# بداية المجتهد
# و
# نهاية المقتصد

علامہ ابنِ رُشد القرطبیؒ

ترجمہ

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

نظر ثانی

ساجد حمید

دار التذکیر

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ دارالتذکیر سے باقاعدہ تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا۔ بصورت دیگر قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

اہتمام : محمد احسن تہامی

طابع : ارشد سلمان وہاب پرنٹرز

اشاعت : ۲۰۰۶

قیمت : ۷۰۰ روپے

دارالتذکیر

رحمن مارکیٹ، غزنی سٹریٹ، اردو بازار

لاہور۔54000 فون : 7231119

ویب سائٹ: www.dar-ut-tazkeer.com

ای میل: info@dar-ut-tazkeer.com

Marfat.com

# فہرست

## (حصہ اول)


مقدمہ 43

کتاب الطّہارۃ (طہارتِ حدث کا بیان) 47

کتاب الوضوء 49

| | | |
|---|---|---|
| باب(۱) | وضو کا وجوب | 51 |
| باب(۲) | افعال وضو | 53 |
| پہلا مسئلہ: | شرائط وضو | 53 |
| دوسرا مسئلہ: | احکام وضو | 54 |
| تیسرا مسئلہ: | ارکان وضو | 55 |
| چوتھا مسئلہ: | محل کی تعیین | 56 |
| پانچواں مسئلہ: | تحدید | 57 |
| چھٹا مسئلہ: | تحدید مسح | 57 |
| ساتواں مسئلہ: | تعداد | 58 |
| آٹھواں مسئلہ: | محل کی تعیین | 59 |
| نواں مسئلہ: | ارکان وضو | 59 |
| دسواں مسئلہ: | صفات وضو | 60 |
| گیارہواں مسئلہ | شرائط وضو | 62 |
| بارہواں مسئلہ: | تسلسل میں اختلاف | 62 |
| پہلا مسئلہ: | خفین پر مسح کا جواز | 63 |
| دوسرا مسئلہ: | محل کی تحدید | 64 |
| تیسرا مسئلہ: | محل کی تعیین | 65 |




Marfat.com

چوتھا مسئلہ: صفتِ خف 65
پانچواں مسئلہ: توقیت 66
چھٹا مسئلہ: مسح علی الخفین کی شرط 67
ساتواں مسئلہ: مسح علی الخفین کے نواقض 68
باب(۳) پانی 69
پہلا مسئلہ: نجاست سے آلودہ پانی 69
دوسرا مسئلہ: زعفران سے ملا ہوا پانی 72
تیسرا مسئلہ: طہارت کے لیے استعمال کیا ہوا پانی 72
چوتھا مسئلہ: مسلمان کا جھوٹا پاک ہے 73
پانچواں مسئلہ: پاک پانی کے جھوٹے کے بارے میں علما کا اختلاف 76
چھٹا مسئلہ: نبیذ سے وضو بنانا 78
باب(۴) نواقض وضو 79
پہلا مسئلہ: جسم سے خارج ہونے والی نجس اشیا کی وجہ سے وضو کا ٹوٹنا 79
دوسرا مسئلہ: نیند کا ناقض وضو ہونا 80
تیسرا مسئلہ: خواتین کو چھونے سے وضو کا وجوب 82
چوتھا مسئلہ: ذکر کو چھونا 84
پانچواں مسئلہ: آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو کا واجب ہونا 85
چھٹا مسئلہ: نماز میں ہنسنے سے وضو کا واجب ہونا 85
ساتواں مسئلہ: میت کو اٹھانے سے وضو کا واجب ہونا 85
باب(۵) اُن افعال کی معرفت جن میں وضو شرط ہے 86
پہلا مسئلہ: مصحف چھونے میں وضو کی شرط 86
دوسرا مسئلہ: بعض حالات میں جُنبی پر وضو کا واجب ہونا 87
تیسرا مسئلہ: طواف میں وضو کی شرط 87
چوتھا مسئلہ: تلاوت قرآن 88
كتابُ الغسل 89
باب(۱) عملِ غسل کی معرفت 91
پہلا مسئلہ: پورے جسم پر ہاتھ پھیرنے کی شرط 91



Marfat.com

دوسرا مسئلہ: غسل کے لیے نیت کی شرط 92
تیسرا مسئلہ: کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا 92
چوتھا مسئلہ: ترتیب اور جلدی کی شرط 92
باب(۲) نواقض غسل 93
پہلا مسئلہ: ہم بستری سے غسل کا واجب ہونا 93
دوسرا مسئلہ: خروج منی کی کیفیت کا اعتبار 94
باب(۳) نواقض غسل (جنابت اور حیض) کے احکام 95
پہلا مسئلہ: جنبی کا مسجد میں داخل ہونا 95
دوسرا مسئلہ: جنبی کا مصحف چھونا 96
تیسرا مسئلہ: جنبی کا قرآن پڑھنا 96
رحم سے خارج خون کے احکام 96
پہلا باب رحم سے جاری خون کی قسمیں 97
دوسرا باب خون کی تبدیلی کی علامتیں 98
پہلا مسئلہ: حیض کے ایام کی تعداد 98
دوسرا مسئلہ: اس عورت کا حکم جس کا حیض رک رک کر آئے 100
تیسرا مسئلہ: نفاس کی قلیل ترین اور اکثر مدت 100
چوتھا مسئلہ: حاملہ کا خون حیض ہے یا استحاضہ؟ 101
پانچواں مسئلہ: صفرہ اور کدرہ میں اختلاف 101
چھٹا مسئلہ: طہر کی علامت 102
ساتواں مسئلہ: مستحاضہ کا حکم جب کہ خون مسلسل جاری رہے 102
تیسرا باب حیض اور استحاضہ کے احکام 105
پہلا مسئلہ: حائضہ سے ہم بستری 105
دوسرا مسئلہ: حالت طہر میں غسل سے پہلے حائضہ سے ہم بستری 107
تیسرا مسئلہ: حالت حیض میں ہم بستری کا حکم 108
چوتھا مسئلہ: مستحاضہ کا حکم 109
پانچواں مسئلہ: مستحاضہ سے ہم بستری کا جواز 112



Marfat.com

## کتابُ التّیمم 113

باب(۱) اُس طہارت کی معرفت جس کا یہ بدل ہے 115

باب(۲) تیمم کن لوگوں کے لیے جائز ہے 117

باب(۳) تیمم کے جواز کی شرائط 119

پہلا مسئلہ: نیت کی شرط 119

دوسرا مسئلہ: طلب کی شرط 119

تیسرا مسئلہ: وقت کی شرط 119

باب(۴) تیمم کی صفت 121

پہلا مسئلہ: ہاتھوں کی حد 121

دوسرا مسئلہ: ضربوں کی تعداد 122

تیسرا مسئلہ: تمام اعضا پر مٹی کا لگنا 123

باب(۵) تیمم کس چیز سے کیا جائے 124

باب(۶) تیمم کے نواقض 126

پہلا مسئلہ: کسی دوسری فرض نماز کا ارادہ ناقض ہے؟ 126

دوسرا مسئلہ: پانی کی فراہمی ناقض ہے؟ 126

باب(۷) اُن چیزوں کی معرفت جن کی صحت کے لیے تیمم شرط ہے 128

## کتابُ الطّہارۃ (طہارت نجاست کا بیان) 129

باب(۱) طہارت نجاست کا حکم 131

باب(۲) نجاست کی انواع 133

پہلا مسئلہ: بے خون جانور اور سمندری جانور کا مردار 133

دوسرا مسئلہ: مردار کے اجزا 135

تیسرا مسئلہ: مردار کی کھالیں 135

چوتھا مسئلہ: بڑی جانور کا خون 136

پانچواں مسئلہ: انسان کا پیشاب اور پاخانہ 137

چھٹا مسئلہ: قلیل نجاست کا حکم 138

ساتواں مسئلہ: مَنی کی نجاست 139




Marfat.com

باب(۳) وہ مقامات جہاں سے نجاست کا ازالہ ضروری ہے 140
باب(۴) کس چیز سے نجاست زائل ہوگی؟ 141
باب(۵) ازالۂ نجاست کی صفت 143
باب(۶) استنجا کے آداب 146

**کتاب الصّلوٰۃ (اوّل) 149**

پہلا موضوع: وجوبِ صلوٰۃ 151
پہلا مسئلہ: وجوب کا بیان 151
دوسرا مسئلہ: واجب نمازوں کی تعداد 151
تیسرا مسئلہ: نماز کس پر واجب ہے 152
چوتھا مسئلہ: جو جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اس پر کیا واجب ہے؟ 152
دوسرا موضوع: شرائطِ صلوۃ 155
باب(۱) اوقاتِ صلوٰۃ 156
فصل اول مامور اوقات 156
پہلی قسم توسّع اور رخصت کے اوقات 156
پہلا مسئلہ: نماز ظہر کا وقت 156
دوسرا مسئلہ: نماز عصر کا وقت 158
تیسرا مسئلہ: نماز مغرب کا وقت 160
چوتھا مسئلہ: نماز عشا کا وقت 160
پانچواں مسئلہ: نماز فجر کا وقت 162
دوسری قسم ضرورت اور عذر کے اوقات 163
پہلا مسئلہ: اوقات عذر والی نمازیں 163
دوسرا مسئلہ: اوقات عذر وضرورت کی حدود 164
تیسرا مسئلہ: اہلِ عذر و رخصت 165
فصل ثانی: ممنوع اوقات 166
پہلا مسئلہ: اوقات کی تعداد 166
دوسرا مسئلہ: ممنوع نمازیں 168
باب(۲) اذان واقامت 170

| | | |
|---|---|---|
| فصل اول | ازان | 170 |
| پہلی قسم | ازان کی صفت | 170 |
| دوسری قسم | ازان کا حکم | 171 |
| تیسری قسم | ازان کا وقت | 172 |
| چوتھی قسم | ازان کی شرائط | 173 |
| پانچویں قسم | ازان کے جوابی کلمات | 174 |
| فصل ثانی | اقامت | 174 |
| باب(۳) | قبلہ | 176 |
| باب(۴) | ستر اور لباس | 180 |
| فصل اول | قابل ستر کو چھپانا | 180 |
| پہلا مسئلہ: | ستر پوشی کا حکم | 180 |
| دوسرا مسئلہ: | مرد کا ستر | 181 |
| تیسرا مسئلہ: | عورت کا ستر | 181 |
| فصل ثانی | نماز کے لیے ضروری لباس | 182 |
| باب(۵) | نجاست سے طہارت کا حصول | 184 |
| باب(۶) | نماز کے لیے جگہوں کی تعیین | 185 |
| باب(۷) | نماز کی درستگی کے لیے مشروط ممنوعات | 187 |
| باب(۸) | نیت کی شرط | 189 |
| تیسرا موضوع: | ارکان صلوٰۃ | 190 |
| باب(۱) | پُر امن ماحول میں مقیم صحت مند فرد کی نماز | 191 |
| فصل اول | اقوال صلوٰۃ | 191 |
| پہلا مسئلہ: | تکبیر کا حکم | 191 |
| دوسرا مسئلہ: | تکبیر کے کلمات | 192 |
| تیسرا مسئلہ: | توجیہ کا حکم | 192 |
| چوتھا مسئلہ: | بسملہ کی قرأت | 193 |
| پانچواں مسئلہ: | قرآن کی قرأت | 195 |
| چھٹا مسئلہ: | رکوع و سجود میں قرأت کی ممانعت | 198 |




Marfat.com

ساتواں مسئلہ: تشہد کا وجوب 199
آٹھواں مسئلہ: تسلیم (سلام پھیرنا) 200
نواں مسئلہ: قنوت 201
فصل ثانی افعال صلوٰۃ 202
پہلا مسئلہ: رفع یدین 202
دوسرا مسئلہ: رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا 204
تیسرا مسئلہ: قعدہ کی ہیئت 204
چوتھا مسئلہ: درمیانی قعدہ اور آخری قعدہ 205
پانچواں مسئلہ: دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے کے اوپر رکھنا 206
چھٹا مسئلہ: وتر کی ہیئت 207
ساتواں مسئلہ: سجدہ کی ہیئت 207
آٹھواں مسئلہ: گٹنے کی ہیئت میں بیٹھنا 209
باب (۲) نماز باجماعت 210
فصل اول نماز باجماعت کا حکم 210
پہلا مسئلہ: اذان سننے والے پر نماز باجماعت کا وجوب 210
دوسرا مسئلہ: مسجد میں منفرد نماز کے بعد اُسی نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا 212
فصل ثانی امامت کی شرائط 214
پہلا مسئلہ: امامت کا زیادہ مستحق کون ہے؟ 214
دوسرا مسئلہ: نابالغ کی امامت 214
تیسرا مسئلہ: فاسق کی امامت 215
چوتھا مسئلہ: عورت کی امامت 215
فصل ثالث مقتدی کا مقام اور اس کے مخصوص احکام 218
پہلا مسئلہ: مقتدی کا مقام 218
دوسرا مسئلہ: صفوں کے احکام 219
تیسرا مسئلہ: اقامت سننے کے بعد مسجد دوڑتے ہوئے جانا 220
چوتھا مسئلہ: نماز کے لیے کب کھڑا ہو 220
پانچواں مسئلہ: رکعت چھوٹنے کے خوف سے صف تک پہنچنے سے پہلے رکوع کرنا 221
فصل رابع اقتدا کے مامور اور ممنوع گوشے 221

پہلا مسئلہ تمہید میں اقتدا 221

دوسرا مسئلہ بیٹھ کر نماز پڑھانے والے کے پیچھے کھڑا ہو کر نماز پڑھنے والا 222

فصل خامس اتباع کے اوصاف 224

فصل سادس جن چیزوں میں امام مقتدی سے الگ ہے 225

فصل سابع امام اور مقتدی کی نماز کے لیے فاسد اشیا 227

باب (۳) نماز جمعہ 228

فصل اول نماز جمعہ کا وجوب 228

فصل ثانی نماز جمعہ کی شرائط 229

فصل ثالث نماز جمعہ کے ارکان 232

پہلا مسئلہ: خطبۂ جمعہ 232

دوسرا مسئلہ: خطبہ کی واجب مقدار 232

تیسرا مسئلہ: دوران خطبہ خاموش رہنا 233

چوتھا مسئلہ: دوران خطبہ نماز پڑھنا 235

پانچواں مسئلہ: نماز جمعہ میں مسنون قرأت 235

فصل رابع جمعہ کے احکام 236

پہلا مسئلہ: جمعہ کے غسل کا حکم 236

دوسرا مسئلہ: شہر سے باہر کے لوگوں پر جمعہ کا وجوب 237

تیسرا مسئلہ: جمعہ کی تیاری کے لیے وقت کی فضیلت 237

چوتھا مسئلہ: خرید و فروخت کا جواز 238

باب (۴) مسافر کی نماز 239

فصل اول نماز قصر 239

فصل ثانی جمع بین الصلوتین 243

پہلا مسئلہ: جمع کا جواز 244

دوسرا مسئلہ: جمع کی صفت 245

تیسرا مسئلہ: جمع کے مباح ہونے کے اسباب 246

باب (۵) نماز خوف 248

باب (۶) مریض کی نماز 252





Marfat.com

چوتھا موضوع — بے ادا نمازیں 253

باب (۱) — نماز اعادہ 254

پہلا مسئلہ: بنا کا جواز 254

دوسرا مسئلہ: نمازی کے آگے سے گزرنا 255

تیسرا مسئلہ: نماز میں پھونک مارنا 255

چوتھا مسئلہ: نماز میں ہنسنا 256

پانچواں مسئلہ: رفع حاجت کو روکنا 256

چھٹا مسئلہ: نماز میں سلام کا جواب دینا 256

باب (۲) — نماز قضا 258

پہلا مسئلہ: جب کہ امام کے رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے مقتدی نماز میں شامل ہو جائے 262

دوسرا مسئلہ: جب رکوع میں سہو ہو جائے 263

دوسرا بنیادی مسئلہ: امام کے ساتھ فوت شدہ نماز ادا ہوگی یا قضا؟ 264

تیسرا بنیادی مسئلہ: مقتدی پر امام کی نماز کا حکم کب لازم ہوگا؟ 265

پہلا مسئلہ: مقتدی نماز جمعہ کا پانے والا کب شمار ہوگا؟ 266

دوسرا مسئلہ: سجدۂ سہو میں امام کی پیروی 266

تیسرا مسئلہ: مسافر پر نماز کی مکمل ادائیگی کب لازم ہوگی؟ 267

باب (۳) — سجدۂ سہو 268

فصل اول — سجدۂ سہو کا حکم 268

فصل ثانی — سجدۂ سہو کے مقامات 269

فصل ثالث — وہ اقوال وافعال جن کی وجہ سے سجدۂ سہو ہوتا

فصل رابع — سجدۂ سہو کی صفت 273

فصل خامس — سجدۂ سہو کس پر واجب ہے؟ 273 ے؟ 274

فصل سادس — کن الفاظ میں سہو کی جانب اما


## کتابُ الصلوٰۃ (ثانی) 279


باب (۱) — صلوٰۃ الوتر 281

باب (۲) — نماز فجر کی دو رکعت 28

باب (۳) — نوافل 29

باب(۴) مسجد میں داخل ہونے کی دو رکعتیں 291

باب(۵) قیام رمضان 293

باب(۶) صلوٰۃ الکسوف 294

پہلا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کی صفت 294

دوسرا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کی قرأت 295

تیسرا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کا وقت 296

چوتھا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کے بعد خطبہ 297

پانچواں مسئلہ: چاند گرہن کا حکم 297

ب(۷) نماز استسقا 299

(۸) نماز عیدین 302

سجدۂ قرآن 308

سجدہ قرآن کا حکم 308

فصل ر مقامات سجدہ کی تعداد 309

فصل خامس سجدۂ تلاوت کا وقت 311

سجدۂ تلاوت کس پر واجب ہے؟ 311

کتابُ احکام میت 311

باب(۱)

باب(۲) میت ت 315

فصل اول غسل کا حکم

فصل ثانی کن مردوں کو غسر

فصل ثالث غسل دینے والے کا حکم؟ 316

فصل رابع غسل میت کی صفت 319

پہلا مسئلہ: 319

دوسرا مسئلہ: 320

تیسرا مسئلہ: 320

باب(۳) میت کی تکفین 322

باب(۴) جنازہ کے ساتھ چلنا 324

باب(۵) نماز جنازہ 326

فصل اول نماز جنازہ کی صفت 326

پہلا مسئلہ تکبیر کی تعداد 326

دوسرا مسئلہ قرأت کا حکم 327

تیسرا مسئلہ سلام پھیرنے کا حکم 328

چوتھا مسئلہ امام کے قیام کی جگہ 328

پانچواں مسئلہ مرد اور عورت کے جنازوں کی ترتیب 329

چھٹا مسئلہ تکبیر کا فوت ہو جانا 329

ساتواں مسئلہ قبر پر نماز پڑھنا 330

فصل ثانی کس کی نماز جنازہ پڑھی جائے 331

فصل ثالث نماز جنازہ کا وقت 334

فصل رابع: نماز جنازہ کی جگہ 334

فصل خامس: نماز جنازہ کی شرائط 335

باب(۶) میت کی تدفین 336


## کتاب الزکوٰۃ 337


پہلا موضوع: زکوٰۃ کس پر واجب ہے 339

پہلا مسئلہ: روکے گئے پھلوں کی زکوٰۃ 341

دوسرا مسئلہ: کرایہ کی زمین 341

پہلا مسئلہ: زکوٰۃ نکالنے کے بعد ضائع ہو گئی 342

دوسرا مسئلہ: جب وجوب زکوٰۃ کے بعد ہی مال ضائع ہو جائے 343

تیسرا مسئلہ: زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد آدمی مر جائے 343

دوسرا موضوع: کس مال میں زکوٰۃ واجب ہے 346

تیسرا موضوع: نصاب زکوٰۃ 351

فصل اول سونے چاندی کا نصاب 351

پہلا مسئلہ: سونے کا نصاب 352





Marfat.com

| | |
|---|---|
| دوسرا مسئلہ: | نصاب سے زائد میں زکوٰۃ 352 |
| تیسرا مسئلہ: | سونے کو چاندی میں ملانا 353 |
| چوتھا مسئلہ: | شرکاء کی ملکیت 354 |
| پانچواں مسئلہ: | معدنیات کا نصاب 355 |
| فصل ثانی | اونٹ کا نصاب اور واجب مقدار 355 |
| پہلا مسئلہ: | 120 سے زائد تعداد کا نصاب 356 |
| دوسرا مسئلہ: | جب واجب العمر کا بچہ فراہم نہ ہو 357 |
| تیسرا مسئلہ: | کمسن اونٹوں میں زکوٰۃ 357 |
| فصل ثالث: | گائے کا نصاب اور اس میں واجب مقدار 358 |
| فصل رابع | بکری کا نصاب اور اس میں واجب مقدار 358 |
| فصل خامس | پھلوں اور غلوں کا نصاب اور ان میں واجب مقدار 361 |
| پہلا مسئلہ: | غلوں کو ایک دوسرے میں ملانا 362 |
| دوسرا مسئلہ: | اندازے سے نصاب تشکیل دینا 363 |
| تیسرا مسئلہ: | قبل از وقت جو پھل یا غلہ استعمال ہو گیا ہو 364 |
| فصل سادس | ساز و سامان کا نصاب 365 |
| چوتھا موضوع | زکوٰۃ کا وقت 367 |
| پہلا مسئلہ: | معدنیات میں سال پورا ہونے کا مسئلہ 367 |
| دوسرا مسئلہ: | مال کے منافع پر سال پورا ہونے کا اعتبار 368 |
| تیسرا مسئلہ: | فوائد پر سال پورا ہونا 368 |
| چوتھا مسئلہ: | قرض کے سال کا اعتبار 369 |
| پانچواں مسئلہ: | سامان پر سال گزرنا 370 |
| چھٹا مسئلہ: | مویشی کے فوائد کا مسئلہ 370 |
| ساتواں مسئلہ: | بکری کے بچوں پر سال کا اعتبار 371 |
| آٹھواں مسئلہ: | سال سے پہلے زکوٰۃ نکالنے کا جواز 371 |
| پانچواں موضوع | زکوٰۃ کے مستحقین 371 |
| فصل اول | مستحقین کی اصناف 371 |
| فصل ثانی | استحقاق کی صفت 373 |
| فصل ثالث | مستحقین کو کتنا دیا جائے؟ 374 |




Marfat.com

## کتاب زکوٰۃ الفطر 377


فصل اول — زکوٰۃ الفطر کا حکم 379
فصل ثانی — زکوٰۃ الفطر کس پر واجب ہے؟ 379
فصل ثالث — زکوٰۃ الفطر کس چیز میں واجب ہے؟ 381
فصل رابع — زکوٰۃ الفطر کب واجب ہے؟ 382
فصل خامس — زکوٰۃ الفطر کے مستحقین 383


## کتابُ الصِیام (اوّل) 385


پہلا موضوع: انواع صوم 387
دوسرا موضوع: ارکان صوم 388
رکن اول: زمانہ قیام 388
رکن ثانی: روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز 394
رکن ثالث: روزہ کی نیت 396
فرض روزہ کی دوسری قسم 398
پہلا مسئلہ: حالت مرض اور حالت سفر میں روزہ رکھنا 399
دوسرا مسئلہ: روزہ رکھنا افضل ہے یا نہ رکھنا؟ 400
تیسرا مسئلہ: کیا رخصت متعین سفر میں ہے؟ 401
چوتھا مسئلہ: کیا رخصت متعین بیماری میں ہے؟ 401
پانچواں مسئلہ: وقت کی تعیین 401
چھٹا مسئلہ: ماہ رمضان میں سفر کا آغاز کرنا 402
پہلا مسئلہ: قضا کا تسلسل 403
دوسرا مسئلہ: روزہ میں جان بوجھ کر کھانے پینے والے پر کفارہ کا وجوب 406
تیسرا مسئلہ: بھول کر ہم بستری کرنا 407
چوتھا مسئلہ: عورت پر کفارہ کا وجوب 408
پانچواں مسئلہ: کفارہ کی ترتیب 408
چھٹا مسئلہ: طعام کی مقدار 409
ساتواں مسئلہ: جماع کی تکرار سے کفارہ کی تکرار 410
آٹھواں مسئلہ: خوشحالی میں کفارہ کی ادائیگی 410

كتابُ الصِّيام (ثانى) 413

مستحب روزه 413

كتاب الإعتكاف 419

كتاب الحجّ 425

جنس اوّل — حج کے اصول ومقدمات 427

جنس ثانی — ارکان حج 432

احرام کی شرائط 432

وقت کی میقات 433

احرام کی ممنوعات 434

انواعِ عبادت 439

انواع کی شرح 440

حج تمتع 440

حج قِران 442

احرام کے افعال 444

طواف کعبہ 447

طواف کی صفت 447

طواف کی شرائط 449

طواف کی تعداد اور اس کے احکام 450

صفا اور مروہ کے درمیان سعی 451

سعی کا حکم 452

سعی کی صفت 452

سعی کی شرائط 453

سعی کی ترتیب 453

عرفہ کو روانگی 454

وقوفِ عرفہ 454

وقوفِ عرفہ کی شرائط 455

مزدلفہ کے افعال 457





Marfat.com

رمی جمار (کنکریاں مارنا) 458
جنس ثالث احکام حج 461
محصور کا حکم 461
شکار مارنے والے کے احکام 465
تکلیف رفع کرنے کا فدیہ اور قبل از وقت حلق کا حکم 473
تمتع کا کفارہ 476
غیر منصوص کفارے 481
ہدی (قربانی کا جانور) 484

## کتابُ الجہاد 489

پہلا موضوع ارکان حرب 491
فصل اوّل وظیفۂ حرب کا حکم 491
فصل ثانی اہل حرب کون ہیں؟ 492
فصل ثالث دشمن کو زک دینے کا جواز 493
فصل رابع جنگ کی شرائط 498
فصل خامس وہ تعداد جس سے فرار جائز نہیں 499
فصل سادس مصالحت کا جواز 499
فصل سابع جنگ کا مقصد 500
دوسرا موضوع اہل حرب کی دولت کے احکام 503
فصل اول خُمس کا حکم 503
فصل ثانی خُمس کے سوا چار حصوں کا حکم 505
فصل ثالث انفال کا حکم 508
پہلا مسئلہ: نفل کہاں سے دیا جائے؟ 509
دوسرا مسئلہ: نفل کی مقدار 509
تیسرا مسئلہ: جنگ سے پہلے نفل کا وعدہ 510
چوتھا مسئلہ: مقتول کے مال مسلوب کا حکم 510
فصل رابع کفار کے پاس مسلمانوں کی موجود دولت کا حکم 511
فصل خامس جس سرزمین کو مسلمانوں نے بزور قوت فتح کیا ہو 513



Marfat.com

فصل سادس مال فئے کی تقسیم 515
فصل سابع جزیہ کے احکام 516
پہلا مسئلہ: کس سے جزیہ لینا جائز ہے؟ 516
دوسرا مسئلہ: کن أصناف پر جزیہ واجب ہے؟ 517
تیسرا مسئلہ: جزیہ کی مقدار 517
چوتھا مسئلہ: جزیہ کب واجب ہے؟ 517
پانچواں مسئلہ: جزیہ کی اصناف 518
چھٹا مسئلہ: جزیہ کا مصرف 519

## كتاب الأيمان 521

پہلا موضوع: یمین کی اقسام اور ان کے احکام 523
فصل اول مباح یمین کی معرفت 523
فصل ثانی لغو اور وقوع پذیر قسمیں 524
فصل ثالث وہ قسمیں جن کو کفارہ رفع کر دیتا ہے 525
پہلا مسئلہ: اللہ کے نام پر واقع قسموں میں اختلاف 525
دوسرا مسئلہ: قسم کے مشرکانہ الفاظ پر کفارہ 526
تیسرا مسئلہ: لازم کرنے والے الفاظ کی قسم کھانا 526
چوتھا مسئلہ: اُقسِمُ یا أشهدُ کے لفظ کا استعمال 527
دوسرا موضوع: یمین کو رفع کرنے والی اشیا 529
قسم اول استثنا پر بحث 529
فصل اول استثنا کی شرائط 529
پہلا مسئلہ: جب استثنا قسم سے متصل ہو 529
دوسرا مسئلہ: استثنا میں واقع نیت کا افادہ 530
فصل ثانی وہ قسمیں جن میں استثنا موثر ہے 531
قسم ثانی کفارات پر بحث 531
فصل اوّل قسم ٹوٹنے کا موجب، اس کی شرائط اور احکام 532
پہلا مسئلہ: بھول چوک اور مجبوری میں قسم کی خلاف ورزی 532
دوسرا مسئلہ: قسم کی جزوی خلاف ورزی 532



Marfat.com

تیسرا مسئلہ: ایسی قسمیں جن کے لفظ اور معنی میں فرق ہو 533

چوتھا مسئلہ: دعویٰ میں قسم کو کھلانے والے کی نیت کا اعتبار 533

فصل ثانی خاتم حنث کفارہ 534

پہلا مسئلہ: کھانے کی مقدار 535

دوسرا مسئلہ: لباس کی مقدار 536

تیسرا مسئلہ: روزوں میں تسلسل کی شرط 536

چوتھا مسئلہ: تعداد کی شرط 536

پانچواں مسئلہ: مسلمان اور آزاد ہونے کی شرط 536

چھٹا مسئلہ: غلام کی صفت 537

ساتواں مسئلہ: غلام کے لیے ایمان کی شرط 537

فصل ثالث کفارہ کب موثر ہے؟ 537

## کتاب النّذُور 541

فصل اوّل نذر کی اصناف 543

فصل ثانی لازم وغیر لازم نذریں 543

پہلا مسئلہ: معصیت میں نذر ماننا 545

دوسرا مسئلہ مباح کی تحریم کی نذر 546

فصل ثالث نذر کے لوازم واحکام 547

پہلا مسئلہ: نذرِ مطلق میں واجب کیا ہے؟ 547

دوسرا مسئلہ: پیدل حج کی نذر 547

تیسرا مسئلہ: مسجد نبوی یا بیت المقدس کا پیدل سفر کرنے کی نذر 548

چوتھا مسئلہ: مقام ابراہیم علیہ السلام میں اپنے بیٹے کو قربان کرنے کی نذر 549

پانچواں مسئلہ: پوری دولت کے انفاق کی نذر 550

## کتاب الضّحایا 553

باب(۱) ضحایا (قربانی) کا حکم 555

باب(۲) قربانی کے جانور کی انواع، صفات، عمر اور تعداد 556

پہلا مسئلہ: جنس کی تمیز 556

دوسرا مسئلہ: قربانی کے جانور کی صفات 557




Marfat.com

تیسرا مسئلہ: جانور کی مطلوبہ عمر 559

چوتھا مسئلہ: جانور کی تعداد 560

باب (۳) ذبح کے احکام 562

پہلا مسئلہ: ذبح کا ابتدائی وقت 562

دوسرا مسئلہ: ذبح کا آخری وقت 563

تیسرا مسئلہ: ایام النحر کی درمیانی راتوں میں ذبح کرنا 564

باب (۴) قربانی کا گوشت اور اس کے احکام 566


## کتابُ الذّبائح 567


باب (۱) ذبح اور نحر کا محل 569

پہلا مسئلہ: پانچ اصناف میں ذبح کا حکم 569

دوسرا مسئلہ: حرام جانور میں ذبح کی تاثیر 571

تیسرا مسئلہ: جاں بلب جانور میں ذبح کی تاثیر 571

چوتھا مسئلہ: کیا ماں کا ذبح جنین کا ذبح ہے؟ 572

پانچواں مسئلہ: ٹڈی کو ذبح کرنے کا حکم 573

چھٹا مسئلہ: خشکی و تری میں رہنے والے حیوان کا حکم 573

باب (۲) ذبح کی معرفت 574

پہلا مسئلہ: ذبح کی انواع 574

دوسرا مسئلہ: ذبح کی صفت 575

پہلا اور دوسرا مسئلہ: واجب قطع چیزوں کی تعداد اور مقدار 575

تیسرا مسئلہ: مقام قطع 576

چوتھا مسئلہ: گردن کی طرف سے کٹنا 576

پانچواں مسئلہ: ذبح میں مبالغہ کرنا 576

چھٹا مسئلہ: ذبح میں تسلسل کی شرط 576

باب (۳) ذبح و نحر کا آلہ 578

باب (۴) ذبح کی شرائط 580

پہلا مسئلہ: تسمیہ کی شرط 580

دوسرا مسئلہ: جانور کو قبلہ رو کرنا 581




۷۵۱۳۴

تیسرا مسئلہ: نیت کی شرط 581

باب (۵) کس کا ذبیحہ جائز ہے اور کس کا ناجائز؟ 582

پہلا مسئلہ: مسلمان کی نیابت میں ذبیحہ 583

دوسرا مسئلہ: بنو تغلب کے عیسائیوں اور مرتدین کا ذبیحہ 583

تیسرا مسئلہ: یہ معلوم نہ ہو کہ اہلِ کتاب نے ذبیحہ پر اللہ کا نام لیا ہے؟ 583

## كتاب الصَّيد 587

باب (۱) شکار کا حکم اور اس کا محل 589

باب (۲) شکار کس چیز سے کیا جائے؟ 591

باب (۳) شکار کا ذبح اور اس کی شرائط 596

باب (۴) شکار کرنے والے کے متعلق شرائط 600

## كتابُ العقيقة 601

باب (۱) عقیقہ کا حکم 603

باب (۲) عقیقہ کا محل 604

باب (۳) کس کا عقیقہ ہوگا اور کتنے جانور ذبح ہوں گے؟ 605

باب (۴) عقیقہ کا وقت 606

باب (۵) جانور کی عمر اور صفت 606

باب (۶) جانور کے گوشت اور اس کے دوسرے اجزا کا حکم 607

## كتابُ الأطعمة والأشرِبَةِ 609

پہلا موضوع حالت اختیار میں حرام اشیا 611

پہلا مسئلہ: چوپائے درندوں کی حرمت 614

دوسرا مسئلہ: گھر والے پالتوں جانوروں کا گوشت 615

تیسرا مسئلہ: حرم میں قتل کا حکم جس جانور کے سلسلہ میں موجود ہے 616

چوتھا مسئلہ: اُن جانوروں کی حرمت جن سے گھن آتی ہے 616

پہلا مسئلہ: نبیذ کا برتن 621

دوسرا مسئلہ: دو مخلوط کا نبیذ بنانا 622

دوسرا موضوع حالت اضطرار میں محرمات کا استعمال 623

# فہرست

## (حصہ دوم)


کتاب النکاح 629

باب(۱) مقدمات نکاح 631

نکاح کا حکم 631

باب(۲) صحت نکاح کے امور 633

پہلا حصہ عقد نکاح کی کیفیت 633

پہلا موضوع 633

دوسرا موضوع 634

تیسرا موضوع 638

چوتھا موضوع 638

رکن ثانی عقد نکاح کی شرائط 639

فصل اوّل اولیا 639

پہلا موضوع شرط ولایت 639

دوسرا موضوع صفات ولایت 643

تیسرا موضوع اقسام ولایت 643

پہلا مسئلہ قریبی ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کا حکم 645

دوسرا مسئلہ قریبی ولی کے غائب ہونے پر حکم 645

تیسرا مسئلہ کنواری بیٹی کی شادی میں باپ کا غائب ہونا 645

چوتھا مسئلہ ولی کا شادی سے روکنا 647





Marfat.com

| | |
|---|---|
| فصل ثانی | گواہان نکاح پر گواہی 648 |
| فصل ثالث | مہر 649 |
| پہلا عنوان | مہر کا حکم اور اس کے ارکان 650 |
| پہلا مسئلہ | مہر کا حکم 650 |
| دوسرا مسئلہ | مہر کی مقدار 650 |
| تیسرا مسئلہ | مہر کی جنس 652 |
| دوسرا عنوان | وجوب مہر کا وقت یا بیوی کو مہر ادا کرنے کے وقت کا تعین 654 |
| تیسرا عنوان | مہر کو نصف کرنا 656 |
| چوتھا عنوان | نکاح تفویض کا مہر یا نکاح تفویض اور اس کا حکم 658 |
| پہلا مسئلہ | عورت کی طرف سے مہر متعین کرنے کا مطالبہ 658 |
| دوسرا مسئلہ | شوہر کی وفات پر مہر کا معاملہ 659 |
| پانچوں عنوان | مہر فاسد اور اس کا حکم 660 |
| پہلا مسئلہ | بعینہٖ فاسد مہر 660 |
| دوسرا مسئلہ | مہر کے ساتھ بیع کی شمولیت 660 |
| تیسرا مسئلہ | باپ کے ذریعہ مہر کی وصولی کی شرط 660 |
| چوتھا مسئلہ | جب مہر میں کوئی حق دار نکل آئے 660 |
| پانچواں مسئلہ | پہلی بیوی کی موجودگی کی صورت میں مہر کا تعین 661 |
| چھٹا عنوان | مہر میں زوجین کا اختلاف 662 |
| تیسرا موضوع | عقد نکاح کا محل 664 |
| پہلی فصل | مانع نسب 664 |
| دوسری فصل | مانع مصاہرت 665 |
| پہلا مسئلہ | شوہر کی گود کی شرط 666 |
| دوسرا مسئلہ | بیٹی کی حرمت کے لیے ماں سے ہم بستری کی شرط 666 |
| تیسرا مسئلہ | بیوی کی ماں کی حرمت 666 |
| چوتھا مسئلہ | زنا کی حرمت کے واجبات 667 |
| تیسری فصل | رضاعت سے قیام حرمت 667 |
| پہلا مسئلہ | دودھ کی حرام مقدار 668 |
| دوسرا مسئلہ | رضاعت کی عمر 669 |




Marfat.com

| | |
|---|---|
| تیسرا مسئلہ | جب بچہ دو سال کی عمر سے پہلے دودھ چھوڑ دے 670 |
| چوتھا مسئلہ | بچے کے پیٹ میں غیر فطری طریقے سے دودھ داخل کرنا 670 |
| پانچواں مسئلہ | ملاوٹ کا مسئلہ 671 |
| چھٹا مسئلہ | حلق تک رسائی 671 |
| ساتواں مسئلہ | لبن الفحل 671 |
| آٹھواں مسئلہ | رضاعت کی گواہی 672 |
| نواں مسئلہ | مرضعہ کی صفت 673 |
| چوتھی فصل | مانع زنا (زنا سے حرمت) 673 |
| پانچویں فصل | مانع عدد (عدد سے حرمت) 673 |
| چھٹی فصل | مانع جمع (جمع کرنے سے حرمت کا قیام) 674 |
| ساتویں فصل | مانع غلامی (غلامی سے قائم ہونے والی حرمت) 675 |
| آٹھویں فصل | مانع کفر (کفر سے قائم ہونے والی حرمت) 677 |
| نویں فصل | مانع احرام (احرام سے قائم ہونے والی حرمت) 679 |
| دسویں فصل | مانع مرض (مرض سے قائم ہونے والی حرمت) 680 |
| گیارہویں فصل | مانع عدت (عدت سے قائم ہونے والی حرمت) 681 |
| بارہویں فصل | مانع زوجیت (زوجیت سے قائم ہونے والی حرمت) 681 |
| پہلا مسئلہ | اسلام سے قبل چار سے زائد شادیاں 682 |
| دوسرا مسئلہ | زوجین میں سے کوئی پہلے اسلام قبول کرلے 683 |
| **باب (۳)** | **نکاح میں حق اختیار کو باقی رکھنے والے امور 684** |
| پہلی فصل | بر بنائے عیب حق اختیار 684 |
| دوسری فصل | مہر یا نفقہ کی تنگ دستی 686 |
| تیسری فصل | مفقود الخبری کی صورت میں حق اختیار 686 |
| چوتھی فصل | آزادی کا حق اختیار 687 |
| **باب (۴)** | **حقوق زوجیت 689** |
| **باب (۵)** | **ممنوع اور فاسد نکاح 693** |

## کتاب الطلاق 697

| | |
|---|---|
| **باب (۱)** | طلاق بائن اور طلاق رجعی 699 |




Marfat.com

| | |
|---|---|
| پہلا مسئلہ | طلاق کی تعداد 699 |
| دوسرا مسئلہ | طلاق بائن کی تعداد پر غلامی کا اثر 700 |
| تیسرا مسئلہ | تعداد طلاق میں کمی اور غلامی 701 |
| باب(۲) | **طلاق سنت اور طلاق بدعت 702** |
| مقام اول | دوران عدت دوسری طلاق نہ دینے کی شرط 702 |
| مقام ثانی | ایک ہی لفظ سے تین طلاق دینا 702 |
| مقام ثالث | حالت حیض میں طلاق کا حکم 703 |
| پہلا مسئلہ | وقوع طلاق کا حکم 703 |
| دوسرا مسئلہ | رجوع پر مجبور کرنا 704 |
| تیسرا مسئلہ | وقوع طلاق کا وقت 704 |
| چوتھا مسئلہ | زمانہ جبر 705 |
| باب(۳) | **خلع 706** |
| پہلی فصل | وقوع خلع کا جواز 706 |
| دوسری فصل | خلع کی شرائط 707 |
| پہلا مسئلہ | خلع کی مقدار 707 |
| دوسرا مسئلہ | معاوضہ کی صفت 707 |
| تیسرا مسئلہ | خلع کے لیے جائز اور ناجائز حالت 708 |
| چوتھا مسئلہ | خلع کس کے لیے جائز ہے؟ 708 |
| تیسری فصل | خلع کی نوعیت 709 |
| چوتھی فصل | احکام خلع 710 |
| باب(۴) | **طلاق اور فسخ میں فرق 711** |
| باب(۵) | **اختیار اور تملیک 712** |
| دوسرا موضوع | ارکان طلاق 714 |
| باب(۱) | **طلاق کے الفاظ و شرائط 715** |
| پہلی فصل | طلاق کے مطلق الفاظ 715 |
| دوسری فصل | طلاق کے مقید الفاظ 720 |
| قید شرط اور قید استثنا | قید شرط کی مختلف صورتیں ہیں 720 |




Marfat.com

باب(۲) کس کی طلاق جائز ہے اور کس کی ناجائز؟ 723
باب(۳) کن خواتین پر طلاق واقع ہوتی ہے؟ 726
تیسرا موضوع طلاق کے بعد رجوع کرنا 727
باب(۱) طلاق رجعی میں رجوع کے احکام 728
باب(۲) طلاق بائن میں رجوع کے احکام 730
چوتھا موضوع 732
باب(۱) عدت 733
پہلی فصل بیوی کی عدت 733
پہلی قسم عدت کی تعریف 733
دوسری قسم احکام عدت 739
باب(۲) متعہ طلاق 743
باب(۳) دو حکم کا بیان (یا) دو حکم مقرر کرنے کا اصول 745

## كتابُ الإيلاء 747

پہلا مسئلہ مدت ایلاء کے خاتمہ سے طلاق 747
دوسرا مسئلہ ایلاء کی قسم 748
تیسرا مسئلہ ترک صحبت پر ایلاء کا حکم 749
چوتھا مسئلہ ایلاء کی مدت 749
پانچواں مسئلہ طلاق ایلاء کی نوعیت 749
چھٹا مسئلہ قاضی کا حق طلاق 749
ساتواں مسئلہ ایلاء کی تکرار 750
آٹھواں مسئلہ ایلاء کی عدت 750
نواں مسئلہ غلام کا ایلاء 750
دسواں مسئلہ عدت میں رجوع کی شرط 751

## كتابُ الظّهار 753

پہلی فصل ظہار کے الفاظ 754
دوسری فصل وجوب کفارہ کی شرطیں 754



Marfat.com

| | | |
|---|---|---|
| تیسری فصل | کس عورت سے ظہار درست ہے؟ | 757 |
| چوتھی فصل | ظہار کرنے والے کے لیے ممنوع امور | 759 |
| پانچویں فصل | تکرار نکاح سے ظہار کی تکرار | 759 |
| چھٹی فصل | ظہار میں حکم ایلا کا داخل ہونا | 760 |
| ساتویں فصل | کفارۂ ظہار کے احکام | 760 |

**کتابُ اللّعان 765**

| | | |
|---|---|---|
| پہلی فصل | لعان کو واجب کرنے والے دعوے اور ان کی شرائط | 766 |
| دوسری فصل | لعان کرنے والوں کی صفات | 769 |
| تیسری فصل | لعان کی صفت | 770 |
| چوتھی فصل | لعان سے انکار یا رجوع کا حکم | 770 |
| پانچویں فصل | وہ احکام جو تکمیل لعان پر لازم آتے ہیں | 772 |

**کتابُ الاِحداد 775**

شوہر کی موت کا سوگ منانا 775

**کتابُ البیُوع 777**

| | | |
|---|---|---|
| پہلا حصہ | بیع کی مطلق انواع | 779 |
| دوسرا حصہ | بیع مطلق کے عام اسباب فساد | 779 |
| باب(۱) | بیع حرام | 780 |
| باب(۲) | بیع ربا | 783 |
| پہلی فصل | وہ اشیا جن میں تفاضل جائز ہے نہ نسیئہ | 784 |
| دوسری فصل | جن اشیا میں تفاضل جائز ہے، نسیئہ جائز نہیں ہے | 787 |
| تیسری فصل | جن اشیا میں تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں | 788 |
| چوتھی فصل | صنف واحد کی پہچان | 790 |
| پہلا مسئلہ | گوشت میں صنف واحد | 791 |
| دوسرا مسئلہ | مردہ کے بدلے حیوان کی تجارت | 791 |
| تیسرا مسئلہ | گیہوں کے بدلے آٹے کی تجارت | 792 |
| فصل | رطب کا یابس سے لین دین | 793 |
| باب | ذرائع ربا کی تجارت | 795 |




Marfat.com

| | | |
|---|---|---|
| پہلا مسئلہ | اقالہ | 795 |
| پہلی فصل | جن امور میں قبضہ مشروط ہے | 798 |
| دوسری فصل | شرط قبضہ کے اعتبارات | 800 |
| تیسری فصل | انکل سے اور وزن کر کے طعام بیچنے کا فرق | 801 |
| باب(۳) | غرر کی وجہ سے بیع کی حرمت | 803 |
| پہلی فصل | ناصراحت کردہ ممنوعات | 810 |
| پہلا مسئلہ | بیع کی دو انواع | 810 |
| دوسرا مسئلہ | موجود کی بیع متعین مدت تک حوالگی کی شرط پر | 811 |
| تیسرا مسئلہ | کھجور کی بیع جو ایک نسل کے پھل دے | 811 |
| باب(۴) | شرط اور ثنیا کی بیع | 814 |
| باب(۵) | ضرر یا غبن کی وجہ سے ممنوع بیع | 819 |
| پہلی فصل | سواروں کی باہم ملاقات کی ممانعت | 820 |
| دوسری فصل | شہری کے دیہاتی سے بیع کرنے کی ممانعت | 820 |
| تیسری فصل | نجش کی ممانعت | 821 |
| باب(٦) | وقت عبادت کی جہت سے ممانعت | 824 |
| دوسری قسم | بیع کے اسباب وشرائط صحت | 825 |
| باب(۱) | عقد | 826 |
| باب(۲) | معقود علیہ | 828 |
| باب(۳) | عقد کرنے والے فریقین | 829 |
| تیسری قسم | بیع صحیح کے عام احکام | 830 |
| موضوع اول: | فروخت کردہ میں عیب کی موجودگی کے احکام | 831 |
| باب(۱) | بیع مطلق میں عیوب کے احکام | 832 |
| پہلی فصل | کن عقود میں عیب کی وجہ سے حکم ہے؟ | 832 |
| دوسری فصل | حکم کو واجب کرنے والے عیوب اور ان کی شرائط | 833 |
| بحث اول: | حکم کو واجب کرنے والے عیوب | 833 |
| بحث ثانی: | حکم کو واجب کرنے والی شرائط | 835 |
| تیسری فصل (الف) | عیب کا حکم جبکہ سامان میں تبدیلی نہ آئی ہو | 836 |



Marfat.com

تیسری فصل (ب) 837

چوتھی فصل خریدار کے ہاں واقع تغیر کی اصناف اور اُن کا حکم 838

باب (۲) نقص کا طاری ہونا 840

پانچویں فصل فریقین میں اختلاف کا فیصلہ 842

باب (۳) بشرط براءت بیع کے احکام 843

موضوع ثانیہ فروخت کردہ کی ضمانت کا وقت 845

جوائح پر بحث 846

پہلی فصل جوائح کے موثر اسباب 847

دوسری فصل بیع میں جوائح کا مقام 847

تیسری فصل وضع کی مقدار 848

چوتھی فصل وضع کا وقت 848

موضوع ثالثہ توابع کے احکام 850

موضوع رابعہ قیمت میں فریقین کا اختلاف 853

چوتھی قسم فاسد بیع کا حکم 854

## كتابُ الصَّرف 857

پہلا مسئلہ 858

دوسرا مسئلہ 859

تیسرا مسئلہ 860

چوتھا مسئلہ 860

پانچواں مسئلہ 861

چھٹا مسئلہ 862

ساتواں مسئلہ 863

## كتابُ السَّلم 865

باب (۱) بیع سلم کا محل اور اس کی شرائط 867

سلم کا محل 867

سلم کی شرائط 868

باب (۲) بیع سلم کے تقاضے 871





Marfat.com

پہلا مسئلہ 871

دوسرا مسئلہ 871

تیسرا مسئلہ 872

چوتھا مسئلہ 873

پانچواں مسئلہ 873

چھٹا مسئلہ 874

باب(۳) سلم میں فریقین کے درمیان اختلاف 875

## کتاب بیع الخیار 877

## کتاب بیع المرابحه 883

باب(۱) کن چیزوں کو راس المال میں شمار کیا جائے 884

باب(۲) قیمت میں کمی بیشی کی خبر کا حکم 886

## کتاب بیع العریّہ 889

## کتاب الاجارات 893

قسم اول جواز اور اوصاف و انواع 894

قسم ثانی اجارہ کے احکام 901

پہلا موضوع عقد اجارہ کے موجبات ولوازمات 902

دوسرا موضوع ہنگامی و عارضی احکام 903

پہلی فصل فسخ کی بحث 903

دوسری فصل ضمانت کی بحث 905

تیسری فصل اختلاف کے حکم سے واقفیت 907

## کتاب الجُعل 909

## کتابُ القراض 911

باب(۱) مضاربت کا محل 913

باب(۲) مضاربت کی شرائط 915

باب(۳) احکامِ مضاربت 917




Marfat.com

ہنگامی احکام 918
فاسد مضاربت کا حکم 919
مضاربت کے فریقین میں اختلاف 920

## کتابُ المُساقاة 923

مساقات کا جواز 923
صحیح مساقات 924
پہلا رکن — مساقات کا محل 924
دوسرا رکن — عمل اور محنت 925
تیسرا رکن — حصہ کا تعین 927
چوتھا رکن — مساقات کا وقت 927
مساقات کی صحت کے احکام 928
فاسد مساقات کے احکام 929

## کتابُ الشِرکة 931

مخصوص و موجود میں شرکت 931
پہلا رکن 931
پہلا مسئلہ 932
دوسرا مسئلہ 932
تیسرا مسئلہ 932
دوسرا رکن 933
تیسرا رکن 933
باہم تفویض کی شرکت 934
جسموں کی شرکت 934
چہروں کی شرکت 935
صحیح شرکت کے احکام 935

## کتابُ الشفعة 937

قسم اول — شفعہ کی صحت اور اس کے ارکان 937
پہلا رکن 937

دوسرا رکن 938

تیسرا رکن 940

چوتھا رکن 940

پہلا مسئلہ 941

دوسرا مسئلہ 941

پہلا مسئلہ 943

دوسرا مسئلہ 943

قسم دوم احکام شفعہ 944

## كتابُ القسمة 947

باب (۱) تقسیم کی انواع 949

قسم اول 949

پہلی فصل مکانات 949

دوسری فصل سامان کی تقسیم 952

تیسری فصل تقسیم کے احکام 953

قسم دوم منافع کی تقسیم 953

احکام تقسیم 954

## كتابُ الرُّهون 957

پہلا رکن راہن (گروی دینے والا) 959

دوسرا رکن رہن 959

تیسرا رکن جس کے عوض رہن رکھا جائے 960

رہن کی شرائط 961

رہن کے احکام 962

## كتابُ الحجر 967

باب (۱) محجور کی اقسام 969

باب (۲) محجور کی شرائط 971

باب (۳) محجور کے احکام 973

کتابُ التفلیس 975

کتابُ الصُّلح 985

کتابُ الکفالة 987

کتابُ الحوالة 991

کتابُ الوکالة 993

باب(۱) ارکان وکالت 995

پہلا رکن موکل 995

دوسرا رکن وکیل 995

تیسرا رکن مقام وکالت 995

چوتھا رکن اقسام وکالت 996

باب(۲) احکام وکالت 997

باب(۳) وکیل اور موکل کے درمیان اختلاف 999

کتابُ اللُّقطة 1001

پہلا موضوع لقطہ کے ارکان 1003

دوسرا موضوع لقطہ کے احکام 1004

باب(۱) گمشدہ بچہ 1009

کتابُ الودیعة 1011

کتابُ العاریة 1015

کتابُ الغصب 1021

باب(۱) ضامن ہونا 1023

پہلا رکن 1023

دوسرا رکن 1023

تیسرا رکن 1023

باب(۲) ہنگامی حالات و عوامل 1025



Marfat.com

کتابُ الاستحقاق 1033
کتابُ الهبات 1035
ارکان ہبہ 1037
شرائط ہبہ 1038
انواع ہبہ 1040
احکام ہبہ 1042
کتابُ الوصایا 1045
ارکان وصیت 1045
وصیت کرنے والا 1047
وصیت کا مخاطب 1047
وصیت کردہ چیز: اس کی جنس اور مقدار 1048
وصیت کے الفاظ 1049
احکام وصیت 1049
کتابُ الفرائض 1053
صلبی رشتہ داروں کی میراث 1054
زوجین کی میراث 1056
والدین کی میراث 1057
اخیافی بھائی بہنوں کی میراث 1058
حقیقی یا علاتی بھائی بہنوں کی میراث 1059
دادا کی میراث 1061
نانی دادی کی میراث 1064
باب(۱) مجوب بنانا 1066
باب(۲) ولا کے بارے میں 1077
پہلا مسئلہ 1077
دوسرا مسئلہ 1078
تیسرا مسئلہ 1078



Marfat.com

چوتھا مسئلہ 1079

پانچواں مسئلہ 1080

## کتابُ العتق 1083

## کتابُ الکتَابة 1095

عقدِ مکاتبت کے مسائل 1097

مکاتبت کرنے والے پر گفتگو 1101

جنس اوّل 1101

جنس ثانی 1103

جنس ثالث 1104

جنس رابع 1105

جنس خامس 1106

## کتابُ التدبیر 1111

رکن اول وثانی 1113

رکن ثالث 1113

رکن رابع 1114

احکامِ تدبیر 1114

پہلی جنس 1114

دوسری جنس 1115

تیسری جنس 1116

چوتھی جنس 1117

پانچویں جنس 1117

## کتاب اُم الولد 1119

پہلا مسئلہ 1121

دوسرا مسئلہ 1122

تیسرا مسئلہ 1122

چوتھا مسئلہ 1122

پانچواں مسئلہ 1123



Marfat.com

كتابُ الجنايات 1125

كتابُ القصاص 1127

جان لینے کی قصاص 1129

قاتل کی شرائط 1129

واجب پر گفتگو 1135

قصاص پر گفتگو 1138

كتاب الجراح 1141

جراحت کار پر گفتگو 1143

مجروح پر گفتگو 1143

جراحت پر گفتگو 1144

كتاب الديات فی النفوس (جانی نقصان کی دیت) 1147

كتابُ الديات فيمادون النفس 1159

(جان کی ہلاکت سے کم تر نقصان کی دیت)

اعضا کی دیت پر گفتگو 1163

كتابُ القسامة 1169

پہلا مسئلہ 1171

دوسرا مسئلہ 1172

تیسرا مسئلہ 1173

چوتھا مسئلہ 1174

كتاب فی احكام الزّنا 1177

باب(۱) زنا کی تعریف 1179

باب(۲) زنا کی اصناف اور سزائیں 1181

پہلا مسئلہ 1181

دوسرا مسئلہ 1182

باب(۳) زنا کا اثبات 1186

پہلا مسئلہ 1186




Marfat.com

دوسرا مسئلہ 1186

## کتاب القذف 1189

باب(۱) شراب نوشی 1195

## کتاب السرقۃ 1197

واجب پر گفتگو 1205

چوری کا اثبات 1207

## کتاب الحرابۃ 1209

باب(۱) حرابہ کا مفہوم 1211

باب(۲) محارب 1211

باب(۳) محاربہ کرنے والے پر واجب کیا ہے؟ 1212

باب(۴) توبہ سے واجب سزا کا خاتمہ 1214

باب(۵) طریقہ اثبات 1216

تاویل کے ساتھ محاربہ کا حکم 1216

باب(۶) مرتد کا حکم 1217

## کتاب الاقضیۃ 1219

باب(۱) قاضی کون ہوگا؟ 1221

باب(۲) قضا کا دائرہ کار 1223

باب(۳) قضا کی بنیادیں 1224

فصل اول شہادت 1224

دوسری فصل قسم 1228

تیسری فصل قسم نہ کھانا 1231

چوتھی فصل اقرار 1234

باب(۴) قضا میں حمایت اور مخالفت کے مخاطب 1235

باب(۵) طریقہ قضا 1237

باب(۶) فیصلہ کا وقت 1239



Marfat.com

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# عرض ناشر

بداية المجتهد و نهاية المقتصد آپ کے ہاتھ میں ہے۔ دارالتذکیر کے لیے یہ بڑی سعادت ہے کہ اس نے علوم اسلامی کی خدمت میں ایک قدم اور اٹھایا ہے۔ اس کتاب کا ترجمہ استاد گرامی جناب جاوید احمد صاحب غامدی مدظلہ العالی کے ایما پر کرایا گیا۔ ۱۹۹۸ میں جب ڈاکٹر عبید اللہ فہد صاحب فلاحی لاہور تشریف لائے تو میں نے ان کی خدمت میں یہ پراجیکٹ پیش کیا تو انھوں نے نہایت خندہ جبینی سے کام لیتے ہوئے میرا یہ منصوبہ قبول فرمایا۔ ۲۰۰۳ میں ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ ادارے کو طباعت کے لیے پیش کیا۔

ڈاکٹر صاحب نے نہایت جانفشانی سے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ قارئین اس کو پڑھ کر اندازہ لگا سکیں گے کہ انھوں نے کس طرح محنت سے اس کتاب کو اردو میں منتقل کیا ہے۔ ابن رشد نہایت مختصر انداز سے لکھتے ہیں۔ ایسے جملوں کو دوسری زبان میں منتقل کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب اس میں پوری طرح کامیاب رہے ہیں۔ ہم ڈاکٹر صاحب کے تہہ دل سے شکر گزار ہیں کہ انھوں نے اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود نہایت عمدگی سے یہ ترجمہ مکمل کیا۔

یہ ایک ضخیم اور علمی دنیا کی نہایت وقیع کتاب ہے اس کو فوراً چھاپ دینا درست نہ ہوتا۔ اس لیے ہم نے اس پر نظر ثانی کے لیے ساجد حمید صاحب کی خدمات کو مستعار لیا۔ اب یہ کتاب قارئین کے لیے حاضر ہے۔ انھوں نے بھی کم و بیش ایک سال اس ترجمے کو نکھارنے کے لیے صرف کیا۔

اللہ کرے یہ کتاب فقہی مکاتب فکر کی منافرتوں اور مخالفتوں کو ختم کرنے کا باعث ثابت ہو اور علوم اسلامیہ کی ترویج و ترقی میں کام آسکے اور یہ کتاب ہمارے لیے دنیا کے ان مقاصد کی تکمیل کے ساتھ ساتھ توشہ آخرت بھی بنے۔

محمد احسن تہامی

۲۰۰۵

مَنْ يُرِدِاللّٰهُ بِهٖ خَيْراً يُفَقِّهْهُ فِى الدِّيْن (حديث شريف)

(اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا معاملہ کرتا ہے اسے دین میں تفقہ عطا کرتا ہے)

# حصه اوّل

Marfat.com

Marfat.com

# مقدمہ

تمام قابلِ تعریف صفات کے ساتھ اللہ کی حمد اور درود وسلام ہو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل واصحاب پر۔ اس کتاب کی تالیف کا مقصد ہے کہ متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل اور ان کے جملہ دلائل اور اختلافی نکات ومباحث میں سے بطور یاددہانی ان چیزوں کو ضبطِ تحریر میں لاؤں جو ایک مجتہد کے لیے ان مسائل کے بارے میں اصول وقواعد کا کام دے سکیں، جن کے بارے میں شریعت میں خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ اس کتاب میں مذکورہ مسائل زیادہ تر وہ ہیں جن پر دورِ صحابہ سے لے کر تقلید کے رواج پانے کے آغاز تک اتفاق رہا ہے یا فقہائے کرام کے درمیان اختلاف اگر ہوا تو وہ کافی مشہور رہا ہے۔

ان مسائل کے ذکر سے پہلے ہم بتائیں گے کہ اُن طریقوں کی کتنی اصناف ہیں، جن سے شرعی احکام ماخوذ ہوتے ہیں اور خود شرعی احکام کی کتنی اقسام ہوتی ہیں اور اُن اسباب کی کتنی قسمیں ہیں جن کے پیشِ نظر اختلاف رونما ہوتا ہے۔ یہ پوری گفتگو جس قدر ممکن ہوگی مختصر ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ:

وہ طرق جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام اخذ کئے گئے اپنی جنس کے اعتبار سے تین ہیں:

۱۔ لفظ

۲۔ فعل

۳۔ اقرار

جن احکام کے بارے میں شارع خاموش ہے ان کے بارے میں جمہور فقہا کا خیال ہے کہ اُن کی معرفت کا طریقہ قیاس ہے۔ جب کہ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ شریعت میں قیاس باطل ہے، جن چیزوں کے بارے میں شارع خاموش ہے ان کا کوئی حکم نہیں ہے۔ اُن کے ثبوت کی گواہی عقل کی دلیل دے گی کیوں کہ مختلف اشخاص کے درمیان رونما ہونے والے واقعات وحقائق لامتناہی ہیں اور شارع کے نصوص، افعال اور اقرار متناہی اور محدود ہیں اس لیے محدود کا لامحدود سے مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔

وہ الفاظ جن سے احکام بذریعہ سماعت اخذ کیے جاتے ہیں چار اصناف کے ہیں، اِن میں سے تین اصناف متفق علیہ ہیں اور چوتھی صنف مختلف فیہ ہے۔ متفق علیہ الفاظ میں درج ذیل اقسام شامل ہیں:

وہ الفاظ جو عام ہوں اور ان کے عام معنی مراد لیے جائیں، یا وہ الفاظ جن کے خاص معنی مراد لیے جائیں، یا عام الفاظ جن کے مخصوص معانی مراد لیے جائیں، یا خاص الفاظ جن کے عام معانی مراد لیے جائیں۔ اس میں اعلیٰ کے ذریعہ سے ادنیٰ یا ادنیٰ کے ذریعہ سے اعلیٰ یا مساوی کے ذریعہ مساوی معانی مراد لینا شامل ہیں۔

پہلی صنف کے الفاظ کی مثال قرآنِ کریم کی آیت ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ (المائدة: ۳)

(''اور تم پر حرام کردیے گئے مُردار، خون اور خنزیر کا گوشت'')

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں مذکور ''خنزیر'' سؤر کی تمام اقسام پر محیط ہے جب تک کہ کوئی ایسا لفظ نہ آجائے جس میں اشتراک شامل ہوجائے جیسے خنزیر الماء۔

لفظ عام بول کر خاص معنی مراد لینے کی مثال قرآنِ کریم کی یہ آیت ہے:



Marfat.com

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا (التوبہ: ۱۰۳)

("اے نبیؐ تم ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر انہیں پاک کرو اور ان کا تزکیہ کرو")

تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیت میں مذکور "أموالهم" کے خاص معنی ہیں۔ ہر قسم کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

خاص لفظ بول کر عام معنی مراد لینے کی مثال قرآنِ کریم کی یہ آیت ہے:

فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ (بنی اسرائیل: ۲۳)

("انہیں اُف تک نہ کہو")

یہاں ادنیٰ لفظ بول کر اعلیٰ مفہوم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس آیت سے والدین کو مارنے، انہیں گالی دینے اور اس سے بھی زیادہ سخت برتاؤ کرنے کی حرمت بھی سمجھ میں آتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فعل کا تقاضا کرنے والا صیغہ امر کا استعمال کرتا ہے یا خبر کا صیغہ بول کر امر مراد لیتا ہے، اس طرح ترکِ فعل کا متقاضی یا تو نہی کا صیغہ استعمال کرتا ہے یا خبر کا صیغہ بولتا ہے جس سے نہی مراد لی جاتی ہے جب یہ الفاظ اس طرح کے صیغے استعمال کریں تو اس وقت صورت کیا ہوگی؟ کیا تقاضائے فعل کو وجوب پر محمول کیا جائے گا؟ یا اسے مستحب تصور کیا جائے گا جیسا کہ واجب اور مستحب کی تعریف کی جاتی ہے؟ یا توقف اختیار کیا جائے گا تا آنکہ دلیل سے کسی ایک کی طرف اشارہ ہو جائے؟ اس مسئلہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے جو اصولِ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔ یہی صورت نہی کے صیغوں کے ساتھ پیش آتی ہے آیا وہ کراہیت پر دلالت کرتے ہیں؟ یا انہیں تحریم پر محمول کیا جائے؟ یا اُن دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہو؟ اس مسئلہ میں بھی وہی اختلاف پایا جاتا ہے۔

وہ اشیا جن سے حکم متعلق ہے یا تو اُن پر دلالت کسی ایسے لفظ سے ہوتی ہے جو ایک ہی مفہوم کا پتہ دیتا ہے ایسے لفظ کو اصولِ فقہ کی اصطلاح میں "نص" کہا جاتا ہے۔ ایسے لفظ کے مفہوم پر عمل کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یا کوئی ایسا لفظ حکم پر دلالت کرتا ہے جس کے متعدد مفہوم ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کے الفاظ کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

یا تو متعدد معانی پر یہ دلالت یکساں درجے میں ہوتی ہے۔ ایسے الفاظ کو اصولِ فقہ کی اصطلاح میں مجمل کہتے ہیں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے مجمل الفاظ کا حکم واجب نہیں ہوتا ہے۔

یا متعدد معانی پر دلالت کے درجہ میں فرق ہوگا۔ بعض معانی پر دلالت زیادہ واضح ہوگی اور بعض معانی کم واضح ہوں گے۔ اول الذکر معنی کو 'ظاہر' کہا جاتا ہے اور آخر الذکر معنی کو 'احتمالی' کہا جاتا ہے اور اگر کوئی ایسا مطلق لفظ وارد ہو جسے اُن معانی پر محمول کیا جائے جو زیادہ واضح اور نمایاں ہوں تا آنکہ احتمالی مفہوم پر دلالت کے لیے کوئی دلیل موجود ہو تو ایسی صورت میں شارع کے اقوال کے بارے میں فقہا کے اختلافات منقول ہیں مگر یہ تین معانی کی جہت سے ہیں:

۱۔ عین وہ لفظ جس سے حکم متعلق ہے، مشترک ہو۔

۲۔ اُس لفظ پر داخل الف لام میں اشتراک پایا جاتا ہو کہ اُس سے بعض مراد ہے یا کُل؟

۳۔ اوامر و نواہی کے الفاظ میں اشتراک پایا جاتا ہو۔

چوتھا طریقہ یہ ہے کہ کسی شے کے لیے حکم کو واجب کرنے سے یہ سمجھا جائے کہ اُس کے سوا دوسری اشیا کے لیے نفی کا حکم ثابت ہو رہا ہے یا کسی چیز کے لیے نفی کے حکم سے یہ استدلال کیا جائے کہ اُس کے سوا دوسری چیزوں کے لیے حکم واجب ثابت ہو رہا ہے۔ اسے 'دلیلِ خطاب' کہتے ہیں یہ اصولِ فقہ کا ایک اختلافی اصول ہے۔ مثال کے طور پر شارع علیہ السلام کا قول ہے۔

فِي سَائِمَةِ الغنمِ الزَّكوٰةُ

(چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ ہے)

بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھا کہ چرنے والے جانوروں کے سوا دوسری اقسام میں زکوٰۃ نہیں ہے۔



Marfat.com

قیاس شرعی کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے ذریعہ سے کسی چیز کے لیے واجب کردہ حکم دوسری ایسی چیزوں پر منطبق کیا جائے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے اور اس انطباق کی وجہ یا تو دونوں اشیا کی باہم مشابہت ہوتی ہے یا دونوں کے درمیان مشترک علت کی وجہ سے ایک ہی حکم دونوں پر نافذ ہو جاتا ہے۔ اسی لیے قیاس شرعی کی دو قسمیں: قیاسِ مشابہت اور قیاسِ علت۔

قیاس شرعی اور لفظِ خاص جس سے عام مراد لیا جائے، کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیاس اُس خاص پر ہوتا ہے، جس سے خاص ہی معنی مراد ہوتا ہے اور اُسی خاص پر دوسرے کو منطبق کیا جاتا ہے یعنی مسکوت مسئلہ کو منطوق مسئلہ پر منطوق مسئلہ پر۔ لفظی دلالت کی جہت سے کرنا، قیاس نہیں ہے۔ اس کا تعلق تو دلالت لفظی کے باب سے ہے۔ یہ دونوں اصناف باہم بہت قریب ہیں کیوں کہ دونوں میں مسکوت مسائل کو منطوق مسائل پر منطبق کیا جاتا ہے اور اسی لیے فقہا ان دونوں میں بڑے التباس کا شکار ہو جاتے ہیں۔

قیاس شرعی کی مثال حدود میں شرابی کی سزا کو تہمت لگانے والے کی سزا پر منطبق کرنا ہے۔ دوسری مثال مہر کو قطع ید کے نصاب پر قیاس کرنا ہے، ربا والی چیزوں کا قابل وزن اور قابل طعام اشیا پر اطلاق کرنے کا معاملہ اُس خاص سے تعلق رکھتا ہے جس سے عام مراد لیا گیا ہو۔

پہلی جنس یعنی قیاس شرعی ہی وہ اصول ہے جس میں ظاہر یہ تنازعہ کھڑا کر سکتے ہیں دوسری جنس یعنی لفظ خاص جس سے عام مراد لیا جائے وہ اصول ہے جس میں وہ کوئی اختلاف نہیں کر سکتے کیوں کہ یہ سماعی مسئلہ ہے۔ اور جو شخص اسے تسلیم نہیں کرے گا وہ عربوں کے خطاب کی ایک قسم کی تردید کرے گا۔

جہاں تک صیغۂ فعل کا تعلق ہے تو اکثر فقہا اسے اُن طرق میں شمار کرتے ہیں، جن سے احکام شرعی اخذ کیے جاتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ افعال حکم کا فائدہ نہیں دیتے بلکہ ان کے صیغے نہیں ہوتے۔ جو لوگ افعال سے احکام اخذ کرنے کے قائل ہیں اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہو گیا ہے کہ ایسے حکم کی نوعیت کیا ہوگی۔ بعض لوگ اسے واجب کہتے ہیں جب کہ بعض اسے مستحب قرار دیتے ہیں۔ محققین کی ترجیحی رائے یہ ہے کہ اگر یہ افعال کسی واجب مجمل کی وضاحت کرتے ہیں تو حکم واجب مانا جائے گا اور اگر کسی مستحب مجمل کی وضاحت کے لیے آئے ہیں تو وہ حکم مستحب تسلیم کیا جائے گا اور اگر یہ افعال قربت کی جنس سے ہیں تو وہ حکم مستحب ہوگا اور اگر وہ مباحات کی جنس سے ہیں تو حکم مباح سمجھا جائے گا۔ اقرار تو جواز پر دلالت کرتا ہے۔ یہی وہ مختلف طرق ہیں جن سے احکام ماخوذ یا مستنبط ہوتے ہیں۔

اجماع میں مذکورہ چاروں طریقوں میں سے کسی ایک کا سہارا لیا جاتا ہے مگر جب اجماع اُن میں سے کسی ایک میں واقع ہوتا ہے اور وہ حتمی و قطعی نہیں ہوتا تو حکم ظن کے غلبہ سے نکل کر قطعیت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اجماع کوئی مستقل بالذات اصول نہیں ہے جس میں مذکورہ شریعت موجود ہے کیوں کہ اس صورت میں شرعی اصولوں سے انحراف لازم آتا۔

الفاظ کے اِن مذکور طرق سے حاصل شدہ معروف و متداول معانی کی حیثیت یا تو امر کی ہوگی یا نہی کی ہوگی یا اختیار و انتخاب کی ہوگی۔ ان تینوں میں سے امر سے اگر جزم اور قطعیت سمجھ میں آ رہی ہو اور اسے چھوڑ دینے سے عذاب و سزا لازم آ رہی ہو تو اسے واجب کہیں گے اور اگر اُس امر کی تعمیل سے ثواب متوقع ہو اور عدم تعمیل کی صورت میں سزا کی نفی ہو رہی ہو تو اسے مستحب کہیں گے۔ نہی کا بھی یہی حال ہے۔ اگر اس سے جزم اور قطعیت سمجھ میں آ رہی ہو اور اس فعل کو انجام دینے سے سزا لازم آ رہی ہو تو اس نہی کو حرام اور ممنوع کہیں گے اور اگر اس نہی سے ترکِ فعل پر آمادگی اور ترغیب ظاہر ہو رہی ہو اور اس سے سزا متعلق نہ ہو تو اسے مکروہ کہیں گے۔ اس طرح مذکورہ طرق سے ماخوذ احکام شرعیہ کی پانچ قسمیں ہوئیں:

۱۔ واجب
۲۔ مستحب
۳۔ ممنوع و حرام

۴۔مکروہ

۵۔اختیاری یعنی مباح

جہاں تک جنس میں اختلاف کا مسئلہ ہے تو اس کے اسباب چھے ہیں:

۱۔مذکورہ چاروں طرق میں الفاظ کی گردش یعنی الفاظ کی مندرجہ ذیل نوعیت ہوتی ہے:

لفظ عام ہو اور اس سے خاص مراد لیا جائے۔

لفظ خاص ہو اور اس سے عام مراد لیا جائے۔

لفظ عام ہو اور اس سے عام مراد لیا جائے۔

لفظ خاص ہو اور اس سے خاص مراد لیا جائے۔

یا لفظ کی کوئی دلیلِ خطاب ہو۔

یا دلیل خطاب نہ ہو۔

۲۔دوسری وجہ وہ اشتراک ہو سکتی ہے جو الفاظ میں موجود ہو۔ یہ اشتراک مفرد لفظ میں بھی ہو سکتا ہے جیسے 'قرء' کا لفظ ہے جس کا اطلاق حیض پر بھی ہوتا ہے اور زمانہ طہارت پر بھی۔ اسی طرح امر کا لفظ ہے اس کے اشتراک کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ اسے یا تو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے یا استحباب پر۔ اسی طرح نہی کا لفظ تحریم پر بھی دلالت کرتا ہے اور کراہیت پر بھی۔ مفرد کے ساتھ مرکب لفظ میں بھی اشتراک ہوتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوا (النور: ۵)

یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ تابُوا سے مراد صرف فاسق ہوں مگر اس کی گنجائش بھی موجود ہے کہ ضمیر غائب کا مرجع فاسق اور شاہد ہوں اور اس صورت میں توبہ سے فسق بھی ختم ہو جائے اور تہمت لگانے والے کی شہادت بھی قبول کر لی جائے۔

۳۔تیسری وجہ اعراب کا اختلاف ہے

۴۔لفظ کبھی حقیقت پر محمول ہوتا ہے اور کبھی مجاز کی کسی نوع پر جیسے حذف، زیادت، تقدیم، تاخیر، کبھی لفظ حقیقت اور استعارہ کے درمیان گردش کرتا رہتا ہے اور اس سے بھی اختلاف رونما ہوتا ہے۔

۵۔لفظ کبھی مقید ہوتا ہے اور کبھی مطلق۔ جیسے آزادی دلانے کے لیے 'رقبۃ' کا لفظ ہے کبھی مطلق استعمال ہوتا ہے اور کبھی ایمان کے ساتھ مقید ہو کر استعمال ہوتا ہے۔

۶۔الفاظ کی اُن تمام اصناف میں جن سے شرعی احکام ماخوذ ہوتے ہیں دو چیزوں کے درمیان تعارض، یا افعال میں واقع ہونے والا تعارض یا اقرار میں واقع تعارض، یا خود قیاسات میں باہم تعارض، یا وہ تعارض جو تینوں اصناف سے مرکب ہوتا ہے:

قول وفعل سے یا اقرار سے یا قیاس سے متعارض ہو۔

فعل اقرار یا قیاس سے متعارض ہو یا

اقرار قیاس سے متعارض ہو۔

القاضی (ابن رُشد) رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

اب جب کہ ان تمام چیزوں کا بطور خلاصہ ہم نے تذکرہ کر دیا ہے تو اب اصل مضمون کی طرف آتے ہیں اور فقہا کے معمول کے مطابق آغاز کتاب الطہارۃ سے کرتے ہیں۔



Marfat.com

# کتابُ الطّہارۃ

(طہارتِ حدث کا بیان)

ہم کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ شرعی طہارت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔طہارتِ حدث

۲۔طہارتِ نجس

اس پر بھی مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ طہارت حدث کی تین قسمیں ہیں:

۱۔وضو

۲۔غسل

۳۔ان دونوں کا بدل یعنی تیمّم

کیوں کہ آیت وضو میں یہ چیز مذکور ہے۔

اب گفتگو کا آغاز ہم وضو سے کرتے ہیں۔

Marfat.com

Marfat.com

# کتاب الوضوء

اس عبادت کے اصولوں پر مشتمل گفتگو پانچ ابواب پر منقسم ہوگی۔

پہلا باب وضو کے وجوب پر مشتمل ہوگا اور یہ کہ کس پر واجب ہے اور کب واجب ہے۔

دوسرا باب وضو کے افعال کی معرفت پر مشتمل ہے۔

تیسرے باب میں پانی سے بحث ہے۔

چوتھے باب میں نواقض وضو کا بیان ہے۔

پانچواں باب اُن اشیا کی معرفت سے بحث کرتا ہے جو وضو کی حالت میں اختیار کی جاسکتی ہیں۔

Marfat.com

# باب۔۱

## وضو کا وجوب

وضو کے وجوب پر کتاب وسنت اور اجماع تینوں کے دلائل موجود ہیں۔کتاب الٰہی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد موجود ہے:

يآايُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا إذَاقُمتُم إلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهكم وَأيدِيَكم إلَى المَرَافِقِ......(المائدة: ٦)

(''اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لیے اٹھو تو چاہیے کہ اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو......۔'')

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس حکم کی تعمیل ہر اُس شخص پر واجب ہے جس پر نماز فرض ہے جب کہ اُس کا وقت آ جائے۔

سنت سے دلیل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ اقوال ہیں:

لَا يقبلُ اللّٰه صلٰوةً بغيرِ طهورٍ وَلا صَدَقةً مِنْ غُلولٍ

(اللہ تعالیٰ کوئی نماز بغیر وضو کے قبول نہیں کرتا نہ کوئی ایسا صدقہ قبول کرتا ہے حتیٰ کہ وہ وضو کر لے۔)

لَا يقبلُ اللّٰه صلٰوةَ مَن أحدَثَ حتّٰى يتوضّأ.

(اللہ تعالیٰ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جس سے چھوٹی نجاست سرزد ہوگئی ہے۔جس میں خیانت شامل ہو۔)

یہ دونوں احادیث ائمہ کرام کے نزدیک صحیح اور ثابت ہیں۔اس مسئلہ میں اجماع کا حال یہ ہے کہ آج تک کسی مسلمان نے اس میں اختلاف نہیں کیا اگر چہ نقل میں بھی اختلاف ہوتا رہا ہے کیوں کہ عادات اس کی متقاضی ہیں۔

جن لوگوں پر وضو واجب ہے اُن کے لیے بالغ و عاقل ہونا ضروری ہے۔یہ بھی سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔حدیث میں آتا ہے:

رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ.

(تین آدمی مرفوع القلم ہیں)



Marfat.com

آپؐ نے اسی حدیث میں فرمایا:

الصَّبِیِّ حتّٰی یُحْتلِمُ وَالمَجنُون حتّٰی یُفِیق.

(بچہ جب تک کہ بالغ نہ ہوجائے اور پاگل جب تک کہ اسے افاقہ نہ ہوجائے)

اس پر بھی اجماع ہے۔ اس میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔ البتہ فقہا کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا وجوبِ وضو کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ سے فقہ میں کم دلچسپی لی گئی ہے کیوں کہ اس کا تعلق آخرت سے ہے۔

وضو کب واجب ہے؟ جب نماز کا وقت ہوجائے یا انسان کوئی ایسا کام کرنا چاہے جس کے لیے باوضو ہونا شرط ہے اگرچہ یہ وقت سے متعلق نہ ہو۔ وقت نماز پر وضو کے واجب ہونے کی دلیل اللہ کا یہ قول ہے:

یآاَیُّھاالَّذِیْنَ اٰمنُوا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ الخ (المائدہ:٦)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لیے اٹھو۔)

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ آیت بالا نے نماز کے لیے کھڑے ہونے کے وقت وضو کو واجب قرار دیا ہے اور نماز کی شرائط میں وقت کا ہونا شامل ہے۔ دوسرے افعال کی انجام دہی کے وقت وضو کے واجب ہونے کے دلائل اپنے موقع پر آئیں گے اور اس سلسلہ میں ائمہ کے اختلافات بھی بیان ہوں گے۔



Marfat.com

# باب۔۲

# افعالِ وضو

افعال وضو کی معرفت کے لیے بنیاد مذکور قرآن کی آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (المائده:٦)

(اے لوگوں جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لیے اٹھو تو چاہیے کہ اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو، سروں پر ہاتھ پھیرلو اور پاؤں ٹخنوں تک دھولیا کرو۔)

اس کی دلیل میں وہ ثابت آثار واحادیث بھی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی صفت اور کیفیت بیان ہوئی ہے۔افعال وضو سے متعلق بارہ مسائل ہیں جو معروف ہیں اور جن کی حیثیت بنیادی مسائل کی ہے ان میں شرائط، ارکان، افعال کی صفت، ان کی تعداد اور تعیین اور ان تمام احکام کی انواع کے محل کی تحدید شامل ہیں۔

## پہلا مسئلہ: شرائط وضو

علما کرام کا اختلاف ہے کہ نیت وضو کی درستگی کے لیے شرط ہے یا نہیں جب کہ وہ سب امر پر متفق ہیں کہ عبادات میں نیت شرط ہے۔کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ (البينة:٥)

(اور اُن کو اس کے سوا کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی بندگی کریں، اپنے دین کو اس کے لیے خاص کر کے، بالکل یک سو ہوکر۔)

اور مشہور حدیث ہے کہ:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ.

(اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔)



Marfat.com

علما کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ وضو کے لیے نیت شرط ہے۔ یہ امام شافعی، امام مالک، امام احمد، امام ابو ثور اور امام داؤد کا مسلک ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کا مسلک یہ ہے کہ نیت شرط نہیں ہے۔ ان کا اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وضو ایک خالص عبادت ہے جس میں عقل وفہم کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس سے مقصود محض تقریب خداوندی ہے جیسے نماز وغیرہ یا یہ ایسی عبادت ہے جس کا مفہوم عقل میں آتا ہے جیسے نجاست کو دھونا، علما کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خالص عبادت نیت کی محتاج ہوتی ہے اور قابل فہم عبادت نیت کی محتاج نہیں ہوتی۔ وضو کا حال یہ ہے کہ اس میں دونوں عبادتوں سے مشابہت پائی جاتی ہے اسی لیے اس میں اختلاف ہو گیا ہے۔ وضو عبادت بھی ہے اور نظافت بھی۔ فقہ کا کام یہ ہے کہ وہ دیکھے کہ ان میں سے کس چیز سے زیادہ قوی مشابہت پائی جاتی ہے اور اس کے مطابق حکم لگائے۔

## دوسرا مسئلہ: احکام وضو

وضو کے برتن میں ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھونے کے سلسلہ میں فقہا کا اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ بھی وضو کی سنتوں میں داخل ہے اگرچہ ہاتھ کے پاک صاف ہونے کا یقین ہو یہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی۔ ایک قول ہے کہ جس آدمی کو ہاتھوں کی طہارت کے بارے میں شبہ ہو اس کے لیے دھو لینا مستحب ہے۔ یہ بھی امام مالک سے منقول ہے۔ ایک قول کے مطابق نیند سے بیدار ہونے والے کے لیے ہاتھوں کا دھونا واجب ہے۔ یہ امام داؤد اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ بعض لوگوں نے دن کی نیند اور رات کی نیند میں فرق کیا ہے۔ انہوں نے رات کی نیند سے بیدار شخص پر اسے واجب قرار دیا ہے جب کہ دن کی نیند کو بے ضرر بتایا ہے یہ امام احمد کا مسلک ہے۔ اس طرح تین اقوال ہیں:

۱۔ شک میں مبتلا انسان کے لیے مستحب ہے۔

۲۔ نیند سے بیدار انسان پر واجب ہے۔

۳۔ رات کی نیند سے بیدار شخص پر واجب ہے دن کی نیند سے بیدار شخص پر نہیں۔

اس اختلاف کی وجہ حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ حدیث ابو ہریرہؓ کے الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذَا اسْتَيْقَظَ أحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أنْ يُدْخِلَهَا الإنَاء فَإنَّ أحَدَكُم لا يَدْرِيْ أيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ،

(جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں ڈالنے سے پہلے دھو لے کیوں کہ تم میں سے کسی کو نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے۔)

بعض روایات میں فَلْيَغْسِلْهَا ثِلَاثًا (وہ تین بار دھولے) کے الفاظ آئے ہیں۔ جن فقہا نے اس حدیث میں وارد اضافہ کو آیت وضو سے متعارض نہیں سمجھا ہے انہوں نے امر کو وجوب کے معنی میں لیا ہے اور برتن میں ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھونے کو وضو کے فرائض میں شمار کیا ہے۔ جن لوگوں نے حدیث کے لفظ بَاتَتْ سے ''رات گزارنا'' مراد لیا ہے۔ انہوں نے رات کی نیند سے بیدار شخص



Marfat.com

پر ہی ہاتھ کو دھونا واجب قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے بائتٔ سے محض سونا مراد لیا ہے انہوں نے ہر نیند سے بیدار شخص پر ہاتھ کو دھونا واجب قرار دیا ہے اور دن رات کی کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ جن فقہا نے اضافۂ حدیث اور آیت وضو کے درمیان تعارض محسوس کیا ہے کیوں کہ آیت وضو سے بظاہر مقصود فرائضِ وضو کا احاطہ کرنا ہے۔ اُنھوں نے ان دونوں نصوص کے درمیان تطبیق کی صورت یہ نکالی ہے کہ حدیث میں امر کو اس کے ظاہری مفہوم وجوب سے نکال کر استحباب میں داخل کیا ہے۔ اب جن لوگوں کے نزدیک یہ استحباب رسول اکرمؐ کے مسلسل عمل کی وجہ سے مؤکد ہو گیا ہے انہوں نے اسے سنتوں کی جنس میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے نزدیک یہ استحباب مؤکد نہیں ہے انہوں نے اسے مندوب اور مستحب کہا ہے۔ ہاتھوں کے دھونے کو سنت یا مستحب قرار دینے والے اُس صورت میں یہ رائے قائم کرتے ہیں، جب کہ ہاتھوں کے بالکل صاف ہونے کا یقین ہو۔ اور جن لوگوں نے اس حدیث سے کوئی ایسی علت نہیں سمجھی ہے جس کی وجہ سے یہ ایسے خاص لفظ کے باب میں داخل ہو سکے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے اُن کے نزدیک نیند سے بیدار شخص کے لیے ہی مستحب ہے اور جن لوگوں نے شک کو علت سمجھا ہے اور اسے ایسے خاص لفظ کے طور پر لیا ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے تو اُن کے نزدیک یہ شک میں مبتلا شخص کے لیے مستحب ہے کیوں کہ یہ نائم (سونے والے) کے معنی میں ہے۔ اس حدیث کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ اس میں وضو کے آغاز کا حکم نہیں ہے، بلکہ اس پانی کا حکم ہے جس سے وضو بنایا جاتا ہے کیوں کہ پانی کے لیے طہارت شرط ہے۔ جن لوگوں نے برتن میں ڈالنے سے پہلے ہاتھ کو اکثر دھونے کا عملِ نبوی نقل کیا ہے تو اس میں اِس بات کی گنجائش موجود ہے کہ ہاتھوں کے سلسلہ میں یہ حکم نکلے کہ افعال وضو میں ابتدا ہاتھ کو دھونے سے ہو اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ پانی کا حکم بیان ہوا ہوتا کہ وہ نجس نہ ہو یا اس کے پاک ہونے میں کوئی شک نہ در آئے کیوں کہ ہم بتا چکے ہیں کہ شک مؤثر ہوتا ہے۔

## تیسرا مسئلہ: ارکان وضو

وضو کرتے وقت منہ میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق فقہا کرام کے درمیان اختلاف ہے:

ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں فعل سنت ہیں، یہ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے اور منہ میں کلی کرنا سنت ہے۔ یہ امام ابوثور، ابوعبیدہ اور ظاہریہ کہ ایک جماعت کا مسلک ہے۔

تیسرا قول ہے کہ دونوں فرض ہیں یہ ابن ابی لیلیٰ اور اصحاب داؤد کے ایک گروہ کا مسلک ہے۔

فرض یا سنت ہونے کا فقہا کرام کا یہ اختلاف دراصل اس باب میں وارد احادیث کے سلسلہ میں اُن کا اختلاف ہے کہ یہ احادیث آیا اضافہ ہیں جو آیتِ وضو سے متصادم ہیں یا متصادم نہیں ہیں؟ جن حضرات نے یہ رائے قائم کی کہ اِس اضافہ کو اگر وجوب پر محمول کیا جائے تو آیتِ وضو سے تعارض لازم آئے گا کیوں کہ آیت کا مقصد اس حکم کے لیے اصول بنانا اور اس کی وضاحت کرنا ہے، اُن لوگوں نے اس اضافہ کو وجوب پر باقی رکھا ہے اور جن حضرات کے نزدیک وجوب پر محمول کرنے میں اِن اقوال و افعال میں کوئی



Marfat.com

فرق نہیں ہے۔انہوں نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے جن فقہا نے قول کو وجوب پر اور فعل کو استحباب پر محمول کیا ہے، انہوں نے ان دونوں ارکان کے درمیان فرق کیا ہے کیوں کہ کلی کرنا فعل نبوی سے منقول ہے آپؐ نے اس کا حکم نہیں دیا ہے۔ ناک میں پانی ڈالنا آپؐ کے قول اور فعل دونوں سے ثابت ہے۔اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذا توضأ احدُ فَلْيَجْعَلْ فِي أنفهِ مَاءً ثُمَّ لِيَنْثُرْ وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ.

(جب تم میں سے کوئی وضو کرے تو وہ اپنی ناک میں پانی ڈالے پھر اسے بہادے اور جو دھونی دے تو وہ طاق بار دھونی دے۔)

اس حدیث کی تخریج امام مالک نے کتاب الموطا میں اور امام بخاری نے الجامع الصحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

## چوتھا مسئلہ: محل کی تعیین

علما کا اس پر اتفاق ہے کے وضو میں چہرے کا دھونا وضو کے فرائض میں شامل ہے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم.

