فتاوٰی رضویہ

(مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات)

جلد اوّل

تحقیقات نادرہ پر مشتمل چودھویں صدی کا عظیم الشان
فقہی انسائیکلوپیڈیا

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ العزیز

۱۲۷۲ھ ——— ۱۳۴۰ھ
۱۸۵۶ء ——— ۱۹۲۱ء

رضا فاؤنڈیشن ۰ جامعہ نظامیہ رضویہ
اندرون لوہاری دروازہ، لاہور ۸، پاکستان (۱۲۳۵۰)

مَن یُرِدِ اللہُ بِہٖ خَیرًا یُفَقِّہْہُ فِی الدِّین

العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ

مع تخریج وترجمہ عربی عبارات

جلد اوّل

تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل چودھویں صدی کا عظیم الشان
فقہی انسائیکلوپیڈیا

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ العزیز

۱۲۷۲ھ ـــــ ۱۳۴۰ھ
۱۸۵۶ء ـــــ ۱۹۲۱ء

رضا فاؤنڈیشن ۰ جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ، لاہور ۸، پاکستان (۱۲۳۵۰)
فون ۶۰۷۵۲

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

86242

کتاب ——— فتاوی رضویہ جلد اول

تصنیف ——— شیخ الاسلام امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرہ العزیز

ترجمہ عربی عبارات ——— مفتی سید شجاعت علی قادری، دار العلوم نعیمیہ، کراچی

کلمات آغاز ——— محمد عبد الحکیم شرف قادری نقشبندی مدظلہ

تخریج و تصحیح ——— ۱- مولانا نذیر احمد سعیدی

۲- مولانا محمد عمر ہزاروی

باہتمام و سرپرستی ——— مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہ

ترتیب فہرست ——— مولانا حافظ محمد عبد الستار سعیدی

کتابت ——— محمد شریف گل، کڑیال کلاں (گوجرانوالا)

پروف ریڈنگ ——— مولانا سردار احمد حسن سعیدی

اشاعت دوم ——— صفر المظفر ۱۴۱۲ھ / اگست ۱۹۹۱ء

صفحات ——— ۸۴۰

مطبع ———

ناشر ——— رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

قیمت ——— ۱۲۰/- روپے

ملنے کا پتا

مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ، لاہور، پاکستان

Marfat.com

اجمالی فہرست

- کلماتِ آغاز ـــــــــــ ۵
- مرجع العلماء (مقالہ) ـــــــــــ ۲۵
- خطبۃ الکتاب ـــــــــــ ۸۳
- رسم المفتی (اجلی الاعلام) ـــــــــــ ۹۵
- کتاب الطہارۃ ـــــــــــ ۱۷۹
- مآخذ و مراجع ـــــــــــ ۸۲۵

فہرست رسائل

- اجلی الاعلام ـــــــــــ ۹۵ تا ۱۷۸
- الجود الحلو ـــــــــــ ۱۷۹ تا ۲۳۴
- تنویر القندیل ـــــــــــ ۲۳۷ تا ۲۵۳
- لمع الاحکام ـــــــــــ ۲۶۳ تا ۲۷۸
- الطراز المعلم ـــــــــــ ۲۷۹ تا ۳۵۲
- نبہ القوم ـــــــــــ ۳۶۵ تا ۴۳۸
- تبیان الوضوء ـــــــــــ ۴۳۹ تا ۴۵۶
- الاحکام والعلل ـــــــــــ ۴۶۵ تا ۵۷۸
- بارق النور ـــــــــــ ۵۷۹ تا ۷۹۰
- برکات السماء ۶۵۱ تا ۷۶۵
- ارتفاع الحجب ـــــــــــ ۷۹۵ تا ۸۲۴

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کلماتِ آغاز

سرزمینِ پاک و ہند پر تقریباً ایک ہزار سال تک مسلمانوں کی حکومت رہی، اس عرصے میں غیر مسلموں کو مکمل شہری حقوق حاصل رہے، ہر شخص کو اپنے دین پر عمل کرنے کی آزادی تھی، بلکہ بعض مواقع تو ایسے بھی آئے کہ غیر مسلموں کو ترجیحی مراعات حاصل رہیں، انگریز تاجر بن کر آئے اور سازشوں کے بل بوتے پر حکمران بن بیٹھے، ان کی حکومت کو سب سے زیادہ خطرہ مسلمانوں سے تھا، ایک تو اس لیے کہ مسلمان عرصۂ دراز تک یہاں حکومت کر چکے تھے، دوسرا اس لئے کہ ان کی ایمانی حرارت انھیں کسی بھی وقت آمادۂ جہاد کر سکتی تھی، یہی وجہ تھی کہ انھوں نے مسلمانوں کی قوت کو پامال کرنے اور ان کی وحدتِ ملی کو پارہ پارہ کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔

وہ اس حقیقت سے پوری طرح باخبر تھے کہ مسلمانوں کی بقا اور ترقی کا راز ایمان اور اتحاد میں مضمر ہے اسی لئے انھوں نے اپنی تمام تر توانائیاں اسی بنیاد کو کمزور اور ختم کرنے پر صرف کر دیں، دینی مدارس کو بے اثر بنانے کے لئے سکول اور کالج کھولے اور وہاں تعلیم پانے والے بچوں کے ذہنوں کو الحاد اور بے دینی کے زہر سے مسموم کیا، اتحادِ ملت کو ختم کرنے کے لئے نئے نئے پیدا ہونے والے فرقوں کی حوصلہ افزائی کی، اسی دورِ بلاخیز میں اس قسم کے مباحث پھیلے کہ اللہ تعالیٰ جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں؟ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد کوئی نیا نبی آجائے تو آپ کے خاتم النبیین ہونے میں فرق آئے گا یا نہیں؟ بلکہ مرزا غلام احمد قادیانی نے تو نبی ہونے کا دعویٰ ہی کر دیا، اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور دیگر محبوبانِ خدا کی شان میں توہین و تنقیص کی زبان دراز کی گئی، نتیجہ یہ ہوا کہ اُمتِ مسلمہ کئی فرقوں میں بٹ گئی اور متحدہ پاک و ہند میں اتنے فرقے پیدا ہوئے کہ دوسرے کسی بھی اسلامی ملک میں اتنے فرقے نہیں ملیں گے۔

امام احمد رضا بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرقہ بندی کی بھرپور حوصلہ شکنی کی اور وحدتِ ملی پر زور دیا ان کی علمی اور تحقیقی مساعی کا محور ہی ملی اتحاد تھا۔

Marfat.com

امام احمد رضا بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

ولادت ــــــ تعلیم

یہ وہ ماحول تھا کہ ۱۰ ر شوال ۱۴ ر جون ۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۶ء کو بریلی شریف، یو پی، انڈیا میں امام احمد رضا قادری بریلوی پیدا ہوئے، آپ کے والد ماجد غزالیِ زماں مولانا نقی علی خاں اور جدِ امجد مولانا رضا علی خاں قدس سرہما اپنے دور کے اکابر علماء اور اولیاء میں سے تھے، آپ کے آباء و اجداد قندھار، افغانستان سے ہجرت کر کے پہلے لاہور پھر بریلی میں قیام پذیر ہو گئے۔

فاضل بریلوی قدس سرہٗ نے تمام مروجہ علوم و فنون اپنے والد ماجد سے پڑھ کر تقریباً چودہ سال کی عمر میں سندِ فضیلت حاصل کی اور مسندِ تدریس و افتاء کو زینت بخشی، والد ماجد کے علاوہ حضرت شاہ آلِ رسول مارہروی، علامہ احمد بن زینی دحلان مفتیٔ مکہ مکرمہ، علامہ عبد الرحمٰن مکی، علامہ حسین بن صالح مکی اور حضرت مولانا شاہ ابو الحسین احمد نوری رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی استفادہ کیا، امام احمد رضا بریلوی نے کچھ علوم تو اپنے زمانے کے متبحر علمائے سے پڑھے، باقی علوم خداداد قابلیت کی بنا پر مطالعہ کے ذریعے حل کئے اور نہ صرف پچاس سے زیادہ علوم و فنون میں محیر العقول مہارت حاصل کی بلکہ ہر فن میں تصانیف بھی یادگار چھوڑیں۔

امام احمد رضا بریلوی ۱۴ ر رمضان المبارک ۱۲۸۶ھ / ۱۸۷۰ء کو پونے چودہ سال کی عمر میں علومِ دینیہ کی تحصیل سے فارغ ہوئے، اُسی دن رضاعت کے ایک مسئلے کا جواب لکھ کر والد ماجد کی خدمت میں پیش کیا جو بالکل صحیح تھا، اُسی دن سے فتویٰ نویسی کا کام آپ کے سپرد کر دیا گیا۔[1] اس دن سے آخر عمر تک مسلسل فتویٰ نویسی کا فریضہ انجام دیتے رہے اور فتاویٰ رضویہ کی ضخیم بارہ جلدوں کا گراں قدر سرمایہ اُمتِ مسلمہ کو دے گئے۔ رد المحتار (علامہ شامی) پر پانچ جلدوں میں حاشیہ لکھا، قرآن پاک کا مقبول انام ترجمہ لکھا جو 'کنز الایمان' کے نام سے معروف و مشہور ہے۔

امام احمد رضا بریلوی نے اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت کے خلاف لب کشائی کرنے پر بھرپور تنقید کی، 'سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح' (اللہ تعالیٰ جھوٹ ایسے قبیح عیب سے پاک ہے) کے علاوہ امکان کذب

۱؎ محمد صابر نسیم بستوی، مولانا: اعلیٰ حضرت بریلوی (مکتبہ نبویہ، لاہور) ص ۲۲-۳

Marfat.com

کے رد پر پانچ رسالے لکھے، اللہ تعالیٰ کو جسم ماننے والوں کے رد میں رسالۂ مبارکہ قوارع القہار علی المجسمۃ الفجار تحریر کیا، دشمنِ اسلام کے مخالف، قدیم فلاسفہ کے عقائد پر رد کرتے ہوئے مبسوط رسالہ الکلمۃ الملہمۃ رقم فرمایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابۂ کرام، اہلِ بیتِ عظام، ائمۂ دین مجتہدین اور اولیاء کاملین کی شان میں گستاخی کرنے والوں کا سخت محاسبہ کیا۔ قادیان میں انگریز کے کاشتہ پودے کی بیخ کنی کی اور اس کے خلاف متعدد رسائل لکھے، مثلاً:

۱۔ جزاء اللہ عدوہ لاباءہ ختم النبوۃ

۲۔ قہر الدیان علی مرتد بقادیان

۳۔ المبین معنی ختم النبیین

۴۔ السوء والعقاب علی المسیح الکذاب

۵۔ الجراز الدیانی علی المرتد القادیانی

امام احمد رضا نے اس دور میں پائی جانے والی بدعتوں کے خلاف جہاد کیا اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کی جانے والی سازشوں کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیے۔ مختصر یہ کہ انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کی خاطر ہر محاذ پر جہاد کیا اور تمام عمر اس کام میں صرف کر دی۔

عبقری فقیہ

امام احمد رضا بریلوی مروجہ علوم دینیہ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، کلام، تصوف، تاریخ، سیر، معانی، بیان، بدیع، عروض، ریاضی، توقیت، منطق، فلسفہ وغیرہ کے یکتائے زمانہ فاضل تھے۔ صرف یہی نہیں بلکہ طب، علمِ جفر، تکسیر، زیجات، جبر و مقابلہ، لوگارثم، جیومیٹری، مثلث کروی وغیرہ علوم میں بھی کامل مہارت رکھتے تھے۔ یہ وہ علوم ہیں جن سے عام طور پر علماء تعلق ہی نہیں رکھتے۔ انھوں نے پچاس سے زیادہ علوم و فنون میں تصانیف کا ذخیرہ یادگار چھوڑا اور ہر فن میں قیمتی تحقیقات کا اضافہ کیا، غرض یہ کہ ایک فقیہ کے لیے جن علوم کی ضرورت ہوتی ہے وہ سب امام احمد رضا بریلوی کو حاصل تھے۔

علومِ قرآن

انھوں نے قرآن کریم کا بہت گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا، قرآن فہمی کے لئے جن علوم کی ضرورت ہوتی ہے ان پر انھیں گہرا عبور حاصل تھا، شانِ نزول، ناسخ و منسوخ، تفسیر بالحدیث، تفسیرِ صحابہ اور استنباطِ احکام

Marfat.com

کے اصول سے پوری طرح باخبر تھے۔ یہی سبب ہے کہ اگر قرآن پاک کے مختلف تراجم کو سامنے رکھ کر مطالعہ کیا جائے تو ہر انصاف پسند کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ امام احمد رضا کا ترجمہ کنز الایمان ' سب سے بہتر ترجمہ ہے جس میں شانِ الوہیت کا احترام بھی ملحوظ ہے اور عظمتِ نبوت و رسالت کا تقدس بھی پیشِ نظر ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالی عنہ کے مقلد ہونے کے باوجود عموماً مسائل پر مجتہدانہ انداز میں گفتگو کرتے ہیں۔ پہلے قرآنِ کریم سے' پھر حدیث شریف سے۔ پھر سلف صالحین اور اس کے بعد فقہائے متاخرین کے ارشادات سے استدلال اور استناد کرتے ہیں۔

قرآن کریم سے اچھوتا استدلال

حضرت علامہ مولانا محمد وصی احمد محدث سورتی نے ایک استفتاء بھجوایا جس میں سوال یہ تھا کہ کیا مشرقی افق سے سیاہی نمودار ہوتے ہی مغرب کا وقت ہو جاتا ہے؟ یا سیاہی کے بلند ہونے پر مغرب کا وقت ہوگا؟

امام احمد رضا نے جواب دیا کہ سورج کی ٹکیہ کے شرعی غروب سے بہت پہلے ہی سیاہی مشرقی افق سے کئی گز بلند ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" اس پر عیان و بیان و برہان سب شاہد عدل ہیں..... الحمد للہ! عجائب قرآن منتہی نہیں... ایک ذرا غور سے نظر کیجیے تو آیہ کریمہ تُوْلِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُوْلِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ کے مطالع رفیعہ سے اس مطلب کی شعاعیں چمک رہی ہیں۔

رات یعنی سایۂ زمین کی سیاہی کو حکیم قدیر عز جلالہ دن میں داخل فرماتا ہے، ہنوز دن باقی ہے کہ سیاہی اٹھائی، اور دن کو سوادِ مذکور میں لاتا ہے، ابھی ظلمتِ شبینہ موجود ہے کہ عروس خاور نے نقاب اٹھائی۔"[1]

تحریک پاکستان کے قافلہ سالار محدث اعظم ہند مولانا سید محمد محدث کچھوچھوی فرماتے ہیں:

" علمِ قرآن کا اندازہ صرف اعلیٰ حضرت کے اس اردو ترجمہ سے کیجیے جو اکثر گھروں میں موجود ہے اور جس کی کوئی مثال سابق نہ عربی زبان میں ہے نہ فارسی میں اور نہ اردو میں، اور جس کا ایک ایک لفظ اپنے مقام پر ایسا ہے کہ دوسرا لفظ اس جگہ لایا نہیں جا سکتا، جو بظاہر محض ترجمہ ہے مگر درحقیقت وہ قرآن کی صحیح تفسیر اور اردو زبان میں (روح) قرآن ہے۔"[2]

---

[1] امام احمد رضا بریلوی، امام: فتاویٰ رضویہ (طبع مراد آباد) ج ۲ ص ۴ - ۲۶۳

[2] عبد النبی کوکب، مولانا: مقالاتِ یوم رضا ج ۱ ص ۴۱

Marfat.com

علومِ حدیث

امام احمد رضا بریلوی علم حدیث اور اس کے متعلقات پر وسیع اور گہری نظر رکھتے تھے۔ طُرقِ حدیث، مشکلاتِ حدیث، ناسخ و منسوخ، راجح و مرجوح، طُرقِ تطبیق، وجوہِ استدلال اور اسماءِ رجال یہ سب امور انھیں مستحضر رہتے تھے۔ محدّث کچھوچھوی فرماتے ہیں :

"علم الحدیث کا اندازہ اس سے کیجئے کہ جتنی حدیثیں فقہ حنفی کی مأخذ ہیں، ہر وقت پیش نظر، اور جن حدیثوں سے فقہ حنفی پر بظاہر زد پڑتی ہے اس کی روایت و درایت کی خامیاں ہر وقت ازبر، علم الحدیث میں سب سے نازک شعبہ علم اسماء الرجال کا ہے اعلیٰ حضرت کے سامنے کوئی سند پڑھی جاتی اور راویوں کے بارے میں دریافت کیا جاتا تو ہر راوی کی جرح و تعدیل کے جو الفاظ فرما دیتے تھے اٹھا کر دیکھا جاتا تو تقریب و تہذیب اور تذہیب میں وہی لفظ مل جاتا تھا، اس کو کہتے ہیں علم راسخ اور علم سے شغف کامل اور علمی مطالعہ کی وسعت[1]"

امام احمد رضا بریلوی جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں دلائل و براہین کے انبار لگا دیتے ہیں، وہ کسی بھی مسئلے پر طائرانہ نظر ڈالنے کی بجائے بحث و تحقیق کی انتہا کو پہنچتے ہیں، مسائل کی تنقیح اور تفصیل پر آتے ہیں تو دریا کی روانی اور سمندر کی وسعت کا نقشہ نظر آتا ہے، متقدمین فقہائے کے اقوال مختلفہ میں تطبیق دیتے ہیں تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اختلاف تھا ہی نہیں۔

طُرقِ حدیث

بنگال سے ایک سوال آیا کہ ہمارے علاقے میں ہیضہ، چیچک، قحط سالی وغیرہ آجائے تو لوگ بلا کے دفع کے لئے چاول، گیہوں وغیرہ جمع کر کے پکاتے ہیں، علماء کو بلا کر کھلاتے ہیں اور خود محلّے والے بھی کھاتے ہیں کیا یہ طعام ان کے لیے کھانا جائز ہے؟

امام احمد رضا بریلوی نے جواب دیا کہ یہ طریقہ اور اہل دعوت کے لیے اس طعام کا کھانا جائز ہے، شریعت مطہرہ میں اس کی ہرگز ممانعت نہیں ہے۔ اس دعوے پر ساٹھ حدیثیں بطور دلیل پیش کیں، یہ حدیث بھی پیش کی:

اَلدَّرَجَاتُ اِفْشَاءُ السَّلَامِ وَ اِطْعَامُ	اللہ تعالیٰ کے ہاں درجہ بلند کرنے والے
الطَّعَامِ وَ الصَّلٰوۃُ بِاللَّیْلِ وَ النَّاسُ	امور ہیں سلام کا پھیلانا اور ہر طرح کے لوگوں کو

---

[1] عبد النبی کوکب، مولانا : مقالاتِ یومِ رضا ج ۱ ص ۴۱

Marfat.com

رنبا مُہ ۔ کھانا کھلانا اور رات کو نماز پڑھنا جب کہ لوگ سو رہے ہوں۔

پھر حواس کی تخریج کی طرف توجہ ہوئی تو فرمایا کہ یہ حدیث مشہور و مستفیض کا ایک حصہ ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی زیارت ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنا دستِ قدرت اپنی شان کے مطابق آپ کے کندھوں کے درمیان رکھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فَتَجَلّٰی لِیْ کُلُّ شَیْءٍ وَّعَرَفْتُ ۔ ہر چیز مجھ پر منکشف ہوگئی اور میں نے پہچان لی۔

اب اس حدیث کے حوالے ملاحظہ ہوں:

- رواہ امام الائمۃ ابو حنیفۃ والامام احمد وعبد الرزاق فی مصنفہ والترمذی والطبرانی عن ابن عباس۔
- واحمد والطبرانی وابن مردویہ عن معاذ بن جبل۔
- وابن خزیمۃ والدارمی والبغوی وابن السکن وابو نعیم وابن بسطۃ عن عبد الرحمٰن بن عایش والطبرانی عنہ عن صحابی۔
- والبزار عن ابن عمر وعن ثوبان۔
- والطبرانی عن ابی امامۃ۔
- وابن قانع عن ابی عبیدۃ بن الجراح۔
- والدارقطنی وابو بکر النیسابوری فی الزیادات عن انس۔
- وابو الفرج تعلیقا عن ابی ھریرۃ۔
- وابن ابی شیبۃ مرسلا عن عبد الرحمٰن بن سابط

(رضی اللہ تعالیٰ عنھم)

آخر میں فرماتے ہیں کہ ہم نے اس حدیث کے طرق کی تفصیلات اور کلمات کا اختلاف اپنی بابرکت کتاب سلطنۃ المصطفیٰ فی ملکوت کل الوریٰ میں بیان کیا ہے۔[1] قلم برداشتہ کسی حدیث کے اتنے مآخذ کا بیان کر دینا معمولی بات نہیں۔

امام احمد رضا بریلوی نے یہ فتویٰ راد القحط والوباء بدعوۃ الجیران ومواساۃ الفقراء کے نام سے ماہ ربیع الآخر ۱۳۱۲ھ میں مکمل کیا۔

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: راد القحط والوباء (مکتبہ رضویہ، لاہور) ص ۱۱

Marfat.com

امام احمد رضا بریلوی نے تخریج احادیث کے آداب پر ایک رسالہ لکھا جس کا نام ہے : الروض البہیج فی آداب التخریج ۔ مولوی رحمٰن علی اس رسالۂ مبارکہ کے بارے میں لکھتے ہیں :[1]
" اگر اس سے قبل اس فن میں کوئی کتاب نہیں ملتی تو مصنف کو اس فن کا موجد کہہ سکتے ہیں "

فنِ اسماء الرجال

ایک سوال پیش ہوا کہ سفر میں دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے یا نہیں ؟ چونکہ اس موضوع پر غیر مقلدین کے شیخ الکل میاں نذیر حسین دہلوی، معیار الحق میں کلام کر چکے تھے، اس لئے امام احمد رضا بریلوی نے اس مسئلے پر تفصیلی گفت گو کی اور ۱۳۴ صفحات پر مشتمل رسالہ حاجز البحرین تصنیف فرمایا ۔ رسالہ کیا ہے علم حدیث اور علم اسماء الرجال کا بحر مواج ہے ، اس کا مطالعہ کرتے وقت غیر مقلدین کے شیخ الکل علم حدیث میں طفل مکتب نظر آتے ہیں ، آج تک غیر مقلدین کو علم حدیث کے مدعی ہونے کے باوجود اس کا جواب دینے کی جرأت نہیں ہو سکی ۔

امام نسائی حضرت نافع سے روایت کرتے ہیں کہ میں ایک سفر میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ تھا وہ تیزی کے ساتھ سفر کر رہے تھے ، شفق غروب ہونے والی تھی کہ اتر کر نمازِ مغرب ادا کی پھر عشاء کی تکبیر اس وقت کہی جب شفق غروب ہو چکی تھی ۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے دو نمازیں ایک وقت میں جمع نہیں کیں ، بلکہ صورۃً اور عملاً جمع کیں ۔ یہ بات میاں صاحب کے موقف کے خلاف تھی انھوں نے اس پر اعتراض کیا کہ امام نسائی کی روایت میں ایک راوی ولید بن قاسم ہیں اور ان سے روایت میں خطا ہوتی تھی تقریب میں ہے : صَدُوْقٌ یُخْطِئُ ۔

اس اعتراض پر امام احمد رضا بریلوی نے متعدد وجوہ سے گرفت فرمائی :

۱ ۔ یہ تحریف ہے ، امام نسائی نے ولید کا فقط نام ذکر کیا تھا ، میاں صاحب نے از راہ چالاکی اسی نام اور اسی طبقے کا ایک راوی متعین کر لیا جو امام نسائی کے راویوں میں سے ہے اور جس پر کسی قدر تنقید بھی کی گئی ہے حالانکہ یہ راوی ولید بن قاسم نہیں بلکہ ولید بن مسلم ہیں جو صحیح مسلم کے رجال اور ائمہ ثقات اور حفاظ اعلام میں سے ہیں ، ہاں وہ تدلیس کرتے ہیں ، لیکن اس کا کیا نقصان کہ اس جگہ وہ صاف حَدَّثَنِیْ نَافِعٌ فرماتے ہیں ۔

۲ ۔ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ ابن قاسم ہی ہیں تاہم وہ مستحق رد نہیں امام احمد نے ان کی توثیق کی ہے ، اُن سے روایت کی ، محدثین کو اُن سے حدیث لکھنے کا حکم دیا ۔ ابن عدی نے کہا جب وہ کسی ثقہ سے روایت

[1] رحمٰن علی ، مولوی : تذکرہ علمائے ہند اردو (پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی ، کراچی) ص ۱۰۰

Marfat.com

کریں تو ان میں کوئی عیب نہیں ہے۔

۳۔ صحیح بخاری و مسلم میں کتنے راوی وہ ہیں جن کے بارے میں تقریب میں فرمایا صَدُوْقٌ یُخْطِئُ، کیا آپ قسم کھائے بیٹھے ہیں کہ صحیحین کی روایات کو بھی رد کر دو گے؟

پھر امام احمد رضا بریلوی نے حاشیہ میں قلم برداشتہ صحیحین کے ۱۳ ایسے راویوں کے نام گنوا دیے جن کے بارے میں اسماء رجال کی کتابوں میں اَخْطَأَ یا کَثِیْرُالْخَطَاءِ کے الفاظ وارد ہیں۔

۴۔ حسان بن حسان بصری، صحیح بخاری کے راوی ہیں ان کے بارے میں تقریب میں ہے صدوق یخطئ، ان کے بعد حسان بن حسان واسطی کے بارے میں لکھا ابن مندہ نے انھیں وہم کی بنا پر حسان بصری سمجھ لیا حالانکہ حسان واسطی ضعیف ہیں، دیکھئے پہلے حسان بصری کو صدوق یخطئ کہنے کے باوجود واضح طور پر کہہ دیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں۔

مطالبِ حدیث

مرزائیوں نے حدیث شریف لَعَنَ اللّٰہُ الْیَہُوْدَ وَالنَّصَارٰی اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِیَائِہِمْ مَسَاجِدَ سے حضرت عیسٰی علیہ السلام کی وفات پر اس طرح استدلال کیا کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہود و نصارٰی نے اپنے اپنے نبیوں کی قبروں کو مسجد بنایا، اس سے ظاہر ہوا کہ نبیِ یہود حضرت موسٰی اور نبیِ نصارٰی حضرت عیسٰی علٰی نبینا وعلیہم الصلاۃ والسلام کی قبریں تھیں جن کی عبادت کی جاتی تھی۔

امام احمد رضا بریلوی حدیثِ مذکور سے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱۔ اَنْبِیَائِہِمْ میں اضافت استغراق کے لیے نہیں ہے حتی کہ اس کا یہ معنی ہو کہ حضرت موسٰی سے یحیٰی علیہم الصلاۃ والسلام تک ہر نبی کی قبر کو تمام یہود و نصارٰی نے مسجد بنا لیا ہو، یہ یقیناً غلط ہے، اور جب استغراق مراد نہیں تو بعض میں حضرت عیسٰی علیہ السلام کو داخل کر لینا باطل اور مردود ہے۔ یہود و نصارٰی کا بعض انبیاء کی قبور کریمہ کو مسجد بنا لینا صدقِ حدیث کے لیے کافی ہے۔

علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں یہ سوال اٹھایا کہ نصارٰی کے انبیاء کہاں ہیں؟ اُن کے نبی تو صرف حضرت عیسٰی علیہ السلام تھے، ان کی قبر نہیں ہے۔ اس سوال کا ایک جواب یہ دیا:

> "انبیاء کی قبروں کو مسجد بنانا عام ہے کہ ابتداءً ہو یا کسی کی پیروی میں، یہودیوں نے ابتداء کی اور عیسائیوں نے ان کی پیروی کی اور اس میں شک نہیں کہ نصارٰی بہت سے اُن انبیاء کی قبور کی تعظیم کرتے ہیں جن کی یہودی تعظیم کرتے ہیں۔" (ترجمہ)

Marfat.com

۲۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے دوسرا جواب یہ دیا کہ اس حدیث میں اقتصار واقع ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہود اپنے انبیاء کی قبروں کو مسجدیں بناتے تھے اور نصاریٰ اپنے صالحین کی قبروں کو۔ صحیح بخاری، حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں قبورِ انبیاء کے بارے میں صرف یہودیوں کا ذکر ہے اور ان کے ساتھ ان کے انبیاء کا ذکر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

قَاتَلَ اللّٰہُ الْیَھُوْدَ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ مَسَاجِدَ۔

اللہ تعالیٰ یہودیوں کو ہلاک فرمائے کہ انھوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنالیا۔

صحیح بخاری، حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں صرف نصاریٰ کا ذکر تھا ان کے ساتھ صرف صالحین کا ذکر ہے، انبیاء کرام کا ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

اُولٰئِكَ قَوْمٌ اِذَا مَاتَ فِیْھِمُ الْعَبْدُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلٰی قَبْرِہٖ مَسْجِدًا وَصَوَّرُوْا فِیْہِ تِلْكَ الصُّوَرَ۔

نصاریٰ وہ قوم ہے کہ جب ان میں کوئی نیک آدمی فوت ہو جاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنا لیتے اور اس میں وہ تصویریں بنالیتے۔

اور صحیح مسلم حضرت جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں یہود و نصاریٰ دونوں کا ذکر تھا اس میں انبیاء اور صالحین دونوں کا ذکر فرمایا، چنانچہ ارشاد فرمایا:

اَلَا وَمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوْا یَتَّخِذُوْنَ قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ وَصَالِحِیْھِمْ مَسَاجِدَ۔

خبردار! تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء اور صالحین کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنالیتے تھے۔

کسی حدیث کا مطلب اسی وقت واضح ہوتا ہے جب اس کے متعدد طرق کو جمع کر لیا جائے۔[1]

دین کے اصول و قواعد

ایک متبحر فقیہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ دین کے اصول و قواعد کا وسیع علم رکھتا ہو تا کہ کسی نئے مسئلے کا حکم پورے وثوق کے ساتھ بیان کر سکے، امام احمد رضا بریلوی سے سوال کیا گیا کہ روسر[2] کی شکر ہڈیوں سے صاف کی جاتی ہے اور صاف کرنے والے اس بات کی احتیاط نہیں کرتے کہ وہ ہڈیاں پاک ہیں یا ناپاک، حلال جانور کی یا حرام کی۔ اس

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: مجموعہ رسائل ردِّ مرزائیت (رضا فاؤنڈیشن، لاہور) ص ۹۰ - ۸۷

[2] روسر انگریزی تاجروں کی ایک جماعت کا نام ہے جس نے شاہجہان پور میں شکر کا کارخانہ لگایا تھا اور وہ حیوانوں کی ہڈیاں جلا کر اس کے کوئلوں سے شکر صاف کرتی تھی۔ (تذکرہ علمائے ہند، اردو از رحمٰن علی ص ۱۰۰)

Marfat.com

شکر کا کیا حکم ہے ؟ امام احمد رضا بریلوی نے جواب سے پہلے دس مقدمات بیان کئے جن میں شرعی اصول وضوابط پیش کئے ۔ ان ہی مقدمات میں ایک ضابطۂ کلیہ واجبۃ الحفظ بیان فرمایا :

"فعل فرائض وترک محرمات کو رضائے خلق پر مقدم رکھے اور ان امور میں کسی کی مطلقاً پروا نہ کرے اور اتیانِ مستحب وترکِ غیر اَولیٰ پر مُدارات خلق ومُراعاتِ قلوب کو اہم جانے اور فتنہ ونفرت وایذا و وحشت کا باعث ہونے سے بہت بچے ۔

اسی طرح جو عادات ورسوم خلق میں جاری ہوں اور شرع مطہر سے ان کی حرمت وشناعت نہ ثابت ہو ان میں اپنے ترفّع وتنزّہ کے لئے خلاف وجدائی نہ کرے کہ یہ سب امور ائتلاف و مُوانست کے معارض اور مرادو محبوبِ شارع کے مناقض ہیں ۔

ہاں ہاں ! ہوشیار وگوش دار ! کہ یہ وہ نکتۂ جمیلہ وحکمتِ جلیلہ وکُوچہ سلامت و جادۂ کرامت ہے جس سے بہت زاہدان خشک واہل تقشف غافل وجاہل ہوتے ہیں وہ اپنے زعم میں محتاط ودین پرور بنتے ہیں اور فی الواقع مغز حکمت ومقصود شریعت سے دور پڑتے ہیں خبردار ومحکم گیر ، یہ چند سطوں ہیں علم غزیر وباللہ التوفیق والیہ المصیر"[1]

عربی لغات

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لفظ طَفَّ بہ پڑنے کے معنی میں استعمال کیا اور فرمایا : حَتّی طَفَّ مِنْ جوَانِبِھَا ۔ اس پر امام احمد رضا بریلوی نے فرمایا :

"مجھے یہ فعل اور اس کا مصدر صحاح ، صراح ، مختار ، قاموس ، تاج العروس ، مفردات ، نہایہ ، درنثیر ، مجمع البحار اور مصباح میں نہیں ملا ۔ ہاں قاموس میں صرف اتنا ہے کہ طف المکوك والاناء وطففه وطِفافه وہ چیز جو اس برتن کے کناروں کو بھر دے"[2]

امام احمد رضا بریلوی کو عربی زبان پر اس قدر عبور تھا کہ ایک نامانوس لفظ دیکھتے ہی اسے غریب سمجھا اور اس کی غرابت پر لغات کی دس مستند کتابوں کا حوالہ پیش کیا ، ان مآخذ میں عربی لغات بھی ہیں اور لغاتِ حدیث بھی ۔

امام احمد رضا بریلوی اپنی اکثر وبیشتر تصنیفات کے خطبوں میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا اور درود شریف کے ساتھ ساتھ وہ مسئلہ بھی بیان فرما دیتے ہیں جسے بعد ازاں تفصیلی دلائل کے ساتھ بیان فرماتے ہیں ۔ صرف یہی نہیں

---

[1] احمد رضا بریلوی ، امام : فتاویٰ رضویہ (مکتبہ نعیمیہ مراد آباد) ج ۲ ص ۱۲۷

[2] احمد رضا بریلوی ، امام : جد الممتار (مطبعہ عزیزیہ ، حیدر آباد دکن) ج ۱ ص ۱۲۹

Marfat.com

بلکہ اکثر رسائل و تصنیفات کا ایسا حسین نام تجویز فرماتے ہیں جس سے نہ صرف واضح طور پر موضوع کی نشاندہی ہوتی ہے بلکہ حروفِ ابجد کے حساب سے سالِ تصنیف بھی معلوم کیا جا سکتا ہے ۔

علامہ ابن کمال باشا نے فقہا کے سات طبقے بیان کیے جن میں سے تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے ۔ یہ وُہ فقہاء ہیں جو اصول و فروع میں اپنے امام کے پابند ہیں اور امام کے غیر منصوص احکام کا استنباط کرنے کی قدرت رکھتے ہیں ، امام احمد رضا بریلوی کے فتاوٰی اور تحقیقاتِ جلیلہ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مجتہدین کے اسی طبقے میں شامل ہیں ۔ چنانچہ آپ نے نوٹ کے احکام پر مبسوط رسالہ کفل الفقیہ الفاھم میں لکھ کر عرب و عجم کے علماء کو خوشگوار حیرت میں مبتلا کر دیا ۔ اسی طرح انگریزوں کی ایک کمپنی دوسر جانوروں کی ہڈیاں جلا کر ان کی راکھ سے شکر صاف کرتی تھی ، یہ ایک نیا مسئلہ تھا جسے آپ نے اصولِ دینیہ کی روشنی میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ۔ اسی طرح جنسِ ارض کی تہتر قسمیں علماء متقدمین نے بیان کی تھیں جن میں آپ نے ایک سو سات چیزوں کا اضافہ کیا ، اور جن چیزوں سے تیمم نہیں ہو سکتا فقہاء متقدمین نے سینتالیس چیزیں گنوائی تھیں جبکہ آپ نے ان میں تہتر چیزوں کا اضافہ کیا ۔ فتاوٰی رضویہ جلد اوّل کے بارے میں خود فرماتے ہیں :

> " بظاہر اس (پہلی جلد) میں ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمداللہ تعالیٰ ہزار ہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صد ہا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے ۔" [1]

حکیم محمد سعید دہلوی ، چیئرمین ہمدرد ٹرسٹ ، پاکستان رقمطراز ہیں :

> " میرے نزدیک ان کے فتاوٰی کی اہمیت اس لیے نہیں ہے کہ وہ کثیر در کثیر فقہی جزئیات کے مجموعے ہیں بلکہ ان کا خاص امتیاز یہ ہے کہ ان میں تحقیق کا وہ اسلوب و معیار نظر آتا ہے جس کی جھلکیاں ہمیں صرف قدیم فقہاء ہی میں نظر آتی ہیں ، میرا مطلب ہے کہ قرآنی نصوص اور سننِ نبویہ کی تشریح و تعبیر اور ان سے احکام کے استنباط کے لئے قدیم فقہا جملہ علوم و وسائل سے کام لیتے تھے اور یہ خصوصیت مولانا کے فتاوٰی میں موجود ہے ۔" [2]

علمِ طب

امام احمد رضا بریلوی وہ بالغ نظر مفتی ہیں جو احکامِ شرعیہ معلوم کرنے کے لیے تمام امکانی مآخذ کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ ایک ماہر طبیب جب فتاوٰی رضویہ کا مطالعہ کرتا ہے تو بیش بہا طبی معلومات دیکھ کر اسے حیرت

---

[1] احمد رضا بریلوی ، امام : فتاوٰی رضویہ (طبع بمبئی) ج ۱ ص ۵۰ ۔

[2] محمد سعید دہلوی ، حکیم : معارفِ رضا ، کراچی ، شمارہ نہم ۱۹۸۹ء ص ۹۹

Marfat.com

ہوتی ہے اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ کسی مفتی کی تصنیف پڑھ رہا ہے یا ماہر طبیب کی۔ چنانچہ جناب حکیم محمد سعید دہلوی لکھتے ہیں :

"فاضل بریلوی کے فتاویٰ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ احکام کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لئے سائنس اور طب کے تمام وسائل سے کام لیتے ہیں اور اس حقیقت سے اچھی طرح باخبر ہیں کہ کس لفظ کی معنویت کی تحقیق کے لیے کن علمی مصادر کی طرف رجوع کرنا چاہیئے، اس لیے ان کے فتاویٰ میں بہت سے علوم کے نکات ملتے ہیں، مگر طب اور اس علم کے دیگر شعبے مثلاً کیمیا اور علم الاحجار کو تقدم حاصل ہے اور جس وسعت کے ساتھ اس علم کے حوالے ان کے ہاں ملتے ہیں اس سے ان کی دقتِ نظر اور طبی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے، وہ اپنی تحریروں میں صرف ایک مفتی نہیں بلکہ محقق طبیب بھی معلوم ہوتے ہیں، ان کے تحقیقی اسلوب و معیار سے دین و طب کے باہمی تعلق کی بھی بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے"۔[۱]

مرجع العلماء

یہ پہلو بھی لائقِ توجہ ہے کہ عام طور پر مفتیانِ کرام کی طرف عوام الناس رجوع کرتے ہیں اور احکامِ شرعیہ دریافت کرتے ہیں۔ فتاویٰ رضویہ کے مطالعہ سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کی طرف رجوع کرنے والوں میں بڑی تعداد اُن حضرات کی ہے جو بجائے خود مفتی تھے، مصنف تھے، جج تھے یا وکیل تھے۔

مولانا خادم حسین فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور نے ایک مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے :

امام احمد رضا بریلوی ـــــ بحیثیت مرجع العلماء

اس مقالہ میں انھوں نے فتاویٰ رضویہ کی نو جلدوں (پہلی سے ساتویں اور دسویں گیارھویں جلد) کا مطالعہ پیش کیا ہے، ان کے فراہم کردہ اعداد و شمار کے مطابق ان جلدوں میں چار ہزار پچانوے (۴۰۹۵) استفتاء ہیں، جن میں سے تین ہزار چونتیس (۳۰۳۴) عوام الناس کے استفتاء ہیں اور ایک ہزار اکسٹھ (۱۰۶۱) استفتاء علماء اور دانشوروں کے پیش کردہ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استفتاء کرنے والوں میں ایک چوتھائی تعداد علماء اور دانشوروں کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عموماً امام احمد رضا بریلوی جواب دیتے وقت ہاں یا نہیں میں بات نہیں کرتے بلکہ دلائل و براہین کے انبار لگا دیتے ہیں۔ مولانا خادم حسین کا یہ مقالہ فتاویٰ رضویہ کی پیشِ نظر جلد میں شائع کیا جا رہا ہے۔

امام احمد رضا بریلوی کی جلالتِ علمی کا یہ عالم تھا کہ انھیں جو عالم بھی ملا عقیدت و احترام سے ملا اور ہمیشہ کے لئے

۱؎ محمد سعید دہلوی، حکیم : معارف رضا، کراچی، شمارہ نہم ۱۹۸۹ء ص ۱۰۰

Marfat.com

ان کا مدّاح بن گیا، حضرت علامہ مولانا وصی احمد محدث سورتی، عظیم محدّث اور عمر میں بڑے ہونے کے باوجود امام احمد رضا بریلوی سے اس قدر والہانہ تعلق رکھتے تھے کہ دیکھنے والوں کو حیرت ہوتی تھی۔ حضرت علامہ مولانا سراج احمد خانپوری اپنے دور کے جلیل القدر فاضل تھے اور علم میراث میں تو انھیں تخصّص حاصل تھا۔ الزبدۃ السراجیہ لکھتے وقت ذوی الارحام کی صنف رابع کے بارے میں مفتیٰ بہ قول دریافت کرنے کے لیے دیوبند، سہارنپور اور دیگر علمی مراکز کی طرف رجوع کیا، کہیں سے تسلی بخش جواب نہ آیا، پھر انھوں نے وہی سوال بریلی بھجوادیا، ایک ہفتے میں انھیں جواب موصول ہوگیا جسے دیکھ کر ان کا دماغ روشن ہوگیا اور وہ تازیست امام احمد رضا بریلوی کے فضل و کمال اور تبحر علمی کے گُن گاتے رہے۔

لُطف کی بات یہ ہے کہ امام احمد رضا بریلوی سے شدید اختلاف رکھنے والے بھی ان کی فقاہت اور تبحر علمی کے قائل ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ امام احمد رضا بریلوی نے ندوۃ العلماء کی صلح کلیت کا سخت تعاقب اور رد کیا تھا، اس کے باوجود ندوہ کے ناظم اعلیٰ علامہ ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں :

"ان کے زمانے میں فقہ حنفی اور اس کی جزئیات پر آگاہی میں شاید ہی کوئی ان کا ہم پلّہ ہو، اس حقیقت پر ان کا فتاویٰ اور ان کی کتاب کفل الفقیہ شاہد ہے جو انھوں نے ۱۳۲۳ھ میں مکہ معظمہ میں لکھی"[1]

گزشتہ سال مولانا کوثر نیازی ہندوستان گئے تو ندوۃ العلماء لکھنؤ بھی گئے۔ واپسی پر انھوں نے اپنے تاثرات میں ندوہ کے بارے میں لکھا کہ اس کے ہال میں ہندوستان کے ممتاز علماء کا امتیازی مقام واضح کرنے کے لیے چارٹس آویزاں کئے گئے تھے، چنانچہ علم فقہ میں ممتاز شخصیت کی حیثیت سے حضرت مولانا احمد رضا خاں کا نام لکھا ہوا تھا[2]۔ تذکرہ و تاریخ کی کتابوں کا مطالعہ کئے بغیر یہ حقیقت آفتاب سے زیادہ روشن ہے کہ اس دور میں بڑے بڑے فقہاء ہو گزرے ہیں ان سب میں ممتاز فقیہ کے طور پر امام احمد رضا بریلوی کا نام منتخب کرنا اور وہ بھی ان کے مخالفین کی طرف سے، ان کے فضل و کمال کی بہت بڑی دلیل ہے ؏

اَلْفَضْلُ مَا شَہِدَتْ بِہِ الْاَعْدَاءُ

(فضیلت وہ ہے جس کی گواہی مخالفین بھی دیں)

امام احمد رضا بریلوی میں بہت سی مجتہدانہ خصوصیات پائی جاتی ہیں اور ان کے بیان و استدلال میں واضح طور پر اجتہاد کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ اس کے باوجود وہ تکبّر اور عُجب کی زد میں نہیں آتے، وہ یہ دعویٰ نہیں کرتے

---

[1] ابوالحسن علی ندوی : نزہۃ الخواطر (نور محمد کراچی) ج ۸، ص ۴۱

[2] کوثر نیازی : مشاہدات و تاثرات، روزنامہ جنگ لاہور، ۱۱ دسمبر ۱۹۸۹ء

Marfat.com

کہ میں مجتہد ہوں اور براہِ راست کتاب وسنّت سے استدلال کرتا ہوں، بلکہ وہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد کی حیثیت سے فتویٰ دیتے ہیں اور مذہب حنفی کی تائید و حمایت میں ہی دلائل فراہم کرتے ہیں۔ ذرا ملاحظہ فرمائیں وہ اپنے فتاویٰ کی حیثیت کا تعین کس انداز میں کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"فتوے کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) عرفیہ، فتوائے حقیقیہ تو یہ ہے کہ تفصیلی دلیل کی معرفت کی بنا پر فتویٰ دیا جائے، ایسے حضرات کو اصحاب فتویٰ کہا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے فقیہ ابو جعفر اور فقیہ ابو اللیث اور ان جیسے دیگر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ فتویٰ دیا، فتوائے عرفیہ یہ ہے کہ ایک عالم امام کی تقلید کرتے ہوئے اس کے اقوال بیان کرے اور اسے تفصیلی دلیل کا علم نہ ہو جیسے کہ کہا جاتا ہے ابن نجیم، غزی، طوری کے فتاویٰ اور فتاویٰ خیریہ، اسی طرح زمانے اور مرتبے میں مؤخر فتاویٰ کو فتاویٰ رضویہ تک گنتے چلے جائیے، اللہ تعالیٰ اس فتاویٰ کو باعث خوشنودی اور پسندیدہ بنائے۔ آمین۔[۱] (ترجمہ)

انہوں نے کثیر مقامات میں اکابر فقہاء متقدمین سے اختلاف کیا ہے لیکن کیا مجال ہے کہ ان کی شان میں بے ادبی کا کوئی کلمہ کہہ دیں یا ایسا کلمہ کہہ دیں جو ان کے شایانِ شان نہ ہو، وہ اپنی تنقید اور گرفت کو معروضہ یا تطفل (بچپنے) سے تعبیر کرتے ہیں، آج بعض علماء کو اللہ تعالیٰ نے وسعتِ علمی عطا فرمائی ہے تو وہ بزرگوں کے بارے میں ایسا اسلوب و لہجہ اختیار کرتے ہیں جیسے کسی طفلِ مکتب سے ہم کلام ہوں، یہ رویہ کسی طرح بھی قابلِ تحسین نہیں ہے۔

ذوقِ شعر و سخن

تحقیقاتِ علمیہ میں امام احمد رضا بریلوی کا بلند ترین مقام تو اہلِ علم کے نزدیک مسلّم ہی ہے شعر و ادب میں بھی وہ قادر الکلام اساتذہ کی صف میں شامل ہیں۔ جامعہ ازہر مصر کے ڈاکٹر محی الدین الوائی نے اس امر پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ علمی موشگافیاں کرنے والا محقق نازک خیال ادیب اور شاعر بھی ہو سکتا ہے! متنبی ادبِ عربی کا مسلّم اور نامور شاعر ہے، وہ کہتا ہے:

اَزُوْرُھُمْ وَسَوَادُ اللَّیْلِ یَشْفَعُ لِیْ ۔۔۔ وَاَنْثَنِیْ وَبَیَاضُ الصُّبْحِ یُغْرِیْ بِیْ

(میں اس حال میں محبوبوں کی زیارت کرتا ہوں کہ رات کی سیاہی میری سفارش کرتی ہے اور اس حال میں لوٹتا ہوں کہ صبح کی سفیدی میرے خلاف برانگیختہ کرتی ہے)

کہتے ہیں کہ یہ شعر متنبی کے اشعار کا امیر ہے کیونکہ اس کے پہلے مصرعے میں پانچ چیزوں کا ذکر ہے اور دوسرے مصرعے میں ان کے مقابل پانچ چیزوں کا اسی ترتیب سے ذکر ہے۔

---

[۱] احمد رضا بریلوی، امام: فتاویٰ رضویہ (رضا اکیڈمی، بمبئی) ج ۱ ص ۳۸۵

Marfat.com

پہلا مصرع : ۱۔ زیارت ۲۔ سیاہی ۳۔ رات ۴۔ سفارش کرنا ۵۔ لی (میرے حق میں)
دوسرا مصرع : ۱۔ واپسی ۲۔ سفیدی ۳۔ صبح ۴۔ برانگیختہ کرنا ۵۔ بی (میرے خلاف)

رضا بریلوی کا شعر ملاحظہ ہو، معنوی بلندی اور پاکیزگی کے ساتھ ساتھ شاعرانہ نقطۂ نظر سے کتنا زوردار ہے!

پہلے مصرعے میں بجائے پانچ کے چھ چیزوں کا ذکر ہے اور ان کے مقابل دوسرے مصرعے میں بھی چھ چیزیں ہی مذکور ہیں، اور لطف یہ ہے کہ غزل نہیں بلکہ نعت ہے جہاں قدم قدم پر احتیاط لازم ہے ؎

حُسنِ یُوسف پہ کٹیں مصر میں انگشتِ زناں
سر کٹاتے ہیں ترے نام پہ مردانِ عرب

مصرع ۱: ۱۔ حُسن ۲۔ انگشت ۳۔ کٹیں (غیر اختیاری عمل تھا) ۴۔ عورتیں ۵۔ مصر ۶۔ 'کٹیں' سے ایک بار کا پتا چلتا ہے۔

مصرع ۲: ۱۔ نام ۲۔ سر ۳۔ کٹاتے (اختیاری عمل ہے) ۴۔ مرد ۵۔ عرب ۶۔ 'کٹاتے ہیں' سے استمرار معلوم ہوتا ہے۔

امام احمد رضا بریلوی نے اصنافِ شعر و سخن میں سے حمدِ باری تعالیٰ، نعت اور منقبت کو منتخب کیا، قصیدۂ معراجیہ، قصیدۂ نور اور مقبولیتِ عامہ حاصل کرنے والا اسلام ؏

مصطفیٰ جانِ رحمت پہ لاکھوں سلام

ایسے ادب پارے پیش کیے۔

ان کی تمام تصانیف کی بنیاد اسلام اور داعیِ اسلام سیدالانام صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے گہری وابستگی پر ہے، اسلامیانِ پاک و ہند کے دلوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عقیدت و محبت تمام تر جلوہ سامانیوں کے ساتھ بسانے میں انھوں نے اہم کردار ادا کیا۔

دو قومی نظریہ

۲۰ - ۱۹۱۹ء میں تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات شروع ہوئی، پہلی تحریک کا مقصد سلطنتِ عثمانیہ ترکی کی حفاظت اور امداد تھا جبکہ دوسری تحریک کا مقصد ہندوستان کی آزادی کے لیے بائیکاٹ کے ذریعے حکومتِ برطانیہ پر دباؤ ڈالنا بتایا گیا، مسٹر گاندھی کمالِ عیاری سے دونوں تحریکوں کا قائد اور امام بن گیا، حالات اس نہج پر پہنچ گئے کہ قریب تھا کہ مسلمان اپنا ملی تشخص کھو کر ہندو مت میں مدغم ہو جاتے، اس ماحول میں امام احمد رضا بریلوی نے المحجۃ المؤتمنۃ اور انفس الفکر ایسے رسائل لکھ کر دشمنوں کی سازشوں کو ناکام بنا دیا اور

Marfat.com

دلائل سے ثابت کیا کہ ہندو نہ تو مسلمانوں کا خیر خواہ ہے اور نہ ہی وُہ مسلمانوں کا امام بن سکتا ہے ، ان کی دُور بین نگاہیں دیکھ رہی تھیں کہ مسلمان انگریزوں کے چنگل سے رہا ہو کر ہندوؤں کے محکوم اور غلام بن کر رہ جائیں گے اس لئے مسلمانوں کو وہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے جو دونوں سے گلوخلاصی کرائے ۔ یہی وہ دو قومی نظریہ تھا جس کی بنا پر پاکستان کا قیام عمل میں آیا ، امام احمد رضا بریلوی کے تلامذہ ، خلفاء اور تمام ہم مسلک علماء و مشائخ نے نظریۂ پاکستان کی حمایت کی اور ۱۹۴۶ء میں آل انڈیا سُنّی کانفرنس' بنارس کے اجلاس میں متفقہ طور پر قیامِ پاکستان کے حق میں قرار دادیں پاس کی گئیں اور اپیل کی گئی کہ اپنے اپنے علاقوں میں مسلم لیگ کے نمائندوں کو کامیاب کرایا جائے' حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ حضرات حمایت نہ کرتے تو پاکستان کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا تھا ۔

امام احمد رضا بریلوی کے سیاسی فکر کی بنیاد قرآن و حدیث پر تھی' ان کے نزدیک کسی بھی کافر سے محبت کی گنجائش نہیں ہے خواہ وُہ ہندو ہو یا انگریز ۔ چنانچہ فرماتے ہیں ؛

"قرآن عظیم نے بکثرت آیتوں میں تمام کفار سے موالات قطعاً حرام فرمائی ، مجوس ہوں خواہ یہود و نصاریٰ ہوں ، خواہ ہنود اور سب سے بدتر مرتدانِ عنود"[1]

پٹنہ عظیم آباد کی ۱۳۱۸ھ / ۱۹۰۰ء میں منعقد ہونے والی کانفرنس میں ارشاد فرمایا :

"سب کلمہ گو حق پر ہیں ، خدا سب سے راضی ہے ، سب کو ایک نظر سے دیکھتا ہے ، گورنمنٹ انگریزی کا معاملہ خدا کے معاملوں کا پُورا نمونہ ہے ، اس کے معاملے کو دیکھ کر خدا کی رضا و ناراضی کا حال کھل سکتا ہے ..... یہ کلمات اور ان کے امثال خرافات کو اہلِ ندوہ کی جو روداد ہے' جو مقال ہے ایسی باتوں سے مالا مال ہے ، سب صریح و شدید نکال و عظیم وبال موجب غضب ذی الجلال ہیں"[2]

اسرارِ شریعت و طریقت کا اُجالا پھیلا کر ۲۵ صفر ۱۳۴۰ھ / ۱۹۲۱ء بروز جمعہ عین اس وقت عبقری اسلام امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی رُوح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی جب مؤذن اذانِ جُمعہ میں کہہ رہا تھا حَیَّ عَلَی الْفَلَاح ——— رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً واسکنہ فی اعلیٰ علیین ونفعنا وجمیع المسلمین بعلومہ ومعارفہ ۔

---

[1] احمد رضا بریلوی ، امام : فتاوٰی رضویہ (طبع مبارک پور) ج ۶ ص ۱۹۲

[2] محمد ظفر الدین بہاری ، مولانا : حیاتِ اعلیٰ حضرت ج ۱ ص ۱۲۷

Marfat.com

رضا فاؤنڈیشن ــــــ عظیم اشاعتی منصوبہ

یوں تو اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور سرکارِ دو عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نظرِ عنایت سے جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور/شیخوپورہ پاکستان کا ایک اہم مرکزی ادارہ ہے جہاں تعلیم وتربیت کا بہترین انتظام ہے، ملک بھر کے سُنّی مدارس کی تنظیم "تنظیم المدارس (اہلسنت)" کا مرکزی دفتر بھی یہیں قائم ہے، طلبہ کی بڑھتی ہوئی تعداد کے پیشِ نظر شیخوپورہ میں چالیس کنال پر مشتمل وسیع خطۂ اراضی حاصل کیا گیا ہے جہاں جامعہ نظامیہ رضویہ کی بنیاد رکھی جاچکی ہے۔

۱۹۷۴ء سے جامعہ میں مکتبہ قادریہ قائم ہے جس کی طرف سے اسلامی، تاریخی اور اعتقادی موضوعات اور درسِ نظامی سے متعلق مطبوعات کا قابلِ قدر ذخیرہ قارئین کی خدمت میں پیش کیا جاچکا ہے جسے اندرونِ ملک اور بیرونِ ملک پسندیدگی اور وقعت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ یہ سب کام استاذ العلماء حضرت مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہ کی نگرانی اور سرپرستی میں انجام دیئے جارہے ہیں، جامعہ میں شعبۂ تحقیق وتصنیف بھی قائم ہے جس کے ناظم مولانا محمد منشا تابش قصوری ہیں۔ ہماری خوش قسمتی یہ ہے کہ ہمیں پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد مدظلہ کی سرپرستی حاصل ہے۔ آج پوری دنیا کے علمی حلقوں میں امام احمد رضا بریلوی کا جو تعارف ہے اس میں پروفیسر صاحب کا سب سے زیادہ حصّہ ہے اور وہ اس موضوع پر سند کا درجہ رکھتے ہیں۔

جامعہ نظامیہ رضویہ میں طلباء کو مقالہ نویسی کی ترغیب اور تربیت دی جاتی ہے خصوصاً تنظیم المدارس کے امتحانات درجۂ عالیہ کا مقالہ لکھنے کے لیے اساتذہ، طلباء کی راہنمائی کرتے ہیں اور طلبائے جامعہ کی وسیع لائبریری کے علاوہ دیگر لائبریریوں سے بھی استفادہ کرتے ہیں، اس طرح ایک عمدہ تصنیف تیار ہوجاتی ہے۔ کوئی ادارہ یا خود تنظیم درجہ عالیہ کے طلباء کے منتخب مقالات، اصحابِ علم وتحقیق کی نظرِ ثانی کے بعد شائع کرنے کا اہتمام کرے تو مختلف موضوعات پر اچھی کتابوں کا بڑا ذخیرہ مارکیٹ میں آجائے گا۔ اس میں تنظیم اور مسلک کی نیک نامی بھی ہوگی اور لکھنے والے علمائے کے لیے مزید لکھنے کی تحریک بھی ہوگی۔

یہ غالباً ۱۹۸۵ء کی بات ہے کہ بے سروسامانی کے باوجود جامعہ میں فتاوٰی رضویہ کی تخریج کا کام شروع ہوا۔ مولانا اظہار اللہ ہزاروی، مولانا مظفر خان نیازی، مولانا نذیر احمد سعیدی، مولانا محمد عمر ہزاروی اور مولانا محمد حسین اس شعبے میں کام کرتے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے تمام مدارس کو اس اہم ترین شعبے کی طرف توجہ دینی چاہیئے جہاں متعدد مدرسین کام کررہے ہوں وہاں ایک مصنّف اور محقّق کے لیے بھی جگہ نکالی جاسکتی ہے اور اس کے مشاہرے کا انتظام بھی کیا جاسکتا ہے، یہ امر واقع ہے کہ ایک مصنّف کے کام کی افادیت کئی مدرسین سے

Marfat.com

زیادہ ہے، مدرس تو صرف ان طلبہ کو فائدہ پہنچائے گا جو کلاس میں حاضر ہوں جبکہ اللہ تعالیٰ کو منظور ہو تو تصنیف کا فائدہ ملک کے گوشے گوشے بلکہ دوسرے ممالک تک پہنچ سکتا ہے، اس سے وہ تشنگی بھی دور ہو سکتی ہے جو کئی موضوعات کے بارے میں شدت سے محسوس کی جا رہی ہے۔

مارچ ۱۹۸۰ء میں جناب مولانا احمد نثار بیگ (مانچسٹر، انگلینڈ) جامعہ میں تشریف لائے انھوں نے فتاویٰ رضویہ کی تخریج کا کام دیکھا تو پُر زور سفارش کی کہ امام احمد رضا بریلوی کی تصنیفات خصوصاً فتاویٰ رضویہ کی اشاعت کے لیے ایک ادارہ "رضا فاؤنڈیشن" قائم کیا جائے اور انگلینڈ کے احباب سے بھی رابطہ قائم کیا جائے۔ وہ بڑی سعید ساعت تھی کہ حضرت مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہ کی سرپرستی میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے ایک ادارہ قائم ہو گیا اور انگلینڈ کے علماء سے رابطہ بھی قائم کیا گیا اور انھوں نے بھرپور دلچسپی لی اور مالی تعاون بھی کیا، فجزاھم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

حوالوں کی تخریج کے بعد عربی عبارات کے ترجمے کا کام مولانا علامہ مفتی سید شجاعت علی قادری (رکن اسلامی نظریاتی کونسل (سابق جسٹس وفاقی شرعی عدالت) کے سپرد کیا گیا جسے انھوں نے بڑی عمدگی اور دلجمعی سے انجام دیا۔ پہلے دو رسالوں کی عربی عبارات کا ترجمہ راقم نے کیا۔ کتابت کے لیے راسخ العقیدہ اور وسیع مذہبی معلومات رکھنے والے خوش نویس جناب محمد شریف گل کا انتخاب کیا گیا ——— پیشِ نظر کتابت کے مطابق فہرست مولانا حافظ محمد عبد الستار سعیدی نے تیار کی۔ اس طرح جلد اول تیار ہو کر قارئین کی خدمت میں حاضر ہے۔

فتاویٰ رضویہ جلد اوّل

فتاویٰ رضویہ کی پہلی، دوسری اور پانچویں جلد بریلی شریف سے طبع ہوئی تھی۔ تیسری، چوتھی اور پانچویں جلد حضرت مولانا علامہ عبد الرؤف رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی شوال ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء) نے سُنّی دار الاشاعت مبارکپور سے شائع کیں۔ چھٹی اور ساتویں جلد بحر العلوم حضرت مولانا علامہ مفتی عبد المنان اعظمی مدظلہ العالی کی محنت اور کوشش سے منظر عام پر آئی ہیں اور آٹھویں جلد کتابت کے مراحل سے گزر رہی ہے، دسویں جلد مکتبہ رضا، بیسلپور نے شائع کی اور گیارھویں جلد ادارہ اشاعت تصنیفاتِ رضا بریلی نے شائع کی۔ سچی بات یہ ہے کہ ان حضرات نے جتنی محنت ان غیر مطبوعہ جلدوں کو شائع کرنے پر صرف کی ہے اتنی محنت سے وہ نئی کتابیں لکھ سکتے تھے، لیکن آفرین ہے ان کی ہمتِ مردانہ پر کہ انھوں نے اپنی توانائیاں اور علمی صلاحیتیں دورِ حاضر کے اس عظیم فتاویٰ کی اشاعت پر صرف کر دیں، یقیناً وہ تمام علمی دنیا کے شکریے کے مستحق ہیں، اللہ تعالیٰ انھیں اجر جزیل عطا فرمائے۔

86242

Marfat.com

شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور نے جلد اول دوبارہ شائع کی، سنّی دارالاشاعت علویہ رضویہ فیصل آباد کے مالک مولانا حافظ محمد اسلم قادری نے نابینا ہونے کے باوجود پانچ جلدیں شائع کیں (افسوس کہ حافظ صاحب ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء میں رحلت فرما گئے رحمہ اللہ تعالیٰ)، مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی، مکتبہ رضویہ کراچی، ادارہ تصنیفات امام احمد رضا کراچی، مکتبہ نعیمیہ اور مکتبہ فاروقیہ دیپا سرائے، سنبھل (انڈیا) نے بھی بعض جلدیں دوبارہ شائع کیں، اس تفصیل سے فتاویٰ رضویہ کی مقبولیت کا کسی قدر اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

رضا فاؤنڈیشن لاہور کی طرف سے پہلی جلد ہدیۂ قارئین ہے، اس ایڈیشن کی خصوصیات درج ذیل ہیں:

۱۔ عربی اور فارسی عبارات ایک کالم میں اور ان کا ترجمہ دوسرے کالم میں شامل کیا گیا ہے۔

۲۔ حاشیہ میں حوالوں کی تخریج کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ عبارت کس جلد کے کس صفحہ پر ہے اور ایڈیشن کون سا ہے، اور جہاں مصنّف کی اپنی عبارت ہے وہاں (م) اور ترجمہ کی جگہ (ت) لکھا گیا ہے۔

۳۔ نئی اور دلکش کتابت کروائی گئی ہے۔

۴۔ پیرابندی کا اہتمام کیا گیا ہے۔

۵۔ سائز درمیانہ تجویز کیا گیا ہے، اور یہ بھی کوشش ہوگی کہ جلد زیادہ ضخیم نہ ہو تاکہ قاری کو دقّت نہ ہو۔

اس انداز میں ایڈٹ کرنے کا نتیجہ ہوگا کہ جلدوں کی تعداد میں اضافہ ہو جائے گا، چنانچہ پہلی جلد، تین جلدوں میں پیش کی جائے گی۔ کتاب الطہارۃ' کا کچھ حصہ جو دوسری جلد میں شامل کر دیا گیا تھا اسے بھی اگلی جلدوں میں شامل کر دیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پیشِ نظر جلد اول، سابقہ جلد اول کے صفحہ ۲۳۴ 'باب المیاہ' تک ہے۔ ترتیب میں ایک تبدیلی یہ بھی کی گئی ہے کہ اصولِ افتاء سے متعلق رسالہ مبارکہ 'اجلی الاعلام' ابتداء میں لگا دیا گیا ہے، اسی طرح رسالہ 'باب العقائد والکلام' کو عقائد سے متعلق جلد میں پیش کیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پیشِ نظر جلد میں ۲۲ سوالات کے جوابات ہیں، اس حصے میں ۱۰۸ مقامات پر امام احمد رضا نے اقوال کہہ کر فوائد بیان کیے ہیں یا فقہائے متقدمین کی خدمت میں معروضات و تطفلات پیش کیے ہیں۔ گیارہ مستقل رسائل ہیں جن کے اسماء درج ذیل ہیں:

۱۔ اَجْلَی الْاِعْلَامِ اَنَّ الْفَتْوٰی مُطْلَقًا عَلٰی قَوْلِ الْاِمَامِ۔	فتوٰی مطلقاً امام اعظم کے قول پر ہوتا ہے۔
۲۔ اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ۔	وضو کے اعتقادی اور عملی فرائض و واجبات کا بیان (جو اس رسالے کے علاوہ کہیں نہ ملے گا)

Marfat.com

۳۔ تَنْوِیْرُ الْقِنْدِیْلِ فِیْ اَوْصَافِ الْمِنْدِیْلِ۔	طہارت کے بعد بدن کے پونچھنے کا بیان
۴۔ لَمْعُ الْاَحْکَامِ اَنْ لَّا وُضُوْءَ مِنَ الزُّکَامِ۔	زکام ناقضِ وضو نہیں
۵۔ اَلطِّرَازُ الْمُعْلَمُ فِیْمَا هُوَ حَدَثٌ مِّنْ اَحْوَالِ الدَّمِ۔	جسم سے خون نکلنے کے مسائل اور دلائل کی بے مثال تنقیح۔
۶۔ نَبْذُ الْقَوْمِ اَنَّ الْوُضُوْءَ مِنْ اَیِّ نَوْمٍ۔	سونے سے وضو ٹوٹنے کے مسائل
۷۔ خُلَاصَةُ تِبْیَانِ الْوُضُوْءِ۔	وضوء اور غسل کی احتیاطوں کا بیان
۸۔ اَلْاَحْکَامُ وَالْعِلَلُ فِیْ اَشْکَالِ الْاِحْتِلَامِ وَالْبَلَلِ۔	احتلام کے متعلق تمام مسائل کی منفرد تحقیق
۹۔ بَارِقُ النُّوْرِ فِیْ مَقَادِیْرِ مَاءِ الطُّهُوْرِ۔	وضو اور غسل میں پانی کی مقدار پر بحث
۱۰۔ بَرَکَاتُ السَّمَاءِ فِیْ حُکْمِ اِسْرَافِ الْمَاءِ۔	پانی کے غیر ضروری خرچ کرنے کا حکم
۱۱۔ اِرْتِفَاعُ الْحُجُبِ عَنْ وُجُوْهِ قِرَاءَةِ الْجُنُبِ۔	جنبی کی قرأت سے متعلق وہ تحقیقات جو دوسری جگہ نہیں ملیں گی۔

اللہ تعالیٰ رضا فاؤنڈیشن، لاہور کو بہتر سے بہتر انداز میں مکمل فتاویٰ رضویہ پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ ادارے کا یہ پروگرام بھی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کے جو رسائل عربی میں ہیں یا ان میں کہیں کہیں اردو عبارات ہیں انھیں عربی زبان میں جدید انداز میں ٹائپ پر کمپوز کروا کر شائع کیا جائے تاکہ علمی دنیا میں ان سے استفادہ کیا جا سکے۔

الحمد للہ تعالیٰ! اس وقت تک چار کتابیں دیدہ زیب انداز میں شائع کر کے ہدیۂ قارئین کی جا چکی ہیں:

۱۔ کفل الفقیہ الفاہم	(عربی)	مصری ٹائپ میں
۲۔ کفل الفقیہ الفاہم	(اردو)	نئی کتابت اور تخریج کے ساتھ
۳۔ مجموعۂ رسائل نور و سایہ		" " " " "
۴۔ مجموعۂ رسائل ردِّ مرزائیت		" " " " "

برادرانِ اہلِ سنت اور قدر شناسانِ اعلیٰ حضرت کا کام ہے کہ آگے بڑھیں، رضا فاؤنڈیشن کے خود ممبر بنیں اور اپنے دوستوں کو ممبر بنائیں تاکہ یہ پروگرام تیزی کے ساتھ تکمیل کی طرف گامزن ہو سکے۔

۱۶ شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ
۱۴ مارچ ۱۹۹۰ء

محمد عبد الحکیم شرف قادری نقشبندی

Marfat.com

فقیہِ اسلام امام احمد رضا خاں بریلوی

بحیثیت

مرجع العلماء

خادم حسین، فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

Marfat.com

فتاویٰ رضویہ کا اجمالی خاکہ

- فتاویٰ رضویہ کے مطبوعہ حصص میں دریافت کیے گئے کل استفتاء کی تعداد ۴۹۴۴
- علماء و دانشور حضرات کے کل استفتاء کی تعداد ۱۰۶۱

جلد اوّل

کل استفتاء کی تعداد	۱۸۱
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۴۹
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۳۲

جلد دوم

کل استفتاء کی تعداد	۲۵۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۷۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۸۳

جلد سوم

کل استفتاء کی تعداد	۸۳۲
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۲۰۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۶۳۲

Marfat.com

جلد چہارم

کل استفتاء کی تعداد	۴۴۰
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۱۱۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۳۲۷

جلد پنجم

کل استفتاء کی تعداد	۹۲۰
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۱۶۲
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۷۴۸

جلد ششم

کل استفتاء کی تعداد	۴۹۹
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۱۰۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۳۹۶

جلد ہفتم

کل استفتاء کی تعداد	۳۷۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۸۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۲۹۶

جلد دہم

کل استفتاء کی تعداد	۸۲۴
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۲۵۱
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۵۷۳

Marfat.com

۔ بدیازدہم

کل استفتاء کی تعداد	۱۶۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۳۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۳۶

Marfat.com

امام احمد رضا بریلوی سے

استفتاء کرنے والے عالم اسلام کے معروف علماء اور دانشور

نمبر شمار	اسماء			حوالہ
	ا			
۱	ابو الحسن	مولانا	ضلع ارکان	ج ۴ ص ۲۰۴
۲	اشرف علی	〃	بریلی	ج ۴ ص ۴۱۲ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۲۰
۳	ایوب علی سید	〃	〃	ج ۴ ص ۴۱۴
۴	امیر اللہ حافظ مدرس	〃	〃	ج ۳ ص ۱۰۲، ۱۸۴، ۶۵۳، ۶۷۰ ؛ ج ۴ ص ۴۷۸، ۴۸۵ ؛ ج ۵ ص ۱۶۹؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۳۸، ۲۳۰ ۔
۵	احسان علی	〃	〃	ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵ ؛ ج ص ۳۵۵، ۴۱۶، ۶۴۵ ؛ ج ۵ ص ۲۹۹؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۸۱ ۔
۶	امام الدین	〃	〃	ج ۵ ص ۶۷۴
۷	اظہر الدین بنگالی	〃	سہارن پور	ج ۴ ص ۳۹۴
۸	انوار الدین	〃	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۱۰۸، ۱۶۳، ۲۰۴
۹	امیر یار	〃	سہارن پور	ج ۴ ص ۱۱۰
۱۰	اسمعیل میاں حاجی	〃	جنوبی افریقہ	ج ۲ ص ۴، ۲۶، ۱۱۷ ؛ ج ۵ ص ۱۰۳ ؛ ج ۲ ص ۱۲۵ ، ۱۳۷
۱۱	انوار الحق	〃	ضلع لاہور	ج ۳ ص ۲۲۶ ؛ ج ۵ ص ۷۵ ، ۷۹۵ ج ۴ ص ۱۲۴

Marfat.com

۱۰	احمد الدین	مولانا	بیگم شاہی مسجد لاہور	ج ۷ ص ۹۲ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۳۱۲
۱۳	اکرم علی سید عرف طلوب شاہ، مولانا مدرس		حیدرآباد دکن	ج ۵ ص ۲۷۵
۱۴	ابوالحسن احمد نوری، سید	مولانا	بدایوں	ج ۳ ص ۷۵ ؛ ج ۵ ص ۵۳۰ ؛ ج ۱۱ ص ۹۳
۱۵	امداد علی مدرس	مولانا	ضلع علی گڑھ	ج ۵ ص ۷۲۲ ، ۷۲۷
۱۶	انعام الحق	〃	بریلی	ج ۵ ص ۷۳۶
۱۷	احمد بخش	〃	ڈیرہ غازیخان	ج ۳ ص ۶۳۹ ؛ ج ۵ ص ۷۸۶
۱۸	احمد حسین	〃	ضلع رہتک	ج ۳ ص ۷۲۳
۱۹	امیراللہ مدرس	〃	ضلع ایٹہ	ج ۴ ص ۴۷۸ ، ۴۸۵ ؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۷۹
۲۰	امام علی شاہ	〃	پاکپتن ساہیوال	ج ۳ ص ۴۱۹
۲۱	اولاد علی سید	〃	مراد آباد	ج ۴ ص ۸۳
۲۲	امجد علی اعظمی صدر الشریعۃ مصنف بہار شریعت			ج ۳ ص ۴۸۷
۲۳	احمد مختار میرٹھی	〃	شہر مانڈلے	ج ۲ ص ۴۸۳ ؛ ج ۵ ص ۱۹۷
۲۴	اللہ یار	〃	نمارڑ	ج ۱ ص ۵۷۹ ؛ ج ۲ ص ۱۲۸ ، ۱۸۲ ؛ ج ۳ ص ۶۷۵ ، ۶۸۴
۲۵	احسان حسین	〃	بریلی	ج ۵ ص ۴۲ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱ ، ۲۶۲
۲۶	امداد حسین	〃	رام پور	ج ۳ ص ۱۶۸
۲۷	احمد بخش	〃	شہر نکیبہ	ج ۳ ص ۳۷۳
۲۸	احمد مختار صدیقی	〃	ملک برہما (برما)	ج ۶ ص ۲۵
۲۹	اختر حسین	〃	بریلی	ج ۶ ص ۱۷۴ ؛ ج ۷ ص ۹۳ ؛ ج ۵ ص ۷۸۲ ؛ ج ۱۱ ص ۹۰
۳۰	آدم شاہ	〃	کولھاپور	ج ۶ ص ۷۷
۳۱	احمد صدیقی	〃	کراچی بندرگاہ	ج ۶ ص ۱۱۴
۳۲	امیر حسین	〃	ضلع پٹنہ	ج ۶ ص ۳۴۲

Marfat.com

۳۳	احمد حسن	مولانا	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۷۷
۳۴	امیر حسن	″	بلند شہر	ج ۴ ص ۱۷۴ ؛ ج ۷ ص ۲۶۱ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۳
۳۵	احمد علی	″	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۱۵۴
۳۶	احسان علی مدرس	″	علی گڑھ	ج ۱۱ ص ۳۷، ۲۷۵
۳۷	احمد حسین	مولانا	رام پور	ج ۱۱ ص ۲۹۱
۳۸	امجد علی خان صاحبزادہ	″	رام پور	ج ۷ ص ۳۸۴
۳۹	احمد علی سید	″	اودے پور	ج ۶ ص ۳۳۵
۴۰	اکرام الدین شیخ	″	لکھنؤ	ج ۷ ص ۴۱
۴۱	ابراہیم شیخ مدرس	″	ملک آباد گجرات	ج ۱ ص ۳۱۸ رضا اکیڈمی بمبئی
۴۲	احمد خان وکیل	″	اودے پور	ج ۱۱ ص ۳۱۲
۴۳	اسمٰعیل حسن میاں سید	″	ضلع ایٹہ	ج ۱۰ نصف اول ص ۶، ۸۷
۴۴	احمد علی سید مدنی	″	بمبئی	ج ۶ ص ۴۲۸
۴۵	احمد میاں سید زادہ	″	رام پور	ج ۱۱ ص ۳۶
۴۶	ابو سعید	″	کان پور	ج ۱۱ ص ۲۹۵
۴۷	امیر عالم حسن عرف نوشہ میاں	″	بریلی شریف	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۴۵
۴۸	ابراہیم مدرس	″	الہ آباد	ج ۱۰ ″ ص ۲۶۲
۴۹	آفتاب الدین	″	بریلی شریف	ج ۱۰ ″ ص ۲۸۲
۵۰	احمد مختار	″	میرٹھ	ج ۱۰ ″ ص ۳۱۲
۵۱	الطاف الرحمٰن	″	مراد آباد	صلوٰۃ
۵۲	احمد اللہ	″	کان پور	راد القحط والوبا بدعوۃ الجیران ومواساۃ الفقراء
۵۳	ارشد علی	″	رام پور	ج ۷ ص ۲۹۱
۵۴	ابراہیم گیلانی، سید، قادری بغدادی	مولانا	کراچی	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۴
۵۵	ابراہیم	مولانا	بنارس	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۶۰، ۳۰۸
۵۶	امیر الدین		گنج گیا	ج ۵ ص ۲۴۷

Marfat.com

۵۷	امیرالدین		جوناگڑھ	ج ۲ ص ۱۶۲

ب

۵۸	باسط احمد	مولانا	لکھنؤ	ج ۴ ص ۴۹۴
۵۹	بدرالدین	〃	بنارس	ج ۱۱ ص ۳۱
۶۰	بدیع الزمان	〃	بریلی شریف	ج ۳ ص ۵۹۴
۶۱	برکات احمد وکیل	〃	بریلی شریف	ج ۵ ص ۳۲۰
۶۲	بشیر احمد مدرس علی گڑھی	〃	بریلی شریف	ج ۳ ص ۱۵ ؛ ج ۵ ص ۱۶۷
۶۳	بشیر الدین وکیل	〃	〃	ج ۵ ص ۶۱۳
۶۴	بندہ علی	〃	〃	ج ۱۰ ثانی ص ۳۲

ت

۶۵	تان خان قاضی، مدرس	〃	شہر کہنہ بریلی	ج ۶ ص ۳۴۰
۶۶	عرف میزان اللہ شاہ			
۶۷	تمیز الدین	〃	نصیر آباد	ج ۷ ص ۱۱۹
۶۸	تاج الدین	〃	گوجر خان ضلع راولپنڈی	ج ۶ ص ۱۴۰

ج

۶۹	جمال الدین	〃	ضلع چاٹگام	ج ۵ ص ۴۷۴
۷۰	جمیل الدین رضوی	〃	جیت پور کاٹھیاواڑ	ج ۵ ص ۵۵۲
۷۱	جمیل الدین احمد	〃	مراد آباد	ج ۴ ص ۵۲

ح

۷۲	حاکم علی پروفیسر بی اے	〃	موتی بازار لاہور	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷۹
۷۳	حامد بخش	〃	بدایوں	ج ۷ ص ۲۴۸، ۹۶

Marfat.com

۷۴	حامد حسن، سید	مولانا	مارہرہ مطہرہ شریف	ج ۴ ص ۶۶۴
۷۵	حامد علی	〃	الٰہ آباد	ج ۱۰ اول ص ۲۱۰
۷۶	حامد علی	〃	بریلی شریف	ج ۱۰ ثانی ص ۲۱۱
۷۷	حبیب اللہ، سید، دمشقی		〃	ج ۱۰ ثانی ص ۱
۷۸	حبیب اللہ بیگ	〃	ریاست رام پور	ج ۵ ص ۱۰۶ ؛ ج ۳ ص ۶۲۹
۷۹	حسن رضا خان	〃	ریاست ٹونک	ج ۷ ص ۲۹۵
۸۰	حشمت علی	〃	شہر گدھیا	ج ۳ ص ۳۷ ؛ ج ۶ ص ۵۰۶
۸۱	حضور احمد	〃	بریلی شریف	ج ۴ ص ۱۱۴
۸۲	حفیظ الرحمٰن، مدرس	〃	ضلع رہتک	ج ۲ ص ۳۲
۸۳	حفیظ الرشید	〃	مراد آباد	ج ۷ ص ۲۷۷
۸۴	حمد اللہ قادری	〃	ضلع پشاور	ج ۷ ص ۵۴۳ : ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۷
۸۵	حمید الرحمٰن	مولانا	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۰
۸۶	حمید اللہ پیر المعروف نعمان ملّا	〃	گولڑہ شریف ضلع راولپنڈی	ج ۳ ص ۶۶
۸۷	حسن حیدر میاں	〃	مارہرہ مطہرہ	ج ۴ ص ۴۸۶
۸۸	حسن بخش رضوی	〃	خیر آباد	ج ۱ ص ۵۵۹

خ

۸۹	خدا بخش	〃	ضلع کھیری	ج ۳ ص ۲۴۰
۹۰	خدا یار خان	〃	شہر کہنہ	ج ۷ ص ۳۵
۹۱	خلیل الرحمٰن	〃	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷، ۱۳۳، ۲۶۹ : ج ۷ ص ۵۳
۹۲	خلیل اللہ، مدرس	〃	ریاست کوچ بہار ملک بنگالہ	ج ۱۰ اول ص ۱۸۰
۹۳	خلیل اللہ خاں	〃	پشاوری	ج ۱۰ اول ص ۱۴۰
۹۴	خورشید، سید	〃	بھیڑی	ج ۱ ص ۵۷۹
۹۵	خلیل اللہ	〃	کوہ الموڑہ	ج ۴ ص ۶۴۸، ۶۴۹
۹۶	خلیل اللہ خان	〃	کھیری	ج ۵ ص ۲۵۱

Marfat.com

ر

۹۷	رضی الدین	مولانا	ضلع گیا	ج ۳ ص ۱۰۷
۹۸	رحیم اللہ	"	بریلی	ج ۳ ص ۸۷ ، ۲۲۹ ؛ ج ۱۰ ص ۹۲
۹۹	رحمۃ اللہ	"	شہر کہنہ	ج ۵ ص ۱۵۴
۱۰۰	رمضان علی بنگالی	"	بریلی	ج ۳ ص ۴۶۷ ؛ ج ۶ ص ۴۸۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۴
۱۰۱	رحیم بخش	"	میرٹھ	ج ۶ ص ۱۵۰
۱۰۲	راحت اللہ	"	بلند شہر	ج ۳ ص ۱۳۳ ، ۶۰۲ ؛ ج ۵ ص ۳۸۴ ؛ ج ۶ ص ۸۷
۱۰۳	ریاست علی خان	"	شاہجہانپور	ج ۵ ص ۴۶۷ ؛ ج ۱۱ اول ص ۲۲۱ ، ۲۳۲
۱۰۴				
	رحیم بخش بنگالی	"	بریلی	ج ۳ ص ۵۹۸ ، ۸۰۸ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۴
۱۰۵				ج ۱۱ ص ۳۲۰
	رجب الدین	"	"	ج ۴ ص ۹۹
۱۰۶	رحیم بخش ، مدرس	"	آرہ شاہ آباد	ج ۳ ص ۹۹۷ ؛ ج ۴ ص ۸۶
۱۰۷	ریاست حسین	"	رام پور	ج ۳ ص ۶۸۸ ، ۸۰۲ ؛ ج ۵ ص ۴۴۴ ، ۶۱۹
۱۰۸	رسول بخش	مولانا	گورکھپور گھوسی پور	ج ۱۰ ثانی ص ۵۴
۱۰۹	رحیم بخش	"	شیر کوٹ	ج ۵ ص ۴۸۹

س

۱۱۰	سلامت اللہ شاہ	"	رام پور	ج ۳ ص ۴۳۹ ؛ ج ۷ ص ۵۹۸
۱۱۱	سکندر علی بنگالی	"	خیر آباد	ج ۵ ص ۱۸۶
۱۱۲	سراج الحق شاہ	"	دہلی	ج ۳ ص ۵۲۰
۱۱۳	سلیم اللہ	"	لاہور	ج ۲ ص ۱۱۵
۱۱۴	سعید احمد	"	کاٹھیاواڑ	ج ۲ ص ۱۳۷
۱۱۵	سلطان احمد ، نواب	"	بریلی	ج ۱ ص ۳۱۶ ؛ ج ۲ ص ۱۸ ، ۳۱ ؛

Marfat.com

				ج ۳ ص ۴۵۳، ۶۵۴، ۸۶، ۹۸، ۳۲۲، ۷۲۳؛ ج ۴ ص ۱۸، ۶۶۳؛ ج ۵ ص ۱۰۰، ۳۱۷؛ ج ۱۱ ص ۱۱۷
۱۱۶	سعید الحسن	مولانا	کانپور	ج ۵ ص ۵۱۹
۱۱۷	سیف اللہ	”	کاٹھیاواڑ	ج ۴ ص ۴۷۵
۱۱۸	سراج الحق، جج	”	بہاولپور	ج ۷ ص ۳۰۳
۱۱۹	سعید احمد لکھنوی	”	علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۵
۱۲۰	سعید الرحمٰن	”	ضلع میمن سنگھ	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۶
۱۲۱	سید حسین	”	گونڈہ	ج ۴ ص ۴۶۴
۱۲۲	سلیمان	”	اکبر آباد	ج ۶ ص ۵۰۵
۱۲۳	سرور شاہ، ابو النصر	”	ضلع سکھر چونڈی شریف	ج ۵ ص ۲۷۷
۱۲۴	سید حسین نائب قاضی	”	بمبئی	ج ۵ ص ۶۱۷
۱۲۵	سید احمد	”	مراد آباد	ج ۲ ص ۳۵۳
۱۲۶	سلیمان، مدرس	”	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷
۱۲۷	سید دیدار علی الوری	”	اکبر آباد	ج ۶ ص ۱۲۶

ش

۱۲۸	شجاعت علی	”	شہر کہنہ	ج ۳ ص ۴۷۷؛ ج ۴ ص ۵۴۱
۱۲۹	شریف الرحمٰن	”	ضلع مظفر پور	ج ۵ ص ۲۹۸
۱۳۰	شفاعت رسول	مولانا	رام پور	ج ۵ ص ۵۸
۱۳۱	شفاعت اللہ	”	بریلی محلہ ملوک پور	ج ۶ ص ۱۲۹؛ ج ۴ ص ۴۰۶
۱۳۲	شفیع احمد	”	بریلی	ج ۱۰ ثانی س ۱۵۴
۱۳۳	شمس الدین	”	”	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۱۳۴	شفیع الدین	”	کانپوری	ج ۳ ص ۳۲۴
۱۳۵	شمس الدین	”	ضلع پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۸

Marfat.com

۱۳۶	شیرعلی	مولانا	ضلع دربھنگہ	ج ۵ ص ۱۱۴
۱۳۷	شمس الدین	″	نصیرآباد ضلع اجمیر شریف	ج ۷ ص ۵۲۳
۱۳۸	شبیر محمد	″	میرٹھ	ج ۶ ص ۱۵۱
۱۳۹	شبیر محمد	″	کوٹ نجیب اللہ ہری پور ہزارہ	ج ۱ ص ۵۶۴ ؛ ج ۲ ص ۳۴۲ ؛ ج ۳ ص ۴۶۰، ۶۲۶، ۱۵۸ ؛ ج ۴ ص ۳۳، ۱۸۰، ۳۷۷، ۴۷۴ ؛ ج ۵ ص ۳۸۴
۱۴۰	شمس الہدیٰ	″	بریلی	ج ۳ ص ۳۷۴

ص

۱۴۱	صابر علی	″	لکھنؤ	ج ۱۰ ص ۴۲۸
۱۴۲	صالح محمد خان، مدرس	″	ضلع بلند شہر	ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۶
۱۴۳	صلاح الدین	″	ضلع پشاور	ج ۶ ص ۴۱۴

ض

۱۴۴	ضیاء الدین	″	لکھنؤ	ج ۲ ص ۲۷
۱۴۵	ضیاء الدین	″	پٹنہ	ج ۲ ص ۱۲۹ ؛ ج ۳ ص ۴۷ ؛ ج ۴ ص ۱۶۵
۱۴۶	ضیاء الدین	″	پرتگال	ج ۲ ص ۳۷۲ ؛ ج ۳ ص ۴۸۹، ۸۱۰ ؛
۱۴۷	ضیاء الدین	″	ضلع شاہجہانپور	ج ۶ ص ۱۰۲
۱۴۸	ضیاء الاسلام	″	آگرہ	ج ۵ ص ۷۶۲

ظ

۱۴۹	ظفرالدین، مدرس	مولانا	شہرام مدرسہ عربیہ	ج ۴ ص ۴۶۵ ؛ ج ۲ ص ۳۰۶
۱۵۰	ظفرالدین، مدرس	مولانا	ضلع شاہ آباد	ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۷، ۱۰۴
۱۵۱	ظفرالدین، مدرس	″	پانکی ڈاکخانہ بنند	ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۳۰

Marfat.com

۱۵۲	ظہور احمد، سید	مولانا	بیٹھو شریف ضلع گیا	ج ۵ ص ۴۷، ۴۸، ۴۹
۱۵۳	ظہور الحسن، سید	״	رام پور	ج ۷ ص ۲۹۱
۱۵۴	ظہور حسین	״	بریلی	ج ۶ ص ۳۳۷
۱۵۵	ظہور اللہ	״	ریاست ٹونک	ج ۷ ص ۳۵۴
۱۵۶	ظہیر الدین	״	مظفر پوری	ج ۱۰ نصف اول ص ۲۴۰
۱۵۷	ظہور الحسین حسنی	״	بنگالہ	ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۸۵

ع

۱۵۸	عبد العزیز، مدرس	״	گونڈہ ملک	ج ۳ ص ۵۷، ۳۸۳ : ج ۱۰ ج ۳ ص ۳۸۳
۱۵۹	عبد الحمید	״		ج ۱ ص ۵۵۴
۱۶۰	عبد اللطیف، قاضی	״	بمبئی	ج ۶ ص ۳۵۶
۱۶۱	عبد القادر مفتی۔ صدر الصدور	״	رامپور	ج ۶ ص ۳۹۲ ؛ ج ۷ ص ۵۵۹ ؛ ج ۱۱ ص ۳۱۹
۱۶۲	عبد العلی	״	ضلع نواکھالی	ج ۶ ص ۳۹۶
۱۶۳	عبید اللہ	״	کان پور	ج ۶ ص ۳۹۷
۱۶۴	عبد المطلب	״	کاٹھیاواڑ	ج ۴ ص ۸۲ ؛ ج ۶ ص ۴۳۱
۱۶۵	عبد الحمید	״	مارہرہ مطہرہ ایٹہ	ج ۶ ص ۴۹۶
۱۶۶	عبد العزیز خان قادری	״	ملک برما	ج ۶ ص ۱۵۴
۱۶۷	عبد الرحیم، مدرس	״	ریاست بہاولپور	ج ۶ ص ۱۵۸، ۱۷۱
۱۶۸	علی رضا خان	״	بغداد شریف	ج ۶ ص ۱۸۳
۱۶۹	عبد الرحمٰن قادری (مصنف فوائد مکیہ)	״	گولڑہ شریف راولپنڈی	ج ۷ ص ۴۸۹ : ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۲
۱۷۰	عبد العزیز	״	ضلع اورنگ آباد	ج ۷ ص ۲۸
۱۷۱	عبد الحمید	״	بنارس	ج ۵ ص ۵۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۷۴

Marfat.com

				ج ۱۱ ص ۲ ؛ ج ۲ ص ۴۴
				ج ۶ ص ۳۲
۱۷۲	عبدالرزاق	مولانا	مدراس	ج ۳ ص ۲۳۰ ؛ ج ۵ ص ۲۹
				ج ۵ ص ۵۷۱
۱۷۳	عبدالحکیم	〃	ضلع سلہٹ	ج ۵ ص ۴۰۲ ، ۵۶۳
۱۷۴	عبدالوحید قاضی	〃	عظیم آباد پٹنہ	ج ۳ ص ۶۱۸ ؛ ج ۴ ص ۶۰۲ ؛ ج ۵ ص ۲۴۰ ، ۱۲۵ ؛ ج ۱۱ ص ۱۶۷
۱۷۵	عابد حسین	〃	لکھنؤ	ج ۵ ص ۳۷۷
۱۷۶	عزیز الحسن	〃	ضلع اٹاوہ	ج ۵ ص ۸۲ ؛ ج ۶ ص ۳۳۳
۱۷۷	عبدالقادر	〃	سرہند شریف	ج ۵ ص ۱۹۳
۱۷۸	عبداللہ ٹونکی	〃	لاہور	ج ۵ ص ۳۳۲ ؛ ج ۷ ص ۴۱۹
۱۷۹	عبدالغنی	〃	ضلع سلہٹ	ج ۳ ص ۶۲۵ ؛ ج ۵ ص ۱۵۵ ، ۵۵۸ ، ۵۵۹ ، ۶۴۳
۱۸۰	عبدالغفور	〃	الہ آباد	ج ۵ ص ۲۹۱
۱۸۱	عبدالرسول	〃	بدایوں	ج ۵ ص ۲۹۷
۱۸۲	عبدالمقتدر	〃	〃	ج ۲ ص ۳۶۴
۱۸۳	عبدالحمید	〃	〃	ج ۳ ص ۸
۱۸۴	عبدالغنی	〃	ضلع بلاسپور	ج ۲ ص ۳۷۹
۱۸۵	عبدالرحمٰن ، وکیل	〃	میڑتا علاقہ جودھپور	ج ۳ ص ۶۰۹
۱۸۶	عبدالرحمٰن ، مدرس	〃	مراد آباد	ج ۳ ص ۲۶۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۶۵ ، ۳۱۳
۱۸۷	عبدالغنی	〃	〃	ج ۵ ص ۳۳۲
۱۸۸	عبدالحفیظ ، مدرس	〃	ٹونڈہ ، بریلی شریف	ج ۳ ص ۲۰۹ ؛ ج ۱۰ ص ۲۷۴
۱۸۹	عبدالعلی	〃	فیض آباد	ج ۳ ص ۳۷۹ ، ۵۹۴ ، ۶۰۰ ؛
				ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۸
۱۹۰	عبداللہ ، مدرس	〃	〃	ج ۳ ص ۲۰۹ ، ۲۷۴

Marfat.com

۱۹۱	عبداللہ بہاری، مدرس	مولانا	بریلی شریف	ج ۲ ص ۱۲؛ ج ۳ ص ۶۶، ۲۷؛ ج ۲ ص ۱۴۳؛ ج ۳ ص ۳۷۴، ۳۷۶، ۶۲۲، ۶۴۷؛ ج ۳ ص ۲۵۰، ۴۸۸؛ ج ۵ ص ۱۹۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۶
۱۹۲	عبدالعزیز	〃	〃	ج ۶ ص ۳۷۹
۱۹۳	عبدالرشید، مدرس	〃	〃	ج ۳ ص ۳۹۴؛ ج ۵ ص ۶۴۵؛ ج ۲ ص ۲۰۵
۱۹۴	عبیداللہ	〃	〃	ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۳
۱۹۵	عبدالمنان	〃	دہلی	ج ۳ ص ۲۴۱
۱۹۶	عبدالمنان	〃	بنگالہ	ج ۱۰ ثانی ص ۷۰
۱۹۷	عبدالقادر، مدرس	〃	بمبئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹
۱۹۸	عزیز الحسن	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۶
۱۹۹	عبدالمجید خان حنفی	〃	بلندشہر	ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۷
۲۰۰	عبدالقوی بنگالی	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۸
۲۰۱	عبدالرحیم بیگ	〃	کراچی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴
۲۰۲	عبدالرحمٰن، مدرس	〃	گودھرہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۵
۲۰۳	عبدالعلیم صدیقی قادری	〃	بمبئی۔ کلکتہ۔ جنوبی افریقہ	ج ۷ ص ۱۲۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۱، ۱۹۶
۲۰۴	عطا حسین	〃	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ۱۹۶
۲۰۵	عین الیقین	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۸۷، ۱۲
۲۰۶	عابد علی	〃	ضلع سلطان پور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۲۰
۲۰۷	عبداللہ قادری	〃	ضلع سکھر	ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۵
۲۰۸	عبدالرشید	〃	دہلی	ج ۳ ص ۱۱۶؛ ج ۱۰ ص ۲۶۶
۲۰۹	عبدالواحد منتھراوی	〃	شہر کہنہ	ج ۵ ص ۱۷۷
۲۱۰	عبدالرحیم	〃	بریلی شریف	ج ۷ ص ۳۹۰
۲۱۱	عبدالباری	〃	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۲	عبدالحمید	〃	ضلع کمرلہ	ج ۱۰ اول ص ۱۹۱

Marfat.com

۲۱۳	عبدالجبار، سید	مولانا	حیدرآباد دکن	ج ۱۱ ص ۳۰۰
۲۱۴	عبداللطیف	″	ضلع رنگ پور	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۵	عبدالرحیم خان	″	ریاست ڈیوان	ج ۱۰ اول ص ۱۴۳
۲۱۶	عبدالسلام	″	جبل پور	ج ۳ ص ۴۲۸
۲۱۷	عظیم الدین، مدرس	″	خیرآباد	ج ۳ ص ۱۱ ؛ ج ۷ ص ۴ ، ۱۱۲
۲۱۸	عبدالغنی بنگالی	″	بریلی	ج ۴ ص ۶۳ ؛ ج ۱۱ ص ۲۷۲
۲۱۹	عبداللطیف	″	سہسوان	ج ۱۰ ثانی ص ۷۲
۲۲۰	علی بن زید، سید	″	ضلع سورت	ج ۶ ص ۳۳۸ ، ۳۷۰
۲۲۱	عبدالسمیع	″	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۲۲۲	عظیم اللہ	″	شیرگڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۰
۲۲۳	عبدالاول، سید	″	کاٹھیاواڑ	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۷
۲۲۴	عبدالعزیز میاں، مدرس	″	ضلع سارن	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴
۲۲۵	عبدالشکور	″	بلیا	ج ۵ ص ۲۷۲
۲۲۶	عبدالرب	″	رانچی	ج ۵ ص ۶۵۱
۲۲۷	عبدالجلیل	″	بریلی	ج ۵ ص ۱۷۵
۲۲۸	عنایت حسین، وکیل	″	ضلع ہردوائی	ج ۵ ص ۱۷۱
۲۲۹	عبدالنبی قادری	″		ج ۴ ص ۵۸۷
۲۳۰	عبدالرحیم	″	ضلع علی گڑھ	ج ۴ ص ۱۱۷
۲۳۱	عبدالحمید	″	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۵۵
۲۳۲	عبدالحمید، قاضی	″	ککڑی	
۲۳۳	عبداللہ	″	علی گڑھ	ج ۵ ص ۱۷۱
۲۳۴	عبداللہ	″	گورکھپور	ج ۴ ص ۶۷۳
۲۳۵	عبداللہ	″	بہار شریف	ج ۴ ص ۴۵۳
۲۳۶	علی حبیب علوی	″	ضلع اٹاوہ	ج ۵ ص ۳۱۵
۲۳۷	عبدالکریم	″	احمدآباد گجرات	ج ۵ ص ۱۲۶

Marfat.com

۲۳۸	عبدالرحیم	مولانا	احمدآباد گجرات	ج ۳ ص ۱۳۱۷ ؛ ج ۴ ص ۱۶۶، ۱۸۱ ؛ ج ۵ ص ۵۵۶، ۷۹۲ ؛ ج ۶ ص ۲۷۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۶۴، ۲۸۲
۲۳۹	عبدالرحمٰن	؍؍	؍؍	ج ۶ ص ۱۹۵
۲۴۰	عزیزالرحمٰن	؍؍	کلکتہ	ج ۵ ص ۳۰۴
۲۴۱	عبدالعزیز	؍؍	؍؍	ج ۵ ص ۶۰۷
۲۴۲	عبدالمطلب	؍؍	؍؍	ج ۳ ص ۳۸۷
۲۴۳	عبیداللہ	؍؍	الہ آباد	ج ۵ ص ۱۱۹
۲۴۴	عبدالغفور	؍؍	آرہ	ج ۵ ص ۲۶۵
۲۴۵	عبدالمجید شنوپوری	؍؍	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۵۷۳، ۵۹۰ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹، ۳۸۳
۲۴۶	عبدالرؤف	؍؍	؍؍	ج ۳ ص ۶۸۹
۲۴۷	علیم الدین	؍؍	؍؍	ج ۲ ص ۳۴۴ ؛ ج ۵ ص ۱۸
۲۴۸	عبدالحق	مولانا	کلکتہ	ج ۴ ص ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۶
۲۴۹	عباس علی میاں	؍؍	پھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۳ ؛ ج ۴ ص ۱۸۰ ؛ ج ۶ ص ۱۴۶
۲۵۰	عبدالرحیم مکرانی	؍؍	کراچی	ج ۴ ص ۰۰ ؛
۲۵۱	علی احمد	؍؍	ضلع گیا	ج ۴ ص ۲۰۹
۲۵۲	عبدالرحمٰن جبشانی	؍؍	کانپور	ج ۱ ص ۴۳۳ ؛ ج ۱ ص ۳۳۶ ؛ ج ۴ ص ۳۱، ۴۰۵ ؛ ج ۵ ص ۴۸۰ ؛ ج ۱۰ اول ص ۷۵، ۹۸
۲۵۳	عبدالرحیم مدارسی	؍؍	بنگلور	ج ۴ ص ۸۵
۲۵۴	عبدالصمد	؍؍	رام پور	ج ۴ ص ۵۰۱
۲۵۵	عبدالکریم، سید	؍؍		ج ۴ ص ۸۸ ؛ ج ۵ ص ۶۸
۲۵۶	عبداللہ، مدرس	؍؍	گونده ملک	ج ۴ ص ۴۱۴، ۴۵۳
۲۵۷	عبدالکریم	؍؍	نواکھالی	ج ۴ ص ۸۶
۲۵۸	عطاء الحق، سید	؍؍	مونگیر	ج ۴ ص ۱۱۳
۲۵۹	عبدالواحد	؍؍	بریلی	ج ۴ ص ۳۸۰

Marfat.com

۲۶۰	عبدالودود رضوی	مولانا	مرادآباد	ج ۲ ص ۳۷۲؛ ج ۴ ص ۲۱۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۶
۲۶۱	عمرالدین	″	بمبئی	ج ۳ ص ۴۰۰؛ ج ۴ ص ۱۸
۲۶۲	عبدالحی	″	ضلع اٹاوہ	ج ۲ ص ۳۷۲؛ ج ۳ ص ۴۸۳؛ ج ۵ ص ۹۵
۲۶۳	عبدالحمید چودھری	″	ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۳۶۷؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۳؛ ج ۱ ص ۴۵۵
۲۶۴	عبدالکریم، مدرس	″	علی گڑھ	ج ۲ ص ۲۰۳؛ ج ۳ ص ۴۳۷، ۶۳۸؛ ج ۵ ص ۱۶۳
۲۶۵	عبدالخالق	″	حیدرآباد دکن	ج ۲ ص ۱۸۷
۲۶۶	عبدالغفار، سید قادری، مدرس، مولانا		بنگلور	ج ۲ ص ۱۱۹، ۳۲۲
۲۶۷	عبدالکریم	مولانا	چتوڑگڑھ اودی پور	ج ۱ ص ۳۱۹؛ ج ۲ ص ۳۲۷
۲۶۸	عبدالجلیل	″	بنگال	ج ۳ ص ۱۳۸
۲۶۹	عبدالشکور ارکانی	″	امروہہ	ج ۱ ص ۵۵۳، ۵۷۴؛ ج ۳ ص ۱۴۷؛
۲۷۰	علی احمد	″		ج ۱ ص ۹۴؛ ج ۴ ص ۳۷۹؛ ج ۱۰ اول ص ۱۶۴
۲۷۱	عباس علی عرف مولانا عبدالسلام		نواکھالی	ج ۱ ص ۲۲۰؛ ج ۵ ص ۵۹۹؛ ج ۷ ص ۲۵۱
۲۷۲	عبداللہ	مولانا	ضلع پنچ محل گجرات	ج ۱ ص ۵۶۵
۲۷۳	عبداللہ حکیم	″	گورکھپور	ج ۴ ص ۶۷۳؛ ج ۵ ص ۲۵۱
۲۷۴	عبدالاحد	″	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۵۹۹؛ ج ۷ ص ۳۵
۲۷۵	عبدالسبحان	″	″	ج ۳ ص ۲۵۵
۲۷۶	عرفان علی رضوی	″	″	ج ۱ ص ۵۸۶؛ ج ۶ ص ۵۸۴؛ ج ۴ ص ۵۱۸؛ ج ۱۰ ثانی ص ۹۸، ۳۱۱
۲۷۷	عبدالرب	″	″	ج ۱۱ ص ۱۹۰
۲۷۸	عبدالاول	″	جون پور	ج ۵ ص ۶۱۷؛ ج ۶ ص ۳۷
۲۷۹	عبدالغفور	″	ملک بنگالہ	ج ۵ ص ۶۳۶

Marfat.com

۲۸۰	عبدالمجید	مولانا	ضلع کمرلہ	ج ۳ ص ۸۱۳
۲۸۱	عبدالمجید	〃	چاٹگام	ج ۵ ص ۱۲۸
۲۸۲	عبدالغفور	〃	〃	ج ۳ ص ۷۰۶
۲۸۳	عبدالحق، مدرس	〃	ضلع سورت	ج ۳ ص ۵۷۵ ، ۷۶۲ ؛ ج ۴ ص ۱۲۰ ؛ ج ۵ ص ۲۶ ؛ ج ۱۰ اول ص ۴۰
۲۸۴	عبدالغفور	〃	بنارس	ج ۳ ص ۱۸۶ ، ۷۹۷ ؛ ج ۴ ص ۴۳۹ ، ۶۵۱ ؛ ج ۷ ص ۳۳۰ ؛ ج ۱۱ ص ۲
۲۸۵	عبدالوہاب	〃	〃	ج ۶ ص ۱۱۴
۲۸۶	عبدالغفور	〃	〃	ج ۳ ص ۷۶۱
۲۸۷	عبدالسمیع ، مدرس	〃	〃	ج ۱۰ ص ۲۱۲
۲۸۸	عبدالحمید	〃	〃	ج ۵ ص ۱۵۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷
۲۸۹	عبدالحمید، حافظ	〃	سلہٹ	ج ۴ ص ۵۵
۲۹۰	عبدالرزاق	〃		ج ۱۱ ص ۲

غ

۲۹۱	غلام قادر مرزا، بیگ	〃	کلکتہ	ج ۱ ص ۲۲۰ ؛ ج ۲ ص ۳۵ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۶۸ ، ۳۴۰ ، ۱۸۸ ، ج ۳ ص ۱۸ ، ۹۴ ، ۱۵۸ ، ۱۶۳ ، ۳۱۴ ، ۳۲۰ ، ۳۲۲ ، ۳۸۱ ، ۴۱۴ ، ۴۲۲ ، ۴۵۳ ، ۶۷۷ ، ۶۸۴ ؛ ج ۴ ص ۵۱۶ ، ۵۳۶ ؛ ج ۳ ص ۴۰۲ ، ۴۰۷ ؛ ج ۷ ص ۳۱ ، ۳۴۳ ؛ ج ۱۰ ص ۲۳ ، ۵۶ ؛ ج ۱۰ اول ص ۶۴ ، ۶۵
۲۹۲	غلام رسول، سید، وکیل	〃	صوبہ اورنگ آباد	ج ۷ ص ۳۳
۲۹۳	غلام گیلانی، قاضی	〃	شمس آباد اٹک	ج ۵ ص ۱۰۴ ، ۱۷۹ ، ۷۴۰ ؛ ۷۶۰ ؛

Marfat.com

				ج ۶ ص ۴۱۶، ۷۴۰؛ ج ۷ ص ۵۲۳
۲۹۴	غلام محی الدین	مولانا	ضلع سورت	ج ۴ ص ۴۹۲؛ ج ۶ ص ۴۸۰؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۲۹۵	غلام فرید	مولانا	محمد پور ڈیرہ والا احمد پور	ج ۶ ص ۴۸۵
۲۹۶	غلام امام، سید			ج ۳ ص ۷۳
۲۹۷	غلام ربانی	〃	اٹک	ج ۶ ص ۱۷۵؛ ج ۴ ص ۱۲۱
۲۹۸	غلام صدیق	〃	بیرم نگر	ج ۷ ص ۲۴۸
۲۹۹	غلام محمد پیرزادہ	〃	احمد آباد گجرات	ج ۷ ص ۳۱۰؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴
۳۰۰	غلام حیدر	〃	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۴۶۱
۳۰۱	غلام نبی، سید	〃	کاٹھیاواڑ ضلع راجکوٹ	ج ۲ ص ۱۲؛ ج ۳ ص ۷۵۷
۳۰۲	غلام گیلانی، قاضی	〃	لاہور	ج ۵ ص ۲۶۷
۳۰۳	غلام محی الدین	〃	اٹک	ج ۵ ص ۷۴
۳۰۴	غلام کبریا	〃	ضلع گڑگانواں	ج ۵ ص ۷۶۷
۳۰۵	غلام گیلانی قاضی	〃	کاٹھیاواڑ	ج ۳ ص ۶۹
۳۰۶	غلام مصطفیٰ پنجابی	〃	بریلی	ج ۳ ص ۱۷۰
۳۰۷	غلام جان	〃	〃	ج ۳ ص ۶۰۳، ۶۶۷؛ ج ۴ ص ۱۱۰
۳۰۸	غلام محی الدین	〃	احمد آباد گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۹
۳۰۹	غلام مصطفیٰ		بجنور	ج ۷ ص ۲۵۷

ف

۳۱۰	فضل احمد بدایونی	〃	سہسوان	ج ۶ ص ۳۷۱
۳۱۱	فخر الحسن، سید، مدرس	〃	خیرآباد ضلع سیتاپور	ج ۲ ص ۳۳۱؛ ج ۴ ص ۷۷، ۱۲۳؛ ج ۵ ص ۵۱، ۵۶۵؛ ج ۷ ص ۲۸۴، ۲۸۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۶۳
۳۱۲	فضل قدیر	〃	ضلع کرنالہ	ج ۷ ص ۱۰۰
۳۱۳	فضل حق	〃	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۵۲۴
۳۱۴	فیض محمد	〃	ضلع اجمیر شریف	ج ۵ ص ۶۷۵

Marfat.com

۳۱۵	فیض الحق	مولانا	ضلع جرولہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۳
۳۱۶	فضل امیر	؍؍	کنو ڈوڑہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۱
۳۱۷	فاضل	مولانا		ج ۵ ص ۱۱۷

ق

۳۱۸	قاسم علی	؍؍	شہر کمرلہ	ج ۱۰ ثانی ص ۹۷
۳۱۹	قمر الحسن	؍؍	رائے بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۲

ک

۳۲۰	کمال الدین جعفری، سیّد، وکیل، مولانا		الہ آباد	ج ۶ ص ۴۲۶
۳۲۱	کریم بخش	مولانا	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۷۶۸
۳۲۲	کریم بخش	؍؍	بلند شہر	ج ۵ ص ۴۶۰
۳۲۳	کریم رضا، سیّد	ـ	ضلع گنج گیا	ج ۳ ص ۴۷۷ ، ۷۰۰ ؛ ج ۴ ص ۴۳۴ ؛ ج ۵ ص ۳۲۷ ، ۴۶۰ ؛ ج ۱۰ اول ص ۸۱ ، ۸۳ ، ۱۰۳ ، ۱۶۹
۳۲۴	کازم الدین		شہر کمرلہ	ج ۱۰ اول ص ۲۴۰

ل

۳۲۴-الف	لعل نور	مولانا	وزیر آباد (گوجرانوالا)	ج ۶ ص ۴۴۴
۳۲۴-ب	لطف اللہ، مفتی خلف مفتی سعد اللہ	؍؍	رامپور	ج ۷ ص ۴۰۴

م

۳۲۵	محمد صاحب محمدی برادر مفتی اسد اللہ خان، مولانا		الہ آباد	ج ۷ ص ۶ ، ۷۷ ، ۹۷
۳۲۶	محمد عنایت صابری	مولانا	ضلع امرتسر	ج ۷ ص ۱۰۱
۳۲۷	محمد احمد، سید، محدث کچھوچھوی	مولانا	کچھوچھہ شریف	ج ۷ ص ۲۳۸
۳۲۸	محمد رضا خان	مولانا	بدایوں	ج ۷ ص ۲۳۹
۳۲۹	محمد علیم الدین	؍؍	رامپور	ج ۷ ص ۲۶۰
۳۳۰	محمد زاہد، سیّد	؍؍	بلگرام شریف ہردوئی	ج ۷ ص ۳۲۵
۳۳۱	محمد عبد اللہ	؍؍	الہ آباد	ج ۷ ص ۳۳۲

Marfat.com

۳۳۲	محمد منور، سید	مولانا	رامپور	ج ۷ ص ۳۳۸
۳۳۳	محمد عنایت اللہ، حافظ	//	//	ج ۷ ص ۳۵۷، ۵۴۵
۳۳۴	محمد نفیس	//	لکھنؤ	ج ۱۰ اول ص ۲۵۷
۳۳۵	محمد عمر الدین	//	بمبئی	ج ۱۰ اول ص ۱۱۰
۳۳۶	محمد اسرار الحق	//	بڑودہ گجرات	ج ۱۰ اول ص ۱۶۹
۳۳۷	محمد عبد السمیع	//	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۳۳۸	مختار علی وکیل	//	اوجین حویلی میرٹھ	ج ۵ ص ۲۳۸
۳۳۹	مہدی حسن شاہ	//	مارہرہ مطہرہ ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۱۳۰ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۵۸
۳۴۰	محمد افضل کابلی	مولانا	بریلی	ج ۲ ص ۱۷۷، ۳۷۴ ؛ ج ۳ ص ۱۲۹، ۲۷۲ ؛ ج ۵ ص ۶۷ ؛ ج ۶ ص ۱۳۱ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۶، ۱۶۳، ۲۵۴
۳۴۱	محمد حبیب اللہ قادری رضوی، مولانا		میرٹھ	ج ۳ ص ۳۱۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۹
۳۴۲	محمود حسین	مولانا	بریلی	ج ۳ ص ۲۶۰ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۶۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷
۳۴۳	محمد حیات، مدرس	//	کوٹ ڈسکہ	ج ۳ ص ۶۰
۳۴۴	محمد ابراہیم احمد آبادی	//	مدرسہ نعمانیہ دہلی	ج ۳ ص ۴۳
۳۴۵	محمد حبیب علی علوی	//	ضلع اٹاوہ	ج ۳ ص ۵۴
۳۴۶	مظہر حسین	//	بلاسپور	ج ۳ ص ۶۰
۳۴۷	مقبول حسن، مدرس	//	شاہجہانپور	ج ۳ ص ۲۵۵
۳۴۸	محمد یٰسین	//	دربھنگہ	ج ۳ ص ۱۱۰
۳۴۹	محمد احسان	//		ج ۳ ص ۳۵۵
۳۵۰	محمد احسان الحق	//	میرٹھ	ج ۳ ص ۳۰۹، ۴۷۹
۳۵۱	محمد اسمٰعیل	//	چاٹگام	ج ۳ ص ۳۳۶
۳۵۲	محمد رکن الدین نقشبندی	//	ریاست راجپوتانہ	ج ۳ ص ۳۵۶، ۴۶۱
۳۵۳	محمد علی، سید، مدرس	//	سنبھل مرادآباد	ج ۳ ص ۳۶۲

Marfat.com

۳۵۴	محمد عبد العلی مدراسی	مولانا	لکھنؤ	ج ۱۱ ص ۱۲۴؛ ج ۵ ص ۳۲۲
۳۵۵	محمد عبد الحلیم	″	کانپور	ج ۵ ص ۲۴۰
۳۵۶	محمد اسمٰعیل	″	شہر پور بندر	ج ۵ ص ۴۲۹
۳۵۷	محمد علی ارم، مدرس	″	ضلع شیخاوائی	ج ۵ ص ۳۴۴
۳۵۸	محمد یار علی، مدرس	″	بستی	ج ۵ ص ۳۴۸؛ ج ۳ ص ۳۷۷
۳۵۹	محمد امانت رسول	″	رام پور	ج ۵ ص ۱۶۹
۳۶۰	مشتاق احمد مدرس	″	اجمیر شریف	ج ۵ ص ۲۷۰
۳۶۱	محمد عظیم	″	کلکتہ دھرم تلا	ج ۳ ص ۱۸۱ : ج ۵ ص ۲۳۸؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۰
۳۶۲	محمد یعقوب علی خان	″	اوجین گوالیار	ج ۲ ص ۱۷، ۱۴۶؛ ج ۳ ص ۵۰، ۱۵۲، ۱۵۱، ۳۶۲، ۳۷۶، ۵۱۴، ۵۵۵، ۵۶۱، ۶۱۳، ۶۲۰، ۷۶۰، ۸۰۹؛ ج ۵ ص ۲۱۲، ۲۸۷، ۳۱۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۷۳۳؛ ج ۶ ص ۳۱۶؛ ج ۷ ص ۹۱، ۳۲۷، ۳۲۹؛ ج ۱۰ اول ص ۳۸، ۴۰۰، ۴۴۴، ۶۶، ۲۲۸؛ ج ۱۱ ص ۶۰۱
۳۶۳	محمد حبیب الرحمٰن سلہٹی	مولانا	مراد آباد	ج ۳ ص ۳۳۹
۳۶۴	محمد بیگ مرزا	″	سنگڑہ	ج ۳ ص ۶۳
۳۶۵	محمد نور ولایتی	″	سہسرام	ج ۳ ص ۹۶
۳۶۶	محمد مہدی	″	چاٹگام	ج ۳ ص ۴۸۸
۳۶۷	محمد سعد اللہ	″	بمبئی	ج ۳ ص ۵۰۸
۳۶۸	محمد رمضان	″	اکبر آباد	ج ۶ ص ۳۸۵
۳۶۹	محمد صابر مدرس	″	اعظم گڑھ	ج ۶ ص ۴۳۲
۳۷۰	محمود حسین	″	شہر آگرہ	ج ۶ ص ۵۱۰
۳۷۱	محمد طاہر	″	ملیسار	ج ۶ ص ۱۵۷

Marfat.com

۳۷۲	محمد بخش حنفی چشتی	مولانا	لاہور	ج ۶ ص ۱۰۱
۳۷۳	محمد میاں ، سیّد	"	مارہرہ مطہرہ	ج ۶ ص ۱۱۳، ۲۱۱ ؛ ج ۲ ص ۱۱۵
۳۷۴	محمد قاسم مدرس	"		ج ۶ ص ۱۱۸
۳۷۵	محمد امان اللہ مدرس	"	بنارس	ج ۶ ص ۲۱ ، ۴۳۸
۳۷۶	محمد ادریس	"	کانپور	ج ۷ ص ۴۴
۳۷۷	محمد امام الدین	"	رامپور	ج ۷ ص ۷۰
۳۷۸	محمد صدیق	"	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۸۵
۳۷۹	محمد برہان الحق ، مفتی	"	جبل پور	ج ۲ ص ۳۰۵
۸۰	محمد افضل بخاری	"		
۳۸۱	محمد الدین مجددی	"	گجرات بھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۲
۳۸۲	محمد عبد الباری	مولانا	مراد آباد	ج ۲ ص ۳۱۴ ؛ ج ۳ ص ۲۷۸، ۵۸۴، ۶۴۶ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۲
۳۸۳	محمد رضا علی	"	بنارس	ج ۲ ص ۱۶۵
۳۸۴	محمد عبد الحمید پانی پتی ، چشتی فریدی ، مولانا		"	ج ۲ ص ۴۴ ؛ ج ۴ ص ۶۵۲ ؛ ج ۶ ص ۳۲
۳۸۵	مودود الحسن سہسوانی مولانا			ج ۲ ص ۲۸
۳۸۶	محمد رضا خان عرف ننھے میاں مولانا		بریلی	ج ۲ ص ۱۸۰
۳۸۷	محمد یحیٰی	مولانا	رامپور	ج ۲ ص ۲۰۱ ؛ ج ۳ ص ۱۰۵
۳۸۸	محمد اسمٰعیل ، قاضی	"	ضلع اودے پور	ج ۱ ص ۵۷۰ ، ۵۷۷
۳۸۹	محمد یقین الدین	"	ناگپور	ج ۳ ص ۱۴۸
۳۹۰	محمد محسن	"	جونپور	ج ۱ ص ۵۸۱
۳۹۱	محمد یعقوب ارکانی	"	رامپور	ج ۱ ص ۳۲
۳۹۲	محمد اسمٰعیل	"	شہرپور بندر	ج ۵ ص ۴۲۹
۳۹۳	محمد فضل قادری فاروقی	"		
۳۹۴	ممنون حسن	"	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۴۳
۳۹۵	محمد معصوم شاہ پیرزادہ	"	ملک گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۶۵

Marfat.com

۳۹۶	محمد عبد المجید خان یوسف زئی	وکیل	علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۷۳
۳۹۷	معظم علی	مولانا	حیدر آباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۷۳
۳۹۸	محمد علی، سید	〃	کانپور	
۳۹۹	محمد عبد الحمید	〃	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷
۴۰۰	محمد میاں	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۲
۴۰۱	محمد طاہر رضوی	〃	〃	ج ۱ ص ۳۱۵
۴۰۲	محمد ظہور الحق	〃	〃	ج ۳ ص ۲۵۷
۴۰۳	میر احمد بنگالی	〃	〃	ج ۶ ص ۴۷۳
۴۰۴	محمد احمد بنگالی	〃	〃	ج ۶ ص ۱۱۹ ؛ ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۰۵	محمد میاں، سید، صاحبزادہ	〃	ضلع سیتاپور	ج ۱ ص ۵۷۲
۴۰۶	محمد اللہ	مولانا	ضلع پیرہ	ج ۶ ص ۲۴
۴۰۷	محمد سلیم خان، مدرس	〃	ضلع ہگلی	ج ۶ ص ۷۲
۴۰۸	محمد رمضان	〃	ریاست راجپوتانہ	ج ۶ ص ۴۴، ۴۵
۴۰۹	محمد حسین شاہ، مدرس	〃	مدراس	ج ۶ ص ۱۸۴
۴۱۰	محمد عبد الرحمٰن	〃	جودھپور	ج ۶ ص ۲۰۸
۴۱۱	محمد عبد الغنی	〃	امرتسر	ج ۶ ص ۲۹۷
۴۱۲	محمد سلیمان	〃	کانپور	ج ۷ ص ۵۲۴
۴۱۳	محمد یار	〃	بہاولپور	ج ۷ ص ۵۲۹
۴۱۴	محمد عبد اللہ، مدرس	〃	علی گڑھ	ج ۷ ص ۵۳۷
۴۱۵	میاں جان شاہ	〃	رام پور	ج ۷ ص ۴۷۹
۴۱۶	میر غلام، مدرس	〃	گوجر خان ضلع راولپنڈی	ج ۷ ص ۵۴۰
۴۱۷	محمود بیگ، مرزا، وکیل	〃	شہر گونڈہ	ج ۷ ص ۴
۴۱۸	محمد بشیر الدین	〃	کانپور	ج ۷ ص ۳۶ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۹
۴۱۹	محمد حشمت علی رضوی، مدرس	〃	بریلی	ج ۲ ص ۱۳۹ ؛ ج ۳ ص ۴۰۹ ؛ ج ۵ ص ۵۵۳، ۶۳۸ ؛ ج ۶ ص ۷۰ ،

Marfat.com

				۱۴۰ ؛ ج ۷ ص ۴۰ ، ۱۰۳
۴۲۰	محمود الحسن	مولانا	گوالیار	ج ۴ ص ۸۷ ، ۱۶۵ ؛ ج ۷ ص ۵۲۱ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۸
۴۲۱	محمود حسن شاگرد مولوی رشید احمد گنگوہی ، مولانا			ج ۴ ص ۴۷۴ ؛ ج ۱۰ اول ص ۳۷ ، ۵۷ ؛ ج ۱۱ ص ۱۵۵
۴۲۲	محمد اسحاق	مولانا	ایٹہ	ج ۴ ص ۶۶۱
۴۲۳	محمد عبد اللہ میرپوری	″	میرپور آزاد کشمیر	ج ۴ ص ۴۹۶
۴۲۴	محمد اسمٰعیل محمود آبادی	″	بریلی	ج ۴ ص ۴۹۸ ؛ ج ۵ ص ۸۷ ، ۴۵۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹
۴۲۵	محمد سجاد ابوالمحاسن ، مدرس	مولانا	شہر گیا	ج ۴ ص ۶۸۶
۴۲۶	محمد اقبال	مولانا	سیالکوٹ	ج ۵ ص ۹۶
۴۲۷	مفیض الرحمٰن ، سید ، مدرس	″	ضلع چاٹگانگ	ج ۲ ص ۶ ، ۱۱۹ ؛ ج ۳ ص ۸۶ ؛ ج ۵ ص ۴۳۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۴۲۸	محمد عمر	″	رائے بریلی	ج ۵ ص ۵۲
۴۲۹	محمد عبد المجید ، مدرس	″	ریاست گوالیار	ج ۵ ص ۱۹۴
۴۳۰	محمد ابراہیم قادری حنفی	″	احمد نگر دکن	ج ۵ ص ۱۹۴
۴۳۱	محمد علاء الدین	″	ضلع مان بھوم	ج ۵ ص ۱۹۹ ؛ ج ۶ ص ۳۰
۴۳۲	محمد وصی احمد محدث سورتی	″	پیلی بھیت	ج ۱ ص ۳۱۵ ؛ ج ۲ ص ۱۹۵ ؛ ج ۳ ص ۷۶ ، ۱۷۷ ، ۲۰۴ ، ۳۵۲ ، ۵۱۱ ، ۷۱۸ ، ۸۰۵ ؛ ج ۴ ص ۶۶۹ ؛ ج ۵ ص ۲۲۸ تا ۲۳۸ ؛ ج ۶ ص ۲۳ ، ۳۶۹ ، ۵۳۱ ؛ ج ۱۰ اول ص ۳۸ ، ۶۵ ، ۱۰
۴۳۳	مظفر علی ، سید ، مدرس	″	ضلع رائے پور	ج ۶ ص ۴۹۱
۴۳۴	محمد احسان	″	پیلی بھیت	ج ۳ ص ۱۴۹
۴۳۵	محمد عبد العزیز ، ابوالرشید	″	مزنگ لاہور	ج ۲ ص ۳۱۴

Marfat.com

۴۳۶	ملا حسن پشاوری	مولانا	پشاور	ج ۱۰ اول ص ۱۷
۴۳۷	محمد شاہد، سید	″	امروہہ	ج ۱۰ اول ص ۶۰
۴۳۸	مظفر، سید، مدرس	″	لکھنؤ	ج ۷ ص ۱۲۳
۴۳۹	محمد احمد	″	″	ج ۴ ص ۲ ۱۴
۴۴۰	محمد اکرم	″	سلہٹ	ج ۴ ص ۳ ۵ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۸۹
۴۴۱	محمد ابراہیم	″	بنارس	ج ۴ ص ۴۸، ۲۲۱ ؛ ج ۵ ص ۳۷۷ ؛ ج ۶ ص ۳۳۹
۴۴۲	محمد عمر، ولایتی	″	مونگیر ملک بہار	ج ۴ ص ۵۲۰
۴۴۳	محمد عارف، ابوسعید	″	ضلع پٹرا بنگال	ج ۳ ص ۶۰۰
۴۴۴	محمد عبدالجلیل	″	حیدرآباد دکن	ج ۳ ص ۲۵ ۷
۴۴۵	محمد ابراہیم شافعی	مولانا	افریقہ	ج ۳ ص ۲۲ ۷
۴۴۶	محمد فضل الرحمٰن	″	فیروزپور پنجاب	ج ۳ ص ۲۸۳، ۲۷ ۷ ؛ ج ۵ ص ۴
۴۴۷	محمد دین، جج	″	چیف کورٹ بہاولپور	ج ۱۱ ص ۵ ۱۹
۴۴۸	محمد ابراہیم	″	زنگوں سکی	ج ۱۱ ص ۴ ۲ ۳
۴۴۹	محمد جمال	″	ضلع رہتک	ج ۱۱ ص ۴ ۲ ۳
۴۵۰	محمد شریف، ابویوسف	″	سیالکوٹ	ج ۶ ص ۳۱۹
۴۵۱	محمد سلیمان اشرف، سید، بہاری، مولانا		علی گڑھ	ج ۳ ص ۵۹۹ ؛ ج ۵ ص ۴۸ ۶ ؛ ج ۶ ص ۱۱
۴۵۲	محمد عبدالرشید	مولانا	حصار	ج ۲ ص ۵ ۷ ۳
۴۵۳	محمد احسان الحق	″		جواب رسالہ تحلیۃ السلم فی مسائل من وصف العلم ص ۳
۴۵۴	محمد عبدالکریم	″	کلکتہ	″ ″ ص ۱۴
۴۵۵	محمد سلطان الدین	″	بنگال	ج ۳ ص ۷ ۵
۴۵۶	محمد عمر	″	رام پور	جواب رسالہ فضل الموہبی ص ۲۶
۴۵۷	میر احسان علی	″	ہوڑہ	ج ۵ ص ۱۷۷
۴۵۸	نور خاں محرر		فتح پور	ج ۵ ص ۱۸۱

Marfat.com

۴۵۹	محمد ابراہیم خان وکیل	مولانا	راجپوتانہ	ج ۵ ص ۸۵۴
۴۶۰	محمد آصف ۔ سید	〃	کان پور	ج ۵ ص ۴۷۹ ؛ ج ۶ ص ۴، ۶۸، ۱۴۱، ۱۸۰ ؛ ج ۳ ص ۵۱۰
۴۶۱	محمد فاضل	〃	پنجاب	ج ۵ ص ۱۱۷
۴۶۲	محمد حسین	〃	میرٹھ	ج ۲ ص ۲ ؛ ج ۴ ص ۸۶، ۳۸۰، ۴۲۳
۴۶۳	محمد ابراہیم ۔ سید ۔ مدنی	〃	کلکتہ	ج ۵ ص ۲۸۷ ؛ ج ۴ ص ۵۹۹، ۶۱۳
۴۶۴	محمد سلیم	〃	رائے پور	ج ۵ ص ۳۹۷
۴۶۵	محمد اسمٰعیل ۔ مدرس	〃	ضلع گیا	ج ۳ ص ۲۵۸، ۸۱۴
۴۶۶	محمد عبدالحفیظ ۔ مدرس	〃	میمن سنگھ	ج ۳ ص ۸۰۸
۴۶۷	محمد جہانگیر	〃	اسٹیشن باندرہ	ج ۳ ص ۱۴۷
۴۶۸	محمد واحد	〃	برھما	ج ۳ ص ۶۴۷ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴، ۱۴۶
۴۶۹	ممتاز الدین	مولانا	ضلع سلہٹ	ج ۳ ص ۷۷۰
۴۷۰	محمد عبدالرؤف	〃	بریلی	ج ۳ ص ۵۹۰
۴۷۱	محمد حیات	〃	سلمپور	ج ۷ ص ۱۴
۴۷۲	محمد ابوذر	〃	مراد آباد	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۱
۴۷۳	محمود حسن	〃	〃	ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۷
۴۷۴	میاں محمد سید	〃	لکھنؤ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۰
۴۷۵	محمد بہاءالدین	〃	غازی پور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۱
۴۷۶	محمد قاسم قریشی	〃	ڈسکہ سیالکوٹ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۸، ۲۰۶
۴۷۷	محمد حسین	〃	جُوناگڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۰
۴۷۸	محمد سلیمان مدرس	〃	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷
۴۷۹	محمد عبدالقادر ۔ مدرس	〃	ضلع پاپنہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۹
۴۸۰	منیر الدین بنگالی	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۴۸۱	محمد اکبر علی	〃	حیدرآباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۵
۴۸۲	محمد جعفر	〃	مبارک پور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۲

Marfat.com

۴۸۳	محمد عین اللہ	مولانا	بلرام پور گونڈہ	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۴
۴۸۴	محمد فیض اللہ	"	ضلع سیتاپور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۰
۴۸۵	محمد ارشاد	"	مہرام ضلع ہوگلی	ج ۵ ص ۴۶۶
۴۸۶	محمد سراج الحق	"		ج ۵ ص ۳۷۸ ۰ ۱۹~
۴۸۷	محمد حسین	"	بمبئی	ج ۵ ص ۴۸۷
۴۸۸	محمد سلیم	"	مارہرہ مطہرہ	ج ۵ ص ۲۰۰
۴۸۹	محبوب علی شاہ	"		ج ۵ ص ۷۷۷
۴۹۰	محمد آصف، وکیل	"		ج ۵ ص ۷۱۲
۴۹۱	محمد صدیق	"	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۶۶
۴۹۲	محمد تقی قادری	"	ضلع ہردوئی	ج ۴ ص ۱۹۸
۴۹۳	محمد نور اللہ اشرفی	"	شہر کہنہ	ج ۴ ص ۶۶۲
۴۹۴	محمد عبدالقادر بدایونی	مولانا	مرزاپور	ج ۴ ص ۴۷۶
۴۹۵	محمد ایوب	"		ج ۳ ص ۶۶۹
۴۹۶	محمد طاہر، مدرس	"	ضلع پورنیہ	ج ۳ ص ۴۵۷
۴۹۷	محمد ظہور الحسن	"		ج ۳ ص ۱۳۰
۴۹۸	محمد احمد مفتی	"		ج ۱۰ ثانی ص ۲۶۴
۴۹۹	مقیم الدین دامانی	"	ضلع ہردوئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۲
۵۰۰	محمد ثناء اللہ	"	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۴
۵۰۱	محمد احمد، حکیم، علوی	"	مین پوری	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۲
۵۰۲	محمد حبیب اللہ	"	دہلی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۲
۵۰۳	محمد اسحاق	"	سہارنپور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۵۰۴	محمد عمر، قادری	"	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۳
۵۰۵	میر اللہ		بریلی	ج ۵ ص ۱۶۹

ن

۵۰۶	نذر امام، مدرس	"	سہسوان	ج ۱ ص ۳۰۵

Marfat.com

۵۰۷	نذیر احمد	مولانا	پیگا	ج ۷ ص ۱۷
۵۰۸	نبی بخش، ابو طاہر	″	بہار شریف	ج ۶ ص ۵۵
۵۰۹	نور احمد ہزاروی	″	کانپور	ج ۶ ص ۳۲۷
۵۱۰	نظام الدین	″	چک ۲۲۴	ج ۶ ص ۷۲
۵۱۱	نور احمد فریدی	″	بہاولپور	ج ۵ ص ۱۷۱ ؛ ج ۶ ص ۱۳۲
۵۱۲	نذیر احمد، سید	″	الہ آباد	ج ۶ ص ۱۴۵ ، ۴۷۴
۵۱۳	نذر محمد خان	″	رہتک	ج ۵ ص ۳۷۶ ؛ ج ۶ ص ۳۱۸
۵۱۴	نجم النبی، حکیم	″	رامپور	ج ۷ ص ۳۴۴
۵۱۵	نوشہ علی	″		ج ۱۰ اول ص ۱۶۴
۵۱۶	نور الدین احمد	″	گوالیار	ج ۳ ص ۳۹۳، ۴۵۹، ۶۸۷؛ ج ۱۰ اول ص ۸۶
۵۱۷	نثار احمد	″	کانپور	ج ۳ ص ۳۶۷
۵۱۸	نور محمد	″	بہاولپور	ج ۷ ص ۳۴۳
۵۱۹	نعیم الدین، صدر الافاضل	″	مراد آباد	ج ۳ ص ۷۲۸
۵۲۰	نور الہدیٰ	مولانا	پٹنہ	ج ۳ ص ۷۰۳
۵۲۱	نور اللہ	″	پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۸۷
۵۲۲	نذیر احمد	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۰ ، ۱۶۱
۵۲۳	نبی محمد	″	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۲
۵۲۴	نجف خان	″		ج ۱۰ ثانی ص ۸۸
۵۲۵	نیاز محمد خان بدایوں	″	مانو گاچہ پیراک	ج ۴ ص ۴۷۵
۵۲۶	نعیم اللہ فخری چشتی نظامی قادری	مولانا	لکھنؤ	ج ۵ ص ۴۴۲
۵۲۷	نور خان	مولانا		ج ۵ ص ۱۸۱

و

۵۲۸	وصی علی	″	ٹاوہ کچری	ج ۴ ص ۴۱۲ ؛ ج ۵ ص ۱۲۲؛ ج ۱۰ اول ص ۸۳، ۸۵

Marfat.com

۵۲۹	ولی اللہ، سید	مولانا	ٹونک	ج ۵ ص ۶۹۵
۵۳۰	وزیر احمد	〃	اودے پور راجپوتانہ	ج ۳ ص ۱۴۷ ؛ ج ۶ ص ۴۸۴ ؛ ج ۷ ص ۳۹ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۳، ۲۶۱
۵۳۱	ولایت حسین	〃	بریلی	ج ۷ ص ۱۰۳
۵۳۲	ولی الحسن، مدرس	〃	دارجلنگ	ج ۱۰ ثانی ۳۰۳
۵۳۳	وکیل الدین		بریلی	ج ۲ ص ۳۷۶ ؛ ج ۳ ص ۶۴۶
۵۳۴	ولی اللہ		کلکتہ	ج ۶ ص ۱۹۵
۵۳۵	ولی محمد		ہلکر اندور بازار بمبئی	ج ۵ ص ۸۵

ہ

۵۳۶	ہدایت اللہ خان	〃	〃	ج ۷ ص ۳۰۰
۵۳۷	ہدایت رسول	〃	〃	ج ۷ ص ۴۸۵
۵۳۸	ہدایت رسول	〃	بمبئی	ج ۱۰ اول ص ۲۰۷

ی

۵۳۹	یقین الدین	مولانا	نرسنگھ پور کندیلی	ج ۵ ص ۱۰۸
۵۴۰	یعقوب علی	〃		ج ۶ ص ۴۱۶
۵۴۱	یقین الدین	〃	اکولہ	ج ۱۰ اول ص ۴۱

Marfat.com

مآخذ

اس مقالے کی تیاری میں امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی درج ذیل تصانیف کو پیش نظر رکھا گیا:

- العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ جلد ۱ ــــــــ رضا اکیڈمی بمبئی
- 〃 〃 〃 جلد ۲ ــــــــ سنی دار الاشاعت، فیصل آباد
- 〃 〃 〃 جلد ۳ ــــــــ 〃 〃 〃
- 〃 〃 〃 جلد ۴ ــــــــ 〃 〃 〃
- 〃 〃 〃 جلد ۵ ــــــــ 〃 〃 〃
- 〃 〃 〃 جلد ۶ ــــــــ 〃 مبارکپور اعظم گڑھ
- 〃 〃 〃 جلد ۷ ــــــــ 〃 〃 〃 〃 〃
- 〃 〃 〃 جلد ۱۰ ــــــــ مکتبہ رضا ایوان عرفان ضلع پیلی بھیت
- 〃 〃 〃 جلد ۱۱ ــــــــ ادارہ اشاعت تصنیفات رضا، بریلی شریف
- رسائل رضویہ ــــــــ جلد ۱ ــــــــ مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی
- رسائل رضویہ ــــــــ جلد ۲ ــــــــ 〃 〃 〃
- رسائل رضویہ ــــــــ جلد ۳ ــــــــ 〃 〃 〃
- معین مبین بہر دور شمس و سکون زمین ــــــــ مرکزی مجلس رضا، لاہور
- تجلیۃ السلم فی مسائل من نصف العلم ــــــــ مکتبہ نوریہ رضویہ، سکھر
- الفضل الموہبی اذا صح الحدیث فہو مذہبی ــــــــ مرکزی مجلس رضا، لاہور
- فتاوی افریقہ ــــــــ مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی
- ملفوظات شریف ــــــــ حامد اینڈ کمپنی لاہور

Marfat.com

فہرست جلد اوّل[1]

ابواب و مسائل

کلماتِ آغاز ۵

مرجع العلماء ۲۵

خطبۂ کتاب ۱۳

(توضیحِ اسماءِ ائمہ وکتبِ فقہ پر مشتمل)

فقہ حنفی میں حضور سیدِ عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک مصنّف کی سند ۹۰

اجلی الاعلام ان الفتوی مطلقا علی قول الامام[2] ۹۵

بے مثال تحقیقات سے اس کا ثبوت کہ ہمیشہ ہر مسئلہ میں قولِ امام ہی پر فتویٰ ہے

---

[1] امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ اپنے دور کے عظیم عبقری مفکّر اور مفتی تھے۔ انھوں نے آج سے پچھتّر سال پہلے جلد اول کی ترتیب دیتے وقت بھی عالی فکری کا ثبوت دیا، وہ یوں کہ تین فہرستیں تیار کیں: (۱) مضامینِ کتاب (۲) ضمنی مسائل (۳) رسائل۔ جبکہ اُس دور میں اتنی فہرستیں تیار کرنے کا رواج نہ تھا۔ جلد اول کی فہرست کے ابتدا میں اُنھوں نے ایک نوٹ لکھا تھا جو ذیل میں بلفظہٖ نقل کیا جارہا ہے۔ (مرتّب)

"یہ جلد صرف باب التیمم تک ہے، خیال تھا کہ بارہ جلدوں میں ہر جلد ۸۰۰ صفحوں کی کی جائے پہلی جلد میں پُوری کتاب الطہارۃ ہو مگر فقط باب التیمم تک ساڑھے آٹھ سو صفحے ہوگئے لہذا یہ جلد اسی قدر پر ختم کی۔ بظاہر اس میں صرف ۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمداللہ تعالیٰ ہزارہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صدہا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے۔ ہم اوّلاً ان مسائل کی مجمل فہرست دیں جو اس جلد میں مذکور ہیں پھر اجمالاً فہرستِ رسائل۔

فہرست مسائل: باب تیمم تک جو مسائل ہیں وہ اصالۃً ان ابواب کے ہیں اور ضمناً تحقیقِ مسائل و بیانِ دلائل میں بابِ التیمم سے آگے ابوابِ طہارت پھر نماز سے فرائض تک ابوابِ فقہ کے مختلف مسئلے پھر علمِ فقہ کے علاوہ اور علوم مثل علم عقائد و علمِ حدیث و علمِ اصول و علمِ ہندسہ وریاضی وغیرہا کے مسائل ہیں لہذا مناسب ہوا کہ فہرستِ مسائل دو حصے ہو ———— مسائل ابواب جلد کہ باب التیمم تک ہیں پھر مسائل ضمنیہ کہ دیگر ابوابِ طہارت و نماز وغیرہ ابوابِ فقہ و دیگر علوم کے ضمناً مذکور ہوتے۔"

[2] یہ رسالہ چونکہ رسم المفتی (قواعدِ افتاء) سے متعلق ہے اس لیے جلد اول کی ابتدا میں درج کیا جارہا ہے۔ (مرتب)

Marfat.com

کتاب الطہارۃ ۱۷۹

باب الوضوء ۱۷۹

فتویٰ ۱ تفصیل فرائض و واجباتِ وضو

وضو میں چار فرض اعتقادی ہیں۔ ۱۹۹

وضو میں آنکھیں زور سے نہ بند کرے مگر وضو ہو جائے گا۔ ۲۰۰

کن چیزوں کا بدن پر لگا رہ جانا وضو و غسل کا مانع نہیں۔ ۲۰۳

عورت کے بدن پر مہندی کا جرم لگا رہ گیا۔ ،،

وضو کیا اور آنکھ کے کوئے میں سرمہ رہ گیا۔ ،،

کاتب کے ناخن پر روشنائی رہ گئی۔ ،،

بے اپنے قصد کے بدن پر پانی پہنچ گیا طہارت ہوگئی ۲۰۸

تحقیق ان غسل الرجلین مجمع علیہ ۲۱۱

وضو میں بارہ فرض عملی ہیں۔ ۲۱۳

لب خوب زور سے بند کرلیے اور کُھلی نہ کی وضو نہ ہوگا۔ ۲۱۴

بھووں اور مونچھوں اور بچی کے بالوں کا حکم۔ ،،

کتنی داڑھی کا دھونا وضو میں فرض ہے اور کتنی کا مستحب؟ ،،

وضو میں کنپٹیوں پر بھی پانی بہانا فرض ہے۔ ۲۱۶

وضو میں انگوٹھی وغیرہ گہنوں کا حکم۔ ،،

سر کے نیچے جو بال لٹکتے ہیں اُن کا مسح کافی نہیں۔ ۵۰

ٹوپی اور دوپٹے پر سے مسح میں کیا حکم ہے؟ ،،

کتنا پانی بہنے میں دھونا صادق آئے گا۔ ۲۱۸

مواضع ضرورت میں کسی سخت چیز کا لگا رہ جانا ۲۲۰

وضو و غسل میں واجب اصطلاحی کوئی نہیں ۲۲۳

وضو کی ابتدا میں بسم اللہ صرف سنت ہے ،،

فتویٰ ۲ مسواک ایک بالشت سے زیادہ نہ ہو۔ ۲۳۴

فتویٰ ۳ وضو کے بعد کپڑے سے اعضاء پونچھنے کا حکم۔ ۲۳۸

وضو کا پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پلے میں رکھا جائیگا۔ ،،

وضو و غسل میں ہاتھ جھٹکنے کا کیا حکم ہے؟ ۲۴۴

تنبیہ آنچل اور دامن سے ہاتھ منہ پونچھنا کیسا ہے۔ ۲۵۰

فتویٰ ۴ تانبے کے برتن سے وضو کیسا ہے؟ ۲۵۴

وضو کے وقت ناف سے زانو کے نیچے تک بدن چُھپا ہونا چاہیئے بلکہ بلاضرورت کسی وقت بھی نہ کھلے۔ ۳۵۲

وضو میں پچیس جگہ ہیں جن کی خاص احتیاط مرد و عورت سب پر لازم ہے۔ ۴۴۴

وضو میں پانچ مواقع اور ہیں جن کی احتیاط خاص مردوں پر لازم ہے۔ ۴۴۵

وضو کے لیے پانی لے کر بیٹھنا یاد ہے اور وضو کرنا یاد نہیں تو وضو سمجھا جائے گا۔ ۵۶۰

وضو میں منہ کے بعد دونوں ہاتھ سرِ ناخن سے کہنیوں تک تین بار دھوئے۔ ۵۹۶

وضو سے پہلے گٹوں تک تین بار ہاتھ دھونا مطلقاً

Marfat.com

سنّت ہے اور کسی نجاست تک پہنچنے کا احتمال ہو تو سنتِ مؤکدہ۔ ۵۹۹
اس کا بیان کہ مسواک وضو کی سنت ہے یا نماز کی؟ 〃
اس امر کی تحقیق کہ مسواک قبل وضو ہے یا کلی کرتے ہیں؟ ۶۰۰
مسواک ہوتے ہوئے انگلی سے مانجھنا کافی نہیں، مگر عورتوں کو مسی کفایت کرتی ہے۔ ۶۰۳
اس امر کی تحقیق کہ وضو میں مسواک سنت ہے، یا مستحب؟ ۶۰۶
وضو سے گناہ دُھلنے کی حدیثیں ۶۱۷
مسواک پہلے اور بعد تین تین بار دھوئیں ۶۲۳
تمباکو کھانے پینے والوں کے لیے کہاں تک مسواک واجب ہے اور ان کے امتحان کا طریقہ 〃
پان کے عادیوں کو کلیوں میں کتنی احتیاط لازم ۶۲۴
نماز میں منہ کی کمال صفائی کرے ورنہ فرشتوں کو ایذا ہوتی ہے۔ 〃
وُہ پانی جو مقدارِ وضو بتایا گیا ہے ہاتھ دھونا کلی کرنا ناک میں ڈالنا اسی میں محسوب ہے یا الگ؟ ۶۲۶
اجماع ہے کہ وضو و غسل میں پانی کی کوئی حد مقرر نہیں۔ 〃
وضو میں غرہ و تحجیل کا بڑھانا مستحب ہے اور اس کے معنی کا بیان ۶۳۰
سب کے لیے وضو و غسل میں پانی کی ایک مقدار مقرر ہونا محض باطل ہے۔ ۶۳۷
وضو یا غسل میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنے کا کیا حکم ہے اور اس باب میں مصنف کی تحقیق مفرد۔ ۶۵۱
وضو میں انگوٹھی اور غسل میں بالی کا حکم ۶۶۸
وضو میں پانی زور سے ڈالنا مکروہ ہے۔ 〃
اعضا کو مل مل کر دھونا وضو اور غسل میں سنت ہے۔ ۶۶۹
اعضائے وضو دھونے میں حدِ شرعی سے اتنی خفیف تحریر بڑھانا جس سے حدِ شرعی پوری ہونے میں شُبہ نہ رہے واجب ہے۔ 〃
وضو میں دہنے سے ابتدا کرنا سنّت ہے ۶۷۰
وضو میں ترتیب سنّت ہے یہاں تک کہ کُلّی کرنے ناک میں پانی ڈالنے میں بھی۔ 〃
کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کی کیا حد ہے کہ وضو میں جس کے ترک سے لوگ گنہگار ہوتے ہیں اور غسل میں ترک سے نماز ہی نہیں ہوتی؟ ۶۷۳
وضو میں ترکِ نیّت کی عادت گناہ ہے۔ ۶۸۰
طہارت میں ہر عضو پورا تین بار دھونا سنتِ مؤکدہ ہے ترک کی عادت سے گنہگار ہوگا۔ ۶۸۱
اعضا میں تین بار دھونے کے معنی جس کے ترک کی عادت سے لوگ گنہگار ہوتے ہیں اور بہت کی نماز ہی نہیں ہوتی۔ 〃
ضرورت کے لیے اعضا ایک ایک بار دھونا جائز ہے۔ 〃
اُن صحیح فرضوں کا بیان جن کی وجہ سے اعضاء کا تین تین بار سے زیادہ دھونا جائز یا محمود ہے۔ ۶۹۹
تجدیدِ وضو کے استحباب میں مصنف کی تحقیق ۷۰۲

Marfat.com

ہر وقت باوضو رہنے کی فضیلتیں ۷۰۲
تازہ وضو کی فضیلت 〃
مصنف کی تحقیق وضو و غسلِ مستحب مقصود بالذات بھی ہیں۔ ۷۰۴
وضوئے مستحب بے نیت ادا نہ ہوگا۔ ۷۰۷
مصنف کی تحقیق کہ وضوئے تازہ کے لیے مجلس بدلنے کی بھی حاجت نہیں۔ ۷۱۱
اُن صورتوں کا بیان جن میں تازہ وضو کرنا مطلقاً بالاتفاق مستحب ہے۔ ۷۱۵
بغل میں بدبو ہو تو اس کے کھجانے سے وضو مستحب ہے۔ 〃
جذامی و برص والے سے مس کرنے میں تجدیدِ وضو مستحب ہے۔ ۷۲۱
معبودانِ کفار کے چھونے سے نیا وضو چاہیے۔ 〃
جن باتوں سے اعادہ وضو مستحب ہے وضو کرتے میں ہوں تو سرے سے وضو مستحب ہوگا۔ ۷۲۵
وضو میں ممانعتِ اسراف کی حدیثیں ۷۳۱
وضو میں مقدار سے زیادت کے بارے میں مصنف کی تحقیق۔ ۷۳۴
وہ باتیں جن کے لحاظ سے وضو میں پانی کم خرچ ہو۔ ۷۶۵
وضو احتیاط کے ساتھ کیا جائے عوام میں جو مشہور ہے کہ وضو جوانوں کا سا کرے غلط ہے۔ 〃
عضو دھونے سے پہلے بھیگا ہاتھ پھیرنا مستحب ہے خصوصاً جاڑوں میں۔ ۷۶۶
ہر عضو دھو کر اُس کا پانی ہاتھ سے صاف کردیں۔ ۷۶۷
وضو میں پانی ناخنوں کی طرف سے ڈالا جائے نہ اُدھر سے۔ ۷۷۰
دفعِ وسواس کی دُعائیں اور علاج 〃
وضو کے بعد رومالی پر چھینٹا دینا سنت ہے۔ ۷۷۵
رومالی پر چھینٹا دینے میں چند باتیں ملحوظ رہیں۔ ۷۷۸
وضو میں دستہ دار لوٹے کا دستہ تھامے اُس کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے۔ ۷۷۹
وضو سے پہلے تین بار دستہ دھونا مستحب ہے۔ 〃
مستحب ہے کہ وضو مٹی کے برتن سے کرے 〃
مُنہ دھونے میں پانی کہاں سے ڈالا جائے؟ ۷۸۹
پانی خود بہانا ضروری ہے ہاتھ کے ذریعہ سے پہنچانا کافی نہیں۔ 〃

فصل فی النواقض

فتویٰ ۵ وضو کرتے میں ناقضِ وضو واقع ہو تو سرے سے وضو کرے۔ ۲۵۵
پانی چلو میں لیا اور حدث واقع ہوا ۲۵۶
فتویٰ ۶ تھوک میں خون کا اثر ظاہر ہونا ۲۵۷
فتویٰ ۷ زکام بہنے سے وضو نہیں جاتا ۲۶۳
بلغم کی قے سے وضو نہیں جاتا 〃
مرض سے جو پانی آنکھ وغیرہ سے بہے وضو نہ رہے گا۔ ۲۶۴
رال بہنے سے وضو نہیں جاتا ۲۶۵
بدن سے کسی پاک رطوبت کا نکلنا ناقضِ وضو نہیں ۲۶۷

Marfat.com

حدث ونجس کی نسبتوں میں مصنف کی تحقیق ۲۶۸
شراب کی قے کا حکم 〃
مرض سے جو رطوبت بہے اگر اس میں خون وغیرہ
نجس کی آمیزش کا احتمال نہیں تو پاک ہے
اس سے وضو نہ جائیگا۔ ۲۶۹
ناف سے زرد پانی بہا ۲۷۰
دانے کا پانی اگر نتھرا ہو ناقضِ وضو ہے۔ 〃
اندھے کی آنکھ سے جو رطوبت بہے ناقضِ وضو ہے۔ ۲۷۱
دانے کھجلی سے نتھرا پانی اگر بکثرت نکلے تو ضرورت
کے لیے اس قول پر عمل کر سکتے ہیں کہ وضو نہ جائیگا
جبکہ بالکل صاف ہو۔ ۲۷۵
نارو کا ڈورا نکلنے سے وضو نہ جائیگا۔ 〃
نارو سے رطوبت بہے تو وضو جاتا رہے گا۔ 〃
بحران کے پسینہ سے وضو نہیں جاتا ۲۷۶
جسے نکسیر کا عارضہ ہوا کرتا ہے اُس کی ناک سے
ریزش سُرخی لئے آئے وضو نہ رہے گا۔ 〃
مصنف کی تحقیق کہ جو پاک رطوبتیں بدن سے
عادۃً نکلتی ہیں وُہ اگر بطورِ مرض بھی بہیں وضو
نہ جائیگا۔ ۲۷۸
خون چھلکنے اُبھرنے بہنے کے فرق واحکام ۲۷۹
فتوی ۸ خون چھلکنا اور کپڑے میں لگنا اور
دانے کی چپک، ۲۸۰
ناک سے انگلی یا دانتوں سے مسواک میں خون
لگ آیا یا چھلکا ہوا خون ہاتھ یا کپڑے میں
لگ گیا تو کیا حکم ہے؟ 〃

خون یا ریم آبلے کے منہ تک آیا اور نہ بہا۔ ۲۸۰
دانوں کی چپک یا چھلکے ہُوئے خون سے
کپڑا ناپاک نہیں ہوتا نہ وضو جائے۔ 〃
بہنے قابل خون یا ریم کپڑے میں لگ لگ کر
بہ نہ سکا تو کیا حکم ہے؟ 〃
جو خون اُبھر کر رہ جائے پاک ہے اور
ناقضِ وضو نہیں۔ 〃
خون یا ریم بار بار پونچھ لیا تو وضو اور کپڑے
کا کیا حکم ہے؟ ۲۸۱
خون بار بار اُبھرا اور مٹی ڈال دی تو وضو کا کیا
حکم ہے؟ 〃
ایک جلسہ میں جتنا خون بار بار نکلا وہ بہتا یا
نہیں یہ اندازہ پر ہے۔ 〃
جو خون یا پیپ آنکھ سے بہ کر آنکھ سے نہ نکلے
نہ ناپاک ہے نہ ناقضِ وضو۔ 〃
ناک کی ہڈی تک خون اُترا اور نرم حصے تک
نہ آیا تو وضو نہ جائیگا۔ 〃
پٹی کے اندر جو خون نکلا اُس کا کیا حکم ہے۔ ۲۸۲
قطرہ اگر عضو تناسل کے اندر بہے اور سُرمہ پر نہ آئے
تو وضو نہ جائیگا اور خون میں یہ بھی شرط ہے کہ
باہر نکل کر بہے۔ ۲۸۳
ناک یا دانت سے انگلی پر بار بار خون لگ آیا تو
وضو گیا یا نہیں۔ ۲۸۵
قے منہ بھر کرنا ناقضِ وضو ہے اور تھوڑی تھوڑی
آئے تو کیا حکم ہے؟ ۲۹۳

Marfat.com

حیض وغیرہ نجاست جب تک فرجِ داخل
سے باہر نہ ہو اُس سے وضو وغسل
کچھ نہیں۔ ۳۱۶
بول و براز جب تک سوراخ کے مُنہ پر
ظاہر نہ ہو وضو نہ جائے گا۔ ۳۱۹
وضو کے بعد پانی سے استنجا کس صورت
میں ناقضِ وضو ہے؟ ″
کھٹمل مچھر پسّو کے کاٹنے سے وضو نہیں جاتا
جونک اور کِلّی میں تفصیل ہے۔ ۳۲۱
ورم سے خون وغیرہ نکلا اُسی پر بہا صحیح بدن تک
نہ پہنچا وضو جاتا رہے گا اگرچہ موضع ورم پر مسح نہ کر سکے ۳۲۶
زخم کے اندر اندر خون کا بہنا ناقضِ وضو نہیں
جب تک مُنہ پر آکر نہ ڈھلکے۔ ۳۳۹
ایک زخم لمبا اور باریک ہے خون اس میں
دورہ کرے اور اس کے لبوں سے ابھر کر نہ ڈھلکے
ظاہراً وضو نہ جائے گا۔ ۳۴۰
پھوڑے زخم کا بھی یہی حکم ہے ۳۴۱
جو خون تھوڑا تھوڑا بار بار نکلے اُس میں وقتِ
ضرورت کے لیے ایک آسان فتوی ۳۴۲
فتوی ۹ دوڑنے یا کودنے یا اپنا یا پرایا
ستر دیکھنے سے وضو نہیں جاتا۔ ۳۵۴
بلندی سے گرنے میں وضو نہ جائیگا۔ ″
کسی کام میں مستغرق ہوجانے سے وضو
نہیں جاتا۔ ″
منی کہ بے شہوت جُدا ہوئی تھی اس کا نکلنا وضو
واجب کرتا ہے غسل نہیں۔ ۳۵۴
فتوی ۱۰ پھڑیا اچھی ہوگئی اس کے علاہیں
پانی بھر کے نکل جانا ناقضِ وضو نہیں۔ ۳۵۵
پھڑیا میں ابھی رطوبت باقی ہے اُس کے خلا
میں پانی بھر کر نکلا تو وضو جاتا رہا۔ ۳۵۶
معدہ میں جاکر پانی اگرچہ اُسی وقت لوٹ آئے
ناپاک و ناقضِ وضو ہے جبکہ منہ بھر کر ہو۔ ″
پانی معدہ تک نہ پہنچا تھا کہ اُچھو سے نکل گیا پاک
ہے اور وضو نہ جائیگا۔ ″
کیڑے اور سانپ کی قے ناقضِ وضو نہیں اگرچہ
منہ بھر کر ہو۔ ۳۵۸
فتوی ۱۱ کس طرح سونے سے وضو جاتا ہے ۳۶۵
نیند دو شرطوں سے ناقض ہوتی ہے۔ ″
سونے کی دس صورتیں جن سے وضو نہیں جاتا۔ ″
کرسی مونڈھے پر پاؤں لٹکائے ہوئے بیٹھا
سو گیا وضو نہ جائیگا جبکہ کرسی انگریزی ساخت
کی نہ ہو۔ ″
زین سواری کا سونا ناقضِ وضو نہیں۔ ″
ننگی پیٹھ پر سوار کا سونا۔ ۳۶۶
تکیہ لگائے سونے کا حکم ″
کھڑے بیٹھے رکوع سجود کی ہیئات پر سونے
کا حکم۔ ″
سونے کی دس صورتیں جن سے وضو جاتا ہے
کاٹھی پر سواری میں سونے کا حکم۔ ″
سجدۂ زنانہ میں سونا ناقضِ وضو ہے سجدۂ مردانہ میں نہیں ″

Marfat.com

گرم تنور کے کنارے سونے کا حکم ۳۶۶
نیند کی سب صورتوں میں نماز و غیرِ نماز کا ایک حکم ہے۔ ۳۶۷
بیمار لیٹ کر نماز پڑھتا تھا نیند آگئی وضو رہا 〃
نماز میں سو جانے کے احکام 〃
اونگھنے کا حکم 〃
بیٹھے بیٹھے جھونکے لینے سے وضو نہیں جاتا 〃
جھوم کر گر پڑا معاً آنکھ کھل گئی وضو نہ گیا 〃
سوتے میں اُس شکل پر سو گیا جس سے وضو جاتا ہے مگر فوراً آنکھ کھل گئی وضو نہ گیا۔ 〃
کبھی آدمی سو جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ نہیں سویا اس کا ضروری بیان۔ 〃
نیند بوجہِ ظنِ ریح ناقض ہے نہ خود ۴۲۷
قہقہہ سے وضو جانے کا بیان ۴۳۱
جنون ناقضِ وضو ہے ۴۳۱
بوہرا ہو جانے سے وضو نہیں جاتا 〃
غشی و بیہوشی بوجہِ ظنِ ریح ناقض ہیں 〃
جسے ریح کا عارضہ حدِ معذوری تک ہو اُس کا وضو سونے سے نہ جانا چاہیے۔ ۴۳۶
بیت الخلا میں جانا یاد ہے اور پیشاب کرنا یاد نہیں وضو واجب ہے۔ ۵۶۰
عورت کے دونوں مقام پردہ شق ہونے سے ایک ہوگئے تو ریح آنے سے اُس پر بھی وضو واجب ہے۔ 〃
سونے میں دونوں سرین جمے ہوں جب بھی وضو مستحب ہے۔ ۷۲۱

قطرے یا ریح کے شبہ سے وضو نہیں جاتا۔ ۷۷۵

باب الغسل

غسل میں عورت کو چوٹی کھولنا ضرور ہے یا نہیں؟ ۲۰۷
غسل کے بعد اعضا پونچھنے کا حکم ۲۴۱
نہ پونچھنا ضرر دے تو پونچھنا ضرور ہے 〃
غسل کا پانی بھی نیکیوں کے پلّے میں رکھا جانا ظاہر ہے ۲۴۸
غسل میں فرجِ داخل اندر سے دھونا فقط مستحب ہے واجب نہیں۔ ۴۱۸
فتوی ۱۲ فرائضِ غسل ۴۳۹
دانتوں کی جڑ یا کھڑکیوں میں سخت چیز جمی ہو تو چھڑانا لازم ہے ورنہ غسل نہ اُترے گا۔ ۴۴۱
چُونا یا مسی کی ریخیں جن کے چھڑانے میں ضرر ہو معاف ہیں۔ 〃
وضو و غسل میں غرغرہ سنّت ہے مگر روزہ دار کو مکروہ۔ ۴۴۲
غسل میں منہ اور ناک کا کتنا دھونا فرض ہے؟ 〃
ناک میں جو کثافت جمی ہو اس کا چھڑانا غسل میں فرض ہے اور وضو میں سنّت۔ ۴۴۳
ناک میں کہاں تک پانی چڑھانے کا حکم ہے
وضو و غسل کی بے احتیاطیاں جن سے نماز نہیں ہوتی۔ 〃
غسل میں بائیس ۲۲ جگہ اور ہیں جن کی احتیاط مرد و عورت سب پر لازم۔ ۴۴۸

Marfat.com

آٹھ مواقعِ احتیاط خاص مردوں کے لیئے ۴۴۹
دس مواقعِ احتیاط خاص عورتوں کے لیئے ۴۵۰
احتیاط کی جگہوں میں پانی پہنچنے کا کیسا ظن درکار ہے ۴۵۱
اکیس مواضع جو پانی بہانے سے بوجہ حرج معاف ہیں۔ ۴۵۲
تار سے اگر دانت بندھے ہوں تو ظاہراً اُن پر سے پانی بہا دینا کافی ہے۔ ۴۵۳
حرج تین قسم ہے ۴۵۵
فتوی ۱۳ گلے سے نہانا اور سر کا مسح۔ ۴۵۶
بدن کے بعض حصہ کو پانی مضر ہو تو اکثر کا اعتبار ہے۔ 〃
توجیہ نفیس لما فی غریب الروایۃ ۴۵۸
فتوی ۱۴ نہانا مضر ہونے کی مختلف صورتیں اور اُن کے احکام ۴۶۰
فتوی ۱۵ ران میں پھُڑیا ہونے کے سبب تیمم نہیں کر سکتا۔ ۴۶۱
فتوی ۱۶ تری دیکھی اور خواب یاد نہیں یا خواب یاد ہے اور تری نہ پائی اور ان کے سوا تمام صورتوں کی تفاصیل و احکام۔ ۴۶۵
بیہوشی یا نشہ کے بعد کپڑے پر مذی پانے کا حکم۔ ۴۸۱
تری کپڑے یا ران یا سرِ ذکر میں یکساں ہے ۵۱۳
نہانے کے بعد بقیہ منی خارج ہو تو کیا حکم ہے؟ ۵۱۴
نماز میں احتلام ہوا اور سلام پھیرنے تک منی نہ نکلی نماز ہو گئی۔ ۵۱۵
احتلام یاد تھا اور اُٹھ کر تری نہ پائی نماز کے بعد تری نکلی نماز ہو گئی غسل اب واجب ہوا۔ ۵۱۵
احتلام خوب یاد ہے اور تری نہ دیکھی پھر مذی نکلی غسل نہیں۔ 〃
جو منی مرد کی پشت اور عورت کے سینہ سے بشہوت جدا ہوئی اس کا نکلنا غسل واجب کرے گا اگرچہ بے شہوت نکلے۔ اس بارے میں مذہب امام ابو یوسف پر عمل کی ایک صورت۔ ۵۱۸
انزال کے بعد پیشاب کر لیا یا سو رہا یا بقدرِ کافی چلا پھر منی بے شہوت نکلی دوبارہ غسل نہ ہوگا۔ ۵۲۵
بعد انزال پیشاب وغیرہ کرکے نہا لیا پھر کچھ منی بشہوت نکلی دوبارہ نہانا ہوگا۔ ۵۲۷
بحث تعریف الجنابۃ ۵۳۰
زوج کی منی عورت کے بدن سے نکلے تو اس پر وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔ ۵۳۱
عورت کو اگر احتلام یاد ہو اور تری نہ پائے تو کیا حکم ہے؟ ۵۳۸
حشفہ غائب نہ ہوا اور منی عورت کے بدن میں چلی جائے تو اس پر غسل نہ ہوگا جب تک حمل رہ جانا ثابت نہ ہو۔ ۵۵۳
بکارت زائل نہ ہونا اس پر دلیل ہے کہ حشفہ غائب نہ ہوا 〃
سونے سے پہلے شہوت تھی اور جاگ کر تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں تو غسل نہ ہوگا جب تک منی ہونا ثابت نہ ہو۔ ۵۵۶
جاگ کر تری دیکھنے کے جملہ مسائل میں برابر ہے کہ

Marfat.com

لیٹا سویا ہو خواہ کھڑا بیٹھا چلتا۔	۵۷۴
فتوی ۱۷ وضو وغسل میں پانی کی مقدار	۵۷۹
زن وشو باہم ایک برتن سے غسل کرسکتے ہیں اگرچہ برہنہ ہوں اور اس کے متعلق ضروری بات بھی۔	۵۸۴
آبِ غسل ووضو کا اندازہ	۵۹۵
اس سے علاوہ اور بھی پانی درکار ہیں	"
اسراف ووسوسہ نہ ہو تو ایک صاع سے زیادہ غسل میں خرچ کرنا افضل ہے۔	۶۲۷
غسل کہاں کہاں مستحب ہے۔	۷۰۳
گندھی چوٹی میں تین بار پانی ڈالنے سے جڑوں تک پہنچنے میں شبہ رہے تو زیادہ ڈالے۔	۷۲۸
فتوی ۱۸ قبل غسل جنب کے کھانے کا حکم۔	۷۹۰
فتوی ۱۹ حالتِ ناپاکی میں مسجد میں جانا حرام ہے۔	۷۹۱
فتوی ۲۰ حالتِ جنابت میں مسجد کے لوٹے چھونے کیسا ہے۔	۷۹۲
فتوی ۲۱ بے وضو مصحف شریف کا چھونا مطلقاً حرام ہے اگرچہ مع ترجمہ ہو اور اس پر کتنے ہی فوائد وتفسیر لکھی ہوں۔	"
بیوضو خود آیت کو ہاتھ لگانا مطلقاً حرام ہے اگرچہ کسی کتاب میں لکھی ہو اور قرآن مجید کے پٹھے بلکہ چولی کو بھی نہیں چھوسکتا ہاں جزدان کے اندر ہو تو اٹھا سکتا ہے۔	۷۹۳
قرآن مجید کا خالی ترجمہ اگر جدا لکھا ہو اُسے بھی بے وضو چھونا منع ہے۔	"
کُتبِ حدیث وتفسیر وفقہ کا باوضو چھونا افضل ہے مگر جہاں آیت لکھی ہو اسے بے وضو ہاتھ لگانا حرام ہے۔	۷۹۴
فتوی ۲۲ جنب کو قرآن مجید کی نیت سے آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھنا بھی جائز نہیں۔	۷۹۵
جو آیت یا سورت خالص دُعا وثنا ہو جنب وحائض اسے بہ نیتِ دعا بے نیت قرآن پڑھ سکتے ہیں۔	"
کسی آیت کا اتنا ٹکڑا کہ ایک چھوٹی آیت کے برابر ہو بہ نیتِ قرآن پڑھنا جنب وحائض کو بالاتفاق ممنوع ہے۔	۷۹۷
صحیح یہ ہے کہ بہ نیتِ قرآن ایک حرف کی بھی جنب وحائض کو اجازت نہیں۔	"
جنب وحائض تعلیم کی نیت سے بھی آیت کا کوئی کلمہ نہیں کہہ سکتے۔	۸۰۶
قراءت جنب کی صورتوں میں مصنف کی تحقیق جلیل مفرد۔	۸۱۳
ان مسائل کا خلاصہ حکم۔	۸۱۹
جُنب کو وہ آیات ثنا بہ نیت ثنا بھی پڑھنا حرام ہیں جن میں رب عزوجل نے اپنے لیے متکلم کی ضمیریں ذکر فرمائیں۔	"
جن آیات دعا وثنا کے اول میں لفظ قُل ہے اُن میں جنب یہ لفظ چھوڑ کر بہ نیت دعا پڑھے ورنہ جائز نہیں۔	"
اُسے حروفِ مقطعات والی دعا کی بھی اجازت نہیں	۸۲۰

Marfat.com

جن آیات میں خالص دعا و ثنا نہیں اُنھیں جُنب و حائض بہ نیتِ عمل بھی نہیں پڑھ سکتے۔ ٨٢٠

صرف عمل میں لانے کی نیت سے جنب و حائض خالص آیاتِ دُعا و ثنا بھی نہیں پڑھ سکتے۔ 〃

دم کرنے کی نیت سے بھی صرف بہ نیت دعا پڑھنا جائز ہے۔ 〃

فقط شفا لینے کی نیت قرآن مجید کو قرآنیت سے خارج نہیں کرسکتی۔ ٨٢١

لکھی ہوئی آیت کو جنب اپنی نیت سے بدل نہیں سکتا۔ 〃

آیاتِ دعا بہ نیتِ دُعا بھی لکھنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے۔ ٨٢٣

باب المیاہ

پانی کس طرح مستعمل ہوتا ہے۔ ٢٥٧

نجس پانی سے وضو کیا پھر تین وضو اور کیے اور ہر بار وضو سے پہلے برتن میں بوند ٹپکی تو کیا حکم ہے۔ ٢٥٨

باب التیمّم

تیمم کے لیے ضرب کی اور حدث ہوا۔ ٢٥٦

ماخذ و مراجع ٨٢٥

Marfat.com

فہرست ضمنی مسائل

رسم المفتی

عادۃ الفقہاء البناء علی المظنۃ و المراد المناط۔ ٢١٧

مذہب کے خلاف کوئی بحث معتبر نہیں ٢٢٤

مستحب کے ترک سے کراہت تنزیہ لازم نہیں آتی۔ ٢٣٩

الاحتیاط ھو العمل باقوی الدلیلین۔ ٢٨٨

صاحب الہدایۃ امام جلیل من ائمۃ التخریج والترجیح یجوز تقلیدہ۔ ٣٤٣

الخصاف کبیر فی العلم یجوز اقتداؤہ۔ //

العمل بما ھو المختار فی المذہب وان کان قائل خلافہ اماما کبیرا۔ ٣٤٤

تقلید الغیر عند الضرورۃ وان جاز بشروطہ فالعمل نفسہ اما الافتاء فلا یکون الا بالراجح فی المذہب۔ //

عند الضرورۃ تقلید قیل فی المذہب احسن من تقلید مذہب الغیر۔ //

القاعدۃ العمل بما علیہ الاکثر من ائمۃ المذہب۔ ٣٩٥

عادۃ الاوائل السذاجۃ فی البیان و عدم التدقیق فی العبارات۔ ٣٩٧

منازع اختلاف عبارات العلماء مع کون المقصود واحدا۔ ٣٩٨

الامام قاضیخان انما یقدم الاظہر الاشہر۔ ٤٠٥

اذا جاء قید فی المسألۃ عن احد الائمۃ ولم یصرح غیرہ منہم بخلافہ وجب قبولہ۔ ٥٠٧

المراد بالمحیط المحیط البرہانی۔

ھذا قول لبعض المشایخ مفادہ ان اکثرہم علی خلافہ۔ ٦٠٤

نسبۃ قول الی البعض تفید ان المعتمد خلافہ۔ ٦٠٥

المفاہیم معتبرۃ فی الکتب بالاتفاق۔ ٦٥٤

کتب شروح حدیث میں جو مسئلہ کتب فقہ کے خلاف ہو معتبر نہیں۔ ٧٠٤

Marfat.com

كلمة لا باس لما تركه اولى وقد تستعمل في المندوب۔	١٢
شئ اگرچہ مطلق ذکر کی جائے اپنے اسباب و شروط و احکام و آثار پر خود ہی دلالت کرے گی۔	١٤
تحقیق مفاد قولهم لا خير فيه	٣٢
شرعی کے دو معنے ہیں مقبول فی الشرع، مطلوب فی الشرع۔	٤٤
فتوی ہمیشہ بلا استثنار قول امام پر ہے	٩٥
القول قولان صوری وضروری وهو يقضى على الصورى وله ستة وجوه۔	١٠٩
چھ باتیں ہیں جن کے سبب بظاہر قول امام کے خلاف پر عمل ہوتا ہے اور حقیقۃً قول امام ہی پر ہے۔	١١٠
انھیں وجوہ سے صحیح و مؤکد احادیث کا خلاف کیا جاتا ہے اور وہ خلاف نہیں ہوتا۔	١١١
العدول عن قوله بدعوى ضعف دليله خاص بالمجتهدين في المذهب وهم لا يخرجون به عن المذهب۔	١١٣
معنى قوله اذا صح الحديث فهو مذهبي۔	١١٤
لا يتبدل المذهب بتصحيحات المرجحين خلافه۔	١١٥
عند اختلاف التصحيح يقدم قول الامام۔	١١٦
ہم صرف امام اعظم کے مقلد ہیں	١١٩
امام سے احکام منقول ہیں دلائل استنباط مشایخ ہیں اُن کے ضعف سے قولِ امام ضعیف نہیں ہوتا۔	١٢٠
معنى كلام العلامة قاسم علينا اتباع ما رجحوه۔	١٢٥
حيث لا تصحيح لا يعدل عن قول الامام۔	١٢٩
مشى متون على خلاف قول الامام لا يقبل۔	١٣٠
حدوث حكم ضروري لاحد من العوامل الست لا يتقيد بزمان۔	١٣٢
ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه۔	١٣٦
ليجتنب النقل بالواسطة مهما امكن۔	١٤٥
الترجيح لقول الامام اى بلا خلاف اذا خالفا وتخالفا۔	١٤٦
توفيق نفيس من المصنف بين عبارات الائمة في تقديم قول الامام المختلفة ظاهرا۔	١٥٢
قولِ امام کے بعد کس کے قول پر عمل ہو اس کی ترتیب۔	١٥٧
العمل بما عليه الاكثر۔	″
قول البحر الفتوى على قول الامام وان افتوا بخلافه وتوجيه ما نازعه فيه الشامي۔	١٦٣

Marfat.com

ربما لایکون قول الفقہاء ہذا اصح
ومثلہ من باب التفضیل۔ ١٦٦
اذا ثبت الاصح لایعدل عنہ اذا لم
یوجد اقوی منہ۔ //
الصحیح والاصح متقاربان۔ ١٦٧
لایعتمد علی النقل عن مجہول وان کان
الناقل ثقۃ۔ //
تحقیق قول الدرران الفتوے
مطلقاً علی قول الامام ولا یخیر
الا اذا کان مجتہدا۔ ١٦٨
ذکر عشر مرجحات لاحد القولین
علی الاخر۔ ١٦٩
ذکر ثلث مرجحات اخر۔ //
الترجیح بکونہ قول الامام ارجح
من کل مایوجد معارضالہ۔ //
الاستحسان لغیر نحو ضرورۃ وتعامل
لایقدم علی قول الامام۔ ١٧٠
ما علیہ الفتوی مقدم علی
الاستحسان۔ ١٧١
عند قول الامام لاینظر الی کثرۃ
الترجیح فی الجانب الاخر۔ //
اذا رجح قول الامام وقول خلافہ
کان العمل بقول الامام وان
قالوا لغیرہ علیہ الفتوی۔ ١٧٢
تاخیر الہدایۃ دلیل قول دلیل اعتمادہ۔ ١٧٣

قول الامام المذکور فی المتون
مقدم علی ما صححہ قاضی خان
باکد الفاظ الفتوی۔ ١٧٤
لا یعدل عن تصحیح قاضی خان
فانہ فقیہ النفس۔ //
تنبیہان جلیلان یتبین بہما
مایعمل بہ المقلد فی امثال
المقام۔ ١٧٧

حیض

بعد فراغ حیض پرانے کپڑے سے خون کا اثر
صاف کرنا مستحب ہے۔ ٣١٦

انجاس

پانی کے برتن کے اوپر یا اندر مگر پانی سے اوپر
نجاست کی بوند گرے تو کیا حکم ہے؟ ٢٥٩
جن تین پانیوں سے نجاست دھوئی گئی وہ
پانی کسی چیز کو لگیں تو ان میں کیا تفصیل ہے؟ ٢٦٠
رال مطلقاً پاک ہے۔ ٢٦٥
بدن سے جس چیز کے نکلنے سے وضو نہ جائے
ناپاک نہیں۔ //
ریح پاک ہے۔ //
آب بینی پاک ہے۔ ٢٦٦
خون پیشاب وغیرہ فضلات جب تک بدن سے
باہر نہ نکلیں ناپاک نہیں۔ ٢٦٨
میت کے منہ سے جو پانی نکلتا ہے ناپاک ہے۔ //

Marfat.com

نجس چیز دوبارہ نجس ہوسکتی ہے ولہذا اگر
شراب پیشاب میں پڑجائے پھر سرکہ ہوجائے
پاک نہ ہوگی۔ ۲۶۹
آنکھوں کے اندر اگر کوئی نجاست لگے اُس کا
دھونا معاف ہے۔ ۲۸۱
بچے کے معدہ تک دُودھ پہنچ کر لَوٹا اگر منہ بھر کر
نکلا ناپاک ہے۔ ۳۵۶
ہر جانور کا پتا اُس کے پیشاب کے حکم
میں ہے۔ ۳۵۸
ہر جانور کی جگالی اُس کے گوبر مینگنی کے حکم
میں ہے۔ 〃
سُوئی کی نوک برابر پیشاب کی باریک باریک
بندکیاں بدن یا کپڑا ناپاک نہیں کرتیں مگر وہ
کپڑا پانی میں گرا تو اُسے ناپاک کردے گا۔ ۵۶۹

استنجا

بعد استنجا پانی صاف کرلیا جائے ۲۴۹
جس کپڑے سے استنجے کا پانی خشک کرے اُس
سے باقی اعضاء کو نہ پونچھے۔ ۲۵۰
بڑے استنجے کا مسنون طریقہ۔ ۳۱۹
یہ مسنون طریقہ روزہ دار کے لیے نہیں۔ 〃
پیشاب کے بعد مرد پر استبرا واجب ہے
یعنی وہ افعال جن سے قطرہ نہ آنے کا
اطمینان کافی ہوجائے۔ ۵۲۶
مقدارِ آبِ استنجا و وضو میں اختلاف حالت
سے پانی کی مقدار مختلف ہونا۔ ۵۹۵
استنجے سے پہلے تین بار دونوں ہاتھ کلائیوں تک
دھونا مطلقاً سنت ہے۔ ۵۹۶
جس انگشتری پر متبرک نام لکھا ہو وقت استنجا
اُس کا اتارنا بہت ضرور ہے۔ ۶۶۷
جس انگشتری پر کچھ لکھا ہو اُسے پہن کر
بیت الخلا میں جانا مکروہ ہے۔ 〃
غلاف کے اندر تعویذ ہو تو بیت الخلا
جا سکتا ہے اور بچنا بہتر۔ 〃

مسائل نماز

صرف ایک جُبّہ پہن کر جس سے سجدہ میں بھی
زانوؤں کے نیچے تک بدن چھپا رہے نماز
ہوسکتی ہے۔ ۳۵۳
اگر گریبان اتنا وسیع ہے کہ اُس سے ستر
تک اپنی نگاہ پڑسکتی ہے تو حرج نہیں
ہاں قصداً دیکھنا مکروہ ہے۔ 〃
نماز میں اپنی مطلقہ رجعیہ کی فرج داخل پر نظر
بشہوت طلاق سے رجعت کردے گی اور
نماز و وضو میں خلل نہ آئے گا مگر بالقصد
کراہت ہے۔ 〃
مرد نماز میں ہو اور عورت بوسہ لے اور اس
سے مرد کو خواہش پیدا ہو نماز جاتی رہے گی
اور عورت نماز میں ہو اور مرد بوسہ لے نماز
نہ جائے گی۔ 〃

Marfat.com

بیگانہ عورت کے ستر پر نماز میں نظر اور بھی سخت حرام ہے مگر نماز و وضو میں خلل نہ آئے گا۔ ۳۵۴

خالی پاجامہ سے نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔ ۶۲۸

نماز میں کنکھیوں سے دیکھنے کا حکم۔ ۶۶۵

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا ترک مکروہ ہے اور ترک کی عادت گناہ۔ ۶۷۹

سجدۂ بے سبب کا حکم۔ ۷۰۷

صبح ہونے سے طلوعِ آفتاب تک دنیوی کلام مکروہ ہے۔ ۷۳۲

نمازِ عشاء کے بعد دنیا کی باتیں مکروہ ہیں۔ 〃

نماز میں مٹی سے بچانے کے لیے دامن اٹھانا مکروہ ہے۔ ۷۴۴

نماز میں پسینہ پونچھنے کا حکم۔ ۷۴۵

نماز میں دامن جھٹکنا ایک صورت میں مطلوب ہے اور بلا حاجت مکروہ۔ 〃

اس کا کلیہ کہ نماز میں کیا عمل مکروہ ہے کیا نہیں؟ ۷۴۶

سجدہ میں جو مٹی ماتھے کو لگی نماز میں یا بعد نماز اس کے چھڑانے کی تفصیلیں۔ 〃

نماز میں مٹی سے کپڑا بچانے کی ایک صورت جواز ۷۴۹

مستحب ہے کہ سجدہ میں سر خاک پر بلا حائل ہو۔ 〃

نماز و غیر نماز میں انگلیاں چٹخانے کے احکام۔ ۷۵۵

ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈالنے کے احکام۔ ۷۵۶

نمازی اگر اپنے امام کے سوا کسی کو قرآن مجید میں لقمہ دے گا نماز جاتی رہے گی۔ ۸۰۳

یہ نماز میں تھا کسی نے کہا فلاں سورت پڑھ اس نے اس کا کہنا ماننے کو پڑھی نماز نہ ہوگی۔ 〃

قیام نماز میں قرآن مجید اگرچہ بہ نیتِ دعا پڑھے نماز ہو جائے گی۔ ۸۱۰

آیت سے اگر کسی کی بات کا جواب دینا مقصود ہو نماز نہ ہوگی ہاں کسی پر یہ ظاہر کرنے کو کہ نماز پڑھتا ہوں سبحن اللہ وغیرہ آواز سے کہنا جائز ہے صرف یہی صورت مستثنیٰ ہے۔ ۸۱۶

احکامِ مسجد

مسجد میں مسواک نہ چاہیے اور کلی حرام مگر ایک صورت میں۔ ۶۱۵

منہ میں بدبو ہو تو مسجد میں جانا یا نماز پڑھنا منع ہے۔ ۶۲۳

مسائلِ زکوٰۃ

اس کی تحقیق کہ مصرفِ خیر میں اپنا کل مال دے دینا کیسا ہے؟ ۶۹۰

اپنے محتاج عزیزوں کو چھوڑ کر اوروں کو صدقہ دینا قبول نہیں۔ ۶۹۴

عزیزوں سے سلوک اس وقت ثواب ہے جبکہ بوجہ اللہ ہو نہ فقط خون کے جوش سے۔ ۷۴۳

Marfat.com

مسائلِ روزہ

صدقۂ فطر و کفارۂ روزہ کی مقدار ایک سو چھتّر روپے آٹھ آنے بھر ہے۔

مسائلِ وقف

جس ویران مسجد کی آبادی ناممکن ہو اس کی اینٹ کڑی دوسری مسجد میں بشرط کمال احتیاط لے جاسکتے ہیں۔

مسائلِ شہادت

تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالۃ مردود الشہادۃ ہے۔

مسائلِ حظر و اباحت

کھانے کے بعد کاغذ سے منہ پونچھنا کیسا؟
کھانے کے بعد عمامہ وغیرہ سے ہاتھ منہ پونچھنا کیسا؟ ۲۵۴
مٹی کے برتن افضل ہیں اور تانبے پیتل میں حرج نہیں۔ ۲۵۴
چاندی کے تار سے دانت باندھنا جائز ہے۔ ۴۵۳
مطلقاً حروف کی تعظیم چاہیے۔
اسراف کے معنی کی تفصیل و تحقیق
فرق تبذیر و اسراف
اسراف کس صورت میں گناہ ہے۔

جھوٹ اور غیبت کی بُرائی قابلِ حفظ ۷۲۰
دینی محنت کی تکان دفع کرنے کو کسی مباح کام سے دل بہلانا جائز بلکہ مطلوب ہے۔ ″
۵۹۵ | عبث کے معنی و حکم۔ ۷۳۶
عبث کی بارہ تعریفیں اور مصنف کی تحقیق ۷۴۰
لعب و لہو و ہزل و لغو و باطل و عبث متقارب المعنٰی ہیں۔ ″
حکم عبث کی تنقیح ۷۵۰
۱۳۴ | لایعنی کسے کہتے ہیں اور اس کے ترک کی ہدایتیں ۷۶۰
ہاتھ پاؤں سینہ پشت پر بال ہوں تو نورہ سے دُور کرنا بہتر ہے اور مُوئے زیرِ ناف پر بھی استعمالِ نورہ آیا ہے۔ ۷۶۹
۶۲۸ | دس باتیں قدیم سے سنّتِ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ ۷۷۴
بلاضرورت پاک چیز کو ناپاک کرنا حرام ہے۔ ۷۹۲
۲۵۲ | جمعہ عید وعظ کسی میں کسی عورت کو کبھی جانے کی اجازت نہیں۔ ۱۱۱

فوائدِ فقہیہ

۶۶۷ | اختلافِ علما سے بچنا مستحب ہے جب تک اپنے مذہب کا مکروہ لازم نہ آئے۔ ۴۴۷
۶۹۰ |
۶۹۷ | معانی العلم والظن والاحتمال فی
۶۹۹ | اصطلاح الفقہ۔ ۴۹۲

Marfat.com

مثقال و استار و رطل و مد و صاع کا بیان ۵۷۹

ملوک اور کیلہ کا بیان۔ ۵۸۳

مقدار ظرف فرق کا بیان ۵۸۶

شئے کے پانچ مرتبے ہیں ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول اور ان کی تحقیق اور مکان و طعام و لباس و طہارت میں ان کی مثالیں۔ ۶۲۷

عقائد

معنے اذعان ۶۸۰

معنے اعتقاد ۶۸۱

معنے ضروریات دین 〃

اُن دس فرقوں کا بیان جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں اور شرعاً مرتد ہیں۔ ۷۱۵

اُن نفیس کتابوں کا پتا جن سے مرتدین حال کا حال کھلے۔ ۷۱۸

آریوں پادریوں کے لکچر ندائیں سننا سخت حرام ہے۔ ۷۸۰

اللہ و رسول و قرآنِ عظیم کی جتنی توہین آریہ پادری اپنے لکچروں میں کرتے ہیں اُس سب کا وبال شرعاً ان پر ہے جو سننے جاتے اور ایسے جلسوں میں شریک ہوتے ہیں۔ ۷۸۴

قرآن مجید فرماتا ہے جو ایسے جلسوں میں جائے ایسی جگہ کھڑا ہو وہ بھی اُنھیں کافروں کی مثل ہے۔ 〃

تلاوتِ قرآن یا قرأت حدیث کے سوا اپنی طرف سے کسی نبی کی طرف نسبت معصیت سخت حرام ہے۔ ۸۲۳

ردّ بد مذہباں

امام اعمش کا ارشاد کہ ہم محدثین عطار ہیں اور فقہا طبیب، اور اے ابوحنیفہ! تم دونوں باتوں کے جامع ہو۔ ۱۲۱

اکابر ائمہ تو یہ کہیں کہ ہمیں کچھ اختیار ہوتا تو یُوں کہتے اور آج کل جاہلانِ بے تمیز امام کے مقابلہ کو طیار۔ ۱۵۰

تقلید شخصی واجب ہے غیر مقلدین دین میں فتنہ ہیں۔ ۱۵۸

مذہب کی پابندی لازم ہے اس کے خلاف جنھوں نے لکھا وہ بھی پابند ہی رہے۔ ۱۵۹

فوائد حدیثیہ

المعلق عندنا کالموصول۔ ۲۳۸

ما لایقال بالرأی یحمل علی الرفع اذا لم یکن صاحبہ أخذ اعن الاسرائیلیات۔ 〃

حدیث ضعیف استحباب و اباحت میں بالاجماع مقبول ہے۔ ۲۴۰

قول المحدثین لایصح لاینفی الحسن۔ 〃

اسماء الرجال

طرح مہدی بن ہلال۔ ۴۰۷

Marfat.com

جرح بحر بن کنیز السقاء ۔ ۴۰۸

تمشیۃ یزید بن عبد الرحمٰن الدالانی 〃

قالوا لم یسمع قتادۃ من ابی العالیۃ الا اربعۃ او ثلثۃ ۔ ۴۰۹

لم تقبل شہادۃ نفی سماع ابن اسحٰق من فاطمۃ بنت المنذر من ائمۃ اجلۃ ۔ 〃

تمشیۃ عبد اللہ العمری المکبر ۔ ۵۶۵

تاریخ وفات امام ابراہیم نخعی و امیر المومنین عمر بن عبد العزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہما ۔ ۶۵۰

تضعیف البختری بن عبید ۲۴۵

فضائل ومناقب

انبیاء علیہم السلام کا وضو سونے سے نہ جاتا ۔ ۴۲۷

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی آنکھیں سوتی ہیں دل کبھی نہیں سوتا ۔ ۴۲۷

حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ و اکابر اولیاء کی نسبت ظاہر یہی ہے کہ سونے سے ان کا وضو نہ جاتا دل ان کا کبھی نہیں سوتا ۔ ۴۲۸

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو نواقض وضو سے جاتا ہے یا نہیں اور اس میں مصنف کی تحقیق ۴۳۱

بعض نواقض وضو انبیاء علیہم السلام پر محال ہیں 〃

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا دل غشی میں بھی بیدار رہتا ہے ۴۳۳

فضلات شریفہ طیب و طاہر ہیں ان کا کھانا حلال و باعث برکت ۔ ۴۳۵

اجلہ ائمہ کی تصریح کہ امام اعظم کے علم و عقل کو اوروں کے علم و عقل نہیں پہنچتے ۔ ۱۲۱

امام اجل سفین ثوری نے ہمارے امام سے کہا آپ کو وہ علم کھلتا ہے جس سے ہم سب غافل ہوتے ہیں اور فرمایا ابوحنیفہ کا خلاف کرنے والا اس کا محتاج ہے کہ اُن سے مرتبہ میں بڑا ہو اور علم میں زیادہ اور ایسا ہونا دُور ہے ۔ ۱۲۲

امام اعظم کی عقل کی نسبت امام شافعی وغیرہ اکابر کی شہادت کہ تمام ائمہ کی عقول پر غالب ہے ۔ 〃

امامنا رضی اللہ تعالیٰ عنہ من التابعین وقد زاحم ائمتہم فی الفتوی ۔ ۱۳۸

فوائد اصولیہ

فرض اعتقادی و فرض عملی و واجب اعتقادی و واجب عملی کی تعریفیں اور مصنف کی جمیل تحقیقیں ۔ ۱۸۰

کبھی مجتہد کو اپنی رائے پر یقین حاصل ہو جاتا ہے، باآنکہ خلاف پر مطلع ہے ۔ ۱۸۳

اس کی تحقیق کہ جو دلیل ثبوت و اثبات دونوں میں ظنی ہو اس سے وجوب ثابت ہوگا یا سنیت ۔ ۱۹۰

نحو لا صلاۃ ظاہرہ نفی الصحۃ لا الکمال ۔ ۱۹۴

التحقیق الاجمالی للمصنف ان الادلۃ فی اثبات الفرض وما دونہ تسعۃ اقسام ۔ ۱۹۵

بالحدیث الضعیف یثبت الاستحباب

Marfat.com

دون الاستنان۔ ۱۹۶

التحقیق التفصیلی للمصنف ان الادلۃ فی اثبات الفرض وما دونہ علی سبعۃ وعشرین قسما۔ ۱۹۷

فرض وواجب اعتقادی وعملی چاروں کی نسبتیں۔ ۱۹۸

الفرض یطلق علی الرکن والشرط وماسواھما۔ ۱۹۹

لا اجمال فی نحو "لا صلاۃ الا بطھور"۔ ۲۳۱

حکایۃ وقائع الحال لا تدل علی العموم۔ ۲۴۲

ترک الاولی احیانا لبیان الجواز۔ ۲۴۶

لایقبل حدیث الاحاد فی موضع عموم البلوی فکیف رأی عالم متاخر؟ ۲۷۸

کل ما دل علی العموم کما ومن فھو سورا لکلیۃ۔ ۳۴۶

نقیض مدخول لو وان الوصلیۃ یکون اولی بالحکم منہ۔ ۳۸۶

المطلق مطلق مطلقا الا لضرورۃ۔ ۴۱۷

سنت مؤکدہ کے ترک کی عادت گناہ و استحقاق عذاب ہے۔ ۴۴۳

بیان مفاد عند۔ ۶۱۴

تعریف مکروہ تنزیہی کی بحث۔ ۶۶۱

دربارہ مکروہ تنزیہی وتحریمی واساءت و خلاف اولی مصنف کی تحقیق نفیس فوائد کثیرہ پر مشتمل اور واجب وسنت مؤکدہ وغیر مؤکدہ کے فرق احکام۔ ۶۷۱

سنت ہدی سنت مؤکدہ کا نام ہے اور سنت زائدہ غیر مؤکدہ کا۔ ۶۷۳

احکام شرعیہ فرض سے حرام تک گیارہ ہیں۔ ۶۷۵

سنت مؤکدہ کے ترک کا کیا حکم ہے؟ ۶۷۷

مطلق کراہت میں اصل تحریم ہے۔ ۶۸۳

مکروہ تنزیہی منع نہیں۔ ۶۸۷

مستحب سنت کی تکمیل ہے سنت واجب کی، واجب فرض کی، فرض ایمان کی۔ ۷۰۶

الندب لاینافی الکراھۃ ۷۱۲

تحقیق المصنف فی ان تقسیم الشئ بحسب المجاور لایسری حکم القسم الی المقسم۔ ۷۵۴

معنی الافتاء وانہ لیس حکایۃ محضۃ وانہ لا یجوز الا عن دلیل۔ ۱۰۲

الدلیل دلیلان تفصیلی خاص معرفتہ بالمجتہد واجمالی لابد منہ حتی للمقلد۔ //

ائمہ مجتہدین کی تقلید عرفاً تقلید ہے شرعاً دلیل پر عمل ہے جس تقلید کی مذمت ہے وہ وہ ہے جو غیر مقلدین کرتے ہیں اپنے غیر مجتہد استادوں کی۔ ۱۰۲

الفتوی قسمان حقیقیۃ مختصۃ بالمجتہد وعرفیۃ۔ ۱۰۹

Marfat.com

قدینهی زید والمقصود نهی غیره۔ ۵۰

متفرقات

الفرق بین العکس المنطقی والعرفی
وان العرفی معروف حتی فی
الکتب العقلیة والمنطقیة۔ ۳۴۵
ح[illegible] کلام منزل من اللہ ہے۔ ۶۶۷
اڈیٹر اہل حدیث کی گریزیں اور چالیں۔ ۷۱۶
بلاؤں سے محفوظی کی دُعا۔ ۸۲۰

✣ ✣

Marfat.com

مجمل فہرست مضامین رسائل

رسالہ ۱ اجلی الاعلام ان الفتوی مطلقا علی قول الامام ۔ بے نظیر تحقیقات سے اس کا ثبوت کہ ہمیشہ ہر مسئلہ میں قولِ امام ہی پر فتوی ہے ۔ والکلام مع العلامۃ الخیر الرملی بثمانیۃ وجوہ و مع العلامۃ الشامی بسبعۃ وستین وجہا (علامہ خیر الدین رملی سے آٹھ وجوہ علامہ شامی سے سڑسٹھ وجوہ) و وضع سبع مقدمات ۔ ۹۵

معنی التقلید والکلام مع بحر العلوم باثنی عشر وجہا ۔ ۱۰۵

تحقیق المصنف الحکم فی ذلک ۔ ۱۳۲

خمسۃ وار بعون نصا علی المدعی والکلام مع الدر والنہر وح وط ۱۳۷

السعی الجمیل فی توجیہ کلام العلامۃ الشامی ۱۶۳

رسالہ ۲ الجود الحلو فی ارکان الوضوء وضو کے فرائض عملی و اعتقادی کا بیان یکتا کہ اس رسالہ کے سوا کہیں نہ ملے گا ۔ ۱۷۹

فرض وواجب اعتقادی وعملی وغیرہا احکام اور اُن کے دلائل کا بیان کہ کون حکم کیسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے والکلام مع السید الطحطاوی والبحر والشامی وکثیرین ۔ ۱۸۰

فرائض اربعۂ وضو سے ہر فرض میں کیا کیا مستثنی ہیں کہ وہ فرض اعتقادی نہیں والکلام مع الغنیۃ والشامی والامام الشعرانی ۔ ۱۹۹

وضو کے بارہ واجب اعتقادی کا بیان والکلام مع البحر والغنیۃ والدرر والشامی ۔ ۲۱۳

البحث الواجب العملی فی الوضوء ۔ والکلام مع الامام ابن الہمام والمحقق البحر صاحب البحر و الشامی رحمہم اللہ تعالٰی ۔ ۲۲۲

رسالہ ۳ تنویر القندیل فی اوصاف المندیل طہارت کے بعد بدن پونچھنے کا بیان ۔ ۲۳۷

الکلام مع علی القاری ۔ ۲۴۴

رسالہ ۴ لمع الاحکام ان لا وضوء من الزکام ۔ اس کی تحقیق کہ زکام ناقضِ وضو نہیں ۔ ۲۶۳

الکلام مع العلامتین الطحطاوی والشامی ۔ ۲۶۴

Marfat.com

بیان النسبة بین الحدث والنجس۔	[illegible]
رسالہ ۵ الطراز المعلم فیما ھو حدث من احوال الدم۔ بدن سے خون نکلنے کے مسائل و دلائل کی تنقیح یکتا۔	۲۷۹
خروجِ دم کی تین حالتیں اور ان کے احکام	۲۸۰
سبعة تنبیہات من المصنف	۲۸۵
الاول فی حد السیلان والکلام مع الامام الزیلعی رحمہ اللہ تعالٰی	
الثانی فی ترجیح اشتراط السیلان۔	″
والکلام مع البحر والکفایة والبزازیة۔	۲۸۸
الثالث تحقیق المصنف فی اعتبار الامام محمد المجلس لجمع الدم والسبب لجمع القیئ۔	۲۹۳
الرابع تحقیق شریف ان النقض بالخروج الی ما یجب تطہیرہ لا ما یندب والکلام مع الامام ابن الھمام والحلیة والبحر وغیرھم۔	۲۹۶
بحث نزول الدم الی ما لان من الانف والکلام مع البحر والنھر والشامی والعنایة والغایة والشرنبلالی وغیرھم۔	۳۰۱
فصل النزاع فی قولھم سال الی ما یطھر۔	۳۲۲
افادة المصنف عبارة حسنة فی بیان الناقض من غیر السبیلین۔	۳۲۲
الخامس تحقیق شریف فی المراد بما یلحقہ حکم التطہیر والکلام مع ابی السعود والحلیة و بحر العلوم وابن ملک وابن کمال وغیرھم۔	۳۲۳
تحقیق المعنی المؤثر فی الحدث ووجہ اشتراط السیلان فی الخارج من غیر السبیلین۔	۳۲۸
حکمة الفرق بین السائل والبادی۔	″
تحقیق المصنف فی اقسام الجرح المنبسط واحکامھا۔	۳۳۹
السادس ان الدم فی مجلس یجمع وذکر ما وقع من خلافہ فی مختارات النوازل۔	۳۴۲
السابع، تحقیق قولھم ما لیس بحدث لیس بنجس قضیة وعکسا والکلام مع العلامة الشامی و سیدی النابلسی والبرجندی۔	۳۴۴
رسالہ ۶ نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم سونے سے نقضِ وضوء کے مسائل میں بے نظیر تحقیقیں۔	۳۶۵
فرق الاتکاء والاستناد۔	۳۶۸
للتورک معنیان۔	″
مسألة تعمد النوم فی الصلاة۔	۳۶۹
تحقیق شریف للمصنف ان	

Marfat.com

الصلاۃ وغیرھا فی نقض الطہارۃ بالنوم سواء۔ ۳۷۷

خمس افادات من المصنف //

الاولی تلخیص الاقوال فی النوم علی وضع السجود **والکلام** مع العلامۃ الشامی والبحر۔ //

الثانیۃ فی استخراج القول الراجح منہا **والکلام** مع العلامۃ الشامی۔ ۳۹۵

اقامۃ المصنف الدلیل علی ارجح الاقاویل والکلام مع الامام صاحب البدائع والغنیۃ والبحر۔ ۴۰۴

الثالثۃ تعمد النوم فی الصلاۃ لایفسدھا الا اذا کان حدثا **والکلام** مع العلامۃ الشامی والعلامۃ اسمٰعیل شرح الدرر۔ ۴۱۳

الرابعۃ، **تحقیق** مسألۃ النوم علی رأس التنور **والکلام** مع الفتح والحلیۃ۔ ۴۲۲

تحقیق المصنف مناط النقض بالنوم علی مختار صاحب الہدایۃ۔

الخامسۃ النوم لیس بنفسہ حدثا وذکر وضوء الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام۔ ۴۲۷

رسالہ ۷ خلاصۃ تبیان الوضوء وضو وغسل کی احتیاطوں کا مشرح بیان۔ ۴۳۹

رسالہ ۸ الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل احتلام کے متعلق جملہ مسائل کی یکتا تحقیق۔ ۴۶۵

صورتوں کا احاطہ اور اُن کے احکام۔ ۴۶۶

ذکر اضطراب شدید فی بیان مذہب الطرفین فی رؤیۃ ماعلم انہ مذی مع عدم تذکر الاحتلام۔ ۴۷۱

الترجیح فی ذلک والتطبیق ۴۸۰

تحقیق المصنف ان الراجح فیہ وجوب الغسل **والکلام** مع العلامتین ش وط۔ ۴۹۲

تقریر المصنف علی جمیع الاحکام فی ہذہ الاقسام۔ ۵۰۱

خمسۃ عشر تنبیہا من المصنف ۵۰۵

تحقیق المصنف ان الرؤیۃ علی الفراش وفی الاحلیل سواء **والکلام** مع الغنیۃ۔ ۵۱۳

لا یتغیر المنی فی الباطن **وتحقیق المصنف** ان من استیقظ ذاکر حلم ولم یر بللا ثم خرج مذی لا یجب الغسل۔ ۵۱۵

تحقیق ایجاب الغسل بخروج منی بعد البول منتشرا۔ ۵۲۷

تحقیق المصنف فی تعریف الجنابۃ **والکلام** مع الفتح والبحر والحلیۃ۔ ۵۳۰

Marfat.com

تحقیق المصنف ان المنی النازل من دون شہوۃ منی حقیقۃ والکلام مع المصفی والفتح والبحر۔ ۵۳۴

تحقیق الکلام فی ان المرأۃ کالرجل فی الاحتلام والکلام مع الشامی و الغنیۃ والاختیار والحلیۃ وغیرھم۔ ۵۳۸

تحقیق عدم وجوب الغسل اذا رأی بللا یحتمل انہ منی ولایذکر الحلم وکان منتشرا عند النوم والکلام مع الحلیۃ۔ ۵۶۳

تحقیق المصنف عموم ھذا الحکم کل نوم ولو مستلقیا والکلام مع المنیۃ و مسکین والدرر ومجمع الانہر والغنیۃ والطحطاوی والشامی۔ ۵۷۲

رسالہ ۹ بارق النور فی مقادیر ماء الطہور وضو وغسل میں پانی کی مقدار پر بحث۔ ۵۷۹

ان مقداروں کے بیان میں حدیثیں ۵۷۹

تنقیحات مصنف ۵۹۰

تنقیح ۱۔ ان مقداروں سے پانی کا وزن مراد ہے۔ //

تنقیح ۲۔ مقدار آب غسل میں اس کا وضو شامل نہیں۔ ۵۹۳

تنقیح ۳۔ یہ صاع جو کا تھا جس سے آب غسل کا وزن آتا آتا ہے۔ //

تحقیق المصنف ان السواک سنۃ قبل الوضوء لا فیہ والکلام مع الائمۃ الزیلعی والعینی وابن الہمام۔ ۵۹۹

تحقیق المصنف انہ لم یثبت حدیث یفید الاستیاک فی الوضوء والجواب عن احادیث توھمہ۔ ۶۰۸

تنقیح ۴ یہ مقادیر حد بندی نہیں مصنف کی اس میں تحقیقات رائقہ والکلام مع الحلیۃ۔ ۶۲۶

اشکال فی حدیث البخاری اخذ غرفۃ فغسل بہا وجہہ والمقال فیہ حسب الاستطاعۃ والکلام مع الکرمانی والعینی والفتح والغنیۃ۔ ۶۳۹

تنقیح ۵ پانی زیادہ خرچ کرنے میں علماء کے چار قول اور تحقیق مصنف۔ ۶۵۱

رسالہ ۱۰ ضمنیہ برکات السماء فی حکم اسراف الماء۔ //

سبعۃ تنبیہات من المصنف ۶۵۶

تنبیہان والکلام مع العلامۃ الشامی انتصار للبحر والدر فی جعلہما الاسراف مکروھا تحریما وبیان معنی التوضی من النہر والکلام مع الحلیۃ۔ //

التنبیہ ۳ فی الکلام مع النہر والشامی فی ان جعلہما کون الاسراف ترک ادب الی الکراہۃ التنزیہ وفی

Marfat.com

جعلهما الاسراف مکروہ تنزیہ
لکونہ ترک ادب وتحقیق معنی
هذه الکراهة وانہ لیست فی
ترک المستحب مع افادات کثیرة
والکلام مع الحلیة و
الغنیة والفتح والشامی
والبحر۔ ٦٦٠

تنویر فی سبع افادات جلیلة
والکلام مع الحلیة والشامی
ومسلم الثبوت والتوضیح ومولٰی
خسرو والفناری۔ ٦٧٢

التنبیہ ۴ فی الکلام مع النهر
وجعله الاسراف مکروہ تحریم
وتحقیق حکم السنة المؤکدة۔ ٦٧٦

التنبیہ ۵ فی الکلام مع الشامی
فی رده علی النهر کراهة
التحریم۔ ٦٨٢

التنبیہ ٦ فی تحقیق معنی
الاسراف والتبذیر والکلام
مع الحلیة والبحر وابن جریر
وابن اثیر والسید الشریف و
الشامی والغنیة والقاری
والدر والنهر والسراج
الوهاج وغیرهم۔ ٦٨٩

اسراف کے ۱۱ معنی اور تحقیق مصنف
کہ ان میں اصح کیا ہے۔ ٦٩٠

اسراف وتبذیر میں کیا فرق ہے؟ ٦٩١
تحقیق مصنف کہ فرق نہیں۔ ″

التنبیہ ۷ تحقیق المصنف
الحکم والتوفیق بین الاقوال ٧٢٩

اثنا عشر تعریفا للعبث وتحقیق
المصنف فیہ والکلام
مع السید الشریف وغیرہ۔ ٧٣٥

تحقیق المصنف حکم العبث
والکلام مع العلامة الخفاجی
والامام الرازی والبیضاوی
وابی السعود ومع السروجی
والبحر والشرنبلالی و
الشامی انتصارا للهدایة۔ ٧٥٠

رسالہ ۱۱ ارتفاع الحجب عن
وجوه قراءة الجنب قراءتِ جنب
کے متعلق وہ جلیل تحقیقیں کہ اس رسالہ کے
غیر میں نہ ملیں گی والکلام مع الامام
فخر الاسلام والرضی السرخسی
والفتح والحلیة والبحر والدر
والشامی۔ ٧٩٥

ثمانیة تنبیهات من المصنف و
الکلام مع النهر والشامی وسیدی اسمٰعیل
النابلسی والغنیة والحلیة وسیدی عبد الغنی
النابلسی رحمنا اللہ تعالٰی بهم۔ ٨١١

Marfat.com

فتاوٰی میں
مصنّفین اور کتب سے متعلق بعض
رموز

ح ——— علامہ حلبی

ش ——— علامہ شامی

ط ——— علامہ طحطاوی

محقق ——— علامہ محقق علی الاطلاق ابن ہمام

بحر ——— بحرالرائق

حلیہ ——— حلیۃ المجلی

دُر ——— الدرالمختار

دُرر ——— الدرر والغرر

غنیہ ——— غنیۃ المستملی

فتح ——— فتح القدیر

نہر ——— نہرالفائق

ہندیہ ——— فتاوٰی عالمگیری

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

خطبۃ الکتاب

الحمد للہ ھو الفقہ الاکبر[1] ؛ والجامع الکبیر[2] لزیادات[3] فیضہ[4] المبسوط[5] الدرر[6] الغرر[7] ؛
بہ الہدایۃ[8] ؛ ومنہ البدایۃ[9] ؛ والیہ النہایۃ[10] ؛ بحمدہ الوقایۃ[11] ؛ ونقایۃ الدرایۃ[12] ؛
وعین العنایۃ[14] ؛ وحسن الکفایۃ[15] ؛ والصلاۃ والسلام علی الامام الاعظم[16] للرسل الکرام ؛ مالکی[17]
وشافعی[18] احمد[19] الکرام ؛ یقول الحُسن بلا توقف ؛ محمد[20] الحسنؒ[21] ابو یوسف[22] ؛ فانہ الاصل[23]
المحیط[24] ؛ لکل فضل بسیط[25] ؛ ووجیز[26] ووسیط[27] ؛ البحر الزخار[28] ؛ والدر المختار[29] ؛ وخزائن الاسرار[30] ؛
وتنویر الابصار[31] ؛ ورد المحتار[32] ؛ علی منح الغفار[33] ؛ وفتح القدیر[34] ؛ وزاد الفقیر[35] ؛ وملتقی الابحر[36] ؛
ومجمع الانہر[37] ؛ وکنز الدقائق[38] ؛ وتبیین الحقائق[39] ؛ والبحر الرائق[40] ؛ منہ یستمد کل نہر فائق[41] ؛

ترجمہ خطبہ: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ۔

ہم اُس کی حمد کرتے اور اُس کے کرم والے رسول پر درود بھیجتے ہیں سب خوبیاں خدا کو ہیں یہی سب سے بڑی فقہ و دانشمندی ہے اور اللہ تعالیٰ کے فیض کشادہ کی افزائشیں کہ نہایت روشن ہوئی ہیں اُن کے لیے بڑی جامع ہے اللہ ہی سے آغاز ہے اور اسی کی طرف انتہا' اُسی کی حمد سے حفظ ہے اور عقل کی پاکیزگی اور عنایت کی نگاہ اور کفایت کی خُوبی اور درود و سلام اُن پر جو تمام معزز رسولوں کے امام اعظم ہیں میرے مالک اور میرے شافع احمد کمال کرم والے حُسن بے توقف کہتا ہے کہ حُسن والے محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے والد ہیں کیونکہ وہی اصل ہیں جو ہر فضیلت کبیر و صغیر و متوسط کو محیط ہیں' نہایت چھلکتے دریا ہیں اور چُنے ہوئے موتی' اور رازوں کے خزانے اور آنکھیں روشن کرنے والے' اور حیران کو اللہ غفار کی عطاؤں کی طرف پلٹانے والے' قادر مطلق کی کشائیش ہیں' اور محتاجوں کے توشے' تمام کمالات کے سمندر اونھیں میں جا کر ملتے ہیں' اور سب خوبیوں کی نہریں اونھیں میں جمع ہیں، باریکیوں کے خزانے ہیں' اور تمام حقایق کے روشن بیان' اور خوشنما صاف شفاف سمندر کہ ہر فوقیت والی نہر اونھیں سے مدد لیتی ہے، اونھیں میں آرزو ہے' اور اونھیں کے سبب باقی سب سے بے نیازی'

Marfat.com

۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸

فید المنیة ؛ وبه الغنیة ؛ ومراقی الفلاح ؛ وامداد الفتاح ؛ وایضاح الاصلاح ؛ ونور

۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴

الایضاح ؛ وکشف المضمرات ؛ وحل المشکلات ؛ والدر المنتقی ؛ وینابیع المبتغی ؛ و

۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹

تنویر البصائر وزواهر الجواهر ؛ البدائع النوادر ؛ المنزه وجوبا عن الاشباه والنظائر ؛

۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴

مغنی السائلین ؛ ونصاب المساکین ؛ الحاوی القدسی ؛ لکل کمال قدسی وانسی ؛ الکافی الوافی

۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲

الشافی ؛ المصفی المصطفی المستصفی المجتبی المنتقی الصافی ؛ عُدة النوازل ؛ وانفع

۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶

الوسائل ؛ لاسعاف السائل ؛ بعیون المسائل ؛ عمدة الاواخر وخلاصة الاوائل ؛ وعلی اٰله

۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰

وصحبه ؛ واهله وحزبه ؛ مصابیح الدجی ؛ ومفاتیح الهدی ؛ لاسیما الشیخین الصاحبین ؛

۸۱ ۸۲

الاخذین من الشریعة والحقیقة بکلا الطرفین ؛ والختنین الکریمین ؛ کل منهما نور العین ؛

۸۳ ۸۴

ومجمع البحرین ؛ وعلی مجتهدی ملته ؛ وائمة امته ؛ خصوصا الارکان الاربعة ؛

۸۵ ۸۶ ۸۷

والانوار اللامعة ؛ وابنه الاکرم ؛ الغوث الاعظم ؛ ذخیرة الاولیاء ؛ وتحفة الفقهاء ؛

۸۸ ۸۹ ۹۰

وجامع الفصولین ؛ فصول الحقائق والشرع المهذب بکل زین ؛ وعلینا معهم ؛ وبهم ولهم

یا ارحم الرحمین ؛ اٰمین اٰمین ؛ والحمد للہ رب العٰلمین ؛

اور مراد پانے کے زینے اور تمام ابوابِ خیر کھولنے والے کی مدد، اور آراستگی کی روشنی، اور اوس روشنی کے لیے نور، اور غیبوں کا کھلنا، اور مشکلوں کا حل ہونا، اور چنا ہوا موتی، اور مراد کے چشمے، اور دلوں کی روشنیاں، اور نہایت چمکتے جواہر عجب و نادر، وہ مثل و نظیر سے ایسے پاک ہیں کہ اُن کا مثل ممکن نہیں، سائلوں کو غنی فرمانے والے ہیں، اور مسکینوں کی تونگری، ہر کمال ملکوتی و انسانی کے پاک جامع ہیں. تمام مہمات میں کافی ہیں، بھرپور بخشنے والے، سب بیماریوں سے شفا دینے والے، مصفی برگزیدہ پاکیزہ چنے ہوئے، ستھرے صاف. سب سختیوں کی دقت کے لیے ساز و سامان ہیں، سائل کو نہایت عمدہ منہ مانگی مرادیں ملنے کے لیے سب سے زیادہ نفع بخش وسیلے ہیں، پچھلوں کے تکیہ گاہ اور اگلوں کے خلاصے، اور اُن کے آل و اصحاب اور ازواج و گروہ پر درود و سلام جو ظلمتوں کے چراغ اور ہدایت کی کنجیاں ہیں، خصوصاً اسلام کے دونوں بزرگ مصطفیٰ کے دونوں یار کہ شریعت و حقیقت دونوں کناروں کے حاوی ہیں، اور دونوں کرم والے شادیوں کے سبب فرزندی اقدس سے مشرف کہ اُن میں ہر ایک آنکھ کی روشنی اور دونوں سمندروں کا مجمع ہے، اور اُن کے دین کے مجتہدوں اور امت کے اماموں پر خصوصاً شریعت کے چاروں رکن چمکتے نور، اور اُن کے نہایت کریم بیٹے غوثِ اعظم پر کہ اولیا کے لیے ذخیرہ ہیں، اور فقہا کے لیے تحفہ، اور حقیقت اور وہ شریعت کہ ہر زینت سے آراستہ ہے دونوں کی فصول کے جامع، اور ہم سب پر اُن کے ساتھ ان کے صدقہ میں اُن کے طفیل اے سب مہربانوں سے بڑھ کر مہربان سُن لے قبول کر۔

Marfat.com

صفة الکتاب

امابعد فہذہ بحمد اللہ ؛ ورفد اللہ ؛ وعون اللہ ؛ وصون اللہ ؛ تبارك اللہ ؛ و بارك اللہ ؛ ماشاء اللہ ؛ لا قوۃ الا باللہ ؛ وحسبنا اللہ ونعم الوکیل ؛ نعم المولیٰ ونعم النصیر ؛ جنات عالیۃ ؛ قطوفہا دانیۃ ؛ فیہا سرر مرفوعۃ ؛ واکواب موضوعۃ ؛ ونمارق مصفوفۃ ؛ وزرابی مبثوثۃ ؛ من مسائل الدین الحنیفی ؛ والفقہ الحنفی ؛ تجد فیہا ان شاء اللہ عینا جاریۃ من عیون تحقیقات السلف الکرام ؛ مع رفرف خضر وعبقری حسان من تمہیدات الخلف الاعلام ؛ وعرائس نفائس کانہن الیاقوت والمرجان ؛ لم یطمثہن قبلی انس ولا جان ؛ من احکام حوادث جدیدۃ ؛ وتحقیقات مدیدۃ ؛ و تنقیحات سدیدۃ ؛ وتدقیقات مجیدۃ ؛ وتوثیقات فریدۃ ؛ واِحکام الاحکام ؛ والنقض والابرام ؛ ما الہمنی الملك العلام ؛ ببرکۃ خدمۃ علوم الاعلام ؛ مع الوف التبری ؛ من حولی وقدری ؛ وصنوف الالتجاء الی الحول العظیم ؛ والطول القدیم ؛ والف الف شہادۃ ان لاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم ؛ وما ابرئ نفسی ان النفس لکثیرۃ الخطاء ؛

بعدازاں یہ اللہ کی حمد اللہ کی عطا اللہ کی مدد اللہ کی حفاظت سے (بڑی برکت والا ہے اللہ، اور برکت دے اللہ، جو چاہے اللہ، قوت نہیں مگر منجانب اللہ، ہمیں اللہ کافی ہے اور اچھا کام بنانے والا، کیا اچھا مولا اور کیا اچھا مددگار) بلند باغ ہیں جن کے انگوروں کے گچھے بوجہ کے سبب جھک کر نزدیک آگئے ہیں اُن میں بلند تخت ہیں، اور رکھے ہوئے کوزے، اور قالینوں کی قطاریں، اور جابجا رکھی ہوئی مسندیں دین ابراہیمی اور فقہ حنفی کے مسائل سے، اللہ چاہے تو تُو اس میں بہتا چشمہ پائے گا اگلے کریموں کی عمدہ تحقیقات سے اور ان کے ساتھ سبز غالیچے اور منقش رنگین خوب صورت فرش پچھلے مشاہیر کی آرائشوں سے، اور ستھری دُلھنیں گویا وہ یاقوت و مرجان ہیں جن کو مجھ سے پہلے کسی آدمی یا جن نے ہاتھ نہ لگایا، نو پیدا چیزوں کے احکام اور مفصل تحقیقوں اور صحیح تنقیحوں اور شاندار تدقیقوں، اور یکتا تائیدوں اور احکام کی مضبوطیوں، اور اعتراضوں جوابوں سے جو بڑے علم والے بادشاہ نے مجھے الہام کیے علوم اکابر کی خدمت گاری کی برکت سے، یہ جو میں کہہ رہا ہوں اس کے ساتھ ہزاروں بیزاریاں ہیں اپنی قوت و طاقت سے، اور قسم قسم کی التجائیں ہیں عظمت والی قوت اور ازلی فضل و منت کی طرف، اور ھزار ہزار گواہیاں ہیں کہ قوت و قدرت نہیں مگر اللہ غالب عظمت والے کی عطا سے اور میں اپنے نفس کو بری نہیں بتاتا

Marfat.com

الى الزلة والخطا؛ فكيف مثلی؛ فی ظلمی وجہلی؛ وقلة الطاعة؛ وذلة البضاعة؛ و کثرة الذنوب؛ وسورة العیوب؛ ولکن اللّٰہ یفعل ما یرید؛ فضله اوسع ولدیه المزید لیس علی اللّٰہ بمستنکر؛ ان یلحق العاجز بالقادر؛ فما کان فیها من الصواب؛ وهو الرجاء من الوهاب؛ فمن ربی وحده وانا احمده علیه؛ وما کان فیها من الخطأ فمنی ومن الشیطان وانا اعوذ بربی واعود الیه؛ الا وانا احمد رضا لربی؛ وهو حسبی؛ ان لم یخطر ببالی قط انی من العلماء؛ او زمرة الفقهاء؛ او ان لی بجنب الائمة مقالا؛ او فی الحکم و الحکم معهم مجالا؛ وانما انا منتم الیهم؛ متطفل علیهم؛ فعنهم اخذ ومنهم استفیض؛ ومنهم یفیض علی ما یفیض؛ فببرکة هذا فتح المولی علی الابواب؛ ویسر الاسباب وهدی للصواب؛ ان شاء اللّٰہ فی کل باب؛ وانا اعرف حیث یحل للمقلد ان یقول اقول؛ ففی میدانی احول؛ والیه احول؛ وما عونی وصونی الا باللّٰہ ثم بالرسول؛ ثم بالسادة القادة الفحول؛ علیه وعلیهم صلوات لا تزول؛ فهاک بحمد اللّٰہ تعالٰی جنات لاولی الالباب؛

بیشک نفس لغزش وخطا کی طرف بکثرت گامزن ہوتا ہے تو اس کا کیا پُوچھنا جو مجھ جیسا ہو میرے ظلم وجہل وکمی طاعت وخواری مایہ وکثرت گناہ اور غلبۂ عیوب میں مگر ہے یہ کہ اللہ جو چاہے کرتا ہے اس کا فضل بڑی گنجائش والا اور اس کے پاس زیادہ ہے، اللہ سے کچھ دُور نہیں کہ عاجز کو قادر سے ملا دے، تو جو کچھ ان میں ٹھیک ہے (اور بڑے بخشنے والے سے اسی کی امید ہے) وہ صرف میرے رب کی طرف سے ہے اور میں اس پر اس کی حمد کرتا ہوں اور جو غلطی ہو وہ مجھ سے اور شیطان کی طرف سے ہے، اور میں اپنے رب کی پناہ مانگتا اور اسی کی طرف رجوع لاتا ہوں ہاں ہاں میں اپنے رب کی رضا کے لیے اس کی حمد کرتا ہُوں (اور وہ مجھے کافی ہے) کہ کبھی میرے دل میں یہ خطرہ نہ گزرا کہ میں عالم ہوں یا فقہا کے گروہ سے ہوں یا اماموں کے مقابل مجھے کوئی لفظ کہنا پہنچتا ہے یا حکم وحکمت شرع میں مجھے ان کے ساتھ کچھ مجال ہے میں تو اُن کا نام لیوا ہوں اور ان کا طفیلی انھیں سے لیتا اور فائدے پاتا ہوں مجھ پر جو فیض آتا ہے انہیں سے آتا ہے۔ اس کی برکت سے مولا نے مجھ پر دروازے کھول دیے اور اسباب آسان کیے اور خدا چاہے تو ہر مسئلہ میں حق کی طرف ہدایت فرمائے اور میں پہچانتا ہُوں کہ مقلد کو کس جگہ اقول کہنا روا ہے تو میں اپنی ہی میدان میں جولان کرتا اور اُسی کی طرف پھرتا ہوں اور میری مدد اور میری حفاظت نہیں مگر اللہ سے پھر نبی سے پھر ہمارے اماموں سرداروں مردان میدان علم سے نبی پر اور ان پر وہ درودیں کہ کبھی زائل نہ ہوں تو تو اللہ تعالٰی کے شکر کے ساتھ وہ بستیں لے جن کے دروازے عقل والوں کے لیے کشادہ ہیں یہاں تک کہ جب وہ اُن تک آئے اور

Marfat.com

مفتحة لهم الابواب ÷ حتی اذا جاؤها و فتحت ابوابها و قال لهم خزنتها سلم علیکم طبتم فادخلوها آمنین ÷ ومن کرام کروم ریاضها مجتنین ÷ ومن بلال زلال حیاضها مرتوین ÷ وفی ظلال جلال غیاضها ساکنین ÷ فقد رتبت علی الکتب والابواب ÷ فسهل التناول وحق التداول بین الاصحاب ÷ وستراها محذوفة التکرار ÷ محفوظة الذمار ÷ عن الاکثار والاکبار ÷ بنقل فتاوی بنی الاعصار ÷ بل ما هی من فتاوی الفقیر ÷ الا النصف او ازید بیسیر اوقل الثلث والثلث کثیر ÷ وذلك ان سیدی وابی ÷ وظل رحمة ربی ÷ ختام المحققین و امام المدققین ÷ ماحی الفتن ÷ وحامی السنن ÷ سیدنا و مولینا المولوی **محمد نقی علیخان** القادری البرکاتی ÷ امطر الله تعالیٰ علیٰ مرقده الکریم شآبیب رضوانه فی الحاضر والآتی ÷ اقامنی فی الافتاء للرابع عشر ÷ من شعبان الخیر والبشر ÷ سنہ ۱۲۸۶ھ ست وثمانین والف ومائتین ÷ من هجرة سید الثقلین ÷ علیه وعلیٰ آله الصلوات من رب المشرقین ÷ ولم تتم لی اذ ذاك اربعة عشر عاما من العمر ÷ لان ولادتی عاشر شوال سنہ ۱۲۷۲ھ اثنتین و

ان کے دروازے کھولے گئے اور ان سے اون بہشتوں کے خزانچیوں نے کہا تم پر سلامتی تم خوش رہو ان جنتوں میں آؤ امن پاتے، اور ان کے باغوں کے معزز انگور چنتے، اور ان کے حوضوں کے نتھرے پانیوں سے سیراب ہوتے، اور ان کے گنجان درختوں کے سایۂ عزت میں راحت لیتے اس وقت اُن ارباب دانش کی خوشی بیان سے باہر ہے، بات یہ ہے کہ یہ فتاوے فقہ کی کتابوں اور بابوں پر مرتب کر دیے گئے ہیں تو ان سے مسئلہ نکالنا آسان اور احباب میں اُن کا دست بدست دورہ رکھنا سزاوار ہوا، اور عنقریب تو انھیں دیکھے گا کہ مکرر فتوے اون میں نہیں اُن کی حریم اس سے محفوظ رکھی گئی ہے کہ اور اہل زمانہ کے فتوے نقل کر کے گنتی اور کتاب کا حجم بڑھائیں بلکہ اُن میں خود میرے ہی فتوے پورے درج نہ ہو پائے آدھے ہوں گے یا کچھ زیادہ یا تہائی کم ہو گئے اور تہائی بہت ہوتی ہے، اور اُس کا سبب یہ ہے کہ میرے آقا اور والد سایۂ رحمت الٰہی، خاتمۂ محققین، امام مدققین، فتنوں کے مٹانے والے، سُنتوں کی حمایت فرمانے والے، ہمارے سردار و مولیٰ حضرت مولوی محمد نقی علیخان صاحب قادری برکاتی نے (کہ اللہ عزوجل اُن کے مرقد کریم پر ابر سے ہمیشہ تک اپنی رضا کے مینہ برسائے) مجھے چاردہم شعبان خیر و بشارت کو فتوے لکھنے پر مامور فرمایا جب کہ سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہجرت سے ۱۲۸۶ھ سال تھے اور اس وقت میری عمر کے چودہ برس پورے نہ ہوتے تھے کہ میری پیدائش ہجرت کے پاکیزہ روشن برسوں سے دہم شوال ۱۲۷۲ھ میں ہے تو میں نے فتوے دینا شروع کیا اور جہاں میں غلطی کرتا حضرت

Marfat.com

سبعین من سنی الهجرۃ الاطائب الغُر؛ فجعلت اُفتی؛ ویهدینی قدس سرہ فیما اُخطی؛ فبعد سبع سنین اذن لی؛ عطر اللہ تعالیٰ مرقدہ النقی العلی؛ ان اُفتی واعطی ولا اعرض علیہ؛ ولکن لم اجترئ بذلك حتی قبضه الرحمٰن الیه؛ سلخ ذی القعدہ عام سبع وتسعین؛ ۱۲۹۷ فلم الق بالی الی جمع ما افتیت فی تلك السنین؛ فحوا ثنتی عشرۃ سنة؛ قرنا کاملا فی الازمنة؛ وبعد ذلك ان اتی السؤال من بلاد قریبة دانیة؛ وممالك بعیدۃ قاصیة؛ عشر مرات فصاعدا؛ لم اثبت فی الکتاب الاجوابا واحدا؛ الا لفائدۃ؛ اوعائدۃ زائدۃ؛ اوطرؤ نسیان؛ وقلما یسلم منه انسان؛ ومع فوات الکثیرۃ ورومر الاختصار؛ قد بلغت الی الان سبع مجلدات کبار؛ کل مجلد ما بین سبعین؛ کُراسا کبیرا الی ثمانین؛ والان هی فی ازدیاد؛ الی ما یشاء الکریم الجواد فاستثقل الاحباب حجم المجلدات وجزؤها علی اثنی عشر؛ وما یرزق المولی من بعد ذلك فسیکون ذیلا بعونه الاکبر؛ وسمیتها **بالعطایا النبویۃ؛ فی الفتاوی الرضویۃ**؛ جعلها اللہ؛ وسیلة لرضاہ؛ ونافعة فی الدارین لی ولعبادہ؛ وجودا جائدا علیٰ جمیع بلادہ؛ واهب واهب المراد قبول

قدس سرہٗ اصلاح فرماتے اللہ عزوجل اُن کے مرقد پاکیزہ بلند کو معطر فرمائے، سات برس کے بعد مجھے اذن فرمایا کہ اب فتوے لکھوں اور بغیر حضور کو سنائے سائلوں کو بھیج دیا کروں مگر میں نے اس پر جرأت نہ کی یہاں تک کہ رحمٰن عزوجل نے حضرت والا کو سلخ ذی القعدہ ۱۲۹۷ھ میں اپنے پاس بلالیا توان برسوں میں جو فتوے تقریباً ایک قرن کامل یعنی بارہ سال تک لکھے اُن کے جمع کرنے کا خیال نہ آیا اور اُس کے بعد پاس پاس کے شہروں اور دُور دراز کے ملکوں سے اگر سوال دس یا زیادہ بار آیا تو کتاب میں ایک ہی بار کا جواب درج کیا مگر کسی فائدے یا زیادہ نفع کے لیے یا بُھول کر کہ آدمی بُھول سے کم خالی ہوتا ہے، اور باآنکہ اتنے کثیر فتاوے جاتے رہے اور باقیوں میں اس قدر اختصار منظور رہا اب تک میرے فتاوے سات مجلد کبیر تک پہنچ گئے ہر جلد چودہ سو صفحہ کلاں سے سولہ سو کے اندز تک اور ہنوز جہاں تک وہ جُود و کرم والا چاہے افزائش ہی ہے، پس احباب نے مجلدات کا حجم بھاری دیکھ کر فتاوے کو بارہ جلدوں پر تقسیم کیا اور جو کچھ مولا تعالیٰ اس کے بعد عطا فرمائے گا وہ اس کی مدد اکبر سے عنقریب ذیل فتاوٰی ہوجائے گا اور میں نے اس کا نام العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ رکھا اللہ اُسے اپنی رضا کا وسیلہ بنائے اور دونوں جہان میں مجھے اور اپنے بندوں کو اس سے نفع پہنچائے اور اُسے اپنے سب شہروں پر نفع رسانی کے لیے برسنے والا عظیم باران بنائے، مرادیں دینے والا اُس

Marfat.com

القبول ۞ علیہا وصانہا من کل لدود جہول ۞ فقد عذت برب الفلق ۞ من شر ما خلق ۞
ومن شر حاسد اذا حسد ۞ ومن ضر حاقد اذا حقد ۞ اللهم من استعاذ بك فقد استعاذ
بعظیم ۞ عز جارك وجل ثناؤ وجهك الکریم ۞ صل وسلم وبارك علی ھذا الحبیب الرؤف
الرحیم ۞ وعلیٰ اٰلہٖ وصحبہٖ واولیائہٖ وعلمائہٖ بالوف التکریم ۞ واشھد ان لا الٰہ الا اللہ
وحدہٗ لاشریك لہ ۞ واشھد ان سیّدنا ومولٰینا محمدًا عبدہ ورسولہ بالھدیٰ ودین
الحق ارسلہ ۞ صلی اللہ تعالیٰ وسلّم علیہ ۞ وعلیٰ کل من ھو مرضی لدیہ ۞ وعلیٰ کل
مسلم ملتجیٔ الیہ ۞ فی کل اٰن دائما ابدا ۞ ما لا یحصیہ احد عددا اٰمین۔

پر قبول کی نسیم چلائے، اور ہر سخت جاہل جھگڑالو سے اسے بچائے، اس لیے کہ میں پروردگار صبح کی پناہ میں آیا اس کی تمام مخلوقات کے شر سے اور حاسد کی برائی سے جب وہ حسد کرے اور کینہ ور کے ضرر سے جب وہ کینہ رکھے، اے اللہ! جس نے تیری پناہ لی اُس نے بڑی عظمت والے کی پناہ لی، عزّت والا وہ ہے جسے تو پناہ بخشے تیری وجہ کریم کی تعریف کمال بزرگ ہے اس رافت و رحمت والے پیارے پر درود و سلام و برکت اتار اور ان کے آل و اصحاب اور ان کے اولیاء و علماء پر ہزاروں تعظیم کے ساتھ، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، ایک اکیلا کوئی اس کا ساجھی نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ ہمارے مالک ہمارے مولیٰ محمد اُس کے بندے اُس کے رسول ہیں کہ اُس نے اُنھیں رہنمائی اور سچے دین کے ساتھ بھیجا، اللہ تعالیٰ ان پر درود و سلام نازل فرمائے اور اُن سب پر جو اُن کو پسند ہیں اور ہر اُس مسلمان پر جو اُن کی طرف التجا لے جائے ہر آن میں ہمیشہ ہمیشہ اتنی کہ کوئی گن نہ سکے قبول فرما۔

Marfat.com

سند الفقیر فی الفقہ المنیر مسلسلا بالحنفیۃ الکرام والمفتین والمصنفین والمشائخ الاعلام

له بحمد الله تعالیٰ طرق کثیرۃ من اجلّها انی **ارویه** عن سراج البلاد الحرمیۃ مفتی الحنفیۃ بمکۃ المحمیۃ مولٰینا الشیخ عبد الرحمٰن السراج ابن المفتی الاجل مولٰینا عبد الله السراج **عن** مفتی مکۃ سیّدی جمال بن عبد الله بن عمر **عن** الشیخ الجلیل محمد عابد الانصاری المدنی **عن** الشیخ یوسف بن محمد بن علاء الدین مزجاجی **عن** الشیخ عبد القادر بن خلیل **عن** الشیخ اسمٰعیل بن عبد الله الشهیر بعلی زاده البخاری **عن** العارف بالله تعالیٰ الشیخ عبد الغنی بن اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی (وهو صاحب الحدیقۃ الندیۃ والمطالب الوفیۃ والتصانیف الجلیلۃ الزکیۃ) **عن** والده مؤلف شرح الدرر والغرر **عن** شیخین جلیلین احمد الشوبری وحسن الشرنبلالی محشی الدرر والغرر (وهو صاحب نور الایضاح وشرحیه مراقی الفلاح وامداد الفتاح والتصانیف الملاح) بروایۃ الاول **عن** الشیخ عمر بن نجیم صاحب النهر الفائق والشمس الحانوتی صاحب الفتاوٰی والشیخ علی المقدسی شارح نظم الکنز وروایۃ الثانی **عن** الشیخ عبد الله النحریری والشیخ محمد بن عبد الرحمٰن المسیری والشیخ محمد بن احمد الحموی والشیخ احمد المحبی سبعتهم **عن** الشیخ احمد بن یونس الشلبی صاحب الفتاوٰی **عن** سری الدین عبد البر بن الشحنۃ شارح الوهبانیۃ **عن** الکمال بن الهمام (وهو المحقق حیث اطلق

الٰہی قبول کر فقہ روشن میں میری سند کہ معزز حنفیہ اور مشہور مفتیوں مصنفوں اماموں سے مسلسل ہے خدا کا شکر اس کے بہت سے طرق ہیں اُن میں نہایت عظمت والے طرق سے یہ ہے کہ میں فقہ روایت کرتا ہوں شمع حرم مفتی مکہ معظمہ مولانا عبد الرحمٰن سراج ابن مفتی اجل مولانا عبد اللہ سراج مکی سے وہ ستائیس واسطوں سے امام اعظم تک وہ چار واسطوں سے حضور پُرنور سید المرسلین تک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم۔

Marfat.com

صاحب فتح القدیر عن السراج قارئ الهدایة عن علام الدین السیرافی[1] عن السید جلال الدین الخبازی[2] شارح الهدایة عن الشیخ عبد العزیز البخاری صاحب الکشف و التحقیق عن جلال الدین کبیر عن الامام عبد الستار بن محمد الکردری عن الامام برهان الدین

---

[1] هکذا هو فی روایاتی بالفاء وهو الاشهر ویقال سیرامی بالمیم وهو الواقع فی فتح القدیر والطحطاوی ورد المحتار وسیراف بالفاء کشیراز بلدة بفارس علی ساحل البحر مما یلی کرمان منها ابو سعید النحوی المشهور وبالمیم مدینة بالروم منها النظام یحیی بن یوسف بن فهد النحوی تلمیذ التفتازانی ۱۲ منه دام فیضه

[2] هکذا فی روایتی هذه وفی روایتی الاخری من طریق السراج الحانوتی عن ابراهیم الکرکی صاحب الفیض عن الشیخ محب الدین الاقصرائی عن قارئ الهدایة عن السیرافی بلفظ عن السید جلال الدین بن شمس الدین الکرلانی عن عبد العزیز بن محمد بن احمد البخاری الخ والسید جلال الدین هذا هو صاحب الکفایة شرح الهدایة تلمیذ حسام الدین السغناقی صاحب النهایة اول شروح الهدایة والخبازی صاحب المغنی فی الاصول عمر بن محمد بن عمرو وهو ایضا شرح الهدایة وکلاهما من تلامذة صاحب الکشف و التحقیق، واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منه دام فیضه

میری روایات میں اسی طرح ہے فا کے ساتھ اور یہی زیادہ مشہور ہے، سیرامی بھی کہا جاتا ہے جیسے کہ فتح القدیر طحطاوی اور رد المحتار میں ہے۔ سیراف فا کے ساتھ، شیراز کے وزن پر فارس میں سمندر کے کنارے، کرمان کے پاس ایک گاؤں ہے۔ مشہور نحوی ابو سعید یہیں کے رہنے والے تھے، اور میم کے ساتھ (سیرام) روم کا ایک شہر ہے، علامہ تفتازانی کے شاگرد نظام یحیٰی بن یوسف بن فہد نحوی اسی جگہ کے رہنے والے تھے۔

میری اس روایت میں اسی طرح ہے اور میری دوسری روایت یہ ہے کہ سراج حانوتی نے روایت کی صاحب الفیض ابراہیم کرکی سے، انہوں نے شیخ محب الدین اقصرائی سے۔ انھوں نے قاری الہدایہ سے، انہوں نے سیرافی سے ان کے الفاظ یہ ہیں: میں روایت کرتا ہوں سید جلال الدین بن شمس الدین الکرلانی سے، وہ عبد العزیز بن محمد بن احمد بخاری سے الخ یہ سید جلال الدین صاحب کفایہ، شرح ہدایہ ہیں، اور ہدایہ کے پہلے شارح حسام الدین سغناقی صاحب نہایہ کے شاگرد ہیں اور خبازی علم اصول کی کتاب المغنی کے مصنف، عمر بن محمد بن عمرو ہیں، انھوں نے بھی ہدایہ کی شرح لکھی ہے اور یہ دونوں صاحب الکشف و التحقیق (علامہ عبد العزیز بخاری) کے شاگرد ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

Marfat.com

صاحب الهداية عن الامام فخر الاسلام البزدوی عن[1] شمس الائمة الحلوانی عن القاضی
ابی علی النسفی عن ابی بکر محمد بن الفضل البخاری عن الامام ابی عبد الله[2] السبزمونی

---

[1] هکذا هو فی روایتی ووقع فی اسانید السید الطحطاوی والسید الشامی عن فخر الاسلام وعن شمس الائمة السرخسی عن شمس الائمة الحلوانی الخ اقول وهذا من المزید فی متصل الاسانید فان الامام فخر الاسلام قد اخذ عن شمس الائمة الحلوانی بلا واسطة قال الذهبی فی سیر اعلام النبلاء فی ترجمة الامام الحلوانی اخذ عنه شمس الائمة السرخسی وفخر الاسلام البزدوی واخوه صدر الاسلام الخ وارخ وفاته ببخارا سنة ۴۵۶ اربعمائة وست وخمسین ووفاة فخر الاسلام بکش فی رجب سنة ۴۸۲ اربعمائة واثنتین وثمانین قال وولد فی حدود سنة ۴۰۰ اربعمائة فیکون عمره عند وفاة الحلوانی نحو ست وخمسین سنة۔ ۱۲ منه دام فیضه

[2] هکذا هو فی روایتی هذه وکذا فی سند الطحطاوی والشامی وثبت شیخ الشامی و المشهور ان کنیته ابو محمد واسمه عبد الله بن محمد وهو الواقع فی روایتی الاخری من طریق عز الدین احمد بن المظفر و عبد العزیز المذکور البخاری کلیهما عن حافظ الدین البخاری عن شمس الائمة الکردری

میری روایت میں اسی طرح ہے، سید طحطاوی اور سید شامی کی سندوں میں ہے: فخر الاسلام روایت کرتے ہیں شمس الائمہ سرخسی سے اور وہ شمس الائمہ حلوانی سے الخ میں کہتا ہوں کہ یہ سند متصل میں اضافہ ہے کیونکہ امام فخر الاسلام نے علم فقہ شمس الائمہ حلوانی سے بلا واسطہ حاصل کیا ہے۔ علامہ ذہبی 'سیر اعلام النبلاء' میں امام حلوانی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، ان سے شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی اور ان کے بھائی صدر الاسلام نے علم حاصل کیا (سیر اعلام النبلاء) ذہبی نے بیان کیا کہ ۴۵۶ھ میں ان کا وصال بخارا میں ہوا، اور فخر الاسلام کا وصال ماہ رجب ۴۸۲ھ میں کش میں ہوا، انہوں نے یہ بھی کہا کہ فخر الاسلام کی پیدائش سنہ ۴۰۰ھ کے لگ بھگ ہوئی۔ اس طرح شمس الائمہ کے وصال کے وقت ان کی عمر چھپن ۵۶ (برس) ہوگی۔

میری اس روایت میں اسی طرح ہے اور اسی طرح علامہ طحطاوی اور شامی کی سند اور علامہ شامی کے شیخ کی تحریر میں ہے۔ مشہور یہ ہے کہ ان کی کنیت ابو محمد اور نام عبد اللہ بن محمد ہے' اور یہی میری دوسری روایت میں واقع ہے جو عز الدین احمد بن مظفر اور عبد العزیز بخاری (جو پہلی روایت میں مذکور رہیں) سے مروی ہے، وہ دونوں حافظ الدین بخاری سے' وہ شمس الائمہ کردری سے'

(باقی برصفحہ آئندہ)

Marfat.com

عن عبد الله بن ابی حفص البخاری **عن** ابیه احمد بن حفص (وهو الامام الشهیر بابی حفص الکبیر) **عن** الامام الحجة ابی عبد الله محمد بن الحسن الشیبانی **عن** الامام الاعظم ابی حنیفة **عن** حماد **عن** ابراهیم **عن** علقمة والاسود **عن** عبد الله بن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه **عن** النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم۔

○

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عن بدر الائمة عمر الورسکی عن الامام رکن الدین عبد الرحمٰن الکهانی عن فخر القضاة الارسابندی عن عماد الاسلام عبد الرحیم الزوزنی عن القاضی الامام ابی زید الدبوسی عن الاستاذ ابی جعفر الاستروشنی عن ابی الحسن علی النسفی عن الامام الفضلی قال اخبرنا الامام ابو محمد عبد الله بن محمد بن یعقوب السبذمونی الحارثی الخ فلعل له کنیتین ابو محمد وابو عبد الله والله تعالیٰ اعلم ۱۲ منه غفرله

وہ بدر الائمہ عمر ورسکی سے، وہ امام رکن الدین عبد الرحمٰن کہانی سے، وہ فخر القضاۃ ارسابندی سے، وہ عماد الاسلام عبد الرحیم زوزنی سے، وہ قاضی امام ابوزید دبوسی سے، وہ استاد ابوجعفر استروشنی سے، وہ ابوالحسن علی نسفی سے، وہ امام فضلی سے روایت کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابومحمد عبد اللہ بن محمد بن یعقوب سبذمونی حارثی نے بیان کیا الخ۔ ہوسکتا ہے کہ ان کی دو کنیتیں ہوں: (۱) ابومحمد (۲) ابوعبداللہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم

Marfat.com

Marfat.com

رسالہ

اجلی[۳۴] الاعلام ان الفتوٰی مطلقا علی قول الامام[۱۳]

اس امر کی تحقیقِ عظیم کہ فتوٰی ہمیشہ قولِ امام پر ہے۔ (ت)

بسم اللہ الرحمن[۱] الرحیم الحمد للہ الحفی، علی دینہ الحنفی، الذی ایدنا بائمۃ یقیمون الاود، و یدیمون المدد، باذن الجواد الصمد، وجعل من بینھم امامنا الاعظم کالقلب فی الجسد، والصلوۃ والسلام، علی الامام الاعظم للرسل الکرام، الذی جاءنا حقا من قولہ المأمون، [علہ] استفت قلبک وان افتاک المفتون،

بسم اللہ الرحمن الرحیم تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے ہیں جو اپنے دینِ حنیف (تمام ادیانِ باطلہ سے جدا) پر بے انتہا مہربان ہے جس نے ہمیں ایسے ائمہ عطا فرمائے جو کجی کو درست کرنے والے اور سخی، بے نیاز، خدا کے حکم سے مسلسل مدد فرمانے والے ہیں، جس نے ہمارے امامِ اعظم کو اماموں کے درمیان وہ مقام عطا فرمایا جو دل کو تمام جسم میں ہے، اور درود وسلام ہو رسل کرام کے

علہ جعل الامام الاعظم کالقلب ثم ذکر ھذا الحدیث استفت قلبک وان افتاک المفتون فاکرم بہ من براعۃ استھلال والحدیث رواہ الامام احمد والبخاری فی تاریخہ عن واصلۃ بن معبد الجھنی رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند حسن بلفظ استفت نفسک وروی احمد بسند صحیح عن ابی ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم البر ما سکنت الیہ النفس واطمأن الیہ

اولاً امامِ اعظم کو دل کے ساتھ تشبیہ دی گئی پھر اس حدیث کا ذکر کیا (تو اپنے دل سے فتوٰی طلب کر خواہ مفتی تجھ کو کچھ ہی فتوٰی دیتے رہیں) جسم میں دل کا ذکر ہے تو یہ براعۃ استہلال کا عمدہ ذکر ہے اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اپنی تاریخ میں واصلہ بن معبد جہنی سے سندِ حسن کے ساتھ استفت نفسک کا ذکر کیا ہے اور امام احمد نے ابو ثعلبہ خشنی سے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا کہ نیکی یہ ہے کہ جس سے نفس کو سکون اور دل کو اطمینان (باقی برصفحہ آئندہ)

Marfat.com

وعليهم وعلى اٰله واٰلهم وصحبه وصحبهم وفئامه وفئامهم، الى يوم يدعى كل اناس بامامهم، اٰمين اعلم رحمني الله تعالى واياك، وتولى بفضله هداى وهداك، انه قال العلامة المحقق البحر في صدر قضاء البحر بعد ماذكر تصحيح السراجية ان المفتي يفتي بقول ابي حنيفة على الاطلاق[1] وتصحيح حاوي القدسي اذا كان الامام في جانب وهما في جانب ان لا اعتبار لقوة المدرك[2] مانصه فان قلت كيف جاز للمشايخ الافتاء بغير قول الامام الاعظم مع انهم مقلدون قلت قد اشكل علي ذلك مدة طويلة ولم ار فيه جوابا الا ما فهمته الاٰن من كلامهم وهو انهم نقلوا عن اصحابنا[عـه]

امام اعظم پر، جن کا ارشاد گرامی ہے تو اپنے دل سے فتویٰ طلب کر خواہ مفتی تجھ کو کچھ ہی فتوے دیتے رہیں، اور آپ کے آل، اصحاب، تابعین اور تمام امتِ مسلمہ پر بھی درود وسلام ہو اُس دن تک جس دن ہر جماعت کو اس کے امام کے نام سے بُلایا جائے گا آمین، جاننا چاہئے اللہ مجھ پر اور آپ پر رحم کرے اور مجھ کو اور آپ کو ہدایت دے، علامہ محقق علی البحر نے بحر کی "قضاء" کی بحث کی ابتداء میں پہلے سراجیہ کی اس تصحیح کو ذکر کیا کہ مفتی کو علی الاطلاق ابوحنیفہ کے قول پر فتوی دینا چاہئے، اور حاوی نے یہ تصحیح کی کہ اگر امام صاحب ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف ہوں، پھر فرمایا تو اعتبار مُدرک کی قوۃ کا ہے، ان کی تصریح یہ ہے مشایخ کے لیے یہ کیونکر جائز ہوگا کہ وہ امام ابوحنیفہ کے مقلد ہوتے ہوئے کسی دوسرے امام کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) القلب والاثم ما لم تسكن اليه النفس ولم يطمئن اليه القلب وان افتاك المفتون اھ منه غفرله۔ م

حاصل ہو .... اور برائی یہ ہے کہ جس سے نفس کو سکون اور دل کو اطمینان حاصل نہ ہو خواہ مفتی تجھ کو کچھ ہی فتوے دیتے رہیں۔ (ت)

عـه قال الرملي هذا مروي عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وكلامه هنا موهم ان ذلك مروي عن المشايخ كما هو ظاهر من سياقه اھ ۱۲

رملی نے کہا یہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اور بحر کے کلام سے وہم ہوتا ہے کہ یہ مشایخ سے مروی ہے جیسا سیاق سے ظاہر ہے،

اقول اى حرف في كلامه يوهم

میں کہتا ہوں اس کے (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] بحرالرائق فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹
[2] ایضاً

Marfat.com

الله لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا حتی یعلم من
این قلنا حتی نقل فی السراجیة ان هذا
سبب مخالفة عصام للامام وکان یفتی بخلاف
قوله کثیرا لانه لم یعلم الدلیل وکان یظهر له
دلیل غیره فیفتی به فاقول ان هذا الشرط
کان فی زمانهم اما فی زماننا فیکتفی بالحفظ
کما فی القنیة وغیرها فیحل الافتاء بقول

قول پر فتویٰ دے، میں کہتا ہوں کہ یہ اشکال ایک طویل
عرصہ تک میرے ذہن میں رہا، میں اس کا جواب نہ
معلوم کرسکا مگر اب ان ائمہ کے کلام سے میرے ذہن
میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ اُنھوں نے ہمارے اصحاب سے
یہ قول نقل کیا ہے کہ کسی شخص کو یہ جائز نہیں کہ وہ ہمارے
قول پر فتویٰ دے تاوقتیکہ اس کو یہ معلوم نہ ہوجائے کہ ہم نے
یہ قول کہاں سے اخذ کیا ہے، یہاں تک کہ سراجیہ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) روایته عن المشایخ وای
سیاق یظهر انما جعل خلاف المشایخ لانهم
منهیون عن الافتاء بقول الاصحاب مالم
یعرفوا دلیله فهم منهیون لا ناهون اما الاصحاب
فنعم روی عنهم کما روی عن الامام رضی
الله تعالی عنهم فی مناقب الامام للامام الکردری
عن عاصم ابن یوسف لم یر مجلس انبل من مجلس
الامام وکان انبل اصحابه اربعة زفر وابو یوسف
وعافیة واسد بن عمرو وقالوا لا یحل لاحد
ان یفتی بقولنا حتی یعلم من این قلنا ولا ان
یروی عنا شیئا لم یسمعه منا وفیها عن ابن
جبلة سمعت محمدا یقول لا یحل لاحد ان
یروی عن کتبنا الا ما سمع او یعلم مثل علمنا
۱۲ منہ غفرلہ۔ (م)

کلام میں کون سا حرف ہے جس سے وہم ہوتا ہے
کہ یہ مشایخ سے مروی ہے اور کس سیاق سے ظاہر ہے مشایخ
کا خلاف اس وجہ سے کیا ہے کہ جب تک وہ کسی دلیل
کو جان نہ لیں اصحاب کے قول پر فتویٰ دینے سے منع
کئے گئے ہیں وہ تو منع کئے گئے ہیں منع کرنے والے
نہیں ہاں اصحاب سے مروی ہے جیسے مناقب
کردری میں امام سے مروی ہے عاصم بن یوسف
سے کہ سب سے زیادہ بحث امام کی مجلس میں ہوتی تھی
سب سے زیادہ بحث کرنے والے چار اصحاب تھے
زفر، ابو یوسف، عافیہ اور اسد بن عمرو۔ وہ فرماتے
ہیں ہمارے قول پر فتویٰ دینا کسی کو روا نہیں جب تک
ہماری دلیل نہ جان لے اور نہ کچھ ہم سے روایت کرے
جب تک ہم سے سُن نہ لے، اور اسی میں ابن جبلہ سے
کہ میں نے محمد رحمۃ اللہ علیہ سے سُنا ہے وہ فرماتے
ہیں کہ کسی کو جائز نہیں کہ ہماری کتب سے روایت کرے مگر جو کچھ سُنا ہو یا ہماری طرح جانتا ہو
۱۲ منہ غفرلہ (ت)

Marfat.com

الامام بل یجب وان لم نعلم من این قال وعلی
هذا فما صححه فی الحاوی مبنی علی ذلك
الشرط وقد صححوا ان الافتاء بقول الامام
فینتج من هذا انه یجب علینا الافتاء بقول
الامام وان افتی المشایخ بخلافه لانهم
انما افتوا بخلافه لفقد شرطه فی حقهم
وهو الوقوف علی دلیله واما نحن فلنا الافتاء
وان لم نقف علی دلیله وقد وقع للمحقق
ابن الهمام فی مواضع الرد علی المشایخ فی الافتاء
بقولهما بانه لا یعدل عن قوله الا لضعف دلیله
وهو قوی فی وقت العشاء لکونه الاحوط وفی
تکبیر التشریق فی آخر وقته الی آخرها ذکره فی
فتح القدیر لکن هو اهل للنظر فی الدلیل ومن
لیس باهل للنظر فیه فعلیه الافتاء بقول الامام
والمراد بالاهلیة هنا ان یکون عارفا ممیزا
بین الاقاویل له قدرة علی ترجیح بعضها علی
بعض اهـ وتعقبه العلامة ش فی شرح عقوده
بقوله لا یخفی علیك ما فی هذا الکلام من
عدم الانتظام ولهذا اعترضه محشیه
الخیر الرملی بان قوله یجب علینا الافتاء
بقول الامام وان لم نعلم من این قال
مضاد لقول الامام لا یحل لاحد ان
یفتی بقولنا حتی یعلم من این قلنا اذ هو صریح
فی عدم جواز الافتاء لغیر اهل الاجتهاد
فکیف یستدل به علی وجوبه فنقول ما یصدر

میں نقل کیا گیا ہے کہ اسی وجہ سے عصام نے امام ابوحنیفہ
کی مخالفت کی اور وہ بسا اوقات امام کے خلاف فتویٰ
دیا کرتے تھے، کیونکہ ان کو دلیل کا علم نہ ہوتا اور دوسروں
کی دلیل ان کو معلوم ہوتی تھی، وہ اس پر فتویٰ دیتے،
میں کہتا ہوں یہ شرط ان کے زمانہ میں تھی، اب ہمارے
زمانے میں صرف ان کے اقوال کو یاد کرلینا کافی ہے،
جیسا کہ قنیہ وغیرہا میں ہے امام کے قول پر فتویٰ دینا
حلال بلکہ واجب ہے اگرچہ اسکی دلیل معلوم نہ ہو اس بنا پر جس چیز کی تصحیح
حاوی میں ہے وہ اسی شرط پر مبنی ہے، اور علمائے
اس امر کی تصحیح کی ہے کہ فتویٰ امام کے قول پر ہے،
اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمیں امام کے قول پر فتویٰ دینا
واجب ہے اگرچہ مشایخ اس کے خلاف فتویٰ دیں
اس لیے کہ ان مشایخ نے امام کے قول کے خلاف اس
لیے فتویٰ دیا کہ اُن کے حق میں اس کی شرط مفقود تھی
اور یہ ہمارے حق میں نہیں ہے، اور شرط یہی تھی کہ وہ
ابوحنیفہ کی دلیل پر مطلع ہوسکے، اور ہم خواہ دلیل
پر مطلع نہ ہوں ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے قول پر
فتویٰ دیں، ابن ہمام نے کئی مقامات پر مشایخ کی
تردید کی ہے کہ انہوں نے صاحبین کے قول پر فتویٰ
کیوں دیا، اور فرمایا کہ ان کے قول سے اس وقت
تک انحراف درست نہیں جب تک کہ اس دلیل کا ضعف
ظاہر نہ ہو، اور وہ عشاء کے وقت کے سلسلہ میں قوی ہے
کیونکہ وہی احوط ہے اور تکبیر تشریق میں اُس کے آخری
وقت میں، الی آخرها ذکره فی فتح القدیر، مگر وہ
دلیل میں غور کرنے کی اہلیت رکھتے تھے، لیکن جو اہل نظر

۱؎ البحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء الخ ۶/۲۶۹

Marfat.com

من غیر الاهل لیس بافتاء حقیقة وانما هو حکایة عن المجتهد انه قائل بکذا واعتبار هذا الملحظ تجوز حکایة قول غیر الامام فکیف یجب علینا الافتاء بقول الامام وان افتی المشایخ بخلافه ونحن انما نحکی فتواهم لاغیر فلیتأمل انتهی وتوضیحه ان المشایخ اطلعوا علی دلیل الامام وعرفوا من این قال واطلعوا علی دلیل اصحابه فیرجحون دلیل اصحابه علی دلیله فیفتون به ولا یظن بهم انهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدلیله فانا نراهم قد شحنوا کتبهم بنصب الادلة ثم یقولون الفتوی علی قول ابی یوسف مثلا وحیث لم نکن اهلا للنظر فی الدلیل ولم نصل الی رتبتهم فی حصول شرائط التفریع والتاصیل فعلینا حکایة ما یقولونه لانهم هم اتباع المذهب الذین نصبوا انفسهم لتقریره وتحریره باجتهادهم وانظر الی ما قدمناه من قول العلامة قاسم ان المجتهدین لم یفقدوا حتی نظروا فی المختلف ورجحوا وصححوا الی ان قال فعلینا اتباع الراجح والعمل به کما لو افتوا فی حیاتهم (وفی) فتاوی العلامة ابن الشلبی لیس للقاضی ولا للمفتی العدول عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشایخ

نہ ہوں ان پر لازم ہے کہ وہ امام کے قول پر فتویٰ دیں، اور اہلیت سے یہاں یہ مراد ہے کہ وہ مختلف اقوال کی معرفت رکھتا ہو اور ان میں امتیاز کر سکتا ہو اور بعض کو بعض پر ترجیح دے سکتا ہو اھ، علامہ شامی نے شرح عقود میں اس پر تعاقب کیا ہے فرمایا ہے اس کلام میں جو بدنظمی ہے وہ مخفی نہ رہے، اسی لیے اس کے محشی خیر رملی نے اس پر اعتراض کیا ہے فرمایا کہ ان کا قول کہ ہم پر امام کے قول پر فتویٰ دینا لازم ہے خواہ ہمیں یہ علم نہ ہو کہ انھوں نے کہاں سے لیا، یہ خود امام کے اس قول کے خلاف ہے کہ کسی کو ہمارے قول پر اس وقت تک فتویٰ دینا حلال نہیں جب تک کہ اس کو یہ علم نہ ہو جائے کہ ہم نے یہ بات کہاں سے کہی ہے، یہ صریح ہے کہ مجتہد کے علاوہ کوئی اور فتوے نہیں دے سکتا ہے تو اس سے اس کے وجوب پر کیونکر استدلال کیا جا سکتا ہے، ہم کہتے ہیں جو نااہل لوگوں سے صادر ہوتا ہے وہ فتویٰ ہی نہیں ہے وہ تو مجتہد کے قول کی حکایت ہے اس لحاظ سے غیر امام کے قول کی حکایت درست ہے، تو ہم پر امام کے قول کے مطابق خواہ مشایخ کے خلاف ہی کیوں نہ ہو فتویٰ دینا کس طرح واجب ہوا؟ ہم تو ان کے فتاویٰ کو نقل کر رہے ہیں اور بس! فلیتأمل انتہی۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مشایخ امام کی دلیل پر مطلع ہوئے اور انھیں پتا چل گیا کہ امام نے یہ بات کہاں سے کہی ہے، اور وہ ان کے

بان الفتوی علی قول غیرہ فلیس للقاضی ان
یحکم بقول غیر ابی حنیفة فی مسألة لم یرجح فیہا
قول غیرہ و رجحوا فیہا دلیل ابی حنیفة علی
دلیلہ فان حکم فیہا فحکمہ غیر ماض لیس لہ
غیر الانتقاض انتہی اھ[1] کلامہ فی الرسالة
وذکر نحوہ فی رد المحتار من القضاء وزاد فی
منحة الخالق انت تری اصحاب المتون المعتمدة
قد یمشون علی غیر مذہب الامام واذا افتی
المشایخ بخلاف قولہ لفقد الدلیل فی
حقہم فنحن نتبعہم اذ ہم اعلم وکیف یقال
یجب علینا الافتاء بقول الامام لفقد الشرط
وقد اقر انہ قد فقد الشرط ایضا فی حق المشائخ
فہل تراہم ارتکبوا منکرا والحاصل ان
الانصاف الذی یقبلہ الطبع السلیم ان
المفتی فی زماننا ینقل ما افتاہ المشایخ وہو
الذی مشی علیہ العلامة ابن الشلبی
فی فتاواہ حیث قال الاصل ان العمل علی
قول ابی حنیفة رضی اللہ تعالی عنہ ولہذا
ترجح المشایخ دلیلہ فی الاغلب علی دلیل
من خالفہ من اصحابہ ویجیبون عما استدل
بہ مخالفہ وہذا امارة العمل بقولہ وان
لم یصرحوا بالفتوی علیہ اذ الترجیح کصریح
التصحیح لان المرجوح طائح بمقابلة بالراجح

اصحاب کی دلیل پر بھی مطلع ہوئے، اب کبھی وہ ان کے
اصحاب کی دلیل کو ان کی دلیل سے زیادہ وزنی پاتے
ہیں تو وہ اس کو ترجیح دے کر اس کے مطابق فتوٰے
دے دیتے ہیں' ان کے بارے میں یہ گمان تک نہیں
کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے امام کے قول سے اس لیے
انحراف کیا ہے کہ وہ ان کی دلیل پر مطلع نہ ہوئے۔ ہم
دیکھتے ہیں کہ ان حضرات کی کتب ادلّہ سے بھری پڑی
ہیں پھر ان دلائل کے بعد فرماتے ہیں کہ فتوی مثلاً ابو یوسف
کے قول پر ہے' اور چونکہ ہم دلیل میں غور کرنے کے اہل نہیں
ہیں اور ان کے مرتبہ تک نہیں پہنچ پائے ہیں، تفریع و
تاصیل کے شرائط ہم میں موجود نہیں تو ہم پر لازم ہے کہ
ہم ان کے اقوال کی حکایت کریں کیونکہ وہ مذہب کے
پیروکار ہیں انہوں نے اپنے اجتہاد سے اس مذہب کی
تحریر و تقریر کی ذمہ داری اٹھا رکھی ہے ہم نے علامہ
قاسم کا جو قول ذکر کیا ہے اس پر غور کیجئے وہ فرماتے
ہیں مجتہدین نے مختلف اقوال میں غور وفکر کی اور ترجیح و
تصحیح کا سلسلہ جاری رکھا، پس ہم پر لازم ہے کہ
ہم راجح قول کی پیروی کریں اور اس پر عمل کریں' جیسا کہ
اگر وہ اپنی زندگی میں فتوی دیتے تو ہم پر لازم تھا کہ اس
پر عمل کریں (اور) علامہ ابن شلبی کے فتاوٰی میں ہے
کہ قاضی اور مفتی کو امام کے قول سے انحراف جائز نہیں'
ہاں اگر مشایخ میں سے کوئی اس امر کی تصریح کر دے
کہ فتوی غیر کے قول پر ہے، تو اگر کسی مسئلہ میں غیر کا قول

---

[1] رسالہ من رسائل ابن عابدین شرح عقود رسم المفتی سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

Marfat.com

وحينئذ فلا يعدل المفتی ولا القاضی عن قوله الا اذا صرح الی آخرما مرقال وهو الذی مشی علیه الشیخ علاء الدین الحصکفی ایضا فی صدر شرحه علی التنویرحیث قال واما نحن فعلینا اتباع ما رجحوه وما صححوه کما لو افتوا فی حیاتهم فان قلت قد یحکون اقوالا بلا ترجیح وقد یختلفون فی التصحیح قلت یعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغیر العرف واحوال الناس وما هو الارفق وما ظهر علیه التعامل وما قوی وجهه ولا یخلو الوجود ممن یمیز هذا حقیقة لاظنا وعلی من لم یمیز ان یرجع لمن یمیز لبراءة ذمته اھ واللہ تعالی اعلم اھ[۱]۔

راجح نہ ہو اور امام کی دلیل کو غیر کی دلیل پر ترجیح حاصل ہو تو قاضی کو روا نہیں کہ وہ امام کے قول کے علاوہ کسی اور کے قول پر فتویٰ دے، اور اگر وہ ایسا حکم کرے تو اس کا حکم جاری نہ ہوگا، اور اس کو ختم کر دینا لازم ہے اھ اور ردالمحتار کی کتاب القضاء میں بھی یہی مذکور ہے اور منحۃ الخالق میں اتنا اضافہ ہے کہ آپ دیکھتے ہیں کہ اصحاب متونِ معتمدہ مذہبِ امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر اس وقت فتویٰ دیتے ہیں جبکہ مشایخ نے ان کے قول کے برعکس فتویٰ دیا ہو کیونکہ ان کے حق میں دلیل موجود نہیں ہے، لہٰذا ہم ان کی پیروی کریں گے کیونکہ وہ ہم سے زیادہ جاننے والے ہیں تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے قول پر فتویٰ دیں اس لیے کہ شرط مفقود ہے؟ اور اس نے یہ اقرار کیا ہے کہ مشایخ کے حق میں بھی شرط مفقود ہے تو کیا تمہارے خیال میں انہوں نے کچھ بُرا کیا، حاصل کلام یہ ہے کہ طبع سلیم جو انصاف سے کہتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں مفتی کا کام صرف یہ ہے کہ جو ہمارے مشایخ نے لکھا ہے اس کو نقل کر دے، علامہ ابن شلبی نے اپنے فتاویٰ میں یہی فرمایا ہے فرماتے ہیں کہ اصل یہی ہے کہ فتویٰ قولِ ابی حنیفہ پر ہو، یہی وجہ ہے کہ مشایخ آپ ہی کے قول کی ترجیح کے دلائل فراہم کرتے ہیں اور مخالفین نے جو کچھ ان کی بابت فرمایا ہے اس کا جواب دیتے ہیں، اور یہ اس امر کی علامت ہے کہ ان کے قول پر عمل ہے اگرچہ وہ اس امر کی تصریح نہ کریں کہ فتویٰ ابوحنیفہ کے قول پر ہے، کیونکہ ترجیح صریح تصحیح کی طرح ہے کہ راجح کے مقابل مرجوح کی کوئی حیثیت نہیں، ایسی صورت میں مفتی یا قاضی کو ابوحنیفہ کے قول سے عدول نہیں کرنا چاہئے مگر یہ کہ جب وہ تصریح کرے، آخر تک۔ فرمایا کہ یہی روش علامہ علاء الدین حصکفی نے شرح تنویر میں اختیار کی، فرمایا ہم تو ان کی ترجیح وتصحیح کی پیروی کرنے والے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح وہ اپنی زندگی میں فتویٰ دیتے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ مشایخ کبھی بلا ترجیح محض اقوال کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں جس طرح انہوں نے عمل کیا ہے ہم کو بھی کرنا چاہئے

---

[۱] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

Marfat.com

اس میں عُرف عام اور تبدیلیِ زمانہ کا لحاظ ضروری ہے، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ کون سی صورت آسانی کی ہے اور کس پر تعامُل ہے اور کس کی دلیل قوی ہے، اور ایسے لوگوں سے زمانہ خالی نہیں ہے جو ان امور میں حقیقی امتیاز کرسکیں نہ کہ محض ظن وتخمین سے اور جو لوگ خود امتیاز نہ کرسکیں وہ ایسے لوگوں سے مدد لیں جو امتیاز کرسکتے ہیں تاکہ وہ بری الذمہ ہوسکے اھ واللہ تعالٰی اعلم اھ (ت)

اقول وتلك شكاة ظاهر عنك عارها، ولنقدم لبيان الصواب مقدمات تكشف الحجاب

الاولى ليس حكاية قول افتاء به فانا نحكي اقوالا خارجة عن المذهب ولا يتوهم احد انا نفتي بها انما الافتاء ان تعتمد على شئ وتبين لسائلك ان هذا حكم الشرع في ما سألت وهذا لا يحل لاحد من دون ان يعرفه عن دليل شرعي والا كان جزافا وافتراء على الشرع ودخولا تحت قوله عزوجل ام تقولون على الله ما لا تعلمون[1] وقوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون[2]

الثانية الدليل على وجهين اما تفصيلي ومعرفته خاصة باهل النظر والاجتهاد فان غيره وان علم دليل المجتهد في مسألة لا يعلمه الا تقليدا كما يظهر مما بيناه في رسالتنا المباركة ان شاء الله تعالى الفضل الموهبي في معنى اذا صح الحديث فهو مذهبي فان قطع تلك المنازل التي بينا فيها لا يمكن الا المجتهد واشار الى بعض قليل منه في عقود

میں کہتا ہوں یہ ایسی شکایت ہے جس کی عار تجھ سے ظاہر زائل ہونے والی ہے، اب ہم کچھ تمہیدی مقدمات بیان کرتے ہیں جن سے حق کی وضاحت میں آسانی ہوگی۔

پہلا مقدمہ کسی قول کی حکایت، اُس قول پر افتاء کے مترادف نہیں، کیونکہ ہم بہت سے ایسے اقوال بیان کرتے ہیں جو مذہب (ابی حنیفہ) سے الگ ہوتے ہیں اور کوئی بھی نہیں سمجھتا ہے کہ ہم ان اقوال پر فتوٰی دے رہے ہیں، افتاء کے معنی یہ ہیں کہ ہم کسی چیز پر اعتماد کریں اور سائل کو بتائیں کہ تم نے جو سوال کیا ہے اس میں شرع کا یہ حکم ہے اور یہ اسی کے لیے حلال ہے جو کسی چیز کو اس کی شرعی دلیل سے پہچانتا ہو، ورنہ یہ غلط ہوگا اور شریعت پر افتراء ہوگا، اور ایسا کرنے والا اللہ کے اس قول کا مصداق ہوگا "کیا تم اللہ پر وہ بات کہتے ہو جس کا تم کو علم نہیں۔ نیز فرمادیجئے کیا اللہ نے تمہیں اجازت دی ہے کہ تم اللہ پر افتراء باندھتے ہو"۔

دوسرا مقدمہ دلیل کی دو قسمیں، ایک تو تفصیلی ہے اور اس کی معرفت اہل نظر واجتہاد کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دوسرے حضرات اگر کسی مسئلہ میں مجتہد

---

[1] القرآن ۲/۸۰
[2] القرآن ۱۰/۵۹

Marfat.com

رسم المفتی اذ نقل فیہا ان معرفۃ الدلیل انما تکون للمجتہد لتوقفہا علی معرفۃ سلامتہ من المعارض وھی متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد اما مجرد معرفۃ ان المجتہد اخذ الحکم الفلانی من الدلیل الفلانی فلا فائدۃ فیہا اھ اواجمالاً[1] کقولہ سبحنہ فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون[2] وقولہ تعالی اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم[3] فانہم العلماء علی الاصح وقولہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم الا سألوا اذ لم یعلموا فانما شفاء العی السؤال[4] و عن ھذا نقول ان اخذنا باقوال امامنا لیس تقلیدا شرعیا لکونہ عن دلیل شرعی انما ھو تقلید عرفی لعدم معرفتنا بالدلیل التفصیلی اما التقلید الحقیقی فلا مساغ لہ فی الشرع وھو المراد فی کل ما ورد فی ذم التقلید و الجہال الضلال یلبسون علی العوام فیحملونہ علی التقلید العرفی الذی ھو فرض شرعی علی کل من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد قال المدقق البہاری فی مسلم الثبوت التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجۃ کاخذ العامی و المجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی صلی اللہ تعالی

کی دلیل جانیں گے بھی تو بطور تقلید جانیں گے، جیسا کہ ہم نے اس کو اپنے رسالہ مبارک "الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی" میں وضاحت سے بیان کر دیا ہے کیونکہ جو منازل ہم نے اس میں بیان کی ہیں اُن کو طے کرنا مجتہد کے سوا اور کسی کے بس کا روگ نہیں، اس کا کچھ حصہ عقود رسم المفتی میں بیان کیا ہے، اس میں بیان کیا ہے کہ دلیل کی معرفت مجتہد ہی کو حاصل ہوتی ہے، کیونکہ دلیل کی صحت اس پر موقوف ہے کہ وہ دوسرے دلائل سے متعارض نہ ہو، اور یہ چیز اسی وقت معلوم ہو سکتی ہے جب آدمی تمام دلائل کا استقراء تتبع اور تلاش کرے اور یہ صرف مجتہد ہی کر سکتا ہے، صرف اتنی بات کا جان لینا کہ فلاں مجتہد نے یہ حکم فلاں دلیل سے حاصل کیا ہے تو اس میں کچھ فائدہ نہیں اھ یا اجمالی ہو گی جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے "تو تم اہلِ علم سے دریافت کرو اگر تم نہ جانتے ہو" اور فرمانِ الٰہی "اطاعت کرو تم اللہ کی اور اطاعت کرو رسول اور صاحبانِ امر کی"۔ کیونکہ اصح قول کے مطابق اولوا الامر سے مراد علماء ہیں، نیز حضور کا ارشاد ہے "جب ان کو معلوم نہ تھا تو انہوں نے دریافت کیوں نہ کیا، کیونکہ جہل کی بیماری کی شفاء سوال کرنے میں ہے، اور یہی وجہ ہے ہم کہتے ہیں کہ ہمارا اپنے امام کے اقوال کو قبول کرنا شرعی تقلید

---

[1] رسالہ شرح عقود من مجموعہ رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۰

[2] القرآن ۱۶/۴۳

[3] القرآن ۴/۵۹

[4] سنن ابی داؤد باب المجدور یتیمم مجتبائی دہلی ۱/۴۹

Marfat.com

عليه وسلم او الى الاجماع ليس منه وكذا العامى الى المفتى والقاضى الى العدول لايجاب النص ذلك عليهما لكن العرف على ان العامى مقلد للمجتهد قال الامام وعليه معظم الاصوليين[1] وشرحه المولى بحر العلوم فى فواتح الرحموت هكذا (التقليد العمل بقول الغير من غير حجة) متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد دليله وحجته (كاخذ العامى) من المجتهد (و) اخذ (المجتهد عن مثله فالرجوع الى النبى عليه) وآله واصحابه (الصلوٰة والسلام او الى الاجماع ليس منه) فانه رجوع الى الدليل (وكذا) رجوع (العامى الى المفتى والقاضى الى العدول) ليس هذا الرجوع نفسه تقليدا وان كان العمل بما اخذوا بعده تقليدا (لايجاب النص ذلك عليهما) فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط (لكن العرف) دل (على ان العامى مقلد للمجتهد بالرجوع اليه (قال الامام) امام الحرمين (وعليه معظم الاصوليين) وهو المشتهر المعتمد عليه[2] اه

نہیں ہے، کیونکہ یہ دلیل شرعی سے ہے، یہ تو محض عرف کے اعتبار سے تقلید ہے، کیونکہ ہمیں تفصیلی دلیل کا علم نہیں، اور تقلید حقیقی کا تو شریعت میں کوئی جواز نہیں اور جن روایت میں جاہلوں اور گمراہوں کی تقلید کی مذمت کی گئی ہے وہ یہی ہے، گمراہ لوگ عوام کو دھوکا دے کر اس کو تقلید عرفی پر محمول کرتے ہیں جو ہر اس شخص پر فرض ہے جو مرتبۂ اجتہاد پر فائز نہ ہو، مدقق بہاری نے مسلم الثبوت میں فرمایا "تقلید غیر کے قول پر بلا حجۃ عمل کا نام ہے جیسے عام آدمی کا عام اور مجتہد کا مجتہد سے کچھ حاصل کرنا، تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا اجماع کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں ہے، اسی طرح عام آدمی کا مفتی سے رجوع کرنا اور قاضی کا عادل گواہوں کی طرف رجوع کرنا، کیونکہ یہ نص نے ان پر واجب کیا ہے، مگر عرف میں یہ ہے کہ عام شخص مجتہد کا مقلد ہے، امام نے فرمایا اصولیوں کی بڑی تعداد اسی پر ہے اھ بحر العلوم نے فواتح الرحموت میں اس کی شرح اس طرح کی ہے (تقلید غیر کے قول پر بلا حجۃ عمل کرنا ہے) اس کا تعلق عمل سے ہے اور حجۃ سے مراد ادلۂ اربعہ ہیں، ورنہ تو قولِ مجتہد بھی اس کی دلیل اور حجۃ ہے (جیسے عام آدمی) مجتہد کا قول قبول کرے (اور) مجتہد اپنی ہی طرح کسی اور مجتہد سے لے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا یا اجماع کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں کیونکہ یہ دلیل کی طرف رجوع ہے (اور اسی طرح) رجوع (عام آدمی کا مفتی کی طرف اور قاضی کا عادل گواہوں کی طرف) یہ تقلید نہیں اگرچہ اس پر

---

[1] مسلم الثبوت فصل التقلید مطبع انصاری دہلی ص ۲۸۹

[2] فواتح الرحموت " مطبعۃ امیریہ بولاق مصر " ۴۰۰

Marfat.com

اس کے بعد عمل کرنا تقلید ہے (کیونکہ اُن پر یہ چیز نص نے واجب کی ہے) یہ حُجّت پر عمل ہے قول غیر پر عمل نہیں ہے (لیکن عُرف) دلالت کرتی ہے (کہ عام آدمی مجتہد کا مقلد ہے) کہ ان کی طرف رجوع کرتا ہے (امام نے فرمایا) یعنی امام الحرمین نے (کہ اسی پر اصولیوں کی بڑی جماعت ہے اور یہی مشہور و معتمد ہے اھ ت

اقول فیہ نظر من وجوہ **فـــاولا** لافرق فی الحکم بین الاخذ والرجوع حیث لا رجوع الا للاخذ اذ لم یوجبہ الشرع الا لہ ولو سأل العامی امامہ ولم یعمل بہ کان عابثا متلاعبا والشرع متعال عن الامر بالعبث فان لم یکن الرجوع تقلید الوجوبہ بالنص لم یکن الاخذ ایضا من التقلید قطعا لوجوبہ بعین النص **وثانیا** الاٰیۃ الاولی اوجبت الرجوع والثانیۃ الاخذ فطاح الفرق **وثالثا** حیث اتحد مآل الرجوع والاخذ فعلی تقریر الشارح یتناقض قولہ التقلید اخذ العامی من المجتہد وقولہ لیس منہ رجوع العامی الی المفتی فان المفتی ھو المجتہد کما فی المتن متصلا بما مر **ورابعا** ان ارید بحجۃ من الاربع التفصیلیۃ اعنی الخاصۃ بالجزئیۃ النازلۃ بطل قولہ فالرجوع الی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اوالاجماع لیس منہ فانہ لایکون عن ادراک الدلیل التفصیلی وان ارید الاجمالیۃ کالعمومات الشرعیۃ بطل جعلہ اخذ العامی عن المجتہد تقلیدا فانہ ایضا عن دلیل شرعی **وخامسا** اذ قد حکم اولا ان اخذ العامی عن المجتہد تقلید فما

میں کہتا ہُوں اس پر کئی اعتراضات ہیں :

اوّل اس میں کوئی فرق نہیں کر لیا جائے یا رجوع کیا جائے، کہ رجوع تو اخذ ہی کے لیے ہوتا ہے کیونکہ شریعت نے اِس کو اخذ ہی کے لیے ضروری قرار دیا ہے، اور اگر عام آدمی اپنے امام سے سوال کرے لیکن اس کی بات پر عمل نہ کرے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ ہنسی مذاق کر رہا ہے اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں، تو اگر رجوع تقلید نہ ہو کیونکہ وہ نص کی رُو سے واجب ہے تو اخذ بھی تقلید نہ ہوگا کیونکہ وہ بھی نص ہی سے واجب ہے۔

دوم پہلی آیت کی رُو سے رجوع لازم ہے اور دوسری کی رُو سے لینا ضروری ہے، تو فرق ختم ہوا۔

سوم جب رجوع اور اخذ کا مآل متحد ہُوا تو شارح کی تقریر کے مطابق ان کا یہ قول متناقض ہو جائیگا کہ تقلید عام شخص کا مجتہد سے لینا ہے، اور ان کا یہ قول کہ اُس سے عامی کا رجوع مفتی کی طرف نہیں، کیونکہ مفتی مجتہد ہی ہے جیسا کہ متن میں اس کے متصل بیان ہُوا۔

چہارم اگر ادلّہ اربعہ سے مراد تفصیلی ادلّہ ہیں، یعنی وہ ادلّہ جو ایک ایک جزئی سے متعلق ہیں تو ان کا یہ قول باطل ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اور اجماع کی طرف رجوع اُس سے نہیں، کیونکہ یہ دلیل

Marfat.com

معنى الاستدراك عليه بقوله لكن العرف الخ
وسادسا ليس نفس الرجوع تقليدا قط و
الا لكان رجوعنا الى كتب الشافعية لنعلم ما
مذهب الامام المطلبى فى المسألة تقليدا له
ولا يتوهمه احد **وسابعا** مثله او اعجب منه
جعل اخذ القاضى بشهادة الشهود تقليدا منه
لهم فانه تقليد لا يعرفه عرف ولا شرع
ومن يتجاسر ان يسمى قاضى الاسلام ولو ابا يوسف عـه
مقلد ذميين اذا قضى بشهادتهما على ذمى
بل الحق فى حل المتن ما رأيتنى كتبت عليه
هكذا (التقليد) الحقيقى هو (العمل بقول
الغير من غير حجة) اصلا (كاخذ العامى
من مثله وهذا بالاجماع اذ ليس قول العامى
حجة اصلا لا لنفسه ولا لغيره (و) كذا

تفصیلی کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں، اور اگر ادلّہ سے
مراد اجمالی ادلّہ ہیں جیسے شرعی عمومات، تو اس کے
بارے میں یہ قرار دینا کہ عامی کا مجتہد سے لینا تقلید ہے
کیونکہ یہ بھی شرعی دلیل سے ہے باطل ہو جائیگا۔
پنجم پہلے یہ حکم کیا ہے کہ عامی کا مجتہد سے لینا
تقلید ہے تو پھر لکن العرف سے استدراک کرنے کے
کیا معنی ہیں!
ششم نفس رجوع تقلید نہیں ہے ورنہ ہمارا
شافعیوں کی کُتب کی طرف رجوع کرنا تاکہ امام شافعی
کا مذہب معلوم کریں، بھی تقلید ہوتا۔ حالانکہ یہ بات
سوچی بھی نہیں جا سکتی ہے۔
ہفتم اسی طرح بلکہ اس سے عجیب تر یہ ہے
کہ قاضی کا گواہیاں لینا بھی تقلید بن جائے گا اور یہ ایسی
تقلید ہے جو نہ عُرف میں تقلید ہے اور نہ شرع میں، اگر

عـه بل وامراء المؤمنين الخلفاء الراشدين
رضى الله تعالى عنهم وانت تعلم انه ليس
الا ثقة بقول الشهود فيما اخبروا به عن
واقعة حسية شهدوها ولو كان هذا تقليدا
لم يسلم من تقليد احاد الناس امام ولا
صحابى ولا نبى وفى مسلم قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم حدثنا تميم الدارى اھ منه
غفرله (م)

بلکہ کوئی شخص جرأت کر سکتا ہے کہ خلفائے راشدین کو
ذمیوں کا مقلد کہے اور آپ جانتے ہیں کہ قاضی تو صرف
گواہوں کے اس قول سے وثوق حاصل کرتا ہے
اس معاملہ میں جس واقعہ حسیہ کا انھوں نے مشاہدہ
کیا ہو اگر اس چیز کا نام تقلید ہے تو کوئی امام، صحابی
اور نبی تقلید سے سالم نہ رہے گا اور مسلم شریف میں
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہمیں تمیم داری
نے حدیث بیان کی ہے اھ منہ غفرلہ (ت)

Marfat.com

اخذ (المجتہد من مثلہ) علی مذہب الجمہور من عدم جواز تقلید مجتہد مجتہدا اخر وذلک لانہ لما کان قادرا علی الاخذ عن الاصل فالحجۃ فی حقہ ہو الاصل وعدولہ عنہ الی ظن مثلہ عدول الی مالیس حجۃ فی حقہ فیکون تقلیدا حقیقیا فالضمیر فی مثلہ الی کل من العامی والمجتہد لا[1] الی المجتہد خاصۃ واذا عرفت ان التقلید الحقیقی یعتمد انتفاء الحجۃ راسا (فالرجوع الی النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اولی الاجماع) وان لم نعرف دلیل ما قالہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم او قالہ اہل الاجماع تفصیلا (لیس منہ) ای من التقلید الحقیقی لوجود الحجۃ الشرعیۃ لو اجمالا (وکذا) رجوع (العامی) من لیس مجتہدا (الی المفتی) وہو المجتہد (و) رجوع القاضی الی الشہود (العدول) واخذہما بقولہم لیس من التقلید فی شئ لا نفس الرجوع ولا العمل بعدہ (لایجاب النص) ذلک الرجوع والعمل (علیہا) فیکون عملا بحجۃ ولو اجمالیۃ کما عرفت ہذا ہو حقیقۃ التقلید (لکن العرف) مضی[2] (علی ان العامی مقلد

فرض کیجئے کہ امام یوسف دو ذمیوں کی شہادت پر فیصلہ دیتے تو کیا کوئی شخص یہ جراٴت کرسکتا ہے کہ اُن کو ذمیوں کا مقلد کہہ دے۔ متن کے حل میں جو حق بات ہے وہ یہ ہے (تقلید) حقیقی (وہ غیر کے قول پر بلا حجت عمل کرنا ہے جیسے عامی کا لینا) اپنی مثل سے، اور یہ بالا جماع ہے کیونکہ عامی کا قول قطعاً حُجت نہیں، نہ اپنے لیے نہ غیر کے لیے (اور) اسی طرح (مجتہد کا اپنی مثل سے) لینا مذہب جمہور کے مطابق، اور وہ یہ ہے کہ ایک مجتہد دوسرے مجتہد کی تقلید نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ جب وہ اصل سرچشمہ سے استفادہ کرسکتا ہے تو اس کے حق میں حجت وہی اصل ہے، اب اس کا ایک ظن کی طرف رجوع کرنا جو خود اس کے اپنے ظن سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا ہے اس کے حق میں حجۃ نہیں ہوگا بلکہ حقیقی تقلید ہوگا، تو مثلہ کی ضمیر عامی اور مجتہد میں سے ہر ایک کی طرف ہے، صرف مجتہد کی طرف نہیں ہے، اور جب یہ معلوم ہوگیا کہ حقیقی تقلید کی بنیاد حجت کا موجود نہ ہونا ہے (تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا اجماع کی طرف رجوع) اگرچہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان یا اجماع کی دلیل تفصیلی معلوم نہ ہو (تقلید نہیں ہے) کیونکہ شرعی حجۃ موجود ہے خواہ اجمالی سہی، (اور اسی طرح عامی) کا رجوع کرنا، یعنی جو مجتہد نہ ہو (مفتی

---

[1] کما لا یخفی علی کل ذی ذوق فضلا عن النظر الی ما یلزم ۱۲ منہ (م)

[2] تقدیرہ اولی من تقدیر دل کما لا یخفی اھ منہ غفرلہ (م)

[1] جیسا کہ ہر ذوق والے پر مخفی نہیں چہ جائیکہ اس کے لازم کی طرف نظر کی جائے۔ (ت)

[2] مضی کو مقدر ماننا دَلّ کے مقدر ماننے سے بہتر ہے جیسا کہ مخفی نہیں۔ (ت)

Marfat.com

للمجتهد) فجعل عمله بقوله من دون
معرفة دليله التفصيلي تقليدا له وان كان انما
يرجع اليه لانه مامور شرعا بالرجوع اليه
والاخذ بقوله فكان عن حجة لا بغيرها و
هذا اصطلاح خاص بهذه الصورة فالعمل
بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبقول
اهل الاجماع لا يسميه العرف ايضا تقليدا
(قال الامام) هذا عرف العامة (و) مشى
(عليه معظم الاصوليين) والاصطلاحات
سائغة لا محل فيها للتذييل بان هذا
ضعيف وذاك معتمد كما لا يخفى هذا هو
التقرير الصحيح لهذا الكلام والله تعالى
ولى الانعام **الثالثة اقول** حيث
علمت ان الجمهور على منع اهل النظر من
تقليد غيره وعندهم اخذه بقوله من دون
معرفة دليله التفصيلي يرجع الى التقليد
الحقيقي المحظور اجماعا بخلاف العامي فان
عدم معرفته الدليل التفصيلي يوجب
عليه تقليد المجتهد والا لزم التكليف بما
ليس في الوسع او تركه سدى ظهر ان عدم
معرفة الدليل التفصيلي له اثران تحريم
التقليد في حق اهل النظر وايجابه في حق
غيرهم ولا غرو ان يكون شئ واحد موجبا
ومحرما معا لشئ اخر باختلاف الوجه فعدم
المعرفة لعدم الاهلية موجب للتقليد و

کی طرف) جو مجتہد ہے، (اور) قاضی کا رجوع گواہوں
کی طرف (جو عادل ہوں) اور گواہوں کے قول کو
لینا تقلید نہیں ہے، نہ کہ نفس رجوع اور نہ اس کے
بعد عمل (کیونکہ یہ نص سے واجب ہے) یہ رجوع اور
عمل (ان دونوں پر) تو عمل حجۃ پر ہی ہوگا اور اگرچہ
حجت اجمالیہ ہی ہوگا جیسا کہ آپ نے پہچانا، یہی
حقیقت تقلید ہے (لیکن عرف) اس پر ہے کہ (عامی
مجتہد کا مقلد ہوتا ہے)' تو انہوں نے اس کا عمل
اس کے قول" بغیر دلیل تفصیلی کی معرفت کے اس
کی تقلید قرار دیا ہے، اگرچہ اس کی طرف رجوع کی
وجہ یہ ہے کہ اس کی طرف رجوع کرنے اور اس کے قول
کو اخذ کرنے کا حکم شرعاً ہے، تو یہ حجۃ کی وجہ سے ہوا نہ کہ
بلا حجۃ، اور یہ اس صورت کے ساتھ خاص اصطلاح ہے
تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو اختیار کرنا اور
اہل اجماع کے قول کو اختیار کرنا عرف میں تقلید نہیں
کہلاتا (امام نے فرمایا) یہ عام عرف ہے (اور اسی پر)
عام اصولی چلے ہیں' اور اصطلاحات میں اس طرح کے
منافشات کی گنجائش نہیں ہوتی ہے کہ یہ ضعیف ہے
اور وہ معتمد ہے جیسا کہ ظاہر ہے، یہ صحیح تقریر ہے
اس کلام کی، اللہ تعالیٰ انعام کا والی ہے۔
تیسرا مقدمہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ جمہور
کے نزدیک اہل نظر کو تقلید ممنوع ہے، اور ان کے نزدیک
غیر کے قول کو اختیار کرنا بلا دلیل تفصیلی کی معرفت کے
حقیقی تقلید ہے جو ممنوع ہے اجماعاً، بخلاف عامی
کے کہ اس کا دلیل تفصیلی کو نہ پہچاننا اس پر لازم کرتا ہے

Marfat.com

معها محرم له **الرابعة** الفتوى حقيقية و
عرفية فالحقيقية هو الافتاء عن معرفة الدليل
التفصيلي واولئك الذين يقال لهم اصحاب
الفتوى ويقال بهذا افتى الفقيه ابو جعفر و
الفقيه ابو الليث واضرابهما رحمهم الله تعالى
والعرفية اخبار العالم باقوال الامام جاهلا
عنها تقليدا له من دون تلك المعرفة كما يقال
فتاوى ابن نجيم والغزي والطوري والفتاوى
الخيرية وهلم تنزلا زمانا ورتبة الى الفتاوى
الرضوية جعلها الله تعالى مُرضية مرضية
امين **الخامسة اقول** وبالله التوفيق
القول قولان صوري وضروري فالصوري هو
المقول المنقول والضروري ما لم يقله القائل
نصا بالخصوص لكنه قائل به في ضمن العموم
الحاكم ضرورة بان لو تكلم في هذا الخصوص
لتكلم كذا وربما يخالف الحكم الضروري الحكم
الصوري وح يقضي عليه الضروري حتى ان
الاخذ بالصوري يعد مخالفة للقائل والعدول
عنه الى الضروري موافقة او اتباعا له كان
كان زيد صالحا فامر عمرو خدامه باكرامه
نصا جهارا وكرر ذلك عليهم مرارا وقد كان
قال لهم اياكم ان تكرموا فاسقا ابدا
فبعد زمان فسق زيد علانية فان اكرمه
بعده خدامه عملا بنصه المكرر المقرر
لكانوا عاصين وان تركوا اكرامه كانوا مطيعين

کہ وہ مجتہد کی تقلید کرے ورنہ تکلیف بما لا یُطاق لازم
آئے گی یا اُس کو مُہمل چھوڑنا لازم آئے گا، اس سے
معلوم ہوا کہ دلیل تفصیلی کے نہ جاننے کے دو اثر ہیں
اہلِ نظر کے حق میں تقلید کا نہ ہونا، اور دوسروں کے حق
میں تقلید کا ہونا، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ
ایک ہی چیز واجب بھی ہو اور حرام بھی، یعنی وجوہ میں
اختلاف کی وجہ سے، تو عدم اہلیت کی وجہ عدم معرفت
تقلید کا موجب ہے اور اہلیت کے ساتھ حرام ہے۔
چوتھا مقدمہ فتویٰ کی دو قسمیں ہیں: عرفی اور حقیقی۔
حقیقی یہ ہے کہ دلیل تفصیلی کی معرفت کے بعد فتویٰ دیا جائے،
یہی وہ لوگ ہیں جن کو اصحابِ فتویٰ کہا جاتا ہے اور
کہا جاتا ہے" یہی فتویٰ دیا ہے فقیہ ابوجعفر اور فقیہ
ابواللیث اور اُن کے امثال نے، اور عرفی فتویٰ یہ ہے
کہ عالم لوگوں کو امام کے اقوال بتا دے، وہ دلیل کو
نہ جانتا ہو، محض تقلید کے طور پر ایسا کرے، جیسے
کہا جاتا ہے فتاویٰ ابن نُجیم، غزی، طوری اور فتاویٰ
خیریہ وغیرہ، اور بعد کے زمانہ میں فتاویٰ رضویہ ہے
اللہ تعالیٰ اس کو پسندیدہ اور راضی کرنے والا بنا دے۔
پانچواں مقدمہ میں کہتا ہوں وباللہ التوفیق،
قول دو قسم کے ہیں: صوری اور ضروری۔ تو صوری وہ
منقول قول ہے اور ضروری وہ ہے جو کسی قائل کا قول
نہ ہو خاص طور پر لیکن وہ قول ضمناً آ گیا ہو، اور
ضرورتاً اس کا حکم کیا گیا ہو، یعنی اگر اس خصوص
میں وہ کلام کرتا تو یہ کلام کرتا، اور بسا اوقات
حکم ضروری حکم صوری کے مخالف ہوتا ہے، اور

Marfat.com

ومثل ذلك يقع فى اقوال الائمة امالحدوث
ضرورة[١] اوحرج[٢] اوعرف[٣] او تعامل[٤] او مصلحة[٥]
مهمة تجلب او[٦] مفسدة ملمة تسلب وذلك
لان استثناء الضرورات ودفع الحرج ومراعاة
المصالح الدينية الخالية عن مفسدة
تربوعليها ودرء المفاسد والاخذ بالعرف
والعمل بالتعامل كل ذلك قواعد كلية
معلومة من الشرع ليس احد من الائمة
الامائلا اليها وقائلا بها ومعولا عليها فاذا
كان فى مسألة نص الامام ثم حدث احد
تلك المغيرات علمنا قطعا ان لوحدث على
عهده لكان قوله على مقتضاه لا على خلافه
ورده فالعمل بقوله الضرورى الغير
المنقول عنه هو العمل بقوله لا الجمود
على المأثور من لفظه وقد عد فى العقود
مسائل كثيرة من هذا الجنس ثم احال
بيان كثيراُخر على الاشباه ثم قال فهذه
كلها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان
اما للضرورة واما للعرف واما لقرائن
الاحوال قال وكل ذلك غيرخارج عن
المذهب لان صاحب المذهب لوكان فى
هذا الزمان لقال بها ولوحدث هذا التغير
فى زمانه لم ينص على خلافها قال وهذا
الذى جرأ المجتهدين فى المذهب واهل
النظر الصحيح من المتاخرين على مخالفة

ایسی صورت میں ضروری غالب ہوتا ہے اور اگر اس صورت میں کوئی صوری کو اختیار کرے تو قائل کی مخالفت قرار پاتا ہے اور اس کو چھوڑ کر ضروری کی طرف آنا ، اس کی موافقت اور اتباع کہلاتا ہے ، مثلاً زید ایک نیک شخص ہے تو عمر نے اپنے خادم کو اس کی تعظیم وتکریم کا حکم دیا ، اور صراحت کے ساتھ کھُلم کھلا دیا ، اور باصرار تکرار دیا اور وہ یہ پہلے کہہ چکا تھا کہ تم کسی فاسق کی تعظیم کبھی نہ کرنا ، اب ایسا ہُوا کہ کچھ عرصہ بعد زید فاسق ہوگیا ، اب اگر اس شخص کے خادم پہلے نص کی وجہ سے اس کی تعظیم کریں تو گناہگار ہوں گے اور نہ کریں تو فرمانبردار رہوں گے اور اس قسم کی چیزیں اقوالِ ائمہ میں ہوتی ہیں اور اُن کے اسباب یہ ہو سکتے ہیں : (۱) ضرورت (۲) حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) اہم مصلحہ (۶) فساد ، اور یہ اس لیے ہے کہ ضرورتوں کا استثناء ، حرج کا دفع کرنا اور مصالح دینیہ کی رعایت جو زیادہ مفاسد سے خالی ہوں اور مفاسد کو دور کرنا ، عرف کو اختیار کرنا اور تعامل پر عمل کرنا یہ ایسے شرعی قواعد کلیہ ہیں جو سب کو معلوم ہیں ، اور ائمہ یا تو ان کی طرف مائل ہیں یا ان کے قائل ہیں ، یا ان پر اعتماد کرتے ہیں ، اگر کسی مسئلہ میں امام کی نص موجود ہو اور پھر یہ مغیرات پائے جائیں تو ہم قطعی طور پر یہ جان لیں گے کہ اگر یہ امور حضور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں ہوتے تو آپ کا قول ان کے مقتضاء پر ہوتا نہ کہ اُن کے خلاف ، تو ایسی صورت میں اُن کے ضروری قول پر عمل جو آپ سے منقول نہ ہو یہ آپ ہی کے قول پر عمل ہے ، نہ یہ کہ آپ کے منقول قول پر جمود ہے ، اور عقود میں اس

Marfat.com

المنصوص علیہ من صاحب المذہب فی کتب ظاہر الروایۃ بناءً علی ما کان فی زمنہ کما صرح تصریحہم بہ[1] الخ

قسم کے بہت سے مسائل گنائے ہیں اور بہت سے مسائل کے لیے اشباہ کا حوالہ دیا ہے اور فرمایا ہے کہ ان تمام کے احکام زمانہ کے تغیرات کی وجہ سے بدل گئے ہیں یا تو ضرورت کی وجہ سے یا عرف کی وجہ سے اور یا احوال کے قرائن کے باعث، اور فرمایا کہ ان میں سے کوئی چیز مذہب سے خارج نہیں، کیونکہ اگر صاحبِ مذہب خود اس زمانے میں ہوتے تو یہی قول کرتے، اور اگر یہ تغیر آپ کے زمانے میں واقع ہوتا تو وہ اس کے خلاف تصریح نہ کرتے، اسی نے مجتہدین فی المذہب کو جرأت دی ہے اور متاخرین صائب الرائے نے ظاہر مذہب کی کتب سے ثابت شدہ مذہب کی جو مخالفت کی ہے وُہ اپنے زمانے کے اعتبار سے ہے، جیسے کہ خود انھوں نے اس کی تصریح کی ہے۔ ت

اقول بل ربما یقع نظیر ذلک فی نص الشارع صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فقد قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا استأذنت احدکم امرأتہ الی المسجد فلا یمنعہا[2] رواہ احمد والبخاری ومسلم والنسائی وفی لفظ لا تمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ[3] رواہ احمد ومسلم کلہم عن ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما وبالثانی رواہ احمد وابوداؤد وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بزیادۃ ولیخرجن تفلات[4] وقد امر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم باخراج الحیض وذوات الخدور یوم العیدین

میں کہتا ہوں اس کے نظائر خود شارع کے نصوص میں موجود ہیں، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "جب تم میں سے کسی کی عورت مسجد میں جانے کی اجازت مانگے تو تم اس کو منع نہ کرو۔" اس کو احمد، بخاری، مسلم اور نسائی نے روایت کیا ہے، اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ "تم اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مساجد سے نہ روکو" اس کو احمد اور مسلم نے روایت کیا ہے۔ سب حضرت ابنِ عمر سے روایت کرتے ہیں اور دوسری روایت احمد اور ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے اس میں یہ الفاظ زیادہ ہیں کہ "نکل بھاگنے والی عورتیں ضرور نکلیں گی"

---

[1] عقود رسم المفتی رسالہ من مجموعۃ رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۵
[2] صحیح للبخاری باب الاستیذان المرأۃ لزوجہا الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۰
[3] صحیح للبخاری باب ہل علی من لایشہد الجمعۃ " ۱/۱۲۳
[4] سنن ابی داؤد باب ما جاء فی خروج النساء الی المساجد مجتبائی لاہور ۱/۸۴

Marfat.com

فيشهدن جماعة المسلمين ودعوتهم و وتعتزل الحيض المصلى قالت امرأة يا رسول الله احدىنا ليس لها جلباب قال صلی الله تعالى عليه وسلم لتلبسها صاحبتها من جلبابها رواه[1] البخاری و مسلم واخرون عن ام عطية رضى الله عنها ومع ذلك نهى الائمة الشواب مطلقا والعجائز نهارا ثم عمموا النهى عملا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الضروری المستفاد من قول ام المؤمنين الصديقة رضى الله تعالى عنها لو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رأى من النساء ما رأينا لمنعهن من المسجد كما منعت بنواسرائيل نساءها رواه[2] احمد والبخاری ومسلم قال فى التنوير والدر (يكره حضورهن الجماعة) ولو لجمعة وعيد و وعظ (مطلقا) ولو عجوزا ليلا (على المذهب) المفتى به لفساد الزمان واستثنى الكمال بحثا العجائز المتفانية[3] اھ والمراد بالمذهب مذهب المتاخرين ولما رد عليه البحر بان هذه الفتوى مخالفة لمذهب الامام وصاحبيه جميعا فانهما اباحا للعجائز

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں اور پردہ نشین عورتوں کو عیدین کے دن نکلنے کا حکم دیا ہے تاکہ وہ مسلمانوں کی جماعت میں حاضر ہوں اور حائض عورتیں نماز پڑھنے کی جگہ سے دور رہیں۔ ایک عورت نے عرض کی، یا رسول اللہ! اگر ہم میں سے کسی عورت کے پاس چادر نہ ہو؟ تو آپ نے فرمایا: اس کو اس کی سہیلی اپنی چادر اُڑھا دے۔ اس کو بخاری و مسلم وغیرہما نے ام عطیہ سے روایت کیا ہے، اس کے باوجود ائمہ نے جوان عورتوں کو مطلقاً اور بوڑھیوں کو دن میں مسجد میں آنے سے منع کیا ہے، اور پھر نہی کو عام کر دیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ضروری پر عمل کرتے ہوئے جو ام المومنین کے اس قول سے مستفاد ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کی وہ حالت دیکھ لیتے جو ہم نے دیکھی ہے تو آپ ان کو مسجد میں آنے سے اس طرح روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روک دی گئی تھیں، اس کو احمد، بخاری اور مسلم نے روایت کیا۔ تنویر اور درّ میں ہے (عورتوں کا جماعت میں آنا مکروہ ہے) اگرچہ جمعہ، عید یا وعظ کے لیے ہو (مطلقاً) خواہ بوڑھی ہوں، رات میں (مذہب) مفتی بہ کے مطابق، کیونکہ زمانہ خراب ہو چکا ہے۔ اور کمال نے بحث

---

[1] صحیح للبخاری باب شہود الحائض العیدین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۶

[2] صحیح للبخاری باب خروج النساء الی المساجد باللیل الخ " ۱/۱۲۰

[3] الدر المختار باب الامامۃ مجتبائی دہلی ۱/۸۳

Marfat.com

الحضور مطلقا والامام فی غیر الظہر والعصر والجمعۃ فالافتاء بمنع الکل فی الکل مخالف للکل فالمعتمد مذھب الامام اھ بمعناہ اجاب عنہ فی النہر قائلا فیہ نظر بل ھو ماخوذ من قول الامام وذلک انہ انما منعھا لقیام الحامل وھو فرط الشہوۃ بناء علی ان الفسقۃ لاینتشرون فی المغرب لانھم بالطعام مشغولون وفی الفجر والعشاء نائمون فاذا فرض انتشارھم فی ھذہ الاوقات لغلبۃ فسقھم کما فی زماننا بل تحریھم ایاھا کان المنع فیھا اظھر من الظھر اھ قال الشیخ اسمٰعیل وھو کلام حسن الی الغایۃ اھ ش[1]

کرتے ہوئے بوڑھیوں کا استثناء کیا ہے جو بہت زیادہ بوڑھی ہوں اھ اور مذہب سے مراد متأخرین کا مذہب ہے، اور جب اس پر بحر نے رد کیا کہ یہ فتوٰی مذہب امام اور مذہب صاحبین سب کے خلاف ہے کیونکہ صاحبین نے بوڑھیوں کو مطلقاً اجازت دی ہے، اور امام اعظم نے ظہر وعصر وجمعہ کے علاوہ نمازوں میں اجازت دی ہے، تو ہر نماز میں ہر عورت کو منع کرنا ان تمام حضرات کی مخالفت ہے، تو قابلِ اعتماد مذہب امام ہے اھ یہ روایت بالمعنٰی ہے؛ اس کا جواب نہر میں یہ ہے کہ اس میں نظر ہے۔ بلکہ تمام نمازوں میں منع امام صاحب کے قول سے ماخوذ ہے وہ یوں کہ ظہر وعصر میں روکنے کا سبب فاسق لوگوں کا غلبہ شہوت ہے جبکہ مغرب میں کھانے میں مشغول اور عشاء اور فجر میں سونے میں مصروف ہونے کی وجہ سے باہر نہیں گھومتے اور جب فرض کیا جائے کہ غلبہ فسق کی وجہ سے باقی اوقات میں بھی گھومتے ہوں جیسا کہ ہمارے زمانہ میں ان اوقات کو وہ اپنے فسق کے لیے موزوں سمجھتے ہیں اھ شیخ اسمٰعیل نے اس کلام کو بہت عمدہ وحسن قرار دیا اھ ش۔ ت

السادسۃ حاصل اٰخر علی العدول عن قول الامام مختص باصحاب النظر وھو ضعف دلیلہ۔

اقول ای فی نظرھم وذلک لانھم مأمورون باتباع مایظھر لھم قال تعالٰی فاعتبروا یااولی الابصار[2] ولا تکلیف الا

چھٹا مقدمہ ایک چیز امام کے عدول پر اور برانگیختہ کرنے والی ہے وہ اصحابِ نظر کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ اس کی دلیل کا ضعف ہے۔

میں کہتا ہوں ان کی نظر میں ضعف ہے کیونکہ ان کو صرف اسی چیز کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے جو ان پر ظاہر ہو، فرمانِ الٰہی ہے" تو اے صاحبانِ بصیرت

---

[1] ردالمحتار باب الامامۃ البابی مصر

[2] القرآن ۵۹/۲

Marfat.com

بالوسع فلا يسعهم الا العدول ولا يخرجون بذلك عن اتباع الامام بل متبعون لمثل قوله العام اذا صح الحديث فهو مذهبي ففي شرح الهداية لابن الشحنة ثم شرح الاشباه لبيري ثم رد المحتار اذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به فقد صح عنه انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي[1] اھ

تم عبرت حاصل کرو، اور تکلیف تو طاقت کے مطابق ہی ہوتی ہے، تو سوائے عدول کے ان کے پاس کوئی چارہ نہیں، اور ایسا کرنے سے وہ امام کی اتباع سے خارج نہیں ہوجائیں گے، بلکہ وہ ان کے اس عام قول کی طرح ایک عام قول کی پیروی کریں گے کہ جب کوئی حدیث صحیح ثابت ہوجائے تو میرا مذہب وہی ہے، ابن الشحنہ نے ہدایہ کی شرح میں، نیز شرح اشباہ بیری میں اور رد المحتار میں ہے کہ جب کوئی حدیث صحیح ثابت ہوجائے اور خلافِ مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جائے گا اور یہی ان کا مذہب ہوگا اور وہ شخص ان کے حنفی مقلد ہونے سے خارج نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا جب کوئی حدیث صحیح ثابت ہوجائے تو وہ میرا مذہب ہے اھ۔ ت

اقول يريد الصحة فقها ويستحيل معرفتها الا للمجتهد لا الصحة المصطلحة عند المحدثين كما بينته في الفضل الموهبي بدلائل قاهرة يتعين استفادتها قال ش فاذا نظر اهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبته الى المذهب لكونه صادرا باذن صاحب المذهب اذ لا شك انه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الاقوى ولذا رد المحقق ابن الهمام على بعض المشايخ حيث افتوا بقول الامامين بانه لا يعدل عن قول الامام الا لضعف دليله اھ[2]

میں کہتا ہوں اس سے مراد فقہی صحت ہے اور یہ مجتہد کے علاوہ کسی اور کے لیے معلوم کرنا محال ہے، اس سے مراد وہ اصطلاحی صحت نہیں ہے جو محدثین کے نزدیک ہے، یہ بات میں نے دلائل واضحہ سے اپنے رسالہ "الفضل الموہبی" میں بیان کی ہے اور یہ قابلِ مطالعہ ہے، ش نے فرمایا کہ جب اہل مذہب کسی دلیل میں غور کریں اور اس میں عمل کریں —— —— تو اس کی نسبت مذہب کی طرف صحیح ہوگی کیونکہ وہ صاحبِ مذہب کی اجازت ہی سے صادر ہے، کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اگر ان کو اپنی دلیل کا ضعف معلوم ہوتا تو وہ اس کمزور دلیل کو چھوڑ کر

---

[1] رد المحتار مطلب عن الامام اذا صح الحديث الخ البابی مصر ۱/ ۵۰

[2] ایضاً

Marfat.com

زیادہ قوی دلیل کی پیروی کرتے، اسی طرح محقق ابن ہُمام نے بعض مشایخ کے اس فتوٰی پر اعتراض کیا ہے جو انہوں نے صاحبین کے قول پر دیا اور فرمایا کہ امام کے قول سے صرف اسی وقت عدول کیا جائے گا جب ان کی دلیل کا ضعف ظاہر ہوت

اقول[ف۱] ھذا غیر معقول ولا مقبول وکیف یظھر ضعف دلیلہ فی الواقع لضعفہ فی نظر بعض مقلدیہ وھؤلاء اجلۃ ائمۃ الاجتہاد المطلق مالك والشافعی واحمد ونظراؤھم رضی اللہ تعالٰی عنھم یطبقون کثیرا علی خلاف الامام وھو اجماع منھم علی ضعف دلیلہ ثم لایظھر بھذا ضعفہ ولا ان مذھب ھؤلاء مذھبہ فکیف بمن دونھم ممن لم یبلغ رتبتھم نعم ھم عاملون فی نظرھم بقولہ العام فمعذورون بل ماجورون ولا یتبدل بذلك المذھب الا تری ان تحدید الرضاع بثلثین شھرا دلیلہ ضعیف بل ساقط عند اکثر المرجحین ولا یجوز لاحد ان یقول الاقتصار علی عامین مذھب الامام وتحریم حلیلۃ الاب والابن رضاعا نظر فیہ الامام البالغ رتبۃ الاجتہاد المحقق علی الاطلاق وزعم ان لا دلیل علیہ بل الدلیل قاض بحلھما ولم ار من اجاب عنہ وقد تبعہ علیہ ش فھل یقال ان تحلیلھما مذھب الامام کلا بل بحث من ابن الھمام ولیس[ف۲] فیما ذکر عن ابن الھمام الامام الی ما ادعی من صحۃ جعلہ مذھب الامام انما فیہ جواز العدول لھم اذا استضعفوا دلیلہ واین ھذا من ذالك

میں کہتا ہوں یہ نہ معقول ہے نہ مقبول ہے، دلیل کا ضعف فی الواقع کیسے ظاہر ہوسکتا ہے، اگرچہ وہ ان کے بعض مقلدین کی نگاہ میں ضعیف ہو اور یہ اجتہاد مطلق کے ائمہ ہیں مثلاً امام مالک، شافعی اور احمد وغیرہم، یہ حضرات عام طور پر امام صاحب کے خلاف اجماع کر لیتے ہیں، یہ اجماع دراصل امام صاحب کی ضعیف دلیل کے خلاف اجماع ہے، مگر اس سے اس کا ضعف ظاہر نہیں ہوتا ہے اور نہ یہ کہ ان حضرات کا مذہب امام کا مذہب ہے، تو جو لوگ اِن مجتہد حضرات کے رتبہ کو نہیں پہنچے وہ کس شمار میں ہوں گے، ہاں وہ ابو حنیفہ کے عام قول پر عمل پیرا ہیں، اس لیے معذور بلکہ ماجور ہیں، اور اس سے مذہب میں تبدیلی لازم نہیں آتی، مثلاً یہ کہ مدتِ رضاعت کی تحدید تیس مہینوں سے اس کی دلیل ضعیف ہے بلکہ اکثر مُرجحین کے نزدیک تو ساقط ہے، لیکن پھر بھی یہ کسی کے لیے روا نہیں کہ دو سال پر اکتفا کرنا مذہبِ امام ہے اور رضاعی باپ اور بیٹے کی حَلیلہ کی حرمت پر محقق علی الاطلاق نے کلام کیا اور فرمایا اس حُرمت پر کوئی دلیل نہیں بلکہ اس کی حِلّت کے دلائل موجود ہیں، اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس کا جواب دیا ہو، اور اس پر ش نے ان کی متابعت کی، تو کیا اب یہ کہا جائے گا کہ اُن دونوں کا حلال ہونا مذہبِ امام ہے؟ ہرگز نہیں، بلکہ صرف اتنا ہے کہ یہ ابن ہُمام کی بحث ہے، اور جو ذکر کیا گیا ہے

Marfat.com

نعم فی الوجوه السابقة تصح النسبة الی المذهب لاحاطة العلم بانه لو وقع فی زمنه لقال به کما قال فی التنویر لمسألة نهی النساء مطلقا عن حضور المساجد علی المذهب وهذا نکتة غفل منها المحقق ش ففسر المذهب مذهب المتأخرین هذا واما نحن فلم نؤمر بالاعتبار کاولی الابصار بل بالسؤال والعمل بما یقوله الامام غیر باحثین عن دلیل سوی الاحکام فان کان العدول للوجوه السابقة اشترك فیه الخواص والعوام اذ لا عدول حقیقة بل عمل بقول الامام وان کان لدعوی ضعف الدلیل اختص بمن یعرفه و لذا قال فی البحر قد وقع للمحقق ابن الهمام فی مواضع الرد علی المشایخ فی الافتاء بقولهما بانه لایعدل عن قوله الا لضعف دلیله لکن هو (ای المحقق) اهل للنظر فی الدلیل ومن لیس باهل للنظر فیه فعلیه الافتاء بقول الامام اھ[1]

اس کا مقصود یہ نہیں کہ ان کا اپنے دعوی کو مذہب امام قرار دینا صحیح ہے اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں ان کو اگر امام کی دلیل کمزور معلوم ہو تو امام کے قول سے ان کا عدول جائز ہے، اور اِس کو اُس سے کیا نسبت! ہاں وجوہ سابقہ میں مذہب کی طرف نسبت کرنا صحیح ہے اس لیے کہ اگر اُن کے زمانے میں یہ صورتِ حال ہوتی تو وہ بھی یہی قول کرتے، جیسا کہ تنویر میں عورتوں کے مسجد میں آنے کی ممانعت کے بارے میں فرمایا ہے، اور یہ نکتہ ہے جس سے محقق ش غافل رہے، اور متاخرین کے مذہب سے مذہب کی تفسیر کی، لیکن ہم لوگوں کو محققین کی طرح قیاس کا حکم نہیں دیا گیا ہے، بلکہ صرف پوچھنے کا اور امام کے قول پر عمل کرنے کا حکم ہے، اور دلیل تلاش کرنے کا مکلف ہمیں نہیں بنایا گیا ہے تو اگر وجوہ سابقہ کی وجہ سے عدول ہو تو عام وخاص کے لیے یکساں طور پر جائز ہے کیونکہ یہ حقیقت عدول نہیں ہے بلکہ امام کے قول پر ہی عمل ہے، اگرچہ ضعیف دلیل کی وجہ سے عدول خواص کے ساتھ مختص ہے اس لیے بحر میں فرمایا کہ محقق ابن ہمام نے کئی مقامات پر اصحاب فتوی مشایخ کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ ان حضرات کے صاحبین کے قول پر فتوی دینا درست نہیں، کیونکہ امام کے قول سے صرف دلیل کے ضعف کی وجہ سے عدول کیا جا سکتا ہے لیکن وہ (یعنی محقق) دلیل میں غور وفکر کر سکتے ہیں، اور جو شخص اس مرتبہ پر فائز نہ ہو اس کو امام کے قول پر ہی فتوی دینا چاہیے اھ۔ت

السابعة اذا اختلف التصحیح تقدم قول الامام الاقدم فی رد المحتار قبل ما

ساتواں مقدمہ جب تصحیح میں اختلاف ہو جائے تو قولِ امام کو ترجیح دینی چاہیے، ردالمحتار میں جہاں

---

[1] بحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۷۰

Marfat.com

يدخل في البيع تبعا اذا اختلف التصحيح اخذ بما هو قول الامام لانه صاحب المذهب[1] اه وقال في الدر في وقف البحر وغيره متى كان في المسألة قولان مصححان جاز القضاء والافتاء باحدهما[2] اه فقال العلامة ش لا تخيير لو كان احدهما قول الامام والآخر قول غيره لانه لما تعارض التصحيحان تساقطا فرجعنا الى الاصل وهو تقديم قول الامام بل في شهادات الفتاوى الخيرية المقرر عندنا انه لا يفتى ولا يعمل الا بقول الامام الاعظم ولا يعدل عنه الى قولهما او قول احدهما او غيرهما الا لضرورة كمسألة المزارعة وان صرح المشايخ بان الفتوى على قولهما لانه صاحب المذهب والامام المقدم[3] اه ومثله في البحر وفيه يحل الافتاء بقول الامام بل يجب وان لم يعلم من اين قال[4] اه اه اذا عرفت هذا اوضح لك كلام البحر وطاح كل ما رد به عليه وان شئت التفصيل المزيد فالق السمع وانت شهيد قول ش رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من عدم

یہ بحث ہے کہ کون سی چیز بیع میں تبعاً داخل ہو جاتی ہے اس سے قبل ہے کہ جب تصحیح میں اختلاف ہو تو قولِ امام کو اختیار کیا جائے گا کہ وہ صاحبِ مذہب ہیں اھ اور دُر میں ہے کہ بحر کی بحث وقف میں ہے کہ جب کسی مسئلہ میں دو اقوال تصحیح شدہ ہوں تو قضا و افتا کسی بھی ایک پر جائز ہے اھ تو علامہ شؔ نے فرمایا تخییر نہیں اگر ایک امام کا قول ہو اور دوسرا کسی اور کا ہو، اس لیے کہ جب دونوں تصحیحات میں تعارض ہوا تو دونوں ساقط ہو گئیں اور اصل باقی رہ گئی اور وہ قولِ امام کا مقدم کرنا ہے، بلکہ فتاوٰی خیریہ کے باب الشہادات میں ہے کہ ہمارے نزدیک طے شدہ امر یہ ہے کہ امام ہی کے قول پر فتوٰی دیا جائے گا اور ان کے قول سے عدول نہ کیا جائے گا نہ تو صاحبین کا قول اختیار کیا جائے گا نہ کسی اور کا، ہاں اگر ضرورت ہو تو عدول کر سکتے ہیں، مثلاً مزارعۃ کا مسئلہ، اگرچہ مشایخ نے اس کی تصریح کی ہو کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے، کیونکہ امام صاحب، صاحبِ مذہب اور امام مقدم ہیں اھ اور اسی کی مثل بحر میں ہے، اس میں ہے کہ امام کے قول پر فتوٰی حلال ہے بلکہ واجب ہے خواہ یہ نہ معلوم ہو کہ ان کی دلیل کیا ہے اھ اھ، یہ معلوم ہونے کے بعد وہ تمام بحث ختم ہو گئی جو بحر کی تردید میں

---

[1] رد المحتار قبیل فصل فیما یدخل فی البیع تبعاً مصطفی البابی مصر ۴/ ۳۶

[2] الدر المختار رسم المفتی مجتبائی دہلی ۱/ ۱۴

[3] رد المحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/ ۵۳

[4] بحوالہ رد المحتار رسم المفتی " " " ۱/ ۵۳

Marfat.com

الانتظام **اقول** بل هو متسق النظام اخذ
بعضه بحجز بعض كما سترى **قول** العلامة
الخير قوله مضاد لقول الامام **اقول** تعرف[1]
بالرابعة ان قول الامام فى الفتوى الحقيقية
فيختص باهل النظر لا محمل له غيره والا كان
تحريما للفتوى العرفية مع حلها بالاجماع و
فى قضاء منحة الخالق عن الفتاوى الظهيرية
روى عن ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه انه
قال لا يحل لاحد ان يفتى بقولنا ما لم يعلم من
اين قلنا وان لم يكن من اهل الاجتهاد لايحل
له ان يفتى الا بطريق الحكاية اھ وقول
البحر فى الفتوى العرفية لا محمل له سواه لقوله
اما فى زماننا فيكتفى بالحفظ وقوله وان لم
نعلم وقوله يجب علينا الافتاء بقول الامام
وقوله اما نحن فلنا الافتاء فاين التضاد و لم
يردا موردا واحدا **قوله** هو صريح فى عدم
جواز الافتاء لغير اهل الاجتهاد فكيف يستدل
به على وجوبه **اقول** نعم صريح[2] فى عدم جواز
الحقيقى ولنشوء الحرمة والجواز معا عن شیئ
واحد فرغنا عنه فى الثالثة **قوله** فنقول
ما يصدر من غير الاهل ليس بافتاء حقيقة
اقول فيه[3] كان الجواب عن التضاد لو التفتم
اليه **قوله** وانما هو حكاية عن المجتهد

کی گئی ہے، اگر مزید تفصیل درکار ہے تو بغور سنیے، ش کا
قول کہ جو بدنظمی اس کلام میں پائی جاتی ہے وہ آپ پر مخفی نہیں میں کہتا ہوں
یہ کلام قطعی طور پر منظم ہے۔ علامہ خیر کا قول کہ ان کا قول
امام کے قول کی ضد ہے۔ میں کہتا ہوں چوتھی شق سے
آپ کو معلوم ہوگا کہ امام کا قول فتوی حقیقی میں ہے
تو یہ اہلِ نظر کے ساتھ مختص ہوگا، اس کا محل اس کے
سوا کوئی اور نہیں، ورنہ عرفی فتوی کو حرام قرار دینے
کے مترادف ہوگا، حالانکہ فتوی دینا بالاجماع جائز ہے۔
منحۃ الخالق کے باب القضاء میں فتاوی ظہیریہ سے
منقول ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ کسی کو
یہ حلال نہیں کہ وہ ہمارے قول پر فتوی دے تاوقتیکہ
اس کو یہ معلوم نہ ہوجائے کہ اس کی دلیل کیا ہے، اور اگر
وہ اہلِ اجتہاد سے نہ ہو وہ صرف بطریقِ حکایت فتاوی
دے سکتا ہے اھ ــــــ اور بحر کا
قول عرفی فتوی میں اس کا محل اس کے سوا کچھ اور نہیں،
کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں مفتی کو صرف یہ
کافی ہے کہ وہ اقوال یاد کرے، اور ان کا قول "اگرچہ ہم
نہ جانیں" اور ان کا قول ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے قول پر فتوی دیں
اور ان کا قول کہ بہرحال ہمارے لیے فتوی دینا جائز ہے، تو تضاد کہاں ہے؟
اور دونوں کا مورد ایک نہیں ہے، اس کا قول
"وہ اس امر میں صریح ہے کہ مجتہد کے علاوہ کسی اور کو
فتوی دینا جائز نہیں، تو اس کے وجوب پر کس طرح
استدلال کیا جا سکتا ہے، میں کہتا ہوں ہاں یہ عدم جواز

---

[1] منحۃ الخالق فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ٦/٢٦٩

Marfat.com

اقول[ف1] لا و انظر الاولی **قولہ** تجوز حکایۃ
قول غیر الامام **اقول**[ف2] لا حجر فی الحکایۃ
ولو قولا خارجا عن المذھب انما الکلام فی
التقلید والمجتھد المطلق احق بہ ممن دونہ
فلم لا تجیزون الافتاء باقوال الائمۃ الثلثۃ
بل ومن سوی الاربعۃ رضی اللہ تعالی عنھم
فان اجزتم ففیم التمذھب وتلک المشاجرات
بل سقط المبحث رأسا وانھدم النزاع بنفس
النزاع کما سیأتی بیانہ ان شاء اللہ تعالی
قولہ فکیف یجب علینا الافتاء بقول الامام
اقول[ف3] لانا قلدناہ لا من سواہ وقد اعترف
بہ السید الناقل فی عدۃ مواضع منھا صدر
رد المحتار قبیل رسم المفتی انا التزمنا تقلید
مذھبہ دون مذھب غیرہ ولذا نقول ان
مذھبنا حنفی لا یوسفی ونحوہ[1] اھ ای الشیبانی
نسبۃ الی ابی یوسف او محمد رضی اللہ تعالی
عنھم وقال فی شرح العقود الحنفی انما قلد
ابا حنیفۃ ولذا نسب الیہ دون غیرہ[2] اھ
قولہ وانما نحکی فتواھم لا غیر۔

فتوی حقیقی میں صریح ہے، اور یہ کہ ایک ہی چیز سے حرمت و جواز کا پیدا ہونا، ہم اس سے تیسرے مقدمہ میں فارغ ہو چکے ہیں، ان کا قول "ہم کہتے ہیں جو نا اہل سے صادر ہوتا ہے وہ حقیقۃً فتوی نہیں ہے"، میں کہتا ہوں اگر آپ توجہ کرتے تو اس میں تضاد کا جواب موجود ہے۔
اس کا قول "وہ تو صرف مجتہد کے قول کی حکایت ہے" میں کہتا ہوں نہیں، اور پہلے مقدمہ کو دیکھئے، اس کا قول "غیر امام کے قول کی حکایت جائز ہے" میں کہتا ہوں حکایت کی کوئی ممانعت نہیں، خواہ مذہب سے خارج قول ہی کیوں نہ ہو، گفتگو تو تقلید میں ہے اور مجتہد مطلق اس کا زیادہ حقدار ہے، تو تم ائمہ ثلثہ کے اقوال پر فتوی دینے کی اجازت کیوں نہیں دیتے، بلکہ چاروں ائمہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کے قول پر فتوی دینے کو کیوں جائز نہیں سمجھتے، اور اگر اس کی اجازت ہے تو مخصوص مذہب اختیار کرنے کے کیا معنی ہیں! اور یہ مشاجرات کیا ہیں، اور سارا نزاع ہی ختم ہو جائے گا، اس کا بیان ان شاء اللہ عنقریب آئے گا، تو ان کا قول "تو ہم پر امام کے قول پر فتوی دینا کیوں واجب ہے؟" میں کہتا ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ان کی تقلید کی ہے نہ کسی اور کی، اور سید ناقل نے اس کا متعدد مقامات پر اعتراف کیا ہے اور رد المحتار میں رسم المفتی سے کچھ قبل ہے کہ ہم نے مذہب امام کی تقلید کی ہے نہ کسی اور کی، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ہمارا مذہب حنفی ہے نہ کہ یوسفی وغیرہ اھ یعنی شیبانی، یہ نسبت ابو یوسف کی طرف ہے یا محمد کی طرف ہے اور شرح عقود میں ہے کہ حنفی نے ابو حنیفہ کی تقلید کی ہے اس لیے

---

[1] رد المحتار قبیل رسم المفتی البابی مصر ۱/۵۰
[2] عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۴

Marfat.com

ان کی طرف منسوب ہے نہ کہ غیر کی طرف، ان کا قول "ہم ان کے فتاوٰی نقل کرتے ہیں نہ کہ ان کے غیر کے"۔ ت

اقول سبحٰن اللہ[1] بل انما نقلد امامنا لاغیر ثم[2] لیس افتاؤنا عندکم الاحکایۃ قول غیرنا فمن ذا الذی حرم علینا حکایۃ قول امامنا واوجب حکایۃ قول غیرہ من اھل مذھبنا فانکانوا مرجحین بالکسر فلیسوا مرجحین علی الامام بالفتح **قولہ ش** المشایخ اطلعوا علی دلیل الامام وعرفوا من این قال۔

میں کہتا ہوں سبحان اللہ! بلکہ ہم تو صرف اپنے امام کی تقلید کرتے ہیں، پھر ہمارا فتوٰی تمہارے نزدیک ہمارے غیر کے قول کی حکایت ہے تو ہمیں ہمارے امام کے قول کی حکایت کو کون حرام کرسکتا ہے اور امام کے غیر کے قول کی حکایت کو ہم پر کون واجب کرسکتا ہے تو اگر وہ بالکسر مرجح ہے تو بالفتح امام پر مرجح نہیں ہیں قول ش مشائخ امام کی دلیل پر مطلع ہوئے اور اس کو پہچانا، یہ بات انہیں کہاں سے معلوم ہوتی۔

اقول من[3] این عرفتم ھذا وبای دلیل اطلعتم علیہ[4]۔ انما المنقول عن الامام المسائل دون الدلائل واجتھد الاصحاب فاستخرجوا لھا دلائل کل حسب مبلغ علمہ ومنتھی فھمہ ولم یدرکوا اشاوہ ولامعشارہ ولربما لم یلحقوا غبارہ فان قلتم فقولوا اطلعوا علی دلیل قول الامام ولا تقولوا علی دلیل الامام ورحم اللہ سیدی ط اذقال فی قضاء حواشی الدر قد یظھر قوۃ لہ (ای لاھل النظر فی قول خلاف قول الامام) بحسب ادراکہ ویکون الواقع بخلافہ اوبحسب دلیل ویکون لصاحب المذھب دلیل اٰخر لم یطلع علیہ[1] اھ **قولہ** ولایظن بھم انھم عدلوا عن قولہ لجھلھم بدلیلہ۔

میں کہتا ہوں تمہیں یہ کہاں سے معلوم ہوا اور تم کس دلیل سے اس پر مطلع ہوئے، امام سے تو مسائل منقول ہیں نہ کہ دلائل پھر ان کے اصحاب نے اجتہاد کیا اور حسبِ استطاعت دلائل مہیا کئے مگر وہ امام کے علم کے عشرِ عشیر کو کبھی نہ پہنچ سکے، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قولِ امام کی دلیل پر وہ مطلع ہوئے، اور یہ نہ کہو کہ وُہ امام کے دلائل پر مطلع ہُوئے۔ سیّدی "ط" نے دُر کے حواشی پر فرمایا "کبھی اس کو قوت ظاہر ہوتی ہے (یعنی اہلِ نظر کے اس قول کو جو امام کے خلاف ہو) اس کے ادراک کے مطابق اور واقع اس کے خلاف ہوتا ہے یا دلیل کے اعتبار سے اور صاحبِ مذہب کی کوئی اور دلیل ہو جس پر اس کو اطلاع نہ ہُوئی ہو اھ، اس کا قول "اُن کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے ان کے قول سے اس لیے عدول کیا کہ وہ ان کی دلیل پر مطلع نہ ہُوئے۔ (ت)

---

[1] طحطاوی علی الدر المختار کتاب القضاء بیروت ۳/۱۷۶

اقول اولا افیظن[1] به انه لم یدرك ما ادركوا فاعتمد شیئاً اسقطوه لضعفه فیاللانصاف ای الظنین ابعد **وثانیا** لیس فیه ازراء[2] بهم ان لم یبلغوا مبلغ امامهم وقد ثبت[3] ذلك عن اعظم المجتهدین فی المذهب الامام الثانی فضلا عن غیره فی الخیرات الحسان للامام ابن حجر المکی الشافعی روی الخطیب عن ابی یوسف ما رأیت احدا اعلم بتفسیر الحدیث ومواضع النکت التی فیه من الفقه من ابی حنیفة وقال ایضا ما خالفته فی شئ قط فتدبرته الا رأیت مذهبه الذی ذهب الیه انجی فی الاٰخرة و کنت ربما ملت الی الحدیث فکان هو ابصر بالحدیث الصحیح منی وقال کان اذا صمم علی قول درت علی مشایخ الکوفة هل اجد فی تقویة قوله حدیثا او اثرا فربما وجدت الحدیثین والثلثة فاتیته بها فمنها ما یقول فیه هذا غیر صحیح او غیر معروف فاقول له وما علمك بذلك مع انه یوافق قولك فیقول انا عالم بعلم اهل الکوفة وکان عند[4] الاعمش فسئل عن مسائل فقال لابی حنیفة ما تقول فیها فاجابه قال من این لك هذا قال من احادیثك التی رویتها عنك وسرد له عدة احادیث بطرقها فقال الاعمش حسبك ما حدثتك به فی مائة یوم تحدثنی به فی ساعة واحدة ما علمت انك تعمل بهذه الاحادیث یا معشر الفقهاء انتم الاطباء

میں کہتا ہوں اول کیا ہم ان کے بارے میں یہ گمان کرلیں کہ جو ان مشایخ نے معلوم کیا کہ وہ امام کو معلوم نہ ہوسکا، اور جس پر امام نے اعتماد کیا اس کو انہوں نے ساقط کردیا کیونکہ وہ ضعیف تھا، توخدارا انصاف کیجئے یہ کیسا گمان ہے!