(اپنے چہروں کو دھولیا کرو)

البتہ تین جگہوں کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے:

(i) وہ سفیدی جو رخسار اور کان کے درمیان ہوتی ہے، اس کا دھونا کیسا ہے۔

(ii) داڑھی کے لٹکتے ہوئے بالوں کا حکم۔

(iii) داڑھی کے درمیان خلال کرنے کا حکم۔

امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ رخسار اور کان کے درمیان سفیدی چہرے کا حصہ نہیں ہے۔اسی مسلک کے ایک قول کے مطابق بے داڑھی اور داڑھی والے کے درمیان فرق ہے اس طرح اس مسلک میں تین اقوال ہیں۔امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے چہرے کا حصہ مانتے ہیں۔

داڑھی کے لٹکتے بالوں کے سلسلے میں امام مالک کا مسلک ہے کہ اُن پر پانی گزارنا واجب ہے مگر امام ابوحنیفہ کے مطابق اور امام شافعی کے ایک قول کے مطابق واجب نہیں ہے۔

ان دونوں مسائل میں اختلاف کا سبب ان دونوں جگہوں پر چہرے کے لفظ کا اطلاق ہے آیا ''وجہ'' کا لفظ ان دونوں جگہوں کو اپنے اندر شامل کرتا ہے یا نہیں؟

داڑھی کے درمیان خلال کو امام مالک نے واجب نہیں مانا ہے یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔اصحاب مالک میں سے ابن عبدالحکم نے اسے واجب کہا ہے۔اختلاف کی وجہ اُن آثار کی صحت کا مسئلہ ہے جن میں داڑھی کے درمیان خلال کرنے کا حکم آیا ہے۔اکثر فقہا کی رائے ہے کہ یہ آثار صحیح نہیں ہیں جب کہ اُن صحیح احادیث میں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا حال



Marfat.com

بیان کرتی ہیں۔ تخلیل لحیہ (داڑھی کے درمیان خلال کرنے) کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

## پانچواں مسئلہ: تحدید

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھوں اور بازوؤں کا دھونا وضو کے فرائض میں شامل ہے کیوں کہ آیت وضو میں (وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ) کے الفاظ آئے ہیں البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کہنی اس حکم میں داخل ہیں یا نہیں۔ جمہور فقہا، امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ کہنیوں کے دھونے کو واجب قرار دیتے ہیں جب کہ ظاہری علما، اصحاب مالک کے بعض متاخرین اور طبری اسے واجب نہیں سمجھتے۔ سبب اختلاف صرف 'الیٰ' اور لفظ 'ید' کا کلام عرب میں مشترک معنوں میں استعمال ہونا ہے۔ کیوں کہ کلام عرب میں حرف الیٰ کبھی غایت پر دلالت کرتا ہے اور کبھی مع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ 'ید' کا لفظ بھی کلام عرب میں تین معنوں کو شامل ہے۔ کبھی صرف ہتھیلی کے لیے استعمال ہوتا ہے، کبھی ہتھیلی اور بازو دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کبھی یہ لفظ ہتھیلی، بازو اور بازو سے اوپر کے حصے کو بھی شامل کرتا ہے۔ جن فقہا نے الیٰ کو مع کے معنی میں لیا یا 'ید' کو تینوں اعضا کا مجموعہ قرار دیا انہوں نے کہنیوں کے دھونے کو واجب قرار دیا اور جن لوگوں نے الیٰ سے غایت کا معنی لیا اور 'ید' سے کہنیوں کا زیریں حصہ سمجھا اور حد کو محدود میں داخل تصور نہ کیا انہوں نے کہنیوں کے دھونے کو واجب نہیں کیا۔ امام مسلم نے اپنی الجامع الصحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے اپنا دایاں ہاتھ دھویا یہاں تک کہ بازو سے اوپر کا حصہ بھی دُھل دیا پھر اسی طرح بایاں ہاتھ دھویا اور پھر دایاں پاؤں دھویا اور پنڈلی کو بھی دھویا پھر اسی طرح بایاں پاؤں دھویا اور فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

یہ روایت اُن حضرات کے حق میں حجت ہے جو کہنیوں کے دھونے کو واجب کہتے ہیں کیوں کہ جب کسی لفظ کے دو معنی یکساں حیثیت میں ہوں تو کسی ایک معنی کو اختیار کرنا اُسی وقت واجب ہوگا جب کہ دلیل ہو، اگرچہ الیٰ حرف کلام عرب میں 'مع' کے بجائے غایت کے معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح 'ید' کا لفظ بازو کے نچلے حصہ کے لیے زیادہ مستعمل ہے اس لیے جن حضرات نے کہنیوں کے دھونے کو لفظی دلالت کی رو سے واجب نہیں کیا ہے اُن کی رائے قابل ترجیح ہے اور جن حضرات نے اس حدیث کی وجہ سے اسے واجب قرار دیا ہے اُن کا قول بھی واضح تر ہے مگر اس حدیث کو استحباب پر محمول کیا جائے گا اور یہ مسئلہ جیسا کہ آپ نے دیکھا، دونوں احتمالات رکھتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اگر غایت ذوغایت کی جنس سے ہو تو اس میں داخل ہوگی ورنہ داخل نہیں ہوگی۔

## چھٹا مسئلہ: تحدید مسح

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ سر کا مسح کرنا وضو کے فرائض میں داخل ہے البتہ اس مقدار کے بارے میں اختلاف ہے جو کفایت کرے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ پورے سر کا مسح واجب ہے۔ امام شافعی، بعض اصحاب مالک اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے۔ بعض اصحاب مالک نے اس کی تحدید ثلث سے کی ہے اور بعض نے دو تہائی سے۔ امام ابوحنیفہ نے اس کی

تحدید ایک چوتھائی سے کی ہے اسی کے ساتھ مسح کرنے کے لیے ہاتھ کی تحدید بھی کی ہے اور کہا ہے کہ تین انگلیوں سے کم سے مسح کرنا جائز نہیں ہے۔امام شافعی نے نہ تو سر کے حصہ کی تحدید کی ہے نہ انگلیوں کی۔اس اختلاف کی وجہ حرف باء کا کلام عرب میں مشترک معنوں میں استعمال ہے۔کبھی یہ حرف زائد ہوتا ہے جیسے ارشاد باری ہے:

تُنبِتُ بِالدُّھنِ (المومنون: ۲)

(تیل لیے ہوئے اُگتا ہے۔)

اُن لوگوں کی قرأت کے مطابق جو اُنبت سے ت کے ضمہ اور ب کے کسرہ کے ساتھ پڑھتے ہیں۔کبھی یہ حرف تبعیض کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے اُخذتُ بِثوبِهٖ وَبعضدِهٖ (میں نے اس کے کپڑے کا ایک حصہ اور اس کے بازو کا ایک حصہ پکڑا) حرف باء کے اس معنی کا کلام عرب میں کوئی انکار نہیں کر سکتا۔یہ نحویوں میں سے کوفیوں کا قول ہے۔جن حضرات نے حرف باء کو زائد مانا ہے ان کے نزدیک پورے حصہ کا مسح واجب ہے۔آخرالذکر مفہوم کو ترجیح دینے والوں نے حدیث مغیرہؓ سے استدلال کیا ہے۔حدیث کے الفاظ ہیں:

ان النبیّ صلّی اللّٰہُ علیه وَسلَّم توَضَّا فَمسَحَ بِنَا صیتِهٖ وَعَلٰی العَمامَةِ.

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تو اپنی پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا)

امام مسلم نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔اگر ہم تسلیم کرلیں کہ صرف باء زائد ہے تب بھی دوسرا احتمال باقی رہتا ہے اور وہ یہ کہ کیا اسم کے اول حصہ کو اختیار کرنا واجب ہے یا اس کے آخری حصہ کو؟

## ساتواں مسئلہ: تعداد

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ واجب الغسل اعضا کو ایک ایک بار دھونا واجب ہے بشرطیکہ اچھی طرح دھل جائیں۔اور دوسری اور تیسری بار دھونا مستحب ہے۔صحیح روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک بار دھو کر وضو کیا، دو دو بار بھی آپ نے دھویا اور تین تین بار بھی آپ نے دھویا ہے۔قرآنی حکم کا تقاضا بھی ایک بار انجام دینا ہے یعنی آیت وضو میں 'غسل' کا جو حکم ہے وہ ایک بار دھونے سے پورا ہو جاتا ہے۔

سر کے مسح کو دوہرانے میں اختلاف ہے کہ اس تکرار سے کوئی ثواب ہے یا نہیں۔امام شافعی کی رائے ہے کہ جس شخص نے وضو کرتے وقت تین بار اعضا دھوئے اسے سر کا مسح بھی تین بار کرنا چاہیے۔اکثر فقہا کی رائے ہے کہ سر کے مسح کو دوہرانے میں کوئی ثواب اور فضیلت نہیں ہے۔اس اختلاف کی وجہ اُس اضافہ کو قبول کرنے میں اُن کا اختلاف ہے جو حدیث واحد میں وارد ہے۔یہ حدیث ایک ہی طریق سے وارد ہے اور اکثر حضرات نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔بیشتر احادیث جن میں رسول پاک کے تین بار دھونے کا ذکر ہے، مسح رأس کے ایک ہی دفعہ کا ذکر کرتی ہیں۔حضرت عثمانؓ کی بعض روایت میں آتا ہے کہ اللہ کے رسول نے سر کا مسح بھی تین بار کیا ہے۔امام شافعی نے اس اضافہ کو واجب التسلیم قرار دینے کی اُس روایت کے عام ظاہر مفہوم سے بھی کی ہے جس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول نے ایک ایک بار، دو دو بار اور تین تین بار وضو کیا ہے۔اس لفظ کے عموم سے، اگرچہ یہ صحابی کے الفاظ ہیں، یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اسے وضو

کے تمام اعضا پر محمول کیا جائے مگر یہ اضافہ صحیحین میں نہیں ہے۔ اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ کسی چیز کے بارے میں خاموشی اختیار کرنے والا اُس چیز کا تذکرہ کرنے والے کے خلاف حجت نہیں بن سکتا۔ اکثر علما نے سر کے مسح کے لیے پانی کی تحدید بقیہ دوسرے اعضا وضو پر قیاس کرتے ہوئے کی ہے۔ ابن الماجشون سے روایت ہے کہ اگر پانی ختم ہو جائے تو داڑھی کے بالوں کی تراوٹ سے مسح کر لے۔ یہ ابن حبیب، امام مالک اور امام شافعی کا اختیار کردہ قول ہے۔

مسح کرتے وقت مستحب یہ ہے کہ سر کے اگلے حصہ سے آغاز کرے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو گردن کے پچھلے حصہ تک لے جائے پھر اس طرح آگے تک واپس لے جائے جیسا کہ عبداللہ بن زید بن ثابت کی حدیث میں ہے۔ بعض علما نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ مسح کا آغاز سر کے پچھلے حصہ سے کرے۔ یہ صفت بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بیان میں الربیع بنت معوذؓ کی حدیث میں منقول ہے مگر صحیحین میں یہ حدیث نہیں ہے۔

## آٹھواں مسئلہ: محل کی تعیین

عمامہ پر مسح کرنے کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام احمد بن حنبل، ابو ثور، القاسم بن السلام اور ایک جماعت نے اسے جائز کہا ہے۔ دوسری جماعت نے عمامہ پر مسح کرنے سے روکا ہے ان میں امام مالک، امام شافعی اور ابوحنیفہ شامل ہیں۔ اختلاف کا سبب حدیث مغیرہؓ پر عمل کرنے کے وجوب کے سلسلہ میں اُن کا اختلاف ہے۔ حدیث کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا تھا۔ ان حضرات کا اختلاف خف پر قیاس کرنے کی وجہ سے بھی ہے۔ اسی وجہ سے اکثر علما نے طہارت کی حالت میں اسے پہننے کا حکم دیا ہے اس حدیث کی تردید جن لوگوں نے کی ہے یا تو اس وجہ سے کی ہے کہ وہ ان حضرات کے نزدیک صحیح نہیں ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث کتاب الٰہی سے متعارض ہے کیوں کہ قرآن میں تو سر پر مسح کرنے کا حکم آیا ہے یا تردید کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث مشہور العمل نہیں ہے کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک آحاد پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مشہور ہو خاص طور سے مدینہ میں اُس پر عمل معروف ہو۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر نے اس حدیث کو معلول کہا ہے اس روایت کے بعض طرق میں ہے کہ آپؐ نے عمامہ پر مسح کیا۔ اس میں پیشانی پر مسح کرنے کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے بعض علما نے عمامہ پر مسح کے لیے پیشانی پر مسح کی شرط نہیں لگائی ہے کیوں کہ ایک ہی فعل میں اصل اور بدل دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

## نواں مسئلہ: ارکانِ وضو

کانوں کے مسح کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ سنت ہے یا فرض؟ اور پانی از سر نو لیا جائے گا یا نہیں؟ بعض لوگوں نے اسے فرض قرار دیا ہے اور مسح کے لیے نئے سرے سے پانی لینے کا طریقہ بتایا ہے۔ اس قول کے اختیار کرنے والوں میں اصحاب مالک کی ایک جماعت ہے ان کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ امام مالک کا بھی یہی قول ہے کیوں کہ امام نے کانوں کو سر کا حصہ قرار دیا ہے۔ ابوحنیفہ اور ان کے



Marfat.com

اصحاب کا بھی مسلک ہے کہ کانوں کا مسح فرض ہے[1]۔ مگر ایک ہی پانی سے کانوں اور سر کا مسح کر لیا جائے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کانوں کا مسح سنت ہے مگر پانی نیا استعمال ہوگا۔ اصحاب مالک کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ امام مالک کا یہی مسلک ہے، کیوں کہ امام سے مروی ہے کہ کانوں کے مسح کا حکم ہے۔ اس کے سنت یا فرض ہونے کا اختلاف دراصل اس سلسلہ میں وارد آثار کے سلسلہ میں اختلاف ہے یعنی کانوں پر مسح کرنے کا نبوی عمل ایک ایسا اضافہ ہے جو سر پر مسح کرنے کے قرآنی حکم سے زائد ہے اور دونوں کے درمیان تعارض خیال کر کے عمل نبوی کو استحباب پر محمول کر لیا جائے یا کتاب الٰہی کے مجمل حکم کی یہ عمل نبوی سے وضاحت ہے اور اس کا وہی حکم ہو جو سر کے مسح کا حکم ہے؟ جن فقہانے کانوں کے مسح کو واجب کہا ہے انہوں نے نبوی عمل کو کتاب الٰہی کے مجمل حکم کی توضیح قرار دیا ہے اور جنہوں نے اسے واجب نہیں مانا ہے انہوں نے کلی کی طرح اس عمل کو بھی زائد قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں وارد آثار بہت ہیں اگر چہ صحیحین میں ثبت نہ ہو سکے مگر اس پر عمل مشہور ہے۔ پانی کی تجدید کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کان وضو کے مفرد بالذات اعضا میں سے ہیں یا سر کا حصہ ہیں؟ بعض لوگوں نے شاذ قول اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ کان چہرے کے ساتھ دھوئے جائیں گے۔ کچھ دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ کانوں کے اندرون کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا اور بیرون کو چہرے کے ساتھ دھویا جائے گا اور اس اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ وہ چہرے کا حصہ ہیں یا سر کا حصہ ہیں۔ بہر حال یہ بحثیں سب بے معنی ہیں جب کہ مسح کے سلسلہ میں وارد آثار مشہور ہیں اور اس پر عمل بھی مشہور ہے۔ امام شافعی کانوں کے مسح کو دہرانا مستحب قرار دیتے ہیں۔

## دسواں مسئلہ: صفاتِ وضو

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں پاؤں وضو کے اعضا میں شامل ہیں البتہ ان کی طہارت کی نوعیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ پاؤں کی طہارت دھونے سے حاصل ہوگی۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ پاؤں کی طہارت مسح ہے۔ ایک تیسری جماعت کی رائے ہے کہ پاؤں کی طہارت غسل اور مسح دونوں سے جائز ہے۔ یہ آدمی کی پسند اور مرضی پر منحصر ہے کہ کس طریقہ کو اختیار کرے۔

اس اختلاف کی وجہ آیت وضو کی دو مشہور قرأتیں ہیں: ایک قرأت أرْجُلَكُم کی ہے لام پر نصب کے ساتھ۔ اس حالت میں دھوئے جانے والے اعضا کا معطوف ہے۔ دوسری قرأت ہے أرْجُلِكُمْ کی لام کے کسرہ کے ساتھ، اس حالت میں مسح کئے جانے والے عضو کا معطوف ہے۔ نصب کی قرأت میں پاؤں کا دھونا واضح ہے اسی طرح کسرہ کی قرأت میں مسح کا مفہوم نمایاں ہے۔ جن فقہانے ان دونوں طہارتوں میں سے کسی ایک کو متعین طور پر فرض قرار دیا ہے یعنی یا تو انہیں دھونا یا اُن پر مسح کرنا، انہوں نے ان دونوں قرأتوں میں سے ایک دوسری پر ترجیح دی ہے اور دوسری قرأت کے نمایاں مفہوم کی تاویل ترجیح کردہ قرأت کے مفہوم کے حق میں کر لی ہے اور جن لوگوں نے دونوں قرأتوں کے مفہوم کو یکساں درجہ میں نمایاں سمجھا ہے اور ان میں سے کسی قرأت کو دوسری سے زیادہ دلالت کن تصور نہیں کیا ہے۔ انہوں نے کفارۂ یمین کی طرح اسے بھی آدمی کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے کہ جس طریقہ کو چاہے اختیار کرے، امام طبری

---

[1] یہ محل نظر ہے کیوں کہ مسلک ابو حنیفہ کے مطابق کانوں کا مسح سنت ہے فرض نہیں۔



Marfat.com

اور امام داؤد کا یہی مسلک ہے۔ جمہور فقہا نے کسرہ کی قرأت کی مختلف تاویلیں کی ہیں اُن میں سب سے بہتر تاویل یہ ہے کہ یہ لفظی عطف ہے معنوی عطف نہیں۔ اس کی مثالیں کلام عرب میں موجود ہیں:

لعب الزمان بها وغيرها بعد سوافی المحور والقطرِ

یہاں القطر مکسور ہے۔ اگر معنوی عطف ہوتا تو القطر مرفوع ہوتا۔

دوسرے فریق نے، جو مسح کو واجب کہتا ہے، نصب کی قرأت کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ عطف علی الموضع ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

فلسنا بالجبال ولا الحديدا

یہاں موقع کی مناسبت سے منصوب ہے ورنہ الحدید مجرور ہے۔

جمہور نے اپنی قرأت کو ترجیح حدیث کی بنا پر دی ہے۔ کچھ لوگوں نے وضو کیا مگر پورا پاؤں نہ دھوئے تو اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

وَيْل" لِلْاَعقَابِ مِنَ النَّاسِ

(تباہی ہے ایڑیوں کے لیے لوگوں میں سے)

جمہور فقہا نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ پاؤں کا دھونا فرض ہے۔ کیوں کہ واجب ہی کو ترک کرنے سے عقاب لازم آتا ہے۔ مگر یہ حدیث حجت نہیں ہے کیوں کہ وعید اس لیے آئی ہے کہ انہوں نے ایڑیوں کو نہیں دھویا تھا۔ بلاشبہ جس نے پاؤں کو دھونا شروع کیا اُس پر پورے پاؤں کو دھونا فرض ہے جس طرح پاؤں پر مسح کرنے والے کے لیے پورے پاؤں پر مسح کرنا فرض ہے یہ اُن کا مسلک ہے جو دونوں پر عمل کرنے کا اختیار دیتے ہیں۔ اس پر استدلال اُس حدیث سے بھی ہوتا ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں" چنانچہ ہم اپنے پاؤں پر مسح کرنے لگے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا: تباہی ہے ایڑیوں کے لیے جہنم کے آگ کی۔" مسح کے جواز کا قول بعض صحابہ وتابعین سے بھی مروی ہے مگر معنی کے طریق سے۔ تاہم پاؤں کے لیے مناسبت دھونے میں ہے جس طرح سر کے لیے زیادہ مناسبت مسح کرنے میں ہے۔ پاؤں کی گندگی عام طور پر دھوئے بغیر دور نہیں ہوتی اور سر کی گندگی عام طور پر مسح سے دور ہو جاتی ہے۔

قابل فہم مصالح فرض عبادتوں کے اسباب ہو سکتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ شریعت نے اس میں دو طرح کے امور کا لحاظ رکھا ہے: مصلحت ومفاد اور عبادت وتقریب کا۔ مصلحت سے مراد محسوس امور ہیں اور عبادت سے مراد تزکیۂ نفس ہے۔

دونوں ٹخنوں کے بارے میں بھی علما کا اختلاف ہے کہ وہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں یا نہیں؟ یا مسح کو جائز کہنے والوں کے نزدیک ان پر بھی مسح کیا جائے گا یا نہیں؟ اختلاف کی بنیاد آیت وضو کے لفظ وَاَرْجُلَكُم اِلَى الْكَعْبَيْنِ میں حرف اِلٰی کا اشتراک ہے۔ اس سے پہلے 'اِلَى الْمَرَافِق' پر گفتگو کرتے ہوئے حرف اِلٰی کے اشتراک پر بحث ہو چکی ہے مگر وہاں اشتراک دو جہتوں سے واقع ہوا تھا، لفظ 'ید' کا اشتراک اور حرف 'الٰی' کا اشتراک، مگر یہاں صرف اِلٰی کا اشتراک ہے۔

لفظ 'کعب' میں بھی اختلاف ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیوں کہ اس لفظ میں بھی اشتراک پایا جاتا ہے اور اہلِ لغت اس کے معنی میں اختلاف رکھتے ہیں۔ ایک قول کے بعد 'کعب' اُن دونوں ہڈیوں کو کہتے ہیں جن پر پاؤں کے پچھلے حصہ میں تسمہ باندھا جاتا ہے۔



Marfat.com

دوسرے قول کے مطابق پنڈلی کے کنارے ابھری ہوئی دونوں ہڈیوں کو 'کعب' کہتے ہیں۔ میرے خیال میں 'کعب' کے ان دونوں مقامات کے دھونے میں کوئی اختلاف ان لوگوں کے نزدیک نہیں ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ دونوں مقامات تسمہ باندھنے کی جگہ واقع ہیں کیوں کہ دونوں مقامات پاؤں کا حصہ ہیں، اسی لیے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حد اگر محدود کی جنس سے ہو تو غایت اسی میں داخل ہوتی ہے یعنی اُس شے پر اُس کا اطلاق ہوتا ہے جس پر حرف اِلٰی دلالت کر رہا ہے۔ اور اگر محدود کی جنس سے نہیں ہے تو اُس میں داخل نہیں ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (البقرة: ۱۸۷)

(پھر رات تک روزہ پورا کرو)

## گیارہواں مسئلہ: شرائط وضو

آیت وضو کی ترتیب کے مطابق افعال وضو کی ترتیب میں علما کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے اس ترتیب کو سنت کہا ہے۔ اصحاب کے متاخر علما نے مسلک کی یہی ترجمانی کی ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام داؤد کا یہی مسلک ہے۔ دوسرے لوگوں نے اس ترتیب کو فرض کہا ہے امام شافعی، امام احمد اور امام ابوعبیدہ کا یہی مسلک ہے۔ یہ تمام اختلاف فرائض وضو ہی کے درمیان ترتیب سے متعلق ہے۔ فرائض کی سنن وضو کے ساتھ ترتیب کو امام مالک نے مستحب کہا ہے اور امام ابوحنیفہ اسے سنت قرار دیتے ہیں۔

سبب اختلاف دو چیزیں ہیں ایک سبب واو عطف کا اشتراک ہے۔ بسا اوقات واؤ کے ذریعہ ایسی چیزوں کے درمیان عطف کیا جاتا ہے جو باہم مرتب اور مربوط ہوتی ہیں اور کبھی محض جمع کے لیے واو کا استعمال ہوتا ہے۔ کلام عرب کے مطالعہ سے یہی چیز بالکل نمایاں ہے۔ اس لیے اس مسئلے میں نحویوں کے دو گروہ ہیں۔ بصرہ کے نحویوں کی رائے ہے کہ واؤ سے عطف کے لیے نسق و ترتیب ضروری نہیں ہے اس کا تقاضا محض جمع کرنا ہے۔ کوفہ کے نحوی کہتے ہیں کہ نسق و ترتیب ضروری ہے۔ جن لوگوں نے آیت وضو کے واؤ کو ترتیب کا متقاضی قرار دیا ہے انہوں نے ترتیب کو واجب کہا ہے اور جن فقہا نے واؤ عطف کے لیے ترتیب کو لازمی نہیں سمجھا ہے انہوں نے وضو میں ترتیب کو واجب نہیں گردانا ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ انہیں مستحب سمجھا جائے گا یا واجب؟ جنہوں نے واجب سمجھا انہوں نے ترتیب کے وجوب کا مسلک اپنایا کیوں کہ اللہ کے رسول نے جب بھی وضو کیا ترتیب کے ساتھ کیا اور جن لوگوں نے افعال نبوی کو مستحب تصور کیا انہوں نے ترتیب فی الوضو کو سنت قرار دیا۔ جن فقہا نے مسنون اور فرض افعال میں فرق کیا انہوں نے واجب افعال ہی کے درمیان ترتیب کو واجب کہا اور جن لوگوں نے کوئی فرق روا نہ رکھا اور انہوں نے کہا کہ واجب شرائط بسا اوقات اُن افعال میں بھی ہوتی ہے جو واجب نہیں ہوتے۔

## بارہواں مسئلہ: تسلسل میں اختلاف

افعالِ وضو میں پیہم تسلسل کے معاملہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر یاد رہے اور قدرت ہو تو پیہم تسلسل



Marfat.com

فرض ہے۔ بھول جائے تو ساقط ہو جاتا ہے اور اگر یاد ہو مگر کوئی عذر ہو تو اس وقت بھی یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ بہت بڑا فرق نہ واقع ہو۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ لگاتار تسلسل وضو کے واجبات میں سے نہیں ہے۔ یہاں بھی سبب اختلاف صرف واؤ کا اشتراک ہے۔ کبھی اس کے ذریعہ ایسی چیزوں کے درمیان عطف کیا جاتا ہے جن کے درمیان تسلسل ہو اور جو باہم دگر مربوط ہوں اور کبھی ایسی چیزوں کے درمیان بھی اس کے ذریعہ عطف ہو جاتا ہے جو ایک دوسری سے فاصلہ پر واقع ہوتی ہیں۔

بعض لوگوں نے تسلسل کے سقوط کے حق میں اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں صراحت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم غسل کے آغاز میں وضو کرتے تھے اور پیروں کو غسل کے آخر میں دھوتے تھے۔ بسا اوقات اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ افعال نبوی کو استحباب پر محمول کیا جائے یا وجوب پر۔ امام مالک نے عمد اور نسیان میں فرق کیا ہے اس لیے کہ شریعت میں بھول جانے والا قابل معافی ہوتا ہے تا آنکہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو جائے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

رُفِعَ عَنْ اُمَّتِی الخطأُ والنِّسیانُ.

(میری اُمت پر بھول چوک معاف کر دی گئی)

اس طرح عذر کا معاملہ ہے۔ شریعت میں اس کا دخل محسوس ہوتا ہے اس سے تخفیف لازم آتی ہے۔

بعض لوگوں کی رائے ہے کہ تسمیہ (بسم اللہ کہنا) وضو کے فرائض میں شامل ہے۔ انہوں نے حدیث مرفوع سے استدلال کیا ہے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا:

لاَ وضوءَ لِمَن لم یُسَمّ اللّٰہَ.

(اس شخص کا وضو نہیں ہوگا جس نے بسم اللہ نہیں کہا)

اہل نقل کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے اس سے مراد نیت کو لیا ہے اور میرے خیال میں بعض لوگوں نے اسے مستحب سمجھا ہے۔

یہ وہ مشہور مسائل ہیں جو اس باب میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ مسائل، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، یا تو اس طہارت کے افعال کی صفات سے متعلق ہیں یا ان کے مواقع کی تحدید سے یا شروط و ارکان کے تعارف سے۔

خفین کا مسح بھی اسی باب سے تعلق رکھتا ہے کیوں کہ یہ بھی وضو کے افعال میں شامل ہے۔ اس کے اصولوں پر مشتمل گفتگو سات مسائل پر غور و تدبر تک وسیع ہے: اس کے جواز کا مسئلہ، اس کے محل کی تعیین، محل کی تحدید، محل کی صفت، اس کی شرائط اور اس کے نواقض۔

## پہلا مسئلہ: خُفّین پر مسح کا جواز

جواز کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں: مشہور قول یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے۔ جمہور فقہا کا یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ سفر میں جائز ہے حضر میں نہیں۔ تیسرا قول جو سب سے سخت یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے۔ یہ تینوں اقوال صدر اول سے اور امام مالک سے منقول ہیں۔ اختلاف کا سبب وہ تعارض ہے جو پاؤں کو دھونے کا حکم دینے والے امر خداوندی اور مسح کے سلسلہ میں وارد آثار کے



Marfat.com

درمیان سمجھا جاتا ہے جب کہ آیت وضو بعد میں آئی ہے۔ یہ اختلاف صدر اول کے صحابہ کے درمیان موجود تھا۔ بعض سمجھتے تھے کہ آیت وضو نے ان آثار کو منسوخ کر دیا ہے یہ ابن عباسؓ کا مسلک ہے۔

جواز کے قائل حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت امام مسلم نے کی ہے کہ حدیث جریر پر انہیں حیرت تھی۔ حضرت جریرؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خفین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ آپ سے کہا گیا کہ یہ تو سورہ المائدہ کے نزول سے پہلے کی بات ہے؟ آپ نے فرمایا: میں المائدہ کے نزول کے بعد ہی مسلمان ہوا تھا۔

مسح علی الخفین کے جواز کے قائل متاخرین کہتے ہیں کہ آیت اور آثار کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اس لیے کہ غسل کا حکم اُن لوگوں کے لیے ہے جو خف استعمال نہیں کرتے۔ خف پہنے ہوئے شخص کے لیے رخصت ہے۔ ایک قول ہے کہ آیت واَرْجُلِکُم میں 'ل' کے کسرہ کی قرأت مسح علی الخفین کے معنی میں ہے۔ جن لوگوں نے سفر و حضر کے درمیان فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مسح نبویؐ سے متعلق اکثر صحیح احادیث سفر ہی سے متعلق ہیں جب کہ سفر سے رخصت اور تخفیف کا بھی پتا چلتا ہے۔ مسح علی الخفین اصلاً تخفیف کے باب ہی سے تعلق رکھتا ہے کیوں کہ اس کے اتارنے میں مسافر کو زحمت ہوتی ہے۔

## دوسرا مسئلہ: محل کی تحدید

اس مسئلہ میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ خف کے اوپری حصہ پر مسح کرنا واجب ہے اور خف کے زیریں حصہ پر مسح کرنا مستحب ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی یہی رائے ہے۔ بعض لوگوں نے خف کے پشت او بطن پر مسح کرنے کو واجب کہا ہے یہ اصحاب مالک میں سے ابن نافع کا مسلک ہے۔ کچھ لوگوں نے خف کی پشت پر مسح کو واجب کہا ہے او بطن پر مسح کو واجب شمار نہیں کیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام داؤد، امام سفیان ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ اشہب کی شاذ رائے ہے وہ کہتے ہیں کہ واجب خف کے اندرون پر مسح کرنا ہے یا بالائی حصہ پر، ان دونوں میں سے کسی ایک پر مسح کرنا کافی ہے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد آثار کا باہمی تعارض اور مسح کو غسل سے تشبیہ دینا ہے۔ اس میں دو باہم متعارض آثار ہیں:

ایک حدیث مغیرہ بن شعبہؓ ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خف پر اور اس کے باطن پر مسح کیا۔"

دوسری حدیث علیؓ ہے: "اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی ہے تو خف کا نچلا حصہ مسح کے لیے اوپری حصہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔"

نیز آپؓ نے فرمایا: "میں نے رسول اللہ کو خفین کے ظاہر پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔"

جن لوگوں نے ان دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق کی کوششوں کی انہوں نے حدیث مغیرہؓ کو استحباب پر اور حدیث علیؓ کو وجوب پر محمول کیا ہے اور یہ اچھا طریقہ ہے۔ اور جن فقہا نے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا انہوں نے ان دونوں احادیث میں سے کسی ایک کو ترجیح دی ہے۔ جن حضرات نے حدیث مغیرہؓ کو حدیث علیؓ پر ترجیح دی انہوں نے قیاس کی اُنہوں کی رو سے ایسا کیا ہے یعنی مسح کو غسل پر قیاس کیا ہے۔ جن حضرات نے حدیث علیؓ کو ترجیح دی انہوں نے قیاس کی مخالفت کر کے یا سند کی جہت سے ایسا کیا ہے۔ اس مسئلہ میں سب سے خوش بخت امام مالک ہیں۔ جن فقہا نے صرف باطن پر مسح کو کافی سمجھا ہے اُن کی کوئی دلیل میرے علم میں



Marfat.com

نہیں ہے۔ کیوں کہ انہوں نے نہ آثار کا اتباع کیا ہے نہ قیاس کا استعمال۔

## تیسرا مسئلہ: محل کی تعیین

مسح کے محل کی نوعیت ایسی ہے کہ مسح کے قائل فقہا خفین پر مسح کے جواز پر متفق ہیں مگر جورب (موزہ) پر مسح کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں نے اسے جائز کہا ہے اور بعض لوگوں نے ناجائز۔ مسح کی ممانعت کرنے والوں میں امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں اور جائز قرار دینے والوں میں امام ابو یوسف، امام محمد (امام ابوحنیفہ کے صاحبین) اور سفیان ثوری ہیں۔

اس اختلاف کا سبب اُن احادیث کی صحت کے بارے میں فقہا کا مختلف الرائے ہونا ہے جن میں وارد ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں جورب اور جوتوں پر مسح کیا۔ سبب اختلاف یہ بھی ہے کہ خف پر دوسری چیزوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے یا یہ ایسی عبادت ہے جس پر کوئی قیاس نہیں کیا جاسکتا نہ اس کا محل متعدی ہوسکتا ہے؟ جن حضرات کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے، یا جن تک یہ حدیث نہیں پہنچی اور انہوں نے خُف پر قیاس کو درست نہیں سمجھا انہوں نے مسح کو خُف تک محدود رکھا۔ جن حضرات کے نزدیک حدیث صحیح تھی یا جنہوں نے خُف پر قیاس کو جائز تسلیم کیا انہوں نے موزوں پر مسح کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ چونکہ جورب خُف کی طرح بھی ہوتا ہے اور بغیر چمڑے کا بھی ہوتا ہے اس لیے امام مالک سے ان پر مسح کے سلسلہ میں دو روایتیں ملتی ہیں: جواز کی بھی اور ممانعت کی بھی۔

## چوتھا مسئلہ: صفتِ خُف

صحیح سالم خُف پر مسح کے جائز ہونے پر علما کا اتفاق ہے البتہ پھٹے ہوئے خُف پر مسح کے سلسلہ میں وہ مختلف الرائے ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ اگر سوراخ چھوٹا ہو تو مسح کیا جاسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس سوراخ کی جو حد بندی کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے تین انگلیوں سے کم ہونا چاہیے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ شکستہ خف پر مسح جائز ہے جب تک کہ اسے خف کہا جاسکے خواہ سوراخ کتنا ہی بڑا ہو۔ اس کے قائلین میں امام سفیان ثوری کا بھی نام ہے۔ امام شافعی کے ایک قول کے مطابق خف کے اگلے حصے میں اگر سوراخ ہے جس سے پیر نظر آجائے خواہ سوراخ چھوٹا ہو تو اس پر مسح نہیں کیا جاسکتا۔

اس اختلاف کی وجہ غسل سے مسح کی طرف فرض کی منتقلی کے بارے میں ہے کہ یہ ستر کی جگہ کے لیے ہے (یعنی دونوں پیروں کے خف کا ستر) یا خفین کی نوعیت میں مشقت اور زحمت کی جگہ کے لیے ہے؟ جن فقہا نے فرض کی اس منتقلی کو موضع ستر کے لیے خاص مانا ہے وہ شکستہ خف پر مسح کو جائز نہیں کہتے چونکہ جب قدم کا کوئی حصہ کھل گیا تو فرضیت مسح سے غسل کی طرف پھر منتقل ہوگئی۔ جن فقہا نے مشقت کو علت تسلیم کیا ہے انہوں نے سوراخ کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جب تک کہ اسے خف کہا جائے۔ موٹے اور ہلکے خف کے درمیان فرق کرنے کا جو معاملہ ہے تو یہ استحسان اور رفع زحمت ہے۔ امام سفیان ثوری کہتے ہیں کہ عام لوگوں کی طرح مہاجرین وانصار کے خُف شگاف سے محفوظ نہ رہتے تھے اگر اس سے کوئی پابندی لازم آتی تو وہ ضرور نقل ہوتی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں خاموشی اختیار کی گئی ہے اگر اس سلسلہ میں کوئی حکم ہوتا جب کہ یہ بالکل عام مسئلہ تھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت کی ہوتی جب کہ ارشاد خداوندی ہے:

وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَیْھِمْ (النحل: ۴۴)

(اور ہم نے یہ ذکر تم پر نازل کیا ہے تا کہ تم لوگوں کے سامنے اُس تعلیم کی تشریح وتوضیح کرو جو اُن کے لیے اتاری گئی ہے!)

## پانچواں مسئلہ: توقیت

توقیت کے بارے میں بھی علما مختلف الرائے ہیں۔ امام مالک کی رائے ہے کہ وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ خف کا پہننے والا اس پر مسح کرتا رہے گا جب تک کہ وہ اسے اتار نہ دے یا وہ جنبی نہ ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے وقت کی تحدید کی ہے۔

بنائے اختلاف اس سیاق میں وارد آثار میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں تین احادیث منقول ہیں:

پہلی حدیث علیؓ ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

جعلَ رَسولُ اللّٰہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیہ وَسلَّم ثلا ثۃَ ایَّامٍ وَلَیَا لِیھُنَّ لِلْمُسَافِرِ وَیوماً وَلَیلۃً لِلْمُقِیم۔

(اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن اور تین رات مسافر کے لیے اور ایک دن اور ایک رات مقیم کے لیے مقرر کیا ہے۔)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے:

دوسری حدیث اُبی بن عمارہؓ کی ہے۔ انہوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول کیا میں خُف پر مسح کر سکتا ہوں؟ آپؐ نے فرمایا، پوچھا: ایک دن تک؟ فرمایا: ہاں۔ پھر پوچھا۔ دو دن تک؟ فرمایا: ہاں، پھر پوچھا: تین دن تک؟ فرمایا: ہاں۔ یہاں تک کہ سات دن تک کے لیے آپؐ نے منظوری دی۔ پھر آپؐ نے فرمایا:

إمسح مابدالک

(مسح کرو جب تک تم چاہو)

اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد اور امام طحاوی نے کی ہے:

کُنَّا فِیْ سفرٍ فَاُمِرْنَا اَنْ لاننزِعَ خِفَا فَنَا ثلاثۃ ایَّامٍ وَّلیَا لِیَھُنَّ اِلَّامِنْ جَنابَۃٍ وَلٰکِنْ مِنْ بَولٍ اَوْنَومٍ اَو غائطٍ۔ (۱)

(ہم سفر میں تھے کہ ہمیں حکم دیا گیا کہ تین دن اور تین رات تک ہم اپنے خف نہ اتاریں پیشاب، پاخانہ یا نیند کی وجہ سے سوائے اس کے کہ خباثت لاحق ہو۔)

میں کہتا ہوں کہ حدیث علیؓ صحیح ہے۔ امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے البتہ حدیث ابی عمارہؓ کے بارے میں ابوعمر عبدالبر کہتے

---

ترمذی کی روایت میں یہی ہے۔ نسائی کی روایت میں ہے۔

ہیں کہ یہ ثابت نہیں ہے کہ اس کی سند قائم نہیں ہے اسی لیے اسے حدیث علیؓ سے متعارض قرار دینا درست نہیں ہے۔ جہاں تک صفوان بن عسالؓ کی حدیث کا تعلق ہے تو امام بخاری اور امام مسلم نے اگر چہ اس کی تخریج کی ہے مگر محدثین کے ایک گروہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسے امام ترمذی اور امام ابو محمد بن حزم۔ ظاہری مفہوم کے اعتبار سے حدیث علیؓ کی طرح یہ بھی دلیل خطاب کی رو سے حدیث ابی بن عمارہؓ سے متعارض ہے۔ دونوں میں جمع وتطبیق کی گنجائش اس طرح نکل سکتی ہے کہ حدیث صفوان اور حدیث علیؓ توقیت کرتی ہیں اور حدیث ابی توقیت ترک کرنے میں نص ہے مگر حدیث ابی ثابت نہیں ہے اس لیے صفوانؓ وعلیؓ کی احادیث پر عمل کرنا واجب ہے اور یہی زیادہ واضح تاویل ہے مگر ان دونوں احادیث میں کار فرما دلیل خطاب اور قیاس میں تعارض ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ طہارت کے نقض میں توقیت کا کوئی اثر نہ ہو کیوں کہ نواقض تو بس احداث ہیں۔

## چھٹا مسئلہ: مسح علی الخفین کی شرط

شرط یہ ہے کہ دونوں پاؤں کی طہارت وضو کے ساتھ حاصل کر لی گئی ہو۔ اس پر اجماع ہے سوائے ایک شاذ اختلاف کے جس کی روایت ابن القاسم نے امام مالک سے کی ہے ابن لبابہ نے المنتخب میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ اکثر علما کا مسلک پاؤں کی طہارت کی شرط کا ہے کیوں کہ حدیث المغیرہؓ سے یہ ثابت ہے جب انہوں نے آپ کے خف اتارنے کا ارادہ کیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

دَعْهُما فَإِنّی اَدْخَلْتُهمَا وَهُمَا طَاهِرَتَانِ.

(رہنے دو، میں نے دونوں پاؤں اس وقت داخل کیے تھے جب کہ وہ پاک تھے)

مخالفین نے حدیث میں وارد طہارت کے لفظ کو لغوی طہارت پر محمول کیا ہے۔

اُس شخص کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے جو دونوں پاؤں دھو کر اُن پر خف پہن لے پھر وضو مکمل کرلے آیا وہ خفین پر مسح کرے گا یا نہیں؟ جن حضرات کے نزدیک وضو میں ترتیب واجب نہیں ہے اور طہارت مکمل ہونے سے پہلے ہر عضو کی طہارت ہو جاتی ہے، انہوں نے مسح کو جائز کہا ہے اور جن فقہا کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور کسی عضو کی طہارت درست نہیں ہوتی جب تک کہ طہارت مکمل نہ ہو وہ مسح کو جائز نہیں مانتے۔ پہلا قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور دوسرا قول امام شافعی اور امام مالک کا ہے مگر امام مالک نے ترتیب کی رو سے اسے منع نہیں کیا ہے بلکہ ان کے منع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی رائے ہے کہ کسی عضو کو طہارت نہیں ہوتی جب تک کہ طہارت مکمل نہ ہو جائے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا تھا وَهُمَا طَاهِرَتَانِ اس سے شرعی طہارت مراد تھی۔ اور المغیرہؓ کی بعض روایات کے لفاظ ہیں:

إذَا اَدْخَلتَ رِجْلَيْكَ فِي الْخُفِّ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ فَامْسَحْ عَلَيْهِمَا.

(جب تم اپنے پاؤں خف میں اس حال میں داخل کرو کہ وہ پاک ہوں تو اُن پر مسح کرو)

اس اصول کی بنیاد پر اس شخص کے سلسلہ میں جواب نکل آتا ہے جس نے صرف ایک پاؤں دھونے کے بعد ایک خف پہن لیا



Marfat.com

ہو۔امام مالک کہتے ہیں کہ وہ خفین پر مسح نہیں کرے گا کیوں کہ اس نے طہارت مکمل ہونے سے پہلے خف پہن لی ہے یہی امام شافعی، امام احمد اور امام اسحٰق کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام مزنی، امام طبری اور امام داؤد کے نزدیک اس کے لیے مسح جائز ہے۔ اصحاب مالک کی ایک جماعت جس میں مطرف وغیرہ شامل ہیں یہی رائے رکھتی ہے۔ ان تمام علما کا اجماع ہے کہ اگر دوسرے پاؤں کو دھونے کے بعد پہلا خف اتار دے پھر پہن لے تو اس کے لیے مسح جائز ہے۔

کیا خف پر مسح کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے نیچے کوئی دوسرا خف نہ ہو؟ امام مالک کے دو اقوال ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس طرح پاؤں کی طہارت خف کی طرف منتقل ہو جاتی ہے؟ جن فقہا نے دوسری منتقلی کو پہلے منتقلی کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے اوپر کے خف پر مسح کو جائز کہا ہے اور جنہوں نے اس مشابہت کو تسلیم نہیں کیا ہے اور دونوں میں تفریق کی ہے انہوں نے اسے جائز نہیں مانا ہے۔

## ساتواں مسئلہ: مسح علی الخفین کے نواقض

نواقض کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے انہی چیزوں سے خفین کا مسح بھی ٹوٹ جاتا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ خف کو اتارنا ناقض مسح ہے یا نہیں؟ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر خف اتار لے اور دونوں پاؤں کو دھو لے تو طہارت باقی رہتی ہے اگر پاؤں نہ دھوئے اور نماز پڑھ لے تو پاؤں دھونے کے بعد نماز وہ دوہرائے گا۔ اس رائے کے قائل امام مالک اور ان کے اصحاب، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں البتہ امام مالک یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ مؤخر کر دے تو وضو نئے سرے سے کرے گا کیوں کہ ان کی رائے کے مطابق پیہم تسلسل لازم ہے۔ اس پر گفتگو گزر چکی ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس کی طہارت باقی رہے گی تا آنکہ اسے کوئی حدث لاحق ہو جائے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس پر غسل واجب نہ ہو۔ اس رائے کے قائل امام داؤد اور امام ابن ابی لیلیٰ ہیں۔ الحسن بن حی کہتے ہیں جب اس نے خف اتار دیے تو اس کی طہارت ختم ہو گئی۔

بنائے اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ خفین پر مسح طہارت میں مستقل اصول کی حیثیت رکھتا ہے یا یہ پاؤں کو دھونے کا بدل ہے؟ اگر ہم اسے اصل بالذات تسلیم کر لیں تو طہارت باقی رہے گی اگرچہ اس نے خفین کو اتار دیا ہو جیسے دھونے کے بعد کسی کے پاؤں کٹ جائیں تو طہارت باقی رہے گی۔ اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر انہیں دھو دیا جائے تو طہارت ہو جائے گی جب کہ فوری فعل کی شرط نہ لگائی جائے۔ خف اتارتے وقت فوری غسل کی شرط لگانا کمزور ہے۔ یہ ایک خیالی چیز ہے۔ ہم نے اس باب میں امور بالا کو زیر بحث لانا مناسب سمجھا۔



Marfat.com

# باب ۔۳

# پانی

پانی سے طہارت حاصل کرنے کے وجوب کی بنیاد ارشادات خداوندی ہیں:

وَيُنَزِّلُ عَلَيكُم مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لِيُطَهِّرَكُم بِهٖ (الأنفال: ۱۱)

(اورآسمان سے تمہارے اوپر پانی برساتا ہے تاکہ تمہیں پاک کرے)

فَلَم تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (النساء: ۴۳)

(اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرو)

علما کا اس پر اجماع ہے کہ ہر قسم کا پانی طاہر بھی ہے اور مطہر بھی۔البتہ سمندر کے پانی کے سلسلہ میں صدر اول میں شاذ اختلاف تھا۔علما سمندر کے پانی کو ماء مطلق ہی کہتے ہیں اور اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کی تخریج امام مالک نے کی ہے۔سمندر کے سلسلہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

هُوَ الطُّهُور مَاءُهُ الحِلُّ مَيتَتُه

(اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)

اس حدیث کی صحت کے سلسلہ میں اگر چہ اختلاف ہے مگر شریعت کے ظاہر سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔

اسی طرح علما کا اتفاق ہے کہ پانی کو تبدیل کرنے والی ہر وہ چیز جو عام طور پر پانی سے الگ نہیں رہتی، اس سے طہارت اور تطہیر کی صفات سلب نہیں کر سکتی البتہ اس میں ایک شاذ اختلاف ابن سیرین سے گدلے پانی کے سلسلہ میں منقول ہے۔ان کے خلاف بھی استدلال کی بنیاد یہی ہے کہ اس پر ماء مطلق کا اطلاق ہوتا ہے۔

علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ پانی جس کا مزہ، رنگ یا بو یا ان میں سے متعدد اصناف کو نجاست تبدیل کر دے اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے نہ غسل جائز ہے۔اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ وہ پانی جو زیادہ مقدار میں جمع ہو گیا ہو اسے وہ نجاست نقصان نہیں پہنچا سکتی جو اس کے کسی وصف کو تبدیل نہ کرے اور وہ ظاہر رہے گا۔اس باب میں یہ متفق علیہ مسائل تھے جہاں تک اختلاف کا سوال ہے تو وہ اُن چھ مسائل میں ہے جو اس باب کے لیے اصول وقواعد کی حیثیت رکھتے ہیں۔

## پہلا مسئلہ: نجاست سے آلودہ پانی

اس پانی کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جس میں نجاست مل گئی ہو مگر پانی کا کوئی وصف تبدیل نہ ہوا ہو۔کچھ لوگ کہتے ہیں کہ طاہر ہے خواہ پانی کم ہو یا زیادہ۔امام مالک کی ایک روایت یہی ہے اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے۔کچھ لوگوں نے کم اور زیادہ پانی میں فرق کیا ہے۔اُن کا قول ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہے تو نجس ہو گا اور اگر زیادہ ہے تو نجس نہیں ہو گا۔پھر ان فقہا نے قلیل اور کثیر کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ پانی اتنا زیادہ ہو کہ اگر ایک طرف سے آدمی پانی کو حرکت دے تو یہ حرکت دوسری طرف



Marfat.com

نہ جائے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ پکی ہوئی مٹی کے دو گھڑے ہیں اور یہ تقریباً پانچ سو رطل کے برابر ہوں گے۔

بعض لوگوں نے کثیر وقلیل کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے صرف یہ کہا ہے کہ نجاست تھوڑے پانی کو خرابی کر دیتی ہے اگر چہ اس کے کسی وصف کو تبدیل نہ کرے۔ یہ بھی امام مالک سے مروی ہے۔ آپ ہی سے ایک روایت ہے کہ یہ اپنی مکروہ ہے۔اس طرح تھوڑی نجاست سے آلودہ تھوڑے پانی کے سلسلہ میں امام مالک کے تین اقوال ملتے ہیں:

ایک قول ہے کہ نجاست پانی کو خراب کر دیتی ہے۔

دوسرا قول ہے کہ پانی فاسد نہیں ہوگا تا آنکہ اس کا کوئی وصف بدل جائے۔

تیسرا قول ہے کہ اس پانی کا استعمال مکروہ ہے۔

بنائے اختلاف اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہری مفہوم میں تعارض ہے۔حدیث ابو ہریرہؓ کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اِذَا اسۡتَیۡقَظَ اَحَدُکُمۡ مِنۡ نَوۡمِهٖ اس کے ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے کہ تھوڑی نجاست تھوڑے پانی کو نجس کر دیتی ہے۔دوسری حدیث بھی حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت کردہ ہے اس کے الفاظ ہیں:

لَایَبُوۡلَنَّ اَحَدُکُمۡ فِی الۡمَآءِ الدَّآئِمِ ثُمَّ یَغۡتَسِلُ فِیۡهِ.

(تم میں سے کوئی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب ہرگز نہ کرے کہ اسی میں غسل کرنا پڑے)

ظاہر حدیث سے سمجھ میں آتا ہے کہ قلیل نجاست قلیل پانی کو نجس کر دیتی ہے۔اسی طرح ٹھہرے ہوئے پانی میں جنبی کے غسل کرنے کی ممانعت آئی ہے۔حدیث انسؓ کے الفاظ ہیں کہ ایک اعرابی مسجد کے ایک گوشہ میں کھڑا ہوا اور اس نے پیشاب کر دیا۔لوگ چیخ اٹھے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے چھوڑ دو۔جب وہ فارغ ہو گیا تو اللہ کے رسول نے پانی ڈالنے کا حکم دیا چنانچہ اس کے پیشاب پر پانی بہایا گیا۔اس حدیث کے ظاہری الفاظ بتاتے ہیں کہ تھوڑی سی نجاست تھوڑے پانی کو خراب نہیں کرتی کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ وہ مقام پانی ڈالنے سے پاک ہو گیا تھا۔حدیث ابو سعید خدریؓ کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ میں نے سنا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بات آئی کہ بضاعہ کنواں سے پانی نکالا جاتا ہے جب کہ یہ ایسا کنواں تھا جس میں کتوں کی لاشیں، حیض کے کپڑے اور غلاظت وغیرہ ڈالی جاتی تھی۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِنَّ الۡمَآءَ لَا یُنَجِّسُهٗ شَیۡءٌ.

(پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی)

علما نے ان احادیث میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی مگر طریق تطبیق میں اختلاف ہو گیا۔اسی لیے مسالک بھی مختلف ہو گئے جن میں لوگوں نے حدیث اعرابی اور حدیث ابو سعید کے ظاہر کی رعایت کی انہوں نے کہا کہ ابو ہریرہؓ کی دونوں حدیثوں کا مفہوم ناقابل فہم ہے اور ان کے معانی پر عمل کرنا عبادت ہے مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ پانی نجس ہو جائے گا یہاں تک کہ ظاہریہ نے افراط سے کام لیا اور کہا کہ اگر اس پانی میں آدمی ایک پیالہ پیشاب ڈال دے تو اس سے وضو اور غسل مکروہ نہیں ہے اس طرح دونوں طرح کی حدیثوں میں ان حضرات نے تطبیق پیدا کی اور جنہوں نے تھوڑی نجاست سے آلودہ ماءِ قلیل کے استعمال کو مکروہ کر دیا انہوں نے احادیث کو جمع کر دیا کیوں کہ انہوں نے ابو ہریرہؓ کی دونوں حدیثوں کو کراہیت پر محمول کیا اور حدیث اعرابی اور حدیث ابو سعید کو ان کے ظاہر پر محمول کیا یعنی وہ پانی کافی ہے۔



Marfat.com

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے ابو ہریرہؓ کی دونوں حدیثوں اور ابو سعید خدریؓ کی حدیث کو اس طرح جمع کیا ہے کہ انہوں نے ابو ہریرہؓ کی حدیثوں کو تھوڑے پانی پر محمول کیا ہے اور ابو سعید خدریؓ کی حدیث کو زیادہ پانی پر۔ امام شافعی نے احادیث کے درمیان جمع و تطبیق کے لیے جو حد قائم کی ہے وہ حدیث عبداللہ بن عمرؓ میں موجود ہے اس کی تخریج امام ابوداؤد اور امام ترمذی نے کی ہے اور ابو محمد بن حزم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ اس پانی کا کیا حکم ہے جس پر درندے اور چوپائے وغیرہ آتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا:

اِنْ کَانَ الْمَاءُ قُلَّتَیْنِ لَمْ یَحْمِلْ خَبثًا.

(اگر پانی دو قلہ ہو تو گندہ نہیں رہتا)

امام ابوحنیفہ نے قیاس کی رو سے حد قائم کی ہے یعنی انہوں نے پورے پانی میں حرکت کے جانے سے نجاست کے سرایت ہونے کا اعتبار کیا ہے اگر پانی اتنی مقدار میں ہو کہ نجاست کے پورے پانی میں سرایت کرنے کا گمان نہ ہو تو وہ طاہر ہے مگر ان دونوں مسالک کے خلاف حدیث اعرابی متعارض ہے اسی لیے شوافع نے پانی کے نجاست پر گرنے اور نجاست کے پانی پر پڑنے کے درمیان تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر نجاست پر پانی گرے (جو صورتحال حدیثِ اعرابی میں ہے) تو پانی نجس نہیں ہوگا اور اگر نجاست پانی میں گرے (جیسا کہ حدیث ابو ہریرہؓ میں ہے) تو نجس ہوگا۔ جمہور فقہا اسے زبردستی کی تفریق قرار دیتے ہیں۔

علما کا اس پر اجماع ہے کہ تھوڑی نجاست زیادہ پانی میں مؤثر نہ ہوگی جب کہ پانی اتنا زیادہ ہو کہ نجاست کے پانی کے تمام حصوں میں سرایت کرنے کا گمان نہ ہو اور پانی سے نجاست کا الگ تھلگ رہنا بھی ناممکن ہو۔ جب یہ صورت ہوگی تو بعید نہیں ہوگا کہ پانی کی تھوڑی سی مقدار میں اگر تھوڑی سی نجاست مل جائے تو وہ پانی میں سرایت کر جائے اور پانی نجس ہو جائے۔ اگر پانی کو نجاست پر تھوڑا تھوڑا کر کے گرایا جائے تو یہ معلوم ہے کہ نجاست بالکل ختم ہو جائے گی اور پانی ختم ہونے سے پہلے نجاست کا وجود تک نہ ہوگا اور پانی کا آخری حصہ اُس جگہ کو پاک کر دے گا کیوں کہ بچی ہوئی نجاست پر پانی کے گرنے کا تناسب زیادہ پانی اور قلیل نجاست ہی کا تناسب ہوگا اس لیے اس حالت میں (یعنی پانی کے آخری حصے کے بچی ہوئی نجاست پر گرنے کی حالت) نجاست کے ختم ہونے کا علم حاصل ہے۔ اسی لیے علما کا اجماع ہے کہ جتنے پانی سے وضو کیا جاتا ہے وہ مقدار کپڑے یا بدن پر پیشاب کے چھینٹے کو صاف کرنے کے لیے کافی ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہو گیا ہے کہ پیشاب کا قطرہ اسی مقدار کے پانی میں گر جائے تو کیا حکم ہوگا۔

میرے نزدیک افضل مسلک اور جمع و تطبیق کا احسن طریقہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث اور اس کی ہم معنی احادیث کو کراہیت پر محمول کیا جائے اور حدیثِ ابوسعیدؓ و انسؓ کو جواز پر۔ اس تاویل سے احادیث کا متبادر مفہوم باقی رہتا ہے۔ یہاں احادیث سے ابو ہریرہؓ کی دونوں حدیثیں مراد ہیں جن کا مقصود پانی میں نجاست کا مؤثر ہونا ہے۔ میرے نزدیک کراہیت کی حد اور تعریف یہ ہے کہ نفس اس سے گریز کرے اور اسے گندہ پانی تصور کرے کیوں کہ جس پانی کو پینے سے انسان گریز کرتا ہے اسے تقریب الٰہی کے لیے بھی استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ اور اسے بدن کے اوپر ڈالنے سے گریز کرنا چاہیے جس طرح بدن کے اندر اسے داخل کرنے سے گریز کرتا ہے۔

جو لوگ یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر تھوڑی نجاست تھوڑے پانی کو نجس کر دیتی ہے تو پانی کبھی طہور نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس نجس چیز کی طہارت مقصود ہے اُس سے الگ ہونے والا پانی نجس ہو۔ یہ استدلال بے معنی ہے کیوں کہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ پانی کے آخری حصہ کے بچی ہوئی نجاست پر گرنے کا تناسب زیادہ پانی اور تھوڑی نجاست کا تناسب ہے اگر چہ بہت



Marfat.com

سے متاخر علما کے لیے یہ تعجب انگیز ہے مگر ہمیں قطعی طور پر معلوم ہے کہ زیادہ پانی نجاست کو تحلیل کر دیتا اور اسے طہارت میں تبدیل کر دیتا ہے اسی لیے علما کا اجماع ہے کہ زیادہ پانی کو تھوڑی نجاست خراب نہیں کرتی۔ اگر آدمی نجس جگہ پر یا نجس عضو پر مسلسل پانی گراتا رہے تو پانی کثرت کی وجہ سے لازماً عین نجاست کو ختم کر دے گا۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ زیادہ پانی ایک متعین نجاست پر بیک دفعہ گرایا جائے یا تھوڑا تھوڑا کر کے گرایا جائے۔ ان حضرات نے مقامِ اجماع سے مقامِ اختلاف پر استدلال تو کیا مگر انہیں اس کا کوئی شعور نہیں ہے۔ یہ دونوں مقامات ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں اس مسئلہ میں لوگوں کے اختلاف اور ترجیح اقوال کے متعلق سے یہی باتیں میری سمجھ میں آئی ہیں۔ ہماری خواہش تھی کہ ہر مسئلہ میں ہم یہی طریقہ کار اختیار کریں مگر ہماری رائے ہے کہ یہ طول بیان کا سبب ہوگا اور زمانہ اکثر اوقات اس سے دور بھاگتا ہے زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم مقصود اولین کو سامنے رکھیں، جو ہمارے پیش نظر ہے۔ اگر اللہ نے آسانی فراہم کی اور عمر نے وفا کی تو اس غرض کی تکمیل ہو جائے گی۔

## دوسرا مسئلہ: زعفران سے ملا ہوا پانی

زعفران اور دوسری طاہر چیزیں جو عام طور سے پانی سے الگ رہتی ہیں، اگر پانی میں مل جائیں اور اس کے کسی وصف کو تبدیل کر دیں تو وہ پانی تمام علما کے نزدیک طاہر ہے اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک مطہر نہیں ہے (یعنی وہ بذات خود پاک ہے مگر اس سے پاکی حاصل نہیں کی جا سکتی) امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ پانی مطہر بھی ہے اگر پانی کی تبدیلی آگ پر پکانے کی وجہ سے نہیں آئی ہے۔

بنائے اختلاف زعفران وغیرہ سے ملے ہوئے پانی پر مطلق پانی کا کمزور اطلاق ہے یعنی ایسے پانی کو مطلق پانی کہا جائے گا یا نہیں؟ جن لوگوں کے نزدیک اسے مطلق پانی کہا جا سکتا بلکہ مخلوطہ سے منسوب کر کے اسے پکارا جائے گا جیسے فلاں کا پانی، اُن کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ وضو صرف مطلق پانی سے جائز ہے۔ جن حضرات کے نزدیک اسے مطلق پانی کہا جا سکتا ہے اُن کے نزدیک اس سے وضو بھی کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح پودوں سے کشید کیا ہوا پانی بھی ہے البتہ ابن شعبان کی کتاب میں گلاب کے پانی سے جمعہ کا وضو جائز بتایا گیا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ کثرت وقلت سے اختلاط بدلتا رہتا ہے کبھی کثرت کا تناسب اتنا بڑھا ہوا ہوتا ہے کہ اس پر مطلق پانی کا اطلاق نہیں ہو سکتا جیسے کہا جاتا ہے غسل کا پانی۔ اور کبھی کثرت اتنی نہیں ہوتی خاص طور سے جب کہ صرف بو تبدیل ہوئی ہو۔ اسی لیے اُن فقہا نے بو کی رعایت نہیں رکھی ہے جنہوں نے منسوب پانی سے وضو کی ممانعت کی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام عطیہؓ کی اپنی بیٹی کو غسل دینے کا حکم دیا تو فرمایا:

اِغْسِلْنَهَا بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَاجْعَلْنَ فِي الأَخِيرَةِ كَافُورًا أوْشَيْئًا مِنْ كَافُورٍ.

(اسے پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اور آخر میں کافور (یا تھوڑا سا کافور) چھڑک دو)

یہ مخلوط پانی ہے مگر اختلاط کی کثرت اتنی نہیں ہے کہ اس سے مطلق پانی کا مفہوم سلب ہو جائے۔ امام مالک سے مروی ہے کہ اختلاط میں کثرت وقلت کی وجہ سے فرق کیا جائے گا اگر اختلاط کم ہے تو اس سے وضو کی اجازت ہوگی اگرچہ اوصاف ظاہر ہو جائیں اور اگر مخلوط کی کثرت ہے تو اس سے وضو جائز نہیں ہے۔

## تیسرا مسئلہ: طہارت کے لیے استعمال کیا ہوا پانی۔

جو پانی طہارت کے لیے استعمال کیا گیا ہو اس کے سلسلے میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے۔



Marfat.com

کچھ لوگوں نے اس سے طہارت کو کسی حال میں بھی جائز نہیں مانا ہے۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

کچھ لوگوں نے اسے مکروہ قرار دیا ہے مگر اس کی موجودگی میں تیمم کی اجازت نہیں دی ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ کچھ لوگوں نے اس پانی میں اور مطلق پانی میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ یہ امام ابوثور، امام داؤد اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ ایک شاذ قول امام ابو یوسف کا ہے، وہ اسے نجس قرار دیتے ہیں۔

اختلاف کی وجہ اس پانی پر مطلق پانی کا اطلاق ہوتا ہے۔ لوگوں نے مطلق پانی کے لفظ کو اس کے لیے درست نہیں مانا ہے، بعض حضرات نے تو یہاں تک غلو کیا ہے کہ اس پانی کو پانی کہنے کے بجائے الغسالۃ (دھوون) کا نام دیا ہے۔ جبکہ یہ ثابت ہے کہ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بچے ہوئے پانی کے لیے باہم الجھ جاتے تھے جبکہ استعمال شدہ پانی کا کچھ حصہ لازماً برتن میں گرتا رہا ہوگا۔ بہر حال وہ مطلق پانی ہے کیونکہ عام طور پر صورت حال ایسی نہیں ہوتی ہے کہ اعضا کی گندگی کی وجہ سے پانی کا کوئی وصف تبدیل ہو جائے اگر اس کی وجہ سے پانی کا کوئی وصف بدل جاتا ہے تو اس کا حکم اس پانی کا حکم ہوگا جس کا کوئی وصف کسی طاہر شے کی وجہ سے بدل جائے، اگرچہ طبیعت پر کتنا ہی گراں گزرے اور مکروہ قرار دینے والوں نے اسی کی رعایت رکھی ہے۔ جن حضرات نے اسے نجس قرار دیا ہے ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

## چوتھا مسئلہ: مسلمان کا جھوٹا پاک ہے

علما کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں اور چوپایوں کا جھوٹا پاک ہے۔ اس کے بعد اُن کے درمیان بڑے اختلافات ہیں یعنی لوگوں نے ہر جانور کے جھوٹے کو پاک کہا ہے اور کچھ لوگوں نے اس سے صرف خنزیر کو مستثنیٰ کیا ہے۔ یہ دونوں اقوال امام مالک سے مروی ہیں۔

بعض علما نے اس سے خنزیر اور کتے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

بعض لوگوں اس سے عام درندوں کو مستثنیٰ کیا ہے یہ ابن القاسم کا مسلک ہے۔

بعض لوگوں کی رائے ہے کہ جھوٹا گوشت کا تابع ہے اگر جانور کا گوشت حرام ہے تو اس کا جھوٹا بھی نجس ہے اور اگر گوشت مکروہ ہے تو اس کا جھوٹا بھی مکروہ ہے اور اگر گوشت مباح ہے تو اس کا جھوٹا جائز اور پاک ہے۔

مشرک کے جھوٹے کے بارے میں ایک قول ہے کہ وہ نجس ہے، دوسرا قول ہے کہ اگر وہ شراب پیتا ہے تو مکروہ ہے اور یہ ابن القاسم کا مسلک ہے اُن کے نزدیک اُن تمام حیوانات کے جھوٹے کا یہی حکم ہے جو عام طور پر نجاست سے پرہیز نہیں کرتے جیسے آزاد مرغی، گندگی کھانے والا اونٹ، چھٹے ہوئے کتے۔ اختلاف کی وجہ تین چیزیں ہیں:

۱۔ قیاس کا کتاب الٰہی کے ظاہری مفہوم سے تصادم۔

۲۔ قیاس کا آثار کے ظاہری مفہوم سے تعارض۔

۳۔ آثار کا باہم تعارض۔

قیاس یہ ہے کہ شریعت کے مطابق چونکہ بغیر ذبح کے موت حیوان کے نجس ہونے کا سبب ہے اس لیے اس کی زندگی کو طہارت کا سبب ہونا چاہیے اور اس صورت میں ہر زندہ حیوان طاہر ہوتا ہے اور جس کا بدن طاہر ہے اس کا جھوٹا بھی طاہر ہے۔

کتاب الٰہی کا ظاہری مفہوم خنزیر اور مشرک کے تئیں اس قیاس کی مخالفت کرتا ہے۔ اللہ نے خنزیر کے سلسلہ میں صراحت کردی ہے کہ:

فَاِنَّہٗ رِجْس"

(بلاشبہ یہ ناپاک ہے۔)

اس لیے فقہانے صرف زندہ جانوروں میں سے خنزیر ہی کو مستثنیٰ کیا ہے۔

جن فقہانے اسے مستثنیٰ قرار نہیں دیا انھوں نے 'رجس' کو محض مذمت کے معنی میں لیا ہے۔

اس طرح مشرک کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ (التوبہ: ۲۸)

(مشرک تو سراپا نجس ہیں)

جن فقہانے اس آیت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے انہوں نے قیاس کے لوازم سے مشرکین کو مستثنیٰ کر دیا ہے اور جنہوں نے اس آیت کو مذمت کے مفہوم میں لیا ہے انہوں نے قیاس کی موافقت کی ہے۔

آثار کتے، بلی اور درندہ کے سلسلہ میں قیاس سے متصادم ہے۔ کتے کے سلسلہ میں حدیث ابو ہریرہؓ کی صحت پر اتفاق ہے۔ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

اِذا وَلَغَ الکلبُ فِی اِناءِ اَحَدِکُم فَلیُرِقہُ وَلیَغسِلہُ سَبعَ مَرَّاتٍ۔

(جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ ڈال دے تو وہ اسے انڈیل دے اور سات بار اسے دھوئے۔)

اس حدیث کے بعض طرق میں اُولاھُنّ بِالتُّراب کے الفاظ ہیں یعنی پہلی دفعہ وہ مٹی سے دھوئے۔ بعض طرق میں ہے۔

وَعَفِّرُوْہُ الثامِنَۃَ بِالتُّرابِ۔

(اور آٹھویں بار اس کو مٹی سے صاف کرے)

بلی کے سلسلہ میں ایک روایت قرۃ نے ابن سیرین بواسطہ ابو ہریرہؓ بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

طَھُورُ الاِنَاءِ اِذَا وَلَغَ فِیْہِ الھِرُّ اَن یُغسَلَ مَرَّۃً اَومَرَّتَیْنِ۔

(برتن میں اگر بلی منہ ڈال دے تو بواسطہ اس کی طہارت یہ ہے کہ اسے ایک یا دوبار دھو دیا جائے۔)

قرۃ اہل حدیث علما کے نزدیک ثقہ ہے۔

درندوں کے سلسلہ میں ابن عمر کی حدیث بواسطہ اپنے والد اوپر آچکی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کا حکم دریافت کیا گیا جس پر درندے اور چوپائے آتے ہوں تو آپؐ نے فرمایا:

اِنْ کَانَ الْمَاءُ قُلَّتَیْنِ لَم یَحْمِلُ خَبَثًا۔

(اگر پانی دو قلہ ہے تو وہ گندا نہیں رہتا۔)

اس سیاق میں وارد آثار میں باہم تعارض ہے۔ مثال کے طور پر اللہ کے رسول سے ان حوضوں کے بارے میں سوال کیا گیا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان تھے اور ان پر کتے اور درندے آتے تھے۔ آپؐ نے فرمایا:

لَھَا مَاحَمَلَتْ فِی بُطُونِھَا وَلَکُمْ مَا غَبرَ شَرابًا وَّطَھُورًا۔



Marfat.com

(جو کچھ حوض کے اندر ہے وہ حوض کے لیے ہے اور جو کچھ ٹھہر جائے وہ تمہارے پینے اور پاکی حاصل کرنے کے لیے ہے۔)

اسی طرح حدیثِ عمرؓ ہے جس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

يَاصَاحِبَ الْحَوْضِ لَاتُخْبِرْنَا فَإِنَّا نَرِدُ عَلَى السِّبَاعِ وَ تَرِدُ عَلَيْنَا.

(اے حوض کے مالک، ہمیں کچھ نہ بتاؤ۔ ہم درندوں کے گھاٹ پر جاتے ہیں اور وہ ہمارے گھاٹ پر آتے ہیں۔)

حدیثِ ابوقتادہؓ بھی جس کی تخریج امام مالک نے کی ہے۔ ''کبشہ نے ان کے لیے وضو کا پانی انڈیلا کہ ایک بلی پانی پینے کے لیے آگے بڑھی انہوں نے برتن کو جھکا دیا اور بلی سیراب ہوگئی پھر فرمایا کہ اللہ کے رسول کا فرمان ہے:

إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ أَمِ الطَّوَّافَاتِ.

(یہ نجس نہیں ہے۔ یہ برابر تمہارے گرد گردش کرنے والوں یا گردش کرنے والیوں میں سے ہے۔)

علمانے اِن آثار کی تاویل میں اور قیاس مذکور کے ساتھ ان کی تطبیق میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ کتے کا جھوٹا بہا دیں اور برتن کو دھوئیں کیوں کہ یہ ایک عبادت ہے جس کی کوئی علت نہیں ہے اور جس پانی میں اس نے منہ ڈالا ہے وہ نجس نہیں ہوگا اور پانی کو چھوڑ کر دوسری اشیا کو بہانے کی جن میں کتے نے منہ ڈال دیا ہے، ضرورت نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے اور اُس کی وجہ جیسا کہ عرض کر چکے ہیں قیاس سے تعارض ہے۔ مزید یہ کہ انہوں نے یہ بھی گمان کیا کہ اگر اس سے یہ سمجھا جائے کہ کتا نجس العین ہے تو کتاب الٰہی کے ظاہر کی مخالفت ہوگی۔ قرآن کہتا ہے:

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ (المائدہ: ۴)

(وہ جس جانور کو تمہارے لیے پکڑ رکھیں اسے کھاؤ)

مقصود یہ ہے کہ اگر کتا نجس العین ہوتا تو اس کے پکڑنے سے شکار بھی نجس ہو جاتا۔ اس تاویل کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس کے جھوٹے کو دھونے میں تعداد کا ذکر ہے اور نجاستوں کو دھونے میں تعداد کی شرط نہیں ہوتی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ امر تعبدی ہے۔ دوسرے آثار سے انہوں نے تعرض نہیں کیا ہے کیوں کہ وہ امام موصوف کے نزدیک ضعیف ہیں۔

امام شافعی نے کتے کو زندہ حیوان سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ اس حدیث کا ظاہر کتے کے جھوٹے کی نجاست کو واجب کرتا ہے اور میرے خیال میں کتا نجس نہیں ہے بلکہ اس کا لعاب نجس ہے۔ اور اس کے شکار کو دھونا واجب ہے۔ اسی طرح امام موصوف نے آیت قرآنی کی وجہ سے خنزیر کو بھی مستثنیٰ کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ سمجھتے ہیں کہ ان آثار میں درندوں، بلی اور کتے کے جھوٹے کی نجاست کا جو تذکرہ ہے وہ ان کے گوشت کی حرمت کی جہت سے ہے۔ اور اس کا تعلق اُس خاص سے ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جھوٹا حیوان کے گوشت کا تابع ہوتا ہے۔

بعض لوگوں نے اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر کی رو سے کتے، بلی اور درندوں کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے۔ جب کہ بعض علمانے کتے اور بلی کے جھوٹے کی طہارت کا فیصلہ کیا ہے اور اس سے صرف درندوں کو مستثنیٰ کیا ہے۔ کتے کے جھوٹے کو پاک سمجھنے کی وجہ اس کے دھونے میں عدد کی شرط ہے اور یہ ظاہر کتاب سے متعارض ہے اور حدیثِ ابوقتادہؓ سے بھی متصادم ہے کیوں کہ اس سے پہلے بلی کے نجس نہ ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہ برابر گردش کرنے والی ہوتی ہے اور یہی حال کتے کا بھی ہے۔ اور بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دیتے ہوئے حدیثِ ابوقتادہؓ کو حدیثِ قرۃ عن ابن سیرینؒ پر اور حدیثِ ابن عمرؓ کو حدیثِ عمرؓ پر ترجیح دی ہے کیوں کہ دلیل خطاب کی رو سے حدیثِ ابوقتادہؓ اس سے متصادم ہے کیوں کہ بلی کے نجس نہ ہونے کی وجہ اس کا طواف ہونا بتایا گیا ہے، اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جو طواف نہیں ہے یعنی درندے، اُن کا جھوٹا حرام ہے۔ اس مسلک کو ابن القاسم نے اختیار کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، کتے کے جھوٹے کو نجس بتایا ہے اور جس برتن میں اس نے منہ ڈالا ہے اس کو دھونے کے لیے عدد کی شرط نہیں لگائی ہے کیوں کہ یہ نجاستوں کو دھونے میں کارفرما قیاس سے متصادم ہے۔ یعنی اس میں اعتبار صرف نجاست کو زائل کرنے کا ہے۔ امام موصوف خبر واحد کو قیاس کے اصول سے متصادم ہونے کی بنا پر عام طور پر رد کر دیتے ہیں۔

قاضی (ابن رُشد) کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے اس حدیث کے ایک حصہ پر عمل کیا اور ایک حصہ پر عمل نہیں کیا یعنی اس حصے کو استعمال کیا جو اُن کے نزدیک اصول سے متصادم نہیں تھا اور اس حصہ کو استعمال نہیں کیا جس سے اصول متعارض تھا۔ اس کو تقویت اس بات سے مل گئی کہ یہ راوی حدیث ابو ہریرہؓ کا بھی مسلک تھا۔

یہ وہ چیزیں تھیں جنہوں نے فقہا کو اس اختلاف کثیر کے لیے حرکت دی اور ان کے اندر افتراق پیدا کیا۔ یہ مسئلہ خالصتاً اجتہادی ہے اور اس میں کسی ایک کو ترجیح دینا بہت مشکل ہے۔ شاید قابل ترجیح رائے یہ قرار پائے کہ حیوان کے جھوٹے کے طاہر ہونے سے کتے، خنزیر اور مشرک کو مستثنیٰ کر دیا جائے۔ کتے کے بارے میں تو صحیح آثار وارد ہیں اور خنزیر اور مشرک کے نجس ہونے کے بارے میں قیاس کے مقابلہ میں کتاب الٰہی کے ظاہر پر عمل کرنا زیادہ بہتر اور افضل ہے۔ یہی معاملہ ظاہر حدیث کا ہے اور اسی پر اکثر فقہا کا عمل ہے یعنی کتے کے جھوٹ کو اکثر فقہا نجس کہتے ہیں کیوں کہ جس چیز میں کتے نے منہ ڈال دیا ہے اُسے بہانے کا حکم قابل فہم ہے اور شریعت سے ہم آہنگ ہے کیوں کہ وہ پانی نجس ہو جاتا ہے جس میں کتے نے منہ ڈال دیا ہو۔

بعض فقہا نے اعتراض کیا ہے کہ اگر یہ حکم برتن کے نجس ہونے کی وجہ سے ہوتا تو اس میں عدد کی شرط نہ ہوتی تو یہ بات قابل اعتراض نہیں ہے کہ شریعت بعض نجاستوں کے تعلق سے ان کے گھناؤنے پن کی وجہ سے مخصوص حکم لگائے۔

قاضی (ابن رُشد) کہتے ہیں کہ میرے دادا نے کتاب المقدمات میں کہا ہے کہ یہ حدیث قابل فہم ہے اور علت کو ظاہر کرتی ہے کہ یہ حکم نجاست کی وجہ سے بلکہ اس اندیشہ کی وجہ سے ہو کہ جس کتے نے برتن میں منہ ڈالا ہے وہ دیوانہ ہو اور اس کا زہر خطرناک ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے سات بار دھونے کا حکم آیا ہے۔ یہ عدد شریعت میں علاج معالجہ کی غرض سے متعدد مواقع پر آیا ہے۔ میرے دادا نے جو یہ توجیہ پیش کی ہے وہ مالکیہ کی بہترین ترجمانی ہے کیوں کہ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ پانی نجس نہیں ہے تو اسے غیر معلل کہنے کے بجائے اس کو دھونے کی علت بتانا زیادہ بہتر ہے جب کہ وہ خود طاہر ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ پاگل کتا دیوانگی کے عالم میں پانی کے قریب نہیں جاتا۔ ان کی یہ بات کتوں کے ساتھ اس علت کو چسپاں کرنے کے تعلق سے ہے اس کے اصول و مبادی سے اس کا تعلق نہیں ہے اور کتوں کو جب پہلی بار دیوانگی لاحق ہوتی ہے تب یہ صورت ہوتی ہے اس لیے یہ اعتراض بے اصل ہے۔ پھر یہ پہلو بھی اہم ہے کہ حدیث میں پانی کا ذکر نہیں ہے اس میں صرف برتن کا ذکر ہے۔ شاید اس کے جھوٹے میں اس پہلو سے ضرر رساں صفت ہو یعنی پاگل ہونے سے پہلے بھی اس خصوصیت کی کوئی رمق پائی جاتی ہو۔ شریعت میں اس طرح کی چیزوں کا آنا باعث تعجب نہیں ہے۔ مکھی سے متعلق جو حکم دیا گیا ہے یہ اُسی باب سے ہے کہ کھانے میں گر جائے تو اسے ڈبو دیا جائے۔ اس کی علت یہ بتائی گئی ہے کہ اس کے ایک پر میں مرض ہے اور دوسرے پر میں علاج ہے۔ مسلک میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ حدیث میں کتے سے مراد وہ کتا ہے جس کو ساتھ رکھنے سے منع کیا گیا ہے یا شہری کتا مراد ہے تو یہ ایک کمزور اور مذکورہ علت سے دور کی بات ہے سوائے اس کے کوئی یہ کہے کہ یہ ممانعت حرج اور زحمت کے باب سے ہے۔

## پانچواں مسئلہ: پاک پانی کے جھوٹے کے بارے میں علما کا اختلاف

طُہر کے جھوٹے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف پانچ اقوال پر مشتمل ہے:

۱۔ طُہر کے جھوٹے مطلقاً پاک ہیں۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔



Marfat.com

۲۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مرد کے لیے عورت کے جھوٹے سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں ہے لیکن عورت مرد کے جھوٹے سے طہارت حاصل کر سکتی ہے۔

۳۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ مرد عورت کے جھوٹے سے طہارت حاصل کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ عورت جنابت یا حیض کی حالت میں نہ ہو۔

۴۔ کچھ حضرات کا خیال ہے کہ مرد وعورت میں سے کوئی دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ دونوں ایک ساتھ شروع کریں۔

۵۔ کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ مطلقاً جائز نہیں ہے خواہ دونوں ایک ساتھ شروع کریں۔ اور یہ امام احمد بن حنبل کا مسلک ہے۔

اختلاف کی وجہ مختلف آثار کی موجودگی ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جنابت سے پاکی حاصل کرنے کے لیے ازواج مطہرات کے ساتھ ایک ہی برتن سے غسل فرماتے تھے۔ دوسری حدیث میمونہؓ ہے کہ اللہ کے رسولؐ نے ان کے بچے ہوئے پانی سے غسل کیا۔ تیسری حدیث الحکم الغفاری کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد کو عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنے کی ممانعت فرمائی۔ اس کی تخریج امام ابوداؤد اور امام ترمذی نے کی ہے۔ چوتھی حدیث عبداللہ بن سرجس کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت کی ہے کہ مرد عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے اور عورت مرد کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے بلکہ دونوں ایک ساتھ شروع کریں۔

علما نے ان احادیث کی تاویل میں دو مسلک اختیار کیے۔ ایک تو ترجیح کا مسلک ہے اور دوسرا مسلک بعض حدیثوں میں جمع و تطبیق کا اور بعض میں ترجیح کا ہے۔

جن علما نے ازواج مطہرات کے ساتھ ہی برتن سے آپؐ کے غسل کرنے والی حدیث کو بقیہ تمام احادیث پر ترجیح دی ہے کیوں کہ اس کی تخریج پر صحیح حدیث کی تمام کتابیں متفق ہیں، اور ان فقیہوں نے مرد و عورت کے ایک ساتھ غسل کرنے یا اُن میں سے ایک کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرنے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، کیوں کہ ایک ساتھ غسل کرنے کی صورت میں ہر ایک دوسرے کے زائد پانی کو استعمال کرتا ہے اور جن فقہا نے اس حدیث کے ساتھ حدیث میمونہ کو صحیح قرار دیا ہے اور اسے حدیث الغفاری پر ترجیح دی ہے انہوں نے جھوٹے کو مطلقاً پاک کہا ہے۔

جن فقہا نے حدیثِ الغفاری کو حدیثِ میمونہ پر ترجیح دی ہے (اور یہ ابو محمد بن حزم کا مسلک ہے) اور حدیثِ الغفاری اور ازواج مطہرات کے ساتھ ایک ہی برتن سے غسل کرنے والی حدیث کے درمیان اس طرح تطبیق کی ہے کہ ایک ساتھ غسل کرنے اور ایک دوسرے کے زائد پانی سے غسل کرنے کے درمیان فرق کیا ہے اور صرف ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا ہے انہوں نے مرد کو اجازت دی ہے کہ عورت کے ساتھ ایک ہی برتن سے طہارت حاصل کرے مگر اس کے زائد پانی سے مرد کے لیے طہارت حاصل کرنے کو ناجائز بتایا ہے۔ انہوں نے عورت کو بھی مرد کے زائد پانی سے طہارت حاصل کرنے کا مجاز قرار دیا ہے۔

جن فقہا نے حدیثِ میمونہ کے سوا تمام احادیث کو جمع کیا ہے انہوں نے عبداللہ بن سرجس کی حدیث پر عمل کیا ہے کیوں کہ اس پر حدیثِ الغفاری اور ازواج مطہرات کے ساتھ ایک ہی برتن سے غسل والی حدیث کا اجتماع ممکن ہو۔ اس میں ایک اضافہ ہے اور وہ یہ کہ عورت مرد کے زائد پانی سے غسل نہ کرے، مگر حدیثِ میمونہ اس سے متعارض ہے۔ یہ وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے مگر بعض لوگوں نے اس کی حدیث کو معلّل قرار دیا ہے کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کے بعض راویوں نے یہ الفاظ استعمال کیے ہیں:

او اكثر علمي أن أبا الشعثاء حدثني

(میرا زیادہ گمان ہے یا مجھے زیادہ یاد آتا ہے کہ ابوالشعثاء نے یہ حدیث مجھ سے بیان کی تھی۔)



Marfat.com

جن فقہا نے مرد و عورت میں سے کسی کو دوسرے کا جھوٹا استعمال کرنے کی اجازت نہیں دی ہے نہ دونوں کو ایک ساتھ شروع کرنے کا مجاز قرار دیا ہے شاید حدیثِ الحکم الغفاری کے سوا دوسری حدیثیں اُن تک نہیں پہنچیں اور انہوں نے مرد کو عورت پر قیاس کرلیا۔

جن فقہا نے صرف جنبی اور حائضہ عورت کے جھوٹے کی ممانعت کی ہے اُن کی کوئی دلیل مجھے معلوم نہیں البتہ یہ بعض سلف سے مروی ہے میرا خیال ہے کہ یہ ابن عمرؓ کا قول ہے۔

## چھٹا مسئلہ: نبیذ سے وضو کرنا

امام ابو حنیفہ نے اپنے اکثر اصحاب اور فقہا کی صف سے نکل کر سفر میں کھجور کی نبیذ سے وضو کی اجازت دی ہے کیوں کہ حدیث ابن عباسؓ کے الفاظ ہیں: ابن مسعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنوں کی رات (لیلۃ الجن) کو نکلے۔ اللہ کے رسول نے ان سے پوچھا: کیا تمہارے پاس پانی ہے؟ آپ نے جواب دیا: میرے مشکیزے میں نبیذ ہے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا: اسے انڈیلو پھر آپ نے اس سے وضو کیا اور فرمایا:

شَرَابٌ وَطَهُورٌ

(یہ پینے کی چیز ہے اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بھی)

ابو رافع مولیٰ بن عمرؓ نے عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی کے مثل روایت کی ہے اس کے مطابق رسول اللہ کے الفاظ تھے۔

ثَمرةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ.

(عمدہ پھل ہے اور پاک پانی ہے)

وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا بھی مسلک یہی تھا۔ صحابہ میں سے کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی گویا اس کی حیثیت ان کے نزدیک اجماع کی تھی۔

اہل حدیث نے اس خبر کی تردید کی ہے اور راویوں کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے قبول نہیں کیا ہے کیوں کہ ان طرق سے مستحکم اور زیادہ معتبر طرق سے روایت ہے کہ ابن مسعود لیلۃ الجن کو رسول اللہ کے ساتھ نہیں تھے۔ جمہور نے اس حدیث کی تردید کے لیے آیت وضو سے استدلال کیا ہے:

فَلَم تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا. (النساء: ۴۳)

(اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرو)

محدثین کہتے ہیں کہ یہاں آیت میں پانی اور مٹی کے درمیان کوئی بیچ کی چیز مذکور نہیں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی ہے:

الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَضُوءُ المُسلِمِ.

(پاک مٹی مسلمان کا وضو ہے)

اگرچہ دس سالوں تک اسے پانی میسر نہ آسکے اور پھر پانی مل جائے تو اسے کھال پر چھڑک لے۔ احناف کہہ سکتے ہیں کہ حدیث میں ماء (پانی) کا لفظ مطلق آیا ہے اگر کوئی اضافہ ہو جائے تو یہ نسخ کا متقاضی نہ ہوگا کہ کتاب الٰہی سے تعارض لازم آئے۔ مگر اس سے علما احناف ہی کے اس قول کی مخالفت لازم آتی ہے کہ اضافہ نسخ کا موجب ہوتا ہے۔

# باب۔۴

# نواقض وضو

اس باب کی بنیاد ارشاد خداوندی کے یہ الفاظ ہیں:

أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ (النساء: ۴۳)

(یا تم میں سے کوئی شخص رفع حاجت کر کے آئے یا تم نے عورتوں سے لمس کیا ہو)

اور اللہ کے رسول کا فرمان ہے:

لَايَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ مَن اَحْدَثَ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ.