دوم اس میں ان کی توہین نہیں کہ وہ اپنے امام کے مقام تک کیوں نہ پہنچے، یہ بات عظیم ترین مجتہد امام ثانی سے ثابت ہے چہ جائیکہ دوسرے حضرات، ابن حجر مکی شافعی نے "الخیرات الحسان" میں کہا خطیب نے ابویوسف سے روایت کیا کہ میں نے حدیث کی تفسیر اور اس کے فقہی نکات میں ابوحنیفہ سے بڑھ کر کسی کو عالم نہیں پایا۔ اور میں نے ان کی مخالفت جس چیز میں بھی کی تو ان کے مذہب کو اُخروی نجات کا باعث پایا اور بسا اوقات میں نے حدیث کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ حدیث میں ان کو مجھ سے زیادہ بصیرت حاصل تھی، اور جب وُہ کسی معاملہ میں سخت ہوجاتے تو میں مشایخ کوفہ کے پاس جاتا کہ ان کی تائید میں کوئی حدیث یا اثر مل جائے تو بسا اوقات دو دو یا تین تین احادیث مل جاتی تھیں، وہ لے کر میں اُن کے پاس آجاتا تھا، بعض کے بارے میں وہ فرماتے کہ یہ غیر صحیح یا غیر معروف ہے، میں کہتا تھا کہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا؟ اور یہ احادیث تو آپ کے مذہب کی تقویت کا باعث ہیں تو وہ فرماتے تھے میں تمام اہلِ کوفہ کے علم کا عالم ہوں۔ آپ اعمش کے پاس تھے، اُن سے کچھ مسائل دریافت کئے گئے، انہوں نے ابوحنیفہ سے دریافت کیا کہ آپ ان مسائل کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے ان کے

Marfat.com

ونحن الصیادلة وانت ایها الرجل اخذت بکلا الطرفین آھ[1]

جوابات دیئے تو انہوں نے دریافت کیا کہ یہ جوابات آپ نے کہاں سے حاصل کئے۔ آپ نے فرمایا کہ اُن احادیث سے جو میں نے آپ سے روایت کی ہیں، پھر آپ نے کئی احادیث مع اسانید ان کو سنائیں، اعمش نے فرمایا بس کیجئے جو احادیث میں نے آپ کو ایک سو دنوں میں سنائی ہیں وہ آپ مجھ کو آن واحد میں سنانا چاہتے ہیں۔ مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ ان احادیث پر عمل کریں گے، اے فقہاء تم طبیب ہو ہم دوا فروش ہیں، اور آپ نے دونوں منصب حاصل کرلیے ہیں۔ ت

اقول وانما قال ماعلمت الخ لانه لم یر فی تلك الاحادیث موضعا لتلك الاحکام التی استنبطها منها الامام فقال ما علمت انك تأخذ ھذہ من ھذہ وقد قال الامام الاجل سفیٰن الثوری لاما منا رضی اللہ تعالٰی عنہما انه لیکشف لك من العلم من شیئ کلنا عنه غافلون وقال ایضا ان الذی یخالف ابا حنیفة یحتاج الی ان یکون اعلی منه قدرا و اوفر علما وبعید ما یوجد ذلك[2] وقال له ابن شبرمة عجزت النساء ان یلدن مثلك ما علیك فی العلم کلفة[3] وقال ابو سلیمٰن کان ابو حنیفة رضی اللہ تعالٰی عنه عجبا من العجب وانما یرغب من کلامه من لم یقو علیه[4] وعن علی بن عاصم قال لو وزن عقل ابی حنیفة بعقل نصف اھل

میں کہتا ہوں اعمش نے جو کہا کہ مجھے معلوم نہ تھا الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے ذہن میں یہ بات نہ تھی کہ یہ مسائل بھی ان احادیث سے مستنبط ہو سکتے ہیں، حضرت امام سفیان ثوری نے فرمایا کہ ابو حنیفہ آپ وہ معلومات بہم پہنچاتے ہیں کہ ہم سب کے سب اُن سے غافل ہیں، نیز فرمایا کہ ابو حنیفہ کی مخالفت وہی کر سکتا ہے جو قدر و منزلت میں اُن سے بلند تر ہو، اور ایسا شخص ملنا مشکل ہے۔

ابن شبرمہ نے فرمایا: اے ابو حنیفہ! عورتیں تم جیسے شخص کو جننے سے عاجز ہو گئیں، آپ کے لیے علم میں کسی قسم کا تکلف نہیں۔

ابو سلیمان نے فرمایا، ابو حنیفہ عجائب روزگار میں سے ایک تھے، اُن کے کلام سے وہی شخص اعراض کرے گا جو اس کو سمجھ نہ سکے۔

علی بن عاصم سے منقول ہے کہ اگر روئے زمین کے

---

[1] الخیرات الحسان فصل فی سند حدیث مطبع استنبول ترکیہ ص ۶۱
[2] 〃 〃 فصل ائمہ نے آپ کی جو تعریفیں کیں 〃 〃 〃 ص ۷۲
[3] 〃 〃 فصل ۲۲ و ۲۳ 〃 〃 〃 ص ۱۱۱
[4] 〃 〃 فصل ۱۳ 〃 〃 〃 ص ۷۹

Marfat.com

الارض لرجح بهم[١] وقال الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنه ما قامت النساء عن رجل اعقل من ابی حنیفة[٢] وقال بکر بن حبیش لو جمع عقله و عقل اهل زمنه لرجح عقله علی عقولهم[٣] الکل من الخیرات الحسان وعن محمد بن رافع عن یحیی بن آدم قال ما کان شریك وداود الا اصغر غلمان ابی حنیفة ولیتهم کانوا یفقهون مایقول[٤] وعن سهل بن مزاحم وکان من ائمة مرو انما خالفه من خالفه لانه لم یفهم[٥] قوله هذان عن مناقب الامام الکردری وفی میزان الشریعة الکبری لسیدی العارف الامام الشعرانی سمعت[ف١] سیدی علیا الخواص رضی اللہ تعالی عنه یقول مدارك الامام ابی حنیفة دقیقة لایکاد یطلع علیها الا اهل الکشف من اکابر الاولیاء اهـ[٦] **قوله** شحنوا کتبهم بنصب الادلة **اقول** درایة لا روایة[ف٢] واین الدرایة من الروایة **قوله** ثم یقولون الفتوی علی قول ابی یوسف

آدھے انسانوں کے ساتھ ابوحنیفہ کی عقل کو تولا جائے تو ابوحنیفہ کی عقل وزنی نکلے گی۔

امام شافعی نے فرمایا: عورتوں نے ابوحنیفہ جیسا کوئی اور نہ جنا۔

بکر بن حبیش نے فرمایا: اگر ابوحنیفہ اور ان کے تمام معاصرین کی عقلوں کا موازنہ کیا جائے تو ابوحنیفہ کی عقل وزنی نکلے گی ـــ یہ سب خیرات الحسان سے منقول ہے۔

محمد بن رافع یحییٰ بن آدم سے روایت کرتے ہیں کہ شریک اور ابوداؤد تو ابوحنیفہ کے سامنے طفل مکتب تھے، کاش! وہ ابوحنیفہ کی بات کو سمجھ سکتے۔

سہل بن مزاحم سے منقول ہے (یہ مرو کے امام تھے) کہ جس نے بھی ابوحنیفہ کی مخالفت کی اس کا سبب یہ تھا کہ وہ ابوحنیفہ کی بات کو نہ سمجھ سکا (مناقب کردری)

امام شعرانی نے میزان الشریعۃ الکبریٰ میں کہا کہ میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا کہ ابوحنیفہ

---

١ الخیرات الحسان — فصل آپ کا وفورِ عقل — استنبول ترکیہ — ص ١٠٢

٢ " " — فصل آپ کا وفورِ عقل — " " — ص ١٠٣

٣ " " — فصل وفورِ عقل — " " — "

٤ مناقب امام اعظم للامام کردری — مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ١/٩٨

٥ مناقب امام اعظم — " — ١/١٠٨

٦ المیزان الکبریٰ — قبیل فصول فی لبعض الاجوبۃ عن الامام — البابی مصر — ١/٦٣

Marfat.com

مثلا ① اقول لانهم لم یظهر لهم ماظهر للامام
وهم اهل النظر فلم یسعهم الا اتباع ما عن
لهم و ذلك قول الامام لا یحل لاحد ان
یفتی الخ ولو ظهر لهم ماظهر له لاتوا الیه
مذعنین قوله فعلینا حکایة ما یقولونه
② اقول هذا علی من ترك تقلیده الی تقلیدهم
امامن قلده فعلیه حکایة ما قاله والاخذ
به قوله لانهم هم اتباع المذهب اقول
③ فالمتبوع احق بالاتباع من الاتباع قوله نصبوا انفسهم
لتقریره اقول علی الرأس والعین وانما
الکلام فی تغییره ۔

کے علوم انتہائی دقیق ہیں ان کو صرف بلند مرتبہ اہلِ کشف
و اولیاء ہی سمجھ سکتے ہیں ۔
ان کا قول " انھوں نے اپنی کتب دلائل سے
بھر دی ہیں " میں کہتا ہوں اس سے مراد درایت ہے
نہ کہ روایت، اور درایت اور روایت میں بڑا فرق ہے۔
ان کا قول " پھر وہ کہتے ہیں کہ فتوٰی ابو یوسف کے
قول پر ہے مثلاً میں کہتا ہوں اس لیے کہ ان پر وہ
ظاہر نہ ہُوا جو امام پر ظاہر ہُوا حالانکہ وُہ اہلِ نظر تھے،
تو وہ اسی کی پیروی کریں گے جو ان پر ظاہر ہوا اور
امام کے قول " کسی کو جائز نہیں کہ وہ فتوٰی دے الخ"
کا مطلب بھی یہی ہے، اور اگر وہ حقائق جو ابو حنیفہ
پر منکشف ہوتے ان پر بھی منکشف ہو جاتے تو وہ بلا شبہہ ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ ان کا قول " تو ہم پر لازم ہے کہ ہم ان کے اقوال کی حکایت کریں " میں کہتا ہوں یہ اُس شخص پر ہے جو ابو حنیفہ کی تقلید چھوڑ کر اُن کی تقلید کرے، لیکن جو ابو حنیفہ کی تقلید کرے اس پر لازم ہے کہ وہ ان کے اقوال ہی کی تقلید کرے اور ان کو نقل کرے۔ ان کا قول " اس لیے کہ وہ مذہب کے پیروکار ہیں " میں کہتا ہوں کہ متبوع پیروی کیے جانے کے زیادہ لائق ہے نہ کہ تابع۔ ان کا قول " اُن لوگوں نے خود کو ان کے مذہب کی تقریر کے لیے وقف کر دیا ہے "۔ میں کہتا ہوں یہ اچھی بات ہے سر آنکھوں پر، گفتگو ابو حنیفہ کے قول کو بدلنے میں ہے ۔(ت)

قوله عن العلامة قاسم کما لو افتوا
فی حیاتهم ① اقول اولا رحمك الله ارأیت
ان کان الامام حیا فی الدنیا وهؤلاء احیاء و
افتی وافتوا ایاکنت تقلد ② وثانیا انما کلام
العلامة فیما فیه الرجوع الی فتوی المشایخ
حیث لا روایة عن الامام او اختلفت الروایة
عنه او وجد شئ من الحوامل الست
المذکورة فی الخامسة فانه عین تقلید

ان کا قول " علامہ قاسم نے فرمایا جیسے کہ وہ اپنی
زندگی میں فتوٰی دیتے " میں کہتا ہوں اول اگر امام صاحب
آج زندہ ہوتے اور یہ مشایخ بھی تو آپ کس کی اقتدار
کرتے ؟
دوم علامہ قاسم کا کلام ان معاملات سے متعلق
ہے جن میں امام سے کوئی روایت نہ ہو اور رجوع
مشایخ کے فتوٰی کی طرف ہو، یا امام کی مختلف روایات
ہوں، یا وہ چھ اسباب جن کا شق نمبر پنجم میں ذکر ہُوا

Marfat.com

الامام [ف۱] وان اتٰت علیه ببینة عادلة منکم و
من نفس العلامة قاسم فهو اعلم بمراده قلتم
[ف۲] فی شرح عقودکم قال العلامة المحقق الشیخ
قاسم فی تصحیحه ان المجتهدین لم یفقدوا
حتی نظروا فی المختلف ورجحوا وصححوا
فشهدت مصنفاتهم بترجیح قول ابی حنیفة
والاخذ بقوله الا فی مسائل یسیرة اختاروا
الفتوی فیها علی قولهما او قول احدهما وان کان
الاٰخر مع الامام کما اختاروا قول احدهما
فیما لا نص فیه للامام للمعانی التی اشار الیها
القاضی بل اختاروا قول زفر فی مقابلة قول
الکل لنحو ذلك وترجیحاتهم وتصحیحاتهم
باقیة فعلینا اتباع الراجح والعمل به کما
لو افتوا فی حیاتهم اھ وکلام الامام القاضی
سیأتی عند سرد النقول بتوفیق الله تعالٰی
صرح فیه ان العمل بقوله رضی الله تعالٰی
عنه وان خالفاه الا لتعامل بخلافه او
تغیر الحکم بتغیر الزمان فتبین ولله الحمد
ان قول العلامة قاسم علینا اتباع ما رجحوه
انما هو فیما لا نص فیه للامام ویلحق به ما
اختلفت فیه الروایة عنه او فی احدی الحوامل
الست فاحفظه حفظا جیدا ففیه ارتفاع
الحجب عن اٰخرها ولله الحمد حمدا کثیرا

ان میں سے کوئی پایا جائے، کہ یہی امام کی تقلید ہے
میں اس پر واضح دلائل پیش کروں گا، خود علامہ قاسم
کے کلام سے کہ وہ آپ کی بہ نسبت اپنے کلام کی مراد کو
زیادہ جاننے والے ہیں۔

شرح عقود میں ہے کہ علامہ قاسم نے فرمایا کہ مجتہدین نے
اقوال مختلفہ میں غور وفکر کیا اور ترجیح وتصحیح کا کام کیا،
ان کی کتابوں میں اقوالِ ابی حنیفہ کی ترجیح اور اس کے
اختیار کرنے کے ادلہ موجود ہیں، سوائے چند مسائل کے،
کہ ان میں انھوں نے صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا ہے
یا کسی ایک کے قول پر فتوٰی دیا ہے اگرچہ دوسرا امام صاحب کے
ساتھ ہو، جیسے اگر کسی مسئلہ میں امام صاحب کی تصریح نہ ہو
تو وہ صاحبین میں سے کسی ایک کے قول کو مختار قرار دیتے ہیں اور
اس کے وہی اسباب ہیں جن کی طرف قاضی نے اشارہ کیا بلکہ
سب کے مقابلہ میں زفر کے قول کو ترجیح دیتے ہیں، ان کی ترجیحات و
تصحیحات آج تک باقی ہیں، لہٰذا ہم پر راجح کی پیروی لازم ہے اور اسی پر
عمل لازم ہے جیسا کہ وہ اپنی زندگی میں فتوٰی دیتے اھ قاضی کا کلام اس
مقام پر آئے گا جہاں ہم نقول کا ذکر کریں گے، انہوں نے تصریح کی ہے
کہ عمل ابو حنیفہ کے قول پر ہی کیا جائے گا اگرچہ
صاحبین ان کی مخالفت میں ہوں ہاں اگر اس کے برعکس
تعامل ہو یا حکم زمانہ کے تغیرات کی وجہ سے بدل
گیا ہو۔ اس سے واضح ہو گیا کہ علامہ قاسم کا قول
کہ "ہم پر اس چیز کی پیروی لازم ہے جس کی ترجیح
انہوں نے کی ہے" یہ ان معاملات سے متعلق ہے جس میں

لہ رسالہ عقود رسم المفتی رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

Marfat.com

طيبا مباركا فيه ابدا وهذه عبارة العلامة
قاسم التي اوردها السيد ههنا ملتقطا من
اولها واٰخرها لوتأملها تماما لما كان ليخفى عليه
الامر وكثيرا ما تحدث امثال الامور لاجل الاقتصار
وبالله العصمة **وثالثا** على فرض الغلط لواراد
العلامة قاسم ما تريدون لكان محجوجا بقول
شيخه المحقق حيث اطلق الذي نقلتموه و
قبلتموه من ردّه مرارا على المشايخ افتاءهم
بقولهما قائلا انه لايعدل عن قوله الا لضعف
دليله۔

امام سے نص موجود نہ ہو، اور اس میں وہ بھی شامل ہے
جس میں امام سے روایات مختلف ہوں' یا چھ اسباب
مذکورہ میں سے کوئی ایک ہو' اس کو اچھی طرح یاد کر لو۔
یہ علامہ قاسم کی عبارت ہے جس کو سیّد نے یہاں ملتقطا
نقل کیا ہے، اگر وہ پوری عبارت پر غور کرتے تو معاملہ ان
پر پوشیدہ نہ رہتا، اور عام طور پر ایسی چیزیں اختصار کی وجہ
سے پیدا ہوجاتی ہیں و باللہ العصمۃ۔

سوم بفرض غلط اگر علامہ قاسم کی عبارت کا مطلب
وہی ہے جو آپ نے بیان کیا ہے تو ان کے خلاف ان کے
شیخ محقق کا یہ قول ہے جو انہوں نے علی الاطلاق رکھا ہے
اور جسے آپ نے نقل کیا ہے اور قبول کیا ہے کہ وہ بارہا مشایخ پر رد کرچکے ہیں کہ ان کا صاحبین کے قول پر فتوٰی دینا
درست نہیں، امام کے قول سے صرف اسی وقت عدول کیا جائے گا جب امام کی دلیل ضعیف ہو۔ ت

قولہ عن العلامة ابن الشلبي الا
اذا صرح احد من المشايخ بان الفتوى على
قول غيره **اقول اولا** سائرهم موافقون
لهذا المفتي او مخالفون له او ساكتون فلم
يرجحوا شيئا حتى في التعليل والجدل ولا
بوضعه متنا او الاقتصار او التقديم او غير
ذلك من وجوه الاختيار الثالث لم يقع و
الثاني ظاهر المنع وكيف يعدل عن قول الامام
المرجح من عامة اصحاب الترجيح بفتوى
رجل واحد قال في الدر في تنجس البئر
قالا من وقت العلم فلا يلزمهم شيء قبله
قيل وبه يفتى۱ اھ قال ش قائله

ان کا قول علامہ ابن شلبی فرماتے ہیں، مگر جب
کوئی شیخ اس امر کی تصریح کردے کہ فتوٰی امام کے علاوہ
کسی اور کے قول پر ہے۔ میں کہتا ہوں اوّل وہ سب
یا تو اس مفتی کے موافق ہیں' یا مخالف اس کے، یا
خاموش ہیں۔ تو انہوں نے کسی چیز کو ترجیح نہ دی،
یہاں تک کہ تعلیل وجدل میں بھی نہیں، یا اس کو متن بنانے
میں یا اقتصار میں یا تقدیم میں وغیرذالک من وجوہ الاختیار
تیسرا واقع نہ ہوا اور دوسرا ظاہر المنع ہے، اور امام
کے اس قول سے کیسے عدول کیا جائے گا جس کو عام
اہل ترجیح نے ترجیح دی، ایک شخص کے فتوٰی سے، دُر
میں کنویں کے نجس ہونے کے سلسلہ میں فرمایا "نجاست
واقع ہونے کے وقت کا علم ہونے کے بعد، تو ان کو

---

۱ الدرالمختار فصل فی البئر مجتبائی دہلی ۱/۴۰

Marfat.com

صاحب الجوھرۃ عہ و فی فتاوی العتابی قولھما ھو المختار[1] اھ قال ط وانما عبر بقیل لرد العلامۃ قاسم لہ لمخالفتہ عامۃ الکتب فقد رجح دلیلہ فی کثیر منھا وھو الاحوط نھر[2] اھ بل قال فی الدر لاحد بشبھۃ العقد عند الامام کوطء محرم نکحھا وقالا ان علم الحرمۃ حد وعلیہ الفتوی خلاصۃ لکن المرجح فی جمیع الشروح قول الامام فکان الفتوی علیہ اولی قالہ قاسم فی تصحیحہ لکن فی القھستانی عن المضمرات علی قولھما الفتوی[3] اھ قال ش استدراک علی قولہ فی جمیع الشروح فان المضمرات من الشروح وفیہ ان ما فی عامۃ الشروح مقدم[4] اھ فھھنا جعلت الفتاوی علی قولھما الفتوی ووافقھا بعض الشروح المعتمدۃ ولم یقبل لان عامۃ الشروح رجحت دلیلہ بقی الاول وھو مسلم ولاشک ولایوجد الا فی احدی الصور الست وح یکون عدولا الی قولہ لاعنہ کما علمت

اس سے پہلے کچھ لازم نہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ اسی پر فتوٰی ہے اھ ش' نے کہا کہ اس کے قائل صاحبِ جوہرہ ہیں اور فتاوٰی عتابی میں صاحبین کے قول کو مختار کہا ہے اھ اور 'ط' نے کہا کہ "قیل" کے ساتھ تعبیر کیا تاکہ علامہ قاسم پر رد ہو جائے کیونکہ انھوں نے عام کتب کی مخالفت کی ہے، ان میں سے بہت سی کتب میں ان کی دلیل کو راجح قرار دیا ہے اور یہی احوط ہے اھ بلکہ دُر میں ہے کہ شبہہ عقد کی وجہ سے کوئی حد نہیں امام اعظم کے نزدیک جیسے محرم سے نکاح کیا پھر اس سے وطی کی اور صاحبین نے فرمایا اگر اس کو حرمت کا علم ہو تو حد لگائی جائے گی، اور اسی پر فتوٰی ہے، خلاصہ، لیکن تمام شروح میں ترجیح امام کے قول کو دی ہے تو اسی پر فتوی اولٰی ہے، قاسم نے اپنی تصحیح میں یہی فرمایا لیکن قہستانی میں مضمرات سے نقل کیا ہے کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے اھ 'ش' نے فرمایا ان کے قول فی جمیع الشروح پر استدراک ہے، کیونکہ مضمرات شروح سے ہے اور اس میں ہے کہ جو عام شروح میں ہے وہ مقدم ہے اھ یہیں سے فتوٰی

عہ اقول لم ارہ فیھا لعلہ فی سراج الوھاج واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (م)

میں نے اس کو اس میں نہیں دیکھا ہو سکتا ہے کہ سراج وہاج میں یہ ہو واللہ تعالٰی اعلم (ت)

---

[1] رد المحتار فصل فی البئر مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۶۱

[2] طحطاوی علی الدر المختار بیروت ۱/ ۱۱۹

[3] الدر المختار الوطء الذی یوجب الحد مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱۹

[4] رد المحتار " " " مصطفی البابی مصر ۳/ ۱۶۹

Marfat.com

وثانیاً[ف۱] بوجه آخر أرأیت ان قال الامام قولا وخالفه احد صاحبیه ولا روایة عن الآخر فافتی احد من المشایخ بقول الصاحب فان وافقه الباقون فقد مر او خالفوه فظاهر وکذا ان خالف بعضهم ووافق بعضهم لما مر فی السابعة اما ان لم یرد عن الباقین شئ وهی الصورة التی انکرنا وقوعها فهل یجب اتباع تلک الفتوی ام لا علی الثانی این قولکم علینا اتباع ما صححوه کما لو افتوا فی حیاتهم فان فتوی الحیاة واجبة العمل علی المستفتی و ان کان المفتی واحدا لم یخالفه غیره ولیس له التوقف عن قبولها حتی یجتمعوا او یکثروا وعلی الاول لم یجب العدول عن قول الامام الی قول صاحبه الا لترجح رأی صاحبه بانضمام رأی هذا المفتی الیه اذ لیس هذا الافتاء قضاء یرفع الخلاف بل ولا افتاء مفت لمن اتاه من مستفت انما حاصله ان الرأی الفلانی ارجح عندی فاذن ترجح رأی احد الصاحبین بانضمام رأی الآخر اعلی و اعظم لان کلا منهما اعلم واقدم من جمیع من جاء بعدهما من المرجحین فکل ما خالف فیه الامام صاحباه وجب فیه ترک قوله الی قولهما وهو خلاف الاجماع وثالثاً[ف۲] علی التسلیم معکم ابن الشلبی والنظر وامن معنا آخرا لکلام قوله فلیس للقاضی ان یحکم

فصاحبین کے قول پر کیا گیا اور بعض معتمد شروح نے اس کی موافقت کی ہے اور اس کو قبول نہیں کیا گیا کیونکہ عام شروح نے اسکی دلیل کو راجح قرار دیا ہے، باقی رہا اوّل' سو وہ مسلّم ہے، بلاشک' اور وہ نہیں پایا جاتا ہے مگر چھٹے میں ایک صورت میں، اور اس صورت میں اُن کے قول کی طرف عدول ہوگا نہ کہ اِن کے قول سے جیساکہ آپنے جانا۔

دوم ایک دوسرے اعتبار سے میں نے دیکھا کہ امام نے کوئی قول کیا اور ان کے صاحبین میں سے کسی نے ان کی مخالفت کی اور دوسرے سے کوئی روایت موجود نہیں، پھر کسی نے مشایخ میں سے صاحب کے قول پر فتویٰ دیا تو اگر باقی اس کی موافقت کریں تو اس کا حکم گزرا اور اگر مخالفت کریں تو ظاہر ہے اسی طرح اگر بعض مخالفت کریں اور بعض موافقت کریں، جیساکہ ہفتم میں گزرا، اور اگر باقی سے کچھ منقول نہ ہو تو یہ ایک ایسی صورت ہے جس کا وقوع ہمیں مسلّم نہیں، ایسی صورت میں اُس فتویٰ کی پیروی کی جائے گی یا نہیں؟ دوسری تقدیر پر آپ کے اِس قول کی کیا حیثیت ہے کہ ہمیں اس کی اتباع ضروری ہے جس کی انہوں نے تصحیح کی، جیساکہ وُہ اپنی زندگی میں فتویٰ دیتے تو ہم پر لازم تھا، کیونکہ مستفتی پر ان کی زندگی کے فتویٰ پر عمل ضروری تھا اور اگر مفتی ایک ہو، اس کا مخالف کوئی نہ ہو اور اس کو اس فتویٰ کے قبول کرنے میں کوئی توقف نہ ہو یہاں تک کہ سب جمع ہوجائیں یا زیادہ ہوجائیں اور پہلی صورت میں امام کے قول سے عدول واجب نہ ہوگا مگر اس لئے کہ اس صاحب کی رائے کو مفتی کی رائے کے ساتھ ملاکر راجح

Marfat.com

بقول غیر ابی حنیفة فی مسألة لم یرجح فیھا قول غیرہ و رجحوا فیھا دلیل ابی حنیفة علی دلیلہ۔

کیا جائے کیونکہ یہ افتاء قضاً نہیں ہے جو خلاف کو ختم کر دے بلکہ نہ کسی مفتی کا فتوٰی اس شخص کے لیے جو مستفتی بن کر آیا ہو، اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ فلاں رائے میرے نزدیک زیادہ راجح ہے، پس صاحبین میں سے کسی ایک کی رائے راجح ہو جائے گی جبکہ اُس کے ساتھ کوئی اعلٰی رائے اور شامل ہو جائے کیونکہ دونوں حضرات اپنے بعد والوں سے اعلم و اقدم ہیں، تو ہر وہ مسئلہ جس میں امام نے اپنے صاحبین سے اختلاف کیا ہو تو اس میں امام صاحب کے قول کو ترک کرکے صاحبین کے قول کو اختیار کرنا واجب ہے اور وہ خلاف اجماع ہے۔

سوم یہ درست ہے کہ آپ کے ساتھ ابن الشلبی ہیں لیکن آپ کلام کے آخر میں اُن حضرات کو دیکھیں جو ہمارے ساتھ ہیں، اُن کا قول "تو قاضی کو یہ حق نہیں کہ جس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کے علاوہ کسی اور کے قول کو ترجیح نہ دی گئی ہو اس میں کسی اور کے قول کے مطابق فیصلہ صادر کرنے، اور اسی قول میں جس میں ابو حنیفہ کی دلیل کو دوسروں کے دلائل پر ترجیح دی گئی ہو۔"

اقول هذا[1] تعد فوق ما مر فان مفادہ ان ما لم یرجح فیہ دلیل الامام فللقاضی و مثلہ المفتی العدول عنہ الی قول غیرہ و ان لم یذیل ایضا بترجیح فانہ بنی الحکم بعدم العدول علی وجود وعدم وجود ترجیح دلیلہ و عدم ترجیح قول غیرہ فما لم یجتمعا حل العدول ولم یقل باطلاقہ الثقات العدول فانہ یشمل ما اذا رجحا او لم یرجح شیئ منھما و العمل فیھما بقول الامام لا شك مر الاول فی السابعة[2] وقال سیدی ط فی زکاة الغنم مسألة صرف الھالك الی العفو من المعلوم انہ عند عدم التصحیح لا یعدل عن قول صاحب المذھب[1] **قولہ فی المنحة**

میں کہتا ہوں یہ اُس سے زائد ہے جو گزرا، کیونکہ اس کا ماحصل یہ ہے کہ جس میں دلیلِ امام راجح نہ ہو تو اس میں قاضی اور مفتی کو دوسرے امام کے قول کی طرف عدول کرنے کی اجازت ہے اگرچہ اس میں ترجیح نہ دی گئی ہو کیونکہ عدول نہ کرنے کے حکم کا مبنٰی ان کی دلیل کی ترجیح کے وجود یا عدم اور غیر کے قول کی عدمِ ترجیح پر ہے تو جب تک یہ دونوں چیزیں مجتمع نہ ہوں عدول کرنا جائز ہے اور ثقہ علماء نے اس کے اطلاق کا قول نہیں کیا کیونکہ یہ اس صورت کو بھی شامل ہے کہ جب دونوں کو ترجیح دی گئی ہو یا ان میں سے کسی کو ترجیح نہ دی گئی ہو، اور ان دونوں صورتوں میں عمل امام کے قول پر ضروری ہوگا، یہ ساتویں میں گزرا۔ اور سیدی ط نے زکوٰۃ غنم کے باب میں فرمایا ہلاک ہونے والے

---

[1] طحطاوی علی الدرالمختار زکوٰۃ الغنم بیروت ۱/ ۴۰۲

Marfat.com

اصحاب المتون قد یمشون علی غیر مذھب الامام[1] اقول نعم فی احدی الوجوہ الستۃ وھو عین قول الامام اما فی غیرھا فان مشی بعضھم لم یقبل کما سیأتی فی مسألۃ الشفق و مثلھا تفسیر المصر کما یعلم من الغنیۃ شرح المنیۃ وقد فصلناہ فی فتاونا بما لا مزید علیہ اما ان یمشوا قاطبۃ علی خلاف قولہ من دون الحوامل الست فحاشا ومن ادعی فلیبرز مثالا لہ ولو واحدا قولہ واذا افتی المشایخ بخلاف قولہ لفقد الدلیل فی حقھم فنحن نتبعھم اذھم اعلم[2]۔

کو عفو کی طرف پھیرنا اس سے یہ معلوم ہے کہ تصحیح کے نہ پائے جانے کی صورت میں صاحبِ مذہب کے قول سے عدول نہ کیا جائے گا اھ، ان کا قول منحہ میں ہے کہ اصحابِ متون کبھی مذہب امام کے غیر پر چلتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ ہاں وہ جو ستہ میں سے ایک میں، اور یہی قولِ امام ہے، اور اس کے غیر میں اگر ان کے بعض چلے ہیں تو قبول نہ کیا جائے گا، جیسا کہ شفق کے مسئلہ میں آئیگا اور اس کی مثل "مصر" کی تفسیر میں ہے، جیسے کہ غنیہ شرح منیہ سے معلوم ہوتا ہے اور ہم نے اس کی مکمل تفصیل اپنے فتاوٰی میں کردی ہے اس پر زیادتی کی ضرورت نہیں اور اگر وہ مشایخ اسبابِ ستہ کے بغیر ہی امام کے قول کے خلاف چلیں تو یہ ممکن ہی نہیں، اور جو کہتا ہے وہ اس کی کوئی ایک مثال پیش کرے۔ ان کا قول" اور جب مشایخ امام ابوحنیفہ کے قول کے خلاف اس لیے فتوٰی دیں کہ ان کے حق میں دلیل نہیں تو ہم ان کی پیروی کریں گے، کیونکہ وہ زیادہ جاننے والے ہیں۔

اقول اولا ھو اعلم منھم ومن اعلم من اعلم من اعلم منھم فای الفریقین احق بالاتباع وثانیا انظر الثانیۃ الدلیل فی حقھم التفصیلی وقد فقدوہ فی حقنا الاجمالی وقد وجدناہ فکیف نتبعھم ونعدل من الدلیل الی فقدہ قولہ کیف یقال یجب علینا الافتاء بقول الامام لفقد الشرط وقد اقر انہ فقد الشرط ایضا فی حق المشایخ[3]۔

میں کہتا ہوں، اول ابوحنیفہ اُن سے زیادہ جاننے والے ہیں اور ان میں بڑے سے بڑے عالم سے زیادہ جاننے والے ہیں، تو دونوں فریقوں میں اتباع کا زیادہ کون مستحق ہے؟
دوم نمبر دوم کو ملاحظہ کریں، یہ تفصیلی دلیل ان کے حق میں ہے جو انھوں نے کھودی، اور ہمارے حق میں یہ اجمالی دلیل ہے جو ہم نے پالی، تو ہم ان کی پیروی کس طرح کریں اور دلیل سے عدول کرکے اس کے گم

---

[1] و [2] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹
[3] ایضاً ۶/۲۶۹

Marfat.com

کرنے کی طرف آئیں۔ ان کا قول "ہم پر امام کے قول کے مطابق فتوٰی دینا کس طرح واجب ہے، کیونکہ شرط مفقود ہے" اور اُس نے اقرار کیا ہے کہ اس نے مشایخ کے حق میں بھی شرط کو نہیں پایا۔

اقول شبهة کشفناها فی الثالثة[1]

قوله فهل تراهم ارتکبوا منکرا[1]۔

اقول مبنی علی الذهول عن فرق الموجب فی حقنا و حقهم و ان شئت الجمع مکان الفرق فالجامع ان کل من فارق الدلیل فقد اتی منکرا فدلیلنا قول امامنا و خلافنا له منکر و دلیلهم ما عن لهم فی المسألة فمصیرهم الیه لاینکر **قوله** وقد مشی علیه الشیخ علاؤ الدین[2]۔

اقول انما مشی[2] فی صدر الکتاب و فی کتاب القضاء معا علی ان الفتوی علی قول الامام مطلقا کما سیأتی وقوله اما نحن فعلینا اتباع ما رجحوه فماخوذ من التصحیح کما افدتموه فی رد المحتار وقد کان صدر کلام الدر هذا و حاصل ما ذکره الشیخ قاسم فی تصحیحه الخ وقد علمت ما هو مراد التصحیح والحمد لله علی حسن التنقیح **اتینا علی ما وعدنا** من سرد النقول علی ما قصدنا۔

میں کہتا ہوں یہ شبہ وُہ ہے جس کا جواب ہم نمبر سوم میں دے چکے ہیں، ان کا قول "کیا تو دیکھتا ہے کہ انھوں نے کسی بُری بات کا ارتکاب کیا ہے؟" میں کہتا ہُوں یہ بات اس فرق کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے جو ہمارے اور ان کے حق میں موجب سے متعلق ہے، اور اگر آپ بجائے تفریق کے جمع کرنا چاہیں تو امر جامع یہ ہے کہ جو بھی دلیل کو چھوڑیگا وہ ناپسندیدہ چیز کا مرتکب ہوگا، تو ہماری دلیل ہمارے امام کا قول ہے اور ان کے خلاف کہنا بُری بات ہے اور ان کی دلیل وہ ہے جو اس مسئلہ میں ان پر منکشف ہوئی ہے تو ان کا اس دلیل پر عمل بُری بات نہیں، ان کا قول "اسی پر شیخ علاء الدین چلے ہیں"۔ میں کہتا ہوں یہ بات انھوں نے کتاب کی ابتداء اور کتاب القضاء دونوں جگہ فرمائی ہے کہ فتوٰی مطلقاً امام کے قول پر ہے جیسا کہ آئے گا، اور ان کا قول "ہم پر تو اسی کی اتباع ہے جس کو انھوں نے راجح قرار دیا ہے"، تو یہ تصحیح سے ماخوذ ہے، جیسا کہ آپ نے رد المحتار میں فرمایا، اور دُر کے کلام کی ابتدا یہی تھی اور یہی اس چیز کا حاصل ہے جس کو شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں ذکر کیا الخ اور آپ جان چکے ہیں کہ صحیح تصحیح سے مراد کیا ہے، اور اللہ کی تعریف حسن تنقیح پر ہے، یہ وہ نقول ہیں جن کا ہم نے وعدہ کیا ہے۔

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

[2] ایضاً

Marfat.com

اقول وبالله التوفيق ما هو المقرر عند ناقد ظهر من مباحثنا و تفصيله ان المسألة اما ان يحدث فيها شئ من العوامل الست اولا على الاول الحكم للحامل و هو قول الامام الضروري المعتمد على الاطلاق سواء كان قوله الصوري بل و قول اصحابه و ترجيحات المرجحين موافقا له اولا علما منا ان لو حدث هذا فی زمانهم لحکموا به فقول الامام الضروري شئ لا نظر معه الی رواية ولا ترجيح بل هو القول الضروري للمرجحين ايضا ولا يتقيد ذلك بزمان دون زمان قال فی شرح العقود فان قلت العرف يتغير مرة بعد مرة فلو حدث عرف اٰخر لم يقع فی الزمان السابق فهل يسوغ للمفتی مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث؟ قلت نعم فان المتاٰخرين الذين خالفوا المنصوص فی المسائل المارة لم يخالفوه الا لحدوث عرف بعد زمن الامام فللمفتی اتباع عرفه الحادث فی الالفاظ العرفية وكذا فی الاحكام التی بناها المجتهد علی ما كان فی عرف زمانه و تغير عرفه الی عرف اٰخر اقتداء بهم لكن بعد ان يكون المفتی ممن له راٰی و نظر صحيح و معرفة بقواعد الشرع حتی يميز بين العرف الذی يجوز بناء الاحكام عليه وبين غيره[1] قال وكتبت فی رد المحتار

اللہ تعالیٰ کی توفیق سے جو ہمارے نزدیک مقرر ہے وہ ہم نے اپنی مباحث میں ذکر کیا اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ میں یا تو چھ اسباب میں سے کوئی سبب موجود ہوگا یا نہیں، پہلی صورت میں، حکم سبب کے لیے ہے، اور یہی امام کا قول ہے جو ضروری ہے اور معتمد ہے علی الاطلاق عام ازیں کہ ان کا قول صوری بلکہ ان کے اصحاب کا قول اور مرجحین کی ترجیحات اس کے موافق ہوں یا نہ ہوں، چونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس قسم کی چیز اگر ان کے زمانے میں پیدا ہوتی تو وہ یہی حکم لگاتے تو امام کا ضروری قول ایک ایسی چیز ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی روایت کو دیکھنے اور ترجیح کی طرف نگاہ کرنے کی کوئی حاجت نہیں بلکہ مرجحین کے لیے بھی یہی قول ضروری ہے، اور اس میں کسی زمانہ کی قید نہیں ہے، شرح عقود میں فرمایا اگر کہا جائے کہ عرف تو بار بار تبدیل ہوتی رہتی ہے تو اب اگر کوئی نئی عرف وقوع پذیر ہوگئی ہو تو کیا مفتی کے لیے یہ گنجائش ہے کہ نص کی تو مخالفت کرے اور نئی عرف کے مطابق فیصلہ کرے؟ میں کہوں گا ہاں ایسا ہی ہے کیونکہ جن حضرات نے نئی عرف کی وجہ سے فتویٰ دیا تو اسی وجہ سے دیا کہ امام کے زمانہ کے بعد نئی عرف پیدا ہوگئی تھی تو مفتی کو نئے الفاظ عرفیہ کی پیروی کرنا چاہیے اور اسی طرح اُن احکام میں جو کسی مجتہد نے اپنے زمانہ کے عرف پر مبنی کیے تھے اور اب عرف بدل گئی ہو (ان کی اقتداء میں)، مگر مفتی ایسا ہونا چاہیے جو صاحبِ نظر ہو جسے قواعدِ شرع کا علم ہو اور یہ سمجھ سکتا ہو کہ کس عرف پر حکم متفرع کیا جا سکتا ہے اور

---

[1] رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۵

Marfat.com

فی باب القسامة فیما لوادعی علی رجل من غیر اهل المحلة وشهد اثنان منهم علیه لم تقبل عنده وقالا تقبل الخ نقل السید الحموی عن العلامة المقدسی انه قال توقفت عن الفتوی بقول الامام ومنعت من اشاعته لما یترتب علیه من الضرر العام فان من عرفه من المتمردین یتجاسر علی قتل النفس فی المحلات الخالیة من غیر اهلها معتمدا علی عدم قبول شهادتهم علیه حتی قلت ینبغی الفتوی علی قولهما لاسیما والاحکام تختلف باختلاف الایام[1] انتهی وقالوا اذا زرع صاحب الارض ارضه ماهو ادنی مع قدرته علی الاعلی وجب علیه خراج الاعلی قالوا وهذا یعلم ولا یفتی به کیلا یتجرأ الظلمة علی اخذ اموال الناس قال فی العنایة ورد بانه کیف یجوز الکتمان ولو اخذوا کان فی موضعه لکونه واجبا واجیب بانا لو افتینا بذلک لادعی کل ظالم فی ارض لیس شأنها ذلک انها قبل هذا کانت تزرع الزعفران مثلا فیاخذ خراج ذلک وهو ظلم وعدوان انتهی وکذا فی فتح القدیر قالوا لا یفتی بهذا لما فیه من

کس پر نہیں، فرمایا میں نے رد المحتار کے باب القسامہ میں لکھا کہ اگر کسی شخص نے محلہ والوں کے علاوہ کسی اور پر دعویٰ کیا اور اہلِ محلہ میں سے دو نے اس پر گواہی دی تو اُن کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی اور صاحبین نے فرمایا قبول کی جائے گی الخ سید حموی نے علامہ مقدسی سے نقل کیا، انہوں نے فرمایا کہ میں نے اسی صورت

میں جبکہ امام کے قول پر فتویٰ دینے سے ضررِ عام ہوتا ہو توقف کیا، کیونکہ سرکش لوگوں کو اگر پتا چل گیا تو وہ ایسے محلات میں لوگوں کو بے دریغ قتل کریں گے جن میں اہلِ محلہ کے علاوہ اجنبی لوگ نہ رہتے ہوں، کیونکہ ان کو پتا ہوگا کہ اہلِ محلہ کی شہادت اُن کے خلاف قبول نہ کی جائیگی، اور میں نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا مناسب سمجھا، خاص طور پر احکام کا تعلق زمانہ کے حالات پر ہوتا ہے انتہیٰ، اور مشایخ نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے اپنی زمین کا وہ حصہ کاشت کیا جو ادنیٰ درجہ ہے اور اعلیٰ کو چھوڑ دیا تو اعلیٰ کا خراج واجب ہوگا مشایخ نے فرمایا کہ یہ چیز جانی جائے گی مگر اس پر فتویٰ نہ دیا جائے گا، تاکہ ظالم حکام لوگوں کا مال ہڑپ کرنے کی جسارت نہ کریں،

---

[1] رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۶

Marfat.com

تسلط الظلمة علی اموال المسلمین اذ یدعی کل ظالم ان الارض تصلح لزراعة الزعفران ونحوہ وعلاجہ صعب انتہی فقد ظہر لك ان جمود المفتی او القاضی علی ظاہر المنقول مع ترك العرف والقرائن الواضحة والجہل باحوال الناس یلزم منه تضییع حقوق کثیرۃ وظلم خلق کثیرین[1] اھ

عنایہ میں کہا اس کو رد کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ کیسے درست ہے کہ حق کو چھپایا جائے اور اگر وہ اس کو لیں تو وہ اپنی جگہ ہوگا کیونکہ یہ واجب ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر ہم یہ فتوٰی دیں تو ہر ظالم زمین کی بابت یہ دعوٰی کرے گا کہ اس سے قبل اس میں زعفران کاشت ہوتی تھی اور نہیں اسی اعتبار سے خراج دینا ہوگا، حالانکہ یہ سراسر ظلم ہے انتہی کذا فی فتح القدیر، مشایخ نے فرمایا اس پر فتوٰی نہ دیا جائے کہ اس طرح ظالموں کو اموالِ مسلمین پر تسلط حاصل ہوگا کہ ہر ظالم یہ دعوٰی کرے گا کہ یہ زمین زعفران کی کاشت کے لائق ہے اور اس کا حل مشکل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مفتی یا قاضی کا محض منقولات کے ظاہر کو پکڑ کر بیٹھ جانا، اور لوگوں کے عرف، قرائن واضحہ اور لوگوں کے احوال سے صرفِ نظر کرلینا بہت سے حقوق کے زائل ہوجانے کا باعث ہوگا اور خلقِ خدا پر ظلم وتعدی کا دروازہ کھل جائے گا اھ

اقول ومن ذلك افتاء السید بنقل انقاض مسجد خرب ما حوله واستغنی عنه الی مسجد اخر قال فی ردالمحتار وقد وقعت حادثة سئلت عنہا فی امیر اراد ان ینقل بعض احجار مسجد خراب فی سفح قاسیون بدمشق لیبلط بہا صحن الجامع الاموی فافتیت بعدم الجواز متابعة للشرنبلالی ثم بلغنی ان بعض المتغلبین اخذ تلك الاحجار لنفسہ فندمت علی ما افتیت بہ[2] اھ ومن ذلك افتاء جد المقدسی بجواز اخذ الحق من خلاف جنسه حذار تضییع

میں کہتا ہوں سید نے اسی لیے یہ فتوٰی دیا کہ جس مسجد کے گرد آبادی کسی وجہ سے ختم ہوگئی ہو تو اس کا ملبہ دوسری مسجد پر لگایا جاسکتا ہے۔ ردالمحتار میں ہے کہ مجھ سے یہ مسئلہ دریافت کیا گیا کہ دمشق کے علاقہ سفح قاسیون کی مسجد ویران ہوگئی تو امیر نے خیال ظاہر کیا کہ اس کے کچھ پتھر جامع اُموی کے صحن میں لگادیے جائیں تو میں نے شرنبلالی کی متابعت میں عدم جواز کا فتوٰی دیا، پھر بعد میں مجھے اطلاع ملی کہ کچھ سرکش لوگوں نے یہ پتھر خود اپنے استعمال کےلئے لے لیے، اس پر مجھے اپنے فتوٰی پر ندامت ہوئی اھ اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ مقدسی کے دادا نے فتوٰی

---

[1] رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۷

[2] ردالمحتار مطلب فی انقاض المسجد ۳/۴۰۷

Marfat.com

الحقوق قال فی رد المحتار قال القہستانی
وفیہ ایماء الی ان لہ ان یأخذ من خلاف
جنسہ عند المجانسۃ فی المالیۃ وھذا
اوسع فیجوز الاخذ بہ وان لم یکن مذھبنا
فان الانسان یعذر فی العمل بہ عند الضرورۃ
کما فی الزاھدی اھ قلت وھذا ما قالوا
انہ لامستند لہ لکن رأیت فی شرح نظم
الکنز للمقدسی من کتاب الحجر قال ونقل جد
والدی لامہ الجمال الاشقر فی شرحہ للقدوری
ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس کان
فی زمانہم لمطاوعتہم فی الحقوق والفتوی
الیوم علی جواز الاخذ عند القدرۃ من ای
مال کان لاسیما فی دیارنا لمداومتہم
العقوق اھ[1] ومن ذلک افتائی مرارًا بعدم
انفساخ نکاح امرأۃ مسلم بارتدادھا لما
رأیت من تجاسرھن مبادرۃ الی قطع
العصمۃ مع عدم امکان استرقاقھن فی بلادنا
ولاضربھن وجبرھن علی الاسلام کما بینتہ
فی السیر من فتاوینا وکم لہ من نظیر
وعلی الثانی ان لم تکن فیہا روایۃ عن
الامام فخارج عما نحن فیہ ولاشك ان
الرجوع اذ ذاك الی المجتہدین فی المذھب
وان کانت فاما مختلفۃ عنہ اولا علی الاول

دیا کہ خلاف جنس سے حق وصول کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ
قیمت برابر ہو تاکہ حقوق ضائع ہونے سے بچ جائیں،
ردالمحتار میں قہستانی سے منقول ہے کہ اس میں اس طرف
اشارہ ہے کہ جب مالی مجانست پائی جائے تو مخالف
جنس سے حق وصول کرنا جائز ہے، اس میں گنجائش
زیادہ ہے لہٰذا اس پر عمل جائز ہے اگرچہ یہ ہمارا مذہب
نہیں ہے کیونکہ ضرورت کے وقت انسان اس پر
عمل کرنے میں معذور ہے، جیسا کہ زاہدی میں ہے اھ
میں کہتا ہوں اُن کے اس قول کی کوئی سند نہیں ہے،
لیکن میں نے مقدسی کی کتاب الحجر کی شرح نظم الکنز
میں دیکھا انہوں نے فرمایا کہ میرے والد کے دادا نے اپنی والدہ
کیلئے نقل کیا (انکا نام الجمال الاشقر تھا) قدوری کی
شرح میں، فرمایا کہ خلاف جنس حق کا نہ لینا ان کے زمانہ
میں تھا کیونکہ وہ حقوق کی ادائیگی میں بہت فراخدل
تھے، اور آج کل فتوٰی یہ ہے کہ حق جس طرح اور جس
جنس سے وصول ہو سکے وصول کیا جائے، خاص طور
پر ہمارے ممالک میں جہاں لوگ ادائیگی حقوق میں بہت
پس وپیش کرتے ہیں اھ اور اسی قبیل سے میرا یہ فتوٰی
ہے کہ مسلمان عورت کے ارتداد سے اس کا نکاح فسخ
نہیں ہوتا ہے، کیونکہ عورتیں بڑی جرأت مند ہو گئی
ہیں، اور عصمت کے قطع کرنے میں جلدی کرتی ہیں اور
ہمارے بلاد میں ان کو باندیاں بنانا بھی ممکن نہیں اور
نہ ان کو مار پیٹ کر مسلمان کرنے کا امکان ہے، جیسا

---

[1] ردالمحتار مطلب فی اخذ الدائن من مال مدیونہ ۳/۲۱۹

Marfat.com

الرجوع الیہم وکیف ماکان لایکون خروجا عن
قولہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ولا اعنی بالاختلاف
مجیئ النوادر علی خلاف الظاھر فان ماخرج
عن ظاھر الروایۃ مرجوع عنہ[۱] کما نص علیہ
البحر والخیر والشامی وغیرھم ومارجع عنہ
لم یبق قولا لہ فتثبت وعلی الثانی اما وافقہ
صاحباہ او احدھما او خالفاہ علی الاول
العمل بقولہ قطعا ولا یجوز لمجتھد فی
المذھب ان یخالفھم الا فی صور الثنیا اعنی
الحوامل الست فانہ لیس خلافھم بل فی
خلافہ خلافھم وکذٰلک علی الثانی کما نصوا
علیہ ایضا وعلی الثالث اما ان یتفقا علی شیئ
واحد او خالفا وتخالفا علی الثانی العمل
بقولہ مطلقا وعلی الاول اما ان یتفق المرجحون
علی ترجیح قولھما او قولہ اولا بان یختلفوا
فیہ اولایأتی ترجیح شیئ منھما الاول لاکان
ولایکون قط ابدا الا فی احدی الحوامل
الست وحینئذ نتبعھم لانہ قول امامنا بل
ائمتنا الثلٰثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم ضرورۃ لھا
وضرورۃ لہ وان جھد احد غایۃ جھدہ
ان یستخرج فرعا من غیر الست اجمع فیہ
المرجحون عن اٰخرھم علی ترک قولہ و
اختیار قولھما فلن یجدہ ابدا وللہ الحمد

کہ میں نے اپنے فتاوٰی کے باب السیر میں بیان کیا، اور
اس کی بہت سی نظیریں ہیں۔

اور دوسری تقدیر پر، اگر اس میں امام سے کوئی
روایت نہیں تو یہ چیز ما نحن فیہ سے خارج ہے اور بلاشبہ
ایسی صورت میں مجتہدین للمذہب کی طرف رجوع کرنا
ہوگا اگر امام سے کوئی روایت ہو تو مختلف ہوگی یا نہیں، پہلی صورت
میں ان کی طرف رجوع ہوگا، اور جو صورت بھی ہوگی بہر حال ابوحنیفہ کے
قول سے خروج نہ ہوگا، اور میری مراد اختلاف سے
نوادر کا ظاہر روایت کے خلاف ہونا نہیں ہے کیونکہ جو
چیزیں ظاہر روایت سے خارج ہیں اُن سے رجوع
کیا جا چکا ہے، جیسا کہ اس پر تنصیص کی گئی ہے بحر،
خیر، شامی وغیرہم میں، اور جس چیز سے امام صاحب
رجوع کر چکے ہوں وہ ان کا قول ہی نہ رہا اسے بخوبی یاد رکھیں۔

اور دوسری تقدیر پر، یا تو ان کے صاحبین نے
ان کی موافقت کی ہوگی یا کسی ایک نے موافقت
کی ہوگی یا دونوں نے ان کی مخالفت کی ہوگی، پہلی
صورت میں امام صاحب کے قول پر قطعاً عمل کرنا ہوگا
اور مجتہد فی المذہب کو روا نہیں کہ سوائے استثنائی
صورت کے اُن کی مخالفت کرے (یعنی چھ اسباب
کی صورت میں) کیونکہ اس میں ان کی مخالفت
نہیں بلکہ ان کی مخالفت ان کے اصحاب کی مخالفت کرنے
کی صورت میں ہوگی اور اسی طرح دوسری صورت
میں، جیسا کہ انہوں نے صراحت کی ہے، اور تیسری

---

[۱] بحوالہ رد المحتار قبیل رسم رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۰

والثانی ظاہران العمل بقولہ اجماعا لاینبغی ان ینتطح فیہ عنزان فالمسائل الی ھنا لاخلاف فیہا وفیہا جمیعا العمل بقول الامام مہما وجد۔ بقی الثالث وھو ثامن ثمانیۃ من ھذہ الشقوق فھو الذی اتی فیہ الخلاف فقیل ھنا ایضا لا تخییر حتی المجتہد بل یتبع قول الامام وان ادی اجتہادہ الی ترجیح قولہما وقیل بل یتخیر مطلقا ولو غیر مجتہد والذی اتفقت کلماتہم علی تصحیحہ التفصیل بان المقلد یتبع قول الامام واھل النظر قوۃ الدلیل فقد التأمت الکلمات الصحیحۃ المعتمدۃ جمیعا علی ان المقلد لیس لہ الا تقلید الامام وان افتی بخلافہ مفت او مفتون۔ فان افتاءھم جمیعا بخلافہ فی غیر صور الثنیا ما کان وما یکون۔ والحمد للہ رب العلمین وصلاتہ الدائمۃ علی عالم ما کان وما یکون وعلی الہ وصحبہ وابنہ وحزبہ افضل ما سأل السائلون۔ ھذا ما تلخص لنا من کلماتہم وھو المنہل الصافی الذی وردہ البحر فاستمع نصوص العلماء کشف اللہ تعالی بہم العماء۔ وجلا بہم عنا کل بلاء وعناء۔

خمسۃ واربعون نصا علی المدعی

فی محیط الامام السرخسی

ثم الفتاوی الہندیۃ لابد من معرفۃ فصلین احدھما انہ اذا اتفق اصحابنا فی شیٔ ابوحنیفۃ وابو یوسف ومحمد رضی اللہ تعالی عنہم لاینبغی للقاضی ان یخالفہم برأیہ والثانی

صورت میں یا تو وُہ دونوں ایک چیز پر متفق ہوں گے یا دونوں مخالف ہوں گے، دوسری صورت میں امام کے قول پر مطلقاً عمل ہوگا، اور پہلی صورت میں اگر ترجیح دینے والے صاحبین کے قول پر متفق ہوں، یا امام صاحب کے قول پر متفق ہوں یا نہ ہوں، اور نہ اس میں اختلاف کریں یا ان دونوں میں سے کسی کی ترجیح نہ آئے، پہلا نہیں، تھا اور نہ ہوگا کبھی بھی مگر چھ موجبات میں۔ اور اس وقت ہم ان کی پیروی کریں گے، کیونکہ وہ ہمارے امام کا قول ہے بلکہ ہمارے ائمہ ثلٰثہ کا ہے، صاحبین کا قول صوری ہے اور امام کا ضروری ہے، اور اگر کوئی شخص اپنی پُوری کوشش کرلے کہ چھ کے علاوہ کوئی اور فرع نکالے جس میں ترجیح دینے والوں نے ابوحنیفہ کے قول کے ترک اور صاحبین کے قول کے اختیار کا فیصلہ دیا ہو تو ایسا ہرگز نہ پائیں گے وللہ الحمد۔ اور دوسرا ظاہر ہے کہ اجتماعی طور پر امام کے قول پر ہی عمل ہو۔ اس میں کسی کو مجالِ اختلاف نہیں، یہاں تک مسائل میں کسی کا اختلاف نہیں، اور ان تمام صورتوں میں عمل امام کے قول پر ہوگا۔ باقی رہا تیسرا جو اِن شقوں میں آٹھواں ہے، اسی میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ ایک قول تو یہ ہے کہ یہاں بھی مجتہد کو اختیار نہیں ہے اس کو قولِ امام کی پیروی لازم ہے خواہ اس کا اپنا اجتہاد صاحبین کے قول کی ترجیح کا مقتضی ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ خواہ مجتہد نہ بھی ہو تب بھی اس کو مطلقاً اختیار ہے اور مشایخ کا جس پر اتفاق نظر آتا ہے وُہ یہ ہے کہ مقلد تو امام کے قول کی پیروی

Marfat.com

اذا اختلفوا فیما بینھم قال عبد اللہ بن المبارک رحمہ اللہ تعالٰی یؤخذ بقول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ لانہ کان من التابعین وزاحمھم فی الفتوٰی[1] اھ زاد العلامۃ قاسم فی تصحیحہ ثم الشامی فی ردالمحتار فقولہ اسد و اقوٰی مالم یکن اختلاف عصر و زمان[2] اھ

کرے اور صاحبِ نظر قوتِ دلیل کو دیکھے، لہٰذا اس پر اتفاق ہوگیا کہ مقلد کے لیے سوائے اس کے اور کوئی چارۂ کار نہیں کہ وہ امام کے قول کی پیروی کرے خواہ مفتی بلکہ کئی مفتی بھی اس کے خلاف فتوٰی دے دیں، کیونکہ اُن سب کا فتوٰی استثنار کی مذکورہ صورتوں میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا ہے والحمد للہ رب العالمین، عالم ماکان و مایکون پر اللہ تعالٰی کی دائمی رحمت ہو اور ان کی آل، اصحاب، اولاد اور پیروکاروں پر، افضل اس سے جو سوال کرنے والے سوال کریں، ہمارے مشائخ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا، یہ وہ گھاٹ ہے جس پر سمندر وارد ہوا اب علماء کی نصوص سُنو جن کے ذریعے اللہ تعالٰی نے اندھیرے کھولے اور بہرلایا اور بوجھ کو دُور کیا۔

مدعٰی پر پینتالیس۴۵ دلیلیں

محیط امام سرخسی اور فتاوٰی ہندیہ میں ہے دو چیزوں کو سمجھ لینا ضروری ہے ایک تو یہ کہ مسئلہ پر اگر ابوحنیفہ، ابویوسف اور امام محمد کا اتفاق ہوجائے تو قاضی کو اس کے خلاف اپنی رائے استعمال کرنے کی اجازت نہیں، اور دُوسری چیز یہ کہ اگر ان اصحاب میں اختلاف ہو تو عبداللہ بن المبارک نے فرمایا ابوحنیفہ کا قول اختیار کیا جائیگا کیونکہ وہ تابعی تھے، اور وہ ان سے فتوٰی میں مزاحمت کررہے ہیں اھ علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں اضافہ کیا پھر شامی نے ردالمحتار میں، اور وہ یہ ہے کہ ان کا قول اس وقت تک زیادہ درست اور اقوٰی ہوگا جب تک اس میں زمانہ کا اختلاف نہ آگیا ہو اھ۔

اقول وقول السرخسی برأیہ یدل ان النھی للمجتھد ولاینبغی ای لایفعل بدلیل قولہ لابد فلا یقال للمستحب لابد من معرفتہ اذ مالایحتاج الی فعلہ لایحتاج الی معرفتہ انما العلم للعمل و فی فتاوی الامام الاجل فقیہ النفس قاضی خان المفتی فی زماننا من اصحابنا اذا استفتی فی مسألۃ وسئل عن واقعۃ ان کانت المسألۃ مرویۃ عن اصحابنا فی الروایات الظاھرۃ بلاخلاف بینھم فانہ یمیل الیھم

میں کہتا ہوں سرخسی کا یہ فرمانا کہ "اپنی رائے سے" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت مجتہد کے لیے ہے اور لاینبغی کا مطلب یہ ہے کہ نہ کرے کیونکہ پہلے انہوں نے لابد فرمایا ہے کیونکہ کسی مستحب کے لیے لابد من معرفتہ کا لفظ استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ جس چیز کا کرنا ضروری نہیں اس کی معرفت بھی ضروری نہیں، علم تو عمل ہی کے لیے ہوتا ہے۔ اور فتاوٰی قاضیخان میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے کسی مفتی سے اگر کسی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے

---

[1] فتاوٰی ہندیہ، الباب الثالث فی ترتیب الدلائل للعمل بہا نورانی کتب خانہ پشاور ۳/ ۳۱۲

[2] ردالمحتار رسم المفتی مصطفٰی البابی مصر ۱/ ۵۲

Marfat.com

ويفتي بقولهم ولايخالفهم برأيه وان كان
مجتهدا متقنا لان الظاهر ان يكون الحق
مع اصحابنا ولايعدوهم واجتهاده لايبلغ
اجتهادهم ولاينظر الى قول من خالفهم
ولايقبل حجته لانهم عرفوا الادلة وميزوا بين
ماصح وثبت وبين ضده فان كانت المسألة
مختلفا فيها بين اصحابنا فان كان مع
ابي حنيفة رحمه الله تعالى احد صاحبيه
يؤخذ بقولهما لوفور الشرائط واستجماع ادلة
الصواب فيهما وان خالف ابا حنيفة رحمه
الله تعالى صاحباه في ذلك فان كان اختلافهم اختلاف
عصر وزمان كالقضاء بظاهر العدالة يأخذ
بقول صاحبيه لتغير احوال الناس وفي المزارعة
والمعاملة ونحوهما يختار قولهما لاجتماع
المتأخرين على ذلك وفيما سوى ذلك قال
بعضهم يتخير المجتهد ويعمل بما افضى
اليه رأيه وقال عبد الله بن المبارك يأخذ
بقول ابي حنيفة رحمه الله تعالى اھ[1]

تو اگر یہ مسئلہ ہمارے اصحاب کی روایات ظاہرہ میں
بلا خلاف مروی ہو تو مفتی ان حضرات کی رائے سے
اختلاف نہ کرے، خواہ وہ کتنا ہی پختہ عالم اور مجتہد کیوں
نہ ہو، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حق ہمارے اصحاب کے ساتھ
ہی ہوگا، اور مفتی کا اجتہاد ان حضرات
کے اجتہاد کا ہم پلہ نہیں ہو سکتا ہے،
اور جن لوگوں نے ان حضرات سے اختلاف
کیا ہے اس کی طرف توجہ نہ دی جائیگی
کیونکہ ان حضرات نے دلائل میں غور کیا اور
صحیح و غلط میں امتیاز کیا، اور اگر مسئلہ
میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہو تو
اگر ابو حنیفہ کے ساتھ ان کا کوئی صاحب
ہو تو ان دونوں کے قول کو اختیار کیا جائے گا
کیونکہ شرائط پوری ہیں اور ادلہ موجود
ہیں اور اگر ابو حنیفہ کے صاحبین
ابو حنیفہ کی مخالفت میں ہوں اور اگر
اختلاف کی بنیاد زمانہ ہو تو مثلاً گواہ کی ظاہری عدالت
پر فیصلہ کرنا تو اس صورت میں صاحبین کے قول پر فیصلہ ہوگا کیونکہ مزارعت اور معاملہ میں لوگوں کے حالات
زمانہ کے تقاضوں کے پیشِ نظر بدل چکے ہیں، ایسی صورت میں فتویٰ صاحبین کے قول پہ ہوگا کیونکہ متاخرین کا اس پہ
اجماع ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسرے مقامات پر بعض نے کہا مجتہد کو اختیار ہے کہ اسکی رائے میں جو صحیح ہو وہ اس کے
مطابق فیصلہ کرے اور عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کہ ابو حنیفہ کے قول پر عمل کیا جائے گا۔

اقول ولوجه ربنا الحمد اتے

میں کہتا ہوں الحمد للہ انھوں نے وہ تمام امور

---

[1] فتاوی قاضی خان فصل فی رسم المفتی نولکشور لکھنؤ ۱/۲

Marfat.com

بکل ما قصدناہ فاستثنی التعامل وما تغیر فیہ الحکم لتغیر الاحوال فقد جمع الوجوہ الستۃ التی ذکرناھا۔ ونص ان اھل النظر لیس خلاف الامام اذا وافقہ احد صاحبیہ فکیف اذا وافقاہ ثم ما ذکر من القولین فیما عداھا لاخلف بینہما فی المقلد فالاول بتقیید التخییر بالمجتہد افادان لاخیار لغیرہ والثانی حیث منع المجتہد عن التخییر فھو للمقلد امنع فاتفق القولان علی ان المقلد لایتخیر بل یتبع الامام وھو المرام وفی الفتاوی السراجیۃ[1] و النھر الفائق ثم الھندیۃ و الحموی و کثیر من الکتب واللفظ للسراجیۃ الفتوی علی الاطلاق علی قول ابی حنیفۃ ثم ابی یوسف ثم محمد ثم زفر والحسن[1] ولفظ النھر ثم الحسن[2]۔

ذکر کر دئے جن کا ہم نے قصد کیا تھا، ایک تو تعامل کا استثناء کیا اور دوسرے اُن امور کا جو تغیراتِ زمانہ کے باعث بدل چکے ہیں، اس طرح انہوں نے اِن چھ امور کو جمع کیا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، اور یہ بتایا ہے کہ اہلِ نظر کے لیے امام اور ان کے صاحبین کے متفقہ اقوال سے خلاف کی گنجائش نہیں بلکہ اس وقت بھی اختلاف نہ کرنا چاہیے جب اُن کے کسی ایک صاحب نے اُن سے موافقت کی ہو، پھر جو دو قول اِن صورتوں کے علاوہ ذکر کئے ہیں ان میں مقلد کے لیے کوئی اختلاف نہیں، پہلے میں تخییر صرف مجتہد کے لیے ہے اس سے معلوم ہُوا کہ غیر کو اختیار نہیں اور دوسرے جہاں انہوں نے مجتہد کو تخییر سے روکا ہے اس سے معلوم ہُوا کہ اس میں مقلد کے لیے ممانعت کچھ زیادہ ہی ہوگی تو دونوں اقوال میں اتفاق ہوگیا کہ مقلد کو اختیار نہیں ہے اس کے لیے صرف تقلید کی راہ متعین ہے اور یہی مقصود ہے۔ فتاوٰی سراجیہ، نہر الفائق، ہندیہ، حموی اور بہت سی کتابوں میں ہے مگر یہ الفاظ سراجیہ سے نقل کئے جاتے ہیں، فتوٰی علی الاطلاق ابوحنیفہ کے قول پر ہے، پھر ابو یوسف، محمد، زفر اور حسن کے قول پر علی الترتیب ہے اور نہر میں ہے "پھر حسن کے قول پر"۔

اقول وھو حسن فان مکانۃ زفر مما لاینکر لکن قال ش الواو ھی المشھورۃ

میں کہتا ہوں یہ اچھا ہے کہ امام زفر کی جلالت شان کا کوئی منکر نہیں لیکن "ش" کا کہنا ہے کہ

---

[1] ھکذا نقل عنہا فی شرح العقود وغیرہ والحسن بالواو وھو مفاد الدر لکن فی نسختی السراجیۃ ثم الحسن واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ (م)

اسی طرح سراجیہ سے شرح عقود وغیرہ میں نقل ہے اور حسن واو کے ساتھ در کی عبارت کا مفاد ہے لیکن میرے نسخہ سراجیہ میں ثم الحسن ہی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

[2] بحوالہ در المختار کتاب القضاء مجتبائی دہلی ۲/۲۰

فی الکتب اھ[1] و معنی الترتیب ای اذا لم یجد قول الامام ثم رأیت الشامی صرح به فی شرح عقودہ حیث قال اذا لم یوجد للامام نص یقدم قول ابی یوسف ثم محمد الخ قال والظاھر ان ھذا فی حق غیر المجتھد اما المفتی المجتھد فیتخیر بما یترجح عندہ دلیلہ[2]۔

اقول ای اذا لم یجد قول الامام لا یتقید بالترتیب فیتبع قول الثانی وان ادی رأیہ الی قول الثالث کما کان لا یتخیر اتفاقا اذا کان مع الامام صاحباہ او احدھما والذی استظھرہ ظاھر ثم قالا اعنی السراجیۃ والنھر وقیل اذا کان ابوحنیفۃ فی جانب وصاحباہ فی جانب فالمفتی بالخیار والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتھدا[3] اھ وفی التنویر والدر (یأخذ) القاضی کالمفتی (بقول ابی حنیفۃ علی الاطلاق) وھو الاصح منیۃ وسراجیۃ وصحح فی الحاوی اعتبار قوۃ المدرک والاول اضبط نھر (ولا یخیر الا اذا کان مجتھدا)[4] اھ وفی صدر ما ذکرہ

"واؤ" کی روایت کتب میں مشہور ہے اھ' اور ترتیب کے معنی یہ ہیں کہ جب" امام کا قول نہ ملے"، پھر شامی نے اپنی شرح عقود میں فرمایا "جب امام کا قول نہ پایا جائے تو ابو یوسف کے قول کو محمد کے قول پر مقدم کیا جائے گا الخ فرمایا ظاہر یہ غیر مجتہد کے حق میں ہے مگر وہ مفتی جو مجتہد بھی ہو تو اس کو یہ اختیار ہے کہ جو دلیل اس کے نزدیک راجح ہو اس پر فتوٰی دے اھ۔

میں کہتا ہوں کہ جب امام کا قول نہ ملے تو مفتی مجتہد مذکورہ ترتیب کا پابند نہیں، یعنی اگر اس کی رائے میں تیسرے امام کی رائے راجح بھی ہو تب بھی وہ دوسرے امام کے قول پر فتوٰی دے سکتا ہے' جیسے کہ بالاتفاق وہ اس صورت میں پابند ہے جبکہ امام کے ساتھ صاحبین ہوں یا ایک صاحب ہوں' اور جو رائے انہوں نے ظاہر کی ہے وہی ظاہر ہے۔ پھر سراجیہ اور نہر نے کہا کہ جب ابوحنیفہ ایک طرف ہوں اور ان کے صاحبین دوسری طرف ہوں تو مفتی کو اختیار ہے، اور پہلا اصح ہے بشرطیکہ مفتی مجتہد نہ ہو اھ اور تنویر اور دُر میں ہے کہ قاضی مفتی کی طرح (علی الاطلاق ابوحنیفہ کا قول اختیار کرے) اور یہی زیادہ صحیح ہے، منیہ و سراجیہ اور حاوی میں دلیل کی قوت کو معتبر مانا ہے، اور پہلا

---

[1] ردالمحتار کتاب القضاء مصطفی البابی مصر ۴/۳۳۶
[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل لاہور ۱/۲۷
[3] بحوالہ ردالمحتار بحث رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۲
[4] الدرالمختار کتاب القضاء مجتبائی دہلی

Marfat.com

المصنف صححه فی ادب المقال اھ و فی البحر کما مر قد صححوا ان الافتاء بقول الامام[1] اھ و قال ش قوله وھو الاصح مقابله ما یأتی عن الحاوی وما فی جامع الفصولین من انه لو معه احد صاحبیه اخذ بقوله وان خالفاہ قیل کذلک وقیل یخیر الا فیما کان الاختلاف بحسب تغیر الزمان کالحکم بظاھر العدالة وفیما اجمع المتأخرون[2] علیه کالمزارعة والمعاملة فیختار قولهما اھ و فی صدر الدر الاصح کما فی السراجیة وغیرھا انه یفتی بقول الامام علی الاطلاق وصحح فی الحاوی القدسی قوة المدرک[3] اھ قال ط قوله والاصح مقابله قوله بعد وصحح فی الحاوی[4] اھ وقال ش بعد نقل عبارة السراجیة مقابل الاصح غیر مذکور فی کلام الشارح فافهم[5] اھ یرید به التعریض علی ط۔

قول زیادہ منضبط ہے اور جب مجتہد نہ ہو تو اختیار نہیں ہے اھ اور "ط" کے شروع میں وہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا ہے اس کو ادب المقال میں صحیح قرار دیا ہے اھ اور بحر میں ہے کہ علماء نے تصحیح کی ہے کہ فتوٰی امام کے قول پر ہوگا اھ اور "ش" نے کہا کہ وہی اصح ہے، اس کے مقابل حاوی اور جامع الفصولین کی یہ عبارت ہے کہ اگر امام کے ساتھ ان کا کوئی ایک صاحب ہو تو امام کے قول پر فتوٰی دیا جائیگا، اگر دونوں ان کے مخالف ہوں تو ایک قول کے مطابق یہی عمل ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ مفتی کو اختیار رہوگا صرف اُن معاملات میں ایسا نہ ہوگا جن میں زمانہ کے تغیرات کے باعث تغیر آیا ہو، مثلاً یہ کہ گواہ کی ظاہری عدالت پر فیصلہ دینا، یا وہ معاملات جن پر متاخرین نے اجماع کیا ہو جیسے مزارعۃ اور معاملہ۔ اس صورت میں صاحبین کا قول مختار رہوگا اھ اور دُر کے شروع میں ہے کہ جیسا کہ سراجیہ وغیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ علی الاطلاق امام کے قول پر فتوٰی دیا جائے گا اور حاوی قدسی نے قوۃ دلیل کو ترجیح دی ہے اھ "ط" نے فرمایا کہ ان کا قول "الاصح" بعد میں آنے والے قول صحح فی الحاوی کے مقابل ہے اھ اور "ش" نے سراجیہ کا قول نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ اصح کا مقابل شارح کے کلام میں موجود نہیں فافہم اھ یہ "ط" پر تعریض ہے۔

۱؎ بحر الرائق	فصل یجوز تقلید من شاء	سعید کمپنی کراچی	۲۶۹/۶
۲؎ ردالمحتار	کتاب القضاء	مصطفی البابی مصر	۳۳۶/۴
۳؎ الدرالمختار	رسم المفتی	مجتبائی دہلی	۱۴/۱
۴؎ طحطاوی علی الدرالمختار	رسم المفتی	بیروت	۴۹/۱
۵؎ ردالمحتار علی الدرالمختار		مصطفی البابی مصر	۵۲/۱

Marfat.com

اقول ههنا امور لابد من التنبیه لها فاولا اقحم الدر[۱] ذکر التصحیحین قبل قول المصنف ولا یخیر الخ فاوھم الاطلاق فی الحکم الاول حتی قال ط[۲] قولہ صحح فی الحاوی مقابل الاطلاق الذی فی المصنف اھ[۱] مع ان صریح نص المصنف تقییدہ بما اذا لم یکن مجتهدا وثانیا ماصححه فی الحاوی عین ماصححه فی السراجیة والمنیة وادب المقال وغیرها وانما الفرق فی التعبیر فهم قالوا الاصح ان المقلد لایتخیر بل یتبع قول الامام وهو قال الاصح ان المجتهد یتخیر[۳] لان قوة الدلیل انما یعرفها هو فیستحیل ان یکون مقابل الاصح ماصححه فی الحاوی بل مقابله التخییر مطلقا اذا خالفاه معا کما هو مفاد اطلاق القیل المذکور فی السراجیة والتقیید بقول الامام مطلقا وان خالفاه والمفتی مجتهد کما هو مفاد اطلاق ماصدر به فیها فلا وجه[۴] لترجیح الاول علیه بانه اضبط وقد قال ح[۵] ط[۶] ش[۷] فی التوفیق بین مافی السراجیة والحاوی ان من کان له قوة ادراك قوة المدرك یفتی بالقول الاقوی المدرك والا فالترتیب[۲] اھ قال ش یدل

میں کہتا ہوں یہاں چند امور پر متنبہ کرنا ضروری ہے، اول دُر نے مصنف کے قول ولا یخیر سے پہلے دونوں تصحیحوں کا ذکر کیا ہے الخ اس سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ وہ علی الاطلاق حکم لگا رہے ہیں، یہاں تک کہ ط نے فرمایا کہ ان کا قول صحح فی الحاوی مصنف کے اطلاق کے مقابل ہے اھ حالانکہ مصنف نے اس کو مجتہد نہ ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے۔

دوم جو تصحیح حاوی میں ہے بعینہ وُہ سراجیہ، منیہ اور ادب المقال وغیرہا میں ہے اور فرق محض تعبیر کا ہے ان سب نے فرمایا کہ اصح یہ ہے کہ مقلد کو اختیار نہیں ہے بلکہ اس پر امام کے قول کی پیروی لازم ہے، اور انہوں نے فرمایا اصح یہ ہے کہ مجتہد کو اختیار رہے کیونکہ وہ دلیل کی قوۃ کو جانتا ہے، تو یہ محال ہے کہ جس چیز کو حاوی میں صحیح کہا ہے وہ اصح کے مقابل ہو، بلکہ اس کا مقابل تخییر ہے مطلقاً جبکہ صاحبین امام کی مخالفت کریں، جیسا کہ وہ اس قیل کا مفاد ہے جو سراجیہ میں ہے اور امام کے قول کی پیروی کو لازم قرار دینا مطلقاً خواہ صاحبین ان کی مخالفت کریں، اور مفتی مجتہد ہو، جیسا کہ مفاد ہے ان کے اطلاق کا جو اس کی ابتداء میں، تو پہلی کی ترجیح کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ زیادہ منضبط ہے، اور ح، ط، ش نے سراجیہ اور حاوی میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ جس کو دلیل کی قوۃ پہچاننے کی طاقت ہو تو وہ قوتِ دلیل کے اعتبار سے فتوٰی دے گا،

---

[۱] طحطاوی علی الدر المختار کتاب القضاء بیروت ۳/۱۷۶

[۲] طحطاوی علی الدر المختار رسم المفتی بیروت ۱/۴۹

Marfat.com

علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہداً[1] اھ۔

ورنہ ترتیب کو مدِّ نظر رکھے گا اھ "ش" نے فرمایا اس پر سراجیہ کا قول دلالت کرتا ہے اور اول اصح ہے جبکہ مفتی مجتہد نہ ہو اھ

اقول فرق التعبیر[1] لایکون خلافا فاحتق یوفق وبالجملۃ فتوھم المقابلۃ بینھما اعجب واعجب منہ[2] ان العلامۃ ش تنبہ لہ فی صدر الکتاب ثم وقع فیہ فی کتاب القضاء فسبحٰن من لاینسی وثالثا[3] کذلک لا یقابلہ ما فی جامع الفصولین فاندعیت ما فی الخانیۃ وانما نقلہ عنہا برمز خ و فیہ تقیید التخییر بالمجتہد فالکل وردوا موردا واحدا وانما نشأ التوھم لاقتصار وقع فی النقل عنہ فان نصہ لو مع ح رضی اللہ تعالٰی عنہ احد صاحبیہ یاخذ بقولھما ولو خالفہ ح صاحباہ فلو کان اختلاف عصر وزمان یاخذ بقول صاحبیہ وفی المزارعۃ والمعاملۃ یختار قولھما لاجماع المتاخرین وفیما عدا ذلک قیل یخیر المجتہد وقیل یاخذ بقول ح رضی اللہ تعالٰی عنہ[2] اھ فانکشفت الشبھۃ ورابعا اھم من الکل دفع ما اوھمہ عبارۃ الدر من ان تصحیح الحاوی اعتبار قوۃ المدرک مطلق لاقتصارہ من نصہ علی فصل واحد ولیس کذلک

میں کہتا ہوں تعبیر کا فرق خلاف نہیں ہوتا تاکہ توفیق کی جائے، خلاصہ یہ کہ ان کے درمیان مقابلہ کا وہم تعجب خیز امر ہے اور اس سے زیادہ عجیب یہ ہے کہ علامہ "ش" اس پر کتاب کے شروع میں تو متنبہ ہو گئے ہیں، پھر کتاب القضاء میں اسی میں مبتلا ہو گئے، اس کی تسبیح جو بھولتا نہیں۔ سوم اسی طرح اس کے مقابل وہ بھی نہیں جو جامع الفصولین میں ہے کیونکہ وہ بعینہ وہ ہے جو خانیہ میں اس کو "خ" کے رمز کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس میں اختیار کو اس امر سے مقید رکھا ہے کہ مفتی مجتہد ہو، تو سب ہی نے ایک موقف اختیار کیا، اور وہم اس اختصار سے پیدا ہوا جو نقل میں ہے، ان کی عبارت یہ ہے کہ اگر امام صاحب کے ساتھ ان کے صاحبین میں سے کوئی ایک ہو تو ان دونوں کے قول پر فتوٰی دے گا، اور اگر امام صاحب سے ان کے صاحبین مخالفت کریں تو اگر یہ اختلاف، اختلافِ زمانہ کے باعث تو صاحبین کا قول اختیار کیا جائیگا اور مزارعت اور معاملہ میں صاحبین کا قول اختیار کیا جائے گا، کیونکہ اس پر متاخرین کا اجماع ہے، اور اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں ایک قول ہے

[1] ردالمحتار رسم المفتی البابی مصر ۱/۵۲

[2] جامع الفصولین الفصل الاول فی القضاء ۱/۱۵

Marfat.com

ففي الحاوي القدسي[23] متى كان قول ابي يوسف ومحمد موافق قوله لايتعدى عنه الا فيما مست اليه الضرورة وعلم انه لو كان ابو حنيفة رأى ما رأوا لافتى به وكذا اذا كان احدهما معه فان خالفاه في الظاهر قال بعض المشايخ يأخذ بظاهر قوله وقال بعضهم المفتي مخير بينهما ان شاء افتى بظاهر قوله وان شاء افتى بظاهر قولهما والاصح ان العبرة بقوة الدليل اھ فهذا كما ترى عين ما في الخانية لايخالفها في شئ فقد الزم اتباع قول الامام اذا وافقه صاحباه وكذا اذا وافقه احدهما وانما جعل الاصح العبرة بقوة الدليل اذا خالفاه معا لا مطلقا كما اوهمه الدر ومعلوم ان معرفة قوة الدليل وضعفه خاص باهل النظر فوافق تقديم الخانية تخيير المجتهد لانه انما يقدم الاظهر لا الاشهر وقد علمت ان لا خلف فاحفظ هذا كيلا تزل في فهم مراده حيث ينقلون عنه القطعة الاخيرة فقط ان العبرة بقوة الدليل فتظن عمومه للصور وانما هو في ما اذا خالفاه معا وبامثاله

کہ مجتہد کو اختیار ہوگا اور ایک قول ہے کہ ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کیا جائے گا اھ اس طرح شبہہ دُور ہوا۔

چہارم سب سے اہم اس وہم کو رفع کرنا ہے جو دُر کی عبارت سے پیدا ہوتا ہے کہ حاوی نے قوۃ مدرک کے اعتبار کو علی الاطلاق صحیح قرار دیا ہے کیونکہ دُر نے حاوی کی اتنی ہی بات ذکر کی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، حاوی القدسی میں ہے کہ جب صاحبین کا قول امام صاحب کے قول کے مطابق ہو تو بلا ضرورت اُس سے عُدول کرنا جائز نہیں، یا وہ اس نوعیت کا معاملہ ہو جس میں یہ خیال پیدا ہوتا ہو کہ اگر امام صاحب وہ چیز دیکھ لیتے جو ان حضرات نے دیکھی ہے تو وہی فیصلہ کرتے جو ان حضرات نے کیا ہے، یہی حکم اُس وقت بھی ہے جب صاحبین میں سے کوئی ایک اُن کے ساتھ ہو اور اگر وہ ظاہر روایت میں امام صاحب کے مخالف ہوں تو بعض مشایخ نے فرمایا ابوحنیفہ کے قول کے ظاہر کو لیا جائے گا اور بعض نے فرمایا مفتی کو دونوں میں اختیار ہے اگر چاہے تو امام ابوحنیفہ کے ظاہر قول پر فتوٰی دے اور اگر چاہے تو صاحبین کے قول کے ظاہر پر فتوٰی دے اور اصح یہ ہے کہ اعتبار دلیل کی قوت کا ہے اھ یہ بعینہ وہ چیز ہے جو خانیہ میں ہے، کیونکہ اس میں یہی کیا گیا ہے کہ جب امام صاحب اور صاحبین کسی معاملہ پر متفق ہوں یا ایک صاحب امام صاحب سے متفق ہوں تو امام صاحب کے قول ہی کی اتباع لازم ہے اور قوۃ دلیل کے مطابق فیصلہ کو اصح

ع المراد بالظاهر في المواضع الاربعة ظاهر الرواية ۱۲ منه (م)

چار جگہ میں ظاہر سے مراد ظاہر الروایۃ ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] شرح رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۶

Marfat.com

ماوقع ههنا فی نقل ش کلام جامع الفصولین ونقل الدر کلام الحاوی وما وقع فیهما من الاقتصار المخل یتعین انه ینبغی مراجعة المنقول عنه اذا وجد فربما ظهر شیئ لا یظهر مما نقل وان کانت النقلة ثقات معتمدین فاحفظ وقد قال فی شرح العقود[1] بعد نقله ما فی الحاوی الحاصل انه اذا اتفق ابوحنیفة وصاحباه علی جواب لم یجز العدول عنه الا لضرورة وکذا اذا وافقه احدهما واما اذا انفرد عنهما بجواب وخالفاه فیه فان انفرد کل منهما بجواب ایضا بان لم یتفقا علی شیئ واحد فالظاهر ترجیح قوله[1] ایضا.

اسی وقت قرار دیا ہے جب صاحبین امام صاحب کے خلاف ہوں، مطلقاً نہیں ہے، جیسا کہ دُر سے وہم پیدا ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ دلیل کی قوت وضعف کا علم تو اہلِ نظر ہی کو ہو سکتا ہے، گویا یہ قول خانیہ کے مجتہد کو اختیار دینے کے مطابق ہے کیونکہ وُہ اظہر و اشہر کو مقدم کرتے ہیں، اور آپ جانتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں، اس کو اچھی طرح یاد کرلیجئے کہ لوگ عام طور پر ان کی عبارت کا آخری ٹکڑا نقل کردیتے ہیں، یعنی یہ کہ اعتبار قوتِ دلیل کا ہے، اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ حکم عام ہے، حالانکہ یہ حکم صرف اس صورت کے ساتھ مختص ہے جب صاحبین امام صاحب کے مخالف ہوں اس کی مثال یہاں یہ ہے کہ "ش" نے جامع الفصولین کا کلام نقل کیا اور دُر نے حاوی کا کلام نقل کیا، اور ان دونوں کتب میں جو اختصار ہے وُہ سمجھنے میں مخل ہے، اس میں لازم ہے کہ منقول عنہ کی طرف مراجعت کی جائے، اس صورت میں بعض ایسی چیزیں ظاہر ہوجاتی ہیں جو پہلے نہ تھیں خواہ نقل کرنے والے کتنے ہی ثقہ اور معتمد کیوں نہ ہوں، اس کو یاد کرلیجئے۔ حاوی کی عبارت نقل کرنے کے بعد شارح نے شرح عقود میں فرمایا" اور حاصل یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ پر ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین متفق ہوجائیں تو بلاضرورت قولِ امام سے عدول روا نہیں، اور یہی حال ہے جب کوئی ایک صاحب ابوحنیفہ کے ہمنوا ہوں، اور جب صاحبین ابوحنیفہ کے مخالف ہوں یا ہر ایک کا جواب الگ الگ ہو تو بھی ظاہر یہی ہے کہ ترجیح قولِ امام کو ہوگی۔

اقول وهذه نفیسة افادها وکم له من فوائد اجادها والامر کما قال لقول الخانیة یأخذ بقول صاحبیه وقولهما یختار قولهما وقول السراجیة وغیرها و صاحباه فی جانب قال واما اذا خالفاه واتفقا

میں کہتا ہوں یہ نکتہ اُن کے نفیس نکات میں سے ایک ہے، اور جیسا کہ اُنہوں نے فرمایا ہے حق یہی ہے، خانیہ نے کہا ہے کہ صاحبین کے قول کو اختیار کیا جائے اور سراجیہ وغیرہا کا قول کہ ان کے صاحبین دوسری طرف ہوں، اور فرمایا کہ جب صاحبین ابوحنیفہ

---

[1] شرح العقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶

Marfat.com

علی جواب واحد حتی صار ھو فی جانب وھما فی جانب فقیل یترجح قولہ ایضا وھذا قول الامام عبد اللہ بن المبارک و قیل یتخیر المفتی وقول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتھدا یفید اختیار القول الثانی ان کان المفتی مجتھدا ومعنی تخییرہ انہ ینظر فی الدلیل فیفتی بما یظھر لہ ولا یتعین علیہ قول الامام وھذا الذی صححہ فی الحاوی ایضا بقولہ والاصح ان العبرۃ لقوۃ الدلیل لان اعتبار قوۃ الدلیل شأن المفتی المجتھد فصار فیما اذا خالفہ صاحباہ ثلاثۃ اقوال الاول اتباع قول الامام بلا تخییر الثانی التخییر مطلقا الثالث وھو الاصح التفصیل بین المجتھد وغیرہ وبہ جزم قاضی خان کما یأتی والظاھر ان ھذا توفیق بین القولین بحمل القول باتباع قول الامام علی المفتی الذی ھو غیر مجتھد وحمل القول بالتخییر علی المفتی المجتھد[1] اھ ثم قال وقد علم من ھذا انہ لا خلاف فی الاخذ بقول الامام اذا وافقہ احدھما ولذا قال الامام قاضی خان وان کانت المسئلۃ مختلفا فیہا بین اصحابنا الی آخر

کے مخالف ہوں اور خود دونوں میں اتفاق ہو یعنی ابوحنیفہ ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف ہوں تو ایک قول تو یہ ہے کہ امام صاحب کا قول راجح ہوگا یہ عبد اللہ بن مبارک کا قول ہے، ایک قول یہ ہے کہ مفتی کو اختیار ہے اور یہ سراجیہ کا قول ہے کہ اول اصح ہے جبکہ مفتی مجتہد نہ ہو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسرے قول کو مختار کرتے ہیں اگر مفتی مجتہد ہو اور ان کی تخییر کے معنی یہ ہیں کہ دلیل میں غور کیا جائے گا اور جو ظاہر ہو اس کے مطابق فتویٰ دے اور اس پر لازم نہیں کہ قولِ امام پر فتویٰ دے حاوی میں بھی اسی کی تصحیح کی ہے اور فرمایا ہے کہ اصح یہ ہے کہ اعتبار قوۃ دلیل کا ہے، کیونکہ قوۃ دلیل کا اعتبار تو وہی مجتہد کرسکتا ہے جو مفتی ہو۔ تو وہ صورت جس میں امام صاحب سے ان کے صاحبین مخالفت کریں تین اقوال ہیں، ایک تو یہ کہ امام کے قول کی پیروی ہوگی بلا تخییر۔ دوسرے مطلقاً تخییر، اور تیسرے یہ کہ مجتہد اور غیر مجتہد میں تفصیل ہے اور یہی اصح ہے، اور جیسا کہ آئے گا قاضیخان نے اسی پر جزم کیا ہے، اور بہ ظاہر یہ دونوں قولوں میں تطبیق کی ایک شکل ہے کہ امام کے قول کی پیروی وہ مفتی کرے گا جو مجتہد نہ ہو اور تخییر کی صورت اس مفتی کے لیے ہے جو مجتہد ہو اھ پھر فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کے ساتھ جب کوئی صاحب موافقت کرے تو امام کے قول کی متابعت کرنے میں کوئی مخالفت نہیں، اور

---

[1] شرح العقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶

Marfat.com

ما قد مناعنها فقد اعترف رحمه الله تعالی بالصواب فی جمیع تلك الابواب غیر انه استدرك علی هذا الفصل الاخیر بقوله لکن قدمنا ان ما نقل عن الامام من قوله اذا صح الحدیث فهو مذهبی محمول علی مالم یخرج عن المذهب بالکلیة کما ظهر من التقریر السابق ومقتضاه جواز اتباع الدلیل وان خالف ما وافقه علیه احد صاحبیه ولهذا قال فی البحر عن التتارخانیة اذا کان الامام فی جانب وهما فی جانب خیر المفتی وان کان احدهما مع الامام اخذ بقولهما الا اذا اصطلح المشایخ علی القول الآخر فیتبعهم کما اختار الفقیه ابو اللیث قول زفر فی مسائل[۱] انتهی وقال فی رسالته المسماة رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء لا یرجح قول صاحبیه او احدهما علی قوله الا لموجب وهو اما ضعف دلیل الامام واما للضرورة والتعامل کترجیح قولهما فی المزارعة والمعاملة واما لانه خلاف فهما له بسبب اختلاف العصر والزمان وانه لو شاهد ما وقع فی عصرهما لوافقهما کعدم القضاء بظاهر العدالة و[۲]

اسی لیے امام قاضی خان نے فرمایا اگر مسئلہ ہمارے اصحاب کے درمیان مختلف فیہ ہو الی اخر ما قدمناعنہا' انھوں نے ان تمام ابواب میں صواب کا اعتراف کیا البتہ انھوں نے اس آخری فصل میں بطور استدراک فرمایا لیکن ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ امام کا قول "جب حدیث ثابت ہو جائے تو وہ میرا مذہب ہے" اس پر محمول ہے کہ جب مذہب سے بالکلیہ خارج نہ ہو، جیسا کہ ہمارے لیے سابقہ تقریر سے ظاہر ہوا ہے، اور اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ دلیل کی پیروی کا جواز ہے' اگرچہ امام صاحب اور ان کے کسی صاحب کے مشترکہ موقف کے مخالف دلیل پائی جائے، اور اسی لیے بحر نے تتارخانیہ سے فرمایا کہ جب امام صاحب ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف' تو مفتی کو اختیار ہے اور اگر صاحبین میں سے کوئی امام کے ساتھ ہو تو ان دونوں کے قول کو لیا جائے۔ ہاں اگر مشایخ نے طے کر لیا ہو کر دوسرے قول کو لیں گے تو ان کی اتباع کرنی چاہیئے جیسے فقیہ ابو اللیث نے کئی مسائل میں زفر کے قول کو اختیار کیا ہے انتہی، اور انہوں نے اپنے رسالہ "رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء" میں فرمایا ابو حنیفہ کے قول پر ان کے صاحبین کے قول کو یا کسی ایک کے قول کو ترجیح نہیں دی جائے گی تاوقتیکہ اس کا کوئی موجب نہ ہو' اور وہ یا تو امام کی دلیل کا ضعف ہو سکتا ہے یا تعامل اور ضرورۃ جیسے صاحبین کا قول مزارعۃ

---

[۱] شرح العقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

[۲] رسالہ رفع الغشاء عن وقت العصر والعشاء رسائل ابن نجیم ادارۃ القرآن کراچی ص ۱۸

Marfat.com

يوافق ذلك ما قاله العلامة المحقق الشيخ[29] قاسم في تصحيحه فذكر ما قدمنا من كلامه في توضيح مرامه وفيه ان الاخذ بقوله الا في مسائل يسيرة اختاروا الفتوى فيها على قولهما او قول احدهما وان كان الاٰخر مع الامام[1] اھ وھو محل استشھادہ۔

اور معاملہ میں، اور یا اس لیے کہ صاحبین کا اختلاف امام صاحب سے عصری اختلافات کے باعث، اور خود اگر حضرت امام صاحب ان کے زمانہ کو دیکھتے تو یہی فیصلہ دیتے، مثلاً ظاہر عدالت کو دیکھتے ہوئے فیصلہ نہ کرنا، اس کی تائید علامہ قاسم کی تصحیح سے ہوتی ہے، پھر انھوں نے علامہ کا وہی کلام ذکر کیا جو ہم نے ان کے مقصود کی توضیح میں ذکر کیا تھا، اور اس میں یہی ہے کہ امام کے قول کو لیا جائے گا، البتہ چند ایک مسائل میں مشایخ نے صاحبین یا کسی ایک صاحب کے قول پر فتوٰی اختیار کیا ہے اگرچہ دوسرے صاحب امام صاحب کے ساتھ ہی کیوں نہ ہوں، اھ اور یہی محل استشہاد ہے۔

اقول قد علمت ان کلام العلامۃ[1] قاسم فیما یخالف فیه قولهما صوری جمیع فضلا عما اذا خالف احدهم وکذا[2] کلام التاترخانیة فانه انما استثنی ما اجمع فیه المرجحون علی خلاف الامام ومن معه من صاحبیه ولا یوجد قط الا فی احد الوجوه الستة[3] وح لا یتقید بوفاق احد من الائمة الثلثة رضی الله تعالٰی عنهم الا تری انی ذکرا ختیار قول زفر اما حدیثا اذا صح الحدیث وضعف الدلیل فشملا ما یخالف الثلثة رضی الله تعالٰی عنهم الا تری ان الامام الطحاوی خالفهم جمیعا فی عدة مسائل منها تحریم الضب والمحقق حیث اطلق فی تحریم حلیلة الاب والابن رضاعا فکیف یخص الکلام بما اذا وافقه احدهما دون الاٰخر۔

میں کہتا ہوں کہ یہ آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ علامہ قاسم کا قول اُس صورت میں ہے جبکہ امام کا قول دوسروں کے صوری اقوال کے مخالف ہو، ان میں سے کسی ایک کی مخالفت معتبر نہیں۔ تتارخانیہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے صرف اس صورت کا استثناء کیا ہے جس میں امام سے تمام ترجیح کرنے والوں نے اختلاف کیا ہو اور ان کے صاحبین سے بھی، اور یہ چیز صرف چھ صورتوں میں سے ایک ہے، اور اس صورت میں یہ اس قید سے مقید نہ ہوگا کہ تینوں میں سے کسی ایک کا اتفاق ہو، مثلاً زفر کے قول کو اختیار کرنا، اور یہ قول کہ "جب حدیث صحیح ثابت ہو تو وہ میرا مذہب ہے یا ضعفِ دلیل" تو یہ دونوں اس صورت کو شامل ہیں جو تینوں کے مخالف ہو، مثلاً یہ کہ امام طحاوی نے بہت سے مسائل میں ان تمام ائمہ کی مخالفت کی ہے، ان میں سے ایک گوہ (جانور) کی حرمت ہے، اور محقق نے باپ کی موطوٗۃ اور رضاعی بیٹے کی موطوٗۃ

---

[1] بحوالہ رسالہ عقود رسم المفتی ابن عابدین من مجموعہ رسائل سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

کی حرمت کا اطلاق کیا ہے تو کلام اس صورت کے ساتھ کیسے مختص ہوگا جبکہ امام صاحب کے ساتھ کوئی ایک صاحب موافقت کرے۔

فان قلت اذا وافقاه فلاخلاف عندنا ان المجتهد فی مذهبهم لایسعه مخالفتهم فلاجل هذا الاجماع یخص الحدیثان بما اذا خالفه احدهما قلت کذا لاخلاف فیه عندنا اذا کان معه احد صاحبیه رضی الله تعالٰی عنهم کما اعترفتم به تصریحا فالاوجه عندی ان معنی نهی المجتهد عنه نهی المقلد ان یتبعه فیه نهیا وفاقیا بخلاف ما اذا خالفاه فان فیه قیلا ان التخییر عام کما سبق فلان یتبع مرجحا رجح قولهما اولٰی وربما یلمح الیه قول المحقق حیث اطلق فی مسألة الجهر بالتامین لوکان الی فی هذا شیٔ لوفقت بان روایة الخفض یراد بها عدم القرع العنیف وروایة الجهر بمعنی قولها فی زیر الصوت وذیله[1] الخ فلم یمتنع عن ابداء ماعن له وعلم انه لا یتبع علیه فقال لوکان الی شیٔ والله تعالٰی اعلم ومجیٔ النهی علی هذا الاسلوب غیر مستنکر ان یتوجه الی احد والمقصود به غیره قال تعالٰی فلا یصدنك عنها من لا یؤمن بها[2] وقال عزوجل ولا یستخفنك الذین

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب صاحبین ابوحنیفہ کی موافقت میں ہوں تو ہمارے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجتہد فی المذہب کو اُن کی مخالفت جائز نہیں اس اجماع کے باعث مذکورہ دونوں اقوال کا مفہوم یہ نکلے گا کہ جب کوئی ایک صاحب ابوحنیفہ کے مخالف ہو۔ میں کہتا ہوں اسی طرح ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں کہ جب امام صاحب کے ساتھ کوئی ایک صاحب ہوں، جیساکہ تم نے صریحاً اس کا اعتراف کیا ہے، تو میرے نزدیک اس کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ اس صورت میں مجتہد کو روکنے کا مطلب یہ ہے کہ مقلد کو یہ نہی وفاقی صورت میں ہے، یہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں صاحبین امام صاحب کی مخالفت کریں کیونکہ اس میں یہ اعتراض ہے کہ تخییر عام ہے جیساکہ گزرا، تو کسی مُرجّح کی پیروی کرنا جیسے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہو اولٰی ہے، اور اسی طرف محقق کے قول میں تلمیح پائی جاتی ہے انھوں نے آمین بالجہر کے مسئلہ میں اطلاق رکھا ہے، اور فرمایا ہے کہ اگر میرے بس میں کچھ ہوتا تو میں تطبیق کی یہ صورت نکالتا کہ خفض کی روایت سے یہ مراد ہے کہ بہت زوردار آواز نہ نکالی جائے اور جہر کی روایت کا یہ مطلب ہے کہ آواز خفی یا اس سے کم ہو الخ چنانچہ جوان پر ظاہر ہو

[1] فتح القدیر بحث آمین بالجہر او بالخفاء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۵۷

[2] القرآن ۲۰/۱۶

لا یؤمنون ای لاتقبل صدرہ ولاتنفعل باستخفافہم[۱] واللّٰہ تعالٰی اعلم ھذا[۲۷] وفی کتاب التجنیس والمزید للامام الاجل صاحب الھدایۃ ثم ط من اوقات الصلاۃ الواجب عندی ان یفتی بقول ابی حنیفۃ علی کل حال[۲] اھ و فی ط منہا قد تعقب نوح افندی[۲۸] ما ذکر فی الدر من ان الفتوی علی قولہما (ای فی الشفق) بانہ لایجوز الاعتماد علیہ لانہ لایرجح قولہما علی قولہ الا لموجب من ضعف دلیل اوضرورۃ او تعامل او اختلاف زمان[۳] اھ ومر رد المحقق حیث اطلق علی المشایخ فتوٰیھم بقولہما فی مواضع من کتابہ وانہ قال لایعدل عن قولہ الا لضعف دلیلہ[۴] اھ وقد نقلہ[۳۰] ش واقرہ کالبحر[۳۱]۔

وہ انہوں نے بیان کر دیا، مگر ان کو معلوم تھا کہ ان کی یہ بات کوئی نہیں مانے گا، اس لیے فرمایا اگر میرے بس میں ہوتا، واللہ تعالٰی اعلم۔ اور اس انداز میں نہی کا آنا معیوب نہیں کہ کسی کی طرف متوجہ ہو، اور مقصود کوئی اور ہو، فرمانِ الٰہی ہے "تجھ کو اس سے باز نہ رکھے جو اُن پر ایمان نہیں لاتے"، نیز آپ کے ساتھ مذاق نہ کریں وُہ جو یقین نہیں رکھتے، یعنی آپ ان کے اعراض کرنے کو قبول نہ کریں اور آپ ان کے استخفاف سے شرمندہ نہ ہوں، واللہ تعالٰی اعلم۔ اور صاحبِ ہدایہ کی کتاب التجنیس والمزید میں اور "ط" کے اوقات الصلٰوۃ میں ہے کہ میرے نزدیک ہر حال میں واجب ہے کہ فتوٰی قولِ ابی حنیفہ رحمہ اللہ پر دیا جائے۔ اور "ط" میں ہے نوح آفندی نے اس کا تعاقب کیا ہے جو در میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے (یعنی شفق کے مسئلہ میں) انھوں نے فرمایا ہے کہ اس پر اعتماد جائز نہیں کیونکہ صاحبین کے قول کو امام صاحب کے قول پر ترجیح نہیں دی جائے گی، ہاں اگر دلیل کمزور ہو یا ضرورۃ ہو یا تعامل ہو یا زمانہ کا اختلاف ہو اھ اور محقق نے جو رد کیا ہے وُہ گزر چکا ہے کہ مشایخ نے بعض مقامات پر صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا ہے نیز فرمایا کہ امام صاحب کے قول سے اُسی وقت عُدول کیا جائے گا جب ان کی دلیل ضعیف ہو اور "ش" نے اس کو ذکر کر کے برقرار رکھا، جیسے بحر نے۔

اقول ولم یستثن ما سواہ لما علمت

میں کہتا ہوں جیسا تو نے جانا اس کے علاوہ

---

[۱] القرآن ۳۰/ ۶۰

[۲] طحطاوی علی الدر اختلاف فی وقت المغرب بیروت ۱/ ۱۷۵

[۳] ایضاً ۱/ ۱۷۵

[۴] عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۴

ان ذلك عين العمل بقول الامام لا عدول
عنه فمن استثناها كالخانية والتصحيح
وجامع الفصولين والبحر والخير ورفع
الغشاء ونوح وغيرهم نظر الى الصورة و
من ترك نظر الى المعنى فان استثنى ضعف
الدليل كالمحقق فنظره الى المجتهد وان
لم يستثن شيأ كالامام صاحب الهداية
والامام الاقدم عبد الله بن المبارك فقوله
ماش على ارساله في حق المقلد فظهر
ولله الحمد ان الكل انما يرمون عن قوس
واحدة ويرومون جميعا ان المقلد ليس
له الا اتباع الامام في قوله الصوري ان
لم يخالفه قوله الضروري والا ففي الضروري[33]
وفي شرح[34] العقود رأيت في بعض[33] كتب
المتاخرين نقلا عن ايضاح الاستدلال على
ابطال الاستبدال لقاضي القضاة شمس الدين
الحريري احد شراح الهداية ان صدر[35] الدين
سليمن قال ان هذه الفتاوى هي اختيارات
المشايخ[36] فلا تعارض كتب المذهب قال وكذا
كان يقول غيره من مشايخنا وبه اقول[1] اه
وتقدم قول الخيرية[37] ثم ش الستر عندنا
انه لا يفتى ولا يعمل الا بقول الامام الاعظم
الا لضرورة وان صرح المشايخ ان الفتوى

کسی اور چیز کا انہوں نے استثناء نہیں کیا، اور یہ
تو امام کے قول پر ہی عمل کی ایک صورت ہے نہ کہ اس
سے خروج، تو جن حضرات نے اس کا استثناء کیا
جیسے خانیہ اور تصحیح، جامع الفصولین، بحر، خیر، رفع
الغشاء اور نوح وغیرہم نے صورت کو دیکھا اور جس نے
چھوڑا اس نے معنی کو دیکھا، تو اگر ضعف دلیل کا
استثناء کیا جائیگا جیسے محقق نے کیا ہے تو یہ مجتہد کے
اعتبار سے ہے، اور اگر کسی چیز کا استثناء نہ کیا جیسے
امام صاحب ہدایہ اور امام عبداللہ بن مبارک،
تو ان کا کلام اپنے اطلاق پر رہ سکتا ہے مقلد کے حق میں اس سے
یہ امر بحمداللہ واضح ہوگیا کہ مقلد کے لیے صرف ایک
ہی راہ ہے کہ وہ امام صاحب کے قول صوری کی
پیروی کرے جبکہ وہ ان کے قولِ ضروری کے مخالف
نہ ہو، ورنہ قول ضروری کی پیروی کرے۔ شرح عقود
میں ہے کہ میں نے متاخرین میں سے کسی کی کتاب میں
دیکھا ہے انہوں نے ایضاح الاستدلال علی ابطال
الاستبدال سے نقل کیا ہے یہ کتاب قاضی القضاۃ
شمس الدین حریری کی ہے جو شراحِ ہدایہ میں سے
ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ صدر الدین سلیمان نے کہا کہ
یہ فتویٰ مشایخ کے اختیارات سے ہے اس لیے
کتبِ مذہب سے اُن کا ٹکراؤ نہیں، فرمایا ہمارے
مشایخ بھی یہی کہتے تھے اور یہی میرا قول ہے، اور
خیریہ کا قول گزرا، پھر "ش" نے فرمایا کہ ہمارے

---

[1] عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۶

Marfat.com

عن قولهما اھ[1] وایضا قول البحر[39] ثم ش[40] یجب
الافتاء بقول الامام وان لم یعلم من این
قال اھ[2] وفی رد المحتار[41] قد قال فی البحر[42]
لایعدل عن قول الامام الی قولهما او قول احدهما
الا لضرورة من ضعف دلیل او تعامل بخلافه
کالمزارعة وان صرح المشایخ بان الفتوی
علی قولهما اھ[3] وھکذا اقرہ[43] فی منحة الخالق
وفیه[44] من النکاح قبیل الولی فی مسألة
دعوی النکاح منه او منها ببینة الزور و
قضاء القاضی بها عند قول الدر تحل له
خلافا لهما وفی الشرنبلالیة عن المواهب
وبقولهما یفتی ما نصه قال الکمال قول الامام
اوجه قلت وحیث کان الاوجه فلا یعدل عنه
لما تقرر انه لایعدل عن قول الامام الا لضرورة
اوضعف دلیل کما اوضحناہ فی رسم المفتی و
شرحها اھ[4] وفیه[45] من هبة المشاع حیث
علمت انه ظاهر الروایة ونص علیه محمد
ورووہ عن ابی حنیفة ظهر انه الذی
علیه العمل وان صرح بان المفتی به خلافه اھ[5]

نزدیک ثابت شدہ یہ ہے کہ نہ تو فتوٰی دیا جائے گا
اور نہ عمل کیا جائے گا سوائے امام اعظم کے قول
کے، ہاں اگر ضرورت ہو، خواہ مشایخ نے اس امر
کی تصریح کی ہو کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے اھ
اسی طرح بحر، ش کا قول کہ امام کے قول پر فتوٰی دینا
واجب ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ ان کی دلیل کیا ہے۔
اور رد المحتار نے کہا بحر سے امام کے قول سے ان دونوں
کے قول یا ایک کے قول کی طرف عدول درست نہیں ضرورت
کی بنا پر ضرورت ضعف دلیل یا تعامل کی مثل ہے جیسے مزارعت اگرچہ مشایخ
نے صاحبین کے قول پر فتوٰی کی تصریح کی ہو اھ، اور
منحۃ الخالق میں اسی کو برقرار رکھا۔ اور رد المحتار
ولی کے بیان میں جہاں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مرد
یا عورت دعوٰی نکاح کرے اور جھوٹے گواہ پیش
کرے اور قاضی ان گواہوں پر فیصلہ کر دے، یہاں
دُر نے کہا کہ وہ عورت اس مرد کے لیے حلال
ہو جائے گی اس میں صاحبین کا اختلاف ہے اور شرنبلالیہ میں مواہب سے ہے
کہ صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا جائیگا وہ فرماتے
ہیں کمال نے فرمایا امام کا قول زائد معقول ہے،
میں کہتا ہوں جب قولِ امام اوجہ ہے تو اس سے

ـہ۱ بحوالہ رد المحتار بحث رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۳
ـہ۲ ایضاً ۱/۵۳
ـہ۳ ایضاً ۱/۵۳
ـہ۴ بحوالہ رد المحتار قبیل باب الولی مصطفی البابی مصر ۲/۳۱۹
ـہ۵ رد المحتار بحث ہبۃ المشاع " ۴/۵۷۰

Marfat.com

هذه نصوص العلماء رحمهم الله تعالى و
رحمنا بهم وهي كما ترى كلها موافقة لما في
البحر ولم يتعقبه فيما علمت الا عالمان
متأخران كل منهما عاب وأب وانكر وأقر وفارق
ورافق وخالف ووافق وهما العلامة خير
الرملي والسيد الشامي رحمهما الله تعالى
ولا عبرة بقولٍ مضطرب وقد علمت ان
لا نزاع في سبع صور انما ورد خلاف ضعيف
في الثامن وهي ما اذا خالفه صاحباه متوافقين
على قول واحد ولم يتفق المرجحون على ترجيح
شئ منهما فعند ذلك جاء قيل ضعيف مجهول
القائل بل مشكوك الثبوت ان المقلد يتبع
ما شاء منهما والصحيح المشهور المعتمد المنصور
انه لا يتبع الا قول الامام والقولان كما
ترى مطلقان مرسلان لا نظر في شئ منهما
لترجيح او عدمه لكن المحقق الشامي اختار
لنفسه مسلكا جديدا لا اعلم له فيه سندا
سديدا وهو ان المقلد لا له التخيير ولا
عليه التقييد بتقليد الامام بل عليه
ان يتبع المرجحين قال في صدر رد المحتار
قول السراجية الاول اصح اذا لم يكن مجتهدا
صريح في ان المجتهد يعني من كان
اهلاً للنظر في الدليل يتبع من الاقوال
ما كان اقوى دليلا والا اتبع الترتيب
السابق وعن هذا تراهم قد يرجحون قول

عُدول نہ کرنا چاہئے کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے
کہ امام کے قول سے ضرورت کے وقت یا ضعفِ دلیل
کے وقت ہی عدول کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ہم نے
اس کی وضاحت رسم المفتی اور اس کی شرح میں
کی ہے اھ اور اسی کی ہبۃ المشاع میں ہے جیسا
کہ آپ نے جانا ہے کہ یہ ظاہر الروایۃ ہے اور اس پر
محمد نے نص کیا ہے، اور مشایخ نے اس کو ابو حنیفہ سے
روایت کیا، اس سے ظاہر ہوا کہ عمل اسی پر ہے
اگرچہ اس امر کی تصریح کی گئی ہو کہ مُفتیٰ بہ اس کے
خلاف ہے اھ یہ علماء کے نصوص ہیں، اور جیسا کہ
آپ نے ملاحظہ کیا یہ بحر کی تصریح کے مطابق ہیں اس
سے اختلاف کسی نے نہیں کیا، صرف دو متأخر علماء نے
اختلاف کیا ہے اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے موافقت بھی کی ہے
وہ علامہ خیر رملی اور سید شامی ہیں لیکن مضطرب قول کا اعتبار نہیں ہوتا ہے
اور آپ کو معلوم ہے کہ سات صورتوں میں تو کوئی اختلاف نہیں
ہے صرف آٹھویں صورت میں معمولی اختلاف ہے اور
وہ یہ ہے کہ جب صاحبین امام صاحب کے برخلاف
کسی ایک چیز پر اتفاق کر لیں اور ترجیح دینے والے
کسی کو ترجیح نہ دے سکیں تو اس سلسلہ میں ایک قول
ضعیف ہے جس کا قائل بھی مجہول ہے بلکہ مشکوک
الثبوت ہے کہ مقلد جس کی پیروی چاہے کر سکتا ہے،
اور صحیح مشہور، معتمد اور منصور یہ ہے کہ امام صاحب
کے قول ہی کی پیروی کرے گا، اور دونوں قول جیسا
کہ آپ دیکھتے ہیں مطلق و مرسل ہیں، ان میں ترجیح و
عدم ترجیح کا کوئی اعتبار نہیں مگر محض شامی نے اپنے

Marfat.com

بعض اصحابه على قوله كما رجحوا قول زفر
وحده في سبع عشرة مسألة فنتبع ما رجحوه
لانهم اهل النظر في الدليل[1] اه وقال في
قضائه لا يجوز له مخالفة الترتيب المذكور
الا اذا كان له ملكة يقتدر بها على الاطلاع
على قوة المدرك وبهذا رجح القول الاول
الى ما في الحاوي من ان العبرة في المفتي المجتهد
لقوة المدرك نعم فيه زيادة تفصيل
سكت عنه الحاوي فقد اتفق القولان على
ان الاصح هو ان المجتهد في المذهب
من المشايخ الذين هم اصحاب الترجيح
لا يلزمه الاخذ بقول الامام على الاطلاق
بل عليه النظر في الدليل وترجيح ما رجح
عنده دليله ونحن نتبع ما رجحوه واعتمدوه
كما لو افتوا في حياتهم كما حققه الشارح
في اول الكتاب نقلا عن العلامة قاسم و
يأتي قريبا عن الملتقط انه ان لم
يكن مجتهدا فعليه تقليدهم واتباع
رأيهم فاذا قضى بخلافه لا ينفذ حكمه و
في فتاوى ابن الشلبي لا يعدل عن قول
الامام الا اذا صرح احد من المشايخ
بان الفتوى على قول غيره وبهذا سقط ما
بحثه في البحر من ان علينا الافتاء

ایک نیا مسلک اختیار کیا ہے، مگر مجھے اس کی کوئی مضبوط
سند معلوم نہیں کہ مقلد کو تخییر ہے اور نہ اس پر امام
کی تقلید لازم ہے بلکہ اس پر لازم ہے کہ ترجیح دینے
والے حضرات کی ترجیح کی پیروی کرے، ردالمحتار کے
شروع میں فرمایا کہ سراجیہ کا پہلا قول اصح ہے جبکہ
وہ مجتہد نہ ہو، یہ اس سلسلہ میں صریح ہے کہ مجتہد
یعنی وہ جو اہلِ نظر ہو وہ ان اقوال میں سے جو دلیل کے
اعتبار سے اقوی ہوگا اس کی پیروی کرے ورنہ سابقہ
ترتیب کے مطابق عمل پیرا ہو، اور یہی وجہ ہے کہ
بعض متاخرین امام صاحب کے بعض اصحاب کے اقوال
کو ترجیح دیتے ہیں، جیسے سترہ مقامات پر امام صاحب
کے قول پر امام زفر کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، لہذا
ہم ان کی پیروی کریں گے کہ وہ اہلِ نظر ہیں اھ اور اسی
کتاب کے "باب القضاء" میں فرمایا کہ مقلد کے لیے
مذکور ترتیب کے خلاف کرنا جائز نہیں، ہاں اگر اس میں
ایسی استعداد ہے کہ وہ دلیل کی قوت پر مطلع ہو سکتا ہے
تو ایسا کر سکتا ہے، اس طرح پہلا قول حاوی کے قول
کے مطابق ہو گیا کہ مجتہد مفتی کے لیے اعتبار دلیل کی قوۃ کا
ہے، البتہ اس میں قدرے تفصیل زائد ہے جو حاوی
میں نہیں ہے، اب دونوں قول اس پر متفق ہیں کہ
اصح یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب ان مشایخ میں سے
جو اصحاب ترجیح ہیں، ان پر مطلقاً امام کے قول کی
پیروی لازم نہیں، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ دلیل

---

[1] ردالمحتار رسم المفتی مصطفی البابی مصر ١/٥٢

Marfat.com

بقول الامام وان افتی المشایخ بخلافه[1] اھ میں غور کرے اور جو اس کے نزدیک راجح ہو اس کو ترجیح دے، اور ہم ان کے ترجیح دیئے ہوئے اور معتمد کی پیروی کریں گے، بالکل اسی طرح جس طرح اگر وہ اپنی زندگی میں فتوی دیتے تو ہم پر لازم تھا کہ ہم اس پر عمل کریں، یہی تحقیق شارح نے کتاب کی ابتداء میں کی ہے اور علامہ قاسم کا حوالہ دیا ہے، ملتقط سے ہم اس کو عنقریب نقل کریں گے، اس میں یہ ہے کہ اگر مفتی مجتہد نہیں ہے تو اس پر ان حضرات کی تقلید اور ان کی رائے کا اتباع لازم ہے، اگر اس کے خلاف فیصلہ کرے گا تو اس کا حکم نافذ نہ ہوگا، اور فتاوی ابن شلبی میں ہے کہ قولِ امام سے عدول نہ کیا جائے گا ہاں صرف ایک صورت ہے کہ مشایخ میں سے اگر کسی نے یہ تصریح کی ہو کہ فتوی امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے۔ اور اس تحقیق سے بحر کی یہ بحث ختم ہوئی کہ اگر مشایخ یہ کہیں کہ فتوی امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے تب بھی ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے قول پر ہی فتوی دیں اھ

اقول اولاً[1] ھذا کما تری قول مستحدث وثانیاً[2] نراداحداً امر باتباع الترجیح المخالف لاجماع ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنہم وقد سمعت صرائح النصوص علی خلافہ نعم نتبع القول الضروری حیث کان وجد معہ ترجیح اولا بل ولو وجد الترجیح بخلافہ کما علمت فلیس الاتباع فیہ للترجیح بل لقول الامام وثالثاً[3] فیہ ذھول عن محل النزاع کما علمت تحریرہ بل فوق ذلک[4] لان ما خالف فیہ صاحباہ ینقسم الاٰن الی ستۃ اقسام اما یتفق المرجحون علی ترجیح قولہ او قولھما اویکون ارجح الترجیحین لکثرۃ المرجحین اوقوۃ لفظ الترجیح لہ اولھما اویتساویان فیہ اوفی عدمہ ولا یتاھل لخلاف السید

میں کہتا ہوں اولاً تو یہ نیا قول ہے اور ثانیاً یہ ہے کہ یہ قول جس میں ترجیح کی پیروی کا حکم ہے ہمارے ائمہ ثلثہ کے اجماع کے مخالف ہے، اور حالانکہ ہم اس کے خلاف نصوص پیش کر چکے ہیں، ہاں ہم ضروری قول کی پیروی کریں گے، خواہ اس کو ترجیح حاصل ہو یا نہ ہو بلکہ اس کے خلاف کی ترجیح بھی موجود ہو تب بھی، تو یہاں پیروی ترجیح کی نہیں بلکہ قولِ امام کی ہے، اور ثالثاً یہ کہ اس میں محلِ نزاع کو ہی بھلا دیا گیا ہے جیسا کہ ہم وضاحت سے بتا چکے ہیں، کیونکہ وہ قول جس میں امام صاحب کے صاحبین ان کی مخالفت کریں اس کی چھ صورتیں ہیں، یا تو ترجیح دینے والے امام کے قول کی ترجیح پر متفق ہونگے یا صاحبین کے قول کی ترجیح پر، یا دونوں ترجیحوں میں سے ایک ترجیح مرجحین کی کثرت کے باعث ہوگی یا لفظ ترجیح کی قوت کی وجہ سے ہوگی، امام صاحب کے لئے

---

[1] رد المحتار مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق مصطفی البابی مصر ۴/۳۳۶

الا الرابع ان یکون ارجح الترجیحین لھما فاذن ھو عاشو عشرۃ وقد تعدے الی ماھو اعم من المقسم ایضا وھو اتباع الترجیح سواء خالفہ صاحباہ او احدھما اولا احد ورابعا ان کان لھذا القول المحدث اثر فی الزبر کان قول التقیید بتقلید الامام مرجحا علیہ وواجب الاتباع بوجوہ الاول انہ قول صاحب الامام الاعظم بحر العلم امام الفقہاء والمحدثین والاولیاء سیدنا عبد اللہ بن المبارک رضی اللہ تعالی عنہ ونفعنا ببرکاتہ العظیمۃ فی الدین والدنیا والاخرۃ فقد قال فی الحاوی القدسی ونقلتموہ انتم فی شرح العقود متی لم یوجد فی المسألۃ عن ابی حنیفۃ روایۃ یؤخذ بظاھر قول ابی یوسف ثم بظاھر قول محمد ثم بظاھر قول زفر والحسن وغیرھم الاکبر فالاکبر الی اخر من کان من کبار الاصحاب[1] اھ الثانی علیہ الجمھور والعمل بما علیہ الاکثر کما صرحتم بہ فی رد المحتار والعقود الدریۃ واکثرنا النصوص علیہ فی فتاونا وفی فصل القضاء فی رسم الافتاء الثالث ھو الذی توارد ت علیہ التصحیحات

یا صاحبین کے لیے، یا دونوں اس میں برابر ہوں کے یا اس کے عدم میں برابر ہوں گے۔ اور سید کا خلاف صرف چوتھی صورت میں ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں ترجیحوں میں سے زاید راجح صاحبین کے لیے ہو، اس طرح یہ دسویں ہے اور یہ مقسم سے بھی اعم ہے اور وہ ترجیح کی اتباع ہے، عام ازیں امام صاحب کے صاحبین مخالف ہوں یا ان میں سے ایک یا کوئی بھی نہیں۔ رابعاً اگر اس نئے قول کا کتابوں میں کوئی نام ونشان ہو تو بھی امام کی تقلید کا قول اس پر راجح ہوگا اور بوجوہ واجب الاتباع ہوگا،

(۱) یہ قول صاحب الامام الاعظم علم کے دریا، فقہاء و محدثین و اولیاء کے امام سیدنا حضرت عبد اللہ بن مبارک نے، اللہ ہم کو ان کی عظیم برکتوں سے دین دنیا و آخرت میں نفع بخشے، فرمایا (حاوی اقدسی میں) اور تم نے خود شرح العقود میں فرمایا کہ جب کسی مسئلہ میں ابو حنیفہ کا قول موجود نہ ہو تو ابو یوسف کے ظاہر قول کو لیا جائے گا پھر محمد کے ظاہر قول کو لیا جائیگا پھر زفر و حسن وغیرہم کے ظاہر قول کو لیا جائیگا، پہلے بڑے کا قول، پھر اس کے بعد والے کا، علی الترتیب۔

(۲) یہی جمہور کا قول ہے اور اسی پر اکثر کا عمل ہے، جیسے کہ خود آپ نے رد المحتار اور العقود الدریۃ

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶

Marfat.com

و اتفقت علیہ الترجیحات فان وجب اتباعہا وجب القول بوجوب تقلید الامام وان خالفاہ مطلقا وان لم یجب سقط البحث رأسا فانما کان النزاع فی وجوب اتباع الترجیحات فظہر ان نفس النزاع یہدم النزاع وای شیٔ اعجب منہ **وخامسا** السید المحقق من الذین زعموا ان العامی لا مذہب لہ وان لہ ان یقلد من شاء فیما شاء وقد قال فی قضاء المنحۃ فی نفس ھذا المبحث نعم ما ذکرہ المؤلف یظہر بناء علی القول بان من التزم مذہب الامام لا یحل لہ تقلید غیرہ فی غیر ما عمل بہ وقد علمت ما قدمناہ عن التحریر انہ خلاف المختار اھ[1]۔

میں تصریح کی ہے، اور ہم نے اپنے فتاوی میں اس پر بکثرت نقول ذکر کی ہیں اور رسم الافتار کی فصل القضاء میں بھی۔

(۴) یہی ہے جس پر تصریحات وارد ہیں، اور ترجیحات کے فیصلے موجود ہیں، اگر ان کی پیروی واجب ہے تو امام کی تقلید بھی واجب ہے، اگرچہ صاحبین امام صاحب کی مخالفت کریں، اور اگر واجب نہیں ہے تو بحث سرے سے ساقط ہے، کیونکہ جھگڑا تو ترجیحات کی پیروی میں تھا، تو اس سے ظاہر ہوا کہ نفس نزاع، نزاع ہی کو جڑ سے ختم کرتا ہے، اور اس سے زاید تعجب خیز امر کیا ہوسکتا ہے!

خامسا، سید محقق اُن حضرات میں سے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ عام شخص کا مذہب نہیں ہوتا ہے اور یہ کہ عام آدمی جس کی چاہے پیروی کرے، اور منحہ کی "قضاء" میں اسی بحث میں فرمایا کہ جو مؤلف نے ذکر کیا ہے وہ ظاہر ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو مذہب امام کا التزام کرے اس کو غیر کی تقلید حلال نہیں، اس کے غیر میں جس پر اس نے عمل کیا ہو، اور پہلے ہم نے تحریر سے نقل کیا ہے کہ یہ مذہب مختار کے خلاف ہے اھ۔

اقول وھذا وان کان قیلا باطلا مغسولا قد صرح ببطلانہ کبار الائمۃ الناصحین، وصنف فی ابطالہ زبر الاولین والآخرین، وقد حدثت منہ فتنۃ عظیمۃ فی الدین، من جہۃ الوہابیۃ الغیر المقلدین، واللہ لا یصلح عمل المفسدین۔

میں کہتا ہوں اگرچہ یہ باطل قول ہے، ائمہ کبار نے اس کے باطل ہونے کی تصریح کی ہے، اور اس پر اگلے پچھلوں نے تصنیفات لکھی ہیں، اور وہابیہ غیر مقلدین کی طرف سے اس پر فتنۂ عظیم برپا ہوا، اللہ مفسدین کے عمل کی اصلاح نہیں فرماتا، ہمارے علماء نے جواب دیا وہ دوسروں کو کسی مذہب کے اختیار کرنے سے روکتے ہیں

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

Marfat.com

ولعمری ھؤلاء المبیحون من العلماء غفر اللہ تعالٰی لنا بھم ان سبرتھم واختبرتھم لوجدت قلوبھم[1] ابیۃ عما یقولون، وصنیعھم شاھد انھم لا یجونہ ولا یریدون، ولا یجتنبونہ بل یجتنبون، و یقولون فی مسائل ھذہ تعلم وتکلم کیلا یتجاسرا الجھال علی ھدم المذھب ثم طول اعمارھم یتمذھبون لامامھم ولا یخرجون عن المذھب فی افعالھم واقوالھم و یصرفون العمر فی الانتصار لہ والذب عنہ وھذا فتح القدیر لصاحب التحریر ماصنف الاجدلا وکذلک فی مذھبنا والمذاھب الثلثۃ الباقیۃ دفاتر ضخام فی ھذا المرام فلولا التمذھب لامام بعینہ لازما وکان یسوغ ان یتبع من شاء ما شاء لکان ھذا کلہ اضاعۃ عمر فی فضول واشتغالا بما لا یعنی وقد اجمع علیہ علماء المذاھب الاربعۃ واھلھا ھم الائمۃ بل المناظرۃ فی الفروع وذب کل ذاھب عما ذھب الیہ

جبکہ خود اپنے امام کے مذہب سے اقوال و افعال میں سرِمُو انحراف نہیں کرتے ہیں اور اپنی زندگیاں اس کی طرف سے مدافعت اور اس کی نصرت و تائید میں خرچ کر دیتے ہیں اور فتح القدیر جو صاحب تحریر کی ہے ان سے محض مجادلہ کیا ہے اور اسی طرح ہمارے مذہب میں اور باقی مذاہب ثلثہ میں اس نزاع پر بڑی بڑی ضخیم کتب موجود ہیں، اب اگر امام معین کی تقلید جائز نہ ہوتی، اور ہر شخص کے لیے یہ روا ہوتا کہ وہ جس کی چاہے پیروی کرے تو یہ سب تصنیف و تالیف کا کاروبار فضول ہوتا اور عمر کا ضیاع ہوتا، حالانکہ مذاہب اربعہ کے علماء کا اس پر اجماع و اتفاق ہے، حالانکہ یہ ائمہ ہیں، ان حضرات نے اپنے اپنے مذاہب کے فروع پر مناظرے کیے ہیں اور یہ عہدِ صحابہ رضی اللہ عنہم سے اب تک جاری و ساری ہے اس پر کسی نے کوئی نکیر بھی نہیں کی ہے تو گویا یہ لایعنی چیزوں پر اجماع عملی ہوا اور فضول پر مشغولیت کے استحسان سے زائد بُری بات اور کیا ہو سکتی ہے، لیکن تو سنیہ سے دریافت کر کہ جب کسی مذہب کی تقلید جائز نہیں اور کسی مذہب سے

---

[1] اقول والوجہ فیہ ان للشیئ حکما فی نفسہ مع قطع النظر عن الخارج وحکما بالنظر الی ما یعرضہ عن خارج فالاول ھو البحث والثانی علیہ العمل عن المفاسد وان لم یکن انبعاثھا عن نفس ذات الشیئ کما لا یخفی اھ ۱۲ منہ غفرلہ (م)

میں کہتا ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ شئ کے دو حکم ہوتے ہیں، ایک فی نفسہ شئ کا حکم قطع نظر خارج کے دوسرا خارجی امور کے اعتبار سے پہلے سے بحث ہوتی ہے، دوسرے پر عمل مفاسد سے ہے اگرچہ مفاسد کا محرک نفس شئ نہیں ہے جیسا کہ مخفی نہیں اھ۔ (ت)

Marfat.com

جارية من لدن الصحابة رضي الله تعالى عنهم
بدون نكير فاذن يكون الاجماع العملي على
الاهتمام بما لا يعني واستحسان الاشتغال
بالفضول واي شناعة اشنع منه لكن سئل
السيد اذا لم يجب التقيد بالمذهب وجاز
الخروج عنه بالكلية فمن ذا الذي اوجب اتباع
مرجحين في مذهب معين رجحوا احد قولين
فيه هذا اذا اتفقوا فكيف وقد اختلفوا وفي احد
الجانبين الامام الاعظم المجتهد المطلق
الذي لم يلحقوا غباره ولم يبلغ مجموعهم
عشر فضله ولا معشاره هل هذا الا جمع بين
الضب والنون اذ حاصله ان الامام واصحابه
واصحاب الترجيح في مذهبه اذا اجمعوا
كلهم اجمعون على قول لم يجب على المقلدين
الاخذ به بل يأخذون به او بما تهوى انفسهم
من قولات خارجة عن المذهب لكن اذا قال
الامام قولا وخالفه صاحباه ورجح مرجحون
كلا من القولين وكان الترجيح في جانب
الصاحبين اكثر ذاهبا او اكد لفظا لم يجب
تقليد هؤلاء ويمتنع تقليد الامام ومن
معه بل ان اجمع الامام وصاحباه على
شيء ورجح ناس من هؤلاء المتأخرين
قيلا مخالفا لاجماعهم، وجب ترك تقليد
الائمة الى تقليد هؤلاء واتباعهم، هذا
هو الباطل المبين، لا دليل عليه اصلا

بالکلیہ خروج جائز ہے تو پھر وہ کون ہے جس نے مرجحین
کی اتباع مذہب معین میں واجب کی ہو، جس میں
مرجحین نے دو قولوں میں سے ایک کو راجح کیا ہو، یہ
تب ہے جب انہوں نے اتفاق کیا ہو، تو جب اختلاف
کیا ہو تو کیسا ہو۔ اور دوسری طرف امام اعظم ہوں،
جو مجتہد مطلق ہوں، یہ بعد والے امام صاحب کے
عشر عشیر کو نہیں پہنچ سکتے ہیں، یہ تو مچھلی اور گوہ کو
جمع کرنے کے مترادف ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے،
کہ امام صاحب، ان کے اصحاب اور ان کے مذہب
کے اصحاب ترجیح جب سب کے سب ایک قول پر
جمع ہو جائیں تو بھی مقلدین پر اس قول کو اختیار کرنا
واجب نہیں، بلکہ چاہیں تو اس قول کو لیں اور چاہیں
تو جو مرضی میں آئے اس کو اختیار کریں، لیکن جب
کوئی قول امام کا ہو اور صاحبین اس کے مخالف
ہوں اور ترجیح دینے والوں نے ہر دو کی ترجیح کی ہو اور
صاحبین کی ترجیح افراد کے اعتبار سے بھی زاید ہو اور
لفظوں میں بھی زاید موکد ہو، تو ان کی تقلید واجب ہے
اور امام صاحب اور انکے ہمنوا کی تقلید منع ہے، بلکہ اگر
امام صاحب اور ان کے صاحبین کسی چیز پر اجماع کریں
اور ان متأخرین میں سے کچھ حضرات ان کے اجماع کے
مخالف کسی قول کی ترجیح کر دیں تو ائمہ کی تقلید چھوڑ کر
ان لوگوں اور ان کے متبعین کی تقلید اختیار کی جائے،
یہ واضح باطل ہے شریعت میں اس پر کوئی دلیل
نہیں والحمد للہ رب العالمین۔ اور اس سے معلوم
ہوا کہ بحر کا قول اگرچہ ائمہ کے مختار قول پر مبنی ہے،

Marfat.com

من الشرح المتين ، والحمد لله رب العلمين ،
وبه ظهر ان قول البحر وان كان مبنيا على ذلك
الحق المنصور المعتمد المختار ، المأخوذ به
قولا عند الائمة الكبار ، وفعلا عندهم وعند
هؤلاء المنازعين الاخيار ، لكن ما زعم السيد
لا يبتني عليه ولا على ما زعم انه المختار ، بل
يخالفهما جميعا بالاعلان والجهار ، والحجة
لله العزيز الغفار ، والصلوٰة والسلام على
سيد الابرار ، وآله الاطهار ، وصحبه الكبار ،
وعلينا معهم فی دار القرار ، آمين **قوله** قول
السراجية صريح ان المجتهد يتبع ما كان
اقوى والا اتبع الترتيب فنتبع ما رجحوه[1]

اقول رحمك الله قولك فنتبع ما
رجحوه ان كان داخلا فی ما ذكرت من مفاد
السراجية فتوجيه القول بضده ورده
فان السراجية توجب على غير المجتهد
اتباع الترتيب لا الترجيح وان كان زيادة
من عندكم فمخالف للمنصوص وتفريع
للشئ على ما هو تقريع له فانك ان كنت
اهل النظر فعليك بالنظر المصيب ، والا
فعليك بالترتيب ، فمن اين هذا الثالث
الغريب ، **قوله** لا يجوز له مخالفة الترتيب
الا اذا كان له ملكة فعليه ترجيح ما رجح

لیکن سیّد نے جو زعم کیا ہے نہ تو وہ اس پر مبنی ہے اور نہ
اس پر جس کو انہوں نے اپنے زعم میں مختار سمجھا ہے بلکہ
کھلّم کھلا ان دونوں کے خلاف ہے ۔ دلائل اللہ غالب
غفار کے لیے ہیں اور صلوٰۃ وسلام ابرار کے سیّد پر
نازل ہو اور ان کی پاک آل اور عظیم صحابہ پر اور ان کے
طفیل ہم پر ہمیشہ ہمیشہ ، آمین ۔

ان کا قول ہے کہ سراجیہ کا قول اس میں صریح ہے
کہ مجتہد کو اقوی کی اتباع کرنی چاہیئے ورنہ ترتیب کی پیروی
کرے تو ہم اس چیز کی پیروی کرینگے جس کو انھوں نے راجح قرار دیا ہے۔
میں کہتا ہوں ، اللہ آپ پر رحم کرے آپ کا قول
کہ ہم اس کی اتباع کریں گے جس کو انہوں نے
راجح قرار دیا ہے ، اگر یہ آپ کے بیان کردہ مفاد سراجیہ
میں داخل ہے تو آپ اس کی ضد کا قول کر رہے ہیں
کیونکہ بقول سراجیہ کے غیر مجتہد پر ترتیب کی پیروی لازم
ہے نہ کہ ترجیح کی ، اور اگر یہ آپ کی طرف سے زیادتی
ہے تو یہ منصوص کے خلاف ہے ، اور یہ ایک چیز کی تفریع
اس کی ضد پر ہے ، اگر آپ اہل نظر سے ہیں تو صحیح نظر
کریں ، ورنہ ترتیب کی اتباع کریں اور یہ تیسرا نیا قول
نہ کریں ۔ ان کا قول "ترتیب کی مخالفت اس کو جائز
نہیں ، ہاں اگر اس میں ملکہ ہے تو جو چیز اس کے

---

[1] ردالمحتار رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۲

Marfat.com

عندہ و نحن نتبع ما رجحوہ۔[1]

اقول رحمك الله هذا كذلك فحاصل كلامهم جميعا ما ذكرت الى قولك و نحن اما هذا فرد عليه و خروج عنه فان من لا ملكة له لا يجوز له عندهم مخالفة الترتيب وانتم اوجبتموہ عليه ادارۃ له مع الترجيح **قوله** كما حققه الشارح عن العلامة قاسم[2] **اقول** علمت ان لا موافقة فيه لما لديه ولا فيه ميل اليه **قوله** ويأتي عن الملتقط[3] **اقول** اولا حاصل ما فيه ان القاضی المجتهد يقضی برأی نفسه والمقلد برأی المجتهدين وليس له ان يخالفهم واين فيه ان الذين يفتونه انكانوا من مجتهدی مذهب امامه فاختلفوا فی الافتاء بقوله وجب عليه ان يأخذ بقول الذين خالفوا امامه و امامهم انكانوا اكثر او لفظهم اكد وانما النزاع فی هذا **وثانيا** المنع من ان نخالفهم بارائنا اذ لا رأی لنا و نحن لا نخالفهم بارائنا بل برأی امامهم و امامنا وقد قال فی الملتقط فی تلك العبارۃ فی القاضی المجتهد

نزدیک راجح ہے اس کو ترجیح دے اور ہم ان کی ترجیح کی پیروی کریں گے۔

میں کہتا ہوں' اللہ آپ پر رحم کرے، بات یہی ہے، ان کے کلام کا حاصل وہی ہے جو آپ نے اپنے قول و نحن تک ذکر کیا، مگر یہ تو ان کی تردید ہے کیونکہ جس میں ملکہ نہ ہو اس کے لیے ان کے نزدیک ترتیب کی مخالفت جائز نہیں اور آپ نے اس کو اس پر واجب کیا مع ترجیح کے۔ اس کا قول' جیسا کہ اس کی تحقیق شارح نے علامہ قاسم سے کی۔ میں کہتا ہوں اس میں ان کی کوئی موافقت نہیں اور نہ اس میں اس طرف میلان ہے، اس کا قول" اور ملتقط سے آئیگا" میں کہتا ہوں اولاً اس کا حاصل یہ ہے کہ مجتہد قاضی خود اپنی رائے سے فیصلہ کرے گا، اور مقلد مجتہدین کی رائے سے فیصلہ کرے گا، ان کی مخالفت نہیں کرسکتا ہے۔ اس میں کہاں ہے کہ جو لوگ اس کو فتوٰی دیں اگر اس کے مذہب کے امام کے مجتہدین سے ہوں اور امام کے قول پر فتوٰی دینے میں اختلاف کریں تو اس پر لازم ہے کہ ان لوگوں کا قول اختیار کرے جو اس کے امام کے مخالف ہوں یا ان کے امام کے مخالف ہوں گر وہ زائد ہوں اور ان کے لفظوں میں زاید تاکید ہو' اور نزاع تو اسی میں ہے۔

---

[1] رد المحتار مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق مصطفی البابی مصر ۴/ ۳۳۶

[2] ایضاً ۴/ ۳۳۷

[3] ایضاً ۴/ ۳۳۷

Marfat.com

قضی بما راہ صوابا لا بغیرہ الا ان یکون غیرہ اقوی فی الفقہ و وجوہ الاجتہاد فیجوز ترك رأیہ برأیہ[1] اھ فاذا جاز للمجتہد ان یترك رأیہ برأی من ھو اقوی منہ مع انہ مأمور باتباع رأیہ ولیس لہ تقلید غیرہ فان ترکنا اٰراء ھؤلاء المفتین لرأی امامنا و امامھم الاعظم الذی ھو اقوی من مجموعھم فی الفقہ و وجوہ الاجتہاد بل فضلہ علیھم کفضلھم علینا اوھو اعظم الاولی بالجواز واجدر

قولہ سقط ما بحثہ فی البحر[2]۔

ثانیا، منع کرنا ہے اس امر سے کہ ہم ان کی مخالفت اپنی آراء سے کریں کہ ہماری کوئی رائے نہیں اور ہم ان کی مخالفت اپنی رائے سے نہیں کر رہے ہیں، بلکہ ان کے اور اپنے امام کی رائے سے ایسا کر رہے ہیں، اور ملتقط میں اُس عبارت میں فرمایا کہ مجتہد قاضی وہ فیصلہ کرے گا جس کو خود صواب سمجھے دوسرے کے فیصلہ پر نہ کرے گا، ہاں اگر دوسرا اس سے فقہ اور وجوہ اجتہاد میں برتر ہو تو وہ اپنی رائے چھوڑ کر اس کی رائے اختیار کرسکتا ہے اھ تو جب مجتہد، جس کو اپنی رائے پر فیصلہ کرنے کا حکم ہے، اپنی رائے چھوڑ کر اپنے سے زاید عالم کی رائے کی پیروی کرسکتا ہے تو ہم اگر ان مفتی حضرات کی رائے چھوڑ کر اپنے اور ان کے امام اعظم کے قول کو مان لیں جو اِن سب مفتیوں سے زیادہ فقیہ اور وجوہ اجتہاد کے زیادہ جاننے والے ہیں تو کیا مضائقہ ہے! ان کا قول جو بحر میں ہے وہ ساقط ہُوا۔

اقول (ف۱) سبحٰن اللہ ھو الحکم الماثور، ومعتمد الجمھور، والمصحح المنصور، فکیف یصح تسمیتہ بحث البحر ھذا

واقول (ف۲) یظھر لی فی توجیہ کلامہ رحمہ اللہ تعالٰی ان مرادہ اذا اتفق المرجحون علی ترجیح قول غیرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ذکرہ ردا لما فھم من اطلاق قول البحر وان افتی المشایخ بخلافہ فانہ بظاھرہ یشمل ما اذا اجمع المشایخ علی ترجیح قول غیرہ والدلیل علی ھذہ العنایۃ فی

میں کہتا ہوں، بحر کا حکم جمہور کا معتمد اور تصحیح کردہ ہے، اسکو بحر کی بحث نہیں کہنا چاہیے۔ میں کہتا ہوں ان کے کلام کی توجیہ جو مجھ پر ظاہر ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ جب ترجیح دینے والے امام صاحب کے قول کے علاوہ کسی اور کی ترجیح پر متفق ہو گئے ہوں، یہ اس چیز کا رَد ہے جو بحر کے اطلاق سے سمجھا جا رہا تھا، اور اگرچہ مشایخ نے اس کے برعکس فتوٰی دیا ہو، کیونکہ یہ بظاہر ایسی صورت کو بھی شامل ہے جبکہ مشایخ امام کے علاوہ کسی اور کی ترجیح پر متفق ہوئے ہوں، اور اس عنایہ پر دلیل 'ش' کا کلام ہے کہ انہوں نے

---

[1] الدر المختار کتاب القضاء مجتبائی دہلی ۲/۷۲

[2] رد المحتار مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق مصطفٰی البابی مصر ۴/۳۳۷

Marfat.com

كلام ش انه انما تمسك باتباع المرجحين
وانهم اعلم وانهم سبروا الدلائل فحكموا
بترجيحه ولم يلم في شيء من الكلام الى صورة
اختلاف الترجيح فضلا عن ارجحية احد
الترجيحين ولو كان مراده ذلك لم يقتصر على
اتباع المرجحين فانه حاصل في ح كلا
الجانبين بل ذكر اتباع ارجح الترجيحين
ويؤيده ايضا ما قدمنا في السابعة من قوله
رحمه الله تعالى لما تعارض التصحيحان
تساقطا فرجعنا الى الاصل وهو تقديم قول
الامام[1] اه وهذا وان كان ظاهرة فيما
استوى الترجيحان لكن ما ذكره مترقيا عليه
عن الخيرية والبحريين ان الحكم اعم
ويؤيده ايضا ما جعل اخر الكلام محصل
جميع كلام الدرر في المرام اذ قال قوله
فليحفظ اي جميع ما ذكرناه وحاصله ان
الحكم ان اتفق عليه اصحابنا يفتى به قطعا
والا فاما[1] ان يصحح المشايخ احد القولين
فيه او[2] كلا منهما او[3] لا ولا ففي الثالث يعتبر
الترتيب بان يفتى بقول ابي حنيفة ثم
ابي يوسف[2] الخ او قوة الدليل ومر التوفيق
وفي الاول ان كان التصحيح بافعل التفضيل

مرجحین کی پیروی سے استدلال کیا ہے اور وہ زیادہ جاننے
والے ہیں، اس لیے وہ دلائل کی بنا پر ترجیح دے سکتے ہیں
اور انہوں نے اپنے کلام میں ترجیح کے اختلاف کی کسی
صورت کا ذکر نہیں کیا ہے چہ جائیکہ دو ترجیحوں میں سے
کسی ایک کی ارجحیت کا، اور اگر ان کا مقصود یہی ہوتا
تو وہ مرجحین کی پیروی پر ہی اکتفا نہ کرتے کیونکہ وہ اس
صورت میں دونوں طرف حاصل ہے بلکہ وہ دو ترجیحوں
میں سے جو زیادہ راجح ہوتی اس کا ذکر کرتے، اور
اس کی تائید ہماری اس عبارت سے ہوتی ہے
جو ہم نے ساتویں میں ذکر کی ہے یعنی ان کا قول کہ جب
دو تصحیحوں میں تعارض ہو تو دونوں ساقط ہو گئیں اور
ہم نے اصل کی طرف رجوع اور وہ امام کے قول کا
مقدم کرنا ہے اھ یہ اگرچہ اُس صورت میں ظاہر ہے جبکہ
دونوں برابر کی ہوں، لیکن جو خیریہ اور بحر سے بطور ترقی
ذکر کیا ہے وہ اس امر کو متعین کرتا ہے کہ حکم اعم ہے،
اور اس کی تائید کرتا ہے کہ جو چیز انھوں نے آخر میں
ذکر کی ہے وہ دُرر کے کلام کا نچوڑ اور خلاصہ ہے،
انہوں نے کہا فلیحفظ، یعنی جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے،
اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی حکم پر ہمارے اصحاب
متفق ہوں تو اس پر قطعاً فتویٰ دیا جائے گا، ورنہ
اس کی کئی صورتیں ہیں، یا تو مشایخ دو قولوں میں سے
کسی ایک کی تصحیح کریں گے یا دونوں کی، یا نہیں کریں گے

---

[1] ردالمحتار رسم المفتی مصطفے البابی مصر ۱/۵۳
[2] ایضاً ۱/۵۵

Marfat.com

خیرالمفتی والافلا بل یفتی بالمصحح فقط وھذا مانقلہ عن الرسالۃ وفی الثانی اما انیکون احدھما[1] بافعل التفضیل اولا ففی الاول قیل یفتی بالاصح وھوالمنقول عن الخیریۃ وقیل بالصحیح وھوالمنقول عن شرح المنیۃ وفی الثانی بخیرالمفتی وھو المنقول عن وقف البحر والرسالۃ افادہ ح[2] اھ فماذکرہ فی الثالث عین مرادنا وکذا ماذکرہ فی الاول اما استثناء ما اذاکان التصحیح بافعل فاقول یخالف نفسہ ولایخالفنا فان الترجیح اذالم یوجد الافی جانب واحد کما جعلہ محمل الرسالۃ ومع ذلک خیرالمفتی لم یکن علیہ اتباع مارجحوہ و التاویل بان افعل افادان الروایۃ المخالفۃ صحیحۃ ایضاکماقالاہ ھما وط فاقول اولا ھذا مسلم اذاقوبل الاصح بالصحیح اما اذاذکروا قولین وقالوا فی احدھما وحدہ انہ الاصح ولم یلسوابیانت قوۃ ما فی الاٰخر اصلا فلایفھم منہ الاان الاول

تو تیسری صورت میں ترتیب کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی یہ کہ ابوحنیفہ کے قول پر فتوٰی دیا جائیگا پھر ابویوسف کے قول پر الخ یا قوۃ دلیل کا اعتبار رہوگا اور ان میں تطبیق گزرچکی ہے پہلی صورت میں اگر تصحیح افعل تفضیل سے ہے تو مفتی کو اختیار ہے ورنہ نہیں بلکہ لازم ہے کہ قول مصحح پر فتوٰی دے، یہ انہوں نے رسالہ سے نقل کیا اور دوسری صورت میں یا تو ان میں سے کوئی ایک افعل تفضیل سے ہوگا یا نہ ہوگا تو پہلی صورت میں کہا گیا ہے کہ مفتی اصح کے مطابق فتوٰی دے گا، اور خیریہ سے یہی منقول ہے اور ایک قول ہے کہ صحیح سے فتوٰی دے گا اور یہ شرح منیہ سے منقول ہے اور دوسری صورت میں مفتی کو اختیار ہے اور یہی بحر کے وقف سے منقول ہے اور رسالہ میں بھی یہی ہے، ح نے اس کا افادہ کیا اھ تو جو تیسری میں ذکر کیا وہ ہماری مراد ہے، اسی طرح جو اول میں مذکور ہے، افعل سے تصحیح کا استثناء۔ تو میں کہتا ہوں یہ خود ان کے مخالف ہے اور ہمارے مخالف نہیں کیونکہ ترجیح جب صرف ایک ہی طرف ہو، جیسا کہ اس کو انہوں نے رسالہ کا محل بنایا ہے اور اس کے باوجود مفتی کو اختیار ہے اس پر جو مشایخ نے کہا ہے اس کی ترجیح لازم

---

[1] اقول یشمل اذاکان کلاھمابہ ولایتاتی فیہ الخلاف المذکور فکان ینبغی ان یقول احدھما وحدہ لیشمل قولہ اولا ما اذا کان بافعل ۱۲ منہ غفرلہ (م)

[2] ردالمحتار رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۵

میں کہتا ہوں یہ اس کو شامل ہے جبکہ دونوں تصحیحیں افعل کے ساتھ ہوں اور اس میں اختلاف مذکور بھی نہیں آتا تو مناسب تھا یوں کہتے احدھما وحدہ تاکہ اس کا قول اولا ما اذا کان بافعل کو شامل ہوتا اھ (ت)

Marfat.com

هو الراجح المنصور ولا ینقدح فی ذهن احد انهم یریدون به تصحیح کلا القولین و ان للاول مزیة ما علی الاٰخر فافعل ههنا من باب اهل الجنة خیر ف۱ مستقرا واحسن مقیلا و لو سبرت کلماتهم لوجدتهم یقولون هذا احوط وهذا ارفق مع ان الاٰخر لارفق فیه ولا احتیاط ف۲ وهذا بدیهی عند من خدم کلامهم ولذا قال فی الخیریة من الطلاق انت علی علم بانه بعد التنصیص علی اصحیته لا یعدل عنه الی غیره[1] اھ بل قال فی صلحها فی مسألة قالوا فیها لقائل ان یقول تجوز و هو الاصح و لقائل ان یقول لا ما نصه حیث ثبت الاصح لا یعدل عنه[2] اھ وهذا مفاد ف۳ متنه العقود وان مال فی شرحه الی ما هنا فانه قال :

وحیثما وجدت قولین وقد
صحح واحد فذاك المعتمد
بنحو ذا الفتوی علیه الاشبه
والاظهر المختار ذا والاوجه[3]

فقد حکم بقصر الاعتماد علی ما قیل فیه افعل ف۴ ولم یصحح خلافه ولما قال فی الدر فیمن

نہیں، اور یہ تاویل کہ افعل سے معلوم ہوتا ہے کہ مخالف روایت بھی صحیح ہے جیسا کہ اُن دونوں نے کہا اور "ط" نے کہا تو میں کہتا ہوں اوّلاً یہ اُس صورت میں مسلّم ہے جبکہ اصح کا مقابلہ صحیح سے ہو لیکن جب دونوں ذکر کیے گئے ہوں اور صرف ایک کی بابت کہا گیا ہو کہ وہی اصح ہے اور دوسرے کی قوت کے بارے میں کچھ نہ کہا گیا ہو تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ پہلا ہی راجح ہے اور کسی کے ذہن میں یہ بات نہ آئے گی کہ اس سے ان کی مراد دونوں قولوں کی تصحیح ہے اور یہ کہ پہلے کو دوسرے پر ایک قسم کی فضیلت حاصل ہے تو افعل یہاں اھل الجنة خیر مستقرا واحسن مقیلا (اہلِ جنّت کا مستقر بہتر اور گفتگو اچھی ہے) کے باب سے ہے، اور اگر آپ فقہاء کے ارشادات سنیں تو وہ فرماتے ہیں یہ احوط ہے، اور یہ نرم بات ہے جبکہ دوسرے میں نہ نرمی ہے اور نہ ہی احتیاط ہے، جو فقہاء کے کلام کے خدمت گزار ہیں ان کے لیے یہ بدیہی ہے اور اسی خیریہ کی کتاب الطلاق میں فرمایا کہ آپ کو علم ہے کہ اس کی اصحیت کی تنصیص کے بعد اس سے کسی دوسرے کی طرف عدول نہ کیا جائے گا اھ بلکہ اس کی کتاب الصلح میں ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کسی مسئلہ میں قائل کو روا ہے کہ وہ کہے جائز ہے اور وہی اصح ہے اور دوسرے کو روا ہے کہ وہ کہے جائز نہیں کیونکہ جب اصح ثابت ہو جائے

---

۱ فتاویٰ خیریۃ کتاب الطلاق بیروت ۱/ ۳۹
۲ فتاویٰ خیریۃ کتاب الصلح بیروت ۲/ ۱۰۴
۳ عقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۷

Marfat.com

نسی التسلیم عن یسارہ اتی بہ مالم یستدبر القبلۃ[1] فی الاصح وکان فی القنیۃ انہ الصحیح قال ش عبرالشارح بالاصح بدل الصحیح والخطب فیہ سہل[2] اھ وکیف یکون سہلا وھما عندکم علی طرفی نقیض فان الصحیح کان یفید ان خلافہ فاسد وافاد الاصح عندکم انہ صحیح فقد جعل الفاسد صحیحا وثانیا[3] قد قلتم علینا اتباع مارجحوہ و لیس بیان قوۃ للشیئ فی نفسہ ترجیحا لہ اذ لابد للترجیح من مرجح و مرجح علیہ فالمعنی قطعا ما فضلوہ علی غیرہ فلا شك انہم اذا قالوا لاحد قولین انہ الاصح و سکتوا عن الاٰخر فقد فضلوہ و رجحوہ علی الاٰخر فوجب اتباعہ عندکم و سقط التخییر فالوجہ عندی حمل کلام الرسالۃ علی ما اذیلت احدھما بافعل والاخری بغیرہ فیکون ثالث ما فی المسألۃ عن الخیریۃ و الغنیۃ من اختیار الاصح او الصحیح وھو التخییر وھذا اولی من حملہ علی ما لا یقبل لاسیما والرسالۃ مجہولۃ لاتدری ھی ولا مؤلفہا والنقل عن المجہول لایعتمد وان کان الناقل من المعتمدین کما

تو اس سے غیر کی طرف عدول جائز نہیں ہے اور یہ ان کی عقود کے متن کا مفاد ہے اگرچہ وہ اس کی شرح میں اس طرف مائل ہوئے ہیں جو یہاں ہے، وُہ فرماتے ہیں اگر تم دو قول پاؤ اور حالانکہ ایک کی تصحیح کی گئی ہو تو وہی معتمد ہے اسی پر فتوی اشبہ، اظہر مختار اور جیّد ہے چنانچہ انھوں نے صرف اسی پر اعتماد کیا جس میں افعل کہا گیا ہو، اور اس کے خلاف کی تصحیح نہیں کی، اور دُر میں کہا کہ جو شخص الٹی طرف سلام پھیرنا بھُول گیا ہے تو جب تک اُس نے قبلہ کو پیٹھ نہ کی ہو پھیرلے، اصح یہی ہے، اور قنیہ میں تھا یہ صحیح ہے، "ش" نے کہا کہ شارح نے اصح سے تعبیر کیا نہ کہ صحیح، اور معاملہ میں ان سے سہل ہے اھ اور سہل کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک وہ دونوں متناقض ہیں، کیونکہ صحیح کا مفہوم تو یہ تھا کہ اس کا خلاف فاسد ہے اور اصح کا مطلب تمہارے نزدیک یہ ہے کہ یہ صحیح ہے، تو گویا فاسد کو صحیح کردیا گیا۔

اور ثانیا تم نے کہا ہے کہ ہمیں ان کے ترجیح دیے ہُوئے کی پیروی لازم ہے اور کسی چیز کی فی نفسہ قوت کا بیان اس کی ترجیح نہیں ہے کیونکہ ترجیح کے لیے کسی مرجح کا اور مرجح علیہ کا ہونا ضروری ہے، تو معنی قطعا یہ ہیں کہ انہوں نے اس کو اس کے غیر پر فضیلت دی ہے، تو اس میں شک نہیں کہ

۳؎ اقول وثم تفصیل یعرفہ الماھر باسالیب الکلام والمطلع علی مراتب الرجال فافہم اھ منہ (م)

یہاں کی تفصیل کو اسلوبِ کلام کا ماہر اور رجال کے مراتب کو جاننے والا ہی جانتا ہے فافہم اھ منہ (ت)

۱؎ الدرالمختار، صفۃ الصلوٰۃ، مجتبائی دہلی ۱/۷۸

۲؎ ردالمحتار، صفۃ الصلوٰۃ، البابی مصر ۱/۳۸۸

Marfat.com

افصح بذٰلک ش فی مواضع من کتبه وبیناها فی فصل القضاء وبالجملة فالثنیا تخالف ما قرره اما انها لا تخالفنا فلان مفادها اذ ذاک التخییر وهو حاصل ما فی شقی الثانی لانه لما وقع فی شقه الاول الخلاف من دون ترجیح آل الی التخییر والتخییر مقید بقیود قد ذکرها من قبل وذکرها هنا بقوله ولا تنس ما قد مناه من قیود التخییر[1] اه من اعظمها ان لا یکون احدهما قول الامام فاذا کان فلا تخییر کما اسلفنا انفا نقله وقد قال فی شرح عقوده اذا کان احدهما قول الامام الاعظم والاخر قول بعض اصحابه عند عدم الترجیح لاحدهما یقدم قول الامام فکذا بعده[2] اھ ای بعد ترجیح القولین جمیعا فرجع حاصل القول الی ان قول الامام هو المتبع الا ان یتفق المرجحون علی تصحیح خلافه۔

جب وہ کسی قول کے لیے الاصح کہیں اور دوسرے سے خاموش رہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے اس کو فضیلت اور ترجیح دی ہے دوسرے پر' تو تمہارے نزدیک اس کی پیروی واجب ہے اور تخییر ساقط ہے تو میرے نزدیک رسالہ کے کلام کو اس پر محمول کیا جانا چاہیے کہ اگر ایک قول کے بعد افعل ہو اور دوسرے میں کچھ اور ہو تو یہ تیسری چیز ہو گی جو مسئلہ میں خیریہ اور غنیہ میں اصح یا صحیح کا اختیار ہے اور یہی تخییر ہے اور یہ اس سے بہتر ہے کہ اس کو نامقبول چیز پر محمول کیا جائے، پھر رسالہ ایک مجہول کتاب ہے' نہ اس کا پتا اور نہ اس کے مصنف کا پتا ہے ، اور مجہول کی نقل پر اعتماد نہیں کیا جاتا ہے خواہ ناقل کتنا ہی قابلِ اعتماد ہو، ش نے اپنی کتاب کے کئی مقامات پر اس کو ذکر کیا ہے اور ہم نے اس کو فصل قضاء میں ذکر کیا ہے، خلاصہ یہ کہ استثناء ان کی تقریر کے خلاف ہے لیکن ہمارے مخالف نہیں ہے ، کیونکہ اس وقت ان کا مفاد تخییر ہے اور یہ دوسری کی دونوں شقوں میں موجود ہے کیونکہ جب اس کی شق اول خلاف واقع ہوئی بلا ترجیح کے تو تخییر واپس آگئی اور تخییر ایسی قیود سے مقید ہے جس کو انھوں نے پہلے ذکر کیا اور یہاں اس کو یاد کرایا اور فرمایا "جو قیود تخییر ہم نے ذکر کی ہیں وہ نہ بھولو اھ" ایک یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک قولِ امام نہ ہو اگر ایسا ہو تو تخییر نہ ہو گی جیسا ہم نے ابھی ذکر کیا، انہوں نے شرح عقود میں فرمایا کہ جب ایک قول امام اعظم کا ہو اور دوسرا ان کے بعض اصحاب کا اور ان میں سے کسی ایک کی ترجیح نہ ہو تو قولِ امام ہی کو مقدم کیا جائے گا، اسی طرح اس کے بعد والا ہے اھ یعنی دونوں قولوں کی ترجیح کے بعد' تو حاصلِ قول یہ نکلا کہ قولِ امام ہی لائقِ اتباع ہے ، ہاں اگر ترجیح دینے والے اس کے خلاف کی تصحیح پر متفق ہو جائیں۔

---

[1] رد المحتار اذا تعارض التصحیح البابی مصر ۱/۵۵

[2] شرح عقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۰

Marfat.com

فان قلت الیس قد ذکر عشر مرجحات اُخر ونفى التخییر مع کل منها، اکدیة التصحیح کونه فی المتون والاٰخر فی الشروح او فی الشروح والاٰخر فی الفتاوٰی او عللوه دون الاٰخر او کونه استحسانا او ظاهر الروایة او انفع للوقف او قول الاکثر او اوفق باهل الزمان او اوجه زادهذین فی شرح عقوده۔

قلت بلى ولا ننکرها افقال ان الترجح بها اکد من الترجح بانه قول الامام انما ذکر رحمه الله تعالٰی ان التصحیح اذا اختلف وکان لاحدهما مرجح من هذه ترجح ولا تخییر ولم یذکر ما اذا کان لکل منهما مرجح منها۔

اگر یہ کہا جائے کہ انہوں نے دس ترجیحات ذکر کی ہیں اور ہر ترجیح کے ساتھ تخییر کی نفی کی ہے، وہ دس یہ ہیں:

(۱) تصحیح کی آکدیت۔

(۲) ایک کا متن میں اور دوسرے کا شروح میں ہونا۔

(۳) ایک کا شروح میں ہونا اور دوسرے کا فتاوٰے میں ہونا۔ (۴) ایک میں تعلیل کی گئی اور دوسرے میں نہ کی گئی

(۵) استحسان ہونا۔

(۶) ظاہر الروایۃ ہونا۔

(۷) وقف کے لیے زائد نفع بخش ہونا۔

(۸) اکثر کا قول ہونا۔

(۹، ۱۰) اہلِ زمانہ کے حق میں زیادہ مناسب ہونا یا معقول ہونا، یہ دو وجوہ انہوں نے اپنی شرح عقود میں زیادہ کی ہیں۔

میں کہتا ہوں کیوں نہیں، اور ہم بھی اُن کا انکار نہیں کرتے ہیں، کیا اُنہوں نے یہ کہا ہے کہ ان سے ترجیح کا پایا جانا اس امر سے زیادہ قوی ہے کہ یہ قولِ امام ہے؟ انہوں نے ذکر کیا کہ جب تصحیح مختلف ہو جائے اور کسی کو ان وجوہ میں سے کسی وجہ سے ترجیح حاصل ہو اور تخییر بھی نہ ہو، انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ جب ان میں سے ہر ایک کے لیے مرجح موجود ہو تو کیا ہوگا!

اقول وقد بقی من المرجحات کونه احوط او ارفق او علیه العمل وهذا یقتضی الکلام علی تفاضل هذه المرجحات فیما بینها وکانه لم یلم به لصعوبة استقصائه فلیس فی کلامه مضادة لما ذکرنا وانا **اقول** الترجح بکونه مذهب الامام ارجح من کل التصحیحات القاهرة الظاهرة الباهرة المتواترة ان الفتوٰی بقول الامام مطلقا وقد صرح الامام الاجل

میں کہتا ہوں مرجحات میں سے یہ باقی رہ گیا ہے کہ یہ احوط ہو یا ارفق ہو یا اس پر عمل ہو، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان مرجحات میں آپس میں درجہ بندی پائی جاتی ہے مگر اُنہوں نے اس کا ذکر غالباً اس لئے نہیں کیا کہ اس کا استقصاء دشوار رہے، تو ان کے کلام میں تضاد نہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ میں کہتا ہوں ان الفاظ کے ساتھ ترجیح دینا کہ یہ قول مذہب امام ہے تمام ترجیحات سے افضل ظاہر باہر متواتر ہے۔ اور یہ

Marfat.com

صاحب الهداية بوجوبه على كل حال و ان بغيت التفصيل وجدت الترجيح به ارجح من جل ما ذكرمما يوجد معارضا له ـ

تصریح موجود ہے کہ فتویٰ مطلقاً امام کے قول پر ہوگا اور صاحبِ ہدایہ نے ہرحال میں اس کے وجوب کا قول کیا ہے، اور اگر آپ تفصیل کے متلاشی ہیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ ترجیح کا یہ طریقہ اس کے مخالف تمام طریقوں سے ارجح ہے۔

فاقول القول لايكون الا ظاهر الرواية ومحال ان تمشى المتون قاطبة على خلاف قوله وانما وضعت لنقل مذهبه وكذا لن تجد ابدا ان المتون سكتت عن قوله والشروح اجمعت على خلافه ولم يلهج به الا الفتاوى والانفعية للوقف من المصالح الجليلة المهمة وهى احدى الحوامل الست وكذا الاوفقية لاهل الزمان وكونه عليه العمل وكذا الارفق اذا كان فى محل دفع الحرج والاحوط اذا كان فى خلافه مفسدة والاستحسان اذا كان لنحو ضرورة او تعامل اما اذا كان لدليل فمختص باهل النظر وكذا كونه اوجه واوضح دليلا كما اعترف به فى شرح عقوده وقد اعلمناك ان المقلد لايترك قول امامه لقول غيره ان غيره اقوى دليلا فى نظرى فاين النظر من النظر وانما يتبعه فى ذلك تاركا تقليد امامه من يسلم ان احدا من مقلديه ومجتهدي مذهبه ابصر بالدليل الصحيح منه ولربما يكون قياس يعارضه استحسان يعارضه استحسان اخرا قوى منه فكيف يترك القياس القوى بالاستحسان الضعيف وهذا هو المرجو فى كل قياس قال

میں کہتا ہوں، قول تو ظاہرِ روایت پر ہی ہوگا، اور یہ محال ہے کہ تمام کے تمام متون امام صاحب کے قول کے برخلاف چلیں، متون تو وضع ہی اس لیے کئے گئے ہیں کہ امام صاحب کے مذہب کو نقل کریں، اور یہ بھی ہرگز نہیں پاؤ گے کہ تمام متون امام صاحب کے قول سے خاموش رہیں، اور تمام شروح میں اس کے خلاف ہی ہو اور اس کا ذکر صرف فتاویٰ میں پایا جائے، اور وقف کے لیے کسی چیز کا انفع ہونا عظیم جلیل مصلحتوں میں سے ایک ہے اور چھ موجبات میں سے ایک ہے، اسی طرح کسی چیز کا اہلِ زمانہ کے مزاج کے موافق ہونا، اور اس پر عمل کا ہونا، اور اسی طرح زیادہ آسان ہونا جبکہ تنگی کا دفع کرنا مقصود ہو، اور احوط کا ہونا جبکہ اس کے خلاف میں فساد ہو، اور استحسان جبکہ ضرورت یا تعامل کی وجہ سے ہو، اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے ہو تو یہ چیز صاحبانِ نظر کے ساتھ مختص ہے، اسی طرح دلیل کا اوجہ یا اوضح ہونا، جیسا کہ انھوں نے اپنی شرح عقود میں اس کا اعتراف کیا ہے، اور آپ کو بتایا جا چکا ہے کہ مقلد کسی دوسرے کی خاطر اپنے امام کے قول کو ترک نہیں کرے گا خواہ نظری اعتبار سے وہ کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو ایسا صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو امام صاحب کے مقلدین و مجتہدین میں سے کسی کو بہ نسبت امام صاحب کے دلیل صحیح کا زاید

Marfat.com

به الامام وقيل لغيره لا لمثل ضرورة وتعامل انه استحسان ولنحو هذا اى بما قدموا القياس على الاستحسان وقد نقل فى مسألة فى الشركة الفاسدة ش عن ط عن الحموى عن المفتاح ان قول محمد هو المختار للفتوى وعن غاية[1] البيان ان قول ابى يوسف استحسان فقال ش وعليه فهو من المسائل التى ترجح فيها القياس على الاستحسان[2] اھ فافادان ما عليه الفتوى مقدم على الاستحسان وكذا ضرورة على ما علل فما لتعليل من امارات الترجيح والفتوى اعظم ترجيح صريح وكذا لا شك فى تقديمها على الاوجه والارفق والاحوط كما نصوا عليه فلم يبق من المرجحات المذكورة الا اكدية التصحيح واكثرية القائلين ولذا اقتصرنا على ذكرهما فيما مضى واى اكثرية اكثر مما فى مسألتى وقت العصر والعشاء حتى ادعوا على خلاف قوله التعامل بل عمل عامة الصحابة فى العشاء ولم يمنع ذلك لاسيما فى العصر عن التعويل على قول الامام ونقلتم عن البحر واقررتم انه لا يعدل عن قول الامام الا لضرورة وان صرح المشايخ ان الفتوى على قولهما

جاننے والا اور سمجھنے والا گردانتا ہو اور بسا اوقات ہوتا ہے کہ قیاس کے معارض استحسان ہوتا ہے اور استحسان کے معارض اس سے زاید دقیق استحسان ہوتا ہے، تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک مضبوط قیاس کو کمزور استحسان کے مقابل ترک کردیا جائے، اور یہی چیز امام صاحب کے تمام قیاسات کی بابت کہی جاسکتی ہے اور امام صاحب کے علاوہ دوسروں کی بابت کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت و تعامل کے مثل کے لیے استحسان نہیں ہے، اور اسی کے مثل کے لیے انہوں نے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا ہے اور شرکتِ فاسدہ میں 'ش' نے 'ط' سے نقل کیا ہے انہوں نے حموی سے انہوں نے مفتاح سے کہ محمد کا قول ہی فتوٰی کے لیے مختار ہے اور غایۃ البیان سے منقول ہے کہ ابو یوسف کا قول استحسان ہے، تو 'ش' نے کہا اور اس پر تو وہ ان مسائل میں سے ہے جن میں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے اھ تو انھوں نے یہ بتایا ہے کہ جس پر فتوٰی ہو وہ استحسان پر مقدم ہے اور اسی طرح ضرورت اس چیز پر مقدم ہے جس کی تعلیل کی گئی ہو، تو تعلیل علامات ترجیح سے ہے اور فتوٰی بڑی ترجیح صریح ہے اور اسی طرح اس میں شک نہیں کہ اس کی تقدیم اوجہ پر کی جائے اور ارفق اور احوط پر کی جائے، جیسا کہ مشایخ نے تصریح کی ہے، تو مذکورہ

---

[1] قاله الامام الكرخى فى مختصره وعنه نقل فى غاية البيان ۱۲ منه غفر له۔ (م)

یہ امام کرخی نے اپنی مختصر میں کہا اسے غایۃ البیان نے نقل کیا۔ (ت)

[2] ردالمحتار شرکت فاسدہ البابی مصر ۳/۳۴۳

Marfat.com

کماھنا[1] اھ و ناھیك به جوابا عن اکدیة لفظ التصحیح و ایضا قدمنا نصوص شتی فی ذلك فی سرد النقول عن کتاب النکاح وکتاب الھبة و ایضا اکثر فی رد المحتار من معارضة الفتوی بالمتون و تقدیم ما فیھا علی ما علیه الفتوی و ما ھو الا لان المتون وضعت لنقل مذھب صاحب المذھب رضی اللہ تعالٰی عنه۔

مرجحات میں سے صرف تصحیح کی آکدیت اور قائلین کی اکثریت رہ گئی ہے، اور اس لیے ہم نے سابق میں ان دونوں چیزوں کو ذکر کیا ہے، عصر اور عشاء کے اوقات کے معاملات میں جو اکثریت ہے اس سے بڑی اور کون سی اکثریت ہوگی، یہاں تک کہ علماء نے دعوٰی کیا ہے کہ امام صاحب کے قول کے برخلاف تعامل ہے بلکہ عشاء میں عام صحابہ کا عمل موجود ہے اس کے باوجود امام صاحب کے قول پر ہی اعتماد ہے خاص طور پر عصر میں۔ اور آپ نے بحر میں اقرار کیا ہے کہ قول امام سے عدول صرف ضرورت کے وقت ہی ہوسکتا ہے۔ خواہ مشائخ نے صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا ہوگا جیسا کہ یہاں ہے اھ اور اکدیت لفظ تصحیح کا جواب کافی ہے اور ہم "کشی" سے کتاب النکاح اور کتاب الھبہ سے نقول پیش کر آئے ہیں نیز رد المحتار میں انہوں نے فتوٰی کا متون سے کئی جگہ مقابلہ کیا ہے اور متون کو فتاوٰی پر مقدم کیا ہے، اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ متون تو نقل مذہب ہی کے لیے ہیں۔

فمنھا الاسناد فی البئر الی یوم او ثلثة فی حق الوضوء والغسل والاقتصار فی غیرھما افتی به الصباغی وصححه فی المحیط و التبیین و اقرہ فی البحر و المنح و اعتمدہ فی التنویر و الدر فقلتم مخالف لاطلاق المتون قاطبة (الٰی قولکم) فلا یعول علیه و ان اقرہ فی البحر و المنح[2] **و منھا** وقف صدقة علی رجل بعینه عاد بعد موته لورثة الواقف قال فی الاجناس ثم فتح القدیر به یفتی فقلتم اللہ خلاف المعتمد لمخالفته لما نص علیه محققو المشایخ ولما فی المتون من انه بعد

ان متون میں سے ایک اسناد ہے کنویں میں ایک دن یا تین دن وضوء اور غسل میں اور ان دونوں کے غیر میں اقتصار، اس پر صباغی نے فتوٰی دیا اور اس کی تصحیح محیط اور تبیین میں کی اور اس کو بحر اور منح میں برقرار رکھا اور اس پر تنویر اور دُر نے اعتماد کیا تو تم نے کہا کہ یہ اطلاق متون کے خلاف ہے (الٰی قولکم) تو اس پر اعتماد نہ کیا جائے گا اگرچہ بحر و منح نے برقرار رکھا اور انہی میں سے یہ ہے کہ کوئی صدقہ کسی معین شخص پر وقف کردینا، کہ یہ اس شخص کی موت کے بعد واقف کے وارثوں کی طرف لوٹ آئے گا۔ الاجناس میں فرمایا، پھر فتح القدیر میں، اسی پر فتوٰی دیا جائیگا

---

[1] بحر الرائق باب المفتی فصل یجوز تقلید من شاء من المجتہدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۷۰/۶

[2] رد المحتار فصل فی البئر مصطفی البابی مصر ۱۶۰/۱

Marfat.com

موت الموقوف علیہ یعود للفقراء[1] ومنھا
ما اختارہ الامامان الجلیلان الطحاوی و
الکرخی من الغاء طلاق السکران وفی التفرید
ثم التاترخانیۃ ثم الدر الفتوی علیہ فقلتم مثل
ح قد علمت مخالفتہ لسائر المتون[2] ومنھا
قال محمد اذا لم یکن عصبۃ فولایۃ النکاح
للحاکم دون الام قال فی المضمرات علیہ
الفتوی فقلتم کالبحر والنھر غریب لمخالفتہ
المتون الموضوعۃ لبیان الفتوی[3] ومنھا
قال محمد لا تعتبر الکفاءۃ دیانۃ وفی الفتح عن
المحیط علیہ الفتوی وصححہ فی المبسوط فقلتم
کالبحر تصحیح الھدایۃ معارض لہ فالافتاء
بما فی المتون اولی[4] ومنھا قال لھا اختاری
اختاری اختاری فقالت اخترت الاولی او الوسطی
او الاخیرۃ طلقت ثلثا عندہ وواحدۃ بائنۃ
عندھما واختارہ الطحاوی قال فی الدر و
اقرہ الشیخ علی المقدسی وفی الحاوی القدسی
وبہ ناخذ فقد افادات قولھما ھو المفتی بہ
کذا بخط الشرف الغزی فقلتم قول الامام
مشی علیہ المتون واخر دلیلہ فی الھدایۃ

تو تم نے کہا کہ یہ معتمد کے خلاف ہے کیونکہ یہ محققین مشائخ
کی تصریحات کے خلاف ہے اور اس لیے کہ متون میں ہے
کہ یہ صدقہ موقوف علیہ کی موت کے بعد فقراء کو مل جائیگا
اور انہی میں سے یہ ہے کہ طحاوی اور کرخی نے نشہ والے
کی طلاق کو معتبر نہیں مانا ہے۔ تفرید اور تتارخانیہ اور
دُر میں ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے، تم نے 'ح' کی مثل
کہا، اور آپ جانتے ہیں کہ یہ باقی متون کے مخالف ہے
اور انہی میں سے یہ ہے کہ محمد نے فرمایا جب کوئی عصبہ
نہ ہو تو ولایۂ نکاح حاکم کو ہے نہ کہ ماں کو۔ مضمرات
نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے تو تم نے بحر و نہر کی طرح کہا
کہ یہ غریب ہے کیونکہ یہ اُن متون موضوعہ کے مخالف ہے
جو فتویٰ کے لیے مقرر ہیں، اور انہی میں سے یہ ہے کہ محمد نے فرمایا
دین میں کفاءت کا اعتبار نہیں، اور فتح میں محیط سے ہے
کہ اسی پر فتویٰ ہے اور اس کو مبسوط میں صحیح کہا ہے
تو تم نے مثل بحر فرمایا کہ ہدایہ کی تصحیح اس کے معارض ہے
تو متون کے مطابق فتویٰ دینا اولیٰ ہے، اور انہی
میں سے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا
اختاری، اختاری، اختاری۔ تو اس نے کہا میں نے
پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا، تو امام صاحب
کے نزدیک اس کو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور صاحبین کے

[1] رد المحتار — کتاب الوقف — مصطفی البابی مصر — ۳/۴۰۱
[2] رد المحتار — کتاب الطلاق — " — ۲/۴۶۰
[3] رد المحتار — باب الولی — " — ۲/۳۳۹
[4] رد المحتار — باب الکفاءۃ — " — ۲/۳۴۷

Marfat.com

فکان هو المعتمد - نزدیک ایک بائنہ ہوگی اور طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ،
دُر میں فرمایا کہ شیخ علی المقدسی نے اس کو برقرار رکھا اور حاوی القدسی میں ہے کہ ہم اسی کو لیتے ہیں، لہٰذا انھوں نے فرمایا
کہ اُن کا قول ہی مفتی بہ ہے۔ اسی طرح شرف الغزی کا لکھا ہوا موجود ہے تو تم نے کہا کہ قولِ امام پر ہی متون چلے ہیں ،
اور اس کی دلیل ہدایہ میں بعد میں ذکر کی تو وہی معتمد ہے۔

ومنها طلب القسمة من لاینتفع بها
نقلة حصته قال شیخ الاسلام خواهر زاده
یجاب قال فی الخانیة وعلیه الفتوی فقال
فی الدر لکن المتون علی الاول فعلیه المعول
واقره نحوه انتم و ط مع قولکم مرارا منها فی
هبة رد المحتار لکن علی ذکر مما قالوا لا یعدل
عن تصحیح قاضی خان فانه فقیه النفس[1] اه
فقد ظهر ولله الحمد ان الترجیح بکون القول
قول الامام لایوازیه شیئ واذا اختلف الترجیح
وکان احدهما قول الامام فعلیه التعویل وکذا
اذا لم یکن ترجیح فکیف اذا اتفقوا علی ترجیحه
فلم یبق الا ما اتفقوا فیه علی ترجیح غیره فاذا حمل کلامه
علی ما وصفنا فلا شك فی صحته اذن بالنظر الی حاصل الحکم
فانا نوافقه علی انا ناخذ ح بما اتفقوا علی
ترجیحه انما یبقی الخلاف بیننا فی الطریق فهو
اختاره بناء علی اتباع المرجحین ونحن نقول
لایکون هذا الا فی محل احدی الحوامل فیکون
هذا هو قول الامام الضروری وان خالف
قوله الصوری بل عندنا ایضا مساغ ههنا
لتقلید المشایخ فی بعض الصور علی ما یأتی
بیانها ثم لا شك انه لا یتقید ح بکونه قول

اور انہی میں سے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تقسیم
کا مطالبہ کیا مگر اس کا حصہ اتنا کم ہے کہ اس کے لیے
بیکار رہے، تو شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا اس
کی بات مانی جائے گی، خانیہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ
ہے، در میں فرمایا کہ مگر متون اول پر ہیں تو اسی پر
اعتماد ہوگا، اور تم نے اور "ط" نے اقرار کیا، اور تم نے
بارہا رد المحتار کے ہبہ میں فرمایا، جو انھوں نے فرمایا
وہ یاد کیجئے، انہوں نے فرمایا قاضی خان کی تصحیح سے
عدول نہ کیا جائیگا کہ وہ فقیہ النفس ہیں، تو بحمد اللہ
یہ ظاہر ہوگیا کہ ان الفاظ سے ترجیح دینا کہ یہ قولِ امام
ہے ایسی چیز ہے کہ جس کے مقابل کوئی چیز نہیں، اور
جب ترجیح مختلف ہو اور ان میں سے ایک قولِ امام
ہو تو اسی پر اعتماد ہوگا، اور اسی طرح اگر ترجیح نہ ہو تو
اس کی ترجیح پر وہ کیسے متفق ہوں گے، تو صرف یہی
صورت رہ گئی کہ تمام لوگ امام کے علاوہ دُوسروں کے
قول کی ترجیح پر متفق ہوں، تو جب ان کا کلام اس پر
محمول کیا جائے جو ہم نے بیان کیا تو اس کی صحت پر کوئی
شک نہیں، حاصل حکم کو دیکھتے ہُوئے، تو ہم ان کی
موافقت اس پر کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں ہم
اس قول ہی کو لیں گے جس کی ترجیح پر متفق ہوں، اب
ہمارا اور ان کا اختلاف صرف طریقہ میں ہے، انہوں نے

---

[1] رد المحتار باب تفویض الطلاق مصطفی البابی مصر ۲/ ۵۱۲

Marfat.com

احد الصاحبين بل زفر و مع الحوامل حيث
دارت و ان كان قول زفر مثلا على خلاف الائمة
الثلثة كما ذكروما ذكر من سيرهم الدليل و
سائر كلامه نشأ من الطريق الذى سلكه
وح يبقى الخلاف بينه و بين البحر لفظيا فان
البحر ايضا لا يابى عند ئذ العدول عن قول الامام
الصورى الى قوله الضرورى كيف وقد فعل مثله
نفسه و الوفاق اولى من الشقاق ولعل مراد
ابن الشلبى ان يصرح احد من المشايخ بالفتوى
على قول غير الامام مع عدم مخالفة الباقين
له صراحة ولا دلالة كاقتصارهم على قول
الامام اوتقديمه او تأخير دليله او الجواب
عن دلائل غيره الى غير ذلك مما يعلم انهم
يرجحون قول الامام كما اشار ابن الشلبى الى
التصحيح دلالة وح لابد ان يظهر منهم مخايل
وفاقهم لذلك المفتى فيدخل فى صورة الثنيا
هذا فى جانب الشامى واما جانب البحر فرأيتنى
كتبت فيما علقت على رد المحتار فى كتاب
القضاء ما نصه .

اس کو مرجحین کی اتباع کی بنیاد پر اختیار کیا ہے، اور
ہم کہتے ہیں یہ صرف چھ موجبات کے مقام میں ہوگا اور
امام کا یہی قول ضروری قرار پائے گا خواہ یہ ان کے
صوری قول کے مخالف ہی ہو، بلکہ جیسا کہ ہم بیان
کریں گے یہاں اس امر کی گنجائش موجود ہے کہ بعض
مشایخ کی بعض صورتوں میں تقلید اختیار کرلی جائے،
پھر اس میں شک نہیں کہ اس صورت میں یہ قید نہیں
کہ وہ صاحبین میں سے کسی ایک کا قول ہو، بلکہ جو موجبات
ہیں انہی کے ساتھ ہمیں چلنا ہوگا خواہ وہ زفر کا قول ہو
اور ائمہ ثلثہ کے خلاف ہو، جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور جو ذکر ان کے
دلیل چلانے کا ہوا اور ان کا باقی کلام ان کے اپنے اختیار کردہ
طریق کے مطابق ہے، اس صورت میں ان کا اور بحر کا
اختلاف صرف لفظی رہ جائیگا، کیونکہ بحر بھی ایسی صورت
میں امام صاحب کے صوری قول سے عدول کرکے ضروری
قول کے اختیار کرنے کو نہیں کہتے ہیں، اور ہو بھی کیسے
سکتا ہے جبکہ انہوں نے خود ایسا ہی کیا ہے، اور اتفاق
اختلاف سے بہتر ہے، اور غالباً ابن شلبی کی مراد یہ ہے
کہ مشایخ میں سے کوئی اس امر کی وضاحت کردے
کہ فتوٰی امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے اور باقی
حضرات بھی اس کی مخالفت کریں، نہ صراحۃً اور نہ دلالۃً۔ مثلاً یہ کہ وہ قولِ امام پر اکتفاء کریں یا اس کو مقدم کریں
یا اس کی دلیل کو مؤخر کریں، یا دوسروں کے دلائل کے جواب دیں، یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز جس سے یہ معلوم ہوجائے
کہ یہ امام کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں، جیسے ابن شلبی نے تصحیح کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ایسی صورت
میں یہ ضروری ہے کہ ان کی طرف سے ایسا اشارہ ملے کہ وہ اس مفتی کے ساتھ متفق ہیں، تو یہ استثناء کی صورت
میں داخل ہوجائیگا، یہ شامی کی طرف ہے اور بحر کی طرف تو میں نے ردالمحتار کی کتاب القضاء میں تعلیق لکھی ہے

اقول محل كلام البحر حيث وجد

میں کہتا ہوں کہ بحر کے کلام کا محل یہ ہے کہ ان کے ائمہ

Marfat.com

الترجیح من ائمتنا فی جانب الامام ایضا کما فی
مسألتی العصر والعشاء وان وجد آکد الفاظه
وهو الفتوی من المشایخ فی جانب الصاحبین
ولیس یرید ان المشایخ وان اجمعوا علی ترجیح قولهما
لایعبؤبه ویجب علینا الافتاء بقول الامام فان هذا
لا یقول به احد ممن له مساس بالفقه فکیف بهذا
العلامة البحر ولن ترى ابدا اجماع الائمة علی ترجیح قول غیره الا
لتبدل مصلحة باختلاف الزمان وح لا یجوز
لنا مخالفة المشایخ (لانها اذن مخالفة الامام
عینا کما علمت) واما اذا اختلف الترجیح
فرجحان قول الامام لانه قول الامام ارجح
من رجحان قول غیره لارجحیة لفظ الافتاء
به (او اکثریة المائلین الی ترجیحه) فهذا
ما یریده العلامة صاحب البحر وبه یسقط
ایراد العلامتین الرملی والشامی اه ما کتبت
مع زیادات منی الآن ما بین الاهلة
فبهذا انلتئم الکلمات، وتأتلف الاشتات،
والحمد لله رب البریات، وافضل الصلوات
واکمل التسلیمات، علی الامام الاعظم لجمیع
الکائنات، وآله وصحبه وابنه وحزبه
اولی الخیرات، والسعود والبرکات،
عدد کل ما مضی وما هو آت، آمین
والحمد لله رب العلمین والله سبحنه وتعالی
اعلم ورأیت الناس یتحفون کتبهم الی ملوک
الدنیا وانا العبد الحقیر، خدمت بهذه

کی طرف سے اگر ترجیح امام صاحب کے لیے ہو جیسے عصر و
عشا کے مسئلہ میں اگرچہ بہت زیادہ تاکیدی الفاظ ہوں،
اور یہی فتوٰی مشایخ نے صاحبین کی طرف دیا ہے، ان
کی مراد یہ نہیں ہے کہ اگرچہ مشایخ صاحبین کے قول کی
ترجیح پر متفق ہوں تب بھی کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا، اور
ایسی صورت میں بھی امام کے قول پر فتوٰی دینا لازم
ہوگا، ایسی بات تو کوئی ایسا شخص بھی نہیں کہہ سکتا ہے
جس کو فقہ سے ادنٰی بھی مس ہو چہ جائیکہ صاحب بحر جیسی
شخصیت، اور تم ہرگز ایسا نہیں پاؤ گے کہ مشایخ
امام صاحب کے علاوہ کسی اور کے قول کی ترجیح پر متفق
ہوگئے ہوں، یہ چیز صرف اس صورت میں ہوسکتی ہے
جبکہ اختلافِ زمانہ کے باعث مصلحت بدل گئی ہو، ایسی
صورت میں ہمارے لیے روا نہ ہوگا کہ ہم مشایخ کی مخالفت
کریں (کہ یہ تو بعینہٖ امام کی مخالفت ہے) اور اگر ترجیح
مختلف ہو تو امام کے قول کو راجح قرار دیا جائیگا کہ امام کا
قول بہ نسبت دوسروں کے ترجیح کا زیادہ مستحق ہے،
یا تو لفظِ افتاء میں اس کی ارجحیۃ ہو (یا زیادہ لوگ
اس کی ترجیح کی طرف مائل ہوں)، صاحب بحر کی
مراد یہی ہے اور اس وضاحت کے بعد علامہ رملی اور
شامی کا اعتراض ساقط ہوجاتا ہے اھ میں نے
جو کچھ لکھا ہے اس میں بین القوسین کی عبارات میری
طرف سے اضافہ شدہ ہیں، اس طرح فقہاء کی مختلف
عبارات میں تطبیق کی شکل پیدا کی ہے، میں نے دیکھا ہے
کہ لوگ اپنی کتب کو شاہانِ دنیا کے نام سے معنون
کرتے ہیں مگر میں اس رسالہ کو امام ائمۃ المجتہدین حضرت

Marfat.com

السطور، ملكا في الدين، امام ائمة المجتهدين،
رضي الله تعالى عنه وعنهما جمعين، فان
وقعت موقع القبول، فذلك نهاية المسئول،
ومنتهى المأمول، وما ذلك على الله بعزيز
ان ذلك على الله يسير، ان الله على كل شئ
قدير، ولله الحمد واليه المصير، وصلى
الله تعالى على الرسول الاكرم، وآله وصحبه و
بارك وسلم، امين -

تنبيه اقول كون المحل محل
احدى الحوامل انكان بينا لايلتبس فالعمل
عليه وما عداه لانظر اليه وهذا طريق
لمي وانكان الامر مشتبها رجعنا الى ائمة
الترجيح فان رأيناهم مجمعين على خلاف
قول الامام علمنا ان المحل محلها وهذا
طريق اني وان وجدناهم مختلفين في الترجيح
او لم يرجحوا شيئا عملنا بقول الامام وتركنا
ماسواه من قول وترجيح لان اختلافهم اما لان
المحل ليس محلها فاذن لاعدول عن
قول الامام اولانهم اختلفوا في المحلية فلا
يثبت القول الضروري بالشك فلا يترك قوله
الصوري الثابت بيقين الا اذا تبينت لنا المحلية
بالنظر فيما ذكروا من الادلة اوبنى العادلون
عن قوله الامر عليها وكانوا هم الاكثرين
فنتبعهم ولانتهمهم اما اذا لم يبنوا الامر عليها
وانما حاموا حول الدليل فقول الامام عليه

امام اعظم رحمہ اللہ کی طرف منسوب کرتا ہوں۔ اگر یہ قبول
ہو جائے تو میری اعلیٰ درجہ کی غرض و غایت ہے۔
یہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بڑی بات نہیں بلکہ معمولی بات ہے،
بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں
اور اسی کی طرف جائے رجوع ہے، اور اللہ تعالےٰ
سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کی آل اور
صحابہ پر درود و سلام بھیجے آمین۔

تنبیہ میں کہتا ہوں اگر مقام ایسا ہو کہ اس
میں مذکور چھ موجبات میں سے کسی کا پایا جانا واضح ہو
تو اس پر عمل کرنا لازمی ہے اور کسی اور طرف دیکھنے
کی ضرورت ہی نہیں اور یہ طریق لمّی ہے اور اگر معاملہ
مشتبہ ہو تو ائمہ ترجیح کی طرف رجوع کیا جانا چاہئے،
اب اگر وہ سب کے سب قول امام کے خلاف متفق ہیں،
تو ہم جان لیں گے کہ یہ اسی کا محل ہے، اور یہ طریق اِنّی
ہے، اگر ہم دیکھیں کہ مشایخ ترجیح کے باب میں مختلف
ہیں یا انہوں نے کسی قول کو ترجیح نہیں دی ہے تو ہم
امام کا قول ہی لیں گے اور کسی جانب التفات نہیں کرینگے
کیونکہ ان کا اختلاف یا تو اس لیے ہوگا کہ مقام اس کا
مقام نہیں، تو اس صورت میں امام کے قول سے
عدول نہیں ہونا چاہئے، یا محل ہونے میں اختلاف
ہو تو قول ضروری شک سے ثابت نہ ہوگا، اور قول
صوری جو یقین سے ثابت ہے اس کو قولِ ضروری
کے لیے ترک نہ کیا جائیگا، ہاں اگر ہم ادلّہ میں غور کے
بعد محسوس کریں کہ یہ محل ہے یا جن لوگوں نے قولِ امام سے عدول

Marfat.com

التعویل هذا ما ظهر لی وارجو ان یکون صوابا ان شاء الله تعالٰی والله تعالٰی اعلم ۔

کیا ہے وہ ان ادلہ پر بنا کریں اور ان کی تعداد بھی زیادہ ہو تو ہم ان کی پیروی کریں گے اور ان کو متہم نہ کریں گے ۔ اور اگر وہ اپنے دعوٰی کی بناء ان ادلہ پر نہ کریں اور دلیل کے گرد ہی رہیں، تو امام کے قول پر ہی اعتماد ہوگا ۔ یہ مجھ پر ظاہر ہوا ہے اور مجھے امید ہے کہ ان شاء اللہ تعالٰی یہ درست ہوگا ۔ واللہ تعالٰی اعلم

تنبیہ اقول هذا کله اذا خالفوا الامام، اما اذا فصلوا اجمالا، او اوضحوا اشکالا، او قیدوا ارسالا، کداب الشراح مع المتون، وهم فی ذلك علی قوله ماشون، فهم اعلم منا بمراد الامام فان اتفقوا والا فالترجیح بقواعده المعلومة وانما قیدنا بانهم فی ذلك علی قوله ماشون لانه تقع هنا صورتان مثلا قال الامام فی مسألة باطلاق وصاحباه بالتقیید فان اثبتوا الخلاف واختاروا قولهما فهذه مخالفة وان نفوا الخلاف وذکروا ان مراد الامام ایضا التقیید فهذا شرح والله تعالٰی اعلم ولیکن هذا اٰخر الکلام، وافضل الصلاة والسلام، علی اکرم الکرام، واٰله وصحبه وابنه وحزبه الی یوم القیام، والحمد لله ذی الجلال والاکرام ۔

تنبیہ میں کہتا ہوں یہ تمام بحث اُس صورت میں ہے جب مشایخ امام صاحب کی مخالفت کریں لیکن اگر وہ کسی اجمال کی تفصیل کریں یا کسی اشکال کی وضاحت کریں یا کسی مرسل کو مقید کریں، جیسے شارحین متون میں کیا کرتے ہیں، تو اگر ایسا متفقہ طور پر کیا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ ترجیح معروف طریقوں کے مطابق ہوگی، اور ہم نے یہ قید لگائی کہ وہ ان کے قول پر چلنے والے ہیں کیونکہ یہاں دو صورتیں ہوسکتی ہیں مثلاً امام نے کسی مسئلہ میں اطلاق رکھا اور صاحبین نے تقیید کی، تو اگر وہ اختلاف ثابت کردیں اور صاحبین کے قول کو اختیار کریں تو یہ مخالفت ہے، اور اگر وہ اختلاف کی نفی کریں اور ذکر کریں کہ امام کی مراد بھی تقیید ہے تو یہ شرح ہے واللہ تعالٰی اعلم .... (ت)

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتابُ الطّہارۃ

باب الوضوء

اَلْجُوْدُ الْحُلُوُّ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ (۱۳۲۴ھ)

(وضو کے ارکان کے بیان میں دل کش سخاوت ۱۲ق)

مسئلہ مسئولہ مولوی محمد ظفر الدین صاحب بہاری قادری ۱۰ شوال المکرم ۱۳۲۴ھ

بحر العلوم النقلیۃ حبر الفنون العقلیۃ مجدد المائۃ الحاضرۃ متع اللہ المسلمین بطول بقائکم۔

علوم عقلیہ کے دریا، فنونِ نقلیہ کے ماہر، موجودہ صدی کے مجدد، اللہ تعالٰی آپ کی عمر کی درازی سے مسلمانوں کو نفع عطا فرمائے ۱۲م

وضو میں کتنے فرائض اعتقادی اور کتنے فرض عملی اور کے واجب اعتقادی اور کے واجب عملی ہیں؟ اور ہر ایک کی تعریف کیا ہے؟ مدلل ارشاد ہو۔

جزاکم اللہ تعالٰی من افضل ما جازی علماء امۃ حبیبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

اللہ تعالٰی آپ کو وہ افضل ترین جزا عطا فرمائے جو اس نے اپنے حبیب کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی امت کے علماء کو عطا فرمائی ۱۲م

Marfat.com

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اللھم لک الحمد فرضا لازما صل علی افضل ارکان الایمان وسلم دائماً، ایہا السائل الفاضل رزقک اللہ علما نافعا ھذا سوال لا یرتدی الیہ الا من وفقہ اللہ واللہ یختص برحمتہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔

اے اللہ! تیرے لیے فرض لازم کے طور پر حمد وثنا ہے، ایمان کے افضل رکن پر ہمیشہ رحمت اور سلامتی نازل فرما! سائل فاضل! اللہ تعالیٰ تمہیں علم نافع عطا فرمائے، ایسا سوال وہی کر سکتا ہے جسے اللہ تعالیٰ توفیق عطا فرمائے اور اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے اپنی رحمت سے مختص فرماتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فضل عظیم ہے ۱۲ ق

مجتہد جس شے کی طلب جزمی، حتمی اذعان کرے[1]۔ اگر وہ اذعان[2] بدرجۂ یقین معتبر فی اصول الدین ہو (اور

---

[1] **اقول**: والاذعان یعم الظن الغالب واکبر الرأی الملتحق فی الفقہیات بالیقین والیقین بالمعنی الاعم والمعنی الاخص المعتبرین فی العقائد ۱۲ ام

اقول: فقہیات میں غالب ظن اور راجح رائے کو یقین کے درجے میں شمار کیا جاتا ہے، عقائد میں یقین، عام اور خاص دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے، لفظ اذعان ان سب کو شامل ہے ۱۲ ام

[2] اذا اذعنا بشئ فان لم یحتمل خلافہ اصلا کوحدانیۃ اللہ تعالیٰ وحقانیۃ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیقین بالمعنی الاخص وان احتمل احتمالا ناشئا لا عن دلیل کامکان ان یکون الذی نراہ زیدا، جنیا تشکل بشکلہ فبالمعنی الاعم ومثل ھذا الاحتمال لا نظر الیہ اصلا ولا ینزل العلم عن درجۃ الیقین اما الناشئ عن دلیل فیجعلہ ظنا والکل داخل فی الاذعان ۱۲ ام

جب ہمیں کسی چیز کا وثوق ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) اس کے خلاف کا بالکل احتمال نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقانیت کا وثوق، تو یہ خاص معنوں میں یقین ہے (۲) جانبِ مخالف کا بغیر کسی دلیل کے احتمال ہو، جیسے ہم آنکھوں سے دیکھ رہے ہوں کہ ہمارے سامنے کھڑا ہوا شخص زید ہے، لیکن ہو سکتا ہے کہ وہ زید کی شکل میں جن ہو، یقین کا یہ عام معنیٰ ہے۔ ایسا احتمال قابل توجہ نہیں ہوتا اور اس کی وجہ سے علم، درجۂ یقین سے نیچے نہیں آتا۔ ہاں! جو احتمال دلیل پر مبنی ہو وہ اس علم کو ظن بنا دیتا ہے اور یہ سب قسمیں اذعان میں داخل ہیں ۱۲ ام

Marfat.com

اس تقدیر پر مسئلہ نہ ہوگا مگر مُجمَع علیہ جمیع ائمۂ دین[1]) تو وہ فرض اعتقادی[2] ہے جس کا منکر عند الفقہاء مطلقاً کافر، اور متکلمین کے نزدیک (منکر اس وقت کافر ہے ۱۲ اق) جب کہ مسئلہ ضروریاتِ دین[3] سے ہو، اور یہی عند المحققین احوط و اسدّ (زیادہ احتیاط والا اور زیادہ درست ۱۲ اق) اور ہمارے اساتذۂ کرام کا معوّل[4] معتمد (وثوق اور اعتماد والا ۱۲ اق) ہے ورنہ (یعنی اگر اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق نہیں ہے تو ۱۲ اق)

---

[1] لان ما فیہ خلاف ولو مرجوحا لا یصل الی درجۃ ھذا الیقین۔

کیونکہ جس مسئلے میں اختلاف ہو، اگرچہ مخالفت مرجوح ہی ہو، وہ اس یقین کے درجے کو نہیں پہنچ سکتا ۱۲ ام

[2] **اقول** والاعتقاد وان ساوی الاذعان فی اصل وضعہ فالمراد بہ ھھنا ھو العلم بالمعنی الاخص المختص بالیقین الاعم والاخص ومنہ قولھم حدیث الاٰحاد لا یفید الاعتماد فی باب الاعتقاد۔

اقول: اعتقاد، اگرچہ اصل وضع کے اعتبار سے اذعان کے مساوی ہے، لیکن اس جگہ اس سے مراد علم کا وہ معنیٰ خاص ہے جو خاص و عام یقین کے ساتھ مختص ہے، اسی معنیٰ کے اعتبار سے ائمہ فرماتے ہیں کہ خبر واحد، باب اعتقاد (یقین) میں اعتماد کا فائدہ نہیں دیتی ۱۲ ام

[3] ای عند عامۃ مصنفیھم من اصحاب الفتاوی وغیرھم من المتاخرین اما ائمتنا الاقدمون فعلی ما علیہ المتکلمون کما حققہ خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد فی بعض فتاواہ۔

یعنی اکثر اصحاب فتاویٰ مصنفین وغیرہم متاخرین کے نزدیک، جہاں تک ہمارے ائمہ متقدمین کا مذہب ہے، تو وہ علماءِ کلام کے ساتھ متفق ہیں، جیسے کہ ہمارے والد ماجد، خاتم المحققین (مولانا نقی علی خاں) رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض فتاویٰ میں اس کی تحقیق فرمائی ہے ۱۲ ام

[4] وفسرت الضروریات بما یشترك فی علمہ الخواص والعوام **اقول** المراد العوام الذین لھم شغل بالدین و اختلاط بعلمائہ والا فکثیر من جھلۃ الاعراب لاسیما فی الھند والشرق لا یعرفون کثیرا من الضروریات

ضروریاتِ دین کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ امور جن کے علم میں خواص و عوام برابر شریک ہوں ــــ میں کہتا ہوں کہ عوام سے وہ لوگ مراد ہیں جن کا دین کے ساتھ تعلق اور علماءِ دین کے ساتھ میل جول ہے، ورنہ بہت سے جاہل دیہاتی، خصوصاً ہندوستان اور مشرق میں ایسے ہیں جو کئی ضروریاتِ دین کو نہیں

(باقی بر صفحہ آیندہ)

Marfat.com

واجب اعتقادی ہے، پھر اگر مجتہد کو بنظر دلائل شرعیہ جو اس پر ظاہر ہوئے اس کی طلب جزمی ہیں اصلاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا بمعنی انهم لها منکرون بل هم عنها غافلون فشتان ما عدم المعرفة و معرفة العدم و ان کان جهلا مرکبا فلا تجهل و التحقیق عندی ان الضرورة ههنا بمعنی البداهة وقد تقرر ان البداهة والنظریة تختلف باختلاف الناس فرب مسألة نظریة مبنیة علی نظریة اخری اذا تبین المبنی عند قوم حتی صار اصلا مقررا و علما ظاهرا فالاخری التی لم تکن تحتاج فی ظهورها الا الی ظهور الاولی تلتحق عندهم بالضروریات وان کانت نظریة فی نفسها الا تری ان کل قوس لم تبلغ ربعا تاما من اربعة ارباع الدور وجود کل من القاطع و الظل الاول لها بدیهی عند المهندس لا یحتاج اصلا الی اعمال نظر و تحریك فکر بعد ملاحظة المصادرة المشهورة المسلمة المقررة و ان کان هو والمصادرة کلاهما نظر ما بین فی انفسهما هکذا حال ضروریات الدین۔

جانتے، یہ نہیں کہ وہ ان امور کے منکر ہیں بلکہ ان سے غافل ہیں، نہ پہچاننا اور کسی چیز کے عدم کا پہچاننا اور ہے اگرچہ جہل مرکب ہی ہو۔ اس فرق کو ذہن میں رکھئے۔ میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ اس جگہ ضرورت بداہتہ کے معنیٰ میں ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بدیہی اور نظری ہونا لوگوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، کئی دفعہ یہ ہوتا ہے کہ ایک نظری مسئلہ دوسرے نظری مسئلے پر مبنی ہوتا ہے، وہ مسئلہ جو بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے ایک جماعت کے نزدیک واضح ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ ظاہر و باہر قاعدے کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے، تو دوسرا قاعدہ جو اپنے اظہار میں صرف پہلے قاعدے کے اظہار کا محتاج ہوتا ہے ان کے نزدیک بدیہیات میں شامل ہو جاتا ہے اگرچہ وہ اپنی جگہ نظری ہوتا ہے، دیکھئے کہ ہر قوس جو ایک دائرے کے چار حصوں میں سے ایک پورے چوتھائی کو نہیں پہنچتی، علم ہندسہ (جیومیٹری) کے عالم کے نزدیک اس کے لیے قاطع اور ظل اول (علم ہندسہ اور توقیت کی دو اصطلاحیں) کا موجود ہونا بدیہی ہے، مشہور اور مسلّم ثابت شدہ مقدمہ کے دیکھنے کے بعد اسے نظر و فکر کو کام میں لانے کی حاجت نہیں رہتی، اگرچہ پیشِ نظر مسئلہ اور وہ مشہور مقدمہ دونوں اپنی جگہ نظری ہیں، یہی حال ضروریاتِ دین کا ہے کہ بعض لوگوں کے لئے بدیہی، بعض کے لیے نظری اور بعض کے لیے نامعلوم ۱۲ م

Marfat.com

شبہ نہیں[1]، بایں وجہ اس کی نظر میں اس شے کا وجود، شرطِ صحت و براءتِ ذمہ بمعنی علومِ بقائے اشتغال

---

[1] اقول وان کان عارفا بخلاف ما فان سطوع انوار الحجج الالٰھیۃ ربما یبلغ عندہ مبلغا یقول اذا جاء نھر اللہ بطل نھر معقل وعن ھذا ربما اول القطعیات الاٰتیۃ علی خلاف ما عنّ لہ کما وقع لسیدنا ابی ذر رضی اللہ تعالٰی عنہ فی مسئلۃ الکنز وقولہ فی سیدنا عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ ما قال مع القطعیات الواردۃ فی حق بدر یین عموما والعشرۃ خصوصا رضی اللہ تعالٰی عنھم احسن الرضا وعن ھذا نری ائمتنا وغیرھم قائلین فی کثیر من الاجتھادیات المختلف فیھا بین الائمۃ ان ھذا مما لا یسوغ الاجتھاد فیہ حتی ینقض القضاء بہ کحل متروک التسمیۃ عمدا وغیر ذلک فھو

اگرچہ کوئی اختلاف اس مجتہد کی نظر میں ہو، کیونکہ بعض اوقات دلائل ربانیہ کے انوار کی روشنی اس کے نزدیک اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ مجتہد فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالٰی کی نہر (فیضانِ الٰہی) آتی ہے تو عقل کی نہر باطل ہو جاتی ہے، اسی لیے وہ بعض اوقات ان امور قطعیہ کی تاویل کر دیتے ہیں جو ان کے نزدیک ثابت شدہ حقیقت کے خلاف ہوتے ہیں، جیسے کہ سیدنا ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ کے لیے مسئلہ کنز میں واقع ہوا (حضرت عبد اللہ بن عمر وغیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ جس مال کی زکوٰۃ ادا کر دی گئی ہو یہ وہ کنز نہیں جس پر قرآن کریم میں وعید آئی ہے، جبکہ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ انسانی حاجت سے جو بھی زائد مال ہے کنز ہے ۱۲ ق) اسی طرح انہوں نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ کے بارے میں وہ کچھ فرمایا جو فرمایا، حالانکہ اصحاب بدر کے بارے میں عموماً اور عشرہ مبشرہ کے حق میں خصوصاً قطعی بشارتیں وارد ہو چکی ہیں، اسی لیے تم دیکھو گے کہ ہمارے ائمہ اور دیگر حضرات بہت سے ان مسائل کے بارے میں جن میں ائمہ کا اختلاف ہوتا ہے فرماتے ہیں کہ ان میں اجتہاد جائز نہیں ہے یہاں تک کہ کسی قاضی نے ان کے خلاف فیصلہ دے دیا تو وہ فیصلہ توڑ دیا جائے گا، مثلاً اس جانور کا حلال ہونا

(باقی بر صفحہ آیندہ)

Marfat.com

قطعی ہے[1] یعنی اگر وہ کسی عمل میں فرض ہو تو بے اُس کے وہ عمل باطل محض ہو اور مستقل مطلوب ہے تو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مع علم الخلاف جازم بالحکم ومع جزمه به منکر للاکفار بالخلاف والانکار وھذا الذی اشرت الیه علم عزیز علیك ان تحتفظ به فانه یحل باذن الله تعالیٰ عقدا حار فی حلھا حائرون وبار بجھلھا بائرون والله یھدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم۔

جس پر جان بوجھ کر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو، تو یہ حضرات مخالفت کے علم کے باوجود حکم پر جزم رکھتے ہیں اور جزم کے باوجود منکر اور مخالف کی تکفیر نہیں کرتے، یہ مسئلہ جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اس کا یاد رکھنا تمہارے لیے بہت ضروری ہے کیونکہ اس کی بدولت بہت سی ایسی گرہیں کھل جائیں گی جن کے کھولنے میں بہت سے علماء حیران ہو گئے اور بہت سے لوگ اپنی جہالت کی وجہ سے ہلاک ہو گئے، اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

[1] اقول وزدت ھذا لان قولھم مایفوت بفوته الجواز المراد فیه بالجواز الصحة لا الحل لفوته بفوت کل واجب ولو عملیا والشیٔ قد یکون فرضا براسه وفوات الصحة انما کان یشمل الاول فزدت الاٰخر وفسرته بما مر لاخراج الواجب العملی فافھم۔

ہم نے کہا کہ اس شے کا وجود شرطِ صحت و براءتِ ذمہ بمعنی عدم بقائے اشتغال، یہ اس لیے کہا کہ علماء اصول جو فرماتے ہیں کہ فرض وہ ہے جس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہو جائے تو اس جواز سے مراد صحت ہے، حلال ہونا مراد نہیں ہے کیونکہ حلت تو ہر واجب کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتی ہے اگرچہ واجب عملی ہی ہو۔ اور شے کبھی مستقل فرض ہوتی ہے اور صحت کا فوت ہونا پہلی صورت کو شامل ہے (جب کہ وہ کسی عمل میں فرض ہو اور اس کے نہ ہونے سے وہ عمل باطلِ محض ہو ۱۲ م) اس لیے میں نے دوسری قید (براءت ذمہ) لگائی اور اس کی تفسیر (بمعنی عدم بقائے اشتغال) کی تاکہ واجب عملی خارج ہو جائے ۱۲ م

Marfat.com

ہے اُس کے برائت ذمہ نہ ہونے پر اسے جزم ہو تو فرض عملی ہے اور اگر خود اُس کی رائے میں بھی طلب جزمی جزمی نہیں تو واجب عملی، کہ بغیر اس کے حکم صحت حاصل اور برائت ذمہ محتمل، وقد علم بذلك حد كل واحد منها (اس تقریر سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہو گئی ۱۲ ق)

بحر الرائق میں ہے:

فی التحریر الفرض ما قطع بلزومه اھ وعرفه فی الکافی بما یفوت الجواز بفوته وهو لیشمل کل فرض بخلاف الاول اذ یخرج عنه المقدار فی مسح الرأس فانه فرض مع انه ثبت بظنی لکنه تعریف بالحکم موجب للدور۔

تحریر میں ہے فرض وہ ہے جس کا لزوم قطعی ہو، کافی میں فرض کی تعریف یوں کی وہ جس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہو جائے، یہ تعریف ہر فرض کو شامل ہے جب کہ پہلی تعریف سے سر کے مسح کی مقدار خارج ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ فرض ہے حالانکہ دلیل ظنی سے ثابت ہے، لیکن کافی میں فرض کی تعریف اس کے حکم سے کی گئی ہے اور اس کی وجہ سے دور لازم آتا ہے (حکم کا جاننا فرض پر اور فرض کا جاننا حکم پر موقوف ہو گیا ۱۲ م)

والظاهر من کلامهم فی الاصول والفروع ان المفروض علی نوعین:

(۱) قطعی و

(۲) ظنی

فقہ اور اصول فقہ میں ائمہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض دو قسم ہے:

(۱) قطعی

(۲) ظنی

هو فی قوة القطعی فی العمل بحیث یفوت الجواز بفوته فالمقدر فی مسح الرأس من الثانی وعند الاطلاق ینصرف الی الاول لکماله والفارق بین الظنی القوی المثبت للفرض والظنی المثبت للواجب خصوص المقام ولیس اکفار جاحد الفرض لازما له

عمل میں ظنی بھی قطعی کے حکم میں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہو جاتا ہے، پس سر کے مسح کی معیّن مقدار فرض ظنی ہے، مطلق فرض کا ذکر کیا جائے تو اس سے فرض قطعی مراد ہوتا ہے کہ وہ فرد کامل ہے دلیل ظنی قوی جو فرضیت کو ثابت کرتی ہے اور دلیل ظنی جو وجوب کو ثابت کرتی ہے ان کے درمیان فرق کرنے والی چیز، مقام کی خصوصیت ہے، اسے یہ لازم نہیں کہ فرض کے منکر کو کافر قرار دیا جائے۔ یہ

Marfat.com

وانما هو حکم الفرض القطعی المعلوم من الدین بالضرورۃ.

وذکر فی النهایة انه یجوز ان یکون الفرض فی مقدار المسح بمعنی الواجب لالتقائهما فی معنی اللزوم وتعقب بانه مخالف لما اتفق علیه الاصحاب اذ لا واجب فی الوضوء وقد یدفع بان الذی وقع الاتفاق علیه هو الواجب الذی لا یفوت الجواز بفوته بل یحصل بترکه النقصان والکلام هنا فی الواجب الذی یفوت الجواز بفوته فلا مخالفة اھ مختصرا[1]

اس فرض قطعی کا حکم ہے جو دین میں بداہۃً معلوم ہو۔ نہایہ میں ہے جائز ہے کہ مسح کی مقدار کا فرض ہونا، واجب کے معنی میں ہو، کیونکہ دونوں لازم ہونے میں شریک ہیں ـــــ اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات ائمہ کے اس متفقہ مسئلہ کے خلاف ہے کہ وضو میں کوئی واجب نہیں ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس کی نفی پر اتفاق ہے، وہ ایسا واجب ہے جس کے فوت ہونے سے جواز فوت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ترک کرنے سے نقصان پیدا ہوتا ہے اور اس جگہ اس واجب میں کلام ہے جس کے فوت ہونے سے جواز ہی فوت ہوجاتا ہے لہٰذا مخالفت نہیں ہے ۱۲ م

علامہ سید طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں عبارت مذکور لفظ خصوص المقام تک نقل کرکے فرمایا:

وفی النهر ما یفید ان دلیل الفرض العملی اقوی اھ[2]

النہر الفائق کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرض عملی کی دلیل زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اقول هذا مستفاد من البحر ایضا لقوله والمفارق بین الظنی القوی المثبت للفرض الظنی المثبت للواجب فوصف الاول بالقوی دون الاخر ولم یرد ان الدلیلین لا یکونان الا علی حد سواء فی القوۃ ثم یظهر افادۃ الافتراض بخصوص المقام وای خصوص یفیده بعد ما لم یظهر فی الدلیل قوۃ فوق ما یفید

اقول: یہ بات بھی البحر الرائق سے مستفاد ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ فرض کو ثابت کرنے والی قوی دلیل ظنی اور واجب کو ثابت کرنے والی دلیل ظنی میں خصوصیتِ مقام کی بنا پر فرق ہوگا، پہلی دلیل کو قوی سے موصوف کیا، دوسری دلیل کے ساتھ یہ قید نہیں لگائی، ان کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں دلیلیں قوت میں برابر ہیں۔ پھر فرضیت کا فائدہ دینا خصوصیتِ مقام سے ظاہر ہوتا ہے، اگر اس دلیل میں وجوب کا فائدہ دینے والی دلیل سے زیادہ قوت نہ ہو تو کون سی

[1] البحر الرائق، کتاب الطہارۃ ۱/۱۰
[2] طحطاوی علی الدرالمختار ۱/۶۱
(م)

الوجوب وانما اراد ان بخصوص المقام
حفوف القرائن و امور تظهر للمجتهد
يتقوى الظنى قوة تكاد تبلغه درجة
القطعى فهذا الدليل الاقوى
يثبت الفرض العملى هذا تقرير
كلامه۔

وانا اقول وبالله التوفيق بل
القطع على ثلثه اوجه:

قطع عام يشترك فيه الخواص والعوام
وهو الحاصل فى ضروريات الدين۔

وخاص يختص بمن مارس العلم
وهو الحاصل فى سائر الفرائض الاعتقادية
المجمع عليها۔

الثالث قطع اخص يختلف فى
حصوله العلماء ۔

كما اختلف فى حصول الثانى
العوام والعلماء فربما يؤدى ذهن
عالم الى قرائن هجمت و حفت
فرفعت عنده الظنى الى منصة
اليقين ولا تظهر ذلك لغيره او تظهر
فتظهر له معارضات تردها الى
المرتبة الاولى من الظن واعتبره
بمسئلة سمعها صحابى
من النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم شفاها و

خصوصیت فرضیت کو ثابت کرنے کا فائدہ دے گی؟
خصوصیتِ مقام سے ان کی مراد یہ ہے کہ قرائن کا ہجوم
ہو اور مجتہد کے سامنے ایسے امور آجائیں جن کی بنا پر
دلیل ظنی اتنی قوت حاصل کر جائے کہ وہ دلیل قطعی کے درجہ
تک پہنچنے کے قریب ہو جائے، تو ایسی قوی دلیل فرض
عملی کو ثابت کرے گی، یہ بحر کی عبارت کا مطلب ہے۔

میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ قطعی کی
تین قسمیں ہیں؛

(۱) عام معنی جس میں خواص اور عوام شریک ہوتے ہیں
یہ معنی ضروریاتِ دین میں پایا جاتا ہے۔

(۲) خاص، اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو
علمی تبحر رکھتا ہو، یہ ان تمام فرائض اعتقادیہ میں
پایا جاتا ہے جن پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

(۳) اخص، اس کے حصول میں علماء کا اختلاف
ہوتا ہے۔

جیسے کہ دوسری قسم کے حصول میں عوام اور
علماء کا اختلاف ہوتا ہے، بعض اوقات ایک
عالم کا ذہن کثرتِ قرائن کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے
جو اس کے نزدیک دلیل ظنی کو یقین کے مقام تک
پہنچا دیتے ہیں جب کہ یہ قرائن دوسرے عالم کو
حاصل نہیں ہوتے یا اس کے نزدیک یہ قرائن
ظاہر تو ہوتے ہیں لیکن ان کے مخالف قرائن بھی
اس کے سامنے ہوتے ہیں جن کی بنا پر وہ دلیل پھر
اپنے اس ظنی مقام پر چلی جاتی ہے۔ اس کی
نظیر یہ ہے کہ کسی صحابی نے ایک مسئلہ نبی اکرم صلی اللہ

Marfat.com

بلغ غيره باخباره فهو قطعي عنده ظني عندهم .

تعالیٰ علیہ وسلم کی زبانِ اقدس سے براہِ راست سنا، وہی مسئلہ اُن کے بیان کرنے سے کسی تابعی کو پہنچا، تو وہ مسئلہ صحابی کے نزدیک قطعی اور دوسروں کے نزدیک ظنی ہے۔

فالمجتهد لا يثبت الافتراض الا بما حصل له القطع به فان كان العلماء كلهم قاطعين به كان فرضا اعتقاديا وان كان قطعا خاصا بهذا المجتهد كان فرضا عمليا هذا ما ظهر لي وارجو ان يكون صوابا ان شاء الله تعالٰى و اليه اشرت فيما قررت فاعرف .

پس مجتہد صرف اس چیز کو فرض قرار دیتا ہے جس کا اسے یقین حاصل ہوگیا ہو۔ پھر اگر تمام مجتہدین کو اس کا یقین ہو تو وہ فرض اعتقادی ہے اور اگر صرف اُس مجتہد کو یقین ہو تو وہ فرض عملی ہے ـــ یہ وہ تفصیل ہے جو مجھے ظاہر ہوئی اور مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چاہا تو یہی تحقیق درست ہوگی، میں نے مسئلہ بیان کرتے وقت اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں کلام مذکور بحر کے مؤیدات عبارات نہایہ وشرح قہستانی سے نقل کر کے فرمایا:

ولا يخفى مخالفته لما اطبق عليه الاصوليون من ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه [1]

مخفی نہ رہے کہ یہ بیان (کہ فرض ایک قطعی ہوتا ہے اور ایک ظنی) علماء اصول کی اس اجماعی تعریف کے خلاف ہے کہ فرض وُہ ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی قسم کا شُبہہ نہ ہو۔

پھر اصول بزدوی کی عبارت ذکر کی اور مغنی و منتخب و تنقیح و تلویح و تحریر و منار وغیرہا کا حوالہ دیا۔

اقول وهذا بعيد من مثله رحمه الله تعالى فهذا اصطلاح فقهي ولا يقضي عليه اصطلاح خاص اصولي مع انه هو الناقل ههنا و في ردالمحتار عن التلويح

میں یہ کہتا ہوں کہ یہ اعتراض علامہ شامی ایسی شخصیت کی شان سے نہیں ہے، بحر نے جو کچھ بیان کیا وُہ فقہی اصطلاح ہے، اصولِ فقہ کی اصطلاح اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرسکتی۔ حالانکہ علامہ شامی نے خود منحۃ الخالق اور ردالمحتار میں تلویح سے نقل کیا ہے

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۱/۱۰

Marfat.com

ان استعمال الفرض فیما ثبت بظنی والواجب فیما ثبت بقطعی شائع مستفیض کقولھم الوتر واجب فرض وتعدیل الارکان فرض ونحو ذلك یسمی فرضا عملیا فلفظ الواجب یقع علی ما ھو فرض علما وعملا کصلاۃ الفجر وعلی ظنی ھو فی قوۃ الفرض فی العمل کالوتر حتی یمنع تذکرہ صحۃ الفجر کتذکر العشاء وعلی ظنی ھو دون الفرض فی العمل وفوق السنۃ کتعیین الفاتحۃ حتی لا تفسد الصلاۃ بترکھا لکن تجب سجدۃ السھو اھ[1]

کہ وُہ چیز جو دلیل ظنی سے ثابت ہو اس میں فرض کا استعمال اور جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اس میں واجب کا استعمال عام اور مشہور ہے جیسے فقہا فرماتے ہیں وتر واجب فرض ہے اور تعدیل ارکان فرض ہے وغیرذالک ایسے امور کو فرض عملی کہا جاتا ہے، پس لفظ واجب کا اطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے:

(۱) جو علماً اور عملاً فرض ہو جیسے فجر کی نماز۔

(۲) وہ ظنی جو عمل میں فرض کے درجے میں ہے جیسے وتر، یہاں تک کہ عشا کی طرح اگر یاد ہو کہ وتر ادا نہیں کیے تو فجر کی نماز صحیح نہیں ہوگی۔

(۳) وہ ظنی جو عمل میں فرض سے نیچے اور سنّت کے اُوپر ہے جیسے متعین طور پر سورۃ فاتحہ کا پڑھنا۔ اگر اسے ترک کردیا گیا تو نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن سجدۂ سہو واجب ہوگا (اگر فاتحہ کا پڑھنا فرض کے برابر ہوتا تو نماز ہی باطل ہوجاتی ۱۲ ق)

ثم لعلہ لامساغ للشبھۃ اصلا فیما قررت فان الفرض لم یثبت عند المجتھد الا بدلیل قطعی عندہ وان لم یکن کذلك عند غیرہ فافھم۔

پھر جیسے کہ میں نے تقریر کی ہے شبہ کی بالکل گنجائش نہیں رہتی، کیونکہ مجتہد کے نزدیک فرض دلیل قطعی ہی سے ثابت ہوا ہے اگرچہ دوسرے مجتہد کے نزدیک ایسا نہیں ہے (فرض کی تعریف میں جو بلاشبہ کہا جاتا ہے وہ اس جگہ صادق ہے کیونکہ کثرت قرائن کی بنا پر ظنی، مجتہد کے نزدیک قطعی کا مقام حاصل کرچکا ہے ۱۲ ق) ۱۲ م

درمختار میں ہے:

الفرض ما قطع بلزومہ حتی یکفر جاحدہ کاصل مسح الرأس

فرض وُہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو، یہاں تک کہ اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے۔ جیسے خود سر کا

---

[1] منحۃ الخالق علی بحر الرائق کتاب الطہارت سعید کمپنی کراچی ۱/۱۰

Marfat.com

وقد یطلق علی العملی وھو ما تفوت الصحۃ بفواتہ کالمقدار الاجتھادی فی الفروض فلا یکفر جاحدہ[1]

مسح کرنا (مقدار نہیں کہ اس میں اختلاف ہے ۱۲ ق) اور بعض اوقات فرض کا اطلاق فرضِ عملی پر کر دیا جاتا ہے اور یہ وہ امر ہے جس کے فوت ہونے سے صحت فوت ہو جائے، جیسے فرضوں میں اجتہاد سے مقرر کی جانے والی مقدار (مثلاً وضو میں احناف کے نزدیک سر کے چوتھائی حصے کا مسح فرض ہے ۱۲ ق) تو اس کا منکر کافر نہیں ہوگا ۱۲ م

ردالمحتار میں ہے:

اقول بیان ذلک ان الادلۃ السمعیۃ اربعۃ:

الاول قطعی الثبوت والدلالۃ کنصوص القرآن المفسرۃ والمحکمۃ والسنۃ المتواترۃ التی مفھومھا قطعی۔

الثانی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ کالآیات المؤولۃ۔

الثالث عکسہ کاخبار الآحاد التی مفھومھا قطعی۔

الرابع ظنیھما کاخبار الآحاد التی مفھومھا ظنی۔

فبالاول یثبت الفرض والحرام، وبالثانی والثالث الواجب وکراھۃ التحریم وبالرابع السنت والمستحب۔

ثم ان المجتھد قد یقوی عندہ الدلیل الظنی حتی یصیر قریبا عندہ من القطعی فما ثبت بہ یسمیہ فرضا

اقول: اس کا بیان یہ ہے کہ دلائل سمعیہ چار قسم ہیں:

(۱) جس کا ثبوت بھی قطعی ہو اور مقصد پر دلالت بھی قطعی ہو جیسے قرآن پاک کی مفسّر اور محکم نصوص اور وہ سنّتِ متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو۔

(۲) جس کا ثبوت قطعی ہو، لیکن دلالت ظنی ہو، جیسے وہ آیات جن کی تاویل کی گئی ہو۔

(۳) جس کا ثبوت ظنی ہو اور مقصد پر دلالت قطعی ہو جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم قطعی ہو۔

(۴) جس کا ثبوت اور دلالت دونوں ظنی ہوں جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم ظنی ہے۔

پہلی قسم سے فرض اور حرام ثابت ہوگا، دوسری اور تیسری قسم سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوگا، چوتھی قسم سے سنت اور مستحب ثابت ہوگا۔

پھر بعض اوقات مجتہد کے نزدیک دلیل ظنی اتنی قوی ہو جاتی ہے کہ وہ قطعی کے قریب جا پہنچتی ہے، ایسی دلیل سے جو چیز ثابت ہوتی ہے، مجتہد اسے

---

[1] درمختار مع الشامی ۱/۷۰-۶۹

Marfat.com

عملیا لانہ یعامل معاملۃ الفرض فی وجوب العمل ولیسمی واجبا نظرالی ظنیۃ دلیلہ فھو اقوی نوعی الواجب واضعف نوعی الفرض بل قد یصل خبرالواحد عندہ الی حد القطعی ولذا قالوا انہ اذا کان ملتقی بالقبول جاز اثبات الرکن بہ حتی تبتت رکنیۃ الوقوف بعرفات بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الحج عرفۃ۔[1]

فرض عملی کا نام دیتا ہے کیونکہ عمل کے واجب ہونے میں اس کے ساتھ فرض والا معاملہ کیا جاتا ہے، اسے واجب بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کی دلیل (بنیادی طور پر ۱۲ ق) ظنی ہوتی ہے تو یہ عمل واجب کی دو قسموں میں سے قوی اور فرض کی دو قسموں میں سے کمزور ہے بلکہ بعض اوقات خبر واحد، مجتہد کے نزدیک قطعی کی حد کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی لیے فقہاء فرماتے ہیں کہ جب خبر واحد کو مجتہدین نے سندِ قبولیت عطا کر دی ہو تو اس سے رکن بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ عرفات میں وقوف کا رکنِ حج ہونا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے کہ حج، عرفہ ہے۔ م

اس کے بعد عبارت مذکورۂ تلویح نقل فرمائی:

اقول: ھذا الکلام کلہ مذکور فی الطحطاوی وعن النھر بمحصلہ سوی ما افاد بقولہ بل قد یصل الخ وھو کلام کاف فی ابداء الفرق فی الفرض والواجب العملیین وصدرہ وان کان علی سنن ما قالہ البحر حیث قال قریبا من القطعی فاخرہ و ذکر حدیث عرفۃ ناظر الی التحقیق الذی نحوت الیہ وباللہ التوفیق۔ لکن فی مطاویہ ابحاث طوال یخرج الاسترسال فیہ عن قصد

اقول: یہ تمام کلام، حاشیۂ طحطاوی (علی الدر المختار) میں النھر الفائق کے خلاصہ کے طور پر مذکور ہے سوائے اس قول کے "بل قد یصل الخ" اور فرض عملی اور واجب عملی میں فرق ظاہر کرنے کے لیے اتنا ہی کلام کافی ہے۔ اس عبارت کی ابتدا اگرچہ بحر الرائق کے طریقے کے مطابق ہے جہاں کہا کہ ظنی، قطعی کے قریب پہنچ جاتا ہے اور اس کی انتہا اور حدیث عرفہ کا ذکر اس تحقیق پر دلالت کرتا ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق دینے والا ہے، لیکن اس عبارت کے ضمن میں طویل بحثیں ہیں، اگر انھیں چھیڑا جائے تو کلام بہت طویل ہو جائے گا تاہم

---

[1] ردالمحتار، کتاب الطہارۃ ۱/۷۰

Marfat.com

المقال بید انه لا ینبغی اخلاء المقام عن افادۃ ان ما ذکر تبعا للطحطاوی والنہر وکثیرین من الفارق بین الوجوب وبین السنیۃ والاستحباب من ان ثبوت الاول بما فیہ ظنیۃ فی احد طرفی الثبوت والاثبات والاخیرین بما فیہ ظنیۃ فی کلیہما غیر مسلم ولا صواب کیف وحفوف الظن بکلا الطرفین لا ینزل الطلب عن المظنونیۃ والرجحان وھو ملاک امر الوجوب لا غیر وانما الفرق بین الفریقین بنفس الطلب فقد یکون حتمیا ویفید الوجوب عند الظنیۃ ثبوتا او اثباتا او معا وقد یکون ندبیا ترغیبیا فیفید السنیۃ او الاستحباب ولو کان قطعیا یقینیا ثبوتا واثباتا فان القطع انما حصل علی الترغیب والارشاد دون الطلب الجازم من غیر ان یبقی فیہ للمکلف خیار وھذا ظاھر جدا ھذا ما ظھر للعبد الضعیف۔

ثم رأیت المحقق حیث اطلق افاد فی الفتح ما جنحت الیہ واومی الی ما عولت علیہ حیث قال بعد ما بحث وجوب التسمیۃ فی الوضوء فان قیل یرد علیہ

اس جگہ پر یہ امر بیان کرنا مناسب ہے کہ علامہ شامی نے طحطاوی، النہر الفائق اور متعدد فقہا کی پیروی میں وجوب، سنیت اور استحباب میں فرق بیان کیا ہے کہ وجوب اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے جس کا ثبوت ظنی ہو یا اثبات، سنیت اور استحباب اس دلیل سے ثابت ہوتے ہیں جس کا ثبوت اور اثبات دونوں ظنی ہوں، یہ فرق نہ تو صحیح ہے اور نہ ہی قابلِ تسلیم، کیونکہ ثبوت اور اثبات دونوں کے ظنی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ طلب، درجۂ ظن اور رجحان سے نیچے چلی جائے اور وجوب کا دارومدار صرف اس بات پر ہے کہ طلب ظنی اور راجح ہو۔ پہلی اور آخری دو قسموں میں فرق، نفس طلب کی بنا پر ہوتا ہے، بعض اوقات طلب حتمی اور لازمی ہوتی ہے اور وجوب کا فائدہ دیتی ہے خواہ ثبوت میں ظنی ہو یا اثبات میں یا دونوں میں، اور کبھی طلب ترغیب اور بیانِ استحباب کے لیے ہوتی ہے تو وہ سنیت یا استحباب کا فائدہ دے گی، اگرچہ وہ ثبوت اور اثبات میں قطعی اور یقینی ہو، کیونکہ یقین تو ترغیب اور ارشاد کا حاصل ہوا ہے نہ کہ لازمی طلب کا کہ مکلف کا اختیار ہی باقی نہ رہے۔ اور یہ بہت ظاہر ہے یہ وہ امر ہے جو اس عبد ضعیف کو ظاہر ہوا۔

پھر میں نے دیکھا کہ محقق علی الاطلاق (علامہ ابن ہمام) نے فتح القدیر میں وہی بات کہی جس کی طرف میرا رجحان ہے اور اسی طرف اشارہ کیا جس پر میں نے اعتماد کیا ہے، وضو میں بسم اللہ شریف کے واجب ہونے کی بحث کے بعد فرماتے ہیں:

Marfat.com

ما قالوه من ان الادلة السمعية على اربعة اقسام الرابع ما هو ظني الثبوت والدلالة وحكمه افادة السنية والاستحباب وجعلوا منه خبر التسمية (يعني قوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه فانه مع احاديثه يحتمل نفي الفضيلة قال) وصرح بعضهم بان وجوب الفاتحة ليس من قوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب بل بالمواظبة من غير ترك لذلك۔

فالجواب ان ارادوا بظني الدلالة مشتركها سلمنا الاصل المذكور[1] (اي فان الوجوب لا يثبت بالشك)

اقول: بل لو كان الشك في احد طرفي الثبوت والاثبات لكفى لتنزيله عن مرتبة اثبات الايجاب۔

ثم اقول: غير ان هذا الاحتمال لا مساغ له في كلامهم بعد ملاحظة المقابلات اعني ان ظني الثبوت قطعي الدلالة والعكس يثبتان الوجوب فليس المراد بالظن

سوال: اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ چار قسم ہیں۔ چوتھی قسم وُہ ہے جس کا ثبوت بھی ظنی اور دلالت بھی ظنی ہے اور اس کا حکم سنیّت اور استحباب ہے، انہوں نے بسم اللہ شریف کی حدیث کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے (یعنی نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ اس کا وضو نہیں جس نے اللہ تعالٰی کا نام نہیں لیا۔ یہ حدیث خبرِ واحد ہونے کے باوجود، فضیلت کی نفی کا احتمال رکھتی ہے۔ ابن ہمام نے مزید فرمایا) بعض فقہاء نے تصریح کی کہ سورۂ فاتحہ کا واجب ہونا اس حدیث سے ثابت نہیں کہ "نماز نہیں ہے مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ" بلکہ اس بنا پر کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی اور اسے ترک نہیں کیا۔

جواب: اگر ظنی الدلالۃ سے مراد یہ ہو کہ اس دلیل کے ایک سے زاید معانی ہو سکتے ہیں تو ہم قاعدہ مذکورہ تسلیم کرتے ہیں (کیونکہ وجوب شک سے ثابت نہیں ہوتا)

اقول: اگر ثبوت اور اثبات میں سے کسی ایک میں شک ہو تو یہ اس دلیل کو اثباتِ ایجاب سے نیچے لانے کے لیے کافی ہے۔

ثم اقول: کلام فقہاء میں مقابلات دیکھنے کے بعد اس احتمال کی گنجائش نہیں ہے۔ یعنی انہوں نے ایک قسم اس دلیل کو قرار دیا جس کا ثبوت ظنی ہو اور دلالت قطعی اور ایک قسم اس کے برعکس شمار کی یعنی جس کا ثبوت قطعی ہو اور دلالت ظنی ہو۔ لہٰذا ظن سے

[1] فتح القدیر کتاب الطہارت ۱/۲۱

Marfat.com

الا المصطلح ۔

(قال) ومنعا كون الخبرين من ذلك بل نفي الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور (ای فليس مشکوکا بل موهوما قال) فان النفي تسلط على الوضوء والصلاة فيهما فان قلنا النفي لا يتسلط على نفس الجنس بل ينصرف الى حكمه وجب اعتباره في الحكم الذي هو الصحة فانه المجاز الاقرب الى الحقيقة وان قلنا يتسلط ههنا على الجنس لانها حقائق شرعية فتنتفي شرعا بعدم الاعتبار شرعا وان وجدت حسا فاظهر فى المراد فنفي الكمال على كلا الوجهين احتمال خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل۔

صرف اصطلاحی معنی مراد ہے (مشکوک ہونا مراد نہیں ہے) (ابن ہمام نے فرمایا) ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ دونوں حدیثیں دو معنوں پر یکساں دلالت کرتی ہیں بلکہ ان دونوں حدیثوں میں کمال کی نفی ایک ایسا احتمال ہے جس کی جانبِ مقابل ظاہر ہے (یعنی نفی کمال کا احتمال مشکوک نہیں بلکہ موہوم ہے) کیونکہ ان دونوں حدیثوں میں نفی، وضو اور نماز پر وارد ہے اب اگر ہم یہ کہیں کہ نفی، نفسِ جنس پر وارد نہیں ہے بلکہ اس کے حکم کی طرف راجع ہے تو کہنا پڑے گا کہ نفی جس حکم کی طرف متوجہ ہے وہ صحت ہے (کیونکہ یہ وہ مجاز ہے جو حقیقت کے قریب ہے (معنی یہ ہوگا کہ نہ وضو صحیح ہے اور نہ نماز ۱۲ ق) اور اگر ہم کہیں کہ نفی، نفسِ جنس پر وارد ہے کیونکہ یہ (وضو اور نماز) حقائق شرعیہ ہیں اور جب شرعاً ان کا اعتبار نہ رہا تو اگرچہ حسی طور پر موجود ہوں، شرعی طور پر انھیں کالعدم قرار دیا جائے گا (اب معنی یہ ہوگا کہ وضو اور نماز کا شرعاً وجود ہی نہیں ہے ۱۲ ق) اس صورت میں ہمارا مقصد مزید واضح ہو جائے گا۔ دونوں صورتوں میں (نفی صحت پر وارد ہو یا نفسِ جنس پر) کمال کی نفی مراد لینا غیر ظاہر احتمال ہے، جسے بغیر کسی دلیل کے قبول نہیں کیا جا سکتا۔

وان اراد به ما فيه احتمال ولو مرجوحا منعنا صحة الاصل المذكور (ای اثباته السنية والندب لا الوجوب بل يثبت الوجوب

اور اگر ظنی الدلالۃ سے یہ مراد ہو کہ جس میں جانبِ مخالف کا احتمال موجود ہو اگرچہ مرجوح ہی ہو تو ہم قاعدۂ مذکورہ کو صحیح ہی نہیں مانتے (کہ وہ دلیل اس وقت سنیت اور استحباب کا فائدہ دے گی

Marfat.com

لحصول الترجيح وان تطرق الظن الى الطرفين جميعا قال) واسندناه بان الظن واجب الاتباع فى الادلة الشرعية الاجتهادية وهو متعلق بالاحتمال الراجح فيجب اعتبار متعلقه وعلى هذا مشى المصنف رحمه الله تعالٰى فى خبر الفاتحة حيث قال بعد ذكره من طرف الشافعى رحمه الله تعالٰى ولنا قوله تعالٰى فاقرءوا ما تيسر من القرآن والزيادة عليه بخبر الواحد لايجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبها وهذا هو الصواب[1] اھ مزيدا منا ما بين الاهلة۔

اقول: وتحرر مما تقرران الادلة السمعية تسعة اقسام لان لها طرفين الثبوت والاثبات وكل على ثلثة وجوه القطع و

اور وجوب کا فائدہ نہیں دے گی، بلکہ وہ دلیل وجوب کا فائدہ دے گی کیونکہ جانب موافق راجح ہے، اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں طرفوں سے ظن متعلق ہوچکا ہو (ابن ہمام کا ارشاد جاری ہے) اور صحیح نہ ماننے کی وجہ ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ دلائل شرعیہ اجتہادیہ میں ظن کی پیروی واجب ہے اور ظن کا تعلق احتمالِ راجح سے ہوتا ہے، اس لیے اس کے متعلَّق (احتمال راجح ۱۲ ق) کا اعتبار واجب ہے، حضرت مصنف (صاحبِ ہدایہ ۱۲ ق) نے سورۃ فاتحہ سے متعلق حدیث کے بارے میں یہی موقف اختیار کیا ہے، امام شافعی کی طرف سے یہ حدیث پیش کرنے کے بعد فرمایا کہ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "تم قرآن کا وہ حصہ پڑھو جو آسان ہو"، خبر واحد کے ساتھ اس پر زیادتی جائز نہیں ہے، ہاں اس حدیث سے **وجوب عمل ثابت** ہوتا ہے اور ہم اس کے **قائل ہیں، اور یہی صحیح** ہے (فتح القدیر) (قوسین میں ہم (امام احمد رضا بریلوی) نے عبارتوں کا اضافہ کیا ہے، بعض جگہ مترجم نے اضافہ کیا ہے وہاں بطور علامت ق لکھ دیا ہے)

اقول: گزشتہ تفصیل سے یہ واضح ہوگیا کہ دلائل سمعیہ نو قسم ہیں، کیونکہ ان کی دو طرفیں ہیں:

(۱) ثبوت

(۲) اثبات

---

[1] فتح القدیر، سنن الطہارۃ ۱/۲۱

Marfat.com

الظن والشك خمسة منها وهي ما في احد طرفيها شك لا يثبت فوق سنية او ندب وان اشتملت على طلب جازم والاربعة البواقي كذلك ان اشتملت على طلب غير جازم والا فان كان الطرفين قطعيا ثبت الافتراض والا فالوجوب۔

اور ہر ایک میں تین احتمال ہیں (ہر شق کے تین احتمالات کے مقابل دوسری شق کے تین احتمال ہوئے۔ اس طرح کل نو صورتیں ہوئیں ۱۲ قادری)؛

(۱) یقینی (۲) ظنی (۳) مشکوک (یعنی موہوم ۱۲ ق)

ان میں سے پانچ صورتوں میں جن میں کسی ایک جانب شک ہو، سنیت اور استحباب سے زیادہ کوئی چیز ثابت نہیں ہوگی، اگرچہ وہ دلیل طلبِ جازم پر مشتمل ہو۔ باقی چار قسمیں اگر غیر جازم طلب پر مشتمل ہوں تو ان سے بھی سنیت اور استحباب سے زیادہ کچھ ثابت نہیں ہوگا اور اگر طلب جازم پر مشتمل ہوں تو پھر اگر دونوں طرفیں (ثبوت اور اثبات) قطعی ہیں تو فرضیت ثابت ہوگی ورنہ وجوب۔ ت

ثم الظاهر ان السنية لا تثبت بالشك بل هو المتعين والا لزم التقول على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمجرد شك واحتمال ولذا افاد المحقق في الفتح وتلميذه في الحلية ان الاستنان لا يثبت بالحديث الضعيف حيث حقق في الفتح ان غسل الجمعة مستحب لا سنة ثم قال يقاس عليه باقي الاغتسال (اى غسل العيدين والعرفة والاحرام) وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب اما ما روى ابن ماجة كان صلى الله تعالى عليه وسلم يغتسل يوم العيدين

پھر ظاہر یہ ہے کہ شک کی صورت میں سنیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ (استحباب) ہی متعین ہے ورنہ محض شک اور احتمال کی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نسبت غلط بیانی لازم آئے گی، اسی لیے محقق ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور ان کے شاگرد نے حلیہ میں فرمایا کہ حدیثِ ضعیف سے سنیت ثابت نہیں ہوتی، جہاں انہوں نے فتح القدیر میں تحقیق کی کہ جمعہ کا غسل، سنت نہیں ہے مستحب ہے۔ پھر فرمایا کہ باقی غسل (عیدین، عرفہ اور احرام کے غسل) بھی اسی پر قیاس کیے جائیں۔ فرع میں وہی حکم ثابت ہوگا جو اصل میں ہے یعنی استحباب۔ وہ حدیث جو ابن ماجہ نے روایت کی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عیدین کے دن غسل فرمایا کرتے تھے اور حضرت فاکہ بن سعد صحابی رضی اللہ

Marfat.com

عن الفاکہ بن سعد الصحابی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یغتسل یوم عرفۃ ویوم النحر ویوم الفطر ضعیفان قالہ النووی وغیرہ اھ[1]

فافادان ضعفہما یقعد ہما عن افادۃ الاستنان وکذلک قال فی الحلیۃ بعد ماذکر استنان غسل الجمعۃ ما نصہ واستنان غسل العیدین ان قلنا بان تعدد الطرق الواردۃ فیہ تبلغ درجۃ الحسن والا فالندب اھ[2] وقد المنا بطرف من تحقیق ھذا فی رسالتنا الہاد الکاف فی حکم الضعاف وایضاً حققنا فیہا بما لا مزید علیہ ان الاستحباب یثبت بالحدیث الضعیف۔

تعالٰی عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عرفہ اور عیدین کے دن غسل فرمایا کرتے تھے تو یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، جیسے کہ امام نووی وغیرہ نے فرمایا۔

ابن ہمام نے واضح طور پر بیان کردیا کہ یہ دونوں حدیثیں چونکہ ضعیف ہیں اس لیے سنیت کو ثابت نہیں کرسکتیں۔ اسی طرح حلبہ میں جمعہ کے غسل کا سنت ہونا بیان کرنے کے بعد فرمایا: اگر ہم یہ کہیں کہ اس حدیث کا متعدد سندوں سے مروی ہونا اسے درجۂ حسن تک پہنچا دیتا ہے تو عیدین کا غسل سنت ہے ورنہ مستحب ہے (حلیہ) ہم نے اپنے رسالہ "الہاد الکاف فی حکم الضعاف" میں اس مسئلے کی تحقیق پیش کی ہے مزید زیادتی کی ضرورت نہیں اور اس میں مکمل تحقیق کے ساتھ یہ بھی ثابت کیا ہے کہ استحباب، حدیثِ ضعیف سے ثابت ہوجاتا ہے۔

ثم اقول: الشک فی الاثبات مثل الشک فی الثبوت فاذن الاوضح الاجمع الاشمل الاکمل ان نقول النصوص الطلبیۃ علی ثلثۃ اقسام:

(۱) ما فیہ طلب ترغیب مجرداً

(۲) او مع تاکید

(۳) او طلب جازم۔

ثم اقول: کہ اثبات میں شک ایسے ہی ہے جیسے ثبوت میں ہے، اب زیادہ واضح، جامع، شامل اور کامل تفصیل یہ ہے کہ وہ نصوص جن کا تعلق طلب سے ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وُہ نصوص جن میں صرف ترغیب ہے۔

(۲) یا جن میں ترغیب کے ساتھ تاکید بھی ہے۔

(۳) یا جن میں طلب جازم ہے۔

---

[1] فتح القدیر، سنن الطہارۃ ۱/۵۸

[2] حلیہ

Marfat.com

وكل منها على تسعة اقسام كما قدمت فهى سبعة وعشرون قسما لا يثبت الافتراض منها الا واحد وهو يقيني الثبوت والاثبات مع الطلب الجازم وثلثة تفيد الوجوب وهو ظني الثبوت او الاثبات او كليهما مع الطلب الجازم في الكل واربعة تفيد الاستنان وهي نظائر ما تفيد الفرضية والوجوب في الثبوت والاثبات بيد ان الطلب فيها مؤكد غير جازم والبواقي وهي تسعة عشر تفيد الندب وهي التي في احد طرفيها شك ولو الطلب جازما او كان الطلب فيها طلب ترغيب مجرد ولو قطعي الطرفين وقس على هذا في جانب الكف الحرام والمكروه تحريما وتنزيها وخلاف الاولى ولا تذهلن عن مقام الاحتياط والله الهادي الى سواء الصراط هذا هو التحقيق الساطع اللامع النور فاحفظه فلعلك لا تجده في غير هذه السطور۔

اور ان میں ہر ایک کی نو قسمیں ہیں، جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، تو یہ کل ستائیس[۱] قسمیں ہوئیں، ان میں سے صرف ایک صورت ہے جس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے، وہ دلیل جس کا ثبوت اور اثبات یقینی ہو اور طلب جازم پر دلالت کرے اور تین قسمیں وجوب کا فائدہ دیتی ہیں، وہ دلیل جس کا ثبوت یا اثبات یا دونوں ہی ظنی ہوں طلب جازم کے ساتھ، اور چار صورتیں سنیت کا فائدہ دیتی ہیں یہ ثبوت اور اثبات میں ان صورتوں کی مثل ہیں جن سے فرضیت اور وجوب ثابت ہوتا ہے، مگر یہ کہ اِن میں طلب مؤکد ہے، لیکن یقینی جازم نہیں ہے باقی انیس[۱۹] صورتیں استحباب کا فائدہ دیتی ہیں اور یہ وہ صورتیں ہیں جن کی ایک جانب (ثبوت یا اثبات ۱۲ ق) میں شک ہے اگرچہ طلب جازم ہو۔ یا اُن میں محض ترغیب ہو، اگرچہ ان کی دونوں طرفیں قطعی ہوں، اسی پر ممانعت کی جانب حرام، مکروہ تحریمی و تنزیہی اور خلافِ اولیٰ کو قیاس کرو اور مقام احتیاط میں غفلت نہ برتو۔ اللہ تعالےٰ ہی راہِ راست کی ہدایت دینے والا ہے۔ یہ وہ روشن نور والی چمکتی ہوئی تحقیق ہے کہ تمہیں ان سطور کے علاوہ کہیں اور نہیں ملے گی اسے اچھی طرح محفوظ کر لو۔

---

[۱] یہاں سے ظاہر ہوا کہ فرض اعتقادی سب سے اعظم و اعلیٰ اور دونوں قسم واجب الاعتقادی کا مباین ہے اور فرض عملی واجب اعتقادی سے خاص مطلقا کہ ہر فرض عملی واجب اعتقادی ہے و لا عکس اور واجب عملی ہر دو قسم فرض کا مباین اور واجب اعتقادی سے خاص مطلقا ہے کہ ہر واجب عملی واجب اعتقادی ہے و لا عکس۔

Marfat.com

ثم اقول یہ اُس تقدیر پر ہے کہ قسمیں عملی بشرط لا ہوں کما ھو المتعارف عند علمائنا اور لا بشرط لیں تو فرض عملی فرض اعتقادی سے عام مطلقا اور واجب اعتقادی سے عام من وجہ ہوگا کہ فرض اعتقادی فرض عملی ہے نہ واجب اعتقادی اور واجب عملی بالمعنے الاول واجب اعتقادی ہے نہ فرض عملی اور فرض عملی بالمعنی الاول میں دونوں مجتمع ہیں اور واجب عملی بالمعنی الثانی واجب اعتقادی کا مساوی کہ اعتقاد وجوب موجب وجوب عمل اور ایجاب عمل بے اعتقاد وجوب نامحتمل کلام آتی میں معانی اول ہی مراد ہوں گے کہ وہی شائع بین العلماء ہیں وباللہ التوفیق۔

وضو میں فرض اعتقادی یعنی ارکان اعتقادیہ چار ہیں۔

فان الفرض یطلق علی الرکن و علی الشرط کما فی الدر[1] وعلی ما لیس برکن ولا شرط کترتیب ما شرع غیر مکرر فی رکعۃ کترتیب القعدۃ علی السجود والسجود علی الرکوع والرکوع علی القراءۃ والقراءۃ علی القیام فانہا فروض لیست بارکان ولا شروط کما فی[2] الشامی عن الغنیۃ۔

(فرائض اعتقادیہ کی تفسیر ارکانِ اعتقادیہ سے اس لیے کی ہے کہ لفظ فرض عام ہے ۱۲ ق) کیونکہ فرض کا اطلاق رکن پر ہوتا ہے اور شرط پر بھی جیسے کہ درمختار میں ہے اور ایسی چیز پر بھی ہوتا ہے جو رکن اور شرط نہیں ہوتی، مثلاً ان امور کی ترتیب جو ایک رکعت میں مکرر طور پر مشروع نہیں ہیں، جیسے قعدہ کا سجدے پر، سجدے کا رکوع پر، رکوع کا قراءۃ پر اور قراءۃ کا قیام پر ترتیب وار ہونا، یہ فرائض ہیں لیکن ارکان اور شرائط نہیں ہیں۔ جیسے کہ شامی میں غنیہ کے حوالے سے ہے۔

اقول: وکانہ نظر الی انہا برزخ بین الدخول والخروج والافیہ کلام لمن تأمل فلیتأمل۔

اقول: کہ غالباً انہوں نے اس بات کو پیش نظر رکھا ہے کہ یہ امور داخل اور خارج ہونے کے درمیان واسطہ ہیں ورنہ غور کرنے والے کے لیے اس میں کلام ہے پس غور وفکر کیا جائے۔

اوّل منہ دھونا یعنی علاوہ مستثنیات کے طول میں شروع سطح پیشانی سے نیچے کے دانت جمنے کی جگہ تک اور عرض میں ایک کان سے دُوسرے کان تک۔ اس میں دس استثنا ہیں:

---

[1] الدرالمختار ارکان الوضوء ۱/۱۸

[2] ردالمحتار، سنن الطہارۃ ۱/۶۹

Marfat.com

(۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔

(۲) پپوٹوں کی اندرونی سطح کہ ان دونوں مواضع کا دھونا باجماع معتدبہ اصلا فرض کیا مستحب بھی نہیں،

وبالغ الامامان عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھم فکف بصرھما۔

دو اماموں حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم نے اس معاملے میں مبالغہ کیا تو ان کی بینائی جاتی رہی۔

(۳) آنکھیں خوب زور سے بند کرنے سے جو حصہ بند ہوجاتا ہے کہ نرم بند کرے تو ظاہر رہتا اُتنا حصہ دُھلنا مختلف فیہ ہے۔ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اُس کا دھونا بھی واجب نہیں کہ خوب آنکھیں بند کرکے وضو کیا وضو ہوجائیگا اور بعض نے کہا نہ ہوگا۔ ردالمحتار میں ہے:

لو غمض عینیہ شدیدا لایجوز بحر لکن نقل العلامۃ المقدسی فی شرح علی نظم الکنز ان ظاھر الروایۃ الجواز واقرہ فی الشرنبلالیۃ تامل[1] اھ کلام الشامی۔

اگر دونوں آنکھیں سختی سے بند کرلیں تو جائز نہیں ہے (البحرالرائق) لیکن علامہ مقدسی نے نظم کنز کی شرح میں فرمایا کہ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ جائز ہے شرنبلالیہ میں اسی کو برقرار رکھا۔ شامی

اقول: رحم اللہ العلامۃ السید انما عبارۃ البحر ھکذا ذکر فی المجتبی لاتغسل العین بالماء ولا باس یغسل الوجہ مغمضا عینیہ وقال الفقیہ احمد بن ابرھیم ان غمض عینیہ شدیدا لایجوز[2] اھ فمفادہ ایضا لیس الا ان المذھب الجواز وعدمہ قول احمد بن ابرھیم فلیتنبہ۔

اقول: اللہ تعالٰی سیّد شامی پر رحمتیں نازل فرمائے، البحرالرائق کی عبارت اس طرح ہے: اسی طرح مجتبٰی میں ذکر کیا گیا ہے، آنکھیں پانی سے نہیں دھوئی جائیں گی، اور آنکھیں بند کرکے چہرہ دھونے میں حرج نہیں ہے، فقیہ احمد بن ابراہیم نے فرمایا: اگر دونوں آنکھیں سختی سے بند کرلے تو جائز نہیں ہے (بحر) تو اس عبارت کا مطلب بھی یہی ہُوا کہ مذہب جواز ہی ہے اور عدم جواز احمد بن ابراہیم کا قول ہے۔ یہ نکتہ ذہن میں رہنا چاہیے۔

(۴) دونوں لب کہ بعض نے کہا وہ تابع دہن ہیں اور وضو میں دہن کا دھونا صرف سنت ہے۔ بحرالرائق میں ہے:

---

[1] ردالمحتار فرائض الوضوء ۱/۷۲ [2] بحرالرائق۔ فرائض الوضو ۱/۱۱

Marfat.com

اما الشفة فقیل تبع للفم[1] لیکن ہونٹ، تو کہا گیا ہے کہ وہ منہ کے تابع ہیں۔

(۵، ۶، ۷) ابرؤوں اور مونچھوں اور بچی کے نیچے کی کھال کہ بعضوں نے کہا اگرچہ بال چھدرے ہوں، کھال نظر آتی ہو اس کا دھونا ضروری نہیں۔ درمختار میں ہے:

فی البرھان یجب غسل بشرۃ لم یسترھا الشعر کحاجب و شارب وعنفقۃ فی المختار[2]

برہان میں ہے کہ جلد کے اس حصے کو دھونا واجب ہے جسے بالوں نے نہ ڈھانپا ہو، جیسے ابرو، مونچھ اور بچی (ہونٹ اور ٹھوڑی کی درمیانی جگہ ۱۲ ق)

(۸) گھنی داڑھی کے نیچے کی کھال کہ اُس کا دھونا اصلاً ضروری نہیں۔

(۹) داڑھی مطلقاً کہ اس کے باب میں نو قول ہیں:

فقیل یفترض مسحہ او غسلہ کل منہا کلا او ثلثا او ربعا او لما یلاقی البشرۃ فقط اولا شئ کما رد المحتار[3]

کہا گیا ہے کہ پوری داڑھی، یا اس کے تہائی، یا چوتھائی یا جلد سے ملے ہوئے حصّے کا مسح یا دھونا فرض ہے (یہ آٹھ قول ہُوئے ۱۲ ق) یا کچھ بھی نہیں، جیسے کہ رد المحتار میں ہے۔

(۱۰) کنپٹیاں کہ جب داڑھی کے بال ہوں تو امام ابو یوسف سے ایک روایت آئی کہ اُن کا دھونا ضروری نہیں۔ درمختار میں ہے:

یجب غسل ما بین العذار و الأذن بہ یفتی[4]

رخسار اور کان کے درمیانی حصّے کا دھونا واجب ہے اسی پر فتوٰی ہے۔

رد المحتار میں ہے:

قال فی البدائع وعن ابی یوسف عدمہ وظاھرہ ان مذھبہ بخلافہ بحر والخلاف فی الملتحی اما المراۃ والامرد والکوسج فیفترض الغسل اتفاقا[5]

بدائع میں ہے کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ واجب نہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ ان کا مذہب اس کے خلاف ہے (بحر) اختلاف داڑھی والے مرد میں ہے عورت، بے ریش لڑکے اور وُہ بالغ جس کی داڑھی ہی پیدا نہیں ہُوئی ان کے لیے بالاتفاق دھونا واجب ہے۔

---

[1] بحرالرائق، فرائض الوضوء ۱/۱۱ [2] الدرالمختار، فرائض الوضوء ۱/۱۹ [3] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۴۷، [4] الدرالمختار، فرائض الوضوء ۱/۱۹ [5] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۲

تنبیہ : اس روایت پر خلاف امام ابو یوسف اگرچہ اس صورت سے خاص ہے کہ وہاں داڑھی کے بال ہوں مگر یہ مراد نہیں کہ خاص اُس حصۂ بدن پر بال ہوں۔

حتی یدخل فی بشرۃ ما تحت اللحیۃ کما ظن۔

یہاں تک کہ پانی داڑھی کے نیچے کی جلد تک پہنچ جائے جیسے کہ بعض نے گمان کیا۔

بلکہ داڑھی کا بالائی حصہ جو کانوں کے محاذی ہوتا ہے جسے عربی میں عِذار کہتے ہیں۔ اس حصّے اور کان کے بیچ میں جلد کی ایک صاف سطح ہوتی ہے جس پر بال نہیں نکلتے۔ یہاں اس سطح خالی میں خلاف ہے کہ عذار والے کے لیے اس روایت پر اس کا دھونا ضروری نہیں۔ اور ظاہر الروایۃ و مذہب معتمد میں مطلقاً فرض ہے۔

امام اجل ابو البرکات عبد اللہ نسفی، کافی شرح وافی میں فرماتے ہیں :

البیاض الذی بین العذار و شحمۃ الاذن من الوجہ حتی یجب غسلہ عندھما خلافا لابی یوسف لان البشرۃ التی ینبت علیھا الشعر لا یجب ایصال الماء الیھا فما ھو ابعد اولی وقالا انما لم یجب ثم لانہ استتر بالشعر ولا شعر ھنا فبقی علی ما کان اھ[1]

رخسار اور کان کی لو کے درمیان کی سفیدی چہرے میں داخل ہے، جسے دھونا طرفین کے نزدیک واجب ہے، امام ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ جلد کا وہ حصہ جس پر بال پیدا ہوتے ہیں وہاں تک پانی کا پہنچانا واجب نہیں ہے، جو اس سے بعید ہو اسے دھونا بطریق اولی واجب نہیں ہوگا۔ طرفین فرماتے ہیں اس جگہ کا دھونا اس لیے واجب نہیں کہ وہ بالوں سے ڈھکی ہوئی ہے اور اس جگہ بال نہیں ہیں لہذا یہ اپنے اصلی حکم پر باقی رہے گی۔

اور امام دار الہجرۃ سیدنا امام مالک رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہوا کہ ان کا دھونا مطلقاً ضروری نہیں میزان الشریعۃ الکبری للعارف الربانی سیدی عبد الوہاب الشعرانی میں ہے :

قول الائمۃ الثلثۃ ان البیاض الذی بین الشعر الاذن و اللحیۃ من الوجہ مع قول مالک و ابی یوسف انہ لیس من الوجہ

تینوں امام (امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد) فرماتے ہیں کہ کان اور داڑھی کے بالوں کے درمیان سفیدی چہرے کا حصہ ہے، جبکہ امام مالک اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وہ چہرے کا حصہ نہیں ہے۔

---

[1] کافی شرح وافی

Marfat.com

فی الوضوء[1]۔ لہذا اسے وضو میں چہرے کے ساتھ دھونا واجب نہیں ہے۔

اسی طرح رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ میں ہے۔

اقول: اما ابو یوسف فقد علمت ان قولہ کقول الجمہور والروایۃ النادرۃ عنہ ایضا مفصلۃ لا مرسلۃ واھل البیت ادری بما فی البیت واما مالک فالذی رأیتہ من کتب مذھبہ فی شرح المقدمۃ العشماویۃ لابن ترکی ان الوجہ حدہ طولا من منابت شعر الراس المعتاد الی اٰخر الذقن وحدہ عرضا من الاذن الی الاذن[2] اھ وفی حاشیۃ للسفطی ما بین العذارین والاذن وھو البیاض الذی تحت الوتد (ای وتد الاذن) او المسامت لہ یجب غسلہ لانہ من الوجہ[3] اھ فاللہ تعالٰی اعلم۔

اقول: جہاں تک امام ابو یوسف کا تعلق ہے تو آپ اس سے پہلے جان چکے ہیں کہ ان کا قول جمہور کے موافق ہے، اور ان سے روایتِ نادرہ بھی مطلق نہیں ہے بلکہ تفصیل پر مشتمل ہے اور صاحبِ خانہ گھر کی چیزوں سے زیادہ واقف ہوتا ہے، باقی رہے امام مالک، تو میں نے ان کے مذہب کی کتابوں مثلاً ابن ترکی کی شرح مقدمہ عشماویہ میں ہے کہ چہرے کی لمبائی جہاں عادۃً سر کے بال پیدا ہوتے ہیں ہاں سے لے کر ٹھوڑی کے آخر تک ہے اور چوڑائی ایک کان سے دوسرے کان تک۔ اس شرح کے حاشیہ میں علامہ سفطی نے فرمایا: رخساروں اور کان کا درمیانی حصہ، وہ سفیدی جو کان کی جڑ کے نیچے یا اس کے سامنے ہے، اسے دھونا واجب ہے کیونکہ وہ چہرے کا حصہ ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ: یہاں ایک استثنائے عام اور بھی ہے کہ فرض دوم کے استثنائے ثانی میں مذکور ہوگا۔

دوم دونوں ہاتھ ناخنوں سے کہنیوں تک دھونا، اس میں تین استثنا ہیں:

(۱) خود کہنیاں دھونا امام زفر رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ضروری نہیں۔

(۲) جس چیز کی آدمی کو عموماً یا خصوصاً ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس کے ملاحظہ و احتیاط میں حرج ہے اُس کا ناخنوں کے اندر یا اوپر یا اور کہیں لگا رہ جانا اگرچہ جرم دار ہو (جسم رکھتی ہو ۱۲م) اگرچہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچ سکے جیسے پکانے گوندھنے والوں کے لیے آٹا، رنگریز کے لیے رنگ کا جرم، عورات کے لیے مہندی کا جرم، کاتب کے لیے روشنائی، مزدور کے لیے گارا مٹی، عام لوگوں کے لیے کوئے یا پلک میں سرمہ کا جرم، بدن کا میل مٹی غبار مکھی مچھر کی بیٹ وغیرہا کہ ان کا رہ جانا فرض اعتقادی کی ادا کو مانع نہیں۔

---

[1] میزان الکبرٰی مصر ۱/۱۲۶ [2] شرح مقدمہ عشماویہ لابن ترکی [3] حاشیۃ العلامہ سفطی

Marfat.com

درمختار میں ہے :

لایمنع الطھارۃ خرء ذباب و برغوث لم یصل الماء تحته وحناء[1] ولو جرمه به یفتی ودرن ودھن و دسومة وتراب وطین ولو فی ظفر مطلقا ای قرویا او مدنیا فی الاصح بخلاف نحو عجین ولا یمنع ما علی ظفر صباغ۔[1]

مکھی اور پسّو کی بیٹ، جس کے نیچے پانی نہ پہنچا ہو، اور مہندی اگر اس کا جسم ہو طہارت سے مانع نہیں ہے اسی پر فتوٰی ہے۔ اسی طرح میل، تیل، چکنائی، مٹی گارا اگرچہ ناخن میں ہو، اصح یہ ہے کہ وہ شخص دیہاتی ہو یا شہری، طہارت سے مانع نہیں ہے برخلاف آٹے ایسی چیز کے (کہ وہ طہارت سے مانع ہے ۱۲م) رنگریز کے ناخن پہ لگی ہُوئی چیز مانع نہیں ہے۔

ردالمحتار میں ہے :

لکن فی النھر لو فی اظفارہ عجین فالفتوی انه مغتفر اھ۔[2]

لیکن النہر الفائق میں ہے کہ اگر اس کے ناخنوں میں آٹا ہے تو فتوٰی یہ ہے کہ وہ معاف ہے (شامی)

ورأیتنی کتبت فیما علقت علی رد المحتار علی قوله وحناء ولو جرمه به یفتی اقول وبه یظھر بحکم بعض اجزاء[2] کحل تخرج فی النوم و تلتصق ببعض الجفون او تستقر فی بعض الماٰقی وربما تمر الید علیھا فی الوضوء والغسل ولا یعلم بھا اصلا فلا یکفی فیه التعاھد المعتاد ایضا الا بتیقظ خاص و تفحص مخصوص فذلك کجرم الحناء لا بالقیاس بل بدلالة النص فان الحاجة الی

میں نے شامی کی تعلیقات میں اس قول "وحناء ولو جرمه به یفتی" پر یہ حاشیہ لکھا ہے۔ اقول: اس سے سُرمے کے ان بعض اجزاء کا حکم ظاہر ہوگیا جو نیند کی حالت میں آنکھوں سے نکل کر کچھ پلکوں کے ساتھ چمٹ جاتے ہیں یا آنکھ کے کچھ گوشوں میں ٹھہر جاتے ہیں، اور بعض اوقات وضو اور غسل میں ان پر ہاتھ گزرتا ہے اور سُرمے کے ان اجزاء کا بالکل علم نہیں ہوتا، ان کے بارے میں عادت کے مطابق نگرانی بھی کافی نہیں ہوتی، جب تک کہ خصوصی بیدار مغزی اور جستجو سے کام نہ لیا جائے، ان کا حکم وہی ہے جو مہندی کے جسم کا ہے، لیکن قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے۔ کیونکہ سُرمے

---

[1] الدرالمختار، مع الشامی، فرائض الغسل ۱/۱۱۴ [2] ردالمحتار ایضاً ۱/۱۱۴

Marfat.com

الكحل اشد واكثر۔

وليعلم ان ظهوره فى موق بعد ما يمر على الطهارة شئ من زمان كما يراه بعد ما صلى لا يلتفت اليه اصلا فانه ربما ينتقل بعد التطهر من داخل العين الى الماٰق والحادث يضاف الى اقرب الاوقات اما الملتزق بالجفن فلعل فيه الوجه الاول لا غير هذا كله ما ظهر لى و ليحرر والله تعالىٰ اعلم۔

کی حاجت زیادہ اور شدید ہوتی ہے۔

یہ بھی آپ کے علم میں رہے کہ وضو کے کچھ وقت کے بعد جو سُرمہ گوشۂ چشم (ناک کی جانب والا ۱۲ ق) میں ظاہر ہو، مثلاً نماز پڑھنے کے بعد دکھائی دیا، اس کی طرف بالکل توجہ نہیں دی جائے گی، کیونکہ بعض اوقات سُرمہ وضو کے بعد آنکھ کے اندرونی حصے سے گوشۂ چشم کی طرف نمودار ہوتا ہے اور نوزائیدہ چیز کو قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، پلکوں کے ساتھ چپکنے والے سُرمے میں غالباً پہلی وجہ ہی متعین ہے (کہ مہندی سے سرمے کی حاجت زیادہ ہے اور شدید ۱۲ ق) یہ سب وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا، اس پر خوب غور کیا جائے —— واللہ تعالیٰ اعلم

ورأيتنى كتبت فيه على قوله لا يمنع ما على ظفر صباغ **اقول** ويعلم منه حكم المداد على ظفر الكاتب فانه يضع القلم على ظفر ابهامه اليسرى و يغمزه لينفتح فيصيب الظفر جرم من الحبر وربما ينسى فيتوضأ و يمر الماء فوق المداد ولا يزيله فمفاد ما هنا الجواز ورأيت التنصيص به فى حاشية العشماوية من كتب السادة المالكية حيث قال تجب ازالة ما يمنع

درمختار کے اس قول پر کہ رنگریز کے ناخن پر لگنے والی چیز منع نہیں کرتی اس پر میں نے حاشیہ لکھا، اقول: اس سے کاتب کے ناخن پر لگنے والی سیاہی کا حکم معلوم ہوگیا، کیونکہ کاتب بائیں انگوٹھے کے ناخن پر قلم کو رکھ کر دباتا ہے تاکہ اس کا منہ کھل جائے، تو ناخن پر سیاہی کا کچھ حصہ لگ جاتا ہے، پھر بسا اوقات وہ بھول جاتا ہے اور وضو کرتا ہے تو پانی سیاہی کے اوپر سے گزر جاتا ہے اور سیاہی کو جسم سے الگ نہیں کرتا۔ اس عبارت کے مفاد کے مطابق جواز ثابت ہوتا ہے میں نے حضرات مالکیہ کی کتابوں میں سے حاشیہ عشماویہ میں اس کی تصریح دیکھی ہے، انہوں نے کہا کہ پانی کے

Marfat.com

من وصول الماء كعجين وشمع وكذلك الحبر المتجسد لغير كاتبه ونحوه كبائعه وصانعه واما الكاتب ونحوه ان رآه بعد ان صلى فلا يضر اذا امر يده على المداد لعسر الاحتراز منه لا ان رآه قبل الصلاة وامكنه ازالته اهـ[1] وهو كله واضح موافق لقواعدنا الا قوله اذا امر يده على المداد فانما شرطه لان الدلك فرض عندهم واما على مذهبنا فيقال اذا امر الماء على المداد والذي ذكره هو عين ما كنت بحثته في فتاوى ان الذي لاحرج في ازالته بل في تعاهده اذا اطلع عليه يجب ازالته ولا يجوز تركه كالحناء والكحل والونيم ونحوها ولله الحمد۔

پہنچنے سے منع کرنے والی چیز کا زائل کرنا واجب ہے جیسے آٹا اور موم۔ اسی طرح جو شخص کاتب نہیں مثلاً سیاہی بیچنے اور بنانے والا ہو، اس کے لیے سیاہی کا جسم وغیرہ دُور کرنا ضروری ہے، ہاں کاتب یا اس جیسا آدمی اگر نماز پڑھنے کے بعد دیکھے تو اس کے لیے نقصان دہ نہیں جب کہ اس نے سیاہی پر ہاتھ پھیرا ہو، کیونکہ اس سے بچنا مشکل ہے، اور اگر اس نے نماز پڑھنے سے پہلے سیاہی کا جسم کسی عضو پر دیکھا اور اسے زائل کرنا بھی ممکن ہو تو یہ بے توجہی اس کے لیے نقصان دہ ہوگی (حاشیہ عشماویہ) یہ سب واضح اور ہمارے قواعد کے موافق ہے سوائے اس شرط کے کہ اس نے سیاہی پر ہاتھ پھیرا ہو۔ یہ شرط انہوں نے اس لیے لگائی کہ حضرات مالکیہ کے نزدیک جسم پر ہاتھ پھیرنا فرض ہے، ہمارے مذہب کے مطابق کہا جائیگا کہ جب پانی سیاہی کے اُوپر سے گزرا ہو، جو کچھ انہوں نے بیان کیا ہے وہی میں نے اپنے فتاوٰی میں ثابت کیا تھا کہ جس چیز کے زائل کرنے بلکہ خیال رکھنے میں حرج نہیں ہے، جب اس پر مطلع ہو تو اس کا زائل کرنا واجب ہے اور اسے ترک کرنا جائز نہیں ہے جیسے مہندی، سُرمہ اور مکھی کی بیٹ وغیرہ۔ والحمدللہ

(۳۱) مالکیہ کے نزدیک مرد کے لیے چاندی کی انگوٹھی بقدر جائز کہ اُن کے مذہب میں دو درم شرعی ہے اور عورت کے لیے سونے چاندی کے مطلق گہنے چھلّے، انگوٹھیاں، علی بند، جسین بند، آرسی، پہنچیاں، کنگن، چھن بنانے، چوہے دتیاں، یُونہی چوڑیاں اگرچہ کانچ یا لاکھ وغیرہ کی ہوں اور ریشم کے لچھے غرض جتنے گہنے سنگار شرعاً جائز ہیں کسی قدر تنگ اور پھنسے ہوئے ہوں کہ پانی بہنے کو روکیں اُن کے مذہب میں سب معاف ہیں، ہاں لوہے، تانبے، رانگ وغیرہا کے مکروہ گہنے یا مرد کے لیے سونے کی انگوٹھی کہ شرعاً جائز نہیں ان میں وہ بھی

[1] شرح مقدمہ عشماویہ

Marfat.com

اجازت نہیں مانتے۔

اقول: وکانهم قاسوه علی ضفیرة المرأة حیث لم تؤمر بنقضها فی الغسل عندنا الا اذا لم یصل الماء الی الاصول وفی الغسل والوضوء جمیعا عندهم الا اذا اشتدت او کانت مفتولة بثلثة خیوط فاکثر عندهم۔

اقول: غالباً انہوں نے جائز زیوروں کو عورت کی گندھی ہوئی چوٹی پر قیاس کیا ہے کہ ہمارے نزدیک غسل میں اسے کھولنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، ہاں اگر پانی جڑوں تک نہ پہنچے تو اسے گندھے ہوئے بال کھولنا ہوں گے اور اُن (مالکیہ) کے نزدیک غسل اور وضو دونوں میں کھولنا ہوں گے مگر جب کہ سخت گندھے ہوئے ہوں یا تین یا اس سے زیادہ دھاگوں کے ساتھ گندھے ہوئے ہوں، یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

حاشیہ سفطی میں ہے[1]:

لا یجب نزع خاتم الفضة الماذون فیه ولا تحریکه سواء کان واسعا او ضیقا واما المحرم کخاتم الذهب للرجل والمکروه کخاتم الحدید والنحاس والرصاص فیجب نزعه اذا کان ضیقا ویکفی تحریکه ان کان واسعا علی المعتمد وکذا ما تجعله الرماة فی ایدیهم من عظم ونحوه ومحل الکراهة فی خاتم الحدید مالم یکن لدواء ویدخل فی الماذون فیه خاتم الذهب بالنسبة للمرأة والاساور والحدائد التی تلبسها المرأة بمنزلة الخاتم علی المعتمد فلا یجب تحریکها لانها ماذون لها فی ذلك کله کما فی حاشیة الخرشی واعتمده شیخنا فی تقریر الخرشی

جس انگوٹھی کی (شرعاً) اجازت ہے اسے اتارنا یا حرکت دینا واجب نہیں ہے، خواہ وہ کھلی ہو یا تنگ لیکن جس کا پہننا حرام ہے مثلاً مرد کے لیے سونے کی انگوٹھی، یا مکروہ ہے مثلاً لوہے، تانبے اور قلعی کی انگوٹھی، اگر تنگ ہو تو اسے اتارنا واجب ہے اور اگر کھلی ہو تو قول معتمد کے مطابق اسے حرکت دینا کافی ہے، اسی طرح تیرانداز جو ہڈی وغیرہ یا اس جیسی کسی چیز کو اپنے ہاتھ میں پہنتے ہیں۔ محل کراہت لوہے کی وہ انگوٹھی ہے جو دوا کے لیے نہ ہو۔ جس کی شرعاً اجازت ہے اس میں عورت کے لیے سونے کی انگوٹھی اور کنگن ہیں اور لوہے کے وہ چھلے جنہیں عورت پہنتی ہے وہ قول معتمد کے مطابق انگوٹھی کی طرح ہیں ان کو حرکت دینا واجب نہیں ہے کیونکہ عورت کو ان سب کے پہننے کی اجازت ہے، جیسے کہ حاشیہ خرشی میں ہے اور ہمارے شیخ نے تقریر خرشی میں

[1] حاشیہ سفطی علی مقدمہ عشماویہ

Marfat.com

خلافا لما فی شرح الاصیلی وزنۃ الخاتم الذی یجوز لبسہ للرجال من الفضۃ درھمان بالدرھم الشرعی اھ[1]۔

اسی پر اعتماد کیا ہے، جب کہ یہ قول شرح اصیلی کے خلاف ہے، مردوں کے لیے چاندی کی جس انگوٹھی کا پہننا جائز ہے اس کا وزن درہم شرعی کے مطابق دو درہم (سوا چار ماشے) ہے۔

اقول[22]: وعندنا مادون مثقال لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولاتتمہ مثقالا کما بیناہ فی محلہ من فتاوٰنا۔

اقول: ہمارے نزدیک ایک مثقال سے کم ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انگوٹھی پورے مثقال کی نہ بناؤ، جیسے کہ ہم نے اپنے فتاوٰی میں اس کے مقام پر بیان کیا ہے۔

سوم سر کا مسح یعنی اس کے کسی جُز، کھال یا بال یا نائب شرعی پر نم پہنچ جانا، فرض اعتقادی اسی قدر ہے کتاب الانوار لاعمال الابرار امام یوسف اردبیلی شافعی میں ہے:

الفرض الرابع مسح الرأس بما شاء اما علی البشرۃ ولو قدر ابرۃ او علی شعر ولو واحدۃ ان لم یخرج الممسوح من حدہ[2]۔

چوتھا فرض، سر کا مسح ہے جتنی مقدار چاہے یا تو جلد پر اگر سوئی کی مقدار ہو اور یا بالوں پر اگرچہ ایک ہی بال ہو، بشرطیکہ جس پر مسح کیا گیا ہو وہ اپنی حد سے نہ نکل گیا ہو۔

قرۃ العین علامہ زین تلمیذ امام ابن حجر مکی شافعی میں ہے: ولو بعض شعرۃ واحدۃ اھ[3] اگرچہ ایک بال کے کچھ حصے پر ہو۔

اقول: وعبرت انا بوصول البلل لانہ الفرض عندنا دون الایصال حتی لو اصابہ مطر اجزاہ[4] کما فی الدر المختار وزدت النائب الشرعی لقول الامام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ علی ما فی میزان الشعرانی حیث قال قول الائمۃ

اقول: میں نے کہا کہ رطوبت پہنچ جائے کیونکہ ہمارے نزدیک یہی فرض ہے، اس کا پہنچانا فرض نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر اس کے سر پر بارش برسی تو اس کے لیے کافی ہے، جیسے درمختار میں ہے، نیز میں نے کہا: یا نائب شرعی پر نم پہنچ جانا ۔ یہ میں نے میزان الشریعۃ، علامہ عبدالوہاب شعرانی میں مذکور امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ

---

[1] حاشیہ سقطی علی مقدمہ عشماویۃ
[2] کتاب الانوار لاعمال الابرار
[3] قرۃ العین
[4] الدر المختار، فرائض الوضوء، مجتبائی دہلی ۱/۱۹

Marfat.com

الثلثة ان المسح على العمامة لایجزئ مع قول احمد بانه یجزئ لکن بشرط ان یکون تحت الحنك منها شئ روایة واحدة وعنه فی مسح المرأة علی قناعها المستدیر تحت حلقها روایة وهل یشترط ان یکون لبس العمامة علی طهر روایتان اھ[1]

کے قول کی بنا پر کہا ہے ، علامہ شعرانی فرماتے ہیں: تینوں امام فرماتے ہیں کہ پگڑی پر مسح کافی نہیں ہے جبکہ امام احمد سے ایک ہی روایت ہے اور وہ یہ کہ پگڑی کا مسح جائز ہے بشرطیکہ اس کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے ہو، اور عورت نے دوپٹہ سر پر لیا ہو اور ٹھوڑی کے نیچے لپیٹ رکھا ہو۔ ان کی ایک روایت کے مطابق وہ اس پر مسح کر سکتی ہے ، اور کیا یہ شرط ہے کہ پگڑی باوضو پہنی گئی ہو ؟ اس میں دو روایتیں ہیں ، (میزان الشریعۃ)

قلت : وکلامه شیخه الذی صحبه الامام الشعرانی عشر سنین وقال لم اره یغضب فی سفر ولا حضر اعنی محقق عصره العلامة زین بن ابرهیم بن نُجَیم المصری رحمهما الله تعالٰی فی البحر الرائق اتم وانفع حیث قال اما علی العمامة فاجمعوا علی عدم جوازه الا احمد فانه اجازه بشرط ان تکون ساترة لجمیع الرأس الا ماجرت العادة بکشفه وان یکون تحت الحنك منها شئ سواء کانت لها ذؤابة اولم تکن وان لا تکون عمامة محرمة فلا یجوز المسح علی العمامة المغصوبه ولا یجوز للمرأة اذا

قُلْتُ : محقق عصر علامہ زین بن ابراہیم بن نُجَیم مصری رحمہ اللہ تعالٰی امام شعرانی رحمہ اللہ کے استاد ہیں، وہ دس سال ان کی خدمت میں رہے اور کہا کہ میں نے انھیں سفر و حضر میں کبھی غصے میں نہیں دیکھا۔ علامہ زین نے جو کچھ البحر الرائق میں فرمایا وہ زیادہ مفید اور نفع بخش ہے۔ انہوں نے فرمایا: ائمہ کرام کا اجماع ہے کہ پگڑی پر مسح کرنا جائز نہیں ہے سوائے امام احمد کے کہ ان کے نزدیک پگڑی پر مسح جائز ہے بشرطیکہ تمام سر کو ڈھانپے ہوئے ہو، عادةً جتنا حصہ کھلا ہوتا ہے، وہ بے شک کھلا ہوا ہو ، نیز پگڑی کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے بھی ہو، خواہ اس کا کوئی کنارہ لٹک رہا ہو یا نہ۔ تیسری شرط یہ ہے کہ پگڑی مالِ حرام میں سے نہ ہو، لہٰذا غصب کی ہوئی پگڑی پر مسح جائز نہیں۔ عورت اگر مرد کی پگڑی پہن لے

---

[1] المیزان الکبرٰی ، باب الوضوء ۱/۱۲۷

Marfat.com

لبست عمامة الرجل ان تمسح علیها والاظھر عند احمد وجوب استیعابها والتوقیت فیها کالخف و یبطل بالنزع والانکشاف الا ان یکون یسیرا مثل ان یحک رأسه او یرفعها لاجل الوضوء فی اشتراط لبسها علی طھارۃ روایتان اھ[1]

تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اس پر مسح کرے، امام احمد کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ پُوری پگڑی پر مسح کرے اور موزے کی طرح اس کا وقت مقرر ہے اس کے اتارنے یا سر کے ننگا ہونے سے مسح باطل ہوجائے گا، مگر یہ کہ معمولی ہو، مثلاً وہ شخص اپنا سر کھجاتا ہے یا وضو کے لیے اسے سر سے اٹھاتا ہے اور طہارت پر پہننے میں دو روایتیں ہیں۔

چہارم پاؤں کہ بشرائط شرعیہ موزہ شرعی کے اندر نہ ہوں انہیں ناخنوں سے پنڈلی اور پاؤں کے جوڑ تک جو وسط قدم میں چار طرف جدا گانہ تحریر سے ممتاز ہے جہاں عربی نعال کا دوال باندھا جاتا ہے اور نیچے کروٹوں اور ایڑیوں سب پر پانی پہنچانا، فرض اعتقادی اسی قدر ہے اور موزے بشرائط ہوں تو مدت معلوم تک مسح کافی، اور یہاں بھی ہاتھوں کی طرح تین استثنا ہیں:

(۱) گٹوں سے تحریر مذکور تک کہ اس قدر کا دھونا بروایت ہشام عن محمد ضرور نہیں اور نفس کعبین مثل مرفقین امام زفر کے نزدیک خارج ہیں۔

کافی میں ہے:

وغسل یدیه مع مرفقیه ورجلیه مع کعبیه خلافا لزفر فی الغایتین[2]

دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت اور دونوں پاؤں کا ٹخنوں سمیت دھونا، امام زفر کا دونوں غایتوں میں اختلاف ہے (ان کے نزدیک کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض نہیں ہے ۱۲ ق)

بحر میں ہے:

الکعبان العظمان الناشزان من جانبی القدم صححه فی الھدایة وغیرھا وروی ھشام عن محمد انه فی ظھر القدم عند معقد الشراك

کعبین، وُہ دو ہڈیاں ہیں جو پاؤں کی دونوں جانب اُبھری ہُوئی ہیں۔ ہدایہ وغیرہ میں اسی تعریف کو صحیح قرار دیا ہے، ہشام، امام محمد سے روایت کرتے ہیں کہ کعب، پاؤں کی پشت میں ہے، جہاں

---

[1] بحرالرائق، باب مسح علی الخفین ۱/۱۸۴ [2] کافی

Marfat.com

قالوا ھو سھو من ھشام[1] الخ۔

عربی جُوتے کا تسمہ باندھا جاتا ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ ہشام کا سہو ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

قدمنا عن شرح المنیۃ ان غسل المرفقین والکعبین لیس بفرض قطعی بل عملی[2]۔

ہم اس سے پہلے شرح منیہ سے نقل کرچکے ہیں کہ کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض قطعی نہیں ہے بلکہ فرض عملی ہے۔

(۲) عورتوں کے لیے چھلّے وغیرہ جائز گہنوں کے نیچے کہ مالکیہ عفو کرتے ہیں۔

(۳) میل مکھی مچھر کی بیٹ کہ سارے ہی بدن میں معاف ہیں اور مہندی مٹّی گارا جس طرح ہاتھوں میں گزرا۔

اقول: وعبرت بوصول الماء لما عبر ولرعایۃ ما فی المیزان اتفاق الائمۃ علی ان غسل القدمین فی الطہارۃ مع القدرۃ فرض اذا لم یکن لابسا للخف مع ما حکی احمد والاوزاعی والثوری وابن جریر من جواز مسح جمیع القدمین وان الانسان عندھم مخیر بین الغسل والمسح وقد کان ابن عباس یقول فرض الرجلین المسح لا الغسل[3] اھ

اقول: میں نے (چوتھے فرض میں) پانی کے پہنچنے کا ذکر کیا ہے، اس کی وجہ گزر چکی ہے، نیز میزان الشریعۃ کی رعایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر آدمی نے موزے نہ پہنے ہوں اور قدرت بھی رکھتا ہو تو وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے، امام احمد، اوزاعی، ثوری اور ابن جریر سے مروی ہے کہ پورے پاؤں پر مسح کرنا جائز ہے اور ان کے نزدیک انسان کو اختیار ہے کہ پاؤں دھوئے یا ان پر مسح کرے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما فرمایا کرتے تھے کہ پاؤں پر مسح کرنا فرض ہے نہ کہ دھونا (المیزان)

واللہ اعلم بصحۃ ھذہ الحکایات فقد قال فی البحر الرائق ان الاجماع انعقد علی غسلھما ولا اعتبار بخلاف الروافض[4] اھ وکذا قال الامام النووی

اللہ تعالٰی بہتر جانتا ہے کہ یہ حکایات کہاں تک صحیح ہیں؟ البحر الرائق میں ہے کہ پاؤں کے دھونے پر اجماع منعقد ہوچکا ہے اور روافض کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے (بحر) اسی طرح امام نووی

---

[1] بحرالرائق، فرائض الوضوء ۱/۱۳

[2] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۳

[3] المیزان الکبرٰی، باب الوضوء ۱/۱۲۸

[4] بحرالرائق، فرائض وضو ۱/۱۴

Marfat.com

اجمع علیه الصحابة والفقهاء اهـ[1]

قلت : واخرج سعید بن منصور فی سننه عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلی قال اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم عن غسل القدمین نعم روی ابن ماجة وغیره من طریق عبد اللہ بن محمد بن عقیل مختلف فیه کثیرا وقال الحافظ فی التقریب صدوق فی حدیثه لین ویقال تغیر باٰخره[2] عن الربیع رضی اللہ تعالیٰ عنها قالت اتانی ابن عباس فسألنی عن هذا الحدیث تعنی حدیثها الذی ذکرت ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم توضأ و غسل رجلیه فقال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنهما ان الناس ابوا الا الغسل ولا اجد فی کتاب اللہ الا المسح[3]

اقول : وکفی حجة لنا قول نفسه ان الناس ابوا الا الغسل فابی الحق الا ان یکون مع الجماعة وقد ثبت عنه رضی اللہ تعالیٰ عنه ما یعارضه اخرج سعید بن منصور وابن

نے فرمایا کہ اس پر صحابہ اور فقہاء کا اجماع ہے (نووی)

قلت : امام سعید بن منصور اپنی سنن میں عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کا پاؤں کے دھونے پر اجماع ہے، ہاں! امام ابن ماجہ وغیرہ، عبد اللہ بن محمد بن عقیل کے واسطے سے راوی ہیں، اور ان میں بہت اختلاف ہے، حافظ ابن حجر نے تقریب میں فرمایا: وہ حدیث کی روایت میں سچے ہیں اور نرم ہیں اور کہا جاتا ہے کہ آخر میں (یادداشت میں) تبدیلی آگئی تھی، راوی مذکور، حضرت رُبَیّع رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے راوی ہیں وہ فرماتی ہیں کہ ابن عباس نے میرے پاس آکر اس حدیث کے بارے میں پوچھا جس کی وہ روایت کرتی تھیں، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور دونوں پاؤں دھوئے، ابن عباس نے کہا کہ لوگ دھونے کے علاوہ کسی چیز کو مانتے ہی نہیں ہیں، حالانکہ میں اللہ تعالیٰ کی کتاب میں صرف مسح پاتا ہوں۔

اقول : ہمارے لیے خود ان کا یہ ارشاد کافی دلیل ہے کہ لوگ (یعنی صحابہ کرام) دھونے کے علاوہ کسی چیز کو نہیں مانتے، اور حق جماعت ہی کے ساتھ ہوتا ہے، قولِ مذکور کے مخالف قول اُن سے ثابت ہے، سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ

---

[1] شرح مسلم للنووی، صفة الوضوء، (قدیمی کتب خانہ کراچی) ۱/۱۲۰ [2] تقریب التہذیب، عبد اللہ بن محمد ص ۱۸۸
[3] سنن ابن ماجہ، ما جاء فی غسل القدمین ص ۳۶

Marfat.com

ابی شیبة و عبد الرزاق و عبد بن
حمید والطبرانی فی الکبیر وابن جریر
وابن المنذر وابن ابی حاتم والنحاس
عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما
انہ قرأھا وارجلکم بالنصب یقول رجعت
الی الغسل[1] وقد اخرج ابن جریر عن
عطاء قال لم ار احدا یمسح علی
القدمین[2] فھذا من اخص تلامذة
ابن عباس یقول ما نسمع فلا جرم رجع
ابن عباس عن ھذا کما رجع عن قولہ
فی المتعة وتلا الآیة الا علی ازواجھم
او ما ملکت ایمانھم وقال کل فرج سواھما
حرام وکذلک ثبت الرجوع عن کل من نقل
عنہ المسح وھم شرذمة قلیلة فلا
شک فی استقرار الاجماع علی الغسل
کما قال التابعی الجلیل الکبیر
الشان عبد الرحمٰن بن
ابی لیلیٰ رضی اللہ تعالیٰ
عنہما واللہ الھادی۔

عبد الرزاق، عبد بن حمید، امام طبرانی، معجم کبیر میں
ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم اور نحاس
حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے راوی ہیں کہ
انہوں نے وَاَرْجُلَکُمْ کو زبر کے ساتھ پڑھا ہے
گویا ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے پاؤں دھونے
کی طرف رجوع کیا ہے۔ ابن جریر حضرت عطاء سے
روایت کرتے ہیں کہ میں نے کسی کو پاؤں پر مسح کرتے
ہوئے نہیں دیکھا، یہ ابن عباس کے خاص ترین
شاگرد ہیں انہوں نے جو کہا وہ آپ نے سُن لیا۔
لازمی بات ہے کہ ابن عباس نے مسح کے قول سے
رجوع کر لیا جیسے انہوں نے متعہ کے قول سے رجوع
فرمایا اور یہ آیت تلاوت فرمائی، مگر اپنی بیویوں اور
مملوکہ کنیزوں پر، اور انہوں نے فرمایا کہ ان
دونوں کے علاوہ ہر فرج حرام ہے۔ اسی طرح
ان تمام حضرات سے رجوع ثابت ہے جن سے مسح
کا قول نقل کیا گیا ہے، اور وہ مختصر سا گروہ ہے،
تو پاؤں کے دھونے پر اجماع کے منعقد ہونے میں کوئی
شک نہیں ہے، جیسے کہ جلیل القدر، کبیر الشان تابعی
حضرت عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے
فرمایا واللہ الھادی اور اللہ ہی ہدایت دینے
والا ہے۔

فرض عملی ہر مذہب میں جدا ہوتے ہیں ہمارے مذہب صحیح مُعتمد مفتیٰ بہ پر وضو میں فرض عملی بمعنی مذکور اعنی ارکان عملیہ کہ یہاں وہی **واجب اعتقادی** ہیں بارہ ہیں جن میں اکثر کا استخراج متأمل پر ہمارے بیان سابق سے دشوار نہیں مگر مفتیٰ بہ کی غیر ماخوذ سے تمیز صریح اور اپنے کم علم بھائیوں کی تفہیم کے لیے صاف تصریح بہتر ہے

[1] تفسیر ابن جریر لفظ وارجلکم الی الکعبین ۶/۸۲ [2] ایضاً ۶/۸۳

Marfat.com

(۱) دونوں لب حق یہ ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے یہاں تک کہ اگر لب خوب زور سے بند کر لیے کہ ان کی کچھ تحریر جو عادی طور پر بند کرنے میں کھلی رہتی اب چھپ گئی اور اُس پر پانی نہ بہا نہ کُلّی کی وضو نہ ہوگا۔ ہاں عادی طور پر خاموش بیٹھنے کی حالت میں لبوں کا جتنا حصہ باہم مل کر چھپ جاتا ہے تو وہ دہن کا تابع ہے کہ وضو میں اس کا دھونا فرض نہیں۔

درمختار میں ہے:

یجب غسل ما یظہر من الشفة عند انضمامها۔[1]	ہونٹوں کے بند کرنے کے وقت جو حصہ ظاہر رہتا ہے اُس کا دھونا واجب ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

ای یفترض کما صححه فی الخلاصة والمراد ما یظہر عند انضمامها الطبیعی لا عند انضمامها بشدة وتکلف اھ[2]	یعنی فرض ہے، جیسے کہ خلاصہ میں اسے صحیح قرار دیا ہے اور مراد وہ حصہ ہے جو طبعی طور پر ہونٹوں کے بند ہونے پر ظاہر ہوتا ہے، وہ حصہ مراد نہیں جو سختی اور تکلف کے ساتھ ہونٹوں کے بند کرنے پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۲، ۳، ۴) بھووں مونچھوں بچی کے نیچے کی کھال جب کہ بال چھدرے ہوں کھال نظر آتی ہو وضو میں بھی دھونا فرض ہے۔ ہاں گھنے ہوں کہ کھال بالکل نہ دکھائی دے تو وضو میں ضروری نہیں غسل میں جب بھی ضروری ہے۔

(۵) داڑھی چھدری ہو تو اس کے نیچے کی کھال دُھلنا فرض، اور گھنی ہو تو جس قدر بال دائرۂ رُخ میں داخل ہیں اُن سب کا دھونا فرض ہے یہی صحیح ہے و معتمد ہے ہاں جو بال نیچے چھوٹے ہوتے ہیں اُن کا مسح سنّت ہے اور دھونا مستحب، اور نیچے ہونے کے یہ معنے کہ داڑھی کو ہاتھ سے ذقن (ٹھوڑی) کی طرف دبائیں تو جتنے بال مُنہ کے دائرہ سے نکل گئے ان کا دھونا ضروری نہیں باقی کا ضرور ہے، ہاں خاص جڑیں اُن کی بھی دھونی ضرور نہیں کہ ان کا دھونا بعینہٖ کھال کا دھونا ہوگا اور گھنی داڑھی میں اس کا دھونا ساقط ہوچکا ہے۔

درمختار میں ہے:

غسل جمیع اللحیة فرض عملیا علی المذہب الصحیح المفتی به	مذہب صحیح، مفتیٰ بہ اور جس کی طرف رجوع کیا گیا ہے کے مطابق تمام داڑھی کا دھونا فرض عملی ہے (بدائع)

---

[1] الدرالمختار، فرائض وضو ۱/۱۹

[2] ردالمحتار، فرائض وضو ۱/۲۷

Marfat.com

المرجوع الیہ بدائع ثم لا خلاف ان المسترسل لا یجب غسلہ ولا مسحہ بل یسن وان الخفیفۃ التی تری بشرتہا یجب غسل ماتحتہا نہر[1]

پھر اس میں اختلاف نہیں کہ لٹکنے والے بالوں کا دھونا اور ان پر مسح کرنا واجب نہیں ہے بلکہ سنّت ہے، اور وُہ ہلکی داڑھی جس کے نیچے جلد دکھائی دیتی ہو اس کے نیچے کے حصّے کا دھونا واجب ہے۔

اُسی میں ہے:

لاغسل باطن العینین والانف والفم واصول شعر الحاجبین واللحیۃ والشارب۔[2]

آنکھوں، ناک اور مُنہ کے اندرونی حصّوں، ابروؤں، داڑھی اور مونچھوں کی جڑوں کا دھونا واجب نہیں ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

قولہ واصول شعر الحاجبین یحمل علی ما اذا کانا کثیفین اما اذا بدت البشرۃ فیجب کما یاتی لہ قریبا عن البرھان وکذا یقال فی اللحیۃ والشارب ونقلہ ح عن عصام الدین شارح الھدایۃ[3]

ابروؤں کی جڑوں کا دھونا واجب نہیں، یہ اس صورت پر محمول ہے کہ ابرو گھنے ہوں، اگر جلد ظاہر ہو تو اس کا دھونا واجب ہے، جیسے کہ برہان کے حوالے سے آئے گا، اسی طرح داڑھی اور مونچھوں کے بارے میں کہا جائے (کہ وہ گھنی ہوں تو جلد کا دھونا واجب نہیں ۱۲ ق) حلبی نے شارح ہدایہ عصام الدین سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

اُسی میں ہے:

قولہ لاخلاف ای بین اھل المذھب علی جمیع الروایات ط اھ[4]

مصنّف نے کہا کہ کسی کا اختلاف نہیں ہے، یعنی تمام روایات کے مطابق اہلِ مذہب میں اختلاف نہیں ہے۔

اقول: فلاینافی ماقدمنا لثبوت الخلاف من غیرنا۔

یہ قول اُس تفصیل کے مخالف نہیں جو ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، کیونکہ وہ غیر احناف کا اختلاف گزرا ہے۔

---

[1] الدرالمختار، فرائض وضو ۱/۱۹

[2] ایضاً ۱/۱۹

[3] ردالمحتار، فرائض وضو ۱/۷۲

[4] ایضاً ۱/۷۴

Marfat.com

اُسی میں ہے :

قولہ المسترسل ای الخارج عن دائرۃ الوجہ وفسرہ ابن حجر فی شرح المنہاج بما لومد من جہۃ نزولہ لخرج عن دائرۃ الوجہ[1]

مصنّف نے کہا کہ مسترسل یعنی چہرے کے دائرے سے باہر ہوں، ابن حجر نے شرح منہاج میں اس کی تفسیر یہ کی کہ اگر ان بالوں کو نیچے کی جانب پھیلایا جائے تو چہرے کے دائرے سے باہر ہوں۔

اُسی میں ہے :

قولہ بل یسن ای المسح لکونہ الاقرب لمرجع الضمیر وعبارۃ المنیۃ صریحۃ فی ذلک[2]

مصنّف نے کہا: بَلْ یُسَنُّ یعنی مسح مسنون ہے کیونکہ ضمیر راجع کرنے کے لیے مسح اقرب ہے اور منیہ کی عبارت اس بارے میں واضح ہے۔

(۶) کنپٹیاں، کان اور رخسار کے بیچ میں جو حصہ ہے اس کا دھونا فرض ہے جتنا حصہ داڑھی اور کان کے بیچ میں ہے وہ تو مطلقاً اور جتنا بالوں کے نیچے ہے اگر بال چھدرے ہوں تو وہ بھی، ہاں گھنے ہوں تو اس کا فرض بالوں کی طرف منتقل ہو جائے گا وقدم تقدم ما یکفی لافادتہ (اس سے پہلے وہ گزر چکا ہے جو اس کو فائدہ دینے کے لیے کافی ہے ۱۲ ق)

(۷) دونوں کہنیاں تمام وکمال۔

(۸) انگوٹھی چھلّے وغیرہا جائز ناجائز ہر قسم کے گہنے مرد عورت سب کے لیے جب تک کہ تنگ ہوں کہ بے اُتارے اُن کے نیچے پانی نہ بہے گا اُتار کر دھونا فرض ہے ورنہ ہلا ہلا کر پانی ڈالنا کہ اُن کے نیچے بہ جائے مطلقاً ضرور ہے۔

درمختار میں ہے :

لوخاتمہ ضیقا نزعہ او حرکہ وجوبا[3]

اگر اس کی انگوٹھی تنگ ہے تو اس کا اتارنا یا حرکت دینا واجب ہے ۱۲ ق

(۹) مسح کی نم سر کی کھال یا خاص سر پر جو بال ہیں (نہ وہ کہ سر سے نیچے لٹکتے ہیں) اُن پر پہنچنا فرض ہے، عمامے دوپٹے وغیرہ پر مسح ہرگز کافی نہیں مگر جب کہ کپڑا اتنا باریک اور نم اتنی کثیر ہو کہ کپڑے سے پھوٹ کر سر یا بالوں کی مقدار شرعی پر پہنچ جائے۔ بحر میں ہے :

معراج الدرایۃ لومسحت علی

معراج الدرایہ میں ہے کہ اگر عورت نے اپنے دوپٹے

---

[1] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۴، [2] ایضاً ۱/۷۵، [3] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۹

Marfat.com

خمارها ونفذت البلة الی رأسها حتی ابتل قدر الربع منه یجوز قال مشائخنا اذا کان الخمار جدیدا یجوز لان ثقوب الجدید لم تنسد بالاستعمال فتنفذ البلة اما اذا لم یکن جدیدا لا یجوز لانسداد ثقوبه اھ۔

اقول: جرت عادتهم رحمهم الله باحالة الامور علی مظانها الاغلبیة کقولهم فی شرب الجنب ماء یجزئ عن المضمضة ان جاهلا لعبه لا عالما لمصه وفی عض الکلب علی ثوب ینجس فی الرضا لسیلان لعابه دون الغضب لجفافه و وقوع الفارة حیة فی البئر ینجس لو هاربة من هرة لبوله والا لا ونظائره لا تحصی والذی یعرف المناط یعرف المقصود فالمناط نفوذ البلة الی قدر الفرض فان علم اجزأ ولو الثواب خلقا والا لا ولو جدیدا کما لا یخفی۔

پر مسح کیا اور تری اُس کے سر تک پہنچ گئی، یہاں تک کہ سر کا چوتھائی حصہ تر ہو گیا تو جائز ہے۔ ہمارے شیخ نے کہا کہ اگر دوپٹا نیا ہو تو جائز ہے کیونکہ نئے دوپٹے کے سوراخ استعمال سے بند نہیں ہوتے تو ان میں سے تری داخل ہو جاتی ہے، اور اگر نیا نہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ اس کے سوراخ بند ہو چکے ہیں (بحر)[1]

ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالٰی کی عادت ہے کہ امور کو اُن کے اُن احوال پر محمول کرتے ہیں جن کا غالب گمان ہوتا ہے مثلاً جنبی پانی پیئے تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ جاہل ہے تو جانوروں کی طرح منہ لگا کر پیئے گا لہذا کُلّی کرنے سے کفایت کر جائے گا اور عالم ہوا تو چوس کر پیئے گا لہذا کفایت نہیں کرے گا۔ اسی طرح کُتّے نے کپڑے کے اوپر سے کاٹا، اگر خوشی سے ہے تو کپڑا پلید ہو جائے گا کیونکہ اس کا تھوک بہے گا اور اگر حالتِ غضب میں ہے تو پلید نہ ہوگا کیونکہ اس کا تھوک خشک ہو جائے گا۔ اسی طرح زندہ چوہیا کنوئیں میں گر گئی اگر وہ بلّی سے ڈر کر بھاگ رہی تھی تو کنواں پلید ہو جائے گا کیونکہ اس کا پیشاب خطا ہو رہا ہوگا ورنہ نہیں۔ اس کی بے شمار مثالیں ہیں، جسے بنیاد کا پتا ہوگا وہ مقصود کو بھی پہچان لے گا، اور بنیاد یہ ہے کہ مقدارِ فرض تک تری پہنچ جائے، اگر یقین ہو جائے کہ تری پہنچ گئی ہے تو کافی ہے، اگرچہ کپڑا پرانا ہو، اور اگر تری پہنچنے کا یقین نہ ہو تو کافی نہیں ہے اگرچہ کپڑا نیا ہو، جیسے کہ مخفی نہیں ہے۔

---

[1] البحر الرائق، مسح علی الخفین ۱/۱۸۴

Marfat.com

(۱۰) نم کم از کم چوتھائی سر کو استیعاب کر لے ھو الصحیح المفتٰی بہ الماخوذ وان قیل وقیل وقد اشتھرت المسألۃ متونا وشروحا (یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوٰی ہے اگرچہ مختلف اقوال موجود ہیں، اور یہ مسئلہ متون اور شروح میں مشہور ہے ۱۲ ق)

(۱۱) کعبین گٹوں یعنی ٹخنوں کا نام ہے اُن کے بالائی کناروں سے ناخنوں کے ملنے تک ہر حصے پرزے ذرّے ذرّے کا دُھلنا فرض ہے اُس میں سے سر سوزن برابر اگر کوئی جگہ پانی بہنے سے رہ گئی وضو نہ ہوگا، ہاں پاؤں میں تیسرا استثنا جو گزرا اپنے محل پر مسلم ہے جس کی تحقیق فقیر کے فتاوٰی بیان غسل میں ملے گی، چھلّے اور سبب گہنے کہ گٹوں پر یا اُن سے نیچے ہوں اُن کا حکم وہی ہے جو حکم فرض ہشتم میں گزرا۔

(۱۲) مُنہ ہاتھ پاؤں تینوں عضووں کے تمام مذکور ذروں پر پانی کا بہنا فرض ہے فقط بھیگ جانا ہاتھ پھر جانا یا تیل کی طرح پانی چُپڑ لینا تو بالاجماع کافی نہیں اللھم الا ما مر فی الرجلین (سوائے اس کے جو پاؤں کے بارے میں گزرا ۱۲ ق) اور صحیح مذہب میں ایک بوند ہر جگہ سے ٹپک جانا بھی کافی نہیں کم سے کم دو بوندیں ہر ذرہ ابدان مذکورہ پر سے بہیں۔

درمختار میں ہے:

غسل الوجہ ای اسالۃ الماء مع التقاطر ولو قطرۃ وفی الفیض اقلہ قطرتان فی الاصح اھ[1] قال ح ثم ط ثم ش کلھم فی حواشی الدر یدل علیہ صیغۃ التفاعل اھ[2]

چہرے کا دھونا یعنی پانی کا اس طرح بہانا کہ ٹپکنے لگے، اگرچہ ایک قطرہ ٹپکے۔ فیض المولی الکریم میں ہے اصح یہ ہے کہ کم از کم دو قطرے ٹپکیں (درمختار) علامہ حلبی، پھر طحطاوی، پھر شامی، سب نے درمختار کے حواشی میں فرمایا: اس پر تفاعل کا صیغہ (تقاطر) دلالت کرتا ہے (اھ)

اما ما عن ابی یوسف ان الغسل مجرد بل المحل بالماء سال اولم یسل ولاجلہ جعل فی البحر الاسالۃ مختلفا فیھا بینہ وبین الطرفین وزعم ان اشتراطھا ھو ظاھر الروایۃ فالحق الذی

وہ جو امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ دھونا صرف یہ ہے کہ جسم کے کسی حصے کو تر کر دیا جائے خواہ وہ بہے یا نہ بہے۔ اسی لیے البحر الرائق میں پانی کے بہانے کو امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ و محمد کے درمیان اختلافی قرار دیا، اور گمان کیا کہ بہانے کی شرط لگانا ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور

[1] الدر المختار، مع الشامی، فرائض الوضوء ۱/ ۷۱-۷۰ [2] ردالمحتار ایضاً ۱/ ۷۱

Marfat.com

لا محيد عنه ولا يحل المصير الا اليه ان تأويله ما في حلية عن الذخيرة انه سال من العضو قطرة او قطرتان ولم يتدارك كيف ولولا ذلك لكان هذا والعياذ بالله تعالى انكار النص وتبديلا للشرع فان الله تعالى امر بالغسل وهذا ليس بغسل لا لغة ولا عرفا وقد قال في البحر نفسه الغسل بفتح الغين ازالة الوسخ عن الشيئ ونحوه باجراء الماء عليه لغة اه[1] وهل الاجراء الا الاسالة وقد فرق المولى سبحنه وتعالى بين الاعضاء فجعل وظيفة بعضها الغسل ولبعضها المسح وعلى هذا التقدير ترجع جميعا الى المسح فانه اذا لم يسل الماء لم يكن الا اصابة بلل وهو المسح ۔

اقول: فما كان ينبغي لمثل هذا المحقق البحر ان يجعله مختلفا فيه كي يجترئ عليه الجاهلون كما نشاهد الأن من كثير منهم انه لا يزيد في جبهته وعارضيه وغيرها على اصابة يد مبتلة من دون سيلان ولا تقاطر اصلا واذا اخبر ان قد بقي لمعة مثلا في مرفقه او اخمصه او عقبه امر عليه يده الباقي فيها

وہ حق جس سے گریز نہیں کیا جا سکتا اور جس کی طرف رجوع کے بغیر چارہ نہیں ہے یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے قول کی تاویل حلیہ میں ذخیرہ سے نقل کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ عضو سے ایک یا دو قطرے بہ جائیں اور پے در پے نہ گریں، اور اگر یہ مطلب نہ ہو تو معاذ اللہ! نص کا انکار اور شریعت کی تبدیلی ہو گی، کیونکہ اللہ تعالےٰ نے دھونے کا حکم دیا ہے اور کسی عضو کو صرف تر کر دینا، نہ لغۃً دھونا ہے اور نہ عرفاً۔ خود بحر الرائق میں ہے کہ غَسل، غین پر زبر، لغت میں کسی چیز سے پانی جاری کرکے، میل وغیرہ کے زائل کرنے کو کہتے ہیں (بحر) جاری کرنا اور بہانا ایک ہی ہے۔ اللہ سبحانہ، و تعالیٰ نے اعضاء میں فرق کیا ہے، بعض اعضاء کا وظیفہ دھونا اور بعض کا وظیفہ مسح مقرر کیا ہے، اور اس صورت پر (جب کہ عضو کا تر کرنا کافی ہو) سب اعضاء کا وظیفہ مسح ہی بن جائے گا کیونکہ جب پانی نہ بہا تو صرف تری کا جسم پر لگنا رہ جائے گا اور یہی مسح ہے۔

اقول: ایسے بحر العلوم، محقق کے لائق نہ تھا کہ اس مسئلے کو مختلف فیہ قرار دیتے، نتیجہ یہ ہو گا کہ جہلاء اس پر جرأت کرنے لگیں گے، جیسے کہ اس وقت ہم بہت سے ایسے لوگوں کو دیکھ رہے ہیں کہ وہ اپنے ماتھے، رخساروں اور دیگر اعضاء پر صرف گیلا ہاتھ پھیرنے پر اکتفاء کرتے ہیں، پانی بہانے اور چند قطروں کے ٹپکنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے، اور جب انہیں بتایا جائے کہ کہنی، کنپٹی یا ایڑی کا کوئی حصہ خشک رہ گیا ہے تو وہی ہاتھ اس جگہ پھیر دیتے ہیں جس

---

[1] بحر الرائق فرائض الوضو ١/١١

Marfat.com

بلل الماء من دون ان یأخذ ماء جدیدا فضلا عن الاسالۃ فالی اللہ المشتکی ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

میں کچھ رطوبت باقی ہوتی ہے، پانی بہانا تو دُور کی بات ہے، نیا پانی لینے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کرتے ــــ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں ہی شکایت ہے، ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

تنبیہ جلیل متعدد کتب معتمدہ مثل خلاصہ و جوہرہ نیرہ و حلیہ و غنیہ و درمختار وغیرہا میں وہ استثنا کہ ہاتھوں میں دُوسرا اور پاؤں میں تیسرا تھا اس میں یہ قید لگائی کہ وہ چیز ایسی نرم ہو جس میں پانی سرایت کر سکے جیسے مٹی گارا نہ سخت اور نفوذ کو مانع جیسے آٹا موم چربی جما ہوا گھی مچھلی کا سِنّا چبائی ہوئی روٹی۔

درمختار سے گزرا: بخلاف نحو عجین[1] (برخلاف اُس چیز کے جو آٹے جیسی ہو ۱۲ ق)۔ ردالمحتار میں قول شارح لا یمنع دھن (تیل منع نہیں کرتا ۱۲ ق) کے تحت میں ہے ای کزیت وشیرج بخلاف نحو شحم وسمن جامد[2] (جیسے زیتون اور تلوں کا تیل، بخلاف چربی اور جمے ہوئے گھی ایسی چیزوں کے ۱۲ ق) اُسی میں بخلاف نحو عجین کے نیچے ہے ای کعلک وشمع وقشر سمک وخبز ممضوغ متلبد جوھرۃ[3] (یعنی جیسے دنداسہ، موم، مچھلی کا چانہ، چبائی ہوئی روٹی جو جم جائے ــ جوہرہ نیرہ ۱۲ ق)

درمختار میں ہے:

لا یمنع طعام بین اسنانہ اوفی سنہ المجوف بہ یفتی وقیل ان صلبا منع وھو الاصح[4]۔

دانتوں کے درمیان یا دانت کے سوراخ میں پھنسا ہوا طعام منع نہیں کرتا۔ اسی پر فتوٰی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اگر طعام سخت ہو تو منع کرے گا اور یہی قول اصح ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

صرح بہ فی الخلاصۃ وقال لان الماء شیئ لطیف یصل تحتہ غالبا اھ[5] ومفادہ عدم الجواز اذا علم انہ لم یصل الماء

خلاصہ میں اس کی تصریح کی ہے اور کہا وجہ یہ ہے کہ پانی لطیف چیز ہے غالباً اس کے نیچے پہنچ جائے گا (شامی) اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یقین ہو کہ طعام کے نیچے پانی نہیں پہنچا تو جائز نہیں ہے۔

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل ۱/۲۹
[2] ردالمحتار، فرائض غسل ۱/۱۱۴
[3] ردالمحتار، فرائض غسل ۱/۱۱۴
[4] الدرالمختار مع الشامی ۱/۱۱۴
[5] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۱۴

Marfat.com

تحتہ قال فی الحلیۃ وھو اثبت[1] قولہ وھو الاصح صرح بہ فی شرح المنیۃ و قال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورۃ والحرج[2]

حلیہ میں ہے اور یہی ان کا راجح قول ہے اور یہی اصح ہے۔ شرح منیہ میں اس کی تصریح کی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ پانی کا سرایت کرنا ناممکن ہے جبکہ ضرورت بھی نہیں اور حرج بھی نہیں۔

تو اس کا لحاظ مناسب ہے اگرچہ تحقیق یہ ہے کہ مدار کا ضرورت وحرج عام یا خاص پر ہے اگر حرج نہیں طہارت نہ ہوگی اگرچہ پانی سرایت کرے کہ مجرد تری پہنچنا کافی نہیں بہنا شرط ہے اور وہ قطعاً گارے وغیرہ جرم دار چیزوں میں بھی نہ ہوگا جب تک ان کا جرم نہ زائل ہو تو نرمی وسختی کا فرق بیکار ہے اور حرج وضرورت ہو اور طہارت کرلی اور ایسی چیز لگی رہ گئی اور نماز پڑھ لی تو معافی ہے اگرچہ سخت ومانع نفوذ ہو آخر مکھی مچھر کی بیٹ پر خود درمختار میں لو یصل الماء تحتہ (اس کے نیچے پانی نہ پہنچا ہو ۱۲ ق) فرما کر حکم دیا کہ لا یمنع الطھارۃ[3] (طہارت سے مانع نہیں ہے ۱۲ ق) اور مہندی کے جرم کو بھی مانع نہ مانا اور فرمایا بہ یفتی (اسی پر فتوٰی ہے) حالانکہ اس کا جرم خصوصاً بعد خشکی یقیناً نفوذِ آب کو مانع ہے ولہٰذا ردالمحتار میں فرمایا:

قولہ بہ یفتی صرح بہ فی المنیۃ عن الذخیرۃ فی مسألۃ الحناء والطین والدرن معللا بالضرورۃ قال فی الشرح لان الماء ینفذ لتخللہ و عدم لزوجتہ وصلابتہ والمعتبر فی جمیع ذلک نفوذ الماء ووصولہ الی البدن اھ لکن یرد علیہ ان الواجب الغسل وھو اسالۃ الماء مع التقاطر کما مر فی ارکان الوضوء والظاھر ان ھذہ الاشیاء تمنع الاسالۃ فالاظھر التعلیل بالضرورۃ[4]

اسی پر فتوٰی ہے (درمختار) ذخیرہ کے حوالے سے منیہ میں مہندی، مٹی اور میل کے مسئلے میں بخیال ضرورت یہی حکم دیتے ہیں۔ شرح منیہ میں کہا: چونکہ یہ چیزیں نرم ہیں، ان میں سختی اور لیس نہیں ہے اس لئے پانی سرایت کرجائے گا، اور ان سب میں پانی کا سرایت کرنا اور بدن تک پہنچنا معتبر ہے (شرح منیہ) لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ واجب تو دھونا ہے اور پانی کا اس طرح بہانا کہ قطرے ٹپکنے لگیں، جیسے کہ ارکان وضو میں گزر گیا ہے اور جزمی بات یہ ہے کہ یہ چیزیں پانی بہنے کو روکتی ہیں، لہٰذا زیادہ ظاہر یہ ہے کہ بطور علت، ضرورت کو پیش کیا جائے اس لیے کہ پانی لطیف چیز ہے۔

---

[1] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۱۴ [2] ایضاً [3] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۹ [4] ردالمحتار ۱/۱۱۴

قولِ مذکور خلاصہ لان الماء شئ لطیف الخ (اس لیے کہ پانی لطیف چیز ہے) نقل کرکے فرمایا و یرد علیه ما قدمناه انفا[1] (اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو ہم ابھی بیان کرچکے ہیں ۱۲ ق) لاجرم بعض مشایخ نے کہ ناخنوں کے میل میں فرق کیا کہ دیہاتی کے لیے اجازت ہے کہ اس کا میل خاک مٹی سے ہوگا اس میں پانی سرایت کرجائے گا اور شہری کو نہیں کہ اس کا میل چکنائی سے ہوگا۔ انھیں اکابر نے اس تفرقہ کو رد کردیا اور فرمایا اصح یہ کہ دونوں یکساں ہیں درمختار سے گزرا قد ردیا او مدنیا فی الاصح[2] (خواہ دیہاتی ہو یا شہری، یہی اصح قول ہے ۱۲ ق) جب یہی قضیۂ نظر (یہی نظر و فکر کا فیصلہ ہے) اور یہی مفتی بہ تو اسی پر عمل اور یہی معوّل۔

اقول: وکان مراد العلامة الشامی بقوله بخلاف نحو شحم وسمن جامد حیث لاحرج ولاضرورة فان مسألة الدهن والشیرج عامة لاتقتصر علی الضرورة فافاد ان الشحم لیس کمثله لکن العجب انه ذکر ما مر عن الجوهرة ثم استدرك علیه بالفتوی المذکورة فی النهر ثم عقبها بقوله نعم و ذکر الخلاف فی شرح المنیة فی العجین واستظهر المنع لان فیه لزوجة وصلابة تمنع نفوذ الماء اھ[3] وکانه سکت علیه اکتفاء بما قدمه و الله تعالٰی اعلم۔

اقول: علامہ شامی نے فرمایا: برخلاف چربی اور جمے ہوئے گھی کے ایسی چیزوں سے غالباً ان کی مراد یہ ہے کہ جب نہ تو حرج ہو اور نہ ہی ضرورت ہو تیل اور تلوں کے روغن کا مسئلہ عام ہے، اس صورت میں منحصر نہیں جب ضرورت ہو، علامہ شامی نے بیان کردیا کہ چربی تیل کی طرح نہیں ہے (ایسی صورت میں یہ چیزیں طہارت سے مانع ہوں گی اور اگر ضرورت یا حرج ہے تو مانع نہیں ۱۲ ق) لیکن تعجب ہے کہ انہوں نے جوہرہ کی وہ عبارت نقل کی جو ہم اس سے پہلے نقل کرچکے ہیں، پھر النہر الفائق میں بیان کردہ فتوٰی کی بنا پر اس پر اعتراض کیا (کہ ناخنوں میں آٹا یا مٹی لگی ہو تو معاف ہے ۱۲ ق) اس کے بعد کہا کہ ہاں شرح منیہ میں آٹے کے بارے میں اختلاف کا ذکر ہے اور طہارت کے لیے مانع ہونے کو ظاہر قرار دیا کیونکہ آٹا لیس دار اور سخت ہوتا ہے، پانی کے سرایت کرنے کو روکے گا (شامی) غالباً اس سے

---

[1] ردالمحتار مع الشامی، فرائض الغسل ۱/۱۱۴ [2] ایضاً [3] ایضاً

پہلے جو بیان کرچکے ہیں اس پر اکتفا کرتے ہوئے اس جگہ سکوت کرگئے ہیں (پہلے اشارہ کرچکے ہیں کہ جسم پہ آٹا اور چربی وغیرہ چیزیں لگی ہوں تو حرج اور ضرورت کی صورت میں وضو ہوجائے گا، ورنہ نہیں ۱۲ قادری) واللہ تعالٰی اعلم

رہا واجب[ف۱] عملی وہ وضو میں کوئی نہیں، بحر الرائق سے گزرا اتفق الاصحاب انہ لا واجب فی الوضوء[1] (ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے کہ وضوء میں کوئی واجب نہیں ۱۲ ق) درمختار میں ہے افاد انہ لا واجب للوضوء ولا للغسل[2] (مصنف نے اشارہ کیا ہے کہ وضو اور غسل میں کوئی واجب نہیں ۱۲ ق) اسی طرح کتب کثیرہ میں ہے اور خود بعد نقل اتفاق اصحاب کیا حاجت اطناب واسہاب! مگر محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں اپنی بحث سے وضو کے لیے بسم اللہ[ف۲] و ذکر الٰہی سے ابتدا کرنا برخلاف مذہب واجب ٹھہرایا اور اس مسئلہ متفق علیہا کے جواب میں فرمایا:

ماقیل انہ لامدخل للوجوب فی الوضوء لانہ شرط تابع فلو قلنا بالوجوب فیہ لساوی التبع الاصل غیر لازم اذ اشتراکہما بثبوت الواجب فیہما لایقتضیہ لثبوت عدم المساواۃ بوجہ اٰخر نحو انہ لایلزم بالنذر بخلاف الصلاۃ مع انہ لامانع من الحکم بان واجبہ احط رتبۃ من واجب الصلاۃ کفرضہ بالنسبۃ الی فرضہا[3] اھ کلامہ الشریف۔

وہ جو کہا گیا ہے کہ وجوب کا وضو میں کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ وہ نماز کی شرطِ تابع ہے، اب اگر ہم اس میں کوئی واجب مان لیں تو تابع اصل کے برابر ہوجائے گا، یہ اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ نماز اور وضو دونوں میں واجب کے ثابت ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں کسی اور وجہ سے بھی فرق نہ رہے۔ مثلاً یہ کہ نذر ماننے سے نماز لازم ہوجاتی ہے وضوء لازم نہیں ہوتا، علاوہ ازیں یہ کہنے سے کون سی چیز مانع ہے کہ وضو کا واجب نماز کے واجب سے کم مرتبہ ہے، جیسے کہ وضو کا فرض نماز کے فرض سے کم مرتبہ ہے (فتح القدیر)

اقول[ف۳]: لربأت المستدل بشیئ حتی سمع ماسمع واذا لم یمنع تبعیۃ

اقول: مستدل نے مضبوط دلیل پیش نہیں کی، اسی لیے اسے یہ سب کچھ سننا پڑا، وضو کا تابع ہونا

---

[1] بحر الرائق قبیل سنن الوضو (ایچ ایم سعید کمپنی کراچی) ۱/۱۶ [2] الدر المختار، مع الشامی، سنن الوضوء ۱/۷۶
[3] فتح القدیر، سنن الوضوء ۱/۲۱

Marfat.com

الوضوء ثبوت الفرائض فیه فلم یمنع ثبوت الواجبات والرواتب توابع للفرائض انما شرعت مکملات لا محصلات لہا فلیست فی مرتبۃ الوضوء ایضا ثم لم یقعدھا ذلک ان یکون لہا کل من الفروض والواجبات والسنن و المستحبات کما للاصول۔

وضوء میں فرائض کے ثابت ہونے سے مانع نہیں، تو واجبات کے ثابت ہونے سے کیوں کر مانع ہوگا؟ حالانکہ سننِ مؤکدہ فرائض کے تابع ہیں، وہ فرائض کی تکمیل کے لیے مشروع ہیں تحصیل فرائض کے لیے نہیں، وہ تو وضو کے مرتبے میں بھی نہیں، اس کے باوجود سُنتوں میں فرائض، واجبات، سُنن اور مستحبات، وہ سب کچھ ثابت ہے جو فرائض میں ثابت ہے۔

ولم نعن ان الوضوء لا یستاھل فی نفسہ ان یکون لہ واجب حتی نحتاج الی ما ذکر المستدل وانما عنینا ان لیس فی مذھبنا واجب فی الوضوء لا یجوز ترکہ ویصح بدونہ و ھذا ظاھر لا یفتاق الی اظہار وثابت لا یصلح للانکار۔

ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ وضو اس لائق نہیں ہے کہ اس میں کوئی واجب ہو، حتی کہ ہمیں اس چیز کی ضرورت ہو جو مستدل نے بیان کی ہے، ہماری مراد تو یہ ہے کہ ہمارے مذہب کے مطابق وضو میں کوئی ایسا واجب نہیں ہے جس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے اور اس کے بغیر وضو ہو جاتا ہے، یہ ایسا ظاہر و باہر امر ہے جو محتاجِ اظہار نہیں ہے اور اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

اور مسئلہ تسمیہ **اولاً** تنہا محقق کی اپنی بحث ہے کہ نہ ائمہ مذہب سے منقول نہ محققین مابعد میں مقبول، خود ان کے تلمیذ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا: ہمارے شیخ کی جو بحثیں خلافِ مذہب ہیں اُن کا اعتبار نہ ہوگا۔

اقول یعنی جب کہ خلاف، اختلافِ زمانہ سے ناشی نہ ہو کما افتوا بجواز الاجارۃ علی التعلیم والاذان والامامۃ وباخذ صاحب الحق من خلاف جنسہ اذ ظفر الی نظائر کثیرۃ (جیسے کہ ہمارے فقہاء متاخرین نے تعلیم، اذان اور امامت پر معاوضہ لینے کے جائز ہونے پر فتوٰی دیا اور یہ فتوٰی دیا کہ صاحبِ حق کا ہاتھ پہنچے تو وہ اپنے حق سے مختلف جنس لے سکتا ہے۔ اس کی بہت سی نظیریں ہیں ۱۲ ق)

ردالمحتار جنایات الحج میں ہے، قد قال تلمیذہ العلامۃ قاسم ان ابحاثہ

المخالفة للمذھب لاتعتبر[1] (ابن ہمام کے شاگرد علامہ قاسم نے کہا کہ استاذ کی وہ بحثیں معتبر نہیں ہیں جو مذہب کے مخالف ہوں ۱۲ ق)

اور خاص اس مسئلہ میں ان کے تلمیذ ارشد امام محمد محمد ابن امیر الحاج نے بحثِ محقق پر تعویل (اعتماد) درکنار سُنیّت بھی نہ مانی، صرف استحباب کو مرجح قرار دیا جسے خلاصہ میں مفاد ظاہر الروایۃ اور ھدایہ میں اصح فرمایا۔

حلیہ میں فرماتے ہیں :

وانی لمتعجب ممن استدل بہ وحدہ علی الاستنان (یرید حدیث انس قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ھل مع احد منکم ماء فوضع یدہ فی الاناء وقال توضؤا بسم اللہ قال فرأیت الماء یخرج من بین اصابعہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حتی توضؤا من عند اٰخرھم وکانوا نحوا من سبعین اخرجہ النسائی وابن خزیمۃ والبیھقی وقال انہ اصح ما فی التسمیۃ[2] وقال النووی اسنادہ جید۔

مجھے اس شخصیت سے تعجب ہے جس نے صرف اس حدیث سے سنّت ہونے پر استدلال کیا ہے (اس سے وہ حدیث مراد ہے جسے حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے؟ پس آپ نے برتن میں دستِ مبارک رکھا اور فرمایا: بسم اللہ پڑھ کر وضو کرو، تو میں نے دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی انگلیوں کے درمیان سے پانی اُبل رہا تھا حتّٰی کہ تمام صحابہ کرام نے وضو کرلیا، اور وہ ستّر کے قریب تھے۔ اس حدیث کو امام نسائی، ابنِ خزیمہ اور بیہقی نے بھی روایت کیا۔ امام بیہقی نے فرمایا: بسم اللہ کے بارے میں روایت کی جانے والی یہ صحیح ترین حدیث ہے۔ امام نووی نے کہا کہ اس کی سند عمدہ ہے)

اقول: وضعف دلالتہ علی استنان التسمیۃ لکل

اقول: ہر وضو کے لیے بسم اللہ کے سنّت ہونے پر اس حدیث کی دلالت کا ضعیف ہونا ظاہر ہے

---

[1] ردالمحتار، جنایات الحج ۲/۲۲۴
[2] السنن الکبرٰی للبیہقی، التسمیۃ علی الوضوء ۱/۴۳

Marfat.com

وضوءٍ ظاهر فالظاهر انه ههنا لاستحباب البركة فی الماء القلیل واللّٰہ تعالٰی اعلم۔

کیونکہ اس جگہ تو تھوڑے پانی میں برکت حاصل کرنے کے لیے بسم اللہ پڑھی گئی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

قال فی الحلیۃ وکذلک غایۃ ما یفیدہ الاستدلال الماضی بقولہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم ولا وضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ الاستحباب فانہ کما یثبت نفی الفضیلۃ والکمال بترک السنۃ یثبت بترک المستحب فی الجملۃ فیترجح بھذا البحث القول بالاستحباب واللّٰہ سبحانہ وتعالٰی اعلم بالصواب اھ[1]

حلیہ میں ہے: اسی طرح اس حدیث شریف: "اس کا وضو نہیں جس نے اللہ تعالٰی کا نام نہیں لیا" سے گزشتہ استدلال کے مطابق زیادہ سے زیادہ، استحباب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ جس طرح سنّت کے ترک کرنے سے فضیلت اور کمال کی نفی ہوتی ہے فی الجملہ مستحب کے ترک سے بھی یہ نفی ثابت ہوتی ہے، اس بحث سے استحباب کے قول کی ترجیح ثابت ہوتی ہے — واللہ تعالٰی اعلم بالصواب۔

ثانیاً کہا گیا کہ خود امام محقق علی الاطلاق نے اسی کتاب کے باب شروط الصّلاۃ میں اپنی اس بحث سے رجوع کی اور فرمادیا کہ حق وہی ہے جو ہمارے علماء کا مذہب ہے کہ وضوء میں بسم اللہ صرف مستحب ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

تعجب صاحب البحر من المحقق ابن الھمام حیث رجح ھنا وجوبھا ثم ذکر فی باب شروط الصلاۃ ان الحق ما علیہ علماؤنا من انھا مستحبۃ کیف وقد قال الامام احمد لا اعلم فیھا حدیثا ثابتا اھ[2]

صاحبِ بحر نے محقق ابن ہمام پر تعجب کیا کہ انہوں نے اس جگہ تو بسم اللہ کے واجب ہونے کو ترجیح دی پھر باب شروط الصّلاۃ میں بیان کیا کہ حق وہی ہے کہ یہ مستحب ہے، اسے واجب کیسے کہہ سکتے ہیں، جبکہ امام احمد نے فرمایا اس بارے میں مجھے کسی حدیث ثابت کا علم نہیں ہے۔

اقول اللّٰھم غفرا (اے اللہ! معافی عطا فرما ۱۲ ق) یہ سخت تعجب کا محل ہے فقیہ نے ردالمحتار پر جو حواشی لکھے ہیں اُن میں اس قول پر لکھا۔

اقول سبحٰن من تنزہ عن النسیان والخطأ انما عبارۃ المحقق فی شروط الصلاۃ فی الکلام علی الاستدلال بقولہ تعالٰی

پاک ہے وہ ذات جو خطا ونسیان سے منزّہ ہے، محقق ابن ہمام نے شروطِ صلاۃ میں، نماز میں سترعورت کے لازم ہونے پر ارشادِ ربانی خُذُوا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ

---

[1] حلیہ

[2] ردالمحتار، سنن الوضوء ۱/۸۱

Marfat.com

خذوا زینتکم عند کل مسجد علی لزوم
ستر العورة فی الصلاة بهذا القدر" الحق
ان الآیة ظنیة الدلالة فی ستر العورة
فمقتضاها الوجوب فی الصلاة ومنهم
من اخذ منها قطعیة الثبوت ومن
حدیث" لاصلاة لحائض الابخمار" قطعیة
الدلالة فی ستر العورة فیثبت الفرض
بالمجموع وفیه مالا یخفی بعد تسلیم
قطعیة الدلالة فی الحدیث والا فهو
قد اعترف فی نظیره من نحو" لاوضوء
لمن لم یسم و لاصلاة لجار المسجد"
انه ظنی الدلالة ولا شك فی ذلك
لان احتمال نفی الکمال قائم و
الاوجه الاستدلال بالاجماع علی
الافتراض فی الصلاة کما نقله غیر
واحد من ائمة النقل الی ان حدث
بعض المالکیة فخالف فیه
کالقاضی اسمعیل وهو لا
یجوز بعد تقرر الاجماع
اھ[1] بلفظه الشریف۔

ولیس فیه من قوله فالحق
ما علیه علماؤنا الخ عین ولا اثر و

کُلِّ مَسْجِدٍ" سے استدلال پر کلام کرتے ہوئے صرف فرمایا:
حق یہ ہے کہ سترِ عورت کے بارے میں آیت کی دلالت
ظنی ہے، لہٰذا اس کا مقتضا یہ ہے کہ نماز میں سترِ عورت
واجب ہے۔ بعض فقہاء نے قطعی الثبوت ہونا تو آیت
سے لیا اور سترِ عورت پر دلالت کا قطعی ہونا اس حدیث
سے لیا کہ "بالغ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر نہیں" پس
دونوں کے دلائل کے اجماع سے فرضیت ثابت ہوگئی
حدیث کا قطعی الدلالۃ ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تو
اس میں واضح اشکال ہے، ورنہ مستدل نے اس
جیسی حدیثوں کا ظنی الدلالت ہونا خود تسلیم کیا ہے
مثلاً یہ حدیث کہ "جس نے بسم اللہ نہیں پڑھی اس کا وضو
نہیں اور مسجد کے پڑوسی کی نماز (سوائے مسجد کے)
نہیں ہے"، اور ظنی الدلالت ہونے میں شک نہیں ہے
کیونکہ نفیِ کمال کا احتمال قائم ہے (یہ معنی مراد ہو سکتا ہے
کہ بالغہ کی نماز اوڑھنی کے بغیر کامل نہیں ہے ۱۲ ق)
لہٰذا بہتر یہ ہے کہ نماز میں سترِ عورت کے فرض ہونے
پر اجماع سے استدلال کیا جائے، جیسے کہ متعدد ائمہ نقل
نے اجماع بیان کیا ہے یہاں تک کہ بعض مالکیہ پیدا
ہوئے اور انہوں نے اس مسئلے میں اختلاف کیا مثلاً
قاضی اسمٰعیل۔ حالانکہ اجماع کے منعقد ہونے کے بعد
ایسا کرنا جائز نہیں ہے (فتح القدیر)

علامہ ابن ہمام کے کلام میں اس بات کا
نام و نشان بھی نہیں ہے کہ "حق وہ ہے جو ہمارے علماء

---

[1] فتح القدیر، شروط الصلاۃ ۱/۲۲۴

Marfat.com

انما هو من کلام البحر حیث قال والعجب من الکمال ابن الھمام انه فی ھذا الموضع نفی ظنیة الدلالة عن حدیث التسمیة بمعنی مشترکھا واثبتھا له فی باب شروط الصلاة بابلغ وجوه الاثبات بان قال ولاشك فی ذلك لان احتمال نفی الکمال قائم فالحق ما علیه علماؤنا الی اٰخر ما نقل الشامی۔

نے کہا" یہ تو صاحب بحر کا اپنا کلام ہے، جہاں انہوں نے فرمایا کہ کمال الدین ابن ہمام پر تعجب ہے کہ انہوں نے اس جگہ تو حدیث تسمیہ کے ظنی الدلالت ہونے کی اس معنی کے اعتبار سے نفی کی ہے کہ وہ دو معنوں میں مشترک ہو اور شروط الصلاۃ کے باب میں اسی بات کو بڑے شد و مد سے ثابت کیا ہے اور فرمایا کہ اس میں شک نہیں ہے کیونکہ نفیِ کمال کا احتمال قائم ہے، پس حق وہ ہے کہ ہمارے علماء اس کے قائل ہیں، اس کے بعد جہاں تک علامہ شامی نے عبارت نقل کی ہے۔

فالعلامة الشامی رحمه الله تعالٰی لم یراجع ھھنا الی الفتح وظن ان الکلام کله منقول عنه وانما ھو عنه الی قوله قائم وما بعده فمن البحر۔

دراصل علامہ شامی نے اس جگہ فتح القدیر کی طرف رجوع نہیں کیا اور گمان کیا کہ یہ تمام کلام اسی سے منقول ہے حالانکہ وہ صرف قائمٌ تک ہے، اس کے بعد صاحب بحر کا کلام ہے۔

ثم اقول العجب کل العجب من المحقق صاحب البحر کیف نسب ھھنا الی المحقق مالم یقله ولم یُرِدہ فانه رحمه الله تعالٰی انما نفی ھھنا عن خبر التسمیة الظنیة بمعنی الاشتراك اعنی تساوی الاحتمالین کما یتساوی معنیا المشترك مالم تقم علی احدھما قرینة ولم یقل مکان قوله مشترکھا، مشکوکھا اذلا شك فی الدلالة انما الشك فی تعیین المدلول ولم یعترف بھذا فی شروط الصلاة

ثم اقول: محقق صاحب بحر سے سخت تر حیرت ہے کہ انہوں نے اس جگہ محقق ابن ہمام کی طرف وہ بات کیسے منسوب کر دی جو انہوں نے نہیں کہی اور نہ ہی اس کا ارادہ کیا۔ انہوں نے اس جگہ حدیث تسمیہ سے اشتراک کے معنی میں ظنی ہونے کی نفی کی ہے یعنی اس امر کی نفی کی ہے کہ دونوں احتمال برابر ہوں، جیسے کہ مشترک میں دونوں معنی برابر ہوتے ہیں، جب تک کسی ایک کے مراد ہونے پر قرینہ قایم نہ ہو، ابن ہمام نے مشترک الدلالۃ کہا ہے مشکوک الدلالۃ نہیں کہا، کیونکہ دلالت میں کوئی شک نہیں ہے شک تو صرف مدلول کی تعیین میں ہے (خلاصہ

Marfat.com

انما اعترف بقیام الاحتمال و لم ینکرہ ههنا بل قد صرح به حیث قال نفی الکمال فیهما احتمال یقابله الظهور اھ[۱] ولاجل کونه مرجوحًا لم یستنزل الحدیث عن افادة الوجوب کما قدمنا نقل کلامه وهو بمرأی منك فلا تعارض بین کلامیه اصلاً وباللّٰه التوفیق ۔

یہ کہ ظنی ہونے کی بایں معنی نفی کی ہے کہ دونوں احتمال برابر ہیں ۱۲ ق) اور اس کا شروطِ صلاۃ میں اعتراف نہیں کیا، انہوں نے صرف قیامِ احتمال کا اقرار کیا ہے اور اس جگہ (بحثِ تسمیہ میں) اس کا انکار نہیں کیا، بلکہ اس کی تصریح کی ہے، انھوں نے فرمایا کہ ان دو حدیثوں میں نفی کمال کا احتمال ہے لیکن ظاہر احتمال اس کے مقابل ہے (فتح) چونکہ نفی کمال والا احتمال غالب ہے اس لیے حدیث، مفید وجوب ہونے کے درجے سے نیچے نہیں اتری، جیسے کہ ہم اس سے پہلے ان کا کلام نقل کر چکے ہیں اور وہ آپ کے سامنے ہے لہٰذا ان کے کلام میں بالکل تعارض نہیں ہے، وباللّٰہ التوفیق ۔

ثم اشد العجب علی العجب ان المحقق صاحب البحر فهم من کلام المحقق حیث اطلق رحمهما اللّٰه تعالٰی انه یدعی قطعیة دلالة الحدیث علی ایجاب التسمیة للوضوء حیث قال وقد اجاب (ای فی الفتح) عن قولهم لاواجب فی الوضوء بما حاصله ان هذا الحدیث لما کان ظنی الثبوت قطعی الدلالة ولم یصرفه صارف افاد الوجوب اھ[۲]

پھر محقق صاحب بحر پر حیرت بالائے حیرت یہ ہے کہ انہوں نے محقق علی الاطلاق (ابن ہمام) کے کلام سے یہ سمجھا کہ ان کا دعوٰی یہ ہے کہ حدیث، وضو میں بسم اللہ کے واجب ہونے پر قطعی طور پر دلالت کرتی ہے۔ چنانچہ بحر میں ہے کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ وضوء میں کوئی واجب نہیں ہے، (فتح القدیر میں) اس کا جواب یہ دیا کہ چونکہ یہ حدیث ظنی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہے اور کوئی مانع بھی نہیں ہے، لہٰذا وجوب کا فائدہ دیتی ہے (بحر)

اقول هذا نقیض ما صرح به المحقق فانه انما قرر ان الحدیث ظنی الثبوت والدلالة جمیعا وحقق ان الثابت بمثله الوجوب دون الاستنان

اقول : یہ محقق ابن ہمام کی تصریح کی نقیض ہے کیونکہ انہوں نے بیان کیا کہ حدیث ثبوت اور دلالت دونوں اعتبار سے ظنی ہے، اور یہ بھی ثابت کیا کہ جب خلاف کا احتمال مرجوح ہو تو ایسی حدیث سے

[۱] فتح القدیر، سنن الوضوء ۱/۲۱
[۲] بحر الرائق، سنن الوضوء ۱/۱۹

Marfat.com

اذا کان احتمال الخلاف مرجوحا وقال ان الظن واجب الاتباع فی الادلۃ الشرعیۃ الاجتہادیۃ وھو متعلق بالاحتمال الراجح فیجب اعتبار متعلقہ[۱] اھ کما تقدم وقد نقلہ المحقق صاحب البحر بقولہ ان ارید بظنیتہا ما فیہ احتمال ولو مرجوحا فلا نسلم انہ لایثبت بہ الوجوب لان الظن واجب الاتباع وان کان فیہ احتمال[۲] اھ فسبحٰن من لایزال ولا ینسٰی۔

سُنّیت نہیں وجوب ثابت ہوتا ہے، یہ بھی کہا کہ دلائل شرعیہ اجتہادیہ میں ظن واجب الاتباع ہے اور ظن کا تعلق احتمال راجح سے ہوتا ہے لہذا اس کے متعلَّق کا اعتبار واجب ہے (فتح القدیر) جیسے کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے اور خود صاحب بحر نے اسے ان الفاظ میں نقل کیا ہے، اگر دلالت کے ظنی ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس میں احتمال ہے اگرچہ مرجوح ہی ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ایسی حدیث سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ظن کی پیروی واجب ہے اگرچہ اس میں احتمال موجود ہو (بحر) (اس جگہ دلالت کا ظنی ہونا تسلیم کیا ہے، اس کے باوجود وجوب ثابت ہے ۱۲ قادری) پاک ہے وہ جو ہمیشہ ہے اور کبھی نہیں بھولتا۔

ثم حاول المحقق صاحب البحر الرد علی المحقق حیث اطلق باختیار الشق الاول فقال مرادھم من ظنی الدلالۃ مشترکھا ولا شك انہ مشترك شرعی اطلق تارۃ وارید بہ نفی الحقیقۃ نحو لا صلاۃ لحائض الابخمار ولا نکاح الا بشھود واطلق تارۃ مرادا بہ نفی الکمال نحو لا صلاۃ للعبد الاٰبق ولا صلاۃ لجار المسجد الا فی المسجد[۳] اھ

پھر محقق صاحب بحر نے شق اول اختیار کرکے محقق علی الاطلاق پر رد کرتے ہوئے کہا ظنی الدلالۃ سے فقہاء کی مراد یہ ہے کہ دونوں معنوں پر دلالت ہوتی ہے، اور اس میں شک نہیں کہ یہ شرعاً مشترک ہے، بعض اوقات اطلاق کیا جاتا ہے اور نفی حقیقت مراد ہوتی ہے جیسے اوڑھنی کے بغیر بالغہ کی نماز نہیں ہے اور گواہوں کے بغیر نکاح نہیں (ان حدیثوں میں سرے سے نماز اور نکاح کی نفی ہے ۱۲ ق) اور کبھی اس کا استعمال نفی کمال کے معنی میں ہوتا ہے جیسے بھگوڑے غلام کی نماز نہیں ہے اور مسجد کے پڑوسی کی مسجد کے سوا نماز نہیں ہے۔

اقول المحقق لاینکر انہ

اقول: محقق ابن ہمام اس بات کا انکار

---

[۱] فتح القدیر، سنن الوضوء ۱/۲۱ [۲] البحر الرائق ۱/۱۹ [۳] ایضاً ۱/۲۱

Marfat.com

یاتی لہذا وھذا کیف وقد نص بقیام احتمال نفی الکمال فی الموضعین من کلامہ انما یقول ان الاصل نفی الاصل ونفی الکمال خلاف الظاھر ولا ینفیہ ارادتہ حیث دعا الیہ الدلیل ومجرد استعمال لفظ فی معنیین لایجعلہ مشترکا فیھما متساوی الدلالۃ علیھما و الالارتفع المجاز من البین و العجب[۱] من المحقق صاحب البحر نسی ھھنا ان مذھب[۲] الحنفیۃ والجمھور ان لا اجمال فی نحو لاصلاۃ الا بطھور انما ادعی الاشتراک القاضی ابوبکر الباقلانی من الشافعیۃ وقد تکفل بردہ علماؤنا فی کتبھم الزکیۃ۔

ثم قال المحقق صاحب البحر فتعین نفی الحقیقۃ فی الاولی بالاجماع وفی الثانی لانہ مشھور تلقتہ الامۃ بالقبول فتجوز الزیادۃ بمثلہ علی النصوص المطلقۃ فکانت الشھادۃ شرطا اھ[۱]

نہیں کرتے کہ یہ لفظ (لائے نفی جنس) کبھی ایک معنی کے لیے آتا ہے اور کبھی دوسرے معنی کے لیے، انہوں نے دونوں جگہوں پر اپنے کلام میں نفیِ کمال کے احتمال کے قائم ہونے کی تصریح کی ہے، وہ تو یہ کہتے ہیں کہ اصل، نفیِ اصل ہے، اور کمال کی نفی خلاف ظاہر ہے، دلیل موجود ہو تو اس کے مراد لینے کی نفی نہیں کرتے، محض کسی لفظ کا دو معنوں میں استعمال ہونا اسے ان دونوں میں مشترک اور برابر دلالت کرنے والا نہیں بنا دیتا ورنہ مجاز کا وجود ہی ختم ہو جائے گا — محقق صاحب بحر سے تعجب ہے کہ وہ اس جگہ بھول گئے کہ احناف اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ "نماز کامل طہارت کے بغیر نہیں ہوتی" ایسی حدیثوں میں اجمال نہیں ہے، صرف شافعیہ میں سے قاضی ابوبکر باقلانی نے اشتراک کا قول کیا تھا، ہمارے علماء نے اپنی مقدس کتابوں میں ان کے رد کا فریضہ ادا کیا ہے۔

پھر محقق صاحب بحر نے فرمایا: پہلی مثال (اوڑھنی کے بغیر بالغہ کی نماز نہیں) میں اجماع کی بنا پر نفیِ حقیقت متعین ہے اور دوسری مثال (گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے) میں نفیِ جنس اس لیے متعین ہے کہ یہ مشہور ہے اور امت نے اسے قبول کیا ہے، ایسی حدیثوں سے مطلق نصوص پر زیادتی کی جا سکتی ہے، لہٰذا شہادت نکاح کے لئے شرط ہے۔

---

[۱] البحر الرائق ۱/۱۹

Marfat.com

اقول اولاً[1] مبنی علی الاشتراك ونفی الحقیقة متعین بظهوره وان اکتسب القطع بالاجماع ۔

اقول اولاً: اس جگہ ہمیں تین باتیں کہنا ہیں:

(۱) یہ تقریر اشتراک پر مبنی ہے (جو کہ درست نہیں ہے ۱۲ ق) حقیقت کی نفی اپنے ظہور کی بنا پر ہے اگرچہ اجماع کی وجہ سے اسے قطعیت حاصل ہوگئی ہے ۔

وثانیاً[2] ما ذکر فی الثانی ان حققت یکن حجة علیه فان تلقی الامة بالقبول بمعنی نفی الصحة غیر مسلم لخلاف امام دار الهجرة ومن معه فلم یبق الا تلقی الحدیث بالقبول فیفید قطعیة الثبوت فقط فلوکان مشترك الدلالة تقاعد عن صلوح الزیادة به علی الکتاب من قبل الدلالة وان تکامل من جهة الثبوت ۔

(۲) اگر تم نظرِ غائر سے دیکھو تو دوسری حدیث کے بارے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے وہ ان کے خلاف جاتا ہے کیونکہ یہ امر قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ امتِ مسلمہ نے مان لیا ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح سرے سے صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں امام مالک امام دار الہجرۃ اور ان کے اصحاب کا اختلاف ہے تو صرف یہ باقی رہا ہے کہ حدیث امتِ مسلمہ کے نزدیک مقبول ہے، اس اعتبار سے محض اس کا ثبوت ہی قطعی ہوگا، اب اگر دونوں معنوں پر دلالۃ یکساں ہو تو یہ حدیث ثبوت کے لحاظ سے اگرچہ کامل ہے لیکن دلالت کے اعتبار سے اس لائق نہیں رہے گی کہ اس کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کی جا سکے ۔

وثالثاً[3] اشتراط الشهادة للصحة لا یقضی بنفی الحقیقة بدونها فان الحق کما حققت فیما علقت علی رد المحتار الفرق بین باطل النکاح وفاسده وقد قال فی الدر المختار یجب مهر المثل فی نکاح فاسد وهو الذی فقد شرطا من شرائط

(۳) شہادت کا صحتِ نکاح کے لیے شرط ہونا اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ شہادت نہ ہو تو نفسِ نکاح ہی نہیں ہوگا، ہم نے رد المحتار کے حاشیہ میں ثابت کیا ہے کہ نکاح باطل اور فاسد میں فرق ہے، درمختار میں ہے کہ نکاح فاسد میں مہرِ مثل واجب ہے ۔ اور نکاح فاسد وہ ہے جس میں صحت کی شرطوں میں سے کوئی شرط

Marfat.com

الصحۃ کشھود[1] اھ وبہ صرح فی النھر بل قد نقل البحر مقرا ان کل نکاح اختلف العلماء فی جوازہ کالنکاح بلا شھود فالدخول فیہ موجب للعدۃ اما نکاح منکوحۃ الغیر فلم یقل احد بجوازہ فلم ینعقد اصلا اھ[2]

نہ پائی جائے مثلاً گواہ (درمختار) النہر الفائق میں بھی اسی کی تصریح کی ہے، بلکہ بحر میں تائید کرتے ہوئے نقل کیا کہ ہر وہ نکاح جس کے جائز ہونے میں علماء کا اختلاف ہو، جیسے گواہوں کے بغیر نکاح، اس میں مباشرت کی بناء پر عدت واجب ہوگی، لیکن غیر کی منکوحہ سے نکاح کرنا، تو کسی نے بھی اس کے جائز ہونے کا قول نہیں کیا لہٰذا یہ بالکل منعقد نہیں ہے۔

ثم قال فعند عدم المرجح لاحد المعنیین کان الحدیث ظنیا وبہ تثبت السنۃ ومنہ حدیث التسمیۃ اھ[3]

پھر صاحبِ بحر نے فرمایا: جب دونوں معنوں میں سے کسی کا مرجح بھی موجود نہ ہو تو حدیث ظنی ہوگی اور اسی سے سنّیت ثابت ہوگی اور حدیث تسمیہ اسی قبیلے سے ہے۔

اقول اولا[1] کفی بالظھور مرجحا وثانیا[2] مبنی علی ما سبق الیہ ذھنہ رحمہ اللہ تعالٰی من ان المحقق یدعی الوجوب بناء علی ادعاء قطعیۃ الدلالۃ وقد علمت انہ ضد ما صرح المحقق۔

اقول اولا: اس پر بھی تین گزارشات پیش کرنا ہیں:

(۱) ظہور کا مرجح ہونا کافی ہے۔

(۲) یہ اس بات پر مبنی ہے جس کی طرف صاحبِ بحر کا ذہن چلا گیا ہے کہ محقق ابن ہمام اس بنا پر وجوب کا دعوٰی کرتے ہیں کہ وہ دلالت کے قطعی ہونے کے دعویدار ہیں، حالانکہ آپ جان چکے ہیں کہ یہ محقق کی تصریح کے خلاف ہے۔

وثالثا[3] قولہ بہ تثبت السنۃ ذھول عما حقق المحقق من ان الظنیۃ ولو فی جانبی الثبوت والاثبات لایقعد الطلب الجازم عن افادۃ الایجاب کما قدمنا تحقیقہ ھذا ما مست الحاجۃ الیہ لاحقاق والانتصار للمحقق علی الاطلاق

(۳) ان کا یہ کہنا کہ اسی سے سنّت ثابت ہوتی ہے، یہ محقق ابنِ ہمام کی تحقیق کی طرف توجہ نہ دینے کا نتیجہ ہے، انہوں نے ثابت کیا ہے کہ طلبِ جازم وجوب کا فائدہ دیتی ہے اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں جانبوں میں ظنیت پائی جائے جیسے کہ ہم اس سے پہلے اس کی تحقیق پیش کر چکے ہیں، یہ وہ گفتگو ہے (کہ اظہارِ حق اور محقق علی الاطلاق کی تائید کے لیے اس کی حاجت تھی)

[1] الدر المختار، باب المہر ۱/۲۰۱ [2] بحر الرائق، باب العدۃ ۴/۱۴۴ [3] بحر الرائق، سنن الوضوء ۱/۱۹

Marfat.com

ولنرجع الی ماکنا فیہ۔ اب ہم اصل گفتگو کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

ثالثاً اگراس بحث محقق پر لحاظ بھی ہو تو بسم اللہ واجب للوضوء ہوگی نہ کہ فی الوضوء اور ہمارا کلام افعال داخلہ فی الوضوء میں ہے کما علمت (جیسے تم نے جانا)

ھذا والکلام وان افضی الی قلیل تطویل فقد اتی بحمد اللہ بجزیل تحصیل والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم واللہ سبحانہ وتعالی اعلم واذخرجت العجالۃ فی صورۃ الرسالۃ سمیتھا:

الجود الحلو فی ارکان الوضوء ۱۳۱۱ھ

والحمد للہ رب العٰلمین۔

کلام اگرچہ کچھ طویل ہوگیا ہے لیکن بحمد اللہ تعالٰی بڑا فائدہ بخش ہے۔سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے علم کے عطا فرمانے پر، اور اللہ تعالٰی رحمتیں اور سلامتی نازل فرمائے ہمارے آقا و مولٰی اور ان کی آل اور اصحاب پر، اللہ تعالٰی بڑے علم والا ہے، چونکہ عجلت میں لکھی جانے والی یہ تحریر ایک رسالے کی صورت اختیار کرگئی ہے اس لیے میں نے اس کا نام رکھا ہے:

اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ ۱۳۱۱ھ
(ارکانِ وضو کے بیان میں دلکش سخاوت)

والحمد للہ رب العٰلمین۔

مسئلہ ۲ از بلگرام ضلع ہردوئی محلہ میدان پورہ مرسلہ حضرت سید ابراہیم صاحب از صاحبزادگان مارہرہ شریف ۸ جمادی الاولی ۱۳۱۱ھ

ماقولکم دام فضلکم (آپ کیا فرماتے ہیں؟ آپ کی فضیلت قائم و دائم رہے ۱۲ ق) کہ مسواک کتنی طول میں ہونا چاہیے؟ سُنا ہے کہ اگر بالشت بھر سے زاید مسواک ہے تو وہ مرکبِ شیطان (شیطان کی سواری) ہے اُمید کہ اس کی سند لکھی جائے بینوا توجروا (بیان فرمائیے آپ کو اجر و ثواب دیا جائے گا ۱۲ ق)

الجواب

یہ قول امام عارف باللہ حکیم الامہ سیدی محمد بن علی ترمذی قدس سرہٗ سے منقول ہے درمختار میں ہے: لایزاد علی الشبر والا فالشیطان یرکب علیہ[1] (ایک بالشت سے زیادہ نہ ہو ورنہ اس پر شیطان سوار ہوجاتا ہے ۱۲ ق) حاشیہ طحطاویہ علی مراقی الفلاح میں ہے: یکون طول شبر مستعملہ لان

---

[1] الدرالمختار، سنن الوضوء ۱/۲۱

الزائد یرکب علیہ الشیطان[1] (مسواک کی لمبائی استعمال کرنے والے کی بالشت کے برابر ہو، کیونکہ زائد پر شیطان سوار ہوجاتا ہے ۱۲ق) شرح نقایہ علامہ قہستانی میں ہے: قال الحکیم الترمذی لایزاد علی الشبر والا فالشیطان یرکب علیہ[2] (حکیم ترمذی نے فرمایا: بالشت سے زیادہ نہ رکھی جائے ورنہ اس پر شیطان سوار ہوجاتا ہے)

اقول شک نہیں کہ ظاہر، حقیقت ہے جب تک کوئی صارف (ظاہر سے پھیرنے والا) نہ ہو ولا مانع منہا فالشیطان موجود ورکوبہ ممکن واللہ اعلم بحقیقۃ الحال (حقیقت سے روکنے والا کوئی نہیں، کیونکہ شیطان موجود ہے اور اس کا سوار ہونا ممکن ہے، حقیقتِ حال کو اللہ تعالٰی بہتر جانتا ہے)

اگرچہ علامہ طحطاوی نے حاشیہ در میں فرمایا:

لعل المراد من ذلك انه ینسیہ استعمالہ اویوسوس لہ اھ[3]

شاید اس سے مراد یہ ہے کہ شیطان اسے مسواک کا استعمال بھلادیتا ہے یا اسے وسوسہ میں ڈالتا ہے۔

اقول ظاھرہ انہ فھم رجوع ضمیر علیہ الی المستاك وانما ھو الی السواك کما یفصح عنہ ما نقل ھو نفسہ فی حاشیۃ المراقی واللہ تعالٰی اعلم۔

اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ طحطاوی نے یہ سمجھا کہ علیہ کی ضمیر، مسواک کرنے والے کی طرف راجع ہے، حالانکہ یہ ضمیر مسواک کی طرف راجع ہے، جیسے کہ حاشیہ مراقی الفلاح میں خود ان کی نقل کی ہوئی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح، سنن الوضوء ۱/۴۰
[2] جامع الرموز، سنن الوضوء ۱/۲۹
[3] طحطاوی علی الدر المختار، سنن الوضوء ۱/۷۰

Marfat.com

Marfat.com

فتوٰی مسمّٰی بہ

تَنْوِیْرُ الْقِنْدِیْلِ فِیْ اَوْصَافِ الْمِنْدِیْلِ

(رومال کے اوصاف بیان کرنے میں قندیل کا روشن کرنا۔ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۳ ۶ شعبان معظم ۱۳۲۱ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ بعد وضو منہ کپڑے سے پونچھنا نہیں چاہیے اس میں ثواب وضو کا جاتا رہتا ہے بینوا توجروا۔

الجواب

الحمد للہ الذی ثقل میزاننا بالوضوء وجعلنا غرا محجلین من اثارہ

تمام تعریفیں اس ذات اقدس کے لیے جس نے ہمارے ترازوؤں کو وضو کے پانی سے بھاری فرمایا، اور وضو

Marfat.com

الوضوء والصلاۃ والسلام علی من کان منديل سعدہ احسن و انفس من کل حریر ماسحين بقبوله عن وجوهنا و قلوبنا كل درن و وسخ للتنوير۔

کے آثار سے ہیں پنج کلیاں (روشن اعضاء وضو والا) بنایا، رحمتِ کاملہ اور سلامتی نازل ہو جن کی سعادت کا رومال، ہر ریشم سے زیادہ حسین اور نفیس ہے۔ اس حال میں کہ صلوٰۃ وسلام آپ کی بارگاہ میں مقبول ہو کر ہمارے دلوں اور چہروں کو ہر میل کچیل سے پاک کر دیں۔

اللہ تعالیٰ ثواب عطا فرمائے وضو کا ثواب جاتا رہنا محض غلط ہے۔ ہاں بہتر ہے کہ بے ضرورت نہ پونچھے۔ امراء و متکبرین کی طرح اس کی عادت نہ ڈالے اور پونچھے تو بے ضرورت بالکل خشک نہ کرلے قدرے نم باقی رہنے دے کہ حدیث میں آیا ہے:[1]

ان الوضوء يوزن[1] (وضو کا پانی تولا جائے گا) یہ پانی روز قیامت نیکیوں کے پلے میں رکھا جائیگا،

رواہ الترمذی عن ابن شہاب الزہری من اواسط التابعین و علقه عن سعید بن المسیب من اکابرھم و افضلھم (امام ترمذی نے یہ حدیث ابن شہاب زہری سے روایت کی وُہ اوسط درجہ کے تابعین میں سے ہیں۔ نیز امام ترمذی نے یہ حدیث تعلیقاً حضرت سعید بن مسیّب سے روایت کی اور وُہ اکابر اور افاضل تابعین میں سے ہیں)

اقول والمعلق عندنا فی الاستناد کالموصول وقد وصله ابوبکر بن ابی شيبة انه قال اكره المنديل بعد الوضوء وقال هو يوزن[2] وما لا يقال بالرأی فعلی الرفع محمول ما لم يكن صاحبه اخذا عن الاسرائيليات بل قد روی تمام فی فوائده و ابن عساكر فی تاريخه عن ابی هريرة رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

ہمارے نزدیک معلّق (جس حدیث کی سند کی ابتدا سے راوی محذوف ہو ۱۲ ق) مستند ہونے میں متصل کی طرح ہے، ابوبکر بن ابی شیبہ نے اسے سند متصل سے روایت کیا کہ حضرت سعید بن مسیّب نے فرمایا: میں وضو کے بعد رومال کے استعمال کو ناپسند رکھتا ہوں اور یہ بھی فرمایا کہ وضو کا پانی تولا جائے گا، اور جو بات قیاس سے نہ کہی جاسکے اسے حکماً حضور کا فرمان قرار دیا جاتا ہے، بشرطیکہ اس کے راوی اسرائیلیات سے لے کر روایت نہ کرتے ہوں بلکہ تمام نے اپنے فوائد میں اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔

---

[1] جامع الترمذی، باب المندیل بعد الوضوء ۱/۹ [2] مصنف ابن ابی شیبہ، من کرہ المندیل ۱/۱۵۰

عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من توضأ فمسح بثوب نظیف فلا باس به ومن لم یفعل فهو افضل لان الوضوء یوزن یوم القیٰمة مع سائر الاعمال[1]

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جو وضو کرکے پاکیزہ کپڑے سے بدن پونچھ لے تو کچھ حرج نہیں اور جو ایسا نہ کرے تو یہ بہتر ہے، اس لیے کہ قیامت کے دن آبِ وضو بھی سب اعمال کے ساتھ تولا جائے گا۔

اقول وبه انتفی الاستدلال بوزنه علی کراهة مسحه کما قال الترمذی فی جامعه ان من کرهه انما کرهه من قبل انه قیل ان الوضوء یوزن[2] الخ فهذا الحدیث مع تصریحه بالوزن نص علی نفی الکراهة فان ذلك انما هو استحباب ومعلوم ان ترك المستحب لا یوجب کراهة التنزیه کما حققه فی البحر والشامی وغیرهما۔

اقول: اس حدیث کی بنا پر یہ استدلال ختم ہوجاتا کہ چونکہ وضو کا پانی تولا جائے گا لہذا اس کا پونچھنا مکروہ ہے۔ جیسے کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں کہا کہ جس نے اسے مکروہ قرار دیا اس نے اس لیے مکروہ جانا کہ وضو کا پانی تولا جائے گا، اس حدیث میں باوجودیکہ وزن کی تصریح ہے، کراہت کی نفی بھی صراحۃً ہے، رومال کا ترک کرنا صرف مستحب ہے اور مستحب کی خلاف ورزی مکروہ تنزیہی نہیں ہے جیسے کہ البحر الرائق اور شامی وغیرہ میں اس کی تحقیق کی گئی ہے۔

اس کے سوا اس کی ممانعت یا کراہت کے بارے میں اصلاً کوئی حدیث نہیں بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد حدیثوں میں اس کا فعل مروی ہوا۔ جامع ترمذی میں ام المومنین صدیقہ بنت الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے قالت کان لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خرقة یتنشف بها بعد الوضوء[3] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک رومال رکھتے کہ وضو کے بعد اُس سے اعضائے منوّر صاف فرماتے۔ **قلت** ونحوه للدارقطنی فی الافراد عن ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنه (اقول، اسی طرح امام دارقطنی نے یہ حدیث افراد میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے م) نیز جامع ترمذی میں معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے: قال رأیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم اذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه[4] میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب وضو فرماتے اپنے آنچل

---

[1] بحوالہ کنز العمال، آداب متفرقہ من الاکمال ۹/ ۳۰۷

[2] [3] [4] جامع للترمذی، باب المندیل بعد الوضوء ۱/ ۹

Marfat.com

سے روئے مبارک صاف کرتے۔ سنن ابن ماجہ میں سلمان فارسی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فقلب جبة صوف کانت علیہ فمسح بہا وجہہ[1] رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرما کر اُونی کرتا کہ زیبِ بدنِ اقدس تھا اُلٹ کر اُس سے چہرۂ انور پونچھا۔

اقول: یہ چاروں حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعددِ طرق سے اس کا انجبار (ضعف دُور) ہوتا ہے معہذا حلیہ میں فرمایا کہ جب حدیثِ ضعیف بالاجماع فضائل میں مقبول ہے تو اباحت میں بدرجۂ اولٰی[2] علاوہ بریں یہاں ایک حدیث حسن قولی بھی موجود امام ابو المحاسن محمد بن علی رحمہ اللہ تعالٰی کتاب الالمام فی آداب دخول الحمام میں روایت فرماتے ہیں:

اخبرنا محمد بن اسمٰعیل انا ابو اسحٰق الارموی اخبرتنا کریمۃ القرشیۃ انا ابو علی بن المحبوبی انا ابو القاسم المصیصی انا ابو عبد الرحمٰن بن عثمٰن انا ابرٰھیم بن محمد بن احمد بن ابی ثابت ثنا احمد بن بکیر ثنا یعلی ثنا سفین عن لیث عن زریق عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لا باس بالمندیل بعد الوضوء۔

یعنی انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا:

"وضو کے بعد رومال میں کچھ حرج نہیں"۔

امام مذکور اس حدیث کو روایت کرکے فرماتے ہیں: ھذا الاسناد لا باس بہ (اس سند میں کوئی حرج نہیں)

حلیہ میں فرمایا:

وقول الترمذی لا یصح عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی ھذا الباب شیئ انتھی لا ینفی وجود الحسن

امام ترمذی نے فرمایا اس سلسلے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز سندِ صحیح سے ثابت نہیں، ان کے اس قول کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث حسن یا اس کے

---

[1] سنن ابن ماجہ، باب المندیل بعد الوضوء ۱ / ۳۷

[2] کتاب الآثار لامام محمد، باب مسح الوجہ بعد الوضوء ص ۸

Marfat.com

ونحوہ والمطلوب لایتوقف ثبوتہ علی الصحیح بل یثبت بہ کما یثبت بالحسن ایضاً[1]

قریب بھی کوئی حدیث موجود نہیں ہے، اور مقصد کا ثبوت حدیث صحیح پر موقوف نہیں ہے، بلکہ حدیث صحیح کی طرح حسن سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

لاجرم محرر المذہب امام ربانی سیدنا امام محمد شیبانی قدس سرہ النورانی کتاب الآثار شریف میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد عن ابرھیم فی الرجل یتوضأ فیمسح وجھہ بالثوب قال لا باس بہ ثم قال ارأیت لو اغتسل فی لیلۃ باردۃ ایقوم حتی یجف قال محمد وبہ ناخذ ولا نری بذلك باساً وھو قول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔[2]

یعنی امام اجل ابراہیم نخعی سے اس باب میں استفتا ہوا کہ آدمی وضو کرکے کپڑے سے منہ پونچھے۔ فرمایا: کچھ حرج نہیں۔ پھر فرمایا: بھلا دیکھو تو اگر ٹھنڈی رات میں نہائے تو کیا یُوں ہی کھڑا رہے! یہاں تک کہ بدن خشک ہو جائے۔ امام محمد نے فرمایا: ہم اسی کو اختیار فرماتے ہیں ہمارے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کا ہے۔

اور یہیں سے ظاہر ہُوا کہ وضو وغسل دونوں کا اس باب میں ایک ہی حکم ہے بلکہ بسا اوقات غسل میں کپڑے سے بدن، خصوصاً سر پونچھنے کی حاجت بہ نسبت وضو کے زائد ہوتی ہے اور اگر تجربہ صحیحہ یا خبر طبیب حاذق مسلم مستور سے معلوم ہو کہ نہ پونچھنا ضرر شدید کا باعث ہوگا جب تو صاف کرلینا واجب ہو جائے گا اگرچہ وضو میں اگرچہ بنہایت مبالغہ کہ نم کا نام نہ رہے۔ حلیہ میں ہے:

ھذا کلہ اذا لم تکن حاجۃ الی التنشیف فان کان فالظاھر انہ لاینبغی ان یختلف فی جوازہ من غیر کراھۃ بل فی استحبابہ اووجوبہ بحسب تلك الحاجۃ۔[3]

یہ سب اس وقت ہے جب پونچھنے کی حاجت نہ ہو، اور اگر حاجت ہو تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے بغیر کراہت کے جائز ہونے بلکہ حاجت کے مطابق مستحب یا واجب ہونے میں اختلاف مناسب نہیں ہے۔

اور صحیحین کی حدیث میں جو اُم المومنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

انھا اتت النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بخرقۃ بعد الغسل فلم یردھا وجعل ینفض الماء بیدہ۔[4]

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نہائے یہ کپڑا جسم اقدس صاف کرنے کو حاضر لائیں حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نہ لیا اور ہاتھ سے پانی

---

[1] حلیہ [2] کتاب الآثار لامام محمد، باب مسح الوجہ بعد الوضوء ص ۸ [3] حلیہ
[4] جامع للبخاری، باب من توضأ فی الجنابۃ ثم غسل سائر جسدہ ۱/ ۴۱

جھاڑا — اس سے کراہت ثابت نہیں ہوتی لانہا واقعۃ عین لاعموم لہا (یہ ایک معین واقعہ ہے اس میں عموم نہیں ہے۔م) ممکن ہے کہ وُہ کپڑا میلا تھا پسند نہ فرمایا ذکرہ الامام النووی فی شرح المھذب (یہ جواب بھی امام نووی نے بیان کیا۔م) امام نووی نے یہ وجہ شرح مہذب میں بیان فرمائی۔

اقول: وفیہ بُعد ان تکون ام المؤمنین اختارت لہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مثل ھذا مع علمھا بکمال نزاھتہ ونظافتہ ولطافتہ صلی اللہ علیہ وسلم الا ان یقال ظنت الحاجۃ لبرد ونحوہ ولم تجد الا ما اتت بہ۔

اقول: یہ وجہ بعید ہے یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا نے نبی اکرم کے مزاج شریف کے کمال نظافت، لطافت اور پاکیزگی جانتے ہُوئے میلا رومال پیش کردیا ہو، ہاں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ سردی وغیرہ کی وجہ سے انہوں نے گمان کیا ہو کہ حضور کو رومال کی حاجت ہے اور انہیں صرف میلا رومال ملا وہی لاکر پیش کردیا۔

ممکن ہے کہ نماز کی جلدی تھی اس لیے نہ لیا۔ ذکرہ ایضا (یہ جواب بھی امام نووی نے بیان کیا)

اقول: ولا یرد علیہ انہ لایظھر الفرق بین النشف بالثوب والنفض بالید فی الاستعجال لان لفظ البخاری فناولتہ ثوبا فلم یاخذہ فانطلق وھو ینفض یدیہ[1] اھ فلعلہ لاجل الاستعجال لم یقم لیتنشف بالثوب ولم یرد استصحابہ بخلاف النفض بالید فکان یحصل ماشیا کما فعل صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

اقول: اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جلدی میں ہونے کی صورت میں کپڑے سے جسم خشک کرنے اور ہاتھ سے پُونچھنے میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ امام بخاری کی روایت میں ہے کہ ام المومنین نے آپ کو کپڑا پیش کیا تو آپ نے نہیں لیا اور ہاتھ سے پُونچھتے ہوئے تشریف لے گئے (بخاری) ممکن ہے جلدی کی بنا پر کپڑے سے جسم خشک کرنے کے لیے کھڑے نہیں ہوئے اور کپڑا ساتھ لے جانے کا ارادہ بھی نہیں تھا، برخلاف ہاتھ سے پانی پونچھنے کے کہ وُہ تو چلتے چلتے بھی کیا جاسکتا ہے جیسے کہ آپ نے کیا۔م

ممکن ہے کہ اپنے رب عزوجل کے حضور تواضع کے لیے ایسا کیا ذکرہ ایضا (یہ جواب بھی امام نووی نے بیان کیا۔م)

اقول: یعنی رومالوں سے بدن صاف کرنا اربابِ تنعم کی عادت ہے اور ہاتھ سے پانی پونچھ ڈالنا مساکین کا طریقہ، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تواضعاً طریقہ مساکین پر اکتفا فرمایا، ممکن ہے وقت گرم تھا اُس وقت بقائے تری ہی مطلوب تھی ذکرہ القاری فی المرقات (ملّا علی قاری نے مرقات میں یہ جواب دیا۔م)

---

[1] جامع للبخاری باب نفض الیدین من غسل الجنابۃ ۱/۴۱

بلکہ ام المومنین کا کپڑا پیش کرنا ظاہراً اسی طرف ناظر کہ ایسا ہوتا تھا مگر اس وقت کسی خاص وجہ سے قبول نہ فرمایا
قالہ ابن التین نقلہ فی ارشاد الساری و لفظہ ما اتی بالمندیل الا انہ کان یتنشف بہ
وردہ لنحو وسخ کان فیہ[1] اھ (ابن التین نے یہ مطلب بیان کیا کہ اسے ارشاد الساری میں نقل کیا'
ان کی عبارت یہ ہے رومال اسی لیے لایا گیا تھا کہ آپ اس کے ساتھ جسم خشک کیا کرتے تھے اور مثلاً میلا ہونے
کی وجہ سے واپس کردیا)

اقول: ویتوقف علی اثبات ان
ھذا لم یکن اول غسلہ صلی اللہ تعالٰی علیہ
وسلم عندھا و انی لہ ذلک۔

اقول: یہ توجیہ اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف
ہے کہ حضرت میمونہ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کا یہ پہلا غسل نہ تھا (کیونکہ رومال استعمال کرنے کی
عادت تب معلوم ہوگی جب اس سے پہلے کئی مرتبہ غسل کیا ہو۔م) اور وُہ یہ کیسے ثابت کریں گے؟

بالجملہ اس قدر میں شک نہیں کہ ترک احیاناً دلیل کراہت نہیں ہوسکتا بلکہ وہ تمرد دلیل سنیت ہوتا ہے
اور احسن تاویلات حدیث وہ ہے جو امام اجل ابراہیم نخعی استاذ الاستاذ سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہما نے افادہ
فرمائی کہ سلف کرام کپڑے سے پُونچھنے میں حرج نہ جانتے مگر اس کی عادت ڈالنا پسند نہ فرماتے کہ وہ باب ترفہ
تنعم (خوشحالی اور دولت مندی کی علامت۔م) سے ہے۔ سنن ابو داؤد میں حدیثِ میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا
کے آخر میں ہے:

فذکرت ذلک لابرھیم فقال کانوا
لایرون بالمندیل باسا ولکن کانوا یکرھون
العادۃ[2] ولفظ الطبری قال الاعمش
فذکرت ذلک لابرھیم فقال انما کانوا
یکرھون المندیل بعد الوضوء مخافۃ
العادۃ[3]۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر ابراہیم نخعی سے کیا
تو انہوں نے فرمایا: سلف صالحین رومال کے استعمال
میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے تھے، لیکن اس کی
عادت کو مکروہ جانتے تھے۔ طبری کی عبارت کا ترجمہ
یہ ہے: اعمش کہتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر ابراہیم
نخعی سے کیا تو انہوں نے کہا کہ سلف، وضو کے بعد
رومال کو صرف اس لیے مکروہ جانتے تھے کہ کہیں عادت نہ پڑ جائے۔

---

[1] ارشاد الساری، باب المضمضہ والاستنشاق فی الجنابۃ ۱/۳۲۱

[2] سنن ابی داؤد، باب الغسل من الجنابۃ ۱/۳۳

[3] مرقات شرح مشکوٰۃ، مسئلہ نفض الایدی بعد الوضوء ۲/۳۳

Marfat.com

پھر نفسِ حدیث میں دلیلِ جواز موجود کہ ہاتھ سے پانی صاف فرمایا اور صاف کرنے میں جیسا کپڑا ویسا ہاتھ،

ذکرہ الامام النووی فی شرح المہذب واوردہ فی شرح مسلم عن بعض العلماء مقرا علیہ لکن نقل العلامۃ علی القاری فی المرقاۃ شرح المشکوٰۃ عن بعض علمائنا ان معنی قولہا رضی اللہ تعالٰی عنہا فانطلق فھو ینفض یدیہ یحرکہما ھو عادۃ[عہ] من لہ رجولیۃ قال وقیل ینفضہما لازالۃ الماء المستعمل وھو منہی عنہ فی الوضوء والغسل لما فیہ من اماطۃ اثر العبادۃ مع ان الماء ما دام علی العضو لایسمی مستعملا فالاول اولٰی اھ[۱]

ثم نقل عن القاضی الامام عیاض ان من فوائد الحدیث جواز النفض والاولٰی ترکہ لقولہ علیہ الصلاۃ والسلام اذا توضأتم فلا تنفضوا ایدیکم ومنہم من حمل النفض علی تحریک الیدین فی المشی وھو تاویل بعید اھ۔ ثم قال اعنی القاری قلت وان کان التاویل بعیدا فالحمل علیہ جمعا بین الحدیثین اولٰی من الحمل علی ترک الاولٰی اھ[۲]

امام نووی نے شرح مہذب میں اس کا ذکر کیا اور شرح مسلم میں تائید کرتے ہوئے بعض علماء سے نقل کیا، لیکن ملا علی قاری نے مرقات شرح مشکوٰۃ میں ہمارے بعض علماء سے نقل کیا کہ حضرت میمونہ کے ارشاد فانطلق وھو ینفض یدیہ کا مطلب یہ ہے کہ آپ ہاتھوں کو ہلاتے ہوئے تشریف لے گئے جیسے جواں مردوں کا طریقہ ہوتا ہے۔ ملا علی قاری نے فرمایا: بعض علماء نے کہا کہ مستعمل پانی کو پونچھتے ہوئے چلے گئے، حالانکہ یہ وضو اور غسل میں ممنوع ہے کیونکہ اس میں عبادت کے اثر کو زائل کرنا ہے۔ علاوہ ازیں پانی جب تک عضو پر رہے گا اسے مستعمل نہیں کہا جائے گا، لہذا پہلا مطلب زیادہ بہتر ہے (مرقاۃ)

پھر امام قاضی عیاض سے نقل کیا کہ حدیث کے فوائد میں سے یہ ہے کہ پانی کا پونچھنا جائز ہے اور بہتر یہ ہے کہ اسے ترک کیا جائے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم وضو کرو تو اپنے ہاتھوں کو نہ پونچھو۔ بعض محدثین نے (حضرت میمونہ کی حدیث میں) نفض کو چلتے ہوئے ہاتھوں کے ہلانے پر محمول کیا اور یہ بعید تاویل ہے (قاضی عیاض) اس کے بعد ملا علی قاری نے فرمایا: میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل اگرچہ بعید ہے لیکن دو حدیثوں میں تطبیق دینے کے لیے اس پر محمول کرنا، ترکِ اولٰی پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔

اقول اولا قد اعترفتم ببعد التاویل وھو کذلک ولم یثبت فی النہی عن

اقول: (۱) آپ نے اعتراف کیا ہے کہ تاویل بعید ہے اور واقعی بعید ہے، ہاتھ پونچھنے

۱؎ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ، مسئلہ نفض الایدی بعد الوضوء ۲/ ۳۳ ۲؎ ایضاً

عہ اقول الاولی ان یقول کتعبیر غیرہ کما ھو عادۃ الاقویاء (م)

بہتر یہ تھا کہ وہ یوں کہتے جیسے ان کے غیر نے تعبیر کیا یعنی جیسے بہادروں کی عادۃ ہے۔ (ت)

Marfat.com

النفض حدیث صحیح قال الامام النووی فی المنهاج تحت الحدیث المذکور فیه دلیل علی ان نفض الید بعد الوضوء والغسل لاباس به وقد اختلف اصحابنا فیه علی اوجه اشهرها ان المستحب ترکه ولا یقال انه مکروه الثانی انه مکروه الثالث انه مباح یستوی فعله وترکه وهذا هو الاظهر المختار فقد جاء هذا الحدیث الصحیح فی الاباحة ولم یثبت فی النهی شئ اصلا اھ[1] والحدیث المذکور رواه ابویعلی فی مسنده وابن عدی فی الکامل من طریق البختری بن عبید عن ابیه عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم اشربوا اعینکم من الماء عند الوضوء ولا تنفضوا ایدیکم فانها مراوح الشیطان[2] ونحوه عند الدیلمی فی مسند الفردوس واخرجه ایضا ابن حبان فی الضعفاء وابن ابی حاتم فی العلل والبختری ضعیف متروک کما فی التقریب وقال المناوی فی شرحه الکبیر للجامع الصغیر المسمی بفیض القدیر ان البختری ضعفه ابوحاتم وترکه غیره وقال ابن عدی روی عن ابیه قدر عشرین حدیثا عامتها مناکیر هذا منها ومن ثم قال العراقی سنده ضعیف وقال النووی کابن الصلاح

کی ممانعت میں کوئی حدیث نہیں، امام نووی نے منہاج میں حدیث مذکور (ام المومنین میمونہ کی حدیث) کی شرح میں فرمایا: اس میں دلیل ہے کہ وضو اور غسل کے بعد ہاتھ پونچھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہمارے اصحاب (شافعیہ) کا اس میں اختلاف ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ اس کا ترک کرنا مستحب ہے لیکن اسے مکروہ نہیں کہا جائیگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مباح ہے، اس کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہے، یہی قول اظہر اور مختار ہے، یہ حدیث صحیح مباح ہونے کے بارے میں آئی ہے اور نہی میں بالکل کوئی حدیث ثابت نہیں ہے (منہاج) حدیث مذکور (ممانعت کے بارے میں) کو ابویعلیٰ نے اپنی مسند میں، ابن عدی نے الکامل میں بختری بن عبید سے انھوں نے اپنے والد سے انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: وضو کرتے ہوئے کچھ پانی اپنی آنکھوں کو پلاؤ اور اپنے ہاتھوں کو نہ پونچھو کہ یہ شیطان کے پنکھے ہیں۔ اسی طرح اس حدیث کو امام دیلمی نے مسند الفردوس میں روایت کیا، ابن حبان نے اسے الضعفاء میں اور ابن ابی حاتم نے العلل میں روایت کیا، بختری جیسے کہ تقریب میں ہے ضعیف اور متروک ہے۔ امام مناوی نے جامع صغیر کی شرح کبیر فیض القدیر میں فرمایا کہ ابوحاتم نے بختری کو ضعیف قرار دیا اور دیگر محدثین نے اسے ترک کیا، ابن عدی نے کہا کہ اس نے اپنے والد سے بیس حدیثیں روایت کیں جن میں سے اکثر منکر ہیں، یہ

---

[1] شرح المسلم للنووی، غسل الجنابۃ ۱/۱۴۷
[2] کنز العمال، محظورات الوضوء ۹/۳۲۶

Marfat.com

لم نجد له اصلا اھ[1] حدیث بھی ان ہی میں سے ہے، اسی لیے عراقی نے کہا کہ اس کی سند ضعیف ہے، ابنِ صلاح کی طرح امام نووی نے کہا کہ ہمیں اس کی اصل بالکل نہیں ملی۔

قلت وبعض اصحابنا وان عدوا عدم النفض من اداب الوضوء کما فی الدر وغیرہ فلا غرو فان امثال الحدیث فی امثال المقام تقوم بافادة الادبیة اما ان ینتھض معارضا لحدیث صحیح فکلا وثانیا ترک الاولی لافادة الجواز واقع عنه صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم بحیث تجاوز حد الاحصاء و ذلک ھو الاولی منه صلی اللہ تعالٰی علیه وآله وسلم لکونه من مشارع تبلیغ الشرائع والبیان بالفعل اقوی کما شھد به حدیث ام سلمة رضی اللہ تعالٰی عنھا فی واقعة الحدیبیة وثالثا لفظ الحدیث عند مسلم[2] والنسائی فی طریق اخری عن مخرج الحدیث الاعمش اعنی بطریق عبد اللہ بن ادریس عن الاعمش عن سالم ھو ابن ابی الجعد عن کریب عن ابن عباس عن میمونة رضی اللہ تعالٰی عنھم ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم اتی بمندیل فلم یمسه وجعل یقول بالماء ھکذا یعنی ینفضه اھ ولفظ ابی داؤد بطریق عبد اللہ بن داؤد عن الاعمش فناولته المندیل فلم یأخذہ وجعل ینفض الماء عن جسدہ[3] فھذہ نصوص مفسرة لاتدع لتاویل ذلک البعض

اقول: ہمارے بعض اصحاب نے اگرچہ نہ پونچھنے کو آدابِ وضو میں شمار کیا ہے جیسا کہ درمختار وغیرہ میں ہے، تو اس پر تعجب نہیں ہے کیونکہ ایسی حدیث ایسے مقام میں ادب ہونے کا فائدہ تو دیتی ہے، لیکن حدیث صحیح کے معارض ہرگز نہیں ہوسکتی۔

(۲) نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے بیانِ جواز کے لیے بے شمار مرتبہ اولٰی کو ترک کیا ہے اور یہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اولٰی ہے کیونکہ یہ احکامِ شرعیہ کی تبلیغ کا ایک طریقہ ہے اور فعل کے ساتھ بیان زیادہ قوی ہے جیسے واقعہ حدیبیہ میں حضرت ام سلمہ کی حدیث اس پر شاہد ہے (انہوں نے عرض کیا کہ آپ صحابہ کرام کو حکم دینے کی بجائے عملاً قربانی کردیں)۔

(۳) حدیث کے راوی امام اعمش سے امام مسلم اور نسائی نے ایک اور سند سے یہ حدیث روایت کی، یعنی عبد اللہ بن ادریس نے اعمش سے انہوں نے سالم سے کہ وہ ابن ابی الجعد ہیں، انہوں نے کریب سے انہوں نے ابن عباس سے، انہوں نے ام المومنین میمونہ سے رضی اللہ تعالٰی عنہم کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رومال پیش کیا گیا تو آپ نے اسے نہیں چھوا اور پانی کو اس طرح کرنے لگے یعنی نچوڑنے لگے (مسلم اور نسائی) امام ابوداؤد عبد اللہ بن داؤد سے وہ اعمش سے روایت کرتے ہیں

---

[1] فیض القدیر شرح جامع صغیر ۱/۵۲۳ [2] صحیح لمسلم، صفۃ غسل الجنابۃ ۱/۱۴۷ [3] سنن ابی داؤد، الغسل من الجنابۃ ۱/۳۲

Marfat.com

مساغا ولا مجالا فضلا عن ان یکون
ھو الاولیٰ وانا اتعجب من القاضی لامام
کیف یقتصر علی تبعیدہ وکذا الشیخ
المحقق حیث نقل ھذا التاویل فی لمعات
التنقیح شرح مشکوۃ المصابیح عن
بعض الشروح واقرہ وقال فی اشعۃ
اللمعات این معنی بعید است از مقام[1] اھ لم لا
یقولون باطل مالہ من مساغ ھذا۔

کہ میں نے آپ کو رومال پیش کیا تو آپ نے اسے نہیں پکڑا اور اپنے جسم سے پانی پونچھنے لگے۔ یہ تفسیر کرنے والی نصوص میں جو اُن بعض کی تاویل کے لیے کوئی جواز اور گنجائش نہیں رہنے دیتیں، چہ جائیکہ اس تاویل کو اولیٰ کہا جائے، مجھے امام قاضی عیاض پر تعجب ہے کہ انہوں نے اس تاویل کے بعید قرار دینے پر ہی کیسے اکتفا کیا۔ اسی طرح شیخ محقق پر تعجب ہے کہ انہوں نے مشکوۃ المصابیح کی شرح لمعات التنقیح میں بعض شروح سے یہ تاویل نقل کی اور اسے برقرار رکھا، اور اشعۃ اللمعات میں فرمایا: یہ تاویل اس مقام سے بعید ہے (اشعہ) یُوں کیوں نہیں کہتے کہ یہ تاویل باطل ہے اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

ثم ان من الناس من یقول بکراھۃ
المندیل بعد الوضوء دون الغسل[2]
قال فی الحلیۃ روی عن ابن عباس اھ
قلت رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ
عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما انہ
کرہ ان یمسح بالمندیل من الوضوء
ولم یکرھہ اذا اغتسل من الجنابۃ[3] اھ
وحاول الامام ابن امیر الحاج فی الحلیۃ
توجیھہ بان کراھتہ فی الوضوء لما ذکرنا
عن الزھری قال ولم ینقل فی الغسل انہ
یوزن[4] اھ **اقول** تقاعد کونہ یوزن عن
ایراث کراھۃ المسح قد قدمناہ وان
سلم فالنقل فی الوضوء نقل فی الغسل
بالقیاس الجلی بل بدلالۃ النص فان
الغسل حسنۃ کالوضوء فان کان یوزن

پھر کچھ لوگ کہتے ہیں کہ وضو کے بعد رومال کا استعمال مکروہ ہے غسل کے بعد نہیں، حلیہ میں ہے یہ قول ابن عباس سے مروی ہے (حلیہ) اقول: عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا کہ انہوں نے وضو کے بعد رومال سے جسم خشک کرنے کو مکروہ قرار دیا، غسلِ جنابت کے بعد اس کے استعمال کو مکروہ نہیں کیا، امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس کی توجیہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ وضو میں رومال کے مکروہ ہونے کی وجہ وُہ ہے جو ہم نے زہری کے حوالے سے بیان کی اور غسل میں یہ منقول نہیں کہ تری تولی جائے گی۔ اقول: اس کا تولا جانا، مسح کی کراہت کا فائدہ دینے سے قاصر ہے جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو وضو میں نقل، واضح قیاس بلکہ دلالۃ النص کی بنا پر غسل میں نقل ہے، کیوں کہ

---

[1] اشعۃ اللمعات، باب الغسل ۱/۲۳۲ [2] حلیہ [3] المصنف لعبد الرزاق باب المسح بالمندیل ۱/۱۸۲ [4] حلیہ

Marfat.com

ماء الوضوء فکذا ماؤہ بل ھو اولٰی لانہا طہارۃ کبرٰی وماؤہ اکثر وادفی وانما الامر عندی واللہ تعالٰی اعلم ان حبر الامۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ رأی فی منعہ فی الغسل حرجا کما اسلفنا۔

غسل، وضو کی طرح نیکی ہے، پس اگر وضو کا پانی تولا جاتا ہو تو غسل کا پانی بھی تولا جائے گا، بلکہ وہ اس کے زیادہ لائق ہے، کیونکہ وہ بڑی طہارت ہے، اور اس کا پانی بھی زیادہ ہوتا ہے، میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ حبر الامت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما نے دیکھا کہ غسل میں رومال سے منع کرنے میں حرج ہے، جیسے کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں، واللہ تعالٰی اعلم

بالجملہ تحقیق مسئلہ وہی ہے کہ کراہت اصلاً نہیں، ہاں حاجت نہ ہو تو عادت نہ ڈالے اور پونچھے بھی تو حتی الوسع کچھ نم باقی رکھنا افضل ہے۔ فتاوٰی امام قاضی خان میں ہے:

لاباس للمتوضئ والمغتسل ان یتمسح بالمندیل روی عن رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ کان یفعل ذلک ومنہم من کرہ ذلک ومنہم من کرہ للمتوضی دون المغتسل والصحیح ماقلناہ الا انہ ینبغی ان لایبالغ ولا یستقصی فیبقی اثر الوضوء علی اعضائہ[1]

وضو اور غسل کرنے والے کے لیے رومال کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ رومال استعمال کیا کرتے تھے، بعض علماء نے اسے مکروہ کہا، بعض نے غسل کرنے والے کے لیے نہیں، وضو کرنے والے کے لیے مکروہ قرار دیا، صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا کہ مبالغہ اور احاطہ نہیں کرنا چاہیے تاکہ اعضاء پر وضو کا اثر باقی رہے۔م

حلیہ میں ہے:

وکذا وقع ذکر التنشیف بلفظ لاباس فی خزانۃ الاکمل وغیرہ وعزاہ فی الخلاصۃ الی الاصل بھذا اللفظ ایضا اھ[2]

خزانۃ الاکمل وغیرہ میں تولیہ استعمال کرنے کا ذکر لاباس (کوئی حرج نہیں) کے لفظ کے ساتھ ہے خلاصہ میں اصل کا حوالہ دیتے ہوئے یہی لفظ نقل کئے ہیں۔م

یہاں[1] سے ظاہر ہُوا کہ وُہ جو درمختار میں واقع ہُوا کہ وضو کے بعد رومال سے اعضاء پونچھنا مستحب ہے حیث قال من الاداب التمسح بمندیل وعدم نفض یدہ اھ[3] (درمختار میں فرمایا: آداب میں سے

---

[1] فتاوٰی قاضی خان

[2] ردالمحتار، آداب الوضوء ۱/۹۷

[3] الدرالمختار، آداب الوضوء ۱/۲۴

Marfat.com

رومال کے ساتھ خشک کرنا اور ہاتھ کا نہ پونچھنا ہے۔م) اور منیہ میں کہ غسل کے بعد مستحب ہے حیث قال ویستحب ان یمسح بمندیل بعد الغسل[1] اھ (صاحب منیہ نے فرمایا: غسل کے بعد رومال کے ساتھ جسم کا خشک کرنا مستحب ہے۔م) دونوں سہو قلم ہیں لا اعلم لہما سلفا فی ذلک فی المذھب فان الخلاف کما علمت فی الکراھۃ فضلا عن الاستحباب (مجھے مذہب میں ان دونوں کا پیش رو نہیں ملتا، کیونکہ جیسے کہ آپ جان چکے ہیں، استحباب چھوڑ، کراہت میں اختلاف ہے۔م) ولہذا ردالمحتار میں قولِ دُر پر فرمایا:

ذکرہ صاحب المنیۃ فی الغسل وقال فی الحلیۃ ولم ارمن ذکرہ غیرہ وانما وقع الخلاف فی الکراھۃ[2] الخ فاشار الی ان نقلہ الی الوضوء تفرد علی تفرد۔

صاحبِ منیہ نے غسل میں اس کا ذکر کیا ہے اور حلیہ میں فرمایا: ان کے علاوہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس مسئلے کا ذکر کیا ہو، ہاں کراہت میں اختلاف ہے (اھ) اس میں اشارہ ہے صاحبِ درمختار کا اس مسئلے کو وضو میں نقل کرنا دوہرا تفرد ہے۔م

ہاں علامہ طحطاوی نے قولِ دُر کو بعد استنجا آب استنجا رومال سے پونچھنے پر حمل کیا اور وہ محلِ حسن ہے متعدد کتب میں اُس کا استحباب مصرح ہے۔

قال ط قولہ والتمسح ای مسح موضع الاستنجاء بخرقۃ کذا فی فتح القدیر[3] اھ

علامہ طحطاوی نے فرمایا: والتمسح یعنی استنجاء کی جگہ کو کپڑے کے ٹکڑے سے پونچھنا، اسی طرح فتح القدیر میں ہے۔

منیہ کے آداب الوضوء میں ہے:

وان یمسح موضع الاستنجاء بالخرقۃ بعد الغسل قبل ان یقوم وان لم یکن معہ خرقۃ یجففہ بیدہ[4]۔

غسل کے بعد کھڑا ہونے سے پہلے استنجاء کی جگہ کو کپڑے سے خشک کرے اور اگر اس کے پاس کپڑا نہ ہو تو ہاتھ کے ساتھ خشک کرے۔

حلیہ میں ہے:

یعنی الیسری مرۃ بعد اخری حتی

یعنی یکے بعد دیگرے بائیں ہاتھ سے خشک کرے،

---

[1] منیۃ المصلی، آداب الغسل ص ۴۰
[2] ردالمحتار، آداب الوضوء ۱/۹۷
[3] طحطاوی علی الدرالمختار، آداب الوضوء ۱/۷۶
[4] منیۃ المصلی، آداب الوضوء ص ۲۷

Marfat.com

لایبقی البلل علی ذلک المحل ومنھم من فسر الاستنقاء بھذا۔[1]

یہاں تک کہ اس جگہ تری باقی نہ رہے، بعض حضرات نے استنقاء کی یہی تعریف کی ہے۔

غنیہ میں ہے:

لیزول اثر الماء المستعمل بالکلیۃ الخ[2]

تاکہ استعمال کئے گئے پانی کا اثر بالکل زائل ہوجائے۔

ثم قال ط فی الھندیۃ ولا یمسح سائر اعضائہ بالخرقۃ التی یمسح بھا موضع الاستنجاء فلا ینافی انہ یمسح بغیرھا اھ[3] و نحوہ فی ردالمحتار۔

پھر علامہ طحطاوی نے فرمایا: فتاوٰی عالمگیری میں ہے جس کپڑے کے ساتھ استنجاء کی جگہ کو خشک کرے اُس کے ساتھ باقی اعضاء کو نہ پونچھے۔ یہ اس بات کے منافی نہیں کہ باقی اعضاء کو دوسرے کپڑے سے صاف کرے۔ اسی طرح ردالمحتار میں ہے۔م

اقول: نعم وکرامۃ ولکن لا یقتضی ایضا استحباب مسح غیرہ بغیرھا کما لا یخفی فلا یفید کلام الشارح رحمہ اللہ تعالٰی۔

اقول: ہاں دیگر اعضاء کی عزت یہی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ دوسری جگہ کو دوسرے کپڑے سے خشک کرنا مستحب ہو، جیسے کہ مخفی نہیں، لہذا یہ عبارت، کلامِ شارح (صاحب دُرِمختار) کے لیے مفید نہیں ہے۔

تنبیہ: علماء میں مشہور ہے کہ اپنے دامنِ آنچل سے بدن نہ پُونچھنا چاہیے، اور اسے بعض سلف سے نقل کرتے ہیں اور ردالمحتار میں فرمایا:

دامن سے ہاتھ منہ پُونچھنا بُھول پیدا کرتا ہے۔

لمعات باب الغسل میں ہے:

الاولی ان لا ینشف بذیلہ وطرف ثوبہ ونحوھما وحکی ذلک عن بعض السلف[4]

بہتر یہ ہے کہ اپنے دامن اور کپڑے کے کنارے وغیرہ سے جسم خشک نہ کرے، یہ بعض سلف سے منقول ہے۔

ارشاد الساری باب المضمضہ والاستنشاق فی الجنابۃ میں ہے:

قال فی الذخائر واذا نشف فالاولی ان لا یکون بذیلہ وطرف ثوبہ ونحوھما۔[5]

الذخائر میں ہے کہ جب جسم خشک کرے تو بہتر یہ ہے اپنے دامن اور کپڑے کے کنارے اور ایسی ہی کسی چیز سے نہ ہو۔

---

[1] حلیہ [2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی آداب الوضوء ص ۳۱
[3] طحطاوی علی الدر المختار، مستحبات الوضوء (بیروت) ۱/۷۶ [4] لمعات التنقیح باب الغسل ۲/۱۰۹
[5] ارشاد الساری شرح بخاری، باب المضمضہ والاستنشاق فی الجنابۃ ۱/۳۲۱

Marfat.com

ردالمحتار میں قبیل تیمم ہے :

زاد بعضهم مما یورث النسیان اشیاء منها مسح وجهه او یده بذیله ولسیدی عبدالغنی فیها رسالة۔[1]

بعض فقہاء نے کچھ مزید چیزوں کا ذکر کیا ہے جو نسیان کا سبب بنتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اپنے دامن سے چہرے یا ہاتھوں کو خشک کیا جائے، علامہ عبدالغنی کا اس بارے میں ایک رسالہ ہے۔م

اقول : یہ اہلِ تجربہ کی ارشادی باتیں ہیں کوئی شرعی ممانعت نہیں جامع ترمذی وسنن ابن ماجہ کی حدیثیں گزریں کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے گوشۂ جامہ مبارک سے چہرۂ اقدس کا پانی صاف فرمایا۔

وذکر فی اشعة اللمعات[عــہ] فی حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ انه یحتمل ان یراد بالثوب الخرقة والمندیل۔[2]

اشعۃ اللمعات میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث کی شرح میں فرمایا : ہوسکتا ہے کہ ثوب سے مراد کپڑے کا ٹکڑا اور رومال ہو۔م

اقول : مع کونه خلاف الظاهر لایحتمله حدیث سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

باوجودیکہ یہ احتمال خلافِ ظاہر ہے حضرت سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث اس کا احتمال ہی نہیں رکھتی۔

ہاں ان کا ضعف اور علماء میں اس کی شہرت اسے مقتضی کہ اس سے احتراز اولٰی ہے۔

بل فی البنایة شرح الهدایة للامام العینی عن شرح الجامع الصغیر للامام الاجل فخرالاسلام ان الخرقة التی یمسح بها الوضوء بدعة محدثة یجب ان تکره لانها لم تکن فی عهد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم ولا احد من الصحابة والتابعین قبل ذلك وانما کانوا یتمسحون باطراف اردیتهم[3] اھ فهذا النص فی المقصود۔

بلکہ علامہ عینی نے امام اجل فخرالاسلام کی شرح جامع صغیر سے نقل کرتے ہوئے بنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا : وہ کپڑا جس کے ساتھ وضو کا پانی پونچھا جاتا ہے نوپیدا بدعت ہے اسے مکروہ قرار دینا واجب ہے، کیونکہ یہ نہ تو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے عہد میں تھا اور نہ ہی صحابہ اور تابعین نے ایسا کیا وہ اپنی چادروں کے کناروں سے جسم خشک کرلیتے تھے (اھ) تو یہ مقصود میں نص ہے۔

---

[1] ردالمحتار، قبیل باب التیمم ۱/۱۶۵
[2] اشعۃ اللمعات، باب سنن الوضوء ۱/۲۲۶
[3] بنایہ شرح ہدایہ، فصل اللبس (مکہ مکرمہ) ۴/۲۲۱

[عــہ] اشعۃ اللمعات فارسی زبان میں ہے اعلٰیحضرت نے معاذ بن جبل کی حدیث کا مفہوم عربی زبان میں لکھا ہے (نذیر احمد سعیدی)

Marfat.com

ثم ما ذکر قدس سرہ من الکراھۃ فمحلہ اذا کان بثیاب فاخرۃ کما تعودہ المتجبرون قال الامام العینی بعد نقلہ وقال الفقیہ ابو اللیث فی شرح الجامع الصغیر کان الفقیہ ابو جعفر یقول انما یکرہ ذلک اذا کان شیئا نفیسا لان فی ذلک فخرا وتکبرا واما اذا لم تکن الخرقۃ نفیسۃ فلا باس بہ لانہ لایکون فیہ کبر وقول المصنف (ای صاحب الہدایۃ) ھو الصحیح ای ھذا القول (المذکور عن الفقیہین ابی اللیث وابی جعفر) ھو الصحیح وکذا قال فی جامع قاضی خان والمحبوبی وذلک لان المسلمین قد استعملوا فی عامۃ البلدان منادیل فی الوضوء کیف وقد روی الترمذی فی جامعہ[1] الخ ذکرھنا حدیث ام المؤمنین المقدم رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

پھر علامہ عینی قدس سرہٗ نے جس کراہت کا ذکر کیا ہے یہ اس جگہ ہے کہ قیمتی کپڑوں سے ہو، جیسے ٹھاٹھ باٹھ والے امراء کی عادت ہوتی ہے۔ امام عینی نے یہ قول نقل کرنے کے بعد فرمایا: فقیہ ابو اللیث نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا کہ فقیہ ابو جعفر فرمایا کرتے تھے کہ یہ اس وقت مکروہ ہے جب کہ وہ کپڑا نفیس شے ہو کیونکہ اس میں فخر اور تکبر ہے، لیکن اگر کپڑے کا وہ ٹکڑا قیمتی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس کے استعمال میں تکبر نہیں ہوگا۔ اور مصنف (صاحب ہدایہ) کا قول صحیح ہے، یعنی یہی قول (جو فقیہ ابو اللیث اور ابو جعفر سے منقول ہوا) صحیح ہے، اسی طرح جامع قاضی خاں اور محبوبی میں فرمایا: اور یہ اس لیے کہ اکثر شہروں میں مسلمانوں نے وضو کے لیے رومال استعمال کئے ہیں، کیسے جائز نہیں ہوں گے جب کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں حدیث روایت کی (الخ) وہ حدیث بیان کی جو ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کی روایت سے اس سے پہلے بیان ہوچکی۔

قلت اما ما وقع فی القنیۃ من عدم جواز المسح بثیابہ والعمامۃ ففی مسح الید بعد الاکل فانہ رمز اولا عس للامام علاء الدین السغدی وذکر انہ یجوز مسح الید علی الکاغذ ثم ذکر رامزا ط للمحیط یکرہ استعمال

اقول، وہ جو قنیہ میں واقع ہے کہ اپنے کپڑوں اور عمامے کے ساتھ پونچھنا جائز نہیں ہے تو وہ کھانے کے بعد ہاتھ صاف کرنے کے بارے میں ہے کیونکہ انہوں نے پہلے عس سے امام علاء الدین سغدی کی طرف اشارہ کیا اور بیان کیا کہ کاغذ سے ہاتھ صاف کرنا جائز ہے، پھر انہوں نے ط سے محیط کی طرف

---

[1] بنایہ شرح ہدایہ، فصل اللبس (مکہ مکرمہ) ۴/۲۲۱

Marfat.com

الکاغذ فی ولیمۃ یمسح بھا الاصابع ولا یجوز مسح الید علی ثیابہ ولا بدن ستارہ ثم نقل عن استاذہ البدیع انہ قال فعلی ھذا لا یجوز علی المندیل الذی یوضع عند الخوان لمسح الایدی بہ ثم ردہ بقولہ قلت لکن تعلیل عس فی بیانہ یقتضی جوازہ بالمندیل فانہ قال لان الثوب ما نسج لھذا والمندیل ینسج لھذا اھ فھذا کلہ فی المسح بعد الاکل۔

اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ ولیمہ میں کاغذ کا استعمال کرنا مکروہ ہے جس کے ساتھ انگلیاں صاف کی جاتی ہیں، اور اپنے کپڑوں اور پگڑی پر ہاتھ پونچھنا جائز نہیں ہے، پھر انہوں نے اپنے استاد بدیع سے نقل کیا کہ انھوں نے کہا کہ اس بنا پر اس رومال پر بھی ہاتھ پونچھنا جائز نہیں ہوگا جو کھانے کے میزان کے پاس ہاتھ پونچھنے کے لیے رکھا جاتا ہے، پھر اسے یہ کہتے ہوئے ردّ کر دیا کہ امام علاء الدین سغدی نے جو علت بیان کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ رومال کے ساتھ ہاتھ پونچھنا جائز ہو، وجہ یہ بیان کی کہ یہ کپڑا اس مقصد کے لیے بُنا نہیں گیا، جب کہ رومال تو اسی مقصد کے لیے تیار کیا جاتا ہے (اھ) یہ تمام کھانے کے بعد میں گفتگو ہے۔

اقول: وانما لم یجز بثیاب اللبس والعمامۃ لانہ یفسدھا وافساد المال لا یجوز ویتخصل من ھذا ان محلہ ما اذا مسح قبل الغسل وکذا بعدہ ان کان فیہ دسم او رائحۃ تکرہ من الثیاب وان احبت فی الطعام والا فلا مانع فیما یظھر فلیراجع ولیحرر اللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم ولنسم ھذا التحریر المنیر "تنویر القندیل فی اوصاف المندیل" والحمد للہ رب العالمین۔ ۱۳۲۴

اقول: پہننے کے کپڑوں اور عمامہ کے ساتھ پونچھنا اس لیے جائز نہیں کہ پونچھنے سے کپڑے خراب ہو جائیں گے اور مال کو فاسد اور خراب کرنا جائز نہیں ہے۔ اس گفتگو سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ گفتگو اس جگہ ہے کہ دھونے سے پہلے ہاتھ پونچھے جائیں۔ اسی طرح اگر دھونے کے بعد ہو اور چکنائی باقی ہو یا ایسی بُو باقی ہو جو کھانے میں تو پسندیدہ ہوتی ہے لیکن کپڑے میں پسند نہیں کی جاتی، اور اگر ایسی کوئی بات نہیں تو ظاہر یہ ہے کہ کپڑے سے پونچھنے میں کوئی مانع نہیں ہے چاہیے کہ خوب غور و فکر کیا جائے، اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے، ہم اس روشن تحریر کا نام رکھتے ہیں "تَنْوِیْرُ الْقِنْدِیْلِ فِیْ اَوْصَافِ الْمِنْدِیْلِ" (رومال کے اوصاف بیان کرنے میں قندیل کا روشن کرنا) سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لیے ہیں۔

لہ قنیۃ

Marfat.com

مسئلہ ۴۴ مرسلہ شیخ شوکت علی صاحب ۱۲ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس صورت میں کہ شرع محمدی فصل بست وہشتم در بیان مکروہات وضو میں ہے ؎

تیسرے تانبے کے برتن سے اگر
ہے وضو ناقص کرے گا جو بشر

یہ نہ معلوم ہوا کہ تانبے کے برتن سے کیوں وضو ناقص ہے آج کل بہت شخص تانبے کے برتن لوٹے سے وضو کرتے ہیں کیا ان سب کا وضو ناقص ہوتا ہے بینوا توجروا۔

الجواب

تانبے کے برتن سے وضو کرنا اُس میں کھانا پینا سب بلاکراہت جائز ہے، وضو میں کچھ نقصان نہیں آتا۔ ہاں قلعی کے بعد چاہیے بے قلعی برتن میں کھانا پینا مکروہ ہے کہ جسمانی ضرر کا باعث ہے اور مٹی کا برتن تانبے سے افضل ہے۔ علماء نے وضو کے آداب ومستحبات سے شمار فرمایا کہ مٹی کے برتن سے ہو اور اس میں کھانا پینا بھی تواضع سے قریب تر ہے۔ ردالمحتار میں فتح القدیر سے ہے (منہا) ای من اٰداب الوضوء (کون اٰنیتہ من خزف[1] (آدابِ وضو میں سے یہ ہے کہ وضو کا برتن مٹی کا ہو) اُسی میں اختیار شرح مختار سے ہے (اتخاذھا) ای اوانی الاکل والشرب (من الخزف افضل اذ لاسرف فیہ ولا مخیلۃ وفی الحدیث من اتخذ اوانی بیتہ خزفا زارتہ الملٰئکۃ ویجوز اتخاذھا من نحاس او رصاص[2] (کھانے پینے کے برتن مٹی کے ہونا افضل ہے کہ اُس میں نہ اسراف ہے نہ اترانا، اور حدیث میں ہے: جو اپنے گھر کے برتن مٹی کے رکھے فرشتے اس کی زیارت کریں، اور تانبے اور رانگ کے بھی جائز ہیں) اُسی میں ہے، یکرہ الاکل فی النحاس الغیر المطلی بالرصاص لانہ یدخل الصداء فی الطعام فیورث ضررا عظیما واما بعدہ فلا اھ[3] ملخصا واللہ تعالٰی اعلم (قلعی کے بغیر تانبے کے برتن میں کھانا مکروہ ہے، کیونکہ اُس کی کَس کھانے میں مل جائے گی اور بڑا نقصان دے گی، قلعی کے بعد مکروہ نہیں۔ م)

---

[1] ردالمحتار، آداب الوضوء (مصطفی البابی مصر) ۱/ ۹۲

[2] ردالمحتار، کتاب الحظر والاباحۃ (ایضاً) ۵/ ۲۴۱

[3] ایضاً

Marfat.com

مسئلہ ۵

۲۴ ربیع الاول ۱۳۱۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر درمیان وضو کرنے کے ریح خارج ہو جائے یعنی دو عضو یا تین عضو دھو لیے ہیں اور ایک یا دو باقی ہیں تو اس شخص کو از سرِ نو وضو کرنا چاہیے یا جو عضو باقی رہا ہے صرف اسی کو دھو لینا کافی ہے بینوا توجروا۔

الجواب

از سرِ نو وضو کرے اتنے اعضاء کا غسل باطل ہو گیا مسئلہ بدیہیہ ہے کہ ناقضِ کامل ناقضِ ناقص بدرجہ اولیٰ ہے معہذا جزئیہ کی بھی تصریح ہے درمختار میں ہے:

شرط صحتہا) ای الطہارۃ (صدور الطہر من اہلہ فی محلہ مع فقد مانعہ[1]۔

طہارت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ طہارت اپنے اہل سے اور اپنے محل میں صادر ہو اس کے ساتھ ساتھ مانع موجود نہ ہو۔ م

ردالمحتار میں ہے:

قولہ مع فقد مانعہ بان لایحصل ناقض فی خلال الطہارۃ لغیر معذور بہ[2]۔

درمختار کے قول مع فقد مانعہ کا مطلب یہ ہے کہ طہارت کے دوران ناقضِ وضو نہ پایا جائے جب کہ وہ شخص معذور نہ ہو۔ م

نیز درمختار میں ہے:

وشرط لتصحیح الوضوء زوال مایمنع ایصال المیاہ من ادران، کشمع ورمص ثم لم یتخلل الوضوء مناف یا عظیم ذوی الشان[3]۔

وضو کی درستی کے لیے اس چیز کا زائل کرنا ضروری ہے جو پانی کے پہنچنے سے روکے مثلاً میل کچیل۔ موم اور آنکھ کی میل، پھر کوئی امر منافی وضو میں نہ آئے اے عظمت والے صاحبِ شان! م

حاشیۂ علامہ سید احمد مصری طحطاوی پھر ردالمحتار میں ہے:

قولہ مناف کخروج ریح ودم اھ زاد الشامی ای لغیر المعذور بذلک اھ[4]۔

مصنف نے منافی کہا ہے جیسے ہوا اور خون کا نکلنا (اھ) علامہ شامی نے اضافہ کیا اس شخص کے لیے جو اس عذر میں مبتلا نہ ہو۔ م

---

[1] الدرالمختار، کتاب الطہارۃ ۱/۱۷

[2] ردالمحتار، کتاب الطہارۃ ۱/۶۵

[3] الدرالمختار، کتاب الطہارۃ ۱/۱۷

[4] ردالمحتار، کتاب الطہارۃ ۱/۶۵

Marfat.com

جواہر الفتاوی امام اجل صدر شہید رکن الدین ابوبکر محمد بن ابی المفاخر بن عبدالرشید کرمانی کتاب الطہارۃ باب ثالث فتاوائے امام شیخ الاسلام عطا بن حمزہ سغدی میں ہے:

رجل ضرب اليد على الارض للتيمم ورفعها وقبل ان يمسح بها وجهه وذراعيه احدث بريح اوصوت قال بعضهم يجوز التيمم بمنزلة من ملأ كفيه ماء الوضوء فاحدث ثم استعمله فى بعض الوضوء فانه يجوز وقال السيد الامام ناصر الدين لا يجوز وهو اختيار الامام الشجاع بسمرقند لان الضربة من التيمم قال صلى الله تعالى عليه وسلم التيمم ضربتان فقد اتى ببعض التيمم ثم احدث فينتقض كما اذا حصل الكل وهذه بمنزلة الوضوء اذا حصل فى خلاله نقض ما وجد كما ينتقض بعد تمامه اذا حصل قال الامام ظهير الدين المرغينانى ما اختاره السيد الامام حسن به ناخذ[1]۔

ایک شخص نے تیمم کے لیے ہاتھ زمین پر مار کر اٹھایا اور ابھی چہرے اور کلائیوں پر مسح نہیں کیا تھا کہ ہوا آواز یا بغیر آواز کے خارج ہوگئی، بعض فقہا نے کہا کہ تیمم جائز ہے (یعنی وہ تیمم کرسکتا ہے۔م) یہ ایسے ہی ہے کہ کسی شخص نے دونوں ہاتھوں میں وضو کا پانی لیا پھر اسے حدث لاحق ہوگیا، پھر اس نے یہی پانی وضو کے کچھ حصّے میں صرف کرلیا تو یہ جائز ہے۔ سید امام ناصر الدین نے فرمایا: جائز نہیں ہے اور یہی سمرقند کے امام شجاع کا مختار ہے، کیونکہ ایک دفعہ زمین پر ہاتھ مارنا تیمم کا حصّہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: تیمم دو دفعہ ہاتھ مارنا ہے۔ تو اس شخص نے تیمم کا کچھ حصہ ادا کرلیا ہے پھر اسے حدث لاحق ہوا ہے تو کل کی طرح یہ حصہ بھی ٹوٹ جائے گا' اور یہ وضو کی طرح ہی ہے کہ جب حدث اس کے درمیان پایا گیا تو جتنا حصہ اس کا موجود ہوا تھا ٹوٹ گیا جیسے کہ وضو مکمل ہونے کے بعد حدث پایا جائے تو پورا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام ظہیر الدین مرغینانی نے فرمایا: سید امام حسن کا مختار بہتر ہے اور وہی ہمارا مختار ہے۔م

اقول وبالله التوفيق ما ذكر ذلك البعض فى الاستشهاد له من مسألة من ملأ كفيه وضوء الخ انما يتمشى على احدى روايتين غير ماخوذتين الاولى قول الامام الثانى ان شرط الاستعمال

اقول: اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے توفیق ہے' اُن بعض حضرات نے اپنی تائید میں بطورِ شہادت دونوں ہاتھوں میں وضو کے پانی بھرنے کا جو مسئلہ پیش کیا ہے تو وہ دو غیر مختار روایتوں میں سے کسی ایک پر مبنی ہے، پہلی روایت امام ثانی

[1] جواہر الفتاوی

Marfat.com

الصب والنية وقد فقدا فی الصورة المذکورة والاخری ماعلیہ مشائخ بلخ من اشتراط الاستقرار بعد الانفصال فی موضع ما من بدن او ثوب او ارض او غیرھا ومعلوم انہ اذا استعمل ما فی کفہ فی عضو فالانفصال من الکف وان حصل لکن لم یستقر بعد فلا یکون مستعملا اما علی القول الصحیح المعتمد ان مجرد مس الماء بدنا علیہ حدث وانفصالہ عنہ کاف لحکم الاستعمال وان لم یکن ھناک صب من المحدث ولانیۃ ولم یستقر بعد ما انفصل فلا شک ان الماء بانفصالہ من کفہ یصیر مستعملا فلا یصح استعمالہ فی وضوء ھذا اما ظھرلی وھو واضح جدا وبہ تم الرد علی ذلک القول واللہ تعالٰی اعلم۔

(امام محمد) کا قول ہے کہ استعمال کے لیے پانی کا ڈالنا اور نیت شرط ہے اور صورت مذکورہ میں یہ دونوں مفقود ہیں، دوسری روایت مشائخ بلخ کے نزدیک مختار ہے کہ جُدا ہونے کے بعد جسم، کپڑے، زمین یا کسی اور چیز پر ٹھہرنا شرط ہے اور ظاہر ہے کہ جب چُلّو کے پانی کو کسی عضو میں استعمال کیا تو ہتھیلی سے جُدائی اگرچہ پائی گئی ہے، لیکن اس کے بعد پانی ٹھہرا نہیں، لہذا مستعمل نہیں ہوگا، لیکن قول صحیح اور معتمد یہ ہے کہ پانی کے مستعمل ہونے کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ وُہ جسم کے کسی حدث والے حصّے کو چھوئے اور اس سے جُدا ہو جائے، اگرچہ بے وضو نے پانی ڈالا نہ ہو، نیت بھی نہ کی ہو اور جدا ہونے کے بعد کہیں ٹھہرے بھی نہیں، اس قول کے مطابق بلاشک و شُبہ پانی ہتھیلی سے جُدا ہوتے ہی مستعمل ہو جائے گا لہذا کسی وضو میں اس کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔ یہ تقریر مجھے ظاہر ہوئی اور یہ بہت ظاہر ہے اور اسی کے ساتھ اس قول پر رد مکمل ہوگیا واللہ تعالٰی اعلم۔ م

مسئلہ ۶ مرسلہ مولوی محمد یعقوب صاحب ارکانی از ریاست رامپور محلہ پنجابیاں مکان حافظ غلام شاہ صاحب ۴ شوال ۱۳۲۴ھ

بعون من قال فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون ٥ یا مخدومنا الذی فاق فی الاشتہار علی الشمس فی رابعۃ النہار احتوت فضائلہ الاقطار واحاطت مواھبہ الامصار ما قولکم فی ان المتوضئ رأی اثرا من الدم فی البزاق بعد المضمضۃ فاخرج ما فی الفم من البزاق وغیرہ بالمص

اس کی مدد سے جس نے فرمایا: علم والوں سے پُوچھو اگر تم نہ جانتے ہو، تو اے ہمارے وہ مخدوم جو شہرت میں آفتابِ چاشت پر فائق ہیں جن کے فضائل تمام اطرافِ زمین کو حاوی ہیں، جن کی عطائیں شہروں کو محیط ہیں، آپ کا کیا ارشاد ہے اُس شخص کے بارے میں جو وضو کرتا تھا، کُلّی کے بعد لعابِ دہن میں خون کا اثر دیکھا تو باقی لعاب وغیرہ

Marfat.com

لیظہر مساداتہ و مغلوبیتہ فی البزاق فرأی
بعد ما اخرج ان الدم مساو للبزاق ففی ھذہ
ھل ینجس فمہ ام لا و ماء المضمضۃ
التی وقعت بعد ذلک الاخراج نجس ام لا
ففی صورۃ النجس ان الید التی مضمض
بھا اخذ بتلک الید الاناء الذی فیہ الماء
وقعت قطرتھا ای قطرۃ تلک الید فی ذلک
الاناء غالبا لان تلک الید کانت مبلولۃ بماء
المضمضۃ لانہ لا شک ان القدر قلیل
من ماء المضمضۃ یصل فی الید عند
المضمضۃ وایضا یبقی شیئ من ماء المضمضۃ
فی الید فلا یدخل کل الماء فی الفم وذلک
الباقی یلاقی الشفتین ففی ھذہ ان صارت
الشفتان نجستین بورود الدم المساوی
للبزاق عند دفع ذلک الدم عن الفم
یکون ما یلاقیھما ایضا نجسا فتکون الید نجسۃ
وما وقع علیہ ماء الید یکون نجسا
فیصیر الماء الموضوع فی الاناء الذی اخذہ
بتلک الید نجسا لان قطرۃ تلک الید وقعت
فی الاناء غالباً فذلک المتوضی غسل یدیہ
ووجھہ ورجلیہ بذلک الماء الذی وقعت
فیہ قطرۃ تلک الید التی مضمض بھا بعد
اخراج الدم المساوی للبزاق ثم وقع فی
الشک فتوضأ ثانیا فی المسجد الآخر
لکن وقعت قطرۃ فی ماء الاناء الذی یتوضأ

خوب چوس کر نکالا تا کہ ظاہر ہو کہ خون تھوک کے
برابر ہے یا مغلوب ہے ، نکالنے کے بعد معلوم ہوا
کہ خون، تھوک کے برابر ہے ۔ تو اس کا منہ ناپاک
ہوا یا نہیں؟ اور اس کے بعد جو کلی کی اس کا پانی
ناپاک ہے یا نہیں؟ اگر ناپاک ہے تو جس ہاتھ
سے کُلی کی غالباً اس کا قطرہ برتن میں ٹپکا ، کہ ہاتھ
کُلی کے پانی سے تر تھا اور شک نہیں کہ کلی کا کچھ پانی
ہاتھ میں رہ جاتا ہے جو ناپاک شدہ ہونٹوں سے
مل کر ناپاک ہوگیا تو برتن کا پانی ناپاک ہوا ، اُسی سے
اس نے تمام وضو کیا ، پھر دل میں کچھ شک آیا تو
دُوسری مسجد میں وضو کیا مگر یہاں بھی برتن میں قطرہ
ٹپک گیا ۔ پھر دوبارہ سہ بارہ ایسا ہی ہوا اور ہر بار
وضو سے پہلے ہاتھ دھوتے ہی قطرہ ، وضو کے برتن میں
گرا تو اب اس کے اعضائے وضو پاک ہوگئے ہیں
یا نہیں؟ بیان کیجیے اجر لیجیے!

Marfat.com

به ثم توضأ فی الوقت الاٰخر فوقعت قطرات فی ماء الاناء ثم توضأ فی الوقت الاخر فوقعت کذلك قطرات فی ماء الاناء عند غسل الیدین وکل قطرات وقعت فی ماء الوضوء انما وقعت فی اول کل مرة عند غسل الیدین فی هذه الاوقات الثلٰثة فبعد ذلك طهرت اعضاء وضوئه ام لا بیکتب فی هذه الباقیة من الصفحة مختصرا ملخصا بینوا توجروا۔

الجواب

نعم تنجس فمه وماء المضمضة بعد ذلك الی ثلث نجس وکذلك الید التی تمضمض بها فان قطرت قطرة من الید فی الاناء اعنی داخله فی الماء قبل تمام الثلث فقد تنجس ماء الاناء والتمضمض به بعد ذلك لا یزید الفم والید الا تنجسا ثم اذا توضأ بذلك الماء فقد عمت النجاسة اعضاء الوضوء وکل ما اصابه ذلك الماء من بدن او ثوب وکلما توضأ بما وقعت فیه قبل الوضوء قطرة من یده المتنجسة فانه تنجس والغسل بالنجس لا یفید طهرا ولا خفة وان غسل الف مرة فاعضاؤه وثیابه کلها الی الاٰن علی نجاستها فان کانت القطرة التی قطرت اول مرة فی الماء من بقیة المضمضة الاولی یجب

ہاں اس کا منہ ناپاک ہوگیا اور اس کے بعد تین کُلیوں تک کا پانی ناپاک ہے یُوں ہی وُہ ہاتھ جس سے کلی کی تھی تو اگر ہاتھ کی بوند برتن میں یعنی اس کے اندر پانی میں تین کُلیاں پُوری ہونے سے پہلے ٹپکی تو برتن کا پانی ناپاک ہوگیا۔ اور اب اس سے کُلی کرنا، ہاتھ اور منہ کی نجاست ہی بڑھائے گا پھر جب اس پانی سے وضو کیا تو اب تمام اعضائے وضو اور جس جس بدن یا کپڑے کو پانی پہنچا سب ناپاک ہوگئے اور جتنی بار ایسے پانی سے وضو کیا جس میں پیش از وضو ناپاک ہاتھ کی بوند گری وہ پانی ناپاک ہوگیا اور ناپاک پانی سے دھونا نہ تو پاک کرے نہ ناپاکی کم ہو، اگرچہ ہزار بار دھوئے تو اس کے اعضاء اور کپڑے سب اب تک نجس ہیں، پس اگر وہ قطرہ کہ پہلی بار پانی میں ٹپکا پہلی کلی کے بقیہ سے تھا جب تو کسی بار سے وضو کا پانی جس چیز کو لگا اسے

Marfat.com

غسل کل ما اصابه ماء شیٔ من الوضوٓ ات ثلث مرات وان کانت من المضمضة الثانیة فمرتین او الثالثة فمرة واحدة لان النجاسة تقبل التشکیک فقبل الغسل نجاسة لاتطهر الا بتثلیث الغسل و بعد الغسل بما نعم طاهر قالعم مرة نجاسة تطهر بغسلتین و بعد الغسل مرتین نجاسة تطهر بغسلة واحدة والماء المصیب شیئا نجسا انما یکتسب من النجاسة قدر ما فی المصاب فماء الغسلة الاولی نجس بالنجاسة الکاملة لا یطهر ما یصیبه الا بثلث غسلات وماء الغسلة الثانیة نجس بنجاسة یطهرها غسلتان فما یصیبه یطهر بمرتین وفی ماء الثالثة نجاسة تطهر بغسلة فما اصابه یطهر بمرة هذا کله اذا تحقق وقوع القطرة فی الماء، ومجرد بقاء شیٔ من ماء المضمضة فی الید لا یقضی به جزما لجواز ان لا یقع ما فیها الاعلی الاناء من فوق فلا ینجس الاسطحه الفوقانی او فی الاناء فوق موضع الماء فلا تنجس الماء مالم ینصب الیه او حینئذ یطهره التوضی الثالث ان مر الماءُ کل مرة علی کل ما اصابه الماء المتنجس اذا تحقق وقوع القطرة فی الماء اول مرة لا فی هذه المرات الثلث و

تین بار دھونا واجب ہے اور اگر دوسری کلی کا تھا تو دو بار اور تیسری کا تو ایک بار، اس لیے کہ نجاست کم و بیش ہونے کی قابلیت رکھتی ہے، دھونے سے پہلے تو وہ نجاست ہے کہ بغیر تین بار دھوئے پاک نہ ہوگی اور جب کسی پاک بہتی چیز سے جو لگی ہوئی چیز کو چھڑانے والی ہے ایک بار دھولیں تو اب وہ نجاست ہے کہ دو بار دھونے سے پاک ہوگی اور جب دو بار دھولیا تو اب وہ نجاست ہے کہ ایک بار دھولے سے پاک ہوجائے گی اور جو پانی کسی نجس چیز سے ملے اس میں اُسی قدر نجاست آئے گی جو اس چیز میں تھی تو پہلی بار کا دھوون پوری نجاست سے نجس ہے کہ جسے یہ پانی لگے گا وہ بغیر تین دفعہ دھوئے پاک نہ ہوگی اور دوسرا دھوون اس نجاست سے نجس ہے جسے دو بار دھونا پاک کرے گا، تو جس چیز کو یہ دھوون لگے وہ دو دفعہ دھونے سے پاک ہوجائے گی اور تیسرے دھوون میں وُہ ناپاکی ہے جو ایک ہی بار دھونے سے پاک ہوجائیگی تو یہ جس چیز پر پہنچے وہ ایک ہی بار دھونے سے طہارت حاصل کرلے گی، یہ سب اس وقت ہے کہ اس پانی میں بوند کا ٹپکنا تحقیق ہو، فقط اتنی بات کہ کُلی کا کچھ پانی ہاتھ میں رہ جاتا ہے پانی میں قطرہ گرنے کو مستلزم نہیں، ممکن ہے کہ ہاتھ کی بوند برتن کے اوپر گری ہو تو صرف اس کی سطحِ بالا ناپاک ہوگی، یا برتن کے اندر جہاں تک پانی ہے اُس جگہ سے اوپر گری ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک ٹھہرے ہونے کی حالت میں اس بوند کی جگہ سے نہ ملے، پس اب اس کو تیسرا

Marfat.com

ان لم یتحقق حتی فی المرۃ الاولی فھو طاھر من اول مرۃ کما لا یخفی وقس علیہ و اللہ تعالٰی اعلم و علمہ جل مجدہ اتم و احکم۔

وضو، پاک کر دے گا بشرطیکہ ہر بار پانی ان اعضاء پر گزرا ہو جن کو ناپاک پانی لگا ہو جبکہ پانی میں قطرہ کا وقوع صرف پہلی بار متحقق ہو اور اگر پانی میں قطرہ کا وقوع پہلی بار متحقق نہ ہو تو پہلے وضوء سے ہی پاک قرار دیا جائے گا، جیسا کہ مخفی نہیں اور اسی پر قیاس کرو۔ (ت)

Marfat.com

Marfat.com

فتوٰی مسمّٰی بہ

لمع الاحکام ان لاوضوء من الزکام ۱۳۲۴ھ

روشن احکام کہ زکام سے وضو نہیں (ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۷ غرہ ذی القعدہ ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زکام جاری ہونے سے وضو جاتا ہے یا نہیں بینوا توجروا

الجواب

الحمد للہ الذی حمدہ نور و ذکرہ طہور والصلاۃ والسلام علی سید کل طیب طاھر والہ وصحبہ الاطائب الاطاھر (تمام تعریف اس کے لیے ہے جس کی تعریف نور اور جس کا ذکر پاک کرنے والا ہے، اور درود وسلام ہو اُس ذات پر جو ہر طیب وطاہر کا سردار ہے اور ان کے پاکباز نیکوکار اصحاب پر۔ ت) زکام کتنا ہی جاری ہو اس سے وضو نہیں جاتا کہ محض بلغمی رطوباتِ طاہرہ ہیں جن میں آمیزش خون یا ریم کا اصلا احتمال نہیں۔ **اقول** ہمارے علماء تصریح فرماتے ہیں کہ بلغم کی قے کسی قدر کثیر ہو ناقض وضو نہیں۔ درمختار میں ہے:

لاینقضہ قیئ من بلغم علی المعتمد اصلا۔[1]	وضو کو معتمد قول کے مطابق بلغم کی قے بالکل نہیں توڑے گی۔ (ت)

حاشیہ علامہ طحطاوی میں ہے:

شامل للنازل من الرأس والصاعد من الجوف وقولہ علی المعتمد راجع الی الثانی لان الاول بالاتفاق علی الصحیح۔[2]	یہ حکم اس بلغم کو شامل ہے جو سر سے آئے یا پیٹ سے اوپر آئے۔ اور درمختار کا قول علی المعتمد پیٹ سے چڑھنے والے بلغم کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ صحیح روایات کے مطابق سر سے آنے والے بلغم پر اتفاق ہے۔ (ت)

[1] درمختار، نواقض وضو ۱/ ۲۶

[2] طحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۷۹

Marfat.com

ردالمحتار میں ہے :

اصلا ای سواء کان صاعدا من الجوف او نازلا من الراس ح خلافا لابی یوسف فی الصاعد من الجوف الیہ اشار بقولہ علی المعتمد ولو اخرہ لکان اولٰی اھ ای لان تقدیمہ یوھم ان فی عدم النقض بالبلغم خلافا مطلقا ولیس کذلک فی الصحیح۔[1]

اصلا یعنی خواہ پیٹ سے چڑھے یا سر سے اترے ، پیٹ سے چڑھنے والے میں ابویوسف کا اختلاف ہے اور علی المعتمد سے اسی طرف اشارہ کیا اور اگر اس کو موخر کردیتے تو اچھا تھا یعنی اس کو مقدم کرنے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ وضو کے بلغم سے نہ ٹوٹنے میں مطلقا اختلاف ہے حالانکہ صحیح روایت کے مطابق بات یہ نہیں ہے۔ (ت)

نورالایضاح ومراقی الفلاح میں ہے :

عشرۃ اشیاء لاتنقض الوضوء منھا قئ بلغم ولوکان کثیرا لعدم تخلل النجاسۃ فیہ وھو طاھر۔[2]

دس چیزیں وضو کو نہیں توڑتی ہیں، ان میں ایک چیز بلغم کی قے ہے خواہ کتنی ہی زائد کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں نجاست داخل نہیں ہوتی ہے جبکہ بلغم خود پاک ہے۔ (ت)

یہ تصریحاتِ جلیلہ ہیں کہ بلغم جو دماغ سے اُترے بالاجماع ناقضِ وضو نہیں اور ظاہر ہے کہ زکام کی رطوبتیں دماغ ہی سے نازل ہیں تو اُن سے نقضِ وضو کسی کا قول نہیں ہوسکتا حکمِ مسئلہ تو اسی قدر سے واضح ہے مگر یہاں علامہ سید طحطاوی رحمۃ اللہ علیہ کو ایک شبہ عارض ہوا جس کا منشا یہ کہ ہمارے علماء نے فرمایا جو سائل چیز بدن سے بوجہ علّت خارج ہو ناقضِ وضو ہے مثلاً آنکھیں دکھتے ہیں یا جسے ڈھلکے کا عارضہ ہو یا آنکھ، کان، ناف وغیرہا میں دانہ یا ناسور یا کوئی مرض ہو ان وجوہ سے جو آنسو یا پانی بہے وضو کا ناقض ہوگا۔ درمختار باب الحیض میں ہے :

صاحب عذر من بہ سلس بول او استحاضۃ او بعینہ رمد او عمش او غرب وکذا کل مایخرج بوجع ولو من اذن اوثدی وسرۃ۔[3]

صاحبِ عذر وُہ ہے جس کا پیشاب نکل جاتا ہو، یا وہ عورت جس کو استحاضہ ہو، یا وہ شخص جس کی آنکھیں دُکھتی ہوں یا اس کی آنکھوں میں عمش یا غرب ہو، اسی طرح ہر وہ چیز جو درد کے ساتھ خارج ہو خواہ کان سے ہو یا چھاتی یا ناف سے ہو۔

---

[1] ردالمحتار علی الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۱۰۲
[2] مراقی الفلاح علی حاشیہ طحطاوی، نواقض وضو ۱/۵۵
[3] الدرالمختار، باب الحیض ۱/۵۳

ردالمحتار میں ہے :

قولہ رمد ای ویسیل منہ الدمع قولہ عمش ضعف الرؤیۃ مع سیلان الدمع فی اکثر الاوقات قولہ غرب قال المطرزی ھو عرق فی مجری الدمع یسقی فلا ینقطع مثل الباسور عن الاصمعی بعینہ غرب اذا کانت تسیل ولا تنقطع دموعھا والغرب بالتحریك ورم فی الماٰقی اھ[1]

"قولہ رمد" یعنی اس سے آنسو بہتے ہوں عمش سے مراد نگاہ کا کمزور ہونا اور بسا اوقات آنسو کا نکلنا۔ غرب کے بارے میں مطرزی نے کہا ہے یہ آنسوؤں کے بہنے کی راہ میں ایک رگ ہے جس سے مسلسل آنسو نکلتے رہتے ہیں بواسیر کی طرح۔ اصمعی کہتے ہیں" بعینہ غرب" کے معنی ہیں" اس کی آنکھ سے مسلسل آنسو بہتے رہتے ہیں۔ اور" غَرَب" حرکات کے ساتھ کویوں کا ورم ہے۔(ت)

اس پر علامہ طحطاوی نے فرمایا :

ظاھرہ یعم الانف اذا زکم[2]۔ (اس میں بظاہر زکام کی حالت میں ناک بھی شامل ہے۔ ت)

یعنی ظاہراً یہ مسئلہ ناک کو بھی شامل ہے جب زکام ہو۔ علامہ شامی نے اُس پر اعتراض کیا کہ ہمارے علماء تصریح فرما چکے ہیں کہ سوتے آدمی کے مُنہ سے جو رال بہے اگرچہ پیٹ سے آئے اگرچہ بدبودار ہو پاک ہے قول سید طحطاوی نقل کرکے فرماتے ہیں :

لکن صرحوا بان ماء فم النائم طاھر ولو منتنا فتامل[3]۔

لیکن فقہاء نے تصریح کی ہے کہ سونے والے کے منہ کا پانی پاک ہے خواہ بدبودار رہی ہو، اس پر غور کرنا چاہیے۔

اقول علامہ طحطاوی کی طرف سے اس پر دو شبہے وارد ہو سکتے ہیں :

اوّل : کلام اس پانی میں ہے کہ مرض سے بہے اور سوتے میں رال نکلنا مرض نہیں، نہ اس کی بُو دلیلِ علت ہے جیسے آخر روز میں بوئے دہان صائم کا تغیر۔

دوم : عوارض مکلف میں ادھر سے کلیہ ہے کہ جو حدث نہیں نجس نہیں اور اس کا عکس کلی نہیں کہ جو نجس نہ ہو حدث بھی نہ ہو نیند جنون بیہوشی کو نجس نہیں کہہ سکتے اور ناقض وضو ہیں اور سب سے بہتر مثال ریح ہے کہ صحیح و معتمد مذہب پر طاہر ہے اور بالاجماع حدث ہے تو آپ دہان نائم کی طہارت سے استدلال جائے مجال مقال ہوگا۔ درمختار میں ہے : کل مالیس بحدث لیس بنجس وھو الصحیح[4] (ہر وہ چیز جو حدث نہیں ہے،

---

[1] ردالمحتار، باب الحیض ۱/۲۲۳ [2] الطحطاوی علی الدر، باب الحیض ۱/۱۵۵ [3] ردالمحتار، باب الحیض ۱/۲۲۳
[4] الدرالمختار، باب الحیض ۱/۲۶

Marfat.com

وہ پاک ہے یہی صحیح ہے۔ت)

ردالمحتار میں درایہ سے ہے:

انها لا تنعكس فلا يقال ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا لان النوم والجنون والاغماء وغيرها حدث وليست بنجسة[1]۔

اس کا عکس نہیں ہے کہ یہ نہ کہا جائے گا جو نجس نہیں ہے وہ حدث بھی نہیں ہے کیونکہ نیند، جنون، بیہوشی وغیرہ حدث ہیں لیکن نجس نہیں ہیں۔(ت)

حاشیہ طحطاویہ میں ہے:

يلزم من انتفاء كونه حدثا انتفاء كونه نجسا ولا ينعكس فلا يقال ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا فان النوم والاغماء والريح ليست بنجسة وهي احداث اھ[2]۔

اس کے حدث نہ ہونے کو لازم ہے کہ وُہ نجس نہ ہو لیکن اس کا عکس نہیں ہے، تو یہ نہ کہا جائے گا کہ جو چیز نجس نہیں ہے وہ حدث بھی نہیں ہے کیونکہ نیند، بیہوشی اور ہوا ناپاک نہیں ہیں لیکن یہ سب حدث ہیں (ت)

اقول: وههنا وهم عرض فی فهم القضية وفهم العكس العلامة الشامی فی رد المحتار نبهت عليه فيما علقت عليه ولعل لنا فی اخر الكلام عودا اليه۔

اقول: علامہ شامی کو ردالمحتار میں قضیہ اور اس کے عکس کو سمجھنے میں وہم لاحق ہوگیا ہے۔ میں نے ردالمحتار پر جو تعلیق کی ہے اس میں اس پر تنبیہ کی ہے اور شاید گفتگو کے آخر میں یہاں بھی اس کا ذکر کروں۔

اور اگر یہ ثابت کرلیں کہ جو طاہر رطوبت بدن سے نکلے اگرچہ سائل ہو ناقض نہیں تو اب اس تجشم کی حاجت نہ رہے گی کہ آب دہان نائم سے استدلال کیجئے خود آبِ بلغمی کی طہارت مصرح و منصوص ہے۔ درمختار مسائل قے میں ہے: المخاط کالبزاق (ناک تھوک کی طرح ہے۔ ت) خود علامہ طحطاوی پھر شامی فرماتے ہیں: ومانقل عن الثانی من نجاسة المخاط فضعيف[3] (اور دوسرے سے جو ناک کی نجاست منقول ہے وہ ضعیف ہے۔ ت) تو مسئلہ قے بلغم سے استدلال جس طرح فقیر نے کیا اسلم و احکم ہے جس میں خود علامہ طحطاوی کو اقرار ہے کہ رطوبات بلغمیہ جب دماغ سے اتری ہوں بالاجماع ناقض وضو نہیں۔

ثم اقول: اب یہ نظر کرنی رہی کہ آیا کلیہ مذکورہ ثابت ہے کہ اگر ثابت ہو تو یہاں تک استظہار

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴ [2] طحطاوی علی الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۸۱

[3] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۳

Marfat.com

علامہ طحطاوی کے خلاف وہ دلیلیں ہوجائیں گی۔ مسئلہ قے و مسئلہ آب بینی کہ فقیر نے عرض کیے اور علامہ شامی کے طور پر تین تیسری مسئلہ آبِ دہان نائم کہ وہ مثل بزاق یعنی لعاب دہن ہے اور لعابِ دہن و بلغم جنس واحد ہیں اور اُنھی کی جنس سے آبِ بینی ہے وہی رطوبات ہیں کہ قدرے غلیظ و بستہ ہوں تو بلغم کہلائیں رقیق ہوکر منہ سے آئیں تو آبِ دہن غلیظ یا رقیق ہوکر ناک سے آئیں تو آبِ بینی۔

حلیہ میں ہے:

فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خاں ان قاء بزاقا لاینقض الوضوء بالاجماع و البزاق ما لایکون متجمدا منعقدا والبلغم مایکون متجمدا منعقدا[1]

قاضی خاں نے شرح جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر تھوک کی قے ہوئی تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا، اور تھوک وہ ہے جو جما ہوا بستہ نہ ہو، اور بلغم منجمد بستہ ہوتا ہے۔ (ت)

ہاں کلیہ مذکورہ ضرور ثابت ہے و لہٰذا ایسی اشیاء میں علماء برابر ان کی طہارت سے حدث نہ ہونے پر استدلال فرماتے ہیں۔ حلیہ میں ہے:

انکان ای القیئ بلغما لاینقض لانہ طاھر ذکرہ فی البدائع وغیرہ[2] اھ ملتقطا

اگر قے بلغم کی ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ وہ پاک ہے بدائع وغیرہ میں یہی مذکور ہے۔ اھ ملتقطا (ت)

اُسی میں ہے:

ثم فی البدائع وذکر الشیخ ابومنصور ان جوابھما فی الصاعد من حواشی الحلق واطراف الرئۃ وانہ لیس بحدث بالاجماع لانہ طاھر فینظران لم یصعد من المعدۃ لایکون نجسا ولایکون حدثا[3]۔

پھر بدائع میں ہے اور شیخ ابومنصور نے ذکر کیا ہے کہ ان دونوں کا جواب اس بلغم کے بارے میں ہے جو حلق کے کناروں سے اوپر کو آئے یا پھیپھڑوں کے کناروں سے آئے اور وہ بالاتفاق حدث نہیں ہے کیونکہ وہ پاک ہے، اب دیکھا جائے گا اگر وہ معدہ سے نہیں آیا ہے تو نجس نہ ہوگا اور نہ حدث ہوگا۔ (ت)

اور اس کے نظائر کلامِ علماء میں کثیر ہیں کلیہ کی صریح تصریح لیجئے خزانۃ المفتین میں ہے:

الخارج من البدن علی ضربین طاھر ونجس فخروج الطاھر لاینتقض

بدن سے نکلنے والی چیزیں دو قسموں کی ہیں پاک اور ناپاک۔ پاک چیز کا خارج ہونا وضو کو نہیں توڑتا ہے

---

[1] و [2] و [3] حلیہ

Marfat.com

الطہارۃ کالدمع والعرق والبزاق والمخاط ولبن بنی اٰدم[1] الخ جیسے آنسو، پسینہ، ناک اور انسان کا دودھ۔ (ت)

الحمدللہ اس تقریر فقیر سے ایک تحقیق منیر ہاتھ آئی کہ قابل حفظ ہے۔

فاقول حدث ونجس کو اگر مطلق رکھیں تو اُن میں نسبت عموم وخصوص من وجہ ہے نوم حدث ہے اور نجس نہیں، خمر نجس ہے اور حدث نہیں، دم فصد حدث ونجس دونوں ہے اور خارج از بدن مکلف کی قید لگائیں لا من بدن الانسان فینتقض طردا وعکسا بخارج الجن والصبی (نہ کہ انسان کے بدن سے تو اس پر نقض وارد ہوگا، جامعیت اور مانعیت دونوں لحاظ سے، جن اور بچہ سے خارج ہونے والی چیز کے ذریعہ۔ ت) اور اس کے ساتھ نجس سے مراد نجس بالخروج لیں یعنی وُہ چیز کہ بوجہ خروج اُسے حکم نجاست دیا جائے اگرچہ اس سے پہلے اسے نجس نہ کہا جاتا (جیسے خون وغیرہ فضلات کا یہی حال ہے پیشاب اگر پیش از خروج ناپاک ہو تو اس کی حاجت میں نماز باطل ہو اور خون تو ہر وقت رگوں میں ساری ہے پھر نماز کیونکر ہوسکے) تو ان دو قیدوں کے ساتھ حدث عام مطلقاً ہے یعنی بدنِ مکلف سے باہر آنے والا ہر نجس بالخروج حدث ہے اور ہر حدث نجس بالخروج نہیں جیسے ریح فان عینہا طاھرۃ علی الصحیح (کیونکہ ہوا بذاتِ خود قولِ صحیح پر پاک ہے۔ ت) قضیہ مذکورہ میں علمائے کرام نے یہی صورت مراد لی ہے ولہذا عکس کلی نہ مانا اور اگر قیود مذکورہ کے ساتھ رطوبات کی تخصیص کریں تو نسبت تساوی ہے ہر رطوبت کہ بدن مکلف سے باہر آئے اگر نجس بالخروج ہے ضرور حدث ہے اور اگر حدث ہے ضرور نجس ہے تو یہاں ہر ایک کے انتفا سے دوسرے کے انتفا پر استدلال صحیح ہے لہذا آپ بنی کہ نجس نہیں ہرگز ناقضِ وضو نہیں ہوسکتا وباللہ التوفیق اور نجس میں نجس بالخروج کی قید ہم نے اس لیے زائد کی کہ اگر یہ نہ ہو اور صرف خروج از بدن مکلف کی قید رکھیں تو اب بھی نسبت عموم من وجہ ہوگی کہ ریح حدث ہے اور نجس نہیں، اور معاذ اللہ اگر کسی نے شراب پی اور وہ قے ہُوئی مگر تھوڑی کہ منہ بھر کر نہ تھی تو نجس ہے اور حدث نہیں یعنی وضو نہ جائے گا کہ قلیل ہے لیکن یہ اُس کی نجاست اپنی ذات میں تھی خروج کے سبب عارض نہ ہُوئی، درمختار میں ہے:

ماء فم المیت نجاسۃ کقئ عین خمر او بول وان لم ینقض لقلتہ لنجاسۃ بالاصالۃ لا بالمجاورۃ[2]۔ مردہ کے منہ کا پانی ناپاک ہے جیسے شراب کی قے یا پیشاب، اگرچہ وضو کو نہ توڑے اس کی کمی کی وجہ سے، کیونکہ وہ بذاتِ خود نجس ہے، قرب کی وجہ سے نہیں ہے۔ (ت)

اور اگر رطوبات کی بھی قید بڑھالیں تو اب نجس عام مطلقاً ہوجائے گا کہ مسئلہ ریح داخل نہ رہے گا اور مسئلہ خمر باقی ہوگا اب کہ نجس بالخروج کی قید لگائی مسئلہ خمر بھی خارج ہوگیا اور تساوی رہی۔

---

[1] خزانۃ المفتین [2] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶

Marfat.com

فان قلت تردحینئذ مسألۃ الخمر علی الکلیۃ الثانیۃ القائلۃ ان کل حدث نجس بالخروج فانہ ان قاء الخمر ملاء الفم کان حدثا قطعا ولم یکن نجسا بالخروج فانھا نجسۃ العین۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دوسرے کلیہ پر شراب سے اعتراض ہوگا، کیونکہ اس کلیہ کی رُو سے ہر حدث نکلنے کی وجہ سے ناپاک ہے۔ اب اگر کسی نے منہ بھر شراب کی قے کی تو قطعاً حدث ہوگی لیکن نکلنے کی وجہ سے نجس نہ ہوگی کہ وہ تو بذاتِ خود ہی نجس ہے۔

قلت لاغروان یکتسب النجس بنجاسۃ اخری من خارج کخمر وقعت فی بول حتی لو تخللت لم تطھروان ابیت فلیکن النجس اعم مطلقا وانتفاء العام یوجب انتفاء الخاص فبطھارۃ المخاط یثبت انہ لیس بحدث وفیہ المقصود واللّٰہ تعالٰی اعلم۔

میں کہتا ہُوں کہ اس میں کیا مضائقہ ہے کہ ایک نجاست بیرونی طور پر مزید نجاست کو حاصل کرلے، جیسے شراب جو پیشاب میں مل جائے کہ اب اس کو اگر سرکہ بنالیا جائے تو پاک نہ ہوگا، اور اگر تم نہ مانو تو نجس کو عام مطلق کیا جاسکتا ہے اور عام کے انتفاء سے خاص کا انتفاء لازم آتا ہے۔ اب ناک کے پاک ہونے سے ثابت ہوگا کہ وہ حدث نہیں ہے اور یہی مقصود ہے واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ثم اقول حقیقتِ امر یہ ہے کہ درد و مرض سے جو کچھ بہے اُسے ناقض ماننا اس بنا پر ہے کہ اُس میں آمیزشِ خون وغیرہ نجاسات کا ظن ہے خود محررِ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ کے کلامِ مبارک میں اس کی تصریح ہے اور وہی ان فروع کا ماخذ صریح ہے تو زکام اس کے تحت میں آ ہی نہیں سکتا۔

منیہ میں ہے:

عن محمد اذا کان فی عینہ رمد ویسیل الدموع منھا امرہ بالوضوء لانی اخاف ان یکون ما یسیل منہ صدیدا[1]۔

امام محمد سے منقول ہے کہ اگر کسی کو آشوبِ چشم کی بیماری ہے اور اس کی آنکھ سے آنسو بہتے ہوں، تو میں اس کو وضو کا حکم دُوں گا، کیونکہ مجھے خطرہ ہے کہ اس کی آنکھ سے نکلنے والی چیز پیپ ہو۔ (ت)

حلیہ میں ہے:

کذا ذکرہ بنحوہ عنہ ھشام فی نوادرہ[2] (یہی چیز بعینہٖ امام محمد سے ہشام نے ان کی نوادر میں ذکر کی ہے۔ ت)

---

[1] منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۹۱ [2] حلیہ

Marfat.com

غنیہ میں ہے :

لافرق فی ذلک بین العین وغیرھا بل کل ما یخرج من علۃ من ای موضع کان کالاذن والثدی والسرۃ ونحوھا فانہ ناقض علی الاصح لانہ صدید[1]

اس میں آنکھ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ، بلکہ ہر وہ چیز جو کسی مرض کی وجہ سے کسی بھی جگہ سے نکلے اس کا حکم یہی ہے ، جیسے کان ، چھاتی ، ناف وغیرہ - یہ اصح قول پر ناقض ہے کیونکہ یہ پیپ ہے - (ت)

اسی میں مثل فتح القدیر تجنیس امام برہان الدین صاحب ہدایہ سے ہے :

لوخرج من سرتہ ماء اصفر وسال نقض لانہ دم قد نضج فاصفر وصار رقیقا[2]

اگر اس کی ناف سے پیلا پانی نکلا اور بہہ گیا ، تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ پختہ خون ہے ، پیلا اور پتلا ہو گیا ہے - (ت)

کافی میں ہے :

عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اذا خرج (ای من النفطۃ) ماء صاف لاینقض فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلۃ العرق والدمع فلایکون نجسا وخروجہ لا یوجب انتقاض الطہارۃ والصحیح ما قلنا لانہ دم رقیق لم یتم نضجہ فیصیر لونہ لون الماء واذا کان دما کان نجسا ناقضا للوضوء[3]

ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ جب چھالے سے صاف پانی نکلے تو وضو نہ ٹوٹے گا ، اور قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں ہے کہ حسن بن زیاد نے کہا کہ پانی پسینہ اور آنسو کی طرح ہے تو وہ ناپاک نہ ہوگا اور اس سے پاکی ختم نہ ہوگی - اور صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا ، کیونکہ وہ پتلا خون ہے پوری طرح پکا نہیں ہے تو اس کا رنگ پانی جیسا ہوگا ، اور جب خون ہوگا تو نجس اور ناقض وضو ہوگا - (ت)

بحر میں ہے :

لوکان فی عینیہ رمد یسیل دمعہا یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال کونہ صدیدا[3]

اگر اس کی آنکھیں دُکھ رہی ہوں اور اُن سے آنسو بہتے ہوں تو ایسے شخص کو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کا حکم دیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے وہ پیپ ہو -

---

[1] غنیۃ المستملی ، نواقض وضوء ص ۱۳۳
[2] ایضاً
[3] بحرالرائق ، نواقض وضوء ۱/۳۲

Marfat.com

تبیین الحقائق میں ہے:

لوکان بعینیہ رمد او عمش یسیل منھا الدمع قالوا یؤمر بالوضوء لوقت کل صلاۃ لاحتمال ان یکون صدیدا او قیحا۔[1]

اگر اس کی آنکھیں دکھتی ہوں، چندھیائی ہوں، ان سے آنسو بہتے ہوں، فقہاء نے کہا کہ اسے ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کا حکم دیا جائے گا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ زرد پانی ہو یا پیپ ہو۔ (ت)

خلاصہ میں ہے:

تذکر الاحتلام ورأی بللا ان کان ودیا لا یجب الغسل بلا خلاف وان کان منیا او مذیا یجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذی لکن المنی یرق باطالۃ المدۃ فکان مرادہ ما یکون صورتہ المذی لاحقیقۃ المذی وعلی ھذا الاعمی ومن بعینیہ رمد اذا سال الدمع ینبغی ان یتوضأ لوقت کل صلاۃ لاحتمال خروج القیح والصدید۔[2]

احتلام یاد ہو اور تری بھی دیکھے تو اگر ودی ہو تو بلا خلاف غسل واجب نہ ہوگا، اور اگر منی یا مذی ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہوگا اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے لیکن منی زیادہ وقت گزرنے کے بعد پتلی ہوجاتی ہے تو ان کی مراد یہ ہوگی کہ وہ چیز جو صورتاً مذی ہو نہ کہ حقیقۃً، اسی طرح نابینا شخص یا آشوب چشم والا جب اس کی آنکھوں سے آنسو نکلیں تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے، کیونکہ احتمال ہے کہ یہ پیپ یا زرد پانی ہو۔

وجیز امام کردری میں ہے:

احتلم ولم یر بللا لا غسل علیہ اجماعا ولو منیا او مذیا لزم لان الغالب انہ منی رق بمضی الزمان وعن ھذا قالوا ان الاعمی او من بہ رمد اذا سال الدمع یتوضؤ لوقت کل صلاۃ لاحتمال کونہ قیحا او صدیدا۔[3]

احتلام یاد ہو لیکن تری نہ دیکھی تو اس پر بالاتفاق غسل نہیں، اور اگر منی یا مذی ہو تو غسل لازم ہے کیونکہ گمان غالب یہ ہے کہ یہ منی ہے جو وقت کی زیادتی کے باعث پتلی ہوگئی اور اسی بنا پر فقہاء نے کہا کہ نابینا اور آشوب چشم والا جب اس کی آنکھ سے آنسو بہے تو وہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے کیونکہ احتمال ہے کہ وہ مواد یا پیپ ہو۔

---

[1] تبیین الحقائق، نواقض وضوء ۱/۸
[2] خلاصۃ الفتاوٰی، الفصل الثانی فی الغسل ۱/۱۳
[3] فتاوٰی بزازیہ علی حاشیہ فتاوٰی ہندیہ، فصل الثانی فی الغسل ۴/۱۰

Marfat.com

بالجملہ مجرد رطوبت کہ مرض سے سائل ہو مطلقاً فی نفسہا ہرگز ناقض نہیں بلکہ احتمال خون وریم کے سبب ولہذا ابن الہمام کی رائے اس طرف گئی کہ مسائل مذکورہ میں امام محمد کا حکم وضو استحبابی ہے اس لیے کہ خون وغیرہ ہونا محتمل ہے اور احتمال سے وضو نہیں جاتا مگر یہ کہ خبر اطبا یا علامات سے ظنِ غالب ہو کہ یہ خون یا ریم ہے تو ضرور وجوب ہوگا۔ فتح میں قبیل فصل فی النفاس فرمایا:

فی عینه رمد یسیل دمعها یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال کونه صدیدا واقول هذا التعلیل یقتضی انه امر استحباب فان الشك والاحتمال فی کونه ناقضا لایوجب الحکم بالنقض اذ الیقین لایزول بالشك والله اعلم نعم اذا علم من طریق غلبة الظن باخبار الاطباء او علامات تغلب ظن المبتلی یجب[1]۔

اس کی آنکھ میں آشوب ہو جس سے آنسو بہہ رہے ہوں تو اس کو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کا حکم دیا جائے گا کہ اس کے پیپ ہونے کا احتمال ہے میں کہتا ہوں اس تعلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کا حکم استحبابی ہے کیونکہ اس کے ناقض ہونے میں شک واحتمال سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم دینا درست نہیں کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا واللہ تعالٰی اعلم، ہاں اگر گمان غالب سے معلوم ہوا، مثلاً طبیبوں نے بتایا یا خود مریض پر ایسی علامات ظاہر ہوئیں تو وضو واجب ہے۔

اسی طرف اُن کے تلمیذ ارشد امام ابن امیر الحاج نے میل کیا اور اس کی تائید میں فرمایا:

یشهد لهذا ما فی شرح الزاهدی عقب هذه المسئلة وعن هشام فی جامعه ان کان قیحا فکالمستحاضة والا فکالصحیح[2]۔

اس کا ثبوت شرح زاہدی کی وہ عبارت ہے جو اس مسئلہ کے بعد مذکور ہے کہ ہشام نے اپنی جامع میں لکھا کہ اگر وہ پیپ ہے تو اس کا حکم مستحاضہ کا سا ہے ورنہ تندرست کا سا ہے۔

یونہی محقق بحر نے بحر الرائق میں کلام فتح باب وضو میں بلا عزو ذکر کیا اور مقرر رکھا اور باب الحیض میں ہو حسن فرمایا اور تحقیق یہی ہے کہ حکم استحبابی نہیں بلکہ بوجہ احتیاط ایجابی ہے مشائخ مذہب سے تصریح وجوب منقول ہے خود فتح القدیر باب نواقض الوضوء میں فرمایا:

ثم الجرح والنفطة وماء الثدی

پھر زخم، چھالا، چھاتی کا پانی، ناف اور کان کا

---

[1] فتح القدیر، قبیل فصل فی النفاس ۱/۱۶۴ [2] حلیہ

والسؤ والاذن اذا كان لعلة سواء على الاصح وعلى هذا قالوا من رمدت عينه وسال الماء منها وجب عليه الوضوء فان استمر فلوقت کل صلاة وفی التجنیس الغرب فی العین اذا سال منه ماء نقض لانه کالجرح ولیس بدمع الخ۔[1]

پانی جب مرض کی وجہ سے ہو تو سب کا حکم ایک ہی ہے، اصح قول یہی ہے۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا کہ آشوبِ چشم والے کی آنکھ سے پانی نکلا تو اس پر وضو واجب ہے اور اگر یہ سلسلہ مسلسل جاری رہا تو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو ہے۔ اور تجنیس میں ہے آنکھ کے غرب سے جب پانی نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا کہ وہ زخم کی طرح ہے اور آنسو نہیں ہے الخ (ت)

اور تقریرِ محقق علی الاطلاق کا جواب اُن عباراتِ جلیلہ سے واضح جو ابھی خلاصہ و بزازیہ سے منقول ہوئیں کہ جس طرح احتلام یاد ہونے کی حالت میں صریح مذی کے دیکھنے سے بھی غسل بالاجماع واجب ہے حالانکہ مذی سے بالاجماع غسل واجب نہیں مگر احتیاطاً حکمِ وجوب ہوا خود محقق علی الاطلاق نے فتح میں نقل فرمایا:

النوم مظنة الاحتلام فیحال به علیه ثم یحتمل انه کان منیا فرق بواسطة الهواء۔[2]

اور نیند میں احتلام کا احتمال ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ پھر یہ بھی احتمال ہے کہ یہ منی ہو جو ہوا کی وجہ سے پتلی ہوگئی ہو۔

اسی طرح یہاں وجودِ مرض مظنۂ خروجِ خون وریم ہے تو امرِ عبادات میں احتیاطاً حکمِ وجوب ہوا۔

منحۃ الخالق میں ہے:

قوله وهذا التعلیل یقتضی انه امر استحباب الخ رده فی النهر بان الامر للوجوب حقیقة وهذا الاحتمال راجح وبان فی فتح القدیر صرح بالوجوب وکذا فی المجتبی قال یجب علیه الوضوء والناس عنه غافلون اھ[3] ما فی المنحة۔

اس کے قول وهذا التعلیل یقتضی انه امر استحباب الخ کی تردید نہر میں اس طرح کی ہے کہ امر حقیقۃً وجوب کے لیے ہے اور یہ احتمال راجح ہے اور یُوں بھی کہ فتح القدیر میں وجوب کی تصریح کی ہے مجتبیٰ میں بھی یہی کہا ہے کہ اس پر وضو واجب ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں۔ منحہ کی عبارت ختم (ت)

اقول والاولی ان یقول ان

اقول: بہتر یہ ہے کہ کہا جاوے وجوب پر

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۴
[2] فتح القدیر، فصل فی الغسل ۱/۵۴
[3] منحۃ الخالق علی البحر، نواقض الوضوء ۱/۳۲

Marfat.com

الوجوب منصوص علیہ کما نقلہ فی فتح القدیر وذلک لما علمت ان المحقق انما نقلہ فی النواقض بلفظۃ قالوا و بحث بنفسہ فی الحیض ان لاوجوب مالم یغلب علی الظن باما رۃ او اخبار طبیب۔

نص موجود ہے جیسا کہ فتح القدیر میں نقل کیا ہے، جیسا کہ تمہیں معلوم ہے۔ محقق نے اس کو نواقض میں اس سے نقل کیا ہے کہ "انہوں نے کہا" اور حیض کے باب میں بحث کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس وقت تک وضو واجب نہ ہوگا جب تک گمانِ غالب علامتوں یا طبیب کے بتانے سے حاصل نہ ہوجائے۔ (ت)

اخیر میں صاحبِ بحر نے بھی کلامِ فتح پر استدراک فرما کر مان لیا کہ یہ حکم وجوب کے لیے ہے۔ باب الحیض میں فرمایا:

وھو حسن لکن صرح فی السراج الوھاج بانہ صاحب عذر فکان الامر للایجاب[1]

اور وہ اچھا ہے لیکن سراج الوہاج میں تصریح ہے کہ وہ صاحب عذر ہے تو امر ایجاب کے لیے ہے۔ (ت)

غرض فریقین تسلیم کیے ہوئے ہیں کہ مدار اُس رطوبت کے خون وریم ہونے پر ہے قول تحقیق میں احتیاطاً احتمالِ دم پر ایجاب کیا اور خیالِ محقق و تلمیذ محقق میں جب تک دم کا غلبۂ ظن نہ ہوا استحباب رہا۔

ولہٰذا اشکِ رمد میں محقق ابن امیر الحاج نے بحثاً یہ قید بڑھائی کہ اُس کا رنگ متغیر ہو جس سے احتمالِ خون ظاہر ہو۔ حلیہ میں فرمایا:

وعلی ھذا فما فیہ (ای فی المجتبی) ان من رمدت عینہ فسال منھا ماء بسبب رمد ینتقض وضوءہ انتھی ینبغی ان یحمل علی ما اذا کان الماء الخارج من العین متغیرا بسبب ذلک[2] اھ مختصرا۔

اور اس بنا پر جو مجتبٰی میں ہے کہ "اگر اس کی آنکھوں میں آشوبِ چشم ہوگیا اور ان میں سے پانی بہا تو وضو ٹوٹ جائے گا"۔ اس کا مطلب یہ لینا چاہیے کہ پانی آشوبِ چشم کی وجہ سے متغیر ہو کر نکلا ہو۔ (ت)

اقول اور تحقیق وہی ہے کہ وجود مرض مظنۂ دم ہے اُس کے ساتھ شہادتِ صورت کی حاجت نہیں جس طرح مسئلۂ مذی میں معلوم ہوا۔

ولہٰذا امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید میں ناف سے جو پانی نکلے اس کے

---

[1] بحرالرائق، باب الحیض قبل باب الانجاس ۱/۲۱۶
[2] حلیہ

زرد رنگ ہونے کی شرط لگائی کہ احتمالِ دمویت ظاہر ہو کما قدمنا نقلہ (جیسا کہ سابق میں نقل ہوا۔ ت)

اقول اور یہ منافیِ تحقیق نہیں کہ امام ممدوح کا یہاں کلام صورت وجودِ مرض میں نہیں اور بلا مرض بلاشبہ حکمِ دمویت کے لیے شہادتِ صورت کی حاجت۔

ولہذا حسن بن زیاد نے فرمایا اور وہ ایک روایت نادرہ ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی ہے اور جوہرہ وینابیع وغیرہا بعض کتب میں اُس پر جزم کیا اور امام حلوانی نے خارش اور آبلے والوں کے لیے اُسی میں وسعت بتائی کہ دانوں سے جو صاف نتھرا پانی نکلے نہ ناپاک ہے نہ ناقضِ وضو کہ رنگت کی صفائی احتمالِ خون وریم کو ضعیف کرتی ہے۔

کما تقدم نقلہ و ذکر الطحطاوی نفسہ فی حاشیتہ علی مراقی الفلاح ما نصہ عن الحسن ان ماء النفطۃ لاینقض قال الحلوانی وفیہ وسعۃ لمن بہ جرب اوجدری او مجل وفی الجوھرۃ عن الینابیع الماء الصافی اذا خرج من النفطۃ لاینقض (الی قولہ) قال العارف باللہ سیدی عبدالغنی النابلسی وینبغی ان یحکم بروایۃ عدم النقض بالصافی الذی یخرج من النفطۃ فی کی الحمصۃ وان ما یخرج منہا لاینقض اذا کان ماء صافیا[1]

اور خود طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں حسن سے نقل کیا ہے کہ چھالے کا پانی وضو نہیں توڑتا۔ حلوانی نے کہا کہ اس میں خارش زدہ یا چیچک یا آبلے کے مریضوں کے لیے سہولت ہے، اور جوہرہ میں ینابیع منقول ہے کہ چھالے سے اگر صاف پانی نکلا تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ پھر کہا کہ عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی نے فرمایا کہ جو صاف پانی چیچک کے دانوں سے نکلتا ہے اس سے وضو نہ ٹوٹنے والی روایت پر فیصلہ کرنا چاہیے اور یہ کہ جب صاف پانی نکلے گا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

جوہرۂ نیرہ کی عبارت یہ ہے:

العرق المدنی اذا خرج من البدن لاینقض لانہ خیط لامائع واما الذی یسیل منہ انکان صافیا لاینقض قال فی الینابیع الماء الصافی الخ[2]

مدنی رگ اگر بدن سے نکلے تو وضو نہ ٹوٹے گا کہ وہ دھاگا ہے بہنے والی چیز نہیں اور جو پانی اس سے بہے گا اگر وہ صاف ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا جیسا کہ ینابیع میں ہے۔ (ت)

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح، نواقض وضوء ص ۵۱

[2] جوہرہ نیرہ، نواقض وضوء ۱/۱

Marfat.com

یہاں بھی اگرچہ وہی ہے کہ صاف پانی بھی ناقض مگر نہ اس لیے کہ مطلقاً جو رطوبت مرض سے نکلے ناقض ہے بلکہ اُسی وجہ سے کہ دانوں آبلوں کے پانی میں ظن راجح یہی ہے کہ خون وریم رقیق ہوکر پانی ہوگئے کما اسلفنا عن الامام فقیہ النفس قاضی خاں (جیسا کہ ہم نے امام فقیہ النفس قاضی خان سے نقل کیا۔ ت) بالجملہ اُن کے کلمات قاطبۃً ناطق ہیں کہ حکم نقض احتمال وظنِ خون وریم کے ساتھ دائر ہے نہ کہ زکام سے ناک بہی اور وضو گیا بحران میں پسینہ آیا اور وضو گیا پستان کی قوت ماسکہ ضعیف ہونے سے دودھ بہا اور وضو گیا ہرگز اس کا کوئی قائل نہ قواعد مذہب اس پر مائل۔

ثم اقول : ان تمام دلائل قاہرہ وحل بازغ کے بعد اگر کچھ بھی نہ ہوتا تو یہ استظہار آپ ہی واجب الرد تھا۔ زکام ایک عام چیز ہے غالباً جب سے دُنیا بنی کوئی فرد بشر جس نے چند سال عمر پائی ہو اُسے کبھی نہ کبھی اگرچہ جاڑوں ہی کی فصل میں زکام ضرور ہوا ہوگا یقین عادی کی رُو سے کہا جاتا ہے کہ صحابہ کرام و تابعین اعلام و ائمہ عظام رضی اللہ تعالٰی عنہم کو خود بھی عارض ہوا ہوا ایسی عموم بلوی کی چیز میں اگر نقض وضو کا حکم ہوتا تو ایک جہان اُس سے مطلع ہوتا مشہور و مستفیض حدیثوں میں اس کی تصریح آئی ہوتی۔ کتب ظاہر الروایۃ سے لے کر متون و شروح و فتاوٰے سب اُس کے حکم سے مملو ہوتے نہ کہ بارہ سو برس کے بعد ایک مصری فاضل سید علامہ طحطاوی کی بعض عبارات سے اُسے بطور احتمال نکالیں اور خود بھی اُس کے اصل موضع بیان یعنی نواقض وضو کے ذکر تک اُس کی طرف اُن کا ذہن نہ جائے حالانکہ آبِ رمد وغیرہ کا مسئلہ درمختار میں وہاں بھی مذکور تھا باب الحیض میں جاکر خیال تازہ پیدا ہو ایسا خیال زنہار قابل قبول نہیں ہوسکتا تمام اصولِ حدیث و اصول فقہ اس پر شاہد ہیں ہاں جیسے رُعاف یعنی ناک سے خون جانے کا مرض ہے اور اسی حالت میں اُسے زکام ہو اور خون نکلنے کے غیر اوقات میں جو ریزش زکام کی آتی ہے سرخی لیے متغیر اللون آتی ہے جس سے آمیزشِ خون مظنون ہے تو اس صورت میں نقضِ وضو کا حکم ظاہر ہے۔

وانما شرطنا ھھنا تغیر اللون المذکور لان العلۃ وان کانت موجودۃ فالمخاط لا یحدث منھا اعنی من الرعاف فاذا کان صافیا کان من محض الزکام واذا تغیر استند تغیرہ الی الرعاف بناء علی الظاھر وان امکن استنادہ الی اسباب اُخر ھذا ما عندی وارجو ان یکون صوابا ان شاء اللّٰہ

اور یہاں ہم نے مذکور رنگ کے بدل جانے کی جو شرط لگائی ہے تو اس لیے ہے کہ اگرچہ علت موجود ہے لیکن رینٹ اس سے پیدا نہیں ہوتی یعنی نکسیر سے تو جب صاف ہوگی تو صرف زکام کی وجہ سے ہوگی اور جب متغیر ہوگیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نکسیر سے ہے، چونکہ ظاہر یہی ہے اگرچہ یہ دوسرے اسباب سے بھی ہوسکتا ہے میں یہی سمجھتا ہوں اور مجھے امید ہے

Marfat.com

تعالیٰ و رأیتنی کتبت علی ھامش نسختی الغنیۃ عند قولہ ناقض علی الاصح لانہ صدید ما نصہ۔

قلت تعلیلہ النقض بانہ صدید یبعد استظہار الطحطاوی النقض بالزکام لکونہ ماء سال من علۃ وتعقبہ الشامی بما صرحوا بان ماء فم النائم طاھر وان کان منتنا۔

اقول: لکن فیہ ان النوم یرخی و المکث ینتن فلم یلزم کونہ من علۃ وانما الناقض ما منھا فافھم لکنی۔

اقول: الزکام امر عام و لعلہ لم یکن انسان الا ابتلی بہ فی عمرہ مرارا ومتیقن انہ وقع فی کل قرن وکل طبقۃ بل کل عام و فی عھد الرسالۃ وزمن الصحابۃ و ایام الائمۃ بل لعلھم زکموا بانفسھم ایضا فلوکان ناقضا لوجب ان یشتھر حکمہ و یملأ الاسماع ولیعم البقاع ویتدفق منہ بحار الاسفار قدیما وحدیثا فقھا وحدیثا لاان لا یذکر فی شیئ من الکتب ویبقی موقوفا الی ان یستخرجہ العلامۃ الطحطاوی علی وجہ الاستظہار فی القرن الثالث عشر

ان شاء اللہ تعالیٰ درست ہی ہوگا، میں نے غنیہ کے نسخہ پر حاشیہ میں لکھا ہے کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ ناقض وضو ہے

قلت، اصل عبارت یہ ہے" ان کا وضو کے ٹوٹ جانے میں پیپ ہونے کو بطور علت قرار دینا طحطاوی کے اس قول کو رد کرتا ہے کہ وہ زکام کا پانی ہے اور بیماری کے باعث نکلا ہے۔ شامی نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا کہ سونے والے کے منہ سے نکلنے والا پانی اگرچہ بدبودار ہی ہو ناقض وضو نہیں۔

اقول، لیکن اس میں یہ بات ہے کہ نیند سے اعضاء ڈھیلے پڑجاتے ہیں اور ٹھہرنے سے بدبو پیدا ہوتی ہے تو اس کا بیماری سے ہونا لازم نہ آیا اور ناقض وُہ ہے جو صرف بیماری کی وجہ سے ہو فافہم۔

اقول: زکام ایک عام چیز ہے شاید ہی کوئی انسان ایسا ہو جو اس میں کئی مرتبہ مبتلا نہ ہوا ہو اور یہ یقینی ہے کہ یہ بیماری ہر صدی، ہر طبقہ اور ہر سال میں ہوتی ہے۔ عہدِ نبوت اور عہدِ صحابہ و عہدِ ائمہ میں بھی تھا بلکہ شاید از خود انہوں نے زکام اپنے اندر پیدا کیا ہو، پس اگر یہ ناقضِ وضو ہوتا تو اس کا حکم مشہور ہوتا اور ہر شخص اس کو سنتا اور اس سے کتابیں بھری پڑی ہوتیں۔ یہ نہ ہوتا کہ اس کا ذکر کسی کتاب ہی میں نہ ہو اور تیرھویں صدی میں صرف علامہ طحطاوی آکر اس کو بطور استنباط کے نکالیں، اور تم یہ چیز جان چکے ہو کہ اس قسم کے معاملات میں اخبار احاد مقبول نہیں کیونکہ

Marfat.com

وقد علمت[ف۱] ان ما كان هذا شانه لا يقبل فيه حديث روى آحاد الان الآحادية مع توفر[ف۲] الدواعي امارة الغلط والذي يظنه العبد الضعيف ان ما كان خروجه معتادا ولا ينقض لا ينقض ايضا اذا افحش و ان عد حينئذ علة فيما يعد الا ترى ان العرق لا ينقض فاذا فحش جدا كما في بحران الحمو مراو بعض الامراض لم ينقض ايضا وكذلك الدمع واللبن والريق فكذا المخاط ومن ادل دليل عليه ما اجمعوا عليه ان من قاء بلغما فان نازلا لا ينقض وان ملأ الفم ومعلوم انه لا اختلاف في البلغم وماء الزكام في الحقيقة وما يملأ الفم كثير فوجب عدم النقض بالزكام هذا ما ظهر لي والله تعالى اعلم اھ ما كتبت عليه ونقلته لما اشتمل على بعض فوائد والله سبحانه ولي التوفيق وبه الوصول الى ذرى التحقيق والحمد لله على ما علم وصلى الله تعالى على سيدنا وآله وسلم والله سبحنه وتعالى اعلم۔

دواعی کی کثرت کے باوجود صرف احاد کا وجود غلطی کی علامت ہے، اور بندۂ ضعیف کی سمجھ میں جو بات آتی ہے وُہ یہ ہے کہ جو چیز عادۃً خارج ہوتی ہو اور ناقض نہ ہو وُہ خواہ کتنی زاید مقدار میں کیوں نہ ہو وہ ناقض نہ ہوگی، اور وہ خواہ بیماری ہی کیوں نہ سمجھی جائے جیسے پسینہ وضو کو نہیں توڑتا ہے اب اگر یہ بہت زاید ہو جائے جیسے بخار کی صورت میں اور بعض دوسرے امراض میں تو بھی ناقض وضوء نہ ہوگا، یہی حال آنسو، دُودھ اور تھوک کا بھی ہے تو یہی حال ناک (ناک کی ریزش) کا بھی ہوگا۔ اس کی سب سے بڑی دلیل علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص کو قے ہُوئی تو اگر یہ سر سے آئے تو وضوء کو نہ توڑے گا خواہ منہ بھر کر ہی کیوں نہ ہو اور یہ امر معلوم ہے کہ بلغم اور زکام کے پانی میں درحقیقت کوئی فرق نہیں ہے، اور جو منہ بھر کر ہو وہ زاید ہے، تو زکام سے وضوء کا نہ ٹوٹنا ظاہر ہُوا۔ یہ وہ ہے جو میرے لیے ظاہر ہُوا واللہ تعالٰی اعلم اس کے فوائد کی وجہ سے میں نے اس کو یہاں نقل کیا ہے۔ (ت)

Marfat.com

فتوی مسمّٰی بہ

الطراز المعلم فیما ھو حدث من احوال الدم [۱۳۲۴]

منقش کتاب خون کے مختلف احوال سے بے وضو ہونے کی صورت میں (ت)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلہ ۸ — ۲ ذی القعدۃ الحرام ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر خون چھلکا اور باہر نہ آیا تو وضو جائے گا یا نہیں اور اگر کپڑا اُس خون پر بار بار مختلف جگہ سے لگ کر آلودہ ہُوا کہ قدر درم سے زاید ہوگیا تو ناپاک ہوگا یا نہیں اور اگر خارش وغیرہ کے دانوں پر جو چپک پیدا ہوتی ہے اُس سے کپڑا اُسی طرح بھرا تو کیا حکم ہے بینوا توجروا۔

Marfat.com

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وحدہ شہد بہا لحمی ودمی والصلاۃ والسلام علی الطیب الطاہر النبی الامی وآلہ وصحبہ وسائر حزبہ ومن فی سبیلہ ادمی اودمی۔

یہاں تین صورتیں ہیں :

اوّل : چھنکنا یعنی خون وریم وغیرہ نے اپنی جگہ سے اصلاً تجاوز نہ کیا بلکہ اُس پر جو کھال کا پردہ تھا وہ ہٹ گیا' جس کے سبب وہ شے اپنی جگہ پر نظر آنے لگی پھر اگر وہ کسی چیز سے مس ہو کر اس میں لگ آئی مثلاً خون چھنکا اُسے انگلی سے چھوا انگلی پر اُس کا داغ آگیا یا خلال کیا یا مسواک کی یا انگلی سے دانت مانجے یا دانت سے کوئی چیز کاٹی ان اشیاء پر خون کی رنگت محسوس ہوئی یا ناک انگلی سے صاف کی اُس پر سُرخی لگ آئی اور ان سب صورتوں میں اُس ملنے والی شے پر اثر آجانے سے زیادہ خود اُس خون کو حرکت نہ ہوئی تو یہ بھی جگہ سے تجاوز کرنا نہ ٹھہرے گا کہ اُس میں آپ تجاوز کی صلاحیت نہ تھی اور اسی حکم میں داخل ہے یہ کہ دانہ آبلہ بدن کی سطح سے اُبھار رکھتا ہو۔ خون وریم اس کے باطن سے تجاوز کرکے اُس کے منہ پر رہ جائے منہ سے اصلا تجاوز نہ کرے کہ وہ جب تک دانوں یا آبلوں کے دائرے میں ہیں اپنی ہی جگہ پر گنے جائیں گے اگرچہ آبلے کے جرم میں حرکت کریں یہ صورت بالاجماع ناقضِ وضو نہیں نہ اس خون وریم کے لیے حکمِ ناپاکی ہے کہ مذہب صحیح ومعتمد میں جو حدث نہیں وہ نجس بھی نہیں ولہذا اگر خارش کے دانوں پر کپڑا مختلف جگہ سے بار بار لگا اور دانوں کے منہ پر جو چپک پیدا ہوتی ہے جس میں خود باہر آنے اور بہنے کی قوت نہیں ہوتی اگر دیر گزرے تو وہ وہاں کی وہیں رہے گی اُس چپک سے سارا کپڑا بھر گیا ناپاک نہ ہوگا یہی حالت خون کی ہے جبکہ اُس میں قوتِ سیلان نہ ہو یعنی ظن غالب سے معلوم ہوا کہ اگر کپڑا نہ لگتا اور اُس کا راستہ کھلا رہتا جب بھی وہ باہر نہ آتا اپنی جگہ ہی پر رہتا ہاں اگر حالت یہ ہو کہ خون بہنا چاہتا ہے اور کپڑا الگ لگ کر اُسے اپنے میں لے لیتا ہے تجاوز نہیں کرنے دیتا یہاں تک کہ جتنا خون قاصدِ سیلان تھا وہ اس کپڑے ہی میں لگ کر چک گیا اور بہنے نہ پایا تو ضرور وضو جاتا رہے گا اور قدر درم سے زائد ہوا تو کپڑا بھی ناپاک ہو جائے گا کہ بہ صورت واقع میں بہنے کی تھی کپڑے کے لگنے نے اُسے ظاہر نہ ہونے دیا۔

دوم : ابھرنا کہ خون وریم اپنی جگہ سے بڑھ کر جسم کی سطح یا دانے کے منہ سے اوپر ایک بولے کی صورت

Marfat.com

ہوکر رہ گیا کہ اس کا جرم سطح جسم و آبلہ سے اُوپر ہے مگر نہ وہاں سے ڈھلکا نہ ڈھلکنے کی قوت رکھتا تھا جیسے سُوئی چبھونے میں ہوتا ہے کہ خون کی خفیف بوند نکلی اور نقطے یا دانے کی شکل پر ہوکر رہ گئی آگے نہ ڈھلکی اور اسی قسم کی اور صُورتیں[1] ان میں بھی ہمارے علماً کے مذہب اصح میں وضو نہیں جاتا یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوے اور اسی حکم میں داخل ہے یہ کہ خون یا ریم اُبھرا اور فی الحال اس میں قوتِ سیلان نہیں اُسے کپڑے سے پونچھ ڈالا دوسرے جلسے میں پھر اُبھرا اور صاف کر دیا یوُں ہی مختلف جلسوں میں اتنا نکلا کہ اگر ایک بار آتا ضرور بہہ جاتا تو اب بھی نہ وضو جائے نہ کپڑا ناپاک ہو کہ ہر بار اُتنا نکلا ہے جس میں بہنے کی قوت نہ تھی۔ ہاں جلسۂ واحدہ[2] میں ایسا ہُوا تو وضو جاتا رہے گا کہ مجلس واحد کا نکلا ہوا گویا ایک بار کا نکلا ہوا ہے۔ یوں ہی اگر خون اُبھرا اور اُس پر مٹی وغیرہ ڈال دی پھر اُبھرا پھر ڈالی اسی طرح کیا تو وضو نہ رہے گا جب کہ ایک جلسے میں[3] بقدرِ سیلان جمع ہو جاتا کہ یہ بہتے ہی کی صورت ہے اگرچہ عارض کے سبب صرف اُبھرنا ظاہر ہوا اور ایک جلسے میں اتنا ہوتا یا نہ ہوتا اس کا مدار ٹھیک اندازے اور غلبۂ ظن پر ہے۔

سوم: بہنا کہ اُبھر کر ڈھلک بھی جائے یا کسی مانع کے باعث نہ ڈھلکے تو فی نفسہٖ اتنا ہو کہ مانع نہ ہوتا تو ڈھلک جاتا جس کی صُورتیں اُوپر گزریں یہ شکل ہمارے ائمہ کے اجماع سے ناقضِ وضو ہے اور کپڑا قدر درم سے زائد بھرے تو ناپاک۔ ہاں وُہ بہنا کہ صرف باطنِ بدن میں ہو ناقض نہیں کہ باطن انسان میں تو خُون ہر وقت دورہ کرتا ہے آنکھوں کے ڈھیلے بھی شرعاً باطنِ بدن میں داخل ہیں۔ ولہذا وضو و غسل کسی میں یہاں تک کہ حقیقی نجاست سے بھی اُن کے دھونے کا حکم نہ ہُوا تو اگر آنکھ کے بالائی حصّے میں کوئی دانہ پھوٹا اور خون و ریم اُس کے زیریں حصّے تک بہہ کر آیا مگر آنکھ سے باہر نہ ہوا وضو نہ جائے گا اور حسبِ قاعدہ معلومہ جب وہ حدث[4] نہیں تو نجس بھی نہیں۔ پس اگر کپڑے سے اُسے پُونچھ لیا اور وہ کپڑا پانی میں گرا پانی ناپاک نہ ہوگا اور ناک کے سخت بانسے میں اختلاف ہے کہ اگر خون دماغ سے اتر کر اُس میں بہا اور نرم بانسے تک نہ پہنچا تو ناقضِ وضو ہوگا یا نہیں۔ مشہور تر یہ ہے کہ وضو نہ جائے گا کہ ناک کا سخت حصہ بھی اندر سے یقیناً باطنِ بدن میں داخل ہے و لہذا وضو و غسل کسی میں اُس کا دھونا واجب نہیں، اور انسب یہ ہے کہ وضو کرلے کہ اس موضع کا دھونا اگرچہ واجب نہیں وضو و غسل دونوں میں سنّت تو ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

الخروج فی غیر السبیلین ھو تجاوز النجاسۃ الی موضع التطھیر فلو خرج من جرح فی العین دم فسال الی الجانب الاخر منھا لا ینقض لانہ لا یلحقہ حکم

سبیلین کے علاوہ کسی دوسرے مقام سے نجاست کے نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ نجاست اس جگہ تک آجائے جس کو پاک کرنے کا حکم ہے۔ اب اگر آنکھ کے زخم سے خون نکل کر آنکھ ہی کے دوسرے

Marfat.com

هو وجوب التطهير اونديه بخلاف مالو نزل من الراس الى مالان من الانف لانه يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة فينقض ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى طاق لا الى الخارج نقض ويجب ان يكون معناه اذا كان بحيث لولا الربط سال لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس مالم يكن كذلك لانه ليس بحدث ولو اخذه من راس الجرح قبل ان يسيل مرة فمرة ان كان بحال لو تركه سال نقض والا لا وفي المحيط حد السيلان ان يعلو وينحدر وعن ابي يوسف وعن محمد اذا انتفخ على راس الجرح وصار اكبر من راسه نقض والصحيح لا ينقض وفي الدراية جعل قول محمد اصح ومختار السرخسي الاول وهو اولى وفي مبسوط شيخ الاسلام تورم راس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض مالم يجاوز الورم لانه لايجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير[1]۔

حصہ تک آگیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس کا دھونا نہ واجب ہے نہ مندوب۔ ہاں اگر سر سے بہہ کر ناک کے نرمہ تک آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا کہ اس حصّہ کا غسل میں دھونا واجب ہے، اور نجاست سے بھی دھونا واجب ہے۔ اگر زخم پر پٹی باندھی تو تری پٹی کی تہہ تک آئی باہر نہ آئی تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اس کا مفہوم یہی ہو سکتا ہے کہ خون ایسا تھا کہ اگر بندش نہ ہوتی تو بہہ نکلتا کیونکہ اگر قمیص بار بار زخم پر لگنے کی وجہ سے تر ہو جائے تو ناپاک نہ ہوگی جب تک کہ خون بہنے والا نہ ہو کیونکہ وہ حدث نہیں ہے اور اگر اس کو زخم کے سر سے بہنے سے قبل بار بار ہٹایا تو اگر خون اس نوعیت کا تھا کہ چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں۔ اور محیط میں بہنے کی حد یہ بتائی ہے کہ وہ اوپر جائے اور نیچے آئے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر خون زخم سے ابھر کر آئے اور زخم کے سر سے بڑا ہو جائے تو ناقضِ وضو ہے، اور صحیح یہ ہے کہ ناقض نہیں ہے۔ درایہ نے محمد کے قول کو اصح قرار دیا ہے اور سرخسی کا مختار پہلا قول ہے اور وہی اولیٰ ہے۔ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے کہ اگر سرِ زخم پر ورم آگیا اور اس سے پیپ وغیرہ ظاہر ہوا تو جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے وضو کو نہ توڑے گا کہ ورم کی جگہ دھونا لازم نہیں ہے، تو وہ ایسی جگہ متجاوز نہ ہوا جس کو تطہیر کا حکم ہے۔ (ت)

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضو، ۱/۳۴

Marfat.com

درمختار میں ہے:

لایجب غسل مافیہ حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس[1]

اس کا دھونا واجب نہیں جس کے دھونے میں حرج ہو جیسے آنکھ خواہ اس میں ناپاک سرمہ ہی کیوں نہ لگایا ہو۔ (ت)

اُسی میں ہے:

المراد بالخروج من السبیلین مجرد الظھور وفی غیرھما عین السیلان ولو بالقوۃ لما قالوا لو مسح الدم کلما خرج ولو ترکہ لسال نقض والا لا کما لو سال فی باطن عین اوجرح او ذکر ولم یخرج[2]۔

سبیلین سے نکلنے سے مراد صرف ظاہر ہونا ہے اور غیر سبیلین میں بہہ جانا ضروری ہے خواہ بالقوۃ ہی ہو، کیونکہ فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی نے خون کو نکلتے ہی پونچھ دیا، تو اگر ایسا تھا کہ نہ پونچھنے کی صورت میں بہہ نکلتا تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں جیسے کہ آنکھ کے اندر یا زخم میں یا ذکر میں خون رہا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

اذا وضع علیہ قطنۃ او شیئا اٰخرحتی ینشف ثم وضعہ ثانیا وثالثا فانہ یجمع جمیع ما نشف فان کان بحیث لو ترکہ سال نقض وانما یعرف ھذا بالاجتھاد وغالب الظن وکذا لو القی علیہ رمادا اوترابا ثم ظھر ثانیا فتربہ ثم وثم فانہ یجمع قالوا وانما یجمع اذا کان فی مجلس واحد مرۃ بعد اخری فلو فی مجالس فلا تاترخانیۃ ومثلہ فی البحر اقول وعلیہ فما یخرج من الجرح الذی ینزدائما ولیس فیہ قوۃ السیلان

اگر زخم پر رُوئی یا کوئی چیز رکھ دی جس سے خون جذب ہوگیا اور اسی طرح دوسری تیسری مرتبہ کیا جو خشک ہوا ہے اسے جمع کیا جائے گا۔ اگر وہ اتنا ہے کہ جذب نہ ہونے کی صورت میں بہہ جاتا تو ناقض وضو ہے، اور یہ چیز اجتہاد اور ظنِ غالب ہی سے معلوم ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اگر خون پر راکھ یا مٹی ڈال دی اور پھر ظاہر ہوا اور بار بار یہی عمل کرتا رہا تو اس کو بھی جمع کیا جائے گا فقہاء نے فرمایا جمع اسی صورت میں کیا جائے گا جب ایک ہی مجلس میں بار بار بہہ نکلا ہو، اور اگر مختلف مجالس میں نکلا ہو تو جمع نہ کیا جائے گا۔

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۸

[2] درمختار، نواقض وضو ۱/۲۵

Marfat.com

ولکنه اذا ترك يتقوى باجتماعه ويسيل عن محله فاذا نشفه او ربطه بخرقة وصار كلما خرج منه شئ تشربته الخرقة ينظر ان كان ما تشربته الخرقة فی ذلك المجلس شيئا فشيئا بحيث لو ترك واجتمع لسال بنفسه نقض والا لا ولا يجمع ما فی مجلس الی مجلس اخر[1]۔

(تاتارخانیہ وغیرہ) میں کہتا ہوں اس پر ایسے زخم کو قیاس کرنا چاہئے جس سے خون مسلسل رستا ہو، اور اس میں بہنے کی قوت نہ ہو لیکن اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو وہ اکٹھا ہو کر بہہ نکلے گا، اب اگر اس کو کپڑے سے باندھ دیا یا جذب کر لیا، اس طور پر کہ جونہی جذب ہوتا جائے تو دیکھا جائے گا کہ جو کچھ کپڑے میں آہستہ آہستہ جذب ہوا ہے اگر اس کو چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا، تو یہ ناقضِ وضو ہوگا ورنہ نہیں اور دو مجلسوں کا خون جمع نہ کیا جائے گا۔ (ت)

اسی میں ہے:

صرح فی غایة البیان بان الروایة مسطورة فی کتب اصحابنا انه اذا وصل الی قصبة الانف ينتقض وان لم يصل الی ما لان خلافا لزفر وان قول الهداية ينتقض اذا وصل الی ما لان بيان لاتفاق اصحابنا جميعا ای لتكون المسألة علی قول زفر ايضا لان عنده لا ينتقض ما لم يصل الی ما لان فهذا صريح فی ان المراد بالقصبة ما اشتد[2]۔

غایۃ البیان میں ہے کہ ہمارے اصحاب کی کتب میں یہی روایت ہے کہ اگر خون بہہ کر ناک کے بانسے تک آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا خواہ ناک کے نرمہ تک نہ پہنچے۔ اس میں زفر کا اختلاف ہے۔ اور ہدایہ میں جو ہے کہ ناک کے نرمہ تک پہنچا تو ٹوٹے گا تو ہمارے اصحاب کے متفقہ فیصلہ کا بیان ہے یعنی یہ زفر کے نزدیک بھی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک جب تک نرمہ تک نہ پہنچے ناقضِ وضو نہیں، یہ اس امر میں صریح ہے کہ قصبہ سے مراد سخت حصّہ ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

ولیس ذلك الا لكونه يندب تطهيره فی الغسل ونحوه[3]۔

یہ اس لیے کہ غسل وغیرہ میں اس کا پاک کرنا مندوب ہے۔ (ت)

---

[1] رد المحتار، نواقض وضوء ۱/۱۰۰ [2] ایضاً، ۱/۹۹

[3] بحرالرائق، نواقض وضو ۱/۳۲

Marfat.com

اُسی میں ہے :

قالوا لا ینقض ما ظھر من موضعه ولم یرتق کالنفطة اذا قشرت ولا ما ارتقی عن موضعه ولم یسیل کالدم المرتقی من مغرز الابرة والحاصل فی الخلال من الاسنان وفی الخبز من العض وفی الاصبع من ادخاله فی الانف[1]

فقہاء نے فرمایا وُہ خون وضو کو نہ توڑے گا جو اپنی جگہ سے ظاہر تو ہوا لیکن چڑھا نہیں، جیسے چھالا کہ چھوڑ دیا جائے، اور نہ وُہ توڑے گا جو اپنی جگہ سے چڑھا تو سہی لیکن بہا نہیں جیسے سُوئی چُبھنے کی جگہ سے اُٹھنے والا خون یا خلال کے وقت دانتوں سے نکلنے والا خون یا روٹی کاٹنے میں نکلنے والا خون یا ناک میں انگلی کرنے سے نکلنے والا خون۔ (ت)

اسی طرح جامع الرموز میں محیط سے ہے عالمگیری میں ہے :

المتوضیٔ اذا عض شیئا فوجد فیه اثر الدم او استاك بسواك فوجد فیه اثر الدم لا ینتقض ما لم یعرف السیلان کذا فی الظھیریة اھ[2]

باوضو شخص نے کسی چیز کو کاٹا اور اس میں خون کا اثر پایا یا مسواک کی اور اس میں خون کا اثر پایا' تو جب تک بہنا معلوم نہ ہو وضو نہ ٹوٹے گا۔ ظہیریہ میں اسی طرح ہے۔ (ت)

تنبیھات عدیدة جلیلة مفیدة

متعدد تنبیہات جلیلہ و مفیدہ :

الاوّل یقول العبد الضعیف لطف به المولی اللطیف لقد احسن المحقق البحر صاحب البحر فیما نقلنا عنه انفا فی مسئلة الخلال والخبز اذ جزم بھذا المصرح به المنصوص علیه من غیر واحد من المشایخ العظام ولم یرکن الی ما یوھمه ظاھر ما فی التبیین حیث قال ذکر الامام علاء الدین ان من اکل خبزا ورأی اثر الدم فیه من اصول اسنانه ینبغی ان یضع اصبعه او طرف کمه علی ذلك الموضع فان وجد فیه اثر الدم انتقض وضوءه والا فلا اھ[3]

(۱) عبدِ ضعیف، خدا اس پر مہربانی کرے ۔ صاحب البحر نے منقولہ مسئلہ میں بہت اچھی رائے دی ہے یعنی خلال اور روٹی والے مسئلے میں، کیونکہ اس پر ایک سے زاید مشائخ نے جزم کیا ہے اور تبیین میں جو ذکر کیا ہے اس کے ظاہر کی طرف مائل نہ ہوئے اس میں ہے کہ علامہ علاء الدین نے ذکر کیا ہے جس نے روٹی کھاتے وقت دانتوں کی جڑوں میں خون دیکھا تو اسے چاہیے کہ اپنی انگلی یا آستین کا حصہ اس پر رکھ لے اب اگر اس پر بھی خون کا نشان پائے تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں۔ (ت)

---

[1] بحرالرائق، نواقض وضوء ۱/۳۳
[2] فتاوٰی ہندیہ، نواقض وضوء ۱/۱۱
[3] تبیین الحقائق، نواقض وضو ۱/۸

Marfat.com

ورأیتنی کتبت علیہ ما نصہ **اقول** لوکان ظھور اثر الدم علی شیئ بالاتصال ناقضا مطلقا فلم لم ینقض حین رأی الدم علی الخبز اولا بل الواجب ان تکون فی نفسہ قوۃ التجاوز من محلہ لا ان یمسہ شیئ فیلتصق بہ وھذا اظھر من ان یظھر ولعلہ ھو المقصود ای یجرب ھل ھو سائل ام کان بادیا وانتقل الی الخبز بالمساس ولعل ظانا یظن ان البادی لقلتہ وعدم مددہ ینتشف بالمساس الاول فاذا وضع الاصبع او الکم وظھر فیہ ظھر ان لہ مددا فلا یکون بادیا بل خارجا۔

میں نے اس پر جو لکھا ہے وہ یہ ہے: **اگر** کسی چیز پر خون کے اثر کا ظاہر ہونا اتصال کی وجہ سے مطلقاً ناقض وضو ہے تو جب روٹی پر دیکھا تھا تو وضو کیوں نہ ٹوٹا؟ بلکہ ضروری یہ ہے کہ اپنے محل سے بہنے کی قوت ہو، یہ نہیں کہ محض کسی چیز کے لگنے سے اس پر نشان آجائے اور یہ بالکل ظاہر ہے اور غالباً مقصود یہی ہے کہ تجربہ کرکے دیکھ لیا جائے کہ آیا وہ بہنے والا ہے یا بادی ہے جو محض چھُو جانے سے روٹی کی طرف منتقل ہُوا ہے، شاید کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کرے کہ بادی اپنی کمی کے باعث اور نہ پھیلنے کی وجہ سے لگتے ہی سُوکھ جائیگا پھر جب انگلی یا آستین اس پر رکھی جائے گی اور اس پر بھی ظاہر ہوجائے تو اس کے لیے پھیلنا ثابت ہوگا تو معلوم ہوگا کہ یہ صرف بادی نہ تھا بلکہ خارج تھا۔ (ت)

اقول ولیس بشیئ وکفی بالمشاھدۃ ردا علیہ وقد تقدم عن الفتح ان القمیص لو تردد علی الجرح فابتل لاینجس مالم یکن بحیث لو ترک سال لانہ لیس بحدث[1] اھ ماکتبت ثم رأیت وللہ الحمد ان جنح فی الحلیۃ الی تأویلہ بما ذکرت وھذا لفظہ الشریف م لو عض شیئا فرأی علیہ اثر الدم فلا وضوء علیہ[2] ش وکذا لو خلل اسنانہ فرأی الدم رأس الخلال لاوضوء علیہ لانہ لیس بدم سائل ذکرہ قاضی خان وغیرہ[3] م وقال

میں کہتا ہوں یہ کچھ نہیں ہے، مشاہدہ اس کے خلاف ہے اور فتح سے گزرا کہ قمیص اگر کسی زخم پر بار بار لگی اور بھیگ گئی تو ناپاک نہ ہوگی تا وقتیکہ وہ زخم ایسا نہ ہو کہ اگر چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا کہ وہ حدث نہیں ہے میرا حاشیہ ختم۔ پھر میں نے دیکھا وللہ الحمد، کہ حلیہ میں وہی تاویل کی ہے جو میں نے ذکر کی، ان کے لفظ یہ ہیں کہ "م" اگر کسی چیز پر کاٹا اور اس پر خون کا اثر دیکھا تو اس پر وضو نہیں "ش" اسی طرح دانتوں میں خلال کیا اور خلال پر خون کا اثر دیکھا تو اس پر وضو نہیں کہ بہنے والا نہیں، اس کو قاضی خان وغیرہ نے ذکر کیا "م" اور بعض مشائخ نے فرمایا

[1] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۴
[2] منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۹۰
[3] حلیہ

بعض المشايخ ينبغي ان يضع كمه او اصبعه
في ذلك الموضع ان وجد الدم فيه نقض
والافلا[1] ش هذا هو الشيخ الامام
علاء الدين كما في الذخيرة وغيرها
والاحسن لا ينقض مالم يعرف السيلان
كما في الفتاوى الظهيرية والظاهر انه
مراد الكل ومن ثم قال في خزانة الفتاوى
عض على شئ واصابه دم من بين اسنانه
او اصاب الخلال ان كان بحيث لو ترك
لا يسيل لا ينقض اهـ[2] فالحمد لله على كشف
الغمة ثم راجعت الغنية فرأيت ان
الترجي الاخر الذي ترجيت بقولي ولعل
ظانا يظن قد وقع فانه رحمه الله تعالى
قال بعد قول بعض المشايخ وهذا هو
الاحوط فانه اذا رأى الاثر يجب عليه
ان يتعرف هل ذلك عن شئ سائل بنفسه
ام لا فاذا ظهر ثانيا على كمه او اصبعه
غلب على الظن كونه سائلا والافلا وفي
الحاوي سئل ابراهيم عن الدم اذا خرج
من بين الاسنان فقال ان كان موضعه
معلوما وسال نقض وهو نجس وان لم
يعلم وخرج مع البزاق فانه ينظر الى
الغالب[3] اهـ وقد اصاب رحمه الله تعالى.

کہ اسے چاہیے کہ اپنی انگلی یا آستین وہاں رکھے
پھر اگر اس پر خون پائے تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں
"ش" یہی شیخ علاء الدین ہیں جیسا کہ ذخیرہ وغیرہ
میں مذکور ہے۔ اور احسن یہ ہے کہ وضو اس
وقت تک نہ ٹوٹے گا جب تک بہنا معلوم نہ ہو،
جیسا کہ فتاوٰی ظہیریہ میں ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ
یہی سب کی مراد ہے اور اس لیے خزانۃ الفتاوٰی میں کہا کہ
اگر کسی چیز کو کاٹا اور اس کو دانتوں کے درمیان سے
خون لگ گیا یا خلال سے لگ گیا، اگر وہ ایسا ہے کہ
چھوڑ دیا جائے تو نہ بہے تو وضو نہ ٹوٹے گا، تو اللہ
کا شکر ہے مشکلیں حل ہوئیں، پھر میں نے غنیہ کی طرف رجوع کیا
تو اس میں دیکھا کہ دوسری ترجی جو میں نے ولعل
ظانا یظن سے کی تھی واقع ہوگئی کیونکہ صاحبِ غنیہ نے
بعض مشائخ کے قول وھذا ھو الاحوط کے بعد
فرمایا، تو جب وہ خون کا اثر دیکھے تو یہ جاننے کی
کوشش کرے کہ یہ خود بخود بہہ نکلا ہے یا نہیں، اب
اگر دوبارہ آستین پر ظاہر ہو یا انگلی پر تو اس کو
ظن غالب ہوگا کہ یہ بہنے والا ہے ورنہ نہیں،
اور حاوی میں ہے کہ ابراہیم سے دانتوں کے درمیان
سے نکلنے والے خون کی بابت دریافت کیا گیا تو فرمایا
اگر اس کی جگہ معلوم ہے اور بہنے والا ہے تو وضو
ٹوٹ جائے گا اور وہ ناپاک ہے۔ اور اگر جگہ
معلوم نہ ہو اور تھوک کے ساتھ نکلا ہو تو غالب کو

---

[1] منیۃ المصلی، نواقض وضو، ص ۹۰ [2] حلیہ [3] غنیۃ المستملی، نواقض وضو ص ۱۳۲

Marfat.com

اولا ان الواجب تعرف سیلانه بنفسه و اخرا حیث عقبه بقول ابرھیم المدیر للحکم علی السیلان [1] وانما الزلة فی زعمه ان بظهوره علی الاصبع ثانیا یغلب علی الظن سیلانه وقد قدمت ما یکفی ویشفی و قول الامام الاجل ظهیر الدین المرغینانی لقول الاکثرین انه الاحسن مع ظهور وجهه ومع انه علیه الاکثر وانه جزم به الاکابر کقاضی خان وصاحب المحیط وغیرهما لا یبقا ومه قول الغنیة لخلافه احوط مع عدم ظهور وجهه بل ظهور وجه عدمه [2] وانما الاحتیاط العمل باقوی الدلیلین کما فی الفتح والبحر وغیرهما لا جرم لم یعرج علیه المحقق الشارح نفسه فی شرحه الصغیر الملخص من هذا الکبیر انما اقتصر علی نقل قول ابرھیم ولله الحمد علی تواتر الائه علی عبده الاثیم۔

الثانی عامة الرواة فی ما ذکرنا من الخلاف فی حد السیلان انه العلو والانحدار معا ام مجرد العلو علی نسبة الاول الی الامام الثانی والثانی الی الامام الشیبانی وقال فی الحلیة ظاهر البدائع انه ای الاول قول علمائنا الثلثة رضی الله تعالٰی عنهم اھ [1] وفی الفوائد المخصصة لسیدی العلامة ابن عابدین اشتراط السیلان

دیکھا جائے گا اھ آپ نے اولاً درست فرمایا کہ واجب یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ خود بہنے والا ہے۔ اور آخر میں انہوں نے ابراہیم کا قول نقل کیا ہے جو سیلان پر حکم لگاتے ہیں البتہ اُن سے لغزش یہ ہوگئی کہ انھوں نے کہا کہ انگلی پر دوسری مرتبہ اثر ظاہر ہونے سے یہ ظن غالب ہوجائے گا کہ یہ بہنے والا ہے، اور میں اس پر تسلی بخش بحث کرچکا ہوں، نیز امام اجل ظہیر الدین مرغینانی کا قول اکثر کے قول کیلئے کہ یہی احسن ہے نیز اس کی وجہ ظاہر ہے اور اس پر اکثر ہیں، اور اکابر جیسے قاضی خاں اور صاحبِ محیط وغیرہ نے اس پر جزم کیا ہے، اس کے مقابلے میں غنیہ کے قول کی کوئی حیثیت نہیں کیونکہ اس کے برخلاف احوط ہے اور اس کی وجہ بھی ظاہر نہیں بلکہ اس کے عدم کی وجہ ظاہر ہے اور احتیاط تو زیادہ قوی دلیل پر عمل کرنے میں ہی ہے، جیسا کہ فتح اور بحر وغیرہما میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شارح محقق نے شرح صغیر میں جو اس شرح کبیر کا خلاصہ ہے توجہ نہ فرمائی، صرف ابراہیم کے قول کو نقل کرنے پر اکتفا کیا، والحمد للہ علی تواتر الائہ علی عبدہ الاثیم۔

دوسری چیز یہ ہے کہ اس اختلافی مسئلہ میں جو ہم نے ذکر کیا عام راویوں کا خیال یہ ہے کہ سیلان کی حد اوپر کو آنا اور نیچے کو جانا ہے یا صرف اوپر کو جانا ہے۔ پہلا قول دوسرے امام کی طرف منسوب ہے اور دوسرا امام شیبانی کی طرف۔ حلیہ میں ہے کہ بدائع سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلا ہمارے تینوں علماء رحمہم اللہ کا قول ہے اھ اور الفوائد المخصصہ جو سیدی علامہ

[1] حلیہ

فی نقض الطہارۃ فیہ خلاف والصحیح اشتراطہ وان اخذ اکثر من راس الجرح خلافا لمحمد وجعلہا فی الظہیریۃ روایۃ شاذۃ عن محمد وفی التتارخانیۃ عن المحیط شرط السیلان مذہب علمائنا الثلثۃ وانہ استحسان وقال زفر رحمہ اللہ تعالٰی اذا علا فظہر علی رأس الجرح ینتقض وضوؤہ وھو القیاس[1] انتہی۔

ابن عابدین کی ہے' میں ہے کہ طہارت کے توڑنے میں سیلان کی شرط میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ یہ شرط ہے اگرچہ زخم کے سر سے زائد لیا جائے! اس میں محمد کا خلاف ہے اور ظہیریہ نے اس کو محمد سے شاذ روایت قرار دیا ہے اور شرط سیلان تتارخانیہ میں محیط سے منقول ہے کہ یہی ہمارے تینوں علما کا مذہب ہے اور یہی استحسان ہے۔ اور زفر نے فرمایا کہ جب اوپر آیا اور زخم کے سرے پر ظاہر ہوگیا تو وضو ٹوٹ گیا اور یہی قیاس ہے انتہی۔

اقول قد عرف مذہب زفر فی الہدایۃ وغیرہا النقض بمجرد الظہور فقولہ علا ای من الباطن وقولہ ظہر بمعنی التبیین دون الصعود کیف وزفر لایشترط الانتفاخ والصعود بعد الوصول الی رأس الجرح فلیعلم ذلک ورأیت فی خلاصۃ الامام طاہر بن عبد الرشید والبخاری ما نصہ فی بعض نسخ الجامع الصغیر الدم اذا لم ینحدر عن رأس الجرح لکن علا فصار اکبر من رأس الجرح لاینتقض وضوؤہ[2] ثم رأیت فی وجیز الکردری جزم بعزوہ الجامع الصغیر کما سیاتی فاذن اطلاقہ القول یفید ظاہرا انہ مذہب علمائنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنہم ثم ھو الذی صححہ عامۃ

میں کہتا ہوں ہدایہ وغیرہ میں زفر کا مذہب یہ ہے کہ صرف ظاہر ہونے سے ہی وضو ٹوٹ جائے گا تو ان کے قول "علا" کے معنی باطن سے ہیں اور "ظہر" بمعنی تبیین ہے نہ کہ صعود کے معنی میں ہے۔ اور یہ کیونکر ممکن ہے جبکہ زفر پھولنے کی شرط نہیں لگاتے ہیں اور صعود تو زخم کے سر تک پہنچنے سے ہی ہوگا۔ لہٰذا یہ ذہن میں رکھنا چاہیے۔ میں نے طاہر بن عبد الرشید بخاری کے خلاصہ میں دیکھا کہ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں ہے کہ خون جب زخم کے سرے سے نیچے نہ آئے لیکن اوپر آکر زخم کے سرے سے بڑا ہوجائے تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ پھر میں نے دیکھا کہ وجیز کردری نے اس قول کو جامع صغیر کی طرف قطعی طور پر منسوب کیا ہے جیسا کہ آئے گا تو ان کا اس کو مطلق رکھنا اس امر کی بظاہر علامت ہے کہ یہی ہمارے تینوں علماء کا

[1] فوائد مخصوصہ، الفائدۃ الثانیہ ۱/۵۷ (رسائل ابن عابدین)
[2] خلاصۃ الفتاوٰی، نواقض وضو ۱/۱۷

Marfat.com

ائمۃ الفتوٰی کقاضی خاں وغیرہ ممن قصصنا او لم نقصص علیك ووقع ھھنا زلۃ قلم من المحقق البحر تبعہ علیہا العلامۃ ط حیث قال فی البحر الرائق فی الدرایۃ جعل قول محمد اصح واختارہ السرخسی وفی فتح القدیر انہ الاولی[1] اھ وھو کما ترٰی سھو ظاھر وانما اختار السرخسی قول ابی یوسف وایاہ جعل فی الفتح اولی کما نقلنا لك نصہ رحمھم اللہ تعالٰی جمیعا ورحمنا بھم اٰمین نبہ علیہ العلامۃ ش قائلا فاجتنبہ[2] اھ

قلت ونسبۃ تصحیح قول محمد للدرایۃ منصوص علیہا فی الفتح وتبعہ علیہ من بعدہ حتی العلامۃ ش اذا نقل کلامہ ھذا فی رد المحتار واقرہ علیہ لکنہ زعم فی منحۃ الخالق حاشیۃ البحر الرائق انہ ذکر فی الدرایۃ قول ابی یوسف ثم ذکر قول محمد ثانیا ثم قال والصحیح الاول فلیراجع[3] اھ وھذا یقتضی انہ انقلب الامر علی الفتح ایضا کما انقلب علی البحر واذا صح ھذا بقیت التصحیحات کلہا راجعۃ الی قول ابی یوسف وھو اسکن للقلب وامکن فلیراجع والعبد الضعیف لم یرھھنا تصریح

مذہب ہے۔ پھر اسی کو عام ائمہ فتوٰی نے صحیح گردانا ہے جیسا کہ قاضی خاں وغیرہ نے کیا ہے یا ان لوگوں نے جن کا ہم نے بیان کیا ہے یا نہ کیا ہے۔ یہاں صاحب بحر سے لغزش قلم صادر ہوئی ہے اور علامہ طحطاوی نے اس کی پیروی کی ہے بحرالرائق میں فرماتے ہیں درایہ میں محمد کے قول کو اصح قرار دیا ہے اور اس کو سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ یہی اولی ہے اھ جیسا کہ آپ ظاہر دیکھتے ہیں یہ سہو ہے۔ سرخسی نے تو ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو فتح میں اولی کہا گیا ہے جیسا کہ ہم نے آپ کے سامنے ان تمام حضرات کی تصریحات کو نقل کیا ہے اللہ ان پر اور ہم سب پر رحم فرمائے، آمین۔ اس پر علامہ ش نے یہ کہتے ہوئے تنبیہ کی ہے کہ فاجتنبہ اھ

میں کہتا ہوں کہ محمد کے قول کی تصحیح جو درایہ میں ہے اس کی صراحت فتح میں موجود ہے اور بعد والوں نے اس کی متابعت کی ہے یہاں تک کہ علامہ ش نے بھی متابعت کی ہے جب ان کا یہی قول ردالمحتار میں نقل کیا اور اس کو درست قرار دیا۔ بحرالرائق کے حاشیہ منحۃ الخالق میں گمان ظاہر ہوگیا ہے کہ انہوں نے پہلے ابو یوسف کا قول ذکر کیا ہے پھر محمد کا قول ذکر کیا ہے پھر کہا ہے کہ صحیح پہلا ہے فلیراجع اھ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب فتح کو بھی مغالطہ ہوگیا جیسا کہ صاحب بحر کو ہوا ہے

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۲ [2] ردالمحتار، نواقض الوضوء ۱/۱۰۰ [3] منحۃ الخالق علی بحر الرائق ۱/۳۲

احد بتصحیح قول محمد بل ولا ترجیحا ماله
واختیاره اللهم الا ما فی الفوائد المخصصة
عن الذخیرة عن الفقیه ابن جعفر عن محمد
بن عبد الله رحمه الله تعالیٰ انه کان
یمیل فی هذا الی انه ینتقض وضوؤه ویراه
سائلا قال اعنی صاحب الذخیرة وفی فتاوی
النسفی هکذا اھ[1] والا ما رأیت فی جواهر
الفتاوی من الباب الرابع المعقود لفتاوی
الامام الاجل نجم الدین النسفی ما نصه
رجل توضأ فعض الذباب بعض اعضائه
فظهر منه دم لا ینتقض الوضوء لقلته ولو
غرز فی عضوه شوکا او ابرة فظهر الدم ولم
یسل ظاهرا ینتقض وضوؤه لان الظاهر
انه سال عن راس الجرح[2] اھ وهذا ما کان
اشار الیه فی الذخیرة ان هکذا فی الفتاوی
النسفی والا مشیا علیه فی مجموع النوازل
نقله عنه فی الخلاصة ثم عقب بما فی نسخة
الجامع الصغیر ثم قال فعلی هذا ینبغی ان
لا ینتقض اھ[3] والا ما وقع فی الکفایة من قوله
بعض مشایخنا رحمهم الله تعالیٰ اخذوا
بقول محمد رحمه الله تعالیٰ احتیاطا وبعضهم
اخذوا بقول ابی یوسف رحمه الله تعالی وهو
اختیار المصنف ای صاحب الهدایة رحمه
الله تعالیٰ رفقا بالناس خصوصا فی حق

اور جب یہ صحیح ہُوا تو تمام تصحیحات ابو یوسف کے قول
کی طرف راجع ہونگی اور یہی چیز دل کو لگتی ہے اور زیادہ ممکن ہے
فلیراجع ۔ اور عبد ضعیف کو کوئی ایسی صراحت نہ
مل سکی جو محمد کے قول کو صحیح قرار دیتی ہو حالانکہ
نہ انکے قول کی کوئی ترجیح ملی ہے نہ ان کے قول کا مختار، ہاں
فوائد مخصصہ میں ذخیرہ سے بروایت فقیہ ابو جعفر محمد
بن عبد اللہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اس صورت میں
ان کا میلان وضو کے ٹوٹنے کی طرف تھا اور وہ اس کو
بہنے والا سمجھتے تھے، صاحبِ ذخیرہ نے کہا کہ نسفی کے
فتاوٰی میں اسی طرح ہے نیز میں نے جواہر الفتاوی
کے چوتھے باب میں جو امام اجل نجم الدین نسفی کے
فتاوٰی میں ہے یہ صراحت پائی ہے کہ ایک شخص نے
وضو کیا اور اس کو مکھی نے کاٹ کھایا جس سے خون
ظاہر ہوا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ یہ کم ہے۔
اور اگر اس نے اپنے کسی عضو پر کانٹا چبھویا یا سُوئی،
اور اس سے خون ظاہر ہُوا اور بہا نہیں تو وضو ٹوٹ
جائے گا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ زخم کے سر سے بہا ہے اھ
یہی وُہ قول ہے جس کی طرف ذخیرہ میں اشارہ تھا
کہ ھکذا فی فتاوی النسفی ورنہ وہ دونوں اسی
طرف گئے ہیں مجموع النوازل میں، اس سے اس کو
خلاصہ میں نقل کیا ہے اس کے بعد وُہ ذکر کیا ہے جو
جامع صغیر کے نسخے میں ہے۔ پھر فرمایا کہ اس بنا
پر مناسب یہی ہے کہ وضو نہ ٹوٹے اھ نیز کفایہ میں
کہ ہمارے بعض مشائخ نے احتیاطاً محمد کے قول د

[1] الفوائد المخصصۃ من رسائل ابن عابدین ۱/ ۶۰ [2] جواہر الفتاوی [3] خلاصۃ الفتاوی نواقض وضو ۱/ ۱۷

Marfat.com

اصحاب القروح اھ[1]

اقول وھذا[ف۱] اغرب من الکل لانہ ربما یوھم ان الاختیارین متکافئان و الامام وقع فی وجیز الامام الکردری حیث قال نوازل (ای قال فی مجموع النوازل) شاکۃ شوکۃ او ابرۃ فاخرجھا وظھر دم و لم یسل نقض وفی الجامع الصغیر لم ینحدر الدم عن راسہ لکنہ علا وصار اکثر من رأس الجرح لا ینقض وھذا خلاف ما فی النوازل والاول عن الامام الثانی و الثانی عن محمد رحمھما اللہ تعالٰی والنقض اقیس لان مزایلتہ عن مخرجہ سیلان اھ[2]

قلت وانت تعلم ان قد انقلب علیہ الامر فی نسبۃ المذھبین الی حضرۃ الامامین۔

اقول وعجبا[ف۲] منہ ان عزا ما عزا للجامع الصغیر جازما ثم قال والثانی ای عدم النقض عن محمد فان ما فی الجامع الصغیر مطلقا ان لم یکن ظاھرہ انہ قول ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم فلا اقل من ان یکون قول محمد فکیف ینسبہ الیہ بعن ثم لانظر الی قولہ اقیس مع ما مر من تصحیحات عامۃ الائمۃ قول عدم

اختیار کیا ہے اور بعض نے ابو یوسف کے قول کو اور یہی صاحبِ ہدایہ کا مختار ہے تاکہ لوگوں کو آسانی ہو بالخصوص پھوڑے پھنسیوں کے مریضوں کو اھ

میں کہتا ہوں یہ سب سے عجیب تر ہے کہ اس سے وہم ہوتا ہے کہ دونوں اختیار برابر ہیں، نیز امام کردری کی وجیز میں ہے، فرمایا مجموع النوازل میں کسی کو کانٹا چُبھا یا سُوئی چبھی، اس نے ان کو نکال دیا، خون ظاہر ہوا مگر بہا نہیں، تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ جامع صغیر میں ہے خون زخم کے سرے سے اترا نہیں لیکن اوپر کو چڑھا اور زخم کے سرے سے زاید ہوگیا، تو وضو نہ ٹوٹے گا، یہ بات نوازل کے برعکس ہے اور پہلا قول دوسرے امام کا ہے اور دوسرا امام محمد کا ہے اور ٹوٹ جانا قیاس کے زیادہ مطابق ہے کہ خون کا اپنے مرکز سے جُدا ہونا ہی سیلان ہے اھ

میں کہتا ہوں کہ تمہیں معلوم ہے کہ ان کو دونوں اماموں کی طرف دونوں اقوال کے منسوب کرنے میں غلطی لگی ہے۔

اقول ان پر تعجب ہے کہ انہوں نے جو کچھ جامع صغیر کی طرف منسوب کیا قطعیت کے ساتھ کیا، پھر کہا کہ دوسرا یعنی وضو نہ ٹوٹنے کا قول محمد کا ہے، کیوں کہ جامع صغیر میں تو مطلق ہے اور وہ بظاہر ہمارے تینوں اماموں کا قول ہے اگر ایسا نہ بھی ہو تو کم از کم محمد کا تو قول ہے ہی۔ تو پھر وہ ان کی طرف "عن" سے کیوں منسوب کرتے ہیں؟ پھر میں ان کے قول "اقیس"

---

[1] کفایۃ مع الفتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۴۰
[2] فتاوٰی بزازیہ علی الہندیہ نوازل ۴/۱۲

النقض بلفظ ھو الصحیح والاصح والمختار وغیرھا ویقطع النزاع ما رأیت فی جواھر الاخلاطی وفی الفوائد المخصصة عن الذخیرة والتتارخانیة ثلثتھم عن فتاوی خوارزم وفی الھندیة عن المحیط واللفظ للاول اذا لم ینحدر عن راس الجرح و لکن علا فصار اکبر من راس الجرح لا ینتقض وضوؤہ والفتوی علی عدم النقض فی جنس ھذہ المسائل[1] اھ واللہ الموفق۔

الثالث ابو یوسف یجمع القیئ اذا اتحد المجلس ولا یعتبر السبب وعکس محمد وقولہ الاصح ونطقت النقول ھھنا علی اعتبار المجلس قال فی الحلیة فعلی ھذا یحتاج محمد رحمہ اللہ تعالی الی الفرق واللہ تعالی اعلم بذلك[2] اھ واشار فی رد المحتار الی ما یحذو حذو جوابہ فقال کانھم قاسوھا علی القیئ ولما لم یکن ھنا اختلاف سبب تعین اعتبار المجلس فتنبہ[3] اھ

اقول ھذا عجیب فان من یعتبر السبب وھو الامام الربانی اذا وجد

کی طرف دیکھتا ہوں، نیز یہ کہ عام ائمہ نے عدم نقض کی تصحیحات لفظ ھو الصحیح، الاصح اور مختار وغیرہ سے کی ہیں، پھر اس نزاع کا فیصلہ اس عبارت سے ہوتا ہے جو میں نے جواہر اخلاطی، فوائد مخصصہ میں ذخیرہ سے، اور تتارخانیہ میں دیکھی، تینوں نے فتاوی خوارزم سے نقل کیا، اور ھندیہ میں محیط سے ہے اور لفظ پہلی کتاب کے ہیں کہ جب خون زخم کے سرے سے اترا نہیں لیکن اوپر کو چڑھا اور زخم کے سرے سے بڑا ہوگیا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، اور اس جیسے مسائل میں فتوی وضو نہ ٹوٹنے پر ہے واللہ الموفق۔

تیسرا یہ کہ ابو یوسف اتحاد مجلس کے وقت قے کو جمع کرتے ہیں اور سبب کا لحاظ نہیں کرتے۔ اور امام محمد اس کے برعکس کرتے ہیں اور ان کا قول اصح ہے۔ اور نقلیں اعتبار مجلس پر متواتر ہیں۔ حلیہ میں کہا کہ اس بنا پر محمد کو فرق کی حاجت ہے واللہ تعالی اعلم بذالک اھ اور ردالمحتار میں انہی جیسے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور فرمایا کہ گویا ان حضرات نے اس کو قے پر قیاس کیا ہے اور چونکہ یہاں اختلاف سبب کا اعتبار نہیں ہے تو مجلس کا اعتبار متعین ہوگیا تو متنبہ ہونا چاہئے اھ

میں کہتا ہوں یہ عجیب ہے اس لئے کہ سبب کا

---

[1] بحوالہ فوائد مخصصہ، مقدمہ ۱/۶۰
[2] حلیہ
[3] ردالمحتار، نواقض وضوء ۱/۱۰۰

Marfat.com

ما هو علة حكم الجمع عنده لم لا يحكم به و
يعدل عنه الى ما قد سقط اعتباره عنده
لاجل ان العلة دائمة ههنا وان دوام
العلة انما يقتضي دوام الحكم لا لغاءها و
اسناده الى غيرها **فان قيل** قد يدوم
السبب ههنا شهورا ودهورا فكيف يجمع
الاخر الى الاول۔

قلت هذا اعتراف بان اتحاد
السبب لا يقوم باقتضاء حكم الجمع فلم
يكن فيه دفع الايراد بل تسليمه
لكني۔

اقول يتخالج[1] صدري ما يدفع
هذا والايراد جميعا ان شاء الله تعالى
وهو انا لا[2] نسلم ههنا اتحاد السبب بل الروح
اذا احست بالم تتوجه لدفاعه فتتبعها
الريح والدم فلاجتماعها يحدث الورم
وتزداد الحرارة فيثقل اجتماع الدم
همنا غير ان الطبيعة تضن بالدم الصالح
ان تدفعه ولذلك اذا فصد المريض يتقدم
الدم الفاسد خروجا وعن هذا كانت
الحجامة احب من الفصد لان الفصد
يشق العرق فيثج الدم ثجا فمع شدة
تحفظ الطبيعة على الدم الصالح تعجز عن
امساكه كليا لانه بانفتاح مجراه يسيل بطبعه سيلانا
قويا فمع حجز الطبيعة يخرج شئ من الصالح قهرا عليها
بخلاف الحجامة فان الخروج فيها ضعيف

اعتبار کرنے والے امام ربانی نے جب جمع کرنے کے
حکم کی علت واجب کی تو اس پر حکم کیوں نہ لگایا اور
اس طرف کیوں عدول کیا جس کا ان کے نزدیک اعتبار
ہی نہیں ہے کیونکہ یہاں علت دائمی ہے اور علت
کا دوام حکم کے دوام کو چاہتا ہے، نہ یہ کہ اس علت کے
باطل کرنے اور حکم کو کسی اور علت کی طرف منسوب کرنے
کو چاہتا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ یہاں یہ ممکن ہے
کہ سبب مدت دراز تک ہے تو آخر کو اول کے
ساتھ کیسے ملایا جائے گا؟

میں کہتا ہوں یہ اس امر کا اعتراف ہے
کہ سبب کا اتحاد جمع کے حکم کے اقتضاء کے ساتھ قائم
نہیں ہوتا ہے، تو یہ اعتراض کا جواب نہ ہوا بلکہ
اس کو تسلیم کرنا ہوا۔

لیکن میں کہتا ہوں میرے دل میں ایک بات
آتی ہے جس سے یہ اور دیگر سب اعتراض دفع
ہو جاتے ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ، اور وہ یہ ہے
کہ ہم یہاں مجلس کا اتحاد تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ
روح جب کسی تکلیف کا احساس کرتی ہے تو اس
کے دفاع کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو اس کے ساتھ
ہوا اور خون آتا ہے جس کی وجہ سے ورم ہو جاتا ہے
اور حرارت زائد ہو جاتی ہے تو یہاں خون کا جمع ہونا
بھاری ہوتا ہے مگر طبیعت خونِ صالح کو رائیگاں
نہیں کرتی ہے اس لیے مریض جب فصد کھلواتا ہے
تو اولاً فاسد خون ہی سے نکلتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ
سنگی لگوانا فصد سے بہتر ہے کہ فصد رگ کو پھاڑ

Marfat.com

فتقوى الطبيعة على احراز الصالح كما
ينبغي واذا كان الامركذلك لا تنبعث
للطبيعة داعية دفع الدم المنتقل الى هنا
مع الروح الا اذا عملت فيه الحرارة الملتهبة
من اجتماع الثلاث الحارات فينفسد بنضج
يحصل له بعد بلوغه كمال صلاحه و ح
تترك الطبيعة الظن به و يزداد التاذى فتحب
دفعه فتتفجر القرحة فيجعل الدم يخرج
على شاكلته فى الحجامة دون الفصد لان
الانفتاح ههنا ايضا فى الجلد لا فى العرق
فيكون خروجه لضعف لا بد فق شديد
غيران القدر المتهئ منه للخروج وهو
الذى تحول مزاجه من الصلاح و عدل
قوامه للخروج اذا خرج خرج اعنى تتعاقب
اجزاؤه ولا ينبغي لبعضه القعود خلف بعض
حتى يحصل بين خروج ابعاضه طفرات وتخللات
انقطاع لان المقتضى موجود والمانع مفقود
فلا يزال يخرج حتى ينتهى ثم اذا كان الاذى
باقيا بعد لا تزال الروح تتوجه اليه فيعقب
الخارج دم آخر صالح ويمكث حتى يعرض
له ماعرض بسالفه فيخرج كما خرج وهكذا
فظهر ان كل خروج بعد انقطاع من
دون منع انما ينشؤ من سبب جديد فيجب
ان لا يجمع الا ما تلاحق شيئا فشيئا كما
ذكرنا وهو المعنى ان شاء الله تعالىٰ باتحاد

دیتی ہے تو خون تیزی سے بہتا ہے اور طبیعت باوجود
شدت حفاظت کے اس کو پوری طرح روکنے پر قادر
نہیں ہوتی ہے کیونکہ رگ کھولنے کے آلے سے خون
بہتا ہے اور باوجود طبیعت کے روکنے کے کچھ نہ کچھ
صالح خون بھی بہہ جاتا ہے، سنگی میں یہ بات نہیں ہے
اس میں خون کا بہاؤ کمزور ہوتا ہے اور طبیعت صالح
خون کو روک لیتی ہے اور ایسی صورت میں طبیعت کو
کوئی داعیہ اس خون کے دفع کرنے کا روح کے ساتھ
لاحق نہیں ہوتا ہے ہاں صرف اس صورت میں جبکہ
تیز حرارت اس میں عمل کرے جو تین حرارتوں کے اجماع
سے پیدا ہوتی ہے تو وہ خون پکنے کی وجہ سے فاسد
ہوجاتا ہے، یہ پکنا اس خون کی صلاحیت کی تکمیل کے
بعد ہوتا ہے اور اس وقت طبیعت اس کا خیال
چھوڑ دیتی ہے اور تکلیف زیادہ ہوجاتی ہے تو طبیعت
اس کے دفع کرنے کو چاہتی ہے اور زخم پھٹ پڑتا ہے،
تو سنگی میں خون اپنی طبیعت کے موافق نکلتا ہے،
فصد میں ایسا نہیں ہے کہ یہاں شگاف جلد میں ہے
نہ کہ رگ میں، تو وہ کمزوری سے نکلتا ہے نہ کہ قوت سے
ہاں وہ مقدار جو نکلنے کو تیار ہوتی ہے صرف وہی ہوتی ہے
جس کا مزاج خراب ہوچکا ہوتا ہے، اور جب وہ
نکلتا ہے تو پورا نکلتا ہے یہ نہیں کہ اس کے بعض
اجزاء دوسرے اجزاء کے پیچھے رک جائیں اور نکلنے
میں رکاوٹ اور خلل پیدا ہوتا رہے، کیونکہ مقتضی
موجود اور مانع مفقود ہے، تو وہ نکلتا رہے گا یہاں تک
کہ ختم ہوجائے، اور چونکہ تکلیف تاحال باقی ہے اس لئے

Marfat.com

المجلس لان المجلس نفسه معتبر حتى
اذا ابتدأ الدم فانتقل الانسان من فوره
لايجمع ما خرج هنا مع ما خرج آنفاً و
ان بقي جالسا كما هو طول النهار وخرج
دم اول الصبح وانقطع ثم خرج شيء عند الغروب
يجمع هذا مع الاول فان هذا بعيد من الفقه
كل البعد وبالجملة علامة اتحاد السبب ههنا
هو التلاحق واختلافه هو تخلل الانقطاع طبعا
لا قسرا بخلاف القيء فان الطبيعة تحتاج فيه الى دفع
الثقيل الذي ميله الطبعي الى الاسفل على خلاف طبعه الى
جهة الاعلى فربما لا تقدر عليه الا تدريجا كما هو
مرئي مشاهد فما دام الطبيعة
في الهيجان فهو سبب واحد وان
تخلل الانقطاع فاذا سكنت ثم هاجت
فهو سبب جديد هذا ما ظهر لفهمي
القاصر فتأمل وتبصر فلعل بعضه يعرف
وينكر -

الرابع انما المنقول عن ائمة
المذهب رضي الله تعالى عنهم في النجس
الخارج من غير السبيلين شرط السيلان
ليس الا وفيه خلاف زفر وخلاف بينهم
ان السيلان مجرد العلو او مع
الانحدار كما سمعت كل ذلك على هذا
كانت كلماتهم حتى جاء الامام ابو الحسين
احمد بن محمد القدوري رحمه الله تعالى

روح بھی اس کی طرف متوجہ رہے گی، اور نکلنے والے
خون کے بعد خون صالح نکلے گا اور ٹھہرے گا یہاں تک
کہ اس کو بھی وہ عارض ہو جائے جو اس سے پہلے والے
کو عارض ہوا تھا اور اسی طرح نکلے گا جیسے پہلا
نکلا تھا، اور اسی طرح جاری رہے گا۔ پس معلوم
ہوا کہ ہر خروج جو انقطاع کے بعد ہو اور اس میں
کوئی رکاوٹ نہ ہو سبب جدید سے ہوگا لہذا اس کو
جمع نہیں کرنا چاہیے، صرف اسی کو جمع کیا جائے جو
تھوڑا تھوڑا رستا ہو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور ان شاء اللہ
اتحادِ مجلس سے یہی مراد ہے کہ مجلس بذاتہٖ معتبر ہے،
یہاں تک کہ جب خون شروع ہوا اور انسان فوراً
اس جگہ سے منتقل ہو گیا تو دونوں کو جمع نہ کرے گا جو
نکل چکا ہے اس کو اور جو ابھی نکلا ہے اس کو، اور
اگر تمام دن ایک ہی جگہ بیٹھا رہا اور صبح کے پہلے
حصہ میں خون نکلا پھر منقطع ہو گیا اور غروب کے وقت
پھر نکلا، تو اس کو صبح کے نکلے ہوئے کے ساتھ جمع
کرنا عقل سے بعید ہے۔ خلاصہ یہ کہ اتحادِ سبب
کی علامت یہاں پر تسلسل ہے، اور اختلافِ مجلس
سے مراد طبعی طور پر خون کے نکلنے میں انقطاع کا ہونا ہے
نہ کہ جبراً، بخلاف قے کے، کیونکہ اس میں طبیعت
ثقیل کو دور کرنے کے طور محتاج ہوتی ہے جس کا طبعی
میلان نیچے کی طرف ہے، جبکہ اس کا یہ میلان اوپر
کی طرف نہیں ہے، ہاں تدریجاً اس پر قادر ہے
جیسا کہ مشاہدہ میں آتا ہے، تو جب تک طبیعت میں
ہیجان پایا جائے تو اس کو ایک ہی سبب سمجھنا چاہیے

Marfat.com

فزاد فی الکتاب قید التجاوز الی موضع یلحقه حکم التطهیر ثم تطافرت عامة الکتب علی اتباعه متونا وشروحا و فتاوی قال فی المنیة تفسیرا لسیلان ان ینحدر عن راس الجرح واما اذا علا عن راس الجرح ولم ینحدر لا یکون سائلا وقال بعضهم اذا خرج وتجاوز الی موضع یلحقه حکم التطهیر فهو سیلان یعنی اذا خرج الدم من راسه الی الانف او اذنه ان سال الی موضع یجب تطهیره عند الاغتسال نقض والا فلا اھ[1]

اگرچہ انقطاع واقع ہو اور اگر طبیعت پُرسکون ہونے کے بعد پھر جوش مارے تو یہ نیا سبب ہے، یہ میری ناقص سمجھ میں آیا ہے فتامل وتبصر، شاید اس میں کچھ درست ہو اور کچھ نہ ہو۔

چوتھا یہ کہ ائمہ مذاہب سے اس نجاست کے بارے میں جو غیر سبیلین سے نکلے سیلان کی شرط منقول ہے۔ اس میں زفر اور دوسرے فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ سیلان صرف اوپر کو آتا ہے یا نیچے کو بھی آتا ہے، جیسا کہ تم سُن چکے ہو، یہی ان کی تحقیقات تھیں، پھر امام ابو الحسین احمد بن محمد قدوری رحمہ اللہ آئے تو انہوں نے اس جگہ بہہ کر آنے کی شرط کا اضافہ کیا جس کو پاک کرنے کا حکم لاحق ہو پھر تمام شروح ومتون نے اسی کی پیروی کی اور یہی چیز فتاوی میں آئی۔ منیہ میں فرمایا کہ سیلان کی تفسیر یہ ہے کہ زخم کے سرے سے نیچے آئے، اور اگر اوپر آیا لیکن نیچے نہ اُترا تو بہنے والا نہ ہوگا۔ اور بعض فقہاء نے فرمایا کہ جب اس جگہ تک تجاوز کرے جس کو پاک کرنے کا حکم ہے تب سیلان ہے یعنی جب خون اس کے سر سے اس کی ناک یا کان کی طرف نکلا، اب اگر اس جگہ تک آگیا جس کو غسل میں دھونا لازمی ہے تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں اھ

قال المولی الحلبی فی شرح الحلیة هذا البعض هو الشیخ ابو الحسین القدوری ومن حذا حذوه اھ[2]

مولیٰ حلبی نے شرح حلیہ میں فرمایا یہ بعض شیخ ابو الحسین قدوری اور ان کے ہم خیال حضرات ہیں۔

ثم الذی کانت تتوارد علیه کلماتهم من بعد ان المراد بحکم التطهیر هو الوجوب ولو فی الغسل کما افصح عنه فی المنیة وقال العلامة ابرهیم الحلبی

پھر فقہاء اس پر متفق تھے کہ حکمِ تطہیر سے مراد وجوب ہے خواہ غسل ہی میں کیوں نہ ہو، جیسا کہ منیہ میں ہے، اور علامہ ابراہیم حلبی نے اس کی شرح غنیہ میں فرمایا کہ الی موضع

---

[1] منیة المصلی، نواقض وضوء ص ۹۰ [2] حلیة

Marfat.com

فی شرحہا الغنیۃ (الی موضع یلحقہ حکم التطہیر) ای یجب تطہیرہ فی الجملۃ فی الوضوء او الغسل او ازالۃ النجاسۃ الحقیقۃ[1] اھ وقال الحدادی فی الجوہرۃ النیرۃ شرح مختصر القدوری قولہ یلحقہ حکم التطہیر یعنی یجب تطہیرہ فی الحدث او الجنابۃ حتی لو سال الدم الی ما لان من الانف نقض الوضوء[2] اھ وقال الامام صدر الشریعۃ فی شرح الوقایۃ (سال الی مایطہر) ای الی موضع یجب تطہیرہ فی الجملۃ اما فی الوضوء او فی الغسل[3] اھ وقال سلطان الوزراء العلامۃ ابن کمال باشا فی ایضاح الاصلاح (سال الی ما یطہر) ای الی موضع یجب ان یطہر فی الوضوء او فی الغسل بالغسل او بالمسح[4] اھ وقال العلامۃ اکمل الدین البابرتی فی العنایۃ شرح الہدایۃ قولہ یلحقہ التطہیر المراد ان یجب تطہیرہ فی الجملۃ کما فی الجنابۃ حتی لو سال الدم من الراس الی قصبۃ الانف انتقض الوضوء لان الاستنشاق فی الجنابۃ فرض[5] اھ وقال الامام فخر الدین الزیلعی فی تبیین الحقائق غیر السبیلین اذا خرج منہا شیئ ووصل الی موضع یجب

یلحقہ حکم التطہیر سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ کا دھونا فی الجملہ واجب ہو غسل میں وضو میں یا نجاست حقیقیہ کا اس جگہ سے زائل کرنا واجب ہوا ــــــ مختصر القدوری کی شرح الجوہرۃ النیرہ میں حدادی نے فرمایا کہ ملحقہ حکم التطہیر سے مراد یہ ہے کہ اس کو حدث یا جنابت میں پاک کرنا واجب ہو یہاں تک کہ خون اگر بہہ کر ناک کے نرمہ کی طرف آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور امام صدر الشریعۃ نے شرح وقایہ میں فرمایا "سال الی ما یطہر" کا مطلب یہ ہے کہ اس جگہ تک بہہ کر آیا جس کا دھونا وضو یا غسل میں ضروری ہو اھ

اور سلطان الوزراء ابن کمال پاشا نے ایضاح الاصلاح میں فرمایا "سال الی ما یطہر" کی تشریح میں فرمایا یعنی وہ جگہ جس کا پاک کرنا وضو یا غسل میں دھونے یا مسح کرنے کے ساتھ واجب ہے اور علامہ اکمل الدین بابرتی نے عنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا کہ "یلحقہ حکم التطہیر" سے مراد یہ ہے کہ جس کا پاک کرنا فی الجملہ ضروری ہو جیسے جنابت میں، یہاں تک کہ اگر خون سر سے بہہ کر ناک کے بانسہ تک آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ جنابت میں ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے اھ اور امام فخر الدین زیلعی نے تبیین الحقائق میں فرمایا کہ سبیلین کے علاوہ سے اگر کوئی چیز نکل کر اس مقام تک آئی جس کا جنابت وغیرہ میں

---

[1] غنیۃ المستملی، نواقض وضوء ص ۱۳۱
[2] جوہرہ نیرہ، نواقض وضوء ۱/۹
[3] شرح وقایہ، نواقض وضوء ۱/۷۰
[4] بحوالہ فتح المعین، نواقض وضو ۱/۴۱
[5] عنایۃ علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۳

Marfat.com

تطهيره فی الجنابة ونحوه ينقض الوضوء اھ[1] وقال الامام السيد جلال الدين الكرلانی فی الكفاية اذا كان فی عينه قرحة ووصل الدم منها الی جانب آخر من عينه لا ينقض الوضوء لانه لم يصل الی موضع يجب غسله اھ[2] وقال السيد برهان الدين ابرهيم بن ابی بكر بن محمد بن الحسين الاخلاطی الحسينی فی جواهره خروج الدم الی وسط الاذن حيث يجب ايصال الماء اليه فی الاغتسال ناقض الوضوء اھ[3] و قال العلامة عبد العلی البرجندی فی شرح النقاية قوله الی ما يطهر ای الی موضع يجب تطهيره فی الغسل اھ[4] وقال الامام شيخ الاسلام بكر خواهر زاده فی مبسوطه علی ما نقله عنه فی الفتح و البحر وغيرهما تورم راس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز الی موضع يلحقه حكم التطهير اھ[5] وقال المولی حسام الدين السغناقی فی النهاية اول شروح الهداية علی ما اثر

پاک کرنا ضروری ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور امام سید جلال الدین کرلانی نے کفایہ میں فرمایا کہ جب اس کی آنکھ میں پھوڑا ہو اور اس سے خون بہہ کر آنکھ کی دوسری جانب آجائے تو وضو نہ ٹوٹے گا کہ وہ ایسی جگہ بہہ کر نہیں آیا جس کا دھونا فرض ہو اھ، اور سید برہان الدین ابراہیم بن ابی بکر بن محمد بن حسین الاخلاطی الحسینی نے اپنے جواہر میں فرمایا کہ خون کا کان کے درمیان نکلنا جہاں غسل میں پانی کا پہنچانا لازم ہے وضو توڑ دیتا ہے اھ علامہ عبدالعلی برجندی نے شرح نقایہ میں فرمایا کہ ان کا قول الی موضع یجب تطہیرہ سے مراد غسل میں پاک کرنا مراد ہے اھ امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ نے اپنی مبسوط میں فرمایا، جیسا کہ ان سے بحر اور فتح وغیرہ میں منقول ہے کہ اگر زخم کے سر پر ورم آگیا اور اس پر پیپ وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضو اس وقت تک نہ ٹوٹے گا جب تک ورم سے متجاوز نہ ہو کیونکہ مقام ورم کا دھونا واجب نہیں ہے تو وہ اس مقام تک نہ پہنچا جس کو حکم تطہیر ہے اھ مولی حسام الدین سغناقی نے نہایہ میں، جو ہدایہ کی پہلی شرح ہے فرمایا، جیسا کہ ان سے حلیہ میں منقول ہے کہ

۱؎ تبیین الحقائق، نواقض وضوء ۱/۸ ۲؎ کفایۃ مع فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۴
۳؎ جواہر الاخلاطی ۴؎ شرح نقایہ برجندی نواقض الوضوء ۱/۲۱
۵؎ فتح القدیر، نواقض الوضوء ۱/۳۴

Marfat.com

عنه فی الحلیة فی شرح قوله الی موضع یلحقه حکم التطهیر المراد ان یجب تطهیرہ فی الجملة کما فی الجنابة[1] اھ وھذا ھو المستفاد من معراج الدرایة شرح الہدایة ومن الملتقط ومن الدرر ومن غیرھا و سترد علیك نقولها ان شاء اللہ تعالٰی وبه جزم العلامة عمر بن نجیم فی النھر الفائق وقال العلامة السید ابو السعود الازھری فی فتح اللہ المعین نقلا عن ابیه السید علی الحسینی ان المراد بحکم التطھیر وجوبه فی الوضوء والغسل ولو بالمسح[2] اھ فھذا ما ارتکز فی اذھان العلماء جیلا فجیلا غیر ان المحقق علی الاطلاق الامام الھمام کمال الدین محمد بن الھمام زاد الندب ایضا حیث یقول لو خرج من جرح فی العین دم فسال الی الجانب الاٰخر منھا لاینتقض لانه لا یلحقه حکم وجوب التطھیر او ندبه بخلاف ما لو نزل من الراس الی مالان من الانف لانه یجب غسله فی الجنابة ومن النجاسة فینتقض[3] اھ وتبعه تلمیذہ المحقق فی الحلیة قائلا بعد نقله ما یاتی عن الاتقانی فعلی ھذا المراد

الی موضع یلحقه حکم التطھیر سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ کا دھونا فی الجملہ واجب ہو جیسے جنابت میں اھ، اور یہی چیز ہدایہ کی شرح معراج الدرایہ سے معلوم ہوتی ہے اور ملتقط اور درر وغیرہ سے بھی ان کی نقول آپ ابھی پڑھ لیں گے ان شاء اللہ۔ اور اسی پر علامہ عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں جزم کیا اور علامہ سید ابو السعود الازہری نے فتح اللہ المعین میں اپنے باپ سید علی حسینی سے نقل کرتے ہُوئے فرمایا کہ حکم تطہیر سے مراد تطہیر کا وجوب وضو یا غسل میں ہے خواہ مسح سے ہی ہو اھ۔ یہ ہے وہ جو نسلاً بعد نسل علماء کے ذہن میں جم چکا تھا، صرف اتنا ہوا امام ہمام کمال الدین محمد بن الہمام نے ندب کا اور اضافہ فرمایا وُہ فرماتے ہیں کہ اگر آنکھ کے زخم سے خون بہہ کر آنکھ کی دوسری طرف آگیا تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ نہ تو اس کو وجوب تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے اور نہ ہی ندب کا بخلاف اس کے کہ اگر سر سے بہہ کر ناک کے نرمے تک آیا کہ اس کا دھونا جنابت میں اور نجاست سے لازم ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور ان کی اتباع کی حلیہ میں ان کے شاگرد محقق نے، انہوں نے اتقانی کا قول نقل کرنے کے بعد، جو آگے آئے گا، فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خون اس جگہ تک آجائے کہ جس کی پاکی واجب یا مندوب ہو، جیسا ہم نے ابھی اشارہ کیا اھ میں کہتا ہُوں کہ ان کے قول اے

---

[1] مستفاد من الکفایة مع فتح القدیر، نواقض الوضوء، ۱/۳۴ [2] فتح المعین، نواقض الوضوء ۱/۴۱ [3] فتح القدیر، نواقض الوضوء ۱/۲

ان یتجاوز الی موضع یجب طہارتہ او تندب
کما اشرنا الیہ آنفا اھ[1]

قلت والاشارۃ فی قولہ الی موضع
یلحقہ حکم التطہیر ای شرع فی حقہ الحکم
الذی ھو التطہیر اھ فان المشروع یعم المندوب۔

اقول وربما یترشح ھذا التعمیم
من النہایۃ ایضاً فانہ مع تصریحہ بان
المراد الوجوب کما تقدم فرع علیہ بقولہ
حتی لو سال الدم الی قصبۃ الانف انتقض
الوضوء لان الاستنشاق فی الجنابۃ فرض وفی
الوضوء سنۃ وکذلک فی المبسوط اھ[2] فان
الاستنان لو لم یکف لکان ذکرہ عبثا الا ان
یقال المراد انہ وان لم یکن فی الوضوء الا سنۃ
لکنہ فی الغسل فرض فتحقق التجاوز الی
ما یجب تطہیرہ فی الجملۃ فتکون زیادۃ
ھذہ الجملۃ تحقیقا لقولہ فیما سبق فی
الجملۃ وھذا ھو الذی یتعین حمل کلامہ
علیہ کیلا یخالف آخرہ اولہ۔

اقول وکذلک لظاہر کلام المحقق
حیث اطلق تجاذب فی الاول والآخر فانہ
عمم الندب ثم ذکر النزول الی مالان وعللہ
بوجوب غسلہ فی الغسل ومعلوم ان المفہوم
معتبر فی کلمات العلماء ولو کان

موضع یلحقہ حکم التطہیر میں اشارہ اس طرف
ہے کہ اس جگہ تک آجائے کہ جس کو ایک حکم یعنی تطہیر
مشروع ہے اھ مشروع مندوب کو بھی شامل ہے۔

میں کہتا ہوں یہی تعمیم نہایہ سے بھی مترشح
ہوتی ہے اس لیے کہ انہوں نے اگرچہ یہ تصریح کی ہے
کہ اس سے مراد وجوب ہے مگر اس کے بعد اس پر
تفریع کرتے ہوئے فرمایا یہاں تک کہ اگر خون ناک
کے بانسہ کی طرف بہہ آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا کہ
ناک میں پانی ڈالنا غسلِ جنابت میں فرض اور وضو
میں سنّت ہے یہی مبسوط میں ہے اھ کیونکہ اگر سنّت
ہونا کافی نہ ہوتا تو اس کا ذکر بیکار ہوتا، ہاں یہ
کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہ وضو میں سنّت ہی ہو لیکن
غسل میں فرض ہے تو فی الجملہ اس جگہ کی طرف نکلنا متحقق
ہوگیا جس کو تطہیر کا حکم واجب ہے —— تو یہ
جملہ ان کے پہلے جملے کی تحقیق ہوگا، اور اسی پر
ان کے کلام کو محمول کرنا چاہیے تاکہ اس کا آخر اس
کے اول سے معارض نہ ہو۔

میں کہتا ہوں کلام محقق کا ظاہر بھی یہی ہے
اس لیے کہ انہوں نے اول اور آخر میں تجاذب کو
مطلق رکھا، انہوں نے ندب کو عام کیا پھر ناک کے
نرمہ کی طرف نزول کا ذکر کیا، پھر اس کی وجہ یہ
بتائی کہ اس کا غسل میں دھونا واجب ہے، اور
یہ طے شدہ ہے کہ علماء کے کلام میں مفہوم معتبر

---

[1] حلیہ [2] النہایۃ

Marfat.com

الحکم عندہ کذلک فی النزول الی ما اشتد
کان الظاھر ان یذکرہ ولعلہ بندب غسلہ
فی الغسل والوضوء کی یکون مثالا لما نراد
من الندب ولا یوھم خلاف المرام لکنہ
رحمہ اللہ تعالٰی لم یرد الا من اتباع العامۃ
فانھم انما صوروا المسألۃ ھکذا کما ستعرفہ
ان شاء اللہ تعالٰی ثم لم ار من تبعہ بعدہ
غیر تلمیذہ حتی اتی المحقق البحر فشید ار
کانہ فی بحرہ قائلا انما فسرنا الحکم بالاعم
من الواجب والمندوب لان ما اشتد
من الانف لا تجب طھارتہ اصلا بل
تندب لما ان المبالغۃ فی الاستنشاق
لغیر الصائم مسنونۃ وقد صرح فی معراج
الدرایۃ وغیرہ بانہ اذا نزل الدم الی قصبۃ
الانف نقض وفی البدائع اذا نزل الدم الی
صماخ الاذن یکون حدثا وفی الصحاح صماخ
الاذن خرقھا[1] ولیس ذلک الا لکونہ یندب
تطھیرہ فی الغسل ونحوہ فقول بعضھم المراد
ان یصل الی موضع تجب طھارتہ محمول
علی ان المراد بالوجوب الثبوت وقول الحدادی
اذا نزل الدم الی قصبۃ الانف لا ینقض
محمول علی انہ لم یصل الی ما یسن ایصال
الماء الیہ فی الاستنشاق توفیقا بین العبارات
وقول من قال اذا نزل الدم الی ما لان من
الانف نقض لا یقتضی عدم النقض اذا وصل

ہوتا ہے، اور اگر سخت حصہ کی طرف نزول کی صورت
میں بھی ان کے نزدیک یہی حکم ہوتا تو بظاہر ان کو اس
کی علت بھی بتانی چاہئے تھی اور یہ کہنا چاہئے تھا
کہ اس کا دھونا غسل اور وضو میں مندوب ہے تاکہ
ندب کا جو انہوں نے اضافہ کیا ہے اس کی مثال
پہنچانا، اور مراد کے برخلاف کا وہم پیدا نہ ہوتا لیکن
انہوں نے عام علماء کی روش سے انحراف نہ کیا،
انہوں نے صورتِ مسئلہ اسی طرح بیان کی ہے جیسا
کہ تم عنقریب جان لوگے ان شاء اللہ تعالٰی پھر
میں نے ان کے بعد سوائے ان کے شاگرد کے
اور کسی کو ان کی اتباع کرتے ہوئے نہ پایا۔ پھر
محقق بحر آئے اور اپنی بحر میں ان کی تائید کی اور فرمایا
کہ ہم نے حکمِ تطہیر کی تفسیر واجب اور مندوب دونوں
سے کی ہے کہ ناک کے سخت حصہ کا دھونا کسی حال میں
ضروری نہیں، بلکہ صرف مندوب ہے، کیونکہ ناک میں
پانی ڈالتے وقت مبالغہ کرنا روزہ دار کے علاوہ
ہر شخص کے لئے مسنون ہے اور معراج الدرایہ وغیرہ
میں تصریح کی کہ خون جب ناک کے بانسہ کی طرف
آجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور بدائع میں ہے
کہ خون جب کان کے سوراخ تک آگیا تو وضو
ٹوٹ گیا، اور صحاح میں ہے صماخ الاذن
کان کا سوراخ، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ
اس کا دھونا غسل وغیرہ میں مندوب ہے، تو
بعض علماء کا یہ کہنا کہ الی موضع تجب طھارتہ
سے مراد یہ ہے کہ وجوب سے ثبوت مراد ہے اور

---

[1] الصحاح، باب الخاء فصل الصاد مطبوعہ بیروت ١/٤٢٦

Marfat.com

الی ما اشتد منہ الا بالمفہوم والصریح بخلافہ وقد اوضحہ فی غایۃ البیان و والعنایۃ والمراد بالوصول المذکور سیلانہ[1]

حدادی کا قول اذا نزل الدم الی قصبۃ الانف لاینقض اس پر محمول ہے کہ خون اس جگہ تک نہ پہنچا جہاں تک ناک میں پانی ڈالتے وقت پانی کا پہنچنا مسنون ہے تاکہ تمام عبارات میں مطابقت ہوجائے، اور جس نے کہا کہ خون جب ناک کے نرمہ تک آجائے تو وضو توڑ دے گا اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب سخت حصہ تک آئے گا تو وضو نہ توڑے گا، صرف مفہوم مخالف میں ہی کہا جاسکتا ہے، اور تصریح اس کے خلاف ہے، اور اس کو غایۃ البیان اور عنایہ میں واضح کیا ہے اور وصول مذکور سے مراد اس کا بہنا ہے۔

اقول تاویلہ کلام الحدادی فی السراج الوہاج کانہ یرید بہ ان الی فی کلامہ لاخراج الغایۃ ای نزل الدم من الراس وانتھی الی مبدء ما اشتد من الانف من دون ان ینزل منہ شیئ فیہ و ھذا کان محتملا لولا ان الحدادی صرح فی مختصر سراجہ ان المراد بالحکم الوجوب وفرع علیہ تقیید الانتقاض بالنزول الی مالان کما تقدم وسیأتی عنہا ماھو انص واجلی وردہ اخوہ وتلمیذہ العلامۃ عمر فی النھر الفائق بقولہ وھذا وھم وانی یستدل بما فی المعراج وقد علل المسألۃ بما یمنع ھذا الاستخراج فقال مالفظہ لو نزل الدم الی قصبۃ الانف انتقض بخلاف البول اذا نزل الی قصبۃ الذکر ولم یظھر فانہ لم یصل الی موضع

اقول: اس کی تاویل حدادی کا کلام ہے سراج الوہاج، گویا ان کا ارادہ یہ ہے کہ الی ان کے کلام میں اخراج غایت کے لیے ہے، یعنی خون سر سے اترا اور ناک کے سخت حصہ کے شروع تک پہنچا لیکن ناک میں قطعاً نہ آیا، اس کا احتمال اس وقت تھا جبکہ حدادی اپنی مختصر سراج میں اس امر کی تصریح نہ کرچکے ہوتے کہ حکم سے مراد وجوب ہے اور اس پر یہ تفریع بھی کی ہے کہ وضو اسی وقت ٹوٹے گا جب ناک کے نرم حصہ تک خون آجائے جیسا کہ گزرا، اور اس سے زیادہ صریح اور واضح آئیگا۔ اس کی تردید ان کے بھائی اور شاگرد علامہ عمر نے نہر الفائق میں کی ہے۔ اور فرمایا ہے کہ یہ وہم ہے، وہ معراج کی عبارت سے کیسے استدلال کرسکتے ہیں، حالانکہ انہوں نے مسئلہ کی تعلیل اس طرح کی ہے کہ اس کی روشنی میں یہ استنباط درست نہیں ہوسکتا ہے اس میں فرماتے ہیں "اگر خون ناک کے بانسہ تک اتر آیا

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضو، ۱/۳۱-۳۲

Marfat.com

یلحقه حکم التطہیر وفی الانف وصل فات الاستنشاق فی الجنابۃ فرض کذا فی المبسوط اھ وقد افصح ھذا التعلیل عن کون المراد بالقصبۃ مالان منہا لانہ الذی یجب غسلہ فی الجنابۃ وکذا قال الشارح (ای شارح الکنز یرید الامام الزیلعی) لونزل الدم من الانف انتقض وضوءہ اذا وصل الی مالان منہ لانہ یجب تطہیرہ وحمل الوجوب فی کلامہ علی الثبوت مما لا داعی الیہ وعلی ھذا فیجب ان یراد بالصماخ الخرق الذی یجب ایصال الماء الیہ فی الجنابۃ وبہذا ظہر ان کلامہم مناف لتلک الزیادۃ اھ کلام[1] النہر۔

تو وضو ٹوٹ جائے گا، جبکہ پیشاب اگر ذکر کی نالی تک آجائے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ وہ اس جگہ تک نہیں پہنچا ہے جس کو حکمِ تطہیر لاحق ہو، اور ناک میں ایسی جگہ تک پہنچ چکا تھا، کیونکہ جنابت کی صورت میں ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے کذا فی المبسوط اھ۔ اس تعلیل سے معلوم ہوا کہ قصبہ سے مراد مالان منہ الانف ہے کیونکہ جنابت میں وہی دھویا جاتا ہے، شارح نے بھی یہی فرمایا (کنز کے شارح زیلعی مراد ہیں) کہ اگر خون ناک سے اتر آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، بشرطیکہ ناک کے نرم حصہ تک آگیا، کیونکہ اس کا دھونا واجب ہے، اور ان کے کلام میں وجوب کو ثبوت پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اس بنا پر صماخ سے مراد وہ سوراخ ہے جس تک جنابت میں پانی کا پہنچانا لازم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کا کلام اس زیادتی کے منافی ہے۔ یہاں تک نہر کا کلام ختم ہوا۔

اقول کفی بابداء التوفیق بینف کلماتہم داعیا الیہ ان امکن وکلام المعراج ان لم یثبت الزیادۃ فلا ینفیہا وکلام الشارح انما ینافی بلحاظ مفہوم المخالفۃ وقد اجاب عنہ البحر بان المفہوم لایعارض الصریح فیجب عندہ ان یراد ان المفہوم غیر مراد کی لاتتعارض کلمات الاسیاد نعم فی الاستناد بالمعراج منع

اقول: ان کے کلام میں تطبیق کا ظاہر کرنا اس کے لیے بطور داعی کے کافی ہے اگر ممکن ہو۔ اور معراج کا کلام اگر زیادتی ثابت نہ کرے تو اس کے منافی نہیں، اور شارح کا کلام اس کے منافی ہے بلحاظ مفہوم مخالف کے۔ اس کا جواب بحر نے یہ دیا ہے کہ مفہومِ مخالف صریح کے معارض نہیں ہوتا ہے، تو ان کے نزدیک لازمی طور پر مفہوم مخالف مراد نہ ہوگا تاکہ بزرگوں کے کلام میں تعارض نہ ہو۔ ہاں معراج سے استدلال کرنے

---

[1] نہر الفائق

ظاهرفان ظاهر قوله نزل الی قصبة الانف وان کان مفید التعمیم ما اشتد وما لان فان بالنزول الی ما اشتد یتحقق النزول الی القصبة قطعا وان لم یصل الی المارن لکن یکدرہ تعلیله اٰخرا بافتراض الاستنشاق کما ذکرہ فی النهر۔

اقول لاسیما وقد ترك علی ما نقل فی النهر من کلام المبسوط لفظة وفی الوضوء سنة کما تقدم نقله عن الحلیة عن النهایة عن المبسوط فلو کان مرادہ العموم لما ترك ما یفیدہ واقتصر علی ما لایعطیه وانتصر العلامة الشامی للبحر الرائق فی منحة الخالق فقال یتعین ان یحمل قول المعراج فان الاستنشاق فی الجنابة فرض علی معنی ان اصل الاستنشاق فرض وان یبقی اول کلامه علی ظاهرہ من غیر تاویل[1] الخ

اقول کیف یخالف بین محملیهما مع ان اٰخرہ علی اوله دلیل قال) لما سیاتی قریبا عن غایة البیان ان النقض بالوصول الی قصبة الانف قول اصحابنا وان اشتراط الوصول الی ما لان منه قول زفر[2] الخ

پر ایک واضح اعتراض ہے، کیونکہ ان کے قول نزل الی قصبۃ الانف کا ظاہر اگرچہ سخت اور نرم دونوں حصّوں کو عام معلوم ہوتا ہے کیونکہ سخت حصہ کی طرف نزول بانسہ کی طرف قطعاً نزول ہے اگرچہ نرمہ کی طرف نہ پہنچے لیکن ناک میں پانی ڈالنے کو فرض کہنے سے اس کی تعلیل کرنا اس کو مکدر کردیتا ہے جیسا کہ نہر میں ذکر کیا ہے۔

اقول، خاص طور پر ایسی صورت میں جبکہ نہر میں مبسوط کا کلام نقل کرتے ہوئے وفی الوضوء سنۃ کا لفظ ترک کردیا ہے، جیسا کہ یہ منقول ہوا حلیہ میں نہایہ سے مبسوط سے، تو اگر ان کی مراد عموم کی ہوتی تو مفید مقصد کلمہ ترک نہ کرتے اور وہ بات نہ کہتے جو ان کو مفید نہیں ہے۔ اور علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں بحر الرائق کی تائید میں فرمایا کہ معراج کے قول فالاستنشاق فی الجنابۃ فرض کو اس معنی پر محمول کرنا لازم ہے کہ اصل استنشاق فرض ہے اور یہ کہ اس کے کلام کی ابتدا کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے، تاویل نہ کی جائے الخ

اقول: ان دونوں کے مفہوم ایک دوسرے سے مخالف کیونکر ہوسکتے ہیں حالانکہ ان کا آخر اول پر دلیل ہے، عنقریب غایۃ البیان سے آئے گا کہ ناک کے بانسہ تک خون پہنچنے سے وضو کا ٹوٹنا ہمارے اصحاب کا قول ہے اور نرمہ تک پہنچنے کا قول زفر کا ہے۔

---

[1] بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق ۱/۳۱

[2] ایضاً ۱/۳۲

اقول هذا[1] كان له محل لو ان المعراج كان هو المتفرد بهذا فكان يجب رد كلامه الى وفاق الجمهور مهما امكن لكن عامة الكتب مصرحة ههنا بتقييد النقض بما لان كما ستسمعه ان شاء الله تعالى فجعلهم جميعا غافلين عما حكى الاتقاني في غاية البيان في غاية البعد غاية الامر ان يحمل على اختلاف الروايات فاني يجب رد ما في المعراج الى ما في الغاية ثم[2] على هذا ايضا انما كان السبيل ان يحمل كلامه اولا و اخرا على بيان ما اذا نزل الى ما لان والسكوت عما نزل الى ما اشتد كما اختاره البحر لا ان يجعل اخر كلامه مخالفا لاوله مع كونهما مطلبا و دليلا قال) وان قول من قال اذا وصل الى ما لان منه لبيان الاتفاق وكان صاحب النهر لم يطلع على ذلك حتى قال ما قال[1] اه

اقول: اس کی گنجائش اس وقت تھی جب کہ معراج ہی اس بابت تنہا ہوتے تو حتی المقدور ان کے کلام کو جمہور کے کلام کی طرف لوٹایا جاتا لیکن یہاں تو عام نصوص میں نرمہ کی قید موجود ہے؛ جیسا کہ عنقریب آئے گا، تو ان تمام حضرات کو غافل قرار دینا جیسا کہ اتقانی نے نقل کیا ہے انتہائی نامناسب بات ہے، زیادہ سے زیادہ اختلافات روایات پر محمول کیا جا سکتا ہے لہذا جو کچھ معراج میں ہے اس کو غایۃ کی طرف لوٹانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ پھر اس بنیاد پر ان کے کلام کو اولا و آخرا اس بیان پر محمول کرنا چاہیے کہ خون اتر کر نرمہ کی طرف آجائے اور سخت حصہ کی طرف آنے کی صورت سے سکوت پر محمول کیا جائے، جیسا کہ بحر نے کیا ہے۔ یہ نہیں کہ ان کے کلام کے آخر کو اول کا مخالف قرار دیا جائے، حالانکہ وہ مطلب اور دلیل ہے، اور جس نے یہ کہا کہ جب ناک کے نرمہ کی طرف پہنچے، بیان اتفاق کے لیے ہے، اور شاید صاحبِ نہر کو اس کی اطلاع نہ ہوئی اس لیے انہوں نے جو کہا سو کہا اھ

اقول هذا[3] انما يتمشى في عبارة الهداية وفيها كلام الاتقاني دون سائر العبارات المتظافرة الانفي بعضها بتعسف شديد هذا ولنأت على ما ذكر الاتقاني فاعلم ان الامام برهان الدين

اقول: یہ ہدایہ کی عبارت میں چلے گا، اس میں اتقانی کا کلام ہے، باقی عبارات جو ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں انہی سے بعض نے سخت کجروی کے ساتھ کلام کیا ہے، اب ہم اتقانی کا موقف بیان کرتے ہیں برہان الدین نے ہدایہ میں

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق ۱/ ۳۲

قال فی الھدایۃ فی صدر الفصل المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر[۱] ثم ذکر مسائل القیئ الی ان ذکر قیئ الدم ثم قال ولو نزل من الرأس الی مالان من الانف نقض بالاتفاق لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر فیتحقق الخروج[۲] اھ قال العلامۃ الاتقانی قولہ الی مالان من الانف ای الی المارن وما بمعنی الذی فان قلت لم قید بھذا القید مع ان الروایۃ مسطورۃ فی کتب اصحابنا ان الدم اذا نزل الی قصبۃ الانف ینقض الوضوء ولا حاجۃ الی ان ینزل الی مالان من الانف فای فائدۃ فی ھذا القید اذن سوی التکرار بلا فائدۃ لان ھذا الحکم قد علم فی اول الفصل من قولہ والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر قلت بیان لاتفاق اصحابنا جمیعا لان عند زفر لا ینتقض الوضوء مالم ینزل الدم الی مالان من الانف لعدم الظہور قبل ذلک[۳] اھ قال فی المنحۃ بعد نقلہ وھو شاھد قوی علی ما قالہ (ای صاحب البحر)

ہدایہ میں المعانی الناقضہ للوضوء کی ابتداءِ فصل میں فرمایا ہے جو چیزیں وضو کو توڑتی ہیں یہ ہیں، سبیلین سے نکلنے والی ہر چیز، خون اور پیپ جبکہ بدن سے نکل کر اس مقام تک پہنچے جس کو حکمِ تطہیر لاحق ہو، پھر قے کے مسائل ذکر کئے، یہاں تک کہ خون کی قے کا ذکر کیا پھر فرمایا کہ اگر خون سر سے اتر کر ناک کے نرمہ کی طرف آئے تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ اس جگہ تک پہنچ گیا جس کو حکمِ تطہیر لاحق ہے، تو خروج پایا گیا اھ علامہ اتقانی فرماتے ہیں مالان من الانف سے مراد ناک کا نرم حصّہ ہے اور "ما" بمعنی الذی ہے ممکن ہے کہ یہاں یہ اعتراض ہو کہ یہ قید کیوں لگائی گئی حالانکہ ہمارے اصحاب کی کتب کی روایت کہ خون جب ناک کے بانسہ تک آجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ نرمہ تک آیا ہو یا نہ آیا ہو، سو یہ قید بلا فائدہ ہے اور تکرار محض سے کچھ زائد نہیں، کیونکہ یہی بات ابتداءِ فصل میں بھی معلوم ہو چکی تھی کہ "خون اور پیپ جب بدن سے نکل کر اس جگہ تک آجائیں جس کو دھونے کا حکم ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا" اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز ہمارے اصحاب کے اتفاق کو ذکر کرنے کے لیے ہے کیونکہ زفر کے نزدیک صرف اسی وقت ناقضِ وضو ہے جب نرمہ کی طرف آجائے کہ خروج کے یہی معنی ہیں اھ منحہ میں اس کو نقل کرنے کے بعد

---

[۱] الہدایۃ، نواقض وضوء ۱/۸ [۲] ایضاً ۱/۱۰

[۳] بحوالہ منحۃ الخالق، نواقض وضوء ۱/۳۲

Marfat.com

فلا تغتر بتزییف صاحب النھر واللّٰه تعالٰی ولی التوفیق اھ[1] وذکر مثل کلامہ الذی نقلنا ھھنا مع قلیل زیادۃ فی رسالۃ الفوائد المخصصۃ واورد خلاصتہ فی رد المحتار وختمہ بقولہ فھذا صریح فی ان المراد بالقصبۃ ما اشتد فاغتنم ھذا التحریر المفرد الخ[2]۔

اقول[1] نعم ھو صریح فی ان المراد فی تلک الروایۃ ما اشتد اما عبارۃ المعراج التی فیھا کلام البحر والنھر فلا مساغ فیھا للحمل علی ما اشتد للزوم الاختلاف بین الدلیل والمدعی کما علمت فالحق ان استناد البحر بھا لیس فی محلہ۔

ثم اقول[2] ان کان مراد الھدایۃ بالحکم الوجوب کما ھو المتبادر من کلامہ فانہ انما جعلہ واصلا الی ما یلحقہ حکم التطھیر بعد نزولہ الی ما لان فمعلوم ان المارن داخل من وجہ خارج من وجہ یلحقہ حکم التطھیر فی الغسل ولا یلحقہ فی الوضوء فالتنصیص علی مثل ھذا لا یعد عبثا ولا تکرارا فیسقط سؤال الغایۃ من راسہ وعلی ھذا[3] فالعجب من العلامۃ صاحب العنایۃ رحمہ اللّٰه تعالٰی حیث صرح ان

فرمایا کہ یہ بحر کے قول پر قوی شاہد ہے، لہذا صاحبِ نہر کی ناپسندیدگی کا کوئی اعتبار نہیں، واللّٰه تعالٰی ولی التوفیق اھ جو گفتگو ہم نے کی ہے یہی انہوں نے اپنے رسالہ "الفوائد المخصصۃ" میں کی ہے جس کا رد المحتار میں ذکر کیا ہے اس کے آخر میں فرمایا ہے کہ اس سے واضح ہوا کہ قصبہ سے مراد ناک کا سخت حصہ ہے اس انوکھی تقریر کو غنیمت جانئے۔

اقول: اس سے بصراحت یہی معلوم ہوتا ہے کہ قصبہ سے مراد ناک کا سخت حصہ ہی ہے اور معراج نے جو بحر و نہر کا کلام نقل کیا ہے اس سے یہ کہیں نہیں نکلتا کہ قصبہ سے مراد سخت حصہ ہے کیونکہ اس طرح دلیل اور دعوٰی میں مطابقت نہ رہے گی، لہذا اس میں بحر کے قول سے استدلال برمحل نہیں ہے۔

اقول: اگر صاحبِ ہدایہ کی مراد حکم سے وجوب ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے خون کو نرمہ تک آنے کے بعد اس مقام تک پہنچنے والا قرار دیا ہے جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہے، تو یہ معلوم ہے کہ نرمہ من وجہٍ داخل اور من وجہٍ خارج ہے، غسل میں اس کو دھونے کا حکم ہے اور وضو میں نہیں ہے۔ پس ایسی چیز کی تصریح نہ تو عبث ہے اور نہ ہی تکرار ہے، پس غایۃ کا سوال جڑ سے ختم ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر علامہ صاحبِ عنایہ پر تعجب ہے کہ انہوں نے حکم سے مراد وجوب لیا ہے پھر غایۃ کی متابعت

---

[1] بحوالہ منحۃ الخالق، نواقض وضوء ۱/۳۲
[2] رد المحتار، نواقض الوضوء ۱/۹۹

المراد بالحکم الوجوب ثم تبع الغایۃ فی ایراد ھذا السؤال والجواب وزاد ان قولہ (ای قول الھدایۃ) لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطھیر یعنی بالاتفاق لعدم الظھور قبل ذلک عند زفر اھ[1] واعترضہ العلامۃ سعدی افندی فی حاشیتہ علیھا قائلا فیہ بحث اھ[2] ولم یبین وجھہ۔

اقول وجہ التقریر علی ھذا التقدیر ان ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم یعتبرون السیلان الی ما یلحقہ حکم التطھیر ولو ندبا وزفر وان اجتزأ بمجرد الظھور لکن یجب عندہ الوصول الی ما ھو ظاھر البدن اذ لا ظھور قبل ذلک فما دام الدم فی ما اشتد من الانف سائلا فیہ غیر واصل الی ما لان یتحقق الناقض عند الائمۃ لندب غسلہ فی الغسل والوضوء لا عند الامام زفر لان ما اشتد لیس من ظاھر البدن عند احد فلا یتحقق الظھور اما اذا تجاوز حتی وصل الی الحرف الاول مما لان فقد تحقق الناقض علی القولین اما علی قول الائمۃ فظاھر واما علی قول زفر فلظھورہ علی ظاھر البدن فیتحقق الخروج فقولہ لوصولہ الخ یعنی بالاتفاق

میں یہ سوال وجواب وارد کیا ہے اور یہ اضافہ کیا ہے کہ صاحبِ ہدایہ کے اس قول لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر کے معنی یہ ہیں کہ اس کو تطہیر کا حکم بالاتفاق ہو، کیونکہ زفر کے نزدیک اس سے پہلے ظہور نہیں ہوتا ہے۔ اس پر علامہ سعدی آفندی نے اپنے حاشیہ میں اعتراض کیا، اور کہا ہے کہ اس میں بحث ہے مگر اس کی وجہ بیان نہیں کی ہے۔

اقول: اس اعتراض کی تقریر میرے خیال میں اس طرح ہے کہ "ہمارے تینوں ائمہ اس جگہ تک بہہ جانے کا اعتبار کرتے ہیں جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہو خواہ بطور ندب ہی ہو۔ اور زفر نے اگرچہ صرف ظہور پر اکتفا کیا ہے لیکن ان کے نزدیک ظاہر بدن تک پہنچنا ضروری ہے کہ اس سے قبل ظہور نہیں ہوتا ہے، تو خون جب تک ناک کے سخت حصہ میں رہے اور نرمہ تک نہ آئے تو تینوں ائمہ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس کا غسل اور وضو میں دھونا مندوب ہے کیونکہ سخت حصہ کسی کے نزدیک بھی ظاہر بدن نہیں ہے تو ظہور نہیں پایا گیا، اور زفر کے نزدیک وہ بدن کے ظاہر پر آگیا ہے' تو خروج پایا گیا' تو ان کا قول "لوصولہ الخ" اس سے مراد بالاتفاق ہے، کیونکہ وصول سے زفر کی مراد ظاہر بدن پر ظہور ہے، جبکہ دوسرے ائمہ کے نزدیک وصول سے مراد بہنا ہے اور "ما یلحقہ التطہیر" سے مراد وہ حصہ ہے جس کا پاک کرنا

---

[1] العنایۃ مع الفتح، نواقض الوضوء ۱/۴۲ [2] حاشیۃ سعدی آفندی مع الفتح، نواقض الوضوء ۱/۴۲

Marfat.com

فان مراد زفر بالوصول مجرد الظهور وبما
يلحقه حكم التطهير ظاهر البدن و مراد
الائمة بالوصول السيلان و بما يلحقه
التطهير ما شرع تطهيره ولو ندبا فاذا
وصل الی هنا حصل الوصول بالمعنیین
الی ما یطهر علی القولین وهذا تقریر صاف
واف لا بحث فیه ولا غبار علیه بقی
الفحص عن الروایة **اقول** لانمتری ان
صاحب الغایة ثقة الی الغایة وقد اعتمد
کلامه فی العنایة وجزم به فی الحلیة حتی
حکم باعتماده علی صاحب المنیة وعلی من هو
اجل واکبر اعنی الامام برهان الدین محمود
صاحب الذخیرة انهما مشیا ههنا علی قول زفر
لکن الذی رأیته فیما بیدی من الکتب هو
المشی علی التقیید والحکم علیهم جمیعا انهم
اغفلوا المذهب ومشوا علی قول زفر فی غایة
الاشکال وقد اسمعناك نصوص المنیة والجوهرة
والتبیین ومعراج الدرایة بل والفتح و
العنایة والنهایة فی الجوهرة ایضاً لوسال
الدم الی مالان من الانف والانف
مسدودة نقض اھ[1] وفیها ایضا احترز بقوله
حکم التطهیر عن داخل العین وباطن الجرح
وقصبة الانف اھ[2]

مشروع ہو خواہ بطور ندب ہی ہو، اب جب اس
مقام تک پہنچ گیا تو وصول دونوں معنی کے اعتبار
سے ہوگیا۔ یہ تقریر واضح اور بے غبار رہے۔ اب
رہ گئی روایت کی تحقیق تو اس کے بارے میں میں کہتا
ہوں اس میں شک نہیں کہ صاحب غایہ انتہائی درجہ
کے ثقہ ہیں، ان کے کلام پر عنایہ میں اعتماد کیا اور
حلیہ میں اس پر جزم کیا یہاں تک کہ اس کے اعتماد کا
صاحب منیہ اور ان سے بڑے عالم برہان الدین محمود
صاحب ذخیرہ پر حکم کیا کہ یہاں ان دونوں حضرات
نے زفر کا قول اختیار کیا ہے لیکن جو کتابیں مجھے دستیاب
ہیں ان کی روشنی میں میں کہتا ہوں کہ تقیید پر چلنا چاہئے،
اور یہ خیال کہ ان تمام حضرات کو مذہب کا پتہ
نہ چل سکا اور وہ سب زفر کے قول پر ہی چلے انتہائی
مشکل امر ہے، خاص طور پر میں نے منیہ، جوہرہ،
تبیین، معراج الدرایہ، فتح، عنایہ اور نہایہ کی جو
تصریحات پیش کی ہیں وہ اس سلسلہ میں واضح ثبوت
ہیں۔ جوہرہ میں یہ بھی ہے کہ اگر خون بہہ کر ناک کے
نرمہ کی طرف آیا اور ناک بند ہے تو وضو ٹوٹ جائیگا
اھ اور "حکم التطہیر" کے لفظ سے آنکھ کے
اندرونی حصے، زخم کے باطن اور ناک کے بانسہ سے
احتراز کیا اھ

اور امام سمعانی کی خزانۃ المفتین میرے نسخہ
کے مطابق یہ کہ رمز خ (خلاصہ) میں ہے اپنی انگلی

---

[1] جوہرہ نیرہ، نواقض وضوء ۱/ ۹ [2] ایضاً

Marfat.com

وفی خزانة المفتین للامام السمعانی رامزا علی ما فی نسختی خ للخلاصة اذا ادخل اصبعه فی انفه فدمیت اصبعه ان نزل الدم من قصبة الانف نقض و ان کان من داخل الانف لا اھ[1] وفیھا رامزا ن للنوازل الرعاف اذا نزل الی مالان من الانف نقض اھ[2] وفی جامع الرموز اذا نزل الدم الی الانف فسد مالان منه حتی لا ینزل فانه لا ینقض اھ[3] وقال الامام الاجل محمود فی الذخیرة علی ما نقل عنها فی الحلیة وعن ابی ھریرة رضی اللہ تعالٰی عنه انه ادخل اصبعه فی انفه فلما اخرجه رأی علی انملته دما فمسحه ثم قام فصلی وتاویله عندنا اذا بالغ حتی جاوز مالان من انفه الی ما صلب وکان الدم فیما صلب من انفه وکان قلیلا بحیث لو ترکه لا ینزل الی موضع اللین فمثله لیس بناقض اھ[4] وکذلک صرح به الامام الشھید ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی فی الملتقط۔

قال فی الھندیة لو نزل الدم من الرأس الی موضع یلحقه حکم التطھیر من الانف والاذنین نقض الوضوء کذا فی المحیط والموضع الذی یلحقه حکم التطھیر من الانف

ناک میں کی اور خون آلود ہوگئی اور اگر خون ناک کے سخت سے نکلا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر اندرونی حصہ سے آیا تو نہ ٹوٹے گا اھ اسی کتاب کے رمز "ن" (نوازل کے لیے) میں ہے کہ نکسیر جب ناک کے نرم حصہ میں آجائے تو وضو توڑ دے گی اھ اور جامع الرموز میں ہے کہ خون جب ناک میں آئے اور اس کے نرم حصہ کو بند کر دے اور باہر نہ آئے تو وضو نہیں توڑے گا اھ امام محمود نے ذخیرہ میں فرمایا (بروایت حلیہ) کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب کسی نے اپنی انگلی ناک میں ڈالی پھر نکالی تو پورے پر خون تھا تو اس کو پونچھ لیا اور نماز پڑھنے لگا۔ اس کی تاویل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب اس نے اتنا مبالغہ کیا کہ وہ ناک کے نرم حصہ سے سخت تک آگیا اور خون سخت حصہ میں تھا اور تھوڑا تھا، اتنا کہ اگر اس کو چھوڑ دیتا تو نرمہ تک نہ آتا تو اس جیسا ناقض وضو نہیں ہے اھ یہ تصریح امام شہید ناصر الدین محمد بن یوسف نے ملتقط میں کی ہے۔

ہندیہ میں فرمایا کہ اگر خون سر سے اتر کر اس جگہ آیا جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہو خواہ وہ ناک ہو یا کان تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ محیط میں یہی ہے، ناک کا وہ حصہ جس کو دھونے کا حکم ہے نرم حصہ ہے ملتقط میں

---

[1] خزانۃ المفتین   [2] ایضاً   [3] جامع الرموز، نواقض وضو ۱/۳۴
[4] فتاوی ذخیرہ

Marfat.com

مالان منہ کذا فی الملتقط اھ[1]

وقال الامام الاجل فقیہ النفس فی الخانیۃ لو نزل الدم من الرأس الی مالان من الانف ولم یظہر علی الارنبۃ نقض الوضوء اھ[2]

وقال البرجندی مستشکلا عبارۃ النقایۃ سال الی ما یطہر ما نصہ یخدشہ انہ اذا خرج الدم من اقصی الانف وسال حتی بلغ مالان منہ ولم یسل علیہ ینبغی علی ھذا ان یکون ناقضا لانہ خرج الی ما یطہر وسال ولیس کذلک الا ان یقال المراد من النجس النجس بالفعل ومثل ھذا الدم لیس بنجس بالفعل او یقال المراد انہ سال بعد الخروج الی ما یطہر علی ما ھو المتبادر من العبارۃ اھ[3]

وقال العلامۃ مولی خسرو فی الدرر قولہ الی ما یطہر احتراز عما اذا سال الدم الی ما فوق مارن الانف بخلاف ما اذا سال الی المارن لان الاستنشاق فی الجنابۃ فرض اھ[4]

اقول[1] والعجب من العلامۃ الجلیل ابی الاخلاص حسن بن عمار الشرنبلالی حیث حاول فی غنیتہ تحویل ھذا التصریح

یہی ہے اھ

اور امام اجل فقیہ النفس نے خانیہ میں فرمایا کہ اگر خون سر سے بہہ کر ناک کے نرم حصہ تک آیا اور ناک کے بانسہ پر ظاہر ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

اور برجندی نے نقایہ کی عبارت پر اشکال وارد کرتے ہوئے فرمایا کہ خون جب ناک کے انتہائی حصہ سے نکلے اور بہہ کر ناک کے نرم حصہ تک آجائے اور اس پر نہ بہے تو چاہیے کہ وضو کو توڑ دے کہ اس حصہ تک بہہ کر آگیا جس کے دھونے کا حکم ہے اور یہ صرف اسی باعث ہے کہ نجس سے بالفعل نجس مراد لیا جائے، اور یہ خون نجس بالفعل نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ یہ نکلنے کے بعد اس جگہ تک بہہ کر آگیا ہے جس کو حکم تطہیر لاحق ہے، جیسا کہ عبارت سے ظاہر ہے اھ۔

اور علامہ مولی خسرو نے درر میں فرمایا کہ "الی ما یطہر" اس صورت سے احتراز ہے جس میں خون ناک کے بانسہ کے اوپر آجائے برخلاف اس صورت کے جس میں بانسہ تک آئے کہ ناک میں پانی ڈالنا جنابت میں فرض ہے اھ

علامہ شرنبلالی پر تعجب ہے کہ انہوں نے اپنی غنیہ میں اس تصریح کو اپنے مختار قول کی طرف فتح اور بحر کی متابعت میں پھیرنے کی کوشش فرمائی ہے

---

[1] فتاوی ہندیہ، نواقض وضوء ۱/۱۱ [2] فتاوی قاضی خان، نواقض وضو ۱/۱۸ [3] شرح النقایۃ للبرجندی، نواقض الوضو ۱/۲۱
[4] درر الحکام لملا خسرو نواقض الوضو ۱/۱۳

Marfat.com

الی ما اختارہ تبعا للفتح والبحر من ان
الحکم یعم الندب حیث قال فی مراقیہ
السیلان فی غیر السبیلین بتجاوز النجاسۃ
الی محل یطلب تطہیرہ ولو ندبا فلا ینقض
دم سال داخل العین بخلاف ما صلب
من الانف[1] اھ

فقال رحمہ اللہ تعالی قولہ عما
اذا سال الدم الی ما فوق مارن الانف
یعنی اقصاہ لا ما قریب من الارنبۃ فان
غسلہ مسنون فینتقض الوضوء بسیلان
الدم فیہ[2] اھ وانت تعلم ان ھذا تبدیل
لا تاویل وبالجملۃ عامۃ الکتب علی ما
تری نعم فی الخلاصۃ ان رعف فنزل
الدم الی قصبۃ الانف نقض وضوء[3] اھ و
فی البزازیۃ نزول الرعاف الی قصبۃ الانف
ناقض[4] اھ وظاہرہ کما قدمنا یعم ما صلب
لکن البزازیۃ کانہا خلاصۃ الخلاصۃ کما
یظہر علی من طالعہما واذا کان فی الخلاصۃ
ما نقلہ عنہ فی خزانۃ المفتین علی ما فی
نسختی ظہر مرادہا لکن لم اجدہ فی
نسختی الخلاصۃ وقد وجدت نسخہا

کہ حکم ندب کو عام ہے آپ نے اپنی مراقی میں فرمایا
کہ سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نجاست کا بہنا
اس وقت متصور ہوگا جبکہ وہ اس جگہ تک آجائے
جس کا پاک کرنا مطلوب ہو خواہ نُدباً ہی ہو، لہٰذا
جو خون آنکھ کے اندر بہے وہ ناقضِ وضو نہیں،
بخلاف اس خون کے جو ناک کے سخت حصے میں بہے۔ اھ۔

چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ خون کے مافوق مارن الانف
بہنے سے مراد اس کا انتہائی حصہ ہے، نہ وہ
حصہ جو بانسہ کے قریب ہے کہ اس کا غسل
مسنون ہے، تو اس میں خون کے بہنے سے وضو
ٹوٹ جائے گا اھ اور آپ جانتے ہیں کہ یہ تاویل
نہیں ہے تبدیل ہے۔ خلاصہ یہ کہ عام کتب میں
وہی ہے جو آپ نے ملاحظہ کیا۔ خلاصہ میں ہے کہ
نکسیر کی صورت میں اگر خون ناک کے بانسہ کی طرف
آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور بزازیہ میں ہے کہ
نکسیر کا ناک کے بانسہ کی طرف آنا ناقضِ وضو ہے
اھ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس کا ظاہر سخت حصہ کو
بھی عام ہے، لیکن بزازیہ گویا خلاصہ کا خلاصہ ہے
جیسا کہ اس کے مطالعہ کرنے والوں پر روشن ہوگا
اور اگر خلاصہ میں وہی ہے جیسا کہ اس سے خزانہ
میں نقل کیا گیا ہے (جیسا کہ میرے نسخہ میں ہے) تو

---

[1] مراقی الفلاح مع الطحطاوی، نواقض وضو، ص ۴۸ [2] غنیۃ ذوی الاحکام مع الدرر، نواقض وضو ۱/۱۳
[3] خلاصۃ الفتاوی، نواقض وضو ۱/۱۵
[4] فتاوی بزازیہ علی حاشیہ فتاوی ہندیہ نواقض وضو ۴/۱۲

Marfat.com

مختلفات بنقص و زیادة قلیلا و تقدیم و تاخیر کثیرا فالله تعالیٰ اعلم۔

اس کی مراد ظاہر ہے لیکن یہ چیز میں نے خلاصہ کے اپنے پاس موجود نسخہ میں نہیں پائی اس کے کئی نسخے کمی بیشی اور تقدیم و تاخیر کے ساتھ موجود ہیں، فاللہ تعالیٰ اعلم۔

ولعلك تقول ما الذی تحصل من تلك النقول والام آل الامر فی اختلاف البحر والنهر وهل ثمه ما یکشف الغمه۔

اقول کان باب التوفیق مفتوحا کما اشرنا الی بعضه لولا ان مع البحر روایة الاتقانی مع تبعیة العنایة وجزم الحلیة وهو مفسر لا یقبل التاویل ویقرب منه نص الفتح بتعمیم الندب ومع النهر ما اسلفنا من کثرة النصوص فی کلتا المسألتین القصر علی الوجوب والتقیید بالمارن وفیها سبعة نصوص مفسرات آبیات عن التاویل کلام الذخیرة والملتقط والخزانة عن الخلاصة وثالث عبارات الجوهرة والبرجندی وجامع الرموز والدرر فلا امکان للتطبیق والحمل علی اختلاف الروایة ایسر من نسبة احد الفریقین الی الخطاء والغلط والغفلة والشطط فالذی تحرر عندی ان ههنا عن ائمتنا الثلثة رضی الله تعالیٰ عنهم روایتین روایة النقض بالسیلان فی ما صلب وان لم یصل الی مالان وهی التی عرفناها باعتماد اتقان الاتقانی وعلیها یجب تعمیم الحکم الندب وهو الذی اختاره فی الفتح و

اور اگر یہ سوال کیا جائے کہ ان تمام نقول کے نقل کرنے کا کیا فائدہ ہے اور بحر و نہر کے اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اور کیا اس سے مشکل کا کچھ حل نکلا؟

اقول اگر بحر کے ساتھ اتقانی کی روایت، عنایہ کی متابعت اور حلیہ کا جزم موجود نہ ہوتا تو تطبیق کا دروازہ کھلا تھا اور ہم نے کچھ اشارات بھی اس طرف کردئے ہیں، لیکن وہ مفسر ہے اور تاویل کو قبول نہیں کرتا ہے، اس کے قریب فتح کی نص ہے جس میں ندب کو عام رکھا گیا ہے، اور ہم نے دونوں مسائل پر تبصرے کے ساتھ نصوص کثیرہ نقل کی ہیں، ان میں وجوب پر اقتصار کیا گیا ہے اور مارن کو مقید کیا گیا ہے، اس میں سات مفسر نصوص ایسی موجود ہیں جو خلاصہ سے منقول ذخیرہ، ملتقط اور خزانہ کے کلام کی تاویل کو قبول نہیں کرتی ہیں، اور جوہرہ، برجندی اور جامع الرموز اور درر کی روایات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، پس تطبیق دینا اور اختلاف روایت پر محمول کرنا یہ بہ نسبت اس کے زیادہ سہل ہے کہ کسی ایک فریق کو خطا، غفلت، غلطی اور حد سے تجاوز کی طرف منسوب کیا جائے، اور جو بات نکھر کر میرے سامنے آئی ہے کہ اس مقام پر ائمہ ثلثہ سے دو روایتیں ہیں، ایک تو وضو کے ٹوٹنے کی، جبکہ خون سخت حصہ میں بہا خواہ نرم تک نہ پہنچا ہو، یہ

Marfat.com

الحلیۃ والبحر والمراقی وتبعھم الطحطاوی ورد المحتار والاخری عدم النقض الا بالسیلان فیما لان وھی الروایۃ الشہیرۃ الشائعۃ فی الکتب الکثیرۃ وعلیہا یقتصر الحکم علی الوجوب ولا یبقی داع اصلا الی تعمیم الندب وھو الذی مشی علیہ الاکثرون فاذن الثانی اکثر واشہر واظہر وایسر غیر ان مراعاۃ الاول احوط کما قال السید الطحطاوی فی حاشیۃ الدر بعد نقل کلامی البحر والنہر اقول ما فی البحر احوط فتأمل[1] وصورۃ السیلان فیما اشتد مع عدم النزول الی المارن نادرۃ لا علینا ان نعمل فیہا بالاحوط فلذا اجنحت الیہ جنوحا ما تبعا لھؤلاء المحققین الجلۃ الکرام **اقول** والثانی وان ظہر وجہہ فان الخروج الی ظاھر البدن شرط بالاتفاق قال صدر الشریعۃ المعتبر الخروج الی ما ھو ظاھر شرعا اھ[2] وما صلب من الانف داخل فی الداخل خارج عن الخارج بالاتفاق ولذا لم یجب تطہیرہ فی الغسل ایضا فالاول ایضا لہ وجہ وذلک انا لما رأینا الشرع ندب الی غسلہ فی الغسل والوضوء علمنا ان لہ وجہا الی الظاھر والا لم یندب غسلہ کسائر الداخلات فاذا وجد السیلان فیہ اوجبنا الوضوء للاحتیاط

وہ روایت ہے جس کو ہم نے اتقانی کے اعتماد سے پہچانا ہے، اس کی بنا پر حکم کو عام کرکے ندب کو بھی اس میں شامل کرنا ہوگا، اسی کو فتح، حلیہ، بحر اور مراقی میں مختار قرار دیا ہے، ان کی پیروی طحطاوی اور رد المحتار وغیرہ نے کی ہے۔ دوسری روایت میں اس صورت میں وضو کے ٹوٹنے کی ہے جبکہ نرمہ تک بہہ کر آجائے۔ یہی عام کتب میں مشہور ومعروف ہے، اس میں حکم سے صرف وجوب مراد ہے ندب تک اس کو عام کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے، اس پر اکثر فقہا چلے ہیں، اس اعتبار سے یہ دوسری صورت اکثر، اشہر، اظہر اور ایسر ہے، البتہ پہلی صورت میں عمل زیادہ محتاط طریقہ ہے، جیسا کہ سید طحطاوی نے بحر و نہر کا قول نقل کرنے کے بعد در کے حاشیہ میں فرمایا اقول جو بحر میں ہے وہ احوط ہے فتامل اھ اور ناک کے سخت حصہ کی طرف بہہ کر آنا بلا نرم حصہ کی طرف جانے کے بہت ہی نادر ہے، اس میں احوط پر عمل ہمارے لیے ضروری نہیں، یہی وجہ ہے کہ میں ان محققین کرام کی پیروی کرتے ہوئے کچھ مائل ہوں۔ **اقول**: اگرچہ دوسری صورت کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ظاہر بدن کی طرف نکلنا اتفاقی شرط ہے، صدر الشریعۃ نے فرمایا قابلِ اعتبار وہ خروج ہے جو ظاہر طرف ہو اور وہ ظاہر شرعاً ظاہر ہو اھ اور ناک کا سخت حصہ داخل میں داخل ہے اور خارج سے خارج ہے بالاتفاق اس لیے غسل میں اس کا پاک کرنا واجب

---

[1] طحطاوی علی در المختار نواقض وضوء ۱/۷۷

[2] شرح الوقایۃ، نواقض الوضوء ۱/۱۰

Marfat.com

نظر الی ذلك الوجه ھذا ما ظھر لی و اللہ تعالٰی اعلم و بالجملۃ انا العبد الضعیف اجدنی امیل الی القول الثانی من حیث الدرایۃ و شھرۃ الروایۃ معا لکن لاجل الاحتیاط و تلك الروایۃ الھائلۃ القائلۃ ان الوجوب ثمہ باتفاق ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم احببت میلا ما الی الاول و علی توفیق اللہ المعول۔

نہیں ہے، نیز پہلے قول کی بھی وجہ ہے اور وہ یہ کہ جب ہم نے یہ دیکھا کہ شریعت نے اس کا دھونا غسل اور وضوء میں مندوب رکھا تو ہمیں معلوم ہوا کہ اس کا کوئی رُخ ظاہر کی طرف ہے ورنہ دوسرے داخلی حصوں کی طرح اس کا دھونا بھی مندوب نہ ہوتا، تو جب اس میں سیلان پایا گیا تو ہم نے احتیاطاً اس میں وضوء کو واجب کر دیا احتیاط کے طور پر ھذا ما ظھر لی واللہ اعلم خلاصہ یہ کہ یہ ناچیز اپنے آپ درایہ اور شہرتِ روایت کے باعث دوسرے قول کی جانب زیادہ مائل پاتا ہے لیکن احتیاط اور اس عظیم روایت کے باعث کہ یہاں وجوب ہمارے تینوں ائمہ کا قول ہے میرا کچھ میلان پہلے قول کی طرف ہے، اور اللہ کی توفیق پر ہی اعتماد ہے۔

ثم اقول ظھر لی الان بتوفیق المنان علی تعمیم الحکم للندب نقضان احدھما[1] تظافر نصوص المذھب ان نزول شیئ الی الفرج الداخل لا ینقض طھرا قط ما لم یجاوزہ الی الفرج الخارج[2] مع ان الفرج الداخل قد لحقہ حکم التطھیر ندبا[3] و ذلك حدیث ام المؤمنین الصدیقۃ رضی اللہ تعالٰی عنھا فی الصحیحین و غیرھما ان امرأۃ من الانصار سألت النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن غسلھا من المحیض فامرھا صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کیف تغتسل ثم قال خذی فرصۃ من مسك فتطھری بھا (وھو بفتح المیم ای من ادیم و رجحوہ علی روایۃ الکسر) و فی روایات فرصۃ ممسکۃ

اقول، ندب کو عام رکھنے پر دو نقض ہیں: ایک تو یہ کہ پے در پے نصوص کی رُو سے فرج داخل میں کسی چیز کا آنا اس وقت تک قطعاً پاکی کو نہیں توڑتا ہے جب تک کہ خارجی فرج کی طرف نہ آجائے حالانکہ فرج داخل کو تطہیر کا حکم بطور ندب ہے، جیسا کہ صحیحین وغیرہما میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی کہ ایک انصاری عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حیض کے غسل کی بابت دریافت فرمایا تو آپ نے فرمایا کہ پھر تو چمڑے کا ایک ٹکڑا لے اور اس سے پاکی حاصل کر (مَسك، میم کے فتح سے چمڑے کا ٹکڑا، اور کسرہ کی روایت کو علماء نے ترجیح دی ہے، اور ایک روایت میں فرصۃ ممسکۃ ہے یعنی پرانا کپڑا جو بہت رکا ہوا ہو۔ امام تورپشتی

---

[1] مشکوٰۃ، باب الغسل ص ۴۸

ای خرقۃ خلقۃ قد امسکت کثیرا قال الامام التورپشتی ھذا القول امتن و احسن واشبہ بصورۃ الحال ولوکان المعنی علی انہا مطیبۃ لقال فتطیبی ولانہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم امرھا بذلک لازالۃ الدم عند التطہیر ولوکان لازالۃ الرائحۃ لامرہا بعد ازالۃ الدم[۱] وتمامہ فی المرقاۃ لمولٰینا علی القاری) قالت کیف اتطہر بہا فقال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تطہری بہا قالت کیف اطہر بہا قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سبحٰن اللہ تطہری بہا قالت ام المؤمنین فاجتذبتہا الی فقلت تبتغی بہا اثر الدم[۲] اھ ای اجعلیہا فی الفرج وحیث اصابہ الدم للتنظیف[۳] فقد امر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم المرأۃ تغتسل من محیضہا ان تطہر داخل فرجہا وتزیل عنہ الدم بفرصۃ و معلوم ان حکم التطہیر یعم التطہیر من النجاسۃ الحقیقیۃ کالحکمیۃ وقد مر التنصیص بہ فی قول الفتح فیما لان من الانف انہ یجب غسلہ فی الجنابۃ ومن النجاسۃ فینتقض[۴] اھ و فی الغنیۃ او فی ازالۃ النجاسۃ الحقیقیۃ[۵] اھ و فی البحر

کہتے ہیں یہ قول زیادہ مضبوط، احسن اور صورتحال کے زیادہ مطابق ہے اور اگر اس کے معنی خوشبو والے کپڑے کے ہوتے تو آپ فرماتے کہ تُو اس کپڑے سے خوشبو لگا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو خون سے فارغ ہونے کے بعد پاک کرنے کا حکم دیا ہے اور اگر خوشبو لگانے کا حکم دیتے تو خون کے زائل ہونے کے بعد دیتے، تفصیلی بحث مرقاۃ میں ہے۔ آپ نے فرمایا: تطہری بہا۔ اس نے پوچھا کیف اتطہر بہا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سبحان اللہ، تطہری بہا۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر میں اس عورت کو اپنی طرف کھینچ لائی اور اس کو بتایا اس ٹکڑے سے خون کے اثر کو صاف کرے اھ یعنی اس کو فرج میں داخل کرکے خون کو صاف کرے۔ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو غسل سے پاک ہونے کا یہ طریقہ بتایا کہ فرج کے داخلی حصہ کو پاک کرے اور چمڑے کے ٹکڑے سے اس کو صاف کرے۔ اور یہ معلوم ہے کہ نجاست کو پاک کرنے کا حکم نجاستِ حقیقیہ کو بھی ایسا ہی شامل ہے جیسا کہ نجاستِ حکمیہ کو، اور فتح میں اس کی صراحت گزر چکی ہے کہ ناک کے نرم حصہ کو غسل جنابت میں دھونا فرض ہے اور اسی طرح نجاست سے،

---

[۱] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الغسل ۲/۳۴
[۲] مشکوٰۃ، باب الغسل ص ۴۸
[۳] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الغسل ۲/۳۴
[۴] فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۴
[۵] غنیۃ المستملی، نواقضِ وضو ص ۱۳۱

Marfat.com

مرادهم ان یتجاوز الی موضع تجب طہارتہ او تندب من بدن وثوب ومکان[1] اھ ولاشك ان مسح الدم من باطن الفرج لفرصة لیس الا لازالة النجاسة الحقیقیة ولذا اعبر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عنہ بالتطہیر فحکم التطہیر لایختص بالماء علا انالما علمنا ان نظر الشارع ھھنا الی ازالة اثر الدم من الباطن فلا شك ان الماء ابلغ فیہ لاسیما بعد المسح بالخرقة کما عرف فی الاستنجاء بالماء بعد المسح بالحجر ولذا اتت الروایة عن محرر المذھب محمد رحمہ اللہ تعالٰی فی اغتسال المرأة انھا ان لم تدخل اصبعھا فی فرجھا فلیس بتنظیف کما فی ردالمحتار عن التاترخانیة وفھم منہ الامر بالوجوب فجعل المختار خلافہ قال الشامی وھو بعید اھ[3]

تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور غنیہ میں ہے: یا نجاست حقیقیہ کے زائل کرنے میں اھ اور بحر میں ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس جگہ کی طرف تجاوز کرے جس کو پاک کرنا واجب یا مندوب ہے بدن، جگہ اور کپڑے[2] سے اھ اور اس میں شک نہیں کہ فرج کے داخلی حصّہ سے کپڑے سے خون کا صاف کرنا حقیقی نجاست کے ہی زائل کرنے کے لیے ہے اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو تطہیر سے تعبیر فرمایا، سو تطہیر صرف پانی سے ہی نہیں ہوتی ہے، لیکن جب یہ چیز معلوم ہوگئی کہ شارع کا منشا یہاں خون کے اثر کو باطن سے زائل کرنا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ مقصد پانی سے بخوبی حاصل ہوسکتا ہے، خاص طور پر کپڑے سے صاف کرلینے کے بعد، یہی چیز پتھر سے استنجاء کرنے کے بعد پانی سے استنجا کرنے میں پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محرر مذہب امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی فرماتے ہیں کہ اگر عورت غسلِ جنابت کے وقت اپنی فرج میں انگلی نہ ڈالے تو تنظیف حاصل نہ ہوگی کذا فی ردالمحتار عن التاتارخانیہ، اس سے وجوب مفہوم تھا، لیکن انہوں نے اس کے برخلاف کو مختار قرار دیا۔ شامی کہتے ہیں یہ بعید ہے اھ۔

قلت فانہ ان اراد الوجوب قال لیس لطہارة ولم یقلد وانما قال لیس بتنظیف وما فی الدر وغیرہ لانہ خل

قلت: کیونکہ اگر وہ وجوب کا ارادہ کرتے تو یہ کہتے کہ "یہ طہارت ہی نہیں ہے" حالانکہ انہوں نے صرف یہ کہا ہے کہ "یہ پاکی نہیں ہے" اور

---

[1] بحرالرائق، نواقض وضوء ۱/۳۱
[2] ردالمحتار، ابحاث الغسل ۱/۱۱۲
[3] ردالمحتار، ابحاث الغسل ۱/۱۱۲

Marfat.com

اصبعھا فی قبلھا بہ یفتی فمراد۱ نفی الوجوب کما فی رد المحتار عن السید الحلبی عن العلامۃ الشرنبلالی لاجرم ان قال فی الفتح تغسل فرجھا الخارج لانہ کالفم ولا یجب ادخالھا الاصبع فی قبلھا وبہ یفتی۲ اھ ونفی الوجوب لاینفی الندب والاخر وھو الاقوی والاظھر۔

نور وغیرہ کی عبارت کہ "عورت اپنی فرج میں انگلی نہیں ڈالے گی اور یہی مفتی بہ قول ہے" سے مراد وجوب کی نفی ہے جیسا کہ رد المحتار میں سید حلبی سے ہے اور انہوں نے علامہ شرنبلالی سے نقل کیا ہے، فتح میں کہا ہے کہ وہ اپنی فرج کا بیرونی حصہ دھوئے گی کہ وہ منہ کی طرح ہے اور اندر انگلی ڈالنا لازم نہیں ہے، یہی مفتی بہ ہے اھ اور وجوب کی نفی سے ندب کی نفی نہیں ہوتی۔ اور دوسرا قول قوی اور اظہر ہے۔ ت

اقول اجمعنا۲ ان خروج شیئ الی الشرج لاینقض طھرا مالم یبرز وقد لحقہ حکم التطھیر ندبا فان۳ السنۃ للمستنجی ان یجلس افرج مایکون ویرخی کی یظھر فیطھر مایبقی کامنا لولا الانفراج والارخاء قال فی الحلیۃ اذا کان الاستنجاء بالماء من الغائط فلیجلس اُفرج مایکون مرخیا نفسہ کل الارخاء لیطھر مایداخلہ من النجاسۃ فیزیلہ وان کان صائما ترک تکلف الارخاء وقد بین المقدمتین معافی الدر المختار باوجز لفظ حیث قال فی اٰخر فصل الاستنجاء استنجی المتوضیئ ان علی وجہ السنۃ بان ارخی انتقض والالا اھ فافاد بالجملۃ الاولی ان غسل داخل الدبر سنۃ

اقول: اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی چیز کا فرج کی طرف نکلنا پاکی کو ختم نہیں کرتا ہے جب تک کہ باہر نہ آجائے۔ اس کا پاک کرنا مندوب ہے کیونکہ استنجاء کرنے والے کے لیے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اعضاء کو ڈھیلا کرکے کشادہ ہو کر بیٹھے کہ جو نجاست رہ گئی ہو وہ بھی خارج ہوجائے اور بخوبی پاکی حاصل ہوسکے۔ حلیہ میں ہے کہ جب پانی سے استنجاء کرنا ہو تو اعضاء کو پوری طرح ڈھیلا چھوڑ کر بیٹھے تاکہ اندرونی نجاست باہر آسکے اور اس کا دُور کرنا ممکن ہو، اگر روزہ دار ہو تو ایسا نہ کرے۔ یہ دونوں مقدمے درمختار میں نہایت مختصر عبارت سے ذکر کئے گئے ہیں، وہ استنجاء کی فصل کے آخر میں فرماتے ہیں: باوضو شخص نے سنّت طریقے کے مطابق مقعد کو ڈھیلا

۱؎ الدر المختار، فرض الغسل ۱/۲۸
۲؎ فتح القدیر، فصل فی الغسل ۱/۵۰
۳؎ حلیہ
۴؎ الدر المختار آخر فصل فی الاستنجاء ۱/۵۷

Marfat.com

وبالاخیرۃ ان النزول الیہ غیرنا قض مالم یبرز ولا اعلم فی ھاتین خلافا لاحد من علمائنا فاستقر بحمد اللہ تعالیٰ عرش التحقیق علی ما کان علیہ الاکثرون کما ھو القاعدۃ المقررۃ ان الصواب مع الاکثر وقد تبین لک مما تقرر **فوائد** :

چھوڑ کر استنجاء کیا تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں" اھ تو پہلے جملے میں انہوں نے یہ بتایا کہ دبر کے داخلی حصّے کا دھونا سنّت ہے اور دوسرے سے یہ کہ دبر کے داخلی حصے کی طرف نجاست کے آنے سے اس وقت تک وضو نہ ٹوٹے گا جب تک نجاست ظاہر نہ ہو جائے، اور اس میں مجھے اپنے علماء میں سے کسی کا کوئی اختلاف معلوم نہیں، لہٰذا تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو اکثر علماء کا مذہب ہے وہی حق ہے، اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ حق اکثریت کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہماری بحث سے درج ذیل فوائد معلوم ہوئے۔

فوائد :

(۱) مرادھم بحکم التطہیر ھو الوجوب وکلامھم مناف لزیادۃ الندب کما افاد فی النھر لا لما قال بل لما افاض علی المھیمن المتعال۔

(۲) لایشترط فی النقض بما من غیر السبیلین الا الخروج بالسیلان علی ظاھر البدن ولو بالقوۃ فلا یستثنی من الظاھر حسا الا داخل العین لانہ لیس من الظاھر

(۱) فقہاء کی مراد حکمِ تطہیر سے وجوبِ تطہیر ہے اور ان کا کلام ندب کی زیادتی کے منافی ہے جیسا کہ نہر میں بتایا، یہ ان کے کہنے کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ اللہ کے فضل سے ہے جو اس نے مجھ پر کیا ہے۔

(۲) سبیلین کے علاوہ کہیں اور سے خروجِ نجاست اسی وقت ناقضِ وضوء ہو گا جب کہ وہ بدن کے ظاہری حصے کی طرف نکلے خواہ بالقوۃ ہی ہو بدن کے محسوس اور ظاہر حصے سے صرف آنکھ کے

ل والیہ یشیر کلام الفاضل یوسف چلپی تلمیذ العلامۃ مولی خسرو فی ذخیرۃ العقبی حیث قال الخروج الی ما یطھر ھو الانتقال من الباطن الی ما یجب تطھیرہ وان لم یصل الیہ ولم یتلوث ھو بہ والمقصود من اعتبار

مولیٰ خسرو کے شاگرد یوسف چلپی نے ذخیرۃ العقبیٰ میں جو کچھ فرمایا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں پاک کیے جانے والے حصہ کی طرف نکلنے کا مفہوم یہ ہے کہ باطن سے اس جگہ منتقل ہو جائے جس کی تطہیر لازم ہو، اگرچہ اس تک نہ پہنچے اور وہ اس میں نہ لتھڑے، اور "الی ما یطھر بہ"

(باقی برصفحہ آئندہ)

Marfat.com

شرعا اصلا ودخل المارن وخرجت القصبة وسياتيك بعض ما يتعلق بهذه الفائدة في التنبيه الخامس ان شاء الله تعالى وبقيد القوة دخل ما اذا افتصد فطار الدم ولم يتلوث راس الجرح وما اذا ترب او اخذ بخرق او مص علق[۱] او قراد كبير من دمه ما لو خرج لسال ولم يبق[۲] حاجة الى زيادة المكان فيما يطهر كما فعل في الغنية والبحر لادخال صورة الفصد فورد عليه ما لو سال الى نهر او وقع

اندرونی حصے کا استثناء ہے کہ وہ شرعاً ظاہر نہیں ہے، اور ناک کا نرم حصہ داخل ہے جبکہ سخت حصہ خارج ہے۔ پانچویں تنبیہ میں ہم اس سے متعلق مزید روشنی ڈالیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ، اور القوۃ کی قید سے یہ صورتیں بھی داخل ہوگئیں کسی نے فصد کھلوائی اور خون کی دھار نکلی لیکن زخم کا سر ملوث نہ ہوا یا مٹی یا بڑے کپڑے سے صاف کیا یا جونک یا بڑی کلّی نے اس کا خون چوسا کہ اگر اس کو چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا، لفظ المکان فیما یطہر کے اضافہ کی ضرورت نہ رہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

قيد الى ما يطهر الاحتراز عن الخروج الى ما يعد من ظاهر البدن حسا ولا يعد منه شرعا لحكمة شرعية كداخل العين لانه لا يجب تطهيره فالذي يخرج من بدن الانسان الى باطن العلقة والقراد خارج الى ما يجب تطهيره بمعنى انه لم يبق في باطنه الحقيقي الذي هو تحت الجلدة وباطنه الشرعي الذي هو داخل العين[۱] اھ فالكاف في قوله اولا كداخل العين كاف الاستقصاء بدليل آخر كلامه وفيه من الفوائد ان المراد بالحكم الوجوب ۱۲ منه۔

کی قید سے مقصود اس حصے کی طرف خروج سے احتراز کرنا ہے جو ظاہر بدن حساً شمار ہوتا ہے اور حکمت شرعیہ کی وجہ سے ظاہر بدن میں شمار نہیں ہوتا ہے، جیسے آنکھ کا داخل حصہ ہے کہ اس کا پاک کرنا واجب نہیں ہے، لہذا جو کچھ انسانی بدن سے خارج ہو کر جونک یا بڑی کلّی کی طرف آتا ہے وہ ایسے حصہ کی طرف خارج ہے جس کی تطہیر واجب ہے یعنی اس کے حقیقی باطن میں جو کھال کے نیچے ہے اور اس کے شرعی باطن میں جو آنکھ کا اندرونی حصہ ہے نجاست باقی نہ رہی، لہذا ان کے قول "کداخل العین" میں کاف استقصاء کے لیے ہے، اور اس بیان کے کلام کا آخری حصہ دلیل ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حکم سے مراد وجوب ہے۔ (م) (اس کی مزید تحقیق پانچویں تنبیہ میں آئے گی)

---

[۱] ذخیرۃ العقبیٰ، نواقض الوضوء ۱/۹۷

Marfat.com

علی عذرۃ او جلد خنزیر الی غیر ذلك و سقطت المنازعات التی کانت مستمرۃ من زمن الامام صدر الشریعۃ الی عہد السید الشامی فی قولہم سال الی ما یطہر وصارت العبارۃ الحسنۃ الصافیۃ الوافیۃ بحمد اللہ تعالیٰ۔

جیسا کہ غنیہ اور بحر میں فصد کی صورت کو شامل کرنے کے لیے کیا ہے، کیونکہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر وہ خون بہہ کر نہر، گوبر یا خنزیر کی کھال پر پڑ جائے تو کیا حکم ہوگا اور اس سے ان مناقشات کا بھی فیصلہ ہو گیا جو صدر الشریعۃ کے زمانہ سے علامہ شامی کے زمانہ تک جاری رہے تھے یہ مناقشات "سال الی ما یطہر" سے متعلق تھے، اس طرح بہترین، صاف اور مکمل عبارت جو اس مفہوم کو ادا کرے گی یہ ہوگی بحمد اللہ تعالیٰ۔

ما اقول ناقضہ من غیر السبیلین کل نجس خرج منہ وفیہ قوۃ سیلانہ علی ماھو ظاھر البدن شرعا۔

غیر سبیلین سے ہر نجس چیز کا نکلنا کہ اس میں بہنے کی قوت ہو اس پر جو شرعاً بدن کا ظاہر ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

(۳) لیس فی النزول الی ما صلب النفض روایۃ واحدۃ کما وھم الاتقانی وتبعہ من تبعہ ولا عدم النقض روایۃ واحدۃ کما زعم النہر بل ھما روایتان والثانی اشھر واظھر۔

(۳) خون کے ناک کے سخت حصہ کی طرف آنے سے وضو کے نہ ٹوٹنے کو متفق علیہ قرار دینا جیسا کہ اتقانی اور ان کے ہم نواؤں کا محض وہم ہے یا عدم نقض کو متفقہ قرار دینا جیسا کہ نہر کا زعم ہے درست نہیں، بلکہ دونوں مسائل میں دو دو روایتیں ہیں اور دوسری اشہر و اظہر ہے۔

(۴) لم تمش المنیۃ ولا الذخیرۃ علی قول زفر کما زعم المحقق فی الحلیۃ بل مشیا علی الروایۃ الشہیرۃ۔

(۴) منیہ اور ذخیرہ نے زفر کا قول اختیار نہیں کیا ہے حالانکہ حلیہ میں محقق کا یہی خیال ہے۔ ان دونوں حضرات نے مشہور روایت ہی کو اختیار کیا ہے۔

(۵) لا داعی لحمل الوجوب علی الثبوت کما ارتکب البحر بل ھو المراد علی اشھر الروایات۔

(۵) وجوب کو ثبوت پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں، صاحب بحر نے ایسا ہی کیا ہے بلکہ اشہر روایات کے مطابق وجوب ہی مراد ہے۔

Marfat.com

(٦) لامعنی لحمل القصبة فی کلام المعراج علی ما صلب کما فهم فی البحر و جزم به فی منحة الخالق و رد المحتار بل مراده ما لان کما افاد فی النهر۔

(٦) قصبہ کو جو معراج میں ہے سخت حصہ پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ بحر نے سمجھا ہے اور منحۃ الخالق اور رد المحتار میں تو اس پر جزم ہے بلکہ جیسا کہ نہر میں ہے اس سے مراد نرم حصہ ہی ہے۔

(٧) وقع الخلط بین القولین و المشی علی روایتین مختلفتین فی العنایة و شیٔ منه فی الفتح اما النهایة فاجبنا عنها جوابا نفیسا۔

(٧) اور عنایہ نے دونوں اقوال کو خلط ملط کر دیا اور اسی طرح دونوں مختلف روایات کے اختیار کے مسئلہ میں ابہام پیدا کر دیا۔ کچھ ایسا ہی فتح میں ہے لیکن نہایہ کا ہم نے نفیس جواب دیا ہے۔

(٨) لاوجه لحمل کلام الحدادی الی ما قال فی البحر بل هو ماش علی الروایة الشهیرة کما افصح عنه فی الجوهرة النیرة۔

(٨) حدادی کے کلام کو بحر کے قول پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جیسا کہ جوہرہ نیرہ میں بیان ہوا ہے انہوں نے مشہور روایت ہی کو اختیار کیا ہے۔

(٩) نفی النقض فیما صلب لیس بمحض المفهوم کما فهم البحر بل علیه صرائح نصوص لا مرد لها۔

(٩) سخت حصہ کے بارے میں نقض کی نفی جیسا کہ بحر میں ہے محض اشارہ کنایہ سے سمجھی جانے والی بات نہیں ہے بلکہ یہ چیز ناقابلِ تردید صریح نصوص سے معلوم ہوتی ہے۔

(١٠) لا یجب حمل کلام الهدایة علی ما ذکر الاتقانی و العنایة بل له محمل صحیح علی الروایة الشهیرة ایضا من دون لزوم العبث و التکرار ذلك من فضل الله علینا و الحمد لله العزیز الغفار۔

(١٠) صاحبِ ہدایہ کے کلام کی تاویل اتقانی اور عنایہ کی طرح کرنی ضروری نہیں ہے بلکہ مشہور روایت کے مطابق بھی اس کا صحیح مفہوم موجود ہے، اس میں نہ عبث لازم آئے گا نہ تکرار۔ ذلك من فضل الله علینا و الحمد لله العزیز الغفار۔

الخامس سبق الی خاطر بعض المتأخرین من الشراح و المحشین ان المراد بما یلحقه حکم التطهیر ما یؤمر المکلف بایقاع تطهیره بالفعل۔