(اللہ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جسے حدث لاحق ہو گیا ہو تا آنکہ وہ وضو کر لے)

اس باب میں علما کا اتفاق ہے کہ پیشاب، پاخانہ، خروج ہوا، مذی اور ودی سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جب کہ ان کا خروج صحت کی حالت میں ہوا ہو۔ اس باب میں صحیح احادیث وارد ہیں۔

## پہلا مسئلہ: جسم سے خارج ہونے والی نجس اشیا کی وجہ سے وضو کا ٹوٹنا

اس مسئلہ میں علما کے تین اقوال ہیں:

بعض لوگوں نے خارج ہونے والی چیز کا اعتبار کیا ہے خواہ کہیں سے اس کا خروج ہو اور کسی بھی جہت سے ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، امام ثوری، امام احمد اور ایک جماعت کا قول ہے۔ سلف صحابہ کی ایک جماعت بھی ان کی حمایت میں ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ جسم سے بہنے اور خارج ہونے والی ہر نجاست سے وضو واجب ہو جاتا ہے جیسے خون، بھاری نکسیر، نشتر زدہ خون، پچھنا اور قے۔ امام ابوحنیفہ نے بلغم کو اس سے خارج کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے اصحاب میں سے ابو یوسف کہتے ہیں کہ جب قے منہ بھر آئے تو وضو واجب ہو جاتا ہے۔ سوائے مجاہد کے کسی نے معمولی خون کو قابل لحاظ نہیں سمجھا ہے۔ بعض لوگوں نے صرف دونوں شرم گاہوں کی رعایت رکھی ہے ذکر (اگلا حصہ) اور دُبُر (پچھلا حصہ) کی۔ وہ کہتے ہیں کہ ان دونوں راستوں سے نکلنے والی ہر چیز وضو کو توڑ دیتی ہے کوئی بھی چیز نکلے خون، پتھری یا بلغم اور کسی بھی حالت میں نکلے مرض کی حالت میں نکلے یا صحت کی حالت میں۔ اس قول کے حامی امام شافعی اور ان کے اصحاب اور اصحاب مالک میں سے امام محمد بن عبدالحکم ہیں۔

بعض لوگوں نے خارج، مخرج اور صفت خروج تینوں کا اعتبار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ معمول کے مطابق دونوں راستوں سے جو بھی خارج ہو۔ پیشاب، پاخانہ، ہوا، مذی اور ودی۔ اگر صحت کی حالت میں ان کا خروج ہوا ہے تو ناقض وضو ہے۔ اس جماعت کے نزدیک خون، پتھری، کیڑا ناقض وضو نہیں ہے نہ سلس البول سے وضو ٹوٹتا ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کی اکثریت کی رائے ہے۔

بنائے اختلاف یہ ہے کہ جب قرآن اور احادیث کے متبادر معنی کی وجہ سے دونوں راستوں سے خاج ہونے والے پیشاب،



Marfat.com

پاخانہ، ہوا اور مذی سے وضو کے ٹوٹ جانے پر مسلمانوں کا اتفاق ہے تو اس سے تین طرح کے احتمال پیدا ہوئے:

۱۔ صرف انہی متفق علیہ اشیا پر حکم لگایا جائے جیسا کہ امام مالک نے کیا۔

۲۔ ان اشیا پر حکم اِس جہت سے لگایا جائے کہ وہ بدن سے خارج ہونے والی نجاستیں ہیں جو وضو سے طہارت کی تشکیل کرتی ہیں اور طہارت ہی پر نجاست اثر انداز ہوتی ہے۔

۳۔ حکم اس اعتبار سے بھی لگایا جائے کہ یہ دونوں راستوں سے خارج ہوئی ہیں۔

آخری دونوں احتمالات کے مطابق متفق علیہ احداث کے خروج سے وضو کا جو حکم دیا گیا ہے وہ بابُ الخاصِّ اُرِیدَ بِہِ العام (خاص لفظ جس سے عام مراد لیا جائے) سے متعلق ہے جب کہ امام مالک اور اُن کے اصحاب کی رائے ہے کہ یہ خاص ہے مگر اسے خصوص پر ہی محمول کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اس پر متفق ہیں کہ یہ وہ خاص ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے۔ مگر اس امر میں دونوں میں اختلاف ہے کہ کون سے عام یہاں مراد ہے۔

امام مالک اپنے مسلک کی ترجیح کی بنیاد پر بتاتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ خاص کو اس کے خصوص پر ہی محمول کیا جائے تا آنکہ دلیل کسی اور بات کی متقاضی ہو۔ امام شافعی کی بنائے استدلال یہ ہے کہ یہاں خارج نہیں مخرج مراد ہے کیوں کہ علما کا اتفاق ہے کہ ہوا کے خروج سے وضو واجب ہو جاتا ہے جب کہ اس کا خروج نیچے سے ہو اور اگر اوپر سے ہوا خارج ہو تو وضو واجب نہیں ہوتا جب کہ دونوں ہوائیں ایک ہیں بس مخرج کا فرق ہے۔ اس سے اشارہ ملتا ہے کہ حکم مخرج کے اعتبار سے ہوگا۔ مگر یہ استدلال ضعیف ہے کیوں کہ دونوں ہوائیں صفت اور بو میں مختلف ہیں۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال ہے کہ مقصود خروج کرنے والی نجاست ہے کیوں کہ نجاست ہی طہارت پر اثر انداز ہوتی ہے اور یہ طہارت اگرچہ حکمی طہارت ہے مگر اس میں معنوی طہارت (یعنی نجس سے طہارت حاصل کرنا) سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ آپ نے حدیثِ ثوبانؓ سے بھی استدلال کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول نے قے کیا تو وضو فرمایا''۔ اور حضرات عمرؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث بھی بتاتی ہے کہ نکسیر سے وضو واجب ہو جاتا ہے اور یہ روایت بھی موجود ہے کہ اللہ کے رسول نے مستحاضہ کو ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان تمام احادیث کا مفہوم خارج ہونے والی نجاست ہے۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ دونوں کا اتفاق ہے کہ متفق علیہ احداث سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ ان کا خروج بیماری کی حالت میں ہوا ہو کیوں کہ اللہ کے رسول نے مستحاضہ کو ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا ہے اور استحاضہ ایک بیماری ہے۔ امام مالک نے کہا کہ یہاں مرض کی وجہ سے رخصت ملے گی کیوں کہ اللہ کے رسول نے مستحاضہ کو صرف دھونے کا حکم دیا ہے اور فاطمہ بنت ابی جیش کی اس حدیث کی صحت پر سب کا اتفاق ہے البتہ اس اضافہ کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے یعنی ہر نماز کے لیے وضو بنانے کے حکم کے سلسلہ میں۔ البتہ ابوعمر بن عبدالبر نے اسے صحیح قرار دیا ہے اُس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جس کے زخم سے خون رِس رہا ہو اور وہ بند نہ ہو جیسے ایک روایت میں آتا ہے کہ عمرؓ نے نماز پڑھی جب کہ ان کے زخم سے خون بہہ رہا تھا۔

## دوسرا مسئلہ: نیند کا ناقض وضو ہونا

نیند کے ناقض وضو ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

۱۔ بعض لوگوں نے اسے حدث شمار کیا ہے اور نیند کم آئے یا زیادہ، وضو کو واجب قرار دیا ہے۔

۲۔ دوسری رائے ہے کہ نیند حدث نہیں ہے اور اس سے وضو واجب نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ حادث ہونے کا یقین ہو جائے۔ اس رائے کے قائل شک کا اعتبار نہیں کرتے۔ اور جو لوگ شک کا اعتبار کرتے ہیں ان کے نزدیک شبہ ہونے کی صورت میں وضو ضروری ہے۔ یہاں تک کہ اسلاف میں سے بعض لوگ سوتے وقت کسی شخص کو ذمہ داری سونپتے تھے جو اس کی حالت کی نگرانی کرے کہ نیند کے عالم میں اس سے حدث کا خروج ہوتا ہے یا نہیں۔

۳۔ ایک جماعت نے کم اور ہلکی نیند کے درمیان اور بھاری اور بوجھل نیند کے درمیان فرق کیا ہے۔ انہوں نے بڑی اور بوجھل نیند کی صورت میں وضو کو واجب کہا ہے اور بصورت دیگر نہیں۔ یہ جمہور فقہا کا مسلک ہے۔

چونکہ بعض حالتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں بھاری نیند کا امکان زیادہ ہوتا ہے اسی طرح حدث کے خروج کا معاملہ بھی ہے اسی لیے فقہا کا اس میں اختلاف ہو گیا ہے۔

امام مالک نے کہا: جو پہلو کے بل سوئے یا سجدہ کی حالت میں سوئے اس پر وضو واجب ہے خواہ نیند لمبی ہو یا مختصر۔ اور جو بیٹھ کر سوئے اس پر وضو واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ نیند طویل ہو جائے۔ حالت رکوع میں سو جانے والے کے سلسلہ میں اس مسلک میں اختلاف ہے۔ کبھی کہا کہ اس کا حکم کھڑے شخص کا حکم ہے اور کبھی کہا کہ اس کا حکم سجدہ میں پڑے شخص کا ہے۔

اختلاف کی وجہ اس سیاق میں وارد آثار کا اختلاف ہے۔ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نیند سے اصلاً وضو واجب نہیں ہوتا جیسے ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونہؓ کی خدمت میں تشریف لے گئے اور وہاں سو گئے یہاں تک کہ ہم نے آپ کی خرخراہٹ کی آواز سنی پھر آپؐ نے نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔ دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

إِذَا نَعِسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلٰوةِ فَلْيَرْقُدْ حَتّٰى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَإِنَّهُ لَعَلَّهُ يَذْهَبُ أَنْ يَّسْتَغْفِرَ رَبَّهُ فَيَسُبَّ نَفْسَهُ.

(جب تم میں سے کسی کو نماز میں نیند آئے تو وہ سو جائے تا کہ نیند بھاگ جائے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے رب سے مغفرت طلب کرنے جا رہا ہو اور (نیند کی وجہ سے) اپنے کو برا بھلا کہنے لگے)

ایک روایت میں آتا ہے کہ صحابہ کرام کو مسجد میں نیند آنے لگتی تھی یہاں تک کہ اُن کے سر لڑھکنے لگتے تھے پھر وہ وضو کئے بغیر نماز پڑھ لیتے تھے۔

یہ سب ثابت آثار ہیں۔ دوسری طرف وہ احادیث ہیں جن کے ظاہر سے نیند کا حدث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ سب سے واضح حدیث اس سیاق میں صفوان بن عسالؓ کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں: ''ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے۔ آپ نے ہمیں حکم دیا کہ پیشاب، پاخانہ اور نیند کی وجہ سے ہم اپنے خف نہ اتاریں اور جنابت کے سوا کسی حالت میں ہم انہیں نہیں اتاریں'' آپ نے نیند، پاخانہ اور پیشاب کو یکساں درجہ میں رکھا۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ دوسری حدیث ابو ہریرہؓ ہے جو اوپر گزر چکی ہے: آپ نے فرمایا:

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهٖ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُّدْخِلَهَا فِي وَضُوْئِهٖ

(جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو تو وضو کے برتن میں ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ کو دھولے)



Marfat.com

اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ نیند کم ہو یا زیادہ، وضو کو واجب کرتی ہے۔ اسی طرح آیتِ وضو یآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْ إذَا قُمتُم إلَی الصَّلٰوۃِ کا ظاہری مفہوم بھی یہی معلوم ہوتا ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو قُمتُم کو قُمتُم مِنَ النَّومِ کے معنی میں لیتے ہیں جیسا کہ زید بن اسلم وغیرہ سلف سے مروی ہے۔

جب ان آثار میں تعارض رونما ہوا تو علما نے دو مسلک اختیار کیے: ترجیح کا مسلک اور جمع وتطبیق کا مسلک۔ جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے یا تو وضو ساقط کرنے والی احادیث کے مطابق نیند سے وضو کے وجوب کو ساقط قرار دیا یا قلیل وکثیر دونوں طرح کی نیند پر وضو کو واجب کہا جیسا کہ احادیث کا مقصود ہے یعنی ان حضرات نے یا تو وجوب والی حدیثوں کو ترجیح دی یا ساقط کرنے والی احادیث کو ترجیح دی۔ جن حضرات نے جمع وتطبیق کی راہ اختیار کی انہوں نے وجوب سے متعلق احادیث کو زیادہ نیند پر اور وضو کو ساقط کرنے والی احادیث کو کم نیند پر محمول کیا۔ یہی جمہور کا مسلک ہے اور ترجیح کے مقابلہ میں جمع وتطبیق اصول فقہ کے اکثر علما کے نزدیک زیادہ بہتر ہے جہاں تک ممکن ہو۔

امام شافعی نے ان احادیث کا مفہوم اس طرح متعین کیا کہ سونے کی تمام حالتوں میں سے صرف جلوس کو مستثنیٰ کیا کیوں کہ صحابہ کرام کے بارے میں استثنا ثابت ہے یعنی وہ بیٹھے بیٹھے سوجاتے تھے اور پھر بغیر وضو کے نماز پڑھ لیتے تھے۔ امام ابوحنیفہ نے صرف پہلو کے بل سونے والے پر وضو کو واجب قرار دیا ہے کیوں کہ حدیث مرفوع میں یہ وارد ہے۔ الفاظ یہ ہے:

إنَّمَا الوَضُوءُ عَلٰی مَن نَامَ مُضطَجِعًا.

(وضو صرف اُس شخص پر واجب ہے جو پہلو کے بل سوجائے)

یہ روایت حضرت عمرؓ سے ثابت ہے۔

امام مالک کے نزدیک نینداس وجہ سے ناقض وضو ہے کہ عام طور سے اس حالت میں حدث واقع ہوجاتا ہے اس لیے انہوں نے تینوں چیزوں کی ممانعت کی ہے: بوجھل ہونا، لمبی ہونا اور نیند کی ہیئت۔ جس ہیئت میں عام طور سے حدث کا خروج ہوتا ہے اس میں امام موصوف نے بوجھل ہونے کی شرط لگائی ہے نہ طویل ہونے کی۔ یہ شرطیں اُن ہیئتوں کے لیے ہیں جن میں عام طور سے حدث کا خروج نہیں ہوتا۔

## تیسرا مسئلہ: خواتین کو چھونے سے وضو کا وجوب

ہاتھ یا کسی دوسرے حساس عضو سے خواتین کو چھونے سے وضو واجب ہوگا یا نہیں، اس میں علما نے اختلاف کیا ہے:

بعض فقہا کا خیال ہے کہ جس شخص نے عورت کو اپنے ہاتھ سے بڑھ کر چھولیا اور عورت اور مرد کے درمیان کوئی حجاب یا ستر نہ تھا تو اس پر واجب ہے کہ وضو کرے۔ یہی حکم اُس شخص کا ہے جو بیوی کا بوسہ لے لے کیوں کہ بوسہ چھونے ہی کے حکم میں ہے خواہ اسے لذت ملی ہو یا نہ ملی ہو۔ امام شافعی اور ان کے اصحاب کا یہی مسلک ہے۔ کبھی امام موصوف نے لامس (چھونے والا) اور ملموس (جسے چھوا جائے) کے درمیان فرق کیا ہے اور لامس پر وضو کو واجب قرار دیا ہے ملموس پر نہیں۔ اور کبھی دونوں کو یکساں قرار دیا ہے اور کبھی محرم اور بیوی کے درمیان تفریق کی ہے اور بیوی کو چھونے والے پر وضو کو واجب قرار دیا ہے محرم کو چھونے پر نہیں۔ اور کبھی دونوں کو یکساں قرار دیا ہے۔



Marfat.com

فقہا کے دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ عورتوں کو چھونے سے وضو واجب ہو جاتا ہے جب کہ اس نے لذت کے حصول کا ارادہ کیا ہو یا لذت ہی نے اسے جدا کیا ہو، لمس براہ راست ہوا ہو یا کسی حائل کے ذریعہ ہوا ہو اور کسی بھی عضو کے ذریعہ لمس ہوا ہو ماسوائے بوسہ کے کہ اس میں حصول لذت کی شرط نہیں ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے تمام اصحاب کا مسلک ہے۔

ایک گروہ نے خواتین کو چھونے سے وضو کے واجب ہونے کی نفی کی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ ہر گروہ کے ساتھ سلف صحابہ کی ایک جماعت ہے۔ سوائے حصول لذت کی شرط کے۔ مجھے یاد نہیں آتا کہ کسی صحابی نے لذت کی شرط لگائی ہو۔

اختلاف کی وجہ کلام عرب میں لفظ 'لمس' کا اشتراک ہے۔ عربوں نے کبھی اس سے وہ لمس مراد لیا ہے جو ہاتھ سے ہوتا ہے اور کبھی مباشرت کے لیے کنایہ کے طور پر اسے استعمال کیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ آیت قرآنی او لامستم النسآء میں لمس سے مراد جماع ہے اور اسی سے طہارت واجب ہوتی ہے۔ دوسرے گروہ نے آیت میں لمس سے مراد ہاتھ سے چھونا لیا ہے اس گروہ میں بعض لوگ اسے وہ عام لفظ قرار دیتے ہیں جس سے خاص مراد لیا جاتا ہے چنانچہ وہ لذت کی شرط لگاتے ہیں اور بعض لوگ اس کا تعلق اس عام سے جوڑتے ہیں جس سے عام ہی مراد ہوتا ہے اور وہ لذت کی شرط نہیں لگاتے۔

لذت کی شرط لگانے والوں کا محرک وہ حدیث ہے جو آیت قرآنی کے عموم سے ٹکراتی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں بسا اوقات عائشہؓ کو ہاتھ سے چھو لیتے تھے اور کبھی وہ آپ کو چھو لیتی تھیں۔ اہل الحدیث نے حدیثِ حبیب بن ابی ثابت کو بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہ تخریج کی ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اپنی بعض ازواج کا بوسہ لے لیتے پھر وضو کئے بغیر نماز کے لیے چلے جاتے۔ (حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ) میں نے کہا، وہ آپ کے سوا اور کون ہو سکتا ہے؟ چنانچہ وہ رو پڑیں"۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس حدیث کو اہل حجاز نے کمزور قرار دیا ہے اور کوفیوں نے اسے صحیح تسلیم کیا ہے۔ ابوعمر اسے صحیح قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ حدیث معبد بن نباتہ کے طریق سے بھی مروی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بوسہ کے سلسلہ میں معبد بن نباتہ کی حدیث ثابت ہے تو میں بوسہ اور لمس کے بعد وضو کو ضروری نہیں سمجھتا۔

ہاتھ سے لمس کے بعد وضو کو واجب قرار دینے والے عالم یہ استدلال کرتے ہیں کہ لمس کے حقیقی معنی ہاتھ سے چھونے کے ہیں اور مجازی معنی جماع اور مباشرت کے ہیں۔ جب کوئی لفظ حقیقت اور مجاز کے درمیان گردش کر رہا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تا آنکہ کوئی دلیل مجازی معنی کے حق میں جائے۔ دوسرا گروہ کہہ سکتا ہے کہ مجاز جب کثیر الاستعمال ہو جاتا ہے تو حقیت سے زیادہ مجاز پر ہی دلالت ہونے لگتی ہے جیسے الغائط کا لفظ ہے اس کا مجازی مفہوم (پاخانہ) اپنے حقیقی مفہوم (ہموار زمین) سے زیادہ واضح ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ لمس کا لفظ اگرچہ دونوں معنوں پر یکساں یا تقریباً یکساں دلالت کرتا ہے مگر میرے نزدیک جماع کا مفہوم زیادہ واضح ہے اگرچہ وہ مجازی مفہوم ہے کیوں کہ اللہ نے 'مباشرت' اور 'مس' کے الفاظ سے جماع کا کنایہ کیا ہے اور یہ دونوں الفاظ لمس کے معنی میں ہیں۔ اس تاویل کے مطابق آیت قرآنی میں کسی تقدیم وتاخیر کو مقدر مانے بغیر جنبی کے لیے تیمم کی رخصت ہوگی جس کی تفصیل بعد میں آئے گی اور دوسری تاویل کے مطابق آثار وآیت کے درمیان تعارض بھی ختم ہو جائے گا۔

جن فقہا نے آیت قرآن سے ایک ہی وقت میں دونوں طرح کا لمس (ہاتھ سے چھونا اور جماع) مراد لیا ہے ان کی یہ تاویل ضعیف ہے عرب میں لفظ مشترک کے ذریعہ خطاب کرتے ہیں تو ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں۔ وہ ایک وقت میں اُن تمام معانی کو مراد



Marfat.com

نہیں لیتے جن پر وہ لفظ دلالت کر رہا ہو۔ یہ ان کے کلام سے خود واضح ہے۔

## چوتھا مسئلہ: ذَکر کو چھونا

ذکر (مرد کا عضو تناسل) کو چھونے کے سلسلہ میں علما کے تین مسلک ہیں:

ایک مسلک کے مطابق وضو واجب ہے خواہ وہ کسی طرح چھوئے۔ یہ امام شافعی اور ان کے اصحاب، امام احمد اور امام داؤد کا مسلک ہے۔

دوسرے مسلک کے مطابق اس میں اصلاً وضو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ ان دونوں گروہوں کی حمایت میں صحابہ وتابعین کی جماعت ہے۔

ایک گروہ نے فرق کیا ہے کہ فلاں حالت میں وہ چھوتا ہے یا اُس حالت میں نہیں چھوتا۔ اس گروہ میں متعدد فرقے ہو گئے۔ ایک فرقہ نے لذت کے حصول کی حالت میں چھونے اور نہ چھونے میں فرق کیا ہے۔ دوسرے فرقہ ہتھیلی کے باطن سے چھونے اور نہ چھونے میں فرق کیا ہے۔ لذت کی موجودگی میں وضو کو واجب کہا ہے اور لذت نہ ہو تو اسے واجب نہیں کہا ہے۔ اسی طرح دوسرے فرقہ کے مطابق باطن سے چھوا ہو تو وضو واجب اور ہتھیلی کے ظاہر سے چھوا ہو تو واجب نہیں ہے۔ یہ دونوں اعتبارات امام مالک کے اصحاب سے مروی ہیں۔ ہتھیلی کے باطن کا اعتبار گویا سبب لذت کی تلاش کی خاطر ہے۔ ایک گروہ نے عمد اور نسیان میں فرق کیا ہے اگر جان بوجھ کر ذکر کو مس کیا ہے تو وضو کو واجب قرار دیا ہے ورنہ نہیں۔ یہ قول امام مالک سے مروی ہے اور یہی امام داؤد اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ ذکر کو چھونے کے بعد وضو کرنا سنت ہے واجب نہیں ہے۔ ابو عمر کہتے ہیں کہ اہل مغرب کے مالکی علما کا یہی مستحکم مسلک ہے۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں جو روایت ملتی ہے اس میں اضطراب پایا جاتا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں میں دو متعارض احادیث ہیں:

ایک حدیث بسرہؓ کے طریق سے ہے۔ انہوں نے اللہ کے رسول کو فرماتے ہوئے سنا کہ

إذَا مَسَّ احدُ کُم ذَکَرَہ، فَلْیَتَوَضَّأ.

(تم میں سے جو کوئی اپنے ذکر کو چھولے وہ وضو کرلے)

ذکر کو چھونے سے وضو کو واجب کرنے والی یہ مشہور ترین حدیث ہے۔ امام مالک نے الموطا میں اس کی تخریج کی ہے اور یحیٰی بن معین اور احمد بن حنبل نے اسے صحیح قرار دیا ہے مگر اہل کوفہ نے اسے ضعیف کہا ہے۔ حضرت ام حبیبہؓ کے طریق سے بھی اسی مفہوم کی حدیث مروی ہے جسے امام احمد بن حنبل صحیح قرار دیتے ہیں۔ اسی مفہوم کی حدیث ابو ہریرہؓ کے طریق سے بھی مروی ہے ابن السکن بھی اسے صحیح قرار دیتے ہیں مگر امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔

دوسری حدیث جو اس سے متصادم ہے۔ طلق بن علیؓ کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ کے پاس ایک آدمی بیٹھا تھا جو بدوی معلوم ہوتا تھا۔ اس نے پوچھا: اے اللہ کے رسولؐ، آدمی وضو کرنے کے بعد اگر اپنا ذکر چھولے تو کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا: وہ تمہارا ایک لوتھڑا ہی تو ہے۔'' اس کی تخریج بھی امام ابوداؤد اور امام ترمذی نے کی ہے اور متعدد اہل علم نے جن میں کوئی بھی ہیں اور غیر کوئی بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔

علما نے ان احادیث کی تاویل میں یا تو ترجیح ونسخ کا طریقہ اختیار کیا ہے یا جمع وتطبیق کا۔ جن فقہا نے حضرت بسرہؓ کی حدیث کو ترجیح دی ہے اور اسے حدیث طلق بن علیؓ کے لیے ناسخ مانا ہے۔ انہوں نے ذکر کو چھونے سے وضو کو واجب قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے طلق بن علیؓ کی حدیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے مَسِ ذکر سے وجوبِ وضو کو ساقط کہا ہے۔ جن فقہا نے دونوں حدیثوں میں جمع و تطبیق کی کوشش کی ہے انہوں نے ایک حالت میں وضو کو واجب کہا ہے اور دوسری حالت میں واجب نہیں کیا ہے یا حدیث بسرہؓ پر محمول کیا ہے اور حدیث طلق بن علیؓ کو وجوب کی نفی پر۔ فریقین نے اپنی ترجیح کردہ حدیث کے حق میں جو دلائل دیے ہیں وہ بہت ہیں اور ان کا ذکر طولانی ہوگا۔ یہ سارے دلائل ان کی کتابوں میں موجود ہیں مگر نکتۂ اختلاف وہی ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

## پانچواں مسئلہ: آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو کا واجب ہونا

اس مسئلہ میں صدر اول کا اختلاف موجود ہے کیوں کہ اس سیاق میں وارد آثار میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ صدر اول کے بعد جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ وضو کا وجوب اس سے ساقط ہے کیوں کہ انہیں معلوم تھا کہ خلفائے اربعہ کا عمل یہی تھا۔ اور حدیث جابر میں بھی وارد ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری حکم یہی تھا کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے مگر امام احمد، امام اسحاق وغیرہ اہلحدیث علما کا خیال ہے کہ فقط مذبوحہ گوشت کھانے سے وضو کرنا واجب ہے کیوں کہ اس کے ثبوت میں حدیث موجود ہے۔

## چھٹا مسئلہ: نماز میں ہنسنے سے وضو کا واجب ہونا

امام ابوحنیفہؒ کی شاذ رائے ہے وہ ابوالعالیہ کی ایک مرسل حدیث کی وجہ سے نماز میں ہنسنے سے وضو کرنا واجب قرار دیتے ہیں۔ حدیث کے مطابق کچھ لوگوں کو نماز میں ہنسی آ گئی تو اللہ کے رسول نے انہیں دوبارہ وضو بنانے اور نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ جمہور فقہا نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے کیوں کہ یہ مرسل ہے اور اصول کے خلاف ہے۔ اصول یہ ہے کہ جو چیز نماز میں ناقض وضو ہوگی وہ نماز کے باہر ناقض وضو کیوں نہ ہوگی۔ یہ مرسل ہے صحیح ہے۔

## ساتواں مسئلہ: میّت کو اٹھانے سے وضو کا واجب ہونا

ایک شاذ رائے یہ ہے کہ میّت کو اٹھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک کمزور حدیث ہے:

مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ.

(جو میّت کو غسل دے اسے خود غسل کر لینا چاہیے اور جو میّت کو اٹھائے وہ وضو کرے)

یہ بات علم میں رہنی چاہیے کہ جمہور علما نے عقل زائل ہو جانے سے وضو کو واجب قرار دیا ہے، عقل کا یہ زوال کسی نوعیت کا ہو خواہ بے ہوشی طاری ہو، نشہ آ جائے یا جنون لاحق ہو جائے۔ علما نے زوالِ عقل کو نیند پر قیاس کیا ہے۔ انہوں نے سوچا کہ جب نیند اُس حالت میں وضو کو واجب کر دیتی ہے جو عام طور پر حدث کا سبب ہوتی ہے یعنی بوجھل ہونے کی حالت تو زوالِ عقل بدرجۂ اولیٰ اس کا سبب بن جائے گا۔

اس باب کے یہی متفق علیہ اور مشہور مختلف فیہ مسائل تھے۔ اب ہم پانچویں باب میں داخل ہوتے ہیں۔



Marfat.com

# باب ۔ ۵

# اُن اَفعال کی معرفت جن میں وضو کی شرط ہے

اس باب میں اصل بنیاد یہ قرآنی آیت ہے:

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ الآیَة.

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

لَایَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةً بِغَیْرِ طَهُوْرٍ وَّلَا صَدَقَةً مِّنْ غُلُوْلٍ.

(اللہ تعالیٰ کوئی نماز بغیر وضو کے قبول نہیں کرتا اور نہ کوئی صدقہ قبول کرتا ہے جس میں خیانت کی آمیزش ہو)

چنانچہ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ طہارت نماز کی ایک اہم شرط ہے۔ اگر چہ ان کے درمیان اس امر پر اختلاف ہے کہ آیا یہ نماز کے درست ہونے کے لیے شرط ہے یا وجوب کی شرائط میں سے ہے؟ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طہارت تمام نمازوں میں شرط ہے سوائے نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے کہ اس میں ایک شاذ اختلاف منقول ہے۔ سبب اختلاف یہ احتمال ہے کہ نماز کا اطلاق نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت پر ہوتا ہے یا نہیں۔ جن فقہا کی رائے یہ ہے کہ نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت پر نماز کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے انہوں نے انہیں طہارت کی شرط لگائی ہے اور یہ جمہور کا مسلک ہے۔

## پہلا مسئلہ: مصحف چھونے میں وضو کی شرط

مصحف چھونے کے لیے وضو کی شرط ہے یا نہیں؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی رائے ہے کہ مصحف چھونے کے لیے وضو کی شرط ہے اور اہل ظاہر اسے شرط نہیں مانتے۔ سبب اختلاف قرآن کی یہ آیت ہے:

لَایَمَسُّهٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ (الواقعه: ۷۹)

(اسے مطہرین کے سوا کوئی چھو نہیں سکتا)

اس آیت کے معنی میں اختلاف ہے۔ مطھرون سے مراد بنی آدم ہیں یا ملائکہ؟ یہ خبر نہی کے مفہوم میں ہے یا محض خبر ہے نہی نہیں ہے؟ جن فقہا نے مطھرون سے بنی آدم کو مراد لیا اور خبر سے نہی کا اسلوب سمجھا انہوں نے کہا کہ مصحف کو صرف طاہر شخص ہی چھو سکتا ہے۔ اس کے برعکس جن فقہا نے خبر کو خبر ہی کے معنی میں رکھا اور مطھرون سے ملائکہ کو مراد لیا ان کی رائے یہ ہوئی کہ آیت میں کوئی دلیل نہیں ہے جو مصحف چھونے کے لیے اس طہارت کی شرط لگائے جب کتاب الٰہی میں سنت ثابتہ میں کوئی دلیل نہیں ہے تو مسئلہ برأت اصل پر باقی رہا یعنی اباحت کا حکم نافذ ہوا۔

جمہور فقہا نے عمرو بن حزمؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھا۔ قرآن کو صرف طاہر اور پاک شخص چھوئے۔'' عمرو بن حزم کی احادیث پر عمل کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے کیوں کہ ان حدیثوں میں تصحیف ہے اور

Marfat.com

میں نے ابن المنوز کوانہیں صحیح قرار دیتے ہوئے دیکھا ہے بشرطیکہ ثقہ ان کی روایت کریں کیوں کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب ہے یہی حال عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی احادیث کا ہے۔ علما ظاہر یہ ان دونوں کو رد کرتے ہیں۔ امام مالک نے بچوں کو رخصت دی ہے کہ وہ بغیر وضو کے مصحف کو چھو سکتے ہیں کیوں کہ وہ شریعت کے مکلف نہیں ہیں۔

## دوسرا مسئلہ: بعض حالات میں جنبی پر وضو کا واجب ہونا

چند حالات میں جنبی پر وضو کے واجب ہونے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے:

ا۔ حالت جنابت میں سونے کا ارادہ کرنا۔ جمہور فقہا ایسی حالت میں وضو کو مستحب قرار دیتے ہیں واجب نہیں۔ اہل ظاہر اسے واجب کہتے ہیں کہ کیوں کہ یہ حدیث عمرؓ میں اللہ کے رسول سے ثابت ہے۔ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ رات میں انہیں جنابت لاحق ہو جاتی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا:

تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ ثُمَّ نَمْ.

(وضو کرو اور اپنے عضو تناسل کو دھو لو اور پھر سو جاؤ)

یہی حدیث حضرت عائشہؓ کے طریق سے بھی مروی ہے۔ جمہور علما اس حدیث کو اس کے ظاہر سے ہٹا کر استحباب پر محمول کرتے ہیں کیوں کہ نیند کا ارادہ طہارت کے وجوب سے کوئی شرعی مناسبت نہیں رکھتا۔ انہوں نے اپنے حق میں مختلف احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں سب سے ثابت حدیث ابن عباسؓ کی روایت کردہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے نکلے اور اور آپ کے سامنے کھانا پیش کیا گیا۔ لوگوں نے عرض کیا: کیا ہم طہارت (پانی) نہ لائیں؟ آپ نے فرمایا: کیا میں نماز پڑھنے جا رہا ہوں جو وضو کروں؟'' بعض روایتوں میں ہے: آپؐ سے عرض کیا گیا: کیا وضو نہیں فرمائیں گے؟ آپؐ نے جواب دیا: ''میں نے نماز کا ارادہ نہیں کیا ہے کہ وضو کروں؟'' اس حدیث سے استدلال کمزور ہے کیوں کہ یہ خطاب کی کمزور ترین نوع ہے۔ جمہور نے حدیث عائشہؓ سے بھی استدلال کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں سو جاتے تھے اور پانی کو ہاتھ نہیں لگاتے تھے۔'' مگر یہ ضعیف حدیث ہے۔

۲۔ حالت جنابت میں کھانا پینا اور بیوی کے پاس دوبارہ جانا۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ ان تمام چیزوں میں جنبی سے وضو کا وجوب ساقط ہے کیوں کہ ان چیزوں سے طہارت کو کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں طہارت تعظیمی اموال ہی کے لیے فرض ہے جیسے نماز ہے۔ پھر اس میں آثار کے درمیان باہم تعارض بھی ہے۔ ایک روایت ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ جنبی اپنی بیوی کے پاس دوبارہ جائے تو وضو کرے۔'' دوسری روایت ہے کہ آپؐ ہم بستری کرتے تھے پھر دوبارہ کرتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح بعض روایتوں میں ہے کہ آپؐ نے بغیر وضو کیے جنبی کو کھانے پینے سے منع کیا ہے۔ اسی طرح جواز کی روایات بھی موجود ہیں۔

## تیسرا مسئلہ: طواف میں وضو کی شرط

امام مالک اور امام شافعی نے طواف کعبہ کے لیے وضو کی شرط لگائی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وضو کی شرط نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ طواف پر نماز کا حکم لگے گا یا نہیں۔ ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ کو طواف



Marfat.com

سے منع کیا ہے جس طرح اسے نماز پڑھنے سے منع کیا ہے۔" اس جہت سے دونوں میں مشابہت ہے۔ بعض آثار میں طواف کو صلوٰۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جس کی راہ میں حیض رکاوٹ ہے جب حیض کی مدت ختم ہو جائے تو اس کو کرنے کے لیے طہارت کی شرط ہو جیسے جمہور فقہا کے نزدیک روزہ کا مسئلہ ہے۔

## چوتھا مسئلہ: تلاوتِ قرآن

جمہور کا مسلک ہے کہ بے وضو شخص کے لیے قرآن کا پڑھنا اور اللہ کا ذکر کرنا جائز ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ بغیر وضو کے جائز نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب دو ثابت متعارض احادیث ہیں:

ایک حدیث ابوجہمؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بئر جمل کی جانب سے تشریف لائے۔ راستے میں ایک آدمی سے ملاقات ہوئی۔ اس نے سلام کیا مگر آپ نے جواب نہیں دیا۔ یہاں تک کہ آپ دیوار کے پاس آئے اور اپنے چہرے اور ہاتھوں پر مسح کیا پھر آپ نے سلام کا جواب دیا۔"

دوسری حدیث علیؓ ہے کہ "جنابت کے سوا کوئی چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن پڑھنے سے نہ روکتی تھی۔"

جمہور علما کہتے ہیں کہ دوسری حدیث پہلی حدیث کے لیے ناسخ ہے۔ اور پہلی حدیث کو ترجیح دینے کی صورت میں ذکر الٰہی کے لیے وضو زیادہ واجب ٹھہرا۔



Marfat.com

# کتاب الغسل

اس طہارت کے سلسلہ میں بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (المائدہ: ٦)

(اور اگر جنابت کی حالت میں ہو تو نہا کر پاک ہو جاؤ)

یہ معلوم ہونے کے بعد کہ یہ طہارت واجب ہے، کس شخص پر واجب ہے اور کس چیز سے یہ طہارت حاصل کی جا سکتی ہے یعنی ماء مطلق (مطلق پانی) سے، اس کے اصول وقواعد پر مشتمل گفتگو تین ابواب میں محدود ہوگی:

پہلا باب : اس طہارت (غسل) کے عمل کی معرفت

دوسرا باب : نواقض غسل کی معرفت

تیسرا باب : نواقض غسل کے احکام

غسل ہر اس شخص پر واجب ہے جس پر نماز فرض ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے واجب ہونے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے دلائل بعینہ وہی ہیں جو وضو کے دلائل ہیں اور ہم ان کا تذکرہ کر چکے ہیں۔ اسی طرح پانی کے احکام بھی بیان ہو چکے ہیں۔

Marfat.com

Marfat.com

# باب۔ا

# عملِ غسل کی معرفت

اس باب سے چار مسائل متعلق ہیں:

## پہلا مسئلہ: پورے جسم پر ہاتھ پھیرنے کی شرط

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وضو کے اعضا کی طہارت کی طرح کیا اِس طہارت کے لیے بھی شرط ہے کہ پورے جسم پر ہاتھ پھیرا جائے؟ یا پورے جسم پر پانی بہانا کافی ہے خواہ پورے بدن پر ہاتھ نہ چلے؟ اکثر علما کی رائے ہے کہ پانی بہانا کافی ہے۔امام مالک، ان کے اکثر اصحاب اور اصحابِ شافعی میں سے امام مزنی کی رائے ہے کہ اگر غسل کرنے والے کے بدن کا کوئی حصہ بھی رہ گیا جس پر اس کے ہاتھ نہ چلے ہوں تو یہ طہارت مکمل نہ ہوگی۔

اختلاف کا سبب لفظ غسل کا اشتراک اور صفت غسل کے سلسلہ میں وارد احادیث کے ظاہری مفہوم کا قیاس سے تعارض ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ غسل نبوی کی صفت کے سلسلہ میں وارد احادیث میں سے حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہ کی احادیث میں ہاتھ سے رگڑنے کا ذکر نہیں ہے ان میں فقط پانی بہانا مذکورہ ہے۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے وہ کہتی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب جنابت سے پاکی کے لیے غسل کرتے تھے تو آغاز میں اپنے دونوں ہاتھوں کے لیے وضو کرتے ہیں پھر پانی لے کر بالوں کی جڑوں میں اپنی انگلیاں داخل کرتے تھے پھر سر پر تین چلو پانی ڈالتے تھے اور پھر پورے جسم پر پانی بہاتے تھے۔'' حضرت میمونہؓ کی حدیث میں غسل نبوی کی جو صفت بیان ہوئی ہے وہ اس سے ملتی جلتی ہے۔ مگر اس کے آخر میں ہے کہ آپؐ نے اعضا وضو میں سے دونوں پاؤں کو غسل کے آخر میں دھویا۔ حدیث ام سلمہؓ میں ہے کہ انہوں نے اللہ کے رسول سے پوچھا: کیا وہ جنابت سے پاکی کے لیے سر کی چوٹی کھول دیں؟ آپ نے فرمایا:

إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَحْثِيَ عَلَى رَأْسِكِ الْمَاءَ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ ثُمَّ تُفِيضِيْ عَلَيكِ الْمَاءَ.

(تمہارے لیے کافی ہے کہ اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالو پھر اپنے اوپر پانی بہاؤ۔ اب تم پاک ہوگئیں۔)

یہ حدیث بدن کو رگڑنے کی شرط ساقط کرنے میں دوسری احادیث سے قوی تر ہے کیوں کہ وہاں ممکن نہ تھا کہ غسل نبوی کی صفت بیان کرنے والا رگڑنے کا ذکر چھوڑ دے یہاں تو آپؐ نے میمونہؓ کے لیے طہارت کی شرائط لگا دیں۔ اسی لیے علما کا اجماع ہے کہ حدیث میمونہؓ و عائشہؓ میں وارد صفتِ غسل مکمل ترین ہے اور حدیثِ ام سلمہؓ میں جو کچھ بیان ہوا ہے وہ غسل کے واجب ارکان ہیں۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ غسل کے آغاز میں وضو کرنا طہارت کی شرائط میں داخل نہیں ہے سوائے ایک شاذ اختلاف کے جو امام شافعی سے مروی ہے اور اس میں حدیث کے ظواہر کی رو سے زور ہے اور جمہور کے قول میں غور و تدبر کی رو سے زور ہے۔ کیوں کہ اس طہارت کے حکم سے ظاہر ہے کہ وہ وضو کی صحت کے لیے شرط ہے۔ وضو اس طہارت کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس کا تعلق ظاہر حدیث سے قیاس کے متعارض ہونے سے ہے۔ امام شافعی کا طریقہ کار قیاس پر ظاہر حدیث کو غالب رکھنا ہے۔ ایک گروہ نے، جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، ظاہر احادیث کو اختیار کیا اور اسے قیاس پر غالب رکھا چنانچہ اس نے غسل میں بدن کو رگڑنا واجب نہیں قرار دیا۔ دوسرے گروہ نے احادیث کے ظاہری



Marfat.com

مفہوم پر وضو پر غسل کے قیاس کو ترجیح دی اور وضو ہی کی طرح اس میں بھی بدن رگڑنے کو واجب کہا۔ قیاس کو ترجیح دینے والوں نے بدن کے رگڑنے کو واجب قرار دیا اور قیاس کے بجائے ظاہر حدیث پر زور دینے والوں نے اس شرط کو ساقط قرار دیا۔ لفظ کے طریق سے استدلال تو ضعیف ہے کیوں کہ کلام عرب میں طہر اور غسل کے الفاظ دونوں کے لیے یکساں درجہ میں استعمال ہوتے ہیں۔

## دوسرا مسئلہ: غسل کے لیے نیت کی شرط

علما نے اختلاف کیا ہے کہ غسل کے لیے نیت شرط ہے یا نہیں؟ جس طرح وضو کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام مالک، امام احمد، امام ابوثور، امام داؤد اور ان کے اصحاب کا خیال ہے کہ نیت غسل کے لیے شرط ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، امام ثوری کی رائے ہے کہ وضو ہی کی طرح بغیر نیت کے غسل ہو جاتا ہے۔ اختلاف کا سبب وہی ہے جو وضو میں تھا اور اس پر گفتگو گزر چکی ہے۔

## تیسرا مسئلہ: کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا

اس میں علما کا وہی اختلاف ہے جو وضو کے سلسلہ میں ہے۔ یعنی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا کیا غسل میں واجب ہے یا نہیں؟ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ یہ واجب نہیں ہیں جب کہ بعض لوگ انہیں واجب مانتے ہیں۔ پہلے گروہ میں امام مالک اور امام شافعی ہیں اور دوسرے گروہ میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب ہیں۔

اختلاف کا سبب حدیث ام سلمہؓ کے ظاہر کا ان احادیث سے متصادم ہونا ہے جن میں غسل نبوی کی صفت بیان ہوئی ہے۔ ان احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنے کا تذکرہ موجود ہے اور حدیث ام سلمہ میں ان دونوں کا حکم موجود نہیں ہے۔ جن فقہا نے یہ تاویل کی ہے کہ عائشہؓ و میمونہؓ کی احادیث ام سلمہؓ کی مجمل حدیث کی اور آیت قرآنی وَاِن كُنتُم جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا کی تفسیر کرتی ہیں انہوں نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو واجب کہا ہے اور جن فقہا نے ان احادیث کو حدیثِ ام سلمہ سے متعارض سمجھا ہے انہوں نے دونوں کو اس طرح جمع کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ کی احادیث کو استحباب پر اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کو وجوب پر محمول کیا ہے۔

بعینہٖ اسی سبب کی وجہ سے سر میں خلال کرنے کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ وہ غسل میں واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک نے اسے مستحب کہا ہے اور دوسروں نے اسے واجب کہا ہے۔ واجب قرار دینے والوں کو ایک حدیث سے تقویت ملتی ہے جس کے الفاظ ہیں:

تَحتَ كُلِّ شَعرَةٍ جَنَابَة" فَانقُوا البَشرَةَ وَبُلُّوا الشَّعرَ.

(ہر بال کے نیچے جنابت ہے پس کھال کی صفائی کرو اور بالوں کو تر کرو۔)

## چوتھا مسئلہ: ترتیب اور جلدی کی شرط

علما نے اختلاف کیا ہے کہ غسل میں جلدی اور ترتیب کی شرط ہے یا نہیں؟ اسی طرح کا اختلاف وضو کے سلسلہ میں بھی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فعل نبوی کو وجوب پر محمول کیا جائے گا یا استحباب پر؟ کیوں کہ منقول ہے کہ آپؐ نے جب بھی وضو کیا ترتیب اور تسلسل کے ساتھ کیا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس طہارت میں ترتیب وضو سے زیادہ واضح ہے کہ ترتیب سر اور پورے بدن کے درمیان ہے۔ حدیث ام سلمہؓ میں صراحت ہے کہ "تمہارے لیے کافی ہے کہ اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالو پھر پورے جسم پر پانی بہاؤ۔" حدیث میں ثم کا حرف ترتیب کا متقاضی ہے۔ اہل لغت کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

Marfat.com

# باب۔۲

# نواقضِ غسل

اس باب میں بحث کی بنیاد قرآن کریم کی دوآیات ہیں:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا. (المائدہ: ٦)

(اوراگر جنابت کی حالت میں ہوتو نہا کر پاک ہو جاؤ)

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى (البقرہ: ٢٢٢)

(لوگ پوچھتے ہیں: حیض کا کیا حکم ہے؟ کہو، وہ ایک گندگی کی حالت ہے)

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل واجب ہے دوقسم کی ناپاکی کی حالت میں:

ایک تندرستی کی حالت میں عالم خواب یا بیداری میں مرد یا عورت سے منی کا خارج ہونا۔ البتہ امام نخعی سے ایک روایت منقول ہے کہ عورت پر احتلام کی حالت میں غسل واجب نہیں ہے۔ مگر جمہور احتلام کے معاملہ میں مرد وعورت کو یکساں قرار دیتے ہیں کیوں کہ اُم سلمہؓ کی ثابت حدیث میں ہے کہ ''انہوں نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول، عورت خواب میں وہی کچھ دیکھتی ہے جو مرد دیکھتا ہے کیا اس پر غسل واجب ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں، اگر وہ منی کا خروج دیکھے۔''

دوسری ناپاکی حیض کا خون ہے جب کہ وہ بند ہو جائے۔ اوپر قرآن کی آیت نقل ہو چکی ہے۔ آپؐ نے حضرت عائشہ اور دوسری خواتین کو حیض سے پاکی حاصل کرنے کی تعلیم دی ہے۔

اس باب میں علما کا اختلاف دو مشہور مسائل میں ہے جن کی حیثیت اصول کی ہے۔

## پہلا مسئلہ: ہم بستری سے غسل کا واجب ہونا

ہم بستری سے غسل کے واجب ہونے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ بعض صحابہ دونوں ختنوں کے ملاپ سے غسل کو واجب قرار دیتے ہیں خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ یہی مسلک اکثر فقہا امام مالک اور ان کے اصحاب، امام شافعی اور ان کے اصحاب اور ظاہری علما کی ایک جماعت کا ہے۔ ظاہری علما کے ایک گروہ نے اِنزال کی صورت میں ہی غسل کو واجب کہا ہے۔

اختلاف کی وجہ اس سلسلہ میں وارد احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ اس سیاق میں دو ثابت احادیث ہیں جن کی تخریج پر اہل صحاح متفق ہیں۔ قاضی ابن رشدؒ کہتے ہیں کہ جب میں ثابت کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو اس سے میری مراد ہوتی ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے یا دونوں اس پر متفق ہیں۔ ایک حدیث ابو ہریرہؓ ہے۔ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں:

إِذَا قَعَدَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَأَلْزَقَ الْخِتَانَ بِالْخِتَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ.

(جب مرد عورت کے چاروں ہاتھ پاؤں کے درمیان بیٹھ جائے اور ختنہ سے ختنہ ملا دے تو غسل واجب ہو گیا)

دوسری حدیث، حضرت عثمانؓ کی روایت کردہ ہے اُن سے سوال کیا گیا: آپ کی رائے اُس آدمی کے بارے میں کیا ہے جو



Marfat.com

اپنی بیوی سے جماع کرے اور منی کا انزال نہ ہو؟ عثمانؓ نے جواب دیا: وہ وضو کرے جس طرح نماز کے لیے وضو کرتا ہے۔ میں نے یہی بات اللہ کے رسول سے سنی ہے۔''

ان دونوں احادیث کے سلسلہ میں علما نے دو طریقے اختیار کیے: ایک نسخ کا طریقہ دوسرا طریقہ تعارض کی صورت میں جب کہ جمع اور ترجیح دونوں ممکن نہ ہوں، اس مسلک کو اختیار کرنے کا جس پر اتفاق ہو۔

جمہور کی رائے ہے کہ حدیث ابو ہریرہؓ نے حدیث عثمانؓ کو منسوخ کر دیا ہے۔ ان کے حق میں وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت ابی بن کعبؓ نے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آغاز اسلام میں اس کی رخصت دی تھی پھر آپ نے غسل کا حکم دے دیا۔ اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔

جن فقہا کے نزدیک ان دونوں احادیث کے درمیان جو تعارض ہے وہ نہ جمع وتطبیق سے ختم ہو سکتا ہے نہ ترجیح سے، اُن کے نزدیک اُس چیز کی طرف رجوع کرنا واجب ہے جس پر اتفاق ہے یعنی پانی کی وجہ سے پانی کا وجوب۔ جمہور نے حدیث ابو ہریرہؓ کو قیاس کی رو سے ترجیح دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب دونوں ختنوں کے ملاپ سے حد واجب ہو جاتی ہے اور اس پر اجماع ہے تو غسل کا موجب بھی اسی کو ہونا چاہیے۔ انہوں نے بیان کیا کہ یہ قیاس خلفا اربعہ سے ماخوذ ہے۔ جمہور نے حدیثِ عائشہؓ کی وجہ سے بھی اسے ترجیح دی ہے۔ عائشہؓ نے یہی حکم اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

## دوسرا مسئلہ: خروجِ منی کی کیفیت کا اعتبار

علما نے اُس صفت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جس کا اعتبار منی کے موجب غسل ہونے میں کیا جاتا ہے۔ امام مالک لذت کا اعتبار کرتے ہیں اور امام شافعی منی کے خروج ہی کو موجب غسل مانتے ہیں خواہ لذت کے ساتھ نکلے یا بغیر لذت کے نکلے۔ اس سلسلہ میں اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں:

پہلا سبب یہ ہے کہ جنبی کا لفظ اُس شخص پر چسپاں ہوتا ہے یا نہیں جو خلاف معمول طریقے سے جنابت کا شکار ہوا ہے؟ جن لوگوں کے نزدیک جنبی اسی شخص کو کہیں گے جو حسب معمول جنابت میں مبتلا ہوا ہو وہ بغیر لذت کے منی کے خروج کی صورت میں غسل کو واجب نہیں مانتے اور جن لوگوں کے نزدیک محض منی کا خروج کافی ہے خواہ وہ کسی طرح نکلے وہ غسل کو واجب مانتے ہیں اگرچہ لذت کے ساتھ خارج نہ ہو۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ بغیر لذت کے منی کے خروج کو استحاضہ کے خون سے مشابہ قرار دیا ہے۔ استحاضہ کے طور پر خون کا خروج طہر کو واجب کرتا ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں علما کا اختلاف باب الحیض میں آئے گا اگرچہ اس کا تعلق اس باب سے ہے۔ امام مالک کے مسلک میں اس باب میں ایک فرع ہے اور وہ یہ ہے کہ منی اپنی جریان گاہ سے تو لذت کے ساتھ چلے مگر جب آخر میں خروج کا وقت آئے تو لذت کی کیفیت نہ ہو مثال کے طور پر غسل کرنے کے بعد وہ خارج ہو تو ایک قول کے مطابق دوبارہ غسل کرے اور دوسرے قول کے مطابق دوہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ خروج کی وہ نوعیت ہے جس میں منتقلی کے ایک مرحلہ میں لذت شامل رہتی ہے اور دوسرے مرحلہ میں لذت نہیں رہتی۔ جن لوگوں نے حالت لذت کو غالب دیکھا انہوں نے غسل کو واجب کہا اور جنہوں نے عدم لذت کو غالب تصور کیا انہوں نے غسل کو واجب نہیں کہا۔



Marfat.com

# باب ۔۳

# نواقض غسل (جنابت اور حیض) کے احکام

جنابت کی ناپاکی سے متعلق تین مسائل ہیں:

## پہلا مسئلہ: جنبی کا مسجد میں داخل ہونا

مسجد میں جنبی کے داخلہ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

ایک گروہ نے جنبی کو مسجد میں داخل سے مستقلاً روکا ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

دوسرے گروہ نے مسافر کے سوا ہر جنبی کو مسجد میں داخل ہونے سے منع کیا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

تیسرے گروہ نے سارے لوگوں کے لیے مسجد میں داخلہ کو مباح قرار دیا ہے۔ یہ میرے خیال میں امام داؤد اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

امام شافعی اور اہل ظاہر کے درمیان اختلاف کی وجہ قرآن کی آیت ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ (النساء: ۴۳)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ نماز اس وقت پڑھنی چاہیے جب تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو۔ اور اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک غسل نہ کرلو الا یہ کہ راستے سے گزرتے ہو۔)

کہ اس آیت کے مجازی معنی مراد لیے جائیں اور اس میں الصلوٰۃ سے پہلے موضع کا لفظ محذوف و مقدر مانا جائے یعنی محذوف کو کھولنے کے بعد آیت یوں ہو لاتقربوا موضع الصلوٰۃ (نماز کی جگہ کے قریب نہ جاؤ) اور مسافر کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے (یعنی وہ نماز کی جگہ کے قریب جاسکتا ہے) یا اس آیت کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے اور کسی قسم کا کوئی محذوف سرے سے نہ مانا جائے اور عابر السبیل اس مسافر کو قرار دیا جائے جو جنبی ہو اور اسے پانی دستیاب نہ ہو۔ جن لوگوں کے نزدیک آیت میں کوئی محذوف نہیں ہے اُن کے نزدیک جنبی کو مسجد میں ٹھہرنے سے منع کرنے کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ جن لوگوں نے مسجد سے گزرنے پر پابندی لگائی ہے اُن کی کوئی دلیل مجھے نہیں معلوم سوائے ایک روایت کے ظاہری مفہوم کے، جس کے الفاظ ہیں۔

لَا اُحِلُّ الْمَسجِدَ للجُنُبِ وَلَا حَائضٍ.

(میں مسجد کو جنبی اور حائضہ کے لیے حلال نہیں سمجھتا)

محدثین کے نزدیک ثابت حدیث نہیں ہے اور اس معنی میں حائضہ کے سلسلہ میں اُن کا اختلاف وہی ہے جو جنبی کے سلسلہ میں ہے۔

## دوسرا مسئلہ: جنبی کا مصحف چھونا

بعض لوگوں نے جنبی کو مصحف چھونے کی اجازت دی ہے اور جمہور فقہا نے ممانعت کی ہے۔ انہوں نے بے وضو شخص کو بھی مصحف چھونے سے منع کیا ہے۔ اختلاف کا سبب وہی ہے جو بے وضو شخص کے مصحف چھونے میں ہے۔ دلیل وہی آیت ہے۔

لَایَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ (الواقعہ:۷۹)

(اسے مطہرین کے سوا کوئی چھو نہیں سکتا)

اختلاف کا سبب پیچھے گزر چکا ہے وہی اختلاف حائضہ کو روکنے میں بھی ہے۔

## تیسرا مسئلہ: جنبی کا قرآن پڑھنا

جنبی کے قرآن پڑھنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا نے منع کیا ہے۔ بعض لوگوں نے اجازت دی ہے۔ اختلاف کا سبب حدیث علیؓ کے سلسلہ میں احتمال ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جنابت کے سوا کوئی چیز قرآن پڑھنے سے نہ روک سکتی تھی''۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ یہ راوی کا ظن ہے۔ کہاں سے کسی شخص کو یہ معلوم ہوا کہ آپؐ کے قرآن نہ پڑھنے کی وجہ جنابت تھی۔ سوائے اس کے کہ آپؐ نے اس کی خبر دی ہو؟ جمہور کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ ظن و تخمین کی بنیاد پر یہ بات نہیں کہہ سکتے تھے۔ انہوں نے تحقیق کے بعد ہی یہ بات کہی ہوگی۔ بعض فقہا نے اس اختلاف میں حائضہ کو جنبی کے مقام پر رکھا ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

یہ جنابت کے احکام تھے۔

## رحم سے خارج خون کے احکام

ان احکام سے متعلق اصولوں پر گفتگو تین ابواب پر مشتمل ہوگی۔

پہلا باب: رحم سے خارج خون کی انواع کی معرفت۔

دوسرا باب: اُن علامتوں کی معرفت جو طہر کے حیض میں منتقل ہونے پر، حیض کے طہر یا استحاضہ میں منتقل ہونے پر اور استحاضہ کے طہر میں منتقل پر دلالت کرتی ہیں۔

تیسرا باب: حیض و استحاضہ کے احکام یعنی ان کے موانع اور موجبات کی معرفت

ہم اِن تینوں ابواب میں اُن مسائل کا تذکرہ کریں گے جو اس باب کی تمام بحثوں کے لیے اصول و قواعد کا کام کرتے ہیں اور حسب معمول متفق علیہ اور مختلف فیہ دونوں مسائل پر گفتگو کریں گے۔



Marfat.com

# باب ۔ ۱

# رحم سے جاری خون کی قسمیں

۱۔ حیض کا خون (یعنی تندرستی کی حالت میں خارج ہونے والا خون)

۲۔ استحاضہ کا خون (بیماری کی حالت میں خارج ہونے والا خون)۔ یہ حیض سے مختلف ہوتا ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے: إِنَّمَا ذَالِکَ عرقٌ وَلَیسَ بِالحَیضَۃِ۔

(یہ تو بس پانی ہے حیض نہیں ہے)

۳۔ نفاس کا خون، جو بچے کی ولادت کے ساتھ جاری ہوتا ہے۔

# باب ۔۲

# خون کی تبدیلی کی علامتیں

خون کی اِن مختلف اقسام کی ایک دوسرے کی طرف منتقلی، طہر کے حیض کی طرف منتقل ہونے اور حیض کے طہر میں منتقل ہونے کی جو علامتیں ہوتی ہیں عام طور پر ان کی معرفت خون کے حسب معمول ایام اور طہر کے ایام کی معرفت پر منحصر ہوتی ہے۔ ہم ان میں سے صرف اُن چیزوں کا ذکر کریں گے جو اصول وقواعد کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ سات مسائل ہیں:

## پہلا مسئلہ: حیض کے ایام کی تعداد

ایام حیض کی سب سے کم اور سب سے زیادہ مدت اور ایام طہر کی قلیل ترین مدت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک سے مروی ہے کہ حیض کی سب سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔ یہی امام شافعی کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ نے سب سے زیادہ مدت دس دن کی بتائی ہے۔

ایام حیض کی قلیل ترین مدت کی امام مالک کے نزدیک کوئی حد نہیں ہے۔ بلکہ ایک بار بھی حیض آ سکتا ہے۔ مگر اسے طلاق میں قروء میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ امام شافعی کے نزدیک کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے۔ امام ابوحنیفہ نے تین دن کو قلیل ترین مدت شمار کیا ہے۔

طہر کی قلیل ترین مدت کے بارے میں امام مالک کے اقوال میں اضطراب ہے۔ ایک روایت دس دن کی ہے، دوسری روایت آٹھ دن کی ہے۔ تیسری روایت پندرہ دن کی ہے آخر الذکر روایت کی طرف اُن کے بغدادی اصحاب کا میلان ہے۔ اور یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ کہا جاتا ہے کہ طہر کی قلیل ترین مدت سترہ دن ہے۔ میرے خیال میں یہ وہ بعید ترین مدت ہے جس پر اجماع ہے۔

طہر کی اکثر مدت کے بارے میں فقہا کے یہاں کوئی حد نہیں ہے۔ جب یہ ان کے اقوال کا موضوع ہوگا تو جس شخص کے نزدیک حیض کی قلیل ترین مدت معلوم و متعین ہوگی اس کے نزدیک واجب ہوگا کہ اُس سے بھی جو کم مدت ہو اس میں اگر خون آئے اور عمر حیض کی ہو تو اسے استحاضہ قرار دیا جائے۔ اور جس شخص کے نزدیک حیض کی قلیل ترین مدت کی کوئی حد نہیں ہے اُس کے نزدیک ایک استحاضہ تصور کرنا واجب ہوگا۔ البتہ امام مالک کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ عورتوں کی دو قسمیں ہیں: نوخیز اور عادی۔ نوخیز عورت پہلے



Marfat.com

خون کو دیکھتے ہی نماز پڑھنا چھوڑ دے گی اور پندرہ دن مکمل ہونے تک وہ اسی حال میں رہے گی۔ اگر اب بھی خون بند نہ ہو تو وہ نماز پڑھنا شروع کر دے اور وہ مستحاضہ مانی جائے گی۔ یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے مگر امام مالک کہتے ہیں کہ وہ نماز اس وقت پڑھے جب اسے استحاضہ کا یقین ہو جائے۔ امام شافعی کے نزدیک وہ پچھلے دنوں کی نمازیں دوہرائے گی۔ البتہ حیض کی قلیل ترین مدت ان کے نزدیک ایک دن اور ایک رات ہے۔ امام مالک کا ایک قول یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی ہم جولیوں کے ایام کا خیال کرے گی۔ پھر تین دن کا اُس میں اضافہ کرے گی اس کے بعد بھی خون بند نہ ہو تو وہ مستحاضہ شمار ہوگی۔ عادی عورت کے سلسلہ میں امام مالک سے دو روایات منقول ہیں:

ایک روایت کے مطابق معمول کے ایام میں تین دن کا اضافہ کرے بشرطیکہ حیض کی اکثر مدت سے تجاوز نہ کرے۔

دوسری روایت کے مطابق حیض کی اکثر مدت کے خاتمہ تک وہ بیٹھی رہے۔

یا وہ اختیار و تمیز سے کام لے بشرطیکہ اس کی اہلیت رکھتی ہو۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ اپنے معمول کے مطابق عمل کرے گی۔

یہ تمام اقوال حیض کی قلیل ترین مدت اور اکثر مدت کے بارے میں فقہا کے نزدیک اختلافی ہیں۔

طہر کی قلیل ترین مدت کے سلسلہ میں تجربہ اور معمول کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہر فقیہ نے جو بات کہی ہے وہ اپنے تجربہ کی بنیاد پر کہی ہے اور چونکہ اس معاملہ میں عورتوں میں بڑا اختلاف ہوتا ہے اس لیے محض تجربہ سے ان اشیا کی حدود متعین کرنا دشوار ہے۔ یہ تو اختلافی امور تھے۔ اجماع اس بات پر ہے کہ اگر حیض کی اکثر مدت سے خون کا خروج تجاوز کر جائے تو وہ استحاضہ ہے کیوں کہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت حبیشؓ سے فرمایا:

فَإِذَا أَقْبَلَتِ الحَيضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلٰوةَ فَإِذَا ذَهَبَتْ قَدرُهَا فَاغْسِلِيْ عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّيْ.

(جب حیض آئے نماز چھوڑ دو اور جب اس کی مدت ختم ہو جائے تو خون کو دھو کر (غسل کرلو) اور نماز پڑھنا شروع کر دو)

اور ایام حیض کی اکثرت مدت سے متجاوز قدر پر قد ذهبت قدرها کا اطلاق ہوتا ہے۔ امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا عادی عورت کے سلسلہ میں خیال ہے کہ وہ اپنے معمول پر عمل کرے گی، کیوں کہ حدیثِ ام سلمہؓ کے الفاظ، جس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے، یہ ہیں ''ایک عورت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں خون جاری رہتا تھا۔ حضرت ام مسلمہؓ نے اس سلسلہ میں اللہ کے رسول کی رائے دریافت کی تو آپؐ نے فرمایا:

لِتَنظُر إِلٰى عَدَدِ اللَّيَالِي وَالأَيَّامِ الَّتِيْ كَانَتْ تَحِيْضُهُنَّ مِنَ الشَّهرِ قَبْلَ أَنْ يُصِيْبَهَا الَّذِیْ أَصَابَهَا فَلْتَتْرُكِ الصَّلٰوةِ قَدْرَ ذَالِكَ مِنَ الشَّهرِ فَإِذَا خَلَّفَتْ ذَالِكَ فَلْتَغْتَسِلُ ثُمَّ لِتَسْتَثْفِرْ بِثَوبٍ ثُمَّ لِتُصَلِّيْ.

(اس مرض میں مبتلا ہونے سے پہلے مہینہ میں جتنے دن اور جتنی راتیں اس کو حیض آتا تھا انھیں شمار کر لے اور اسی کے مطابق نماز چھوڑ دے۔ جب اُس مدت کو وہ پیچھے چھوڑ دے تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے کس کر باندھ لے اور نماز پڑھے)

علما کے اس گروہ نے اس حدیث کی روشنی میں اُس حائض کے حکم کو جسے استحاضہ میں شبہ ہوا اُس مستحاضہ کے حکم سے ملا دیا ہے جسے حیض میں شبہ ہو۔ ان کی رائے نوخیز عورت کے بارے میں ہے کہ وہ اپنی ہم جولیوں کے ایام کا اعتبار کرے، کیوں کہ ہم جولیوں کے

ایام اوراس کے ایام مشابہ ہیں۔اس لیے ان کا حکم بھی ایک ہوگا۔امام مالک نے تین دنوں کے اضافہ کی جو بات کہی ہے تو اس میں وہ اوران کے اصحاب منفرد ہیں اور امام اوزائی کے سوا تمام فقہا نے ان کی مخالفت کی ہے کیوں کہ ثابت احادیث میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ایک ضعیف حدیث اس سیاق میں بیان کی جاتی ہے۔

## دوسرا مسئلہ: اُس عورت کا حکم جس کا حیض رُک رُک کر آئے

وہ عورت جس کا حیض منقطع ہو جائے یعنی ایک یا دو دن حیض آئے اور پھر ایک یا دو دن وہ پاک رہے اُس کے بارے میں امام مالک اوران کے اصحاب کی رائے ہے کہ وہ خون کے ایام کو جمع کر کے شمار کرے اور ایام طہر کو کالعدم کرے اور پھر پہلی بار جس دن وہ طہر دیکھے اُسی دن غسل کر کے نماز شروع کر دے کیوں کہ اسے نہیں معلوم، شاید کہ وہ طہارت ہو۔جب خون کے ایام پندرہ دن جمع ہو جائیں تو وہ مستحاضہ ہوگی۔یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔

امام مالک سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ خون کے ایام کو جمع کرے گی اور اس میں اپنے معمول کا اعتبار کرے گی۔اگر اس کے ایام معمول کے برابر ہو جائیں گے تو تین دن کا اضافہ کرلے گی اب اگر خون بند ہو گیا تو ٹھیک ہے ورنہ مستحاضہ ہوگی۔اور جن دنوں میں اس نے خون کا مشاہدہ نہیں کیا ہے انہیں وہ شمار نہیں کرے گی۔وہ بے معنی سمجھے جائیں گے۔کیوں کہ وہ ایام یا تو ایام حیض ہوں گے۔یا ایام طہارت۔اگر وہ ایام حیض ہوئے تو انہیں خون کے ایام میں شمار کرنا واجب ہوگا اور اگر وہ پاکی کے ایام ہیں تو خون کے ایام میں ان کی پیوندکاری واجب نہ ہوگی کیوں کہ ان کے درمیان میں طہر بھی ہے۔امام مالک کے اصول کے مطابق وہ ایام حیض ہونے چاہئیں۔ایام طہر نہیں۔کیوں کہ طہر کی قلیل ترین مدت اُن کے نزدیک متعین ہے یعنی ایک یا دو دن سے زیادہ۔اس پر غور وفکر کیجیے۔یہ اللہ نے چاہا تو واضح ہو جائے گا۔یہی بات یہ ہے کہ حیض کا خون اور نفاس کا خون جاری ہوتا ہے پھر ایک یا دو دن تک بند رہتا ہے پھر شروع ہوتا ہے یہاں تک کہ ایام حیض اور ایام نفاس ختم ہوتے ہیں۔اسی طرح وہ ایک یا دو گھنٹے بھی جاری رہ کر منقطع ہو جاتا ہے۔

## تیسرا مسئلہ: نفاس کی قلیل ترین اور اکثر مدت

نفاس کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔امام مالک کے نزدیک اس کی کم سے کم مدت کی کوئی حد نہیں ہے۔یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کا خیال ہے کہ نفاس کی قلیل ترین مدت کی حد ہے۔امام ابوحنیفہ نے اس کی کم سے کم مدت پچیس دن مقرر کی ہے۔امام ابو یوسف اسے گیارہ دن بتاتے ہیں۔امام حسن بصری کے نزدیک بیس دن ہے۔

نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ ساٹھ دن ہے پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کرلیا اور کہا کہ اس باب میں عورتوں سے دریافت کیا جائے۔ان کے اصحاب پہلے قول پر قائم ہیں۔امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔اکثر اہل علم صحابہ کی رائے یہ تھی کہ نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے۔امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے۔ایک قول ہے کہ عورت اس معاملہ میں اپنی جیسی دوسری عورتوں کا اعتبار کرے گی اگر اس مدت سے تجاوز کرے تو وہ مستحاضہ ہوگی۔بعض لوگوں نے لڑکا اور لڑکی کی ولادت میں فرق کیا ہے۔لڑکے کی ولادت کی صورت میں زیادہ سے زیادہ نفاس کی مدت تیس دن اور لڑکی کی ولادت میں چالیس دن ہوگی۔اختلاف کا سبب تجربہ کے ذریعہ واقفیت کی دشواری ہے کیوں کہ عورتوں کے معاملات مختلف ہوا کرتے ہیں۔اور کوئی سنت بھی نہیں ہے



Marfat.com

جس پر عمل ہوتا ہو۔ یہی اختلاف حیض اور طہر کے ایام کے سلسلہ میں بھی ہے۔

## چوتھا مسئلہ: حاملہ کا خون حیض ہے یا استحاضہ؟

قدیم وجدید تمام فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ حاملہ جو خون دیکھے وہ حیض ہوگا یا استحاضہ؟ امام مالک اور صحیح تر قول کے مطابق امام شافعی وغیرہ کا خیال ہے کہ حاملہ کو حیض آتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام ثوری وغیرہ کی رائے ہے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا۔ اور جو خون نظر آرہا ہے وہ بیماری وفساد کا خون ہے سوائے اس کے کہ اسے درد زہ لاحق ہو جائے کیوں کہ ان کا اجماع ہے کہ ایسا خون نفاس کا ہوتا ہے۔ اور اس کا حکم نماز وغیرہ سے روکنے میں حیض ہی کا ہوتا ہے۔

حاملہ حائضہ کا خون حیض سے استحاضہ کے حکم کی طرف کب منتقل ہوتا ہے اس سلسلہ میں امام مالک اور ان کے اصحاب کے مضطرب اقوال ہے: ایک قول ہے کہ اس کا حکم خود حائضہ کا حکم ہے یعنی یا تو حیض کے اکثر ایام میں وہ بیٹھی رہے گی پھر مستحاضہ شمار ہوگی یا اپنے معمول کے ایام میں تین دن کا اضافہ کرلے گی۔ بشرطیکہ ان سارے ایام کو ملا کر پندرہ دن سے زیادہ نہ ہو۔ ایک قول ہے کہ وہ ایام حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کو دوگنا کرلے گی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ایام حیض کی اکثر مدت کو گزرے ہوئے مہینوں کی تعداد کے حساب سے دوچند کرے گی چنانچہ حمل کے دوسرے مہینہ میں وہ ایام حیض کی اکثر مدت کو دوگنا کرے گی، تیسرے ماہ میں تین گنا اور چوتھے ماہ میں چار گنا کرے گی اسی طرح جتنے ماہ بڑھتے جائیں گے اضافہ کا تناسب اسی طرح بڑھتا جائے گا۔

اس معاملہ میں اختلاف کا سبب تجربہ کے ذریعہ واقفیت حاصل کرنے کی دشواری ہے اور دونوں چیزوں کے درمیان اختلاط و التباس ہے۔ بسا اوقات حاملہ عورت کا خون حیض کا ہوتا ہے جب کہ عورت کے اندر قوت وافر ہو اور جنین چھوٹا ہو۔ اس صورت میں ممکن ہے کہ حمل کے اوپر ایک اور حمل ہو جیسا کہ بقراط، جالینوس اور تمام اطبا کہتے ہیں۔ کبھی حاملہ عورت کا خون جنین کے کمزور ہونے اور عورت کی مسلسل بیماری اور کمزوری کی وجہ سے آتا ہے اور اس صورت میں یہ بیماری وکمزوری کا خون ہوتا ہے۔ زیادہ تر حاملہ عورت کا خون بیماری کا خون ہوتا ہے۔

## پانچواں مسئلہ: صُغرہ اور کدُرہ میں اختلاف

فقہا نے صُغرہ (زرد رنگ کا سیال) اور کدرہ (مٹیالے رنگ کا سیال) کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ انہیں حیض سمجھا جائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کہتی ہے کہ حیض کے ایام میں انہیں حیض سمجھا جائے گا۔ یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اسی طرح کا قول امام مالک سے بھی مروی ہے۔ المدونة الکبریٰ میں اُن کا قول منقول ہے کہ تمام ایام میں صفرہ اور کدرہ کو حیض ہی سمجھا جائے گا خواہ خون کے ساتھ آئے یا بغیر خون کے۔ امام داؤد اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ صفرہ اور کدرہ حیض میں شمار نہیں ہوں گے سوائے اس کے کہ وہ خون کے بعد آئے۔

اختلاف کا سبب حدیث ام عطیہؓ کے ظاہر کا حدیثِ عائشہؓ سے تعارض اور مخالفت ہے۔ حضرت ام عطیہؓ کہتی ہیں کہ ہم لوگ غسل کرلینے کے بعد صُغرہ اور کدُرہ کو کوئی اہمیت نہ دیتے تھے۔ دوسری طرف حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ عورتیں ان کے پاس چھوٹی چھوٹی ڈبیا بھجواتی تھیں جس میں روئی رکھی رہتی تھی اس میں حیض کے خون سے صُغرہ اور کدُرہ لگا رہتا تھا۔ وہ نماز کا حکم معلوم کرتی تھیں۔



Marfat.com

آپ جواب میں کہتی تھیں: جلدی نہ کرو تا آنکہ سفید چونا دیکھ لو۔ جن فقہا نے حدیثِ عائشہؓ کو ترجیح دی انہوں نے صفرہ اور کدرہ کو حیض تصور کیا خواہ ایام حیض میں خارج ہو یا عام دنوں میں، خون کے ساتھ ظاہر ہو یا بغیر خون کے کیوں کہ ایک ہی چیز کا حکم بدلا نہیں کرتا۔

جن فقہا نے دونوں حدیثوں میں جمع و تطبیق کی کوشش کی انہوں نے کہا کہ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث خون منقطع ہونے کے بعد کی صورت حال سے متعلق ہے اور حدیث عائشہؓ خون کے انقطاع کے ساتھ کی کیفیت بیان کرتی ہے یا یہ کہ حدیث عائشہؓ ایام حیض کے بارے میں ہے اور حدیث ام عطیہؓ دوسرے ایام کے بارے میں ہے۔ بعض لوگوں نے حدیث ام عطیہؓ کے ظاہر پر توجہ دی اور تمام ایام میں صفرہ اور کدرہ کو سرے سے کوئی اہمیت نہ دی، خواہ خون کے معاً بعد آئے یا خون کے بند ہو جانے کے بعد آئے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے:

دَمُ الحَیض دَمٌ اَسوَدُ یُعرَفُ.

(حیض سیاہ خون ہوتا ہے جو پہچان میں آ جاتا ہے)

اور اس لیے کہ صفرہ اور کدرہ کا شمار خون میں نہیں ہوتا۔ ان کا تعلق ان رطوبتوں سے ہے جو رحم سے جاری ہوتی ہیں۔ یہ ابو محمد ابن حزم کا مسلک ہے۔

## چھٹا مسئلہ: طُہر کی علامت

طُہر کی علامت کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ طہر کی نشانی سفید چونے یا خشکہ کا ظہور ہے۔ یہ اصحاب مالک میں سے ابن حبیب کا قول ہے۔ خواہ عورت کا معمول سفید چونے کے بعد طاہر ہونے کا ہو یا خشکے کے بعد، ان میں سے جو چیز بھی اس کے مشاہدہ میں آ جائے وہ غسل کے بعد طاہر ہو جائے گی۔ بعض فقہا نے تفریق کی ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ اگر سفید چونے کو دیکھ کر طاہر ہوتی رہی ہے تو اُسی سے وہ طہر کے ایام میں داخل ہوگی اور اگر یہ صورت نہیں ہے تو خشک دیکھ کر طہر کے ایام شروع کرے گی یہ المدونہ میں امام مالک سے نقل ہوا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بعض لوگوں نے معمول کا اعتبار کیا ہے اور بعض لوگوں نے صرف خون بند ہو جانے کا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جس عورت کا معمول خشکہ سے طہر شروع کرنے کا ہے وہ سفید چونا دیکھ کر بھی حالت طہر میں داخل ہو سکتی ہے مگر جس کا معمول سفید چونا دیکھ کر طہر شروع کرنے کا ہے وہ خشکہ دیکھ کر طہر کی ابتدا نہیں کر سکتی۔ ایک قول اس کے برعکس حکم کا ہے یہ سب اصحاب مالک کے اقوال ہیں:

## ساتواں مسئلہ: مستحاضہ کا حکم جب کہ خون مسلسل جاری رہے

فقہا نے مستحاضہ کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جب کہ خون کا جریان طویل ہو جائے کہ اس کا حکم کب حائضہ کا حکم ہوگا جس طرح انہوں نے اُس حائضہ کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جس کا خون طویل مدت تک جاری رہے کہ کب اس پر مستحاضہ کا حکم نافذ ہوگا۔ اس آخر الذکر مسئلہ پر گفتگو ہو چکی ہے۔

امام مالک دائمی مستحاضہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کا حکم پاک عورت کا حکم ہے تا آنکہ خون بدل کر حیض کی صفت میں منتقل ہو جائے یعنی اس کے ایام استحاضہ اتنے گزر جائیں جو ایام طہر کی قلیل ترین مدت سے زیادہ ہوں اُس وقت وہ حائضہ ہوگی،



Marfat.com

دوسرے لفظوں میں جب یہ دونوں چیزیں جمع ہو جائیں یعنی خون بدل جائے اور استحاضہ کے اُتنے ایام گزر جائیں جنہیں طہر کہا جاسکے ورنہ وہ دائما مستحاضہ ہوگی۔

ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ عادی عورت ہے تو اپنی عادت اور معمول کے ایام میں وہ بیٹھی رہے گی اور اگر نوخیز عورت ہے تو وہ حیض کی اکثر مدت یعنی دس دن تک بیٹھی رہے گی۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ عورت اگر صاحب تمیز ہے تو وہ اپنی تمیز اور صواب دید کے مطابق کام کرے گی۔ اگر وہ عادی عورت ہے تو وہ اپنی عادت اور معمول کے مطابق کام کرے گی اور اگر وہ دونوں صفات کی بیک وقت حامل ہے تو امام موصوف کے اس سلسلہ میں دو قول ہیں ایک قول صواب دید پر عمل کرنے کا اور دوسرا قول معمول کا اعتبار کرنے کا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو مختلف احادیث آتی ہیں۔ پہلی حدیثِ عائشہؓ بواسطہ فاطمہ بنت ابوحبیشؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں جب کہ وہ مستحاضہ تھیں، حکم دیا تھا کہ اُتنے دنوں تک نماز نہ پڑھیں جتنے دن تک اس بیماری میں مبتلا ہونے سے پہلے وہ حیض کا شکار رہتی تھیں پھر غسل کرلیں اور نماز پڑھیں۔'' اسی مفہوم کی حدیث ام سلمہؓ بھی ہے جو گزر چکی ہے اور جس کی تخریج امام مالک نے کی ہے۔

دوسری حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام داؤد نے حدیث فاطمہ بنت ابوحبیشؓ سے کی ہے کہ وہ مستحاضہ ہوئیں تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا:

إنَّ دمَ الحيضَةِ أسوَدُ يُعرَفُ فإذاكانَ ذَالِکَ فَأمْکِثِي عَنِ الصَّلوٰةِ وَ إذْكان الآخرُ فَتوَضَّئِي وَصَلِّي فإنَّما هُوَعِرقٌ''.

(حیض کا خون سیاہ ہوتا ہے جو پہچان میں آجاتا ہے جب ایسا ہو تو نماز سے باز رہو اور جب یہ ختم ہو جائے تو وضو کرو اور نماز پڑھو کیوں کہ وہ محض ایک سیال ہے)

اس حدیث کو ابومحمد بن حزم نے صحیح کہا ہے۔ چنانچہ بعض فقہا نے ترجیح کی راہ اختیار کی اور بعض نے جمع وتطبیق پر عمل کیا۔ جن لوگوں نے حدیث ام سلمہؓ اور اس کی معنی احادیث کو ترجیح دی انہوں نے ایام کو اعتبار کرنے کا مسلک اپنایا۔ امام مالک نے ایام کی گنتی کا اعتبار صرف اُس حائضہ کے بارے میں کیا جسے استحاضہ کا شبہ ہو مگر اس مستحاضہ کے سلسلہ میں ایام کا اعتبار نہیں کیا جسے حیض کا شبہ ہو، یعنی انہوں نے ایام کی تعداد کا اعتبار کیا نہ ماہ میں ان کے مقام کا کیوں کہ یہ اُن کے نزدیک معلوم ہے۔ نص تو صرف اُس مستحاضہ کے بارے میں ہے جسے حیض کا شبہ ہو۔ انہوں نے فرع میں حکم کا اعتبار کیا مگر اصل میں اس کا اعتبار نہیں کیا۔ یہ عجیب بات ہے اس پر غور کیجیے۔

جن لوگوں نے فاطمہ بنت ابوحبیشؓ کی حدیث کو ترجیح دی انہوں نے رنگ کا اعتبار کیا۔ اس گروہ کے بعض لوگوں نے خون کے رنگ کا خیال رکھنے کے ساتھ استحاضہ کے اُتنے ایام گزرنے کا بھی اعتبار کیا ہے جنہیں طہر سمجھا جاسکے۔ یہ امام مالک کا قول ہے جیسا کہ عبدالوہاب نے بیان کیا ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

جمع وتطبیق کا طریقہ اختیار کرنے والوں نے کہا کہ پہلی حدیث اُس عورت کے بارے میں ہے جو مہینے میں اپنے ایام کی تعداد اور مقام سے واقف ہے اور دوسری حدیث اُس عورت کے بارے میں ہے جو ایام کی تعداد اور ان کے مقام سے واقف نہیں ہے۔ البتہ وہ خون کے رنگ کو پہنچانتی ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے اگر وہ اختیار وتمیز کی صلاحیت نہیں رکھتی نہ ماہ میں ایام کے مقام ومحل سے واقف



Marfat.com

ہے، وہ ایام کی تعداد سے واقف ہو یا نہ ہو وہ حدیث حمنہ بنت جحشؓ پر عمل کرے گی جسے امام ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:

إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ فَتَحَيَّضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللّٰهِ ثُمَّ اغْتَسِلِي.

(یہ محض شیطان کی حرکت ہے تم چھ دن یا سات دن علم خداوندی کے مطابق حیض کی حالت میں رہو پھر غسل کر۔)

پوری حدیث مستحاضہ کے حکم طہارت کے بیان کے وقت آئے گی۔

یہ اس باب کے مشہور مسائل تھے۔ یہ مختصراً چار جگہوں میں منقسم ہو گئے:

۱۔ طہر کا حیض میں منتقل ہونا۔

۲۔ حیض کا طہر میں تبدیل ہونا۔

۳۔ حیض کا استحاضہ میں بدلنا۔

۴۔ استحاضہ کا حیض میں تبدیل ہونا، اسی کے بارے میں احادیث وارد ہیں۔ بقیہ تین مسائل کی تجدید کے بارے میں خاموشی ہے۔ یہی حال نفاس کے استحاضہ میں منتقل ہونے کا ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۳

# حیض واستحاضہ کے احکام یعنی ان کے موانع اور موجبات کی معرفت

حیض اور استحاضہ کے احکام کی معرفت کے سلسلہ میں اصل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى (البقرہ: ۲۲۲)

(اور لوگ پوچھتے ہیں: حیض کا کیا حکم ہے؟ کہو، وہ ایک گندگی کی حالت ہے)

اور وہ احادیث بھی ہیں جو اس سلسلہ میں آئی ہیں۔ عنقریب ہم ان کا ذکر کریں گے۔

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض چار چیزوں سے عورتوں روک دیتا ہے:

۱۔ نماز کے فعل اور اس کے وجوب سے، یعنی حائضہ پر نماز کی قضا واجب نہیں ہے جب کہ روزوں کی قضا واجب ہے۔

۲۔ روزہ سے مگر اس کی قضا واجب ہے۔ حضرت عائشہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''ہمیں روزہ کی قضا کا حکم تھا جب کہ نماز کی قضا کا حکم نہیں تھا۔ بس خوارج کے ایک گروہ نے نمازوں کی قضا کو بھی واجب کہا ہے۔

۳۔ میرے خیال میں طواف سے، حضرت عائشہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول نے انہیں حج کے تمام ارکان کی ادائیگی کا حکم دیا تھا سوائے طواف کے۔

۴۔ شرم گاہ میں جماع کرنے سے، ارشاد خداوندی ہے:

فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ (البقرہ: ۲۲۲)

(پس حیض میں عورتوں سے الگ رہو)

علما نے مختلف مسائل میں اختلاف رائے کیا ہے، ہم ان میں سے مشہور مسائل کا ذکر کریں گے اور وہ پانچ ہیں:

## پہلا مسئلہ: حائضہ سے ہم بستری

حائضہ سے ہم بستری اور اس کی اباحت کی شکلوں میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حائضہ عورت کا صرف وہی حصہ جائز ہے جو پاجامہ سے اوپر ہے۔ امام سفیان ثوری اور امام داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ مرد پر صرف یہ واجب ہے کہ وہ خون کی جگہ سے پرہیز کرے۔



Marfat.com

اختلاف کی وجہ اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر ہیں اور آیت حیض کے مفہوم کا احتمال ہے۔ صحیح حدیثوں میں عائشہؓ، میمونہؓ اور ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ جب ان میں سے کسی کو حیض آتا تھا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم انہیں پاجامہ باندھنے کا حکم دیتے تھے پھر آپ اوپر سے مباشرت کر لیتے تھے۔ حدیث ثابت بن قیسؓ میں وارد ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِصْنَعُوا كُلَّ شَيْئٍ بِالحَائِضِ إلّاالنِّكَاح

(حائضہ عورت کے ساتھ ہر کام کر سکتے ہو سوائے جماع کے)

امام ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جب کہ وہ حیض سے تھیں، فرمایا:

اَكْشِفِيْ عَنْ فَخِذِكِ

(اپنی ران کھولو)

وہ کہتی ہیں کہ میں نے کھول دی۔ پھر آپ نے اپنا رخسار اور سینہ میری ران پر رکھا اور میں آپ پر جھک گئی یہاں تک کہ آپ کو گرمی آ گئی دراصل ٹھنڈک کی وجہ سے آپ تکلیف محسوس کر رہے تھے۔

آیت حیض کے احتمال کا معاملہ یہ ہے کہ اس آیت کو یا تو اس کے عموم پر محمول کیا جائے سوائے کہ کوئی دلیل خصوص پر مجبور کرے یا اسے باب عام میں جس سے خاص مراد لیا جاتا ہے، داخل کیا جائے کیوں کہ آیت کے الفاظ ہیں:

قُلْ هُوَ أَذًى

(کہہ دو کہ یہ ایک گندگی کی حالت ہے)

اَذیٰ (گندگی) خون کی جگہ ہی میں ہوتا ہے۔ جن فقہا نے اس سے عموم سمجھا ہے یعنی ان کے نزدیک واجب یہ ٹھہرا کہ اس قول کو اس کے عموم پر محمول کیا جائے تا آنکہ دلیل اس کی تخصیص کر دے انہوں نے حدیث کی روشنی میں پاجامہ کے اوپر کو اس سے مستثنیٰ کر دیا کیوں کہ اصول فقہ کے علما کے نزدیک حدیث سے کتاب الٰہی کی تخصیص کا جائز ہونا مشہور بات ہے۔

جن فقہا نے اُسے ایسے عام لفظ کے باب میں رکھا جس سے خاص مراد لیا جاتا ہے انہوں نے آیت قرآنی کو پاجامہ کے نیچے سے روکنے والے آثار پر ترجیح دی ہے اور انہیں اُن احادیث سے تقویت ملی ہے جو پاجامہ کے نیچے کی ممانعت کرنے والی حدیثوں سے متعارض ہیں۔

بعض لوگوں نے ان تمام احادیث میں اور آیت قرآنی کے اُس مفہوم میں تطبیق پیدا کی ہے جو الفاظ خطاب سے واضح ہے یعنی اس کا اَذیٰ (گندگی) ہونا۔ چنانچہ انہوں نے پاجامہ کے نیچے کی ممانعت کرنے والی احادیث کو کراہیت پر محمول کیا ہے اور اباحت کی احادیث اور آیت کے مفہوم کو جواز پر محمول کیا ہے اور اپنی تاویل کو اس بنیاد پر ترجیح دی ہے کہ سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ حائضہ کے جسم کا کوئی حصہ نجس نہیں ہے سوائے خون کی جگہ کے۔ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے جب کہ وہ حالت حیض میں تھیں، کہا کہ وہ چٹائی دے دیں۔ انہوں نے عرض کیا کہ میں حیض سے ہوں۔ آپ نے فرمایا:

إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ

(تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے)



Marfat.com

یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت عائشہؓ حالتِ حیض میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک میں کنگھی کرتی تھیں۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی ہے کہ

إنَّ المُؤمِنَ لاینجَسُ

(مسلمان نجس نہیں ہوتا)

## دوسرا مسئلہ: حالت طہر میں غسل سے پہلے حائضہ سے ہم بستری

حالت طہر میں غسل کرنے سے پہلے حائضہ سے ہم بستری کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور جمہور کا مسلک ہے کہ غسل کرنے سے پہلے حائضہ سے ہم بستری جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا خیال ہے کہ جائزہ ہے بشرطیکہ کی اکثر مدت یعنی دس دن گزار کر وہ طہر میں داخل ہوئی ہو۔ امام اوزاعی کی رائے ہے کہ اگر وہ اپنی شرم گاہ پانی سے دھولے تو اس سے ہم بستری کرنا جائز ہے۔ میری رائے ہے کہ ہر حائضہ جب حالت طہر میں داخل ہوگئی تو وہ طاہر ہوگئی۔ یہی امام ابومحمد بن حزم کا بھی مسلک ہے۔ اس اختلاف کی وجہ وہ احتمال ہے جو قولِ خداوندی میں موجود ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ (البقرہ: ۲۲۲)

(پھر جب وہ پاک ہوجائیں تو اُن کے پاس جاؤ اُس طرح جیسا کہ اللہ نے تم کو حکم دیا ہے)

آیت میں تـطھـرون سے آیا وہ طہر مراد ہے جو خونِ حیض کے رک جانے کو کہتے ہیں یا پانی سے پاکی حاصل کرنا مراد ہے؟ مزید یہ کہ اگر طہر سے مراد پانی سے پاکی حاصل کرنا ہے تو کیا پورے جسم کی طہارت مراد ہے یا محض شرم گاہ کی طہارت مراد ہے؟ لفظ طہر عرب اور شریعت مطہرہ میں تینوں معنوں کے لیے بولا جاتا ہے۔

جمہور نے اپنے مسلک کو اس بنا پر ترجیح دی ہے کہ تفعل کے صیغہ کا اطلاق مکلفین کے فعل پر ہوتا ہے دوسروں کے فعل پر نہیں۔ آیت تطھرون کا مفہوم پانی سے پاکی حاصل کرنا اُس طہر سے زیادہ واضح ہے جو محض خونِ حیض کے رکنے کا نام ہے یہ مسئلہ احتمالی ہے۔ جن لوگوں نے الفاظ قرآنی حتّٰی یَطْھُرْنَ سے مذکورہ تینوں معانی میں سے کوئی معنی مراد لیا ہے اُن پر واجب ہے کہ وہی معنی فـإذا تـطھرن سے مراد لیں۔ یہ ناممکن ہے یا بہت دشوار ہے کہ ایک آیت میں دو مختلف معانی کو جمع کیا جائے کہ حتّٰی یَطْھُرْنَ سے محض صفائی اور ستھرائی مراد لی جائے اور تـطھـرون سے پانی سے پاکی حاصل کرنا مراد لیا جائے جیسا کہ مالکی علما امام مالک کے حق میں استدلال کرتے ہیں۔ عربوں کی یہ عادت نہیں ہے کہ وہ حسب ذیل جملے استعمال کریں:

لا تُعطِ فلاناً درهمًا حتّٰی یدخلَ الدَّارَ فإذا دَخلَ المَسجِدَ فَأعْطِهِ دِرْهمًا.

(فلاں کو کوئی درہم نہ دو جب تک کہ وہ گھر میں داخل نہ ہوجائے۔ پس جب وہ مسجد میں داخل ہوجائے تو اسے درہم دے دو)

بلکہ وہ اس طرح کہتے ہیں:

وَإذَا دَخلَ الدَّارَ فَأعْطِهِ دِرْهمًا.

(جب وہ گھر میں داخل ہوجائے تو اسے درہم دے دو)

کیوں کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے مفہوم کی تاکید کے لیے ہے۔ جو لوگ حتّٰی یَطْھُرْنَ سے محض صفائی اور فـإذا تطھرن سے

پانی سے غسل مراد لیتے ہیں وہ گویا اس طرح کا جملہ استعمال کرتے ہیں جو اوپر گزرا

لا تعطِ فلانا دِرْهمًا حتّٰى يَدخُلَ الدَّارَ فإذَا دَخَلَ المَسجِدَ فَاعْطِهِ دِرْهمًا.

اور اس کے جملوں کا استعمال کلام عرب میں نہیں، سوائے اس کے کہ آیت میں محذوف و مقدر مانا جائے اور اسے کھولنے کے بعد کلام کی صورت کچھ اس طرح واقع ہو

وَلاتقربُو هُنَّ حتّٰى يَطهُرْنَ وَيَتطهَّرْنَ فإذَا تَطهَّرْنَ فَأتو هُنَّ مِنْ حَيْثُ أمَرَكُمُ اللّٰه.