پانچواں بعض متاخرین شراح اور محشین کے ذہن میں یہ بات آئی ہے کہ 'ما یلحقه حکم التطهیر' سے مراد 'ما یؤمر المکلف بایقاع تطهیره بالفعل' ہے۔

Marfat.com

قلت ای علی فرض وقوع حدث او اصابۃ خبث اذ لولاہ لما نقض فصد المتوضیٔ لعدم خروجہ الی ما کان مامورا بتطہیرہ بالفعل فان جعل مامورا بہ بہذا الفصد کان دورا کما لا یخفی ویتفرع علیہ انہ ان تورم موضع من بدنہ قدر کف مثلا وکان یضرہ اصابۃ الماء فانفجر من اعلاہ وسال علی الورم لا ینقض ما لم یجاوز موضع الورم لانہ لا یؤمر بایقاع تطہیرہ بالفعل لمکان الضرر فی فتح اللہ المعین عن حاشیۃ العلامۃ نوح افندی قال بعض الفضلاء فی شرح الوقایۃ یعنی ابن ملک یفہم من قولہ سال الی ما یطہر انہ اذا کان لہ جراحۃ منبسطۃ بحیث یضرہ غسلہا فان خرج الدم وسال علی الجراحۃ ولم یتجاوز الی موضع یجب غسلہ لا ینقض الوضوء کذا فی المشکلات[1] اھ والیہ یشیر کلام ابیہ السید علی حیث قال السید الازہری المراد بحکم التطہیر وجوبہ فی الوضوء والغسل ولو بالمسح لینتظم ما اذا کانت الجراحۃ منبسطۃ بحیث یضرہ غسلہا فان خرج الدم وسال علی الجراحۃ ولم یتجاوزہا الی موضع یجب غسلہ

قلت یعنی جب یہ فرض کیا جائے کہ کوئی حدث واقع ہوا ہے یا ناپاکی لگی ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو باوضو شخص کا فصد کھلوانا وضو کو نہ توڑے گا کہ وہ خون بہہ کر اس جگہ نہیں پہنچا ہے جس کے پاک کرنے کا حکم بالفعل دیا گیا ہے، اور اگر اس کو اس فصد کی وجہ سے مامور بہ قرار دیا جائے تو یہ دور ہوگا جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔ اس پر یہ تفریع ہے کہ اگر کسی کے جسم پر مثلاً ہتھیلی کے برابر ورم آگیا اور اس کو پانی لگنے سے ضرر ہوتا ہے پھر وہ اوپر سے پھٹ کر ورم پر بہنے لگا تو وضو، کو اس وقت تک نہیں توڑے گا جب تک کہ بہہ کر مقام ورم سے تجاوز نہ کر جائے، کیونکہ اس کو اس صورت میں ضرر کی وجہ سے بالفعل پاک کرنے کا حکم نہیں ہے۔ فتح اللہ المعین میں علامہ نوح افندی کے حاشیہ سے منقول ہے کہ بعض فضلاء نے شرح وقایہ میں (یعنی ابن ملک نے) فرمایا ہے کہ ان کے قول سال الی ما یطہر سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی کا زخم کھلا ہوا ہو اور اس کو دھونے سے نقصان ہوتا ہو، تو اگر اس میں سے خون نکلے اور زخم سے متجاوز نہ ہو، ایسی جگہ نہ پہنچے جس کا دھونا واجب ہے تو وضو کو نہ توڑے گا کذا فی المشکلات اھ۔ ان کے باپ سید کے کلام میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔ سید ازہری فرماتے ہیں حکم تطہیر سے مراد اس کا وضو، یا غسل میں وجوبی طور پر

---

[1] فتح المبین، نواقض وضوء ۱/۴۱

Marfat.com

فانه ینقض لانه سال الی موضع یلحقه حکم التطهیر بالمسح علیه للعذر کذا بخط شیخنا وانظر حکم مالو ضره المسح ایضا الخ ثم نقل عن العلامة نوح افندی رد ما مر عن المشکلات بما سیأتی ان شاء اللہ تعالی ثم قال وکلام القہستانی یشیر الی ما فی المشکلات ونصه نزل الدم من الانف فسد ما لان منه ولم ینزل منه شیئ او تورم راس الجرح فظہر به قیح اونحوه ولم یتجاوز الورم لم ینقض[1] الخ

پاک کرنا ہے، خواہ مسح سے ہی ہوتا کہ اس میں یہ صورت بھی آجائے کہ کسی کا زخم کھلا ہوا ہو اور اس کو دھونے سے نقصان ہوتا ہو، اب اس میں سے اگر خون نکل کر زخم پر آئے اور ایسی جگہ تک نہ پہنچے جس کا دھونا ضروری ہو تو وہ وضو کو توڑ دے گا، کیونکہ یہ ایسی جگہ تک بہہ کر آگیا ہے کہ جس کو حکم تطہیر مسح کے ساتھ ہے، یعنی عذر کی وجہ سے ایسا ہے کذا بخط شیخنا، پھر یہ صورت بھی دیکھئے جس میں مسح سے بھی باوضو شخص کو ضرر ہوتا ہو الخ پھر انہوں نے علامہ نوح افندی سے اس کا رد نقل کیا جو مشکلات میں ہے، یہ رد آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فرمایا قہستانی کے کلام سے وہی چیز مترشح ہوتی ہے جو مشکلات میں بصراحت مذکور ہے وہ یہ ہے کہ خون ناک سے نیچے اترا اور اس کے نرم حصہ کو مسدود کر دیا، مگر اس سے نیچے نہ آیا، یا زخم کا سر سوج گیا اور اس سے پیپ وغیرہ نکلا مگر سوجن کی جگہ سے آگے نہ بڑھا تو وضو نہ ٹوٹا الخ

اقول اولا[1] ان کان فی هذا الکلام اشارة الی ذلك فاسناده للقہستانی من ابعاد النجعة فان الفرع مذکور فی البحر والفتح والمبسوط وغیرها من جلة المعتمدات وقد قدمنا کلام الفتح ان فی مبسوط شیخ الاسلام تورم رأس الجرح فظہر به قیح ونحوه ولا ینقض ما لم یجاوز الورم[2] الخ

وثانیا[2] لا اشارة فانہم انما فرضوا تورم راس الجرح فالتجاوز عنه یکون

اقول اول اگر اس کلام میں یہی اشارہ ہے تو اس کا قہستانی سے منسوب کرنا دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے، کیونکہ فرع تو خود بحر، فتح، مبسوط وغیرہا مستند کتب میں موجود ہے، اور فتح کا کلام نقل کر آئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے کہ اگر زخم کا سرا سُوج گیا اور اس میں سے پیپ وغیرہ نکلا تو جب تک سوجن کی جگہ سے متجاوز نہ ہو وضو نہ ٹوٹے گا الخ

دوم اس میں ایسا کوئی اشارہ موجود نہیں ہے اس لیے کہ انہوں نے پہلے ورم کے سر کا

[1] فتح المعین، نواقض وضو، ۱/۴۱

[2] فتح القدیر، نواقض وضو، ۱/۳۴

Marfat.com

بالانحدار وهو شرط النقض على الصحيح
المفتی به ولیس فی کلامهم ذکر ورم
بسیط وسیع ینفجر رأسه فیسیل علی
سطحه ولا یجاوزه الی الموضع الصحیح[1] نعم انما
اسعف بذکر ما وقفت علیه من کلام
من یذهب او یمیل الیه ثم اذکر ما یفتح
المولی سبحنه من لدیه قال الامام الحلبی
فی الحلیة اذا انحدر الخارج عن رأس
الجرح لکنه لم یجاوز المحل المتورم و
انما انحدر الی بعض ذلك المحل فانما لا
ینتقض اذا کان یضره غسل ذلك الموضع
ومسحه ایضا اما اذا کان لا یضره احدهما
فینبغی انه ینتقض لانه یلحقه حکم التطهیر
اذ المسح تطهیر له شرعا کالغسل فلیتنبه
لذلك اھ وفی الفوائد المخصصة للعلامة
الشامی عن المقاصد المخصصة فی بیان
کی الحمصة السیدی عبد الغنی انه قال
بعد نقله حد السیلان وما فیه من الخلاف
فالمفهوم من هذه العبارات ان الدم و
القیح والصدید اذا علا علی الجرح ولم
یسل عنه الی موضع صحیح من البدن
لا ینتقض الوضوء سواء کان الجرح کبیرا او
صغیرا[2] ثم قال بعد کلام) ویؤید هذا اما

سوجنا فرض کیا اور اس سے تجاوز اس صورت میں ہوگا
جب کوئی چیز اس سے ٹپکے اور یہی وضو ٹوٹنے کی
مفتٰی بہ قول کے مطابق شرط ہے، اور ان کے کلام
میں بڑے زخم کا ذکر نہیں ہے کہ جس کا منہ کھل جائے
اور مواد اس کی سطح پر ہی رہے اس سے تجاوز نہ کرے۔
اب ہم ان فقہا کا کلام ذکر کرتے ہیں جن کا میلان اس
مذہب کی طرف ہے پھر ہم اپنے خیالات کا اظہار
کریں گے جو اللہ نے اپنے فضل وکرم سے ہم پر منکشف
کئے۔ امام حلبی نے حلیہ میں فرمایا کہ جب زخم کے منہ
سے کچھ نکلا لیکن سوجن کی جگہ سے متجاوز نہ ہوا صرف
اس کے کچھ حصّہ پر ہی رہا تو وضو اس صورت میں ٹوٹے گا
جبکہ اس جگہ کا دھونا یا اس پر مسح کرنا اس کو مضر ہو
اور جب مضر نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ ٹوٹ جائے
کہ اس کو حکم تطہیر لاحق ہے کیونکہ شرعًا اس کا
مسح کرنا اس کے حق میں دھونے کی طرح تطہیر ہے'
فلیتنبہ لذلك اھ۔ علامہ شامی نے فوائد مخصصہ
میں سید عبد الغنی کی "مقاصد حسنہ فی بیان کی الحمصہ" سے
کے بیان میں فرمایا کہ انہوں نے پہلے تو سیلان کی
حد اور اس میں اختلاف کو ذکر کیا پھر فرمایا کہ ان
عبارات سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ خون، مواد
اور پیپ جب زخم کے اوپر ظاہر ہو جائے اور بدن
کے صحیح حصہ پر بہہ کر نہ جائے تو وضو نہ ٹوٹے گا خواہ
زخم بڑا ہو یا چھوٹا ہو، پھر کچھ کلام کے بعد فرمایا اس

---

[1] حلیہ
[2] رسائل ابن عابدین، فوائد مخصصہ، فائدہ تاسعہ ۱/۶۳

Marfat.com

فی خزانة الروایات فی الجراحة البسیطة اذا خرج الدم من جانب و تجاوز الی جانب آخر لکن لم یصل الی موضع صحیح فانه لاینقض الوضوء لانه لم یصل الی موضع یلحقه حکم التطھیر اھ[1] وفی الارکان الاربعة للمولی ملک العلماء بحر العلوم عبد العلی اللکنوی اذا خرج القیح من راس الجرح ولم یتجاوز ورم الجرح لاینقض الطھارة ولا یکون نجسا اھ[2] وفی رد المحتار عن السراج عن الینابیع الدم السائل علی الجراحة اذا لم یتجاوز قال بعضھم ھو طاھر حتی لوصلی رجل بجنبه و اصابه منه اکثر من قدر الدرھم جازت صلاته وبھذا اخذ الکرخی وھو الاظھر وقال بعضھم ھو نجس وھو قول محمد اھ[3] قال الشامی ومقتضاه انه غیر ناقض لانه بقی طاھرا بعد الاصابة وان المعتبر خروجه الی محل یلحقه حکم التطھیر من بدن صاحبه فلیتامل اھ[4]

کی تائید خزانۃ الروایات سے ہوتی ہے اس میں کھلے زخم کے بارے میں ہے کہ جب خون ایک طرف سے نکلا اور دوسری طرف آیا لیکن جسم کے تندرست حصّہ کی طرف نہ پہنچا تو وضو کو نہ توڑے گا کیونکہ وُہ ایسی جگہ نہیں پہنچا ہے جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہوا اھ ارکان اربعہ میں علامہ عبد العلی بحر العلوم فرماتے ہیں کہ جب مواد زخم کے سرے سے نکلے اور زخم کے ورم سے متجاوز نہ ہو تو طہارۃ کو نہ توڑے گا اور نجس نہ ہوگا اھ اور رد المحتار میں سراج سے ینابیع سے منقول ہے کہ زخم پر بہنے والا خون جب زخم سے متجاوز نہ ہو تو بعض فقہاء کے نزدیک پاک ہے یہاں تک کہ اگر اس شخص کے پاس کسی نے نماز پڑھی اور اس کو ایک درہم سے زیادہ یہ خون لگ گیا تو اس کی نماز جائز ہوگی، کرخی نے اسی کو پسند کیا ہے اور یہی اظہر ہے۔ اور بعض نے فرمایا یہ نجس ہے، یہی امام محمد کا قول ہے اھ شامی نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ وہ لگنے کے بعد پاک ہے۔ اور اعتبار اس امر کا ہے کہ وہ اس جگہ کی طرف تجاوز کرے جو صاحب بدن کے اس حصہ کی طرف آئے جس کو حکم تطہیر لاحق ہو فلیتامل اھ

واقول وبالله التوفیق وبه استھدی سواء الطریق ھھنا مسئلتان

اللہ ہی سے توفیق ہے اور اسی سے سیدھے راستے کی ہدایت چاہتا ہوں، دراصل یہاں دو مسئلے ہیں ایک قے ورم جو صرف اوپر سے

---

[1] فوائد مخصصہ من رسائل ابن عابدین فائدہ تاسعہ ۱/۶۴
[2] رسائل الارکان لعبد العلی، نواقض وضو ص ۱۶
[3] رد المحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۰
[4] رد المحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۰

Marfat.com

مسئلة الورم الغیر المنفجر الامن اعلاہ کما وصفنا و مسئلة الجرح اعنی تفرق الاتصال کما یحصل بالسلاح والانفجار وقد خلطهما السید ابو السعود کما رأیت وسیظهر الفرق بعون رب البیت اما الاولی ففی غایة الاشکال ولا تحضرنی الأن مصرحة کذلک الامن الحلیة والارکان الاربعة وکذا ما تبتنی علیه من ارادة ما یکلف بایقاع تطهیرہ بالفعل وهذا ربما یشم من غیرهما ایضا کابن ملک وخزانة الروایات وردالمحتار۔

فاقول اولا لایذهبن عنك ان المعنی المؤثر عندنا فی الحدث هو خروج النجس من باطن البدن الی ظاهرہ لا یحتاج معه الی شیئ اٰخر غیر ان الخروج لا یتحقق فی غیر السبیلین الا بالانتقال لان تحت کل جلدة دما هو ما دام فی مکانه لا یعطی له حکم النجاسة قال الامام برهان الملة والدین فی الهدایة خروج النجاسة مؤثر فی زوال الطهارة غیر ان الخروج انما یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقه حکم التطهیر لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها فتکون بادیة لا خارجة بخلاف السبیلین لان ذلك الموضع لیس بموضع النجاسة

پھٹا ہوا ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، دوسرا اس زخم کا مسئلہ جو تلوار وغیرہ سے لگ جاتا ہے لیکن ابو السعود نے جیسا کہ آپ نے دیکھا دونوں مسئلوں کو خلط ملط کر دیا۔ ان میں فرق ابھی رب کعبہ کی مدد سے ظاہر ہو جائے گا۔ پہلا مسئلہ نہایت ہی مشکل ہے اور اس کی بابت اس وقت مجھے کوئی صراحت مستحضر نہیں ہے، صرف حلیہ اور ارکانِ اربعہ کی عبارت ہے۔ اسی طرح اس پر متفرع ہونے والا مسئلہ یعنی کسی عضو کی تطہیر کے بالفعل کرنے کا ارادہ، ممکن ہے کہ بعض دوسرے علماء مثلاً ابن ملک، خزانۃ الروایات اور ردالمحتار سے بھی کچھ ایسا ہی مفہوم ہوتا ہو۔

اقول اول: یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ ہمارے نزدیک حدث میں موثر کا مفہوم یہ ہے کہ ناپاک چیز بدن کے باطن سے نکل کر ظاہر کی طرف آجائے۔ اس کے علاوہ کسی اور چیز کی حاجت نہیں، البتہ سبیلین کے علاوہ دوسرے مقامات سے خروج کے لیے منتقل ہونا ضروری ہے کہ ہر کھال کے نیچے خون ہے، جب تک وہ اپنی جگہ رہے گا، اس کو ناپاکی کا حکم نہیں ہوگا۔ امام برہان الدین نے ہدایہ میں فرمایا کہ نجاست نکلنا زوال طہارت میں موثر ہے۔ البتہ خروج اسی وقت متحقق ہوگا جبکہ نجاست بہہ کر اس حصے تک آجائے جس کو پاک کرنے کا حکم ہو، کیونکہ کھال کے ہٹ جانے سے نجاست اپنے مقام پر ظاہر ہوتی ہے نہ کہ خارج، سبیلین کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ مقام نجاست

Marfat.com

فیستدل بالظهور علی الانتقال والخروج
اھ[1] ومثله فی المستخلص نقلا عنها و
قال الامام فقیه النفس فی شرح الجامع
الصغیر الحدث اسم للخارج النجس و
الخروج انما یتحقق بالسیلان[2] الخ وقال
الامام المحقق علی الاطلاق فی فتح القدیر
خروج النجاسة مؤثر فی زوال الطهارة
شرعا وهذا القدر فی الاصل معقول ای
عُقل فی الاصل وهو الخارج من السبیلین
ان زوال الطهارة عنده انما هو لسبب
انه نجس خارج من البدن اذ لم یظهر
لکونه من خصوص السبیلین تاثیر وقد
وجد فی الخارج من غیرهما فیتعدی
الحکم الیه فالاصل الخارج من السبیلین
وحکمه زوال طهارة یوجبها الوضوء
وعلته خروج النجاسة من البدن و
الفرع الخارج النجس من غیرهما وفیه
المناط فیتعدی الیه زوال الطهارة[3] اھ و
مثله فی البحر الرائق وفیه ایضا النقض
بالخروج وحقیقته من الباطن الی الظاهر
وذلك بالظهور فی السبیلین یتحقق وفی
غیرهما بالسیلان الی موضع یلحقه التطهیر

نہیں ہے وہاں ظہور ہی کو منتقل ہونا اور خارج ہونا
قرار دیا جائے گا۔ اسی قسم کی بات مستخلص میں اس
سے منقول ہے۔ امام فقیہ النفس نے شرح جامع
صغیر میں فرمایا کہ حدث، خارج ہونے والی ناپاک
چیز کا نام ہے اور خروج بہنے سے متحقق ہوتا ہے الخ
امام محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں فرمایا
کہ نجاست کا نکلنا زوال طہارۃ میں شرعاً موثر ہے
اور اس قدر بات اصل میں معقول ہے، اور اصل
مراد "خارج من السبیلین" ہے۔ یعنی یہ بات کہ
پاکی کا زوال اس باعث ہے کہ یہ نجاست ہے اور
بدن سے نکل رہی ہے، کیونکہ خاص طور پر اس کے
سبیلین سے نکلنے کی وجہ سے حدث کا ہونا کوئی مفہوم
نہیں رکھتا ہے، یہ بات تو سبیلین کے علاوہ جسم
کے دوسرے حصوں سے خروج کی صورت میں بھی
پائی جاتی ہے تو حکم اس کی طرف بھی متعدی ہوگا،
تو اصل "خارج من السبیلین" ہے، اور اس کا
حکم طہارت کا زائل ہونا ہے، جس کے باعث
وضوء واجب ہوجاتا ہے، اس کی علت نجاست
کا بدن سے خارج ہونا ہے، اور فرع سبیلین
کے علاوہ کہیں سے بھی نجاست کا خارج ہونا ہے
اور اسی میں "مناط" ہے۔ لہذا زوال طہارۃ اس
کی طرف بھی متعدی ہوگا اھ، بحر الرائق میں بھی

---

[1] الہدایہ، نواقض وضوء ۱/۸
[2] بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۴
[3] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۹

Marfat.com

لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها فتکون بادیة لا خارجة[1] اھ وفی الفتح و الحلیة والغنیة والبحر والطحطاوی و الشامی جمیع الادلة الموردة من السنة والقیاس تفید تعلیق النقض بالخارج النجس[2] اھ وفی الغنیة اذا ازالت بشرة کانت الرطوبة بادیة لامنتقلة ولا تکون منتقلة الا بالتجاوز والسیلان[3] اھ وفی تبیین الامام الزیلعی الخروج انما یتحقق بوصوله الی ما ذکرنا لان ما تحت الجلدة مملوء دما فبالظهور لا یکون خارجا بل بادیا وهو فی موضعه[4] اھ وفی المحیط ثم الدرر حد الخروج الانتقال من الباطن الی الظاهر و ذلک یعرف بالسیلان من موضعه[5] اھ

یہی ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ وضوء خروج سے ٹوٹتا ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ باطن سے ظاہر کی طرف ہو، اور یہ چیز سبیلین میں تو ظہور سے ہی متحقق ہوجائیگی اور ان کے علاوہ بدن کے دوسرے حصوں میں ایسی جگہ تک آنا ضروری ہے جس کو تطہیر کا حکم ہو، کیونکہ چھلکے کے ہٹ جانے سے نجاست صرف ظاہر ہوتی ہے خارج نہیں ہوتی ہے اھ فتح، حلیہ، غنیہ، بحر، طحطاوی اور شامی میں ہے کہ سنت اور قیاس کے تمام دلائل سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وضوء کا ٹوٹنا خارج ہونے والی نجاست سے ہی متعلق ہے اھ اور غنیہ میں ہے کہ جب کھال ہٹ جائے تو رطوبت ظاہر ہوگی منتقل نہ ہوگی منتقل صرف بہنے کی صورت ہی میں ہوگی۔ امام زیلعی نے تبیین میں لکھا کہ خروج اسی وقت متحقق ہوگا جبکہ وہ اس حصہ کی طرف بہہ جائے جس کا ہم نے ذکر کیا، کیونکہ جلد کا نچلا حصہ خُون سے پُر ہے لہذا ظاہر ہونے سے خارج نہ ہوگا بلکہ بادی ہوگا، اور اپنی جگہ پر ہی رہے گا اھ محیط اور درر میں ہے کہ خروج کی حد باطن سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا ہے، اور یہ اپنی جگہ سے بہہ جانے سے معلوم ہوگا اھ

وفی شرح الوقایة للامام صدر الشریعة المعتبر الخروج الی ما هو ظاهر البدن شرعا[6] اھ

امام صدر الشریعۃ کی شرح وقایہ میں ہے کہ خروج سے مراد اس حصہ کی طرف آنا ہے جو شرعاً ظاہر ہے اھ

وقال الامام النسفی فی متن الکنز

امام نسفی نے کنز کے متن میں فرمایا وضوء کو

---

1 بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۳ 2 غنیۃ المستملی، نواقض وضوء ص ۱۳۱ 3 ایضاً
4 تبیین الحقائق، نواقض وضوء ۱/۸ 5 درر الحکام شرح غرر الاحکام، نواقض وضو ۱/۱۳
6 شرح وقایہ، نواقض وضو ۱/۱۰

Marfat.com

ینقضہ خروج نجس منہ[1] اھ واستحسنہ فی جامع الرموز فقال حق العبارۃ ناقضہ خروج النجس[2] اھ

وقال السید جلال الدین فی الکفایۃ لایتحقق الخروج الا بالسیلان لان تحت کل جلدۃ رطوبۃ فاذا زالت کانت بادیۃ لاخارجۃ کالبیت اذا انہدم کان اساکن ظاہرا لا منتقلا عن موضعہ[3] اھ

وقال العلامۃ الاکمل فی العنایۃ خروج النجس من بدن الانسان الحی ینقض الطہارۃ کیفما کان عندنا وھو مذہب العشرۃ المبشرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہم[4] اھ وفیہا ایضا شرط التجاوز الی موضع یلحقہ حکم التطہیر احترازا عما یبدو ولم یخرج ولم یتجاوز فانہ لایسمی خارجا فکان تفسیرا للخروج وردا لما ظن زفر ان البادی خارج[5] اھ

وقد صرح المولی بحر العلوم نفسہ فی ذلک الکتاب انہ ثبت ان علۃ انتقاض الطہارۃ خروج النجاسۃ فکلما خرج من

نجاست کا بدن سے نکلنا توڑ دے گا اھ اور اس کو جامع الرموز میں پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت اس طرح ہونی چاہئے ناقضہ خروج النجس اھ

سید جلال الدین نے کفایہ میں فرمایا کہ خروج سیلان سے ہی متحقق ہوگا کہ کھال کے ہر حصہ کے نیچے رطوبت پائی جاتی ہے اب جب کھال ہٹ جائے گی تو نجاست بادی ہوگی نہ کہ خارج' جیسے گھر اگر گر جائے تو گھر والے اس میں ظاہر ہوجاتے ہیں اس سے خارج نہیں ہوجاتے اھ علامہ اکمل نے عنایہ میں فرمایا کہ زندہ انسان کے بدن سے خون کا نکلنا بہرحال ہمارے نزدیک طہارت کو توڑتا ہے اور یہی عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے اھ اسی کتاب میں ہے کہ اس جگہ کی طرف تجاوز کرنے کی شرط جس کو پاک کرنے کا حکم ہے اس صورت سے احتراز ہے جس میں نجاست ظاہر تو ہو مگر خارج نہ ہو کیونکہ اس کو خارج نہیں کہا جاتا ہے پس یہ خروج کی تفسیر ہے اور زفر کے اس خیال کی تردید ہے کہ یہ خارج ہے اھ

علامہ بحر العلوم نے خود اسی کتاب میں صراحت کی ہے کہ طہارۃ کے ٹوٹنے کی علت نجاست کا نکلنا ہے پس جو بھی نجاست نکلے گی وہ طہارت کو

---

[1] کنز الدقائق، نواقض وضوء ص ۲

[2] جامع الرموز، نواقض وضو ۱/۳۴

[3] کفایۃ مع فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۸

[4] عنایۃ علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۳

[5] عنایۃ علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۳

Marfat.com

النجاسة ينقض الطهارة[1] اھ و من نظر
الی تظافر هذه النصوص ايقن ان خروج
النجس الی ظاهر البدن اذا تحقق لا يتوقف
بعده ثبوت الحدث وان تحققه فی غير
السبيلين يحصل بانتقال ما عن موضعه
لا يشترط فيه ان يكون ذراعا او شبرا
مثلا و لذلك لما ظهر لمحمد فيما روی عنه
ان بالعلو علی راس الجرح يحصل انتقال
الدم من مكانه حكم بالنقض من دون
توقيف علی انحدار ايضا فضلا عن اشتراط
امتداد مسافة واصحابنا جعلوا راس
الجرح من مكانه فما دام عليه و لم
يجاوزه لم ينتقل من مكانه وان انتقل
من تحت قال فی الدرر عن المحيط بعد ما
قدمنا وحد السيلان ان يعلو فينحدر عن
راس الجرح هكذا فسر ابو يوسف لانه
مالم ينحدر عن راس الجرح لم ينتقل عن
مكانه فان ما يوازی الدم من اعلی الجرح
مكانه اھ[2]

ٹوٹ جائے گی اھ جو بھی ان تصریحات کو دیکھے گا اس
کو اس امر میں شک کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔
نجاست کا نکلنا ظاہر بدن کی طرف حدث کے لیے
کافی ہے اور اس کے بعد مزید کسی چیز کی ضرورت
نہیں ہے اور سبیلین کے علاوہ اگر نجاست نکلے
تو اس میں اپنی جگہ سے منتقل ہونے کی شرط ہے،
اس میں ایک گز یا ایک بالشت کی شرط نہیں ہے۔
اس لیے جب امام محمد پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ
زخم کے سرے پر نجاست کے آنے سے خون کا اس کی
جگہ سے منتقل ہونا متحقق ہو جائے گا تو انہوں نے
طہارت ٹوٹنے کا حکم لگادیا اور اس میں زخم سے
گرنے کی شرط نہ لگائی، اس میں کسی مسافت تک
پہنچنے کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا، اور ہمارے اصحاب
کا خیال ہے کہ زخم کا سرا زخم ہی کی جگہ ہے جب تک
نجاست اس پر رہے تو سمجھا جائے گا کہ نجاست
اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہوئی ہے خواہ وہ نیچے سے
منتقل ہو چکی ہو۔ درر میں محیط سے اس عبارت کو
نقل کرنے کے بعد جس کو ہم نے نقل کیا فرمایا: سیلان
کی حد یہ ہے کہ زخم کے سرے پر آکر ٹپک جائے،
ابو یوسف نے بھی یہی تفسیر کی ہے کیونکہ جب تک زخم سے نہ ٹپکے اپنی جگہ سے منتقل نہ ہوگی، کیونکہ زخم کا بالائی
حصہ جو خون کے مقابل ہے وہی خون کی جگہ ہے اھ

فالورم المنبسط المنفجر من
اعلاه اذا انحدر القيح من راسه تحقق

پس کھلا ہوا زخم جو اوپر سے پھٹا ہوا ہو جب پیپ
اس کے سرے سے نکلے تو خروج متحقق ہو جائے گا اور

---

[1] رسائل الارکان، نواقض وضوء ص ۱۶ [2] درر الحکام شرح غرر الاحکام، نواقض وضوء ۱/۱۳

Marfat.com

الخروج والانتقال والسیلان قطعا لا محل فیه لارتیاب فما هی الا عبارة عن معنی واحد ولن یسبقن الی وهم احد ان الورم ان استوعب ید انسان من کتفه الی رسغه فانفجر من اعلی الکتف وجعل الدم یثج ثجا حتی ملاء الکتف ثم العضد ثم المرفق ثم الساعد لم یکن کل هذا خروجا حتی یتجاوز الی الکف وعدم لحوق حکم التطهیر عند العذر ظاهر المنع بل قد لحق وتاخر طلب ایقاعه بالفعل حتی یزول ولذا اذا زال ظهر فکان من باب الوجوب لانعقاد السبب وتأخر وجوب الاداء بخلاف داخل العین فانه من باطن البدن شرعا فی باب التطهیر من کل وجه لم یلحقه قط حکم التطهیر ولن یلحقه ابدا ما بقی فکیف یقاس علیه ما کان ظاهر البدن قطعا حسا و شرعا ثم اعتری معترا خرعنه حکم اداء التطهیر موقتا بوقت البرء ام کیف یجعل العارض کاللازم والحادث عن قریب الزائل عما قلیل کاللازب المستمر۔

انتقال اور سیلان بھی قطعاً ہوگا، اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں، سو اس عبارت کا ایک ہی مفہوم ہے، یہ وہم نہ کیا جائے کہ اگر کسی شخص کے کاندھے سے نیچے کلائی تک ورم آجائے پھر کاندھے کے بالائی حصے سے پھٹ جائے اور خون پوری تیزی سے بہہ کر کاندھے، بازو اور کلائی تک آجائے، تو یہ خروج نہ ہوگا، خروج اسی وقت ہوگا جب ہتھیلی سے متجاوز ہو جائے۔ اور تطہیر کا حکم نہ ہونا عذر کے ہونے کی صورت میں مسلّم نہیں ہے بلکہ حکم تو ہوا لیکن اس کے بالفعل واقع کرنے کی طلب متاخر ہو گئی ہے یہ عذر کے زوال کے بعد ہو گی، اس لیے جب عذر ختم ہوگا حکم تطہیر ظاہر ہوگا، گویا یہ سبب کے منعقد ہونے اور وجوب ادا کے متاخر ہونے کی قسم سے ہے، آنکھ کے اندرونی حصے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ تطہیر کے معاملہ میں شرعاً بدن کا باطنی حصہ ہے۔ اس کو نہ تو حکم تطہیر لاحق ہوا ہے اور نہ کبھی ہوگا، لہذا جو چیز حساً اور شرعاً بدن کا ظاہر ہو اس کو اس پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے۔ پھر اس کو ایک اور امر لاحق ہو گیا جس نے حکم تطہیر کو ایک معین وقت تک کے لیے موخر کر دیا یعنی تندرستی تک، یا یوں سمجھ لیجئے کہ عارض کو مثل لازم کیونکر کیا جا سکتا ہے اور جو چیز مستقبل قریب میں ہونے والی ہو اور جلد ہی زائل ہو جانے والی ہو اس کو مسلسل جاری رہنے والی چیز کے مانند کیسے کہا جا سکتا ہے؟

وثانیا انما المنقول عن ائمتنا رضی الله تعالیٰ عنهم شیئان اما النقض بمجرد العلو علی راس الجرح وان لم ینحدر کما

دوم ہمارے ائمہ سے دو چیزیں منقول ہیں، یا تو زخم کے سر پر آتے ہی طہارت کا ختم ہو جانا، جیسا کہ امام محمد سے مروی ہے اور اسی کی طرف امام محمد

Marfat.com

روی عن محمد والیه مال الامام محمد بن عبد الله وعلیه مشی فی مجموع النوازل والفتاوی النسفیة وجعله فی الوجیز اقیس وفی الدرایة اصح واما بالانحدار عن راس الجرح وهو المعتمد وعلیه الفتوی ولم ینقل عن احد منهم قط ان الانحدار عن الراس ایضا لا یکفی للنقض ما لم یجاوز سطح ورم الجرح کله قدر ذراع کان او اکثر بل قد نطقت کتب المذهب قاطبة بان مجرد الانحدار عن الراس کاف فی النقض وهذا محرر المذهب محمد رضی الله تعالی عنه قائلا فی جامعه الصغیر محمد عن یعقوب عن ابی حنیفة رضی الله تعالی عنهم فی نفطة قشرت فسال منها ماء او دم او غیره عن راس الجرح نقض الوضوء وان لم یسل لم ینقض اهـ[1]

قال الامام الاجل قاضی خان فی شرحه والسیلان ان ینحدر عن راس الجرح وعن محمد رحمه الله تعالی اذا انتفخ علی راس الجرح وصار اکثر من راس الجرح انتقض والصحیح ما قلنا اهـ[2]

وفی محیط الامام السرخسی ثم النهر ثم الهندیة حد السیلان ان یعلو فینحدر

بن عبد اللہ کا میلان ہے اور مجموع النوازل نیز فتاوی نسفیہ میں بھی یہی ہے، وجیز میں اس کو زیادہ قرینِ قیاس قرار دیا ہے، اور درایہ میں اصح کہا ہے، یا زخم کے سر سے نیچے آتے ہی طہارۃ ختم ہوجائے گی، یہی معتمد ہے اور اسی پر فتوی ہے، یہ کسی امام سے منقول نہیں کہ زخم کے سر سے نیچے آنے کے باوجود طہارۃ اس وقت تک ختم نہ ہوگی جب تک کہ زخم کے پورے ورم کی سطح سے متجاوز نہ ہوجائے خواہ وہ ایک گز ہو یا اس سے بھی زیادہ، بلکہ تمام کتبِ مذہب میں یہی ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آنا ہی کافی ہے، محررِ مذہب امام محمد نے جامع صغیر میں اسی کو واضح طور پر بیان کیا ہے وہ فرماتے ہیں محمد کو ابو یوسف سے ان کو ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی چھالا پھوٹ گیا اور اس سے پانی، خون یا کچھ اور نکلا اور سرِ زخم سے متجاوز ہوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر نہ بہا تو نہ ٹوٹے گا اھ

امامِ اجل قاضیخان نے اس کی شرح میں کہا کہ سیلان یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آجائے، اور امام محمد سے روایت ہے کہ جب پھول کر سرِ زخم پر آئے اور اس کے سر سے حجم میں بڑا ہوجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا اھ

امام سرخسی کی محیط، نہر اور ہندیہ میں ہے کہ سیلان یہ ہے کہ اوپر کو آئے پھر زخم کے سر سے

---

[1] جامع الصغیر للامام محمد، نواقض وضو، ص ۷

[2] شرح جامع الصغیر

Marfat.com

عن راس الجرح اھ[1]

نیچے آجائے اھ

وفی جواھر الفتاوی للامام الکرمانی فی الباب الثانی المعقود لفتاوی الامام جمال الدین البزدوی اما التی تخرج من غیر السبیلین ان وقفت ولم تتعد عن راس الجرح فطاھرۃ[2] ثم اطال فی بیان حکمۃ الفرق بین الخارج والبادی ملخصہ ان البادی الکائن تحت الجلدۃ ھو الذی انتقل عن طبیعۃ الدم الی طبیعۃ اللحم وانتھی نضجہ غیر انہ لم ینجمد بخلاف السائل[3] وفی شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی ثم ایضاح الاصلاح لابن کمال باشا قال اصحابنا اذا خرج وسال عن راس الجرح نقض الوضوء وقال زفر ینقضہ سال او لم یسل وقال الشافعی لا ینقضہ سال او لم یسل اھ[4]

امام کرمانی کے جواہر الفتاوٰی کے دوسرے باب میں جو امام جمال الدین بزدوی کے فتاوٰی میں مشتمل ہے، یہ ہے کہ وہ نجاست جو سبیلین کے علاوہ کہیں اور سے خارج ہو، اگر سرِ زخم سے منجاوز نہ ہو تو وہ طاہر ہے اھ پھر خارج اور بادی کے فرق کی حکمت کو تفصیل سے بیان کیا، جس کا خلاصہ یہ ہے، بادی جو کھال کے نیچے ہو، خون کی طبیعت سے منتقل ہو کر گوشت کی طبیعت میں آگیا ہے اور مکمل طور پر پختہ ہو چکا ہے صرف اتنا ہے کہ منجمد نہیں ہوا ہے۔ یہ بات سائل (بہنے والے) میں نہیں ہوتی ہے۔ امام اسبیجابی کی شرح طحاوی اور ابن کمال پاشا کی ایضاح الاصلاح میں ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا جب زخم کے سر سے نکلے اور بہے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور زفر نے فرمایا بہے یا نہ بہے وضو ٹوٹ جائے گا، اور امام شافعی نے فرمایا: بہے یا نہ بہے وضو نہ ٹوٹے گا اھ۔

وفی الخلاصۃ ان خرج من قرح بہ دم او صدید او قیح فسال عن راس الجرح نقض عندنا اھ[5] وفی المنیۃ ان سال عن راس الجرح نقض وان لم

اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کوئی چیز خون، مواد یا پیپ کی قسم سے زخم سے نکلے اور زخم کے سر سے بہے تو ہمارے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا[5] اور منیہ میں ہے کہ اگر سرِ زخم سے بہے تو وضو ٹوٹیگا

---

[1] فتاوٰی ہندیہ، نواقضِ وضو ۱/۱۰
[2] جواہر الفتاوٰی
[3] جواہر الفتاوٰی
[4] شرح الطحاوی
[5] خلاصۃ الفتاوی، نواقض وضو ۱/۱۵

Marfat.com

یسل لا ینقضه وتفسیر السیلان ان ینحدر عن راس الجرح اھ[1]

اور اگر نہ بہے تو وضو نہ ٹوٹے گا اور سیلان کا معنیٰ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آجائے اھ

وفی صدر الشریعة اذا سال عن راس الجرح علم انه دم انتقل من العروق فی هذه الساعة وهو الدم النجس اما اذا لم یسل علم انه دم العضو[2] اھ

اور صدر الشریعة نے فرمایا کہ جب سرِ زخم سے بہا تو معلوم ہو گیا کہ یہ وہ خون ہے جو ابھی رگوں سے آرہا ہے اور یہی ناپاک خون ہے۔ اور جب نہ بہے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ عضو کا خون ہے اھ

یشیر الی الحکمة التی ذکرها الامام جمال الدین وفی جواهر الاخلاطی ان سال عن راس الجرح نقض[3] والا لا والسیلان الانحدار عن راس الجرح اھ

اور جواہر الاخلاطی میں صدر الشریعة اس حکمت کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں جس کا ذکر امام جمال الدین نے اپنے فتاویٰ میں کیا ہے کہ اگر سرِ زخم سے بہا تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں، اور سیلان کے معنی سرِ زخم سے نیچے آنے کے ہیں اھ

وقال صاحب السراج نفسه فی الجوهرة النیرة حد التجاوز ان ینحدر عن راس الجرح واما اذا علا ولم ینحدر لا ینقض[4] اھ وهذا هو الموافق لما تقدم ان المعنی الخروج وظهوره بالانتقال فاذن لا اری هذا القیل الا مستحدثا بعد ائمتنا علی خلاف ما یعطیه کلامهم جمیعا وعلی خلاف اطلاقات المتون وعامة الکتب المعتمدة وعلی خلاف ما هو قضیة جمیع الادلة المورودة من السنة والقیاس کما علمت۔

اور صاحب سراج نے جوہرہ نیرہ میں فرمایا کہ تجاوز کی حد یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آجائے لیکن اگر اوپر آیا اور نیچے نہ آیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اھ یہی چیز گزشتہ گفتگو سے مطابقت رکھتی ہے کہ خروج اور ظہور کے معنی منتقل ہونے کے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ قول ہمارے ائمہ کے دور کے بعد کی ایجاد ہے یہ تمام متون، کتبِ معتمدہ کے عمومی اطلاقات اور سنت وقیاس کے بیان کردہ تمام ادلہ کے خلاف ہے۔

وثالثا مع قطع النظر عن کل ذلك هذا یشبه فرض محال فقد قدمنا عن الفتح والبحر والغنیة ان التطهیر یعم الطهارة من الخبث ومعلوم انه یکون بکل ماء طاهر فالم ولا یشترط فیه

سوم جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اس سے قطع نظر یہ فرض محال کے مشابہ ہے، ہم فتح، بحر اور غنیہ کی عبارات نقل کر چکے ہیں کہ تطہیر خبث سے طہارۃ کو بھی شامل ہے اور یہ معلوم ہے کہ ہر پاک پانی سے ہو جاتی ہے جو نجاست کو

---

[1] منیة المصلی، نواقض وضو ص ۹۰ [2] شرح وقایہ، نواقض وضو ۱/۵۰ [3] جواہر اخلاطی [4] جوہرہ نیرہ، نواقض وضو ۱/۶

Marfat.com

شدة الاسالة بل تكفى الازالة ولو بثلث خرق مبلولة وفى الدر تطهر اصبع و ثدى تنجس بلحس ثلثا[1] اه ولا اعلم ورما يضره المسح بخرقة بلت بعرق يناسبه بل ربما ينفع فلعله فرض لا يقع۔

دور کر دے اس میں سیلان کی شدت کی شرط نہیں ہے اصل چیز تو نجاست کا دور کرنا ہے، خواہ تین ترشدہ کپڑوں کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔ در میں ہے کہ انگلی اور چھاتی اگر نجس ہو جائے تو تین مرتبہ چاٹنے سے پاک ہو جائے گی اھ میں نہیں سمجھتا کہ ورم کی کوئی ایسی قسم بھی ہے جس کو کسی مناسب عرق سے ترشدہ کپڑے سے پُونچھنے سے نقصان پہنچتا ہو، بلکہ عین ممکن ہے کہ فائدہ پہنچتا ہو، لہٰذا یہ سراسر مفروضہ ہے جو واقع نہیں ہوگا۔

ورابعا ان لزم صلوحه لطلب ايقاع التطهير بالفعل فاذا كان بالانسان والعياذ بالله ما يضره اصابة الماء فى شئ من بدنه فهذا ان افتصد لا يكون حدثا وان اصابته شجة فى راسه فسال الدم من قرنه الى قدمه فهو على وضوئه ولم يتنجس بهذه الدماء الفوارة بدنه ولا ثيابه بل لو اخذ غيره تلك الدماء ولطخ بها ثوبه كان صبغا طيبا طاهرا لان ما ليس بحدث ليس بنجس ولو كان المرض باحد شقيه فان خرج من الشق السليم دم قدر راس ذباب بطل وضوءه وان افتصد من الشق المأوف وخرج الدم ارطالا لم ينقض وهو طاهر مع انه هو الدم المسفوح وهذا كله غير معقول ولا منقول ولا متجه ولا مقبول فلا مرية عندى ان المراد كل ما هو ظاهر البدن شرعا وان تأخر طلب ايقاع تطهيره بالفعل

چہارم یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ بالفعل تطہیر کے واقع کرنے کی طلب کی صلاحیت رکھتا ہو مثلاً انسان کے بدن میں کوئی ایسی تکلیف ہو جس کو پانی نقصان دیتا ہو تو یہ شخص اگر فصد کھلوائے تو حدث نہ ہوگا، اور اگر اس کا سر زخمی ہو جائے اور اس کے سر سے خون بہہ کر قدم تک آجائے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اور اس خون سے نہ اس کے کپڑے ناپاک ہوں گے اور نہ اس کا جسم، بلکہ اگر کسی اور نے یہ خون لے کر اپنے بدن یا کپڑوں پر لگا لیا تو پاکیزہ رنگ سے زیادہ اور کچھ نہ ہوگا کہ جو چیز حدث نہیں وہ نجس نہیں ہے، اگر ایک پہلو مریض ہو اور دوسرا تندرست، پھر تندرست پہلو سے مکھی کے سر کے برابر خون نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر بیمار پہلو میں فصد کھلائی اور اس سے سیروں خون نکلا تو وضو نہ ٹوٹے گا حالانکہ یہ دم مسفوح ہے، یہ تمام چیزیں نہ تو معقول ہیں اور نہ مقبول ہیں، نہ ان کی کوئی دلیل ہے۔ لہٰذا میرے نزدیک یہ امر شبہہ سے بالاتر ہے کہ مراد ہر وہ حصہ ہے

[1] درالمختار، باب الانجاس ۱/۵۳

Marfat.com

الی زوال عذر و رحم الله العلامة ابن کمال باشا حیث قال فی الایضاح سال الی ما یطهر ای الی موضع یجب ان یطهر بغسل او مسح عند عدم عذر شرعی لابد من هذا التعمیم حتی ینتظم الموضع الذی سقط عنه حکم التطهیر بعذر[1] اھ وتبعہ السید العلامة الطحطاوی فی حاشیة مراقی الفلاح والعلامة الفہامة نوح افندی لما نقل ما نقل عن المشکلات عقبه بقوله لکن قال بعض المحققین یرید ابن کمال فنقل کلامه ثم قال وھذا مخالف لما فی المشکلات ولعل الحق ھذا[2] اھ

جو شرعاً بدن کا ظاہر ہوا اگرچہ اس کے بالفعل پاک کرنے کی طلب زوالِ عذر تک مؤخر ہو۔ خدا ابن کمال پاشا پر رحم فرمائے، انہوں نے ایضاح میں فرمایا: سال الی ما یطھر یعنی اس حصہ تک بہہ کر آیا جس کا پاک کرنا غسل یا مسح سے عذرِ شرعی کے موجود نہ ہونے کی صورت میں واجب ہو۔ اس تعمیم کی ضرورت ہے تاکہ اس میں وہ حصہ بھی آجائے جس کو تطہیر کا حکم کسی عذر کے باعث لاحق نہیں ہوا ہے اھ، طحاوی نے حاشیہ مراقی الفلاح میں اور علامہ نوح آفندی نے اسی کی متابعت کی ہے، انہوں نے مشکلات میں کچھ نقل کرنے کے بعد فرمایا: "لیکن بعض محققین نے فرمایا ان کی مراد اس سے ابن کمال پاشا ہیں۔ پھر انہوں نے ان کا کلام نقل کیا۔ پھر فرمایا کہ یہ مشکلات کے مخالف ہے۔ اور شاید حق یہی ہو" اھ

اقول اولاً بل لك ان تقول فرق بین السقوط والتأخر کما علمت بل ان سقط لعذر فحقیقة[2] السقوط تعقب الثبوت فذلك یقرر اللحوق ویؤکدہ کما لایخفی۔

اقول اول کہا جاسکتا ہے کہ سقوط اور تاخر میں فرق ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، بلکہ اگر عذر ختم ہوگیا تو سقوط کی حقیقت ثبوت کے بعد ہی ہوگی اور یہ چیز لحوق کی تائید کرتی ہے جیسا کہ واضح ہے۔

وثانیاً لعبارة المشکلات وجهة تنجیها عن المخالفة فانها فی الجرح وسیأتی بالشرح فلا تتعین للمخالفة ھذا ما یتعلق بمسئلة الورم وما بنیت علیه۔

دوم: مشکلات کی عبارت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ زخم کی بابت ہے، اس کی تشریح آئے گی، لہٰذا یہ مخالفت کے لیے متعین نہیں ہے یہ ورم کے مسائل اور اس سے متعلقہ مسائل کی بابت ہے۔

واما مسألة الجرح فاقول یظهر

زخم کا مسئلہ: بندہ ناچیز عرض پرداز ہے اور

---

[1] بحوالہ فتح المعین، نواقض الوضوء ۱/ ۳۱

[2] ایضاً

Marfat.com

للعبد الضعیف واللہ تعالیٰ اعلم ان الجرح[1] المنبسط ثلث صور الاولی ان یکون انبساطه فی الباطن فقد تفجر راسه وعلی سائره جلدة و لو متورمة والثانیة بسیط منبسط علی ظاهر البدن لکنه دقیق لا عرض له فلا یظهر للنظر الا کخط او خیط والثالثة بسیط عریض ظاهر غوره مرئی قعره فباطن الاول[2] باطن قطعا حسا و شرعا فان اختلف الدماء فی باطنه لم یضر وکان کنزول البول الی قصبة الذکر وهذا ما قدمنا عن الدر المختار من قوله والا لا کما لو سال فی باطن عین او جرح او ذکر ولم یخرج[1] اھ ولا یبعد ان یحمل علیه ما مر عن الشامی عن السراج عن الینابیع فقوله السائل علی الجراحة اذا لم یتجاوز ای الذی فار من قعرها و سال فی غورها وعلا علی راسها و لم یتجاوز الراس لیوافق السراج خلاصة نفسه الناصة ان حد التجاوز ان ینحدر عن راس الجرح کما تقدم ولا شك ان محمدا اروی عنه فی هذا النقض وان الماخوذ عدمه فصح کل ما ذکر السراج وان علت علی راسه ثم انحدرت فلا شك فی انتقاض الوضوء وان لم یتجاوز سطح الورم لوجود الانحدار من الراس الذی هو ناقض باجماع ائمتنا رضی اللہ تعالیٰ عنهم واظن

اللہ بہتر جانتا ہے۔ کھلے زخم کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: زخم اندرونی طور پر پھیلا ہوا ہو، صرف اس کا منہ کھلا ہوا اور باقی حصہ پر کھال ہو خواہ ورم کی شکل میں ہو۔

دُوسری صورت: ظاہرِ تن پر پھیلا ہوا ہو، مگر صرف لمبائی میں ہو چوڑائی میں نہ ہو، دھاگے یا لکیر کی طرح نظر آتا ہو۔

تیسری صورت: زخم چوڑائی میں، اس کی گہرائی نظر آتی ہو۔

تینوں صورتوں کے احکام: پہلے زخم کا باطن حساً وشرعاً باطن ہی ہے اب اگر خون اس کے اندرونی حصہ میں گردش کرتا رہے تو کچھ حرج نہیں، جیسے پیشاب، پیشاب کی نالی تک آجائے۔ یہ ہم درمختار سے نقل کر آئے ہیں" یعنی اگر خون آنکھ کے اندرونی حصہ میں بہا، یا زخم کے اندر یا ذکر کے اندر اور نہ نکلا اھ

اور شامی نے بروایت سراج ینابیع سے جو نقل کیا ہے اگر اس کو اسی پر محمول کر لیا جائے تو کچھ حرج نہ ہوگا، ان کا قول یہ ہے کہ "پس ان کا قول زخم پر بہنے والا جبکہ تجاوز نہ کرے، یعنی وہ جو زخم کی گہرائی سے اُبھر کر آیا ہے اور جو گہرائی میں بہہ رہا ہے صرف سرِ زخم تک آیا ہے لیکن اس سے متجاوز نہیں ہُوا ہے۔ اس طرح سراج کا قول خود ان کے بیان کردہ خلاصہ کے مطابق ہوجائے گا، خلاصہ میں یہ ہے کہ حدِ تجاوز یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے

[1] الدر المختار، نواقض وضو ۱/۲۵

Marfat.com

الثانی ایضا کذالك فان الاتصال وان تفرق ولم تبق جلدة تسترہ لکن لدقته لا یظهر غورہ للنظر الا بان یفرق الجانبان بعمل الید بالقبض والجبذ مثلا ومثل ھذا لا یجعل الباطن ظاهرا کما تقدم فی الفرج والشرج فکان کباطنهما بل باطن صماخ الاذن فی البطون مع عدم غطاء من فوق فما سال فیه ولم یظهر فانما یسیل فی الباطن وما ظهر فان علا ولم ینحدر لم ینقض علی المفتی به ولو علا علی سطح الجرح کله لعدم تحقق الانحدار وھذا المحمل اقرب من الاول لعبارة السراج والینابیع اما اذا ینع الدم علی راسه فقطر ثم انحدر منه سائلا علی سطحه فلا شك انه لعدم العرض فی الجراحة باخذ شیئا من الجسم الصحیح ایضا من جنبیها فیتحقق التجاوز الی البدن الصحیح ایضا ولا یبقی محل للامتراء فی انتقاض الطهر واما الثالث فمجال نظر فان الغور الذی ظهر کان من باطن البدن قطعا واذا ظهر ظهر ولم یتناوله حکم التطهیر بعد فعسی ان یکون باقیا علی حکمه الاصلی حتی یبرء فینزل علیه حکم التطهیر ویلتحق بالظاهر شرعا ایضا کما التحق حسا وحینئذ یکون سیلان الدم فیه سیلانا فی الباطن ویؤیده ما تقدم عن الدرر عن المحیط

آجائے۔ اور اس میں شک نہیں کہ امام محمد نے ان سے اس روایت میں وضو کے ٹوٹنے کی روایت کی ہے، اور ماخوذ وضو کا نہ ٹوٹنا ہے، لہذا جو کچھ سراج میں ہے وہ مکمل طور پر ٹھیک ہو گیا۔ اور اگر نجاست سرِ زخم تک پھر نیچے آجائے تو ایسی صورت میں وضو کا ٹوٹنا میرے نزدیک شک سے بالاتر ہے خواہ وہ سطح ورم سے متجاوز نہ ہو کیونکہ یہ سرِ زخم سے نیچے آگیا ہے جو ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ناقضِ وضو ہے۔ دوسری صورت بھی میرے نزدیک ایسی ہی ہے کیونکہ کھال اگرچہ ٹھیک ہو چکی ہے اور کوئی کھال اس کو چھپانے والی نہیں ہے لیکن اس کی باریکی کی وجہ سے اسکی گہرائی نظر نہیں آتی ہے صرف یہی صورت ہے کہ اس کے دونوں کنارے ہاتھ سے جُدا کر دیے جائیں، یا دبا کر الگ کئے جائیں، لیکن یہ عمل باطن کو ظاہر کرنے کے لیے کافی نہیں ہے، جیساکہ فرج و شرج کے بیان میں گزرا، تو یہ اُن دونوں کے باطن کی طرح ہوا بلکہ کان کے سوراخ کا اندرونی حصّہ چھپا ہوا ہے حالانکہ اوپر کوئی ڈھکنا بھی نہیں ہے لہذا جو اس میں بہے گا اور ظاہر نہ ہو گا وہ باطن ہی میں بہے گا اور جو ظاہر ہو کر اوپر کو آئے لیکن نہ ٹپکے وہ مفتیٰ بہ قول کے مطابق ناقضِ وضو نہیں خواہ زخم کی پوری سطح پر ہی کیوں نہ پھیل جائے، اس لیے کہ ٹپکنا نہیں پایا گیا سراج و ینابیع کی عبارات کی یہ توجیہ حق سے زیادہ قریب ہے اگر خون سرِ زخم پر ہی ظاہر ہُوا پھر اتر کر زخم کی سطح پر پھیلا تو بلاشبہ وُہ صحیح جسم کے کچھ نہ کچھ حصّہ کو

Marfat.com

ان مایوازی الدم من اعلی الجرح مکانہ[1]
فقضیتہ ان لو نبع الدم فیہ حتی وازی
حرفہ من کل جانب لم یضر لانہ علو لا انحدار
فیلزمہ ان لو نبع فی اعلاہ ثم انحدر فیہ
ولم یجاوزہ لم ینقض لانہ منتقل فی مکانہ
لاعن مکانہ وکان ھذا ھو ملحظ ما فی
المشکلات وخزانۃ الروایات ولا ینافیہ
ما فی النھر والسراج وط علی المراقی ان
فائدۃ ذکر الحکم دفع ورود داخل العین
وباطن الجرح اذ حقیقۃ التطھیر فیھما ممکنۃ
وانما الساقط حکمہ[2] اھ فلیس ظاھرا فی
جعلہ ظاھرا لا ظاھرا ای حسا وھو
ظاھر بخلاف ما کان ظاھرا ثم عرض عارض
فانہ لا یخرجہ عن الخروج الی الدخول
کما علمت فلیس فیھا ان کل ما لا یطلب
تطھیرہ بالفعل لعذر فالسیلان علیہ لا
یضر کما اوھم بعض وافھم بعض وبالجملۃ
ما کان ظاھرا لا یصیر بالعذر باطنا کما
افادہ ابن الکمال وما کان باطنا لعلہ لا یصیر
ظاھرا ما لم ینزل علیہ حکم التطھیر کما
یفھم من المشکلات وخزانۃ الروایات او
والنھر والینابیع وطحطاوی المراقی و
رد المحتار ایضا فھذا ما یتراای لی و
یحتاج الی زیادۃ تحریر فمن ظفر بہ من
کلمات العلماء فلیسعفنا بالاطلاع علیہ

دونوں طرف سے گھیر لے گا کیونکہ زخم میں چوڑائی نہیں ہے
اس طرح بدن صحیح کی طرف تجاوز متحقق ہوجائے اور پاکی کے
ختم ہوجانے میں شک باقی نہ رہے گا۔

تیسرا مسئلہ قابلِ غور ہے کہ جسم کا ظاہری گھاؤ
پہلے جسم کا باطنی حصہ تھا اور جب وُہ ظاہر ہوگیا تو
اس کو تطہیر کا حکم لاحق نہ ہُوا، تو اب یہ بھی ممکن ہے
کہ وہ اپنے اصلی حکم پر باقی رہے جب تک کہ ٹھیک
نہ ہوجائے اور اس کو حکم تطہیر نہ
ہوجائے اور اس کو شرعاً بھی ظاہر قرار دے دیا جائے
جیسا کہ وہ حساً ہے۔ ایسی صورت میں اس کے
اندر خون کا بہاؤ باطن میں بہاؤ قرار پائے گا اس
کی تائید درر کے محیط سے نقل کردہ بیان سے بھی
ہوتی ہے کہ خون کا وُہ حصہ جو زخم کے بالائی حصہ
کے مقابلہ میں ہے اگر وہ ابل کر زخم کے پورے سر کے
مقابل آجائے تو مضر نہیں کیونکہ یہ صرف اوپر آنا ہے ٹپکنا نہیں ہے
اس پر یہ لازم آئے گا کہ اگر ابل کر اوپر آیا پھر نیچے
آیا اور اس سے تجاوز نہ کیا تو وضو کو نہ توڑے گا کہ
وہ اپنی جگہ میں منتقل ہو رہا ہے اپنی جگہ سے منتقل
نہیں ہو رہا ہے اور غالباً مشکلات اور خزانۃ الروایات
کا نقطۂ نظر یہی ہے۔ نہر، سراج اور طحطاوی
علی مراقی الفلاح میں ہے کہ حکم کے ذکر کرنے کا
فائدہ اس اعتراض سے بچنا ہے جو آنکھ کے
اندرونی حصے اور زخم کے اندرونی حصے پر ہے
اس لیے کہ ان دونوں میں حقیقۃً تطہیر تو ممکن ہے
مگر حکماً ساقط ہے اھ مشکلات اور خزانہ کا نقطۂ نظر

۱؎ درر الحکام شرح غرر الاحکام، نواقض وضوء ۱/۱۳ ۲؎ طحطاوی علی مراقی الفلاح، نواقض وضو ص ۵۱

Marfat.com

لعل الله یحدث بعد ذلك امرا ولاحول ولا قوة الا بالله العلی العظیم۔

ان کتب کے بیان کے منافی نہیں ہے، تو اس کو ظاہر قرار دینا ظاہر نہیں مگر اسی صورت میں جبکہ وہ حصہ ظاہر ہوا، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جبکہ وہ ظاہر ہو پھر اس کو کوئی عارضہ لاحق ہوگیا ہو تو وہ اس کو خروج سے دخول کی طرف نہ نکالے گا، تو اس میں یہ نہیں ہے کہ ہر وہ حصہ جس کی تطہیر بالفعل مطلوب نہ ہو کسی عذر کے باعث تو اس پر بہنا مضر نہیں، اس قسم کا وہم بعض حضرات کو ہوا ہے۔
خلاصہ کلام یہ کہ جو ظاہر ہے وہ عذر کی وجہ سے باطن نہیں بن جائے گا، جیسا کہ ابن کمال نے فرمایا، اور جو باطن ہے وہ غالباً ظاہر نہ ہوگا جب تک کہ اس پر حکم تطہیر نہ لگایا جائے، جیسا کہ مشکلات، خزانۃ الروایات، نہر، ینابیع، طحطاوی، مراقی الفلاح اور رد المحتار سے مفہوم ہے۔ میری سمجھ میں یہی ہے مگر ابھی اس کی مزید تحقیق کی ضرورت ہے، اگر کسی کو علماء کرام کی کسی تحقیق کا پتہ چلے تو ہمیں مطلع کرے لعل اللہ یحدث بعد ذلک امراً ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

السادس تقدم ان الدم فی مجلس یجمع وهی الروایة الواردة فی الکتب اجمع لکن قال الامام الاجل برهان الملة والدین صاحب الهدایة رحمه الله تعالٰی فی کتابه مختارات النوازل فی فصل النجاسة الدم اذا خرج من القروح قلیلا قلیلا غیر سائل فذلك لیس بمانع وان کثر وقیل لو کان بحال لو ترکه لسال یمنع اھ[1] ثم اعاد المسألة فی نواقض الوضوء فقال ولو خرج منه شیئ قلیل ومسحه بخرقة حتی لو ترك لسیل لا ینقض[2] وقیل الخ فهذا صریح فی ترجیح عدم الجمع مطلقا لکنه متوغل فی الغرابة حتی قال العلامة الشامی

ششم یہ گزر چکا ہے کہ ایک ہی مجلس کے خون کو جمع کیا جائے گا۔ تمام کتب میں یہی روایت مشہور ہے لیکن صاحب ہدایہ نے مختارات النوازل کی فصل نجاست میں فرمایا کہ جب زخم سے خون رسنا رہا، بہا نہیں تو یہ مانع نہیں ہے خواہ زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر اتنا ہو کہ اگر چھوڑ دیا جائے تو بہے گا تو مانع ہے۔ اھ پھر انہوں نے یہی مسئلہ نواقض وضوء میں بیان کیا اور فرمایا "اگر زخم سے کچھ نکلا اور اس کو کپڑے سے پونچھ دیا، اور وہ اتنا تھا کہ اگر اس کو چھوڑ دیتا تو بہہ نکلتا تو وضو نہیں ٹوٹے گا الخ" یہ عبارت اس سلسلہ میں صریح ہے کہ جمع نہ کرنے کو ترجیح مطلق حاصل ہے مگر یہ انتہائی درجہ عجیب بات ہے، چنانچہ علامہ شامی

---

[1] بحوالہ فوائد مخصوصہ من الرسائل، فائدہ تاسعہ ۱/۶۳ [2] بحوالہ شرح منظومہ رسم المفتی ۱/۴۹

Marfat.com

لم ار من سبقه اليه ولا من تابعه عليه بعد المراجعة الكثيرة فهو قول شاذ قال ولكن صاحب الهداية[1] امام جليل من اعظم مشائخ المذهب من طبقة اصحاب التخريج والتصحيح فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند الضرورة فان فيه توسعة عظيمة لاهل الاعذار قال وقد كنت ابتليت مدة بحي الحصبة ولم اجد ما نصح به صلاتي على مذهبنا بلا مشقة الا على هذا القول فاضطررت الى تقليده ثم لما عافاني الله تعالى منه اعدت صلاة تلك المدة ولله تعالى الحمد اه هذا كلامه في شرح منظومته في رسم المفتي[1] وقال في الفوائد المخصصة صاحب الهداية من اجل اصحاب الترجيح فيجوز للمبتلى تقليده لان فيما ذكرناه مشقة عظيمة فجزاه الله تعالى خير الجزاء حيث اختار التوسيع والتسهيل الذي بنيت عليه هذه الشريعة الغراء السهلة السمحة اهـ[2]

نے کہا ہے کہ میں نے نہیں دیکھا کہ ان سے پہلے یہ بات کسی نے کی ہو یا ان کے بعد کسی نے اس بات کی پیروی کی ہو، حالانکہ میں نے کافی تلاش کیا لہذا یہ قول شاذ ہے، مگر صاحبِ ہدایہ جلیل القدر امام ہیں مشائخ مذہب سے ہیں اصحابِ تخریج وتصحیح کے طبقہ سے ہیں، لہذا صاحبِ عذر کو بوقت ضرورت ان کی تقلید جائز ہے، اس میں معذور حضرات کے لیے بہت گنجائش ہے، انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں پھوڑے پھنسیوں میں مبتلا ہوگیا' اور اپنے مذہب کے مطابق بغیر شدید مشقت کے نماز ادا کرنے کے لائق نہ رہا، لہذا مجبوراً یہ قول اختیار کیا پھر جب تندرست ہوگیا تو اس عرصہ کی نماز کا اعادہ کیا اھ یہ انہوں نے اپنی نظم کی شرح کے رسم المفتی میں بیان کیا ہے۔ فوائد المخصصہ میں ہے کہ صاحب ہدایہ اصحابِ ترجیح میں جلیل القدر ہیں، لہذا جو شخص مبتلاءِ مرض ہو اس کو ان کی تقلید جائز ہے کیونکہ اصل مذہب میں جو ہے اس میں بہت مشقت ہے، پس اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے امتِ مسلمہ کے لیے آسان راستہ تجویز کیا، جو اس آسان شریعتِ مطہرہ کی بنیاد ہے اھ

اقول جوّز الامام الكبير العلم الشهير الخصاف تزويج الوكيل موكلته بغيبتها من دون تسميتها قال الامام شمس الائمة السرخسي الخصاف كان كبيرا في العلم يجوز الاقتداء به فقال في البحر[3] المختار في المذهب خلاف ما

اقول امام خصاف نے عورت کی طرف سے اس کے وکیل کی اجازت کو اس کا نام لیے بغیر جائز قرار دیا ہے۔ شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ خصاف بہت بڑے عالم تھے' ان کی اقتدا جائز ہے، بحر میں فرمایا مذہب مختار خصاف کے قول کے

---

[1] شرح منظومہ رسم المفتی من الرسائل ۱/۴۹
[2] فوائد مخصصہ من الرسائل ۱/۶۳

Marfat.com

قاله الخصاف وان كان الخصاف كبيرا[1] اھ و في الدر عن تصحيح القدوری الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للاجماع[2] اھ و في عدة رد المحتار التقليد وان جاز بشرطه فهو للعامل لنفسه لا للمفتی لغيره فلا يفتی بغير الراجح في مذهبه[3] اھ نعم للمبتلى فيه ما فيه من ترفيه وهو اليسر له من تقليد الامام الشافعی رضی الله تعالٰی عنه فان النجاة من التلفيق شاء وسحيق و بالله التوفيق۔

خلاف ہے خواہ خصاف کتنے بڑے عالم کیوں نہ ہوں اھ در میں قدوری کی تصحیح سے منقول ہے کہ قول مرجوح پر فتوٰی دینا جہل ہے اور اجماع کی خلاف ورزی ہے اھ اور رد المحتار کے عدت کے بیان میں ہے اگرچہ تقلید اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے لیکن وہ خود اپنے لیے عمل کرنے والے کے لیے ہے نہ کہ دوسرے کو فتوٰی دینے والے کے لیے، لہذا فتوی مذہب راجح کے مطابق ہی ہوگا اھ یہ درست ہے کہ مریض کو اس میں بہت آسانی ہے، اور یہ اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ امام شافعی کی تقلید کرے، کیونکہ تلفیق (دو مذاہب کو ملا کر عمل کرنے) سے نجات اہم ہے۔

السابع قولهم ما ليس بحدث ليس بنجس قضية نفيسة مفيدة افادها الامام قاضی الشرق والغرب سيدنا ابو يوسف رضی الله تعالٰی عنه وهی مذكورة كذلك في متون المذهب وغيرها وزاد الشراح نفی عكسها فقالوا انها لا تنعكس فلا يقال ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا كما في الدراية وغيرها قال العلامة الشامی يريد به العكس المستوی لانه جعل الجزء الاول ثانيا والثانی اولا مع بقاء الصدق والكيف بحالهما[4] وعزاه للشيخ اسمعيل والد سيدی عبد الغنی النابلسی رحمهم الله تعالٰی۔

ہفتم: فقہاء کا یہ قاعدہ کہ "جو چیز حدث نہیں ہے وہ نجس نہیں ہے" بہت عمدہ قاعدہ ہے، قاضی ابو یوسف رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں متون کتب مذہب میں یہ قاعدہ اسی طرح مذکور ہے، شارحین کا کہنا ہے کہ اس کا عکس نہ ہوگا۔ اب یہ نہ کہا جائے گا کہ جو نجس نہیں ہے وہ حدث نہیں ہے، جیسا کہ درایہ وغیرہ میں ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں اس سے ان کی مراد عکس مستوی ہے کیونکہ عکس مستوی یہ ہے کہ پہلے جزء کو دوسرا اور دوسرے کو پہلا کہا جائے اور صدق و کیف دونوں اپنی حالت پر برقرار رکھے جائیں، اس قول کو انہوں نے عبد الغنی نابلسی کے والد شیخ اسماعیل کی طرف منسوب کیا۔

اقول هذه زلة واضحة فانهم لو ارادوا به العكس المنطقی لكان نفيه نفی

اقول میرے نزدیک یہ بڑی واضح لغزش ہے کیونکہ اگر فقہا کی مراد اس سے عکس منطقی کی ہے

---

[1] بحر الرائق، فصل لابن الهمام ان یزوج الخ ۳/۱۳۷
[2] الدر المختار، رسم المفتی ۱/۱۵
[3] رد المحتار، باب العدة ۲/۶۵۳
[4] رد المحتار، نواقض الوضوء ۱/۱۰۴

Marfat.com

الاصل لان العکس من اللوازم ولم یلتفت رحمہ اللہ[1] تعالی الی قول نفسہ مع بقاء الصدق فاذا کان الصدق باقیا فکیف یصح نفیہ بل الحق[2] انہم انما یریدون فی امثال المقام نفی العکس العرفی وھو عکس الموجبۃ الکلیۃ کنفسہا تقول کل حلال طاھر ولا عکس ای لیس کل طاھر حلالا وھذا معہود متعارف فی الکتب العقلیۃ ایضا تراھم یقولون ارتفاع العام یستلزم ارتفاع الخاص ولا عکس ونفی اللازم یستلزم نفی الملزوم ولا عکس الی غیر ذلک وھذا اظہر من ان یظہر ثم اختلف نظر الفاضلین البرجندی والشیخ اسمعیل فی کیف ھذہ القضیۃ فجعلہا البرجندی موجبۃ وشارح الدرر سالبۃ فی شرح النقایۃ مالیس بحدث لیس بنجس ای کل ما لیس بحدث من الاشیاء الخارجۃ من السبیلین وغیرھما لیس بنجس ھذہ الکلیۃ السالبۃ الطرفین تنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس من الاشیاء المذکورۃ حدث ولا یستلزم ذلک ان یکون کل حدث نجسا وھذہ الکلیۃ لو جعلت متعلقۃ بمباحث القیٔ لکان لہ وجہ وسلمت عن توھم الدور اھ مختصرا[1]۔

تو اس کی نفی سے اصل کی نفی لازم آئے گی کیونکہ عکس تو لوازم قضیہ سے ہے۔ پھر انہوں نے خود اپنے اس قول کی طرف توجہ نہ فرمائی کہ "مع بقاء صدق کے" اب جبکہ صدق باقی ہوگا تو اس کی نفی کیونکر ہوگی! حق یہ ہے کہ فقہاء اس جیسے مقامات پر عکس عرفی کی نفی مراد لیتے ہیں، اور وہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی کی طرف ہے اس کی مثال یوں لیجئے "کل حلال طاھر" ولا عکس یعنی یہ نہ ہوگا کہ کل طاھر حلال، یہ چیز کتب معقول میں بھی متعارف ہے، وہ کہتے ہیں کہ عام کا ارتفاع خاص کے ارتفاع کو مستلزم ہے اور اس کا عکس نہیں، اور لازم کی نفی مستلزم ہے نفی ملزوم کو اور اس کا عکس نہیں۔ اور یہ بالکل ظاہر بات ہے۔

فاضل برجندی اور شیخ اسماعیل کا اختلاف اس قضیہ کی کیف میں بھی ہے۔ برجندی نے اس کو موجبہ قرار دیا جبکہ شیخ اسماعیل شارح الدرر نے اس کو سالبہ قرار دیا، شرح نقایہ میں ہے مالیس بحدث لیس بنجس یعنی جو چیزیں سبیلین وغیرہما سے خارج ہوتی ہیں ان میں سے جو حدث نہیں ہے وہ نجس بھی نہیں ہے، یہ قضیہ سالبۃ الطرفین ہے اس کا عکس نقیض یوں ہوگا "کل نجس من الاشیاء المذکورۃ حدث" اور اس کو یہ لازم نہیں کہ "کل حدث نجس" اس کلیہ کو اگر قے کے مباحث سے متعلق قرار دیا جائے تو درست ہوگا اور اس میں دور کا توہم نہ ہوگا اھ مختصر

---

[1] برجندی شرح مختصر وقایہ نواقض الوضوء ۱/۲۳

Marfat.com

اقول ویرد علیہ **اولا** ان الاشیاء المذکورۃ اعنی الخارجۃ من بدن المکلف انما اریدت بما وھی من الموضوع دون المحمول فمن این یاتی ھذا التقیید فی موضوع العکس و بدونہ یبقی کاذبا فیکذب الاصل۔

وثانیا لیس موضوع الاصل لیس بحدث بل ما والمراد بہا شیئ مخصوص وھو الخارج من بدن المکلف فانما یؤخذ نقیضہ بایراد السلب علی ما لا بحذفہ من متعلق الموضوع وانتظر ما سنلقی من التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق۔

وثالثا تحرر مما تقرر ان السالب لیس جزء الموضوع فکیف تکون سالبۃ الطرفین وقال فی رد المحتار ما ذکرہ المصنف قضیۃ سالبۃ کلیۃ لا مہملۃ لان ما للعموم وکل ما دل علیہ فھو سور الکلیۃ کما فی المطول وغیرہ فتنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس حدث لانہ جعل نقیض الثانی اولا ونقیض الاول ثانیا مع بقاء الکیف والصدق بحالہ وتمامہ فی شرح الشیخ اسمٰعیل [1]اھ۔

اقول رحمہ اللہ العلامتین شارحی الدر والدر لو کانت القضیۃ سالبۃ۔

اقول اس پر کئی اعتراض لازم ہیں :

اول بدن مکلف سے خارج ہونے والی اشیاء مذکورہ کا ارادہ "ما" سے ہوگا اور یہ موضوع ہے نہ کہ محمول، تو یہ تقیید عکس کے موضوع میں کہاں سے آگئی، اور اس کے بغیر وہ کاذب ہوگا، اور جب وہ کاذب ہوگا تو اس کا اصل بھی کاذب ہوگا۔

دوم : اصل کا موضوع "لیس بحدث" نہیں ہے بلکہ "ما" ہے اور اس سے مراد خاص چیز ہے جو بدنِ مکلّف سے خارج ہوتی ہے۔ اس کا نقیض سلب کو "ما" پر لانے سے حاصل ہوگا نہ کہ متعلق موضوع سے سلب کو حذف کرنے سے۔ ابھی ہم اس کی مزید تحقیق پیش کریں گے۔

سوم : گزشتہ تقریر سے یہ امر واضح ہوگیا کہ سلب جزءِ موضوع نہیں ہے، تو پھر قضیہ سالبۃ الطرفین کس طرح ہوگا، اور ردالمحتار میں فرمایا کہ مصنف نے جو ذکر کیا ہے وہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے، مہملہ نہیں ہے کہ ما عموم کے لیے ہے اور جو چیز محض عموم پر دلالت کرے وہ کلیۃ کا سور ہے جیسا کہ مطول وغیرہ میں ہے تو اس کا عکس نقیض کل نجس حدث ہوگا، اس لیے کہ دوسرے کے نقیض کو اوّل کیا گیا ہے اور اول کے نقیض کو ثانی کیا گیا ہے جبکہ کیف وصدق اپنے حال پر ہے، اس کی مکمل بحث شیخ اسماعیل کی شرح میں ہے اھ

اقول، خدا در اور درر کے شارحین پر رحم کرے اگر یہ قضیہ سالبہ ہوتا، تو ایک تو اس کی کلیت ما

---

[1] ردالمحتار، نواقض الوضوء ۱/۱۰۴

فاولا لن تظهر كليتها بكون مامن صيغ العموم بل وان كان هناك لفظة كل مكان ما فان ما وكلا يكون فى الموضوع و يرد السلب على ثبوت المحمول له فيفيد سلب العموم لاعموم السلب ولذا نصوا ان ليس كل سور السالبة الجزئية۔

وثانيا علی فرض كليتها كيف تنعكس كلية والسوالب انما تنعكس بعكس النقيض جزئية على ديدن الموجبات فى العكس المستقيم۔

وثالثا اعجب منه ايراد الموجبة فى عكسها مع انهما رحمهما الله تعالیٰ قد ذكرا بانفسهما شرط بقاء الكيف ويخطر ببالی والله تعالیٰ اعلم سقوط لفظة المحمول بعد قوله سالبة من قلم احدهما اوقلم النا سخين وكان اصله قضية سالبة المحمول كلية فاذن تكون موجبة وتندفع الايرادت الثلثة جميعا۔

اقول لكن اذن يرد **اولا** ما ورد على البرجندی ثانيا **وثانيا** ينازع فى صدق العكس فرب نجس ليس بحدث كالاعيان النجسة الغير الخارجة من بدن مكلف هذا ما يحكم به جلی النظر وعليه فالوجه۔

ما اقول تحتمل القضية الايجاب والسلب الكليين جميعا اما الاول فيجعل ما للعموم والسلب الاخير جزء المحمول والاول جزء

کے عموم سے ظاہر نہ ہوتی بلکہ یہاں اگر بجائے ما کل بھی ہوتا تب بھی کلیہ نہ ہوتا، کیونکہ ما یا کل اگر موضوع میں ہو اور اس کے محمول پر صرف سلب آجائے تو وہ سلب عموم کا فائدہ دے گا نہ عموم سلب کا اس لئے مناطقہ نے تصریح کی ہے کہ لیس کل سالبہ جزئیہ کا سور ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر اس کو کلیہ فرض بھی کر لیا جائے تو اس کا عکس کلیہ کیسے ہوگا کہ سالبوں کا عکس نقیض جزئیہ آتا ہے جیسا کہ موجبات کا عکس مستقیم آتا ہے۔

تیسرے یہ کہ اس سے بھی زاید تعجب کی بات اس کے عکس میں موجبہ کا لانا ہے حالانکہ ان دونوں حضرات نے خود ہی بقاء کیف کی شرط لگائی ہے، میرا خیال ہے واللہ اعلم ان دونوں میں کسی کے قلم کی لغزش محمول کا لفظ سالبہ کے بعد رہ گیا ہے یا کسی کاتب کی غلطی ہے، دراصل عبارت یہ تھی قضیۃ سالبۃ المحمول کلیۃ اب اس صورت میں موجبہ ہوگا اور تینوں اعتراضات مرتفع ہوجائیں گے۔

اقول اس صورت میں ایک تو وہ اعتراض ہوگا جو برجندی پر تھا، دوسرے عکس قضیہ کے صدق میں تنازعہ رہے گا کہ بہت سے نجس حدث نہیں، جیسے وہ گندی اشیاء جو مکلف کے بدن سے خارج نہیں ہوتی ہیں یہ چیزیں بادی النظر میں ہر شخص کو معلوم ہوسکتی ہیں۔ ما اقول درست توجیہ یہی ہے کہ اس قضیہ میں ایجاب کلی اور سلب کلی دونوں کی گنجائش ہے ایجاب کلی کو اس طرح کہ ما کو عموم

Marfat.com

متعلق الموضوع لا نفسه لما علمت فتكون
موجبة كلية معدولة المحمول فقط لا
سالبة الطرفين والمراد بما كما علمت الخارج
من بدن المكلف فيكون حاصلها كل خارج
من بدن مكلف غیرحدث فهولا نجس و
قولنا غیرحدث حال من خارج ای ماخرج
منه ولم ینقض طهرا والان تنعکس بعکس
النقیض موجبة کلیة قائلة ان کل
نجس فهولاخارج غیرحدث ای لیس بالخارج
الذی لاینتقض به الطهارة ای لا یجتمع
فیه الوصفان فان خرج نقض ولابد وان لم
ینقض لم یکن خارج من بدن المکلف و
بالعکس المستوی موجبة جزئیة بعض اللانجس
خارج منه غیرحدث وهوایضا صادق
قطعا کالدمع والعرق والدم القلیل
واما الثانی فبتحصیل الطرفین ومالیست
للعموم بل نکرة بمعنی شئ دخلت فی حیز
النفی فعمت واذن یکون الحاصل لا شئ
من الخارج منه غیرحدث نجسا و
ینعکس بعکس النقیض سالبة جزئیة لیس
بعض اللانجس لاخارجا منه غیرحدث
وبورود السلب علی لاخارج یعود الی الاثبات
فیؤل المعنی الی قولنا بعض مالیس نجسا
خارج من بدن المکلف غیرحدث و
بالمستقیم سالبة کلیة لا شئ من

کے لیے قرار دیا جائے اور سلب اخیر کو جزء محمول،
سلب اول کو جزء متعلق موضوع کا جزء بنایا جائے
نفس موضوع کا جزء نہ بنایا جائے، تو یہ موجبہ کلیہ
معدولۃ المحمول ہو جائے گا سالبۃ الطرفین نہ ہوگا
اور ما سے مراد جیسا کہ ہم نے بیان کیا بدن مکلف
سے خارج ہونے والی چیزیں ہیں تو حاصل قضیہ یہ ہوا
کہ کل خارج من بدن مکلف غیرحدث
فھولا نجس اور ہمارا قول "غیرحدث" خارج
سے حال ہے، یعنی جو اس سے نکلے اور پاکی کو نہ توڑے
اور اب اس کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہوگا یعنی کل
نجس فھولاخارج غیرحدث یعنی یہ وہ
خارج نہیں ہے جس سے طہارت نہیں ٹوٹتی ہے
یعنی اس میں دونوں اوصاف یکجا نہیں ہوتے ہیں
پس اگر خارج ہوگا تو وضو توڑے گا اور ضروری ہے
کہ اگر وضو نہ توڑے تو بدن مکلف سے خارج نہ ہوگا
اور اس کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ہوگا، یعنی بعض
اللانجس خارج منه غیرحدث، اب یہ بھی
قطعی طور پر صادق ہے جیسے آنسو اور پسینہ یا کم
مقدار میں خون، اور دوسرا طرفین کو حاصل کرنے
کے لیے ہے، اور ما عموم کے لیے نہیں ہے بلکہ
نکرہ بمعنی شئ ہے جو حیز نفی میں داخل ہے، لہذا
عام ہے، اب حاصل یہ ہوگا کہ لاشئ من
الخارج منه غیرحدث نجسا اور اس کا عکس
نقیض سالبہ جزئیہ ہوگا یعنی لیس بعض
اللانجس لاخارجا منه غیرحدث، اور

Marfat.com

النجس خارجا منه غیر حدث وجوه صدقه
ماقدمنا وبالجملة حاصل العکسین علی
الوجهین متعاکس فحاصل عکس النقیض
علی جعلها موجبة هو حاصل المستوی
علی جعلها سالبة وبالعکس هذا ما تحتمله
العبارة اما علماؤنا فانما ارادوا الوجه
الاول اعنی الایجاب ولم یریدوا عکس
النقیض بل المستوی لکن لا منطقیا بل عرفیا
کما عرفت واما النظر الدقیق **فاقول** ان کانت
القضیة موجبة کما ارادوا فقد حکموا کلیا
علی ما لیس بحدث بلا نجس فیجب ان
یکون اللانجس مساویا للخارج غیر حدث
او اعم منه مطلقا ونقیضا المتساویین
متساویان والاعم والاخص مطلقا مثلهما
بالتعکیس فیجب ان یکون النجس مساویا
للاخارج غیر حدث او اخص منه مطلقا
واللاخارج غیر حدث یصدق بوجهین
ان لا یکون خارجا اصلا او یکون
خارجا حادثا والنجس ان ابقی علی ارساله
یکون اعم منه لما بینا فی رسالتنا
لمع الاحکام ان قئ قلیل الخمر
والبول لیس بحدث فیصدق علیه النجس
ولا یصدق اللاخارج غیر حدث بل هو
خارج غیر حدث فوجب ان یراد بالنجس
النجس بالخروج کما حققنا ثمه وحینئذ

جب لاخارج پر صرف سلب داخل ہوگا تو یہ ثبت
ہوجائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ بعض ما لیس
نجسا خارج من بدن المکلف غیر حدث
اور اس کا عکس مستقیم سالبہ کلیہ ہوگا، یعنی لا شئ
من النجس خارجا منہ غیر حدث اور اس
کی وجوہ صدق پہلے بیان ہو چکی ہیں۔
خلاصہ یہ کہ دونوں عکسوں کا حاصل دونوں
صورتوں میں ایک دوسرے کا عکس ہے، موجبہ
کی صورت میں عکس نقیض کا حاصل وہی ہے جو سالبہ
کی صورت میں عکس مستوی کا ہے، اور بالعکس،
یہ تو عبارت کے احتمالات ہیں مگر ہمارے علماء نے
پہلی صورت ہی کو اختیار کیا ہے یعنی موجبہ کی، اور
عکس نقیض کے بجائے عکس مستوی مراد لیا ہے مگر
یہ عکس منطقی نہیں ہے بلکہ عکس عرفی ہے۔
اگر بنظر تدقیق دیکھا جائے تو اگر ان کے قول کے
مطابق قضیہ موجبہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر وہ
چیز جو حدث نہیں ہے وہ نجس نہیں ہے تو اس سے
لازم آئے گا کہ غیر نجس مساوی ہو خارج غیر حدث
کے یا اس سے اعم مطلق ہو، اور متساویین کی
نقیض متساویین ہوتی ہیں اور اعم و اخص مطلق کی عکس میں
ان جیسی ہوتی ہے لہٰذا واجب ہے کہ نجس
مساوی ہو لاخارج غیر حدث کے، یا اس سے اخص
مطلق ہو، اور خارج غیر حدث دو طرح صادق
آتا ہے، ایک تو یہ کہ خارج بالکل نہ ہو یا خارج
حدث ہو۔ اور اگر نجس کو عام رکھا جائے تو اس سے

Marfat.com

يكون اخص من اللاخارج غيرحدث فان
كل نجس بالخروج يصدق عليه انه ليس
بخارج غيرحدث بل حدث ولا يصدق على
كل لاخارج غيرحدث انه نجس بالخروج
لجواز ان لايكون خارجا اصلا فاذن
تؤل القضية الى قولنا كل خارج من بدن
المكلف غيرحدث فهو لانجس بالخروج
وعكس نقيضها كل نجس بالخروج فهو لاخارج
منه غيرحدث واذا كان ذلك كذلك
انتفى الوجه الاول من مصداقى اللاخارج
غيرحدث لان النجس بالخروج خارج
لا شك فلم يبق الا ان يكون خارجا حدثا و
الخروج قد اعتبر فى الموضوع فلا حاجة الى
اعادته فى المحمول فيخرج فذلك العكس
ان كل نجس بالخروج حدث فتبين ان
فيه من اين جاء التقييد بالاشياء
الخارجة من بدن المكلف فى موضوعه
وكيف خرج السلب الوارد على ما وعلى الحدث
من محموله حتى لم يبق فيه الا لفظة
حدث فارتفع الايرادان معا عن البرجندى
والشيخ اسمعيل جميعا انما بقى الاخذ على
اخذها سالبة الطرفين وكانه رحمه
الله تعالى نظر الى وجود السلب ولو فى المتعلق
وليس فيه كبير مشاحة هكذا ينبغى
التحقيق والله تعالى ولى التوفيق وكذلك

اعم ہوگا، یہ چیز ہم نے اپنے رسالہ "لمعۃ الاحکام"
میں بیان کی ہے اور وُہ یہ ہے کہ تھوڑی شراب کی قے
اور پیشاب حدث نہیں ہے۔ اب اس پر نجس تو صادق
آئے گا لیکن لاخارج غیرحدث صادق نہ آئے گا،
بلکہ یہ خارج غیرحدث ہے اس لیے ضروری ہے کہ
نجس سے مراد نجس بالخروج مراد لیا جائے، جیسا
کہ ہم نے اس کی تحقیق اس جگہ کر دی ہے، اس
صورت میں لاخارج سے اخص حدث ہو جائے گا
کیونکہ ہر وُہ چیز جو نکلنے کی وجہ سے نجس ہے
اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ لیس بخارج غیرحدث
ہے بلکہ حدث ہے، اور لاخارج غیرحدث پر
یہ صادق نہیں آتا ہے کہ وہ نجس بالخروج ہے اس
لیے کہ یہ جائز ہے کہ وُہ بالکل خارج ہی نہ ہو، اب
قضیہ کا مآل ہمارا یہ قول ہے کل خارج من بدن المکلف
غیرحدث فهو لانجس بالخروج، اور اس کا
عکس نقیض کل نجس بالخروج فهو لاخارج
منہ غیرحدث ہے، اور جب صورت یہ ہے تو
لاخارج غیرحدث کے دو مصداقوں میں سے پہلی
صورت منتفی ہوگئی، کیونکہ نجس بالخروج بلاشبہ خارج
ہے، تو صرف یہی صورت رہ گئی کہ خارج حدث ہو
اور خارج کا موضوع میں اعتبار کیا گیا ہے،
تو اس کو محمول میں دُہرانے کی حاجت نہیں، تو
عکس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ کل نجس بالخروج حدث،
اس سے معلوم ہوا کہ اشیا کے بدن مکلف سے
خارج ہونے کی قید موضوع میں لگانا بلا دلیل ہے،

Marfat.com

ان كانت سالبة لابد ايضا من الحمل المذكور اذ لا شك ان المراد الكلية لان المقصود اعطاء ضابطة فقد سلبت النجاسة كلية عن الخارج غير حدث فيكون النجس مباينا له ولا يباينه الا بارادة النجس بالخروج اذ لولاها لكانت اعم لمسألة قئ الخمر المذكورة لكن مرادهم هو الايجاب كما علمت اما قول البرجندي هذه الكلية لو جعلت متعلقة بمباحث القئ لكان له وجه **اقول** كيف وانهم جميعا انما يذكرونها تلو مسائل القئ وقوله سلمت عن توهم الدور۔

اور وہ سلب جو مَا پر داخل تھا کیسے خارج ہو گیا اور محمول میں حدث پر سے کیسے خارج ہُوا اور وہاں صرف حدث باقی رہ گیا، تو دونوں اعتراض مرتفع ہو گئے جو برجندی اور شیخ اسمٰعیل پر تھے۔ اب اعتراض صرف قضیہ کو سالبۃ الطرفین بنانے کی صورت پر رہا، اور شاید انہوں نے وجود سلب کو دیکھا، اگرچہ یہ متعلق ہی میں ہو، اور اس میں زیادہ اختلاف نہیں، تحقیق کا حق یہی ہے۔

اور اگر سالبہ ہو کبھی تو اس میں مذکور حمل ہی کرنا ہوگا کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اس سے مراد کلیہ ہے کیونکہ مقصود ایک ضابطہ بیان کرنا ہے اس لئے نجاست کلی طور پر خارج غیر حدث سے سلب کی گئی ہے تو نجس اس کے مباین ہوگا، اور مباینہ اسی وقت ہوگی جب خروج کی وجہ سے نجس کا ارادہ کیا جائے، کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو اس میں شراب کا مذکورہ مسئلہ بھی آجائے گا، لیکن فقہاء کی مراد وجوب ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور برجندی کا یہ قول کہ اگر اس کو قے کے مباحث سے متعلق قرار دیا جائے تو اس کی معقول وجہ ہو سکتی ہے۔ اس پر کلام ہے یہ کیسے ممکن ہے حالانکہ تمام فقہاء اس کو قے کے مسائل کے بعد ہی ذکر کرتے ہیں۔ جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ اس صورت میں دور سے نجات مل جائے گی۔

اقول وجهه ان اعطاء القضية انما هو ليكتسب علم عدم النجاسة من علم عدم الحدثية يتوقف على علم عدم النجاسة اذ لو كان نجسا لكان حدثا فيدور وانما قال توهم لان العلم بعدم الحدثية يحصل بتصريح الفقه فالمراد كلما سمعتموه من علمائنا انه لا ينقض الطهارة فاعلموا انه ليس بخروجه

اقول:

تو قضیہ کا مفہوم یہ ہے کہ عدم نجاست کا علم عدم حدثیت سے حاصل ہوتا ہے، اور عدم حدثیۃ کا علم عدم نجاست کے علم پر موقوف ہے، کیونکہ اگر وہ نجس ہوتا تو لازماً حدث ہوگا اس طرح دور لازم آئے گا اور توہم کا لفظ انہوں نے اس لیے استعمال کیا کہ عدم حدثیۃ کا علم تو فقہ کی تصریحات سے ہی

Marfat.com

نجسا فان لم یکن نجسا دخل من خارج فهو طاھر وھذا ظاھر وصلی اللہ تعالٰی علی اطھر طیب واطیب طاھر وعلی اٰلہ وصحبہ الاطائب الاطاھر والحمدللہ رب العلمین فی الاول والاٰخر والباطن والظاھر ولنسم ھذا التحریر المنیر المنفرد بھذا التحریر والتحبیر الطراز المعلم فیما ھو حدث ۱۳۲۴ھ من احوال الدم وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم والحمد للہ علی ما علم واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

ہوسکتا ہے، تو مراد یہ کہ تم نے جو کچھ ہمارے علماء سے سنا ہے کہ وہ طہارۃ کو نہیں توڑتا ہے تو خوب اچھی طرح جان لو کہ وہ اس کے بطور نجس خارج ہونے کی وجہ سے نہیں، تو اگر وہ ایسا نجس نہیں جو خارج سے داخل ہوا ہے تو وہ پاک ہے اور یہ بالکل ظاہر ہے وصلی اللہ تعالٰی علی اطھر طیب واطیب طاھر وعلی اٰلہ وصحبہ الاطائب الاطاھر والحمد للہ رب العلمین فی الاوّل والاٰخر والباطن والظاھر، اس عالمانہ محققانہ رسالے کا نام "الطراز المعلم فی ما ھو حدث ۱۳۲۴ھ من احوال الدم" (پھولوں کی کشیدہ کاری، خون کے احوال میں ناپاکی کے بیان میں) ہے وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم والحمد للہ علی ما علم واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۹

دہم محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اپنے گھٹنے کھُل جانے یا اپنا یا پرایا ستر بلا قصد یا بالقصد دیکھنے یا دوڑنے یا بلندی پر سے کُودنے یا گرنے سے وضو جاتا ہے یا نہیں، بیّنوا توجروا۔

الجواب

ان میں کسی بات سے وضو نہیں جاتا۔ ستر کھُلنے یا دیکھنے سے وضو جانا کہ عوام کی زبان زد ہے محض بے اصل ہے، علماء نے ستر عورت کو آدابِ وضو سے گنا اگر کشف سے وضو جاتا تو فرائض وضو سے ہوتا۔ منیہ وغنیہ میں ہے:

اٰداب الوضوء ان یستر عورتہ حین فرغ من الاستنجاء[1] اھ ملتقطا۔

وضو کے آداب میں سے یہ ہے کہ جب استنجاء سے فارغ ہوجائے تو اپنی عورت (شرم گاہ) کو ڈھانپ لے اھ (ت)

---

[1] غنیۃ المستملی، آداب وضو، ص ۳۱

Marfat.com

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر صرف ایک جبہ پہن کر نماز پڑھی جس سے گھٹنوں تک رکوع سجود وغیرہما ہر حال میں ستر حاصل ہے اور اُس کا گریبان[1] اتنا کشادہ ہے کہ گریبان سے اپنے ستر تک نظر جا سکتی ہے اور اس نے دیکھا تو کراہت ہے مگر نماز ہوگئی اگر وضو جاتا رہتا نماز کیونکر ہوتی۔ درمختار میں ہے:

الشرط سترھا عن غیرہ لا نفسہ به یفتی فلو رأھا من زیقه لم تفسد وان کرہ[1]

شرط عورت (شرم گاہ) اپنے غیر سے چھپانا ہے نہ کہ خود اپنے آپ سے یہ مفتی بہ ہے اگر اپنے ستر کو اپنے کُرتے کے گریبان سے دیکھ لیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اگرچہ یہ عمل مکروہ ہے۔

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر عورت[2] کو طلاق رجعی دی تھی ہنوز عدت نہ گزری تھی یہ نماز میں تھا کہ عورت کی فرج داخل پر نظر پڑ گئی اور شہوت پیدا ہوئی رجعت ہوگئی اور نماز میں فساد نہ آیا اور اگر قصداً بھی ایسا کرے تو مکروہ ضرور ہے مگر نماز فاسد نہیں۔ خلاصہ و ردالمحتار میں ہے:

لونظر الی فرج المطلقة رجعیا بشھوة یصیر مراجعا ولا تفسد صلاته فی روایة ھو المختار اھ ثم الفساد علی الاخری انما ھو لان النظر الی الفرج بشھوة من دواعی الجماع فصار کما[3] لو قبلت المصلی امرأته وھو فی الصلاة فاشتھی فسدت لصیرورته باشتھائه فی معنی الجماع والجواب مذکور فیھما ھذا فی الدواعی التی ھی فعل غیر النظر والفکر لتعذر التحرز عنھما[2]

اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کی طرف بنظرِ شہوت دیکھا تو یہ رجعت شمار ہوگی، اور ایک روایت میں ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، یہی مختار ہے اھ اور دوسری روایت کے مطابق نماز کا فاسد ہونا اس لیے ہے کہ فرج کی طرف شہوت سے دیکھنا دواعی جماع سے ہے، تو یہ ایسا ہوگیا جیسے نماز پڑھنے والے کو اس کی بیوی بوسہ دے اور نمازی کو شہوت پیدا ہو جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ وہ اپنی شہوت کے باعث جماع کے حکم میں ہوگیا، اور جواب ان دونوں میں یہ ہے کہ یہ ایسے دواعی میں تو ہو سکتا ہے جو نظر کے علاوہ ہیں، اور نظر و فکر میں یہ ممکن نہیں کہ اس سے بچنا محال ہے۔ (ت)

اور منکوحہ کی بھی تخصیص نہیں زنِ بیگانہ[4] کا بھی یہی حکم ہے یہاں بجائے رجعت حرمت مصاہرت

---

[1] الدرالمختار، باب شروط الصلوٰۃ ۱/۶۶ [2] ردالمحتار، مفسدات نماز ۱/۴۶۵

Marfat.com

ثابت ہوگی۔ مراقی الفلاح میں ہے:

لا تبطل صلاتہ بنظرہ الی فرج المطلقۃ او الاجنبیۃ یعنی فرجہا الداخل قال ط[1] فی حاشیتہا وتثبت بہ حرمۃ المصاھرۃ فی الاجنبیۃ۔[2]

اس کی نماز مطلقہ یا اجنبیہ کی فرج کو دیکھنے سے باطل نہ ہوگی، مراد فرج داخل ہے۔ طحطاوی نے اس کے حاشیہ پر کہا کہ اس سے اجنبیہ میں حرمتِ مصاہرہ ثابت ہوجائے گی۔

دوڑنے کودنے گرنے میں بھی کوئی وجہ نقضِ وضو نہیں جب[2] تک گرنے سے بیہوشی نہ ہو یا خون نہ نکلے بحال بقائے ہوش فقط یہ خیال کہ طبیعت دوسری طرف متوجہ اور اپنے حال سے غافل ہوتی ہے کافی نہیں ورنہ مطالعۂ کتب بلکہ مراقبہ یا دالٰہی کبھی ناقض وضو ہو۔

نعم وقع فی حاشیۃ السید العلامۃ ط علی مراقی الفلاح ما نصہ فی الھندیۃ عن المحیط عد من النواقض سقوطہ من اعلی اھ قال بعض الفضلاء ولعلہ لعدم خلوہ عن خروج خارج غالبا وھو لا یشعر اھ[3]

طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں کہا کہ یہ عبارت ہندیہ نے محیط سے نقل کی ہے، اوپر سے گرنا بھی نواقضِ وضو سے ہے اھ بعض فضلاء نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عام طور پر اوپر سے گرنے میں کچھ نہ کچھ انسانی جسم سے لاشعوری طور پر خارج ہوجاتا ہے۔

اقول رحمہ اللہ السید والفاضل انما نص الھندیۃ ھکذا المذی ینقض الوضوء وکذا الودی والمنی اذا خرج من غیر شھوۃ بان حمل شیئا فسبقہ المنی او سقط من مکان مرتفع یوجب الوضوء کذا فی المحیط[4] اھ بلفظہا فقولہ المنی مبتدأ خبرہ یوجب والضمیر فیہ للمنی وقولہ سقط معطوف علی حمل وھو تصویر اٰخر لخروج المنی بلا شھوۃ لا معدود

اقول اللہ سید اور فاضل پر رحم کرے، دراصل ہندیہ کی عبارت اس طرح ہے"۔ مذی وضو کو توڑتی ہے اور اسی طرح ودی اور منی جب بلا شہوت نکلے جیسے کسی کی بوجھ اٹھانے سے منی نکل جائے یا اونچی جگہ سے گر پڑے تو وضو واجب ہوگا کذا فی المحیط اھ تو ان کا قول المنی مبتدأ ہے۔ اس کی خبر یوجب ہے اور اس میں ضمیر منی کی طرف راجع ہے اور سقط معطوف ہے حمل پر، یہ منی کے بلا شہوت نکلنے کی ایک اور صورت ہے مستقلاً

---

[1] مراقی الفلاح علی حاشیہ الطحطاوی، فصل فیما لا یفسد الصلوٰۃ ص ۲۰۰ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۵۰
[4] فتاویٰ ہندیہ، نواقض الوضو ۱/۱۰

Marfat.com

فی الموجبات بنفسہ و عبارۃ الامام قاضی خان تزیل الوھم قال فی الخانیۃ خروج المنی لاعن شھوۃ بان سقط من مکان مرتفع او ما اشبہ ذلک لایوجب الغسل و ینقض الوضوء[1] الخ فسبحٰن من لا یزل ولا ینسی و اللہ تعالٰی اعلم۔

یہ موجباتِ وضو سے نہیں، امام قاضی خان کی عبارت وہم کو رفع کرتی ہے۔ خانیہ میں ہے منی کا بلاشہوت نکلنا جیسے اونچی جگہ سے گرے یا اسی طرح کوئی اور صورت پیش آجائے، موجبِ غسل نہیں، وضو ٹوٹ جائیگا الخ فسبحٰن من لا یزل و لا ینسی و اللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۱۰

۱۰ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کے ایک پھڑیا تھی اُس نے اوپر کی جانب سے منہ کیا اور پھوٹی بھی بالکل اچھی ہوگئی مگر اس کا بالائی پوست اور اس کے نیچے خالی جگہ ہنوز باقی ہے۔ زید نہایا غسل کا پانی کہ اوپر سے بہتا آیا اُس خلا میں بھر گیا بعد نہانے کے زید نے ہاتھ سے دبا دیا کہ وُہ پانی بہہ کر نکل گیا۔ اس صورت میں وضو ساقط ہوا یا نہیں اور جس بدن پر وُہ پانی گزرا پاک رہا یا نہیں بینوا توجروا۔

الجواب

جب کہ وُہ پانی پھڑیا کا نہیں بلکہ خاص غسل کا ہے پھڑیا بالکل صاف ہوگئی تھی کہ اُس میں خون پیپ کچھ نہ رہا تھا تو نہ وضو گیا نہ بدن ناپاک ہوا۔ جواہر الفتاوٰی امام کرمانی باب رابع فتاوائے امام نجم الدین عمر نسفی میں ہے:

جرح لیس فیہ شیئ من قیح اودم اوصدید دخل صاحبہ الحمام فدخل ماء الحمام الجرح فلما خرج من الحمام عصر الجرح فخرج ماء الحمام لاینتقض الوضوء لان الخارج ماء الحمام لا ما حصل من الجرح[2]۔

ایسے زخم والا جس میں مواد یا خون نہ ہو یا پیپ نہ ہو حمام میں داخل ہوا اور حمام کا پانی زخم میں چلا گیا، حمام سے جب نکلا اس نے زخم کو نچوڑا، زخم میں سے حمام کا پانی نکلا تو وضو کو نہ توڑے گا اس لئے کہ نکلنے والی چیز حمام کا پانی ہے زخم کا نہیں۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ میں ہے:

ولفظھا فخرج منہ الماء و سال لاینقض[3]۔

اس سے پانی نکلا اور بہا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خان، نواقض الوضو ۱/ ۱۸
[2] جواہر الفتاوٰی
[3] خلاصۃ الفتاوٰی: نواقض وضو ۱/ ۱۷

Marfat.com

وجیز امام کردری میں ہے:

دخل الماء جرحا ولا دم ولا صدید فیہ ثم خرج منہ لا ینقض[1]

پانی اس کے زخم میں داخل ہوگیا اور اس میں نہ خون ہے نہ پیپ ہے، پھر اس سے پانی نکلا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔

خزانۃ المفتین میں ہے:

الماء اذا دخل الجرح ثم خرج لا یضر[2] اھ

زخم میں پانی داخل ہوکر نکلا تو ضرر نہ دے گا۔

اقول رمزلہ خ یعنی الخلاصۃ وقد بالغ فی الاختصار حتی بلغ الاقتصار فانہ صور المسألۃ بقولہ جرح لیس فیہ شئ من الدم والقیح الخ کما صور ماخذہ فتاوی الامام النسفی والاخذ منہ وجیز الکردری ولا بد منہ لانہ لو کان فیہ ذلک یتنجس الماء بالمجاورۃ فینقض بالمجاوزۃ لان خروج نجس سال ناقض مطلقا وان کان شیئا طاہرا انما اکتسب النجاسۃ فی الباطن بالجوار الا تری انہ اذا شرب الماء ووصل معدتہ ثم خرج بالقئ من ساعتہ وکان ملأ فیہ نقض قال فی الدر وان لم یستقر وھو نجس مغلظ ولو من صبی ساعۃ ارتضاعہ ھو الصحیح لمخالطۃ النجاسۃ ذکرہ الحلبی[3] اھ

اقول اس کے لیے انہوں نے "خ" کی رمز رکھی ہے یعنی "خلاصہ" اور اتنا اختصار کیا ہے کہ حدِ اقتصار کو پہنچ گیا ہے۔ اس میں صورتِ مسئلہ اس طرح بیان کی ہے "وہ زخم جس میں نہ خون ہو نہ پیپ الخ" یہ بالکل ویسی ہی صورت ہے جیسے اس کی اصل فتاوی امام نسفی اور وجیز کردری میں ہے، اور یہ ضروری ہے اس لیے اگر اس میں خون وغیرہ ہو تو یہ پانی اتصال کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گا اور وضو تجاوز کی وجہ سے ٹوٹ جائیگا کیونکہ بہہ کر نجاست نکلنا مطلقاً وضو کو توڑ دیتا ہے اور اگر چیز پاک ہو تو وہ اندر جاکر اتصال کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گی، جیسے کوئی پانی پئے اور وہ فوراً قے کی وجہ سے نکل جائے اور یہ منہ بھر کر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ دُر میں کہا کہ اگرچہ نہ ٹھہرے پھر بھی وہ غلیظ درجہ کا نجس ہے اگرچہ بچہ کے منہ سے دُودھ پینے وقت نکلے۔ یہ صحیح ہے کہ نجاست سے مل کر آیا ہے، ذکرہ الحلبی اھ۔

فان قلت ھنا روایۃ اخری ان قی

اگر اس موقع پر یہ اعتراض کیا جائے

---

[1] فتاوی بزازیہ علی الہندیۃ، نواقض وضو ١/١٢

[2] خزانۃ المفتین

[3] الدر المختار، نواقض وضو، مجتبائی دہلی ١/٢٥

Marfat.com

الماء لا ینقض ما لم یستحل وقد صححہ
ایضا قال فی البحر تحت قول المتن وقئ
ملأ فاہ ولو طعاما او ماء اطلق فی الطعام
والماء قال الحسن اذا تناول طعاما او
ماء ثم قاء من ساعتہ لا ینقض لانہ
طاھر حیث لم یستحل وانما اتصل بہ
قلیل القئ فلا یکون حدثا فلا یکون نجسا
وکذا الصبی اذا ارتضع وقاء من ساعتہ
وصححہ فی المعراج وغیرہ ومحل الاختلاف
اذا وصل الی معدتہ ولم یستقر اما لو قاء قبل
الوصول الیھا وھو فی المرئ فانہ لا ینقض
اتفاقا کما ذکرہ[1] الزاھدی اھ وقال المحقق
فی الفتح تحت قول الھدایۃ ان قاء بلغما
فغیر ناقض وقال ابو یوسف ناقض لانہ نجس
بالمجاورۃ ولھما انہ لزج لا تتخللہ النجاسۃ
وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القئ غیر
ناقض ملخصہ وعلی ھذا یظھر ما فی المجتبی
عن الحسن لو تناول طعاما او ماء ثم قاء
من ساعتہ لا ینتقض لانہ طاھر[2] الی اٰخر
ما مر عن البحر الی مسئلۃ ارتضاع الصبی
قال المحقق قیل ھو المختار ومما فی القنیۃ
لو قاء دودا کثیرا او حیۃ ملأت فاہ

کہ پانی کی قے ایک روایت کے مطابق وضو کو نہیں
توڑتی ہے، صرف اسی وقت توڑتی ہے جبکہ وہ پانی
متغیر ہوجائے، اس قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے، بحر
میں متن کے تحت فرمایا" اور منہ بھر کر قے خواہ کھانے
کی ہو یا پانی کی"، یعنی کھانے پانی کو مطلق رکھا،
حسن نے کہا کہ جب کھانا کھایا یا پانی پیا پھر فوراً
ہی قے ہوگئی وضو نہیں ٹوٹے گا اس لیے کہ وہ پاک
ہے کیونکہ متغیر نہیں ہوا ہے، اس کے ساتھ صرف
تھوڑی سی قے مل گئی ہے تو حدث نہ ہوگا" اور
جب حدث نہیں تو نجس نہیں، اور اسی طرح
جب بچہ دُودھ پیتے ہی قے کردے۔ اس کو معراج
وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ اختلاف اسی صورت
میں ہے جب کہ معدہ کو پہنچے مگر اس میں نہ ٹھہرے
اور اگر پانی پیا ابھی پانی کی نالی میں ہی تھا معدہ
میں نہیں پہنچا یا تھا تو وہ بالاتفاق نہیں توڑے گا
کذا ذکرہ الزاہدی۔ محقق نے فتح میں فرمایا (ہدایا
کی عبارت پر) کہ اگر بلغم کی قے ہوئی تو یہ ناقض وضو
نہیں ہے، اور ابویوسف نے فرمایا کہ یہ ناقض وضو
ہے کہ مل جانے کی وجہ سے نجس ہوگیا۔ اور طرفین
کی دلیل یہ ہے کہ یہ چکنی چیز ہے اس کے اندر
نجاست نہیں جا سکتی ہے اور اگر کچھ لگتا بھی ہے
تو معمولی ہوتا ہے اور کم قے ناقض وضو نہیں ہے

---

[1] بحر الرائق، نواقض الوضو، سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۴
[2] فتح القدیر، ،، ، نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۴۱

Marfat.com

لا ینقض اھ[1] وقال المحقق ایضا فی باب الانجاس
مرارۃ کل شیئ کبولہ واجترارہ کسرقنیہ
قال فی التجنیس لانہ واراہ جوفہ الاتری
ان ما یواری جوف الانسان بان کان ماء ثم
قاء فحکمہ حکم بولہ انتہی وھو یقتضی
انہ کذلک وان قاء من ساعتہ (ای لانہ
ایضا واراہ جوفہ قال) وقدمنا فی النواقض
عن الحسن ما ھو الاحسن وقد صححہ (ای
صاحب التجنیس) بعد قریب ورقۃ فقال
فی الصبی ارتضع ثم قاء فاصاب ثیاب
الام ان زاد علی الدرھم منع قال وروی
الحسن عن ابی حنیفۃ انہ لا یمنع مالم
یفحش لانہ لم یتغیر من کل وجہ فکان
نجاستہ دون نجاسۃ البول بخلاف المرۃ
لانہا متغیرۃ من کل وجہ کذا فی غریب
الروایۃ عن ابی حنیفۃ وھو الصحیح وفیہ
ما ذکرنا[2] اھ فقد صححہ فی المعراج وغیرہ
وقیل ھو المختار واستظہرہ المحقق و
جعلہ الاحسن فلعل الی ھذا مال فی
خزانۃ المفتین فخذ ذلک القید۔

ان کی تصریح یہ ہے کہ اس بنا پر مجتبیٰ میں جو حسن سے مذکور ہے کہ اگر کھانا کھایا یا پانی پیا پھر فوراً ہی قے کر دی تو وضو نہ ٹوٹے گا کہ وہ پاک ہے، یہ بحث بحر میں بچّہ کے دُودھ پینے کی بحث تک ہے' محقق نے کہا کہ ایک قول کے مطابق یہی مختار ہے۔
اور قنیہ کی عبارت کا مفہوم بھی واضح ہوتا ہے، وہ عبارت یہ ہے کہ اگر کسی نے بہت سے کیڑوں کی قے کی یا مُنہ بھر کر سانپوں کی' تو وضو نہ ٹوٹے گا۔
محقق نے باب الانجاس میں فرمایا، ہر چیز کے پِت (کڑوے پانی) کا حکم اس کے پیشاب کی طرح ہے، اور اس کی جگالی (یعنی جگالی سے جو خارج ہو) اس کی لید کی طرح ہے۔ تجنیس میں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس کو اپنے پیٹ میں چھپایا ہوا ہے، جیسے انسان اپنے پیٹ میں پانی کو چھپاتا ہے۔ اب اگر وہ اس کی قے کرے تو یہ پیشاب کے حکم میں ہے انتہی۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ وہ اسی وقت قے کر دے، ہم حسن سے نواقضِ وضو میں یہ نقل کر چکے ہیں (اور صاحبِ تجنیس نے اس کی تصحیح کی ہے) کہ بچّہ نے دودھ پیتے ہی قے کر دی اور اس سے ماں کے کپڑے ملوث ہو گئے اور اگر درہم سے زاید ہے تو مانعِ صلوٰۃ ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ جب تک یہ زیادہ نہ ہو مانعِ صلوٰۃ نہیں ہے،

---

[1] فتح القدیر، نواقض الوضوء، نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۱
[2] فتح القدیر، باب الانجاس ۱/۱۷۹

Marfat.com

کیونکہ یہ پوری طرح متغیر نہیں ہوا ہے اس لیے اس کی غلاظت پیشاب سے کم ہی ہو گی ، اور بہت بہر طور متغیر ہو چکا ہے ابوحنیفہ سے ایک غریب روایت یہی ہے ، یہی صحیح ہے ، اس میں ہمارے موقف کی تائید ہے اھ۔ معراج وغیرہ نے اس کو صحیح کہا ہے ، ایک قول کے مطابق یہی مختار ہے ، اور محقق نے اس کی تائید کی اور فرمایا کہ یہ احسن ہے اور شاید خزانۃ المفتین میں اس کی طرف مائل ہوئے ہیں اور اس قید کو حذف کردیا ہے ۔

قلت اولا لو اختار هذا ما كان ليعزوا الى الخلاصة مالم ترده **وثانيا** قد تبع الخلاصة بعد هذا بسطرين فاطلق مسألة القئ الطعام والماء اطلاقا كما ارسلت المتون والعامة **وثالثا** رأيتني كتبت على هامش الفتح من النواقض ما نصه **قوله** وعلى هذا يظهر ما في المجتبى[1] الخ

قلت اول : اگر وہ اس کو اختیار کرتے تو خلاصہ کی طرف اس چیز کو منسوب نہ کرتے جو خلاصہ میں ہے ہی نہیں ۔

دوم : اس کے دو سطروں کے بعد انہوں نے خلاصہ کی پیروی کی اور پانی اور کھانے کے مسئلہ کو مطلق رکھا جیسے عام متون ہیں اس کو مطلق رکھا گیا ہے ۔

سوم : میں نے فتح کے نواقض کے حاشیہ پر لکھا ہے " اس بنا پر مجتبیٰ کا قول ظاہر ہوتا ہے " الخ

اقول وبالله التوفيق في هذا الظهور خفاء شديد فان الماء والطعام وان لم يستحيلا لكنهما يقبلان النجاسة بالمجاورة فاذ اعادا من معدن النجس كانا متنجسين وان لم يكونا نجسين فيجب النقض بهما كالريح طاهرة عينها وناقض خروجها لانبعاثها من محل النجاسة نعم مسألة الدود والحية واضحة الوجه فانهما لا يتداخلهما النجاسة وما عليهما قليل فلا ينقضان الا اذا اكثر خروجهما من غثيان

اقول اس ظہور میں سخت خفا ہے اس لیے کہ پانی اور کھانا اگرچہ متغیر نہ ہوئے ہوں لیکن وہ اتصال کی وجہ نجاست کو قبول کرتے ہیں اب جبکہ وہ نجاست کے مرکز سے لوٹ کر آئیں گے تو نجس ہوں گے (خواہ در اصل نجس نہ ہوں) تو لازم ہے کہ ان سے وضو ٹوٹ جائے ، جیسے ہوا اصل میں پاک ہے لیکن جب خارج ہوتی ہے تو ناپاک ہوتی ہے کہ محلِ نجاست سے آرہی ہے ، ہاں کیڑوں اور زندہ سانپ کا مسئلہ واضح ہے کہ ان میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے

---

[1] فتح القدیر ، نواقض وضو ۱/۴۱

Marfat.com

واحد حتی بلغ ما علیہما الکثیر ان وقع ھذا والعیاذ باللہ تعالیٰ ھذا اما اختلج بقلبی لعبد الضعیف اول وقوفی علی ھذا الکلام ثم بعد یومین رأیت العلامۃ المحقق ابراھیم الحلبی ذکر فی شرح المنیۃ الکبیر روایۃ المجتبی عن الحسن وانہ قیل ھو المختار ثم عقبہ بقولہ والصحیح ظاھر الروایۃ انہ نجس لمخالطۃ النجاسۃ وتداخلھا فیہ بخلاف البلغم وبخلاف دود او حیۃ لانہ طاھر فی نفسہ ولم تتداخلہ النجاسۃ وما یستتبعہ قلیل لا یبلغ ملأ الفم اھ[1] فہذا عین ما بحثتہ وللہ الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ اھ ماکتبت علیہ وکتبت علی ھامش باب الانجاس **قولہ** ماھو الاحسن۔

اور جو ان کیڑوں پر ہے وہ کم ہے لہٰذا وہ ناقض وضو اسی صورت میں ہوں گے جبکہ ایک متلی سے بکثرت خارج ہوں تاکہ جو کچھ ان پر ہے وہ بھی حد کثرت میں آجائے۔ جب پہلی مرتبہ میں نے اس کلام کو دیکھا تو یہ بحث میرے ذہن میں آئی پھر دو دن بعد میں نے دیکھا کہ ابراہیم حلبی نے منیہ کی شرح کبیر میں مجتبٰی کی روایت حسن سے نقل کی اور یہ کہ ایک قول کے مطابق وہی مختار ہے اس کے بعد کہا کہ صحیح ظاہر روایت ہے کہ وہ نجاست سے مل جانے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا برخلاف بلغم کیڑوں اور سانپ کے، کیونکہ وہ فی نفسہ پاک ہیں اور ان میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے اور جو کچھ ان کے اوپر ہوتی ہے وہ بہت کم ہے منہ بھر کے نہیں ہے، سو جو بحث میں نے کی تھی وہی بحمد اللہ اس کتاب میں مل گئی وللہ الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ اھ باب الانجاس کے حاشیہ پر ان کے قول "ماھو الاحسن" پر میں نے لکھا ہے۔

اقول[1] ماھو الاحسن لانہ خلاف ظاھر الروایۃ المصححۃ والفتوی متی اختلفت وجب المصیر الی ظاھر الروایۃ **قولہ** وقد صححہ بعد قریب ورقۃ۔

اقول ماھو الاحسن اس لیے ہے کہ یہ ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے جس کی تصحیح کی گئی ہے اور جس پر فتوی ہے، اور جب فتاوٰی میں اختلاف ہو تو ظاہر روایت کی طرف ہی رجوع کرنا ہوگا' وہ کہتے ہیں کہ ایک ورقہ بعد انہوں نے اس کی تصحیح کی ہے۔

اقول[2] فرق بین ما مر عن الحسن وھو الطہارۃ بدلیل عدم انتقاض الوضوء

میں کہتا ہوں حسن کے طہارۃ کے قول میں (اس دلیل سے کہ وضو نہ ٹوٹے گا) اور حسن کی

---

[1] غنیۃ المستملی، نواقض الوضوء ص ۱۲۹

Marfat.com

وبین هذا الاٰتی عن الحسن عن الامام وھو کونہ نجاسۃ خفیفۃ وایاما کان فعلی ظاھر الروایۃ التعویل کیف وھو الذی یقضی بہ الدلیل وھو الموافق لاطلاق المتون و عامۃ الشروح والفتاوی فی القئ۔

ابوحنیفہ سے آنے والی روایت میں، جس میں اس کو نجاستِ خفیفہ قرار دیا گیا ہے فرق ہے، اور جو بھی ہو بہرحال اعتماد ظاہر الروایۃ پر ہی ہوگا، اور ہونا بھی چاہیے کہ دلیل کا تقاضا یہی ہے، اور یہ متون کے اطلاقات اور قَے کے بارے میں عام شروح اور فتاوٰی کے مطابق ہے۔

قولہ لانہ لم یتغیر من کل وجہ

اقول نعم لکن او لم یجاور النجاسۃ الغلیظۃ اولیس مما تتداخلہ النجاسۃ واذا کان الامر علی ھذا وجب کونہ نجاسۃ غلیظۃ فان الغلیظۃ انما تورث بجوارھا الغلظۃ دون الخفۃ کما لایخفی فالصحیح ان القئ ناقض مطلقا بشروطہ المعروفۃ وان جرۃ کل شئ کسرقینہ من دون فصل۔

ان کا قول "لانہ یتغیر من کل وجہ" یہ کیسے ہوسکتا ہے کیا وہ نجاست غلیظہ کے قریب نہیں تھا یا یہ ایسی چیز ہے جس میں نجاست سرایت ہی نہیں کرتی ہے؛ پھر یہ نجاستِ غلیظہ کیوں نہیں؟ جو چیز نجاست غلیظہ کے قریب ہوتی ہے وہ خود نجاست غلیظہ بن جاتی ہے نجاست خفیفہ نہیں بنتی ہے، تو صحیح یہ ہے کہ قَے اپنی معروف شرائط کے مطابق مطلقاً ناقضِ وضو ہے اور ہر جانور کی جگالی کا حکم اس کی لید کا سا ہے اس میں کوئی قید نہیں۔

قولہ وفیہ ما ذکرنا ای ان ما فی المجتبٰی وغیرہ یقتضی طہارتہ اقول وفیہ ما ذکرنا اھ ما کتبت ثمہ وقد نقل فی ردالمحتار قبیل الصلاۃ عبارۃ الفتح ھذہ الی قول التجنیس وھو الصحیح واقرہ علیہ فکتبت علیہ۔

ان کا قول "وفیہ ما ذکرنا" یعنی مجتبٰی وغیرہ کی عبارات کا تقاضا ہے کہ یہ پاک ہو۔ میرے نزدیک اس سلسلہ میں وہی گفتگو ہے جو میں پہلے ذکر کرچکا ہوں اھ اور ردالمحتار میں باب الصلوٰۃ سے کچھ قبل فتح کی اس عبارت کو تجنیس کے قول "وھو الصحیح" تک نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے۔

اقول قدم الشارح العلامۃ فی النواقض تصحیح کونہ نجسا مغلظا وقدم المحشی ثمہ انہ حیث صحح القولان فلا یعدل عن ظاھر الروایۃ ولذا جزم

اقول شارح نے نواقض وضو کی بحث میں اس کے مغلظ نجس ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اور محشی نے اس پر کہا ہے کہ جب انہوں نے دونوں قولوں کی تصحیح کردی ہے تو ظاہر روایت سے عدول نہ کیا جائے گا

Marfat.com

بہ الشارح[1] اھ فکان علیہ ان لا یقر علی
خلافہ ھہنا ولکن الانسان للنسیان و
حسبنا اللہ ونعم الوکیل ولنرجع الی اول
المسألۃ الحکم الذی قررناہ بنصوص
فتاوی النسفی وجواھر الفتاوی والخلاصۃ
والبزازیۃ والخزانۃ بنزا ای خلافہ من
الغنیۃ اذ قال (نفطۃ قشرت فسال منہا
ماء) خالص اجتذب من الخارج والتأمت
علیہ (او دم او صدید ان سال عن
راس الجرح نقض وان لم یسل لا)[2]

اقول اصل المسألۃ فی الجامع
الصغیر کما تقدم والظاھر المتبادر منہ
ماء النفطۃ وھو الدم الذی نضج فرق
فاشبہ الماء ھکذا فہمہ العامۃ قال الامام
فقیہ النفس فی شرحہ تحت ھذہ المسألۃ
قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلۃ العرق
والدمع لا یکون نجسا وخروجہ لا یوجب
انتقاض الطہارۃ والصحیح ما قلنا لانہ
دم رقیق لم یتم نضجہ فیصیر لونہ لون
الماء واذا کان دما کان نجسا ناقضا للوضوء
اھ[3] وقال فی الحلیۃ تحت عبارۃ المنیۃ۔

اور اسی لیے شارح نے اس پر جزم کیا ہے اھ لہٰذا
ان پر لازم تھا کہ یہاں اس کے خلاف نہ کہتے، لیکن
انسان کو نسیان لازم ہے وحسبنا اللہ ونعم
الوکیل۔ اب مسئلہ کی ابتداء کی طرف رجوع کرتے ہیں
وہ حکم جس کو فتاوی نسفی، جواہر الفتاوی، خلاصہ،
بزازیہ اور خزانہ کی صراحتوں کی روشنی میں بیان کیا ہے
غنیہ میں اس کے خلاف ہے، اس میں ہے کسی چھالے کو
چھیلا اور اس سے پانی نکلا، یعنی وُہ پانی جو اس میں باہر
سے جذب ہوگیا تھا اور اس کا منہ بند ہوگیا تھا، یا
خون اور پیپ اگر زخم کے سر سے نکلا اور بہا تو وضو
ٹوٹ جائے گا اور اگر نہ بہا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔

اقول یہ مسئلہ در اصل جامع صغیر میں بیان
کیا گیا ہے، اور اس سے جو چیز ظاہر اور متبادر ہے
وہ یہ ہے کہ چھالے کا پانی وہ خون ہی ہے جو پک کر
رقیق ہوگیا ہے اور پانی کی طرح ہوگیا ہے، عام
علماء نے اس کو اسی طرح سمجھا ہے۔ امام فقیہ النفس
نے اپنی شرح میں اس مسئلہ کے تحت فرمایا ہے کہ حسن
بن زیاد نے کہا ہے کہ پانی بمنزلہ پسینہ اور آنسو کے ہے
نجس نہیں ہوگا اور اس کے نکلنے سے طہارت ختم
نہ ہوگی لیکن صحیح وہی ہے جو ہم نے لکھا ہے کیونکہ وہ
پتلا خون ابھی پوری طرح پکنے نہیں پایا ہے تو اس کا
رنگ پانی کی طرح ہوگا اور چونکہ خون ہے تو نجس اور

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۲
[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۱۳۱
[3] شرح جامع الصغیر للقاضی خان

Marfat.com

المذكورة قال فخر الاسلام وغيره قد تكون النفطة اصلها دما ثم ينضج فيصير قيحا ثم يزداد طبخا فيصير صديدا ثم قد يصير ماء وقد يكون فى الابتداء ماء[1] اھ وفى البحر الرائق وعن الحسن ان ماء النفطة لاينقض قال الحلوانى وفيه توسعة لمن به جرب او جدرى كذا فى المعراج[2] اھ وفى منحة الخالق قال فى الجمهرة تنفطت يد الرجل اذا رق جلدها من العمل وصار فيها كالماء والكف نفيطة ومنفوطة كذا فى غاية البيان وقال ايضا بعده اى النقض اذا كانت النفطة اصلها دما وقد تكون من الابتداء ماء[3] اھ ثم **اقول** بعد تسليمه يجب حمله على ما اذا كان فى النفطة من دم اوقيح ماينجس الماء والا فالحجة ماقدمنا من النصوص والله تعالٰی اعلم۔

ناقضِ وضو ہے اھ اور حلیہ میں منیہ کی مذکورہ عبارت کے تحت فرمایا: "فخر الاسلام وغیرہ نے فرمایا کہ چھالا شروع میں خون ہوتا ہے پھر پکتا ہے تو مواد بنتا ہے پھر زیادہ پکتا ہے تو پیپ ہوجاتا ہے پھر کبھی پانی ہوجاتا ہے اور کبھی ابتدا ہی سے پانی ہوتا ہے" اھ بحر الرائق میں حسن سے مروی ہے کہ چھالے کا پانی ناقضِ وضو نہیں۔ حلوانی کہتے ہیں اس میں خارش زدہ یا چیچک زدہ لوگوں کے لیے سہولت ہے کذا فی المعراج اھ اور منحۃ الخالق میں ہے کہ جمہرہ میں ہے "تنفطت ید الرجل، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے ہاتھ کی کھال کام کی وجہ سے نرم ہوجائے اور اس میں پانی بھر جائے"، اور "والکف نفیطۃ ومنفوطۃ" بھی اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، کذا فی غایۃ البیان، اس کے بعد فرمایا: "وضو کا ٹوٹنا اس وقت ہوگا جبکہ چھالا اصل میں خون ہو، اور کبھی چھالا شروع سے ہی پانی کا ہوتا ہے اھ میں اس کو تسلیم کے باوجود کہتا ہوں کہ اس کو اس پر محمول کرنا لازم ہے کہ چھالے میں خون یا مواد کی اتنی مقدار موجود ہو جو پانی کو نجس کردے ورنہ دلیل وہی ہے جو ہم نے بصورت نصوص پیش کی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

---

[1] حلیہ
[2] بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۲
[3] منحۃ الخالق علی حاشیۃ البحر الرائق، نواقض وضو سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

Marfat.com

Marfat.com

فتویٰ مسمّٰی بہ

۱۳ ھ ۲۵

نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم

قوم کو تنبیہ کہ کس نیند سے وضوء فرض ہوتا ہے۔ (ت)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلہ ۱۱ ۱۴ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ کس طرح کے سونے سے وضو جاتا ہے اس میں قول منقح کیا ہے بینوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی لاتاخذہ سنۃ ولا نوم وافضل الصلاۃ والسلام بعدد اٰنات کل یوم علٰی من لاینام قلبہ فما کان وضوءہ ینتقض بالنوم وعلٰی اٰلہ وصحبہ الذین نبھوا فنبّھوا من نوم الغفلۃ غفلۃ القوم امام المدققین سیدی علاء الدین دمشقی حصکفی وعلامہ جلیل ابوالاخلاص حسن شرنبلالی ومحقق بالغ النظر سیدی ابرہیم حلبی و دیگر اکابر اعلام رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم نے درمختار و نورالایضاح ومراقی الفلاح وغنیہ وصغیری وغیرہا میں بعد احاطۂ اقوال جو اس باب میں قول منقح فہیم مستفید من الغنی السمیع وھو شہید کے لیے افادہ فرمایا اس کا حاصل وعطر محاصل یہ ہے کہ نیند دو شرطوں سے ناقضِ وضو ہے: اول یہ کہ دونوں سرین اس وقت خوب جمے نہ ہوں دوسرے یہ کہ ایسی ہیأت پر سویا ہو جو غافل ہو کر نیند آنے کو مانع نہ ہو۔ جب یہ دونوں شرطیں جمع ہوں گی تو سونے سے وضو جائے گا اور ایک بھی کم ہے تو نہیں، مثلاً:

(۱) دونوں سرین زمین پر ہیں اور دونوں پاؤں ایک طرف پھیلے ہوئے کرسی کی نشست اور ریل کی تپائی بھی اس میں داخل ہے۔

اقول مگر یورپین ساخت کی کرسی جس کے وسط میں ایک بڑا سوراخ اسی مہمل غرض سے رکھا جاتا ہے اس سے مستثنٰی ہے اس کی نشست مانع حدث نہیں ہوسکتی۔

(۲) دونوں سرین پر بیٹھا ہے اور گھٹنے کھڑے ہیں اور ہاتھ ساقوں پر محیط ہیں جسے عربی میں احتبا کہتے ہیں خواہ ہاتھ زمین وغیرہ پر ہوں اگرچہ سر گھٹنوں پر رکھا ہو۔ (۳) دو زانو سیدھا بیٹھا ہو۔

(۴) چار زانو پالتی مارے بہ صورتیں خواہ زمین پر ہوں یا تخت یا چارپائی پر یا کشتی یا شقدف یا شبری یا گاڑی کے کھٹولے میں۔ (۵) گھوڑے یا خچر وغیرہ پر زین رکھ کر سوار ہے۔

Marfat.com

(۶ و ۷) ننگی پیٹھ[۱] پر سوار ہے مگر جانور چڑھائی پر چڑھ رہا یا راستہ ہموار ہے۔ ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں دونوں سرین جمے رہیں گے لہذا وضو نہ جائے گا اگرچہ کتنا ہی غافل ہو جائے اگرچہ سر بھی قدرے جھک گیا ہو نہ اتنا کہ سرین نہ جمے رہیں اگرچہ دیوار[۲] وغیرہ کسی چیز پر ایسا تکیہ لگائے ہو کہ وہ شے ہٹالی جائے تو یہ گر پڑے یہی ہمارے امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اصل مذہب وظاہر الروایۃ ومفتی بہ وصحیح و معتمد ہے اگرچہ ہدایہ وشرح وقایہ میں حالت تکیہ کو ناقض وضو لکھا۔

(۸) کھڑے[۳] کھڑے سو گیا۔ (۹) رکوع کی صورت پر۔

(۱۰) سجدۂ مسنونہ مردان کی شکل پر کہ پیٹ رانوں اور رانیں ساقوں اور کلائیاں زمین سے جدا ہوں اگرچہ بہ قیام وہیئات رکوع وسجود غیر نماز میں ہو اگرچہ سجدہ کی اصلا نیت بھی نہ ہو ظاہر ہے کہ یہ تینوں صورتیں غافل ہو کر سونے کی مانع ہیں تو ان میں بھی وضو نہ جائے گا۔ (۱۱) اکڑوں[۴] بیٹھے سویا۔

(۱۲، ۱۳، ۱۴) چت یا پٹ یا کروٹ پر لیٹ کر۔ (۱۵) ایک کہنی پر تکیہ لگا کر۔

(۱۶) بیٹھ کر سویا مگر ایک کروٹ کو جھکا ہوا کہ ایک یا دونوں سرین اُٹھے ہوئے ہیں۔

(۱۷) ننگی پیٹھ پر سوار ہے اور جانور ڈھال میں اتر رہا ہے۔

اقول فقیر گمان[۵] کرتا ہے کہ کاٹھی بھی ننگی پیٹھ کے مثل ہے اور وہ یورپین وضع کی کاٹھیاں جن کے وسط میں اس لیے خلا رکھتے ہیں مانع حدث نہیں ہوسکتیں اگرچہ راہ ہموار ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱۸) دو زانو بیٹھا اور پیٹ رانوں پر رکھا ہے کہ دونوں سرین جمے نہ رہے ہوں۔

(۱۹) اسی طرح اگر چار زانو ہے اور سر رانوں یا ساقوں پر ہے۔

(۲۰) سجدۂ غیر مسنونہ کی طور پر جس طرح عورتیں گٹھری بن کر سجدہ کرتی ہیں اگرچہ خود نماز یا اور کسی سجدۂ مشروعہ یعنی سجدۂ تلاوت یا سجدۂ شکر میں ہو ان دس صورتوں میں دونوں شرطیں جمع ہونے کے سبب وضو جاتا رہے گا اور جب اصل مناط بتا دیا گیا تو زیادہ تفصیل صور کی حاجت نہیں ان دونوں شرطوں کو غور کرلیں جہاں مجتمع ہیں وضو نہ رہے گا ورنہ رہے گا البتہ فتاوی امام قاضی خان میں فرمایا کہ تنور کے کنارے اُس میں پاؤں لٹکائے بیٹھ کر سونے سے بھی وضو جاتا رہتا ہے کہ اُس کی گرمی سے مفاصل ڈھیلے ہو جاتے ہیں۔[۲]

---

[۱] یہ بیس صورتیں کلمات علماء میں منصوص ہیں جو باقی صورت اور کوئی پائی جائے اُس کے لیے ضابطہ بتایا گیا ہے اگر اُس کا حکم کتابوں سے نہ ملے تو اس ضابطہ سے نکال لیں یا اختلاف پائیں تو جو قول اس ضابطہ کے مطابق ہو اُس پر عمل کریں کما سیأتی التصریح بہ عن الغنیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ ۱۲ منہ (م)

[۲] فتاوی قاضی خان، فصل فی النوم ۱/ ۲۰

Marfat.com

اقول مگر یہ اُس ضابطۂ منقحہ کے خلاف ہے کہ سرین دونوں جمے ہیں لیکن یہ صورت بہت نادرہ ہے تو احتیاطًا عمل کرلینے میں حرج نہیں واللہ تعالیٰ اعلم اور صورت بستم میں اگرچہ خاص دربارۂ سجدۂ نماز یا سجدۂ مشروعہ مطلقہ نزاع طویل و ہجوم اقاویل ہے مگر تحقیقِ احق[1] یہی ہے کہ جملہ صور مذکورہ بستگانہ میں نماز و غیر نماز سب کا حکم یکساں ہے نماز میں بھی سونے سے وضو نہ جانے کے لیے دونوں سرین کا جما ہونا یا ہیأت کا مانع استغراقِ نوم ہونا ضرور ہے ولہٰذا یہی اکابر تصریح فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں لیٹ کر سویا وضو نہ رہے گا عام ازینکہ چت ہو یا پٹ یا کروٹ پر یا ایک کہنی پر تکیہ دیے عام ازیں کہ قصدًا لیٹا ہو یا سوتے میں لیٹ گیا اور فورًا فورًا جاگ نہ اُٹھا حتی[2] کہ اگر کوئی شخص بیماری کے سبب بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اُسے بھی اگر لیٹے لیٹے پڑھنے میں نیند آگئی وضو جاتا رہے گا۔ غرض پہلی دس[3] صورتیں جن میں وضو نہیں جاتا اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی نہ جائے گا نہ نماز فاسد ہو اگرچہ قصدًا سوئے ہاں جو رکن بالکل سوتے میں ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا اُس کا اعادہ ضرور ہے اگرچہ بلا قصد سو جائے، اور جو جاگتے میں شروع کیا اور اُس رکن میں نیند آگئی اس کا جاگتے کا حصہ معتبر رہے گا۔ اور پچھلی دس صورتیں جن میں وضو جاتا رہتا ہے اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی جاتا رہے گا پھر اگر ان صورتوں پر قصدًا سویا تو نماز بھی گئی وضو کر کے سرے سے نیت باندھے اور بلا قصد سویا تو وضو گیا نماز باقی ہے بعد وضو پھر[4] اسی جگہ سے پڑھ سکتا ہے جہاں نیند آگئی تھی پھر سب صورتوں میں سونے کی تخصیص اس لیے ہے کہ اونگھ ناقضِ وضو نہیں جبکہ ایسا ہوشیار رہے کہ پاس کے لوگ جو باتیں کرتے ہوں اکثر پر[5] مطلع ہو اگرچہ بعض سے غفلت بھی ہو جاتی ہو یونہی اگر بیٹھے بیٹھے جھوم رہا ہے وضو نہ جائے گا اگرچہ جھومنے میں کبھی کبھی ایک سرین اُٹھ بھی جاتا ہو بلکہ[6] اگرچہ جھوم کر گر پڑے جبکہ فورًا ہی آنکھ کھل جائے ہاں اگر گرنے کے ایک ہی لمحہ بعد آنکھ کھُلی تو وضو نہ رہے گا۔

اقول یہ قید ان سب صورتوں میں ہے جن میں وضو جانا بیان ہوا کہ اُنہی صورتوں پر سونا پایا جائے اور اگر سویا[7] اُس شکل پر جس میں وضو نہ جانا اور جسم بھاری ہو کر یہ شکل پیدا ہوئی جس سے جاتا رہنا مگر پیدا ہوتے ہی فورًا بلا وقفہ جاگ اُٹھا وضو نہ جائے گا جیسے سجدۂ مسنونہ میں سویا اور کلائیاں زمین سے لگتے ہی آنکھ کھل گئی اور یہ[8] بھی یاد رہے کہ آدمی جب کسی کام مثلاً نماز وغیرہ کے انتظار میں جاگتا ہو اور دل اس طرف متوجہ ہے اور سونے کا قصد نہیں نیند جو آتی ہے اسے دفع کرنا چاہتا ہے تو بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ غافل ہو گیا جو باتیں اس وقت ہوئیں اُن کی خبر نہیں بلکہ دو دو تین تین آوازوں میں آنکھ کھلی اور وہ اپنے خیال میں یہ سمجھتا ہے کہ میں نہ سویا تھا اس لیے کہ اس کے ذہن میں وہی مدافعت خواب کا خیال جما ہوا ہے یہاں تک کہ لوگ اس سے کہتے ہیں تُو سو گیا تھا وہ کہتا ہے ہرگز نہیں ایسے خیال کا اعتبار نہیں جب معتمد شخص کہے تو غافل تھا پکارا جواب نہ دیا یا باتیں پوچھی جائیں اور یہ نہ بتا سکے تو وضو لازم ہے۔

Marfat.com

في الحلية النوم ان كان في الصلاة فليس بحدث الا ان يكون مضطجعا وقال قاضي خان او متكئا ثم في بعض شروح القدوري الاتكاء عام والاستناد خاص و هو اتكاء الظهر لا غير قلت لكن الظاهر ان مراد القاضي النوم على احد وركيه في الصلاة فان مقعده يكون متجافيا عن الارض فكان في معنى النوم مضطجعا في كونه سببا لوجود الحدث بواسطة استرخاء المفاصل و زوال المسكة ولا يخالف هذا ما في الخلاصة من عدم النقض بالنوم متوركا لانه مفسر فيها بان يبسط قدميه من جانب ويلصق اليتيه بالارض وهذا يخالف تفسير صاحب البدائع و صاحب الاسرار فانه قال في تعليل النقض انها جلسة تكشف عن مخرج الحدث الا انه وضع المسألة خارج الصلاة و التعليل يفيد انه وضع اتفاقي قال شيخنا فهذا اشتراك في لفظ التورك اھ[1]

حلیہ میں ہے نیند بحالتِ نماز حدث نہیں ہے ہاں اگر چت لیٹ کر ہو تو حدث ہے۔ اور قاضیخان نے اس میں ٹیک لگا کر سونے کو بھی شامل کیا ہے۔ قدوری کی بعض شروح میں ہے کہ اتکاء عام ہے اور استناد خاص ہے، کیونکہ استناد میں صرف پیٹھ لگانا ہی ہوتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ قاضیخان کی مراد دونوں سرینوں میں سے ایک پر بل نماز میں سونے سے ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کی مقعد زمین سے الگ ہوگی اور چت لیٹ کے سونے کی طرح ہو جائیگا یعنی جوڑوں کے ڈھیلا ہونے اور چستی کے ختم ہوجانے کے اعتبار سے یہ حدث کا سبب بن جائے گا۔ یہ عبارت خلاصہ کی اس عبارت کے مخالف نہیں جس میں تورک کی حالت میں سونے کو ناقضِ وضو قرار نہیں دیا ہے کیونکہ خلاصہ میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں پیر ایک طرف کو پھیلائے اور اپنے سرین زمین پر رکھے، اور یہ بدائع اور صاحبِ اسرار کی تفسیر کے مخالف ہے، کیونکہ انہوں نے وضو ٹوٹ جانے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ ایسی نشست ہے جو حدث کے مخرج کو کھول دیتی ہے، مگر انہوں نے یہ مسئلہ بیرونِ نماز فرض کیا ہے، لیکن جو علت بتائی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ دونوں صورتوں کو عام ہے، ہمارے شیخ نے فرمایا کہ یہ "تورک" کے لفظ میں مشترک ہے اھ

اقول وكذا افاد في البحر تبعا للفتح وللذهول عن هذا وقع في

اقول فتح کی پیروی میں بحر نے بھی یہی لکھا ہے اور چونکہ یہ بحث ذہن سے اتر گئی اس لیے کنز کی شرح

---

[1] حلیہ

Marfat.com

المستخلص شرح الکنز ان نقل تحت قول الکنز ونوم مضطجع ومتورك تفسیر التورك ان یخرج رجلیه من الجانب الایمن ویلصق الیتیه علی الارض کذا فی المستصفی[1] اھ ولم یلق بالا ان ھذا تفسیر تورك الشافعیة فی الصلاۃ ولیس من نواقض الوضوء قطعا ثم قال فی الحلیة ویلحق بالنوم مضطجعا النوم مستلقیا علی قفاہ او منبطحا علی وجہه فان فی کل استرخاء المفاصل وزوال المسکة علی الکمال کالاضطجاع ثم لاخلاف عندنا فی عدم النقض للوضوء اذا کان فی الصلاۃ فی غیر ھذہ الحالات التی ذکرناھا اذا لم یکن متعمدا فان متعمدا ففی الخانیة ان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طہارتہ فی قولھم اھ قال شیخنا کانہ مبنی علی قیام المسکة فی الرکوع دون السجود ومقتضی النظر ان یفصل فی ذلك السجود ان کان متجافیا لایفسد والا یفسد اھ[2] ما فی الحلیة۔

مستخلص میں کہا کہ "نوم مضطجع ومتورك" تورک کے معنی یہ ہیں کہ اپنے دونوں پیروں کو دائیں جانب سے نکالے اور اپنے دونوں سرین زمین پر لگائے کذا فی المستصفی اھ لیکن تورک کی یہ تفسیر شافعیہ کے نزدیک ہے اور نواقضِ وضوء سے قطعاً نہیں ہے۔ پھر حلیہ میں کہا کہ مضطجعا سونے کے حکم میں گدی کے بل سونا یا چہرے کے بل سونا بھی ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں جوڑ ڈھیلے ہوجاتے ہیں اور چستی ختم ہوجاتی ہے، جیسے چت لیٹ کر سونے میں ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک اگر مذکورہ حالات کے علاوہ نماز میں ہو تو ناقض وضو نہیں اور اس میں اتفاق ہے صرف ایک شرط ہے کہ قصد اور ارادۃ نہ ہو۔ خانیہ میں ہے کہ اگر کوئی ارادۃ سجدہ میں سوگیا تو ان کے قول کے مطابق اس کی طہارۃ ختم ہوجائے گی اھ ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہی ہے کہ حالت رکوع میں چستی برقرار رہتی ہے جبکہ سجود میں نہیں، اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو سجدہ میں یہ تفصیل کرنی چاہیے کہ اگر وہ زمین سے الگ ہے تو ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے اھ

اقول عبارۃ الخانیة لونام ساجدا فی الصلاۃ لایکون حدثا فی ظاھر الروایة فان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طھارتہ

اقول خانیہ کی عبارت اگر بحالت سجدہ نماز میں سوگیا تو ظاہر روایت میں حدث نہ ہوگا کیونکہ جان بوجھ کر سجدہ میں سوجانا طہارت کو بھی

---

[1] مستخلص الحقائق شرح کنز، نواقض وضو ۱/۳۰

[2] حلیہ غیر موجود عندنا

Marfat.com

وتفسد صلاتہ ولو تعمد النوم فی قیامہ او رکوعہ لا تنتقض طہارتہ فی قولھم[1] اھ فقولہ فی قولھم راجع الی مسألۃ القیام والرکوع دون السجود کما اقتضاہ اختصار الحلیۃ علی مافی نسختی کیف وعدم النقض ولو تعمد فی الصلوٰۃ وھو المعتمد وھو المذھب قال فی الھندیۃ ثم فی ظاھر الروایۃ لا فرق بین غلبتہ وتعمدہ وعن ابی یوسف النقض والصحیح مافی ظاھر الروایۃ ھکذا فی المحیط[2] اھ فکیف یجوز ان یکون قولھم وسیاتی عن نص الحلیۃ نفسہا۔

ختم کردیتا ہے اور نماز کو بھی جبکہ قصداً رکوع یا قیام میں سونا فقہا کے قول میں طہارت کو نہیں توڑتا ہے اھ اب اس عبارت میں "فی قولھم" قیام و رکوع کے مسئلہ کی طرف راجع ہے نہ کہ سجود کی طرف، جیسا کہ حلیہ کے اختصار میں میرے نسخہ کے مطابق ہے اور یہی درست ہے کہ قصداً بھی نماز کے اندر اگر ایسا کرے تو نہ ٹوٹے گا، یہی معتمد ہے اور مذہب ہے، ہندیہ میں کہا کہ "نیند کے غلبہ یا قصداً سونے کے درمیان ظاہر روایت کے مطابق کوئی فرق نہیں ہے، اور ابو یوسف سے وضو ٹوٹنے کی روایت ہے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو ظاہر روایت میں ہے" ھکذا فی المحیط اھ اب یہ کیونکر درست ہوسکتا ہے کہ ان کا قول و سیاتی حلیہ کی عبارت ہو۔

ثم **اقول** لم یتعرض الامام قاضی خان ھھنا عن حکم الصلاۃ اذا تعمد النوم فی القیام او الرکوع وعبارتہ فی مفسدات الصلاۃ ومن ثم نقل فی الفتح ھکذا اذا نام المصلی مضطجعا متعمدا فسدت صلاتہ ولو لم یتعمد فمال حتی اضطجع تنتقض طہارتہ ولا تفسد صلاتہ ولو نام فی رکوعہ او سجودہ ان لم یتعمد لا تفسد صلاتہ وان تعمد فسدت فی السجود ولا تفسد فی الرکوع[3] اھ فانما محط کلامہ طروان النوم

ثم اقول اس مقام پر قاضی خان نے قیام و رکوع کی حالت میں قصداً سونے کی صورت میں نماز کے مسئلہ کا ذکر نہیں کیا اور نہ مفسداتِ صلوٰۃ میں ذکر کیا ہے۔ اس لیے فتح میں ہے "جبکہ نمازی چت قصداً سوگیا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، اور اگر قصداً نہیں ہے اور اتنا جھکا کہ لیٹنے کے قریب ہوگیا تو طہارت ٹوٹ جائے گی مگر نماز نہیں ٹوٹے گی، اور اگر رکوع وسجود میں سوگیا تو اگر قصداً نہیں ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر قصداً ہے تو سجود میں فاسد ہے رکوع میں نہیں" اھ ان کے تمام کلام کا خلاصہ یہ ہے

---

[1] فتاوٰی قاضی خان، نواقض وضو، فصل فی النوم ۱/۲۰ [2] فتاوٰی ہندیہ نواقض الوضو، نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۲

[3] فتاوٰی قاضی خان، مفسدات الصلوٰۃ، نولکشور ۱/۶۳

Marfat.com

ان كان ناقض الطهارة كما في الاضطجاع كان تعمده مفسدا للصلاة لان تعمد الحدث يمنع البناء والا لا كنوم قائم وراكع ولذا لما حكم على نوم الساجد العامد بافساد الصلاة افاد في الفتح ما افاد فليحفظ فان له شانا ان شاء الله تعالى۔

کہ نیند اگر ناقضِ طہارت ہو جیسے کہ چت لیٹنے کی صورت میں ہے، تو ایسی نیند مفسد صلوٰۃ ہے، اس لیے کہ کسی حدث کا قصداً ارتکاب نماز کی بنا کے منافی ہے اگر نیند ناقض طہارت نہ ہو جیسے رکوع یا قیام میں تو مفسد صلوٰۃ نہیں اس لیے فتح میں سجدہ میں قصداً سو جانے کی بابت فساد نماز کا قول کیا اور جو کہا وہ اس میں موجود ہے فلیحفظ فان لہ شانا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ثم قال في الحلية وذكر في التحفة والبدائع ان النوم في غير حالة الاضطجاع والتورك في الصلاة لا يكون حدثا سواء غلبه النوم او تعمد في ظاهر الرواية انتهى والعلة المعقولة في كون النوم ناقضا استرخاء المفاصل وزوال المسكة وهذا لم يوجد في هذه المذكورة والا سقط هذا الكل في الصلاة وان كان خارج الصلوٰة مضطجعا او متكئا بمعنى ان يكون معتمدا على احد مرفقيه كما هو معنى التورك في التحفة والبدائع ومحيط رضي الدين نقض بلا خلاف[1] اھ ملتقطا۔

ثم قال حلیہ میں ہے کہ تحفہ اور بدائع میں ذکر کیا کہ نماز میں چت لیٹنے کی صورت کے علاوہ سو جانا یا سرین پر بیٹھنے کی صورت کے علاوہ سو جانا حدث نہیں ہے خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہو گیا ہو یا قصداً ایسا کیا ہو، ظاہر روایت میں یہی ہے اھ اور عقلی علت نیند کے ناقض ہونے میں جوڑوں کا ڈھیلا پڑ جانا اور چستی و پھرتی کا ختم ہو جانا ہے، اور یہ چیز مذکورہ صورتوں میں نہیں پائی گئی ورنہ وہ شخص گر جاتا۔ یہ سب صورتیں حالتِ نماز کی تھیں اور اگر نماز کے باہر چت لیٹا یا ٹیک لگائی تو یہ کسی ایک کہنی پر ٹیک لگانے کے معنی میں ہوگا جیسا کہ تورک کے یہی معنی تحفہ، بدائع اور محیط رضی الدین میں ہیں، تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائیگا اھ ملتقطا

وفي رد المحتار نام المريض وهو يصلي مضطجعا الصحيح النقض كما في الفتح وغيره وزاد في السراج وبه نأخذ[2] اھ وفي الخانية ظاهر المذهب ان النوم في الصلاة

اور ردالمحتار میں ہے کہ مریض چت لیٹ کر نماز پڑھ رہا تھا کہ سو گیا تو صحیح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ گیا، جیسا کہ فتح وغیرہ میں ہے اور سراج میں اتنا اضافہ ہے کہ "ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں" اھ اور خانیہ میں ہے

---

[1] حلیہ

[2] ردالمحتار، نواقض وضوء ١/١٠٥

Marfat.com

لایکون حدثا الا ان یکون مضطجعا او متکئا والاضطجاع علی نوعین ان غلبت عیناہ فنام ثم اضطجع فی نومہ فھو بمنزلۃ ما لو سبقہ الحدث یتوضأ و یبنی وان تعمد النوم فی الصلاۃ مضطجعا یتوضأ ویستقبل ومن عجز فصلی مضطجعا فنام ینقض اھ[1]

کہ ظاہر یہ ہے کہ نماز کی حالت میں نیند صرف اضطجاع یا اتکاء کی صورت میں ہی ناقض وضو ہے اور اضطجاع کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا تو سوگیا پھر سونے کی حالت ہی میں لیٹ گیا، تو اس کا حکم اس حدث کا سا ہے جو بے اختیار ہوگیا۔ ایسی صورت میں وضو کرکے نماز کی بناء کرے گا، اور اگر قصداً نماز میں لیٹ کر سوگیا تو وضو کرے گا اور از سرِ نو نماز ادا کرے گا، اگر کسی معذوری کے باعث نماز لیٹ کر پڑھ رہا تھا کہ سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ

وفی متن نور الایضاح وشرحہ مراقی الفلاح فی فصل ما لا ینقض الوضوء (و) منہا (نوم مصل ولو راکعا او ساجدا) اذا کان (علی جہۃ السنۃ) فی ظاہر المذہب اھ[2]

اور نور الایضاح کے متن اور اس کی شرح مراقی الفلاح میں (ما لا ینقض الوضوء) کی فصل میں ہے "اور نواقض وضو میں نہیں ہے نمازی کا رکوع یا سجود میں سوجانا بشرطیکہ مسنون طریقہ کے مطابق ہو، ظاہر مذہب میں" اھ۔

وفی منحۃ الخالق عن النہر الفائق عن عقد الفرائد انما لا یفسد الوضوء بنوم الساجد فی الصلاۃ اذا کان علی الہیأۃ المسنونۃ قید بہ فی المحیط وھو الصحیح اھ[3]

اور منحۃ الخالق میں نہر الفائق سے منقول ہے انہوں نے عقد الفرائد سے نقل کیا کہ نماز کے سجدہ میں سوجانا وضو کو نہیں توڑتا جبکہ مسنون طریقہ پر ہو اس قید کا ذکر محیط میں ہے اور یہی صحیح ہے۔

وقال المحقق الکبیر فی شرح المنیۃ الصغیر والمعتمد انہ ان نام علی الہیئۃ المسنونۃ فی السجود رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا مرفقیہ عن جنبیہ لا یکون حدثا

محقق کبیر نے شرح منیۃ الصغیر میں فرمایا اگر سجدہ میں ہیئتِ مسنونہ پر سویا کہ پیٹ رانوں سے اور بازو پہلو سے دور ہوں تو محدث نہیں ہوگا ورنہ وہ بوجہ کشادگی مفاصل حدث ہے

۱؎ فتاویٰ قاضی خان، نواقض وضو ۱/۲۰ ۲؎ مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی، فصل فیما لا ینقض ص ۵۵
۳؎ منحۃ الخالق علی بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

Marfat.com

والا فهو حدث لوجود نهایة استرخاء المفاصل سواء کان فی الصلاة او خارجها وتمام تحقیقه فی الشرح اھ[1]

بحالت اس نماز میں ہو یا نہ ہو، اس کی مکمل تحقیق شرح میں ہے اھ

وفی التنویر والدر قام اوقرأ اورکع او سجد اوقعد الاخیر نائما لا یعتد به بل یعیده ولو القرأة اوالقعدة علی الاصح وان لم یعد تفسد ولو رکع او سجد فنام فیه اجزأه لحصول الرفع منه والوضع اھ[2]

اور تنویر اور در میں ہے اگر کسی نے قیام، قرأت، رکوع سجود یا قعدہ بحالتِ نیند کیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اس پر اس رکن کا اعادہ لازم ہے خواہ قرأۃ یا قعدہ ہی کیوں نہ ہو اصح یہی ہے، اور اگر اعادہ نہیں کیا تو نماز فاسد ہوگئی، اور اگر رکوع کیا یا سجدہ کیا پھر اسی حالت میں سوگیا تو یہی کافی ہے کیونکہ اس حالت میں جانا اور اس سے واپس آنا پایا گیا اھ

ولفظ المراقی وان طرأ فیه النوم صح بما قبله منه اھ[3]

اور مراقی الفلاح میں ہے کہ اگر کسی رکن میں نیند آگئی تو اس سے پہلے والا رکن صحیح رہا اھ

قلت وهو اوضح واوجه وفی الدر المختار ایضا ینقضه حکما نوم یزیل مسکته بحیث تزول مقعدته من الارض وهو النوم علی احد جنبیه او ورکیه او قفاه او وجهه والا یزل مسکته لا ینقض وان تعمده فی الصلاة او غیرها علی المختار[4] نص علیه فی الفتح وهو قید فی قوله فی الصلاة قال فی شرح الوهبانیة ظاهر الروایة ان النوم

یہی اوضح اور اوجہ ہے۔ اور درمختار میں بھی یہی ہے کہ وضو کو حکماً وہ نیند توڑ دیتی ہے جو چستی کو زائل کردے، اس طرح کہ اس کی مقعد زمین سے اُٹھ جائے، مثلاً ایک پہلو پر سوگیا یا سرین پر سوگیا، یا گدی یا چہرے کے بل سوگیا، اور اگر چستی زائل نہ کرتی ہو تو ناقضِ وضو نہیں خواہ وہ قصداً اس سوگیا ہو نماز میں ہو یا نہ ہو، مختار یہی ہے (فتح میں اس کی تصریح ہے، شرح وہبانیہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہے

---

[1] صغیری شرح منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۷۸
[2] ردالمحتار، فرائض صلوٰۃ ۱/ ۱۷
[3] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی، ارکان الصلوٰۃ ص ۱۳۷
[4] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/ ۲۶

Marfat.com

فی الصلاۃ قائما او قاعدا او ساجدا لایکون
حدثا سواء غلبہ النوم او تعمدہ ش[1])
کالنوم قاعدا او مستندا الی ما لو ازیل
لسقط علی المذہب[2] (ای ظاہر المذہب
عن ابی حنیفۃ وبہ اخذ عامۃ المشایخ
وھو الاصح کما فی البدائع[3] ش وعلیہ
الفتوی جواہر الاخلاطی[4]) وساجد علی
الھیأۃ المسنونۃ (بان یکون رافعا
بطنہ عن فخذیہ مجافیا عضدیہ
عن جنبیہ بحر قال ط وظاہرہ ان المراد
الھیئۃ المسنونۃ فی حق الرجل لا المرأۃ[5] ش.

اقول لیس ھذا محل الاستظہار
وقد صرح بہ السادۃ الکبار کقاضی خان
وغیرہ علا انھم لو لم یصرحوا لکان ھو
المتعین للارادۃ لان المقصود ھیأۃ
تمنع الاستغراق فی النوم کما لایخفی) و
لو فی غیر الصلاۃ علی المعتمد ذکرہ الحلبی[6] او
متورکا (بان یبسط قدمیہ من جانب و
یلصق الیتیہ بالارض فتح[7] ش) او محتبیا
(بان جلس علی الیتیہ ونصب رکبتیہ وشد

کہ نماز میں سونا کھڑے ہوکر، بیٹھ کر یا سجدہ میں حدث
نہ ہوگا، خواہ نیند کا غلبہ ہوگیا یا قصداً نیند آئی ہو،
ش) جیسے کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر سوگیا کہ اگر
اس کو ہٹایا جائے تو گر پڑے، یا بیٹھ کر سوگیا، ابوحنیفہ
سے ظاہر مذہب یہی ہے اور تمام مشایخ نے اسی کو
لیا ہے اور یہی اصح ہے جیسا کہ بدائع میں ہے، ش،
اور اسی پر فتوی ہے جواہر اخلاطی کا) اور جو شخص مسنون
حالت پر ہوگیا، یعنی اس کا پیٹ رانوں سے جدا ہو
بازو پہلوؤں سے جدا ہوں، ططاوی نے کہا کہ بظاہر اس
سے مراد وہ مسنون ہیئت ہے جو مردوں کے لیے ہے
نہ کہ عورت کے لیے، ش۔

اقول یہ استظہار کا مقام نہیں ہے اس کی
تصریح بڑے بڑے علماء نے مثلاً قاضی خان وغیرہ نے
کی ہے، علاوہ ازیں اگر وہ اس کی تصریح نہ بھی کرتے
تو یہی متعین ہوتا کیونکہ اس سے مراد ایسی ہیئت ہے
جو نیند میں مستغرق ہوجانے سے مانع ہو اور یہ
ظاہر ہے، یہ صورت خواہ نماز کے علاوہ ہی کیوں نہ
ہوئی ہو، معتمد مذہب یہی ہے۔ اور اس کو
حلبی نے "او متورکا" سے ذکر کیا یعنی وہ اپنے
دونوں قدم ایک طرف کو نکال لے اور اپنے سرین

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴ — [2] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶
[3] ردالمحتار، نواقض وضو مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴ — [4] الدرالمختار، نواقض وضو مجتبائی دہلی ۱/۲۶
[5] ردالمحتار، نواقض وضو مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴ — [6] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶
[7] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

Marfat.com

ما قيه الى نفسه بيديه اوبشئ يحيط من ظهره عليهما شرح المنية ش[1]

زمین سے چپکا دے (فتح ش) "او محتبیا" یعنی اپنے سرین پر بیٹھ جائے اور اپنی دونوں پنڈلیاں اپنے دونوں ہاتھوں سے پکڑے یا کسی چیز سے پیٹھ سے باندھ دے (شرح منیہ ش)۔

اقول ولا مدخل ههنا لوضع اليدين فانما مطمح النظر تمكين الوركين ولذا عممتُ) وراسه على ركبتيه (غير قيد ش وبالاولى اذا لم يكن رأسه كذلك ط[2]) اوشبه المنكب (اى على وجه وهو كما فى شروح الهداية ان ينام واضعا اليتيه على عقبيه وبطنه على فخذيه ونقل عدم النقض به فى الفتح عن الذخيرة ايضا ش[3]

اقول اس میں ہاتھ باندھنے کا کوئی دخل نہیں ہے، اصل مقصود تو دونوں سرینوں کا جمانا ہے، اس لیے میں نے اس کو عام رکھا ہے) اور اس کا سر اس کے دونوں گھٹنوں پر ہو (اس میں قید نہیں' ش اور جب اس کا سر اس طرح نہ ہو تو بطریق اولیٰ ایسا ہوگا' ط) یا کاندھے کے مشابہ (یعنی اس کے طریق پر اور وہ طریقہ جیسا کہ ہدایہ کی شروح میں ہے یہ ہے کہ وُہ اپنے دونوں سرین اپنی دونوں ایڑیوں پر رکھے اور اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں پر رکھے اور اس میں نہ ٹوٹنا فتح میں ذخیرہ سے منقول ہوا، ش۔

قلت ونقل فى الهندية عن محيط السرخسى انه الاصح قال ش ثم نقل فى الفتح عن غيرها لو نام متربعا ورأسه على فخذيه نقض قال وهذا يخالف ما فى الذخيرة واختار فى شرح المنية النقض فى مسألة الذخيرة لارتفاع المقعدة وزوال التمكن واذا نقض فى التربيع مع انه اشد تمكنا فالوجه الصحيح النقض هنا ثم ايده بما فى الكفاية عن المبسوطين

قلت ہندیہ میں محیط سرخسی سے منقول ہے کہ اصح یہی ہے ش نے کہا کہ فتح وغیرہ میں منقول ہے کہ اگر کوئی شخص پالتی مار کر بیٹھا اور اسی حال میں سو گیا اور اس کا سر اس کی دونوں رانوں پر ہے، تو وضو ٹوٹ گیا، یہ ذخیرہ کے مخالف ہے اور شرح منیہ میں ذخیرہ کی بیان کردہ صورت میں وضو کے ٹوٹ جانے کو پسند کیا ہے کیونکہ مقعد اٹھ گئی اور استقرار ختم ہوگیا، اور جب پالتی مار کر بیٹھنے کی صورت میں وضو ٹوٹ گیا (حالانکہ اس میں استقرار زیادہ ہے)

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ١/١٠٥

[2] طحطاوی علی درالمختار، نواقض وضو ١/٨٢

[3] ردالمحتار، نواقض وضو ١/١٠٥

Marfat.com

من انه لونام قاعدا اووضع اليتيه على عقبيه وصار شبه المنكب على وجهه قال ابويوسف عليه الوضوء اھ[1]

توصحیح بات یہ ہے کہ یہاں بھی ٹوٹنا چاہیے پھر کفایہ کی عبارت جو دونوں مبسوطوں سے منقول ہے، سے تائید کی۔ اس میں یہ ہے کہ اگر بیٹھ کر سوگیا یا اپنی سرین اپنی ایڑیوں پر رکھا اور اوندھا ہوگیا تو ابویوسف فرماتے ہیں اس پر وضو لازم ہے اھ

اقول ومن عرف المناط عرف القول الفصل فمن حنا راسه بحيث لم يرفع عجزه عن الارض لم ينقض وهو مراد الشارح ومن حنا حتى رفع نقض وهو مراد الغنية ولذا عولت على هذا التفصيل) او في محمل اوسرج او اكاف (حال الصعود وغيره منية ش[2]) ولو الدابة عريانا فان حال الهبوط نقض (لتجافي المقعدة عن ظهر الدابة حلية ش[3]) والا (بان كان حال الصعود والاستواء منية ش[4]) لا ولونام قاعدا يتمايل فسقط ان انتبه حين سقط (اي قبل ان يصيب جنبه الارض ط حلية ش اوعند اصابة جنبه الارض[5] بلا فصل ط غنية[6] ش) فلا نقض به يفتى (اما لو استقر[7] انتبه نقض لانه وجد النوم مضطجعا حلية ش[8]) كما عكس يفهم اكثر ما قيل عنه

اقول جو شخص مناط کو جانتا ہے وہ فیصلہ کن قول کو سمجھ سکتا ہے، جس شخص نے اپنا سر جھکایا مگر اپنی سرین زمین سے نہ اٹھائی تو وضو نہ ٹوٹے گا اور یہی مراد شارح کی ہے اور اگر سرین اُٹھ گئے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور غنیہ کی مراد یہی ہے اس لیے میں نے اس تفصیل پر اعتماد کیا ہے) یا کسی محمل میں یا زین میں یا نمدہ میں (چڑھنے وغیرہ کی صورت میں، منیہ ش) اور اگر سواری کے جانور پر زین وغیرہ نہ ہو تو اترتے وقت وضو ٹوٹ جائیگا (کیونکہ سواری کی پشت سے مقعد ہٹ گئی ہے، حلیہ ش) ورنہ (مثلاً یہ کہ چڑھنے یا بیٹھنے کی حالت میں ہو، منیہ ش) تو وضو نہ ٹوٹے گا، اور اگر بیٹھے بیٹھے سو گیا اور ہچکولے کھا کر گرا پھر بیدار ہوا (یعنی اس کے پہلو کے زمین پر لگنے سے قبل ط حلیہ ش یا اس کے پہلو کے زمین پر آنے سے قبل بلا قید کے ط غنیہ ش) تو وضو نہ ٹوٹے گا یہی مفتی بہ قول ہے

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ١/١٠٥
[2] ایضاً
[3] ایضاً
[4] ایضاً
[5] طحطاوی علی درالمختار، نواقض وضو ١/٨٢
[6] ردالمحتار، نواقض وضو ١/١٠٥
[7] ایضاً

Marfat.com

(قال الرحمتی ولا ینبغی ان یغتر الانسان بنفسہ لانہ (بما یستغرقہ النوم و یظن خلافہ ش[1] مزید ما بین الاھلۃ منّی و من ط و ش۔

(اگر بیٹھا پھر بیدار رہا تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ چت لیٹنے کی حالت نیند میں پائی گئی حلیہ ش) جیسے اونگھنے والا کہ اکثر باتیں سمجھتا ہے (رحمتی نے کہا کہ انسان کو دھوکے میں نہ رہنا چاہیے، کبھی اس پر نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے اور وہ اس کے خلاف گمان کرتا ہے، ش) اھ ہلالوں کے درمیان جو کچھ ہے اس کا اضافہ میں نے اور ط اور ش نے کیا ہے۔

افادات عدیدۃ مفیدۃ سدیدۃ

الاولیٰ اعلم ان النوم علی وضع سجود فیہ خلف کثیر و نزاع ممدود و انا ارید ان شاء الکریم المجید ان اذکرہ علی وجہ حاصر یجلو بہ الحق کبدر زاھر وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت و الیہ انیب۔

فاقول واستعین بالقریب المجیب ذلک الوضع الذی نام فیہ اما ان یکون علی الھیأۃ المسنونۃ للرجال او علی غیرھا وکل اما فی الصلاۃ ومنھا سجود السھو وسہا من نقل الخلاف فیہ کما نبہ علیہ فی الفتح او فی سجدۃ مشروعۃ خارجھا وھی سجدۃ التلاوۃ والشکرا و فی غیر ذلک و یدخل فیہ ماکان علی ھیأۃ ساجد ولم ینوھا اصلا فالصور ست وقد اجمعوا علی عدم النقض فی الاولی و ھی السجود فی الصلاۃ علی الھیأۃ المسنونۃ

چند افادات:

(۱) سجدہ کی حالت میں سونے کے سلسلہ میں کافی اختلافات پائے جاتے ہیں، ہم ان اختلافات کو مکمل طور پر سمیٹ کر بیان کرتے ہیں وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت و الیہ انیب۔

فاقول نمازی جس حالت میں سویا ہے وہ مردوں کے لیے مسنون ہے یا نہیں، پھر یہ دونوں نماز میں ہیں اور اس میں سے سجدۂ سہو ہے اور جس نے اس میں اختلاف نقل کیا اس کو سہو لاحق ہوا جیسا کہ فتح میں ہے یا سجدہ مشروعہ میں نماز کے باہر نیند ہوگی، جیسے سجدۂ شکر یا سجدۂ تلاوت وغیرہ اور اس میں یہ صورت بھی داخل ہے جب وہ سجدہ کی حالت میں سویا مگر اس کی نیت بالکل نہ کی۔ اب یہ کل چھ صورتیں ہیں، پہلی صورت میں وضو نہ ٹوٹنے پر اتفاق ہے، یعنی نمازی کا سجدۂ مسنونہ میں سو جانا، اور ردالمحتار میں جو ہے کہ نماز وغیرہ میں بحالت سجدہ سو جانا، ایک قول کے مطابق مطلق

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

Marfat.com

اما ما وقع فی ردالمحتار ان النوم ساجدا فی الصلاۃ وغیرھا قیل یکون حدثا ای مطلقا سواء کان علی الھیأۃ المسنونۃ اولا لانہ ذکر ھذا التفصیل من بعد فی قول مقابل لہ قال وذکر فی الخانیۃ انہ ظاھر الروایۃ[1]

حدث ہے، خواہ مسنون ہیئت پر ہو یا نہ ہو، کیونکہ انھوں نے خود ہی اس کی تفصیل اپنے ایک قول میں اس کے بعد ذکر کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ خانیہ میں ہے کہ ظاہر روایۃ یہی ہے اھ

فاقول ھذا الاطلاق ان صدر عن احد فھو محجوج بنص الحدیث وتصریحات ائمۃ القدیم والحدیث وقد تقدم عن الحلیۃ ان لاخلاف عندنا فی ذلک اما الخانیۃ فلم تذکرہ بھذا الارسال وانما نصھا ھکذا ظاھر المذھب ان النوم فی الصلاۃ لایکون حدثا نام قائما او راکعا او ساجدا اما خارج الصلوۃ علی ھیأۃ الرکوع والسجود قال شمس الائمۃ الحلوانی رحمہ اللہ تعالٰی یکون حدثا فی ظاھر الروایۃ وقیل ان کان ساجدا علی وجہ السنۃ بان کان رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا عضدیہ عن جنبیہ بحیث یری من خلفہ عفرۃ ابطیہ لایکون حدثا وان کان ساجدا علی وجہ غیر السنۃ بان الصق بطنہ بفخذیہ وافترش ذراعیہ کان حدثا[2] اھ فاین ھذا من ذاک فلیتنبہ نعم جاءت خلافیۃ عن ابی یوسف فی تعمد النوم

فاقول اگر یہ استدلال کسی نے کیا بھی ہے تو متقدمین ومتاخرین علماء کرام وائمہ عظام کی تصریحات کے برعکس ہے۔ اور حلیہ کے مطابق ہمارے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں، مگر خانیہ میں یہ بات اس طرح مطلقاً پائی نہیں جاتی ہے ان کی عبارت یہ ہے "ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز میں نیند حدث نہ ہوگی خواہ کھڑے ہوکر، رکوع میں یا سجدہ میں سویا، اگر بیرون نماز ہیئت رکوع وسجود میں سوگیا تو شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا کہ ظاہر روایت پر یہ حدث ہے، ایک قول یہ ہے کہ مسنون سجدہ کی حالت میں سوگیا یعنی اس طرح کہ اپنا پیٹ اپنی رانوں سے جدا رکھا اور اپنے بازو پہلوؤں سے الگ رکھے اس طور پر کہ اس کے پیچھے سے اس کی بغلوں کا خلاء نظر آئے تو حدث نہ ہوگا اور اگر غیر مسنون طریقہ پر سجدہ کرنے والا ہے اس طور پر کہ اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے ملا دیا اور اپنی دو کلائیاں بچھادیں، تو یہ حدث ہوگا اھ اب اس تصریح اور اس قول میں بہت فرق ہے فلیتنبہ۔ البتہ امام ابویوسف سے بقصد سونے جانے کی صورت میں اختلاف

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴

[2] فتاوٰی قاضی خان، نواقض وضو ۱/۲۰

Marfat.com

على خلاف ظاهر الرواية الصحيحة المختارة ولا تختص فى تحقيقنا بالسجود بل تعم الصلاة كلها كما سيأتى ان شاء الله تعالٰى۔

منقول ہے، یہ ظاہر روایت اور مختار وصحیح روایت کے خلاف ہے۔ ہماری یہ تحقیق سجدہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ پوری نماز کو شامل ہے، کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی۔

واجمعوا على النقض فى السادسة وهى كونه على هيأة سجود غير مسنونة من غير نية اوفى سجدة غير مشروعة اما ماوقع فى رد المحتار ان النوم ساجدا قيل لايكون حدثا فى الصلاة وغيرها وصححه فى التحفة وذكر فى الخلاصة انه ظاهر المذهب وفى الذخيرة هو المشهور اھ[1]۔

اور چھٹی صورت یعنی سجدہ کی غیر مسنون ہیئت پر بلانیت سجدہ سونا یا غیر مشروع سجدہ میں سونا' میں وضو ٹوٹنے پر اتفاق ہے۔ رد المحتار کی عبارت' نماز وغیرہ میں بحالت سجدہ سوجانا ایک قول کے مطابق حدث نہ ہوگا، تحفہ میں اس کو صحیح قرار دیا' اور خلاصہ میں اس کو ظاہر مذہب قرار دیا ہے اور ذخیرہ میں اسی کو مشہور قرار دیا ہے اھ

فاقول ان ارادبالساجد الساجد الشرعى فعزو الحكم الى الخلاصة يصح لكنه اذن لايتناول الاسجود الصلاة والسهو والتلاوة والشكر ويبقى كلامه ساكتا عن حكم ما اذا كان على هيأة سجود من دون سجود اوفى سجود غير مشروع كما يفعله بعض الناس عقيب الصلاة ولا شك ان كلام الخلاصة والخانية والتحفة والبدائع والحلية التى لخص منها هذا الفصل ليشمل هذه الصور كلها فلاوجه لاخراجها عن الكلام مع ان الحاجة ماسة الى ادراك حكمها ايضا

فاقول اگر ان کی مراد سجود سے سجود شرعی ہے تو اس حکم کو خلاصہ کی طرف منسوب کرنا درست ہوگا مگر یہ صرف نماز کے سجدہ سہو، تلاوۃ اور شکر کے سجدوں کے لیے ہی ہوگا۔ مگر یہ عبارت اس صورت کے حکم سے خاموش رہے گی جس میں کسی نے ہیئتِ سجدہ تو بنائی مگر سجدہ نہ کیا یا غیر مشروع سجدہ کیا، جیسے بعض لوگ نماز کے بعد سجدہ کرتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ خلاصہ، خانیہ، تحفہ، بدائع اور حلیہ کا کلام جن سے اس فصل کو ملخص کیا گیا ہے ان تمام صورتوں کو حاوی ہے لہٰذا ان کو خارج کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے خاص طور پر جبکہ ان کا حکم بھی معلوم کرنے کی حاجت ہے اور اگر یہ ارادہ ہو کہ جو سجود کی ہیئت پر ہو اگرچہ نیت

---

[1] رد المحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۲

Marfat.com

وَ ان اراد من کان علی ھیأۃ سجود و لو لم یبنوہ
اولم یشرع فیجب ان یکون المراد الھیأۃ
المسنونۃ للرجال لانھا المانعۃ عن الاستغراق
فی النوم فکان کالنوم قائما او علی ھیأۃ رکوع
اما ان یؤخذ العموم فی الساجد کما احاط
بہ کلمات المنقول عنھم جمیعا وقد اشار
الیہ فی الخلاصۃ حیث عبر فی الصلاۃ
بلفظۃ ساجدا وفی خارجھا بلفظۃ علی
ھیأۃ السجود فی الھیأۃ ایضا کما ھو قضیۃ
رد المحتار حیث ذکر تفصیل الھیأۃ فی
قول ثالث مقابل لھذا حتی یلزم ان لا
ینقض نوم من نام فی غیر سجود مشروع علی
ھیأۃ سجود المرأۃ فلا یجوز ان یقول بہ
احد فانہ حینئذ لیس الا کنوم المنبطح سواء
بسواء بل ھو ھو لا یفارقہ الا بقبض فی
الایدی والارجل کما لا یخفی وراجعت
الخلاصۃ فوجدت نصھا ھکذا فی الاصل
قال لا ینقض الوضوء النوم قاعدا او
راکعا او ساجدا او قائما ھذا فی الصلاۃ
فان نام خارج الصلاۃ قائما او علی
ھیأۃ الرکوع والسجود فی ظاھر المذھب
لا فرق بین الصلاۃ وخارج الصلاۃ
اھ ثم قال اذا نام فی سجود التلاوۃ لا یکون

سجود نہ کی ہو یا وُہ سجود ہی مشروع نہ ہو، لہذا اس سے
مراد مردوں کے لیے مسنون ہیئت ہی ہے۔ کیونکہ وہی
مردوں کو نیند میں مستغرق ہونے سے مانع ہے،
تو یہ کھڑے ہوکر سونے کی طرح ہوگئی، یا رکوع میں
سونے کی طرح ہوگئی، یا ساجد میں عموم مراد لیا جائے
اور یہی فقہاء سے عموماً منقول ہے۔ خلاصہ میں اس
کی طرف اشارہ کیا ہے، نماز میں ساجدا کے
لفظ سے تعبیر کیا ہے اور خارج نماز میں ھیأۃ
سجود سے تعبیر کیا ہے اور ھیأۃ میں بھی جیسا ردالمحتار
کا قضیہ ہے انہوں نے ھیأۃ کی تفصیل تیسرے
قول میں ذکر کی ہے جو اس کے مقابل ہے، اس کا نتیجہ
یہ ہوگا کہ اگر کوئی غیر مشروع سجدہ میں عورت کے سجدہ
کی ہیئت میں سوگیا تو اس کی نیند ناقضِ وضو ہوگی
حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، اس کی نیند تو بالکل
اس شخص کی نیند کی طرح ہوگئی جو منہ کے بل لیٹا
ہوا ہو، صرف اس کے ہاتھ پیر سکڑے ہوئے ہوں
کما لایخفی۔ میں نے خلاصہ نکال کر دیکھا تو اس میں یہ
عبارت تھی، اصل میں یہی کہا ہے کہ بیٹھ کر، رکوع
میں، سجود میں یا کھڑے ہوکر سونا وضو کو نہ توڑیگا
یہ نماز میں ہے، اور اگر بیرونِ نماز کھڑے ہوکر، رکوع
میں، سجود میں سوگیا تو وضو نہ ٹوٹے گا، ظاہر مذہب
میں کوئی فرق نہیں نماز کی حالت میں اور بیرون
نماز میں اھ پھر فرمایا کہ اگر سجدۂ تلاوت میں سوگیا

؎ خلاصۃ الفتاوٰی، نواقض وضو ۱/۱۸

Marfat.com

حدثا عندهم جميعا كما فى الصلوتية وفى
سجدة الشكر كذلك عند محمد وهكذا
روى عن ابى يوسف وسواء سجد على هيأة
وجه السنة او غير السنة نحو ان يفترش
ذراعيه ويلصق بطنه على فخذيه وعند
ابيحنيفة يكون حدثا وفى سجدتى السهو
لايكون حدثا اھ[1] فافاد ان عموم الهيأة انما
هو فى السجود المشروع كسجود التلاوة
والسهو عند الكل والشكر عندهما ولما لم
تشرع سجدة الشكر عنده قال بالنقض
فيها اذا لم تكن على هيأة السنة وفى
الحلية بعد ما قدمنا عنها من الكلام
على النوم فى الصلاة وان كان خارج
الصلاة (فذكر الوجوه الى ان قال) وان
نام قائما او على هيأة الركوع والسجود غير
مستند الى شئ ففى البدائع العامة
على انه لايكون حدثا الا ان الاستمساك
فيها باق وفى التحفة الاصح انه ليس
بحدث كما فى الصلاة وعليه مشى فى
الخلاصة وذكر انه ظاهر المذهب وعكس
هذا بالنسبة الى هيأة الركوع بالسجود فى
الخانية فذكر انه حدث فى ظاهر الرواية
والاول هو المشهور كما فى الذخيرة اھ[2] ملخصا

تو حدث نہ ہوگا، یہ تمام فقہاء کا قول ہے، جیسے نماز
کے سجدہ میں، اور سجدۂ شکر میں یہی حکم ہے امام محمد
کے نزدیک اور یہی ابو یوسف سے مروی ہے، خواہ
سجدہ مسنون طریقہ پر کیا ہو یا غیر مسنون طریقہ پر کیا ہو
مثلاً یہ کہ اپنی دونوں بانہوں کو بچھائے اور اپنا پیٹ
اپنی رانوں سے ملائے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک
یہ حدث ہوگا، اور سجدۂ سہو میں حدث نہ ہوگا اھ،
ان کے بیان کا مقصد یہ ہے کہ عموم ہیأت مشروع سجدہ
میں ہے جیسے تمام کے نزدیک سجدۂ تلاوت وسجدۂ
سہو اور صاحبین کے نزدیک سجدۂ شکر، اور چونکہ
ابو حنیفہ کے نزدیک سجدۂ شکر جائز نہیں اس لیے
انہوں نے اس میں وضو کے ٹوٹنے کا حکم دیا بشرطیکہ
مسنون طریقہ پر نہ ہو، اور حلیہ میں نماز میں سو جانے
کے مسئلہ پر گفتگو کے بعد فرمایا "اور اگر بیرون نماز ہو
(اس کے بعد انہوں نے تمام صورتیں ذکر کیں پھر فرمایا)
اور اگر کھڑے کھڑے سو گیا یا رکوع وسجود کی ہیئت
پر سو یا کسی چیز سے ٹیک لگائے بغیر تو بدائع میں ہے
کہ عام فقہاء کے نزدیک حدث نہ ہوگا کیونکہ اس میں
چستی باقی ہے، اور تحفہ میں ہے کہ اصح یہ ہے
کہ حدث نہیں ہے جیسے نماز میں، اور خلاصہ میں
یہی روش اختیار کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہی ظاہر
مذہب ہے، اور خانیہ میں رکوع وسجود کی ہیئت میں
اس کے برعکس بتایا ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ ظاہر

---

[1] خلاصۃ الفتاوی، نواقض وضو ١/ ١٩
[2] حلیہ

Marfat.com

فافاد ان کلامہم ھذا فی غیر الصلٰوۃ وافاد ببقاء الاستمساک ان المراد ھیأۃ السجود المسنونۃ فھذا الذی یشم من عبارۃ رد المحتار لیس مراد الخلاصۃ ولا التحفۃ ولا الخانیۃ ولا الذخیرۃ ولا الحلیۃ فلیتنبہ بقیت اربع وھی الھیأۃ المسنونۃ خارج الصلاۃ فی السجدۃ المشروعۃ او غیرھا و غیر المسنونۃ فی السجدۃ المشروعۃ فی الصلاۃ او غیرھا فھذہ تجاذبت فیھا الاٰراء ووجدت ھھنا مما اعتمدہ المصنفون فی تصانیفھم المتداولۃ فی المذھب اربعۃ اقوال۔

روایت میں حدث ہے اور پہلا قول مشہور ہے جیسا کہ ذخیرہ میں ہے اھ ملخصا' ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ گفتگو خارج صلٰوۃ سے متعلق ہے اور چستی کے باقی رہنے سے یہ بتایا کہ مراد سجدہ کی مسنون ہیئت ہے، یہ چیز جو ردالمحتار سے مترشح ہے نہ تو خلاصہ کی مراد ہے اور نہ تحفہ کی، نہ خانیہ کی، نہ ذخیرہ اور حلیہ کی فلیتنبہ۔ اب چار صورتیں باقی رہ گئی ہیں

(۱) سجدہ مشروعہ میں مسنون ہیئت بیرون نماز۔

(۲) یا غیر مسنون ہیئت اسی صورت میں۔

(۳) یا سجدۂ مشروعہ میں نماز میں غیر مسنون ہیئت۔

(۴) یا اسی صورت میں بیرون نماز کی حالت، ان صورتوں میں مختلف آراء ہیں میں نے کتب متداولہ میں ان کی بابت چار اقوال پائے ہیں:

الاول ان کان علی الھیأۃ المسنونۃ لاینقض ولو خارج الصلاۃ و علی غیرھا ینقض ولو فیھا وھو الذی عولنا علیہ وقدمنا نقلہ عن مراقی الفلاح والمحیط وعقد الفرائد وشرح المنیۃ الصغیر و فی مجمع الانھر[1] لانوم ساجد فی الصلاۃ او خارجھا علی الصحیح عندنا وفی المحیط انما لاینقض اذا کان رافعا بطنہ من فخذیہ جافیا عضدیہ عن جنبیہ وان ملتصقا بفخذیہ معتمدا علی ذراعیہ فعلیہ الوضوء اھ وقال العلامۃ اکمل الدین البابرتی

پہلا قول: اگر وہ مسنون ہیئت پر ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا، خواہ بیرون نماز ہی کیوں نہ ہو، اور اگر مسنون ہیئت پر نہ ہو تو ٹوٹ جائے گا خواہ نماز ہی میں کیوں نہ ہو، یہی معتمد علیہ قول ہے۔ ہم اس کو مراقی الفلاح، محیط، عقد الفرائد اور شرح منیہ صغیر سے نقل کر چکے ہیں اور مجمع الانہر میں ہے کہ سجدہ میں سوجانا نماز یا بیرون نماز میں وضو کو نہیں توڑتا ہے ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے، اور محیط میں ہے کہ جب سونے والا اپنا پیٹ اپنی رانوں سے اٹھائے ہوئے ہو اور اپنے دونوں بازو اپنے دونوں پہلوؤں سے الگ کئے ہوئے ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر اس نے

۱؎ مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر، نواقض وضو (بیروت) ۱/۲۱

Marfat.com

في العناية شرح الهداية قوله بخلاف النوم حالة القيام والقعود والركوع والسجود في الصلاة يعني اذا كان على هيأة سجود الصلاة من تجافي البطن عن الفخذين وعدم افتراش الذراعين اذا كان بخلافه[1] فينقض اهـ وفي الرحمانية عن العتابية وعن اصحابنا ان النوم في السجود انما لا يفسد اذا كان على الهيأة المسنونة[2] اهـ وفي المعراجية كما نقل عنها في ذخيرة العقبى ما نصه عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى انه لو تعمد النوم في السجود ينتقض والا فلا لان القياس ان يكون ناقضا الا انا استحسناه في غير العمد لان من يكثر الصلاة بالليل لا يمكنه الاحتراز عن النوم فيه فاذا تعمد بقي على اصل القياس وجه ظاهر الرواية ما روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا نام العبد في سجوده يباهي الله تعالى به ملٰئكته فيقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في طاعتي وانما يكون جسده فيها اذا بقي وضوءه وجعل هذا الحديث في الاسرار[3] من المشاهير

اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں سے لگایا ہوا ہو اور اپنی دونوں بانہوں پر ٹیک لگایا ہو تو اس پر وضو ہے اھ علامہ اکمل الدین بابرتی نے عنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا کہ ان کا قول بخلاف نیند کے جو حالتِ قیام و رکوع قعود و سجود میں نماز کی حالت میں ہو، یعنی سجدہ اس طرح کہ پیٹ دونوں رانوں سے الگ اور دونوں کلائیاں زمین پر بچھی نہ ہوں، اور اگر اس کے برعکس ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور رحمانیہ میں عتابیہ سے منقول ہے کہ ہمارے اصحاب سے مروی ہے کہ سجدہ میں نیند مفسد صلوٰۃ اسی صورت میں نہیں ہوتی ہے جبکہ سجدہ مسنون ہیئت پر ہو، اھ اور معراجیہ میں ذخیرۃ العقبٰی سے یہ منقول ہے کہ امام شافعی نے فرمایا کہ اگر قصداً سجدہ میں سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں، اگرچہ تقاضائے قیاس تو یہ تھا کہ ٹوٹ جائے، مگر ہم نے غیر عمد میں استحسان سے کام لیا، کیونکہ جو بھی رات کو زیادہ نمازیں پڑھے گا وہ اس مشکل سے بچ نہ سکے گا۔ ہاں اگر قصداً کوئی اس حرکت کا مرتکب ہو تو قیاس کے مطابق ہوگا، ظاہر روایت کی وجہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جب بندہ سجدہ میں سوجاتا ہے

---

[1] العنایۃ علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۴۳ [2] رحمانیہ

[3] اخرج معناه البيهقي عن انس والدارقطني عن ابي هريرة وابن شاهين عنه وعن ابي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنهم كلهم عن النبي صلى الله عليه وسلم. (م)

اس کے ہم معنی بیہقی نے انس سے دارقطنی نے ابوہریرہ سے ابن شاہین نے ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہم سے ان تمام نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی۔ (ت)

Marfat.com

ولان الاستمساك باق فانه لو زال لزال على احد شقيه[1] اھ وقال اعنی العلامة[11] یوسف چلپی قبله کان یختلج فی خلدی من عنفوان الشباب الی بلوغ درجة مطالعة معتبرات هذا الفن ان النوم ساجدا هو النوم مکبا علی الوجه فما وجه عده غیر ناقض مع وجود کمال الاسترخاء فیه ثم دفعته بحمله علی وضع سجدة الصلوٰة من تجافی البطن عن الفخذ وعدم افتراش الذراعین کما هو الظاهر من قوله ساجدا۔

تو اللہ اپنے فرشتوں سے فخریہ انداز میں فرماتا ہے میرے بندے کو دیکھو اس کی روح تو میرے پاس ہے اور اس کا جسم میری اطاعت میں مصروف ہے ظاہر ہے کہ بندہ کا جسم اللہ کی اطاعت میں اسی وقت ہوگا جبکہ اس کا وضو باقی ہو اور صاحبِ اسرار نے اس حدیث کو مشاہیر میں شمار کیا ہے، نیز یہ کہ چستی باقی ہے اگر چستی نہ ہوتی تو وہ ایک طرف کو لڑھک جاتا اھ، علامہ یوسف چلپی فرماتے ہیں اس سے قبل نوجوانی کے عہد سے اس فن کی معتبر کتب کے مطالعہ کے زمانے تک میرے دل میں ہمیشہ یہ بات کھٹکتی رہی کہ سجدے میں سونے کا مفہوم اوندھے منہ سونا ہی ہے، پھر اور ایسی حالت میں جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ یہ ناقضِ وضو نہیں۔ پھر میں نے اس کی یہ تاویل کی کہ اس سے مراد ایسا سجدہ ہے کہ جس میں پیٹ رانوں سے الگ ہو اور دونوں بانہیں زمین پر نہ ہوں جیسا کہ ان کے قول ساجدا سے ظاہر ہے۔

ثم وجدت فی بعض الشروح هذا التوهم مع الدفع بعینه فقلت الحمد لله الذی وفقنی باٰراء الفضلاء اھ[2] وستأتی ان شاء الله تعالٰی عبارة شرح الملتقی للمصنف[12] والمنح[13] والطحطاوی[14] والهدایة[15] والکافی[16] والفتح[17] والحلیة[18] والدرر[19] بل ونصوص المتون کمختصر القدوری[20] والبدایة[21] والوقایة[22] والنقایة[23] والکنز[24] والاصلاح[25] والغرر[26] والملتقی[27] والتنویر[28]

پھر میں نے بعض شروح میں یہ اعتراض مع اس جواب کے پایا، تو میں نے خدا کا شکر ادا کیا کہ اللہ تعالٰی نے فضلاء کی آراء سے میری تائید فرمائی[2] آیندہ سطور میں ان شاء اللہ تعالٰی شرح ملتقی (مصنف کی) منح، طحطاوی، ہدایہ، کافی، فتح، حلیہ اور درر کی تصریحات پیش کی جائیں گی، بلکہ بعض متون کی نصوص جیسے مختصر قدوری، بدایہ، وقایہ، نقایہ، کنز، اصلاح، غرر، ملتقی، تنویر اور نور الایضاح بھی پیش کی جائیں گی، اور

---

[1] ذخیرۃ العقبی، نواقض وضو، بیروت ۱/۱۱۰

[2] ایضاً

Marfat.com

ونور الایضاح وبه جزم فی الدر المختار[۲۹] علی ما قررہ فی رد المحتار حیث قال علی قوله الماروساجدا علی الهیأة المسنونة ولو فی غیر الصلاة علی المعتمد ذکرہ الحلبی[۱] مانصه قوله ولو فی غیر الصلاة مبالغة علی قوله علی الهیأة المسنونة لا علی قوله و ساجدا یعنی ان کونه علی الهیأة المسنونة قید فی عدم النقض ولو فی الصلاة وبهذا التقریر یوافق کلامه ما عزاہ الی الحلبی فی شرح المنیة کما سیظهر[۲] اھ و ما ظهر بعد هو قوله عن الحلبی انه اعتمد فی شرحه الصغیر ما عزا الیه الشارح من اشتراط الهیأة المسنونة فی سجود الصلاة وغیرها[۳] اھ ورأیتنی کتبت علیه :

ردالمحتار کی صراحت کے مطابق درمختار میں اس پر جزم کیا گیا ہے، وہ ان کے قول "گزرنے والا اور سجدہ کرنے والا مسنون ہیئت پر خواہ بیرون نماز ہی ہو معتمد قول کے مطابق حلبی نے صراحت کی" کا ان کا قول "اگرچہ بیرونِ نماز ہی ہو" یہ مبالغہ ان کے قول "ہیئت مسنونہ پر" نہ کہ ان کے قول "ساجد" پر یعنی ان کا ہیئت مسنونہ پر ہونا عدم نقض کی قید ہے خواہ نماز ہی میں ہو، اور اس تقریر سے ان کا کلام اس کلام کے مطابق ہو جائے گا جس کو انہوں نے شرح منیہ میں حلبی کی طرف منسوب کیا ہے، جیسا کہ عنقریب ظاہر ہوگا اور جو بعد میں ظاہر ہوا وہ ان کا قول حلبی سے ہے کہ انہوں نے اپنی شرح صغیر میں اس پر اعتماد کیا ہے جس کو شارح نے ان کی طرف منسوب کیا ہے وہ یہ کہ نماز اور غیر نماز میں ہیئت مسنونہ کی شرط لگانا۔ مجھے یاد ہے کہ میں نے اس پر (نوٹ) لکھا ہے اھ (ت)

اقول اوردوا النص بلفظ لاوضوء علی من نام قائما اوقاعدا اوراکعا او ساجدا کما فی الهدایة وغیرها ولاقتران هذہ الارکان تسبق الاذهان الی الصلاة وبه استدل اصحابنا علی ان المراد فی اٰخر اٰیتی الحج رکوع الصلاة وسجودها فلیس فیها سجود التلاوة فیسری الی شمول الحدیث سجود غیر الصلاة

فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جو کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، رکوع میں یا سجدہ میں سوگیا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں ہے، اور چونکہ ان ارکان کا تعلق نماز سے ہے تو ذہن فوری طور پر نماز ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اسی سے ہمارے اصحاب نے استدلال فرمایا ہے کہ حج کی دو آخری آیات میں نماز کا رکوع اور سجود ہے اس میں سجود تلاوت نہیں ہے، تو اب حدیث میں غیر صلوٰۃ کا سجدہ لینے

---

[۱] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶
[۲] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴
[۳] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

Marfat.com

نوع خفاء حتی قصر ذلك فی البدائع والتبیین
وغیرهما علی الصلوٰتیة قائلین ان النص
انما ورد فی الصلاۃ کما سیأتی فاذن عدم
الانتقاض بالنوم فی السجود اظهر فی الصلاۃ
واشتراط الهیأۃ المسنونة لعدم النقض
اظهر فی غیرها لظاهر اطلاق النص فی
الصلاۃ والمبالغة انما تکون بذکر الخفی
فان نقیض مدخول الوصلیة یکون اولی
بالحکم منه فان قیل ولو فی الصلاۃ
یکن مبالغة علی قوله الهیأۃ المسنونة
کما ذکرہ المحشی رحمه الله تعالیٰ لان
اشتراط الهیأۃ هو الخفی فی الصلوٰۃ لا عدم
النقض فی السجود اما اذا قال الشارح رحمه
الله تعالیٰ ولو فی غیر الصلاۃ فالمبالغة علی
قوله ساجدا لا علی قوله الهیأۃ المسنونة
لان اشتراط الهیأۃ فی غیر الصلاۃ امر
ظاهر وانما الخفی عدم النقض لا جرم ان
العلامة المحشی لما جعله مبالغة علی
الهیأۃ لم یمکنه تعبیرہ الا بلو فی الصلوٰۃ ولولا
نقله فی المقولة ولو غیر الصلاۃ کما هو فی
نسخ الدر بایدینا لظننت ان لفظة غیر من
کلام الدر ساقطة من نسخة المحشی
اما التنبیه بذکر اعتماد الحلبی وانما اعتمد
تعمیم اشتراط الهیأۃ سجود الصلاۃ
ایضا۔

میں کچھ خفا ہے، یہاں تک کہ بدائع، تبیین وغیرہما
میں اس کو نماز کے سجدہ تک رکھا ہے، ان کا
کہنا ہے کہ نص تو صرف نماز کے سجدہ ہی سے متعلق ہے،
کما سیأتی، اس صورت میں سجدہ میں سو جانے
سے نہ ٹوٹنا نماز میں زیادہ اظہر ہے، اور نماز کے
سجدہ کے علاوہ دوسرے سجدوں میں مسنون ہیئت
کی شرط لگانا وضو کے ٹوٹنے کے لیے زیادہ ظاہر ہے
ظاہر نص کا اطلاق نماز میں ہے، اور مبالغہ تو
ذکر خفی سے ہوتا ہے کیونکہ لو اور ان وصلیہ کے
مدخول کی نقیض اس سے حکم کی زیادہ مستحق ہے
اگر یہ کہا جائے کہ ولو فی الصلاۃ اس کے قول
علی الہیأۃ المسنونہ کو دیکھتے ہوئے مبالغہ
قرار پائے گا، جیسا کہ خود محشی نے ذکر کیا ہے
کیونکہ ہیأۃ کی شرط نماز میں خفی ہی ہے نہ کہ
سجدہ میں عدم نقض، لیکن اس صورت میں جبکہ
شارح نے فرمایا ولو فی غیر الصلوٰۃ تو مبالغہ
اس کے قول ساجداً پر ہوگا نہ کہ ان کے قول
علی الہیأۃ المسنونہ پر، کیونکہ خارج نماز
ہیأۃ کی شرط بالکل ظاہر ہے پوشیدگی تو
وضو نہ ٹوٹنے میں ہے خاص طور پر جبکہ محشی نے
مبالغہ علی الہیأۃ پر قرار دیا تو ان کے لیے سوائے
اس کے اور کوئی چارہ کار باقی نہیں رہ گیا کہ وہ
اس کی تعبیر نماز میں آزمائش سے کریں، اور اگر
انہوں نے اس کو قول میں نقل نہ کیا ہوتا کہ "ولو فی غیر
الصلوٰۃ" جیسا کہ در میں ہے، تو میں سمجھتا کہ

Marfat.com

"غیر" کا کلمہ درر سے ساقط ہوگیا ہے محشی کے نسخہ سے۔ اور حلبی کے اعتماد کو لینا ہے تو انہوں نے بھی سجدۂ نماز میں عمومی طور پر مسنون ہیاۃ کی شرط پر اعتماد کیا ہے۔

فاقول لعله لا يتعين هذا الاعتماد مرادا فانه ذكر في الغنية قول ابن شجاع ان النوم ساجدا في غير الصلوٰة ناقض مطلقا ثم نقل عن الخلاصة والكفاية ان في ظاهر المذهب لا فرق بين الصلاة وخارج الصلاة وعن الهداية انه الصحيح ثم عن القمي التفصيل بالنقض ان كان على غير هيأة السنة وعدمه ان كان عليها ثم حقق ان المناط وجود نهاية الاسترخاء وان القاعدة الكلية المعتمدة كما سيجيئ ان شاء الله تعالى فافاد ان السجود على هيأة السنة غير ناقض ولو خارج الصلاة وانه المعتمد فصح العزو من هذا الوجه ايضا وحينئذ يكون كلام الشارح رحمه الله تعالى ساكتا عن حكم الساجد في الصلاة على غير هيأة السنة۔

فاقول غالباً اس اعتماد کو لینا ضروری نہیں کیونکہ غنیہ میں ابن شجاع کا قول نقل کیا ہے کہ سجدہ کی حالت میں بغیر نماز سو جانا مطلق وضو کو توڑ دیتا ہے پھر خلاصہ اور کفایہ سے نقل کیا ہے کہ ظاہر مذہب کے مطابق اندرون نماز اور بیرون نماز میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہدایہ میں ہے کہ یہی صحیح ہے پھر قمی سے وضو ٹوٹنے کی تفصیل نقل کی ہے کہ مسنون طریقہ پر نہ ہو ٹوٹ جائیگا ورنہ نہیں، پھر تحقیق کرکے بتایا کہ اصل علت استرخا کا انتہا کو پہنچنا ہے اور قابل اعتماد قاعدہ کلیہ (کما سیجیئ ان شاء اللہ) یہ ہے کہ مسنون سجدہ کے طریقہ پر سو جانا ناقض نہیں ہے خواہ بیرونِ نماز ہی کیوں نہ ہو، اور یہی معتمد ہے، اس وجہ سے بھی منسوب کرنا صحیح ہُوا۔ اس صورت میں شارح کا کلام اس شخص کے حکم سے ساکت ہوگا جو اندرونِ نماز غیر مسنون ہیاۃ پر سوگیا ہو۔

فان قلت مدخول الوصلية ونقيضه يشتركان في الحكم وان كان النقيض اولى به فيكون هذا قيدا في الصلاة ايضا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وصلیہ کا مدخول اور اس کا نقیض دونوں حکم میں شریک ہوتے ہیں، اگرچہ نقیض اولیٰ بالحکم ہوتا ہے تو یہ نماز میں بھی قید ہوگی۔

قلت كلا وانما يفيد ان الحكم بهذا القيد يعم الصورتين ومفهومه نفي العموم بغير هذا اما عموم النفي بدونه

اس کا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ یہ بات ہرگز نہیں، اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم اس قید کے ساتھ دونوں صورتوں کو شامل ہے اور اس کا

Marfat.com

فلاوذلك ان الواو فی الوصلیة کانها عاطفة حذف المعطوف علیه لظهوره فقوله تعالیٰ یؤثرون علی انفسهم و لوکان بهم خصاصة کانه قیل یؤثرون لو لم تکن بهم خصاصة و لوکان بهم خصاصة کما بینته فی المعتمد المستند شرح المعتقد المنتقد فالمعنی لاینقض النوم ساجدا علی الهیأة المسنونة لا فی الصلاة و لا فی غیرها و لا کذلك النوم علی غیر الهیأة ای فانه ینقض فی احدهما دون الاخر او فیهما معًا کل محتمل و بعد اللتیا والتی لو قال الشارح ساجدا و لو فی غیر الصلاة علی الهیأة المسنونة و لو فیها لکان اظهر و ازهر و لاتی بالمبالغتین معا والله تعالٰی اعلم بمراد عباده وسیستبین لك تحقیق هذا القول المنیر ان شاء المولی القدیر سبحنه و تعالی عن ند ید و نظیر۔

مفہوم اس کے بغیر نفی عموم ہے لیکن اس کے بغیر عموم نفی نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ وصلیہ دراصل واؤ عاطفہ ہے جس کا معطوف علیہ اس کے ظاہر ہونے کی بنا پر حذف کر دیا گیا ہے، تو اللہ تعالٰی کے فرمان "ویؤثرون علی انفسهم ولوکان بهم خصاصة" کے معنی یہ ہوئے کہ "یؤثرون لو لم تکن بهم خصاصة و لوکان بهم خصاصة" میں نے یہ چیز المعتقد المنتقد کی شرح المعتمد المستند میں ذکر کی ہے، اب معنی یہ ہوئے کہ بحالت سجدہ مسنون ہیأۃ پر نماز اور غیر نماز میں وضو کو نہیں توڑتا ہے، جبکہ اس ہیئت کے علاوہ کسی اور ہیئت پر سونے کا معاملہ یہ نہیں ہے، یعنی یہ نیند ایک صورت میں ناقض وضو ہے اور دوسری صورت میں ناقض وضو نہیں ہے یا دونوں میں نہیں ہے، اس میں سے ہر صورت کا احتمال ہے۔ اس چون وچرا کے بعد اگر شارح یہ کہہ دیتے کہ "ساجدا و لو فی غیر الصلٰوۃ علی الهیأة المسنونة و لو فیها" تو یہ نہایت واضح ہو جاتا اور اس میں دونوں مبالغے آجاتے، واللہ تعالٰی اعلم بمراد عباده وسیستبین لك تحقیق هذا القول المنیر ان شاء المولی القدیر سبحنه و تعالی عن ند ید و نظیر۔

الثانی ان کان فی الصلاة لاینقض اصلا و خارجها ینقض و لو فی سجود مشروع بوجه مسنون قد منا نقله عن الخانیة عن الامام شمس الائمة الحلوانی و انه هو ظاهر الروایة عنده و قال

دوم: اگر نیند نماز میں ہو تو بالکل وضو نہیں ٹوٹتا اور نماز کے باہر بہر صورت ٹوٹتا ہے خواہ مشروع سجدہ ہی میں مسنون ہیأۃ پر ہو، شمس الائمہ حلوانی کا کتاب خانیہ سے اس کا حوالہ منقول ہو چکا ہے اور یہ کہ ان کے نزدیک یہی ظاہر روایت ہے،

فی المنیۃ ان نام فی الصلاۃ قائما او راکعا اوقاعدا اوساجدا فلا وضوء علیہ وان کان خارج الصلاۃ فنام علی ھیأۃ الساجد ففیہ اختلاف المشایخ وظاھر المذھب انہ یکون حدثا اھ[1] وقال شارحھا العلامۃ ابرٰھیم قال ابن الشجاع لایکون حدثا فی ھذہ الاحوال فی الصلاۃ اما خارج الصلوۃ فیکون حدثا والیہ مال المصنف حتی قال ظاھر المذھب ان یکون حدثا اھ[2] و فی الفتاوی السراجیۃ اذا نام فی سجدۃ التلاوۃ انتقض وضوءہ بخلاف سجدۃ الصلاۃ اھ[3]

اور منیہ میں کہا ہے کہ اگر نماز میں بحالتِ قیام، رکوع، قعود یا سجود کے سوگیا، تو اس پر وضو نہیں اور اگر بیرون نماز سجدہ کی ہیئت پر سوگیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ حدث ہے اھ اس کے شارح علّامہ ابراہیم فرماتے ہیں کہ ابن شجاع نے کہا کہ نیند ان احوال میں نماز میں حدث نہیں ہے لیکن بیرون نماز ان احوال میں حدث ہے ، اور مصنف کا میلان بھی اسی طرف ہے یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ ظاہر مذہب بھی یہی ہے اھ اور فتاوٰی سراجیہ میں ہے کہ جب کوئی شخص سجدۂ تلاوت میں سوگیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا مگر نماز کے سجدہ میں نہیں۔

الثالث لانقض فی الصلاۃ مطلقا اما خارجھا فبشرط ھیأۃ السنۃ والا انقض قال الامام الزیلعی فی التبیین النائم قائما او راکعا او ساجدا ان کان فی الصلاۃ لاینتقض وضوءہ لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لاوضوء علی من نام قائما او راکعا اوساجدا وان کان خارج الصلاۃ فکذلک فی الصحیح ان کان علی ھیأۃ السجود بان کان رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا عضدیہ عن جنبیہ والا انتقض اھ[4] وفی الحلیۃ

سوم : نماز میں مطلقاً وضو نہ ٹوٹے گا اور خارج نماز مسنون طریقہ پر ہونے کی صورت میں ٹوٹے گا ورنہ ٹوٹ جائے گا ، امام زیلعی نے تبیین میں فرمایا کہ کھڑے ہوکر، رکوع میں یا سجود میں سونا اگر بحالتِ نماز ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا' اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس پر وضو نہیں ہے جو سوگیا کھڑے ہوکر رکوع میں یا سجود میں ، اور اگر بیرونِ نماز سوگیا تو بھی یہی صحیح ہے اگر سجدہ کی ہیئت پر سویا ہو ، یعنی اس طرح کہ اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں سے الگ رکھے

---

[1] منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۹۴
[2] غنیۃ المستملی ، نواقض وضو ص ۱۳۸
[3] فتاوی سراجیہ ، نواقض وضو ص ۳
[4] تبیین الحقایق ، نواقض وضو ۱/۱۰

Marfat.com

بعد ما قدمناه ان هذا كله فى الصلاة
وان كان خارج الصلاة (فذكر الوجوه الى
ان ذكر النوم على هيأة السجود فقال) ذكر
غير واحد من المشايخ فى هذه المسألة
عن على بن موسى القمى انه قال لا نص
فى ذلك ولكن يظهر ان سجد على الوجه
المسنون لايكون حدثا وان سجد على غير
وجه السنة يكون حدثا قال فى البدائع
وهو اقرب الى الصواب لان فى الوجه الاول
الاستمساك باق والاستطلاق منعدم و
فى الوجه الثانى بخلافه الا انا تركنا هذا
القياس فى حالة الصلاة بالنص قلت وقد
ذكر رضى الدين فى المحيط هذا التفصيل
نقلا عن النوادر اهـ[1] وفى الغنية فى مسائل
النوم خارج الصلاة بعد ما ذكر عن على بن
موسى ما مر من التفصيل هذا هو
مراد من صحح هذا القول (اى عدم
النقض بالنوم على هيأة ساجد خارج
الصلاة) اما لو كان على غير الهيأة المسنونة
فلا شك فى النقض لوجود نهاية استرخاء
المفاصل المذكور[2] فى الحديث (ثم قال
بعد نقل كلام نفيس عن الكافى حاصله
ان المراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم

اور اپنے دونوں بازو اپنے دونوں پہلوؤں سے
الگ رکھے، ورنہ ٹوٹ جائے گا اھ اور حلیہ میں اس
عبارت کے بعد جو ہم نے نقل کی ہے یہ ہے کہ یہ سب
کچھ نماز کے اندر ہے، اور اگر بیرونِ نماز ہو تو (پھر
انہوں نے ہیئت سجود پر سونے کی صورتیں ذکر
کی ہیں اور فرمایا) ایک سے زاید مشائخ نے اس
مسئلہ میں علی بن موسٰی القمی سے نقل کیا کہ اس سلسلہ
میں کوئی نص موجود نہیں ہے، لیکن بظاہر یہی
معلوم ہوتا ہے کہ مسنون طریقہ پر سجدہ میں سونا
حدث نہ ہوگا اور غیر مسنون طریقہ پر سونا حدث
ہے۔ بدائع میں اس کو اقرب الی الصواب قرار
دیا گیا ہے کیونکہ پہلی صورت میں چستی باقی ہے اور
ڈھیلا پن نہیں ہے جبکہ دوسری صورت اس کے
برعکس ہے مگر ہم نے نص کی وجہ سے اس قیاس کو
نماز میں ترک کر دیا ہے۔ رضی الدین نے محیط میں اس
تفصیل کو نوادر سے نقل کیا ہے اھ اور غنیہ میں مسائل
نوم خارج الصلوٰۃ میں علی بن موسٰی کا قول نقل کرنے
کے بعد فرمایا ہے "جن حضرات نے اس کی تصحیح
کی ہے ان کی مراد یہی ہے (یعنی ہیئت سجود میں بیرونِ
نماز سونے سے وضو کا نہ ٹوٹنا) اور اگر غیر مسنون
ہیئت پر سو گیا تو وضو ٹوٹنے میں شک نہیں، کیونکہ
اس صورت میں انتہائی درجہ کا استرخاء مفاصل
ہوتا ہے (پھر انہوں نے کافی سے نفیس کلام کرنے

---

[1] حلیہ غیر موجود عندنا
[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۱۳۸

Marfat.com

انه اذا اضطجع استرخت مفاصله كمال
الاسترخاء فان اصله حاصل بنفس النوم
ولو قائما) فجميع كلام الشيخ حافظ الدين
يفيد ان المراد بالسجود الذى لا ينتقض
الوضوء بالنوم فيه السجود الذى هو مثل
الركوع والقيام فى عدم نهاية الاسترخاء
وبقاء بعض التماسك وعدم السقوط واذا
لم يكن السجود على الهيأة المسنونة فقد
حصل نهاية الاسترخاء ولم يبق بعض
التماسك ووجد السقوط فالحاصل ان
القاعدة الكلية المعتمد عليها فى النقض
بالنوم وجود كمال الاسترخاء مع عدم
تمكن المقعدة فبهذا ينبغى ان يؤخذ
عند الاختلاف واشتباه الحال الا انهم
اخرجوا عن هذه القاعدة نوم الساجد على
غير الهيأة المسنونة فى الصلاة اه[1] مزيلا منا
ما بين الاهلة -

الرابع كالثالث غير الحاق كل
سجود مشروع بسجود الصلاة فلا تشترط
الهيأة الا فيما ليس سجودا مشروعا وقد
قدمنا نص الخلاصة مع ايضاحه وفى
البحر الرائق قيد المصنف بنوم المضطجع
والمتورك لانه لا ينقض نوم القائم والقاعد

کے بعد فرمایا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کوئی شخص لیٹتا ہے تو
جوڑ ڈھیلے پڑجاتے ہیں، اب اس کی اصل محض
نیند میں بھی ہے خواہ کھڑے ہو کر ہو) تو شیخ حافظ الدین
کا پورا کلام بتاتا ہے کہ وہ سجدہ جس میں سونے سے
وضو نہیں ٹوٹتا ہے وہ سجدہ ہے جو عدم استرخاء میں
رکوع اور قیام کی طرح ہے یعنی اس میں کچھ نہ کچھ
چستی باقی رہ جاتی ہے، اور جب سجدہ مسنون ہیأۃ
پر نہ ہو تو اس میں استرخاء اپنی انتہاء کو پہنچ جائیگا
اور چستی بالکل نہ رہے گی اور سقوط ہو جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ نیند سے وضو ٹوٹنے کے لیے
قابلِ اعتماد قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ استرخاء مفاصل اپنی
انتہاء کو پہنچ جائے اور مقعد بھی زمین پر ٹکی ہوئی
نہ ہو، اختلاف و اشتباہ کی صورت میں ایسا
ہی طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیے مگر فقہاء نے اس
قاعدہ کلیہ سے نماز میں غیر مسنون طور پر سجدہ کی
حالت میں نیند کو مستثنیٰ کیا ہے اھ

چہارم: یہ بھی تیسری صورت ہی کی طرح ہے
اس میں صرف اتنا ہے کہ ہر مشروع سجدہ کا حکم
نماز کے سجدہ کا ہے، لہٰذا ہیأۃ صرف غیر مشروع سجدہ
ہی میں ہے، ہم خلاصہ کی عبارت مع وضاحت
نقل کر چکے ہیں، اور بحر الرائق میں مصنف نے لیٹنے والے
اور متورک بیٹھنے والے کی نیند کی قید لگائی ہے کیونکہ

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۱۳۹

Marfat.com

والراکع والساجد مطلقا فی الصلاۃ وان کان خارجہا فکذلک الا فی السجود فانہ یشترط ان یکون علی الہیأۃ المسنونۃ لہ وھذا ھو القیاس فی الصلاۃ الا انا ترکناہ فیہما بالنص کذا فی البدائع وصرح الزیلعی بانہ الاصح وسجدۃ التلاوۃ فی ھذا کالصلبیۃ وکذا سجدۃ الشکر عند محمد خلافا لابی حنیفۃ وکذا فی فتح القدیر[1] اھ

کھڑے، بیٹھے، رکوع اور سجود کی نیند میں نماز میں تو مطلقاً وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور بیرونِ نماز سجدہ میں ٹوٹتا ہے بشرطیکہ ہیأۃ مسنونہ پر ہو، قیاس تو نماز میں بھی یہی تھا مگر ہم نے قیاس کو نص کی وجہ سے چھوڑ دیا کذا فی البدائع، اور زیلعی نے تصریح کی ہے کہ یہی اصح ہے اور اس میں سجدۂ تلاوت کا حکم وہی ہے جو نماز کے سجدہ کا ہے اور امام محمد کے نزدیک سجدۂ شکر کا بھی یہی حکم ہے، ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے کذا فی فتح القدیر اھ

اقول اولاً لم یعتمدہ فی الفتح بل عقبہ بقولہ کذا قیل۔

اقول اول: تو یہ کہ فتح میں اس پر اعتماد نہیں کیا ہے بلکہ اس کے بعد کہا ہے "کذا قیل"۔

وثانیا المشار الیہ بھذا فی قولہ وسجدۃ التلاوۃ فی ھذا فی عبارۃ الفتح غیرہ فی عبارۃ البحر فان البحر جعلہا کالصلبیۃ فی عدم اشتراط الھیأۃ والفتح لم یعرج علی ھذا اصلا بل اسقط من ھذا القیل الذی ھو لصاحب الخلاصۃ قولہ سواء سجد علی وجہ السنۃ او غیر السنۃ فالمشار الیہ فی قولہ ھو عدم النقض فی السجود علی ھیأۃ السنۃ ولذا قال بعد قولہ کذا قیل ردا علیہ ما نصہ وقیاس ما قدمناہ من عدم الفرق بین کونہ فی الصلاۃ او خارجہا یقتضی عدم الخلاف فی عدم الانتقاض

دوم: ان کے قول وسجدۃ التلاوۃ فی ھذا کا مشار الیہ فتح میں بحر کے مشار الیہ سے مختلف ہے، کیونکہ صاحبِ بحر نے اس سجدہ کو نماز کے سجدہ کے مانند کہا ہے، یعنی ہیئت کی شرط نہیں لگائی ہے اور فتح نے تو اس طرف مطلقاً التفات نہیں کیا ہے بلکہ اس قیل سے صاحبِ خلاصہ کے قول "سواء سجد علی وجہ السنۃ او غیر السنۃ" کو ساقط ہی کر دیا ہے، تو ان کے قول میں مشار الیہ سجدہ میں مسنون ہیئت پر وضو کا نہ ٹوٹنا ہے اور اسی لیے اپنے قول "کذا قیل" کے بعد اس پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ہماری گزشتہ گفتگو کی روشنی میں قیاس تو یہ تھا کہ سجدہ خواہ داخلِ نماز ہو

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضو ۱/ ۳۸

Marfat.com

بالنوم فیھا ای فی سجدۃ الشکروان کان بین الامام وصاحبیہ خلاف فی مشروعیتہا) نعم ینتقض علی مقابل الصحیح[1] (وھو قول ابن شجاع بالنقض مطلقا خارج الصلاۃ اھ مزید امنا ما بین الاھلۃ وانما الذی قدم ھو قولہ تحت قول الھدایۃ بخلاف النوم فی الرکوع والسجود فی الصلوۃ وغیرھا ھو الصحیح ھذا اذا نام علی ھیأۃ السجود المسنون خارج الصلوۃ بان جافی اما اذا الصق بطنہ بفخذیہ فینتقض ذکرہ علی بن موسی القمی[2] اھ فمحصل کلام الفتح عدم النقض فی السجود المشروع خارج الصلوۃ بشرط الھیأۃ ویؤمی بطرف خفی بفحوی الخطاب الی الاطلاق فی سجود الصلاۃ فمرجعہ ان کان فالی القول الثالث لاھذا الرابع الذی اختارہ فی البحر تبعا للخلاصۃ۔

یا خارجِ نماز اس میں سونا ناقضِ وضو نہ ہو یعنی سجدۂ شکر میں اگرچہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اس کے مشروع ہونے میں اختلاف ہے ہاں البتہ صحیح کے مقابل ٹوٹ جائے گا (ابن شجاع یہی کہتے ہیں کہ خارج نماز مطلقاً وضو ٹوٹ جائے گا اھ) توسین کے درمیان جو اضافہ ہے وہ ہماری طرف سے ہے، جو بات انہوں نے پہلے فرمائی ہے وہ ہدایہ کے قول کے تحت یہ ہے، بخلاف رکوع اور سجود میں سو جانے کے نماز میں یا غیر نماز میں، یہی صحیح ہے۔ یہ اُس وقت ہے جبکہ بیرون نماز سجدہ کی ہیئت مسنونہ پر سویا ہو، یعنی اپنے پیٹ کو رانوں سے اور دونوں بازوؤں کو پہلو سے الگ رکھا ہو، لیکن اگر اپنا پیٹ رانوں سے چپکا دیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ یہ علی بن موسی القمی نے ذکر کیا ہے اھ تو فتح کے کلام کا خلاصہ وضو کا نہ ٹوٹنا ہے اس سجدہ میں جو بیرونِ نماز مشروع ہو مگر شرط یہ ہے کہ ہیئت مسنونہ پر ہو، اور اس میں خفیف سا اشارہ فحوائے کلام سے اس امر کا بھی ملتا ہے کہ نماز کے سجدہ میں حکم مطلق ہو، تو گویا تیسرے قول میں آتا ہے نہ کہ چوتھے میں، جس کو بحر نے خلاصہ کی پیروی کرتے ہوئے قبول کیا ہے۔ (ت)

بل اقول ان کان الفتح انما زاد لفظۃ خارج الصلاۃ لان کلام الامام علی بن موسی القمی انما کان فیہ ان لاروایۃ فیہ عن اصحابنا بخلاف سجود الصلاۃ فان الروایۃ فیہ مستفیضۃ

اقول فتح نے "خارج الصلوۃ" کے جملہ کا اضافہ اس بنا پر کیا ہے کہ علی بن موسٰی کا کلام اسی میں تھا کہ اس میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت نہیں بخلاف نماز کے سجدہ کے کہ اس میں روایات حدِ شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جن کا کوئی منکر نہیں

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۴۵

[2] فتح القدیر، نواقض وضو (نوریہ رضویہ سکھر) ۱/۴۳

Marfat.com

لا تنكر فاحب الفتح ان يأتي بكلامه على نحوه فيبطل الفحوى ويلتئم مفاده بمفاد متنه الهداية وهو القول الاول كما ستعلم ان شاء الله تعالى بل هو المراد قطعا لا يجوز حمل كلامه على غيره لتصريحه بالتفرقة في سجود الصلاة بين المتجافي وغيره كما سيأتي ان شاء الله تعالى هذا وفي الغنية بعد ما مر عنه في القول الثالث نقل كلام الخلاصة ثم قال فتخصيص اختلافهم بسجدة الشكر فحسب وهي غير مسنونة عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه مع التصريح بكونه على وجه السنة اولا دليل على عدم النقض اجماعا في غيرها سواء كان على وجه السنة اولا وكان وجهه اطلاق لفظ ساجدا في الحديث فيترك به القياس فيما هو سجود شرعا فيتناول سجود الصلاة والسهو والتلاوة وكذا الشكر عندهما ويبقى ما عداه على القياس فينقض ان لم يكن على وجه السنة لتمام الاسترخاء مع عدم التمكن المقعدة ولا ينقض ان كان على هيأة السنة لعدم نهاية الاسترخاء لا لانه سجود داخل تحت اطلاق الحديث والله الموفق[1] اھ

تو فتح نے مناسب سمجھا کہ کلام مذکور طریق پر کریں کہ فحوائے کلام باطل ہو اور اس کے متن کا مفہوم ہدایہ کے مفہوم سے مختلف نہ ہو، اور یہ قول اول ہے کما ستعلم ان شاء اللہ تعالیٰ بلکہ ان کے کلام کا یہی قطعی مفہوم ہے اور اس کے علاوہ اس سے کوئی اور معنی لینا درست نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس میں نماز کے ہیئت مسنونہ والے سجدے کو غیر مسنونہ ہیئت والے سجدے سے مختلف کر رہے ہیں کما سیاتی ان شاء اللہ ھذا جو کچھ تیسرے قول میں گزرا اس کو نقل کرنے کے بعد صاحب غنیہ نے خلاصہ کا قول نقل کیا ہے، پھر فرمایا ہے کہ فقہاء کے اختلاف کو سجدۂ شکر میں مختص کرنا حالانکہ وہ ابوحنیفہ کے نزدیک سرے سے جائز نہیں، حالانکہ اس کے بارے میں تصریح موجود ہے کہ وہ ہیئت مسنون پر ہو یا نہ ہو وضو ٹوٹے گا اور اس کی وجہ حدیث میں لفظ ساجدا کا اطلاق ہے لہذا قیاس کا ترک کرنا واجب ہے سجدۂ مشروعہ میں، لہذا یہ سجدۂ نماز، سہو، تلاوۃ اور صاحبین کے نزدیک سجدۂ شکر کو بھی لازم ہے جبکہ باقی میں قیاس کے مطابق ہوگا، تو اگر سجدہ ہیئت مسنونہ پر نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ استرخاء مکمل ہوگیا اور مقعد بھی جمی نہیں ہے، اور اگر ہیئت مسنونہ پر ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ استرخاء مکمل نہ ہوا، اس لیے

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیہ المصلی، نواقض وضو

Marfat.com

نہیں کہ یہ سجدہ اطلاقِ حدیث کے ماتحت آتا ہے واللہ الموفق اھ

اقول وهذا امنه رحمه الله تعالٰی ابداء وجه لذلك القول لا اعتماد له الا ترى انه لما لخص شرحه هذا جزم بالنقض فی غیر هیأة السنة ولو فی الصلاة وجعله المعتمد واحال تمام تحقیقه على الشرح كما تقدم فلو اراد هنا الاعتماد لكانت الحوالة غیر ناجحة بل حوالة على المخالف ثم لما صنف متن الملتقى لم یلتفت ایضا الى هذا التفصیل وتبع سائر المتون فی الاطلاق ثم لما شرح متنه صرح ان الاطلاق هو المعتمد كما سیأتی ان شاء الله تعالٰی۔ الثانیة فی استخراج القول الراجح من هذه الاقاویل۔

اقول یہ ان کی طرف سے (رحمہ اللہ) اس قول کی توجیہ ہے، اس پر اعتماد نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے اپنی اس شرح کی تلخیص خود کی تو غیر مسنون ہیئت پر وضو ٹوٹنے کا حکم قطعی لگایا خواہ نماز ہی میں کیوں نہ ہو اور اسی کو معتمد قرار دیا۔ اور کہا کہ اس کی مکمل تحقیق شرح میں ہے، کما تقدم، تو اگر یہاں ان کو اسی پر اعتماد کرنا تھا تو اس کا حوالہ درست نہ ہوگا بلکہ خلاف مراد کی طرف حوالہ کرنا ہوگا۔ پھر جب مصنف نے ملتقی کا متن تصنیف کیا تو اس تفصیل کی طرف متوجہ نہ ہوئے، اور باقی متون کی اطلاق میں پیروی کی، پھر جب اپنے متن کی شرح کی تو تصریح کی کہ اطلاق ہی معتمد ہے کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی، دوم: ان اقوال سے جہاں تک قول راجح نکالنے کا تعلق ہے۔

اقول القول الاول علیه المعول وهو الصحیح وله الترجیح وذلك لاربعة وجوه:

میں کہتا ہوں میرے نزدیک پہلا قول ہی معتمد علیہ اور راجح ہے اور اس کی چار وجوہات ہیں:

الاول علیه الاكثر كما یظهر لك مما مر ویأتی والقاعدة العمل بما علیه الاكثر كما نقلت علیه نصوصا كثیرة فی فتاوٰی۔

اول: ایک تو اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے جیسا کہ گزشتہ تفصیلات سے ظاہر ہے، اور مزید آئے گا۔ اور قاعدہ یہی ہے کہ جو اکثر کا قول ہو اسی پر عمل کیا جاتا ہے، اکثر فتاوٰی کی عبارات صریحہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

الثانی علیه تظافرت المتون ولیس لها الى غیره ركون ولا طباقها شأن من اعظم الشئون فانها الموضوعة لنقل

دوم: متون کتب میں یہی ہے، اور چونکہ متون ہی مذہب کے محفوظ طریق پر نقل کرنے کا

Marfat.com

المذهب المصون وذلك انها من عند آخرها لم تتجنح الی تفرقة فی ھذا بین الصلاۃ وغیرھا انما ترسل الحکم ارسالا قال فی الکتاب والنوم مضطجعا او متکئا او مستندا[1] اھ ومثلہ فی البدایۃ وقال فی الوقایۃ ونوم مضطجع ومتکئ او مستند الی مالو ازیل لسقط لاغیر[2] اھ وفی النقایۃ ونوم متکئ الی مالو ازیل لسقط[3] اھ وفی کنز الدقائق ونوم مضطجع ومتورک[4] اھ وفی الاصلاح ونوم متکئ وفی ملتقی الابحر ونوم مضطجع او متکئ باحد ورکیہ او مستند الی مالو ازیل لسقط لا نوم قائم او قاعد او راکع او ساجد[5] اھ وفی الغرر ونوم یزیل مسکتہ والا فلا وان تعمد فی الصلاۃ[6] اھ وفی التنویر ونوم یزیل مسکتہ والا لا[7] اھ وفی نور الایضاح ونوم لم تتمکن فیہ المقعدۃ من الارض لا نوم متمکن ولو مستندا الی

ذریعہ ہیں اس لیے ان کو اہمیت حاصل ہے اور ان تمام متون نے اس معاملہ میں اندرونِ نماز اور بیرون نماز میں کوئی تفریق نہیں کی ہے بلکہ حکم مطلق رکھا ہے۔ کتاب میں کہا ہے" اور نیند لیٹ کر تکیہ یا ٹیک لگا کر، یہی بدایۃ میں ہے، وقایہ میں ہے اور لیٹنے والے۔ سہارا لینے والے اور ٹیک لگانے والے کی نیند کہ اگر ٹیک ہٹائی جائے تو گر جائے، دُوسری نیند نہیں اھ اور نقایہ میں ہے اور ٹیک لگانے والے کی نیند کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو گر پڑے اھ اور کنز الدقائق میں ہے اور مضطجع اور متورک کی نیند اھ اور اصلاح میں ہے متکی کی نیند اھ اور ملتقی الابحر میں اور لیٹنے والے کی نیند یا ایک سرین پر ٹیک لگانے والے کی نیند یا ایسی چیز پر ٹیک لگانے والے کی نیند کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو گر پڑے نہ کہ کھڑے ہوکر، بیٹھ کر، رکوع یا سجود میں سونے والے کی نیند اھ اور غرر میں ہے اور ایسی نیند جو اس کی چستی کو زائل کردے ورنہ نہیں خواہ نماز میں

---

[1] الہدایۃ ، نواقض الوضوء المکتبۃ العربیہ کراچی ۱/۱۰

[2] شرح وقایۃ ، نواقض الوضوء المکتبۃ الرشیدیہ دہلی ۱/۶۷

[3] جامع الرموز ، نواقض الوضوء مطبعۃ کریمیہ قزان ۱/۳۶

[4] کنز الدقائق ، نواقض الوضوء ایچ ، ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۸

[5] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر نواقض وضو بیروت ۱/۲

[6] درر الحکام شرح غرر الاحکام نواقض الوضو ، مطبعۃ کاملیہ بیروت ۱/۱۵

[7] در المختار ، نواقض الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۶

Marfat.com

شیئ لوازیل سقط و مصل و لو راکعا او ساجدا علی جھۃ السنۃ اھ[1] ملتقطا۔

جان بوجھ کر ہی ہوا ھا اور تنویر میں ہے اور ایسی نیند جو اس کی چستی کو زائل کرے ورنہ نہیں خواہ نماز میں جان بوجھ کر ہی ہوا ھا اور نورالایضاح میں ہے اور ایسی نیند جس میں مقعد زمین پر نہ لگے نہ کہ وہ نیند جس میں تمکن پایا جائے خواہ ایسی چیز پر ٹیک لگائے ہوئے ہو کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو وہ شخص گر جائے، اور نہ وہ نیند جو مسنون رکوع یا سجدہ میں بندہ پر طاری ہو اھ ملتقطا (ت)

اقول ومن عاشر تلك العرائس النفائس اعنی المتون وعرف طرزها فی رمزها بالحواجب والعیون الیقن انها انما ترمی عن قوس واحدۃ وھی ادارۃ الحکم علی ما ھو المناط المحقق الثابت بالنقل والعقل اعنی زوال المسکۃ وعدم تمکن الورکین وقد انقسمت فی بیان ذلك علی قسمین قسم مشوا علی عادتهم الشریفۃ من سذاجۃ البیان وعدم التدنق فی العبارات والدلالۃ بشیئ علی نظیرہ عند من عرف المناط وھم الاولون وھذا ما قال فی النھر کما نقله السید ابو السعود ان المراد من الاضطجاع ما یوجب زوال المسکۃ بزوال المقعدۃ عن الارض اھ[2] وما قال فی البحر بعد نقله فروعا فیھا النقض مع عدم حقیقۃ الاضطجاع والتورك المقتصر علیھما فی الکنز فی ھذہ المواضع التی یکون فیھا حدثا فھو بمعنی التورك فلم تخرج عن کلام المصنف[3] اھ

اقول جس کو متون کے مطالعہ کا شرف ملا ہو وہ سمجھ سکتا ہے کہ ان سب کا انداز بیان ایک ہی جیسا ہوتا ہے یعنی حکم کو اس کی علت پر لگانا جو عقل ونقل سے ثابت ہو، اور یہاں وہ چستی کا فرو ہونا اور سرینوں کا نہ جمنا ہے۔ اس مسئلہ میں متون نے دو قسم کا انداز بیان اختیار کیا ہے، ایک تو سادہ لوح متقدمین کا طریق ہے جو سادہ عبارات سے ان مسائل کو ذکر کرتے ہیں، اور جو لوگ علت حکم پہچانتے ہیں ان کو بعض مسائل سے اس کی نشان دہی کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ابو السعود کی روایت کے مطابق نہر میں کہا ہے کہ اضطجاع سے مراد وہ کیفیت ہے جس میں زمین سے مقعد کے الگ ہو جانے کی وجہ سے چستی ختم ہو جاتی ہے اھ اور بحر میں ہے اس میں نقض ہے باوجودیکہ اس میں نہ تو حقیقۃً اضطجاع ہے اور نہ حقیقۃً تورک ہے جبکہ کنز میں ان دو پر اکتفا کیا گیا ہے اور ان مقامات پر جہاں نیند حدث ہے تو وہ تورک کے معنی میں ہے، تو وہ مصنف کے کلام سے خارج نہیں اھ

---

[1] نورالایضاح - عشرۃ اشیاء لا تنقض الوضوء علیمی لاہور ص ۹

[2] فتح المعین نواقض وضو ۱/ ۴۷ [3] بحرالرائق نواقض وضوء ۱/ ۳۸

Marfat.com

اقول ١ وکان الامام القدوری احب
التصریح بالمضطجع لورودہ خصوصا
فی الحدیث المروی عن عبد اللہ بن عباس
رضی اللہ تعالٰی عنہما بالفاظ عدیدۃ عن
النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما سیأتی
ان شاء اللہ تعالٰی وبالمستند لمکان الخلف
فیہ کما علمت وتبعہ فی الھدایۃ والملتقی
والا فالمتکئ یعمھما ویعم المستلقی والمنبطح
والمتورك ونظراءھم جمیعا ولذا اقتصر
علیہ فی النقایۃ وزاد الی ما لو ازیل لاختیارہ
ذلك القول والعلامۃ ابن کمال لما مشی
علی ظاھر الروایۃ المعتمدۃ ان الاستناد
الی ما لو ازیل لسقط ایضا لا ینقض الا
بمزایلۃ المقعد اقتصر علی لفظ المتکئ فحسب
والکنز اقام مقامہ المتورك ومحصلھما
واحد وبدأ بالمضطجع تبرکا بالمنصوص
وترك المستند الخ تعویلا علی المذھب
فھذہ منازعھم رحمھم اللہ تعالٰی فی
اختلاف عباراتھم وانما مقصودھم
جمیعا ھو النوم المزیل للمسکۃ فکما ان
الحدیث حصر الحکم فی المضطجع ولیس
معناہ القصر علی من نام علی جنبہ فالنائم
علی وجھہ وقفاہ مثلہ قطعا وانما المقصود
التنبیہ علی صورۃ زوال المسکۃ کما دل
علیہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

اقول غالباً قدوری نے مضطجع کی صراحت پسند
کی کیونکہ وہ صریح حدیث میں وارد ہے یہ حدیث
عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما متعدد الفاظ سے
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کما
سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی، اور ٹیک لگانے والے
کی بھی تصریح کی ہے کیونکہ اس میں اختلاف ہے
کما علمت، اور ہدایہ اور ملتقی نے ان کی پیروی
کی، ورنہ تو متکی میں دو اور مستلقی، منبطح،
متورك اور ان کے امثال سب ہی آجاتے ہیں،
اس لیے نقایہ میں اسی پر اقتصار کیا ہے اور "ما لو ازیل"
تک کے لفظ کا اضافہ کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک
یہی قول پسندیدہ ہے اور علامہ ابن کمال نے
ظاہر روایت کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ ایسی
چیز پر ٹیک لگانا کہ اگر اس کو ہٹا دیا جائے تو وہ
گر جائے، یہ بھی ناقضِ وضو نہیں، ہاں صرف
اسی صورت میں ناقضِ وضو ہوگا جبکہ اپنے مرکز
سے ہٹ جائے۔ انہوں نے صرف لفظ متکی
پر اکتفا کیا ہے اور صاحبِ کنز نے اس کو متورک کے
بجائے رکھا ہے، مگر دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے
اور مضطجع سے ابتدا کی ہے تاکہ منصوص سے تبرک
حاصل ہو، اور مستند کو ترک کر دیا الخ مذہب پر اعتماد
کرتے ہوئے، یہ فقہاء کے اختلافات ہیں جو عبارات
میں ہیں، مگر سب کا مقصود ایک ہی ہے، یعنی وہ
نیند جو چستی کو زائل کر دے۔ اب جس طرح حدیث شریف
میں اگرچہ حکم صرف مضطجع میں ہے لیکن اس کا مفہوم

Marfat.com

فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله فكذلك هولاء الكرام اقتفاء بالحديث كما ارشد اليه البحر والنهر وقسم آخر احب الضبط فاتى بالجامع المانع وهم الاخرون وقد وتهم العلامة مولی خسرو فلتضلعه من العلوم العقلية ايضا تعود بالتدنق وتبعه المولى الغزی والشرنبلالی وآعلى الله مقامات مولنا صاحب الهداية في دار السلام فاوجز لفظة كشف الظلام وجلا الاوهام اذ قال بخلاف النوم حالة القيام والقعود والركوع والسجود في الصلاة وغيرها هو الصحيح لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء[1] اھ فقد افاد ببقاء الاستمساك وبعدم السقوط ان المراد هو السجود كالمسنون اذ لولاه بل الصق بطنه بفخذيه وافترش ذراعيه فهو السقوط عينا واى بقاء بعده لاستمساك كما تقدم عن الغنية وصرح بان الصلاة وغيرها سواء في الحكم فان كان الاستمساك باقيا لم ينقض ولو خارج الصلاة والانقض ولو فيها وهذا هو القول الاول وكذلك افصح عنه في الدرر حيث قال (والا) بان كان حال القيام او القعود او الركوع او

یہ نہیں ہے کہ صرف وہی شخص مراد ہو جو کروٹ کے بل سویا ہو، بلکہ منہ اور گدی کے بل سونے والے کا حکم بھی قطعاً یہی ہے، دراصل مقصود صرف یہی ہے کہ چستی کے زوال پر تنبیہ ہو جائے، جیسا کہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" انسان جب لیٹتا ہے تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں" اسی طرح فقہا کرام نے بھی یہی علت بتائی ہے، جیسا کہ بحر و نہر میں ہے۔

دوسری قسم فقہاء متاخرین کی ہے جنھوں نے ذرا جامعیت کا طرز اختیار کیا ہے ان حضرات کے قائد مولی خسرو ہیں جو علوم عقلیہ میں بھی مہارت رکھتے تھے، ان کی پیروی مولی غزی اور شرنبلالی نے کی ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے نہایت اختصار و جامعیت کے ساتھ فرمایا بخلاف قیام وقعود اور رکوع و سجود کی حالت میں نماز کے اندر یا نماز سے خارج سو جانے کے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ کچھ نہ کچھ چستی باقی ہے۔ اس لیے کہ اگر چستی بالکل ختم ہو جاتی تو گر جاتا تو استرخا مکمل نہ ہوا اھ استمساک کی بقا اور عدم سقوط کی قید سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد سجدہ ہے، اور سجدہ بھی ہیئت مسنونہ پر۔ اس لیے کہ اگر سجدہ مسنون ہیئت پر نہ ہوتا اور وہ اپنا پیٹ رانوں سے لگا لیتا اور اپنی دونوں کلائیاں زمین پر لگا دیتا، تو یہ گر جانا ہوتا اور اس کے بعد کسی چستی کا سوال ہی پیدا نہیں

---

[1] الہدایہ نواقض وضو ۱/۱۰

Marfat.com

السجود اذا رفع بطنه عن فخذیه وابعد عضدیه عن جنبیه (فلاوان تعمد فی الصلاۃ)[1] اھ وعلیہ حط کلام الامام حافظ الدین النسفی کما تقدم وحولہ تدور الحلیۃ فیما اسلفنا من نصوصھا فانہ من اولہ لاٰخرہ انما بنی الامر علی وجود نھایۃ الاسترخاء وعدمھا وختم مسائل النوم فی الصلاۃ بقولہ والعلۃ المعقولۃ زوال المسکۃ کمامر۔

ہوتا ہے کما تقدم عن الغنیہ۔ انہوں نے یہ تصریح کی ہے کہ اس میں نماز اور غیر نماز دونوں برابر ہیں' اب اگر چستی باقی ہے خواہ خارج نماز ہو تو ناقض وضو نہیں، اور اگر چستی نہیں ہے خواہ اندرونِ نماز ہو تو ناقضِ وضو ہے اور یہی قول اول ہے' اور درر میں بھی اسی کی وضاحت ہے۔ انہوں نے فرمایا: "(ورنہ)" یعنی حالتِ قیام یا قعود یا رکوع یا سجود ہو بشرطیکہ اپنا پیٹ رانوں سے الگ رکھا ہو اور اپنی بغلوں سے بازوؤں کو دور رکھا ہو (پس نہیں اگرچہ قصداً نماز میں سویا ہو) اھ اور جیسا کہ گزرا حافظ الدین نسفی کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے' اور حلیہ کی گزشتہ عبارات کا منشا بھی یہی ہے۔ اس میں بھی حکم کا دارومدار استرخاء کے مکمل ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔ اور انہوں نے نیند کے مسائل کا اختتام اس پر کیا ہے اور معقول علت چستی کا زوال ہے۔

الثالث لہ صریح التصحیح

کما اسلفنا عن المنحۃ عن النھر عن عقد الفرائد عن المحیط انہ الصحیح وعن الصغیری انہ المعتمد وقال العلامۃ الطحطاوی فی حاشیۃ الدر نقلا عن منح الغفار شرح تنویر الابصار للمصنف انہ قال فی الملتقی وشرحہ للمؤلف لا ینقضہ نوم قائم او قاعد او راکع او ساجد علی ھیاۃ السجود المعتبرۃ شرعا فی الصلاۃ اوخارجھا علی المعتمد[2] اھ والاقوال

سوم صریح تصحیح موجود ہے جیسا کہ منحہ نے نہر سے عقد الفرائد سے محیط سے نقل کیا کہ یہی صحیح ہے، اور صغیری سے ہے کہ یہی معتمد ہے۔ طحطاوی نے حاشیہ در میں منح الغفار شرح تنویر الابصار سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ انہوں نے مولف کی ملتقی اور اس کی شرح میں فرمایا' وضو نہیں توڑتا ہے کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر، رکوع میں یا سجدہ میں سو جانا، سجدہ کی مسنون ہیئت پر' نماز میں یا بیرونِ نماز معتمد قول کے مطابق وضو کو نہیں توڑتا اھ باقی اقوال کے بارے میں' میں نے

---

[1] دررالحکام شرح غرر الاحکام نواقض وضو ۱/۱۵

[2] طحطاوی علی در المختار نواقض وضو ۱/۸۱

Marfat.com

الباقية لم ار شيئا منها ذيل بتصحيح صريح وانما علينا اتباع مارجحوه وما صححوه كما لو افتونا في حياتهم اما قول البحر الماد في القول الرابع بعد ذكره كلام البدائع وصرح الزيلعي بانه الاصح[1]

کوئی صریح تصحیح نہیں دیکھی ہے، ہم پر تو صرف یہ لازم ہے کہ ہم فقہا کی تصحیح یا ترجیح کی پیروی کریں، بالکل اسی طرح جس طرح وہ اپنی زندگی میں اگر کوئی فتویٰ صادر کرتے تو اس کی پیروی لازم تھی۔ اب رہا بحر کا قول جو قولِ رابع میں بدائع کا کلام ذکر کرنے کے بعد گزرا اور جس کے بارے میں زیلعی نے کہا کہ وہ اصح ہے۔

فاقول قد اسمعناك نصه تحت القول الثالث وتصحيحه لا يمس بعدم اشتراط الهياٰة في الصلاة انما ذكره في عدم الانتقاض خارج الصلاة اذا كان على الهياٰة نفيا لقول ابن شجاع فهو تصحيح لاحد جزئي القول الاول كقول البدائع وهو اقرب الى الصواب فانه ايضا راجع الى ذلك التفصيل الذي ذكره القمي في السجود خارج الصلاة كما في الحلية وذلك ان القول الاول يشتمل على دعويين احدٰهما النقض عند عدم الهياٰة ولو في الصلاة وسائر الاقوال تخالفه في ما بعد لو والاخرى عدم النقض مع الهياٰة المسنونة ولو خارج الصلاة والقول الثالث يوافقه فيها اصلا ووصلا والتصحيح فيه انما ورد على هذا الجزء الموافق دون المخالف وكذلك لما سبق الى ذهن العلامة عمر بن نجيم ان شيخه واخاه رحمهما

فاقول ہم اس کی تصریح قولِ ثالث میں کرچکے ہیں اور اس کی تصحیح میں اندرونِ نماز ہیئتِ مسنونہ کی شرط نہ ہونے کا ذکر نہیں۔ انہوں نے تو اس کو بیرونِ نماز وضو کے نہ ٹوٹنے میں ذکر کیا ہے بشرطیکہ ہیأۃ مسنونہ پر ہو، تاکہ ابن شجاع کے قول کی نفی ہوجائے، تو یہ پہلے قول کے ایک جزء کی تصحیح ہے، جیسا کہ صاحبِ بدائع نے کہا ہے کہ وہ اقرب الی الصواب ہے، یہ بھی اسی تفصیل کی طرف راجع ہے جس کو قمی نے بیرونِ نماز کے سجدہ میں ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ حلیہ میں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول دو دعووں پر مشتمل ہے ایک یہ ہے کہ غیر مسنون ہیئت پر سجدہ خواہ نماز ہی میں ہو نیند ناقضِ وضو ہے۔ اور باقی اقوال "لو" کے مابعد سے اس قول کے مخالف ہیں، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب سجدہ ہیئتِ مسنونہ میں ہو تو خواہ خارجِ صلوٰۃ ہو، ناقض نہیں۔ اور تیسرا قول

---

[1] بحر الرائق نواقض وضو ۱/۳۸

Marfat.com

اللہ تعالٰی یدعی تصحیح الزیلعی للجزء المخالف نسبہ للسہو وعقبہ بتصحیح المحیط قال ط قال فی النہر ما فی البحر من تصحیح الزیلعی لہذا فہو سہو بل فی عقد الفرائد انما لا یفسد الوضوء نوم الساجد فی الصلاۃ اذا کان علی الہیأۃ المسنونۃ قید بہ فی المحیط وھو الصحیح اھ[1] ثم رأیت العلامۃ الشامی فی منحۃ الخالق حاول جواب النہر فنحا نحو ما نحوت ثم زلت قدم القلم حیث قال قول الشارح وصرح الزیلعی بانہ الاصح الضمیر المنصوب فیہ یعود الی قولہ وان کان خارجہا فکذلک الا فی السجود الخ[2] (فہذا نحو ما ذکرنا ان التصحیح منسحب علی عدم النقض خارج الصلاۃ ایضا اذا کان علی ہیأۃ سنۃ ثم قال) خلاف ما یوہمہ ظاہر العبارۃ من انہ راجع الی قولہ وھذا ھو القیاس اذ ھو اقرب[3]۔

اصلا و وصلا اس کے موافق ہے، اور تصحیح اس جزء موافق کے لیے ہے مخالف کے لیے نہیں ہے، اس لیے علامہ عمر ابن نجیم نے یہ سمجھ لیا کہ ان کے شیخ اور ان کے بھائی اس امر کے مدعی ہیں کہ زیلعی نے جزء مخالف کی تصحیح کی ہے، اس کو سہو قرار دیا اور اس کے بعد محیط کی تصحیح کا ذکر کیا ہے۔ "ط" نے کہا کہ نہر میں ہے کہ بحر میں زیلعی کی جو تصحیح ہے وہ سہو ہے بلکہ عقد الفرائد میں ہے کہ نماز میں بحالتِ سجدہ سونے والے کا وضو اس وقت نہیں ٹوٹتا ہے جب وہ ہیأت مسنونہ پر سوئے۔ یہ قید محیط میں ہے اور یہی صحیح ہے اھ پھر میں نے دیکھا کہ علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں نہر کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور وہ اس رائے کی طرف مائل ہوئے ہیں جس کا میں نے ذکر کیا ہے، پھر ان کے قلم کو لغزش ہوئی تو جو بات شارح نے کہی تھی وہی کہہ دی، اور زیلعی نے کہا کہ وہی اصح ہے، ان کے قول میں ضمیر منصوب، اس کے قول وان کان خارجہا فکذلک الا فی السجود الخ کی طرف لوٹتی ہے (یہ اسی طرح ہے جو میں نے ذکر کیا ہے کہ اس تصحیح کا تعلق بیرون نماز وضو کے لیے نہ ٹوٹنے سے بھی ہے بشرطیکہ مسنون ہیئت پر ہو۔ پھر کہا) یہ اس کے خلاف ہے جو ظاہر عبارت سے وہم ہوتا ہے کہ یہ ضمیر "وھذا ھو القیاس" کی طرف راجع ہے کہ وہی اقرب ہے۔

اقول لا ھو متبادر من العبارۃ

اقول نہ تو عبارت سے متبادر ہے اور

---

[1] طحطاوی علی در المختار نواقض وضو ۱/۸۱

[2] منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق نواقض وضو ۱/۳۸

[3] ایضاً ۱/۳۸

Marfat.com

ولاهو[1] مفهوم النهر ولا هو[2] اقرب بل الاقرب قوله الا انا تركناه فيها بالنص وهذا ما فهمه في النهر ولذا عارضه بتصحيح المحيط قال في المنحة) والاحسن ارجاعه الى قوله كذا في البدائع لان ما في البدائع من التفصيل هو ما ذكره الزيلعي۔

(اقول الذي حط عليه كلام البدائع التفصيل خارج الصلاة والاطلاق في الصلوٰة فاذا رجع الضمير الى قوله كذا في البدائع يوهم ايهاما جليا ان كل هذا التفصيل والاطلاق صححه الزيلعي وحينئذ يرد ايراد النهر بحيث لامرد له فان التصحيح انما ذكره الزيلعي في التفصيل دون الاطلاق فهو تسليم للايراد لا دفعه وقد وقع[3] هذا الابهام بابين وجه في كلامكم حيث ذكرتم كلام البدائع ثم قلتم وصححه الزيلعي ما في البدائع فلولا ان ذكرتم ثم نص الزيلعي لاستحكم الابهام ورسخ في ذهن من لم يراجع التبيين قال في المنحة) ومما يؤيد ان الضمير ليس راجعا الى ما هو القياس قوله الآتي مقتضى الاصح المتقدم الخ وبه سقط نسبة السهو الى المؤلف التي ذكرها في النهر اھ[2]

نہ ہی نہر کا مفہوم ہے اور نہ ہی یہ اقرب ہے، بلکہ اقرب تو ان کا یہ قول ہے کہ الا انا ترکناہ فیھا بالنص اور یہ وہ ہے جو نہر میں سمجھا ہے اس لیے انہوں نے اس کا تقابل محیط کی تصحیح سے کیا ہے، منحۃ میں کہا) اور احسن یہ ہے کہ اس ضمیر کو ان کے قول کذا فی البدائع کی طرف لوٹانا بہتر ہے، کیونکہ بدائع میں جو تفصیل ہے وہی ہے جو زیلعی نے ذکر کی ہے۔

(اقول بدائع کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیرونِ نماز تفصیل کرتے ہیں اور اندرونِ نماز اطلاق کے قائل ہیں اب جب ضمیر "کذا فی البدائع" کی طرف راجع کی جائے تو یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس تفصیل و اطلاق دونوں ہی کی زیلعی نے تصحیح کی ہے اور اس صورت میں نہر کا اعتراض وارد ہوگا اور اس کا کوئی جواب نہیں، کیونکہ اس تصحیح کو زیلعی نے تفصیل میں ذکر کیا ہے اطلاق میں نہیں، گویا وہ اعتراض کو رد نہیں کر رہے ہیں بلکہ تسلیم کر رہے ہیں یہ ابہام واضح طور آپ کے کلام میں بھی ہے، کیونکہ آپ نے بدائع کے کلام کے بعد کہا ہے کہ "زیلعی نے جو کچھ بدائع میں ہے اس کی تصحیح کی ہے، اگر آپ زیلعی کی عبارت ذکر نہ کرتے تو جن لوگوں نے تبیین کی عبارت نہ دیکھی ہوتی ان کے اذہان میں ابہام مستحکم ہو جاتا۔ منحہ میں کہا) اس امر کی تائید ضمیر ما ھو القیاس کی طرف نہیں لوٹتی ہے اس کا قول الآتی مقتضی الاصح المتقدم الخ سے ہے

[1] و [2] منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

Marfat.com

اس سے بقول نہر کے سہو کی نسبت مؤلف کی طرف نادرست قرار پاتی ہے اھ

اقول کل کلامه رحمه الله تعالٰی مبنی علی انه فهم فهم النهر رجوع الضمیر الی ماهو القیاس وقد علمت انه غیر الواقع الاتری الی قوله بل فی عقد الفرائد ولو کان کما فهمتم لقال نعم فی عقد الفرائد لکن ارشدتم الی وجه آخر شید مبانی ایراد النهر فان البحر ذکر بعده مسألة تعمد النوم فی الصلاة وان ابا یوسف یقول فیه بالنقض والمختار لا وان قاضی خان فصل فجعله ناقضا فی السجود دون الرکوع وان المحقق فی الفتح حمله علی سجود لم یتجاف فیه ثم قال البحر وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم ان لا ینتقض بالنوم فی السجود مطلقا اھ[1] ای سواء کان متجافیا اولا فقد افصح انه جعل الاطلاق فی الصلاة هو الاصح فظهر انه رحمه الله تعالٰی اراد بالضمیر قوله ترکناه فیها بالنص کما کان هو الاقرب المتبادر وایاه فهم فی النهر وحینئذ هو سهو لاریب فیه وبالجملة تصحیح الزیلعی کالبدائع لامساس له بمخالفة ما نرتضیه۔

اقول ان کا (رحمہ اللہ تعالٰی) کلام اس پر مبنی ہے کہ انہوں نے نہر کی طرح یہ سمجھ لیا کہ ضمیر ما ھو القیاس کی طرف لوٹتی ہے اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ ان کا قول "بل فی عقد الفرائد" اس امر کی دلیل ہے، اور اگر وہ بات ہوتی جو آپ نے سمجھی ہے تو وہ یہ کہتے کہ "نعم فی عقد الفرائد" لیکن آپ نے ایک نئی توجیہ کی جس سے نہر کا اعتراض پختہ ہُوا، کیونکہ بحر میں اس کے بعد نماز میں قصداً سونے کا مسئلہ ذکر کیا ہے، اور یہ کہ ابو یوسف اس میں وضو ٹوٹنے کے قائل ہیں جبکہ مختار نہ ٹوٹنا ہے۔ اور قاضی خان نے اس میں تفصیل کرتے ہُوئے فرمایا کہ یہ سجود میں ناقض ہے رکوع میں نہیں ہے اور محقق نے فتح میں اس کو سجود پر محمول کیا ہے وہ سجود جس میں پیٹ کو رانوں سے الگ نہ کیا گیا ہو۔ پھر بحر میں فرمایا "کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ جو اصح کہ گزرا اس کا تقاضا ہے کہ سجود میں نیند سے مطلقاً وضو نہ ٹوٹے اھ یعنی پیٹ رانوں سے الگ ہو یا نہ ہو، اس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے نماز میں اطلاق کو اصح قرار دیا ہے۔ اس سے ظاہر ہُوا کہ انہوں (رحمۃ اللہ علیہ) نے ضمیر سے ان کے قول "ترکناہ فیہا بالنص" کا ارادہ کیا ہے، اور یہی اقرب اور متبادر ہے، اور یہی چیز انہوں نے نہر میں سمجھی ہے اس صورت میں وہ بلاشبہ سہو ہے، خلاصہ یہ

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

Marfat.com

کہ بدائع کی طرح زیلعی کی تصحیح کا ہمارے پسندیدہ قول کی مخالفت سے کوئی تعلق نہیں بنتا ۔

اما ذکر فی الخانیة ان النقض مطلقا فی السجود خارج الصلاة ظاهر الروایة[1] وقدمه وھو یقدم الاظھر الاشھر وعبر عن قول التفصیل بالھیأة بقیل فافاد ضعفه فاعلم انه قال ذلك ولم یوافق علیه بل جعل فی الخلاصة ظاهر المذهب عدم الفرق فی الصلاة وخارجها وفی الحلیة عن الذخیرة انه المشهور[2] وفیها عن البدائع ان علیه العامة[3] وفیها عن التحفة انه الاصح[4] وقال فی الهدایة هو الصحیح[5] وقال فی العنایة الذی صححه وھو ظاهر الروایة وانما[6] نسب العنایة وکتب اُخر الفرق الی ابن شجاع بل فی الحلیة عن الذخیرة عن الامام ابی الحسین القدوری انه قال فیما عن ابن شجاع انه اذا نام خارج الصلاة علی هیأة الساجد ینقض وضوءه هذا قوله ولم یقل به احد من اصحابنا[7] اھ وفی هذا ما یکفینا للخروج عن عهدته ولله الحمد فاستبان ان القول الاول هو المحظی بصریح التصحیح۔

اور خانیہ میں ہے کہ بیرونِ نماز سجدہ میں مطلقاً ناقضِ وضو ہونا ظاہر روایت ہے، اور انہوں نے اپنی عادت کے مطابق کہ اظہر اور اشہر کو مقدم کرتے ہیں اس قول کو مقدم رکھا ہے اور ہیأۃ کی تفصیل کو "قیل" سے تعبیر کرکے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے تو یہ صرف ان کا قول ہی ہے، وہ خود اس سے متفق نہیں ہیں، بلکہ خلاصہ میں ظاہر مذہب اندرونِ نماز اور بیرونِ نماز میں فرق نہ ہونے کو قرار دیا ہے، اور حلیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ یہی مشہور ہے اور اس میں بدائع سے منقول ہے کہ اسی پر عام فقہاء ہیں۔ اور اس میں تحفہ سے ہے کہ وہی اصح ہے اور ہدایہ میں ہے کہ وہی صحیح ہے، اور عنایہ میں ہے کہ جس کو انہوں نے صحیح کہا ہے وہی ظاہر روایت ہے، اور عنایہ اور دوسری کتب میں فرق کو ابن شجاع کی طرف منسوب کیا ہے، بلکہ حلیہ میں ذخیرہ سے امام ابو الحسین قدوری سے منقول ہے کہ انہوں نے ابن شجاع سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر وہ نماز کے باہر سجدہ کرنے والے کی ہیأت پر سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ یہ صرف انہی کا قول ہے کسی اور نے ہمارے اصحاب سے یہ قول نہیں کیا ہے اھ اس سے وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوجاتے ہیں وللہ الحمد۔ پس معلوم ہوا کہ پہلا قول ہی صریح تصحیح کا ہے۔

---

[1] قاضی خان، نواقض وضو ۱/۲۰ — [2] خلاصۃ الفتاوی نوع منہ الاغماء والنوم ۱/۱۸

[3] حلیہ — [4] ہدایۃ، نواقض وضو ۱/۱۰

[5] عنایہ مع فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۴۳ — [6] حلیہ — [7] حلیہ

Marfat.com

الرابع هو الاقوى من حيث الدليل

اعلم انه اذ قد تحقق ان القول الاول عليه الاكثر وعليه المتون وله التصحيح ولو كان لبعض هذه لمساغ لمثلي ان يتكلم عن الدليل فكيف وقد اجتمعت فالان **اقول** و بحول ربي احول اخرج الائمة احمد وابوداؤد والترمذي وابوبكر بن ابي شيبة في مصنفه والطبراني في المعجم الكبير والدارقطني و البيهقي في سننهما من طريق ابي خالد يزيد بن عبد الرحمن الدالاني عن قتادة عن ابي العالية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نام وهو ساجد حتى غطا ونفخ ثم قام يصلي فقلت يارسول الله انك قد نمت قال ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[1] هذا لفظ الترمذي وفي لفظ لاحمد ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ليس على من نام ساجدا وضوء حتى يضطجع فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[2] ولابي داؤد انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[3] وللدارقطني

چہارم: دلیل کے اعتبار سے یہی زیادہ قوی ہے

یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ پہلے قول پر اکثر فقہاء ہیں متون میں بھی وہی ہے اور اس کی تصحیح کی گئی ہے، اگر بعض فقہاء بھی اس کی طرف ہوتے تو مجھ جیسے شخص کو اس پر دلیل سے کلام کا موقع ملتا۔ اور اب تو سب متفق ہیں۔ لہذا میں کہتا ہوں وبحول ربی احول۔ احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابوبکر ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اور طبرانی نے معجم کبیر میں اور دارقطنی اور بیہقی نے اپنی سنن میں بسند ابو خالد یزید بن عبد الرحمن دالانی نے قتادہ سے ابو العالیہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ انہوں نے دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بحالت سجدہ سو گئے یہاں تک کہ خراٹے لینے لگے پھر اٹھے اور مصروف نماز ہو گئے، انہوں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے تھے! آپ نے فرمایا: وضو صرف اس پر لازم ہے جو لیٹ کر سوئے، کیونکہ جب کوئی شخص لیٹتا ہے تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، یہ ترمذی کے الفاظ ہیں۔ اور احمد کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو سجدہ میں سو گیا اس پر وضو نہیں ہے یہاں تک کہ لیٹ نہ جائے۔ کیونکہ جب لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ اور ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں کہ وضو تو اس پر لازم ہے

---

[1] جامع للترمذی، باب الوضوء من النوم ۱/۱۲
[2] مسند احمد بن حنبل عن ابن عباس ۱/۲۵۶
[3] سنن ابی داؤد، باب الوضوء من النوم ۱/۲۷

Marfat.com

لا وضوعلی من نام قاعدا انما الوضوعلی من نام مضطجعا فان من نام مضطجعا استرخت مفاصلہ[۱] وللبیہقی لایجب الوضوعلی من نام جالسا او قائما او ساجدا حتی یضع جنبہ فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ[۲] وذکر المحقق فی الفتح حدیثا اٰخرعن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ فیہ مہدی بن ھلال و اٰخرعن ابن عباس عن حذیفۃ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم فیہ بحر بن کنیز[۳] السقاء[۴] ثم قال وانت اذا تاملت فیما اوردناہ لم ینزل عندک الحدیث عن درجۃ الحسن[۵] اھ قال فی الغنیۃ لما تقرر ان ضعف الراوی اذا کان بسبب الغفلۃ دون الفسق یزول بالمتابعۃ ویعلم بھا ان ذلک الحدیث مما اجاد فیہ ولم یھم فیکون حسنا[۶] اھ۔

جو لیٹ کر سوئے کیونکہ جو لیٹ کر سوئے گا اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے اور دارقطنی کے الفاظ یہ ہیں کہ جو بیٹھ کر سوئے اس پر وضو نہیں ہے وضو تو اس پر ہے جو لیٹ کر سوئے کیونکہ جو لیٹ کر سوئے گا اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے۔ اور بیہقی میں ہے کہ بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر یا سجدہ میں سوئے اس پر وضو لازم نہیں تاوقتیکہ وہ اپنا پہلو زمین پر نہ رکھ دے کیونکہ جب وُہ لیٹے گا اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ اور محقق نے فتح میں ایک اور حدیث ذکر کی ہے اور وُہ یہ ہے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے' دادا سے روایت کی' اور اس میں مہدی بن ہلال ہے، اور دوسری روایت ابن عباس اور حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہم سے ہے۔ اس میں بحر بن کنیز السقا سے ہے، پھر کہا کہ ہم نے جو روایات بیان کی ہیں ان پر اگر آپ غور کریں گے تو حدیث حسن کے درجہ سے کم نہ ہوگی اھ غنیہ میں کہا کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ راوی کا ضعف اگر غفلت کے باعث ہو نہ کہ فسق کی وجہ سے تو یہ ضعف متابعۃ سے ختم ہوجاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو اس روایت میں وہم نہیں ہوا ہے تو یہ حسن ہوگی اھ

اقول اما[۱] ابن ھلال فلا[۲] یصلح[۳] متابعا

اقول میں سمجھتا ہُوں کہ ابن ہلال متابع بننے

---

[۱] دارقطنی، روایت معناً فیمن روی فیمن نام ۱/ ۱۶۰

[۲] بحوالہ التعلیق المغنی ایضاً ۱/ ۱۶۰

[۳] بنون وزای ووقع فی نسخ الفتح والغنیۃ و نصب الرایۃ وغیرہا المطبوعات کلہا کثیر بثاء وراء وھو تصحیف ۱۲ منہ (م)

کنیز نون اور زا سے ہے، اور فتح، غنیہ اور نصب الرایہ تمام میں کثیر، ثا اور را سے ہے اور یہ غلط ہے ۱۲ منہ (ت)

[۴] کان یسقی الحجاج فسمی السقاء ۱۲ منہ (م)

وہ حجاج کو پانی پلاتے تھے اس لئے ان کا نام سقاء مشہور ہوگیا (ت)

[۵] فتح القدیر، نواقض وضو ۱/ ۴۵

[۶] غنیۃ المستملی، نواقض وضو ص ۱۳۸

[۷] "ط" غنیہ اور فتح پر

[۸] مہدی بن ہلال کا سقوط

Marfat.com

فقد كذّبه يحيى بن سعيد وقال ابن معين يضع الحديث وقال ابن المديني كان يتهم بالكذب وقال الدارقطني وغيره متروك واما[1] ابن كنيز فقال النسائي والدارقطني متروك وهو قضية قول ابن معين لا يكتب حديثه لكن الحافظ في التقريب اقتصر على انه ضعيف تبعا للبخاري وابي حاتم فكان يجب اسقاط الاول وما كان كبير حاجة الى الآخر فان الحديث بنفسه لا ينزل عن درجة الحسن على اصولنا ان شاء الله تعالى وكلام الاثريين ماش على اصولهم من رد المراسيل وعنعنة المدلسين مطلقا اما[2] الكلام في الدالاني واما افحش فيه ابن حبان من القول كعادته فقال كثير الخطأ فاحش الوهم لا يجوز الاحتجاج به اذا وافق الثقات فكيف اذا تفرد عنهم بالمعضلات فمردود بان البخاري قال فيه ابو خالد صدوق لكنه يهم بالشيء وقال احمد وابن معين والنسائي لا باس به وقال ابو حاتم صدوق وقال الذهبي في المغني مشهور حسن الحديث وما[3] ذكر ابو داؤد عن شعبة ههنا انه لم يسمع قتادة من

کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کیونکہ یحیٰی بن سعید نے ان کی تکذیب کی اور ابن معین نے کہا کہ وہ حدیثیں گھڑا کرتے تھے۔ اور ابن مدینی نے کہا کہ وہ متہم بالکذب تھے، اور دارقطنی وغیرہ نے کہا کہ متروک ہے۔ اور ابن کنیز کے بارے میں نسائی اور دارقطنی نے کہا کہ وہ متروک ہے۔ ابن معین کہتے تھے کہ ان کی حدیث نہ لکھی جائے۔ حافظ نے تہذیب میں صرف یہ کہا کہ وہ ضعیف ہیں، انہوں نے اس رائے میں بخاری اور ابو حاتم کی پیروی کی ہے تو پہلے کا ساقط کرنا واجب ہے اور دوسرے کی کوئی زیادہ ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ہمارے اصول پر حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے (ان شاء اللہ) اور محدثین کا کلام ان کے اصول کے مطابق ہے کہ وہ مراسیل اور مدلسین کے عنعنہ کو مطلقاً قبول نہیں کرتے ہیں۔

دالانی کے بارے میں ابن حبان نے اپنی عادت کے مطابق حد سے تجاوز کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ کثیر الخطا فاحش الوہم ہیں ان سے استدلال درست نہیں، خواہ ثقات سے ان کی تائید کیوں نہ ہوتی ہو پھر معضلات کی روایات میں جب وہ ثقات سے منفرد ہوں تو ان کی روایت کے معتبر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، مگر ہم اس رائے کو درست

له اى في باب الوضوء من النوم لا كما يتوهم من كلام الامام الزيلعي المخرج انه ذكر ههنا ما يدل على ان قتادة لم يسمع هذا الحديث من ابي العالية ونقل من شعبة في موضع آخر. (م)

یعنی وضوء من النوم کے باب میں ایسا نہیں جیسا امام زیلعی کی تخریج حدیث کے کلام سے وہم پیدا ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے یہاں ایسا کلام ذکر کیا ہے جو دلالت کرتا ہے کہ قتادہ نے ابوالعالیہ سے اس حدیث کو نہیں سنا حالانکہ دوسری جگہ شعبہ سے نقل کیا ہے۔ (ت)

Marfat.com

ابی العالیۃ الا[1] اربعۃ احادیث وحکی[2] عن ابی داود نفسه لم یسمع منه الا ثلثة احادیث۔

فاقول وتلك شكاة ظاهر عنك عارها فلو سلم لشعبة وابی داود شهادتهما[1] علی النفی مع اضطراب اقوالهما فیه مع انها لم تقبل من الذین[3] هم اکبر واکثر

نہیں سمجھتے ہیں، کیونکہ بخاری نے ان کی بابت کہا ہے کہ ابو خالد صدوق ہے لیکن کبھی کسی چیز کا ان کو وہم ہوتا ہے اور احمد، ابن معین اور نسائی نے کہا کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں، ابو حاتم نے کہا صادق ہیں اور ذہبی نے مغنی میں کہا کہ وہ مشہور ہیں اور حسن الحدیث ہیں، اور ابوداؤد نے جو شعبہ سے نقل کیا ہے کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے نہیں سنا ہے، صرف چار احادیث سنی ہیں اور ابوداؤد سے خود حکایت کی گئی ہے کہ انھوں نے ان سے صرف تین احادیث سنی ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اگر درج ذیل امور تسلیم کر لیے جائیں، اور وہ یہ ہیں:

۱۔ شعبہ اور ابوداؤد کی شہادت نفی پر۔

۲۔ ان دونوں کے اقوال کا اس سلسلہ میں مضطرب ہونا۔

---

[1] حدیث یونس بن متی وحدیث ابن عمر فی الصلاۃ وحدیث القضاۃ ثلثة وحدیث ابن عباس حدثنی رجال مرضیون منهم عمر وارضاهم عندی عمر اھ ابوداود ۱۲ منه (م)

یونس بن متی کی حدیث، ابن عمر کی حدیث نماز کی بابت، اور یہ حدیث کہ قاضی تین قسم کے ہوتے ہیں، اور ابن عباس کی یہ روایت کہ مجھ سے حدیث بیان کی پسندیدہ افراد نے ان میں عمر ہیں، اور عمر میرے نزدیک ان میں سب سے زیادہ پسندیدہ ہیں اھ ابوداؤد، منہ۔ (ت)

[2] الحاکی الامام الزیلعی المخرج: نه ذکره ابوداود فی کتاب السنة فی حدیث لا ینبغی لعبد ان یقول انا خیر من یونس بن متی قلت وراجعت ثلث نسخ من الکتاب فلم اره ذکر فی کتاب السنة شیئا من هذا والله تعالی اعلم ۱۲ منه (م)

حکایت کنندہ امام زیلعی ہیں جنھوں نے یہ تخریج کی ہے کہ اس کو ابوداؤد نے کتاب السنہ میں اس طرح بیان کیا ہے کہ کسی انسان کو یہ زیبا نہیں کہ وہ یہ کہے کہ وہ یونس بن متی سے بہتر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اس کتاب کے تین نسخوں میں دیکھا لیکن مجھے کتاب السنہ میں ایسی کوئی بات نہ مل سکی، واللہ تعالٰی اعلم، منہ۔ (ت)

[3] هم هشام بن عروة وامام دار الهجرة مالك بن انس والامام وهب بن جریر و

وہ حضرات یہ ہیں: ہشام بن عروہ، امام مالک، وہب بن جریر، یحیٰی بن سعید القطان۔ اور ابن عدی نے

(باقی برصفحہ آئندہ)

Marfat.com

الاما یحیی بن سعید القطان اخرج ابن عدی عن ابی بشر الدولابی و محمد بن جعفر بن یزید عن ابی قلابة الرقاشی ثنی ابوداود سلیمان بن داود قال قال یحیی القطان اشهد ان محمد بن اسحق کذاب قلت وما یدریک قال قال لی وهب فقلت لوهب ما یدریک قال قال لی مالک بن انس فقلت لمالک وما یدریک قال قال لی هشام بن عروة قلت لهشام بن عروة وما یدریک قال حدث عن امراتی فاطمة بنت المنذر وادخلت علی وهی بنت تسع وما راها رجل حتی لقیت الله تعالی حاول التفصی عنه الذهبی فی المیزان فقال وما یدری هشام بن عروة فلعله سمع منها فی المسجد اوسمع منها وهو صبی اودخل علیها فحدثته من وراء حجاب فای شئ فی هذا الخ وقد ضعفنا اعتذاره ذکتابنا منیر العین فی حکم تقبیل الابهامین مع ان المحقق عندنا ایضاً هو توثیق ابن اسحٰق و بذل الامام البخاری جهده فی الذب

ابوالبشر الدولابی سے روایت کی اور محمد بن جعفر بن زید نے ابو قلابہ رقاشی سے روایت کی کہ مجھ سے ابوداؤد سلیمان بن داود نے روایت کی، انہوں نے کہا کہ یحیی القطان نے کہا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ محمد بن اسحاق کذاب ہے، میں نے کہا کہ تمہیں کیسے پتا چلا؟ انہوں نے کہا کہ یہ بات مجھے وہب نے کہی تو میں نے وہب سے پوچھا کہ آپ کو کیسے پتا چلا؟ انہوں نے کہا کہ مجھے مالک بن انس نے بتایا، میں نے مالک بن انس سے دریافت کیا کہ آپ کو کس نے بتایا؟ انہوں نے کہا کہ مجھے ہشام بن عروہ نے بتایا میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو کس نے بتایا؟ انہوں نے کہا مجھے یہ بات میری بیوی فاطمہ بنت منذر نے بتائی وہ میرے نکاح میں اس وقت آئیں جب نو سال کی تھیں، وہ اتنی باپردہ تھیں کہ مرتے دم تک ان کو کسی مرد نے نہ دیکھا۔ ذہبی نے میزان میں اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہوئے کہا کہ ہشام بن عروہ کو کیسے پتا چلا، شاید انہوں نے ان سے بچپن میں سنا ہو یا وہ ان کے پاس گئے ہوں اور پس پردہ انہوں نے ان کو یہ روایت سنائی ہو تو اس میں کیا حرج ہے الخ ہم نے ان کے اس عذر کو اپنی کتاب منیر العین فی حکم تقبیل الابہامین میں ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

Marfat.com

ابن اسحٰق عن امرأة هشام بن عروة فليس
غاية الا الارسال فكان ماذا فان المرسل
مقبول عندنا وعند الجمهور مع انا في
غنى عن النظر فيه فقد احتج به اصحابنا
وقبلوه من غير نكير و انت على علم ان الحكم
لا يختص بالمضطجع فقد اجمعنا على
النقض في الاستلقاء والانبطاح لانا
رأينا الحديث ارشد الى المعنى في ذلك وهو
استرخاء المفاصل ولا يراد به مطلقه
لحصوله في كل نوم فينا قض آخره اوله بل
كماله كما تقدم عن الكافي فتحصل لنا من
الحديث ان المدار على نهاية الاسترخا فحيث
وجد وجد النقض وحيث عدم عدم كما
اشار اليه المحققون فاستقرت الضابطة
وانحلت العقدة عن كلتا الدعويين في القول
الاول فان خصوصية الصلاة لا دخل
لها في منع الاسترخاء ولا لخارجها في
احداثه بل الحديث مطلق عن التقييد
بالصلاة كما اعترف به في البدائع قائلا في النوم

جو بڑے بھی ہیں اور تعداد میں زائد بھی، جبکہ یہ روایت
ان سے زیادہ مضبوط اور اظہر بھی ہے، جیسا کہ
ابن اسحاق ہشام بن عروہ کی بیوی سے روایت
کرتے ہیں۔

تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل
ثابت ہوگی، تو کیا ہوا؟ مرسل ہمارے نزدیک
مقبول ہے اور جمہور کے نزدیک بھی مقبول ہے پھر
مجھے اس پر غور کی اس لیے بھی ضرورت نہیں کہ ہمارے
اصحاب نے اس سے استدلال کیا ہے اور اس کو
بلانکیر قبول کیا ہے، اور یہ امر معلوم ہے کہ حکم لیٹنے والے
کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ اجماعی طور پر استلقاء
اور انبطاح کی صورت میں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ
حدیث کی راہنمائی اس معنی کی طرف زیادہ واضح ہے
یعنی استرخاءِ مفاصل، اور مطلق استرخاء مراد نہیں
کہ یہ تو ہر قسم کی نیند میں ہوتا ہے، اس طرح حدیث کا
اول آخر کے متضاد ہوگا، بلکہ جیسا کہ کافی سے گزرا
استرخاء سے مراد مکمل استرخاء ہے، سو حدیث سے ہمیں
یہ معلوم ہوا کہ وارومدار کامل استرخاء پر ہے، اب
جہاں یہ پایا جائے گا وہاں وضو ٹوٹے گا اور جہاں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عنہ اذا اتی بحدیث القراءۃ خلف الامام
وان لم یرض بالاخراج لہ فی صحیحہ المسند
۱۲ منہ۔ (م)

ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ ابن اسحٰق ثقہ ہے، امام بخاری
نے بھی حدیث قراۃ خلف الامام میں انکی طرف سے دفاع کی بھرپور
کوشش کی ہے، اگرچہ انہوں نے اپنی صحیح مسند میں ان
کی روایت درج کرنا پسند نہیں کی۔ منہ (ت)

Marfat.com

خارج الصلاۃ علی ھیأۃ السجود ان العامۃ علی انہ لایکون حدثا لما روی من الحدیث من غیر فصل بین الصلاۃ وغیرھا کما فی حلیۃ فمن سجد خارجہا سجدۃ مشروعۃ واٰخر غیر مشروعۃ واٰخر لم ینو السجود اصلا فلا یفترقون الا فی النیۃ ولا اثر لہا فی ارخاء او منعہ بداھۃ وانما ذلک الی ھیئۃ النوم کیفما وجدت فیجب ادارۃ الحکم علیہما ولا شک ان النوم علی ھیأۃ سجود السنۃ یمنع الاسترخاء التام اذ لوکان لسقط کما افادہ فی الھدایۃ فوجب ان لا ینقض حتی فی خارج الصلوۃ وان النوم علی غیرھا مفترش الذراعین ملصق البطن بالفخذین لیس الا السقوط ھو ھو فوجب ان ینقض حتی فی الصلاۃ۔

نہیں ہوگا وہ نہیں ٹوٹے گا۔ محقق علماء کے اشارات سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح یہ ضابطہ کھل کر ہمارے سامنے آگیا' اور پہلے قول میں جو دو دعوے تھے ان کا عقدہ بھی حل ہوگیا' کیونکہ نماز کو استرخاء کے روکنے میں کوئی دخل نہیں اور خارج نماز کو استرخاء کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں، بلکہ حدیث میں نماز کی کوئی قید نہیں، بدائع میں اس کا اعتراف موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بیرونِ نماز سجدہ کی ہیئت پر سونے سے عام علماء کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ حدیث میں نماز یا خارج کی قید نہیں پائی جاتی ہے جیسا کہ حلیہ میں ہے مثلاً ایک شخص نے بیرونِ نماز مشروع میں سجدہ کیا اور ایک نے غیر مشروع سجدہ کیا، اور ایک نے بلا نیت سجدہ کیا، تو اب یہ تمام لوگ صرف نیت کے اعتبار ہی سے مختلف ہوں گے لیکن ظاہر کہ اس کا اثر استرخاء کے وجود و عدم پر نہ ہوگا، اس کا دار و مدار تو نیند کی ہیئت پر ہے خواہ کسی طرح بھی ہو اس میں شک نہیں کہ ہیئت سجود پر مسنون طریقے سے سونا مکمل استرخاء کے لیے مانع ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ اگر استرخاء مکمل ہو تو نمازی گر جائے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اندرونِ نماز یا بیرونِ نماز وضو نہ ٹوٹے، اور اس کے علاوہ سونا اس طرح کہ دونوں کلائیاں بچھائے ہوئے ہو' اور پیٹ کو دونوں رانوں سے لگائے ہوئے ہو' یہ خود گرنے کے مترادف ہے، اس لیے ضروری ہے کہ یہ ناقض وضو ہو' خواہ نماز میں ہی ہو۔

اقول وبہ ظھر الجواب عن استحسان البدائع والبحر والغنیۃ فان ذلک انما کان یسوغ لو ان النص لم یکن فیہ الا نفی النقض عن الساجد فعلی التنزل وتسلیم ان لیس الظاھر فی کلام الشارع علیہ الصلوۃ والسلام ارادۃ الھیأۃ المسنونۃ

اقول اس تقریر سے بدائع، بحر اور غنیہ کے استحسان کا جواب بھی ہوگیا، یہ تو اس وقت درست ہوتا جب اس میں نص صرف ساجد کے وضو ٹوٹنے کی نفی کی ہوتی، تو بر سبیل تنزل یہ کہ شارع علیہ السلام کے کلام میں مسنون ہیئت کا ارادہ نہیں ہے یہ دعویٰ ممکن تھا کہ شارع نے یہ حکم ہر اس چیز پر لگایا ہے

Marfat.com

المعهودة کان یمکن ان یدعی ان الشارع ناط ذلك بکل ما ینطلق علیه اسم السجود کیفما کان ولیس کذلك بل النص نفسه ارشدنا الی العلة بقوله استرخت مفاصله فعلمنا ان الحکم معلول ومعقول وقد وجدت العلة فی سجود غیر السنة فلا معنی لعدم النقض علی خلاف القیاس والنص جمیعا نعم یترك ای لا یجری ههنا القیاس بالمعنی المصطلح علیه لان العلة منصوصة فاجراؤها لا یکون قیاسا ولا یختص بالمجتهد کما بینه خاتمة المحققین سیدنا الوالد قدس سره الماجد فی کتاب الجلیل لمفاد اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد فاستقر بحمد الله تعالٰی عرش التحقیق علی القول الاول وانه هو الصحیح وعلیه المعول والحمد لله فی الاٰخر والاول۔

جس پر سجدہ کا اطلاق ہوتا ہو، خواہ کیسا ہی ہو۔ حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ نص ہی میں علت موجود ہے یعنی "استرخت مفاصلہ" اس سے معلوم ہوا کہ حکم معلول ومعقول ہے، اور یہ علت غیر مسنون سجدہ میں بھی پائی جاتی ہے، تو بر خلاف نص وقیاس وضو نہ ٹوٹنے کا کوئی معنی نہیں۔ ہاں یہاں قیاس اصطلاحی معنی میں جاری نہ ہوگا، کیونکہ علت منصوص ہے تو اس علت کا اجراء قیاس نہیں کہلائے گا، اور یہ امر مجتہد کے ساتھ خاص نہ ہوگا، جیسے یہی چیز حضرت والد محترم نے اپنی کتاب "اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد" میں بیان کی ہے۔ لہٰذا تحقیقی بات وہی ہے جو پہلے قول میں مذکور ہے۔ وہی صحیح اور قابل اعتماد ہے، والحمد للہ فی الاٰخر والاول۔

الثالثة تعمد النوم فی الصلاۃ لا یفسدها مطلقا بل اذا کان حدثا کما نبهنا علیه وقد قدمنا عن الخانیة انه ان تعمد النوم فی رکوعه لا تفسد[1] وفی الخلاصة لو نام فی رکوعه او سجوده جازت صلاته لکن لا یعتد بهما واعادهما هذا اذا لم یتعمد ذلك فان تعمد تفسد صلاته فی السجود

تیسرا قول نماز میں قصداً سونا نماز کو مطلقاً فاسد نہیں کرتا ہے بلکہ صرف اسی صورت میں فاسد کرتا ہے جبکہ حدث ہو۔ ہم اس پر تنبیہ کر چکے ہیں خانیہ سے ہم نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قصداً رکوع میں سوگیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر رکوع یا سجود میں سوگیا تو اس کی نماز درست ہوئی لیکن اس رکوع وسجود کا

---

[1] فتاوٰی قاضیخان، مفسدات الصلوٰۃ (نولکشور، لکھنؤ) ۱/ ۶۴

Marfat.com

دون الرکوع اھ[1] واسلفنا عن الفتح ان مبناہ علی زوال المسکۃ فی السجود فلو سجد متجافیا ونام عامدا لم تفسد صلاتہ واثرہ فی الحلیۃ فاقرہ ونقلہ فی البحر وزاد علیہ انھا لاتفسد ولو غیر متجاف وذلک لما اختار ان النوم فی السجود المشروع لاینقض الوضوء مطلقا ولو علی غیر ھیأۃ السنۃ فسجود غیر المتجافی ایضا لما لم یکن النوم فیہ حدثا عندہ لم یجعل تعمدہ فیہ مفسدا و بنقص عبارۃ البحر لیکون تذکیرا لما عبر وتمھیدا لما غبر قال رحمہ اللہ تعالٰی واطلق فی الھدایۃ الصلاۃ (قلت یرید النوم فیھا فتجوز بحذف المضاف وبہ یسقط اعتراض المنحۃ علی البحر فیما تابع ھو فیہ الفتح قال البحر) فشمل ما کان عن تعمد وما عن غلبۃ وعن ابی یوسف اذا تعمد النوم فی الصلاۃ نقض والمختار الاول و فی فصل مایفسد الصلٰوۃ من فتاوٰی قاضی خان لونام فی رکوعہ او سجودہ ان لم یتعمد لاتفسد وان تعمد فسدت فی السجود دون الرکوع اھ کانہ مبنی علی قیام المسکۃ فی الرکوع دون السجود ومقتضی النظر ان یفصل فی السجود ان کان متجافیا

اعتبار نہ ہوگا ان کا اعادہ لازم ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ قصداً نہ سویا ہو، اگر قصداً سویا ہو تو سجود میں نماز فاسد ہوگی رکوع میں نہ ہوگی، اور فتح کے حوالے سے ہم نے بیان کیا کہ اس کا دار و مدار چستی کے سجدہ میں زائل ہونے پر ہے، لہذا اگر سجدہ اس طرح کیا کہ کلائیاں زمین سے الگ ہیں اور اس طرح قصداً سو گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی کو حلیہ میں درست کہا، اور بحر نے اس پر اتنا اضافہ کیا کہ اگر کلائیاں الگ نہ کی ہوں تب بھی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ ان کا مختار قول یہ ہے کہ سجدہ مشروعہ میں نیند مطلقاً ناقضِ وضو نہیں خواہ یہ سجدہ ہیئت غیر مسنونہ پر ہو، اس لیے غیر متجافی کا سجدہ بھی ناقضِ وضو نہیں کیونکہ ان کے نزدیک سجدہ میں نیند ناقضِ وضو نہیں، چنانچہ انہوں نے سجدہ میں قصداً سونے کو ناقضِ وضو قرار نہیں دیا۔

اب بحر کی گزشتہ عبارت ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں "ہدایہ میں نماز کو مطلق رکھا" (میں کہتا ہوں اس سے ان کی مراد نماز میں سونا ہے اس میں حذف مضاف کی وجہ سے مجاز پیدا ہوگیا ہے اور اس طرح منحہ کا اعتراض بحر پر سے ساقط ہوگیا، یہ اعتراض ان کی فتح کی متابعت پر تھا، بحر نے کہا) تو یہ قصداً اس عمل کے کرنے کو بھی شامل ہوگیا، اور بصورت غلبہ اس کے صدور کو بھی، اور ابو یوسف سے

[1] خلاصۃ الفتاوٰی جنس آخر مفسدات الصلٰوۃ (نولکشور، لکھنؤ) ۱/۱۳۲

Marfat.com

لا تفسد والا تفسد کذا فی فتح القدیر وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم (ان النوم فی السجود المشروع لا ینقض مطلقا ولوغیر متجاف) ان لا ینقض بالنوم فی السجود مطلقا وینبغی حمل ما فی الخانیۃ علی روایۃ ابی یوسف[1] اھ ما فی البحر مزیدا ما بین الاھلۃ قال فی منحۃ الخالق الذی تقدم من روایۃ ابی یوسف انہ اذا تعمد النوم فی الصلاۃ نقض وکذا فی الفتح وھی کما تری غیر مقیدۃ بالسجود تامل ثم رأیت فی غایۃ البیان ما نصہ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی فی الاملاء انہ اذا تعمد النوم فی السجود ینقض وان غلبت عیناہ لا ینقض اھ وبہ یترجح الحمل المذکور ویکون المراد حینئذ مما تقدم من قولہ فی الصلاۃ ای فی سجودھا فقط فافھم[2] اھ

مروی ہے کہ جو نماز میں قصداً سویا اس کی نماز ٹوٹ گئی، اور مختار پہلا قول ہے۔ اور قاضی خان میں "ما یفید الصلوٰۃ" کی فصل میں ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کے رکوع یا سجود میں سوگیا تو اگر قصداً نہیں ہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی اور اگر قصداً ہے تو سجدہ میں ٹوٹ جائے گی رکوع میں نہیں اھ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ رکوع میں چستی باقی رہتی ہے اور سجدہ میں نہیں، اور تحقیقی بات یہ ہے کہ ان کو سجدہ میں بھی یہ تفصیل کرنی چاہئے کہ اگر کلائیاں الگ ہیں تو فاسد نہ ہوگی ورنہ فاسد ہوگی کذا فی فتح القدیر، اور کہا جاتا ہے کہ مقتضی اصح کا پہلا قول ہے (مشروع سجدہ میں نیند مطلقاً خواہ تجافی کے ساتھ نہ ہو ناقض وضو نہیں) سجدہ میں سونے سے وضو مطلقاً نہیں ٹوٹتا ہے، البتہ خانیہ کی عبارت کو ابو یوسف کی روایت پر محمول کرنا چاہئے اھ بحر کی عبارت قوسین کے درمیان دی گئی ہے۔ ابو یوسف کی روایت جو منحہ سے گزری ہیں ہے کہ جب نماز میں قصداً سوئے گا تو نماز ٹوٹ جائے گی کذا فی الفتح۔ مگر اس میں سجدہ کی قید نہیں۔ "تامل" غایۃ البیان کی عبارت یہ ہے کہ ابو یوسف کے املاء میں اس طرح مروی ہے کہ اگر سجدہ میں قصداً سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا تو نہ ٹوٹے گا اھ اور اس کی روشنی میں عبارت کا مذکورہ مفہوم راجح قرار پاتا ہے، اور اس صورت میں باب الصلوٰۃ میں ان کے قول سے مراد صرف سجدہ کی حالت ہوگی فافھم اھ۔

اقول اولاً الحکم فی المقید لاینافی — میرے خیال میں مقید میں حکم مطلق کے منافی نہیں ہے

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

[2] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق نواقض وضو ۱/۳۸

Marfat.com

الحكم فى المطلق كما افاده فى الفتح لاجرم ان ذكر فى التحفة والبدائع ان النوم فى غير حالة الاضطجاع والتورك فى الصلوٰة لايكون حدثا سواء غلبه النوم او تعمد فى ظاهر الرواية وروى عن ابى يوسف رحمه الله تعالٰى انه قال سالت اباحنيفة رضى الله تعالٰى عنه عن النوم فى الصلاة فقال لاينقض الوضوء ولا ادرى سالته عن العمد اوعن الغلبة وعندى انه ان نام متعمدا انتقض وضوءه قال فى البدائع وجه رواية ابى يوسف ان القياس فى النوم حالة القيام والركوع والسجود ان يكون حدثا لكونه سببا لوجود الحدث الا انا تركنا القياس لضرورة التهجد نظرا للمجتهدين وذلك عند الغلبة دون التعمد[2] اھ قال فى الحلية بعد نقله هذا يفيد اطلاقه انه ينتقض عند ابى يوسف بالنوم راكعا اذا تعمده[3] اھ اى وكذا قائما۔

جیسا کہ فتح میں ہے، تحفہ، بدائع میں ہے اضطجاع اور تورک کے علاوہ نماز میں نیند حدث نہیں ہے، خواہ قصداً سویا ہو یا اس پر نیند کا غلبہ ہو گیا، یہ ظاہر روایت میں ہے اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو حنیفہ سے دریافت کیا کہ نیند میں نماز کا کیا حکم ہے؟ تو آپ نے فرمایا وضو نہیں توڑتی ہے، اور مجھے یہ یاد نہ رہا کہ میں نے اُن سے قصداً نیند کے بارے میں دریافت کیا تھا یا نیند کے غلبہ کے بارے میں دریافت کیا تھا، اور میری رائے یہ ہے کہ اگر قصداً سویا تو وضو ٹوٹ جائے گا، بدائع میں ہے کہ ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ قیام، رکوع اور سجود کی نیند میں قیاس تو یہ ہے کہ حدث ہو کہ وہ وجودِ حدث کا سبب ہے مگر ہم نے تہجد کی ضرورت کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا ہے، مگر یہ صرف غلبہ کی صورت میں ہے قصداً نہیں اھ حلیہ میں اس عبارت کے نقل کے بعد فرمایا، اس حکم کے مطلق ہونے سے پتا چلتا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک قصداً رکوع میں سونا وضو کو توڑ دیتا ہے اھ اور اسی طرح کھڑے ہو کر سونے کا بھی حکم ہے۔

اقول انما الاطلاق فى تحفة الفقهاء اما فى البدائع فتنصيص صريح لقوله ان القياس فى النوم حالة القيام والركوع الخ فافاد ان ابا يوسف عمل فى جميعها بالقياس

اقول تحفہ میں تو اطلاق ہے، مگر بدائع میں ان کے قول ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع الخ کی تنصیص صریح ہے، انہوں نے یہ بتایا کہ ابو یوسف نے تمام صورتوں میں عمد کے

---

[1] بدائع الصنائع نواقض وضوء النوم ۱/۳۱ [2] ایضاً

[3] حلیہ

Marfat.com

عند العمد والعالم ربما یسأل عن صورۃ خاصۃ فیجیب فتأتی الروایۃ عنہ مقیدۃ بصورۃ السؤال مع ان الحکم مطلق عندہ اھ[1] ف ھذا من مارس الفقہ وعن ھذا[۱] قلنا ان المطلق یحمل علی اطلاقہ وان اتحد الحکم والحادثۃ مالم تدع الی التقیید ضرورۃ ثم القیاس الذی ذکر فی البدائع لروایۃ ابی یوسف وقد ذکرہ فی الھدایۃ والتبیین ایضا فی مسئلۃ الاغماء فالجواب عنہ انا نمنع کون القیاس فیہا ذلک بل القیاس ایضا عدم النقض لعدم کمال الاسترخاء کما افادہ فی الفتح۔

وقت قیاس پر عمل کیا ہے، اور عالم سے کبھی ایک مخصوص صورت کی بابت سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں جو روایت ذکر کی جاتی ہے وہ سوال کی صورت کے ساتھ مقید ہوتی ہے حالانکہ اس کے نزدیک حکم مطلق ہے، یہ چیز ماہرین فقہ پر مخفی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہوتا ہے اگرچہ حکم وحادثہ متحد ہو، بشرطیکہ تقیید کی طرف کوئی ضرورت داعیہ نہ ہو پھر وہ قیاس جو ابو یوسف کی روایت کے لیے بدائع میں مذکور ہوا ہے اور جو ہدایہ اور تبیین میں اغماء کے مسئلہ میں مذکور ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس مسئلہ میں اس قیاس کو نہیں مانتے بلکہ قیاس وضو کا نہ ٹوٹنا ہے کیونکہ استرخاء مکمل نہیں ہے، جیسا کہ فتح میں ہے۔

وثانیا اطلاق[۲] روایۃ ابی یوسف لاینافی حمل کلام قاضی خان فی السجود علیہا لان ائمۃ الترجیح کما یختارون احد القولین کذلک ربما یفصلون فیختارون قولا فی صورۃ واخر فی اخری فیکون المعنی ان ما فی الخانیۃ مشی فی صورۃ السجود علی روایۃ ابی یوسف وای عتب فیہ ثم اعترض ھذا الحمل العلامۃ الشیخ اسمعیل فی شرح الدرر بانہ لایلزم من فساد الصلاۃ انتقاض الوضوء لما فی السراج لو قرأ ورکع وسجد وھو نائم تفسد صلاتہ لانہ زاد رکعۃ کاملۃ لایعتد بہا ولا ینتقض وضوؤہ اھ ولم یحکم فی الخانیۃ علی

دوم ابو یوسف کی روایت کا اطلاق قاضی خان کے کلام کو سجدہ میں اس روایت پر محمول کرنے کے منافی نہیں کیونکہ ائمہ ترجیح جس طرح دو قولوں میں سے ایک کو مختار قرار دیتے ہیں اسی طرح وہ کبھی تفصیل سے کام لیتے ہیں اور ایک صورت میں ایک قول اور دوسری صورت میں دوسرے قول کو مختار کرتے ہیں، گویا خانیہ میں سجدہ کی صورت میں ابو یوسف کی روایت کو ترجیح دی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں، پھر شیخ اسماعیل نے شرح درر میں اس حمل پر اعتراض کیا ہے کہ نماز کے فساد سے وضو کا ٹوٹنا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ سراج میں ہے کہ اگر کسی شخص نے قراءۃ رکوع اور سجدہ سوتے میں کیا تو اس کی نماز فاسد

---

[1] بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق، نواقض وضو ۱/ ۳۹

[۲] ف مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہوتا ہے اگرچہ حکم وحادثہ متحد ہو۔

Marfat.com

الوضوء بالنقض والظاھر ان فی البحر غفولا عن ذلك فتدبرہ اھ[1]

ہو جائے گی، کیونکہ ان سے ایک مکمل ناقابلِ اعتبار رکعت کا اضافہ کیا ہے اور اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اھ اور خانیہ میں وضو کے ٹوٹنے کا حکم نہیں لگایا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ بحر میں اس سے غفلت برتی ہے فتدبرہ اھ

اقول اولا رحم اللہ العلامۃ الفاضل والسید الناقل الشیئ یبتنی علی ملزومہ لالازمہ لجواز عموم اللازم فلا یقضی بوجود الملزوم ولا شك ان نقض الوضوء یستلزم فساد الصلاۃ عند التعمد لکونہ حینئذ تعمد حدث وھو مفسد قطعا۔

اقول اول تو یہ کہ اللہ تعالٰی علامہ فاضل اور سید ناقل پر رحم کرے کہ ہر چیز کا دارو مدار اس کے ملزوم پر ہوتا ہے نہ یہ کہ لازم پر، کیونکہ لازم کا عام ہونا جائز ہے اس لیے وجود ملزوم کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ وضوء کا عمداً ٹوٹنا فسادِ صلوٰۃ کو مستلزم ہے کیونکہ ان سے حدث کا قصد کیا ہے اور یہ مفسد قطعا ہے۔

وثانیا الکلام فی فساد الصلاۃ لاجل تعمد النوم وماذکر من الصورۃ فالفساد فیھا لیس لہ بل لزیادۃ رکعۃ تامۃ وحمل کلام الخانیۃ علی روایۃ الامام الثانی لا یستلزم ان لا تفسد صلوۃ بشیئ قط مالم ینتقض الوضوء فالبحر عقول لاغفول ھذا واجاب فی المنحۃ عن ھذا الاعتراض بان ما فی الخانیۃ من الفساد مبنی علی نقض الوضوء لتفریقہ بین الرکوع والسجود تامل اھ[2]

دوم نماز کے فساد کی گفتگو نیند کے قصد کی وجہ سے ہے، اور جو صورت انہوں نے ذکر کی ہے تو اس میں فساد کی وجہ یہ نہیں ہے بلکہ ایک مکمل رکعت کے اضافہ کی وجہ سے ہے، اور خانیہ کے کلام کو دوسرے امام کی روایت پر محمول کرنا اس امر کو مستلزم نہیں کہ نماز کسی چیز سے بھی قطعا فاسد نہ ہوتا وقتیکہ وضو نہ ٹوٹ جائے، تو بحر نے کسی غفلت کا مظاہرہ نہیں کیا ہے بلکہ عقلمندی کا ثبوت دیا ہے، ہذا۔ اور منحہ میں اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے کہ جو خانیہ میں فساد کا حکم نقضِ وضوء پر مبنی ہے تو وہ اس وجہ سے کہ وہ رکوع و سجود میں فرق کرتے ہیں، تامل اھ

---

[1] بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/ ۳۹

[2] ایضاً

Marfat.com

اقول رحم الله الفاضلين السؤال والجواب کلاھما من وراء حجاب فان الخانیة قد نصت علی انتقاض الوضوء به فی نواقضه حیث قال کما تقدم ان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طہارته وتفسد صلاته ولو تعمد النوم فی قیامه اورکوعه لا تنتقض طہارته فی قولهم[1] اھ والوجه ان الفساد فی التعمد وانتقاض الوضوء متلازمان فایھما اثبت اثبت الاٰخر وایھما نفی نفی الاٰخر ولذا اقتصر فی الخانیة ھھنا اعنی فی مفسدات الصلوٰة علی فساد الصلاة وعدمه ولم یتعرض للوضوء وثمه ای فی نواقض الوضوء ذکرھما معا فی السجود واقتصر علی ذکر عدم النقض فی الرکوع ولم یتعرض لعدم الفساد فاتی فی کل باب بما یحتاج الیه وکیفما کان فقد صرح باجلی تصریح ان تعمد النوم لیس مما یفسد الصلوٰة مطلقا وکذلك الخلاصة وعلیه مشی الفتح والحلیة وعنه نکلم البحر۔

اقول خدا[2] ان دونوں فضلاء پر رحم کرے کہ سوال وجواب دونوں پس پردہ ہیں کیونکہ خانیہ نے نواقض وضو کی بحث میں اس سے وضو کے ٹوٹ جانے کی صراحت کی ہے، جیسا کہ گزرا ہے انھوں نے تصریح کی ہے کہ اگر نمازی جان بوجھ کر سجدہ میں سو گیا تو اس کی طہارت اور نماز دونوں ختم ہو جائیں گی جبکہ حالتِ قیام ورکوع میں قصداً سونے سے فقہاء کے نزدیک طہارت ختم نہ ہوگی اھ، وجہ اس کی یہ ہے کہ قصد کی صورت میں فاسد ہونا اور وضو کا ٹوٹنا متلازم ہیں تو ایک کے اثبات سے دوسرے کا اثبات اور ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم ہوگی، اس لیے خانیہ کے مفسدات الصلوٰۃ میں نماز کے فاسد ہونے یا نہ ہونے پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور وضو کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور نواقض وضو میں سجدہ کے بارہ میں دونوں چیزوں کا ذکر ہے اور رکوع میں عدمِ نقض پر اکتفاء کیا ہے، اور عدمِ فساد کا ذکر نہیں کیا ہے تو ہر باب میں بقدرِ ضرورت چیزوں کا ذکر کیا ہے۔ بہرصورت انہوں نے اس امر کی پوری وضاحت کر دی ہے کہ مطلقاً قصداً سونے سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے، خلاصہ، فتح، حلیہ اور بحر میں یہی ہے۔

اقول وھو قضیة اطلاق المتون قاطبة فانھم یذکرون من صور الحدث الذی یمنع البناء ما اذا جن او نام فاحتلم او اغمی علیه فیفیدون ان النوم بمفردہ لیس بحدث

اقول یہ تمام متون کے اطلاق کا معاملہ ہے یہ حضرات بناءِ صلوۃ کی ممانعت کی صورتوں میں ان احداث کا ذکر کرتے ہیں، جنون، سونے کی حالت

---

[1] فتاوی قاضی خان، نواقض وضو (نولکشور لکھنؤ) ۱/۲۰

[2] ف "ط" شیخ اسماعیل اور شارح در پر۔

Marfat.com

ولامانع للبناء مطلقا والا لم یحتج الی ضم الاحتلام قال فی العنایۃ ثم البحرانما قال نام فاحتلم لان النوم بانفرادہ لیس بمفسد اھ ثم ھم یسنونہ ارسالا فیشمل العمد والغلبۃ وکذلک سکوتھم قاطبۃ عن عد تعمد النوم فی المفسدات دلیل علی ذلک لاسیما المتاخرین الذین جنحوا نحوالاستیعاب مھما حضر کالدرالمختار ومراقی الفلاح نعم یفسد اذا تعمدہ علی ھیأۃ یکون بہا حدثا وھم قد ذکروا فی المفسدات تعمد الحدث فقد توجہ ما جزم بہ ھؤلاء الجلۃ علی ما فی جامع الفقہاء ان النوم فی الرکوع والسجود لاینقض الوضوء ولو تعمدہ ولکن تفسد[1]

میں احتلام یا بیہوشی کیونکہ محض سونا مفسد نہیں۔ پھر فقہاء اس مسئلہ کو مطلق رکھتے ہیں، لہٰذا یہ قصدا اور غلبہ کی حالت دونوں کو شامل ہوگا، اور اسی طرح تمام فقہاء کا مفسداتِ صلوٰۃ میں عدم تعمد نوم کی صورت سے خاموشی اختیار کرنا اس کی دلیل ہے، خاص طور پر ان متاخرین کا سکوت جو تمام صورتوں کے استیعاب کے عادی ہیں جیسے صاحبِ درمختار اور صاحبِ مراقی الفلاح۔ ہاں وضو اس صورت میں ٹوٹ جائے گا جبکہ قصدا ایسی صورت میں سویا جس میں نیند حدث ہوتی ہے، اور فقہاء نے مفسدات عمداً حدث کا ذکر کیا ہے، اس بناء پر ان حضرات نے

---

[1] اعترضہ العلامۃ خیر الدین رملی کما نقل عنہ فی المنحۃ بانہ ذکر فی التتارخانیۃ اقوالا واختلاف تصحیح فی المسألۃ وکذلک ذکر فی الجوھرۃ فی نوم المضطجع والمریض فی الصلاۃ اختلافا والصحیح انہ ینقض وبہ ناخذ وفی التتارخانیۃ عن المحیط فی النوم مضطجعا ان غلبت عیناہ فنام ثم اضطجع فی حالۃ نومہ فھو بمنزلۃ مالو سبقہ الحدث یتوضأ ویبنی ولو تعمد النوم فی الصلاۃ مضطجعا فانہ یتوضأ و یستقبل الصلٰوۃ ھکذا حکی عن مشایخنا اھ فراجع المنقول ولا تغتر بما اطلقہ ھنا اھ م[3]

اس پر منحہ میں خیر الدین رملی کا یہ اعتراض منقول ہے کہ تتارخانیہ میں مختلف اقوال ذکر کئے ہیں، اور اس مسئلہ میں کئی جوابات کا ذکر ہے، اور اسی طرح جوہرہ میں لیٹنے والے کی نیند اور مریض کی نماز کی بابت اختلاف مذکور ہے، اور صحیح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور یہی ہم اختیار کرتے ہیں اور تاتارخانیہ میں لیٹ کر سونے کی بابت فرمایا کہ اگر نیند کے غلبہ کے باعث سو گیا پھر نیند ہی میں لیٹ گیا تو یہ اس شخص کی طرح ہے جس کو حدث لاحق ہوگیا ہو، وضو کرکے بناء کرے گا، اور اگر نماز میں لیٹ کر قصداً سویا تو وضو کرکے ازسرِ نو نماز پڑھے گا ہمارے مشایخ سے یہی منقول ہے فراجع المنقول ولا تغتر بما اطلقہ ھنا اھ (ت)

[2] بحر الرائق، باب الحدث من الصلوٰۃ سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۲

[3] منحۃ الخالق، الحدث فی الصلوٰۃ ۱/۳۷۲

Marfat.com

صلاتہ کما نقلہ فی البحر عن شرح منظومۃ ابن وھبان واعتمدہ ش جنونا علی ما استند رلٹ بہ ش علی العلامۃ العلائی قال فی الدر یتعین الاستئناف لجنون اوحدث عمدا او احتلام بنوم[1] الخ قال الشامی افاد ان النوم بنفسہ غیر مفسد لکن ھذا اذا کان غیر عمد لما فی حاشیۃ نوح افندی النوم اما عمدا ولا فالاول ینقض الوضوء ویمنع البناء والثانی قسمان مالا ینقض الوضوء ولا یمنع البناء کالنوم قائما اوراکعا اوساجدا ومایقنض الوضوء ولا یمنع البناء کالمریض اذا صلی مضطجعا فنام ینتقض وضوؤہ علی الصحیح ولہ البناء فغیر العمد لایمنع البناء اتفاقا سواء نقض الوضوء اولا بخلاف العمد اھ ملخصا[2]اھ

جس پر جزم کیا ہے اس کو ترجیح حاصل ہو گئی، اور جامع الفقہ میں ہے کہ رکوع وسجود میں نیند خواہ قصداً ہی ہو وضو کو نہیں توڑتی ہے لیکن نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہی چیز بحر میں ابن وہبان کی نظم کی شرح سے ہے اور اس پر "ش" نے اعتماد کیا ہے۔ علامہ "ش" نے علامہ علائی پر یہ استدراک کیا ہے درمیں کہا کہ از سرِ نو نماز پڑھنا ضروری ہے جبکہ جنون یا قصداً حدث یا نیند میں احتلام کے باعث وضو ٹوٹا ہو الخ شامی کہتے کہ نیند بنفسہٖ مفسد نہیں، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ بالقصد نہ ہو، کیونکہ نوح آفندی کے حاشیہ میں ہے کہ "نیند یا قصداً ہوگی یا بلا قصد، تو پہلی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا اور بناء ممنوع ہوگی پھر دوسری کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ نہ وضو ٹوٹے اور نہ ہی بناء ممنوع ہو بحالت قیام، رکوع یا سجود سو جانا' اور دوسری یہ کہ وضو تو ٹوٹ جائے گا مگر بناء ممنوع نہ ہو جیسے مریض جو لیٹ کر نماز پڑھ رہا تھا پھر سو گیا تو صحیح قول پر اس کا وضو ٹوٹ جائے گا مگر بناء کر سکتا ہے تو عمد کے علاوہ دوسری صورتوں میں اتفاقاً بناء ممنوع نہیں ہے خواہ وضو ٹوٹے یا نہ، عمد کا حکم اس کے برعکس ہے اھ ملخصا

اقول ھذا[1] ناطق بملأ فیہ انہ ماش علی الروایۃ عن ابی یوسف الا تری انہ جعل نوم العمد مطلقا ناقض الوضوء وھذا خلاف ظاھر الروایۃ المعتمدۃ المختارۃ کما قدم المحشی والشارح وقدمنا نقلہ مع تصحیح المحیط فما کان للعلامۃ ان یعتمد

اقول اس سے واشگاف الفاظ میں اس امر کا اظہار ہوتا ہے کہ یہ ابو یوسف کی روایت پر مبنی ہے کیونکہ انہوں نے مطلق عمداً نیند کو ناقض وضو قرار دیا ہے اور معتمد و مختار ظاہر روایت کے صریح خلاف ہے۔ محشی وشارح نے اس کی تصریح کی ہے اور ہم بھی محیط کی تصحیح کے ساتھ اس کو نقل کر چکے ہیں،

---

[1] الدر المختار، باب الاستخلاف ۱/۸۷ مطبوعہ مجتبائی دہلی

[2] رد المحتار، " " ۱/۴۴۳ مطبوعہ مصطفی البابی مصر

Marfat.com

هذا ههنا ولکن سبحٰن من لا ینسی۔

الرابعة مسألة التنور مذکورة فی الخانیة وھی الاصل وعنها نقل فی خزانة المفتین والهندیة وایاها تبع فی الخلاصة والخلاصة فی البزازیة وعن الخلاصة اثر فی البحر قال الامام قاضی خان رحمه الله تعالٰی ان نام علی راس التنور وهو جالس قد دلی رجلیه کان حدثا لان ذلك سبب لاسترخاء المفاصل اھ[1] وقد قدمنا انها لا تلتئم علی الضابطة المؤیدة بالحدیث والقیاس الصحیح **قلت** ولم ارلها ما اشدها به الا شباء ابداء المحقق فی الفتح توجیها لمسألة مخالفة لظاهر الروایة واختیار الجمهور وھی مسألة المستند الی ما لو ازیل سقط حیث قال ظاهر المذهب عن ابی حنیفة عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسکة للامن من الخروج والانتقاض مختار الطحاوی واختاره المصنف والقدوری لان مناط النقض الحدث لا عین النوم فلما خفی بالنوم ادیر الحکم علی ما ینتهض مظنة له ولذا لم ینقض نوم القائم و الراکع والساجد ونقض فی المضطجع لان المظنة منه ما یتحقق معه الاسترخاء علی الکمال وهو فی المضطجع لا فیها وقد

تو علامہ کو یہاں اس پر اعتماد کرنا نہیں چاہیے تھا ،

چہارم مسئلہ تنور کا ہے جو خانیہ میں مذکور ہے ، بنیاد یہی ہے، اور اسی سے خزانۃ المفتین اور ہندیہ میں اس کو نقل کیا گیا ہے ، اور خلاصہ میں اسی کی متابعت کی ہے، اور بزازیہ میں خلاصہ کی متابعت کی ہے اور خلاصہ سے بحر میں نقل کیا ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر کوئی شخص تنور میں پیر لٹکا کر اس کے منہ پر سو گیا تو بے وضو قرار پائے گا کیونکہ یہ استرخاءِ مفاصل کا سبب ہے اھ اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ حدیث اور قیاس صحیح سے حاصل شدہ ضابطہ سے موافقت نہیں رکھتا ہے ۔ اس کی تائید میں مجھ کو صرف وہی توجیہ مل سکی ہے جو صاحب فتح نے ظاہر روایت کے مخالف مسئلہ میں کی ہے، یہ مسئلہ جمہور کا مختار بھی ہے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی ایسی چیز کے ساتھ ٹیک لگا کر سو جائے کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو گر جائے، وہ فرماتے ہیں کہ ابو حنیفہ سے منقول ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ جب تک اس کی مقعد جمی ہوتی ہے اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ کسی چیز کے نکلنے کا خدشہ نہیں ہے، اور طحاوی نے وضو کے ٹوٹنے کو مختار کہا ہے اور مصنف اور قدوری نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ نقض وضو کی علت حدث ہے نہ کہ صرف نیند کا آجانا ، اب حدث نیند کی وجہ سے مخفی ہے تو اس چیز پر حکم کا دار ومدار کر دیا جس میں حدث کا گمان ہے ، اس لیے کھڑے ہوئے

---

[1] فتاوٰی قاضی خان، نواقض الوضوء النوم ۱/۲۰

Marfat.com

وجد فی ھذا النوع من الاستناد اذلا یمسکہ الا السند وتمکن المقعدۃ مع غایۃ الاسترخاء لایمنع الخروج اذ قد یکون الدافع قویا خصوصا فی زماننا لکثرۃ الاکل فلا یمنعہ الامسکۃ الیقظۃ[1] اھ واقرہ الحلبی فی الغنیۃ۔

رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے کا وضو سونے سے نہیں ٹوٹتا ہے اور لیٹ کر سونے والے کا وضو ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ استرخاء مفاصل اسی حالت میں ہوتا ہے، اور یہی وُہ موقع ہے جہاں حدث کا شبہ مکمل طور پر موجود ہے، اور یہی چیز اس قسم کے ٹیک لگا کر سونے والے میں ہے، کیونکہ اس کو صرف ٹیک ہی روکے ہوئے ہے، اور مقعد کا جما ہوا ہونا، استرخا تام کی صورت میں کسی چیز کے نکلنے کو مانع نہیں ہے، کیونکہ کسی وقت طبیعت کا اندرونی زور قوی ہوتا ہے خاص طور پر ہمارے دَور میں جبکہ کھانے پینے کی فراوانی ہے، تو ایسی صورت میں صرف بیداری کی چستی ہی حدث کو روک سکتی ہے اھ حلبی نے غنیہ میں اسی کو درست کہا۔

اقول وقولہ لایمنعہ الامسکۃ الیقظۃ ای عند وجود نہایۃ الاسترخاء بخلاف القائم والراکع والساجد علی ھیأۃ السنۃ فلا یرد ان ھذا التقریر یوجب النقض بالنوم مطلقا وھو خلاف ما اجمعنا علیہ لکنی۔

اقول ان کا قول "لایمنعہ الامسکۃ الیقظۃ" یعنی استرخا تام کی صورت میں، یہ اس کے خلاف ہے جبکہ کوئی شخص قیام، رکوع اور مسنون طریقہ پر سجدہ میں سوجائے، لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ اس تقریر کی روشنی میں وضو مطلقاً نیند سے ٹوٹ جائے گا، حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

اقول کما ان الاسترخاء مظنۃ الخروج وتمکن المقعدۃ مظنۃ منعہ فیتعارضان ولا یثبت النقض بالشك ولا نسلم ان قوۃ الدافع بحیث لا یقاومہ التمکن بلغ من الکثرۃ ما یعد بہ غالبا ولا مظنۃ الا بالغلبۃ وکیفما کان فمخالفتہ للمذھب ولجمھور اھل الاختیار علم

اقول میری رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ استرخاء تام کی صورت میں کسی موجبِ حدث کا نکلنا ممکن ہے اور مقعد کے جمے رہنے سے حدث کے نہ نکلنے کا گمان ہے، تو دونوں میں تعارض ہوگا، پس شک کی بنا پر وضو نہ ٹوٹے گا اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ قوتِ مدافعت کا مقابلہ تمکن مقعد سے نہیں ہوسکتا ہے، اور یہ امر اتنی کثرت سے ہے اس کو غالب

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضو مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۳

Marfat.com

كاف على تقاعده عن الحجية بل اقول وبالله التوفيق مسئلة التنور لاتلتئم على هذا ايضا لان تحقيق هذا القول على ما الهمني ذوالطول ان الحالات ثلث وذلك ان نفس وجود الاسترخاء لازم النوم مطلقا ثم يبقى معه بعض الاستمساك مالم يستغرق فاما غالبا كالنوم قائما او راكعا او على هيأة السنة ساجدا فان بقاءه على تلك الهيأت دليل واضح على غلبة الاستمساك او مغلوبا كالنوم قاعدا او راكبا وينتفي اصلا في صورة الاضطجاع والاسترخاء ونحوهما فالاول لاينقض مطلقا والثالث ينقض من دون فصل ومنه المتكئ الى مالو ازيل سقط لان عدم سقوطه ليس لبقاء شيء من المسكة فيه بل للسند كميت يسند الى شيء والثاني يفصل فيه فان كان متمكن المقعدة لم ينقض لان التمكن يعارض غلبة الاسترخاء والا نقض والنوم على راس التنور جالسا متمكنا مدليا من القسم الثاني قطعا دون الثالث اذ لو انتفى التماسك لسقط بل كون الجلوس على راس وطيس حامر بما يوجب تيقظ القلب اكثر مما لو كان حيث لامخافة في السقوط