اس محذوف کو مقدر ماننے کی کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اس استدلال کے کہ تطہرن کا لفظ غسل کے معنی میں واضح ہے اور یہی دلیل ہے مگر اس سے متصادم ہے آیت میں عدم حذف کا نمایاں ہونا کیوں کہ حذف مجاز ہے اور کلام کے مجازی معنی کے بجائے اس کے حقیقی مفہوم کو اختیار کرنا زیادہ واضح اور مناسب ہے۔ اسی طرح مجتہد کا فرض ہے کہ جب وہ اس طرح کے مقامات تک پہنچے تو دونوں ظواہر کے درمیان موازنہ کرے اور جو راجح قرار پائے اس پر عمل کرے۔ یہاں دونوں ظواہر سے میری مراد یہ ہے کہ فـاذا تـطهـرن میں طہر کا لفظ غسل کے مفہوم میں متبادر ہے اور آیت میں حذف کو نہ ماننا اظہر ہے اب ان دونوں کے درمیان وہ قیاس سے کام لے چاہے تو تـطهـرن کو اس کے ظاہری مفہوم محض صفائی پر محمول کرے یا آیت میں حذف کو مقدر تسلیم کرے اور فـاذا تطهرن کو غسل کے معنی میں لے یا دونوں کے درمیان موازنہ کرے اور جو زیادہ واضح محسوس ہو اسی کے مطلب دوسرے لفظ کی تاویل کرے اور اس کا عمل اس بات پر ہو کہ آیت میں دونوں لفظ ایک ہی معنی پر دلالت کرتے ہیں یعنی یا تو محض صفائی پر دلالت کرتے ہیں یا بس غسل پر۔ فقہی بحث ونظر کے مزاج میں ان چیزوں کے بارے میں اس سے زیادہ رسائی ممکن نہیں ہے۔ اس پر تدبر کیجیے۔ اس طرح کے حالات میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر مجتہد راہ راست پر ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس مسئلہ میں حیض کے اکثر ایام کا جو اعتبار کیا، وہ ضعیف ہے۔

## تیسرا مسئلہ: حالت حیض میں ہم بستری کا حکم

فقہا نے اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو حالت حیض میں اپنی بیوی سے جماع کرے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: وہ اللہ سے مغفرت طلب کرے اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: وہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرے۔ اہل حدیث علما کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر اس نے جریانِ خون کے درمیان ہم بستری کی تو ایک دینار صدقہ کرے اور اگر خون رک جانے پر ہم بستری کی ہے تو نصف دینار صدقہ کرے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کی صحت یا ضعیف میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حالت حیض میں اپنی بیوی سے ہم بستری کرنے والا ایک دینار صدقہ کرے۔ دوسری روایت میں نصف دینار کے الفاظ ہیں۔ اس طرح حدیث ابن عباسؓ میں مروی ہے کہ اگر خون میں وطی کرے تو اس پر ایک دینار واجب ہے اور اگر خون کے رکنے پر وطی کرے تو نصف دینار ہے۔ ایک حدیث میں ایک دینار کا ۲/۵ صدقہ کرنے کا حکم ہے یہی امام اوزاعی کا مسلک ہے۔ جن فقہا کے نزدیک ان میں سے کوئی حدیث صحیح ہے اُس پر انہوں نے عمل کیا ہے۔ اور جن لوگوں کے نزدیک ان میں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہے انہوں نے اس اصول پر عمل کیا ہے کہ حکم ساقط رہتا ہے جب تک کہ کسی دلیل سے وہ ثابت نہ ہو۔ یہ جمہور کا مسلک ہے۔

## چوتھا مسئلہ: مستحاضہ کا حکم

مستحاضہ کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض علما نے اس پر صرف ایک غسل کو واجب کہا ہے جب کہ عورت مشاہدہ کرے کہ اُن علامتوں میں سے کسی علامت کے ذریعہ اس کا حیض رک گیا ہے جن پر گفتگو ہو چکی ہے اور جو علما کے نزدیک الگ الگ ہیں مستحاضہ پر ایک غسل کو واجب قرار دینے والے دو گروہوں میں منقسم ہو گئے: ایک گروہ نے ہر نماز کے وقت اس پر وضو کو واجب کہا ہے اور دوسرے گروہ نے واجب کے بجائے مستحب کہا ہے۔ مستحاضہ پر ایک غسل کو واجب کہنے والے امام مالک، امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اور اکثر فقہا ہیں۔ ان میں سے بیشتر نے ہر نماز کے وقت وضو کو واجب قرار دیا ہے۔ بعض نے مستحاضہ پر وضو کو لازم کیا ہے مگر مستحب کے طور پر، یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

ان کے علاوہ کچھ دوسرے فقہا کی رائے ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت غسل کرے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ غسل کو عصر کے اول وقت تک مؤخر کرے پھر غسل کر کے جمع بین الصلواتین کرے۔ اسی طرح مغرب کو اس کے آخری وقت اور عشا کے اول وقت تک مؤخر کرے اور دوبارہ غسل کر کے جمع کرے پھر صبح کی نماز کے لیے تیسری بار غسل کرے، اس طرح چوبیس گھنٹہ میں تین بار غسل کرنا اس پر واجب قرار دیا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک ایک دن اور ایک دن میں اُس پر صرف واجب ہے۔ اس گروہ کے بعض لوگوں نے غسل کے لیے وقت کی تعیین نہیں کی ہے یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے اور بعض لوگوں نے ایک طہر سے دوسرے طہر تک غسل کرنے کی رائے ظاہر کی ہے۔ خلاصہ کے طور پر اس میں چار اقوال ہیں:

۱۔ مستحاضہ پر خون بند ہونے کے وقت صرف ایک غسل واجب ہے۔
۲۔ ہر نماز کے لیے غسل واجب ہے۔
۳۔ ایک دن اور ایک رات میں تین بار غسل کرنا واجب ہے۔
۴۔ ایک دن اور ایک رات میں صرف ایک غسل واجب ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں مختلف احادیث کا ورود اور ان کے ظواہر کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں چار مشہور احادیث ہیں ایک حدیث کی صحت پر اتفاق ہے اور تین احادیث کی صحت میں اختلاف ہے۔ متفقہ حدیث، حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ ہے وہ کہتی ہیں: فاطمہ بنت ابو حبیشؓ رسول اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول، مجھے استحاضہ ہے اور میں طاہر نہیں ہو پاتی، کیا میں مستقل نماز چھوڑے رہوں؟ آپؐ نے فرمایا:

لاَ، إِنَّمَا ذَالِکَ عِرْقٌ وَلَیْسَتْ بِالْحَیْضَةِ فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَیْضَةُ فَدَعِی الصَّلٰوۃَ وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِی عَنْکِ الدَّمَ وَصَلِّی.

(نہیں، یہ تو بس رطوبت ہے حیض نہیں ہے۔ جب حیض آئے نماز چھوڑ دو اور جب چلا جائے تو خون کو دھو دو اور نماز پڑھ لو)

بعض روایتوں کے الفاظ ہیں:

وَتَوَضَّئِی لِکُلِّ صَلٰوۃٍ.

(اور ہر نماز کے لیے وضو کر لیا کرو)



Marfat.com

اس اضافہ کی تخریج بخاری ومسلم نے نہیں کی ہے۔امام ابوداؤد نے اس کی تخریج کی ہے اور محدثین کے ایک گروہ نے دونوں کو صحیح کہا ہے۔

دوسری حدیث حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی زوجہ حضرت ام حبیب بنت جحشؓ کے واسطہ سے حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ ہے کہ ام حبیبہ مستحاضہ ہوئیں تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا۔اس حدیث کی سند انہی الفاظ میں اسحاق نے زہری سے بیان کی ہے۔زہری کے تمام اصحاب نے ان سے جو روایت بیان کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں "انہیں مستحاضہ ہوا تو انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا۔آپؐ نے فرمایا: یہ تو محض رطوبت ہے حیض نہیں ہے"۔اور انہیں حکم دیا کہ غسل کر کے نماز پڑھیں۔چنانچہ وہ ہر نماز کے لیے غسل کرتی تھیں اس وجہ سے نہیں کہ آپؐ کے الفاظ یہ منقول تھا بلکہ اس وجہ سے کہ انہوں نے اس حکم سے یہی سمجھا تھا" اس طریق سے امام بخاری نے اس کی تخریج کی ہے۔

تیسری حدیث اسماء بنت عمیسؓ کی روایت کردہ ہے۔انہوں نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول، فاطمہ بنت ابوحبیشؓ کو استحاضہ ہو گیا ہے؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لتغتسلْ للظُّهر والعَصر غسْلاً واحدًا ولِلمغربِ والعِشاءِ غُسلاً واحِدً وتَغتَسِلُ لِلفَجرِ وَتَتَوَضَّأ فِيمَا بَينَ ذَالِکَ.

(وہ ظہر اور عصر کے لیے ایک بار غسل کریں،مغرب اور عشاء کے لیے ایک بار غسل کریں اور فجر کے لیے غسل کریں اور اس کے درمیان وضو کریں)

امام داؤد نے اس کی تخریج کی ہے اور ابومحمد بن حزم نے اسے صحیح کہا ہے۔

چوتھی حدیث حضرت حمنہ بنت جحشؓ کی روایت کردہ ہے کہ اس کے الفاظ ہیں "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اختیار دیا کہ وہ تمام نمازیں ایک غسل سے ادا کریں جب کہ وہ دیکھ لیں کہ حیض کا خون رک گیا ہے یا ایک دن اور ایک رات میں تین مرتبہ غسل کر لیں" جیسا کہ اسماء بنت عمیسؓ کی روایت میں ہے۔مگر اس حدیث میں بظاہر وجوب معلوم ہوتا ہے اور حدیث حمنہؓ میں اختیار متبادر ہے۔

ان احادیث کے متبادر مفہوم میں اختلاف ہوا تو فقہا نے چار مسالک اختیار کیے:

۱۔ نسخ کا مسلک

۲۔ ترجیح کا مسلک

۳۔ جمع وتطبیق کا مسلک

۴۔ بنا کا مسلک: جمع اور بنا میں فرق یہ ہے کہ بنا کرنے والا کوئی تعارض نہیں محسوس کرتا کہ دو حدیثوں کو جمع کرے اور جامع ظاہر میں تعارض محسوس کرتا ہے۔اس پر غور کیجیے یہ واضح فرق ہے۔

ترجیح کا مسلک اختیار کرنے والوں میں جس نے فاطمہ بنت حبیشؓ کی حدیث پر عمل کیا کیوں کہ اس کی صحت پر اتفاق ہے، اس نے اس حدیث کے ظاہر پر توجہ دی یعنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم نہیں دیا نہ ایک غسل سے تمام نمازوں کو جمع کرنے کا حکم دیا نہ ان مسالک میں سے کسی کو اختیار کرنے کی تلقین کی۔امام مالک ابوحنیفہ، امام شافعی اور ان کے اصحاب کا مسلک یہی ہے۔



Marfat.com

جن فقہا کے نزدیک اس حدیث کا اضافہ صحیح ہے یعنی ہر نماز کے لیے وضو کرنے کے حکم کا اضافہ، انہوں نے اسے واجب قرار دیا ہے اور جن کے نزدیک یہ اضافہ درست نہیں ہے انہوں نے اسے واجب نہیں کیا ہے۔

بنا کا مسلک اختیار کرنے والوں نے کہا کہ حدیثِ فاطمہؓ اور حدیثِ ام حبیبہؓ جس کے راوی ابن اسحاق ہیں، کے درمیان سرے سے کوئی تعارض نہیں ہے اور حدیثِ ام حبیبہؓ میں حدیثِ فاطمہؓ پر جو اضافہ ہے تو حدیثِ فاطمہؓ اس کے جواب میں آئی ہے کہ آیا حیض کا خون نماز کے لیے مانع ہے یا نہیں؟ تو اللہ کے رسولؐ نے فرمایا کہ وہ حیض نہیں ہے جو نماز کے لیے مانع ہو، اس میں آپؐ نے ہر نماز کے لیے غسل کے وجوب کا حکم نہیں دیا ہے نہ حیض کا خون رکنے پر غسل کا حکم دیا ہے۔ اور حدیثِ ام حبیبہؓ میں آپؐ نے انہیں ایک بات کا حکم دیا ہے اور وہ ہے ہر نماز کے لیے غسل کرنا۔

جمہور فقہا کہہ سکتے ہیں کہ وقتِ ضرورت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے اگر ہر نماز کے لیے غسل واجب ہوتا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ضرورت بتاتے۔ کسی مدعی کا یہ دعویٰ بھی بعید ہے کہ وہ اس سے پہلے سے واقف تھیں جب کہ وہ حیض اور استحاضہ کے درمیان فرق سے بھی ناواقف تھیں۔ حیض کا خون منقطع ہونے پر واجب غسل سے اللہ کے رسولؐ کا انہیں باخبر نہ کرنا اس قول حدیث میں شامل ہے کہ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ (یہ حیض نہیں ہے) کیوں کہ حدیثِ نبوی سے یہ معلوم تھا کہ حیض کے رکنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ آپؐ نے انہیں اس کی خبر نہیں دی کیوں کہ وہ اسے جانتی تھیں۔ ہر نماز کے لیے غسل کے وجوب کے حکم میں یہ صورت نہیں ہے سوائے اس کے کہ کوئی دعویٰ کرے کہ یہ اضافہ پہلے ثابت نہ تھا۔ اس کا اثبات بعد میں ہوا ہے پھر یہیں سے وہ مشہور مسئلہ نکلتا ہے کہ اضافہ ناسخ ہوگا یا نہیں؟ حدیث فاطمہؓ کے بعض طرق میں وارد ہے کہ اللہ کے رسول نے انہیں غسل کا حکم دیا تھا۔ یہ معاملہ ہے ترجیح اور بنا کے مسالک اختیار کرنے والے فقہا کا۔

نسخ کا مسلک اختیار کرنے والوں نے کہا کہ اسما بنت عمیسؓ کی حدیث ام حبیبہؓ کی حدیث کو منسوخ کر رہی ہے اور استدلال کی بنیاد حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ "سہلہ بنت سہیلؓ کو استحاضہ ہوا اور اللہ کے رسول نے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا مگر جب انہیں مشقت محسوس ہوئی تو اللہ کے رسول نے حکم دیا کہ ظہر اور عصر کو ایک غسل سے جمع کر لیں اور مغرب اور عشا کو ایک غسل سے جمع کر لیں اور صبح کی نماز کے لیے تیسری بار غسل کر لیں۔"

جمع و تطبیق کا مسلک اپنانے والے حضرات نے کہا، فاطمہ بنت جیشؓ کی حدیث اس عورت پر محمول کی جائے گی جو ایام استحاضہ سے ایام حیض کو الگ کر سکے اور حدیث ام حبیبہؓ کو اُس عورت پر محمول کیا جائے گا جو اس سے واقف نہ ہو اور اسے بطور احتیاط ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا گیا کیوں کہ اس کا احتمال ہے کہ جب وہ نماز کے لیے تیار ہو تو حالت طہر میں ہو اس لیے ہر نماز کے لیے غسل کرنا اس پر واجب قرار دیا گیا۔ اسماء بنت عمیسؓ کی حدیث کو اس عورت پر محمول کیا جائے جو حیض کے ایام کو استحاضہ کے ایام سے الگ نہ کر سکتی ہو مگر بعض اوقات حیض کا خون رک جاتا ہو۔ جب اس عورت کا حیض رکے اس پر غسل واجب ہوگا اور اس غسل سے دو نمازیں پڑھ لے گی۔

ایک گروہ حدیثِ اُم حبیبہؓ اور حدیثِ اسماءؓ کے درمیان اختیار کا قائل ہے اور حدیث حمنہ بنت جحشؓ سے استدلال کرتا ہے جس کے الفاظ میں "أَنَّ رَسُولُ اللّٰهِ خَيَّرَهَا" (اللہ کے رسول نے انہیں اختیار دیا تھا)۔ اس گروہ کے بعض لوگ کہتے ہیں کہ انتخاب و اختیار کا حق اُس عورت کو ہوگا جو اپنے ایام حیض سے ناواقف ہے۔ اسی گروہ کے بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اختیار ہر مستحاضہ کو ہے خواہ اپنے ایام حیض سے واقف ہو یا ناواقف ہو۔ یہ اس مسئلہ میں پانچواں قول ہے۔ مگر حدیث حمنہ بنت جحشؓ میں جو اختیار دیا گیا ہے وہ



Marfat.com

ایک ہی غسل سے تمام نمازیں ادا کرنے اور ایک دن اور ایک رات میں تین بار غسل کرنے کے درمیان ہے۔ بعض فقہائے روزانہ ایک بار غسل کرنے کو واجب کہا ہے انہوں نے شاید محض شک کی بنیاد پر کہا ہے مجھے نہیں معلوم کہ اس کے حق میں کوئی حدیث ہے۔

## پانچواں مسئلہ: مستحاضہ سے ہم بستری کا جواز

مستحاضہ سے ہم بستری کے جواز کے سلسلہ میں علما نے تین اقوال کے مطابق اختلاف کیا ہے:

ایک قول کے مطابق اس سے ہم بستری جائز ہے۔ عام فقہا کا یہی مسلک ہے۔ یہی ابن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ اور تابعین کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔

دوسرے قول کے مطابق مستحاضہ سے ہم بستری جائز نہیں ہے۔ یہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ امام نخعی اور حکم کا بھی یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول ہے کہ مرد مستحاضہ سے ہم بستری نہ کرے سوائے اس کے ایک لمبی مدت لگ جائے۔ امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے۔ اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ مستحاضہ کو نماز پڑھنے کی جو اجازت دی گئی ہے وہ فرضیت نماز کی بنا پر اس کے لیے رخصت ہے یا یہ اجازت اس لیے ہے کہ مستحاضہ طاہر اور پاک عورت کے حکم میں ہے؟ جن لوگوں نے اسے رخصت قرار دیا انہوں نے اس کے شوہر کو ہم بستری کی اجازت نہیں دی اور جنہوں نے مستحاضہ کو طاہر قرار دیا انہوں نے ہم بستری کو مباح کہا۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے۔ مدت کی طوالت اور عدم طوالت میں جو تفریق کی گئی ہے وہ محض استحسان ہے۔

Marfat.com

# كتاب التيمم

اس کتاب کے اصولی مباحث پر گفتگو سات ابواب پر مشتمل ہوگی:

باب(۱) : اُس طہارت کی معرفت جس کا یہ بدل ہے

باب(۲) : تیمّم کن لوگوں کے لیے جائز ہے؟

باب(۳) : تیمّم کے جواز کی شرائط

باب(۴) : تیمّم کی صفت

باب(۵) : تیمّم کس چیز سے کیا جائے؟

باب(۶) : تیمّم کے نواقض

باب(۷) : اُن چیزوں کی معرفت جس کے لیے تیمّم شرط ہے

Marfat.com

Marfat.com

# باب ۔ ۱

# اُس طہارت کی معرفت جس کا یہ بدل ہے

علما کا اتفاق ہے کہ یہ طہارت (تیمم) چھوٹی طہارت کا بدل ہے البتہ بڑی طہارت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ وہ دونوں تیمم کو بڑی طہارت کا بدل نہیں سمجھتے تھے اور حضرت علیؓ وغیرہ اور صحابہ کرامؓ اسے بڑی طہارت کا بدل سمجھتے تھے۔ عام فقہا کا یہی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب آیت تیمم میں احتمال ہے اور یہ کہ جنبی کے لیے تیمم کے سلسلہ میں وارد احادیث اُن کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ آیت تیمم کے الفاظ فلم تجدوا ماءً فتیمموا میں اس بات کا احتمال ہے کہ تجدوا کے ضمیر کا مرجع وہ محدث ہو جسے چھوٹا حدث لاحق ہوا ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ دونوں کی طرف ایک ساتھ ضمیر لوٹے۔ جن فقہاء کے نزدیک آیت میں ملامسته کے معنی جماع کے ہیں اُن کے نزدیک بیک وقت دونوں کی طرف ضمیر کا لوٹنا زیادہ نمایاں ہے۔ اور جن فقہاء کے نزدیک ملامسه کے معنی ہاتھ سے چھونے کے ہیں ان کے نزدیک زیادہ واضح یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع وہ محدث ہو جس کو صرف چھوٹا حدث لاحق ہوا ہے کیوں کہ ضمائر کا حال یہ ہے کہ وہ ہمیشہ قریب ترین مذکورہ کی طرف لوٹتی ہیں سوائے اس کے کہ آیت میں تقدیم و تاخیر کو مقدر مانا جائے اور آیت کی ترکیب کچھ اس طرح ہو:

يـا أيُّهـا الَّـذِيـنَ آمَـنُـوا إذَا قُمتُم إلَى الصَّلٰوة أوجآءَ أحدٌ مِنكُم مِّنَ الغَائِطِ أولامستمُ النِّسَاءَ فَاغسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأيدِيَكُمْ إلَى المَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرءُوسِكُم وَأرجلكم إلَى الكعبينِ وَإنْ كُنتُم جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإنْ كُنتُم مَرضَى أوعَلٰى سَفَرٍ فَلَم تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا.

مگر اس طرح کی تقدیم و تاخیر مناسب نہیں ہے سوائے اس کے کہ کوئی دلیل ہو۔ تقدیم و تاخیر تو مجاز ہے اور کلام کو حقیقت پر محمول کرنا مجاز سے اولیٰ ہے۔ گمان کیا جاتا ہے کہ آیت میں کوئی چیز ہے جو تقدیم و تاخیر کی متقاضی ہے اور وہ یہ ہے کہ آیت کو اس کی ترتیب پر محمول کرنا اس امر کو واجب کرتا ہے کہ مرض اور سفر دو حدث ہے۔ مگر اس کی ضرورت نہیں پڑے گی اگر اؤ کو واؤ کے معنی میں لیا جائے اور یہ کلام عرب میں موجود ہے جیسے شاعر کہتا ہے:

وكان سيان أن لايسر حوانعما　　　أو يسر حوه بهاو اغبرت السرح

(اور برابر تھا کہ وہ کسی اونٹ کو چرنے کے لیے نہ چھوڑتے یا سارے اونٹوں کو چھوڑ دیتے اور صحن غبار آلود ہو جاتا)

یہاں أوْ اور واؤ کے معنی میں ہے جیسے کہا جاتا ہے سيّان زيدٌ و عمروٌ (زید اور عمرو دونوں برابر ہیں)

یہ ایک سبب تھا جس نے اس مسئلہ میں اختلاف کو ناگزیر بنایا۔

اس سیاق میں وارد احادیث کے سلسلہ میں علما نے شک وشبہ کا اظہار کیا ہے۔ ایک حدیث کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم دونوں



Marfat.com

نے کی ہے کہ ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس آیا۔ اس نے کہا: میں جنبی ہو جاؤں اور پانی نہ ملے؟ آپ نے کہا: نماز نہ پڑھو۔ حضرت عمارؓ نے کہا: امیر المومنین، کیا آپ کو یاد نہیں کہ ہم دونوں ایک سریہ میں تھے۔ ہم جنبی ہو گئے اور ہمیں پانی دستیاب نہ ہوا آپ نے نماز نہیں پڑھی مگر میں نے مٹی میں لوٹ پوٹ کر نماز پڑھ لی؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں سن کر فرمایا:

تمھارے لیے اتنا ہی کافی تھا کہ مٹی پر ہاتھ مارتے پھر ان میں پھونکتے اور چہرے اور ہاتھوں پر ان سے مسح کر لیتے۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ بول پڑے: اے عمار، اللہ سے ڈرو، حضرت عمارؓ بولے: اگر آپ کی مرضی ہو تو میں یہ حدیث نہ بیان کروں"۔

بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: ہم تمہیں ذمہ دار قرار دیتے ہیں جس کی ذمہ داری تم نے خود اوڑھ لی ہے۔

امام مسلم نے شقیق سے تخریج کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں عبداللہ بن مسعودؓ اور ابو موسیٰؓ کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا کہ ابو موسیٰؓ نے پوچھا: اے عبدالرحمن، تمہاری کیا رائے ہے ایک شخص کو جنابت لاحق ہو جائے اور اسے پانی دستیاب نہ ہو تو نماز کے لیے وہ کیا کرے؟ حضرت عبداللہؓ نے ابو موسیٰؓ سے کہا: وہ تیمم نہ کرے خواہ اسے ایک ماہ پانی نہ ملے۔ ابو موسیٰؓ نے کہا: پھر سورہ المائدہ کی اس آیت کا مطلب کیا ہوگا فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدًا طيبًا (پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرو) حضرت عبداللہؓ نے جواب دیا: اگر اس آیت میں انہیں رخصت دے دی جائے تو پانی ٹھنڈا ہونے کی صورت میں وہ مٹی سے تیمم کرنے لگیں گے۔ ابو موسیٰؓ نے کہا: کیا آپ نے عمارؓ کا قول نہیں سنا؟ اور پھر انہوں نے اوپر کی حدیث کا تذکرہ کیا۔ عبداللہؓ نے ان سے کہا: کیا آپ نے دیکھا نہیں، عمرؓ عمارؓ کے قول سے مطمئن نہیں ہوئے؟

مگر جمہور کی رائے ہے کہ یہ حضرت عمارؓ اور حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ امام بخاری نے ان دونوں کی تخریج کی ہے اور یہ کہ حضرت عمرؓ کے بھول جانے سے حدیث عمارؓ پر عمل کا وجوب ساقط نہیں ہوتا۔ انہوں نے جنبی اور حائضہ کے لیے تیمم کے جواز پر استدلال مندرجہ ذیل حدیث کے عموم سے بھی کیا ہے۔

جُعِلَتْ لِی الأَرْضُ مَسْجِدًا وَّطَهُورًا.

(میرے لیے روئے زمین سجدہ گاہ اور باعث طہارت بنادی گئی ہے)

عمران بن حصینؓ کی روایت کردہ حدیث یہ ہے: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ الگ تھلگ ہے، نماز با جماعت، میں شامل نہیں ہے تو آپ نے پوچھا: اے فلاں، کیا تمہارے لیے کافی نہیں ہے کہ لوگوں کے ساتھ نماز پڑھو؟ اس نے جواب دیا: اے اللہ کے رسول، مجھے جنابت لاحق ہوگئی ہے اور پانی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا:

عَلَيْكَ بِالصَّعِيْدِ فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ.

(مٹی استعمال کرو یہ تمہارے لیے کافی ہے)

اس احتمال کی وجہ سے علما میں اختلاف ہو گیا کہ جس شخص کو پانی میسر نہیں ہے وہ اپنی بیوی سے ہم بستری کرے یا نہیں؟ یعنی کیا جنبی کے لیے تیمم کرنا جائز ہے۔



Marfat.com

# باب۔۲

# تیمّم کن لوگوں کے لیے جائز ہے

علما کا اجماع ہے کہ تیمم دو طرح کے آدمیوں کے لیے جائز ہے: مریض اور مسافر جب کہ انہیں پانی نہ ملے۔ اور چار آدمیوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔

۱۔ مریض، جسے پانی دستیاب ہو مگر استعمال سے اندیشہ ہو۔

۲۔ مقیم، جسے پانی نہ ملے۔

۳۔ تندرست مسافر، جسے پانی فراہم ہو مگر اس تک رسائی میں خوف مانع ہو۔

۴۔ وہ شخص جسے ٹھنڈک کی شدت سے پانی کے استعمال سے خطرہ ہو۔

اس مریض کے بارے میں جسے پانی دستیاب ہو مگر اس کے استعمال سے اندیشہ ہو، جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے اسی طرح وہ تندرست شخص جسے پانی کی ٹھنڈک کی وجہ سے ہلاک ہونے یا شدید مرض میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو یا وہ شخص جو پانی تک پہنچنے کے لیے خوف محسوس کر رہا ہو، ان تمام لوگوں کے لیے جمہور کے نزدیک تیمم کرنا جائز ہے مگر اکثر فقہا یہ بھی کہتے ہیں کہ جب پانی مل جائے تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ مریض یا عام آدمی تیمم نہیں کرے گا اگر پانی موجود ہے۔

مقیم صحت مند شخص جسے پانی نہ ملے، اس کے بارے میں امام مالک، امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کے لیے تیمم جائز ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مقیم صحت مند شخص کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہے خواہ پانی نہ ملے۔

انہی چاروں مسائل میں اختلاف ہے اور یہ اس باب کے لیے اصول وقواعد کا درجہ کہتے ہیں۔ ایسا مریض جسے پانی کے استعمال سے اندیشہ ہو، اس کے لیے تیمم کے جواز میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ آیت قرآنی:

وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ

(اور اگر تم مریض ہو یا سفر پر ہو)

میں کوئی محذوف مقدر ہے یا نہیں؟ جن لوگوں نے حذف کو تسلیم کیا ہے اور کلام کی ترکیب اس طرح بنائی ہے

وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ لَا تَقْدِرُونَ عَلَىٰ اِسْتِعْمَالِ الْمَاءَ

(اور اگر تم مریض ہو پانی کے استعمال پر قادر نہیں)

اور آیت قرآنی فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً میں ضمیر کا مرجع صرف مسافر کو مانا ہے۔ انہوں نے پانی کے استعمال سے خائف مریض کے لیے تیمم کی اجازت دی ہے۔ اور جن لوگوں نے فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً میں ضمیر کا مرجع مریض اور مسافر دونوں کو مانا ہے اور آیت میں کسی حذف کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ انہوں نے مریض کے لیے جب کہ اس کے لیے پانی دستیاب ہو، تیمم کی اجازت نہیں دی ہے۔

مقیم جسے پانی دستیاب نہ ہو، کے سلسلہ میں علما کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فَلَمْ تَجِدُوا میں اس بات کا احتمال ہے کہ ضمیر کا



Marfat.com

مرجع حاضر و مسافر دونوں قسم کے محدثین ہوں یا اس کا مرجع صرف مسافر ہوں۔ جن فقہانے اس کا مرجع تمام محدثین کو قرار دیا ہے انہوں نے مقیم افراد کے لیے تیمم کو جائز مانا ہے اور جنہوں نے اس کا مرجع صرف مسافروں کو مانا ہے یا مریضوں اور مسافروں کو جانا ہے انہوں نے اُس مقیم کو تیمم کی اجازت نہیں دی ہے جسے پانی دستیاب نہ ہو۔

پانی تک رسائی کے لیے اندیشہ ناک شخص کے بارے میں علما کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اسے اُس شخص پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں جسے پانی میسر نہ ہو؟ پانی کی ٹھنڈک سے خائف صحت مند شخص کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اسے اُس مریض پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں جو پانی کے استعمال سے ڈرتا ہو؟

مریض کے لیے تیمم کے جواز کے قائل فقہانے اپنے مسلک کو ترجیح حدیث جابرؓ کی وجہ سے دی ہے جو اُس زخمی شخص کے بارے میں ہے جس نے غسل کر لیا اور اس کا انتقال ہوا۔ اللہ کے رسول نے ایسے شخص کے لیے مسح کو جائز قرار دیا اور فرمایا:

قَتَلُوهُ، قَتَلَهُمُ اللّٰهُ.

(انھوں نے اسے قتل کر دیا اللہ انہیں ہلاک کرے)

اس تندرست شخص کو جو پانی کی ٹھنڈک سے اندیشہ محسوس کرتا ہو، مریض پر قیاس کرنے کے مسلک کو علما نے اس روایت کی وجہ سے ترجیح دی ہے جو عمرو بن عاصؓ سے مروی ہے۔ ایک شدید ٹھنڈک کی رات میں وہ جنبی ہوئے تو تیمم کیا اور اللہ کے اس ارشاد کی تلاوت کی:

وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا (النساء: ۲۹)

(اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔ یقین مانو کہ اللہ تمہارے اوپر مہربان ہے۔)

اُس نے اس کا تذکرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپؐ نے کوئی سختی نہیں کی۔



Marfat.com

# باب ۔۳

# تیمّم کے جواز کی شرائط

تیمم کے جواز کی شرائط کی معرفت تین اصولی مسائل سے متعلق ہے۔

۱۔ اس طہارت کے لیے نیت شرط ہے یا نہیں؟

۲۔ پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم کے جواز کے لیے کیا تلاش وطلب مشروط ہے؟

۳۔ تیمم کے جواز کے لیے وقت کی شرط ہے یا نہیں؟

## پہلا مسئلہ: نیت کی شرط

جمہور کی رائے ہے کہ نیت شرط ہے کیوں کہ یہ خالص عبادت ہے جس کا مطلب ضروری نہیں ہے کہ قابل فہم ہو۔امام زفر کی ایک شاذ رائے ہے کہ نیت اس میں شرط نہیں ہے اور یہ عبادت نیت کی محتاج نہیں ہے۔ایک قول یہ امام اوزاعی اور حسن بن حی سے بھی منقول ہے اور یہ ضعیف ہے۔

## دوسرا مسئلہ: طلب کی شرط

امام مالک نے طلب کی شرط لگائی ہے۔یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ مشروط نہیں ہے۔اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا وہ شخص جس کو بغیر تلاش وطلب کے پانی نہ ملا اُس پر فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً کا اطلاق ہوگا؟

سچی بات یہ ہے کہ جس شخص کو پانی نہ ہونے کا یقین ہو خواہ یہ یقین طلب اور تلاش سے حاصل ہوا ہو یا اس کے بغیر، اس پر فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً کا اطلاق ہوگا۔محض ظن وگمان کی بنیاد پر جو فیصلہ کرلے اس پر اس کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔اس لیے مسلک مالکی کا یہ قول ضعیف ہے کہ ایک ہی جگہ میں پانی تلاش کرتا رہے اگر چہ آغاز میں پانی نہ ہونے کے قطعی علم کے ہونے کی وجہ سے تلاش کرنے کی اُن کی شرط قوی ہے۔

## تیسرا مسئلہ: وقت کی شرط

دخول وقت کی شرط بعض علما نے لگائی ہے اُن میں امام مالک اور امام شافعی ہیں۔بعض علما نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے ان میں امام ابوحنیفہ، اہل ظاہر اور اصحاب مالک میں سے ابن شعبان ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت تیمم کا ظاہر مفہوم کیا اس بات کا متقاضی ہے کہ وضو اور تیمم اسی وقت جائز ہو جب کہ وقت ہو جائے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ (المائدہ: ٦)



Marfat.com

(اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو)

آیت میں وضو اور تیمم کو اُس وقت واجب بتایا ہے جب کہ نماز کے لیے کھڑا ہونا واجب ہو یعنی جب وقت ہو جائے۔ اس سے تیمم اور وضو کا حکم وہی ہوا جو نماز کا حکم ہے یعنی جس طرح نماز کے درست ہونے کے لیے وقت کی شرط ہے اسی طرح وضو اور تیمم کی صحت کے لیے وقت کی شرط ہے مگر شریعت نے وضو کی تخصیص کی ہے اس لیے تیمم اپنی اصل پر باقی رہا۔

یا آیت تیمم کا ظاہر وقت کا متقاضی نہیں؟ اور آیت اذا قمتم الیٰ الصلوۃ کا مطلب ہے۔

اِذَا اَرَدْتُمُ الْقِيَامَ اِلَى الصَّلٰوةِ.

(جب تم نماز کے لیے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو)

پھر یہ نکتہ بھی ہے کہ اگر آیت میں محذوف کو نہ مانا جائے تو اس سے یہی مفہوم نکلے گا کہ نماز واجب ہونے کے وقت ہی وضو اور تیمم واجب ہے۔ اگر وقت سے پہلے وضو اور تیمم کر لیا تو کافی نہ ہوگا سوائے اس کے کہ دونوں کو نماز پر قیاس کیا جائے۔ اس لیے بہتر یہی ہے کہ سبب اختلاف نماز پر تیمم کے قیاس کو مانا جائے۔ مگر اس میں ضعف ہے کیوں کہ وضو پر تیمم کو قیاس کرنا زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔

اس مسئلہ پر غور کیجیے یہ کمزور ہے۔ یعنی تیمم کی درستگی کے لیے وقت کی شرط رکھنا اور اسے موقت عبادات میں شمار کرنا کمزور ہے کیوں کہ عبادت میں توقیت کسی سماعی دلیل کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ یہ قول اسی وقت مناسب معلوم ہوتا ہے جب کہ وقت سے پہلے پانی ملنے کی کوئی امید ہو اس لیے عبادات کے مؤقت ہونے کے باب سے اس کا تعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اس باب سے ہے کہ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً کا اطلاق اسی وقت ہوگا جب کہ نماز کا وقت ہو جائے کیوں کہ جب تک نماز کا وقت نہیں آجاتا پانی ملنے کا امکان باقی رہتا ہے۔ اسی لیے اس میں اختلاف ہو گیا کہ تیمم کب کرے؟ اوّل وقت میں، درمیانی وقت میں یا آخر وقت میں؟ لیکن یہاں ایسی جگہیں ہیں جن کے بارے میں قطعی طور پر معلوم ہے کہ انسان ان میں پانی تک نہیں پہنچ سکتا نہ اچانک پانی اس پر نازل ہو سکتا ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ اگر ہم پانی کے اچانک مل جانے کو فرض کر لیں تو اس پر صرف تیمم کو توڑنا واجب ہوگا اس کی درستگی ممنوع ہوگی۔ اور پانی کے اچانک ملنے کا مفروضہ وقت کے اندر بھی ممکن الوقوع ہے اور وقت کے بعد بھی۔ پھر وقت سے پہلے اس کے حکم کو وقت کے اندر اس کے حکم کے خلاف کیسے بتا دیا یعنی وقت سے پہلے تیمم ہو جائے اور وقت ہونے کے بعد تیمم ممنوع ہو جائے؟ ان تمام احکام میں دلیل سماعی کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا اس بنیاد پر لازم ہے کہ تیمم آخری وقت ہی میں جائز ہو۔ اس پر غور کیجیے۔



Marfat.com

# باب ۔۴

# تیمّم کی صفت

اس طہارت کی صفت سے تین مسائل متعلق ہے جو اس باب کے لیے قواعد کی حیثیت رکھتے ہیں؟

## پہلا مسئلہ: ہاتھوں کی حد

فقہا نے ہاتھوں کی حد میں جن پر مسح کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے، اختلاف کیا ہے۔ آیت حسب ذیل ہے:

فَامۡسَحُوا بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ (المائدہ:٦)

(پس اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں پر مسح کرو)

علما کا اختلاف چار اقوال کے مطابق ہے:

۱۔ واجب حد وہی ہے جو وضو میں ہے یعنی کہنیوں تک مسح کرنا۔ یہ فقہا کا مشہور مسلک ہے۔

۲۔ فرض صرف ہتھیلیوں کا مسح کرنا ہے۔ اہل ظاہر اور محدثین کا یہی مسلک ہے۔

۳۔ کہنیوں تک مسح کرنا مستحب اور ہتھیلیوں پر مسح کرنا فرض ہے۔ یہ امام مالک سے مروی ہے۔

۴۔ کندھوں تک مسح کرنا فرض ہے۔ یہ ایک شاذ قول ہے جو امام زہری اور محمد بن مسلمہ سے مروی ہے۔

اختلاف کی وجہ لفظ 'ید' کا عربوں کی زبان میں معنوی اشتراک ہے۔ یہ لفظ کلام عرب میں تین معنوں کے لیے بولا جاتا ہے:

۱۔ ہتھیلی، یہی معنی سب سے واضح ہے

۲۔ ہتھیلی اور بازو

۳۔ ہتھیلی، بازو اور شانہ

اختلاف کی دوسری وجہ اس سیاق میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔ حدیث عمارؓ اپنے ثابت طرق سے مشہور ہے اس کے الفاظ ہیں:

إِنَّما يَكۡفِيكَ أَنۡ تَضۡرِبَ بِيَدَيۡكَ ثُمَّ تَنۡفُخَ فِيۡهَا ثُمَّ تَمۡسَحَ بِهَا وَجۡهَكَ وَكَفَّيۡكَ.

(تمہارے لیے کافی ہے کہ مٹی پر اپنے ہاتھ مارو اور پھر اس میں پھونک مارو اور پھر اس سے اپنے چہرہ اور ہتھیلیوں پر مسح کرلو)

اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں۔

وَأَنۡ تَمۡسَحَ بِيَدَيۡكَ إِلَى الۡمِرۡفَقَيۡنِ.

(اور اپنے ہاتھوں پر کہنیوں تک مسح کرو)

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:



Marfat.com

التَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ: ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ.

(تیمم دو ضرب کا نام ہے: ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری ضرب ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک)

یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے طرق سے بھی مروی ہے۔

جمہور نے ان احادیث کو حدیث عمارؓ پر قیاس کی رو سے ترجیح دی ہے۔ قیاس کا مطلب تیمم کو وضو پر قیاس کرنا ہے اسی وجہ سے انہوں نے لفظ 'ید' کو اس کے واضح ترین مفہوم 'ہتھیلی' سے ہٹا کر ہتھیلی اور بازو کے معنی میں لیا ہے۔

جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ لفظ 'ید' دونوں معنوں کے لیے یکساں طور پر استعمال ہوتا ہے اور ان میں سے کوئی معنی دوسرے سے واضح تر نہیں ہے انہوں نے غلطی کی ہے کیوں کہ 'ید' کا لفظ گرچہ مشترک ہے مگر حقیقت میں یہ ہتھیلی کے لیے آتا ہے۔ ہتھیلی سے اوپر کے لیے تو مجاز کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اور ہر مشترک لفظ مجمل نہیں ہوتا۔ مشترک مجمل وہی لفظ ہوتا ہے جو آغاز ہی سے مشترک ڈھالا گیا ہو اور ایسے لفظ کے بارے میں فقہا نے کہا کہ اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اسی لیے ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ سمجھا جائے کہ فرض صرف دونوں ہتھیلیوں پر مسح کرنا ہے۔ کیوں کہ لفظ 'ید' یا تو سارے اجزا کے مقابلہ میں ہتھیلی پر زیادہ واضح الدلالۃ ہے یا ہتھیلی اور بازو کے تمام حصوں پر اس کی دلالت یکساں ہے اگر پہلی صورت ہے تو اوضح الدلالۃ پر ثابت حدیث کی وجہ سے عمل کرنا واجب ہے۔ قیاس کو یہاں اگر حدیث پر غالب کیا جائے تو یہ بے معنی ہے اور اُس پر وہ احادیث بھی راجح نہیں قرار پائیں گی جو ثابت نہیں ہیں۔ اس مسئلہ میں گفتگو کتاب وسنت کی روشنی میں واضح ہے۔ اس پر غور کیجیے۔

جن فقہا نے کندھوں تک مسح کرنے کی بات کہی ہے اُن کا استدلال حدیث عمارؓ کے بعض طرق کے یہ الفاظ ہیں۔

تَيَمَّمنا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلّى اللّٰه عليه وسلّم فَمَسَحنَا بِوُجُوهِنَا وَاَيْدِيْنَا اِلَى المَنَاكِبِ.

(ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تیمم کیا اور اپنے چہروں پر اور کندھوں تک ہاتھوں پر مسح کیا)

جن فقہا نے اُن احادیث کو استحباب پر اور حدیث عمارؓ کو وجوب پر محمول کیا ان کا اچھا مسلک ہے کیوں کہ ارباب فقہ کے نزدیک ترجیح سے بہتر جمع وتطبیق کا طریقہ ہے مگر یہ اُس وقت اختیار کرنا چاہیے جب کہ تمام احادیث صحیح ہوں۔

## دوسرا مسئلہ: ضربوں کی تعداد

تیمم کے لیے مٹی پر ضربوں کی تعداد کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے ایک ضرب کو کافی کہا ہے اور کچھ لوگوں نے دو ضرب کو۔ دو ضربوں کے قائل حضرات میں سے کچھ علما ایک ضرب کو چہرے کے لیے اور دوسرے ضرب کو ہاتھوں کے لیے مخصوص بتاتے ہیں۔ یہ جمہور کا مسلک ہے اور اگر جمہور کم ہوں تو تینوں فقہا امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ انہی میں شمار ہوتے ہیں۔

بعض فقہا کہتے ہیں کہ دونوں اعضا میں سے ہر عضو کے لیے دو ضرب ہیں۔ یعنی ہاتھ کے لیے دو ضرب اور چہرے کے لیے دو ضرب۔

اختلاف کا سبب یہ کہ آیت قرآنی مجمل ہے اور احادیث باہم متصادم ہیں اور تمام حالات میں تیمم کو وضو پر قیاس کرنا متفق علیہ نہیں ہے۔ حدیث عمارؓ میں تو چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے لیے ایک ہی ضرب کا تذکرہ ہے مگر دوسری احادیث میں دو ضربوں کا ذکر



Marfat.com

ہے۔ جمہور نے ان احادیث کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ تیمم کو وضو پر قیاس کرتے ہیں۔

## تیسرا مسئلہ: تمام اعضا پر مٹی لگنا۔

امام شافعی نے امام مالک اور امام ابوحنیفہ سے تیمم کے تمام اعضا تک مٹی کی ترسیل کے واجب ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اسے واجب نہیں مانتے جب کہ امام شافعی اسے واجب کہتے ہیں۔

اختلاف کا سبب آیت قرآنی فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ میں صرف 'مِن' کا اشتراک ہے۔ یہ صرف مِنْ کبھی تبعیض کے لیے آتا ہے اور کبھی جنس میں فرق کرنے کے لیے۔ جن فقہا نے اسے تبعیض کے معنی میں لیا۔ انہوں نے تیمم کے اعضا تک مٹی کی منتقلی کو واجب قرار دیا اور جن فقہا نے اسے جنس میں فرق کرنے کے لیے تصور کیا۔ انہوں نے اس منتقلی کو واجب نہیں کیا۔ امام شافعی نے تیمم کو وضو پر قیاس کرنے کی رو سے تبعیض پر محمول کرنے کو ترجیح دی مگر حدیث عمارؓ، جو اوپر گزر چکی ہے، اس سے متصادم ہے کیوں کہ اس میں ثُمَّ تَنْفُخُ فِيهَا (اور پھر اس میں پھونک مارو) کے الفاظ ہیں۔ اور اللہ کے رسول نے دیوار پر بھی تیمم کیا ہے۔

یہاں معلوم ہونا چاہیے کہ تیمم میں ترتیب اور فوری تسلسل کے وجوب کے سلسلہ میں میں وہی اختلاف ہے جو وضو کے بارے میں ہے اور اسباب اختلاف بھی وہی ہیں اس لیے دوہرانے سے کوئی فائدہ نہیں۔



Marfat.com

# باب ۔ ۵

# تیمّم کس چیز سے کیا جائے

اس میں ایک ہی مسئلہ ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ کھیتی کی پاک مٹی سے تیمم کرنا جائز ہے۔ مٹی کے علاوہ زمین کی زائد دوسری اشیا جیسے پتھر وغیرہ سے تیمم کرنے کے جواز میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ تیمم خالص مٹی ہی سے کرنا جائز ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب رائے ہے کہ زمین پر پڑی ہوئی ہر اُس چیز سے جو زمین ہی کا حصہ ہو جیسے کنکری، ریت اور مٹی وغیرہ اس سے تیمم کرنا جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ زمین سے نکلنے والی پتھر کی ہر قسم سے تیمم کرنا جائز ہے جیسے چونے کا پتھر، ہڑتال، گچ، پکی ہوئی سخت مٹی اور مرمر بعض فقہا کہتے ہیں کہ تیمم کی مٹی کو زمین کے اوپر ہونا چاہیے۔ یہ جمہور کا قول ہے۔ امام احمد بن حنبل کی رائے ہے کہ کپڑے اور کھال کے غبار سے تیمم کیا جا سکتا ہے۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں:

لفظ 'الصعید' عربوں کی زبان میں مشترک لفظ ہے۔ کبھی خالص مٹی کے لیے بولا جاتا ہے اور کبھی زمین کے تمام ظاہری اجزا پر اس کا اطلاق ہوتا ہے حتیٰ کہ امام مالک اور ان کے اصحاب کو اس لفظ 'صعید' کے استقاق نے آمادہ کیا کہ وہ ایک روایت کے مطابق حشیش اور برف کے ٹکڑے سے تیمم کو جائز قرار دیں کیوں کہ اُن کے بقول لغوی اعتبار سے (روئے زمین پر صعود کی رو سے) انہیں بھی صعید کہا جا سکتا ہے یہ کمزور استدلال ہے۔

دوسرا سبب تیمم کے جواز میں حدیث مشہور کی بعض روایات میں لفظ 'ارض' کا ورود ہے اور بعض روایتوں میں اسے مٹی سے مقید کر دیا گیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

جُعِلَتْ لِی الأرضُ مَسْجِدًا وطهورً

(میرے لیے روئے زمین سجدہ گاہ اور باعث طہارت بنادی گئی ہے)

بعض روایتوں کے الفاظ ہیں۔

جُعِلَتْ لِی الأرضُ مَسْجِدًا وَجُعِلَتْ لِی تُربَتُهَا طهُورًا

(میرے لیے زمین سجدہ گاہ بنادی گئی ہے اور اس کی مٹی باعث طہارت)

ارباب فقہ کا اختلاف ہے کہ وہ مطلق کے ذریعہ مقید کا فیصلہ کریں یا مقید کے ذریعہ مطلق پر حکم لگائیں؟ مشہور مسلک یہ ہے کہ



Marfat.com

مقید کے ذریعہ مطلق کا فیصلہ کریں مگر یہ محل نظر ہے۔ امام ابومحمد بن حزم کا مسلک ہے کہ مطلق کے ذریعہ مقید پر حکم لگایا جائے۔ کیوں کہ مطلق میں معنی کا اضافہ ہوتا ہے۔ جن فقہا نے مقید کے ذریعہ مطلق پر حکم لگایا اور لفظ 'صعید' کو مٹی کے معنی پر محمول کیا انہوں نے مٹی کے علاوہ دوسری چیزوں سے تیمم کو ناجائز قرار دیا۔ اور جن لوگوں نے مطلق کے ذریعہ مقید پر حکم لگایا اور لفظ 'صعید' کو روئے زمین کے اوپر اُس کے تمام اجزا پر محمول کیا انہوں نے ریت اور کنکری سے تیمم کو جائز کہا۔ زمین سے زائدہ اشیا سے تیمم کی اجازت ضعیف ہے کیوں کہ اُن چیزوں پر لفظ 'صعید' کا اطلاق نہیں ہوتا۔ لفظ 'صعید' کی عمومی دلالت زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتی ہے کہ اُن اشیا کی اجازت دے دی جائے جن پر لفظ 'ارض' کی دلالت ہو سکے، سنکھیا، چونے کا پتھر، برف کا تودہ اور حشیش اس میں داخل نہیں ہو سکتے۔ اللہ ہی حق وصواب کی توفیق دینے والا ہے۔ لفظ 'طیب' میں جو معنوی اشتراک ہے وہ بھی اختلاف کا ایک محرک ہے۔

# باب ۔ ٦

# تیمّم کے نواقض

علما کا اتفاق ہے کہ اُن چیزوں سے یہ طہارت ٹوٹ جاتی ہے جن سے اُس کی اصل یعنی وضو یا غسل ٹوٹ جاتا ہے۔ البتہ دو مسائل میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اُس فرض نماز کے علاوہ جس کے لیے تیمم کیا گیا ہے، کسی دوسری فرض نماز کا ارادہ ناقض ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ پانی کی موجودگی سے تیمم ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

## پہلا مسئلہ: کسی دوسری فرض نماز کا ارادہ ناقض ہے؟

امام مالک کا مسلک ہے کہ دوسری نماز کا ارادہ پہلی نماز کی طہارت کے لیے ناقض ہے۔ دوسروں کا مسلک اس کے برخلاف ہے۔ اختلاف دو بنیادوں پر ہے:

کیا آیت قرآنی یـاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اِذَا قُمتُم اِلَی الصَّلٰوۃِ میں کوئی محذوف مقدر ہے؟ یعنی اصل عبارت اِذَا قُمتُم مِنَ النَّوم (جب تم نیند سے اٹھو) یا اِذَا قُمتُم مُحدِثِیْنَ (جب تم حدث کی حالت میں اٹھو)؟ یا سرے سے کوئی محذوف نہیں ہے؟ جن لوگوں نے کسی محذوف کو ماننے سے انکار کیا انہوں نے کہا کہ آیت کا ظاہر مفہوم بتاتا ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو یا تیمم کرنا واجب ہے مگر سنت نے اس میں وضو کی تخصیص کر دی اور تیمم اپنی اصل پر باقی رہا۔ مگر امام مالک کے حق میں یہ استدلال مناسب نہیں ہے کیوں کہ وہ آیت میں محذوف کو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ زید بن اسلم نے الموطا میں ان سے بیان کیا ہے۔

دوسرا سبب ہر نماز کا وقت ہونے پر پانی کی مکرر تلاش وطلب ہے۔ یہ امام مالک کے مسلک سے زیادہ میل کھاتا ہے یعنی اس سے ان کے حق میں استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اس مسئلہ پر گفتگو ہو چکی ہے۔ جن لوگوں کے نزدیک طلب کی تکرار نہیں ہے اور انہوں نے آیت میں محذوف کو مانا ہے۔ انہوں نے دوسری نماز کے ارادہ کو تیمم کے لیے ناقض تسلیم نہیں کیا ہے۔

## دوسرا مسئلہ: پانی کی فراہمی ناقض ہے

جمہور فقہا کا مسلک ہے کہ پانی کی فراہمی سے تیمم ٹوٹ جاتا ہے۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ تیمم کے لیے ناقض بس حدث (ناپاکی) ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ پانی کی فراہمی مٹی سے حاصل ہونے والی طہارت کی بقا کو ختم کرتی ہے یا طہارت کے آغاز کو رفع کرتی ہے؟ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ پانی سے طہارت کے آغاز کو رفع کرتی ہے اُن کی رائے ہے کہ صرف حدث (ناپاکی) ہی ناقض ہوگا اور جو لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ طہارت کی بقا کو رفع کرتی ہے ان کے نزدیک پانی کی فراہمی ناقض ہے۔ یہاں ناقض کی حد ہے بقا کو ختم کرنے والا۔ جمہور نے اپنے مسلک کی تائید میں ثابت حدیث سے استدلال کیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

جُعِلَتْ لِی الأَرضُ مَسْجِدًا وَّطهُورًا مَالَم يَجِدِ المَاء



Marfat.com

(میرے لیے زمین سجدہ گاہ اور باعث طہارت بنادی گئی ہے جب تک پانی نہ ملے)

حدیث میں دونوں باتوں کا احتمال ہے۔اس بات کا بھی امکان ہے کہ مَالم یَجد المَاء سے یہ مفہوم نکلے کہ جب پانی فراہم ہوجائے تو یہ طہارت ختم ہوجائے گی۔اور یہ مفہوم لینے کی بھی گنجائش ہے کہ جب پانی میسر آجائے تو اس طہارت کا آغاز کرنا درست نہ ہوگا جمہور کے مسلک کی حمایت میں سب سے قوی دلیل حدیث ابوسعید خدریؓ ہے اس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فإذَا وَجَدْتَ المَاء فَامِسّه جِلدکَ

(پس جب پانی فراہم ہوجائے تو اسے اپنی کھال سے ملادو۔)

تمام متکلمین کے نزدیک یہ حکم فوری عمل پر دلالت کرتا ہے کہ گرچہ مذکورہ احتمال کی طرف بھی ذہن جاتا ہے۔پس اس پر غور کیجیے۔
امام شافعی کو پانی کی موجودگی کو تیمم کے لیے ناقض تسلیم کرنے کے اصول نے اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ کہیں: تیمم حدث (چھوٹی ناپاکی) کو رفع نہیں کرتا یعنی تیمم کرنے والے کو اُس طہارت کا فائدہ نہیں پہنچتا جو حدث کو رفع کردے۔وہ تو حدث کی بقا کے ساتھ نماز کی اجازت دے دیتا ہے۔یہ بے معنی بات ہے کیوں کہ اللہ نے اسے طہارت قرار دیا ہے۔اصحاب مالک میں سے بعض لوگوں نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ تیمم حدث کو رفع نہیں کرتا کیوں کہ اگر ایسی صورت ہوتی تو صرف حدث ہی اس کا ناقض ہوتا۔اس کا جواب یہ ہے کہ اس طہارت کا حال یہ ہے کہ پانی کی موجودگی اس کے حق میں حدث ہے جو اس کے ساتھ خاص ہے اس قول کے مطابق کہ پانی اس کے لیے ناقض ہے۔پانی کی موجودگی کو ناقض قرار دینے والے اس امر پر متفق ہیں کہ یہ نماز شروع کرنے سے پہلے اور نماز کے بعض ناقض ہے۔البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ نماز کے دوران اچانک پانی کی فراہمی ناقض ہوگی یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی اور امام داؤد کا مسلک ہے کہ نماز میں وہ ناقض نہیں ہوگی۔امام ابوحنیفہ، امام احمد وغیرہ کی رائے ہے کہ نماز ہی میں طہارت ٹوٹ جائے گی۔مؤخرالذکر گروہ اصول کا زیادہ محافظ ہے کیوں کہ شریعت سے یہ بات میل نہیں کھاتی کہ ایک ہی چیز نماز میں طہارت کے لیے ناقض نہ ہو اور نماز کے علاوہ دوسری حالتوں میں ناقض ہو۔اسی طرح کا اعتراض فقہا نے مسلک حنفی پر کیا ہے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ نماز میں ہنسی وضو کو توڑ دیتی ہے جب کہ انہوں نے اس سلسلہ میں حدیث کا سہارا لیا ہے۔اس مسئلہ پر غور کیجیے۔یہ بالکل واضح ہے۔اُن ظواہر میں دلیل کی کوئی بنیاد نہیں ہے جن سے اس مسلک کے بارے میں استدلال کیا جاتا ہے اور وہ اللہ کا یہ قول ہے۔

وَلَا تُبْطِلُوٓا اَعْمَالَكُمْ (محمد:۳۳)

(اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو)

کیوں کہ یہاں ارادہ سے نماز باطل نہیں ہے بلکہ اچانک پانی کی فراہمی نے اسے باطل کیا ہے جس طرح حدث کی حالت باطل کردیتی ہے۔

Marfat.com

# باب ۔ ۷

# اُن چیزوں کی معرفت جن کی صحت کیلیے تیمّم شرط ہے

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ جن افعال کی صحت کے لیے وضو شرط ہے انہی افعال کی صحت کے لیے تیمم بھی شرط ہے۔ جسے نماز، مصحف کو چھونا وغیرہ۔ انہوں نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ تیمم سے ایک نماز سے زیادہ کی ادائیگی کی اجازت دی جا سکتی ہے یا نہیں؟ امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ کبھی دو فرض نمازوں کی اجازت نہیں دی جا سکتی البتہ دو قضا نمازوں کے بارے میں ان کے مختلف اقوال ہیں مشہور قول یہی ہے کہ اگر پہلی نماز فرض اور دوسری نفل ہے تو فرض کو مقدم رکھنے کی صورت میں وہ جمع کر لے گا لیکن اگر پہلے اس نے نفل نماز پڑھ لی تو جمع نہیں کرے گا۔

امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ایک ہی تیمم سے متعدد فرض نمازیں جمع کی جا سکتی ہیں۔

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا تیمم ہر نماز کے لیے واجب ہے یا نہیں؟ یا تو آیت قرآنی کے ظاہر کی رو سے جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے یا طلب کی تکرار کے واجب ہونے کی رو سے یا دونوں پہلوؤں سے؟



Marfat.com

# کتابُ الطَّهارۃ

## (طہارتِ نجاست کا بیان)

طہارت نجاست کے اصول وقواعد پر مشتمل گفتگو چھ ابواب پر وسیع ہوگی:

باب(۱) : اس طہارت کے حکم کی معرفت، یعنی اس کے واجب یا مستحب ہونے کا حکم یا تو مطلقاً یا اس جہت سے کہ یہ نماز کی شرط ہے۔

باب(۲) : نجاست کی مختلف انواع کی معرفت

باب(۳) : ان جگہوں سے واقفیت جہاں سے اس نجاست کا ازالہ ضروری ہے۔

باب(۴) : اُس چیز کا علم جس سے یہ نجاست زائل ہوگی

باب(۵) : مختلف جگہوں سے اس کے ازالہ کی صفت

باب(۶) : استنجا کے آداب

Marfat.com

Marfat.com

# باب۔۱

# طہارتِ نجاست کا حکم

اس باب کی بنیاد یا تو کتاب الٰہی پر ہے۔ارشاد خداوندی ہے:

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (المدثر:۴)

(اور اپنے کپڑے پاک رکھو۔)

یا سنت نبوی پر اس کی بحث استوار ہے۔احادیث بہت ہیں اور ثابت ہیں، جیسے:

مَنْ توضأ فَلْيَسْتَنْثِرْ وَمَنْ اِسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ

(جو وضو کرے وہ ناک میں پانی ڈال صاف کرے اور جو دھونی دے تو طاق بار دے۔)

دوسری حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ کپڑے سے حیض کا خون دھو دیں اور اعرابی کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہایا۔

رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر میں سوئے دو افراد کے بارے میں فرمایا:

اِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَايُعَذَّبَانِ فِيْ كَبِيْرٍ اَمَّا اَحَدُهُمَا فَكَانَ لَايَسْتَنْزِهُ مِنَ الْبَوْلِ

(ان دونوں کو عذاب دیا جا رہا ہے اور یہ عذاب کسی بڑے جرم میں مبتلا ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ان میں سے ایک شخص پیشاب کے چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا۔)

ان آیات واحادیث کی وجہ سے علما کا اتفاق ہے کہ شریعت میں نجاست کو زائل کرنے کا حکم ہے۔البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ حکم مستحب ہے یا واجب؟ ایک گروہ نے کہا: نجاست کو زائل کرنا واجب ہے۔یہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے۔دوسرے گروہ نے اسے سنت مؤکدہ قرار دیا اور اس کی فرضیت سے انکار کیا۔تیسرے گروہ نے کہا: اگر یاد رہے تو فرض ہے، بھول جائے تو ساقط ہے۔یہ دونوں اقوال امام مالک اور ان کے اصحاب سے منقول ہیں۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب تین چیزیں ہیں:

پہلا اختلاف آیت قرآنی وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ کے بارے میں ہے کہ اسے حقیقت پر محمول کیا جائے یا مجاز پر؟

دوسرا اختلاف اس سیاق میں وارد آثار واحادیث کے ظاہری مفہوم کا تصادم ہے۔

تیسرا اختلاف قابل فہم علت کی وجہ سے وارد امر ونہی کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ آیا یہ علت ایسا قرینہ ہے جو حکم کو وجوب سے استحباب میں اور نہی سے کراہیت میں بدل سکتا ہے یا اس کی حیثیت قرینہ کی نہیں ہے؟ اور یہ کہ اس میں قابل فہم اور نا قابل فہم عبادات میں کوئی فرق نہیں ہے۔اگر کوئی فرق لوگوں نے کیا ہے تو یہ کہ شریعت میں قابل فہم اکثر احکام کا تعلق محاسن اخلاق سے ہے یا



Marfat.com

مفادات و مصالح کے باب سے۔ اور یہ احکام اکثر مندوب و مستحب ہوتے ہیں۔

جن فقہا نے آیت قرآنی وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ کو محسوس و مشاہد کپڑوں پر محمول کیا ہے انہوں نے نجاست سے پاکی حاصل کرنے کو واجب قرار دیا ہے اور جنھوں نے اس سے قلب کی طہارت کا کنایہ مراد لیا ہے اس میں انہوں نے وجوب کی کوئی دلیل نہیں پائی ہے۔

باہم متعارض احادیث میں سے ایک حدیث وہ ہے جس میں آپؐ نے قبر میں خوابیدہ دو افراد کے بارے میں بتایا کہ "انہیں عذاب دیا جا رہا ہے اور یہ عذاب کسی بڑے جرم کی وجہ سے نہیں ہے ان میں سے ایک شخص پیشاب کے چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا۔" اس حدیث کا ظاہر مفہوم وجوب کا متقاضی ہے کیوں کہ عذاب کا تعلق واجب ہی سے ہے۔ اس سے متعارض حدیث وہ ہے جس کے الفاظ ہیں کہ حالت نماز میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر اونٹ کی اوجھ ڈالی گئی جو خون اور غلاظت سے لت پت تھی۔ مگر آپ نے نماز ختم نہیں کی۔ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر نجاست کو زائل کرنا اسی طرح واجب ہوتا جس طرح حدث سے پاکی حاصل کرنا واجب ہے تو آپ نماز پڑھنے کا سلسلہ روک دیتے۔

ایک دوسری حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نماز جوتوں سمیت پڑھ رہے تھے۔ آپ نے اپنے جوتے اتار پھینکے تو لوگوں نے بھی اپنے جوتے اتار پھینکے۔ اس پر آپؐ نے اظہار نکیر کیا اور فرمایا:

إنّما خلعتُها لأنّ جبريلَ أخبرني أنّ فيها قذرًا

(میں نے انہیں اس لیے اتارا کہ جبریلؑ نے مجھے بتایا کہ ان میں گندگی لگی ہے۔)

اس حدیث کا متبادر مفہوم یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر نجاست کا ازالہ واجب ہوتا تو جو نماز پڑھی جا چکی تھی اسے آپ باقی نہ رکھتے۔

جن فقہا نے ان احادیث کے ظاہری معانی کو ترجیح دی ہے انہوں نے یا تو اسے واجب کہا ہے اگر وجوب کی حدیث کو انہوں نے ترجیح دی ہے، یا ازالۂ نجاست کو مستحب مانا ہے اگر استحباب کی دونوں حدیثوں کو راجح قرار دیا ہے یعنی اُن دونوں حدیثوں کو جو ازالۂ نجاست کو مؤکد مستحب قرار دینے کی متقاضی ہیں۔

جن فقہا نے جمع و تطبیق کی راہ اختیار کی ہے اُن میں سے ایک گروہ نے کہا ہے کہ اگر یاد ہو اور آدمی قادر ہو تو ازالہ فرض ہے اگر بھول جائے یا آدمی قادر نہ ہو تو حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ بعض لوگوں نے اسے مطلقاً فرض قرار دیا ہے اور اسے نماز کی صحت کے لیے شرط نہیں مانا ہے۔ یہ چوتھا قول ہے اور کمزور ہے، کیوں کہ نجاست نماز ہی کی خاطر زائل کی جاتی ہے۔

جن علما نے قابل فہم عبادت اور نا قابل فہم عبادت میں تفریق کی ہے یعنی انہوں نے نا قابل فہم عبادت کو وجوب کے باب میں زیادہ تاکید کے ساتھ شمار کیا ہے انہوں نے طہارتِ حدث کے سلسلہ میں وارد حکم اور طہارتِ نجاست کے سلسلہ میں وارد حکم میں فرق کیا ہے کیوں کہ طہارتِ نجاست کا مقصود نظافت اور صفائی ہے اور یہ محاسنِ اخلاق میں سے ہے۔ طہارتِ حدث نا قابل فہم عبادت ہے اور صحابہ کرام نے جوتوں کے ساتھ نماز ادا کی ہے جب کہ جوتے عام طور پر نجاستوں سے پاک نہیں ہوتے جب کہ علما کا اجماع ہے کہ بعض نجاستیں ایسی ہیں جن کی تھوڑی مقدار قابل معافی ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۲

# نجاست کی انواع

علما نے چار قسم کی نجاستوں پر اتفاق کیا ہے:

خون والے جانور کا مردار جو پانی میں نہ رہتا ہو۔

خنزیر کا گوشت، کسی بھی سبب سے اس کی زندگی ختم ہوگئی ہو۔

اس جانور کا خون جو پانی میں نہ رہتا ہو، زندہ ہو یا مردہ جسم سے الگ ہوگیا ہو جب کہ وہ زیادہ مقدار میں بہایا گیا ہو انسان کا پیشاب اور پاخانہ۔

اکثر فقہا شراب کو بھی نجس کہتے ہیں۔اس میں بعض محدثین سے اختلاف منقول ہے۔

ان کے علاوہ دوسری انواع نجاست میں علما کا اختلاف ہے۔اس کے اصول وقواعد سات مسائل پر مشتمل ہیں۔

## پہلا مسئلہ: بے خون جانور اور سمندری جانور کا مُردار

علما نے اس جانور کے مردار میں جس کے اندر خون نہ ہو اور سمندری جانور کے مردار میں اختلاف کیا ہے۔ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس جانور میں خون نہ ہو اس کا مردار طاہر ہے اسی طرح سمندر کا مردار بھی طاہر ہے یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

دوسرے گروہ نے خون والے مردار اور بے خون مردار کو نجاست میں برابر قرار دیا ہے اور اس سے سمندری مردار کو مستثنیٰ کیا ہے یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔البتہ اس پر اتفاق ہے کہ سرکہ کا کیڑا اور کھانوں میں جنم لینے والے حشرات مردار میں شمار نہیں ہوتے۔

ایک گروہ نے بر و بحر کے مرداروں کو یکساں قرار دیا ہے اور بے خون مردار کو مستثنیٰ مانا ہے یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب درج ذیل آیت کے معنی میں اختلاف ہے۔

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (المائدہ: ۳)

(تم پر حرام کیا گیا ہے مُردار۔)

میرے خیال میں علما نے متفقہ طور پر اس آیت کو اُس عام کے باب میں شمار کیا ہے جس سے خاص لیا جاتا ہے اُس کے بعد اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہوگیا کہ کون سا خاص یہاں مراد ہے۔بعض لوگوں نے اس سے سمندری مردار اور بے خون مردار کو مستثنیٰ کیا۔بعض علما نے صرف سمندری مُردار کو مستثنیٰ کیا اور بعض نے صرف بے خون مردار کو مستثنیٰ کیا۔

ان تمام مستثنیات میں اختلاف کا سبب دلیل مخصوص میں ان کا اختلاف ہے۔بے خون جانور کے مردار کو مستثنیٰ کہنے والے اُس حدیث کے مفہوم سے استدلال کرتے ہیں جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ کھانے میں مکھی گر جائے تو



Marfat.com

اسے ذبح ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکھی طاہر ہے۔ اور اس کی کوئی علت اس کے سوا نہیں ہے کہ وہ بے خون ہے۔
امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ معاملہ مکھی کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ حدیث نبوی میں صراحت بھی ہے:

فانّ فيْ إحْدىٰ جناحيه داء'' وَ فِي الأُخرىٰ دواء''

(کیوں کہ اس کے ایک پر میں بیماری ہے اور دوسرے پر میں علاج ہے۔)

امام شافعی نے حدیث کے مذکور مفہوم کو اس وجہ سے کمزور قرار دیا ہے کہ کتاب الٰہی کا ظاہر متقاضی ہے کہ مُردار اور خون دوانواع کے محرمات قرار دیئے جائیں: ایک میں ذبح کا عمل ہوتا ہے اور وہ مردار ہے۔ یہ عمل متفقہ طور پر اُن جانوروں میں ہوتا ہے جن کا گوشت حلال ہے۔ اور خون میں ذبح کا عمل نہیں ہوتا اس لیے دونوں کا حکم جدا ہے۔ پھر کیسے ان دونوں کو جمع کر کے یہ کہا جائے گا کہ خون ہی مردار کی حرمت کا سبب ہے؟ یہ استدلال، جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، قوی ہے کیوں کہ اگر خون ہی مردار کی حرمت کا سبب ہوتا تو ذبح کرنے سے جانور کی حرمت رفع نہ ہوتی جب کہ خون جو ذبح کے بعد بھی جانور سے الگ نہیں ہوتا، اس کی حرمت باقی رہتی ہے اور خون کے الگ ہونے کے بعد ہی حلت کا وجود ہوتا ہے۔ کیوں کہ جب سبب رفع ہو گیا تو اس کا متقاضی مسبب لازماً رفع ہو جائے گا۔ اگر سبب اور مسبب دونوں غیر موجود ہوں تو وہ اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ اس کی مثال یوں ہے کہ جب انگور کی کشید سے حرمت رفع ہو گئی تو لازمی طور سے واجب ہوگا کہ نشہ کی صفت بھی رفع ہو جائے اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نشہ ہی حرمت کا سبب ہے۔ جن فقہا نے اس سے سمندری مُردار کو مستثنیٰ کیا ہے انہوں نے حدیث جابرؓ پر عمل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: ''صحابہ نے کچھ دنوں تک وہ مچھلی کھائی جسے سمندر نے باہر ڈال دیا تھا اور اس میں سے کچھ توشہ کے طور پر بھی لے لیا۔ انہوں نے اس کی خبر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تو آپ نے اس کی تعریف کی اور پوچھا: کیا اس میں سے کچھ بچا ہے؟'' یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ کے رسول نے اس لیے جائز نہیں قرار دیا تھا کہ صحابہ کو زادِ راہ کی ضرورت تھی۔ انہوں نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

هُوَ الطَّهُورُ مَاءُه' الحِلُّ مَيْتَتُه'

(اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔)

امام ابوحنیفہ نے اس حدیث پر آیت کے عموم کو ترجیح دی ہے یا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا مفہوم قطعی ہے اور حدیث کا مفہوم ظنی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ یہ صحابہ کے لیے رخصت تھی یعنی حدیث جابرؓ کو رخصت پر محمول کیا ہے، یا اس وجہ سے کہ امام موصوف کے نزدیک یہ احتمال ہو کہ مچھلی کسی وجہ سے مر گئی ہو اور اسے سمندر نے ساحل پر ڈال دیا ہو کیوں کہ میتتہ اسے کہتے ہیں جو بغیر کسی خارجی سبب کے از خود مر گیا ہو۔

اختلاف کا یہ اور سبب بھی ہے اور وہ حسب ذیل آیت ہے۔

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ (المائدہ: ۹۶)

(تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا، جہاں تم ٹھہرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لیے زادِ راہ بھی بنا سکتے ہو)

اس میں احتمال ہے کہ 'طعامه' کی ضمیر کا مرجع سمندر (بحر) ہو یا خود 'صید' (شکار) ہو۔ جن لوگوں نے ضمیر کا مرجع بحر کو قرار دیا ہے اُن کے نزدیک سمندر کے کھانے سے مراد مُردار مچھلی ہے جو اوپر آ جاتی ہے اور جن حضرات کے نزدیک ضمیر مجرور لفظ 'صید' ہی کی



Marfat.com

طرف لوٹتی ہے اُن کے نزدیک حلال صرف سمندر کا شکار ہے جب کہ کوفیوں نے بھی اس سلسلہ میں ایک حدیث نقل کی ہے جس کی رو سے مردار مچھلی جو پانی کے اوپر آ جاتی ہے حرام ہے۔ اسے جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے۔

## دوسرا مسئلہ: مُردار کے اجزا

جس طرح علما نے مردار کی انواع کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے اُسی طرح جس چیز کو انہوں نے متفقہ طور پر مردار (میتــہ) قرار دیا ہے اس کے اجزا کے سلسلہ میں وہ مختلف آراء رکھتے ہیں۔ کیوں کہ علما کا اتفاق ہے کہ مردار کے اجزا کا گوشت بھی مردار میں شمار ہوگا مگر اس کی ہڈی اور بالوں کے سلسلہ میں وہ مختلف الرائے ہیں۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ ہڈی اور بال بھی مردار کا حکم رکھتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اُن پر مردار کا حکم نہیں لگاتے۔ امام مالک بال اور ہڈی میں فرق کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ہڈی مردار ہے مگر بال مردار نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اعضا کے افعال پر 'حیاۃ' (زندگی) کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ نمو اور تغذی حیات کے افعال میں سے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بال اور ہڈی میں اگر نمو اور غذائیت ختم ہو جائے تو انہیں مردار کہیں گے اور جو فقہا حیات کا اطلاق صرف حس پر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بال اور ہڈی کو مردار نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ وہ احساس سے عاری ہیں۔ ادھر جن فقہا نے ان دونوں میں فرق کیا ہے انہوں نے ہڈیوں کے لیے واجب نہیں کیا ہے۔ ہڈیوں کے حساس ہونے میں اختلاف ہے۔ طبیبوں کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ اس حقیقت پر دلالت کہ نمو اور تغذی وہ زندگی نہیں ہے جس کے معدوم ہونے پر مردار لفظ کا اطلاق ہو سکے، اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ زندہ جانور کے جسم سے جو حصہ کاٹ دیا جائے وہ مُردار کہلائے گا کیوں کہ یہ حدیث میں وارد ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

مَاقُطِعَ مِنَ الْبَهِيْمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ" فَهُوَ مَيِّتَةٌ"

(جانور جب کہ وہ زندہ ہو، اس کے بدن سے جو کاٹا جائے وہ مُردار ہوگا۔)

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ بالوں کو اگر زندہ جسم سے کاٹ لیا جائے تو وہ پاک ہوں گے۔ اگر نمو اور تغذی سے محروم ہو جانے کے بعد اس پر میتــہ (مردار) کا اطلاق ہوتا تو زمین سے اکھاڑے ہوئے پودے کو بھی مردار کہتے کیوں کہ پودوں میں بھی نمو اور غذائیت ہوتی ہے۔ امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ وہ تغذی جس کے معدوم ہونے پر موت کا اطلاق ہوتا ہے اُس قسم کی غذائیت سے جو حساس میں موجود ہوتی ہے۔

## تیسرا مسئلہ: مُردار کی کھالیں

مردار کی کھالوں سے فائدہ اٹھانے کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ان کھالوں کو کام میں لایا جا سکتا ہے خواہ انہیں دباغت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔ دوسرے گروہ نے اس کے خلاف رائے دی ہے وہ یہ کہ ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا خواہ دباغت کردہ ہو یا نہ ہو۔ ایک تیسرے گروہ کے نزدیک دباغت کردہ اور دباغت نا کردہ میں فرق ہے وہ سمجھتے ہیں کہ دباغت کھالوں کو پاک کر دیتی ہے۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں دو روایتیں منقول ہیں ایک قول امام شافعی کی طرح ہے اور دوسرا قول ہے کہ دباغت سے کھال پاک نہیں ہوتی البتہ اس سے خشک چیزیں بنائی جا سکتی ہیں۔ جن لوگوں نے دباغت کو مطہر قرار دیا ہے اُن کا اتفاق ہے کہ یہ اُن جانوروں کے لیے ہیں جنہیں ذبح کیا جاتا ہے یعنی جن کا کھانا مباح



Marfat.com

ہے۔ جن جانوروں کو ذبح نہیں کیا جاتا ان کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ دباغت صرف انہی جانوروں کے لیے مطہر ہے جنہیں ذبح کیا جاتا ہے اور یہ طہارت کے افادہ میں اس کا بدل ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ خنزیر کے سوا تمام حیوانات میں دباغت مؤثر ہے۔ امام داؤد کہتے ہیں کہ خنزیر کی کھال بھی دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا باہمی تصادم ہے۔ حدیثِ میمونہؓ میں جانوروں کی کھال سے فائدہ اٹھانے کو مطلقاً مباح قرار دیا گیا ہے۔ اس میں تفصیل ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ایک مردار سے ہوا تو آپؐ نے فرمایا:

هَلاَّ انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا

(تم لوگوں نے اس کی کھال کو کیوں نہ استعمال کر لیا؟)

حدیثِ ابن عکیمؓ میں مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے اس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ:

الَّا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِاِهَابٍ وَّلَا عَصَبٍ

(نہ مردار کی کھال کام میں لاؤ نہ اس کی ہڈیاں استعمال کرو۔)

وہ کہتے ہیں کہ یہ آپ کی وفات سے ایک سال پہلے کی بات ہے۔

بعض احادیث میں دباغت کے بعد کام لینے کی اجازت دی گئی ہے اور دباغت سے پہلے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا دُبِغَ الاِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ

(کھال کو جب دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے۔)

ان مختلف احادیث کی وجہ سے علما نے ان کی تاویل میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ نے حدیث ابن عباسؓ کے مطابق جمع وتطبیق کا طریقہ اختیار کیا ہے یعنی انہوں نے دباغت کردہ اور دباغت نا کردہ کھالوں میں فرق کیا ہے۔ دوسرے گروہ نے نسخ کا طریقہ اپنایا ہے۔ اور انہوں نے حدیث ابن عکیمؓ کو، کیوں کہ اس میں مذکور ہے کہ آپ کی وفات سے ایک سال پہلے کی بات ہے، اختیار کیا ہے۔ تیسرے گروہ نے ترجیح کا منہج اختیار کیا ہے اور حدیثِ میمونہؓ کو ترجیح دی ہے اُن کا خیال ہے کہ اس میں حدیث ابن عباسؓ پر اضافہ ہے اور یہ کہ حدیث ابن عباسؓ سے دباغت سے قبل انتفاع کی حرمت نہیں ثابت ہوتی کیوں کہ انتفاع (فائدہ اٹھانا) اور طہارت میں فرق ہے یعنی ہر طاہر چیز سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے مگر اس کے برعکس لازمی نہیں ہے یعنی جس سے فائدہ اٹھایا جائے ضروری نہیں کہ وہ طاہر ہو۔

## چوتھا مسئلہ: برّی جانور کا خون

علما کا اتفاق ہے کہ برّی حیوان کا خون نجس ہے۔ البتہ مچھلی کے خون کے بارے میں اختلاف ہے اسی طرح غیر بحری جانور کے خون کی قلیل مقدار کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے: مچھلی کا خون پاک ہے۔ یہ امام مالک کا ایک قول اور امام شافعی کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ خون کے اصلاً نجس ہونے کی بنا پر ناپاک ہے۔ امام مالک کا یہی قول المدوّنہ میں نقل ہوا ہے۔ اسی طرح ایک گروہ کی رائے ہے کہ خون کی تھوڑی مقدار قابل معافی ہے۔ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خون کم ہو یا زیادہ اس کا حکم ایک



Marfat.com

ہے۔ پہلا قول جمہور کا ہے۔ مچھلی کے خون کے بارے میں اختلاف کا سبب اس کے مردار کے بارے میں اختلاف ہے۔ جن لوگوں نے اس کے مردار کو حرمت کے عموم میں داخل کیا ہے انہوں نے اس کے خون کو بھی حرام سمجھا ہے اور جس نے اُس کے مردار کو حرمت سے خارج کیا ہے اس کے خون کو بھی حرام نہیں کہا ہے۔ اس سیاق میں ایک کمزور حدیث ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں:

أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ الجرادُ وَالحُوتُ وَالكَبِدُ وَالطِّحَالُ

(ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کردیئے گئے ہیں: ٹڈی اور مچھلی، جگر اور تلی)

خون کے قلیل وکثیر کے بارے میں علما کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مقید کے ذریعہ مطلق پر حکم لگایا جائے یا مطلق کے ذریعہ مقید پر۔ کیوں کہ آیت میں خون کے مطلق حرام ہونے کا ذکر ہے۔

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ (المائدہ: ۳)

(تم پر حرام کیا گیا ہے مردار اور خون اور سور کا گوشت)

اور دوسری آیت میں خون کی حرمت کا ذکر مقید ہے:

قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ (الأنعام: ۱۴۵)

(اے نبیؐ، ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اُس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، اِلّا یہ کہ وہ مردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو یا سور کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہو)

جن فقہا نے مقید کے ذریعہ مطلق پر حکم لگایا۔ اور یہ جمہور کا طریقہ ہے۔ ان کی رائے یہ ہوئی کہ صرف دم مسفوح (بہایا ہوا خون) حرام ہے۔ جن فقہا نے مطلق کے ذریعہ مقید پر حکم لگایا کیوں کہ اس میں اضافہ ہے، انہوں نے کہا: 'مسفوح' سے مراد زیادہ خون ہے اور غیر مسفوح سے مراد قلیل خون ہے اور یہ سب حرام ہیں۔ اس رائے کی تائید اس استدلال سے بھی ہوئی کہ جو نجس العین ہے اس کے حصے بخرے نہیں ہوسکتے۔

## پانچواں مسئلہ: انسان کا پیشاب اور پاخانہ

انسان کے پیشاب و پاخانہ کے نجس ہونے پر علما نے اتفاق کیا ہے مگر دودھ پیتا بچہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ دوسرے جانوروں کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ سب نجس ہیں۔ ایک گروہ نے سارے حیوانات کے پیشاب اور پاخانہ کو پاک کہا ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اُن کا پیشاب اور اُن کی لید ان کے گوشت کے تابع ہے۔ جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا پیشاب اور لید بھی حرام ہے نجس ہے۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اُن کا پیشاب اور ان کی لید پاک ہے سوائے نجاست کھانے والے جانوروں کا گوشت مکروہ ہے اُن کا پیشاب اور اُن کی لید بھی مکروہ ہے۔ یہی امام مالک کا قول ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ نے جھوٹے کے بارے میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

علما کے اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں:

پہلا سبب بکریوں کے باڑے میں نماز کی ادائیگی کی اجازت کے مفہوم کے بارے میں علما کا اختلاف ہے اور اللہ کے رسول



Marfat.com

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرنہ کی بیماری میں مبتلا افراد کو اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پینے کی اجازت دینا ہے نیز اونٹوں کے باڑہ میں نماز پڑھنے کی نبوی ممانعت ہے۔

دوسرا سبب اس سلسلہ میں تمام حیوانات کو انسان پر قیاس کرنے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جن لوگوں نے تمام حیوانات کو انسان پر قیاس کیا ہے اور اس اولیٰ وافضل کے قیاس کے باب میں شمار کیا ہے انہوں نے بکریوں کے باڑہ میں نماز کی اباحت سے ان کے پیشاب اور لید کے طاہر ہونے کی رائے قائم نہیں کی ہے اور اسے عبادت تصور کیا ہے۔ اور جن حضرات نے اونٹوں کے باڑہ میں نماز کی ممانعت سے انہیں نجس سمجھا ہے اور عرنہ میں مبتلا افراد کو اونٹ کے پیشاب پینے کی اجازت کو علاج باور کیا ہے۔ انہوں نے ہر پیشاب اور لید کو نجس کہا ہے۔ اور جن فقہا نے بکریوں کے باڑہ میں نماز کی اباحت سے ان کی لید اور پیشاب کو طاہر سمجھا ہے اور اسی طرح حدیث عرنہ سے ان کی طہارت کی رائے قائم کی ہے اور اونٹوں کے باڑہ میں نماز کی ممانعت کو عبادت باور کیا ہے یا نجاست کے علاوہ کوئی اور مفہوم اس سے مراد لیا ہے اور ان کے نزدیک انسان اور چوپایہ میں فرق یہ ہے کہ انسان کا پیشاب اور پاخانہ اپنی فطرت کے اعتبار سے گندگی اور نجاست ہے اور چوپائے کے فضلہ کی یہ نوعیت نہیں ہے انہوں نے فضلات کو گوشت کا تابع قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

جن لوگوں نے چوپایہ پر دوسرے جانوروں کو قیاس کیا ہے انہوں نے انسان کے سوا تمام حیوانات کے فضلہ کو نجس مانا ہے نہ حرام تصور کیا ہے۔ یہ مسئلہ احتمالی ہے۔ اور اگر یہ مسئلہ نہ ہوتا کہ مشہور مسائل میں کوئی ایسا نیا قول اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہے جس تک رسائی پہلے کسی کی نہ ہوئی ہو اور اگر یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اختلاف ہے تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ جو فضلہ بدبودار ہو اور جسے دیکھ کر گھن آئے اس کی نوعیت اس فضلہ سے مختلف ہوگی جس میں بدبو نہ ہو اور جس سے گھن نہ آتی ہو۔ خاص طور سے جس کی بو اچھی ہو۔ کیوں کہ عنبر کی اباحت پر سب کا اتفاق ہے اور یہ اکثر لوگوں کے نزدیک سمندری جانور کے فضلوں میں سے ایک قسم کا فضلہ ہے۔ یہی حال مشک کا ہے یہ عام روایت کے مطابق جانور کے خون کا فضلہ ہے جس کے اندر مشک ہوتا ہے۔

## چھٹا مسئلہ: قلیل نجاست کا حکم

قلیل نجاستوں کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے۔

ایک گروہ نے قلیل وکثیر نجاست کو یکساں قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

دوسرے گروہ نے قلیل نجاست کو قابلِ معافی قرار دیا ہے اور اس کی تعیین انہوں نے درہم کی مقدار سے کی ہے۔ اس قول کے اختیار کرنے والوں میں امام ابوحنیفہ ہے۔ محمد بن الحسن کی ایک شاذ رائے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نجاست کپڑے کی چوتھائی کے برابر یا اس سے کم ہو تو اس میں نماز جائز ہے۔

تیسرا فریق کہتا ہے: نجاست کم ہو یا زیادہ، یکساں ہے سوائے خون کے جس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ امام موصوف سے حیض کے خون کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ مشہور قول اسے تمام خون کے مساوی قرار دیتا ہے۔

اختلاف کا سبب قلیل نجاست کو دھونی دینے کے بارے میں وارد رخصت پر قیاس کرنے میں اخلاف ہے۔ کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ دھونی دینے سے نجاست رہ جاتی ہے۔ جن لوگوں نے اس قیاس کو جائز کہا ہے انہوں نے قلیل نجاست کو بھی جائز مانا ہے اور اسی لیے مخرج کے مقدار پر قیاس کرتے ہوئے درہم سے اس کی حد مقرر کی ہے۔ اور جن لوگوں نے یہ سوچا کہ یہ محض رخصت اور



Marfat.com

رخصتوں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا انہوں نے ممانعت کر دی۔

امام مالک نے جو استثنا کیا ہے اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ اُن کے نزدیک نجاست کی دو قسمیں ہیں: غلیظ اور خفیفہ۔ نجاست غلیظہ میں درہم کے بقدر قابل معافی ہے اور نجاست خفیفہ میں کپڑے کی چوتھائی کے برابر قابل عفو ہے۔ نجاست خفیفہ اُن کے نزدیک مثلاً چوپایوں کی لید ہے یا وہ نجاستیں ہیں جن سے راستے عام طور پر خالی نہیں ہوتے غلیظ اور خفیفہ کی یہ تقسیم بڑی مناسب ہے۔

## ساتواں مسئلہ: منی کی نجاست

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ منی نجس ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابو حنیفہ نے اسے نجس کہا ہے جب کہ ایک گروہ نے اسے طاہر قرار دیا ہے اس میں امام شافعی، امام احمد اور امام داؤد شامل ہیں۔

اختلاف کی وجہ دو چیزیں ہیں:

ایک وجہ حدیثِ عائشہؓ میں روایت کا اضطراب ہے۔ بعض روایت کے الفاظ ہیں ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھو دیتی تھی اور وہ نماز کے لیے نکل جاتے تھے گرچہ اس پر پانی کے دھبے ہوتے تھے۔'' اور بعض روایتوں میں ہے کہ ''آپؐ اسی میں نماز ادا کرتے تھے۔'' اس اضافہ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

دوسری وجہ منی کی نوعیت کا تعین ہے آیا یہ بدن سے خارج ہونے والی ناپاکی سے مشابہت رکھتا ہے یا طاہر فضلہ جیسے دودھ وغیرہ سے مشابہ ہے؟ جن لوگوں نے تمام احادیث میں جمع و تطبیق کی راہ اس طرح اختیار کی کہ دھونے کے حکم کو باب نظافت پر محمول کیا اور رگڑنے والے حکم سے اس کے اصلاً طاہر ہونے پر اس طرح استدلال کیا کہ رگڑنے سے نجاست طہارت میں تبدیل نہیں ہو سکتی اور اسے دودھ وغیرہ پاکیزہ فضلات پر قیاس کیا انہوں نے اسے نجس نہیں مانا۔ اور جن فقہا نے رگڑنے والی حدیث پر دھونے والی حدیث کو ترجیح دی اور اسے نجاست سمجھا اور حدث نہ ہونے کے مقابلہ میں حدث ہونے سے زیادہ مشابہ تصور کیا انہوں نے کہا کہ منی نجس ہے۔

اسی طرح جن علما نے یہ کہا کہ نجاست رگڑنے سے زائل ہو جاتی ہے انہوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا کہ رگڑنے کا تذکرہ اس کے نجس ہونے پر دلالت کرتا ہے جس طرح دھونے کے حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نجس تھا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ اس لیے روایت کے الفاظ فَيُصَلِّي فِيهِ (آپؐ اسی میں نماز ادا کرتے تھے) میں دوسرے فقہا کے استدلال کے لیے کوئی مواد نہیں بلکہ اس میں امام ابو حنیفہ کے حق میں دلیل ہے کہ نجاست بغیر پانی کے زائل ہو سکتی ہے۔ یہ قول مالکیہ کے خلاف جاتا ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۳

# وہ مقامات جہاں سے نجاست کا ازالہ ضروری ہے

وہ مقامات جہاں سے نجاستوں کا ازالہ کیا جاتا ہے تین ہیں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے:

۱۔ بدن

۲۔ کپڑے

۳۔ مسجد اور نماز کی جگہ

ان تینوں مقامات پر علما کا اتفاق ہے کیوں کہ کتاب وسنت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ کپڑوں کے بارے میں قرآن کہتا ہے۔

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (المدثر: ۴)

(اور اپنے کپڑے پاک رکھو۔)

یہ آیت ان لوگوں کے مسلک کے مطابق حجت ہے جو اسے حقیقت پر محمول کرتے ہیں۔ ثابت حدیث میں ذکر ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض کے خون سے کپڑے کو دھونے کا اور اس بچے کے پیشاب پر پانی ڈالنے کا حکم دیا تھا جس نے آپ پر پیشاب کر دیا تھا۔ مساجد کے سلسلہ میں حدیثِ اعرابی حجت ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نے اس بدو کے پیشاب پر ڈول سے پانی بہانے کا حکم دیا تھا جس نے مسجد میں یہ حرکت کی تھی اسی طرح ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی کو بدن سے اور نجاستوں کو دونوں مخرج سے دھونے کا حکم دیا ہے۔

فقہا کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا مذی سے پورے ذکر کو پاک کرنا اور دھونا ضروری ہے یا نہیں؟ کیوں کہ حضرت علیؑ کی مشہور حدیث میں قول رسول موجود ہے۔ مذی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا:

يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَيَتَوَضَّأ

(وہ اپنے ذکر (عضو تناسل) کو دھولے اور وضو کرلے۔)

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ لفظ کے اوّل پر عمل کرنا واجب ہے یا اس کے آخر پر؟ جن لوگوں نے کہا کہ لفظ کے اواخر پر عمل کرنا واجب ہے (یعنی اُس شئی کے اکثر حصہ پر عمل کرنا جس پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے) انہوں نے پورے ذکر کو دھونا واجب قرار دیا۔ اور جن نے کہا کہ جس چیز پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے اس کے قلیل ترین حصے پر عمل کرنا کافی ہے۔ انہوں نے کہا کہ صرف گندگی کی جگہ دھوئی جائے گی ان فقہا نے پیشاب اور مذی پر اسے بھی قیاس کیا ہے۔



Marfat.com

# باب۔۴

# کس چیز سے نجاست زائل ہوگی

کس چیز سے نجات زائل کی جائے گی؟ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ طاہر اور مطہر پانی نجاست کو مذکورہ تینوں مقامات سے زائل کرے گا۔ اُن کا اتفاق اس پر بھی ہے کہ پتھر نجاست کو دونوں مخرج سے زائل کردے گا۔ البتہ ان کے علاوہ دوسری سیال اور جامد اشیا کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ جو بھی طاہر چیز ہے وہ نجاست کو زائل کر سکتی ہے خواہ سیال ہو یا جامد اور نجاست خواہ کسی بھی جگہ ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پانی کے سوا کسی چیز سے نجاست زائل نہیں ہوگی البتہ ڈھونی دینے سے زائل ہوگی اور اس پر سب کا اتفاق ہے یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔

اگر ہڈی اور لید سے ڈھونی دی جائے تو اس سے نجاست زائل ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اس کی ممانعت کی ہے اور ان کے علاوہ دوسری تمام صاف ستھری چیزوں سے ڈھونی دینے کو جائز کیا ہے۔ امام مالک نے اس سے اُن چیزوں کو مستثنٰی کیا ہے جو کھائی جاتی ہیں اور جن کا احترام ضروری ہے جیسے روٹی۔ ایک قول ہے کہ اُن چیزوں سے ڈھونی دینا جائز نہیں ہے جن سے اسراف لازم آتا ہو جیسے سونا اور یاقوت۔

ایک گروہ نے صفائی کرنے کے ذریعہ کو پتھروں تک محدود قرار دیا ہے یہ اہل ظاہر کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ نے ہڈی سے استنجا کو جائز کہا ہے لید سے نہیں، اگرچہ ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام طبری کی شاذ رائے ہے کہ طاہر اور نجس ہر چیز سے ڈھونی دینا جائز ہے۔ دونوں مخرج کے علاوہ دوسری جگہوں سے پانی کے سوا دوسری اشیا کے ذریعہ نجاست کے ازالہ میں ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا پانی کے ذریعہ نجاست زائل کرنے کا مقصد محض اسے تلف کرنا ہے کہ اس کے مساوی ہر وہ شی ہو جائے جو نجاست کو تلف کردے؟ یا پانی کے اندر کوئی مزید خصوصیت ہے جو دوسری چیزوں میں نہیں ہے؟ جن فقہا کے سامنے پانی کی مزید کوئی خصوصیت نہیں ہے انہوں نے تمام طاہر سیال اور جامد اشیا سے نجاست کے ازالہ کو جائز قرار دیا۔ اس مفہوم کی تائید اس بات سے ہوئی کہ پانی کے سوا دوسری چیزوں کے ذریعہ مخرجین سے نجاست کے ازالہ پر سب کا اتفاق ہے۔ پھر اس کی حمایت حدیث ام سلمہؓ سے بھی ہوتی ہے۔ انہوں نے درخواست کی! اللہ کے رسول، میں ایک عورت ہوں میرا دامن بہت لمبا رہتا ہے اور میں گندی جگہوں میں چلتی پھرتی ہوں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ

(اسے طاہر کردیتا ہے جو بعد میں اس میں لگتا ہے)



Marfat.com

ان احادیث سے بھی اس کی موافقت ہوتی ہے جن کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ جیسے حدیث کے الفاظ ہیں:

"إذَا وَطِئَ أحَدُكُم الأذىٰ بِنَعْلَيْهِ فَإن التُّرَابَ لَهُ طَهُورٌ"

(اگر تم میں سے کوئی اپنے جوتوں سے گندگی کو کچل دے تو مٹی اسے پاک کر دے گی)

اور بھی دوسری احادیث اس معنی میں وارد ہیں:

جن علماء نے کہا کہ پانی کو اس سیاق میں مزید خصوصیت حاصل ہے انہوں نے اس کی ممانعت کر دی سوائے رخصت کی جگہ کے، اور وہ دونوں مخرج ہیں۔ جب احناف نے شوافع سے پانی کے مزید خصوص کی وضاحت طلب کی تو انہوں نے کہا کہ یہ عبادت ہے کیوں کہ وہ اس سیاق میں کوئی معقول سبب نہ پیش کر سکے یہاں تک کہ انہوں نے تسلیم کر لیا کہ پانی قابل فہم معنی میں نجاست کو زائل نہیں کرتا بلکہ یہ ازالہ شرعی کے معنی میں ہوتا ہے۔ دونوں کے درمیان مباحثہ اور معرکہ آرائی نے طول پکڑا۔ کیا پانی کے ذریعہ نجاست کا ازالہ عبادت ہے یا قابل فہم معنی ہے جو سلف سے خلف تک منتقل ہوا ہے؟ شوافع نے مجبوراً یہ ثابت کیا کہ نجاستوں کے احکام کو رفع کرنے میں پانی کے اندر شرعی قوت ہے جو دوسری چیزوں میں نہیں ہے گرچہ نجاست کو زائل کرنے میں پانی بھی دوسری چیزوں کے ساتھ یکساں ہے، یہ کہ مقصود اس حکم کا ازالہ ہے جو نجاست کو ختم کرنے کے لیے پانی کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلکہ کبھی نجاست چلی جاتی ہے اور حکم باقی رہتا ہے چنانچہ شوافع نے مقصد کو بڑا دوراز کار بنا دیا جب کہ اس سے پہلے احناف کے ساتھ اُن کا بھی اتفاق تھا کہ نجاست کی طہارت حکمی و شرعی طہارت نہیں ہے اسی لیے انہوں نے نیت کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔ اگر وہ اُن سے الگ استدلال یہ کرتے کہ ہم سمجھتے ہیں کہ تمام نجاستوں اور غلاظتوں کو دور کرنے اور کپڑوں اور جسموں سے انہیں زائل کرنے کی جو قوت پانی میں پائی جاتی ہے وہ دوسری چیزوں میں نہیں پائی جاتی اور اسی لیے لوگ بدن اور لباس کو صاف کرنے کے لیے اس کا استعمال کرتے ہیں تو یہ بہتر استدلال ہوتا اور دوسرے اقوال دور کی کوڑی ہوتے۔ بلکہ غالباً یہ سمجھنا واجب ہوگا کہ شریعت نے جو ہر جگہ نجاست کو دھونے کے لیے پانی کا سہارا لیا وہ پانی کی اسی خاصیت کی وجہ سے ہے۔ اگر انہوں نے یہ بات کہی ہوتی تو یہ ایسی بات تھی جو معانی پر رواں دواں فقہ کے مسلک میں سب سے زیادہ مؤثر اور دلیل تھی۔ فقہ کسی مسئلہ کو عبادت کہنے پر اُس وقت مجبور ہوتا ہے جب فریق مخالف کے ساتھ مسلک میں تنگی محسوس ہو رہی ہو۔ اس پر غور کیجیے۔ یہ فقہا کے معاملات میں اکثر جگہوں پر واضح ملے گا۔

لید کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد ممانعت کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ ممانعت سے مراد وہ حدیث ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہڈی اور لید سے استنجا کرنے کی ممانعت کی ہے۔ جن فقہا کے نزدیک یہ ممانعت فساد پر دلالت کرتی ہے انہوں نے اسے جائز نہیں کہا ہے۔ اور جو فقہا ایسا نہیں سمجھتے کیوں کہ نجاست عقل میں آنے والی چیز ہے انہوں نے اسے کراہیت پر محمول کیا ہے اور اسے لید کے ذریعہ استنجا کو باطل قرار دینے کے لیے ذریعہ نہیں بنایا ہے۔ جن فقہا نے ہڈی اور لید میں فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لید اُن کے نزدیک نجس ہے۔

# باب ۔۵

# ازالۂ نجاست کی صفت

ازالۂ نجاست کی صفت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ وہ صفت دھونا، مسح کرنا اور چھڑکنا ہے کیوں کہ شریعت میں ان کا ذکر ہے اور احادیث سے یہ ثابت ہیں۔ علما متفق ہیں کہ دھونا تمام انواع کی نجاستوں اور نجاست کی تمام جگہوں کو حاوی ہے اور پتھر سے مسح کرنا (پونچھنا) دونوں مخرج میں جائز ہے اور دونوں خف میں اور جوتوں میں خشک گھاس سے پونچھنا جائز ہے۔

علما کا اختلاف تین چیزوں کے بارے میں ہے اور وہی اس باب کے اصول ہیں:

۱۔ پانی کا چھڑکنا کس نجاست کے لیے ہے

۲۔ مسح پر اتفاق ہے مگر اختلاف اس میں ہے کہ کس جگہ کے لیے اور کس نجاست کے لیے پونچھنے کی صفت ہے

۳۔ دھونے اور پونچھنے میں عدد کی شرط

پانی چھڑکنے کی صفت کے بارے میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ اُس بچے کے پیشاب کے ساتھ مخصوص ہے جو کھانا نہ کھاتا ہو۔ دوسرے گروہ نے اس سلسلہ میں لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے گا اور لڑکی کا پیشاب دھویا جائے۔ ایک تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ جس کے نجس ہونے کا یقین ہو اس کی طہارت کے لیے دھونا ضروری ہے اور جس کے نجس ہونے میں شک ہو اس کی طہارت پانی چھڑکنے سے حاصل ہوسکتی ہے۔ یہ امام مالک بن انس کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے ظواہر میں تعارض ہے یعنی ان کے مفہوم میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ پانی چھڑکنے کے سلسلہ میں دو ثابت احادیث ہیں۔ ایک حدیثِ عائشہؓ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بچے لائے جاتے تھے۔ آپؐ ان کے لیے برکت کی دعا کرتے اور نوالہ چبا کر ان کے منہ میں ڈالتے تھے۔ ایک بچہ لایا گیا اور اس نے آپؐ پر پیشاب کر دیا۔ چنانچہ آپ نے پانی طلب کیا اور اسے اس کے پیشاب سے لاحق کر دیا اور اسے نہیں دھویا۔'' بعض روایتوں میں ہے کہ ''آپؐ نے اسے چھڑک دیا اور نہیں دھویا۔'' اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔

دوسری حضرت انسؓ کی مشہور حدیث ہے۔ جب آپ نے گھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت بیان کی۔ آپ نے کہا ''چنانچہ میں نے اپنی ایک چٹائی اٹھائی جو بہت دنوں سے پڑی رہنے کی وجہ سے سیاہ ہوگئی تھی۔ چنانچہ میں نے اس پر پانی چھڑکا۔''

بعض لوگوں نے حدیث عائشہؓ کے مقصود پر عمل کیا اور کہا کہ یہ بچے کے پیشاب کے ساتھ مخصوص معاملہ ہے۔ وہ دوسرے تمام



Marfat.com

پیشابوں سے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض لوگوں نے دھونے سے متعلق وارد احادیث کو اس حدیث پر ترجیح دی۔ اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ انہیں پانی چھڑکنے کا حکم صرف حدیث انسؓ میں ملا اور اُس کے ظاہر مفہوم کی رو سے اُس کپڑے پر پانی چھڑکنے کا عمل ہوگا جس میں شک ہو۔

لڑکا اور لڑکی کے درمیان جو تفریق بعض لوگوں نے کی ہے تو اس کی بنیاد وہ روایت ہے جو امام ابوداؤد نے ابوالسمح کے واسطہ سے بیان کی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يُغسَلُ بَولُ الجَارِيَةِ وَيُرَشُّ بَولُ الصَّبِيِّ

(لڑکی کا پیشاب دھویا جائے گا اور لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے گا)

جن فقہا نے کوئی تفریق نہیں کی ہے انہوں نے حدیث ثابت کی روشنی میں لڑکی کو لڑکے پر قیاس کیا ہے۔

مسح کرنے (پونچھنے) کی اجازت ایک گروہ نے دی ہے خواہ نجاست کسی بھی جگہ ہو جب کہ وہ ختم ہو جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اسی طرح رگڑنے کا عمل ہے اُن لوگوں کے قیاس کے مطابق جو یہ سمجھتے ہیں کہ جو چیز بھی نجاست کو زائل کردے وہ طاہر ہے۔ بعض لوگوں نے رگڑنے کی صفت کو صرف متفق علیہ جگہ میں یعنی مخرج میں، عورت کی پچھلی شرمگاہ میں اور خف میں ہی جائز بتایا ہے اور وہ بھی خشک گھاس سے نہ کہ غیر خشک گندگی سے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ ان لوگوں نے اُن جگہوں کے علاوہ جو شریعت میں مذکورہ ہیں، کہیں اور پونچھنے کی صفت کو جائز نہیں کہا ہے۔ البتہ دوسرا فریق اسے درست کہتا ہے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں جو احادیث وارد ہیں وہ رخصت پر دلالت کرتی ہیں یا حکم پر؟ جو لوگ انہیں رخصت پر محمول کرتے ہیں ان پر قیاس نہیں کرتے اور جو انہیں دھونے کے حکم کی طرح ازالہ نجاست کے دوسرے احکام میں شمار کرتے ہیں اُن پر دوسری چیزوں کو بھی قیاس کرتے ہیں۔

جہاں تک عدد میں اختلاف کا مسئلہ ہے تو ایک گروہ نے دھونے اور پونچھنے میں صرف صفائی کی شرط لگائی ہے۔ دوسرے گروہ نے دھونی دینے میں اور دھونے میں عدد کی شرط لگائی ہے۔ جن لوگوں نے دھونے کی شرط لگائی ہے انہوں نے اس شرط کو صرف اس جگہ میں محدود کردیا ہے جس میں عدد کا تذکرہ سماعی طریقہ سے ہوا ہے۔ بعض فقہا نے عدد کی شرط تمام نجاستوں تک وسیع کردیا ہے۔ کچھ فقہا ایسے ہیں جنہوں نے دھونے میں یا پونچھنے میں عدد کی شرط بالکل نہیں لگائی ہے یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

جن فقہا نے دھونی میں عدد کی شرط رکھی ہے یعنی تین پتھروں کی، اس سے کم نہ ہو، وہ امام شافعی اور علما ظاہر یہ ہیں۔ جن علما نے دھونے میں عدد کی شرط رکھی ہے اور اسے اُس جگہ میں محدود رکھا ہے جس کا تذکرہ شریعت میں ہوا ہے یعنی کتے کے منہ ڈالنے سے برتن کو سات بار دھونے کا حکم تو یہ امام شافعی اور ان کے حامیوں کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے اس حکم کو متعدی کیا ہے اور دوسری نجاستوں کے دھونے میں عدد کی شرط رکھی ہے وہ میرے غالب گمان کے مطابق امام احمد بن حنبل ہیں۔ امام ابوحنیفہ غیر محسوس یعنی حکمی نجاست کو زائل کرنے میں تین کی شرط لگاتے ہیں۔

اختلاف کی وجہ اِس عبارت کے مفہوم کا اُن احادیث کے ظاہر سے متصادم ہونا ہے جن میں عدد کا تذکرہ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک ازالۂ نجاست کے حکم کا مطلب نجاست کو ختم کرنا ہے انہوں نے سرے سے کسی عدد کی شرط نہیں رکھی ہے اور حدیث سلمانؓ میں دھونی دینے میں جس عدد کا تذکرہ ہے اسے استحباب پر محمول کیا ہے (حدیث



Marfat.com

سلمان میں حکم ہے کہ تین پتھروں سے کم استنجا درست نہیں ہے ) تا کہ شریعت کے مفہوم اوران احادیث کے حکم میں تطابق ہو جائے۔ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن کو سات بار دھونے کا حکم، ان علما کے نزدیک عبادت میں سے ہے اس کی وجہ برتن کا نجس ہونا نہیں ہے جیسا کہ امام مالک کا مسلک گزر چکا ہے۔ جن فقہا نے ان احادیث کے ظواہر پر توجہ دی ہے اور انہیں شریعت کے مفہوم سے (یعنی قابل فہم تصور سے ) اُنہوں نے عدد کو اُنہی جگہوں میں محدود رکھا ہے جن میں عدد کی صراحت ہوئی ہے۔ جن فقہا نے قابل فہم تصور پر ظاہر احادیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے اس عدد کو تمام نجاستوں تک متعدی کیا ہے۔ تین بار دھونے کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کی دلیل اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

إذَا اَسْتَيقَظَ أَحَدُكُم مِنْ نَومِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ ثَلا ثًا قَبْلَ اَنْ يُدْخِلَهَا فِي إنائِهِ

(جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے تین بار دھوئے)

# باب ۔ ٦

# استنجا کے آداب

استنجا کے آداب اور بیت الخلا میں جانے کے ضوابط کو عام طور پر فقہا نے استحباب پر محمول کیا ہے اور یہ سنت سے معلوم و متعین ہیں ۔ جیسے رفع حاجت کے لیے دور جانا اور کسی سے بات نہ کرنا، دائیں ہاتھ سے استنجا کی ممانعت، دائیں ہاتھ سے عضو تناسل (ذکر) کو چھونے کی ممانعت وغیرہ یہ سب احادیث میں وارد ہیں۔

علما کا اختلاف بس ایک مسئلہ میں ہے اور وہ کافی مشہور ہے اور وہ ہے پاخانہ اور پیشاب کرتے وقت قبلہ رو ہونا یا قبلہ کی طرف پشت کرنا۔ علما کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

قبلہ کی طرف رخ کرنا پاخانہ و پیشاب کے وقت کسی بھی جگہ سرے سے جائز نہیں ہے۔

دوسرا قول ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے۔

تیسرا قول ہے کہ شہروں اور عمارتوں میں جائز ہے مگر صحرا میں اور کھلے میدان میں جائز نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب دو ثابت مگر باہم متعارض احادیث ہیں۔ ایک حدیث ابو ایوب انصاریؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا وَلٰكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا

(جب تم پاخانہ کرو تو قبلہ کی طرف رخ نہ کرو اور نہ اس کی طرف پشت کرو بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف رخ کرو)

دوسری حدیث عبداللہ بن عمرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں اپنی بہن حفصہ کے گھر کی چھت پر چڑھا تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رفع حاجت کے لیے دو اینٹوں پر بیٹھے ہیں شام کی جانب آپ کا رخ اور قبلہ کی جانب آپ کی پشت ہے۔''

لوگوں نے ان احادیث کے سلسلہ میں تین مسلک اختیار کیے۔

۱۔ جمع و تطبیق کا مسلک

۲۔ ترجیح کا مسلک

۳۔ تعارض کی صورت میں اصلاً بری ہونے کے اصول پر عمل کرنے کا مسلک۔ (براءت سے مراد حکم کا نہ ہونا ہے)

جن فقہا نے جمع و تطبیق کا مسلک اختیار کیا انہوں نے کہا کہ حدیث ابو ایوب انصاریؓ کا تعلق صحرا اور اُن مقامات سے ہے جن میں کوئی سُترہ (آڑ) نہیں ہوتا اور انہوں نے حدیث ابن عمرؓ کو سُترہ پر محمول کیا۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔

جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے حدیث ابو ایوب کو ترجیح دی کیوں کہ جب دو حدیثوں میں تعارض ہو جائے اور ان میں سے ایک حدیث میں شرعی حکم ہو اور دوسری حدیث اِس اصول کے موافق ہو کہ اصلاً کوئی حکم نہیں ہے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ



Marfat.com

کون سی حدیث پہلے ارشاد ہوئی ہے اور کون سی بعد میں، تو شرعی حکم کو ثابت کرنے والی حدیث پر عمل کیا جائے گا کیوں کہ عادل راویوں کے طرق سے منتقل ہونے کی بنا پر اس پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے اور عادل راویوں ہی کے طریق سے منقول دوسری حدیث کو ترک کرنا ضروری ہو جاتا ہے کیوں کہ اس بات کا امکان ہے کہ وہ حدیث اس حکم سے پہلے کی ہو یا اس کے بعد میں ارشاد ہوئی ہو۔ ایسی صورت میں اُس شرعی حکم کو چھوڑنا جس پر عمل کرنا واجب ہے محض ایک ایسے ظن کی بنا پر جائز نہیں ہے جس کو ناسخ ماننا ہم پر واجب نہیں ہے الا یہ کہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ بعد کا ارشاد ہے۔ وہ ظنون جن کا سہارا احکام لیتے ہوں یعنی احکام کو واجب اور ختم کرنے والے ظنون، ان کی تحدید شرع کے ذریعے ہوتی ہے اور کسی بھی ظن کو یہ مقام حاصل نہیں ہے۔ اسی لیے فقہا کہتے ہیں کہ عمل وہ ہے جو ظن کی وجہ سے واجب نہ ہو بلکہ اصل قطعی کے ذریعہ واجب ہو۔ اس سے ان کی مراد وہ قطعی شرع ہے جو اس طرح کے ظن پر عمل کو واجب کرتی ہے۔ یہ طریقہ جس پر ہم نے ابھی گفتگو کی ہے امام ابومحمد بن حزم اندلسی کا طریقہ ہے۔ اور یہ ایک عمدہ طریقہ ہے جو ارباب فقہ کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کا اصل الاصول یہ ہے کہ شک اس حکم کو رفع نہیں کر سکتے جو دلیل شرعی سے ثابت ہو۔

جن فقہا نے تعارض کے وقت براءت اصلیہ کے اصول پر عمل کیا ہے تو اس کی بنیاد یہ ہے کہ شک حکم کو ساقط کر دیتا اور اسے اس طرح رفع کر دیتا ہے جیسے کوئی حکم تھا ہی نہیں ہے۔ یہ امام داؤد ظاہری کا مسلک ہے مگر امام ابومحمد بن حزم نے ان کے اصحاب میں رہتے ہوئے بھی اس کی مخالفت کی ہے۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے اس کتاب میں اُن مسائل کا اثبات کر دیا جن کو ہم نے اصول وقواعد کے درجہ میں سمجھا تھا۔ اور انہی مسائل پر شرع نے سب سے زیادہ گفتگو کی ہے یعنی ان تمام مسائل کا تعلق شرع کے منطوق احکام سے ہے (نہ کہ مفہوم احکام سے) یہ تعلق یا تو بہت قریب کا ہے یا قربت کسی درجہ میں ثانوی ہے۔ اگر اس جنس کی کوئی چیز ہمیں یاد آ گئی ہے تو ہم نے اس باب میں اسے رقم کر دیا ہے۔ میں نے ان مختلف مذاہب اور ان کے حاملین کے افکار کے سلسلہ میں جس ماخذ کا سب سے زیادہ سہارا لیا ہے وہ کتاب الاستذکار ہے اگر کسی کو میرے سلسلہ میں کوئی غلط فہمی ہے تو میں اسے اس کی اصلاح کرنے کی اجازت دیتا ہوں

**وَاللّٰہ المعینُ الموفّق۔**

# کتابُ الصلوۃ اوّل

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَصَلَّی اللّٰہُ وَعَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ آلِہٖ وَصَحْبِہٖ وَسَلَّمَ تَسْلِیْمًا۔

نماز کی اوّل اور فی الجملہ تقسیم دو ہے: فرض اور مندوب۔ اس عبادت کے اصولوں پر محیط گفتگو بحیثیت مجموعی چار جنس میں منقسم ہے۔ یعنی چار موضوعوں میں:

پہلا موضوع : وجوب اور اس کے متعلقات کی معرفت

دوسرا موضوع : تینوں شرائط (وجوب کی شرائط، صحت کی شراط اور تمام وکمال کی شرائط) کی معرفت

تیسرا موضوع : اس کے اقوال وافعال یعنی ارکان کی معرفت

چوتھا موضوع : نماز کے اقوال اور اس میں واقع کسی خلل یا فساد کی اصلاح کی معرفت، کیوں کہ جو چیز فوت ہو جائے اس کی تلافی قضا سے ہوتی ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

# پہلا موضوع: وجوب صلوٰۃ

اس موضوع میں چار مسائل ہیں جو اس باب میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں:

پہلا مسئلہ : وجوب کا بیان

دوسرا مسئلہ : واجب نمازوں کی تعداد

تیسرا مسئلہ : نماز کس پر واجب ہے؟

چوتھا مسئلہ : جو جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اس پر کیا واجب ہے؟

## پہلا مسئلہ: وجوب کا بیان

نماز کا واجب ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ یہ وجوب اتنا مشہور ہے کہ اس پر گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

## دوسرا مسئلہ: واجب نمازوں کی تعداد

واجب نمازوں کی تعداد کے بارے میں دو اقوال ہیں:

ایک قول امام مالک، امام شافعی اور اکثر فقہا کا ہے، وہ یہ کہ واجب صرف پانچ نمازیں ہیں اس سے زائد نہیں۔

دوسرا قول امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے، وہ یہ کہ پانچ نمازوں کے علاوہ وتر بھی واجب ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ سنت سے ثابت کو واجب کہا جائے یا فرض جو بے معنی ہے؟ اختلاف کا سبب متعارض احادیث ہیں۔ وہ احادیث جن کا مفہوم صرف پانچ نمازوں کا وجوب ہے بلکہ وہ اس سیاق میں نص کی حیثیت رکھتی ہیں، مشہور اور ثابت ہیں۔ ان میں سب سے واضح وہ حدیث ہے جو حدیث اسرا کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: ''جب فرض کی تعداد پانچ تک پہنچ گئی تو حضرت موسیٰ نے آپ سے کہا: اپنے رب کے پاس واپس جاؤ تمہاری امت اس کی طاقت نہیں رکھتی۔ آپ فرماتے ہیں کہ میں نے دوبارہ گفتگو کی تو اللہ نے جواب دیا: یہ پانچ کی تعداد ہے اور پہلے پچاس کی تعداد تھی اب میرے قول میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔''

اعرابی والی مشہور حدیث بھی ہے کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اسلام کے بارے میں دریافت کیا۔ آپؐ نے فرمایا:

خَمسُ صَلَواتٍ فِي اليَومِ وَاللَّيلَةِ

(دن اور رات میں پانچ نمازیں)

اس نے پوچھا: کیا ان کے علاوہ کچھ اور بھی؟ آپؐ نے فرمایا:

لا إلَّا أنْ تَطَوَّعَ

(نہیں، سوائے اس کے کہ تم نفلی طور پر پڑھ لو)

ایک حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ بھی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:



Marfat.com

إنَّ اللهَ قَدْزَادَكُم صَلوٰةً وَهِيَ الوِتْرُ فَحَافِظُوا عَلَيْهَا

(اللہ نے تم پر ایک نماز کا اضافہ کیا ہے اور وہ وتر ہے۔تم اس کی پابندی کرو)

حضرت حارثہ بن حذافہؓ کی حدیث بھی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس نکل کر آئے اور فرمایا:

إنَّ اللهَ أمَرَكُم بِصَلوٰةٍ هِيَ خَيرٌ لَكُم مِنْ حُمْرِ النَّعِيْمِ وَهِيَ الوِتْرُ وَجَعَلَهَا لَكُم فِيمَا بَيْنَ صَلوٰةِ العِشَاءِ إلَى طُلُوعِ الفَجْرِ.

(اللہ نے تم کو ایک نماز کا حکم دیا ہے وہ تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے۔اُسے عشاء کی نماز سے لے کر فجر کے طلوع ہونے کے وقفہ کے دوران رکھا ہے۔)

حضرت بریدہ اسلمیؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الوِتْرُ حَقٌ فَمَنْ لَمْ يُوتِرْ فَلَيْسَ مِنَّا

(وتر برحق ہے۔جو وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں)

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ اضافہ نسخ ہے اور اُن کے نزدیک یہ احادیث اتنی قوی نہیں ہیں کہ وہ اُن مشہور اور ثابت حدیثوں کو منسوخ کرسکیں انہوں نے اُن احادیث کو ترجیح دی۔پھر یہ دلیل بھی ہے کہ حدیث الاسراء میں اللہ کا قول ہے کہ ُمیرے قول میں تبدیلی نہیں ہو سکتی' اس کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ اُن نمازوں میں کمی بیشی نہ ہو گرچہ کمی نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ حدیث زیادہ واضح ہے۔اور خبر میں نسخ داخل نہیں ہوسکتا۔

جن فقہا کے نزدیک پانچ نمازوں پر اضافہ کرنے والی احادیث اتنی قوی ہیں کہ وہ عمل کو واجب قرار دیتی ہیں انہوں نے اس اضافہ کو واجب تصور کیا ہے۔بطور خاص اگر اُن کا تعلق اس گروہ سے ہے جو اضافہ کو نسخ کے لیے موجب نہیں مانتا۔مگر یہ امام ابوحنیفہ کی رائے نہیں ہے۔

## تیسرا مسئلہ: نماز کس پر واجب ہے

نماز بالغ مسلمان پر واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

## چوتھا مسئلہ: جو جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اس پر کیا واجب ہے؟

جو شخص جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے۔اسے حکم دیا جائے اور وہ نماز پڑھنے سے انکار کردے مگر اس کی فرضیت کا انکار نہ کرے ایسے شخص پر کیا واجب ہے؟

ایک گروہ کہتا ہے کہ اسے قتل کردیا جائے۔دوسرا گروہ کہتا ہے اس پر تعزیر نافذ کی جائے اور اسے قید کرلیا جائے۔قتل کا دعویٰ دینے والوں میں ایک گروہ وہ ہے جو قتل کرنے کا حکم اس کے کافر ہو جانے کی وجہ سے دیتا ہے۔یہ امام احمد، حضرت اسحاق اور حضرت ابن المبارک کا قول ہے۔دوسرا گروہ قتل کا حکم بطور حد دیتا ہے۔یہ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور اُن اہل ظاہر کا مسلک ہے جو یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس پر حبس وتعزیر کا عمل جاری رہے گا تا آنکہ وہ نماز پڑھنے لگے۔



Marfat.com

لَایَحِلُّ دَمُ امْرِیٍٔ مُسْلِمٍ اِلَّا بِاِحْدیٰ ثَلَاثٍ: کُفْرٍ بَعْدَ اِیْمَانٍ اَوْزِ نَابَعْدَ اِحْصَانٍ، اَوْ قَتْلِ نَفْسٍ بِغَیْرِ نَفْسٍ.

(کسی مسلمان کا خون حلال نہیں ہے سوائے اس کے کہ تین اسباب میں سے کوئی سبب موجود ہو: ایمان لانے کے بعد وہ کافر ہو جائے، شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کرے یا ناحق کسی کو قتل کرے)

حدیث بریدہؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے:

اَلعَهْدُ الَّذِیْ بَیْنَنا وَبَیْنَهُمُ الصَّلٰوۃُ فَمَنْ تَرَکَها فَقَدْ کَفَر.

(ہمارے اور اُن کے درمیان معاہدہ نماز کا ہے جس نے نماز چھوڑ دی اس نے کفر کیا)

حدیث جابرؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لَیْسَ بَیْنَ العَبْدِ وَ بَیْنَ الکُفْرِ (اَوقَالَ الشِّرْکِ) اِلَّا تَرکُ الصَّلٰوۃِ

(بندہ اور کفر کے درمیان (یا آپ نے شرک کا لفظ ارشاد فرمایا) کچھ نہیں ہے سوائے نماز ترک کرنے کے)

جن لوگوں نے یہاں کفر سے کفر حقیقی مراد لیا ہے انہوں نے گویا اس حدیث کو دوسری حدیث کے الفاظ ’کُفْرٌ بَعْدَ اِیْمَانٍ‘ کی تفسیر قرار دیا ہے اور جن فقہا نے یہاں اظہار نکیر اور اظہار شدت وملامت مراد لیا ہے اور حدیث کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ اس کے افعال کافرانہ ہیں اور وہ کافر کی صورت اختیار کر چکا ہے جس طرح اللہ کے رسول نے ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے۔

لَا یَزْنِی الزَّانِی حِیْنَ یَزْنِی وَهُوَ مُؤمِنٌ وَلَا یَسْرِقُ السَّارِقُ حِیْنَ یَسْرِقُ وَهُوَ مُؤمِنٌ۔

(کوئی زانی اس حالت میں زنا نہیں کرتا کہ وہ مومن ہو اور کوئی چور اس حال میں چوری نہیں کرتا کہ وہ مومن ہو۔)

اُنہوں نے بے نمازی کے قتل کو کفر کی وجہ سے واجب نہیں قرار دیا ہے۔

جن فقہا نے بطور حد اسے قتل کرنے کا حکم دیا ہے ان کا مؤقف کمزور ہے اور ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے سوائے کمزور مشابہت کے قیاس کے، بشرطیکہ ممکن ہو۔ اور وہ نماز کو قتل سے مشابہ قرار دینا کیوں کہ نماز تمام اوامر میں سرفہرست ہے اور قتل تمام نواہی میں سرفہرست ہے مختصر یہ کہ کفر کا لفظ حقیقت میں تکذیب پر دلالت کرتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ نماز چھوڑنے والا تکذیب کے جرم کا مرتکب بہر حال نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ ترک صلوٰۃ کا عقیدہ بھی رکھے۔ اب ہم دو صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں:

یا تو ہم حدیث سے کفر حقیقی کا مفہوم لیں اور اس صورت میں حدیث کی تاویل یہ کریں کہ جو شخص نماز ترک کر دے اور ترکِ صلوٰۃ کا عقیدہ بھی رکھے وہ کافر ہے۔

یا کفر کے لفظ کو دوسرے معانی پر محمول کریں اور یہ معانی دو ہو سکتے ہیں:

ہم یہ سمجھیں کہ اس پر کافر کا حکم لگے گا یعنی قتل اور کفار کے تمام احکام اس پر نافذ ہوں گے گرچہ اس نے تکذیب نہیں کی ہے یا ہم یہ مراد لیں کہ توبیخ اور اظہار نکیر کے طور پر اس کے افعال کو کافرانہ قرار دیا گیا ہے یعنی اس جرم کا مرتکب اپنے افعال میں کافر کے مشابہ ہے کیوں کہ کافر نماز نہیں پڑھتا جیسا کہ حدیث میں ہے ”کوئی زانی جب زنا کرتا ہے تو وہ مومن نہیں ہوتا“ ایسے شخص پر کافر کا حکم لگانا اسی وقت قابل قبول ہو سکتا ہے جب کہ کوئی دلیل ہو کیوں کہ یہ ایسا حکم ہے جو شریعت میں کسی ایسے طریق سے ثابت نہیں ہے جس پر عمل کرنا واجب ہو۔ جب ہمارے پاس کفر حقیقی کے معنی کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے تو واجب ہے کہ وہ کفر مجازی پر دلالت کرے مگر



Marfat.com

کوئی ایسا معنی نہ ہو جو ایسے حکم کا موجب ہو جو شریعت میں ثابت نہیں ہے بلکہ اس کے الٹا حکم ثابت ہے اور وہ یہ کہ اس کا خون مباح نہیں ہے کیوں کہ وہ اُن تین افراد کے دائرہ سے خارج ہے جن کی صراحت شرع نے کی۔ اس پر غور وفکر کیجیے۔ یہ واضح ہے وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

یعنی ہم پر ہر دو میں سے ایک مؤقف کا اختیار کرنا واجب ہے:

یا ہم کلام میں محذوف کو تسلیم کریں اگر ہم لفظ کفر کے شرعی مفہوم پر اسے محمول کرنا چاہتے ہیں یا پھر ہم اسے مستعار معنی پر محمول کریں۔ حدیث کو یہ معنی پہنانا کہ تارکِ صلوٰۃ پر تمام احکام کافر کے نافذ ہوں گے جب کہ وہ مومن ہے۔ ایک ایسا مفہوم ہے جو اصول سے متصادم ہے حالانکہ حدیث ان لوگوں کے حق میں نص ہے جو تارکِ صلوٰۃ کے قتل کو کفر یا حد کی وجہ سے واجب قرار دیتے ہیں۔ اسی لیے یہ قول اُن لوگوں کے مؤقف سے ملتا جلتا ہے جو گناہوں کی وجہ سے کافر قرار دیتے ہیں۔

Marfat.com

# دوسرا موضوع: شرائط صلوٰۃ

اس موضوع میں آٹھ ابواب ہیں:

باب(۱) : اوقات صلوٰۃ

باب(۲) : اذان واقامت

باب(۳) : قبلہ

باب(۴) : ستراور لباس کا مسئلہ

باب(۵) : نجاست سے پاک وطہارت

باب(۶) : نماز کے لیے جگہوں کی تعین

باب(۷) : نماز کی درستگی کے لیے مشروط ممنوعات

باب(۸) : نیت کا مسئلہ



Marfat.com

# باب ۔ا

# اوقاتِ صلوٰۃ

یہ باب دو فصلوں میں منقسم ہے:

پہلی فصل ماموراوقاف کی معرفت کے بارے میں ہے اور دوسری فصل اُن اوقات سے واقفیت حاصل کرنے کے بارے میں ہے جن میں نماز کی ادائیگی ممنوع ہے۔

## فصل اوّل

## ماموراوقات

یہ فصل بھی دو قسموں میں منقسم ہے۔

پہلی قسم توسع اور رخصت کے اوقات اور پسندیدہ اوقات کے بارے میں ہے اور دوسری قسم اہل ضرورت کے اوقات پر مشتمل ہے۔

### پہلی قسم: توسّع اور رخصت کے اوقات

اس باب میں اصل قرآن کریم کی آیت ہے:

إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَاباً مَّوْقُوتاً (النساء: ۱۰۳)

(نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو پابندی وقت کیساتھ اہل ایمان پر لازم کیا گیا ہے)

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ پانچوں نمازوں کے پانچ اوقات ہیں جو نماز کی درستگی کے لیے شرط ہیں اور یہ کہ بعض اوقات فضیلت اور پسندیدگی کے ہیں اور بعض اوقات توسع اور گنجائش کے اوقات ہیں۔ علما نے توسع اور فضیلت کے اوقات کی حدود میں اختلاف کیا ہے اور اس میں پانچ مسائل ہیں۔

### پہلا مسئلہ: نماز ظہر کا وقت

علما کا اتفاق ہے کہ نماز ظہر کا اول وقت جس سے پہلے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، زوال کا وقت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ سے اس میں ایک شاذ قول منقول ہے اور نماز جمعہ کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔ اس میں دو مقامات پر علما نے اختلاف کیا ہے: اس کا آخری توسیع شدہ وقت اور پسندیدہ وقت۔

نماز ظہر کے آخری توسیع شدہ وقت کے بارے میں امام مالک، امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کا قول ہے کہ ہر چیز کا سایہ

اس کے مثل ہو جائے اور امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل کے برابر ہو جائے۔ یہ وقت ان کے نزدیک عصر کا اول وقت ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثال ہو جائے۔ اور جب سایہ دو مثل ہو جائے تو یہ نماز عصر کا اوّل وقت ہے اور ایک مثل اور دو مثل کے درمیان جو وقت ہے وہ نماز ظہر کے لیے موزوں نہیں ہے۔ صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

اس میں اختلاف کا سبب احادیث کے درمیان اختلاف ہے۔ حدیث میں حضرت جبرائیلؑ کی امامت کے بارے میں وارد ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے دن ظہر کی نماز پڑھائی جب کہ سورج زوال کو آ گیا تھا اور دوسرے دن اُس وقت نماز پڑھائی جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل تھا پھر فرمایا: وقت انہی دونوں کے درمیان ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنما بقاؤ كم فيما سلف قبلكم من الامم كما بين صلوٰة العصر إلىٰ غروب الشمس أوتى أهل التورٰة التورٰة فعملوا حتى إذانتصف النهار ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا ثم أوتى أهل الإنجيل فعملو إلىٰ صلوٰة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا ثم أوتينا القرآن فعملنا إلىٰ غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين فقال أهل الكتاب أى ربنا أعطيت هولآء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيراطا قيراطا ونحن كنا أكثر عملاً؟ قال الله تعالىٰ: هل ظلمتكم من أجبر كم من شئى؟ قالو الا، قال: فهوا فضلى أوتيه من أشاء.

(تم سے پہلے جو قومیں گزری ہیں ان کے درمیان تمہاری بقا نماز عصر سے غروب آفتاب تک وقفہ کے درمیان کی وجہ سے ہے۔ اہل تورات کو تورات دی گئی تو انہوں نے عمل کیا تا آنکہ آفتاب نصف النہار کو پہنچا تو وہ تھک گئے چنانچہ انہیں ایک ایک قیراط دیا گیا۔ پھر اہل انجیل کو انجیل عطا کی گئی اور انہوں نے نماز عصر تک عمل کیا پھر وہ عاجز ہو کر بیٹھ رہے چنانچہ انہیں ایک ایک قیراط دیا گیا۔ پھر ہمیں قرآن عطا کیا گیا اور ہم نے غروب آفتاب تک عمل کیا اور ہمیں دو دو قیراط دیئے گئے۔ اہل کتاب نے شکایت کی، اے ہمارے رب، آپ نے اِن لوگوں کو دو دو قیراط دیئے اور ہم کو ایک ایک قیراط دیا جب کہ ہم نے زیادہ عمل کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے جواب دیا: کیا میں نے تمہارے اجر میں کوئی کمی کی ہے؟ انہوں نے جواب دیا نہیں، تب اللہ نے کہا: یہ میرا فضل ہے میں جسے چاہتا ہوں اسے عطا کرتا ہوں)

امام مالک اور امام شافعی کا رجحان امامتِ جبرئیلؑ والی حدیث کی طرف ہے جب کہ امام ابوحنیفہ نے اس حدیث کے عقلی مفہوم کو اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب عصر سے غروب آفتاب تک کا وقت اوّل ظہر سے عصر تک کے وقفہ سے کم ہو (اس حدیث کے مفہوم کے مطابق) تو واجب ہے کہ عصر کا اوّل وقت ایک مثل سے زیادہ ہو اور یہی ظہر کا آخری کا وقت ہو۔ امام ابو محمد بن حزم کہتے ہیں کہ بات وہ نہیں ہے جو انہوں نے سمجھا ہے میں نے خود اس معاملہ کی تحقیق کی ہے اور دیکھا ہے کہ دن سے نو گھنٹے اور (کسر) کچھ زیادہ تک قامت کا سلسلہ دراز ہوتا ہے۔ قاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ مجھے کسر کے سلسلہ میں شبہ ہے۔ میرے خیال میں انہوں نے ثلث کہا ہوگا۔

جن فقہا نے دو اوقات کے اتصال کی بات کہی ہے یعنی ایسا وصل کہ دونوں اوقات میں کوئی فصل نہ ہو اور وہ منقسم نہ ہو سکیں ان کی بنیاد یہ حدیث ہے۔



Marfat.com

لَایَخْرُجُ وَقْتُ صَلٰوۃٍ حَتّٰی یَدْخُلَ وَقْتُ اُخْریٰ

(ایک نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا کہ دوسری نماز کا وقت شروع ہو جاتا ہے)

یہ حدیث ثابت ہے

نماز ظہر کے پسندیدہ اور منتخب وقت کے سلسلہ میں امام مالک کی رائے ہے کہ منفرد نماز اول وقت پر ادا کرنا بہتر ہے اور باجماعت نماز کی مسجدوں میں اوّل وقت سے کچھ مؤخر کرنا مستحب ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اول وقت ہی افضل ہے سوائے گرمی کی شدت میں۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کا ایک قول منقول ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اول وقت ہی افضل ہے خواہ نماز انفرادی ہو یا باجماعت۔ گرمی کے دن ہوں یا ٹھنڈک کے۔ اختلاف کی وجہ اس سلسلہ میں مختلف احادیث کا ورود ہے۔ دو ثابت احادیث اس سیاق میں موجود ہیں۔ ایک حدیث کے مطابق اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَاَبْرِدُوا عَنِ الصَّلٰوۃِ فَاِنَّ شِدَّۃَ الْحَرِّ مِنْ فَیْحِ جَھَنَّم

(جب گرمی سخت ہو جائے تو نماز ٹھنڈے وقت میں ادا کرو کیوں کہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ میں سے ہے)

دوسری حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سخت گرمی میں نماز پڑھتے تھے۔ حدیث خبابؓ میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ سے سخت گرمی کی شکایت کی مگر آپ نے ان کی شکایت نہیں سنی۔ اس کی تخریج امام مسلم نے کی۔ حدیث کے راوی زہیر کہتے ہیں: میں نے اپنے شیخ ابواسحاق سے پوچھا: کیا یہ شکایت ظہر کے سلسلہ میں تھی؟ انہوں نے کہا: ہاں۔ میں نے پوچھا: کیا جلدی نماز پڑھنے کی شکایت کی تھی؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں۔

بعض لوگوں نے حدیث ابراد (ٹھنڈے وقت میں نماز پڑھنا) کو ترجیح دی کیوں کہ وہ نص ہے اور دوسری احادیث کی تاویل کی کیوں کہ وہ نص نہیں ہیں۔ دوسرے لوگوں نے ان احادیث کو ترجیح دی کیوں کہ مندرجہ ذیل حدیث کے عموم کا بھی تقاضا ہی ہے۔

پوچھا گیا: اَیُّ الْاَعْمَالِ اَفْضَلُ؟ آپؐ نے فرمایا

اَلصَّلٰوۃُ لِاَوَّلِ مِیْقَاتِھَا

(نماز اول وقت میں ادا کرنا)

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ اس میں جو اضافہ ہے لِاَوَّلِ مِیْقَاتِھَا، اس میں اختلاف ہے۔

## دوسرا مسئلہ: نماز عصر کا وقت

نماز عصر کے وقت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف دو مقامات میں ہے: ایک عصر کے اول وقت کا ظہر کے آخر وقت کے ساتھ مشترک ہونا اور دوسرا نماز عصر کا آخر وقت۔

اشتراک وقت کے سلسلہ میں امام مالک، امام شافعی، امام داؤد اور ایک جماعت کا اتفاق ہے کہ نماز عصر کا جو اوّل وقت ہے وہی نماز ظہر کا آخر وقت ہے، یعنی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل کے برابر ہو جائے۔ البتہ امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ نماز ظہر کا وقت اور نماز عصر کا اول وقت دونوں نمازوں کا ایک ساتھ مشترکہ وقت ہے یعنی ایسا وقت جس میں چار رکعتیں پڑھی جاسکیں۔ امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کے نزدیک ظہر کا آخر وقت بعینہ وہی ہے جو نماز عصر کا اول وقت ہے اور یہ غیر منقسم وقفہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک



Marfat.com

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، نماز عصر کا اول وقت وہ ہے جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو جائے۔

ان حضرات کے ساتھ امام ابوحنیفہ کے اختلاف کا سبب بیان ہو چکا ہے البتہ امام شافعی اور ان کے ہم نواؤں کے ساتھ امام مالک کے اختلاف کی وجہ حدیث جبرئیلؑ کا حدیث عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ تعارض اور تصادم ہے۔ حضرت جبرئیلؑ کی امامت میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز دوسرے دن اُس وقت ادا کی تھی جس میں آپؐ نے پہلے دن عصر کی نماز پڑھی تھی اور حدیث عبداللہ بن عمرؓ میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَقْتُ الظُّهْرِ مَالَمْ يَحْضُرْ وَقْتُ الْعَصْرِ

(ظہر کا وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ عصر کا وقت نہ آ جائے)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

جن فقہا نے حدیث جبرئیلؑ کو ترجیح دی انہوں نے وقت کو مشترک مانا اور جنہوں نے حدیث عبداللہ بن عمرؓ کو ترجیح دی ہے انہوں نے ظہر اور عصر کے درمیان کوئی اشتراک قائم نہیں کیا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ حدیث جبرئیلؑ کی تاویل حدیث عبداللہ بن عمرؓ کے مطابق کی جائے بجائے اُس کے کہ حدیث ابن عمرؓ کی تاویل حدیث جبرئیلؑ کے مطابق ہو۔ کیوں کہ اس بات کا امکان ہے کہ راوی سے دونوں نمازوں کی اوقات کے درمیان قربت کی وجہ سے کچھ سہو ہو گیا ہو۔ امامت جبرئیل والی حدیث کو امام ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے اور حدیثِ ابن عمرؓ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

نماز عصر کے آخر وقت کے سلسلہ میں امام مالک سے دو روایات منقول ہیں: ایک روایت کے مطابق عصر کا آخر وقت وہ ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو جاتا ہے یہی امام شافعی کا بھی موقف ہے۔ دوسری روایت کے مطابق اس کا آخر وقت وہ ہے جب کہ سورج زرد نہ ہو۔ یہی امام احمد بن حنبل کا بھی قول ہے۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ عصر کا آخر وقت غروب آفتاب سے ایک رکعت قبل ہے۔

اختلاف کا سبب وہ تین احادیث ہیں جن کا ظاہر متعارض ہے۔ ایک حدیث عبداللہ بن عمرؓ ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے اس کے الفاظ ہیں:

فَإِذَا صَلَّيْتُمُ الْعَصْرَ فَإِنَّهُ وَقْتٌ إِلَى أَنْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ

(جب تم نماز عصر پڑھ لو تو اس کا وقت رہتا ہے تا آنکہ آفتاب زرد ہو جائے)

بعض روایات میں ہے:

وَقْتُ الْعَصْرِ مَالَمْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ

(عصر کا وقت رہتا ہے جب تک کہ آفتاب زرد نہ ہو جائے)

دوسری حدیث امامت جبرئیلؑ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی ہے اس میں یہ الفاظ موجود ہیں ''دوسرے دن آپؐ کو نماز عصر پڑھائی جب کہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو چکا تھا۔'' تیسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے اس کے الفاظ ہیں:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ.

(جس نے عصر کی ایک رکعت پالی قبل اس کے کہ سورج غروب ہو، اُس نے پوری عصر پالی۔ اور جس نے صبح کی نماز



Marfat.com

کی ایک رکعت پالی قبل اس کے کہ سورج طلوع ہو اس نے صبح کی نماز پالی۔)

جن لوگوں نے امامت جبریلؑ والی حدیث کو ترجیح دی انہوں نے نماز عصر کا آخری پسندیدہ وقت دو مثل کو قرار دیا اور جنہوں نے حدیث ابن عمرؓ کو ترجیح دی انہوں نے عصر کا آخری پسندیدہ وقت آفتاب کی زردی کو قرار دیا ہے۔ اور جنہوں نے حدیث ابوہریرہؓ کو ترجیح دی انہوں نے کہا کہ نماز عصر کا وقت باقی رہتا ہے تا آنکہ غروب آفتاب سے پہلے ایک رکعت رہ جائے۔ اور یہ، جیسا کہ ہم نے بتایا، اہل ظاہر کا مسلک ہے۔ جمہور فقہا نے جمع و تطبیق کی راہ اختیار کی کیوں کہ حدیث ابوہریرہؓ اور حدیث ابن عمرؓ پوری طرح متعارض ہیں۔ حدیث ابن عباسؓ سے کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ میں جو حدود مذکور ہیں وہ باہم قریب ہیں اس لیے امام مالک نے کبھی حدیث ابن عباسؓ کو ترجیح دی ہے اور کبھی حدیث ابن عمرؓ کو۔ حدیث ابوہریرہؓ میں بیان کردہ حد اُن دونوں سے بہت بعید اور مختلف ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابوہریرہؓ میں عذر والوں کا حکم بیان ہوا ہے۔

## تیسرا مسئلہ: نمازِ مغرب کا وقت

نماز مغرب کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ دوسری نمازوں کی طرح اس کا بھی کوئی توسیع شدہ وقت ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ مغرب کا ایک ہی وقت ہے جس میں کوئی توسیع نہیں ہے۔ یہ امام مالک کی مشہور تر روایت ہے اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اس کے وقت میں بھی توسیع کی گنجائش ہے اور وہ غروب آفتاب اور غروب شفق کے درمیان کا وقت ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام ابوثور اور امام داؤد کا مسلک ہے اور امام مالک اور امام شافعی سے بھی ایک قول یہی منقول ہے۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں امامت جبریلؑ والی حدیث کا حدیث عبداللہ بن عمرؓ سے تعارض ہے۔ حدیث جبریل میں مذکور ہے کہ آپ نے دو دن مغرب کی نماز ایک ہی وقت میں ادا کی۔ اور حدیث عبداللہ بن عمرؓ میں ہے کہ

وَوَقْتُ صَلٰوةِ الْمَغْرِبِ مَالَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ

(اور مغرب کی نماز کا وقت رہتا ہے جب تک کہ شفق غائب نہ ہو جائے)

جنہوں نے امامت جبریلؑ والی حدیث کو ترجیح دی انہوں نے مغرب کا ایک ہی وقت رکھا۔ اور جن لوگوں نے حدیث عبداللہ بن عمرؓ کو ترجیح دی انہوں نے مغرب کا ایک توسیع شدہ وقت بھی تسلیم کیا۔ حدیث عبداللہؓ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے اور شیخین نے امامت جبریلؑ والی حدیث (یعنی ابن عباسؓ کی حدیث جس میں مذکور ہے کہ جبریلؑ نے آپ کو دس نمازیں پڑھائیں۔ ان میں اوقات کی وضاحت بھی کی ہے اور حضرت جبریل کا یہ قول بھی ہے کہ مغرب کا وقت ان دونوں کے درمیان ہے) کی تخریج نہیں کی ہے۔ حدیث عبداللہؓ میں جو بات بیان ہوئی ہے وہ حدیث بریدہ اسلمی میں بھی موجود ہے۔ اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے اور وہ اس باب میں اصل ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ حدیث بریدہؓ اولیٰ ہے کیوں کہ وہ مدینہ میں اوقات صلوٰۃ کے بارے میں سوال ہوتے وقت موجود تھے اور حدیث جبریلؑ مکہ میں فرائض کے نزول کے اولین دور سے تعلق رکھتی ہے۔

## چوتھا مسئلہ: نمازِ عشا کا وقت

نماز عشا کے وقت کے بارے میں علما کا اختلاف دو مقامات میں ہے: نماز عشا کا اول وقت اور اس کا آخر وقت۔ اس کے



Marfat.com

اول وقت کے بارے میں امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ جب سرخی غائب ہو جائے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ سرخی کے بعد جو سفیدی طاری ہوتی ہے اس کے غائب ہو جانے کے بعد عشا کا اول وقت شروع ہو جاتا ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ اہل عرب میں لفظ شفق کا اشتراک ہے۔ اُن کی زبان میں جس طرح فجر دو ہوتی ہے اسی طرح شفق بھی دو ہوتا ہے: سُرخ اور سفید۔ جب سفید شفق غائب ہو جائے تو اس کے بعد رات کا اول لازمی طور سے شروع ہو جاتا ہے۔ رات کا آخر یا تو باریک فجر کے بعد یعنی فجر کاذب ہے یا پھیلی ہوئی سفید لکیر والی فجر کے بعد، سرخی دلیل ہوتی ہے سرخی کی، اس طرح طالع چار ہیں فجر کاذب، فجر صادق، شفق اور آفتاب۔ اسی طرح غروب کا معاملہ بھی ہے اسی لیے جو بات خلیل کے بارے میں کہی جاتی ہے کہ اس نے سفید شفق کی رصد قائم کی تو اس نے مشاہدہ کیا کہ یہ رات تک باقی رہتی ہے، یہ قیاس اور تجربہ کی بنیاد پر جھوٹ ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدیث بریدہ اسلمیؓ اور حدیث امامتِ جبرئیلؑ سے ثابت ہے کہ آپؐ نے عشا کی نماز پہلے دن اس وقت پڑھی جب کہ شفق غائب تھا۔ جمہور نے اپنے مسلک کو ثابت حدیث کی بنا پر ترجیح دی۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اُس وقت عشا کی نماز پڑھتے تھے جب تیسری رات میں چاند غائب ہو جاتا تھا۔

امام ابوحنیفہ نے عشا کی نماز دیر سے پڑھنے اور اسے مستحب قرار دینے کے اپنے مسلک کو ترجیح حدیثِ رسول کی روشنی میں دی۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰی اُمَّتِیْ لَاَخَّرْتُ هٰذِهِ الصَّلٰوةِ اِلٰی نِصْفِ اللَّيْلِ

(اگر مجھے اپنی امت کے مبتلائے زحمت ہونے کا احساس نہ ہوتا تو میں اس نماز کو آدھی رات تک مؤخر کر دیتا)

ایک قول کے مطابق رات کا تہائی حصہ ہے۔

دوسرا قول ہے کہ نصف رات ہے۔

تیسرا قول ہے کہ طلوع فجر تک ہے۔

رات کے تہائی حصہ کو آخر وقت ماننے والے امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں۔ امام مالک کا بھی مشہور مسلک یہی ہے۔ امام موصوف سے دوسرا قول نصف کا بھی منقول ہے۔ تیسرا قول امام داؤد کا ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے۔ امامت جبرئیل والی حدیث میں ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دوسرے دن عشاء کی نماز تہائی رات میں پڑھائی تھی۔ حدیث انسؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عشاء کو نصف رات تک مؤخر کیا۔ امام بخاری نے اس کی تخریج کی ہے اور ابوسعید خدریؓ اور ابو ہریرہؓ کی احادیث میں بھی مذکور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اگر مجھے اپنی امت کے مبتلائے زحمت ہونے کا احساس نہ ہوتا تو میں اس نماز کو آدھی رات تک مؤخر کر دیتا۔'' اور حدیث ابوقتادہؓ کے الفاظ ہیں کہ:

لَيْسَ التَّفْرِيطُ فِي النَّوم اِنَّمَا تُؤَخِّرَ الصَّلٰوة حَتّٰی يَدْخُلَ وَقْتُ الْاُخْرٰی

(کوتاہی اور کمی نیند ہی میں نہیں ہوتی۔ اصل کوتاہی یہ ہے کہ نماز کو ٹالتے رہو تا آنکہ دوسری نماز کا وقت آ جائے)

جن فقہا نے امامت جبرئیل والی حدیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے رات کے تہائی حصہ کو عشا کا وقت آخر وقت قرار دیا۔ اور جن لوگوں نے حدیث انسؓ کو ترجیح دی انہوں نے آدھی رات کا وقت مقرر کیا۔ اہل ظاہر علما نے حدیث ابوقتادہؓ کا سہارا لیا اور کہا کہ یہ



Marfat.com

عام ہے اور امامت جبرئیل والی حدیث کے بعد کی ہے اس لیے اسے منسوخ کرتی ہے اور اگر اسے منسوخ نہ مانا گیا تو احادیث کے درمیان تعارض کی وجہ سے ان کا حکم ساقط ہو جائے گا اس لیے ضروری ہے کہ اجماع کی حالت کو ساتھ رکھا جائے۔

اس مسئلہ پر سب کا اتفاق ہے کہ طلوع فجر کے بعد وقت نکل جاتا ہے البتہ طلوع فجر کے پہلے جو وقت ہے اس کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہم تک پہنچ چکی ہے کہ ان کے نزدیک عشا کا آخر وقت طلوع فجر تک ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ وقت کا حکم ساتھ رہے سوائے اس کے کہ جس وقت کے نکل جانے پر اتفاق ہو چکا ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ بات امام ابوحنیفہ نے کہی ہے۔

## پانچواں مسئلہ: نمازِ فجر کا وقت

علما کا اتفاق ہے کہ نماز صبح کا اول وقت فجر صادق کا طلوع اور اس کا آخر وقت طلوع آفتاب ہے۔ البتہ ابن القاسم اور بعض اصحاب شافعی سے یہ اختلاف منقول ہے کہ نماز فجر کا آخر وقت صبح کا پوری طرح روشن ہونا ہے۔

نماز فجر کے افضل اور پسندیدہ وقت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور کوفی علما، امام ثوری اور اکثر عراقی علما کی رائے ہے کہ صبح جب روشن ہو جائے تب فجر کی نماز پڑھنا افضل ہے۔

امام مالک، امام شافعی اور ان کے اصحاب، امام احمد بن حنبل، امام ابوثور اور امام داؤد کی رائے ہے کہ منہ اندھیرے نماز پڑھنا افضل ہے۔

اختلاف کی وجہ اُن احادیث کے طریق جمع و تطبیق میں اختلاف ہے جس کے ظاہر معانی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کے طریق سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَسْفِرُوْا بِالصُّبْحِ فَكُلَّمَا أَسْفَرْتُمْ فَهُوَ أَعْظَمُ لِلْاَجْرِ

(روشن صبح میں نماز ادا کرو جتنی زیادہ روشن صبح میں نماز ادا کرو گے اتنا ہی زیادہ تمہیں اجر ملے گا)

ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ سے سوال کیا گیا: کون سا عمل افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

الصَّلٰوةُ لِأَوَّلِ مِيْقَاتِهَا

(نماز جو اپنے اوّل وقت پر ادا کی جائے)

ثابت حدیث میں ہے کہ آپ صبح کی نماز پڑھاتے تھے اور خواتین اپنی چادروں میں لپٹی ہوئی واپس ہو جاتی تھیں اور اندھیرے کی وجہ سے انہیں پہچانا نہیں جاتا تھا۔ اس حدیث کا ظاہر مفہوم یہی معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر آپؐ کا عمل یہی تھا۔

جن فقہا نے کہا کہ حدیث رافعؓ خاص ہے اور حدیث الصَّلٰوةِ لِأَوَّلِ ميقاتها عام ہے اور مشہور طریقہ یہ ہے کہ خاص عام کا فیصلہ کرے کیوں کہ اس حدیث نے اس عموم سے نماز صبح کو مستثنیٰ کر دیا ہے اور ان فقہا نے حدیث عائشہؓ کو جواز پر محمول کیا ہے اور اس کا مفہوم یہ بتایا ہے کہ اس میں آپؐ کے غالب معمول کا ذکر نہیں ہے بلکہ ایک واقعہ کی خبر موجود ہے، اُن فقہا کی رائے یہ ہوئی کہ روشن صبح میں نماز پڑھنا منہ اندھیرے میں نماز پڑھنے سے بہتر ہے۔

جن فقہا نے حدیثِ عموم کو ترجیح دی کیوں کہ حدیث عائشہؓ اسی کو تائید کرتی ہے اور وہ اس سلسلہ میں نص ہے یا کم از کم ظاہر



Marfat.com

ہے اور حدیث رافع بن خدیج احتمالی ہے کیوں کہ اس کا امکان ہے کہ انہوں نے فجر کا واضح ہونا اور پوری طرح متعین ہو جانا مراد لیا ہو، اور اس صورت میں اس حدیث میں اور حدیث عائشہؓ میں کوئی تعارض نہ ہوا اور نہ اس حدیث میں وارد عموم سے کوئی تصادم ہوا انہوں نے کہا کہ افضل وقت اوّل وقت ہے۔

جن فقہا نے آخرِ وقت صبح روشن کو قرار دیا ہے انہوں نے حدیث کی تاویل کی ہے کہ یہ حکم اہل حاجت اور اہل عذر کے لیے ہے۔ یعنی انہوں نے مندرجہ ذیل حدیث کی تاویل کی ہے۔

مَنْ اَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الصُّبحِ قَبْلَ اَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ اَدْرَکَ الصُّبْحَ

(جس نے نماز صبح کی ایک رکعت پالی قبل اس کے کہ آفتاب طلوع ہو اس نے صبح کی نماز پالی)

یہ اُس عمل کے مشابہ ہے جو جمہور نے اس دور میں اختیار کیا ہے۔ تعجب ہے کہ انہوں نے اس معاملہ میں حدیث سے انحراف کیا ہے اور اہل ظاہر کا ساتھ دیا ہے اسی لیے اہل ظاہر کو موقع ملا کہ انہوں نے دونوں کے درمیان فرق کرنے کا مطالبہ کیا۔

## دوسری قسم: ضرورت اور عذر کے اوقات

ضرورت اور عذر کے اوقات کا فقہا نے اثبات کیا ہے کہ البتہ اہل ظاہر نے ان کی نفی کی ہے۔ ان سے اختلاف کا سبب بیان ہو چکا ہے اثبات کرنے والوں کے درمیان تین چیزوں میں اختلاف ہے۔

کن نمازوں کے لیے یہ اوقات ہیں اور کن نمازوں کے لیے نہیں؟

ان اوقات کی حدود کیا ہیں؟

وہ اہل عذر جن کو یہ رخصت دی گئی ہے، کون ہیں اور نماز کے واجب و ساقط ہونے کے سلسلہ میں اُن کے نزدیک احکام کیا ہیں؟

Marfat.com

## پہلا مسئلہ: اوقاتِ عذر والی نمازیں

امام مالک اور امام شافعی کا اس امر پر اتفاق ہے کہ عذر اور ضرورت کا یہ وقت چار نمازوں کے لیے ہے: ظہر و عصر کا مشترک وقت اور اسی طرح مغرب و عشا کا مشترک وقت۔ البتہ ان دونوں میں جہتِ اشتراک کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ان کی مخالفت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عذر کا وقت صرف عصر کے لیے ہے اور مشترک وقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب سفر میں کسی ایک نماز کے وقت میں جمع بین الصلواتین کے جائز ہونے میں اختلاف ہے اس کا ذکر آگے آئے گا۔ جن فقہا نے نماز عصر کے سلسلہ میں وارد نص کا اعتبار کیا ہے یعنی حدیث ذیل پر توجہ دی ہے۔

مَنْ اَدْرَکَ رَکْعَةً مِنْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ قَبْلَ مَغِیْبِ الشَّمْسِ فَقَدْ اَدْرَکَ الْعَصْرَ

(جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز عصر کی ایک رکعت پالی اس نے نماز عصر پالی)

اور انہوں نے اس حدیث سے رخصت مراد لی ہے اور حدیث ذیل کی وجہ سے جمع میں اشتراک کو جائز نہیں مانا ہے۔

لَایَفُوْتُ وَقْتُ صَلٰوةٍ حَتّٰی یَدْخُلَ وَقْتُ الْاُخْرٰی

(ایک نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا کہ دوسری نماز کا وقت آجاتا ہے)

جمع بین الصلوٰتین کے باب میں فریقین کے دلائل آئیں گے۔ ان فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ عذر اور رخصت کا وقت صرف

نمازعصر کے لیے ہے۔

جن فقہانے سفر میں جمع بین الصلوٰتین کے اشتراک کو تسلیم کیا ہے انہوں نے اس پر اصحاب ضرورت کو قیاس کیا ہے کیوں کہ مسافر بھی صاحب ضرورت ہوتا ہے اور معذور بھی۔ ان فقہانے عذر کے وقت کو ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کے لیے مشترک قرار دیا ہے۔

## دوسرا مسئلہ: اوقاتِ عذر و ضرورت کی حدود

امام مالک اور امام شافعی نے ظہر وعصر کے آخر وقتِ مشترک کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ زوال کے بعد ظہر وعصر کے لیے چار رکعتوں کی مقدار اور مسافر کے لیے دو رکعتوں کی مقدار ہے تا آنکہ مقیم کے لیے چار رکعتوں کی اور مسافر کے لیے دو رکعتوں کی مقدار کے برابر دن کا حصہ باقی رہ جائے۔ گویا امام موصوف نے ظہر کا مخصوص وقت زوال کے بعد مقیم کے لیے چار رکعتوں کی اور مسافر کے لیے دو رکعتوں کی مقدار مقرر کی ہے اور عصر کے لیے مخصوص وقت غروب سے پہلے مقیم کے لیے چار رکعت اور مسافر کے لیے دو رکعت مقرر کی ہے۔ یعنی جسے صرف مخصوص وقت ہی مل سکا اس پر اُس مخصوص وقت میں لازم نماز ہی فرض ہے اگر اُس کا تعلق فقہا کے اُس گروہ سے ہے جو اُس وقت سے پہلے نماز کو لازم نہیں قرار دیتے۔ اور جس شخص نے اُس مخصوص وقت سے زیادہ پالیا اگر اس نے ایک ساتھ دونوں نمازیں پالیں یا اس وقت کا حکم پالیا۔ امام نے نماز عصر کا مخصوص وقت غروب سے پہلے ایک رکعت کی مقدار کو قرار دیا اسی طرح مغرب وعشا کے اشتراک میں کیا مگر یہاں مخصوص وقت کو کبھی مغرب کے ساتھ ملایا اور کہا کہ طلوع فجر سے پہلے تین رکعتوں کی مقدار ہے اور کبھی آخری نماز کے ساتھ ملایا جیسا کہ عصر کی نماز میں کہا تھا اور کہا کہ چار رکعتوں کی مقدار ہے۔ اور یہ قیاس ہے۔ اور اس وقت کا آخر طلوع فجر سے قبل ایک رکعت کو قرار دیا۔

امام شافعی کا معاملہ مختلف ہے۔ انہوں نے ان اشتراک اوقات کے اواخر کی ایک ہی حد مقرر کی ہے اور وہ غروب آفتاب سے قبل ایک رکعت ہے اور یہ ظہر وعصر کے لیے ایک ساتھ ہے اور ایک رکعت کی مقدار فجر پھٹنے سے پہلے بھی ہے اور یہ مغرب وعشا کے لیے ایک ساتھ ہے۔ آپ کا ایک قول ایک تکبیر کی مقدار ہے یعنی جس نے غروب آفتاب سے قبل ایک تکبیر پالی اس پر ظہر وعصر کی ایک ساتھ ادائیگی لازم ہے۔

امام ابوحنیفہ نے امام مالک کی اس رائے کی حمایت کی ہے کہ اہل ضرورت کے لیے عصر کا آخر وقت غروب سے قبل ایک رکعت کی مقدار ہے مگر اشتراک واختصاص میں ان کی موافقت نہیں کی ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ایک ساتھ دونوں نمازوں کے لیے وقت کا اشتراک آیا اس بات کا متقاضی ہے کہ دونوں کے لیے دو وقت ہوں ایک مخصوص وقت اور دوسرا مشترکہ وقت؟ اس کا تقاضا بس یہ ہے کہ دونوں کے لیے مشترک وقت ہو؟ امام شافعی کی دلیل ہے کہ جمع بس اشتراک پر دلالت کرتا ہے کسی مخصوص پر نہیں۔ امام مالک بوقت ضرورت اشتراک کو وقتِ توسیع میں اشتراک پر قیاس کرتے ہیں یعنی چونکہ ظہر وعصر کے وقت توسیع کے لیے دو اوقات ہیں: وقت مشترک اور وقت مخصوص، واجب ہے کہ ضرورت کے اوقات میں بھی یہی صورت ہو جب کہ امام شافعی وقت توسیع میں طلوع عصر کے اشتراک پر اُن سے متفق نہیں ہیں۔ اس مسئلہ میں اُن کے درمیان اختلاف بس اسی قدر ہے۔ اس پر غور کیجئے یہ مسئلہ واضح ہے واللہ اعلم۔

Marfat.com

## تیسرا مسئلہ: اہلِ عذر و رخصت

عذر و رخصت کے یہ اوقات کن لوگوں کے لیے ہیں؟ علما کا اتفاق ہے کہ یہ چار لوگوں کے لیے ہیں۔

۱۔ حائضہ جو ان اوقات میں حالت طہر میں داخل ہو یا اُسے حیض آئے اور اس نے نماز نہ پڑھی ہو۔

۲۔ مسافر جب کہ وہ اقامت کر چکا ہو اور ان اوقات میں اسے نماز کی یاد آئے۔

۳۔ مقیم جسے ان اوقات میں نماز کی یاد آئے اور اسے سفر درپیش ہو۔

۴۔ بچہ، جو ان اوقات میں بالغ ہو، یا کافر جو ایسے وقت میں اسلام قبول کرے۔

جس شخص پر بے ہوشی طاری ہو جائے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ حائضہ کی طرح ان اوقات کا اہل ہوگا یعنی ان فقہا کے نزدیک جس نماز کا وقت جا چکا ہے ان کی وہ قضا نہیں کرے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر پانچ سے کم نمازیں فوت ہوئی ہیں تو وہ ان کی قضا ادا کرے گا۔ جب اسے افاقہ ہو جائے گا جب بھی افاقہ ہو وہ ان نمازوں کی قضا ادا کرے گا۔ دوسروں کے نزدیک اگر اوقات ضرورت میں اسے افاقہ ہوا ہے تو اس پر وہ نماز واجب ہوگی جس کے وقت میں اسے افاقہ ہوا ہے اور اگر اُس کے وقت میں افاقہ نہیں ہوا ہے تو اس پر نماز لازم نہیں ہوگی۔ بے ہوش شخص کا مسئلہ بعد میں زیر بحث آئے گا۔

علما اس پر متفق ہیں کہ عورت اگر ان اوقات میں طہر میں داخل ہو تو اس پر وہی نماز واجب ہوگی جس کے وقت میں وہ پاک ہوئی ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر وہ اس حال میں پاک ہوئی کہ غروب آفتاب میں چار رکعتوں کے بقدر وقت باقی ہے تو اس پر صرف عصر کی نماز لازم ہوگی۔ اور اگر پانچ رکعتوں کے بقدر وقت باقی ہے تو ظہر و عصر کی دونوں نمازیں اس پر لازم ہوں گی۔ امام شافعی کے نزدیک اگر غروب میں ایک رکعت کے بقدر وقت باقی ہے تو دونوں نمازیں ایک ساتھ لازم ہوں گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ یا دوسرے قول کے مطابق ایک تکبیر کا وقت باقی ہے تو دونوں نمازیں ایک ساتھ لازم ہوں گی۔ امام مالک کے نزدیک یہی معاملہ اس بھولنے والے مسافر کا ہے جسے ان اوقات میں یاد آئے یا مقیم جسے سفر درپیش ہے یا کافر جو ان اوقات میں مسلمان ہو یعنی ان پر نماز لازم ہوگی اسی طرح اس بچے پر بھی نماز لازم ہوگی جو ان اوقات میں بالغ ہو۔ امام مالک نے رکعت کو آخرِ وقت کا حصہ قرار دیا ہے اور امام شافعی نے رکعت کو تکبیر کی طرح حد مانا ہے۔ ان دونوں اماموں کے اس مؤقف کی وجہ یہ حدیث نبوی ہے:

مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ ان تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَکَ الْعَصْرَ

(جس نے نماز عصر کی ایک رکعت پالی قبل اس کے کہ آفتاب غروب ہو۔ اُس نے نماز عصر پالی)

امام مالک کے نزدیک یہ حدیث اَقل کے ذریعہ اکثر پر دلالت کرنے کے باب سے ہے جب کہ امام شافعی نے اسے اکثر کے ذریعہ اَقل پر دلالت کرنے کے باب میں شمار کیا ہے۔ اس کی تائید درج ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے۔

مَنْ أَدْرَکَ سَجْدَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ ان تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَکَ الْعَصْرَ

(جس نے عصر کا ایک سجدہ پالیا آفتاب غروب ہونے سے پہلے اس نے نماز عصر پالی)

امام موصوف نے اس حدیث میں سجدہ کے لفظ سے رکعت کا ایک حصہ سمجھا ہے۔ یہ اسی قول کے مطابق ہے جس میں آپ نے کہا ہے کہ جس نے طلوع یا غروب سے پہلے ایک تکبیر پالی اس نے وقت پالیا۔



Marfat.com

امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ حائضہ غسل سے فراغت کے بعد اس وقت کو شمار کرے گی یہی حال بچے کی بلوغت کا بھی ہے۔ کافر جو اسلام قبول کرے وہ قبول اسلام کے وقت کی رعایت رکھے گا نہ کہ غسل سے فراغت کا۔ اور اس میں اختلاف ہے۔ بے ہوش شخص امام مالک کے نزدیک حائضہ کی طرح ہے اور عبدالملک کے نزدیک اس کافر کی طرح ہے جو اسلام لے آئے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ان اوقات میں اگر عورت کو حیض آ جائے اور اس نے نماز نہ پڑھی ہو تو قضا اس سے ساقط ہے اور امام شافعی اس پر قضا کو واجب کہتے ہیں اور یہ لازم ہے ہر اُس شخص کے لیے جو سمجھتا ہے کہ نماز اول وقت شروع ہوتے ہی واجب ہو جاتی ہے کیوں کہ جب اُسے حیض آیا ہے اُس وقت اتنا وقفہ گزر چکا تھا جس میں اس کے لیے نماز پڑھنا ممکن تھا اب اس پر نماز واجب ہوگی۔ سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ نماز آخر وقت میں واجب ہوتی ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے امام مالک کا نہیں اس لیے یہ امام ابوحنیفہ کے قول پر لازم آتا ہے یعنی ان کے اصول سے ہم آہنگ ہے امام مالک کے قول پر لازم نہیں آتا۔

# فصلِ ثانی

## ممنوع اوقات

وہ اوقات جن میں نماز کی ادائیگی ممنوع ہے، ان کے سلسلہ میں علما نے دو چیزوں میں اختلاف کیا ہے:

اوقات کی تعداد

ممنوع نمازیں

### پہلا مسئلہ: اوقات کی تعداد

علما کا اتفاق ہے کہ تین اوقات میں نمازوں کی ادائیگی ممنوع ہے:

طلوع آفتاب کا وقت

غروب آفتاب کا وقت

نماز صبح کی ادائیگی سے لے کر طلوع آفتاب تک

دو اوقات کے ممنوع ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے:

زوال کا وقت

عصر کے بعد

امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ ممنوع اوقات چار ہیں: طلوع آفتاب، غروب آفتاب، صبح کے بعد اور عصر کے بعد۔ زوال کے وقت نماز کی ادائیگی کو امام موصوف نے جائز کہا ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ پانچ اوقات ہیں اور سب ممنوع ہیں سوائے جمعہ کے دن وقتِ زوال کے۔ اس میں امام موصوف نے نماز پڑھنا جائز بتایا ہے۔ ایک گروہ نے اس سے عصر کے بعد نماز کی ادائیگی کو مستثنیٰ کیا ہے۔

اختلاف کا سبب دو میں سے ایک چیز ہے: ایک حدیث کا دوسری حدیث سے تعارض یا حدیث کا تعارض عمل سے (ان لوگوں



Marfat.com

کے نزدیک جو عمل کی رعایت رکھتے ہیں) اس سے اہل مدینہ کا عمل مراد ہے اور اس کی اہمیت امام مالک کے نزدیک ہے۔

جہاں ممانعت آئی ہے اور وہاں قول یا عمل کی کوئی مخالفت نہیں ہے وہاں علما کے درمیان اتفاق رائے ہے اور جہاں قول یا عمل کی مخالفت موجود ہے وہاں مسئلہ اختلافی ہو گیا ہے۔

وقت زوال میں اختلاف کی وجہ عمل اہل مدینہ اور حدیث میں تعارض ہے۔ حدیث عقبہ بن عامر الجہنیؓ میں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "تین اوقات ہیں جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھنے سے اور اپنے مردوں کو دفن کرنے سے روک دیا ہے:

جب سورج طلوع ہو رہا ہو تا آنکہ وہ بلند ہو جائے

جب نصف النہار کی اہی کھڑی ہو تا آنکہ جھک جائے

اور جب سورج مائل بہ غروب ہو۔"

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت ابو عبداللہ الصنابحی کی حدیث بھی اسی مفہوم میں ہے مگر وہ منقطع ہے۔ اس کی تخریج امام مالک نے الموطا میں کی ہے۔ بعض لوگوں نے ان تینوں اوقات میں نماز کی ادائیگی سے منع کیا ہے اور کچھ لوگوں نے ان سے وقت زوال کو مستثنٰی کیا ہے یا تو مطلقاً مستثنٰی کیا ہے اور یہ امام مالک کا قول ہے یا صرف جمعہ کے دن کو مستثنٰی کیا ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے۔ امام مالک کے مستثنٰی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب انہوں نے اہل مدینہ کا عمل دو اوقات میں محدود پایا اور تیسرے وقت یعنی زوال میں انہوں نے اس عمل کا مشاہدہ نہیں کیا تو اس میں نماز پڑھنا انہوں نے مباح کر دیا۔ اور یہ سمجھا کہ یہ ممانعت عمل سے منسوخ ہے۔ جن فقہا کے نزدیک عمل مؤثر نہیں ہے ان کے نزدیک ممانعت کا اصل حکم موجود ہے۔ ہم نے عمل اور اس کی قوت پر گفتگو فقہی کلام جسے اصول فقہ کہا جاتا ہے، پر اپنی کتاب میں کی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک چونکہ وہ روایت صحیح ہے جسے ابن شہاب نے ثعلبہ بن ابو مالک القرظی کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ عمر بن الخطابؓ کے زمانہ میں جمعہ کے روز نماز پڑھ رہے تھے حتی کہ حضرت عمرؓ نکلے۔ یہ معلوم ہے کہ حضرت عمرؓ کا خروج زوال کے بعد ہوا تھا کیوں کہ چٹائی والی صحیح حدیث میں موجود ہے کہ مسجد کی مغربی دیوار کی طرف چٹائی ڈال دی گئی تھی۔ جب پوری چٹائی کو دیوار کے سایہ نے ڈھانک لیا تو عمر بن الخطاب نکلے۔ اس کے ساتھ حدیث ابو ہریرہؓ بھی موجود ہے جس کے الفاظ ہیں "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف النہار میں نماز پڑھنے سے روک دیا تھا تا آنکہ آفتاب زوال کی طرف مائل ہو جائے سوائے جمعہ کے دن کے۔" اس حدیث میں یوم الجمعہ کو مستثنٰی کیا گیا ہے امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث حضرت عمرؓ کے دور میں عمل سے قوی ہو گئی گرچہ حدیث خود ان کے نزدیک ضعیف ہے۔ جن فقہا نے ثابت حدیث کو ترجیح دی ہے ان کے نزدیک ممانعت کا اصلی حکم باقی ہے۔

نماز عصر کے بعد نماز کی ادائیگی میں جو اختلاف ہے تو اس کا سبب باہم متصادم احادیث ہیں۔ اس سیاق میں دو حدیثیں آتی ہیں جو باہم متعارض ہیں۔ ایک حدیث ابو ہریرہؓ ہے جس کی صحت پر اتفاق ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع کیا ہے تا آنکہ سورج غروب ہو جائے اور نماز صبح کے بعد نماز پڑھنے سے منع کیا ہے تا آنکہ سورج طلوع ہو جائے۔" دوسری حدیثِ عائشہؓ ہے وہ کہتی ہیں "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے گھر دو نمازیں کھلے اور چھپے ہر حال میں کبھی ترک نہیں کیں: فجر سے پہلے کی دو رکعتیں اور عصر کے بعد کی دو رکعتیں۔"

جن فقہا نے حدیث ابو ہریرہؓ کو ترجیح دی انہوں نے عصر کے بعد نماز کی ادائیگی ممنوع بتائی۔ اور جنہوں نے حدیث عائشہؓ کو

ترجیح دی یا اسے ناسخ مانا کیوں کہ اسی عمل پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا، انہوں نے جواز کا فتویٰ دیا۔ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث حضرت عائشہؓ کو حدیث کی مخالف ہے۔ حدیث ام سلمہؓ میں ہے کہ "انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھتے دیکھا تو آپؐ سے اس کی وجہ دریافت کی۔ آپؐ نے فرمایا: میرے پاس عبدالقیس قبیلہ کے کچھ لوگ آئے تھے۔ انہوں نے مجھے ظہر کے بعد والی دو رکعتوں کی ادائیگی سے مصروف رکھا۔ یہ دونوں رکعتیں وہی ہیں۔"

## دوسرا مسئلہ: ممنوع نمازیں

علما نے اُن نمازوں کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو اِن اوقات میں جائز نہیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ ان اوقات میں کوئی نماز سرے سے جائز نہیں ہے نہ فرض نہ سنت ونفل سوائے اس دن کی نماز عصر کے۔ اِن فقہا کا خیال ہے کہ اگر آدمی بھول جائے تو عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت قضا کر سکتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی متفقہ رائے ہے کہ ان اوقات میں فرض نمازوں کی قضا جائز ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ان اوقات میں جس نمازوں کی ادائیگی جائز نہیں ہے صرف وہ نوافل ہیں جو بغیر سبب کے ادا کی جاتی ہیں۔ سنتوں کی ادائیگی جیسے نماز جنازہ پڑھنا ان اوقات میں جائز ہے۔ سنتوں کے معاملہ میں امام مالک نے عصر کے بعد اور صبح کے بعد کے اوقات میں امام شافعی کی موافقت کی ہے اور ان سنتوں کے سلسلہ میں اُن کی مخالفت کی ہے جو کسی سبب سے پڑھی جاتی ہے جیسے صلوٰۃ المسلمین کی دو رکعتیں امام شافعی ان دونوں رکعتوں کو عصر کے بعد اور نماز فجر کے بعد جائز مانتے ہیں مگر امام مالک انہیں تسلیم نہیں کرتے۔ طلوع وغروب کے وقت سنتوں کے جواز میں امام مالک کا قول مختلف ہو گیا ہے۔

ان اوقات میں جو نمازیں جائز نہیں ہیں وہ امام ثوری کے نزدیک فرض کو چھوڑ کر تمام ہیں۔ انہوں نے سنت اور نفل کی بھی تفریق نہیں کی ہے۔ اس طرح اس سلسلہ میں تین اقوال ہو گئے۔

۱۔ تمام نمازیں مطلقاً ممنوع ہیں۔

۲۔ فرض کے سوا تمام نمازیں ممنوع ہیں خواہ نوافل ہوں یا سنتیں۔

۳۔ نوافل ممنوع ہیں سنتیں نہیں۔

اس روایت کے مطابق جس میں امام مالک نے غروب کے وقت نماز جنازہ کو ممنوع کہا ہے۔ چوتھا قول بھی ہے، وہ یہ کہ نماز فجر اور نماز عصر کے بعد صرف نوافل ممنوع ہیں اور طلوع وغروب کے وقت نوافل اور سنتیں دونوں ممنوع ہیں۔

اختلاف کا سبب احادیث میں وارد متعارض عموم کے درمیان جمع وتطبیق میں اختلاف ہے اور یہ کہ کون سی حدیث کس کے ذریعہ خاص کی جائے گی۔ کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں:

إِذَا نَسِيَ أحدُ كمُ الصَّلوٰةَ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

(جب تم میں سے کوئی نماز پڑھنا بھول جائے تو جب اسے یاد آئے پڑھ لے)

اس حدیث کا عموم تمام اوقات کے احاطہ کا متقاضی ہے اور جن احادیث میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں نماز پڑھنے سے روکا ہے اُن کا تقاضا ہے کہ ممانعت فرض نمازوں اور سنت ونوافل کی تمام اجناس پر حاوی ہو۔

اگر ہم ان دونوں طرح کی احادیث کو ان کے عموم پر محمول کریں تو ان کے درمیان ایسا تعارض واقع ہوگا جو عام اور خاص کے درمیان تعارض کی جنس سے ہے۔ عموم وخصوص کا یہ مسئلہ یا تو زمانہ میں ہے یا لفظ صلوٰۃ میں۔ جن فقہا نے فرض نماز کو جس کی قضا ادا کرنے کا منصوص حکم موجود ہے، ممنوع نماز کے لفظ کے عموم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے انہوں نے اِن اوقات میں فرض کے دوسری نمازوں کی ممانعت کی ہے۔ امام مالک نے فرض نمازوں کو لفظ صلوٰۃ کے عموم سے مستثنیٰ کرنے کے اپنے مؤقف کو ترجیح ذیل کی حدیث کی روشنی میں دی ہے:

مَنْ اَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ اَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ اَدْرَکَ الْعَصْرَ

(جس نے غروب آفتاب سے قبل عصر کی ایک رکعت پالی اس نے نماز عصر پالی)

اسی لیے کوفیوں نے اسی دن کو عصر کو فرض نمازوں سے مستثنیٰ کر دیا ہے۔ مگر انہیں چاہیے تھا کہ نماز کو بھی اس سے مستثنیٰ کرتے کیوں کہ اس سلسلہ میں نص موجود ہے۔ انہیں اس کی تردید یہ کہہ کر نہیں کرنی چاہیے تھی کہ طلوع آفتاب سے قبل ایک رکعت کو پانے والا وقت ممنوع کی طرف بڑھ رہا ہے اور غروب آفتاب سے قبل ایک رکعت کو پانے والا وقت مباح کی طرف بڑھ رہا ہے۔ کوفی علما یہ کہہ سکتے تھے کہ یہ حدیث فرض نمازوں کے اُس صلوٰۃ کے عموم سے استثنا پر دلالت نہیں کرتی جس سے ان ایام میں ممانعت متعلق ہے کیوں کہ اُس دن کی نماز عصر تمام فرض نمازوں کے معنی میں شامل نہیں ہے۔ اسی طرح وہ نماز صبح کے سلسلہ میں یہی استدلال کر سکتے تھے اگر انہیں تسلیم ہے کہ وہ ممنوع وقت میں اسے قضا کی شکل میں پڑھ سکتا ہے۔ اس طرح ان کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ مستثنیٰ جس کا ذکر لفظ کی صورت میں ہوا ہے آیا اس کا تعلق اُس خاص کے باب سے ہے جس سے خاص مراد لیا گیا ہے؟ یا اُس خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد لیا گیا ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن فقہا نے اس کا مفہوم صرف نماز عصر اور نماز فجر لیا ہے جو منصوص ہے تو یہ ان کے نزدیک اُس خاص کے باب سے ہے جس سے خاص ہی مراد ہے۔ اور جن لوگوں نے اس سے صرف نماز عصر یا نماز فجر مراد لینے کے بجائے تمام فرض نمازوں کو مراد لیا ہے اُن کے نزدیک یہ اُس خاص باب سے ہے جس سے عام مراد ہے۔ جب صورت حال یہ ہے تو اس امر کے حق میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے کہ فرض نمازیں ہی لفظ صلوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں جس طرح اس بات کے حق میں قطعی وغیر قطعی کسی قسم کی دلیل نہیں ہے کہ احادیث نہی میں وارد خاص زمانہ کو احادیث امر میں وارد عام زمانہ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے بغیر اس کے کہ احادیث امر میں منصوص خاص نماز کو احادیث نہی میں منصوص عام نماز سے مستثنیٰ کیا جائے۔ یہ بالکل واضح ہے کیوں کہ جب عام و خاص ہر ایک میں دو احادیث متعارض ہوں تو اُن میں سے کسی کو دوسرے پر غالب بنانا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے یعنی ایک حدیث کے خاص کو دوسری کے عام سے یا دوسری حدیث کے عام کو پہلی کے خاص سے مستثنیٰ کرنا دلیل کے بغیر درست نہیں ہے۔ یہ پوری طرح واضح ہے واللہ اعلم۔



Marfat.com

# باب۔۲

# اذان واقامت

یہ باب دو فصلوں میں منقسم ہے:

فصل اوّل : اذان

فصل ثانی : اقامت

## فصل اوّل

## اذان

اس فصل میں گفتگو پانچ قسموں میں منحصر ہے۔

پہلی قسم : اذان کی صفت

دوسری قسم : اذان کا حکم

تیسری قسم : اذان کا وقت

چوتھی قسم : اذان کی شرائط

پانچویں قسم : اذان کے جوابی کلمات

### پہلی قسم: اذان کی صفت

اذان کی چار مشہور صفات کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے: تکبیر کو دوہرانا، شہادتیں کو چار مرتبہ ادا کرنا اور باقی کلمات کو دو دو بار ادا کرنا۔ یہ امام مالک وغیرہ اہل مدینہ کا مسلک ہے۔ امام مالک کے متاخر اصحاب نے ترجیع کا مسلک پسند کیا ہے یعنی پہلے شہادتیں کو دو بار خفی آواز میں دوہرانا پھر دوسری بار بآواز بلند دو دو بار ادا کرنا۔

دوسری صفت اہل مکہ کی اذان ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ یعنی تکبیر اوّل اور شہادتیں کو چار بار ادا کرنا اور اذان کے باقی کلمات کو دو بار ادا کرنا۔

تیسری صفت اہل کوفہ کی اذان ہے یعنی پہلی تکبیر کو چار بار کہنا اور باقی اذان کو دو بار کہنا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

چوتھی صفت اہل بصرہ کی اذان ہے یعنی تکبیر اوّل کو چار بار کہنا، شہادتیں اور حی علی الصلوٰۃ، حی علی الفلاح کو تین بار دوہرانا۔ موذن اشھد ان لا الٰہ الا اللہ سے ابتدا کرے تا آنکہ حیّ علی الفلاح تک پہنچ جائے پھر ان چاروں جملوں کو مسلسل دوسری بار دوہرائے پھر تیسری بار ان چاروں کلمات کو دوہرائے۔ یہ امام حسن بصری اور امام ابن سیرین کا مسلک ہے۔



Marfat.com

ان چاروں مسالک کے اختلاف کی وجہ مختلف احادیث کے درمیان فرق اور ایک گروہ کے نزدیک مختلف تعامل ہے۔ اہل مدینہ اپنے مسلک کی تائید میں مدینہ کے مسلسل عمل کو پیش کرتے ہیں، اہل مکہ اپنے یہاں کے تاریخی تعامل کو دیکھتے ہیں۔ یہی حال اہل کوفہ اور اہل بصرہ کا ہے۔ ان میں سے ہر گروہ کی تائید میں احادیث موجود ہیں۔

تکبیر اول کو دوہرانے کا حجازی مسلک صحیح طرق سے حضرت ابومحذورہؓ اور حضرت عبداللہ بن زیاد انصاریؓ سے مروی ہے۔

تکبیر اول کو چار بار دوہرانا بھی دوسرے طرق سے ابومحذورہؓ اور عبداللہ بن زیدؓ سے مروی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں: یہ وہ اضافے ہیں جن کو تسلیم کرنا واجب ہے جب کہ اہل مکہ کا مسلسل عمل بھی یہی ہے۔