الوقوع کا درجہ دیا جا سکتا ہے، اور مظنہ تو غلبۂ ظن سے بنا ہوتا ہے بہرصورت چونکہ یہ مذہب اور جمہور اہل اخیار کے مخالف ہے اس لیے اس کا حجت نہ ہونا ظاہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ تنور والا مسئلہ بھی اس سے مطابقت نہیں رکھتا ہے بتائیدِ الٰہی ف اس کی تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ حالتیں تین ہیں اور وہ اس طرح کہ مطلقا استرخاء نیند کو مطلق لازم ہے، اب جب تک نیند گہری نہ ہو تو کچھ نہ کچھ چستی باقی رہتی ہے، اب یہ صورت یا تو بکثرت ہوگی، جیسے بحالتِ قیام، رکوع سونا، یا مسنون طریقہ پر سجدہ میں سو جانا، کیونکہ نمازی کا ان حالتوں پر رہنا ہی اس امر کی کافی دلیل ہے کہ چستی کا غلبہ باقی ہے، یا مغلوب طریق پر، جیسے بیٹھ کر یا سوار ہو کر سو جانا، اور چستی بالکل ختم ہو جاتی ہے جیسے چت لیٹ کر سونا اور استرخاء وغیرہ کی صورت میں۔ پس پہلی صورت میں وضو مطلقا نہیں ٹوٹتا ہے، اور تیسری میں بلاقید ٹوٹ جاتا ہے، اور اسی قسم میں وہ شخص بھی داخل ہے جو کسی ایسی چیز سے ٹیک لگائے ہوئے ہو کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو وہ گر پڑے، کیونکہ اس کا نہ گرنا چستی کے باقی رہ جانے کے باعث نہیں ہے بلکہ محض ٹیک کی وجہ سے ہے جیسے کسی مُردے کو سہارے سے کھڑا کر دیا جائے، اور دوسری صورت میں قدرے تفصیل ہے، اب اگر اس کی مقعد جمی ہوئی ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ مقعد کے جمنے سے غلبۂ استرخاء

ف نیند کے باعث وضو ٹوٹنے کی تحقیق جو مصنف نے پیش کی ہے۔

Marfat.com

فيكون التمكن مانعا للنقض وهو الموافق للضابطة ولكن هيبة تلك الكتب الكبار كانت تقعدني عن الاجتراء على انكار هذا[1] الفرع حتى رأيت الامام ابن امير الحاج الحلبي رحمه الله تعالى اورده في الحلية عن الخانية ثم قال وهو غير ظاهر بل الاشبه عدم النقض لان مظنة الحدث من النوم ما يتحقق معه الاسترخاء على وجه الكمال والظاهر عدم وجود ذلك والا لسقط لفرض عدم المانع من استناد او غيره[2] اھ ومع ذلك احببت ان يجدد الوضوء ان وقع ذلك لانها صورة نادرة فلا علينا ان نعمل فيها بالاحتياط بمعنى الخروج عن العهدة بيقين وان كان حقيقة الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين ثم الذي سبق منه الى ذهن الحلية ان سبب الاسترخاء نفس الادلاء حيث قال فالقياس على هذا يفيد انه لو ركب على اكاف على الدابة فادلى رجليه من الجانبين كما يفعله بعضهم انه ينقض وهو غير ظاهر[3] الخ **قلت** هكذا في نسختي وهي سقيمة جدا والظاهر فادلى رجليه من احد الجانبين لان هذا هو الذي يفعله البعض دون العامة وهو المشابه

کا گمان ختم ہوگیا ورنہ ٹوٹ جائے گا، اور تنور میں پیر لٹکا کر جم کر بیٹھ کر سونا قطعی طور پر دوسری قسم میں شامل ہے، تیسری میں نہیں ہے، کیونکہ اگر چستی ختم ہوتی تو گر پڑتا بلکہ گرم تنور پر بیٹھنے کی صورت میں انسان زیادہ ہوشیار رہتا ہے کہ کہیں گر نہ پڑے، لہذا ایسی صورت میں اگر جم کر بیٹھا ہوا سو گیا وضو نہ ٹوٹے گا، اور یہی چیز ضابطہ کے مطابق ہے، مگر ان بڑی بڑی کتابوں کی ہیبت کے باعث اس فرع کے انکار کی مجھ میں جرأت نہ تھی، پھر میں نے دیکھا یہی چیز امیر الحاج الحلبی رحمہ اللہ نے حلیہ میں خانیہ سے نقل کی ہے۔ پھر فرمایا کہ یہ ظاہر نہیں ہے، بلکہ حق بات یہ ہے کہ وضو نہ ٹوٹے کیونکہ صرف وہی نیند مظنہ حدث ہوتی ہے جس میں بدرجہ کامل استرخاء متحقق ہو اور ظاہر یہ ہے کہ یہ چیز نہیں ہے' ورنہ ساقط ہوجاتا، کیونکہ مانع کا عدم فرض کیا گیا ہے۔ خواہ وہ استناد ہو یا نہ ہو اھ اس کے باوجود میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں وضو تازہ کرے کیونکہ یہ نادر صورت ہے تو ہم پر یہ لازم نہیں ہے کہ ہم ایسی صورت میں احتیاط پر عمل کریں یعنی ذمہ داری سے یقین ہونے کی صورت میں سبکدوش ہوں، اگرچہ حقیقی احتیاط تو یہ ہے کہ اقوی الدلیلین پر عمل کیا جائے، پھر اس سے جو چیز صاحب حلیہ کے ذہن

---

[1] و [2] و [3] حلیہ

Marfat.com

للادلاء فی التنور فسقط لفظ احد من قلم الناسخ ۔

میں آئی، وجہ یہ ہے کہ پیر لٹکانا بذاتِ خود استرخاء ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس پر قیاس کرکے کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سواری پر زین کے ساتھ بیٹھا ہے اور دونوں طرف پیر لٹکائے ہوتے ہے تو وضو ٹوٹ جائیگا' اور یہ غیر ظاہر ہے الخ میرا نسخہ جو بہت پرانا بوسیدہ ہے اس میں یہی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ عبارت یُوں ہوگی "فادلی رجلیہ من احد الجانبین" کیونکہ عام لوگوں کو چھوڑ کر بعض لوگ یہی کرتے ہیں، اور یہی ہیئت تنور میں پیر لٹکانے کے مشابہ ہے تو قلم ناسخ سے "احد" کا لفظ ساقط ہوگیا ہے۔

اقول لکن یرد علیه **اولاً** ان الادلاء ان کان سببه فالادلاء من الجانبین اولی لزیادة الانفراج یحصل به فی المقعدة مع ان الاصرح به فی الخانیة نفسها و الکتب قاطبة انه ان نام علی ظهر الدابة فی سرج او اکاف لاینتقض وضوؤه لعدم استرخاء المفاصل[1]۔

اقول مگر اس پر کئی اعتراضات ہیں :

اول : اگر اس کا سبب پیروں کا لٹکانا ہے تو دونوں جانب پیروں کا لٹکانا کیونکہ اس میں کشادگی زیادہ ہوتی ہے نیز خانیہ اور دوسری کتب میں اس امر کی صراحت ہے کہ اگر کوئی شخص سواری کی زین یا نمدہ پر بیٹھ کر سوگیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ استرخاء مفاصل نہیں پایا گیا اھ

وثانیاً قد قال فی الخلاصة وغیرها ان نام متربعا لاینتقض الوضوء وکذا لو نام متورکا وھو ان یبسط قدمیه عن جانب ویلصق الیتیه بالارض[2] اھ فلا یدخل الادلاء المذکور فی ھذا التفسیر بل ھو امکن للمقعدة من بسط القدمین علی محل مستو کما لایخفی بل الوجه عندی ان المراد تنور حام فیه شیئ من الجمرات

دوم : خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر کوئی شخص چارزانو ہوکر بیٹھا اور سوگیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر اس طرح بیٹھ کر سویا کہ دونوں پیر ایک طرف کو نکالے اور سرین زمین پر رکھے تو بھی یہی حکم ہے اھ تو مذکورہ ادلاء اس تفسیر میں نہیں آئے گا، بلکہ اس میں سرین زمین پر زیادہ جمتے ہیں، یہ صورت ہموار جگہ پر پیروں کے پھیلانے میں نہیں ہوتی کما لایخفی میرے نزدیک تنور سے مراد وہ گرم تنور ہے جس میں

---

[1] فتاوی قاضی خان، نواقض وضوء النوم ۱/۲۰ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ
[2] خلاصۃ الفتاوی 〃 ۱/۱۹ 〃 〃 〃

Marfat.com

او بقیة من حرارة الایقاد کما او مات الیہ فان الحر یوجب الارخاء ولذا عبروا بالتنور دون الکرسی مع کون الجلوس علی التنور بھذا الوجہ فی غایة الندور وعلی الکرسی معھود مشھور واللہ تعالٰی اعلم۔

الخامسہ النوم لیس بنفسہ حدثا[1] بل لما عسی ان یخرج وعلیہ العامة بل حکی فی التوشیح الاتفاق علیہ وھو الحق لحدیث ان العین وکاء السہ ولذا لم ینتقض وضوءہ[2] صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بالنوم کما ثبت فی الصحیحین عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما وذلك لقولہ صلی اللہ علیہ تعالٰی علیہ وسلم ان عینی تنامان ولا ینام قلبی[3] رواہ الشیخان عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنھا وعدوہ من خصائصہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما فی الفتح عن القنیة قلت ای بالنسبة الی الامة والا فالانبیاء جمیعا کذلك علیھم الصلاة والسلام لحدیث الصحیحین عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الانبیاء تنام اعینھم لاتنام قلوبھم[4] فانت فعم ما فی کشف الرمز ان مقتضی کونہ

کچھ چنگاریاں یا گرماہٹ باقی ہو کیونکہ گرمی سے اعضاء میں ڈھیلاپن پیدا ہوتا ہے، اس لیے فقہاء نے بجائے کرسی پر بیٹھنے کے تنور پر بیٹھنے کا ذکر کیا ہے جبکہ اس طرح بیٹھنا بہت ہی نادر ہے، اور کرسی پر بیٹھنا معمول کے مطابق ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

پانچویں صورت، نیند بذاتِ خود حدث نہیں ہے بلکہ اس میں خروجِ ریح کا امکان ہوتا ہے، عام فقہاء کا یہی موقف ہے بلکہ توشیح میں اس پر اتفاق نقل کیا ہے اور یہی حق ہے، کیونکہ ایک حدیث ہے کہ نیند کا بندھن آنکھ ہے، اور اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند ناقضِ وضو نہ تھی۔ صحیحین میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"بیشک میری دونوں آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا ہے۔" رواہ الشیخان عن ام المومنین رضی اللہ عنہا۔

اور اس کو علماء کرام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ذکر کیا ہے، کما فی الفتح عن القنیہ۔

اس کا مفہوم میرے نزدیک یہ ہے کہ "بہ نسبت امت" کے" ورنہ تو تمام انبیاء علیہم السلام کا یہی حال ہے۔ صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ عنہ

---

[1] جامع للبخاری، باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان ۱/۱۵۴

[2] جامع للبخاری، کتاب المناقب، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۰۴

[1] ف: نیند بذاتِ خود حدث نہیں ہے، لیکن اس میں خروج ریح کا ظن غالب ہے اس لیے حدث ہے۔

[2] ف: انبیاء علیہم السلام کا وضو سونے سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

Marfat.com

من الخصائص ان غيره صلى الله تعالى عليه وسلم من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس كذلك[1] اه[ف1] وهل يجوز ان يكون ذلك لاحد من اكابر الامة وراثة منه صلى الله عليه وسلم قال المولى ملك العلماء بحر العلوم عبد العلى محمد رحمه الله تعالى فى الاركان الاربعة ان قال احد ان كان فى اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بلغ مرتبة لا يغفل فى نومه بقلبه انما تغفل عيناه بيمن اتباعه صلى الله تعالى عليه وسلم كالشيخ الامام محى الدين عبد القادر الجيلانى قدس سره وغيره ممن وصل الى هذه الرتبة وان لم يصل مرتبته رضى الله تعالى عنه لم يكن قوله بعيدا عن الصواب فافهم اه[2]

سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں اور ان کے دل نہیں سوتے ہیں۔

اس سے کشف الرمز کا یہ اعتراض رفع ہوگیا کہ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کا یہ حال نہیں ہے اھ

اب رہا یہ سوال کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اکابر امت میں سے کسی اور کو بھی یہ اعزاز حاصل ہے؟

اس سلسلہ میں علامہ بحر العلوم نے ارکان اربعہ میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متبعین میں آپ کی اتباع کے باعث کچھ حضرات ایسے گزرے ہیں کہ نیند سے ان کا دل غافل نہیں ہوتا ہے صرف آنکھیں غافل ہوتی ہیں جیسے حضرت شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ عنہ اور جو اس رتبہ تک پہنچے اگرچہ ان کے مرتبہ تک نہ پہنچے تو ایسے شخص کا قول صحت وصواب سے بعید نہ ہوگا فافہم اھ

اقول ليس من الشرع حجر فى ذلك انه لا يجوز الا للنبى والامر فيه وجدانى يعلمه من يرزقه فلا وجه للانكار وقد

اقول مجھے شریعت میں اس کی کوئی ممانعت نظر نہیں آتی ہے کہ یہ خوبی صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہو، دراصل اس معاملہ کا تعلق

---

[1] کشف الرمز

[2] رسائل الارکان لعبد العلی، نواقض وضوء النوم ص ۸

ف۱ انبیاء علیہم السلام کی آنکھیں سوتی ہیں دل کبھی نہیں سوتا۔

Marfat.com

اخرج الترمذی وقال حسن عن ابی بکرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمکث ابوا الدجال وامہ ثلثین عاما لا یولد لهما ولد ثم یولد لهما غلام اعور اضر شیئ واقلہ منفعة تنام عیناہ ولا ینام قلبہ[1] الحدیث وفیہ ولادة ابن صیاد وقول والدیہ الیہودیین ولد لنا غلام اعور اضر شیئ واقلہ منفعة تنام عیناہ ولا ینام قلبہ[2] وفیہ قولہ عن نفسہ نعم تنام عینای ولا ینام قلبی[3] قال القاری قال القاضی رحمہم اللہ تعالیٰ ای لا تنقطع افکارہ الفاسدة عنہ عند النوم لکثرة وساوسہ وتخیلاتہ وتواتر ما یلقی الشیطان الیہ کما لم یکن ینام قلب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من افکارہ الصالحة بسبب ما تواتر علیہ من الوحی والالہام اھ[4]

وجدان سے ہے، اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کو اللہ توفیق عطا فرمائے ۔

ترمذی نے بافادۂ تحسین ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دجال کے ماں باپ کے یہاں تیس سال تک اولاد نہ ہوگی پھر ایک کانا لڑکا پیدا ہوگا وہ بجائے منفعت بخش کے زیادہ مضرت رساں ہوگا اس کی آنکھیں سوئیں گی مگر اس کا دل جاگتا رہے گا' الحدیث۔ اسی روایت میں ابن صیاد کی ولادت کا ذکر ہے اور یہ کہ اس کے یہودی والدین کا یہ قول منقول ہے کہ ہمارا بیٹا کانا ہے نقصان وہ زیادہ ہے اور منفعت بخش کم ہے، اس کی آنکھ سوتی ہے دل جاگتا ہے۔ اور اس میں خود اپنے بارے میں آپ کا یہ قول منقول ہے:

"میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا ہے"

قاری نے قاضی سے نقل کیا کہ سوتے وقت بھی اس کی (دجال کی) افکار فاسدہ اس کا پیچھا نہیں چھوڑتی ہیں کیونکہ شیطان مسلسل اس کی طرف اپنے وساوس پہنچاتا رہتا ہے' اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اطہر کے بیدار رہنے کے معنی یہ ہیں کہ وحی ربانی کے باعث آپ کے قلب مبارک پر مسلسل افکار صالحہ کا القاء ہوتا رہتا ہے اھ

---

[1] جامع ترمذی، باب ما جاء فی ابن صیاد ایمن کمپنی دہلی ۲/۴۸
[2] " " " " " " "
[3] " " " " " " "
[4] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ قصہ ابن صیاد ۱/۲۲۸

Marfat.com

اقول لقد ثقلت هذه[1] الكاف على واحسن منه قول مرقاة الصعود ان هذا كان من المكربه ليستيقظ القلب فى الفجور والمفسدة ليكون ابلغ فى عقوبته بخلاف استيقاظ قلب المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم فانه فى المعارف الالٰهية ومصالح لاتحصى فهو رافع لدرجاته ومعظم لشانه اھ وبالجملة اذا جاز هذا للدجال ولابن صياد استدراجا لهما فلان يجوز لكبراء الامة بوراثة المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم اولى واحرى ثم رأيت العارف بالله سيدى عبد الوهاب الشعرانى قدس سره الربانى نقل فى المبحث الثانى والعشرين من كتاب اليواقيت والجواهر عن سيدى الشيخ محمد المغربى رحمه الله تعالى انه كان رضى الله تعالى عنه يقول ان من ادعى رؤية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما رأته الصحابة فهو كاذب وان ادعى انه يراه بقلبه حال كون القلب يقظانا فهذا لايمنع منه وذلك لان من بالغ فى كمال الاستعداد بتنظيف القلب من الرزائل المذمومة حتى من خلاف الاولى صار محبوبا للحق

اقول "یہ کاف" مجھ پر گراں ہے، اس سے بہتر 'مرقاۃ الصعود' کا قول ہے کہ اس کے (دجال) کی بیداری فساد کے باعث تھی اور اس کو ایذا دینے کے لیے تھی کہ اس کا دل فسق و فجور کی باتوں کی طرف متوجہ ہوکر عقوبت میں مبتلا رہے جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب اطہر معارف الٰہیہ اور بے شمار مصالح میں منہمک ہوتا تھا، اور یہ چیز آپ کے درجات کی بلندی اور رفعت کا باعث تھی اھ

خلاصہ کلام یہ کہ جب بیداریٔ قلب دجال اور ابن صیاد جیسے لوگوں کے لیے بطور استدراج جائز ہے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل اکابر امت کے لیے کیوں جائز نہ ہوگی۔

علامہ عبدالوہاب شعرانی 'الیواقیت والجواہر' کی بائیسویں فصل شیخ محمد مغربی سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا جو شخص صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار کا دعوٰی کرے تو وہ جھوٹا ہے اور اگر صرف یہ دعوٰی کرے کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے دل سے دیکھا ہے اور اس کا دل بیدار تھا تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ جو شخص اپنے دل کو رذائل سے بخوبی پاک کرلیتا ہے تو وہ حق تعالٰی کا محبوب بن جاتا ہے اور جب بندہ اس مقام پر فائز ہوجاتا ہے تو قلب کی نورانیت کے باعث گویا وہ بیدار رہتا ہے الخ

---

[1] مرقاۃ الصعود

Marfat.com

تعالیٰ واذا احب الحق تعالیٰ عبدا کان فی نومہ
من کثرۃ نورانیۃ قلبہ کانہ یقظان[1] الخ ثم رأیت
وللہ الحمد ماھو اصرح قال سیدنا الشیخ
الاکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی الباب الثامن
والتسعین من الفتوحات المکیۃ من شروط
الولی الکامل ان لاینام لہ قلب بحکم الارث
لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وذلک لان
الکامل مطالب بحفظ ذاتہ الباطنۃ عن
الغفلۃ کما یحفظ بالیقظۃ ذاتہ الظاھرۃ[2] اھ
ونقلہ المولی الشعرانی فی الکبریت الاحمر
مقرا علیہ واللہ تعالیٰ اعلم ثم وقع (ف۱) الخلف
بینھم فی سائر النواقض سوی النوم ھل تکون
ناقضۃ من الانبیاء علیھم الصلوٰۃ والسلام
ام لا اقول ای ما امکن منھا علیھم لا کجنون (ف۲)
او قہقہۃ (ف۳) فی الصلاۃ وما ضاھاھما (ف۴) مما ھو
محال علیھم صلوات اللہ تعالیٰ (ف۵) وسلامہ
علیھم ففی الدر المختار العتہ لاینقض کنوم
الانبیاء علیھم الصلاۃ والسلام وھل ینقض
اغماؤھم وغشیھم ظاھر کلام المبسوط
نعم[3] اھ واعترضہ السید علی الازھری لعبارۃ

اس سے بھی زیادہ صریح عبارت مجھے فتوحات مکیہ کے اٹھانوے باب میں ملی، شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ ولی کامل کی شرط یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل اس کا دل بھی بیدار رہے اور اس پر نیند طاری نہ ہو کیونکہ کامل شخص وہی کہلا سکتا ہے جو اپنے باطن کو غفلت سے اسی طرح محفوظ رکھ سکتا ہو جس طرح ایک شخص عالم بیداری میں اپنے ظاہر کو محفوظ رکھتا ہے اھ یہی مفہوم شیخ عبدالوہاب الشعرانی نے شیخ اکبر سے اپنی کتاب الکبریت الاحمر میں نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے واللہ اعلم

اب نیند کے علاوہ باقی نواقض وضو کے بارے میں انبیاء کرام علیہم السلام کی بابت اختلاف ہے کہ آیا یہ نواقض انبیاء کے لیے بھی نواقض ہیں یا نہیں؟

اس سے مراد صرف وہ نواقض ہیں جو انبیاء علیہم السلام کے لیے ممکن ہیں اور جو ممکن ہی نہیں مثلاً جنون یا نماز میں قہقہہ وغیرہ تو اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ درمختار میں ہے کہ بوہرہ (مدہوش) ہو جانا وضو کو نہیں توڑتا ہے جیسے انبیاء علیہم السلام کی نیند۔ مبسوط سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا اغماء اور ان کی غشی ناقض وضو ہے اھ

---

[1] الیواقیت والجواہر للشعرانی۔ المبحث الثانی والعشرون فی بیان انہ تعالیٰ مرئی الخ مصطفی البابی مصر ۱/۱۳۳
[2] فتوحات مکیہ [3] الدر المختار، نواقض وضو ۱/۲۷ مجتبائی دہلی
ف۱ نیند کے علاوہ باقی نواقض کا انبیاء کے لیے حکم۔ ف۲ جنون سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
ف۳ قہقہہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

Marfat.com

القہستانی لانقض من الانبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام فلاحاجۃ الی تخصیص النوم بعدم النقض وحینئذ یکون وضوؤھم تشریعا للامم[1] اھ وتبعہ ولدہ السید ابو السعود لکن استثنی الاغماء والغشی بدلیل ماعن المبسوط قال واصرح منہ ماوجدتہ بخط شیخنا ای ابیہ حیث قال ونوم الانبیاء لا ینقض واغماؤھم وغشیھم ناقض[2] اھ قال والحاصل ان ماذکرہ القہستانی من تعمیم عدم النقض بالنسبۃ لما عدا الاغماء والغشی والا یلزم ان یکون کلامہ منافیا لما سبق عن المبسوط[3] اھ ورأیتنی کتبت علیہ **اقول اولا** لاغرو فی المنافاۃ بعد اختلاف الروایات **وثانیا** لایظھر ولن یظھر وجہ اصلا یفید النقض بالغشی والاغماء لا بالفضلات بل الظاھر ان الغشی والاغماء مثل النوم لان النقض بھما انما ھو حکما لما عسی ان یخرج فالظاھر عدم نقض وضوئھم صلی اللہ تعالی علیھم وسلم بھما مثلہ وان قیل بالنقض بمثل البول لا لانہ منھم نجس حقیقۃ بل فی حقھم خاصۃ لعظم شانھم وعلو مکانھم علیھم الصلاۃ والسلام ابدا من رحمانھم اھ ثم رأیت العلامۃ ط

اس پر سید علی الازہری نے قہستانی کی عبارت سے اعتراض کیا ہے کہ "انبیاء علیہم السلام کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے لہذا نیند کے ساتھ وضو کے نہ ٹوٹنے کی تخصیص کرنا کچھ معنی نہیں رکھتا ہے۔ اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کا وضو محض تعلیمات کے لیے ہوگا اھ ان کے بیٹے سید ابو السعود نے بھی ان کی تائید کی ہے لیکن مبسوط کے باعث انھوں نے غشی اور اغماء کا استثناء کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "اس سے زیادہ صریح میں نے اپنے باپ اور شیخ کے ہاتھ سے لکھا ہوا پایا ہے وہ فرماتے ہیں انبیاء کی نیند ناقضِ وضو نہیں اور ان کی غشی اور اغماء ناقضِ وضو ہے" اھ انھوں نے فرمایا کہ خلاصہ یہ ہے کہ قہستانی نے عدم نقض کو جو عام کیا ہے وہ غشی اور اغماء کے علاوہ باقی نواقض کی بہ نسبت ہے ورنہ ان کے کلام میں جو مبسوط سے نقل کیا تھا تناقض لازم آئیگا اھ

اقول اول: میں سمجھتا ہوں کہ روایات کے اختلاف کی وجہ سے اگر منافاۃ پیدا ہو جائے تو حرج نہیں ہے۔

دوم: غشی اور اغماء سے وضو کے ٹوٹنے کی نہ کوئی وجہ ہے اور نہ ہو سکتی ہے بلکہ ظاہر یہی ہے کہ غشی اور اغماء نیند ہی کی طرح ہے کیونکہ ان دونوں احوال سے وضو کا ٹوٹنا اس خطرہ کی وجہ سے ہے کہ

[1] طحطاوی علی الدر المختار، نواقض وضو بیروت ۱/۸۲
[2] فتح المعین، نواقض وضو سعید کمپنی کراچی، ۱/۴۷
[3] ایضاً

Marfat.com

نقل فی حاشیۃ المراقی بعد جزمہ ان لا نقض من الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام ما ینحو منحی بعض ما ذکرت حیث قال بحث فیہ بعض الحذاق بانہ اذا کان الناقض الحقیقی المتحقق غیر ناقض فالحکمی المتوھم اولی علی ان ما فی المبسوط لیس بصریح ولو سلم فیحمل علی انہ روایۃ اھ[1] واعتمد فی حاشیۃ الدر ما مشی علیہ ابو السعود قال وظاھرہ ان الاغماء والغشی نفسھما ناقضان لا ما لا یخلوان عنہ والا لکانا غیر ناقضین فی حقھم ایضا اھ[2]

شاید اس حال میں کوئی چیز ناقضِ وضو جسم سے خارج ہوجائے، تو ظاہر یہی ہے کہ ان دونوں چیزوں سے انبیاء علیہم السلام کا وضو نہ ٹوٹے ۔ اگرچہ پیشاب اور اسی کی مثل دوسری چیزوں سے وضو کے ٹوٹ جانے کا قول کیا گیا ہے، مگر وہ اس لیے نہیں کہ یہ امور انبیا علیہم السلام سے نجس ہیں بلکہ یہ چیزیں ان سے نجس نہیں ہیں، اور یہ ان پر اللہ کا فضل ہے اھ

علامہ "ط" نے مراقی الفلاح کے حاشیہ پر یہ جزم کرنے کے بعد کہ انبیا کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تقریباً وہی بات کہی ہے جو میں نے ذکر کی ہے وہ فرماتے بعض سمجھدار علماء نے فرمایا ہے کہ جب انبیاء علیہم السلام کا وضو حقیقی نواقض سے نہیں ٹوٹتا ہے، تو وہمی نواقض سے کیسے ٹوٹے گا، علاوہ ازیں جو مبسوط میں ہے وہ صریح نہیں ہے اور اگر مان بھی لیا جائے تو یہ صرف ایک روایت ہے اھ

اور در کے حاشیہ میں ابو السعود کے قول پر اعتماد کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اغماء اور غشی بذاتِ خود نواقضِ وضو سے ہیں، ورنہ ان کے حق میں بھی غیر ناقض ہوتے اھ

اقول ھذا[ف1] ان تم یصلح جوابا عن بحث بعض الحذاق لکن الذی[ف2] علیہ کلمات العلماء عدھما کالنوم من النواقض الحکمیۃ وھو مفاد الھدایۃ حیث علل الاغماء بالاسترخاء ونقل العلامۃ ش عن ابن عبد الرزاق عن المواھب اللدنیۃ نبہ السبکی

اقول یہ اگر ثابت ہوجائے تو علماء کی مذکورہ بحث کا جواب ہوسکتا ہے لیکن علماء کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دونوں بھی نواقض حکمیہ وضو سے ہیں اور ہدایہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے اغماء کے ناقض وضو ہونے کی وجہ استرخاء قرار دی ہے اور علامہ ش نے ابن عبد الرزاق سے

---

[1] طحطاوی علی المراقی، نواقض وضو ازہریہ مصر ص ۵۳

[2] طحطاوی علی الدر المختار ، نواقض وضو مطبوعہ بیروت ۱ / ۸۲

Marfat.com

على ان اغماءهم[1] عليهم الصلاة والسلام يخالف اغماء غيرهم وانما هو عن غلبة الاوجاع للحواس الظاهرة دون القلب وقد ورد تنام اعينهم لا قلوبهم فاذا حفظت قلوبهم من النوم الذی هو اخف من الاغماء فمنه بالاولیٰ اھ وبه یتجه البحث **قلت** والعجب ان السید ط[2] ذکرہ ھذا الاستظهار عاد فاورد البحث ثم قال ھذا ینافی ما ذکرہ الملا علی القاری فی شرح الشفاء من الاجماع علی انه صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم فی نواقض الوضوء کالامة الا ما صح من استثناء النوم لانه کان صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم تنام عیناہ ولا ینام قلبه وقد حکی فی الشفاء قولین بالطهارۃ والنجاسة فی الحدثین منه صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم[2] اھ

مواہب اللدنیہ سے نقل کیا ہے کہ سبکی نے اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا اغما دوسروں کے اغما سے مختلف ہوتا ہے، اس کی حقیقت صرف اس قدر ہوتی ہے کہ حواس ظاہرہ پر درد کا غلبہ ہوجاتا ہے لیکن دل اس سے محفوظ رہتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ "انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں دل نہیں سوتا ہے"۔ اب جب کہ ان کے دل نیند سے محفوظ ہیں جو اغماء سے کم تر درجہ کی چیز ہے تو دل اغماء سے بدرجۂ اولیٰ محفوظ رہے گا اھ اور اس تقریر سے بحث کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔

قلت اس امر پر تعجب ہے کہ سید "ط" نے اس استظہار کے بعد بحث وارد کی ہے، پھر فرمایا کہ ملا علی قاری نے شرح شفاء میں جو اجماع ذکر کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حال نواقض وضو میں عام امت کا سا ہے سوائے اس کے کہ نیند سے آپ کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ آپ کی آنکھیں سوتی تھیں مگر دل نہیں سوتا تھا۔ ملا علی قاری نے جو کچھ کہا ہے یہ بحث اس کے خلاف جاتی ہے۔ اور شفاء میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدثوں کی بابت طہارت و نجاست کے دو قول منقول ہیں اھ

اقول والقول الفصل عندی ان لا نقض منهم صلی اللہ تعالٰی علیهم وسلم بالنوم والغشی ونحوهما مما یحکم

اقول میرے نزدیک قول محکم یہ ہے کہ نیند، غشی وغیرہ سے انبیاء علیہم السلام کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے، یعنی ان تمام چیزوں سے

---

[1] بحوالہ ردالمحتار، نواقض وضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۶
[2] طحطاوی علی الدر المختار " مطبوعہ بیروت ۱/۸۲
ف انبیاء کی غشی وبیہوشی دوسروں سے مختلف ہے۔

Marfat.com

فیه بالحدث لمکان الغفلة واما النواقض الحقیقیة منافتنقض منهم ایضا صلوات الله تعالٰی علیهم وسلامه علیهم لا لانها نجسة کلا بل هی طاهرة بل طیبة حلال الاکل و الشرب لنا من نبینا صلی الله تعالٰی علیه وسلم کما دل علیه غیرما حدیث بل لانها نجاسة فی حقهم صلی الله تعالٰی علیهم وسلم لرفعة مکانهم ونهایة نزاهة شانهم کما اشرت الیه فهذا ما نختاره ونرجوان یکون صوابا ان شاء الله تعالٰی والعجب ان العلامة القهستانی مع تصریحه بما مرجعل هذا البحث مستغنی عنه فقال ولانقضاء زمن الانبیاء علیهم الصلوٰة والسلام لایحتاج فی هذا الکتاب الی ان یقال ان نومهم غیر ناقض اھ[1]

اقول بلی[2] لیوشکن ان ینزل عیسی بن مریم علیهما الصلوٰة والسلام علا ان العلم بخصائصهم ومناقبهم علیهم الصلاة والسلام مطلوب مرغوب وکانه یشیر الی الجواب عن هذا بقوله فی هذا الکتاب ای ان محله کتب الفضائل دون الفقه وفیه[3] ان الطالب ربما یطلع علی حدیث الصحاح انه صلی الله

جن سے غفلت کے باعث وضو ٹوٹتا ہے انبیاء کرام کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اور جو حقیقی نواقض ہیں ان سے انبیاء کرام کا وضو ٹوٹتا ہے مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ نجس ہیں بلکہ وہ طاہر وطیب ہیں ہمارے لیے ان کا کھانا پینا حلال ہے، اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں بلکہ نقضِ وضو کی علت یہ ہے کہ ان کی رفعت شان کے باعث یہ چیزیں خود ان کے حق میں نجس ہیں ہمارے نزدیک یہی مختار ہے اور امید ہے کہ یہی ان شاء اللہ درست ہوگا۔

اور تعجب کی بات ہے کہ علامہ قہستانی نے اس امر کی تصریح کے باوجود فرمایا کہ اس بحث کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام کا زمانہ اب گزر چکا ہے اب یہ بتانے کی اس کتاب میں حاجت نہیں ہے کہ ان کی نیند غیر ناقض ہے اھ

میں کہتا ہوں کہ اس کی ضرورت ہے کیوں کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام بلاشک نازل ہوں گے اور پھر انبیاء علیہم السلام کے مناقب وفضائل کا علم ضروری ہے غالباً ان کی مراد "فی ھذا الکتاب" سے یہ ہوگی کہ اس بحث کا مقام فضائل کی کتب ہیں نہ کہ فقہ کی۔ پھر یہ بھی ہے کہ کوئی طالب صحاح کی یہ حدیث پڑھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے اور

---

[1] جامع الرموز، نواقض وضو مطبوعہ گنبد قاموس ایران ۱/ ۳۷

تعالیٰ علیہ وسلم نام حتی نفخ فاتاہ بلال فاذنہ بالصلاۃ فقام وصلی ولم یتوضأ[۱] فینبغی اعلامہ ان ھذا من خصائصہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

خراٹے لینے لگے یہاں تک کہ حضرت بلال آئے اور انہوں نے آپ کو جگایا تو آپ اُٹھے اور بلا وضو کئے آپ نے نماز ادا کی، تو طالب علم کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے ہے۔

ثم من المتفرع علی ان النوم نفسہ لیس بناقض مافی حاشیۃ العلامۃ احمد ابن الشلبی علی التبیین سئلت عن شخص بہ انفلات ریح ھل ینتقض وضوءہ بالنوم فاجبت بعدم النقض بناء علی ماھو الصحیح ان النوم نفسہ لیس بناقض وانما الناقض مایخرج ومن ذھب الی ان النوم نفسہ ناقض لزمہ نقض وضوء من بہ انفلات الریح بالنوم واللہ تعالیٰ اعلم[۲] ونقلہ ط علی مراقی الفلاح فاقرلکن قال فی النھر ینبغی ان یکون عینہ ای النوم ناقضا اتفاقا فیمن فیہ انفلات ریح اذ مالا یخلو عنہ النائم لو تحقق وجودہ لم ینقض فالمتوھم اولی اھ[۳] ونقلہ ش۔

پھر نیند کے فی نفسہ ناقض نہ ہونے پر ایک تفریع وہ ہے جو علامہ احمد ابن شلبی کے حاشیہ علی التبیین میں ہے، اور وہ یہ ہے، مجھ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ ایک شخص کو خروجِ ریح کا عارضہ ہے کیا اس کا وضو نیند سے ٹوٹ جائے گا، میں نے جواب دیا کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ صحیح یہ ہے کہ نیند فی نفسہ ناقض وضو نہیں ہے۔ اصل میں وہ چیز ناقض وضو ہے جو خارج ہوتی ہے، البتہ جو لوگ نیند کو فی نفسہ ناقض وضو قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جس شخص کو عارضہ ریح ہو اس کا وضو نیند سے ٹوٹ جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، اھ۔

اس کو "ط" نے مراقی الفلاح پر نقل کیا اور برقرار رکھا لیکن نہر میں فرمایا کہ چاہیے تو یہ کہ یہ نیند فی نفسہ ناقض وضو اتفاقاً ہو اس شخص کے حق میں جس کو خروج ریح کا عارضہ ہو، کیونکہ جو امور عام طور پر سونے والے کو لاحق ہوتے ہوں اگر وہ پائے جائیں تو وضو

---

[۱] جامع للبخاری، باب الدعا اذا انتبہ من اللیل قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۹۳۵

[۲] شلبی علی حاشیۃ تبیین الحقائق نواقض وضو بولاق مصر ۱/۱۰

[۳] رد المحتار، نواقض وضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴

ف: مرض ریح والے کے وضو کا مسئلہ۔

نہ ٹوٹے گا تو جو امر متوہم ہوں ان سے نہ ٹوٹنا اولیٰ ہے اھ اس کو "ش" نے نقل کیا ہے۔

اقول ظاهره یشبه المتناقض فان مفاد التعلیل عدم النقض اذ لما علمنا ان النوم لا ینقض بنفسه بل لما یتوهم فیه وههنا محققه لا ینقض فما ظنك بالموهوم وجب الحکم بعدم النقض لکن محط نظره رحمه الله تعالٰی استبعاد ان یصلی الرجل العشاء فی اول الوقت فینام ولا یزال مستغرقا فی النوم طول اللیل الی قبیل الصباح ثم یقوم کما هو فیجعل یصلی التهجد ولا یمس ماء فاضطر الی الحکم بجعل النوم نفسه ناقضا فی حقه۔

اقول بظاہر اس قول میں تناقض نظر آتا ہے کیونکہ تعلیل سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ جب ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ نیند فی نفسہٖ ناقض نہیں، بلکہ اس چیز کی وجہ سے ناقض ہے جو اس میں متوہم ہے اور یہاں محقق ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا تو پھر موہوم کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ کہ عدمِ نقض کا حکم ہوا، لیکن ان کے پیشِ نظر یہ امر مستبعد ہے کہ ایک شخص اول وقت میں عشاء پڑھے اور سو جائے اور پھر صبح سے کچھ پیشتر تک سوتا ہی رہے، اور پھر اٹھ کر تہجد ادا کرے اور پانی کو ہاتھ نہ لگائے، ایسی صورت میں وہ اس امر پہ مجبور ہوئے کہ نیند کو فی نفسہٖ اس کے حق میں ناقضِ وضو قرار دیں۔

اقول کیف یعدل عن حق معول لمجرد استبعاد لا جرم ان قال الشامی بعد نقله فیه نظر والاحسن ما فی فتاوی ابن الشلبی[1] اھ

اقول محض استبعاد کی وجہ سے حق کو کیونکر چھوڑا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ شامی نے اس کو نقل کرنے کے بعد فرمایا "فیہ نظر" اور احسن وہ ہے جو ابن شلبی کے فتاوٰی میں ہے اھ

اقول ولا تظن ان النوم مظنة الانتشار والانتشار مظنة خروج المذی فان المظنة الثانیة غیر مسلمة لعدم الغلبة ولذا قال فی الحلیة اذا لم یکن الرجل مذاءً فالانتشار لا یکون مظنة تلك البلة[2] اھ ولذا صرحوا بعدم سنیة الاستنجاء من

اقول یہ گمان نہ کیا جائے کہ نیند میں عام طور پہ انتشار (آلہ) کا احتمال ہوتا ہے اور انتشار میں مذی کے نکلنے کا احتمال ہوتا ہے، کیونکہ دوسرا گمان مسلّم نہیں ہے کیونکہ اس کا غلبہ نہیں ہے اور اس لیے حلیہ میں فرمایا کہ اگر کسی شخص کو مذی کا خروج بکثرت نہیں ہوتا ہے تو انتشار سے اس

---

[1] ردالمحتار، نواقض الوضوء النوم مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴

[2] حلیہ

النوم کما فی الدر وغیرہ فالاظہر ما ذکر ابن الشلبی ولیتأمل عند الفتوی فانہ شیئ لا نص فیہ عن الائمۃ واللہ المرجو لکشف کل غمۃ ولنسم ھذا التحریر **نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم** ۱۳۲۵ھ والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

تری کا گمان نہیں ہوگا اھ اور اس لیے فقہاء نے نیند سے اُٹھنے کے بعد استنجاء کے مسنون ہونے کی صراحت کی ہے، جیسا کہ دُر وغیرہ میں ہے، پس اظہر وہی ہے جو ابن شلبی نے کہا ہے، فتوٰی دیتے وقت اس پر غور کرلیا جائے کہ اس میں ائمہ سے کوئی صراحت موجود نہیں واللہ المرجو لکشف کل غُمۃ، اس رسالہ کا نام نبہ القوم ان الوضوء من ای النوم (۱۳۲۵ھ) قوم کو متنبہ کرنا کہ کون سی نیند سے وضو لازم ہے والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

Marfat.com

باب الغسل

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

مسئلہ ۱۲ مسئولہ مولوی علی احمد صاحب مصنف تہذیب الصبیان ۱۵ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرح متین اس مسئلہ میں کہ فرائضِ غسلِ جنابت جو تین ہیں ان میں مضمضہ واستنشاق واسالۃ الماء علی کل البدن سے کیسا مضمضہ واستنشاق واسالۂ ماء مراد ہے، بیّنوا توجروا۔

الجواب

مضمضہ سارے دہن کا مع اس کے ہر گوشے پرزے کنج کے حلق کی حد تک دھلنا درمختار میں ہے فرض الغسل غسل کل فمہ[1] (غسل کے فرائض میں پورے منہ کا دھونا ہے۔ ت)

ردالمحتار میں ہے:

عبر عن المضمضۃ بالغسل لافادۃ الاستیعاب[2] اھ مضمضہ کو غسل سے تعبیر کیا ہے تاکہ استیعاب کا

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[2] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۱۲

Marfat.com

وفی افادتہ بنفس لفظ الغسل کلام قد مہ فی الوضوء والصحیح ان مفیدہ لفظ کل۔

کا فائدہ دے اھ اور لفظ غسل سے اس افادہ میں کلام ہے جو وضو کے باب میں بیان کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ بات لفظ "کل" سے معلوم ہوتی ہے۔ ت

اقول وعلی التسلیم فلیست دلالتہ علی الاستیعاب ظاھرۃ کدلالۃ کل فلا یرد ما قال ش ان علی الاول لاحاجۃ الی زیادۃ کل[1]۔

اقول اور مان بھی لیا جائے تو اس کی دلالت استیعاب پر لفظ کل کی دلالت کی طرح ظاہر نہیں ہے تو علامہ "ش" کا یہ اعتراض کہ پہلی صورت میں لفظ کل کے اضافہ کی ضرورت نہیں وارد نہیں ہوتا۔

اسی میں بحر الرائق سے ہے،

المضمضۃ اصطلاحا استیعاب الماء جمیع الفم[2]۔

مضمضہ کے معنی اصطلاح میں پانی سے پورے منہ کو گھیرنے کے ہیں۔

اور ہم نے دھلنا کہا دھونا نہ کہا اس لیے کہ طہارت میں کچھ اپنا فعل یا قصد شرط نہیں پانی گزرنا چاہیے جس طرح ہو۔

اقول وبہ ظھران عبارۃ البحر احسن من عبارۃ الدر الا ان یجعل الغسل مبنیا للمفعول ای مغسولیۃ کل فمہ۔

اقول اس سے معلوم ہوا کہ بحر کی عبارت در کی عبارت سے احسن ہے، ہاں یہ صورت ہو سکتی ہے کہ غسل کو مبنی للمفعول قرار دیا جائے، یعنی مغسولیۃ کل فمہ۔

آج کل بہت بے علم اس مضمضہ کے معنی صرف کُلّی کے سمجھتے ہیں کچھ پانی منہ میں لے کر اُگل دیتے ہیں کہ زبان کی جڑ اور حلق کے کنارہ تک نہیں پہنچتا، یوں غسل نہیں اُترتا، نہ اُس غسل سے نماز ہو سکے نہ مسجد میں جانا جائز ہو بلکہ فرض ہے کہ داڑھوں کے پیچھے گالوں کی تہ میں دانتوں کی جڑ میں دانتوں کی کھڑکیوں میں حلق کے کنارے تک ہر پرزے پر پانی بہے یہاں تک کہ اگر کوئی سخت چیز کہ پانی کے بہنے کو روکے گی دانتوں کی جڑ یا کھڑکیوں

---

[1] ردالمحتار، فرائض غسل مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۲
[2] ردالمحتار سنن وضو مصطفی البابی مصر ۱/ ۸۵

Marfat.com

وغیرہ میں حائل ہو تو لازم ہے کہ اُسے جُدا کرکے کُلّی کرے ورنہ غسل نہ ہوگا ہاں اگر اُس کے جُدا کرنے میں حرج و ضرر و اذیت ہو جس طرح پانوں کی کثرت سے جڑوں میں چونا جم کر متحجر ہو جاتا ہے کہ جب تک زیادہ ہو کر آپ ہی جگہ نہ چھوڑ دے چھڑانے کے قابل نہیں ہوتا یا عورتوں کے دانتوں میں مسی کی ریخیں جم جاتی ہیں کہ ان کے چھیلنے میں دانتوں یا مسوڑھوں کی مضرت کا اندیشہ ہے تو جب تک یہ حالت رہے گی اس قدر کی معافی ہوگی فان الحرج مدفوع بالنص۔

درمختار میں ہے :

لایمنع طعام بین اسنانہ او فی سنہ المجوف بہ یفتی وقیل ان صلبا منع و ھو الاصح[1]۔

نہیں منع کرے گا کوئی کھانا جو اس کے دانتوں میں یا کسی ایک کھوکھل دانت میں پھنسا ہوا ہو، اس پر فتوی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر کھانا سخت ہو تو منع کرے گا، یہی اصح ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے :

قولہ بہ یفتی صرح بہ فی الخلاصۃ وقال لان الماء شیئ لطیف یصل تحتہ غالبا اھ ویرد علیہ ما قدمناہ انفا ای ان مجرد الوصول غیر کاف بل الواجب الاسالۃ والتقاطر) ومفادہ ای مفاد ما فی الخلاصۃ عدم الجواز اذا علم انہ لم یصل الماء تحتہ (ای لان غلبۃ الوقوع لاتعارض العلم بعدم الوقوع) قال فی الحلیۃ وھو اثبت قولہ وھو الاصح صرح بہ فی شرح المنیۃ وقال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورۃ والحرج اھ ولایخفی ان ھذا التصحیح لاینافی ما قبلہ[2] اھ ملخصا مزیدا منا

ان کا قول بہ یفتی کی تصریح خلاصہ میں ہے انہوں نے کہا کہ پانی ایک لطیف چیز ہے عام طور پر نیچے تک پہنچ جاتا ہے اھ اور اس پر ہمارا مذکور اعتراض وارد ہوتا ہے، (یعنی یہ اعتراض کہ صرف پہنچنا کافی نہیں بلکہ بہانا اور قطروں کا ٹپکانا ضروری ہے) اور جو کچھ خلاصہ میں ہے اس کا مفہوم عدم جواز ہے جب یہ پتا چل جائے کہ پانی اس کے نیچے تک نہیں پہنچا (کیونکہ غلبہ وقوع عدم وقوع کے علم سے معارض نہیں ہوتا ہے) حلیہ میں کہا کہ یہ اثبت ہے ان کے قول وھو الاصح کی تصریح شرح منیہ میں ہے، انہوں نے فرمایا کہ پانی کا نفوذ ممتنع ہے اور ضرورۃ و حرج بھی نہیں اھ اور یہ مخفی نہ رہے کہ یہ تصحیح ماقبل کے

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل مجتبائی دہلی ۱/ ۲۹

[2] ردالمحتار ″ مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۴

Marfat.com

مابین الاھلۃ۔ منافی نہیں اھ ہلالین کے درمیان ہم نے زاید کیا ہے باقی خلاصہ ہے۔ ت

بالجملہ غسل میں ان احتیاطوں سے روزہ دار کو بھی چارہ نہیں، ہاں غرغرہ اسے نہ چاہیے کہ حلق سے نیچے نہ اتر جائے غیر روزہ دار کے لیے غرغرہ سنت ہے۔ درمختار میں ہے:

سنتہ المبالغۃ بالغرغرۃ لغیر الصائم لاحتمال الفساد[1]۔ اس کی سنت غرغرہ میں مبالغہ کرنا ہے اس شخص کے لیے جو روزہ دار نہ ہو کیونکہ فساد کا احتمال ہے۔ ت

اُسی کے بیان غسل میں ہے:

سنتہ کسنن الوضوء سوی الترتیب[2] الخ (اس کی سنتیں وضو کی سنتوں کی طرح ہیں سوائے ترتیب کے۔ ت)

استنشاق ناک کے دونوں نتھنوں میں جہاں تک نرم جگہ ہے یعنی سخت ہڈی کے شروع تک دھلنا۔ ردالمحتار میں بحرالرائق سے ہے:

الاستنشاق اصطلاحا ایصال الماء الی المارن ولغۃ من النشق وھو جذب الماء ونحوہ بریح الانف الی داخلہ[3]۔ استنشاق اصطلاح میں ناک کے نرمہ تک پانی کے پہنچانے کو کہتے ہیں اور لغت میں یہ لفظ نشق سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں پانی وغیرہ کو ناک کی ہوا سے اندر لیجانا۔ ت

اُسی میں قاموس سے ہے:

المارن مالان من الانف[4] (مارن جو ناک کے نرمے سے سخت ہڈی تک کا حصہ ہے)

اور یہ یونہی ہوسکے گا کہ پانی لے کر سونگھے اور اوپر کو چڑھائے کہ وہاں تک پہنچ جائے لوگ اس کا بالکل خیال نہیں کرتے اوپر ہی اوپر پانی ڈالتے ہیں کہ ناک کے سرے کو چھُو کر گر جاتا ہے بانسے میں جتنی نرم جگہ ہے اس سب کو دھونا تو بڑی بات ہے ظاہر ہے کہ پانی کا بالطبع میل نیچے کو ہے اوپر بے چڑھائے ہرگز نہ چڑھے گا افسوس کہ عوام تو عوام بعض پڑھے لکھے بھی اس بلا میں گرفتار ہیں۔ کاش استنشاق کے لغوی معنے پر ہی نظر کرتے تو اس آفت میں نہ پڑتے استنشاق سانس کے ذریعہ سے کوئی چیز ناک کے اندر چڑھانا ہے نہ کہ ناک کے کنارہ کو چھوجانا وضو[1] میں تو خیر اس کے ترک کی

---

[1] الدرالمختار، سنن الوضو مجتبائی دہلی ۱/۲۱

[2] ایضاً ۱/۲۹

[3] ردالمحتار، سنن الوضو مصطفی البابی مصر ۱/۸۵

[4] ایضاً ۱/۸۶

Marfat.com

عادت ڈالے سے سنت چھوڑنے ہی کا گناہ ہوگا کہ مضمضہ و استنشاق یعنی مذکور دونوں وضو میں سنتِ موکدہ ہیں کما فی الدر المختار،[1] اور سنت موکدہ کے ایک آدھ بار کے ترک سے اگرچہ گناہ نہ ہو عتاب ہی کا استحقاق ہو مگر بار ہا ترک سے بلاشبہ گنہگار رہتا ہے کما فی رد المحتار وغیرہ من الاسفار، تاہم وضو ہو جاتا ہے اور غسل تو ہرگز اُترے ہی گا نہیں جب تک سارا منہ حلق کی حد تک اور سارا نرم بانسہ سخت ہڈی کے کنارے تک پُورا نہ دھل جائے یہاں تک کہ علما فرماتے ہیں کہ اگر ناک کے اندر[2] کثافت جمی ہے تو لازم کہ پہلے اسے صاف کرلے ورنہ اس کے نیچے پانی نے عبور نہ کیا تو غسل نہ ہوگا، درمختار میں ہے:

فرض الغسل غسل انفه حتی ماتحت الدرن[1]	غسل کا فرض ناک دھونا ہے حتی کہ میل کے نیچے تک۔

اس احتیاط[3] سے بھی روزہ دار کو مفر نہیں، ہاں اس سے اوپر تک اُسے نہ چاہئے کہ کہیں پانی دماغ کو نہ چڑھ جائے غیر روزہ دار کے لیے یہ بھی سنت ہے۔ درمختار میں ہے:

سنته المبالغة بمجاوزة المارن لغیر الصائم[2]	ناک کے کنارہ تک پانی چڑھانے میں مبالغہ کرنا روزہ دار کے لیے سنت ہے۔

اسالة الماء علی ظاهر البدن

سر کے بالوں سے تلووں کے نیچے تک جسم کے ہر پرزے رونگٹے کی بیرونی سطح پر پانی کا تقاطر کے ساتھ بہ جانا سوا اُس موضع یا حالت کے جس میں حرج ہو جس کا بیان عنقریب آتا ہے۔ درمختار میں ہے:

یفرض غسل کل مایمکن من البدن بلا حرج[3] (بلا حرج جسم کے ہر حصہ پر جو ممکن ہو دھونا فرض ہے)

لوگ یہاں[4] دو قسم کی بے احتیاطیاں کرتے ہیں جن سے غسل نہیں ہوتا اور نمازیں اکارت جاتی ہیں۔

اوّلاً: غسل بالفتح کے معنی میں نافہمی کہ بعض جگہ تیل کی طرح چپڑ لیتے ہیں یا بھیگا ہاتھ پہنچ جانے پر قناعت کرتے ہیں حالانکہ یہ مسح ہُوا غسل میں تقاطر اور پانی کا بہنا ضرور ہے جب تک ایک ایک ذرّے پر پانی بہتا ہُوا نہ گزرے گا غسل ہرگز نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے:

غسل ای اسالة الماء مع التقاطر[4] (غسل یعنی پانی بہانا قطرے ٹپکنے تک)

ردالمحتار میں ہے: البل بلا تقاطر مسح[5] (تری بغیر قطرے ٹپکے مسح ہے)

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[2] 〃 ، سنن الوضو ۱/۲۱

[3] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۸ [4] الدرالمختار، فرائض الوضو ۱/۱۹ [5] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۰۷

Marfat.com

اُسی میں ہے:

لو لم یسل الماء بان یستعملہ استعمال الدھن لم یجز[1]	اگر پانی نہ بہائے بلکہ صرف تیل کی طرح چُپڑ لے تو یہ جائز نہیں۔

ثانیاً: پانی ایسی بے احتیاطی سے بہاتے ہیں کہ بعض مواضع بالکل خشک رہ جاتے ہیں یا اُن تک کچھ اثر پہنچتا ہے تو وہی بھیگے ہاتھ کی تری۔ اُن کے خیال میں شاید پانی میں ایسی کرامت ہے کہ ہر کنج و گوشہ میں آپ دوڑ جائے کچھ احتیاط خاص کی حاجت نہیں حالانکہ جسم ظاہر میں بہت مواقع ایسے ہیں کہ وہاں ایک جسم کی سطح دوسرے جسم سے چھپ گئی ہے یا پانی کی گزرگاہ سے جدا واقع ہے کہ بے لحاظ خاص پانی کا اُس پر بہنا ہرگز مظنون نہیں اور حکم یہ ہے کہ اگر ایک ذرّہ بھر جگہ یا کسی بال کی نوک بھی پانی بہنے سے رہ گئی تو غسل نہ ہوگا اور نہ صرف غسل بلکہ وضو میں بھی ایسی ہی بے احتیاطیاں کرتے ہیں کہیں ایڑیوں پر پانی نہیں بہتا کہیں کہنیوں پر کہیں ماتھے کے بالائی حصے پر کہیں کانوں کے پاس کنپٹیوں پر۔ ہم نے اس بارہ میں ایک مستقل تحریر لکھی ہے اُس میں ان تمام مواضع کی تفصیل ہے جن کا لحاظ و خیال وضو و غسل میں ضرور ہے مردوں اور عورتوں کی تفریق اور طریقہ احتیاط کی تحقیق کے ساتھ ایسی سلیس و روشن بیان سے مذکور ہے جسے بعونہٖ تعالیٰ ہر جاہل بچہ عورت سمجھ سکے یہاں اجمالاً ان کا شمار کئے دیتے ہیں۔

ضروریاتِ وضو مطلقاً یعنی مرد و عورت سب کے لیے:

۱۔ پانی مانگ یعنی ماتھے کے سرے سے پڑنا بہت لوگ لپ یا چُلّو میں پانی لے کر ناک یا ابرو یا نصف ماتھے پر ڈالتے ہیں پانی تو بہ کر نیچے آیا وہ اپنا ہاتھ چڑھا کر اوپر لے گئے اس میں سارا ماتھا نہ دُھلا بھیگا ہاتھ پھرا اور وضو نہ ہوا۔

۲۔ پٹیاں جھکی ہوں تو انہیں ہٹا کر پانی ڈالے کہ جو حصہ پیشانی کا اُن کے نیچے ہے دُھلنے سے نہ رہ جائے۔

۳۔ بھووں کے بال چھدرے ہوں کہ نیچے کی کھال چمکتی ہو تو کھال پر پانی بہنا فرض ہے صرف بالوں پر کافی نہیں۔

۴۔ آنکھوں کے چاروں کوئے، آنکھیں زور سے بند نہ کرے یہاں کوئی سخت چیز جمی ہوئی ہو تو چھڑا لے۔

۵۔ پلک کا ہر بال پورا بعض وقت کیچڑ وغیرہ سخت ہو کر جم جاتا ہے کہ اُس کے نیچے پانی نہیں بہتا اُس کا چھڑانا ضرور ہے۔

۶۔ کان کے پاس تک کنپٹی ایسا نہ ہو کہ ماتھے کا پانی گال پر اتر جائے اور یہاں صرف بھیگا ہاتھ پھرے

---

[1] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۰

۷۔ ناک کا سوراخ[1] اگر کوئی گہنا یا تنکا ہو تو اسے پھرا پھرا کر ورنہ یونہی دھار ڈالے، ہاں اگر بالکل بند ہوگیا ہو تو حاجت نہیں۔

۸۔ آدمی جب خاموش بیٹھے تو دونوں لب مل کر کچھ حصہ چھپ جاتا کچھ ظاہر رہتا ہے یہ ظاہر رہنے والا حصہ بھی دُھلنا فرض ہے۔ اگر کُلّی نہ کی اور منہ دھونے میں لب سمیٹ کر بزور بند کر لیے تو اس پر پانی نہ بہے گا۔

۹۔ ٹھوڑی کی ہڈی اُس جگہ تک جہاں نیچے کے دانت جمے ہیں۔

۱۰۔ ہاتھوں کی آٹھوں گھائیاں۔

۱۱۔ انگلیوں کی کروٹیں کہ ملنے پر بند ہو جاتی ہیں۔

۱۲۔ دسوں ناخنوں کے اندر جو جگہ خالی ہے، ہاں مَیل کا ڈر نہیں۔

۱۳۔ ناخنوں کے سرے سے کہنیوں کے اوپر تک ہاتھ کا ہر پہلو، چلّو میں پانی لے کر کلائی پر اُلٹ لینا ہرگز کافی نہیں۔

۱۴۔ کلائی کا ہر بال جڑ سے نوک تک، ایسا نہ ہو کہ کھڑے بالوں کی جڑ میں پانی گزر جائے نوکیں رہ جائیں۔

۱۵۔ آرسی، چھلّے اور کلائی کے ہر گہنے کے نیچے۔

۱۶۔ عورتوں کو پھنسی چوڑیوں کا شوق ہوتا ہے اُنھیں ہٹا ہٹا کر پانی بہائیں۔

۱۷۔ چوتھائی سر کا مسح فرض ہے پوروں کے سرے گزار دینا اکثر اس مقدار کو کافی نہیں ہوتا۔

۱۸۔ پاؤں کی آٹھوں گھائیاں۔

۱۹۔ یہاں انگلیوں کی کروٹیں زیادہ قابلِ لحاظ ہیں کہ قدرتی ملی ہوئی ہیں۔

۲۰۔ ناخنوں کے اندر کوئی سخت چیز نہ ہو۔

۲۱۔ پاؤں کے چھلّے اور جو گہنا گٹوں پر یا گٹوں سے نیچے ہو اس کے نیچے سیلان شرط ہے۔

۲۲۔ گٹّے

۲۳۔ تلوے ۲۴۔ ایڑیاں ۲۵۔ کونچیں

خاص[1] بہ مردان

۲۶۔ مونچھیں

---

[1] ناک کا سوراخ، ہاتھ پاؤں کے چھلّے، کلائی کے گہنے چوڑیاں۔ م

Marfat.com

۲۷۔ صحیح مذہب میں ساری داڑھی دھونا فرض ہے یعنی جتنی چہرے کی حد میں ہے نہ لٹکی ہُوئی کہ ہاتھ سے گلے کی طرف کو دباؤ تو ٹھوڑی کے اُس حصّے سے نکل جائے جس پر دانت جمے ہیں کہ اس کا صرف مسح سنّت اور دھونا مستحب ہے۔

۲۸و ۲۹۔ داڑھی مونچھیں چھدری ہوں کہ نیچے کی کھال نظر آتی ہو تو کھال پر پانی بہنا۔

۳۰۔ مونچھیں بڑھ کر لبوں کو چھپالیں تو انھیں ہٹا ہٹا کر لبوں کی کھال دھونا اگرچہ مونچھیں کیسی ہی گھنی ہوں۔

درمختار میں ہے:

ارکان الوضوء غسل الوجه من مبدء سطح جبهته الی منبت اسنانه السفلی طولا و مابین شحمتی الاذنین عرضا فیجب غسل المیاقی وما یظهر من الشفة عند انضمامها[1] (الطبیعی لاعند انضمامها بشدة وتکلف اھ ح وکذا لوغمض عینیه شدیدا لایجوز بحر[2]) وغسل جمیع اللحیة فرض علی المذھب الصحیح المفتی به المرجوع الیه وماعداھذہ الروایة مرجوع عنه ثم لاخلاف ان المسترسل[3] (وفسرہ ابن حجر فی شرح المنهاج بمالومد من جهة نزوله لخرج عن دائرة الوجه[4] ثم رأیت المصنف فی شرحه علی زاد الفقیر قال وفی المجتبی قال البقالی ومانزل من شعر اللحیة من الذقن

وضو کے ارکان یہ ہیں: چہرہ کا دھونا پیشانی کی سطح کی ابتدا سے نچلے دانتوں کے اگنے کی جگہ تک لمبائی میں اور چوڑائی میں دونوں کانوں کی لو کے درمیان لہذا کوئے دھونا واجب ہے اور دونوں ہونٹوں کے ملانے کے بعد جو حصہ ظاہر رہتا ہے اس کا دھونا بھی لازم ہے (اس سے مراد فطری طور پر بند ہونا ہے، بتکلف بند کرنا مراد نہیں اھ ح اور اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنی آنکھیں سختی سے بند کیں تو جائز نہیں، بحر) اور مذہب صحیح، مفتی بہ مرجوع الیہ میں پُوری داڑھی کا دھونا فرض ہے اور اس کے علاوہ جو روایات ہیں وہ مرجوع عنہ ہیں، اور اس میں اختلاف نہیں کہ مسترسل (اور اس کی تفسیر ابن حجر نے شرح منہاج میں اس طرح کی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کو جہت نزول سے کھینچے تو

---

[1] الدرالمختار، ارکان وضو مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۱۸

[2] ردالمحتار، ″ ″ مصطفی البابی مصر ۱/۷۲

[3] الدرالمختار ″ ″ مجتبائی دہلی ۱/۱۹

[4] ردالمحتار ″ ″ مصطفی البابی مصر ۱/۷۴

Marfat.com

ليس من الوجه عندنا خلافا للشافعي اه[1]) لا يجب غسله ولا مسحه بل يسن (المسح) وان الخفيفة التي ترى بشرتها يجب غسل ما تحتها نهر وفي البرهان يجب غسل بشرة لم يسترها الشعر كحاجب وشارب وعنفقة في المختار[2] (ويستثنى منه ما اذا كان الشارب طويلا يستر حمرة الشفتين لما في السراجية من ان تخليل الشارب الساتر حمرة الشفتين واجب[3]) اه ملخصا مزيدا ما بين الاهلة من رد المحتار

قلت واستحبابي غسل المسترسل نظرا الى خلاف الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه لما نصوا عليه من ان الخروج عن الخلاف مستحب بالاجماع مالم يرتكب مكروه مذهبه[4] كما في رد المحتار وغيره.

وہ چہرے کے دائرے سے نکل جائے پھر مصنف نے اس کی شرح میں زاد الفقیر پر کہا ہے کہ مجتبیٰ میں بقالی نے کہا کہ داڑھی کے وہ بال جو ٹھوڑی سے لٹکے ہوتے ہیں ہمارے نزدیک چہرے سے نہیں ہیں، اس میں شافعی کا اختلاف ہے اھ) کا نہ تو دھونا واجب ہے اور نہ مسح بلکہ مسنون ہے (یعنی مسح) اور چھدری داڑھی جس کے نیچے کھال نظر آتی ہو اس کے نچلے حصے کا دھونا واجب ہے نہر اور برہان میں ہے کہ جسم کا وہ حصّہ جس کو بال ڈھانپے ہوئے نہ ہوں جیسے بھنویں، مونچھیں اور عنفقہ (زیرلب داڑھی، بچی) مختار قول یہی ہے، (اور اس سے وہ لمبی مونچھیں مستثنیٰ ہیں جو دونوں ہونٹوں کی سرخی چھپالیں۔ سراجیہ میں ہے کہ لمبی مونچھیں جو ہونٹوں کی سرخی چھپالیں ان میں خلال کرنا ضروری ہے) اھ ملخصا ہلالین کے درمیان رد المحتار سے اضافہ ہے۔ ہم نے لٹکے ہوئے بالوں کے دھونے کو مستحب قرار دیا ہے، اس کی وجہ امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس پر ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ اختلاف [ف] سے بچنا بالاجماع مستحب ہے بشرطیکہ اپنے مذہب کے مکروہ پر عمل لازم نہ آتا ہو، کما فی رد المحتار وغیرہ۔

اُسی میں ہے:

سنته تخليل اصابع اليدين والرجلين وهذا بعد دخول الماء خلالها فلو منضمة

اس کی سنت دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال ہے اور یہ جب ہے جب ان کے

---

[1] رد المحتار، ارکان وضو، مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۷۵

[2] الدر المختار، ” ” مجتبائی دہلی ۱/۱۹

[3] رد المحتار، ” ” مصطفی البابی مصر ۱/۷۵

[4] الدر المختار، نواقض الوضوء ” مجتبائی دہلی ۱/۲۷

ف: اختلاف علماء سے بچنا مستحب ہے۔

Marfat.com

فرض[1] — درمیان پانی داخل ہو چکا ہو اور اگر انگلیاں بند ہوں تو خلال واجب ہے ۔

اُسی میں ہے :

مستحبہ تحریك خاتمہ الواسع وکذا الضیق ان علم وصول الماء والا فرض[2]۔

انگوٹھی خواہ تنگ ہو یا کھلی اس کو حرکت دینا مستحب ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ پانی پہنچ جانے کا علم ہو ورنہ فرض ہے ۔

اُسی میں ہے :

ومن الآداب تعاھد موقیہ وکعبیہ وعرقوبیہ واخمصیہ[3]۔

اور اپنے دونوں کوئے، ٹخنوں، کونچیں اور تلوے میں پانی پہنچانے کا اہتمام کرے ۔

قلت وھذا ان کان الماء یسیل علیھا وان لم یتعاھد والا فرض کنظائرہ المارۃ ۔

قلت یہ بھی اس صورت میں ہے جبکہ ان اعضاء پر اگر پانی بہہ گیا ہو اگرچہ اس کا پورا اہتمام نہ ہو ورنہ فرض کفایہ ہے جیسے اس کی نظائر میں جو گزریں ۔

ضروریات غسل مطلقا ظاہر ہے کہ وضو میں جس جس عضو کا دھونا فرض ہے غسل میں بھی فرض ہے تو یہ سب اشیا یہاں بھی معتبر اور ان کے علاوہ یہ اور زائد ۔

۳۱ - سر کے بال کہ گندھے ہوئے ہوں ہر بال پر جڑ سے نوک تک پانی بہنا ۔

۳۲ - کانوں میں بالی پتے وغیرہ زیوروں کے سوراخ کا غسل میں وہی حکم ہے جو ناک میں بلاق وغیرہ کے چھید کا غسل و وضو دونوں میں تھا ۔

۳۳ - بھنوؤں کے نیچے کی کھال اگرچہ بال کیسے ہی گھنے ہوں ۔

۳۴ - کان کا ہر پرزہ اس کے سوراخ کا منہ ۔

۳۵ - کانوں کے پیچھے کے بال ہٹا کر پانی بہائے ۔

۳۶ - استنشاق بمعنی مذکور

---

[1] الدرالمختار ، سنن الوضوء ، مجتبائی دہلی ۱/ ۲۲

[2] الدرالمختار ، مستحبات الوضوء " ۱/ ۲۳

[3] الدرالمختار ، آداب الوضوء " ۱/ ۲۴

Marfat.com

۳۷۔ مضمضہ بطرز مسطور

۳۸۔ داڑھوں کے پیچھے

۳۹۔ دانتوں کی کھڑکیوں میں جو سخت چیز ہو پہلے جدا کرلیں۔

۴۰۔ چونا یا کھن وغیرہ جو بے ایذا چھوٹ سکے چھڑانا۔

۴۱۔ ٹھوڑی اور گلے کا جوڑ کہ بے منہ اٹھائے نہ دُھلے گا۔

۴۲۔ بغلیں بے ہاتھ اٹھائے نہ دُھلیں گی۔

۴۳۔ بازو کا ہر پہلو۔

۴۴۔ پیٹھ کا ہر ذرہ۔

۴۵۔ پیٹ وغیرہ کی بلٹیں اٹھا کر دھوئیں۔

۴۶۔ ناف انگلی ڈال کر جبکہ بغیر اس کے پانی بہنے میں شک ہو۔

۴۷۔ جسم کا کوئی رونگٹا کھڑا نہ رہ جائے۔

۴۸۔ ران اور پیڑو کا جوڑ کھول کر دھوئیں۔

۴۹۔ دونوں سرین ملنے کی جگہ، خصوصاً جب کھڑے ہو کر نہائیں۔

۵۰۔ ران اور پنڈلی کا جوڑ جبکہ بیٹھ کر نہائیں۔

۵۱۔ رانوں کی گولائی

۵۲۔ پنڈلیوں کی کروٹیں خاص بمردان۔

۵۳۔ گندھے ہوئے بال کھول کر جڑ سے نوک تک دھونا۔

۵۴۔ مونچھوں کے نیچے کی کھال اگرچہ گھنی ہوں۔

۵۵۔ داڑھی کا ہر بال جڑ سے نوک تک۔

۵۶۔ ذکر و انثیین کے ملنے کی سطحیں کہ بے جدا کیے نہ دُھلیں گی۔

۵۷۔ انثیین کی سطح زیریں جوڑ تک۔

۵۸۔ انثیین کے نیچے کی جگہ تک۔

۵۹۔ جس کا ختنہ نہ ہوا ہو بہت علماء کے نزدیک اُس پر فرض ہے کہ کھال چڑھ سکتی ہو تو حشفہ کھول کر دھوئے۔

۶۰۔ اس قول پر اس کھال کے اندر بھی پانی پہنچنا فرض ہوگا بے چڑھائے اُس میں پانی ڈالے کہ چڑھنے کے بعد بند ہو جائے گی

Marfat.com

۶۱- گندھی چوٹی میں ہر بال کی جڑ تر کرنی، چوٹی کھولنی ضرور نہیں مگر جب ایسی سخت گندھی ہو کہ بے کھولے جڑیں تر نہ ہوا گی۔

۶۲- ڈھلکی ہوئی پستان اٹھا کر دھونی۔

۶۳- پستان وشکم کے جوڑ کی تحریر۔

۶۴ تا ۶۷- فرج خارج کے چاروں لبوں کی جیبیں جڑ تک۔

۶۸- گوشت پارۂ بالا کا ہر پرت کہ کھولے سے کھل سکے گا۔

۶۹- گوشت پارۂ زیریں کی سطح زیریں۔

۷۰- اس پارہ کے نیچے کی خالی جگہ غرض فرج خارج کے ہر گوشے پرزے کنج کا خیال لازم ہے ہاں فرج داخل کے اندر انگلی ڈال کر دھونا واجب نہیں، بہتر ہے۔ درمختار میں ہے:

یفرض غسل کل ما یمکن من البدن بلا حرج مرۃ کاذن وسرۃ وشارب وحاجب (ای بشرۃ وشعرا وان کثف بالاجماع کما فی المنیۃ[2]) ولحیۃ وشعر راس ولو متلبدا وفرج خارج لانہ کالفم لا داخل ولا تدخل اصبعھا فی قبلھا بہ یفتی[3] (ای لا یجب ذلک کما فی الشرنبلالیۃ ح وفی التتارخانیۃ عن محمد انہ ان لم تدخل الاصبع فلیس بتنظیف[4]) لا داخل قلفۃ بل یندب ھو الاصح قالہ الکمال وعللہ بالحرج وفی المسعودی ان امکن فسخ القلفۃ بلا مشقۃ یجب والا فلا وکفی

بدن کے ہر حصہ کا ایک دفعہ دھونا فرض ہے جبکہ اس میں حرج نہ ہو جیسے کان، ناف، مونچھیں، بھنویں (یعنی جسم اور بال بالاجماع اگرچہ جسم کا حصہ کھلا ہوا ہو کما فی المنیۃ) اور داڑھی، سر کے بال خواہ گُندھے ہوئے ہوں اور فرج کا بیرونی حصہ کہ وہ منہ کی طرح ہے اندرونی حصہ نہیں، اور عورت اپنی فرج میں انگلی داخل نہ کرے۔ یہی مفتی بہ قول ہے (یعنی یہ واجب نہیں ہے کما فی الشرنبلالیہ ح اور تتارخانیہ میں امام محمد سے منقول ہے کہ اگر فرج داخل میں انگلی نہ ڈالی تو پوری طرح نظافت حاصل نہ ہوگی) غیر مختون پیشاب کی جگہ کی کھال میں انگلی داخل نہ کرے یہ صرف مندوب، یہی صحیح ہے یہ کمال نے کہا اور

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸
[2] ردالمحتار، فرائض الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۲
[3] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸
[4] ردالمحتار " " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۲

Marfat.com

بل اصل ضفیرتہا للحرج اما المنقوض فیفرض غسل کلہ ولو لم یبتل اصلہا یجب نقضہا ھو الاصح لا یکفی بل ضفیرتہ فینقضہا وجوبا ولو علویا اوترکیا لامکان حلقہ[1] (ھو الصحیح[2]) اھ ملخصا مزیدا من شامی۔

اس کی وجہ یہ بتائی کہ اس میں حرج ہے، اور مسعودی میں ہے کہ اگر قلفہ کا کھولنا بلا مشقت ہو سکے تو واجب ہے ورنہ نہیں، اور عورت کے لئے اپنی مینڈھیوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا کافی ہے ان کو کھولنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میں حرج ہے اور اگر چُٹیا کھلی ہو تو مکمل کا دھونا فرض ہے اور اگر جڑیں تر نہ ہوتی ہوں تو چوٹی کھولنا فرض ہے یہی اصح ہے ایسی صورت میں مینڈھیوں کا تر کرنا کافی نہ ہوگا، تو وہ اس کو لازمًا کھولے گا خواہ وہ علوی ہو یا ترکی ہو کیونکہ اس کے مونڈنے کا امکان ہے (یہی صحیح ہے) اھ ملخصا اضافہ شامی سے۔

اُسی میں ہے:

من ادابہ تحریک القرط ان علم وصول الماء والا فرض[3]

آداب وضو سے بالیوں کو حرکت دینا ہے اگر یہ علم ہو کہ پانی سوراخ میں پہنچ گیا ہے ورنہ فرض ہے۔

اُسی میں ہے:

لو خاتمہ ضیقا نزعہ اوحرکہ وجوبا کقرط ولو لم یکن بثقب اذنہ قرط فدخل الماء فی الثقب عند مرورہ علی اذنہ اجزأہ کسرۃ واذن دخلہما الماء والا یدخلہ ولو باصبعہ ولا یتکلف بخشب ونحوہ والمعتبر غلبۃ ظنہ بالوصول[4]۔

اگر وضو کرنے والے کی انگوٹھی تنگ ہو تو اتارے یا اس کو حرکت دے اور یہ واجب ہے، جیسے بالیوں کا حکم ہے۔ اگر کان کے سوراخ میں بالیاں نہ ہوں اور اس میں پانی داخل ہو گیا ہو تو اس کو کافی ہے جیسے ناف اور کان کا حال ہے جن میں خود پانی داخل ہو جائے، اور اگر از خود پانی داخل نہ ہو تو خود داخل کرے خواہ انگلی سے داخل کرنا پڑے مگر لکڑی وغیرہ سے داخل کرنے کی کوشش نہ کرے، اور معتبر پانی پہنچنے کا ظن غالب ہے۔

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[2] ردالمحتار " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۴

[3] الدرالمختار، آداب الوضو مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۳

[4] " " ، فرائض الغسل " ۱/۲۹

Marfat.com

اقول ای فی غیر الموسوس و غیر ماجن لایبالی فالاول ینزل الیقین الی محض الشك والثانی یرفع الشك الی عین الیقین کما ھو معلوم مشاھد واللہ المستعان

اقول یعنی یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جس کو وسوسہ کی بیماری نہ ہو اور جو لاپروائی نہ کرتا ہو کیونکہ اول الذکر یقین کی کیفیت کو بھی محض شک سمجھتا ہے اور دوسرا شک کو بھی یقین سمجھتا ہے جیسا کہ ہم اس قسم کے لوگوں میں مشاہدہ کرتے ہیں واللہ المستعان۔

بالجملہ تمام ظاہر بدن ہر ذرّہ ہر رونگٹے پر سر سے پاؤں تک پانی بہنا فرض ہے ورنہ غسل نہ ہوگا مگر مواضع حرج معاف ہیں مثلاً،

۱۔ آنکھوں کے ڈھیلے۔

۲۔ عورت کے گندھے ہوئے بال۔

۳۔ ناک کان کے زیوروں کے وہ سوراخ جو بند ہو گئے۔

۴۔ نامختون کا حشفہ جبکہ کھال چڑھانے میں تکلیف ہو۔

۵۔ اس حالت میں اُس کھال کی اندرونی سطح جہاں تک پانی بے کھولے نہ پہنچے اور کھولنے میں مشقت ہو۔

۶۔ مکھی یا مچھر کی بیٹ جو بدن پر ہو اُس کے نیچے۔

۷۔ عورت کے ہاتھ پاؤں میں اگر کہیں مہندی کا جرم لگا رہ گیا۔

۸۔ دانتوں کا جما ہوا چونا۔

۹۔ مسی کی ریخیں۔

۱۰۔ بدن کا میل۔

۱۱۔ ناخنوں میں بھری ہوئی یا بدن پر لگی ہوئی مٹی۔

۱۲۔ جو بال خود گرہ کھا کر رہ گیا ہو اگرچہ مرد کا۔

۱۳۔ پلک یا کوئے میں سرمہ کا جرم۔

۱۴۔ کاتب کے انگوٹھے پر روشنائی۔ ان دونوں کا ذکر رسالہ الجود الحلو میں گزرا۔

۱۵۔ رنگریز کے ناخن پر رنگ کا جرم۔

۱۶۔ نان بائی یا پکانے والی عورت کے ناخن میں آٹا علی خلاف فیہ۔

۱۷۔ کھانے کے ریزے کہ دانت کی جڑ یا جوف میں رہ گئے کما مر انفا عن الخلاصۃ۔

اقول یوں ہی پان کے ریزے نہ چھالیا کے دانے کہ سخت ہیں کما مر ایضا۔

Marfat.com

اقول وبتعلیل المسألۃ بالحرج لعموم البلوی یندفع ما مرمن الایراد۔

اقول اور جب حکم مسئلہ کی علت یہ قرار پائی کہ کہ عموم بلوٰی کی وجہ سے حرج واقع ہوتا ہے تو گزشتہ ایراد ختم ہوگیا۔

۱۸۔ اقول ہلتا ہوا دانت اگر تار سے جکڑا ہے معافی ہونی چاہئے اگرچہ پانی تار کے نیچے نہ بہے کہ بار بار کھولنا ضرر دے گا نہ اس سے ہر وقت بندش ہوسکے گی۔

۱۹۔ یوں ہی اگر اکھڑا ہوا دانت کسی مسالے مثلاً برادۂ آہن و مقناطیس وغیرہ سے جمایا گیا ہے جسے ہمئے چُونے کی مثل اس کی بھی معافی چاہیے۔

اقول لانہ ارتفاق مباح وفی الازالۃ حرج۔

اقول چونکہ یہ مباح منفعت کا حاصل کرنا ہے اور ازالہ میں حرج ہے۔

درمختار میں ہے:

لایشد سنہ المتحرک بذھب بل بفضۃ۔[1]

وُہ اپنا ہلتا ہوا دانت سونے سے نہ باندھے بلکہ چاندی سے باندھے۔

ردالمحتار میں ہے:

قال الکرخی سقطت ثنیۃ رجل فان اباحنیفۃ یکرہ ان یعیدھا ویقول ھی کسن میتۃ ولکن یاخذ سن شاۃ ذکیۃ یشد مکانھا وخالفہ ابویوسف فقال لاباس بہ اھ اتقانی اھ وفی التاترخانیۃ قال بشر قال ابویوسف سألت اباحنیفۃ عن ذلک فی مجلس اٰخر فلم یر باعادتھا باسا۔[2]

کرخی نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا دانت گر گیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے کہ اس کو وہ شخص دوبارہ لگا لے۔ اور وُہ فرماتے ہیں کہ یہ مُردہ دانت کی طرح ہے ہاں یہ چیز جائز ہے کہ وُہ شخص کسی مذبوح بکری کا دانت لے کر لگوا لے، اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس میں کچھ حرج نہیں اھ اتقانی نے تتارخانیہ میں اتنا اضافہ کیا کہ بشر نے کہا کہ ابو یوسف فرماتے ہیں میں نے ابوحنیفہ سے اس کی بابت ایک دوسری مجلس میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس ٹوٹے ہوئے دانت کو واپس لگا لینے میں حرج نہیں اھ

۲۵۵/۵

[1] الدرالمختار، فصل فی اللبس (مجتبائی دہلی) ۲/۲۴۰ [2] ردالمحتار، آخر فصل فی اللبس (مصطفی البابی مصر)

Marfat.com

اقول مبنى القول الاول ان السن عصب فيحله الموت والصحيح انه عظم فلا ينجس ولو من ميتة وقد نص في البدائع و الكافي والبحر والدر وغيرها ان سن الانسان[1] طاهرة على ظاهر المذهب وهو الصحيح و ان ما في الذخيرة وغيرها من انها نجسة ضعيف اھ[1] فارتفع الاشكال كيف لا وقد رجع عنه الامام۔

اقول دراصل پہلے قول کی بنیاد یہ امر ہے کہ دانت ایک پٹھا ہے جس میں موت حلول کرتی ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ ہڈی ہے تو ناپاک نہ ہوگا خواہ مردار کا ہی کیوں نہ ہو۔ اور بدائع، کافی، بحر اور در وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ انسان کا دانت ظاہر مذہب پر پاک ہے اور یہی صحیح ہے اور ذخیرہ وغیرہ میں جو اس کو نجس کہا ہے وہ ضعیف ہے اھ اب اشکال مرتفع ہوگیا خاص طور پر ایسی صورت میں جبکہ امام نے اس سے رجوع کرلیا۔

ہاں اگر کمانی چڑھی ہو جس کے اتارنے چڑھانے میں حرج نہیں اور پانی بہنے کو روکے گی تو اتارنا لازم ہے۔

۲۰- پٹی کہ زخم پر ہو اور کھولنے میں ضرر یا حرج ہے۔

۲۱- ہر وُہ جگہ کہ کسی درد یا مرض کے سبب اُس پر پانی بہنے سے ضرر ہوگا والمسائل مشھورۃ وفی فتاونا مذکورۃ۔

غرض مدار حرج پر ہے اور حرج بنص قرآن مدفوع اور یہ امت دنیا و آخرت میں مرحومہ والحمد للّٰہ رب العالمین۔

درمختار میں ہے:

لا یجب غسل ما فیہ حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس وثقب انضم وداخل قلفۃ وشعر المرأۃ المضفور ولا یمنع الطھارۃ خرء ذباب وبرغوث لم یصل الماء تحتہ[2] (لان الاحتراز عنہ غیر ممکن حلیہ[3]) وحناء ولو جرمہ بہ یفتی ودسخ وتراب و

ایسے عضو کا دھونا واجب نہیں کہ جس کے دھونے میں حرج ہو، جیسے آنکھ، اگرچہ آنکھ میں ناپاک سرمہ ہی کیوں نہ لگا لیا ہو، یا وُہ سوراخ جو آپس میں مل گیا ہو، اور قلفہ کا اندرونی حصہ، اور عورت کے گندھے ہوئے بال، اگر مکھی یا مچھر کی بیٹ کے نیچے پانی نہ پہنچا تو طہارت میں کوئی حرج نہیں آئیگا

---

[1] ردالمحتار، باب المیاہ قبل فصل فی البئر مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۵۲

[2] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[3] ردالمحتار، " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۴

Marfat.com

وطین ولو فی ظفر مطلقا قرویا او مدنیا فی الاصح و ما علی ظفر صباغ[1] اھ ملخصاً

(کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں) اور مہندی کا دھونا بھی ضروری نہیں خواہ اس کا جرم ہو۔ یہی مفتی بہ ہے اسی طرح میل، مٹی اور کیچڑ خواہ ناخن کے اندر ہی ہو، اور آدمی خواہ دیہاتی ہو یا شہری، اصح یہی ہے۔ اسی طرح رنگریز کے ناخنوں پر جو لگا ہوا ہو اھ ملخصاً۔

ردالمحتار میں ہے:

یؤخذ من مسألۃ الضفیرۃ انہ لایجب غسل عقد الشعر المنعقد بنفسہ لان الاحتراز عنہ غیر ممکن ولو من شعر الرجل ولم ارمن نبہ علیہ من علمائنا تامل[2]

عورت کے جُوڑے سے اُن بالوں کا حال بھی معلوم ہوا جو از خود پیچیدہ ہو گئے ہوں، کیونکہ اُن سے بچنا ممکن نہیں، خواہ یہ مرد ہی کے بال کیوں نہ ہوں مجھے اپنے علماء سے کسی کی تصریح اس کی بابت نہیں ملی ہے، تامل۔

اُسی میں ہے:

فی النھر لو فی اظفارہ عجین فالفتوی انہ مغتفر[3]

نہر میں ہے کہ اگر کسی کے ناخنوں میں آٹا لگا ہوا ہو تو فتوٰی یہ ہے کہ وُہ معاف ہے۔

اقول و باللہ التوفیق حرج کی تین صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ وہاں پانی پہنچانے میں مضرت ہو جیسے آنکھ کے اندر۔

دوم مشقت ہو جیسے عورت کی گندھی ہُوئی چوٹی۔

سوم بعد علم و اطلاع کوئی ضرر و مشقت تو نہیں مگر اس کی نگہداشت اس کی دیکھ بھال میں دقت ہے جیسے مکھی مچھر کی بیٹ یا الجھا ہوا گرہ کھایا ہوا بال قسم اول و دوم کی معافی تو ظاہر اور قسم سوم میں بعد اطلاع ازالہ مانع ضرور ہے مثلاً جہاں مذکورہ صورتوں میں مہندی سرمہ آٹا روشنائی رنگ بیٹ وغیرہ میں سے کوئی چیز جمی ہوئی دیکھ پائی تو اب یہ نہ ہو کہ اُسے یوں ہی رہنے دے اور پانی اوپر سے بہا دے بلکہ چھُڑا لے کہ آخر ازالہ میں تو کوئی حرج تھا ہی نہیں تعاہد میں تھا بعد اطلاع اس کی حاجت نہ رہی و من المعلوم ان ما کان لضرورۃ تتقدر بقدرھا ھذا ما ظھر لی و العلم بالحق عند ربی و اللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل مجتبائی دہلی ۱/۲۹

[2] ردالمحتار، 〃 مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۳

[3] ایضاً ۱/۱۱۴

Marfat.com

وعلمه جل مجدہ اتم واحکم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا محمد والہ وصحبہ اجمعین۔

مسئلہ ۱۳

۷ شعبان ۱۳۱۳ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کو زکام ہوا اور بسبب اُس کے دردِ سر ہے اسی حالت میں اُس کو حاجتِ غسل ہوئی اُس نے اس خیال سے کہ اگر میں سر سے نہاؤں گا تو مرض میں ترقی ہو کر اور عوارض مثل بخار وغیرہ کے پیدا ہو جائیں گے اور زید کو ترقی مرض کا پورا یقین اور تجربہ ہے اس سبب سے اُس نے سر کو چھوڑ کر باقی جسم سے نہا لیا اور تمام سر کا خوب مسح کر لیا تو غسل اُس کا صحیح اور نماز اُس کی یا جس نے اُس کے پیچھے پڑھی درست ہوگی یا نہیں یا ایسی حالت میں اس کو تیمم کا حکم تھا بینوا توجروا۔

الجواب

صورت مستفسرہ میں اُس کی نماز امامت سب درست وصحیح ہوئی غریب الروایۃ پھر کتاب الفیض الموضوع لنقل ما ہو المختار للفتوی پھر منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں ہے:

المرأۃ لو ضرھا غسل رأسھا فی الجنابۃ او الحیض تمسح علی شعرھا ثلث مسحات بمیاہ مختلفۃ وتغسل باقی جسدھا[1]۔

اگر غسلِ جنابت میں یا غسلِ حیض میں عورت کو سر کے دھونے سے ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ تین مختلف پانیوں سے اپنے سر کا تین مرتبہ مسح کرلے اور باقی جسم کو دھولے۔

حلیہ شرح منیہ میں ہے:

ان کان اکثر اعضائہ صحیحا بان کانت الجراحۃ علی رأسہ وسائر جسدہ صحیح فانہ یدع الرأس ویغسل سائر الاعضاء[2]۔

اگر اس کے اکثر اعضاء صحیح ہیں، مثلاً زخم صرف سر پر ہو اور باقی جسم ٹھیک ہو تو وہ سر چھوڑ کر باقی اعضاء دھولے۔

درمختار میں ہے:

صح اقتداء غاسل بماسح ولو علی الجبیرۃ[3]۔

غسل کرنے والے کے لیے مسح کرنے والے کی اقتداء صحیح ہے خواہ وہ پٹی پر ہی مسح کیوں نہ کرتا ہو۔

اصل کلی یہ ہے کہ غسل میں اگر بعض جسم پر پانی ڈالنا مضر ہو تو کثرت کا اعتبار رہے اگر اکثر جسم وہی ہے جس پر پانی

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق مطبوعہ ایچ، ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۶۴

[2] حلیہ

[3] الدر المختار باب الامامۃ قبیل الفروع مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۸۵

Marfat.com

پہنچا ضرر دے گا خواہ یوں کہ عارضہ خود اُسی جسم میں ہو یا یوں کہ اُس پر پانی ڈالنے سے پانی ایسی جگہ پہنچے گا جہاں پہنچنے سے ضرر ہے تو تیمم کرے اور اگر اکثر جسم سالم ہے تو جس قدر میں مضرت ہے وہاں مسح کرلے باقی پر پانی بہالے۔

درمختار میں ہے :

(تیمم لو اکثرہ مجروحا) او بہ جدری اعتبارا للاکثر (وبعکسہ یغسل) الصحیح[1]۔

(تیمم کرے گا اگر اس کا اکثر حصہ زخمی ہو) یا اس کو چیچک نکلی ہو اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے (اور اس کے عکس میں) جو صحیح ہے اسے دھوئے گا۔ ت

ردالمحتار میں ہے :

لکن اذا کان یمکنہ غسل الصحیح بدون اصابۃ الجریح والا تیمم حلیۃ[2]۔

لیکن جبکہ صحیح بدن کو زخمی حصہ کے نقصان پہنچائے بغیر دھوسکتا ہے تو دھولے ورنہ تیمم کرے۔ ت

ظاہر ہے کہ متن میں لفظ زخم یا شرح میں لفظ خارش کوئی قید نہیں مدار ضرر پر ہے کسی وجہ سے ہو۔

کما لایخفی ھذا واعلم ان المدقق العلائی ذکر فی الدرالمختار اٰخر التیمم ما نصہ (من بہ وجع راس لایستطیع معہ مسحہ محدثا ولا غسلہ جنبا ففی الفیض عن غریب الروایۃ تیمم وافتی قارئ الھدایۃ انہ (یسقط) عنہ (فرض مسحہ) وکذا یسقط غسلہ فیمسحہ[3] اھ ملخصا قال الشامی وما افتی بہ نقلہ فی البحر عن الحلابی و نظمہ العلامۃ ابن الشحنۃ فی شرحہ علی الوھبانیۃ[4] اھ وقال تحت قولہ وکذا یسقط غسلہ ای غسل الراس من الجنابۃ[5] اھ

مدقق علائی نے درمختار کے تیمم کے بیان کے آخر میں کہا ہے (جس شخص کے سر میں اس قدر درد ہو کہ بے وضو مسح نہ کرسکے) اور جنبی سر کو دھو نہ سکے تو فیض میں غریب الروایۃ سے ہے کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہدایۃ نے یہ فتوٰی دیا ہے کہ بے وضو کے مسح کی فرضیت ساقط ہوجائیگی اور جنبی سے سر کا دھونا لہذا جنبی سر کا مسح کرے اھ ملخصاً شامی نے کہا جو فتوٰی انہوں نے دیا ہے اس کو بحر میں حلابی سے نقل کیا ہے اور اس کو ابن الشحنہ نے وہبانیہ میں نظم کیا ہے اھ اور ان کے قول "وکذا یسقط غسلہ" کے تحت فرمایا یعنی سر کا دھونا جنابت کی وجہ سے ساقط ہے اھ (ت)

---

[1] الدرالمختار آخر باب التیمم مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۴۵
[2] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۱۸۸
[3] الدرالمختار " " مجتبائی دہلی ۱/۴۶
[4] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۱۹۱ [5] ایضاً

Marfat.com

اقول فہذا الذی افتی بہ العلامۃ سراج الدین قاری الھدایۃ شیخ المحقق ابن الھمام موافق لما افتی بہ العبد الضعیف وھو الماشی علی الاصل المار الذی تظافرت علیہ کلماتھم جمیعا ولم ازل اتعجب مما نقل عن غریب الروایۃ فی مسألۃ الجنابۃ من الامر بالتیمم لاجل الضرر فی الرأس وحدہ ثم رأیت منحۃ الخالق فوجدت انہ نقل عن الفیض عن الغریب ما فی الدرر لصیقا بما قدمت من مسألۃ المرأۃ فزدت عجبا فان فرع المرأۃ یخالف الفرع الاول صریحا ولذا قال فی الفیض عقیب نقلہ وھو عجیب کما[1] فی المنحۃ ایضا ثم ان المولی سبحنہ وتعالٰی فتح بما اوضح المرام واراح التعجب فان عبارۃ غریب الروایۃ علی ما فی المنحۃ عن الفیض عنہ ھکذا من برأسہ صداع من النزلۃ ولیضرہ المسح فی الوضوء والغسل فی الجنابۃ تیمم والمرأۃ لوضرھا[2] الخ فتحدس فی خاطری وللہ الحمد ان الغسل ھھنا بضم الفاء دون فتحھا فلیس المراد غسل الرأس کما اوھمہ عبارۃ الدرر بل المعنی ضرہ الغسل واسألہ

اقول یہ فتوٰی جو علامہ سراج الدین قاری ہدایہ شیخ محقق ابن ہمام نے دیا ہے میرے فتوٰی کے مطابق ہے اور یہ اس اصل سے بھی مطابقت رکھتا ہے جو گزری اور جس پر فقہاء کی عبارات متفق ہیں، مجھے مسلسل اس غریب روایت پر تعجب ہے جو جنابت کے مسئلہ میں مروی ہے جس میں صرف سر میں تکلیف کے باعث تیمم کا حکم ہے پھر میں نے منحۃ الخالق میں دیکھا کہ انہوں نے فیض سے وہی غریب روایت کی جو درر میں ہے اور اس کے متصل وہ روایت جو عورت سے متعلق میں نے ذکر کی ہے، اس پر میرے تعجب میں اضافہ ہوا، کیونکہ عورت والی فرع پہلی فرع کے صریحًا مخالف ہے اس لیے فیض میں اس کو نقل کرکے کہا کہ "اور یہ عجیب ہے" کما فی المنحۃ ایضاً پھر اللہ تعالٰی نے اپنے فضل وکرم سے مشکل حل فرمادی کیونکہ منحہ میں فیض سے جو غریب روایت نقل کی ہے وہ اس طرح ہے "جس کے سر میں نزلہ کی وجہ سے درد ہو اور اس کو وضوء میں مسح سے تکلیف ہوتی ہو یا جنابت میں سر کے دھونے سے تکلیف ہوتی ہو تو وہ تیمم کرلے اور عورت کو اگر تکلیف ہو الخ" تو میرے دل میں اچانک یہ خیال آیا "وللہ الحمد" کہ غسل یہاں بضم فا ہے نہ کہ بفتح فاء، تو یہاں سر کا دھونا مراد نہیں جیسا کہ درر کی عبارت سے وہم

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر سعید کمپنی کراچی ۱/۱۶۴
[2] ایضاً

Marfat.com

الماء على بدنه ولو بترك الرأس لما تصعد به الابخرة الى الدماغ فيزداد به ضررا فى لبعض الصور كما علم فى الطب وهذا حكم صحيح لاغبار عليه ولاخلاف فيه للاصل السابق ولا للفرع اللاحق وانما خص المرأة بالذكر ليعلم حكم الرجل بالاولى فانه اذا امر بمسح الشعر النازل الذى لا يكون ضرر غسله كضرر غسل نفس الرأس فنفسه احدر بالحكم هذا كله بالغسل واما الوضوء فمن المعلوم ان من بلغ به النزلة مبلغا يضره مسح ربع راسه بيد مبتلة فيضره غسل الوجه واليدين والرجلين من باب اولى فان البرد الذى يصل الى الدماغ باسالة الماء على الاطراف اشد من برد عسى ان يصل باصابة يد مبتلة بعض الرأس فلاجل هذا امر بالتيمم هذا غاية مايوجه به كلامه فكان الاحرى بالمولى المحقق المدقق العلائى ان يوجهه هكذا او الا تركه اصلا كيف ومثل الحكم عن غريب الرواية غير غريب كما قاله فى الحلية فى مسألة اخرى نقلها عنه مخالفا للجميع والا لم يعزه للفيض الذى هو موضوع لنقل المذهب كيلا يكون تنويها بها والا اتم نقل كلام الفيض فانه قال عقيبه وهو عجيب هذا كله ما ظهر للعبد الضعيف

ہوتا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ اس کو غسل سے ضرر ہوتا ہو اور بدن پر پانی بہانے سے نقصان ہوتا ہو خواہ سر پہ پانی نہ بھی ڈالے تب بھی نقصان ہوتا ہو کیونکہ اس سے بخارات دماغ پر چڑھتے ہیں، تو بعض صورتوں میں ضرر بہت زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ علمِ طب میں ہے اور یہ حکم بلاشبہ صحیح ہے۔ اور اس میں نہ تو اصلِ سابق کی وجہ سے کوئی اختلاف ہے اور نہ فرعِ لاحق کی وجہ سے، اور عورت کو بطورِ خاص اس لیے ذکر کیا تاکہ مرد کا حکم بطریقِ اولیٰ معلوم ہو جائے، کیونکہ جب مرد کو یہ حکم ہے کہ وہ اپنے بالوں کو دھوئے جو سر پر سے لٹکے ہوئے ہیں اور جن کو دھونے میں اتنا ضرر نہیں ہوتا ہے جتنا کہ خود سر کو دھونے سے ہوتا ہے، تو خود اس پر حکم بطریقِ اولیٰ ہوگا۔ یہ سب غسل میں ہے اور وضو کے بارے ہیں تو معلوم ہے کہ جس کو نزلہ کی شکایت ہو اور تر ہاتھ سے چوتھائی سر کا مسح بھی اس کے لیے باعثِ مضرت ہو تو اس کے چہرے اور ہاتھ پیروں کے دھونے سے بطریقِ اولیٰ ضرر ہوگا کیونکہ ہاتھ پیروں پر پانی کے بہانے سے جب سردی دماغ تک پہنچتی ہے تو دماغ پر تر ہاتھ لگانے سے زیادہ مضر ہوسکتی ہے اور اسی لیے تیمم کا حکم دیا ہے، ان کے کلام کی توجیہ غایت درجہ اسی طرح ہوسکتی ہے اس لیے محقق علائی کے شایانِ شان تھا کہ وہ بھی یہی توجیہ کرتے ورنہ اس کو بالکل ہی چھوڑ دیتے، اور کیوں نہ ہو، غریب روایت سے حکم کی مثل حکم لگانا غریب نہیں ہے جیسے حلیہ میں ایک اور دوسرے

Marfat.com

واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ میں فرمایا جو سب کے خلاف ہے، ورنہ وہ اس کو فیض کی طرف منسوب نہ کرتے، جو نقلِ مذہب کے لیے کی گئی ہے تاکہ اس کی اہمیت کا اظہار نہ ہو ورنہ فیض کے کلام کی نقل پُوری کرتے، کیونکہ انہوں نے اس کے بعد فرمایا" اور یہ عجیب ہے" ھذا کلہ ما ظھر للعبد الضعیف واللہ تعالی اعلم۔ ت

مسئلہ ۱۴ مرسلہ سید مودود الحسن نبیرہ ڈپٹی سید اشفاق حسین صاحب ۱۱ رجب ۱۳۱۷ھ

یا ایھا العلماء رحمکم اللہ تعالیٰ مریض لہ حاجۃ الی الغسل والماء یضرہ فما الحکم فی غسلہ واداصلاتہ الرجاء ان تبینوا لنا الجواب الاٰن۔

اے علما! اللہ کی آپ پر رحمت۔ ایک مریض کو نہانے کی حاجت ہے لیکن پانی اس کو نقصان دیتا ہے تو اس کے غسل کا کیا حکم ہے اور وہ نماز کس طرح ادا کرے گا، امید ہے کہ آپ جواب سے مطلع فرمائیں گے۔ ت

الجواب

ان ضرہ غسل راسہ لاغیر مسحہ وغسل سائرجسدہ وان ضرہ الاغتسال بماء باردا اغتسل بحاراو فاتران قدروالاتیمم او مسح راسہ وغسل بدنہ جمایقتضیہ حالہ وان ضرہ الاغتسال فی الوقت البارد تیمم فیہ اومسح وغسل کما مرواغتسل فی غیر ذلک الوقت وبالجملۃ یتبع الضرر ولایجاوزہ فحیث لایجد سبیلا الی الغسل یتیمم الی ان یجد سبیلا واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اگر اسے صرف سر دھونا مضر ہو تو سر کا مسح کرے اور باقی بدن دھوئے اور اگر ٹھنڈے پانی سے نہانا نقصان کرتا ہو تو گرم یا گنگنے (نیم گرم) پانی سے نہائے اگر مل سکے، ورنہ تیمم کرے یا سر پر مسح کرے اور بدن دھولے جیسا اس کے حالِ مرض کا تقاضا ہو اور اگر ٹھنڈے وقت نہانا نقصان دیتا ہے تو اس وقت تیمم یا بدستور سر کا مسح اور باقی بدن کا غسل کرلے پھر جب گرم وقت آئے نہالے غرض جہاں تک ضرر ہو اُسی کا اتباع کرے اُس سے آگے نہ بڑھے جب کسی طرح نہ نہا سکے تو جب تک یہ حالت رہے تیمم کرے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

مسئلہ ۱۵ از کلکتہ کوچہ تارنب ڈاکخانہ ویلزلی اسٹریٹ نمبر۶ مرسلہ رشید احمد خاں ۱۶ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۹ھ

زید کی ران میں پھوڑا یا اور کوئی بیماری ہے ڈاکٹر کہتا ہے پانی یہاں نقصان کرے گا مگر صرف اُسی جگہ مضر ہے اور بدن پر ڈال سکتا ہے اس حالت میں وضو یا غسل کے لیے تیمم درست ہے یا نہیں، اگر درست ہے تو تیمم غسل کا ویسا ہی ہے جیسا وضو کا یا کیا حکم ہے۔ باقی آداب۔

Marfat.com

الجواب

صورتِ مسئولہ میں غسل یا وضو کسی کے لیے تیمم جائز نہیں وضو کے لیے نہ جائز ہونا تو ظاہر کہ ران کو وضو سے کوئی علاقہ نہیں اور غسل کے لیے یوں ناروا کہ اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہے لہذا وضو تو بلاشبہ تمام وکمال کرے اور غسل کی حاجت ہو تو اگر مضرت صرف ٹھنڈا پانی کرتا ہے گرم نہ کرے گا اور اسے گرم پانی پر قدرت ہے تو بیشک پورا غسل کرے اتنی جگہ کو گرم پانی سے دھوئے باقی بدن گرم یا سرد جیسے سے چاہے اور اگر ہر طرح کا پانی مضر ہے یا گرم مضر تو نہ ہوگا مگر اسے اس پر قدرت نہیں تو ضرر کی جگہ بچا کر باقی بدن دھوئے اور اس موضع پر مسح کرلے اور اگر وہاں مسح بھی نقصان دے مگر دوا یا پٹی کے حائل سے پانی کی ایک دھار بہا دینی مضر نہ ہوگی تو وہاں اُس حائل ہی پر بہا دے باقی بدن بدستور دھوئے اور اگر حائل پر بھی پانی بہا مضر ہو تو دوا یا پٹی پر مسح ہی کرلے اگر اس سے بھی مضرت ہو تو اُتنی جگہ خالی چھوڑ دے جب وہ ضرر دفع ہو تو جتنی بات پر قدرت ملتی جائے بجالاتا جائے مثلاً ابھی پٹی پر سے مسح بھی مضر تھا لہذا جگہ بالکل خشک بچا دی چند روز بعد اتنا آرام ہوگیا کہ یہ مسح نقصان نہ دے گا تو فوراً پٹی پر مسح کرلے اسی قدر کافی ہوگا باقی بدن تو پہلے کا دھویا ہی ہوا ہے جب اتنا آرام ہوجائے کہ اب بندش پر سے پانی بہانا بھی ضرر نہ کرے گا فوراً اس پر پانی کی دھار ڈال دے صرف مسح پر جو پہلے کرچکا تھا قناعت نہ کرے جب اتنا آرام ہوجائے کہ اب خاص موضع کا مسح بھی ضرر نہ دے گا فوراً وہاں مسح کرلے پٹی کے غسل پر قانع نہ رہے جب اتنا آرام ہو کہ اب خود وہاں پانی بہانا مضر نہ ہوگا فوراً اُس بدن کو پانی سے دھولے غرض رخصت کے درجے بتا دیے گئے ہیں جب تک کم درجہ کی رخصت میں کام نکلے اعلیٰ درجہ کی اختیار نہ کرے اور جب کوئی نیچے کا درجہ قدرت میں آئے فوراً اُس تک تنزل کر آئے اسی طرح اگر یہ حالت ہو کہ اُس جسم پر پانی تو نقصان نہ دے گا مگر بندھا ہوا ہے کھولنے سے نقصان پہنچے گا یا کھول کر پھر باندھ نہ سکے گا تو بھی اجازت ہے کہ بندش پر سے دھونے یا مسح کرنے جس بات کی قدرت ہو عمل میں لائے جب وہ عذر جاتا رہے کھول کر جسم کو مسح یا غسل جو مقدور ہو کرے یہی سب حکم وضو میں ہیں اگر اعضائے وضو میں کسی جگہ کوئی مرض ہو الحاصل یہاں اکثر کے لیے حکم کُل کا ہے جب اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہو تو ہرگز تیمم کی اجازت نہیں بلکہ یہی طریقے جو اوپر گزرے بجالائے ہاں اگر اکثر بدن پر پانی ڈالنے کی قدرت نہ ہو (خواہ یوں کہ خود مرض ہی اکثر بدن میں ہے یا مرض تو کم جگہ ہے مگر واقع ایسا ہوا کہ اُس کے سبب اور صحیح جگہ کو بھی نہیں دھو سکتا کہ اُس کا پانی اُس تک پہنچے گا اور کوئی صورت بچا کر دھونے کی نہیں یوں اکثر بدن دھونے کی قدرت نہیں (مثلاً رانوں، پنڈلیوں، بازوؤں، کلائیوں، پیٹھ پر جابجا دو دو چار چار انگل کے فاصلہ سے دانے ہیں کہ صرف دانوں کی جگہ جمع کی جائے تو سارے بدن کے نصف حصہ سے کم ہو مگر وہ پھیلے ہوئے اس طرح ہیں کہ ان کے بیچ بیچ کی خالی جگہ پر بھی

Marfat.com

پانی نہیں بہا سکتے) تو ایسی حالت میں بیشک تیمم کی اجازت ہوگی اب یہ نہ ہوگا کہ صرف تھوڑا سا بدن دھوکر باقی سارے جسم پر مسح کرلے۔ درمختار میں ہے:

تیمم لوکان اکثرہ ای اکثر اعضاء الوضوء عددا وفی الغسل مساحۃ مجروحا اوبہ جدری اعتبارا للاکثر وبعکسہ یغسل الصحیح ویمسح الجریح[1]۔

اگر اعضاء وضو کی اکثریت عضو میں تعداد اور غسل میں مقدار اعتبار سے زخمی ہو یا ان میں چیچک ہو تو تیمم کرلے کیونکہ اکثر کا اعتبار ہوتا ہے اور اگر معاملہ برعکس ہو تو صحیح حصہ کو دھوئے گا اور زخمی کا مسح کرے گا۔

ردالمحتار میں ہے:

لکن اذاکان یمکنہ غسل الصحیح بدون اصابۃ الجریح والا تیمم حلیۃ[2]۔

لیکن جب اس کے امکان میں یہ بات ہو کہ تندرست عضو کو زخمی عضو کو نقصان پہنچائے بغیر دھو سکتا ہے تو دھولے ورنہ تیمم کرے، حلیہ۔

درمختار میں ہے:

الحاصل لزوم غسل المحل ولوبماء حارفان ضرمسحہ فان ضرمسحہا فان ضر سقط اصلا[3]۔

خلاصہ یہ ہے کہ محل کو دھوئے خواہ گرم پانی سے، اگر اس سے ضرر لاحق ہو تو مسح کرے اور اگر مسح سے بھی ضرر ہو تو مطلقاً ساقط ہوجائے گا۔

ردالمحتار میں ہے:

قولہ ولوبماء حارنص علیہ فی شرح الجامع لقاضیخان واقتصر علیہ فی الفتح وقیدہ بالقدرۃ علیہ وفی السراج انہ لایجب والظاھر الاول بحر[4]۔

"قولہ ولوبماء حار" اس کی تصریح قاضیخان کی شرح جامع میں ہے، اور فتح میں اس پر اکتفا کیا ہے، اور اس پر قدرت کی قید لگائی ہے، اور سراج میں ہے کہ اس پر واجب نہیں اور ظاہر پہلا ہے، بحر۔

---

[1] الدرالمختار، آخر باب التیمم مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۴۵
[2] ردالمحتار " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۸۸
[3] الدرالمختار آخر مسح علی الخفین مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۵۰
[4] ردالمحتار " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۲۰۵

Marfat.com

درمختار میں ہے:

یمسح علی کل عصابۃ ان ضرہ الماء او حلھا ومنہ ان لا یمکنہ ربطھا۔[1]

اگر اس کو پانی سے نقصان ہوتا ہے تو ہر پٹی پر مسح کرے گا یا اس کو کھولے گا اور اسی سے ہے کہ اس کو اس کا باندھنا ممکن نہ ہو۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

قولہ ان ضرہ الماء ای الغسل بہ او المسح علی المحل۔[2]

اگر اس کو پانی سے دھونے سے ضرر ہوتا ہے یا محل پر مسح میں ضرر ہوتا ہے۔ ت

درمختار میں ہے:

انکسر ظفرہ فجعل علیہ دواءً او وضعہ علی شقوق رجلہ اجری الماء علیہ ان قدر والا مسحہ والا ترکہ۔[3]

کسی کا ناخن ٹوٹ گیا اور اس نے اس پر دوا لگائی یا پیروں کی پھٹن پر دوا لگائی تو اگر قدرت ہو تو اُس پر پانی بہائے ورنہ مسح کرے ورنہ ترک کرے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

یمسح الجریح ان لم یضرہ والا عصبھا بخرقۃ ومسح فوقھا خانیہ وغیرھا ومفادہ کما قال ط انہ یلزمہ شد الخرقۃ وان لم تکن موضوعۃ۔[4]

زخمی مسح کرے اگر اس کو ضرر نہ ہوتا ہو ورنہ اس کو پٹی سے باندھ لے اور اس پر مسح کرے خانیہ وغیرہا۔ اور اس کا فائدہ یہ ہے جیسا کہ طحطاوی نے کہا کہ اس کو پٹی کا باندھنا لازم ہے اگرچہ نہ رکھی ہو۔ ت

ہاں یہ بات کہ فلاں امر ضرر دے گا کسی کافر یا کھلے فاسق یا ناقص طبیب کے بتانے سے ثابت نہیں ہوسکتی یا تو خود اپنا تجربہ ہو کہ نقصان ہوتا ہے یا کوئی صاف علامت ایسی موجود ہو جس سے واقعی ظن غالب نقصان کا ہو یا طبیب حاذق مسلم مستور بتائے جس کا کوئی فسق ظاہر نہ ہو۔

فی الدر المختار ورد المحتار تیمم — درمختار اور ردالمحتار میں ہے اگر مرض میں شدت

---

[1] الدرالمختار، آخر مسح علی الخفین، مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۵۰
[2] ردالمحتار، آخر مسح علی الخفین، مصطفی البابی مصر ۱/۲۰۶
[3] الدرالمختار، ″، مجتبائی دہلی ۱/۵۰
[4] ردالمحتار، آخر باب التیمم، مصطفی البابی مصر ۱/۱۸۸

Marfat.com

رض يشتد او يمتد بغلبة ظن[1] (عن امارة او تجربة شرح منية) او قول (طبيب حاذق مسلم (غير ظاهر الفسق) اھ بالالتقاط[2]

ہو یا گمانِ غالب ہے کہ مرض بڑھ جائے گا اور اس کا ظن غالب ہے تو تیمم کرے (یہ ظن غالب کسی علامت سے ہو یا تجربہ سے ہو شرح منیہ) یا کسی طبیب کے قول سے ہو۔ طبیب سے مراد ماہر طبیب ہے جس کا فسق ظاہر نہ ہو اھ ملتقطاً۔ ت

اور تیمم غسل و وضو کا ایک ہی سا ہے بلکہ ایک ہی تیمم دونوں کے لیے کافی ہوسکتا ہے خصوصاً جبکہ نیت دونوں کو شامل ہو۔

فی رد المحتار عن الوقایة یکفی تیمم واحد عنہما[3] واللہ تعالٰی اعلم۔

ردالمحتار میں وقایہ سے نقل ہے ان دونوں کے لیے ایک تیمم کافی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

---

[1] الدرالمختار شروع باب التیمم مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۴۱

[2] ردالمحتار 〃 مطبوعہ مصطفٰی البابی مصر ۱/۱۷۱

[3] 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/۱۸۲

Marfat.com

فتوی مسمّٰی بہ

۱۳۲۰ھ

الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل

احتلام اور تری کی اشکال کے حکم اور اسباب کا بیان (ت)

مسئلہ ۱۶

۷ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ کوئی شخص سوتے سے جاگا اور تری کپڑے یا بدن پر پائی یا خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر نہانا واجب ہوا یا نہیں بینوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ ھادی الاحلام بانزال الاحکام والصلوۃ والسلام علی سید المعصومین عن الاحتلام وآلہ الکرام وصحبہ العظام الی یوم یبل فیہ وارد وحوضہ ببلل الاکرام اٰمین۔

یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور ہر شخص کو اس کی ضرورت اور کتابوں میں اختلاف بکثرت لہذا ضرور ہے کہ فقیر بعون القدیر

Marfat.com

اُس کی ضروری توضیح وتشریح اور مذہب معتمد ومختار کی تنقیح کرے۔

فاقول وباللہ التوفیق یہاں چھ صورتیں ہیں:

اوّل: تری کپڑے یا بدن کسی پر نہ دیکھی۔

دوم: دیکھی اور یقین ہے کہ یہ منی یا مذی نہیں بلکہ ودی یا بول یا پسینہ یا کچھ اور ہے ان دونوں صورتوں میں مطلقاً اجماعاً غسل اصلاً نہیں اگرچہ خواب میں مجامعت اور اس کی لذت اور انزال تک یاد ہو۔

غنیہ میں ہے:

تذکر الاحتلام ولم یربللا لاغسل علیه اجماعا[1]

احتلام تو یاد ہے لیکن تری نہیں دیکھی تو اس پر بالاجماع غسل نہیں۔ ت

درمختار میں ہے:

لاان تذکر ولو مع اللذة والانزال ولم یربللا اجماعا[2]

نہیں کہ اس کو یاد ہُوا اگرچہ لذت بھی یاد ہو اور انزال بھی اور تری نہ دیکھی، اس پر اجماع ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

لایجب اتفاقا فیما اذا علم انه ودی مطلقا[3]

اس صورت میں غسل اتفاقاً واجب نہیں ہے جبکہ اس کو علم ہو کہ یہ ودی ہے۔ ت

جامع الرموز میں ہے:

احترز بقوله المنی والمذی عن الودی فانه غیر موجب عندهم وان تذکر الاحتلام کمافی الحقائق[4]

منی اور مذی کہہ کر انہوں نے ودی سے احتراز کیا ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک خواہ احتلام یاد ہی کیوں نہ ہو موجبِ غسل نہیں ہے کمافی الحقائق۔ ت

سوم: ثابت ہو کہ یہ تری منی ہے اس میں بالاتفاق نہانا واجب ہے اگرچہ خواب وغیرہ اصلا یاد نہ ہو۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجب غسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[2] الدرالمختار موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[3] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[4] جامع الرموز " " گنبد ایران ۱/۴۴

Marfat.com

ردالمحتار میں ہے :

یجب الغسل اتفاقا اذا اعلم انہ منی مطلقا۔[1]

جب منی ہونے کا یقین ہو تو غسل اتفاقاً واجب ہے۔ ت

اسی طرح عامہ کتب میں اس پر اجماع منقول لکن فی شرح النقایۃ للقھستانی کان الفقیہ ابو جعفر یقول ھذا عند ابی حنیفۃ و محمد رحمھما اللہ تعالٰی واما عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی فلا غسل علیہ اذا لم یتذکر الاحتلام کذا فی شرح الطحاوی[2] اھ (لیکن قہستانی کی شرح نقایہ میں ہے کہ فقیہ ابو جعفر فرماتے تھے کہ یہ ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اگر اس کو احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہے کما فی شرح الطحاوی اھ۔ ت)

اقول لعل وجھہ واللہ تعالٰی اعلم ان نزول المنی لایوجب الغسل مطلقا بل اذا نزل عن شھوۃ دفقا فاذا تذکر الاحتلام ثم راٰہ علم انہ نزل عن شھوۃ واذا لم یتذکر احتمل ان یکون نزل ھکذا من دون شھوۃ فلا یجب الغسل بالشك والجواب ان بالنوم تتوجہ الحرارۃ الی الباطن ولھذا یحصل الانتشار غالبا فالسبب مظنون واحتمال الخلاف اعنی الخروج بلا شھوۃ نادر فلا یعتبر

میں سمجھتا ہوں (واللہ اعلم) اس کی وجہ یہ ہے کہ منی کا نکلنا مطلقاً غسل واجب نہیں کرتا ہے بلکہ صرف اسی صورت میں جب کہ تیزی سے اور شہوت کے ساتھ نکلے اب جب اس کو احتلام یاد ہے اور پھر اس نے منی دیکھی تو اس کا مطلب یہ ہُوا کہ یہ شہوت سے ہے، اور جب احتلام یاد نہ ہو تو اس میں اس امر کا احتمال ہے کہ بلا شہوت نکلی ہو تو شک کے ساتھ غسل واجب نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ نیند میں حرارت باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اس لیے عام طور پر انتشار آلہ غالب ہوتا ہے تو سبب مظنون ہے اور خلاف کا احتمال یعنی یہ کہ بلا شہوت نکلنا نادر ہے تو بلا شہوت نکلنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ ت

شرح نقایہ برجندی میں ہے :

قد ظھر انہ لاخلاف فی رؤیۃ المنی حیث یجب الغسل اجماعا ونقل فی شرح الطحاوی عن الفقیہ ابی جعفر ان رؤیۃ

یہ ظاہر ہوا کہ منی کے دیکھنے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ اس میں غسل اجماعاً واجب ہے، اور شرح طحاوی میں فقیہ ابو جعفر سے مروی ہے کہ

---

[1] ردالمحتار موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[2] جامع الرموز " گنبد ایران ۱/۴۳

Marfat.com

المنی ایضا علی ہذا الاختلاف والمشہور ھو الاول اھ[1]۔

منی کا دیکھنا بھی اس اختلاف پر ہے اور مشہور پہلا ہی ہے اھ

اب رہیں تین صورتیں اُس تری کے منی ہونے کا احتمال ہو مذی[5] ہونے کا علم ہو منی[6] نہ ہونا تو معلوم مگر مذی ہونے کا احتمال ہو پس اگر خواب میں احتلام ہونا یاد ہے تو ان تینوں صورتوں میں بھی بالاتفاق نہانا واجب ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

یجب اتفاقا اذا علم انہ مذی او شك مع تذکر الاحتلام اھ مختصر[2]

جب مذی ہونا معلوم ہو یا مشکوک ہو اور احتلام بھی یاد ہو تو غسل اتفاقا واجب ہے اھ مختصر۔

اقول وقد تظافرت الکتب علی ہذا متونا وشروحا وفتاوی فلا نظر الی ما فی الحلیۃ عن المصفی عن المختلفات انہ اذا تیقن بالاحتلام وتیقن انہ مذی فانہ لا یجب الغسل عندھم جمیعا ورأیتنی کتبت علی ہامش نسختی الحلیۃ ھھنا ما نصہ عامۃ المعتبرات علی نقل الاجماع فی ہذہ الصورۃ علی وجوب الغسل وفی بعضہا جعلوھا خلافیۃ بین ابی یوسف وصاحبیہ اما حکایۃ الاجماع فیہا علی عدم الوجوب فمخالفۃ لجمیع المعتبرات ولقد کدت ان اقول ان لا وقعت زائدۃ من قلم الناسخین لولا انی رأیت فی جامع الرموز ما نصہ لو تیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام ام لا وھذا عندھم علی ما فی المصفی عن

اقول کتب فقہ کے متون، شروح اور فتاوٰی اس کی تائید کرتے ہیں۔ لہذا حلیہ میں مصفی سے مختلف روایات سے جو مذکور ہے وہ قابلِ غور نہیں ہے یعنی یہ کہ جب احتلام کا یقین ہو گیا اور یہ بھی یقین ہوا کہ یہ مذی ہے تو ان سب کے نزدیک غسل واجب نہیں، میں نے حلیہ کے اپنے نسخہ پر لکھا ہے کہ عام معتبر کتب میں اس امر پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ کہ اس صورت میں غسل واجب ہے، اور بعض کتب میں اس مسئلہ پر ابو یوسف اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف کا ذکر ہے اور عدم وجوب پر اجماع کی حکایت تو یہ تمام معتبر کتب کے مخالف ہے میرا خیال تھا کہ لا ناسخین کی طرف سے اضافہ ہے مگر جب میں نے جامع الرموز کی یہ عبارت دیکھی کہ اگر مذی کا یقین ہو تو غسل واجب نہیں احتلام یاد ہو یا نہ ہو اور یہ ان کے نزدیک ہے جیسا کہ مصفی

---

[1] شرح نقایہ برجندی، کتاب الطہارۃ، بحث المنی والمذی مطبع نولکشور لکھنؤ بالسرور ۱/۳۰

[2] رد المحتار، موجبات الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

Marfat.com

المختلفات لکن فی المحیط وغیرہ انه واجب حینئذ اھ[۱] ماکتبت علیه وانا الاٰن[ع] ایضا لااستبعد ان الامر کما ظننت من وقوع لا زائدۃ فی نسخة المصفی او المختلفات ونقله القھستانی بالمعنی ولم یتنبه لما اسمعنا واللّٰه تعالٰی اعلم والخلاف الذی اشرت الیه ھو ما فی الحصر والمختلف والعون وفتاوی العتابی الظھیریة ان برؤیة المذی لایجب الغسل عند ابی یوسف تذکر الاحتلام اولم یتذکر[۲] کما فی فتح اللّٰه المعین للسید ابی السعود الازھری ونقله فی التبیین عن غایة السروجی عن الامام الفقیه ابی جعفر الھندوانی عن الامام الثانی رحمھم اللّٰه تعالٰی وفی ابی السعود عن نوح افندی عن العلامة قاسم ابن قطلوبغا ما نصه قلت فیحتمل انیکون عن ابی یوسف روایتان اھ وفی الحلیة[۳] وجوب الاغتسال فیما اذا تیقن کون البلل مذیا وھو متذکر الاحتلام باجماع اصحابنا علی ما فی کثیر من الکتب المعتبرۃ وفی المصفی ذکر فی الحصر والمختلف والفتاوی الظھیریة اذا رای مذیا وتذکر الاحتلام لاغسل علیه

میں مختلفات سے ہے، لیکن محیط وغیرہ میں ہے کہ اس وقت پر واجب ہے اھ میرا حاشیہ ختم۔ اور اب بھی میں سمجھتا ہُوں کہ "لا" کا زائدہ ہونا مستبعد نہیں، یہ مصفی یا مختلفات کے نسخہ میں ہے، اور اسی کو قہستانی نے نقل بالمعنی کیا ہے اور وُہ متنبہ نہیں ہوا جس کو کہ ہم نے سنایا واللہ اعلم، اور وُہ اختلاف جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ حصر، مختلف، عون، فتاوی عتابی اور فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ مذی کے دیکھنے سے ابو یوسف کے نزدیک غسل واجب نہیں ہے، خواہ احتلام یاد ہو یا نہ ہو، جیسا کہ ابوالسعود الازہری کی فتح اللہ المعین میں ہے اور اسی کو تبیین میں غایۃ السروجی سے ابوجعفر الہندوانی سے دوسرے امام سے نقل کیا۔ اور ابوالسعود میں نوح افندی سے علامہ قاسم ابن قطلوبغا سے منقول ہے۔ میں کہتا ہُوں کہ ممکن ہے کہ ابو یوسف سے دو روایتیں ہوں اھ اور حلیہ میں تری کے مذی یقین کرلینے کی صورت میں وجوب غسل کا حکم ہے بشرطیکہ اس کو احتلام یاد ہو، اس پر ہمارے اصحاب کا اجماع ہے، یہی چیز بہت سی کتب معتبرہ میں ہے اور مصفی میں ہے ذکر کیا حصر اور مختلف اور فتاوی ظہیریہ میں کہ جب مذی دیکھی اور

---

[۱] جامع الرموز، موجبات الغسل مطبوعہ گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

[ع] وسیاتی تاویل نفیس فانتظر اھ منه — انتظار کرو عنقریب نفیس تاویل آنے والی ہے۔ ت

[۲] فتح المعین علی منلامسکین موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۹ [۳] ایضاً

Marfat.com

عند ابی یوسف فیحتمل انیکون عن ابی یوسف روایتان اھ مختصرا[1]

اقول بل ثلث[1] الاولٰی لاغسل بلاتذکروان رای منیا کما مرعن شرح النقایۃ عن الامام علی الاسبیجابی الثانیۃ لا الابالمنی وان رأی المذی متذکرا وھی ھذہ والثالثۃ یغتسل فی التذکر باحتمال المذی ایضا و فی عدمہ بعلم المنی وھی الاظھر الاشھر و مرویۃ الاکثر بل عنہ رابعۃ نحو قولھما علی مافی القھستانی[عہ] عن العیون وغیرھا و اللّٰہ تعالٰی اعلم۔

احتلام یاد آیا تو اس پر ابو یوسف کے نزدیک غسل نہیں، تو احتمال ہے کہ ابو یوسف سے دو[2] روایتیں ہوں اھ مختصرا۔ ت

اقول اس میں صرف دو قول ہی نہیں بلکہ تین ہیں :

پہلا یہ ہے کہ بلا یاد کے غسل واجب نہ ہوگا خواہ منی دیکھے، کما مرعن شرح النقایۃ عن الامام علی الاسبیجابی۔

دوسرا یہ کہ غسل واجب نہ ہوگا، ہاں منی دیکھنے کی صورت میں ہوگا، اگرچہ مذی دیکھی ہو اور یاد بھی ہو اور وہ یہی ہو۔

تیسرا یہ کہ یاد کی صورت میں اس احتمال پر کہ مذی ہو یا نہ ہو اور منی کا علم ہو۔ یہی اظہر، اشہر اور اکثر کا روایت کردہ قول ہے بلکہ انہی سے ایک چوتھا قول بھی منقول ہے جو ان دونوں کے قول کی طرح ہے علی مافی القھستانی من العیون وغیرھا واللّٰہ تعالٰی اعلم۔ ت

---

[1] حلیہ

[عہ] حیث ذکرالوجوب عندھما بالمذی وان لم یتذکر ثم قال وکذا عند ابی یوسف اذاتذکرالاحتلام واما اذا لم یتذکر فلا غسل وفی العیون وغیرہ انہ واجب عندہ فلعل عنہ روایتین کما فی الحقائق اھ فالروایتان ھھنا عدم الوجوب بالمذی اذا لم یتذکر وھی المشھورۃ والوجوب بہ وان لم یتذکر وھی التی فی العیون وھی کما فی مذھبھما والروایتان فی قول العلامۃ قاسم والحلیۃ الوجوب

قہستانی نے مذی کی صورت میں خواہ یاد نہ ہو طرفین کے نزدیک وجوب کا قول نقل کیا ہے اور پھر کہا ہے ابو یوسف کے نزدیک بھی یہی ہے، بشرطیکہ احتلام یاد ہو، اور جب یاد نہ ہو تو غسل واجب نہیں، اور عیون وغیرہا میں ہے کہ ان کے نزدیک واجب ہے، تو شاید ان سے دو روایتیں ہوں کما فی الحقائق اھ تو یہاں مذی کی صورت میں دو روایتیں ہیں ایک عدم وجوبِ غسل کی ہے جبکہ یاد نہ ہو اور یہی مشہور ہے، دوسری وجوبِ غسل کی ہے اگرچہ یاد نہ ہو، اور یہ عیون کی روایت ہے

(باقی برصفحہ آئندہ)

Marfat.com

اور اگر احتلام یاد نہیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ان تینوں صورتوں میں اصلاً غسل نہیں وھو الاقیس وبہ اخذ الامام الاجل العارف باللہ خلف بن ایوب والامام الفقیہ ابو اللیث السمرقندی کما فی الفتح وغیرہ۔ (اور یہی چیز زیادہ قرینِ قیاس ہے، اور اسی کو امام خلف بن ایوب اور ابو اللیث سمرقندی نے اختیار کیا ہے کما فی الفتح وغیرہ۔ ت)

شکل اخیر یعنی ششم میں طرفین یعنی حضرت سیدنا امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما بھی امام یوسف کے ساتھ ہیں یعنی جہاں نہ منی کا احتمال نہ مذی کا یقین بلکہ مذی کا احتمال ہے غسل بالاتفاق واجب نہیں۔ ردالمحتار میں ہے:

لا یجب اتفاقا فیما اذا شك فی الاخیرین (یعنی المذی والودی) مع عدم تذکر الاحتلام[1]۔

آخری دو صورتوں میں جب شک ہو (یعنی مذی اور ودی میں) تو اتفاق غسل واجب نہیں بشرطیکہ احتلام کا ہونا یاد نہ ہو۔ ت

اور شکل اول یعنی چہارم میں کہ منی کا احتمال ہو خواہ یوں کہ منی و مذی محتمل ہوں یا منی و ودی یا تینوں (اور ودی سے مراد وہ تری کہ منی و مذی کے سوا ہو) ان سب صورتوں میں دونوں حضرات باتفاق روایات غسل واجب فرماتے ہیں۔ ردالمحتار میں ہے:

یجب عندھما فیما اذا شك فی الاولین (ای المنی والمذی) اوفی الطرفین (ای المنی والودی)

طرفین کے نزدیک پہلی دو صورتوں (منی اور مذی) یا طرفین (منی اور ودی) میں یا تینوں میں طرفین کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بالمذی اذا تذکروھی المشھورۃ وعدمہ بہ وان تذکروھی التی فی العون فروایتا العیون والعون علی طرفی نقیض ھذا ما یعطیہ سوق القہستانی واللہ اعلم بحقیقۃ الحال اھ منہ (م)

جیسا کہ ان دونوں کا مذہب ہے اور علامہ قاسم اور حلیہ کے مطابق دو روایتیں یہ ہیں کہ وجوب غسل مذی سے یاد کی صورت میں ہوگا یہی مشہور ہے، اور دوسری یہ کہ عدم وجوب غسل مذی سے اگرچہ یاد ہو اور یہ عون کی روایت ہے تو عون اور عیون کی روایتیں ایک دوسرے سے متناقض ہیں۔ قہستانی کے سیاق سے یہی معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ت

[1] ردالمحتار، موجبات الغسل مطبوعہ مصطفٰے البابی مصر ۱/۱۲۰

Marfat.com

اوفی الثلثۃ احتیاطا ولا یجب عند ابی یوسف للشك فی وجود الموجب[1] | نزدیک غسل احتیاطاً واجب ہے، جبکہ ابویوسف کے نزدیک موجب میں شک پائے جانے کی وجہ سے واجب نہیں۔ ت

لیکن جہاں منی کے ساتھ مذی کا احتمال نہ ہو صرف ودی کا شبہہ ہو وجوب مطلق ہے اور جہاں مذی کا بھی شک ہو اُس میں ایک صورت کا استثناء۔ وہ یہ کہ اگر سونے سے کچھ پہلے اسے شہوت تھی ذکر قائم تھا اب جاگ کر تری دیکھی جس کا مذی ہونا محتمل ہے اور احتلام یاد نہیں تو اسے مذی ہی قرار دیں گے غسل واجب نہ کریں گے جب تک اس کے منی ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر ایسا نہ تھا یعنی نیند سے پہلے شہوت ہی نہ تھی یا تھی اور اُسے بہت دیر گزر گئی۔ مذی جو اس سے نکلنی تھی نکل کر صاف ہوچکی اس کے بعد سویا اور تری مذکور پائی جس کا منی و مذی ہونا مشکوک ہے تو بدستور صرف اسی احتمال پر غسل واجب کردیں گے منی کے غالب ظن کی ضرورت نہ جانیں گے، صور استثنا کہ مذکور ہوتی یاد رکھئے کہ آئندہ اس پر بحث ہونے والی ہے ان شاء اللہ تعالٰی۔

اب رہی شکل ثانی یعنی پنجم کہ مذی کا یقین ہو اس میں طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے بیان مذہب میں علماء کا اختلاف شدید ہے بہت اکابر نے جزم فرمایا کہ اس صورت میں بھی مثل صورت ششم غسل واجب نہ ہونے پر ہمارے ائمہ ثلثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اتفاق ہے مبسوط[1] امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ و محیط[2] امام برہان الدین و مغنی[3] و مصفٰی[4] للامام النسفی و فتح[5] القدیر نقلاً و منیۃ[6] المصلی و شرح[7] نقایہ للعلامۃ البرجندی و جامع[8] الرموز للعلامۃ القہستانی و حاشیۃ[9] الفاضل عبدالحلیم الرومی علی الدرر و الغرر و بحر[10] الرائق و نہر[11] الفائق و در[12] مختار و حواشی الدر للسید[13] حلبی و السید[14] الطحطاوی و السید الشامی[15] و مسکین[16] علی الکنز و فتح[17] المعین للسید الازہری و تعلیقات[18] ابیہ السید علی بن علی بن ابی الخیر الحسینی و رحمانیہ[19] و ہندیہ[20] و طحطاوی[21] علی مراقی الفلاح و منحۃ[22] الخالق اسی طرف ہیں۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے:

ان رای بللا الا انہ لم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ مذی لایجب الغسل و ان شك انہ منی او مذی قال ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی لایجب حتی یتیقن بالاحتلام وقالا یجب ھکذا ذکرہ شیخ الاسلام کذا فی المحیط[2] | اگر تری دیکھی مگر احتلام کا ہونا یاد نہیں، تو اگر اس کے مذی ہونے کا یقین ہو تو غسل واجب نہیں اور اگر منی یا مذی ہونے میں شک ہے تو ابویوسف نے فرمایا غسل اس وقت تک واجب نہ ہوگا جب تک کہ احتلام کا یقین نہ ہو، اور طرفین نے فرمایا

[1] ردالمحتار، موجبات الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰
[2] فتاوٰی ہندیۃ " " نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

Marfat.com

واجب ہوگا ھکذا ذکرہ شیخ الاسلام کذا فی المحیط۔

بحر الرائق میں ہے :

لا یجب الغسل اتفاقاً فیما اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام[1]۔

اس صورت میں غسل اتفاقاً واجب نہیں جبکہ اس کے مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔

درمختار میں دربارۂ عدم تذکر احتلام ہے :

اذا علم انہ مذی فلا غسل علیہ اتفاقاً[2]۔

جب اس کو یہ علم ہو کہ یہ مذی ہے تو اس پر غسل اتفاقاً نہیں۔

ردالمحتار میں ہے :

لا یجب اتفاقاً فیما اذا علم انہ مذی مع عدم تذکر الاحتلام[3]۔

غسل اتفاقاً واجب نہ ہوگا جبکہ اس کو علم ہو کہ یہ مذی ہے اور احتلام کا ہونا اُسے یاد نہ ہو۔

بعینہٖ اسی طرح منحۃ الخالق میں ہے، حاشیۂ طحطاوی میں ہے :

اذا علم انہ مذی مع عدم التذکر لا یجب الغسل اتفاقاً[4]۔

جب اسے علم ہو کہ یہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل اتفاقاً واجب نہ ہوگا۔

برجندی میں ہے :

ذکر فی المبسوط والمحیط والمغنی ھھنا تفصیلات وھو انہ اذا استیقظ ورای بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ مذی لا یجب الغسل وان تیقن انہ منی یجب وان شك انہ مذی او منی قال ابو یوسف لا یجب وقالا یجب[5]

مبسوط، محیط اور مغنی میں ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیلات ہیں، اگر بیدار ہوا اور تری دیکھی لیکن احتلام کا ہونا یاد نہیں ہے تو اگر مذی ہونے کا یقین ہے تو غسل واجب نہ ہوگا، اور منی ہونے کا یقین ہے تو واجب ہوگا اور اگر منی و مذی میں شک ہے تو ابو یوسف نے

---

[1] بحر الرائق، موجبات الغسل مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۶

[2] الدرالمختار 〃 مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[3] ردالمحتار 〃 مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[4] طحطاوی علی الدرالمختار، موجبات الغسل بیروت ۱/۹۳

[5] شرح نقایہ للبرجندی، کتاب الطہارۃ بحث المنی والمذی نولکشور بالسرور ۱/۳۰

Marfat.com

کہا واجب نہ ہوگا اور طرفین نے کہا کہ واجب ہوگا۔

رحمانیہ میں محیط سے ہے :

استیقظ فوجد علی فراشه اوفخذه بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انه منی یجب الغسل والا لایجب وان شك انه منی او مذی قال ابو یوسف لایجب الغسل[1] اھ

اگر کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر یا ران پر تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں ہے اور اگر منی ہونے کا یقین ہے تو غسل واجب ہے ورنہ واجب نہیں اور اگر منی یا مذی میں شک ہے ابو یوسف نے فرمایا غسل واجب نہ ہوگا اھ ت

اقول فی قوله والا لایجب تدافع[1] ظاهر مع مسألة الشك ولعل الجواب انها حلت محل الاستثناء ویعکره لزوم ان لا یجب وفاقا اذا شك انه منی او ودی لانه لم یستثن الا الشك فی المنی والمذی الا ان یقال ان المراد بالمذی غیر المنی وهو ظاهر البعد والاولی ان یقال ان اصل قوله والا لایجب وان لا مفصولا والتقدیر وان تیقن انه لا منی لایجب۔

اقول ان کا قول 'والا لایجب' مسئلہ شک سے متعارض نظر آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استثنا کے قائم مقام ہے، مگر اس کے خلاف یہ چیز ہے کہ منی اور ودی میں شک کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اتفاقاً غسل واجب نہ ہو، کیونکہ صرف شک کی صورت ہی مستثنیٰ ہے۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذی سے منی کے علاوہ مراد ہے، مگر بظاہر ایسا کہنا دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے۔ بہتر یہ ہے کہ ان کے قول "والا لایجب" کی اصل 'وان لا' فصل کے ساتھ ہے، اور معنی یہ ہوں گے کہ یہ یقین ہو کہ وہ لا منی ہے تو غسل واجب نہیں ہے۔ ت

شرح الکنز للعلامۃ مسکین میں ہے :

اذا لم یتذکر الاحتلام وتیقن انه مذی فلا غسل علیه[2]

جب احتلام یاد نہ ہوا اور اس کو یقین ہو کہ یہ مذی ہے تو اس پر غسل واجب نہیں۔ ت

ابو السعود میں ہے :

اما صور ما لایجب فیها الغسل اتفاقا فاربعة (الی قوله) الثالثة علم انه مذی ولم

جن صورتوں میں اتفاقاً غسل واجب نہیں ہوتا ہے وہ چار صورتیں ہیں الی قولہ، ان میں سے تیسری

---

[1] فتاوٰی ہندیہ اختصاراً موجبات الغسل نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۴
[2] شرح الکنز حاشیۃ فتح المعین " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۹

Marfat.com

یتذکر[1]

صورت یہ ہے کہ اگر اس کو یہ علم ہے کہ یہ مذی ہے اور اس کو یاد نہیں۔ ت

حلبی علی الدرر میں ہے:

لا غسل علیہ ان تیقن انہ مذی وکذا لوشك انہ مذی او ودی ولم یتذکر الاحتلام[2]

اس پر غسل واجب نہیں اگر اس کو یقین ہو کہ یہ مذی ہے اسی طرح اگر مذی یا ودی ہونے کا شک ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

مستیقظ وجد فی ثوبہ او فخذہ بللا ولم یتذکر احتلاما لو تیقن انہ مذی لا یجب اتفاقا لکن التیقن متعذر مع النوم[3] اھ۔

کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے کپڑے یا ران پر تری پائی اور احتلام یاد نہیں ہے، اب اگر اس کو اس کے مذی ہونے کا یقین ہو تو اتفاقاً غسل واجب نہیں مگر نیند کی صورت میں تیقن کا پایا جانا مشکل ہے اھ ت

طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

لا یجب الغسل اتفاقا فیما اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر والمراد بالتیقن غلبۃ الظن لان حقیقۃ الیقین متعذرۃ مع النوم[4]

جب مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل اتفاقاً واجب نہ ہوگا۔ اور تیقن سے مراد غلبہ ظن ہے کیونکہ نیند کی حالت میں حقیقۃً یقین کا پایا جانا محال ہے۔ ت

اقول کانہ یشیر الی الجواب عما اورد المحقق وما کان المحقق لیغفل عن مثل ھذا وانما ھو لتحقیق انیق سنعود الیہ بتوفیق من لا توفیق الا من لدیہ۔

اقول غالباً یہ محقق کے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور محقق اس سے غافل نہیں تھے اس کا ہم ذکر بعد میں کریں گے۔ ت

---

[1] فتح المعین لابی السعود موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۸
[2] حاشیۃ الدرر للمولی عبدالحلیم موجبات الغسل بیروت ۱/۱۵
[3] فتح القدیر موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۴
[4] طحطاوی علی المراقی الفلاح موجبات الغسل ازہریہ مصر ص ۷۵

Marfat.com

حلیہ میں ہے :

ان تیقن انه مذی فلاغسل علیه اذا لم یتذکر الاحتلام[1]

اگر یقین ہو کہ مذی ہے تو غسل واجب نہیں اگر احتلام یاد نہ ہو۔

مصفٰی میں ہے :

ان رای بللا و لم یتذکر الاحتلام ان تیقن انه ودی او مذی لایجب الغسل و ان تیقن انه منی یجب و ان شك انه منی او مذی قال ابو یوسف لا یجب حتی یتیقن بالاحتلام و قالا یجب کذا فی[2] المحیط و المغنی و مبسوط شیخ الاسلام و فتاوی قاضی خان و الخلاصة۔

اگر تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں اگر ودی و مذی ہونے کا یقین ہے تو غسل واجب نہیں، اور اگر منی کا یقین ہو تو غسل واجب ہے اور اگر منی و مذی میں شک ہے تو ابو یوسف کا قول ہے کہ جب احتلام کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں، اور طرفین کہتے ہیں کہ اس صورت میں غسل واجب ہے، اسی طرح محیط، مغنی، مبسوط، شیخ الاسلام اور فتاوٰے قاضی خاں اور خلاصہ میں ہے۔

حلیہ میں یہ کلام مصفٰی نقل کرکے فرمایا :

لیس فی الفتاوی الخانیة و لا الخلاصة ذلك کما ذکره مطلقا و کذا لیس فی محیط رضی الدین و اما المغنی و مبسوط شیخ الاسلام فلم اقف علیهما اھ۔[3]

فتاوی خانیہ اور خلاصہ میں جیسا کہ انہوں نے ذکر کیا ہے مطلقاً یہ چیز موجود نہیں، اور رضی الدین کی محیط میں بھی یہ نہیں اور مغنی اور شیخ الاسلام کی مبسوط کا حال مجھے معلوم نہ ہو سکا اھ

اقول اما المبسوط فقد قدمنا نقله عن الهندیة عن المحیط عن المبسوط و کذا عن البرجندی عن المبسوط و کذلك عنه عن المغنی و المراد بالمحیط المحیط

اقول جہاں تک مبسوط کی نقل کا تعلق ہے تو ہم اس کی عبارت بحوالہ ہندیہ از محیط از مبسوط نقل کرچکے ہیں نیز برجندی از مبسوط اور مغنی سے بھی نقل کیا ہے، اور محیط سے مراد محیط برہانی ہے

---

[1] حلیہ المحلی   موجباتِ غسل   مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور

[2] مصفٰی   [3] حلیہ

Marfat.com

البرهانی لا الرضوی وقد تقدم النقل عنه عن الهندیة وعن البرجندی نعم لم ار هذا فی الخانیة بل الواقع فیها[1] خلاف هذا کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی واما الخلاصة فنصها علی ما فی نسختی ھکذا ان احتلم ولم یر شیئا لاغسل علیه بالاتفاق وان تذکر الاحتلام ورای بللا ان کان ودیا لایجب الغسل بلا خلاف وان کان مذیا او منیا یجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذی لکن المنی یرق باطالة المدة فکان مرادہ ما یکون صورته المذی لا حقیقة المذی الثالث اذا رای البلل علی فراشه ولم یتذکر الاحتلام یجب علیه الغسل وعند ابی یوسف لاغسل علیه اھ[1] وھو فیما اری عارٍ عن ذکر المسألة اصلا **فان قلت** بل فیه خلاف ما فی المصفی حیث ارسل البلل ارسالا فشمل المذی وقد اوجب فیه الغسل مع عدم التذکر ومثله ما فی الخانیة عن مبسوط الامام محرر المذھب محمد بن الحسن رضی اللہ تعالٰی عنه حیث قال وفی صلاة الاصل اذا استیقظ وعندہ انه لم یحتلم ووجد بللا علیه الغسل فی قول ابی حنیفة ومحمد[2] رحمھما اللہ تعالٰی۔

نہ کہ محیط رضوی، اور اس سلسلہ میں محیط از ہندیہ اور از برجندی نقل گزری، میں نے یہ خانیہ میں نہیں دیکھا بلکہ جیسا کہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے اس میں اس کے خلاف ہے۔ اور خلاصہ کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں اس طرح ہے" اور اگر احتلام ہوا مگر اس نے کوئی اثر نہ دیکھا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں اور اگر احتلام یاد ہے اور تری دیکھی تو اگر ودی ہے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں اور اگر مذی یا منی ہے تو بالاجماع غسل واجب ہے، اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے ہیں لیکن منی زیادہ عرصہ گزرنے کے بعد پتلی ہوجاتی ہے تو ان کی مراد یہ ہوگی کہ وہ صورتاً مذی ہو حقیقۃً مذی نہ ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بستر پر تری دیکھے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو تو اس پر غسل واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل نہیں اھ

میں سمجھتا ہوں کہ اس میں مسئلہ کا ذکر ہی موجود نہیں۔

ممکن ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو کہ یہ تو مصفی کی عبارت کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے تری کو عام رکھا ہے لہذا اس میں مذی بھی شامل ہے اور اس میں غسل واجب کیا ہے باوجودیاد نہ ہونے کے، یہی چیز خانیہ میں امام محمد کی مبسوط سے منقول ہے، مبسوط کی کتاب الصلوٰۃ میں ہے کہ جب کوئی شخص بیدار ہوا اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کو احتلام نہیں ہوا اور اس نے تری پائی تو ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر غسل لازم ہے۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۳

[2] فتاوی قاضی خاں " " ۱/۲۱

Marfat.com

قلت لا تعجل واورد الکلام موردہ فانہ اما ان یکون المراد بلل معلوم الحقیقۃ اوغیر معلومھا او اعم لا سبیل الی الاول لانہ ارسل البلل ارسالا فیشمل ما اذا علم انہ منی ولیس مرادا قطعا لان فیہ الغسل بلاخلاف وما اذا علم انہ ودی ولیس مرادا قطعا اذ لاغسل فیہ بالاتفاق ولا الی الثالث لشمولہ الاول فیعود المحذوران فتعین الثانی وکانہ لھذا ابھم محمد وارشد بالابھام اللفظی الی الابھام المعنوی فالمعنی رای بللا لایدری ماھو فھذہ صورۃ الشک فی انہ منی اوغیرہ ولامساس لھا بصورۃ علم المذی ونظیرہ قول مسکین اذا استیقظ فوجد فی احلیلہ بللا[1] الخ فقال ابوالسعود وشک فی کونہ منیا او مذیا خانیۃ[2] اھ وقول المنیۃ ان استیقظ فوجد فی احلیلہ بللا[3] الخ فقال فی الغنیۃ لایدری امنی ھو ام مذی[4] اھ

میں کہتا ہوں کہ کلام کی صحیح تشریح کرنی چاہئے کیونکہ اس صورت میں یا تو تری کی حقیقت معلوم ہوگی یا معلوم نہ ہوگی یا دونوں کو عام ہوگا، پہلی صورت تو ممکن نہیں کیونکہ انہوں نے تری کو مطلق رکھا ہے تو یہ اس صورت کو بھی شامل ہوگا جبکہ اس کو منی ہونے کا علم ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ مراد قطعاً نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو بلاخلاف غسل واجب ہے، اور یا ودی مراد ہو، تو یہ بھی قطعاً درست نہیں کیونکہ اس میں بالاتفاق غسل واجب نہیں اور نہ ہی تیسری شکل مراد ہوسکتی ہے کیونکہ یہ پہلی صورت کو بھی شامل ہے، اس طرح پہلی خرابی یہاں بھی لازم آئے گی تو دوسری شکل متعین ہوگئی، اور غالباً امام محمد نے اس کو اسی لیے مبہم رکھا ہے اور ابہام لفظی کے ذریعہ ابہام معنوی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تو اب معنی یہ ہوں گے کہ اس نے تری دیکھی مگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ یہ کیا ہے تو یہ شک کی صورت ہے کہ یہ منی ہے یا کچھ اور ہے اور اس کا تعلق مذی کے علم والی صورت سے بالکل نہیں ہے، اور اس کی نظیر مسکین کا قول ہے کہ بیدار ہوا اور اس نے اپنے احلیل میں تری پائی الخ اس کے بارے میں ابو السعود نے کہا اس کو منی یا مذی کے ہونے میں شک ہے، خانیہ اھ اور منیہ کا قول ہے کہ اگر بیدار ہوا اور اپنے احلیل میں تری پائی الخ اور غنیہ میں کہا کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ وہ مذی ہے یا منی اھ

---

[1] شرح الکنز لملا مسکین علی حاشیۃ فتح المعین، موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۹

[2] فتح المعین علی شرح لملا مسکین " " "

[3] منیۃ المصلی موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۳۳

[4] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

Marfat.com

اقول وبہ ظہر[1] الجواب عن ایراد الحلیۃ بقولہ انت علیم بما فی ھذا الاطلاق فانہ یشتمل المنی والمذی ولاشك ان المنی غیر مراد منہ بالاتفاق فلاجرم ان ذکر المصنف انہ لو تیقن انہ منی فعلیہ الغسل[1] اھ ونظائر ھذا کثیر فی کلامھم غیر یسیر۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس سے حلبہ کے اعتراض کا جواب بھی مل گیا، حلیہ میں ہے کہ یہ اطلاق منی اور مذی دونوں کو شامل ہے اور اس میں شک نہیں کہ منی اس سے مراد نہیں، اس لیے مصنّف نے یہ صورت ذکر کی ہے کہ اگر اس کو منی ہونے کا یقین ہے تو اس پر غسل لازم ہے اھ اور اس کی مثالیں فقہاء کے کلام میں بکثرت موجود ہیں۔ ت

اور عامۂ متون مذہب وجماہیر اجلۂ عمائد کی تصریح کی ہے کہ صورت پنجم بھی مثل صورت چہارم ہمارے ائمہ میں مختلف فیہ ہے طرفین غسل واجب فرماتے ہیں اور امام ابو یوسف کا خلاف ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین وقایہ[1] و نقایہ[2] و اصلاح[3] و عزر[4] و نور الایضاح[5] و تنویر الابصار[6] و ملتقی الابحر[7] و بدائع[8] و اسبیجابی[9] و صدر الشریعۃ[10] و حلیہ[11] و غنیہ[12] و ایضاح[13] و درر[14] و مراقی الفلاح[15] و جوہرہ نیرہ[16] و تبیین الحقائق[17] و مستخلص[18] و شمنی[19] و مجمع الانہر[20] و فتاوائے امام اجل نجم الدین نسفی[21] و جواہر الفتاوی[22] للامام الکرمانی و خانیہ[23] و سراجیہ[24] و خجندی[25] و بزازیہ[26] و تجنیس[27] و حصر[28] و مختلف[29] و ظہیریہ[30] و خزانۃ المفتیین[31] و ارکان اربعہ[32] اور شروح حدیث سے لمعات[33] و مرقاۃ[34] جزماً اسی طرف ہیں اور امام محقق علی الاطلاق[35] نے بحثاً اُس کا افادہ فرمایا کما سیاتی بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی۔

وقایہ وشرح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی والمذی وان لم یحتلم) اما فی المنی فظاھر واما فی المذی فلاحتمال کونہ منیا رق بحرارۃ البدن وفیہ خلاف لابی یوسف[2]۔

(اور بیدار ہونے والے کا منی اور مذی کو دیکھنا اگرچہ احتلام نہ ہوا ہو) منی کی صورت میں تو ظاہر ہے اور مذی کی صورت میں اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید یہ منی ہی ہو حرارت بدنی کی وجہ سے پتلی ہوچکی ہے اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

اصلاح وایضاح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی او المذی وان لم یتذکر الاحتلام) فان ماظھر فی صورۃ

(بیدار ہونے والے کا منی یا مذی کو دیکھنا ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو) کیونکہ جو چیز بصورتِ مذی ظاہر

---

[1] منیۃ المصلی، موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور ص ۳۳
[2] شرح وقایہ " رشیدیہ دہلی ۱/ ۸۲

Marfat.com

المذی یحتمل ان یکون منیا رق بحرارۃ البدن او باصابۃ الھواء فمتی وجب من وجہ ما فالاحتیاط فی الایجاب وفیہ خلاف لابی یوسف[1]۔

ہو رہی ہے ممکن ہے کہ دراصل منی ہی ہو جو جسم کی حرارت سے پتلی ہوگئی ہو یا ہوا لگنے سے اس میں رقت پیدا ہوگئی ہو تو جب ایک صورت میں غسل واجب ہوا تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ مطلقاً واجب کر دیا جائے، اور اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ت

مختصر الوقایہ میں ہے:

ورؤیۃ المستیقظ المنی او المذی[2]

بیدار ہونے والے کا منی یا مذی کو دیکھنا الخ ت

غرر و درر میں ہے:

(وعند رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا وان لم یتذکر حلما) لان الظاھر انہ منی رق بھواء اصابہ[3]

(اور بیدار ہونے والے کے منی یا مذی کو دیکھنے کے وقت اگرچہ اس کو اپنا محتلم ہونا یاد نہ ہو) کیونکہ یہ بظاہر منی ہے جو ہوا لگنے سے پتلی پڑ گئی ہے۔ ت

متن و شرح علامہ شرنبلالی میں ہے:

ومنھا (وجود ماء رقیق بعد) الانتباہ من (النوم) ولم یتذکر احتلاما عندھما خلافا لابی یوسف وبقولہ اخذ خلف بن ایوب وابو اللیث لانہ مذی وھو الاقیس ولھما ماروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سئل عن الرجل یجد البلل ولم یذکر احتلاما قال یغتسل ولان النوم راحۃ تھیج الشھوۃ وقد یرق المنی لعارض والاحتیاط لازم فی العبادات[4]

اور انہی میں سے (پتلے پانی کا) بیداری کے بعد پایا جانا ہے، اور اس کو احتلام یاد نہ ہو، یہ طرفین کے نزدیک ہے اس میں ابو یوسف کا خلاف ہے اور ان کے قول کو خلف بن ایوب اور ابو اللیث نے اختیار کیا کیونکہ یہ مذی ہے اور یہی زیادہ قرینِ قیاس ہے، اور طرفین کی دلیل ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے تری دیکھی مگر اُسے احتلام یاد نہ تھا، تو آپ نے فرمایا وہ غسل کرے پھر نیند

---

[1] اصلاح وایضاح

[2] متن شرح وقایہ موجبات الغسل رشدیہ دہلی ۱/۸۲

[3] درر الحکام شرح غرر الاحکام موجبات الغسل کاملیہ بیروت ۱/۱۹

[4] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی موجبات الغسل ازہریہ مصر ص ۵۷

Marfat.com

راحت ہے جو شہوت کو ابھارتی ہے اور منی کسی عارضہ کی وجہ سے پتلی پڑ سکتی ہے اور عبادات میں احتیاط لازم ہے۔

تنویر الابصار میں ہے:

ورؤیۃ المستیقظ منیا او مذیا وان لم یتذکر الاحتلام[1]

اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی کو دیکھنا خواہ احتلام یاد نہ ہو۔

ملتقی و مجمع میں ہے:

(و) فرض (لرؤیۃ مستیقظ لم یتذکر الاحتلام بللا ولو مذیا) عند الطرفین (خلافا لہ) ای لابی یوسف لہ ان الاصل براءۃ الذمۃ فلا یجب الا بیقین وھو القیاس ولھما ان النائم غافل والمنی قد یرق بالھواء فیصیر مثل المذی فیجب علیہ احتیاطا[2]

اور غسل فرض ہے جبکہ بیدار ہونے والا تری دیکھے خواہ وُہ مذی ہی کیوں نہ ہو اگرچہ اس کو احتلام یاد نہ ہو۔ طرفین کے نزدیک، اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ انسان بری الذمہ ہے اس پر یقین کے علاوہ کوئی چیز لازم نہ ہوگی اور قیاس بھی یہی ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ سونے والا غافل ہے اور منی ہوا کی وجہ سے کبھی پتلی ہوجاتی ہے اور مذی کی طرح ہوجاتی ہے تو غسل احتیاطاً واجب ہوگا۔

جوہرہ نیرہ میں ہے:

فی الخجندی ان کان منیا وجب الغسل بالاتفاق وان کان مذیا وجب عندھما تذکر الاحتلام اولا وقال ابو یوسف لا یجب الا اذا تیقن الاحتلام[3]

خجندی میں ہے کہ اگر منی ہے تو غسل واجب ہے بالاتفاق۔ اور اگر مذی ہے تو طرفین کے نزدیک واجب ہے، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، اور ابو یوسف سوائے احتلام کے تیقن کی صورت میں اور کسی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں۔

شرح امام زیلعی میں ہے:

ولو غشی علیہ او کان سکران فوجد علی فخذہ

اگر کسی شخص پر غشی تھی یا وہ نشہ میں تھا پھر اس نے

---

[1] درالمختار موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[2] مجمع الانہر کتاب الطہارۃ عامرہ مصر ۱/۲۳

[3] جوہرہ نیرہ موجبات الغسل مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۱۲

Marfat.com

اوفراشه مذیا لم یلزمه الغسل لانه یحال به علی هذا السبب الظاهر بخلاف النائم [1]

اپنی ران یا بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل لازم نہیں کیونکہ اس کا ظاہری سبب اسی کیفیت کو سمجھا جائیگا لیکن نیند سے اُٹھنے والے کا یہ حکم نہیں ہے۔

مستخلص الحقائق میں ہے:

(لا مذی و ودی واحتلام بلا بلل) روی الشیخ ابو منصور الماتریدی باسناده الی عائشة رضی اللہ تعالٰی عنہا عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انه قال اذا رای الرجل بعد ما ینتبه من نومه بللا ولم یتذکر احتلاما اغتسل وان رای احتلاما ولم یر بللا لاغسل علیه وهذا النص فی الباب کذا فی البدائع ثم قوله بلا بلل مطلقا یتناول المنی والمذی وقال ابو یوسف لاغسل علیه فی المذی وهذا نص فی المنی اعتبارا بحالة الیقظه ولهما اطلاق الحدیث ولان المنی قد یرق لمرور الزمان فیصیر فی صورة المذی کذا فی البدائع ایضا [2]

مذی اور ودی اور احتلام بلا تری کے نہیں ہوتا۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے اپنی سند سے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے بیدار ہونے کے بعد تری دیکھی لیکن اس کو احتلام یاد نہیں ہے تو غسل کرے۔ اور اگر احتلام تو دیکھا لیکن تری نہ دیکھی تو اس پر غسل واجب نہیں ہے، اور یہ اس باب میں نص ہے کذا فی البدائع، پھر ان کا قول "بلا بلل" مطلق ہے منی اور مذی دونوں کو شامل ہے، اور ابو یوسف نے فرمایا مذی کی صورت میں اس پر غسل واجب نہیں ہے اور یہ نص منی بحالت بیداری میں ہے، اور طرفین کی دلیل حدیث کا اطلاق ہے، کیونکہ منی کبھی زیادہ وقت گزر جانے کی وجہ سے پتلی ہو کر مذی کی صورت اختیار کرلیتی ہے کذا فی البدائع۔

جواہر الفتاوٰی کے باب رابع میں کہ فتاوٰی امام اجل نجم الدین نسفی کے لیے معقود ہوتا ہے فرمایا:

استیقظ وتذکر انه رای فی منامه مباشرة ولم یر بللا علی ثوبه ولا فرشه ومکث ساعة فخرج مذی لایجب الغسل لظاهر الحدیث من احتلم ولم یر بللا فلا شیئ علیه ولیس

امام نجم الدین نسفی کے جواہر الفتاوٰی کے چوتھے باب میں ہے کہ کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے خواب میں اپنے آپ کو مباشرت کرتے ہوئے دیکھا، لیکن تری نہ تو اس نے اپنے کپڑوں پر دیکھی اور نہ ہی اپنے

---

[1] تبیین الحقائق موجبات الغسل مطبوعہ بولاق مصر ۱/۱۶

[2] مستخلص الحقائق " مطبوعہ رام کانشی پرنٹنگ پریس لاہور ص ۵-۱۰

Marfat.com

هذا کما استیقظ و رأی بلة یلزمه الغسل عند ابی حنیفة و محمد رحمهما اللّٰہ تعالٰی لانهما یحملان انه کان منیا فرق بمرور الزمان وههنا عاین خروج المذی فوجب الوضوء دون الغسل قال و لا یلزم هذا من احتلم لیلا فاستیقظ و لم یر بللا فتوضأ وصلی الفجر ثم نزل المنی یجب الغسل و جازت صلاة الفجر عند ابی حنیفة و محمد رحمهما اللّٰہ تعالٰی لانه انما یجب الغسل بنزول المنی بعد ما استیقظ و لهذا لایعید الفجر بخلاف مسألتنا لانه زال المذی بعد ما استیقظ وهو یراه فلم یلزم الغسل لانه مذی اھ[1] بنحو اختصار

بستر پر، اب تھوڑی دیر گزر جانے کے بعد اس کے جسم سے مذی نکلی تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جس شخص کو احتلام ہُوا اگر اس نے تری نہ دیکھی تو اس پر کچھ واجب نہیں، اور یہ اس صورت سے مختلف ہے جبکہ کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے تری دیکھی تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے، کیونکہ یہ دونوں حضرات اس کو منی قرار دیتے ہیں جو وقت گزرنے کی وجہ سے پتلی ہوگئی ہے اور یہاں اس نے منی کا نکلنا دیکھا ہے تو وضو واجب ہوگا نہ کہ غسل، فرمایا یہ اس پر واجب نہیں جس کو رات کو احتلام ہوا تو بیدار ہوکر اس نے تری نہ دیکھی، پھر اس نے وضو کیا اور نماز فجر ادا کی پھر منی ظاہر ہُوئی تو اس پر غسل واجب ہے، اور ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک نمازِ فجر جائز ہے کیونکہ غسل بیداری کے بعد منی کے آنے سے ہی واجب ہوتا ہے اور اس لیے یہ شخص نمازِ فجر کا اعادہ نہیں کرے گا، یہ صورت ہمارے اس مسئلہ میں نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ مذی اس کی بیداری کے بعد زائل ہوگئی، اور یہ اس کی آنکھوں کے سامنے ہوا تو غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ تو مذی ہے اھ مختصرا۔

فتاوٰی امام قاضی خان میں ہے:

انتبه ورای علی فراشه او فخذه المذی یلزمه الغسل فی قول ابی حنیفة و محمد رحمهما اللّٰہ تعالٰی تذکر او لم یتذکر[2]

کوئی شخص بیدار ہُوا پھر اس نے اپنے بستر یا ران پر تری دیکھی تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے خواہ اس کو یاد ہو کہ نہ ہو۔

اسی فتاوٰی میں ہے:

مغمی علیه افاق فوجد مذیا لا غسل علیه

کوئی شخص بیہوشی سے ہوش میں آیا تو اس نے مذی

---

[1] جواہر الفتاوٰی لامام نجم الدین نسفی

[2] قاضی خان موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۱

Marfat.com

وکذا السکران ولیس ھذا کالنوم لان مایراہ النائم سببہ مایجدہ من اللذۃ والراحۃ التی تھیج منھا الشھوۃ والاغماء والسکر لیسا من اسباب الراحۃ[1]۔

پائی، اس پر غسل واجب نہیں ہے، یہی حکم نشے والے کا ہے، یہ نیند سے مختلف ہے کیونکہ نیند والا جو دیکھتا ہے اس کا سبب لذت و راحت ہے جس سے شہوت پیدا ہوتی ہے اور بیہوشی یا نشہ اسباب راحت سے نہیں ہیں۔ ت

سراجیہ میں ہے:

اذا استیقظ النائم فوجد علی فراشہ بللا علی صورۃ المذی او المنی علیہ الغسل وان لم یتذکر الاحتلام[2]۔

جب سونے والا جاگا اور اس نے اپنے بستر پر تری بصورت مذی یا منی پائی تو اس پر غسل ہے، خواہ اس کو احتلام یاد نہ ہو۔ ت

وجیز امام کردری میں ہے:

احتلم ولم یربللا لاغسل علیہ اجماعا ولو منیا او مذیا لزم لان الغالب انہ منی رق لمضی الزمان[3]۔

کسی شخص کو احتلام ہوا اور اس نے تری نہ دیکھی تو خواہ منی ہو یا مذی اس پر بالاجماع غسل واجب نہیں کیونکہ غالب یہی ہے کہ یہ منی ہے جو وقت گزرجانے کی وجہ سے پتلی ہوگئی ہے۔ ت

اُسی میں ہے:

افاق بعد الغشی او السکر وجد علی فراشہ مذیا لاغسل علیہ بخلاف النائم[4]۔

کوئی شخص بیہوشی یا نشہ کے بعد ہوش میں آیا اور اس نے اپنے بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل واجب نہیں، سونے والے کا یہ حکم نہیں۔ ت

التجنیس والمزید میں ہے:

استیقظ فوجد علی فراشہ مذیا کان علیہ الغسل ان تذکر الاحتلام بالاجماع وان

کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر پر مذی پائی تو اگر اس کو احتلام یاد ہے تو اس پر بالاجماع

---

[1] قاضی خان موجبات غسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۲
[2] سراجیہ " " ص ۳
[3] بزازیہ مع الہندیہ " نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۰
[4] ایضاً

لم یتذکر فعند ابی حنیفة و محمد رحمہما الله تعالٰی لان النوم مظنة الاحتلام فیحال علیه ثم یحتمل انه منی رق بالھواء اوالغذاء فاعتبرناه منیا احتیاطا اھ من الفتح ملتقطا۔[1]

غسل ہے اور اگر یاد نہیں تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک غسل واجب ہے کہ نیند میں احتلام کا گمان ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا پھر اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ منی ہو جو ہوا سے پتلی ہوگئی یا غذا سے، تو ہم نے اس کو احتیاطاً منی اعتبار کر لیا، اھ من الفتح ملتقطا۔ (ت)

حلیہ میں مصفٰی سے ہے:

ذکر فی الحصر والمختلف والفتاوی الظھیریة انه اذا استیقظ فرای مذیا وقد تذکر الاحتلام اولم یتذکره فلاغسل علیه عند ابی یوسف وقالا علیه الغسل۔[2]

حصر، مختلف اور فتاوٰی ظہیریہ میں ہے کہ اگر کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے مذی دیکھی، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو تو ابویوسف کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں، اور طرفین نے فرمایا اس پر غسل ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

وجوب الغسل اذا لم یتذکر حلما وتیقن انه مذی او شك فی انه منی او مذی قول ابی حنیفة ومحمد خلافا لابی یوسف۔[3]

جب اس کو خواب یاد نہ ہو اور اس کو یقین ہو کہ یہ مذی ہے یا مذی اور منی میں شک ہے تو غسل واجب ہے یہ ابوحنیفہ اور محمد کا قول ہے، اس میں ابویوسف کا اختلاف ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

اطلق الجم الغفیر انه اذا استیقظ ووجد مذیا یعنی ماصورته صورة المذی ولم یتذکر الاحتلام یجب علیه الغسل عند ابی حنیفة ومحمد خلافا لابی یوسف۔[4]

علماء کی ایک کثیر جماعت کا قول ہے کہ جب کوئی شخص بیدار ہوا اور مذی کی صورت میں کوئی چیز دیکھی اور احتلام یاد نہیں ہے تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے، اس میں ابویوسف کا اختلاف ہے۔ (ت)

---

[1] بحوالہ فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۴

[2] حلیہ

[3] حلیہ

[4] حلیہ

Marfat.com

خزانۂ امام سمعانی میں برمز ط لشرح الطحاوی ہے:

استیقظ فوجد علی فراشہ بللا فان کان مذیا فعند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ یجب الغسل احتیاطا تذکرا لاحتلام اولم یتذکر وقال ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ لاغسل علیہ حتی یتیقن بالاحتلام[1]

کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر پر تری پائی تو اگر مذی ہے تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر احتیاطا غسل واجب ہے خواہ اس کو احتلام یاد ہو کہ نہ ہو۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ جب تک اس کو احتلام کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں۔

ارکان بحر العلوم میں ہے:

من موجبات الغسل وجدان المستیقظ البلل سواء کان منیا او مذیا وسواء تذکر الاحتلام ام لا عند الامام ابی حنیفۃ و الامام محمد وقال ابو یوسف لا لان الغسل لا یجب بالاحتمال ولھما ماروی الترمذی والبوداؤد عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا (فذکر الحدیث المذکور ثم قال) المعنی فی وجوب الغسل علی المستیقظ الواجد البلل ان النوم حالۃ غفلۃ و توجہ الی دفع الفضلات و یکون الذکر صلبا شاھیا للجماع ولذا یکثر فی النوم الاحتلام و خروج المنی بشھوۃ غالبا بخلاف حالۃ الیقظۃ فانہ یندر فیہ خروج المنی بلا تحریک فاذا وجد المستیقظ البلل فالغالب انہ منی دفعہ الطبیعۃ بشھوۃ وان کان البلل رقیقا مثل المذی فالغالب فیہ انہ رق بحرارۃ

بیدار ہونے والے کا تری پانا غسل کے موجبات سے ہے خواہ منی ہو یا مذی ہو، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، یہ ابوحنیفہ اور محمد کا قول ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں غسل واجب نہ ہوگا، کیونکہ غسل احتمالات سے واجب نہیں ہوتا ہے۔ طرفین کی دلیل ترمذی اور ابوداؤد کی روایت ام المومنین رضی اللہ عنہا سے ہے (پھر انہوں نے مذکور حدیث بیان کی اور فرمایا کہ جو بیدار ہونے والا تری پائے اس پر غسل واجب ہے) اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نیند غفلت کی حالت ہے اور اس میں طبیعت فضلات کے اخراج کی طرف مائل ہوتی ہے، اور ذکر سخت ہوتا ہے، اس میں جماع کی خواہش ہوتی ہے اور اس لیے نیند کی حالت میں احتلام کی کثرت ہوتی ہے اور منی اکثر خواہش سے ہی خارج ہوتی ہے اور بیداری کی حالت میں منی کا نکلنا شاذونادر ہی ہوتا ہے، اب اگر بیدار ہونے والا تری پائے، تو غالب یہ ہے کہ یہ منی ہی ہے جس کو

---

[1] خزانہ للامام سمعانی

Marfat.com

البدن فاوجب الشارع فی البلل الغسل مطلقا لانہ مظنۃ الخروج بالشہوۃ فافہم[1]۔

طبیعت نے شہوت کے ساتھ خارج کیا ہے، اور اگر تری مذی کی طرح پتلی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بہ حرارتِ بدن سے پتلی ہوگئی ہے، اس لیے شارع نے تری دیکھنے کی صورت میں مطلقاً غسل واجب قرار دیا ہے کیونکہ اس میں شہوت کے ساتھ خروج کا گمان رہتا ہے، فافہم۔ ت

کبیری علی المنیہ میں قول مذکور متن کو عند ابی یوسف سے مقید کرکے وعندھما یجب فرمایا پھر محل دلیل میں افادہ کیا،

قولھما وجوب الغسل انما یتیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام لان النوم حال ذھول وغفلۃ شدیدۃ یقع فیہ اشیاء فلا یشعر بہا فیتیقن کون البلل مذیا لایکاد یمکن الا باعتبار صورتہ ورقتہ وتلک الصورۃ کثیرا ما تکون للمنی بسبب بعض الاغذیۃ ونحوھا مما یوجب غلبۃ الرطوبۃ ورقۃ الاخلاط والفضلات وبسبب فعل الحرارۃ والھواء فوجوب الغسل ھو الوجہ[2]۔

کہ طرفین کا قول وجوب الغسل، یہ اس صورت میں ہے جب مذی کا یقین ہو اور اس کو احتلام یاد نہ ہو، کیونکہ نیند کی حالت انتہائی درجہ غفلت کی حالت ہے، اس میں کئی چیزیں ہوجاتی ہیں اور انسان کو خبر تک نہیں ہوتی ہے، لہٰذا تری کے مذی ہونے کا یقین صرف اس کے پتلے پن کو دیکھ کر ہی لگایا جاسکتا ہے، اور یہ صورت منی کی بھی بسا اوقات ہوتی ہے بعض غذائیں ایسی ہوتی ہیں جن سے رقّت اور تری میں اضافہ ہوتا ہے اس کی وجہ حرارت اور ہوا بھی ہوتی ہے، لہٰذا درست بات یہی ہے کہ غسل واجب ہونا چاہیے۔ (ت)

سنن دارمی و ابوداود و ترمذی و ابن ماجہ میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے،

قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یتذکر احتلاما قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل وعن الرجل الذی یری انہ قد احتلم ولا یجد بللا قال لاغسل علیہ[3]۔

انہوں نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی بابت دریافت کیا گیا جو تری تو دیکھے لیکن اس کو احتلام یاد نہ ہو تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ غسل کرے گا، اور اس شخص کی بابت دریافت کیا گیا جو سمجھتا ہو کہ اس کو احتلام

---

[1] رسائل الارکان موجبات الغسل مطبوعہ مطبع علوی ص ۲۳

[2] غنیۃ المستملی 〃 سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[3] سنن ابوداؤد باب فی الرجل یجد البلۃ فی منامہ مجتبائی لاہور ۱/۳۱

Marfat.com

ہوا اور وُہ تری محسوس نہ کرے تو آپ نے فرمایا: اس پر غسل نہیں۔ ت

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے استفتا ہوا کہ آدمی تری پائے اور احتلام یاد نہیں فرمایا نہائے۔
عرض کی: احتلام یاد ہے اور تری نہ پائی۔ فرمایا: اُس پر غسل نہیں۔

مولٰنا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں یجد البلل کے نیچے لکھتے ہیں:

منیا کان او مذیا[1] (منی ہو یا مذی)

لمعات التنقیح میں ہے:

مذھب ابی حنیفۃ ومحمد انہ اذا رای المستیقظ بللا منیا کان او مذیا وجب الغسل یتذکر الاحتلام اولم یتذکر قال الشمنی قال ابو یوسف لاغسل اذا رای مذیا ولم یتذکر الاحتلام لان خروج المذی یوجب الوضوء لا الغسل و متمسکہما ھذا الحدیث[2]۔

جب کوئی شخص تری دیکھے منی ہو یا مذی ہو تو ابوحنیفہ اور محمد کا مذہب یہ ہے کہ غسل واجب ہوجائیگا خواہ احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، شمنی نے کہا کہ ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر مذی دیکھی اور احتلام یاد نہیں تو غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ مذی نکلنے سے وضو ہی واجب ہوتا ہے غسل واجب نہیں ہوتا ہے اور طرفین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ت

فقیر کہتا ہے غفر اللہ تعالٰی لہ فقہ وغیرہ ہر فن میں اختلاف اقوال بکثرت ہوتا ہے مگر اس رنگ کا اختلاف نادر ہے کہ ہر فریق یُوں کلام فرماتا ہے گویا مسئلہ میں ایک یہی قول ہے قول دیگر و اختلاف باہم کا اشعار تک نہیں کرتا گویا خلاف پر اطلاع ہی نہیں یہاں تک کہ جہاں ایک فریق کے شراح نے اپنے مشروح کا خلاف بھی کیا وہاں بھی ایراد یا اصلاح کا رنگ برتا نہ یہ کہ مسئلہ خلافیہ ہے اور ہمارے نزدیک ارجح یہ ہے مثلاً عبارت مذکور تنویر الابصار میں کہ فریق دوم کے موافق تھی مدقق علائی نے یہ استثنا بڑھایا:

الا اذا علم انہ مذی اوشك انہ مذی او ودی اوکان ذکرہ منتشرا قبل النوم فلا غسل علیہ اتفاقا[3]۔

مگر جب اس کو یہ علم ہو کہ وہ مذی ہے یا اس کو مذی یا ودی ہونے کا شک ہو اور یا اس کا ذکر نیند سے قبل مُنتشر رہا ہو تو اس پر بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔ ت

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب فی الغسل فصل الثانی امدادیہ ملتان ۲/ ۳۶
[2] لمعات التنقیح شرح مشکوٰۃ ؍؍ موارق العلمیہ لاہور ۲/ ۱۱۳
[3] درمختار موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱

Marfat.com

علامہ طحطاوی نے فرمایا :

یرد علی المصنف انه فی صورة المذی مع عدم التذکر لا یلزمه الغسل افاده الشارح بقوله الا اذا علم[1]

مصنف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مذی کی صورت میں جب احتلام یاد نہ ہو تو غسل لازم نہیں، شارح نے اس صورت کی طرف اپنے الا اذا علم سے اشارہ کیا ہے۔ ت

علامہ شامی نے فرمایا :

اعلم ان الشارح قد اصلح عبارة المصنف فان قوله او مذیا یحتمل انه رای مذیا حقیقة بان علم انه مذی او صورة بان شك انه مذی او ودی او شك انه مذی او منی فاستثنی ما عدا الاخیر و صار قوله او مذیا مفروضا فیما اذا شك انه مذی او منی فقط فهذه الصورة یجب فیها الغسل وان لم یتذکر الاحتلام لکن بقیت هذه صادقة بما اذا کان ذکره منتشرا قبل النوم اولا مع انه اذا کان منتشرا لا یجب الغسل فاستثناه ایضا فصار جملة المستثنیات ثلث صور لا یجب فیها الغسل اتفاقا مع عدم تذکر الاحتلام[2]

جاننا چاہیے کہ شارح نے مصنف کی عبارت میں اصلاح فرمائی ہے کیونکہ ان کا قول او مذیا اس امر کا احتمال رکھتا ہے کہ اس نے حقیقۃً مذی ہی دیکھی ہو یعنی اس کو اس امر کا علم ہوا ہو کہ یہ مذی ہے یا اس نے صورتاً مذی دیکھی ہو، مثلاً یہ کہ اس کو مذی یا ودی میں شک ہو، یا مذی یا منی میں شک ہو تو انہوں نے اخیر کے علاوہ باقی کو مستثنٰی کردیا، اور ان کا قول او مذیا صرف اُسی شکل سے متعلق ہے جبکہ اُسے فقط مذی یا منی میں شک ہو، اس صورت میں غسل واجب ہوگا، اگرچہ احتلام یاد نہ ہو لیکن یہ صورت اس وقت بھی صادق ہوگی جیسا کہ اُس کا ذکر نیند سے پہلے منتشر ہو یا نہ ہو، حالانکہ جب آلہ منتشر ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، اس کا بھی استثناء ہے تو کل مستثنیات تین صورتیں ہیں جن میں غسل احتلام کے یاد نہ ہونے کی صورت میں واجب نہیں الخ۔ ت

اور اسی کے مثل جامع الرموز علامہ قہستانی سے آتا ہے ان شاء اللہ تعالٰی اُدھر صاحب منیۃ المصلی

---

[1] طحطاوی علی در المختار موجبات الغسل بیروت ۱/۹۲

[2] رد المحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۱

Marfat.com

نے جو عبارۃ مذکورہ میں فریق اول کا قول اختیار کیا۔ علامہ ابراہیم حلبی نے غنیہ میں اس پر یوں فرمایا:

المصنف مشی علی قول ابی یوسف ولو ینبہ علیہ فیوھم انہ مجمع علیہ علی ان الفتوی علی قولھما[1]

مصنف نے ابو یوسف کا قول اختیار کیا ہے لیکن اس پر تنبیہ نہیں کی ہے، اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ اجماعی مسئلہ ہے حالانکہ فتوی طرفین کے قول پر ہے۔ ت

حالانکہ فریق اول کے طور پر ضرور یہ قول مجمع علیہ ہی تھا یوہیں حلیہ میں عبارت مذکورۂ مصفّٰے سے مبسوط و محیط و مغنی کے نصوص نقل کرکے فرمایا:

یفید عدم الوجوب بالاجماع فی المذی کما فی الودی ولیس کذلک بل ھو علی الخلاف کما صرح بہ نفس صاحب المصفی فی الکافی وقاضی خان فی فتاویہ وغیرھما من المشائخ اھ[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذی میں بھی ودی کی طرح غسل بالاجماع واجب نہیں ہے، حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ خود صاحب مصفّٰی نے کافی میں اس کی تصریح کی ہے اور یہی چیز قاضی خان نے اپنے فتاوی میں ذکر کی ہے اور ان کے علاوہ دوسرے مشائخ نے بھی یہی ذکر کیا ہے۔ ت

بالجملہ یہ خلاف نوادر دو سرے ہے اور راہ تطبیق ہے یا ترجیح، اگر ترجیح لیجئے۔ فاقول وہ تو سر دست بوجوہ قول دوم کے لیے حاصل ہے۔

اولاً اسی پر متون ہیں۔

ثانیاً اسی طرف اکثر ہیں وانما العمل بما علیہ الاکثر۔ واجب العمل اکثر کا قول ہے۔

ثالثاً اسی میں احتیاط بیشتر اور امر عبادات میں احتیاط کا لحاظ اوفر۔

رابعاً اس کے اختیار فرمانے والوں کی جلالت شان جن میں امام اجل فقیہ ابو اللیث سمرقندی صاحب حصر و امام ملک العلماء ابوبکر مسعود کاشانی و امام اجل نجم الدین عمر نسفی و امام علی بن محمد اسبیجابی ہر دو استاذ امام برہان الدین صاحب ہدایہ و خود امام اجل صاحب تجنیس و ہدایہ و امام ظہیر الدین محمد بخاری و امام فقیہ النفس قاضیخان و امام محقق علی الاطلاق وغیرہم ائمہ ترجیح و فتوے بکثرت ہیں اور قول اول کی طرف زیادہ متاخرین

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈیمی لاہور ص ۴۳

[2] حلیہ

قریب العصر۔

اور اگر تطبیق کی طرف چلیے تو نظر ظاہر میں وہ توفیق حاضر جسے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی نے اختیار کیا اور من وجہ اُس کا پتا اور بعض کتب سے بھی چلتا ہے کہ قولِ اوّل میں حقیقت مذی مراد ہے یعنی جب یقین یا غلبۂ ظن سے کہ وُہ بھی فقہیات میں مثل یقین ہے معلوم ہو کہ یہ تری حقیقۃً مذی ہے، اُس کا منی ہونا محتمل نہیں تو بالاجماع غسل نہ ہوگا اور قول دوم میں صورت مذی مقصود ہے یعنی صورۃً مذی ہونے کا علم و یقین ہو اور دربارۂ حقیقت تردد کہ شاید منی ہو جو گرمی پاکر اس شکل پر ہوگئی۔ عبارت درمختار ابھی گزری، عبارتِ نقایہ رؤیۃ المستیقظ المنی او المذی کی جامع الرموز میں یُوں تفسیر کی:

(المنی) ای شیئا تیقن انہ منی (او المذی) ای شیئا یشك فیہ انہ منی او مذی تذکر الاحتلام اولا وھذا عندھما[2] الخ

(المنی) یعنی جس شے کے بارے میں منی ہونے کا یقین ہو (او المذی) یعنی وہ شیئ جس کے منی یا مذی ہونے کے بارے میں شک ہو، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو اور یہ طرفین کے نزدیک ہے۔

---

[1] قال رحمہ اللہ تعالٰی تحت قول الماتن رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا قولہ او مذیا یقتضی انہ اذا علم مذی و لم یتذکر یجب الغسل وقد علمت خلافہ وعبارۃ النقایۃ کعبارۃ المصنف واشار القھستانی الی الجواب حیث فسر قولہ او مذیا بقولہ ای شیئا شك فیہ انہ منی او مذی فالمراد ما صورتہ المذی لا حقیقتہ اھ فلیس فیہ مخالفۃ لما تقدم فافھم اھ فافاد ان المراد فی قول النفاۃ العلم بحقیقۃ المذی وفی قول الموجبین العلم بصورتہ فلا خلاف اھ منہ م

[1] فرمایا رحمہ اللہ تعالٰی ماتن کے قول "رؤیۃ المستیقظ منیا او مذیا" ان کا قول او مذیا اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ جب اس کو منی کا علم ہو اور یاد نہ ہو تو اس پر غسل واجب ہے، حالانکہ تم اس کے خلاف جان چکے ہو اور نقایہ کی عبارت مصنف کی عبارت ہی کی طرح ہے، اور قہستانی نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ انہوں نے او مذیا کی تفسیر میں فرمایا کہ اس سے مراد وہ چیز ہے جس میں اس امر کا شک ہو کہ آیا یہ منی ہے یا مذی ہے تو مراد یہ ہے کہ وہ صورتاً مذی ہو نہ کہ حقیقۃً اھ تو یہ گزشتہ عبارت کے مخالف نہیں فافہم اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ نفی کرتے ہیں ان کی مراد مذی کا حقیقۃً جان لینا ہے، اور جو لوگ غسل واجب کرتے ہیں وہ صورت کے اعتبار سے مذی کا علم رکھنے کی بات کرتے ہیں تو دونوں میں اختلاف نہیں ہے اھ منہ ت

[2] جامع الرموز موجبات الغسل گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

عبارت مذکورۂ وقایہ پر ذخیرۃ العقبیٰ میں لکھا:

لایقال قدصرح فی جمیع المعتبرات بانہ لا یوجب الغسل کالودی فما بال المصنف رحمہ اللہ تعالٰی عدرؤیتہ من الموجبات لانا نقول الذی یحکم علیہ بعدم کونہ موجبا ھو المذی یقینا والذی عدموجبا ھو مایکون فی صورتہ مع احتمال کونہ منیا رقیقا کما اشار الیہ الشارح رحمہ اللہ تعالٰی بقولہ اما المذی فلاحتمال کونہ الخ[1]

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تمام معتبر کتب میں مذکور ہے کہ اس صورت میں غسل واجب نہیں جیسے ودی میں، تو مصنّف نے اس کے دیکھے جانے کو موجباتِ غسل میں کیوں قرار دیا؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز قطعی طور پر موجبِ غسل نہیں وہ یقینی مذی ہے، اور جو چیز موجبِ غسل ہے وُہ ہے جو اس کی صورت میں ہو اور اس میں منی پتلی ہونے کا احتمال بھی ہو، شارح نے بھی اس کی طرف اپنے قول اما المذی سے فلاحتمال کونہ الخ سے اشارہ کیا ہے۔ ت

اور تحقیق چاہیے تو حقیقت امر وُہ ہے جس کی طرف محقق علی الاطلاق نے اشارہ فرمایا یعنی قول اول ضرور فی نفسہٖ ایک ٹھیک بات ہے۔ واقعی جب ثابت ہوجائے کہ یہ تری فی الحقیقۃ مذی ہے تو بالضرورۃ منی ہونا محتمل نہ رہے گا اور جب منی کا احتمال تک نہیں تو بالاجماع عدم وجوب غسل میں کوئی شک نہیں مگر ما نحن فیہ یعنی سوتے سے اٹھ کر تری دیکھنے میں یہ صورت کبھی موجود نہ ہوگی جب مذی دیکھی جائے گی منی ضرور محتمل رہے گی کہ بارہا بدن یا ہوا کی گرمی سے منی رقیق ہوکر شکل مذی ہوجاتی ہے تو بیدار ہوکر دیکھنے والے کو علم مذی ہمیشہ احتمال منی ہے اور شک نہیں کہ مذہب طرفین میں اُسے احتمال منی ہمیشہ موجب غسل ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو تو اس صورت میں بھی امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک وجوبِ غسل لازم بالجملہ ترجیح لو یا تطبیق چلو۔ بہرحال صحیح و ثابت وہی قول دوم ہے وباللہ التوفیق۔

اقول وبیان ذلک علی ماظھر للعبد الضعیف بحسن التوفیق من المولی اللطیف ان الحکم لشیئ امّا ان یحتمل خلافہ احتمالا صحیحا ناشئا عن دلیل غیر ساقط حتی یکون للقلب الیہ رکون اولا الاول ھو الظن

اقول اس کی تشریح جو اللہ کے فضل و کرم سے میری سمجھ میں آئی ہے یہ ہے کہ کسی شے پر حکم کی صورت میں اگر اس کے برخلاف حکم کا احتمال صحیح کسی دلیل سے ہے، اور دل اس کی طرف مائل بھی ہے، یا ایسا نہیں ہے، پہلی صورت کو

---

[1] ذخیرۃ العقبیٰ موجبات الغسل مطبعۃ الاسلامیہ لاہور ۱/۱۳۱

Marfat.com

باصطلاح الفقہ والثانی العلم ولیشمل ما اذا لم یکن ثمہ تصور ما للخلاف اصلا وھو الیقین بالمعنی الاخص او کان تصورہ مجرد امکانہ فی حد نفسہ من دون ان یکون ھھنا مثار لہ من دلیل ما اصلا وھو الیقین بالمعنی الاعم او کان عن دلیل ساقط مضمحل لا یرکن الیہ القلب و ھو غالب الظن واکبر الرأی والیقین الفقہی لالتحاقہ فیہ بالیقین وبہ علم ان فی الاحکام الفقہیۃ لا عبرۃ بالاحتمال المضمحل الساقط اصلا کما لا حاجۃ الی الیقین الجازم بشئ من المعنیین کذلک ففی بناء الاحکام اذا اطلقوا الاحتمال فانما یریدون الاحتمال الصحیح وھو الناشئ عن دلیل غیر ساقط واذا اطلقوا العلم فانما یعنون المعنی الاعم الشامل لاکبر الرأی ای ما لا یحتمل خلافہ احتمالا صحیحا وبہ علم ان غلبۃ الظن بشئ واحتمال ضدہ لا یمکن اجتماعہما بالمعنی المذکور ثم ان الاشیاء ثلثۃ منی ومذی وودی ونعنی بہ کل ما لیس منیا ولا مذیا فصورۃ رؤیۃ البلل بالنظر الی تعلق العلم او الاحتمال باحد الثلثۃ تتنوع الی سبع صور ثلث للعلم واربع فی الاحتمال وذلک ان یتردد المرئی بین منی و مذی او منی وودی او مذی وودی او بین الثلثۃ و مرجع الاربع

اصطلاحِ فقہ میں ظن کہتے ہیں، اور دوسری کو علم کہتے ہیں، اس میں وہ صورت بھی آجاتی ہے جبکہ خلاف کا کوئی تصوّر نہ ہو اس کو یقین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے یا اس کا تصور فی حد نفسہ امکان کے طور پر ہو کسی دلیل سے امکان پیدا نہ ہوا ہو، اس کو یقین بالمعنی الاعم کہتے ہیں، یا یہ امکان کسی ساقط مضمحل دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اور اس کی طرف دل کا جھکاؤ بھی نہ ہو، اسی کو "ظن غالب" "اکبر رائے" اور فقہی یقین کہا جاتا ہے، کیونکہ فقہ میں اس کو یقین کے حکم میں رکھا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احکام فقہیہ میں اس احتمال کی کوئی اہمیت نہیں جو مضمحل اور ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو، اسی طرح اس یقین جازم کی بھی ضرورت نہیں جو مذکور دونوں معانی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اب جب فقہا احکام میں احتمال کا لفظ بولتے ہیں تو ان کی مراد احتمال صحیح ہوتی ہے جو کسی غیر ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو اور جب علم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے مراد وہ عام معنی مراد ہوتے ہیں جو اکبر رائے کو بھی شامل ہوتے ہیں یعنی جس کے مخالف کا احتمال صحیح نہیں ہوتا ہے، اس سے یہ بھی پتا چلا کہ کسی چیز کا غلبہ ظن اور اس کی ضد کا احتمال مذکور معنی کے اعتبار سے یکجا نہیں ہو سکتا ہے۔

اب تین چیزیں ہیں: منی، مذی، ودی۔
ہم اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ جو چیز نہ منی ہو نہ مذی ہو، تو تری دیکھنے کی صورت میں احتمال یا علم کے

Marfat.com

الی ثنتین احتمال المنی مطلقا وھو فیما عدا الثالث واحتمال المذی خاصۃ ای یحتملہ لا المنی فعادت السبع خمسا وھی مع صورۃ عدم رؤیۃ البلل ست کما فعلنا وضابطھا ان تقول یکون المنی او المذی معلوما او محتملا او لا ولا۔

تعلق کے اعتبار سے ان تینوں چیزوں کے ساتھ سات صورتیں بنتی ہیں، تین علم کی اور چار احتمال میں احتمال کی تشریح یہ ہے کہ دیکھنے والے کو احتمال ہو منی اور مذی میں یا منی اور ودی میں یا مذی اور ودی میں یا تینوں میں، اور چار کا مرجع دو کی طرف ہے منی کا احتمال مطلقاً وہ تیسری کے علاوہ ہر صورت میں ہے، اور مذی کا خاص طور پر احتمال، یعنی صرف مذی کا احتمال ہو منی کا نہ ہو تو سات کی پانچ صورتیں رہ گئیں، اب اس میں اگر تری نہ دیکھنے کی صورت شامل کرلی جائے تو چھ رہ جائیں گی، جیسا کہ ہم نے کیا ہے، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ منی یا مذی معلوم ہوگی یا محتمل ہوگی یا نہ ہوگی۔ ت

اقول وان اخذت الاحتمال بحیث یشمل العلم ای تسویغ شیئ سواء ساغ معہ ضدہ فکان احتمالا بالمعنی المعروف اولا فکان علما فحینئذ یرجع التخمیس تثلیثا بان یقال یحتمل منی او مذی او لا ولا فیندرج علم المنی واحتمالہ مع مذی او ودی او معھما فی الاول وعلم المذی واحتمالہ مع ودی فی الثانی وعلم الودی ھو الثالث ثم ان لکل من الثلثۃ صورۃ وحقیقۃ۔

اقول اور اگر احتمال کو بھی عام کیا جائے کہ علم کو شامل ہو یعنی کسی چیز کا جائز قرار دینا عام ازیں کہ اس کے ساتھ اس کی ضد بھی جائز ہو تو یہ احتمال معروف معنی کے اعتبار سے ہوگا یا نہ ہوگا، تو علم ہوگا۔ اب یہ تخمیس تثلیث بن جائے گی، یعنی اس طرح کہ احتمال ہے کہ منی یا مذی ہو یا نہ ہو، تو اس میں منی کا علم اور اس کا احتمال مذی یا ودی کے ساتھ آجائے گا یا دونوں کے ساتھ پہلی صورت میں، اور مذی کا علم اور اس کا احتمال ودی کے ساتھ دوسری صورت میں اور ودی کا علم، یہ تیسری صورت ہے، پھر ان تینوں میں سے ہر ایک یا تو صورۃ ہوگی یا حقیقۃ ہوگی۔ ت

اقول ومعلوم قطعا ان العلم بحقیقۃ شیئ ینفی احتمال ضدہ الکلامی الکلامی والفقھی الفقھی ولکن احتمالھا لا یکون احتمالہ وان صحبہ احتمالہ بخلاف العلم بصورتہ او احتمالھا فانہ لا ینفی احتمال حقیقۃ

اقول یہ تو قطعی طور پر معلوم ہے کہ کسی چیز کی حقیقت کا علم اس کی ضد کے احتمال کی نفی کرتا ہے، علم کلامی اپنی ضد اور علم فقہی اپنی ضد کے احتمال کی نفی کرتے ہیں ایسے ہی حقیقت کا احتمال ضد کا احتمال نہیں ہوتا اگرچہ احتمالِ ضد احتمالِ حقیقت کے ساتھ پایا جا سکتا ہے، علم

Marfat.com

ضده بل ربما یفیده اذا امکن ان تکون تلك الصورة له فحینئذ یجامع العلم الفقهی بل الکلامی بصورة شئ الاحتمال الکلامی بل الفقهی لحقیقته اذا کان ناشئا عن دلیل غیر مضمحل اذا وعیت هذا۔

صورت یا احتمالِ صورت اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے ضد کی حقیقت کے احتمال کی نفی نہیں ہوتی بلکہ علم یا احتمالِ صورت ضد کی حقیقت کے لئے مفید ہوتا ہے جبکہ یہ صورت ضد کی حقیقت کی صورت ہو سکتی ہو پس یوں شے کی صورت کا علم فقہی بلکہ علم کلامی حقیقت کے احتمالِ فقہی اور کلامی کے ساتھ جمع ہو سکے گا بشرطیکہ یہ احتمال کسی درست دلیل سے پیدا ہوا، جب آپ نے یہ سمجھ لیا۔ (ت)

فاقول لامساغ لان تؤخذ الصور ههنا باعتبار تعلق العلم بحقیقة الشئ عینا لوجه یجمعها۔

فاقول یہاں صورتوں کو اس اعتبار سے لینا درست نہ ہوگا کہ علم شے کی حقیقت سے متعلق ہو اور اس کی تفصیل اس طرح ہے۔

اولها وهو انه یبطل ما اجمعوا علیه من وجوب الغسل بعلم المذی عند تذکر الحلم کیف واذا علم انه مذی حقیقة لم یحتمل کونه منیا اصلا واذا لم یحتمل کونه منیا امتنع ان یوجب غسلا ولو تذکر الف حلم لما علم من الشرع ضرورة ان لا ماء موجبا للماء الا المنی فیکون ایجابه بما علم انه مذی حقیقة تشریعا جدیدا والعیاذ باللّٰه تعالی اما تراهم مفصحین بانا لا نوجب الغسل بالمذی بل قد یرق المنی فیری کالمذی کما تقدم فقد ابانوا ان لیس المراد العلم بحقیقة المذی والا لم تحتمل المنویة لما علمت۔

اول، وہ قول باطل قرار پائے جس پر فقہاء کا اجماع ہے یعنی احتلام یاد ہونے کی صورت میں مذی کے علم پر غسل کا واجب ہونا، یہ کیسے ہوگا جب اس کو مذی کا حقیقۃً علم ہو تو اس میں منی کا احتمال بالکل باقی نہیں رہتا ہے اور جب منی کا احتمال نہیں تو یہ ممکن نہیں کہ غسل واجب کرے خواہ ہزار مرتبہ احتلام یاد ہو، کیونکہ شرعی طور پر یہ چیز بالبداہت معلوم ہے کہ سوائے منی کے اور کوئی پانی موجبِ غسل نہیں، تو اب مذی حقیقۃً جان لینے کی صورت میں غسل واجب ٹھہرانا معاذ اللہ ایک نئی شریعت گھڑ لینے کے مترادف ہوگا۔ فقہاء صراحت فرماتے ہیں کہ ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے ہیں بلکہ منی کبھی پتلی پڑ کر مذی کی طرح نظر آتی ہے، اس سے معلوم ہُوا کہ فقہاء نے یہ وضاحت کر دی ہے کہ حقیقتِ مذی کا علم نہیں ہے ورنہ منی ہونے کا احتمال ہی نہ رہتا۔ ت

فان قلت العلم الفقهی لشئ لاینفی احتمال ضده بل یحققه اذ ما هو الا غلبة

ممکن ہے کہ اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ علم فقہی کسی چیز کے ضد کے احتمال کی نفی نہیں

Marfat.com

ظن فلو قطع الاحتمال لکان قطعا۔

کرتا ہے بلکہ اس کو اور محقق کرتا ہے، کیونکہ وہ تو صرف غلبہ ظن ہی ہے اب اس سے اگر احتمال کی قطعی نفی کردی جائے تو پھر یہ قطعی ہوجائے گا۔ ت

قلت بلی ینفی الفقہی اذ لونشأ عن دلیل غیر ساقط نفی غلبۃ الظن بضدہ و الا لم یکن احتمالا یبنی علیہ حکم فقہی لان الساقط المضمحل لاعبرۃ بہ کما سمعت والا لوجب الغسل فی علم الودی ایضا لاسیما عند تذکر الحلم اذ یحتمل ان یکون فیہ قلیل منی رق وامتزج فصار مستھلکا ولیس ھذا احتمالا عن غیر دلیل فکفی بتذکر الاحتلام دلیلا علیہ بل النوم نفسہ مظنۃ لہ علی ما تقدم عن التجنیس والمزید۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علم فقہی اگر کسی دلیل غیر ساقط سے ہو تو اپنی ضد کے غلبہ ظن کی بلاشبہ نفی کردے گا ورنہ تو اس احتمال کو حکم فقہی کا مبنیٰ قرار دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ ساقط مضمحل کا تو کوئی اعتبار ہی نہیں ورنہ تو ودی کے جان لینے کی صورت میں بھی غسل واجب ہونا خاص طور پر احتلام یاد ہونے کی صورت میں، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس میں کچھ منی شامل ہو جو پتلی پڑ گئی ہو اور مل گئی ہو اور نظر نہ آتی ہو، اور یہ احتمال بلادلیل نہیں ہے۔ اب اس پر احتلام کا یاد آنا کافی دلیل ہے، بلکہ نیند کا آنا ہی اس گمان کا باعث ہے جیسا کہ تجنیس اور مزید سے منقول ہوا۔

وثانیھا انہ یرفع الفرق بین التذکر وعدمہ علی مذھب الطرفین رضی اللہ تعالی عنھما لانھما یوجبان الغسل باحتمال المنی قطعا مطلقا وان لم یتذکر ولا یمکن ان یوجبا بما لیس منیا اصلا حتی بالاحتمال وان تذکر لما تلونا علیک انفا فکان علم المذی والتردد بین المذی والودی کلا کمثل العلم بالودی للاشتراک فی عدم احتمال ماھو موجب شرعا فبطل الفرق مع اجماعھم علی اثباتہ۔

دوم اس سے یاد ہونے اور نہ ہونے کا فرق مٹ جاتا ہے طرفین کے مذہب پر۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات منی کے احتمال کی صورت میں قطعاً مطلقاً غسل واجب کہتے ہیں، خواہ یاد نہ ہو، اور یہ ممکن نہیں کہ یہ حضرات ایک ایسی چیز پر غسل واجب قرار دیں جو منی اصلاً نہ ہو یہاں تک کہ اس کا احتمال بھی نہ ہو خواہ یاد بھی ہو تو مذی کا علم اور مذی اور ودی کے ہونے میں تردد سب ودی کے علم کی طرح ہے کیونکہ یہ سب اس چیز کے عدم احتمال میں شریک ہیں جو شرعاً موجبِ غسل ہوتی ہے لہٰذا فرق باطل ہوا، اور اثباتِ غسل پر فقہاء کا اجماع بھی ہے۔ ت

وثالثھا یضیع حینئذ لحاظ شیئ من علم المذی واحتمالہ فی بیان

سوم اس صورت میں مذی کے علم اور اس کے احتمال کا لحاظ فضول قرار پائے گا صورتوں کے

Marfat.com

الصور اذ لا اثر له فی الحکم وکان یجب القصر علی ثلث علم المنی و احتماله فیوجب اولا و لا فلا بل اثنین علی الوجه الثانی ای ان احتمل منیا وجب و الا لا و هو ایضا خلاف الروایات قاطبة فبان کالشمس ان الصور لم تؤخذ الا باعتبار تعلق العلم بالصورة دون الحقیقة لاجرم ان صرح فی الخلاصة بان مراده ما صورته المذی لاحقیقة المذی اھ و فی الحلیة وجد مذیا یعنی ما صورته صورة المذی الخ وکذلک عبر بالصورة فی البدائع و الایضاح و السراجیة و غیرھا مما تقدم فالتوفیق الذی سلکه العلامة ش لا سبیل الیه و ایاك ان تغتر بما یوھمه ظاھر کلام المحقق فی الفتح و السید ط فی حواشی المراقی تبعا للنھر کما ذکرہ فی حواشی الدر حیث حکما بتعذر الیقین مع النوم و انما المعتبر به التیقن بالحقیقة دون الصورة کما لا یخفی فلیس ذلك لان المراد فی الصور العلم بالحقیقة بل السر فیه

بیان ہیں کیونکہ حکم میں اس چیز کا کوئی اثر نہیں، اور لازم تھا کہ تینوں صورتوں پر اکتفاء کیا جاتا، منی کا علم یا اس کا احتمال موجب غسل ہے اور اگر یہ نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، بلکہ دوسری صورت میں صرف دو صورتوں پر اکتفاء کرنا چاہیے، یعنی اگر احتمال منی ہے تو غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور یہ بھی تمام روایات کے خلاف ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مذکورہ تمام صورتیں ان اشیاء کی صورت کے ساتھ علم کے متعلق ہونے کے اعتبار سے ہیں، ان کی حقیقت کے اعتبار سے نہیں، اس لیے خلاصہ میں صراحت کر دی ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ وہ صورۃً مذی ہو نہ کہ حقیقۃً اھ اور حلیہ میں ہے کسی نے مذی پائی یعنی وہ چیز جس کی صورت مذی کی ہو الخ اور اسی طرح صورت ہی سے تعبیر کیا ہے بدائع، ایضاح اور سراجیہ وغیرہا ہیں، لہٰذا وہ تطبیق جو علامہ ش نے دی ہے درست نہیں، اور محقق نے فتح میں اور سید ط نے مراقی کے حواشی میں نہر کی پیروی کرتے ہوئے، جیسا کہ حواشی در میں ہے سے بظاہر جو معلوم ہوتا ہے اس سے مغالطہ نہ ہونا چاہیے ان حضرات کا کہنا ہے کہ نیند کی صورت میں کوئی قطعی حکم لگانا اور کسی امر کا یقین ہونا ممکن نہیں، یہ بات اس لیے درست نہیں کہ نیند کی حالت میں حقیقت کا تیقن تو نہیں ہوتا ہے مگر صورۃ کا ہوسکتا ہے، کما لا یخفی، یہ ایسا نہیں ہے کہ مذکورہ صورتوں میں علم بالحقیقۃ مراد ہے۔

ما اقول ان العلم بصورة الشیئ علم کلامی بحقیقته اذا لم تکن لغیرہ کصورة المنی وعلم فقھی بھا اذا امکنت لغیرہ

اصل بات یہ ہے کہ کسی چیز کی صورت کا علم، کلامی اعتبار سے اس کی حقیقت ہی کا علم ہے، جبکہ یہ حقیقت اس کے علاوہ اور کی نہ ہو، جیسے منی کی

Marfat.com

ولم يكن احتماله هنالك ناشئا عن دليل يركن اليه وليس علما بها اصلا اذا نشأ عن دليل صحيح كصورة المذى عند تذكر الاحتلام فانها لا تختص به بل ربما يكتسيها المنى والاحتلام اقوى دليل عليه فالعلم بصورة المذى لا يكون فيه علما بحقيقته ولا غالب الظن بل مع احتمال صحيح للمنوية فيجب الغسل بالاجماع اما اذا لم يتذكر فان كان هناك مساغ للمنوية بدليل اخر غير مضمحل كان علما بصورة المذى مع احتمال المنى والا علما بها مع عدمه فكان علما فقهيا بالمذى فالاول يجب فيه ايجاب الغسل عند الطرفين لكونه فى الاحتمال مثل التذكر وهو مراد الموجبين وقد صدقوا والثانى لا يجب فيه الغسل اجماعا لما علمت ان لا وجوب من دون احتمال المنى وهو مراد النفاة وقد صدقوا فهذا غاية ما يوجه به طريق التطبيق وبالجملة فالكلام انما هو فى علم الصورة غير ان النفاة جعلوه فى صورة النفى علما بالحقيقة لان صورة الشئ لا تحمل على غيره الا بدليل ولا دليل فرده المحقق بقيام احتمال المنوية فى صورة مذى يراها المستيقظ مطلقا وظن العلامة ط ان مراده الاحتمال النافى لليقين فاجاب بان المراد العلم

صورت ، اور یہی علم فقہی علم ہو جاتا ہے جبکہ اس کے علاوہ کبھی یہ کسی اور کی صورت ہو اور وہاں کوئی ایسا احتمال نہ ہو جو دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اور اس کی طرف دل بھی مائل ہوتا ہو، اور اس کا علم اصل نہیں ہے جبکہ دلیل صحیح سے پیدا ہوا ہو جیسے مذی کی صورت احتلام کے یاد آنے کی صورت میں، کہ یہ اسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ بسا اوقات یہ چیز منی میں بھی آجاتی ہے، اور احتلام اس پر قوی تر دلیل ہے، پس مذی کی صورت کا علم اس کی حقیقت کا علم نہ ہوگا' اور نہ اس کا ظن غالب ہوگا بلکہ اس کے منی ہونے کا احتمال صحیح ہوگا، تو غسل بالاجماع واجب ہوگا، یاد نہ ہونے کی صورت میں تو اگر اس کے کسی اور دلیل کے باعث منی ہونے کی گنجائش ہو اور وہ دلیل مضمحل نہ ہو تو صورت مذی کا علم ہوگا اور منی کا احتمال بھی باقی رہے گا ورنہ اس کا علم ہوگا مع اس کے عدم کے، تو یہ علم فقہی ہوا مذی کا، پس پہلی صورت میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہوگا کیونکہ یہ احتمال میں یاد ہونے کی طرح ہے اور جو لوگ غسل واجب کہتے ہیں یہی ان کی مراد ہے اور دوسری صورت میں غسل اجماعاً واجب نہیں کیونکہ بلا احتمال منی غسل کے وجوب کا امکان نہیں اور جو وجوب غسل کے قائل نہیں ان کی یہی مراد ہے، اس طرح بیان کردہ تطبیق کی توجیہ ممکن ہے۔ خلاصہ یہ کہ گفتگو صورت کے علم کی صورت میں ہے۔ اب جو لوگ نفی کرتے ہیں تو انہوں نے نفی کی صورت میں اس کو حقیقت کا جاننا

Marfat.com

الفقہی ولم یتنبہ رحمہ اللہ تعالٰی ان ھذا
ھو الذی ینکرہ المحقق و یدعی ان علم المستیقظ
بصورۃ المذی لاعراء لہ عن احتمال صحیح للمنویۃ
فکیف یکون علما فقہیا بحقیقۃ المذی و انت
تعلم ان مناط الامر ھھنا انما ھو ثبوت
ھذا المدعی فان تم ضاع الجواب ولم یفد
التطبیق ووجب التعویل علی قول الموجبین
فالاٰن اٰن ان نستعین بربنا و نسرح عنان
النظر فی تحقیق ھذا المبحث لکی یتجلی حقیقۃ
الامر۔

قرار دیا ہے، اس لیے کہ کسی چیز کی صورت دوسری کا
احتمال نہیں رکھتی ہے، ہاں اگر کوئی دلیل ہو تو اور
بات ہے، اور یہاں دلیل نہیں ہے، اس کا رد محقق
نے اس طرح بیان کیا ہے کہ مذی کی صورت میں بھی منی
کا احتمال باقی ہے، جو بیدار ہونے والے نے دیکھا
اور علامہ ط نے گمان کیا کہ ان کی مراد وہ احتمال ہے جو
یقین کا نافی ہو، تو اس کا جواب یہ دیا کہ علم سے
مراد علم فقہی ہے لیکن ان کو یہ خیال نہ رہا کہ محقق تو خود
اسی چیز کے منکر ہیں اور وہ اس چیز کے مدعی ہیں کہ جو
شخص نیند سے بیدار ہوتا ہے اور صورۃ مذی کا اس کو
علم ہوتا ہے اس میں بھی منی ہونے کا احتمال صحیح باقی رہتا ہے تو یہ حقیقت مذی کا علم فقہی کس طرح ہوگا جبکہ یہاں
دارو مدار اس دعوے کے ثبوت پر ہے، اگر یہ پورا ہو جائے تو تمام جواب ضائع ہو جائے گا اور تطبیق کا کوئی
فائدہ نہ ہوگا، اور جو غسل کے وجوب کے قائل ہیں انہی کے قول پر اعتماد کرنا پڑے گا۔ اس وقت اپنے رب کی مدد
طلب کرتے ہوئے عنانِ نظر اس بحث کی تحقیق میں چھوڑتے ہیں تاکہ حقیقۃً امر کھل جائے۔ (ت)

فاقول وباللہ التوفیق یظھر لی ان الحق مع المحقق
حیث اطلق وبیانہ ان المذی ان باین المنی صدقا
لکنہ یجامع تحققا فرب مذی معہ منی
کما ان کل منی معہ مذی و غلبۃ ظن
المذویۃ بعد النوم المانع لاحاطۃ علم
المستیقظ بحقیقۃ البلۃ عیانا ان کان
فانما یکون لاحدی ثلث صورۃ المذی او
وجود اسبابہ المفضیۃ الیہ غالبا او رؤیۃ
اٰثارہ المخصوصۃ بہ و لا شیئ منہا ینفی
احتمال المنی اما الاول فظاھر فانہ لا
ینافی کون المرئی کلہ منیا فضلا عن نفیہ

اللہ کی توفیق سے مجھے ظاہر ہوا کہ جو بات محقق نے کہی ہے
وہی حق ہے انہوں نے مطلق رکھا ہے، یہ درست
ہے کہ مذی صدق کے اعتبار سے منی سے مختلف ہے
لیکن تحقق کے اعتبار سے یہ دونوں جمع ہوسکتی ہیں
کیونکہ بہت سی مذی ایسی ہے جس کے ساتھ منی
ہوتی ہے جیسے کہ ہر منی کے ساتھ مذی ہوتی ہے'
اور نیند جس کے باعث جاگنے والا تری کی حقیقت
سے واقف نہیں ہوسکتا ہے اس کو مذی کا غلبہ
ظن اگر ہوسکتا ہے تو تین اسباب میں سے کسی
ایک کے باعث ہوسکتا ہے، تو مذی کی صورۃ اور

Marfat.com

وجود منی هناك و ذلك لان الصورة ربما تكون
له و اما الثانی فلانه انما یقتضی غلبة الظن
بان فی المرئی مذیا لا ان لیس فیه منی اصلا
کیف و الاسباب المفضیة الی الامذاء غالبا
اسباب داعیة الی الامناء فتحققها لا ینفی
المنویة بل هو من مقدماتها و اما الثالث
فلانه ان قضی فبان غالب المرئی مذی لا
ان لیس فیه مزج منی فان الممزوج یکون
فیه لزوجة ورقة و القلة ایضا لا تنفی المنی لان
الکثرة لا تلزمه الا تری ان الشرع اوجب
الغسل بایلاج الحشفة فقط و ان اخرجها
من فوره و لم یر علیها بلة اصلا سوی نداوة
من رطوبة الفرج و ما هو الا لان الایلاج
مظنة خروج المنی و ربما یکون قلیلا لا یحس
به حتی انه لم ینظر فیه الی ان المنی
اذا نزل بشهوة یحس به المتیقظ لانه یدفق
و یلتذ و یحرك العضو بل یحس نازلا و
انما لم ینظر الیه لان هذه الآثار لکمال
الانزال لا لخروج قطرة بشهوة ربما لا یتنبه
لها لشغل البال اذ ذاك بمطلوب خطیر فثبت
ان شیئا من صورة المذی و اسبابه و
و آثاره لا ینفی احتمال المنویة اصلا
ثم النوم من اسباب الاحتلام لانه یوجب
الشهوة و الانتشار و توجه الطبع الی دفع
الفضلات و وجود بلة لا تخرج الا بشهوة

ایسے اسباب کا پایا جانا جو غالباً مذی کے نکلنے پر منتج ہوتے ہوں، یا اس کے مخصوص آثار کا دیکھنا، اور ان میں سے کوئی بھی چیز ایسی نہیں ہے جو منی کے احتمال کو ختم کرتی ہو، پہلی صورت تو ظاہر ہے کیونکہ یہ تمام مرئی کے منی ہونے کے خلاف نہیں چہ جائیکہ وہاں منی کے وجود کی نفی کرے، کیونکہ صورت منی کی بھی ہوتی ہے، اور دُوسری صورت غلبۂ ظن کا تقاضا کرتی ہے کہ مرئی میں مذی ہو یہ نہیں کہ اس میں منی بالکل نہیں، اور کیوں نہ ہو جبکہ وہ اسباب جو مذی کے خروج کے ہوتے ہیں وہی غالباً منی کے خروج کے داعی ہوتے ہیں، لہٰذا ان کا تحقق منی کی نفی نہیں کرتا ہے بلکہ یہ تو منی کے مقدمات سے ہے، تیسرا یہ کہ اگر اس نے فیصلہ کیا تو یہی ہوگا کہ غالب مرئی کا مذی ہے یہ نہیں کہ اس میں منی کی ملاوٹ نہیں کیونکہ ملاوٹ کی صورت میں چکنا ہٹ اور پتلاپن ہوتا ہے اور کمی بھی منی کی نفی نہیں کرتی ہے کیوں کہ کثرت اس کو لازم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت میں محض "حشفہ" کے دخول کی وجہ سے غسل واجب ہوجاتا ہے خواہ اس کو فوراً ہی نکال لیا ہو خواہ اس پر فرج کی تری کے علاوہ اور کوئی تری نہ دیکھی ہو اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ دخول کی صورت میں منی کے نکلنے کا گمان ہوتا ہے، اور کبھی اتنا کم ہوتا ہے کہ محسوس تک نہیں ہوتا ہے اس میں یہ لحاظ تک نہیں رکھا گیا ہے کہ منی کا خروج شہوت کے ساتھ جس کو بیدار ہونے والا محسوس کرسکتا ہو، کیونکہ منی اچھل کر نکلتی ہے، جس سے

Marfat.com

اعنی منیا او مذیا مؤذن بحصول قوۃ فی الانتشار والشھوۃ الی ان ادت الی اندفاع تلک الفضلات فانھا لا تندفع بکل شھوۃ وانتشار مالم یمتد اولیشتد فباجتماع ھذہ الوجوہ لایکون احتمال المنی ضعیفا مضمحلا بل ناشئا عن دلیل لایطرحہ القلب فیعمل بہ فی الاحتیاط فظھران علم المستیقظ بصورۃ المذی لایکون علما بحقیقتہ ولا فقھیا ولاعراء لہ عن احتمال صحیح للمنویۃ فوجب ایجاب الغسل کما فی التذکر ھذا ولنقرر المقام بتوفیق العلام بحیث یبین العلل لجمیع الاحکام فی تلک الصور الست والاقسام۔

عضو میں حرکت ہوتی ہے بلکہ خروج کے وقت احساس ہوتا ہے اور اس نظر انداز کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام آثار کمالِ انزال کے ہیں، صرف ایک قطرہ شہوت کے ساتھ نکلنے کے نہیں ہیں، کیونکہ ایک آدھ قطرہ کی طرف توجہ بھی نہیں ہوتی ہے، اس سے ثابت ہُوا کہ مذی کی صورت اور اس کے اسباب و آثار میں سے کوئی بھی چیز منی کے وجود کے لیے مانع نہیں ہے، پھر نیند اسبابِ احتلام سے ہے کیونکہ نیند میں شہوت، انتشار اور طبیعت کا رجحان فضلات کے اخراج کی طرف ہوتا ہے، اور ایسی تری کا پایا جانا جو شہوت سے نکلتی ہو (یعنی منی یا مذی) اس امر کی علامت ہے کہ انتشار و شہوت انتہا درجہ کے ہیں، یہاں تک کہ ان کے نتیجہ میں یہ فضلات خارج ہو رہے ہیں کیونکہ یہ فضلات ہر انتشار و شہوت سے خارج نہیں ہوتے ہیں، تاوقتیکہ اس میں امتداد اور قوت وشدّت کا عنصر شامل نہ ہو جائے، اب اگر یہ تمام احتمالات یکجا ہو جائیں تو منی کا احتمال کمزور نہ ہوگا، بلکہ دلیلِ قوی سے ہوگا اور دل اس کی طرف مائل ہوگا، اور ایسی صورت میں بطور احتیاط عمل کا موجب ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ بیدار ہونے والے کا مذی کی صورت کا علم نہ تو اس کی حقیقت کا علم ہے اور نہ فقہی علم ہے، اور منی کے وجود کے احتمالِ صحیح سے خالی نہیں ہے، ایسی صورت میں غسل واجب ہوگا کما فی التذکر ——— اب چھ ممکنہ صورتوں کے احکام وعلل کی تحقیق پیش کی جاتی ہے بتوفیق العلام۔ (ت)

فاقول النوم سبب ضعیف للامناء لعدم غلبۃ الافضاء بل غلبۃ عدم الافضاء بدلیل الحدیث المذکور وتجربۃ الدھور فلربما ینام الرجل شھورا لا یحتلم وکثرتہ یعد من الامراض وتمامر عن الفتح عن التجنیس انہ مظنۃ الاحتلام ومثلہ

فاقول نیند میں منی کے خروج کا سبب ضعیف ہے کیونکہ اس میں جماع کا غلبہ نہیں ہے بلکہ عدم جماع کا غلبہ ہے، حدیثِ مذکور اس پر دلیل ہے، اور تجربہ بھی اسی پر شاہد ہے کیونکہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ مہینوں سونے کے حالت میں احتلام نہیں ہوتا ہے بلکہ نیند میں احتلام کا بکثرت ہونا امراض میں شمار

Marfat.com

فی الغنیۃ وغیرھا فلیس بمعنی المظنۃ المصطلح والالدار الحکم علیہ ووجب الغسل بعلم الودی بل بمجرد النوم کالوضوء لکونہ مظنۃ خروج الریح اما مامر عن الارکان الاربعۃ انہ یکثر فی النوم الاحتلام وخروج السمنی بشہوۃ غالبا فمرادہ الکثرۃ الاضافیۃ بالنظر الی الیقظۃ بدلیل قولہ بخلاف حالۃ الیقظۃ فانہ بندر قبہ خروج المنی بلا تحریک۔

ہوتا ہے، اور فتح میں جو تجنیس کے حوالہ سے نقل کیا ہے یا غنیہ میں جو ہے کہ نیند مَظِنّہ احتلام ہے تو یہ مظنہ اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے، ورنہ تو حکم کا دارومدار اسی پر ہوتا، اور ودی کے علم کے باوجود غسل واجب قرار پاتا بلکہ محض سونے سے ہی غسل واجب ہوجاتا، جیسے وضو سونے سے واجب ہوتا ہے کیونکہ نیند خروج ریح کا مظنہ ہے اور جو ارکان اربعہ میں ہے کہ نیند میں احتلام بکثرت ہوتا ہے اور منی غالباً شہوت سے نکلتی ہے تو کثرت اضافی یعنی بہ نسبت بیداری کے، اس کا قرینہ ان کا قول ہے کہ بخلاف بیداری کی حالت کے کہ اس میں بلا تحریک منی کا نکلنا نادر ہے۔ ت

فان قلت الیس قال قبلہ ان النوم حالۃ غفلۃ ویتوجہ الی دفع الفضلات ویکون الذکر صلبا شاھیا للجماع ولذا یکثر الخ ومعلوم ان ھذا الذی فرع کثرۃ الاحتلام علیہ فالنوم سبب مفض الیہ۔

(اعتراض) کیا اس سے پہلے یہ نہیں کہا تھا کہ نیند غفلت کی حالت ہے اور وہ فضلات کے اخراج کی طرف طبیعت کو مائل کرتی ہے، اس میں ذکر جماع کی طرف راغب ہوتا ہے اور سخت ہوتا ہے الخ اور یہ معلوم ہے کہ جس پر انہوں نے کثرتِ احتلام کی تفریع کی ہے تو نیند ایک سببِ مُفضی ہے اس کا۔ ت

قلت نعم ھو مفض الی الانتشار بیدان الانتشار غیر مفض الی الامناء وقد نص فی الحلیۃ انہ اذا لم یکن الرجل مذاء فالانتشار لا یکون مظنۃ تلک البلۃ[1] اھ فاذا لم یفض الی الامذاء فکیف الامناء وبالجملۃ فالمفضی الی السبب البعید لا یکون مفضیا الی المسبب کما النوم سبب بالامناء الامن وراء وراء وراء فھو سبب بعید وحصول شھوۃ توجب انتشارا یمتد او

(جواب) یہ درست ہے کہ نیند انتشار کی طرف پہنچاتی ہے لیکن انتشار خروج منی کا سبب نہیں، حلیہ میں اس کی تصریح کی ہے کہ اگر کسی شخص کو کثرتِ مذی کی شکایت نہ ہو تو انتشار اس تری کا سبب نہ ہوگا الخ اب جبکہ انتشار مُفضی الی المذی نہیں تو مفضی الی المنی کیسے ہوگا؟ خلاصہ یہ کہ جو چیز سبب بعید کی طرف مفضی ہو وہ مسبب کی طرف مفضی نہیں ہوتی ہے، تو نیند خروج منی کے لیے بہت دور کا سبب ہے اور حصولِ شہوت موجبِ انتشار رہے

---

[1] حلیہ

Marfat.com

يشتد حتى يوجب نزول بلة لا تنبعث الا عن شهوة سبب وسيط وأما الاحتلام اعني اندفاق المني في النوم و انفصاله عن مقره بشهوة سبب قريب وليس شئ من الاسباب مفضيا قطعا لا يمكن التخلف عنه عادة فلربما يرى الانسان حلما و يكون من اضغاث احلام لا اثر له في الخارج فاذا لم ير بللا يحتمل انبعاثه عن شهوة لم يجب الغسل وان تذكر الحلم لعدم الموجب قطعا ولا احتمالا فيشمل ما اذا لم ير بللا اصلا او رئ ودى اى صورة لا تحتمل منيا ولا مذيا و اذا رئ بللا يعلم او يحتمل انبعاثه عن شهوة فان كان على صورة مني وجب مطلقا للعلم بنزول المني لان صورته لا تكون لغيره والنوم سبب الشهوة المفضي اليها غالبا فيحال عليه فيجب الغسل وفاقا ولا ينظر الى احتمال انفصاله عندنا او خروجه عند الامام ابي يوسف لا عن شهوة لندرته وقد انعقد سبب الشهوة فلا اغماض عنه وكذا ان كان مرأه مترددا بين مني و ودى لانهما احتملا من جهة ما يرى وقد ترجح جانب المني بالنوم الموجب للراحة واللذة وهيجان الحرارة والشهوة والانتشار ورب شئ صلح مؤيدا وان لم يصلح مثبتا فوجب عندهما احتياطا و ان لم يتذكر اما ان تذكر فقد

اس میں امتداد اور اشتداد پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ تری کے نکلنے کا موجب ہوتا ہے جو شہوت ہی سے ہوتی ہے اس کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے اور منی کا اچھل کر نکلنا نیند میں اور اپنی جگہ سے منفصل ہونا شہوت سے یہ سبب قریب ہے اور کوئی بھی سبب قطعی طور پر مفضی نہیں ہوتا ہے، ایسا کہ اس سے تخلف ممکن ہی نہ ہو عادۃً، اب ایک انسان خواب میں احتلام دیکھتا ہے، اور وہ اضغاث احلام سے ہوتا ہے مگر خارج میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا، لہذا اگر ایسی تری نہ دیکھے جس کے شہوت سے خروج کا احتمال ہو تو اس پر غسل واجب ہوگا خواہ خواب میں احتلام یاد ہو کیونکہ موجب نہ تو قطعی طور پر ہے اور نہ محتمل ہے، اس میں وہ صورت بھی شامل ہے جس میں تری بالکل نہ دیکھی ہو یا ودی صورۃً دیکھی ہو جس میں مذی یا منی کا احتمال نہ ہو، اور اگر ایسی تری دیکھی جس کے بارے میں اس کو معلوم ہے یا احتمال ہے کہ یہ بوجہ شہوت خارج ہوئی ہے تو یہ اگر منی کی صورت میں ہے تو غسل مطلقاً واجب ہے کیونکہ خروج منی کا علم ہے کیونکہ منی کی صورت غیر منی کی نہیں ہو سکتی ہے اور نیند ایک سبب ہے جو غالباً خروجِ منی پر منتج ہوتا ہے اس لیے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ منی ہی ہے تو اس پر اتفاقاً غسل واجب ہوگا، اور ہمارے نزدیک اس میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اس کا انفصال بلا شہوت ہوا ہے، یا ابو یوسف کے نزدیک یہ نہ دیکھا جائے کہ اس کا خروج بلا شہوت ہوا ہے۔

Marfat.com

ترجح باقوی مرجح فوجب اجماعا وکذا
ان کان علی صورة مترددة بین منی ومذی
بالاولی للعلم بان البلة هی التی تنبعث عن
شهوة وصورة المذی نفسها تحتمل المنوية
فیکون کونه مذیا مجردا احتمالا فی احتمال
فلا یعتبر ویجب الغسل وان لم یتذکر
فان تذکر وافق الثانی ایضا وکان الاجماع
وان کان علی صورة مذی فقد علم حصول
بلة عن شهوة وعلمت ان صورة المذی
لا تنفك عن احتمال المنوية وقد تاید
بحصول السبب الوسیط وان لم یتذکر فکان
احتمالا صحیحا یوجب الاحتیاط اما اذا
تذکر فقد تاید بالسبب الاقوی فوجب اجماعا
وان تردد مراه بین مذی وودی فلم
یتحقق حصول تلك البلة التی لا تخرج
عادة الا عن شهوة فکان احتمال المنی
احتمالا علی احتمال فلم یعتبر اجماعا ما لم
یتأکد بالسبب الاقوی بتذکر الاحتلام
فعلم ان الماشی علی الجادة قول الموجبین
وبالجملة قول النفاة ان علم المذی بحیث لا
یحتمل المنی لم یجب الغسل قول صحیح فی
نفسه اذ لا غسل الا بالمنی ولا عبرة بمجرد
سببیة النوم لما علمت انه سبب ضعیف
لا ینهض موجبا لکن الشان فی تحقق
مقدم هذه الشرطیة فی صورة التیقظ من

کیونکہ یہ چیز نادر ہے اور سبب شہوت موجود ہو چکا ہے
تو اس سے چشم پوشی ممکن نہیں، اور اسی طرح اگر اس
امر میں تردد ہو کہ جو چیز نظر آرہی ہے وہ منی یا ودی
ہے، کیونکہ ان دونوں میں بظاہر احتمال ہے، اور
منی کی جانب راجح ہے کیونکہ نیند موجبِ راحت و
لذت وہیجان حرارت وشہوت وانتشار ہے، اور
بہت سی چیزیں مؤید ہو سکتی ہیں خواہ مثبت نہ ہوں
تو ان دونوں کے نزدیک غسل احتیاطا واجب ہوگا،
اگرچہ اس کو یاد نہ ہو، اگر یاد ہو تو قوی ترین مُرجح
سے ترجیح پائے گا، اور غسل اجماعاً واجب ہوگا۔
اور اسی طرح اگر منی یا مذی ہونے کا احتمال ہو تو بطریق
اولیٰ یہی حکم ہوگا، اگر اس کو احتلام یاد ہے تو قوی
ترین مُرجح کی وجہ سے ترجیح پائے گا کیونکہ یہ امر
معلوم ہے کہ تری وہی ہے جو شہوت کے باعث
نکلی ہے، اور مذی کی صورت بذاتِ خود منی کا
احتمال رکھتی ہے تو منی کا مذی ہونا محض احتمال در احتمال
ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہ ہوگا اور
غسل واجب ہوگا اگرچہ احتلام یاد نہ ہو، اور اگر
یاد ہو تو دوسری شکل کے موافق ہوگا اور اجماع ہوگا،
اور اگر مذی کی صورت میں ہو تو شہوت سے تری
کے ہونے کا علم ہوگیا اور یہ تو پہلے معلوم ہو ہی
چکا ہے کہ مذی کی صورت میں منی ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے،
اور اسکی تائید ایک درمیانی واسطہ سے مزید ہوگئی ہے اور اگر
یاد نہ ہو تو یہ احتمال صحیح ہوگا جو موجبِ احتیاط ہوگا اور یاد ہونے
کی صورت میں اسکی تائید سببِ اقوی سے ہوگی تو اجماعاً واجب

Marfat.com

النوم لما حققنا ان علم المذی فیه سواء کان عن صورة او سبب او اثر لا ینفك عن احتمال المنی فقول الموجبین ان علم المذی ای واحتمل المنی وجب الغسل شرطیة قد علم لمقدمها صحة الوقوع فعنده یؤول التعلیق الی التنجیز وقول النفاة شرطیة لا یصح وقوع مقدمها فلا تزول لجزائها فی شیء من الصور فلانتفاء الشرط یکون الواقع ابدا نفی الجزاء ای سلب عدم وجوب الغسل فیحصل الوجوب وهو المطلوب هکذا ینبغی التحقیق باذن من بیده وحده التوفیق

ہوگا اور اگر جو چیز اس نے دیکھی ہے وہ مذی یا ودی دونوں کا احتمال رکھتی ہو تو ایسی صورت میں وہ تری متحقق نہ ہوئی جو عادةً" صرف شہوت سے خارج ہوتی ہے تو منی کا احتمال، احتمال بر احتمال ہوا، تو اجماعاً یہ معتبر نہ ہوگا جب تک کہ احتلام یا دیر ہونے کے قوی تر سبب سے اس کی تائید نہ ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقہی اعتبار سے ان حضرات کا قول ہی درست ہے جو غسل کو واجب قرار دیتے ہیں خلاصہ یہ کہ جو حضرات نفی کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر مذی کا علم اس طرح ہوا کہ منی کا احتمال نکلے ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ قول فی نفسہٖ صحیح ہے، کیونکہ منی کے بغیر غسل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اور محض نیند کے سبب ہونے کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ نیند ایک ضعیف سبب ہے یہ موجب غسل نہیں ہو سکتی ہے، لیکن اس شرطیہ کے مقدم کے پائے جانے کا معاملہ نیند سے بیداری کی صورت میں اہم ہے، کیونکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس میں مذی کا علم برابر ہے، خواہ وہ صورت سے ہو، سبب سے ہو یا اثر سے ہو، بہر صورت منی کے احتمال سے جدا نہیں ہوتا ہے، تو جو حضرات وجوب غسل کے قائل ہیں کہ مذی کا علم خواہ اس میں منی کا احتمال بھی ہو تو غسل واجب ہے، یہ شرطیہ ہے جس کے مقدم کی صحت وقوع کا علم ہے تو ان کے نزدیک تعلیق کا مآل بھی تنجیز ہی ہوگا، اور جو نفی کے قائل ہیں ان کا قول ایسا شرطیہ ہے جس کا مقدم صحیح الوقوع نہیں ہے لہٰذا کسی صورت میں اس کی جزا نہیں پائی جائیگی تو شرط کے انتفاء کی وجہ سے ہمیشہ جزا کی نفی ہی رہے گی، یعنی عدم وجوب غسل کا سلب ہوگا تو وجوب حاصل ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ اس کے اذن سے اس طرح تحقیق کرنی چاہیے جس کے قبضہ میں توفیق ہے۔

ولا باس بایراد **تنبیهات** عدیدة نافعة جدیدة

چند مفید تنبیہات

الاول بما قررنا علم ان من فسر علم المذی بالشك فی المنی والمذی کما فعل القهستانی وغیره ان اراد الشك فی الحقیقة دون الصورة لم یزد ولم یحاول بل اتی بما هو المراد ومرجع المفاد

اول: قہستانی وغیرہ نے مذی کے علم کی تفسیر میں جو کہا ہے کہ مذی یا منی میں شک کی صورت میں الخ تو اگر ان کی مراد شک سے حقیقت میں شک ہے نہ کہ صورت میں، تو اس میں انہوں نے کوئی اضافہ نہیں کیا ہے، بلکہ ایسی بات کہی ہے جو مراد و مقصود ہے

Marfat.com

لکن المدقق العلائی صرح انه اذا علم المذی فلا غسل علیه[1] وزاد القهستانی ففرع علی تفسیرہ العلم بالشك انه تیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام ام لا الخ[2] فعن ھذا ادخل علیهما الایراد وظهران تفسیر العلائی لیس اصلاحا للمتن کما زعم العلامة الشامی بل تحویل له عن الصلاح اما یوسف چلپی فلم ارفی کلامه مثل ما فی کلامهما فاحببت ان لا یعد اسمه فی الفریق الاول.

لیکن مدقق علائی نے تصریح کی ہے کہ جب مذی کا علم ہوگیا ہو تو اس پر غسل نہیں، اور قہستانی نے اس پر اضافہ کیا تو اپنی تفسیر پر علم بالشک کی تفریع بیان کی کہ اگر اس کو مذی کا یقین ہوگیا تو غسل واجب نہیں خواہ احتلام کا ہونا یاد ہو یا نہ ہو الخ اور اسی سے ان دونوں پر اعتراض ہُوا اور معلوم ہوا کہ علائی کی تفسیر متن کی اصلاح نہیں ہے جیسا کہ علامہ شامی کا خیال ہے بلکہ اس عبارت کو درستگی سے پھیرنا ہے میں نے یوسف چلپی کے کلام میں وہ بات نہیں دیکھی جو ان دونوں کے کلام میں ہے تو میں نے ان کا نام فریقِ اول کی فہرست میں داخل کرنا مناسب نہ سمجھا۔

الثانی بما بینا من ان المعتبر ھو الاحتمال لا الاحتمال علی الاحتمال ظهر الجواب عما کان یختلج ببالی وذکرته فیما علقته علی رد المحتار فی تائید الفریق الاول ان لو کان علم المذی مع عدم التذکر موجبا للغسل بناء علی انه لا یعری عن احتمال المنویة لوجب ان یجب ایضا باحتمال المذی اعنی التردد بین المذی والودی فی عدم التذکر لان بالتقریر المذکور کل احتمال مذی احتمال منی واحتمال المنی موجب عندهما مطلقا فیبطل الفرق بین التذکر وعدمه فیجب القول بان احتمال

دوم یہ کہ ہم نے جو بیان کیا کہ معتبر احتمال ہے نہ کہ احتمال بر احتمال اس سے میرے دل میں پیدا ہونے والے سوال کا جواب ظاہر ہوگیا اس کو میں نے رد المحتار پر اپنی تعلیقات میں فریقِ اوّل کی تائید میں ذکر کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر مذی کا علم احتلام کے یاد نہ ہونے کی صورت میں بھی اگر موجبِ غسل ہے، اس بناء پر کہ بہرحال اس میں منی کا احتمال ہے تو غسل مذی کے احتمال کے باوجود بھی لازم ہونا چاہیے، یعنی مذی اور ودی میں تردّد کی صورت میں، جبکہ احتلام یاد نہ ہو، کیونکہ مذکور تقریر سے معلوم ہوا کہ مذی کا ہر احتمال منی کا احتمال ہے اور منی کا احتمال طرفین کے نزدیک

---

[1] در المختار، موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۱
[2] جامع الرموز " گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

Marfat.com

المنی انما یکون باحد شیئین احدھما ان تکون الصورۃ مترددۃ بین المنی وغیرہ سواء تذکر الحلم اولا والاخر ان یری ماھو مذی ولو احتمالا ویتذکر الاحتلام فان تذکرہ اقوی دلیل علی الامناء فلاجلہ یحمل مایری مذیا علی انہ منی رق اما اذا لم یتذکر ولم تحتمل الصورۃ المنویۃ فلم یعدل عن حکم الصورۃ من دون دلیل داع الیہ وتقریر الجواب واضح مما فتح القدیر الان من فیض فتح القدیر وللہ الحمد۔

مطلقاً موجب غسل ہے تو یاد ہونے نہ ہونے کی صورت میں فرق باطل ہوگیا تو یہ کہنا پڑے گا کہ منی کا احتمال دو چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا، ایک تو یہ کہ صورت متردد ہو منی اور غیر منی میں خواہ احتلام یاد ہو کہ نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ اس چیز کو دیکھے جو مذی ہو خواہ بطور احتمال ہو اور احتلام یاد ہو، کیونکہ احتلام کا یاد ہونا منی کے خروج کا قوی ترین قرینہ ہے اور اسی بنا پر جو اس نے مذی کی صورت میں دیکھا ہے اس کو منی پر محمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہ منی پتلی ہوگئی ہے، اور اگر اس کو احتلام یاد نہ ہو اور صورت میں منی کا احتمال نہ ہو تو انہوں نے صورت کے حکم سے بلا دلیل عدول نہیں کیا ہے، اور جواب کی تقریر ہمارے بیان سے واضح ہے۔

الثالث[1] مع قطع النظر عن التحقیق الذی ظھرنا علیہ اقول انما علم المنی یتصور مذیا ولیس ھذا للودی ولا تترک الصورۃ لمحض امکان فعلم المذی لایکون احتمال الودی ولذا لم یفسروہ الا بالشک فی المنی والمذی فاستثناء[2] الدر[1] الشک فی المذی

سوم علم منی کو مذی کا علم تصور کیا جائے گا مگر یہ صورت ودی میں نہیں ہے (اس میں گزشتہ تحقیق سے قطع نظر کرنا چاہیے) اور صورت کو محض امکان کے لیے نہیں چھوڑا جائے گا تو مذی کا علم ودی کا احتمال نہ ہوگا، اس لیے اس کی تفسیر میں یہ نہ کہا مگر "منی اور مذی میں شک کی صورت میں" لہذا در کا

---

[1] ای ماقدمنا ان العلم بالحقیقۃ لا الیہ سبیل للمستیقظ ولا لارادتہ مساغ فی کلام العلماء اھ منہ غفر لہ (م)

[2] قدمنا عبارۃ التنویر فی نصوص الفریق الثانی

اس سے مراد وہ جو ہم نے پہلے ذکر کیا کہ بیدار ہونے والے کے لیے حقیقت کا جاننا، یا اس کے ارادہ کی اہمیت فقہا کے نزدیک کچھ بھی نہیں اھ منہ (ت)

ہم تنویر کی عبارت فریق ثانی کے نصوص میں ذکر کر آئے ہیں

(باقی برصفحہ آیندہ)

Marfat.com

والودی منقطع قطعا۔

استثناء کہ "شک مذی اور ودی میں" قطعا استثنا منقطع ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وذکرنا بعد انهاء المنقول ما استثنى فى الدر وبعده
كلام العلامة الشامى الشارح قد اصلح الخ وتمامه
وبهذا الحل الذى هو من فيض الفتاح العليم
ظهران هذه المتعاطفات مرتبطة ببعضها وان
الاستثناء فيها كلها متصل ولله در هذا الشارح
الفاضل فكثيرا ماتخفى اشاراته على المعترضين
وان كانوا من الماهرين فافهم اه
وعرض به على العلامة ح محشى الدر
المعترض عليه والعلامة ط المجيب بالتزام
ان لاضير فى عطف الاستثناء المنقطع على
المتصل **اقول** لاشك، وقد اعترف هذا
المحقق ايضا ان المراد بالرؤية العلم
والا خرج الاعمى فقول المتن ورؤية المستيقظ
مذيا معناه يجب الغسل اذا علم المذى
وان لم يتذكر وانتم جعلتموه محتملا لمعنيين
الاول ان يكون المراد بالمذى حقيقته
والثانى صورته وجعلتم الاول علما بانه
مذى والاخير شكا فيه وفى غيره فعلى الاول
معنى المتن اذا علم حقيقة المذى ولا شك
انه هو المراد بقول الشارح الا اذا علم
انه مذى فيكون استثناء الشئ عن نفسه
ويكون حاصل الاستثناء الثانى يجب اذا علم

اور منقول کی انتہا کے بعد یہ ذکر کیا ہے کہ صاحب در
نے کیا استثناء کیا ہے، اس کے بعد علامہ شامی کا
کلام ہے کہ تحقیق اس نے اصلاح کی الخ جس کا نتیجہ
یہ ہے کہ" اور فتاح علیم کے اس حل کے ساتھ ظاہر
ہوا کہ یہ متعاطفات ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں
اور ان سب میں استثناء متصل ہے، اور اس
فاضل شارح نے کیا خوب بحث کی ہے، اس کے
اشارات اکثر معترضین پر مخفی رہتے ہیں اگرچہ وہ
ماہرین میں سے ہی کیوں نہ ہوں فافہم اھ اس سے
انہوں نے علامہ ح جو در کے محشی ہیں پر تعریض
کی ہے اور علامہ ط پر بھی جو جواب دے رہے ہیں
کہ اگر استثناء منقطع کا عطف متصل پر ہو جائے
تو کچھ حرج نہیں ہے، میں کہتا ہوں اس میں شک
نہیں اور اس محقق نے اس امر کا اعتراف کر لیا ہے
کہ رؤیۃ سے مراد علم ہی ہے ورنہ تو اندھا خارج
ہو جائے گا تو متن کی عبارت بیدار ہونے والے کا
مذی کو دیکھنا' اس کے معنی یہ ہیں کہ غسل اس وقت
واجب ہوگا جب کہ وُہ مذی کو دیکھے اگرچہ احتلام
یاد نہ ہو اور تم نے اس کو دو معنی کا محتمل قرار دیا ہے
پہلا تو یہ کہ مذی سے مراد حقیقۃً مذی ہو، اور دوسرے
یہ کہ محض اس کی صورت ہو اور تم نے پہلی صورت کو مذی
کا علم قرار دیا اور دوسری کو مذی وغیرہ میں شک قرار دیا'

(باقی برصفحہ آیندہ)

Marfat.com

علیٰ ان جعل العلامة ش مراد | علاوہ ازیں علامہ "ش" نے متن کی مراد کو حقیقۃ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

حقیقة المذی الا اذا شك انه مذی او ودی ولا شك انه استثناء منقطع وعلی الثانی معنی المتن یجب الغسل اذا علم صورة المذی وشك فی حقیقة انه مذی او غیرہ فیکون قول الشارح الا اذا علم حقیقة المذی استثناء منقطعا قطعا ولیس هذا سبیل ما قصد تم بل کان ینبغی ان یقال ان المراد فی کلام المصنف العلم بالصورة لا غیر کما ذکرتموہ فی التوفیق والعلم بالصورة المذی یشمل ما اذا علم انه فی الحقیقة ایضا مذی وما اذا شك انه هو او غیرہ من منی او ودی اذ لا معنی للقطع بانه لیس مذیا حقیقة مع العلم بانه مذی صورة الا اذا احاط علمه بانه کان منیا تحول مذیا صورة ولا سبیل الی ذلك فی النوم فلا اقل من احتمال المذی ولا مانع عنه کم من العلم بحقیقته علی ما قررنا للفریق الاول فکان کلام المصنف بحمله علی علم الصورة شاملا لثلث صور علم بحقیقة المذی والشك من المذی والودی والشك بین المذی والمنی وکل ذلك من صور العلم بصورة المذی

تو بر تقدیر اول متن کے معنی یہ ہوئے کہ جب اس کو حقیقت مذی کا علم ہو جائے، اور اس میں شک نہیں کہ قول شارح سے یہی مراد ہے (یعنی اس کے قول الا اذا علم انه مذی) تو یہ از قبیل استثنا الشیٔ عن نفسہ ہوگا' اور حاصل استثنا' یہ ہوگا، دوسرا یہ کہ غسل واجب ہے جبکہ حقیقت مذی کا علم ہو مگر جبکہ اس کو مذی اور ودی میں شک ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ استثنا منقطع ہے اور دوسری تقریر پر متن کے معنی یہ ہونگے، غسل واجب ہوگا جبکہ صورت مذی کا علم ہو اور اس حقیقت میں شک ہو کہ آیا یہ مذی ہے یا کچھ اور ہے، تو شارح کا قول الا اذا علم حقیقة المذی قطعی طور پر استثنا منقطع ہوگا، تو اس سے آپ کا مقصود حاصل نہ ہوگا بلکہ یہ کہنا مناسب ہوگا کہ مصنف کی مراد صورت کا علم ہے اور لبس جیسا کہ آپ نے تطبیق میں ذکر کیا ہے اور صورت مذی کا علم اس کی حقیقت کے علم کو بھی شامل ہے اور اس صورت کو بھی جبکہ اس کو اس امر میں شک ہو کہ یہ مذی ہے یا منی یا ودی، اس لیے کہ قطعی طور پر یہ کہنا کہ یہ حقیقتاً مذی نہیں ہے، اس کے معنی یہی ہیں کہ یہ صورۃ مذی ہے' یا پھر اس کو اس کے منی ہونے کا قطعی علم ہو جو صورۃ مذی میں بدل گئی ہو' اور نیند میں یہ ممکن نہیں تو کم از کم مذی کا احتمال رہے گا، اور اس کی

(باقی بر صفحہ آیندہ)

Marfat.com

المتن متردداً بين ارادة الحقيقة و الصّورة | اور صورۃ کے ارادہ کے درمیان متردد کر دیا ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا مجرد صورتی الشك کما قلتم و عند ذلك یکون استثناء علم الحقیقة و الشك الاول کل متصلا کما قصد تم فوقعت الزلة من وجهین فی تردید المتن بین المحلین وفی تخصیص الاخیر بالشك ثم هذا کله اذا سلمنا له ان فی العلم بالمذی ای صورته یبقی احتمال الودی فی حقیقته لما علمت ان لا عبرة لمحض احتمال مستند الی مجرد امکان ذاتی بلا دلیل یدل علیه فی خصوص المقام و لا دلیل للمستیقظ علی ان هذا الذی هو مذی قطعا بصورته ودی اصلا فی حقیقته بخلاف المنی کما علمت علی ان صورة المذی لم یثبت کونها للودی کما ثبت للمنی فلا معنی لحمل رؤیة المذی علی معنی الشك بین المذی والودی واذ لم یشمله کلام المصنف فاستثناؤه منه لایکون قطعا الا منقطعا فهذه زلة ثالثة

حقیقت کے علم سے کوئی مانع نہیں، جیسا کہ ہم نے فریق اول کے موقف کی تقریر میں بیان کیا ہے تو مصنف کا کلام جس میں صورت کے علم کا ذکر ہے تین صورتوں کو شامل ہے، مذی کی حقیقت کا علم اور مذی یا ودی میں شک، یا مذی اور منی میں شک اور یہ سب صورۃ مذی کے علم کی صورتیں ہیں، صرف شک کی دو صورتوں سے نہیں ہیں جیسا کہ تم نے کہا ہے، اس صورت میں حقیقت کے علم اور شک اول سے استثناء متصل ہوگا جیسا کہ آپ نے کہا ہے تو لغزش دو اعتبار سے ہوئی ہے، متن کی تردید دو محل میں اور اخیر کو شک کے ساتھ مخصوص کر دینے میں، پھر یہ سب کچھ اس صورۃ میں ہے جبکہ ہم اس کے لیے یہ تسلیم کر لیں کہ صورت مذی کے علم میں اس کی حقیقت میں ودی کا احتمال باقی رہ جاتا ہے، جیسا کہ تم جان چکے ہو کہ محض احتمال کا اعتبار نہیں، مجرد امکان کے حوالے سے، جبکہ اس پر کوئی دلیل نہ ہو، خصوص مقام میں، اور بیدار ہونے والے کے لیے کوئی دلیل نہیں کہ جو چیز صورتاً مذی ہے قطعاً وہ دراصل اپنی حقیقت کے اعتبار سے ودی ہے بخلاف منی کے جیسا کہ تم نے جان لیا، علاوہ ازیں صورۃ مذی کا ودی کے لیے ہونا ثابت نہیں جیسا کہ منی کے لیے ہے تو مذی کے دیکھنے کو مذی اور ودی

(باقی بر صفحہ آیندہ)

Marfat.com

ثم حصر الاخیر فی الشك عاد نقضا علی المقصود لان الارادتین لا تجتمعان وقد استثنی العلم والشك معا فاحدهما منقطع لا شك والحق ان لا محل لشیئ منهما فی کلام المصنف۔

پھر اخیر کو شک میں منحصر کردیا ہے، اس سے جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوسکا، کیونکہ یہ دونوں ارادے یکجا نہیں ہوسکتے ہیں، اور انہوں نے علم و شک دونوں کا بیک وقت استثناء کردیا ہے تو بلاشبہ ان میں سے ایک کا استثناء منقطع ہوگا، اور حق تو یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں ان دونوں کی گنجائش نہیں۔

الرابع لکلام الغنیۃ جنوح الی ارادۃ الحقیقۃ حیث یقول النوم حال ذھول وغفلۃ شدیدۃ یقع فیه اشیاء فلا یشعر بھا فیتقن کون البلل مذیا لا یکاد یمکن الا باعتبار صورتہ ورقتہ الخ فلیس ملحظ ھذہ العبارۃ ما قررنا ان التیقن انما ھو بالصورۃ مع التردد فی کونه منیا او مذیا حقیقۃ بل جعله واثقا بانه مذی ونبه علی خطاہ فی وثوقه فکانه رحمه اللّٰه تعالی یقول ھذا الذی یزعم انه تیقن بالمذی یقینا

چہارم غنیہ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ وُہ حقیقت کا ارادہ کر رہے ہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نیند انتہائی غفلت کی حالت ہے اس میں بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا انسان کو شعور نہیں ہوتا ہے، تو کسی چیز کے مذی ہونے کا یقین صرف مذی کی صورت اور اس کی رقت کے اعتبار ہی سے ہوسکتا ہے الخ تو اس عبارت کا مفہوم وہ نہیں ہے جس کی ہم نے تقریر کی ہے کہ تیقن صورۃ کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس امر میں تردد ہے کہ یہ حقیقۃ منی ہے یا مذی ہے، بلکہ اس کو امر کا یقین ہوگیا کہ وہ مذی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعظم من اختیھا والرابعۃ لما تقدم من التحقیق وبه ظھر ان کلام المصنف لا محل فیه لشیئ من ھذین الاستثنائین فاستثناء الحقیقۃ باطل اذ لا سبیل الیه واستثناء احتمال الودی ضائع اذ لا دلیل علیه وباللّٰه التوفیق اھ منه غفرله (م)

ہیں شک پر محمول کرنے کا کوئی مفہوم نہیں اور چونکہ کلام مصنف اس کو شامل نہیں ہے تو اس لئے اس کا استثناء صرف منقطع ہی ہوسکتا ہے تو یہ تیسری بڑی لغزش ہے پہلی دو سے اور چوتھی سے بھی، جیسا کہ تحقیق سے معلوم ہوا اور اس سے ظاہر ہوا کہ مصنف کے کلام میں ان دونوں استثناؤں کا کوئی مقام نہیں تو حقیقت کا استثناء باطل ہے کیونکہ اس کی کوئی سبیل نہیں اور ودی کے احتمال کا استثناء فضول ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے وباللّٰہ التوفیق اھ منہ (ت)

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطبوعہ سہیل اکیڈمی لاہور، ص ۳۴۴

Marfat.com

مدخول فیہ ای ظن ظنہ یقینا و لیس بہ اذ لیس منشأہ الا الاعتماد علی ما یری من الصورۃ و الرقۃ و ھو اعتماد من غیر عمدۃ وقد یشیر الیہ کلام الحلیۃ ایضا فیما اذا تیقن المذی متذکرا حیث قال الظاھر کونہ لیس کذلک حقیقۃ لوجود سبب المنی ظاھرا وھو الاحتلام وکون المنی مما تعرض لہ الرقۃ [1]

اور اس کے وثوق کے غلط ہونے پر تنبیہ کی، تو گویا وہ یہ فرمارہے ہیں کہ یہ شخص جو گمان کرتا ہے کہ اس کو مذی کا یقین ہوگیا ہے، مگر اس کے یقین میں گڑبڑ ہے یعنی اس نے اپنے ظن کو یقین سمجھ لیا ہے اور حالانکہ وہ یقین نہیں ہے، کیونکہ اس کا منشاء صورت اور رقت پر اعتماد ہے اور یہ اعتماد بلا دلیل ہے، اور حلیہ میں اس طرف اشارہ ہے کہ اگر مذی کا یقین ہو اور احتلام یاد ہو، وہ فرماتے ہیں بظاہر یہ بات حقیقۃً نہیں ہے، کیونکہ منی کا ظاہری سبب موجود ہے اور وہ احتلام ہے اور منی پتلی ہوسکتی ہے۔

اقول ارادۃ الحقیقۃ علی ھذا الوجہ لا باس بہا ولا ینافی ما قدمت من التحقیق بید ان فیہ اطلاق العلم و الیقین علی ظن ظنہ الظان بالغلط یقینا فالاحری بنا ان لا نحمل کلام العلماء علی مثل ھذا المحمل و الوجہ الذی اخترتہ صاف لا کدر فیہ و للہ الحمد۔

اقول میرا خیال ہے کہ اس صورت میں حقیقت کا ارادہ کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور نہ ہی یہ چیز میری گزشتہ تحقیق کے معارض ہے، اس میں صرف اتنی بات ضرور ہے کہ علم و یقین کا اطلاق ظن پر کیا جارہا ہے اور یہ غلط ہے، تو بہتر یہ ہے کہ ہم علماء کے کلام کی توجیہات اس قسم کی نہ کریں، اور جو توجیہ میں نے کی ہے وہ صاف اور بلا غبار ہے وللہ الحمد۔

الخامس قول الحلیۃ وجوب الغسل اذا لم یتذکر حلما و تیقن انہ مذی او شک فی انہ منی او مذی [2] الخ یخالف ظاھرہ ما حققنا ان العلم بالمذی ھھنا مجامع للشک فی المذی و المنی فانہ رحمہ اللہ تعالی جعل التیقن مقابلا للشک و جوابہ اما بالحمل علی الصورۃ کما ھو مسلکنا

پنجم حلیہ کا قول کہ غسل واجب ہے جبکہ احتلام یاد نہ ہو اور اس کو مذی ہونے کا یقین ہو، یا اس کو مذی یا منی میں شک ہے الخ یہ بظاہر ہماری تحقیق کے مخالف ہے، کہ یہاں مذی کا علم شک کو مذی اور منی میں جمع کرنیوالا ہے، کیونکہ انہوں نے تیقن کو شک کے مقابل قرار دیا ہے اور اس کا جواب یا تو یہ ہوسکتا ہے کہ صورت پر محمول ہو جیسا کہ ہمارا مسلک ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کو

---

[1] حلیہ [2] حلیہ

Marfat.com

فیعود الی انه تیقن بان الصورة صورة مذی او تردد فی الصورة فلاینافی الشك فی الحقیقة او بالحمل علی زعم التیقن من دون یقین فی الحقیقة کما هو مسلك الغنیة فالمعنی سواء کان متیقنا بزعمه اوشاکا۔

صورت کے مذی ہونے کا تیقن ہے یا صورۃ میں تردد ہے تو اس صورۃ میں شک، حقیقۃ کے منافی نہ ہوگا، اور یا اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ اس کو تیقن کا زعم ہے دراصل الیقین حاصل نہیں جیسا کہ غنیہ کا مسلک تو معنی ایک ہی رہیں گے خواہ وُہ اپنے زعم میں متیقن ہو، یا شک کرنے والا ہو۔

السادس حصر الغنیة ذرائع علم المذی فی الصورة والرقة وکلام الفقیر[1] انه اما بالصورة او الاسباب او الاثار والکل لاتنفی المنویة اجمع وانفع ولله الحمد۔

ششم غنیہ نے علم مذی کے ذرائع کو صورۃ اور رقۃ میں منحصر کیا ہے، اور فقیر نے کہا ہے کہ وہ یا صورۃ سے ہوگا یا آثار و اسباب سے ہوگا اور ان میں سے کوئی چیز بھی منی کے منافی نہیں ہے وللہ الحمد۔

السابع عامة[2] المتون والشروح علی تصویر المسألة بالرؤیة مطلقا من دون ذکر المرئی علیه ومنهم من صورها بالرؤیة علی فراشه ومنهم من قال ثوبه ومنهم من زاد او فخذه ومنهم من صور بالوجدان فی احلیله کما تعلم بالرجوع الی ماسردنا من النصوص وهذا الاخیر فی الخانیة والمحیط والذخیرة والمنیة وغیرها بل هو لفظ محرر المذهب محمد رحمه الله تعالٰی کما فی الهندیة عن المحیط عن ابی علی النسفی عن نوادر هشام عن محمد ولفظ الخانیة وجد علی طرف احلیله بلة[1] الخ ولم ار من رفع لهذا

ہفتم عام متون وشروح نے مسئلہ کی تشریح میں صرف رُؤیۃ کا ذکر کیا ہے مرئی کو ذکر نہیں کیا ہے، اور بعض نے صورتِ مسئلہ یہ بتائی ہے کہ اُس نے بچھونے پر دیکھا اور بعض نے کہا کپڑوں پر دیکھا، بعض نے اضافہ کیا کہ اپنی ران پر دیکھا اور بعض نے کہا کہ اُس نے اپنے ذکر کے سوراخ میں پایا، جیسا کہ ہمارے بیان کردہ حوالوں سے معلوم ہوسکتا ہے، یہ آخری بات خانیہ، محیط، ذخیرہ اور منیہ وغیرہ میں ہے بلکہ یہ الفاظ محرر مذہب امام محمد رحمہ اللہ کے ہیں جیسا کہ ہندیہ نے محیط سے ابوعلی نسفی سے ہشام کی نوادر سے محمد سے نقل کیا ہے اور خانیہ میں یہ لفظ ہیں کہ اس نے اپنے ذکر کے کنارے پر تری پائی الخ اور میں نے کسی کو اس سے اختلاف کرنے والا نہیں پایا، البتہ علامہ

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں، موجبات الغسل مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

راسا واستطرق به الی خلاف معنوی غیران
العلامة المدقق الحلبی رحمه الله تعالٰی
قال فی الغنية بقی شیئ وهو ان المنی اذا
خرج عن شهوة سواء كان فی نوم او يقظة
فانه لابد من دفقه وتجاوزه عن
راس الذكر ايضا فكون البلل ليس الا
فی راس الذكر دليل ظاهر انه ليس بمنی
سيما والنوم محل الانتشار بسبب هضم
الغذاء وانبعاث الريح فايجاب الغسل
فی الصورة المذكورة مشكل بخلاف وجود
البلل علی الفخذ ونحوه لان الغالب انه
منی خرج بدفق وان لم يشعر به علی
ما قررناه اھ[1] ورأيتنی كتبت علی قوله لابد
من دفقه الخ ما نصه۔

اقول سبحٰن الله كيف يقال لابد
مع اطباقهم ان عند الطرفين رضی الله
تعالٰی عنهما يجب الغسل اذا انفصل المنی
عن الصلب بشهوة ثم خرج بعد السكون
وكما ذكروا من صوره امساك الذكر
كذلك ذكروا اما اذا انزل واغتسل قبل
ان يبول ويمشی كثيرا ثم بال فخرج
منی يعيد الغسل عندهما فهو منی قد
زال بدفق وبقی داخل البدن حتی خرج

مدقق حلبی رحمہ اللہ نے غنیہ میں کہا کہ ایک چیز باقی رہ گئی ہے اور وُہ یہ کہ منی جب شہوت کے ساتھ نکلے خواہ نیند میں یا بیداری میں، تو ضروری ہے کہ اُچھل کر نکلے اور ذکر کے سر سے تجاوز بھی کرے، تو تری کا صرف ذکر کے سر پر ہونا اس امر کی دلیل ظاہر ہے کہ یہ منی نہیں ہے، خاص طور پر نیند تو انتشار کا وقت ہے کیونکہ اس میں غذا ہضم ہوتی ہے اور ہوا پیدا ہوتی ہے تو اس صورت میں غسل کا واجب کرنا مشکل ہے بخلاف ران وغیرہ پر تری کے پائے جانے کے، کیونکہ اس میں غالب یہی ہے کہ یہ منی ہے جو اُچھل کر نکلی ہے اگرچہ اس کو اس کا احساس نہیں ہوا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا الخ لابد من دفقہ پر میں نے یہ لکھا ہے

اقول سبحان اللہ! یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ان کے اتفاق کے ساتھ ضروری ہے کہ طرفین کے نزدیک جب منی پیٹھ سے شہوت کے ساتھ جدا ہو تو غسل واجب ہے، خواہ پُرسکون ہونے کے بعد خروج ہوا ہو، فقہاء نے اس کی ایک صورت یہ لکھی ہے کہ انسان اپنے ذکر کو مضبوطی سے پکڑ لے۔ اسی طرح انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ کسی شخص کو انزال ہُوا اور اُس نے پیشاب کرنے

[1] غنیۃ المستملی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

Marfat.com

برفق فان جاز هذا فلم لا يجوز ان ياتى الى
الاحليل ولا يتجاوز وان نوزع فى هذا بان
الدفق انما يستلزم خروج بعضه لا كله فمع
مطالبة الدليل على الفرق ماذا يصنع بفرع
فتح القدير احتلم فى الصلاة فلم ينزل
حتى اتمها فانزل لا يعيدها ويغتسل اھ[1]
هب ان يوجد هذا بان الحركة تدريجية
لا بد لها من زمان فلعل صورته ان كان فى
القعدة الاخيرة فاحتلم واندفق المنى
نازلا من الصلب فالى ان ينزل الى القصبة
ويخرج سلم فسلم من النزول فى الصلاة
فماذا يجاب عن فرع الهندية عن الذخيرة
احتلم ليلا ثم استيقظ ولم يربللا فتوضأ
وصلى الفجر ثم نزل المنى يجب عليه
الغسل اھ[2] اطلق ولم يقيد بالانتشار
عند الخروج فماكان الغسل الا باندفاقه
فى النوم وبقاءه كله داخل البدن الى ان
تيقظ وتوضأ وصلى ام ماذا يصنع بفرعها
عنها استيقظ وهو يتذكر احتلاما ولم
يربللا ومكث ساعة فخرج مذى لا يلزمه
الغسل اھ[3] فافاد بمفهومه ان لو خرج
منى لزم فان لم يقنع به ففى الغنية

سے پہلے غسل کرلیا پھر وہ بہت چلا تو منی خارج
ہوگئی ایسی صورت میں طرفین کے نزدیک غسل کا
اعادہ کرے گا، کیونکہ یہ منی ہے جو اُچھل کر اپنی جگہ سے
جُدا ہوئی ہے اور بدن کے اندرونی حصہ میں باقی
رہی ہے پھر نرمی سے باہر آتی ہے تو اگر یہ صورت
ممکن ہے تو یہ کیوں ممکن نہیں کہ منی ذکر کے سوراخ تک
آئے اور تجاوز نہ کرے، اور اگر یہاں یہ بحث چھیڑی
جائے کہ اُچھل کر منی کا نکلنا تو صرف بعض منی کے لیے
ہے کُل کے لیے نہیں ہے تو اوّل تو اس فرق پر دلیل کا
مطالبہ کیا جائے گا، پھر فتح القدیر کی اس فرع کا کیا ہوگا
کہ اگر کسی شخص کو نماز میں احتلام ہوا مگر انزال نہ ہوا
یہاں تک کہ اس نے نماز پوری کرلی تو انزال ہُوا وہ نماز کا
تو اعادہ نہ کرے گا مگر غسل کرے گا اھ اگر یہ تسلیم
بھی کرلیا جائے کہ اس کی توجیہ یہ ہے کہ حرکت تدریجی
ہے اس کے لیے زمانہ کا ہونا ضروری ہے، تو غالباً
اس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر وہ قعدۂ اخیرہ میں ہو اور
احتلام ہوجائے اور پیٹھ سے منی اُچھل کر نکلے، تو ذکر
تک آنے میں اور نکلنے سے پہلے اس نے سلام پھیر دیا تو نماز کے
اندر انزال سے سالم رہا، تو پھر فتاوٰی ہندیہ میں ذخیرہ سے جو تفریع
ہے اس کا کیا جواب دیا جائیگا کہ رات کو احتلام ہوا پھر بیدار ہوا تو
تری نظر نہ آئی تو اس نے وضو کیا اور نماز فجر ادا کی پھر منی نکلی تو اس
پر غسل واجب ہے اھ اس کو انہوں نے مطلق رکھا

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۴
[2] ہندیہ " نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۵
[3] " " " " ۱/۱۵

Marfat.com

نفسها رأی فی نومه انه یجامع فانتبه ولم یر بللا ثم بعد ساعة خرج منه مذی لایجب الغسل وان خرج منی وجب [1] اھ فان اعتل بان النزول بدفق یستلزم الخروج والتجاوز عن الاحلیل ولو بعد حین فلا ترد الفروع وھھنا اذ لم یتجاوز راس الذکر علم انه لیس بمنی۔

اور بوقتِ خروج انتشار کی قید نہیں رکھی تو غسل کی وجہ صرف منی کا اچھلنا نیند میں اور بیدار ہونے، وضو کرنے اور نماز پڑھنے تک منی کا جسم کے اندر داخل رہنا ہے یا فتاوٰی ہندیہ میں ذخیرہ سے جو تفریع ہے اس کا کیا کہا جائے گا کہ بیدار رہا اور احتلام یاد ہے مگر تری نہ دیکھی اور تھوڑی دیر ٹھہرا تو مذی نکلی تو اس پر غسل لازم نہیں اھ اس کا مفہوم اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اگر منی نکل آتی تو غسل لازم ہوتا، اگر اس پر اکتفا نہ جائے تو خود غنیہ میں ہے کہ اگر کسی شخص نے خواب میں دیکھا کہ وہ جماع کر رہا ہے پھر بیدار ہوا مگر تری نہ دیکھی پھر کچھ دیر بعد اس سے مذی خارج ہوئی تو غسل واجب نہ ہوگا اور اگر منی خارج ہوئی تو غسل واجب ہوگا اھ اگر یہ علّت بنائی جائے کہ اچھل کر منی کا خارج ہونا مستلزم ہے خروج کو اور سوراخِ ذکر سے تجاوز کو اگرچہ کچھ وقت کے بعد تو یہ جتنی بھی فروع بیان ہوئیں اُن سے کوئی اعتراض لازم نہ آئے گا اور یہاں چونکہ منی ذکر کے سرے سے متجاوز نہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ وہ منی نہیں ہے۔

قلت کان استناده الی الحرکة الدفقیة انها توجب التجاوز لان مایندفق فھو یندفع بقوة فلا یمنع الا قھرا وقد ابطلته الفروع وھذا الاعتلال بنفس الانفصال انه اذا خلی مقرہ فلا بدله من الخروج ولو بعد حین وجوابه ماقدمت ان الکثرة لاتلزم الامناء فقد لاینزل الا قطرة او قطرتان کما عرفت فی مسألة التقاء الختانین قال فی الھدایة قد یخفی علیه لقلته [2] اھ وفی الفتح خفاء خروجه لقلته وتکسله فی المجری لضعف الدفق لعدم

قلت اس کا جواب یہ ہے کہ غالباً معترض کی مراد یہ ہے کہ اچھل کر حرکت سے تجاوز ضروری ہے کیونکہ اس صورت میں جو چیز اچھل کر نکلتی ہے وہ قوت سے دُور ہوتی ہے تو اس کو صرف زبردستی روکا جا سکتا ہے اور اسی صورت کو مذکورہ فروع میں باطل قرار دیا گیا ہے، اور یہ استدلال محض جدا ہونے سے ہے، کیونکہ اگر اس کے ٹھکانے کو خالی کیا جائے تو وہ ضرور خارج ہوگی خواہ کچھ دیر بعد، اس کا جواب ہم پہلے دے آئے ہیں کہ کثرتِ منی منی کے خروج کا لازمی سبب نہیں کیونکہ کبھی صرف ایک دو قطرہ منی خارج ہوتی ہے جیسا کہ اِلتقاءِ ختانین کے مسئلہ میں معلوم ہو چکا ہے،

[1] غنیة المستملی شرح منیة المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۶
[2] الھدایہ موجبات الغسل المکتبة العربیة کراچی ۱/۱۴

Marfat.com

بلوغ الشهوة منتهاها كما يجده المجامع فى اثناء الجماع من اللذة بمقاربة المزايلة[1] اھ وزاد فى الحلية لقلته مع غلبة الحرارة المجففة له[2] اھ

ہدایہ میں ہے کہ منی کا خروج کبھی پوشیدہ رہتا ہے اس کی قلت کی وجہ سے اھ اور فتح میں ہے منی کا خروج مخفی رہنے کی وجہ اس کی کمی اور رگوں میں اس کی سست روی ہے منی میں اُچھلنے کے ضعف کی وجہ سے اور یہ شہوت کے انتہائی درجہ کو نہ پہنچنے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا بعض اوقات جماع کرنے والا اس کیفیت کو جماع کے اختتام سے کچھ قبل محسوس کرتا ہے اھ اور حلیہ میں اتنا اضافہ ہے کہ مخفی رہنے کی وجہ اس کی کمی اور خشک حرارت کا غلبہ ہے اھ۔

اقول والامر[1] فى النائم اظهر فقد يتجاوز بعضه الاحليل وينشفه بعض ثيابه ولا يحس به لقلته وبالجملة اطلاق المتون والشروح وقد وتهم محمد فى المبسوط كما قدمنا عن الخانية عن الاصل وتصريح امثال الخانية والمحيط والذخيرة وغيرهم وعمدتهم محمد فى النوادر لا يتركان للبحث مجالا والحمد لله سبحنه وتعالى وفوق كل ذلك اطلاق ما روينا من الحديث فلا اتجاه للبحث رواية ولا دراية والله سبحنه ولى الهداية۔

اقول سونے والے میں یہ معاملہ اور بھی واضح ہے، کیونکہ منی کا کچھ حصہ سوراخِ ذَکر سے متجاوز ہوجاتا ہے اور کچھ کپڑوں سے لگ کر سُوکھ جاتا ہے اور کمی کی وجہ سے اس کو خبر بھی نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ متون و شروح کے اطلاقات، اور خاص طور پر امام محمد کی مبسوط میں تصریح جیسا کہ ہم نے خانیہ سے اصل سے نقل کیا، اور خانیہ، محیط، ذخیرہ وغیرہ کی تصریحات اور نوادر میں محمد کی تصریح کے بعد بحث کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ہے والحمد للہ سبحانہ وتعالٰی، اور ان تمام سے بڑھ کر اس حدیث کا اطلاق ہے جو ہم نے روایت کی، لہذا روایۃً اور درایۃً بحث کی گنجائش نہیں، واللہ سبحانہ ولی الہدایہ۔

(فائدہ) **اقول** وظهر لك مما قدمنا ان ذكرهم الامساك فيما لو احتلم او نظر بشهوة فامسك ذكره حتى سكن ثم ارسل

فائدہ: ہماری سابقہ بحث سے یہ بات واضح ہوکر سامنے آئی ہے کہ فقہا جو فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو احتلام ہوا یا اس نے خود کو شہوت میں پایا تو اس نے اپنے ذکر کو تھام لیا حتی کہ وہ رک گیا، پھر چھوڑ دیا

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۶

[2] حلیہ

Marfat.com

فانزل وجب الغسل عندهما خلافا للثاني غير قيد فان من[ف۱] الناس من يمسك المني بمجرد التنفس صعداء عدة مرار وقد يبلغ ضعف الدفق في بعضهم الى حد انه اذا احس بالانفصال فصرف خاطره عن الالتذاذ وشغل باله بشئ اخر وقعد ان كان مستلقيا او تصور في فراشه او رش على صلبه ماء باردا يقف المني عن الخروج ثم اذا امشي او بال ينزل وهو فاتر فيجب الغسل في هذه الصور ايضا عندهما لتحقق المناط وهو خروج مني زال عن مكانه بشهوة فاحفظه فقد كانت حادثة الفتوى۔

——— یہاں تک کہ وہ پرسکون ہوگیا پھر چھوڑا تو انزال ہُوا، اس میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے اور کوئی قید نہیں، کیونکہ بعض لوگ منی کو محض سانس روک کر روک لیتے ہیں اور بعض لوگوں میں منی کے اُچھلنے میں اس درجہ کمزوری واقع ہوجاتی ہے کہ جب وہ منی کے جُدا ہونے کا احساس کرتے ہیں اور اپنی توجہ لذت کوشی سے ہٹاتے ہیں اور کسی دوسری طرف مشغول ہوجاتے ہیں، اور لیٹے سے بیٹھ جاتے ہیں یا کروٹ بدل لیتے ہیں یا پیٹھ پر ٹھنڈا پانی ڈالتے ہیں تو منی نکلنے سے رک جاتی ہے، پھر جب وُہ چلتے ہیں یا پیشاب کرتے ہیں تو منی نکل آتی ہے اور آلہ سُست ہوتا ہے تو طرفین کے نزدیک ان تمام صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے، کیونکہ اس کی علت موجود ہے، یعنی منی کا اپنی جگہ کو شہوت سے چھوڑنا فاحفظه فقد كانت حادثة الفتوى۔

الثامن اكتساء المني صورة المذي لرقة تعرضه احالها في شرح الوقاية على حرارة البدن وفي الدرر والذخيرة على الهواء وعبر في البدائع والخلاصة والبزازية والجواهر بمرور الزمان وهو يشملهما وجمعهما ابن كمال في الايضاح واشار الى الاعتراض على صدر الشريعة انه قصر بالاقتصار۔

ہشتم منی کا مذی کی صورت کو رقت کی وجہ سے اختیار کرلینا، شرح وقایہ میں اس کیفیت کی وجہ بدن کی حرارت کو قرار دیا ہے، اور درر اور ذخیرہ میں ہوا کی وجہ سے قرار دیا ہے، اور خلاصہ، بدائع، بزازیہ اور جواہر میں اس کو وقت کے گزرنے کی وجہ سے قرار دیا ہے اور یہ دونوں کی وجہ سے مجموعی طور پر ہوسکتا ہے، ابن کمال نے ایضاح میں ان دونوں کو جمع کیا ہے اور صدر الشریعۃ پر اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے ایک پر اکتفاء کرکے کوتاہی کی ہے۔

اقول ومثل[ف۲] ذلك لايعد اعتراضا

اقول اس قسم کی چیز کو اعتراض نہیں

Marfat.com

فانما یکون المراد افادة تصویر لا الحصر وان کان فعلی العلامة المعترض مثله اذ فی الفتح عن التجنیس رق بالھواء او الغذاء وجمع الکل فی الغنیة فقال بسبب بعض الاغذیة ونحوھا مما یوجب غلبة الرطوبة ورقة الاخلاط والفضلات وبسبب فعل الحرارة والھواء[1] اھ وما احسن قول الحلیة والمراق قد یرق لعارض اھ[2]

کہنا چاہیے کیونکہ یہ ایک صورت مسئلہ کی توضیح ہے ان کی مراد اس سے حصر نہیں ہے، اور اگر ایسا ہی ہے تو خود علامہ پر اسی قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے کیونکہ فتح میں تجنیس سے ہے کہ منی ہوا یا غذا سے پتلی ہوگئی، اور غنیہ میں تمام اسباب کو یکجا کردیا ہے اور کہا ہے کہ منی بعض اغذیہ کی وجہ سے پتلی ہوگئی یا کسی اور وجہ سے، جنہیں رطوبت کا غلبہ اخلاط وفضلات کی رقّت اور حرارت ہوا کی تاثیر شامل ہے اھ اور مراقی او رحلیہ نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ منی کبھی کسی عارض سے پتلی پڑجاتی ہے اھ

اقول ولا یھمنا تنوع عباراتھم ھنا لولا ان عدھم الغذاء وقد یوھم جواز ان یخرج المنی متغیرا من الباطن وحینئذ ینشؤ منه سؤال علی مسألة وھو ما اذا استیقظ ذاکر حلم ولم یر بللا ثم خرج مذی فقد قدمنا عن الذخیرة والغنیة والھندیة وغیرھا ان لا غسل ومثله فی الخلاصة وخزانة المفتین والبرجندی والحلیة وفی الغیاثیة عن غریب الروایة وعن فتاوی الناصری برمز (ن) وفی القنیة عن فتاوی ابی الفضل الکرمانی وفی غیرما کتاب وعلی ھذا یجب الایجاب لان احتلام

اقول ہمارے نزدیک فقہاء کی عبارات کے اختلاف کو اتنی اہمیت نہیں ہے، اگر وہ یہ نہ فرماتے کہ ممکن ہے کہ منی غذا کی وجہ سے اندر ہی سے متغیر شدہ خارج ہو، تو ان کی عبارات کے اختلاف سے زائد فرق نہ ہوتا، اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وُہ یہ کہ اگر ایک شخص جاگا اس کو خواب یاد ہے مگر اس نے تری نہیں دیکھی پھر مذی خارج ہوئی تو جیسا کہ ہم ذخیرہ، غنیہ اور ہندیہ وغیرہ سے نقل کر آئے ہیں کہ اس پر غسل واجب نہیں، یہی بات خلاصہ، خزانۃ المفتین، برجندی اور حلیہ میں ہے، اور غیاثیہ میں غریب الروایۃ اور فتاوی ناصری برمز (ن) اور قنیہ میں فتاوی ابو الفضل کرمانی

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[2] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی المطبعۃ الازہریہ مصر ص ۵۸

Marfat.com

اقوی دلیل علی المنویة و صورة المذی لا تنفک اذن عن احتمال المنویة وان خرج بمرأه و لم یعمل فیه حر البدن و هواء لاحتمال التغیر فی الباطن بغذاء لکن نص الامام الجلیل مفتی الجن والانس نجم الدین النسفی قدس سرہ ان التغیر لایکون فی الباطن کما قدمنا عن جواهر الفتاوی

عن ذلک الامام من التفرقة بین هذا و بین من استیقظ فوجد بلة حیث یجب الغسل لاحتمال کونه منیا رق بمرور الزمان اما ههنا فقد عاین خروج المذی فوجب الوضوء دون الغسل والتفرقة بینه وبین ما اذا امکث فخرج منی ان الغسل انما وجب بالمنی وههنا نزل المذی وهو یراہ فلم یلزم لانه مذی وصریح النص ما نقل عنه

الامام الزیلعی فی التبیین حیث ذکر جوابه فی المسألة انه لایلزمه شیئ قال فقیل له ذکر فی حیرة الفقهاء فیمن احتلم و لم یر بللا فتوضا و صلی ثم نزل منی انه یجب علیه الغسل فقال یجب بالمنی بخلاف المذی اذا راہ یخرج لانه مذی ولیس فیه احتمال انه کان منیا فتغیر لان التغیر لایکون فی الباطن[1] اھ ومثله فی الحلیة عن مجموع النوازل عن الامام نجم الدین وزاد اما فی الظاهر فقد یکون[2] اھ

سے اور دوسری متعدد کتب میں یہی مذکور ہے، اس بنا پر غسل واجب کرنا لازم ہے، کیونکہ احتلام منی کے ہونے پر قوی ترین دلیل ہے اور اس وقت مذی کی صورت منی کے احتمال سے خالی نہیں ہے خواہ وہ اس کے سامنے ہی کیوں نہ نکلی ہو اور اس پر بدن کی حرارت اور ہوا نے کوئی اثر نہ کیا ہو کیونکہ ممکن ہے کہ غذا کے باعث اندر ہی سے متغیر ہو کر آئی ہو۔ امام نجم الدین نسفی نے فرمایا منی میں تغیر اندر نہیں پیدا ہوتا ہے، یہ بات جواہر الفتاوی کے حوالہ سے نسفی سے ہم نقل کر آئے ہیں، اس میں اس صورت میں، اور اس میں ایک شخص جاگا اور اس نے تری پائی تو غسل واجب ہوگا، فرق ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ مرورِ زمانہ کے باعث منی پتلی ہوگئی ہو، اور اس صورت میں تو اس نے خود مذی کو دیکھا ہے تو وضو واجب ہوگا غسل نہیں، اور اس میں، اور اُس صورت میں کہ جب وہ ٹھہرا اور منی خارج ہوئی، فرق یہ ہے کہ غسل منی کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور یہاں مذی اس کے سامنے جُدا ہوتی ہے تو غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ مذی ہے اور امام زیلعی سے تبیین میں صراحت ہے کہ اس صورت مسئلہ میں اس پر کچھ واجب نہیں، اُنہوں نے کہا کہ اس پر اُن سے یہ دریافت کیا گیا

---

[1] تبیین الحقائق موجبات الغسل مطبوعہ بولاق مصر ۱/۱۶

[2] حلیہ

Marfat.com

کہ حیرۃ الفقہاء میں مذکور ہے کہ ایک شخص کو احتلام ہوا اور اس نے تری نہ دیکھی تو وضو کرکے نماز ادا کرلی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ غسل منی کی وجہ سے واجب ہے بخلاف اس صورت کے کہ اس نے مذی کو نکلتا دیکھا، کیونکہ یہ تو مذی ہے اور اس میں منی کا احتمال نہیں ہے کہ متغیر ہوگئی ہو کیونکہ تغیر اندر نہیں ہوتا ہے اھ اور یہی چیز حلیہ میں مجموع النوازل سے امام نجم الدین سے منقول ہے اس میں یہ اضافہ ہے کہ ظاہر میں ایسا ہونا ممکن ہے اھ

اقول فعلی ھذا یجب ان یراد بکلام التجنیس ومن تبعہ ان الغذاء ونحوہ یُعِد المنی لسرعۃ التغیر فی الخارج بعمل حرارۃ تصلہ فیہ من بدن اوھواء وبھذا یخرج جواب عما اوردنا علی العلامۃ ابن کمال من وجوہ قصور فی کلامہ ایضا لکن وقع فی الخلاصۃ مانصہ وعلی ھذا لواغتسل قبل ان یبول ثم خرج من ذکرہ مذی یغتسل ثانیا وعند ابی یوسف لایغتسل اھ[1] قال فی الحلیۃ بعد نقلہ یرید خرج منہ ماھو علی صورۃ المذی کما صرح بہ ھو وغیرہ وقد مناہ فکن منہ علی ذکراھ[2]۔

اقول اس صورت میں تجنیس وغیرہ کی عبارت کا یہ مفہوم لینا مناسب ہوگا کہ غذا منی کو خارج میں بہت جلد متغیر کردیتی ہے اور اس کا سبب بدن کی وہ حرارت ہے جو منی کو بدن یا ہوا سے حاصل ہوتی ہے اور اس تعبیر سے علامہ ابن کمال پر ہمارا وارد کیا ہوا اعتراض بھی دور ہوجائے گا کہ ان کے کلام میں کچھ قصور ہے۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ اسی بنا پر اگر کسی شخص نے غسل کرلیا پھر پیشاب کے بعد مذی خارج ہوئی تو دوبارہ غسل کرے گا اور ابو یوسف کے نزدیک غسل نہیں کرے گا، حلیہ میں اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز خارج ہوئی جو مذی کی صورت میں تھی جیسا کہ خود انہوں اور دوسروں نے تصریح کی اور ہم نے بھی تصریح کی فکن منہ علی ذکراھ

اقول ایش یفید التاویل بعد ما تظافرت النقول عن اجلۃ الفحول منھم صاحب الخلاصۃ نفسہ انہ اذا احتلم فاستیقظ فلم یجد شیئا ثم نزل المذی لایغتسل

اقول لیکن جلیل القدر علماء کرام کی پے درپے تصریحات کے وارد ہوجانے کے بعد تاویل کا کیا فائدہ ہے جن میں خود صاحبِ خلاصہ بھی ہیں کہ اگر احتلام کے بعد جاگا مگر کوئی چیز نہ پائی پھر مذی خارج ہوئی تو غسل نہ کریگا

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۲

[2] حلیہ

Marfat.com

فان بالاغتسال قبل البول وان لم يعلم انقطاع مادة المنى الزائل بشهوة لكن لما عاين خروج المذى والتغير فى الباطن لا يكون فكيف يجب الغسل بالمذى بل لعل الامر ههنا اسهل لانه قد امنى مرة و اغتسل وبقاء شئ مما زال فى داخل البدن غير لازم بل ولا غالب بل الغالب ان المنى اذا اندفق اندفع بخلاف ما اذا احتلم ولم يخرج شئ ثم نزل ما يشبه مذيا فان كونه هو الذى زال بالاحتلام اظهر من كون النازل مرة اخرى بقية المنى الزائل فان قلت الاحتلام قد يكون من اضغاث احلام فان النائم ربما يرى ما لا حقيقة له

کیونکہ پیشاب سے قبل اگرچہ شہوت سے جدا ہونے والی منی کے منقطع ہونے کا علم نہ ہُوا، لیکن جب اس نے مذی نکلتے دیکھی اور باطن میں تغیر پایا تو غسل نہیں ہوتا ہے تو پھر مذی سے غسل کیونکر واجب ہوگا۔ بلکہ شاید اس صورت میں معاملہ میں زیادہ آسان ہے کیونکہ ایک مرتبہ اس کی منی خارج ہوچکی ہے اور غسل کرچکا ہے اور جو زائل شدہ منی ہے اس کے کچھ حصہ کا جسم میں باقی رہنا لازم نہیں ہے بلکہ غالب بھی نہیں ہے بلکہ غالب تو یہی ہے کہ جب منی نکلی ہوگی تو پُوری نکل گئی ہوگی۔ لیکن اگر احتلام ہوا اور اس وقت کچھ نہ نکلا پھر مذی کے مشابہ کوئی چیز نکلی تو اس کا احتلام والی مذی ہونا زیادہ ظاہر ہے بہ نسبت اس کے کہ یہ اس منی کی باقی ماندہ ہے جو زائل ہوئی تھی، اگر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ احتلام تو کبھی 'اضغاث احلام' کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، کیونکہ سونے والا کبھی ایسی چیز بھی دیکھتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی ہے۔

قلت نعم لا حقيقة لما رأى من الافعال لكن اثرها على الطبع كمثلها فى الخارج ولذا لا يتخلف الانزال عن الاحتلام الا نادرا الا ترى ان ائمتنا جميعا اعتبروا مجرد احتمال المذى بدون احتمال منى احلاما موجبا للغسل عند تذكر الحلم فلولا انه من اقوى الادلة على الامناء لم يعتبروا المنوية الكائنة من جهة المرأى احتمالا على احتمال ومع ذلك تصريحهم جميعا بان لو احتلم فرأى فى اليقظة نزوال

یہ درست ہے کہ جو کسی نے خواب دیکھا ہے ممکن ہے کہ اس کی کوئی حقیقت نہ ہو لیکن طبیعت پر اس کا اثر بہرحال ہوتا ہے جیسا کہ خارج میں ہوتا ہے اس لیے انزال احتلام سے شاذ و نادر ہی مختلف ہوتا ہے، چنانچہ ہمارے ائمہ نے خواب کے یاد ہونے کی صورت میں محض مذی کے احتمال کو بغیر منی کے احتمال کے مُوجب غسل قرار دیا ہے، تو اگر یہ چیز منی کے خروج پر قوی ترین دلیل نہ ہوتی تو وہ حضرات اس منی کو جو بظاہر منی نظر آتی ہے احتمال پر احتمال نہ قرار دیتے، پھر ان تمام حضرات کا اس امر کی تصریح کرنا کہ اگر

Marfat.com

مذی لاغسل علیہ ناطق بان ما ینزل بمرأی العین لایکون الا مایری وقد وافقہم علیہ صاحب الخلاصۃ قائلا ولو رأی فی منامہ مباشرۃ امرأۃ ولم یر بللا علی فراشہ فمکث ساعۃ فخرج منہ مذی لا یلزمہ الغسل اھ[1]

کسی کو احتلام ہُوا پھر اس نے بیداری کے عالم میں مذی زائل ہوتے دیکھی تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس امر کی دلیل ہے کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے ہے وُہ وہی ہوگی جو نظر آرہی ہے۔ خود صاحبِ خلاصہ نے اُن سے اتفاق کرتے ہُوئے فرمایا کہ اگر کسی نے خواب میں دیکھا کہ وہ کسی عورت سے مباشرت کر رہا ہے مگر جب بیدار رہوا تو اس نے اپنے بچھونے پر تری نہ دیکھی، پھر کچھ دیر بعد مذی خارج ہوئی تو اس پر غسل لازم نہیں ہے اھ

والعبد الفقیر راجع الخانیۃ والبزازیۃ والفتح والبحر وشرح النقایۃ للقہستانی والبرجندی والمنیۃ والغنیۃ والھندیۃ وشرح الوقایۃ والسراجیۃ والغیاثیۃ و تبیین الحقائق ومجمع الانھر وشرح مسکین وابا السعود ومراقی الفلاح وردالمحتار وغیرھا من الاسفار فوجدتھم جمیعا انما ذکروا فی المسألۃ خروج المنی وکذا رایتہ منقولا عن الاجناس والمحیط والذخیرۃ والمصفی والمجتبی والنھر وغیرھا ولم ار احدا ذکر المذی الا ما فی خزانۃ المفتین فانہ ذکر اولا خروج بقیۃ المنی ثم قال ولو اغتسل قبل ان یبول ثم خرج من ذکرہ مذی یغتسل[2] ثانیا ثم ذکر مسائل و

اس ناچیز نے خانیہ، بزازیہ، فتح، بحر، قہستانی کی شرح نقایہ، برجندی، منیہ، غنیہ، ہندیہ، شرح وقایہ، سراجیہ، غیاثیہ، تبیین الحقائق، مجمع الانہر، شرح مسکین، ابو السعود، مراقی الفلاح، رد المحتار وغیرہ کتب کو دیکھا تو اُن سب نے خروج منی کا مسئلہ ذکر کیا ہے۔ اسی طرح یہ مسئلہ اجناس، محیط، ذخیرہ، مصفی، مجتبی، نہر وغیرہ سے منقول ہے، ان میں سے کسی نے بھی مذی کا ذکر نہیں کیا ہے، صرف خزانۃ المفتین میں ہے، انہوں نے پہلے بقیہ منی کے خروج کا ذکر کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اگر پیشاب سے پہلے غسل کیا پھر اس کے ذکر سے مذی خارج ہوئی تو دوبارہ غسل کرے گا، کچھ مسائل ذکر کرنے کے

---

[1] خلاصۃ الفتاوی، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۳

[2] بحوالہ خلاصۃ الفتاوی الفصل الثانی فی الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۲

Marfat.com

رمز فی اخرها (طح) ای شرح الطحاوی
للامام الاسبیجابی فهذا هو سلف[1] لخلاصة
فی ما اعلم ثم رأیت فی جواهر الاخلاطی
مانصه بال بعد الجماع فاغتسل وصلی
الوقتیة ثم خرج بقیة المنی لاغسل علیه
بخلاف مالو لم یبل قبل الاغتسال علیه
الغسل عندهما وکذا بخروج المذی اھ

ولیس هو فی الاعتماد کهؤلاء الاربعة
اعنی الاسبیجابی او البخاری والسمعانی و
الحلبی رحمهم الله تعالٰی فلا یزیدون
به قوة وهم ناصون فی مسألة المحتلم
الذی عاین خروج المذی بعد الغسل
وفاقا لسائر الکبراء فقد نقل ما قدمنا
عن الخلاصة فی الحلیة وخزانة المفتین
واقراه ومعلوم قطعا ان لا وجه له الا
ان المذی اذا خرج عیانا لا یجعل قط الا
مذیا کما نص علیه الامام الاجل مفتی
الثقلین والامام ابن ابی المفاخر الکرمانی
والامام الفخر الزیلعی وغیرهم رحمهم الله
تعالٰی فقولهم فی الوفاق احب الی من قولهم
فی الخلاف وجادة واضحة سلکوها مع
الجمیع احق بالقبول مما تفردوا به ولا

بعد (طح) کا رمز لکھا ہے۔ یہ رمز اسبیجابی کی
شرح طحاوی کی طرف ہے، میری معلومات تک
خلاصہ کا بیان یہی ہے۔ جواہر الاخلاطی میں ہے
کہ کسی نے جماع کے بعد پیشاب کیا پھر غسل کرکے
نماز پڑھی، اور وقتی نماز پڑھی پھر منی کا باقیماندہ نکلا
تو اس پر غسل نہیں ہے اور اگر غسل سے قبل پیشاب
نہ کیا تو طرفین کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے
اور اسی طرح مذی کے خروج سے بھی واجب ہے اھ
مگر ان کا کلام اعتماد میں اسبیجابی، بخاری، سمعانی
اور حلبی کے مرتبہ کا نہیں ہے، لہذا اس کو کوئی مدد
نہ ملے گی، کیونکہ ان حضرات کی تصریح موجود ہے
کہ اگر کسی نے مذی نکلتے دیکھی تو اس پر غسل واجب
نہیں ہے اتفاقاً۔ اور باقی اکابر نے بھی یہی فرمایا۔
ہم نے پہلے خلاصہ سے حلیہ میں اور خزانۃ المفتین سے
یہی چیز نقل کی ہے، اور یہ بات قطعاً معلوم ہے کہ
اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ جب مذی
آنکھوں کے سامنے خارج ہوئی تو اس کو مذی ہی
سمجھا جائے گا، اس کی تصریح امام اجل مفتی
الثقلین امام ابن ابی المفاخر الکرمانی اور امام
فخر الزیلعی نے کی، ان کا متفقہ فیصلہ میرے
نزدیک ان کے اختلاف سے بہتر ہے، ظاہر بات
کہ جس چیز میں وہ دوسرے علماء کے ساتھ متفق
ہیں وہ اس سے زیادہ لائق اعتبار رہے جس میں

۱؎ جواہر الاخلاطی

Marfat.com

يعرف له وجه الا القياس على المحتلم يستيقظ فيجد مذيا حيث يجب الغسل عند ائمتنا وقد علمت من كلام الامام مفتي الجن والانس انه قياس لا يروج هذا ما ظهر للعبد الضعيف ومع ذلك ان تنزه احد فهو خير له عند ربه والله تعالى اعلم۔

وہ متنزہ رہیں، اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ اور معلوم نہیں ہوتی ہے کہ انہوں نے یہ قیاس کیا ہے کہ اگر کوئی محتلم بیدار ہوا اور مذی پائے تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے مگر جیسا کہ ہم نے مفتی الثقلین سے نقل کیا ہے یہ قیاس چلنے والا نہیں وھذا ما ظھر للعبد الضعیف اس کے باوجود اگر کسی شخص نے پاکی حاصل کی تو اللہ کے نزدیک اس کے حق میں زیادہ بہتر ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

(فائدہ) **اقول** یتراأی لی ان الحمل ما مر عن الحلیة عن المصفی عن المختلفات انه اذا تیقن بالاحتلام وتیقن انه مذی لا یجب الغسل عندهم جمیعا علی هذه المسألة المتظافرة علیها کلمات العلماء من دون خلاف اعنی المحتلم یستیقظ فیخرج المذی بمرأی منه والدلیل علیه ما قدمنا تحقیقه ان التیقن لا سبیل الیه لمن خرجت البلة وهو نائم انما هو لمن تیقظ فخرجت بمرأی عینه و حینئذ هی مسألة صحیحة لا غبار علیها ولله الحمد۔

فائدہ: حلیہ میں مصفّٰی کے مختلفات سے منقول ہے کہ جب کسی شخص کو احتلام کا یقین ہو اور مذی کا بھی یقین ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اتفاقاً غسل واجب نہ ہوگا، میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ مسئلہ جس پر تمام علماء کا اتفاق ہے یعنی محتلم جاگے اور دیکھے کہ مذی خارج ہو رہی ہے، اس کو پہلی بیان کردہ صورت پر ہی محمول کرلینا چاہیے اور اس کی دلیل وہ تحقیق ہے جو ہم سابق میں کر آئے ہیں کہ سونے والے کے لیے تری کا یقین کرنے کی کوئی صورت نہیں، یہ تو جاگنے والے کے سامنے اگر مذی نکلے تو اس کو یقین ہوسکتا ہے اور اس صورت میں مسئلہ بے غبار ہوجاتا ہے وللہ الحمد۔

التاسع اجمعوا ان لو بال او نام او مشی کثیرا ثم خرج بقیة المنی بدون شهوة لا یجب الغسل تظافرت الکتب علی نقل الاجماع فی ذلک کالتبیین والفتح والمصفی والمجتبی والحلیة والغنیة و

نہم اس پر اجماع ہے کہ اگر اس نے پیشاب کیا یا سوگیا یا بہت چلا پھر بقیہ منی بلاشہوت خارج ہوئی تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ اجماع متعدد کتب میں مذکور ہے مثلاً تبیین، فتح، مصفّٰی، مجتبٰی، حلیہ، غنیہ، خانیہ، خلاصہ، بزازیہ وغیرہ،

Marfat.com

الخانية والخلاصة والبزازية وغيرها غيران منهم من يقتصر على ذكر البول كالخانية ومنهم من يزيد النوم كالمحيط والاسبيجابي والذخيرة والخلاصة والوجيز وخزانة المفتين ومنهم من زاد المشي ايضا كالتبيين والفتح والمنتقى والظهيرية ثم اطلق المشي كثير وقيده الزاهدي بالكثير وهو الاوجه كما ترجاه في الحلية وجزم به في البحر لان الخطوة والخطوتين لايكون منهما ذلك ونقل ش عن العلامة المقدسي قال في خاطري انه عين له اربعون خطوة فلينظر اهـ[1]

اقول هذا اما[1] عين بعضهم في الاستبراء وقال بعضهم يزيد بعد الاربعين سنة بكل سنة خطوة وهو كما ترى ناش عن منزع حسن لكن المني اثقل واسرع زوالا وليظهر لي ان يفوض[2] الى رأي المبتلى به كما هو داب امامنا رضي الله تعالى عنه في امثال المقام اي يعلمه من نفسه ان انقطع مادة الزائل بشهوة ولو كان له بقية لخرج كيف وان الطبائع تختلف وهذا ما صححوه في الاستبراء كما في

البتہ بعض کتب میں صرف پیشاب کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے مثلاً خانیہ، اور بعض میں نیند کا اضافہ کیا ہے جیسے محیط، اسبیجابی، ذخیرہ، خلاصہ، وجیز اور خزانۃ المفتین، اور بعض نے چلنے کا اضافہ کیا ہے جیسے تبیین، فتح، منتقی اور ظہیریہ میں ہے، اور بہت سوں نے چلنے کو مطلق رکھا ہے، اور زاہدی نے بکثرت چلنے کی قید لگائی ہے اور یہی مناسب ہے جیسا کہ ان دونوں نے اس کو ترجیح کے کلمہ سے حلیہ میں بیان کیا ہے اور بحر میں اس پر جزم کیا ہے کیونکہ ایک دو قدم چلنے سے یہ چیز نہیں ہوتی۔ ہے اور "ش" نے علامہ مقدسی سے نقل کیا کہ میرے دل میں یہ بات ہے کہ انہوں نے اس کے لیے چالیس قدم کو متعین کیا ہے فلینظر اھ

اقول یہ چالیس قدم کی قید بعض فقہاء نے استنجا میں لگائی ہے اور بعض نے فرمایا کہ چالیس سال کے بعد ہر سال پر ایک قدم کا اضافہ کرے، یہ ایک اچھی بات ہے لیکن منی زیادہ بھاری ہوتی ہے اور جلد زائل ہوتی ہے۔

اور میرا خیال یہ ہے کہ یہ معاملہ ہر شخص پر اس کے انفرادی حالات کے مطابق چھوڑ دیا جائے، اور ہمارے امام اعظم کا اس قسم کے معاملات میں یہی فیصلہ ہے، یعنی یہ بات وہ خود دیکھ لے کہ جونہی اس سے جدا ہوتی ہے وہ شہوت کے ساتھ

---

[1] ردالمحتار موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۸

Marfat.com

الحلیة وغیرھا وقید [ف۱] مسألة الخروج بعد البول فی عامة الکتب بان لایکون ذکرہ اذ ذاک منتشرا والاوجب الغسل قال المحقق فی الفتح بعد نقلہ عن الظہیریة ھذا بعد ماعرف من اشتراط وجود الشھوة فی الانزال فیه نظر[۱] الخ

جدا ہوئی ہے، اور اگر اس میں کچھ باقی ہوتی تو وہ ضرور نکلتی، اور طبیعتوں میں اختلاف پایا ہی جاتا ہے۔ استنجاء میں فقہاء نے اسی کی تصحیح کی ہے: جیساکہ حلیہ وغیرہ میں ہے، اور پیشاب کے بعد نکلنے والے مسئلہ میں عام کتب میں یہ قید موجود ہے کہ اس کے ذکر کو اس وقت انتشار نہ ہو ورنہ غسل واجب ہوگا۔‘‘ محقق نے فتح میں اس کو ظہیریہ سے نقل کرنے کے بعد فرمایا، یہ انزال میں شہوت کی شرط کے معروف ہونے کے بعد محلِ نظر ہے الخ (ت)

وکتبت علیه مانصه فان مجرد الانتشار لایستلزم الشھوة الا تری ان الانتشار ربما یحصل باجتماع البول حتی للطفل وانه یبقی مدة صالحة بعد الانزال مع انتھاء الشھوة۔

میں سمجھتا ہوں کہ صرف انتشار مستلزم شہوت نہیں ہے، کیونکہ یہ کیفیت پیشاب کے جمع ہونے کی وجہ سے پیدا ہوسکتی ہے جیسے بچہ میں ہوتی ہے، اور انتشار تو انزال کے بعد شہوت ختم ہونے کے بعد بھی کافی دیر تک رہتا ہے۔

اقول [ف۲] والجواب ان المراد ھو الشھوة ووقع التعبیر باللازم مسامحة اھ

اقول دراصل مراد شہوت ہے، مگر یہاں لازم سے تعبیر کیا گیا اور اس میں تسامح ہے اھ

ماکتبت قال المحقق بخلاف ماروی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء ولم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لایجب والا فیجب لانه بناہ علی انه امنی عن شھوة لکن ذھب عن خاطرہ[۲] اھ

محمد سے جو بیدار ہونے والے کے بارے میں ہے کہ اس نے پانی دیکھا اور احتلام یاد نہیں ہے تو اگر اس کا ذکر نیند سے پہلے منتشر تھا تو غسل واجب نہ ہوگا ورنہ واجب ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک اس کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ منی شہوت کے ساتھ خارج ہورہی ہے لیکن اس کو یاد نہ رہا۔ محقق نے محمد کے اس قول کے خلاف کہا ہے اھ (ت)

---

[۱] فتح القدیر موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۳

[۲] ایضاً

Marfat.com

اقول لم یصل الٰی فهمه قاصر ذهنی فان محل الاستشهاد قوله ان کان ذکره منتشرا قبل النوم لایجب بناء علی ان المذی المرئی بعد التیقظ یحال علیه کما فی الخانیة وعامة الکتب ولفظ الامام قاضی خان لانه اذا کان منتشرا قبل النوم فما وجد من البلة بعد الانتباه یکون من اثار ذلك الانتشار فلا یلزمه الغسل الا ان یکون اکبر رأیه انه منی[1] الخ

میں ان کے اس قول کو نہیں سمجھ سکا، کیونکہ محلِ استشہاد اُن کا یہ قول ہے کہ ان کا ذکر اگر منتشر ہو نیند سے قبل تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ اس بنار پر ہے کہ مذی جو بیداری کے بعد نظر آتی ہے اس پر محوّل ہوگی، جیسا کہ خانیہ اور عام کتب میں ہے، قاضیخان نے بھی یہی فرمایا ہے، کیونکہ جب آلۂ تناسل میں سونے سے قبل انتشار کی کیفیت تھی تو جو تری بیداری کے بعد اس نے دیکھی ہے وہ اُسی انتشار کا نتیجہ ہے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، ہاں اگر اس کو اس کے منی ہونے کا ظن غالب ہے تو غسل واجب ہوگا الخ

ومعلوم ان المذی لایکون من اثار انتشار بغیر شهوة فکما اطلق محمد الانتشار واراد الشهوة وتبعه العامة علی ذلك فکذا فی قولهم هنا وجواب المحقق لایمسه فلیتامل۔

اور یہ امر معلوم ہے کہ مذی انتشار کے باعث بلاشہوت خارج نہیں ہوتی ہے تو امام محمد اور ان کی پیروی میں دوسرے علماء نے انتشار سے شہوۃ مراد لی ہے، اسی طرح یہاں ان کے قول میں ہے اور محقق کا جواب اس سے متعلق نہیں ہے فلیتامل۔

قال المحقق ومحمل الاول (ای مامر عن الظهیریة) انه وجد الشهوة یدل علیه تعلیله فی التجنیس بقوله لان فی الوجه الاول یعنی حالة الانتشار وجد الخروج والانفصال علی وجه الدفق والشهوة اھ[2]

محقق نے فرمایا کہ پہلے کا محمل (یعنی ظہیریہ سے جو منقول ہوا) کہ اُس نے شہوت پائی، اس کی دلیل ان کی وہ تعلیل ہے) جو انہوں نے تجنیس میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے کہ "اس لیے کہ پہلی صورت میں یعنی انتشار کی صورت میں خروج وانفصال دفق و شہوت کے طور پر ہوا ہے اھ

وتبعه فی البحر قال الشامی بعد عزوه

اور بحر میں اسی کی متابعت کی، شامی نے اس کی

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

[2] فتح القدیر ، " نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

Marfat.com

للبحر عبارة المحیط کما فی الحلیة رجل بال فخرج من ذکرہ منی ان کان منتشرا فعلیه الغسل لان ذلك دلالة خروجه عن شھوة اھ[1]

نسبت بحر کی طرف کرتے ہوئے فرمایا محیط کی عبارت جیسا کہ حلیہ میں ہے یہ ہے کہ ایک شخص نے پیشاب کیا اور اس کے ساتھ منی خارج ہوئی، اگر اس کو انتشار تھا تو اس پر غسل واجب ہے کیونکہ یہ منی کے شہوت سے خروج پر دلیل ہے اھ

اقول وایاك ان تتوھم من تعقیبه کلام البحر به انه یرید به الاخذ علی البحر ای والفتح فی اشتراط وجدان الشھوة لان المحیط یعنی الرضوی اذ عنه نقل فی الحلیة جعل نفس الانتشار دلیل الشھوة وذلك لان فیه نظرا ظاھرا لمن احاط بما قدمنا من الکلام وانما ملحظ الامام رضی الدین السرخسی فی ھذا القول عندی واللہ تعالٰی اعلم الایماء الی جواب عن سؤال اختلج ببالی وھو ما **اقول** ان الجنابة قضاء الشھوة بالانزال کما فی الفتح والحلیة والبحر وشتان ما بینه وبین مجرد مقارنة الشھوة لنزول منی فان الانزال الذی تقضی به الشھوة یعقب الفتور وزوال الشھوة ولا مانع لان ینفصل منی من مقرہ بدون شھوة بعد ما بال ثم ینتعش الرجل قلیلا فینتشر فینزل ھذا المنفصل بلا شھوة مع شھوة فلا یورث فتورا ولا تکسرا فیکون قد خرج حین الشھوة ولم یکن جنابة

اقول انہوں نے بحر کے کلام پر جو تعقیب کی ہے اس کا ہرگز بھی یہ مفہوم نہیں ہے کہ وہ بحر اور فتح پر کوئی گرفت کر رہے ہیں ان کے شہوت کی شرط لگانے پر، کیونکہ محیط رضوی (کیونکہ حلیہ میں انہی کی عبارت نقل کی ہے) نے محض انتشار ہی کو دلیلِ شہوت قرار دیا ہے، اور یہ اس لیے کہ یہ ہماری اُس تحقیق سے لگّا کھاتی ہے جو ابھی گزری۔ میرے نزدیک واللہ اعلم امام رضی الدین سرخسی کا مقصود ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے جو خود میرے دل میں بھی پیدا ہوا ہے کہ جنابت کا مفہوم ہی یہ ہے کہ اِنزال کے ذریعہ شہوت پوری کی جائے، جیسا کہ فتح، حلیہ اور بحر میں ہے، اب اس میں اور نزول منی کے وقت شہوت کے پائے جانے میں بہت فرق ہے، کیونکہ وہ انزال جس سے شہوت کی تکمیل ہوتی ہے کے بعد آلۂ تناسل میں فتور پیدا ہوتا ہے اور شہوت زائل ہوتی ہے، اور یہ ممکن ہے کہ منی اپنے محل سے بلا شہوت جدا ہو پیشاب کے بعد پھر تھوڑی دیر بعد یہی بلا شہوت جدا ہونے والی منی شہوت کے ساتھ خارج ہوجائے اور آلہ میں فتور اور شکستگی پیدا نہ ہو، تو اس پر یہ صادق آئے گا

[1] ردالمحتار، موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۹

Marfat.com

لعدم قضاء الشهوة به فادمى الى الجواب و
تقريره على ما **اقول** انا لا ننكران المنى
قد ينفصل بدون شهوة ولا نقول ان
الشهوة هو السبب المتعين له لكن المسبب
لعدة اسباب اذا وجد ووجد معه سبب له
فانما يحال على هذا الموجود لا يلتفت الى
انه لعله حصل بسبب اخر كما قال الامام
رضي الله تعالى عنه فى حيوان وجد فى
البئر ميتا ولا يدرى متى وقع يحال موته
على الماء ولا يقال لعله مات بسبب اخر والقى
فيه ميتا فاذا نزل عند الشهوة كان ذلك
دلالة خروجه عن شهوة فاوجب الغسل
اما حديث تعقيب الفتور فانما ذلك فى
كمال الانزال الا ترى كيف اوجب الشارع
الغسل بمجرد ايلاج حشفة نظرا الى كونه
مظنة الانزال مع انه لا يعقبه الفتور بل
ربما يزيد الانتشار هكذا ينبغى ان يفهم
هذا المقام والله تعالى ولى الانعام۔

کہ منی شہوت کے وقت نکلی مگر جنابت نہیں پائی گئی
کیونکہ اس سے شہوت پوری نہیں ہوئی، تو انہوں نے
اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا، اس جواب کی
تقریر جو میں نے کی ہے وہ یہ ہے کہ ہم اس کے منکر
نہیں ہیں کہ منی کبھی بلا شہوت بھی جُدا ہوتی ہے، اور
نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ خروجِ منی کا ایک ہی طے شدہ
سبب شہوت ہے، لیکن جس چیز کے متعدد اسباب
ہوں جب وُہ پائی جائے اور اس کے ساتھ کوئی سبب
بھی پایا جائے تو اس کا تعلق اسی موجود سبب سے
جوڑا جائے گا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ شاید اور کسی سبب
سے ہو، جیسے امام ابو حنیفہ اُس جانور کی بابت
فرماتے ہیں جو کسی کنویں میں مُردہ حالت میں پایا گیا اور
یہ پتا نہیں کہ کب سے پڑا ہے کہ اس کی موت کا باعث
کنویں میں گرنا ہے اور اب اس کو کسی اور دوسرے سبب
کی طرف منسوب کرنے کی حاجت نہیں، اب جبکہ منی
شہوت کے ساتھ خارج ہوئی ہے تو اس کو یہی سمجھا جائیگا
کہ شہوت ہی اس کے خروج کا سبب ہے، اور اس
لیے غسل واجب ہوگا اور رہا بعد میں آلۂ تناسل میں
فتور کا آجانا تو یہ کمالِ انزال کی صورت میں ہوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ شارع نے محض حشفہ کے دخول پر غسل کے
وجوب کا قول کیا ہے کیونکہ انزال کا گمان ہوتا ہے، حالانکہ اس میں فتور نہیں ہوتا ہے بلکہ بعض اوقات انتشار
میں اضافہ ہوتا ہے هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام والله تعالى ولى الانعام۔

العاشر فى تعريف الجنابة قد
علمت ما افاده الفتح وتبعه الحلبى و
البحر **اقول** وظهر لك مما قررنا ان ما
يعطيه ظاهره غير مراد والاولى انها

دہم فتح اور ان کی متابعت میں حلبی اور بحر
نے جنابت کی جو تعریف کی ہے وہ ہم نے ذکر کی،
لیکن میں سمجھتا ہوں کہ جو اُس سے ظاہر ہوتا ہے
وہ اُس کی مراد نہیں ہے اس کی بہتر تعریف یہ ہے

Marfat.com

الانزال عن شھوۃ ثم الحق[١] انہ تعریف بالسبب ویستفاد من نھایۃ ابن الاثیر انھا وجوب الغسل بجماع اوخروج منی ۔

اقول واطلق عن قید الشھوۃ بناء علی مذھبہ الشافعی ثم ھذا التعریف[٢] بالحکم وحق الحد لھا ما اقول انھا وصف حکمی اعتبرہ الشرع قائما بالمکلف مانعا لہ عن تلاوۃ القران اذا خرج منہ ولوحکما منی نزل عنہ بشھوۃ فقولی ولوحکما لادخال ادخال الحشفۃ بشروطہ وقولی نزل عنہ بشھوۃ لاخراج اخراج المرأۃ[٣] منی زوجھا من فرجھا فانھا لاتجنب بہ وان اجنبت بالایلاج بل قد تخرج منیہ منھا ولا تجنب اصلا کما اذا اولج نصف حشفۃ فامنی فدخل المنی فرجھا فخرج ولم اقل الی غایۃ استعمال المزیل کما قال الفتح[٤] والبحر وغیرھما فی حد الحدث اذ لاحاجۃ الیہ فان زوال المنع بزوال المانع مما لاحاجۃ الی التنبیہ علیہ فضلا عن الاحتیاج الی اخذہ فی الحد فافھم واقتصرت مما یمنع بھا علی التلاوۃ لعدم الحاجۃ الی استیعاب الممنوعات فی التعریف وانما ذلک عند تعریف الاحکام۔

کہ جنابۃ انزال کو کہتے ہیں جو شہوت سے ہو، حق تو یہ ہے کہ یہ تعریف بالسبب ہے، اور ابن اثیر کی نہایہ سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ جنابۃ جماع کی وجہ سے یا خروج منی کی وجہ سے وجوبِ غسل کو کہتے ہیں۔ ت

میں کہتا ہُوں کہ انہوں نے شہوت کی قید اپنے مذہب شافعی کی بنا پر نہیں لگائی ہے، پھر یہ تعریف بالحکم ہے، میرے نزدیک اس کی صحیح تعریف یہ ہے کہ جنابۃ ایک وصفِ حکمی ہے جس کو شریعت نے معتبر جانا ہے، یہ مکلّف کے ساتھ قائم ہے، اس کو قرآن کی تلاوت سے روکتا ہے، یہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس سے منی خارج ہو خواہ حکماً شہوت کے ساتھ، حکماً میں اس لیے کہتا ہُوں کہ اس میں وہ صورت بھی آجائے جس میں حشفہ داخل ہُوا ہو اپنی شرائط کے ساتھ، اور شہوت کے ساتھ نزول کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ اس سے عورت کی اپنی فرج سے اپنے شوہر کی منی کو خارج کرنا خارج ہوجائے، کیونکہ اس سے اس کو جنابۃ نہ ہوگی، ہاں ایلاج سے اس کو جنابۃ ہوگی بلکہ کبھی عورت کے اندر سے مرد کی منی خارج ہوتی ہے اور وُہ بالکل جُنُب نہیں ہوتی ہے جیسے مرد نے آدھا حشفہ اندر داخل کیا اور منی نکل کر عورت کی فرج میں چلی گئی پھر باہر نکل آئی، میں نے اپنی تعریف میں "مزیل کے استعمال کی انتہا تک" کی قید نہیں لگائی جیسے کہ فتح اور بحر وغیرہ نے لگائی ہے حدث کی تعریف میں، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں، کیونکہ منع کا زائل ہونا مانع کے زوال سے ایسی چیز ہے جس پر تنبیہ کی چنداں حاجت نہیں ہے، لہذا اس کو حد میں لینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے فافہم۔ اور میں نے مما یمنع بھا علی التلاوۃ پر اکتفاء کی

Marfat.com

کہ تعریف میں تمام ممنوعات کے ذکر کی ضرورت نہیں، یہ تو احکام کی تعریف میں ہوتا ہے۔

اقول والحاجة الی ذکرہ اخراج نجاسة المنی الحقیقیة وحکم البلوغ باول انزال لصبی واخترت القران علی قربان الصلاة لان المنع منھا لا یختص بالحدث الاکبر ولم اقل قائما بظاھر بدن المکلف کی یصح الحمل علی کلا معنیی الحدث ما یتجزی منه وھی النجاسة الحکمیة القائمة بسطوح الاعضاء الظاھرة وما لا ھو تلبس المکلف بھا کما بینته فی الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل ولو قلته لاختص بالاول۔

درحقیقت اس کو ذکر کرنے کی ضرورت منی کی نجاست حقیقیہ کے اخراج کے لیے ہے اور بلوغ کے حکم کے لیے بچّہ کے پہلے انزال پر، اور میں نے قرآن پڑھنے کو نماز پڑھنے پر ترجیح دی ہے کیونکہ نماز کا نہ پڑھنا حدث اکبر کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور میں نے یہ بھی نہ کہا کہ وُہ بدن مکلّف کے ساتھ قائم ہوتا کہ اس میں حدث کی دونوں قسمیں آجائیں ایک تو وہ کہ جس میں تجزّی ہوسکتی ہے یعنی نجاست حکمیہ جو اعضاءِ ظاہرہ کی سطحوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور وہ بھی آجائے جس میں تجزّی نہیں ہوتی ہے، اور مکلّف کا اس کے ساتھ متعلق ہونا ہے، میں نے اس کو "الطرس المعدّل فی حد الماء المستعمل" میں بیان کیا ہے اور اگر یہ قید لگا دیتا تو یہ نجاست کی پہلی قسم کے ساتھ ہی مختص ہوجاتا۔ ت

اقول وبه ظھر ان فی حد الحدث المذکور فی الحلیة انه الوصف الحکمی الذی اعتبر الشارع قیامه بالاعضاء مسببا عن الجنابة والحیض والنفاس والبول والغائط وغیرھما من نواقض الوضوء ومنع من قربان الصلاة وما فی معناھا معه حال قیامه بمن قام به الی غایة استعمال ما یعتبرہ زائلا به اھ[1] تسامحا ظاھرا فی جعل الحدث مسببا عن الجنابة بل ھی نفسھا احد الحدثین فان وجه بان الحد للحدث بمعنی التلبس والمراد بالجنابة تلك النجاسة الحکمیة ولا بعد ان یقال ان تلبسه بھا مسبب عن وجودھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حلیہ میں حدث کی جو تعریف کی گئی ہے کہ یہ وُہ وصف حکمی جس کے اعضاء کے ساتھ قیام کو شارع نے جنابت، حیض، نفاس، پیشاب، پاخانہ وغیرہ نواقض وضو کا مسبَّب قرار دیا ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے نماز اور جو چیز بھی حکمِ نماز میں ہو اس سے منع کیا ہے، یہاں تک کہ وہ چیز استعمال کرے جس سے اس کا اثر زائل ہوجائے[1] حدث کو جنابت کا مسبب قرار دینے میں واضح تسامح ہے، بلکہ جنابت تو خود ہی حدث ہے، اگر اس کی یہ توجیہ پیش کی جائے کہ یہ تعریف اس حدث