امام مالک کے متاخر اصحاب نے ترجیح کا جو مسلک اختیار کیا ہے وہ طریق ابوقدامہؓ سے مروی ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر نے انہیں ضعیف کہا ہے۔ اہل کوفہ کا مسلک حدیث ابولیلیٰ کی وجہ سے ہے اس کے الفاظ ہیں "عبداللہ بن زید نے خواب میں ایک آدمی کو دیکھا وہ ایک دیوار کی منڈیر پر کھڑا تھا۔ اس کے جسم پر دو سبز چادریں تھیں۔ اس نے دو دو بار اذان دی اور دو دو بار اقامت کہی۔ انہوں نے صبح کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا خواب سنایا۔ چنانچہ بلال کھڑے ہوئے اور دو دو بار اذان کہی اور دو دو بار اقامت کے الفاظ ادا کیے۔"

امام بخاری نے جس حدیث کی تخریج کی ہے وہ فقط انسؓ سے مروی ہے اور وہ یہ ہے کہ "آپ نے بلال کو حکم دیا کہ اذان کو جفت کہیں اور اقامت کو طاق ادا کریں سوائے قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوۃ کے۔ وہ اسے دو بار کہیں۔" امام مسلم نے حضرت ابومحذورہ سے حجازیوں کی صفت کے مطابق حدیث کی تخریج کی ہے۔

کلمات اذان کے سلسلہ میں وارد احادیث میں اسی تعارض کی وجہ سے امام احمد بن حنبل اور امام داؤد نے رائے قائم کی ہے کہ یہ مختلف صفات بطور ایجاب (واجب قرار دینا) نہیں وارد ہوئی ہیں بلکہ بطور تخیر وارد ہوئی ہیں اور ان میں انسان کو پورا اختیار حاصل ہے۔ نماز فجر میں اَلصَّلٰوۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْم (نماز نیند سے بہتر ہے) کلمہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ ادا کیا جائے یا نہیں؟ جمہور فقہا نے اسے جائز کہا ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ: وہ کلمہ نہ کہا جائے کیوں کہ وہ مسنون اذان کا حصہ نہیں ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا یہ کلمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ادا کیا جاتا تھا؟ یا حضرت عمرؓ کے دور میں اس کا رواج ہوا ہے؟

## دوسری قسم: اذان کا حکم

اذان کے حکم کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے یا سنت مؤکدہ؟ اور اگر واجب ہے تو فرض عین ہے یا فرض کفایہ؟ امام مالک سے ایک قول منقول ہے کہ اذان باجماعت نماز کی مسجدوں میں فرض ہے۔ دوسرا قول ہے کہ سنت مؤکدہ ہے۔ منفرد شخص پر وہ اسے نہ فرض سمجھتے ہیں نہ سنت۔ بعض اہل ظاہر نے کہا ہے کہ یہ واجب عین ہے۔ انہی میں سے بعض لوگ کہتے ہیں کہ جماعت پر واجب ہے خواہ سفر میں ہو یا حضر میں۔ بعض علما ظاہر نے صرف سفر میں جماعت پر اذان کو واجب کہا ہے۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ دونوں کا اتفاق ہے کہ اذان فرد اور جماعت دونوں کے لیے سنت ہے مگر جماعت کے لیے یہ سنت مؤکدہ ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ سب کا اتفاق ہے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے یا شہری پر فرض ہے کیوں کہ حدیث سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب اذان کی آواز سن لیتے تو حملہ نہ کرتے اور جب اذان کی آواز سنائی نہیں دیتی تو حملہ کرتے۔"

اختلاف کا سبب ظواہر احادیث سے مفہوم کا تعارض ہے۔ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن



Marfat.com

حویرثؓ اور ان کے ساتھی سے فرمایا:

إذَا كُنْتُمَا فِیْ سَفَرٍ فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا

(جب تم دونوں سفر میں ہو تو اذان ضرور دو اور اقامت کہو اور تم میں سے جو سن رسیدہ ہو وہ امامت کرے۔)

اس طرح مروی ہے کہ جماعت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسلسل عمل یہی تھا۔

جن فقہانے ان احادیث سے مطلق وجوب مراد لیا۔ انہوں نے یا تو فرض عین قرار دیا۔ یا جماعت پر اسے فرض کہا۔ المفلس نے امام داؤد سے نقل کیا ہے اور جن فقہانے اس سے جماعت کو نماز کے لیے دعوت دینا مراد لیا ہے انہوں نے کہا کہ یہ مسجدوں کی سنت ہے یا اُن جگہوں کے لیے سنت ہے جن میں جماعت نماز کے لیے جمع ہو۔ اس طرح اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ نماز کے لیے مخصوص کلمات کا حصہ ہے یا اس کا مقصد اجتماعیت ہے؟

## تیسری قسم: اذان کا وقت

تمام علما کا اتفاق ہے کہ نماز کے لیے اذان وقت سے پہلے نہیں دی جائے گی البتہ نماز فجر کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ فجر سے قبل اس کی اذان جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع کہا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ جب نماز فجر کے لیے اذان دی جائے تو ضروری ہے کہ وہ طلوع فجر کے بعد ہو کیوں کہ ان کے نزدیک فجر کے بعد ہی اذان واجب ہے۔ امام ابومحمد بن حزم کہتے ہیں کہ ناگزیر ہے کہ وقت کے بعد ہی اذان ہو اور اگر وقت سے پہلے اذان دے دی گئی تو جائز ہے بشرطیکہ دونوں کے درمیان اتنا معمولی وقفہ ہو کہ ایک اذان ختم ہو اور دوسری شروع ہو جائے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض حدیثیں ہیں۔: ایک ثابت مشہور حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنّ بِلَالًا يُنَادِیْ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يُنَادِیَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ

(بلال رات میں آواز لگائیں تو کھاؤ پیو تا آنکہ ابن ام مکتوم صدا دیں)

ابن ام مکتومؓ نابینا تھے وہ اُس وقت تک اذان نہ دیتے تھے جب تک کہ اُن سے کہا نہ جاتا تھا کہ صبح ہوگئی، صبح ہوگئی۔

دوسری روایت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ''بلالؓ نے طلوع فجر سے قبل اذان دی تو آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ واپس جائیں اور صدا لگائیں: آگاہ باش، بندہ سو گیا ہے!'' حجازیوں کی حدیث زیادہ ثابت ہے اور اہل کوفہ کی بھی۔ اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے اور بہت سے اہل علم نے اسے صحیح کہا ہے۔

ان دونوں حدیثوں کے سلسلہ میں بعض فقہانے جمع وتطبیق کا راستہ اپنایا ہے اور بعض نے ترجیح کا۔ ترجیح کا راستہ اہل حجاز کا اختیار کردہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث بلال زیادہ ثابت ہے اور اس پر عمل کرنا زیادہ واجب ہے۔ اہل کوفہ نے جمع وتطبیق کی راہ اپنائی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ بلالؓ کی اذان ایسے وقت میں ہوئی جس میں طلوع فجر کا شبہ رہا ہو، کیوں کہ ان کی بصارت میں کچھ کمزوری تھی۔ اور ابن ام مکتومؓ کی اذان ایسے وقت میں ہوتی ہو جس میں طلوع فجر کا یقین ہو۔ اس پر دلالت حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے وہ کہتی ہیں ''دونوں کی اذانوں میں بس اتنا ہی فرق ہوتا تھا کہ ایک اذان خاموش ہوتی تھی کہ دوسری بلند ہونے لگتی



Marfat.com

تھی۔"

جو فقہا دونوں کو جمع کرنے کے قائل ہیں یعنی فجر سے قبل اذان اور فجر کے بعد اذان کو، تو یہ اُس روایت کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں جو نماز صبح کے سلسلہ میں خاص طور سے بیان کی جاتی ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں دو اذانیں ہوتی تھیں ایک حضرت بلالؓ دیتے تھے اور دوسری ابن ام مکتومؓ دیتے تھے۔

## چوتھی قسم: اذان کی شرائط

اس قسم میں آٹھ مسائل ہیں:

۱۔ کیا مؤذن کے لیے مقیم ہونا شرط ہے یا نہیں؟

۲۔ کیا اذان کے دوران گفتگو کرنے کی اجازت ہے یا نہیں؟

۳۔ کیا مؤذن کے لیے طاہر ہونا مشروط ہے یا نہیں؟

۴۔ کیا اس کے لیے قبلہ رو ہونا واجب ہے یا نہیں؟

۵۔ کیا اس کے لیے کھڑا ہونا شرط ہے یا نہیں؟

۶۔ کیا سوار کے لیے اذان دینا مکروہ ہے یا نہیں؟

۷۔ کیا اس کے لیے بالغ ہونے کی شرط ہے یا نہیں؟

۸۔ کیا اذن کے لیے اجرت لینا جائز ہے یا نہیں؟

دو افراد میں سے ایک اذان دے اور دوسرا اقامت کہے، اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ اکثر فقہا اسے جائز کہتے ہیں اور بعض فقہا اسے جائز نہیں مانتے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض حدیثیں وارد ہیں: ایک حدیث الصدائی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ جب صبح کا وقت آیا تو آپؐ نے مجھے حکم دیا۔ میں نے اذان دی۔ پھر آپ نماز کے لیے کھڑے ہوئے۔ اتنے میں بلال آئے کہ اقامت کہیں، اللہ کے رسول نے فرمایا: صدائی بھائی نے اذان دی ہے اور جو اذان دے وہی اقامت کہے۔"

دوسری حدیث وہ ہے کہ جس میں مروی ہے کہ عبداللہ بن زید نے جب خواب میں اذان دیکھی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال کو حکم دیا۔ انہوں نے اذان دی۔ پھر آپؐ نے عبداللہ کو حکم دیا اور انہوں نے اقامت کہی۔"

جن فقہا نے نسخ کا طریقہ اختیار کیا انہوں نے کہا کہ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث پہلے کی ہے اور صدائی کی حدیث بعد کی ہے اور ترجیح کا مسلک اختیار کرنے والوں نے کہا کہ عبداللہ بن زید کی حدیث زیادہ ثابت ہے کیوں کہ حدیث الصدائی میں عبدالرحمٰن بن زیاد الافریقی منفرد ہیں اور وہ ان کے نزدیک حجت نہیں ہیں۔

اذان پر اجرت لینے کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ اس سلسلہ میں وارد حدیث کے صحیح ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ یہ حدیث عثمان بن ابی العاصؓ کی روایت کردہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے آخری وصیت کی وہ یہ تھی کہ ایسے شخص کو موذن بناؤں جو اذان پر اجرت نہ لے۔" جن فقہا نے اجرت کی ممانعت کی ہے انہوں نے اذان کو نماز پر قیاس کیا ہے۔



Marfat.com

دوسری شرائط میں اختلاف کا سبب انہیں نماز پر قیاس کرنا ہے۔ جن لوگوں نے اذان کو نماز پر قیاس کیا۔ انہوں نے نماز کی تمام شرائط کو اذان میں بھی واجب تسلیم کیا ہے اور جن لوگوں نے نماز پر قیاس نہیں کیا ہے انہوں نے ان شرائط کو واجب نہیں مانا ہے۔ ابو عمر بن عبدالبر کہتے ہیں: ہم سے روایت کی گئی ہے ابو وائل بن حجرؓ سے، وہ کہتے ہیں: صداقت بھی ہے اور سنت مسنونہ بھی کہ جو اذان دے وہ کھڑا ہو کر دے اور جب بھی اذان دے طہارت کی حالت میں دے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو وائل صحابہ میں سے ہیں اور ان کا قول سنت ہے جو مسند میں داخل ہے اور یہ قیاس سے اولیٰ ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: امام ترمذی سے حضرت ابو ہریرہؓ سے تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يُؤَذِّنُ إِلَّا مُتَوَضِّئٌ

(اذان وہی دے جو باوضو ہو)

## پانچویں قسم: اذان کے جوابی کلمات

سامع مؤذن کے جواب میں کیا کہے، اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ سامع آخر تک حرف بحرف وہی کہے جو مؤذن کہتا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ سامع مؤذن کے کلمات دوہرائے مگر جب وہ حی علی الصلوٰۃ، حی علی الفلاح کہے تو سامع لا حول ولا قوۃ الا باللہ کہے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا تعارض ہے۔ حدیث ابو سعید خدریؓ میں ہے کہ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَايَقُولُ

(جب تم مؤذن کو سنو تو جو کچھ وہ کہے تم بھی کہو)

اور عمر بن الخطابؓ کے طریق سے اور حدیث معاویہؓ میں ہے کہ سامع حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ سن کر کہے لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ۔ جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے حدیث ابو سعید الخدریؓ کے عموم کو اختیار کیا اور جنہوں نے اس سلسلہ میں خاص پر عام کو استوار کیا انہوں نے دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق پیدا کی۔ یہ امام مالک بن انس کا مسلک ہے۔

# فصلِ ثانی

## اقامت

اقامت کے سلسلہ میں دو چیزوں میں علما نے اختلاف کیا ہے: ایک اس کا حکم اور دوسری اس کی صفت۔

حکم کے سلسلہ میں تمام فقہا کی رائے ہے کہ فرد اور جماعت دونوں کے حق میں اذان سے زیادہ موکد سنت ہے۔ اہل ظاہر اسے فرض قرار دیتے ہیں۔ مجھے نہیں معلوم کہ علما ظاہریہ کے نزدیک یہ مطلق فرض ہے یا نماز کے فرائض میں سے ایک فرض ہے۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلے قول کے مطابق اقامت نہ کہنے سے نماز باطل نہیں ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق باطل ہو جائے گی۔ اصحاب مالک میں سے ابن کنانہ کہتے ہیں کہ جس نے جان بوجھ کر اقامت نہیں کہی اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اس اختلاف کا سبب علما کا یہ اختلاف ہے کہ آیا اقامت اُن افعال میں سے ہے جو حکم صلوٰۃ کے مجمل کی وضاحت کے لیے وارد ہیں کہ اسے وجوب پر محمول کیا جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے۔



Marfat.com

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِی اُصَلِّیْ

(نماز اُس طرح پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)

یا اقامت اُن افعال میں سے ہے جو استحباب پر محمول کئے جاتے ہیں؟

حدیثِ مالک بن الحویرث ؓ کے ظاہری مفہوم کا تقاضا ہے کہ خواہ فرد ہو یا جماعت، اقامت کو ہر ایک پر فرض قرار دیا جائے۔

اقامت کی صفت کے سلسلہ میں امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ تکبیر اول دو دو بار کہی جائے اور اس کے بعد کے کلمات ایک بار ادا کئے جائیں سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے کیوں کہ یہ کلمہ امام مالک کے نزدیک ایک بار ادا کیا جائے گا مگر امام شافعی کے نزدیک دو بار ادا کیا جائے گا۔ احناف کے نزدیک اقامت دو دو بار کہی جائے گی۔ امام احمد بن حنبل نے ایک بار اور دو بار کلمات کی ادائیگی کے درمیان اختیار دیا ہے جس طرح اذان کے سلسلہ میں ان کی رائے ہے۔

سبب اختلاف اس معنی میں وارد حدیث انس ؓ اور حدیث ابو لیلیٰ ؓ (جو پیچھے گزر چکی ہے) میں تعارض ہے۔ حدیث انس ؓ میں رسول اللہ نے فرمایا حضرت بلال کو دو دو بار اذان کے کلمات ادا کرنے اور ایک بار تمام کلماتِ اقامت کو (سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے) ادا کرنے کا حکم دیا تھا اور حدیث ابو لیلیٰ ؓ میں آپ ؐ نے بلال ؓ کو حکم دیا تو انہوں نے دو دو بار اذان کے کلمات دہرائے اور دو دو بار اقامت کے کلمات بھی۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ خواتین پر اذان و اقامت واجب نہیں ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اقامت کہہ لیں تو بہتر ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر وہ اذان دیں اور اقامت کہیں تو بہتر ہے۔ اسحاق کہتے ہیں کہ ان پر اذان و اقامت واجب ہے۔ حضرت عائشہ ؓ کے سلسلہ میں مروی ہے کہ وہ اذان و اقامت کہتی تھیں جیسا کہ ابن المنذر نے بیان کیا ہے۔

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ عورت امامت کر سکتی ہے یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اصل یہ ہے کہ وہ ہر عبادت میں مرد کے ہم معنی ہے سوائے اس کے کہ اس کی تخصیص ہے کوئی دلیل ہو یا بعض عبادات میں وہ اسی طرح ہو گی اور بعض عبادات میں دلیل طلب کی جائے گی؟



Marfat.com

# باب۔۳

# قبلہ

مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ خانہ کعبہ کی طرف رخ کرنا نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرہ: ۱۴۹)

(اور تمہارا گزر جس مقام سے بھی ہو وہیں سے اپنا رخ (نماز کے وقت) مسجد حرام کی طرف پھیر دو)

اگر خانہ کعبہ نظر آئے تو فرض یہ ہے کہ چہرے کا رخ عین اللہ کے گھر کی طرف ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ کعبہ نگاہوں سے اوجھل ہو تو اس سلسلہ میں علما نے دو چیزوں میں اختلاف کیا ہے:

۱۔ کیا فرض عین خانہ کعبہ کی طرف رخ کرنا ہے یا اُس سمت کی طرف رخ کرنا فرض ہے؟

۲۔ کیا فرض سمت کا بالکل درست تعین کرنا ہے یا اجتہاد سے کام لینا فرض ہے؟

ایک گروہ کہتا ہے کہ عین خانہ کعبہ کی طرف رُخ کرنا فرض ہے اور دوسرا گروہ اُس سمت کی جانب رُخ کرنا فرض قرار دیتا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت قرآنی فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ میں کوئی لفظ محذوف ہے اور اسے کھول دینے کے بعد کلام کی صورت یوں بنے گی:

فَوَلِّ وَجْهَكَ جِهَةَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

(پس اپنا رخ مسجد حرام کی سمت میں پھیر دو)

یا سرے سے کوئی محذوف نہیں ہے اور کلام کے حقیقی معنی ہی مراد ہوں گے؟

جن لوگوں نے محذوف کو تسلیم کیا ہے انہوں نے خانہ کعبہ کی سمت کو فرض مانا ہے اور جن فقہانے کوئی محذوف نہیں مانا ہے انہوں نے عین خانہ کعبہ کی جانب رخ کرنا فرض قرار دیا ہے۔ واجب یہ ہے کہ کلام کو حقیقت پر محمول کیا جائے تا آنکہ مجاز پر محمول کرنے کی کوئی دلیل ہو۔ کہا جاتا ہے کہ محذوف کو تسلیم کرنے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ" إِذَا تَوَجَّهَ نَحْوَ الْبَيْتِ

(جب اس نے خانہ کعبہ کی طرف رخ کر لیا تو اب مشرق و مغرب کے درمیان کوئی قبلہ نہیں ہے)

کعبہ کے باہر طویل صف بندی پر مسلمانوں کا متفق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ فرض عین خانہ کعبہ کی طرف رخ کرنا نہیں ہے جب کہ خانہ کعبہ نگاہوں کے سامنے نہ ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر عین کعبہ کی طرف رخ کرنا واجب ہوتا تو اس میں بڑا حرج اور کافی مشقت تھی جب کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ (الحج: ۷۸)

(اُس نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی ہے)



Marfat.com

عین خانہ کعبہ کی طرف ٹھیک ٹھیک رخ کرنا ممکن نہیں ہے سوائے اندازہ کے اور رعایتوں کے ساتھ طریقہ انجینئرنگ اور رصد کے ذریعہ اس کا پتہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس کے بغیر اجتہادی طریقوں سے اس کا حصول ناممکن ہے جب کہ اس اجتہاد کے مکلف نہیں ہے جس میں رصد کاری پرمبنی انجینئرنگ کا طریقہ اختیار کیا جائے اور طول بلد اور عرض بلد کا استنباط کیا جائے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مجتہد پر اجتہاد کرنا فرض ہے یا ٹھیک ٹھیک قبلہ معلوم کرنا فرض ہے؟ کہ اگر ٹھیک ٹھیک قبلہ معلوم کرنا فرض ہے تو غلطی واضح ہونے کے بعد نماز دوہرانا فرض ہے یا محض اجتہاد کرنا واجب ہے اور غلطی واضح ہونے کے بعد وہ نماز نہیں دوہرائے گا جب کہ اجتہاد کرنے سے پہلے وہ نماز پڑھ چکا ہے؟

امام شافعی کی رائے تو یہ ہے کہ فرض ٹھیک ٹھیک قبلہ معلوم کرنا ہے اور جب اسے غلطی کا پتہ ہو جائے تو وہ نماز دوہرائے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ نماز نہیں دوہرائے گا جب کہ اس کی نماز ہو چکی ہے اور اسے شعور نہیں تھا یا بغیر اجتہاد کے اس نے نماز پڑھ لی ہے۔ یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ البتہ امام مالک نے وقت کے اندر دوہرانے کو مستحب کہا ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث کا قیاس سے تعارض ہے اور خود حدیث کی صحت کے سلسلہ میں اختلاف بھی اس کی وجہ ہے۔ قیاس یہ ہے کہ سمت کو وقت نماز کے مشابہ قرار دیا جائے کیوں کہ علما کا اجماع ہے کہ اس میں وقت صحیح پر نماز ادا کرنا فرض ہے اور یہ کہ اگر معلوم ہو جائے کہ وقت سے قبل نماز ادا کر لی ہے تو وہ نماز کو دوہرائے گا۔ البتہ ایک شاذ اختلاف اس میں ابن عباسؓ اور شعبیؒ سے منقول ہے اور امام مالک سے بھی مروی ہے کہ مسافر کو معلوم نہ ہو اور شفق غائب ہونے سے پہلے عشا کی نماز پڑھ لے پھر اسے پتہ چلے کہ اس نے شفق غائب ہونے سے پہلے نماز پڑھ لی ہے تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ دونوں کے درمیان وجہ مشابہت یہ ہے کہ یہ وقت کی میقات ہے اور وہ سمت کی میقات ہے۔

حضرت عامر بن ربیعہؓ کی حدیث اس سیاق میں اہم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک تاریک رات میں سفر کر رہے تھے اور ہمیں قبلہ معلوم نہ ہو سکا چنانچہ ہم میں سے ہر ایک نے اپنے علم کے مطابق قبلہ رو ہو کر نماز پڑھ لی۔ صبح ہوئی تو معلوم ہوا کہ رات کی نماز میں قبلہ غلط تھا ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس امر کی بابت دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا ''تمہاری نماز ہو گئی۔'' اور یہ آیت نازل ہوئی:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (البقرہ: ۱۱۵)

(مشرق و مغرب سب اللہ کے ہیں۔ جس طرف بھی رخ کرو گے اُسی طرف اللہ کا رخ ہے)

یہ آیت محکم ہے اور اس شخص کے حق میں ہے جسے نماز پڑھنے کے بعد معلوم ہو کہ اس کا قبلہ غلط تھا۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے اور اس کی ناسخ حسب ذیل آیت ہے:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرہ: ۱۴۹)

(اور تمہارا اگزر جس مقام سے بھی ہو وہیں سے اپنا رخ (نماز کے وقت) مسجد حرام کی طرف پھیر دو)

جن فقہا کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے انہوں نے میقاتِ سمت پر قیاس کیا ہے اور جن لوگوں نے حدیث کے مقصود کو اپنا یا ہے اس کی نماز باطل نہیں ہوگی۔

اس باب میں ایک مشہور مسئلہ خود کعبہ کے اندر نماز کے جائز ہونے کا ہے۔ علما نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اسے مطلقاً ممنوع کہا ہے اور بعض لوگوں نے مطلقاً جائز تسلیم کیا ہے اور کچھ لوگوں نے نفل اور فرض نمازوں میں فرض کیا ہے۔ اختلاف کا سبب وارد احادیث کا باہم تعارض ہے اور یہ احتمال بھی کہ جو شخص اندر سے کعبہ کی کسی دیوار کی جانب رخ کر لے اسے باہر سے قبلہ رو ہونے والے کی طرح خانہ کعبہ کی جانب قبلہ رو تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟

حدیثیں دو ہیں اور دونوں باہم متصادم ہیں۔ ایک حدیث ابن عباسؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں ''جب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ میں داخل ہوئے تو اس کے تمام گوشوں میں دعا کی اور نماز نہیں پڑھی، باہر نکل آئے۔ جب باہر نکلے تو کعبہ کی جانب رخ کر کے دو رکعت نماز ادا کی اور فرمایا: ''یہ قبلہ ہے۔''

دوسری حدیث عبداللہ بن عمرؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اسامہ بن زید، عثمان بن طلحہ اور بلال بن رباح کعبہ میں داخل ہوئے۔ آپ نے اسے اندر سے بند کر لیا اور تھوڑی دیر تک رکے رہے۔ جب وہ نکلے تو میں نے بلال سے پوچھا: اللہ کے رسول نے اندر کیا کیا ہے؟ آپ نے کہا: آپؐ نے اپنے بائیں ایک ستون بنایا اور اپنے دائیں ایک ستون بنایا اور اپنے پیچھے تین ستون بنائے اور پھر نماز پڑھی۔'' جن فقہا نے ترجیح یا نسخ کا طریقہ اختیار کیا تو انہوں نے مطلقاً منع کیا اگر حدیث ابن عباسؓ کو ترجیح دی، یا مطلقاً اجازت دے دی اگر حدیث ابن عمرؓ کو ترجیح دی۔ جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے۔ انہوں نے حدیث ابن عباسؓ کو فرض پر محمول کیا ہے اور حدیث ابن عمرؓ کو نفل پر۔ حالانکہ دونوں کو جمع کرنے میں زحمت ہے کیوں کہ کعبہ کے باہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دو رکعتیں ادا کی تھیں اور پھر فرمایا تھا کہ یہی قبلہ ہے، وہ نفل کی رکعتیں تھیں۔

جن فقہا نے تعارض کے وقت حدیث کے سقوط کا طریقہ اختیار کیا ہے تو اگر وہ اجماع اور اتفاق کو پیش نظر رکھنے والے گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، اُن کے نزدیک داخل کعبہ نماز جائز نہیں ہے اور اگر حکم اجماعی کو شرط نہیں قرار دیتے تو وہ اس نکتہ نظر سے سوچتے ہیں کہ داخل کعبہ نماز پڑھنے والے کو قبلہ اور مصلی کہا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو داخل کعبہ نماز ادا کرنا جائز ہے اور اگر جواب نفی میں ہے۔ اور یہی پہلو زیادہ واضح ہے۔ تو خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا ناجائز ہے۔

تمام علما کا اتفاق ہے کہ اگر انفرادی نماز پڑھ رہا ہے یا امامت کر رہا ہے تو مستحب ہے کہ مصلی اور قبلہ کے درمیان سُترہ ہو کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

إذَا وَضَعَ احدُكُم بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُؤخِرَةِ الرَّحْلِ فَلْيُصَلِّ

(تم میں سے کوئی شخص اگر اپنے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصہ کی مانند کوئی چیز رکھ لے تو وہ نماز پڑھ لے)

اگر سترہ نہ ملے تو لکیر کھینچنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ لکیر کھینچنا واجب نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ وہ اپنے سامنے لکیر کھینچ لے۔ اختلاف کا سبب لکیر کے سلسلہ میں وارد حدیث کی صحت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اس حدیث کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے:

إذَا صَلَّى احدُكُم فَلْيَجْعَل تِلْقَآءَ وَجْهِهِ شَيْئًا فَإنْ لَم يَكُنْ فَلْيَنْصِبْ عَصًا فَإنْ لَمْ تَكُنْ مَعَهُ عَصًا فَلْيَخُطَّ خَطًّا وَلَا يَضُرُّهُ مَنْ مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ

(جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے چہرے کے آگے کچھ رکھ لے۔ اگر کچھ میسر نہ ہو تو کوئی عصا گاڑ ے اگر عصا بھی فراہم نہ ہو تو کوئی لکیر کھینچ دے۔ اُس کے آگے گزرنے والا کچھ نقصان نہ پہنچا سکے گا)

اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ امام احمد بن حنبل اسے صحیح قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اسے صحیح نہیں مانتے جب کہ ایک روایت میں ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر سُترہ کے نماز پڑھی۔" حدیث ثابت ہے کہ آپ بھالا لگا لیتے تھے۔

یہ اس باب کے جملہ قواعد تھے اور وہ چار مسائل تھے۔



Marfat.com

# باب ۔۴

# ستر اور لباس

یہ باب دو فصلوں میں منقسم ہے: قابل ستر کو چھپانا اور نماز کے لیے بقدر ضرورت لباس۔

## فصل اوّل

## قابلِ ستر کو چھپانا

### پہلا مسئلہ: ستر پوشی کا حکم

علما کا اتفاق ہے کہ ستر کو چھپانا مطلقاً فرض ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے یا نہیں؟ اسی طرح مرد اور عورت کے ستر کی حدود کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ امام مالک کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ یہ نماز کی سنتوں میں سے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے فرائض نماز میں شمار کرتے ہیں۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض اور حسب ذیل آیت قرانی کے مفہوم میں اختلاف ہے۔

يَا بَنِیْ آدَمَ خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (الاعراف: ۳۱)

(اے بنی آدم، ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو)

کہ اس آیت کا حکم واجب ہے یا مستحب؟ جن لوگوں نے اسے واجب حکم سمجھا ہے انہوں نے اس قابل ستر حصوں کو چھپانا مراد لیا ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ اس آیت کا سبب نزول یہ ہے کہ عورت خانہ کعبہ کا طواف عریاں ہو کر کرتی تھی اور کہتی تھی:

اليوم يبد وبعضه' او كله    وما بدامنه فلا احله'

(آج جسم کا بعض حصہ کھلے یا پورا کھل جائے کوئی حرج نہیں، عام دنوں میں اسکا کھلنا میرے نزدیک جائز نہیں ہے)

چنانچہ اس فعل بد کو روکنے کے لیے یہ آیت نازل ہوئی اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ''اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے اور کوئی عریاں ہو کر طواف نہ کرے۔''

جن فقہا نے اسے مستحب حکم سمجھا ہے انہوں نے کہا ہے کہ آیت میں چادر وغیرہ لباس کو مراد لیا گیا ہے جو ظاہری زینت ہے۔ انہوں نے اس مفہوم کی تائید میں اُس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کا مفہوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں مرد نماز پڑھتے تھے اور وہ بچوں کی طرح اپنی تہمند گردن میں باندھے رکھتے تھے۔ عورتوں سے کہا جاتا تھا کہ وہ سجدہ سے اپنا سر اسی وقت اٹھائیں جب مرد اچھی طرح بیٹھ جائیں۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ستر کے لیے کپڑا نہ پائے تو اس کے نماز پڑھنے میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر کوئی پانی نہ پائے تو اس کے نماز پڑھنے میں اختلاف ہے۔



Marfat.com

## دوسرا مسئلہ: مرد کا ستر

امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ مرد کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے۔ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ستر بس دونوں شرم گاہیں ہیں۔ اختلاف کا سبب دو متعارض حدیثیں ہیں اور دونوں ثابت ہیں۔ ایک حدیث جرہدؓ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

الفَخِذُ عَوْرَةٌ''

(ران ستر ہے)

دوسری حدیث انسؓ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ران کھول دی جب کہ آپ اپنے اصحاب میں بیٹھے ہوئے تھے۔ امام بخاری کہتے ہیں کہ حدیثِ انسؓ کی سند زیادہ مضبوط ہے اور حدیث جرہدؓ میں زیادہ احتیاط ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ستر پیچھے کی شرم گاہ، آگے کی شرم گاہ اور ران ہے۔

## تیسرا مسئلہ: عورت کا ستر

اکثر علما کی رائے ہے کہ عورت کا پورا بدن ستر ہے سوائے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عورت کے پاؤں ستر میں داخل نہیں ہیں۔ حضرت ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور امام احمد کی رائے ہے کہ عورت کا پورا بدن ستر ہے۔ اختلاف کا سبب درج ذیل آیت ہے:

وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ (النور: ۳۱)

(اور اپنی زینت نہ دکھائیں بجز اس کے جو خود ظاہر ہو جائے)

کیا اس آیت کا مقصود متعین اعضا کو مستثنیٰ کرنا ہے یا اُن کو مستثنیٰ کرنا ہے جن کے ظہور کو عورت روک نہ سکے؟ جن فقہا نے آیت کا مقصود یہ سمجھا کہ جو اعضا حرکت کے وقت چھپائے نہ جا سکیں انہیں مستثنیٰ کیا گیا ہے، انہوں نے کہا کہ عورت کا پورا جسم ستر ہے یہاں تک کہ اس کی پیٹھ بھی۔ اور استدلال درج ذیل آیت کے عموم سے کیا ہے:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً (الأحزاب: ٥٩)

(اے نبی! اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور اہل ایمان کی عورتوں سے کہہ دو کہ اپنے اوپر اپنی چادروں کے پلّو لٹکا لیا کریں۔ یہ زیادہ مناسب طریقہ ہے تاکہ وہ پہچان لی جائیں اور نہ ستائی جائیں۔ اللہ تعالیٰ غفور و رحیم ہے)

اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا سے مراد یہ ہے کہ عام طور پر معمول کے مطابق جو حصے کھلے رہتے ہیں انہیں مستثنیٰ کیا گیا ہے یعنی چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں، اُن کی رائے ہے کہ یہ دونوں حصے ستر میں شامل نہیں ہے اور استدلال یہ کیا کہ عورت حج میں انہیں نہیں چھپاتی۔



Marfat.com

# فصل ثانی

## نماز کے لیے ضروری لباس

لباس کے سلسلہ میں بنیاد قرآن کی یہ آیت ہے:

خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (الأعراف: ۳۱)

(ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو)

بنیاد احادیث میں وارد وہ ممانعت بھی ہے جو نماز کے دوران بعض کپڑوں کے استعمال سے متعلق ہے۔ میرے خیال میں علما کا اتفاق ہے کہ لباس کی جن حالتوں میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے جیسے چادر کو بدن پر لپیٹنا۔ یعنی مرد ایک ہی چادر کو اس طرح لپیٹ لے کہ اس کے کندھے پر کچھ نہ ہو اور مرد ایک ہی کپڑے کو اس طرح پہنے کہ شرم گاہ پر اس کا کوئی حصہ نہ ہو اور اس سلسلہ کی تمام احادیث کا مقصد ستر کھل جانے کا سد باب کرنا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے یہ کہا ہو کہ ان حالتوں میں نماز جائز نہیں ہے اگر اس کا ستر ڈھکا ہے جب کہ اہل ظاہر کے اصول کے مطابق یہ واجب ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ نماز کے لیے مرد ایک ہی لباس پہنے تو کافی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کیا مرد ایک ہی کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا:

او لكلكم ثوبان؟

(کیا تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے ہوتے ہیں؟)

علما نے اختلاف کیا ہے اس مرد کے سلسلہ میں جس کا پیٹ اور پیٹھ کھلی ہو۔ جمہور کے نزدیک اس کی نماز ہو جائے گی کیوں کہ مرد کی پیٹھ اور اس کا پیٹ ستر میں داخل نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے شاذ رائے پیش کی ہے کہ اس کی نماز نہیں ہوگی کیوں کہ اللہ کے رسول نے ایک ہی کپڑے میں اس طرح نماز پڑھنے کی ممانعت کی ہے کہ کندھے پر کچھ نہ ہو۔ اس گروہ کے نزدیک خُذُو زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ سے وجوب کا حکم نکلتا ہے۔

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ نماز میں عورت کے لیے کافی لباس ایک لمبی قمیص اور دوپٹہ ہے۔ کیوں کہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ عورت کس لباس میں نماز پڑھے، آپ نے فرمایا:

فِي الْخِمَارِ وَالدِّرْعِ السَّابِغِ إِذَا غَيَّبَتْ ظُهُورَ قَدَمَيْهَا

(دوپٹہ اور ایک لمبی قمیص میں بشرطیکہ وہ دونوں قدموں کی پشت کو چھپا لے)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ

(اللہ تعالیٰ حیض کی عمر کو پہنچی ہوئی کسی عورت کی نماز قبول نہیں کرتا مگر جب کہ دوپٹہ ہو)

یہ حضرت عائشہؓ، حضرت میمونہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ لوگ اسی کا فتویٰ دیتے تھے۔ یہ تمام لوگ کہتے ہیں کہ عورت نے اگر نماز پڑھی اور اس کا ستر کھل گیا تو وقت کے اندر اور بعد میں اسے دوہرائے گی جب کہ امام مالک کہتے ہیں کہ صرف وقت کے



Marfat.com

اندر دوہرائے لی۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ خادمہ کھلے سر اور کھلے پیروں کی حالت میں نماز پڑھ سکتی ہے۔ امام حسن بصری اس پر دوپٹہ کو واجب قرار دیتے ہیں اور عطا اسے مستحب سمجھتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جنس واحد کی جانب خطاب آزاد اور غلام دونوں کو بیک وقت شامل ہے؟ یا اس کے مخاطب فقط آزاد ہیں غلام نہیں؟

ریشم کے کپڑے میں مرد کی نماز کے سلسلہ اختلاف ہے ایک گروہ اسے جائز مانتا ہے اور دوسرا گروہ اسے ناجائز کہتا ہے۔ ایک گروہ وقت کے اندر اسے دوہرانے کو مستحب تصور کرتا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس چیز کی مطلق ممانعت کی گئی ہے کیا اس سے بچنا نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے؟ جن فقہا نے اسے شرط قرار دیا ہے انہوں نے ریشمی لباس میں نماز کو ممنوع کہا ہے اور جن لوگوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ریشم پہننے سے وہ گناہ گار ہوگا مگر اس کی نماز جائز ہوگی، انہوں نے کہا کہ یہ جس طرح طہارت نماز کے لیے شرط ہے اس طرح شرط نہیں ہے۔ یہ مسئلہ غصب شدہ گھر میں نماز ادا کرنے کی نوعیت کا ہے اور اس میں اختلاف مشہور ہے۔

# باب۔۵

# نجاست سے طہارت کا حصول

نجاست سے طہارت کے حصول کو جن لوگوں نے سنت مؤکدہ کہا ہے وہ یہ مؤقف اختیار نہیں کر سکتے کہ یہ نماز میں فرض ہے یعنی اس کے درست ہونے کے لیے شرط ہے۔ جن فقہانے اسے مطلقاً فرض کہا ہے ان کے لیے اسے نماز میں فرض قرار دینے کا جواز ہے اور اس کا جواز بھی ہے کہ وہ اسے فرض نہ قرار دیں۔ عبدالوہاب نے امام مالک کے مذہب میں دو اقوال نقل کیے ہیں:

۱۔ نجاست کو زائل کرنا نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے بشرطیکہ آدمی کو یاد ہو اور وہ اس پر قادر ہو۔

۲۔ ازالۂ نجاست شرط نہیں ہے۔

شرط قرار دینے کا قول امام موصوف کے اس مشہور مسلک سے باہر نہیں ہے کہ نجاست کو دھونا سنت مؤکدہ ہے۔ البتہ اس قول کے خلاف جاتا ہے کہ یاد رہنے اور قادر ہونے کی حالت میں نجاست کو دھونا فرض ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الطہارۃ میں بیان ہو چکا ہے اور وہاں اسباب اختلاف بھی معلوم ہو چکے ہیں۔ یہاں گفتگو کا یہ حصہ زیر بحث ہے کہ آیا وہ ایسا فرض مطلق ہے جسے نماز کی درستگی کے لیے فرض ماننا واجب ہے یا نہیں؟ سچی بات یہ ہے کہ ایک چیز جس کا مطلق حکم دیا گیا ہے وہ کسی دوسری چیز کی درستگی کے لیے شرط نہیں قرار دی جا سکتی جب تک کہ دوسرا حکم نہ موجود ہو۔ یہی حال اُس چیز کے حکم کا ہے جس کو مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے وہ کسی دوسری چیز کی صحت کے لیے شرط نہیں ہو سکتی جب تک کہ دوسرا حکم نہ ہو۔



Marfat.com

# باب۔ ۶

## نماز کے لیے جگہوں کی تعیین

کن جگہوں میں نماز ادا کی جائے؟ بعض لوگ ہر اس جگہ میں نماز کی ادائیگی کو جائز کہتے ہیں جہاں نجاست نہ ہو۔ جب کہ بعض لوگوں نے سات مقامات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ۱۔ کوڑا خانہ، ۲۔ بوچڑ خانہ، ۳۔ مقبرہ، ۴۔ راستہ کا اعلیٰ حصہ، ۵۔ حمام، ۶۔ اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ، ۷۔ بیت اللہ کی چھت کے اوپر۔ بعض لوگوں نے اس سے صرف مقبرہ کو مستثنیٰ کیا ہے۔ جب کہ کچھ لوگوں نے قبرستان اور حمام دونوں کو مستثنیٰ کیا ہے۔ بعض فقہا نے ان مقامات میں نماز کی ادائیگی کو مکروہ کہا ہے مگر اسے باطل نہیں تسلیم کیا ہے۔ یہ امام مالک سے مروی ایک قول ہے۔ دوسرا قول جواز کا بھی ہے۔ اور یہ ابن القاسم کی روایت ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے درمیان تعارض ہے۔ دو حدیثیں ہیں جن کی صحت متفق علیہ ہے اور دو حدیثوں کی صحت مختلف فیہ ہے۔ متفق علیہ احادیث یہ ہیں: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أُعطِيتُ خَمسًا لَم يُعطَهُنَّ احد'' قَبلِي

(مجھے پانچ چیزیں دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کو نہیں دی گئیں)

اُن میں سے ایک چیز کا ذکر آپؐ نے اس طرح کیا:

وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَاَيْنَمَا اَدرَكَتنِي الصَّلٰوةُ صَلَّيتُ

(اور زمین میرے لیے سجدہ گاہ اور باعث طہارت بنادی گئی ہے جہاں کہیں نماز کا وقت ہو جائے میں وہیں پڑھ لیتا ہوں)

ایک دوسری حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِجْعَلُوا مِنْ صَلٰوتِكُم فِي بُيُوتِكُم وَلَا تَتَّخِذُوهَا قُبُورًا

(بعض نمازیں اپنے گھروں میں پڑھو اور انہیں قبرستان میں تبدیل نہ کرو)

وہ احادیث جو متفق علیہ نہیں ہیں، اُن میں سے ایک حدیث میں مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سات جگہوں میں نماز ادا کرنے سے منع کیا ہے: کوڑا خانہ میں، بوچڑ خانہ میں، مقبرہ میں، راستے کے اعلیٰ حصہ میں، حمام میں اور اونٹوں کے باڑے میں اور بیت اللہ کی چھت کے اوپر۔'' امام ترمذی نے اس کی تخریج کی ہے۔

دوسری روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الغَنَمِ وَلَا تُصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الإِبِلِ

(بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لو مگر اونٹوں کے باڑے میں نماز مت پڑھو)



Marfat.com

فقہانے ان احادیث کے بارے میں تین مسلک اختیار کیے: ترجیح اور نسخ کا مسلک، خاص کو عام پر استوار کرنے کا مسلک اور جمع و تطبیق کا مسلک۔ جن لوگوں نے نسخ و ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے اس مشہور حدیث کو ترجیح دی:

جُعِلَتْ لِيَ الأَرضُ مسجِدًا و طَهُورًا

اور اسے دوسری حدیثوں کے لیے ناسخ قرار دیا۔ کیوں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل میں سے ہے اور اسے منسوخ نہیں تسلیم کیا جا سکتا۔

جن فقہا نے خاص کو عام پر استوار کرنے کا مسلک اپنایا انہوں نے کہا کہ اباحت کی حدیث عام ہے اور ممانعت کی حدیث خاص ہے اور خاص کو عام پر استوار کرنا واجب ہے۔ ان میں سے ایک گروہ نے سات مقامات کو مستثنیٰ کیا اور دوسرے نے حمام اور مقبرہ کو مستثنیٰ کیا اور کہا کہ آپؐ سے یہی ثابت ہے۔ کیوں کہ ان دونوں کی ممانعت الگ الگ بھی آئی ہے۔ ان میں سے بعض لوگوں نے اوپر کی حدیث کی روشنی میں صرف مقبرہ کو مستثنیٰ کیا۔

جن لوگوں نے جمع و تطبیق کا مسلک اختیار کیا ہے اور خاص کو عام سے مستثنیٰ نہیں مانا ہے انہوں نے کہا ہے کہ ممانعت کی احادیث کو کراہیت پر محمول کیا جائے گا اور پہلی قسم کی احادیث کو جواز پر۔

یہودی اور عیسائی عبادت گاہوں میں نماز کی ادائیگی پر علما نے اختلاف کیا ہے۔ کچھ لوگ اسے مکروہ قرار دیتے ہیں اور کچھ لوگ جائز کہتے ہیں۔ بعض لوگوں نے مصور اور غیر مصور عبادت گاہوں میں فرق کیا ہے یہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ "ہم ان کی کلیساؤں میں تمثال (پتھر کی مورتیاں) کی وجہ سے داخل نہیں ہوتے۔" مکروہ قرار دینے والوں نے تصاویر کی وجہ سے نہیں بلکہ انہیں نجس سمجھ کر یہ موقف اختیار کیا ہے۔

زمین پر نماز ادا کرنے پر علما کا اتفاق ہے البتہ چٹائیوں پر جنہیں زمین پر بیٹھنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، نماز پڑھنے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا چٹائی پر اور زمین کی نباتات سے تیار کردہ دوسری چیزوں پر نماز کی ادائیگی کو مباح قرار دیتے ہیں اس کے بعد کراہیت ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔



Marfat.com

# باب ۔ ۷

# نماز کی درستگی کے لیے مشروط ممنوعات

نماز کے لیے مشروط متروکات وممنوعات کے سلسلہ میں مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ ان میں قول اور فعل دونوں شامل ہیں۔ افعال میں وہ تمام مباح کام آجاتے ہیں جو نماز کا حصہ نہیں ہیں۔ البتہ حالت نماز میں سانپ اور بچھو مارنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کیوں کہ حدیث قیاس کی مخالف ہے۔ میرے خیال میں علما کا اتفاق ہے کہ ہلکا کام دوران نماز جائز ہے۔

اقوال ممنوعہ میں وہ تمام اقوال شامل ہیں جو نماز کا حصہ نہیں ہیں اور ان کے مفسدِ نماز ہونے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ اللہ کا حکم ہے:

وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ (البقرہ: ۲۳۸)

(اور اللہ کے آگے اس طرح کھڑے ہو جیسے فرمان بردار غلام کھڑے ہوتے ہیں)

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

اِنَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ مِنْ اَمْرِهٖ مَايَشَآءُ وَمِمَّا اَحْدَثَ اَنْ لَّا تَكَلَّمُوا فِى الصَّلٰوةِ.

(اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے نیا حکم دیتا ہے۔ اس کا نیا حکم یہ ہے کہ نماز میں بات نہ کرو)

یہ حدیث ابن مسعودؓ ہے۔ حضرت زید بن ارقمؓ فرماتے ہیں کہ "ہم نماز میں بات کرلیا کرتے تھے تا آنکہ آیت وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ نازل ہوئی اور ہمیں خاموش رہنے کا حکم دیا گیا اور بات کرنے سے منع کردیا گیا۔"

حدیث معاویہ بن الحکم اسلمیؓ میں ہے کہ میں نے اللہ کے رسول کو فرماتے ہوئے سنا:

اِنَّ صَلٰوتَنَا لَايَصْلَحُ فِيْهِ شَيْئٌ مِّنْ كَلَامِ النَّاسِ اِنَّمَا هُوَا التَّسْبِيْحُ وَالتَّهْلِيْلُ وَالتَّحْمِيْدُ وَقِرَاءَةُ الْقُرآنِ.

(ہماری نمازوں میں انسانوں کی کوئی گفتگو مناسب نہیں ہے۔ یہ تو اللہ کی پاکی بیان کرنے تکبیر کہنے، حمد وثنا کرنے اور قرآن پڑھنے کا عمل ہے۔)

البتہ دو چیزوں میں علما کے درمیان اختلاف ہے:

۱۔ جب بھول کر آدمی بول پڑے۔

۲۔ نماز کی اصلاح کی غرض سے جان بوجھ کر کلام کرے۔

امام اوزاعی کا ایک شاذ قول ہے کہ جو شخص احیاء نفس کے لیے یا کسی بڑے کام کے لیے نماز میں بولتا ہے وہ بِنا (تعمیر) کرتا ہے۔ امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ اصلاح کی غرض سے جان بوجھ کر بات کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ بات کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے خواہ کسی قسم کی گفتگو ہو سوائے اس کے کہ بھول کر کوئی بول پڑے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ہر قسم کی



Marfat.com

گفتگو نماز کو فاسد کر دیتی ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر میں تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اوپر کی احادیث ہر طرح کی گفتگو کو عام طور سے حرام قرار دینے کی متقاضی ہے۔ جب کہ حدیث ابو ہریرہؓ کے الفاظ ہیں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا۔ ذوالیدین نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، آپ نے قصر کیا ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا ذوالیدین نے سچ کہا ہے؟ لوگوں نے جواب دیا: جی ہاں، چنانچہ اللہ کے رسول دوبارہ کھڑے ہوئے اور دوسری دو رکعتیں پڑھیں اور سلام پھیرا۔'' اس حدیث کا ظاہر بتاتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دوران نماز گفتگو کی اور لوگ اس میں شریک ہوئے اور گفتگو کے بعد نماز مکمل کی اور اس گفتگو سے ان کی نماز منقطع نہیں ہوئی۔ جن فقہا نے اس ظاہر حدیث پر عمل کیا اور حدیث کا مطلب یہ سمجھا کہ یہ چیز اصلاح نماز کے لیے مخصوص ہے انہوں نے اسے عموم سے مستثنیٰ کر دیا اور یہ امام مالک بن انس کا مسلک ہے اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حدیث میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ انہوں نے دوران نماز گفتگو جان بوجھ کر کی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صحابہ یہ سوچ کر بول پڑے کہ نماز قصر پڑھ لی گئی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ سوچ کر مخاطب ہوئے کہ نماز مکمل ہو چکی ہے ان فقہا کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے کہ قول رسول مَا قَصرتُ الصَّلٰوۃَ وَمَا نَسِیتُ (میں نے نماز قصر کی ہے نہ میں بھول کا شکار ہوا ہوں) کے بعد صحابہ نے کوئی گفتگو کی ہے، یہ کہتے ہیں کہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ گفتگو جائز ہے سوائے شعور کے ساتھ کلام کرنے کے۔

امام مالک اور امام شافعی کے درمیان عموم سے مستثنیٰ کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب اس حدیث کے مفہوم میں ان کا اختلاف ہے جب کہ امام شافعی اس میں بھی اصول عامہ کا خیال رکھا ہے اور وہ یہ حدیث ہے:

رُفِعَ عَنْ اُمَّتِیَ الخَطأُ وَالنِّسیَانُ

(میری امت سے خطا اور بھول چوک معاف کر دی گئی)

امام ابوحنیفہ نے ممانعت کی احادیث کو عموم پر محمول کیا ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ حدیثِ ذوالیدینؓ اُن سے پہلے کی ہے اور منسوخ ہے۔

# باب ۔ ۸

# نیت کی شرط

علما کی متفقہ رائے ہے کہ نماز کی درستگی کے لیے نیت شرط ہے کیوں کہ نماز ان تمام عبادتوں میں سرفہرست ہے جو شریعت میں مصالح محسوسہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا مقتدی کی نیت کے لیے شرط ہے کہ نماز کی تعین اور وجوب میں وہ امام کی نیت سے اس قدر ہم آہنگ ہو کہ مقتدی ظہر کی نماز امام نمازِ عصر کی اقتدا میں نہ پڑھ سکے؟ اور امام ظہر کی نماز اس طرح نہ پڑھا سکے جو اس کے حق میں تو نفل ہو مگر مقتدی کے حق میں فرض ہو؟

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی نیتوں میں ہم آہنگی واجب ہے۔ البتہ امام شافعی اس ہم آہنگی کو واجب نہیں مانتے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا تعارض ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤتَمَّ بِهِ

(امام تو اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے)

دوسری حدیث معاذؓ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھتے تھے پھر اپنی قوم کو نماز پڑھاتے تھے۔ جو لوگ اس کو حضرت معاذؓ کے ساتھ خاص مانتے ہیں اور حدیث إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤتَمَّ بِهِ کے عموم کی نیت کو شامل سمجھتے ہیں وہ امام اور مقتدی کی نیتوں میں ہم آہنگی کو واجب قرار دیتے ہیں۔ اور جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ حضرت معاذؓ کو جو اجازت ملی تھی وہ اصولی طور سے تمام لوگوں کو حاصل ہے وہ کہتے ہیں کہ دوسری سے کوئی ایک صورت ضرور ہوگی:

یا حدیث میں جو عموم ہے اس میں نیت شامل نہ ہو کیوں کہ بظاہر حدیث میں افعال کی اقتدا کی بات کہی گئی ہے اور اس صورت میں حدیث معاذؓ سے اس کا کوئی تعارض نہ ہوگا۔

یا حدیث کے عموم میں نیت کو شامل مانا جائے اور حدیث معاذؓ کو اس عموم سے مخصوص تسلیم کیا جائے۔

نیت کے سلسلہ میں بہت سے مسائل ہیں جن کا شریعت کے الفاظ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور ہم نے انہیں نظر انداز کر دیا ہے کیوں کہ ہمارا اولین مقصد اُن مسائل پر گفتگو کرنا ہے جو شریعت کے الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں۔



Marfat.com

# تیسرا موضوع: ارکانِ صلوٰۃ

یہ موضوع نماز کے اقوال وافعال یعنی ارکان صلوٰۃ پر مشتمل ہے۔ فرض نمازوں میں ان دونوں چیزوں میں کمی بیشی کا بڑا فرق پایا جاتا ہے یہ فرق فرد و جماعت کی رو سے ہے یا وقت وزمان کی رو سے۔ جیسے جمعہ کی ظہر دوسرے دنوں کی ظہر سے مختلف ہے، یہ فرق حضر وسفر کی رو سے ہے یا امن وخوف کی رو سے یا صحت ومرض کی رو سے۔ اب اگر ان مسائل پر گفتگو مرتب ومنظم انداز سے کی جائے تو ضروری ہوگا کہ پہلے مشترکہ امور سے بحث کی جائے پھر ہر ایک کے مخصوص مسائل پر الگ سے گفتگو کی جائے یا ہر مسئلہ پر الگ الگ تمام پہلوؤں سے کلام کیا جائے اور یہ آسان تر ہے۔ گرچہ مؤخر الذکر طریقہ بحث میں تکرار ہوتی ہے مگر فقہا نے اسی طریقہ کار کو اختیار کیا ہے اور ہم اسی کی پیروی کریں گے۔ یہ جملہ چھ ابواب میں منقسم ہے:

باب(۱) : صحت مند پرامن ماحول میں مقیم فرد کی نماز

باب(۲) : جماعت کی نماز یعنی امام اور مقتدی کے احکام

باب(۳) : نماز جمعہ

باب(۴) : مسافر کی نماز

باب(۵) : نماز خوف

باب(۶) : مریض کی نماز

# باب۔۱

# پُرامن ماحول میں مقیم صحت مند فرد کی نماز

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

فصل اول : اقوال نماز

فصل ثانی : افعال نماز

## فصل اوّل

## اقوالِ صلوٰۃ

اس فصل میں نو بنیادی اور اصولی مسائل ہیں:

### پہلا مسئلہ: تکبیر کا حکم

تکبیر کے سلسلہ میں علما نے تین اقوال کے مطابق اختلاف کیا ہے: ایک گروہ کہتا ہے کہ تکبیر نماز میں واجب ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پوری تکبیر واجب نہیں ہے یہ شاذ قول ہے۔ تیسرے گروہ نے صرف تکبیر تحریمہ کو واجب کہا ہے اور یہ جمہور ہیں۔

پوری تکبیر کو واجب کہنے والے گروہ اور صرف تکبیر تحریمہ کو واجب قرار دینے والے گروہ کے درمیان اختلاف کا سبب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اقوال و افعال میں تضاد ہے۔ حدیث ابو ہریرہؓ میں اللہ کے رسول کا قول نقل ہوا ہے کہ جس شخص کو آپؐ نے نماز کی تعلیم دی تھی اس سے فرمایا تھا:

إِذَا اَرَدْتَ الصَّلٰوةَ فَاَسْبِغِ الْوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ

(جب تم نماز پڑھنا چاہو تو اچھی طرح وضو کرو پھر قبلہ رو کھڑے ہو جاؤ، پھر تکبیر کہو اور پھر قرأت کرو)

اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ بس تکبیر اولیٰ فرض ہے۔ اگر تکبیر کا کوئی اور حصہ فرض ہوتا تو آپؐ اس کا ذکر کرتے جس طرح تمام فرائض نماز کا ذکر کیا ہے۔

آپؐ کے جو افعال منقول ہیں ان میں سے ایک حدیث ابو ہریرہؓ بھی ہے۔ وہ نماز پڑھتے تو جب بھی جھکتے اور سر اٹھاتے تکبیر ضرور کہتے۔ پھر ارشاد ہوتا: میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سے ملتی جلتی نماز تمہیں پڑھا رہا ہوں۔

دوسری حدیث مطرف بن عبداللہ بن الشخیر کی ہے وہ کہتے ہیں، ''میں نے اور عمران بن الحصین نے علی بن ابی طالبؓ کے پیچھے نماز پڑھی۔ وہ جب سجدہ میں جاتے تکبیر کہتے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو تکبیر کہتے۔ جب آپ نے نماز پوری کر لی اور سلام پھیر دیا تو عمران نے آپ کا ہاتھ پکڑ لیا اور کہا: مجھے بتائیے کیا یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے؟''

تکبیر کو واجب کہنے والوں نے ان احادیث سے منقول اس عمل کو اختیار کیا اور کہا کہ اصل یہ ہے کہ کسی واجب کی وضاحت میں جتنے افعال نقل ہوئے ہیں ان سب کو وجوب پر محمول کیا جائے جیسا کہ حکم نبوی ہے:

صَلُّو كَمَا رَأَيْتُمُونِيْ أُصَلِّيْ وَخُذُوا عَنِّيْ مَنَاسِكَكُمْ

(اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اور عبادت کے تمام طریقے مجھ سے سیکھو)

پہلا گروہ کہتا ہے کہ ان تمام احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کا عمل پوری تکبیر پر تھا اسی لیے حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا تھا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سے ملتی جلتی نماز تمہیں پڑھا رہا ہوں۔ اور عمران بن حصین نے بھی کہا تھا: مجھے بتائیے کیا یہ نماز محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔

جن فقہا نے تمام تکبیروں کو نفل قرار دیا ہے ان کا قول ضعیف ہے۔ شاید ان لوگوں نے تکبیر کو نماز کے ان تمام اذکار پر قیاس کیا ہے جو واجب نہیں ہیں۔ کیوں کہ تکبیر تحریمہ کو تمام تکبیروں پر قیاس کیا ہے۔ ابو عمر ابن عبد البر کہتے ہیں: جمہور کے مسلک کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو شعبہ بن الحجاج نے بواسطہ الحسن بن عمران بواسطہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابزی بواسطہ اپنے والد بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں "میں نے بھی تمام تکبیریں نہیں کہیں" اور امام احمد بن حنبل نے حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت کی ہے کہ وہ جب تنہا نماز پڑھتے تھے تو تکبیر نہیں کہتے تھے۔ گویا ان سب کی رائے ہے کہ تکبیر اس لیے ہوتی ہے کہ مقتدیوں کو امام کے قیام وقعود کا پتہ چلتا رہے ممکن ہے کہ جن لوگوں نے اسے نفل قرار دیا ہے اُن کا رجحان یہی رہا ہو۔

## دوسرا مسئلہ: تکبیر کے کلمات

امام مالک کہتے ہیں کہ تکبیر کے کلمات میں سے اللہ اکبر ہی کافی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں کافی ہیں۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ تکبیر کے لیے ہر وہ لفظ کافی ہے جو اس کا ہم معنی ہو جیسے اللہ الاعظم، اللہ الاجل وغیرہ۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ افتتاح کے وقت لفظ قابل لحاظ ہے یا معنی۔ مالکی اور شافعی فقہا نے حدیث ذیل سے استدلال کیا ہے:

مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ الطُّهُورُ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ

(نماز کی کلید طہارت ہے، اس کی تحریم تکبیر کہنا ہے اور اس کی تحلیل سلام پھیرنا ہے)

وہ کہتے ہیں کہ تکبیر پر جو الف لام ہے وہ حصر کے لیے ہے اور حصر سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم اسی لفظ کے ساتھ خاص ہے جو استعمال ہوا ہے اور کسی دوسرے لفظ کے لیے یہ حکم جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ ان کے اس اصول سے متفق نہیں ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک یہ مفہوم دلیل خطاب کے باب سے ہے یعنی جس مسئلہ میں خاموشی اختیار کی گئی ہے اُس پر حکم لفظِ مستعمل کے حکم کے خلاف لگایا جائے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دلیل خطاب پر عمل نہیں ہوتا۔

## تیسرا مسئلہ: توجیہ کا حکم

ایک گروہ کی رائے ہے کہ نماز میں توجیہ واجب ہے۔ توجیہ کا مطلب ہے تکبیر کے بعد یا تو إِنِّـي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ کہنا۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ یا تسبیح کہنا ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے، یا دونوں کو جمع کرنا اور یہ



Marfat.com

امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ نماز میں توجیہ واجب ہے نہ سنت۔

اختلاف کا سبب توجیہ کے سلسلے میں وارد احادیث کا امام مالک کے نزدیک عمل سے متعارض ہونا ہے۔ یہ اس سیاق میں آئی ہوئی حدیثوں کی صحت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: صحیحین میں ثابت روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر اور قرأت کے درمیان ایک لمحہ کے لیے خاموش ہو جاتے تھے۔ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، میرے ماں باپ آپ پر قربان، تکبیر اور قرأت کے درمیان خاموشی میں آپ کیا پڑھتے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: میں پڑھتا ہوں:

اللّٰهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَ بَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدتُّ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ اللّٰهُمَّ نَقِّنِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ اللّٰهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالْمَآءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ.

(اے اللہ میرے اور میری خطاؤں کے درمیان اتنی دوری پیدا کر دے جتنی دوری تو نے مشرق اور مغرب کے درمیان رکھی ہے! اے اللہ مجھے گناہوں سے پاک صاف کر دے جس طرح سفید کپڑا گندگی سے پاک صاف ہو جاتا ہے! اے اللہ میری خطاؤں کو پانی سے، برف سے، ٹھنڈے پانی سے دھو دے!)

ایک گروہ کی رائے ہے کہ نماز میں متعدد خاموشیاں بہتر ہیں: ایک خاموشی تکبیر کے بعد، سورہ فاتحہ کی قرأت کے بعد خاموشی، رکوع سے پہلے سورہ کی قرأت کے بعد خاموشی، اس قول کے قائل امام شافعی، امام ابوثور اور امام اوزاعی ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب اور امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اس کا انکار کیا ہے۔

اختلاف کا سبب حدیثِ ابوہریرہؓ کی صحت کا مسئلہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں متعدد سکتے تھے: جب آپ تکبیر کہتے اور نماز کا آغاز کرتے، اور جب سورہ فاتحہ پڑھتے اور جب رکوع سے قبل قرأت سے فارغ ہوتے۔''

## چوتھا مسئلہ: بسملہ کی قرأت

نماز میں قرأت کے آغاز میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے فرض نمازوں میں اس کی قرأت مطلقاً ممنوع قرار دی ہے خواہ جہری ہو یا سری، سورہ فاتحہ کے آغاز میں ہو یا کسی دوسری سورہ کے آغاز میں البتہ نفل میں اس کی قرأت کو امام مالک نے جائز قرار دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام ثوری ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے ساتھ اس کی سری قرأت کرتے تھے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کی قرأت کی جائے گی مگر جہری نماز میں جہری قرأت ہوگی اور سری نماز میں سری قرأت ہوگی۔ امام موصوف کے نزدیک یہ سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے۔ امام احمد، امام ابوثور اور امام ابوعبید کی یہی رائے ہے۔

امام شافعی کے اس سلسلہ میں مختلف قول ہیں کہ آیا یہ ہر سورہ کی آیت ہے یا صرف سورہ نمل اور سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے؟ ان سے اس میں دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ دو چیزیں ہیں:

اس باب میں حدیثوں کے درمیان اختلاف اور علما کا اختلاف اس مسئلہ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورہ فاتحہ کی آیت ہے یا



Marfat.com

نہیں؟

بسملہ کو ساقط کرنے والے جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں اُن میں سے ایک حدیث ابن مغفل ہے: وہ کہتے ہیں کہ ''میرے والد نے مجھے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی قرأت کرتے ہوئے سنا تو کہا: میرے بیٹے، نئی بات سے بچو۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابوبکرؓ اور عمرؓ کے ساتھ نماز پڑھی ہے مگر میں نے ان میں سے کسی کو بسم اللہ کی قرأت کرتے ہوئے نہیں سنا۔''

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ ابن مغفل مجہول الحال شخص ہیں۔

ایک روایت وہ ہے جسے امام مالک نے حدیث انسؓ سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں ''میں نے ابوبکر، عمر، عثمان رضی اللہ عنہم کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ سب نماز کا آغاز کرتے وقت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں پڑھتے تھے۔'' بعض روایت کے الفاظ ہیں: ''میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں پڑھتے تھے۔'' ابوعمر کہتے ہیں: مگر اہل حدیث اس حدیث انسؓ کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کی نقل میں اتنا اضطراب پایا جاتا ہے کہ اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی کبھی تو حدیث مرفوع کی شکل میں بیان ہوئی ہے اور کبھی نہیں۔ بعض راویوں نے عثمانؓ کا تذکرہ کیا ہے اور بعض نے نہیں۔ بعض روایتوں میں ہے کہ فكانوا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم (وہ لوگ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے تھے) اور بعض روایتوں میں ہے فكانوا لا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم (وہ لوگ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں پڑھتے تھے) اور بعض روایتوں میں ہے فكانوا لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم (وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے۔)

اس حدیث سے متصادم احادیث میں سے ایک نعیم بن عبداللہ المجمر کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے ابوہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی۔ آپ نے سورہ فاتحہ سے پہلے اور سورہ سے پہلے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی اور سر کو اٹھاتے اور جھکاتے ہوئے تکبیر کہی اور فرمایا میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسی نماز پڑھا رہا ہوں۔''

دوسری حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی قرأت جہری کرتے تھے۔''

تیسری حدیث ام سلمہؓ ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے الحمد للہ رب العالمین کی قرأت کرتے تھے۔''

ان احادیث کے اختلاف نے علما کو بسم الله الرحمن الرحيم کی قرأت میں اختلاف کرنے کے لیے ایک سبب فراہم کیا۔ دوسرا سبب جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، یہ مسئلہ ہے کہ آیا بسم الله الرحمن الرحيم صرف سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے؟ یا ہر سورہ کے آغاز میں ایک آیت کی حیثیت رکھتی ہے؟ یا سورہ فاتحہ اور دوسری سورتوں میں اُس کی حیثیت ایک آیت کی نہیں ہے؟

جن فقہا نے سورہ فاتحہ کی ایک آیت قرار دیا انہوں نے نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت واجب ہونے کی وجہ سے اس کی قرأت کو واجب کہا۔ اور جن فقہا نے اسے ہر سورہ کی پہلی آیت مانا انہوں نے اسے ہر سورہ کی قرأت کے ساتھ واجب کہا۔ اس مسئلہ میں بڑا اختلاف رہا ہے اور یہ مسئلہ احتمالی ہے۔ مگر دلچسپ اور عجیب بات یہ ہے کہ لوگوں نے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ آیا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورہ نمل کے علاوہ قرآن کی کوئی آیت ہے؟ یا صرف سورہ نمل میں قرآن کی آیت ہے؟ پھر لوگ امام شافعی کی تردید میں لکھتے ہیں کہ اگر یہ آیت سورہ نمل کے علاوہ قرآن کا حصہ ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کی وضاحت کر دیتے اس لیے کہ قرآن تواتر کے ساتھ نقل ہوا ہے۔ یہ دلیل قاضی ابن رشد نے امام شافعی کی تردید میں دی ہے اور اسے دلیل قاطع قرار دیا ہے۔ ابوحامد



Marfat.com

الغزالی نے یہ کہہ کر اسی مؤقف کی حمایت کی ہے کہ اگر یہ آیت بسملہ قرآن کا حصہ ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب تھا کہ اس کی وضاحت فرماتے۔

یہ سب نری قیاس آرائی اور غیر عقلی باتیں ہیں۔ یہ کہنا کیسے جائز ہے کہ ایک ہی آیت ایک جگہ پر قرآن کا حصہ ہے اور دوسری جگہ پر وہی آیت قرآن کا حصہ نہیں ہے؟ بلکہ کہا جائے گا کہ یہ ثابت ہے کہ آیت بسملہ قرآن کا حصہ ہے جب کہ آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آیت سورہ النمل میں ہے۔ کیا یہ سورہ فاتحہ کی آیت ہے اور کیا ہر سورہ کے آغاز میں اس کا حصہ ہے؟ یہ مختلف فیہ ہے اور مسئلہ سراسر احتمالی ہے کیوں کہ سورتوں کے آغاز میں یہ موجود ہے اور سورہ النمل کا حصہ بھی ہے اس پر غور کیجیے۔ یہ واضح ہے واللہ اعلم۔

## پانچواں مسئلہ: قرآن کی قرأت

علما کا اتفاق ہے کہ نماز بغیر قرأت کے جائز نہیں ہے خواہ بھول کر قرأت چھوڑ دے یا جان بوجھ کر۔ البتہ حضرت عمرؓ سے ایک بات مروی ہے کہ آپ نے نماز پڑھی اور قرأت بھول گئے۔ جب انہیں یاد دلایا گیا تو پوچھا: رکوع اور سجدہ کیسا رہا؟ جواب دیا گیا کہ بہتر تھا۔ تب آپ نے کہا: پھر کوئی حرج نہیں۔ یہ علما کے نزدیک غریب حدیث ہے۔ امام مالک نے الموطا میں بعض روایات میں اسے شامل کیا ہے۔ اسی طرح ایک بات حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ سری نمازوں میں قرأت نہیں کرتے تھے اور یہ کہ آپ نے فرمایا:
''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض نمازوں میں قرأت کی ہے اور بعض نمازوں میں خاموشی اختیار کی ہے۔ اس لیے آپؐ نے جن نمازوں میں قرأت کی ہے ہم بھی کرتے ہیں اور آپؐ نے جن نمازوں میں خاموشی اختیار کی ہے ہم بھی ان میں خاموش رہتے ہیں۔''
آپ سے پوچھا گیا کہ ظہر اور عصر میں قرأت ہے؟ آپ نے کہا: نہیں۔

جمہور نے حدیث خبابؓ پر عمل کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ظہر اور عصر میں قرأت کرتے تھے۔ پوچھا گیا: آپ لوگوں کو اس کا پتہ کیسے چلتا تھا؟ فرمایا: آپؐ کی داڑھی ہلنے سے۔''

اہل کوفہ نے حدیث ابن عباسؓ سے دلچسپی لی اور یہ مؤقف اپنایا کہ ہر نماز کی آخری دو رکعتوں میں قرأت واجب نہیں ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سری و جہری تمام نمازوں کی آخری دو رکعتوں میں سکوت فرماتے تھے۔

علما نے نماز میں واجب قرأت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ سورہ فاتحہ کی قرأت اُس شخص پر واجب ہے جسے یاد ہو، اس کے علاوہ دوسری سورتوں میں کوئی توقیت نہیں ہے۔ ان میں سے بعض ہر رکعت میں اسے واجب قرار دیتے ہیں اور بعض نماز کی اکثر رکعتوں میں جب کہ بعض نماز کی نصف رکعتوں میں اور کچھ لوگ نماز کی ایک رکعت میں واجب سمجھتے ہیں۔ پہلا قول امام شافعی کا ہے۔ امام مالک کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔ امام موصوف کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ چار رکعتوں والی نماز میں اگر پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھ لے تو کافی ہے۔ ایک رکعت میں فاتحہ کی قرأت کو کافی سمجھنے والے امام حسن بصری اور بہت سے فقہائے بصرہ ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب یہ ہے کہ قرآن کی قرأت ہو خواہ کتنی ہی آیتیں پڑھے۔ ان کے اصحاب نے اس سلسلہ میں تین چھوٹی آیات کی یا ایک طویل آیت جیسے آیت دَین (البقرہ:۲۸۲) کی حد مقرر کی ہے۔ یہی پہلی دو رکعتوں سے متعلق ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک آخری دو رکعتوں میں مستحب تسبیح ہے قرأت نہیں۔ یہی اہل کوفہ کا قول ہے۔ جمہور تمام رکعتوں میں قرأت کو مستحب سمجھتے ہیں۔

Marfat.com

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا باہمی تعارض اور ظاہر کتاب الٰہی کا حدیث سے تصادم ہے۔

اس باب میں باہم متعارض احادیث میں سے ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی ثابت حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ایک آدمی مسجد میں داخل ہوا۔ اس نے نماز پڑھی پھر آگے بڑھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا۔ آپؐ نے اس کا جواب دیا اور فرمایا:

اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّکَ لَمْ تُصَلِّ

(واپس جاؤ، دوبارہ نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے)

اس نے دوبارہ نماز پڑھی اور واپس آیا۔ آپؐ نے پھر اسے لوٹا دیا۔ آپؐ نے تین بار یہی کیا۔ اس نے کہا: قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، اس سے اچھی نماز اور کیا ہوگی؟ آپؐ نے فرمایا:

اِذَا قُمْتَ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَۃَ فَکَبِّرْ ثُمَّ اِقْرَأْ مَا تَیَسَّرَ مَعَکَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْکَعْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ رَاکِعًا ثُمَّ اِرْفَعْ حَتّٰی تَعْتَدِلَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا اِرْفَعْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَسْتَوِیَ قَائِمًا ثُمَّ افْعَلْ ذَالِکَ فِیْ صَلٰوتِکَ کُلِّھَا۔

(جب تم نماز کے لیے کھڑے ہوتو اچھی طرح وضو کرلو۔ پھر قبلہ رو ہو جاؤ اور تکبیر کہو پھر قرآن کا کچھ حصہ پڑھو جس میں تمہیں آسانی ہو۔ پھر رکوع کرو یہاں تک کہ تمہیں رکوع پر پورا اطمینان ہو جائے۔ پھر سر اٹھاؤ تا آنکہ اعتدال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ پھر سجدہ کرو تا آنکہ تمہیں سجدہ پر پورا اطمینان ہو جائے پر سر اٹھاؤ تا کہ اطمینان کے ساتھ بیٹھ جاؤ پھر سجدہ کرو حتی کہ تمہیں پورا اطمینان ہو جائے۔ پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ پھر پوری نماز میں یہی عمل کرو۔)

اس حدیث کی مخالفت میں دو ثابت حدیثیں موجود ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ ایک حدیث عبادہ بن الصامتؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ

(اس شخص کی نماز نہیں ہوگی جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی)

حدیث ابو ہریرہؓ بھی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ صَلّٰی صَلٰوۃً لَمْ یَقْرَأْ فِیْھَا بِاُمِّ الْقُرْآنِ فَھِیَ خِدَاجٌ فَھِیَ خِدَاجٌ فَھِیَ خِدَاجٌ" ثَلَاثًا۔

(جس نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں سورہ فاتحہ کی قرأت نہیں کی تو یہ خسارہ ہے، یہ خسارہ ہے، یہ خسارہ ہے (آپؐ نے تین بار اسے دوہرایا)

اوپر حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت گزر چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سے آسانی کے ساتھ جو پڑھ لے کافی ہے۔

جب کہ حدیث عبادہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی دوسری حدیث کا تقاضا ہے کہ فاتحہ نماز کی شرط ہو۔ پھر آیت قرآنی:

فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنْہُ (المزمل: ۲۰)

(پس جتنا قرآن باآسانی پڑھا جاسکے پڑھ لو)

حضرت ابو ہریرہؓ کی پہلی حدیث کو استحکام عطا کرتی ہے۔



Marfat.com

اس مسئلہ میں اختلاف کرنے والے علما ان احادیث کی تاویل میں یا تو جمع وتطبیق کا طریقہ اختیار کیا یا ترجیح کا مسلک اپنایا اور دونوں صورتوں میں معنی سمجھ میں آتا ہے۔ جن علما نے فَاقْرَءُ وْ امَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرآنِ پر عمل کیا وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ رائے راجح ہے کیوں کہ کتاب الٰہی کا ظاہر اسی کی موافقت میں ہے اور وہ جمع وتطبیق کی راہ سے یہ استدلال کر سکتے ہیں کہ حدیث عبادہؓ کا مقصود اجزا کی نفی بلکہ کمال کی نفی ہے اور حدیث ابو ہریرہؓ کا مقصود قرأت کی مقدار کفایت کو بتاتا ہے کیوں کہ اس کا مقصد فرائض نماز کی تعلیم دینا ہے۔

دوسرا گروہ بھی یہ دونوں مسلک جمع کر سکتا ہے۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تمام احادیث مقصود میں زیادہ واضح ہیں کیوں کہ وہ تعداد میں کثیر ہیں اور اس لیے بھی کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مشہور حدیث اس کی تائید میں ہے۔ یہ وہی حدیث ہے جس میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے:

قَسَمْتُ الصَّلٰوۃَ بَیْنِیْ وَ بَیْنَ عَبْدِیْ نِصْفَیْنِ: نِصْفُھَالِیْ وَ نِصْفُھَا لِعَبْدِیْ وَ لِعَبْدِیْ مَاسَأَلَ یَقُوْلُ الْعَبْدُ الْحَمْدُلِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ یَقُوْلُ اللّٰہُ حَمِدَنِی عَبْدِیْ.

(میں نے نماز کو اپنے اور بندے کے درمیان تقسیم کر دیا۔ نصف نماز میرے لیے ہے اور نصف میرے بندے کے لیے ہے۔ میرے بندے کے لیے وہ ہے جو اس نے مانگا۔ بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ اس کے جواب میں کہتا ہے: میرے بندے نے میری حمد وثنا کی۔)

علما کا یہ دوسرا گروہ یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ حدیث ثُمَّ اِقْرَأْ مَا تَیَسَّرَ مَعَکَ مِنَ الْقُرآنِ مبہم ہے اور دوسری احادیث معین ہیں اور معین مبہم کا فیصلہ کرتی ہے۔ مگر اس میں دشواری ہے کیوں کہ حرف ''ما'' کا مطلب ہے کوئی چیز جو آسان ہو۔ اس مفہوم کی گنجائش اس صورت میں ہوتی جب کہ حرف 'ما' کلام عرب میں وہ معنی دیتا جو لام عہد دیتا ہے۔ اور کلام کی اصل شکل یوں ہوتی۔

ثُمَّ اِقْرَأْ مَا تَیَسَّرَ مَعَکَ مِنَ الْقُرآنِ

اور اس کا مطلب سورہ فاتحہ لیا جاتا کیوں کہ الذی میں الف لام عہد پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کلام عرب میں تلاش کرنا چاہیے۔ اگر اہل عرب اس کے قائل ہیں یعنی 'ما' حرف کے استعمال سے شئی معین مراد لے لیتے ہیں تو اس تاویل کی گنجائش نکل آتی ہے ورنہ اس مفہوم کی کوئی صورت نہیں ہے۔ یہ مسئلہ دراصل احتمالی ہے اگر نسخ ثابت ہوتا تو احتمال ختم ہو جاتا۔

بعض علما نے نماز کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کو واجب قرار دیا ہے اور بعض نے نماز کی بعض رکعتوں میں اس کی قرأت کو واجب کہا ہے۔ اس اختلاف کا سبب حدیث نبوی لَم یَقرأ فِیْھَا بِاُمِّ الْقُرآنِ میں فِیْھَا کی ضمیر لوٹنے کا احتمال ہے کہ وہ نماز کے تمام اجزا کی طرف لوٹتی ہے یا بعض اجزا کی طرف۔ کیوں کہ جس نے پوری نماز میں فاتحہ کی قرأت کی یا نماز کے بعض اجزا جیسے ایک رکعت یا دو رکعتوں میں فاتحہ کی قرأت کر لی وہ قول نبوی لَم یقرأ میں داخل ہوگا۔ اسی احتمال کی وجہ سے امام ابوحنیفہ نماز کے بعض اجزا میں یعنی آخری دو رکعتوں میں قرأت کے ترک کے قائل ہیں۔ اور امام مالک نے چار رکعت والی نماز کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کسی دوسری سورہ کو اور آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ کو اختیار کیا ہے اور امام شافعی نے یہ مسلک اپنایا ہے کہ ظہر کی چاروں رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے مگر پہلی دونوں رکعتوں کی سورہ قدرے طویل ہو۔ امام مالک نے ابوقتادہؓ کی ثابت حدیث کو اختیار کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھتے تھے اور آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ کی قرأت کرتے تھے۔'' امام شافعی نے ابوسعیدؓ کی ثابت حدیث کو بھی اختیار کیا ہے کہ ''آپ ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں تیس آیات کے بعد نماز عصر کے سلسلہ میں علما کا اختلاف نہیں ہے۔ ابوسعیدؓ کی اسی حدیث میں ہے کہ ''آپ عصر کی پہلی دو رکعتوں میں پندرہ آیات کے



Marfat.com

بتدر قرأت کرتے تھے اور آخری دو رکعتوں میں اس کے نصف کے برابر پڑھتے تھے۔"

## چھٹا مسئلہ: رکوع و سجود میں قرأت کی ممانعت

رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے کی ممانعت پر جمہور علما کا اتفاق ہے کیوں کہ اس سلسلہ میں حدیث علیؓ موجود ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فَنَهَانِی جِبْرِیْلُ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرآنَ رَاكِعاً وَّسَاجِدًا

(جبریل نے مجھے منع کیا ہے کہ میں رکوع اور سجدہ کی حالت میں قرآن پڑھوں)

امام طبری کہتے ہیں کہ یہ صحیح حدیث ہے۔ فقہا نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔ تابعین کی ایک جماعت نے رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے کو جائز کہا ہے۔ یہ امام بخاری کا مسلک ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا رکوع و سجود میں کوئی متعین قول ہے جسے نمازی کو کہنا ہے یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ان میں کوئی متعین قول نہیں ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور ان کے علاوہ ایک جماعت کا قول ہے کہ نمازی رکوع میں تین بار سُبْحَانَ رَبِّیَ الْعَظِیْمِ کہے اور سجدہ میں تین بار سُبْحَانَ رَبِّیَ الْاَعْلٰی کہے جیسا کہ حدیث عقبہ بن عامرؓ میں موجود ہے۔ امام ثوری کہتے ہیں کہ میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ امام پانچ بار یہ کلمات دوہرائے تاکہ مقتدی تین بار تسبیح پڑھ سکیں۔

اس اختلاف کا سبب حدیث ابن عباسؓ کا حدیث عقبہ بن عامرؓ سے تعارض ہے۔ حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اَلَا وَاِنِّی نُهِیْتُ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرآنَ رَاكِعًا وَّ سَاجِدًا فَاَمَّا الرُّكُوعُ فَعَظِّمُوا فِیْهِ الرَّبَّ وَاَمَّا السُّجُوْدُ فَاجْتَهِدُوْا فِی الدُّعَاءِ فَقَمِنٌ أَنْ يُّسْتَجَابَ لَكُمْ

(سنو، مجھے رکوع یا سجدہ میں قرآن پڑھنے سے منع کر دیا گیا ہے۔ رکوع میں تم رب کی عظمت بیان کرو اور سجدہ میں دعا کرتے کرتے اپنے کو تھکا دو۔ زیادہ سزاوار ہے کہ تمہاری دعا سن لی جائے)

حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں کہ "جب آیت فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيْمِ نازل ہوئی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہا کہ اس کو اپنے رکوع میں شامل کر لو اور جب آیت سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی کا نزول ہوا تو آپ نے ہمیں حکم دیا کہ اسے سجدہ میں پڑھا کرو۔"

رکوع میں ثناء خداوندی کے بعد دعا کے سلسلہ میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک اسے مکروہ کہتے ہیں حدیث علیؓ کی وجہ سے جس کے الفاظ ہیں:

اَمَّا الرُّكُوْعُ فَعَظِّمُوا فِیْهِ الرَّبَّ وَاَمَّا السُّجُوْدُ فَاجْتَهِدُوْا فِیْهِ فِی الدُّعَاءِ

(رکوع میں رب کی تعظیم کرو اور سجدہ میں دعا کرتے کرتے اپنے کو تھکا دو)

ایک گروہ کہتا ہے کہ رکوع میں دعا کرنا جائز ہے۔ یہ لوگ اُن احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع میں دعا فرمائی ہے۔ یہ امام بخاری کا مسلک ہے۔ انہوں نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے



Marfat.com

استدلال کیا ہے: وہ کہتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجدہ میں یہ دعا پڑھتے تھے:

سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِکَ اللّٰھُمَّ اغْفِرْلِیْ

(پاک ہے تیری ذات، اے اللہ، اے ہمارے رب، تو حمد وثنا کا سزاوار ہے۔ اے اللہ میری مغفرت فرما!)

امام ابوحنیفہ نماز میں الفاظ قرآن کے علاوہ کسی اور دعا کو جائز نہیں کہتے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں۔ اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اسے کلام کہا جائے گا یا نہیں؟

## ساتواں مسئلہ: تشہد کا وجوب

علما نے تشہد کے وجوب اور اس میں پسندیدہ کلمات کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ تشہد واجب نہیں ہے جب کہ دوسرے گروہ اسے واجب مانا ہے اس میں امام شافعی، امام احمد اور امام داؤد شامل ہیں۔ اختلاف کا سبب قیاس کا احادیث کے ظاہر سے متعارض ہونا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ اسے ان تمام ارکان میں شامل کیا جائے جو واجب نہیں ہیں جب کہ علما کا اتفاق ہے کہ قرآن کی قرأت واجب ہے اور تشہد قرآن میں شامل نہیں ہے کہ اسے واجب قرار دیا جائے جب کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ کہتے ہیں: ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تشہد کی اسی طرح تعلیم دیتے تھے جس طرح قرآن کی سورت کی تعلیم دیتے تھے۔'' یہ حدیث تقاضا کرتی ہے کہ تشہد کو واجب تسلیم کیا جائے جب کہ اس گروہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نماز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال وافعال کو واجب سمجھنا ضروری ہے تا آنکہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو۔ دوسرے علما کے نزدیک دوسرا اصول ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز میں جس چیز کے واجب ہونے پر سب کا اتفاق ہے یا جس کے واجب ہونے کی صراحت کردی گئی ہے اس کے ساتھ الحاق صرف اسی چیز کا کیا جائے جس کے واجب ہونے کی صراحت کردی گئی ہو یا جس کے سلسلہ میں نص موجود ہو۔ یہ دونوں دو متصادم فصلیں ہیں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

جہاں تک تشہد کے کلمات کا تعلق ہے تو امام مالک نے تشہد عمرؓ کو پسند کیا ہے جس کی عوام کو تعلیم حضرت عمرؓ برسر منبر دیا کرتے تھے اور وہ تشہد حسب ذیل ہے:

اَلتَّحِیَاتُ لِلّٰہِ الزَّاکِیَاتُ لِلّٰہِ الطَّیِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلّٰہِ السَّلَامُ عَلَیْکَ اَیُّھَا النَّبِیُّ وَرَحْمَۃُ اللّٰہِ وَبَرَکَاتُہٗ السَّلَامُ عَلَیْنَا وَعَلٰی عِبَادِاللّٰہِ الصَّالِحِیْنَ اَشْھَدُ اَنْ لَّآاِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَحْدَہٗ لَاشَرِیْکَ لَہٗ وَاَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ.

امام ابوحنیفہ اور دوسرے اہل کوفہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا تشہد پسند کیا ہے۔ ابو عمر کہتے ہیں کہ امام احمد اور اکثر اہل حدیث اسی کے قائل ہیں کیوں کہ اس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہونا ثابت ہے:

اَلتَّحِیَاتُ لِلّٰہِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّیِّبَاتُ. اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ اَیُّھَا النَّبِیُّ وَرَحْمَۃُ اللّٰہِ وَبَرَکَاتُہٗ اَلسَّلَامُ عَلَیْنَا وَعَلٰی عِبَادِاللّٰہِ الصَّالِحِیْنَ. اَشْھَدُ اَنْ لَّآاِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ.

امام شافعی اور ان کے اصحاب نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا وہ تشہد اختیار کیا ہے جس کی روایت انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی

ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ہمیں تشہد کی اسی طرح تعلیم دیتے تھے جس طرح قرآن سورت کی تعلیم دیتے تھے۔آپ پڑھتے تھے:

التحیاتُ المُبارکاتُ والصَّلواتُ والطَّیِّباتُ لِلّٰہِ السَّلامُ عَلَیکَ اَیُّھا النَّبیُّ وَرَحمَۃُ اللّٰہِ وَبَرکاتُہُ "سَلامٌ" عَلَینا وَعَلیٰ عِبادِاللّٰہِ الصَّالِحِینَ. اَشْھَدُ اَنْ لااِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَ اَنَّ مُحمَّدًا لرَسُولُ اللّٰہِ

اختلاف کا سبب قابل ترجیح تشہد کے سلسلہ میں فقہا کے خیالات کا اختلاف ہے۔فقہا کے خیالات پر ان تینوں احادیث میں سے جس حدیث کی طرف رجحان کا غلبہ ہوا انہوں نے اسی حدیث کے کلمات تشہد کو اختیار کرلیا۔بہت سے فقہا کی رائے ہے کہ معاملہ اپنی صواب دید کا ہے جیسے نماز جنازہ میں اور عیدین میں اذان اور تکبیر کا مسئلہ ہے۔یہ سب متواتر نقل ہوتے رہے ہیں ان میں سے جو پسند آجائے اسے اختیار کرلے۔اور یہی درست ہے واللہ اعلم۔

امام شافعی نے تشہد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام بھیجنا شرط قرار دیا ہے۔وہ اسے فرض قرار دیتے ہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

یَا اَیُّھَا الَّذِینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْہِ وَسَلِّمُوا تَسْلِیماً (الاحزاب: ٥٦)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو تم نبی پر درود وسلام بھیجو)

امام شافعی کہتے ہیں کہ یہاں تسلیم کا جو حکم دیا گیا ہے اس سے مراد نماز میں تسلیم ہے۔اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ وہ تسلیم ہے جو نماز کے بعد پڑھی جاتی ہے۔اہل ظاہر کا ایک گروہ کہتا ہے کہ واجب ہے کہ تشہد پڑھنے والا ان چار چیزوں سے پناہ طلب کرے جو حدیث میں وارد ہیں: عذاب قبر سے، عذاب جہنم سے، مسیح دجال کے فتنہ سے اور زندگی وموت کے فتنہ سے۔کیوں کہ یہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشہد کے آخر میں ان پناہ مانگتے تھے۔اس حدیث کے بعض طرق میں اللہ کے رسول کا یہ حکم بھی موجود ہے:

إذَا فَرَغَ اَحدُکُم مِنَ التَّشَھُّدِ الأخِیرِ فَلْیَتَعوذْ مِنْ اَربَعٍ

(جب تم میں سے کوئی آخری تشہد سے فارغ ہو تو اسے چار چیزوں سے پناہ مانگنا چاہیے)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے:

## آٹھواں مسئلہ: تسلیم (سلام پھیرنا)

نماز میں تسلیم کے مسئلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔جمہور اسے واجب کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ تسلیم واجب نہیں ہے۔واجب قرار دینے والے منفرد نمازی اور امام پر ایک سلام کو واجب ٹھہراتے ہیں اور بعض لوگ دو سلام کو واجب قرار دیتے ہیں۔

جمہور نے حدیث علیؓ کے ظاہر پر عمل کیا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی موجود ہے۔

وَ تَحْلِیْلُھَا التَّسْلِیم

(نماز سلام پھیرنے سے حلال ہو جاتی ہے)

دو سلام کو واجب قرار دینے والے اس حدیث کو پیش نظر رکھتے ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم دو بار سلام پھیرتے



Marfat.com

تھے۔" یہ مسلک ان لوگوں کا ہے جو افعال نبوی کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔

امام مالک مقتدی کے لیے دو سلام اور امام کے لیے ایک سلام کے قائل ہیں۔ ایک قول آپ کی جانب یہ بھی منسوب ہے کہ مقتدی تین سلام پڑھے گا ایک سلام تحلیل کے لیے ہوگا۔ دوسرا سلام امام کے لیے ہوگا اور تیسرا سلام بائیں جانب کے لوگوں کے لیے ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک وہ ہے جس کی روایت عبدالرحمن بن زیاالافریقی نے کی ہے کہ عبدالرحمن بن رافع اور بکر بن سوادہ نے ان سے عبداللہ بن عمرو بن العاص کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا جَلَسَ الرَّجُلُ فِي آخِرِ صَلوٰتِهِ فَأَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلاتُهُ.

(جب آدمی اپنی نماز کے اختتام پر بیٹھ جائے اور سلام پھیرنے سے پہلے اس کا وضو ٹوٹ جائے ناپاکی کی وجہ سے تو اس کی نماز مکمل ہوگئی۔)

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں: حضرت علیؓ کی گزشتہ حدیث اہل نقل کے نزدیک ثابت ہے کیوں کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں افریقی منفرد ہیں اور وہ اہل نقل کے نزدیک ضعیف ہیں۔ قاضی ابن رشد کہتے ہیں: اگر وہ حدیث نقل کے طریق سے زیادہ ثابت ہے تو لفظ کے طریق سے احتمالی ہے کیوں کہ اس حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بغیر تسلیم کے نماز سے خروج نہیں ہوسکتا سوائے دلیل خطاب کی رو سے اور یہ اکثر کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے۔ مگر جمہور فقہا یہ کہہ سکتے ہیں کہ الف لام جو حصر کے لیے ہوتا ہے وہ لفظ منطوق کے حکم کے خلاف مسکوت کے حکم کو ثابت کرنے میں دلیل خطاب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

## نواں مسئلہ: قنوت

قنوت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ نماز صبح میں قنوت مستحب ہے۔ امام شافعی اسے سنت کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ نماز صبح میں قنوت جائز نہیں ہے قنوت کا موقع بس وتر ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ قنوت ہر نماز میں جائز ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ رمضان کے سوا کوئی قنوت نہیں ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ رمضان کے نصف آخر ہی میں قنوت ہے۔ جب کہ بعض لوگ رمضان کے نصف اول میں قنوت کے قائل ہیں۔

اختلاف کا سبب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول احادیث کا باہمی تعارض ہے نیز بعض نمازوں کو دوسری نمازوں پر قیاس کرنا یعنی قنوت والی نمازوں کو عام نمازوں پر قیاس کرنا بھی ایک وجہ ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں: رمضان میں کافروں پر لعنت بھیجنے کی دعائے قنوت صدر اول میں جاری اور عام تھی کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رعل اور ذکوان پر بددعا کیا کرتے تھے۔ اور بئر معونہ کے حادثہ میں شہید صحابہ کے قاتلوں کے خلاف آپ کی بددعائیں منقول ہیں۔

لیث بن سعد کہتے ہیں: میں نے چالیس سالوں سے یا پینتالیس سالوں سے دعائے قنوت نہیں پڑھی سوائے ایک امام کے پیچھے جو قنوت پڑھا کرتا تھا۔ لیث کہتے ہیں: میں نے اس سلسلہ میں وہ حدیث دانتوں سے پکڑ لی جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ "آپؐ نے ایک ماہ یا چالیس دن قنوت میں کچھ لوگوں کے حق میں اور کچھ دوسرے لوگوں کے خلاف دعا پڑھی یہاں تک کہ اللہ نے آپ پر عتاب نازل کرتے ہوئے فرمایا:

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ (آل عمران: ۱۲۸)



Marfat.com

(اے پیغمبر، فیصلہ کے اختیارات میں تمہارا کوئی حصہ نہیں، اللہ کو اختیار ہے چاہے انہیں معاف کرے، چاہے سزا دے کیوں کہ وہ ظالم ہیں)

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت کو ترک کر دیا اور اس کے بعد آپؐ نے قنوت کبھی نہیں پڑھی تا آنکہ اللہ سے جا ملے۔'' وہ کہتے ہیں کہ جب سے مجھے یہ حدیث ملی ہے میں نے قنوت نہیں پڑھی۔ یہ یحییٰ بن یحییٰ کا مسلک ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: مجھ سے اشیاخ نے بیان کیا کہ قرطبہ میں ہمارے یہاں ان کی مسجد میں اس پر عمل ہوتا تھا اور یہ ہمارے فرمانے تک یا اس سے کچھ پہلے تک جاری رہا اور امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے تخریج کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز صبح میں قنوت پڑھی پھر ہمیں معلوم ہوا کہ جب آیت لَیْسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ أَوْ یَتُوبَ عَلَیْهِمْ نازل ہوئی تو آپ نے ترک کر دیا'' اور حضرت ابو ہریرہؓ سے تخریج کی ہے آپ نے ظہر میں آخری عشا میں اور نماز صبح میں قنوت پڑھی۔ ایک دوسری حدیث کی انہی سے تخریج کی ہے جس میں مذکور ہے کہ ''آپؐ نے نماز صبح میں ایک ماہ تک بنو عصیہ کے خلاف قنوت پڑھی۔''

اللّٰهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَهْدِيكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَخْنَعُ لَكَ وَنُخَالِعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَكْفُرُكَ اللّٰهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَإِلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخَافُ عَذَابَكَ إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِينَ مُلْحِقٌ''

اسے اہل عراق نے سورتین (دو سورہ) کہا ہے اور ایک روایت ہے کہ یہ اُبی بن کعبؓ کے مصحف میں موجود تھی۔

امام شافعی اور اسحاق درج ذیل دعا کو مستحب سمجھتے ہیں۔

اللّٰهُمَّ اهْدِنَا فِيمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنَا فِيمَنْ عَافَيْتَ وَقِنَا شَرَّ مَا قَضَيْتَ، إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضٰى عَلَيْكَ تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ۔

اس کی روایت حسن بن علی نے ثابت فرمائی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ دعا قنوت سکھائی تھی کہ نماز میں پڑھیں۔ عبداللہ بن داؤد کہتے ہیں: جو سورتین کے ذریعہ قنوت نہ پڑھے اس کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ قنوت میں کوئی متعین دعا نہیں ہے۔

# فصل ثانی

## افعال صلوٰۃ

اس فصل میں آٹھ بنیادی اصول و قواعد کا درجہ رکھنے والے مسائل ہیں:

### پہلا مسئلہ: رفع یدین

نماز میں رفع یدین کے مسئلہ میں علما نے تین چیزوں میں اختلاف کیا ہے:

۱۔ حکم

۲۔ وہ مقامات جن میں رفع یدین کا حکم

۳۔ ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں

جمہور نے رفع یدین کو نماز کی ایک سنت قرار دیا ہے۔ امام داؤد اور ان کے اصحاب کی ایک جماعت کے نزدیک یہ فرض ہے۔ پھر یہ لوگ مختلف گروہوں میں منقسم ہو گئے: ایک گروہ نے صرف تکبیر تحریمہ میں اسے واجب کہا۔ بعض لوگوں نے آغاز نماز میں اور رکوع کے وقت رفع یدین کو ضروری قرار دیا۔ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے دونوں وقت رفع یدین کیا جائے۔ بعض لوگوں نے آغاز نماز اور رکوع کے علاوہ سجدہ کے وقت بھی اسے واجب کہا ہے۔ گویا یہ اختلاف اُن مواقع اور مقامات پر منحصر ہے جن میں رفع یدین کرنے کا اختلاف ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث ابو ہریرہؓ (جس میں فرائض نماز کی تعلیم موجود ہے) کے ظاہر کا عمل نبویؐ سے تعارض ہے۔ کیوں کہ اس حدیث میں تکبیر کہنے کا حکم ہے مگر رفع یدین کرنے کا حکم نہیں ہے۔ مگر حدیث ابن عمرؓ وغیرہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کا آغاز کرتے تو رفع یدین کرتے۔

مقامات رفع یدین کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور سارے فقہائے کوفہ کی رائے ہے کہ نمازی صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرے گا۔ امام مالک سے ابن القاسم نے یہی روایت نقل کی ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابو عبید، امام ابو ثور اور تمام اہل حدیث اور اہل ظاہر علما تکبیر تحریمہ اور رکوع کے وقت اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کے قائل ہیں۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کا ایک قول منقول ہے مگر دوسروں کے نزدیک یہ فرض ہے اور امام مالک کے نزدیک یہ سنت ہے۔ بعض اہل حدیث علما نے سجدہ کرتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے ہوئے بھی رفع یدین کی حمایت کی ہے۔

اس اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا اختلاف اور بعض احادیث سے اہل مدینہ کے عمل کا تعارض ہے۔ اس سلسلہ میں جو احادیث وارد ہیں ان میں ایک عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے اور براء بن عازبؓ کی حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت ایک بار رفع یدین کرتے تھے اس پر اضافہ نہیں کرتے تھے۔'' دوسری حدیث ابن عمرؓ کی بواسطہ اپنے والد ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے بالمقابل اٹھاتے تھے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی طرح دونوں ہاتھ اٹھاتے تھے اور کہتے تھے سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ۔ سجدہ میں آپ ایسا نہیں کرتے تھے۔'' اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے لوگ کہتے ہیں کہ تیرہ صحابہ نے اس کی روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔

تیسری حدیث وائل بن حجرؓ کی روایت ہے۔ اس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث پر یہ اضافہ موجود ہے کہ ''آپؐ مسعودؓ اور حدیث براء بن عازبؓ کو ترجیح دینے کی وجہ سے اسے تکبیر تحریمہ تک محدود رکھا ہے۔ اور یہ امام مالک کا مسلک ہے کیوں کہ اہل مدینہ کا عمل اس سے ہم آہنگ ہے۔

دوسرے گروہ نے حدیث ابن عمرؓ کو ترجیح دی ہے اور دو مقامات میں یعنی رکوع کے وقت اور نماز کا آغاز کرتے وقت رفع یدین کرنے کا مؤقف اختیار کیا ہے۔ کیوں کہ حدیث عبداللہ بن عمرؓ مشہور ہے۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس گروہ میں سے جن لوگوں کی رائے استحباب کی تھی انہوں نے اسے مستحب قرار دیا ہے اور جن لوگوں کی رائے فرضیت کی تھی انہوں نے اس کے فرض ہونے کا اعلان کیا ہے۔

بعض فقہا نے جمع و تطبیق کا طریقہ اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث وائل بن حجرؓ کے مطابق احادیث میں جو اضافے ہیں ان



Marfat.com

کے درمیان تطبیق پیدا کرنا ضروری ہے۔

چنانچہ علما نے دو طریقے اپنائے یا تو ترجیح کا طریقہ اپنایا یا جمع و تطبیق کا۔ نماز میں رفع الیدین کو مستحب یا فرض سمجھنے کے اختلاف کی وجہ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، یہ ہے کہ بعض لوگوں نے یہ افعال نبویؐ کو اصلاً واجب محمول کرنا چاہیے تا آنکہ اس کے خلاف دلیل موجود ہو جب کہ دوسرے گروہ کا اصول یہ ہے کہ قول ثابت یا اجماع جیسی واضح دلیل سے اگر کوئی چیز فرائض نماز میں داخل ہوئی ہے تو اُس پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے الا یہ کہ دوسری واضح دلیل موجود ہو۔ ہم اس پر گفتگو کر چکے ہیں اور ایک ہی بات کو بار بار دہرانے سے کوئی حاصل نہیں ہے۔

دونوں ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جائے اور اس کی حد کیا ہے؟ بعض فقہا نے کندھوں کو حد مقرر کیا ہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کا قول ہے۔

دوسرے گروہ نے کانوں تک اٹھانے کی بات کہی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ بعض لوگوں نے سینے تک اٹھانے کا موقف اپنایا ہے۔ یہ سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ مگر سب سے زیادہ ثبوت موقف یہ ہے کہ آپ کندھوں کے بالمقابل رفع الیدین کرتے تھے اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔ سینے کے مقابلہ میں کانوں تک رفع یدین کرنا زیادہ ثابت اور مشہور ہے۔

## دوسرا مسئلہ: رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ رکوع میں اور رکوع سے کھڑے ہوتے ہوئے سیدھی حالت میں ہونا واجب نہیں ہے اور امام شافعی نے اسے واجب کہا ہے۔ امام مالک کے اصحاب میں اختلاف ہے کہ ان کے مذہب کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ یہ اعتدال سنت ہو یا اس کے واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے؟ کیوں کہ ان سے اس سلسلہ میں کوئی نص منقول نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا جس چیز پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے اُس کے بعض پر عمل واجب ہے یا کل پر عمل کرنا وجوب میں شامل ہے؟ جن لوگوں کے نزدیک بعض پر عمل کرنا کافی ہے اُن کے نزدیک رکوع میں اعتدال شرط نہیں ہے اور جن لوگوں نے کل پر عمل کی شرط لگائی ہے انہوں نے اعتدال کو واجب کہا ہے۔ صحیح حدیث ہے جو اس سے پہلے آ چکی ہے کہ ایک شخص کو آپؐ نے فرائض نماز کی تعلیم دی تھی اُس حدیث کا ٹکڑا ہے۔

اِرْكَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا وَارْفَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ رَافِعًا.

(رکوع کرو یہاں تک کہ رکوع پر تمہیں اطمینان ہو جائے اور سر اٹھاؤ یہاں تک پورا اطمینان ہو جائے)

اس حدیث سے بظاہر فرضیت معلوم ہوتی ہے۔ اسی حدیث کا سہارا اُن تمام فقہا نے لیا ہے جو یہ اصول قائم کرتے ہیں کہ افعال نماز میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن افعال کو، جن کی صراحت اس حدیث میں نہیں کی گئی، وجوب پر محمول نہ کیا جائے تا آنکہ اس کے حق میں دلیل موجود ہو۔ انہوں نے اس سے قبل نہ رفع یدین کو فرض کہا تھا اور نہ تکبیر تحریمہ اور قرأت کے سوا دوسرے اقوال صلوٰۃ کو۔ یہ اصول پہلے اصول کے مخالف ہے اور یہی اکثر مسائل میں اختلاف کا سبب ہے۔

## تیسرا مسئلہ: قعدہ کی ہیئت

نماز میں بیٹھنے کی ہیئت کیا ہو، اس بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ نمازی اپنے



Marfat.com

دونوں چوتڑوں کو زمین پر اس طرح رکھے کہ اس کا دایاں پاؤں کھڑا ہو اور بایاں پاؤں مڑا ہو۔ امام موصوف کے نزدیک عورت کے بیٹھنے کی ہیئت مرد ہی کی طرح ہوگی۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ نمازی اپنے دائیں پاؤں کو کھڑا رکھے اور بائیں پاؤں پر بیٹھ جائے۔ امام شافعی نے درمیانی نشست اور آخری نشست میں تفریق کی ہے۔ درمیانی نشست کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کیا ہے اور آخری نشست کے سلسلہ میں امام مالک کی حمایت کی ہے۔

اس اختلاف کی وجہ احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ اس سلسلہ میں تین احادیث وارد ہیں۔ ایک حدیث ابوحمید الساعدی کی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کیفیت بیان ہوئی ہے۔ یہ حدیث متفقہ طور پر ثابت ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: ''جب آپؐ دونوں رکعتوں میں جلوس کرتے تو اپنے بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھتے اور جب آخری رکعت میں بیٹھتے تو بایاں پاؤں آگے کرتے، دایاں پاؤں کھڑا رکھتے اور سُرین کے بل بیٹھتے۔''

دوسری حدیث وائل بن حجرؓ کی ہے اس کے الفاظ ہیں ''جب آپؐ نماز میں قعدہ فرماتے تو دایاں پاؤں کھڑا رکھتے اور بائیں پاؤں پر بیٹھ جاتے۔''

تیسری حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اس کے الفاظ ہیں ''نماز کی سنت یہ ہے کہ اپنے دائیں پاؤں کو کھڑا رکھو اور بائیں پاؤں کو موڑ لو۔'' یہ مسند میں داخل ہے کیوں کہ اس میں اِنَّمَا سُنَّةُ الصَّلٰوةِ کے الفاظ آئے ہیں۔ قاسم بن محمد سے امام مالک کی ایک روایت میں ہے کہ آپ نے لوگوں کو تشہد میں بیٹھ کر دکھایا۔ چنانچہ اپنا دایاں پاؤں کھڑا کیا، بایاں پاؤں موڑ لیا اور بائیں سرین پر بیٹھ گئے، قدم پر نہیں بیٹھے۔ پھر فرمایا: مجھے عبداللہ بن عمر نے اسی طرح بیٹھ کر دکھایا تھا۔ مجھ سے انہوں نے بیان کیا کہ ان کے والد اسی طرح کرتے تھے۔ چنانچہ امام مالک نے اسی حدیث کو ترجیح دی۔ امام ابوحنیفہ نے وائلؓ کی حدیث کو ترجیح دی۔ اور امام شافعی نے ابوحمید الساعدی کی حدیث کی روشنی میں جمع و تطبیق کی راہ اختیار کی۔

امام طبری نے تخیر کی راہ اختیار کی اور فرمایا: بیٹھنے کی یہ تمام صورتیں جائز ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے کی وجہ سے درست ہیں۔ اور یہ بہترین مؤقف ہے کیوں کہ مختلف افعال کو تعارض کے بجائے تخیر پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ یہ تعارض عام طور پر فعل اور قول میں یا ایک قول اور دوسرے قول میں ہوتا ہے۔

## چوتھا مسئلہ: درمیانی قعدہ اور آخری قعدہ

درمیانی قعدہ اور آخری قعدی کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ اکثر فقہا نے درمیانی قعدہ کو سنت قرار دیا ہے فرض نہیں۔ ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ وہ فرض ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کے مفہوم میں تعارض اور ایک قعدہ کو دوسری قعدہ پر قیاس کرنا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی گزشتہ حدیث کے الفاظ ہیں:

اِجْلِسْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا

(بیٹھ جاؤ اور تا آنکہ اس نشستن پر تمہیں اطمینان ہو جائے)

اس حدیث کے ظاہر کی رو سے پوری نماز میں بیٹھنا واجب ٹھہرا۔ جس نے اس حدیث پر عمل کیا اس نے تمام قعدوں کو فرض

قرار دیا۔ دوسری حدیث ابن بحینہ کی ہے جو ثابت ہے کہ ''آپؐ نے درمیانی قعدہ کو ساقط کر دیا اور اس کی تلافی نہیں کی بلکہ اس کے لیے سجدہ کیا۔'' آپؐ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپؐ نے دو رکعتیں ساقط کر دیں تو ان کی تلافی کی۔ اسی طرح ایک رکعت کے بارے میں بھی ہے۔ فقہا نے درمیانی قعدہ کے حکم اور رکعت کے حکم میں اس فرق کو محسوس کیا جب کہ ان کے نزدیک اجماعی طور سے رکعت فرض ہے تو انہوں نے درمیانی قعدہ کو فرض نہیں قرار دیا۔ یہ ہے وہ سبب جس کی رو سے فقہا نے دونوں قعدوں میں فرق کیا ہے۔ اور یہ رائے قائم کی ہے کہ سجدہ سہو سنتوں کے لیے ہوتا ہے فرض کے لیے نہیں۔

جن فقہا نے درمیانی قعدہ کو فرض قرار دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ درمیانی قعدہ کے لیے سجدہ سہو ایسی چیز ہے جس نے تمام فرائض کے مقابلہ میں اسے خصوصیت عطا کر دی ہے اور یہ ایسی دلیل نہیں ہے جو اس کی فرضیت کا انکار کر دے۔

جن فقہا نے دونوں قعدوں کو سنت مانا ہے انہوں نے آخری قعدہ کو درمیانی قعدہ پر قیاس کیا ہے جب کہ انہوں نے اسی دلیل کے ذریعہ جو جمہور نے اختیار کی ہے، اسے پہلے ہی سنت تسلیم کر لیا ہے۔

اس طرح علما کے اختلاف کا سبب درحقیقت ظاہر قول یا ظاہر فعل سے استدلال کا تصادم ہے۔ کچھ ایسے فقہا بھی ہیں جو دونوں قعدوں کو اس لیے فرض قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نماز کے تمام افعال نبوی وجوب پر محمول کیے جائیں تا آنکہ دلیل اس کے خلاف موجود ہو جیسا کہ اوپر آ چکا ہے، اس صورت میں دونوں بنیادوں کا تقاضا ہے کہ قعدہ اخیرہ کو فرض تسلیم کیا جائے۔ اسی لیے اکثر جمہور کی یہی رائے ہے اور قیاس کے سوا اس کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ قیاس سے مراد قول اور عمل کی دونوں بنیادیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن لوگوں کا قول ضعیف ترین ہے جو دونوں قعدوں کو سنت قرار دیتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ ''آپ اپنی دائیں ہتھیلی، دائیں گھٹنے پر اور بائیں ہتھیلی بائیں گھٹنے پر رکھتے تھے اور اپنی انگلی سے اشارہ کرتے تھے۔

علما کا اتفاق ہے کہ قعدہ کی یہ ہیئت بہترین ہیئت ہے۔ البتہ انگلیوں کو حرکت دینے کے سلسلہ میں اختلاف ہے کیوں کہ اس سیاق میں احادیث مختلف ہیں۔ ثابت یہی ہے کہ آپ فقط اشارہ کرتے تھے۔

## پانچواں مسئلہ: دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے کے اوپر رکھنا

نماز میں دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے کے اوپر رکھنے کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک نے فرض نماز میں اسے مکروہ قرار دیا ہے اور نفل میں جائز کیا ہے۔ ایک گروہ اسے نماز کی سنتوں میں شمار کرتا ہے اور یہ جمہور ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جو ثابت احادیث ہیں ان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی صفت بیان ہوئی ہے مگر ان میں کہیں منقول نہیں ہے کہ آپؐ نے اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا ہو۔ یہ بھی ثابت ہے کہ لوگوں کو اس کا حکم دیا جاتا تھا۔ حدیث ابوحمید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی یہی صفت بیان ہوئی ہے۔

ایک گروہ نے کہا کہ اس فعل کا اثبات کرنے والی احادیث اُن حدیثوں پر اضافہ ہیں جن میں یہ اضافہ نقل نہیں ہوا ہے اور اس اضافہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ دوسرا گروہ سمجھتا ہے کہ اُن احادیث پر عمل کرنا زیادہ واجب ہے جن میں یہ اضافہ منقول نہیں ہے کیوں کہ یہ حدیثیں تعداد میں زیادہ ہیں۔

چونکہ اس فعل کا زیادہ تعلق افعال صلوٰۃ سے نہیں ہے بلکہ یہ زیادہ باب الاستعانہ سے میل کھاتا ہے، اس لیے امام مالک نے نفل



Marfat.com

میں اس کی اجازت دی ہے مگر فرض میں اسے جائز نہیں مانا ہے۔ ان احادیث کے حکم سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایک ہیئت ہے جو خضوع کا متقاضی ہے اور یہی زیادہ مناسب حال بھی ہے۔

## چھٹا مسئلہ: وتر کی ہیئت

جب آدمی وتر کی نماز پڑھ رہا ہو تو ایک گروہ کے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ وہ وتر کے لیے نہ اٹھے جب تک کہ ٹھیک سے بیٹھ نہ جائے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ سجدہ سے براہ راست اٹھ کر کھڑا ہو جائے۔ یہ پہلا قول امام شافعی اور ایک جماعت کا ہے اور دوسرا قول امام مالک اور ایک جماعت کا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض احادیث ہیں۔ ایک مالک بن الحویرثؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ جب آپ نے وتر کی نماز پڑھی تو اس وقت تک نہ اٹھے جب تک کہ اطمینان کے ساتھ بیٹھ نہ گئے۔''

حدیث ابوحمیدؓ میں رسول اللہ کی نماز کی صفت بیان ہوئی ہے کہ ''جب پہلی رکعت کے دوسرے سجدہ سے آپؐ نے سر اٹھایا تو تورک (سرین کے بل بیٹھنا) نہ کیا اور کھڑے ہو گئے۔''

امام شافعی نے پہلی حدیث پر عمل کیا اور امام مالک کی نظر دوسری حدیث پر جمی۔

اسی طرح علما کا اختلاف ہے کہ جب وہ سجدہ کرے تو کیا گھٹنوں سے قبل دونوں ہاتھ رکھے یا پہلے گھٹنوں کو رکھے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو رکھے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث ابن حجرؓ کے الفاظ ہیں ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ سجدہ کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کو اٹھاتے۔'' حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُم فَلَا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ وَلْيَضَعْ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ.

(جب تم میں سے کوئی سجدہ میں جائے تو اونٹ کی طرح نہ بیٹھے بلکہ اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھے)

بعض اہل حدیث علما نے کہا ہے کہ وائل بن حجرؓ کی حدیث ابوہریرہؓ کی حدیث سے زیادہ ثابت ہے۔

## ساتواں مسئلہ: سجدہ کی ہیئت

علما کا اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضا کے سہارے پر ہوتا ہے: چہرہ دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے:

أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلٰی سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ

(مجھے سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے)

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے چہرہ کے بل سجدہ کر لیا اور مذکورہ اعضا میں سے کسی عضو سے کام نہ لیا تو اس کی نماز باطل ہوگی یا نہیں؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کی نماز باطل نہیں ہوگی کیوں کہ لفظ سجدہ کا اطلاق صرف چہرہ پر ہوتا ہے؟ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی اگر اس نے حدیث ثابت میں مذکور ساتوں اعضا کے سہارے سجدہ نہ کیا۔



Marfat.com

علما کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جو اپنی پیشانی اور ناک کے بل سجدہ کرے اس نے اپنے چہرہ کے بل سجدہ کیا۔ البتہ پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک کے بل سجدہ کرنے والے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ناک استعمال نہیں کی مگر پیشانی استعمال کر لی تو جائز ہے اور اگر ناک کے بل سجدہ کیا مگر پیشانی زمین پر نہیں رکھی تو جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے۔ امام شافعی سجدہ میں ان دونوں اعضا کے استعمال کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس چیز پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے اس کے کل پر عمل کرنا واجب ہے یا بعض پر عمل کرنا کافی ہے؟ کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث میں ہے کہ ''مجھے سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا۔'' اس میں چہرہ کا بھی ذکر ہے۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ واجب بعض پر عمل کرنا ہے انہوں نے پیشانی یا ناک پر سجدہ کرنا کافی قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ لفظ سجدہ کا اطلاق پیشانی پر ہوتا ہے مگر ناک پر اس لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا، انہوں نے پیشانی کے بل سجدہ کو جائز کہا ہے مگر صرف ناک کے بل سجدہ کو جائز نہیں تسلیم کیا ہے گویا یہ اُس بعض کی تحدید ہے جس کی پیروی واجب ہے اور جس پر لفظ کا اطلاق ہوا ہے۔ یہ تحدید و تعین اُس گروہ نے کی ہے جو شئے کے مختلف اجزا میں تفریق کرتا ہے اور بعض کو تعمیل حکم نبوی میں واجب کا قائم مقام سمجھتا ہے اور بعض کو نہیں اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ یہ اس باب میں اصل ہے ورنہ کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ اگر اس کی ناک نے رائی برابر زمین چھوئی تو اس کا سجدہ مکمل ہو گیا۔

جن فقہا کے نزدیک واجب اُس شئی کے کل پر عمل کرنا ہے جس پر لفظ کا اطلاق ہوا ہے تو انہوں نے پیشانی اور ناک دونوں کے بل سجدہ کرنا واجب قرار دیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ لفظ کے حوالے سے جو احتمال تھا اسے اللہ کے رسول کے عمل نے زائل کر دیا اور اس کی وضاحت کر دی۔ آپ ناک اور پیشانی کے بل سجدہ کرتے تھے کیوں کہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ کوئی نماز پڑھ کر واپس آئے تو آپ کی پیشانی اور ناک پر مٹی اور پانی کا اثر تھا۔ یہ واجب ٹھہرا کہ فعل نبوی حدیث مجمل کی تفسیر ہو۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں: حفاظ حدیث کے ایک گروہ نے ابن عباسؓ کی حدیث کا تذکرہ کیا ہے اور انہوں نے ناک اور پیشانی کا ذکر کیا ہے۔ قاضی ابوالولید کہتے ہیں: بعض نے صرف پیشانی کا تذکرہ کیا ہے۔ دونوں روایتیں امام مسلم کی کتاب میں موجود ہیں اور یہ امام مالک کے لیے حجت ہے۔

علما کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ آیا سجدہ کی شرط ہے کہ نمازی کا ہاتھ نمایاں ہو اور اُس چیز پر رکھا ہو جس پر چہرہ رکھا ہے یا یہ شرط نہیں ہے؟ امام مالک کہتے ہیں: یہ سجدہ کی شرط میں داخل ہے۔ میرے خیال میں امام موصوف کی مراد تکمیل سجدہ سے ہے۔ ایک جماعت اسے شرط نہیں مانتی۔

اسی بات سے متعلق عمامہ کی تہوں پر سجدہ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف بھی ہے۔ اس میں لوگوں کے تین مسلک ہیں: ایک مسلک ممانعت کا ہے۔ دوسرا مسلک جواز کا ہے۔ تیسرے مسلک کے مطابق عمامہ کی تہوں کے قلیل و کثیر میں فرق ہے۔ ایک فرق اس میں بھی کیا گیا ہے کہ پیشانی کا کوئی حصہ زمین کو چھو رہا ہے یا نہیں۔ یہ تمام اختلافات مسلک مالکی میں اور فقہا کے یہاں موجود ہیں۔ بخاری میں ہے کہ لوگ ٹوپیوں اور عماموں پر سجدہ کرتے تھے۔

جن فقہا نے سجدہ میں ہاتھوں کو نمایاں کرنا ضروری نہیں سمجھا ہے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے ''کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ کہ ہم حالت سجدہ میں اپنے بال یا کپڑے کو نہ سمیٹیں۔'' ان فقہا نے دو گھٹنوں پر اور خفین میں نماز پر اسے قیاس کیا ہے۔ اس عموم سے عمامہ پر سجدہ کے حق میں بھی استدلال کیا جا سکتا ہے۔



Marfat.com

## ...ئلہ: کُتے کی ہیئت میں بیٹھنا

...اتفاق ہے کہ نماز میں چوتڑ کے بل بیٹھنا (اِقعاء) مکروہ ہے کیوں کہ حدیث میں ممانعت آئی ہے کہ ''آدمی چوتڑ کے بل
...جس طرح کتے بیٹھتے ہیں۔'' علما کا اختلاف اس میں ہوا کہ حدیث میں وارد لفظ 'اِقعاء' سے مراد کیا ہے؟ بعض لوگوں کی
...جس اِقعاء سے منع کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی نماز میں اپنے چوتڑوں کے بل اس طرح بیٹھے کہ کتے اور درندہ کی طرح
...کھڑی ہوں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس ہیئت کا نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے۔
...گروہ کہتا ہے کہ اِقعاء یہ ہے کہ نمازی دونوں سجدوں کے درمیان اپنے چوتڑوں کو اپنی ایڑیوں پر رکھے اور پاؤں کے
...کے سہارے بیٹھے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اس لیے ایسا کرتے تھے کہ انہیں
...میں تکلف تھی۔ حضرت ابن عباسؓ کہا کرتے تھے: ''سجدہ میں دونوں پاؤں پر چوتڑ کو رکھ کر بیٹھنا تمہارے نبی کی سنت ہے۔''
...نے اس کی تخریج کی ہے۔

...اختلاف کا سبب لفظ اِقعاء ہے آیا اس کے لغوی معنی مراد لیے جائیں یا شرعی معنی؟ یعنی انسان اُس ہیئت میں بیٹھے جس کی
...نے تخصیص کی ہے؟ جنہوں نے لغوی معنی مراد لیا ہے انہوں نے کتے کی طرح بیٹھنے کو مکروہ کہا ہے۔ اور جن کے نزدیک اس کے
...مراد ہوں گے انہوں نے اِس سے اُس ہیئت کو مراد لیا ہے جس سے شریعت میں ممانعت آئی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث
...ت ہوتا ہے کہ پاؤں کے اگلے حصوں پر بیٹھنا نماز کی سنت نہیں ہے اِس سے اِس رائے کو تقویت ملتی ہے کہ یہی وہ ہیئت ہے جس
...کیا گیا ہے۔ مگر یہ استدلال ضعیف ہے کیوں کہ جن الفاظ کے شرعی معانی متعین نہیں کیے گئے ہیں انہیں لغوی معنی پر محمول کیا
...ہے تا آنکہ اس کے شرعی معنی ثابت ہو جائیں۔ برخلاف اُن الفاظ کے جن کے شرعی معنی ثابت ہیں یعنی ان کے شرعی معانی پر عمل
...جب ہے تا آنکہ دلیل لغوی معنی کے حق میں ہو۔ پھر اس باب میں حدیث ابن عمرؓ حدیث ابن عباسؓ کے خلاف ہے۔

# باب ۔۲

# نمازِ باجماعت

اس باب کے اصول وقواعد پر گفتگو سات فصلوں میں منقسم ہے:


فصل اوّل : نماز باجماعت کا حکم

فصل ثانی : امامت کی شرائط واحکام

فصل ثالث : مقتدی کا مقام اوراس کے مخصوص احکام

فصل رابع : اقتدا کے ماموراور منہی گوشے

فصل خامس : اتباع کی صفت

فصل سادس : جن چیزوں میں امام مقتدی سے الگ ہے

فصل سابع : امام اور مقتدی کی نماز کے لیے فاسد اشیاء


## فصل اوّل

## نماز باجماعت کا حکم

اس فصل میں دو مسائل ہیں:

۱۔ کیا نماز باجماعت واجب ہے اُس شخص پر جو اذان سنے یا واجب نہیں ہے؟

۲۔ آدمی مسجد میں داخل ہوکر نماز پڑھ لے تو کیا اُس پر واجب ہے کہ پڑھی ہوئی نماز وہ جماعت کے ساتھ دوبارہ پڑھے یا واجب نہیں ہے؟

### پہلا مسئلہ: اذان سننے والے پر نماز باجماعت کا وجوب

علما کا اس میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے سنت یا فرض کفایہ کہتے ہیں۔ ظاہری علما کا مؤقف ہے کہ نماز باجماعت فرض ہے۔ ہر مکلف شخص پر متعین ہے۔ اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کے مفہوم میں تعارض ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

صَلٰوۃُ الجَمَاعَۃِ تَفضُلُ صلٰوۃَ الفرد بِخَمسٍ وَعِشرِینَ دَرَجَۃً او بِسَبعٍ وَعِشرِینَ دَرَجَۃً

(جماعت کی نماز فرد کی نماز سے پچیس درجہ یا ستائیس درجہ افضل ہے)

اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز باجماعت مستحبات کی جنس سے ہے۔ گویا یہ فرض نماز سے زائد ایک کمال ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا مقصود یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز باجماعت منفرد نماز سے زیادہ مکمل ہے۔ اور کمال تو اجزا سے زائد




Marfat.com

ایک چیز ہوتی ہے۔ نابینا شخص والی مشہور حدیث ہے جس کو آپ نماز با جماعت سے مستثنیٰ کر دیا تھا کیوں کہ اسے کوئی رہبر میسر نہ تھا۔ اس سے آپؐ نے پھر ایک سوال کیا أ تَسمَعُ النِّدَاءَ؟ (کیا تم اذان کی آواز سنتے ہو؟) اس نے جواب دیا: جی ہاں۔ تب آپؐ نے فرمایا:

لا اجدلک رُخصَۃً

(پھر تو میں تمہیں کوئی رخصت نہیں دے سکتا)

یہ حدیث عذر نہ ہونے کی صورت میں نماز با جماعت کے واجب ہونے میں نص ہے۔ اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ اس حدیث کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ کی متفق علیہ درج ذیل حدیث سے ہوتی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِیَدِہٖ لَقَدْ ھَمَمْتُ اَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَیُحْطَبَ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلٰوۃِ فَیُؤَذَّنَ لَھَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَیَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ اُخَالِفُ اِلٰی رِجَالٍ فَاُحَرِّقَ عَلَیْھِمْ بُیُوْتَھُم وَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِیَدِہٖ لَوْیَعْلَمُ اَحَدُھُمْ اَنَّہٗ یَجِدُ عَظِیْمًا سَمِیْنًا اَوْمِرْمَا تَیْنِ حَسَنَتَیْنِ لَشَھِدَ الْعِشَاءَ۔

(قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میرا دل چاہتا ہے کہ میں لکڑیاں منگاؤں اور انہیں روشن کر دیا جائے پھر میں نماز کا حکم دوں اور اذان کی صدا لگائی جائے۔ پھر ایک شخص کو میں نماز کی امامت کا حکم دوں اور خود لوگوں کی طرف چل پڑوں اور (مسجد میں حاضر نہ ہونیوالوں) پر ان کے گھروں کو جلا کر خاکستر کر دوں۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر تم میں سے کسی کو معلوم ہو جائے کہ اسے موٹی ہڈی ملے گی یا دو اچھے کھر مل جائیں گے تو وہ عشائیہ میں ضرور حاضر ہوگا۔)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ہدایت کے طریقوں کی تعلیم دی اور ہدایت کے طریقوں میں سے اُس مسجد میں نماز ادا کرنا ہے جس میں اذان دی جاتی ہو۔'' اس حدیث کی بعض روایت میں ہے ''اگر تم اپنے نبی کی سنت چھوڑ دو گے تو گمراہ ہو جاؤ گے۔''

فقہا کے دونوں گروہوں نے اپنے مخالف کی حدیث کی تاویل کر کے جمع و تطبیق کا راستہ اختیار کیا۔ انہوں نے مخالف حدیث کو اُس حدیث کے ظاہر کی طرف موڑا جسے انہوں نے اختیار کیا۔

اہل ظاہر نے کہا: افضلیت کا مقابلہ خود واجبات کے اندر ہو سکتا ہے اس میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ یعنی نماز با جماعت فرض ہے، افضل ہے اُس منفرد شخص کی نماز سے جس سے عذر کی بنا پر نماز با جماعت کا وجوب ساقط ہے۔ علما ظاہر یہ کہتے ہیں: اس تاویل کی روشنی میں دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں رہتا۔ انہوں نے اس کی تائید میں درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے۔

صَلٰوۃُ القَاعِدِ عَلَی النِّصْفِ مِنْ صَلٰوۃِ القَائِمِ

(بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز سے آدھی ہے)

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ نابینا شخص والی حدیث کو یوم جمعہ کی اذان پر محمول کیا جا سکتا ہے کیوں کہ یہی وہ اذان ہے جسے سن کر ہر شخص پر مسجد پہنچنا متفقہ طور سے واجب ہے۔ بہر حال یہ دور کی کوڑی معلوم ہوتی ہے واللہ اعلم۔ کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ایک نابینا شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس نے اپنی درخواست رکھی کہ اے اللہ کے رسول، مجھے کوئی رہبر میسر نہیں جو مجھے مسجد تک پہنچا سکے۔ اس نے اللہ کے رسول سے اپنے گھر ہی میں نماز ادا کرنے کی رخصت طلب کی۔ آپؐ نے اسے

Marfat.com

رخصت دے دی۔ جب وہ جانے لگا تو اسے پکارا اور کہا: کیا تم اذان کی آواز سنتے ہو؟ اس نے کہا: جی ہاں، آپؐ نے فرمایا: تب اس آواز پر لبیک کہو۔

اس حدیث کے ظاہر سے یہ بعید معلوم ہوتا ہے کہ اس سے جمعہ کی اذان مراد لی جائے جب کہ نماز جمعہ کی ادائیگی اُس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو خواہ اذان کی آواز نہ سنے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ یہ حدیث عتبان بن مالکؓ کی حدیث سے بھی متعارض ہے جو الموطا میں مذکور ہے۔ ''حضرت عتبان بن مالک نابینا ہونے کے باوجود امامت کرتے تھے۔ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: کبھی تاریکی ہو جاتی ہے اور بارش اور سیلاب کا بھی خطرہ رہتا ہے جب کہ میں بصارت سے محروم ہوں۔ اے اللہ کے رسولؐ: آپ چل کر میرے گھر میں کسی جگہ نماز ادا کر لیجیے جسے میں مستقل مصلّی کے طور پر استعمال کر سکوں۔ چنانچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر تشریف لے گئے۔ ان سے پوچھا: کہاں نماز پڑھنا چاہتے ہو؟ انہوں نے گھر کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کیا چنانچہ اس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی۔''

## دوسرا مسئلہ: مسجد میں منفرد نماز کے بعد اُسی نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا

مسجد میں داخل ہونے کے بعد نماز ادا کرنے والا دو میں سے کسی ایک صورت کو اختیار کرے گا: یا تو اکیلے نماز پڑھے گا یا جماعت کے ساتھ پڑھے گا۔ اگر اس نے اکیلے نماز ادا کی ہے تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ مغرب کی نماز کو چھوڑ کر ہر نماز جماعت کے ساتھ دوہرائے گا۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: مغرب اور عصر کے سوا تمام نمازیں جماعت کے ساتھ دوہرائے گا۔

امام اوزاعی مغرب اور صبح کی نماز کو مستثنیٰ کرتے ہیں۔ امام ابوثور عصر اور فجر کی نمازوں کو مستثنیٰ کرتے ہیں جب کہ امام شافعی کا مؤقف ہے کہ تمام نمازوں کو دوہرائے گا۔

علما کا اتفاق ہے کہ نماز کو جماعت کے ساتھ دوہرانا واجب ہے کیوں کہ بشر بن محمد کی حدیث میں بواسطہ ان کے والد مذکور ہے کہ جب وہ مسجد میں داخل ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تو آپؐ نے ان سے پوچھا: ''کیا بات ہے، تم نے لوگوں کے ساتھ نماز نہیں پڑھی؟ کیا تم مسلمان نہیں ہو؟'' انہوں نے کہا کیوں نہیں، اے اللہ کے رسول، مگر میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ نماز پڑھ چکا تھا۔ آپؐ نے فرمایا:

إِذَا جِئْتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ

(جب کہ (مسجد میں) آؤ تو لوگوں کے ساتھ نماز ادا کرو گرچہ تم اس سے پہلے نماز ادا کر چکے ہو)

اس عموم کو قیاس یا دلیل کے ذریعہ خاص کرنے کا احتمال یہاں موجود ہے اور اسی وجہ سے علما میں اختلاف ہوا ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث کو عموم پر محمول کیا ہے انہوں نے تمام نمازوں کو دوہرانا واجب قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے اس عموم سے صرف نماز مغرب کو مستثنیٰ کیا ہے انہوں نے قیاسِ مشابہت کے ذریعہ عموم کی تخصیص کی ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ انہوں نے تصور کیا کہ مغرب کی نماز طاق ہے اگر اسے دوہرایا جائے یہ جفت والی نمازوں کے مشابہ ہو جائے گی کیوں کہ دوہرانے کی صورت میں مغرب کی رکعتیں چھ ہو جائیں گی۔ گویا اپنی جنس سے منتقل ہو کر دوسری نماز کی جنس میں پہنچ جائے گی اور پہلی کو باطل کر دے گی۔



Marfat.com

اس قیاس میں کمزوری ہے کیوں کہ سلام پھیرنے سے دونوں طاق نمازوں میں فصل ہو جائے گا اور اس طرح کے قیاس کے ذریعے استثنا کرنے سے زیادہ قوی طریقہ عموم پر عمل کرنا ہے۔ اور اس سے زیادہ قوی بات وہ ہے جو اہل کوفہ نے کہی ہے کہ جب وہ مغرب کو دوہرائے گا تو دوبار طاق نماز ادا کرے گا، جب کہ حدیث میں ہے کہ

لَا وِتْرانِ فِی لَیْلَۃٍ

(ایک رات میں دو طاق نمازیں نہیں ہیں)

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ دوسری نماز اس کے لیے نفل ہوگی۔ اگر عصر کی نماز دوہرائی ہے تو اس نے نماز عصر کے بعد گویا نفل ادا کی ہے اور اس سے منع کیا گیا ہے۔ انہوں نے اس قیاس کے ذریعہ عصر کی تخصیص کی ہے اور مغرب کی نماز وتر ہونے کی وجہ سے اس عموم سے خاص کیا ہے۔ کیوں کہ وتر کی نماز دوہرائی نہیں جاتی۔ یہ عمدہ قیاس ہے بشرطیکہ امام شافعی ان کی یہ بات تسلیم کرلیں کہ آخری نماز کی حیثیت نفل کی ہوگی۔

جن فقہا نے نماز عصر اور نماز صبح میں فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز فجر کے بعد نماز پڑھنے کی ممانعت کے سلسلہ میں وارد احادیث میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مگر نماز عصر کے بعد نماز کی ادائیگی میں اختلاف ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یہ امام اوزاعی کا قول ہے۔

اگر ایک جماعت کے ساتھ نماز ادا کرلی ہے تو کیا دوسری جماعت کے ساتھ وہ اسے دوہرائے گا؟ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ وہ نہیں دوہرائے گا۔ ان میں امام مالک اور امام ابوحنیفہ ہیں۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ وہ دوہرائے گا۔ اس کے قائل امام احمد، امام داؤد اور اہل ظاہر ہیں۔

اختلاف کا سبب احادیث کے درمیان تعارض ہے۔ حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَصَلّٰی صَلٰوۃ'' فِیْ یَوْمٍ مَرَّتَیْنِ

(ایک نماز دن میں دوبار نہیں پڑھی جاتی)

دوسری حدیث میں ہے کہ کچھ لوگوں نے جماعت کے ساتھ نماز پڑھی پھر دوسری جماعت کے ساتھ انہیں نماز دوہرانے کا آپؐ نے حکم دیا۔ حضرت بشرؓ کی حدیث کا ظاہر بھی اس امر کا موجب ہے کہ جب کوئی مسجد آئے تو جماعت کے ساتھ نماز دوہرائے کیوں کہ اس حدیث کی قوت عموم کی قوت ہے۔ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ اگر کسی خاص سبب پر عام کا ورود ہو تو عموم کو اس کے سبب تک محدود نہیں کیا جائے گا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معاذؓ کے نماز پڑھنے کی تفصیل بھی موجود ہے اور یہ بھی کہ اُسی نماز کو وہ اپنی قوم کو پڑھاتے تھے اس سے با جماعت نماز کو دوہرانے کا جواز فراہم ہوتا ہے۔

فقہا نے اِن احادیث کے سلسلہ میں یا تو جمع وتطبیق کا راستہ اختیار کیا یا ترجیح کا۔ جن لوگوں نے ترجیح کا مسلک اپنایا انہوں نے حدیث نبوی ''ایک دن میں ایک نماز دوبار نہیں پڑھی جاتی'' کے عموم کو اختیار کیا اور اس سے صرف منفرد شخص کی نماز کو مستثنیٰ کیا کہ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

جن فقہا نے جمع وتطبیق کا رویہ اختیار کیا انہوں نے حدیث ''ایک دن میں ایک نماز دوبار نہیں پڑھی جاتی'' کا مفہوم لیا ہے کہ آدمی اسی نماز کو بعینہٖ دوبار اس عقیدہ کے ساتھ نہ پڑھے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فرض ہے بلکہ دوسری نماز کو فرض سے زائد تصور



Marfat.com

کرے اور یہ کہ زائد ہونے کے باوجود وہ اس کی ادائیگی پر مامور ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ: اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس میں خطاب منفرد سے ہے یعنی منفرد شخص ایک ہی نماز کو بعینہ دوبارہ ادا کرے۔

# فصل ثانی

## امامت کی شرائط

امامت کی شرائط، اور یہ کہ کون امامت کا زیادہ مستحق ہے، امام کے مخصوص احکام کیا ہیں، وغیرہ کی معرفت کے لیے یہ حل خاص ہے۔ اس میں چار مسائل ہیں:

### پہلا مسئلہ: امامت کا زیادہ مستحق کون ہے؟

علما نے اختلاف کیا ہے کہ امامت کا زیادہ مستحق کون ہے؟ امام مالک کہتے ہیں: سب سے بڑا قاری نہیں بلکہ سب سے بڑا فقیہ امامت کرے۔ یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام سفیان ثوری اور امام احمد کہتے ہیں: جو سب سے اچھا قاری ہو وہ امامت کرے۔ اس اختلاف کا سبب حدیث نبوی کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يَؤُمُّ القومَ أقرؤُهم لِكتابِ اللهِ فإنْ كانُوا في القِراةِ سَواءً فأعْلَمُهُمْ بالسُّنَّةِ فإنْ كانُوا في السُّنَّةِ سَواءً فأقْدَمُهُمْ هِجرَةً فإنْ كانُوا في الهِجْرَةِ سَواءً فأقْدَمُهُمْ إسلامًا ولا يَؤُمُّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ في سُلْطانِه ولا يَقْعُدُ في بَيْتِه على تَكْرِمَتِه إلّا بإذْنِه.

(امامت وہ شخص کرے جو کتاب اللہ کا سب سے بڑا قاری ہو۔ اگر قرأت میں سب سے برابر ہیں تو وہ شخص امام بنے جو سنت کا سب سے بڑا عالم ہو۔ اگر سنت کے علم میں سب برابر ہیں تو امام وہ شخص ہو جس نے سب سے پہلے ہجرت کی ہے اور اگر زمانۂ ہجرت میں بھی سب یکساں ہیں تو امامت وہ شخص کرے جس نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا ہے۔ اور آدمی کسی کے دائرۂ اقتدار میں امامت اُس کی اجازت کے بغیر نہ کرے اور کسی کے گھر میں اس کے گاؤ تکیہ پر بغیر اجازت کے نہ بیٹھے۔)

یہ متفق علیہ حدیث ہے مگر اس کے مفہوم میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض فقہا نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے اور وہ امام ابو حنیفہ ہیں۔ جب کہ بعض فقہا نے أقْرأ کو أفْقَهُ کے معنی میں لیا ہے کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ امامت کے لیے قرأت سے زیادہ فقہ کے علم کی ضرورت ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ قاری صحابہ ناگزیر طور پر فقیہ بھی تھے یہ اُس صورت کے برخلاف تھی جو آج موجود ہے۔

### دوسرا مسئلہ: نابالغ کی امامت

لوگوں نے اس بچے کی امامت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو بالغ نہ ہو مگر قاری ہو۔ ایک گروہ نے اسے جائز کہا ہے کیوں



Marfat.com

کہ اوپر کی حدیث عام ہے اور دوسری حدیث ہے کہ عمرو بن سلمہ اپنی قوم کی امامت کرتے تھے جب کہ وہ بچے تھے۔ دوسرے گروہ نے اسے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے۔ ایک تیسرے گروہ نے نفل نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے مگر فرض میں اس کی اجازت نہیں دی ہے اور یہ امام مالک سے مروی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ایک ایسی نماز میں جو اس پر واجب نہیں ہے کوئی آدمی اُن لوگوں کی امامت کرسکتا ہے جن پر وہ نماز واجب ہے؟ اور یہ امام اور مقتدی کی نیتوں میں اختلاف کی وجہ سے ہے۔

## تیسرا مسئلہ: فاسق کی امامت

علما نے فاسق کی امامت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ نے اسے مطلقاً جائز کہا ہے جب کہ دوسرے گروہ نے اسے مطلقاً رد کردیا ہے۔ تیسرے گروہ نے اس کے فسق کے قطعی وغیر قطعی ہونے میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا فاسق ہونا قطعی طور پر ثابت ہے تو اس کے پیچھے تمام نماز پڑھنے والے اپنی نمازیں دوہرائیں گے اور اگر اس کا فاسق ہونا ظنی ہے تو مقتدیوں کے لیے وقت کے اندر نماز کو دوہرانا مستحب ہے۔ اس قول کو ابہری نے امام مالک کا مسلک تصور کر کے اختیار کیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس میں فرق کیا ہے کہ اس کا فسق تاویل کے ساتھ ہے یا بغیر تاویل کے ہے جیسے نبیذ پینے والے شخص کا معاملہ ہے۔ یہ اہل عراق کے اقوال کی تاویل کرتے ہیں اور تاویل کے ساتھ فسق کے حاملین کے پیچھے نماز کو جائز کہتے ہیں جب کہ بغیر تاویل کے فسق کے حامل کے پیچھے نماز کو جائز نہیں مانتے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے سلسلہ میں شریعت خاموش ہے اور قیاس باہم متصادم ہے۔ جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ فسق نماز کی صحت کو باطل نہیں کرتا اور مقتدی امام کی نماز کی صحت کے سوا اس کسی چیز کا محتاج نہیں ہے اُن لوگوں کے قول کے مطابق جو امام کو مقتدی کا نائب قرار دیتے ہیں، اُن کے نزدیک فاسق کی امامت جائز ہے۔

جن فقہا نے امامت کو شہادت پر قیاس کیا ہے اور فاسق پر اسی طرح فاسد نماز پڑھنے کی تہمت لگائی ہے جس طرح شہادت میں جھوٹ بولنے کی تہمت اس پر لگی رہتی ہے، انہوں نے اس کی امامت کو جائز نہیں تسلیم کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک گروہ نے تاویل اور بغیر تاویل کے فسق میں تفریق کی ہے اسی سے ملتی جلتی رائے اُن فقہا کی ہے جو قطعی اور غیر قطعی فسق میں فرق کرتے ہیں۔ کیوں کہ جب کہ وہ قطعی طور پر فاسق ہوگا تو اس کے سلسلہ میں کسی قسم کی تاویل ممکن نہ ہوگی۔ اہل ظاہر نے فاسق کی امامت کو قول نبوی یـؤمهـم أقـرؤهم کے عموم کے مطابق جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ حدیث میں فاسق اور غیر فاسق کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ عموم سے استدلال کرنا ایسے معنی میں جو مقصود نہ ہو، ضعیف ہے۔ بعض فقہا نے اس میں بھی تفریق کی ہے کہ اس کا فسق نماز کی صحت کی شرائط میں ہے یا نماز سے خارج امور میں۔ اور اس استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ امام کے لیے شرط صرف یہ ہے کہ اس کی نماز درست ہو۔

## چوتھا مسئلہ: عورت کی امامت

علما نے عورت کی امامت کے مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ وہ مردوں کی امامت نہیں کرسکتی۔ خود عورتوں کی امامت کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک یہ ممنوع ہے۔ امام ابوثور اور امام طبری اس کی امامت کو مطلقاً جائز کہتے ہیں۔



Marfat.com

جمہور نے عورت کے لیے مردوں کی امامت کو متفقہ طور پر ناجائز اس لیے قرار دیا ہے کہ اگر عورت کی امامت جائز ہوتی تو صدر اوّل سے منقول ہوتی اور چونکہ نماز میں ان کے لیے مسنون یہی ہے کہ وہ مردوں کے بعد پڑھیں اس لیے ان کی امامت جائز کیسے ہو سکتی ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

أَخِرُوهُنَّ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللّٰهُ

(انہیں پیچھے رکھو کیوں کہ اللہ نے انہیں پیچھے رکھا ہے)

اسی لیے بعض فقہا نے اسے جائز بتایا ہے کہ عورت دوسری عورتوں کی امامت کرے جب کہ نماز میں وہ سب مساوی کھڑی ہوں۔ جب کہ یہ بھی صدر اوّل میں سے بعض سے منقول ہے۔ جن لوگوں نے عورت کی امامت کو جائز کہا ہے اس کی وجہ اُن کے نزدیک وہ روایت ہے جسے امام داؤد نے حدیث اُم ورقہ میں سے بیان کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اُن سے ملنے ان کے گھر تشریف لے جاتے تھے اور ان کے لیے ایک موذن مقرر کر دیا تھا جو اُن کے لیے اذان دیتا تھا۔ آپؐ نے انہیں حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کر لیں۔''

اس باب میں امام کے لیے مشروط صفات بہت ہیں جن کو ہم نے چھوڑ دیا ہے کیوں کہ ان کے سلسلہ میں شریعت خاموش ہے۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے اس کتاب میں ان مسائل کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے جو سماعی ہیں یا جن کا قریبی تعلق سماعی دلیلوں سے ہے۔

امام کے مخصوص احکام سے متعلق چار مسائل ہیں جو براہ راست سماعی دلائل سے مربوط ہیں:

۱: سورہ فاتحہ کی قرأت کے بعد امام آمین کہے گا؟ یا صرف مقتدی آمین کہیں گے؟

۲: وہ تکبیر تحریمہ کب کہے گا؟

۳: جب اسے التباس ہو جائے، تو اس کی مدد کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

۴: کیا مقتدیوں کے مقابلہ میں امام کی جگہ بلند ہو سکتی ہے؟

امام مالک ابن القاسم اور مصریوں کی روایت کے مطابق پہلے مسئلہ میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ امام آمین نہیں کہے گا اور جمہور فقہا کی رائے ہے کہ امام اور مقتدی دونوں آمین کہیں گے۔ اہل مدینہ کی امام مالک سے یہی روایت ہے۔

اختلاف کا سبب دو احادیث ہیں جن کا ظاہر باہم متعارض ہے۔ ایک حدیث ابو ہریرہؓ کی ہے جو متفق علیہ ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ فَأَمِّنُوا

(جب امام آمین کہتے تو تم بھی آمین کہو)

دوسری حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام مالک نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

إِذَا قَالَ الإِمَامُ غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ

(جب امام غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ کہے تو تم لوگ آمین کہو)

پہلی حدیث امام کے آمین کہنے کے سلسلہ میں نص ہے اور دوسری حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ امام آمین نہیں کہے گا۔



Marfat.com

کیوں کہ اگر وہ آمین کہتا تو مقتدی کو سورہ فاتحہ کے اختتام پر امام کے آمین کہنے سے پہلے آمین کا حکم نہ ہوتا۔ امام کی حیثیت وہ ہے جس کی صراحت حدیث نے اس طرح کی ہے۔

اِنَّمَا جُعِلَ الْاِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهٖ

(امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے)

سوائے اس کے امام کے اقوال سے اسے خاص کیا جائے یعنی مقتدی کو اختیار ہو کہ امام کے ساتھ یا اس سے پہلے آمین کہہ سکے پھر امام کے آمین کہنے پر اس میں کوئی دلیل نہ ہوگی اور یہاں حکم صرف مقتدی کے لیے مانا جائے گا۔ مگر یہ ظاہر کہ امام مالک نے اُس حدیث کو ترجیح دی ہے جس کی روایت انہوں نے خود کی ہے کہ سامع آمین کہے گا نہ کہ دعا کرنے والا۔ جمہور نے پہلی حدیث کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ نص ہے اور اس لیے کہ اس میں امام کے لیے کوئی حکم نہیں ہے۔ ان کے اور دوسری حدیث کے درمیان اختلاف صرف مقتدی کے آمین کہنے کے سلسلہ میں ہے اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ امام آمین کہے گا یا نہیں، اس پر غور کیجیے۔

پہلی حدیث کی یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ اِذَا اَمَّنَ کے معنی ہیں کہ جب امام آمین کے مقام کے قریب پہنچ جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ آمین کہنا ایک دعا ہے مگر یہ حدیث کے ظاہر سے ناقابل فہم شئی کی بنا پر انحراف ہے سوائے اس کے کہ یہ محض قیاس ہے یعنی حدیث کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ ''جب امام غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ کہے تو آمین کہو کیوں کہ امام آمین نہیں کہتا۔''

امام تکبیر تحریمہ کب کہے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ وہ اقامت مکمل ہونے اور صفوں کے درست ہونے کے بعد ہی تکبیر تحریمہ کہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اقامت مکمل ہونے سے پہلے تکبیر تحریمہ کا مقام ہے۔ انہوں نے بہتر قرار دیا ہے کہ جب مؤذن قد قامت الصلوٰۃ کہے اسی وقت امام تکبیر تحریمہ کہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام زفر کی رائے ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث انسؓ اور حدیث بلالؓ کے ظاہر کا تعارض ہے۔ حدیث انسؓ میں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نماز میں تکبیر تحریمہ سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس نکل کر آئے اور فرمایا:

أَقِيْمُوْا صُفُوْفَكُمْ وَتَرَاصُّوْا فَإِنِّيْ أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِيْ

(اپنی صفوں کو سیدھی کرو اور باہم چمٹ جاؤ، میں تمہیں اپنے پیچھے سے دیکھ رہا ہوں)

اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت سے فراغت کے بعد گفتگو کی تھی۔ اسی طرح حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب اقامت مکمل ہو جاتی تھی اور صفیں سیدھی ہو جاتی تھیں اُس وقت تکبیر تحریمہ کہتے تھے۔

حدیث بلالؓ کے الفاظ ہیں کہ ''وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اقامت کہتے تھے اور درخواست کرتے تھے کہ اے اللہ کے رسول مجھ سے پہلے آمین نہ کہیے۔'' اس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔

فقہا کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول اقامت مکمل ہونے سے پہلے تکبیر کہتے تھے۔

امام کو التباس ہو جائے تو اس کی مدد کرنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور اکثر علما اس کی مدد کو جائز کہتے ہیں۔ اہل کوفہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے: ایک روایت کے مطابق اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیت میں کچھ تردد



Marfat.com

ہوا۔ جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا: اُبی کہاں ہیں؟ کیا وہ موجود نہیں ہیں؟'' گویا آپ مدد چاہتے تھے۔

دوسری روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لَا يُفْتَحُ عَلَى الْإِمَامِ

(امام کی مدد نہ کی جائے)

اس معاملہ میں اختلاف صدر اول میں تھا۔ حضرت علیؓ کا مشہور مسلک ممانعت کا تھا جب کہ حضرت ابن عمرؓ اسے جائز کہتے تھے۔

امام کی جگہ کے بلند ہونے کے سلسلہ میں ایک گروہ کی رائے جواز کی ہے۔ جب کہ دوسرے گروہ نے اسے ممنوع کہا ہے۔ ایک تیسرے گروہ نے قدرے بلندی کو مستحب تصور کیا ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب دو متعارض احادیث ہیں۔ ایک ثابت حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر امامت کی تا کہ لوگوں کو نماز کی تعلیم دے سکیں اور جب سجدہ کا وقت آتا تو منبر سے اتر آتے۔''

دوسری حدیث کی روایت امام ابو داؤد نے کی ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے لوگوں کی امامت ایک چبوترے پر کی۔ حضرت ابن مسعودؓ نے ان کی قمیص پکڑی اور نیچے کھینچ لیا۔ جب وہ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: کیا تمہیں نہیں معلوم کہ لوگ اس سے منع کرتے تھے (یا آپ اس سے منع کرتے تھے؟)

علما کا اختلاف اس امر میں بھی ہے کہ امام پر امامت کی نیت کرنا واجب ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ واجب نہیں ہے کیوں کہ حدیث ابن عباسؓ میں موجود ہے کہ وہ نماز شروع ہونے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں کھڑے ہوئے۔ دوسرے گروہ نے اسے احتمالی قرار دیا ہے اور یہ کہ نیت اُس وقت ضروری ہے جب کہ وہ مقتدیوں کے بعض افعالِ صلوٰۃ کی ضمانت لے رہا ہے۔ یہ رائے اس گروہ کی ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ امام مقتدیوں کے فرض یا نفل نماز کا ضامن ہے۔

## فصل ثالث

## مقتدی کا مقام اور اس کے مخصوص احکام

اس فصل میں پانچ مسائل ہیں:

### پہلا مسئلہ: مقتدی کا مقام

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ اکیلے مقتدی کے لیے امام کے دائیں جانب کھڑا ہونا سنت ہے۔ البتہ جب امام کے علاوہ دو اور ہوں تو اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ دونوں امام کے پیچھے کھڑے ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ ان کے اصحاب اور علما کوفہ کی رائے ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں کھڑا ہوگا۔

اختلاف کا سبب دو متعارض حدیثیں ہیں۔ ایک حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں جانب کھڑا ہوا۔ آپ نے میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے گھما کر اپنے دائیں جانب کھڑا کر دیا۔ پھر جابر بن صخرؓ آئے۔



Marfat.com

زَادَکَ اللّٰہُ حِرْصًا وَّلَا تَعُدْ

(اللہ تمہاری خواہش میں اضافہ کرے۔ دوہراؤ نہیں)

اگر اسے استحباب پر محمول کرلیا جائے تو حدیث وابصہ اور حدیث ابوبکرہؓ میں کوئی تعارض نہیں رہے گا۔

## تیسرا مسئلہ: اقامت سننے کے بعد مسجد دوڑتے ہوئے جانا

صدر اول میں اختلاف تھا کہ اگر کوئی شخص نماز کا ارادہ کرے اور اقامت سن لے تو کیا نماز کے کسی حصہ کے فوت ہونے کے خدشہ سے وہ مسجد کی جانب دوڑ لگا سکتا ہے یا نہیں؟ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ جب اقامت کی آواز سنتے تو دوڑ پڑتے تھے۔ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابوذرؓ وغیرہ صحابہ کرام کے بارے میں منقول ہے کہ وہ دوڑنے کو مناسب نہ سمجھتے تھے بلکہ سکون و وقار سے نماز کے لیے نماز کی تلقین کرتے تھے۔ فقہا نے اس قول کو اختیار کیا ہے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ

إِذَا ثُوِّبَ بِالصَّلٰوۃِ فَلَا تَاتُوھَا وَاَنْتُمْ تَسْعُونَ وَاْتُوھَا وَعَلَیْکُم السَّکِیْنَۃُ

(جب نماز کا ثواب دیا جاتا ہے تو دوڑتے ہوئے نماز کے لیے مت آؤ بلکہ جب نماز کے لیے نکلو تو پورے وقار اور سکون کے ساتھ نکلو)

ہوسکتا ہے کہ اختلاف کا سبب یہ ہو کہ ان بزرگوں تک یہ حدیث نہ پہنچی ہو یا اُن کی رائے ہو کہ یہ حدیث کتاب الٰہی کے احکام کی مخالف ہے۔ قرآن کہتا ہے:

فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرَاتِ (البقرہ:۱۴۸)

(تم بھلائیوں کی طرف سبقت کرو)

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ اُولٰئِکَ الْمُقَرَّبُونَ (الواقعہ: ۱۰)

(اور آگے والے تو پھر آگے ہی ہیں۔ وہی تو مقرب لوگ ہیں)

وَسَارِعُوا اِلٰی مَغْفِرَۃٍ مِّنْ رَّبِّکُم (آل عمران: ۱۳۳)

(اور دوڑ کر چلو اپنے رب کی مغفرت کی طرف)

شریعت کے اصول خیر کی طرف مسابقت کی گواہی دیتے ہیں مگر جب حدیث صحیح ہے تو تمام اعمال تقرب سے نماز کو مستثنیٰ کرنا واجب ہے۔

## چوتھا مسئلہ: نماز کے لیے کب کھڑا ہو

نماز کے لیے کب کھڑا ہونا مستحب ہے؟ بعض فقہا نے اقامت کی ابتدا ہی میں کھڑے ہونے کو مستحسن قرار دیا ہے کیوں کہ سبقت کرنے کے اصول کا تقاضا یہی ہے۔ بعض فقہا نے قد قامت الصلوٰۃ کلمہ کی ادائیگی کے وقت قیام کو مستحب کہا ہے اور کچھ لوگوں نے حی علی الفلاح کی ادائیگی کا وقت مناسب تصور کیا ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ جب امام نظر آجائے تو کھڑا ہو جانا چاہیے اور بعض فقہا جیسے امام مالک نے کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ یہ سب انسانوں کی طاقت پر منحصر ہے۔ شریعت میں اس سلسلہ میں کوئی سماعی دلیل نہیں ہے سوائے حدیث ابوقتادہؓ کے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:



Marfat.com

إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا تَقُوْمُوْا حَتّٰى تَرَوْنِيْ

(جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم لوگ نہ کھڑے ہو جب تک کہ مجھے دیکھ نہ لو)

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ ورنہ یہ مسئلہ اپنی اصل پر باقی رہے گا یعنی اس میں کوئی شرعی حکم نہیں ہے اور جب بھی وہ کھڑا ہو بہتر ہے۔

## پانچواں مسئلہ: رکعت چھوٹنے کے خوف سے صف تک پہنچنے سے پہلے رکوع کرنا

امام مالک اور متعدد فقہا کی رائے ہے کہ امام کے پیچھے کوئی شخص مسجد میں داخل ہو، اور اسے اندیشہ ہو کہ اگر اس نے پہلی صف تک پہنچنے کی کوشش کی تو تاخیر کی بنا پر امام رکوع سے سر اٹھائے گا اور اس طرح رکعت فوت ہو جائے گی تو اس کے لیے جائز ہے کہ پہلی صف تک پہنچنے سے پہلے ہی رکوع میں چلا جائے پھر رکوع ہی کی حالت میں کھسک کر صف تک پہنچ جائے۔ امام شافعی نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے فرد اور جماعت میں تفریق کی ہے۔ فرد کے لیے مکروہ اور جماعت کے لیے جائز بتایا ہے۔ امام مالک نے جو موقف اختیار کیا ہے وہی رائے حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث ابو بکرہؓ کی صحت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ وہ حدیث یہ ہے کہ وہ مسجد میں داخل ہوئے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بحالت رکوع لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے۔ چنانچہ وہ فوراً رکوع میں چلے گئے اور اسی حالت میں لپک کر صف سے جا ملے۔ جب اللہ کے رسول نے سلام پھیرا تو پوچھا: دوڑنے والا کون تھا؟ ابو بکرہ نے کہا: میں، آپ نے فرمایا: ''اللہ تمہاری خواہش میں اضافہ کرے۔ دوہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔''

# فصل رابع

## اقتدا کے مامور اور ممنوع گوشے

علما کا اجماع ہے کہ مقتدی پر امام کے تمام اقوال وافعال میں اتباع واجب ہے سوائے اس کے جب امام سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ کہے اور سوائے اس کے کہ بیماری کی حالت میں وہ بیٹھ کر امامت کرے اُن لوگوں کے مطابق جو بیٹھ کر امامت کو جائز مانتے ہیں۔

## پہلا مسئلہ: تحمید میں اقتدا

سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَه کے سلسلہ میں اختلاف کا معاملہ یہ ہے کہ ایک گروہ کا خیال ہے کہ امام صرف سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ کہے گا اور مقتدی صرف رَبَّنَا وَلَکَ الْحَمْدُ کہے گا۔ یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ وغیرہ کا قول ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کہیں گے: سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ رَبَّنَا وَلَکَ الْحَمْدُ اور مقتدی تمام تکبیروں کی طرح ان میں بھی امام کی پیروی کرے گا۔ امام ابوحنیفہ سے ایک قول مروی ہے منفرد شخص اور امام دونوں مکمل دونوں جملے کہیں گے۔ منفرد شخص کے دونوں جملے ادا کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف کی وجہ دو متعارض حدیثیں ہیں۔ ایک حدیث انسؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَ إِذَا قَالَ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ.

(امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے۔ جب وہ رکوع میں جائے تم لوگ بھی رکوع میں جاؤ جب وہ سر اٹھائے تم لوگ بھی سر اٹھاؤ اور جب وہ سمع الله لمن حمده کہے تو تم لوگ کہو ربنا ولک الحمد۔)

دوسری حدیث حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کا آغاز کرتے تو اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے مقابل اٹھاتے اور جب رکوع سے اپنا سر اٹھاتے تو اسی طرح دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے اور فرماتے سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ.

جن فقہا نے حدیث انسؓ کے مفہوم کو ترجیح دی ہے۔ انہوں نے کہا کہ مقتدی سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ نہیں کہے گا اور نہ امام رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ کہے گا۔ یہ دلیل خطاب کے باب سے ہے کیوں کہ اس میں مسکوت مسئلہ کا حکم منطوق مسئلہ کے حکم کے خلاف لگایا ہے۔

جن فقہا نے حدیث ابن عمرؓ کو ترجیح دی ہے اُن کا موقف یہ ہے کہ امام رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ کہے گا اور مقتدی پر واجب ہے کہ امام کے قول سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ کی اتباع کرے کیوں کہ حدیث إنما جعل الإمام ليؤتم به کے عموم کا یہی تقاضا ہے۔

جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے انہوں نے اس میں امام اور مقتدی میں تفریق کی ہے اور سچائی اسی میں ہے کہ حدیث انسؓ دلیل خطاب کی رو سے اس امر کی متقاضی ہو کہ امام رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ نہ کہے اور مقتدی سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ نہ کہے۔

اور حدیث ابن عمرؓ نص ہونے کی وجہ سے تقاضا کرتی ہے کہ امام رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ کہے۔ اس لیے دلیل خطاب کی وجہ سے نص کو نہیں چھوڑا جا سکتا کیوں کہ نص دلیل خطاب سے قوی ہے۔ اور حدیث انسؓ اپنے عموم کی وجہ سے متقاضی ہے کہ إنما جعل الإمام ليؤتم به کے عام ہونے کی بنا پر مقتدی سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ کہے اور دلیل خطاب کی رو سے نہ کہے۔ اس لیے عموم اور دلیل خطاب کے درمیان ترجیح واجب ہوئی۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عموم دلیل خطاب سے قوی ہوتا ہے مگر عموم بھی قوت اور صنف میں مختلف ہوتا ہے اس لیے بعید نہیں کہ بعض دلیل خطاب بعض دلیل عموم سے قوی ثابت ہوں۔ مقتدی کے سلسلہ میں یہ مسئلہ بخدا اجتہادی ہے۔

## دوسرا مسئلہ: بیٹھ کر نماز پڑھانے والے کے پیچھے کھڑا ہو کر نماز پڑھنے والا

علما کا اتفاق ہے کہ صحت مند شخص کے لیے بیٹھ کر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں ہے خواہ منفرد ہو یا امام کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ (البقرہ: ۲۳۸)

(اللہ کے آگے اس طرح کھڑے ہو جیسے فرماں بردار غلام کھڑے ہوتے ہیں۔)

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مقتدی تو صحت مند ہو مگر وہ ایسے مریض امام کے پیچھے نماز پڑھے جو بیٹھ کر نماز پڑھائے ایسے شخص کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

۱۔ مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھے گا۔ اس کے قائل امام احمد اور امام اسحاق ہیں۔

۲۔ مقتدی کھڑے ہو کر نماز پڑھیں گے۔ ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں۔ یہی فقہا کا مسلک ہے۔ امام شافعی اور ان

اصحاب، امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب، علما اہل ظاہر، امام ابوثور وغیرہ کا یہی قول ہے۔ یہ لوگ مزید کہتے ہیں کہ مقتدی کھڑے ہوکر نماز پڑھیں گے اگرچہ امام رکوع اور سجدہ پر قادر نہ ہو بلکہ اشارہ سے نماز پڑھ رہا ہو۔

۳۔ ابن القاسم کی روایت ہے کہ بیٹھ کر امامت جائز نہیں ہے اور یہ کہ مقتدی ایسے شخص کے پیچھے کھڑے ہو کہ نماز پڑھیں یا بیٹھ کران کی نماز باطل ہوگی۔ امام مالک سے مروی ہے کہ ایسے مقتدی وقت کے اندر نماز کا اعادہ کریں گے۔ امام موصوف نے مکروہ قرار دیا ہے ممنوع نہیں۔ مگر امام کا پہلا قول مشہور ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض اور عمل اہل مدینہ کا احادیث سے تصادم ہے۔ اہل مدینہ کا عمل امام مالک کے نزدیک بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس سیاق میں دو متعارق حدیثیں ہیں۔ ایک حدیث انس ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

وَ إِذَا صَلّٰى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعودًا

(اور جب امام بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم لوگ بھی بیٹھ کر نماز پڑھو)

حدیثِ عائشہ بھی اسی مفہوم میں ہے۔ وہ یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تکلیف کی وجہ سے نماز میں بیٹھے ہوئے تھے اور آپ کے پیچھے لوگوں نے کھڑے ہوکر نماز ادا کرنا چاہا تو آپؐ نے اشارہ کیا کہ وہ بیٹھ جائیں، جب سلام پھیر چکے تو فرمایا:

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤتَمَّ بِهِ فَإِذَ ارْكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا صَلّٰى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلوسًا.

(امام تو اسی لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے۔ جب وہ رکوع میں جائے تو تم بھی رکوع میں جاؤ اور جب وہ سر اٹھائے تو تم بھی سر اٹھالو اور جب وہ بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم بھی بیٹھ کر نماز پڑھو)

دوسری حدیث حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ ہے۔ وہ کہتی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرض وفات میں مبتلا تھے اسی بیاری کے عالم میں مسجد آئے تو دیکھا کہ ابوبکر کھڑے لوگوں کو نماز پڑھا رہے ہیں۔ ابوبکر نے پیچھے ہٹنا چاہا تو اللہ کے رسول نے اشارہ کیا کہ جہاں ہیں وہیں رہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر کے پہلو میں بیٹھ گئے۔ ابوبکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی اقتدا کر رہے تھے اور لوگ ابوبکر کی نماز کی۔''

فقہا نے ان دونوں حدیثوں کے سلسلہ میں یا تو ترجیح کا مسلک اختیار کیا یا نسخ کا۔ نسخ کا مسلک اختیار کرنے والوں نے کہا کہ حدیث عائشہؓ کا ظاہر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی امامت کر رہے تھے اور ابوبکر سنا رہے تھے۔ کیوں کہ ایک ہی نماز میں دو اماموں کا وجود جائز نہیں ہے۔ اور لوگ کھڑے تھے جب کہ نبیؐ بیٹھے ہوئے تھے۔ آپؐ کا یہی فعل واجب الاتباع ٹھہرا کیوں کہ یہ آپؐ کی زندگی کا آخری فعل تھا جس نے پچھلے اقوال وافعال کو منسوخ کردیا۔

ترجیح کا مسلک اختیار کرنے والوں نے حدیث انسؓ کو ترجیح دی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک حدیث عائشہؓ کی روایت میں اضطراب ہے کہیں رسول اللہ کی امامت کا ذکر ہے اور کہیں ابوبکرؓ کی امامت کا۔ امام مالک کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ دونوں حدیثیں متفقہ طور پر بیٹھ کر امامت کرنے والے کی نماز کو جائز کہتی ہیں۔ اختلاف مقتدی کے قیام یا قعود میں ہے۔ یہاں تک کہ امام ابومحمد بن حزم کہتے ہیں کہ حدیث عائشہؓ میں کوئی صراحت نہیں ہے کہ لوگوں نے کھڑے ہوکر نماز ادا کی یا بیٹھ کر۔ اس لیے منصوص حکم کو کسی ایسے حکم کی خاطر نہیں ترک کیا جاسکتا جس کے سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔

ابوعمر کہتے ہیں: ابوالمصعب نے اپنی المختصر میں امام مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: کوئی شخص بیٹھ کر امامت نہ کرے



Marfat.com

اگر اس نے بیٹھ کر امامت کی تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگی اور عوام کی بھی اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

لَا یَؤُمَّنَّ اَحَدٌ بَعْدِیْ قَاعِدًا

(میرے بعد کوئی شخص بیٹھ کر ہرگز امامت نہ کرے)

ابوعمر کہتے ہیں کہ اہل حدیث علما کے نزدیک صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس کی روایت جابر الجعفی نے مرسلاً کی ہے۔ جب مسند حدیث حجت نہیں ہو سکتی تو مرسل حجت کیوں کر ہو سکتی ہے؟ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ وہ ربیع بن عبدالرحمٰن کی اس روایت سے استدلال کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حالت مرض میں نماز کے لیے نکلے تو ابوبکر امام تھے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر کو نماز پڑھانے لگے۔ اور فرمایا کسی نبی کی وفات نہیں ہوئی مگر اس کی امامت اسی کی امت کے ایک فرد نے کی۔" اس میں کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اس کے کہ کسی کو غلط فہمی ہو جائے کہ آپؐ نے ابوبکرؓ کی اقتدا کی۔ اس لیے کہ بیٹھ کر امامت کرنے والے کی نماز جائز نہیں ہے۔ یہ ایک ظن ہے جس کی خاطر نص کو ترک نہیں کیا جا سکتا جب کہ یہ حدیث ضعیف بھی ہے۔

# فصل خامس

## اتباع کے اوصاف

اس میں دو مسائل ہیں:

۱۔ مقتدی کے لیے تکبیر تحریمہ کا وقت کیا ہے؟

۲۔ امام سے قبل جو سر اٹھا لے اس کا حکم کیا ہو؟

مقتدی کی تکبیر تحریمہ کے وقت کے بارے میں امام مالک کی رائے ہے کہ امام تکبیر تحریمہ سے جیسے ہی فارغ ہو مقتدی کے لیے اسی وقت تکبیر کہنا اچھا ہے۔ اور اگر امام کے ساتھ ہی تکبیر کہہ دے تو بھی کافی ہے۔ دوسرا قول ہے کہ امام کے ساتھ تکبیر کہنا کافی نہیں ہے اور اگر امام سے پہلے تکبیر کہہ دے تو کافی نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: دوسرے لوگ امام کے ساتھ تکبیر کہیں گے۔ اگر امام سے قبل تکبیر کہہ دیں تو جائز نہیں ہے۔

امام شافعی سے دو روایات منقول ہیں: ایک روایت امام مالک کی تائید میں ہے اور یہی مشہور ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ اگر مقتدی امام سے پہلے تکبیر کہہ دے تو کافی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض حدیثیں آتی ہیں۔ ایک حدیث کے الفاظ ہیں:

فَاِذَا کَبَّرَ فَکَبِّرُوْا

(جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو)

دوسری روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی نماز میں تکبیر کہی پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ ٹھہر جائیں۔ آپؐ باہر نکلے پھر واپس آئے تو آپ کے سر پر پانی کا نشان تھا۔" اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کی تکبیر لوگوں کی تکبیر کے بعد واقع ہوئی۔ کیوں کہ طہارت نہ ہونے کی وجہ سے پہلی تکبیر شمار نہ ہوئی۔ یہ بھی اپنی اصل پر قائم ہے کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے غیر متعلق ہے۔ حدیث میں یہ ذکر نہیں ہے کہ لوگوں نے پھر سے تکبیر کہی تھی یا نہیں۔ اس لیے کسی ایک مفہوم پر بغیر کسی شرعی علم کے اسے

محمول کرنا مناسب نہیں ہے۔اصل تو اتباع ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ امام تکبیر کہہ کر پہل کرے یا نماز کا آغاز کرکے۔

امام سے پہلے رکوع سے سر اٹھانے والے کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ اس نے غلط کام کیا مگر اس کی نماز جائز ہے۔ اس پر واجب ہے کہ رکوع کرے اور امام کی مکمل پیروی کرے۔ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کی نماز باطل ہوگی کیوں کہ اس سلسلہ میں وعید آئی ہے۔اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تنبیہ موجود ہے کہ

أَمَا يَخَافُ الَّذِیْ يَرْفَعُ رَأْسَه‘ قَبْلَ الإِمَامِ أَنْ يُحَوِّلَ اللّٰهُ رَأْسَه‘ رَأْسَ حِمَارٍ.

(جو شخص امام سے پہلے اپنا سر اٹھاتا ہے کیا اسے ڈر نہیں لگتا کہ اللہ اس کے سر کو گدھے کے سر میں بدل دے گا)

# فصل سادس

## جن چیزوں میں امام مقتدی سے الگ ہے

علما کا اتفاق ہے کہ امام قرأت کے سوا تمام فرائض نماز میں مقتدی سے الگ نہیں ہے۔قرأت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

۱۔ مقتدی سری نمازوں میں امام کے ساتھ قرأت کرے گا اور جہری نمازوں میں قرأت نہیں کرے گا۔

۲۔ مقتدی سرے سے قرأت ہی نہیں کرے گا۔

۳۔ سری نمازوں میں فاتحہ اور دوسری سورہ کی قرأت کرے گا مگر جہری نماز میں صرف فاتحہ کی قرأت کرے گا۔

بعض فقہا نے جہری نماز میں تفریق کی ہے کہ وہ امام کی قرأت سنتا ہے یا نہیں سنتا ہے۔اگر قرأت کی آواز اس تک نہیں پہنچتی ہے تو اس پر قرأت واجب ہے اور اگر آواز پہنچ رہی ہے تو اس کے لیے قرأت ممنوع ہے۔

پہلا قول امام مالک کا ہے۔دوسرا قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور تیسرا قول امام شافعی کا ہے۔قرأت سننے یا نہ سننے کی تفریق امام احمد بن حنبلؒ نے کی ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کا اختلاف اور انہیں ایک دوسرے پر استوار ( بنا ) کرنا ہے۔اس سلسلہ میں چار احادیث ہیں۔ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں:

لَاصَلٰوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

(سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی)

اور دوسری متعدد احادیث اس مفہوم میں وارد ہیں جن کا ذکر ہم قرأت کے وجوب کے باب میں کر چکے ہیں۔

دوسری حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہری نماز سے جس میں قرأت تھی، سلام پھیرنے کے بعد فرمایا: هَلْ قَرأَ مَعِیَ مِنكُم أحد" آنِفًا؟ (کیا تم میں سے کسی نے ابھی میرے ساتھ قرأت کی ہے؟) ایک شخص نے کہا: جی ہاں، اے اللہ کے رسول، میں نے قرأت کی ہے۔اللہ کے رسول نے فرمایا:

إِنِّی أَقُولُ مَالِی أُنَازِعُ القرآن

(میں کہتا ہوں، مجھے کیا پڑی ہے کہ قرآن سے مخاصمت کروں؟)



Marfat.com

چنانچہ لوگوں نے رسول اللہ کی جہری نمازوں میں قرأت کرنا بند کر دیا۔

تیسری حدیث حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں صبح کی نماز پڑھائی تو آپ پر قرأت گراں گزری۔ جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا: إنی لأراکم تقرءون وراء الإمام (میں دیکھ رہا ہوں کہ تم لوگ امام کے پیچھے قرأت کر رہے تھے؟) لوگوں نے کہا: جی ہاں، آپؐ نے فرمایا:

فَلا تَفعَلُوا إلّا بأمِّ القرآن

(پس تم لوگ قرأت نہ کرو سوائے فاتحہ کی)

ابوعمر کہتے ہیں: حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث مکحول وغیرہ کی روایت سے صحیح ہے اور اس کی سند متصل ہے۔

چوتھی حدیث حضرت جابرؓ کی روایت کردہ ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ كَانَ لَهُ إمَامٌ فَقِرَاءَتُهُ لَهُ قِرَاءَةٌ

(جو شخص امام کے پیچھے ہے اس کی قرأت امام کی قرأت ہے)

اس سیاق میں پانچویں حدیث بھی ہے جسے امام احمد بن حنبل نے صحیح کہا ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول نے فرمایا:

إذَا قَرَءَ الإمَامُ فَانْصِتُوا

(جب امام قرأت کرے تو خاموشی سے سنو)

ان احادیث کی تطبیق میں علما کے درمیان اختلاف ہوا۔ بعض لوگوں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث کے مطابق جہری نمازوں میں قرأت کی ممانعت سے صرف سورہ فاتحہ کی قرأت کو مقتدی کے لیے مستثنیٰ قرار دیا اور کچھ لوگوں نے لا صلوٰۃ إلا بفاتحۃ الکتاب کے عموم سے مقتدی کو صرف جہری نمازوں میں مستثنیٰ کیا کیوں کہ حدیث ابو ہریرہؓ میں امام کی جہری قرأت والی نماز میں مقتدی کے لیے قرأت کی ممانعت ہے اور اس میں زور آیت قرآنی کے ظاہر سے بھی پیدا ہوتا ہے:

وَإذَا قُرِءَ القُرآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الأعراف: ۲۰۴)

(اور جب قرآن تمہارے سامنے پڑھا جائے تو اسے توجہ سے سنو اور خاموش رہو۔ شاید کہ تم پر بھی رحمت ہو جائے۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ یہ حکم نماز کے سلسلے میں ہے۔

بعض فقہا نے مقتدی پر واجب قرأت ہی کو مستثنیٰ کیا ہے خواہ نماز سری ہو یا جہری۔ اور حدیث جابرؓ پر عمل کرتے ہوئے قرأت کے سلسلہ میں وارد وجوب کو امام اور منفرد نمازی ہی کے حق میں قرار دیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حدیث نبوی ہے:

وَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ فَقَطْ

(صرف وہ پڑھ لو جس میں تمہیں آسانی ہو)

کی تخصیص حدیث جابرؓ نے کر دی ہے۔ کیوں کہ وہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت کے وجوب کے قائل نہیں ہیں وہ مطلق قرأت کو واجب سمجھتے ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے۔ حدیث جابرؓ کی مرفوع روایت صرف جابر الجعفی نے کی ہے اور اس طرح کی منفرد روایت سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ ابوعمر کہتے ہیں: یہ حدیث صحیح نہیں ہے سوائے حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت کے۔



Marfat.com

# فصل سابع

## امام اور مقتدی کی نماز کے لیے فاسد اشیا

یہ فصل ان چیزوں کے بارے میں ہے جن کی وجہ سے امام کی نماز فاسد ہو جائے تو یہ فساد مقتدیوں کی نماز تک جا پہنچتا ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ امام کو نماز میں ناپاکی لاحق ہو جائے اور وہ منقطع کر دے تو مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ علما نے اس سلسلہ میں اختلاف کیا ہے کہ امام حالت جنابت میں نماز پڑھا دے اور مقتدیوں کو نماز کے بعد اس کا علم ہو تو؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ مقتدیوں کی نماز درست ہوگی اور دوسرا گروہ ان کی نماز کو فاسد بتاتا ہے۔ ایک گروہ نے امام کو اپنی جنابت کا علم ہونے اور اسے بھول جانے کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر امام کو جنابت کا علم تھا تو ان کی نماز فاسد ہوگی اور اگر وہ بھول گیا تھا تو ان کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔

پہلا قول امام شافعی کا ہے۔ دوسرا قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور تیسرا قول امام مالک کا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مقتدی کی نماز کی صحت امام کی نماز کی صحت سے مربوط ہے یا نہیں؟ جن فقہا اسے مربوط مانا ہے انہوں نے مقتدی کی نماز کو بھی فاسد بتایا ہے انہوں نے حدیث مذکور کے ظاہر پر عمل کیا ہے۔ حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی نماز کے لیے تکبیر کہی پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ رک جائیں۔ آپؐ باہر گئے پھر واپس آئے اور آپؐ کے جسم پر پانی کا اثر تھا۔'' اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ نے اپنی نماز اسی طرح مکمل کی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر مقتدی کی نماز امام کی نماز سے مربوط ہوتی تو صحابہ پر لازم تھا کہ نماز از سر نو شروع کریں۔



Marfat.com

# باب ۔۳

# نماز جمعہ

اس باب کے اصول وقواعد پر گفتگو چار فصلوں میں منقسم ہے:


پہلی فصل : نماز جمعہ کا وجوب اور کس پر واجب ہے؟
دوسری فصل : جمعہ کی شرائط
تیسری فصل : ارکانِ نماز جمعہ
چوتھی فصل : احکام نماز جمعہ


## فصل اوّل

## نماز جمعہ کا وجوب

نماز جمعہ کے واجب ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے کیوں کہ وہ خود ایک واجب یعنی نماز ظہر کا بدل ہے اور اللہ کا حکم بھی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

(سورہ الجمعہ: ۹)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب پکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید وفروخت چھوڑ دو)

اور یہ حکم وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم بھی یہی ہے:

لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَام" عَنْ وَدْعِهِمِ الْجُمُعَاتِ أَوْلَيَخْتِمَنَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ.