---

[1] حلیہ

کی ہے جو بمعنی تلبس کے ہے اور جنابۃ سے مراد وہ نجاست حکمیہ ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس حدث کا جنابۃ سے تلبس اس کے وجود کا مسبب ہے۔ ت

قلت یدفعہ قولہ رحمہ اللہ تعالٰی قیامہ بالاعضاء فالقائم بہا ھی النجاسۃ الحکمیۃ دون تلبس المکلف بہا فلا محید الا ان یرتکب المجاز فی الحد فیراد بہا المنی النازل عن شہوۃ۔

تو میں کہوں گا کہ اس کی تردید خود ان کے قول "وہ اعضاء کے ساتھ قائم ہے" سے ہوتی ہے کیونکہ اعضاء کے ساتھ نجاست حکمیہ ہی قائم ہوتی ہے مکلف نہیں ہوتا ہے، تو سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ حد میں مجاز مراد لیا جائے، اور کہا جائے کہ اس سے مراد وہ منی ہے جو شہوت سے اُترے۔ (ت)

ثم اقول خلل اٰخر فی مانعیتہ فان الواوات فی قولہ والحیض والنفاس الخ بمعنی او فیشمل التعریف الوصف الحکمی الذی یقوم بالاعضاء عند تلوثہا بنجاسات الحیض و ما بعدہ الحقیقیۃ فانہا ایضا تمنع من قربان الصلاۃ الخ وکونہا نجاسات حقیقیۃ لاینافی کون الوصف الذی یحصل للاعضاء بہا حکمیا کما حققہ المحقق حیث اطلق اذ یقول فی الفتح من بحث الماء المستعمل معنی الحقیقیۃ لیس الا کون النجاسۃ موصوفا بہا جسم محسوس مستقل بنفسہ عن المکلف ولیس المتحقق لنا من معناھا سوی انہا اعتبار شرعی منع الشارع من قربان الصلاۃ والسجود حال قیامہ لمن قام بہ الی غایۃ استعمال الماء فیہ واذا استعملہ قطع ذلک الاعتبار کل ذلک ابتلاء للطاعۃ فاما ان ھناک وصفا حقیقیا عقلیا و محسوسا

پھر اس تعریف کی مانعیت میں بھی ایک خلل ہے کیونکہ ان کے قول میں جو "واو" والحیض والنفاس میں بمعنی "او" ہیں تو تعریف اس وصف حکمی کو بھی شامل ہو جائے گی جو اعضاء کے ساتھ قائم ہوتا ہے جب یہ اعضاء نجاستوں کے ساتھ ملوث ہوتے ہیں، مثلاً حیض اور جو اس کے بعد ہو، یہ بھی نماز سے روکتے ہیں الخ اور ان کا حقیقی نجاست ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ وہ وصف جو اس کے سبب اعضاء کو حاصل ہوا ہے حکمی ہو، جیسا کہ محقق نے فرمایا ہے، انہوں نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں (فتح کی پانی کی بحث میں) حقیقیہ کے معنی اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہیں کہ اس نجاست سے ایک جسم محسوس مستقل بنفسہ عن المکلف متصف ہے اور اس کے معنی جو ہمیں معلوم ہوتے ہیں وہ یہی ہیں کہ یہ ایک ایسی شَی کا اعتبار ہے جس کے باعث شارع نے نماز کے قریب جانے اور سجدہ سے روکا ہے تا وقتیکہ وہ شخص جو اس میں ملوث ہے پانی استعمال کرکے

Marfat.com

فلا ومن ادعاه لا يقدر فى اثباته على غير الدعوى فلا يقبل و يدل على انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرائع الا ترى ان الخمر محكوم نجاسته فى شريعتنا وبطهارته فى غيرها فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعى الزم معه كذا الى غاية كذا الابتلاء[1] اھ ولا عطر بعد عروس۔

اس کے اثر کو ختم نہ کر ڈالے یہ اعتبار آزمائش ہے بر اطاعت کرنے والے کے لئے، اب یہ کہنا کہ یہاں کوئی وصف حقیقی عقلی ہے یا وصف محسوس ہے، تو ایسا نہیں ہے، اور جو بھی دعوٰی کرتا ہے اس کا دعوی بلا دلیل ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاملہ شریعتوں کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، اب دیکھیے ہماری شریعت میں شراب ناپاک ہے اور دوسری شریعتوں میں پاک ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض شرعی اعتبار ہے جو لوگوں کی آزمائش کے لیے رکھا گیا ہے اھ ولا عطر بعد عروس۔

الحادی عشر عدم وجوب الغسل

بمنی خرج بعد البول ونحوہ من دون شھوۃ وقع تعلیلہ فی مصفی الامام النسفی رحمہ اللہ تعالٰی بانہ مذی ولیس بمنی لان البول والنوم والمشی یقطع مادۃ الشھوۃ[2] اھ نقلہ فی البحر واقر۔

یازدہم پیشاب وغیرہ کے بعد جو منی بلا شہوت خارج ہوتی ہے اس سے غسل واجب نہیں، مصفّٰی میں امام نسفی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ مذی ہے منی نہیں ہے کیونکہ پیشاب، نیند اور چلنا مادۂ شہوت کو قطع کر دیتا ہے اھ اس کو بحر میں نقل کرکے برقرار رکھا۔

اقول وفیہ نظر ظاھر[1] فان صورۃ المنی لا تکون قط للمذی وفی قولہ رحمہ اللہ تعالٰی انھا تقطع مادۃ الشھوۃ تسامح[2] واضح وانما تقطع مادۃ المنی المنفصل فیؤمن بھا ان یکون الخارج بعدھا بقیۃ منی کان نزل لشھوۃ وھذا ھو الصحیح فی تعلیل المسألۃ کما افادہ فی التبیین وغیرہ فان لیس خروج کل منی مجنبا بل منی نزل عن شھوۃ وقد انقطع مادتہ بھا فالخارج

اقول مگر اس میں بظاہر ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ کہ منی کی صورت کبھی مذی کی نہیں ہوسکتی، اور اُن کا یہ قول کہ "یہ مادۂ شہوت کو قطع کر دیتا ہے" اس میں واضح تسامح ہے۔ کیونکہ یہ منی منفصل کے مادہ کو قطع کرتا ہے، اس سے یہ اطمینان ہو جاتا ہے کہ جو منی اب خارج ہو رہی ہے شہوت سے منفصل ہونے والی منی کا حصہ ہے، مسئلہ کی علت میں یہی قول صحیح ہے، تبیین وغیرہ میں یہی ہے۔ کیونکہ ہر منی کے

---

[1] فتح القدیر، بحث الماء المستعمل مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۷۵

[2] بحر الرائق، موجبات الغسل مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۵

Marfat.com

الا ان منيا مني قطعا لكن غير نازل عن شهوة فلا يوجب الغسل خلافا للامام الشافعي رضي الله تعالى عنه فان قلت اليس افاد في الفتح ان ما نزل عن غير شهوة لا يكون منيا قال رحمه الله تعالى كون المني عن غير شهوة ممنوع فان عائشة رضي الله تعالى عنها اخذت في تفسيرها اياه الشهوة قال ابن المنذر حدثنا محمد بن يحيى حدثنا ابو حنيفة حدثنا عكرمة عن عبد ربه بن موسى عن امه انها سألت عائشة رضي الله تعالى عنها عن المذي فقالت ان كل فحل يمذي وانه المذي والودي والمني فاما المذي فالرجل يلاعب امراته فيظهر على ذكره الشيئ فيغسل ذكره وانثييه ويتوضأ ولا يغتسل واما الودي فانه يكون بعد البول يغسل ذكره وانثييه ويتوضأ ولا يغتسل واما المني فانه الماء الاعظم الذي منه الشهوة وفيه الغسل وروى عبد الرزاق في مصنفه عن قتادة وعكرمة نحوه فلا يتصور مني الا من خروجه بشهوة والا فيفسد الضابط الذي وضعته لتمييز المياه لتعطى احكامها اھ[1]

نکلنے سے انسان جنبی نہیں ہوجاتا ہے، بلکہ صرف اُس منی سے جو بطور شہوت خارج ہو، اور اس صورت میں اس کا مادہ منقطع ہوگیا، تو اس صورت میں خارج ہونے والی چیز قطعاً منی ہے لیکن یہ شہوت سے نہیں نکلی ہے لہذا غسل واجب نہ کرے گی۔ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ فتح میں یہ ہے کہ جو چیز بلاشہوت خارج ہوتی ہے وہ منی نہیں ہوتی ہے نیز کہ بلاشہوت خارج ہونے والی چیز کا منع ہونا ممنوع ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے منی کی تفسیر میں شہوت کو منی کے لیے لازم قرار دیا ہے، ابن منذر نے کہا کہ ہم سے حدیث بیان کی محمد بن یحیی نے ہم سے ابوحنیفہ نے حدیث بیان کی، ہم سے عکرمہ نے عبد ربہ بن موسی سے ان کی ماں سے روایت کی کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے مذی کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا ہر نر کو مذی آتی ہے، اور یہ کہ تین چیزیں خارج ہوتی ہیں مذی، ودی، منی۔ مذی تو جب مرد اپنی بیوی سے کھیلتا ہے تو اس کے آلہ تناسل پر کچھ ظاہر ہوتا ہے اس صورت میں اس کو اپنا آلہ تناسل اور خصیتین دھوکر وضو کرلینا چاہیے، غسل کی ضرورت نہیں۔ اور ودی پیشاب کے بعد خارج ہوتی ہے، اپنے آلہ تناسل کو اور خصیتین کو دھوکر وضو کرلے غسل کی ضرورت نہیں۔ اور منی وہ بڑا پانی ہے جس سے شہوت ہوتی ہے اس میں غسل ہے، اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں قتادہ سے اور عکرمہ سے اسی قسم کی روایت

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

Marfat.com

کی ہے، پس منی کا بلاشہوت تصور نہیں کیا جا سکتا ہے ورنہ وہ ضابطہ فاسد ہو جائیگا جو حضرت عائشہ نے پانیوں کو ممتاز کرنے کے لیے وضع کیا تھا تاکہ ان کے احکام معلوم ہو سکیں اھ۔

قلت علی تسلیمہ ایضا لایصح جعلہ مذیا بل انکان فلخروجہ بعد البول ودیا علاان ما افاد المحقق شیئ تفرد بہ لا اظن احدا سبقہ الیہ اوتبعہ علیہ وقول التبیین قال صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اذا حذفت الماء فاغتسل وان لم تکن حاذفا فلاتغتسل فاعتبر الحذف وھو لایکون الا بالشہوۃ اھ[1]

میں کہتا ہوں کہ اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کو مذی قرار دینا درست نہ ہوگا بلکہ اس کو ودی کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ پیشاب کے بعد نکلا ہے۔ علاوہ ازیں جو محقق نے فرمایا ہے میں سمجھتا ہوں نہ اُن سے پہلے یہ کسی نے کہا اور نہ بعد میں کسی نے ان کی متابعت کی اس میں وہ منفرد نظر آتے ہیں، اور تبیین میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب پانی بطور 'حذف' نکلے تو غسل کرو اور حذف کے طور پر نہ ہو تو غسل نہیں ہے۔ تو آپ نے 'حذف' کا اعتبار کیا اور "حذف" بلاشہوت نہیں ہوتا ہے اھ

لیس کمثلہ لمن تأمل ففی الحذف الدفق ولایکون الا بشہوۃ بخلاف نفس خروج المنی کیف وقد نطقت الکتب عن اخرھا متونہا وشروحہا وفتاوٰیہا بتقیید المنی الذی یوجب الغسل بکونہ ذا شہوۃ وان ھذا القید احترازی وان المنی اذا خرج من ضربۃ اوسقطۃ اوحمل ثقیل من دون شہوۃ لایوجب الغسل اما احتجاجہ بقول ام المؤمنین رضی اللہ تعالی عنہا فاقول فیہ اولا ان امنا انما ترید تعریف المیاہ بخواص لہا اغلبیۃ والتعریف بالخاص سائغ شائع لاسیما فی الصدر الاول

یہ اس کے لیے مثل نہیں ہے جو اس کے لیے اس میں غور کرے کیونکہ حذف میں اچھلنا ہوتا ہے اور یہ بلاشہوت متصور نہیں بخلاف محض منی کے نکلنے کے۔ پھر تمام کتب متون و شروح فتاوٰی از اول تا آخر میں یہی ہے کہ وہ منی جو موجبِ غسل ہے وہی ہے جو شہوت کے ساتھ خارج ہو اور یہ کہ یہ قید احترازی ہے۔ اور یہ کہ منی جب چوٹ یا گرنے یا بوجھ اٹھانے کی وجہ سے بلاشہوت خارج ہو تو موجب غسل نہیں۔ اور ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کے قول سے استدلال کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ:

اولاً یہ کہ ام المومنین نے پانیوں کا تعارف ان کے

[1] تبیین الحقائق موجبات الغسل بولاق مصر ۱/۱۵

وثانیا[1] ماذا یراد بالضابطة الصدق الکلی من جانب المیاہ او الخواص او الجانبین والکل منقوض اما الاول فمع عدم وفائه بالمقصود لان لزوم المنویة للشهوة لا یستلزم لزوم الشهوة للمنویه وانما الکلام فیہ لا یصح فی نفسہ لان الرجل قد یمنی بالملاعبة فیکون هذا الانزال مذیا ولا یوجب الغسل وقد یمنی بشهوة عقیب البول کما تقدم عن المحقق فیکون هذا الامناء ودیا ولا غسل وکلاهما خلاف الاجماع واما الثانی فلان الانتشار بنظر او فکر من دون ملاعبة ربما یورث الامذاء لاسیما اذا کان الرجل مذاءً وهل لا یمذی الاعزب ابدا اذ لا مرأة یلاعبها مع انها قالت کل فحل یمذی فاذا لم یفسد الضابط بالتخلف فی المذی لا یفسد ایضا فی المنی وثالثا[2] وهو الطراز المعلم والحل المحکم ان ام المؤمنین رضی اللہ تعالی عنہا لم تقل هو الماء الاعظم الذی من الشهوة یلزم ان لا یخرج منی الا بشهوة وانما قالت منه الشهوة فانما یلزم ان لزم ان لکل منی دخلا فی ایراث الشهوة وما یورث الشهوة لا یلزم ان لا یخرج الا بها فقد یعتریه عارض یزیله عن مکانه بدون شهوة ولا شک ان تخلق المنی فی البدن هو الذی یولد الشهوة لتوجه الطبع الی دفع تلک الفضلة فالمنی وان خرج لعارض بغیر شهوة لا یخرج من انه الماء الذی یولد الشهوة ولا یبعد ان یکون لکل جزء منه دخل

عموی خواص کے ساتھ کیا ہے اور تعریف بالخاص عام ہے خاص طور پر ابتدائی دور میں اس کی امثلہ بہت ہیں۔

ثانیا یہ کہ ضابطہ کلیہ سے کیا مراد ہے، آیا میاہ کی جانب سے صدق کلی یا خواص سے یا جانبین سے اور جو صورت بھی ہو اس پر نقض ہے، پہلی صورت تو اس لیے کہ یہ مقصود کو پورا نہیں کرتا ہے اس لیے کہ منی کا شہوت کو لازم ہونا شہوت کے منی کو لازم ہونے کو مستلزم نہیں ہے جبکہ گفتگو اس میں فی نفسہٖ صحیح نہیں ہے کیونکہ منی کبھی بیوی کے ساتھ کھیل میں بھی نکل آتی ہے تو ایسا انزال مذی ہوگا اور غسل کو واجب نہ کرے گا اور کبھی منی پیشاب کے بعد شہوت سے خارج ہو جاتی ہے جیسا کہ محقق کے حوالے سے گزرا، تو اس منی کا خروج ودی ہوگا اور غسل واجب نہ ہوگا، اور یہ دونوں اجماع کے خلاف ہیں اور دوسری صورت میں اس لیے کہ نظر و فکر کے ذریعہ انتشار سے بغیر ملاعبۃ کے بھی مذی نکل آتی ہے خاص طور پر جب کسی شخص کو مذی زیادہ آتی ہو تو جو زیادہ تر سفر میں رہتا ہو اس کے پاس عورت نہیں ہوتی جس سے ملاعبہ کرے کیا اس کو کبھی مذی نہیں آئیگی حالانکہ ام المومنین نے فرمایا ہے ہر فحل کو مذی آتی ہے تو جب ضابطہ مذی میں تخلف سے نہیں ٹوٹتا تو منی میں بھی نہیں ٹوٹے گا۔ ثالثا یہ (طرازِ مُعلَم اور حلِ مُحکَم) ہے، حضرت عائشہ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ ماءِ اعظم شہوت سے ہوتا ہے، اگر ایسا فرماتیں تو اس سے یہ لازم آتا کہ منی شہوت سے ہی ہوتی ہے آپ نے یہ فرمایا کہ اس سے شہوت ہوتی ہے، اس صرف یہ بات لازم آتی ہے کہ ہر منی کو شہوت کے پیدا کرنے میں دخل ہے اور جو چیز شہوت پیدا کرے

فیها لان کله فضلة ومن المعلوم انه کلما ازداد المنی تزداد الشهوة فقول ام المؤمنین لا یمس ما اراد المحقق ولکن لا غرو فلکل جواد کبوة ولکل صارم نبوة وآبی الله الصحة کلیة الا لکلامه وکلام صاحب النبوة صلوات الله تعالی وسلامه علیه وعلی اٰله وصحبه اولی الفتوة ونسأل المولی سبحنه وتعالی عافیته وعفوه۔

والی ہو لازم نہیں کہ وہ شہوت سے ہی نکلے کیونکہ ممکن ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے منی اپنی جگہ سے شہوت کے بغیر جدا ہو جائے، اور اس میں شک نہیں کہ بدن میں منی کا وجود ہی شہوت پیدا کرتا ہے اور طبیعت اس فضلہ کے اخراج کی طرف مائل ہوتی ہے تو منی اگر کسی عارض کی وجہ سے بغیر شہوت کے نکلی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ منی وہ پانی نہ رہی جو شہوت پیدا کرتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ منی کے ہر جزء کو شہوت کے پیدا کرنے میں دخل ہو کیونکہ یہ کل کا کل فضلہ ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ منی جب زیادہ ہوتی ہے تو شہوت بھی زیادہ ہوتی ہے، تو اُم المؤمنین کے قول کا اس چیز سے کوئی تعلق نہیں ہے جو محقق نے فرمائی ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں فلکل جواد کبوۃ ولکل صارم نبوۃ۔ اور کلی طور پر تو اللہ کا کلام صحیح ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، ونسأل اللہ سبحانہ وتعالی عافیتہ وعفوہ۔ ت

الثانی عشر المرأة کالرجل فی الاحتلام نص علیه محمد کما فی مختصر الامام الحاکم الشهید فان احتلمت ولم تربللا لا غسل علیها هو المذهب کما فی البحر والدر وبه یؤخذ قاله شمس الائمة الحلوانی وهو الصحیح قاله فی الخلاصة وعلیه الفتوی قاله فی معراج الدرایة والبحر والمجتبی والحلیة والهندیة وبه افتی الفقیه ابو جعفر واعتمده فقیه النفس فی الخانیة فلا تعویل علی ما روی عن محمد انها یجب علیها الغسل احتیاطا وهذه غیر روایة الاصول عنه فان محمدا نص فی الاصل ان المرأة اذا احتلمت لا یجب علیها الغسل حتی تری مثل ما یری الرجل کما فی الحلیة

دوازدہم عورت احتلام کے سلسلہ میں مرد کی طرح ہے، امام محمد نے اس کی تصریح کی ہے، حاکم شہید نے اپنی مختصر میں یہی لکھا، تو اگر عورت کو احتلام یاد ہو مگر اس نے تری نہ دیکھی تو اس پر غسل نہیں، یہی مذہب ہے جیسا کہ بحر اور دُر میں ہے اور اسی پر عمل کیا جائے، شمس الائمہ حلوانی نے یہی کہا اور یہی صحیح ہے، یہ خلاصہ میں ہے، اور اسی پر فتوی ہے جیسا کہ معراج الدرایہ، بحر، مجتبی، حلیہ اور ہندیہ میں ہے اور فقیہ ابو جعفر نے اس پر فتوی دیا اور خانیہ میں فقیہ النفس نے اسی پر اعتماد کیا تو امام محمد سے جو مروی ہے کہ اس پر احتیاطاً غسل واجب ہے اعتماد نہیں ہے، اور امام محمد سے یہ روایت اصول کی روایت نہیں ہے، کیونکہ اصل میں امام محمد نے فرمایا کہ عورت کو اگر احتلام یاد ہے تو اس پر غسل صرف اسی صورت میں واجب ہوگا

۱؎ حلیہ

Marfat.com

عن الذخیرۃ ۔

جبکہ وہ اس چیز کو دیکھے جو مرد دیکھتا ہے جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے۔

اقول فقول المنیۃ[1] قال محمد لیس کما ینبغی وحمل الامام برھان الدین فی تجنیسہ ھذہ الروایۃ علی ما اذا وجدت لذۃ الانزال ثم اختارھا معللا بان ماءھا لایکون دافقا کماء الرجل وانما ینزل من صدرھا اھ[1] واعتمدہ البزازی فی الوجیز فجزم بالوجوب ثم قال وقیل لایلزمھا کالرجل اھ[2]

اقول لہٰذا منیہ کا قول کہ "محمد نے فرمایا" مناسب نہیں، اور امام برہان الدین نے تجنیس میں فرمایا کہ یہ روایت جس میں عورت کے لذت کے محسوس کرنے کا ذکر ہے الخ اس کی علت یہ ہے کہ عورت کا پانی اچھل کر نہیں نکلتا ہے دفق کے ساتھ، جیسا کہ مرد کا نکلتا ہے، عورت کا پانی اس کے سینے سے آتا ہے۔ اسی پر بزازی نے وجیز میں اعتماد کیا اور وجوب غسل کا قول کیا اور ایک قول یہ ہے کہ مرد کی طرح اس پر بھی غسل واجب نہیں جس طرح مرد پر واجب نہیں اھ

اقول واغرب فی السراجیۃ[2] فقال علیھا الغسل وبہ افتی ابوبکر بن الفضل البخاری وعن محمد انہ لایجب اھ[3] فجعل الظاھر نادرا والنادر ظاھرا وحکی روایۃ محمد کقول الکل وجعل قول الکل روایۃ عن محمد ثم ان المحقق ایضا استوجھہ فی الفتح وللامام الزیلعی فی التبیین ایضا میل الی اختیارھا حیث قدمھا جازما بھا واخر دلیلھا وعللھا کالتجنیس بقولہ لان ماءھا ینزل من صدرھا الی رحمھا بخلاف الرجل حیث یشترط الظھور الی ظاھر الفرج فی حقہ حقیقۃ اھ[4] فھذا ما وجدت الاٰن فی

اقول اور سراجیہ والے نے تو عجیب بات کہی کہ عورت پر غسل واجب ہے اور ابوبکر بن فضل البخاری نے اسی پر فتوٰی دیا، اور امام محمد کی روایت ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں اھ، تو انہوں نے ظاہر روایت کو نادر اور نادر روایت کو ظاہر روایت بنا دیا، اور محمد کی روایت کو اس طرح ذکر کیا کہ گویا وہ تمام فقہاء کا قول ہو اور جو قول تمام فقہاء کا ہے اس کو محمد کی روایت قرار دے دیا، پھر محقق نے فتح میں اس کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے اور تبیین میں امام زیلعی کا میلان بھی اسی طرف ہے، کیونکہ انہوں نے اس پر جزم کرتے ہوئے مقدم رکھا اور اس کی دلیل کو مؤخر کیا اور تجنیس کی طرح اس کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا "کیونکہ

---

[1] بحوالہ فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۵
[2] فتاوٰی بزازیہ علی حاشیۃ ہندیۃ موجبات الغسل نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۰
[3] فتاوٰی سراجیہ، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ص ۳
[4] تبیین الحقائق " بولاق مصر ۱/۱۶

Marfat.com

تشیید هذه الروایة اما التعلیل۔ اس کا پانی اس کے سینے سے آتا ہے اس کے رحم کی طرف، اور مرد کے لئے ضروری ہے کہ منی حقیقۃً ظاہر فرج تک ظہور کرے اھ یہ وہ ہے جو اب تک اس روایت کو مستحکم کرنے کے سلسلے میں مجھ پر ظاہر ہوا ہے۔

فاقول حاصله ان منی المرأة وان کان له دفق لشهادة قوله تعالٰی ماءٍ دافق یخرج من بین الصلب والترائب[1] لکن لا کمنی الرجل وذلک لانه ینزل من صلبه الی انثییه الی ذکره وهو طریق ذوعوج فلو لم یندفع بقوة شدیدة لبقی فی بعض الطریق بخلاف منیها فانه ینزل من ترائبها الی رحمها وهو طریق مستقیم فکان یکفیه السیلان غیر ان نزوله بحرارة فلزمه نوع دفق ولا وجه لانکاره فانه مشهود معلوم ولکن العجب من المدقق العلائی حیث قال لم یذکر الدفق لیشمل منی المرأة لان الدفق فیه غیر ظاهر اما اسناده الیه فی الاٰیة فیحتمل التغلیب فالمستدل بها کالقهستانی تبعا للاخی چلپی غیر مصیب تامل اھ[2]

اور تعلیل کی بابت میں کہتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ عورت کی منی اگرچہ دَفق (اچھلنے) کی کیفیت ہوتی ہے کیونکہ فرمانِ الٰہی ہے "وہ اچھلتے پانی سے پیدا کیا گیا ہے جو پیٹھ اور پستانوں کے درمیان سے نکلتا ہے، مگر وہ پھر بھی مرد کی منی کی طرح نہیں ہے کیونکہ اس کی منی اس کی پشت سے اس کے خصیتین کی طرف اترتی ہے اور یہ ایک پیچیدہ راستہ ہے اب اگر وہ پوری قوت کے ساتھ اچھل کر نہ نکلے تو اس کے جسم میں رک جانے کا احتمال ہے، لیکن عورت کی منی اس کے پستانوں کے پاس سے سیدھی رحم تک آتی ہے اور یہ سیدھا راستہ ہے، لہذا اس میں سیدھا سادا بہاؤ کافی ہے، البتہ اس میں چونکہ حرارت ہوتی ہے تو کچھ نہ کچھ اچھلنا پایا جاتا ہے، اور یہ چیز ناقابلِ انکار ہے، مگر مدقق علائی پر تعجب ہے کہ انہوں نے کہا کہ "دفق" کا ذکر نہیں کیا تاکہ عورت کی منی کو شامل ہو جائے کیونکہ اس میں دفق ظاہر نہیں ہوتا ہے اور آیت میں اس کی طرف جو دفق کی اسناد ہے تو اس میں تغلیب کا احتمال ہے اب قہستانی نے چلپی کی متابعت میں جو استدلال اس آیت سے کیا ہے وہ درست نہیں ہے تامل اھ

اقول النصوص تحمل علی ظواهرها مالم یصرف عنها دلیل فاحتمال التغلیب محتاج

اقول دراصل نصوص کو ان کے ظاہر پر ہی محمول کیا جاتا ہے تاوقتیکہ کوئی قرینہ صارفہ موجود نہ ہو، لہذا تغلیب کے

---

[1] القرآن ۸۶/۷

[2] الدرالمختار، موجبات الغسل، مجتبائی دہلی ۱/۳۰

Marfat.com

الی اثبات عدم الدفق فی منیھا واذ لادلیل فلا سبیل الی الاحتمال فلا اخذ علی الاستدلال قال العلامۃ ط الدلیل اذا طرقہ الاحتمال سقط بہ الاستدلال اھ[1]

احتمال کے لیے یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ عورت کی منی میں دفق نہیں پایا جاتا ہے اور چونکہ ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو تغلیب کا قول درست نہیں ہے علامہ ط نے فرمایا کہ جب کسی دلیل میں احتمال پیدا ہوجائے تو اس سے استدلال ساقط ہوجاتا ہے۔(ت)

اقول الاحتمال اذا لم یدل دلیل علیہ لم ینظر الیہ وکان المدقق رحمہ اللہ تعالٰی الٰی ھذا اشار بقولہ تامل وقال العلامۃ ش لعلہ یشیر الی امکان الجواب لان کون الدفق منہا غیر ظاھر یشعر بان فیہ دفقا وان لم یکن کالرجل افادہ ابن عبدالرزاق اھ[2]

اقول اگر احتمال بلادلیل ہو تو لائقِ التفات نہیں ہوتا ہے اور غالباً مدقق نے اپنے قول تامّل سے اس طرف اشارہ کیا ہے، اور علامہ "ش" نے فرمایا کہ شاید وہ جواب کے امکان کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، کیونکہ عورت کی منی میں دفق کے ظاہر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دفق ہے اگرچہ مرد کی طرح کا نہ ہو، ابن عبدالرزاق نے یہی فرمایا اھ (ت)

اقول لو ان المدقق اراد ھذا ناقض اول کلامہ اخرہ بل لم یستقم اولہ لانہ بنی شمول الکلام لمنیہا علی ترك ذکر الدفق ولو کان فیہ دفق ولو خفیا لشملہ وان ذکر بل مرادہ غیر ظاھر ای غیر ثابت ولا معلوم رجعنا الی تقریر دلیل التجنیس۔

اقول اگر مدقق کی عبارت کا یہ مطلب ہوتا تو ان کے ابتدائی کلام تناقض آخر کلام کے ساتھ ہوجاتا، بلکہ کلام کا اول درست ہی قرار نہ پاتا، کیونکہ ان کے کلام کا عموم عورت کی منی کے لیے دفق کے ذکر کے ترک پر ہے اور اگر اس میں خفیہ دفق ہوتا تو کلام اس کو شامل ہوجاتا اگرچہ ذکر کیا جاتا، بلکہ ان کی مراد غیر ظاہر سے یہ ہے، یعنی غیر ثابت اور غیر معلوم ہے۔ ہم نے تجنیس کی بیان کردہ دلیل کی طرف رجوع کیا ہے۔ (ت)

اقول فاذ اکان الامر کما وصفنا لم یجب فی انزالہا خروج المنی من الفرج الخارج الی الفخذ او الثوب غالبا کما فی الرجل

اقول اگر بات وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے تو عورت کے انزال کی صورت میں یہ ضروری نہیں کہ منی فرجِ خارج سے ران یا کپڑے تک عام طور پر آئے جس طرح مرد کی

---

[1] طحطاوی علی الدر المختار، موجبات الغسل بیروت ۱/۹۱

[2] ردالمحتار موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۸

Marfat.com

فعسى ان يخرج من الفرج الداخل ويبقى في
الفرج الخارج ولضعف الدفق يكون قليلا
ولرقته يختلط برطوبة الفرج فلا يحس به فاذا
كان الامر على هذا الحد من الخفاء اقمنا
وجدانها لذة الانزال مقام الخروج كما اقام
الشرع ايلاج الحشفة مقامه لعين ذلك الوجه
اعني الخفاء كما بينه في الهداية وشروحها
كيف وليس المراد بقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم في حديث الشيخين عن انس رضي الله تعالى
عنه لما سألته ام سليم رضي الله تعالى عنها يارسول
الله ان الله لا يستحيي من الحق فهل على
المرأة من غسل اذا احتلمت قال نعم اذا رأت
الماء[1] رؤية البصر قطعا فقد تكون عمياء
بل الرؤية العلمية والظن الغالب في علم الفقه
والخروج هو المظنون في الانزال وقد علم بما
قررنا ان عدم الاحساس به بصرا ولا لمسا لا
يعارض في المرأة هذا الظن فادير الحكم
عليه وكان وجدانها لذة الانزال كرؤيتها
اياه خارجا فنحن لا نقول ان الغسل يجب
عليها وان لم تر ماء حتى يرد علينا الحديث بل
نقول اذا وجدت لذة الانزال فقد رأت الماء
على الوجه الذي بينا لا نحتاج الى ان تحس
المني خارج فرجها ببصر او لمس هذا التقرير

آتی ہے، بلکہ ممکن ہے کہ فرج داخل سے فرج خارج کی
طرف آئے اور وہیں رہ جائے اور دفق کی کمی کے باعث
کم ہو اور رقت کی وجہ سے رطوبت فرج میں مل جائے
اور اس کا احساس نہ ہو، اور جب وُہ منی اس درجہ
خفی ہے تو ہم نے عورت کے احساسِ لذت کو خروج کے
قائم مقام قرار دے دیا جیسے شریعت نے حشفہ کے
دخول کو خروج منی کے قائم مقام قرار دے دیا، اور اس
کی وجہ بھی بعینہ یہی اخفاء ہے جیسا کہ ہدایہ اور اس کی
شروح میں بیان کیا گیا ہے، شیخین نے حضرت انس
سے روایت کی کہ جب آپ سے اُمِ سلیم رضی اللہ عنہا
نے دریافت کیا کہ یارسول اللہ! اللہ تعالٰی حق سے
حیا نہیں فرماتا ہے، کیا احتلام کی صورت میں عورت
پر بھی غسل ہے جبکہ وُہ پانی قطعی طور پر دیکھے؟ اس حدیث
میں دیکھنے سے مراد آنکھ سے دیکھنا نہیں ہے، بلکہ
رؤیتِ علمیہ اور ظنِ غالب ہے۔ یہی چیز علم فقہ میں معروف
ہے اور خروج ہی انزال میں مظنون ہوتا ہے، اور
یہ بھی معلوم ہُوا کہ منی کا نہ دیکھنا اور اس کو نہ چھونا اس
میں اس ظن کے مُنافی نہیں، چنانچہ حکم کا دارومدار اسی
پر ہے، اور عورت کا لذت کا وِجدان کرنا یہ بالکل اسی
طرح ہے جیسے وُہ خارجی طور پر اس منی کا مشاہدہ کرے،
اب ہم یہ نہیں کہتے کہ اس پر غسل واجب ہے خواہ وُہ
منی کو نہ دیکھے، اور ہم پر حدیث سے اعتراض وارد ہو،
بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جب عورت نے لذت کو محسوس کیا

---

[1] جامع للبخاری باب اذا احتلمت المرأۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۲

Marfat.com

الدلیل بفیض الملك الجلیل وھذا معنی ما قاله المحقق فی الفتح والحق ان الاتفاق علی تعلق وجوب الغسل بوجود المنی فی احتلامھا والقائل بوجوبه فی ھذہ الخلافیة انما یوجبه بناء علی وجودہ وان لم ترہ یدل علی ذلك تعلیله فی التجنیس احتلمت ولم یخرج منھا الماء ان وجدت شھوۃ الانزال کان علیھا الغسل والالا لان ماءھا لا یکون دافقا الی اخر ما قال فھذا التعلیل یفھمك ان المراد بعدم الخروج فی قوله ولم یخرج منھا لم ترہ خرج فعلی ھذا الاوجه وجوب الغسل فی الخلافیة والاحتلام یصدق برؤیتھا صورۃ الجماع فی نومھا وھو یصدق بصورتی وجود لذۃ الانزال وعدمه فلذا لما اطلقت ام سلیم السؤال عن احتلام المرأۃ قید صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم جوابھا باحدی الصورتین فقال اذا رأت الماء. ومعلوم ان المراد بالرؤیة العلم مطلقا فانھا لو تیقنت الانزال بان استیقظت فی فور الاحتلام فاحست بیدھا البلل ثم نامت فما استیقظت حتی جف فلم ترلعینھا شیئا لا یسع القول بان لا غسل علیھا مع انه لا رؤیة بصر بل رؤیة علم ورأی یستعمل حقیقة فی معنی علم باتفاق اللغة قال (رأیت اللہ اکبر کل شیئ) اھ وبما

تو گویا اس نے منی کو دیکھ لیا، اور اب اس کو اس امر کی ضرورت نہیں کہ وہ خارج منی کو دیکھے یا چھوئے، یہ اللہ کے فضل وکرم سے دلیل کی تقریر ہے اور محقق نے جو فتح میں کہا ہے اس کا مفہوم ہے، اور حق یہی ہے کہ عورت کی منی سے بھی غسل واجب ہوتا ہے، اور اس اختلافی مسئلہ میں جو لوگ وجوبِ غسل کے قائل ہیں خواہ وہ منی کو نہ دیکھے، ان کی دلیل وہی تجنیس والی علت ہے کہ عورت کو احتلام ہوا مگر اس کا پانی خارج نہ ہو مگر وہ شہوتِ انزال کو پائے تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ نہیں، کیونکہ اس کا پانی اچھل کر نہیں نکلتا ہے، اس تعلیل سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ ان کی مراد نہ نکلنے سے یہ ہے کہ اُس عورت نے نکلتے ہُوئے منی کو نہ دیکھا، ان وجوہ سے خلافی مسئلہ میں عورت پر سے غسل کا وجوب ہوا اور احتلام کا دیکھنا بھی صادق آتا ہے کہ وہ عورت نیند میں جماع دیکھے اور وہ لذتِ انزال کے وجود وعدم دونوں صورتوں پر صادق آتا ہے، اس لیے جب ام سلیم نے عورت کے احتلام کے سوال کو مطلق رکھا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں دو صورتوں میں سے ایک کے ساتھ قید لگائی، اور فرمایا کہ غسل صرف اسی صورت میں ہوگا جب وہ پانی دیکھے، اور یہ معلوم ہے کہ دیکھنے سے مراد علم ہے، کیونکہ اگر اس کو انزال کا یقین ہوگیا، مثلاً وہ احتلام کے فوراً بعد جاگ اُٹھی اور

ل فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۵

Marfat.com

قررنا الدليل بفيض فتح القدير عز جلاله ظهر ان الرادين على كلام المحقق هذا وهم العلماء الجلة تلميذه المحقق الحلبي في الحلية و المحقق ابرهيم الحلبي في الغنية والعلامة السيد الشامي في المنحة اكثرهم لم يمعنوا النظر في كلامه رحمه الله تعالى وايا هم ورحمنا بهم اما الشامي فظن ان المحقق يريد بدعوى الاتفاق التوفيق بين الروايتين بان مراد ظاهرة عدم الوجوب اذا لم يوجد الانزال ومراد النادرة الوجوب اذا وجد ولم تره المرأة بعينها فاخذ عليه بما هو عنه برئ اذ يقول يفهم من كلام الفتح ان مراده انهم اتفقوا على انه اذا وجد المني فقد وجب الغسل ومحمد قال بوجوبه بناء على وجود المني وان لم تره فلم يخرج على معنى لم تره خرج لكن لا يخفى ان غير محمد لا يقول بعدم الوجوب والحالة هذه فكيف يجعلون عدم الوجوب ظاهر الرواية اللهم الا ان يكون مراده الاعتراض عليهم في نقل الخلاف وانهم لم يفهموا قول محمد وان مراده لعدم الخروج عدم الرؤية ولا يخفى بعد هذا فانهم قيدوا الوجوب عند غير محمد بما اذا خرج الى الفرج الخارج فان كان مراده (يعني محمدا) بعدم الرؤية البصرية فهو مما لا يسع احدا ان يخالف فيه وان كان العلمية فلم يحصل الاتفاق

اپنے ہاتھ سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور جب دوبارہ اٹھی تو تری خشک ہو چکی تھی اب اس صورت میں کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں ہے کیونکہ اُس نے منی اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھی ہے۔ اہل لغت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ علم اور رویۃ حقیقۃ علم کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ رایت اللہ اکبر کل شیئ اھ ہماری اس تقریر سے معلوم ہوا کہ محقق حلبی نے حلیہ میں اور محقق ابراہیم حلبی نے غنیہ میں اور علامہ سید شامی نے منحہ میں، محقق کے کلام پر جو رد کیا ہے انہوں نے محقق کے کلام کو بنظر غائر نہیں پڑھا ہے رحمہ اللہ تعالی وایاھم ورحمنا بہم اور شامی کو یہ گمان ہوا کہ محقق اپنے دعوائے اتفاق سے یہ چاہتے کہ دونوں روایتوں میں تطبیق پیدا ہو جائے، اور وہ اس طرح کہ ظاہر روایت سے مراد وجوب نہ ہو جبکہ انزال نہ پایا جائے، اور نادر روایت کا مفہوم یہ ہے کہ جب انزال ہو اور عورت نہ دیکھے تو وجوب ہو، تو یہ ایسی تاویل ہے جس پر خود متکلم راضی نہیں ہے، کیونکہ وہ خود کہتے ہیں کہ فتح کے کلام میں ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ وہ فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جب منی پائی جائے گی تو غسل واجب ہوگا اور امام محمد وجوب غسل کا دارومدار منی کے وجود پر کرتے ہیں خواہ عورت نہ دیکھے، تو اس کے معنی ہوئے کہ لم ترہ کو کوئی مفاد نہیں ہے، مگر یہ مخفی نہ رہے کہ محمد کے علاوہ اور کوئی عدم وجوب کا قائل نہیں جبکہ یہ حالت ہو، تو وہ عدم وجوب کو ظاہر روایت کیسے قرار دیں گے؟

Marfat.com

علی تعلق الوجوب بوجود المنی فالظاھر وجود الخلاف وان ما فی التجنیس مبنی علی قول محمد وحینئذ لا دلالۃ لہ علی ما ادعاہ فلیتامل اھ[1]۔

ہاں اگر ان کی مراد یہ ہو کہ وہ اختلاف کے نقل کرنے میں ان پر اعتراض کرنا چاہتے ہوں اور یہ کہ وہ محمد کے کلام کو نہیں سمجھے اور یہ کہ ان کی مراد عدم خروج سے عدم رؤیت ہو مگر یہ دُور از کار باتیں ہیں کیونکہ انھوں نے امام محمد کے علاوہ دوسروں کے نزدیک وجوب کو اس قید سے مقید کیا ہے کہ وہ فرج خارج تک آگیا ہو تو اگر محمد کی مراد عدم رؤیۃ سے رؤیۃ بصریہ ہے تو اس میں کسی کو مجال مخالفت نہ ہونی چاہیے اور اگر رؤیۃ علمیہ ہے تو وجود منی سے وجوب کے متعلق ہونے پر اتفاق نہیں ہے، تو اختلاف ہے، اور جو کچھ تجنیس میں ہے وہ محمد کے قول پر مبنی ہے، اور اس صورت میں اس سے ان کے دعوے کو کوئی مدد نہیں ملتی ہے فلیتامل اھ۔

اقول لاھو ینکر الخلاف ولا ان ما فی التجنیس مبنی علی ما روی عن محمد ولا ھو یرید بجیان الاتفاق ابداء الوفاق وانما الامر انھم ظنوا ان محمدا فی ھذہ الروایۃ لایشترط فی احتلامھا وجود الماء لقول التجنیس وغیرہ المبنی علی تلک الروایۃ احتلمت ولم یخرج منھا الماء فردوا علیھا بقولہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم نعم اذا رأت الماء علق ایجاب الغسل علیھا برؤیۃ الماء فکیف یجب ولم یخرج فاشار المحقق الی الجواب عنہ بان وجدان الماء شرط بالاجماع ولا تنکرہ ھذہ الروایۃ انما نشأ الخلاف من واد اخر وذلک ان العلم بالشیئ قد یحصل بنفسہ وقد یحصل بالعلم بسببہ فالروایۃ الظاھرۃ شرطت العلم بالوجہ الاول وقالت لاغسل علیھا وان وجدت لذۃ الامناء مالم تحس بمنی خرج

اقول نہ تو وہ خلاف کے منکر ہیں اور نہ ہی تجنیس میں جو کچھ ہے وہ محمد کی روایت پر مبنی ہے اور نہ ہی وہ اتفاق کی شکل پیدا کر رہے ہیں، اصل معاملہ یہ ہے کہ فقہا نے محمد کی روایت کا یہ مطلب لیا کہ وہ احتلام میں پانی کا ہونا شرط نہیں کرتے ہیں کیونکہ تجنیس وغیرہ کا قول اسی روایت پر مبنی ہے کہ عورت کو احتلام ہوا اور اس سے پانی نہ نکلا، تو انھوں نے اس کی تردید حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے کی کہ "نعم اذا رأت الماء" اس روایت میں غسل کا وجوب پانی کے دیکھنے پر موقوف کیا گیا ہے، تو غسل پانی کے نکلے بغیر کیسے واجب ہو سکتا ہے؟ تو محقق نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا، یعنی پانی کا پایا جانا اجماعاً شرط ہے اور یہ روایت اس کا انکار نہیں کرتی ہے، اختلاف ایک اور جہت سے پیدا ہوا ہے اور وہ یہ کہ کسی چیز کا علم خود اس چیز سے پیدا ہوتا ہے اور کبھی اس کے سبب سے پیدا ہوتا ہے، تو ظاہر روایت

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

Marfat.com

من فرجها الداخل سواء كان الاحساس بالبصر او باللمس كما هو في الرجل بالاتفاق وفي رواية محمد فرقت بينها وبين الرجل بما بينا فاجتزت فيها بالعلم بلذة الانزال وجعلته علما بخروج المنی وان لم تحس منيا خارج فرجها هذا مراد الكلام فاين فيه رفع الخلاف او انكار ابتناء كلام التجنيس على الرواية النادرة ولو رأيتم[1] قوله فعلى هذا الا وجه وجوب الغسل في الخلافية لعلمتم انه يبقى الخلاف ويريد الترجيح لا رفع الخلاف وابداء التوفيق ولكن سبحٰن من لا يزل قولكم لا يخفى ان غير محمد لا يقول الخ

میں جو علم کی شرط ہے وہ پہلی وجہ سے ہے جس میں یہ ہے کہ عورت پر غسل نہ ہوگا خواہ لذتِ منی کو کیوں محسوس نہ کرے، تاوقتیکہ وُہ اپنی فرج داخل سے منی نکلتی محسوس نہ کرے، خواہ احساس نظر سے ہو یا لمس سے ہو جیسا کہ مرد میں ہے بالاتفاق، اور محمد کی روایت کی رو سے مرد و عورت کی منی میں ہمارا بیان کردہ فرق ہے، اس میں عورت کا لذتِ انزال کا محسوس کرلینا منی کے خروج کے لیے کافی قرار دیا ہے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ عورت کو فرج خارج کی طرف منی کے آنے کا احساس بھی ہو، یہ کلام کی مراد ہے، اس میں رفع خلاف کا کہیں ذکر نہیں ہے، اور نہ اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس میں تجنیس کے کلام کے نادر روایت پر مبنی ہونے کا انکار ہے، اور اگر ان کے قول فعلی ھذا الاوجہ وجوب الغسل فی الخلافیۃ کی طرف توجہ کی جائے، تو معلوم ہوگا کہ وہ خلاف کو باقی رکھ رہے ہیں صرف ترجیح دے رہے ہیں، ان کا مقصود تطبیق دینا نہیں ہے، لیکن خدا بے عیب ہے۔ تمہارا قول لا یخفی ان غیر محمد لا یقول الخ

اقول بلی ان غیر محمد[2] بل ومحمد ایضا فی ظاهر الرواية يقول بعدم الوجوب اذا لم يحط علمها بنفس خروج المنی اصالة وفی النادرة يقول بالوجوب اذا علمت وجود المنی علما فقهيا بوجدان لذة الانزال قولكم الا ان يكون مراده الاعتراض[2] **اقول** لم يرده ولم يرد الخلاف بل اراد الجواب عما

اقول محمد کا غیر بلکہ خود محمد بھی ظاہر روایت میں کہتے ہیں کہ عورت کو بذاتِ خود جب منی کے نکلنے کا علم نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اور نادر روایت میں فرماتے ہیں کہ جب عورت کو منی کے خروج کا فقہی علم حاصل ہو جائے یعنی وہ لذت کو محسوس کرے تو اس پر غسل واجب ہو جائے گا تمہارا قول الا ان یکون مرادہ اعتراض میں کہتا ہوں نہ تو انہوں نے

---

[1] منحة الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

[2] ایضاً

Marfat.com

اورد على محمد من مخالفة الحديث بان الرؤية فى الحديث علمية اجماعا ولا يسع احدا ان يخالف فيه وهو اذن يعم العلم الحاصل بسبب العلم بالسبب قولكم وان كان العلمية[1] الخ **اقول** نعم هو المراد عند محمد وغيره جميعا انما الخلاف فى اشتراط العلم بالشئ اصالة وعدمه فلا ينافى الاتفاق على تعلق الوجوب بالوجود اما الغنية فقال فيها بعد نقل كلام المحقق هذا لا يفيد كون الاوجه وجوب الغسل فى المسألة المختلف فيها لحديث ام سليم رضى الله تعالى عنها سواء كانت الرؤية بمعنى البصر او الحلم فانها لم تر بعينها ولا علمت خروجه اللهم الا ان ادعى ان المراد برأت رؤيا الحلم ولكن لا دليل له على ذلك فلا يقبل منه[2] اھ فاصاب فى فهم ان مراد المحقق الترجيح لا التوفيق والعجب ان العلامة ش نقل كلامه برمته بعد ما قدمناه ولم يحن منه التفات الى ما اعطاه الغنية من مفاد كلام المحقق۔

اعتراض کا ارادہ کیا اور نہ ہی اختلاف کا ارادہ کیا بلکہ ان کی مراد محمد پر سے اس اعتراض کو رفع کرنا ہے جو ان پر حدیث کی مخالفت کرنے کے سلسلہ میں وارد ہوا، کہ حدیث میں اجماعاً رؤیت علمیہ مراد ہے، اور اس میں کسی کی مجال نہیں کہ اختلاف کرے، تو اس میں وہ علم بھی آجاتا ہے جو علم کے سبب کا ہو۔ تمہارا قول وان کان العلمیۃ الخ اقول یہی امام محمد اور دوسرں کی مراد ہے، اختلاف صرف اسی میں ہے کہ ایک چیز کا اصالۃً علم ہونا اور نہ ہونا، تو یہ اس امر پر اتفاق کے منافی نہیں کہ وجوب غسل کا تعلق وجود منی سے ہے اور غنیۃ میں محقق کے کلام کو نقل کرنے کے بعد فرمایا، یہ اس امر کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ اس مسئلہ مختلف فیہا میں زیادہ صحیح وجوب غسل ہے جیسا کہ ام سلیم رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے جو رؤیت بمعنے دیکھنے کے ہو یا بمعنی علم کے ہو کیونکہ نہ تو انہوں نے اپنی آنکھ سے دیکھی تھی اور نہ اس کے خروج کا علم ہوا تھا، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ یہ دعوی کیا جائے کہ "رأت" سے مراد خواب میں دیکھنا ہو، لیکن اس پر کوئی دلیل نہیں، لہذا یہ دعوی مقبول نہیں ہے اھ اس سے معلوم ہوا کہ صاحبِ غنیہ محقق کی مراد درست طور پر سمجھے ہیں کہ ان کی مراد صرف ترجیح ہے توفیق نہیں ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا اُس کو نقل کرنے کے بعد علامہ ش نے ان کے کلام کو مکمل نقل کیا ہے مگر اس میں غنیہ کی بحث کی طرف کوئی اشارہ تک نہیں ہے۔ ت

اقول وحاشا المحقق ان یرید بالرؤیة

اقول یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کہ محقق

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

Marfat.com

رؤیا حلم بل اراد الرؤیۃ العلمیۃ کما قد افصح عنہ وقولکم ولا علمت مبنی علی حصر العلم بالشیء فی العلم المتعلق بنفسہ اصالۃ وھو باطل قطعاً الا تری ان الشرع اوجب الغسل بغیبۃ الحشفۃ واقامھا مقام رؤیۃ المنی مع عدم العلم المتعلق بنفسہ قطعا ثم اخذ المحقق الحلبی یوھن کلام التجنیس قائلا لا اثر فی نزول مائھا من صدرھا غیر دافق فی وجوب الغسل فان وجوب الغسل فی الاحتلام متعلق بخروج المنی من الفرج الداخل کما تعلق فی حق الرجل بخروجہ من راس الذکر الی آخر[1] ما اطال۔

رؤیۃ سے رؤیۃ حُلمی کا ارادہ کریں، انہوں نے رؤیۃ علمی کا ارادہ کیا ہے، وُہ خود وضاحت سے کہتے ہیں، وقولکم "ولا علمت" یہ اس پر مبنی ہے کہ کسی چیز کے علم کو اُس کے اصالۃً جاننے میں منحصر کر دیا جائے جو قطعاً باطل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حشفہ کے غائب ہونے سے شریعت نے غسل کو واجب کیا ہے اور دخول حشفہ کو منی کے دیکھنے کے قائم مقام قرار دیا ہے، حالانکہ نفسِ منی کا علم قطعاً نہیں ہے۔ پھر محقق حلبی نے یہ کہہ کر تجنیس کے کلام کے ضعف کو ظاہر کیا کہ عورت کے سینے سے پانی کے نزول اور اس کے غیر دافق ہونے کو وجوبِ غسل میں کوئی دخل نہیں، کیوں کہ احتلام میں وجوبِ غسل فرج داخل سے منی کے خروج سے متعلق ہے اور یہ چیز مرد میں منی کے سرِ ذکر سے خروج کے ساتھ متعلق ہے الی آخر ما اطال۔

اقول لم یرد التجنیس ان مجرد نزول مائھا من صدرھا یوجب الغسل بدون خروج وانما اثر النزول من صدرھا الی رحمھا فی عدم الدفق فی منیھا مثل الرجل وعدم الدفق اثر فی ضعف دلالۃ عدم الاحساس خارج الفرج علی عدم الخروج کما قررناہ بما یکفی ویشفی وبہ وبالرقۃ وباشتمال فرجھا الخارج علی الرطوبۃ فارقت الرجل کما تقدم ثم قال علی ان فی مسألتنا لم یعلم انفصال منیھا عن صدرھا وانما حصل ذلک فی النوم واکثر ما یری فی النوم لا تحقق لہ فکیف

اقول صاحبِ تجنیس نے یہ بات نہیں کہی ہے کہ عورت کا پانی جو سینے سے نازل ہو وہ غسل کو واجب کر دیتا ہے خواہ وُہ خارج نہ ہو، اس کے سینے سے پانی کے رحم تک نزول کا اثر اس کی منی میں دفق کے نہ ہونے میں ہے جیسا کہ دفق مرد کی منی میں پایا جاتا ہے اور عدمِ دفق نے اثر کیا ہے عدمِ احساس کی دلالت کے ضعف پر فرج کے باہر عدمِ خروج پر، جس کی ہم نے مکمل تقریر کر دی ہے، اور اس وجہ سے' رقت سے اور اپنی فرج خارج کے رطوبت پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عورت مرد سے مختلف ہے کما تقدم، پھر فرمایا "علاوہ ازیں ہمارے اس مسئلہ میں اس کی منی کا

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

Marfat.com

یجب علیها الغسل اھ[1] سینے سے منفصل ہونا معلوم نہیں ہوا، یہ صرف نیند میں ہوا ہے، جبکہ نیند کی بہت سی باتوں کا خارج میں تحقق نہیں ہوتا ہے، تو اس پر غسل کیونکر واجب ہوگا اھ

اقول قدمنا فی التنبیه الثامن ان تلک الافعال المرئیة حلما و ان لم تکن لها حقیقة تؤثر علی الطبع کمثل الواقع منها فی الخارج او ازید وقد جعل فی الغنیة نفس النوم مظنة الاحتلام قال وکم من رؤیا لا یتذکرها الرائی فلا یبعد انه احتلم ونسیه فیجب الغسل اھ[2] ای فیما اذا رأی بللا و تیقن انه مذی و لیس منیا و لم یتذکر الحلم فاذا کان هذا فی عدم التذکر فکیف وقد تذکرت الاحتلام و تذکرت شیئاً اخر فوقه وهو وجدان لذة الانزال فلو اهمل ما یری فی النوم لضاع الفرق بالتذکر و عدمه مع اجماع ائمتنا علیه و بقیة الکلام یظهر مما قدمت و یاتی ثم قال نعم قال بعضهم لو کانت مستلقیة وقت الاحتلام یجب علیها الغسل لاحتمال الخروج ثم العود فیجب الغسل احتیاطا وهو غیر بعید[3] الخ

اقول ہم آٹھویں تنبیہ میں بیان کر آئے ہیں کہ خواب میں نظر آنے والی اشیاء کا وجود حقیقی نہیں ہوتا ہے تاہم اُن کا اثر طبیعت پر مترتب ہوتا ہے، بالکل اس طرح جس طرح خارجی اشیاء کا ہوتا ہے بلکہ زیادہ ہوتا ہے، اور غنیہ میں محض نیند ہی کو "مظنہ" احتلام قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ بہت سے خواب ایسے ہیں جو دیکھنے والے کو یاد نہیں رہتے، تو ممکن ہے کہ اس کو احتلام ہوا ہو اور بھول گیا ہو اس لیے غسل واجب ہوگا اھ یعنی اس صورت میں جبکہ اس نے تری دیکھی اور اس کو یہ یقین ہوا کہ یہ مذی ہے منی نہیں ہے اور خواب یاد نہیں آیا، یہ یاد نہ ہونے کی صورت میں ہے، اگر اس کو احتلام اور لذت بھی یاد ہے وہ لذت انزال کا وجدان ہے اس فرق کو کون ضائع کرے گا یاد ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں۔ حالانکہ ہمارا ائمہ کا اس پر اجماع ہے، اور بقیہ کلام کو ہماری سابقہ اور آئندہ تقریر ظاہر کردے گی۔ پھر فرمایا کہ ہاں بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اگر احتلام کے وقت وہ چت لیٹی تھی تو اس پر غسل واجب ہوگا کیونکہ نکلنے اور پھر واپس لوٹنے کا احتمال ہے تو احتیاطا غسل واجب ہے اور یہ بعید نہیں ہے الخ

---

[1] غنیة المستملی شرح منیة المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

[2] ایضاً ص ۴۴

[3] ایضاً ص ۴۵

Marfat.com

اقول مثل الکلام من شان ھذا المحقق بعید فانہ اذا جعل ما یری فی النوم لاحقیقۃ لہ وجعلہا مع تذکرھا الاحتلام ووجدانہا لذۃ الانزال غیر عالمۃ بالخروج وصرح انہا لم تر ولا علمت وان الحدیث ناطق بتعلیق الغسل علی رؤیتہا الماء بصرا اوعلما فمع انتفائہما مطلقا کیف یجب علیہا الغسل بمجرد کونہا علی قفاھا ابرؤیا حلم لاحقیقۃ لہا وقد قلتم ان لادلیل علیہ فلا یقبل والعود انما یکون بعد الخروج وھھنا نفس الخروج غیر متحقق فما معنی احتمال العود فالحق ان استقراربہ ھذا الکلام عودمنہ الی قبول المرام ثم ان القائل بھذا الشرط اعنی الاستلقاء الامام ابوالفضل مجد الدین فی الاختیار شرح متنہ المختار ولفظہ کما فی الحلیۃ المرأۃ اذا احتلمت ولم تر بللا ان استیقظت وھی علی قفاھا یجب الغسل لاحتمال خروجہ ثم عودہ لان الظاھر فی الاحتلام الخروج بخلاف الرجل فانہ لایعود لضیق المحل وان استیقظت وھی علی جھۃ اخری لایجب[1] اھ

اقول اس جیسا کلام اِس پایہ کے محقق سے بعید ہے کیونکہ انھوں نے خواب کی بات کو بے حقیقت قرار دیا ہے، اور عورت کے خواب یاد رکھنے اور لذت انزال کو محسوس کرنے کے باوجود یہ کہا ہے کہ اس کو خروج کا علم نہیں ہے، اور یہ بھی تصریح کی کہ اس نے نہ تو دیکھا اور نہ جانا جبکہ حدیث میں غسل کے وجوب کو اس امر پر معلق کیا ہے کہ وہ پانی کو یا تو دیکھے یا اس کو علم حاصل ہو، تو جب رؤیۃ مطلقاً منفی ہے تو اس پر محض اس وجہ سے غسل کیونکر واجب ہو جائے گا کہ اس نے ایک بے حقیقت خواب دیکھا تھا اور حالانکہ تم نے کہا ہے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے تو قبول نہ کیا جائے گا اور لوٹنا تو خروج کے بعد ہوتا ہے اور یہاں نفس خروج غیر متحقق ہے تو عَود کا احتمال کہاں سے آگیا، تو حق یہ ہے کہ اُن کا اس کلام کو حق کے قریب کہنا مقصود کے قبول کرنے کی طرف لوٹنا ہے، اور پھر اس شرط استلقاء کے قائل امام ابو الفضل مجد الدین نے اختیار میں متن کی شرح کرتے ہوئے فرمایا، جیسا کہ حلیہ میں ہے کہ اگر کسی عورت کو احتلام ہوا اور اس نے تری نہ دیکھی تو اگر وہ بیدار ہُوئی تو گُدی کے بل تھی تو غسل واجب ہوگا کہ اس امر کا احتمال ہے کہ منی نکل کر واپس چلی گئی ہو کیونکہ احتلام میں ظاہر خروج ہی ہے جبکہ مرد کی منی میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہاں سوراخ چھوٹا ہونے کی وجہ سے واپس نہیں جا سکتی ہے، اور اگر وہ کسی اور پوزیشن میں بیدار ہو تو غسل واجب نہ ہوگا اھ

---

[1] اختیار شرح مختار فرض الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۳

Marfat.com

اقول فانظر کیف بنی الامر علی ان الظاھر فی الاحتلام الخروج فقد جعلہ معلوما بحسب الظاھر ولوکان الامر کما قال فی الغنیۃ ان لوتر ولا علمت لم یکن معنی لایجاب الغسل وافادان عدم الوجدان بعد التیقظ لا یعارض ھذا الظن اذا کانت مستلقیۃ لاحتمال العود۔

ثم اقول بل ھو بعید **اولا** لانہ ذھب عنہ ان نفس کون منیھا غیر بین الدفق رقیقا قابلا للامتزاج برطوبۃ الفرج الخارج کاف فی دفع ھذہ المعارضۃ کما بینا بتوفیق اللہ تعالٰی **وثانیا** اذا لم ینظر الی ذلک فلقائل ان یقول احتمال العود بعد الخروج احتمال من غیر دلیل فلا یعتبر و استلقاؤھا لیس علۃ العود ولا ظنا بل ان کان فرفع مانع وعدم المانع لیس من الدلیل فی شیئ کما تقرر فی الاصول **وثالثا** المانع وھو ضیق المحل انما یتحقق فی الاضطجاع لالتقاء الالیتین وانسداد المسلک اما الانبطاح فکالاستلقاء فی اتساع المحل فلم خص الحکم بالاستلقاء فان اعتل بانھا ان کانت منبطحۃ وخرج المنی یسقط علی الفراش فلا یعود **قلت** ان ارید الخروج من الفرج الخارج ففی الاستلقاء ایضا اذا خرج منہ نزل الی الیتیھا فلا یعود و

اقول دیکھیے انہوں نے بنیاد اس امر کو قرار دیا ہے کہ احتلام میں ظاہر خروج ہے، تو گویا اس کو انہوں نے بحسب ظاہر معلوم قرار دیا، اور بات وہی ہے جو غنیہ میں ہے کہ اگر اس نے زمنی کو دیکھا اور نہ جانا تو غسل واجب کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی اور یہ بھی کہا کہ جاگنے کے بعد منی کا نہ پانا اس ظن کے معارض نہیں، جبکہ وُہ چت لیٹی ہو کیونکہ لوٹ جانے کا احتمال ہے۔(ت)

اقول میرے خیال میں یہ احتمال بوجوہ بعید ہے

اوّلا ان کے ذہن میں یہ بات نہیں رہی کہ اس کا محض اس قسم کی منی ہونا کہ جس کا دُفق ظاہر نہیں ہے، پتلی ہے اور فرجِ خارج کی رطوبت سے مل جانے کے لائق ہے، اس معارضہ کو رفع کرنے کے لیے کافی ہے، جیسا کہ ہم نے بتوفیقِ الٰہی بیان کیا۔

ثانیا جب اس طرف نظر نہ کی جائے تو کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ نکلنے کے بعد واپس جائیگا احتمال بلا دلیل ہے، لہٰذا غیر معتبر ہوگا، اور عورت کا چت لیٹا ہوا ہونا نہ تو عود کی علت ہے اور نہ ہی ظن ہے بلکہ اگر ہو تو مانع کا رفع اور مانع کا عدم بلا دلیل ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت شدہ ہے۔

ثالثا تنگیِ محل کا مانع چت لیٹنے کی شکل میں متحقق ہوسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں مخرج بند ہوتا ہے، اور پھیل کر لیٹنا گدی کے بل لیٹنے کی طرح، کہ دونوں صورتوں میں مخرج کشادہ ہوجاتا ہے تو حکم کو گُدّی کے بل لیٹنے کے ساتھ کیوں مخصوص کیا گیا ہے، اگر اس کی وجہ یہ بتائی جائے کہ

Marfat.com

وان اريد الخروج من الفرج الداخل مع البقاء فى الفرج الخارج فالاستلقاء كالانبطاح فى جواز العود **ورابعا** سنذكر انفا فى تجويز العود ما لا يبقى للفرق مساغا **وخامسا** بل يجوز ان تكون مضطجعة وقد وضعت بين فخذيها وسادة ضخمة فيبقى الفرج متسعا كالاستلقاء او افرج **وسادسا** ان استلقت وقد التفت اساق بالساق لا يكون للاستلقاء فضل على الاضطجاع فى باب الاتساع فالقصر عليه منقوض طردا وعكسا وله صور اخرى لا تخفى الا ان يقال ذكرا لاستلقاء و نبه به على صور اتساع الفرج فيشمل الانبطاح والاضطجاع المذكور والمراد بجهة اخرى جهة التقاء الشفرين ولو فى الاستلقاء على الوجه المزبور ثم الصواب ما عبر به فى الاختيار من ان تجد نفسها مستلقية اذا تيقظت ولا حاجة الى ان تعلم استلقاءها حين احتلمت كما وقع فى الغنية ثم اخذ المحقق الحلبى يرد ما اختار فى الاختيار فقال الا ان ماءها اذا لم ينزل دفقا بل سيلانا يلزم اما عدم الخروج ان لم يكن الفرج فى صبب او عدم العود ان كان فى صبب فليتأمل اھ[1]

عورت اگر پھیل کر لیٹی ہو اور منی نکل کر فرش پر گر جائے تو لوٹ نہیں سکتی۔ میں کہتا ہوں کہ اگر فرج خارج سے خروج مراد ہے تو سرین پر آجائے گا اور واپس نہیں ہوگا اگر خارج سے مراد فرج داخل ہے تو فرج خارج موجود ہے تو استلقا "انبطاح" کی طرح ہے عود کے جواز میں۔

رابعا ہم آئندہ سطور میں عود کے جواز پر جو کلام کریں گے اُس سے فرق کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جائے گی۔

خامسا یہ ممکن ہے کہ وہ ایک موٹا سا تکیہ اپنی دونوں رانوں کے درمیان رکھے ہوئے لیٹی ہو اور اس طرح فرج میں استلقاء کی حالت کی سی کشادگی موجود ہو بلکہ اس سے بھی زیادہ ہو۔

سادسا اگر اس نے اس طرح استلقاء کیا کہ پنڈلی، پنڈلی پر رکھی تو استلقاء کو فراخی کے سلسلہ میں اضطجاع میں کوئی فضیلت نہ ہوگی، تو اس پر قصر طردا و عکسا منقوض ہے اور اس کی بعض دوسری صورتیں بھی ممکن ہیں۔

ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ انہوں نے استلقاء کا ذکر کیا ہے لیکن ان کی مراد فرج کی کشادگی کی تمام ممکنہ صورتیں ہیں جن میں انبطاح اور اضطجاع مذکور بھی آجاتا ہے' اور "بجہۃ اخری" سے مراد دونوں سُرینوں کے ملنے کی کیفیت ہے، جو مذکور استلقاء کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے پھر

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

صحیح وہی بات ہے جو اختیار میں ہے کہ عورت جب جاگی تو اس نے اپنے آپ کو استلقاء کی حالت میں پایا، اب اس میں یہ ضروری نہیں کہ وُہ احتلام کے وقت بھی استلقاء کی حالت کا علم رکھے، جیسا کہ غنیہ میں ہے، پھر محقق حلبی نے اختیار کے مختار کی تردید شروع کی اور کہا کہ "مگر یہ کہ جب عورت کا پانی دفق کے ساتھ نہ اُترا ہو بلکہ صرف سیلان ہوا ہو تو یا تو عدمِ خروج لازم آئے گا اگر فرج نشیب میں نہ ہو یا عَود کا نہ ہونا لازم آئے گا اگر نشیب میں ہو فلیتأمل اھ ت

اقول کلا اللازمین منتف اما الاول فلما حققنا ان منیہا لا یخلو عن دفق وان لم یکن کدفق الرجل فلا نسلم لزوم عدم الخروج اذا لم یکن الفرج فی صبب الا تری انھن ربما یوطأن بوضع وسادۃ تحت اعجازھن فیکون الفرج مرتفعا ومع ذلک یرمین بمائھن بل وبماء الرجل ایضا واما الثانی فلان للرحم قوۃ جاذبۃ شدیدۃ الجذب فربما یجوز ان یخرج المنی من الفرج الداخل ویکون فی الفرج الخارج وتھیج جاذبۃ الرحم فتجذبہ من الفرج الخارج وان کان الفرج فی صبب بل یجوز ان یجوز المنی الفرج الخارج ایضا ثم یعود بجذب الرحم الا تری الی ما نصوا علیہ ان لو جومعت فیما دون الفرج فسبق الماء الی فرجہا او جومعت البکر لا غسل علیہا لفقد السبب وھو الانزال او مواراۃ الحشفۃ حتی لو حبلت کان علیہا الغسل لانہا لا تحبل الا اذا انزلت و المسألۃ فی الخانیۃ والخلاصۃ والوجیز

اقول یہ دونوں لازم منتفی ہیں۔

پہلا تو اس لیے کہ ہم نے تحقیق کر دی ہے کہ عورت کی منی میں بھی بہرحال کچھ نہ کچھ دَفق پایا جاتا ہے اگرچہ مرد کے دَفق کی طرح نہ ہو تو ہم عدمِ خروج کا لزوم تسلیم نہیں کرتے ہیں جبکہ فرج نشیب میں نہ ہو، عورتوں سے ان کے سُرینوں کے نیچے تکیہ رکھ کر بھی وطی کی جاتی ہے اس طرح ان کی فرج اونچی ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان کی منی بھی نکلتی ہے، بلکہ ان میں مرد کی جو منی ہوتی ہے وہ بھی باہر آجاتی ہے۔

اور دوسرا اس لیے کہ رحم میں جذب کی قوت ہے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ منی فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں آجاتی ہے اور رحم کی قوتِ جاذبہ اس کو جذب کر لیتی ہے خواہ فرج نشیب ہی میں کیوں نہ ہو بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ منی فرج خارج ہی میں ہو اور اس کو رحم جذب کرلے۔ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر عورت سے فرج کے علاوہ کہیں اور وطی کی گئی اور پانی فرج میں چلا گیا یا کنواری سے وطی کی گئی تو اس پر سبب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے غسل بھی نہ ہوگا اور وہ سبب انزال ہے یا حشفہ کا غائب ہوجانا، ہاں اگر اس صورت میں حاملہ ہوگئی تو اس پر غسل ہے،

Marfat.com

والکبری وخزانة المفتین والفتح والبحر والغنیة وغیرها فقد جوزوا حتی فی البکران یقع الماء خارج فرجها الخارج ثم ینجذب فیدخل فی الرحم قال فی الغنیة بعد ذکرھذہ المسألة الاخیرة لاشك انه مبنی علی وجوب الغسل علیها بمجرد انفصال منیها الی رحمها وهو خلاف الاصح الذی هو ظاهر الروایة قال فی التاترخانیة فی ظاهر الروایة یشترط الخروج من الفرج الداخل الی الفرج الخارج وفی النصاب وهو الاصح اھ[1] وقد تواردہ علیه العلامة الشامی فی المنحة فقال اقول لایخفی ان الحبل یتوقف علی انفصال الماء عن مقرہ لاعلی خروجه فالظاهر ان وجوب الغسل مبنی علی الروایة السابقة عن محمد تامل اھ[2] ثم رأی الحلبی صرح به فی الغنیة فحمد الله تعالٰی علیه وقد تبعدا ایضا فی الدر اذ نقل عنه ما فی شرحه الصغیر ان فیه نظرا لان خروج منیها من فرجها الداخل شرط لوجوب الغسل علی المفتی به ولم یوجد اھ[3] فبزیادة قوله علی المفتی به اشار الی

کیونکہ انزال کے بغیر حمل کا استقرار نہیں ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ خانیہ، خلاصہ، وجیز، کبرٰی، خزانۃ المفتین، فتح، بحر اور غنیہ وغیرہ میں مذکور ہے۔ ان سب کتب میں اس امر کو جائز قرار دیا ہے کہ پانی عورت کی فرج خارج کے باہر گرنے کے بعد رحم کے اندر پہنچ جائے۔ غنیہ میں اس مسئلہ کے ذکر کے بعد فرمایا، اس میں شک نہیں کہ یہ مسئلہ اس پر مبنی ہے کہ عورت پر غسل محض اس کی منی کے منفصل ہونے اور رحم تک پہنچ جانے پر ہے، لیکن یہ چیز اصح اور ظاہر روایت کے خلاف ہے۔ تتارخانیہ میں ہے کہ ظاہر روایت میں غسل کے وجوب کی شرط فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں آنا ہے، اور نصاب میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ اس پر علامہ شامی نے منحہ میں یہ اِشکال وارد کیا ہے کہ حمل کا دار و مدار پانی کے اپنے مستقر سے منفصل ہونے پر ہے نہ کہ خروج پر تو بظاہر وجوبِ غسل سابق روایت پر مبنی ہے جو محمد سے مروی ہے، تأمل اھ، جب حلبی نے اس کو غنیہ میں دیکھا تو خدا کا شکر بجا لائے۔ دُر میں اس کی متابعت کی ہے ان کی شرح صغیر سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں نظر ہے کیونکہ عورت کی منی کا فرج داخل سے نکلنا مفتٰی بہ قول کے مطابق

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

[2] منحۃ الخالق علی بحر الرائق، موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

[3] دُرِّ مختار، موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۲

Marfat.com

ابتنائه على رواية محمد ۔ وجوب غسل کی شرط ہے اور وہ نہیں پایا گیا اھ تو

”مفتی بہ“ کی قید کا اضافہ کرکے انہوں نے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ محمد کے قول پر مبنی ہے ۔

اقول وهذا ما اشبه على بعض الانظار[1]
فزعمت ان الرواية النادرة لا تشترط
الخروج وقد ازالها المحقق وبيناه بما
يكفي ويشفي فلا وجه لهذا الحمل اما ما
يذكر عن المنصورية انه اعتبر في منيها
الخروج الى فرجها الخارج عند الفقيه ابي
جعفر والى فرجها الداخل عند الامامين
الحلواني والسرخسي على ما نقل عنهما البرجندي
فاقول متوغل في الاغراب مثل ذلك
الكتاب الا ترى ان الامام الحلواني هو
القائل لتلك الرواية عن محمد لا يؤخذ
بهذه الرواية فان النساء يقلن ان مني
المرأة يخرج من الداخل كمني الرجل
وهو جواب ظاهر الرواية كما في الحلية
عن الذخيرة عنه رحمه الله تعالى فكيف
ينسب اليه هذا فان قلت فتفريع الحمل
ما معناه **قلت**[2] معناه ظاهر ان شاء الله
تعالى فان بالحمل يثبت انزالها والغالب
في الانزال الخروج والغالب كالمتحقق
في الفقه فلا ينافيه نفي التوقف على
الخروج بمعنى لولاه لم يكن فان قلت
بل الحمل دليل عدم الخروج لاجل
الانعقاد الا ترى انهن حين يحبلن

اقول بعض حضرات کو یہی اشتباہ ہُوا ہے، اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ نادر روایت کے بموجب خروج کی شرط نہیں ہے، اس شبہ کو محقق نے دُور کر دیا ہے اور ہم نے اس پر سیر حاصل بحث کر دی ہے، اس لئے یہ مفہوم لینا معقول نہیں ہے، اور منصوریہ سے جو نقل ہے کہ فقیہ ابو جعفر کے نزدیک فرج خارج کی طرف منی کا آجانا شرط ہے اور بقول برجندی حلوانی اور سرخسی نے کہا ہے کہ فرج داخل کی طرف خروج شرط ہے تو یہ انتہائی عجیب بات ہے کیونکہ خود حلوانی ہی محمد کی اس روایت کے قائل ہیں۔ لہذا اس روایت کو نہ لیا جائے، کیونکہ عورتوں کا بیان ہے کہ عورت کی منی فرج داخل سے اسی طرح خارج ہوتی ہے جیسے مرد کی منی، اور حلیہ میں ذخیرہ سے نقل کرتے ہوئے اسی کو ظاہر روایت کا جواب قرار دیا ہے، لہذا اس کا ان کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا ۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں اس پر حمل کی تفریع کا کیا مفہوم ہوگا؟ تو میں کہوں گا یہ بات بالکل ظاہر ہے، کیونکہ حمل سے عورت کا انزال ثابت ہوجائے گا اور انزال میں عموماً خروج ہوتا ہے اور غالب متحقق کے حکم میں ہوتا ہے، تو توقف علی الخروج کی نفی اس کے منافی نہ ہوگی، یعنی اس طرح کہ اگر یہ نہ ہو تو وہ کبھی نہ ہو، اگر یہ کہا جائے کہ بلکہ حمل تو عدم خروج کی دلیل ہے اس لیے کہ بچہ

Marfat.com

يمسكن ماء الرجل فلا يرمين منه الا شيئا قليلا قلت الانزال يقتضى الخروج والانعقاد يكون بجزء من الماء لا بكله الا ترى انهن حين يحبلن يرمين بشئ من ماء الرجل ايضا ولا يمسكن منه الا جزء قدر الله تعالى ان يتكون منه الزرع بل قد لا يرمين به الا حين ينزلن تبعا لمائهن وبالجملة دلالة الانزال على خروج البعض لا يعارضها دلالة الحبل على امساك البعض هذا ما ظهر لى ثم رأيت العلامة ط رحمه الله تعالى جنح الى بعض ما ذكرته فقال قلت والنظر لا يتم الا اذا كانت البكارة تمنع خروج المنى والامر بخلاف ذلك لخروج الحيض من ذلك المحل فلما كان الغالب فى تلك الحالة النزول خصوصا وقد ظهر الحبل وهو اكبر دليل عليه اعتبروه واقاموا اللازم مقام الملزوم ومن يعرف مواقع الفقه لا يستبعد ذلك[1] اھ فقد افاد واجاد عليه رحمة الجواد۔

اقول غيران فى قوله خصوصا حزازة ظاهرة لان الكلام ههنا فى اغلبية الخروج عند الانزال ولا مزية فيه لصورة الحبل بل المزية لصورة عدمه لما قدمت من وجوب الامساك فى الحبل للانعقاد ثم

ٹھہر گیا ہے، کیونکہ جب عورتیں حاملہ ہوتی ہیں تو مرد کے پانی کو روک لیتی ہیں، صرف تھوڑا سا باہر نکلتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال تو خروج کو چاہتا ہے اور بچہ تھوڑے سے پانی سے ٹھہرتا ہے کُل پانی سے نہیں۔ خلاصہ یہ کہ انزال کا بعض پانی کے خروج پر دلالت کرنا اس امر کے معارض و مخالف نہیں کہ حمل کے باعث بعض پانی رک گیا ہے، یہ وُہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔ پھر میں نے دیکھا کہ علامہ طحاوی نے بھی تقریباً وہی بات کہی ہے جو میں نے کہی ہے، وُہ فرماتے ہیں، اور اعتراض صرف اُسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ بکارت خروجِ منی کے لیے مانع ہو حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ حیض بھی تو اُسی جگہ سے آتا ہے، تو جب اس حالت میں غالب نزول ہے خصوصاً جبکہ حمل ظاہر ہوگیا ہو اور وہ اس پر بڑی دلیل ہے تو انہوں نے اس کا اعتبار کرلیا اور لازم کو ملزوم کے قائمقام کرلیا، اور جو فقہ سے آشنا ہے وہ اس کو بآسانی سمجھ لے گا اھ فقد افاد واجاد علیہ رحمۃ الجواد۔

اقول اُن کے قول "خصوصاً" میں بظاہر کچھ اشکال ہے کیونکہ یہاں گفتگو انزال کے وقت خروج کے اغلب ہونے میں ہے اور اس میں حمل کی صورت کو کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے بلکہ عدمِ حمل کی صورت کو فضیلت ہے، کیونکہ حمل کے استقرار کی صورت

---

[1] طحطاوی علی الدرالمختار موجبات الغسل بیروت ۱/۹۵

Marfat.com

المستفاد من كلامه ان مراده اغلبية الانزال فی حالة الجماع وعليه يستقيم قوله خصوصا فان دلالة الحبل علی الانزال اظهر و ازهر ولكن لو كان الاغلب انزالها بالجماع لوجب الحكم عليها بالغسل وان لم يظهر الحبل لان الغالب كالمتحقق بل الاغلب فی النساء عدم الانزال بكل جماع الا احيانا كما صرح به اهل المعرفة بهذا الشان حتی قالوا لو انها كلما جومعت انزلت لهلكت سريعا هذا الكلام مع الغنية اما الحلية فنقل فيها كلام المحقق ثم نازعه بقوله دعوی وجود المنی شرعا فيمن احتلمت ثم استيقظت وتذكرت لذة انزال مناما و لم تجد بللا لمسا ولا رؤية ممنوعة لان ما يتذكر وقوعه فی نفس الامر فی النوم انما يكون محقق الوجود شرعا اذا وجد فی اليقظة ما يشهد بذلك وليس الشاهد لتحقق وجود المنی منها مناما الا علمها بوجوده فی الفرج الخارج يقظة بلمس او بصر فاذا فقد فقد ظهر عدم وجوده وان المرئی لها فی المنام كان خيالا وهذه الصورة فيما يظهر هی محل الخلاف فظاهر الرواية لا يجب الغسل و عن محمد نعم ولا شك فی ضعفها كيف لا وهی مخالفة لظاهر النص وكذا القياس الصحيح علی امثال ذلك من البول و

میں پانی لازم ٹھہرتا ہے، پھر ان کے کلام سے جو مستفاد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جماع کی صورت میں اغلب انزال ہے اور اسی صورت میں اُن کا قول "خصوصا" مستقیم ہوگا کیونکہ حمل کی دلالت انزال پر اظہر اور ازہر ہے لیکن اگر اس عورت کا انزال جماع کی صورت میں اغلب ہوتا تو اس پر غسل کا حکم لازم ہوتا، خواہ حمل ظاہر نہ ہو، کیونکہ اغلب متحقق کی مثل ہوتا ہے بلکہ عورتوں میں اغلب ہر جماع میں انزال کا نہ ہونا ہے، جو لوگ ان معاملات کے ماہر ہیں ان کی یہی رائے ہے بلکہ وُہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہر جماع میں اگر اس کو انزال ہوجائے تو وہ بہت جلد مرجائے هذا الكلام مع الغنية۔ اور صاحبِ حلیہ نے اس سلسلہ میں محقق کا کلام نقل کرکے اُس نے اس امر پر اختلاف کیا ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا انزال کی لذت اُسے یاد ہے پھر وہ بیدار ہوئی مگر اس نے نہ تو تری دیکھی نہ محسوس کی مگر اس کو لذتِ انزال یاد ہے تو ایسی صورت منی کے شرعاً پائے جانے کا دعوٰی ناقابلِ تسلیم ہے، اس لیے کہ جس چیز کا وجود نفس الامر میں نیند میں یاد ہو وہ شرعاً متحقق الوجود ہوگا بشرطیکہ بیداری کے عالم میں کوئی ایسی علامت پائی جائے جو اس کے وجود پر دلالت کرتی ہو اور عورت کی منی کے وجود پر دلیل صرف یہی ہے کہ وہ بیداری میں اپنی فرج خارج میں چھوکر یا دیکھ کر منی کو محسوس کرلے اور جب یہ چیز مفقود ہے تو منی بھی مفقود ہے، اور جو کچھ اس نے خواب میں دیکھا تھا وہ محض خیال تھا، اور بظاہر

Marfat.com

الحیض ونحوھما فان الشارع لم یعتبر ھذہ الاشیاء موجودۃ الا اذا برزت من الفرج الداخل الی الفرج الخارج کذا ھذا اھ[1]

محل خلاف یہی صورت ہے تو ظاہر روایت کے مطابق اس صورت میں غسل واجب نہیں ہے جبکہ محمد کے نزدیک ہے، اور بلاشبہ یہ روایت ضعیف ہے، بلکہ نص اور قیاسِ صحیح کے بھی مخالف ہے۔

یعنی پیشاب اور حیض وغیرہ پر، کیونکہ شارع نے اُن کے وجود کا اُسی وقت اعتبار کیا ہے جب یہ اشیاء فرج داخل سے فرج خارج کی طرف نکل آئیں، کذا ہذا اھ

اقول والجواب ما اذناك مرارا ان تذکر الاحتلام دلیل اعتبرہ الشرع لاسیما مع تذکر لذۃ الانزال ومن ثم نشأ الفرق بین الاحکام فی التذکر وعدمہ فلو لم یکن دلیلا علی نزول المنی کان احتمال المنی احتمالا علی احتمال فی من تذکر ورأی بللا یعلم انہ لیس منیا بل ولا یعلم ایضا انھا بلۃ ناشئۃ عن شھوۃ انما یسوغہ لترددھا بین مذی وودی ومعلوم ان الاحتمال علی الاحتمال لا یعبؤ بہ فکان کمن راھا ولم یتذکر مع اجماعھم علی الفرق بینھما فما ھو الا ان التذکر دلیل خروج المنی فترقی بہ عن الاحتمال علی الاحتمال الی الاحتمال فوجب احتیاطا لان الاحتمال معتبر فی محل الاحتیاط قولکم انما یکون محقق الوجود شرعا الخ

اقول ہم اس کا جواب کئی مرتبہ دے چکے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ احتلام کا یاد ہونا ایک ایسی دلیل ہے جس کو شریعت نے معتبر جانا ہے خاص طور پر لذتِ انزال کے یاد ہونے کے ساتھ، اور اس لیے احتلام یاد ہونے کی صورت اور یاد نہ ہونے کی صورت میں فرق ظاہر ہوا ہے، تو اگر یہ نزولِ منی پر دلیل نہ ہوتا تو منی کا احتمال، احتمال پر ہوتا اس شخص کے حق میں جس کو انزال یاد ہو اور ایسی تری کو دیکھے جس کے بارے میں اس کو منی نہ ہونے کا تیقن ہو بلکہ اس کو اتنا علم بھی نہ ہو کہ یہ شہوت سے حاصل شدہ تری ہے، وہ اس کو محض مذی اور ودی میں متردد جانتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ احتمال علی الاحتمال ناقابلِ اعتبار رہے، تو یہ بالکل اس طرح ہوگیا جیسے کسی نے تری دیکھی مگر احتلام یاد نہیں ہے حالانکہ فقہاء کا اس امر پر اجماع ہے کہ احتلام کا یاد ہونا دلیل ہے خروجِ منی کی، تو اب یہ احتمال سے، احتمال علی الاحتمال کی طرف منتقل ہوگیا، تو غسل احتیاطاً واجب ہُوا، کیونکہ

---

[1] حلیہ

Marfat.com

محل احتیاط میں احتمال معتبر ہے۔ اب آپ کا قول انما یکون محقق الوجود شرعا الخ۔ ت

ف۱ اقول ما قام علیہ دلیل شرعی فقد تحقق وجودہ شرعا ولا یحتاج الی شاھد من لمس او بصر الا تری ان المولج المکسل قام فیہ الدلیل الشرعی علی انزالہ فاعتبر موجودا شرعا مع عدم شھادۃ لمس ولا بصر نعم یحتاج الحکم بالدلیل الی عدم المعارض وعدم وجدان الرجل المحتلم معارض لدلالۃ التذکر بخلاف المرأۃ کما بینا نعم دلالۃ الایلاج یقظۃ اعظم واقوی من دلالۃ الاحتلام فلم یقم لہا ھذا المعارض لاحتمالات بعیدۃ لم تکن تحمل لولا غایۃ ما فی ھذا الدلیل من عظم القوۃ بخلاف تذکر الحلم۔

میں کہتا ہوں جس چیز پر شرعی دلیل قائم ہو وہ شرعاً موجود ہے اور اس کے لیے محسوس کرنے یا آنکھ سے دیکھنے کی حاجت باقی نہیں رہ جاتی ہے، مثلاً جس کا آلہ تناسل سُست ہو اور وہ دخول کرے تو اس کے انزال پر شرعی دلیل قائم ہے تو یہاں منی شرعاً موجود ہے اور اس میں چُھونے یا آنکھ سے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں دلیل پر حکم لگاتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کوئی مُعارض تو نہیں اور احتلام والے کا محسوس نہ کرنا یہ ایک دلیل معارض ہے دلالۃ تذکر کے لیے، بخلاف عورت کے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، ہاں بیداری میں دخول کی دلالت بڑی وزنی ہے یہ احتلام کی دلالت سے زائد ہے، اور اس کے معارض یہ نہیں ہے کیونکہ احتمالات بعیدہ ہیں اگر اس دلیل میں اتنی قوت نہ ہوتی، اس کے برخلاف احتلام کے یاد ہونے کی صورت ہے۔ ت

ف۲ اقول قولکم مخالفۃ لظاھر النص لو اوجبت من دون دلیل علی الخروج لخالفت واذقد بنیت الامر علی الدلیل وقد اعترفتم انہ لا شک فی الاتفاق علی وجوب الغسل بوجود المنی فی احتلامھا وفی ان المراد بالرؤیۃ العلم بوجودہ لا رؤیۃ البصر اھ

آپ کا قول "یہ مخالفت ہے ظاہر نص کی" میں کہتا ہُوں اگر یہ خروج پر دلیل کے بغیر واجب کرتی تو مخالفت ہوتی لیکن جب دلیل موجود ہے تو پھر کیا حرج ہے، اور آپ نے یہ امر خود تسلیم کر لیا ہے کہ عورت کے احتلام کی صورت میں اگر منی موجود ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ رؤیت سے مراد منی کے موجود ہونے کا علم ہے آنکھ سے دیکھنا مراد نہیں اھ تو اب اختلاف کیا رہا! ت

ف۳ اقول ففیم الخلاف قولکم والقیاس الصحیح ما ذا المناط فی المقیس علیہا تعلق العلم بنفسہا اصالۃ ام اعم الثانی حاصل ھھنا کما علمت والاول غیر مسلم فی

آپ کا قول "یہ قیاس صحیح کے بھی مخالف ہے" میں کہتا ہُوں دراصل دیکھنا یہ ہے کہ مقیس علیہا میں علت حکم کیا ہے؟ کیا نفس رؤیت کے ساتھ علم کا اصالۃ متعلق ہوتا ہے یا عام ہے، دوسرا تو یہاں حاصل

Marfat.com

المقيس عليها ففی الاشباه ذکر عن محمد[1] رحمه الله تعالى انه اذا دخل بيت الخلاء وجلس للاستراحة وشك هل خرج منه اولا كان محدثا وان[2] جلس للوضوء ومعه ماء ثم شك هل توضأ ام لا كان متوضيا عملا بالغالب فيهما[1] اه

جیسا کہ معلوم ہو چکا، اور پہلا مقیس علیہا میں غیر مسلم ہے۔ اشباہ میں امام محمد سے منقول ہے کہ کوئی شخص بیت الخلاء میں بیٹھا اور اس کو اب شک ہے کہ آیا کچھ خارج ہوا یا نہیں، تو بے وضو قرار دیا جائیگا اور اگر وضو کرنے کے لیے بیٹھا اور اس کے پاس پانی ہے پھر اس کو شک ہوا کہ اس نے وضو کرلیا یا نہیں، تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے وضو کرلیا' دونوں میں غالب پر عمل ہوگا اھ ت

وقد جزم بالفرع فی الفتح فقال شك فی الوضوء او الحدث وتيقن سبق احدهما بنى على السابق الا ان تأيد للاحق فعن محمد علم المتوضئ دخوله الخلاء للحاجة وشك فی قضائها قبل خروجه عليه الوضوء ثم ذکر مسألة الوضوء ثم قال وهذا يؤيد ما ذكرناه من الوجه فی وجوب وضوء المفضاة[2] اه ای اذا خرج[3] لها ريح لا تعلم هل هی من القبل او الدبر تجعل من الدبر لانه الغالب فيجب عليها الوضوء فی رواية هشام عن محمد وبه اخذ الامام ابوحفص الكبير ومال المحقق الى ترجيحه بما علمت خلافا لما فی الهداية وغيرها انها انما يستحب لها الوضوء لعدم التيقن بكونها من الدبر فهذا ابول مثلا اعتبر موجودا

اور فتح میں فرع پر جزم کیا ہے انہوں نے فرمایا کہ کسی نے وضو یا حدث میں شک کیا اور دونوں میں سے کسی ایک چیز کے پہلے ہونے کا یقین ہے تو جو چیز پہلے تھی اس پر عمل کرے، ہاں اگر لاحق کسی اور دلیل سے تائید حاصل کرلے تو اور بات ہے کیونکہ امام محمد سے مروی ہے کہ کسی باوضو شخص کو یہ تو یقین ہے کہ وہ بیت الخلاء میں داخل ہوا تھا مگر یہ یاد نہیں کہ وہاں کچھ خارج ہوا تھا یا نہیں' تو اس پر وضو لازم ہے، پھر انہوں نے مسئلہ وضو ذکر کیا، پھر فرمایا اس سے ہماری اُس دلیل کی بھی تائید ہوتی ہے جو ہم نے مُفضاۃ پر وضو کے واجب ہونے پر بیان کی ہے اھ اور وہ دلیل یہ ہے کہ ہوا خارج ہوئی مگر اس کو معلوم نہیں کہ آگے سے نکلی ہے یا پیچھے سے' تو یہی سمجھا جائے گا کہ پیچھے سے خارج ہوئی ہے، کیونکہ غالب یہی ہے

---

[1] الاشباہ والنظائر، الیقین لایزول بالشک ادارۃ القرآن کراچی ۱/۸۷

[2] فتح القدیر، نواقض وضو نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۸

Marfat.com

شرعا مع عدم احاطة العلم به عينا وفی الدر المختار النفاس دم فلو لم تره[1] (بان خرج الولد جافا بلادم ش) هل تکون نفساء المعتمد نعم[2] اھ وفی المراقی من الوضوء قال ابو حنیفة رضی اللہ تعالٰی عنہ علیہا الغسل احتیاطا لعدم خلوہ عن قلیل دم ظاھرا وصححہ فی الفتاوٰی وبہ افتی الصدر الشہید رحمہ اللہ تعالٰی[4] اھ وفی حاشیتہا للعلامۃ ط من النفاس اکثر المشایخ علی قول الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ[5] اھ فہذا فی النفاس۔

اور اس پر وضو واجب ہے، یہ ہشام کی روایت محمد سے ہے، اور اسی کو امام ابو حفص کبیر نے لیا ہے اور اسی کی ترجیح کی طرف محقق مائل ہوئے ہیں، ہدایہ وغیرہ میں اس کے خلاف ہے، اس میں ہے کہ اس پر وضو مستحب ہے، کیونکہ اس کو اس کے دُبُر سے ہونے کا یقین نہیں ہے، اب یہ مسئلہ پیشاب ہے جس کو شرعاً موجود سمجھا گیا ہے، حالانکہ اس کے وجود کا یقین نہیں ہے۔ اور در مختار میں ہے نفاس خون ہے تو اگر عورت نے اس خون کو نہ دیکھا (مثلاً یہ کہ بچہ خشک ہی نکل آیا بغیر خون کے ش) تو کیا وہ عورت نفاس والی ہوگی؛ اس کا جواب اثبات میں ہے اھ اور مراقی کے باب وضو میں ہے کہ ابو حنیفہ نے فرمایا ایسی عورت پر احتیاطاً غسل ہے کیونکہ بظاہر اس صورت میں تھوڑا بہت خون لگا ہی ہوتا ہے۔ فتاوٰی میں اس کی تصحیح کی اور صدر شہید نے اسی پر فتوٰی دیا اھ اور علامہ ط نے اس کے حاشیہ پر لکھا کہ اکثر مشایخ نے امام کے قول ہی کو لیا ہے اھ تو یہ نفاس میں ہے۔ (ت)

ثم **اقول** فی قولہ رحمہ اللہ تعالٰی مشیرا الی البول والحیض ونحوھما انہا لا تعتبر الا اذا برزت من الفرج الداخل الی الفرج الخارج تسامح ظاھر بالنظر الی البول فانہ لا یخرج من الفرج الداخل بل من ثقبۃ فی الفرج الخارج فوق مدخل

اقول انہوں نے پیشاب اور حیض وغیرہ کی طرف جو اشارہ کیا ہے کہ ان کا اعتبار اس وقت تک نہ ہوگا جب تک یہ اشیاء فرجِ داخل سے فرجِ خارج تک نہ آجائیں یہ واضح تسامح ہے بول کو دیکھتے ہوئے کیونکہ وہ فرجِ داخل سے خارج ہی نہیں ہوتا بلکہ فرجِ خارج کے سوراخ سے جو دخولِ ذکر کی جگہ کے اوپر والے حصہ میں ہوتا ہے تو

[1] الدر المختار: باب الحیض مجتبائی دہلی ۱/ ۵۲
[2] رد المحتار: باب الحیض مصطفی البابی مصر ۱/ ۲۱۹
[3] الدر المختار: باب الحیض نواقض وضو مجتبائی دہلی ۱/ ۵۲
[4] مراقی الفلاح علی حاشیہ طحطاوی مطبعۃ ازہریہ مصر ص ۵۱
[5] طحطاوی علی المراقی باب الحیض والنفاس ״ ص ۸۰

Marfat.com

الذکو فکان اَلاولی اسقاط قولہ من الفرج الداخل ثم اورد فی الحلیۃ کلام الاختیار کماقدمنا عنہا قال ویطرقہ ان الاحتیاط العمل باقوی الدلیلین وھوھنا مفقود اھ[1]

اقول بل موجود کما علمت قال وکون الظاھر فی الاحتلام الخروج ممنوع بل قد وقد اھ۔

اقول ان اراد التساوی فغیر صحیح والا لبطل دلالۃ التذکر علی ان ھذا المتردد بین المذی والودی وان اراد ان الخروج قد یتخلف فنعم ولا یقدح فی الظھور قال ثم لم یظھر من الشارع اعتبار ھذا الاحتمال بل قید الشارع وجوب الغسل علیہا بعلمہا وجودہ لم یطلق لہا فی الجواب کما اطلقت (ای ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنہا) فی السؤال فانعم النظر تجدہ تحقیقا لاغبار علیہ ان شاء اللہ تعالٰی اھ[2]

اقول اما الاحتمال الذی ابداہ فی الاختیار وھو العود حین الاستلقاء فقد عرفت الکلام علیہ وان لاحاجۃ الیہ و ان العلم بالوجود متحقق احتیاطا کما اسلفنا والحمد للہ فھذا منتہی الکلام فی مسألۃ

بہتر یہ تھا کہ وہ "من الفرج الداخل" کے لفظ کو ساقط کردیتے۔ پھر حلیہ میں اختیار کے کلام کو ذکر کیا اور کہا کہ اس پر یہ کلام ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ عمل اقوی الدلیلین پر ہی کیا جائے جو یہاں مفقود ہے اھ (ت)

اقول یہ درست نہیں ہے بلکہ یہ چیز یہاں موجود ہے جیسا کہ آپ نے جان لیا، انہوں نے فرمایا "یہ بات کہ احتلام میں ظاہر خروج ہی ہے ناقابلِ تسلیم ہے" اھ

اقول اگر ان کی مراد تساوی ہے تو صحیح نہیں ورنہ تذکر کی دلالۃ اس امر پر کہ جو چیز ودی اور مذی کے درمیان متردد ہے، باطل ٹھہرے گی، اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ خروج کبھی متخلف ہوتا ہے تو ٹھیک ہے اور یہ کچھ مُضر نہیں ہے ظہور میں، فرمایا پھر شارع سے اس احتمال کا اعتبار ظاہر نہیں ہُوا، بلکہ شارع نے عورت پر غسل کے وجوب کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ منی کے وجود کا علم رکھے اور جواب میں ان کو مطلق نہیں رکھا جیسے اُمِ سُلیم نے رکھا سوال میں، فانعم النظر تجدہ تحقیقا لاغبار علیہ ان شاء اللہ تعالٰی اھ

اقول وہ احتمال جس کا اظہار انہوں نے اختیار میں کیا ہے، یعنی چت لیٹنے کی صورت میں منی کے لوٹ جانے کا اس پر ہم مفصل گفتگو کر آئے ہیں جس کے اعادہ کی چنداں حاجت نہیں کیونکہ وجودِ منی کا علم احتیاطاً متحقق ہے والحمد للہ۔ عورت کے مسئلہ میں یہ انتہائی درجہ کی گفتگو ہے لیکن

---

[1] و [2] حلیہ

المرأة و لا اقول ان الذی وجهتها بہ یوجب التعویل علی الروایة النادرة انما اقول ان الرد علی کلام المحقق غیر یسیر اما التعویل فعلی ما حکم بہ ائمتنا فی ظاھر الروایة و نص علی انہ الاصح وانہ الصحیح وبہ یؤخذ وعلیہ الفتوی ائمة الدرایة فسقط معہ للبحث مجال وانما علینا اتباع مارجحوہ وما صححوہ کما لو افتونا فی حیاتھم اعاد اللہ علینا من برکاتھم و مع ذلک ان تنزہ احد فھو خیر لہ عند ربہ واللہ سبحنہ وتعالی اعلم۔

میں یہ نہیں کہتا کہ جو توجیہات میں نے پیش کی ہیں اُن سے نادر روایت پر اعتماد کا اظہار ہوتا ہے، میں تو صرف یہ کہتا ہُوں کہ محقق کے کلام پر رَد ٹھیک نہیں ہے، لیکن اعتماد ظاہر روایت پر ہی ہوگا جس پر ہمارے ائمہ نے اعتماد کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ وہی اصح ہے وہی صحیح ہے، اسی کو لیا جائے، اور ائمہ درایت نے اسی پر فتوٰی دیا ہے۔ لہذا اس پر بحث کی گنجائش ہی نہیں رہ جاتی ہے ہم پر تولازم ہے کہ ہم اسی کی پیروی کریں جس کو انہوں نے صحیح کہا ہو اور جس کو راجح قرار دیا ہو، جس طرح ان کی زندگی میں تھی، اعاد اللہ علینا من برکاتھم و مع ذلک ان تنزہ احد فھو خیر لہ عند ربہ واللہ سبحنہ و تعالی اعلم۔

صُورتِ اِنتشار پر کلام

اس کے بیان کو تین تنبیہیں اور اضافہ کریں **تنبیہ ثالث عشر** احتلام یاد نہ ہونے کی حالت میں طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک احتمالِ منی پر وجوبِ غسل کا حکم ظاہر الروایۃ میں مطلق ہے اور تمام متون اسی پر ہیں مگر نوادرِ ہشام میں محررِ مذہب سیدنا امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ سے وہ قید مروی ہوئی کہ اگر سونے سے کچھ پہلے شہوت تھی جاگ کر یہ تری دیکھی جس کے منی یا مذی ہونے میں شک ہے تو غسل واجب نہ ہوگا تبیین الحقائق میں ہے:

ذکر ھشام فی نوادرہ عن محمد اذا استیقظ فوجد بللا فی احلیلہ و لم یتذکر الحلم فان کان ذکرہ قبل النوم منتشرا فلا غسل علیہ و ان کان غیر منتشر فعلیہ الغسل[1]۔

ہشام نے اپنی نوادر میں محمد سے روایت کی کہ کوئی شخص بیدار ہوا اور اُس نے اپنے آلۂ تناسل کے سوراخ پر تری دیکھی مگر احتلام یاد نہیں ہے تو اگر نیند سے قبل آلۂ تناسل میں انتشار رہا تو اُس پر

---

[1] تبیین الحقائق، موجبات الغسل بولاق مصر ۱/۱۶

Marfat.com

غسل نہیں ہے اور اگر منتشر نہیں تھا تو اس پر غسل ہے۔ ت

فتح القدیر میں ہے :

روی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء ولم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لا یجب والا یجب [1]

امام محمد سے اس شخص کے بارے میں جس نے پانی پایا مگر احتلام یاد نہیں ہے روایت کی ہے کہ اگر اس کا آلۂ تناسل نیند سے قبل منتشر تھا تو غسل واجب نہیں ورنہ واجب ہے۔ ت

اور اُس کی وجہ یہ افادہ فرماتے ہیں کہ شہوت خروج مذی کی باعث ہے تو پیش از خواب قیام شہوت بتائے گا کہ یہ مشکوک تری مذی ہے اور مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا بخلاف اس کے کہ سونے سے پہلے شہوت نہ ہو تو اب سبب مذی بیداری میں نہ تھا اور نیند مظنۂ احتلام ہے لہذا اسے منی ٹھہرائیں گے اور رقت وغیرہ سے مذی کا اشتباہ معتبر نہ رکھیں گے کہ منی بھی گرمی پہنچ کر رقیق ہو جاتی ہے۔

غیاثیہ میں ہے :

ان کان منتشرا عند النوم فعلیہ الوضوء لا غیر لانہ وجد سبب خروج المذی فیعتقد کونہ مذیا ویحال بہ الیہ الا اذا کان اکبر رأیہ انہ منی رق فحینئذ یلزمہ الغسل اھ [2] و اطال فی الحلیۃ فی بیانہ بما حاصلہ ان النوم مظنۃ للمنی والانتشار للمذی وقد سبق والسبق سبب الترجیح مع ان الاصل براءۃ الذمۃ وعدم التغیر فی المنی ثم قال ولا بد فعہ ما عن عائشۃ رضی اللہ تعالی عنہا قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاما قال یغتسل وعن الرجل یری انہ قد احتلم ولم یجد بللا قال لا غسل علیہ فان الظاھر

اگر آلۂ تناسل نیند کے وقت منتشر تھا تو اس پر صرف وضو ہے کیونکہ خروج مذی کا سبب موجود ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ یہ مذی ہے، ہاں اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ یہ منی ہے تو منی سمجھی جائے گی جو پتلی ہو گئی ہے اور اس پر غسل واجب ہوگا اھ اور حلیہ میں اس پر مفصل بحث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نیند مظنّہ ہے منی کے لیے اور انتشار ہے مذی کے لئے، اور چونکہ یہ پہلے سے ہے اور پہلے ہونا سبب ترجیح ہے نیز اصل ذمہ کی براءت ہے اور منی میں عدم تغیر ہے، پھر فرمایا اس کی تردید حضرت عائشہ کی روایت سے نہیں ہو سکتی ہے، روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

[2] غیاثیہ نوع اسباب الجنابۃ واحکامہا مطبوعہ اسلامیہ میزان مارکیٹ کوئٹہ ص ۱۹

Marfat.com

ان المراد بالبلل المذی کو دالمنی با لاجماع علٰی ان فی سندہ عبد اللّٰہ العمری ضعیف اھ[1] مختصراً۔

علیہ وسلم سے اُس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو شخص تری پائے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو، تو آپ نے فرمایا اس پر غسل واجب ہے اور اس شخص کی بابت پوچھا کہ جس کو احتلام تو یاد ہو لیکن تری نہ پائی ہو تو آپ نے فرمایا اس پر غسل واجب نہیں ہے کیونکہ بظاہر اس تری سے مراد بالاجماع منی ہے علاوہ اس کی سند میں عبداللہ العمری ضعیف ہے اھ مختصراً۔

اقول الحدیث قد احتج بہ اصحابنا لامام المذھب و محررہ فی ایجابھما الغسل بالمذی اذا لم یتذکر حلما کما تقدم وقدمنا عن البدائع انہ نص فی الباب و ان ابا یوسف یحملہ علی المنی و ان للامامین اطلاق الحدیث ثم العمری انما ضعفہ یحیی القطان من قبل حفظہ وقال النسائی وغیرہ لیس بالقوی اقول وبون بین بینہ و بین لیس بقوی وقال ابن معین لیس بہ باس یکتب حدیثہ قیل لہ کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقۃ وقال احمد صالح لا باس بہ وقال ابن عدی فی نفسہ صدوق وقال ایضا لا باس بہ وقال یعقوب بن شیبۃ صدوق ثقۃ فی حدیثہ اضطراب وقال الذھبی صدوق فی حفظہ شئ وھذا مسلم قد اخرج لہ فی صحیحہ و بالجملۃ لیس ممن یسقط حدیثہ ولا عبرۃ بما تعود بہ ابن حبان من عبارۃ واحدۃ یذکرھا فی

اقول اس حدیث سے ہمارے اصحاب نے امام مذہب اور محرر مذہب کے لیے استدلال کیا ہے، جب کوئی شخص مذی دیکھے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو تو یہ دونوں حضرات ایسے شخص پر غسل واجب قرار دیتے ہیں اور ہم نے بدائع کا حوالہ نقل کیا ہے کہ یہ اس سلسلہ میں نص ہے اور ابو یوسف اس کو منی پر محمول کرتے ہیں اور طرفین کی دلیل حدیث کا اطلاق ہے، عمری کو یحیٰی القطان نے ان کے حافظہ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور نسائی وغیرہ نے کہا ہے وہ قوی نہیں ہیں، لیکن اس میں اور "لیس بالقوی" میں بڑا فرق ہے، اور ابن معین نے کہا کہ "لیس بہ باس یکتب حدیثہ" اُن سے دریافت کیا گیا کہ ان کا حال نافع کی بابت کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ "صالح ثقۃ" اور احمد نے فرمایا "صالح لا باس بہ"، اور ابن عدی نے فرمایا "فی نفسہ صدوق" مزید فرمایا لا باس بہ اور یعقوب بن شیبہ نے کہا صدوق ثقۃ فی حدیثہ اضطراب اور

---

[1] حلیہ

Marfat.com

كل من يريد بل لا يبعد حديثه عن درجة الحسن ان شاء الله تعالٰی لا جرم ان سكت ابو داود عليه۔

ذہبی نے فرمایا صدوق فی حفظہ شیء، اور مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایت لی ہے۔ خلاصہ یہ کہ وہ اس قسم کے راوی نہیں ہیں کہ ان کی حدیث ناقابلِ اعتبار قرار دی جائے، اور ابنِ حبان کا یہ طریقہ ہے کہ وہ جس کی تضعیف کرنا چاہتے ہیں اس کے بارے میں ایک ہی عبارت کہہ دیتے ہیں، بلکہ ان کی حدیث اِن شاء اللہ حسن کے درجہ سے کم نہ ہوگی، خاص طور پر جبکہ ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت اختیار کیا ہے۔ (ت)

اما الجواب عنه فاقول ظاهران السؤال عن بلل ينشؤ بسبب النوم ولذا قال ولم يذكر احتلاما اى يجد المسبب ولا يذكر السبب قال يغتسل ثم سأل يذكر السبب ولا يجد المسبب قال لا غسل عليه وحينئذ بمعزل عنه مانحن فيه ثم انه رحمه الله تعالٰی اعترض اولا على عبارة المسألة حيث ارسل فيها البلل قال ولا شك ان المنى غير مراد لا جرم ان ذكر المصنف انه لو تيقن انه منى فعليه الغسل اھ[1] وقد قدمنا الجواب عنه ان المراد بلل لا يدرى امنى هو ام مذى قال فى الخانية فى تصوير المسألة استيقظ فوجد على طرف احليله بلة لا يدرى انها منى او مذى الخ[2] ولفظ الغياثية ذكر هشام عن محمد فى نوادره انه وجد البلل فى طرف احليله شبيه المذى ولم يذكر حلما الخ[3]

اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر سوال اسی تری کی بابت ہے جو نیند کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے فرمایا کہ اس کو احتلام یاد نہ ہو، یعنی مسبّب تو پائے لیکن سبب یاد نہ ہو، تو کہا کہ غسل کرے، پھر دریافت کیا کہ سبب تو یاد ہو مگر مسبب یاد نہ ہو تو فرمایا اس پر غسل واجب نہیں تو یہ ہماری بحث سے الگ ہے' پھر انہوں نے اعتراض کیا،

اوّل مسئلہ کی عبارت پر ہے اور وہ یہ کہ اس میں تری کو مطلق رکھا گیا ہے' فرمایا کہ اس میں شک نہیں کہ منی مراد نہیں ہے، مصنّف نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس کو یقین ہو کہ یہ منی ہے تو اس پر غسل ہے اھ اور ہم اس کا جواب پہلے ہی دے چکے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ تری کے بارے میں معلوم نہیں کہ یہ منی ہے یا مذی ہے' خانیہ نے مسئلہ اس طرح بیان کیا بیدار ہوا اور احلیل کے اطراف تری پائی منی یا مذی کا علم نہیں الخ اور غیاثیہ کی عبارت کو ہشام نے محمد سے

---

[1] حلیہ

[2] فتاوٰی قاضی خاں موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

[3] غیاثیہ نوع اسباب الجنابۃ واحکامہا مطبوعہ اسلامیہ میزان مارکیٹ کوئٹہ ص ۱۸

Marfat.com

نوادر میں ذکر کیا ہے کہ جب کسی نے آلۂ تناسل کے سوراخ میں تری پائی جو مذی کے مشابہ ہے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو۔ اھ

اقول ونص الهندية عن المحيط والحلية عن الذخيرة كليهما عن القاضي الامام ابي علي النسفي عن هشام عن محمد اذا استيقظ فوجد البلل احليله[1] الخ فاذا كان هذا لفظ محمد فلا معنى للاعتراض عليه وانما كان سبيله بيان المراد كما فعل فقيه النفس وغيره من الامجاد ثم اعترض على ما استشهد به من عبارة المنية لو تيقن انه مني بانه يفيد بمفهومه ان لو لم يتيقن لاغسل فيفيد ان لو كان اكبر رأيه انه مني لا يجب لكنه يجب كما صرح به قاضي خان في فتاويه[2] اھ

اقول اور ہندیہ نے محیط سے حلیہ سے ذخیرہ سے دونوں نے قاضی امام ابو علی نسفی سے ہشام سے محمد سے نقل کی کہ جب بیدار ہُوا اور اپنے آلۂ تناسل کے سوراخ میں تری محسوس کی الخ اگر محمد کے یہ لفظ ہوں تو اس پر اعتراض کے کوئی معنی نہیں، ان کا مقصد تو محض بیان مراد ہے جیسا کہ فقیہ النفس وغیرہ نے کیا، پھر اُس عبارت پر اعتراض کیا جس سے انہوں نے استدلال کیا ہے یعنی منیہ کی یہ عبارت "کہ اگر اس کو منی ہونے کا یقین ہو" یہ عبارت اپنے مفہوم مخالف سے یہ بتاتی ہے کہ اگر اس کو یقین نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ظن غالب ہو کہ یہ منی ہے تو غسل واجب نہ ہوگا لیکن واجب ہوگا جیسا کہ قاضی خان نے اپنے فتاوٰی میں تصریح کی ہے اھ (ت)

اقول اكبر الرأى في الفقهيات ملتحق باليقين بل ربما اطلقوا عليه اليقين هذا او اعتراض **ثانيا** على دليل المسألة بما حاصله منع ان الانتشار مظنة الامذاء الا اذا كان الرجل مذاء قال اما اذا لم يكن فينفرد النوم مظنة[3] اھ مختصرا۔

اقول فقہی مسائل میں ظن غالب یقین کے حکم میں ہے بلکہ عام طور پر اس کو یقین کہا جاتا ہے۔
دوم دلیل مسئلہ پر اعتراض ہے، حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ انتشار مظنہ مذی ہے، ہاں صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ جب آدمی کو بکثرت مذی کی عادت ہو، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو محض نیند ہی مظنہ ہوگی اھ مختصرا۔ (ت)

اقول ان اراد المظنة المصطلحة

اقول اگر مظنہ سے مراد اصطلاحی مظنہ ہے تو ہم

---

[1] ہندیہ موجبات الغسل نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵
[2] حلیہ [3] حلیہ

Marfat.com

فقد منا ان النوم ایضا لیس مظنة الامناء فالمراد السبب مطلقا ولو لا مطلقا وبهذا المعنی لا شك ان الانتشار مظنة الامذاء وان بغیت التحقیق **فاقول** ودونك مشرعا اعطیتك من قبل به یظهر تعلیل المسألة والجواب عن ایراد الحلیة معا فان النوم سبب ضعیف للامناء وانما کان یتقوی باحد شیئین تذکر الاحتلام او ان یحدث بلة لا تنبعث الا عن شهوة وقد انتفیا ههنا اما الحلم فلعدم الذکر واما البلة فلانعقاد سببها قبل النوم فلم تدل علی احداثه انتشارا شدیدا مدیدا یورث خروج بلة عن شهوة فلم یبق الا محض النوم وکان سببا ضعیفا فتقاعد ان ینتهض موجبا فجعلهما مظنتین وترجیح الانتشار بالسبق وعند عدمه افراد النوم بالمظنیة کله بمعزل عن التحقیق والله سبحنه ولی التوفیق **وثالثا** تکعکع عن قبولها قائلا ان تم تقیید وجوب الغسل بالانتشار لاحدی الاحوال فکذا فی باقیها والا فالکل علی الاطلاق اھ[1]

بیان کر آئے ہیں کہ نیند بھی مَظِنّہ نہیں ہے منی کے لیے، تو مراد مطلق سبب ہے اگرچہ مطلق نہ ہو، اور اس معنی کے اعتبار سے کچھ شک نہیں کہ انتشار مظنہ مذی ہے۔ میں کہتا ہوں مسئلہ کی علت ظاہر ہونے سے پہلے جو میں نے بتایا وہ مشروع ہے اور جواب حلیہ کے ایک ساتھ وارد ہونے پر ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ نیند منی کا سبب ضعیف ہے، اس میں دو چیزوں سے کسی ایک کے ساتھ قوت پیدا ہوتی ہے احتلام کا یاد ہونا اور تری کا ہونا جو شہوت سے پیدا ہو، اور یہ دونوں چیزیں یہاں منتفی ہیں خواب تو اس لیے کہ یاد نہیں، اور تری اس لیے کہ اس کے انعقاد کا سبب نیند سے پہلے ہی موجود تھا، تو اُس کے وجود پر انتشار کی دلالت نہ ہوگی، جو شہوت سے تری کے خروج کا باعث ہو تو اب صرف نیند ہی رہ گئی جو سبب ضعیف ہے لہٰذا یہ سبب نہیں بن سکتی ہے اس لیے ان دونوں کو مظنہ قرار دیا گیا ہے اور انتشار کو سبقت کی وجہ سے ترجیح ہے اور جب انتشار نہ ہو تو نیند کو محض مظنہ قرار دیا جائے گا، یہ سب تحقیق سے الگ ہے واللہ سبحنہ ولی التوفیق۔

ثالثاً وہ اس کو قبول کرنے سے ہچکچاتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجوبِ غسل کو انتشار کی وجہ سے ان حالتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مقید کرنا درست ہے تو پھر باقی کا بھی درست ہوگا ورنہ تمام مطلق رہیں گے اھ (ت)

---

[1] حلیہ

اقول ۱ وان کان هذا الماعن له من الایراد فقد علمت الجواب عنه وان کان لان الروایات الظاهرة والمتون مطلقة فلا غرو فی القول بقید ذکر عن احد ائمة المذهب الثلثة رضی الله تعالٰی عنهم وتلقاه الجملة الفحول بالتسلیم والقبول حتی ان المحقق الشرنبلالی ادخله فی متنه نور الایضاح ونعما فعل وقصد المدقق العلائی تکمیل متن التنویر بزیادة هذا الاستثناء وجعله الشامی اصلاح المتن۔

اقول ۲ ومع ذلك جواب التنویر نیر مستنیر ان المتون لم توضع الا لنقل ما فی الروایات الظاهرة من المذهب وههنا تم بیان ان لا قصور فی عبارة المتن اصلا ولا حاجة لها الی شیئ من الاستثناءات الثلثة هذا وقد قال الامام شمس الائمة الحلوانی ان هذه المسألة یکثر وقوعها والناس عنها غافلون فیجب ان تحفظ کما فی المحیط والخانیة والمنیة والغیاثیة والهندیة وغیرها وهکذا اوصی بحفظها فی الذخیرة کما نقل عنها فی الحلیة وقد قال فی الغنیة ۳ وفی مسألة عفو بول انتضح کرؤس الابر اذ قیده روایة مذکورة فی الحلیة وغیرها عن النهایة عن المحبوبی عن البقالی عن المعلی عن ابی یوسف بان یکون بحیث لا

اقول اگر یہ اعتراض کی وجہ سے ہے تو آپ اس کا جواب جان چکے ہیں اور اگر اس لیے ہے کہ روایات ظاہرہ اور متون مطلق ہیں تو اُس قید کو مان لینے میں کوئی حرج نہیں تین ائمہ مذہب میں سے کسی ایک نے ذکر کی ہے، اور تمام قابلِ ذکر علمائ نے اس کو قبول کیا ہے یہاں تک کہ محقق شرنبلالی نے اس کو نور الایضاح کے متن میں داخل کیا ہے، اور مدقق علائی نے تنویر کے متن کی تکمیل اس استثناء کے اضافہ ہی سے کی ہے، اور شامی نے اس سے متن کی اصلاح کی ہے۔

اقول اس کے باوجود تنویر کا یہ کہنا کہ متون کا کام مذہب کی ظاہر روایات کو جمع کرنا ہے اور یہاں یہ بات پوری ہوئی کہ متن کی عبارت میں کوئی جھول نہیں اور تینوں استثناؤں میں سے کسی ایک کی بھی یہاں حاجت نہیں ھذا شمس الائمہ الحلوانی نے فرمایا یہ مسئلہ بہت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں اس لیے اس کو محفوظ رکھنا چاہیے کما فی المحیط والخانیة والمنیة والغیاثیة والهندیة وغیرها، اور حلیہ میں منقول ہے کہ صاحبِ ذخیرہ نے بھی اس کو یاد رکھنے کی تاکید کی ہے، یہ تاکید اس معاملہ میں ہے کہ اگر سوئی کے ناکہ کے برابر پیشاب کے چھینٹے کپڑے پر پڑ گئے تو کیا ہو۔ حلیہ وغیرہ میں جو روایات نہایہ سے محبوبی سے، بقالی سے معلی سے ابو یوسف سے منقول ہے اس میں یہ قید ہے کہ اس کا اثر نظر نہ آتا ہو اور اگر اثر نظر آتا ہے تو

Marfat.com

یری اثرہ فان کان یری فلابد من غسلہ مـا نصہ التقیید بعدم ادراک الطرف ذکرہ المعلی فی النوادر عن ابی یوسف واذا صرح بعض الائمۃ بقید لم یروعن غیرہ منھم تصریح بخلافہ یجب ان یعتبر الخ[1] وبالجملۃ لاوجہ للعدول مع اتفاق الفحول علی تلقیہ بالقبول۔

اس کا دھونا لازم ہے، اس کی نص طرف کا ادراک نہ کرنا ہے، اس کو معلّی نے نوادر میں ابو یوسف سے نقل کیا ہے، اور جب کسی امام نے ایسی قید کی تصریح کی ہو جس کے خلاف دُوسروں سے منقول نہ ہو تو اس کا اعتبار کرنا چاہیے، خلاصہ یہ کہ عُدول کی کوئی وجہ نہیں خاص طور پر جبکہ بڑے علماء نے اس کو مانا ہے۔ (ت)

تنبیہ رابع عشر اقول جس طرح یہ استثنا نہ احتلام یاد ہونے کی کسی صورت سے متعلق نہ یاد ہونے کی حالت میں صورت سوم یعنی علم منی سے اُسے تعلق نہ شکل ششم یعنی علم عدم منی میں اس کی کچھ حاجت کہ اس صورت میں خود ہی غسل کی ضرورت نہیں یُوہیں شکل چہارم کی صورت احتمال منی و ودی سے بھی اُسے کچھ علاقہ نہیں کہ نیند سے پہلے شہوت و انتشار تو دلیل مذی ہوتے جب معلوم ہے کہ یہ تری مذی نہیں تو اُن کا ہونا نہ ہونا یکساں ہوا اور بوجہ احتمال منی مطلقاً غسل واجب رہا۔

ولقد احسن العلامۃ ط اذ قال یجب الغسل عندھما لا عند ابی یوسف فیما اذا شك انہ منی او مذی ولم یکن ذکرہ منتشرا او منی او ودی ولم یتذکر الاحتلام فیھما اھ[2] ففصل ھذہ عن الثنیا وخصہ بالاولی اما ما فی البحر من بیانہ اولا صورتی الخلاف بین الثانی والطرفین مطلقا ثم قولہ بعد ذکر صورۃ الثنیا ھذہ تقیید الخلاف المتقدم بین ابی یوسف وصاحبیہ بما اذا لم یکن ذکرہ منتشرا اھ[3] فرأیتنی کتبت علی ھامشہ۔

اور علامہ "ط" نے خوب فرمایا کہ طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں اس مسئلہ میں کہ کسی شخص کو شک ہوا کہ یہ منی ہے یا مذی اور اس کا آلۂ تناسل منتشر نہ تھا یا منی اور ودی کے ہونے میں شک تھا اور احتلام اس کو یاد نہ ہوا۔ اھ انہوں نے اس استثنا کی تفصیل کی اور اس کو پہلی صورت کے ساتھ مختص کیا، اور جو بحر میں ہے، یعنی انہوں نے پہلے تو ابو یوسف اور طرفین کے درمیان مطلقاً اختلاف کی دو صورتیں بیان کی ہیں، پھر انہوں نے استثنا کی صورت کے بعد فرمایا یہ اس اختلاف

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مختصراً بحث نجاست خفیفہ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۷۹
[2] طحطاوی علی در المختار موجبات الغسل بیروت ۱/۹۳
[3] بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۸

Marfat.com

کی تقیید ہے جو ابو یوسف اور ان کے دونوں اصحاب کے درمیان گزرا اس صورت میں جبکہ اس کا آلۂ تناسل منتشر نہ تھا اھ۔ ت

اقول ای الصورۃ الواحدۃ من صورتی الخلاف وھی ما اذا شك فی المنی والمذی اما اذا شك فی المنی والودی فلا دخل فیہ للانتشار قبل النوم اھ فاعرف ولا تزل۔

اقول ــــــ اختلاف کی دو صورتوں میں سے ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ جب منی اور مذی میں شک ہو، اور جب منی اور ودی میں شک ہو تو اس میں نیند سے پہلے انتشار کو کوئی عمل دخل نہیں اھ فاعرف ولا تزل۔ (ت)

اب رہی شکل چہارم کی وہ صورت جس میں منی و مذی مشکوک ہو اور شکل پنجم جس میں مذی کا علم ہو عامۂ کتب میں اُسے صورتِ اولٰی یعنی حالت شک سے متعلق فرمایا ہے کما مرعن الخانیۃ وغیرھا۔

اقول مگر اُس سے متعلق کرنا ہی صورت ثانیہ یعنی علم مذی سے بدرجہ اولٰی تعلق بتاتا ہے کہ احتلام یاد نہ ہونے کی حالت میں جبکہ سوتے وقت شہوت ہونے سے صرف احتمال مذی پر مذی ٹھہرایا اور احتمال منی کا لحاظ نہ فرمایا تو جہاں مذی کا علم ہے بروجہ اولٰی مذی ہی قرار پائے گی اور غسل واجب نہ ہوگا کتب میں حالت اولٰی کے ساتھ اس کی تخصیص فریق اول کے طور پر تو ظاہر کہ اُن کے نزدیک علم مذی کی صورت میں خود ہی غسل نہ تھا کسی استثنا کی کیا حاجت اور فریق دوم نے صورت خفا پر تخصیص فرمائی کہ بحال احتمال منی بھی صرف احتمال مذی سے مذی ٹھہرنا معلوم ہوجائے دوسری صورت کا حکم اُس سے خود روشن ہوجائے گا لاجرم حلیہ میں فرمایا:

یکون الغسل اذا وجد البلۃ التی ھی مذی بطریق الشك او فی غالب الرأی او الیقین بشرط کونہ غیر ذاکر للاحتلام ولا منتشر الذکر قبیل النوم[1] اھ

غسل اس وقت ہوگا جب تری پائی جو مذی ہو، شک یا غالب رائے میں یا یقین کے ساتھ، شرط یہ ہے کہ اس کو احتلام یاد نہ ہو اور نہ اس کا آلۂ تناسل نیند سے قبل منتشر ہو۔

تنبیہ خامس عشر عامۂ کتب مثل فتاوی امام قاضی خان و ذخیرہ و محیط برہانی و تبیین الحقائق و فتح القدیر و جوہرہ نیرہ و خزانۃ المفتین و مجتبی و غیاثیہ و بحر الرائق و جامع الرموز و شرح نقایہ برجندی و علمگیریہ و رحمانیہ و نور الایضاح و مراقی الفلاح وغیرہا میں یہ استثنا یونہی مذکور ہے مگر حلیہ میں اس استثنا میں ایک استثنا

---

[1] حلیہ

Marfat.com

بتایا اور اُسے محیط و ذخیرہ اور درمختار و مجمع الانہر میں جواہر کی طرف نسبت فرمایا وُہ یہ کہ اس استثنا کا حکم صرف اُس صورت سے خاص ہے کہ آدمی کھڑا یا بیٹھا سویا ہو اور اگر لیٹ کر سویا تو مطلقاً صورت مذکورہ میں غسل واجب ہوگا اگرچہ سونے سے پہلے ذکر قایم اور شہوت حاصل ہو۔ منیہ میں ہے :

ھذا اذا نام قائما او قاعدا اما اذا نام مضطجعا اوتیقن انہ منی فعلیہ الغسل وھذا مذکور فی المحیط والذخیرۃ قال شمس الائمۃ الحلوانی ھذہ مسألۃ یکثر وقوعھا والناس عنھا غافلون اھ وتبعہ مسکین فی شرح الکنز فعزاہ لھما۔[1]

یہ اس صورت میں ہے جبکہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر سویا ہو لیکن اگر چیت لیٹ کر سویا، یا اس کو یقین ہے کہ یہ منی ہے تو اس پر غسل لازم ہے، یہی محیط اور ذخیرہ میں مذکور ہے شمس الائمہ حلوانی نے کہا یہ مسئلہ کثرت سے واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں، اور مسکین نے کنز کی شرح میں اس کی پیروی کی اور اس کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا۔ (ت)

مگر اولاً اس کا پتا نہ ذخیرہ میں ہے نہ محیط میں اللہ اعلم صاحبِ منیہ رحمہ اللہ تعالٰی کو یہ اشتباہ کیونکر ہوا،

قال الشامی ذکر فی الحلیۃ انہ راجع الذخیرۃ والمحیط البرھانی فلم یر تقیید عدم الغسل بما اذا نام قائما او قاعدا اھ[2]

شامی نے کہا کہ حلیہ میں ہے کہ اس نے ذخیرہ اور محیط برہانی کو دیکھا انہوں نے عدمِ غسل کی کوئی قید نہیں لگائی ایسے شخص کے ساتھ جو سویا ہو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر (ت)

اقول رحم اللہ السید متی راجع العلامۃ الحلبی المحیط البرھانی وھو قد صرح فی عدۃ مواضع من الحلیۃ انہ لم یقف علیہ وھکذا صرح ھھنا ایضا حیث یقول اسلفت فی شرح خطبۃ الکتاب ان الظاھر ان مراد المصنف بالمحیط المحیط لصاحب الذخیرۃ وانی لم اقف علیہ نفسہ

خدا رحم کرے سید پر، کب دیکھا علامہ حلبی نے محیط برہانی کو؟ وہ تو حلیہ میں کئی مقامات پر اس امر کی تصریح کرتے ہیں، انہیں اس کی اطلاع نہ ملی، اور یہاں بھی ایسی ہی تصریح کی، وہ فرماتے ہیں کتاب کے خطبہ کی شرح میں مَیں نے لکھا ہے کہ مصنف کی مراد محیط صاحبِ ذخیرہ کی محیط ہے اور میں بھی اس پر مطلع نہیں ہوا، اور میں نے

---

[1] منیۃ المصلی موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۳۳

[2] رد المحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۱

Marfat.com

وراجعت محیط الامام رضی الدین السرخسی فلم ار لهذه المسألة فیه ذكرا اما الذخیرة فراجعتها فرأیته اشار الیها بما لفظه قال القاضی الامام ابوعلی النسفی ذكر هشام فی نوادره عن محمد اذا استیقظ فوجد البلل فی احلیله ولم یتذكر حلما اذا كان قبل النوم منتشرا لا غسل علیه وان كان قبل النوم ساكنا كان علیه الغسل قال وینبغی ان یحفظ هذا فان البلوی كثیر فیها والناس عنها غافلون انتهی اھ[1]

رضی الدین سرخسی کی محیط دیکھی تو اس میں اس مسئلہ کا ذکر تک نہیں ہے پھر میں نے ذخیرہ کو دیکھا تو اس میں اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قاضی امام ابوعلی نسفی نے کہا کہ ہشام نے اپنی نوادر میں محمد سے کہا کہ جب کوئی شخص بیدار ہوا اور اپنے آلۂ تناسل کے سوراخ پر تری پائی اور اس کو خواب یاد نہیں ہے تو اگر نیند سے قبل آلۂ تناسل منتشر تھا تو اس پر غسل نہیں ہے اور اگر نیند سے پہلے پرسکون تھا تو اس پر غسل ہے، انہوں نے کہا کہ اس کو یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کا معاملہ بکثرت درپیش آتا رہتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں انتہی اھ ت

نعم لیس هو فی المحیط البرهانی ایضا فقد نقل عنه فی الهندیة بعین لفظ الذخیرة غیر انه زاد بعد قوله لاغسل علیه الا ان یتیقن انه منی وقال قال شمس الائمة الحلوانی هذه المسألة یكثر وقوعها والناس عنها غافلون فیجب ان تحفظ اھ[2]

ہاں یہ بھی محیط برہانی میں نہیں ہے، ہندیہ میں اسی عبارت سے منقول ہے جو ذخیرہ میں ہے، البتہ اس میں "لاغسل علیہ" کے بعد اتنا اضافہ ہے کہ "مگر" اگر اس کو منی ہونے کا یقین ہو اور فرمایا کہ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اس کو یاد رکھنا چاہئے اھ

وهكذا نقل عن المحیط فی شرح النقایة للبرجندی والرحمانیة الا انهما تركا ذكر الامام ابی علی النسفی والبرجندی قول شمس الائمة ایضا ومعلوم ان المحیط اذا اطلق

اور اسی طرح محیط سے برجندی کی شرح نقایہ اور رحمانیہ میں نقل کیا گیا ہے مگر ان دونوں نے امام ابوعلی نسفی اور برجندی نے جو شمس الائمہ کا قول نقل کیا ہے اس کا ذکر نہیں کیا، اور یہ معلوم ہے

---

[1] علیہ

[2] فتاوی ہندیہ موجبات الغسل ۱/۱۵ نورانی کتب خانہ پشاور

Marfat.com

فی المتداولات کان المراد ھوالمحیط البرھانی کما یعرفہ من لہ عنایۃ بخدمۃ الفقہ الحنفی وقال الامام ابن امیرالحاج فی الحلیۃ المحیط البرھانی ھوالمراد من اطلاقہ لغیر واحد کصاحب الخلاصۃ والنھایۃ لا محیط الامام رضی الدین السرخسی[1] اھ ثم الھندیۃ قد افصحت بمرادھا فانھا اذااثرت عن البرھانی اطلقت واذا نقلت عن المحیط الرضوی قالت کذا فی محیط السرخسی۔

کہ محیط جب متداولات میں مطلق ذکر کرتے ہیں تو ان کی مراد محیط برہانی ہوتی ہے، یہ بات فقہ حنفی کے خُدام پر عیاں ہے۔ اور امام ابن امیرالحاج نے حلیہ میں فرمایا محیط برہانی ہی اطلاق کے وقت مراد ہوتی ہے، صاحبِ خلاصہ اور نہایہ وغیرہ کا یہی دستور رہے۔ رضی الدین سرخسی کی محیط مراد نہیں ہوتی ہے اھ پھر ہندیہ نے اپنی مراد واضح کردی ہے، وہ جب محیط کا مطلقاً ذکر کرتے ہیں تو محیط برہانی مراد لیتے ہیں اور جب محیط رضوی سے نقل کرتے ہیں تو کہتے ہیں کذا فی المحیط السرخسی۔ ت

ثانیاً اقول[1] بلکہ محیط میں ہے تو اس کا رد ہے اُس میں صریح تصریح ہے کہ کھڑے بیٹھے چلتے لیٹے ہرطرح سونے کا تری دیکھنے میں ایک ہی حکم ہے،

ففی الھندیۃ اذانام الرجل قاعدا اوقائما اوماشیا ثم استیقظ ووجد بللا فھذا وما لونام مضطجعا سواء کذا فی المحیط[2] اھ

تو ہندیہ میں ہے جب کوئی شخص بیٹھ کر، کھڑے ہوکر، چل کر سوجائے پھر جاگے اور تری دیکھے تو یہ صورت اور اس کا چت لیٹ کر سونا برابر ہے کذا فی المحیط اھ ت

ثالثاً اقول[2] منہائے مسئلہ امام محمد ہیں رضی اللہ تعالٰی عنہ ان کے لفظ کریم ذخیرہ ومحیط وتبیین وفتح القدیر وغیرہا سے سُن چکے اُن میں اس نئے استثنا کا کہیں نشان نہیں۔

رابعاً اقول[3] سونے کی طبعی وعادی وضع وہی لیٹ کر سونا ہے اور کھڑے بیٹھے چلتے سونا اتفاقی تو اگر لیٹ کر سونے میں بحالتِ شہوت سابقہ علم یا احتمال مذی سے غسل نہ آتا اور دیگر اوضاع پر آتا اور علما مطلق بیان فرماتے کہ سونے سے پہلے شہوت ہونے میں غسل نہیں تو بعید نہ تھا کہ نادر صورتوں کا لحاظ نہ فرمایا نہ کہ خود لیٹ کر سونا ہی کہ اصل وضع خواب ومعروف ومعتاد ومتبادر الی الفہم ہے اس حکم سے مستثنٰی ہو پھر ائمہ کرام اور خود محرر مذہب رحمہم اللہ تعالٰی اُس کا استثنا چھوڑ جائیں یہ کس درجہ بعید و دُور از کار ہے۔

---

[1] حلیہ
[2] فتاوٰی ہندیہ موجبات الغسل ۱/۱۴ نورانی کتب خانہ پشاور

Marfat.com

خامساً اقول امام شمس الائمہ حلوانی کا ارشاد کہ کتب کثیرہ اور خود منیہ میں اس تازہ استثنا کے ساتھ مذکور کہ یہ مسئلہ بکثرت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اس کا حفظ کر رکھنا واجب ہے صاف بتا رہا ہے کہ اس کا تعلق صرف اُس صورت خواب سے ہرگز نہیں جو نادر الوقوع ہے۔

سادساً اس تفرقہ پر کوئی دلیل بھی نہیں،

اما ما ابداہ فی الغنیۃ اذ قال عدم الغسل فیما اذا کان منتشرا انما ھو اذا نام قائما او قاعدا لعدم الاستغراق فی النوم عادۃ فلم یعارض سببیۃ الانتشار سبب اخر فحمل علی انہ ھو السبب وانما یتسبب عنہ المذی لا المنی والاضطجاع سبب الاسترخاء والاستغراق فی النوم الذی ھو سبب الاحتلام فعارض الانتشار فی السببیۃ فحکم بسببیتہ للاحتلام وان البلل منی رق احتیاطا اھ[1] وتبعہ السید ان ط و ش۔

اور جو غنیہ میں ظاہر کیا ہے کہ غسل کا اس صورت میں نہ ہونا جب آلہ منتشر ہو یہ صرف اسی صورت میں ہے جبکہ کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر سویا ہو کیونکہ ان حالات میں عادۃً نیند میں استغراق نہیں ہوتا ہے تو انتشار کا سبب ہونا کسی دوسرے سبب کے معارض نہ ہوا تو یہ سمجھا گیا کہ یہی سبب ہے اور اس سے مذی ہی نکلتی ہے نہ کہ منی، اور اضطجاع سبب استرخاء اور سبب استغراق ہے نیند میں جو سبب احتلام ہے تو یہ چیز سبب ہونے میں انتشار کے مُعارض ہے، تو یہ سمجھا جائے گا کہ یہ احتلام کا سبب ہے اور منی پتلی پڑ گئی ہے، یہ حکم احتیاطاً ہے اھ اور سید طوش نے اس کی متابعت کی ہے۔

فاقول لامتضح ولامتجہ فان النوم کیفما کان لیس سببا قویا للاحتلام کما بیناہ وانما ینتھض موجبا اذا اعتضد بسبب وسیط اوقریب والاضطجاع لایسلب انعقاد سبب المذی قبل النوم بل یوکد خروج ما ھیأہ ھو للخروج لتمام الاسترخاء فلم یثبت ان النوم احدث تلک البلۃ التی لاتنبعث الا عن شھوۃ فلم یبق الا مجرد المنام وھو

نہ تو یہ بات واضح ہے اور نہ اس کی کوئی دلیل ہے، کیونکہ نیند کیسی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا احتلام کا سبب قوی نہیں، یہ اُسی وقت سبب بن سکتا ہے جبکہ اس کے درمیان کوئی اور سبب بھی آجائے، اور اضطجاع نیند سے قبل مذی کے سبب کو منعقد ہونے سے نہیں روک سکتا ہے بلکہ اُس چیز کے نکلنے میں مُمِدّ و مُعاون ثابت ہوتا ہے جس کو اس نے استرخاء کے کامل ہونے کی وجہ سے نکلنے

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل ص ۴۳ سہیل اکیڈمی لاہور

Marfat.com

ولو مضطجعا لیس سببا قویا للاحتلام ھذا علی طریقتنا واما علی طریقۃ الحلیۃ فلان الانتشار قد استولی علی المسبب بالسبق فلا وجہ لقطع النسبۃ عنہ الا بتذکر حلم او علم منی ولم یعھد الشرع ھھنا فارقا بین نوم ونوم حتی یسقط الترجیح بالسبق لبعض الاوضاع دون بعض۔

کے لیے تیار کردیا ہے، تو یہ ثابت نہ ہوا کہ نیند نے اس تری کو پیدا کیا ہے جو صرف شہوت سے ہی پیدا ہوتی ہے اب صرف نیند ہی رہ گئی، اور وہ خواہ اضطجاع کے ساتھ ہو احتلام کا سبب قوی نہیں، یہ ہمارے طریقہ کے مطابق ہے اور حلیہ کے طرز پر اس طرح ہے کہ انتشار مسبّب پر سبقت کی وجہ سے حاوی ہوگیا ہے تو اس سے نسبت منقطع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے' ہاں احتلام یاد ہونے یا منی کا علم ہونے کی صورت میں ہوسکتی ہے اور شریعت نے یہاں دو نیندوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے، اگر ایسا ہوتا تو بعض حالتوں میں نیند کو سبقت کی وجہ سے ترجیح دینا ختم ہوجاتا۔ ت

لاجرم امام محقق ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس تفرقہ سے صاف انکار فرمایا'

حیث قال التفرقۃ غیر ظاھر الوجہ فلا جرم ان قال فی الخانیۃ اذا نام الرجل قائما او قاعدا او ماشیا فوجد مذیا کان علیہ الغسل فی قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمھما اللہ تعالٰی بمنزلۃ ما لو نام مضطجعا[1] اھ فاطلق فی الکل فان تم تقیید وجوب الغسل بالانتشار لاحدی الاحوال المذکورۃ فکذا فی باقیھا والا فالکل علی الاطلاق اذ لا یظھر بینھا فی ذلک افتراق[2] اھ ورجع العلامتان ط وش فاقرا انکار الحلیۃ ھذا فی حواشی المراقی والدر واقراہ۔

فرق کی وجہ ظاہر نہیں ہے، خانیہ میں کہا کہ اگر کوئی شخص کھڑے، بیٹھے یا چلتے ہوئے سویا اور مذی پائی تو اس پر غسل واجب ہے، یہ ابوحنیفہ اور محمد کا قول ہے، اس کا وہی حکم ہے جو اضطجاع کی حالت میں سونے کا ہے اھ انہوں نے تمام کو مطلق رکھا ہے تو اگر وجوب غسل کو مذکورہ احوال میں سے کسی ایک میں انتشار کے ساتھ مقید کرنا درست ہوتا تو باقی میں بھی ایسا ہی ہوتا ورنہ کل میں اطلاق ہونا چاہیے کیونکہ دونوں میں کوئی وجہ فرق موجود نہیں اھ اور دونوں علامہ یعنی ط اور ش نے رجوع کیا اور اس کو ترجیح دی کہ حلیہ نے اس کا انکار کیا ہے، یہ چیز مراقی اور دُر کے حواشی میں ہے، اسی کو دونوں نے برقرار رکھا ہے۔

اقول غیر ان فی نقل ط وقع ھھنا

"ط" نے جو نقل کی ہے اس میں کچھ خلل ہے

۱؎ و ۲؎ حلیہ

Marfat.com

اخلال یوھم من لم یطالع الحلیۃ انہ کما انکر التفرقۃ انکر نفس الثنیا و حکم بوجوب الغسل علی الاطلاق حیث قال تحت قول الشرنبلالی اذا لم یکن ذکرہ منتشرا قبل النوم مانصہ لم یفصل بین النوم مضطجعا وغیرہ کغیرہ وقال ابن امیر حاج التفرقۃ غیر ظاھرۃ الوجہ فالکل علی الاطلاق اذ لا یظھر بینھما افتراق[1] اھ فان المراد بالکل اوضاع النوم المذکورۃ وبالاطلاق فی کلام الحلیۃ وجوب الغسل سواء کان منتشرا قبلہ اولا وھو لم یجزم بھذا الاطلاق بل بناہ علی ان لا یتم تقیید المسألۃ بما مر والا فالکل علی التقیید کما لا یخفی وما قدم من الایراد لم یجزم بہ ایضا انما قال لو قال قائل کذا لاحتاج الی الجواب[2] اھ فلیتنبہ لذلک و باللہ التوفیق ثم ان المحقق الحلبی فی الغنیۃ بعد ذکر مسألۃ الثنیا قال وھی تؤید قولھما فی وجوب الغسل اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام[3] اھ

جس نے حلیہ کا بذاتِ خود مطالعہ نہ کیا ہو اس کو وہم میں ڈال سکتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس طرح انہوں نے فرق کا انکار کیا ہے اسی طرح انہوں نے نفس استثناء کا بھی انکار کیا ہے اور انہوں نے علی الاطلاق وجوبِ غسل کا قول کیا ہے، وہ شرنبلالی کے قول "اذا لم یکن ذکرہ منتشرا" کے تحت کہتے ہیں دوسروں کی طرح انہوں نے اضطجاع کی حالت میں نیند اور دوسری حالت میں نیند میں فرق کیا ہے، ابن الحاج نے فرمایا فرق غیر ظاہر ہے۔ اس لیے سب مطلق ہی ہے اھ کیونکہ کل سے مراد نیند کی مذکورہ حالتیں ہیں، اور حلیہ میں وجوبِ غسل مطلق ہے خواہ آلہ نیند سے قبل منتشر ہو یا نہ ہو، اور انہوں نے اس اطلاق پر جزم نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو اسی پر مبنی قرار دیا ہے کہ مسئلہ کو گزشتہ قید سے مقید کرنا درست نہیں ورنہ تمام کو مقید کرنا ہوگا کما لا یخفی، اور جو اعتراض گزرا ہے اس پر بھی جزم نہیں کیا ہے یہ کہا کہ اگر کوئی کہنے والا ایسا کہے تو جواب کی ضرورت ہوگی اھ فلیتنبہ لذلک و باللہ التوفیق۔ پھر محقق حلبی نے پہلے استثناء کا مسئلہ ذکر کیا ہے پھر فرمایا ہے یہ بھی طرفین کے وجوبِ غسل کے حکم کی تائید کرتا ہے، بشرطیکہ اس کو مذی کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو اھ

اقول انما ھی عن محمد وانما تبتنی

اقول یہ صرف محمد سے منقول اور شیخین کے قول پر

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح موجبات الغسل ص ۵۸ مطبعۃ ازہریہ مصر [2] حلیہ
[3] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی 〃 ص ۴۳ سہیل اکیڈمی لاہور

Marfat.com

علی قولهما فکیف یؤید الشئ بنفسه هذا و
اذ قد خرجت العجالة فی صورة رسالة فلنسمها
الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام
والبلل[۱۳۲۱] حامدین لله علی ما علم ومصلین
علی هذا الحبیب الاکرم صلی الله تعالٰی
علیه واٰله وصحبه وبارک وسلم۔

مبنی ہے تو ایک چیز خود ہی اپنے آپ سے کیسے تائید
پا سکتی ہے؟ ھذا، اب چونکہ یہ تحریر ایک رسالہ
کی شکل اختیار کر گئی ہے اس لیے اس کا نام
الاحکام[۲۰] والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل[۱۳]
رکھتے ہیں حامدین للہ علی ما علم ومصلین
علی ھذا الحبیب الاکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ و
آلہ وصحبہ وبارک وسلم۔ (ت)

فتوٰی مسمّٰی بہ

بارق النور فی مقادیر ماء الطہور ۱۳۲۷ھ

پاکی کے پانی کی مقداروں میں چمکتا ہوا نُور (ت)

مسئلہ ۱۷ ۲۲ رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ وضو وغسل میں پانی کی مقدار شرعاً کیا معین ہے بینوا توجروا۔

الجواب

ہم قبل بیان احادیث صاع و مُد و رطل کی مقادیر بیان کریں کہ فہم معنے آسان ہو صاع ایک پیمانہ ہے چار مُد کا، اور مُد کہ اُسی کو مَن بھی کہتے ہیں ہمارے نزدیک دو۲ رطل ہے اور ایک رطل شرعی یہاں کے روپے سے چھتیس۳۶ روپے بھر کہ رطل بیس۲۰ اِستار ہے اور استار ساڑھے چار مثقال اور مثقال ساڑھے چار ماشے اور یہ انگریزی روپیہ سوا گیارہ ماشے یعنی ڈھائی مثقال تو رطل شرعی کہ نوّے۹۰ مثقال ہوا ڈھائی پر تقسیم کیے سے چھتیس۳۶ آئے تو صاع کہ ہمارے نزدیک آٹھ رطل ہے ایک سَو اٹھاسی۱۸۸ روپے بھر ہوا یعنی رامپور کے سیر سے کہ چھیانوے۹۶ روپے بھر کا ہے پورا تین سیر اور مُد تین پاؤ۔ اور امام ابو یوسف وائمہ ثلثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہے اور اس پر اجماع ہے کہ چار مُد کا ایک صاع ہے تو اُن کے نزدیک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل ہوا یعنی رامپوری سیر سے آدھ سیر اور صاع دو سیر۔ اس بحث کی زیادہ تحقیق فتاوٰے فقیر سے کتاب الصوم وغیرہ میں ہے۔ اب حدیثیں سُنیے، صحیحین میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بالصاع الی خمسۃ امداد ویتوضأ بالمد۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ مُد تک غسل فرماتے تھے اور ایک مُد پانی سے وضو فرماتے تھے۔

[1] جامع للبخاری، باب الوضوء بالمد ۱/ ۳۳ مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی

Marfat.com

صحیح مسلم و مسند احمد و جامع ترمذی و سنن ابن ماجہ و شرح معانی الآثار امام طحاوی میں حضرت سفینہ اور مسند احمد و سنن ابی داؤد و ابن ماجہ و طحاوی میں بسند صحیح حضرت جابر بن عبداللہ نیز انھیں کتب میں بطرق کثیرہ ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع[1]۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل فرماتے۔

اکثر احادیث اسی طرف ہیں اور انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث امام طحاوی کے یہاں یوں ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ من مد فیسبغ الوضوء وعسی ان یفضل منہ الحدیث[2]۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے تمام و کمال وضو وسعت و فراغت کے ساتھ فرما لیتے اور قریب تھا کہ کچھ پانی بچ بھی رہتا، الحدیث۔

اور ابو یعلٰی وطبرانی وبیہقی نے ابو امامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ ضعیف روایت کیا:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ بنصف مُد[3]۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نصف مُد سے وضو فرمایا۔

سُنن ابی داؤد ونسائی میں اُمّ عمارہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فاتی باناء فیہ ماء قدر ثلثی المد[4]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمانا چاہا تو ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی مُد کے قدر پانی تھا۔

نسائی کے لفظ یہ ہیں:

فاتی بماء فی اناء قدر ثلثی المد[5]۔ ایک برتن میں کہ دو ثلث مُد کے قدر تھا پانی حاضر کیا گیا۔

ابن خزیمہ وابن حبان وحاکم کی صحاح میں عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

انہ رأی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا

---

[1] سنن ابی داؤد، باب مایجزئ من الماء ۱/۱۳ مطبوعہ مجتبائی لاہور
[2] شرح معانی الآثار، باب وزن الصاع کم ھو ۱/۳۷۶ سعید کمپنی کراچی
[3] بحوالہ مجمع الزوائد، باب ما یکفی من الماء للوضوء ۱/۲۱۹ مطبوعہ بیروت
[4] سنن ابی داؤد، باب الوضوء بالمد ۱/۱۳ مجتبائی لاہور
[5] سنن نسائی، باب القدر الذی یکتفی بہ الرجل ۱/۲۴ نور محمد کراچی

Marfat.com

توضأ بثلث مُد[عہ][1] — کہ ایک تہائی مُد سے وضو فرمایا۔

اقول احادیث سے ثابت ہے کہ وضو میں عادتِ کریمہ تثلیث تھی یعنی ہر عضو تین بار دھونا، اور کبھی دو دو بار بھی اعضاء دھوئے۔

رواہ البخاری عن عبد اللہ بن زید و ابو داؤد والترمذی وصححہ و ابن حبان عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنھما ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین[2]۔

اس کو بخاری نے عبد اللہ بن زید سے روایت کیا، اور ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور اس کو صحیح قرار دیا، اور ابن حبان نے ابی ہریرۃ سے روایت کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو مرتبہ وضو فرمایا۔ت

اور کبھی ایک ہی ایک بار دھونے پر قناعت فرمائی۔

رواہ البخاری والدارمی وابوداود والنسائی والطحاوی وابن خزیمۃ عن ابن عباس رضی اللہ عنھما قال توضأ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مرۃ مرۃ[3] وبمثلہ رواہ الطحاوی عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنھما وروی ایضا عن امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ

اس کو بخاری، دارمی، ابو داؤد، نسائی، طحاوی اور ابن خزیمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو فرمایا، اور اسی جیسی روایت طحاوی نے عبد اللہ بن عمر سے اور حضرت عمر سے مروی ہے کہ انہوں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو فرمایا، اور ابو رافع سے روایت ہے کہ انہوں نے

عہ ھکذا اعزالھم الزرقانی فی شرح المواھب وقد احتاط فنص علی الضبط قائلا ثلث بالافراد اھ ونقل البعض عن ابی خزیمۃ وحبان بنحو ثلثی مد بالتثنیۃ وان الحافظ ابن حجر قال فی الثلث لم اجدہ کذا قال واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ۔(م)

زرقانی نے شرح مواہب میں ان کی طرف اسی طرح منسوب کیا اور احتیاط برتی تو ثلث مفرد ذکر کرتے ہوئے ضبط بر نص۔ اور ابن خزیمہ اور ابن حبان سے بعض نے ثُلُثَی مُد تثنیہ نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے فرمایا مجھے ثلث والی روایت نہیں ملی جیسا کہ انہوں نے فرمایا، واللہ تعالٰی اعلم۔(ت)

[1] المستدرک للحاکم، مایجزی من الماء للوضوء مطبوعہ بیروت ۱/ ۱۶۱
[2] جامع للبخاری، باب الوضوء مرتین مرتین مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۷
[3] ایضاً

Marfat.com

تعالیٰ علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ وعن ابی رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ ثلثا ثلثا ورأیتہ غسل مرۃ مرۃ[1]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا، ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین تین مرتبہ وضو کرتے دیکھا اور ایک ایک مرتبہ وضو کرتے ہوئے بھی دیکھا۔

غالباً جب ایک ایک بار اعضائے کریمہ دھوئے تہائی مُد پانی خرچ ہُوا اور دو دو بار میں دو تہائی اور تین تین بار دھونے میں پُورا مُد خرچ ہوتا تھا۔

فان قلت لیس فی حدیث ام عمارۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ بثلثی مد انما فیہ اتی بماء فی اناء قدر ثلثی مد۔

اگر یہ کہا جائے کہ ام عمارہ کی حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تہائی مُد سے وضو کیا اس میں صرف یہ ہے کہ آپ کے پاس ایک ہنڈیا میں دو تہائی مُد پانی لایا گیا۔

قلت لیس غرضہا منہ الا بیان قدر ما توضأ بہ والا کان ذکر قدر الماء والاناء فضلا لاطائل تحتہ علی انہا لو تذکر طلبہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زیادۃ فافاد فحواہ انہ اجتزأ بہ ولعل ھذا ھو الباعث للعلامۃ الزرقانی اذ یقول فی شرح المواھب لابی داود عن ام عمارۃ انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ بثلثی مد[2] اھ والا فلفظ ابی داود ما قد سقتہ لك۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی غرض اس سے صرف اس مقدار کا بیان ہے جو وضو کے لیے کافی ہے ورنہ پانی کی مقدار اور برتن کا ذکر فضول اور بے فائدہ ہوتا، علاوہ ازیں انہوں نے یہ بھی ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ پانی طلب فرمایا اس لیے کلام کے فحواء سے معلوم ہوا کہ آپ نے اسی پانی پر اکتفاء کیا، اس لیے علامہ زرقانی نے ابوداؤد کی شرح مواہب میں فرمایا کہ ام عمارہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تہائی مُد سے وضو فرمایا اھ ورنہ تو ابوداؤد کے الفاظ وہی ہیں جو میں نے بیان کیے۔ ت

بالجملہ وضو میں کم سے کم تہائی مُد اور زیادہ سے زیادہ ایک مُد کی حدیثیں آئی ہیں اور حدیث ربیع بنت معوذ بن عفراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا:

---

[1] شرح معانی الآثار، باب الوضوء للصلوٰۃ مرۃ مرۃ مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸

[2] شرح مواہب الزرقانی، مقدار ما کان علیہ الصلوٰۃ والسلام یتوضؤ مطبوعہ مصر ۷/۲۸۸

Marfat.com

وضاءت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی اناء نحو من ھذا الاناء وھی تشیر الی رکوۃ تاخذ مدا او مدا وثلثا رواہ سعید بن منصور فی سننہ[1] وفی لفظ لبعضھم یکون مدا او مدا وربعا واصل الحدیث عنھا فی السنن الاربعۃ۔

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس برتن کی طرح کے برتن سے وضو کرایا، انہوں نے چمڑے کے ایک چھوٹے برتن کی طرف اشارہ کیا جس میں ایک مُد یا ایک مُد اور تہائی مُد آسکتا تھا اس کو سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کیا، اور بعض نے روایت کیا کہ وہ ایک مد اور تہائی مد اور چوتھائی مُد تھا، اور ان کی اصل روایت سنن اربعہ میں موجود ہے۔ ت

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس برتن سے وضو فرمایا جس میں ایک مُد یا سوا مُد، اور دُوسری روایت میں ہے کہ ایک مُد یا ایک مُد اور تہائی مُد پانی تھا، تو یہ مشکوک ہے اور شک سے زیادت ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں صحیحین و سنن ابی داؤد و نسائی یا طحاوی میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی ایک حدیث یُوں ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بمکوک ویغتسل بخمسۃ مکاکی۔[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مکوک سے وضو اور پانچ سے غسل فرماتے۔

مکوک تین کیلہ ہے اور کیلہ نصف صاع تو مکوک ڈیڑھ صاع ہوا کما فی الصحاح والقاموس وغیرھما فی اقاویل اخر اور ایک صاع کو بھی کہتے ہیں بعض علماء نے حدیث میں یہی مراد لی تو وضو کے لیے چار مُد ہو جائیں گے مگر راجح یہ ہے کہ یہاں مکوک سے مُد مراد ہے جیسا کہ خود اُنھی کی دیگر روایات میں تصریح ہے والروایات تفسر بعضھا بعضا۔ امام طحاوی نے فرمایا:

احتمل ان یکون اراد بالمکوک المد لانھم کانوا یسمون المد مکوکا۔[3]

یہ احتمال ہے کہ مکوک سے مراد مُد ہی ہو، کیونکہ وہ مُد کو مکوک کہتے تھے۔ (ت)

نہایہ ابن اثیر جزری میں ہے:

اراد بالمکوک المد وقیل الصاع والاول اشبہ لانہ جاء فی حدیث اٰخر مفسرا بالمد والمکوک اسم للمکیال ویختلف مقدارہ باختلاف

مکوک سے مُد مراد ہے، ایک قول یہ ہے کہ صاع ہے، اور پہلا زیادہ صحیح ہے کیونکہ دوسری حدیث میں مکوک کی تفسیر مُد سے کی گئی ہے، اور مکوک پیمانہ ہے جس کی

---

[1] سنن سعید بن منصور

[2] سنن نسائی، ذکر المقدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء سلفیہ لاہور ۱/۲۹

[3] شرح معانی الآثار، وزن الصاع کم ہو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۷

Marfat.com

اصطلاح الناس علیہ فی البلاد[1]۔ | مقدار مختلف شہروں میں لوگوں کے عرف کے باعث مختلف ہوتی ہے۔ ت

رہا غسل، اُس میں کمی کی جانب یہ حدیث ہے کہ صحیح مسلم میں اُم المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے کہ

انھا کانت تغتسل ھی والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی اناء واحد یسع ثلثۃ امداد او قریبا من ذلک[2]۔ | وہ اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن میں کہ تین مُد یا اس کے قریب کی گنجائش رکھتا نہا لیتے۔

اس کے ایک معنی یہ ہوتے ہیں کہ دونوں کا غسل اُسی تین مُد پانی سے ہوجاتا تو ایک غسل کو ڈیڑھ ہی مُد رہا مگر علماء نے اسے بعید جان کر تین توجیہیں فرمائیں:

اوّل یہ کہ ہر ایک کے جُداگانہ غسل کا بیان ہے کہ حضور اُسی ایک برتن سے جو تین مُد کی قدر تھا غسل فرمالیتے اور اسی طرح میں بھی،

ذکرہ الامام القاضی عیاض فانقلت فعلی ھذا یضیع قولھا فی اناء واحد فانما قصدھا بہ افادۃ اجتماعھما معہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی الغسل من اناء واحد کما افصحت بہ فی الروایۃ الاخری کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد تختلف ایدینا فیہ من الجنابۃ[3] رواہ الشیخان وفی اخری لمسلم من اناء بینی وبینہ واحد فیبادرنی حتی اقول دع لی[4] وللنسائی من اناء واحد یبادرنی وابادرہ حتی یقول دعی لی وانا اقول دع لی[5]۔

اس کو امام قاضی عیاض نے ذکر کیا، اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح ان کا قول فی اناء واحد ضائع ہوجائے گا کیونکہ ان کی مراد اس سے یہی ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اکٹھے ایک ہی برتن سے غسل کیا کرتی تھیں، خود انہوں نے دوسری روایت میں اس کی صراحت کرتے ہوئے فرمایا میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسلِ جنابت کرتے تھے اور ہم دونوں کے ہاتھ اُس برتن میں پڑتے تھے، اس کو شیخین نے روایت کیا۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ وہ برتن میرے اور آپ کے درمیان ہوتا تھا، آپ مجھ سے سبقت کی کوشش فرماتے تھے

---

[1] بحوالہ عمدۃ القاری، باب الوضوء بالمد ادارۃ الطباعۃ مصر ۱/۹۶

[2] صحیح مسلم، القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[3] ایضاً

[4] ایضاً

[5] سنن النسائی، باب اغتسال الرجل والمرأۃ مکتبۃ السلفیہ لاہور ۱/۴۶

Marfat.com

اور میں کہتی تھی میرے لیے چھوڑیے، اور نسائی میں ہے ایک ہی برتن سے آپ مجھ سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے اور میں آپ سے، آپ مجھ سے کہتے میرے لیے چھوڑو اور میں آپ سے کہتی میرے لیے چھوڑیے۔ ت

قلت لایلزم ان لا ترید بھذا اللفظ کلما تکلمت بہ الا ھذہ الافادۃ فقد ترید ھھنا ان ذلک الاناء الواحد کان یکفیہ اذا اغتسل ولایطلب زیادۃ ماء وکذلک انا اذا اغتسلت۔

ان کا یہ مقصد نہیں کہ وہ جب بھی غسل کرتی تھیں انہی کلمات کو ادا کرتی تھیں، کیونکہ ان کا یہ بھی قول ہے کہ یہ برتن ان کو کافی ہوجاتا جب وہ غسل فرماتے اور اس سے زیادہ کا آپ مطالبہ نہ فرماتے تھے اور میں بھی غسل کرتے وقت ایسے ہی کرتی۔ (ت)

دوم یہاں مُد سے صاع مراد ہے۔

قالہ ایضا صرفا لہ الی وفاق حدیث الفرق الاتی فانہ ثلثۃ اصع واقرہ النووی۔

یہ بھی فرمایا تاکہ اس سے حدیث میں تطبیق ہوسکے کہ آئندہ حدیث میں "فرق" ہے جو تین صاع ہوتا ہے، اور اس کو نووی نے برقرار رکھا ہے۔ ت

اقول یہ اُس کا محتاج ہے کہ مُد بمعنی صاع زبان عرب میں آتا ہو اور اس میں سخت تامل ہے صحاح و صراح و مختار و قاموس و تاج العروس لغات عرب و مجمع البحار و نہایہ و مختصر السیوطی لغات حدیث و طلبۃ الطلبہ و مصباح المنیر لغاتِ فقہ میں فقیر نے اس کا پتا نہ پایا اور بالفرض کہیں شاذ نادر ورود ہو بھی تو اس پر حمل تجویز بے قرینہ سے کچھ بہتر نہیں۔

اما جعل امیر المؤمنین عمر بن عبد العزیز المد بثلثۃ امداد فحادث لا یحمل علیہ کلام ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

بہرحال امیر المومنین عمر بن عبد العزیز کا مُد کو تین مُد قرار دینا یہ نئی چیز ہے حضرت عائشہ کے کلام کو اس پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔

سوم یہ کہ حدیث میں زیادہ کا انکار نہیں حضور و اُم المومنین معاً تین مُد سے نہائے ہوں اور جب پانی ختم ہوچکا اور زیادہ فرمالیا ہو،

ابداہ الامام النووی حیث قال یجوز انہ یکون وقع ھذا فی بعض الاحوال وزاداہ لما فرغ[1]

اس کو امام نووی نے ظاہر کیا اور فرمایا کہ ممکن ہے کہ یہ چیز بعض احوال میں ہو اور ان دونوں نے زیادہ کیا "جب فارغ ہو"۔

اقول یہ بھی بعید ہے کہ اس تقدیر پر ذکر مقدار عبث و بیکار رہا جاتا ہے تو قریب تر وہی توجیہ اول ہے۔

---

[1] شرح المسلم للنووی مع المسلم باب القدر المستحب قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

Marfat.com

وانا اقول لوحمل علی الاشتراک لم یمتنع فقد قدمنا روایۃ انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضا بنصف مُد وروی عن الامام محمد رحمہ اللہ تعالٰی انہ قال ان المغتسل لایمکن ان یعم جسدہ باقل من مد ذکرہ العینی فی العمدۃ[1] فافاد امکان تعمیم الجسد بمد فکان المجموع مدا ونصفا واللہ تعالٰی اعلم۔

اقول اگر اس کو اشتراک پر محمول کیا جائے تو ممتنع نہ ہوگا، کیونکہ یہ روایت ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آدھے مُد سے وضو کیا اور امام محمد سے مروی ہے کہ غسل کرنے والے کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ اپنا تمام جسم ایک مُد سے کم میں دھولے۔ اس کو عینی نے عمدہ میں ذکر کیا اور فرمایا ایک مُد سے پورا جسم دھویا جا سکتا ہے تو مجموعہ ایک مُد اور آدھا مُد ہوا واللہ تعالٰی اعلم۔

اور جانب زیادت میں اس قول کی تضعیف تو اوپر گزری کہ مکوک سے صاع مراد ہے جس سے غسل کے لیے پانچ صاع ہوجائیں۔ ہاں موطائے مالک و صحیح مسلم و سنن ابی داؤد میں اُم المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یغتسل من اناء واحد ھو الفرق من الجنابۃ[2]۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن سے غسلِ جنابت فرماتے تھے اور وہ فرَق تھا۔

فرَق میں اختلاف ہے اکثر تین صاع کہتے ہیں اور بعض دو صاع،

ففی الحدیث عند مسلم قال سفین والفرق ثلثۃ اصع[3] وکذلک ھو نص الامام الطحاوی وقال النووی کذا قالہ الجماھیر[4] اھ قال العینی وقیل صاعان[5] اھ وقال الامام نجم الدین النسفی فی طلبۃ الطلبۃ ھو اناء یاخذ ستۃ عشر رطلا[6] اھ وھکذا فی نھایۃ ابن الاثیر

مسلم کی روایت ہے کہ سفیان نے کہا کہ فرَق تین صاع ہے امام طحاوی نے یہی صراحت کی ہے، اور نووی نے فرمایا جمہور کا یہی قول ہے اھ عینی وغیرہ نے کہا کہ دو صاع اھ اور نجم الدین نسفی نے طلبۃ الطلبۃ میں فرمایا فرَق میں سولہ رطل سماتے ہیں اھ نہایہ ابن اثیر، صحاح جوہری میں یہی ہے اور یہی طلبۃ میں قتبی سے منقول ہے

---

[1] عمدۃ القاری، الوضوء بالمد ادارۃ الطباعۃ مصر ۳/۹۵

[2] سنن ابی داؤد، المقدار الماء الذی الخ مجتبائی لاہور ۱/۳۱

[3] صحیح مسلم، المقدار المستحب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[4] شرح المسلم للنووی، باب القدر المستحب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[5] عمدۃ القاری، باب غسل الرجل مع امرأتہ الخ ادارۃ الطباعۃ مصر ۳/۱۹۵

[6] الصحاح للجوہری، فرَق بیروت ۴/۱۵۴۰

Marfat.com

وصحاح الجوهری وکذا نقلہ فی الطلبۃ عن القتبی ونقل عن شرح الغریبین انہ اثنا عشر مدا[1] اھ وقال ابوداؤد سمعت احمد بن حنبل یقول الفرق ستۃ عشر رطلا[2] و نقل الحافظ فی الفتح عن ابی عبداللہ الاتفاق علیہ وعلی انہ ثلثۃ اصع قال لعلہ یرید اتفاق اھل اللغۃ[3] اھ

اور شرح غریبین میں ہے کہ یہ بارہ مُد ہے اھ اور ابوداؤد نے کہا کہ میں نے احمد بن حنبل کو کہتے سُنا کہ فَرَق سولہ رطل ہوتا ہے، اور حافظ نے فتح میں ابوعبداللہ سے اس پر اتفاق نقل کیا ہے اور اس پر بھی کہ یہ تین صاع ہوتا ہے اور کہا کہ شاید ان کی مراد یہ ہے کہ اس پر اہل لغت کا اتفاق ہے اھ ت

اقول ویترا ای لی ان لاخلف فان ستۃ عشر رطلا صاعان بالعراق وثلثۃ اصوع بالحجاز۔

مجھے ایسا لگتا ہے کہ اس میں کوئی مخالفت نہیں کہ سولہ رطل کے عراق میں دو صاع ہوتے ہیں اور حجاز میں تین صاع ہوتے ہیں۔ ت

امام نووی اس حدیث سے یہ جواب دیتے ہیں کہ پُورے فَرَق سے تنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا غسل فرمانا مراد نہیں کہ یہی حدیث صحیح بخاری میں یُوں ہے :

کنت اغتسل انا والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد من قدح یقال لہ الفرق[4]

میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے نہاتے وہ ایک قدح تھا جسے فَرَق کہتے۔

اقول یہ لفظ اجتماع میں نص نہیں،

کما قدمنا فلا ینبغی الجزم بان الانفراد غیر مراد بل لقائل ان یقول مخرج الحدیث الزھری عن عروۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنھا فروی عن الزھری مالک ومن طریقہ مسلم وابوداؤد باللفظ الاول وابن ابی ذئب عند البخاری والطحاوی باللفظ الثانی

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو اس پر جزم نہیں کرنا چاہیے کہ انفراد مراد نہیں ہے بلکہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ حدیث زہری سے مروی ہے وہ عروہ سے وہ سیدہ عائشہ سے روایت کرتے ہیں اور زہری سے مالک نے روایت کی، اور انہی کی سند سے مسلم اور ابوداؤد نے پہلے لفظوں سے روایت کی، اور بخاری نے ابن ابی ذئب

---

[1] شرح الغریبین

[2] سنن ابی داؤد ، المقدار الذی یجزی بہ الغسل — مجتبائی لاہور ۱/۳۱

[3] فتح الباری شرح بخاری ، غسل الرجل مع امرأتہ — مصطفٰے البابی مصر ۱/۳۷۸

[4] جامع للبخاری ،، — قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

Marfat.com

تابعه معمر وابن جریج عند النسائی و جعفر بن برقان عند الطحاوی و روی عنه اللیث عند النسائی و سفین بن عیینة عنده وعند مسلم بلفظ کان رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم یغتسل فی القدح و هو الفرق وکنت اغتسل انا وهو فی الاناء الواحد و لفظ سفین من اناء واحد[1] فیشبه ان تکون ام المؤمنین رضی الله تعالی عنها اتت بحدیثین اغتساله صلی الله تعالی علیه وسلم من الفرق واغتسالهما من اناء واحد فاقتصر منهما مالك علی الحدیث الاول وجمع بینهما ابن ابی ذئب ومتابعوه واتی بهما سفین واللیث مفصلین والله تعالی اعلم.

سے اور طحاوی نے دوسرے الفاظ سے روایت کی، اور اس کی متابعت معمر اور ابن جُریج نے کی، نسائی کے نزدیک اور جعفر بن برقان نے طحاوی کے نزدیک اور اُن سے لیث نے نسائی کے نزدیک اور سفیان بن عُیینہ نے نسائی کے نزدیک اور مسلم نے ان الفاظ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن سے غسل فرماتے تھے جس کو قدح کہا جاتا ہے اور وہ فَرَق ہے اور میں اور آپ ایک ہی برتن سے غسل کر لیا کرتے تھے اور سفیان کے لفظ یہ ہیں کہ "ایک برتن سے" تو ممکن ہے کہ ام المومنین نے دونوں حدیثیں روایت کی ہوں، یعنی ایک فَرَق سے غسل کی اور ایک برتن سے غسل کی، تو مالک نے پہلی حدیث پر اکتفاء کر لیا ہو اور ابن ابی ذئب اور اُس کے متابعین نے ان دونوں کو جمع کر دیا ہو، اور لیث اور سفیان نے ان دونوں کو مفصل بیان کیا ہو واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

امام طحاوی فرماتے ہیں حدیث میں صرف برتن کا ذکر ہے کہ اس ظرف سے نہاتے بھرا ہونا نہ ہونا مذکور نہیں۔

اقول صرف برتن کا ذکر قلیل الجدوی ہے اس سے ظاہر مفاد وہی مقدار آب کا ارشاد ہے خصوصاً حدیث لیث و سفیان میں لفظ فی سے تعبیر کہ ایک قدح میں غسل فرماتے اذ من المعلوم ان لیس المراد الظرفیة اور حدیث مالک میں لفظ واحد کی زیادت اذ من المعلوم ان لیس المراد نفی الغسل من غیرہ قط بہرحال اس قدر ضرور ہے کہ حدیث اس معنے میں نص صریح نہیں زیادت کا صریح نص اُسی قدر ہے جو حدیث انس رضی اللہ تعالٰی عنہ میں گزرا کہ پانچ مُد سے غسل فرماتے اور پھر بھی اکثر و اشہر وہی وضو میں ایک مُد اور غسل میں ایک صاع ہے اور احادیث کے ارشادات قولیہ تو خاص اسی طرف ہیں امام احمد[عه] و ابوبکر بن ابی شیبہ و

---

[1] صحیح مسلم، المقدر المستحب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[عه] زعم شیخ الوهابیة الشوکانی ان الحدیث اخرجه ایضا ابوداؤد وابن ماجة بنحوه **اقول**

وہابیوں کے شیخ شوکانی کا گمان ہے کہ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے، میں کہتا ہوں

(باقی بر صفحہ آئندہ)

Marfat.com

عبد بن حمید و اثرم و حاکم و بیہقی جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کرتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الغسل الصاع و من الوضوء المد[1]۔ غسل میں ایک صاع اور وضو میں ایک مُد کفایت کرتا ہے۔

ابن ماجہ سنن میں حضرت عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الوضوء مد و من الغسل صاع[2]۔ وضو میں ایک مُد غسل میں ایک صاع کافی ہے۔

طبرانی معجم اوسط میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فذکر مثل حدیث عقیل غیر انه قال فی مکان من، فی الموضعین[3]۔ عقیل کی حدیث کے مثل ذکر کی سوائے اس کے کہ طبرانی میں دونوں جگہ من کی جگہ فی کا ذکر کیا ہے۔ (ت)

امام احمد[عہ] انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکفی احدکم مد من الوضوء[4]۔ تم میں ایک شخص کے وضو کو ایک مُد بہت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

كذب على ابي داؤد و اخطاء على ابن ماجة فان ابا داؤد لم يخرجه اصلا انما عنده عن جابر كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يغتسل بالصاع ويتوضاء بالمد وابن ماجة لم يخرجه عن جابر بن عبد الله بل عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن ابيطالب رضى الله تعالى عنهم اھ منه۔ (م)

ابوداؤد پر جھوٹ بولا اور ابن ماجہ پر غلطی کی ابوداؤد نے اس کی بالکل تخریج نہیں کی انھوں نے جابر سے جو روایت کی وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک صاع سے غسل فرماتے اور ایک مُد سے وضو فرماتے ابن ماجہ نے اس کی روایت جابر بن عبد اللہ سے نہیں کی بلکہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہم سے کی۔ (ت)

[1] السنن الکبرٰی استحباب ان لاینقص فی الوضوء بیروت ۱/۱۹۵

[2] سنن ابن ماجہ، باب ماجاء فی مقدار الماء مجتبائی لاہور ۱/۲۴

[3] بحوالہ مجمع الزوائد، باب مایکفی من الماء بیروت ۱/۲۱۹

[4] مسند امام احمد، من مسند انس رضی اللہ عنہ مکتبہ اسلامی بیروت ۳/۲۶۲

عہ وعزاہ الامام الجلیل فی الجامع الصغیر — امام سیوطی نے جامع الصغیر میں جامع ترمذی کی طرف

(باقی برصفحہ آئندہ)

Marfat.com

ابونعیم معرفۃ الصحابہ میں ام سعد بنت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہا سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء مد والغسل صاع[1]

وضو ایک مُد اور غسل ایک صاع ہے۔

اقول اب یہاں چند امر تنقیح طلب ہیں:

امر اوّل صاع اور مُد باعتبار وزن مراد ہیں یعنی دو اور آٹھ رطل وزن کا پانی ہو کہ رامپور کے سیر سے وضو میں تین پاؤ اور غسل میں تین سیر پانی ہوا اور امام ابو یوسف وائمہ ثلثہ کے طور پر وضو میں آدھ سیر اور غسل میں دو سیر اور جانب کمی وضو میں پونے تین چھٹانک سے بھی کم اور غسل میں ڈیڑھ ہی سیر یا باعتبار کیل وپیمانہ یعنی اتنا پانی کہ ناج کے پیمانہ مُد یا صاع کو بھر دے ظاہر ہے کہ پانی ناج سے بھاری ہے تو پیمانہ بھر پانی اُس پیمانے کے رطلوں سے وزن میں زاید ہوگا کلمات ائمہ میں معنی دوم کی تصریح ہے اور اسی طرف بعض روایات احادیث ناظر امام عینی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

باب الغسل بالصاع ای بالماء قدر ملء الصاع[2]

باب الغسل بالصاع یعنی ایک صاع پانی کی مقدار۔

امام ابن حجر عسقلانی فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

المراد من الروایتین ان الاغتسال وقع بملء الصاع من الماء[3]

دونوں روایتوں سے مراد یہ ہے کہ غسل پانی کا ایک صاع بھر کر برتن سے ہوا۔ ت

امام احمد قسطلانی ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لجامع الترمذی بلفظ یجزئ فی الوضوء رطلان من ماء قال المناوی اسنادہ ضعیف اھ لکن العبد الضعیف لم یرہ فی ابواب الطہارۃ من الجامع فاللہ تعالٰی اعلم اھ منہ غفرلہ (م)

ان الفاظ کے ساتھ حدیث منسوب کی ہے یجزئ فی الوضوء رطلان من الماء مناوی نے کہا اس کی سند میں ضعف ہے لیکن فقیر نے جامع ترمذی کے ابواب الطہارۃ میں اسے نہیں پایا فاللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

[1] سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی مقدار الماء مجتبائی لاہور ۱/ ۲۴

[2] عمدۃ القاری، الغسل بالصاع " " " " ۳/ ۱۹۶

[3] فتح الباری " مصطفی البابی مصر ۱/ ۳۶۹

Marfat.com

ای بالماء الذی ھو قدر ملء الصاع[1]۔ یعنی وُہ پانی جو ایک صاع بھر مقدار میں ہوتا تھا۔

نیز عمدۃ القاری میں حدیث طحاوی مجاہد سے باین الفاظ ذکر کی:

قال دخلنا علی عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا فاستسقی بعضنا فاتی بعس قالت عائشۃ کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بملء ھذا قال مجاھد فحزرتہ فیما احزر ثمانیۃ ارطال تسعۃ ارطال عشرۃ ارطال قال و اخرجہ النسائی فقال حزرتہ ثمانیۃ ارطال من دون شك[2]۔

ہم حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ہم سے کسی نے پانی طلب کیا تو ایک پانی ایک تن میں پیش کیا گیا، حضرت عائشہ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کو بھر کر غسل فرماتے تھے حضرت مجاہد فرماتے ہیں میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل، نو رطل، دس رطل تھا' کہا کہ اس کو نسائی نے ذکر کیا اور کہا کہ میں نے اس کا اندازہ آٹھ رطل یقینی طور پر لگایا۔

اقول ظاہر ہے کہ پیمانے ناج کے لیے ہوتے ہیں پانی مکیل نہیں کہ اُس کے لیے کوئی مُد و صاع جُدا موضوع ہوں

بل نص علماؤنا انہ قیمی فاذن لاھو مکیل ولا موزون۔ بلکہ ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ قیمت والی چیز ہے تو یہ نہ مکیل ہے نہ موزون۔

تو اندازہ نہ بتایا گیا مگر اُنھیں مُد و صاع سے جو ناج کے لیے تھے اور کسی برتن سے پانی کا اندازہ بتایا جائے تو اُس سے یہی مفہوم ہوگا کہ اس بھر پانی نہ یہ کہ اس برتن میں جتنا ناج آئے اس کے وزن کے برابر پانی،

وھذا ظاھر جدا فاندفع ماوقع للعلامۃ علی القاری فی المرقاۃ شرح المشکوۃ حیث قال تحت حدیث انس کان صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع المراد بالمد والصاع وزنا لاکیلا[3] اھ فھذا قیلہ من قبلہ لو یستند فیہ لدلیل ولا قیل لاحد قبلہ واسمعناك نصوص العلماء والحجۃ الزھراء

اور یہ بالکل ظاہر ہے، اس سے وہ اعتراض جو علامہ قاری نے شرح مشکوٰۃ میں ذکر کیا ہے رفع ہوگیا' وہ حدیث انس کے تحت فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مُد سے وضو کرتے تھے اور صاع سے غسل فرماتے تھے اور مُد اور صاع سے مراد وزن ہے پیمانہ نہیں ہے اھ یہ اُن کی طرف سے اُن کا قول ہے مگر اس کی کوئی سند نہیں ہے اور ہم علماء کے اقوال پیش کرچکے ہیں، اگر یہ

---

[1] ارشاد الساری، الغسل بالصاع بیروت ۱/۳۱۶

[2] عمدۃ القاری " ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۳/۱۹۶

[3] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ " امدادیہ، ملتان ۲/۳۵

Marfat.com

فان قلت الیس قد قال انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ برطلین ویغتسل بالصاع[1] رواہ الامام الطحاوی والرطل من الوزن۔

قلت المراد بالرطلین ھو المد بدلیل حدیثہ المذکور سابقا والاحادیث یفسر بعضھا بعضا بل قد اخرج الامام الطحاوی عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد وھو رطلان[2] فاتضح المراد وبھذا استدل ائمتنا علی ان الصاع ثمانیۃ ارطال ولذا قال الامام الطحاوی بعد اخراجہ الحدیث الذی تمسکت بہ فی السؤال فھذا انس قد اخبر ان مد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رطلان والصاع اربعۃ امداد فاذا ثبت ان المد رطلان ثبت ان الصاع ثمانیۃ ارطال[3] اھ فقد جعل معنی قولہ توضأ برطلین توضأ بالمد وھو رطلان کما افصح بہ فی الروایۃ الاخری علی ان الرطل مکیال ایضا کما نص علیہ فی المصباح المنیر واللہ تعالٰی اعلم۔

کہا جائے کہ یہ نہیں ہے کہ حضرت انس نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو رطل سے وضو کرتے تھے اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے، اس کو امام طحاوی نے روایت کیا اور رطل سے مراد وزن ہے۔ ت

دو رطل سے مراد مُد ہے اس کی دلیل سابق میں ذکر شدہ صورت ہے، اور احادیث ایک دوسرے کی تفسیر کرتی ہیں بلکہ امام طحاوی نے اُن سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد سے وضو فرماتے تھے اور وہ دو رطل کا ہوتا ہے تو مراد واضح ہوگئی ہے، اسی سے ہمارے ائمہ کرام نے اس امر پہ استدلال کیا ہے کہ صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اور اسی لیے امام طحاوی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ انس اس حدیث میں خبر دے رہے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مُد دو رطل اور صاع چار مُد کا ہوتا تھا، اب جب یہ معلوم ہوگیا کہ ایک مُد دو رطل کا ہوتا ہے تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اھ تو انھوں نے دو رطل سے وضو کرنے کا معنٰی یہ لیا کہ آپ نے ایک مُد سے وضو کیا جو دو رطل کا ہوتا ہے، جیسا کہ دوسری روایت میں موجود ہے پھر رطل پیمانہ بھی ہے، مصباح المنیر میں ایسا ہی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

---

[1] شرح معانی الآثار، وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۷

[2] ایضاً

[3] ایضاً

Marfat.com

امر دوم غسل میں کہ ایک صاع بھر پانی ہے اُس سے مراد مع اُس وضو کے ہے جو غسل میں کیا جاتا ہے یا وضو سے جدا امام اجل طحاوی رحمہ اللہ تعالٰی نے معنی دوم پر تنصیص فرمائی اور وہ جو اکثر احادیث میں ایک صاع اور حدیثِ انس میں پانچ مُد ہے اُس میں یہ تطبیق دی کہ ایک مُد وضو کا اور ایک صاع بقیہ غسل کا، یُوں غسل میں پانچ مُد ہوئے، حدیثِ انس رضی اللہ تعالٰی عنہ یغتسل بخمس مکاکی روایت کرکے فرماتے ہیں:

یکون الذی کان یتوضأ بہ مد او یکون الذی یغتسل بہ خمسۃ مکاکی یغتسل باربعۃ منھا وھی اربعۃ امداد وھی صاع ویتوضأ باخر وھو مد فجمع فی ھذا الحدیث ماکان یتوضأ بہ للجنابۃ وماکان یغتسل بہ لھا[1] وافرد فی حدیث عتبۃ (یعنی الذی فیہ الوضوء بمد والغسل بصاع) ماکان یغتسل بہ لھا خاصۃ دون ماکان یتوضأ بہ اھ[2]

وہ چیز جس سے حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وضو فرماتے تھے ایک مُد ہو گی اور جس سے غسل فرماتے تھے پانچ مکاکی ہوگی۔ آپ چار مکاکی سے غسل فرماتے تھے اور یہ چار مُد ہیں اور چار مُد ایک صاع ہوتا ہے، اور ایک مُد سے وضو فرماتے تھے، اب اس حدیث میں دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں، وہ مقدار جس سے آپ وضو برائے جنابت فرماتے اور وہ جس سے آپ غسلِ جنابت فرماتے تھے، اور عُتبہ کی روایت میں (جس میں ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کا ذکر ہے) خاص غسلِ جنابت کا ذکر ہے وضو کا ذکر نہیں ہے اھ

اقول لکن حدیثہ یغتسل بالصاع الی خمسۃ امداد لیس فی التوزیع بل فی التنویع کما لایخفی ای ان الغسل نفسہ کان تارۃ باربعۃ وتارۃ بخمسۃ سواء ارید بہ اسالۃ الماء علی سائر البدن وحدھا او مع الوضوء۔

اقول لیکن ان کی روایت کہ آپ ایک صاع سے پانچ مُد تک غسل فرماتے تھے تقسیم کے لیے نہیں ہے بلکہ اقسام کے بیان کے لیے ہے کما لایخفی، یعنی غسل کبھی چار اور کبھی پانچ سے ہوتا ہے خواہ اس سے پانی بہانا مراد ہو تمام بدن کا یا مع وضوء کے۔

امر سوم یہ صاع کس ناج کا تھا ظاہر ہے کہ ناج ہلکے بھاری ہیں جس پیمانے میں تین سیر جَو آئیں گے گیہوں تین سیر سے زیادہ آئیں گے اور ماش اور بھی زاید، ابو شجاع ثلجی نے صدقہ فطر میں ماش یا مسور کا پیمانہ لیا کہ ان کے دانے یکساں ہوتے ہیں تو اُن کا کَیل و وزن برابر ہوگا بخلاف گندم یا جَو کہ اُن میں بعض کے دانے ہلکے

---

[1] شرح معانی الآثار، باب وزن الصاع کم ہو سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۷

[2] ایضاً

Marfat.com

بعض کے بھاری ہوتے ہیں تو دو قسم کے گیہوں اگرچہ ایک ہی پیمانے سے لیں وزن میں مختلف ہوسکتے ہیں اور اسی طرح جَو۔ دُرِّ مختار میں اسی پر اقتصار کیا اور امام صدر الشریعۃ نے شرح وقایہ میں فرمایا کہ احوط کھرے گیہوں کا صاع ہے اور علامہ شامی نے ردالمحتار میں جَو کا صاع احوط بتایا اور حاشیہ زیلعی للسید محمد ابن میر غنی سے نقل کیا:

ان الذی علیه مشایخنا بالحرم الشریف المکی و من قبلهم من مشائخهم و به کانوا یفتون تقدیرہ بثمانیة ارطال من الشعیر[1]	حرم مکی میں جو ہمارے مشایخ ہیں اور اُن سے قبل دوسرے مشایخ کا یہی فتوٰی ہے اور اسی پر وہ فتوٰی دیتے تھے کہ اس کا اندازہ جَو کے آٹھ رطل ہیں۔ (ت)

یعنی حرم مکہ معظمہ میں ہمارے مشایخ اور اُن سے پہلے اُن کے مشایخ اس پر ہیں کہ آٹھ رطل جَو سے صاع کا اندازہ کیا جائے اور یہ اکابر اسی پر فتوٰی دیتے تھے۔

اقول ظاہر ہے کہ صاع اُس ناج کا تھا جو اُس زمان برکت نشان میں عام طعام تھا اور معلوم ہے کہ وہاں عام طعام جَو تھا گیہوں کی کثرت زمانۂ امیر معاویہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہوئی۔ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ میں ہے:

لما کثر الطعام فی زمن معویة جعلوہ مدین من حنطة[2]	جب امیر معاویہ کے زمانے میں گندم کا استعمال عام ہوا تو علمائے نے صدقہ فطر کی مقدار گندم سے دو مد مقرر کردی۔ (ت)

شرح صحیح مسلم امام نووی میں ہے:

الطعام فی عرف اهل الحجاز اسم للحنطة خاصة[3]	اہلِ حجاز کے عرف میں طعام خاص طور پر گیہوں کو کہتے ہیں۔

صحیح ابن خزیمہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے:

قال لم تکن الصدقة علی عهد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم الا التمر والزبیب والشعیر ولم تکن الحنطة[4]	حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے عہد اقدس میں زکوٰۃ کھجور، منقّی اور جَو سے ہی ہوتی تھی گندم نہیں ہوتی تھی۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار، مطلب فی مقدار الفطرۃ الخ مصطفی البابی مصر ۲/۸۴

[2] شرح معانی الآثار، مقدار صدقۃ الفطر سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۲

[3] شرح مسلم للنووی قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۱۷

[4] صحیح ابن خزیمہ، باب الدلیل علی ان الامر الخ مکتبۃ الاسلامی بیروت ۴/۸۵

Marfat.com

صحیح بخاری شریف میں ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے: کان طعامنا یومئذ الشعیر الخ[1] اور اس سے قطع نظر بھی ہو تو شک نہیں کہ مُد وصاع کا اطلاق مُد وصاع شعیر کو بھی شامل تو اُس پر عمل ضرور اتباع حدیث کی حد میں داخل۔ فقیر نے ۲۷ ماہ مبارک رمضان ۱۳۲۷ھ کو نیم صاع شعیری کا تجربہ کیا جو ٹھیک چار رطل جَو کا پیمانہ تھا اُس میں گیہوں برابر ہموار مسطح بھر کر تولے تو تین رطل کم پانچ رطل آئے یعنی ایک سو چوالیس روپے بھر جَو کی جگہ ایک سو چھتر روپے آٹھ آنے بھر گیہوں کہ بریلی کے سیر سے اٹھنی بھر اوپر پونے دو سیر ہوئے، یہ محفوظ رکھنا چاہیے کہ صدقہ فطر و کفارات و فدیہ صوم وصلاۃ میں اسی اندازہ سے گیہوں ادا کرنا احوط وانفع للفقرا ہے اگرچہ اصل مذہب پر بریلی کی تول سے چھ روپے بھر کم ڈیڑھ سیر گیہوں ہیں۔ پھر اُسی پیمانے میں پانی بھر کر وزن کیا تو دو سو چودہ روپے بھر ایک دوانی کم آیا کہ کچھ کم چھ رطل ہُوا تو تنہا وضو کا پانی رامپوری سیر سے تقریباً آدھ پاؤ سیر ہوا اور باقی غسل کا قریب ساڑھے چار سیر کے اور مجموع غسل کا چھٹانک اوپر ساڑھے پانسیر سے کچھ زیادہ۔

یہ بحمد اللہ تعالٰی قریب قیاس ہے بخلاف اس کے اگر تنقیحات مذکورہ نہ مانی جائیں تو مجموع غسل کا پانی صرف تین سیر رہتا ہے اور امام ابویوسف کے طور پر دو ہی سیر اُسی میں وضو اُسی میں غسل اور ہر عضو پر تین تین بار پانی کا بہنا یہ سخت دشوار بلکہ بہت دُور از کار ہے۔

فائدہ ۲ اُن پانیوں کے بیان میں جو اس حساب سے جُدا ہیں:

(۱) آبِ استنجا۔ ہمارے علمانے وضو کی تقسیم یوں فرمائی ہے کہ آدمی موزوں پر مسح کرے اور استنجے کی حاجت نہ ہو تو نیم مُد پانی کافی ہے اور موزے اور استنجا دونوں ہوں یا دونوں نہ ہوں تو ایک مُد اور موزے نہ ہوں اور استنجا کرنا ہو تو ڈیڑھ مُد۔ حلیہ میں ہے:

روی الحسن عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ فی الوضوء انہ ان کان متخففا ولا یستنجی کفاہ رطل لغسل الوجہ والیدین ومسح الراس والخفین وان کان یستنجی کفاہ رطلان رطل للاستنجاء ورطل للباقی وان لم یکن متخففا ویستنجی کفاہ ثلثۃ ارطال رطل للاستنجاء ورطل للقدمین

حسن نے ابوحنیفہ سے وضو کے بارے میں روایت کی اگر موزے پہنے ہوئے ہو اور استنجا نہ کرے تو اس کو ایک رطل چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو دھونے کے لیے سر کے مسح اور موزوں کے مسح کے لیے کافی ہے اور اگر استنجا کرنا ہو تو اس کو دو رطل کافی ہیں ایک رطل استنجا کے لیے اور ایک رطل باقی جسم کے لیے، اور اگر موزے پہنے ہوئے نہ ہو تو اس کو تین رطل کافی ہیں ایک رطل استنجا کے لیے، دو رطل

[1] جامع للبخاری، باب فرض صدقۃ الفطر قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۰۴

Marfat.com

ورطل للباقی[1] دونوں قدموں کے لیے، اور ایک رطل باقی کے لیے۔ ت

(۲) ظاہر ہے کہ اگر بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ ہو جیسے حاجت غسل میں ران وغیرہ پر منی تو اس کی تطہیر کا پانی اس حساب میں نہیں اور یہیں سے ظاہر کہ بعد جماع اگر کپڑا نہ ملے تو پانی کہ اب استنجے کو درکار ہوگا معمول سے بہت زائد ہوگا۔

(۳) پیش از استنجا تین بار[1] دونوں کلائیوں تک دھونا مطلقاً سنّت ہے اگرچہ سوتے سے نہ جاگا ہو یہ اُس سنّت سے جُدا ہے کہ وضو کی ابتدا میں تین تین بار ہاتھ دھوئے جاتے ہیں سنّت یوں ہے کہ تین بار ہاتھ دھو کر استنجا کرے پھر آغاز وضو میں بار دیگر تین بار دھوئے پھر منہ دھونے کے بعد[2] جو ہاتھ کہنیوں تک دھوئے گا اُس میں ناخنِ دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھوئے تو دونوں کف دست تین مرتبہ دھوئے جائیں گے ہر مرتبہ تین تین بار۔ اخیر کے دونوں داخل حساب وضو ہیں اور اوّل خارج، ہاں اگر استنجا کرنا نہ ہو تو دو ہی مرتبہ تین تین بار دھونا رہے گا۔ درمختار میں ہے:

(سنته البداءة بغسل اليدين) الطاهرتين ثلثا قبل الاستنجاء وبعده وقيد الاستيقاظ اتفاقي (الى الرسغين وهو) سنة (ينوب عن الفرض) ويسن غسلهما ايضا مع الذراعين[2] اھ ملتقطا۔

(اس کی سنّت تین مرتبہ دونوں پاک ہاتھوں کے دھونے سے ابتدا کرنا ہے) استنجا سے قبل اور اس کے بعد، اور بیداری کی قید اتفاقی ہے (پہنچوں تک اور وہ) سنّت (قائم مقام فرض) ہے، اور دونوں ہاتھوں کا مع کہنیوں کے دھونا بھی سنّت ہے اھ ملتقطا۔

ردالمحتار میں ہے:

خص المصنف بالمستيقظ تبركا بلفظ الحديث والسنة تشمل المستيقظ وغيره وعليه الاكثرون[3] اھ وفى النهر الاصح الذى عليه الاكثرانه سنة مطلقا لكنه عند توهم النجاسة سنة مؤكدة كما اذا نام لاعن استنجاء اوكان على بدنه نجاسة وغير مؤكدة

مصنف نے بیدار کے ساتھ اس کو خاص کیا، حدیث کے الفاظ سے تبرک حاصل کرتے ہوئے۔ اور سنّت کا لفظ بیدار ہونے والے اور غیر کو دونوں کو شامل ہے اور اکثر اسی پر ہیں، اور نہر میں ہے کہ اکثر علما کا قول یہ ہے کہ اصح یہ ہے کہ یہ مطلقاً سنّت ہے لیکن جب نجاست کا وہم ہو تو سنّت مؤکدہ ہے، مثلاً یہ کہ

---

[1] حلیہ [2] الدرالمختار، سنن الوضو مجتبائی دہلی ۱/۲۰

[3] ردالمحتار، سنن الوضو مصطفی البابی مصر ۱/۸۱

عند عدم توهمها کما اذا نام لاعن شیئ من ذلك او لم یکن مستیقظا عن نوم اھ[1] و نحوہ فی البحر اھ۔

بلا استنجا سوگیا یا اس کے بدن پر نجاست تھی، اور جب نجاست کا وہم نہ ہو تو سنّتِ غیر مؤکدہ ہے، مثلاً سویا اور مذکورہ چیزوں میں سے کچھ نہ تھا، یا یہ کہ نیند سے بیدار نہ ہوا اھ ونحوہ فی البحر اھ۔

اقول ووجهه ان النجاسة اذا کانت متحققة کمن نام غیر مستنج و اصابة الید فی النوم غیر معلومة کانت النجاسة متوهمة اما اذا لم تکن نفسها متحققة فالتنجس بالاصابة توهم علی توهم فلا یورث تاکد الاستنان فان قلت الیس ان النوم مظنة الانتشار والانتشار مظنة الامذاء والغالب کالمتحقق فالنوم مطلقا محل التوهم۔

اقول اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نجاست متحقق ہو مثلاً کوئی شخص استنجا کیے بغیر سوگیا، اور ہاتھ کا لگنا نیند میں معلوم نہیں ہے تو نجاست متوہم ہوگی، لیکن اس صورت میں جبکہ نجاست متحقق نہ ہو تو ناپاکی کا حکم توہم علی توہم کی بنیاد پر ہوگا، ایسی صورت میں سنتِ مؤکدہ نہ ہوگی۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیا نیند مظنّہ انتشار نہیں ہے اور انتشار مظنّہ اِمذا نہیں ہے؟ اور غالب متحقق کی طرح ہے تو نیند مطلقاً محلِ توہم ہے۔ ت

قلت بینا فی رسالتنا الاحکام والعلل ان الانتشار لیس مظنة الامذاء بمعنی المفضی الیه غالبا وقد نص علیه فی الحلیة فان قلت انما علق فی الحدیث الحکم علی مطلق النوم وعلله صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم بقوله فانه لایدری این باتت یدہ والنوم لاعن استنجاء ان ارید به نفیه مطلقا فمثله بعید عن ذوی النظافة فضلا عن الصحابة رضی اللہ تعالٰی عنهم وهم المخاطبون اولا بقوله صلی اللہ تعالٰی اذا استیقظ احدکم من نومه وان ارید خصوص الاستنجاء بالماء فالصحیح المعتمد

قلت تو اس کا جواب ہم نے اپنے رسالہ "الاحکام والعلل" میں یہ بیان کیا ہے کہ انتشار مظنّۂ امذا نہیں ہے یعنی یہ نہیں کہ اس کا غالب نتیجہ مذی کا خروج ہو، اس کی صراحت حلیہ میں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ حدیث میں تو حکم مطلق نیند پر معلق کیا گیا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گزاری، اور بے استنجا سونا اگر اس کی مطلق نفی مراد ہے تو صفائی پسند حضرات کے بارے میں یہ امر متصور نہیں، چہ جائیکہ اس کا تصور صحابہ رضی اللہ عنہم سے کیا جائے حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "جب تم سے کوئی بیدار ہو اپنی نیند

---

[1] ردالمحتار، سنن الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۸۱

Marfat.com

ان الاستنجاء بالحجر مطهر اذا لم تتجاوز النجاسة المخرج اکثر من قدر الدرهم کما بینته فیما علقته علی رد المحتار فلا یظهر فرق بین الاستنجاء بالماء و ترکه فی ایراث التوهم وعدمه۔

سے اس کے اولین مخاطب تو وہی حضرات تھے، اور اگر خاص پانی والا استنجاء مراد ہے تو صحیح معتمد یہی ہے کہ پتھر سے استنجاء پاک کرنے والا ہے جبکہ نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو ایک درہم سے زائد مقدار میں، جیسا کہ میں نے ردالمحتار پر اپنی تعلیقات میں ذکر کیا ہے تو پانی سے استنجاء کرنے نہ کرنے سے کوئی فرق ظاہر نہ ہوگا' وہم پیدا کرنے یا نہ کرنے میں۔

قلت الحدیث لافادۃ الاستنان اما تاکدہ عند تحقق النجاسۃ فی البدن فبالفحوی فان قلت ھذا البحر قائلا فی البحر اعلم ان الابتداء بغسل الیدین واجب اذا کانت النجاسۃ محققۃ فیھما وسنۃ عند ابتداء الوضوء وسنۃ مؤکدۃ عند توھم النجاسۃ کما اذا استیقظ من النوم[1] اھ فھذا نص فی کون کل نوم موجب تاکد الاستنان۔

قلت حدیث محض سنّت ہونے کو بتا رہی ہے، اور بدن میں نجاست کی صورت میں اس کا مؤکّد ہونا فحوائے کلام سے معلوم ہوتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ محقق نے بحر میں فرمایا کہ جب دونوں ہاتھوں میں نجاست متحقق ہو تو ہاتھوں کے دھونے سے ابتداء واجب ہوگی' اور وضو کی ابتداء میں سنّت ہے اور توہم نجاست کی صورت میں سنت موکدہ ہے جیسا کہ نیند سے بیداری کی صورت میں ہے اھ یہ اس باب میں صریح ہے کہ ہر نیند سے ہاتھوں کو دھونا سنّتِ موکدہ ہے۔

قلت نعم ارسل ھنا ما بان تقییدہ بعد اسطر اذ یقول علم بما قررناہ ان ما فی شرح المجمع من ان السنۃ فی غسل الیدین للمستیقظ مقیدۃ بان یکون نام غیر مستنج اوکان علی بدنہ نجاسۃ حتی لو لم یکن کذلک لا یسن فی حقہ ضعیف او المراد نفی السنۃ المؤکدۃ لا اصلھا[2] اھ لاجرم ان قال

قلت تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو انہوں نے یہاں مطلق رکھا ہے اس کو چند سطور کے بعد خود ہی مقید کر دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہماری تقریر سے معلوم ہوگیا کہ شرح المجمع میں جو کہا گیا ہے کہ بیدار ہونے والے کے لیے دونوں ہاتھوں کا دھونا مسنون ہے اور وہ اس قید سے مقید ہے کہ وہ بلا استنجاء سویا ہو یا اس کے بدن پر نجاست ہو، اگر ایسا

---

[1] بحرالرائق، سنن الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۸

[2] ایضاً

Marfat.com

فی الحلیۃ ھو مع الاستیقاظ اذا توھم النجاسۃ اٰکد ا ھـ[1] فلم یجعل کل نوم محل توھم۔

نہ ہو تو اس کے حق میں ہاتھ دھونا مسنون نہیں، ضعیف ہے یا مراد سُنّتِ مؤکدہ کی نفی ہے نہ کہ اصل سنت کی،
حلیہ میں فرمایا جب بیدار ہونے والے کو نجاست کا توہم تو سنّتِ مؤکدہ ہے اھ انہوں نے ہر نیند کو توہم کا محل نہیں بتایا۔ت

اقول وھو معنی قول الفتح قیل سنۃ مطلقا للمستیقظ وغیرہ وھو الاولی نعم مع الاستیقاظ وتوھم النجاسۃ السنۃ اٰکد اھ[2] فاراد بالواو الاجتماع لترتب الحکم لا مجرد التشریك فی ترتبہ وان کان کلامہ مطلقا فی المستیقظ وغیرہ والتوھم غیر مختص بالمستیقظ علی ان السنن الغیر المؤکدۃ بعضھا اٰکد من بعض فافھم۔

اقول اور فتح کے قول کے یہی معنی ہیں، ایک قول یہ ہے کہ بیدار ہونے والے اور دوسروں کے لیے یہ مطلقاً سنّت ہے، یہی اولیٰ ہے، ہاں بیداری اور توہم نجاست کی صورت میں سنّتِ مؤکدہ ہے اھ تو انہوں نے واؤ سے حکم کے ترتّب کے لیے اجتماع کا ارادہ کیا ہے، نہ یہ کہ ترتّب حکم میں محض شریک کرنے کا ؛ حالانکہ ان کا کلام بیدار ہونے والے اور غیر دونوں میں شریک ہے، اور توہم بیدار ہونے والے کے ساتھ مختص نہیں ہے نیز یہ کہ بعض غیر مؤکدہ سُنّتیں دوسری بعض سے زائد مؤکد ہوتی ہیں، فافہم۔

(۴) **اقول** اگرچہ مسواک ہمارے نزدیک سنّتِ وضو ہے خلافاً للامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فعندہ سنۃ الصلاۃ کما فی البحر وغیرہ (اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک مسواک نماز کی سنّت ہے کما فی البحر وغیرہ۔ت) ولہذا جو ایک وضو سے چند نمازیں پڑھے ہر نماز کے لیے مسواک کرنا مطلوب نہیں جب تک منہ میں کسی وجہ سے تغیّر نہ آگیا ہو کہ اب اس دفع تغیّر کے لیے مستقل سنّت ہوگی۔ ہاں وضو بے مسواک کرلیا ہو تو اب پیش از نماز کرلے کما فی الدر وغیرہ مگر اُس کے وقت میں ہمارے یہاں اختلاف ہے بدائع وغیرہ معتمدات میں قبل وضو فرمایا اور مبسوط وغیرہ معتبرات میں وقت مضمضہ یعنی وضو میں کُلّی کرتے وقت حلیہ میں ہے:

وقت استعمالہ علی ما فی روضۃ الناطفی والبدائع ونقلہ الزاھدی عن کفایۃ البیہقی والوسیلۃ والشفاء قبل الوضوء وربما یشھد

روضۃ الناطفی اور بدائع میں ہے، نیز اسی کو زاہدی نے کفایۃ البیہقی سے نقل کیا ہے، نیز وسیلہ اور شفاء میں ہے کہ مسواک کے استعمال کا وقت وضو سے

---

[1] حلیہ

[2] فتح القدیر، سنن الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۱۹

Marfat.com

لہ ما فی صحیح مسلم عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما عن رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ تسوک وتوضأ[۱] ثم قام فصلی وفی سنن ابی داؤد عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان لایرقد من لیل ولا نہار فیستیقظ الا تسوک قبل ان یتوضأ وفی المحیط وتحفۃ الفقہاء وزاد الفقہاء مبسوط شیخ الاسلام حلۃ المضمضۃ تکمیلا للانقاء واخرج الطبرانی فی عن ایوب قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأ استنشق ثلثا وتمضمض وادخل اصبعہ فی فمہ وھذا ربما یدل علی ان وقت الاستیاک حالۃ المضمضۃ فان الاستیاک بالاصبع بدل عن الاستیاک بالسواک والاصل کون الاشتغال بالبدل وقت الاشتغال بالاصل[۱] اھ مختصرا۔

اقول ھکذا فی نسختی الحلیۃ عن ایوب فان کان عن ابی ایوب رضی اللہ تعالٰی عنہ واسقط الناسخ والا فمرسل والظاہر

قبل ہے، اس کی دلیل صحیح مسلم میں ابن عباس کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسواک کی اور وضو فرمایا پھر اُٹھے اور نماز ادا فرمائی، اور سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خواہ دن میں بیدار ہوتے یا رات میں، مگر وضو سے قبل مسواک ضرور فرماتے تھے، اور محیط، تحفۃ الفقہاء اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ کُلی بھی فرماتے تھے تاکہ صفائی مکمل ہوجائے، اور طبرانی نے ابوایوب سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کرتے ناک میں تین مرتبہ پانی ڈالتے اور کُلی کرتے اور اپنی انگلی اپنے منہ میں ڈالتے تھے۔ اس سے غالباً یہ گمان ہوتا ہے کہ مسواک کا وقت کُلی کرنے کا وقت ہے کیونکہ انگلی کو بطور مسواک استعمال کرنا مسواک ہی کا بدل ہوسکتا ہے اور اصل یہی ہے کہ انسان بدل کو اُسی وقت استعمال کرے جو اصل کے استعمال کا وقت ہے اھ مختصرا۔

میرے پاس حلیہ کا جو نسخہ ہے اس میں اسی طرح ہے کہ ایوب سے مروی ہے، ایک تو یہ امکان ہے کہ دراصل یہ ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ ہوں

ع[۱] ھکذا ھو فی نسختی الحلیۃ بالواو والذی فی صحیح مسلم رجع فتسوک فتوضأ ثم قام فصلی ولعلہ اظہر دلالۃ علی المراد اھ

میرے پاس حلیہ کا جو نسخہ ہے اس میں اسی طرح "واؤ" کے ساتھ ہے اور صحیح مسلم میں اس طرح ہے: لوٹے پھر مسواک کی پھر وضو فرمایا۔ پھر کھڑے ہُوئے پھر نماز پڑھی اور غالباً مراد کو واضح کرنے میں یہی زیادہ ظاہر ہے اھ۔ ت

[۱] حلیہ

Marfat.com

الاول فان للطبرانی حدیثا عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ فی صفۃ الوضوء لکن لفظہ کما فی نصب الرایۃ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأ تمضمض واستنشق وادخل اصابعہ من تحت لحیتہ فخللہا[1] اھ فاللہ تعالٰی اعلم وعلٰی کل لایخلو عن ابعاد النجعۃ فقد اخرج الامام احمد فی مسندہ عن امیر المؤمنین علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ انہ دعا بکوز من ماء فغسل وجہہ وکفیہ ثلثا وتمضمض ثلثا فادخل بعض اصابعہ فی فیہ وقال فی اخرہ ھٰکذا کان وضوء نبی اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم[2] ونحوہ عند عبد بن حمید عن ابی مطر عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

اور ناسخ کی غلطی ہو تب حدیث مرفوع ہوگی ورنہ مرسل ہے، اور ظاہر پہلی بات ہی ہے کیونکہ طبرانی میں ایک حدیث ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے صفۃ الوضو میں ہے، لیکن اس کے الفاظ جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے یہ ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی وضو فرماتے کُلّی کرتے ناک میں پانی ڈالتے اور اپنی انگلیاں داڑھی کے نیچے سے ڈال کر داڑھی کا خلال فرماتے اھ فاللہ تعالٰی اعلم اور بہرحال یہ دُور کی کوڑی لانے کے مترادف ہوگا، کیونکہ امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے پانی کا لوٹا منگوایا اور اپنا چہرہ اور اپنے دونوں ہاتھ تین مرتبہ دھوئے اور تین مرتبہ کُلّی فرمائی اور بعض انگلیاں اپنے منہ میں داخل کیں اس کے آخر میں فرمایا اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو اسی طرح تھا اور اسی کی مثل عبد بن حمید نے ابو مطر سے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔

ثم **اقول** لیس نصاً فی کونہ بدلا عن السواک فقد تدخل الاصبع فی الفم لاستخراج النخاع مثلا واشار الیہ المحقق بقولہ ربما یدل۔

اقول پھر یہ اس امر میں نص نہیں کہ انگلی ڈالنا مسواک کا بدل ہے، انگلی کبھی منہ سے بلغم وغیرہ کے اِخراج کے لیے بھی ڈالی جاتی ہے اور محقق نے اسی طرف "ربما" کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔

علٰی انی **اقول** معلوم ضرورۃً شدۃ حبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم للسواک وانما فعل ھذا مرۃ بیانا للجواز فلیکن کونہ عند المضمضۃ ایضا لذلک ای من لم یستک سھوا مثلا ولا سواک عندہ الاٰن فلیستک بالاصابع حین المضمضۃ وبھذا تضعف الدلالۃ جدا لعدم

اقول علاوہ ازیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مسواک سے شدت سے محبت کرنا معلوم ہے، یہ آپ نے ایک مرتبہ اس لیے کیا ہوگا کہ بیان جواز ہو جائے، اور مسواک کا کُلّی کے وقت کرنا بھی اس لئے

---

[1] نصب الرایۃ، حدیث ابی ایوب مکتبۃ الاسلامیۃ بیروت ۱/۱۴
[2] مسند امام احمد عن علی 〃 بیروت ۱/۱۵۸

Marfat.com

وروی ابو عبید فی کتاب الطهور عن امیر المؤمنین عثمٰن رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ کان اذا توضأ یسوك فاہ باصبعہ[1] لکنی۔

ہوسکتا ہے یعنی اگر کسی شخص نے سہواً مسواک نہ کی اور اس کے پاس مسواک نہیں ہے تو کُلّی کرتے وقت انگلی سے منہ صاف کرلے، اور اس تعبیر کی رو سے استدلال مزید ضعیف ہوجائے گا۔ ابو عبید نے کتاب الطہور میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی کہ جب وُہ وضو فرماتے تو اپنے منہ میں انگلی سے مسواک فرماتے تھے۔

اقول معترك عظیم فی دلالة کان یفعل علی الاستمرار بل علی التکرار ولی فیها رسالة سمیتها التاج المکلل فی انارة مدلول کان یفعل فان اخترنا ان لا لم یدل علی الاستنان او نعم فما کان عثمٰن لیواظب علی ترك السواك فی محله مع انهم هم الائمة الاعلام العاضون بنواجذهم علی سنن سید الانام علیه وعلیهم الصلاة والسلام فاذن ینقدح فی الذهن واللہ تعالٰی اعلم ان السنة السواك قبل الوضوء وان یعالج باصبعه عند المضمضة لکنی لا اجترئ علی القول به لانی لم اجد احدا من علمائنا مال الیه فان قلت ما حداك علی التقیید بقولك ولا سواك عنده الآن مع ان ابن عدی والدارقطنی والبیهقی والضیاء فی المختارة رووا عن انس بسند قال الضیاء لا اری به باسا[2] اھ وقد ضعفه ابن عدی والبیهقی وقال البخاری فی روایة عن انس

اقول یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو افعال بطور استمرار کرتے تھے بلکہ بصورت تکرار کرتے تھے ان کی کیا حیثیت ہے؟ میں نے اس پر مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام "التاج المکلل فی انارة مدلول کان یفعل" ہے، تو اگر ہم یہ اختیار کریں کہ "لا" سنت ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے یا نعم کرتا ہے تو حضرت عثمان سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی ہے کہ آپ مسواک اُس کے موقع پر نہیں کرتے تھے، حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنتِ نبوی کو زیادہ جاننے والا اور اس پر سختی سے عمل پیرا ہونے والا اور کون ہوسکتا ہے؟ ایسی صورت میں جو بات ذہن پر گراں گزرتی ہے وہ یہ ہے (واللہ اعلم) کہ مسواک میں سنّت یہ ہے کہ وضو سے قبل کی جائے اور یہ کہ کُلّی کرتے وقت انگلی سے منہ صاف کیا جائے، مگر میں اس قول پر اس لیے جرأت نہیں کرتا ہوں کہ مجھ سے قبل علماء میں سے کسی نے یہ قول نہیں کیا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ نے یہ قید کس بنا پر لگائی ہے کہ

---

[1] ابو عبید کتاب الطہور

[2] کنز العمال، السواک موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۵

Marfat.com

عبد الحکم القسملی منکر الحدیث[1] وقال فی التقریب ضعیف[2] انه قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یجزئ من السواک الاصابع ورواہ البیہقی بطریق اٰخر وقال غیر محفوظ[3] ونحوہ للطبرانی وابن عدی وابی نعیم عن ام المؤمنین الصدیقۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

وضو کے وقت مسواک نہیں، حالانکہ ابن عدی دارقطنی بیہقی اور ضیاء مختارہ میں حضرت انس سے اپنی سند سے روایت کرتے ہیں ضیاء کہتے ہیں میں اس میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتا ہوں اھ اس کو ابن عدی اور بیہقی نے ضعیف قرار دیا اور بخاری نے کہا انس کی روایت میں عبد الحکم القسملی منکر الحدیث ہے اور تقریب میں کہا کہ وہ ضعیف ہے اس لیے کہ اس نے یہ روایت کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے بجائے مسواک کے صرف انگلی سے منہ صاف کرلینا کافی ہے۔ اس کو بیہقی نے دُوسری سند سے روایت کیا ہے کہ یہ محفوظ نہیں ہے، اور اسی قسم سے طبرانی، ابن عدی اور ابو نعیم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے۔ ت

قلت روی ابو نعیم فی کتاب السواک عن عمرو بن عوف المزنی رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الاصابع تجزئ مجزی السواک اذا لم یکن سواک[4] وقد اطبق علماؤنا علی ھذا التقیید قال فی الحلیۃ لا یقوم الاصبع مقام السواک عند وجودہ فان لم یوجد یقوم مقامہ ذکرہ فی الکافی وغیرہ یعنی ینال ثوابہ کما ذکرہ فی الخلاصۃ[5] اھ وفی الغنیۃ لاتقوم الاصبع مقام العود عند وجودہ تجویز لبعض الشافعیۃ[6] اصبع الغیر دون اصبع نفسہ تحکم بلا دلیل

تو میں کہتا ہوں ابو نعیم نے کتاب السواک میں عمرو بن عوف المزنی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بجائے مسواک کے انگلی سے منہ صاف کرلینا کافی ہے جبکہ مسواک نہ ہو۔ ہمارے علماء نے اس قید میں تطبیق دی ہے، حلیہ میں فرمایا انگلی مسواک کے قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے جبکہ مسواک موجود ہو ہاں اگر موجود نہ ہو تو قائم مقام ہوسکتی ہے کافی وغیرہ میں یہی مذکور ہے یعنی وہ شخص مسواک کا ثواب پائے گا کما ذکرہ فی الخلاصۃ اھ اور غنیہ میں ہے مسواک کے ہوتے ہوئے انگلی اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے، اور شافعیہ کا یہ کہنا کہ اپنی

---

[1] بحوالہ السنن الکبرٰی باب الاستیاک بالاصابع بیروت ١/٤٠
[2] التقریب حرف العین دار نشر الکتب الاسلامیہ گوجرانوالا ص ١٩٦
[3] سنن الکبرٰی باب الاستیاک بالاصابع بیروت ١/٤٠
[4] کنز العمال السواک بیروت ٩/٣١١ [5] حلیہ
[6] غنیۃ المستملی سنن الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ٣٣

Marfat.com

اھ وفی الھندیۃ عن المحیط والظھیریۃ لا تقوم الاصبع مقام الخشبۃ فان لم توجد فحینئذ تقوم الاصبع من یمینہ مقام الخشبۃ[1] اھ وفی الدر عند فقدہ او فقد اسنانہ تقوم الخرقۃ الخشنۃ او الاصبع مقامہ کما یقوم العلک مقامہ للمراۃ مع القدرۃ علیہ[2] اھ وھو ماخوذ من البحر وزاد فیہ تقوم فی تحصیل الثواب لاعند وجودہ[3] اھ

انگلی کے بجائے دوسرے کی انگلی استعمال کرے ترجیح بلا مرجح ہے اھ اور ہندیہ میں محیط اور ظہیریہ سے منقول ہے کہ انگلی لکڑی کے قائمقام نہیں ہوسکتی ہے ہاں اگر لکڑی موجود نہ ہو تو سیدھے ہاتھ کی انگلی لکڑی کے قائمقام ہوسکتی ہے اھ اور دُر میں ہے کہ جب مسواک نہ ہو یا دانت ہی نہ ہوں تو سخت کپڑا یا انگلی اس کے قائمقام ہوسکتی ہے جیسے دنداسہ عورت کے لیے باوجود مسواک پر قادر ہونے کے مسواک کے قائم مقام ہوتا ہے اھ یہ بحر سے ماخوذ ہے اور اس میں یہ اضافہ ہے کہ مسواک کے نہ ہونے کی صورت میں یہ اس کے قائم مقام ہوگا۔ مسواک کے ہونے کی صورت میں قائم مقام نہیں ہوگا اھ (ت)

امام زیلعی نے قول اول اختیار فرمایا کما سیاتی نقلہ اور امام ابن امیر الحاج کے کلام سے اُس کی ترجیح مستفاد،

حیث قال فی اداب الوضوء تحت قول المنیۃ وان یستاک بالمسواک ان کان والا فبالاصبع کون الادب فی فعلہ ان یکون فی حالۃ المضمضۃ علی قول بعض المشایخ[4] اھ

انہوں نے آدابِ الوضوء میں فرمایا ہے (منیہ کے قول کے تحت) مسواک کرے اگر ہو، ورنہ انگلی سے دانت صاف کرلے اور ادب یہ ہے کہ کُلّی کے وقت ایسا کرے، ہمارے بعض مشایخ کا یہی قول ہے اھ ت

جس کا مفاد یہ ہے کہ اکثر علما قولِ اول پر ہیں، علامہ حسن شرنبلالی شرح وہبانیہ میں فرماتے ہیں،

قولہ واعتاقہ لبعض الائمۃ ینکر مفھومہ ان اکثر الائمۃ یجوز۔[5]

اور اس کا قول، اس کا آزاد کرنا۔ بعض ائمہ اس کے مفہوم کا انکار کرتے ہیں کہ اکثر ائمہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

---

[1] ہندیۃ، سنن الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۷
[2] الدر المختار " مجتبائی دہلی ۱/۲۱
[3] بحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۱
[4] حلیہ [5] شرح وہبانیہ

Marfat.com

اور یہ کہ قول دوم نامعتمد ہے۔ ردالمحتار باب صفۃ الصلاۃ میں ہے:

قولہ لاباس بہ عند البعض اشار بھذا الی ان ھذا القول خلاف المعتمد۔[1]

اس کا قول بعض کے نزدیک اس میں مضائقہ نہیں ہے، اس سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ قول معتمد کے خلاف ہے۔ ت

اور بحرالرائق میں دوم کو قولِ اکثر بتایا اور بہتر ٹھہرایا اور اُسی کے اتباع سے دُرمختار میں تضعیف اوّل کی طرف اشارہ کیا نہایہ وعنایہ وفتح میں دوم پر اقتصار فرمایا نہایہ وہندیہ میں ہے:

الاستیاک ھو وقت المضمضۃ۔[2]

مسواک کُلی کے وقت ہے۔ ت

عنایہ میں ہے:

یستاک عرضا لاطولا عند المضمضۃ۔[3]

چوڑائی میں مسواک کرے لمبائی میں نہیں، کلی کے وقت کرے۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

قولہ والسواک ای الاستیاک عند المضمضۃ۔[4]

ان کا قول والسواک یعنی کُلّی کے وقت مسواک ہے۔ (ت)

بحر میں ہے:

اختلف فی وقتہ ففی النھایۃ وفتح القدیر انہ عند المضمضۃ وفی البدائع والمجتبی قبل الوضوء والاکثر علی الاول وھو الاولی لانہ الاکمل فی الانقاء۔[5]

مسواک کے وقت میں اختلاف ہے نہایہ اور فتح القدیر میں ہے کہ مسواک کُلی کے وقت ہے اور بدائع اور مجتبی میں ہے وضوء سے پہلے اور اکثر پہلے قول پر ہیں اور وہی اولیٰ ہے کیونکہ صفائی میں وہی زائد ہے۔ ت

شرح نقایہ برجندی میں ہے:

وعلیہ الاکثرون۔[6]

اور اکثر اسی پر ہیں۔ ت

---

[1] ردالمحتار

[2] ہندیۃ سنن الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۷

[3] عنایۃ مع فتح القدیر " " " " ۱/۲۱

[4] فتح القدیر " " " " ۱/۲۲

[5] بحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰

[6] شرح نقایۃ للبرجندی، کتاب الطہارت نولکشور لکھنؤ ۱/۱۶

Marfat.com

اقول وباللہ التوفیق۔

اولاً یہ معلوم ہو کہ دربارۂ سواک کلمات علما مختلف ہیں کہ سنّت ہے یا مستحب۔ عامہ متون میں سنت ہونے کی تصریح فرمائی اور اسی پر اکثر ہیں صغیری[1] میں اسی کو اصح کہا جوہرۂ نیّرہ و دُرِ مختار میں سنتِ موکدہ ہونے پر جزم کیا لیکن ہدایہ اختیار میں استحباب کو اصح اور تبیین وخیر مطلوب میں صحیح بتایا فتح میں اسی کو حق ٹھہرایا حلیہ و بحر نے اُن کا اتباع کیا۔

علامہ ابراہیم حلبی فرماتے ہیں:

قدعدہ القدوری والاکثرون من السنن وھو الاصح[1]	قدوری اور اکثر فقہا نے اس کو سنن میں شمار کیا اور یہی اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے: وعلیہ المتون[2] (تمام متنوں میں یہی ہے۔ت)۔ درمختار میں ہے: السواک سنۃ مؤکدۃ کما فی الجوھرۃ[3] (مسواک کرنا سنتِ مؤکدہ ہے کما فی الجوھرۃ۔ت) ہدایہ میں ہے: الاصح انہ مستحب[4] (زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب ہے۔ت)۔ امام زیلعی فرماتے ہیں: الصحیح انھما مستحبان یعنی السواک و التسمیۃ لانھما لیسا من خصائص الوضوء[5] (مسواک کرنا اور بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے اور یہ دونوں وضوء کے خصائص سے نہیں۔ت) محقق علی الاطلاق فرماتے ہیں: الحق انہ من مستحبات الوضوء[6] (حق یہ ہے کہ یہ مستحباتِ وضو سے ہے۔ت) امام ابن امیر الحاج بعد ذکر احادیث فرماتے ہیں: ھذا عند التحقیق انما یفید الاستحباب فلاجرم ان قال فی خیر مطلوب ھو الصحیح وفی الاختیار قالوا الاصح انہ مستحب[7] (اگر بنظرِ تحقیق دیکھا جائے تو اس سے استحباب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ خیر مطلوب میں فرمایا ھو الصحیح اور اختیار میں ہے علمائے نے فرمایا اصح یہ ہے کہ یہ مستحب ہے۔ت) علامہ خیر الدین رملی قول بحر دربارۂ استحباب نقلا عن الفتح ھو الحق (فتح سے نقل کیا گیا کہ وہ حق ہے۔ت) پھر قولِ صغیری دربارۂ سنیت

---

[1] ردالمحتار، سنن الوضو مصطفی البابی مصر ۱/۸۴

[2] ایضاً

[3] الدرالمختار، سنن الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۱

[4] ہدایۃ " "

[5] تبیین الحقائق، سنن الوضوء مطبوعہ بولاق مصر ۱/۴

[6] فتح القدیر " مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۲

[7] حلیہ

Marfat.com

هو الاصح نقل کرکے فرماتے ہیں، فقد علم بذلك اختلاف التصحیح اھ[1] کما فی المنحۃ (صحت میں اختلاف اس سے معلوم ہوا، اس طرح منحہ میں ہے۔ ت)

اقول جب تصحیح مختلف ہے تو متون پر عمل لازم کما نصوا علیہ قول سنیت کی ایک وجہ ترجیح یہ ہوئی۔

وجہ دوم خود امام مذہب رضی اللہ عنہ سے سنیت پر نص وارد۔ امام عینی فرماتے ہیں:

المنقول عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ علی ما ذکرہ صاحب المفید ان السواك من سنن الدین[2] اھ نقلہ الشلبی علی الکنز۔

ابوحنیفہ (رحمہ اللہ تعالٰی) سے منقول ہے، جیسا کہ صاحبِ مفید نے ذکر کیا) کہ مسواک دین کی سُنتوں میں سے ہے اھ نقلہ الشلبی علی الکنز۔ ت

بلکہ ہمارے صاحب مذہب کے تلمیذ جلیل امام الفقہاء، امام المحدثین امام الاولیاء سیدنا عبداللہ بن مبارک رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا: اگر بستی کے لوگ سنیتِ مسواک کے ترک پر اتفاق کریں تو ہم اُن پر اس طرح جہاد کریں گے جیسا مرتدوں پر کرتے ہیں تاکہ لوگ اس سنّت کے ترک پر جرأت نہ کریں۔

فتاوٰی حجہ میں ہے:

قال عبد اللہ بن المبارك لو ان اھل قریۃ اجتمعوا علی ترك سنۃ السواك نقاتلھم کما نقاتل المرتدین کیلا یجترئ الناس علی ترك سنۃ السواك وھو من احکام الاسلام[3]۔

عبداللہ بن مبارک نے فرمایا اگر کسی بستی کے لوگ مسواک ترک کرنے پر اکٹھے ہوجائیں تو ہم ان سے اسی طرح جنگ کریں گے جیسے مرتدین سے جنگ کرتے ہیں تاکہ لوگ مسواک کی سنّت ترک کرنے کی جسارت نہ کرسکیں، اور یہ اسلام کے احکام سے ہے۔ ت

حِلیہ میں اسے نقل کرکے فرمایا:

وھذا یفید انہ من سنن الدین کما حکاہ قولا فی المفید ولیس ببعید[4]۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ دین کی سنتوں میں سے ہے، چنانچہ مفید میں ایک قول یہ بھی منقول ہے۔

وجہ سوم یہی اقوی من حیث الدلیل ہے کہ احادیث متوافرہ اُس کی تاکید اور اس میں قولاً و فعلاً اہتمام شدید پر ناطق جن سے کتبِ احادیث مملو ہیں بلکہ حضور پُرنور سیدعالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحرالرائق مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰
[2] شلبی علی حاشیہ تبیین الحقائق مطبوعہ بولاق مصر ۱/۴
[3] فتاوٰی حجۃ
[4] حِلیہ

Marfat.com

اُس پر مواظبت و مداومت گویا ضروریات و بدیہیات سے ہے ہر شخص کہ احوال قدسیہ پر مطلع ہے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا اُس پر مداومت فرمانا جانتا ہے، خود ہدایہ میں فرمایا:

والسواك لانه صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یواظب علیه[1]۔ اور مسواک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مداومت فرماتے تھے۔ت

تبیین میں فرمایا:

وقد واظب علیه النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم[2]۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مواظبت فرماتے تھے۔ت

اسی طرح کافی امام نسفی وغیرہ میں ہے وسیرد علیك بقیة الکلام فی اتمام تقریب المرام بعون الملك العلام (بعون الملک العلام اس بحث سے متعلق بقیہ کلام حصول مقصد کے قریب عنقریب بیان ہوگا۔ت)

ثانیاً سنیت کو مواظبت درکار۔ اب ہم وضو میں کُلّی کے وقت احادیث کو دیکھتے ہیں تو ہرگز اُس وقت مسواک پر مواظبت ثابت نہیں ہوتی۔ خود امام محقق علی الاطلاق کو اس کا اعتراف ہے اور اسی بنا پر قول استحباب اختیار فرمایا۔ فتح میں فرماتے ہیں:

المطلوب مواظبته علیه الصلوۃ والسلام عند الوضوء ولم اعلم حدیثا صریحا فیه[3]۔ مطلوب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو میں اس پر مداومت فرماتے تھے اور میرے علم میں اس سلسلہ میں کوئی صریح حدیث نہیں ہے۔ت

اقول بلکہ مواظبت درکنار چوبیس ۲۴ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم نے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے صفتِ وضو قولاً و فعلاً نقل فرمائی:

(۱) امیر المؤمنین عثمان غنی (۲) امیر المؤمنین مولا علی (۳) عبداللہ بن عباس
(۴) عبداللہ بن زید بن عاصم (۵) مغیرہ بن شعبہ (۶) مقدام بن معدی کرب
(۷) ابو مالک اشعری (۸) ابوبکرہ نفیع بن الحارث (۹) ابوہریرہ
(۱۰) وائل بن حجر (۱۱) نُفَیر بن مالک حضرمی (۱۲) ابو امامہ باہلی

---

[1] ہدایہ، سنن الوضو العربیہ کراچی ۱/ ۶

[2] تبیین الحقائق سنن الوضو بولاق مصر ۱/ ۴

[3] فتح القدیر " نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

Marfat.com

(۱۳) انس بن مالک (۱۴) ابو ایوب انصاری (۱۵) کعب بن عمرو یامی
(۱۶) عبداللہ بن ابی اوفی (۱۷) براء بن عازب (۱۸) قیس بن عائذ
(۱۹) ام المومنین صدیقہ (۲۰) رُبیّع بنت معوذ بن عفراء (۲۱) عبداللہ بن اُنیس
(۲۲) عبداللہ بن عمرو بن عاص (۲۳) امیر معٰویہ (۲۴) رجل من الصحابۃ علیہم الرضی اللہ عنہم اجمعین

اوّل کے بیس علامہ محدث جلیل زیلعی نے ذکر کیے اُن کے بعد کے دو امام محقق علی الاطلاق نے زیادہ فرمائے اخیر کے دو اس فقیر غفرلہٗ نے بڑھائے۔ اوران کے پچیسویں امیرالمومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ ہیں مگر اُن سے خود اُن کے وضو کی صفت مروی ہے اگرچہ وہ بھی حکم مرفوع میں ہے،

رواہ سعید بن منصور فی سننہ عن الاسود بن الاسود بن یزید قال بعثنی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ الی عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالی عنہ الحدیث الحدیث۔ قبلہ رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ والعدنی والخطیب عن رجل من الانصار ان رجلا قال الا اریکم کیف کان وضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم قالوا بلی الحدیث وحدیث معٰویۃ رضی اللہ تعالی عنہ عند ابن عساکر۔

اس کو سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اسود بن اسود بن یزید سے روایت کیا کہ مجھے عبداللہ بن مسعود نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں بھیجا الحدیث اور پہلی حدیث کو ابوبکر بن ابی شیبہ، عدنی اور خطیب نے انصار کے ایک شخص سے روایت کیا انہوں نے کہا کیا میں تمھیں نہ دکھاؤں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کس طرح وضو فرماتے تھے! انہوں نے کہا کیوں نہیں، الحدیث اور معاویہ کی حدیث ابن عساکر نے روایت کی۔

ان پچیسوں صحابہ کی بہت کثیر التعداد حدیثیں اس وقت فقیر کے پیش نظر ہیں ان میں کہیں وضویا کُلّی کرتے میں مسواک فرمانے کا اصلاً ذکر نہیں جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا طریقۂ وضو بیان سے بتایا اُنھوں نے مسواک کا ذکر نہ کیا جنھوں نے اسی لیے وضو کرکے دکھایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ مسنونہ بتائیں انہوں نے مسواک نہ کی علی الخصوص امیرالمومنین ذوالنورین وامیرالمومنین مرتضٰے رضی اللہ تعالٰی عنہما کہ دونوں حضرات سے بوجوہ کثیرہ بارہا بکثرت حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو کرکے دکھانا مروی ہوا، کسی بار میں مسواک کا ذکر نہیں۔

عثمان غنی سے راوی اُن کے مولٰے حمران

عند احمد والبخاری ومسلم وابی داود و النسائی وابن ماجۃ وابن خزیمۃ والبزار

احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، بزار۔

Marfat.com

وابی یعلی والعدنی وابن حبان والدارقطنی
وابن بشران فی امالیہ وابی نُعیم فی الحلیۃ۔
ابن الجارود عند الامام الطحاوی وابن
حبان والبغوی فی مسند عثمان وسعید بن
منصور۔ ابووائل شقیق بن سلمہ عند
عبد الرزاق وابن منیع والدارمی وابی داود
وابن خزیمۃ والدارقطنی۔ ابودارہ عند
احمد والدارقطنی والضیاء۔ عبد الرحمٰن
سلمانی عند البغوی فیہ۔ عبد اللہ بن جعفر
ابو علقمہ کلاھما عند الدارقطنی عبد اللہ بن
ابی مُلیکہ عند ابی داود ابو مالک دمشقی
عند سعید بن منصور قال حُدثت
ابو النضر سالم عند ابن منیع والحارث
وابی یعلی ولم یلق عثمٰن علی مرتضٰی سے راوی
عبد خیر عند عبد الرزاق وابی بکر بن
ابی شیبۃ وسعید بن منصور والدارمی و
ابی داود والترمذی والنسائی وابن ماجۃ
والطحاوی وابن منیع وابن خُزیمۃ وابی
یعلی وابن الجارود وابن حبان والدارقطنی
والضیاء۔ ابوحیہ عند عبد الرزاق وابن
ابی شیبۃ واحمد وابی داود والترمذی و
النسائی وابی یعلی والطحاوی والهروی
فی مسند علی والضیاء۔ سیدنا امام حسین
رضی اللہ تعالیٰ عنہ عند النسائی والطحاوی
وابن جریر عبد اللہ بن عباس

ابویعلیٰ، عدنی، ابن حبان، دارقطنی، ابن بشران
نے اپنی امالی میں اور ابونعیم نے حلیہ میں روایت
کی۔ ابن الجارود کی روایت طحاوی اور ابن حبان
نے اور بغوی نے مسند عثمان میں اور سعید بن منصور
نے روایت کی۔ ابووائل کی روایت عبد الرزاق،
ابن منیع، دارمی، ابوداود، ابن خزیمہ اور دارقطنی
نے روایت کی۔ ابودارہ کی احمد، دارقطنی اور ضیاء
نے نقل کی۔ عبد الرحمان سلمانی کی روایت بغوی
میں ہے اس میں عبد اللہ بن جعفر ہیں، ابو علقمہ
دونوں نے دارقطنی میں۔ عبد اللہ بن ابی ملیکہ کی
روایت ابوداؤد میں، ابومالک دمشقی کی روایت
سعید بن منصور نے نقل کی انہوں نے کہا کہ حُدثت۔
ابوالنضر سالم کی روایت ابن منیع، حارث اور
ابویعلیٰ نے کی اور ان کی ملاقات عثمان سے نہیں ہوئی۔
علی مرتضیٰ سے راوی عبد خیر کی روایت عبد الرزاق،
ابوبکر بن ابی شیبہ، سعید بن منصور، دارمی، ابوداؤد،
ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، ابن منیع،
ابن خزیمہ، ابویعلیٰ، ابن الجارود، ابن حبان،
دارقطنی اور ضیاء نے نقل کی۔ ابوحیہ کی روایت
عبد الرزاق، ابن ابی شیبہ، احمد، ابوداؤد، ترمذی،
نسائی، ابویعلیٰ، طحاوی اور ہروی نے
مسند علی میں اور ضیاء نے نقل کی۔ سیدنا
امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت نسائی،
طحاوی اور ابن جریر نے نقل کی۔ عبد اللہ
ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت

Marfat.com

رضی اللہ تعالٰی عنہما عند احمد وابی داؤد و ابی یعلی وابن خزیمۃ والطحاوی وابن حبان والضیاء، زر بن حبیش عند احمد وابی داؤد وسمویہ والضیاء، ابو العریف عند احمد وابی یعلٰی، ابو مطر عند عبد بن حمید۔

احمد، ابوداؤد، ابویعلٰی، ابن خزیمہ، طحاوی، ابن حبان اور ضیاء نے نقل کی۔ زر بن حبیش کی روایت احمد، ابوداؤد، سمویہ اور ضیاء نے نقل کی۔ ابوالعریف کی روایت احمد، ابویعلٰی نے نقل کی۔ ابو مطر کی روایت عبد بن حمید نے نقل کی۔ ت

یُوں ہی عبداللہ بن عباس وعبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہم سے بھی احادیثِ کثیرہ بطریق عدیدہ مروی ہوئیں سب کی تفصیل باعثِ طول ان تمام احادیث کا ترک ذکرِ مسواک پر اتفاق تو یہ بتا رہا ہے کہ اس وقت مسواک نہ فرمانا ہی معتاد تھا ورنہ کوئی تو ذکر کرتا۔

اقول بلکہ صدہا احادیث متعلق وضو و مسواک اس وقت سامنے ہیں کسی ایک حدیث صحیح صریح سے اصلا مسواک کے لیے وقت مضمضہ یا داخل ہونے کا پتا نہیں چلتا جن بعض سے اشتباہ ہو اُس سے دفع شُبہ کریں۔

حدیثِ اوّل محقق علی الاطلاق نے صرف ایک حدیث پائی جس سے اس پر استدلال ہو سکے:

حیث قال بعد ذکر احادیث وفی الصحیحین قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل صلاۃ اوعند کل صلاۃ وعند النسائی فی روایۃ عند کل وضوء رواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ وصححہا الحاکم وذکرھا البخاری تعلیقا ولا دلالۃ فی شیئ علی کونہ فی الوضوء الا ھذہ وغایۃ مایفید الندب وھو لایستلزم سوی الاستحباب[1] اذیکفیہ اذا ندب لشیئ ان یتعبد بہ احیانا ولا سنۃ دون المواظبۃ۔

انہوں نے کچھ احادیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا اور صحیحین میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر مجھ کو یہ خیال نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو میں ان کو ہر نماز کے ساتھ یا ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا، اور نسائی کی ایک روایت ہے کہ ہر وضو کے وقت اس کو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ اور اس کو حاکم نے صحیح کہا، بخاری نے اس کو تعلیقاً ذکر کیا، اور مسواک کے وضو میں ہونے پر صرف یہی روایت دلالت کرتی ہے اور اس سے انتہائی طور پر جو معلوم ہوتا ہے وہ نُدب ہے۔ اور یہ صرف استحباب کو مستلزم ہے، کیونکہ جب کسی امر کی طرف بلایا جائے تو یہ کافی ہے کہ کبھی کبھی وہ کام بطورِ عبادت کر لیا جائے، جبکہ سنّت میں مواظبت لازمی چیز ہے۔ ت

---

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

Marfat.com

اُنھی کا اتباع اُن کے تلمیذ محقق حلبی نے حلیہ میں کیا۔

اقول اولا احادیث میں[1] مشہور و مستفیض یہاں ذکر نماز ہے

یعنی لفظ عند کل صلاۃ یا مع کل صلاۃ رواہ مالک[1] واحمد والستۃ یعنی لفظ "ہر نماز کے وقت یا ہر نماز کے ساتھ"

---

[1] حاشیہ علی موطا امام مالک ، ماجاء فی السواک مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱

عــہ قال الشوکانی فی نیل الاوطار قال النووی غلط بعض الائمۃ الکبار فزعم ان البخاری لم یخرجہ وھو خطأ منہ وقد اخرجہ من حدیث مالک عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃ ولیس ھو فی الموطا من ھذا الوجہ بل ھو فیہ عن ابن شہاب عن حمید عن ابی ھریرۃ قال لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل وضوء ولم یصرح برفعہ قال ابن عبد البر وحکمہ الرفع وقد رواہ الشافعی عن مالک مرفوعا ھذا کلامہ فی النیل ثم جعل یعد بعض ما ورد فی الباب ولم یعلم ما انتھی الیہ کلام الامام النووی **اقول** لا اظن قولہ لیس ھو فی الموطا الا من کلام الامام وھو خطأ اشد واعظم فان الحدیث فی الموطا اولا بعین السند المذکور فی البخاری رفعا ثم متصلا بہ بالسند الاخر وقفا وقد روی ھذا ایضا معن ابن عیسٰی و ایوب ابن صالح و عبد الرحمٰن بن مھدی وغیرھم عن مالک مرفوعا وھؤلاء کلھم من رواۃ الموطا اھ منہ غفرلہ۔ (م)

عــہ شوکانی نے نیل الاوطار میں کہا کہ نووی نے فرمایا بعض بڑے بڑے ائمہ غلطی میں مبتلا ہُوئے، اور وہ یہ کہ ان کو گمان ہُوا کہ اس روایت کو بخاری نے ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ بخاری میں یہ موجود ہے، وہ اس کو مالک سے ابوالزناد سے اعرج سے ابوہریرہ سے روایت کرتے ہیں، اور یہ موطا میں اس طرح نہیں ہے اس میں اس طرح ہے ابن شہاب حمید سے ابوہریرہؓ سے راوی ہیں کہ اگر مجھ کو اپنی اُمّت کے مشقت میں پڑجانے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں انھیں ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا، اورانہوں نے اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہ کی، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ حکماً مرفوع ہے اور شافعی نے اس کو مالک سے مرفوعاً روایت کیا (نیل الاوطار) پھر انھوں نے اس باب کی دوسری مرویات کا ذکر کیا اور یہ نہیں بتایا کہ نووی کا کلام کہاں ختم ہوا۔ میں کہتا ہُوں کہ "لیس ھو فی الموطا" امام کا کلام نہیں، اور یہ بہت بڑی خطا ہے کیونکہ یہ حدیث موطا میں بعینہٖ اسی سند سے مذکور ہے جس سند سے بخاری میں مرفوعاً مذکور ہے پھر اس کے متصل ہی دوسری سند سے موقوفاً ہے اس کو معن بن عیسٰی، ایوب بن صالح اور عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہم نے مالک سے مرفوعاً روایت کیا، اور یہ سب کے سب موطا کے رُواۃ سے ہیں اھ منہ۔ (ت)

Marfat.com

عن ابی ھریرة وآحمد وابوداود والنسائی والترمذی والضیا
عن زید بن خالد وآحمد بسند جید
عن ام المؤمنین زینب بنت جحش وکابن
خیثمة وابن جریر عن ام المؤمنین ام حبیبة
وآلبزار وسمویه عن انس وھما والطبرانی
وابو یعلی والبغوی والحاکم عن سیدنا
العباس وآحمد والبغوی والطبرانی وابو نعیم
والباوردی وابن قانع والضیاء عن تمام بن
العباس وآحمد والباوردی عن تمام بن قثم
وصوبوا کونه عن العباس وعثمٰن بن سعید الدارمی
فی الرد علی الجھمیة والدارقطنی فی احادیث
النزول عن امیر المؤمنین علی وآلطبرانی
فی الکبیر عن ابن عباس وفی اوسط کالخطیب
عن ابن عمر وآبو نعیم فی السواك عن
ابن عمر وسعید بن منصور عن مکحول و
ابوبکر بن ابی شیبة عن حسان بن عطیة
کلاھما مرسل اور بعض میں ذکر وضو ہے یعنی مع
کل وضوء یا عند کل وضوء[1] رواہ الائمة مالك
والشافعی واحمد والنسائی وابن خزیمة وابن
حبان والحاکم والبیھقی عن ابی ھریرة و
الطبرانی فی الاوسط بسند حسن عن علی
وفی الکبیر عن تمام بن العباس وابن جریر
عن زید بن خالد رضی اللہ تعالی عنھم اجمعین۔

اس کو امام مالک، احمد اور اصحاب صحاح ستہ نے
ابوھریرہ سے روایت کیا: احمد
ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور ضیا نے زید بن خالد سے اور
احمد نے بسند جید ام المومنین زینب بنت جحش سے
اور اسی کو ابن خیثمہ اور ابن جریر نے ام المومنین
ام حبیبہ سے اور بزار اور سمویہ نے حضرت انس سے
اور بزار اور سمویہ اور طبرانی، ابویعلی، بغوی اور حاکم
نے حضرت عباس سے، اور احمد، بغوی، طبرانی،
ابونعیم، باوردی، ابن قانع اور ضیاء نے تمام بن
عباس سے، اور احمد اور باوردی نے تمام بن قثم
سے، ان حضرات نے اس کو عباس سے صحیح قرار دیا۔
اور عثمان بن سعید دارمی نے الرد علی الجہمیہ میں اور
دارقطنی نے احادیث نزول میں حضرت علی سے،
اور طبرانی نے کبیر میں ابن عباس سے اور اوسط میں
جیسے خطیب نے ابن عمر سے اور ابونعیم نے السواک میں
ابن عمر سے اور سعید بن منصور نے مکحول سے، اور
ابوبکر ابن شیبہ نے حسان بن عطیہ سے اور یہ دونوں
مرسل ہیں۔ اور بعض میں ذکر وضو ہے یعنی ہر وضو
کے ساتھ یا ہر وضو کے وقت، اس کو ائمہ نے روایت
کیا، مالک، شافعی، احمد، نسائی، ابن خزیمہ،
ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے ابوہریرہ سے اور طبرانی
نے اوسط میں بسند حسن علی سے اور کبیر میں تمام بن
عباس سے اور ابن جریر نے زید بن خالد سے رضی اللہ
تعالی عنہم اجمعین۔

جب روایات متواترہ میں عند کل صلاۃ یا مع کل صلاۃ آنے سے ہمارے ائمہ کرام

[1] حاشیہ علی موطا امام مالک ماجاء فی السواک مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱

Marfat.com

رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک نماز سے اتصال بھی ثابت نہ ہوا بلکہ اتصال حقیقی اصلاً کسی کا قول نہیں حتی کہ شافعیہ جو اُسے سننِ نماز سے مانتے ہیں تو بعض روایات میں عند کل وضوء آنے سے داخل وضو ہونا کیونکر رنگ ثبوت پائے گا۔

ف۱

فلیست عند لجعل مدخولها ظرفا لموصوفها بحیث یقع فیه انما مفادها القرب والحضور حسا او معنی فلا تقول زید عند الدار اذا کان فیها بل اذا کان قریبا منها والقرب المفهوم هو العرفی دون الحقیقی وله عرض عریض الا تری الی قوله تعالی عند سدرة المنتهی عندها جنة الماوٰی[1] مع ان السدرة فی السماء السادسة کما فی صحیح مسلم عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنه والجنة فوق السموٰت وبما قررنا ظهر ضعف ماوقع فی عمدة القاری تحت الحدیث فیه اباحة السواک فی المسجد لان عند یقتضی الظرفیة حقیقة فیقتضی استحبابه فی کل صلاة وعند بعض المالکیة کراهته فی المسجد لاستقذاره والمسجد ینزه اھ[2]

تو "عند" اس لیے نہیں ہے کہ اپنے مدخول کو اپنے موصوف کا ظرف بنائے، اور وُہ اس میں واقع ہو، اس کا مفاد تو صرف قرب اور حضور ہے خواہ حسّی ہو یا معنوی تو زید عند الدار اس وقت نہیں کہا جاتا ہے جب زید گھر کے اندر ہو بلکہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ گھر کے قریب ہو، اور جو قرب مفہوم ہے وہ عرفی ہے حقیقی نہیں ہے اور اس میں کافی گنجائش ہے، مثلاً عند سدرة المنتہی عندہا جنة الماوٰی، اب سدرہ چھٹے آسمان پر ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہی منقول ہے اور جنت آسمانوں کے اوپر ہے، ہماری اس تقریر سے عمدة القاری کی اُس تقریر کا ضعف بھی ظاہر ہوگیا جو انہوں نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے کی ہے یعنی یہ کہ اس میں مسجد میں مسواک کی اباحت کا ثبوت ہے، کیونکہ "عند" حقیقةً ظرفیة کا متقاضی ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر نماز میں اس کا استحباب ہو، اور بعض مالکیہ مسجد میں مسواک کرنے کو مکروہ گردانتے ہیں کہ اس میں مسجد کے گندہ ہونے کا امکان ہے جبکہ مساجد کو پاک صاف رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اھ۔

ف۲

اقول اولا حقیقة الظرفیة غیر معقولة فی الصلوٰة ولا هی مفاد عند کما علمت۔

اقول حقیقةً ظرفیة نماز میں معقول نہیں ہے اور جیسا کہ آپ جان چکے یہ عند کا مفہوم بھی نہیں ہے۔

---

[1] القرآن ۵۳/۱۴

[2] عمدة القاری، باب السواک یوم الجمعه مطبوعه ادارة الطباعة المنیریة مصر ۶/۱۸۲

Marfat.com

وثانیا[۱] قد قال الامام العینی نفسہ قبل ھذا بورقۃ ما نصہ فان قلت کیف التوفیق بین روایۃ عند کل وضوء وروایۃ عند کل صلاۃ قلت السواک الواقع عند الوضوء واقع للصلاۃ لان الوضوء شرع لہا اھ[۱]

ثانیاً عینی نے خود ہی اس سے ایک صفحہ قبل کہا ہے کہ اگر کہا جائے کہ عند کل وضوء اور عند کل صلوٰۃ کی روایت میں تطبیق کی شکل کیا ہوگی تو میں کہوں گا کہ وضو کے وقت مسواک کرنا نماز ہی کے لیے ہے کہ وضو نماز ہی کے لیے مشروع ہے اھ

وثالثا[۲] کیف یباح[۳] الاستیاک فی المسجد مع حرمۃ المضمضۃ والتفل فیہ والسواک یستعمل مبلولا ولیستخرج الرطوبات فلا یؤمن ان یقطر منہا شیئ وکل ذلک لا یجوز فی المسجد الا ان یکون فی اناء او موضع فیہ معد لذلک من حین البناء کما بیناہ فی فتاونا۔

ثالثاً مسجد میں مسواک کیونکر مباح ہوسکتی ہے کیونکہ مسجد میں کلی کرنا اور تھوکنا ممنوع ہے، مسواک تر استعمال کی جاتی ہے جس سے منہ کی رطوبتیں خارج ہوتی ہیں اور ان سے مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ رہتا ہے، ہاں اگر کسی برتن میں یہ عمل کیا جائے یا مسجد میں پہلے ہی سے اس کی جگہ بنائی گئی ہو، یہ ہم نے اپنے فتاوٰی میں ذکر کیا ہے۔

ورابعا[۴] ما ذکرہ لیس قول بعض المالکیۃ بل قول امام دار الھجرۃ نفسہ حکاہ عنہ القرطبی فی المفہم کما فی المواھب اللدنیۃ۔

رابعاً جو انہوں نے ذکر کیا ہے یہ بعض مالکیہ کا قول نہیں ہے یہ تو امام دار الہجرۃ کا اپنا قول ہے اس کو قرطبی نے مفہم میں ذکر کیا ہے کما فی المواہب اللدنیہ۔

ثانیا[۵] عند الوضوء بین خصوصیت وقت مضمضہ بھی نہیں تو حدیث اگر بوجہ عدم افادۂ مواظبت سنیت ثابت نہ کرے گی بوجہ عدم تعیین وقت استحباب عند المضمضہ بھی نہ بتائے گی فافہم

حدیث دوم طبرانی اوسط میں ابوامامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان العبد اذا غسل رجلیہ خرجت خطایاہ واذا غسل وجہہ وتمضمض وتشوص و استنشق ومسح براسہ خرجت خطایا سمعہ وبصرہ ولسانہ واذا غسل ذراعیہ وقدمیہ

بندہ جب اپنے دونوں پیر دھوتا ہے تو اس کے گناہ نکل جاتے ہیں اور جب وہ اپنا چہرہ دھوتا ہے اور کلی کرتا ہے اور دانت مانجھتا ہے اور ناک میں پانی ڈالتا ہے اور سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے کانوں،

---

[۱] عمدۃ القاری، باب السواک یوم الجمعۃ مطبوعہ ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۶ / ۱۸۰

Marfat.com

کان کیوم ولدتہ امہ[1]۔ آنکھوں اور زبان کے گناہ نکل جاتے ہیں اور جب وہ اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوتا ہے اور دونوں قدم دھوتا ہے تو وہ ایسا پاک وصاف ہوجاتا ہے گویا آج ہی پیدا ہوا ہے۔

اقول اولاً شوص دھونا اور پاک کرنا ہے کما فی الصحاح وقال الرازی: الشوص الغسل والتنظیف[2] اھ (الشوص کے معنٰی دھونا اور صاف کرنا ہے۔ ت)

وفی القاموس الدلک بالید ومضغ السواک والاستنان بہ او الاستیاک ووجع الضرس والبطن والغسل والتنقیۃ[3]۔

اور قاموس میں ہے: ہاتھ سے ملنا اور مسواک کرنا، اور ڈاڑھ اور پیٹ کا درد، دھونا، صاف کرنا۔ ت

ثانیاً حدیث میں افعال بترتیب نہیں تو ممکن کہ مسواک سب سے پہلے ہو اور (۲) حدیث کہ امام احمد نے بسند حسن مرتباً روایت کی اس میں ذکر شوص نہیں، اس کے لفظ یہ ہیں:

عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال ایما رجل قام الی وضوئہ یرید الصلاۃ ثم غسل کفیہ نزلت کل خطیئۃ من کفیہ مع اول قطرۃ فاذا مضمض واستنشق واستنثر نزل کل خطیئۃ من لسانہ وشفتیہ مع اول قطرۃ فاذا غسل وجہہ نزلت کل خطیئۃ من سمعہ وبصرہ مع اول قطرۃ فاذا غسل یدہ الی المرفقین ورجلہ الی الکعبین سلم من کل ذنب کھیأۃ یوم ولدتہ امہ[4]۔

حضرت ابو امامہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نماز کے ارادے سے وضو کو اُٹھے پھر ہاتھ دھوئے تو ہاتھ کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ نکل جائیں پھر جب کُلّی کرے اور ناک میں پانی ڈالے اور صاف کرے زبان ولب کے سب گناہ پہلی بوند کے ساتھ ٹپک جائیں پھر جب منہ دھوئے آنکھ کان کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ اُتر جائیں پھر جب کہنیوں تک ہاتھ اور گٹوں تک پاؤں دھوئے سب گناہوں سے ایسا خالص ہوجائے جیسا جس دن ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا تھا۔

---

[1] بحوالہ کنز العمال الکمال فی فضائل الوضوء مطبوعہ موسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/۲۸۹
[2] الصحاح للجوہری فصل الشین بیروت ۳/۱۰۴۴
[3] القاموس المحیط باب الصاد فصل الشین مصطفی البابی مصر ۲/۳۱۸
[4] مجمع الزوائد باب فضل الوضو بیروت لبنان ۱/۲۲۲

Marfat.com

فائدہ[1] یہ نفیس وعظیم بشارت کرامت محبوب صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر رب عزوجل کا عظیم فضل اور نمازیوں کے لیے کمال تہنیت اور بے نمازوں پر سخت حسرت ہے بکثرت احادیث صحیحہ معتبرہ میں وارد ہوئی اس معنی کی حدیثیں حدیث ابوامامہ کے علاوہ صحیح مسلم شریف میں امیر المومنین عثمٰن غنی[1] و ابوہریرہ[2] و عمرو بن عبسہ[3] اور مالک و احمد ونسائی و ابن ماجہ وحاکم کے یہاں عبداللہ بن صنابحی اور طحاوی ومعجم کبیر طبرانی میں عبادہ والد ثعلبہ اور مسند احمد میں مرہ بن کعب اور مسند مسدد ابی یعلٰی میں انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہم سے مروی ہیں ان میں حدیث صنابحی و حدیث عمرو سب سے اتم ہیں کہ ان میں ناک کے گناہوں کا بھی ذکر ہے اور مسح سر کرنے سے سر کے گناہ نکل جانے کا بھی

ففی الاول اذا استنثر خرجت الخطایا من انفہ ثم قال بعد ذکر الوجہ والیدین فاذا مسح راسہ خرجت الخطایا من راسہ حتی تخرج من اذنیہ[1] وفی الثانی ما منکم رجل یقرب وضوءہ فیتمضمض ویستنشق ویستنثر الا خرجت خطایا وجہہ من فیہ وخیاشمہ ثم قال بعد ذکر الوجہ والیدین ثم یمسح راسہ الا خرت خطایا راسہ من اطراف شعرہ مع الماء[2]

تو پہلی میں یہ ہے کہ جب وہ ناک میں پانی ڈالتا ہے تو اس کے گناہ ناک کے راستہ سے نکل جاتے ہیں پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد فرمایا جب وہ سر کا مسح کرتا ہے تو گناہ اس کے سر سے نکلتے ہیں یہاں تک کہ اس کے دونوں کانوں سے نکل جاتے ہیں اور دوسری میں ہے کہ تم میں سے جو بھی وضو کرتا ہے پھر کُلی کرتا ہے ناک میں پانی ڈالتا ہے تو اس کے گناہ اس کے چہرہ، اس کے منہ اور اس کے نتھنوں سے نکل جاتے ہیں پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد فرمایا پھر وہ اپنے سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے گناہ بالوں سے رِسنے والے پانی کے قطرات کے ساتھ ہی نکل جاتے ہیں۔ ت

بہت علماء فرماتے ہیں یہاں گناہوں سے صغائر مراد ہیں۔

اقول تحقیق یہ ہے کہ کبائر بھی دُھلتے ہیں اگرچہ زائل نہ ہوں یہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ وغیرہ

عـہ۱ رواہ ایضا احمد وابن ماجۃ ۱۲ منہ (م)

اس کو احمد اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا۔ (ت)

عـہ۲ ورواہ ایضا مالك والشافعی والترمذی والطحاوی ۱۲ منہ (م)

اس کو مالک، شافعی، ترمذی اور طحاوی نے روایت کیا۔ (ت)

عـہ۳ ورواہ ایضا احمد وابوبکر بن ابی شیبۃ والامام الطحاوی والضیاء وھو عند الطبرانی فی الاوسط مختصرا و ابن زنجویہ بسند صحیح ۱۲ منہ (م)

اس کو احمد اور ابی بکر بن ابی شیبہ اور امام طحاوی اور ضیاء نے، وہ طبرانی کے نزدیک اوسط میں مختصر ہے اور ابن زنجویہ نے بسند صحیح روایت کیا ۱۲ منہ (ت)

[1] کنز العمال فضائل الوضوء مطبوعہ موسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/ ۲۸۵

[2] ایضاً ۹/ ۲۸۶

Marfat.com

اکابر علمائے کرام قدست اسرارہم کا مشاہدہ ہے جسے فقیر نے رسالہ "الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل" میں ذکر کیا اور کرم مصطفےٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بحرِ بے پایاں ہے حدث عن البحر ولا حرج والحمد للہ رب العٰلمین اور بات وہ ہے جو خود مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بشارت بیان کرکے ارشاد فرمائی کہ لا تغتروا اس پر مغرور نہ ہونا[1] رواہ البخاری عن عثمٰن ذی النورین رضی اللہ تعالیٰ عنہم وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

حدیث سوم سنن بیہقی میں ہے:

عن عبد اللہ بن المثنی قال حدثنی بعض اھل بیتی عن انس بن مالك رضی اللہ تعالٰی عنہ ان رجلا من الانصار من بنی عمرو بن عوف قال یا رسول اللہ انك رغبتنا فی السواك فھل دون ذلك من شیئ قال اصبعك سواك عند وضوئك تمر بھا علی اسنانك انہ لا عمل لمن لا نیۃ لہ ولا اجر لمن لا خشیۃ لہ[2]۔

عبد اللہ بن المثنیٰ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں مجھے میرے گھر والوں میں سے کسی نے بیان کیا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ انصار سے بنو عمرو بن عوف کے ایک صاحب نے عرض کی کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ نے ہمیں مسواک کی بہت رغبت دلائی ہے تو کیا اس سے کم درجہ کی بھی کوئی چیز ہے؟ آپ نے فرمایا تمہاری انگلی تمہاری مسواک ہے اس سے دانتوں کو رگڑ لیا کرو، جس کی نیّت نہ ہو اس کا عمل نہیں اور جس میں خشیتِ الٰہی نہ ہو اس کا اجر نہیں۔

اقول اولاً یہ حدیث ضعیف ہے، اما تری من الجھالۃ فی سندہ وقد ضعفہ البیہقی۔

ثانیاً وثالثاً لفظ عند وضوءك میں وہی مباحث ہیں کہ گزرے۔

حدیث چہارم ایک حدیث مرسل میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء شطر الایمان والسواك شطر الوضوء[3] رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ عن حسان بن عطیۃ والستۃ فی کتاب الایمان عنہ بلفظ السواك نصف الوضوء والوضوء نصف الایمان[4]۔

وضو ایمان کا حصّہ ہے اور مسواک وضو کا حصہ ہے اس کو ابوبکر بن ابی شیبہ نے حسان بن عطیہ سے روایت کیا، اور اصحابِ ستّہ نے اس کو اُن سے کتاب الایمان میں روایت کیا، لفظ یہ ہیں کہ

---

[1] جامع للبخاری باب قول اللہ تعالیٰ یاایھا الناس ان وعد اللہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۹۵۲

[2] السنن الکبرٰی للبیہقی باب الاستیاک بالاصابع بیروت ۱/ ۴۱

[3] مصنف ابن ابی شیبہ ما ذکر فی السواک ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۷۰

[4] جامع الصغیر مع الفیض القدیر بیروت ۴/ ۱۴۸

Marfat.com

مسواک نصف وضو ہے اور وضو نصف ایمان ہے۔ ت

اقول یعنی ایمان بے وضو کامل نہیں ہوتا اور وضو بے مسواک۔ اس سے مسواک کا داخل وضو ہونا ثابت نہیں ہوتا جس طرح وضو داخل ایمان نہیں ہاں وجہ تکمیل ہونا مفہوم ہوتا ہے وہ ہر سنت کے لیے حاصل ہے قبلیہ ہو یا بعدیہ جس طرح صبح وظہر کی سنتیں فرضوں کی مکمل ہیں واللہ تعالٰی اعلم۔

ثالثاً اقول جب محقق ہولیا کہ مسواک سنت ہے اور ہمارے علما اُسے سنّتِ وضو مانتے اور شافعیہ کے ساتھ اپنا خلاف یونہی نقل فرماتے ہیں کہ اُن کے نزدیک سنّتِ نماز ہے اور ہمارے نزدیک سنّتِ وضو اور متون مذہب قاطبۃً یک زبان تصریح فرمارہے ہیں کہ مسواک سننِ وضو سے ہے تو اُس سے عدول کی کیا وجہ ہے سنّتِ شے قبلیہ ہوتی ہے یا بعدیہ یا داخلہ جیسے رکوع میں تسویۂ ظہر۔ مگر روشن بیانوں سے ثابت ہُوا کہ مسواک وضو کی سنت داخلہ نہیں کہ سنیت بے مواظبت نہیں اور وضو کرتے میں مسواک فرمانے پر مداومت درکنار اصلاً ثبوت ہی نہیں اور سنت بعدیہ نہ کوئی مانتا ہے نہ اُس کا محل ہے کہ مسواک سے خون نکلے تو وضو بھی جائے۔ بحرالرائق میں ہے:

وعلله السراج الهندی فی شرح الهدایة بانه اذا استاك للصلاة ربما یخرج منه دم وهو نجس بالاجماع وان لم یکن ناقضا عند الشافعی رضی الله تعالٰی عنه۔[1]

سراج ہندی نے شرح ہدایہ میں اس کی علت یہ بیان کی اگر نماز کے لیے مسواک کرے تو منہ سے خون نکل آنے کا امکان ہے اور یہ بالاجماع نجس ہے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے۔ ت

لاجرم ثابت ہوا کہ سنت قبلیہ ہے اور یہی مطلوب تھا اور خود حدیث صحیح مسلم اس کی طرف ناظر اور حدیث سنن ابی داؤد اس میں نص،

کما تقدم اما تعلیل التبیین عدم استنانه فی الوضوء بانه لا یختص به[2]

جیسا کہ گزرا، اور تبیین میں یہ علّت بتائی ہے کہ وضو میں اس کا مسنون نہ ہونا اس لیے ہے کہ یہ وضو کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اقول اولا لا یلزم لسنة الشیئ الاختصاص به الا تری ان ترك اللغو سنة مطلقا ویتأکد

اولاً، کسی چیز کے مسنون ہونے کو یہ لازم نہیں کہ وُہ اس کے ساتھ مختص بھی ہو، مثلاً ترکِ لغو مطلق

---

[1] بحرالرائق سنن الوضوء مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰

[2] تبیین الحقائق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۴

Marfat.com

استنانه للصائم والمحرم والمعتکف والتسمیة کما لا تختص بالوضوء لا تختص بالاکل ولا یسوغ انکار انها سنة للاکل وثانیا اذا واظب النبی صلی اللّٰه علیه وسلم علی شیئ فی شیئین فهل یکون ذلك سنة فیهما او فی احدهما اولا فی شیئ منهما الثالث باطل والا تخلف المحدود مع صدق الحد وکذا الثانی مع علاوة الترجیح بلا مرجح فتعین الاول وثبت ان الاختصاص لا یلزم الاستنان اما مافی عمدة القاری اختلف العلماء فیه فقال بعضهم انه من سنة الوضوء وقال اخرون انه من سنة الصلاة وقال اخرون انه من سنة الدین وهو الاقوی نقل ذلك عن ابی حنیفة رضی اللّٰه تعالٰی عنه اھ[1] ذکره فی باب السواك من ابواب الوضوء وزاد فی باب السواك یوم الجمعة ان المنقول عن ابی حنیفة انه من سنن الدین فحینئذ یستوی فیه کل الاحوال اھ[2]

سنت ہے، اور اس کا مسنون ہونا، روزہ دار، مُحرِم اور معتکف کے لیے سنّتِ مؤکدہ ہے، اور بسم اللہ جس طرح وضو کے ساتھ مختص نہیں ہے، اور اسی طرح کھانے کے ساتھ مختص نہیں ہے، اور اس کے سنت ہونے کا کوئی انکار نہیں کرسکتا ہے۔

ثانیاً جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام میں دو چیزوں میں سے ایک پر مواظبت فرمائیں تو کیا چیز دونوں میں سنت ہوگی یا ایک میں یا کسی میں بھی نہ ہوگی، تیسری صورت باطل ورنہ محدود کا حد سے تخلف لازم آئے گا اور اسی طرح دوسرا بھی مع ترجیح بلا مرجح کے، تو پہلا متعین ہوگیا اور معلوم ہوگیا کہ سنت ہونے کے لیے اختصاص لازم نہیں ہے۔

اور عمدۃ القاری میں ہے کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا یہ سنّتِ وضو ہے اور دوسروں نے کہا یہ سنتِ نماز ہے اور کچھ اور نے کہا یہ سنتِ دین ہے اور یہی اقوی ہے یہی ابوحنیفہ سے منقول ہے اھ اس کو ابواب الوضو کے باب السواک میں انھوں نے ذکر کیا، انھوں نے باب السواک یوم الجمعہ میں فرمایا کہ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ مسواک دین کی سُنّتوں میں سے ہے، اس صورت میں اس میں تمام احوال یکساں رہیں گے اھ

اقول یؤیده حدیث الدیلمی عن ابی هریرة رضی اللّٰه تعالٰی عنه عن النبی صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم السواك سنة

اقول اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو دیلمی نے ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسواک سنت ہے

---

[1] عمدۃ القاری باب السواک من ابواب الوضوء ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۳/ ۱۸۵

[2] عمدۃ القاری باب السواک یوم الجمعۃ ۶/ ۱۸۱

Marfat.com

فاستاكوا اى وقت شئتم ولكن اولاً لا كونه سنة فى الوضوء ينفى كونه من سنن الدين بل يقرره ولا كونه سنة مستقلة ينافى كونه من سنن الوضوء كما قررنا الا ترى ان الماثور عنه رضى الله تعالٰى عنه انه من سنن الدين و اطبقت حملة عرش مذهبه المتين المتون انه من سنن الوضوء ونصها عين نصه رضى الله تعالٰى عنه وثانيا هذا الامام العينى نفسه ناصا قبل هذا بنحو ورقة ان باب السواك من احكام الوضوء عند الاكثرين[1] اھ فلم نعدل عن قول الاكثرين وعن اطباق المتون لرواية عن الامام لاتنافيه اصلا وثالثا اعجب من هذا قوله رحمه الله تعالٰى فى شرح قول الكنز وسنته غسل يديه الى رسغيه ابتداء كالتسمية والسواك اذ قال الامام الزيلعى قوله والسواك يحتمل وجهين احدهما ان يكون مجرورا عطفا على التسمية والثانى ان يكون مرفوعا عطفا على الغسل والاول اظهر لان السنة ان يستاك عند ابتداء الوضوء[2] اھ ما نصه بل الاظهر هو الثانى لان المنقول عن ابى حنيفة رضى الله تعالٰى عنه على ما ذكره صاحب المفيد ان السواك من سنن الدين فحينئذ يستوى فيه كل

توتم جس وقت چاہو مسواک کرو۔ مگر اس میں چند باتیں قابلِ غور ہیں :

اوّلاً مسواک، اس کا وضو کی سنتوں سے ہونا اس امر سے مانع نہیں کہ یہ سنّتِ دین سے ہو بلکہ یہ تو اس کی مزید تاکید کرتا ہے اور نہ ہی اس کے مستقل سنّت ہونے سے اس کی نفی ہوتی ہے کہ وہ سنتِ وضو سے ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ابوحنیفہ سے یہی منقول ہے کہ مسواک سنّتِ دین سے ہے جبکہ ان کے مذہب کے ائمہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مسواک وضو کی سنّت ہے، اور جو حدیث میں ہے وہی بات ہے جو بعینہٖ حدیث میں ہے ۔

ثانیاً خود انہی امام عینی نے تقریباً ایک ورق قبل اس امر کی تصریح کی ہے کہ باب السواک اکثر کے نزدیک احکامِ وضو سے ہے اھ تو ہم نے اکثر کے قول سے خروج نہیں کیا ہے اور متون کی تطبیق امام سے روایت کے منافی نہیں ہے ۔

ثالثاً اس سے بھی زیادہ عجیب ان کا شرح کنز میں اس عبارت کے تحت کہ سنتہ غسل یدیہ الی رسغیہ ابتداء فرمانا ہے جیسے بسم اللہ اور مسواک کرنا۔ امام زیلعی فرماتے ہیں کہ ان کا قول والسواک دو وجوہ کا محتمل ہے ایک تو یہ کہ مجرور ہو اور اس کا عطف تسمیہ پر ہو اور دوسرے یہ کہ مرفوع ہو اور غسل

---

[1] عمدۃ القاری باب السواک من ابواب الوضوء ادارۃ الطباعۃ المنیریہ بمصر ۳/۱۸۴

[2] تبیین الحقائق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۴

Marfat.com

الاحوال اھ[1] پرعطف ہو اور اول اظہر ہے اس لیے کہ سنّت یہی ہے کہ ابتداءِ وضوء میں مسواک کی جائے اھ یہ ان کی تصریح ہے بلکہ اظہر ثانی ہے کیونکہ حضرت امام ابو حنیفہ سے بقول صاحبِ مفید یہی منقول ہے کہ مسواک سنن دین سے ہے تو اس صورت میں اس میں تمام احوال برابر ہوں گے۔ ت

اقول کونہ من سنن الدین کان یقابل عندکم کونہ من سنن الوضوء فما یغنی الرفع مع کونہ عطفا علی خبرِ سنتہ ای سنۃ الوضوء وبوجہ اٰخر ما المراد باستواء الاحوال نفی ان یختص بہ حال بحیث تفقد السنیۃ فی غیرہ ام نفی التشکیک بحسب الاحوال بحیث لایکون التصاقہ ببعضہا ازید من بعض علی الاول لاوجہ لاستظہار الثانی فلوکان سنۃ فی ابتداء الوضوء ای اشد طلبا فی ھذا الوقت و الصق بہ لم ینتف استنانہ فی غیر الوضوء وعلی الثانی لاوجہ للثانی ولا للاول فضلا عن کون احدھما اظہر من الاٰخر والعجب من البحر صاحب البحر انہ جعل الاولی کون وقتہ عند المضمضۃ لاقبل الوضوء وتبع الزیلعی فی ان الجر اظہر لیفید ان الابتداء بہ سنۃ نبہ علیہ اخوہ فی النہر رحمہم اللہ تعالی جمیعا اما تعلیل الفتح ان لاسنیۃ دون المواظب ولم تثبت عند الوضوء، **اقول**[2] الدلیل اعم من الدعوی فان المقصود نفی الاستنان للوضوء والدلیل نفی کونہ من السنن الداخلۃ فیہ

اقول آپ کے نزدیک مسواک کا سنن دین سے ہونا اس کے سنن وضو سے ہونے کے مقابل تھا تو اس کو مرفوع پڑھنے کا کیا فائدہ ہے حالانکہ اس کا عطف سنت کی خبر پر ہے یعنی سنۃ الوضوء۔

اور دوسرے انداز میں یہ کہ استواء احوال سے کیا مراد ہے، آیا اس امر کی نفی کہ اس کے ساتھ کوئی حال خاص ہو اور دوسرے میں سنّت ہونا نہ پایا جائے یا تشکیک کی نفی باعتبارِ احوال؛ اس طور پر کہ اس کا تعلق بعض کے ساتھ بہ نسبت بعض کے زائد ہو، پہلی صورت میں دوسرے کو اظہر کہنے کی کوئی وجہ نہیں، تو اگر ابتداءِ وضو میں مسواک سنّت ہو، یعنی اس صورت میں طلب زائد ہو اور اس کا تعلق زاید ہو تو غیر وضو میں اس کے سنّت ہونے کی نفی نہیں ہوتی ہے اور دوسری تقدیر پر دوسرے کی اور نہ پہلے کی کوئی گنجائش ہے چہ جائیکہ کوئی کسی سے اظہر ہو، اور صاحب بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے مسواک کو کلی کے وقت اولی قرار دیا ہے نہ کہ وضوء سے قبل، اور زیلعی کی پیروی کی ہے کہ جَر اظہر ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ اس سے ابتدا سنت ہے، اس پر ان کے بھائی نے نہر میں تنبیہ کی ہے رحمہم اللہ تعالٰی جمیعا۔ صاحبِ فتح نے یہ علت بیان کی ہے

---

[1] شلبی علی حاشیۃ تبیین الحقائق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۴

Marfat.com

فلم لایختاد کونہ سنۃ قبلیۃ للوضوء۔ کہ مواظبت کے بغیر کسی چیز کا مسنون ہونا ثابت نہیں ہوتا اور یہ مواظبت وضو کے وقت ثابت نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل دعوی سے اعم ہے کہ مقصود تو یہ تھا کہ مسواک کا وضو کے لیے سنّت ہونا ثابت نہ ہو جبکہ دلیل سے اس امر کی نفی ہو رہی ہے کہ مسواک وضو کی داخلی سُنّتوں میں سے نہیں ہے، تو پھر اس کو وضوء سے قبل کی سُنّتوں میں کیوں شمار نہیں کر لیتے! ت

بالجملہ حکم متون و احادیث اظہر و ہی مختار بدائع و زیلعی و حلیہ ہے کہ مسواک وضو کی سنت قبلیہ ہے، ہاں سنّتِ مؤکدہ اُسی وقت ہے جبکہ منہ میں تغیر ہو اس تحقیق پر جبکہ مسواک وضو کی سنّت ہے مگر وضوء میں نہیں بلکہ اُس سے پہلے ہے تو جو پانی کہ مسواک میں صرف ہوگا اس حساب سے خارج ہے سنّت یہ ہے کہ مسواک کرنے سے پہلے دھولی جائے اور فراغ کے بعد دھو کر رکھی جائے اور کم از کم اُوپر کے دانتوں اور نیچے کے دانتوں میں تین تین بار تین پانیوں سے کی جائے۔ دُرِمختار میں ہے:

اقلہ ثلاث فی الاعالی وثلاث فی الاسافل بمیاہ ثلثۃ[1] اس کا کم از کم تین مرتبہ اوپر کے دانتوں میں اور تین مرتبہ نیچے کے دانتوں میں تین پانیوں سے دھونا ہے۔ ت

صغیری میں ہے:

یغسلہ عند الاستیاک وعند الفراغ منہ[2] اس کو مسواک کے وقت اور اس سے فراغت کے بعد دھوئے گا۔ ت

(۵) اس قدر تو درکار ہی ہے اور اُس کے ساتھ اگر منہ میں کوئی تغیر رائحہ ہوا تو جتنی بار مسواک اور کُلّیوں سے اس کا ازالہ ہو لازم ہے اس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں بدبو دار کثیف بے احتیاطی کا حقہ پینے والوں کو اس کا خیال سخت ضروری ہے اور اُن سے زیادہ سگرٹ والے کہ اس کی بدبو مرکب تمباکو سے سخت تر اور زیادہ دیرپا ہے اور ان سب سے زاید اشد ضرورت تمباکو کھانے والوں کو ہے جن کے منہ میں اُس کا جرم دبا رہتا اور منہ کو اپنی بدبو سے بسا دیتا ہے یہ سب لوگ وہاں تک مسواک اور کُلّیاں کریں کہ منہ بالکل صاف ہو جائے اور بُو کا اصلاً نشان نہ رہے اور اس کا امتحان یوں ہے کہ ہاتھ اپنے منہ کے قریب لے جا کر منہ کھول کر زور سے تین بار حلق سے پوری سانس ہاتھ پر لیں اور معاً سونگھیں بغیر اس کے اندر کی بدبو خود کم محسوس ہوتی ہے اور جب منہ میں بدبو ہو تو مسجد میں جانا حرام نماز میں داخل ہونا منع واللہ الہادی۔

---

[1] الدرالمختار سنن الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۱

[2] صغیری شرح منیۃ المصلی " ص ۱۴

Marfat.com

(۶) یُوں ہی جیسے تر کھانسی ہو اور بلغم کثیر و لزج کہ بمشکل بتدریج جُدا ہو اور معلوم ہے کہ مسواک کی تکرار اور کُلیوں غراروں کا اکثار اُس کے خروج پر معین تو اُس کے لیے بھی حد نہیں باندھ سکتے ۔

(۷) یہی حال زکام کا ہے جبکہ ریزش زیادہ اور لزوجت دار ہو اُس کے تصفیہ اور بار بار ہاتھ دھونے میں جو پانی صرف ہو وُہ بھی جدا اور نامعین المقدار رہے ۔

(۸) پانوں کے کثرت سے عادی خصوصاً جبکہ دانتوں میں فضا ہو تجربہ سے جانتے ہیں کہ چھالیا کے باریک ریزے اور پان کے بہت چھوٹے چھوٹے ٹکڑے اس طرح منہ کے اطراف واکناف میں جاگیر ہوتے ہیں کہ تین بلکہ کبھی دس بارہ کُلیاں بھی اُن کے تصفیہ تام کو کافی نہیں ہوتیں، نہ خلال اُنھیں نکال سکتا ہے نہ مسواک سوا کُلیوں کے کہ پانی منافذ میں داخل ہوتا اور جنبشیں دینے سے اُن جمے ہوئے باریک ذرّوں کو بتدریج چھڑا چھڑا کر لاتا ہے اس کی بھی کوئی تحدید نہیں ہوسکتی اور یہ کامل تصفیہ بھی بہت مؤکد ہے متعدد احادیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جب بندہ نماز کو کھڑا ہوتا ہے فرشتہ اس کے منہ پر اپنا منہ رکھتا ہے یہ جو کچھ پڑھتا ہے اس کے منہ سے نکل کر فرشتہ کے منہ میں جاتا ہے اُس وقت اگر کھانے کی کوئی شے اُس کے دانتوں میں ہوتی ہے ملائکہ کو اُس سے ایسی سخت ایذا ہوتی ہے کہ اور شے سے نہیں ہوتی،

البیھقی فی الشعب وتمام فی فوائدہ والدیلمی فی مسند الفردوس والضیاء فی المختارۃ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند صحیح قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا قام احدکم یصلی من اللیل فلیستک فان احدکم اذا قرأ فی صلاتہ وضع ملک فاہ علی فیہ ولا یخرج من فیہ شیئ الا دخل فم الملک[1] وللطبرانی فی الکبیر عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال لیس شیئ اشد علی الملکین من ان یریا بین اسنان صاحبھما طعاما

بیہقی نے شعب میں، اور تمام نے اپنے فوائد میں دیلمی نے مسند الفردوس میں اور ضیاء نے مختارہ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسند صحیح روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم میں سے کوئی رات کو نماز پڑھنے کے لیے کھڑا ہو تو چاہیے کہ مسواک کرلے کیونکہ جب وُہ اپنی نماز میں قرأت کرتا ہے تو فرشتہ اپنا منہ اس کے منہ پر رکھ لیتا ہے اور جو چیز اس کے منہ سے نکلتی ہے وہ فرشتہ کے منہ میں داخل ہوجاتی ہے ۔ اور طبرانی نے کبیر میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ دونوں فرشتوں پر اس سے زیادہ کوئی چیز گراں نہیں

---

[1] بحوالہ کنز العمال الاکمال من السواک موسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/۳۱۹

Marfat.com

وھو قائم یصلی[1] وفی الباب عند ابن المبارک فی الزھد عن ابی عبد الرحمن السلمی عن امیر المؤمنین علی رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم والدیلمی عن عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالٰی عنہما عنہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وابن نصر فی الصلاۃ عن الزھری عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مرسلا والاٰجری فی اخلاق حملۃ القراٰن عن علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ موقوفا۔

کہ وہ اپنے ساتھی کو نماز پڑھتا دیکھیں اور اس کے دانتوں میں کھانے کے ریزے پھنسے ہوں، اور اس باب میں ابن مبارک نے الزھد میں ابو عبد الرحمٰن السلمی سے حضرت علی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور دیلمی نے عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ عنہما سے اور ابن نصر سے الصلٰوۃ میں زہری سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً روایت کی اور آجری نے حاملین قرآن کے اخلاق میں حضرت علی سے موقوفاً روایت کی۔ ت

تنبیہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے حسن بن زیاد کی روایت کہ مستثنٰی پانیوں سے آب اول کے نیچے گزری جس کا حاصل یہ تھا کہ ایک رطل پانی سے استنجا اور ایک رطل منہ اور دونوں ہاتھ اور ایک رطل دونوں دونوں پاؤں کے لیے، اور اسی کو علامہ شرف بخاری رحمہ الباری نے مقدمۃ الصلاۃ میں ذکر فرمایا کہ ؎

در وضو آب یک من و نیم ست — غسل را چار من ز تعلیم ست

در وضو کن بر نیم من استنجا — دار مر دست و روئے نیمن را

پس بداں نیم من کہ مے ماند — پائے شوید ہر انکہ مے داند[2]

اقول اس سے ظاہر یہ ہے واللہ تعالٰی اعلم کہ وضو میں صرف فرائضِ غسل کا حساب بتایا ہے کہ جتنا پانی دونوں پاؤں کے لیے رکھا ہے اُسی قدر منہ اور دونوں ہاتھوں کے لیے اوّل تو اسی میں قدرے بُعد ہے۔ پاؤں کی ساخت اگر عالم کبیر میں شتر کی نظیر ہے جس کے سبب اُس کے تمام اطراف پر گزرنے کے لیے پانی زیادہ درکار ہے تو شک نہیں کہ ناخنِ دست سے کہنی کے اُوپر تک ہاتھ کی مساحت پاؤں سے بہت زاید ہے تو غایت یہ کہ ہاتھ کے برابر پاؤں پر صرف ہو نہ کہ منہ اور دونوں ہاتھ کے مجموعہ کے برابر پاؤں پر ولہٰذا حدیث میں ہاتھوں اور پاؤں پر برابر صرف کا ذکر آیا، بخاری ونسائی[عہ] وابوبکر بن ابی شیبہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی

[1] المعجم الکبیر عن ابی ایوب مطبعۃ الزہراء الحدیقۃ موصل ۴/۱۷۷

[2] نامِ حق مقدار آب وضو وغسل مکتبہ قادریہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۱۴

[عہ] ورواہ ابو داود مختصرا ویاتی وابن ماجۃ ایضا فاختصرہ جدا وفرقہ اھ منہ (م)

ابو داود نے مختصراً روایت کیا اور ابن ماجہ نے بہت زیادہ اختصار اور کچھ فرق سے روایت کیا۔ (ت)

Marfat.com

انہ توضأ فغسل وجہہ اخذ غرفۃ من ماء فمضمض بہا واستنشق ثم اخذ غرفۃ من ماء فجعل بہا ھکذا اضافہا الی یدہ الاخری فغسل بہا وجہہ ثم اخذ غرفۃ من ماء فغسل بہا یدہ الیمنی ثم اخذ غرفۃ من ماء فغسل بہا یدہ الیسری ثم مسح براسہ ثم اخذ غرفۃ من ماء فرش علی رجلہ الیمنی حتی غسلہا ثم اخذ غرفۃ اخری فغسل بہا رجلہ الیسری ثم قال ھکذا رایت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ۔[1]

کہ آپ نے وضو کیا اور اپنا چہرہ دھویا، ایک چلّو پانی لیا، کلّی کی، ناک میں پانی ڈالا۔ پھر ایک چلّو پانی لیا اور اس سے یہی عمل دُہرایا، اور اس کے ساتھ دوسرے ہاتھ کو ملاکر اپنا چہرہ دھویا، پھر پانی کا ایک چلّو لیا اور اس سے اپنا دایاں ہاتھ دھویا، پھر ایک چلّو پانی لیا اور اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا پھر اپنے سر کا مسح کیا۔ پھر ایک چلّو پانی لیا اور اپنے دائیں پاؤں پر چھڑکا یہاں تک کہ اس کو دھولیا۔ پھر دوسرا چلّو لیا اور بایاں پاؤں دھویا۔ پھر فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا تھا۔ ت

اور اگر اس سے قطع نظر کیجئے تو دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا، کلّی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، منہ دھونا، دونوں ہاتھ ناخنِ دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھونا اس تمام مجموعہ کے برابر صرف دونوں پاؤں پر صرف ہونا غایت استبعاد میں ہے تو ظاہر یہی ہے کہ ابتدائی سُنتیں یعنی کلائیوں تک ہاتھ تین بار دھونا تین کُلّیاں تین بار ناک میں پانی یہ سب بھی اس حساب یک مُد سے خارج ہو عجب نہیں کہ حدیث رُبیّع رضی اللہ تعالٰی عنہا جس میں پورا وضو مع سنن مذکور ہوا اور وضو کا برتن بھی دکھایا اور راوی نے اُس کا تخمینہ ایک مُد اور تہائی تک کیا اُس کا منشا یہی ہو کہ سنن قبلیہ کے لیے ثُلث مُد بڑھ گیا مگر احادیث مطلقہ سے متبادر وضو مع السنن ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

امر چہارم کیا پانی کی یہ مقداریں کہ مذکور ہوئیں حد محدود ہیں کہ ان سے کم و بیش ممنوع۔ ائمۂ دین وعلمائے معتمدین مثل امام ابوزکریا نووی شرح صحیح مسلم اور امام محمود بدر عینی شرح صحیح بخاری اور امام محمد بن امیر الحاج شرح منیہ اور ملّا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں اجماعِ امت نقل فرماتے ہیں کہ ان مقادیر پر قصر نہیں مقصود یہ ہے کہ پانی بلاوجہ محض زیادہ خرچ نہ ہو نہ ادائے سنت میں تقصیر رہے پھر کسی قدر ہو کچھ بندش نہیں۔ حدیث وظاہر الروایۃ میں جو مقادیر مُد وچار مد آئیں اُن سے مراد ادنٰی قدر سنت ہے۔ حلیہ میں ہے:

---

[1] جامع للبخاری باب غسل الوجہ بالیدین من غرفۃٍ واحدۃٍ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۶

Marfat.com

ثم اعلم انه نقل غیر واحد اجماع المسلمین علی ان الماء الذی یجزئ فی الوضوء والغسل غیر مقدر بمقدار بعینه بل یکفی فیه القلیل والکثیر اذا وجد شرط الغسل وهو جریان الماء علی الاعضاء وما فی ظاهر الروایۃ من ان ادنی مایکفی فی الغسل صاع وفی الوضوء مد للحدیث المتفق علیہ لیس بتقدیر لازم بل هو بیان ادنی قدر الماء المسنون فی الوضوء والغسل السابغین[1]

اس امر پر ایک سے زائد حضرات مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ وضو اور غسل کے لیے پانی کی کوئی مقدار متعین ومقرر نہیں ہے، بلکہ کم اور زاید سب درست ہے بشرطیکہ غسل کی بنیادی شرط یعنی اعضاء پر پانی کا بہہ جانا متحقق ہوجائے، اور ظاہر الروایۃ میں جو کہا گیا ہے کہ غسل میں کم از کم مقدار ایک صاع ہے اور وضو میں ایک مد ہے، اس پر حدیث متفق علیہ دلیل ہے، تو یہ لازمی تقدیر نہیں ہے بلکہ وضو اور غسل میں پانی کے جواز کی جو کم سے کم مسنون مقدار ہے اُس کا ذکر ہے۔ت

اُسی میں ہمارے مشایخ کرام سے ہے:

من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلک اجزأہ وان لم یکفہ زاد علیہ[2]

جس نے اس مقدار سے کم میں اچھی طرح وضو کر لیا تو کافی ہے اور اگر ایسا نہ کرسکے تو پانی کی مقدار میں اضافہ کرسکتا ہے۔ت

بلکہ ہمارے علماء نے تصریح فرمائی کہ غسل میں ایک صاع سے زیادت افضل ہے فتاوٰی خلاصہ میں ہے:

الافضل ان لایقتصر علی الصاع فی الغسل بل یغتسل بازید منہ بعد ان لایؤدی الی الوسواس فان ادی لایستعمل الا قدر الحاجۃ[3]

بہتر یہ ہے کہ غسل میں ایک صاع پر اکتفا نہ کرے بلکہ اس سے زیادہ استعمال کرے، لیکن یہ امر وسوسہ کی حد تک نہ پہنچنا چاہیے اور اگر ایسی صورت ہونے لگے تو زاید استعمال نہ کرے، صرف بقدر حاجت کرے۔ت

اس عبارت میں تصریح ہے کہ قدر حاجت سے زیادہ خرچ کرنا مستحب ہے جبکہ حد وسوسہ تک نہ پہنچے ہاں وسوسہ کا قدم درمیان ہو تو حاجت سے زیادہ صرف نہ کرے۔

اقول وباللہ التوفیق مراتب پانچ ہیں: ضرورت[1]، حاجت[2]، منفعت[3]، زینت[4]، فضول[5]۔

---

[1] حلیہ

[2] حلیہ

[3] خلاصۃ الفتاوی نوع کیفیت الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۱۴

Marfat.com

ضرورت یہ کہ اُس کے بغیر گزر نہ ہوسکے جیسے مکان میں جُحر یعنی خلہ وہ سوراخ جس میں آدمی بزور سما سکے۔ کھانے میں لقیمات یقمن صلبہ چھوٹے چھوٹے چند لقمے کہ سد رمق کریں ادائے فرائض کی طاقت دیں لباس میں خرقۃ تواری عورتہ اتنا ٹکڑا کہ ستر عورت کرے۔

حاجت یہ کہ بے اُس کے ضرر ہو جیسے مکان اتنا کہ گرمی جاڑے برسات کی تکلیفوں سے بچا سکے، کھانا اتنا جس سے ادائے واجبات و سُنن کی قوت ملے، کپڑا اتنا کہ جاڑا روکے اتنا بدن ڈھکے جس کا کھولنا نماز و مجمع ناس میں خلاف ادب و تہذیب ہے مثلاً خالی پاجامے سے نماز مکروہ تحریمی ہے،

ابوداؤد والحاکم عن بریدۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نھی ان یصلی الرجل فی سراویل ولیس علیہ رداء[1]۔

ابوداؤد اور حاکم نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر سے منع فرمایا کہ آدمی صرف شلوار پہن کر نماز پڑھے اور اس پر چادر نہ ہو۔ ت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ آدمی بے چادر اوڑھے صرف پاجامے میں نماز پڑھے، مسند احمد و صحیحین میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ من شیئ[2]

تم میں سے کوئی شخص ایسے کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ اس کے کاندھوں پر اس کا کوئی حصہ نہ ہو۔ ت

ہرگز کوئی ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ دونوں شانے کھلے ہوں ولفظ البخاری عاتقۃ بالافراد (اور بخاری نے مفرد لفظ عاتقہ ذکر کیا ہے۔ ت)

فتاوٰی خلاصہ میں ہے:

لوصلی مع السراویل والقمیص عندہ یکرہ[3] (اگر صرف شلوار قمیص میں نماز پڑھی تو ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ ت)

یُوں ہی تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالۃ مردود الشہادۃ خفیف الحرکات ہے۔ یہ مسئلہ خوب یاد رکھنے کا ہے کہ آج کل اکثر لوگوں میں اس کی بے پرواہی پھیلی ہے خصوصاً وہ جن کے مکان سرراہ ہیں۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے:

---

[1] سنن ابی داؤد باب من قال تیزر بہ اذا کان ضیقا مجتبائی لاہور ۱/۹۳

[2] جامع للبخاری باب اذا صلی فی الثوب الواحد قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۲

[3] خلاصۃ الفتاوٰی مکروہات الصلٰوۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۵۸

Marfat.com

لا تقبل شہادۃ من یمشی فی الطریق بسراویل وحدہ لیس علیہ غیرہ کذا فی النہایۃ[1]

جو شخص راستوں میں صرف شلوار پہن کر چلتا ہو اس کی شہادت مقبول نہیں ہے کذا فی النہایہ ۔ ت

منفعت یہ کہ بغیر اُس کے ضرر تو موجود نہیں مگر اُس کا ہونا اصل مقصود میں نافع ومفید ہے جیسے مکان میں بلندی ووسعت، کھانے میں سرکہ چٹنی سیری، لباس نماز میں عمامہ۔

زینت یہ کہ مقصود سے محض بالائی زاید بات ہے جس سے ایک معمولی افزائش حسن وخوشنمائی کے سوا اور نفع وتائیدِ غرض نہیں جیسے مکان کے درون میں محرابیں، کھانے میں رنگتیں کہ قورمہ خوب سُرخ ہو فرنی نہایت سفید براق ہو، کپڑے میں بخیہ باریک ہو قطع میں کج نہ ہو۔

فضول یہ کہ بے منفعت چیز میں حد سے زیادہ توسع وتدقیق جیسے مکان میں سونے چاندی کے کلس دیواروں پر قیمتی غلاف، کھانا کھائے پر میوے شیرینیاں، پائچے گٹوں سے نیچے اوّل مرتبۂ فرض میں ہے دوم واجب وسنن مؤکدہ سوم وچہارم سنن غیر مؤکدہ سے مستحبات وآداب زائدہ تک پنجم باختلاف مراتب مباح ومکروہ تنزیہی وتحریمی سے حرام تک،

قال المحقق علی الاطلاق فی الفتح ثم السید الحموی فی الغمز قاعدۃ الضرر یزال ھھنا خمسۃ مراتب ضرورۃ وحاجۃ ومنفعۃ وزینۃ وفضول فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک اوقارب وھذا یبیح تناول الحرام والحاجۃ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد ومشقۃ وھذا لایبیح الحرام ویبیح الفطر فی الصوم والمنفعۃ کالذی یشتھی خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزینۃ کالمشتھی الحلوی والسکر والفضول التوسع باکل الحرام والشبھۃ اھ[2]

محقق علی الاطلاق نے فتح میں سید حموی نے غمز میں کہا کہ قاعدۃ الضرر یزال یہاں پانچ مراتب ہیں: ضرورۃ[1]، حاجۃ[2]، منفعت[3]، زینت[4] اور فضول[5]۔ ضرورۃ یہ ہے کہ اگر وہ شخص اس کو استعمال نہ کرے تو مرجائیگا یا قریب المرگ ہوجائیگا۔ ایسی صورت میں حرام کا استعمال مباح ہوجاتا ہے، اور حاجۃ کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص بھوکا ہے اب اگر اس کو کھانے کے لیے نہ ملے تو وہ ہلاک تو نہ ہوگا لیکن اس کو سخت مشقت اٹھانی پڑے گی، اس میں حرام مباح نہ ہوگا، البتہ روزہ توڑنے کی اجازت ہے، اور منفعت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کو گیہوں کی روٹی، بکری کا گوشت، تر کھانا پسند ہو۔ زینت کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی

---

[1] فتاوٰی ہندیۃ الفصل الثانی فیمن لاتقبل شہادتہ الخ نورانی کتب خانہ پشاور ۳/ ۴۶۹

[2] غمز عیون البصائر علی حاشیۃ الاشباہ والنظائر ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۱۹

Marfat.com

شخص کو حلوہ اور میٹھی چیزوں کی خواہش ہو اور فضول کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص حرام اور مشتبہ چیزوں کے استعمال کی خواہش کرے اھ

اقول تکلم رحمہ اللہ تعالٰی فی مادۃ واحدۃ بخصوصہا وقنع عن التعریفات بالامثلۃ احالۃ علی فہم السامع وفی جعل الحلوی والسکر من الزینۃ تامل فان فی الحلوی منافع لیست فی غیرھا وقد کان صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یحب الحلواء والعسل[1] کما اخرجہ الستۃ عن ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا وماکان لیحب مالا منفعۃ فیہ وقد نہاہ ربہ تبارک وتعالٰی عن زھرۃ الحیوۃ الدنیا فلولم تکن الا زینۃ لما احبہا ولعل ماذکر العبد الضعیف امکن وامتن۔

محقق رحمہ اللہ نے ایک ہی موضوع پر کلام کیا ہے اور تعریفات کی بجائے مثالوں پر اکتفاء کیا ہے سامع کی فہم سپرد کرتے ہوئے اب حلوہ اور مٹھاس کو زینت قرار دینا قابلِ غور ہے کیونکہ حلوہ میں جو منافع ہیں وہ دوسری اشیاء میں نہیں، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حلوہ اور شہد کو پسند فرماتے تھے اس کو اصحابِ ستّہ نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا، اور یہ ممکن نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسی چیز کو پسند فرماتے جس میں نفع نہ ہو، حالانکہ اللہ تعالٰی نے آپ کو زہرۃ الحیوۃ الدنیا سے منع فرمایا تھا تو اگر صرف یہ زینت ہوتی تو آپ اس کو پسند نہ فرماتے۔ اس ناچیز نے جو کچھ بیان کیا وہ زیادہ مستحکم ہے۔

انھی مراتب کو طہارت میں لحاظ کیجئے تو جس عضو کا جتنا دھونا فرض ہے اُس کے ذرّے ذرّے پر ایک بار پانی تقاطر کے ساتھ اگرچہ خفیف بہہ جانا مرتبۂ ضرورت میں ہے کہ بے اس کے طہارت ناممکن اور تثلیث مرتبہ حاجت میں ہے یُوں ہی وضو میں مُنہ دھونے سے پہلے کی سنن ثلاث کہ یہ چاروں مؤکدات ہیں اور ان کے ترک میں ضرر، من زاد او نقص فقد تعدی وظلم (جس نے اس سے زیادہ یا کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ (ت)) اور ہر بار پانی بفراغت بہنا جس سے کمال تثلیث میں کوئی شبہ نہ گزرے اور ہر ہر ذرّۂ عضو پر غور و تامل کی حاجت نہ پڑے یہ منفعت ہے اور غرہ وتحجیل کی اطالت زینت اور کسی عضو کو قصداً چار بار دھونا فضول۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان امتی یدعون یوم القیمۃ غرا محجلین من اثار الوضوء فمن استطاع منکم ان

بے شک میری امت کے لوگ قیامت کے دن وضو کے آثار کی وجہ سے پنج کلیان کہلائیں گے، تو تم

---

[1] جامع للبخاری باب الحلواء والعسل قدیمی کتب خانہ کراچی ٢/ ٨١٧

Marfat.com

يطيل غرته فليفعل[1] رواه الشيخان عن ابی هريرة رضی الله تعالٰی عنه وفی لفظ لمسلم عنه انتم الغر المحجلون يوم القيٰمة من اسباغ الوضوء فمن استطاع منكم فليطل غرته و تحجيله[2]۔

میں سے جو شخص اپنی سپیدی کو دراز کرنا چاہے وہ ایسا کرے، اس کو شیخین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ اور مسلم کی روایت میں ہے وضو مکمل کرنے کی وجہ سے تم ہی پنج کلیان ہو تو تم میں سے جو شخص چاہتا ہو کہ اپنی پیشانی اور پیروں کی سپیدی زائد کرے وہ زائد کرے۔ ت

یعنی میری اُمت کے چہرے اور چاروں ہاتھ پاؤں روزِ قیامت وضو کے نور سے روشن و منور ہوں گے تو تم میں جس سے ہوسکے اُسے چاہیے کہ اپنے اس نور کو زیادہ کرے یعنی چہرہ کے اطراف میں جو حدیں شرع مقرر ہیں اُس سے کچھ زیادہ دھوئے اور ہاتھ نصف بازو اور پاؤں نیم ساق تک۔

دُرمختار میں ہے:

من الاٰداب اطالة غرته و تحجيله[3]

آداب سے پیشانی اور پیروں کی سپیدی کا دراز کرنا ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

فی البحر اطالة الغرة بالزيادة علی الحد المحدود وفی الحلية التحجيل فی اليدين والرجلين وهل له حد لم اقف فيه علی شیئ لاصحابنا ونقل النووی اختلاف الشافعية علی ثلثة اقوال الاول الزيادة بلا توقيت الثانی الی نصف العضد والساق الثالث الی المنكب والركبتين قال والاحاديث تقتضی ذلك كله اھ ونقل ط الثانی عن

بحر میں ہے پیشانی کی سپیدی کی درازی وضو میں پانی کی حد سے زیادتی کے باعث ہوتی ہے' اور حلیہ میں ہے تحجیل ہاتھوں اور پیروں میں ہوتی ہے اور آیا اس کی کوئی حد ہے؟ میں اپنے اصحاب کی طرف سے اس کی کسی حد پر مطلع نہیں ہُوا ہوں' اور نووی نے شافعیہ کے تین اقوال نقل کیے ہیں۔ ایک تو زیادتی بلا توقیت۔ دوسرے بازو کے نصف حصہ تک اور پنڈلی تک اور تیسرا کاندھوں

---

[1] جامع للبخاری باب فضل الوضوء الغر المحجلون قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۵

[2] صحیح لمسلم باب استحباب الغرة الخ " ۱/۱۲۶

[3] الدرالمختار آداب الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۴

Marfat.com

شرح الشرعۃ مقتصرا علیہ اھ[۱]

اور گھٹنوں تک اور احادیث ان تمام اقوال کا تقاضا کرتی ہیں اھ اور طحاوی نے دوسرا قول شرح شرعہ سے نقل کیا اور اسی پر اکتفا کی۔ ت

درمختار مکروہاتِ وضو میں ہے:

والاسراف ومنہ الزیادۃ علی الثلاث[۲]

اور اسراف، اور اس میں تین مرتبہ پر زیادتی بھی شامل ہے۔ ت

اُسی میں ہے:

لو زاد (ای علی التثلیث) لطمانینۃ القلب لاباس بہ[۳]

اگر اضافہ کیا (یعنی تین مرتبہ پر) تاکہ اس کے دل کو اطمینان حاصل ہوجائے تو مضائقہ نہیں۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

لانہ امر بترک ما یریبہ الی ما لا یریبہ وینبغی ان یقید ھذا بغیر الموسوس اما ھو فیلزمہ قطع مادۃ الوسواس عنہ وعدم التفاتہ الی التشکیک لانہ فعل الشیطان وقد امرنا بمعاداتہ ومخالفتہ رحمتی[۴]

اس لیے کہ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ شک پیدا کرنے والی چیز کو چھوڑ کر وہ چیز اختیار کرے جو شک میں نہ ڈالے، اور مناسب ہے کہ اس کو اُس شخص کے ساتھ مقید کیا جائے جو وسوسہ کے عارضہ میں مبتلا نہ ہو اور وسوسہ والے کے لیے وسوسہ کو قطع کرنا اور اس کی طرف مطلق التفات نہ کرنا ہے کیونکہ یہ شیطانی عمل ہے اور ہمیں حکم ہے کہ ہم شیطان سے عداوت رکھیں اور اس کی مخالفت کریں' رحمتی۔ ت

اور شک نہیں کہ صرف ایک صاع سے غسل میں سر سے پاؤں تک بفراغ خاطر تثلیث کا حصول دشوار لہذا ہمارے علمائے نے اطمینانِ قلب کے لیے صاع سے زیادت کو افضل فرمایا۔

لقولہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم دع ما یریبک الی ما لا یریبک فان الصدق طمانینۃ وان

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو چیز تجھ کو شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ چیز اختیار کر جو شک

---

[۱] ردالمحتار آداب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۶

[۲] الدرالمختار مکروہات الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۴

[۳] " سنن الوضوء " ۱/۲۲

[۴] ردالمحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

Marfat.com

الکذب ریبۃ[1] رواہ الائمۃ احمد والترمذی وابن حبان بسند جید عن الحسن المجتبی ریحانۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ ثم علیہ وسلم وھو عند ابن قانع عنہ بلفظ فان الصدق ینجی۔

میں نہ ڈالے کہ صدق موجب اطمینان اور کذب موجب قلق ہے اس کو احمد، ترمذی اور ابن حبان نے بسند جید حسن مجتبٰی گل مصطفٰی صلی اللہ علیہ ثم علیہ وسلم سے روایت کیا، اور ان سے ابن قانع نے ان الفاظ سے روایت کیا کہ سچائی نجات ہے۔ (ت)

اور یہ ضرور فوق الحاجۃ ہے کہ منفعت سے یونہی میل کا چھڑانا داخل زینت اور اس میں جو زیادت ہو وہ بھی فوق الحاجۃ۔ یہ معنی ہیں قول خلاصہ کے کہ غیر موسوس کو حاجت سے زیادہ صرف کرنا افضل ہے۔

اقول وبما وفقنی المولٰی تبارک و تعالٰی من ھذا التقریر المنیر ظھر الجواب عما اوردہ الامام ابن امیر الحاج اذ قال بعد نقل ما قدمنا عن الخلاصۃ لایعری اطلاق الافضلیۃ المذکورۃ من نظر کما لا یخفی علی المتأمل[2] اھ وللہ الحمد۔

اقول میری اس تقریر سے ابن امیر الحاج کے اس اعتراض کا جواب بھی ہوگیا جو انھوں نے اس عبارت کے نقل کے بعد کیا جو ہم خلاصہ سے نقل کر آئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مذکور افضلیت کا اطلاق محل نظر ہے کما لا یخفی علی المتأمل اھ وللہ الحمد۔

تنبیہ ماذکرت ان تثلیث الغسل بالطمانینۃ عسیر بالصاع شیئ تشھد لہ التجربۃ والیش انا وانت وقد استبعدہ ریحانۃ من ریاحین المصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیھم وسلم اعنی السید الامام الاجل محمد الباقر رضی اللہ تعالٰی عنہ اخرج البخاری (وعزاہ فی الحلیۃ لھما ولم ارہ لمسلم ولا عزاہ الیہ فی العمدۃ ولا الارشاد) عن ابی اسحٰق حدثنا ابو جعفر انہ کان عند جابر

تنبیہ ہم نے جو کہا ہے کہ ایک صاع پانی سے تین مرتبہ دھونا اور اطمینان حاصل کرنا سخت مشکل ہے تجربات اس پر شاہد ہیں خود حضور کے پھولوں میں سے ایک پھول حضرت امام باقر نے اس کو مستبعد جانا ہے، بخاری۔ اور حلیہ میں اس کو شیخین کی طرف منسوب کیا (مگر میں نے اس کو مسلم میں نہیں پایا اور عمدہ اور ارشاد میں اس کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا) ابو اسحاق سے مروی ہے کہ ہم سے ابو جعفر نے روایت کی وہ اور ان کے باپ جابر بن عبد اللہ

---

[1] ترمذی آخر ابواب القیامۃ امین کمپنی دہلی ۲/۷۵

[2] حلیہ

Marfat.com

بن عبد اللہ ھو و ابوہ رضی اللہ تعالٰی عنھم وعندہ قوم فسألوہ عن الغسل فقال یکفیك صاع فقال رجل ما یکفینی فقال جابر کان یکفی من ھو اوفی منك شعرا و خیرا منك ثم امنا فی ثوب[1] قال فی العمدۃ فی مسند اسحٰق بن راھویہ ان متولی السوال ھو ابو جعفر وقولہ قال رجل المراد بہ الحسن بن محمد بن علی بن ابی طالب الذی یعرف ابوہ بابن الحنفیۃ[2] اھ وتبعہ القسطلانی۔

رضی اللہ عنہم کے پاس بیٹھے، ان کے پاس کچھ اور لوگ بھی تھے انہوں نے آپ سے غسل کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا تمہیں ایک صاع کافی ہے تو ایک شخص نے کہا کہ مجھے ایک صاع کافی نہیں ہے، تو آپ نے فرمایا ایک صاع اس کو تو کافی تھا جس کے بال بھی تم سے زیادہ تھے اور خیر میں بھی زائد تھے، پھر انہوں نے ایک ہی کپڑا پہن کر ہماری امامت کرائی، عمدہ میں فرمایا کہ مسند ابی اسحٰق بن راہویہ میں ہے کہ سائل خود حضرت ابوجعفر تھے اور قال رجل سے مراد حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب تھے جن کے والد ابن الحنفیہ کے نام سے مشہور تھے اھ یہی بات قسطلانی نے کہی ہے۔ ت

اقول حدیث الحسن بن محمد علی ما فی الصحیحین ھکذا عن ابی جعفر قال لی جابر اتانی ابن عمك یعرض بالحسن بن محمد بن الحنفیۃ قال کیف الغسل من الجنابۃ فقلت کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یاخذ ثلث اکف فیفیضھا علی راسہ ثم یفیض علی سائر جسدہ فقال لی الحسن انی رجل کثیر الشعر فقلت کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اکثر منك شعرا[3] ھذا لفظ خ ونحوہ عند م وفیہ قال

اقول حسن بن محمد کی روایت جو صحیحین میں ہے وہ اس طرح ہے ابوجعفر سے مروی ہے کہ مجھ سے جابر نے کہا کہ تمہارے عم زاد میرے پاس آئے تھے ان کا اشارہ حسن بن محمد بن حنفیہ کی طرف تھا انھوں نے مجھ سے دریافت کیا کہ غسلِ جنابت کس طرح ہوتا ہے؟ میں نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین چلّو پانی لے کر اپنے سر پر بہاتے تھے پھر باقی جسم پر پانی بہاتے تھے، تو حسن نے کہا کہ میرے بال گھنے ہیں۔ تو میں نے اُن سے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال تم سے گھنے تھے۔ یہ بخاری کے

---

[1] جامع للبخاری باب الغسل بالصاع قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹
[2] عمدۃ القاری " ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۳/۱۹۹
[3] جامع للبخاری من افاض علی راسہ ثلثا قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

Marfat.com

جابر فعلت له يا ابن اخي كان شعر رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم اكثر من شعرك واطيب[1]
وهو نص في ان محمدا لم يشهد مخاطبة
جابر والحسن وانما حكاها له جابر بخلاف
حديث الباب وفي الكلام ايضا نوع تفاوت بل
الرجل القائل هو الامام ابو جعفر نفسه او
من قال منهم مع تسليم الباقين اخرج النسائي
عن ابي اسحاق عن ابي جعفر قال تمارينا في
الغسل عند جابر بن عبد الله رضي الله تعالى
عنهما فقال جابر يكفي من الغسل من الجنابة
صاع من ماء قلنا ما يكفي صاع ولا صاعان
قال جابر قد كان يكفي من كان خيرا منكم
واكثر شعرا صلى الله تعالى عليه وسلم[2]
قال في الحلية يشعر ايضا بان هذا التقدير
ليس بلازم في كل حالة لكل واحد ومن
ثمه قال الشيخ عزالدين بن عبد السلام
هذا في حق من يشبه جسده جسد النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى يعني في
الحجم ولعل انكار جابر ورده على القائل
لظهور ان جسد القائل كان نحو جسد
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مع
فهم جابر عنه الشك في كون ذلك كافيا له

الفاظ ہیں اور اسی قسم کے مسلم میں ہیں۔ مسلم میں یہ ہے
کہ جابر نے کہا اے بھتیجے! حضور اکرم صلی اللہ تعالٰے
علیہ وسلم کے بال تمہارے بالوں سے زیادہ اور
اچھے تھے، یہ اس امر کی تصریح کی ہے کہ محمد بذاتِ خود
جابر اور حسن کی گفتگو کے وقت موجود نہ تھے جابر نے ان
سے یہ گفتگو نقل کی ہے، بخلاف حدیث الباب کے،
اور کلام میں کچھ تفاوت ہے، بلکہ کہنے والے خود امام جعفر
ہی ہیں یا وُہ جس نے ان میں سے کہا اور باقی نے تسلیم کیا
نسائی نے ابو اسحاق سے ابو جعفر سے روایت کی کہ
ہمارے درمیان غسل کی بابت جابر بن عبد اللہ کے
سامنے بحث چھڑ گئی تو جابر نے فرمایا غسل جنابت
کے لیے ایک صاع پانی کافی ہے ہم نے کہا کہ نہ ایک
صاع کافی ہے اور نہ دو صاع۔ تو جابر نے فرمایا یہ
مقدار ان کو تو کافی تھی جو تم سے بہتر تھے اور جن کے
بال تم سے زیادہ تھے صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ حلیہ
میں فرمایا اس سے معلوم ہُوا کہ یہ مقدار ہر حالت میں
ہر ایک کے لیے لازمی اور ضروری نہیں ہے اور اس لئے
شیخ عزالدین بن عبد السلام نے فرمایا یہ اُس
کے لیے ہے جس کا جسم نبی کریم علیہ السلام کے جسم کی
طرح ہو، انتہی یعنی حجم میں، اور غالباً جابر کا انکار
اور قائل کو جواب اس لیے تھا کہ قائل کا جسم حضور صلی
اللہ علیہ وسلم کے جسم کے مشابہ تھا، نیز حضرت جابر کو اس

---

[1] صحیح مسلم افاضۃ الماء علی راسہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۹
[2] سنن النسائی باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل الخ مکتبہ سلفیہ لاہور ۱/ ۵۰

Marfat.com

اما لوسوسة اوغیرھا فاتی برد عنیف لیکون اقلع لذلك السبب من النفس واجمع فی التأسی به صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فی ذلك ھذا التوجیه الذی وفقنا له اولی من قول غیر واحد من المشایخ ان ما فی ظاھر الروایة (ای ما تقدم ان الصاع والمد ادنی ما یکفی) بیان لمقدار الکفایة ثم یردفونه بقولھم حتی ان من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلك اجزاءہ وان لم یکفه زاد علیه وکذا الکلام فیما روی الحسن عن ابی حنیفة (ای ما تقدم من رطل و رطلین وثلثة فی الاحوال) فی الوضوء اھ کلامه الشریف مزید اما بین الاھلة۔

اقول اولا نظر رحمه اللہ تعالی

الی لفظ البخاری قال رجل ولو کان متذکرا ما فی النسائی من قول الامام الباقر رضی اللہ تعالی عنه قلنا لم یرض بذکر الوسوسة فحاشا محمد الباقر عنھا وثانیا لو کانت علی ذکر منه لم یذکر قوله لظھور ان جسد القائل الخ فان ذلك ان فرض مستقیما ففی جسد بعضھم کالامام الباقر لا کلھم والقائلون القوم لقوله قلنا وقول

میں شک تھا کہ وہ مقدار اس کی کافی ہوگی، اور وسوسہ وغیرہا تو اس کی سخت تردید فرمائی تاکہ ذہن سے اس سبب کا قلع قمع کرئے اور حضور اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کی اقتداء کے لیے کافی ہو، ہماری یہ توجیہ اکثر مشایخ کے اس قول سے بہتر ہے کہ جو ظاہر روایۃ میں ہے (یعنی صاع اور مُد، ادنی مقدار جو کفایت کرے) وہ کفایت کرنے والی ادنی مقدار کا ذکر ہے ورنہ جو شخص اس سے کم میں اچھی طرح غسل یا وضو کرے تو اس کو کافی ہے اور اگر یہ مقدار کفایت نہ کرے تو زیادہ استعمال کی اجازت ہے، یہی گفتگو حسن کی ابو حنیفہ سے روایت میں ہے (یعنی ایک دو تین رطل مختلف احوال میں جو گزرا) وضو کے سلسلہ میں، ان کا کلام مکمل ہوا اور ہلالین کے درمیان مصنف کا اضافہ ہے۔ ت

میں اس سلسلہ میں کئی وجوہ سے کلام کرتا ہوں:

اول: انھوں نے بخاری کے الفاظ پر نظر کی "قال رجل" اور اگر اس چیز کو یاد رکھتے جو نسائی میں ہے یعنی امام باقر کا قول تو ہم کہتے وسوسہ کے ذکر پر راضی نہ ہوئے تو محمد باقر سے یہ متصور نہیں ہے۔

دوم: اگر ان کو یہ بات یاد ہوتی تو وہ ان کے اس قول کو ذکر نہ کرتے" لظھور ان جسد القائل الخ" کیونکہ اگر اس کو درست تسلیم کر لیا جائے تو بعض کے

لے حلیہ

Marfat.com

جابر من كان خيرا منكم وان تولى التكلم احدهم وثالثا لا يقتصر الامر على المقاربة في الحجم وحده بل يختلف باختلاف بدنين نعومة وخشونة ورطوبة ويبوسة وكون الشخص اجردا واشعر وكث اللحية او خفيفها وتام الوفرة او محلوقها الى غير ذلك من الاسباب بل يختلف لشخص واحد باختلاف الفصول والبلدان والعمر والمزاج وغير ذلك ورابعا به ظهر ان لو فرض لهم مداناة في الحجم كان من المحال العادى المداناة في جميع اسباب الاختلاف بل هو محال قطعا فمن اعظمها النعومة ومن بدنه كبدن هذا القمر الزاهر صلى الله تعالى عليه وسلم وخامسا لقى الامام الباقر سيدنا جابرا رضى الله تعالى عنهما انما كان بعد ما صار بصيرا فكيف يعرف حجم ابدانهم وسادسا كلام جابر نفسه يدل انه انما بناه على كثرة شعر الراس وقلته وسابعا يريد رحمه الله تعالى الاخذ على المشايخ انهم حملوا ظاهر الرواية على ادنى ما به الكفاية ثم عادوا عليها بالنقض بقولهم من اسبغ بدونه اجزأه مع انه هو انما قل لفظا لظاهر ما تقدم ان ادنى ما يكفى فى الغسل صاع وفى الوضوء مد فلا محمل لها الا ما ذكروا

جسم میں ہوگا جیسے امام باقر رضی اللہ عنہ نہ سب کے اجسام میں اور کہنے والے قوم تھے۔ کیونکہ اس میں ہے "ہم نے کہا" اور جابر نے کہا جو تم سے بہتر تھے اگرچہ گفتگو ایک صاحب ہی کر رہے تھے۔

سوم: معاملہ حجم میں قرب تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ دو اجسام کی نرمی، سختی، رطوبت اور خشکی نیز بالوں کی کمی زیادتی، داڑھی کے گھنے اور چھدرے ہونے، بالوں کے لمبے ہونے منڈے ہوئے ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، بلکہ اور اسباب اختلاف بھی ہیں، بلکہ خود ایک ہی شخص مختلف اوقات میں مختلف جسامت رکھتا ہے، موسموں کے اختلاف سے شہروں، عمر، مزاج وغیرہ کے اختلاف سے بھی اختلاف ہوتا ہے۔

چہارم: اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر ان کے اجسام کی مشابہت تسلیم کرلی جائے تو یہ محال ہے کہ تمام اسباب اختلاف میں مشابہت پائی جائے، بلکہ یہ قطعاً محال ہے اور اس کا سب سے بڑا سبب بدن کی نرمی ہے، جیسا کہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اقدس تھا۔

پنجم: حضرت امام باقر کی ملاقات حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اس وقت ہوئی تھی جبکہ ان کی بینائی زائل ہوچکی تھی، ایسی صورت میں وہ ان کے حجم کو کیسے دیکھ سکتے تھے۔

ششم: حضرت جابر کا کلام بذاتِ خود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی بنیاد بالوں کی زیادتی اور کمی ہے۔

Marfat.com

ما بدلوا وما غيروا **وثامنها** لا يجوز ان يكون
مراد الظاهر والمشايخ تقدير هذا لشخص
احد في الدنيا يكون اضأل الناس واقصرهم
واهزلهم واصغرهم حتى لا يمكن لغيره ان
يغتسل في قدر ما يكفيه وانما هي متمسكة
في ذلك بحديث كما ذكرتم وتقدم ولا يسبق
الى وهم انهم لا يفرقون بين قصير صغير
ضئيل اجرد امرد محلوق الراس وطويل كبير
عبل اشعر كث اللحية وافي الوفرة فيحكموا ان هذا
هو ادنى ما يكفي كلا منهما فاذن لو يريدوا الا
رجلا سويا معتدل الخلق متوسط الاحوال
وحينئذ لا يكون ما ارادوا به مناقضا لظاهر
الرواية ولا مغايرا للتوجيه الذي نحوتم اليه
وبالجملة ارى فهمي القاصر متقاعدا عن
درك مرام هذا الكلام وبعد اللتيا والتي انما
بغيتي ان هذا الامام رحمه الله تعالى جعل
الحديث المذكور مشعرا بعدم التحديد ولا
يستقيم الاشعار الا بان يسلم استبعاد الامام
الباقر ويجعل رد سيدنا جابر رضي الله تعالى
عنهما حذارا ان يكون ذلك عن وسوسة او
نحوها وحثا على التاسي مهما امكن لا
ايجابا لانه يكفي كلا ما كان يكفيه صلى
الله تعالى عليه وسلم وفيه المقصود۔

ہفتم: ان کا ارادہ مشایخ پر گرفت کا ہے کہ انہوں نے ظاہر روایت کو کفایت کرنے والی ادنیٰ مقدار پر محمول کیا ہے پھر اس عبارت پر نقض وارد کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ تو اس مقدار کے علاوہ کسی اور مقدار سے اچھی طرح وضو کرلے تو کافی ہے حالانکہ وہ خود ہی ظاہر روایت کے گزشتہ الفاظ کو نقل کر رہے ہیں کہ غسل میں کم از کم مقدار ایک صاع ہے اور وضو میں ایک مُد کافی ہے تو اس کا محمل وہی ہے جو مذکور ہوا۔

ہشتم: یہ ممکن نہیں ہے کہ ظاہر روایت اور مشایخ کی مراد یہ ہو کہ یہ شخص دنیا میں سب سے چھوٹا سب سے کمزور سب سے ضعیف تھا اور جس مقدار میں یہ غسل کرسکتا تھا اس میں کوئی اور نہیں کرسکتا تھا، اور اس کا استدلال حدیث سے ہے جیسے تم نے ذکر کیا، اور یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ کوتاہ قد، چھوٹے، کمزور، بغیر بال والے، بلا داڑھی، سر مُنڈے، اور لمبے، موٹے، بہت بال والے، گھنی داڑھی والے بڑے بالوں میں فرق کو نہیں جانتے تھے، اور اس لیے انہوں نے یہ حکم لگایا کہ یہ وُہ ادنیٰ مقدار ہے جو غسل کے لیے ہر دو قسم کے اشخاص کو کفایت کرے گی، ایسی صورت میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ ان کا مقصود میانہ قد، متوسط الحال شخص تھا، اور اس کے بعد جو کچھ انہوں نے فرمایا وُہ نہ تو ظاہر روایت کے مخالف ہے اور نہ اس توجیہ کے خلاف ہے جو آپ نے بیان کی ہے، خلاصہ یہ کہ میں اپنی ناقص فہم کو اس کلام کے سمجھنے سے عاجز سمجھتا ہوں۔ بہرحال میں سمجھتا ہوں کہ اس امام رحمہ اللہ نے مذکور حدیث کو عدم تحدید کی دلیل قرار دیا ہے، اور یہ اشعار خود اُسی وقت درست ہوسکتا ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ امام باقر نے مستبعد

Marfat.com

سمجھا ہے، اور یہ کہ حضرت جابر نے جو جواب دیا وہ وسوسہ وغیرہا سے بچنے کے لیے تھا اور پیروی پر برانگیختہ کرنے کے لیے تھا، یہ کوئی وجوبی امر نہ تھا اس لیے کہ وہ اس کلام کو کافی ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کافی تھا اور یہی مقصود ہے۔ (ت)

ثم اقول ف۱ اذا کان ھذا الاستبعاد فی الصاع فما ظنك بما یقتضیه ظاهر حدیث الغرفات المار تحت الامر الثالث عن ابن عباس رضی اللہ تعالی عنهما فانه یفید استیعاب کل من الوجه والید والرجل بغرفة واحدة وظاهر ان المراد الاغتراف بالکف بل صرح به قوله اخذ غرفة فاضافها الی یدہ الاخری فاذن یعسر جدا استیعاب الوجه بغرفة واحدة فانها لا تزید علی قدر الکف بل لا تبلغه اذ لابد للاغتراف من تقعیر فی الکف وعرض الوجه ما بین الاذنین اکبر بکثیر من طول الکف فماء قدر کف لا یستوعب الوجه طولا وعرضا بحیث یمر علی کل ذرة منه بالسیلان واضافته الی الید الاخری لا تزیدہ قدرا بل لو الفی الکفان متلاصقتین لم یبلغ عرض مجموعهما عرض الوجه وان فرق بینهما ووضعتا علی الجبینین طولا لم یستوعبهما الماء بحیث ینحدر من جمیع مساحة الطولین سیالا الی منتهی سطح الوجه فان امر الید علی مسیل الماء ودلك بها ما لم یبلغه من الوجه کان غسلا لبعض ودهنا لبعض وکل ذلك معلوم مشاهد وامر الذراع والقدم اشد اشکالا اذ ھما اطراف متباینة السمٰوٰت

جب ایک صاع میں استبعاد تھا تو پھر اس حدیث کے بارے میں آپ کا کیا گمان ہوگا جو چلوؤں سے متعلق ہے اور امر ثالث کے تحت گزری ہے، اور جس کے راوی ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی چلّو سے چہرہ، ہاتھ اور پیر پوری طرح دھوئے جائیں، اور ظاہر ہے کہ اس سے مراد ایک ہتھیلی سے چلّو بھرنا ہے ——— بلکہ اس میں تصریح ہے کہ اس نے ایک چلّو لیا اور اس کی طرف دوسرا ہاتھ ملایا ایسی صورت میں یہ سخت مشکل ہے کہ ایک ہی چلّو سے پورا منہ دھولیا جائے کیونکہ اس میں تو صرف ایک ہتھیلی بھر پانی آئے گا بلکہ اس سے بھی کم ہوگا کیونکہ اس میں پانی بھرنے کے لیے گڑھا پیدا کرنا ہوگا اور چہرہ کی چوڑائی جو ایک کان سے دوسرے کان تک ہوتی ہے ہتھیلی کی چوڑائی سے بہت زیادہ ہوتی ہے لہذا ایک ہتھیلی کی مقدار پانی پورے چہرے کو دھونے کے لیے اس طور پر کافی نہیں ہوسکتا ہے کہ چہرے کے ہر حصہ پر گزر جائے اور اس میں دوسری ہتھیلی کے ملانے سے کچھ زیادہ نہ ہوگا بلکہ دونوں ہتھیلیوں کو بھی اگر ملا لیا جائے تو بھی چہرے کی چوڑائی کے برابر نہ ہوگا، اور دونوں ہاتھوں کو اگر الگ کرکے بھی دونوں کنپٹیوں پر رکھا جائے تو دونوں کنپٹیوں کو اس طرح کافی نہ ہوگا کہ دونوں کی

Marfat.com

واحاطۃ ماء قد رکف بجمیع اطراف الید من ؎
الظفر الی المرفق مما لایعقل والکف نفسه
لاتحیط بالذراع فی امرار واحد وان امرت
علی ظهر الذراع ثم اعیدت علی البطن
او بالعکس لم یصحبها من الماء ما یزید علی
قدر الدّهن وکذلك فی القدم مع ما فیها
من الصعود بعد الهبوط لاجل الاسالة الی
فوق الکعبین وعمل الید قد ذکرنا ما فیه
ومن ادعی تیسر هذا فلیرنا کیف یفعل
فبالامتحان یکرم الرجل او یهان وقد استشعر
الکرمانی فی الکواکب الدراری ورود هذا و
قنع بان منع وما اثرہ الامام العینی
واقر حیث قال قال الکرمانی فان قلت
لایمکن غسل الرجل بغرفة واحدة قلت ممنوع
ولعل الغرض من ذکرہ علی هذا الوجه
بیان تقلیل الماء فی العضو الذی هو مظنة
الاسراف فیه اھ ؎۱

لمبائی سے بہہ کر چہرے کی سطح کی انتہا پر آجائے، اب
اگر ہاتھ کو اس جگہ پر ملا جائے جہاں پانی بہہ رہا ہے
اور وہاں سے لے کر چہرے کے اُس حصہ پر رگڑا جائے
جو سوکھا ہے تو بعض کے لیے دھونا ہوگا اور بعض
کے لیے چپڑنا ہوگا اور یہ ظاہر سی بات ہے، اور
باہنوں اور پیروں کا معاملہ مزید پیچیدہ ہے،
کیونکہ ان کے اطراف متباین ہیں، پھر ایک ہتھیلی
پانی کی مقدار کا ہاتھ کو ناخن سے لے کر کہنی تک محیط
ہو جانا معقول نہیں ہے، نیز ہتھیلی ایک مرتبہ کے
گزارنے میں پُوری باہنوں کو محیط نہیں ہوسکتی ہے
اور اگر ایسا کیا جائے کہ پہلے باہنہ کے اُوپر والے حصہ
پر گزاری جائے پھر نچلے حصّہ پر یا برعکس تو سوائے
پانی کے چپڑنے کے اور کیا ہوگا! اور یہی حال قدم کا ہے
کہ اس میں اُوپر لے جایا جائے پھر نیچے لایا جائے
تاکہ ٹخنوں کے اُوپر بہایا جائے، اور ہاتھ کا معاملہ
ہم پہلے ہی بیان کر آئے ہیں اور جو اس کی آسانی کا
مدعی ہو وہ ہم کو اس کا عملی مشاہدہ کرادے فبالامتحان
یکرم الرجل او یہان ؎۲ ۔ علامہ کرمانی نے الکواکب الدراری میں اس اعتراض کو محسوس کیا، لیکن تسلیم نہیں
کیا، اور امام عینی نے بھی ان کی متابعت کی، انہوں نے کہا اگر کوئی یہ کہے کہ کرمانی نے کہا کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک شخص ایک ہی
چلو سے پیر دھولے، تو میں کہوں گا ہم اس کو نہیں مانتے ہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا مفہوم محض یہ ہو
کہ وہ عضو جس میں پانی کے استعمال میں اسراف کا زیادہ امکان ہے اس میں پانی کم استعمال کرنے کی تاکید
کی جائے اھ ت

اقول ومجرد المنع فی امثال الواضحات

اقول محض تسلیم نہ کرنا ایسے امور میں جو بالکل واضح ہوں

؎۱ عمدۃ القاری شرح، باب غسل الوجه بالیدین من غرفة واحدة بیروت ۲/۲۶۴
؎۲ ترجمہ: امتحان سے آدمی عزت پاتا ہے یا ذلیل ہوتا ہے۔

Marfat.com

لا یسمع ولا ینفع وحمله المحقق فی الفتح علی تجدید الماء لکل عضو فقال وما فی حدیث ابن عباس فاخذ غرفة من ماء الی اخر ما تقدم یجب صرفه الی ان المراد تجدید الماء بقرینة قوله بعد ذلک ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها یدہ الیمنی ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها یدہ الیسری ومعلوم ان لکل من الیدین ثلث غرفات لا غرفة واحدة فکان المراد اخذ ماء للیمنی ثم ماء للیسری اذ لیس یحکی الفرائض فقد حکی السنن من المضمضة وغیرها ولو کان لکان المراد ان ذلک ادنی ما یمکن اقامة المضمضة به کما ان ذلک ادنی ما یقام فرض الید به لان المحکی انما هو وضوءہ الذی کان علیه لیتبعه المحکی لهم اھ[1] وتبعه المحقق الحلبی فی الغنیة۔

درست نہیں، محقق نے اس کو فتح میں ہر عضو کے لیے نیا پانی لینے پر محمول کیا ہے وہ فرماتے ہیں ابن عباس کی حدیث میں جو ہے کہ آپ نے ایک چُلّو پانی لیا الخ تو اس کا مطلب یہ لینا چاہیے کہ ہر عضو کے لیے نئے پانی کی ضرورت ہے اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد فرمایا پھر پانی کا ایک چُلّو لے کر اس سے اپنا سیدھا ہاتھ دھویا پھر آپ نے ایک چُلّو پانی لے کر اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا، اور یہ معلوم ہے کہ ہر ہاتھ کے لیے تین چُلّو پانی ہے نہ کہ ایک چُلّو، تو مراد یہ ہے کہ پہلے دائیں ہاتھ کے لیے پھر بائیں ہاتھ کے لیے پانی لیا جائے، کیونکہ یہ فرائض کا بیان نہیں ہے سنن کا ہے یعنی کلی وغیرہ کا، اور اگر ایسا ہوتا تو اس سے مراد یہ ہوتی کہ یہ کم از کم مقدار ہے جس سے کُلّی ہو سکتی ہے جیسے یہ ادنیٰ مقدار ہے جس سے ہاتھ دھویا جا سکتا ہے، کیونکہ جس وضو کی حکایت کی جا رہی ہے وہ وہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے تاکہ جن لوگوں کو بتایا جا رہا ہے وہ اس کی پیروی کریں اھ اور محقق حلبی نے غنیہ میں اس کی پیروی کی۔ (ت)

قلت ومطمح نظرہ رحمه الله تعالی سلخ الغرفة عن الوحدة مستندا الی ان المحکی الوضوء المسنون بدلیل ذکر المضمضة والاستنشاق والمسنون التثلیث فکیف یراد الوحدة وانما معناہ اخذ لکل عمل ماء جدید او هو اعم من اخذہ مرة او مرارا فیکون معنی قوله غرفة من ماء فتمضمض بها واستنشق ان اخذ لهما ماء جدیدا ولو مرارا فلا یدل

قلت ان کا مطمحِ نظر چُلّو کو وحدة سے نکالنا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ مسنون وضو کا ذکر ہے کیونکہ بعد میں کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنے کا تذکرہ ہے، اور تثلیث مسنون ہے تو وحدة کیسے مراد ہو سکتی ہے، اس کی اصل مراد یہ ہے کہ ہر عضو کے دھونے کے لیے نیا پانی لینا اور یہ عام ہے کہ خواہ ایک مرتبہ لیا جائے

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۴

Marfat.com

علی انھما بماء واحد کما یقولہ الامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فھذا مرادہ وھو قد ینفعنا فیما نحن فیہ وان کان کلامہ فی مسألۃ اخری۔

یا چند مرتبہ لیا جائے، تو اب اُن کے قول "پانی کا ایک چلّو لیا اور اس سے کُلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا تو اب اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ نے ہر عضو کے لیے نیا پانی لیا خواہ کئی مرتبہ لیا ہو، تو اس میں ایک پر دلالت نہیں ہے کہ یہ دونوں کام ایک ہی پانی سے ہوئے، جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے، اگرچہ ان کی گفتگو کسی اور مسئلہ میں ہے لیکن وہ ہمیں بھی مفید ہے۔ ت

اقول ۱ لکن فیہ بعد لا یخفی والمحقق عارف بہ ولذا قال یجب صرفہ لکن الشان فی ثبوت الوجوب وما استند بہ سیأتی الکلام علیہ۔

اقول مگر اس میں بُعد ہے جو مخفی نہیں، اور محقق بھی اس کو جانتے تھے، اس لیے فرمایا اس کو پھیرنا واجب ہے مگر گفتگو وجوب میں ہے اور جو دلیل ہے وہ آگے آئے گی۔ ت

و ۲ علی ان الحدیث رواہ ابن ماجۃ[1] عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما وھذا ھو مخرج الحدیث رواہ البخاری عن سلیمن بن بلال عن زید والنسائی عن ابن عجلان عن زید مطولا وقال ابن ماجۃ حدثنا عبد اللہ بن الجراح وابو بکر بن خلاد الباھلی ثنا عبد العزیز بن محمد عن زید فاخرجہ مقتصرا علی قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مضمض واستنشق من غرفۃ واحدۃ ومن ھذا الطریق اخرجہ النسائی فقال اخبرنا الھیثم بن ایوب الطالقانی قال عبد العزیز بن محمد قال ثنا زید وفیہ دلیت رسول اللہ

اقول مزید برآں اس حدیث کو ابن ماجہ نے زید بن اسلم سے عطا بن یسار سے ابن عباس سے روایت کی یہ مخرج حدیث ہے اس کو بخاری نے سلیمان بن بلال نے زید سے روایت کیا، اور نسائی نے ابن عجلان سے زید سے تفصیل سے ذکر کیا، اور ابن ماجہ نے کہا کہ ہم سے عبد اللہ بن الجراح اور ابو بکر بن خلاد الباہلی نے، ہم سے عبد العزیز بن محمد نے زید سے روایت کیا انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول پر اکتفاء کیا، کُلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا ایک ہی چلّو سے، اور اسی سند سے اس کو نسائی نے روایت کیا اور کہا کہ ہمیں خبر دی ھیثم بن ایوب طالقانی نے، عبد العزیز بن محمد نے کہا ہم سے زید نے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے

---

[1] سنن ابن ماجہ باب المضمضۃ والاستنشاق من غرفۃ واحدۃ مجتبائی لاہور ص ۳۳

Marfat.com

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فغسل یدیہ ثم تمضمض واستنشق من غرفۃ واحدۃ الحدیث[1]

فھذا لایقبل الانسلاخ عن الوحدۃ و کافٍ فی الجواب ما افادہ اخرا بقولہ ولو کان لکان الخ مع ما قدمن احادیث ناطقۃ بالمذھب وزاد تلمیذہ المحقق فی الحلیۃ حدیثا اخر رواہ البزار بسند حسن۔

وانا **اقول** وباللہ التوفیق للعبد الضعیف فی الحدیث وجھان **الاول** حمل الغرفۃ علی المرۃ ای غسل کل عضو مرۃ مرۃ بھذا تنحل العقد برمّۃ ولا نسلم ان ذکر المضمضۃ والاستنشاق یستلزم استیعاب جمیع السنن لم لایجوز ان یکون ھذا بیانا لجواز الاقتصار علی مرۃ فی الفرائض والسنن وما فیہ من البعد اللفظی یقربہ جمع طرق الحدیث فلعبد الرزاق عن عطاء بن یسار عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما انہ توضأ فغسل کل عضو منہ غسلۃ واحدۃ ثم ذکر ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یفعلہ[2] و لسعید بن منصور فی سننہ بلفظ توضأ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فادخل یدہ فی الاناء

وضو کیا اپنے دونوں ہاتھ دھوئے پھر کُلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا، ایک ہی چُلّو سے الحدیث، یہ وحدۃ سے انسلاخ کو قبول نہیں کرتا ہے آخر میں جو کچھ انہوں نے کہا ہے وُہ جواب میں کافی ہے ان کی عبارت یہ ہے ولوکان لکان الخ پھر جو احادیث گزری ہیں وہ مذہب کے مطابق ہیں ان کے شاگرد محقق نے حلیہ میں اضافہ کیا اور ایک دوسری حدیث بیان کی جس کو بزار نے بسندِ حسن روایت کیا۔ ت

اور میں کہتا ہوں کہ اللہ کی مدد سے عبدِ ضعیف کے نزدیک اس حدیث میں دو توجیہات ہیں:

اول: چُلّو کو ایک مرتبہ پر محمول کرنا، یعنی ہر عضو کا ایک ایک مرتبہ دھونا، اور اس تاویل سے مشکل یک دم حل ہوجاتی ہے، اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر اس امر کو مستلزم ہے کہ تمام سُنّتوں کا ذکر کیا جائے، کیا یہ جائز نہیں کہ یہ بیانِ جواز ہو ایک مرتبہ دھونے پر اقتصار کا فرائض و سُنن میں اور اس میں جو لفظی بُعد ہے وہ حدیث کے تمام طُرق کو یکجا کرنے سے دُور ہوجاتا ہے، اور طُرق یہ ہیں:

عبدالرزاق نے عطا بن یسار سے ابن عباس سے روایت کی کہ آپ نے اس سے ہر عضو ایک مرتبہ دھویا، پھر کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا

---

[1] سنن النسائی بحث مسح الاذنین المکتبۃ السلفیہ لاہور ۱/۱۶
[2] مصنف عبدالرزاق باب کم الوضوء من غسلۃ الخ مکتبہ اسلامی بیروت ۱/۴۱

Marfat.com

فمضمض واستنشق مرة واحدة ثم ادخل
يده فصب على وجهه مرة وصب على يده مرة
مرة ومسح براسه واذنيه مرة ثم اخذ ملأ
كفه من ماء فرش على قدميه وهو منتعل[1]
اھ وسیأتی تفسیر هذا الرش فی الحدیث بل روی
البخاری قال حدثنا محمد بن یوسف ثنا سفین
عن زید بلفظ توضأ النبی صلی الله تعالی
علیه وسلم مرة مرة[2] وقال ابوداود حدثنا
مسدد ثنا یحیی عن سفین ثنی زید وقال
النسائی اخبرنا محمد بن مثنی ثنا یحیی
عن سفین ثنا زید وقال الامام الاجل
الطحاوی حدثنا ابن مرزوق ثنا ابو عاصم
عن سفین عن زید ولفظ الاولین
فیه الا اخبرکم بوضوء رسول الله صلی الله
تعالی علیه وسلم فتوضأ مرة مرة[3] وبمعناه
لفظ الطحاوی وللنسائی من طریق ابن
عجلان المذکور بعد ما مر وغسل وجهه و
غسل یدیه مرة مرة ومسح براسه و
اذنیه مرة الحدیث[4] وفی هذا والذی مر عن
سعید بن منصور ابانة ماذکرته من ان

ہی کرتے تھے۔

اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنا ہاتھ برتن میں ڈال کر کُلی کی اور ناک میں پانی ڈالا ایک مرتبہ، پھر طشت میں ہاتھ ڈال کر چہرے پر ایک مرتبہ پانی ڈالا اور پھر ایک ایک مرتبہ ہاتھ پر پانی ڈالا اور اپنے سر اور دونوں کانوں کا ایک ایک مرتبہ مسح کیا پھر ایک چُلّو پانی لے کر اپنے قدموں پر ڈالا حالانکہ آپ چپل پہنے ہوئے تھے اھ اور لفظ الرش کی تفصیل حدیث میں آئے گی۔

امام بخاری روایت کرتے ہیں کہ ہم سے محمد بن یوسف نے روایت کی ہم سے سفیان نے زید سے ان لفظوں میں روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا، اور ابوداؤد کی روایت ہے کہ ہم سے مسدد نے بیان کیا ہم سے یحیٰی نے سفیان سے روایت کی مجھ سے زید نے روایت کی ______ اور نسائی نے کہا کہ

ہمیں محمد بن مثنّٰی نے خبر دی، ہمیں یحیٰی نے سفیان سے ہمیں زید نے خبر دی۔ امام طحاوی کہتے ہیں کہ ہم سے ابن مرزوق نے روایت کی ہم سے ابوعاصم نے

---

[1] بحوالہ کنز العمال آداب الوضوء مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۴۵۴
[2] جامع للبخاری باب الوضوء مرۃ مرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۷
[3] سنن ابی داؤد باب الوضوء مرۃ مرۃ مجتبائی لاہور ۱/ ۱۸
[4] سنن النسائی مسح الاذنین مکتبہ سلفیہ لاہور ۱/ ۱۶

Marfat.com

ذکر المضمضة والاستنشاق لایستلزم استیعاب السنن حتی ینافی ترك التثلیث فقد تظافرت الروایات علی لفظ مرة والاحادیث یفسر بعضها بعضا فکیف وقد اتحد المخرج۔

سفیان سے زید سے روایت کی، اور پہلے دو محدثوں نے یہ لفظ نقل کئے ہیں کہ "کیا میں تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بارے میں خبر نہ دوں، آپ نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا۔ اور طحاوی میں بھی اسی کے ہم معنی ہے، اور نسائی میں ابن عجلان کے مذکور طریق سے روایت کی اس میں یہ لفظ ہیں کہ آپ نے اپنا چہرہ دھویا اور آپ نے اپنے ہاتھ ایک ایک مرتبہ دھوئے اور آپ نے اپنے سر اور کانوں کا ایک ایک مرتبہ مسح کیا۔ اس روایت میں اور وہ روایت جو سعید بن منصور سے گزری معلوم ہُوا کہ کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر تمام سُنتوں کے تفصیلی ذکر کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو ترک تثلیث کے منافی ہوتا، کیونکہ متعدد روایات اس امر پر ایک دوسرے کی تائید میں موجود ہیں کہ آپ نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا، جبکہ احادیث ایک دُوسرے کی تفسیر کرتی ہیں، اور اس موضوع پر تو تمام روایات متفق ہیں۔(ت)

اقول وقد یشد عضدہ ان الحدیث مطولا عند ابن ابی شیبة بزیادة ثم غرف غرفة فمسح راسه واذنیه[1] الحدیث فالغرفة التی کانت توضئ کلا من الوجه والید والرجل لو استعملت فی الراس لغسلته فانما اراد واللہ تعالٰی اعلم المرة مع التجدید ورحم اللہ اباحاتم اذ قال ماکنا نعرف الحدیث حتی نکتبه من ستین وجها وانا اعلم ان الجادة فی روایات الوقائع حمل الاعم علی الاخص ولکن لاغرو فی العکس لاجل التصحیح۔

اقول اس کی تائید مزید ابن ابی شیبہ کی اس طویل روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ نے ایک چُلّو لیا اور اپنے سر اور اپنے دونوں کانوں کا مسح کیا، تو وہ چُلّو جس سے چہرے، ہاتھ اور پیروں کو دھویا —— اگر وہ سر میں استعمال ہوتا تو وہ سر کو بھی دھو دیتا، لہذا اُن کا ارادہ یہ معلوم ہوتا ہے (واللہ اعلم) کہ ہر مرتبہ مع تجدید کے پانی لیا، اور اللہ رحم کرے ابو حاتم پر وہ فرمایا کرتے تھے کہ ہم حدیث کو اُس وقت تک نہیں پہچانتے تھے جب تک کہ اس کو ساٹھ وجوہ سے نہ لکھ لیتے تھے اور مجھے معلوم ہے کہ واقعات کی روایات میں طریقہ یہ ہے کہ اعم کو اخص پر محمول کیا جاتا ہے اور لیکن تصحیح کے لیے اس کے عکس میں کوئی تعجب نہیں ہے۔(ت)

---

[1] مصنف ابن ابی شیبة فی الوضوء کم ہو مرة ادارۃ القرآن کراچی ۱/۸

Marfat.com

والثانی حمل الغرفۃ علی الحفنۃ

ای بکلتا الیدین وربما تطلق علیها فروی البخاری عن ام المومنین رضی الله تعالٰی عنها فیما حکت غسله صلی الله تعالٰی علیه وسلم ثم یصب علی راسه ثلث غرف بیدیه[1] ولابی داؤد عن ثوبان رضی الله تعالٰی عنه عن النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم اما المرأۃ فلا علیها ان لاتنقضه لتغرف علی راسها ثلث غرفات بکفیها[2] ویؤیده حدیث ابی داؤد والطحاوی عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن طلحۃ عن عبید الله الخولانی عن عبد الله بن عباس عن علی رضی الله تعالٰی عنهم عن النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم وفیه ثم ادخل یدیه جمیعا فاخذ حفنۃ من ماء فضرب بها علی رجله وفیها النعل فغسلها بها ثم الاخری مثل ذلك[3] ولفظ الطحاوی ثم اخذ بیدیه جمیعا حفنۃ من ماء فصك بها علی قدمه الیمنی والیسرٰی کذلك[4] واخرجه ایضا احمد وابو یعلی وابن خزیمۃ

دوم یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لپ کو ایک چلّو پر محمول کیا جائے یعنی دونوں ہاتھوں سے پانی لینا اور یہ حمل اطلاقات شرعیہ میں جاری ہے، چنانچہ بخاری نے حضرت عائشہ سے حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے کیفیت غسل کی روایت کرتے ہوئے فرمایا ہے "پھر آپ اپنے سر پر دونوں ہاتھوں سے تین مرتبہ پانی ڈالتے تھے، اور ابوداؤد نے ثوبان سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ عورت پر اس پر کوئی مضائقہ نہیں گروہ بال نہ کھولے، اس کو چاہیے کہ وہ اپنے دونوں ہاتھوں سے تین مرتبہ اپنے سر پر پانی ڈالے، اس کی تائید ابوداود کی اس روایت سے ہوتی ہے جو امام طحاوی نے بھی روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ محمد بن اسحاق نے محمد بن طلحہ سے عبید اللہ الخولانی سے، عبد اللہ بن عباس سے روایت کی انہوں نے حضرت علی سے انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی، اس روایت میں ہے کہ پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اس میں داخل کرکے پانی کا چلّو لیا اور اپنے پیر پر مارا، آپ نے چپل پہنے ہوئے تھے، پھر آپ نے اپنے دونوں پیر دھوئے، پھر دوسری مرتبہ ایسا ہی کیا، اور طحاوی میں یہ لفظ ہیں کہ پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے

---

[1] جامع للبخاری الوضوء قبل الغسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۹
[2] سنن ابی داؤد المرأۃ تنقض شعرها مجتبائی لاہور ۱/ ۳۴
[3] سنن ابی داؤد صفۃ وضوء النبی 〃 ۱/ ۱۶
[4] شرح معانی الآثار باب فرض الرجلین فی الوضوء ایجوکیشنل پریس کراچی ۱/ ۳۲

Marfat.com

وابن حبان والضیاء وھذا معنی ما مر من حدیث سعید بن منصور ان شاء اللہ تعالٰی والمعنی الاٰخر المسح وقد نسخ او کان وفی القدمین جوربان ثخینان علی ما بینہ الامام الطحاوی رحمہ اللہ تعالٰی۔

پانی لیا اور اس کو اپنے دائیں اور بائیں پیر پر مارا، اس کو احمد، ابو یعلی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ضیا نے بھی روایت کیا، اور سعید بن منصور کی روایت کا یہی مفہوم ہے (ان شاء اللہ) اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس سے مراد مسح ہے، اور یہ منسوخ ہوچکا ہے یا اس وقت آپ پیروں میں سخت جرابیں پہنے ہوئے تھے، امام طحاوی نے بھی یہی تاویل کی ہے۔

اقول وماذکرت من الوجہین فلنعم المحملان ھما لمثل طریق ابن ماجۃ حدثنا ابوبکر بن خلاد الباھلی ثنا یحیی بن سعید القطان عن سفین عن زید وفیہ رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ[1] وحدیث ابن عساکر عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ وقال لایقبل اللہ صلاۃ الا بہ[2] فیکون علی الحمل الاول لحدیث سعید بن منصور و ابن ماجۃ والطبرانی والدارقطنی والبیہقی عن ابن عمر و ابن ماجۃ والدارقطنی عن ابی بن کعب و الدارقطنی فی غرائب مالک عن زید بن ثابت وابی ھریرۃ معا رضی اللہ تعالٰی عنھم ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ وقال ھذا وضوء لایقبل اللہ صلاۃ الا بہ[3] وکذا للیدین

یہ دو وجوہ جن کا ذکر میں نے کیا ہے یہ ابن ماجہ وغیرہ کی روایت کردہ حدیث کا بہترین مفہوم ادا کرتی ہیں، حدیث یہ ہے، جسے ابوبکر بن خلاد باہلی نے روایت کی، ہم سے یحیٰی بن سعید القطان سے سفین نے زید سے روایت کی، اس روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے ایک ایک چلو سے وضو فرمایا، ——— اور حدیث ابن عساکر نے ابوہریرہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ نے وضو کیا ایک ایک چلو سے، فرمایا: یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ نماز کو قبول نہیں فرماتا ہے تو اس کا بھی پہلا ہی مفہوم ہوگا، جیسا کہ مندرجہ ذیل احادیث کا ہے، سعید بن منصور، ابن ماجہ، طبرانی، دارقطنی اور بیہقی نے ابن عمر سے روایت کی، اور ابن ماجہ اور دارقطنی نے ابی بن کعب سے روایت کی، اور دارقطنی نے غرائب میں مالک سے زید بن ثابت سے اور ابوہریرہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ

---

[1] سنن ابن ماجہ ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ مجتبائی لاہور ۱/۳ [2] ابن عساکر

[3] سنن ابن ماجہ ماجاء فی الوضوء مرتین وثلثا مجتبائی لاہور ص ۳۴

Marfat.com

والرجلین فی حدیث ابن عباس غیر انه یکد رهما
جمیعا فی الوجه قوله اخذ غرفة من ماء فجعل
بها هکذا اضافها الی یده الاخری فغسل بها
وجهه[1] الا ان یتکلف فیحمل علی ان اضاف
الغرفة ای الاغتراف الی الید الاخری ایضا
غیر قاصر له علی ید واحدة فیرجع الی
الاغتراف بالیدین ویکون کحدیث ابن عباس
رضی الله تعالٰی عنهما ایضا عن علی کرم الله تعالٰی
وجهه عن رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم
ادخل یده الیمنی فافرغ بها علی الاخری ثم
غسل کفیه ثم تمضمض واستنثر ثم ادخل
یدیه فی الاناء جمیعا فاخذ بهما حفنة من
ماء فضرب بها علی وجهه ثم الثانیة ثم
الثالثة[2] مثل ذلک ورواه الطحاوی مختصرا
فقال اخذ حفنة من ماء بیدیه جمیعا
فصک بهما وجهه ثم الثانیة مثل ذلک ثم
الثالثة فذکر الی المضمضة والاستنشاق
الاغتراف بکف واحدة فاذا اتی علی الوجه اضافه
الی الید الاخری ایضا فان لم یقبل هذا فقد
علمت ان استیعاب الوجه بکف واحدة متعسر
بل متعذر۔

وسلم نے ایک ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھو کر فرمایا یہ
وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز کو قبول نہیں
فرماتا ہے اور اسی طرح دونوں ہاتھوں اور دونوں
پیروں کے بارے میں ابن عباس کی حدیث میں مروی
ہے، البتہ ان دونوں کا مفہوم اس روایت سے
قدرے بدل جاتا ہے کہ آپ نے پانی کا ایک چلّو اور
لے کر اس کو دوسرے ہاتھ سے ملایا اور اس سے اپنا
چہرہ دھویا۔ ہاں اگر اس کا یہ مفہوم لے لیا جائے کہ آپ نے
چلّو لیتے وقت دوسرے ہاتھ کو بھی ملایا اور ایک ہاتھ
پر ہی اکتفاء نہ کیا تو اس کا مطلب دونوں ہاتھوں
سے چلّو بھرنا ہوگا، اور یہ ابن عباس کی حدیث کی
طرح ہوگا، جو حضرت علی سے مروی ہے کہ حضور
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دایاں ہاتھ لیا اور اس
سے دوسرے ہاتھ پر پانی ڈالا، پھر اپنے دونوں ہاتھ
پانی میں ڈال کر دونوں ہاتھ دھوئے پھر کلّی کی اور
ناک میں پانی ڈالا پھر اپنے دونوں ہاتھ پانی میں ڈال کر
دونوں ہاتھوں سے پانی لے کر اپنے چہرے پر چھپکا
مارا پھر دوسری اور تیسری مرتبہ اسی طرح کیا، اور
اسی کو طحاوی نے اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے
کہ آپ نے دونوں ہاتھوں سے پانی لیا اور چہرے
پر دونوں ہاتھوں سے چھپکا مارا پھر دوسرا اور تیسرا
چلّو لے کر ایسا ہی کیا تو انہوں نے ذکر کیا کہ کلّی اور ناک میں پانی ڈالنا ایک ہاتھ سے کرتے اور جب چہرہ دھوتے تو دوسرا

---

[1] صحیح للبخاری باب غسل الوجہ بالیدین من غرفة واحدة قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۶
[2] سنن ابی داؤد باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ″ ″ ″ ۱/۱۶

Marfat.com

ہاتھ بھی ملاتے تھے، تو اگر اس کو قبول نہ کیا جائے تو آپ کو معلوم ہوچکا ہے ایک ہاتھ سے پُورے چہرے کا استیعاب نہ صرف مشکل ہے بلکہ محال ہے۔ت

اقول بل لربما تبقی الحفنۃ باقیۃ فضلا عن الکفۃ والدلیل علیہ ھذا الحدیث الذی ذکرنا تخریجہ عن الامام احمد و ابی داؤد وابن خزیمۃ وابو یعلی والامام الطحاوی وابن حبان والضیاء عن ابن عباس عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وعلیہم وسلم حیث قال بعد ذکر غسل الوجہ بثلث حفنات کما تقدم ثم اخذ بکفہ الیمنی قبضۃ من ماء فصبہا علی ناصیتہ فترکہا تستن علی وجھہ ثم غسل ذراعیہ الی المرفقین ثلثا ثلثا الحدیث وھذا ایضا معلوم مشاھد وبالجملۃ لو لم یصرف حدیث الغرفۃ عن ظاھرہ لرجع الغسل الی الدھن وھو خلاف الروایۃ و الدرایۃ بل الاجماع والروایۃ الشاذۃ عن الامام الثانی رحمہ اللہ تعالی مؤولۃ کما فی رد المحتار عن الحلیۃ عن الذخیرۃ وغیرھا فاذن لایبقی الا ان نقول انا لا نقدر علی مثل ما فعل ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما تلک المرۃ فضلا عن فعل صاحب الاعجاز الجلیل المروی مرارا للجمع الجزیل بالماء القلیل علیہ من ربہ اعلی صلوۃ واکمل تبجیل وبقرب منہ او اغرب منہ ما وقع فی سنن سعید بن منصور عن الامام

اقول بلکہ ممکن ہے کہ چُلّو ہتھیلی سے باقی رہ جائے اور اس کی دلیل وہی حدیث ہے جس کی تخریج ہم نے امام احمد، ابوداؤد، ابن خزیمہ، ابو یعلی، امام طحاوی، ابن حبان اور ضیاء سے انہوں نے ابن عباس سے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے چہرہ دونوں چُلوؤں سے دھویا اس کے بعد فرمایا کہ پھر آپ نے پانی کا ایک چُلّو دائیں ہاتھ سے لیا اور اس کو اپنی پیشانی پر بہایا یہاں تک کہ وُہ آپ کے چہرے پر بہنے لگا، پھر اپنی دونوں بانہیں تین تین مرتبہ کہنیوں تک دھوئیں الحدیث۔ اور یہ بھی معلوم اور مُشاہَد ہے، اور خلاصہ یہ کہ اگر چُلّو والی حدیث کو اس کے ظاہر سے نہ پھیرا جائے تو دھونے کے بجائے چپڑنا رہ جائیگا اور یہ چیز روایت اور درایت دونوں کے خلاف ہے بلکہ اجماع کے بھی خلاف ہے، اور شاذ روایت جو دوسرے امام سے ہے وہ مؤوّل ہے، جیسا کہ ردالمحتار میں حلیہ سے ذخیرہ وغیرہ سے ہے، اب سوائے اس کے کچھ باقی نہیں رہ گیا ہے کہ ہم یہ کہیں کہ جیسا کہ ابن عباس نے کیا تھا وہ ہم نہیں کرسکتے ہیں، چہ جائیکہ ہم وہ کرسکیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا صاحب اعجاز جلیل نے تھوڑے پانی کو تمام اعضاء پر پہنچایا وہ اس پر اپنے رب کی طرف سے قادر تھے ان پر اعلٰی واکمل صلوٰۃ وسلام ہو، اور اس میں بھی

Marfat.com

الاجل ابرھیم النخعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لم یکونوا یلطموا وجوھھم بالماء وکانوا اشد استبقاءً للماء منکم فی الوضوء وکانوا یرون ان ربع المد یجزئ من الوضوء وکانوا اصدق ورعا واسخی نفسا واصدق عند الباس۔

زیادہ عجیب وغریب وہ ہے جو سنن سعید بن منصور میں امام اجل ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ حضرات اپنے منہ پر پانی کے تھپیڑے نہیں مارتے تھے، وہ وضو کرتے وقت آپ لوگوں سے زیادہ احتیاط کرتے تھے اور پانی زیادہ خرچ نہیں کرتے تھے، اور وہ سمجھتے تھے کہ چوتھائی مُد وضو کے لیے کافی ہے، وہ زائد متقی تھے اور سختی کے وقت زیادہ راستباز تھے۔ ت

اقول فلا ادری کیف اجتزؤا بربع ما جعلہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مجزئا بل لایظن بھم انھم قنعوا بالفرائض دون السنن فاذن یکفی لغسل الیدین الی الرسغین والمضمضۃ والاستنشاق وغسل الوجہ والیدین الی المرفقین والرجلین الی الکعبین کل مرۃ سدس رطل من الماء وھذا مما لایعقل ولا یقبل الا بمعجزۃ نبی اوکرامۃ ولی صلی اللہ تعالیٰ علی الانبیاء والاولیاء وسلم **فان** قلت ما یدریك لعل المراد بالمد المد العمری المساوی لصاع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الاربعا فیکون ربع المد ثلثۃ ارباع المد النبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

اقول میں نہیں سمجھتا کہ وہ چوتھائی مُد جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کافی تھا اس کو صحابہ نے کیسے کافی سمجھا ہوگا، بلکہ ان کے بارے میں یہ گمان تک نہیں کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے فرائض پر اکتفاء کیا ہوگا اور سُنتوں کی طرف توجہ نہ دی ہوگی، اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک، کلی، ناک میں پانی، چہرہ، دونوں ہاتھ کہنیوں تک، اور دونوں پیر ٹخنوں تک دھونے کے لیے ہر مرتبہ ایک رطل پانی کا چھٹا حصّہ کافی تھا، اور یہ تو صرف نبی کے معجزے یا ولی کی کرامت سے ہی ہوسکتا ہے صلوٰۃ وسلام انبیاء و اولیاء پر۔ اگر یہ کہا جائے کہ ممکن ہے کہ مُد سے مراد عمری مُد ہو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع سے صرف چوتھائی کم تھا، تو رُبع مُد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مُد کا تین چوتھائی ہوا۔

قلت کلا فان ابرھیم سبق خلافۃ عمر ھذا رضی اللہ تعالیٰ عنھما مات سنۃ خمس او ست وتسعین وامیر المؤمنین فی رجب سنۃ احدی ومائۃ وخلافتہ سنتان ونصف رضی اللہ تعالیٰ عنہ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قلت میں کہوں گا یہ ہرگز ممکن نہیں ہے کہ ابراہیم حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہدِ خلافت سے پہلے تھے ان کی وفات پچانوے یا چھیانوے ہجری میں ہوئی تھی جبکہ حضرت عمر کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی تھی، اور اڑھائی سال ان کی خلافت رہی تھی واللہ تعالیٰ اعلم

Marfat.com

امرِ پنجم طہارت[1] میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنا کیا حکم رکھتا ہے۔

اقول ملاحظۂ کلمات علما سے اس میں چار قول معلوم ہوتے ہیں، ان میں قوی تردد ہیں اور فضلِ الٰہی سے امید ہے کہ بعد تحقیق وحصول توفیق اختلاف ہی نہ رہے و باللہ التوفیق۔

(۱) مطلقاً حرام وناجائز ہے حتی کہ اگر نہر جاری میں وضو کرے یا نہائے اُس وقت بھی بلاوجہ صرف گناہ وناروا ہے یہ قول بعض شافعیہ کا ہے جسے خود شیخ مذہب شافعی سیدنا امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں نقل فرما کر ضعیف کردیا اور اسی طرح دیگر محققین شافعیہ نے اُس کی تضعیف کی۔

(۲) مکروہ ہے اگرچہ نہر جاری پر ہو اور کراہت صرف تنزیہی ہے اگرچہ گھر میں ہو یعنی گناہ نہیں صرف خلافِ سنّت ہے حلیہ وبحرالرائق میں اسی کو اوجہ اور امام نووی نے اظہر اور بعض دیگر ائمہ شافعیہ نے صحیح کہا اور حکمِ آبِ جاری کو عام ہونے سے قطع نظر کریں تو کلام امام شمس الائمہ حلوانی وامام فقیہ النفس سے بھی اُس کا استفادہ ہوتا ہے ہاں شرنبلالی نے مراقی الفلاح میں عموم کی طرف صاف اشارہ کیا اور امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں فرمایا:

اجمع العلماء علی النھی عن الاسراف فی الماء ولو کان علی شاطئ البحر والاظھر انه مکروہ کراھة تنزیه وقال بعض اصحابنا الاسراف حرام[1]۔

علما کا اس امر پر اجماع ہے کہ انسان دریا کے کنارہ پر بھی ہو تب بھی پانی میں اسراف کی ممانعت ہے، اور اظہر یہ ہے کہ اس میں کراہت تنزیہی ہے اور ہمارے بعض اصحاب نے فرمایا کہ اسراف حرام ہے۔ ت

منیہ وحلیہ میں فرمایا:

م ولایسرف فی الماء[2] ش ای لایستعمل منه فوق الحاجة الشرعیة[3] م وان کان علی شط نھر جار[4] ش ذکر شمس الائمة الحلوانی انه سنة وعلیه مشی قاضی خان وھو اوجه کما ھو غیر خاف فالاسراف یکون مکروھا کراھة تنزیه وقد صرح النووی انه الاظھر

م پانی میں اسراف نہ کرے ش یعنی حاجتِ شرعیہ سے زیادہ استعمال نہ کرے م اگرچہ جاری نہر کے کنارے پر ہو، ش شمس الائمہ الحلوانی نے ذکر کیا کہ وہ سنت ہے، اور قاضی خان کی بھی یہی رائے ہے اور یہی اَوجہ ہے جس طرح کہ وہ خوفزدہ نہ ہو تو اسراف مکروہ تنزیہی ہے، اور نووی نے تصریح کی ہے کہ وہی اظہر ہے

[1] شرح مسلم للنووی باب القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸
[2] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۲۹
[3] حلیہ
[4] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۲۹

Marfat.com

وحکی حرمۃ الاسراف عن بعض اھل مذھبہ وعبارۃ بعض المتأخرین منھم والزیادۃ فی الغسل علی الثلث مکروہ علی الصحیح وقیل حرام وقیل خلاف الاولٰی[1]۔

اور ان کے بعض اہلِ مذہب سے اسراف کی حرمت منقول ہے اور بعض متاخرین کی عبارت انہی سے منقول ہے، اور صحیح قول کے مطابق تین مرتبہ سے زیادہ دھونا مکروہ ہے، ایک قول حرمت کا اور ایک خلاف اولٰی کا بھی ہے۔ ت

بحرالرائق میں ہے:

الاسراف ھو الاستعمال فوق الحاجۃ الشرعیۃ وان کان علی شط نھر وقد ذکر قاضی خان ترکہ من السنن ولعلہ الاوجہ فیکون مکروھا تنزیھا[2]۔

اسراف حاجتِ شرعیہ سے زاید استعمال کو کہتے ہیں خواہ نہر کے کنارے پر ہی کیوں نہ ہو، اور قاضی خان نے اس کے ترک کو سُنتوں میں شمار کیا ہے اور شاید یہی اوجہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا۔ ت

(۳) مطلقاً مکروہ تک نہیں نہ تحریمی نہ تنزیہی صرف ایک ادب وامرِ مستحب کے خلاف ہے بدائع امام ملک العلماء ابوبکر مسعود و فتح القدیر امام محقق علی الاطلاق و منیۃ المصلی وغیرہا میں ترکِ اسراف کو صرف آداب و مستحبات سے شمار کیا سنت تک نہ کہا اور مستحب کا ترک مکروہ نہیں ہوتا بلکہ سنت کا۔

حلیہ میں ہے:

قال فی البدائع والادب فیما بین الاسراف والتقتیر اذ الحق بین الغلو والتقصیر قال النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خیر الامور اوسطھا انتھی وذکر الحلوانی انہ سنۃ فعلی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ وعلی الثانی کراھۃ تنزیہ[3]۔

بدائع میں فرمایا ادب اسراف وتقتیر کے درمیان ہے کیونکہ حق غلو اور تقصیر کے درمیان ہوتا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بہترین چیز درمیانہ درجہ کی ہوتی ہے انتہی۔ اور حلوانی نے ذکر کیا کہ یہ سنت ہے، تو پہلی تقدیر پر اسراف مکروہ نہ ہوگا اور دوسری پر مکروہ تنزیہی ہوگا۔ ت

بحر میں ہے:

فی فتح القدیر ان المندوبات نیف وعشرون

فتح القدیر میں ہے کہ مندوبات بیس سے زیادہ ہیں

---

[1] حلیہ

[2] بحرالرائق مستحبات الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۹/۱

[3] حلیہ

Marfat.com

ترك الاسراف والتقتير وكلام الناس الخ فعلى كونه مندوبا لايكون الاسراف مكروھا وعلى كونه سنة يكون مكروھا تنزيھا[1]۔

اسراف اور تقتیر کا ترک کرنا، اور لوگوں کا کلام الخ تو اس کے مندوب ہونے کی صورت میں اسراف مکروہ نہ ہوگا اور سنت ہونے کی صورت میں مکروہ تنزیہی ہوگا۔ ت

غنیہ میں ہے:

(و) من الاداب (ان لا يسرف فى الماء) كان ينبغى ان يعده فى المناھى لان ترك الادب لاباس به[2]۔

(اور) اداب سے یہ ہے (کہ پانی میں اسراف نہ کرے) مناسب یہ تھا کہ منہیات میں شمار کرتے کیونکہ ترک ادب میں مضائقہ نہیں ہے۔ ت

اقول طہارت میں ترک اسراف کا صرف ایک ادب ہونا اصل مذہب وظاہر الروایۃ ونص صریح محرر المذہب امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ ہے۔ امام بخاری نے خلاصہ فصل ثالث فی الوضوء میں ایک جنس سنن و آداب وضو میں وضع کی اُس میں فرمایا:

اما سنن الوضوء فنقول من السنة غسل اليدين الى الرسغين ثلثا الخ

بہرحال وضو کی سنتیں تو ہم کہتے ہیں دونوں ہاتھوں کا پہنچوں تک تین بار دھونا سنّت ہے۔ (ت)

پھر سنتیں گنا کر فرمایا:

واما اداب الوضوء فى الاصل من الادب ان لا يسرف فى الماء ولا يقتر ويشرب فضل وضوئه او بعضه قائما او قاعدا مستقبل القبلة الخ[3]

بہرحال اداب وضوء، ادب سے یہ ہے کہ پانی میں اسراف کرے اور کمی نہ کرے، اور اپنے وضوء کا پسماندہ یا اس کا بعض پیئے کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر قبلہ رُو ہوکر۔ ت

اُسی کا بدائع و فتح القدیر و منیہ و خلاصہ و ہندیہ وغیرہا میں اتباع کیا اور اُس سے زاید کس کا اتباع تھا تو اُس پر مواخذہ محض بے محل ہے واللہ الموفق۔

(۴) نہر جاری میں اسراف جائز کہ پانی ضائع نہ جائے گا اور اس کے غیر میں مکروہ تحریمی۔ مدقق علائی نے درمختار میں اسی کو مختار رکھا علامہ مدقق عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں کراہت تحریم ہی کو ظاہر کہا اور اُسی کو

---

[1] حلیہ

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی اداب الوضو سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۴

[3] خلاصۃ الفتاوٰی فصل الثالث فی الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۲۵

Marfat.com

امام قاضی خان و امام شمس الائمہ حلوانی وغیرہما اکابر کا مفاد کلام قرار دیا کہ ترک اسراف کو سنت کہنے سے اُن کی مراد سنت مؤکدہ ہے اور سنتِ مؤکدہ کا ترک مکروہ تحریمی نیز مقتضائے کلام امام زیلعی کہ مطلق مکروہ سے غالباً مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے۔ اور بحر الرائق میں اسے قضیہ کلام منتقی بتایا کہ اُس میں اسراف کو منہیات سے شمار فرمایا اور ہر منہی عنہ کم از کم مکروہ تحریمی ہے۔

اقول اور یہی عبارت آئندہ جواہر الفتاوٰی سے مستفاد

لفحواها اذ المفاهیم معتبرة فی الکتب[1] کما فی الدر والغمز والشامی وغیرها ولقضیة دلیلها ایضا کما لا یخفی۔

اُس کے فحوٰی سے، کیونکہ مفہوم مخالف کتب میں معتبر ہوتا ہے جیسے در، غمز اور شامی وغیرہ میں ہے، اور قضیہ کے لیے اس کی دلیل بھی، کما لایخفی۔ ت

شرح تنویر میں ہے:

بل فی القهستانی معزیا للجواهر الاسراف فی الماء الجاری جائز لانه غیر مضیع فتامل[2]۔

بلکہ قہستانی میں جواہر کی طرف منسوب کرکے فرمایا بہتے پانی میں اسراف جائز ہے کیونکہ اس میں ضائع ہونیکا امکان نہیں ہے، فتامل۔ ت

پھر فرمایا:

مکروهه الاسراف فیه تحریما لو بماء النهر والمملوك له اما الموقوف علی من یتطهر به ومنه ماء المدارس فحرام[3]۔

اس کے مکروہات میں سے ہے کہ اسراف اس میں مکروہ تحریمی ہے خواہ نہر کے پانی سے ہو یا مملوک لہ سے ہو بہرحال صرف طہارت کے لیے وقف پانی جن میں سے مدارس کا پانی بھی ہے اس میں اسراف حرام ہے۔ (ت)

بحر میں ہے:

صرح الزیلعی بکراهته وفی المنتقی انه من المنهیات فتکون تحریمیة[4]۔

زیلعی نے اس کی کراہت کی تصریح کی ہے اور منتقی میں ہے کہ یہ منہیات میں سے ہے تو یہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ ت

---

[1] الدر المختار سنن الوضو مجتبائی دہلی ۱/۲۱
[2] " " " ۱/۲۲
[3] " مکروہات الوضو " ۱/۲۴
[4] بحر الرائق مستحب الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

Marfat.com

منحۃ الخالق میں نہر سے ہے :

الظاهر انه مكروه تحريما اذ اطلاق الكراهة مصروف الى التحريم فما فی المنتقى موافق لما فی السراج[ع] والمراد بالسنة المؤكدة لاطلاق

بظاہر یہ مکروہ تحریمی ہے کیونکہ جب کراہت مطلق ہو تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوتا ہے تو جو منتقی میں ہے وہ سراج کے موافق ہے اور سنّت سے مراد سنتِ مؤکدہ ہے

ع قال فی المنحة صوابه لما فی الخانية كما لا يخفى اذ لا ذكر للسراج لا فی كلامه ولا فی الشارح اه ای صاحب البحر وانا اقول هذا العبد خطاء ومعنى اما الاول فظاهر اذ لا مناسبة بين لفظى السراج والخانية واما الثانی فلان النهر فرع موافقة المنتقى المصرح بكونه من المنهيات على اطلاق الكراهة فان مطلقها يحمل على التحريم ولا ذكر للكراهة فی عبارة الخانية نعم اراد توجيه ما فی الخانية الى ما استظهره بقوله بعده والمراد بالسنة الخ و اقرب خطاء ومعنى بل الذی يجزم السامع بانه هو الواقع فی اصل نسخة النهر فحرفه الناسخ ان نقول صوابه لما فی الشرح والمراد بالشرح التبيين شرح مشروح البحر والنهر للكنز للامام الزيلعی فانه هو الذی صرح بالكراهة واطلقها ونقله البحر وقرنه بكلام المنتقى والله تعالى اعلم۔ اه منه عفی عنه

منحہ میں ہے کہ اس کا صحیح وُہ ہے جو خانیہ میں ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے کیونکہ یہ نہ تو سراج میں ہے اور نہ اس کے کلام میں ہے اور نہ شارح کے کلام میں ہے اھ یعنی صاحبِ بحر کے اور میں کہتا ہوں یہ رسم الخط اور معنی دونوں کے اعتبار سے بعید ہے، بہر حال پہلا تو ظاہر ہے کیونکہ سراج اور خانیہ کے لفظوں میں کوئی مناسبت نہیں اور دوسرا اس لیے کہ نہر نے منتقی کی موافقت میں تفریع قایم کی ہے، اور منتقی میں تصریح ہے کہ یہ منہیات میں سے ہے، اور اس میں کراہت مطلق ہے کیونکہ مطلق کراہت، تحریمی ہوتی ہے، اور خانیہ کی عبارت میں کراہت کا ذکر نہیں، ہاں انہوں نے خانیہ کی عبارت کی توجیہ کا ارادہ کیا ہے اسکی طرف جس سے انہوں نے استدلال کیا ہے اس کے بعد اپنے قول والمراد بالسنۃ الخ سے، اور رسم الخط اور معنی کے اعتبار سے اقرب بلکہ ایسا جس پر کہ سامع کو جزم ہو یہ ہے کہ یہی نہر کے اصل کے مطابق ہے پھر ناسخ نے اس میں تحریف کر دی' یہ ہے کہ ہم کہیں اس کا صحیح وہ ہے جو شرح میں ہے اور مراد شرح سے امام زیلعی کی تبیین شرح کنز ہے جو بحر اور نہر کنز کی شرحوں سے واضح شرح ہے کیونکہ اس نے کراہت کی تصریح کی ہے اور اس کو مطلق رکھا ہے اور اس کو بحر نے نقل کرکے منتقی کے کلام کے ساتھ ملایا ہے واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ عفی عنہ۔

Marfat.com

النھی عن الاسراف و بہ یضعف جعلہ مندوبا۔[1] کیونکہ اسراف سے ممانعت مطلق ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اس کو مندوب کہنا کمزور ہے۔ ت

اب بتوفیق اللہ تعالٰی یہاں تحقیق مقام و تنقیح مرام و تصحیح احکام و نقض وابرام کے لیے بعض تنبیہات نافعہ ذکر کریں۔

التنبیہ الاول عرض العلامۃ الشامی نور قبرہ السامی بالمحقق صاحب البحر انہ تبع قولا لیس لاحد من اھل المذھب حیث قال قولہ تحریما الخ نقل ذلک فی الحلیۃ عن بعض المتاخرین من الشافعیۃ وتبعہ علیہ فی البحر وغیرہ الخ اقول لم یتبعہ البحر بل استوجہ کراھۃ التنزیہ ثم نقل عن الزیلعی کراھتہ وعن المنتقی النھی عنہ وافاد ان مقتضاہ کراھۃ التحریم وھذا لیس اختیارا لہ بل اخبارا عما یعطیہ کلام المنتقی کما اخبر اولا ان قضیۃ عد الفتح ترکہ من المندوبات عدم کراھتہ اصلا فلیس فیہ میل الیہ فضلا عن الاتباع علیہ ولا سیما لیس فی کلامہ التنصیص بجریان الحکم فی الماء الجاری والاطلاق لا یسد ھھنا مسد الافصاح بالتعمیم للفرق البین بالتضییع وعدمہ فکیف یجعل متابعا للقول الاول وعن ھذا ذکرنا کل من قضیۃ کلامہ المنع فی القول الرابع دون الاول اذ لا ینسب الا الی من یفصح بشمول الحکم النھر ایضا

پہلی تنبیہ: شامی نے محقق صاحب بحر پر تعریض کی ہے کہ انہوں نے ایسے قول کی پیروی کی ہے جو کسی بھی صاحب مذہب کا نہیں ہے، وہ کہتے ہیں، ان کا قول تحریما الخ اس کو حلیہ میں بعض متاخرین شافعیہ سے نقل کیا گیا ہے، اور اس پر بحر وغیرہ نے ان کی متابعت کی ہے الخ اقول بحر نے ان کی متابعت نہیں کی ہے بلکہ کراہت تنزیہی کی توجیہ کی ہے پھر زیلعی سے اس کی کراہت نقل کی ہے اور منتقی سے اس کی نہی نقل کی ہے اور بتایا ہے کہ اس کا مقتضی کراہت تحریم ہے اور یہ ان کا اس قول کو پسند کرنا نہیں ہے بلکہ محض اس امر کا بتانا ہے کہ یہ چیز کلامِ منتقی سے مستفاد ہے جیسے اس سے قبل انہوں نے فرمایا کہ فتح کے اس کے ترک کو مندوبات سے شمار کرنے کا تقاضا اس کی اصلا عدم کراہت ہے تو ان کی طرف سے اس طرف میلان بھی نہیں پایا جاتا ہے چہ جائیکہ اس سلسلے میں ان کی متابعت، اور خاص طور پر ان کے کلام میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس میں اس امر کی صراحت ہو کہ جاری پانی میں حکم جاری ہے اور اطلاق یہاں تعمیم کے حکم کی صراحت کے قایم مقام نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ ضائع کرنے اور نہ کرنے میں واضح فرق ہے تو

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق مستحب الوضو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

Marfat.com

نعم تبعه علیہ فی الغنیۃ اذ قال الاسراف مکروہ بل حرام وان کان علی شط نھر جار لقولہ تعالٰی ولا تبذر تبذیرا[1] اھ

اس کو پہلے قول کے تابع کیسے کیا جا سکتا ہے؟ اور اس لیے ہم نے ذکر کیا ہے کہ ان کے کلام کا تقاضا چوتھے قول کا منع کرنا ہے نہ کہ پہلے قول کا، کیونکہ وہ صرف اسی کی طرف منسوب ہوگا جو حکم کے شامل ہونے کا قول کرتا ہے، نہر میں بھی یہی ہے، ہاں غنیہ نے بھی اس کی متابعت کی ہے ان کا کہنا ہے کہ اسراف مکروہ ہے بلکہ حرام ہے خواہ چلتی نہر کے کنارہ پر ہی کیوں نہ ہو، اللہ فرماتا ہے تو اسراف نہ کر اھ۔ت

التنبیہ الثانی کان عرض علی البحر واتی بالتصریح علی الدر فقال ماذکرہ الشارح ھنا قد علمت انہ لیس من کلام مشایخ المذھب[2] اھ

دوسری تنبیہ: جو بحر میں کہا گیا اس کی صراحت در کے حاشیہ میں ہے کہا جو شارح نے یہاں ذکر کیا تو نے جان لیا کہ وہ مشایخ مذہب کا کلام نہیں اھ۔ (ت)

اقول والدر ایضا مصفی عن ھذا الکدر رکن مکنون وانما اغتر المحشی العلامۃ بقولہ لو بماء النھر ولم یفرق بین تعبیری التوضی من النھر وبماء النھر ورأیتنی کتبت ھھنا علی الدر قولہ لو بماء النھر۔

اقول دُر میں یہ گڑبڑ نہیں ہے، اور محشی کو اس سے مغالطہ ہوا ہے کہ اس میں لو بماء النھر ہے اور انہوں نے ان دو عبارتوں میں فرق نہیں کیا کہ نہر سے وضو کرنا اور نہر کے پانی سے وضو کرنا، تو نے دیکھا میں نے یہاں دُر پر لکھا ہے اس کا قول لو بماء النھر ہے۔ت

اقول ای فی الارض لا فی النھر واراد تعمیم الماء المباح والمملوک اخراجا للماء الموقوف فلاینافی ماقدمہ عن القھستانی عن الجواھر اھ ماکتبت علیہ ومما اکد الاشتباہ علی العلامۃ المحشی ان المحقق الحلبی فی الحلیۃ نقل مسألۃ الماء الموقوف وماء المدارس عن عبارۃ الشافعی المتأخر

اقول یعنی زمین میں نہ کہ نہر میں اور انہوں نے مباح اور مملوک پانی میں تعمیم کا ارادہ کیا تاکہ موقوف پانی خارج ہوجائے، لہٰذا جو قہستانی نے جواہر سے نقل کیا ہے اس کے منافی نہیں اھ میں کہتا ہوں محشی کے شبہ کو اس امر نے تقویت پہنچائی ہے کہ محقق حلبی نے حلیہ میں موقوف پانی اور مدارس کے پانی کا مسئلہ ایک متاخر شافعی کی عبارت سے نقل کیا ہے

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی آداب الوضو سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴

[2] رد المحتار سنن الوضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۹۸

Marfat.com

فتمامها بعد قوله مكروه على الصحيح وقيل حرام وقيل خلاف الاولى ومحل الخلاف ما اذا توضا من نهر او ماء مملوك له فان توضأ من ماء موقوف حرمت الزيادة والسرف بلا خلاف لان الزيادة غير ماذون فيها وماء المدارس من هذا القبيل لانه انما يوقف ويساق لمن يتوضؤ الوضوء الشرعى ولم يقصد اباحتها لغيره ذلك[1] اھ ثم رأى المسألتين فى عبارتى البحر والدر ورای الحكم فيهما بكراهة التحريم فسبق الى خاطره انهما تبعا قيل التحريم العام وليس كذلك فان حرمة الاسراف فى الاوقاف مجمع عليها وقد غيرا فى التعبير بما يبرئهما عن تعميم التحريم فلم يقولا توضأ من نهر بل قال البحر هذا اذا كان ماء نهر وقال الدر لو بماء النهر والفرق فى التعبيرين لا يخفى على المتأمل وبيان ذلك على ما اقول ان التوضئ من النهر وان لم يدل مطابقة الا على التوضى بالاغتراف منه لكن يدل عرفا على نفى الواسطة فمن ملأ كوزا من نهر واغترف عند التوضى من الكوز لا يقال توضأ من النهر بل من الكوز الا على ارادة حذف اى بماء ماخوذ من النهر والتوضى من نهر بلا واسطة انما يكون فى متعارف

اس عبارت کا تتمہ یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق مکروہ ہے، ایک قول ہے کہ حرام ہے اور ایک قول ہے کہ خلافِ اولیٰ ہے، اور اختلاف دراصل اس صورت میں ہے جب کسی نے مملوک پانی سے یا نہر سے وضو کیا کیونکہ اگر وقف پانی سے وضو کیا تو زیادہ خرچ کرنا بالاتفاق حرام ہے کیونکہ اس میں زیادتی کی اجازت نہیں دی گئی ہے اور مدارس کا پانی اسی قسم کا ہوتا ہے کیونکہ یہ انہی لوگوں پر وقف ہوتا ہے جو شرعی وضو کرتے ہیں اور دوسرے کے لیے اس کی اباحت کا قصد نہیں ہوتا پھر انہوں نے دونوں مسئلے بحر اور دُر کی عبارت میں دیکھے اور یہ دیکھا کہ انہوں نے اِن دونوں صورتوں میں مکروہِ تحریمی ہونے کا حکم لگایا ہے تو ان کے ذہن میں فوراً یہ بات آئی کہ ان دونوں نے متابعت کی ہے حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے کہ حرمت اسراف، وقف میں تو متفق علیہ ہے اور ان دونوں نے تعبیر میں قدرے تغیر کیا جس سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے تحریم کو عام کر دیا ہے، انہوں نے یہ نہیں کہا ہے کہ نہر سے وضو کیا بلکہ صاحبِ بحر نے کہا یہ اس وقت ہے جب کہ نہر کے پانی سے ہو اور دُر میں کہا کہ اگرچہ نہر کے پانی سے ہو، اور دونوں عبارتوں میں غور کرنے والے کے لیے فرق ہے، اس کی تشریح میں اس طرح کرتا ہوں کہ نہر سے وضو کرنا اگرچہ مطابقی طور پر اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اُس سے چلو بھر کر پانی سے وضو کرے لیکن عرفاً اس پر دلالت کرتا ہے کہ نہر سے بلاواسطہ وضو کیا،

---

[1] حلیہ

Marfat.com

الناس بان تدخل النهر او تجلس على شاطئه وتغترف منه بيدك وتتوضأ فيه فوقوع الغسالة فى النهر هو الطريق المعروف للتوضى من النهر فيدل عليه دلالة التزام للعرف المعهود بخلاف التوضى بماء النهر فلا دلالة له على وقوع الغسالة فى شئ اصلا الاترى ان من توضأ فى بيته بماء جُلب من النهر تقول توضأ بماء النهر لا من النهر هذا هو العرف الفاشى والفرق فى الاسراف بين الماء الجارى وغيره بانه تضييع فى غيره لا فيه انما يبتنى على وقوع الغسالة فيه ولا مدخل فيه للاغتراف فمن ملأ جرة من نهر وسكبها على الارض من دون نفع فقد ضيع وان افرغ جرة عنده فى نهر لم يضيع و الدال على هذا المبنى هو لفظ من نهر لا لفظ بماء النهر كما علمت ففى الاول تكون دلالة على تعميم التحريم لا فى الثانى هذا هو الفارق بين تعبير ذلك الشافعى وتعبير البحر والدر وسيئنذ يجد الدر معه الجواهر والمنتقى والنهر وغيرها فلا يكون متبعا لقيل فى غير المذهب۔

اب اگر کوئی شخص نہر سے لوٹا بھر کر وضو کرتا ہے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نہر سے وضو کیا ، بلکہ یہی کہا جائے گا کہ لوٹے سے وضو کیا ، ہاں اگر مضاف محذوف مانا جائے یعنی بماء ماخوذ من النھر اور بلا واسطہ نہر سے وضو کرنا عرف میں یہ ہے کہ آدمی نہر میں داخل ہو یا اس کے کنارے پر بیٹھے اور اس میں سے چلو سے پانی لے کر وضو کرے اور اس کی دھوون نہر میں گرے۔ نہر سے وضو کرنے کا یہی معروف طریقہ ہے اب عرف کی وجہ سے یہ اسی پر دلالت کرے گا ، اور نہر کے پانی سے وضو کرنے کا مفہوم الگ ہے ، اس میں یہ نہیں ہے کہ دھوون نہر میں بھی گرے ، مثلاً کوئی شخص نہر کے اس پانی سے وضو کرے جو اس کے گھر میں لایا گیا ہو تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے نہر کے پانی سے وضو کیا ہے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نہر سے وضو کیا ہے یہی عرف عام ہے جاری اور غیر جاری پانی میں اسراف کا یہ فرق کہ غیر جاری پانی میں ضیاع ہے اور جاری میں نہیں ، یہ اس حقیقت پر مبنی ہے کہ غسالہ جاری پانی میں گرے اور اس میں چلو بھرنے کو کوئی دخل نہیں ، اب اگر کسی نے ایک نہر سے ٹھلیا بھری اور پھر اس کو زمین پر پھینک دیا تو یہ اس نے اس کو ضائع کر دیا ، اور اگر اپنے پاس سے ٹھلیا بھر پانی لے کر نہر میں ڈال دیا تو یہ ضائع نہیں کیا ، اور اس مبنی پر دلیل من نہر کا لفظ ہے نہ کہ بماء النھر کا لفظ ، تو پہلی صورت میں تحریم کی تعمیم پر دلالت ہوگی دوسری میں نہیں ، یہی فرق ہے اس متاخر شافعی کے قول اور بحر اور دُر کی تعبیر میں ، اور اس وقت دُر کے ساتھ جواہر اور منتقی اور نھر وغیرہ بھی ہوں گے ، اس اعتبار سے وہ اپنے مذہب کے علاوہ کسی اور کی قیل کے متبع نہیں ہوں گے ۔ ت

Marfat.com

اقول بتحقیقنا[1] ھذا ظھر الجواب عما اخذ بہ الامام المحقق الحلبی فی الحلیۃ علی المشائخ حیث یطلقون ھھنا من مکان فی یقولون توضا من حوض من نھر من کذا و یریدون وقوع الغسالۃ فیہ قال فی المنیۃ اذا کان الرجال صفوفا یتوضؤن من الحوض الکبیر جاز[1] قال فی الحلیۃ التوضی منہ لا یستلزم البتۃ وقوع الغسالۃ فیہ بخلاف التوضی فیہ ووقوع غسالتھم فیہ ھو مقصودا لافادۃ[2] واطال فی ذلک و کرہ فی مواضع من کتابہ وھو من باب التدنق والمشایخ یتساھلون باکثر من ھذا فکیف وھو المفاد من جھۃ المعتاد۔

ہماری اس تحقیق سے حلبی کی اُس گرفت کا جواب بھی ہوگیا جو انہوں نے مشایخ پر کی ہے، کیونکہ وہ بجائے فی کے من کا اطلاق کرتے ہیں، وُہ کہتے ہیں کہ اس نے حوض سے وضو کیا جو نہر سے ہو اور ان کی مراد یہی ہے کہ اس میں دھوون گرتا ہو، منیہ میں ہے کہ جب لوگ ایک لائن میں بڑے حوض سے وضو کر رہے ہوں تو جائز ہے، حلیہ میں ہے کہ حوض سے وضو کرنے کا یہ مفہوم نہیں کہ اس میں دھوون لازماً گرتا ہو بخلاف حوض میں وضو کرنے کے، اور ان کا دھوون اس میں گرتا ہو، یہی افادہ کا مقصود ہے، اس میں طویل بحث کی اور اپنی کتاب کے کئی مقامات پر اس کا اعادہ کیا، یہ تدنق ہے اور مشایخ اس سے زیادہ تساہل سے کام لیتے ہیں، پھر یہ معتاد سے بھی مفہوم ہے۔ (ت)

تنبیہ الث لث علامہ عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں قول سوم کو دوم کی طرف راجع کیا اور اپنے شیخ اکرم و اخ اعظم محقق زین رحمہما اللہ تعالٰی کی تقریر سے یہ جواب دیا کہ ترک اسراف کو ادب یا مستحب گننا اسے مقتضی نہیں کہ اسراف مکروہ تنزیہی بھی نہ ہو کہ آخر خلاف مستحب ہے اور خلاف مستحب خلاف اولٰی اور خلاف اولٰی مکروہ تنزیہی۔

قال فی المنحۃ قال فی النھر لا نسلم ان ترک المندوب غیر مکروہ تنزیھا لما فی فتح القدیر من الجنائز و الشھادات ان مرجع کراھۃ التنزیہ خلاف الاولی و لا شک ان تارک المندوب اٰت بخلاف الاولی[3] اھ

منحہ میں فرمایا کہ نہر میں ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مندوب کا ترک مکروہ تنزیہی نہیں ہے فتح القدیر کی کتاب الجنائز والشہادات میں ہے کہ کراہت تنزیہی کا دارومدار خلاف اولٰی پر ہے اور اس میں شک نہیں کہ مندوب کا تارک خلاف اولٰی کا مرتکب ہے۔ (ت)

---

[1] منیۃ المصلی فصل فی الحیاض مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۶۷

[2] حلیہ [3] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحرالرائق مستحب الوضو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱/۲۹

Marfat.com

یہی جواب کلام بدائع پر محقق حلبی کی تقریر سے ہوگا۔ علامہ شامی نے یہاں اُسے مقرر رکھا اور ردالمحتار میں صراحۃً اس کا اتباع کیا حیث قال مامشی علیہ فی الفتح والبدائع وغیرھما جعل ترکہ مندوبا فیکرہ تنزیہا[1] اھ (جب فرمایا کہ جس پر فتح اور بدائع وغیرہما میں چلے ہیں وہ یہی ہے کہ اس کے ترک کو مندوب قرار دیا ہے تو وہ مکروہ تنزیہی ہوگا اھ۔ ت)

اقول وباللّٰہ استعین (میں اللہ سے مدد طلب کرتا ہُوں۔ ت)

اولاً یہ معلوم کیجئے کہ مکروہ تنزیہی کی تحدید میں کلمات علما مختلف بھی ہیں اور مضطرب بھی فتح القدیر کی طرح نہ ایک کتاب بلکہ بکثرت کتب میں ہے کہ کراہت تنزیہ کا مرجع خلاف اولٰی ہے اس طور پر ہر مستحب کا ترک بھی مکروہ تنزیہی ہونا چاہیے۔ درمختار آخر مکروہاتِ نماز میں ہے: یکرہ ترك کل سنۃ ومستحب[2] (ہر سنت اور مستحب کا ترک مکروہ ہے۔ ت) اور بہت محققین کراہت کے لیے دلیل خاص یا صیغۂ نہی کی حاجت جانتے ہیں یعنی جبکہ فعل سے باز رہنے کی طلب غیر حتمی پر دال ہو۔

اقول ولو قطعی الثبوت فان المدار علی ماذکرنا من حال الطلب کما قدمنا تحقیقہ فی الجود الحلو ان قال فی الحلیۃ من صدر الکتاب المنہی خلاف المامور فان کان النہی المتعلق بہ قطعی الثبوت والدلالۃ فحرام وان کان ظنی الثبوت دون الدلالۃ او بالعکس فمکروہ تحریما وان کان ظنی الثبوت والدلالۃ فمکروہ تنزیہا[3] اھ

اقول اور اگر قطعی الثبوت ہو، کیونکہ دار ومدار جیسا کہ ہم نے ذکر کیا حالِ طلب پر ہے، ہم نے اس کی تحقیق "الجود الحلو" میں کردی ہے، اگرچہ حلیہ میں کتاب کی ابتدا میں فرمایا ہے منہی خلاف مامور کو کہتے ہیں تو اگر اس سے متعلق نہی قطعی الثبوت ہو اور قطعی الدلالۃ ہو تو وہ حرام ہے اگر ظنی ثبوت ہو قطعی الدلالت نہ ہو یا بالعکس ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر ظنی الثبوت اور ظنی الدلالۃ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے اھ۔ ت

اور شک نہیں کہ اس تقدیر پر ترکِ مستحب مکروہ نہ ہوگا، مجمع الانہر باب الاذان میں ہے: لاکراھۃ فی ترك المندوب[4] (مندوب کا ترک مکروہ نہیں۔ ت) اضطراب یہ کہ جن صاحب فتح قدس سرہٗ نے جابجا تصریح فرمائی

---

[1] ردالمحتار مکروہات الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۸

[2] الدرالمختار مکروہات الصلوٰۃ مجتبائی دہلی ۱/۹۳

[3] حلبہ

[4] مجمع الانہر باب الاذان عامرہ مصر ۱/۷۵

Marfat.com

کہ خلاف اولٰی مکروہ تنزیہی ہے اور اوقاتِ مکروہہ نمازمیں فرمایا کہ جانب ترک میں مکروہ تنزیہی جانب فعل میں مندوب کے رتبہ میں ہے حیث قال التحریم فی مقابلۃ الفرض فی الرتبۃ وکراھۃ التحریم فی رتبۃ الواجب والتنزیہ برتبۃ المندوب[1] (وہ فرماتے ہیں کہ تحریم رتبہ میں فرض کے مقابلہ میں ہے اور کراہت تحریم رتبہ میں واجب کے مقابل ہے اور کراہت تنزیہی مندوب کے رتبہ میں ہے۔ ت) اُنھی نے تحریر الاصول میں تحریر فرمایا کہ مکروہ تنزیہی وہ ہے جس میں صیغۂ نہی وارد ہو اور جس میں نہی نہیں وہ خلاف اولٰی ہے اور کراہت تنزیہ کا مرجع خلاف اولٰی کی طرف ہونا ایک اطلاق موسع کی بنا پر ہے،

حیث قال فی الباب الاول من المقالۃ الثانیۃ من التحریر مسألۃ اطلاق المامور بہ علی المندوب ما نصہ المکروہ منھی اصطلاحا حقیقۃ مجازا لغۃ والمراد تنزیھا ویطلق علی الحرام وخلاف الاولی مما لاصیغۃ فیہ والا فالتنزیھیۃ مرجعھا الیہ[2]

وہ تحریر کے دوسرے مقالہ کے پہلے باب میں فرماتے ہیں کہ مامور بہ کے اطلاق کا معاملہ مندوب پر یہ ہے کہ مکروہ اصطلاحاً حقیقۃً منہی ہے اور لغۃً مجاز ہے، اور مراد تنزیہی ہے اور حرام اور خلاف اولٰی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس میں کوئی صیغہ نہ ہو ورنہ کراہت تنزیہی کا مرجع اس کی طرف ہے۔ ت

و جس حلیہ میں وہ فرمایا کہ علی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ (پہلی صورت میں اسراف غیر مکروہ ہوگا، ت) اُسی کے صدر میں ہے المکروہ تنزیھا مرجعہ الی خلاف الاولی والظاھر انھما متساویان[3] (مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی کی طرف ہے اور ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں برابر ہیں۔ ت) جس غنیہ کے اوقات میں باتباع فتح تصریح فرمائی کہ التنزیھیۃ مقابلۃ المندوب[4] (کراہت تنزیہیہ مندوب کے مقابل ہے۔ ت) اُسی کے مکروہات صلاۃ میں فرمایا:

الفعل ان تضمن ترک واجب فھو مکروہ کراھۃ تحریم وان تضمن ترک سنۃ فھو مکروہ کراھۃ تنزیہ ولکن تتفاوت فی الشدۃ والقرب من التحریمیۃ بحسب تاکد السنۃ[5]

فعل اگر ترک واجب کو متضمن ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر ترک سنت کو متضمن ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے مگر کراہت تحریمی شدت وقرب کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے اس میں اعتبار سنت کے تاکد کا ہے۔ ت

---

[1] فتح القدیر مکروہات اوقات الصلوۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۰۲
[2] تحریر الاصول
[3] حلیہ
[4] غنیۃ المستملی اوقات مکروہ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۲۳۶
[5] ؍ مکروہات الصلاۃ ؍؍ ص ۳۴۵

Marfat.com

نیز صدر کتاب میں فرمایا :

(اعلموا ان للصلاۃ سننا) وترکھا یوجب کراھۃ تنزیہ (وادابا) جمع ادب ولاباس بترکہ ولا کراھۃ (وکراھیۃ) والمراد بھا ما یتضمن ترک سنۃ وھو کراھۃ تنزیہ او ترک واجب وھو کراھۃ التحریم[1]

(جاننا چاہیے کہ نماز کی کچھ سنتیں ہیں) اور ان کا ترک موجب کراہت تنزیہی ہے (اور اداب ہیں) یہ ادب کی جمع ہے ان کے چھوڑنے میں نہ تو حرج ہے اور نہ ہی کراہت ہے (اور کراہت ہے) اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جس میں ترکِ سنّت ہو اور یہ مکروہ تنزیہی ہے، یا ترکِ واجب ہو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ت

بحر کے اوقات میں تھا : التنزیہ فی رتبۃ المندوب[2] (تنزیہ مندوب کے رتبہ میں ہے۔ ت)

اُسی کے باب العیدین میں فرمایا :

لایلزم من ترک المستحب ثبوت الکراھۃ اذ لابد لھا من دلیل خاص فلذا کان المختار عدم کراھۃ الاکل قبل الصلاۃ[3] اھ ای صلاۃ الاضحی۔

مستحب کے ترک سے کراہت کا ثبوت لازم نہیں کیونکہ اس کے لیے خاص دلیل ضروری ہے اس لیے نماز سے قبل کھانے کا مکروہ نہ ہونا مختار ہے اھ یعنی قبل از عید قربان۔ ت

اور دربارۂ ترک اسراف اُن کا کلام گزرا[ع] اُسی کے مکروہات نماز میں ایسی ہی تصریح فرما کر پھر خود اُس پر اشکال وارد کردیا کہ ہر مستحب خلافِ اولٰی ہے اور یہی کراہت تنزیہ کا حاصل۔

حیث قال السنۃ ان کانت غیر مؤکدۃ فترکھا مکروہ تنزیھا وان کان الشیئ مستحبا او مندوبا ولیس بسنۃ فینبغی ان لایکون ترکہ مکروھا اصلا کما صرحوا بہ انہ یستحب

فرمایا سنت اگر غیر مؤکدہ ہے تو اس کا ترک مکروہ تنزیہی ہے اور اگر کوئی چیز مستحب یا مندوب ہے اور سنّت نہیں ہے تو چاہیے کہ اس کا ترک مکروہ بالکل نہ ہو جیسا کہ فقہا نے اس کی تصریح کی ہے کہ

---

[1] غنیۃ المستملی بحوالہ ازادلۃ السنۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳

[2] بحرالرائق اوقات مکروہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۴۹

[3] بحرالرائق باب العیدین " ۲/ ۱۶۳

[ع] نیز ثانیاً میں ان کا کلام آتا ہے کہ امام زیلعی نے لطم وجہ کو مکروہ لکھا تو اس کا ترک سنت ہوگا نہ کہ مستحب ۱۲ منہ غفرلہ (م)

Marfat.com

یوم الاضحی ان لا یاکل قالوا ولو اکل فلیس بمکروہ فلم یلزم من ترك المستحب ثبوت کراھته الا انه یشکل علیه ما قالوہ ان المکروہ تنزیھا خلاف الاولی ولا شك ان ترك المستحب خلاف الاولی اھ[1]

مستحب یہ ہے کہ عیدِ قربان کے دن نہ کھائے فقہاء نے فرمایا اگر کھا لیا تو مکروہ نہیں ہے تو ترکِ مستحب سے ثبوت کراہت لازم نہ آیا مگر اس پر یہ اشکال ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ مکروہ تنزیہی خلاف اولٰی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ترکِ مستحب خلاف اولٰی ہے۔ ت

اما العلامة الشامی فاضطراب اقواله ھھنا کثر واوفر ففی[ف1] مستحبات الوضوء نقل مسألة الاکل یوم الاضحی واستظھر ان ترك المستحب لایکرہ حیث قال اقول وھذا ھو الظاھر اذ النوافل فعلھا اولی ولا یقال ترکھا مکروہ[2] اھ ثم بعد صفحة رجع وقال قدمنا ان ترك المندوب مکروہ تنزیھا[3] اھ وقال[ف2] فی مکروھات الوضوء المکروہ تنزیھا یرادف خلاف الاولی[4] اھ ورجع آخر مکروھات الصلاة فقال الظاھر ان خلاف الاولی اعم فقد لا یکون مکروھا حیث لا دلیل خاص کترك صلاة الضحی[5] اھ وقال[ف3] فی صدرھا قلت ویعرف ایضا

علامہ شامی کے اقوال میں اس جگہ اضطراب ہے، مستحباتِ وضو میں عید قربان کے دن کھانے کا مسئلہ ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ترکِ مستحب مکروہ نہیں ہے اور فرمایا میں کہتا ہوں کہ یہی ظاہر ہے کیونکہ نوافل کا ادا کرنا اولٰی ہے اور نہ کہا جائے کہ ان کا ترک مکروہ ہے اھ پھر ایک صفحہ کے بعد رجوع کر لیا اور کہا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ مندوب کا ترک مکروہ تنزیہی ہے اھ۔ ت

اور مکروہاتِ وضو میں فرمایا کہ مکروہ تنزیہی خلاف اولٰی کے مترادف ہے اھ اور مکروہاتِ صلٰوۃ کے آخر میں فرمایا کہ ظاہر یہ ہے کہ خلاف اولٰی اعم ہے کبھی وہ مکروہ نہیں ہوتا جہاں خاص دلیل موجود نہ ہو جیسے نمازِ چاشت کا ترک کرنا اھ۔ ت

اور اس کی ابتدا میں فرمایا، میں کہتا ہوں

---

[1] بحرالرائق آخر مکروہات الصلٰوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۳۲
[2] ردالمحتار مستحب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/ ۹۱
[3] " " " ۱/ ۹۲
[4] " مکروہات الوضوء " ۱/ ۹۷
[5] " مکروہات الصلٰوۃ " ۱/ ۴۸۳

Marfat.com

بلا دلیل نہی خاص بان تضمن ترک واجب او سنۃ فالاول مکروہ تحریما والثانی تنزیہا[1] اھ ورجع فی اخرھا فقال بعد ما مر وبہ یظھر ان کون ترک المستحب راجعا الی خلاف الاولٰی لایلزم منہ ان یکون مکروھا الا بنھی خاص لان الکراھۃ حکم شرعی فلا بدلہ من دلیل[2] اھ

اور بلا دلیل بھی نہی خاص پہچانی جاتی ہے مثلاً یہ کہ وہ ترک واجب و ترک سنت کو متضمن ہو تو پہلا مکروہ تحریمی اور دوسرا تنزیہی ہے اھ اور اس کے آخر میں رجوع کیا اور فرمایا کہ اسی سے یہ معلوم ہوا کہ ترک مستحب خلاف اولی کی طرف راجع ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مکروہ ہو، ہاں اگر خاص نہی ہو گی تو ہوگا، کیونکہ کراہت حکم شرعی ہے اس کے لیے کسی دلیل کا ہونا ضرور ہے اھ (ت)

ثم بعد ورقۃ رجع عن ھذا الرجوع فقال فی مسألۃ استقبال النیرین فی الخلاء الظاھر ان الکراھۃ فیہ تنزیھیۃ مالم یرد نھی خاص[3] اھ۔

پھر ایک ورق بعد اس سے رجوع کیا اور نیرین کے خلاء میں استقبال کے مسئلہ پر کہا ظاہر ہے کہ کراہت اس میں تنزیہی ہے جب تک خاص نہی نہ ہو اھ (ت)

وقال فی المنحۃ عند قول البحر قد صرحوا بان التفات البصر یمنۃ ویسرۃ من غیر تحویل الوجہ اصلا غیر مکروہ مطلقا والاولی ترکہ لغیر حاجۃ مانصہ ای فیکون مکروھا تنزیھا کما ھو مرجع خلاف الاولٰی کما مر[ع] وبہ صرح فی النھر وفی الزیلعی وشرح

اور منحہ میں فرمایا بحر کے اس قول کے پاس کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ دائیں بائیں دیکھنا چہرے موڑے بغیر مطلقاً غیر مکروہ ہے اور اولی اس کا ترک ہے، جبکہ ضرورت نہ ہو، ان کی عبارت یہ ہے "تو یہ مکروہ تنزیہی ہوگا جیسا کہ خلاف اولے کا مرجع ہے، جیسا کہ گزرا، اس کی تصریح نہر میں

---

[1] ردالمحتار مکروہات الصلوٰۃ مکتبہ مصطفی البابی مصر ۱/۴۷۲

[2] ردالمحتار آخر مکروہات الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱/۴۸۳

[3] " استقبال القبلۃ " ۱/۴۹۵

[ع] ای فی البحر صدر المکروھات ان المکروہ تنزیھا مرجعہ الی ماترکہ اولی اھ منہ (م)

بحر میں مکروہات کے شروع میں ہے مکروہ تنزیہی ہے اس کا مرجع ترکِ اولٰی ہے۔ (ت)

Marfat.com

الملتقی للباقانی انه مباح لانه صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یلاحظ اصحابه فی صلاتہ بموق عینیه ولعل المراد عند عدمعہ الحاجة فلا ینافی ماھنا[1] اھ ثم رجع عما قریب فقال خلاف الاولٰی اعم من المکروہ تنزیہا وترك المستحب خلاف الاولٰی دائما لامکروہ تنزیہا دائما بل قد یکون مکروھا ان وجد دلیل الکراھة و الافلا اھ[2]

کی ہے، اور زیلعی اور شرح ملتقی للباقانی میں ہے کہ یہ مباح ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں آنکھوں کے کونوں سے اپنے صحابہ کو ملاحظہ کرتے تھے اور اس سے مراد شاید یہ ہو کہ عدم حاجت کے وقت ایسا ہے تو یہاں جو ہے اس کے منافی نہ ہوگا اھ پھر اس سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا کہ خلافِ اولٰی، مکروہِ تنزیہی سے عام ہے اور ترک مستحب ہمیشہ خلافِ اولٰی ہے ہمیشہ مکروہِ تنزیہی نہیں ہے بلکہ دلیل کراہت ہوتی ہے تو مکروہ ہوتا ہے ورنہ نہیں اھ۔(ت)

اقول و من العجب ان البحر کان صرح فی الالتفات بنفی الکراھة مطلقا وان الاولٰی ترکه لغیر حاجة فکان نصا فی نفی الکراھة رأسا مع کونه ترك الاولٰی فی بعض الصور ففسرہ بضدہ اعنی اثبات الکراھة لکونه ترك الاولٰی مع نقله عن الزیلعی والباقانی انه مباح و ظاھرہ الاباحة الخالصة بدلیل الاستدلال بالحدیث فلم یتذکر ھناك ان خلاف الاولٰی لایستلزم الکراھة مالم یرد نھی۔

اقول اور یہ امر لائق تعجب ہے کہ التفات کی بابت بحر نے مطلقاً عدمِ کراہت کا قول کیا تھا اور یہ کہ بلاحاجت ترک اولٰی ہے تو یہ عدم کراہت میں تصریح تھی حالانکہ یہ بعض صورتوں میں ترک اولٰی ہے، تو اس کی تفسیر اس کی ضد سے کی اور فرمایا میری مراد ہے کہ کراہت کا اثبات، کیونکہ یہ ترک اولٰی ہے حالانکہ وہ خود ہی زیلعی اور باقانی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ مباح ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اباحت خالص ہو، کیونکہ حدیث سے استدلال کیا ہے اب یہاں یہ یاد نہ آیا کہ خلاف اولٰی اس وقت تک مستلزم کراہت نہیں ہے جب تک کہ نہی وارد نہ ہو۔ ت

بالجملہ اس میں شک نہیں کہ فتح القدیر میں محقق علی الاطلاق کی تصریحات اسی طرف ہیں کہ ترک مستحب بھی مکروہ تنزیہی ہے

عہ اقول لعل لفظة عدم وقعت زائدة من قلم الناسخ فالصواب عدم العدم اھ منه (م)

میں کہتا ہوں لفظ عدم قلم ناسخ سے زائد واقع ہوا پس درست عدم العدم ہے۔ (ت)

[1] منحة الخالق مع البحر مکروہات الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۱/۱

[2] ؎ ؎ ؎ ؎ ۳۲/۱

تو اُن کا آداب میں گننا نفی کراہت تنزیہ پر کیونکر دلیل ہو خصوصاً اسی بحث کے آخر میں وُہ صاف صاف کراہت اسراف کی تصریح بھی فرما چکے حیث قال یکرہ الزیادۃ علی ثلث فی غسل الاعضاء[1] اھ (جیسا کہ کہا کہ اعضا کے دھونے میں تین مرتبہ سے زیادہ مکروہ ہے ۔ ت) اور خود علامہ صاحب بحر نے بھی اسے اُن سے نقل فرمایا تو اُس حمل پر باعث کیا رہا۔

ثانیاً اقول اس سے قطع نظر بھی ہو تو محقق نے انھیں آداب میں یہ افعال بھی شمار فرمائے ،

نزع خاتم علیہ اسمہ تعالٰی و اسم نبیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حال الاستنجاء و تعاھد ما تحت الخاتم وان لایلطم وجھہ بالماء والدلک خصوصا فی الشتاء و تجاوز حدود الوجہ والیدین والرجلین لیستیقن غسلھا[2]۔

یہ کہ وہ انگوٹھی جس پر اللہ تعالٰی یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی کندہ ہو استنجاء کے وقت اتارنا اور مُہر کے نچلے حصّے کا خیال رکھنا، اور منہ پر پانی کا چھپکا نہ مارنا، اور پانی کا چہرے پر اچھی طرح ملنا، خاص طور پر سردی میں، اور چہرے، دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی حدود سے تجاوز کرنا تاکہ دھونے کا یقین ہوجائے ۔ ت

اور شک نہیں کہ وقت استنجاء اُس انگشتری کا جس پر اللہ عزوجل یا نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا نام پاک یا کوئی متبرک لفظ ہو اُتار لینا صرف مستحب ہی نہیں قطعاً سنّت اور اُس کا ترک ضرور مکروہ بلکہ اساءت ہے بلکہ مطلقاً کچھ لکھا ہو حروف ہی کا ادب چاہیے بلکہ ایسی انگوٹھی پہن کر بیت الخلا میں جانا ہی مکروہ ہے ولہذا تعویذ لے جانے کی اجازت اُس وقت ہوئی کہ غلاف مثلاً موم جامہ میں ہو اور پھر بھی فرمایا کہ اب بھی بچنا ہی اولٰی ہے اگرچہ غلاف ہونے سے کراہت نہ رہی، ردالمحتار میں ہے :

نقلوا عندنا ان للحروف حرمۃ ولو مقطعۃ وذکر بعض القراء ان حروف الھجاء قران نزل علی ھود علیہ الصلٰوۃ والسلام[3] الخ

فقہاء نے نقل کیا ہے کہ ہمارے نزدیک حروف قابلِ احترام ہیں خواہ الگ الگ ہوں، اور بعض قُرّاء سے منقول ہے کہ حروف الہجاء قرآن ہے جو ہُود علیہ الصلوٰۃ والسلام پر نازل ہُوا ۔ ت

---

[1] فتح القدیر قبیل نواقض الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۲

[2] ایضاً

[3] ردالمحتار فصل فی الاستنجاء مصطفی البابی مصر ۱/ ۲۵۰

Marfat.com

اُسی میں عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی قدس سرہ القدسی سے ہے :

حروف الهجاء قران انزلت علٰی هود علیه الصلاة والسلام کما صرح بذلك الامام القسطلانی فی کتابه الاشارات فی علم القراءات[1]

حروف الہجاء قرآن ہے جو ہود علیہ السلام پر نازل ہوا، جیسا کہ امام قسطلانی نے اپنی کتاب الاشارات فی علم القراءات میں نقل کیا ہے۔ ت

بحرالرائق میں ہے :

یکره ان یدخل الخلاء ومعه خاتم مکتوب علیه اسم الله تعالٰی اوشیئ من القران[2]

یہ مکروہ ہے کہ انسان بیت الخلاء میں ایسی انگوٹھی پہن کر داخل ہو جس پر اللہ کا نام یا قرآن لکھا ہو۔ ت

دُرمختار میں ہے :

رقیة فی غلاف متجاف لم یکره دخول الخلاء به والاحتراز افضل[3]

اگر کوئی تعویذ خشک غلاف میں ہے تو اس کو بیت الخلاء میں لے جانا مکروہ نہیں ہے اور بچنا افضل ہے۔ ت

ف۱ یونہی انگشتری ڈھیلی ہو تو اُسے جنبش دینی وضو میں سنّت ہے اور تنگ ہو کہ بے تحریک پانی نہ پہنچے گا تو فرض۔

خلاصہ میں ہے :

فی مجموع النوازل تحریك الخاتم سنة ان کان واسعا وفرض ان کان ضیقا بحیث لم یصل الماء تحته[4]

مجموع النوازل میں ہے انگوٹھی کو حرکت دینا سنت ہے اگر ڈھیلی ہو اور اگر تنگ ہو کہ اس کے نیچے پانی نہ پہنچتا ہو تو فرض ہے۔ ت

ف۲ یونہی وضو میں منہ پر زور سے چھپا کا مارنا مکروہ اور اس کا ترک مسنون۔ درمختار میں ہے :

مکروهه لطم الوجه او غیره بالماء تنزیها[5]

وضو کا مکروہ تنزیہی یہ ہے کہ منہ وغیرہ پر پانی کا چھپکا مارنا۔ ت

بحر میں ہے :

---

[1] ردالمحتار قبیل باب المیاہ مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۳۱

[2] بحرالرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۴۳

[3] درمختار مجتبائی دہلی ۱/ ۳۴

[4] خلاصۃ الفتاوی نولکشور لکھنؤ ص ۲۳

[5] درمختار مجتبائی دہلی ص ۲۴

Marfat.com

ان الزیلعی صرح بان لطم الوجہ بالماء مکروہ فیکون ترکہ سنۃ لا ادبا[1]۔

زیلعی نے تصریح کی کہ پانی سے منہ پر چھپکا مارنا مکروہ ہے تو اس کا ترک سنّت ہوگا نہ کہ ادب۔ ت

یونہی اعضاء کا ملنا بھی مثل غسل سنّتِ وضو بھی ہے۔ درمختار میں ہے:

ومن السنن الدلك و ترك الاسراف و ترك لطم الوجہ بالماء[2]۔

اور سنّتوں میں ہے ملنا اور اسراف کا ترک کرنا، اور منہ پر پانی کا چھپکا نہ مارنا۔ ت

خلاصہ فصل وضو جنس آخر صفتِ وضو میں ہے، والدلك عندنا سنۃ (ہمارے نزدیک ملنا سنّت ہے۔ ت) رہا اعضاء میں حدودِ شرعیہ سے اتنا تجاوز جس سے یقین ہوجائے کہ حدود فرض کا استیعاب ہولیا۔

اقول اگر یقین سے یقینِ فقہی مراد ہو جیسا کہ کتبِ فقہیہ میں وہی متبادر ہے تو یہ ادب و سنّت درکنار خود واجب و لابدی ہے ہاں یقین کلامی مراد ہو تو ادب کہنا عجب نہیں ھذا (وقد نبہ من ھذہ الافعال الاربعۃ علی سنیۃ الاخیرین فی البحر (ان چار افعال میں سے دو کے سنت ہونے پر بحر میں تنبیہ کی ہے۔ ت)

اقول والعجب ترك الاولین مع نقلہ ایاھما ایضا عن الفتح فالسکوت یکون اشد ایھاما مما لو لم یاثرھما ولا شك ان الثانی مثل الرابع الذی استند فیہ البحر الی ان الخلاصۃ جعلہ سنۃ فکذلك نص فیھا علی سنیۃ الثانی ایضا اما الاول فاھم الکل واحقھا بالتنبیہ والبحر نفسہ صرح فی الاستنجاء بما سمعت و لکن جل من لا یغیب عن علمہ شیئ قط۔

اقول اور قابلِ تعجب یہ ہے کہ پہلے دو کو چھوڑ دیا حالانکہ انھوں نے اس کو فتح سے نقل کیا تو خاموشی سے زیادہ وہم پیدا ہونا' بہ نسبت اس کے کہ وہ ان دونوں کو نقل ہی نہ کرتے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دوسرا چوتھے کی مثل ہے جس میں بحر نے کہا ہے کہ خلاصہ نے اس کو سنّت کہا ہے، اسی طرح اس میں دوسرے کی سنیت کی تصریح بھی ہے' بہرحال پہلا سب سے اہم ہے اور اس پر زیادہ تنبیہ کی ضرورت ہے، اور بحر نے استنجا کے بارے میں جو تصریح کی ہے وہ ہم نے بیان کردی، تو نے سن لی، لیکن بزرگ وہ ہے جس کے علم سے کوئی چیز کبھی غائب نہیں ہوتی ہے ت

---

[1] بحرالرائق مستحبات الوضوء سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

[2] خلاصۃ الفتاوٰی نولکشور لکھنؤ ص ۲۲

Marfat.com

یہاں سے واضح ہُوا کہ محقق کا اس عبارت میں ترک اسراف کو شمار فرمانا نفی کراہت پر حاکم نہیں ہوسکتا۔

اقول و ۱ کان من احسن الاعذار عن المحقق رحمہ اللہ تعالٰی انہ تجوز فاطلق الادب علی مایعم السنن لکنہ ھھنا قد میز السنن من الاداب کما میز فی الخلاصۃ و ۲ اخذ علی الکتاب فی جعلہ التیامن و استیعاب الراس بالمسح مستحبین وقال بعد اقامۃ الدلیل فالحق ان الکل سنۃ و ۳ مسح الرقبۃ مستحب اھ ثم قال ومن السنن الترتیب بین المضمضۃ و الاستنشاق وعد اشیاء ثم قال الاداب ترک الاسراف و التقتیر[۱] الخ فسیاق کلامہ رحمہ اللہ تعالٰی ینفی العذر المذکور واللہ تعالٰی اعلم۔

اقول محقق کی طرف سے بہترین عذر یہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے بطور مجاز ادب بول کر سُنتوں کا ارادہ کیا ہے مگر یہاں سنتوں اور ادب کو الگ الگ رکھا ہے جیسا کہ خلاصہ میں کیا ہے، اور کتاب پر اس سلسلہ میں مواخذہ کیا ہے کہ اُنھوں نے تیامُن اور مسح میں سر کے استیعاب کو مستحب کیوں قرار دیا ہے اور دلیل قایم کرنے کے بعد فرمایا کہ حق تو یہ ہے کہ یہ سب سنت ہے اور گردن کا مسح مستحب ہے اھ پھر فرمایا سنتوں میں کُلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں ترتیب ہے، اور کئی دوسری چیزیں گنائیں، پھر فرمایا ادب ترک اسراف و تقتیر ہے الخ لہٰذا ان کے کلام کی روش مذکور عذر کی نفی کرتی ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

ثالثاً اقول و ۴ عبارت بدائع میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ملک العلماء رحمہم اللہ تعالٰی نے ترک اسراف کو صرف ادب ہی نہ فرمایا بلکہ حق بتایا تو اسراف خلاف حق ہوا باطل ہوا اور اُس کا ادنٰی درجہ کراہت فماذا بعد الحق الا الضلال بلکہ اسراف کو غلو کہا اور دین میں غلو ممنوع لاتغلوا فی دینکم۔

رابعاً اقول و ۵ ان تمام تائیدات کے بعد بھی نہر و ردالمحتار کا مطلب کہ قول سوم کو دوم کی طرف راجع کرنا ہے تمام نہیں ہوتا۔ مانا کہ بدائع و فتح کی عبارات نفی کراہت نہ کریں مانا کہ ________ فتح کی رائے میں ترکِ ادب بھی مکروہ ہو مگر نص امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ کا کیا جواب ہے جس میں اُس کے ادب ہونے کی تصریح فرمائی اور مستحبات محضہ کے ساتھ اُس کی گنتی آئی اب اگر تحقیق یہ ہے کہ ترک مندوب مکروہ نہیں تو ضرور کلام امام کہ امام کلام ہے نفی کراہت کا اشعار فرمائے گا اس بارہ میں

عہ تبعہ علی الاول فی البرھان ثم الشرنبلالی وغیرھما وعلی الثانی من لایحصی اھ منہ

برہان پھر شرنبلالی وغیرہما نے اس کی اتباع کی پہلے قول پر اور دوسرے پر بے شمار نے۔ (ت)

[۱] فتح القدیر سنن الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۱

Marfat.com

کلمات علماء کا اختلاف و اضطراب سُن چکے۔

وانا اقول و باللہ التوفیق اولاً حب و کراہت میں تناقض نہیں کہ ایک کا رفع دُوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہو۔ دیکھو مباح سے دونوں مرتفع ہیں تو ترک مستحب مطلقاً مستلزم کراہت کیوں ہوا۔

ثانیاً اقول اگر ترک مستحب موجب کراہت ہو تو آدمی جس وقت خالی بیٹھا ہو اور کوئی مطالبہ شرعیہ اُس وقت اُس پر لازم نہ ہو لازم کہ اُس وقت لاکھوں مکروہ کا مرتکب ٹھہرے کہ مندوبات بے شمار ہیں اور وہ اُس وقت اُن سب کا تارک۔

ثالثاً اقول کراہت کا لفظ ہی بتا رہا ہے کہ وہ مقابل سنت ہے نہ مقابل مندوب جو بندہ ہو کر بلا وجہ ایسی چیز کا ارتکاب کرے جسے اس کا مولیٰ مکروہ رکھتا ہے وہ کسی ملامت و سرزنش کا بھی مستحق نہ ہو تو مولیٰ کے نزدیک مکروہ ہونے کا کیا اثر ہُوا اور جب فعل پر سرزنش چاہئے تو اس کا مرتبہ جانب ترک میں وہی ہوا جو جانب فعل میں سنّت کا ہے کہ اُس کے ترک پر ملامت ہے نہ کہ مندوب کا جس کے ترک پر کچھ نہیں۔ ظاہر ہے کہ کراہت کچھ ہے کی مقتضی ہے اور ترک مستحب پر کچھ نہیں اور کچھ نہیں کچھ ہے کے برابر نہیں ہوسکتا۔

رابعاً اقول و باللہ التوفیق تحقیق بالغ و تنمیق بازغ یہ ہے کہ فعل مطلوب شرعی کا ترک نادراً ہوگا یا عادۃً اور ہر ایک پر سزا کا استحقاق ہوگا یا سرزنش کا یا کچھ نہیں تو دونوں ترک تین تین قسم ہوئے اور تین کو تین میں ضرب دینے سے نو قسمیں عقلی پیدا ہوئیں ان میں تین بداہۃً باطل ہیں: ترک[1] عادی پر کچھ نہ ہو اور نادر پر عذاب یا عتاب[2]۔ سوم[3] ترک عادی پر عتاب اور نادر پر عقاب۔ اور دو قسمیں شرعاً وجود نہیں رکھتیں ترک عادی پر[4] عقاب یا عتاب اور نادر پر کچھ نہیں کہ شرعاً مستحب کے ترک نادر پر کچھ نہیں تو عادی پر بھی کچھ نہیں اور سنّت کے ترک عادی پر عتاب ہے تو نادر پر بھی ہے کہ وہ حکم سنّت ہے اور حکم شے کو شے سے انفکاک نہیں اصول امام فخر الاسلام و امام حسام الدین و امام نسفی میں ہے:

حکم السنۃ ان یطالب المرء باقامتہا من غیر افتراض ولا وجوب لانہا طریقۃ امرنا باحیائہا فیستحق اللائمۃ بترکہا[1]۔

سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے مگر اس میں فرضیت اور وجوب نہ ہو، کیونکہ وہ ایک ایسا طریقہ ہے جس کو زندہ رکھنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اس کو چھوڑنے سے سرزنش کا مستحق ہوگا۔ (ت)

لاجرم چار قسمیں رہیں:

---

[1] اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ جاوید پریس کراچی ص ۱۳۹

Marfat.com

(۱) ترک عادی ہو یا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو یہ بحال قطعیت فرض ورنہ واجب ہے۔

(۲) عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب۔ یہ سنتِ مؤکدہ ہے کہ اگر نادر پر بھی عذاب ہو تو اُس میں اور واجب میں فرق نہ رہے گا اور عادی پر بھی عتاب ہی ہو تو اُس میں اور سنتِ غیر مؤکدہ میں تفاوت نہ ہوگا حالانکہ وہ ان دونوں میں برزخ ہے۔

(۳) عادی ہو یا نادر مطلقاً مورث عتاب ہو۔ یہ سنتِ زائدہ ہے۔

(۴) مطلقاً عذاب وعتاب کچھ نہ ہو۔ یہ مستحب و مندوب وادب ہے۔

پھر ازانجا کہ فعل وترک میں تقابل ہے لغرض تعادل واجب ہے کہ ایسی ہی چار قسمیں جانب ترک تکلیں یعنی جس کا ترک مطلوب ہے،

(۱) اس کا فعل عادی ہو یا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو یہ بحال قطعیت حرام ورنہ مکروہ تحریمی ہے۔

(۲) فعل عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب یہ اساءت ہے جس کی نسبت علمائے تحقیق فرمائی کہ کراہت تنزیہی سے افحش اور تحریمی سے اخف ہے۔

(۳) مطلقاً مورث عتاب ہی ہو یہ کراہت تنزیہی ہے۔

(۴) مطلقاً کچھ نہ ہو یہ خلافِ اولیٰ ہے۔

تنویر اس تقریر منیر سے چند جلیل فائدے متجلی ہوئے،

(۱) سنتِ مؤکدہ کا ترک مطلقاً گناہ نہیں بلکہ اُس کے ترک کی عادت گناہ ہے۔

(۲) اساءت کے بارے میں اگرچہ کلماتِ علماء مضطرب ہیں کوئی اسے کراہت سے کم کہتا ہے کما فی الدر صدر سنن الصلاۃ وبہ نص الامام عبدالعزیز فی الکشف وفی التحقیق۔ (جیسا کہ در میں نماز کی سنتوں کی ابتدا میں ہے اور اسی کی تصریح امام عبدالعزیز نے کشف میں تحقیق کی ہے۔ ت)

کوئی زاید کما فی الشامی عن شرح المنار للزین (جیسا کہ شامی میں شرح منار میں زین سے۔ ت) کوئی مساوی کما فی الطحطاوی ثمہ وفی ادراك الفریضۃ عن الحلبی شارح الدر (جیسا کہ طحطاوی میں فرض کے جاننے میں حلبی شارح در سے۔ ت) مگر عندالتحقیق اُس کا مقابل سنتِ مؤکدہ ہونا چاہئے کہ جس طرح سنتِ مؤکدہ واجب وسنت زایدہ میں برزخ ہے یُوں ہی اساءت کراہت تحریم وکراہت تنزیہ میں کما فی الشامی (جیسا کہ شامی میں ہے۔ ت) فی علمگیریہ میں سراج وہاج سے ہے:

Marfat.com

ان ترك المضمضة والاستنشاق اثم علی الصحیح لانہما من سنن الھدی وترکھا یوجب الاساءۃ بخلاف السنن الزوائد فان ترکھا لایوجب الاساءۃ اھ[1]

اگر کلی اور ناک میں پانی ڈالنا چھوڑدیا تو صحیح قول کے مطابق گنہ گار ہوگا کیونکہ یہ سنن ہدٰی سے ہے اور ان کا ترک موجب گناہ ہے بخلاف سنن زوائد کے کہ ان کا ترک موجب اسادت نہیں اھ۔ ت

اقول قولہ اثم ای ان اعتاد کما ھو معروف فی محلہ فیہ وفی نظائرہ۔

اقول ان کا قول "گنہ گار ہوگا" اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اس نے ترک کی عادت بنالی ہو اور یہ امر اپنے مقام پر معروف ہے اور اس کے نظائر بھی ہیں۔ ت

اصول امام فخرالاسلام وامام حسام الدین وامام نسفی میں ہے:

والسنن نوعان سنۃ الھدی وتارکھا یستوجب اساءۃ وکراھیۃ والزوائد وتارکھا لا یستوجب اساءۃ۔[2]

اور سنت کی دو قسمیں ہیں، سنتِ ہدٰی جس کا تارک گنہگار ہے اور سنتِ زوائد جس کا تارک گنہ گار نہیں ہے۔ ت

ردالمحتار صدر سنن الوضوء میں ہے:

مطلق السنۃ شامل لقسمیھا وھما السنۃ المؤکدۃ المسماۃ سنۃ الھدی وغیر المؤکدۃ المسماۃ سنۃ الزوائد۔[3]

مطلق لفظ سنّت دونوں قسموں کو شامل ہے، سنّتِ مؤکدہ جس کو سنّتِ ہدٰی کہتے ہیں اور غیر مؤکدہ جس کو سنّتِ زوائد کہتے ہیں۔ ت

بحرالرائق سنن نماز مسئلہ رفع یدین للتحریمہ میں ہے:

انہ من سنن الھدی فھو سنۃ مؤکدۃ۔[4]

سنن ہُدٰی سنّتِ مؤکدہ ہے۔ ت

(۳) کراہت تنزیہہ مستحب کے مقابل ہے نہ سنّتِ مؤکدہ کے بلکہ سنّتِ غیر مؤکدہ کے مرتبہ میں ہے۔ اُسے مستحب کے مقابل کہنا خلافِ تحقیق ہے اور مطلق سنّت کے مقابل بتانا بمعنی اعم ہے جبکہ اُسے اساءت کو بھی شامل کرلیا جائے جس طرح کبھی اساءت کو اعم لے کر سنّتِ زائدہ کے مقابل بولتے ہیں جس طرح اطلاق

---

[1] فتاوی عالمگیری مکتبہ نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۶

[2] اصول البزدوی باب الفرضیۃ والرخصۃ جاوید پریس کراچی ص ۳۹

[3] ردالمحتار مصطفی البابی مصر ۱/۷۷

[4] بحرالرائق سعید کمپنی کراچی ص ۳۰۲

Marfat.com

موزح ہیں خلافِ اولیٰ کہہ کر وہ تنزیہی کہہ دیتے ہیں۔

(۴) خلافِ اولیٰ مستحب کا مقابل ہے اور اپنے معنی خاص پر مکروہ تنزیہی سے بالکل جدا ہاں بمعنی اعم اُسے بھی شامل اور کراہت تنزیہ کا اُس کی طرف مرجع ہونا اسی معنی پر ہے۔ بحر کے اشکال مذکور یشکل علیہ ما قالوہ ان المکروہ تنزیھا مرجعہ الی خلاف الاولی (اس پر یہ اشکال ہے کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولیٰ ہے۔ ت) پر منحۃ الخالق میں فرمایا:

الکراھۃ لابد لھا من دلیل خاص وبذلک یندفع الاشکال لان المکروہ تنزیھا الذی ثبتت کراھتہ بالدلیل یکون خلاف الاولی ولا یلزم من کون الشیئ خلاف الاولی ان یکون مکروھا تنزیھا مالم یوجد دلیل الکراھۃ[1]۔

کراہت کے لیے دلیل خاص ضروری ہے اور اس سے اشکال مرتفع ہوجائے گا اس لیے کہ مکروہ تنزیہی وہ ہے کہ جس کی کراہت دلیل سے ثابت ہو وہ خلاف اولیٰ ہوگا اور کسی چیز کے خلافِ اولیٰ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ وُہ مکروہ تنزیہی ہو تاوقتیکہ دلیلِ کراہت نہ پائی جائے۔ ت

(۵) کراہت کے لیے اگرچہ تنزیہی ہو ضرور دلیل کی حاجت ہے کما نص علیہ فی الحدیقۃ الندیۃ وغیرھا وبیناہ فی رشاقۃ الکلام (جیسا کہ اس کی تصریح حدیقۃ الندیہ وغیرہ میں موجود ہے اور ہم نے اس کو اشناءِ کلام میں بیان کردیا ہے۔ ت)

اقول خلافِ سنت ہونا خود کراہت پر دلیل شرعی ہے،

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من رغب عن سنتی فلیس منی[2] رواہ الشیخان عن انس ولابن ماجۃ عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا فمن لم یعمل بسنتی فلیس منی[3] فما مر عن العلامۃ الشامی من انھا قد تعرف بلا دلیل خاص کأن تضمن ترک واجب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس نے میری سنّت سے اعراض کیا وہ مجھ سے نہیں ہے، اس کو شیخان نے انس سے روایت کیا، اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے روایت کی جس نے میری سنت پر عمل نہ کیا تو وہ مجھ سے نہیں ہے، تو شامی میں جو ہے کہ کراہت کبھی بلا دلیل خاص کے

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۰۲

[2] صحیح بخاری کتاب النکاح قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۷۵۷

[3] سنن ابن ماجہ ماجاء فی فضل النکاح مجتبائی لاہور ص ۱۳۴

Marfat.com

او سنة[1] لیس کما ینبغی ولا نعنی بالخاص خصوص النص فی الجزئی المعین اذ لاحاجة الیہ قطعا لصحۃ الاحتجاج بالعمومات و القواعد الشرعیۃ الکلیۃ قطعا۔

کبھی پہچانی جاتی ہے مثلاً یہ کہ ترک واجب یا سنت کو متضمن ہو، نامناسب ہے، اور ہماری مراد خاص کسی معین جزئی میں خاص نص کا پایا جانا مراد نہیں کیونکہ اس کی قطعی ضرورت نہیں، شریعت میں عمومیت اور قواعد کلیہ سے ہی قطعی استدلال کیا جاتا ہے۔ت

(۶) یہ نفیس جلیل نفرقے[ف۱] مقتضائے تقسیم عقلی و اقتضائے نفس لفظ کراہت و قضیہ تفرقۂ احکام ہیں نہ کہ نری اصطلاح اختیاری کہ جس کا جو چاہا نام رکھ لیا،

کما قالہ المحقق فی الحلیۃ ان ھذا امر یرجع الی الاصطلاح والتزامہ لیس بلازم[2] اھ و نقل قبیلہ عن اللامشی فی حد المکروہ وھو مایکون ترکہ اولی من فعلہ و تحصیلہ[3] اھ ثم قال اعلم ان المکروہ تنزیھا مرجعہ الی ماھو خلاف الاولی والظاہر انھما متساویان کما اشار الیہ اللامشی[4] اھ و تبعہ فی ردالمحتار۔

جیسا کہ محقق نے حلیہ میں فرمایا کہ یہ محض اصطلاحی معاملہ ہے اور اس کا التزام لازم نہیں اھ اور اس سے کچھ قبل لامشی سے نقل کیا مکروہ کی تعریف میں، اور وہ یہ ہے کہ جس کا ترک اس کے فعل سے اولٰی ہو اھ پھر کہا جاننا چاہیے کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی کی طرف ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں متساوی ہیں جیسا کہ لامشی نے اس طرف اشارہ کیا اھ اور ردالمحتار میں اس کی پیروی کی۔

(۷) مشہور احکام[ف۲] خمسہ ہیں واجب، مندوب، مکروہ، حرام، مباح وبہ بدء فی مسلم الثبوت (اور مسلم الثبوت نے یہی ظاہر کیا۔ت) یہ مذہب شافعیہ سے الیق ہے کہ اُن کے یہاں واجب و فرض میں فرق نہیں والیہ اشار تبعا للتحریر فی التحریر بقولہ بعدہ والحنفیۃ لاحظوا حال الدال الخ (اور تحریر میں تحریر کی پیروی کرتے ہوئے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے اپنے اس قول کے ساتھ اس کے بعد اور حنفیہ نے دال کے حال کا لحاظ کیا ہے۔ت)

---

[1] ردالمحتار مکروہات الصلٰوۃ مصطفی البابی مصر ۱/ ۴۷۲
[2] ردالمحتار مستحبات الوضو " ۱/ ۹۱
[3] حلیہ
[4] بحرالرائق مایفسد الصلٰوۃ سعید کمپنی کراچی ۲/ ۳۲
[5] ردالمحتار مستحبات الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/ ۹۱

Marfat.com

اور بعض نے برعایت مذہب حنفی فرض و واجب اور حرام و مکروہ تحریمی کو تقسیم میں جدا جدا اخذ کرکے سات قرار دیے وبہ ثنی فی المسلم (اس روایت کا ذکر مسلم الثبوت میں ہے) بعض نے فرض، واجب، سنّت، نفل، حرام، مکروہ، مباح یوں سات گنے۔

وعلیہ مشی فی التنقیح وتبعہ مولی خسرو فی مرقاۃ الوصول والعلامۃ الشمس محمد بن حمزۃ الفناری فی فصول البدائع۔

اور تنقیح میں بھی یہی راہ اختیار کی اور مرقاۃ الوصول میں مولٰی خسرو نے اور فصول البدائع میں علامہ شمس محمد بن حمزۃ الفناری۔

بعض نے سنّت میں سنّتِ ہُدٰی و سنّتِ زائدہ اور مکروہ میں تحریمی و تنزیہی قسمیں کرکے نو شمار کیے کما نص علیہ الفناری فی اٰخر کلامہ ولیشیر الیہ کلام التوضیح (اپنے آخر کلام میں فناری نے نص کی اور توضیح نے اس کی طرف اشارہ کیا۔ ت)

اقول تقسیم اول میں کمال اجمال اور مذہب شافعی سے الیق ہونے کے علاوہ صحت مقابلہ اس پر مبنی کہ ہر مندوب کا ترک مکروہ ہو وقد علمت انہ خلاف التحقیق (تُو نے جان لیا یہ خلافِ تحقیق ہے۔ ت) نیز سنّت و مندوب میں فرق نہ کرنا مذہبِ حنفی و شافعی کسی کے مطابق نہیں۔ یہی دونوں کی تقسیم دوم میں بھی ہیں، سوم و چہارم میں عدم مقابلہ بدیہی کہ سوم میں جانبِ فعل چار چیزیں ہیں اور جانبِ ترک دو۔ چہارم میں جانبِ فعل پانچ اور جانبِ ترک تین۔ پھر جانبِ ترک بسط اقسام کرکے تصحیح مقابلہ کیجئے تو اسی مقابلہ نفل و کراہت سے چارہ نہیں مگر بتوفیق اللہ تعالٰی تحقیق فقیر سب خللوں سے پاک ہے اُس نے ظاہر کیا کہ بلکہ احکام گیارہ ہیں، پانچ جانبِ فعل میں متنازلاً فرض، واجب، سنّتِ مؤکدہ، غیر مؤکدہ مستحب اور پانچ جانبِ ترک میں متصاعداً خلافِ اولٰی، مکروہ تنزیہی، اساءت، مکروہ تحریمی، حرام جن میں میزان مقابلہ اپنے کمال اعتدال پر ہے کہ ہر ایک اپنے نظیر کا مقابل ہے اور سب کے بیچ میں گیارھواں مباح خالص۔ اس تقریر منیر کو حفظ کر لیجئے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزارہا مسائل میں کام دے گی اور صدہا عقدوں کو حل کرے گی کلمات اس کے موافق مخالف سب طرح کے ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالٰی حق اس سے متجاوز نہیں فقیر طمع رکھتا ہے کہ اگر حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب وطراز مُذہّب ہے والحمد للہ رب العٰلمین۔ اس تحقیق انیق کے بعد قول سوم ہرگز دوم کی طرف راجع ہو کر ملتقی نہیں بلکہ وہی من حیث الروایۃ سب سے اقوٰی ہے کہ خاص نص ظاہر الروایۃ کا مقتضٰی ہے۔

تنبیہ: علامہ عمر نے جبکہ قول چہارم اختیار فرمایا امام اجل قاضی خان وغیرہ کا ترک اسراف کو سنّت فرمانا بھی اسی طرف راجع کرنا چاہا کہ سنّت سے مراد مؤکدہ ہے اور اُس کا ترک مکروہ تحریمی۔

Marfat.com

اقول اقوال بعض متاخرین میں اس کی تائیدوں کا پتا چلے گا بحرالرائق[1] آخر مکروہات الصلوٰۃ پھر ردالمحتار[2] میں ہے:

السنۃ اذا کانت مؤکدۃ قویۃ لایبعد ان یکون ترکہا مکروہا کراھۃ تحریم کترک الواجب[1]

سنت جب مؤکدہ ہو تو بعید نہیں کہ اس کا ترک مکروہ تحریمی ہو اور یہی واجب کا حال ہے۔ ت

ابوالسعود علی مسکین پھر طحطاوی علی الدرالمختار صدر مکروہاتِ نماز میں ہے:

الفعل اذا کان واجبا اوما فی حکمہ من سنۃ الہدی ونحوہا فالترک یکرہ تحریما وان کانت سنۃ زائدۃ اوما فی حکمہا من الادب ونحوہ یکرہ تنزیہا[2] اھ

فعل جب واجب ہو یا واجب کے حکم میں ہو جیسے سنتِ ہدٰی وغیرہا تو اس کا ترک مکروہ تحریمی ہے اور اگر سنت زائدہ ہے یا اُس کے حکم میں ہے جیسے ادب وغیرہ تو مکروہ تنزیہی ہے۔ ت

اقول اولاً تبعا القہستانی[3] فانہ ذکرہ ثمہ ولم ینقلہ عن احد بل زعم ان کلامہم یدل علیہ فما کان للسید الازہری ان یسوقہ مساق المنقول **وثانیاً**[4] لایدری ما ذا اراد بنحوہا فالحکم لایسلم لہ فی السنۃ المؤکدۃ مالم یتعود بالترک ففیم یثبت بعدہا وھل تری قائلا بہ احدا۔

قہستانی کی پیروی میں اولاً تو یہ ہے کہ انہوں نے وہاں ذکر کیا ہے اور اس کو کسی اور سے نقل نہیں کیا ہے بلکہ گمان کیا کہ ان کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے تو سیدازہری کو لائق نہ تھا کہ اس کو منقول کے طور پر نقل کرتے۔

اور ثانیاً معلوم نہیں کہ بنحوھا سے ان کی مراد کیا ہے پس یہ حکم سنت مؤکدہ میں اس وقت تک قابل تسلیم نہیں جب تک کہ وُہ ترک کا عادی نہ ہو تو اس کے بعد کس میں ثابت ہوگا اور کیا اس کا کوئی قائل ہے؟ ت

کشف بزدوی و تحقیق علی الحسامی بحث عزیمت و رخصت میں اصول امام ابوالیسر صدرالاسلام بزدوی سے ہے:

حکم السنۃ ان یندب الی تحصیلہا و یلام

اور سنت کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر

---

[1] بحرالرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۳۲

[2] طحطاوی علی الدرالمختار باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا مطبع بیروت ۱/۲۷۶

Marfat.com

علی ترکہا مع لحوق اثم یسیر[1]

سراہا جاتا ہے اور اس کے ترک پر ملامت کی جاتی ہے اور تھوڑا بہت گناہ بھی ہوتا ہے۔ (ت)

درمختار صدر حظر میں ہے:

یاثم بترك الواجب ومثله السنة المؤکدۃ[2]

واجب کے ترک سے گناہگار ہوجاتا ہے اسی طرح سنتِ مؤکدہ کے ترک سے۔ (ت)

مگر صحیح وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے کہ سنتِ مؤکدہ کا ایک آدھ بار ترک گناہ نہیں بُرا ہے اور عادت کے بعد گناہ و ناروا ہے۔

اقول وھذا ان شاء اللہ تعالٰی سر قول الامام الاجل فخر الاسلام ان تارك السنة المؤکدۃ یستوجب اساءۃ ای بنفس الترك و کراھۃ ای تحریمیۃ ای عند الاعتیاد اذھی المحمل عند الاطلاق ولھذا قال الامام عبد العزیز فی شرحہ ان الاساءۃ دون الکراھۃ واکتفی فی السنة الزائدۃ بنفی الاساءۃ لان نفی الادنی یدل علی نفی الاعلی بالاولی وحیث ان الکراھۃ التنزیھیۃ ادنی من الاساءۃ فنفی الاعلی لایستلزم نفی الادنی، لذا ذکر توجہ اللائمۃ حکم ترك مطلق السنة ثم قسمھا قسمین وفرق بلزوم الاساءۃ وعدمہ فتحصل ان المؤکدۃ وغیرھا تشترکان فی توجہ الملام علی الترك وتفترقان فی ان ترك المؤکدۃ اساءۃ و

اقول اور یہ فخر الاسلام کا قول ہے کہ سنتِ مؤکدہ کا تارک مستحق گناہ ہے، یعنی نفسِ ترک سے اور یہ کراہت تحریمی ہوگی جبکہ وُہ عادی ہو، کیونکہ عند الاطلاق یہی مراد ہوتی ہے، اس لیے امام عبد العزیز نے اس کی شرح میں فرمایا کہ اساءت کراہت سے کم ہے اور سنتِ زائدہ میں انہوں نے محض اساءۃ کی نفی پر اکتفا کیا کیونکہ ادنٰی کی نفی اعلٰی کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور چونکہ کراہتِ تنزیہی اساءۃ سے کم ہے اور اعلٰی کی نفی ادنٰی کی نفی کو مستلزم نہیں ہے اور اس لیے ائمہ کے اس قول کو ذکر کیا ہے کہ مطلق سنۃ کے ترک کا کیا حکم ہے، پھر اس کی دو قسمیں کی ہیں اور لزومِ اساءۃ کے درمیان اور عدمِ اساءۃ کے درمیان فرق کیا ہے، تو حاصل یہ کہ مؤکدہ غیر مؤکدہ دونوں میں ترک پر ملامت ہوگی اور فرق یہ ہوگا کہ ترک مؤکدہ اساءۃ ہے اور جب اس کی عادت ہوجائے تو

---

[1] کشف الاسرار من اصول البزدوی مطبوعہ بیروت ۱/۳۰۸

[2] درمختار باب الحظر والاباحۃ مجتبائی دہلی ۲/۳۲۷

Marfat.com

بعد التعود کراھة تحریم ولیس فی ترک غیرھا الاکراھة التنزیہ ولعمری ان اشارات ھذا الامام الھمام ادق من ھذا حتی لقبوہ ابا العسر واخاہ الامام صدر الاسلام ابا الیسر۔

مکروہ تحریمی ہے اور غیر مؤکدہ کے ترک میں صرف کراہت تنزیہی ہے اِس امام کے اشارات بہت ہی باریک ہیں اس لیے ان کا لقب ابوالعُسر رکھا گیا اور اُن کے بھائی صدر الاسلام کا ابوالیسر۔ (ت)

جہاں جہاں کلمات علماء میں اُس پر حکم اثم ہے اُس سے مراد بحال اعتیاد ورنہ اُس میں اور واجب میں فرق نہ رہے۔

اقول والفرق بتشکیک الاثم کما لجاء الیہ فی البحر لایجدی لان التشکیک حاصل فی الواجبات انفسہا۔[1]

اقول اور گناہ میں تشکیک سے فرق کرنا جیسا کہ بحر میں کیا ہے، مفید نہیں ہے کیونکہ واجبات میں تشکیک موجود ہے۔ ت

اور جب اُس کا مطلق ترک گناہ نہیں تو مکروہ تحریمی بے عادت نہیں ہو سکتا کہ ہر مکروہ تحریمی گناہ و معصیت صغیرہ ہے۔ ردالمحتار صدر واجبات صلاۃ میں ہے:

صرح العلامۃ ابن نُجیم فی رسالتہ المؤلفۃ فی بیان المعاصی بان کل مکروہ تحریما من الصغائر۔[1]

علامہ ابن نُجیم نے اپنے رسالہ میں (بیان معاصی کا رسالہ) تصریح کی ہے کہ ہر مکروہ تحریمی صغائر سے ہوتا ہے۔ ت

حلبیہ میں ہے:

لایترک رفع الیدین ولو اعتاد یاثم۔[2]

رفع یدین ترک نہ کیا جائے اور اگر عادی ہو تو گنہگار ہوگا۔ ت

غنیہ میں ہے:

لانہ سنۃ مؤکدۃ اما لو ترکہ بعض الاحیان من غیر اعتیاد لایأثم وھذا مطرد فی جمیع السنن المؤکدۃ۔[3]

کیونکہ یہ سنت مؤکدہ ہے اور اس کو کبھی کبھی ترک کرنا اور اس کی عادت نہ بنا لینا گناہ نہیں ہے اور یہ حکم تمام مؤکد سنتوں میں ہے۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار صفۃ الصلوٰۃ مصطفے البابی مصر ۱ / ۳۲۷

[2] غنیۃ المستملی " سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۰۰

[3] ایضاً

Marfat.com

حلیہ میں کلام مذکور امام الیسر کی طرف اشارہ کرکے فرمایا :

وھو حسن لکن بعد وجود الدلیل الدال علی لحوق الاثم لتارك السنة بمجرد الترك لھا ولیس ذلك بالسھل الواضح[1]

اور وہ حسن ہے لیکن یہ اُسی وقت ہوسکتا ہے کہ کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس امر پر دلالت کرتی ہو کہ مطلق ترک سنّت سے گناہ لازم ہوتا ہے ، اور یہ کوئی آسان بات نہیں ہے ۔ ت

ردالمحتار سُنن صلاۃ میں نہر الفائق سے بحوالہ کشف کبیر کلام امام ابی الیسر نقل کرکے فرمایا :

فی شرح التحریر المراد الترك بلا عذر علی سبیل الاصرار وفی شرح الکیدانیة عن الکشف قال محمد فی المصرین علی ترك السنة بالقتال وابو یوسف بالتادیب اھ فیتعین حمل الترك علی الاصرار توفیقا بین کلامھم[2]

شرح تحریر میں ہے کہ ترک سے مراد بلا عذر ترک کرنا بر سبیلِ اصرار ہے اور شرح کیدانیہ میں کشف سے منقول ہے کہ امام محمد نے اُن لوگوں سے قتال کا حکم دیا ہے جو تارکِ سنّت ہوں ، اور ابو یوسف نے تادیب کا حکم دیا اھ لہذا ترک سے مراد اصرار ہی ہوگا تاکہ ان کے کلام میں تطبیق ہوسکے ۔ ت

اُسی میں ہے :

کونه سنة مؤکدة لایستلزم الاثم بترکه مرة واحدة بلا عذر فیتعین تقیید الترك بالاعتیاد[3]

اُس کا سنّتِ مؤکدہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ اس کے ایک مرتبہ ترکِ بلا عذر سے گنہگار ہوجائے ، لہذا اس میں عادی ہونے کی قید لگانا ہوگی ۔ ت

اُسی کے سُنن وضو میں دربارۂ نیت ہے :

یأثم بترکھا اثما یسیرا کما قدمنا عن الکشف والمراد الترك بلا عذر علی سبیل الاصرار کما قدمنا عن شرح التحریر وذلك لانھا سنة مؤکدة کما حققه فی الفتح[4]

جیسا کہ ہم نے کشف سے بیان کیا اس کا ترک گناہ صغیرہ ہے ترک سے مراد بلا عذر بر سبیل عادت ہے جیسا کہ ہم نے پہلے شرح التحریر سے بیان کیا کہ یہ سنت مؤکدہ ہے فتح القدیر کی یہی تحقیق ہے ۔ ت

---

[1] حلیہ

[2] ردالمحتار باب صفۃ الصلاۃ مصطفی البابی مصر ۱/۳۵۰

[3] ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۱/۳۵۱

[4] ؍؍ کتاب الطہارۃ سنن الوضوء ؍؍ ۱/۷۹

Marfat.com

فتح القدیر میں ہے :

حکی فی الخلاصة خلافا فی ترکہ (ای ترک رفع الیدین عند التحریمة) قیل یأثم وقیل لا قال والمختار ان اعتادہ اثم لا ان کان احیانا انتھی وینبغی ان نجعل شقی ھذا القول محمل القولین فلا اختلاف ولا اثم لنفس الترک بل لان اعتیادہ للاستخفاف والا فمشکل اویکون واجبا[1]

خلاصہ میں اس کے ترک پر اختلاف منقول ہے (یعنی تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفع یدین کے ترک پر) ایک قول ہے گنہگار ہوگا اور ایک ہے کہ نہیں ہوگا، اور مختار یہ ہے کہ اگر عادت بنالی ہے تو گنہگار ہوگا، اگر احیانا ہو تو نہ ہوگا انتہی اور مناسب ہے کہ اس قول کی دونوں شقوں کو دونوں قولوں کا محل بنا لیا جائے تو نہ تو اختلاف ہوگا اور نہ ہی گناہ ہوگا نفس ترک میں، بلکہ صرف عادت بنالینے کی صورت میں ہوگا کہ اس میں استخفاف کا پہلو نکلتا ہے ورنہ مشکل ہے، یا پھر وہ چیز واجب ہو۔ (ت)

دُرمختار میں ہے :

الجماعة سنة مؤکدة للرجال وقیل واجبة وعلیہ العامة ثمرتہ تظھر فی الاثم بترکھا مرۃ[2]

جماعت مردوں کے لیے سنت مؤکدہ ہے اور ایک قول ہے کہ واجب ہے، اور عام فقہا کا یہی قول ہے اس کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے جماعت ایک مرتبہ چھوڑی۔ ت

اُسی کے سُننِ وضوء میں ہے :

وتثلیث الغسل المستوعب ولا عبرة للغرفات ولو اکتفی بمرة ان اعتادہ اثم والا لا[3]

اور پُوری طرح تین تین مرتبہ دھونا، اور چُلوؤں کا اعتبار نہیں ہے اور اگر ایک مرتبہ پر اکتفا کیا تو اگر عادی ہے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں۔ ت

خلاصہ میں ہے :

ان توضأ مرة مرة ان فعل لعزة الماء او لعذر البرد او لحاجة لایکرہ وکذا ان

اگر ایک ایک مرتبہ اعضاء کو دھویا تو اگر پانی کی قلت یا ٹھنڈ کے عذر یا ضرورت کی وجہ سے ہے تو مکروہ

---

[1] فتح القدیر | صفة الصلوٰة | نوریہ رضویہ سکھر | ۱/۲۴۴
[2] دُرمختار | باب الامامة | مجتبائی دہلی | ۱/۸۲
[3] ؍؍ | سنن الوضو | ؍؍ | ۱/۲۲

Marfat.com

فعله احیانا اما اذا اتخذ ذلك عادۃ یکرہ[1] اھ

نہیں یا کبھی کبھار ایسا کیا تو بھی حرج نہیں لیکن اگر عادت بنالی ہے تو مکروہ ہے اھ (ت)

اقول ای تحریما لانہ سنۃ مؤکدۃ وھی محمل الاطلاق والمنفیۃ عن فعلہ احیانا من دون عذر۔

اقول اس مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ یہ سنت موکدہ ہے، اور اس اطلاق کے وقت یہی مراد ہوتا ہے اور اگر بغیر عذر احیانا کرے تو اسے کراہت تحریمی کی نفی ہے۔ ت

اس کے نظائر کثیر ووافر ہیں،

فلا نظر الی ما وقع فی البحر صدر سنن الصلاۃ وقد ردہ فی رد المحتار ببعض ما ذکرنا ھنا وباللہ التوفیق۔

تو بحر کے صدر سنن صلوٰۃ میں جو کچھ ہے اس پر توجہ کی حاجت نہیں، اور ردالمحتار میں بھی اس پر وہی رد کیا ہے جو ہم نے کیا ہے، وباللہ التوفیق۔ ت

خوبتر یہ ہے کہ جب ہمارے مشایخ عراق نے جماعت کو واجب اور مشایخ خراسان نے سنتِ موکدہ فرمایا اور مفید میں یوں تطبیق دی کہ واجب ہے اور اُس کا ثبوت سنت سے خود علامہ عمر نے نہر میں اسے نقل کرکے فرمایا:

ھذا یقتضی الاتفاق علی ان ترکھا مرۃ بلا عذر یوجب اثما مع انہ قول العراقیین والخراسانیون علی انہ یاثم اذا اعتاد الترك کما فی القنیۃ[2] اھ

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ اس کا ایک مرتبہ ترک بلاعذر گناہ کا موجب ہے اور یہ عراقیوں کا قول ہے، اور خراسانی کہتے ہیں گنہگار اس وقت ہوگا جب ترک کا عادی ہو جائے، جیسا کہ قنیہ میں ہے۔ ت

فائدہ: اس مسئلہ پر باقی کلام اور سنت کی تعریف و اقسام اور سنت غیر مؤکدہ کی تحقیق احکام اور اُس کا مستحب سے فرق اور مکروہ تحریمی و تنزیہی کی بحث جلیل اور یہ کہ مکروہ تنزیہی اصلاً گناہ نہیں اور یہ کہ تحریمی مطلقاً گناہ ہے اور یہ کہ وہ بے اصرار ہرگز کبیرہ نہیں اور ان مسائل میں فاضل لکھنوی کی لغزشوں کا بیان یہ سب ہمارے رسالہ تبسّط الیدین فی السنۃ والمستحب والمکروھین[۱۳۲۷] میں ہے وباللہ التوفیق۔

تنبیہ ۵ جبکہ علامہ عمر نے کراہت تحریم کا استظہار کیا علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں تو اُن کا کلام مقرر رکھا مگر ردالمحتار میں رائے جانب کراہت تنزیہ گئی لہذا دلائل تحریم کا جواب دینا چاہا۔ علامہ عمر نے تین دلیلیں

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی الفصل الثانی فی الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۲۲

[2] ردالمحتار باب الامامۃ مصطفی البابی مصر ۱/۵۰۸

Marfat.com

پیش فرمائی تھیں،

۱ ۔ کلامِ امام زیلعی میں کراہت کو مطلق رکھنا ۔

۲ ۔ اسراف سے نہی کی حدیثوں کا مطلق یعنی بے قرینۂ صارفہ ہونا ۔

۳ ۔ ملتقی میں اُسے منہیات سے گننا ۔

علامہ شامی نے اول کا یہ جواب دیا کہ مطلق کراہت ہمیشہ تحریم پر محمول نہیں،

کما ذکرنا انفا اھ واشار بہ الی ماقدمہ قبل ھذا بصفحۃ عن البحران المکروہ نوعان احدھما ماکرہ تحریما وھو المحمل عند اطلاقھم الکراھۃ کما فی زکاۃ فتح القدیر ثانیھما المکروہ تنزیھا وکثیرا ما یطلقونہ کما شرح المنیۃ ۔

جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اھ ان کا اشارہ اس عبارت کی طرف ہے جو ایک صفحہ قبل بحر سے منقول ہوئی کہ مکروہ کی دو قسمیں ہیں ایک تو مکروہ تحریمی، اور یہی اطلاق کے وقت فقہاء کی مراد ہوتی ہے جیسا کہ فتح القدیر کے بیان زکوٰۃ میں ہے اور دوسری مکروہ تنزیہی، اس کو بھی فقہاء اکثر مطلق رکھتے ہیں جیسا کہ منیہ کی شرح میں ہے ۔ ت

اقول اس میں کلام نہیں کہ فقہاء[۱] بار ہا کراہت مطلق[۲] بولتے اور اُس سے خاص مکروہ تنزیہی یا تنزیہی و تحریمی دونوں کو عام مراد لیتے ہیں مگر یہ وہاں ہے کہ ارادۂ کراہت تحریم سے کوئی صارف موجود ہو مثلاً دلیل سے ثابت یا خارج سے معلوم ہو کہ جسے یہاں مطلق مکروہ کہا مکروہ تحریمی نہیں یا جو افعال یہاں گنے اُن میں مکروہ تنزیہی بھی ہیں کما یفعلونہ فی مکروھات الصلاۃ (جیسا کہ وہ مکروہات نماز میں کرتے ہیں ۔ ت) بے قیام دلیل ہمارے مذہب میں اصل وہی ارادۂ کراہت تحریم ہے کما مرعن نص المحقق علی الاطلاق وکتب المذھب طافحۃ بذلك (جیسا کہ نص محقق علی الاطلاق اور کتب مذاہب میں اس پر بحث کی ۔ ت) تو کراہت تنزیہ کی طرف پھیرنا ہی محتاج دلیل ہے ورنہ استدلال نہر تام ہے اب یہ جواب دلیل دوم کے جواب سے محتاج تکمیل ہوا اور اُسی کی تضعیف سے اس کی تضعیف بھی جلوہ نما ۔

دوم سے یہ جواب دیا کہ صارف موجود ہے مثلاً جس نے آبِ نہر سے وضو میں اسراف کیا اگر اُسے سنّت نہ جانا تو ایسا ہُوا کہ نہر سے کوئی برتن بھر کر اُسی میں اُلٹ دیا اس میں کیا محذور ہے سوا اس کے کہ ایک عبث بات ہے ۔

اقول[۳] اس کا مبنٰی اُسی خیال پر ہے کہ علامہ نے قول اول و چہارم کو ایک سمجھا ہے ورنہ قول چہارم میں لب نہر اسراف کی تحریم کہاں اور ما در امیں[۴] کہ پانی کی اضاعت ہے صارف کیا،

وقد قدمنا ما یکفی ویشفی ومنہ تعلم ما فی

ہم نے اس کی مکمل تشریح پہلے کر دی ہے، اور اسی سے

Marfat.com

تعبیرہ بالوضوء بماء النھر اما استنادہ الی ان حدیث فمن زاد علی ھذا اونقص فقد تعدی وظلم محمول علی الاعتقاد عندنا کما فی الھدایۃ وغیرھا ـــــ وقال فی البدائع انہ الصحیح حتی لو زاد او نقص واعتقد ان الثلاث سنۃ لایلحقہ الوعید قال وقد منا انہ صریح فی عدم کراھۃ ذلک یعنی کراھۃ تحریم اھ[1]

فاقول[1] لایعید ما قصدہ من قصر الحکم علی کراھۃ التنزیہ مطلقا مالم یعتقد خلاف السنۃ کیف ولوکان ترک الاسراف سنۃ مؤکدۃ کما یقولہ النھر من تعودہ مکروھا تحریما ووقوعہ احیانا تنزیھا والحدیث حاکم علی من زاد مطلقا ای ولو مرۃ بانہ ظالم فلزم تاویلہ بما یجعل الزیادۃ ممنوعۃ مطلقا فحملوہ علی ذلک فمن زاد او نقص مرۃ ولم یعتقد لم یلحقہ الوعید الا تری انھم ھم الناصون بان من غسل الاعضاء مرۃ ان اعتاد اثم کما قدمناہ عن الدر ومعناہ عن الخلاصۃ وقد صرح بہ فی الحلیۃ وغیرھما کتاب و[2] ثم العجب انی رأیت العلامۃ نفسہ قد صرح بھذا فی سنن الوضوء فقال لایخفی ان التثلیث حیث کان

معلوم ہوگا کہ انھوں نے نہر کے پانی کے وضو سے کیوں تعبیر کیا، اور انھوں نے جو اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ جس نے زیادہ کیا اس پر یا کم کیا تو اس نے ظلم کیا، ہمارے نزدیک اعتقاد پر محمول ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں ہے، اور بدائع میں کہا کہ یہی صحیح ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے کمی بیشی کی اور یہ اعتقاد رکھا کہ سنت تین ہے تو وہ مستحق وعید نہیں، فرمایا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں یہ عدم کراہت میں صریح ہے یعنی کراہت تحریمی میں اھ۔ ت

اقول انہوں نے کراہت تنزیہی پر حکم کو جو منحصر کیا ہے وہ مطلق نہیں ہے بلکہ صرف اسی صورت میں ہے جبکہ اس کو خلافِ سنت نہ جانتا ہو، کیونکہ اگر اسراف کا ترک سنتِ مؤکدہ ہوتا جیسا کہ نہر نے کہا ہے تو اس کی عادت ڈالنا مکروہ تحریمی ہوتا اور کبھی کبھی اس کا ارتکاب کرلینا مکروہ تنزیہی ہوتا، اور حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جس نے مطلقاً زیادتی کی خواہ ایک ہی مرتبہ ہو تو وہ ظالم ہے، تو اس کی تاویل لازم ہے اور وہ یہ کہ زیادتی مطلق ممنوع ہو، چنانچہ انہوں نے اس کو اسی پر محمول کیا ہے، تو اگر کسی نے ایک مرتبہ زائد کیا یا کم کیا مگر اس کا اعتقاد نہ رکھا تو اس کو یہ وعید نہیں ہے، چنانچہ فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ جس نے اعضاء کو ایک ایک مرتبہ دھویا تو اگر وہ ایسا کرنے کا عادی ہے تو گنہگار ہوگا، جیسا

[1] ردالمحتار مکروہات وضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۸

سنة مؤكدة واصر على تركه يأثم وان كان
يعتقده سنة واما حملهم الوعيد في الحديث
على عدم رؤية الثلث سنة كما يأتي فذلك
في الترك ولو مرة بلا دليل ماقلنا قال وبه اندفع
ما في البحر من ترجيح القول بعدم الاثم لو اقتصر
على مرة بانه لو اثم بنفس الترك لما احتيج الى هذا الحمل اه
واقره في النهر وغيره وذلك لانه مع عدم
الاصرار محتاج اليه فتدبر[1] اه وقال بعده
صريح ما في البدائع انه لا كراهة في
الزيادة والنقصان مع اعتقاد سنية الثلث
وهو مخالف لما مر من انه لو اكتفى بمرة و
اعتاده اثم ولما سياتي ان الاسراف مكروه
تحريما ولهذا افرع في الفتح وغيره على
القول بحمل الوعيد على الاعتقاد بقوله
فلو زاد لقصد الوضوء على الوضوء او لطمانينة
القلب عند الشك او نقص لحاجة لا باس
به فان مفاد هذا التفريع انه لو زاد او
نقص بلا غرض صحيح يكره وان اعتقد
سنية الثلث وبه صرح في الحلية فيحتاج
الى التوفيق بين ما في البدائع وغيره ويمكن
بما قدمنا انه اذا فعل ذلك مرة لا يكره
مالم يعتقده سنة وان اعتاده يكره وان
اعتقد الثلث الا اذا كان لغرض صحيح[2] اه و
لكن سبحن من لا ينسى۔

کہ ہم نے در سے نقل کیا، اور اسی کا مفہوم خلاصہ سے
نقل کیا اور حلیہ اور دوسری کتب میں اس کی تصریح
موجود ہے۔ پھر قابل تعجب یہ ہے کہ میں نے دیکھا کہ
خود علامہ نے سنن الوضوء میں اس کی تصریح کی
ہے۔ فرماتے ہیں مخفی نہ رہے تثلیث سنت موکدہ
ہے اگر کوئی اس کے ترک پر اصرار کرتا ہے تو گنہگار
ہے خواہ اس کو سنت اعتقاد کرتا ہو، اور علماء نے
حدیث میں سنت اعتقاد نہ کرنے پر جو وعید کا قول
کیا ہے تو یہ ایک مرتبہ کے ترک میں بھی ہے، اس کی
دلیل وہی ہے جو ہم نے بیان کی، انہوں نے کہا کہ
اس سے وہ اعتراض مرتفع ہوگیا جو بحر میں ہے یعنی گناہ
نہ ہونے کے قول کی ترجیح صرف ایک مرتبہ ہی ترک کرنے
پر ہے، بایں طور کہ اگر نفس ترک سے گناہ لازم ہے تو
اس حمل کی کیا ضرورت تھی؟ اور اس کو نہر وغیرہ میں
برقرار رکھا، کیونکہ وہ اصرار نہ ہونے کی صورت میں اس کا
محتاج ہے فتدبر اھ اور اس کے بعد میں فرمایا بدائع
کی عبارت صریح ہے کہ تثلیث کو سنت ماننے کے
ساتھ زیادتی اور کمی میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور یہ
اس کے مخالف ہے جو بیان ہوچکا ہے کہ اگر اس نے
ایک مرتبہ پر اکتفا کیا اور عادی ہو تو گنہگار ہوگا اور
اس کی وجہ سے جس کا بیان آئے گا کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے
اس لیے فتح وغیرہ میں تفریع کرتے ہوئے کہا کہ یہ
وعید اعتقاد پر محمول ہے، انہوں نے فرمایا کہ اگر وضو

---

[1] رد المحتار سنن الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/ ۸۸
[2] " " " " ۱/ ۸۹

Marfat.com

علی الوضوء کی خاطر اضافہ کیا، یا شک کی صورت میں اطمینانِ قلب حاصل کرنے کی خاطر اضافہ کیا یا کمی کی تو حرج نہیں، کیونکہ اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ اگر بلا غرض صحیح کی کمی بیشی کی تو مکروہ ہے، خواہ تثلیث کا اعتقاد رکھتا ہو، اور حلیہ میں اسی کی تصریح کی ہے تو اب جو بدائع وغیرہ میں ہے اس میں تطبیق کی ضرورت ہوگی اور اس کی وہی صورت ہوگی جو ہم نے بیان کی کہ اگر ایک مرتبہ کیا تو مکروہ نہیں جبکہ اس کو سنّت نہ جانا ہو، اور اگر اس کی عادت بنالی ہو تو مکروہ ہے خواہ اس کو تثلیث کا اعتقاد ہی کیوں نہ ہو، ہاں اگر کوئی غرض صحیح ہو اھ ولکن سبحٰن من لاینسٰی۔ ت

اقول وانت تعلم ان الکراھیۃ المنفیۃ فیما اذا نقص مرۃ ھی التحریمیۃ کما قدمنا لان ترك السنۃ المؤکدۃ مرۃ واحدۃ ایضا مکروہ ولو لم یکن تحریما وعلی التعود یحمل التفریع المذکور فی الفتح والکافی والبحر وعامۃ الکتب فان نفی الباس یستعمل فی کراھۃ التنزیہ کما نصوا علیہ فاثباتہ المستفاد ھٰھنا بالمفھوم المخالف یفید کراھۃ التحریم ھذا الکلام معہ رحمہ اللہ تعالٰی بما قرر نفسہ وعند العبد الضعیف منشؤ اٰخر لحمل العلماء الحدیث علی لاعتقاد کما سیاتی ان شاء اللہ تعالٰی۔

اقول تو سمجھ لے وہ کراہت جس کی نفی کی گئی ہے وہ تحریمی ہے، یہ اس صورت میں جبکہ ایک مرتبہ کمی کا ارتکاب کیا ہو جیسا ہم نے پہلے بیان کیا کیونکہ سنّت مؤکدہ کا ترک ایک مرتبہ بھی مکروہ ہے خواہ مکروہ تحریمی نہ ہو اور عادتاً نہ ہو، اور فتح، کافی، بحر اور عام کتبِ فقہ میں تفریع کو اسی پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ نفی باس کراہتِ تنزیہی میں استعمال ہوتا ہے، فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، اب اس کا اثبات جو یہاں مفہوم مخالف سے مستفاد ہے کراہت تحریم کا مُفید ہوگا، اُن کے ساتھ یہ گفتگو ان کے مسلّمات کی روشنی میں ہے، اور عبدِ ضعیف کے نزدیک حدیث مذکور کو جو علماء نے اعتقاد پر محمول کیا ہے اس کا منشاء ایک اور ہے جو ان شاء اللہ تعالٰی آگے آئے گا۔ ت

سوم سے یہ جواب دیا کہ مکروہ بھی حقیقۃً اصطلاحاً منہی عنہ ہے اگرچہ لغۃً اُسے منہی عنہ کہنا مجاز ہے کما فی التحریر (جیسا کہ تحریر میں ہے۔ ت)

اقول اولا رحمہ اللہ العلامۃ یہاں تحریر میں اصطلاح سے امام محقق علی الاطلاق کی مراد اصطلاح نحویاں ہے نہ کہ اصطلاح شرع یا فقہ یعنی جبکہ مکروہ تنزیہی میں صیغۂ نہی اور بعض مندوبات میں صیغۂ امر ہوتا ہے اور نحوی صیغہ ہی کو دیکھتے ہیں اختلافِ معانی سے انھیں بحث نہیں کہ یہاں فعل یا ترک کی طلب حتمی ہے یا غیر حتمی تو ان کی اصطلاح میں حقیقۃً مندوب مامور بہ ہوگا اور مکروہ تنزیہی منہی عنہ مگر

Marfat.com

لغۃً ان کو مامور بہ و منہی کہنا مجاز ہے کہ لغت میں مامور بہ واجب اور منہی عنہ ناجائز سے خاص ہے اور یہی عرف شرع و اصطلاح فقہ ہے تو نحویوں کے طور پر لا تفعل کا صیغہ ہونے سے فقہاً کیونکہ منہیات میں داخل ہونے لگا تحریر[1] کی عبارت محل مذکور سابقاً سے ملخصاً یہ ہے:

مسئلة اختلف في لفظ المامور به في المندوب قيل عن المحققين حقيقة والحنفية وجمع من الشافعية مجاز ويجب كون مراد المثبت ان الصيغة في الندب يطلق عليها لفظ امر حقيقة بناء على عرف النحاة في ان الامر للصيغة المقابلة للماضي والخبر مستعمل في الايجاب او غيره فالمندوب مامور به حقيقة والنافي على ما ثبت ان الامر خاص في الوجوب والاول (اى نفي الحقيقة) اوجه لابتنائه على الثابت لغة وابتناء الاول على الاصطلاح (للنحويين) ومثل هذا المكروه (تنزيها) منهي (عنه اصطلاحا (نحويا) حقيقة مجاز لغة (لان النهي في الاصطلاح يقال على لا تفعل استعلاء سواء كان للمنع الحتم اولا اما في اللغة فيمتنع ان يقال حقيقة نهى عن كذا الا اذا منع منه) اهـ مزيدا ما بين الاهلة من شرحه التقرير والتحبير للتلميذ المحقق ابن امير الحاج رحمهما الله تعالى۔

مامور بہ کے مندوب میں ہونے پر اختلاف ہے، محققین سے ایک قول یہ منقول ہے کہ یہ حقیقۃً ہے اور حنفیہ اور شافعیہ کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ مجاز ہے، اور جو لوگ مُثبت ہیں لازم ہے کہ اُن کی مراد یہ ہو کہ نُدب کے صیغہ پر امر کا حقیقۃً اطلاق ہوتا ہے کیونکہ نحویوں کا عرف ہے کہ امر کا صیغہ جو ماضی اور مضارع کے مقابل ہوتا ہے تو وُہ ایجاب یا اس کے غیر میں استعمال ہوگا تو مندوب حقیقۃً مامور بہ ہے، اور جو لوگ اس کی نفی کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ امر وجوب میں خاص ہے اور پہلا (حقیقۃ کی نفی) زیادہ درست ہے کیونکہ یہ لغت سے ثابت ہے جبکہ پہلا محض اصطلاح پر مبنی ہے (یعنی نُحاۃ کی اصطلاح پر) اور اس جیسا مکروہ (تنزیہی) منہی ہے اصطلاحی (نُحاۃ کی اصطلاح کے طور پر حقیقۃ ہے' اور لغۃً مجاز ہے (اس لیے کہ اصطلاح میں نہی کا اطلاق بطور استعلا لاتفعل پر ہوتا ہے خواہ وجوبی طور پر روکنے کے لیے ہو یا نہ ہو، اور باعتبار لغت یہ ممنوع ہے کہ کہا جائے کہ اس چیز سے روکا گیا، صرف اسی صورت میں کہہ سکتے ہیں جب اس سے منع کیا گیا ہو)

---

[1] التحریر

Marfat.com

ہلالین کے درمیان اضافہ ان کی شرح تقریر اور ان کے شاگرد کی شرح تحبیر (یعنی محقق ابن امیر الحاج) سے ہے ت

ثانیاً اقول اگر مکروہ تنزیہی شرعاً حقیقۃً منہی عنہ ہوتا واجب الاحتراز ہوتا لقولہ تعالٰی وما نھٰکم عنہ فانتھوا (اللہ کا فرمان ہے جس سے روکا جائے ترک جاؤ۔ ت) تو مکروہ تنزیہی نہ رہتا بلکہ حرام یا تحریمی ہوتا اور ہم نے اپنے رسالہ جمل مجلیۃ ان المکروہ تنزیھا لیس بمعصیۃ ۱۳۰۴ھ میں دلائل قاہرہ قائم کئے ہیں کہ وہ ہرگز شرعاً منہی عنہ نہیں۔

ثالثاً خود علامہ شامی کو جابجا اس کا اعتراف ہے کلام حلیہ الظاہر ان السنۃ فعل المغرب فورا وبعدہ مباح الی اشتباك النجوم (ظاہر یہ ہے کہ سنّت مغرب کا فوراً پڑھنا ہے اور اس کے بعد ستاروں کے گھنے ہونے تک مباح ہے۔ ت) نقل کرکے فرمایا:

الظاھر انہ اراد بالمباح مالا یمنع فلا ینافی کراھۃ التنزیہ[1]۔

ظاہر یہ ہے کہ مباح سے مراد وہ ہے جو ممنوع نہ ہو تو کراہت تنزیہی کے منافی نہ ہوگا۔ ت

آخر کتاب الاشربہ میں سید علامہ ابو السعود سے نقل کیا: المکروہ تنزیھا یجامع الاباحۃ اھ[2] (مکروہ تنزیہی مباح کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے۔ ت)

رابعاً وخامساً اقول عجب تر یہ کہ صدر حظر میں ہمارے ائمہ ثلٰثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اجماع بتایا کہ مکروہ تنزیہی ممنوع نہیں۔

ثم ادعی تبعا لزلۃ وقعت فی التلویح واقمنا فی رسالتنا بسط الیدین الدلائل الساطعۃ علی بطلانھا ونقلنا مائۃ نص من ائمتنا وکتب مذھبنا متونا وشروحا وفتاوی منھا کتب نفس الشامی کرد المحتار ونسمات الاسحار علی خلافھا ان المکروہ تحریما ایضا غیر ممنوع عند الشیخین رضی اللہ تعالٰی عنھما وسبحٰن اللہ ای عجب اعجب من

پھر انھوں نے دعوٰی کیا، اس لغزش کی پیروی کرتے ہوئے جو تلویح میں واقع ہوئی ہے اور ہم نے اپنے رسالہ بسط الیدین میں اس کے بطلان پر دلائل قایم کیے ہیں اور اپنے ہم مذہب ائمہ کی کتب سے جن میں متون وشروح سب شامل ہیں سَو نصوص نقل کیے ہیں اور کچھ فتاوٰی نقل کیے ہیں، ان میں سے کچھ خود شامی کی کتب ہیں، جیسے رد المحتار، نسمات الاسحار، جن میں اس کے برخلاف موجود ہے

---

[1] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ مستحبات نماز مصطفی البابی مصر ۱/۲۷۱

[2] رد المحتار آخر کتاب الاشربہ " ۵/۳۲۷

Marfat.com

هذا انیکون المکروہ تنزیھا منھیا عنہ و المکروہ تحریما غیر ممنوع۔

کہ شیخین کے نزدیک مکروہ تحریمی بھی غیر ممنوع ہے اور سبحان اللہ بڑے ہی تعجب کی بات ہے کہ مکروہ تنزیہی تو منہی عنہ ہو اور مکروہ تحریمی غیر ممنوع ہو۔ ت

سادسا عجب تریہ کہ جب شارح نے جواہر سے آب جاری میں اسراف جائز ہونا نقل فرمایا علامہ محشی نے قول کراہت کے خلاف دیکھ کر اُس کی یہ تاویل فرمائی کہ جائز سے مراد غیر ممنوع ہے۔

ففی الحلیۃ عن اصول ابن الحاجب انہ قد یطلق ویراد بہ ما لا یمتنع شرعا وھو یشمل المباح والمکروہ والمندوب والواجب[1]۔

حلیہ میں ابن الحاجب کے اصول سے منقول ہے کہ کبھی اس کو بول کر وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو اور یہ مباح، مکروہ، مندوب اور واجب سب کو شامل ہے۔ ت

یعنی اب کراہت کے خلاف نہ ہوگا کہ مکروہ تنزیہی بھی شرعاً ممنوع نہیں۔

اقول یہ ایک تو اُس دعوے کا رد ہو گیا کہ مکروہ تنزیہی بھی حقیقۃً منہی عنہ ہے۔

سابعاً اصل تحقیق علامہ محشی کے خلاف خود قول صاحب نہر کی تسلیم ہو گئی خود علامہ نے جا بجا تصریح فرمائی کہ کتب میں مفہوم مخالف معتبر ہے جب عبارت جواہر کے معنے یہ ٹھہرے کہ جاری پانی میں ممنوع نہیں صرف مکروہ تنزیہی ہے تو صاف مستفاد ہوا کہ آب غیر جاری میں ممنوع و مکروہ تحریمی ہے اور یہی مدعائے صاحب نہر تھا بالجملہ نہر کی کسی دلیل کا جواب نہ ہوا۔ رہا یہ کہ پھر آخر حکم منقح کیا ہے اس کے لیے اولاً تحقیق معنی اسراف کی طرف عود کریں پھر تنقیح حکم و باللہ التوفیق۔

تنبیہ ۶ اسراف بلاشبہ ممنوع و ناجائز ہے، قال اللہ تعالٰی: ولا تسرفوا انہ لا یحب المسرفین[2] (بے جا خرچ نہ کرو بیشک اللہ تعالٰی بے جا خرچ کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا)

قال اللہ تعالٰی:

ولا تبذر تبذیرا ○ ان المبذرین کانوا اخوان الشیطین وکان الشیطن لربہ کفورا ○[3]

مال بیجا نہ اُڑا بیشک بیجا مال اُڑانے والے شیطانوں کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا بڑا ناشکر۔

---

[1] حلیہ

[2] القرآن ۶/۱۴۱

[3] القرآن ۱۷/ ۲۶و۲۷

Marfat.com

اقول اسراف کی تفسیر میں کلمات متعدد وجہ پر آئے:

(۱) غیر حق میں صرف کرنا۔ یہ تفسیر سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمائی۔

الفریابی وسعید بن منصور وابوبکر بن ابی شیبۃ والبخاری فی الادب المفرد وابناء جریر والمنذر وابی حاتم والطبرانی والحاکم وصححہ والبیہقی فی شعب الایمان واللفظ لابن جریر کلھم عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ فی قولہ تعالٰی ولا تبذر تبذیرا قال التبذیر فی غیر الحق وھو الاسراف[1]

فریابی، سعید بن منصور، ابوبکر بن ابی شیبہ اور بخاری نے ادب المفرد میں ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابوحاتم طبرانی، حاکم بافادہ تصحیح۔ بیہقی نے شعب الایمان میں اور یہ لفظ ابن جریر کے ہیں۔ ان تمام حضرات نے اللہ تعالٰی کے قول ولا تبذر تبذیرا کی تفسیر میں فرمایا کہ تبذیر ناحق خرچ کو کہتے ہیں، یہی اسراف ہے۔(ت)

اور اسی کے قریب ہے وہ کہ تاج العروس میں بعض سے نقل کیا وضع الشیئ فی غیر موضعہ[2] یعنی بیجا خرچ کرنا۔

ابن ابی حاتم نے امام مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم سے روایت کی:

لو انفقت مثل ابی قبیس ذھبا فی طاعۃ اللہ لم یکن اسرافا ولو انفقت صاعا فی معصیۃ اللہ کان اسرافا[3]

اگر تو اللہ کی فرمانبرداری میں کوہِ ابو قبیس کے برابر سونا خرچ کردے تو بھی اسراف نہ ہوگا اور اگر تو ایک صاع بھی اللہ کی نافرمانی میں خرچ کرے تو اسراف ہوگا۔

کسی نے حاتم کی کثرت داد و دہش پر کہا: لاخیر فی سرف اسراف میں خیر نہیں۔ اُس نے جواب دیا: لاسرف فی خیر[4] خیر میں اسراف نہیں۔

اقول حاتم کا مقصود تو خدا نہ تھا نام تھا کما نص علیہ فی الحدیث (جیسا کہ حدیث میں نص وارد ہے۔ت) تو اس کی ساری داد و دہش اسراف ہی تھی مگر سخائے خیر میں بھی شرع مطہر اعتدال کا حکم فرماتی ہے

قال اللہ تعالٰی ولا تجعل یدک مغلولۃ الٰی عنقک ولا تبسطھا کل البسط فتقعد ملوما محسورا ○[5]

فرمانِ الٰہی ہے اور تو اپنا ہاتھ اپنی گردن میں باندھ کر نہ رکھ اور نہ اس کو پوری طرح کھول ورنہ تو ملامت زدہ حسرت زدہ ہو کر بیٹھ رہے گا۔ت

---

[1] تفسیر ابن جریر میمنۃ بمصر ۱۵/۵۰

[2] تاج العروس فصل السین من باب الفاء مطبوعہ احیاء التراث العربی ۶/۱۳۸

[3] تفسیر کبیر للرازی مطبوعہ بہیمیہ مصر ۱۳/۲۱۴

[4] ایضاً [5] القرآن ۱۷/۲۹

Marfat.com

وقال اللہ تعالٰی : والذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا وکان بین ذلک قواما[1] اور وہ جو جب بھی خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف کرتے ہیں اور نہ کنجوسی کرتے ہیں اور وہ خرچ اس کے درمیان ہوتا ہے۔ ت

آیہ کریمہ و اٰتوا حقہ یوم حصادہ و لا تسرفوا[2] (اور تم اس کا حق اس کی کٹائی کے دن ادا کرو اور اسراف نہ کرو۔ ت) کی شانِ نزول میں ثابت بن قیس رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قصہ معلوم و معروف ہے رواھا ابن جریر و ابن ابی حاتم عن ابن جریج۔ اُدھر صحاح کی حدیث جلیل ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدق کا حکم فرمایا فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ خوش ہوئے کہ اگر میں کبھی ابوبکر صدیق پر سبقت لے جاؤں گا تو وہ یہی بار ہے کہ میرے پاس مال بسیار ہے اپنے جملہ اموال سے نصف حاضر خدمت اقدس لائے۔ حضور نے فرمایا : اہل و عیال کے لیے کیا رکھا ؟ عرض کی : اتنا ہی۔ اتنے میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ حاضر ہوئے اور کل مال حاضر لائے، گھر میں کچھ نہ چھوڑا۔ ارشاد ہوا : اہل وعیال کے لیے کیا رکھا ؟ عرض کی : اللہ اور اس کا رسول جل جلالہ و صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ اس پر حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : تم دونوں میں وہی فرق ہے جو تمھارے ان جوابوں میں۔

اور تحقیق یہ ہے کہ عام کے لیے وہی حکم میانہ روی ہے اور صدق توکل و کمال تبتّل والوں کی شان بڑی ہے۔

(۲) حکمِ الٰہی کی حد سے بڑھنا۔ یہ تفسیر ایاس بن معویہ بن قرہ تابعی ابن تابعی ابن صحابی کی ہے۔

ابن جریر و ابو الشیخ عن سفین بن حسین عن ابی بشر قال اطاف الناس بایاس بن معویۃ فقالوا ما السرف قال ما تجاوزت بہ امر اللہ فھو سرف[3]۔

ابن جریر اور ابو الشیخ نے سفیان بن حسین سے ابوبشر سے روایت کی کہ لوگوں نے ایاس بن معاویہ رضی اللہ عنہ کو گھیر لیا اور ان سے دریافت کیا کہ اسراف کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا وہ خرچ جس میں تم اللہ کے حکم سے تجاوز کرو وہ اسراف ہے۔ ت

---

[1] القرآن ۲۵/ ۶۷ [2] القرآن ۶/ ۱۴۱ [3] ابن جریر میمنہ مصر ۸/ ۴۲

ع نیز ایک صاحب انڈے برابر سونا لے کر حاضر ہوئے کہا یا رسول اللہ ! میں نے ایک کان میں سے پایا میں اسے تصدق کرتا ہوں اس کے سوا میری ملک میں کچھ نہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اعراض فرمایا، انھوں نے پھر عرض کی پھر اعراض فرمایا۔ پھر عرض کی پھر اعراض فرمایا۔ پھر عرض کی، حضور نے وہ سونا ان سے لے کر ایسا پھینکا کہ اگر ان کے لگتا تو درد پہنچاتا یا زخمی کرتا اور فرمایا تم میں ایک شخص اپنا پورا مال لاتا ہے کہ یہ صدقہ ہے پھر بیٹھا لوگوں سے بھیک مانگے گا خیر الصدقۃ ما کان عن ظھر غنی بہتر صدقہ وہ ہے جس کے بعد آدمی محتاج نہ ہوجائے رواہ ابو داؤد وغیرہ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ (اس کو ابوداؤد وغیرہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ ت) (م)

Marfat.com

اور اسی کی مثل اہلِ لغت سے ابن الاعرابی کی تفسیر ہے کما سیاتی من التفسیر الکبیر (جیسا کہ تفسیر کبیر سے ذکر آئے گا۔ ت) تعریفات السید میں ہے الاسراف تجاوز الحد فی النفقة[1] (نفقہ میں حد سے تجاوز کرنا اسراف ہے۔ ت)

اقول یہ تفسیر مجمل ہے حکمِ الٰہی وضو میں کہنیوں تک ہاتھ، گٹّوں تک پاؤں دھونا ہے مگر اس سے تجاوز اسراف نہیں بلکہ نیم بازو و نیم ساق تک بڑھانا مستحب ہے جیسا کہ احادیث سے گزرا تو امر سے مراد تشریع لینی چاہیے یعنی حدِ اجازت سے تجاوز، اور اب یہ تفسیر ایک تفسیر تبذیر کی طرف عود کرے گی۔

(۳) ایسی بات میں خرچ کرنا جو شرعِ مطہر یا مروّت کے خلاف ہو اول حرام ہے اور ثانی مکروہ تنزیہی۔

طریقہ محمدیہ میں ہے:

الاسراف والتبذیر ملکة بذل المال حیث یجب امساکه بحکم الشرع او المروءة وھی رغبة صادقة للنفس فی الافادة بقدر ما یمکن وھما فی مخالفة الشرع حرامان وفی مخالفة المروءة مکروھان تنزیھا[2] اھ

اسراف اور تبذیر مال کو ایسے مقام پر خرچ کرنے کا ملکہ ہے جہاں اس کو بحکمِ شرع یا بحکمِ مروّۃ روکے رکھنا واجب ہے، اور مروّۃ یہ رغبت صادقہ ہے نفس کی امکانی حد تک کسی کو فائدہ پہنچانے کے لیے، اور یہ دونوں چیزیں مخالفتِ شرع میں حرام ہیں اور مخالفت مروّۃ میں مکروہ تنزیہی ہیں اھ

اقول وزاد ملکة لیجعلھما من منکرات القلب لانه فی تعدیدھا ومثل الشارح العلامة سیدی عبد الغنی النابلسی قدس سرہ القدسی مخالفة المروءة بدفعه للاجانب والتصدق به علیھم وترک الاقارب والجیران المحاویج[3] اھ

اقول لفظ "ملکہ" کا اضافہ اس لیے کیا ہے تاکہ ان دونوں کو منکراتِ قلب میں شامل کیا جائے، کیونکہ انھوں نے ان کو انہی منکرات کے بیان میں ذکر کیا ہے علامہ سیدی عبد الغنی نابلسی نے مروّۃ کی مخالفت کی مثال یہ دی ہے کہ مال غیروں کو دے دیا جائے اور ان پر صدقہ کیا حالانکہ رشتہ دار اور پڑوسی حاجتمند موجود ہوں اھ۔ ت

اقول اخرج الطبرانی بسند صحیح

اقول طبرانی نے بسند صحیح ابوہریرہ سے روایت

---

[1] التعریفات للعلامۃ السید شریف مطبوعہ تہران ایران (الاسراف) ص ۱۰

[2] طریقہ محمدیہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۲۸ [3] ایضاً

Marfat.com

عن ابی ہریرۃ[۱] رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا امۃ محمد والذی بعثنی بالحق لا یقبل اللہ صدقۃ من رجل ولہ قرابۃ محتاجون الی صلتہ و یصرفہا الی غیرھم والذی نفسی بیدہ لا ینظر اللہ الیہ یوم القیٰمۃ[۱] اھ فھو خلاف الشرع لا مجرد خلاف المروۃ واللہ تعالٰی اعلم۔

کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے امتِ محمد! قسم اس ذات کی جس نے مجھے حق کے ساتھ مبعوث فرمایا کہ اللہ ایسے شخص کا صدقہ قبول نہیں فرماتا ہے کہ جو اپنے قریبی حاجتمند رشتہ داروں کو چھوڑ کر دوسروں پر خرچ کرتا ہے، قسم اس ذات کی جس کے قبضہ و قدرت میں میری جان ہے اللہ ایسے شخص کی طرف قیامت کے دن نگاہ نہیں فرمائے گا اھ تو یہ خلافِ شرع ہے صرف خلافِ مروّۃ نہیں واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

اقول وباللہ التوفیق آدمی کے پاس جو مال زائد بچا اور اُس نے ایک فضول کام میں اُٹھا دیا جیسے بے مصلحت شرعی مکان کی زینت و آرائش میں مبالغہ، اس سے اُسے تو کوئی نفع ہوا نہیں اور اپنے غریب مسلمان بھائیوں کو دیتا تو اُن کو کیسا نفع پہنچتا تو اس حرکت سے ظاہر ہُوا کہ اس نے اپنی بے معنی خواہش کو اُن کی حاجت پر مقدم رکھا اور یہ خلافِ مروت ہے۔

(۴) طاعتِ الٰہی کے غیر میں اٹھانا۔ قاموس میں ہے:

الاسراف التبذیر او ما انفق فی غیر طاعۃ[۲] اھ

اسراف فضول خرچی ہے یا غیر طاعت میں خرچ کرنا ہے۔ ت

ردالمحتار میں اسی کی نقل پر اقتصار فرمایا **اقول** ظاہر ہے[۲] کہ مباحات نہ طاعت ہیں نہ اُن میں خرچ اسراف مگر یہ کہ غیر طاعۃ سے خلافِ طاعت مراد لیں مثل تفسیر دوم ہو گی اور اب علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ:

لا یلزم من کونہ غیر طاعۃ ان یکون حراما نعم اذا اعتقد سنیتہ (ای سنیۃ الزیادۃ علی الثلث فی الوضوء) یکون منہیا عنہ و یکون ترکہ سنۃ مؤکدۃ[۳]

اس کے غیر طاعت ہونے سے اس کا حرام ہونا لازم نہیں آتا، ہاں اگر اس کے سنّت ہونے کا اعتقاد ہے (یعنی وضوء میں تین تین مرتبہ اعضاءِ وضو کا دھونا) تو یہ منہی ہوگا اور اس کا ترک سنّتِ مؤکدہ ہوگا۔ ت

صحیح نہ رہے گا۔

(۵) حاجتِ شرعیہ سے زیادہ استعمال کرنا کما تقدم فی صدر البحث عن الحلیۃ والبحر

---

[۱] مجمع الزوائد بیروت ۳/ ۱۱۷

[۲] قاموس المحیط مصطفٰے البابی مصر ۳/ ۱۵۶

[۳] ردالمحتار ؍؍ ۱/ ۹۸

Marfat.com

وتبعهما العلامة الشامی (جیساکہ ابتدائے بحث میں گزرا حلیہ و بحر سے علامہ شامی نے ان کی پیروی کی ۔ ت)

اقول اولاً مراتب خمسہ کہ ہم اوپر بیان کر آئے اُن میں حاجت کے بعد منفعت پھر زینت ہے اور شک نہیں کہ ان میں خرچ بھی اسراف نہیں جب تک حدِ اعتدال سے متجاوز نہ ہو، قال اللہ تعالٰی قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبٰت من الرزق[1] اے نبی! فرمادو کہ اللہ کی وُہ زینت جو اُس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی اور پاکیزہ رزق کس نے حرام کیے ہیں - مگر یہ تاویل کریں کہ حاجت سے ہر کار آمد بات مراد ہے ۔

ثانیاً شرعیہ کی قید بھی مانع جامعیت ہے کہ حاجت دنیویہ میں بھی زیادہ اڑانا اسراف ہے مگر یہ کہ شرعیہ سے مراد مشروعہ لیں یعنی جو حاجت خلافِ شرع نہ ہو تو یہ اُس قول پر مبنی ہو جائے گا جس میں اسراف و تبذیر میں حاجت جائزہ و ناجائزہ سے فرق کیا ہے ۔ اگر کہیے ان علماء کا یہ کلام دربارۂ وضو ہے اُس میں تو جو زیادۃ ہو گی حاجت شرعیہ دینیہ ہی سے زائد ہو گی ۔

اقول اب مطلقاً حکم ممانعت مسلم نہ ہو گا مثلاً میل چھڑانے یا شدّتِ گرما میں ٹھنڈ کی نیت سے زیادت کی تو اسراف نہیں کہہ سکتے کہ غرض صحیح جائز میں خرچ ہے ۔ شاید اسی لیے علامہ طحطاوی نے لفظ شرعیہ کم فرماکر اتنا ہی کہا الاسراف ھو الزیادۃ علی قدر الحاجۃ[2] (ضرورت سے زیادہ خرچ اسراف ہے ۔ ت)

اقول مگر یہ تعریف اگر مطلق اسراف کی ہو تو جامعیت میں ایک اور خلل ہو گا کہ قدر حاجت سے زیادت کے لیے وجود حاجت درکار اور جہاں حاجت ہی نہ ہو اسراف اور زائد ہے ہاں حلیہ و اتباع کی طرح خاص اسراف فی الوضوء کا بیان ہو تو یہ خلل نہ ہو گا ۔

(۶) غیر طاعت میں یا بلا حاجت خرچ کرنا نہایۂ اثیر و مجمع بحار الانوار میں ہے :

الاسراف والتبذیر فی النفقۃ لغیر حاجۃ او فی غیر طاعۃ اللہ تعالٰی[3] اسراف اور تبذیر بغیر ضرورت خرچ یا غیر طاعت خداوندی میں خرچ ۔ ت

یہ تعریف گویا چہارم و پنجم کی جامع ہے ۔

اقول اولاً طاعت میں وہی تاویل لازم جو چہارم میں گزری ۔

ثانیاً حاجت میں وہی تاویل ضرور جو پنجم میں مذکور ہوئی ۔

---

[1] القرآن ۷/۳۲

[2] طحطاوی علی الدر المختار بیروت ۱/۷۶

[3] النہایۃ لابن اثیر مادہ سرف المکتبۃ الاسلامیۃ مصر ۲/۳۶۲

Marfat.com

(۷) دینے میں حق کی حد سے کمی یا بیشی ۔ تفسیر ابنِ جریر میں ہے:

الاسراف فی کلام العرب الاخطاء باصابة الحق فی العطیة اما بتجاوز حده فی الزیادة واما بتقصیر عن حده الواجب[1]

کلام عرب میں اسراف کے معنی عطیہ دینے میں حق کو چھوڑ دینے کے ہیں، یا حد سے تجاوز کرنے میں یا حدِ واجب سے تقصیر کرنے میں۔ ت

اقول یہ عطا کے ساتھ خاص ہے اور اسراف کچھ لینے دینے ہی میں نہیں اپنے خرچ کرنے میں بھی ہے حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فی الوضوء اسراف وفی کل شیئ اسراف[2] وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے اور ہر کام میں اسراف کو دخل ہے رواہ سعید بن منصور عن یحیی بن ابی عمرو السیبانی الثقة مرسلا (اس کی روایت سعید بن منصور نے یحیی بن ابی عمرو سیبانی سے مرسل کی ہے۔ ت)

(۸) ذلیل غرض میں کثیر مال اُٹھا دینا۔ تعریفات السید میں ہے:

الاسراف انفاق المال الکثیر فی الغرض الخسیس[3] اھ قدمه ههنا واقتصر علیه فی المسرف۔

اسراف مال کثیر کا گھٹیا مقصد کے لیے خرچ کرنا اھ یہاں اس کو مقدم کیا اور مُسرف میں اس پر اکتفا کیا۔ ت

اقول یہ بھی جامع نہیں بے غرض محض تھوڑا مال ضائع کردینا بھی اسراف ہے۔

(۹) حرام میں سے کچھ یا حلال کو اعتدال سے زیادہ کھانا حکاہ السید قیلا (اس کو علامہ نے قیل سے ذکر کیا ہے۔ ت)

اقول یہ کھانے سے خاص ہے۔

(۱۰) لائق و پسندیدہ بات میں قدر لائق سے زیادہ اُٹھا دینا تعریفات علامہ شریف میں ہے:

الاسراف صرف الشیئ فیما ینبغی زائدا علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانه صرف الشیئ فیما لا ینبغی[4]

اسراف جہاں خرچ کرنا مناسب ہو وہاں زائد خرچ کردینا ہے، اور تبذیر یہ ہے کہ جہاں خرچ کی ضرورت نہ ہو وہاں خرچ کیا جائے۔ ت

اقول ینبغی کا اطلاق کم از کم مستحب پر آتا ہے اور اسراف مباح خالص میں اس سے بھی زیادہ ہے

---

[1] ابن جریر میمنہ مصر ۸/۴۲
[2] طحطاوی علی الدر بیروت ۱/۷۶
[3] التعریفات للعلامۃ السید شریف خیریہ مصر ص ۱۰
[4] ایضاً

Marfat.com

مگر یہ کہ جو کچھ لاینبغی نہیں سب کو ینبغی مان لیں کہ مباح کاموں کو بھی شامل ہوجائے ولیس ببعید (اور یہ بعید نہیں ۔ ت) اور عبث محض اگرچہ بعض جگہ مباح بمعنی غیر ممنوع ہو مگر زیر لاینبغی داخل ہے تو اُس میں جو کچھ اُٹھے گا اس تفسیر پر داخل تبذیر ہوگا۔

(۱۱) بے فائدہ خرچ کرنا۔ قاموس میں ہے:

ذھب ماء الحوض سرفا فاض من نواحیه[1] ۔ جب حوض کا پانی اسکے کناروں سے بہ نکلے تو کہتے ہیں کہ پانی سُرف چلا گیا۔ (ت)

تاج العروس میں ہے:

قال شمر سرف الماء ما ذھب منه فی غیر سقی ولا نفع یقال اروت البئر النخیل وذھب بقیة الماء سرفا[2] ۔

شمر نے کہا سرف الماء کے معنی یہ ہیں کہ پانی سیرابی اور نفع کے بغیر ضائع ہوگیا، کہتے ہیں اَرْوَتِ البئرُ النخیل وذھب بقیة الماء سرفا۔ ت

تفسیر کبیر و تفسیر نیشاپوری میں ہے:

اعلم ان لاھل اللغة فی تفسیر الاسراف قولین الاول قال ابن الاعرابی السرف تجاوز ما حد لك الثانی قال شمر[ع۱] سرف المال[ع۲] ما ذھب منه فی غیر منفعة[3] ۔

جاننا چاہیے کہ اہل لغت کا اسراف کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ اس میں دو قول ہیں۔ ابن الاعرابی نے کہا کہ السرف حد ہے اس سے زیادہ خرچ کرنا۔ شمر نے کہا کہ سرف سے مراد یہ ہے کہ مال کا منفعت کے غیر میں خرچ ہونا۔ ت

اقول منفعت کے بعد بھی اگرچہ ایک مرتبہ زینت ہے مگر ایک معنی پر زینت بھی بے فائدہ نہیں۔ ہمارے کلام کا ناظر خیال کرسکتا ہے کہ ان تمام تعریفات میں سب سے جامع و نافع و واضح تر تعریف اول ہے اور کیوں نہ ہو کہ یہ اُس عبداللہ کی تعریف ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی گٹھری فرماتے اور جو خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے

---

[1] قاموس المحیط مصطفی البابی مصر ۳/۱۵۶

[2] تاج العروس فصل السین من باب الفاء احیاء التراث العربی مصر ۶/۱۳۸

[3] تفسیر کبیر للرازی مکتبہ بہیمیہ مصر ۱۳/۲۱۴

[ع۱] قد ھھنا فی نسخة النیسابوری المطبوعة بمصر عمر بالعین وھو تحریف منه ۔ (م)

تفسیر نیشاپوری میں اس مقام پر عمر عین سے ہے، یہ تحریف ہے۔ ت

[ع۲] ھکذا ھو المال باللام فی کلا التفسیرین و نسخة التاج انه الماء بالھمزة منه ۔ (م)

دونوں تفسیروں میں 'لام' کے ساتھ مال ہے اور تاج سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ "ہمزہ" کے ساتھ ہے یعنی ماء۔ ت

Marfat.com

بعد تمام جہان سے علم میں زائد ہے اور جو ابوحنیفہ جیسے امام الائمہ کا مورث علم ہے رضی اللہ تعالٰی عنہ وعنہ وعنہم اجمعین۔

تبذیر کے باب میں علماء کے دو قول ہیں :

(۱) وہ اور اسراف دونوں کے معنی ناحق صرف کرنا ہیں۔

اقول یہی صحیح ہے کہ یہی قول حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت عبداللہ بن عباس و عامہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کا ہے قول اول کی حدیث میں اس کی تصریح گزری اور وہی حدیث بطریق آخر ابن جریر نے یوں روایت کی:

کنا اصحاب محمد صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نتحدث ان التبذیر النفقۃ فی غیر حقہ[۱] | ہم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم "تبذیر" ناحق خرچ کو کہتے ہیں۔ت

سعید بن منصور سنن اور بخاری ادب مفرد اور ابن جریر و ابن منذر تفاسیر اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، المبذر المنفق فی غیر حقہ[۲] (مبذر ناحق خرچ ہے۔ت) ابن جریر کی ایک روایت اُن سے یہ ہے:

لاتنفق فی الباطل فان المبذر ھوالمسرف فی غیر حق وقال مجاھد لو انفق انسان مالہ کلہ فی الحق ما کان تبذیرا ولو انفق مدا فی الباطل کان تبذیرا[۳]۔ | تو باطل میں خرچ نہ کر کہ مُبذّر ناحق خرچ کرنے والے کو کہتے ہیں اور مجاہد نے فرمایا کہ اگر انسان اپنا کل مال بھی حق میں خرچ کردے تب بھی تبذیر نہیں اور اگر ایک مُد بھی باطل میں خرچ کرے تو یہ تبذیر ہے۔ت

نیز قتادہ سے راوی:

التبذیر النفقۃ فی معصیۃ اللہ تعالٰی وفی غیر الحق وفی الفساد[۴]۔ | تبذیر اللہ کی نافرمانی میں خرچ کو کہتے ہیں اور اسی طرح غیر حق میں اور فساد میں خرچ کرنا تبذیر ہے۔ت

نہایہ ومختصر امام سیوطی میں ہے:

الباذر والمبذر المسرف فی النفقۃ[۵]۔ | مبذر خرچ میں زیادتی کرنے والا۔ت

نیز مختصر میں ہے، الاسراف التبذیر[۶] (اسراف تبذیر ہے۔ت) قاموس میں ہے: بذرہ تبذیرا خربہ وفرقہ اسرافا[۷] (فضول خرچ، مال کو خراب کیا یا اسراف سے جُدا کیا۔ت) تعریفات السید میں ہے:

---

[۱] و [۲] و [۳] و [۴] ابن جریر مطبوعہ میمنہ مصر ۱۵/۵۱

[۵] نہایۃ لابن الاثیر باب الباء مع الزال اسلامیہ بیروت ۱/۱۱۰ [۶] مختصر امام سیوطی

[۷] قاموس المحیط باب الراء فصل الباء مصطفی البابی مصر ۱/۳۸۳

Marfat.com

التبذیر تفریق المال علی وجہ الاسراف[1] (تبذیر مال کو فضول خرچی سے جُدا کرنا۔ ت) اسی طرح مختار الصحاح میں اسراف کو تبذیر اور تبذیر کو اسراف سے تفسیر کیا۔

(۲) اُن میں فرق ہے تبذیر خاص معاصی میں مال برباد کرنے کا نام ہے ابن جریر عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم مولائے امیر المومنین عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی، لا تبذر تبذیرا لا تعط فی المعاصی[2] (تبذیر معاصی میں خرچ کرنا۔ ت)

اقول اس تقدیر پر اسراف تبذیر سے عام ہوگا کہ ناحق صرف کرنا عبث میں صرف کو بھی شامل اور عبث مطلقاً گناہ نہیں تو از انجا کہ اسراف ناجائز ہے یہ صرف معصیت ہوگا مگر جس میں صرف کیا وہ خود معصیت نہ تھا اور عبارت لا تعط فی المعاصی (اس کو نافرمانی میں مت دے۔ ت) کا ظاہر یہی ہے کہ وُہ کام خود ہی معصیت ہو بالجملہ تبذیر کے مقصود و حکم دونوں معصیت ہیں اور اسراف کو صرف حکم میں معصیت لازم،

وھذا ھو المشتھر الیوم و وقع فی التاج عن شیخہ عن ائمۃ الاشتقاق ان التبذیر یشمل الاسراف فی عرف اللغۃ[3] اھ و بہ صرح العلامۃ الشھاب فی عنایۃ القاضی و مفادہ ان التبذیر اعم ولم یفسراہ۔

یہی آج کل مشہور ہے، تاج نے اپنے ائمہ اشتقاق سے نقل کیا ہے کہ لغۃ میں تبذیر اسراف کو بھی شامل ہے اھ اور اسی کی تصریح علامہ شہاب نے عنایۃ القاضی میں کی اور اس کا مفاد یہ ہے کہ تبذیر اعم ہے اور دونوں نے اس کی تفسیر نہیں کی ہے۔ ت

بعض نے یوں فرق کیا کہ مقدار میں حد سے تجاوز اسراف ہے اور بے موقع بات میں صرف کرنا تبذیر دونوں بُرے ہیں اور تبذیر بدتر۔

قال الخفاجی وفرق بینھما علی ما نقل فی الکشف بان الاسراف تجاوز فی الکمیۃ وھو جھل بمقادیر الحقوق والتبذیر تجاوز فی موقع الحق وھو جھل بالکیفیۃ وبمواقعھا وکلاھما مذموم والثانی ادخل فی الذم[4]

خفاجی نے کہا کہ ان دونوں میں فرق ہے، کشف میں ہے کہ اسراف کمیّت میں حد سے تجاوز کرنا اور یہ مقادیر حقوق سے جہل ہے اور تبذیر حق کے موقع سے تجاوز اور یہ کیفیت اور اس کے مقام سے جہل ہے اور یہ دونوں چیزیں مذموم ہیں اور دوسری زائد مذموم ہے۔ ت

---

[1] التعریفات مطبوعہ خیریہ مصر ص ۲۳ [2] ابن جریر میمنہ مصر ۱۵/۵۱
[3] تاج العروس فصل الباء من باب الراء مطبوعہ احیاء التراث العربی ۳/۳۶
[4] عنایۃ القاضی ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین الخ بیروت ۶/۲۶

Marfat.com

اس تقدیر پر دونوں متباین ہوں گے۔

اقول اگرچہ مقدار سے زیادہ صرف بھی بے موقع بات میں صرف ہے کہ وُہ مصرف اس زیادت کا موقع و محل نہ تھا اور نہ اسراف ہی نہ ہوتا مگر بے موقع سے مراد یہ ہے کہ سرے سے وہ محل اصلا مصرف نہ ہو۔

بالجملہ احاطۂ کلمات سے روشن ہُوا کہ وہ قطب جن پر ممانعت کے افلاک دورہ کرتے ہیں وہ ہیں ایک مقصد معصیت دوسرا بیکار اضاعت اور حکم دونوں کا منع و کراہت۔

اقول معصیت تو خود معصیت ہی ہے ولہذا اُس میں منع مال ضائع کرنے پر موقوف نہیں اور غیر معصیت میں جبکہ وہ فعل فی نفسہٖ گناہ نہیں لاجرم ممانعت میں اضاعت ملحوظ و لہذا عام تفسیرات میں لفظ انفاق ماخوذ کہ مفید خرچ و استہلاک ہے کہ اہم بالافادہ یہی ہے معاصی میں صرف معصیت ہونا تو بدیہی ہے زید نے سونے چاندی کے کڑے اپنے ہاتھوں میں ڈالے یہ اسراف ہوا کہ فعل خود گناہ ہے اگرچہ تھوڑی دیر پہننے سے کڑے خرچ نہ ہوجائیں گے اور بلا وجہ محض اپنی جیب میں ڈالے پھرتا ہے تو اسراف نہیں کہ نہ فعل گناہ ہے نہ مال ضائع ہوا اور اگر دریا میں پھینک دیے تو اسراف ہوا کہ مال کی اضاعت ہُوئی اور اضاعت کی ممانعت پر حدیث صحیح ناطق صحیح بخاری و صحیح مسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان اللہ تعالٰی کرہ لکم قیل وقال و کثرۃ السؤال واضاعۃ المال[1]

بے شک اللہ تعالٰی تمہارے لیے مکروہ رکھتا ہے فضول بک بک اور سوال کی کثرت اور مال کی اضاعت۔

یہ تحقیق معنی اسراف ہے جسے محفوظ و ملحوظ رکھنا چاہیے کہ آیندہ انکشاف احکام اسی پر موقوف و باللہ التوفیق۔

فائدہ: یہاں سے ظاہر ہوا کہ وضو و غسل میں تین بار سے زیادہ پانی ڈالنا جبکہ کسی غرض صحیح سے ہو ہرگز اسراف نہیں کہ جائز غرض میں خرچ کرنا نہ خود معصیت ہے نہ بیکار اضاعت۔ اس کی بہت مثالیں اُن پانیوں میں ملیں گی جن کو ہم نے آب وضو سے مستثنٰی بتایا نیز تبرید و تنظیف کی دو مثالیں ابھی گزریں اور ان کے سوا علمائے کرام نے دو صورتیں اور ارشاد فرمائی ہیں جن میں غرض صحیح ہونے کے سبب اسراف نہ ہوا:

(۱) یہ کہ وضو علی الوضو کی نیت کرے کہ نورٌ علٰی نور ہے۔

(۲) اگر وضو کرتے میں کسی عضو کی تثلیث میں شک واقع ہو تو کم پر بنا کرکے تثلیث کامل کرلے مثلاً شک ہوا کہ منہ یا ہاتھ یا پاؤں شاید دو ہی بار دھویا تو ایک بار اور دھولے اگرچہ واقع میں یہ چوتھی بار ہو اور ایک بار کا خیال ہوا تو دو بار، اور یہ شک پڑا کہ دھویا ہی نہیں تو تین بار دھوئے اگرچہ واقع کے لحاظ سے چھ بار ہوجائے یہ اسراف

---

[1] جامع للبخاری باب ما ینھٰی عن اضاعۃ المال قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۲۴

Marfat.com

نہیں کہ اطمینانِ قلب حاصل کرنا غرض صحیح ہے۔

ہم امر چہارم میں ارشاد اقدس حضور پُرنور سیّد عالم صلی اللہ علیہ وسلم بیان کرآئے کہ دع مایریبك الی ما لا یریبك[1] شک کی بات چھوڑ کر وہ کر جس میں شک نہ رہے۔ کافی امام حافظ الدین نسفی میں ہے:

هذا (ای وعید الحدیث من زاد علی هذا اونقص فقد تعدی وظلم) اذا زاده معتقدا ان السنة هذا فاما لوزاد لطمانینة القلب عند الشك او نیة وضوء اخر فلا باس به لانه صلی الله تعالٰی علیه وسلم امر بترك مایریبه الی مالا یریبه[2]۔

یہ (یعنی حدیث میں جو وعید آتی ہے کہ جس نے اس میں زیادتی یا کمی کی تو اس نے ظلم کیا) یہ اس وقت جب زیادتی کو سنّت تصور کرے، لیکن اگر شک ہونے کی صورت میں محض اطمینانِ قلب کے لیے اضافہ کیا یا دوسرے وضو کی نیت کر لی تو حرج نہیں، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو چیز شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ اختیار کیا جائے جو شک میں نہ ڈالے۔ ت

فتح القدیر میں قولِ ہدایہ الوعید لعدم رویته سنة (وعید اس لیے ہے کہ وہ سنت نہیں سمجھتا ہے۔ ت) کے تحت میں ہے:

فلو راٰہ وزاد لقصد الوضوء علی الوضوء او لطمانینة القلب عند الشك اونقص لحاجة لاباس به[3]۔

تو اگر اس کو سنّت سمجھا اور اضافہ وضو پر وضو کے لیے کیا یا شک کی وجہ سے اطمینانِ قلب کے لیے اضافہ کیا یا کسی حاجت کے لیے کمی کی تو اس میں مضائقہ نہ ہو۔ ت

عنایہ میں ہے:

اذا زاد لطمانینة القلب عند الشك او بنیة وضوء اخر فلا باس به فان الوضوء علی الوضوء نور علی نور وقد امر بترك مایریبه الی مالا یریبه[4]۔

جب اطمینان قلب کے لیے شک کی صورت میں، یا دوسرے وضو کی نیت سے اضافہ کیا تو حرج نہیں کیونکہ وضو پر وضو نورٌ علیٰ نور ہے اور شک والی بات کو چھوڑ کر شک سے پاک چیز کو اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ت

---

[1] جامع للبخاری باب تفسیر المشبہات قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷۵
[2] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ المصابیح باب سنن الوضوء مکتبہ امدادیہ ملتان ۲/۲۴
[3] فتح القدیر کتاب الطہارت مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۷
[4] عنایہ مع الفتح القدیر علی الہدایۃ کتاب الطہارت نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۷

Marfat.com

حلیہ میں ہے :

الوعید علی الاعتقاد المذکور دون نفس الفعل وعلی ھذا مشی فی الھدایۃ و محیط رضی الدین والبدائع ونص فی البدائع انہ الصحیح لان من لم یرسنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فقد ابتدع فیلحقہ الوعید وان کانت الزیادۃ علی الثلاث لقصد الوضوء علی الوضوء اولطمانینۃ القلب عند الشك فلا یلحقہ الوعید وھو ظاھر وھل لو زاد علی الثلث من غیر قصد لشیئ مما ذکر یکرہ الظاھر نعم لانہ اسراف[1]

وعید اعتقاد مذکور پر ہے نہ کہ نفس فعل پر۔ ہدایہ، محیط رضی الدین اور بدائع میں بھی یہی ہے، اور بدائع میں صراحت ہے اسی کو صحیح کہا، کیونکہ جو اس کو سنت نہ سمجھے وہ بدعت کا ارتکاب کرتا ہے تو اُس پر وعید ہوگی، اور اگر زیادتی وضوء پر وضو کے لیے یا شک کی صورت میں اطمینانِ قلب کے لیے ہے تو اس پر وعید نہیں، اور یہ ظاہر ہے، اب رہا یہ سوال کہ مذکورہ اغراض کے علاوہ اگر کسی اور وجہ سے اضافہ کیا، تو کیا حکم ہے؟ ظاہر یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے کیوں کہ اسراف ہے۔ ت

اسی طرح نہایہ و معراج الہدایہ ومبسوط وسراج وہاج و برجندی و درمختار و عالمگیری وغیرہا کتب کثیرہ میں ہے مگر بعض متاخرین شراح کو ان صورتوں میں کلام واقع ہوا :

صُورتِ اولٰی میں تین وجہ سے :

وجہ اول وضو عبادت مقصودہ نہیں بلکہ نماز وغیرہ کے لیے وسیلہ ہے ہمارے علماء کا اس پر اتفاق ہے تو جب تک اُس سے کوئی فعل مقصود مثل نماز یا سجدۂ تلاوت یا مسِ مصحف واقع نہ ہولے اُس کی تجدید مشروع نہ ہونی چاہیے کہ اسراف محض ہوگی۔ یہ اعتراض محقق ابراہیم حلبی کا ہے خلاصہ میں اعضائے وضو چار بار دھونے کی کراہت میں دو قول نقل کرکے فرمایا تھا :

ھذا اذا لم یفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استانف الوضوء لایکرہ بالاتفاق[2]

یہ جب ہے کہ جب وضو سے فارغ نہ ہوا ہو، اگر فارغ ہوکر از سرِ نو وضو کیا تو بالاتفاق مکروہ نہ ہوگا۔ ت

اسی طرح تاتارخانیہ میں امام ناطفی سے ہے کہ ف ش اس سے ثابت کہ ایک وضو سے فارغ ہوکر معاً بہ نیت وضو علی الوضو شروع کردینا ہمارے یہاں بالاتفاق جائز ہے اور کسی کے نزدیک مکروہ نہیں۔ اس پر

---

[1] بدائع الصنائع مطلب التثلیث فی الغسل سعید کمپنی کراچی ۱ / ۲۲

[2] خلاصۃ الفتاوی سبب وجوب الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱ / ۲۲

Marfat.com

علامہ طیبی نے وُہ اشکال قائم کیا اور علامہ علی قاری نے مرقات باب السنن الوضوء فصل ثانی میں زیر حدیث فمن زاد علی ھذا فقد اساء و تعدی[1] (جس نے اس تعداد سے زیادہ کیا اس نے گناہ اور زیادتی کی۔ت) اُن کی تبعیت کی۔

اقول اولاً جب ائمہ ثقات نے ہمارے علماء کا اتفاق نقل کیا اور دوسری جگہ سے خلاف ثابت نہیں تو بحث کی کیا گنجائش۔

ثانیاً عبادت غیر مقصودہ بالذات ہونے پر اتفاق سے یہ لازم نہیں کہ وہ وسیلہ ہی ہو کر جائز ہو بلکہ فی نفسہ بھی ایک نوع مقصودیت سے حظ رکھتا ہے و لہذا اجماع ہے کہ ہر وقت باوضو رہنا ہر حدث کے بعد معاً وضو کرنا مستحب ہے۔ فتاوی قاضی خان و خزانۃ المفتین و فتاوی ہندیہ وغیرہا میں وضوئے مستحب کے شمار میں ہے:

ومنھا المحافظۃ علی الوضوء و تفسیرہ ان یتوضأ کلما احدث لیکون علی الوضوء فی الاوقات کلھا[2]۔

اور انہی میں سے وضو کی حفاظت ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب بھی وضو ٹوٹے نیا وضو کرلے تاکہ ہر وقت باوضو رہے۔ت

بلکہ امام رکن الاسلام محمد بن ابی بکر نے شرعۃ الاسلام میں اُسے اسلام کی سُنتوں سے بتایا فرماتے ہیں: المحافظۃ علی الوضوء سنۃ الاسلام[3] (ہمیشہ باوضو رہنا اسلام کی سنّت ہے۔ت) اُس کی شرح مفاتیح الجنان و مصابیح الجنان میں بستان العارفین امام فقیہ ابو اللیث سے ہے:

بلغنا ان اللّٰہ تعالٰی قال لموسٰی علیہ الصلاۃ والسلام یا موسٰی اذا اصابتك مصیبۃ و انت علی غیر وضوء فلا تلومن الا نفسك[4]۔

یعنی ہم کو حدیث پہنچی کہ اللہ عزّوجل نے موسٰی علیہ الصلوۃ والسلام سے فرمایا اے موسٰی! اگر بے وضو ہونے کی حالت میں تجھے کوئی مصیبت پہنچے تو خود اپنے آپ کو ملامت کرنا۔

اُسی میں کتاب خالصۃ الحقائق ابو القاسم محمود بن احمد فارابی سے ہے:

قال بعض اھل المعرفۃ من داوم علی الوضوء اکرمہ اللّٰہ تعالٰی بسبع خصال[5] الخ یعنی بعض عارفین نے فرمایا جو ہمیشہ باوضو رہے اللہ تعالٰی اُسے سات فضیلتوں سے مشرف فرمائے:

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوۃ سنن الوضوء امدادیہ ملتان ۲/۲۴

[2] ہندیۃ مستحبات الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۹

[3] شرعۃ الاسلام [4] مصابیح الجنان [5] ایضاً

۱۔ ملائکہ اس کی صحبت میں رغبت کریں۔

۲۔ قلم اُس کی نیکیاں لکھتا رہے۔

۳۔ اُس کے اعضاء تسبیح کریں۔

۴۔ اُسے تکبیر اولیٰ فوت نہ ہو۔

۵۔ جب سوئے اللہ تعالیٰ کچھ فرشتے بھیجے کہ جن وانس کے شر سے اُس کی حفاظت کریں۔

۶۔ سکرات موت اس پر آسان ہو۔

۷۔ جب تک باوضو ہو امانِ الٰہی میں رہے۔

اُسی میں بحوالہ مقدمۂ غزنویہ وخالصۃ الحقائق انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے: من احدث و لم یتوضأ فقد جفانی[1] جسے حدث ہو اور وضو نہ کرے اس نے میرا کمالِ ادب جیسا چاہیے ملحوظ نہ رکھا۔

اقول مگر ظاہراً یہ حدیث بے اصل ہے، تشهد به قریحة من نظره فیه بتمامه و ایضا لو صح لوجبت استدامة الوضوء ولا قائل به واللہ تعالیٰ اعلم (جو اس حدیث پر غور کرے گا اس کا دل گواہی دے گا کہ یہ بے اصل ہے، پھر اگر یہ صحیح ہوتی تو ہمہ وقت باوضو رہنا واجب ہوتا اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ ت)

ثالثاً وہ تنظیف ہے اور دین کی بنا نظافت پر ہے اور شک نہیں کہ تجدید موجب تنظیف مزید، و لہذا جمعہ وعیدین وعرفہ[ع] واحرام ووقوف عرفات ووقوف مزدلفہ حاضری حرم وحاضری سرکار اعظم و دخول منیٰ ورمی جمار ہر سہ

---

[1] مصابیح الجنان

ع قال فی الدر وفی جبل عرفة قال ش اقحم لفظ جبل اشارة الی ان الغسل للوقوف نفسه لا لدخول عرفات ولا للیوم وما فی البدائع من انه یجوز ان یکون علی الاختلاف اه للوقوف اوللیوم کما فی الجمعة رده فی الحلیة بان الظاهر انه للوقوف قال وما اظن ان احدا ذهب الی استنانه لیوم

در میں کہا جبلِ عرفات میں ش نے کہا لفظ جبل میں اشارہ ہے کہ صرف وقوف کے لیے غسل کرے، نہ عرفات میں دخول کے لیے اور نہ اس دن کے لیے اور جو بدائع میں ہے کہ جائز ہے باوجود اختلاف وقوف یا دن کے جیسا کہ جمعہ کے دن میں تو حلیہ نے اس کی تردید کی کہ یہ بظاہر وقوف کے لیے ہے، اور میرا گمان یہ نہیں کہتا کہ عرفات میں حاضری کے بغیر یوم عرفہ کے لیے کوئی سنت

(باقی برصفحہ آئندہ)

Marfat.com

روز و شب برات و شب قدر و شب عرفہ و حاضری مجلس میلاد مبارک وغیرہا کے غسل مستحب ہوئے، درمختار میں قول ماتن سن لصلاۃ جمعۃ وعید الخ (ماتن نے کہا جمعہ وعیدین کے لئے سنت ہے الخ۔ ت) کے بعد ہے وکذا الدخول المدینۃ و لحضور مجمع الناس الخ[1] (اسی طرح مدینہ میں داخل ہونے اور لوگوں کے مجمع میں حاضر ہونے کے لیے سنت ہے الخ۔ ت) ان سب میں نماز کے لیے وسیلہ ہونا کہاں کہ جنابت نہیں۔

رابعاً صرف وسیلہ ہی ہوکر مشروع ہوتا تو ایک بار کوئی فعل مقصود کر لینے کے بعد بھی تجدید مکروہ ہی رہتی کہ پہلا وضو جب تک باقی ہے وسیلہ باقی ہے تو دوبارہ کرنا تحصیل حاصل وبیکار و اسراف ہے۔

خامساً بلکہ چاہیے تھا کہ شرع مطہر وضو میں تثلیث بھی مسنون نہ فرماتی کہ وسیلہ تو ایک بار دھونے سے حاصل ہوگیا اب دوبارہ سہ بارہ کس لیے۔

سادساً رزین نے عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی،

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین وقال ھو نور علی نور[2]۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو میں اعضائے کریمہ دو دو بار دھوئے اور فرمایا یہ نور پر نور ہے۔

ایک ہی بار کے دھونے میں نور حاصل تھا پھر دوبارہ اور سہ بارہ نور پر نور لینا فضول نہ ہوا تو اس پر اور زیادت کیوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عرفۃ بلا حضور عرفات اھ واقرہ فی البحر والنھر لکن قال المقدسی فی شرح نظم الکنز لا یستبعد سنیتہ للیوم لفضیلتہ حتی لو حلف بطلاق امرأتہ فی افضل ایام العام تطلق یوم عرفۃ ذکرہ ابن ملک فی شرح المشارق اھ اقول ھذا صاحب الدر ناصا علی استنانہ ای استحبابہ لیلۃ عرفۃ وقد عدھا فی التاتارخانیۃ والقھستانی فالیوم احق فلذا افردت عرفۃ من الوقوف وکذا دخول منٰی من رمی الجمار تبعا للتنویر وشرح الغزنویۃ کما نقل عنہ ش واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ

کا قائل ہو، بحر ونہر نے بھی اسی کا اقرار کیا لیکن مقدسی نے شرح نظم الکنز میں کہا اس کا دن کے لیے سنت ہونا بعید از قیاس نہیں اس دن کی افضلیت کی وجہ سے اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ ایام میں سب سے افضل دن میری بیوی کو طلاق ہے تو وہ عرفہ کے دن پڑے گی۔ ابن ملک نے شرح مشارق میں اس کا ذکر کیا۔ میں کہتا ہوں صاحب دُر نے نص کیا اس کا سنت ہونا یعنی مستحب ہونا عرفہ کی رات میں تاتارخانیہ وقہستانی نے بھی یہی کہا تو اس کا دن زیادہ حقدار ہے اسی لیے میں نے صرف عرفہ کا ذکر کیا ہے وقوف سے اور دخول منٰی کا ذکر رمی جمار سے اس میں تنویر اور شرح الغزنویہ کی پیروی ہے جیسا کہ شامی نے ان سے نقل کیا ہے اھ واللہ تعالٰی اعلم

[1] درمختار سنن الغسل مطبوعہ دہلی ۱/۳۶ [2] مشکوٰۃ المصابیح سنن الوضو دہلی ص ۴۷

Marfat.com

فضول ہوگی حالانکہ انہی رزین کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: الوضوء علی الوضوء نورٌ علی نورٍ[1] (وضو پر وضو نور پر نور ہے۔ ت)

سابعاً ابوداؤد وترمذی وابن ماجہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من توضأ علی طھر کتب لہ عشر حسنات[2] جو باوضو وضو کرے اس کے لیے دس نیکیاں لکھی جائیں۔

مناوی نے تیسیر میں کہا: ای عشر وضوءات[3] یعنی دس بار وضو کرنے کا ثواب لکھا جائے۔

ظاہر ہے کہ حدیثوں میں فصل نماز وغیرہ کی قید نہیں تو مشایخ کرام کا اتفاق اور حدیث کریم کا اطلاق دونوں متوافق ہیں اسی بنا پر سیدی عارف باللہ علامہ عبدالغنی نابلسی رحمہ اللہ تعالٰی نے یہاں محقق حلبی کا خلاف فرمایا ردالمحتار میں ہے:

لکن ذکر سیدی عبدالغنی النابلسی ان المفھوم من اطلاق الحدیث مشروعیتہ ولو بلا فصل بصلاۃ او مجلس اخر ولا اسراف فیما ھو مشروع اما لو کررہ ثالثا اور ابعا فیشترط لمشروعیتہ الفصل بما ذکروا لا کان اسرافا محضا اھ فتامل اھ۔[4]

سیدی عبدالغنی النابلسی نے فرمایا کہ حدیث کے اطلاق کا مفہوم تو یہ ہے کہ یہ مشروع ہے خواہ اس کے درمیان کسی نماز یا کسی مجلس سے فصل نہ ہوا اور جو چیز مشروع ہو اس میں اسراف نہیں ہوتا، لیکن اگر تیسری چوتھی مرتبہ کیا تو اس کی مشروعیت کے لیے اُن چیزوں سے فصل ضروری ہے جن کا ذکر کیا گیا ہے ورنہ تو محض اسراف ہوگا اھ فتامل اھ۔ ت

اقول لکن اطلاق الحدیثین یشمل الثالث والرابع ایضا وایضا اذا لم یکن اسرافا فی الثانی لم یکن فی الثالث والرابع وکان المولی النابلسی قدس سرہ القدسی نظرالی

اقول مگر حدیث کے اطلاق میں تیسری اور چوتھی مرتبہ بھی شامل ہے نیز یہ کہ جب دوسری مرتبہ میں اسراف نہ ہوا تو تیسری اور چوتھی میں بھی نہ ہوگا، غالباً علامہ نابلسی نے وضوء علی الوضوء کے لفظ کو دیکھا، تو یہ دونوں

---

[1] احیاء العلوم فضیلۃ الوضوء قاہرہ ۱/۱۳۵
[2] ترمذی شریف مکتبہ رشیدیہ دہلی ۱/۱۰
[3] فیض القدیر شرح جامع الصغیر بیروت ۶/۱۱۰
[4] ردالمحتار مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

Marfat.com

لفظ الوضوء علی الوضوء فھما وضوأن فحسب وکذلک من توضأ علی طھر۔

صرف وضو ہیں اور اسی طرح جس نے طہارت کیے ہوئے وضو کیا۔(ت)

اقول وھنہ لایخفی فقولہ تعالٰی وھنا علی وھن لایدل ان ھناک وھنین فقط وکان الشامی الی ھذا اشار بقولہ تأمل تأمل وسیاتی ماخذ کلام العارف مع الکلام علیہ قریبا ان شاء اللہ تعالٰی۔

اقول مگر اس کی کمزوری ظاہر ہے اب اللہ کے قول وھنا علی وھن کا یہ مطلب نہیں کہ صرف دو وھن ہی ہوں گے اور شاید شامی نے اسی طرف اپنے قول تأمل سے اشارہ کیا ہے، ان کا پورا کلام آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالٰی۔ ت

ثامنًا اقول علی یہ ہے کہ جو وضو فرض ہے وہ وسیلہ ہے کہ شرط صحت یا جواز ہے اور شروط وسائل ہوتے ہیں مگر جو وضو مستحب ہے وہ صرف ترتب ثواب کے لیے مقرر فرمایا جاتا ہے تو قصد ذاتی سے خالی نہیں، اگرچہ اُس سے عمل مستحب فیہ میں حُسن بڑھے کہ مستحب کی یہی شان ہے کہ وہ اکمال سنن کے لیے ہوتا ہے اور سنن اکمال واجب اور واجب اکمال فرض۔

اقول اور فرض اکمال ایمان کے لیے اس سے اُن کا غیر مقصود ہونا لازم نہیں آتا۔ خلاصہ و بزازیہ و خزانۃ المفتین میں ہے:

الواجبات اکمال الفرائض والسنن اکمال الواجبات والاداب اکمال السنن[1]۔

واجبات فرائض کی تکمیل کے لیے، اور سنتیں واجبات کی تکمیل کے لیے، اور اداب سنتوں کی تکمیل کے لیے ہوتے ہیں۔(ت)

درمختار باب ادراک الفریضہ میں ہے:

یاتی بالسنۃ مطلقا ولو صلی منفردا علی الاصح لکونھا مکملات[2]۔

سنت ادا کرے گا مطلقًا خواہ تنہا ہی نماز پڑھے، اصح یہی ہے کہ وہ مکمل کرنے والی ہیں۔ت

اُسی کی بحث تراویح میں ہے: ھی عشرون رکعۃ حکمتہ مساواۃ المکمل للمکمل[3] (وہ بیس رکعتیں ہیں اس کی حکمت مکمل مکمل کے لیے مساوات ہے۔ت)

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱/۵۱

[2] درمختار ادراک الفریضۃ مجتبائی دہلی ۱/۱۰۰

[3] درمختار باب الوتر والنوافل 〃 ۱/۹۸

Marfat.com

ولہذا ہمارے ائمہ تصریح فرماتے ہیں کہ وضوئے بے نیت پر ثواب نہیں۔ بحرالرائق میں ہے:

اعلم ان النیة لیست شرطا فی کون الوضوء مفتاحا للصلاۃ قیدنا بقولنا فی کونه مفتاحا لانها شرط فی کونه سببا للثواب علی الاصح[1]۔

نیت اس وضو کے لیے جو نماز کی کنجی ہے شرط نہیں ہے۔ کنجی ہونے کی شرط ہم نے اس لیے لگائی ہے کہ نیت وضو برائے ثواب کے لیے شرط ہے اصح یہی ہے۔ (ت)

اور مستحب پر ثواب ہے تو وضوئے مستحب محتاج نیت ہوا اور وسائل محضہ محتاج نیت نہیں ہوتے۔ فتح القدیر و بحرالرائق میں ہے:

اذا لم ینوحتی لم یقع عبادۃ سببا للثواب فهل یقع الشرط المعتبر للصلاۃ حتی تصح به اولا قلنا نعم لان الشرط مقصود التحصیل لغیرہ لا لذاته فکیف حصل حصل المقصود وصار کستر العورۃ وباقی شروط الصلاۃ لا یفتقر اعتبارها الی ان تنوی[2]۔

جبکہ نیت نہ کی تو وہ عبادت موجبِ ثواب نہ ہوگی۔ اب یہ سوال ہے کہ آیا ایسا وضو نماز کے لیے قابلِ اعتبار شرط کے طور پر ہوگا یا نہیں؟ تو اس کا جواب اثبات میں ہے، اس لیے کہ شرط مقصود دوسرے کو حاصل کرنا ہے نہ کہ لذاتہ، تو وہ جس طرح بھی وجود میں آئے بہرحال موجود ہے، یہ سترِ عورت اور نماز کی دوسری شرائط کی طرح ہوگا کہ ان میں بھی نیت شرط نہیں ہے۔ (ت)

تو ثابت ہوا کہ وضوئے مستحب وسیلہ نہیں وھو المقصود والحمد للہ الودود۔

تاسعاً محقق حلبی کا یہ استناد کہ اکیلا سجدہ (یعنی سجدۂ تلاوت و سجدۂ شکر کے سوا محض سجدۂ بے سبب) جبکہ عبادتِ مقصودہ نہ تھا تو علماء نے اُس پر حکمِ کراہت دیا تو وضوئے جدید کی کراہت بدرجۂ اولٰی۔

اقول خود محقق رحمہ اللہ نے آخر غنیہ میں سجدۂ نماز و سہو و تلاوت و نذر و شکر پانچ سجدے ذکر کرکے فرمایا:

(اما بغیر سبب فلیس بقربة ولا مکروہ[3] یعنی سجدۂ بے سبب میں نہ ثواب نہ کراہت۔

نقله عن المجتبی مقرا علیه ونقله عن الغنیة فی رد المحتار ایضا واقرہ ههنا واعتمد ذاك ثمه الا ان یحمل ما ههنا علی کراهة

اس کو انھوں نے مجتبٰی سے نقل کیا، اور اس کو برقرار رکھا، اور غنیہ سے ردالمحتار میں نقل کیا اور برقرار رکھا اور اس پر وہاں اعتماد کیا، ہاں اگر یہاں والی

---

[1] بحرالرائق کتاب الطہارت سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴

[2] ایضاً ۱/۲۵

[3] غنیۃ المستملی فصل مسائل شتی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۶۱۶

Marfat.com

التنزیہ وما ثم علی نفی الماً ثم ای کراھۃ التحریم فیتوافقان لکن یحتاج الحکم بکراھتہ ولو تنزیھا الی دلیل یفیدہ شرعا کما تقدم وھو لم یستند ھھنا الی نقل فاللہ تعالٰی اعلم۔

عبارت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا جائے اور جو وہاں ہے اس کو گناہ کے نہ ہونے پر، یعنی کراہت تحریم پر، تو دونوں میں تطبیق ہوجائے گی، لیکن اس کی کراہت کے حکم میں خواہ تنزیہی ہو، کسی نہ کسی شرعی دلیل کی ضرورت رہے گی، جیسا کہ گزرا، لیکن یہاں کوئی ایسی چیز منقول نہیں ہے واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

عاشراً اقول وباللہ التوفیق سجدہ سب سے زیادہ خاص حاضری دربار ملک الملوک عزجلالہ ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اقرب ما یکون العبد من ربہ وھو ساجد فاکثروا الدعاء[1]۔

بندہ اپنے رب کے سب سے زیادہ قریب اس وقت ہوتا ہے جب وہ حالتِ سجدہ میں ہوتا ہے تو اس میں دُعا کی کثرت کرو۔

رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

اور دربارشاہی میں بے اذن حاضری جرأت ہے اور سجدۂ بے سبب کے لیے اذن معلوم نہیں ولہٰذا شافعیہ کے نزدیک حرام ہے کما صرح بہ الامام الاردبیلی الشافعی فی الانوار (جیسا کہ امام اردبیلی شافعی نے انوار میں تصریح کی۔ ت) اس بنا پر اگر سجدۂ بے سبب مکروہ ہو تو وضو کا اُس پر قیاس محض بلاجامع ہے۔

رہا علامہ شامی کا اُس کی تائید میں فرمانا کہ ہدیہ ابن عماد میں ہے:

قال فی شرح المصابیح انما یستحب الوضوء اذا صلی بالوضوء الاول صلوٰۃ کذا فی الشرعۃ والقنیۃ اھ وکذا ما قالہ المناوی فی شرح الجامع الصغیر حدیث من توضأ علی طھر ان المراد الوضوء الذی صلی بہ فرضا او نفلا کما بینہ فعل راوی الخبر ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما فمن لم یصل بہ شیئا لایسن لہ تجدیدہ اھ ومقتضی ھذا کراھتہ

شرح مصابیح میں ہے وضو اُس وقت مستحب ہے جبکہ پہلے وضو سے کوئی نماز پڑھی ہو کذا فی الشرعۃ والقنیۃ اھ اسی طرح مناوی نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا کہ یہ حدیث "جس نے وضو پر وضو کیا" سے مراد وہ وضو ہے جس سے کوئی نماز فرض یا نفل ادا کی ہو جیسا کہ ابن عمر راوی حدیث کے فعل سے معلوم ہے، تو جس نے اس وضو سے نماز نہ پڑھی اس کے لیے وضو کی تجدید مسنون نہیں اھ اور اس کا مقتضی اس کی

---

[1] مسند احمد بن حنبل بیروت ۲/۴۲۱

وان تبدل المجلس مالم یؤد بہ صلاۃ او نحوھا اھ[1] کراہت ہے خواہ مجلس تبدیل ہوگئی ہو تاوقتیکہ اس سے نماز یا اس کی مثل ادا نہ کی ہو اھ ت

اقول شرعۃ الاسلام میں اس کا پتا نہیں اس میں صرف اس قدر ہے:

الطھر لکل صلاۃ سنۃ النبی علیہ الصلاۃ والسلام[2] ہر نماز کے لیے وضو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت ہے۔ ت

ہاں سید علی زادہ نے اُس کی شرح میں مضمون مذکور شرح مصابیح سے نقل کیا اور اُس سے پہلے صاف تعمیم کا حکم دیا۔

حیث قال فالمؤمن ینبغی ان یجدد الوضوء فی کل وقت وان کان علی طھر قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من توضأ علی طھر کتب لہ عشر حسنات وقال فی شرح المصابیح تجدید الوضوء فی کل وقت انما یستحب اذا صلی بالوضوء الاول صلاۃ والا فلا اھ[3] جیسے فرمایا مومن کے لیے بہتر ہے ہر وقت کے لیے نیا وضو کرے اگرچہ باوضو ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے پاکی پر وضو کیا اس کے لیے دس نیکیاں ہیں اور شرح مصابیح نے کہا ہر وقت کے لیے تجدیدِ وضو مستحب ہے اگر پہلے وضوء سے نماز ادا کی ہو ورنہ نہیں۔ ت

قلت وبہ ظھر ان قولہ کذا فی الشرعۃ ای شرحھا اشارۃ الی قولہ قال فی شرح المصابیح لا داخل تحت قال۔ **قلت** اس سے معلوم ہوا کہ ان کا قول کذا فی الشرعۃ یعنی اس کی شرح میں، ان کے اس قول کی طرف کہ شرح مصابیح میں کہا اس کے نیچے داخل نہیں۔ ت

بہرحال **اولاً** قنیہ کا حال ضعف معلوم ہے اور شرح شرعہ بھی مبسوط و نہایہ و عنایہ و معراج الدرایہ و کافی و فتح القدیر و حلیہ و سراج و خلاصہ و ناطفی میں کسی کے معارض نہیں ہوسکتی نہ کہ اُن کا اور اُن کے ساتھ اور کتب کثیرہ سب کے مجموع کا معارضہ کرے۔ پھر اعتبار منقول عنہ کا ہے اور شرح مصابیح شروح حدیث سے ہے معتمدات فقہ کا مقابلہ نہ کرے گی نہ کہ مسئلہ اتفاق علامہ مصطفٰی رحمتی نے شرح مشارق ابن ملک کے

---

[1] ردالمحتار، کتاب الطہارت، مصطفی البابی بمصر ۱/۸۸

[2] شرعۃ الاسلام

[3] شرح شرعۃ الاسلام

Marfat.com

نص صریح کو اسی بنا پر رد کیا اور اُسے اطلاقات کتب مذہب کے مقابل معارضہ کے قابل نہ مانا اور خود علامہ شامی نے اُسے نقل کر کے مقرر رکھا۔

حیث قال علی قولہ لکن فی شرح المشارق لابن ملك لووطئها وھی نائمۃ لا یحلھا للاول لعدم ذوق العسیلۃ فیہ ان ھذا الکتاب لیس موضوعا لنقل المذھب واطلاق المتون والشروح یردہ وذوق العسیلۃ للنائمۃ موجود حکما الا یری ان النائم اذا وجد البلل یجب علیہ الغسل وکذا المغمی علیہ[1] الخ

ان کے قول پر کہا کہ ابن ملک کی شرح المشارق میں ہے کہ اگر اس سے سوتے میں وطی کی تو وہ پہلے کے لیے حلال نہ ہو گی کیونکہ اُس نے عُسیلہ نہیں چکھا ہے۔ اس پہ کلام یہ ہے کہ وہ کتاب مذہب کے نقل کے لیے نہیں ہے اور متون وشروح کا اطلاق اس کی تردید کرتا ہے، اور عُسیلہ کا چکھنا سونے والی کے لیے حکماً ثابت ہے اس کی مثال یہ ہے کہ سونے والا جب تری پائے تو اس پر غسل واجب ہے اور یہی حال بیہوشی والے کا ہے۔ ت

ثانیاً علامہ مناوی شافعی ہیں فقہ میں اُن کا کلام نصوص فقہ حنفی کے خلاف کیا قابل ذکر۔

ثالثاً وہی مناوی اسی جامع صغیر کی شرح تیسیر میں کہ شرح کبیر کی تلخیص ہے اسی حدیث کے نیچے فرماتے ہیں

فتجدید الوضوء سنۃ مؤکدۃ اذا صلی بالاول صلاۃ ما[2]۔

تجدید وضو سنّتِ مؤکدہ ہے اگر پہلے وضو سے نماز ادا کرلی ہے۔ ت

معلوم ہُوا کہ لایسن سے اُن کی مراد نفی سنت مؤکدہ ہے وصاحب الدار ادری (اور صاحبِ دار زیادہ جانتا ہے۔ ت) اور اُس کی نفی مقتضی کراہت نہیں کما لایخفی۔

وجہ دوم ایک جلسہ میں وضو کی تکرار مکروہ ہے۔ سراج وہاج میں اسے اسراف کہا تو قبل تبدل مجلس وضو علی الوضوء کی نیت کیونکر کرسکتا ہے۔ یہ شبہہ بحر الرائق کا ہے کہ اسی عبارت خلاصہ پر وارد فرمایا۔

اقول جس مسئلہ پر عبارت سراج سے اعتراض فرمایا وہ خود سراج کا بھی مسئلہ ہے ہندیہ میں ہے:

لوزاد علی الثلث لطمانینۃ القلب عند الشك اوبنیۃ وضوء اخر فلاباس بہ ھکذا فی النھایۃ والسراج الوھاج[3]۔

اگر تین مرتبہ سے زاید اعضا دھوئے اطمینانِ قلب کے لیے شک کی صورت میں یا دوسرے وضو کی نیت سے تو اس میں حرج نہیں اسی طرح نہایہ، سراج الوہاج میں ہے۔ ت

---

[1] ردالمحتار، مطالب حیلۃ اسقاط عدۃ المحلل مصطفی البابی مصر ۲/۵۸۶
[2] تیسیر للمناوی
[3] فتاوی عالمگیری الفصل فی سنن الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۷

Marfat.com

کیا کلام سراج خود اپنے مناقض ہے اور اگر ہے تو اُن کا وہ کلام احق بالقبول ہوگا جو عامۂ اکابر فحول کے موافق ہے یا وہ کہ اُن سب کے اور خود اپنے بھی مخالف ہے۔ لاجرم صاحب بحر کے برادر و تلمیذ نے نہر الفائق میں ظاہر کردیا کہ سراج نے ایک مجلس میں چند بار وضو کو مکروہ کہا ہے دو بار میں حرج نہیں تو اعتراض نہ رہا۔ سراج وہاج کی عبارت یہ ہے:

لوتکرر الوضوء فی مجلس واحد مرارا لم یستحب بل یکرہ لما فیہ من الاسراف[1] اھ وھذا ھو ماخذ ما قدمنا عن المولی النابلسی رحمہ اللہ تعالٰی۔

اگر وضو ایک ہی مجلس میں بار بار مکرر ہوا تو مستحب نہیں بلکہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں اسراف ہے اھ یہی وہ ماخذ ہے جو ہم نے علامہ نابلسی رحمہ اللہ کے حوالہ سے پیش کیا۔ ت

اقول وباللہ التوفیق وضوئے جدید میں کوئی غرض صحیح مقبول شرع ہے یا نہیں اگر نہیں تو واجب کہ مطلق تجدید مکروہ وممنوع ہو اگرچہ ایک ہی بار اگرچہ مجلس بدل کر اگرچہ ایک نماز پڑھ کر بیکار بہانا ہی اسراف ہے اور اسراف ناجائز، اور اگر غرض صحیح ہے مثلاً زیادت نظافت تو وہ غرض زیادت قبول کرتی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو ایک ہی بار کی اجازت چاہیے اگرچہ مجلس بدل جائے کہ تبدل مجلس نامتزاید کو متزاید نہ کردے گا وہ کون سی غرض شرعی ہے کہ ایک جگہ بیٹھے بیٹھے تو قابل زیادت نہیں اور وہاں سے اُٹھ کر ایک قدم ہٹ کر بیٹھ جائے تو ازسرنو زیادت پائے، اور اگر ہاں تو کیا وجہ ہے کہ مجلس میں دوبارہ تکرار کی اجازت نہ ہو بالجملہ جگہ بدلنے کو اسباب میں کوئی دخل نظر نہیں آتا تو قدم قدم ہٹ کر سو بار تکرار کی اجازت اور بے ہٹے ایک بار سے زیادہ کی ممانعت کوئی وجہ نہیں رکھتی۔ احادیث بے شک مطلق ہیں اور ہمارے ائمہ کا متفق علیہ مسئلہ بھی یقیناً مطلق اور ایک و متعدد کا تفرقہ ناموجہ واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم۔

واشار فی الدر الی الجواب بوجہ اٰخر فقال لعل کراھۃ تکرارہ فی مجلس تنزیھیۃ[2] اھ ای فلا یخالف قولھم لوزاد بنیۃ وضوء اٰخر فلاباس بہ لان الکلمۃ غالب استعمالھا فی کراھۃ التنزیہ۔

اور دُر میں ایک اور جواب کی طرف اشارہ ہے، انہوں نے فرمایا کہ شاید اس کی کراہت تنزیہی ہے اھ اس لیے یہ عبارت فقہا کے اس قول کے مخالف نہ ہوگی کہ اگر دوسرے وضو کی نیت سے ایک مجلس میں مکرر اضافہ کیا تو اس میں حرج نہیں کیونکہ اس کلمے کا استعمال عام طور پر کراہت تنزیہہ میں ہوتا ہے۔ ت

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارت مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

[2] الدرالمختار کتاب الطہارت مجتبائی دہلی ۱/۲۲

Marfat.com

اقول ویبتنی علی ما اختارہ ان الاسراف مکروہ تحریما لان المستثنی اذا ثبت فیہ کراھۃ التنزیہ فلو لم تکن فی المستثنی منہ الا ھی لم یصح الثنیا فان قلت معہا مسألۃ الزیادۃ للطمانینۃ عند الشک وقد حکموا علیہما بحکم واحد وھو لاباس بہ وھذہ الزیادۃ مطلوبۃ قطعا لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع ما یریبک فکیف یحمل علی کراھۃ التنزیہ۔

اقول اور یہ ان کے مختار پر مبنی ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے کیونکہ مستثنٰی میں جب کراہت تنزیہی ثابت ہُوئی تو اگر مستثنٰی منہ میں بھی وہی ہو تو استثناء صحیح نہ ہوگا، اگر یہ کہا جائے کہ اسی کے ساتھ شک کی صورت میں اطمینان کے لیے زیادتی کا مسئلہ بھی ہے اور ان دونوں پر انہوں نے ایک ہی حکم لگایا ہے اور وہ یہ ہے کہ "لا بأس بہ" اور یہ زیادتی قطعاً مطلوب ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے دع ما یریبک (مشکوک کو چھوڑ دے) تو اس کو تنزیہی کراہت پر کیونکر محمول کیا جاسکتا ہے؟

قلت المعنی لا یمنع شرعا فیشمل المکروہ تنزیہا والمستحب ھذا اوردہ فی ردالمحتار اخذا من ط بانہم عللوہ بانہ نور علی نور قال وفیہ اشارۃ الی انہ مندوب فکلمۃ لاباس وان کان الغالب استعمالہا فیما ترکہ اولی لکنہا قد تستعمل فی المندوب کما فی البحر من الجنائز والجہاد اھ[1]

میرا خیال ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شرعاً ممنوع نہیں، تو مکروہ تنزیہی اور مستحب کو شامل ہوگا، اس کو ردالمحتار میں طحطاوی سے ذکر کیا ہے کہ اس کی علت انہوں نے یہ بتائی ہے کہ یہ نور علی نور ہے اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ مندوب ہے تو "لا باس بہ" کا کلمہ اگرچہ ایسے امور میں استعمال ہوتا ہے جن کا ترک اولٰی ہو لیکن کبھی مندوب میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہ بحر کی الجنائز اور الجہاد میں مذکور ہے۔ ت

اقول الندب لاینافی الکراھۃ فلا یبعد ان یکون مندوبا فی نفسہ لما فیہ من الفضیلۃ لکن ترکہ فی مجلس واحد اولی قال فی الحلیۃ النفل لاینافی عدم الاولویۃ[2] اھ ذکرہ فی صفۃ

اقول ندب منافی کراہت نہیں، تو ممکن ہے کہ یہ فی نفسہ مندوب ہُوا کیونکہ اس میں فضیلت ہے لیکن اس کا ترک مجلس واحد میں اولٰی ہے حلیہ میں فرمایا کہ نفل عدم اولویت کے منافی نہیں اھ، اس کو صفۃ الصلوٰۃ میں

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارت مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

[2] حلیہ

Marfat.com

الصّلٰوۃ مسألۃ القراءۃ فی الاُخریین وقال السیّد ط فی حواشی المراقی الکراھۃ لاتنافی الثواب افادہ العلّامۃ نوح[1] اھ قالہ فی فصل الاحق بالامامۃ مسألۃ الاقتداء بالمخالف نعم یرد علیہ ماذکرنا ان لااثر للمجلس فیما ھنا واللّٰہ تعالٰی اعلم۔

آخری دو رکعتوں میں قرأت کے مسئلہ میں ذکر کیا اور سیّد ط نے مراقی کے حاشیہ میں فرمایا کہ کراہت ثواب کے منافی نہیں، اس کا علّامہ نوح نے افادہ کیا اھ یہ قول فصل الاحق بالامامۃ میں ہے، ہاں اس پر وہ اعتراض ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ یہاں مجلس کا کوئی اثر نہ ہوگا واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

وجہ سوم یہ سب کچھ سہی پھر تجدید وضو تو بعد تکمیل وضوئے اول ہوا ثنائے وضو میں تجدید کیسی۔ یہ اعتراض علامہ علی قاری کا ہے کہ مرقاۃ موضع مذکور میں اصل مسئلہ دائرہ یعنی بہ نیت وضو علی الوضو تین بار سے زیادہ اعضا دھونے پر ایراد کیا

والی ھذا اشار ط اذ قال علی قول الدر لقصد الوضوء علی الوضوء ظاھرہ ان نیۃ وضوء اٰخر متحققۃ فی الغرفۃ الرابعۃ او الخامسۃ ولا کراھۃ والحدیث یدل علی غیر ھذا اھ[2]

اور اسی طرف ط نے اشارہ کیا کیونکہ انہوں نے دُر کے قول پر فرمایا "لقصد الوضوء علی الوضوء" اس کا ظاہر یہ ہے کہ دوسرے وضو کی نیت چوتھے یا پانچویں چُلّو میں متحقق ہو، اور کوئی کراہت نہیں، اور حدیث اس کے غیر پر دلالت کرتی ہے اھ

قلت وکانہ الٰی ھذا نظر العلامۃ البحر فزاد علی خلاف سائر المعتمدات قید الفراغ من الاول وعزاہ لاکثر شروح الھدایۃ مع عدمہ فیھا ظنا منہ رحمہ اللّٰہ تعالٰی انہ ھو المحمل المتعین لکلامھم فقال وعلی الاقوال کلھا لو زاد لطمانینۃ القلب عند الشک او بنیۃ وضوء اٰخر بعد الفراغ من الاول فلا باس بہ لانہ نور علی نور وکذا ان نقص لحاجۃ لاباس بہ کذا فی المبسوط واکثر شروح الھدایۃ[3] اھ ثم

میرا خیال ہے کہ غالباً اسی طرف علامہ بحر نے دیکھا اور تمام معتمد کتب کے برخلاف اس میں پہلے وضو سے فارغ ہونے کی قید کا اضافہ کردیا اور اس کو ہدایہ کی اکثر شروح کی طرف منسوب کیا حالانکہ شروح میں یہ نہیں ہے، دراصل انہوں نے یہ گمان کرلیا کہ فقہا کے کلام کا یہی محمل ہے اور فرمایا اور تمام اقوال کی روشنی میں یہ ہے کہ شک کی صورت میں اگر اطمینان قلب کے لیے اضافہ کیا یا پہلے وضو سے فارغ ہوکر دوسرے وضو کے لیے اعضاء کو دھویا تو کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ

---

[1] مراقی الفلاح الاحق بالامامۃ الازہریہ مصر ص ۱۷۶
[2] طحطاوی علی الدر، سنن الوضو، بیروت ۱/۷۲
[3] البحر الرائق سنن الوضو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۳

Marfat.com

بعد هذا الحمل البعيد من کلامهم کل البعد تکلم فیہ باتحاد المجلس کما تقدم قال الا ان یحمل علی ما اذا اختلف المجلس وھو بعید کما لا یخفی[1] اھ

زرا علی نور ہے اور اسی طرح اگر کسی ضرورت سے تین مرتبہ سے کم کیا تو مضائقہ نہیں کذا فی المبسوط وشرح الہدایہ پھر اس دور از کار تاویل کے بعد انہوں نے اتحادِ مجلس پر کلام کیا، جیسا کہ گزرا، فرمایا مگر یہ کہ اس کو اختلاف پر محمول کیا جائے۔ اور یہ بعید ہے کما لا یخفی اھ۔ ت

اقول رحمك الله ورحمنا بك اولیس ما حملتم علیہ بعید افاین الزیادۃ علی الثلث فی الغسلات من التجدید بعد انھاء الوضوء الاول۔

اقول اللہ ہم پر اور آپ پر رحم کرے، جو مفہوم آپ نے لیا ہے کیا وُہ دُور از کار نہیں ہے؟ تین مرتبہ دھونے پر زیادتی کرنے سے وضو مکمل کر لینے کے بعد تجدید وضوء سے کیا تعلق ہے؟ ت

یہ اعتراض ضرور محتاج توجہ ہے۔

وانا **اقول** وباللہ استعین (اور اللہ کی مدد کے ساتھ۔ ت) شئی کے اسباب وشروط ہوں یا احکام وآثار اُس کا ذکر اگرچہ مطلق ہو اُن سب کی طرف اشعار کہ مسبب ومشروط کا وجود بے سبب وشرط نہ ہوگا

ان عقلیا فعقلیا او شرعیا فشرعیا کصلاۃ الظھر قبل الزوال او بدون نیۃ۔

عقلی عقلی پر اور شرعی شرعی پر جیسے نمازِ ظہر زوال سے پہلے یا بغیر نیت۔ ت

نہ شے اپنے احکام وآثار سے خالی ہوگی کہ یہ دونوں فریق دو طرف تقدم وتاخر ذاتی میں لوازم وجود شے ہیں والشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ (اگر کچھ ثابت ہوگا تو تمام لوازم کے ساتھ ثابت ہوگا۔ ت) تبیین الحقائق مسئلہ ذکاۃ الجنین میں ہے:

ای اذبحوہ وکلوہ وھذا مثل ما یروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذن فی اکل لحم الخیل ای اذا ذبح لان الشئی اذا عرف شروطہ وذکر مطلقا ینصرف الیھا کقولہ تعالٰی اقم الصلاۃ ای بشروطھا[2]۔

یعنی اس کو ذبح کرو اور کھاؤ اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے گھوڑے کا گوشت کھانے کی اجازت دی یعنی جبکہ گھوڑے کو ذبح کر لیا جائے، کیونکہ جب کسی شے کی شرائط معروف ہوں اور اس کو مطلق ذکر کیا جائے تو وہ اُن شروط کے ساتھ ہی متحقق ہوگی جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے "نماز قائم کرو" یعنی اس کی شروط کے ساتھ۔ ت

---

[1] بحر الرائق سنن الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۳

[2] تبیین الحقائق کتاب الذبائح الامیریہ مصر ۵/۲۹۴

Marfat.com

اب وضو دو قسم ہے : واجب و مندوب ۔

واجب کا سبب معلوم ہے کہ اُس چیز کا ارادہ جو بغیر اس کے حلال نہ ہو جیسے نماز یا سجدہ یا مصحف کریم کو ہاتھ لگانا ۔ اور مندوب کے اسباب کثیر ہیں از انجملہ :

۱ ۔ قہقہہ سے ہنسنا
۲ ۔ غیبت کرنا
۳ ۔ چغلی کھانا
۴ ۔ کسی کو گالی دینا
۵ ۔ کوئی فحش لفظ زبان سے نکالنا
۶ ۔ جھوٹی بات صادر ہونا
۷ ۔ حمد و نعت و منقبت و نصیحت کے علاوہ کوئی دنیوی شعر پڑھنا
۸ ۔ غصہ آنا
۹ ۔ غیر عورت کے حُسن پر نظر
۱۰ ۔ کسی کافر سے بدن چھو جانا اگرچہ کلمہ پڑھتا اور اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو جیسے قادیانی[1] یا چکڑالوی[2] یا نیچری[3] یا آج کل کے تبرائی رافضی[4] یا کذابی[5] یا بہائی[6] یا شیطانی یا خوامی وہابی جن کے عقائد کفر کا بیان حسام الحرمین میں ہے

ع[1] غلام احمد قادیانی کے پیرو جو اپنے آپ کو نبی و رسول کہتا اپنے کلام کو کلام الٰہی بتاتا سیدنا عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ و السلام کو گالیاں دیتا چار سو انبیا کی پیشگوئی جھوٹی بتاتا خاتم النبیین میں استثنا کی پخ لگاتا وغیرہ وغیرہ کفریات ملعونہ ۱۲ (م)

ع[2] یہ ایک نیا طائفہ ملعونہ حادث ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی سے منکر ہے تمام احادیث مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو صراحۃً باطل و ناقابل بتاتا اور صرف قرآن عظیم کے اتباع کا ادعا رکھتا ہے اور حقیقۃً خود قرآن عظیم کا منکر و مبطل ہے ، ان خبیثوں نے اپنی نماز بھی جدا گھڑی ہے جس میں ہر وقت کی صرف دو دو رکعتیں ہیں ۱۲ (م)

ع[3] یہ باطل طائفہ ضروریات دین کا منکر ہے قرآن عظیم کے معانی قطعیہ ضروریہ میں دربردہ تاویل و تحریف و تبدیل کرتا وجودِ ملائکہ و آسمان و جن و شیطان و حشر ابدان و نار و جنان و معجزات انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام سے انھیں ملعون تاویلوں کی آڑ میں انکار کرتا ہے ۱۲ (م)

ع[4] یہ ملاعنہ صراحۃً قرآنِ عظیم کو ناقص بتاتے اور مولیٰ علی و ائمہ اطہار رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو انبیاء سابقین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم سے افضل ٹھہراتے ہیں ۱۲

ع[5] یہ ملعون طائفہ اللہ تعالیٰ کو بالفعل جھوٹا بتاتا اور صاف کہتا ہے کہ وقوع کذب کے معنیٰ درست ہوگئے ۱۲ (م)

ع[6] یہ گروہ لعین ہر پاگل اور چوپائے کے لیے علم غیب مان کر صاف کہتا ہے کہ جیسا علم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو

(باقی بر صفحہ آئندہ)

Marfat.com

یا اکثر غیر[۹] مقلد خواہ بظاہر مقلد وہابیہ کہ اُن عقاید ارتداد پر مطلع ہو کر اُن کو عالم دین وعمدۂ مسلمین کہتے یا اللہ ورسول کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تھا ایسا علم تو ہر پاگل اور جانور کو ہوتا ہے ۱۲ (م)

عـ اس شیطانی گروہ کے نزدیک ابلیس لعین کا علم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ بلکہ بے شمار زیادہ ہے ابلیس کی وسعت علم کو نص قطعی سے ثابت کرتا اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وسعت علم کو باطل بے ثبوت مانتا ہے اُن کے لیے وسعتِ علم کے ماننے کو خالص شرک بتاتا مگر ابلیس کو وسعت علم میں خدا کا شریک جانتا ہے ۱۲ (م)

عـ یہ شقی گروہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہونے کا صاف منکر ہے خاتم النبیین کے معنی میں تحریف کرتا اور معنی آخر النبیین لینے کو خیال جہال بتاتا یا رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے چھ یا سات مثل موجود مانتا ہے ۱۲ (م)

۹ یہ بدبخت طائفہ ان ملعون ارتدادوں کو دفع تو کر نہیں سکتا بلکہ خوب جانتا ہے کہ ان سے دفع ارتداد نا ممکن ہے مگر ان مرتدوں کو پیشوا وممدوح دینی ماننے سے کبھی باز نہیں آتا اللہ جل وعلا ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مقابل ان کی حمایت پر تُلا ہوا ہے اللہ ورسول کو گالیاں دینا بہت ہلکا جانتا ہے مگر ان دشنام دہندوں کو حکم شرعی بیان کرنے کو گالیاں دینا کہتا ہے اور بہت سخت برا مانتا ہے اور از انجا کہ اُن صریح ارتدادوں کی حمایت سے قطعاً عاجز ہے باوصف ہزاروں تقاضوں کے اُن کا نام زبان پر نہیں لاتا اور براہ گریز خدا ورسول جل وعلا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جناب میں اُن صریح گالیوں کو بالائے طاق رکھ کر سہل اختلاف مسئلہ عطائے بعض علوم غیبیہ کی طرف بحث کو پھیرنا چاہتا ہے پھر اس میں بھی افترا واختراع سے کام لیتا ہے اور اصل مقصود صرف اتنا کہ وہ قہر عظیم والی دشنام ہائے خدا ورسول جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھول میں پڑ جائیں اور رباتِ این وآں کی طرف منتقل ہو اس چالاکی کا موجد امرتسر کے پرچہ 'اہلحدیث' کا ایڈیٹر ہے دیکھو جاپک لیث اور ظفر الدین الطیب اور کین کش پنجہ پیچ وغیرہا، یہ چالاک پرچہ ۲۱ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۶ھ میں حسام الحرمین کا ذکر منہ پر لایا مگر یوں کہ براہِ عیاری اُس کے تمام مقاصد سے دامن بچا کر دو بالائی باتوں امکانِ کذب وعلم غیب کو اس کا مبنائے بحث ٹھہرایا پھر اُن میں بھی امکانِ کذب کو الگ چھوڑ کر صرف علم غیب میں اپنی بعض فاحشہ جہالتیں دکھائیں جن کا رد بار رہا ہو چکا اسی پرچہ کے رد میں جاپک لیث بر اہل حدیث دو مجلد میں ہے پھر ۳۰ جولائی و ۲۰ اگست سنہ ۹ء کے پرچوں میں وہی انداز کہ اللہ ورسول (جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کی جناب میں گالیاں شیر مادر .. قاہرہ مناظروں کے جواب سے گنگ وکر۔ اور اغوائے عوام کو مناظرہ کا نام زبان پر اس کے رد میں ظفر الدین الطیب چھاپ کر بھیج دیا انتالیس رات بعد پرچہ ۲۹ رمضان میں اُس کے دیکھنے کا اقرار تو کیا مگر چال وہی کہ اُس کے تمام اقتضاصات سے ایک کا بھی جواب نہ دیا اور ایک بالائی لطیفہ جو لفظ تردد کے متعلق لکھا تھا (باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

مقابل اللہ و رسول کو گالیاں دینے والوں کی حمایت کرتے ہیں جل جلالہ وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا جھوٹے متصوف کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) صرف اُس کے ذکر پر اکتفا کیا کہ میری اردو دانی پر بھی اعتراض ہے۔ اے سبحٰن اللہ اور وہ جو آپ کے دعویٰ ایمان پر قاہر اعتراض ہیں وہ کیا ہوئے وہ جو ثابت کیا تھا کہ تم نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جتنا افترا اُٹھایا اور اُس پر تمھاری حدیث دانی سے بارہ سوال تھے وہ کدھر گئے۔ خیر اس کے جواب میں رسالہ کین کش پنجہ پیچ بر ایڈیٹر اے ایچ رجسٹری شدہ بھیجا آج پچپن دن ہوئے اُس کا بھی ذکر غائب، مگر بکمال حیا بعد کے بعض پرچوں میں وہی رٹ موجود، خدا جانے ان صاحبوں کے نزدیک مناظرہ کس شے کا نام ہے، آن سے سیکھ کر یہی چال ایک گمنام صاحب چاند پوری دیوبندی دربھنگی چلے۔ دشنامی اکابر جن کے رد میں پینتیس سال سے بکثرت رسائل آستانہ علیہ رضویہ سے شائع ہو رہے ہیں اور ان کو خود اقرار ہے کہ آج تک ایک پرچہ کا جواب نہ دے سکے بلکہ بڑے بڑوں نے مناظرہ سے عجز کا صاف صاف اقرار کیا بلکہ لکھ دیا (دیکھو رسالہ دفع زیغ زاغ و رسالہ بطش غیب) اب اُن کی حمایت میں جے ہوئے مناظرے یوں ہی چھوڑ کر یہ دربھنگی صاحب سوال علی السوال لے کر چلے اور ایک بے معنے رسالہ بنام اسکات المعتدی چھاپا اور بعنایت الٰہی خود بھی اس رسالے میں صاف اقرار کر دیا کہ اُن کے تمام اکابر آج تک لاجواب ہیں۔ یہ رسالہ یہاں ۹ شعبان کو پہنچا اور ۲۰ شعبان کو اس کا رد ظفر الدین الطیب چھپا ہوا طیار رکھا تھا اُسی دن جلسہ مدرسہ اہلسنت میں شائع کر دیا اور ۲۱ شعبان کو ان کے سرآمد کے پاس رجسٹری شدہ اور اتباع کے یہاں نام بنام بھیج دیا۔ ساڑھ رات کے بعد دربھنگی صاحب بولے تو یہ بولے کہ رسالہ کسی کو بھیجا ہی نہیں اور ایک خط اُسی چالاکی پر مشتمل بھیجا کہ صرف دو مسئلہ امکانِ کذب و علمِ غیب میں اختلاف ہے و بس یعنی وہ شدید شدید گالیاں کہ اُن کے اکابر نے اللہ و رسول (جل وعلا وصلی اللہ علیہ وسلم) کو لکھ لکھ کر چھاپیں اصلاً کوئی قابل پروا بات نہیں۔ اس خط کے جواب میں معاً دو رسالے تصنیف ہو کر رجسٹری شدہ اُن کے پاس روانہ ہوئے اول بارش سنگی، دوسرا پیکان جانگداز بر جان مکذبانِ بے نیاز، اس دوسرے میں گریزوالے صاحبوں کی وہ ہوس بھی پوری کر دی یعنی مسئلۂ امکان کذب و علم غیب ہی میں مناظرہ تازہ کر دیا۔ رجسٹری رسید طلب تھی ڈاک کی رسید تو آئی مگر آج پچاس دن ہوئے وہ بھی سو رہے حالانکہ اُن کو صرف دس دن کی مہلت تھی۔ مسلمانو! للہ انصاف، یہ ان مدعیانِ دین و دیانت کی حالت ہے منہ بھر بھر کر اللہ و رسول کو سخت سخت گالیاں دیں پھر جب مسلمان اس پر مؤاخذہ کریں جواب نہ دیں، سوالات جائیں جواب غائب، رسائل جائیں جواب غائب، رجسٹریاں جائیں جواب غائب۔ مناظرہ سے اپنا عجز صاف صاف لکھ دیں کہہ دیں اپنے اکابر کا لاجواب رہنا قبول کریں چھاپ دیں اور پھر عوام کے بہکانے کو مناظرہ مناظرہ کی پکار۔ اُس پکار پر جو گرفت ہو اس کے جواب سے پھر فرار اور وہی پکار اس حیا کی کوئی حد ہے۔ سچ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذا لم تستحی فاصنع ما شئت جب تجھے حیا نہ ہو تو جو چاہے کر۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

Marfat.com

حلول واتحاد کے قائل یا شریعت مطہرہ کے صراحۃً منکر و مبطل ہیں ان دسوں طائفوں اور ان کے امثال سے مصافحہ کرنا تو خود ہی حرام قطعی گناہ کبیرہ ہے اگر بلا قصد بھی ان کے بدن سے بدن چھو جائے تو وضو کا اعادہ مستحب ہے ۔

۱۱ - ناخن سے کہنی تک اپنے ہاتھ کا کوئی حصہ اگرچہ کھجانے میں اگرچہ بھولے سے بلا حائل اپنے ذکر کو لگ جانا ۔

۱۲ - ہتھیلی یا کسی انگلی کا پیٹ اپنے یا پرائے ستر غلیظ یعنی ذکر یا فرج یا دُبر کو بے حائل چھو جانا اگرچہ وہ دوسرا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ع بے حیا باش و ہرچہ خواہی کن

ہاں ہاں اے اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ علیہ وسلم کو گالیاں دینے والو! کیا مسلمان اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے معاذ اللہ ایسے بے علاقہ ہو گئے کہ تم اُنھیں گالیاں لکھ لکھ کر چھاپو اور وہ بے پروائی کر کے ٹال دیں ۔ نہیں نہیں ضرور تمھیں دو باتوں سے ایک ماننی ہوگی ، یا تو خدا توفیق دے اُن گالیوں سے صراحۃً توبہ کرو جس طرح اُن کی اشاعت کی اُن سے صاف صاف اپنی توبہ اور اپنے حکم دشنام کا اعتراف چھاپو یا اُن تمام رسائل و کُتب کا جواب دو ' جواب دو ، جواب دو ۔ اس کے سوا تمھارے حیلے حوالے ٹالے بالے ہرگز نہ سُنے جائیں گے ، وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون ۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم ۱۲ عبدہ محمد ظفر الدین قادری غفرلہٗ ۔

عــہ ان تمام مرتد طوائف کا رد کافی وشافی کتاب مستطاب المعتمد المستند و کتاب لاجواب حسام الحرمین و کتاب کامل النصاب تمہید ایمان بآیات قرآن و ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب وغیرہا میں ملاحظہ ہو ، سوا فرقہ چکڑالویہ کے کہ تالیف المعتمد المستند تک اس کا کوئی تذکرہ ان بلاد میں نہ آیا تھا یہ کتابیں بریلی مطبع اہلسنت و جماعت کے پتے سے مولوی حکیم حسنین رضا خاں صاحب سے مل سکتی ہیں ۔ المعتمد المستند عربی زبان میں ۲۴۲ صفحہ میں ہے ۔ تمہید ایمان بآیات قرآن میں صرف آیاتِ قرآنیہ سے بتایا ہے کہ ایمان کے یہ معنی ہیں اللہ و رسول جل و علا کی تعظیم و محبت ایسی ہو تو مسلمان ہے اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو گالیاں دینا کفر ہے ۔ ایسوں کے کفر میں جو خود یہ لوگ اور آج کل کے بعض آزاد خیال والے حیلے حوالے نکالتے ہیں نہایت سلیس و مہذب بیان میں قرآن مجید سے ان کا جواب ہے ، یہ وہ کتاب ہے جس کا دیکھنا ہر مسلمان کو نہایت ضروری ہے حسام الحرمین اکابر علمائے حرمین شریفین کی مُہری تصدیقات و فتاویٰ ہیں جن میں اُن دشنام دہندوں کا حکم شرعی مدلل ہے اُس کا مطالعہ پکا مسلمان بناتا ہے دونوں کا مجموعہ ۵ اجزء ہے ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب ۔ اُن دشنامیوں کے فرار اور عیاریوں کے اظہار میں حجم سوا دو جزء مسلمان اپنا دینی فائدہ حاصل کریں و باللہ التوفیق ۱۲ سید عبد الرحمٰن عفا عنہ ۲ محرم الحرام ۱۳۲۶ھ ۔ (م)

Marfat.com

آدمی کتنا ہی چھوٹا بچّہ یا مردہ ہو۔

۱۳۔ نامحرم عورت کے کسی حصّہ جلد سے اپنا کوئی حصہ جلد بے حائل چھُو جانا اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ عورت مُردہ یا بڑھیا ہو اگرچہ نہ قصد ہو نہ شہوت چاہیے نہ لذت پائے جبکہ وہ عورت بہت صغیرہ چار یا پانچ برس کی بچّی نہ ہو۔

۱۴۔ اگر اُس چھُو جانے سے لذت آئی تو نامحرم کی بھی قید نہیں نہ جلد کی خصوصیت نہ بے حائل کی ضرورت مثلاً رقیق یا متوسط حائل کے اوپر سے اپنی بہن یا بیٹی کے بال سے مس ہو جانے پر اتفاق لذت کا آجانا جبکہ عورت قابلِ لذت ہو اور حائل بہت بھاری مثل رضائی وغیرہ کے نہ ہو۔

۱۵۔ نامحرم عورت قابلِ لذت کو بقصدِ شہوت چھُونا اگرچہ حائل کتنا ہی بھاری ہو اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ لذت نہ پائے مثلاً لحاف کے اوپر سے اُس کے بالوں پر ہاتھ رکھنا، اور ان کے سوا اور بہت صورتیں ہیں اور ایک اصل کُلّی یہ ہے کہ جس بات سے کسی اور امام مجتہد کے مذہب میں وضو جاتا رہتا ہے اُس کے وقوع سے ہمارے مذہب میں اعادہ وضو مستحب ہے درمختار میں ہے:

الوضوء مندوب فی نیف وثلثین موضعا ذکرنھا فی الخزائن منھا بعد کذب وغیبۃ وقہقہۃ وشعر واکل جزور وبعد کل خطیئۃ وللخروج من خلاف العلماء[1] اھ

تیس[30] سے کچھ اُوپر مقامات پر وضوء مندوب ہے، ان مقامات کو میں نے خزائن میں ذکر کیا ہے، ان مقامات سے یہ ہے کہ جھُوٹ، غیبت، قہقہہ، شعر گوئی، اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد ہر گناہ کے بعد اور اختلافِ علماء سے بچنے کے لیے۔ (ت)

اقول والحقت النمیمۃ لانھا کالغیبۃ اواشد ثم رأیتھا فی میزان الامام الشعرانی وغیرہ والحقت الفحش لانہ اخنأ من الشعر وربما یدخل فی قولہ کل خطیئۃ والشتم لانہ اخبث واخنع ثم رأیت التصریح بہ فی انوار الشافعیۃ۔

میں نے غیبۃ کے ساتھ چغلخوری کو بھی شامل کر دیا ہے، کیونکہ وہ غیبت سے بھی زیادہ ہے، پھر میں نے دیکھا کہ امام شعرانی نے اپنی میزان وغیرہ میں اس کو ذکر کیا ہے اور میں نے اس میں فحش کا بھی اضافہ کیا ہے کیونکہ یہ شعر سے بھی زیادہ بے حیائی کا باعث ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کو "کل خطیئۃ" کے تحت لایا جائے، اور گالی کیونکہ یہ بہت ہی بُری چیز ہے پھر میں نے انوار شافعیہ میں اس کی تصریح دیکھی۔ ت

ردّ المحتار میں ہے:

منھا الغضب ونظر لمحاسن امرأۃ وبعد کذب

ان مقامات سے غصّہ ہے اور عورت کے محاسن کی طرف

---

[1] درمختار کتاب الطہارت مجتبائی دہلی ۱/۱۷

Marfat.com

وغیبۃ لانہما من النجاسات المعنویۃ ولہذا یخرج من الکاذب نتن یتباعد منہ الملک الحافظ کما فی الحدیث وکذا اخبر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن ریح منتنۃ بانہا ریح الذین یغتابون

دیکھنا ہے، جھُوٹ اور غیبت کے بعد، کیونکہ یہ معنوی نجاستیں ہیں، اس لیے جھُوٹے سے ایسی بدبو آتی ہے جس کی وجہ سے فرشتہ اس سے دُور ہوجاتا ہے جیساکہ حدیث میں ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عــہ ف ا ـــ ترجمہ : جھُوٹ اور غیبت معنوی نجاست ہیں ولہذا جھُوٹے کے منہ سے ایسی بدبو نکلتی ہے کہ حفاظت کے فرشتے اُس وقت اُس کے پاس سے دُور ہٹ جاتے ہیں جیساکہ حدیث میں وارد ہوا ہے اور اسی طرح ایک بدبو کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ یہ اُن کے منہ کی سڑاند ہے جو مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں اور ہمیں جو جھُوٹ یا غیبت کی بدبُو محسوس نہیں ہوتی اُس کی وجہ یہ ہے کہ ہم اُس سے مالوف ہو گئے ہماری ناکیں اُس سے بھری ہوتی ہیں جیسے چمڑا پکانے والوں کے محلہ میں جو رہتا ہے اُس کی بدبُو سے ایذا نہیں ہوتی دوسرا آئے تو اُس سے ناک نہ رکھی جائے انتہی

مسلمان اس نفیس فائدے کو یاد رکھیں اور اپنے رب سے ڈریں جھوٹ اور غیبت ترک کریں کیا معاذ اللہ منہ سے پاخانہ نکلنا کسی کو پسند ہوگا باطن کی ناک کھلے تو معلوم ہو کہ جھُوٹ اور غیبت میں پاخانے سے بدتر سڑاند ہو۔ رہیں وہ حدیثیں جن کی طرف علامہ شامی نے اشارہ کیا۔ جامع ترمذی میں بسند حسن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

اذا کذب العبد تباعد الملک عنہ میلا من نتن ما جاء بہ۔

جب کوئی شخص جھُوٹ بولتا ہے اُس کی بدبو کے باعث فرشتہ ایک میل مسافت تک اُس سے دُور ہوجاتا ہے۔ (م)

ورواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب الصمت وابونعیم فی حلیۃ الاولیاء عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

کتاب الصمت میں ابن ابی الدنیا اور ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں روایت کیا عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ (ت)

امام احمد بسند صحیح جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہم خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم میں حاضر تھے کہ ایک بدبُو اُٹھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

اتدرون ماھذہ الریح ھذہ ریح الذین یغتابون المؤمنین ورواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب ذم الغیبۃ عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ غفرلہ (م)

جانتے ہو کہ یہ بدبو کیا ہے۔ یہ ان کی بدبو ہے جو مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں، اس کو ابن الدنیا نے کتاب ذم الغیبۃ میں روایت کیا ہے، اللہ ان سے راضی ہو ۱۲ منہ (ت)

Marfat.com

الناس والمؤمنين ولالفنا ذلك مناوا متلاء انوفنا منها لا تظهر لنا كالساكن فی محلة الدباغين وقهقهة لانها لما كانت فی الصلاۃ جنایۃ تنقض الوضوء اوجبت نقصان الطهارۃ خارجها فکان الوضوء منها مستحبا کما ذکرہ سیدی عبدالغنی النابلسی فی نهایۃ المراد علی هدیۃ ابن العماد وشعرای قبیح وللخروج من خلاف العلماء کمس ذکرہ وامرأۃ اھ ملتقطا۔[1]

نے ایک بدبودار ہوا کے بارے میں فرمایا : یہاں لوگوں کی طرح ہے جو لوگوں اور مومنین کی غیبت کرتے ہیں لیکن چونکہ ہم اس بدبُو سے مانوس ہو گئے ہیں اور اس کے عادی ہو چکے ہیں جیسے چمڑا دباغت کرنے والوں کی بستی میں رہنے والے کا حال ہوتا ہے تو ہمیں اس بدبو کا احساس نہیں ہوتا ہے، اور قہقہہ، کیونکہ یہ نماز میں ایسی ناپاکی ہے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو یہ خارج نماز بھی طہارت پر اثر انداز ہوگا، اس لیے اس کے بعد وضو مستحب ہے، جیسا کہ سیّد عبدالغنی نابلسی نے نہایۃ المراد علی ہدیۃ ابن العماد میں ذکر کیا۔ اور بُرے شعر کے بعد، اور علماء کے اختلاف سے بچنے کے لیے، جیسے اپنی شرمگاہ کو چھونے کے بعد اور عورت کو چھونے کے بعد اھ ملتقطا (ت)

میزان امام شعرانی قدس سرہ الربانی میں ہے :

سمعت سیدی علیا الخواص رحمہ اللہ تعالٰی یقول وجه من نقض الطهارۃ بالقهقهة او نوم الممکن مقعدہ او مس الطفیه صنان او مس ابرص او اجذم او کافر او صلیب او غیر ذلك مما وردت فیه الاخبار الاخذ بالاحتیاط قال وجمیع النواقض متولدۃ من الاکل ولیس لنا ناقض من غیر الاکل ابدا فلولا الاکل والشرب ما اشتهینا لمس النساء ولا تکلمنا بغیبة ولا نمیمة اھ بالالتقاط۔[2]

میں نے علی الخواص کو فرماتے سنا قہقہہ سے طہارت ٹوٹ جاتی ہے، اسی طرح وہ نیند جس میں مقعد زمین سے لگی ہو، بغل کو کھجانا جس میں بدبو ہو، برص والے کو یا جذامی کو یا کافر کو چھُونے سے یا صلیب کو چھونے سے، اس کے علاوہ اور دوسری اشیاء جن کے بارے میں احادیث وارد ہیں احتیاط کے طور پر۔ فرمایا تمام نواقض وضو کھانے سے پیدا ہوتے ہیں، اور کھانے کے علاوہ کسی اور چیز کے باعث ہمارے لیے کوئی چیز ناقض وضو نہیں اب اگر کھانا پینا نہ ہوتا تو ہمیں عورتوں کو چھونے کی شہوت ہی نہ ہوتی اور نہ غیبت وچغلخوری کا موقع آتا اھ ملتقطا۔ (ت)

کتاب الانوار امام یوسف اردبیلی میں ہے :

لاینتقض بالکذب والشتم والغیبة والنمیمة

وضو جھُوٹ، گالی، غیبت، چغلخوری اور غصہ کرنے سے

---

[1] ردالمحتار کتاب الطهارت مصطفی البابی مصر ۱/ ۶۶

[2] میزان الکبریٰ باب اسباب الحدث مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۲۱

Marfat.com

والغضب ویستحب فی الکل للخلاف[1]۔

نہیں ٹوٹتا ہے۔ اور ان تمام مقامات پر وضو مستحب ہے کہ ان میں اختلاف ہے۔ ت

فتح المعین لشرح قرۃ العین للعلامۃ زین الشافعی تلمیذ ابن حجر المکی میں ہے:

یندب الوضوء من لمس یھودی ونظر لشھوۃ ولو الی محرم وتلفظ بمعصیۃ وغضب[2]۔

اور وضو مندوب ہے جو کسی یہودی کو چھوئے اور شہوت کے ساتھ نظر کرے، اگرچہ کسی محرم کی طرف ہو، اور گناہ کی بات کہے یا غصہ کرے۔ ت

رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ میں ہے:

اتفقوا علی ان من مس فرجہ بعضو غیر یدہ لاینتقض وضوءہ واختلفوا فیمن مس ذکرہ بیدہ فقال ابوحنیفۃ لا مطلقا والشافعی ینتقض بالمس بباطن کفہ دون ظاھرہ من غیر حائل بشھوۃ اوبغیرھا والمشھور عند احمد انہ ینتقض بباطن کفہ وبظاھرہ[3]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اپنی فرج کو ہاتھ کے علاوہ کسی اور عضو سے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی اپنا ذکر اپنے ہاتھ سے چھوئے تو ابوحنیفہ فرماتے ہیں مطلقاً وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام شافعی فرماتے ہیں ہتھیلی میں پکڑنے سے ٹوٹیگا۔ اوپر والے حصے سے چھونے سے نہیں ٹوٹے گا خواہ شہوت سے ہو یا بلا شہوت ہو اور احمد سے یہ مشہور ہے کہ ہتھیلی کے اندرونی حصے اور بیرونی حصے، دونوں سے ذکر کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ت

میزان میں ہے:

وجہ من نقض الطھارۃ بلمس الذکر بظھر الکف او بالید الی المرفق ھو الاحتیاط لکون الید تطلق علی ذلک کما فی حدیث اذا افضی احدکم بیدہ الی فرجہ ولیس بینھما ستر ولا حجاب فلیتوضأ[4]۔

ذکر کو ہتھیلی کے اوپری حصے سے مس کیا جائے یا ہاتھ سے وضو ٹوٹ جائے گا، یہی احتیاط ہے، کیونکہ اس پر ہاتھ کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ جب تم میں سے کوئی اپنے ہاتھ کو فرج پر لگائے اور دونوں میں کوئی حجاب نہ ہو تو اس کو وضو کرنا چاہئے۔ ت

---

[1] کتاب الانوار
[2] قرۃ العین
[3] رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ علی الحاشیۃ المیزان الکبرٰی باب اسباب الحدث مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۳
[4] میزان الشعرانی باب اسباب الحدث مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۹

Marfat.com

انوار ائمہ شافعیہ میں ہے :

اسباب الحدث اربعة الرابع مس فرج ادمی بالراحة او بطن اصبع قبلا کان او دبرا ناسیا او عامدا من ذکر او انثی صغیر او کبیر حی او میت من نفسه او غیره ولو مس برؤس الاصابع او بما بینهما مما لایلی بطن الکف او بحروف الکفین او مس انثییه او الیتیه او عجانه او عانته لم ینتقض۔

حدث کے اسباب چار ہیں، چوتھا سبب انسان کی شرمگاہ کا ہتھیلی یا انگلی کے پیٹ سے چھونا، قُبل ہو یا دُبر ہو، بھُول کر ہو یا یاد سے، مرد کی ہو یا عورت کی، بڑا ہو یا چھوٹا ہو، زندہ ہو یا مردہ ہو، اپنی ہو یا غیر کی، اور اگر شرمگاہ کو انگلیوں کے سروں سے یا ان کے اندرونی حصوں سے جو ہتھیلی کے اندرونی حصوں سے ملے ہوئے نہیں ہوتے یا دونوں ہتھیلیوں کے کناروں سے چھُوا، یا اس نے اپنے دونوں خصیتین کو چھوا یا دونوں سُرینوں کو چھوا یا اس نے اپنے مثانہ کو چھُوا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

اُسی میں ہے :

الثالث لمس بشرة المرأة الکبیرة الاجنبیة بلا حائل فان لمس شعرا او سنا او ظفرا او بالشعر او السن او الظفر او صغیرة لاتشتھی او محرما بنسب او رضاع او مصاھرة او کبیرة اجنبیة مع حائل وان رق ولو بشھوة لم ینتقض ولو لمس امرأته او امته او میتة او عجوزة فانیة او بلا شھوة او بلا قصد انتقض واذا کانت المرأة فوق سبع سنین فلا شك فی انتقاض الوضوء بلمسھا واما اذا کانت دون ست سنین فاصحابنا خرجوا علی قولین المذھب انه لاینتقض۔[1]

تیسرا سبب اجنبی بڑی عورت کے جسم کو بلا حائل ہاتھ لگانا، تو اگر بال، دانت، ناخن کو چھُوا یا بال، دانت ناخن سے چھوا یا اتنی چھوٹی بچی کو چھوا جس میں شہوت نہ ہو یا رضاعت، مصاہرت یا نسب کی وجہ سے محرم عورت کو چھوا، یا اجنبی بڑی عورت کو حائل کے ساتھ چھوا خواہ حائل باریک ہی ہو اور خواہ چھونا شہوت سے ہی ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا، اور اگر اپنی بیوی، باندی، مردار، بہت بوڑھی کو چھوا، یا بلاشہوت یا بلا قصد چھوا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر عورت سات سال سے زائد کی ہو تو اس کے چھونے سے وضو کے ٹوٹ جانے میں شک نہیں، اور اگر چھ سال سے کم ہو تو ہمارے اصحاب نے دو اقوال کی تخریج کی ہے، اور مذہب یہ ہے کہ نہیں ٹوٹے گا۔ ت

عشماویہ اور اس کی شرح جواہر زکیہ العلامۃ احمد المالکی میں ہے :

(و) ینتقض الوضوء بلمس) اجنبیة یلتذ بمثلھا

(اور وضو ٹوٹ جائے گا چھونے سے) اجنبی عورت کے

---

[1] انوار ائمہ شافعیہ

عادة ولو ظفرها او شعرها او فوق حائل خفیف قیل والکثیف (وان لم یقصد اللذة ولم یجدها فلا وضوء علیه)[1]

کہ اُس جیسی سے عادتاً لذت حاصل کی جا سکتی ہو خواہ اس کے ناخن کو چھوئے یا بالوں کو یا ہلکے سے حائل کے ساتھ ہو، ایک قول یہ ہے کہ اگر حائل موٹا ہو تب بھی یہی حکم ہے (اور اگر لذت کا ارادہ نہ کرے اور لذت نہ پائے تو اس پر وضو نہیں)۔(ت)

حاشیہ علامہ سفطی میں ہے:

قولہ لمس اجنبیة هذا ضعیف والمعتمد ان وجود اللذة بالمحرم ناقض ولا فرق بین المحرم وغیرها الا فی القصد وحدہ بدون وجدان ففی الاجنبیة ناقض وفی المحرم غیر ناقض. قولہ عادة ای عادة الناس لا الملتذ وحدہ فخرج بہ صغیرة لا تشتهی کبنت خمس وعجوز مسنة انقطع منها ارب الرجال بالکلیة قولہ والکثیف قال الشیخ حاشیة ابی الحسن المعتمد ان الاقسام ثلثة خفیف جدا وکثیف لا جدا کالقباء وجدا کالطراحة فالاولان حکمهما النقض علی الراجح واما الاخیر فالنقض فی القصد دون الوجدان[2]۔

ان کا قول "اجنبیہ کو چھونے سے" یہ ضعیف ہے اور قابلِ اعتماد چیز یہ ہے کہ محرم سے لذت کا پایا جانا ناقضِ وضو ہے اور محرم و نامحرم میں صرف مقصد و ارادہ کا فرق ہے بغیر وجدان کے، تو اجنبیہ میں ناقضِ وضو ہے اور محرم میں ناقض نہیں ہے، ان کا قول "عادۃً" اس سے مراد لوگوں کی عادت ہے نہ کہ صرف لذت لینے والے کی تو اس سے غیر مشتہی صغیرہ نکل گئی جیسے پانچ سال کی بچّی، اور انتہائی درجہ کی بڑھیا، جس کو مردوں سے کوئی رغبت نہ رہی ہو۔ ان کا قول "کثیف" شیخ نے حاشیہ ابو الحسن المعتمد میں کہا ہے کہ اقسام تین ہیں، بہت خفیف کم کثیف جیسے قبا، بہت کثیف جیسے کوئی موٹا کپڑا ہو، پہلی دو قسموں کا حکم راجح قول کے مطابق وضو کا ٹوٹنا ہے آخری قسم کا حکم قصد کی صورت میں وضو ٹوٹتا ہے وجدان میں نہیں۔(ت)

مستحب وضو اور بھی ہیں مگر یہاں وہی اکثر ذکر کیے جن کا وضو میں وقوع عادۃً بعید نہ ہو۔ ولہذا کفار کی وہ قسمیں بیان کرنی ہوئیں جو بغلط مدعی اسلام ہیں کہ ان میں بہتیرے نماز پڑھتے، وضو کرتے، مسجدوں میں آتے ہیں تو وضو کرتے میں ان سے بدن چھو جانا بعید نہیں۔ یُوں ہی کبھی وضو کرتے میں پانی کم ہو جاتا اور آدمی اپنی کنیز یا خادمہ یا زوجہ وغیرہا سے مانگتا اور لینے میں ہاتھ سے ہاتھ لگ جاتا ہے وغیر ذلک۔ کامل احتیاط والے کو ان مسائل پر اطلاع نہایت مناسب ہے۔ اب بے فصل نماز وغیرہ عبادات مقصودہ یا بے تبدلِ مجلس، عادۂ وضو کی کراہت کہ

---

[1] شرح جواہر زکیة

[2] حاشیہ علامہ سفطی

Marfat.com

ہو گی بھی تو وہاں کہ اعادہ کے لیے کوئی سبب خاص نہ ہو ورنہ بعد وجود سبب وہ بے وجہ نہیں کہ اسراف ہو۔ اور اگر مواضع خلاف میں نزاع عود بھی کرے کہ رعایت خلاف وہیں مستحب ہے کہ اپنے مذہب کا مکروہ نہ لازم آئے گا کما فی ردالمحتار وغیرہ تو پہلی نو دس صورتیں کہ گویا حدث معنوی ونجاست باطنی مانی گئیں اثنائے وضو میں اُن کا وقوع کیا نادر ہے اور شک نہیں کہ دربارۂ نقض ونقص وضو بعض وضو کا حکم ایک ہی ہے جس طرح وضوئے کامل پر کوئی ناقض طاری ہونے سے پورا وضو جاتا رہتا ہے اور خلال وضو میں اس کے وقوع سے جتنا وضو ہو چکا ہے اتنا ٹوٹ جاتا ہے یونہی یہ اشیاء جن سے طہارت ناقص وبے نور ہو جاتی ہے جب کامل وضو پر واقع ہوں تو پورے وضو کا اعادہ مستحب ہوگا اور اثنائے وضو میں ہوں تو جتنا کر چکا ہے اُس قدر کا۔ اور بہر حال یہ وضوئے آخر یا وضو علی الوضو سے خارج نہ ہوگا کہ وضوئے اول منتقض نہ ہوا۔ اس تقریر پر نہ صرف یہی وجہ اخیر بلکہ تینوں وجہیں مندفع ہو گئیں وللہ الحمد۔

صورت ثانیہ یعنی شک میں فقیر نے نہ دیکھا کہ کسی کو شک ہوا سوا ملا علی قاری کے کہ انھوں نے شک کو بکسر ساقط اللحاظ کیا اور اس کے اعتبار کو وسوسہ کی طرف منجر مانا، مرقاۃ میں فرمایا:

قلت اما قولہ (ای قول الامام النسفی فی الکافی) لطمانینۃ القلب عند الشك ففیہ ان الشك بعد التثلیث لا وجہ لہ وان وقع بعدہ فلا نہایۃ لہ وھو الوسوسۃ ولھذا اخذ ابن المبارك بظاھرہ فقال لا آمن اذا زاد علی الثلث انہ یاثم وقال احمد واسحٰق لا یزید علیھا الا مبتلی ای بالجنون لمظنۃ انہ بالزیادۃ یحتاط لدینہ قال ابن حجر ولقد شاھدنا من الموسوسین من یغسل یدہ فوق المئین وھو مع ذلك یعتقد ان حدثہ ھو الیقین قال واما قولہ (ای الامام النسفی) لانہ امر بترك ما یریبہ[1] ففیہ ان غسل المرۃ الاخری مما یریبہ فینبغی ترکہ الی ما لا یریبہ وھو ما عینہ الشارع لیتخلص عن الریبۃ والوسوسۃ اھ

میں نے کہا بہر حال ان کا قول (یعنی کافی میں امام نسفی کا) شک کی صورت میں اطمینان قلب کے لیے، تو اس میں یہ کلام ہے کہ تثلیث کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں، اور اگر ایسا ہے تو اس کی انتہا کہیں نہ ہوگی اور یہی چیز وسوسہ ہے اور اسی لیے ابن مبارک نے اس کے ظاہر کو لیا ہے اور فرمایا ہے کہ جو تین مرتبہ سے زاید پانی استعمال کرے اس کے گنہ گار ہونے کا خطرہ ہے اور احمد واسحاق نے کہا کہ تین مرتبہ سے زاید پانی وہی استعمال کرے گا جو دیوانگی کا شکار ہو اور وہ گمان کرتا ہو کہ یہ چیز وہ اپنے دین کے لیے کر رہا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں کہ ہم نے وسوسہ کے شکار بعض لوگوں کو دیکھا ہے کہ وہ سو سو مرتبہ ہاتھ دھوتے ہیں اور پھر بھی یہی سمجھتے ہیں کہ وہ یقینی طور پر بے وضو ہیں، فرمایا بہر حال ان کا قول (یعنی امام نسفی کا) کیونکہ انہوں نے

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ المصابیح باب سنن الوضو مطبع امدادیہ ملتان ۲/ ۲۴

شک میں ڈالنے والی چیز کے ترک کا حکم دیا ہے ، اس میں یہ ہے کہ دوسری مرتبہ غسل اس چیز کے باعث ہے جو شک پیدا کرتی ہے لہذا اسکو ترک کرنا چاہیے اور شک پیدا نہ کرنے والی چیز کو اختیار کرنا چاہیے اور یہ وہ چیز ہے جس کو شارع نے معین کیا ہے تاکہ شک اور وسوسہ سے بچا جا سکے ۔ ت

اقول اولاً شک کے لیے منشا صحیح ہوتا ہے مثل سہو و غفلت بخلاف وسوسہ ۔ اول بلا شبہہ شرعاً معتبر اور فقہ میں صدہا مسائل اس پر متفرع ۔ اگر اُسے ساقط اللحاظ کریں تو شک کا باب ہی مرتفع ہو جائے گا اور ایک جمِ غفیر مسائل و احکام سے جن پر اطباق و اتفاق ائمہ ہے انکار کرنا ہو گا۔

ثانیاً حدیث دع مایریبك الی مالا یریبك کا صریح ارشاد طرح مشکوک و اخذ متیقن ہے کہ مشکوک میں ریب ہے اور متیقن بلا ریب کہ شک کا کچھ لحاظ نہ کرو اور امر مشکوک ہی پر قانع رہ کر یہ حالا یریبك نہ ہوا بلکہ یریبك۔

ثالثاً صحیح مسلم شریف میں ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

اذا شك احدکم فی صلاتہ فلا یدرکم صلی ثلثا اواربعا فلیطرح الشك ولیبن علی ما استیقن ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم فان کان یصلی خمسا شفعن لہ صلاتہ وان کان صلی تماما لاربع کانتا ترغیما للشیطن[1]۔

جب تم میں کسی کو اپنی نماز میں شک پڑے یہ نہ جانے کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو جتنی بات مشکوک ہے اُسے چھوڑ دے اور جس قدر پر یقین ہے اس پر بنائے کار رکھے (یعنی صورت مذکورہ میں تین ہی رکعتیں سمجھے کہ اس قدر پر یقین ہے اور چوتھی میں شک ہے تو چار نہ سمجھے لہذا ایک رکعت اور پڑھ کر) سلام سے پہلے سجدہ سہو کرلے اب اگر واقع میں اس کی پانچ رکعتیں ہوئیں تو یہ دونوں سجدے (گویا ایک رکعت کے قائم مقام ہوکر) اس کی نماز کا دوگانہ پورا کردیں گے (ایک رکعت اکیلی نہ رہے گی جو شرعاً باطل ہے بلکہ ان سجدوں سے مل کر ایک نفل دوگانہ جُدا گانہ ہو جائے گا) اور اگر واقع میں چار ہی ہوئیں تو یہ دونوں سجدے شیطان کی ذلت و خواری ہوں گے (کہ اُس نے شک ڈال کر نماز باطل کرنی چاہی تھی اُس کی نہ چلی اور مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمت سے نماز پوری کی پوری رہی)

یہ اس مطالب کا خاص جزئیہ خود حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشادِ مقدس سے ہے۔

رابعاً مسند احمد میں سیدنا عبدالرحمان بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

---

[1] صحیح مسلم فصل من شک فی صلوٰۃ فلم یدرکم صلی اون پریس راولپنڈی ۱/۲۱۱

Marfat.com

من صلى صلاة يشك فى النقصان فليصل حتى يشك فى الزيادة[1]. جسے نماز میں کامل و ناقص کا شک ہو وہ اتنی پڑھے کہ کامل زاید میں شک ہو جائے۔

مثلاً تین اور چار میں شبہہ تھا تو یہ تمامی و نقصان میں شک ہے اسے حکم ہے کہ ایک رکعت اور پڑھے اب چار اور پانچ میں شبہہ ہو جائے گا کہ تمامی و زیادت میں شک ہے۔ یہ حدیث سے تو اُس مطلب کی دوسری تصریح ہے ہی مگر دکھانا یہ ہے کہ اس کی شرح میں خود ملا علی فرماتے ہیں:

ليبن على الاقل المتيقن فان زيادة الطاعة خير من نقصانها[2]. یعنی کم پر بنا رکھے جتنی یقیناً ادا کی ہیں کہ اگر واقع میں کامل ہو چکی تھیں اور ایک رکعت بڑھ گئی تو یہ اس سے بہتر ہے کہ ایک رکعت کم رہ جائے طاعت کی افزونی اس کی کمی سے افضل ہے۔

معلوم نہیں یہ حکم وضو میں کیوں نہ جاری فرمایا حالانکہ اس کی بیشی نماز میں رکعت بڑھا دینے کے برابر نہیں ہو سکتی۔

خامساً وہ جو فرمایا تثلیث کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں اس سے مراد علم الٰہی میں تثلیث ہو لینا ہے یا علم متوضی میں۔ بر تقدیر ثانی بیشک شک کی کوئی وجہ نہیں مگر وہ ہرگز مراد نہیں کہ کلام شک میں ہے نہ علم میں۔ اور بر تقدیر اول علم الٰہی شک عبد کا کیا منافی۔ بندہ اُس پر مکلف ہے جو اس کے علم میں ہے نہ اس پر جو علم الٰہی میں ہے جس کے علم کی طرف اسے کوئی سبیل نہیں۔

سادساً معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم غسل میں سرِ انور پر تین بار پانی ڈالتے اور اسی کا حکم مردوں عورتوں سب کو فرمایا خاص عورتوں کے باب میں بھی یہی حکم بالتصریح ارشاد ہوا۔ صحیح مسلم و سنن اربعہ میں ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے میں نے عرض کی: یارسول اللہ! میں سر گندھواتی ہوں کیا نہاتے میں کھول دیا کروں؟ فرمایا:

انما يكفيك ان تحثى على رأسك ثلث حثيات[3]. سر پر تین لپ پانی ڈال لیا کرو یہی کافی ہے۔

آخر امر چہارم میں حدیث ابی داؤد ثوبان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے گزری کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] مسند احمد بن حنبل بیروت ۱/ ۱۹۵

[2] مرقاۃ شرح مشکوۃ المصابیح باب السہو مکتبہ امدادیہ ملتان ۳/ ۲۴

[3] ترمذی باب ہل تنقض المرأۃ شعرہا عند الغسل مطبع رشیدیہ دہلی ۱/ ۱۶

Marfat.com

اما المراۃ فلا علیہا ان لا تنقضہ لتغرف علی راسہا ثلث غرفات بکفیہا[1]۔ عورت کو کچھ ضرور نہیں کہ اپنا گندھا سر کھولے، بس تین لپ پانی ڈال لے۔

اُم المومنین عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے طریقۂ غسل میں روایت فرماتی ہیں:

ثم یصب علی راسہ ثلث غرفات بیدیہ[2]۔ پھر سر مبارک پر تین لپ ڈالتے تھے (رواہ رضی اللہ تعالٰی عنہا)۔

اور خود اپنا فرماتی ہیں:

لقد کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد وما ازید علی ان افرغ علی راسی ثلث افراغات[3]۔ رواہ احمد ومسلم۔ میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے نہایا کرتے اور میں اپنے سر پر تین ہی بار پانی ڈالتی یعنی جعد مبارک نہ کھولتیں۔ رواہ احمد ومسلم

باایں ہمہ یہی ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا فرماتی ہیں:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ وضوءہ للصلاۃ ثم یفیض علی راسہ ثلث مرار ونحن نفیض علی رؤسنا خمسا من اجل للضفر[4] رواہ ابوداؤد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نماز کا سا وضو کرکے سرِ اقدس پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم بیبیاں سر گندھے ہونے کی وجہ سے اپنے سروں پر پانچ بار پانی بہاتی ہیں۔

اب کون کہہ سکتا ہے کہ معاذ اللہ امہات المومنین کا یہ فعل وسوسہ تھا حاشا بلکہ وہی اطمینان قلب جسے علماء کرام یہاں فرما رہے ہیں۔

سابعاً وھو الحل صورتیں تین ہیں:

ایک یہ کہ متوضی جانتا ہے کہ میں نے تین بار دھولیا ہر بار بالاستیعاب پھر اُس کا دل مطمئن نہ ہو اور چوتھی بار اور بہانا چاہے۔

---

[1] سنن ابی داؤد باب المرأۃ ہل تنقض شعرھا عند الغسل مجتبائی لاہور ۱/۳۴

[2] ایضاً

[3] صحیح مسلم باب حکم ضفائر المغتسلۃ اصح المطابع کراچی ۱/۱۵۰

[4] سنن ابی داؤد باب فی الغسل من الجنابۃ مجتبائی لاہور ۱/۳۴

Marfat.com

دوم یاد نہیں کہ تین بار پانی ڈالا یا دو بار۔
سوم تثلیث تو معلوم ہے مگر ہر بار استیعاب میں شک ہے۔

ملا علی صورت اولٰی سمجھے ہیں جب تو فرماتے ہیں کہ تین پورے ہونے کے بعد شک کے کیا معنے۔ اپنا شک چھوڑ دے اور جو عدد شارع صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے مقرر فرمایا اُس پر قانع رہے۔ اس صورت پر اُن کا انکار بیشک صحیح ہے مگر یہ ہرگز مرادِ علماء نہیں اُن کا کلام صورت شک میں ہے اور یہ صورت صورت علم ہے اور وسوسہ مردود ہونا معتبر ہے۔ شک کی صورت دو صورت اخیر ہیں وہی مرادِ ائمہ ہیں اور ان پر قاری کا کوئی اعتراض وارد نہیں ان میں طمانینت قلب ضرور مطلوب شرع ہے جن میں سے امہات المومنین کا پانچ بار پانی ڈالنا صورت اخیرہ ہے وباللہ التوفیق۔

بالجملہ جس مسئلہ پر ہمارے علماء کے کلمات متظافر ہوں اپنے فہم سے اُس پر اعتراض آسان نہیں معترضین ہی کی لغزش نظر ثابت ہوتی ہے اگرچہ غنیہ و بحر و قاری جیسے ماہرین ہوں والحمد للہ رب العٰلمین۔

تنبیہ الحمد للہ کلام اپنے ملتقٰی کو پہنچا اور اسراف کے معنے و صور نے بھی بروجہ کامل انکشاف پایا اب بتوفیق اللہ تعالٰی تحقیق حکم کی طرف باگ پھیریں۔

اقول انصافاً چاروں قول میں کوئی ایسا نہیں ہے جسے مطروح و ناقابل التفات سمجھے۔ **قول سوم** کی عظمت تو محتاج بیان نہیں بدائع و فتح و خلاصہ کی وقعت درکنار خود ظاہر الروایۃ میں محرر المذہب کا نص ہے **قول دوم** کے ساتھ حلیہ و بحر کا اوجہ کہنا ہے کہ الفاظ فتوٰی سے ہے اور امام ابو زکریا نووی کے استظہار پر نظر کیجئے تو گویا اُسی پر اجماع کا پتا چلتا ہے کہ اُنھوں نے اسراف سے نہی پر اجماع علماء نقل فرماکر نہی سے کراہت تنزیہ مراد ہونے کو اظہر بتایا **قول چہارم** جسے علامہ شامی نے خارج از مذہب گمان فرمایا تھا اُس کی تحقیق سُن چکے اور یہ کہ وہی مختار درمختار و نہر الفائق و مفاد ملتقی و جواہر الفتاوی و تبیین الحقائق ہے نیز زبدہ و تجنیس سے مستفاد کہ ان میں بھی کراہت مطلق ہے جامع الرموز میں ہے:

تکرہ الزیادۃ علی الثلث کما فی الزبدۃ[1]۔ تین مرتبہ سے زیادہ مکروہ ہے جیسا کہ زبدہ میں ہے(ت)

ط علی المراقی میں ہے:

فی فتاوی الحجۃ یکرہ صب الماء فی الوضوء زیادۃ علی العدد المسنون والقدر المعہود لما — فتاوی الحجہ میں ہے وضو میں مسنون تعداد سے زائد ترتبہ پانی ڈالنا مکروہ ہے، کیونکہ حدیث ہے میری امت کے

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ تثلیث الغسل گنبد ایران ۱/۳۵

Marfat.com

وردفی الخبرشرار امتی الذین یسرفون فی صب الماء[1]

بدترین لوگ وہ ہیں جو پانی کے استعمال میں اسراف کرتے ہیں۔ ت

بلکہ علامہ طحطاوی نے اُس پر اتفاق بتایا قولِ دُر الاسراف فی الماء الجاری جائزلانہ غیر مضیع (ماءِ جاری میں اسراف پانی ضائع کے بغیر جائز ہے۔ ت) پر لکھتے ہیں:

ای لانہ یعود الیہ ثانیا فلو اخرج الماء خارجہ یکرہ اتفاقا[2] اھ ومن الظاھر ان ھذہ الکراھۃ مذکورۃ فی مقابلۃ الجائز فتکون تحریمیۃ۔

کیونکہ وہ اس میں دوبارہ واپس چلا جائے گا تو اگر اس سے پانی کو نکال لیا جائے تو یہ اتفاقاً مکروہ ہے اھ اور ظاہر ہے کہ یہ کراہت جائز کے مقابلہ میں ہے تو تحریمی ہوگی۔ ت

اور ہماری تقریرات سابقہ سے اس کے دلائل کی قوت ظاہر ہاں **قول اول** بعض شافعیہ سے منقول تھا مگر علامہ محقق ابراہیم حلبی نے کتب مذہب سے غنیہ میں اُس پر جزم فرمایا کما سمعت پھر علامہ ابراہیم حلبی و علامہ سید احمد مصری نے حواشی دُر میں اُسی پر اعتماد کیا اور اُس کے خلاف کو ضعیف بتایا درمختار میں قول مذکور جو اہر نقل فرمایا:

الاسراف فی الماء الجاری جائز[3]

بہتے پانی میں اسراف جائز ہے۔ ت

علامہ طحطاوی اُس پر فرماتے ہیں:

ضعیف بل ھو مکروہ سواء کان فی وسط الماء او فی ضفتہ حیث کان لغیر حاجۃ[4] اھ

یہ ضعیف ہے بلکہ یہ فعل مکروہ ہے خواہ پانی کے درمیان ہو یا کنارہ پر ہو، بشرطیکہ بلاحاجت ہو اھ۔ ت

حلبی نیز دونوں حاشیوں میں ہے:

من المعلوم ان الاسراف مکروہ تحریما لا تنزیھا[5]۔

یہ معلوم ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے مکروہ تنزیہی نہیں۔ ت

---

[1] مراقی الفلاح فصل مکروہات الوضوء الازہریہ مصر ص ۴۷

[2] طحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارت بیروت ۱/۷۲

[3] درمختار کتاب الطہارت مجتبائی دہلی ۱/۲۲

[4] طحطاوی علی الدر کتاب الطہارت بیروت ۱/۷۲

[5] طحطاوی علی الدر سنن الوضوء بیروت ۱/۷۲

Marfat.com

بلکہ شرح شرعۃ الاسلام میں ہے: ھو حرام وان کان فی شط النھر[1] (اسراف حرام ہے اگرچہ نہر کے کنارے پر ہو۔ ت) اور اُس کے ساتھ نص حدیث ہے۔

حدیث اول امام احمد وابن ماجہ وابویعلی اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مر بسعد وھو یتوضأ فقال ماھذا السرف فقال افی الوضوء اسراف قال نعم وان کنت علی نھر جار[2]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سعد رضی اللہ تعالٰی عنہ پر گزرے وہ وضو کر رہے تھے ارشاد فرمایا: یہ اسراف کیسا؟ عرض کی: کیا وضو میں اسراف ہے؟ فرمایا: ہاں اگرچہ تم نہر رواں پر ہو۔ ت

اقول اتمام تقریب یہ کہ حدیث نے نہر جاری میں بھی اسراف ثابت فرمایا اور اسراف شرع میں مذموم ہی ہو کر آیا ہے۔ آیہ کریمہ لاتسرفوا انہ لا یحب المسرفین[3] (اسراف نہ کرو اللہ مسرفین کو محبوب نہیں رکھتا۔ ت) مطلق ہے تو یہ اسراف بھی مذموم وممنوع ہی ہوگا بلکہ خود اسراف فی الوضوء میں بھی صیغۂ نہی وارد اور نہی حقیقۃً مفید تحریم۔

حدیث ۲ سنن ابن ماجہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے:

رای رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رجلا یتوضأ فقال لاتسرف لاتسرف[4]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا اسراف نہ کر اسراف نہ کر۔ ت

حدیث ۳ سعید بن منصور سنن اور حاکم کُنٰی اور ابن عساکر تاریخ میں ابن شہاب زہری سے مرسلاً راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا یا عبداللہ لاتسرف[5] (اللہ کے بندے اسراف نہ کر۔ ت) انہوں نے عرض کی: یا نبی اللہ وفی الوضوء اسراف قال نعم (زاد الاخیران) وفی کل شیئ اسراف[6] یا رسول اللہ! کیا وضو میں بھی اسراف ہے؟ فرمایا ہاں اور ہر شے میں اسراف کو

---

[1] شرعۃ الاسلام

[2] مشکوٰۃ المصابیح سنن الوضوء مجتبائی دہلی ص ۴۷

[3] القرآن ۶/۱۴۱

[4] سنن ابن ماجۃ ماجاء فی القصد فی الوضوء مجتبائی دہلی ص ۳۴

[5] طحطاوی علی الدر سنن الوضوء بیروت ۱/۷۶

[6] کنز العمال محظورات الوضوء بیروت ۹/۳۲۵

Marfat.com

دغل ہے۔

حدیث ۴ مرسل یحییٰ بن ابی عمرو کہ بیان معانی اسراف میں گزری فی الوضوء اسراف وفی کل شیئ اسراف[1] وضو میں اسراف ہے اور ہر شے میں اسراف ہے۔

حدیث ۵ ترمذی وابن ماجہ وحاکم حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان للوضوء شیطانا یقال لہ الولھان فاتقوا وسواس الماء[2]۔ بے شک وضو کے لیے ایک شیطان ہے جس کا نام وَلَہان ہے تو پانی کے وسواس سے بچو۔

حدیث ۶ مسند احمد وسنن ابی داؤد وابن ماجہ وصحیح ابن حبان ومستدرک حاکم میں عبداللہ بن مغفل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

انہ سیکون فی ھذہ الامۃ قوم یعتدون فی الطھور والدعاء[3]۔ بیشک عنقریب اس اُمت میں وہ لوگ ہوں گے کہ طہارت ودعا میں حد سے بڑھیں گے۔

اور اللہ عزوجل فرماتا ہے:

ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ[4]۔ جو اللہ تعالٰی کی باندھی حدوں سے بڑھے بیشک اس نے اپنی جان پر ظلم کیا۔

حدیث ۷ ابونعیم حلیہ میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی:

لاخیر فی صب الماء الکثیر فی الوضوء وانہ من الشیطان[5]۔ وضو میں بہت سا پانی بہانے میں کچھ خیر نہیں اور وہ شیطان کی طرف سے ہے۔

نفی خیر اپنے معنی لغوی پر اگرچہ مباح سے بھی ممکن کہ جب طرفین برابر ہیں تو کسی میں نہ خیر نہ شر ولہٰذا علامہ عمر نے نہر الفائق میں مسئلہ کراہت کلام بعد طلوع فجر تا طلوع شمس وبعد نماز عشا میں فرمایا:

المراد مالیس بخیر وانما یتحقق فی کلام ھو عبادۃ اذالمباح لاخیر فیہ کمالا اثم فیہ فیکرہ مراد یہ ہے کہ جو خیر نہ ہو اور یہ اُس کلام میں متحقق ہوگا جو عبادت ہو کہ مباح میں کوئی خیر نہیں جیسے کہ کوئی

---

[1] کنز العمال محظورات الوضوء مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/۳۲۵

[2] سنن ابن ماجۃ باب ماجاء فی القصد الخ مجتبائی لاہور ص ۳۴

[3] سنن ابوداؤد باب الاسراف فی الوضوء مجتبائی لاہور ۱/۱۳

[4] القرآن ۶۵/۱ [5] کنز العمال محظورات الوضوء بیروت ۹/۳۲۶

Marfat.com

فی ھذہ الاوقات کلہا[1] نقلہ السید ابو السعود فی فتح اللہ المعین۔

گناہ نہیں تو ان تمام اوقات میں مکروہ ہوگا جیسا کہ سید ابو السعود نے فتح اللہ المعین میں نقل فرمایا۔ ت

اقول مگر نظر دقیق لیس بخیر اور لاخیر فیہ میں فرق کرتی ہے مباح ضرور نہ خیر نہ شر مگر اُس کے فعل پر مواخذہ نہیں اور مؤاخذہ نہ ہونا خود خیر کثیر و نفع عظیم ہے تو لاخیر فیہ وہیں اطلاق ہوگا جہاں شر حاصل ہے

فاصاب رحمہ اللہ تعالٰی فی قولہ المراد ما لیس بخیر و تسامح فی قولہ لاخیر فیہ فحق العبارۃ المباح لیس بخیر کما انہ لیس بشر۔

علامہ صاحب النہر اپنے قول المراد ما لیس بخیر میں اصابت رائے کو پہنچے اور اپنے قول لاخیر فیہ میں لغزش سے نہ بچ سکے مناسب عبارۃ یہ ہے المباح لیس بخیر کما انہ لیس بشر (ت)

ولہذا جبکہ ہدایہ میں فرمایا: لاخیر فی السلم فی اللحم[2] (گوشت میں بیع سلم بہتر نہیں۔ ت) محقق علی الاطلاق نے فتح میں فرمایا: ھذہ العبارۃ تاکید فی نفی الجواز[3] (نفی جواز کی اس عبارت میں تاکید ہے۔ ت)

اقول رب عزوجل فرماتا ہے:

لاخیر فی کثیر من نجوٰھم الا من امر بصدقۃ او معروف او اصلاح بین الناس[4]

ان کی سرگوشیوں میں سے اکثر میں کوئی خیر نہیں سوائے اُس کے کہ جو بھلائی کا حکم دے یا نیکی کا یا لوگوں کے درمیان اصلاح کا۔ ت

ہر معروف کو استثنا فرمالیا اور ہر طاعت معروف ہے تو باقی نہ رہے مگر مباح یا معاصی تو اگر لاخیر فیہ مباح کو بھی شامل ہوتا فی کثیر نہ فرماتے بلکہ فی شیئ من نجوٰھم لاجرم وہ معصیت کے ساتھ خاص ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

حدیث ۸ حدیث صحیح جس کی طرف بارہا اشارہ گزرا احمد و سعید و منصور و ابن ابی شیبہ و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و طحاوی عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ایک اعرابی نے خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر ہوکر وضو کو پوچھا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے انھیں وضو کرکے دکھایا جس میں ہر عضو تین تین بار دھویا پھر فرمایا:

ھکذا الوضوء فمن زاد علی ھذا او نقص فقد اساء وظلم او ظلم واساء[5] ھذا لفظ د وقد اوردہ مطولا

اس طرح ہے وضو تو جو اس سے زائد کرے یا کم کرے تو اس نے برا کیا اور ظلم کیا (یا ظلم کیا اور برا کیا اس کو

[1] فتح اللہ المعین قبیل الاذان ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۴۰
[2] الھدایۃ مع الفتح باب السلم نوریہ رضویہ سکھر ۶/ ۲۱۵
[3] فتح القدیر باب فی السلم نوریہ رضویہ سکھر ۶/ ۲۱۵ [4] القرآن ۴/ ۱۱۴
[5] سنن ابی داؤد باب الوضوء ثلثا مجتبائی لاہور ۱/ ۱۸

Marfat.com

مع ذکر صفۃ الوضوء و مثلہ لفظ الامام الطحاوی ومقتصرا علی قولہ اساء وظلم من دون شک و لفظ س و ق[1] فمن زاد علی ھذا فقد اساء و تعدی وظلم[2] و لفظ سعید و ابی بکر فمن زاد او نقص فقد تعدی وظلم[3]۔

پوری طوالت سے ذکر کیا، نیز وضو کی کیفیت بیان کی اور اسی کی مثل طحاوی نے بیان کیا انہوں نے اساء وظلم پر اکتفا کیا بغیر شک کے ذکر کے، اور س و ق کے الفاظ یہ ہیں تو جس نے زیادہ کیا تو اس نے بُرا کیا، حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا اور سعید و ابوبکر کے لفظ یہ ہیں کہ جس نے زیادہ کیا یا کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ ت

وضو اس طرح ہے جس نے اس پر بڑھایا یا گھٹایا اُس نے بُرا کیا اور حد سے بڑھا اور ظلم کیا۔ یہ تمام احادیث مطلق ہیں اور مذہب اول و چہارم کی مؤید بالجملہ ان میں کوئی مذہب مطرود و مطروح نہیں لہٰذا راہ یہی ہے کہ بتوفیق الٰہی جانبِ توفیق چلیے۔

فاقول وباللہ التوفیق وبہ الوصول الی ذری التحقیق (تحقیق کی انتہا تک پہنچنا اللہ ہی کی توفیق سے ہے۔ ت) تقدیر شرعی سے زیادہ پانی ڈالنا سہواً ہوگا یا بحال شک یا دیدہ و دانستہ۔

اول یہ کہ تین بار استیعاباً دھولیا اور یاد رہا کہ دو ہی بار دھویا ہے۔

اور دوم یہ کہ مثلاً دو یا تین میں شبہ ہوگیا، یہ دونوں صورتیں یقیناً ممانعت سے خارج ہیں۔

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رفع عن امتی الخطأ والنسیان[4] وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع ما یریبک[5]۔

حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے کہ میری اُمت کو خطاء اور بھول معاف ہے۔ اور فرمایا: مشکوک کو چھوڑ دے۔ ت

اور دیدہ و دانستہ کسی غرض صحیح و جائز کے لیے ہوگا یا غرض وفاسد و ممنوع کے لیے یا محض بلا وجہ بر تقدیر اول کسی طرح اسراف نہیں ہوسکتا نہ اُس سے منع کی کوئی وجہ عام ازینکہ وہ غرض غرض مطلوب شرعی ہو جیسے منہ سے ازالۂ بدبو یا پان چھالیہ کے ریزوں کا اخراج یا حسب بیانات سابقہ وضو علی الوضو کی نیت یا غرض صحیح جسمانی جیسے میل کا ازالہ یا

---

[1] شرح معانی الآثار فرض الرجلین وضوء الصلوٰۃ سعید کمپنی کراچی ۱/۳۳

[2] سنن ابن ماجہ ما جاء فی القصد فی الوضوء " " ص ۳۶

[3] مصنف ابن ابی شیبۃ فی الوضوء کم ہو مرۃ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۹

[4] جامع الصغیر مع فیض القدیر بیروت ۴/۳۴

[5] مسند احمد بن حنبل بیروت ۳/۱۵۳

Marfat.com

شدت گرما میں تحصیل برودت تو اب نہ رہیں مگر دو صورتیں اور یہی ان اقوالِ اربعہ میں زیر بحث ہیں تحقیق معنی اسراف میں ہمارا بیان یاد کیجئے یہ وہی دو قطب ہیں جن پر اُس کا فلک دورہ کرتا ہے اور یہ بھی اُسی تقریر پر نظر ڈالے سے واضح ہوگا کہ ان صورتوں میں کی اول یعنی غرض فاسد و ناروا کے لیے تقدیر شرعی پر زیادت مطلقاً ممنوع و ناجائز ہے اگرچہ پانی اصلاً ضائع نہ ہو۔

قول اول کا یہی محل ہے اور ضرور حق صریح بلکہ مجمع علیہ ہے اور اسی پر حمل کے لیے ہمارے علما نے حدیث ہشتم کو صورت فساد اعتقاد پر محمول فرمایا یعنی جبکہ جانے کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہی میں سنت حاصل ہوگی ظاہر ہے کہ اس نیت فاسدہ سے نہر نہیں سمندر میں ایک چلّو بلکہ ایک بوند زیادہ ڈالنا اسراف و گناہ و ناجائز ہوگا کہ اصل گناہ اُس نیت میں ہے گناہ کی نیت سے جو کچھ کرے گا سب گناہ ہوگا۔ رہی صورت اخیرہ کہ محض بلا وجہ زیادت ہو اور پر واضح ہولیا کہ یہاں تحقق اسراف و حصول ممانعت اضاعت پر موقوف ہے تو اس صورت میں دیکھنا ہوگا کہ پانی ضائع ہوا یا نہیں، اگر ہوا مثلاً زمین پر بہ گیا اور کسی مصرف میں کام نہ آیا تو ضرور اسراف و ناروا ہے اور یہی محل **قول چہارم** ہے اور یقیناً صواب و صحیح بلکہ متفق علیہ ہے کون کہے گا کہ بیکار پانی ضائع کرنا جائز و روا ہے باقی رہی ایک شکل کہ زیادت ہو تو بلا وجہ مگر پانی ضائع نہ ہو۔ مثلاً بلا وجہ چوتھی بار پانی اس طرح ڈالے کہ نہر میں گرے یا کسی پیڑ کے تھالے میں جسے پانی کی حاجت ہے یا کسی برتن میں جس کا پانی اسپ و گاؤ وغیرہ جانوروں کو پلایا جائے گا یا گارا بنانے کے لیے تغار میں پڑے گا یا زمین ہی پر گرا مگر موسم گرما ہے چھڑکاؤ کی حاجت ہے یا ہوا سے ریتا اڑتا ہے اس کے دبانے کی ضرورت ہے اور انھیں کے مثل اور اغراض صحیحہ جن کے سبب پانی ضائع نہ جائے۔ یہ غرضیں اگرچہ صحیح و روا ہیں، جن کی سبب اضاعت نہ ہوگی مگر اعضا پر بہا پانی مثلاً چوتھی بار ڈالنا محض بے وجہ ہی رہا کہ یہ غرضیں تو برتن میں ڈالنا یا زمین پر بہانا چاہتی ہیں عضو پر ڈال کر گرانے کو ان میں کیا دخل تھا لاجرم وہ عبث محض رہا مگر پانی ضائع نہ گیا تو اسراف کی کوئی صورت متحقق نہ ہوئی اور اس کے ممنوع و ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں یہی **قول دوم وسوم** کا محل ہے اور قطعاً مقبول و بے خلل ہے بلکہ اتفاق و اطباق کا محل ہے۔ اب نہ باقی رہی مگر ان دونوں قولوں پر نظر وہ ایک مقدمہ کی تقدیم چاہتی ہے۔

فاقول وباللہ التوفیق **فائدہ** تحقیق معنی وحکم عبث میں تتبع کلمات علماء سے اس کی تعریف وجوہ عدیدہ پر ملے گی۔

(۱) جس فعل میں غرض غیر صحیح ہو وہ عبث ہے اور اصلاً غرض نہ ہو تو سفہ۔ یہ تفسیر امام بدر الدین کردری کی ہے امام نسفی نے مستصفی پھر علامہ حلبی نے غنیہ میں اسی طرح اُن سے نقل فرما کر اس پر اعتماد کیا اور محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر اور علامہ طرابلسی نے برہان شرح مواہب الرحمٰن اور دیگر شراح نے شروح ہدایہ وغیرہا میں اسی کو اختیار

Marfat.com

فرمایا غنیۂ حلبیہ میں ہے :

فی المستصفی قال الامام بدرالدین یعنی الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض غیرصحیح والسفہ مالاغرض فیہ اصلاً[1]۔

مستصفی میں ہے کہ امام بدرالدین علینی یعنی کردری فرماتے ہیں عبث وہ فعل ہے جس میں کوئی صحیح غرض نہ ہو، اور سفہ وہ ہے جس میں سرے سے کوئی غرض ہی نہ ہو۔ ت

غنیۂ شرنبلالیہ میں ہے :

فی البرھان ھوفعل لغرض غیرصحیح[2]۔

عبث اس فعل کو کہتے ہیں جو غرض غیرصحیح کے لیے ہو۔ ت

فتح میں ہے :

العبث الفعل لغرض غیرصحیح[3]۔

عبث غیرصحیح غرض کے لیے کام کو کہتے ہیں۔ ت

(۲) جس میں غرض غیرشرعی ہو۔

اقول یہ اول سے اعم ہے کہ ہرغرض غیرصحیح غیرشرعی ہے اور ضرور نہیں کہ ہرغرض غیرشرعی غیرصحیح ہو جیسے ٹھنڈک کے لیے زیادہ پانی ڈالنا کہ غرض صحیح ہے مگر شرعی نہیں۔ علامہ اکمل اور اُن کی تبعیت سے حلیہ و بحر نے امام بدرالدین سے اسی طرح نقل کیا عنایہ میں ہے :

قال بدرالدین الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض لکنہ لیس بشرعی والسفہ مالا غرض فیہ اصلاً[4]۔

بدرالدین کردری فرماتے ہیں عبث اس فعل کو کہتے ہیں جس میں غرض تو ہو مگر یہ غرض شرعی نہ ہو اور سفہ اس کو کہتے ہیں جس میں سرے سے کوئی غرض ہی نہ ہو۔ ت

(۳) جس میں غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ان دونوں سے اعم ہے کہ اصلا عدم غرض کو بھی شامل اور ثانی سے اخص بھی کہ غرض غیرشرعی صحیح کو بھی شامل یہ تفسیر امام حمیدالدین کی ہے عنایہ میں بعد عبارت مذکورہ ہے : وقال حمید الدین العبث کل عمل لیس فیہ غرض صحیح[5] (حمیدالدین نے کہا جس چیز کی کوئی غرض صحیح نہ ہو اس کو عبث کہتے ہیں۔ ت)

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی کراہیۃ الصلوۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

[2] حاشیہ علی الدرر لمولی خسرو مکروہات الصلوۃ مطبع کاملیہ بیروت ۱/۱۰۷

[3] فتح القدیر فصل یکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ اوبجسدہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۵۶

[4] عنایہ مع فتح القدیر " " " " "

[5] ایضاً

Marfat.com

مفردات راغب میں ہے: یقال لما لیس لہ غرض صحیح[1] عبث۔ (جس کی غرض صحیح نہ ہو وہ عبث ہے۔ ت)

تفسیر رغائب الفرقان میں ہے:

ھو الفعل الذی لاغایۃ لہ صحیحۃ[2] عبث وہ فعل ہے جس کی کوئی غایت صحیحہ نہ ہو۔ (ت)

(۴) غرض شرعی نہ ہو۔

اقول یہ اول ثانی ثالث سب سے اعم مطلقاً ہے کہ انتفائے غرض صحیح انتفائے غرض شرعی کو مستلزم ہے اور عکس نہیں اور انتفائے غرض شرعی انتفائے مطلق غرض سے بھی حاصل امام نسفی اپنی وافی کی شرح کافی میں فرماتے ہیں: العبث مالاغرض فیہ شرعا فانما کرہ لانہ غیر مفید[3] (عبث بلاضرورت شرعی مکروہ ہے اس لیے کہ یہ بے فائدہ ہے۔ ت)

(۵) جس میں فاعل کے لیے کوئی غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ۱ و ۳ سے اعم[عہ] مطلقاً ہے کہ ممکن کہ فعل غرض صحیح رکھتا ہو اور فاعل بے غرض یا غرض غیر صحیح کے لیے کرے اور ۲ و ۴ سے اعم من وجہ کہ غرض فاسد میں تینوں صادق اور غرض صحیح غیر شرعی مقصود فاعل ہے تو وہ دو صادق خامس منتفی اور غرض شرعی میں مقصود فاعل ہے تو بالعکس۔ تعریفات السید میں ہے: وقیل مالیس فیہ غرض صحیح لہ حد اھ[4] (جس میں فاعل کے لیے غرض صحیح نہ ہو اھ۔ ت)

اقول اشار الی ضعفہ وسیاتیک ان شاء اللہ تعالٰی انہ الحق۔ اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اس کی حقیقت ان شاء اللہ تعالٰی آئے گی۔ ت

(۶) بے فائدہ کام۔ بحر الرائق میں نہایہ امام سغناقی سے ہے: مالیس بمفید فھو العبث[5] (غیر مفید عبث ہے۔ ت) امام سیوطی کی درمنثور میں ہے: عبثا ای لالمنفعۃ[6] (عبث غیر نافع۔ ت) مراقی الفلاح میں ہے: العبث عمل لافائدۃ فیہ ولاحکمۃ تقتضیہ[7] (عبث عمل غیر مفید وحکمت کا کرنا۔ ت) جلالین میں ہے: عبثا لالحکمۃ[8] (عبث غیر حکمت۔ ت) غنیہ میں ہے: الفرقعۃ فعل لافائدۃ فیہ فکان کالعبث[9]

---

[1] المفردات امام راغب باب العین اصح المطابع کراچی ص ۳۲۲

[2] رغائب القرآن افحسبتم انما خلقنٰکم عبثا مصطفی البابی مصر ۱۸/ ۳۲ [3] کافی

[4] التعریفات، باب العین، مطبوعہ خیریہ مصر، ص ۶۳ [5] بحر الرائق، مایفسد الصلوۃ، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹ [6] درمنثور للسیوطی

[7] طحطاوی علی المراقی فصل فی المکروہات الامیریہ بولاق مصر ص ۱۹۰

[8] تفسیر جلالین افحسبتم انما خلقنٰکم سراج الدین کشمیری بازار لاہور ص ۲۹۳

[9] غنیۃ المستملی کراہیۃ الصلوۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

[عہ] اور اگر قصد غلط بھی ملحوظ کر لیجئے کہ جس فعل کی غرض فاسد ہے یہ جہلاً اس سے غرض صحیح کا قصد کرے تو ان دو سے بھی عام من وجہ ہوگا۔ ۱۲ م

Marfat.com

[illegible]

اقول عبدالملک بن جریج تابعی نے کہ عبث کو باطل سے تفسیر کیا اسی معنے کی طرف مشیر ہے؛ فان الشیئ اذا خلاعن الثمرة بطل (شے بے ثمر باطل ہے۔ت) تفسیر ابن جریر میں اُن سے مروی، عبثا قال باطلا[1] (عبث کو باطل کہا۔ت)

(۷) جس میں فائدہ معتدبہا نہ ہو۔ تاج العروس میں ہے؛ قیل العبث مالافائدة فیہ یعتد بھا[2] (عبث عادتاً غیر مفید۔ت)

اقول اسی طرف کلام علامہ ابوالسعود ناظر کہ ارشاد العقل میں فرمایا؛ عبثا بغیر حکمة بالغة اھ فافھم[3] (حکمت بلیغ کے بغیر عبث ہے۔ت)

(۸) اُس کام کے قابل فائدہ نہ ہو یعنی اُس میں جتنی محنت ہو نفع اس سے کم ہو۔

اقول اسے ہفتم سے عموم وخصوص من وجہ ہے کہ اگر کام نہایت سہل ہو اجس میں کوئی محنت معتدبہا نہیں تو فائدہ غیر معتدبہا اُس کے قابل ہوگا اس تقدیر پر ہفتم صادق ہوگا نہ ہشتم اور اگر فائدہ فی نفسہا معتدبہا ہے، مگر اُس کام کے لائق نہیں تو ہشتم صادق ہوگا نہ ہفتم۔ علامہ شہاب کی عنایة القاضی میں ہے؛

العبث کاللعب ما خلاعن الفائدة مطلقا او عن الفائدة المعتد بھا او عما یقاوم الفعل کما ذکرہ الاصولیون[4]

عبث جیسے بلا فائدہ کھیلنا یا فائدہ تو ہو مگر معتدبہ نہ ہو، اور یا جو فعل کے مقابل ہو، جیسا کہ اصولیوں نے ذکر کیا ہے۔ (ت)

اقول مقابلہ مشعر مغایرت ہے یوں یہ قول اضعف الاقوال ہوگا کہ خاص مشقت طلب کاموں سے خاص رہے گا ہاں اگر معتدبہ سے معتدبہ بنظر فعل مراد لیں تو ہفتم وہشتم ایک ہوجائیں گے اور اعتراض نہ رہے گا اور کہہ سکتے ہیں کہ تغییر تعبیر مجوز مقابلہ ہے۔

(۹) وہ کام جس کا فائدہ معلوم نہ ہو۔

اقول اولاً مراد عدم علم فاعل ہے تو حکیم کے دقیق کام جن کا فائدہ عام لوگوں کی فہم سے ورا ہو عبث نہیں

---

[1] ابن جریر افحسبتم انما خلقنکم الخ میمنہ مصر ۱۸/۴۴

[2] تاج العروس فصل العین من باب الثاء مطبوعہ احیاء التراث العربی ۱/۶۳۲

[3] ارشاد العقل السلیم بیروت ۶/۱۵۳

[4] عنایة القاضی افحسبتم انما خلقنکم عبثا بیروت ۶/۳۴۹

Marfat.com

ہوسکے۔

ثانیاً حکمت وغایت میں فرق ہے احکام تعبدیہ غیر معقولۃ المعنٰی کی حکمت ہمیں معلوم نہیں فائدہ معلوم ہے کہ الاسلام گردن نہادن۔

ثالثاً عدم علم مستلزم عدم نہیں تو یہ تفسیر اُن تینوں سے اعم ہے۔ تعریفات السید میں ہے: العبث ارتکاب امر غیر معلوم الفائدۃ[1] (غیر مفید کام کا ارتکاب۔ ت)

اقول مگر علم بے قصد کیا مفید بلکہ اس کی شناعت اور مزید تو یہ حد جامع نہیں۔

(۱۰) وہ کام جس سے فائدہ مقصود نہ ہو **اقول** یہ نہم سے بھی اعم کہ عدم علم عدم قصد کو مستلزم ولا عکس

تاج العروس میں ہے: وقیل ما لا یقصد به فائدۃ[2] (عبث وہ ہے جس میں کسی فائدے کا ارادہ نہ ہو۔ ت) **اقول** اوما الی تزییفه وستسمع بعونه تعالٰی انه هو الصحیح (سید مرتضٰی نے اس کے کھوٹے ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے بعونہ تعالٰی عنقریب سنے گا کہ یہی صحیح ہے۔ ت)

(۱۱) بے لذت کام عبث ہے اور لذت ہو تو لعب۔ جوہرہ نیرہ میں ہے: العبث کل فعل لا لذۃ فیه فاما الذی فیه لذت فهو لعب[3] (ہر بے لذت کام عبث اور بالذت لعب ہے۔ ت)

اقول یہ اپنے اس ارسال پر بدیہی البطلان ہے نہ ہر بے لذت کام عبث جیسے دوائے تلخ پینا، نہ ہر لذت والا لعب جیسے درود شریف و نعت مقدس کا ورد۔ تو بعض تعریفات مذکورہ سے اُسے مقید کرنا لازم مثلاً یہ کہ جس فعل میں غرض صحیح نہ ہو۔

(۱۲) عبث و لعب ایک شے ہیں۔ یہ تفسیر سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے، اور کثرت اقوال بھی اسی طرف ہے۔ ابن جریر اُس جناب مشرف بہ تشریف اللھم علمه الکتاب۔ سے راوی تعبثون تلعبون[4] (عبث کام کرتے ہیں اور کھیلتے ہیں۔ ت) بعینہٖ اسی طرح اُن کے تلمیذ ضحاک سے روایت کیا۔ نہایۂ اثیریہ ومختار الصحاح میں ہے: العبث اللعب[5] (عبث لعب ہے۔ ت) اسی طرح سمین وجمل میں ہے وسیاقی مصباح المنیر وقاموس میں ہے، عبث کفرح لعب[6] (عبث لعب کی فرح ہے۔ ت) تاج العروس میں ہے:

---

[1] التعریفات باب العین مطبع خیریہ مصر ص ۶۳

[2] تاج العروس فصل العین من باب الثاء احیاء التراث العربی ۱/۶۳۲

[3] مراقی الفلاح فصل فی المکروہات الامیریہ مصر ص ۱۹۰

[4] تفسیر ابن جریر زیر آیت و کل ریع ایة تعبثون المطبعۃ المیمنۃ مصر ۱۹/۵۴

[5] الصحاح باب الثاء فصل العین بیروت ۱/۲۸۶

[6] تنویر المقیاس لابن عباس مصطفٰی البابی مصر ص ۲۴۹
و قاموس المحیط فصل العین باب الثاء 〃 ۱/۱۶۶

Marfat.com

عابث لاعب بمالایعنیه ولیس من بالہ[1] (عابث لاعب بے معنی بے فائدہ۔ ت) صراح میں ہے: عبث بازی[2]۔ درشرح غرر میں ہے: عبثہ ای لعبہ[3] (عبث یعنی لعب۔ ت) مفرداتِ راغب میں ہے: العبث ان یخلط بعملہ لعبا[4] الخ (عبث لعب کے ساتھ مخلوط ہو۔ ت)

اقول وانما صار عبثا لما خلط لا لذاتہ فالعبث حقیقۃ ما خلط لا ما خاط (لاحق کی وجہ سے عمل عبث ہے لذاتہ عبث نہیں لہٰذا حقیقۃً خالط عبث ہے مخلوط بہ عبث نہیں) طحطاوی علی الدر میں ہے: العبث اللعب وقیل ما لا لذۃ فیہ واللعب ما فیہ لذۃ[5] (عبث بے لذت لعب بالذت۔ ت) تفسیر ابن جریر میں ہے: عبثا لعبا وباطلا[6] (عبث لعب و باطل ہے۔ ت)

ف[1]: یہ بارہ تعریفیں ہیں اور بعونہ تعالٰی بعد تنقیح سب کا مآل ایک اگرچہ ۹ و ۱۱ کی عبارات میں تقصیر واقع ہوئی اس کی تحقیق چند امور سے ظاہر فاقول وباللہ التوفیق اولاً لعب ولہو[ف2] وہزل ولغو و باطل وعبث سب کا محصل متقارب ہے کہ بے ثمرو نامفید ہونے کے گرد دورہ کرتا ہے۔ نہایہ ابن اثیر میں ہے: یقال لکل من عمل عملا لایجدی علیہ نفعا انما انت لاعب[7] (بے فائدہ عمل لعب ہے۔ ت) علامہ خفاجی سے گزرا: العبث کاللعب ما خلا عن الفائدۃ[8] (عبث مثل لعب کے جو بے فائدہ ہو۔ ت) تعریفات علامہ شریف میں ہے: اللعب ھو فعل الصبیان یعقب التعب من غیر فائدۃ[9] اھ (لعب بچوں کی حرکتیں ہیں کہ ان کے پیچھے تھکن ہے بغیر کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ ت)

اقول تعقیب التعب خرج نظرا الی الغالب ولیس شرطا لازما کما لایخفی (اقول تعقیب التعب کی قید غالب کی طرف نظر کرتے ہوئے لگائی ہے یہ اس کی شرط لازم نہیں ہے کما لایخفی۔ ت)

اصول امام فخر الاسلام بزدوی قدس سرہ میں ہے: اما الھزل فتفسیرہ اللعب

---

[1] تاج العروس فصل العین من باب الثاء احیاء التراث العربی ۱/۶۳۲
[2] صراح باب الثاء مع الصاد والضاد الخ مجیدی کانپور ۱/۷۵
[3] کتاب الدرر مایفسد الصلوٰۃ دار السعادۃ مصر ۱/۱۰۷
[4] مفرداتِ امام راغب باب العین اصح المطابع کراچی ص ۳۲۲
[5] طحطاوی علی الدر المختار مایفسد الصلوٰۃ بیروت ۱/۲۷۰
[6] ابن جریر سورۃ المومنون آیۃ ۱۱۵ میمنۃ مصر ۱۸/۴۴
[7] نہایۃ ابن اثیر باب اللام مع العین اسلامیہ ریاض ۴/۲۵۲
[8] عنایۃ القاضی افحسبتم انما خلقنکم عبثا بیروت ۶/۳۴۹
[9] التعریفات للجرجانی باب اللام مطبعۃ خیریہ مصر ص ۸۳

Marfat.com

وھو ان یراد بالشئ مالم یوضع لہ وضدہ الجد[1] (ہزل لعب کی تفسیر ہے وہ کار بے کار، اس کی ضد جد ہے۔ ت) اُس کی شرح کشف الاسرار میں ہے:

لیس المراد من الوضع ھھنا وضع اللغۃ لاغیر بل وضع العقل او الشرع فان الکلام موضوع عقلا لافادۃ معناہ حقیقۃ کان او مجازا و التصرف الشرعی موضوع لافادۃ حکمہ فاذا ارید بالکلام غیر موضوعہ العقلی وھو عدم افادۃ معناہ اصلا و ارید بالتصرف غیر موضوعہ الشرعی وھو عدم افادتہ الحکم اصلا فھو الھزل ولھذا فسرہ الشیخ باللعب اذ اللعب مالا یفید فائدۃ اصلا وھو معنی ما نقل عن الشیخ ابی منصور رحمہ اللہ تعالٰی ان الھزل مالا یراد بہ معنی[2]

وضع سے مراد یہاں وضع لغوی نہیں بلکہ عقلی یا شرعی وضع ہے کیونکہ کلام اس لیے ہوتا ہے کہ وہ اپنے معنی دے خواہ حقیقی ہوں یا مجازی، اور تصرف شرعی اس لیے ہوتا ہے کہ اپنے حکم کا فائدہ دے اب جب کلام سے اسکے عقلی موضوع کے علاوہ کچھ اور ارادہ کیا جائے اور وہ اپنے معنی کا فائدہ بالکل نہ دینا ہے اور تصرف سے اس کے موضوع شرعی کے غیر کا ارادہ کیا جائے یعنی حکم کا فائدہ بالکل نہ دینا تو یہ چیز "ھَزل" کہلاتی ہے، اس لیے شیخ نے اس کی تفسیر "لَعِب" سے کی ہے، کیونکہ "لَعِب" اس چیز کو کہتے ہیں جس میں کوئی فائدہ نہ ہو، اور شیخ ابو منصور نے جو کہا ہے کہ "ھَزل" وہ ہے جس کے کوئی معنی نہ ہوں۔ اس سے یہی مراد ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ ت

تو تفسیر ۶ و ۱۲ کا حاصل ایک ہے ولہذا مصباح میں عبث من باب تعب لعب وعمل ما لا فائدۃ فیہ[3] (عبث باب تعب ولعب سے ہے اور وہ عمل جسکا کوئی فائدہ نہ ہو۔ ت) اور منتخب میں عبث بفتحتین بازی و بے فائدہ بطور عطفِ تفسیری لکھا۔

ثانیاً اقول جس طرح عاقل سے کوئی فعل اختیاری صادر نہ ہوگا جب تک تصوّر بوجہٍ مّا و تصدیق بفائدۃٍ مّا نہ ہو یونہی انسان کے ہوش و حواس جب تک حاضر ہیں بے کسی شغل کے نہیں رہتا خواہ عقلی ہو جیسے کسی قسم کا تصور یا عملی جیسے جوارح سے کوئی حرکت تو کسی قسم کا شغل ہو نفس کے لیے اُس میں اپنی عادت کا حصول اور اپنے مقتضٰے کا تیسر ہے اور یہ خود اُس کے لیے ایک نوع نفع ہے اگرچہ دین و دنیا میں سوا ایک عادت بے معنے کی تحصیل کے اور کوئی ثمر و نفع اُس پر مترتب نہ ہو بایں معنی کوئی فعل اختیاری فاعل کے لیے اصلا فائدہ سے عاری

---

[1] اصول البزدوی فصل الہزل قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۳۴۷

[2] کشف الاسرار فصل الہزل بیروت ۴ / ۳۵۷

[3] الفتوحات الالٰہیہ المعروف بالجمل مصطفی البابی مصر ۳ / ۲۸۷

Marfat.com

محض نہ ہوگا ہاں یہ ممکن کہ وہ فائدہ قضیۂ شرع بلکہ قضیۂ مرضیۂ عقل سلیم کے نزدیک بھی مثل لافائدہ و محض غیر معتدبہا ہو بلکہ ممکن کہ اُس کا مآل ضرر رساں ہو جیسے کفار کی عبادات شاقہ عاملۃ ناصبۃ ٥ تصلی نارا حامیۃ ٥ عمل کریں مشقت جھیلیں اور نتیجہ یہ کہ بھڑکتی آگ میں غرق ہوں گے تو ۶ سے مقصود وہی ۷ ہے۔

ثالثاً یہ بھی ظاہر کہ کوہ کندن وکاہ برآوردن ہر عاقل کے نزدیک حرکتِ عبث ہے تو مقدار فائدہ و فعل میں اگرچہ تساوی درکار نہیں تفاوت فاحش بھی نہ ہونا ضرور ۸ سے یہی مراد اور معتدبہ بنظر فعل ہونے سے یہی ہفتم کا مفاد۔ فائدہ کا فی نفسہا کوئی امر عظیم مہتم بالشان ہونا ہرگز ضرور نہیں بلکہ جیسا کام اُسی کے قابل فائدہ معتدبہا ہے وھذا ماکنا اشرنا الیہ (یہ وہ ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا۔ ت)

رابعاً لذتِ لعب شرع کریم و عقل سلیم کے نزدیک فائدہ معتدبہا نہیں مگر جبکہ لہو مباح ہو اور تعب کے بعد اُس سے ترویح قلب مقصود اب نہ وہ عبث رہے گا نہ حقیقۃً لعب اگرچہ صورت لعب ہو ولہذا حدیث میں ہے حضور سید اکرم رحمت عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

الھوا والعبوا فانی اکرہ ان یری فی دینکم غلظۃ رواہ البیھقی فی شعب الایمان عن المطلب بن عبد اللہ المخزومی رضی اللہ تعالٰی عنہ[1]۔

لہو و لعب کرو کیونکہ مجھ کو یہ ناپسند ہے کہ تمھارے دین میں سختی دیکھی جائے۔ بیہقی نے اس کو شعب الایمان میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی سے روایت کیا ہے۔ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔ ت

امام ابن حجر مکی کف الرعاع پھر سیدی عارف باللہ حدیقہ ندیہ میں فرماتے ہیں :

اللھو المباح ماذون فیہ منہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وانہ فی بعض الاحوال قد لاینا فی الکمال وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الھوا والعبوا دلیل لطلب ترویح النفوس اذا سئمت وجلا ئھا اذا صدئت باللھو واللعب المباح[2]۔

حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے مباح لہو کی اجازت دی ہے اور یہ لہو بعض اوقات منافی کمال نہیں ہوتا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "اِلھوا والعبوا" یہ اس امر کی دلیل ہے کہ جب لوگ تھک جائیں تو تفریح خاطر کے لیے مباح لہو و لعب کرسکتے ہیں۔ ت

تو ۱۱ بھی ان تفاسیر سے جُدا نہیں کہ نہ لعب میں بوجہ لذت فائدہ معتدبہا ہوا نہ عبث سے بسبب عدم لذت فائدہ

---

[1] جامع الصغیر مع فیض القدیر بیروت ۲/۱۶۱

[2] حدیقۃ الندیۃ آفات الید نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۴۳۹

Marfat.com

نامعتبر منتفی۔

خامسا بلاشبہ فاعل سے دفع عبث کے لیے صرف فعل فی نفسہ مفید ہونا کافی نہیں بلکہ ضرور ہے کہ یہ بھی اُس سے فائدۂ معتد بہا بمعنی مذکور کا قصد کرے ورنہ اس نے اگر کسی قصد فضول و بیہودہ سے کیا تو اس پر الزام عبث ضرور لازم فانما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی[1] (عمل کا دارومدار نیّت پر ہے اس کا انجام نیت پر ہے۔ ت) اور قصد کے لیے علم درکار کہ مجہول کا ارادہ نہیں ہوسکتا۔ زید سرِ راہ بیٹھا تھا ایک کھاتا پیتا ناآشنا ساگھوڑے پر سوار جارہا تھا اس نے ہزار روپے اٹھا کر اُسے دے دیے کہ نہ صدقہ نہ صلۂ رحم نہ محتاج کی اعانت نہ دوست کی امداد کوئی نیت صالحہ نہ تھی نہ ریا یا نام وغیرہ کسی مقصد بد کا محل تھا تو اُسے ضرور حرکت عبث کہیں گے اگرچہ واقع میں وہ اس کا کوئی ذی رحم ہو جسے یہ نہ پہچانتا تھا مقاصد شرعیہ پر نظر کرنے سے یہ حکم خوب منجلی ہوتا ہے رب عزوجل فرماتا ہے:

وما اٰتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند اللہ وما اٰتیتم من زکٰوۃ تریدون وجہ اللہ فاولٰئک ھم المضعفون[2]

جو فزونی تم دو کہ لوگوں کے مال میں زیادت ہو وہ خدا کے نزدیک نہ بڑھے گی اور جو صدقہ دو خدا کی رضا چاہتے تو انھیں لوگوں کے دونے ہیں۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما اس آیہ کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

الوتر الی الرجل یقول للرجل لا مولنك فیعطیہ فھذا لا یربو عند اللہ لانہ یعطیہ لغیر اللہ لیثری مالہ[3]

کیا تونے نہ دیکھا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے میں تجھے مالدار کر دوں گا پھر اسے دیتا ہے تو یہ دینا خدا کے یہاں نہ بڑھے گا کہ اُس نے غیر خدا کے لیے صرف اس نیت سے دیا کہ اس کا مال بڑھا دوں۔

امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں:

کان ھذا فی الجاھلیۃ یعطی احدھم ذا القرابۃ المال یکثر بہ مالہ[4]

یہ زمانہ جاہلیت میں تھا اپنے عزیز کا مال بڑھانے کو اُسے مال دیا کرتے۔

رواھما ابن جریر دیکھو فعل فی نفسہ مثمر ثمرۂ شرعیہ ہونے کا صالح فائدہ شرعیہ یعنی صلۂ رحم و مواسات پر مشتمل تھا مگر جبکہ اُس نے اُس کا قصد نہ کیا بے ثمر رہا تو حاصل یہ ٹھہرا کہ دفع عبث کو فائدۂ معتد بہا بنظر فعل معلومہ مقصودہ للفاعل

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح مجتبائی دہلی ص ۱۱ [2] القرآن ۳۰/ ۳۹

[3] ابن جریر میمنہ مصر ۲۱/ ۲۸

[4] ایضاً

Marfat.com

درکار ہے تو ان تفاسیر کا وہی مآل ہوا جو ۹ و ۱۰ میں ملحوظ تھا مفردات راغب میں ہے: لعب فلان اذا کان فعلہ غیر قاصد بہ مقصدا صحیحا[1] (جب کوئی اپنے فعل میں مقصد صحیح کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو کہا جاتا ہے لَعِبَ فلانٌ ۔ت)

سادساً غرض وہی فائدہ مقصودہ ہے اور صحیح یہی کہ معتد بہا ہو تو ۳ و ۵ بھی اسی معنی کو ادا کر رہی ہیں اور غرض میں جبکہ قصد ملحوظ ہے تو تعریف سوم و دہم اوضح و اخصر تعریفات ہیں اور یہیں سے واضح ہوا کہ قول یمین و جمل العبث اللعب وما لا فائدۃ فیہ وکل ما لیس فیہ غرض صحیح (عبث لعب بے فائدہ جن میں غرض صحیح نہ ہو ۔ت) میں سب عطف تفسیری ہیں۔

سابعاً ہم بیان کر آئے کہ فعل اختیاری بے غرض محض صادر نہ ہوگا تو جو بے غرض صحیح ہے ضرور لغرض صحیح ہے تو ۱ و ۳ کا مناد واحد ہے اور اس تقدیر پر سفہ کا مصداق افعال جنون ہوں گے۔

ثامناً شرعی سے اگر مقبول شرع مراد لیں تو وہی حاصل غرض صحیح ہے کہ ہر غرض صحیح کو اگرچہ مطلوب فی الشرع نہ ہو شرع قبول فرماتی ہے جبکہ اپنے اقوی سے معارض نہ ہو اور ہنگام معارضہ عدم قبول قبول فی نفسہ کا منافی نہیں جیسے حدیث آحاد و قیاس کہ بجائے خود حجت شرعیہ ہیں اور معارضۂ کتاب کے وقت نامقبول امام نسفی کا عدم غرض شرعی سے تعریف فرما کر تعلیل کراہت میں لانہ غیر مفید (اس لیے کہ یہ غیر مفید ہے ۔ت) فرمانا اس کی طرف مشعر ہو سکتا ہے اس تقدیر پر ۲ اول اور ۴ سوم کی طرف عائد اور ظاہر ہوا کہ بارہ کی بارہ تعریفوں کا حاصل واحد اقول مگر غیر شرعی سے متبادر تر[عہ] غرض مطلوب فی الشرع ہے اب یہ تخصیص بحسب مقام ہوگی کہ اُن کا کلام عبث فی الصلاۃ میں ہے تو وہاں غرض مطلوب شرع ہی غرض صحیح ہے نہ غیر۔ آخر نہ دیکھا کہ مٹی سے بچانے کے لیے دامن

---

[1] المفردات امام الراغب باب اللام اصح المطابع کراچی ۲۱/۲۸

عہ وعن ھذا ما قال فی البحر اختلف فی تفسیر العبث فذکر الکردری انہ فعل فیہ غرض لیس بشرعی والمذکور فی شرح الھدایۃ وغیرھا ان العبث الفعل لغرض غیر صحیح حتی قال فی النھایۃ ما لیس بمفید فھو العبث اھ فاقام الخلاف لاجل التعبیر فی احدھما بشرعی وفی الاخر بصحیح وما قال سعدی افندی الی اٰخ

بحر میں فرمایا ہے کہ "عبث" کی تفسیر میں اختلاف ہے کُردری کا قول ہے یہ ایسا فعل ہے جس میں کوئی شرعی غرض موجود نہ ہو، اور شرح ہدایہ وغیرہ میں ہے کہ "عبث" ایسے کام کو کہتے ہیں جس کی کوئی صحیح غرض نہ ہو، نہایہ میں ہے جو مفید نہ ہو وہ "عبث" ہے اھ اب اختلاف صرف "شرعی غرض" اور "صحیح غرض" میں ہے، اور سعدی آفندی کا کہنا ہے کہ صحیح سے مراد شرعی ہی ہے

(باقی برصفحہ آئندہ)

Marfat.com

اٹھانا غرض صحیح ہے اور نماز میں مکروہ کہ غرض مطلوب شرعی نہیں اور پیشانی[ف۱] سے پسینہ پونچھنا باآنکہ غرض مطلوب فی الشرع نہیں نماز میں بلا کراہت روا جبکہ ایذا دے اور شغل خاطر کا باعث ہو کہ اب اس کا ازالہ غرض مطلوب شرع ہو گیا۔ عنایہ و نہایہ و بحر وغیرہا میں ہے:

کل عمل یفید المصلی لاباس بہ لما روی انہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم عرق فی صلاتہ لیلۃ فسلت العرق عن جبینہ ای مسحہ لانہ کان یؤذیہ فکان مفید او اذا قام[ف۲] من سجودہ فی الصیف نفض ثوبہ یمنۃ و یسرۃ کیلا تبقی

ہر وہ کام جو نمازی کو مفید ہو اس میں حرج نہیں، مروی ہے کہ ایک رات دورانِ نماز رسول اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو پسینہ آگیا تو آپ نے اپنی پیشانی سے وہ پسینہ صاف کر لیا کیونکہ اس سے آپ کو تکلیف ہوتی تھی، تو یہ کام مفید ہوا، اور جب گرمی میں سجدہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) المراد بالصحیح ھو الشرعی اذ فیہ الکلام فاشار الی نحو ما نحونا الیہ ان التخصیص لخصوص المقام ولقد احسن فی البحر اذ جعل مآل ما فی النہایۃ وغیرھا من الشروح واحدا ولم یلتفت الی الفرق بین الغرض الغیر الصحیح وعدم الغرض ولکن کان عبارۃ العنایۃ محتملا للفرق بہ ایضاحیث نقل التعریف بما فیہ غرض غیر شرعی وبما لیس فیہ غرض صحیح ثم قال ولا نزاع فی الاصطلاح اھ فلھذا اجاب عنہ سعدی افندی بان النفی فی الثانی داخل علی القید اھ اقول وھو مشکل بظاھرہ فان النفی اذا استولی علی مقید بقید صدق بانتفاء ایھما کان وانما یتم بالتحقیق الذی القینا علیک ان لا وقوع للفعل الاختیاری من دون غرض اصلا اھ منہ عفی عنہ۔ (م)

کیونکہ گفتگو اس میں ہے، تو اُنھوں نے بھی اُسی جانب اشارہ کیا جس کی طرف ہم نے کیا ہے کہ تخصیص خصوصیت مقام کی وجہ سے ہے، صاحب بحر نے بہت اچھا کیا کہ نہایہ وغیرہا شروح کی عبارات کا مفہوم ایک ہی کر دیا اور اس طرف توجہ نہ کی کہ غرض صحیح کیا ہوتی ہے اور مطلقاً غرض کا نہ ہونا کیا ہوتا ہے، مگر عنایہ کی عبارت میں فرق کی گنجائش تھی، اُنھوں نے یہ تعریف کی کہ جس میں غیر شرعی غرض ہو اور جس میں غرض صحیح نہ ہو، پھر فرمایا کہ اصطلاح میں کوئی جھگڑا نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب سعدی آفندی نے یہ دیا کہ دوسرے میں نفی قید پر داخل ہے اھ میں کہتا ہوں یہ بظاہر مشکل ہے کیونکہ نفی جب کسی مقید بقید پر داخل ہوتی ہے تو ان میں سے جس کسی کی بھی نفی ہو جائے نفی صادق آتی ہے، ہماری اس تحقیق سے ایک کو معلوم ہوا ہوگا کہ کوئی اختیاری فعل بلا غرض وجود میں آتا ہی نہیں ہے منہ غفرلہ۔ ت

Marfat.com

صورۃ۔[1]

سے اُٹھتے تو دائیں بائیں اپنے کپڑے کو جھاڑ لیتے تھے تاکہ صورۃ باقی نہ رہے۔ ت

حاشیہ سعدی افندی میں ہے:

یعنی حکایۃ صورۃ الالیۃ۔[2]

یعنی صورت سے مراد سرینوں کا نقش ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

فلیس نفضہ للتراب فلا یرد ما فی البحر عن الحلیۃ انہ اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یتترب لا یکون نفضہ من التراب عملا مفیدا[3] اھ ورأیتنی کتبت علیہ اقول الذی فی الحلیۃ[ف1] ھکذا ثم فی الخلاصۃ والنہایۃ[ف2] وحاصلہ ان کل عمل مفید للمصلی فلا باس بفعلہ کسلت العرق عن جبینہ ونفض ثوبہ من التراب وما لیس بمفید یکرہ للمصلی الاشتغال بہ اھ[ع] واعترض علیہ بثلثۃ وجوہ فقال قلت لکن اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یتترب کما تقدم وانہ قد وقع الخلاف[ف3] فی انہ یکرہ مسح التراب عن جبہتہ فی الصلوۃ کما سنذکرہ و انہ قد وقع الندب الی تتریب الوجہ[ف5] فی

تو یہ جھاڑنا مٹی دُور کرنے کے لیے نہ تھا، تو بحر نے حلیہ سے جو نقل کیا ہے وہ اس کے مخالف نہ ہوگا، اس میں ہے جب کپڑے کا اس لیے اٹھانا مکروہ کہ اس پر مٹی نہ لگ جائے تو اس کا مٹی سے صاف کرنا بھی عمل مفید نہ ہوگا **اقول** حلیہ کی عبارت اس طرح ہے خلاصہ اور نہایہ میں بھی یہی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وُہ کام جو نمازی کو مفید ہو اس میں حرج نہیں جیسے پیشانی سے پسینہ پونچھ لینا اور کپڑوں سے مٹی کا جھاڑنا، اور جو مفید نہیں ہے نمازی کے لیے اس میں مشغول ہونا مکروہ ہے اھ اس پر تین طریقوں سے اعتراض کیا گیا ہے، فرمایا میں کہتا ہوں جب کپڑے کا مٹی میں ملوّث ہونے سے بچانے کے لیے اٹھانا مکروہ ہے جیسا کہ گزرا، اور یہ کہ اس میں اختلاف ہے کہ نماز کی حالت میں پیشانی سے

---

[1] بحرالرائق یفسد الصلوٰۃ ایم ایچ سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

[2] حاشیہ چلپی مع الفتح فصل مایکرہ للمصلے نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۵۷

[3] ردالمحتار مایفسد الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱/ ۴۷۳

[4] عنایہ مع الفتح فصل مایکرہ للمصلے نوریہ رضویہ سکھر ص ۳۵۷

[ع] ذکر فیہ معترکا ولم یتخلص من کلامہ کبیر شیئ اقول والاوفق الالصق باصول

اس میں گنجلک عبارت ہے جس سے کچھ بھی ملخص نہ ہوسکا اصول مذہب سے جو چیز (باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

السجود فضلا عن الثوب فكون نفض الثوب

مٹی کا پونچھنا مکروہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اور یہ کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) المذهب ان لو اذاه وشغل قلبه كأن كان فيه صغار حصى اوكان كثيرا يتناثر على عيونه وجفونه مسح مطلقا، لو في وسط الصلوة والاكره في خلال الصلوة ولو في التشهد الاخير اما بعده وقبل السلام فقد نصوا ان لا باس به بلا خلاف وبعد السلام يستحب المسح دفعا للاذى وكراهة للمثلة ففي الخانية لاباس بان يمسح جبهته من التراب والحشيش بعد الفراغ من الصلوة وقبله اذا كان يضره ذلك ويشغله عن الصلوة وان كان لا يضره يكره في وسط الصلوة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وفي الحلية وفي التحفة في ظاهر الرواية يكره في وسطها ولاباس به اذا قعد قدر التشهد ونص على انه الصحيح ونص رضي الدين في المحيط على انه الاصح الخ وفيها نصوا على انه لاباس بان يمسح بعد ما فرغ من صلوته قبل ان يسلم قال في البدائع بلا خلاف لانه لو قطع الصلوة في هذه الحالة لايكره فلأن لايكره ادخال فعل قليل اولى الخ وفيها عن الذخيرة اذ مسح جبهته بعد السلام يستحب له ذلك لانه خرج من الصلوة وفيه ازالة الاذى عن نفسه الخ اقول ولو ابقاء معاذ الله رياء الناس حرم قطعا كما لا يخفى ورأيتني كتبت على قول البدائع لو قطع الصلوة في

معلوم ہوتی ہے وُہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز نمازی کے لیے باعث تکلیف ہو اور اس کے دل کو نماز سے ہٹائے، مثلاً چھوٹی چھوٹی کنکریاں، آنکھوں میں تنکے، اگر ان کو عین نماز میں دُور کر دے تو حرج نہیں ورنہ درمیانِ نماز ایسا کرنا مکروہ ہے، خواہ آخری تشہد میں ایسا ہو، اور تشہد کے بعد سلام سے قبل تو اس پر فقہائے نے تصریح کی ہے کہ یہ بلاخلاف جائز ہے اور سلام کے بعد پونچھ لینا مستحب ہے، کہ تکلیف وہ چیز دُور ہو اور مُثلہ ویسے بھی مکروہ ہے۔ اور خانیہ میں ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد پہلے پیشانی سے گھاس پھُوس پُونچھنا یا مٹی پونچھنا مکروہ نہیں ہے اور فراغت سے قبل جبکہ اس کی نماز میں ان اشیاء سے خلل واقع ہو رہا ہو، اور اگر خلل نہ ہوتا ہو تو درمیانِ نماز ایسا کرنا مکروہ ہے اور تشہد اور سلام سے قبل مکروہ نہیں ہے، اور حلیہ اور تحفہ میں ہے کہ ظاہر روایت میں ہے کہ نماز کے درمیان مکروہ ہے اور مقدارِ تشہد بیٹھنے کے بعد ایسا کرے تو حرج نہیں، اور صراحت کی کہ یہی صحیح ہے اور رضی الدین نے محیط میں تصریح کی کہ یہی اصح ہے الخ اور اسی میں یہ ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد سلام سے قبل ایسا کرنے میں حرج نہیں، بدائع میں ہے کہ یہ بلاخلاف ہے کیونکہ ایسی حالت میں تو نماز کے منقطع کرنے میں بھی حرج نہیں، تو معمولی سا فعل کیوں مکروہ ہوگا الخ اور اس میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ سلام کے بعد پیشانی کا صاف کر لینا مستحب ہے (باقی برصفحہ آیندہ)

Marfat.com

من التراب عملا مفيدا او انه لا باس

سجدہ میں پیشانی کا خاک آلود کرنا بجائے خود مندوب ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) هذه الحالة لايكره ما نصه اقول كيف لايكره مع ان الواجب عليه الانهاء بالسلام لا القطع بعمل غيره فان اراد بالقطع الانهاء منعنا القياس لانه مامور به كيف يقاس عليه ما ليس مطلوبا وهو ما لم ينههما لا يقع ما يقع الا في خلالها الا ترى الى الاثنا عشرية قال في الهداية على تخريج البردعي ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فاعتراض هذه العوارض عنده في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة اه وفي الفتح نافلا عن الكرخي انما تبطل عنده فيها لانه في اثنائها كيف وقد بقي عليه واجب هو السلام وهو اخرها وداخل فيها اه فاتفق التخريجان ان ما قبل السلام داخل في الصلوة فلم لا يكره ما يكون فيه مما ليس من افعالها سيما وهو لا مفيد ولا محتاج اليه فتدبر اذ لا بحث مع الاتفاق لاسيما وهو منقول وان لم يظهر للعقول والله تعالى اعلم اه منه غفر له (م)

کیونکہ وہ نماز سے فارغ ہوچکا ہے اور اس میں تکلیف دہ چیز کا دور کرنا ہے اقول اگر اس نے ان اشیاء کو دکھاوے کے لیے باقی رکھا تو یہ ریاء کاری کے باعث حرام ہوگا۔ بدائع کے قول پر میں نے لکھا ہے کہ اگر اس حالت میں اس نے نماز کو قطع کردیا تو مکروہ نہیں اقول یہ مکروہ کیسے نہ ہوگا جبکہ اس پر نماز کو سلام کے ساتھ ختم کرنا ہے نہ کہ سلام کے علاوہ کسی اور عمل سے نماز کا قطع کرنا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ انہاء سے مراد نماز کا پورا کرنا ہے، تو ہم قیاس کو منع کریں گے کیونکہ وہ مامور ہے تو اس پر قیاس کیسے کیا جائے گا، اس چیز کو جو مطلوب نہیں ہے۔ اور وہ ہے جس کو منع نہیں کیا، نہیں واقع ہوگا جو واقع ہوگا مگر اس کے درمیان میں۔ کیا تم اثنا عشریہ کو نہیں دیکھتے ہو، ہدایہ میں تخریج بردعی پر کہا کہ نماز سے خارج ہونا نمازی کا اپنے اختیار سے ابوحنیفہ کے نزدیک فرض ہے تو ان عوارض کا اس حالت میں پیش آنا ان کے نزدیک ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے درمیان وہ پیدا ہوئے ہوں اھ اور فتح میں کرخی سے منقول ہے اس حالت میں ان کے نزدیک نماز اس لیے باطل ہوتی ہے کہ وہ نماز کے درمیان ہے اور اس پر ایک واجب ابھی باقی ہے اور وہ سلام ہے جو نماز کے آخر میں ہے اور نماز میں داخل ہے، تو دونوں تخریجیں متفق ہوئیں کہ سلام سے پہلے جو ہے وہ نماز کے درمیان میں داخل ہے، تو نماز کے اندر جو چیز نماز سے نہیں ہے مکروہات صلوٰۃ سے ہوگی، فتدبر، کیونکہ اتفاق کے ہوتے ہوئے کوئی بحث نہیں، خاص طور پر مجھ جیسے شخص سے، اور اتباع منقول کی کرنی چاہئے اگرچہ عقول کو وجہ ظاہر نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

Marfat.com

به مطلقا فيه نظر ظاهر اھ[1] وانت تعلم ان اعتراضه على ما نقل عن الخلاصة والنهاية صحيح الى الغاية للتصريح فيه ان النفض من التراب۔

تو پھر کپڑے کا خاک آلود ہونا کیا مضر ہے! ایسی صورت میں کپڑوں سے مٹی کا جھاڑنا کیسے عمل مفید اور اس کے بارے میں کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں اھ ان کا اعتراض جیسا کہ خلاصہ اور نہایہ میں ہے اس حد تک درست ہے کہ اس میں مٹی جھاڑنے کی صراحت ہے۔ ت

اقول وانما قيد بقوله مطلقا لان الثوب ان كان مما يفسده التراب كأن يكون من الحرير المخلوط للرجل او الخالص للمرأة وكان فى التراب نداوة فلو لم يغسل بقى متلوثا ولو غسل فسد فحينئذ ينبغى ان لا ينهى التوقى فان الضرورات تبيح المحظورات والله تعالى اعلم ولكن الشان ان ليس لفظ التراب لا فى الخلاصة[2] ولا فى النهاية فنص نسختى الخلاصة ولا يعبث بشئ من جسده وثيابه والحاصل ان كل عمل هو مفيد لا باس به للمصلى وقد صح عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه سلت العرق عن جبينه وكان اذا قام من سجوده نفض ثوبه يمنة و يسرة و ما ليس بمفيد يكره كالعبث ونحوه اھ[3] ونص النهاية على ما نقل فى البحر مثل ما اثرته عن العناية بمعناه وقد صرح فيه بالمراد اذ قال كيلا تبقى صورة ولا توجه عليه لشئ من الايرادات بيد ان الامام الحلبى

اور انہوں نے "مطلقاً" کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر کپڑا ایسا ہے جس کو مٹی کا لگنا مضر ہے جیسا کہ مخلوط ریشم کا کپڑا مرد کے لیے، یا خالص ریشم کا عورت کے لیے یا مٹی تر ہو اور نہ دھونے کی شکل میں وہ ملوث رہے گا اور دھونے کی صورت میں کپڑا ہی خراب ہو جائے گا، ایسی صورت میں کپڑے کو مٹی سے بچانے کی اجازت مناسب ہے کیونکہ ضرورتیں محظورات کو مباح کر دیتی ہیں واللہ تعالٰی اعلم، مگر "التراب" کا لفظ نہ خلاصہ میں ہے اور نہ نہایہ میں، میرے نسخہ میں یہ ہے (خلاصہ کے) (ولا یعبث بشئ من جسدہ وثیابہ) اور حاصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جو مفید ہو وہ نمازی کر سکتا ہے اور بروایت صحیحہ منقول ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھا تھا اور جب اپنے سجدہ سے اٹھتے تو اپنے کپڑوں کو دائیں بائیں جھاڑ لیتے تھے، اور جو عمل مفید نہ ہو وہ مکروہ ہے جیسے کھیل وغیرہ اھ اور بحر کے بقول نہایہ کی عبارت وہی ہے جو میں نے عنایہ سے نقل کی دونوں معنی ایک ہی

---

[1] بحر الرائق مایفسد الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹
[2] خلاصۃ الفتاوٰی فیما یکرہ فی الصلوٰۃ نولکشور لکھنؤ ۱/ ۵۷

Marfat.com

ثقۃ حجۃ امین فی النقل فالظاھر انہ وقع ھکذا فی نسختیہ الخلاصۃ والنھایۃ ولکن العجب[1] من البحر نقل عبارۃ النھایۃ مصرحۃ بالصواب ثم عقبھا بالاعتراضات الواردۃ علی لفظ من التراب واقرھا کانہ لیس عنھا جواب۔

ہیں اور اس میں اس کی وجہ بھی بیان کر دی ہے، اور وہ یہ کہ صورت باقی نہ رہے۔ اس عبارت پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، علاوہ ازیں امام حلبی نقل کے بارے میں مستند اور ثقہ ہیں تو بظاہر یہی ہے کہ خلاصہ اور عنایہ کے نسخوں میں وہی ہے جو انہوں نے ذکر کیا ہے، مگر بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے نہایہ کی عبارت نقل کی اور اس کے درست ہونے کی تصریح کی پھر لفظ "تراب" پر اعتراضات کئے اور یہ ثابت کیا کہ اس کا جواب نہیں ہے۔ (ت)

یہ نہایت کلام ہے[2] تحقیق معنی عبث میں، اب تنقیح حکم کی طرف چلئے وباللہ التوفیق **اقول** بیان سابق سے واضح ہو کہ عبث کا مناط فعل میں فائدہ معتد بہا مقصود نہ ہونے پر ہے اور وہ اپنے عموم سے قصد مضر وارادۂ شر کو بھی شامل تو بظاہر مثل اسراف اُس کی بھی دو صورتیں ایک فعل بقصد شنیع دوسری یہ کہ نہ کوئی بُری نیت ہو نہ اچھی۔ رب عزوجل نے فرمایا: افحسبتم انما خلقنکم عبثا وانا الینا لا ترجعون[1] کیا اس گمان میں ہو کہ ہم نے تمہیں عبث بنایا اور تم ہماری طرف نہ پلٹو گے۔ علمائے اس آیہ کریمہ میں عبث کو معنی دوم پر لیا یعنی کیا ہم نے تم کو بیکار بنایا تمہاری آفرینش میں کوئی حکمت نہ تھی یُوں ہی بے معنی پیدا ہوئے بیہودہ مرجاؤ گے نہ حساب نہ کتاب نہ عذاب نہ ثواب، جیسے وہ خبیث کہا کرتے تھے:

ان ھی الاحیاتنا الدنیا نموت ونحیی وما نحن بمبعوثین[2]

یہ تو صرف ہماری دنیاوی زندگی ہی ہے ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہم دوبارہ نہیں اٹھائے جائیں گے۔ (ت)

اسی کے رد میں یہ آیت اُتری۔

کما تقدم بعض نقولہ وزعم العلامۃ الخفاجی بعد ماذکر فی العبث ثلث عبارات تقدمت و الظاھر ان المراد (ای فی ھذہ الکریمۃ) الاول اھ[3]

اس کی بعض نقلیں گزریں، اور علامہ خفاجی نے عبث کے بارے میں تین گزشتہ عبارات نقل کرکے فرمایا کہ اس آیت کریمہ میں ظاہر پہلے معنی ہیں۔

اقول[3] اولا علمت ان الکل واحد وثانیا[4] ان ابقینا التغایر فالظاھر الاخیر ان لان فی الھمزۃ انکار ما حسبوہ لا ایجاب ما

اقول اولاً یہ آپ جان چکے کہ یہ تینوں معنی ایک ہی ہیں ثانیاً پھر اگر مغایرت کو باقی رکھا جائے تو ظاہراً آخری دو ہیں کیونکہ ہمزہ میں اس کا انکار ہے جو ان کا گمان تھا

---

[1] القرآن ۲۳/ ۱۱۵
[2] القرآن ۲۳/ ۳۷
[3] عنایۃ القاضی آخر سورۃ مومنون دار صادر (بیروت) ۶/ ۳۴۹

Marfat.com

سلبوہ ولیس المراد اثبات فائدۃ ما و لو غیر معتمد بہا ولھذا قال فی الارشاد بغیر حکمۃ بالغۃ واطلق الجلال لان حکم اللہ تعالٰی کلھا بالغۃ علی ان الحکمۃ نفسہا یستحیل ان لا یعتد بہا۔

کہ جس کو انہوں نے سلب کیا ہے اس کو ثابت کیا جائے اور مراد کسی فائدہ کا ثابت کرنا نہیں ہے خواہ وہ غیر معتد بہا ہی کیوں نہ ہو، اور اسی لیے ارشاد میں فرمایا بغیر حکمۃ بالغۃ کے، اور جلال نے مطلق رکھا، کیونکہ اللہ کا ہر حکم بالغ ہے اور پھر حکمت ناممکن ہے کہ غیر معتد بہا ہو۔ت

اور سیدنا ہود علٰی نبینا الکریم وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے اپنی قوم عاد سے فرمایا:

اتبنون بکل ریع ایۃ تعبثون ٥ وتتخذون مصانع لعلکم تخلدون ٥[1]

کیا ہر بلندی پر ایک نشان بناتے ہو عبث کرنے یا عبث کے لیے اور کارخانے بناتے ہو گویا تمھیں ہمیشہ رہنا ہے۔

اس آیہ کریمہ میں بعض نے کہا راستوں میں مسافروں کے لیے بے حاجت بھی جگہ جگہ علامتیں قایم کرتے تھے۔

ذکرہ فی الکبیر وتبعہ البیضاوی وابو السعود والجمل قال فی الانوار (ایۃ) علما للمارۃ (تعبثون) ببنائھا اذ کانوا یھتدون بالنجوم فی اسفارھم فلا یحتاجون الیھا اھ[2] فاوردان لا نجوم بالنھار وقد یحدث باللیل من الغیوم ما یستر النجوم واجاب فی العنایۃ بانھم لا یحتاجون الیھا غالبا اذ ضرالغیم نادر لا سیما فی دیار العرب[3] اھ

اسے کبیر میں ذکر کیا اور اس کی پیروی بیضاوی، ابو السعود اور جمل نے کی، انوار میں فرمایا (آیہ) گزرنے والوں کے لیے نشانی، (تعبثون) تم اس کی عمارت کا مذاق اڑاتے تھے، کیونکہ تمھارا کہنا تھا کہ ہم ستاروں سے ہدایت پاتے ہیں تو اس عمارت کی کیا ضرورت ہے اھ اور یہ اعتراض کیا ہے کہ دن میں ستارے نہیں ہوتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ رات میں بادل کی وجہ سے ستارے نظر نہیں آتے ہیں، اس کا جواب عنایہ میں یہ ہے کہ وہ بالعموم اس کے محتاج نہیں، کیونکہ بادل شاذ و نادر ہوتے ہیں خاص طور پر دیارِ عرب میں اھ۔ت

اقول اولا لم یجب عن النھار وانما بہ اکثر الاسفار وثانیا ان سلم الندور فعمل ما یحتاج الیہ ولو احیانا لا یعد عبثا قال مع

اقول اولاً دن میں واجب نہیں۔ اور بیشک اکثر سفر اسی میں ہوتے ہیں۔ ثانیاً اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ نادر ہوتا ہے

---

[1] القرآن ۲۶/۱۲۸ و ۱۲۹ [2] بیضاوی مجتبائی دہلی ۲/۱۱۲
[3] عنایۃ القاضی اتبنون بکل ریع آیۃ تعبثون الخ بیروت ۷/۲۲

Marfat.com

انه لو احتیج الیها لم یحتج الی ان یجعل فی کل ربع فان کثرتها عبث[1] اھ

تو ایسا کام جس کی کبھی کبھار حاجت ہوتی ہو عبث شمار نہیں ہوتا، فرمایا مع اس کے کہ اگر اس کی حاجت ہے تو یہ حاجت نہیں کہ ہر چوتھائی میں کیا جائے کیونکہ اس کی کثرت عبث ہے اھ۔ ت

اقول هذا[1] منزع اٰخر فلا یرفع الایراد عن القاضی قال وقال الفاضل الیمنی ان اماکنها المرتفعة تغنی عنها فهی عبث[2] اھ

یہ دوسرا منزع ہے مگر قاضی پر سے اعتراض کو دور نہیں کرسکتا ہے، فرمایا فاضل یمنی کہتے ہیں کہ اس کے بلند مکانات اس سے بے نیاز کرتے ہیں تو وہ عبث ہے اھ ت

اقول اولا[2] ارتفاع الاماکن لا یبلغ بحیث یراها القاصد من ای مکان بعید قصد

اول: مکان اتنے بلند نہیں ہوتے کہ ہر دُور دراز کا شخص ان کو دیکھ لے۔

وثانیا[3] هو منزع ثالث وکلامنا فی کلام الانوار وبالجملة هو وجه زلیف ولا اعلم له سندا من السلف ولقد احسن النیسابوری اذا سقطه من تلخیص الکبیر۔

دوم: یہ تیسرا منزع ہے اور ہمارا کلام انوار کے کلام میں ہے اور خلاصہ یہ کہ یہ وجہ ٹھیک نہیں ہے، اور میرے علم میں اس کی کوئی سند سلف سے نہیں، اور نیشاپوری نے اچھا کیا کہ اس کو تلخیص کبیر سے ساقط کردیا۔ ت

اقول وتعبیری[4] اذ قلت یبنون من دون حاجة ایضا احسن من تعبیر الکبیر ومن تبعه کما تری۔

میں نے جو تعبیر کی ہے کہ بلا حاجت بناتے ہیں یہ بھی کبیر اور ان کے متبعین کی تعبیر سے بہتر ہے جیسا کہ تو نے دیکھا۔ ت

امام مجاہد و سعید بن جبیر نے فرمایا: جگہ جگہ کبوتروں کی کابکیں بناتے ہیں۔

رواه عن الاول ابن جریر فی (اٰیة) وهو والفریابی وسعید بن منصور وابن ابی شیبة وعبد بن حمید وابنا المنذر وابی حاتم فی (مصانع) وعزاه للثانی فی المعالم۔

پہلے سے ابن جریر نے روایت کی (آیۃ) میں اور وہ اور فریابی اور سعید بن منصور اور ابن ابی شیبہ اور عبد بن حمید اور منذر کے دونوں بیٹوں نے، اور ابو حاتم نے (مصانع) میں اور دوسرے کی طرف اس کو معالم میں منسوب کیا۔ ت

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بمعنی دوم ہوگا یعنی لغو و لہو۔ بعض نے کہا ہر جگہ اونچے اونچے محل تکبر و تفاخر کیلئے بناتے۔

---

[1] و [2] عنایۃ القاضی ابنون بکل ریع تعبثون الخ بیروت ۷/۲۲

Marfat.com

ذکرہ الکبیر ومن بعدہ وللفریابی وابناء حمید وجریر والمنذر وابی حاتم عن مجاھد وتتخذون مصانع قال قصورا مشیدۃ وبنیانا مخلدا[1] ولابن جریر عنہ قال اٰیۃ بنیان۔[2]

کبیر نے ذکر کیا ان کے بعد فاریابی اور ابناء حمید وجریر اور منذر اور ابی حاتم نے مجاہد سے مکان بناتے ہیں اونچے اونچے محل ہمیشہ رہنے والے ابن جریر نے آیۃ بنیان کہا۔ ت

ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے منقول ہوا جو راستے سیدنا ہود علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف جاتے ان پر محل بناتے تھے کہ اُن میں بیٹھ کر خدمتِ رسالت میں حاضر ہونے والوں سے تمسخر کرتے ذکرہ فی مفاتیح الغیب رغائب الفرقان (مفاتیح الغیب اور رغائب الفرقان میں اس کا ذکر کیا گیا۔ ت) یا سرِراہ بناتے ہر راہ گیر سے ہنستے ذکرہ البغوی والبیضاوی وابو السعود واقتصر علیہ الجلال ملتزما الاقتصار علی اصح الاقوال (ذکر کیا بغوی اور بیضاوی اور ابو السعود نے اختصار کیا جلال نے اختصار اقوالِ اصح میں لازم ہے۔ ت)

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بمعنی اول ہوگا یعنی قصدِ شر وارادۂ ضرر۔ بالجملہ دونوں معنے کا پتا قرآنِ عظیم سے چلتا ہے اگرچہ متعارف غالب میں اُس کا استعمال معنی دوم ہی پر ہے بیہودہ و بے معنے کام ہی کو عبث کہتے ہیں نہ کہ معاصی وظلم وغضب وزنا وربا وغیرہا کو اذا تقرر ھذا۔

اقول ظھران لاعتب علی الامام الجلیل صاحب الھدایۃ رحمہ اللہ تعالٰی اذیقول ان العبث خارج الصلٰوۃ حرام فما ظنک فی الصلٰوۃ[3] اھ وقد اقرہ فی العنایۃ والفتح وتبعہ فی الدرر[4] والغنیۃ ولفظ مولٰی خسرو انہ خارج الصلٰوۃ منھی عنہ فما ظنک فیھا[4] اھ والمحقق الحلبی العبث حرام خارج الصلاۃ اولٰی[5] اھ فان قلت اطلقوا وانما ھو حکم القسم الاول۔

اقول صاحبِ ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیرونِ نماز عبث حرام وممنوع ہے تو پھر اندرونِ نماز کیوں ممنوع نہ ہوگا اھ مگر اُن پر اس سلسلہ میں کوئی عتاب نہیں۔ اس کو عنایہ، فتح، درر، غنیہ میں برقرار رکھا، مولٰی خسرو کے لفظ یہ ہیں کہ عبث بیرونِ نماز ممنوع ہے تو خود نماز میں تمہارا کیا خیال ہے؟ اھ اور محقق حلبی کے لفظ یہ ہیں کہ عبث نماز کے باہر حرام ہے تو نماز میں بطریق اولٰی حرام ہوگا اھ اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ ان فقہا نے اس کو مطلق رکھا ہے حالانکہ یہ تو صرف قسم اول کا حکم ہے۔ ت

---

[1] ابن جریر میمنہ مصر ۱۹/۴۵ [2] ایضاً

[3] ہدایہ، مکروہات الصلوٰۃ، عربیہ کراچی ۱/۱۱۸ [4] کتاب الدرر، مایفسد الصلوٰۃ، دار السعادۃ مصر ۱/۱۰۷

[5] غنیۃ المستملی، کراہیۃ الصلوٰۃ، سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

Marfat.com

قلت اصل الکلام فی الصلاۃ وکل عبث فیہا من القسم الاول فتعین مرادا وکان اللام للعہد فحصل التفصی عما اورد السروجی فی الغایۃ وتبعہ فی البحر والشرنبلالی فی الغنیۃ وش ان العبث خارجہا بثوبہ او بدنہ خلاف الاولٰی ولایحرم قال والحدیث (ای ان اللہ کرہ لکم ثلثا العبث فی الصلاۃ والرفث فی الصیام والضحک فی المقابر رواہ القضاعی عن یحیی بن ابی کثیر مرسلا) قید بکونہ فی الصلاۃ[1] اھ

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل کلام تو نماز ہی کی بابت ہے اور اس میں ہر عبث پہلی قسم سے ہے تو یہی متعین ہوا، اور غالباً لام عہد کے لیے ہے اس طرح اس اعتراض کا جواب بھی ہوگیا جو سروجی نے غایۃ میں وارد کیا اور اس کی پیروی بحر اور شرنبلالی نے غنیہ میں اور "ش" نے کی کہ عبث کپڑے یا بدن کے ساتھ خارج صلوٰۃ خلاف اولٰی ہے اور حرام نہیں، اور حدیث (یعنی اللہ نے تمہارے لیے تین چیزیں مکروہ قرار دی ہیں عبث نماز میں، رفث روزوں میں اور مقابر میں ہنسنا، اس کو قضاعی نے یحیی بن ابی کثیر سے مرسلا روایت کیا) یہ نماز کی حالت ہی میں ہے اھ ت

ظاہر ہے کہ معنی اول پر عبث ممنوع و ناجائز ہوگا نہ دوم پر اور یہاں ہمارا کلام قسم دوم میں ہے یعنی جہاں نہ قصد معصیت نہ پانی کی اضاعت۔

بل اقول لک ان تقول ان فی النظر الدقیق لاحکم علی العبث فی نفسہ بالحظر والتحریم اصلا وما کان لانضمام ضمیمۃ ذمیمۃ فانما مرجع الیہا دونہ وتحقیق ذلک انا رأینا تظافر الکلمات علی ان مناط العبث علی عدم قصد الفائدۃ بالفعل وھذہ حقیقۃ محصلۃ بنفسہا ولیس قصد المضر او عدم قصدہ من مقوماتہا ولا مما یتوقف علیہ وجودہا کسبب وشرط فیعد من محصلاتہا فاذن لیس قصد مضر الا من مجاوراتہا وما کان

اقول اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو عبث کو بذاتِ خود حرام وممنوع قرار دینا درست نہیں، اگر یہ حرام ہے تو کسی حرام چیز کی شمولیت کے باعث ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ علماء کے ارشادات ہم نقل کرچکے ہیں اُن سب کا مفاد یہ ہے کہ عبث کا دار و مدار اس پر ہے کہ کسی کام سے کسی فائدہ کے حصول کا ارادہ نہ کیا جائے، اور یہ بذاتِ خود ایک حقیقۃ ثابتہ ہے اس میں ضرر کا ارادہ کرنا یا نہ کرنا شامل نہیں ہے، نہ اس کے مقومات میں ہے اور نہ اس کے شرائط و اسباب میں سے ہے کہ اس کو عبث کے محصلات میں

---

[1] بحر الرائق، باب مایفسد الصلوٰۃ، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۲۰ و رد المحتار، باب مایفسد الصلوٰۃ، مصطفی البابی مصر ۱/۴۷۴

Marfat.com

لمجاور یکون حکماله لا لصاحبه الاتری ان البیع یحرم بشرط فاسد وبعد اذان الجمعة واذا سئلت عن حکم البیع قلت مشروع بالکتاب والسنة واجماع الامة کما ذکره فی غایة البیان وغیرها والصلاة تکره فی ثیاب الحریر للرجل وفی الارض المغصوبة ولا یمنعک ذلک ان تقول اذا سئلت عن حکمها ان الصلاة خیر موضوع فمن استطاع ان یستکثر منها فلیستکثر کما رواه[1] الطبرانی فی الاوسط عن ابی هریرة رضی الله تعالٰی عنه عن المصطفٰی صلی الله تعالٰی علیه وسلم وبالجملة یؤاخذ علی المعصیة من حیث قصد الشر لا من حیث عدم قصد الخیر وهی انما کانت عبثا من هذه الحیثیة لا من تلک فلیس الحظر حکما للعبث اصلا۔

شمار کیا جاسکے، لہذا مضر شے کا قصد اس سے متصل چیز ہوسکتی ہے اور اگر متصل چیز کے باعث حکم ہو تو وہ شے متصل کا حکم ہوگا نہ کہ بنفسہٖ اس شیئ کا، مثلاً یہ کہ بیع شرطِ فاسد کی وجہ سے حرام ہوجاتی ہے اور اذانِ جمعہ کے بعد حرام ہوجاتی ہے لیکن اگر بیع کا حکم دریافت کیا جائے تو یہی کہا جائیگا کہ یہ کتاب وسنّت اور اجماعِ اُمّت کی رُو سے مشروع اور حلال ہے جیسا کہ غایۃ البیان وغیرہا میں مذکور ہے، اور ریشمی کپڑے پہن کر مرد کے لیے نماز پڑھنا مکروہ ہے اور مغصوبہ زمین میں نماز مکروہ ہے، مگر نماز بذاتِ خود مشروع امر ہے، جتنی پڑھی جاسکے پڑھی جانی چاہیے۔ طبرانی نے اوسط میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی، اور خلاصہ یہ کہ معصیت پر گرفت بُرائی کے ارادہ کی وجہ سے ہوگی نہ کہ خیر کا قصد نہ کرنے کی وجہ سے، اور وہ اس حیثیت سے عبث ہے نہ کہ اُس حیثیت سے، تو ممنوع ہونا عبث کا حکم اصلاً نہیں ہے۔ ت

اس کا حکم وہی ہے جو ابھی غایۂ سروجی وبحر الرائق وغنیۂ شرنبلالی وردالمحتار سے منقول ہوا کہ خلافِ اولیٰ ہے اور یہی مفاد درمختار ہے حیث قال کرہ عبثہ للنھی الا لحاجة ولا باس به خارج الصلاة اھ[2] فان لا باس لما ترکه اولی (حاجت کے بغیر نماز میں فعلِ عبث کرنا نہی کی بنا پر مکروہ ہے جبکہ خارجِ نماز فعلِ عبث کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ترکِ اولیٰ میں حرج نہیں۔ ت)

اور یہی وہ ہے جو **قول سوم** میں ارشاد ہوا کہ پانی میں اسراف نہ کرنا آداب سے ہے۔

اما فی الحلیة فی مسألة فرقعة الاصابع هل یکره خارج الصلاة فی النوازل یکره والظاهر

اور حلیہ میں انگلیاں چٹخانے کی جو بحث ہے کہ آیا یہ فعل بیرونِ نماز مکروہ ہے؟ تو نوازل کے مطابق مکروہ ہے

---

[1] مجمع الزوائد باب فضل الصلوٰۃ بیروت ۲/۲۴۹

[2] دُرمختار باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا مجتبائی دہلی ۱/۹۱

Marfat.com

ان المراد کراھۃ تنزیہ حیث لا یکون لغرض صحیح اما لغرض صحیح ولو اراحۃ الاصابع فلا[۱] اھ وفی تشبیکھا بعد ذکر النھی عنہ فی الصلاۃ وفی السعی الیھا ولمنتظرھا کمثلھم فی الفرقۃ مانصہ فیبقی فیما وراء ھذہ الاحوال حیث لایکون عبثا علی الاباحۃ من غیر کراھۃ وان کان علی سبیل العبث یکرہ تنزیھا[۲] اھ وتبعہ فیھما ش والبحر فی الاولی وزاد انہ لما لم یکن فیھا خارجھا نھی لم تکن تحریمیۃ کما اسلفناہ قریبا[۳] اھ یرید ماقدمر انہ ان لم یکن الدلیل نھیا بل کان مفیدا للترک الغیر الجازم فھی تنزیھیۃ[۴] اھ وعقب الثانیۃ بقولہ وقد قدمنا عن الھدایۃ ان العبث خارج الصلوۃ حرام وحملناہ علی کراھۃ التحریم فینبغی ان یکون العبث خارجھا لغیر حاجۃ کذلک[۵] اھ

اور بظاہر یہ کراہت تنزیہی ہے جبکہ کسی غرض صحیح کے لیے نہ ہو اور اگر غرض صحیح کے لیے ہو، مثلاً انگلیوں کو راحت دینا تو مکروہ نہیں ہے اھ اور انگلیوں کا ایک دوسرے میں داخل کرنا، تو نماز میں اس کی ممانعت ذکر کی ہے، جو نماز کے لیے جارہا ہے یا اس کا منتظر ہو ان کے لیے یہ بھی ممنوع ہے جیسے انگلیوں کا چٹخانا، ان مواقع کے علاوہ جہاں عبث نہ ہو یہ فعل بلاکراہت مباح رہے گا، اور اگر بطور عبث ہو تو مکروہ تنزیہی رہے گا اھ اس کی متابعت ش اور بحر نے پہلی میں کی اور اس میں یہ اضافہ کیا کہ جو خارج نماز اس کی ممانعت نہیں تو یہ مکروہ تحریمی نہ ہوگا، جیسا کہ ابھی گزرا اھ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر دلیل نہی نہیں ہے بلکہ مفید ترک غیر جازم ہے تو یہ کراہت تنزیہی ہے اھ اور دوسری کے بعد فرمایا کہ ہم نے ہدایہ سے نقل کیا کہ عبث بیرونِ نماز حرام ہے اور ہم نے اس کو کراہت تحریم پر محمول کیا ہے تو خارج نماز عبث بلاحاجۃ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے اھ (ت)

فاقول دعوی کراھۃ التنزیہ مبتنیۃ علی عدم الفرق بین خلاف الاولی وکراھۃ التنزیہ وزعم ان ترک کل مستحب مکروہ کما قدمنا فی التنبیہ الثالث عن الحلیۃ ان المکروہ

اقول کراہت تنزیہی کا دعوٰی اس امر پر مبنی ہے کہ خلاف اولٰی اور کراہت تنزیہی میں فرق نہ کیا جائے، اور یہ سمجھا جائے کہ ہر مستحب کا ترک مکروہ ہے جیسا کہ ہم نے حلیہ سے تنبیہ ثالث نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ

---

[۱] حلیہ

[۲] حلیہ

[۳] بحرالرائق مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰

[۴] ردالمحتار مکروہات الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱/ ۴۷۲

[۵] بحرالرائق مایفسد الصلوٰۃ الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰

Marfat.com

تنزیہا مرجعہ خلاف الاولی والظاھر انھما متساویان
وعن البحر ان التنزیہ فی رتبۃ المندوب وعن
ش ان ترك المندوب مکروہ تنزیہا وقد علمت
ما ھو التحقیق وباللّٰہ التوفیق۔

مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولی ہے اور بظاہر یہ دونوں متساوی ہیں، اور بحر میں ہے کہ مکروہ تنزیہی مندوب کے مرتبہ میں ہے اور "ش" سے منقول ہے کہ مندوب کا ترک مکروہ تنزیہی کے مرتبہ میں ہے اور جو تحقیق ہے وہ تو آپ کو معلوم ہی ہوچکی ہے وباللہ التوفیق۔

اما ما عقب بہ الثانیۃ فاقول اولا
اعجب واغرب مع انہ اسلف الآن ان لیس
خارجھا نھی فلا تحریمیۃ **وثانیا** حققنا
ان کلام الھدایۃ فی القسم الاول من العبث
فاجراؤہ فی الثانی غیر سدید۔

اور دوسری کا جو تعاقب انہوں نے کیا ہے تو اولاً میں کہتا ہوں کہ انھوں نے بہت ہی عجیب و غریب بات کہی ہے حالانکہ کچھ قبل انہوں نے نقل کیا ہے کہ خارج نماز نہی نہیں ہے، تو کراہت تحریمیہ نہ ہوگی۔ اور ثانیاً یہ کہ ہم نے تحقیق کی ہے کہ ہدایہ کا کلام عبث کی قسم اول میں ہے تو اس کو دوسری میں جاری کرنا درست نہیں۔ ت

ہم اوپر بیان کر آئے کہ کراہت تنزیہی کے لیے بھی نہی و دلیل خاص کی حاجت ہے اور مطلقاً کوئی فعل کبھی کسی فائدہ غیر معتد بہا کے لیے کرنے سے شرع میں کون سی نہی مصروف ہے کہ کراہت تنزیہ ہو ہاں خلافِ اولیٰ ہونا ظاہر کہ ہر وقت اولیٰ یہی ہے کہ انسان فائدہ معتد بہا کی طرف متوجہ ہو رہی حدیث صحیح من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنیہ[1] انسان کے اسلام کی خوبی سے ہے یہ بات کہ غیر مہم کام میں مشغول نہ ہو لایعنی بات ترک کرے،

رواہ الترمذی وابن ماجۃ والبیہقی فی
الشعب عن ابی ھریرۃ والحاکم فی الکنی عن
ابی بکر الصدیق وفی تاریخہ عن علی المرتضٰی
واحمد والطبرانی فی الکبیر عن سید ابن السید الحسین
بن علی والشیرازی فی الالقاب عن ابی ذر والطبرانی
فی الصغیر عن زید بن ثابت وابن عساکر
عن الحارث بن ھشام رضی اللہ تعالٰی عنھم
عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حسنہ

اس کو ترمذی اور ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب میں روایت کیا، یہ روایت حضرت ابوہریرہ سے ہے، اور حاکم نے کُنی میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے اور حاکم کی تاریخ میں علی المرتضٰی سے، اور احمد اور طبرانی نے کبیر میں سید بن سید حسین بن علی سے اور شیرازی نے القاب میں ابوذر سے اور طبرانی نے صغیر میں زید بن ثابت سے اور ابن عساکر نے حارث بن ہشام سے مرفوعاً روایت کی، اس کو نووی نے حسن کہا اور اس کو

---

[1] جامع ترمذی ابواب الزہد امین کمپنی دہلی ۲/۵۵

Marfat.com

النووی وصححه ابن عبد البر والهیثمی۔

ابن عبدالبر اور ہیثمی نے صحیح قرار دیا۔ ت

اقول اس کا مفاد بھی اسی قدر کہ حسن اسلام سب محسنات سے ہے اور محسنات میں سب مستحسنات بھی نہ کہ ہر غیر مہم سے نہی ورنہ غیر مہم تو بیکار سے بھی اعم ہے تو سوا مہمات کے سب زیر نہی آکر مباحات سراسر مرتفع ہو جائیں گے

لاجرم امام ابن حجر مکی شرح اربعین نووی میں فرماتے ہیں:

الذی یعنی الانسان من الامور ما یتعلق بضرورة حیاته فی معاشه مما یشبعه من جوع و یرویه من عطش ولیستر عورته و یعف فرجه و نحو ذلك مما یدفع الضرورة دون ما فیه تلذذ واستمتاع واستکثار و سلامته فی معاده[1]۔

انسان کو بعض ایسی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کی زندگانی کی ضروریات سے ہوتی ہیں، جو اس کو بھوک سے شکم سیر کردیں، اور پیاس سے سیراب کر دے، اس کا ستر عورت کرے اور اس کو پاکدامن رکھے، علاوہ ازیں دوسری چیزیں جو دفع ضرورت کے لیے ہوتی ہیں نہ کہ وہ چیزیں جن میں تلذذ استمتاع، استکثار اور معاد کی سلامتی ہو۔ ت

ابن عطیہ مالکی کی شرح اربعین میں ہے:

ما لا یعنیه هو ما لا تدعو الحاجة الیه مما لا یعود علیه منه نفع اخروی والذی یعنیه ما یدفع الضرورة دون ما فیه تلذذ و تنعم وقال الشیخ یوسف بن عمر ما لا یعنیه هو ما یخاف فیه فوات الاجر والذی یعنیه هو الذی لا یخاف فیه فوات ذلك[2] اھ مختصرا۔

”ما لا یعنیہ“ وہ جن کی کوئی ضرورت اس کو نہ ہو، یعنی وہ چیزیں جن سے آخرت کا کوئی نفع متعلق نہ ہو، اور ”والذی یعنیہ“ سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اس کی ضرورت کو پورا کریں، وہ نہیں جن میں تلذذ اور تنعم ہو، شیخ یوسف بن عمر نے فرمایا ”ما لا یعنیہ“ سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں اس کو اجر آخرت فوت ہونے کا خطرہ ہو اور والذی یعنیہ سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں اس کو اجر آخرت کے فوت ہونے کا خطرہ نہ ہو اھ مختصرا۔ (ت)

علامہ احمد بن حجازی کی شرح اربعین میں ہے:

الذی یعنی الانسان ما یتعلق بضرورة حیاته فی معاشه وسلامته فی معاده وما لا یعنیه التوسع فی الدنیا وطلب المناصب والریاسة[3] اھ ملخصا۔

”الذی یعنی الانسان“ سے مراد وہ اشیاء ہیں جو انسان کی ضروریاتِ زندگی سے متعلق ہیں اور جن سے اس کی آخرت کا مفاد وابستہ ہو اور ”ما لا یعنیہ“ سے مراد دنیا کی فراخی اور ریاست اور طلب مناصب ہیں اھ ملخصا۔ (ت)

---

[1] شرح اربعین لابن حجر مکی

[2] شرح اربعین ابن عطیہ مالکی

[3] شرح اربعین للشیخ احمد بن حجازی حدیث ۱۲ دار احیاء الکتب العربیہ مصر ص ۳۶

Marfat.com

تیسیر میں ہے ،

الذی یعنیہ ما تعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ دون ما زاد وقال الغزالی حد ما لا یعنی ھو الذی لو ترك لم یفت به ثواب ولم ینجز به ضرر۔[1]

"الذی یعنیہ" سے مراد وہ چیز ہے جو اس کی ضروریاتِ زندگی سے متعلق ہو، نہ وہ کہ جو زائد ہو، اور غزالی نے فرمایا "ما لا یعنی" وہ چیز ہے کہ اگر اس کو ترک کر دے تو کوئی ثواب فوت نہ ہو اور نہ ضرر لاحق ہو۔

مرقاۃ میں ہے :

حقیقة مالایعنیه ما لا یحتاج الیه فی ضرورة دینه ودنیاه ولا ینفعه فی مرضاة مولاه بان یکون عیشه بدونه ممکنا وهو استقامة حاله بغیره متمکنا قال الغزالی وحد ما لا یعنیك ان تتکلم بکل ما لو سکت عنه لم تأثم ولم تتضرر فی حال ولا مال ومثاله ان تجلس مع قوم فتحکی معهم اسفارك وما رایت فیها من جبال وانهار وما وقع لك من الوقائع وما استحسنته من الاطعمة والثیاب وما تعجبت منه من مشایخ البلاد ووقائعهم فهذه امور لو سکت عنها لم تأثم ولم تتضرر واذا بالغت فی الاجتهاد حتی لم یمتزج بحکایتك زیادة ولا نقصان ولا تزکیة نفس من حیث التفاخر بمشاهدة الاحوال العظیمة ولا اغتیاب لشخص ولا مذمة لشیئ مما خلقه الله تعالی فانت مع ذلك كله مضیع زمانك ومحاسب علی عمل لسانك اذ تستبدل الذی هو ادنی بالذی هو خیر لانك لو صرفت زمان

"ما لا یعنیہ" سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی ضرورت انسان کو نہ دنیا میں ہو اور نہ دین میں، اور نہ مرضیٔ مولیٰ کے حصول میں ان کی ضرورت پیش آئے، یعنی وہ اس کے بغیر زندہ رہ سکتا ہو اور دوسری اشیاء کے باعث اس کا حال ٹھیک ٹھاک ہے، غزالی فرماتے ہیں "ما لا یعنی" سے مراد ایسی گفتگو ہے کہ اگر وہ نہ کی جائے تو نہ کوئی گناہ لاحق ہو اور نہ حال یا مآل میں نقصان دہ ہو، مثلاً آپ لوگوں میں بیٹھ کر اپنے سفروں کا حال بیان کریں، جو پہاڑ دیکھے ہیں اور جو نہریں دیکھی ہیں ان کا حال بتائیں جو عمدہ غذائیں کھائی ہیں اور جو عمدہ لباس پہنے ہیں، اور مشایخ سے ملاقاتیں کی ہیں وہ بیان کریں، اب یہ ایسی اشیاء ہیں کہ اگر آپ ان کا بیان نہ بھی کریں تو کوئی گناہ نہ ہوگا اور نہ کوئی نقصان ہوگا، اور اگر آپ انتہائی کوشش کر کے ان کہانیوں کو مبالغہ آرائیوں سے پاک رکھنے میں بھی کامیاب ہو جائیں اور اس میں تفاخر کا عنصر شامل نہ ہونے دیں، نہ کسی شخص کی غیبت کریں اور نہ مذمت کریں تب بھی آپ اپنا وقت ضائع

---

[1] تیسیر للمناوی

Marfat.com

الکلام فی الذکر والفکر بما ینفتح لك من نفحات رحمۃ اللہ تعالٰی مایعظم جدا ولو سبحت اللہ تعالٰی بنی لك بھا قصر فی الجنۃ ومن قدر علی ان یاخذ کنزا من الکنوز فاخذ بدلہ مَدَرَۃ[1] لاینتفع بھا کان خاسرا خسرانا مبینا وھذا علی فرض السلامۃ من الوقوع فی کلام المعصیۃ وانی تسلم من الافات التی ذکرناھا[1]۔

کر رہے ہیں اور آپ اپنی زبان کے عمل کو حساب دینے کے لیے پیش کر رہے ہیں، آپ خیر کے بدلہ میں ادنٰی کو لے رہے ہیں، کیونکہ اگر یہی وقت ذکر وفکر میں خرچ کرتے تو یہ اللہ کی رحمتوں کے دروازے کھلنے کا باعث ہوتا، اور اگر آپ اس دوران اللہ کی تسبیح کرتے تو جنت میں اپنے لیے محل تعمیر کراتے، اور جو شخص کسی خزانے کو حاصل کرنے کی طاقت رکھتا ہو پھر بجائے اُس کے مٹی کے ڈھیلے اُٹھالے تو اس سے زیادہ خسارے میں کون ہوگا، اور یہ اس مفروضہ پر ہے جبکہ آدمی گناہ کی گفتگو سے محفوظ ہو، لیکن جن آفات کا ہم نے ذکر کیا ہے اُسے محفوظ ہونا کیونکر ممکن ہے! ت

خلاصہ ان سب نفیس کلاموں کا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اپنی امت کو لایعنی باتیں چھوڑنے کی طرف ارشاد فرماتے ہیں جتنی بات آدمی کے دین میں نافع اور ثواب الٰہی کی باعث ہو یا دنیا میں ضرورت کے لائق ہو جیسے بھوک پیاس کا ازالہ بدن ڈھانکنا یا رسائی حاصل کرنا اُسی قدر اہم ہے اور اس سے زائد جو کچھ ہو جیسے دنیا کی لذتیں نعمتیں منصب ریاستیں غرض جملہ افعال و اقوال و احوال جن کے بغیر زندگانی ممکن ہو اور ان کے ترک میں نہ ثواب کا فوت نہ اب یا آئندہ کسی ضرر کا خوف وہ سب لایعنی وقابلِ ترک ہے مثلاً لوگوں کے سامنے اپنے سفر کی حکایتیں کہ اتنے اتنے[1] شہر اور پہاڑ اور دریا دیکھے[2] یہ یہ معاملے[3] پیش آئے فلاں[4] فلاں کھانے اور لباس عمدہ پائے ایسے[5] ایسے مشایخ سے

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ حفظ اللسان امدادیہ ملتان ۹/۱۵۱

ع۱ وقع فی نسخۃ المرقاۃ المطبوعۃ بمصر بدرۃ بالباء وھو تصحیف اھ منہ (م)

مرقاۃ مطبوعہ مصر کے نسخہ میں بدرۃ باء کے ساتھ ہے اور یہ بڑی غلطی ہے اھ منہ (ت)

ع۲ اقول مگر جبکہ نیت بیان عجائب وصنعت وحکمت وقدرت ربانی و ذکر الٰہی ہو قال تعالٰی فی الافاق وفی انفسکم افلا تبصرون ۱۲ منہ (م)

ع۳ اقول مگر جبکہ اُن کے ذکر میں اپنی یا سامعین کی منفعت دینی ہو اور خالص اُسی کا قصد کرے قال اللہ تعالٰی وذکرھم بایام اللہ ۱۲ منہ (م)

ع۴ اقول مگر جبکہ اُس سے مقصود اپنے اوپر احساناتِ الٰہی کا بیان ہو کہ ایسی جگہ ایسی بے سروسامانی میں مجھ سے ناچیز کو اپنے کرم سے ایسا ایسا عطا فرمایا قال تعالٰی واما بنعمۃ ربك فحدث۔ ۱۲ منہ (م)

ع۵ اقول مگر جبکہ علمائے سنت وصلحائے امت کے فضائل کا نشر اور سامعین کو ان سے استفادہ کی ترغیب مقصود ہو عند ذکر الصالحین تنزل الرحمۃ ۱۲ منہ (م)

Marfat.com

ملنا ہوا۔ یہ سب باتیں اگر تو بیان کرتا تو نہ گناہ تھا نہ ضرر[۱] ہوتا اور اگر تو کامل کوشش کرے کہ تیرے کلام میں واقعیت سے کچھ کمی بیشی[۲] نہ ہونے پائے نہ اس تفاخر سے نفس کی تعریف نکلے کہ ہم نے ایسے ایسے عظیم حال دیکھے نہ اُس[۳] میں کسی شخص کی غیبت ہو۔ اللہ تعالیٰ کی پیدا کی[۴] ہوئی کسی چیز کی مذمت ہو تو اتنی احتیاطوں کے بعد بھی اُس کلام کا حاصل یہ ہوگا کہ تُو نے اُتنی دیر اپنا وقت ضائع کیا اور تیری زبان سے اُس کا حساب ہوگا تو خیر کے عوض ادنیٰ بات اختیار کر رہا ہے اس لیے کہ جتنی دیر تُو نے یہ باتیں کیں اگر اتنا وقت اللہ عزوجل کی یاد اور اس کی نعمتوں صنعتوں کی فکر میں صرف کرتا تو غالباً رحمتِ الٰہی کے فیوض سے تجھ پر وُہ کُھلتا جو بڑا نفع دیتا اور تسبیحِ الٰہی کرتا تو تیرے لیے جنت میں محل[۵] چُنا جاتا

---

[۱] اقول ثواب نہ ملنا بھی ایک نوع ضرر ہے خود امام غزالی سے بحوالہ تیسیر اور کلام ابن عطیہ و مرقاۃ میں گزرا کہ جو کچھ آخرت میں نافع ہو لایعنی نہیں ورنہ اس کے یہ معنی لیں کہ جس کے ترک میں نہ گناہ اخروی نہ ضرر دنیوی تو تمام مستحبات بھی داخلِ لایعنی ہو جائیں گے اور وہ بداہۃً باطل ہے ۱۲ منہ (م)

[۲] اقول یعنی وہ کمی جس سے معنیٰ کلام بدل جائیں جیسے کسی ضروری استثناء کا ترک ورنہ جبکہ ترک کل میں گناہ نہیں ترک بعض میں کیوں ہونے لگا ۱۲ منہ (م)

[۳] اقول مگر جبکہ جس کی برائی بیان کی وُہ گمراہ بد مذہب ہو کہ ان کی شناعت سے مسلمانوں کو مطلع کرنا واجبات دینیہ سے ہے حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: اترعون عن ذکر الفاجر متی یعرفه الناس اذکروا الفاجر بما فیه یحذره الناس کیا فاجر کی برائی بیان کرنے سے پرہیز رکھتے ہو، لوگ اُسے کب پہچانیں گے فاجر میں جو شناعتیں ہیں بیان کرو کہ لوگ اس سے پرہیز کریں رواہ ابن ابی الدنیا فی ذم الغیبة والامام الترمذی الحکیم فی النوادر والحاکم فی الکنی والشیرازی فی الالقاب وابن عدی فی الکامل والطبرانی فی الکبیر والبیہقی فی السنن والخطیب فی التاریخ عن معٰویة بن حیدة القشیری والخطیب فی رواة مالك عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالٰی عنهما ۱۲ منہ (م)

[۴] اقول مگر جبکہ اس میں مصلحت دینیہ ہو اور معاذ اللہ اعتراض کے پہلو سے پاک ہو جیسے کچھ لوگ کسی طرف عازم سفر ہیں ان کو بتانا کہ فلاں راستہ بہت خراب ہے اس سے نہ جانا یا کوئی کسی عورت سے نکاح چاہتا ہے اسے اس کی صورت، نسب، غیرہ وغیرہ میں عیوب معلوم ہیں ان کو خالص خیر خواہی کی نیت سے بیان کرنا لحدیث ان فی اعین الانصار شیئا رواہ مسلم عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالٰی عنه ۱۲ منہ (م)

[۵] ہر بار تسبیح الٰہی کرنے پر جنت میں ایک پیڑ بویا جاتا ہے احادیث کثیرہ میں ہے:
من احادیث ابن مسعود وابن عباس وابن عمرو و جابر وابی ھریرة رضی اللہ تعالٰی عنهم اما بناء القصر فاللہ تعالٰی اعلم۔ (م)

Marfat.com

اور جو ایک تر انہ لے سکتا ہو وہ ایک نمکا ڈھیلا لینے پر بس کرے تو صریح زیاں کار ہوا۔ یہ سب بھی اُس تقدیر پر ہے کہ کلام معصیت سے بچ جائے اور وہ آفتیں جو ہم نے ذکر کیں اُن سے بچنا کہاں ہوتا ہے۔ ظاہر ہوا کہ لایعنی جملہ مباہات کو شامل ہے نہ کہ مطلقاً مکروہ ہو۔

ہاں مثلاً چار بار پانی ڈالنے کی عادت کرلے تو غالباً اس پر باعث نہ ہوگا مگر وسوسہ اور کم از کم اتنا ضرور رہے گا کہ دیکھنے والے اسے موسوس جانیں گے اور بلا ضرورت شرعیہ محل تہمت میں پڑنا ضرور مکروہ ہے۔

فیذکر عنہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من کان یؤمن باللہ والیوم الاٰخر فلا یقفن مواقف التہم[1] وفی الباب عن امیر المؤمنین الفاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ[2]۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی کہ جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو تو مقاماتِ تہمت سے دُور رہے، اس سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی روایت ہے۔ ت

یہ منشا **قول دوم** ہے بالجملہ حاصل حکم یہ نکلا کہ بے حاجت زیادت اگر باعتقاد سنیت ہو مطلقاً ناجائز و گناہ ہے اگرچہ دریا میں اور اگر پانی ضائع جائے تو جب بھی مطلقاً مکروہ تحریمی اگرچہ اعتقاد سنیت نہ ہو اور اگر نہ فساد عقیدت نہ اضاعت تو خلافِ ادب ہے مگر عادت کرلے تو مکروہ تنزیہی یہ ہے بحمد اللہ تعالٰی فقہ جامع و فکر نافع و درکِ بالغ و نورِ بازغ و کمالِ توفیق و جمالِ تطبیق و حُسنِ تحقیق و عطرِ تدقیق و باللہ التوفیق والحمد للہ رب العٰلمین۔

اقول اس تنقیح جلیل سے چند فائدے روشن ہوئے:

اولاً اصل حکم وہی ہے جو امام محرر المذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کتاب اصل میں ارشاد فرمایا کہ بقیہ احکام کے مناط عقیدت و اضاعت و عادت ہیں اور وہ نفس فعل سے زائد، فی نفسہٖ اُس کا حکم اُسی قدر کہ قول سوم میں مذکور ہوا۔

ثانیاً دوم و سوم میں اُس زیادت کو اسراف سے تعبیر فرمانا محض بنظر صورت ہے ورنہ جب نہ معصیت نہ اضاعت تو حقیقت اسراف زنہار نہیں۔

---

[1] مراقی الفلاح مع الطحطاوی قبیل سجود السہو ازہریہ مصر ص ۲۶۵

[1] اوردہ فی الکشاف من اٰخر سورۃ الاحزاب والعلامۃ الشرنبلالی قبیل سجود السہو من مراقی الفلاح۔ (م)

کشاف میں سورہ احزاب کے آخر میں اور علامہ شرنبلالی نے سجدہ کے بیان میں مراقی الفلاح میں لکھا ہے۔ (ت)

[2] رواہ الخرائطی فی مکارم الاخلاق عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ قال من اقام نفسہ مقام التہمۃ فلا یلومن من اساء الظن بہ ۱۲ منہ (م)

خرائطی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے مکارم الاخلاق میں امیر المومنین فاروق سے روایت کیا ہے کہ جس نے تہمت کی جگہ اپنے آپ کو پہنچایا تو بدگمانی کرنے والے کو ملامت نہ کرو۔ (ت)

Marfat.com

ثالثاً دربارۂ زیادت منع و اجازت میں عادت وندرت کو دخل نہیں کہ فساد عقیدت یا پانی کی اضاعت ہو تو ایک بار بھی جائز نہیں اور اُن دونوں سے بری ہو تو بار ہا بھی گناہ و معصیت نہیں کراہت تنزیہی جدا بات ہے ہاں دربارۂ نقص یہ تفصیل ہے کہ بے ضرورت تین بار سے کم دھونے کی عادت مکروہ تحریمی اور احیاناً ہو تو بے فساد عقیدت صرف مکروہ تنزیہی ورنہ تحریمی کہ تثلیث سنّتِ مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کے ترک کا یہی حکم بخلاف زیادت کہ ترکِ تثلیث نہیں بلکہ تثلیث پُوری کرکے زیادت ہے۔

وبه ظهر ضعف ما مرّ عن العلامة ش فی التنبیه الخامس من التوفیق بین نفی البدائع الکراهة ای التحریمیة عن الزیادة علی الثلاث والنقص عنها عند عدم الاعتقاد مع اشعار الفتح وغیره بثبوتها اذا زاد او نقص لغیر حاجة بان محمل الاول اذا فعله مرة والثانی علی الاعتیاد فهذا مسلم فی النقص ممنوع فی الزیادة امّا الاستناد الی مفهوم تفریع الفتح وغیره المار ثمه وقد تمسك به ایضا العلامة ط[1] علی ان کراهة الاسراف کراهة تحریم حیث قال اقول یاثم بالاسراف ولو اعتقد سنیة الثلاث فقط فلذا قالوا فی المفهوم (ای بیان مفهوم قولهم ان الحدیث محمول علی الاعتقاد) حتی لو رأی سنیة العدد وزاد لقصد الوضوء علی الوضوء او لطمانینة القلب او نقص لحاجة فلا باس به (ای فافادوا ان لو زاد بلا غرض کان فیه باس) ولو کان کما ذکر (ان لا باس الا فی الاعتقاد) لا تکره الزیادة مطلقا اھ[1] مزیدا منا بین الاهلة وهذا هو منزع کلام ش بید انه حمله علی التعود والاطلاق ط۔

اس سے علامہ ش نے جو فرمایا ہے اس کا ضعف بھی ظاہر ہو گیا علامہ ش کا یہ قول بدائع کی کراہت تحریمی کی نفی میں توفیق کے سلسلہ میں پانچویں تنبیہ میں گزرا ہے، اس میں انہوں نے بتایا ہے کہ بلا اعتقاد اگر کوئی شخص تین مرتبہ سے زیادہ دھوئے یا کم دھوئے جبکہ فتح وغیرہ میں کراہت کی طرف اشارہ ہے جب تین مرتبہ سے زیادہ کرے یا کم کرے بغیر حاجت کے۔ اس میں یہ ہے کہ پہلی روایت کا محل تب ہے کہ جب وضو کرنے والا یہ عمل صرف ایک مرتبہ کرے اور دُوسری روایت کا محل یہ ہے کہ جب وہ شخص یہ عمل بطور عادت کرے، مگر یہ چیز کمی کی صورت میں مسلّم ہے مگر زیادتی کی صورت میں ممنوع ہے۔
اگر فتح وغیرہ کی تفریع جو وہاں گزری ہے اس کو بطور سند لیا جائے اور اسی سے علامہ ط نے بھی استدلال کیا ہے کہ اسراف کی کراہت تحریمی ہے، وہ فرماتے ہیں وضو کرنے والا گنا ہگار ہوگا اگرچہ اس کا اعتقاد یہی ہو کہ فقط تین مرتبہ استعمال کرنا مسنون ہے۔ اس لیے فقہا نے اس کا مفہوم (یعنی فقہاء کے اس قول کا مفہوم کہ حدیث اعتقاد پر محمول ہے) یہ لیا ہے کہ وضو کرنے والا اگر عدد کے مسنون ہونے کا قائل ہو مگر وضو

[1] طحطاوی علی الدر سنن الوضوء بیروت ۱/۲۷

Marfat.com

پر وضو کی خاطر یا اطمینان قلب کی خاطر، زاید مرتبہ دھوئے، یا کم مرتبہ دھوئے تو کوئی حرج نہیں (یعنی ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر بغیر کسی غرض کے زیادتی کرے گا تو اس میں حرج ہے) اگر بات وہی ہے جو انہوں نے ذکر کی ہے (کہ صرف اعتقاد کی صورت ہی میں مضائقہ ہے) تو مطلقاً زیادتی مکروہ نہیں اھ ہلالین کے درمیان اضافہ ہماری طرف سے ہے، ش کے کلام سے یہی مستفاد ہوتا ہے، صرف اتنا ہے کہ انہوں نے اس کو عادت پر محمول کیا ہے اور "ط" نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ ت

اقول ولا طلاقه مستندات ماسلمت اما تفصيل ش ان الاسراف يكره تنزيها ان وقع احيانا و تحريما ان تعود فلا اعلم من صرح به وكانه اخذه من جعل النهر تركه سنة مؤكدة مع خلافه له فی حمل الكراهة على التحريم۔

میں کہتا ہوں ان کے اطلاق کی کئی سندیں ہیں اور "ش" کا تفصیل سے یہ کہنا کہ اسراف اس صورت میں مکروہ تنزیہی ہوگا جبکہ کبھی کبھی ہو اور جب بطور عادت ہو تو مکروہ تحریمی ہوگا، میرے علم میں نہیں کہ کسی فقیہ نے اس کی تصریح کی ہو، غالباً انہوں نے یہ نہر سے لیا ہے کیونکہ صاحب نہر نے اس کو سنتِ مؤکدہ کا تارک قرار دیا ہے، مگر کراہت تحریم پر محمول کرنے میں ان کا خلاف ہے۔ ت

فاقول هم انفسهم فی ابانة المفهوم وشرح نوطهم الحكم بالاعتقاد فذكروا تصويرا الا يكون فيه الزيادة والنقص لاجل الاعتقاد بل لغرض اخر لان العاقل لابد لفعله من غرض فاذا لم يكن المشى على ما اعتقد فليكن ما ذكروا فلا يدل على ادارة الامر على هذا التصوير الا لخالف الشرح المشروح فان المشروح ناطه بالاعتقاد وصرح ان لو زاد او نقص واعتقد ان الثلاث سنة لا يلحقه الوعيد كما تقدم عن البدائع وهذا ينوطه بشئ اخر غيره وبالجملة لا نسلم ان لشرح المفهوم مفهوما اخر وان سلم فمفهومه معارض لمنطوق البدائع وغيرها والمنطوق مقدم فافهم۔

اقول ان حضرات نے خود مفہوم بیان کیا ہے اور حکم کو اعتقاد پر معلق کیا ہے ———— اور ایسی توضیح کی ہے کہ کمی و زیادتی اعتقاد کے باعث نہ ہو بلکہ کسی اور غرض سے ہو، کیونکہ عقلمند انسان کے فعل کی کوئی نہ کوئی غرض ہونی چاہئے، اب چونکہ اس کا عمل کسی اعتقاد پر مبنی نہیں ہے، تو جو انہوں نے ذکر کیا ہے وہی ہونا چاہیے، تو یہ حکم کے اِس توضیح پر دائر ہونے کی دلالت نہ کرے گا، ورنہ تو شرح مشروح کے خلاف ہوگی، کیونکہ مشروح میں اس کو اعتقاد پر معلق کیا گیا تھا، اور یہ تصریح کی ہے کہ اگر زیادتی یا کمی کی اور اعتقاد یہ ہے کہ تین مرتبہ دھونا سنّت ہے تو اس کے لیے وعید نہیں، جیسا کہ بدائع سے منقول ہوا، اور یہ عبارت اس کو کسی اور چیز پر معلق کرتی ہے، اور خلاصہ یہ کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مفہوم کی شرح کا کوئی اور مفہوم بھی ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے تو یہ بدائع وغیرہ کی تصریح کے خلاف ہے جبکہ منطوق مقدم ہوتا ہے فافہم۔ ت

Marfat.com

رابعاً جبکہ حدیث نے بے قیدِ حال و مکان زیادت و نقص پر حکم اسائت و ظلم و تعدی ارشاد فرمایا اور زیادت میں تعدی خاص مکان اضاعت میں ہے اور نقص میں خاص بحالِ عادت لہذا ہمارے علمائے کرام رحمہم اللہ تعالٰی نے حدیث کو ایک منشاء و نیت یعنی اعتقادِ سنیت پر حمل فرمایا جس سے بے قیدِ حال و مکان مطلقاً حکم تعدی و اسائت ہو۔

خامساً بدائع وغیرہ کی تصریح کہ اگر بے اعتقادِ سنیت نقص و زیادت ہو تو وعید نہیں صحیح و نجیح ہے کہ عادت نقص یا اضاعت زیادت میں طوقِ وعید اس ضم ضمیمہ پر ہے تو فعل بجائے خود اپنے منشاء و غایت و مقصد و نیت میں مواخذہ سے پاک ہے کما علمت ھکذا ینبغی التحقق واللہ تعالٰی ولی التوفیق (جیسا کہ تُو نے جانا یہ لائق تحقیق ہے اور اللہ توفیق دینے والا ہے۔ ت) الحمد للہ اس امر پنجم اعنی حکم اسرافِ آب کا بیان ایسی وجہ جلیل و جمیل پر واقع ہوا کہ خود ہی ایک مستقل نفیس رسالہ ہونے اور تاریخی نام **برکات السماء فی حکم اسراف الماء** (۱۳۲۷ھ) رکھنے کے قابل والحمد للہ علی نعمہ الجلائل وصلی اللہ تعالٰی علی سید الاواخر والاوائل وآلہ وصحبہ الکرام الافاضل۔

فائدہ مہمہ: وضو میں پانی زیادہ نہ خرچ ہونے کے لیے چند امور کا لحاظ رکھیں:

(۱) وضو دیکھ بھال کر ہوشیاری و احتیاط کے ساتھ کریں عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ وضو بہت جلد کرنا چاہیے اور اسی معنے پر کہتے ہیں کہ وضو جوان کا سا اور نماز بوڑھوں کی سی، یہ غلط ہے بلکہ وضو میں بھی درنگ و ترکِ عجلت مطلوب ہے فتح[1] و بحر و شامی شمار آدابِ وضو میں ہے والتانی (ٹھہر کر اطمینان سے وضو کرنا۔ ت) عالمگیریہ میں معراج الدرایہ سے ہے لایستعجل فی الوضوء[2] (وضو میں عجلت نہ کی جائے۔ ت)

اقول ظاہر ہے کہ جس شے کے لیے شرع نے ایک حد باندھی ہے کہ اُس سے نہ کمی چاہئے نہ بیشی، تو اس فعل کو باحتیاط بجالانے ہی میں حد کا موازنہ ہو سکے گا نہ کہ لپ جھپ اناپ شناپ میں۔

(۲) بعض لوگ چُلّو لینے میں پانی ایسا ڈالتے ہیں کہ اُبل جاتا ہے حالانکہ جو گرا بیکار گیا اس سے احتیاط چاہیے۔

(۳) ہر چُلّو بھرا ہونا ضرور نہیں بلکہ جس کام کے لیے لیں اس کا اندازہ رکھیں مثلاً ناک میں نرم بانسے تک پانی چڑھانے کو پُورا چُلّو کیا ضرور نصف بھی کافی ہے بلکہ بھرا چُلّو کُلّی کے لیے بھی درکار نہیں۔

(۴) لوٹے کی ٹونٹی متوسط معتدل چاہیے نہ ایسی تنگ کہ پانی بدیر دے نہ فراخ کہ حاجت سے زیادہ گرائے اس کا فرق یوں معلوم ہو سکتا ہے کہ کٹوروں میں پانی لے کر وضو کیجئے تو بہت خرچ ہوگا یونہی فراخ ٹونٹی سے بہانا زیادہ خرچ کا باعث ہے اگر لوٹا ایسا ہو تو احتیاط کرے پُوری دھار نہ گرائے بلکہ باریک۔

---

[1] بحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸

[2] فتاوٰی ہندیہ مستحبات الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۹

Marfat.com

(۵) بہت بھاری برتن سے وضو نہ کرے خصوصاً کمزور کہ پورا قابو نہ ہونے کے باعث پانی بے احتیاط گرے گا۔

(۶) اعضاء دھونے سے پہلے اُن پر بھیگا ہاتھ پھیر لے کہ پانی جلد دوڑتا ہے اور تھوڑا بہت کام دیتا ہے خصوصاً موسم سرما میں اس کی زیادہ حاجت ہے کہ اعضاء میں خشکی ہوتی ہے بہتی دھار بیچ میں جگہ خالی چھوڑ جاتی ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے

بحرالرائق میں ہے:

عن خلف بن ایوب انه قال ینبغی للمتوضئ فی الشتاء ان یبل اعضاءه بالماء شبه الدهن ثم یسیل الماء علیها لان الماء یتجافی عن الاعضاء فی الشتاء، کذا فی البدائع[1]

خلف بن ایوب سے مروی ہے کہ موسم سرما میں وضو کرنے والے کو چاہیے پہلے اعضاء پر تیل کی طرح پانی چپڑ لے پھر اس پر پانی پہنچائے کیونکہ سردی میں پانی اعضاء سے دُور رہتا ہے، کذا فی البدائع۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

الاداب امرار الید علی الاعضاء المغسولة والتانی والدلك خصوصاً فی الشتاء[2] اھ واعترضه فی البحر بانه ذکر الدلك من المندوبات وفی الخلاصة انه سنة عندنا اھ[3] وقدمناه فی التنبیه الثالث وقال العلامة ش فی المنحة قوله ذکر الدلك الخ یمکن ان یجاب عنه بان مراده امرار الید المبلولة علی الاعضاء المغسولة لما قدمه الشارح عند الکلام علی غسل الوجه عن خلف بن ایوب (ای ما نقلناه انفا قال) لکن کان ینبغی تقییده بالشتاء تامل اھ[4]۔

دھوئے ہوئے اعضاء پر ہاتھ پھیرنا آداب میں شمار کیا خصوصاً سردیوں میں اعضاء کو ملنا اھ اور بحر میں اس پر اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے اعضاء کے ملنے کو مندوبات سے قرار دیا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ یہ ہمارے نزدیک سنت ہے اھ اور ہم نے اس کو تیسری تنبیہ میں ذکر کیا ہے۔ علامہ ش نے منحہ میں ان کا قول ذکر الدلك الخ کے بارے میں فرمایا ہے کہ ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اعضائے مغسولہ پر تر ہاتھ پھیرا جائے، شارح نے یہی بات غسل وجہ میں خلف بن ایوب سے نقل کی (یعنی جو ہم نے ابھی نقل کیا) لیکن اس کو سرما میں مقید کرنا چاہیے تامل اھ۔ ت

---

۱ بحرالرائق کتاب الطہارت ایچ ایم سعید کمپنی ۱/۱۱
۲ فتح القدیر کتاب الطہارۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲
۳ بحرالرائق " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹
۴ منحۃ الخالق مع البحر " " " " " "

Marfat.com

اقول اولاً ان اراد انه لا یندب الیه الا فی الشتاء فممنوع لان الماء وان کان یتجافی عن الاعضاء فی غیر الشتاء فلا شک ان البل قبل الغسل ینفع فی کل زمان فانه یسهل مرور الماء ویقلل المصروف منه کما ھو مجرب مشاھد فالنقل عن الامام خلف فی الشتاء لاینفیه فی غیرہ انما یقتضی ان الحاجة الیه فی الشتاء اشد وھذا قد صرح به المحقق حیث قال خصوصا فی الشتاء **وثانیا** امرار الید علی الاعضاء المغسولة قد افردہ المحقق عن الدلک کما سمعت فکیف یحمل علیه لکن التحقیق ما **اقول** ان الامرار المذکور له ثلثة محتملات الاول الامرار بعد الغسل اعنی بعد ما انحدر الماء لنشف الباقی کیلا یترشش علی الثیاب والثانی مع الغسل ای حین کون الماء بعدُ مارا علی الاعضاء وھو عین الدلک المطلوب قال فی البحر خلف ماقدم عن خلف الدلکُ لیس من مفھومه (ای الغسل بالفتح) وانما ھو مندوب وذکر فی الخلاصة انه سنة وحدّہ امرار الید علی الاعضاء المغسولة[1] اھ و الثالث قبل الغسل ویحتاج الی التقیید بالمبلولة والتجوز فی المغسولة بمعنی ما سیغسل اوما امر به ان یغسل فح قد یمکن ان یراد بالدلک

اقول اس میں اوّلاً تو یہ ہے کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صرف سردی میں مندوب ہے تو ممنوع ہے کیونکہ اگرچہ پانی سردی کے علاوہ دوسرے موسم میں اعضاء سے جدا نہیں ہوتا ہے تب بھی یہ ظاہر ہے کہ اعضاء کا دھونے سے قبل تر کرلینا ہر موسم میں مفید ہے، کیونکہ اس طرح اعضاء پر پانی بآسانی گزرتا ہے' اور اس طرح پانی کم استعمال ہوتا ہے، اور یہ تجربہ کی بات ہے، لہذا امام خلف سے جاڑے کے بارے میں منقول ہونے سے دوسرے موسموں میں اس کی نفی نہیں لازم آتی، البتہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جاڑے میں اس کی ضرورت زیادہ ہے اور محقق نے اس کی تصریح بھی کی ہے، فرمایا خصوصاً سردی میں۔

ثانیاً اعضاءِ مغسولہ پر ہاتھ پھیرنے کو محقق نے ملنے سے الگ ذکر کیا ہے، تو اس کو اس پر کیسے محمول کیا جائے گا!

تحقیق یہ ہے کہ پانی ملنے کے تین احتمالات ہیں' ایک یہ کہ دھونے کے بعد پانی گزارا جائے، یعنی جب پانی اعضاء سے گرجائے تو اعضاء پر اس لیے ہاتھ پھیرا جائے کہ کپڑے نہ بھیگ جائیں، دوسرے یہ کہ دھونے کے ساتھ ہی یہ عمل کیا جائے، اور یہی ملنا مطلوب و مقصود ہے' بحر میں خلف سے نقل کے بعد فرمایا کہ ملنا اُس کے (غَسل دھونے کے) مفہوم میں شامل نہیں ہے' یہ صرف مندوب ہے، اور خلاصہ میں اس کو سنّت

---

[1] منحۃ الخالق مع البحر   کتاب الطہارت   ایچ ایم سعید کمپنی کراچی   ۱/۲۹

Marfat.com

الثالث کما زعم العلامۃ ش و بالامرار الاول فلا ھو بینا فی الافراز ولا یلزم عد الثانی من المندوبات خلافا لما ھو المذھب المذکور فی الخلاصۃ ومن القرینۃ علیہ ان المحقق بحث فی کون الدلک خارجا عن حقیقۃ الغسل ومال الی ان المقصود بشرعیۃ الغسل لایحصل الا بہ وقد اجاب عنہ فی الغنیۃ بما کفی وشفی فیبعد ان یدخلہ ھھنا فی مجرد ادب نازل عن الاستنان ایضا خلفۃ عن الافتراض وقد یؤیدہ ایضا لفظۃ خصوصا فی الشتاء لان الثانی صرحوا باستنانہ مطلقا و انما قیدوا بالشتاء الثالث فھذا غایۃ توجیہ ما فی المنحۃ وبہ یندفع ایراد البحر وان کان المتبادر من الدلک ھو الثانی ولذا مشی علیہ فی البحر واقتفینا اثرہ فیما مر بل مشی علیہ ش نفسہ فی رد المحتار واعترض علی الفتح بما اعترض فی البحر اولا لکن قدمنا ان الدلک سنۃ قال و لعل المراد بما قبلہ (ای امرار الید) امرارھا علیہ مبلولۃ قبل الغسل تامل[1] اھ۔

قرار دیا' اور اس کی تعریف یہ ہے کہ اعضاء مغسولہ پر ہاتھ گزارا جائے، اور تیسرے یہ کہ دھونے سے قبل ہاتھ پھیرلے یعنی تر ہاتھ پھیر لے، اور مغسولہ میں مجاز ہے یعنی ما سیغسل یا "ما اُمر بہ ان یغسل" (جس کو دھونا ہے یا دھونے کا حکم ہے) اس وقت دلک سے تیسرے معنی مراد لینا ممکن ہیں، جیسا کہ علامہ "ش" نے ارادہ کیا ہے، اور "اِمرار" سے پہلے معنی مراد ہیں، یہ نہ "افراز" کے منافی ہے اور نہ ہی دوسرے کا مندوبات سے شمار کرنا لازم، یہ اُس مذہب کے خلاف ہے جو خلاصہ میں مذکور ہے، اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ محقق نے دلک کی غسل سے مختلف ہونے کی بحث کی ہے، اور اسی طرف مائل ہوئے ہیں کہ شریعت کا مقصود غسل سے بغیر دلک کے حاصل نہیں ہوسکتا، غنیہ میں اس کا کافی و شافی جواب دیا ہے، لہٰذا یہ امر بعید معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو یہاں محض ایک ادب قرار دیں جو سنت سے درجہ میں کم ہے، اور سنت فرض کی نائب ہے اور خصوصاً فی الشتاء کا لفظ اس کی تائید کرتا ہے، اس لیے دوسرے کے لیے انہوں نے تصریح کی ہے کہ یہ مطلقاً سنت ہے، اس لیے تیسرے میں جاڑے کی قید رکھی ہے۔ منحہ میں جو کچھ ہے اس کی یہ توضیح ہے، اور اس سے بحر کا اعتراض رفع ہوجائے گا، اگرچہ متبادر دلک سے ثانی ہے، اس لئے بحر میں اس پر چلے ہیں اور ہم نے بھی ان کی پیروی کی ہے بلکہ "ش" بھی ردالمحتار میں اسی پر چلے ہیں، اور فتح پر ہی اعتراض کیا ہے جو بحر میں کیا ہے، یعنی یہ کہ ملنا سنت ہے اور شاید ماقبل سے مراد تر ہاتھ کا دھونے سے قبل گزارنا ہے تامل اھ۔ ت

---

[1] ردالمحتار آداب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۲

Marfat.com

اقول قد علمت ان هذا اضعف احتمالاته واذا کان هذا مرادہ فحمل الدلك علیه یکون تکرارا بلا شك فان قلت ذکر المحقق بعدہ من الاداب حفظ ثیابه من المتقاطر فیحمل الامرار علی الاول یتکرر مع هذا **قلت** امرار الید و ان کان معلولا بالحفظ تعلیل الفعل بغایته فلیس علة کافیة لحصوله بحیث لایحتاج بعدہ فی الحفظ الی احتراس سواہ فلا یکون ذکرہ مغنیا عن ذکر الحفظ ثم **اقول** عجبا للبحر جزم ههنا بندب الدلك ونسب الاستنان للخلاصة کغیر المرتضی له واعترض ثمه علی المحقق بان فی الخلاصة انه سنة عندنا۔

اقول آپ کو معلوم ہے کہ یہ ضعیف ترین احتمال ہے، اور اگر یہ مراد ہو تو دلک کو اس پر محمول کرنا بلا شبہ تکرار ہوگا، اگر یہ کہا جائے کہ محقق نے اس کے بعد اداب میں یہ بیان کیا ہے کہ وضو کرنے والے کو اپنے کپڑوں کو وضو کے قطرات سے بچانا چاہئے تو امرار کو اول پر محمول کرنے سے تکرار ہوجائے گا۔

میرا خیال ہے کہ امرار ید کی علت اگر حفاظت ہے یعنی فعل کی علت اس کی غایت کو بنایا جائے تو یہ اس کے حصول کی کافی علت نہ ہوگی کیونکہ اس کے بعد حفاظت کے لیے اس کے اور کسی عمل کی حاجت نہ ہوگی، تو اس کا ذکر حفاظت کے ذکر سے بے نیاز کرنے والا نہ ہوگا۔

پھر میں کہتا ہوں کہ بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے یہاں دلک کے مندوب ہونے پر اکتفا کیا، اور سنت کہنے کو خلاصہ کی طرف منسوب کیا ہے اور اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور وہاں محقق پر اعتراض کیا ہے کہ خلاصہ میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ت

(۷) کلائیوں پر بال ہوں تو ترشوا دیں کہ اُن کا ہونا پانی زیادہ چاہتا ہے اور مونڈنے سے سخت ہوجاتے ہیں اور زنانشا مشین سے بہتر کہ خوب صاف کردیتی ہے اور سب سے احسن و افضل نورہ ہے کہ ان اعضا میں یہی سنت سے ثابت ابن ماجہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے راوی:

ان النبی صلی اللہ تعالی علیه وسلم کان اذا اطلی بدأ بعورته فطلاها بالنورة وسائر جسدہ اهله۔[2]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب نورہ کا استعمال فرماتے تو ستر مقدس پر اپنے دستِ مبارک سے لگاتے اور باقی بدن منور پر ازواجِ مطہرات لگا دیتیں صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیہن وبارک وسلم۔

اور ایسا نہ کریں تو دھونے سے پہلے پانی سے خوب بھگو لیں کہ سب بال بچھ جائیں ورنہ کھڑے بال کی جڑ میں پانی گزر گیا

---

[1] فتح القدیر ادابِ الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۲

[2] سنن ابن ماجہ باب الاطلاء بالنورۃ مجتبائی لاہور ص ۲۷۴

Marfat.com

اور نوک سے نہ بہا تو وضو نہ ہوگا۔

(۸) دست و پا پر اگر لوٹے سے دھار ڈالیں تو ناخنوں سے کہنیوں یا گٹوں کے اُوپر تک علی الاتصال اُتاریں کہ ایک بار میں ہر جگہ پر ایک ہی بار گرے پانی جبکہ گر رہا ہے اور ہاتھ کی روانی میں دیر ہوگی تو ایک جگہ پر مکرر گرے گا۔

(۹) بعض لوگ یُوں کرتے ہیں کہ ناخن سے کُہنی تک یا گٹے تک بہاتے لائے پھر دوبارہ سہ بارہ کے لیے جو ناخن کی طرف لے گئے تو ہاتھ نہ روکا بلکہ دھار جاری رکھی ایسا نہ کریں نہ تثلیث کے عوض پانچ بار ہو جائے گا بلکہ ہر بار کہنی یا گٹے تک لاکر دھار روک لیں اور رُکا ہُوا ہاتھ ناخنوں تک لے جاکر وہاں سے پھر اجرا کریں کہ سُنت یہی ہے کہ ناخن سے کُہنیوں یا گٹوں تک پانی بہے نہ اس کا عکس کما نص علیہ فی الخلاصۃ وغیرھا (خلاصہ وغیرہ میں اس کی تنصیص کی ہے ت)

(۱۰) قول جامع یہ ہے کہ سلیقہ سے کام لیں سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کیا خوب فرمایا ہے:
قد یرفق بالقلیل فیکفی و یخرق بالکثیر فلا یکفی[1] ذکرہ الامام النووی فی شرح مسلم واوردہ الامام العینی فی شرح البخاری بلفظ قد یرفق الفقیہ بالقلیل فیکفی و یخرق الاخرق و لا یکفی[2] یعنی سلیقہ سے اٹھاؤ تو تھوڑا بھی کافی ہو جاتا ہے اور بدسلیقگی برتو تو بہت بھی کفایت نہیں کرتا۔

فائدہ: اوپر حدیث گزری کہ وَلَہان نام شیطان وضو میں وسوسہ ڈالتا ہے اُس کے وسوسہ سے بچو۔ دفع وسوسہ کے لیے بہترین تدبیر ان باتوں کا التزام ہے:

(۱) رجوع الی اللہ (۲) اعوذ و لاحول (۳) سورۂ ناس کی قرأت (۴) اٰمنت باللہ و رسولہ کہنا (۵) اور ھو الاول والاٰخر والظاھر والباطن وھو بکل شیئ علیم ان سے فوراً وسوسہ دفع ہوجاتا ہے (۶) اور سبحٰن الملک الخلاق ان یشأ یذھبکم ویأت بخلق جدید وما ذٰلک علی اللہ بعزیز کی کثرت اُسے جڑ سے قطع کر دیتی ہے۔ حدیث میں ہے ایک صاحب نے خدمتِ اقدس میں حاضر ہوکر وسوسہ کی شکایت کی کہ نماز میں پتا نہیں چلتا دو پڑھیں یا تین۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا وجدت ذلک فارفع اصبعک السبابۃ الیمنی فاطعنہ فی فخذک الیسری وقل بسم اللہ فانہا سکین الشیطان[3]

جب تُو ایسا پائے تو اپنی دہنی انگشتِ شہادت اُٹھا کر اپنی بائیں ران میں مار اور بسم اللہ کہہ کہ وہ شیطان کے حق میں چُھری ہے۔

رواہ البزار والطبرانی عن والد ابی الملیح ورواہ ایضا الحکیم الترمذی۔

---

[1] شرح مسلم للنووی باب القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[2] عمدۃ القاری شرح بخاری باب الوضوء من المد ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ بیروت ۳/۹۵

[3] بحوالہ مجمع الزوائد باب السہو فی الصلوٰۃ بیروت ۲/۱۵۱

Marfat.com

(۲) وسوسہ کی نہ سُننا اُس پر عمل نہ کرنا اس کے خلاف کرنا۔ اس بلائے عظیم کی عادت ہے کہ جس قدر اس پر عمل ہو اُسی قدر بڑھے اور جب قصداً اُس کا خلاف کیا جائے تو باذنہٖ تعالیٰ تھوڑی مدت میں بالکل دفع ہوجاتے۔ عبداللہ بن مُرّہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ماوسوسته باولع ممن یراها تعمل فیه[1] رواہ ابن ابی شیبۃ۔ — شیطان جسے دیکھتا ہے کہ میرا وسوسہ اس میں کارگر ہوتا ہے سب سے زیادہ اُسی کے پیچھے پڑتا ہے۔

امام ابن حجر مکّی اپنے فتاوٰی میں فرماتے ہیں مجھ سے بعض ثقہ لوگوں نے بیان کیا کہ دو وسوسہ والوں کو نہانے کی ضرورت ہوئی دریائے نیل پر گئے طلوعِ صبح کے بعد پہنچے ایک نے دوسرے سے کہا تُو اتر کر غوطے لگا میں گنتا جاؤں گا اور تجھے بتاؤں گا کہ پانی تیرے سر کو پہنچا یا نہیں، وُہ اُترا اور غوطے لگانا شروع کیے اور یہ کہہ رہا ہے کہ ابھی تھوڑی سی جگہ تیرے سر میں باقی ہے وہاں پانی نہ پہنچا ایک صبح سے دوپہر ہوگیا آخر تھک کر باہر آیا اور دل میں شک رہا کہ غسل اُترا نہیں۔ پھر اس نے دوسرے سے کہا اب تُو اُتر میں گنوں گا، اس نے ڈبکیاں لگائیں اور یہ کہتا جاتا ہے کہ ابھی سارے سر کو پانی نہ پہنچا یہاں تک کہ دوپہر سے شام ہوگئی مجبور وہ بھی دریا سے نکل آیا اور دل میں شُبہ کا شبہ ہی رہا، دن بھر کی نمازیں کھوئیں اور غسل اُترنے پر یقین نہ ہونا تھا نہ ہُوا والعیاذ باللہ تعالیٰ ذکرفی الحدیقۃ الندیۃ[2]، یہ وسوسہ ماننے کا نتیجہ تھا اور صالحین میں سے ایک صاحب فرماتے ہیں مجھے دربارۂ طہارت وسوسہ تھا راستہ کی کیچڑ اگر کپڑے میں لگ جاتی اُسے دھوتا (حالانکہ شرعاً جب تک خاص اُس جگہ نجاست کا ہونا ثابت ومتحقق نہ ہو حکم طہارت ہے) ایک دن نماز صبح کے لیے جاتا تھا راہ کی کیچڑ لگ گئی میں نے دھونا چاہا اور خیال آیا کہ دھوتا ہُوں تو جماعت جاتی ہے ناگاہ اللہ عزوجل نے مجھے ہدایت فرمائی میرے دل میں ڈالا کہ اس کیچڑ میں لوٹ اور سب کپڑے سان لے اور یونہی نماز میں شریک ہوجا، میں نے ایسا ہی کیا پھر وسوسہ نہ ہُوا ذکرہ فی الطریقۃ المحمدیۃ[3] یہ اس کی مخالفت کی برکت تھی۔ ابُوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان احدکم اذا کان فی المسجد جاء الشیطان فابتس بہ کما یبتس الرجل بدابتہ فان اسکن لہ وثقہ او الجمہ۔ — جب تم میں کوئی مسجد میں ہوتا ہے شیطان آکر اس کے بدن پر ہاتھ پھیرتا ہے جیسے تم میں کوئی اپنے گھوڑے کو رام کرنے کے لیے اُس پر ہاتھ پھیرتا ہے پس اگر وہ شخص ٹھہرا رہا یعنی اس کے وسوسہ سے فوراً الگ نہ ہوگیا تو اسے باندھ لینا یا لگام دے دینا ہے۔

---

[1] لم اجد ھذا الحوالہ الی الاٰن

[2] حدیقۃ الندیہ شرح طریقہ محمدیۃ بحث ذم الوسوسہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۶۹۱

[3] طریقہ محمدیۃ النوع الثالث فی علاج الوسوسہ مطبع اسلامیہ سٹیم پریس لاہور ص ۳۳۰

Marfat.com

ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس حدیث کو روایت کرکے فرمایا:

وانتم ترون ذلك اما الموثوق فتراه مائلا كذا لايذكر الله واما الملجم ففاتح فاه لا يذكر الله عزوجل رواه الامام احمد۔[1]

یعنی حدیث کی تصدیق تم آنکھوں سے دیکھ رہے ہو وہ جو بندھا ہوا ہے اُسے تو دیکھے گا یوں جھکا ہُوا کہ ذکرِ الٰہی نہیں کرتا اور وہ جو لگام دیا ہوا ہے وہ منہ کھولے ہے اللہ تعالٰی کا ذکر نہیں کرتا

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

واذا وجد احدكم فى بطنه شيئا فاشكل عليه اخرج منه شيئ ام لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتا او يجد ريحا[2] رواه مسلم والترمذى عن ابى هريرة ولاحمد والترمذى وابن ماجة والخطيب عنه مختصرا بلفظ لا وضوء الامن صوت او ريح[3] ولاحمد والشيخين[4] وابى داؤد والنسائى وابناء ماجة و خزيمة وحبان[5] عن عباد بن تميم عن عمه[ع] عبد الله بن زيد بن عاصم قال شكى الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الرجل يخيل اليه انه يجد الشيئ فى الصلوٰة قال لا تنصرف حتى تسمع صوتا او تجد ريحا[6] ولاحمد وابى يعلى عن ابى سعيد

اگر کوئی شخص اپنے پیٹ میں کُرکُراہٹ محسوس کرے اور اس کو شک ہو کہ آیا اُس سے کوئی چیز خارج ہوئی یا نہیں، تو وہ مسجد سے اس وقت تک نہ نکلے جب تک کہ آواز نہ سُنے یا ہوا محسوس نہ کرے، اس کو مسلم اور ترمذی نے ابوہریرہ سے روایت کیا، اور احمد، ترمذی، ابن ماجہ اور خطیب نے ابوہریرہ سے مختصراً ان الفاظ سے روایت کیا کہ وضو آواز یا ہوا سے ہی ہے، احمد، شیخین، ابوداؤد نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، ابن حبان نے عباد بن تمیم سے، ان کے چچا عبداللہ بن زید بن عاصم نے روایت کی کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے شکایت کی کہ ایک شخص نماز میں محسوس کرتا ہے کہ اس سے کچھ خارج ہوا ہے، آپ نے فرمایا وہ اس وقت

---

[1] مسند امام احمد عن ابی ہریرہ المکتبۃ الاسلامی بیروت ۲/ ۳۳۰

[2] صحیح لمسلم باب الدلیل علی ان من تیقن الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۵۸

[3] جامع للترمذی ماجاء فی الوضوء من الریح امین کمپنی دہلی ۱/ ۱۱

[4] صحیح لمسلم باب الدلیل علی ان من تیقن الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۵۸

[ع5] وقع ههنا فى نسخة كنز العمال المطبوعة بحيدرآباد عن عمر مكان عن عمه وهو تصحيف شديد فاجتنبه اھ منه۔ (م)

کنز العمال مطبوعہ حیدرآباد کے نسخہ میں یہاں پر عن عمہ کی جگہ عن عمر ہے یہ پڑھنے کی سخت غلطی ہے اس سے پرہیز کرو اھ منہ (ت)

عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ان الشیطان لیأتی احدکم وھو فی صلاتہ فیاخذ بشعرۃ من دبرہ فیمدھا فیری انہ قد احدث فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا[1] ورواہ عنہ سعید بن منصور مختصرا نحو المرفوع من حدیث عباد و للبزار عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یأتی احدکم الشیطان فی الصلاۃ فینفخ فی مقعدتہ فیخیل انہ احدث ولم یحدث فاذا وجد ذلک فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا[2] ورواہ عنہ الطبرانی فی الکبیر مختصرا بلفظ من خیل لہ فی صلاتہ انہ قد احدث فلا ینصرفن حتی یسمع صوتا او یجد ریحا[3] ولعبد الرزاق وابن ابی الدنیا عن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ قال ان الشیطان لیطیف باحدکم فی الصلاۃ لیقطع علیہ صلاتہ فاذا اعیاہ ان ینصرف نفخ فی دبرہ یریہ انہ قد احدث فلا ینصرفن احدکم حتی یجد ریحا اویسمع صوتا[4] وفی روایۃ اخری عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ حتی انہ یاتی احدکم وھو فی الصلاۃ فینفخ فی دبرہ ویبل احلیلہ ثم یقول قد احدث فلا ینصرفن احدکم حتی یجد ریحا او یسمع

تک نماز کو نہ چھوڑے یہاں تک کہ وہ آواز نہ سنے یا ہوا کی بُو نہ پائے۔ احمد، ابویعلٰی نے ابوسعید سے مرفوعاً روایت کیا کہ شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آتا ہے اور وہ حالتِ نماز میں ہوتا ہے، پھر وہ اُس کی دُبُر کا کوئی بال کھینچتا ہے، تو اس کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ بے وضو ہوگیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، تو اگر کسی کے ساتھ یہ معاملہ ہو تو وہ نماز نہ توڑے تاوقتیکہ آواز یا بدبو محسوس نہ کرے۔ اسی کو مختصراً سعید بن منصور نے عباد کی مرفوع حدیث کی طرح روایت کیا ہے اور بزّار نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جب تم نماز پڑھتے ہو تو شیطان آتا ہے اور اس کی مقعد میں پھونک مارتا ہے جس سے اس کو خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ بے وضو ہوگیا حالانکہ ایسا نہیں تو جس کے ساتھ ایسا ہو وہ نماز نہ توڑے تاوقتیکہ آواز یا بُو محسوس نہ کرے، اور اسی کو ابن عباس سے طبرانی نے کبیر میں مختصراً روایت کیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں کہ جس کو نماز میں یہ خیال آئے کہ وہ بے وضو ہوگیا ہے تو جب تک آواز نہ سنے یا بُو نہ سُونگھے نماز نہ توڑے۔ عبدالرزاق اور ابن ابی الدنیا نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھتا ہے تو شیطان اُس کے گرد چکر لگاتا ہے

---

[1] بحوالہ الجامع الصغیر مع فیض القدیر بیروت ۲/۳۵۲
[2] کشف الاستار عن زوائد البزار باب مالاینقض الوضوء موسسۃ الرسالۃ بیروت ۱/۱۴۷
[3] بحوالہ کنز العمال الاکمال من نواقض الوضوء ۵/۳۳۴ " " ۹/۳۳۴
[4] مصنف عبدالرزاق باب الرجل یشتبہ علیہ فی الصلوٰۃ احدث اولم یحدث المکتبۃ الاسلامی بیروت ۱/۱۴۱

Marfat.com

صوتا او یجد بللا[1] ولعبد الرزاق وابن ابی شیبۃ فی مصنفیھما وابن ابی داؤد فی کتاب الوسوسۃ عن ابرھیم النخعی قال کان یقال ان الشیطان یجری فی الاحلیل و فی الدبر عہ فیری الرجل انہ قد احدث فلا ینصرف احدکم حتی یسمع صوتا او یجد ریحا او یری بللا[2] **قلت** ذکر ھذین الاثرین الامام الجلیل الجلال السیوطی فی لقط المرجان مقتصرا علیھما ھو وصاحبہ البدر فی اصلہ اٰکام المرجان مع ثبوتہ فی المرفوع کما علمت وقال عامر الشعبی من اجلاء علماء التابعین ان للشیطان بزقۃ یعنی بلۃ طرف الاحلیل[3] ذکرہ العارف فی الحدیقۃ الندیۃ۔

تاکہ اس کی نماز خراب کرے جب تھک جاتا ہے تو اس کی دُبر میں پھونک مارتا ہے تاکہ اس کو بے وضو ہونے کا وہم ہو جائے تو تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑے جب تک کہ آواز نہ سُنے یا بُو نہ پائے، اور اُنہی سے ایک روایت یہ ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب نماز پڑھتا ہے تو شیطان اُس کی دُبر میں آکر پھونک مارتا ہے اور اس کے ذکر کے سوراخ کو تر کرتا ہے اور اُس سے کہتا ہے تُو بے وضو ہوگیا تو تم اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑنا جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ سُونگھ لو یا تری نہ پاؤ۔ عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنّفہ میں اور ابن ابی داؤد نے کتاب الوسوسہ میں اسی روایت کو ابراہیم النخعی سے ذکر کیا اور کہا کہ یہ مشہور تھا کہ شیطان دُبر اور ذکر کے سوراخ میں چلتا ہے، تو انسان سمجھ جاتا ہے کہ وہ بے وضو ہوگیا، تو تم نماز اس وقت تک نہ توڑنا جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ پاؤ یا تری نہ دیکھ لو۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں کو جلال الدین سیوطی نے "لقط المرجان" میں ذکر کیا ہے، نیز جلال الدین سیوطی اور ان کے صاحب بدر نے اس کو "آکام المرجان" میں ذکر کیا ہے، اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ یہ حدیث مرفوع میں بھی ہے، اور عامر الشعبی کہ اجلّۂ علماءِ تابعین میں ہیں فرماتے ہیں کہ شیطان انسان کے ذکر کے سوراخ میں تھوکتا ہے، اس کو عارف نے "الحدیقۃ الندیۃ" میں ذکر کیا ہے۔ (ت)

فائدہ: ان حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ شیطان نماز میں دھوکا دینے کے لیے کبھی انسان کی شرمگاہ پر آگے سے تھوک دیتا ہے کہ اُسے قطرہ آنے کا گمان ہوتا ہے کبھی پیچھے پھونکتا یا بال کھینچتا ہے کہ ریح خارج ہونے کا خیال گزرتا ہے اس پر حکم ہوا کہ نماز سے نہ پھرو جب تک تری یا آواز یا بُو نہ پاؤ جب تک وقوعِ حدث پر یقین نہ ہولے۔ ہمارے امام اعظم کے شاگرد جلیل سیدنا عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں:

---

[1] مصنف عبدالرزاق مفہوماً المکتبۃ الاسلامی بیروت ۱/۱۴۱ [2] ایضاً

[3] حدیقۃ الندیۃ شرح طریقۃ محمدیۃ ذم الوسوسہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۶۸۸

عہ فی نسختی لقط المرجان بین الواو و فی لفظۃ لم یقرأھا الکاتب وھو ینفخ فی الدبر او نحوہ اھ منہ (م)

لقط المرجان کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں واو اور فی کے درمیان ایک لفظ ہے جس کو کاتب نے نہیں لکھا اور وہ ینفخ فی الدبر یا اس کی مثل ہے۔ (ت)

Marfat.com

اذا شك فی الحدث فانه لا یجب علیه الوضوء حتی یستیقن استیقانا یقدر ان یحلف علیه[1]۔

جب حدث میں شک ہو تو وضوء واجب نہیں یہاں تک کہ یقین کامل ہو کہ قسم کھا سکے۔ (ت)

یعنی یقین ایسا درکار ہے جس پر قسم کھا سکے کہ ضرور حدث ہوا اور جب قسم کھاتے ہچکچائے تو معلوم ہوا کہ معلوم نہیں مشکوک ہے اور شک کا اعتبار نہیں کہ طہارت پر یقین تھا اور یقین شک سے نہیں جاتا علقه عنه الترمذی فی باب الوضوء من الریح (ترمذی نے باب الوضوء من الریح میں تعلیقاً اسے ابن مبارک سے ذکر کیا ہے۔ ت) اسی لیے سنت ہوا کہ وضو کے بعد ایک چھینٹا رومالی یا تہ بند ہو تو اس کے اندرونی حصے پر جو بدن کے قریب ہے دے لیا کریں ثم لیقل هو من الماء پھر اگر قطرہ کا شبہ ہو تو خیال کرلیں کہ پانی جو چھڑکا تھا اُس کا اثر ہے، حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا توضأت فانتضح[2]۔ رواہ ابن ماجة عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالٰی عنه۔

جب تو وضو کرے تو چھینٹا دے لے۔ ابن ماجہ اس کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ (ت)

بلکہ ارشاد فرماتے ہیں صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم:

عشر من الفطرة عہ قص الشارب واعفاء اللحیة والسواك واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء قال الراوی ونسیت العاشرة الا ان تکون

دس باتیں قدیم سے انبیائے کرام علیہم الصلاۃ والسلام کی سنّت ہیں (۱) لبیں کترنا (۲) داڑھی بڑھانا (۳) مسواک کرنا (۴) وضو وغسل میں پانی سُونگھ کر اوپر چڑھانا (۵) ناخن تراشنا (۶) انگلیوں کے جوڑ (یعنی

عہ قال المناوی من للتبعیض ولذا لم یذکر الختان هنا اھ اقول کونها للتبعیض لا شك فیه فان الختان والمضمضة کلا من الفطرة کما یاتی فالزیادة علی العشر معلومة ولکن ما علل به من عدم ذکر الختان هنا لا محل له وکانه نسی ان الراوی نسی العاشرة فما یدریك لعلها الختان کما استظهره جمع کما سیاتی اھ منه (م)

مناوی نے کہا مِنْ تبعیض کے لیے ہے اسی وجہ سے یہاں ختان کا ذکر نہیں، میں کہتا ہوں مِن کے تبعیضیہ ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ ختان اور مضمضہ دونوں خصالِ فطرت سے ہیں جیسا کہ آئے گا لہذا خصالِ فطرت والی چیزوں کی دس سے زیادتی معلوم ہوگئی لیکن ختان کا ذکر نہ کرنے کی علت بیان کرنا درست نہیں کہ ختان کا یہاں محل نہیں گویا راوی کا بھولنا بھول گئے آپ کو کیا علم کہ وہ ختان ہی ہو جیسا کہ ایک جماعت نے بھی کہا ہے عنقریب اس کا ذکر آئے گا اھ منہ (ت)

---

[1] ترمذی ماجاء فی الوضوء من الریح امین کمپنی دہلی ۱/۱۲

[2] ترمذی باب فی النضح بعد الوضوء 〃 ۱/۹

Marfat.com

المضمضة[1] رواہ احمد ومسلم والاربعۃ عن ام المومنین الصدیقۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا
جہاں جہاں میل جمع ہونے کا محل ہے اُسے) دھونا (۷) بغل اور (۸) زیرناف بالوں سے صاف کرنا (۹) شرمگاہ پرپانی ڈالنا۔ راوی نے کہا: دسویں میں بھول گیا، شاید کلی ہو۔ احمد مسلم اور اصحاب سنن اربعہ نے ام المومنین صدیقہ سے روایت کیا۔

شرمگاہ پرپانی ڈالنے کی علماء نے دو تفسیریں کیں، ایک استنجا[2] رواہ مسلم عن وکیع۔ دوسرے وہی چھینٹا اور اس کے مؤید ہے کہ ایک روایت[ع۲] میں بجائے انتقاص الماء لفظ والانتضاح آیا ہے جمہور علماء نے فرمایا انتضاح وہی چھینٹا ہے[3] ذکرہ الامام النووی۔ اور یہیں سے ظاہر ہوا کہ یہ چھینٹا خاص اہل وسوسہ ہی کے لیے نہیں بلکہ سب کے لیے سنت ہے کہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے وسوسہ کو کیا علاقہ ان عبادی لیس لک علیہم سلطٰن[4] (بیشک میرے بندوں پر تیرا غلبہ اور تسلط نہیں ہوسکتا۔ ت) ابوداؤد ونسائی ابن ماجہ حکم بن سفیٰن یا سفیٰن بن حکم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی قال کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا بال توضأ ونضح فرجہ[5] رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب پیشاب فرماتے وضو فرماتے اور شرمگاہِ اقدس پر چھینٹا دیتے۔ ابن ماجہ حضرت جابر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی قال توضأ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فنضح فرجہ[6] رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے

---

[1] صحیح لمسلم باب خصال الفطرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۲۹ [2] ایضاً

[3] شرح مسلم للنووی " " " [4] القرآن ۱۵/ ۴۳

[5] سنن ابوداؤد باب الانتضاح مجتبائی لاہور ۱/ ۲۲ [6] سنن ابن ماجہ ماجاء فی النضح مجتبائی لاہور ۱/ ۳۶

[ع۱] امام قاضی عیاض پھر امام نووی نے استظہار فرمایا کہ غالباً دسویں ختنہ ہو کہ دوسری حدیث میں ختنہ بھی خصال فطرت سے شمار فرمایا ہے انتہی اقول حدیث احمد وشیخین ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے خمس من الفطرۃ الختان والاستحداد وقص الشارب وتقلیم الاظافر ونتف الابط پانچ چیزیں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنتِ قدیمہ سے ہیں ختنہ اور استرہ لینا اور لبیں اور ناخن ترشوانا اور بغل کے بال دور کرنا اقول ایک حدیث میں کلی کو بھی خصالِ فطرت سے گنا ہے امام احمد وابوبکر بن ابی شیبہ وابوداؤد وابن ماجہ عمار بن یاسر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان من الفطرۃ المضمضۃ والاستنشاق (الٰی قولہ) والانتضاح بالماء والاختتان
فطرۃ سے کلی اور ناک میں پانی ڈالنا ہے (الٰی قولہ) شرمگاہ پر چھینٹا اور ختنہ ہے واللہ اعلم (ت)

واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ۔ (م)

[ع۲] یہ وہی روایت عمار رضی اللہ تعالٰی عنہ کی ہے کہ ابھی ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ

وضو فرماکر ستر مبارک پر چھینٹا دیا۔ احمد وابن ماجہ ودارقطنی وحاکم وحارث بن ابی اسامہ حضرت محبوب ابن المحبوب سیدنا و ابن سیدنا اسامہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہما وہ اپنے والد ماجد حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اتانی جبریل فی اول ما اوحی الی فعلمنی الوضوء والصلٰوۃ فلما فرغ الوضوء اخذ غرفۃ من الماء فنضح بہا فرجہ[1]

یعنی اول اول جو مجھ پر وحی اتری ہے جبریل امین علیہ الصلٰوۃ والسلام نے حاضر ہوکر مجھے وضو ونماز کی تعلیم دی جبریل نے وضو خود کرکے دکھایا جب وضو کر چکے ایک چلّو پانی لے کر اپنی اُس صورت مثالیہ کے موضع شرمگاہ پر چھڑک دیا۔

ولفظ ق علمنی جبرئیل الوضوء وامرنی ان انضح تحت ثوبی لما یخرج من البول بعد الوضوء[2]

جبریل علیہ السلام نے مجھے وضو کی تعلیم دی اور مجھے بلایا کہ زیر جامہ پانی چھڑکوں اس خدشہ کو ختم کرنے کے لیے کہ وضو کے بعد کوئی قطرہ نکلا ہو۔ (ت)

ترمذی[عہ] ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

جاءنی جبریل فقال یا محمد اذا توضأت فانتضح[3]

جبریل نے حاضر ہوکر مجھ سے عرض کی یا رسول اللہ جب حضور وضو فرمائیں چھینٹا دے لیا کریں۔

جبریل کا اپنی صورتِ مثالیہ کے ستر پر چھڑکنا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے حضور طریقۂ وضو عرض کرنے کے لیے تھا اور حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا فعل تعلیمِ اُمت کے لیے مرقاۃ میں ہے:

نضح فرجہ ای ورش ازارہ بقلیل من الماء (شرمگاہ کے قریب شلوار کے آسن پر تھوڑا سا پانی چھڑکا۔ ت)

---

[1] سنن دارقطنی ماجاء فی النضح علی الفرج نشر السنہ ملتان ۱/ ۱۱۱

[2] سنن ابن ماجۃ " " " مجتبائی لاہور ص ۳۶

[3] ترمذی فی النضح بعد الوضوء امین کمپنی دہلی ۱/ ۹

عہ وعزاہ الامام الجلیل الجلال فی جامعیہ الی ابن ماجۃ ایضا اقول لیس عندہ جاءنی جبریل فقال یا محمد انما عندہ ماقدمت ای عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأت فانتضح اھ منہ۔ (م)

امام جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر وجامع کبیر میں اس حدیث کو ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے، میں کہتا ہوں ابن ماجہ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ نہیں بلکہ وہ ہے جس کا ذکر میں نے ابی ہریرہ سے کیا ہے اذا توضأت فانتضح اھ منہ (ت)

Marfat.com

اوسرا و له به لدفع الوسوسة تعلیما للامة۔[1] (وسوسہ دفع کرنے کو تعلیم امت کے لیے۔ ت)

معہذا اس میں اقویا کے لیے جن کو برودت مثانہ کا عارضہ نہ ہو ایک نفع اور بھی ہے کہ شرمگاہ پر سرد پانی پڑنے سے اس میں تکاثف واستمساک پیدا ہو کر قطرہ موقوف ہو جاتا ہے کما ارشد الیہ حدیث زید رضی اللہ تعالٰی عنہ عندف۔

اقول مگر یہاں **اولاً** یہ ملحوظ رہے کہ مقصود دفع وسوسہ ہے نہ ابطال حقیقت تو جسے قطرہ اترنے کا یقین ہو جائے وہ پانی پر حوالہ نہیں کر سکتا یونہی جسے معاذ اللہ سلس البول کا عارضہ ہو اسے یہ چھینٹا مفید نہیں بلکہ لبسا اوقات مضر ہے کہ پانی کی تری سے نجاست بڑھ جائے گی۔

ثانیاً سفید کپڑا پانی پڑنے سے بدن سے چمٹ کر بے حجابی لاتا ہے اس کا خیال فرض ہے۔

ثالثاً یہ حیلہ اُسی وقت تک نافع ہے کہ چھڑکا ہوا پانی خشک نہ ہو گیا ہو ورنہ اُس پر حوالہ نہ کر سکیں گے۔

وجیز امام کردری میں ہے:

رأی البلۃ بعد الوضوء سائلا من ذکرہ یعید الوضوء وان کان یعرض کثیرا ولا یعلم انہ بول اوماء لایلتفت الیہ وینضح فرجہ او ازارہ بالماء قطعا للوسوسۃ واذا بعد عہدہ عن الوضوء اوعلم انہ بول لاتنفعہ الحیلۃ۔[2]

وضو کے بعد کسی نے اپنے ذکر سے تری بہتے ہوئے دیکھی تو وضو کا اعادہ کرے، اور اگر بکثرت ایسا ہوتا ہو اور اس کو معلوم نہ ہو کہ یہ پیشاب ہے یا پانی ہے تو اس کی طرف التفات نہ کرے اور اپنی شرمگاہ اور شلوار کو پانی سے معمولی سا دھو لے تاکہ وسوسہ ختم ہو جائے۔

ع: سیدنا امام محمد کتاب الآثار میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما قال اذا وجدت شیئا من البلۃ فانضحہ مایلیہ من ثوبك بالماء ثم قل ھو من الماء، قال حماد قال لی سعید بن جبیر انضحہ بالماء ثم اذا وجدتہ فقل ھو من الماء، قال محمد وبھذا ناخذ اذا کان کثر ذلك من الانسان وھو قول ابی حنیفۃ۔ ۱۲ منہ

یعنی سیدنا امام اعظم حماد بن سلیمان سے وہ سعید بن جبیر سے وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت فرماتے ہیں کہ اُنھوں نے فرمایا تری پاؤ تو شرمگاہ اور وہاں کے کپڑے پر چھینٹا دے لیا کرو پھر شبہ گزرے تو خیال کرو کہ پانی کا اثر ہے امام حماد نے فرمایا کہ ایسا ہی سعید بن جبیر نے مجھ سے فرمایا امام محمد فرماتے ہیں ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں جب آدمی کو شبہ زیادہ ہوا کرے تو یہی طریقہ برتے اور یہی قول امام اعظم کا ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔

---

[1] مرقاۃ للقاری آداب الخلاء امدادیہ ملتان ۱/۳۶۲

[2] بزازیہ علی حاشیۃ الہندیۃ نوع فی الشک نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۳

Marfat.com

اور جب وضو کو زیادہ دیر ہو گئی ہو یا اس کو معلوم ہو کہ یہ پیشاب ہے تو اس کو حیلہ مفید نہ ہوگا۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ وخزانۃ المفتین میں ہے:

و لفظهما وینبغی ان ینضح فرجه وازاره[1] الخ

ان کے الفاظ یہ ہیں کہ چھینٹا مارے شرمگاہ کو اور شلوار کے آسن کو۔ (ت)

فائدہ ہم نے زیر امر سوم آٹھ پانی گنائے تھے جو آب وضو کے شمار سے جدا ہیں یہ ان کا نواں ہوا۔ اُن دیار میں رواج ایسے لوٹوں کا ہے جن میں جانب پشت بغرض گرفت دستے لگے ہوتے ہیں یہاں بھی ایسے لوٹے دیکھے مگر کم۔ علماء فرماتے ہیں ادب یہ کہ پانی ڈالتے میں لوٹے کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے بلکہ دستہ پر۔ اور جب بھیگے ہاتھ سے دستہ چھوا جائے گا تو مستحب ہوا کہ وضو سے پہلے اُسے تین بار دھولے یہ دسواں پانی ہوا تلك عشرة كاملة۔ فتح القدیر وبحر الرائق و رد المحتار آداب وضو میں ہے:

کون آنیته من خزف وان یغسل عروة الابریق ثلثا ووضع یده حالة الغسل علی عروته لا راسه[2]۔

وضو کے برتن کا پختہ مٹی سے ہونا اور یہ کہ لوٹے کے دستے کو تین مرتبہ دھوئے اور وضو کرتے وقت ہاتھ کا لوٹے کے دستے پر رکھنا نہ کہ اس کے سر پر۔ ت

(۳) اگر شیطان حیلہ سے بھی نہ مانے اور وسوسہ ڈالے ہی جائے کہ تیرے وضو میں غلطی رہی یا تیری نماز ٹھیک نہ ہوئی تو سیدھا جواب یہ ہے کہ خبیث تو جھوٹا ہے۔ ابن حبان وحاکم حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا جاء احدکم الشیطان فقال انك احدثت فلیقل انك کذبت ولابن حبان فلیقل فی نفسه[3]۔

جب تم میں کسی کے پاس شیطان آکر وسوسہ ڈالے کہ تیرا وضو جاتا رہا تو فوراً اسے جواب دے کہ تو جھوٹا ہے (اور اگر مثلاً نماز میں ہے تو) دل میں یہی کہہ لے۔ مطلب وہی ہے کہ وسوسہ کی طرف التفات نہ کرے۔

اقول حالتیں تین ہوتی ہیں: ایک تو یہ کہ عدو کا وسوسہ مان لیا اُس پر عمل کیا یہ تو اس ملعون کی عین مراد ہے اور جب یہ ماننے لگا تو وہ کیا ایک ہی بار وسوسہ ڈال کر تھک رہے گا حاشا وہ ملعون آٹھ پہر اس کی تاک میں ہے جتنا جتنا

---

[1] خلاصۃ الفتاوی نوع آخر فی الشک نولکشور لکھنؤ ۱/۱۸

[2] رد المحتار آداب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۲

[3] موارد الظمآن باب فیمن کان علی طہارۃ وشک فی الحدث مطبعۃ سلفیہ ص ۶۷

عـــہ ای بالواو دون او اھ منہ (یعنی واو سے نہ او کے ساتھ۔ ت)

Marfat.com

یہ مانتا جائے گا وہ اس کا سلسلہ بڑھاتا رہے گا یہاں تک کہ نتیجہ وہی ہوگا وہ دوپہر کامل دریا میں غوطے لگائے اور سر نہ دُھلا، دوسرے یہ کہ مانے تو نہیں مگر اُس کے ساتھ نزاع وبحث میں مصروف ہو جائے یہ بھی اُس کے مقصد ناپاک کا حصول ہے کہ اُس کی غرض تو یہی تھی کہ یہ اپنی عبادت سے غافل ہو کر کسی دوسرے جھگڑے میں پڑ جائے اور پھر اس خبیث بیص میں ممکن ہے کہ وہی خبیث غالب آئے اور صورت ثانیہ صورت اولٰی کی طرف عود کر جائے والعیاذ باللہ تعالٰی لہٰذا نجات اس تیسری صورت میں ہے جو ہمارے نبی کریم حکیم علیم رؤف رحیم علیہ وعلٰی آلہٖ افضل الصلاۃ والتسلیم نے تعلیم فرمائی کہ فوراً اتنا کہہ کر الگ ہو جائے کہ تو جھوٹا ہے۔

اقول یعنی یہ نہیں کہ صرف اس شعنے کا تصور کر لیا کہ یہ کافی نہ ہوگا بلکہ دل میں جما لے کہ ملعون جھوٹا ہے پھر اُس کی طرف التفات اور اُس سے بحث وبردومات کی کیا حاجت شاید اسی لیے فی نفسہ زیادہ فرمایا۔

تنبیہ ضروری سخت ضروری اشد ضروری اقول ہمارے حضور پُرنور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوامع الکلم عطا فرمائے گئے مختصر لفظ فرمائیں اور معانی کثیرہ پر مشتمل ہوں۔ شیطان دو قسم ہیں شیاطین الجن کہ ابلیس لعین اور اس کی اولاد ملاعین ہیں اعاذنا اللہ والمسلمین من شرھم وشر الشیٰطین اجمعین (اے اللہ! ہم کو اور تمام مسلمانوں کو ان کے شر اور تمام شیاطین کے شر سے پناہ دے۔ ت) دوسرے شیاطین الانس کہ کفار ومبتدعین کے داعی ومنادی ہیں لعنھم اللہ وخذ لھم ابدا ونصرنا علیھم نصرا مؤبدا امین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیھم اجمعین امین (ان پر اللہ کی لعنت وہ ہمیشہ ذلیل رہیں اور ہماری مدد فرما مدد مؤبد امین بطفیل سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیھم اجمعین امین۔ ت) ہمارا رب عزوجل فرماتا ہے:

وکذٰلک جعلنا لکل نبی عدوا شیٰطین الانس والجن یوحی بعضھم الی بعض زخرف القول غرورا۔[1]

یوں ہی ہم نے ہر نبی کا دشمن کیا شیطان آدمیوں اور شیطان جنوں کو آپس میں ایک دوسرے کے دل میں بناوٹ کی بات ڈالتے ہیں دھوکا دینے کے لیے۔

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے فرمایا: اللہ کی پناہ مانگ شیطان آدمیوں اور شیطان جنوں کے شر سے۔ عرض کی: کیا آدمیوں میں بھی شیطان ہیں؟ فرمایا: ہاں[2]۔ رواہ احمد وابن حاتم والطبرانی عن ابی امامۃ واحمد وابن مردویہ والبیہقی فی الشعب عن ابی ذر رضی اللہ تعالٰی عنھما۔ (اس کی روایت احمد نے ابن حاتم اور طبرانی نے ابی امامہ سے اور احمد نے ابن مردویہ اور بیہقی نے شعب میں ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے کی۔ ت)

---

[1] القرآن ۶/ ۱۱۲

[2] مسند امام احمد عن ابی ذر بیروت ۵/ ۱۷۸

Marfat.com

ائمۂ دین فرمایا کرتے کہ شیطان آدمی شیطان جن سے سخت تر ہوتا ہے[1]۔ رواہ ابن جریر عن عبد الرحمٰن بن زید۔ (اس کی روایت ابن جریر نے عبدالرحمٰن بن زید سے کی۔ ت)

اقول آیۂ کریمہ میں شیاطین الانس کی تقدیم بھی اس طرف مشیر اس حدیث کریم نے کہ "جب شیطان وسوسہ ڈالے اتنا کہہ کر الگ ہوجاؤ کہ تُو جھوٹا ہے" دونوں قسم کے شیطانوں کا علاج فرمادیا شیطان آدمی ہو خواہ جن اُس کا قابو اُسی وقت چلتا ہے جب اُس کی سُنیے اور تنکا توڑ کر ہاتھ پر دھر دیجئے کہ تُو جھوٹا ہے تو خبیث اپنا سا منہ لے کر رہ جاتا ہے۔ آج کل ہمارے عوام بھائیوں کی سخت جہالت یہ ہے کہ کسی آریہ نے اشتہار دیا کہ اسلام کے فلاں مضمون کے رَد میں فلاں وقت لیکچر دیا جائے گا" یہ سُننے کے لیے دوڑے جاتے ہیں۔ کسی پادری نے اعلان کیا کہ نصرانیت کے فلاں مضمون کے ثبوت میں فلاں وقت ندا ہوگی" یہ سننے کے لیے دوڑے جاتے ہیں۔ بھائیو! تم اپنے نفع نقصان کو زیادہ جانتے ہو یا تمہارا رب عزّوجل تمہارے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اُن کا حکم تو یہ ہے کہ شیطان تمہارے پاس وسوسہ ڈالنے آئے تو سیدھا جواب یہ دے دو کہ تُو جھوٹا ہے نہ یہ کہ تم آپ دوڑ دوڑ کے اُن کے پاس جاؤ اور اپنے رب جل وعلا اپنے قرآن اپنے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہٖ وسلم کی شان میں کلماتِ ملعونہ سُنو۔

اقول یہ آیت جو ابھی تلاوت ہوئی اسی کا تتمہ اور اس کے متصل کی آیاتِ کریمہ تلاوت کرتے جاؤ دیکھو قرآن عظیم تمہاری اس حرکت کی کیسی کیسی شناعتیں بتاتا اور اُن ناپاک لیکچروں نداؤں کی نسبت تمہیں کیا کیا ہدایت فرماتا ہے آیۂ کریمہ مذکورہ کے تتمہ میں ارشاد ہوتا ہے:

ولوشاء ربك ما فعلوه فذرهم وما یفترون[2] — اور تیرا رب چاہتا تو وہ یہ دھوکے بناوٹ کی باتیں نہ بناتے پھرتے تو تو اُنھیں اور اُن کے بہتانوں کو یک لخت چھوڑ دے۔

دیکھو اُنھیں اور اُن کی باتوں کو چھوڑنے کا حکم فرمایا یا اُن کے پاس سُننے کے لیے دوڑنے کا۔ اور سُنیے اس کے بعد کی آیت میں فرماتا ہے:

ولتصغٰی الیه افئدة الذین لایؤمنون بالاٰخرة ولیرضوه ولیقترفوا ماهم مقترفون[3] — اور اس لیے کہ اُن کے دل اس کی طرف کان لگائیں جنہیں آخرت پر ایمان نہیں اور اُسے پسند کریں اور جو کچھ ناپاکیاں وہ کر رہے ہیں یہ بھی کرنے لگیں۔

دیکھو اُن کی باتوں کی طرف کان لگانا اُن کا کام بتایا جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور اس کا نتیجہ یہ فرمایا کہ وہ ملعون

---

[1] تفسیر ابن جریر پارہ ۸ تحت آیۃ مذکورہ بلفظ للشر المطبعۃ المیمنۃ مصر ص ۴

[2] القرآن ۶/۱۱۳

[3] القرآن ۶/۱۱۴

Marfat.com

باتیں ان پر اثر کرجائیں اور یہ بھی اُن جیسے ہو جائیں والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ لوگ اپنی جہالت سے گمان کرتے ہیں کہ ہم اپنے دل سے مسلمان ہیں ہم پر اُن کا کیا اثر ہوگا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من سمع بالدجال فلینأ منه فو اللہ ان الرجل لیاتیه وھو یحسب انه مؤمن فیتبعه مما یبعث به من الشبھات۔[1]

جو دجال کی خبر سُنے اُس پر واجب ہے کہ اُس سے دُور بھاگے کہ خدا کی قسم آدمی اُس کے پاس جائے گا اور یہ خیال کرے گا کہ میں تو مسلمان ہُوں یعنی مجھے اُس سے کیا نقصان پہنچے گا وہاں اُس کے دھوکوں میں پڑ کر اُس کا پیرو ہو جائے گا۔ رواہ ابوداؤد عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنه وعن الصحابة جمیعا۔

کیا دجال ایک اُسی دجال اخبث کو سمجھتے ہو جو آنے والا ہے حاشا تمام گمراہوں کے داعی منادی سب دجال ہیں اور سب سے دُور بھاگنے ہی کا حکم فرمایا اور اُس میں یہی اندیشہ بتایا ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکون فی اٰخر الزمان دجالون کذابون یاتونکم من الاحادیث بما لم تسمعوا انتم ولا اٰباؤکم فایاکم وایاھم لا یضلونکم ولا یفتنونکم۔[2] رواہ مسلم عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالیٰ عنه۔

آخر زمانے میں دجال کذاب لوگ ہوں گے کہ وہ باتیں تمہارے پاس لائیں گے جو نہ تم نے سنیں نہ تمہارے باپ دادا نے تو اُن سے دُور رہو اور اُنھیں اپنے سے دُور رکھو کہیں وُہ تمھیں گمراہ نہ کر دیں کہیں وہ تمھیں فتنہ میں نہ ڈال دیں۔

اور سُنیے اس کے بعد کی آیات میں فرماتا ہے:

افغیر اللہ ابتغی حکما وھو الذی انزل الیکم الکتٰب مفصلا والذین اٰتینھم الکتٰب یعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تکونن من الممترین[3] ○ وتمت کلمت ربك صدقا وعدلا لا مبدل لکلمٰته وھو السمیع العلیم[4] ○ وان

تو کیا اللہ کے سوا کوئی اور فیصلہ کرنے والا ڈھونڈوں حالانکہ اُس نے مفصل کتاب تمہاری طرف اُتاری اور اہلِ کتاب خوب جانتے ہیں کہ وہ تیرے رب کے پاس سے حق کے ساتھ اُتری تو خبردار تو شک نہ کرنا اور تیرے رب کی بات سچ اور انصاف میں کامل ہے کوئی اُس کی

---

[1] سنن ابی داؤد باب خروج الدجال من کتاب الملاحم مجتبائی لاہور ۲/ ۲۳۷
[2] صحیح مسلم باب النھی عن الروایة عن الضعفاء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰
[3] القرآن ۶/ ۱۱۵ [4] القرآن ۶/ ۱۱۶

Marfat.com

وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ ان یتبعون الا الظن وان ھم الا یخرصون ۝[1] ان ربک ھو اعلم من یضل عن سبیلہ وھو اعلم بالمھتدین ۝[2]

باتوں کا بدلنے والا نہیں اور وہ شنوا و دانا ہے اور زمین والوں میں زیادہ وُہ ہیں کہ تو ان کی پیروی کرے تو وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں وہ تو گمان کے پیرو ہیں اور نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں بیشک تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اس کی راہ سے بہکے گا اور وُہ خوب جانتا ہے ہدایت پانے والوں کو۔

یہ تمام آیاتِ کریمہ اُنھیں مطالب کے سلسلۂ بیان میں ہیں گویا ارشاد ہوتا ہے تم جو اُن شیطان آدمیوں کی باتیں سُننے جاؤ کیا تمھیں یہ تلاش ہے کہ دیکھیں اس مذہبی اختلاف میں یہ لکچرار یا یہ منادی کیا فیصلہ کرتا ہے ارے خدا سے بہتر فیصلہ کس کا! اُس نے مفصل کتاب قرآن عظیم تمھیں عطا فرما دی اُس کے بعد تم کو کسی لکچر ندا کی کیا حاجت ہے لکچر والے جو کسی کتاب دینی کا نام نہیں لیتے کس گنتی شمار میں ہیں! یہ کتاب والے دل میں خوب جانتے ہیں کہ قرآن حق ہے تعصب کی پٹی آنکھوں پر بندھی ہے کہ ہٹ دھرمی سے مکرے جاتے ہیں تو تجھے کیوں شک پیدا ہو کہ اُن کی سُننا چاہے تیرے رب کا کلام صدق وعدل میں بھرپور ہے کل تک جو اُس پر تجھے کامل یقین تھا آج کیا اُس میں فرق آیا کہ اُس پر اعتراض سننا چاہتا ہے کیا خدا کی باتیں کوئی بدل سکتا ہے، یہ نہ سمجھنا کہ میرا کوئی مقال کوئی خیال خدا سے چھُپ رہے گا وہ سننا جانتا ہے، دیکھ اگر تُو نے اُن کی سُنی تو وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں گے یہ خیال کرتا ہے کہ ان کا علم دیکھوں کہاں تک ہے، یہ کیا کہتے ہیں ارے اُن کے پاس علم کہاں وہ تو اپنے اوہام کے پیچھے لگے ہوئے اور نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں جن کا نقل نہ بیڑا جیب اللہ واحد قہار کی گواہی ہے کہ اُن کے پاس نری مُہمل اٹکلوں کے سوا کچھ نہیں تو اُن کو سُننے کے کیا معنے سننے سے پہلے وہی کہہ دے جو تیرے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا کہ کذبت شیطان تو جھوٹا ہے اور اس گھمنڈ میں نہ رہنا کہ مجھ کو کیا گمراہ کریں گے میں تو راہ پر ہوں تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اُس کی راہ سے بہکے گا اور کون راہ پر ہے تو پورا راہ پر ہوتا تو بے راہوں کی سُننے ہی کیوں جاتا حالانکہ تیرا رب فرماچکا ذرھم وما یفترون ۝[3] چھوڑ دے اُنھیں اور اُن کے بہتانوں کو۔ تیرے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماچکے ایاکم وایاھم[4] اُن سے دُور رہو اور اُن کو اپنے سے دُور کرو کہیں تم کو بہکا نہ دیں کہیں وہ تم کو فتنے میں نہ ڈال دیں۔

---

[1] القرآن ۶/۱۱۶

[2] القرآن ۶/۱۱۷

[3] القرآن ۶/۱۱۲

[4] صحیح مسلم النہی عن الروایۃ عن الضعفاء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۰

Marfat.com

بھائیو! ایک سہل سی بات ہے اسے غور فرمالو۔ تم اپنے رب جل وعلا اپنے قرآن اپنے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر سچا ایمان رکھتے ہو یا معاذاللہ کچھ شک ہے! جسے شک ہو اسے اسلام سے کیا علاقہ وہ ناحق اپنے آپ کو مسلمان کہہ کر مسلمانوں کو کیوں بدنام کرے۔ اور اگر سچا ایمان ہے تو اب یہ فرمایئے کہ ان کے لکچروں نداؤں میں آپ کے رب[ع۱] و قرآن و نبی و ایمان کی تعریف ہوگی یا مذمت۔ ظاہر ہے کہ دوسری ہی صورت ہوگی اور اسی لیے تم کو بلاتے ہیں کہ تمھارے منہ پر تمھارے خدا[ع۲] و نبی و قرآن و دین کی توہین و تکذیب کریں۔

اب ذرا غور کرلیجئے ایک شریر نے زید کے نام اشتہار دیا کہ فلاں وقت فلاں مقام پر میں بیان کروں گا کہ تیرا باپ ولدالحرام اور تیری ماں زانیہ تھی، للہ انصاف، کیا کوئی غیرت والا حمیت والا انسانیت والا جبکہ اُسے اس بیان سے روک دینے باز رکھنے پر قادر نہ ہو اُسے سُننے جائے گا حاشا للہ کسی بھنگی چمار سے بھی یہ نہ ہوسکے گا پھر ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ دیکھو کہ اللہ[ع۳] و رسول و قرآن عظیم کی توہین تکذیب مذمت سخت تر ہے یا ماں باپ کی گالی۔ ایمان رکھتے ہو تو اُسے اُس سے کچھ نسبت نہ جانو گے۔ پھر کون سے کلیجے سے اُن جگر شگاف ناپاک ملعون بہتانوں افتراؤں شیطانی اُٹکلوں ڈھکوسلوں کو سُننے جاتے ہو بلکہ حقیقۃً انصافاً وہ جو کچھ بکتے اور اللہ[ع۴] و رسول و قرآن عظیم کی تحقیر کرتے ہیں اس سب کے باعث یہ سننے والے ہیں اگر مسلمان اپنا ایمان سنبھالیں اپنے رب[ع۵] و قرآن و رسول کی عزت عظمت پیش نظر رکھیں اور ایکا کرلیں کہ وہ خبیث لکچر گندی ندائیں سننے کوئی نہ جائے گا جو وہاں موجود ہو وہ بھی فوراً وہی مبارک ارشاد کا کلمہ کہہ کر تو جھوٹا ہے چلا جائے گا تو کیا وہ دیواروں پتھروں سے اپنا سر پھوڑیں گے تو تم سُن سُن کر کھلواتے ہو نہ تم سنو نہ وہ کہیں، پھر انصاف کیجئے کہ اُس کہنے کا وبال کس پر ہوا۔ علماء فرماتے ہیں ہٹے کٹے جوان تندرست جو بھیک مانگنے کے عادی ہوتے اور اسی کو اپنا پیشہ کرلیتے ہیں اُنھیں دینا ناجائز ہے کہ اس میں گناہ پر مدد دینی ہے لوگ نہ دیں تو جھک ماریں اور محنت مزدوری کریں۔ بھائیو! جب اس میں گناہ کی امداد ہے تو اس میں تو کفر کی مدد ہے والعیاذ باللہ تعالٰی قرآن عظیم کی نص قطعی نے ایسی جگہ سے فوراً ہٹ جانا فرض کردیا اور وہاں ٹھہرنا فقط حرام ہی نہ فرمایا بلکہ سُنو تو کیا ارشاد کیا۔ رب عزوجل فرماتا ہے:

وقد نزل علیکم فی الکتٰب ان اذا سمعتم اٰیٰت اللہ یکفر بہا ویستہزأ بہا فلا تقعدوا معہم حتی یخوضوا فی حدیث غیرہ انکم اذا مثلہم ان اللہ جامع المنٰفقین والکٰفرین فی جہنم جمیعا[۱] یعنی بے شک

ع۱ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
ع۲ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
ع۳ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
ع۴ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
ع۵ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
۱ القرآن ۴/۱۴۰

Marfat.com

اللہ تم پر قرآن میں حکم اتار چکا کہ جب تم سنو کہ خدا کی آیتوں سے انکار ہوتا اور اُن کی ہنسی کی جاتی ہے تو اُن لوگوں کے پاس نہ بیٹھو جب تک وہ اور باتوں میں مشغول نہ ہوں اور تم نے نہ مانا اور جس وقت وہ آیات اللہ پر اعتراض کر رہے ہیں وہاں بیٹھے تو جب تم بھی انھیں جیسے ہو بیشک اللہ تعالیٰ منافقوں اور کافروں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا، آہ آہ حرام تو ہر گناہ ہے یہاں تو اللہ واحد قہار یہ فرما رہا ہے کہ وہاں ٹھہرے تو تم بھی اُنھیں جیسے ہو۔

مسلمانو! کیا قرآن عظیم کی یہ آیات تم نے منسوخ کر دیں یا اللہ عزوجل کی اس سخت وعید کو سچّا نہ سمجھے یا کافروں جیسا ہونا قبول کر لیا اور جب کچھ نہیں تو اُن جمگھٹوں کے کیا معنے ہیں جو آریوں یا پادریوں کے لکچروں ندوں پر ہوتے ہیں اُن جلسوں میں شرکت کیوں ہے جو خدا[1] و رسول و قرآن پر اعتراضوں کے لیے جاتے ہیں۔

بھائیو! میں نہیں کہتا قرآن فرماتا ہے کہ انکم اذا مثلھم اُن لکچروں پر جمگھٹ والے اُن جلسوں میں شرکت والے سب اُنھیں کافروں کے مثل ہیں وہ علانیہ بک کر کافر ہوئے یہ زبان سے کلمہ پڑھیں اور دل میں خدا[2] و رسول و قرآن کی اتنی عزت نہیں کہ جہاں اُن کی توہین ہوتی ہو وہاں سے بچیں تو یہ منافق ہوئے جب تو فرمایا کہ اللہ اُنھیں اور اُنھیں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا کہ اب یہاں تم لکچر دو اور تم سنو ذق انك انت العزیز الکریم[1] الٰہی اسلامی کلمہ پڑھنے والوں کی آنکھیں کھول ولا حول ولا قوۃ الّا باللہ العلی العظیم۔ مسلمان اگر قرآن عظیم کی اس نصیحت پر عمل کریں تو ابھی ابھی دیکھیں کہ اعداء اللہ کے سب بازار ٹھنڈے ہوئے جاتے ہیں ملک میں ان کے شور و شر کا نشان نہ رہے گا جہنم کے کُندے شیطان کے بندے آپس ہی میں ٹکرا ٹکرا کر سر پھوڑیں گے اللہ و رسول[3] و قرآن عظیم کی توہینوں سے مسلمانوں کا کلیجا پکانا چھوڑیں گے اور اپنے گھر بیٹھ کر بکے بھی تو مسلمانوں کے کان تو ٹھنڈے رہیں گے اے رب میرے توفیق دے وحسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ وصحبہ اجمعین۔ خیر بات دُور پہنچی اور بحمد اللہ تعالیٰ بہت نافع و ضروری تھی۔ کہنا یہ تھا کہ وسوسۂ شیطان کا تیسرا علاج یہ ہے کہ خبیث تو جھوٹا ہے امام ابو حازم کہ اجلۂ ائمہ تابعین سے ہیں اُن کے پاس ایک شخص آکر شاکی ہوا کہ شیطان مجھے وسوسے میں ڈالتا ہے اور سب سے زیادہ سخت مجھ پر یہ گزرتا ہے کہ آکر کہتا ہے تُو نے اپنی عورت کو طلاق دے دی امام نے فوراً فرمایا کیا تو نے میرے پاس آکر میرے سامنے اپنی عورت کو طلاق نہ دی وہ گھبرا کر بولا خدا کی قسم میں نے کبھی آپ کے پاس اُسے طلاق نہ دی فرمایا جس طرح میرے آگے قسم کھائی شیطان سے کیوں نہیں قسم کھا کر کہتا کہ وہ تیرا پیچھا چھوڑے اخرجہ

عہ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عہ۲ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عہ۳ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

ل القرآن ۴۴/ ۴۹

Marfat.com

ابوبکر بن ابی داود فی کتاب لوسوستہ

(۴) وسوسہ کا اتباع اپنے حول وقوت پر نظر سے ہوتا ہے ابلیس خیال ڈالتا ہے کہ تُو نے یہ عمل کامل نہ کیا اس میں فلاں نقص رہ گیا یہ اُس کی تکمیل کے خیال میں پڑتا ہے حالانکہ جتنا رخصت شرعیہ کے مطابق ہوگیا وہ بھی کامل وکافی ہے اکملیت کے درجات اکملوں کے لائق ہیں دشمن سے کہہ کہ اپنی دلسوزی اٹھا رکھے مجھ سے تو اتنا ہی ہوسکتا ہے ناقص ہے تو میں خود ناقص ہوں اپنے لائق میں بجالایا میرا مولٰی کریم ہے میرے عجز وضعف پر رحم فرما کر اتنا ہی قبول فرمالے گا اُس کی عظمت کے لائق کون بجالاسکتا ہے ؎

بندہ ہمان بہ کہ ز تقصیر خویش — عذر بدرگاہِ خدا آورد
ورنہ سزاوارِ خداوندیش — کس نتواند کہ بجا آورد

(بندہ وہی بہتر ہے کہ اپنے قصور کا عذر اللہ تعالٰی کی درگاہ میں کرے ورنہ خدا کی شان کے لائق کوئی شخص پورا نہیں کرسکتا۔ ت)

علامہ محمد زرقانی رحمہ اللہ تعالٰی شرح مواہب لدنیہ شریف میں فرماتے ہیں:

قال فی النصائح الوسوسۃ من اٰفات الطہارۃ واصلہا جہل بالسنۃ او خبال فی العقل ومتبعہا متکبر مدل بنفسہ سیئ الظن بعبادۃ اللہ معتمد علی عملہ معجب بہ وبقوتہ وعلاجہا بالتلہی عنہا الخ[2]

نصائح کے اندر فرماتے ہیں وسوسہ طہارت کے نقص کی وجہ سے ہوتا ہے اصل میں سنّت سے بے خبری یا عقل کی خرابی ان کا پیروکار متکبر اپنے نفس کو اللہ تعالٰی کی عبادت میں بدگمانی کی طرف مائل کرنے والا اپنے عمل اور قوت پر بے جا بھروسہ خود پسندی ہے اس کا علاج یہ ہے کہ اس سے اعراض کرے۔ (ت)

مولانا شیخ محقق عبدالحق محدّث دہلوی رحمہ اللہ تعالٰی شرح سفر السعادۃ میں فرماتے ہیں:

در دفع آں خاطر تکلف ننمایند و درپے آں نروند وہم برخصت عمل کنند واگر شیطان لبسیار مزاحمت دہد وگوید کہ ایں عمل کہ تو کردی ناقص ونادرست ست وپذیرائے درگاہ حق نے برغم او بگوید کہ توبرو از دست من

ان کے دفع کرنے میں تکلف نہ کریں اور ان کے پیچھے نہ جائیں اور رخصت پر عمل کریں۔ اگر شیطان بہت زیادہ تنگ کرے اور کہے کہ یہ کام جو تو نے کیا ناقص اور غلط ہے اللہ کی بارگاہ میں مقبول نہیں اس کو کہو تو جا میں اس سے

---

[1] کتاب الوسوسہ لابی بکر بن ابی داؤد۔

[2] زرقانی شرح مواہب لدنیۃ اسراف فی الوضوء مطبعۃ عامرہ مصر ۷/۲۸۸

Marfat.com

زیادہ بریں نمی آید و مولائے من کریم ست تعالیٰ از من ہمیں قدر پذیرد و فضل و رحمت وی واسع ست[1]

زیادہ نہیں کر سکتا میرا آقا و مولیٰ کریم ہے ہم سے اتنا ہی قبول کرلے گا اُس کی رحمت و فضل وسیع ہے۔ ت

(۵) آخر الدواء الکی و آخر الحیل السیف (آخری دوا داغنا ہے اور آخری حیلہ تلوار۔ ت)

یُوں بھی نہ گزرے تو کہے فرض کردم کہ میرا وضو نہ ہوا میری نماز نہ سہی مگر مجھے تیرے زعم کے مطابق بے وضو یا ظہر کی تین رکعت پڑھنی گوارا ہے اور اے ملعون تیری اطاعت قبول نہیں جب یوں دل میں ٹھان لی وسوسہ کی جڑ کٹ جائے گی اور بعونہٖ تعالیٰ دشمن ذلیل و خوار پسپا ہوگا۔ یہی معنے ہیں اُس ارشاد امام اجل مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے کہ فرماتے :

لان اصلی وقد خرج منی شیئ احب الی من ان اطیع الشیطان[2]۔ ذکرہ فی الحدیقۃ الندیۃ۔

مجھے بے وضو نماز پڑھ لینی اس سے زیادہ پسند ہے کہ شیطان کی اطاعت کروں۔

امام اجل قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایک شخص نے شکایت کی کہ نماز میں مجھے بہت سہو ہوتا ہے سخت پریشان ہوتا ہوں فرمایا :

امض فی صلاتک فانہ لن یذھب ذلک عنک حتی تنصرف وانت تقول ما اتممت صلاتی[3]۔ رواہ امام دارالھجرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی مؤطاہ۔

اپنی نماز پڑھے جا کہ یہ شبہے دفع نہ ہوں گے جب تک تو یہ نہ کہے کہ ہاں میں نے نماز پوری نہ کی یعنی یونہی سہی مگر میں تیری نہیں سُنتا۔ ت

مرقاۃ میں ہے :

المعنی لاتذھب عنک تلک الخطرات الشیطانیۃ حتی تفرغ من الصلوٰۃ وانت تقول للشیطان صدقت ما اتممت صلاتی لکن ما اقبل قولک ولا اتمہا ارغامالک ونقضا لما اردتہ منی وھذا اصل عظیم لدفع الوساوس وقمع ھواجس الشیطن فی سائر الطاعات والحاصل ان الخلاص من

معنی یہ کہ شیطانی خطرات تجھ سے دور نہ ہوں گے تاوقتیکہ نماز سے فارغ نہ ہو، تو شیطان سے کہہ تو نے ٹھیک کہا کہ میری نماز درست نہیں لیکن میں تیری بات نہیں مانتا تیری غلط نشان دہی کو پُورا نہیں کرتا مجھ سے تُو جو چاہتا ہے میں نہیں کروں گا وسواس کو ختم کرنے کی یہ بنیاد ہے اور تمام طاعات میں شیطانی وسواس کا

---

[1] شرح سفر السعادۃ اسراف فی الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ص ۳۰
[2] حدیقۃ الندیۃ ذم الوسوسۃ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۶۸۸
[3] مؤطا امام مالک العمل فی السہو میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۸۴

Marfat.com

الشیطان انما ھو بعون الرحمن والاعتصام بظواھر الشریعۃ وعدم الالتفات الی الخطرات والوساوس الذمیمۃ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔[1]

قلع قمع کاحاصل کلام شیطان سے خلاصی ، اور یہ اللہ رحمان کی مدد سے ہے اور شریعت پر استقامت اور خطرات وساوس ذمیمہ سے بے توجہی ہے ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔(ت)

الحمد للہ یہ فتوٰی لاحول شریف پر تمام ہُوا اس سوال کے متعلق کسی کتاب میں چند سطروں سے زاید نہ تھا خیال تھا کہ دو تین ورق لکھ دیے جائیں گے ولہذا ابتدا میں خطبہ بھی نہ لکھا مگر جب فیض بارگاہ عالم پناہ سید العالمین محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوش پر آیا ایک مبسوط رسالہ ہوگیا عظیم وجلیل فوائد جزیل پر مشتمل جو اس کے غیر میں نہ ملیں گے والحمد للہ رب العالمین بلکہ متعدد جگہ قلم روک لیا کہ طول زاید ہوتا اور اسی کے مضامین سے ایک مستقل رسالہ بسط الیدین جس کا ذکر اُوپر گزرا جُدا کرلیا لہذا مناسب کہ اس کا تاریخی نام بارق النور فی مقادیر ماء الطہور ۱۳۲۷ھ (پاک پانی کی مقدار پر نورانی چمک۔ت) ہو اور خطبہ کہ سابقا نہ ہوا لاحقا مسطور ہو کہ النہایۃ ھی الرجوع الی البدایۃ (انتہا ابتدا کی طرف لوٹتی ہے۔ت) اول باآخر نسبتے دارد (اول آخر سے نسبت رکھتا ہے)

فالحمد للہ الذی انزل من السماء ماء طھورا لیذھب عنا الرجس ویطھرنا بہ تطھیرا ووضع المیزان وقدر کل شیئ تقدیرا کی نختار العدل ونجتنب طرفیہ اسرافا وتقتیرا واطھر الصلاۃ واطیب السلام علی من ارسل بشیرا ونذیرا وداعیا الی اللہ باذنہ سراجا منیرا فطھرنا بمیاہ فیضہ الھامر الماطر کثیرا غزیرا واذھب عنا ارجاس الکفر وانجاس الضلال بسحاب فضلہ المنھل ابدا کل حین وان ھلا کبیرا فصلی اللہ تعالٰی علیہ وعلٰی الہ وصحبہ وبارك وسلم تسلیما کثیرا کثیرا امین ھذا ولاجل العجل اذکان تمبیقہ وطبع الفتاوی جارٍ والطبع مشغول بشیون اھم

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے اس نے آسمان سے پاک پانی نازل فرمایا تاکہ ہماری ناپاکی دُور کرکے طاہر ومطہر کرے اور میزان رکھی اور ہر چیز کی مقدار معین کی تاکہ ہم عدل اختیار کریں اور اسراف وکنجوسی سے اجتناب کریں طیب وطاہر صلاۃ وسلام اُن پر جن کو بشیر ونذیر اپنے حکم سے داعی الی اللہ اور سراج منیر بناکر بھیجا ہم کو ان کے فیض کے بہنے برستے کثیر پانی سے پاک فرما اور ہم سے کفر وگمراہی کی نجاستیں ان کے فضل کے سیراب کرنیوالے کثیر پانی سے پاک فرما اور ہم سے کفر وگمراہی کی نجاستیں ان کے فضل کے سیراب کرنے والے بادل سے ہمہ وقت دور رکھ اور تیز بارش فرما فصلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وصحبہ وبارک وسلم تسلیما کثیرا کثیرا امین۔ چونکہ اس فتوٰی کی

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الوسوسۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۱۴۵

Marfat.com

عظيمة الاخطار مع هجوم الهموم وجمود الذهن وخمود الافكار تبقى خبايا المرام فى زوايا الكلام لاسيما اثنتان **الاول** حديث الغرفة وقد علمت ما فيه من الاشكال فلو ارسلت الغرفة على الجبهة كما هو السنة فى فتاوى الامام قاضى خان وخزانة المفتين ان اراد غسل وجهه يضع الماء على جبينه حتى ينحدر الماء الى اسفل الذقن ولا يضع على خده ولا على انفه ولا يضرب على جبينه ضربا عنيفا اهـ[1] فمعلوم قطعا ان الماء لايستوعب جميع اجزاء الوجه وان استقبل الماء فى مسيله فاخذه باليد وامرها على اطراف الوجه لم يكن غسلا كما قدمت من قبل نفسى لوضوحه لشهادة العقل والتجربة ثم رأيته منصوصا عليه فى الخلاصة والخزانة اذ يقولان الغسل مرة فريضة عندنا وان توضأ مرة سابغة جاز وتفسير السبوغ ان يصل الماء الى العضو ويسيل ويتقاطر منه قطرات اما اذا افاض الماء على راس العضو فقبل ان يصل الى المرفق او الكعب يمسك الماء ويمد بكفه الى اخر العضو لا يكون سبوغا اهـ[2] هذا لفظ الخلاصة ولفظ خزانة المفتين الغسل مرة سابغة فريضة[3] ثم ذكر مثله وزيادة

نگارش کے وقت دوسرے فتوی کی طباعت کا کام جاری تھا اور کچھ طبیعت بھی موزوں نہ تھی تو بعض چیزیں درج کرنا رہ گئی تھیں، خاص طور پر دو امور لائق توجہ ہیں:

اوّل غرفہ کی حدیث، اور اس میں جو اشکال ہے' وہ آپ کو معلوم ہے، تو اگر پورا چُلّو بھر پانی منہ پر چھوڑ دیا جائے، جیسا کہ سنّت ہے، چنانچہ فتاوی قاضی خان اور خزانۃ المفتین میں ہے کہ اگر چہرہ دھونے کا ارادہ کرے تو پانی پیشانی پر ڈالے یہاں تک کہ ٹھوڑی کے نیچے تک بہہ کر آجائے، رخسار اور ناک پر پانی نہ مارے اور نہ ہی سختی کے ساتھ اپنی پیشانی پر مارے اھ تو یہ چیز قطعی طور پر معلوم ہے کہ پانی پورے چہرے پر محیط نہیں ہوتا ہے، اور اگر بہتے ہوئے پانی کو ہاتھ سے لے کر چہرے کے کناروں پر مَل لیا تو یہ دھونا قرار نہ پائے گا، جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہُوں اور یہ چیز عقل و تجربہ کی شہادت سے واضح ہے، پھر یہی چیز میں نے خلاصہ اور خزانہ میں منصوص دیکھی۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ دھونا ہمارے نزدیک فرض ہے' اور اگر اچھی طرح ایک مرتبہ دھو لیا تو کافی ہے، اور "سبوغ" کی تفسیر یہ ہے کہ پانی عضو پر پہنچ کر بہنے لگے، اور اگر پانی عضو کے سر پر بہایا اور قبل اس کے کہ وہ کہنیوں یا ٹخنوں تک پہنچے اس کو کھینچ کر دوسرے اعضاء تک پہنچایا' یہ "سبوغ" نہیں اھ یہ خلاصہ کے الفاظ ہیں اور خزانۃ المفتین

---

[1] فتاوی قاضی خان باب الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۱۶

[2] خلاصۃ الفتاوی نوع آخر سنن الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۲۲

[3] خزانۃ المفتین

Marfat.com

والثانی روایة الحسن فی توزیع الماء علی الاعضاء، وما استظهرت فی توجیهه قبیل الامر الرابع فیعکره بعد ان یحاسبوا سنة الاستنجاء ویترکوا هذه السنن التی کانها للوضوء الاجزاء لاسیما ولفظ الخلاصة فی اخر فصل الغسل والحاصل ان الرطل للاستنجاء والرطل للقدمین والرطل لسائر الاعضاء[1] اھ ولفظ وجیز الکردری فی صدر فصل الوضوء رطل للاستنجاء واخر لغسل الرجل واخر لبقیة الاعضاء[2] اھ فھذا ظاهر فی شمول الفم والانف فکذا الیدان الی الرسغین علی انك علمت بعد التسویة بین مجموع نفس الوجه والیدین وبین القدمین فلیتأمل لعل اللّٰه یحدث بعد ذلك امرا وصلی اللّٰه تعالٰی علی اعظم الانبیاء قدرا وفخرا وعلی اٰله وصحبه واولیائه وحزبه اولی واخری وبارك وسلم واللّٰه سبحٰنه وتعالٰی اعلم وعلمه جل شانه اتم واحکم۔

کے لفظ یہ ہیں کہ مکمل طور پر دھونا ایک تبہ فرض ہے پھر ویسا ہی ذکر کیا اور اضافہ کیا۔

دوم حسن کی روایت جو پانی کو اعضاء پر تقسیم کرنے سے متعلق ہے، اور جو توجیہ میں نے اس کی امر رابع سے کچھ پہلے کی ہے تو اس کو یہ امر مکدر کرتا ہے کہ وہ استنجاء کی سنتوں کا تو حساب لگائیں اور ان سنتوں کو ترک کردیں جو گویا وضو کے لیے اجزاء ہیں، خاص طور پر خلاصہ کی عبارت جو فصل غسل کے آخر میں ہے، اور خلاصہ یہ ہے ایک رطل استنجاء کے لیے اور دو قدموں کے ایک رطل، اور باقی اعضاء کے لیے ایک رطل ہے اھ

اور وجیز کردری میں وضوء کی فصل کے شروع میں ہے کہ ایک رطل استنجاء کے لیے، ایک رطل پیر دھونے کے لیے اور ایک باقی اعضاء کے لیے اھ یہ ظاہر ہے کہ اس میں منہ، ناک اور اسی طرح دونوں ہاتھ دونوں پہنچوں تک شامل ہیں، علاوہ ازیں آپ کو علم ہوگیا ہے کہ چہرے، دونوں ہاتھ اور دونوں قدموں کے درمیان برابری بعید ہے فلیتأمل لعل اللّٰه یحدث بعد ذلك امرا۔ ت

مسئلہ ۱۸: از کلکتہ دھرم تلا نمبر ۶ مرسلہ جناب مرزا غلام قادر بیگ صاحب ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۱۱ھ
و باردوم از ملک بنگال ضلع نواکھالی مقام ہتیا مرسلہ مولوی عباس علی عرف مولوی عبدالسلام صاحب ۲۰ ذی الحجہ ۱۳۱۵ھ۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ حالتِ جنابت میں ہاتھ دھو کر کُلّی کرکے کھانا کھانا کراہت رکھتا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی نوع منہ کیفیۃ الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۴
[2] فتاوٰی بزازیۃ علٰی حاشیۃ الہندیۃ فصل الثالث فی الوضوء ۴/۱۱ نورانی کتب خانہ پشاور

Marfat.com

الجواب

نہ۔ اور بغیر اس کے مکروہ۔ اور افضل تو یہ ہے کہ غسل ہی کرلے ورنہ وضو کہ جہاں جنب ہوتا ہے ملائکہ رحمت اُس مکان میں نہیں آتے۔ کما نطقت بہ الاحادیث (جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔ ت)

درمختار میں ہے:

لاباس باکل وشرب بعد مضمضۃ وغسل ید و اما قبلھا فیکرہ للجنب[1] اھ ملخصا

جنبی کو کُلی کرنے اور ہاتھ دھونے کے بعد کھانے پینے میں حرج نہیں، بغیر کلی و ہاتھ دھوئے مکروہ ہے (ت)

ردالمحتار میں حاشیہ حلبی سے ہے:

وضوء الجنب لھذہ الاشیاء مستحب کوضوء المحدث[2]

ان اشیاء کے لیے جنبی کو وضو کرنا مستحب ہے محدث کے وضو کی طرح (ت)

امام طحاوی شرح معانی الآثار میں مالک بن عبادہ غافقی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی کہ انھوں نے حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ حاجتِ غسل میں کھانا تناول فرمایا، انھوں نے فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے سامنے اس کا ذکر کیا فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کو اعتبار نہ آیا انھیں کھینچتے ہوئے بارگاہِ انور میں حاضر لائے اور عرض کی: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ کہتے ہیں کہ حضور نے بحالِ جنابت کھانا تناول کیا۔ فرمایا: نعم اذا توضأت اکلت وشربت ولکنی لا اصلی ولا اقرء حتی اغتسل[3] ہاں جب میں وضو فرمالوں تو کھاتا پیتا ہوں مگر نماز و قرآن بے نہائے نہیں پڑھتا۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۱۹

غرہ شعبان ۱۳۱۷ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ حالت ناپاکی میں مسجد میں جانا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا

الجواب

حرام ہے مگر بضرورتِ شدیدہ کہ نہانے کی ضرورت ہے اور ڈول رسّی اندر رکھا ہے اور یہ اُس کے سوا کوئی سامان کر نہیں سکتا نہ کوئی اندر سے لادینے والا ہے یا کسی دشمن سے خائف ہے اور مسجد کے سوا جائے پناہ نہیں اور نہانے کی مہلت نہیں ایسی حالتوں میں تیمم کرکے جاسکتا ہے، صورتِ اولٰی میں صرف اتنی دیر کے لیے کہ ڈول رسّی

---

[1] الدرالمختار باب الحیض مجتبائی دہلی ۱/ ۵۱

[2] ردالمحتار ؍؍ مصطفٰی البابی مصر ۱/ ۲۱۵

[3] شرح معانی الآثار باب ذا الجنب والحائض سعید کمپنی کراچی ۱/ ۶۵

Marfat.com

لے آئے اور صورت ثانیہ میں جب تک وُہ خوف باقی رہے۔

اقول بلکہ صورت ثانیہ میں اگر دشمن سر پر آ گیا تیمم کی بھی مہلت نہیں تو بے تیمم چلا جائے اور کواڑ بند کرنے کے بعد تیمم کرلے فان الحقین اذا اجتمعا قدم حق العبد لفقرہ وغنی المولی (اگر حق اللہ اور حق العبد جمع ہو جائیں تو حق العبد پورا کرے بوجہ احتیاج' اللہ تعالٰی غنی بے پرواہے۔ت) صرف اس ضرورت کے لیے کہ گرم پانی سقائے میں ہے اور سقایہ مسجد کے اندر ہے باہر تازہ پانی موجود ہے گرم پانی لینے کو بے غسل مسجد میں جانا جائز نہیں مگر وہی ضرورت کی حالت میں کہ اگر تازہ پانی سے نہائے گا تو صحیح تجربے یا طبیب حاذق مسلم غیر فاسق کے بتانے سے معلوم ہے کہ بیمار ہو جائے گا یا مرض بڑھ جائے گا اور باہر کہیں گرم پانی کا سامان نہیں کر سکتا نہ اندر سے کوئی لا دینے والا ہے تو تیمم کرکے اندر جاکر لا سکتا ہے واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲۰   ۴ جمادی الآخرہ ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ مسلمان کو نہانے کی حاجت ہو اُس حالت میں مسجد کے لوٹے وغیرہ کو ناپاک ہاتھ سے چھُونا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب

ہاتھ پر اگر کوئی نجاست لگی ہے کہ ہاتھ سے چھُوٹ کر لگ جائے گی تو چھُونا جائز نہیں اگرچہ لوٹا نہ مسجد کا ہو نہ کسی دوسرے شخص کا بلکہ خود اپنی ملک ہو کہ بلا ضرورت پاک شے کو ناپاک کرنا ناجائز و گناہ ہے بحرالرائق بحث ماء مستعمل میں بدائع سے ہے تنجیس الطاھر حرام[1] (پاک کو ناپاک کرنا حرام ہے۔ت) اور اگر کوئی نجاست نہیں صرف نہانے کی حاجت ہے تو جائز ہے اگرچہ ہاتھ یا لوٹا تر ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲۱ ازپیلی بھیت محلہ پنجابیاں مرسلہ شیخ عبدالعزیز صاحب ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اِن مسائل میں اوّل یہ کہ سوا مصحف خاص کے کہ جس کے چھُونے کی جنب اور محدث کے حق میں شریعت سے ممانعت صریح واقع ہوئی ہے بعض مصاحف اس قسم کے رائج ہوئے ہیں کہ اُن میں علاوہ نظم قرآن شریف کے دیگر مضامین بھی شامل ہوتے ہیں چنانچہ بعض قسم اُس کی مترجم ہیں کہ مابین السطور ترجمہ فارسی یا اردو کا ہوتا ہے اور بعض مترجم کے حواشی پر کچھ کچھ فوائد بھی متعلق ترجمہ کے ثبت ہوتے ہیں بلکہ بعض میں فوائد متعلق قراءۃ اور رسم خط وغیرہ بھی درج ہوتے ہیں اور بعض اقسام ترجمہ کے حاشیوں پر کوئی کوئی تفسیر بھی چڑھی ہوتی ہے بعض پر عربی مثل جلالین وغیرہ کے اور بعض میں فارسی اور اردو مثل حسینی وغیرہ کے چڑھاتے ہیں علی ہذا القیاس اس قسم

---

[1] بحرالرائق بحث الماء المستعمل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

Marfat.com

کے مصاحف کے مس کرنے کا حکم بحق جنب اور محدث کے حرام ہے یا مکروہ اور درصورت کراہت تحریمی ہوگی یا تنزیہی یا جائز یا بلاکراہت ہے بینوا توجروا۔

الجواب

مُحدِث کو مصحف چھُونا مطلقاً حرام ہے خواہ اُس میں صرف نظم قرآن عظیم مکتوب ہو یا اُس کے ساتھ ترجمہ و تفسیر و رسم خط وغیرہا بھی کہ ان کے لکھنے سے نام مصحف زائل نہ ہوگا آخر اُسے قرآن مجید ہی کہا جائے گا ترجمہ یا تفسیر یا اور کوئی نام رکھا جائیگا یہ زوائد قرآن عظیم کے توابع ہیں اور مصحف شریف سے جُدا نہیں ولہذا حاشیۂ مصحف کی بیاض سادہ کو چھُونا بھی جائز ہوا بلکہ پٹھوں کو بھی بلکہ چولی پر سے بھی بلکہ ترجمہ کا چھُونا خود ہی ممنوع ہے اگرچہ قرآن مجید سے جُدا لکھا ہو ہندیہ میں ہے:

منہا حرمۃ مس المصحف لا یجوز لہما وللجنب والمحدث مس المصحف الا بغلاف متجاف عنہ کالخریطۃ والجلد الغیر المشرز لا بما ہو متصل بہ ہو الصحیح ہکذا فی الہدایۃ وعلیہ الفتوی کذا فی الجوہرۃ النیرۃ والصحیح منع مس حواشی المصحف والبیاض الذی لاکتابۃ علیہ ہکذا فی التبیین[1]۔

اُنھیں سے مصحف کو چھُونے کی حرمت ہے، یہ اُن دونوں کو جائز نہیں، اسی طرح جنبی کو اور مُحدِث کو مصحف چھُونا جائز نہیں، ہاں ایسے غلاف کے ساتھ چھُو سکتے ہیں جو مصحف سے الگ ہو جیسے تھیلا اور وہ جلد جس میں شیرازہ بندی نہ کی گئی ہو، نہ کہ وہ جلد جو مصحف کے ساتھ متصل ہو، یہی صحیح ہے، ہدایہ میں بھی ایسا ہی ہے اور اسی پر فتوٰی ہے کذا فی الجوہرۃ النیرہ، اور صحیح یہ ہے کہ جو حواشی مصحف پر ہوں بلکہ وہ سپید حصہ جس پر لکھائی نہ ہو اس کا چھُونا بھی جائز نہیں، یہی تبیین میں ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

لوکان القراٰن مکتوبا بالفارسیۃ یکرہ لہم مسہ عند ابی حنیفۃ وھکذا عندھما علی الصحیح ہکذا فی الخلاصۃ[2]۔

اگر قرآن فارسی میں لکھا ہو تو بھی ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا چھُونا جائز نہیں، اور صحیح قول کے مطابق صاحبین کا بھی یہی مذہب ہے، ہکذا فی الخلاصہ۔ (ت)

درمختار میں ہے:

ولو مکتوبا بالفارسیۃ فی الاصح الا بغلاف المنفصل[3]۔

اور اگر فارسی میں لکھا ہو تو اس کا چھُونا حرام ہے مگر اس کے غلاف کے ساتھ جو منفصل ہو۔ (ت)

---

[1] فتاوٰی ہندیۃ فصل رابع فی احکام الحیض نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۳۸

[2] " " " " ۱/ ۳۹

[3] الدرالمختار باب الحیض مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/ ۵۱

Marfat.com

ردالمحتار میں ہے :

دون المتصل کالجلد المشرز هو الصحیح وعلیه الفتوی لان الجلد تبع سراج[1]

نہ کہ متصل غلاف کے ساتھ جیسے شیرازہ بندی کے ساتھ جلد، یہی صحیح ہے اسی پر فتوٰی ہے کیونکہ جلد تابع ہوتی ہے، سراج۔ ت

اسی میں ہے :

فی السراج عن الایضاح ان کتب التفسیر لایجوز مس موضع القراٰن منها وله ان یمس غیره وکذا کتب الفقه اذا کان فیها شیئ من القراٰن بخلاف المصحف فان الکل فیه تبع للقراٰن اھ واللّٰه سبحٰنه وتعالٰی اعلم[2]

سراج میں ایضاح سے ہے کہ کتب تفسیر میں وہ جگہ جہاں قرآن لکھا ہو اس کا چھونا جائز نہیں اور دوسری کتب چھوسکتا ہے اور اسی طرح کتب فقہ جبکہ ان میں قرآنی آیات لکھی ہوئی ہوں، مگر مصحف کا معاملہ الگ ہے کیونکہ اس میں جو کچھ ہے وہ قرآن کے تابع ہے واللّٰہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔ ت

---

[1] ردالمحتار باب الحیض مصطفی البابی مصر ۱/ ۲۱۴

[2] ردالمحتار باب الطہارۃ بحث حکم مس المصحف مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۳۰

Marfat.com

فتوی مسمّٰی بہ

ارتفاع الحجب عن وجوہ قراءۃ الجنب ۱۳۲۸

بحالتِ جنابت قرآن پڑھنے والے کی قرات کی مختلف صورتوں سے پردہ اٹھانا (ت)

مسئلہ ۲۲ ۲۲ محرم الحرام ۱۳۲۸ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جنب کو کلام اللہ شریف کی پوری آیت پڑھنی ناجائز ہے یا آیت سے کم بھی، مثلاً کسی مہم کام کے لیے حسبنا اللہ ونعم الوکیل یا کسی تکلیف پر انا للہ وانا الیہ راجعون کہہ سکتا ہے کہ یہ پوری آیتیں نہیں آیتوں کے ٹکڑے ہیں یا اس قدر کی بھی اجازت نہیں۔ بینوا توجروا

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمدا لمن انزل کتابہ وقدس جنابہ فحرم قراء تہ حال الجنابۃ والصلاۃ والسلٰم علی من اتاہ خطابہ وطھر رحابہ وعلی الاٰل والاصحابۃ وامۃ الاجابۃ۔

تمام تعریف اس اللہ کے لئے جس نے کتاب نازل کی جو اس کی بارگاہ میں مقدس ہے اور اس کی تلاوت بحالتِ جنابت حرام فرمائی اور صلوٰۃ وسلام ان پر جن کو خطاب فرمایا اور ان کے اطراف کو پاکیزہ کیا اور ان کے آل واصحاب اور امت اجابت پر۔ (ت)

اولاً یہ معلوم رہے کہ قرآن عظیم کی وہ آیات جو ذکر وثنا ومناجات ودعا ہوں اگرچہ پوری آیت ہو جیسے آیۃ الکرسی متعدد آیات کاملہ جیسے سورۂ حشر شریف کی اخیر تین آیتیں ھو اللہ الذی لا الٰہ الا ھو عالم الغیب والشہادۃ سے آخر سورۃ تک بلکہ پوری سورت جیسے الحمد شریف بہ نیت ذکر ودعا بے نیت تلاوت پڑھنا جنب وحائض ونفسا سب کو جائز ہے اسی لیے کھانے یا سبق کی ابتدا میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہہ سکتے ہیں اگرچہ یہ ایک آیت مستقلہ ہے کہ اس سے مقصود تبرک واستفتاح ہوتا ہے نہ تلاوت، تو حسبنا اللہ ونعم الوکیل

Marfat.com

اور انا للہ وانا الیہ راجعون کہ کسی مہم یا مصیبت پر بہ نیت ذکر و دعا نہ بہ نیت تلاوت پڑھے جاتے ہیں، اگر پوری آیت بھی ہوتی تو مضائقہ نہ تھا جس طرح کسی چیز کے گُمنے پر عسٰی ربنا ان یبدلنا خیرا منہا انا الٰی ربنا راغبون کہنا۔ بحر میں بعد ذکر مسائل ممانعت ہے:

ھذا کلہ اذا قرأ علی قصد انہ قرآن اما اذا قرأہ علی قصد الثناء او افتتاح امر لایمنع فی اصح الروایات وفی التسمیۃ اتفاق انہ لایمنع اذا کان علی قصد الثناء او افتتاح امر کذا فی الخلاصۃ وفی العیون لابی اللیث ولو انہ قرأ الفاتحۃ علی سبیل الدعاء او شیئا من الآیات التی فیہا معنی الدعاء ولم یرد بہ القراءۃ فلا باس بہ اھ واختارہ الحلوانی وذکر غایۃ البیان انہ المختار[1]

یہ سب اس صورت میں ہے کہ جو کوئی شخص آیات قرآنی کی تلاوت قرآن سمجھ کر کرے۔ لیکن اگر ثنا یا کسی چیز کے افتتاح کے لیے کرے تو ممنوع نہیں، یہ اصح الروایات ہے، اور بسم اللہ کے پڑھنے میں اتفاق ہے کہ یہ بنیت ثنا یا بقصد افتتاح پڑھنا ممنوع نہیں، یہی خلاصہ میں ہے، اور ابو اللیث کی العیون میں ہے کہ اگر کسی نے فاتحہ بہ نیت دعا پڑھی یا کوئی اور آیت پڑھی جس میں دعاء کا مفہوم شامل ہو اور اس میں قراءت کا ارادہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اھ اس کو حلوانی نے اختیار کیا اور غایۃ البیان میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ ت

ہاں آیۃ الکرسی یا سورہ فاتحہ اور ان کے مثل ایسی قراءت کہ سننے والا جسے قرآن سمجھے اُن عوام کے سامنے جن کو اس کا جنب ہونا معلوم ہو بآواز بہ نیت ثنا و دعا بھی پڑھنا مناسب نہیں کہ کہیں وہ بحال جنابت تلاوت جائز نہ سمجھ لیں یا اس کا عدم جواز جانتے ہوں تو اس پر گناہ کی تہمت نہ رکھیں۔

وھذا معنی ما قال الامام الفقیہ ابو جعفر الہندوانی لا افتی بھذا وان روی عن ابی حنیفۃ اھ[2] قالہ فی الفاتحۃ قال الشیخ اسمٰعیل بن عبدالغنی النابلسی والد السید العارف عبدالغنی النابلسی فی حاشیتہ علی الدرر لم یرد الہندوانی رد ھذہ الروایۃ بل قال ذلک لما یتبادر الی ذھن من یسمعہ من الجنب من غیر اطلاع علی نیۃ

ابو جعفر الہندوانی الفقیہ کی گفتگو کا یہی مفہوم ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں اس پر فتوٰی نہیں دیتا ہوں اگرچہ یہ ابو حنیفہ سے مروی ہے اھ یہ فاتحہ میں فرمایا، اسمٰعیل بن عبدالغنی النابلسی والد سید عارف عبدالغنی النابلسی نے درر پر اپنے حاشیہ میں فرمایا کہ ہندوانی نے اس روایت کو رد کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ ان کا یہ قول اس لیے ہے کہ جو شخص جنب سے قراءت سُنے گا

---

[1] بحر الرائق باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹
[2] ایضاً

Marfat.com

قائلہ من جوازہ منہ وکم من قول صحیح لایفتی بہ خوفا من محذور اٰخر ولم یقل لا اعمل بہ کیف وھو مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اھ

خود اس کے ذہن میں یہ بات آئے گی کہ شاید یہ اس کے جواز کا قائل ہے، حالانکہ اس کو اس کی نیت کا حال معلوم نہیں، بہت سے ایسے صحیح اقوال موجود ہیں کہ کسی دوسرے محذور کی وجہ سے ان پر فتوی نہیں دیا جاتا ہے، اس لیے انھوں نے یہ نہیں فرمایا کہ میں خود بھی اس روایت پر عمل نہیں کروں گا، اور یہ کیونکر ممکن تھا جبکہ یہ روایت ابوحنیفہ سے مروی ہے، اھ۔ ت

اقول وقیدت بالجھر وکونہ عند من یعلم من العوام انہ جنب لان المحذور انما یتوقع فیہ وھذا محمل حسن جدا وما بحث البحر تبعا للحلیۃ فسیاتی جوابہ وما احلی قول الشیخ اسمٰعیل انہ مروی عن الامام وکیف یرد ما قالت حذام۔

اقول میں نے اس میں جہر کی قید لگائی ہے اور یہ قید لگائی ہے کہ ایسی قراءت ان عوام کے سامنے ہو جو اس پڑھنے والے کو جنب سمجھتے ہوں، کیونکہ محذور کی توقع ایسی صورت ہی میں ہے، اور یہ عبارت کا بہت اچھا محمل ہے، اور بحر میں حلیہ کی متابعت میں جو کچھ ہے اس کا جواب عنقریب آئے گا، اور شیخ اسماعیل نے کتنی پیاری بات کہی ہے کہ یہ ابوحنیفہ سے مروی ہے تو اس کو رد کیسے کیا جا سکتا ہے۔ ت

ثانیا آیت طویلہ کا پارہ کہ ایک آیت کے برابر ہو جس سے نماز میں فرض قراءت بمذہب سیدنا امام اعظم کی روایت مصححہ امام قدوری و امام زیلعی پر ادا ہو جائے جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالی قرآن کہیں جنب کو بہ نیت قرآن اُس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہئے۔

اقول کیف وھو قراٰن حقیقۃ وعرفا فیشملہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لایقرء الجنب ولا الحائض شیئا من القراٰن[2] رواہ الترمذی وابن ماجۃ وحسنہ المنذری وصححہ النووی کما فی الحلیۃ قطعا۔

اقول یہ کیسے ممکن ہے جبکہ یہ قرآن ہی ہے حقیقۃً بھی اور عرفاً بھی، تو اس پر نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ قول صادق آئے گا کہ جنب اور حائض قرآن کا کوئی حصہ بھی نہ پڑھیں، اس کو ترمذی اور ابن ماجہ نے بافادہ تحسین منذری سے روایت کیا، اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا کما فی الحلیہ قطعا۔ ت

کون کہہ سکتا ہے کہ آیۂ مداینت کے اول سے یا یایھا الذین اٰمنوا یا آخر سے لفظ علیم چھوڑ کر ایک صفحہ بھر

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر باب الحیض سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

[2] جامع للترمذی ماجاء فی الجنب والحائض مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی دہلی ۱/ ۱۹

Marfat.com

زاید کلام اللہ بہ نیت کلام اللہ پڑھنے کی جُنب کو اجازت ہے ردالمحتار میں ہے :

لوکانت طویلۃ کان بعضھا کاٰیۃ لانھا تعدل ثلث اٰیات ذکرہ فی الحلیۃ عن شرح الجامع لفخرالاسلام اھ

اگر آیت طویل ہو تو اس کا بعض حصہ بھی آیت ہوگا، کیونکہ وہ تین آیات کے برابر ہے۔ اس کو حلیہ میں شرح جامع فخرالاسلام سے نقل کیا، اھ۔ ت

اقول ذھب قدس سرہ الی مصطلح الفقھاء ان الطویلۃ ھی التی یتأدی بھا واجب ضم السورۃ وھی التی تعدل ثلث اٰیات ولکن ارادۃ ھذا المعنی غیر لازم ھھنا اذ المناط کون المقروء قدر ما یتأدی بہ فرض القراءۃ عند الامام وھوالذی یعدل اٰیۃ فلوکانت اٰیۃ تعدل اٰیتین عدل نصفھا اٰیۃ فینبغی ان یدخل تحت النھی قطعا وقس علیہ وکیف یستقیم ان لا یجوز تلاوۃ ثلث اٰیۃ تعدل ثلث اٰیات لکونہ یعدل اٰیۃ ویجوز تلاوۃ اٰیۃ تعدل اٰیتین بترک حرف منھا مع انہ یقرب قدر اٰیتین فتبصر۔

اقول وہ قدس سرہٗ فقہاء کی اصطلاح کی طرف گئے ہیں کہ طویل آیت سے مراد وہ مقدار ہے جس سے سورۃ ملانے کا واجب ادا ہوسکتا ہو، اور یہ ایسی آیت ہے جو تین آیات کے مساوی ہو، لیکن اس اصطلاح کا اس مقام پر چلانا لازمی نہیں کیونکہ حکم کی علت یہ ہے کہ جو کچھ پڑھا جائے وہ اس مقدار میں ہو جس سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض قراءۃ ادا ہوجاتا ہو، یہ مقدار ایک آیت کی ہے، تو اگر ایک آیت دو آیات کے برابر ہو تو اس کا آدھا ایک آیت کے مساوی ہوا تو چاہیے کہ قطعی طور پر وہ نہی کے تحت داخل ہو، اور اسی پر مزید قیاس کیا جائے۔ پھر یہ کیسے درست ہوگا کہ اُس تہائی آیت کی تلاوت جائز نہ ہو جو تین آیات کے برابر ہو کیونکہ وہ ایک آیت کے برابر ہے اور ایک آیت کی تلاوت جائز ہو جو دو آیات کے برابر ہو صرف ایک حرف اس کا چھوڑ دیا جائے حالانکہ وہ دو آیات کے قریب ہے، اس پر غور کرو۔ ت

ہاں جو پارۂ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اُس کے پڑھنے کو قراءت قرآن نہ سمجھیں اُس سے فرض قراءتِ یک آیت ادا نہ ہو اُتنے کو بہ نیتِ قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے امام کرخی منع فرماتے ہیں امام ملک العلماء نے بدائع اور امام قاضی خان نے شرح جامع صغیر اور امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید اور امام عبدالرشید ولوالجی نے اپنے فتاوٰی میں اسی کی تصحیح فرمائی ہدایہ و کافی وغیرہما میں اسی کو قوت دی درمختار میں اسی کو مختار کہا حلیہ و بحر میں اسی کو ترجیح دی تحفہ و بدائع میں اسی کو قول عامہ مشایخ بتایا اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں

---

[1] ردالمحتار بحث تلاوۃ القرآن للجنب مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷

Marfat.com

خلاصہ کی فصل حادی عشر فی القراءۃ میں اسی کی تصحیح کی امام فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر اور امام رضی الدین سرخسی نے محیط پھر محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی اور زاہدی نے اس کو اکثر کی طرف نسبت کیا۔ غرض یہ دو قول مرجح ہیں :

اقول اور اول یعنی ممانعت ہی بوجوہ اقوی ہے۔

اولاً اکثر تصحیحات اُسی طرف ہیں۔

ثانیاً اُس کے مصححین کی جلالت قدر جن میں امام فقیہ النفس جیسے اکابر ہیں جن کی نسبت تصریح ہے کہ اُن کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے۔

ثالثاً اُسی میں احتیاط زیادہ اور وہی قرآن عظیم کی تعظیم تام سے اقرب۔

رابعاً اکثر ائمہ اُسی طرف ہیں اور قاعدہ ہے کہ العمل بما علیہ الاکثر (اکثر فقہا کی رائے پر عمل واجب ہے۔ ت) اور زاہدی کی نقل امام اجل علاء الدین صاحبِ تحفۃ الفقہاء و امام اجل ملک العلماء صاحبِ بدائع کی نقل کے معارض نہیں ہوسکتی۔

خامساً اطلاق احادیث بھی اُسی طرف ہے کہ فرمایا جنب و حائض قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔

سادساً خاص جزئیہ کی تصریح میں امیر المومنین مولٰی علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ کا ارشاد موجود کہ فرماتے ہیں :

اقرؤا القراٰن مالم یصب احدکم جنابۃ فان اصابہ فلا ولاحرفا واحدا[1]۔ رواہ الدارقطنی وقال ھو صحیح عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

قرآن پڑھو جب تک تمھیں نہانے کی حاجت نہ ہو اور جب حاجتِ غسل ہو تو قرآن کا ایک حرف بھی نہ پڑھو۔ دارقطنی نے کہا یہی صحیح ہے حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے۔

سابعاً وہی ظاہر الروایۃ کا مفاد ہے امام قاضی خان شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں :

لم یفصل فی الکتاب بین الاٰیۃ ومادونھا وھو الصحیح[2] اھ

کتاب میں ایک آیت اور اُس سے کم میں کچھ فرق نہیں کیا ہے یہی صحیح ہے اھ۔ ت

بخلاف قولِ دوم کہ روایت نادرہ ہے۔

رواھا ابن سماعۃ عن الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ کما ذکرہ الزاھدی۔

اس کو ابن سماعہ نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کما ذکرہ الزاہدی۔ ت

---

[1] دارقطنی باب فی النہی للجنب والحائض نشر السنۃ ملتان ۱/۱۱۸

[2] بحر الرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

Marfat.com

ثامناً قوت دلیل بھی اسی طرف ہے تو اسی پر اعتماد واجب۔

ویظھر ذلك بالکلام علی ما استدلوا به للامام الطحاوی فاعلم انه وجهه رضی الدین فی محیطه والامام فخر الاسلام فی شرح الجامع الصغیر بان النظم والمعنی یقصر فیما دون الایة ویجری مثله فی محاورات الناس وکلامهم فتمکنت فیه شبهة عدم القراٰن ولهذا لا تجوز الصلاة به اھ[1]

اور یہ چیز اس گفتگو سے ظاہر ہوتی ہے جو علماء نے امام طحاوی کی طرف سے استدلال کرتے ہوئے کہی ہے، رضی الدین نے اپنی محیط میں اور امام فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں فرمایا کہ نظم ومعنی ایک آیت سے کم میں نہیں پائے جاتے ہیں اور یہ چیز لوگوں کے محاورات اور کلام میں پائی جاتی ہے، لہذا اس میں عدم قرآن کا شبہ پختہ ہوجاتا ہے لہذا ایک آیت سے کم میں نماز جائز نہیں ہوتی ہے اھ ت

اقول اولاً لم یصل فھمی القاصر الی قصور النظم والمعنی فیما دون الایة فبعض اٰیة ربما یکون جملة تامة مستقلة بالافادة کقوله تعالی واصبر وایة تامة لا تکون کذلك کقوله تعالی اذا جاء نصر الله والفتح ○ هذا فی المعنی والنظم یتبعه وان ارید التحدی فلیس الا بنحو اقصر سورة لا بکل اٰیة اٰیة فابلغ ما ورد به التحدی قوله تعالی فاتوا بسورة من مثله وثانیاً رب اٰیة تامة تجری الفاظها علی الالسنة فی محاورات الناس کقوله تعالی ثم نظر ○ وقوله تعالی لم یلد ○ وقوله تعالی ولم یولد ○ علی انهما اٰیتان وقوله تعالی مدھامتان ○ وثالثاً جریانه فی تحاور الناس انما یورث الاشتباہ علی السامع

میں کہتا ہوں کہ میری ناقص فہم میں یہ بات نہیں آتی ہے کہ ایک آیت سے کم میں نظم ومعنی قاصر کیوں ہیں، کیونکہ بعض اوقات ایک آیت سے کم بھی مکمل جملہ ہوتی ہے جیسے "واصبر" (اور صبر کیجئے) اور کبھی ایک پوری آیۃ مکمل جملہ نہیں ہوتی ہے جیسے فرمانِ الٰہی ہے "اذا جاء نصر الله والفتح" (جب آجائے اللہ کی مدد اور فتح) یہ نظم میں ہے اور معنی اس کے تابع ہوتے ہیں، اور جہاں تک "تحدّی" کا تعلق ہے تو وہ چھوٹی سے چھوٹی سورہ سے متعلق ہے نہ کہ ہر ہر آیت سے، کیونکہ فرمانِ الٰہی ہے "فاتوا بسورة من مثله"۔

ثانیاً بہت سی مکمل آیات ایسی ہیں جو لوگوں کی زبان پر بطور محاورہ جاری ہوتی ہیں جیسے فرمانِ الٰہی ہے: ثم نظر۔ نیز لم یلد نیز ولم یولد۔ حالانکہ یہ دونوں دو آیتیں ہیں، اور مدھامتان

---

[1] بحر الرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

Marfat.com

انه جری علی لسانه ما وافق لفظه نظم القرآن اوقصد قراءة القرآن فتتمکن الشبهة عند السامع اما هو فالانسان علی نفسه بصیرة فاذا قصد التلاوة فلامعنی للاشتباه عنده و انما الاعمال بالنیات و انما لکل امرئ مانوی والاشتباه عند السامع لاینفی ما یعلمه من نفسه وکانه لاجل هذا عدل المحقق علی الاطلاق فی الفتح عن هذا التقریر و اقتصر علی ماحط علیه کلامهما اخرا وهو عدم جواز الصلاة به حیث قال وجهه ان ما دون الآیة لایعد به قارئا قال تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن کما قال صلی الله تعالی علیه وسلم لایقرء الجنب القرآن فکما لایعد قارئا بما دون الآیة حتی لاتصح بها الصلوة کذا لایعد بها قارئا فلایحرم علی الجنب والحائض اھ[1] ورده المحقق الحلبی فی الحلیة تبعا للامام النسفی فی الکافی باطلاق الحدیث من دون فصل بین قلیل وکثیر قال وهو تعلیل فی مقابلة النص فیرد لان شیئا نکرة فی موضع النفی فتعم وما دون الآیة قرآن فیمتنع کالآیة اھ[2] وتبعهما البحر ثم ش ورأیتنی علقت علیه ما نصه .

ایک آیت ہے۔

ثالثاً لوگوں کے محاورات میں سننے والے پر اشتباہ ہوتا ہے کہ اس کی زبان پر ایسا کلمہ آگیا ہے جو نظمِ قرآنی سے مطابقت رکھتا ہے یا اُس نے قرآن کی تلاوت ہی کا قصد کیا ہو لہذا ذہن سامع میں شبہہ جم جاتا ہے اور خود پڑھنے والا انسان تو خود اپنے بارے میں بخوبی جانتا ہے لہذا جب اُس نے تلاوت ہی کے ارادہ سے پڑھا تو اُس کے نزدیک اشتباہ کے کوئی معنی نہیں، اور اعمال کا دارو مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی اجر ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہو، اور سامع کے نزدیک کسی چیز میں اشتباہ کا واقع ہونا اس کے ذاتی علم کی نفی نہیں کرتا ہے اور غالباً محقق علی الاطلاق نے فتح میں اس تقریر سے اسی لیے احتراز کیا، اور اُن دونوں کے کلام کے نتیجے پر ہی اکتفاء کیا اور وہ نماز کا اس کے ساتھ جائز نہ ہونا ہے وہ فرماتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے فرمانِ الٰہی ہے تم پڑھو اُس قرآن سے جو تم کو میسر ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ناپاک شخص قرآن نہ پڑھے۔ تو جس طرح ایک آیت سے کم کے پڑھنے والے کو قاری نہیں کہتے ہیں، یہاں تک کہ اس سے نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، تو اسی طرح اس کی قرأت کرنے والا قاری نہ کہلائے گا لہذا اتنی مقدار کا جنب اور حائض کے لیے پڑھنا حرام

---

[1] فتح القدیر باب الحیض والاستحاضۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۱۴۸

[2] حلیہ

Marfat.com

نہیں کہلائے گا اھ اور محقق حلبی نے حلیہ میں اس کی تردید کی ہے، اس میں انھوں نے امام نسفی کی تائید کی ہے جو انھوں نے کافی میں فرمایا، کیونکہ حدیث میں قلیل وکثیر کی کوئی قید نہیں۔ ان دونوں نے فرمایا یہ نص کے مقابلہ میں تعلیل ہے، لہٰذا یہ تعلیل رد ہوگی کیونکہ شیئاً نکرہ حیز نفی میں ہے تو عام ہوگا، اور آیت سے کم قرآن ہے تو ممتنع ہوگا' جیسے آیت، اھ اُن دونوں کی پیروی بحر نے کی پھر ش نے کی۔ تُونے دیکھا میں نے ان کی نص پر تعلیق کی ہے۔ ت

اقول المحقق لایقیس المسألۃ علی المسألۃ بل یرید ان الاحادیث انما حرمت علی الجنب قراءۃ القراٰن وقد علمنا ان قراءۃ ما دون الاٰیۃ لاتعد قراءۃ القراٰن شرعا و الا لجازت بہ الصلاۃ لان قولہ تعالٰی فاقرؤا ما تیسر من القراٰن قد فرض القراءۃ من دون فصل بین قلیل وکثیر مع تاکید الاطلاق بما تیسر وحینئذ لاحجۃ لکم فی اطلاق الاحادیث فافہم اھ ثم لما قال الدر لو قصد التعلیم ولقن کلمۃ کلمۃ حل فی الاصح[1] وکتب علیہ ش ھذا علی قول الکرخی وعلی قول الطحاوی تعلم نصف اٰیۃ نہایۃ وغیرھا ونظر فیہ فی البحر بان الکرخی قال باستوائہا لاٰیۃ وما دونہا فی المنع واجاب فی النہر بان مرادہ بما دونہا ما بہ یسمی قارئا وبالتعلیم کلمۃ کلمۃ لایعد قارئا[2] اھ کتبت علیہ۔

میں کہتا ہوں محقق ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ پر قیاس نہیں کررہے ہیں، بلکہ اُن کا مقصود یہ بتانا ہے کہ احادیث کی رُو سے جُنبی اور حائض کے لیے قرآن کا پڑھنا ممنوع ہے' اور یہ ہمیں معلوم ہے کہ ایک آیت سے کم کا پڑھنا شرعاً تلاوت میں شمار نہیں ہوتا ہے ورنہ اس مقدار سے نماز بھی جائز ہوجاتی کیونکہ فرمان الٰہی فاقرؤا ما تیسر من القراٰن کی رُو سے محض قراءت کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اس میں کم یا زاید کی کوئی قید نہیں ہے، پھر اطلاق کی تائید ما تیسر سے کردی گئی ہے ایسی صورت میں آپ کے لیے اطلاق احادیث میں کوئی حجت نہیں فافہم اھ پھر درمختار میں ہے کہ اگر کسی نے بقصد تعلیم کسی کو قرآن کے ایک ایک کلمہ کی تلقین کی تو اصح یہ ہے کہ یہ حلال ہے، ش نے لکھا ہے کہ یہ بقول کرخی ہے، اور بقول طحاوی آدھی آیت پڑھانے کی اجازت ہے، نہایہ وغیرہ، اس میں بحر نے اعتراض کیا ہے کہ کرخی نے ایک آیت اور اس سے کم دونوں کو یکساں طور پر ناجائز قرار دیا ہے، اور نہر میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان کی مراد ما دون سے اتنی تعداد ہے کہ جس کے پڑھنے والے کو قاری کہا جاسکے اور ایک ایک کلمہ پڑھانے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے اھ اس پر میرا تبصرہ یہ ہے: ت

---

[1] الدرالمختار بحث قراءت القرآن للجنب مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۳۳

[2] ردالمحتار " " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷

Marfat.com

اقول وثانیاً هذا یؤید کلام المحقق فانکم ایضا لم تنظروا ههنا الی ان الاحادیث لم تفصل بین القلیل و الکثیر وانما مفزعکم فیه الی ان من قرأ کلمة لا یعد قارئا مع ان تلك الکلمة ایضا بعض القرآن قطعا فکذلك هم یقولون ان من قرأ ما دون الایة لایعد قارئا ایضا والا لکان ممتثلا لقوله تعالی فاقرؤا ما تیسر منه ولزم جواز الصلاة بما دون الایة بالمعنی المذکور وهو خلاف ما اجمعنا علیه اھ ثم لما قال ش بقی ما لو کانت الکلمة ایة کص وق نقل نوح افندی عن بعضهم انه ینبغی الجواز اقول و ینبغی عدمه فی مدهامتان تامل اھ[1] کتبت علیه

اقول وثالثاً وجهه علی ذلك ظاهر فانه لا یعد بهذا قارئا والا لجازت الصلوة به و به یظهر وجه ما بحث العلامة المحشی فی مدهامتان فانه تجوز به الصلاة عند الامام علی ما مشی علیه ملك العلماء فی البدائع والامام الاسبیجابی فی شرح المختصر وشرح الجامع الصغیر من دون حکایة خلاف فیه علی مذهب الامام رضی الله تعالی عنه وکل ذلك یؤید ما قدمنا فی تقریر کلام المحقق اھ ما علقت علیه وهذا رابعاً کله کلام معهم علی ما قرروا وانا **اقول** وبالله التوفیق انما توجه هذا علی کلام النهر و ش لانهما حملا مذهب

اقول یہ بھی محقق کے کلام کی تائید کرتا ہے کیونکہ تم نے یہاں بھی اس امر پر غور نہ کیا کہ احادیث میں کم اور زاید کی کوئی تفصیل موجود نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے کہ ایک کلمہ پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے حالانکہ یہ ایک کلمہ بھی قطعی طور پر قرآن ہی کا حصہ ہے، اسی طرح وہ حضرات فرماتے ہیں کہ جو شخص ایک آیت سے کم پڑھے وہ قاری نہیں کہلاتا ہے ورنہ وہ تو اللہ کے اس قول کو بجا لانے والا قرار پائے گا فاقرؤا ما تیسر منہ اور اس معنی کے اعتبار سے ایک آیت سے کم پڑھنے سے بھی نماز ہوجائے گی، حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اھ پھر "ش" نے جو فرمایا ہے کہ اگر ایک کلمہ آیت ہو جیسے ص و ق تو اس کے بارے میں نوح آفندی نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ چاہئے تو یہ کہ اس سے بھی نماز جائز ہو، میں کہتا ہوں کہ اس کی روشنی مدھامتان سے نماز نہ ہونی چاہیے تامل اھ، اس کلام پر میں نے جو لکھا ہے وہ یہ ہے کہ اس قول پر اس کی وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ اس سے اس کو قاری نہیں کہا جاتا ہے ورنہ تو اس سے نماز جائز قرار پاتی اور اسی سے اس بحث کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے جو علامہ شامی نے کی ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک "مدھامتان" سے نماز ہوجاتی ہے، بدائع میں ملک العلماء اسی پر چلے ہیں اسی طرح شرح مختصر اور شرح جامع صغیر میں امام اسبیجابی نے بھی فرمایا ہے

[1] ردالمحتار بحث قرأت القرآن للجنب مجتبائی دہلی ۱/۱۲۷

Marfat.com

الکرخی علی ما اٰل به الی قول الطحاوی فانا اثبتنا
عرش التحقیق ان ما یعد به قارئا لا یجوز
وفاقا ولو بعض اٰیة وقد شهد به کلام اولئك
الاعلام الثلثة الموجهین قول ابی جعفر کما
سمعت وهذا فخر الاسلام المختار قوله مصرحا
بعدم جواز بعض اٰیة طویلة یکون کاٰیة فان کان
ابو الحسن ایضا لا یمنع الا ما یعد به قارئا لم یبق
الخلاف فالصحیح ما نص علیه فی الحلیة و
تبعه البحران منع الکرخی مبنی علی صرافة ارساله
ومحوضة اطلاقه بعد ان تکون القراءة بقصد
القراٰن وقد سمعت نص امیر المؤمنین المرتضی
رضی الله تعالی عنه ولا حرفا واحدا قال فی الحلیة
المذکور فی النهایة وغیرها اذا حاضت المعلمة
فینبغی لها ان تعلم الصبیان کلمة کلمة وتقطع
بین کلمتین علی قول الکرخی وعلی قول الطحاوی
تعلم نصف اٰیة انتهی قال قلت وفی التفریع المذکور
علی قول الکرخی نظر فانه قائل باستواء الاٰیة وما
دونها فی المنع اذا کان بقصد القراٰن کما تقدم
فهی حینئذ عنده ممنوعة من ذکر الکلمة
بقصد القراٰن لصدق ما دون الاٰیة علیها و
هذا اذا لم تکن الکلمة اٰیة فان کانت کمدهامتان
فالمنع اظهر فان قلت لعل مراد هذا القائل
التعلیم المذکور بنیة غیر قراءة القراٰن قلت
ظاهر ان الکرخی حینئذ لیس بمشترط ان یکون
ذلك کلمة کلمة بل یجیزه ولو اکثر من

اس میں مذہب امام کا کوئی اختلاف نقل نہیں کیا ہے
ہم نے جو تقریر محقق کے مذہب کی کی ہے اس سے اس کی
تائید ہوتی ہے — — — — — —
یہ تمام کلام ان کے ساتھ اس کے مطابق ہے جو انھوں نے
تسلیم کیا۔ میرے نزدیک یہ گفتگو نہر کے کلام پر متوجہ
ہوتی ہے اسی طرح "ش" پر بھی یہ گفتگو ہو سکتی ہے
کیونکہ ان دونوں حضرات نے کرخی کے مذہب کا وہی مفہوم
لیا ہے جو طحاوی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ہم
نے ثابت کیا ہے کہ ہر وہ مقدار جس کا پڑھنے والا قاری
کہلاتا ہو جنب کو اس کی تلاوت ناجائز ہے اتفاقاً خواہ یہ آیت
کا بعض حصہ ہی کیوں نہ ہو، یہی بات اُن تین علماء کے
کلام سے معلوم ہوتی ہے جو امام طحاوی کے قول کی توجیہ
فرما رہے ہیں اور فخر الاسلام جو طحاوی کے قول کو مختار
قرار دیتے ہیں ایک آیت طویلہ کے بعض حصہ کی قراءت کے
عدم جواز کے قائل ہیں — — — — — —
تو اگر ابو الحسن جوازِ قرأت کو صرف اُسی مقدار سے متعلق
کرتے ہوں جس کے پڑھنے والے کو قاری کہا جاتا ہو تو
پھر اختلاف نہ رہا، تو صحیح وہی ہے جس پر حلیہ میں
تصریح ہے اور بحر نے اس کی پیروی کی ہے کہ کرخی نے
جو عدم جواز کا قول کیا ہے وہ مطلق ہے مگر صرف شرط
اتنی ہے کہ قرأت تلاوتِ قرآن کی نیت سے ہو، اور
امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ کی تصریح گزر چکی ہے" اور
نہ ایک حرف" حلیہ میں فرمایا نہایہ وغیرہ میں ہے کہ
اگر استانی حائضہ ہو تو بقول کرخی وہ بچوں کو ایک ایک
کلمہ الگ الگ پڑھائے اور بقول طحاوی آدھی آیت

Marfat.com

نصف اٰیۃ بعد ان لا یکون اٰیۃ نعم لعل التقیید بالکلمۃ لکونہ الغالب فی التعلیم اولان الضرورۃ تندفع فلا حاجۃ الی فتح باب المزید علیہ اھ

پڑھا سکتی ہے وُہ فرماتے ہیں کرخی کے قول پر جو تفریع کی گئی ہے اس میں نظر ہے کیونکہ وہ عدمِ جواز میں ایک آیت اور اس سے کم کو برابر کہتے ہیں بشرطیکہ یہ بقصد قرآن ہو جیسا کہ گزرا تو ایسی صورت میں جو شخص ایک کلمہ تلاوت کرے بقصدِ قرآن ان کے نزدیک جائز نہ ہوگا کیونکہ اس پر "مادون الاٰیۃ" صادق آتا ہے یہ جب ہے جبکہ وُہ کلمہ ایک آیت نہ ہو اور اگر ایک آیت ہو جیسے مدھامتٰن تو منع اظہر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اُن کی مراد اس تعلیم سے یہ ہے کہ قرآن کے غیر کی تعلیم کی نیت ہو۔ تو میں کہتا ہُوں کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں کرخی یہ شرط نہیں لگاتے کہ یہ ایک کلمہ ہو بلکہ ایسی صورت میں وُہ نصف آیت سے زاید کے بھی جواز کا قول کرتے ہیں، بس صرف پوری آیت نہ ہو، ہاں ایک کلمہ کی قید لگانا اس بنا پر ہوسکتا ہے کہ تعلیم میں یہی عام ہے، اور اسی سے ضرورت پُوری ہوجاتی ہے، تو زاید کا دروازہ کھولنے کی حاجت نہیں۔ت

اقول وثمّہ ملحظ ثالث مثل الاول ا وحسن وھو ان المرکب من کلمتین ربما لاتجد فیہ نیۃ غیر القراٰن کقولہ تعالٰی انا اللّٰہ وقولہ تعالٰی فاعبدنی وقولہ تعالٰی عصٰی اٰدم فان من قالہ فی غیر التلاوۃ فقد غوی بخلاف المفردات القراٰنیۃ فلیس شیئ منھا بحیث یتعین للقراٰنیۃ ولا یصلح للدخول فی مجاری المحاورات الانسانیۃ فذکر ما ھو اعم واکفی ولا یحتاج الی ادراک المعنی ولا غائلۃ فیہ اصلا حتی للجہال لا سیما النساء المخدرات فی الجہال وھذا کما تری کلام حسن من الحسن بمکان غیر ان اقول لا وجہ لقولہ بعد ان لا یکون اٰیۃ فان ما کان

میں کہتا ہُوں اُن کے قول کی تیسری وجہ بھی ہے جو پہلے سے زیادہ اچھی ہے اور وُہ یہ ہے کہ جو دو کلموں سے مرکب ہو تو اس میں عام طور پر غیرِ قرآن کی نیت نہیں ہوتی ہے، جیسے یہ کلمات قرآنیہ ہیں انا اللّٰہ، فاعبدنی، عصٰی اٰدم، کیونکہ یہ کلمات جو شخص تلاوت کی نیت کے بغیر کہے گا وہ گمراہ ہوجائے گا بخلاف قرآنی مفردات کے ان میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ وُہ قرآن ہی کے ہوسکتے ہیں اور انسانی محاورات کلام سے نہیں ہوسکتے، تو انھوں نے وُہ ذکر کیا ہے جو عام ہے اور اس میں معنی کے ادراک کی حاجت نہیں، اور یہ چیز جاہل تک جانتے ہیں خاص طور پر ان پڑھ پردہ نشین خواتین، جیسے کہ آپ دیکھتے ہیں یہ اچھی گفتگو ہے مگر میں

عہ ذکرتہ مماشاۃ وسیأتی ان الوجہ عندی الثانی اھ منہ

ساتھ چلتے ہوئے میں نے اس کو ضمناً ذکر کیا ہے عنقریب آتا ہے کہ میرے نزدیک دوسری وجہ معتبر ہے۔ (ت)

ملہ حلیہ

Marfat.com

بنية غير القرآن لا يتقيد بما دون اية كما تقدم و كل من اية وما دونها قد يصلح لنية غيره و قد لا كاية الكرسي والابعاض التي تلونا فما صلح صح ولو اية وما لا فلا ولو دونها وما بحث في الفاتحة وعدم تغيرها بنية الثناء والدعاء ان الخصوصية القرانية لازمة لها قطعا كيف لا وهو معجز يقع به التحدي فلا يجري في كل اية كما لا يخفى فلا ادري ما الحامل له على التقييد بها مع انه هو الناقل[1] عن الخلاصة معتمدا عليه جواز مثل ثم نظر ولم يولد ثم بحثه في مثل الفاتحة وان كان له تماسك فما[2] كان لبحث ان يقضي على النص ثم ما ذكره ههنا سؤالا وترجيا ان مراد الكرخي في التعليم ما اذا نوى غير القران قد جزم به من قبل قائلا ينبغي ان يشترط فيه (اي في التعليم) ايضا عدم نية القران لما سنذكره عن قريب معنى واثره اھ[1] وقال عند قول الماتن لا يكره التهجي بالقران والتعليم للصبيان حرفا حرفا هذا فيما يظهر اذا لم ينو به القران اما اذا نواه به فانه يكره اھ[2] .

کہتا ہوں کہ ان کا یہ قول کہ "آیت پوری نہ ہونی چاہیے" اس کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ جو چیز غیر قرآن کی نیت سے پڑھی جائے اس میں یہ شرط نہیں کہ وہ ایک آیت سے کم ہو کما تقدم، اور آیت اور اس سے کم دونوں میں غیر قرآن کی نیت کی صلاحیت موجود ہے بھی اور نہیں بھی، جیسے آیۃ الکرسی اور آیتوں کے ٹکڑے جو ہم نے بیان کیے، تو جن میں قرآن کی نیت ہوسکتی ہو، خواہ ایک آیت ہی ہو وہ صحیح ہے اور جو نہ ہو وہ نہیں ہے خواہ آیت سے کم ہی ہو، اور جو بحث انہوں نے فاتحہ کی بابت کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ ثنا اور دعا کی نیت سے نہیں بدلتی ہے، اور یہ کہ خصوصیت قرآنیہ اس کو لازم ہے اور کیوں نہ ہو وہ معجز ہے، اس کے ذریعہ کفار کو چیلنج کیا گیا تھا، تو یہ چیز قرآن کی ہر آیت میں نہیں چلے گی، تو معلوم نہیں کہ انہوں نے یہ قید کیوں لگائی حالانکہ خود ہی انہوں نے خلاصہ سے نقل کیا اور اس پر اعتماد کیا کہ ثم نظر اور لم یولد کی مثل سے نماز جائز ہوگی، لیکن اس کے بعد انہوں نے سورہ فاتحہ پر بحث کی ہے، اس پر انہوں نے استدلال بھی کیا ہے لیکن اس کی حیثیت نص کے مقابلہ میں کیا ہے! پھر انہوں نے ایک سوال کیا اور اس کو بطور ترجی ذکر کیا کہ کرخی کی مراد تعلیم سے یہ ہے کہ غیر قرآن کی نیت ہو، تو اس پر تو وہ پہلے ہی جزم کرچکے ہیں اور فرماچکے ہیں کہ اس میں یہ شرط ہونی چاہیے کہ عدم قرآن کی نیت بھی ہو، یہ چیز ہم ابھی نقل کریں گے اھ اور ماتن کے قول "لا یکرہ التہجی بالقرآن الخ" کے تحت فرمایا: یہ اس صورت میں ظاہر ہے کہ جب وہ قرآن پڑھنے کی نیت نہ کرے لیکن اگر قرآن پڑھنے کی نیت کی تو یہ مکروہ ہے اھ (ت)

اقول وهذا هو الحق الناصح فمجرد

میں سمجھتا ہوں حق یہی ہے کیونکہ محض تعلیم کی

[1] و [2] حلبیہ

Marfat.com

نیة التعلیم غیر مغیر فما تعلیم شیئ الا القاؤہ علی غیرہ لیحصل لہ العلم بہ فاذا قرأ ونوی تعلیم القراٰن فقد اراد قراءة القراٰن لیلقیہ و یلقنہ فنیة التعلیم لایغیرہ بل یقررہ فما وقع فی الدر المختار من عدہ نیة التعلیم فی نیات غیر القراٰن لیس فی محلہ فلیتنبہ فان قلت نیة التعلیم ان لم تکن مغیرة فما بال فتح المصلی علی غیر امامہ یفسد صلاتہ وما ھو الا التعلیم وقراءة القراٰن لاتفسد الصلاة **قلت** لیس الفساد لان القراٰن تغیر بنیة الفتح بل لان الفتح علی غیر الامام لیس من اعمال الصلاة وھو عمل کثیر فیفسد الا تری ان المصلی ان قیل لہ اقرأ اٰیة کذا فقرأ امتثالا لامرہ فسدت صلاتہ مع انہ لم یقرأ الا القراٰن وباللہ التوفیق بقی الکلام علی توجیہ الامام ابن الھمام وما ذکرنا لہ من تقریر المرام فلنعم الجواب عنہ ما نقل فی الحلیة بعد الجواب الاول المذکور اذ قال مع انہ قد اجیب ایضا بالاخذ بالاحتیاط فیھما وھو عدم الجواز فی الصلاة والمنع للجنب[1] اھ۔

نیت کرنے سے صورت مسئلہ بدل نہیں سکتی ہے کیونکہ تعلیم کے معنی تو صرف یہی ہیں کہ کسی کے سامنے کوئی چیز پیش کر دینا تاکہ وہ اس کو حاصل کرلے، اب جب کسی نے قراءت کی اور تعلیم قرآن کی نیت کی تو بلاشبہ اس نے قرآن ہی کی قراءت کی تاکہ وہ اس کی تعلیم دوسرے کو دے سکے، تو نیت تعلیم قرآن کو بدلتی نہیں بلکہ اس کو اور مؤکد کرتی ہے تو دُرِّ مختار میں قرآن کی تعلیم کی نیت کو غیر قرآن کی نیتوں میں شمار کیا ہے، یہ بے محل ہے فلیتنبہ۔ ممکن ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو کہ تعلیم کی نیت اگر کوئی تبدیلی نہیں لاتی تو نمازی اپنے امام کے علاوہ اگر کسی کو لقمہ دے تو اس کی نماز کیوں فاسد ہوتی ہے، اس کی وجہ سوائے تعلیم کے اور کیا ہو سکتی ہے؟ کیونکہ قرآن پڑھنے سے نماز تو فاسد نہیں ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فساد اس وجہ سے نہیں ہے کہ قرآن لقمہ دینے کی نیت سے بدل گیا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے امام کے علاوہ کسی کو لقمہ دینا نماز کے اعمال سے نہیں یہ عمل کثیر ہے اور مفسد نماز ہے، مثلاً کوئی نمازی سے کہے کہ فلاں آیت پڑھو تو اس نے اس کی بات مانتے ہوئے قراءت کی تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی حالانکہ اس نے قرآن ہی پڑھا ہے وباللہ التوفیق۔ اب امام ابن ہمام کی توجیہ پر کلام باقی رہ گیا ہے، اور جو مقصود کی تقریر ہم نے کی ہے تو اس کا عمدہ جواب وہ ہے جو حلیہ میں منقول ہے پہلے ذکر کردہ جواب کے بعد وہ فرماتے ہیں حالانکہ ان دونوں میں احتیاط کرنے کے لیے کہا گیا ہے اور یہی جواب ہے، یعنی نماز میں یہ صورت جائز نہیں، اور جنب کو پڑھنا ممنوع ہے اھ۔ت

اقول تقریرہ ان الامام وصاحبیہ رضی اللہ تعالٰی عنھم اختلفوا فی فرض القراءة فقال لا

میں کہتا ہوں اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اور صاحبین نے فرض قراءت میں اختلاف کیا ہے، صاحبین

[1] بحوالہ بحرالرائق بحث قراءة القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

Marfat.com

ثلث قصار او اٰية طويلة ای ما يعدل ثلثا لانه لا
يسمى فی العرف قارئا بدونه وقال بل اٰية ای
اذا لم تكن مما يجری فی تحاور الناس ويشبه
تكلمهم فيما بينهم كثم نظر فانها اذا كانت كذلك
عد قارئا عرفا بخلاف مادون الاٰية بالمعنى
الذی اعطينا من قبل فهو وان كان به قارئا
حقيقة لايعد قارئا عرفا فتطرقت الشبهة
فی براءة الذمة من قبل العرف هكذا قرره
هذا المحقق نفسه وقال قوله تعالٰی ما تيسر
مقتضاه الجواز بدون الاٰية وهو قول ابن عباس
فانه قال اقرأ ما تيسر معك من القراٰن و
ليس شیئ من القراٰن بقليل الا ان مادون الاٰية
خارج من النص اذ المطلق ينصرف الی الكامل
فی الماهية ولا يجزم بكونه قارئا عرفا به
فلم يخرج عن عهدة ما لزمه بيقين اذ لم
يجزم بكونه من افراده فلم تبرأ به الذمة
خصوصا والموضع موضع الاحتياط بخلاف الاٰية
اذ يطلق عليه قارئا بها فالخلاف (ای بين
الامام وصاحبيه) مبنی علی الخلاف فی قيام
العرف فی عده قارئا بالقصيرة قالا لا وهو
يمنع وفی الاسرار ما قالاه احتياط فان قوله
لم يلد ثم نظر لايتعارف قراٰنا وهو قراٰن
حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم علی الحائض
والجنب ومن حيث العرف لم تجز الصلٰوة
بها احتياطا فيهما اھ[1] مختصرا فعدم تناول

فرماتے ہیں تین قصار یا ایک لمبی آیت، یعنی جو تین کے
برابر ہو کیونکہ عرف میں اس سے کم قرأت والے کو قاری
نہیں کہتے ہیں۔ اور کہا بلکہ ایک آیت یعنی جبکہ وُہ
آیت لوگوں کے محاورات میں شامل نہ ہو اور ان کے
کلام کے مشابہ نہ ہو جیسے "ثم نظر" کیونکہ اگر وہ
ایسی ہے تو وہ عرفاً قاری سمجھا جائیگا بخلاف آیت سے کم
ہونے کے اُس معنی کے جو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے
کہ اگرچہ حقیقۃً میں وُہ قاری ہو لیکن عرفاً قاری نہ سمجھا جائے لہذا
عرفی اعتبار سے بری الذمہ ہونے میں شُبہ پیدا ہوگیا، خود
محقق نے بھی اس مسئلہ کی تقریر اسی نہج پر کی ہے، اور
فرمایا ہے "فاقرؤا ما تیسر" کا مقتضٰی یہ ہے کہ
آیت سے کم بھی جائز ہو، اور ابن عباس کا قول یہی ہے
وہ فرماتے ہیں تمہیں جتنا قرآن یاد ہو پڑھ لو، اور قرآن کا
کوئی حصہ قلیل نہیں، البتہ ایک آیت سے کم نص سے
خارج ہے کیونکہ مطلق سے کامل کا ارادہ ہوتا ہے اور
عُرف میں اس مقدار قرأت کرنے والے کو قطعی طور پر
قاری نہیں کہا جاتا ہے، تو جو ذمہ داری اس پر بطور
یقین کے عائد تھی وہ اس سے بری الذمہ نہ ہوا، کیونکہ
اس کو اس مقدار کے اس کے افراد سے ہونے کا جزم
نہیں، اور یہ مقام احتیاط کا مقام ہے بخلاف آیت
کے کہ اس مقدار پڑھ لینے والے کو آیت کا پڑھنے والا
کہا جاتا ہے، تو امام صاحب اور صاحبین کے درمیان
اختلاف کی بنیاد یہ امر ہے کہ چھوٹی آیت پڑھنے والے
کو عرف میں قاری کہتے ہیں یا نہیں، صاحبین کہتے ہیں
نہیں اور امام صاحب اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اور
کتاب الاسرار میں ہے کہ احتیاط صاحبین کے قول
میں ہے کیونکہ "لم یلد" اور "ثم نظر" عرف میں

---

[1] فتح القدیر فصل القراءۃ نوریہ رضویہ سکھر ١/٢٩٠

Marfat.com

الاطلاق مادون الاٰیة فی قوله تعالٰی فاقرءوا ما تیسر من القراٰن لایستلزم عدم تناوله له فی قوله صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم لا یقرء الجنب ولا الحائض شیئاً من القراٰن بل قضیت الدلیل هو التناول ههنا والخروج ثمه

ثم اقول لا یخفی علیك ان لو بنی الامر ههنا علی ما یعد به قارئاً عرفا لزم ان یحل عند الصاحبین للجنب واختیه قراءة مادون ثلث اٰیات بنیة القراٰن ولا قائل به فتحقق ان قول الکرخی هو الارجح روایة ودرایة والحمد للّٰه ولی الهدایة ولکن العجب من المحقق الحلبی کتبت هذا ثم رأیت فی غنیته مال الی ما قلت ان لا قائل به حیث قال وینبغی ان تقید الاٰیة بالقصیرة التی لیس ما دونها مقدار ثلث اٰیات قصار فانه اذا قرأ مقدار سورة الکوثر یعد قارئا وان کان دون اٰیة حتی جازت به الصلاة و اما ما علی وجه الدعاء والثناء فلانه لیس بقراٰن لان الاعمال بالنیات والالفاظ محتملة فتعتبر النیة ولذا لو قرأ ذلك فی الصلاة بنیة الدعاء والثناء لا تصح به الصلاة اھ[1]

قرآن نہیں حالانکہ درحقیقت وہ قرآن ہے تو اگر حقیقت کا اعتبار کیجئے تو اس کی قرأت جنب اور حائض پر حرام ہے اور عرف کے اعتبار سے اس مقدار کے ساتھ نماز درست نہیں، دونوں میں یہی احتیاط ہے اھ

تو آیۂ "فاقرءوا ما تیسر من القراٰن" میں اطلاق کا ایک آیت سے کم کو شامل نہ ہونا اس امر کو مستلزم نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "جنب اور حائض قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں" میں بھی شامل نہ ہو، بلکہ تقاضائے دلیل یہ ہے کہ یہاں شامل ہو اور وہاں نہ ہو۔

اقول یہ امر مخفی نہ رہے کہ اگر یہاں دارومدار اس امر پر ہو کہ قرآن کی کتنی مقدار پڑھنے والے کو عرفاً قاری کہتے ہیں تو لازم آئے گا کہ صاحبین کے نزدیک جنب وغیرہ کے لیے اس کی قرأت جائز ہو، یعنی وہ تین آیات سے کم پڑھ لیں تو حرج نہ ہو اور حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ کرخی کا قول ہی ارجح ہے روایۃً اور درایۃً والحمد للہ ولی الہدایۃ۔

محقق حلبی پر تعجب ہے، جب میں یہ سطور لکھ چکا تو میں نے ان کی کتاب غنیہ کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ اُن کا میلان اُسی طرف ہے جو میں نے کہی ہے، یعنی اس کا کوئی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں آیت کو چھوٹی آیت کے ساتھ مقید کرنا چاہیے، یعنی جس سے کم مقدار تین چھوٹی آیات کے برابر نہ ہو کیونکہ اگر کوئی سورۂ کوثر پڑھے تو وہ قاری کہلائے گا اگرچہ یہ ایک آیت سے چھوٹی ہے، اس لیے اس کے ساتھ نماز جائز ہے، اور جو بطور دعاء اور ثناء پڑھا جائے تو اس لیے وہ قرآن نہیں ہے، کیونکہ اعمال کا دارومدار

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قراءۃ القرآن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۷

Marfat.com

نیتوں پر ہے اور الفاظ محض میں تو نیت ہی کا اعتبار رہوگا، اس لیے اگر یہ نماز میں بہ نیتِ دُعا و ثنا پڑھا تو نماز نہ ہوگی اھ۔ت

اقول اولا وقع بحثه علی خلاف المنصوص فی شرح الجامع الصغیر للامام فخر الاسلام فانه اعتبر کون بعضها کاٰیة لا کثلث کما تقدم وثانیا عدل عن قول الامام الی قولهما فی افتراض ثلث فان راعی الاحتیاط اما مر عن الاسرار ان ما قاله احتیاط فتقدم عن الاسرار نفسها ان ذلك فی الصلاة اما فی مسألة الجنب فالاحتیاط فی المنع وقد نقله هکذا فی الغنیة وثالثا ما ذکر من عدم الاجزاء اذا قرأ فی الصلاة بنیة الثناء خلاف المنصوص ایضا ففی البحر عن التوشیح عن الامام الخاصی اذا قرأ الفاتحة فی الاولیین بنیة الدعاء نصوا علی انها مجزئة[1] اھ وعن التجنیس اذا قرأ فی الصلاة فاتحة الکتاب علی قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القراءة فی محلها فلا یتغیر حکمها بقصده[2] اھ و مثله فی الدرر نعم نقل فی البحر عن القنیة انها ذکرت فیه خلافا ورقمت لشرح شمس الائمة انها لا تنوب عن القراءة[3] وانت تعلم ان القنیة لا تعارض المعتمدات والزاهدی غیر موثوق به فی نقله ایضا کما نصوا علیه و الله تعالٰی اعلم۔

میں کہتا ہوں اوّلاً جو بحث انہوں نے کی ہے کہ وُہ فخر الاسلام کی اُس تصریح کے خلاف ہے جو انہوں نے جامع صغیر میں کی ہے کیونکہ اُنھوں نے اُس کے بعض کو ایک آیت کی طرح قرار دیا ہے نہ کہ تین آیات کی طرح جیسے کہ گزرا۔

ثانیاً انہوں نے امام کے قول سے صاحبین کے قول کی طرف عدول کیا، تین آیات کی فرضیت کے سلسلہ میں۔ اب اگر انہوں نے احتیاط کو مدنظر رکھا ہے جیسا کہ اسرار سے گزرا ہے کہ صاحبین کا قول احتیاط کے اقرب ہے، تو اسرار ہی میں یہ موجود ہے کہ یہ نماز کے متعلق ہے جُنب کے مسئلہ میں، تو احتیاط منع میں ہے اور اسی طرح غنیہ میں ہے۔

ثالثاً یہ جو ذکر کیا ہے کہ یہ نماز میں جائز نہیں، یہ اُس صورت میں ہے جبکہ نماز میں بہ نیت ثنا پڑھے، تو یہ بھی خلافِ منصوص ہے، بحر میں توشیح سے امام خاصی سے منقول ہے کہ جب کسی نے سورۂ فاتحہ پہلی دو رکعتوں میں بنیت دعا پڑھی تو علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ کافی ہے اھ اور تجنیس میں ہے کہ جب کسی نے سورۂ فاتحہ بنیت ثنا پڑھی تو نماز جائز ہوگی، کیونکہ قرأت اپنے محل میں پائی گئی تو اس کا حکم بقصد ثنا نہیں بدلے گا اھ اس کی مثل دُر میں ہے، البتہ بحر میں قنیہ سے نقل کیا کہ اس میں اختلاف ہے اور شرح شمس الائمہ میں ہے کہ وہ قرأت کے قائم مقام نہیں، اور یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ قنیہ

---

[1] و [2] و [3] بحر الرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰۰

Marfat.com

معتمد کتب کے مقابلہ کی کتاب نہیں ہے اور زاہدی کی نقل قابلِ اعتماد نہیں، علماء نے اس کی تصریح کی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ عیون امام فقیہ ابواللیث کی عبارت کہ صدر کلام میں گزری جس میں فرمایا تھا کہ فاتحہ وغیرہا آیات دعا بہ نیت دعا پڑھنے میں حرج نہیں نہر الفائق میں اُس سے یہ استنباط فرمایا کہ یہ حکم صرف اُنہی آیات سے خاص ہے جن میں معنی دُعا و ثنا ہوں ورنہ مثلاً سورۂ لہب وغیرہا اگر بہ نیت غیر قرآن پڑھے تو ظاہراً روا نہ ہونا چاہیے۔

حیث قال ظاھر التقیید بالایات التی فیھا معنی الدعاء یفھم ان مالیس کذلک کسورۃ ابی لھب لایؤثر فیھا قصد غیر القرانیۃ لم ار التصریح بہ فی کلامھم[1]۔

وُہ فرماتے ہیں کہ اُن آیات کے ساتھ متقید کرنا جن میں دعا کے معنی ہیں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جن آیات میں یہ چیز نہیں جیسے سورۂ ابی لہب وغیرہ، تو ان میں غیر قرآن کی نیت سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مگر فقہاء کے کلام میں مجھے اس کی تصریح نہ مل سکی۔ ت

علامہ شامی نے منحۃ الخالق و ردالمحتار میں اس کی تائید فرمائی کہ:

قد صرحوا بان مفاھیم الکتب حجۃ اھ[2] ولفظ المنحۃ المفھوم معتبر مالم یصرح بخلافہ[3] اھ

فرماتے ہیں کتابوں کے مفہوم مخالف حجۃ ہیں اور منحہ میں ہے کہ مفہوم مخالف معتبر ہے جب تک اس کے خلاف کی تصریح نہ ہو اھ ت

اقول اولاً خلاصہ و بزازیہ و بحر میں ہے:

وھذا اللفظ الوجیز امااذا قصد الثناء او افتتاح امر فلا فی الصحیح[4]

یہ الفاظ وجیز کے ہیں لیکن اگر ارادہ ثنا و دعا کا ہو حکم یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ ت

درمختار میں ہے:

فلو قصد الدعاء او الثناء او افتتاح امر حل[5]۔

اگر دعاء و ثناء یا افتتاح کا ارادہ تو حلت کا حکم ہے۔ ت

---

[1] بحرالرائق بحث قرأۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹
[2] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷
[3] منحۃ الخالق علی البحر قرأۃ القرآن للجنب سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹
[4] بحرالرائق " " " "
[5] درمختار " " مجتبائی دہلی ۱/۳۳

Marfat.com

یہاں تو کہہ سکتے ہیں کہ بعد تنقیح افتتاح کا حاصل دعا و ثنا سے جُدا نہ ہوگا مگر غلاصہ و حلیہ و بحر میں ہے:

وحرمة قراءة القرآن (ای من احکام الحیض) الا اذا کانت اٰیة قصیرة تجری علی اللسان عند الکلام کقوله ثم نظر اولم یولد[1] اھ	قرآن کے پڑھنے کی حرمت ہے (حیض کے احکام میں ہے) مگر جبکہ چھوٹی آیت ہو جو اکثر لوگوں کی زبان پر گفتگو میں آتی ہے مثلاً ثم نظر یا لم یولد۔ ت

یعنی جبکہ قرأت قرآن کی نیت نہ ہو اور اپنے کلام میں پُوری آیت سے موافقت واقع ہو جائے مثلاً زید کی حکایت حال میں کہا: ثم نظر زید (پھر زید نے نظر کی۔ ت) یا کسی نے بندہ کے حمل کو پوچھا کہ پیدا ہوا کہا ماوضع ولم یولد بعد (نہیں پیدا کیا اور لم یولد بعد میں کہا۔ ت) تو اس میں حرج نہیں اگرچہ ثم نظر بالاتفاق اور و لم یولد علی الخلاف پُوری آیتیں ہیں اس لیے کہ بہ نیت قرآن نہ کہی گئیں یہاں سے صراحۃً ظاہر کہ جواز کے لیے عدمِ نیت قرآن کافی ہے خاص نیت دُعا یا ثنا ضرور نہیں کہ ان صورتوں میں دعا و ثنا کہاں! یُوں ہی اگر نقل حدیث میں کہا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں اس کے جواز میں بھی شبہ نہیں اگرچہ محمد رسول اللہ ضرور قرآن عظیم ہے اور یہاں نام اقدس مقصود نہ کہ دعا و ثناء لاجرم بحر سے گزرا ھذا کلہ اذا قرأ علی قصد انہ قراٰن[2] (ان تمام آیتوں کو اگر قرآن کے ارادہ سے پڑھا کہ یہ قرآن ہیں۔ ت) اسی طرح غلاصہ میں ہے، تنویر میں ہے: یحرم قراءة قراٰن بقصدہ[3] (قصداً بحالتِ جُنب قرآن پڑھنا حرام ہے۔ ت)

ثانیاً عیون کا اتنا مفاد مسلّم کہ آیاتِ دعا میں نیتِ دُعا درکار ہے نہ یہ کہ نیتِ دُعا ہی پر مدار ہے،

و ذلک انه تصویر لنیة غیر القراٰن وھی فی اٰیات الدعا بنیة الدعاء فیفید ان الجواز بنیة الدعا مقصور علی اٰیات الدعاء لا قصر الجواز مطلقا علی نیة الدعاء کأن تقول لو قرأ التسمیة بنیة الافتتاح و لم یرد القراءة فلا باس به لا یدل علی قصر الحکم فی جمیع القراٰن علی نیة الافتتاح لکنی۔	اور یہ اس لیے ہے کہ یہ غیر قرآن کی نیت کی توضیح ہے اور یہ دُعا والی آیات میں بہ نیت دعا قرآن پڑھنے میں ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جواز صرف آیات دُعا کے بہ نیت دُعا پڑھنے تک محدود ہے یہ نہیں کہ جواز صرف نیتِ دعا تک محدود ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص بسم اللہ الرحمٰن الرحیم افتتاح کی نیت سے پڑھے قرأت کا ارادہ نہ کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں، مگر اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ پورے قرآن کو بہ نیتِ افتتاح پڑھ لے تو بھی حرج نہ ہو۔ ت

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الحیض نولکشور لکھنؤ ۱/۲۳۰
[2] بحر الرائق قراءة القرآن للجنب سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹
[3] الدر المختار " مجتبائی دہلی ۱/۳۳

Marfat.com

اقول وباللہ التوفیق تحقیقِ مقام یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں عدمِ نیت واعدامِ نیت۔ عدمِ نیت یہ کہ بعض الفاظ اتفاقاً موافق نظمِ قرآن زبان سے اپنے کلام میں ادا ہوجائیں جیسے صورِ مذکورہ میں ثم نظر اور ولم یولد کہ ان کے تکلم کے وقت متکلم کا خیال بھی نہیں جاتا کہ یہ الفاظ آیاتِ قرآنیہ ہیں یہاں قرآنِ عظیم کی طرف قصد سرے سے پایا ہی نہ گیا اور اعدامِ نیت یہ کہ آیاتِ قرآنیہ کی طرف التفات کرے اور بالقصد انھیں نیتِ قرآن سے پھیر کر غیرِ قرآن کا ارادہ کرے آیۃ الکرسی یا سورۂ فاتحہ یا سورۂ تبّت وغیرہا ہر کلام طویل میں یہی صورت متحقق ہوسکتی ہے ناممکن ہے کہ بلا قصد زبان سے تین آیات کے برابر کلام نکل جائے جو بالکل نظمِ قرآنی کے موافق ہو کہ اس قدر سے تحدّی فرمائی گئی ہے تو کوئی اُس پر کیونکر قادر ہوسکتا ہے، نہیں بلکہ یقیناً الفاظِ قرآنیہ ہی کا قصد کرے گا پھر اُن کو بالارادہ نیتِ قرآن سے نیتِ غیر کی طرف پھیرے گا اور موجوداتِ حقیقیہ اعتبارِ معتبر کے تابع نہیں ہوتے نہ باوجود علم قصداً تبدیلِ نیت سے علم منتفی ہو اگر کوئی شخص شہد کو جان کر اس نیت سے کھائے کہ یہ شہد نہیں نمک ہے تو نہ وہ واقعی نمک ہوجائے گا نہ اس کا علم کہ یہ واقع میں شہد ہے زوال پائے گا۔ یونہی جب اس نے نظمِ قرآنی کی طرف قصد کیا اور اُسے ادا کرنا چاہا تو باوصف علمِ حقیقت اس کا یہ خیال کرلینا کہ میں یہ قرآن نہیں پڑھتا کچھ اور پڑھتا ہوں نہ قرآنِ عظیم کو اس کی حقیقت سے مغیّر ہوسکتا ہے نہ یہ دیدہ ودانستہ اُس تبدیلِ خیال سے کچھ نفع پاسکتا ہے تو کیونکر ممکن کہ تعظیمِ قرآنِ عظیم کے لیے جو حکم شرعِ مطہر نے اسے دیا یہ دانستہ نیت پھیر کر اُسے ساقط کردے۔

اقول وبہ استبان ضعف ما اجاب بہ العلامۃ اسمٰعیل فی حواشی الدر عن بحث الحلیۃ فی قراءۃ الفاتحۃ بنیۃ الدعاء اذ قال المحقق ان ھذا قراٰن حقیقۃ وحکما لفظا و معنی کیف لا وھو معجز یقع بہ التحدی وتغییر المشروع فی مثلہ بالقصد المجرد مردود علی فاعلہ فان الخصوصیۃ القراٰنیۃ فیہ لازمۃ قطعا ولیس فی قدرۃ المتکلم اسقاطھا عنہ مع ما ھو علیہ من النظم الخاص[1] اھ فاجاب العلامۃ النابلسی وتبعہ فی المنحۃ بانہ اذا لم یرد بھا القراٰن فاتت ما فیہ من المزایا التی یعجز عن الاتیان بھا جمیع المخلوقات

اقول علامہ اسمٰعیل نے حواشی در میں سورہ فاتحہ بہ نیت دُعا پڑھنے سے متعلق حلیہ کی بحث کا جو جواب دیا ہے، ہماری اس گفتگو سے اس کا ضعف بھی ظاہر ہوگیا، محقق نے فرمایا ہے یہ قرآن ہے حقیقۃً وحکماً، لفظاً ومعناً، کیونکہ اُس کے ساتھ تحدّی ہوئی ہے، اور جو شخص اس قسم کے مشروع کو محض اپنے مقصد سے بدلنا چاہے تو اس کا مقصد غیر معتبر ہے، کیونکہ اس میں خصوصیت قرآنیہ لازم ہے قطعاً، اور نظمِ خاص کے ہوتے ہوئے کسی متکلم کے بس کی یہ بات نہیں کہ وہ خصوصیت کو ختم کرسکے اھ علامہ نابلسی نے اس کا جواب دیا اور صاحبِ منحہ نے اس کی پیروی کی کہ جب پڑھنے والے نے اس سے قرآن کا ارادہ نہ کیا تو اس سے قرآنی

---

[1] حلیہ

Marfat.com

اذ المعتبر فیہا القصد اما تفصیلا وھو من البلیغ او اجمالا وذلک بحکایۃ کلامہ وکلاھما منتف حینئذ کما لایخفی[1] اھ ولعمری ان فی حکایتہ غنی عن نکایتہ ولیت شعری کیف تفوت المزایا الثابتۃ اللازمۃ الواقعیۃ بمجرد صرف القاری النیۃ عن نسبتہ الی متکلمہ مع بقاء الکلام علی نظمہ وقد کان نبہ علیہ المحقق فی بحثہ فلم یلتفت الیہ العلامۃ واعاد الکلام من دون جواب ولا المام۔

خصوصیات ختم ہوگئیں وہ خصوصیات جن کی وجہ سے انس و جن اس کے مقابلہ سے عاجز ہیں، اس لیے کہ اس میں معتبر قصد ہی ہے تفصیلا جیسے بلیغ شخص سے یا اجمالاً جیسے کوئی شخص کلامِ بلیغ کی حکایت کرے اور یہ دونوں امور ایسی صورت میں منتفی ہیں، کما لایخفی اھ

میں اس سے سمجھتا ہوں اس کلام کو محض نقل کر دینا ہی کافی ہے اس پر کسی جرح کی حاجت نہیں خود سوچیں کہ قرآن کی وہ خصوصیات جو اس کے ساتھ لازم ہیں محض اس لیے کیسے تبدیل ہوسکتی ہیں کہ پڑھنے والا پڑھنے سے اس کلام کی نسبت اس کے متکلم کی طرف نہیں کر رہا ہے درانحالیکہ اس کی نظم کی تمام خصوصیات علی حالہا باقی ہیں، محقق نے اپنی بحث میں اس طرف تنبیہ کی ہے مگر علامہ اس پر متنبہ نہ ہوئے اور کلام کا اعادہ کیا مگر جواب نہ دیا۔ ت

واقول (۱) فی الحل وجود المزایا بثبوتہا الواقعی وظہورھا بالعلم تفصیلا او اجمالا کما وصفتم وبھما یتم امر التحدی وکلاھما حاصل حینئذ اذ ما قصد الاخذ الا ما ھو قراٰن وما احدث الا صرف النیۃ ولا صرف الا بعد العلم ولا علم ینتفی بالصرف و ایضا (۲) لوفات المزایا المعجزۃ للخلق بصرف القصد لوجب فوت عجزھم بہ وھو باطل بداھۃ وکذا ما اجاب النھر وتبعہ فی رد المحتار بان کونہ قراٰنا فی الاصل لایمنع من اخراجہ عن القراٰنیۃ بالقصد[2] اھ وقد کان اتی المحقق

اقول اس کا حل یہ ہے کہ حقیقی اور واقعی خصوصیات موجود رہتی ہیں اور ان کا ظہور علم سے تفصیلی اور اجمالی طور پر ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے، اور اتنی مقدار سے چیلنج کا معاملہ پورا ہوجاتا ہے، اور یہ دونوں اس وقت حاصل ہیں، اس لیے کہ جس چیز کو پڑھنے کا ارادہ کیا گیا ہے وہ قرآن ہی ہے اور جو نئی چیز پیدا ہوئی ہے وہ نیت کرنا ہے اور نیت علم کے بعد ہی ہوتی ہے اور کوئی علم پھیرنے سے منتفی نہیں ہوتا ہے۔ نیز اگر معجزاتی خصوصیات جو مخلوق کے لیے ہیں نیت کے پھیرنے سے ختم ہوجائیں تو ان کے عجز کا فوت ہونا بھی لازم آتا، اور یہ یقیناً باطل ہے بداہۃً، اور اسی طرح

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

[2] رد المحتار ابحاث الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷

Marfat.com

علی هذا ایضاً کما سمعت امانحن فقد اوضحنا[1] باحسن وجه ان لا اثر للقصد فی تغییر الحقائق وکذا ماتقدم من تمسك الغنیة ان ما علی وجه الدعاء لیس بقرآن لان الاعمال بالنیات الخ[1]

وہ جواب جو نہر نے دیا اور جس کی پیروی ردالمحتار نے کی اس کا قرآن ہونا اصل میں، ارادہ کی وجہ سے اس کو قرآن ہونے سے خارج نہیں کر دیتا ہے اھ اور محقق نے بھی یہی بات کہی ہے اور ہم نے بہت اچھی طرح واضح کر دیا ہے کہ قصد کو حقائق کے تبدیل کرنے میں کوئی تاثیر نہیں، اور اسی طرح غنیہ کا یہ قول کہ جو دعا کے طور پر ہو وہ قرآن نہیں کیونکہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے الخ۔ (ت)

اقول نعم لایثاب ثواب التلاوة من نواه دعاً لکن القرآن کیف ینسلخ عن القرآنیة مع بقاء النظم المتحدی به واذا القصد الی الاخذ منه فبمجرد صرف النیة کیف یزیل التعظیم الواجب علیه فان صرفها عن شیئ مع العلم به انکان له اثر ففی حرمان الصارف عما هو له دون اسقاط ما هو علیه وبالجملة لیس فی شیئ من هذا مایغنی من جوع۔

اقول یہ درست ہے کہ جو قرآن کو بہ نیتِ دعا پڑھے گا اس کو تلاوت کا ثواب نہ ملے گا لیکن قرآن اس نظم کے ہوتے ہوئے جس کو اللہ نے بطور چیلنج پیش کیا ہے قرآن ہونے سے خارج نہ ہوگا، اور چونکہ قصد صرف اس کو حاصل کرنے کا ہے تو محض نیت اس تعظیم کے ختم کرنے کا جواز نہیں بنے گی جو قاری پر لازم ہے، کیونکہ نیت اگر کسی چیز کو بدلتی بھی ہے اس کے علم کے باوجود تو وہ صرف اس قدر ہے کہ نیت کرنے والا ثواب سے محروم رہے جس کا وہ نیت کی وجہ سے مستحق تھا، یہ نہیں کہ جو اس پر واجب تھا وہ بھی ساقط ہو جائے۔ خلاصہ یہ کہ اس کے بارے میں فقہا کے دلائل تسلی بخش نہیں۔ (ت)

ثم اقول[3] عساك ایقنت مما القیت علیك ان المناط هو ان یعمد الی القرآن فیأخذ من نظمه ویقرأه علی نیة غیره سواء کان قدر ما وقع به التحدی اولا فان القلیل والکثیر من الکلام العزیز سواء فی وجوب الادب والتعظیم اماسمعت الی قول حبر الامة سیدنا عبدالله بن عباس رضی الله تعالی عنهما لیس شیئ من

پھر آپ کو ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ دارومدار اس امر پر ہے کہ کوئی شخص قرآن پڑھے مگر قرآن کی نیت سے نہ پڑھے تو خواہ یہ اتنی مقدار ہو کر جس سے چیلنج دیا گیا ہو یا اتنی مقدار نہ ہو کیونکہ اللہ کے کلام کا قلیل وکثیر برابر ہے یعنی ادب وتعظیم کے اعتبار سے۔ چنانچہ احسن الامۃ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے "قرآن کا کوئی حصہ قلیل نہیں، تو محقق کا

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قراءۃ القرآن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۷

Marfat.com

القرآن بقليل فتخصيص المحقق الكلام بما تحدّٰی به ليس في محله و لا يتوقف عليه كونه قرآنا حقيقة و حكما و لفظا و معنیً کما یوهمه کلامه نعم لزوم الخصوصية القرآنية يختص بذلك لاستحالة جريانه على اللسان اتفاقا دون ما دونه کما علم من موافقات الفرقان والفاروق رضي الله تعالٰی عنه و قوله عند سماع اٰية اطوار الخلق فتبٰرك الله احسن الخالقين فنزل كذلك لكن اسمعناك ان لاحاجة اليه بعد تعمد الاخذ من القراٰن العظيم فهو بما في نفسه عليم فافهم وتثبت۔

یہ قید لگانا کہ "اتنی مقدار کہ جس سے چیلنج کیا گیا ہو" بے محل ہے، اور اس پر اس کا قرآن ہونا حقیقۃً، حکماً، لفظاً و معنیً موقوف نہیں، اور یہی چیز ان کے کلام سے مترشح ہوتی ہے۔ ہاں خصوصیت قرآنیہ کا لزوم اس کے ساتھ مختص ہے کیونکہ یہ زبان پر اتفاقاً جاری نہیں ہوسکتا ہے ہاں ایک آیت سے کم جاری ہوسکتی ہے، یہ بات موافقات القرآن سے معلوم ہے، حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ نے جب یہ سُنا فتبارک اللہ احسن الخالقین کہا تو ایسا ہی نازل ہوگیا، لیکن جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں جب قرآن حاصل کرنے کا ارادہ کرلیا تو اب اس کی حاجت نہیں اور اللہ دل کی بات جاننے والا ہے۔ ت

تو واجب تھا کہ سورۂ فاتحہ و آیۃ الکرسی بالائے سر فقط الحمد للہ یا سبحٰن اللہ یا لا الٰہ الا اللہ بھی جُنب کو جائز نہ ہو جبکہ ان میں اخذ عن القرآن کا قصد کرے اگرچہ نیت قرآن سے پھیر کر غیر قرآن کی کرلے، مگر شرع مطہر نے لحاظ فرمایا کہ مسلمان ہر وقت ہر حال میں اپنے رب جل وعلا کے ذکر و ثنا اور اُس سے سوال و دُعا کا محتاج ہے اور ثنائے الٰہی وہی اتم اکمل ہے جو خود اُس نے اپنے نفس کریم پر کی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عرض کرتے ہیں،

لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك۔[1]

الٰہی! میں تیری تعریف نہیں کرسکتا تو ویسا ہے جیسی تُو نے خود اپنی ثنا کی۔

یُوں ہی جو دعائیں قرآن عظیم نے تعلیم فرمائیں بندہ اُن کی مثل کہاں سے لاسکتا ہے رحمت شریعت نے نہ چاہا کہ بندہ ان خزائن بے مثال سے روکا جائے علی الخصوص حیض و نفاس والیاں جن کی تہائی عمر انھیں عوارض میں گزرتی ہے لہذا یہاں بہ تبدیل نیت اجازت فرمائی جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بہ نیت افتتاح کہنے کے جواز پر اجماع علما نے ظاہر کردیا اس کی نظیر یہ ہے کہ نماز میں کسی کلام سے اگرچہ آیت یا ذکر الٰہی ہو ایسے معنی کا افادہ جو اعمال نماز سے باہر ہے مفسد نماز ہے مثلاً کسی خوشی کی خبر کے جواب میں کہا الحمد للہ رب العٰلمین یا خبر غم کے جواب میں انا للہ وانا الیہ رٰجعون یا کسی نے پُوچھا فلاں شخص کیسا ہے اُس کی خُوبی بتانے کو کہا سبحان اللہ نماز جاتی رہے گی مگر کسی شخص نے

---

[1] سنن ابی داؤد باب القنوت فی الوتر مطبوعہ مجتبائی لاہور ۱/۲۰۲

Marfat.com

آواز دی اور اس نے یہ جتانے کو کہ میں نماز پڑھتا ہوں لا الٰہ الا اللہ یا سبحٰن اللہ یا اس کے مثل ذکر یا قرآن عظیم سے کچھ کہا نماز نہ جائے گی کہ شرع مطہر نے اس حاجت کے دفع کو اتنے کی اجازت عطا فرمادی ہے، درمختار میں ہے:

یفسدھا جواب خبر سوء بالاسترجاع[1] اس کو فاسد کردے گا استرجاع جو بُری خبر کا جواب ہے۔

اُسی میں ہے:

اراد اعلامہ بانہ فی الصلاۃ لاتفسد اتفاقا ابن ملک وملتقی[2] اُس نے ارادہ کیا کہ کسی کو اپنے نماز میں ہونے پر مطلع کردے تو اس کی نماز اتفاقاً فاسد نہ ہوگی ابن ملک وملتقی۔(ت)

ہدایہ میں ہے:

لواجاب رجلا فی الصلاۃ بلا الٰہ الا اللہ فھذا کلام مفسد وان اراد اعلامہ انہ فی الصلاۃ لم تفسد بالاجماع لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوۃ فلیسبح۔ اگر کسی کو لا الٰہ الا اللہ سے جواب دیا تو یہ کلام مفسد ہے اور اگر محض اس امر کی اطلاع کا ارادہ کیا کہ وہ نماز میں ہے تو نماز بالاجماع فاسد نہ ہوگی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی پر دورانِ نماز اگر کوئی مصیبت آجائے تو وہ تسبیح کہے اھ۔(ت)

اقول فبھذا ظھر الجواب عن بحث الحلیۃ وللہ الحمد ومحصلہ ان ذلک مستثنی بالاذن الشرعی کما استثنی بہ قصد الاعلام بانہ فی الصلاۃ مع تحقق المعنی المفسد قطعا وھو افادۃ معنی لیس من اعمال الصلاۃ فافھم وتثبت۔ اقول اسی سے حلیہ کی بحث کا جواب ظاہر ہوگیا وللہ الحمد، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اذنِ شرعی کی وجہ سے مستثنٰی ہے، جیسے کوئی شخص اس کے سامنے اپنے نماز میں ہونے کی اطلاع دے تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی حالانکہ وجہِ فساد قطعاً موجود ہے یعنی ایک ایسی چیز کا وجود جو اعمالِ صلوٰۃ سے نہیں، فافہم۔ ت

اور جب حاجت اکملیت ذکر و دعا کا لحاظ فرمایا تو حاجت تعلیم قرآن تو اُس سے اہم ہے خصوصاً حائض کے لیے کہ اس کا زمانہ ممتد ہے حتی ان مالکا اباح لھا التلاوۃ لھذا وبہ فرق بینھا وبین الجنب (مالک نے حائضہ کے لیے تلاوت مباح رکھی وہ جنبی اور حائضہ کے درمیان یہی فرق کرتے ہیں۔ ت) مگر یہ حاجت ایک یک کلمہ

---

[1] و [2] الدرالمختار مفسدات الصلوٰۃ مجتبائی دہلی ۱/۸۹

[3] الہدایۃ " المکتبۃ العربیہ کراچی ۱/۱۱۶

Marfat.com

سکھانے سے پُوری ہوجاتی ہے اور شک نہیں کہ وہ بہ نسبت مرکبات صورت نظم قرآنی سے دُور تر ہے لہٰذا اسی قدر کی اجازت ہُوئی۔

وقد اشار الامام الفقیہ ابواللیث فی شرح الجامع الصغیر الی ان اباحۃ التعلیم لاجل العذر[1] کما فی الحلیۃ و عبر فی محیط السرخسی بالعذر والضرورۃ کما فیہا ایضا۔

فقیہ ابواللیث نے شرح جامع صغیر میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تعلیم کی اباحت ضرورت کی وجہ سے ہے کما فی الحلیہ، اور اسی چیز کو محیط سرخسی میں عذر اور ضرورت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ت

اقول وبما قررت و ذکرت من حدیث اعلام الصلوٰۃ مع عدم الضرورۃ بالمعنی الحقیقی و من اعتبار الشرع حاجۃ الجنب فی الدعاء مع تمکنہ من الاغتسال بل و من الدعاء بالفاظ اُخر بخلاف التعلیم ینفتح الجواب عن ایرادی الحلیۃ علی مسألۃ التعلیم بقولہ لا یخفی ما فیہ بالنسبۃ الی الجُنب ثم ما فی کون ھذا الاحتیاج مبیحا لذلک[1] اھ فافہم و اعلم و اللّٰہ اعلم۔

اور جو حدیث میں نے ذکر کی ہے کہ نمازیں کسی دوسرے کو متنبہ کرنا، حالانکہ وہاں حقیقی ضرورت بھی موجود نہیں ہے اور یہ کہ شریعت نے جنب کی اس ضرورت کی رعایت کی ہے کہ اس کو دُعا کی حاجت ہوگی، حالانکہ وہ غسل بھی کرسکتا ہے، بلکہ دوسرے الفاظ میں دُعا بھی کرسکتا ہے، جبکہ تعلیم میں کوئی اور چارہ کار بھی نہیں ہے، ان تمام ادلّہ سے مسئلہ تعلیم پر حلیہ نے جو دو اعتراض کیے ہیں ان کا جواب سامنے آجاتا ہے، حلیہ نے کہا ہے کہ اس میں جو جُنب کے اعتبار سے ہے وہ مخفی نہ رہے، پھر جو احتیاج اس کو مباح کرنے والی ہے وہ بھی مخفی نہ رہے اھ۔ ت

ظاہر ہے کہ ان کے ماورا مثل قصص وغیرہا میں نہ تو حاجت ہے نہ وہ دُعا و ثنا کے معنے میں کہ ان سے ملحق ہوسکیں تو بعد قصد قرآن پھر تبدیل نیت وہی شہد کو دانستہ نمک ٹھہرا کر کھانا ہوگا تو حکم ممانعت ہی چاہیے جب تک شرع سے اجازت ثابت نہ ہو اور وہ کہیں ثابت نہیں مع ھٰذا اگر مطلق تبدیل نیت کی اجازت ہو تو جو کلام طویل قرآن عظیم نے اپنے محبوبوں مقبولوں یا دشمنوں سے نقل فرمائے اور دُور تک اُن کا سلسلہ چلا گیا ہے جیسے سورۂ نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام میں قال رب انی دعوت قومی لیلا و نہارا[2] سے لتسلکوا منہا سبلا فجاجا[3] تک سولہ آیتیں متواتر، اور سورۂ جن میں انا سمعنا قرانا عجبا[4] سے و اما القاسطون فکانوا لجہنم حطبا[5] تک پندرہ آیتیں، اور سورۂ لقمان میں یٰبنی انہا ان تک[6] سے ان انکر الاصوات لصوت الحمیر[7] تک چار

---

[1] حلیہ
[2] القرآن ۷۱/۵
[3] القرآن ۷۱/۲۰
[4] القرآن ۷۲/۱
[5] القرآن ۷۲/۱۵
[6] القرآن ۳۱/۱۶
[7] القرآن ۳۱/۱۹

Marfat.com

طویل آیتیں کہ ہر ایک تین آیت کی مقدار سے زائد ہے اور سورۂ اسراء میں وقالوا چھوڑ کر لن نؤمن[1] سے کتبًا نقرؤہ[2] تک اس نیت سے کہ یہ نوح ولقمان وجن وکفار کے کلام ہیں پڑھ سکے بلکہ تمام سورۂ یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام شروع سورت کے اذ قال لابیہ[3] سے گیارھویں رکوع کے اواخر والحقنی بالصالحین[4]○ تک جس کی مقدار نصف پارۂ قرآن عظیم سے بھی زائد ہے بحالِ جنابت بہ نیت حکایتِ قصہ پڑھ جائے اور جائز ہو صرف بیچ بیچ میں سے چند جملے جو قرآنیت کے لیے متعین ہیں ترک کردے یعنی رکوع دوم میں واوحینا الیہ لتنبئنھم[5] نصف آیت سوم میں وکذلک مکنّا سے نجزی المحسنین[6]○ تک کچھ کم دو آیتیں، پھر کذلک لنصرف[7] نصف آیت ہفتم میں وکذلک مکنا[8] ایک آیت ہشتم میں وانہ لذو علم لما علمنٰہ[9] تہائی آیت نہم میں کذلک کدنا لیوسف اور نرفع درجٰت من نشآء[10] چہارم آیت وبس جس کی مقدار چورانوے آیت طویل ہوئی یہ کس قدر مستبعد اور قرآن عظیم کے ادب سے جدا وابعد ہے تو سوا اُن صور استثناء کے مطلقاً ممانعت چاہئے اور حاصل حکم یہ ٹھہرا کہ بہ نیت قرآن ایک حرف بھی روا نہیں اور جو الفاظ اپنے کلام میں زبان پر آجائیں اور بے قصد موافقت اتفاقاً کلمات قرآنیہ سے متفق ہوجائیں زیرِ حکم نہیں اور قرآن عظیم کا خیال کرکے بے نیت قرآن ادا کرنا چاہے تو صرف دو صورتوں میں اجازت ایک یہ کہ آیاتِ دعا وثنا بہ نیت دعا وثنا پڑھے دوسرے یہ کہ بحاجتِ تعلیم ایک ایک کلمہ مثلاً اس نیت سے کہ یہ زبانِ عرب کے الفاظ مفردہ ہیں کہتا جائے اور ہر دو لفظ میں فصل کرے متواتر نہ کہے کہ عبارت منتظم ہوجائے کما نصوا علیہ ان کے سوا کسی صورت میں اجازت نہیں ھذا ما ظھر لی وارجو ان یکون صوابا وباللہ التوفیق وللہ الحمد ابدا۔

تنبیہ ۲ اقول تمام کتب میں آیاتِ ثنا کو مطلق چھوڑا اور اس میں ایک قید ضروری ہے کہ ضروری یعنی بدیہی ہونے کے سبب علمائے ذکر نہ فرمائی وہ آیاتِ ثنا جن میں رب عزوجل نے بصیغۂ متکلم اپنی حمد فرمائی جیسے وانی لغفار لمن تاب اُن کو بہ نیتِ ثنا بھی پڑھنا حرام ہے کہ وہ قرآنیت کے لیے متعین ہیں بندہ اُنھیں میں انشائے ثنا کی نیت کرسکتا ہے جن میں ثنا بصیغۂ غیبت یا خطاب ہے۔

تنبیہ ۳ اقول یہاں ایک اور نکتہ ہے بعض آیتیں یا سورتیں ایسی ہی دعا وثنا ہیں کہ بندہ ان کی انشا کرسکتا ہے

---

[1] القرآن ۱۷/۹۰ — [2] القرآن ۱۷/۹۳ — [3] القرآن ۱۲/۴

[4] القرآن ۱۲/۱۰۱ — [5] القرآن ۱۲/۱۵ — [6] القرآن ۱۲/۲۱-۲۲

[7] القرآن ۱۲/۲۴ — [8] القرآن ۱۲/۵۶ — [9] القرآن ۱۲/۶۸

[10] القرآن ۱۲/۷۶

Marfat.com

بلکہ بندہ کو اسی لیے تعلیم فرمائی گئی ہیں مگر اُن کے آغاز میں لفظ قل ہے جیسے تینوں قل اور کریمہ قل اللھم مٰلک الملک[1] ان میں سے یہ لفظ چھوڑ کر پڑھے کہ اگر اس سے امرِ الٰہی مراد لینا ہے تو وہ عین قراءت ہے اور اگر یہ تاویل کرے کہ خود اپنے نفس کی طرف خطاب کرکے کہتا ہے قل اس طرح کہہ، یوں ثنا و دُعا کر۔ تو یہ امر بدعا و ثنا ہوا نہ دعا و ثنا اور شرع سے اجازت اس کی ثابت ہوئی ہے نہ اُس کی۔

تنبیہ ۴ اقول یوں ہی وُہ ادعیہ واذکار جن میں حروف مقطعات ہیں مثلاً صبح وشام کی دُعاؤں میں آیۃ الکرسی کے ساتھ سورۂ غافر کا آغاز حٰمٓ ○ تنزیل الکتٰب من اللہ العزیز العلیم ○ غافر الذنب وقابل التوب شدید العقاب ذی الطول ط لا الٰہ الا ھو ط الیہ المصیر[2] تک پڑھنے کو حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جو صبح پڑھے شام تک ہر بلا سے محفوظ رہے اور شام پڑھے تو صبح تک رواہ الترمذی والبزار وابنا نصر ومردویہ والبیہقی فی شعب الایمان عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بحالِ جنابت اسے نہیں پڑھ سکتا کہ حروفِ مقطعات کے معنے اللہ ورسول ہی جانتے ہیں جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کیا معلوم کہ وہ ایسا کلام ہو جس کے ساتھ غیر خدا بے حکایتِ کلامِ الٰہی تکلّم نہ کرسکتا ہو۔ معہذا اجازت صرف دعا وثنا کی ہے کیا معلوم کہ ان کے معنے میں کچھ اور بھی ہو واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ ۵ اقول ہماری اُس تقریر سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ جن آیات میں بندہ دُعا وثنا کی نیت نہیں کرسکتا بحالِ جنابت وحیض انھیں بطورِ عمل بھی نہیں پڑھ سکتا مثلاً تفریقِ اعدا کے لیے سورۂ تبّت نہ کہ سورۂ کوثر کہ بوجہ ضمائرِ متکلم انا اعطینا قرآنیت کے لیے مُتعین ہے عمل میں تین نیتیں ہوتی ہیں یا تو دعا[1] جیسے حزب البحر، حزب یمانی یا اللہ عزوجل کے نام وکلام سے کسی مطلبِ خاص میں استعانت جیسے عمل سورۂ یٰسٓ وسورۂ مزمل صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا[3] اعداد معینہ خواہ ایام مقدرہ تک اس غرض سے اس کی تکرار کہ عمل میں آجائے حاکم ہوجائے اُس کے موکلات تابع ہوجائیں اس تیسری نیت[4] والے تو بحالِ جنابت کیا معنے بیوضو پڑھنا بھی روا نہیں رکھتے اور اگر بالفرض کوئی جرأت کرے بھی تو اس نیت سے وہ آیت وسورت بھی جائز نہیں ہوسکتی — — — — — — — — — — — — — — — — جس میں صرف معنی دعا وثنا ہی ہے کہ اولاً یہ نیت نیتِ دعا وثنا نہیں، ثانیاً اس میں خود آیت وسورت ہی کی تکرار مقصود ہوتی ہے کہ اُس کے خدام مطیع ہوں تو نیتِ قرآنیت اُس میں لازم ہے۔ رہیں پہلی دو نیتیں جب وہ آیات معنی دعا سے خالی ہیں تو نیتِ اولٰی ناممکن اور نیتِ ثانیہ عین نیت قرآن ہے اور بقصد قرآن اُسے ایک حرف بھی روا نہیں۔

---

[1] القرآن ۳/۲۶ [2] القرآن ۴۰/۱تا۳

تنبیہ ۶ یہی حکم دم کرنے کے لیے پڑھنے کا ہے کہ طلبِ شفا کی نیت تغیر قرآن نہیں کرسکتی آخر قرآن ہی سے تو شفا چاہ رہا ہے کون کہے گا کہ افحسبتم انما خلقکم عبثاً[1] تا آخری سورت مصروع و مجنون کے کان میں جنب پڑھ سکتا ہے ہاں جس آیت یا سورت میں خالص معنی دعا و ثنا بصیغہ غیبت و خطاب ہوں اور اُس کے اول میں قُل بھی ہو نہ اُس میں حروفِ مقطعات ہوں اور اُس سے قرآن عظیم کی نیت بھی نہ کرے بلکہ دعا و ثنا کی برکت سے طلبِ شفا کرنے کے لیے اس پر دم کرے تو روا ہے۔

تنبیہ ۷ علمت مما القیت علیک ان التغییر بنیۃ الدعاء والثناء دون نیۃ الاستشفاء ووقع فی ش نقلا عن سیدی عبد الغنی قدس سرہ مایوھم خلافہ اذ قال الھیکل والحمائل المشتمل علی الایات القرانیۃ اذا کان غلافہ منفصلا عنہ کالمشمع ونحوہ جاز دخول الخلاء بہ ومسہ وحملہ للجنب ویستفاد منہ ان ما کتب من الایات بنیۃ الدعاء والثناء لایخرج عن کونہ قرانا بخلاف قراتہ بھذہ النیۃ فالنیۃ تعمل فی تغییر المنطوق لا المکتوب[2] اھ ومبناہ کما تری علی فھم ان نیۃ الاستشفاء مغیرۃ کنیۃ الدعاء ولم تعمل فی المکتوب

میں نے تجھے بتایا کہ تغیر بنیت دعا و ثنا ہے نہ بہ نیت شفا شامی میں نقل ہے سیدی عبد الغنی قدس سرہ وہ اس کے خلاف نہیں سوچتے کہا ہیکل یا حمائل جس میں قرآنی آیات ہیں اگر اس کا غلاف جُدا ہے جیسے موم جامہ یا اس کی مثل تو اس کو بیت الخلاء میں لے کر جانا یا جُنبی کا اس کو چھُونا اٹھانا فائدہ حاصل کرنا جائز ہے اگر بنیت دُعا و ثنا آیات لکھیں تو وہ قرآن ہونے سے خارج نہیں بخلاف قراءت کے اس نیت کے ساتھ نیت بولنے کے عمل میں تبدیلی کرتی ہے نہ لکھنے میں اھ اس کی بنیاد فہم پر ہے نیتِ شفا نیتِ دُعا کی غیر ہے مکتوب میں عمل نہیں ہے اسی طرح نیت دعا ہے یا ہم کہیں طلب شفا باب دعا سے ہے پس

---

[1] القرآن ۲۳/ ۱۱۵

ع حدیث میں ہے کوئی آسیب زدہ یا مجنون تھا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس کے کان میں یہی آیتیں پڑھیں وہ فوراً اچھا ہوگیا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا تم نے اس کے کان میں کیا پڑھا؟ اُنھوں نے عرض کیا فرمایا قسم اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ سچے یقین والا اگر ان آیتوں کو پہاڑ پر پڑھے تو اُسے جگہ سے ہٹا دے گا اخرجہ الامام الحکیم الترمذی وابو یعلی وابن ابی حاتم وابن السنی وابو نعیم فی الحلیۃ وابن مردویہ عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ رحمۃ اللہ علیہ

[2] ابحاث الغسل ردالمحتار مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۳۱

Marfat.com

فکذلك نیة الدعاء او نقول الاستشفاء من باب الدعاء فنیته نیته۔

واقول لیس[1] الامر کذا فمعنی القرأة بنیة الدعاء ان یکون الکلام نفسه دعاء فیرید به انشاءه لاتلاوة الکلام العزیز والاستشفاء دعاء معنوی لایجعل اللفظ بمعنی الدعاء فلیس هو من بابه ولا تغییر فان الذی یقرء ویکتب مستشفیا متبرکا فانما یرید التبرك والاستشفاء بالکلام العزیز لا انه یخرجه عن القرأنیة[2] ثم یستشفی بغیر القرأن ولوکانت تغیر لجاز ان یقرء الجنب القرأن کله بنیة الشفاء فان القرأن من اوله الی اخره نور وھدی وشفاء وھذا لا یسوغ ان یقول به احد وبالجملة فالمنوی فی الرقیة ھو القرأن نفسه لا غیره الا تری[3] ان بعض الصحابة رضی اللہ تعالٰی عنھم لما رقی السلیم بالفاتحة علی شاة وجاء بھا الی اصحابه کرھوا ذلك وقالوا اخذت علی کتاب اللہ اجرا حتی قدموا المدینة فقالوا یا رسول اللہ اخذ علی کتاب اللہ اجرا فقال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم ان احق ما اخذتم علیه اجرا کتاب اللہ[1] کما فی الجامع الصحیح عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما فلم یُخرج الاسترقاء الفاتحة عن کونھا کتاب اللہ مع

دعا کی نیت شفاء کی نیت ہے۔ (ت)

اقول دراصل معاملہ یہ نہیں، کیونکہ بہ نیت دعا قرأت کے معنی یہ ہیں کہ فی نفسہ کلام بھی دعا ہو اور وہ اُس سے دُعا کی انشاء کرے نہ کہ کلام اللہ کی تلاوت کا ارادہ کرے، اور شفاء کا طلب کرنا معنوی دعا ہے وہ لفظوں کو بمعنی دُعا نہیں کرتا ہے تو یہ اس باب سے نہیں اور کوئی تبدیلی بھی نہیں، کیونکہ جو شخص لکھتا پڑھتا ہو، شفا طلب کرنے کے لیے اور تبرک کے طور پر تو وہ اللہ کے کلام سے شفا اور تبرک طلب کرتا ہے یہ مطلب نہیں کہ وہ اس کو پہلے قرآن ہونے سے خارج کررہا ہے پھر شفاء طلب کر رہا ہے اور اگر یہ تبدیلی روا ہو جاتی تو جُنب کے لیے پُورے قرآن کو بہ نیت شفاء پڑھ لینا جائز ہوتا کیونکہ قرآن از اوّل تا آخر نور، ہدایت اور شفا ہے، ظاہر ہے یہ بات کوئی نہیں کہہ سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دم کرتے وقت جو چیز نیت میں ہوتی ہے وہ قرآن ہی ہے کچھ اور نہیں ہے۔ چنانچہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سانپ گزیدہ پر سورۃ فاتحہ پڑھ کر دم کیا اور نذرانہ میں جو بکری وصول کی وہ لے کر اپنے دوستوں کے پاس آئے تو اس کو انہوں نے مکروہ سمجھا، اور کہا کہ تم نے اللہ کی کتاب پر اجر لیا، جب مدینہ آئے تو بارگاہِ نبوت میں عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلاں شخص نے اللہ کی کتاب پر اجر وصول کیا، تو

---

[1] جامع للبخاری باب الشرط فی الرقیۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۸۵۴

Marfat.com

انما تصلح للدعاء والثناء فكيف بما لا يصلح
لهما اما ما افاده من ان النية لا تعمل فى المكتوب
فاقول نعم ما كتب قرانا ولو فاتحة لا يصح
للجنب ان يقول فى نفسه ليس هذا قرانا بل
دعاء او يقول لا اريد به قرانا بل دعاء وثناء
ثم يمسه اذ لا مدخل لارادته فى ظهوره فى
هذه الكسوة التى قدم امرها اما ان ينشئ كتابة مثلها
وينوى الدعاء والثناء **فاقول** قضية ما
قدمت من التحقيق المنع لان الاذن ورد
للحاجة ولا حاجة فى الدعاء والثناء الى الكتابة
وما ورد على خلاف القياس لا يتعداه وبه يظهر
انه لا يؤذن فى كتابة الرقى بالايات وان تمحضت
للدعاء والثناء ونواهما فليراجع وليحرر والله
سبحنه وتعالى اعلم۔

آپ نے فرمایا اللہ کی کتاب سب سے زاید اس امر کی مستحق ہے کہ اس پر اجر لیا جائے، یہ روایت صحیح بخاری میں ابن عباس سے مروی ہے۔ اب سورۂ فاتحہ کو پڑھ کر دم کرنے سے سورہ فاتحہ کتاب اللہ ہونے سے خارج نہیں ہوتی، حالانکہ یہ دعا و ثنا کی اہلیت رکھتی ہے، تو جو آیات دُعا و ثنا کی اہلیت ہی نہیں رکھتی ہیں اُن سے قرآن ہونے کا وصف کس طرح سلب ہوسکتا ہے۔ یہ بات جو کہی گئی ہے کہ نیت مکتوب میں عمل نہیں کرتی ہے، تو اس کی بابت یہ کہ اگر کہیں قرآن کی کوئی آیت خواہ سورہ فاتحہ ہی لکھی ہوئی ہو تو جُنب کو اپنے دل میں یہ خیال لانا درست نہیں کہ یہ قرآن نہیں ہے بلکہ دُعا ہے یا یہ کہنا کہ میں اس سے قرآن کا ارادہ نہیں کرتا ہُوں بلکہ دُعا و ثناء کا ارادہ کرتا ہُوں، پھر یہ کہہ کر اس کو چھُولے، کیونکہ اس کے اس ارادہ کو قرآن کے ہونے نہونے میں کوئی دخل نہیں۔ اب رہی یہ بات کہ آیت جیسی کوئی تحریر لکھ کر دعا اور ثنا کی نیت کرے تو میں سمجھتا ہُوں کہ میری گزشتہ تحقیق کی رُو سے یہ جائز نہیں کیونکہ اذنِ شرعی حاجت کی وجہ سے ہے اور دعا و ثنا میں لکھنے کی کیا حاجت ہے؟ اور جو چیز خلافِ قیاس وارد ہو وہ اپنے مقام سے آگے نہیں بڑھتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آیات پر مشتمل تعویذات کی کتابت کی اجازت نہیں خواہ اس سے مراد محض دعا اور ثنا ہو، فلیراجع۔ ت

تنبیہ مہم یہ کہ ہم نے سلسلۂ کلام میں اوپر ذکر کیا کہ غیر تلاوت میں اپنی طرف سے سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف نافرمانی وگناہ کی نسبت حرام ہے۔ ائمۂ دین نے اس کی تصریح فرمائی بلکہ ایک جماعت علمائے کرام نے اُسے کفر بتایا۔ مولیٰ کو شایان ہے کہ اپنے محبوب بندوں کو جس عبارت سے تعبیر فرمائے فرمائے دوسرا کہے تو اس کی زبان گُدّی کے پیچھے سے کھینچی جائے لله المثل الاعلٰی بلاتشبیہ یُوں خیال کرو کہ زید نے اپنے بیٹے عمرو کو اس کی کسی لغزش یا بھول پر متنبہ کرنے ادب دینے حزم وعزم و احتیاط اتم سکھانے کے لیے مثلاً بیہودہ نالائق احمق وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا باپ کو اس کا اختیار تھا اب کیا عمرو کا بیٹا بکر یا غلام خالد انھیں الفاظ کو سند بنا کر اپنے باپ

Marfat.com

اور آقا عمرو کو یہ الفاظ کہہ سکتا ہے، حاشا اگر کہے گا سخت گستاخ ومردود وناسزاو مستحق عذاب وتعزیر وسزا ہوگا، جب یہاں یہ حالت ہے تو اللہ عزوجل کی ریس کرکے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی شان میں ایسے لفظ کا بکنے والا کیونکر سخت شدید ومدید عذاب جہنم وغضب الٰہی کا مستحق نہ ہوگا والعیاذ باللہ تعالٰی۔ امام ابوعبداللہ قرطبی تفسیر میں زیر قولہ تعالٰی وطفقا یخصفان علیہما من ورق الجنۃ[1] کی تفسیر میں فرماتے ہیں :

قال القاضی ابوبکر بن العربی رحمہ اللہ تعالٰی لایجوز لاحد منا الیوم ان یخبر بذلك عن اٰدم علیہ الصلاۃ والسلام الا اذ ذکرناہ فی اثناء قولہ تعالٰی عنہ او قول نبیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فاما ان نبتدئ ذلك من قبل انفسنا فلیس بجائز لنا فی اٰبائنا الادنین الینا المماثلین لنا فکیف بابینا الاقدم الاعظم الاکبر النبی المقدم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین۔[2]

قاضی ابوبکر بن عربی فرماتے ہیں کہ ہم میں سے کسی کو یہ جائز نہیں کہ آدم علیہ السلام کی بابت اس کی خبر دے ہاں اللہ تعالٰی کے قول کے ضمن میں ہو تو حرج نہیں یا کسی حدیث میں ہو تو حرج نہیں، اپنی طرف سے تو اس قسم کے امور کو کوئی شخص اپنے ماں باپ کی طرف بھی منسوب کرنا پسند نہ کرے گا، تو حضرت جو ہمارے جدِ اعلٰی اکبر واعظم اور اللہ کے تمام انبیاء و مرسلین سے پہلے نبی ہیں ان کی بابت یہ سوچا بھی نہیں جاسکتا ہے۔(ت)

امام ابوعبداللہ محمد بن عبدری ابن الحاج مدخل میں فرماتے ہیں :

قد قال علماؤنا رحمہم اللہ تعالٰی ان من قال عن نبی من الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام فی غیر التلاوۃ والحدیث انہ عصٰی او خالف فقد کفر نعوذ باللہ من ذلك۔[3]

ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالٰی نے فرمایا انبیاء علیہم السلام کا ذکر بغیر تلاوت یا حدیث کے ان کی لغزش کا ذکر کیا یا ان کی نافرمانی کا ذکر کیا تو اس نے کفر کیا، ہم اللہ تعالٰی سے اس بارے میں پناہ مانگتے ہیں۔ ت

ایسے امور میں سخت احتیاط فرض ہے اللہ تعالٰی اپنے محبوبوں کا حسنِ ادب عطا فرمائے آمین!

وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا محمد واٰلہ وصحبہ اجمعین

وبارك وسلم واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم

---

[1] القرآن ۷/ ۲۲

[2] بحوالہ مدخل لابن الحاج فصل فی مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیروت ۲/ ۱۶

[3] المدخل لابن الحاج " " ۲/ ۱۵

Marfat.com

مآخذ و مراجع

ا

۱ ۔ الاجزاء فی الحدیث	عبدالرحمٰن بن عمر بن محمد البغدادی المعروف بہ النحاس
۲ ۔ الاختیار شرح المختار	عبداللہ بن محمود
۳ ۔ الادب المفرد للبخاری	محمد بن اسمٰعیل البخاری
۴ ۔ ارشاد الساری	شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی
۵ ۔ ارشاد العقل السلیم	ابی سعود محمد بن محمد العمادی
۶ ۔ الارکان الاربع	مولانا عبدالعلی بحرالعلوم
۷ ۔ الاشباہ والنظائر	شیخ زین الدین بن ابراہیم ابن نجیم
۸ ۔ اشعۃ اللمعات	علامہ شیخ عبدالحق محدّث دہلوی
۹ ۔ الاصل	امام محمد بن حسن الشیبانی
۱۰ ۔ اصول البزدوی	علی بن محمد البزدوی
۱۱ ۔ الانوار الشافعیہ	یوسف بن ابراہیم اردبیلی الشافعی
۱۲ ۔ ایضاح الاصلاح	احمد بن سلیمان بن کمال باشاوری

ب

۱۳ ۔ بدائع الصنائع	علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی
۱۴ ۔ البدایہ	علی بن ابی بکر مرغینانی
۱۵ ۔ بستان العارفین	فقیہ ابواللیث نصر بن محمد السمرقندی
۱۶ ۔ البنایہ شرح الہدایہ	امام بدرالدین ابو محمد العینی

ت

۱۷ ۔ تاج العروس	محمد مرتضیٰ الزبیدی

Marfat.com

۱۸ -	تاریخ ابن عساکر	محمد بن علی بن الحضر الغسانی ابن عساکر
۱۹ -	التجنیس والمزید	برہان الدین ابوبکر بن علی
۲۰ -	تحریر الاصول	محمد بن عبد الواحد
۲۱ -	تحفۃ الفقہاء	امام علاء الدین محمد بن احمد السمرقندی
۲۲ -	تحقیق علی الحسامی	عبد العزیز بن احمد البخاری
۲۳ -	التصحیح	علامہ قاسم
۲۴ -	تعلیقات لسید شریف	سید شریف علی بن محمد الجرجانی
۲۵ -	تفسیر ابن جریر	محمد بن جریر
۲۶ -	تفسیر البیضاوی	عبد اللہ عمر البیضاوی
۲۷ -	تفسیر الجلالین	علامہ جلال الدین محلّی وجلال الدین سیوطی
۲۸ -	تفسیر الجمل	سلیمان بن عمر عشیلی الشہیر بالجمل
۲۹ -	تفسیر کبیر	امام فخر الدین رازی
۳۰ -	تفسیر نیشاپوری	نظام الدین الحسن بن محمد بن حسین نیشاپوری
۳۱ -	التقریب	ابوزکریا یحییٰ بن شرف النواوی
۳۲ -	التقریر والحبیر	محمد بن محمد ابن امیر الحاج الحلبی
۳۳ -	التوشیح شرح الہدایہ	شیخ سراج الدین عمر بن اسحاق غزنوی
۳۴ -	التیسیر للمناوی	عبد الرؤف المناوی

ج

۳۵ -	جامع الترمذی	ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی
۳۶ -	جامع الرموز	شمس الدین محمد الخراسانی
۳۷ -	الجامع الصحیح للبخاری	امام محمد بن اسمٰعیل بخاری
۳۸ -	الجامع الصحیح للمسلم	مسلم بن حجاج القشیری
۳۹ -	جامع الصغیر	امام محمد بن حسن الشیبانی
۴۰ -	جامع الفقہ	ابونصر احمد بن محمد عتابی

Marfat.com

۴۱ - جواہر الاخلاطی	برہان الدین ابراہیم بن ابی بکر الاخلاطی
۴۲ - الجواہر الزکیہ	احمد بن ترکی بن احمد المالکی
۴۳ - جواہر الفتاویٰ	رکن الدین ابو بکر محمد بن ابی المفاخر
۴۴ - الجوہرۃ النیرہ	ابو بکر بن علی بن محمد الحدّاد الیمنی

ح

۴۵ - حاشیہ ابن شبلی علی التبیین	احمد بن شبلی
۴۶ - حاشیہ علی الدرر	عبد الحلیم الرومی
۴۷ - حاشیہ علی المقدمۃ العثماویہ	علامہ سفطی
۴۸ - الحاشیہ لسعدی آفندی	سعد اللہ بن عیسیٰ آفندی
۴۹ - الحدیقۃ الندیہ	عبد الغنی النابلسی
۵۰ حلیۃ الاولیاء	ابو نعیم احمد بن عبد اللہ

خ

۵۱ - خزانۃ الروایات	قاضی جگن الحنفی
۵۲ - خزانۃ الفتاویٰ	احمد بن محمد ابی بکر الحنفی
۵۳ - خزانۃ المفتیین	حسین بن محمد السمعانی
۵۴ - خلاصۃ الفتاویٰ	طاہر بن احمد عبد الرشید البخاری
۵۵ - خیرات الحسان	شہاب الدین احمد بن حجر مکی

د

۵۶ - الدرایۃ	شہاب الدین احمد بن علی العسقلانی
۵۷ - الدرر	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو
۵۸ - الدر النثیر	علامہ جلال الدین سیوطی
۵۹ - الدر المختار	علاء الدین الحصکفی

Marfat.com

ذ

۶۰ - ذخیرۃ العقبیٰ — یوسف بن جنید چلپی
۶۱ - ذخیرۃ الفتاویٰ — برہان الدین محمود بن احمد

ر

۶۲ - الرحمانیہ
۶۳ - رد المحتار — محمد ابن الشامی
۶۴ - رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمہ — ابو عبد اللہ محمد بن عبد الرحمن الدمشقی
۶۵ - رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء — شیخ زین الدین ابن نجیم

ز

۶۶ - زاد الفقہاء — شیخ الاسلام محمد بن احمد الاسبیجابی

س

۶۷ - السنن لابن ماجۃ — ابو عبد اللہ محمد بن یزید
۶۸ - سنن ابن منصور — سعید بن منصور الخراسانی
۶۹ - السنن لابی داؤد — سلیمان بن اشعث
۷۰ - السنن لامام النسائی — ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب
۷۱ - السنن للبیہقی — ابو بکر احمد بن حسین بن علی البیہقی
۷۲ - السنن لدار قطنی — علی بن عمر دار قطنی
۷۳ - السنن للدارمی — عبد اللہ بن عبد الرحمن دارمی
۷۴ - السراج الوہاج — ابو بکر بن الحدادی

ش

۷۵ - شرح الاربعین للنووی — احمد بن حجر مکی

Marfat.com

۷۶ - شرح الاربعین للنووی	ابن عطیہ مالکی
۷۷ - شرح الاربعین للنووی	علامہ احمد بن حجازی
۷۸ - شرح الاشباہ	ابراہیم بن حسین بن احمد بن محمد ابن بیری
۷۹ - شرح جامع الصغیر	امام قاضی خان حسین بن منصور
۸۰ - شرح الدرر	شیخ اسمٰعیل
۸۱ - شرح سفر السعادۃ	علامہ عبدالحق محدث دہلوی
۸۲ - شرح السنۃ	حسین بن مسعود البغوی
۸۳ - شرح شرعۃ الاسلام	سید علی زادہ
۸۴ - شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی	ابو نصر احمد بن منصور حنفی اسبیجابی
۸۵ - شرح الغریبین	
۸۶ - شرح مسلم للنووی	شیخ ابوزکریا یحیٰی بن شرف النووی
۸۷ - شرح معانی الآثار	ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی
۸۸ - شرح المنظومۃ لابن وہبان	عبدالبر بن محمد ابن وہبان
۸۹ - شرح المنظومۃ فی رسم المفتی	محمد امین الشامی
۹۰ - شرح المنیۃ الصغیر	شیخ محمد ابراہیم الحلبی
۹۱ - شرح مواہب اللدنیہ	علامہ محمد بن عبدالباقی الزرقانی
۹۲ - شرح موطا امام مالک	علامہ محمد بن عبدالباقی الزرقانی
۹۳ - شرح المہذب للنووی	ابوزکریا یحیٰی بن شرف النووی
۹۴ - شرح النقایہ	مولانا عبدالعلی برجندی
۹۵ - شرح الوقایہ	صدر الشریعۃ عبیداللہ بن مسعود
۹۶ - شرح الہدایہ	محمد بن محمد بن محمد ابن شحنہ
۹۷ - شرعۃ الاسلام	امام الاسلام محمد بن ابی بکر
۹۸ - شعب الایمان	احمد بن حسین بن علی البیہقی

ص

۹۹ - صحاح الجوہری	اسمٰعیل بن حماد الجوہری

Marfat.com

۱۰۰ ۔ صحیح ابن حبان	محمد بن حبان
۱۰۱ ۔ صحیح ابن خزیمہ	محمد بن اسحاق
۱۰۲ ۔ السراج	ابی فضل محمد بن عمر بن خالد القرشی

ط

۱۰۳ ۔ الطحطاوی علی الدر	سید احمد الطحطاوی
۱۰۴ ۔ الطریقۃ المحمدیہ	محمد بن بیر علی المعروف بہ برکلی
۱۰۵ ۔ طلبۃ الطلبۃ	نجم الدین عمر بن محمد النسفی

ظ

۱۰۶ ۔ الظہیریہ	ظہیر الدین ابوبکر محمد بن احمد

ع

۱۰۷ ۔ العنایہ	اکمل الدین محمد بن محمد البابرتی
۱۰۸ ۔ عنایۃ القاضی	شہاب الدین الخفاجی
۱۰۹ ۔ عیون المسائل	ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی

غ

۱۱۰ ۔ غایۃ البیان	شیخ قوام الدین امیر کاتب ابن امیر اتقانی
۱۱۱ ۔ الغرر	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو
۱۱۲ ۔ غریب الحدیث	ابو الحسن علی بن مغیرۃ بغدادی المعروف باثرم
۱۱۳ ۔ غمز عیون البصائر	احمد بن محمد الحموی
۱۱۴ ۔ غنیہ ذوالاحکام	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی
۱۱۵ ۔ غنیۃ المستملی	محمد ابراہیم بن محمد الحلبی

Marfat.com

ف

۱۱۶ ۔ فتاویٰ امام نجم الدین نسفی	نجم الدین عمر النسفی
۱۱۷ ۔ فتاویٰ بزازیہ	محمد بن محمد بن شہاب ابن بزاز
۱۱۸ ۔ فتاویٰ حجّہ	
۱۱۹ ۔ الفتاویٰ الخیریہ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی الرملی
۱۲۰ ۔ فتاویٰ سراجیہ	سراج الدین الاوری
۱۲۱ ۔ فتاویٰ شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ	عطاء بن حمزہ السغدی
۱۲۲ ۔ فتاویٰ غیاثیہ	داؤد ابن یوسف الخطیب
۱۲۳ ۔ فتاویٰ قاضی خان	حسن بن منصور بن محمود
۱۲۴ ۔ فتاویٰ ہندیہ	جمعیتِ علماء اورنگ زیب عالمگیر
۱۲۵ ۔ فتح المعین	سیّد محمد ابی السعود الحنفی
۱۲۶ ۔ فتح المعین شرح قرۃ العین	علامہ زین الشافعی
۱۲۷ ۔ الفتوحات المکیۃ	محی الدین محمد بن علی ابن عربی
۱۲۸ ۔ فواتح الرحموت	عبد العلی محمد نظام الدین
۱۲۹ ۔ الفوائد	تمام بن محمد بن عبد اللہ البجلی
۱۳۰ ۔ فوائد المخصصہ	محمد امین ابن عابدین الشامی
۱۳۱ ۔ فیض القدیر شرح جامع الصغیر	عبد الرؤف المناوی

ق

۱۳۲ ۔ القاموس	محمد بن یعقوب فیروز آبادی
۱۳۳ ۔ القرآن الحکیم	
۱۳۴ ۔ قرۃ العین	علامہ زین تلمیذ ابن حجر
۱۳۵ ۔ القنیۃ	نجم الدین مختار بن محمد الزاہدی

Marfat.com

ک

۱۳۶ - الکافی	حاکم شہید محمد بن محمد
۱۳۷ - الکامل لابن عدی	ابو احمد عبداللہ بن عدی
۱۳۸ - الکبریت الاحمر	سیّد عبدالوہاب الشعرانی
۱۳۹ - کتاب الآثار	امام محمد بن حسن الشیبانی
۱۴۰ - کتاب الالمام فی آداب دخول الحمام	ابو المحاسن محمد بن علی
۱۴۱ - کتاب الانوار لاعمال الابرار	امام یوسف اردبیلی الشافعی
۱۴۲ - کتاب السواک	ابو نعیم
۱۴۳ - کتاب الطہور	لابی عبید
۱۴۴ - کتاب العلل	ابو محمد عبدالرحمٰن ابن ابی حاتم محمد الرازی
۱۴۵ - کتاب الوسوسہ	ابو بکر بن ابی داؤد
۱۴۶ - کشف الاسرار	علاء الدین احمد البخاری
۱۴۷ - کشف الرمز	علامہ المقدسی
۱۴۸ - الکفایہ	جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی
۱۴۹ - کف الرعاع	احمد بن حجر مکی
۱۵۰ - کنز الدقائق	عبداللہ بن احمد بن محمود
۱۵۱ - الکنیٰ للحاکم	ابو عبداللہ نیشاپوری
۱۵۲ - الکواکب الدراری	شمس الدین محمد بن یوسف ابن علی الکرمانی

ل

۱۵۳ - لمعات التنقیح	علامہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی

م

۱۵۴ - المبسوط	بکر خواہر زادہ

Marfat.com

۱۵۵۔ المبسوط	شمس الدین سرخسی
۱۵۶۔ مجمع بحار الانوار	محمد طاہر الصدیقی
۱۵۷۔ مجموع النوازل	احمد بن موسٰی بن عیسٰی
۱۵۸۔ المحیط	امام برہان الدین
۱۵۹۔ مختارات النوازل	برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی
۱۶۰۔ مختار الصحاح	محمد بن ابی بکر بن عبد القادر الرازی
۱۶۱۔ المختارہ (فی الحدیث)	ضیاء الدین محمد بن عبد الواحد
۱۶۲۔ المختصر	جلال الدین سیوطی
۱۶۳۔ المدخل	ابن الحاج ابی عبد اللہ محمد بن محمد العبدری
۱۶۴۔ مراقی الفلاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی
۱۶۵۔ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ	علی بن سلطان مُلّا علی قاری
۱۶۶۔ ملتقی الابحر / مستخلص الحقائق	ابراہیم بن محمد الحنفی
۱۶۷۔ المستدرک للحاکم	ابو عبد اللہ حاکم
۱۶۸۔ المستصفی	حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی
۱۶۹۔ مسلم الثبوت	محب اللہ بہاری
۱۷۰۔ مسند ابی یعلی	احمد بن علی الموصلی
۱۷۱۔ مسند اسحٰق بن راہویہ	حافظ اسحٰق بن راہویہ
۱۷۲۔ مسند الامام احمد بن حنبل	امام احمد بن محمد بن حنبل
۱۷۳۔ مسند البزار	ابوبکر احمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار
۱۷۴۔ مسند عبد بن حمید	ابو محمد عبد بن حمید الکشی
۱۷۵۔ مسند الفردوس	شہردار بن شیرویہ الدیلمی
۱۷۶۔ مصباح المنیر	احمد بن محمد بن علی
۱۷۷۔ المصفی	حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی
۱۷۸ مصنف ابن ابی شیبہ	ابوبکر عبد اللہ بن محمد احمد نسفی
۱۷۹۔ المعجم الاوسط (الطبرانی)	سلیمان بن احمد الطبرانی

Marfat.com

۱۸۰ - المعجم الکبیر (الطبرانی)	سلیمان بن احمد الطبرانی
۱۸۱ - معراج الدرایہ	قوام الدین محمد بن محمد البخاری
۱۸۲ - معرفۃ الصحابہ	یوسف بن عبد اللہ ابن عبد البر
۱۸۳ - المغنی	شیخ عمر بن محمد الخبازی
۱۸۴ - مفاتیح الجنان و مصابیح الجنان	یعقوب بن سیدی علی
۱۸۵ - مفردات للامام راغب	حسین بن محمد بن مفضل اصفہانی
۱۸۶ - المقدمۃ العشماویہ	ابو العباس عبد الباری العشماوی المالکی
۱۸۷ - الملتقط	ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی
۱۸۸ - مناقب للامام کردری	محمد بن محمد بن شہاب بابن بزاز
۱۸۹ - المنتقی (فی الحدیث)	عبد اللہ بن علی ابن جارود
۱۹۰ - المنتقی فی فروع الحنفیہ	ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد
۱۹۱ - منحۃ الخالق	محمد امین ابن عابدین الشامی
۱۹۲ - منیۃ المصلی	سدید الدین محمد بن محمد الکاشغری
۱۹۳ - موطا امام مالک	امام مالک بن انس المدنی
۱۹۴ - میزان الشریعۃ الکبریٰ	عبد الوہاب الشعرانی

ن

۱۹۵ - نامِ حق	شرف الدین البخاری
۱۹۶ - نصب الرایہ	ابو محمد عبد اللہ یوسف الحنفی
۱۹۷ - نور الایضاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی
۱۹۸ - النہایہ	حسام الدین حسین بن علی السغناقی
۱۹۹ - نہایہ ابن اثیر	مجد الدین مبارک بن محمد الجزری
۲۰۰ النہر الفائق	عمر بن نجیم المصری

و

۲۰۱ الوافی	عبد اللہ بن احمد النسفی

Marfat.com

۲۰۲ - الوجیز الجامع	سلیمان بن عبد العز
۲۰۳ - الوقایہ	محمود بن صدر الشریعۃ

ھ

۲۰۴ - الہدایہ	علی بن ابی بکر مرغینانی
۲۰۵ - الہدیہ لابن عماد	عبد الرحمٰن بن محمد بن محمد العمادی

ی

۲۰۶ - الیواقیت والجواہر	سید عبد الوہاب الشعرانی

Marfat.com

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی تحقیقات کو تخریج و ترجمہ
اور جدید انداز پر ایڈٹ کر کے شائع کرنے کا عظیم منصوبہ

رضا فاؤنڈیشن

اس عظیم منصوبے کیلئے

عوام اور علماء و مشائخ سے عطیات، چندہ اور قرض حسنہ

کی

اپیل

زیرِ نگرانی

جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور (۸) پاکستان (۱۲۳۵۰)

Marfat.com

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی تحقیقات کو تخریج و ترجمہ
اور جدید انداز پر ایڈٹ کر کے شائع کرنے کا عظیم منصوبہ

رضا فاؤنڈیشن

اس عظیم منصوبے کیلئے

عوام اور علماء و مشائخ سے عطیات، چندہ اور قرضِ حسنہ

کی

اپیل

زیرِ نگرانی

جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور (۸) پاکستان (۱۲۳۵۰)

Marfat.com