(لوگوں کو جمعہ کی نماز چھوڑنے سے ہر حال میں باز رہنا چاہیے ورنہ اللہ ان کے دلوں پر ضرور مہر لگا دے گا۔)

کچھ فقہا نے اسے فرض کفایہ قرار دیا ہے۔ امام مالک سے ایک شاذ قول اس کے سنت ہونے کا بھی منقول ہے۔

اختلاف کا سبب اسے نماز عید کے مشابہ قرار دینا ہے کیوں کہ جمعہ کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

إِنَّ هٰذَا يَوم" جَعَلَه' اللّٰه عِيدًا

(یہ وہ دن ہے جسے اللہ نے عید بنایا ہے)

نماز جمعہ کس پر واجب ہے؟ ہر اُس شخص پر جمعہ واجب ہے جس کے اندر نماز کے واجب ہونے کی مذکور شرطیں پائی جاتی ہوں



Marfat.com

اور چار مزید شرائط موجود ہوں جن میں سے دو شرطیں متفقہ ہیں اور دو شرطوں کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ دو متفق علیہ شرطیں مرد ہونا اور صحت مند ہونا ہیں عورت پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے اور نہ مریض پر واجب ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے لیکن اگر یہ موجود ہوں تو اہل جمعہ میں شامل ہیں۔

مختلف فیہ افراد مسافر اور غلام ہیں۔ جمہور ان دونوں پر جمعہ کی نماز واجب نہیں قرار دیتے۔ امام داؤد اور ان کے اصحاب ان دونوں پر جمعہ کو واجب مانتے ہیں۔ اختلافات کا سبب اس سلسلہ میں وارد حدیث کی صحت میں اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

الجُمعةُ حَق'' وَاجِب'' عَلٰی کُلُّ مُسْلِمٍ فِی جَمَاعَةٍ إِلَّا أَرْبَعَة'' عَبْد'' مَمْلُوک'' أَوِامْرَأة''
أوصَبی'' أَوْ مَرِیْض''

(نماز جمعہ ہر مسلمان پر حق ہے واجب ہے جماعت کے ساتھ سوائے چار افراد کے، غلام ہو یا عورت ہو یا بچہ ہو یا مرض ہو)

دوسری روایت میں ہے إلا خمسة (سوائے پانچ افراد کے) اور اس میں مسافر کا اضافہ ہے۔ یہ حدیث اکثر علما کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

# فصل ثانی

## نمازِ جمعہ کی شرائط

علما کا اتفاق ہے کہ جمعہ کی شرائط وہی ہیں جو فرض نماز کی ہیں یعنی آٹھ مذکورہ شرائط سوائے وقت اور اذان کے ان دونوں میں علما نے اختلاف کا ہے۔ اسی طرح مخصوص شرائط میں بھی اختلاف ہے۔

وقت کے بارے میں جمہور علما کی رائے ہے کہ جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا وقت ہے یعنی زوال کا وقت اور یہ کہ زوال سے قبل نماز جائز نہیں ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ زوال سے قبل جمعہ کی نماز جائز ہے۔ یہ امام احمد بن حنبل کا قول ہے۔

اس اختلاف کا سبب جمعہ جلدی پڑھنے کے سلسلہ میں وارد احادیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر امام بخاری نے حضرت سہل بن سعدؓ سے تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جمعہ کے بعد ہی کھانا کھاتے اور قیلولہ کرتے تھے۔

یا جیسے مروی ہے کہ لوگ جمعہ کی نماز پڑھ کر واپس ہو جاتے تھے اور دیواروں کا سایہ نہیں ہوتا تھا۔

جن فقہا نے ان آثار سے زوال سے قبل نماز کی ادائیگی مراد لی۔ انہوں نے اس کی اجازت دے دی اور جنہوں نے ان سے تبکیر (نماز میں جلدی کرنا) کا مفہوم سمجھا ہے۔ انہوں نے اس کی اجازت نہیں دی تا کہ اس باب میں اصول متعارض نہ ہوں۔ کیوں کہ انس بن مالکؓ کی حدیث سے ثابت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جب آفتاب مائل ہو جاتا تھا۔'' پھر یہ نماز ظہر کا بدل ہے تو اسی کے وقت میں اسے بھی ادا کرنا واجب ہے۔ ان احادیث کو جمع کرنے کی رو سے بھی واجب یہی ہے کہ انہیں تبکیر (جلد نماز ادا کرنا) پر محمول کیا جائے۔ کیوں کہ زوال سے قبل نماز کے حق میں کوئی نص نہیں ہے۔



Marfat.com

جمہور کا یہی مسلک ہے۔

اذان کے سلسلہ میں جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ اس کا وقت وہ ہے جب امام منبر پر بیٹھ جائے۔ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ امام کے سامنے ایک مؤذن اذان دے گا یا متعدد موذن اذان دیں گے؟ بعض لوگوں نے ایک موذن کے اذان کو کافی سمجھا ہے اور اسی سے خرید وفروخت حرام ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے دو مؤذنوں کو کافی قرار دیا ہے اور کچھ لوگوں نے تین مؤذنوں کی حمایت کی ہے۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔ امام بخاری نے السائب بن یزیدؓ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے ہیں'' کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اور ابوبکر وعمر کے دور میں جمعہ کی اذان اس وقت دی جاتی تھی جب کہ امام منبر پر بیٹھ جاتا تھا۔ جب عثمان کا زمانہ آیا اور آبادی بڑھ گئی تو منارے سے تیسری اذان کا اضافہ ہوا۔''

امام موصوف ہی نے السائب بن یزیدؓ کی یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ'' جمعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے صرف ایک موذن ہوتا تھا'' حضرت سعید بن مسیب کی روایت بھی نقل کی ہے کہ'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر وعمر کے زمانہ میں جمعہ کو ایک ہی اذان اُس وقت ہوتی تھی جب امام نکلتا تھا۔ جب عثمان کا زمانہ آیا اور آبادی بڑھ گئی تو پہلی اذان کا اضافہ ہوا کہ لوگ جمعہ کی تیاری کر لیں۔'' ابن حبیب نے روایت کی ہے کہ'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جمعہ کو تین موذن ہوتے تھے۔''

ایک گروہ نے امام بخاری کی روایت کے ظاہری مفہوم کو لیا ہے اور دو مؤذنوں کو کافی سمجھا ہے۔ دوسرے گروہ نے ایک ہی موذن کی حمایت کی ہے اور حضرت عثمان کے دور میں تیسری اذان کے اضافہ کو اقامت سے تعبیر کیا ہے۔ بعض لوگوں نے ابن حبیب کی روایت پر عمل کیا۔ ابن حبیب کی احادیث اہل الحدیث کے نزدیک کمزور ہیں۔ خاص طور سے جب کہ راوی اکیلا ہو۔

نماز جمعہ کے ساتھ مخصوص وجوب اور صحت نماز کی شرائط کے سلسلہ میں سارے لوگوں کا اتفاق ہے کہ جماعت شرط ہے البتہ جماعت کی تعداد میں اختلاف ہے۔

بعض لوگوں نے امام کے ساتھ ایک آدمی کو کافی سمجھا ہے۔ یہ امام طبری کا قول ہے۔

بعض لوگوں نے امام کے علاوہ دو آدمیوں کو ضروری سمجھا ہے اور بعض نے امام کے علاوہ تین آدمیوں کی موجودگی کی شرط رکھی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

بعض فقہا نے چالیس آدمیوں کی شرط رکھی ہے۔ یہ امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے۔ ایک گروہ نے تیس آدمیوں کی تعداد مقرر کی ہے۔ بعض نے کوئی حد مقرر نہیں کی ہے مگر چالیس سے کم تعداد کو جائز بتایا ہے۔ البتہ تین یا چار افراد کی موجودگی میں جمعہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ آپ نے کہا ہے کہ اتنے افراد ہوں کہ ان پر مشتمل ایک گاؤں آباد ہو سکے۔

اختلافات کا سبب یہ ہے کہ سب سے کم تعداد کون سی ہے جس پر لفظ جمع کا اطلاق ہوتا ہے، دو کی عدد یا تین کی عدد یا چار کی عدد؟ اور اس گنتی میں امام شامل ہوگا یا نہیں؟ اور یہ کہ اس نماز میں جمع کی جو شرط لگائی گئی ہے کیا اس کی کم سے کم تعداد وہی ہے جو عام حالات میں ہوتی ہے یعنی تین یا چار سے زائد؟

جن علما کے نزدیک جمعہ کی نماز میں شرط وہ کم سے کم ہے جس پر لفظ جمع کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ تعداد ان کے نزدیک دو کی ہے اب اگر مشروط تعداد میں ان کے نزدیک امام بھی شامل ہے تو انہوں نے امام کے علاوہ ایک دوسرے شخص کی موجودگی میں جمعہ کو واجب



Marfat.com

کہا ہے۔ اور اگر مشروط تعداد جمع میں امام شامل نہیں ہے تو انہوں نے امام کے سوا دو افراد کی مزید موجودگی کو شرط قرار دیا ہے۔

جن فقہا کے نزدیک جمع کی قلیل ترین تعداد تین ہے اور انہوں نے اس تعداد میں امام کو شامل نہیں کیا ہے ان کے نزدیک امام کے علاوہ تین افراد کی موجودگی شرط ہے اور اگر امام کو اس قلیل ترین تعداد میں شامل کیا ہے تو انہوں نے ان فقہا کی حمایت کی ہے جن کے نزدیک جمع کی قلیل ترین تعداد دو ہے اور اس میں امام شامل نہیں ہے۔

جن فقہا نے عام حالات اور عرف مستعمل کی رعایت کی ہے ان کے نزدیک جمع کی یہ تعداد تین یا چار سے پوری نہیں ہوتی۔ انہوں نے اس سلسلہ میں کوئی حد مقرر نہیں کی اور چونکہ ان کے نزدیک جمعہ کی ایک شرط اقامت گزیں ہونا بھی ہے اس لیے اتنے انسانوں کی حد انہوں نے مقرر کر لی ہے جو عام آبادی سے الگ ہو کر سکونت پذیر ہو سکیں۔ یہ امام مالک کی رائے ہے۔

جن فقہا نے چالیس آدمیوں کی شرط رکھی ہے تو انہوں نے اس روایت پر انحصار کیا ہے کہ سب سے پہلی جمعہ جب ادا کی گئی تو اتنے ہی لوگوں پر مشتمل تھی۔

یہ نماز جمعہ کی ایک شرط تھی یعنی وجوب اور صحت کی شرائط میں سے ایک شرط کیوں کہ بعض شرطوں کا تعلق صرف وجوب سے ہے اور بعض شرطیں وجوب اور صحت دونوں کی جامع ہیں۔

دوسری شرط اقامت گزینی ہے۔ اس پر تمام فقہا کا اتفاق ہے کیوں کہ تمام علما مسافر پر نماز جمعہ کو واجب قرار نہیں دیتے۔ اس مسئلہ میں اہل ظاہر کی مخالفت موجود ہے۔ انہوں نے مسافر پر نماز جمعہ کو واجب مانا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس کے ساتھ شہر اور سلطان کی شرطوں کا اضافہ کیا ہے۔ عدد کی شرط ان کے نزدیک بے معنی ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب وہ احتمال ہے جو نماز جمعہ کے احوال سے متعلق افعال نبویؐ میں پایا جاتا ہے کہ یہ افعال نماز جمعہ کی صحت یا ان کے وجوب میں شرط کی حیثیت رکھتے ہیں یا نہیں؟ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی نماز جمعہ ادا کی جماعت کے ساتھ، شہر میں اور جامع مسجد میں ادا کی ہے جن فقہا نے صلوٰۃ نبوی کے ان احوال کو نماز جمعہ کے لیے شرط قرار دیا ہے انہوں نے ان تمام شرطوں کی رعایت رکھی ہے۔ جن فقہا نے ان میں سے بعض احوال کو جمعہ کے واجب ہونے میں شرط تصور کیا ہے انہوں نے بعض احوال کو بطور شرط تسلیم کیا ہے اور بعض کو نہیں۔ جیسے امام مالک نے مسجد کی شرط باقی رکھی ہے اور شہر اور سلطان کی شرطیں نظر انداز کر دی ہیں۔

اس طرح اس باب کے بہت سے مسائل میں اختلاف ہوا ہے۔ مثال کے طور پر علما کا اختلاف اس مسئلہ میں بھی موجود ہے کہ ایک شہر میں دو جمعہ کی نمازیں ہو سکتی ہیں یا نہیں؟

اس میں نماز جمعہ سے متعلق احوال و افعال کے مشروط ہونے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بعض احوال دوسرے احوال کے مقابلہ میں افعال نماز سے زیادہ میل کھاتے ہیں اسی لیے علما نے جماعت کی شرط پر اتفاق کیا ہے۔ کیوں کہ شریعت نے اسے نماز کے لیے موجود احوال میں سے ایک حالت کے طور پر متعین کر دیا ہے۔ امام مالک نے شہر اور سلطان کی شرط نہیں لگائی ہے اس لیے کہ یہ دونوں احوال افعال نماز سے مناسبت نہیں رکھتے اور انہوں نے مسجد کو شرط قرار دیا ہے کیوں کہ اس میں قریب ترین مناسبت پائی جاتی ہے حتیٰ کہ ان کے متاخر اصحاب نے یہ بحث کی ہے کہ آیا مسجد کے لیے چھت کی موجودگی ہے یا نہیں؟ اور کیا اس مسجد کے لیے یہ شرط ہو گی کہ اس میں جمعہ کی نماز قائم ہے یا نہیں؟ یہ سب مسائل اس باب میں شاید زبردستی کے ہیں۔ اللہ کا دین تو آسان ہے۔ کوئی کہہ



Marfat.com

سکتا ہے کہ اگر نماز جمعہ کی صحت کے لیے یہ تمام چیزیں مشروط تھیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان مسائل میں خاموش رہنا کیسے جائز تھا؟ اور ان کی وضاحت کو نظر انداز کرنا کیسے ممکن تھا جب کہ قرآن کا اعلان ہے کہ:

وَاَنزَلْنَا اِلَیکَ الذِّکرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیهِمْ (النحل: ۴۴)

(ہم نے یہ ذکر تم پر نازل کیا ہے کہ تم لوگوں کے سامنے اُس تعلیم کی تشریح و توضیح کرتے جاؤ جو ان کے لیے اتاری گئی ہے)

وَمَا اَنزَلْنَا عَلَیکَ الْکِتَابَ اِلَّا لِتُبَیِّنَ لَهُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوا فِیهِ (النحل: ۶۴)

(ہم نے یہ کتاب تم پر اس لیے نازل کی ہے کہ تم اُن اختلافات کی حقیقت اِن پر کھول دو جن میں یہ پڑے ہوئے ہیں)

وَاللّٰهُ الْمُرْشِدُ لِلصَّوَاب

(اللہ ہی راہِ حق کی رہنمائی کرنے والا ہے)

# فصل ثالث

## نمازِ جمعہ کے ارکان

مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ نماز جمعہ کے ارکان خطبہ اور دو رکعتیں ہیں۔ اس کے بعد پانچ مسائل میں علما کا اختلاف ہوا ہے یہ مسائل اس باب کے اصول و قواعد کی حیثیت رکھتے ہیں۔

### پہلا مسئلہ: خطبہ جمعہ

کیا جمعہ کا خطبہ نماز کی درستی کے لیے شرط اور اس کا ایک رکن ہے یا نہیں؟ جمہور نے اسے شرط اور رکن قرار دیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ یہ فرض نہیں ہے۔ امام مالک کے تمام اصحاب سوائے ابن الماجشون کے اسے فرض قرار دیتے ہیں۔

سبب اختلاف وہی پرانی بنیاد ہے کہ اس نماز سے مربوط ہر صورت حال اس کی شرط میں داخل ہے یا نہیں۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ خطبہ اس نماز کے مخصوص احوال میں سے ہے خاص طور سے جب انہوں نے یہ تصور قائم کیا کہ ظہر کی جن دو رکعتوں کی کمی رہ جاتی ہے ان کی تلافی اسی خطبہ سے ہوتی ہے تو انہوں نے اسے نماز کا ایک رکن اور اس کی صحت کے لیے شرط قرار دیا اور جن فقہا نے خطبہ کا مقصود دوسرے خطبوں کی طرح وعظ و نصیحت قرار دیا انہوں نے کہا کہ یہ نماز کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس خطبہ کے فرض ہونے یا نہ ہونے کا اختلاف اس طرح رفع ہو گیا کہ یہ مروج ہو چکا ہے۔ ایک گروہ نے اسے واجب قرار دیا ہے کیوں کہ اللہ کا حکم ہے:

فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ (الجمعہ: ۹)

(پس اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو)

اس گروہ کے ''نزدیک ذکر اللہ'' سے مراد خطبہ ہے۔

### دوسرا مسئلہ: خطبہ کی واجب مقدار

خطبہ جمعہ کو واجب قرار دینے والوں نے اس کے بقدر کفایت حصہ میں اختلاف کیا ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں: حمد الٰہی سے شروع ہونے والے مرتب کلام عرب کی جس قلیل ترین مقدار پر خطبہ کے لفظ کا اطلاق ہو سکے وہی کافی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کفایت کی قلیل



Marfat.com

ترین مقدار دو ایسے خطبے ہیں جن میں سے ہر ایک میں قیام ہو اور ان کے درمیان ایک معمولی نشست کا فصل ہو، ہر خطبہ کے آغاز میں حمد الٰہی ہو۔ پہلے خطبہ میں نبیؐ پر درود وسلام اور تقوی کی نصیحت ہو اور قرآن کے کسی حصہ کی تلاوت ہو، دوسرے خطبہ میں دعا ہو۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ وہ کون سی قلیل ترین مقدار کافی ہے، وہ مقدار جس پر لغت دلالت کرتی ہے یا وہ مقدار جس پر شریعت دلالت کرتی ہے؟ جن فقہا نے اس سیاق میں لغت کی دلالت کی رعایت کی ہے انہوں نے خطبہ کے سلسلہ میں نبی سے منقول اقوال کو شرط نہیں قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے شرع کی دلالت کا خیال کیا ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اقوال کے اصولوں کو شرط مانا ہے یعنی اقوال مرتب ہوں اور سوقیانہ نہ ہوں۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ خطبہ کے جو اقوال منقول ہیں ان میں بعض مرتب ہیں اور بعض غیر مرتب۔ جن فقہا نے غیر مرتب اقوال کا اعتبار کیا ہے اور انہی کے حکم کو غالب مانا ہے اُن کا مؤقف یہ ہے کہ خطبہ کا وہ قلیل ترین حصہ کافی ہے جس پر لغت دلالت کرے یعنی جسے اہل عرب خطبہ کہہ سکیں۔ جن فقہا نے مرتب اقوال کا اعتبار کیا ہے اور انہی کے حکم کو غالب تسلیم کیا ہے اُن کا مؤقف یہ ہے کہ وہی قلیل ترین مقدار کافی ہوگی جو شرع کے عرف اور استعمال میں عام ہو۔

امام مالک کے نزدیک خطبہ میں بیٹھنے کی شرط نہیں ہے جب کہ امام شافعی اسے شرط مانتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو فقہا اسے قابل فہم تصور کرتے ہیں یعنی وہ مانتے ہیں کہ خطیب کو آرام پہنچانے کی غرض سے اس حصہ کو شامل کیا گیا ہے، اُن کے نزدیک بیٹھنا شرط نہیں ہے اور جو اسے خالص عبادت گردانتے ہیں وہ اسے شرط قرار دیتے ہیں۔

## تیسرا مسئلہ: دوران خطبہ خاموش رہنا

جمعہ کو امام جب خطبہ دے رہا ہو تو اس وقت خاموش رہنے کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق علما نے اختلاف کیا ہے:

۱۔ بعض فقہا کے نزدیک خاموش رہنا ہر حال میں واجب ہے اور یہ خطبہ کے لازمی احکام میں سے ہے۔ یہ جمہور کا مسلک ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد بن حنبل اور تمام فقہا یہی رائے رکھتے ہیں اس کے بعد یہ فقہا تین گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ایک گروہ خطبہ کی حالت میں چھینک کے جواب میں یرحمک اللہ کہنے اور اسلام کا جواب دینے کو جائز کہتا ہے۔ یہ امام سفیان ثوری اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ چھینک اور سلام کا جواب دینے کو ناجائز قرار دیتا ہے۔

۲۔ یہ پہلے قول کے مقابل میں ہے وہ یہ کہ خطبہ کے دوران گفتگو جائز ہے سوائے اس کے کہ قرآن کے کسی حصہ کی تلاوت ہو رہی ہو۔ یہ امام شعبی، امام سعید بن جبیر اور امام ابراہیم نخعی سے منقول ہے۔

۳۔ فقہا کے تیسرے گروہ نے خطبہ سننے یا نہ سننے میں فرق کیا ہے۔ اگر خطبہ کے الفاظ اس کے کانوں تک پہنچ رہے ہیں تو اس پر خاموش رہنا واجب قرار دیا ہے اور اگر وہ خطبہ کے الفاظ نہ سن رہا ہو تو اس کے لیے تسبیح کرنا یا کسی علمی مسئلہ پر گفتگو کرنا جائز ہے۔ یہ امام احمد اور عطا وغیرہ ایک جماعت کا مسلک ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ دوران خطبہ اگر اس نے کوئی کلام کر لیا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ ابن وہب سے مروی ہے کہ جس نے کوئی لغویات کہہ دی تو اسے چار رکعت ظہر کی نماز پڑھنا چاہیے۔

جمہور نے خطبہ کے دوران خاموش رہنے کو واجب کہا ہے اس کی وجہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:



Marfat.com

إذَا قُلتَ لِصَاحِبِکَ أَنصِتْ یَومَ الجُمعَةِ وَالإمَامُ یَخطُبُ فَقَدْ لَغَوْتَ

(جمعہ کے دن جب کہ امام خطبہ دے رہا ہو، اگر تم نے اپنے ساتھی سے کہا کہ خاموش رہو تو تم نے لغو بات کہی۔)

جن لوگوں نے خاموشی کو واجب نہیں قرار دیا ہے میرے خیال میں اُن کے پاس شبہ تام کی دلیل بھی نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ یہ سمجھتے ہوں کہ درج ذیل قرآنی آیات میں دلیل خطاب اس کی مخالف ہے:

وَإِذَا قُرِءَ الْقُرآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الأعراف: ۲۰۴)

(جب قرآن تمہارے سامنے پڑھا جائے تو اسے توجہ سے سنو اور خاموش رہو، شاید کہ تم پر بھی رحمت ہو جائے۔)

یعنی قرآن کے علاوہ دوسری چیزوں کو سنتے وقت خاموش رہنا واجب نہیں ہے۔ اس استدلال میں کمزوری ہے واللہ أعلم۔ زیادہ اپیل کرتی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ حدیث بالا انہیں معلوم نہ ہو سکی۔

دورانِ خطبہ چھینک کے جواب میں یَرحَمُکَ اللّٰہُ کہنے اور سلام کا جواب دینے میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ ان چیزوں سے متعلق حکم کے عموم کا دورانِ خطبہ خاموش رہنے کے حکم کے عموم سے ٹکراتا ہے اور یہ احتمال کہ ان میں سے کسی ایک حکم کو دوسرے حکم سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو۔ جن فقہا نے خطبۂ جمعہ کے دوران خاموش رہنے کے حکم سے سلام اور چھینک کا جواب دینے کے حکم کو مستثنیٰ کیا ہے انہوں نے ان دونوں افعال کو دورانِ خطبہ جائز کہا ہے اور جن فقہا نے سلام اور چھینک کا جواب دینے کے حکم سے خطبۂ جمعہ کے دوران خاموشی کے حکم کو مستثنیٰ کیا ہے انہوں نے ان دونوں افعال کی اجازت نہیں دی ہے۔

جن فقہا نے تفریق کی ہے انہوں نے دوران خطبہ گفتگو کی ممانعت سے سلام کا جواب دینے کو مستثنیٰ کر دیا ہے اور چھینک کا جواب دینے کے عام حکم سے دورانِ خطبہ جواب دینے کو مستثنیٰ مانا ہے۔ ان میں سے ہر فقیہ نے الگ الگ مستثنیات کی فہرست بنائی ہے کیوں کہ ان کے ظن کے مطابق ایک کے حق میں عموم طاقتور ہے تو دوسرے کے حق میں کمزور۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ خاموشی کا حکم کلام میں تو عام ہے مگر وقت میں خاص ہے اور چھینک اور سلام کا جواب دینے کا حکم وقت میں عام ہے مگر کلام میں خاص ہے۔ جن فقہا نے خاص زمانہ کو عام کلام سے مستثنیٰ کیا انہوں نے دورانِ خطبہ سلام اور چھینک کا جواب دینا جائز نہیں تسلیم کیا اور جن فقہا نے ممانعت کے خاص کلام کو عام کلام سے مستثنیٰ کیا انہوں نے دوران خطبہ سلام اور چھینک کا جواب دینا جائز نہیں تسلیم کیا اور جن فقہا نے ممانعت کے خاص کلام کو عام کلام سے مستثنیٰ کیا انہوں نے اس کی اجازت دے دی۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی عموم کو دونوں میں سے کسی خصوص کے ذریعہ مستثنیٰ نہ مانا جائے مگر جب کہ دلیل ہو۔ اور اگر یہ دشوار ہو تو عموم وخصوص کی ترجیح میں اور ان کے ذریعہ احکام واوامر کی ترجیح میں بحث ونظر سے کام لیا جائے۔ اس کی تفصیل پر گفتگو کی جائے تو بہت طویل ہوگی مگر اختصار کے ساتھ اس کی معرفت ہو سکتی ہے کہ اگر احکام واوامر کی قوت ایک ہو اور تمام عموم وخصوص کی قوت بھی ایک ہو اور کس کو کسی سے مستثنیٰ کرنے کی کوئی دلیل نہ ہو تو ناگزیر طور پر ایک دوسرے کی ممانعت واقع ہوگی اور اس کا وجود بہت کم ہوتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس طرح کے مقامات میں واقع عموم وخصوص میں ترجیح کا عمل تعلق کی اُن تمام اقسام پر تدبر اور بحث ونظر کا محتاج ہوگا جو خصوص اور عموم میں موجود ہیں اور یہ چار اقسام ہیں۔ قوت کے ایک مرتبہ میں دو عموم ہوں اور قوت کے ایک مرتبہ میں دو خصوص ہوں۔ اس صورت میں کسی ایک کا استثنا نہیں ہو سکتا مگر دلیل کی موجودگی میں دوسری قسم اس کی مقابل ہے وہ یہ کہ قوت کے آخری درجہ میں خصوص ہو اور ضعف کے انتہائی درجہ میں عموم ہو۔ اس صورت میں اسے اختیار کرنا واجب ہے



Marfat.com

یعنی عموم سے خصوص کو مستثنیٰ کرنا ناگزیر ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ ایک ہی مرتبہ کے دو خصوص ہوں اور ایک عموم دوسرے سے کمزور ہو تو اس صورت میں ضعیف عموم کی تخصیص مناسب ہوتی ہے۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ ایک ہی مرتبہ میں دو عموم ہوں اور دو خصوص میں سے ایک دوسرے سے قوی ہو اس صورت میں قوی خصوص کے لیے حکم کو اپنانا واجب ہوگا۔ یہ سب اس وقت ہوگا جب کہ تاکید کے مفہوم میں تمام اوامر یکساں ہوں۔ اگر ان میں اختلاف ہے تو مختلف ترکیبیں جنم لیں گی اور الفاظ کی قوت اور اوامر کی قوت کے درمیان باہمی قیاس آرائی واجب ہوگی اور ان اشیا کو منضبط کرنا بہت مشکل ہے اسی لیے کہا گیا ہے کہ مجتہد راہ حق پر ہے یا کم از کم وہ خطا کار نہیں ہے۔

## چوتھا مسئلہ: دوران خطبہ نماز پڑھنا

علما نے اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو نماز جمعہ کے لیے آئے اور امام منبر پر ہو، کیا وہ نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں پڑھ سکتا؟ بعض فقہا کا خیال ہے کہ وہ نہیں پڑھ سکتا۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ بعض فقہا اس کی اجازت دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث کے عموم سے تعارض ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إذَا جَآءَ أحدُكُم المَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ

(جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو دو رکعت نماز ادا کرے)

اس حدیث کے عموم کا تقاضا ہے کہ مسجد میں داخل ہونے والا ہر شخص جمعہ کو بھی دو رکعت ادا کرے خواہ امام منبر پر خطبہ دے رہا ہو۔ اور خطیب کو خاموشی سے سننے کا حکم تقاضا کرتا ہے کہ کسی ایسی چیز میں آدمی مشغول نہ ہو جو اس میں حارج ہو خواہ وہ عبادت ہی ہو۔ اس حدیث کے عموم کی تائید درج ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے:

إذَا جَاءَ أحدُكُم المَسْجِدَ وَالإمَامُ يَخطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ

(جب تم میں سے کوئی مسجد آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو تو وہ دو ہلکی رکعتیں ادا کرلے)

اس کی تخریج امام مسلم نے اپنی بعض روایت میں کی ہے۔ ان کی اکثر روایتوں کے الفاظ اس طرح ہیں: کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہونے والے شخص کو نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ اس میں 'جب تم میں سے کوئی مسجد آئے' کے الفاظ نہیں ہیں۔

یہیں سے یہ اختلاف سامنے آیا کہ کیا منفرد راوی کی روایت میں موجود اضافہ قابلِ قبول ہوگا جب کہ اس کے اصحاب اُس پہلے شیخ سے روایت کرنے میں اس کے مخالف ہوں جس سے روایت میں ان کے درمیان اتفاق ہے یا قابلِ قبول نہیں ہوگا؟ اگر اضافہ صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ مقام اختلاف میں وہ نص ہے اور نص کی مخالفت قیاس کی وجہ سے نہیں کی جا سکتی۔ البتہ ممکن ہے کہ امام مالک نے جس چیز کی رعایت کی ہو وہ عمل ہو۔

## پانچواں مسئلہ: نماز جمعہ میں مسنون قرأت

اکثر فقہا کی رائے ہے کہ نماز جمعہ میں مسنون یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورہ الجمعہ کی قرأت ہو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بارہا کا عمل یہی مذکور ہے۔ امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے تخریج کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پہلی رکعت میں سورہ الجمعہ کی قرأت کرتے تھے اور دوسرے رکعت میں إذَا جَآئَكَ المُنَافِقُونَ کی قرأت کرتے تھے۔

امام مالک نے روایت کی ہے کہ ضحاک بن قیس نے نعمان بن بشیرؓ سے پوچھا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ میں سورۃ الجمعہ کے بعد کیا پڑھتے تھے؟ انہوں نے کہا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم هَلْ اَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ پڑھتے تھے۔ امام مالک نے اس حدیث پر عمل کو مستحب قرار دیا ہے اور اگر سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى کی قرات کرے تو یہ بہتر ہے کیوں کہ یہ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے۔ امام ابو حنیفہ کا اس مسئلہ میں کوئی موقف نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب فعل کے حال کی قیاس سے مخالفت ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ دوسری نمازوں کی طرح اس میں بھی کوئی متعین سورۃ نہ ہو۔ اور فعل نبوی کی دلیل تقاضا کرتی ہے کہ اس کی متعین سورۃ ہو۔ قاضی ابن رشد کہتے ہیں: امام مسلم نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے تخریج کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى اور هَلْ اَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ کی قرأت کرتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب ایک دن میں عیدین اور جمعہ دونوں نمازیں جمع ہو جاتی تھی تو دونوں نمازوں میں انہی کی قرأت کرتے تھے"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کوئی متعین سورۃ نہ تھی اور ہمیشہ سورۃ الجمعہ ہی کی قرأت نہیں کرتے تھے۔

## فصل رابع

## جمعہ کے احکام

اس باب میں چار مسائل ہیں:

۱۔ جمعہ کے غسل کا حکم

۲۔ شہر سے باہر کن لوگوں پر واجب ہے

۳۔ جمعہ کی تیاری کے لیے افضل وقت کون سا ہے؟

۴۔ خرید و فروخت کا جواز

### پہلا مسئلہ: جمعہ کے غسل کا حکم

اس مسئلہ میں ہمہ کا اختلاف ہے۔ جمہور نے جمعہ کے دن غسل کرنے کو سنت قرار دیا ہے جب کہ اہلِ ظاہر نے اسے فرض کہا ہے۔ نماز کی صحت کے لیے یہ شرط نہیں ہے اور اس مسئلہ میں میرے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کے درمیان تعارض ہے۔ اس باب میں ایک حدیث حضرت ابو سعید خدریؓ کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

طُهْرُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ كَطُهْرِ الْجَنَابَةِ

(روز جمعہ کا غسل ہر بالغ شخص پر غسل جنابت کی طرح واجب ہے)

دوسری حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ لوگ اپنے کام خود کرتے تھے اور اسی حالت میں جمعہ کے لیے چل پڑتے تھے ان سے کہا جاتا تھا کہ کاش تم غسل کر لیتے"۔



Marfat.com

پہلی حدیث متفقہ طور سے صحیح ہے اور دوسری حدیث کی تخریج امام ابوداؤد اور امام مسلم نے کی ہے۔ حدیثِ ابوسعید خدریؓ کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ غسل واجب ہو اور حدیث عائشہؓ کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل نظافت کے لیے ہے اور عبادت نہیں ہے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

مَنْ تَوَضَّأ يَومَ الجُمعَةِ فِيهَا وَنِعمَتْ وَمَنِ اغْتَسَلَ فَالغُسْلُ أفْضَلُ

(جو شخص روز جمعہ وضو کرے تو بہتر ہے اور جو غسل کر لے تو غسل افضل ہے)

یہ حدیث غسل کی فرضیت کو ساقط کرنے میں نص ہے مگر یہ کمزور حدیث ہے

## دوسرا مسئلہ: شہر سے باہر کے لوگوں پر جمعہ کا وجوب

ایک گروہ کہتا ہے کہ شہر سے باہر کے لوگوں پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ دوسرا گروہ واجب کہتا ہے۔ ان کے درمیان بھی بڑے اختلافات ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں: جس شخص کے اور مسجد جامع کے درمیان ایک دن کی مسافت ہو اس پر جمعہ کے لیے مسجد آنا واجب ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ تین میل کی مسافت پر جمعہ واجب ہے۔ انہیں میں سے ایک گروہ کہتا ہے کہ ایسے مقام سے جمعہ کے لیے آنا واجب ہے جہاں عام طور پر اذان کی آواز سنائی دیتی ہو۔ یعنی مقامِ اذان سے تین میل کی مسافت یہ دونوں اقوال امام مالک سے مروی ہیں اور یہ مسئلہ واجب کی شرائط میں ثبت ہو چکا ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ لوگ دورِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اردگرد کے گاؤں سے جمعہ کی نماز کے لیے آتے تھے اور یہ گاؤں مدینہ سے تین میل کی دوری پر واقع تھے۔ امام ابوداؤد کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجُمعَةُ عَلىٰ مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ

(جمعہ اُس پر واجب ہے جو اذان سنے)

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

الجُمعَةُ عَلىٰ مَنْ آواهُ اللَّيلُ إلىٰ أهْلِهِ

(جمعہ اس پر واجب ہے جسے رات اس کے اہلِ عیال میں قیام کرا دے)

یہ کمزور حدیث ہے۔

## تیسرا مسئلہ: جمعہ کی تیاری کے لیے وقت کی فضیلت

نماز جمعہ کے لیے تیاری اور توجہ کی فضیلت کا وقت کیا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے

مَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الأُولىٰ فَكأنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكأنَّما قَرَّبَ بَقَرَةً وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكأنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكأنَّما قَرَّبَ



Marfat.com

دَجَاجَةً وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً

(جس نے پہلی ساعت میں توجہ اور تیاری کی اس نے گویا ایک اونٹ کی قربانی دی۔ جس نے دوسری ساعت میں تیاری کی اس نے گویا ایک گائے کی قربانی کی۔ جس نے تیسری ساعت میں تیاری کی اس نے گویا ایک مینڈھے کی قربانی دی۔ جس نے چوتھی ساعت میں تیاری کی اس نے گویا ایک مرغی کی قربانی دی۔ جس نے پانچویں ساعت میں تیاری کی اس نے گویا ایک انڈے کی قربانی دی)

امام شافعی اور علما کی ایک جماعت یہ سمجھتی ہے کہ حدیث میں مذکور ساعتوں سے دن کی ساعتیں مراد ہیں۔ ان کے نزدیک دن کے آغاز ہی سے تیاری میں لگ جانا مستحب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ان ساعتوں سے مراد زوال سے قبل اور بعد میں ایک ہی ساعت کے اجزا ہیں۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ زوال سے قبل ایک ساعت کے حصے مراد ہیں اور یہی زیادہ واضح ہے کیوں کہ زوال کے بعد ہی ذکر الٰہی کی طرف لپکنے کا حکم ہے سوائے ان لوگوں کے جن کا مسلک ہے کہ واجب میں فضیلت شامل ہے۔

## چوتھا مسئلہ: خرید و فروخت کا جواز

اذان کے وقت خرید و فروخت کے سلسلہ میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ اذان ہوگئی ہے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ فسخ نہیں ہوگی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کی ممانعت جس کی اصل مباح ہے، جب کسی صفت کے ساتھ مقید ہو تو ممنوع چیز فاسد ہو جاتی ہے یا نہیں؟

جمعہ کے آداب تین ہیں:

۱۔ خوشبو

۲۔ مسواک

۳۔ اچھا لباس

اس سلسلہ میں احادیث وارد ہونے کی وجہ سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۴

# مسافر کی نماز

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

پہلی فصل : نماز قصر

دوسری فصل : جمع بین الصلوٰتین

## فصل اول

## نمازِ قصر

قصر میں متفقہ طور پر جمع بین الصلوٰتین میں اختلاف کے ساتھ سفر کا اثر ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ مسافر کے لیے نماز قصر جائز ہے سوائے حضرت عائشہؓ کے ایک شاذ قول کے۔ وہ کہتی ہیں کہ نماز قصر صرف خوف میں مبتلا شخص کے لیے جائز ہے کیوں کہ قرآن کا ارشاد ہے:

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ(النساء: ۱۰۱)

(پس کوئی مضائقہ نہیں کہ تم لوگ نماز میں اختصار کر دو جب کہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے)

وہ کہتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے قصر کیا کہ وہ حالتِ خوف میں تھے۔

علما نے پانچ چیزوں میں اختلاف کیا ہے:

۱۔ قصر کا حکم

۲۔ قصر کی مسافت

۳۔ قصر کا سفر

۴۔ وہ جگہ جہاں سے مسافر نماز میں اختصار شروع کرے

۵۔ زمانہ کی مقدار جس کی اقامت کے دوران مسافر نماز قصر ادا کرے

نماز قصر کے حکم کے بارے میں علما کے چار اقوال ہیں:

ایک گروہ کی رائے ہے کہ نمازِ قصر مسافر پر فرض اور متعین ہے

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اختصار اور تکمیل دونوں فرض ہیں اختیاری ہیں کفارہ کے واجب کی طرح۔

تیسرا گروہ اسے سنت کہتا ہے۔



Marfat.com

چوتھا گروہ اسے رخصت پر محمول کرتا ہے اور تکمیل کو افضل قرار دیتا ہے۔

پہلا قول امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور تمام علما کوفہ کا ہے یہ لوگ قصر کو فرض متعین سمجھتے ہیں۔ دوسرا قول امام شافعی کے بعض اصحاب کا ہے۔ تیسرا قول کہ قصر سنت ہے، امام مالک کی مشہور روایت ہے۔ چوتھا قول کہ رخصت ہے امام شافعی کی مشہور روایت ہے اور ان کے اصحاب کے نزدیک یہی قول زیادہ مروج ہے۔

اختلاف کا سبب عقل کا منقول الفاظ سے تعارض ہے نیز یہ کہ دلیل فعل بھی معقول معنی اور لفظ منقول کی مخالف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسافر کے لیے نماز قصر سے یہ حکمت سمجھ میں آتی ہے کہ تکلیف اور مشقت کی وجہ سے سفر میں اسے رخصت دی گئی ہے۔ جس طرح روزہ نہ رکھنے کی اور دیگر رخصتیں اسے فراہم کی گئی ہیں۔ اس کی تائید حدیث یعلی بن امیہ سے ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے سوال کیا: اللہ کے اس فرمان کا کیا مطلب ہے إِنْ خِفْتُم أَنْ يُفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا کیا یہ نماز قصر سے متعلق ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا: مجھے بھی اسی پر حیرانی ہوئی تھی جس پر تمہیں ہوئی ہے چنانچہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سوال کیا تھا جو تم کر رہے ہو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صَدَقَةٌ تصدق اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُم فاقبلوا صَدَقَتَهُ

(یہ ایک صدقہ ہے جو اللہ نے تم پر کیا ہے۔ تم اس کا صدقہ قبول کرلو)

اس کا مفہوم رخصت کا ہے۔

حدیث ابوقلابہ میں بنو عامر کے ایک شخص کے بارے میں ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا:

إنّ اللّٰهَ وَضَع عَنِ المُسَافِرِ الصَّوم وَشَطرَ الصَّلوٰةِ

(اللہ نے مسافر سے روزہ اور آدھی نماز ساقط کر دی ہے)

یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ ان حدیثوں سے رخصت، تخفیف اور رفع زحمت کا پتہ چلتا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ نماز قصر فرض ہے یا سنت ہے۔

معنی معقول اور ان احادیث کے مفہوم کی مخالفت کرنے والی حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے جو متفقہ طور پر ثابت ہے۔ وہ کہتی ہیں ''نماز دو رکعت فرض کی گئی۔ چنانچہ نماز سفر دو رکعت متعین ہوئی اور نماز حضر میں اضافہ ہو گیا''۔

معنی معقول اور حدیث منقول کے مفہوم کی مخالف دلیل فعل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اسفار میں نماز قصر ہی کا ذکر ہے اور یہ کہ کسی صحیح حدیث میں نہیں آتا کہ اللہ کے رسول نے سفر میں کبھی نماز مکمل ادا کی ہو۔

جن فقہا نے اسے سنت یا واجب اختیاری قرار دیا ہے انہوں نے اس کو اسی پر محمول کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے کہ اللہ کے رسول نے کبھی سفر میں نماز کی تکمیل کی ہے۔ اب دو میں سے کوئی ایک صورت لازمی طور سے ہوگی: یا واجب اختیاری ہوگی یا سنت ہوگی۔ یا اس کی حیثیت فرض معین کی ہوگی مگر نماز قصر کو فرض معین ماننے کی صورت میں معقول معنی کی مخالفت لازم آئے گی اور رخصت ہونے کی صورت میں لفظ منقول کی مخالفت ہوگی اس لیے واجب اختیاری یا سنت ماننا واجب ہوگا اور یہ ایک طرح سے جمع و تطبیق کی صورت ہوگی۔ انہوں نے حدیث عائشہؓ کی مشہور روایت کو معلول قرار دیا ہے جس کے

مطابق سفر کی نماز وہ مکمل ادا کرتی تھیں۔ عطا نے ان سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں نماز کبھی مکمل ادا کرتے تھے اور کبھی قصر کرتے تھے روزہ رکھتے بھی تھے اور نہیں بھی رکھتے تھے۔ ظہر کو موخر کرتے اور عصر میں جلدی کرتے تھے اور مغرب کو موٴخر کرتے تھے اور عشا میں جلدی کرتے تھے"۔ اس کی مخالف حدیث انسؓ اور ابو نجیح المکی بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں نے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اختیار کی ہے۔ بعض صحابہ نماز مکمل پڑھتے تھے اور بعض قصر کرتے تھے۔ بعض روزے رکھتے تھے اور بعض نہیں رکھتے تھے۔ مگر یہ لوگ نہ اُن پر تنقید کرتے تھے نہ وہ لوگ اِن پر اعتراض کرتے تھے"۔ حضرت عائشہؓ وعثمانؓ سے نماز کی تکمیل کرنے کی روایات میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مسافت کے سلسلہ میں بھی علما نے بڑا اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ایک بڑی جماعت نے کہا ہے کہ نماز قصر کی مسافت چار بُرد ہے یعنی اوسط رفتار سے ایک دن کی مسافت۔ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور علمائے کوفہ کی رائے ہے کہ نماز قصر کے لیے کم سے کم مسافت تین دن کی ہے۔ اور قصر اس کے لیے ہے جو ایک اُفق سے دوسرے اُفق تک سفر کرے۔ اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ قصر کی اجازت ہر سفر میں ہے خواہ قریب کا سفر ہو یا دور کا۔

اختلاف کا سبب معنی معقول کا لفظ سے تصادم ہے۔ عقل میں بات آتی ہے کہ قصر میں سفر کی تاثیر اس لیے ہے کہ روزہ کی طرح اس میں بھی مشقت ہے۔ جب صورت یہ ہے تو واجب ہے جہاں مشقت ہو۔ جن فقہا نے اس سلسلہ میں صرف لفظ کی رعایت کی ہے اُن کا موقف ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اللہ نے مسافر سے روزہ اور آدھی نماز ساقط کر دی ہے"۔ اب جس شخص پر بھی لفظ مسافر کا اطلاق ہوگا اس کے لیے روزہ نہ رکھنا اور قصر کرنا جائز ہوگا۔ انہوں نے امام مسلم کی اس روایت کو بطور تائید استعمال کیا ہے جو انہوں نے حضرت عمر بن الخطاب سے لی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً سترہ میل پر قصر کرتے تھے"۔

بعض لوگوں نے جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں، ایک پانچواں قول اختیار کیا ہے وہ یہ کہ قصر صرف مبتلائے خوف کے لیے جائز ہے۔ ان کا استدلال آیت قرآنی اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ حضرت عائشہؓ کا مسلک ہے یہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نماز قصر ادا کی کیوں کہ وہ خائف تھے۔

جن فقہا نے مشقت کا اعتبار کیا ہے تو اس کا سبب خود صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ ایک برد کا مسلک حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور اس کی روایت امام مالک نے کی ہے۔ تین دنوں کی مسافت کی روایت بھی حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہ سے ہے۔

قصر والے سفر کی نوعیت میں بھی اختلاف ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے کہ یہاں صرف وہ اسفار مراد ہیں جو تقرب خداوندی کے لیے کیے جائیں جیسے حج، عمرہ اور جہاد وغیرہ۔ یہ امام احمد کا قول ہے۔ بعض فقہا نے مباح سفر میں قصر کو جائز کہا ہے مگر معصیت کے سفر میں اسے جائز نہیں مانا ہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔ بعض فقہا نے ہر طرح کے سفر میں اسے جائز کہا ہے خواہ مباح ہو یا معصیت کا سفر ہو یا تقرب خداوندی کا سفر ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، امام ثوری اور امام ابو ثور کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب معقول معنی یا ظاہرِ لفظ کا دلیلِ فعل سے تعارض ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن فقہا نے مشقت کا یا لفظِ سفر کا ظاہر کا اعتبار کیا ہے انہوں نے سفر کی نوعیت میں فرق نہیں کیا ہے۔ مگر جن لوگوں نے دلیلِ فعل کا اعتبار کیا ہے انہوں نے قصر

کی اجازت صرف تقرب خداوندی والے سفر میں دی ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ سفرِ تقرب ہی میں قصر کیا ہے۔

جن فقہا نے مباح اور معصیت میں فرق کیا ہے انہوں نے کراہیت اور تنفر کی رو سے کیا ہے۔ اسی میں اصل بحث یہ ہے کہ خطا کاروں کو رخصت دی جائے گی یا نہیں؟ یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں لفظ معنی کا مخالف ہے اسی لیے اس میں لوگوں کا اختلاف ہوا ہے۔

کس مقام سے سفر میں قصر کا آغاز کیا جائے گا؟ امام مالک نے الموطا میں کہا ہے کہ آدمی جس سفر میں قصر کرنا چاہتا ہے اس میں گاؤں سے نکلنے کے بعد ہی قصر کا آغاز کرے گا اور نماز مکمل اسی وقت ادا کرے گا جب کہ واپسی میں گاؤں کے پہلے گھر تک پہنچ جائے۔ ایک قول آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر قریۂ جامعہ ہے تو اس وقت تک وہ قصر نہ کرے جب تک کہ اس سے تین میل دور نہ نکل جائے۔ یہ مسافت اُن کے نزدیک وہ آخری مسافت ہے جس کی رو سے شہر سے باہر کے آدمی پر جمعہ واجب ہوتا ہے۔ یہ امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔ پہلا قول جمہور کا ہے۔

اس اختلاف کا سبب لفظ سفر کے مفہوم کا دلیلِ فعل سے تعارض ہے۔ جب اس نے سفر شروع کر دیا تو اس پر لفظ مسافر کا اطلاق ہو گیا۔ جس نے مسافر لفظ کے مفہوم کی رعایت کی اس نے کہا کہ جب آدمی گاؤں سے نکل گیا تو اب وہ قصر کا مجاز ہو گیا۔ اور جس نے دلیل فعل کی رعایت کی یعنی فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی، اُس نے گاؤں سے تین میل دور نکل جانے پر قصر کی اجازت دی کیوں کہ حضرت انسؓ کی صحیح حدیث ہے کہ ''جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم تین میل یا تین فرسخ کی مسافت پر نکلتے تو دو رکعت نماز پڑھتے''۔

زمانہ کی مقدر، جس کی اقامت کے دوران مسافر نماز قصر ادا کرے، کیا ہے؟ اس میں علما کا بڑا اختلاف ہے۔ ابوعمر نے اس سلسلہ میں گیارہ اقوال نقل کیے ہیں مگر مشہور اقوال وہی ہیں جن پر فقہا عمل کر رہے ہیں اور وہ تین اقوال ہیں:

۱۔ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے کہ جب چار دن مکمل اقامت کا عزم کرے تو وہ قصر کا مجاز ہے۔

۲۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا مسلک ہے کہ جب پندرہ دن مکمل اقامت کا عزم کرے۔

۳۔ امام احمد اور امام داؤد کا مسلک ہے کہ جب چار مکمل دنوں سے زیادہ کی اقامت کا وہ عزم کرے۔

اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں شریعت میں خاموشی اختیار کی گئی ہے اور تحدید و تعیین کے سلسلہ میں قیاس آرائی تمام فقہا کے نزدیک ضعیف ہے۔ اسی لیے ان میں سے ہر فقیہ نے اپنے مسلک کی تائید کے لیے احوال نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کیا جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز قصر ادا کی یا جن کو مسافر کے حکم میں رکھا۔ فریق اوّل نے اپنے مسلک کے حق میں استدلال اس روایت سے کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں عمرہ کے لیے تین دن قیام کیا اور نماز قصر ادا کی۔ اس میں اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ قصر کرنے کی یہ آخری مدت ہے۔ بلکہ تین دن یا اس سے کم کی مدت میں قصر کے جائز ہونے کے حق میں اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔

دوسرے فریق نے اپنے مسلک کے حق میں اس روایت سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقع وہاں مقیم رہے اور برابر قصر کیا اور یہ قیام بعض روایات کے مطابق تقریباً پندرہ دن کا تھا۔ بعض روایات میں سترہ، اٹھارہ اور انیس دنوں کا تذکرہ ہے۔ اس کی روایت امام بخاری نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو کسی فریق نے اختیار کیا ہے۔

تیسرے فریق نے دوران حج مکہ میں چار دن کے قیام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل قصر کیا تھا۔ مالکی فقہا نے اپنے مسلک کی تائید میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں تمام مراسم کی ادائیگی کے بعد مہاجر کے لیے قیام کے تین دن متعین کیے ہیں''۔ اُن کے نزدیک یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ تین دن کی اقامت مسافر سے حالت سفر کے اطلاق کو سلب نہیں کر سکتی۔ اسی نکتہ کو سارے فقہا نے اختیار کیا اور افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے استنباط کرنے کی کوشش کی یعنی یہ سراغ لگانے کی جدوجہد کی کب اقامت کا ارادہ کرنے سے اُس سے سفر کا لفظ رفع ہو جائے گا۔ اسی لیے ان کا اتفاق ہے کہ اگر اقامت کی مدت اتنی ہے جس پر سے سفر کا اطلاق رفع نہیں ہوتا (ایک فقیہ کی رائے کے مطابق اس مدت میں سفر کی کوئی رکاوٹ بھی موجود ہے) تو وہ قصر کرتا ہی رہے گا خواہ اقامت کی مدت طویل ہو جائے۔

جن فقہا نے قیاس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی قلیل ترین مدت کی رعایت رکھی ہے انہوں نے فریق مخالف کے اس جہت میں دعوے کی یعنی اکثر مدت میں قیام کی تاویل کی ہے مثال کے طور پر مالکیہ کہتے ہیں کہ پندرہ دن جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر قیام کیا تھا، ان کی نوعیت یہ تھی کہ ہمیشہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ یہ ہوتا تھا کہ چار دن قیام نہیں کریں گے۔ یہی چیز انہیں اس وقت کا پابند بناتی ہے جس کی انہوں نے حد مقرر کی ہے۔

اس مسئلہ میں ایک مجتہد دو صورتوں میں سے کوئی ایک اختیار کرتا ہے۔ یا تو وہ اُس کثیر وقفہ پر حکم لگائے جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت قصر میں قیام کیا ہے اور اسی کو حد اس جہت سے مقرر کرے کہ اصل مکمل نماز کی ادائیگی ہے اس لیے اس اکثر مدت پر اضافہ نہ کیا جائے سوائے اس کہ کوئی دلیل ہو۔ یا وہ کہے کہ اس مسئلہ میں اصل وہ قلیل ترین زمانۂ قیام ہے جس پر اجماع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جو منقول ہے کہ آپ نے اس مدّت سے زیادہ اقامت حالت قصر میں فرمائی تو اس میں دو احتمالات ہیں یا یہ قیام اس وجہ سے تھا کہ یہ مسافر کے لیے جائز ہے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قیام وقفہ کی اُس نیت کے ساتھ تھا جس میں حالت قصر میں قیام متفقہ طور پر جائز ہے مگر بعض عوارض کی وجہ سے اس سے زیادہ قیام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کرنا پڑا اور جب احتمال ہو تو اصل کو اختیار کرنا واجب ہے اور اس سیاق میں قلیل ترین مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور یہ ربیعہ بن عبدالرحمٰن کا قول ہے۔ امام حسن بصری سے مروی ہے کہ مسافر ہمیشہ قصر کرے گا سوائے اس کے کہ وہ کسی شہر میں آئے۔ اس مسلک کی بنیاد یہ ہے کہ اس پر لفظ سفر کا اطلاق ہوتا رہے گا تا آنکہ وہ کسی شہر میں نازل ہو۔

نماز قصر سے متعلق یہ بڑے بڑے مسائل تھے جو زیر بحث آئے۔

# فصل ثانی

## جمع بین الصلوتین

جمع بین الصلوتین سے متعلق تین مسائل ہیں:

۱۔ جمع کا جواز

Marfat.com

۲۔ جمع کی صفت

۳۔ جمع کے مباح ہونے کے اسباب

## پہلا مسئلہ: جمع کا جواز

علما کا اجماع ہے کہ مقام عرفہ میں ظہر کے وقت ظہر اور عصر کی نمازوں کو جمع کرنا سنت ہے اور عشا کے وقت مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازوں کو جمع کرنا بھی سنت ہے۔ ان دونوں مقامات کے علاوہ جمع کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ جمہور نے اسے جائز کہا ہے مگر مقاماتِ جواز کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف موجود ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اسے مطلقاً ممنوع کہا ہے۔

اس اختلاف کی پہلی وجہ اُن احادیث کی تاویل میں جو جمع کے سلسلہ میں مروی ہیں، اور جوازِ جمع پر اُن سے استدلال میں علما کا اختلاف ہے کیوں کہ یہ تمام افعال پر مشتمل ہیں اُن میں اقوال نبوی نہیں ہیں اور افعال کا حال یہ ہے کہ لفظ سے کہیں زیادہ ان میں احتمال پایا جاتا ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ بعض احادیث کی صحت میں اختلاف ہے۔

تیسری وجہ اس میں قیاس کا جواز ہے۔ اس طرح اسبابِ اختلاف تین ہیں جیسا کہ آپ ملاحظہ کر رہے ہیں۔

جن احادیث کی تاویل میں اختلاف ہے اُن میں ایک حضرت انسؓ کی ثابت حدیث ہے۔ جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سورج کے زوال سے قبل اگر سفر کرتے تو ظہر کو عصر کے وقت تک موخر کرتے پھر آپ نزول کرتے اور دونوں نمازوں کو جمع کرتے۔ اور اگر سفر سے پہلے سورج زوال کی طرف مائل ہوتا تو ظہر پڑھ کر سواری پر بیٹھتے''۔

دوسری حدیث حضرت ابن عمرؓ کی ہے جس کی تخریج بھی شیخین نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے اگر آپ کو سفر کی جلدی ہوتی تو مغرب کو مؤخر کرتے تا آنکہ مغرب اور عشا کو جمع کر لیتے''۔

تیسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ہے جس کی تخریج امام مالک اور امام مسلم نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر خوف اور سفر کے ظہر وعصر کی نمازیں ایک ساتھ اور مغرب اور عشا کی نمازیں ایک ساتھ ادا کی ہیں''۔

جمع بین الصلوتین کو جائز قرار دینے والے ان احادیث کی تاویل اس طرح کرتے ہیں کہ ظہر کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے لیے مخصوص وقت تک موخر کیا اور دونوں کو جمع کیا۔ اہلِ کوفہ نے یہ تاویل کی کہ نماز ظہر کو اس کے آخر وقت میں اور نماز عصر کو اس کے اول وقت میں ادا کیا جیسا کہ امامت جبرئیل والی حدیث میں مذکور ہے اور اسی پر حدیث ابن عباسؓ کو محمول کیا جائے گا کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ بغیر عذر کے حضر میں یہ جائز نہیں ہے کہ دو نمازوں کو ایک ساتھ کسی ایک نماز کے وقت میں ادا کیا جائے۔ انہوں نے اپنی اس تاویل کے حق میں حدیثِ ابن مسعودؓ سے استدلال کیا ہے کہ ''قسم ہے اُس ذات کی جس کے سوا کوئی خدا نہیں، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ہر نماز اپنے وقت پر ادا کی ہے سوائے دو نمازوں کے ایک عرفہ میں ظہر وعصر کو



Marfat.com

جمع کیا، دوسری مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کرتے تھے''۔ علما کہتے ہیں کہ یہ احادیث بھی احتمالی ہیں۔ ہم نے جو تاویل کی ہے اس کا احتمال بھی ان میں پایا جاتا ہے اور آپ لوگوں کی تاویل کی گنجائش بھی اس میں موجود ہے۔ نمازوں کی توقیت اور ان کے اوقات کی وضاحت صحیح احادیث سے ثابت ہے اس لیے کسی ثابت بنیاد سے احتمال چیز کی طرف منتقل درست نہیں ہوسکتی۔

جس حدیث کے صحیح ہونے میں علما کا اختلاف ہے وہ امام مالک کی روایت ہے جو انہوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ ''وہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تبوک کے سال نکلے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر اور مغرب وعشا کی نمازیں جمع کرتے تھے۔ وہ کہتے ہیں: آپ نے ایک دن نماز کو موخر کیا پھر نکل پڑے اور ظہر اور عصر کی نماز میں ایک سات ادا کیں۔ پھر داخل ہوئے پھر نکلے اور مغرب اور عشا کی نمازیں ایک ساتھ پڑھیں''۔ یہ حدیث اگر صحیح ہے تو جمع کے جواز میں تمام احادیث سے زیادہ واضح ہے۔ کیوں کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے عشا کی نماز مغرب کے وقت میں مقدم کر کے پڑھ لی۔ اگر چہ وہ یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ آپ نے مغرب کو اس کے آخر وقت تک موخر کیا اور عشا کی نماز اس کے اول وقت میں ادا کی کیوں کہ حدیث میں اس سلسلہ میں کوئی قطعی بات نہیں ہے۔ بلکہ راوی کے الفاظ احتمالی ہیں۔

قیاس میں علما کے اختلاف کا معاملہ یہ ہے کہ آیا تمام سفری نمازوں کو عرفہ ومزدلفہ کی نمازوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یعنی ان پر قیاس کر کے جمع کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ مثال کے طور پر یہ کہا جائے کہ یہ ایک نماز ہے جو ایک سفر میں واجب ہوئی، تو جمع کرنے کی اجازت دے دی جائے گی۔ یہ سالم بن عبداللہ کا مسلک ہے وہ اس قیاس کے جواز کے قائل ہیں تاہم عبادات میں قیاس کرنا ضعیف ہے۔

جمع بین الصلوٰتین کے جواز میں واقع اختلاف کے یہ اسباب تھے۔

## دوسرا مسئلہ: جمع کی صفت

سفر میں جمع بین الصلوٰتین کے قائل علما نے جمع کی صورت اور صفت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ اختیار ہے کہ پہلی نماز میں تاخیر کی جائے اور دوسری نماز کے ساتھ ادا کی جائے اور اگر پہلی نماز کے اوّل وقت میں دونوں جمع کر لی جائیں تو یہ بھی جائز ہے۔ امام مالک سے ایک روایت یہی ہے۔

بعض فقہا نے دونوں صورتوں کو یکساں قرار دیا ہے یعنی خواہ پہلی نماز موخر کر کے پڑھی جائے یا اس کے اول وقت میں دونوں پڑھ لی جائیں دونوں برابر ہیں۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ امام مالک سے مروی اہلِ مدینہ کی روایت بھی یہی ہے امام مالک سے مروی پہلی روایت ابن القاسم کی ہے۔

امام مالک کے نزدیک جمع کی اس نوعیت کا اختیار اس لیے ہے کہ یہ حدیث انسؓ سے ثابت ہے۔ اور جن فقہا نے ان دونوں صورتوں کو یکساں قرار دیا ہے تو ان کی دلیل یہ ہے کہ عدالت میں ترجیح نہیں ہوسکتی۔ یعنی عمل کے واجب ہونے میں ایک عدالت دوسری عدالت سے افضل نہیں ہوسکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب حدیث معاذؓ صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ جس طرح حدیثِ انسؓ پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ دونوں حدیثوں کے راوی عادل ہیں، گر چہ دونوں حدیثوں میں سے کسی ایک کے راوی زیادہ عادل ہوں۔



Marfat.com

## تیسرا مسئلہ: جمع کے مباح ہونے کے اسباب

جمع بین الصلوٰتین کو مباح کرنے والے اسباب کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ ان میں سے ایک سبب سفر ہے حضر میں جمع کرنے کے سلسلہ میں اور سفر کی شرائطِ مباح کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض فقہا محض سفر کو جمع کا سبب تصور کرتے ہیں خواہ سفر کوئی ہو اور اس کی صفت کچھ بھی ہو۔ جب کہ دوسرے فقہا قسم سفر اور نوعیتِ سفر کا اعتبار کرتے ہیں جن فقہا نے قسم سفر کا اعتبار کیا ہے ان میں ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مسافر اس وقت جمع کرے گا جب کہ رفتار اسے تھکا دے۔ بعض فقہا اس کی شرط نہیں لگاتے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ یہی امام مالک سے بھی ایک روایت ہے۔ اس مسلک کے حاملین نے حضرت ابن عمرؓ کے اس قول کی رعایت رکھی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جلدی سفر کرنا ہوتا ___ الحدیث۔ اور جنہوں نے یہ مسلک نہیں اپنایا ہے انہوں نے حدیث انسؓ وغیرہ کے ظاہر پر عمل کیا ہے۔

اسی طرح سفر کی نوعیت میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ تقرب خداوندی والے اسفار ہی میں جمع جائز ہے جیسے حج اور جہاد کا سفر۔ ابن القاسم کی روایت سے یہی ظاہر ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ معصیت کا سفر نہ ہو بلکہ مباح سفر ہو تو جمع جائز ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے اور اہلِ مدینہ کی امام مالک سے روایت کا ظاہر یہی ہے۔

اختلاف کا سبب وہی ہے جو نماز قصر کے سلسلہ میں ہے گرچہ وہاں تعمیم تھی۔ کیوں کہ قصر تو قول وفعل دونوں سے منقول ہے اور جمع بین الصلوٰتین صرف فعل سے منقول ہے۔ جن فقہا نے سفر کی اسی نوعیت پر انحصار کیا جس میں اللہ کے رسول نے جمع بین الصلوٰتین کیا تھا انہوں نے سفر کی دوسری نوعیتوں میں جمع کی اجازت نہیں دی۔ اور جنہوں نے اس سے مسافر کے لیے رخصت مراد لی انہوں نے دوسری نوعیت کے اسفار پر بھی یہی حکم لگایا۔

بغیر عذر کے حضر میں جمع بین الصلوٰتین کو امام مالک اور اکثر فقہا جائز نہیں سمجھتے۔ اہلِ ظاہر کی جماعت اور اصحاب مالک میں سے اشہب اسے جائز مانتے ہیں۔ اختلاف کا سبب حدیثِ ابن عباسؓ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا جیسے امام مالک نے اس کی تاویل کی ہے کہ وہ بارش سے متعلق ہے۔ جب کہ بعض فقہا مطلقاً اس کے عموم کے قائل ہیں۔ امام مسلم نے اپنی حدیث میں ایک اضافہ کی تخریج کی ہے اور وہ ''فِی غَیْرِ خَوْفٍ وَّلَا سَفَرٍ وَّلَا مَطَرٍ'' کا اضافہ ہے اہلِ ظاہر نے اس اضافہ کو اختیار کیا ہے۔ امام شافعی نے بارش کی وجہ سے حضر میں جمع کو جائز کہا ہے خواہ رات کی نماز ہو یا دن کی۔ امام مالک نے رات کی بارش میں جائز کہا ہے مگر دن کی بارش میں جمع کی اجازت نہیں دی ہے۔ رات میں بارش نہ ہو رہی ہو مگر کیچڑ ہو تب بھی جمع کرنے کی انہوں نے اجازت دی ہے۔

امام شافعی نے دن اور رات کی نمازوں میں مالکی تفریق سے جو انحراف کیا ہے تو انہوں نے حدیث کی تاویل کی ہے یعنی اس کے عموم کو قیاس کی جہت سے خاص کیا ہے۔ کیوں کہ حدیث ابن عباسؓ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بغیر خوف اور سفر کے ظہر وعصر کی نمازوں کو اور مغرب وعشا کی نمازوں کو جمع کیا ہے'' کے سلسلہ میں ان کے قول (کہ میری رائے میں یہ صورت بارش کے وقت ہوتی تھی) کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ امام مالک نے حدیث کے عموم کو اختیار نہیں کیا اور نہ اس کی تاویل یعنی تخصیص قبول کی۔ بلکہ حدیث کے بعض حصہ کو رد کر دیا اور بعض کی تاویل کر لی اور یہ رویہ اجماعی طور پر جائز نہیں ہے۔



Marfat.com

انہوں نے ظہر وعصر کے درمیان جمع کو قبول نہیں کیا مگر مغرب وعشا کے درمیان جمع کو قبول کر لیا اور اس معنی کو اختیار کر لیا۔

میرے خیال میں امام مالک نے اس حدیث کے بعض حصہ کو اس لیے رد کیا کہ عمل اس کا مخالف تھا۔ انہوں نے حدیث کے اس حصہ کو اختیار کیا جس کی مخالفت عمل سے نہیں ہوتی تھی، یعنی حضر میں مغرب وعشا کو جمع کرنا جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب امرا مغرب وعشا جمع کرتے تو ان کے ساتھ آپ بھی جمع کر لیتے تھے۔ مگر اس اصل میں (اور وہ عمل ہے) بحث ونظر دلیل شرعی کیسے بن سکتی ہے۔ اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ متقدم مالکی شیوخ اسے اجماع کے باب میں شمار کرتے تھے۔ اس کی کوئی صورت نہیں ہے کیوں کہ بعض کے اجماع سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ متاخر مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ نقل تواتر کے باب سے ہے اور اس سیاق میں وہ صاع وغیرہ سے استدلال کرتے ہیں جسے اہلِ مدینہ سلف سے خلف تک نقل کرتے آئے ہیں۔ عمل تو محض فعل ہے اور فعل اسی وقت تواتر کا فائدہ دے گا جب کہ قول بھی ساتھ میں ہو۔ تواتر تو خبر کا طریقہ ہوتا ہے عمل کا نہیں۔ افعال کو تواتر کے درجہ میں رکھنا دشوار بلکہ شاید ممنوع ہے۔ میرے نزدیک اس کا تعلق عموم البلوٰی سے ہے جس کی طرف امام ابو حنیفہ کا رجحان ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ اس طرح کی سنتیں تکرار عمل میں آنے اور ان کے اسباب کے تکرار وقوع پذیر ہونے کے باوجود منسوخ نہ ہو۔ اور عمل اُن اصحاب مدینہ کا اہم ہے جنہوں نے سلف سے خلف تک سنتوں پر عمل کو اخذ کیا ہے اور یہ اُس عموم بلوٰی سے قوی ہے جس کی طرف امام ابو حنیفہ کا رجحان ہے۔ کیوں کہ اہلِ مدینہ اس بات کے زیادہ سزاوار ہیں کہ اُن کے خلاف موقف اختیار نہ کیا جائے بہ نسبت اُن لوگوں کے جنہیں امام ابو حنیفہ طریق نقل میں معتبر سمجھتے ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ عمل بلاشبہ ایک قرینہ ہے اگر اس کے ساتھ منقول بھی ہو۔ اگر قرینہ منقول سے ہم آہنگ ہو تو غلبۂ ظن کا فائدہ دیتا ہے اور اگر منقول کا مخالف ہو تو ضعفِ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ مگر کیا اِس کی اتنی اہمیت ہے کہ اس قرینہ کی موجودگی میں ثابت اخبار آحاد رد کر دیے جائیں؟ یہ بحث طلب ہے۔ ممکن ہے کہ کبھی یہ قرینہ اس درجہ کو پہنچ جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس درجہ تک نہ پہنچ سکے کیوں کہ عموم بلوٰی کی شدت میں چیزیں کم بیش ہوتی رہتی ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ سنت کی جتنی شدید حاجت ہوگی اور انسانوں پر اس کی بکثرت تکرار ہوگی طریق واحد سے اس کی منتقلی اس طور ہو کہ اس میں کسی قول یا عمل کے پھیلنے کی گنجائش نہ ہو۔ اِس میں ضعف ہے۔ یعنی دو صورتوں میں سے کوئی ایک واجب ہوگی یا تو سنت منسوخ ہوگی یا اس کے نقل میں اضطراب ہوگا اس کی وضاحت ابو المعالی وغیرہ متکلمین نے کی ہے۔

مریض کو حضر میں جمع بین الصلوٰتین کی اجازت امام مالک نے دی ہے بشرطیکہ اسے بیہوشی کا خطرہ ہو یا پیٹ کی بیماری میں وہ مبتلا ہو۔ امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ اختلاف کا سبب سفر میں جمع بین الصلوٰتین کی علت یعنی مشقت کو متعدی کرنا ہے۔ جس فقیہ نے علت کو دور کرنے کی کوشش کی ہے اس نے مریض کو بدرجہ اولیٰ جمع کی اجازت دی ہے کیوں کہ تمام نمازوں کو الگ الگ پڑھنے میں مسافر سے کہیں زیادہ مریض کو مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اور جس نے اس علت کی پروا نہیں کی ہے اور اس نے فقہا کی اصطلاح میں اسے قاصر قرار دیا ہے یعنی یہ حکم سفر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ دوسری حالتوں پر اس حکم کو نافذ نہیں کیا جا سکتا، اس نے مریض کے لیے جمع کو جائز نہیں مانا ہے۔



Marfat.com

# باب ـ ۵

## نمازِ خوف

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نماز خوف کے جواز اور اس کی صفت کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ اکثر علما کی رائے یہی ہے کہ نماز خوف جائز ہے کیوں کہ قرآن کی مندرجہ ذیل آیت عام ہے:

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ (النساء: ۱۰۱)

(پس کوئی مضائقہ نہیں کہ تم لوگ نماز میں اختصار کرو جب کہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے۔)

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل اور خلفاء و ائمہ کے عمل سے بھی یہ ثابت ہے۔ اصحاب ابوحنیفہ میں سے امام ابو یوسف کی شاذ رائے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک امام کی امامت میں نماز خوف ادا نہ کی جائے بلکہ دو اماموں کی امامت ہو۔ ایک امام ایک گروہ کو دو رکعتیں پڑھائے پھر دوسرا امام دوسرے گروہ کو بھی جو نگہبانی کر رہا تھا، دو رکعت نماز پڑھائے۔ اور جس گروہ نے نماز پڑھ لی ہے وہ نگہبانی کرے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو جو نمازِ خوف پڑھائی تھی وہ عبادت تھی یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلت ملنے کی وجہ سے یہ رخصت ملی تھی؟ جن فقہا نے اسے عبادت تصور کیا ہے انہوں نے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں مانا ہے اور جنہوں نے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت پر محمول کیا ہے انہوں نے صلوٰۃ الخوف کو نبی کے ساتھ مخصوص کیا ہے ورنہ ہمارے لیے ممکن ہے کہ لوگ دو اماموں پر منقسم ہو جائیں۔ ایک امام پر لوگوں کے مجتمع رہنے کی ناگزیریت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اُن کی اس تاویل کی تائید دلیل خطاب کی رو سے درج ذیل آیت سے ہوتی ہے۔

وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ (النساء: ۱۰۲)

(جب تم مسلمانوں کے درمیان ہو اور انہیں نماز پڑھانے کھڑے ہو)



Marfat.com

دلیل خطاب کا مفہوم یہ ہے کہ جب نبی ان کے درمیان نہ ہو تو حکم بدل جائے گا۔

فقہائے شام کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ نماز خوف وقتِ خوف سے موخر کر کے امن کے وقت ادا کی جائے جیسا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ خندق میں کیا تھا۔ جمہور کی رائے اس کے برخلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جنگ خندق کا واقعہ صلوٰۃ الخوف کے نزول سے پہلے کا ہے اور یہ آیت اس کے لیے ناسخ ہے۔

صلوٰۃ الخوف کی صفت کے سلسلہ میں علما نے احادیث کے اختلاف کی بنا پر شدید اختلاف کیا ہے۔ احادیث سے مراد نماز خوف کے سلسلہ میں منقول نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال میں سات صفات مشہور ہیں۔

ایک روایت وہ ہے جس کی تخریج امام مالک اور امام مسلم نے حدیثِ صالح ابن خوات سے کی ہے۔ جن لوگوں نے غزوہ ذات الرقاع میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی تھی ان کے بارے میں بیان ہے کہ ایک گروہ نے آپ کے ساتھ صف بندی کی اور دوسرے گروہ نے دشمن کے مقابلے میں صف بندی کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی معیت میں کھڑے ہونے والے گروہ کو ایک رکعت نماز پڑھائی۔ پھر آپ کھڑے رہے اور لوگوں نے خود نماز مکمل کی اور دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑے ہوئے۔ پھر دوسرا گروہ آیا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بچی ہوئی دوسری رکعت پڑھائی پھر آپ بیٹھے رہے اور لوگوں نے خود نماز مکمل کی تب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے ساتھ سلام پھیرا۔ امام شافعی اسی حدیث کے قائل ہیں۔ امام مالک نے یہی حدیث القاسم بن محمد سے بواسطہ صالح بن خوات موقوفاً بیان کی ہے۔ جیسے حدیث یزید بن رومان ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دوسرے گروہ کو رکعت پوری کرا دی تو سلام پھیر دیا اور ان کے انتظار میں نہ رہے کہ وہ نماز سے فارغ ہو لیں۔ امام مالک نے یہی صفت اختیار کی ہے۔ امام شافعی نے حدیثِ موقوف پر حدیث۔ مسند کو ترجیح دی ہے اور امام مالک نے موقوف کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ اصول سے زیادہ مشابہ ہے یعنی امام سلام نہ پھیرے جب تک کہ دوسرا گروہ اپنی نماز سے فارغ نہ ہو جائے کیوں کہ امام کی اتباع کی جاتی ہے وہ اتباع نہیں کرتا اور نہ اس سے اختلاف کرنا روا ہے۔

نمازِ خوف کی تیسری صفت حضرت ابوعبیدہ بن عبداللہ بن مسعودؓ بواسطہ اپنے والد کی حدیث میں مذکور ہے۔ اس کی روایت امام ثوری اور ایک جماعت نے کی ہے اور اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک گروہ کو نمازِ خوف پڑھائی اور ایک گروہ دشمن کے روبرو تھا۔ جو گروہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی معیت میں تھا اسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک رکعت اور دو سجدوں کی نماز پڑھائی وہ لوگ بغیر سلام پھیرے واپس چلے گئے اور دشمنوں کے مقابلے میں کھڑے ہو گئے پھر دوسرا گروہ آیا اس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ قیام کیا۔ اسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک رکعت پڑھائی اور سلام پھیر دیا۔ یہ لوگ کھڑے ہو گئے اور انہوں نے ایک رکعت مزید پڑھ لی پھر سلام پھیرا اور واپس چلے گئے''۔ اسی صفت کے قائل امام ابوحنیفہ ہیں اور امام ابو یوسف کو چھوڑ کر، جیسا کہ ذکر آ چکا ہے، ان کے تمام اصحاب اسی کے قائل ہیں۔

نماز خوف کی چوتھی صفت ابوعیاش الزرقیؓ کی حدیث میں وارد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ عسفان میں تھے اور مشرکین پر خالد بن ولید تھے۔ ہم نے ظہر کی نماز پڑھی۔ مشرکین نے کہا: ہم لوگوں سے چوک ہو گئی کاش کہ حالت نماز میں ہم ان پر حملہ کر دیتے۔ چنانچہ اللہ نے ظہر و عصر کے درمیانی وقفہ میں آیت نازل کی۔ جب عصر کا وقت ہوا



Marfat.com

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبلہ رو کھڑے ہو گئے۔ مشرکین آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سامنے تھے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے ایک صف نے نماز پڑھی اس کے بعد دوسری صف نے صف بندی کی۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رکوع کیا اور تمام لوگ رکوع میں چلے گئے پھر سب نے سجدہ کیا۔ پہلے رسول اللہ کے قریب کی جماعت نے سجدہ کیا اور دوسری جماعت کے لوگ کھڑے ان کی نگرانی کرتے رہے۔ جب ان لوگوں نے دو سجدے کر لیے اور کھڑے ہو گئے تو ان کے پیچھے والوں نے سجدہ کیا پھر قریب کی صف پیچھے چلی گئی اور پیچھے کی صف آگے آ گئی پھر اللہ کے رسول نے رکوع کیا اور سب لوگ رکوع میں چلے گئے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سجدہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قریبی صف نے سجدہ کیا اور دوسرے لوگ کھڑے نگرانی کرتے رہے۔ پھر جب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیٹھ گئے اور قریبی صف کے لوگ بھی بیٹھ گئے تو دوسروں نے سجدہ کیا پھر تمام لوگ بیٹھ گئے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سب کے ساتھ سلام پھیرا''۔ یہ نماز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عسفان میں پڑھی اور یوم بنو سلیم کو پڑھی۔ امام ابو داؤد کہتے ہیں کہ: اس کی روایت حضرت جابرؓ سے، حضرت ابن عباسؓ سے، مجاہد سے، ابو موسیٰ سے اور ہشام بن عروہ سے بواسطہ اپنے والد کی گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں اور یہ ثوری کا قول ہے اور وہ بہت زیادہ محتاط قول ہے۔ مراد یہ ہے کہ اس صفت میں کوئی ایسا بڑا عمل نہیں ہے جو نماز کے معروف افعال کے خلاف ہو۔ تمام اصحاب مالک اور اصحاب شافعی اسی صفت کے قائل ہیں۔ امام مسلمؒ نے حضرت جابرؓ سے اس کی تخریج کی ہے اور حضرت جابرؓ کہتے ہیں: جس طرح تمہارے یہ محافظ تمہارے امرا کے ساتھ کرتے ہیں۔

نماز خوف کی پانچویں صفت حدیث حذیفہؓ میں وارد ہے۔ ثعلبہ بن زہدم کہتے ہیں ہم سعید بن العاصی کے ساتھ طبرستان میں تھے۔ وہ کھڑے ہوئے اور پوچھا: تم میں سے کس نے رسول اللہ کے ساتھ نمازِ خوف پڑھی ہے؟ حذیفہؓ نے کہا۔ میں نے پڑھی ہے۔ آپ نے ایک گروہ کو ایک رکعت پڑھائی اور دوسرے گروہ کو دوسری رکعت پڑھائی اور لوگوں نے کچھ قضا نہ کیا''۔ یہ حدیث اصل کی بہت مخالف ہے۔ انہوں نے ابن عباسؓ سے بھی اسی مفہوم میں تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں ''تمہارے نبی کی زبان پر حضر کی نماز چار رکعت تھی اور سفر کی دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت تھی''۔ امام ثوری نے اس صفت کو جائز قرار دیا ہے۔

نمازِ خوف کی چھٹی صفت حدیث ابو بکرہؓ اور حدیثِ جابرؓ میں وارد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں میں سے ہر گروہ کو دو دو رکعتیں پڑھائیں۔ حضرت حسن اسی کا فتویٰ دیتے تھے۔ اس میں امام اور مقتدی کے اختلاف کے حق میں دلیل ہے کیوں کہ امام مکمل نماز ادا کرتا ہے اور مقتدی قصر کرتے ہیں۔ امام مسلم نے اس کی تخریج حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

ساتویں صفت حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں وارد ہے کہ آپ سے جب نماز خوف کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: امام اور نمازیوں کی ایک جماعت آگے آئے گی۔ وہ انہیں ایک رکعت نماز پڑھائے گا۔ ایک جماعت ان کے نمازیوں کے درمیان رہے گی وہ نماز میں شامل نہ ہو گی۔ جب پہلی جماعت امام کے ساتھ ای رکعت پڑھ لے تو وہ بغیر سلام پھیرے اُن لوگوں کی جگہ چلی جائے گی جنہوں نے نماز نہیں پڑھی ہے اور پیچھے کی جماعت آگے آئے گی اور امام کے ساتھ ایک رکعت نماز پڑھے گی پھر امام سلام پھیر دے گا کیوں کہ اس نے دو رکعتیں پڑھ لی ہیں۔ دونوں میں سے ہر گروہ کے لوگ آگے آئیں گے اور ایک ایک رکعت ادا کریں گے جب کہ امام سلام پھیر چکا ہوگا۔ اس طرح دونوں جماعتوں نے دو رکعت نماز پڑھ لی۔ اگر خوف اس سے شدید تر ہو تو لوگ اپنے پاؤں پر کھڑے پیدل نماز پڑھیں گے یا سواری پر بیٹھ کر پڑھیں گے قبلہ رو ہوں

گے یا قبلہ رونہیں ہوں گے۔ اس صفت کے قائل اشہب ہیں جنہوں نے امام مالک سے روایت کی ہے اور ایک جماعت اس کی قائل ہے۔ ابو عمر کہتے ہیں: دلیل اس کے حق میں ہے جو حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کے پیرو ہیں یہ حدیث اہلِ مدینہ کے ائمہ سے نقل ہوتی آئی ہے اور وہ مخالفین کے مقابلہ میں نقل میں حجت ہیں۔ اور یہ اصول سے زیادہ میل بھی کھاتی نظر آتی ہے۔ کیوں کہ پہلی اور دوسری جماعت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد ہی رکعت پوری کی اور تمام نمازوں میں قضا کی متفق علیہ سنت یہی ہے۔ اس حدیث کی روشنی میں اکثر علما نے کہا ہے کہ جب خوف کی حالت شدید ہو تو جائز ہے کہ نماز پڑھ لی جائے خواہ قبلہ رو ہو یا نہ ہو اور رکوع و سجود کے بغیر محض اشارہ سے نماز ادا کرے۔

امام ابو حنیفہ کی اس سلسلہ میں مخالف رائے۔ وہ کہتے ہیں: خائف شخص قبلہ رو ہو کر ہی نماز پڑھے اور کوئی شخص باہم تلوار بازی کی حالت میں نماز نہ پڑھے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب اس فعل کا اصول کے خلاف ہونا ہے۔ ایک گروہ ان تمام صفات کو جائز سمجھتا ہے اور یہ کہ نمازی جس صفت کو پسند کرے اختیار کرے۔ ایک قول یہ بھی ہے یہ اختلاف مواقع اور مقامات سے ممکن ہوا۔

Marfat.com

# باب ـ ٦

## مریض کی نماز

علماء کا اتفاق ہے کہ مریض ادائے نماز کا مخاطب ہے اور جب اس کے اندر کھڑے ہونے کی استطاعت نہ ہو تو قیام کا فرض اس سے ساقط ہو جاتا ہے اور وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا۔ اسی طرح رکوع و سجود کا فرض بھی اس سے ساقط ہو جاتا ہے اگر ان کی وہ استطاعت نہ رکھے یا ان میں سے بعض کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو ان کی جگہ وہ اشارے سے کام چلائے گا۔

علماء کا اختلاف اس میں ہے کہ کس مریض کو بیٹھنے کی اجازت ہے؟ اور بیٹھنے کی ہیئت کیا ہوگی؟ اور اس مریض کی ہیئت کیا ہوگی جو بیٹھنے پر بھی قادر نہ ہو؟

کون مریض بیٹھ کر نماز پڑھے گا؟ اس مسئلہ میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ جو کھڑا ہونے کی سرے سے طاقت نہ رکھتا ہو۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جس کے لیے بیماری کی وجہ سے کھڑا ہونا دشوار ہو۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قیام کا فرض کب ساقط ہوتا ہے؟ مشقت کی موجودگی میں یا قدرت نہ ہونے کی صورت میں؟ اس میں کوئی نص نہیں ہے۔

بیٹھنے کی صفت کے بارے میں ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ چوزانو ہو کر بیٹھے۔ بیٹھنے سے مراد وہ جلوس ہے جو قیام کا بدل ہے۔ بعض اصحاب نے چوزانو ہو کر بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جن لوگوں کا رجحان چوزانو ہو کر بیٹھنے کی طرف ہے تو اس لیے کہ اس میں اور تشہد کی نشست میں کوئی فرق نہیں ہے اور جن لوگوں نے اسے مکروہ سمجھا ہے تو اس وجہ سے کہ یہ نماز کی نشستوں میں شمار نہیں ہوتی۔

قیام و قعود کی قدرت نہ رکھنے والے مریض کی نماز کی صفت کے بارے میں ایک گروہ نے کہا ہے کہ وہ پہلو کے بل لیٹ کر نماز پڑھے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے جس میں اسے آسانی ہو اسی ہیئت میں نماز پڑھ لے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ اپنے دونوں پاؤں قبلہ رخ کر کے نماز پڑھے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر بیٹھنے کی استطاعت نہ ہو تو اپنے پہلو کے بل نماز پڑھ لے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو چت ہو کر اس طرح نماز پڑھے کہ اس کے دونوں پاؤں قبلہ رخ ہوں۔ ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

Marfat.com

# چوتھا موضوع۔ بے ادا نمازیں

یہ موضوع ان نمازوں کے افعال پر مشتمل ہے جو وقت پر ادا نہ ہوئی ہوں۔ یا نمازیں یا تو اِعادہ کی نمازیں ہیں یا قضا کی نمازیں ہیں یا کمی بیشی کی صورت میں سجدہ کے ذریعہ تلافی کی نمازیں ہیں۔ اسی طرح اس میں تین ابواب ہیں:

باب (۱) : نماز اعادہ

باب (۲) : نماز قضا

باب (۳) : سجدہ سہو کی نمازیں



Marfat.com

# باب ۔ ا

# نمازِ اعادہ

اس باب میں گفتگو اُن اسباب پر ہوگی جو اعادہ (دوہرانے) کا تقاضا کرتے ہیں اور وہ اسباب نماز کو فاسد کر دیتے ہیں علما کا اتفاق ہے کہ جس شخص نے بغیر طہارت کے نماز پڑھ لی اس پر نماز کو دوہرانا واجب ہے خواہ یہ غلطی جان بوجھ کر ہوئی ہو یا بھول چوک سے اسی طرح جو شخص قبلہ کے علاوہ کسی اور طرف رخ کر کے نماز پڑھ لے اس پر نماز کا اعادہ واجب ہے خواہ جان بوجھ کر اس نے یہ غلطی کی ہے یا اس سے سہو ہوگیا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جس شخص نے نماز کی صحت کی شرائط میں سے کسی شرط کو ترک کیا اس پر اعادہ واجب ہے۔ البتہ علما نے شرائطِ صحت میں اختلاف کیا ہے۔

## پہلا مسئلہ: بنا کا جواز

یہاں بعض مسائل ہیں جو اس باب سے تعلق رکھتے ہیں اور فرائض نماز جن کا ذکر ہو چکا ہے، کے دائرہ سے باہر ہیں۔ ان میں علما کا اختلاف ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ حدث سے نماز ختم ہو جاتی ہے مگر یہاں سے اختلاف شروع ہو جاتا ہے کہ آیا شروع سے نماز دوہرائی جائے گی جب کہ حدث لاحق ہونے سے پہلے ایک رکعت یا دو رکعتیں ہو چکی ہوں یا جو نماز پڑھی جا چکی ہے اس پر بقیہ نمازیں مکمل کرے گا؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ خواہ حدث ہو یا نماز کو ختم کرنے والی کوئی اور چیز نکسیر کو چھوڑ کر تمام اسباب میں وہ بنا (گزری ہوئی نماز کے تسلسل کو باقی رکھنا) نہیں کرے گا۔ بعض فقہا نے حدث اور نکسیر کے تمام اسباب میں بنا کی اجازت نہیں دی ہے اور یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ علما کوفہ کا مسلک ہے کہ تمام اسباب میں وہ بنا کرے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی حدیث منقول نہیں ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی صحیح روایت ہے کہ نماز میں ان کی نکسیر پھوٹ گئی تو انہوں نے بنا کیا اور وضو نہیں کیا۔ جن فقہا نے صحابی کے اس فعل کو توقیفی امر قرار دیا کیوں کہ یہ ناممکن ہے کہ انہوں نے محض قیاس سے یہ کام کیا ہو، انہوں نے اس فعل کو جائز کہا ہے۔ ان میں سے جن لوگوں نے نکسیر کو حدث نہیں مانا ہے انہوں نے صرف نکسیر میں بنا کی اجازت دی ہے اور دوسرے اسباب میں اس کی اجازت دی ہے۔ جن فقہا کی رائے یہ بنی کہ اس طرح کا طرز عمل اسی وقت اختیار کیا جا سکتا ہے جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی خبر دی ہو



Marfat.com

کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ نمازی قبلہ کے علاوہ کسی اور طرف رُخ کرے تو وہ نماز سے نکل جاتا ہے۔اسی طرح اگر اس نے بہت کام کرلیا ہوتو بنا جائز نہیں ہے نہ حدث میں اور نہ نکسیر میں۔

## دوسرا مسئلہ: نمازی کے آگے سے گزرنا

علما کا اختلاف ہے کہ آیا نمازی کے آگے سے کوئی چیز گزر جائے جب کہ وہ بغیر سُترہ کے نماز پڑھ رہا ہو یا سترہ اور نماز کے درمیان سے کوئی چیز گزر جائے تو اس کی نماز قطع ہوگی یا نہیں؟

جمہور کا مسلک ہے کہ نماز قطع نہیں ہوگی اور نمازی کو اعادہ نہیں کرنا ہے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر عورت، گدھے اور کالے کتے کا گزر ہو تو نماز قطع ہو جاتی ہے۔اس اختلاف کا سبب قول وفعل کا تعارض ہے۔امام مسلم نے حضرت ابوذرؓ سے تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

يَقْطَعُ الصَّلٰوةَ المَرأةُ وَالحِمَارُ وَالْكَلبُ الاَسْوَدُ

(عورت، گدھا اور سیاہ کتا نماز کو ختم کردیتا ہے)

امام مسلم اور امام بخاری نے حضرت عائشہؓ سے تخریج کی ہے۔وہ کہتی ہیں ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے اپنے کو جنازہ کی طرح پڑے پایا اور وہ نماز پڑھتے رہے''۔جمہور ہی کا قول حضرت علیؓ اور حضرت أبـیؓ سے منقول ہے۔ان کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی خواہ اکیلے پڑھ رہا ہو یا امام ہو، اس کے آگے سے گزرنا ممنوع ہے جب کہ وہ بغیر سترہ کے نماز پڑھ رہا ہو یا اس کے اور سترہ کے درمیان سے کوئی گزرے۔سترہ کے پیچھے سے گزرنے میں فقہا کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔اسی طرح مقتدی کے سامنے سے گزرنے میں بھی وہ کوئی حرج تصور نہیں کرتے کیوں کہ ابن عباسؓ وغیرہ کی ثابت حدیث ہے۔وہ کہتے ہیں کہ ''میں گدھی پر سوار ہو کر آیا، اُس وقت میں ابھی بالغ ہی ہوا تھا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے میں بعض صفوں کے بیچ سے گزرا گدھی سے اترا اور اسے چرنے کے لیے چھوڑ دیا اور صف میں شامل ہو گیا مگر کسی نے اس پر اظہار نکیر نہ کیا''۔یہ فقہا کے نزدیک مسند کا مقام رکھتی ہے۔یہ محل نظر ہے۔جمہور کا نمازی کے آگے سے گزرنے کی کراہیت پر اتفاق ہے کیوں کہ اس سلسلہ میں وعید آئی ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے:

فَلْيُقَاتِلْهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ

(اُس سے جنگ کرو کیوں کہ وہ شیطان ہے)

## تیسرا مسئلہ: نماز میں پھونک مارنا

علما نے نماز میں پھونک مارنے کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق اختلاف کیا ہے۔ایک گروہ نے اسے مکروہ کہا ہے مگر پھونکنے والے پر نماز کا اعادہ واجب نہیں قرار دیا ہے۔دوسرے گروہ نے پھونکنے والے پر اعادہ کو واجب کہا ہے۔تیسرے گروہ نے تفریق کی ہے کہ پھونکنے کی آواز سنائی دیتی ہے یا نہیں۔

سببِ اختلاف یہ ہے کہ پھونکنا کلام میں شمار ہوگا یا نہیں۔



Marfat.com

## چوتھا مسئلہ: نماز میں ہنسنا

علماء کا اتفاق ہے کہ ہنسی نماز کو ختم کر دیتی ہے البتہ تبسم کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اور اس اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ تبسم کو ہنسی میں شامل کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

## پانچواں مسئلہ: رفع حاجت کو روکنا

پیشاب روکنے والے کی نماز کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ اکثر علما اسے مکروہ قرار دیتے ہیں کہ آدمی رفع حاجت کو روک کر نماز پڑھے کیوں کہ حدیث زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا:

إذا أراد أحدُكم الغائط فليبدأ به قبل الصلوٰة

(تم میں سے جس شخص کو پاخانہ محسوس ہو وہ نماز سے قبل اس سے فارغ ہو جائے)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لا يُصلّي أحدُكم بحضرةِ الطّعام ولا وهُوَ يُدافِعُهُ الأخبثان

(تم میں سے کوئی کھانے کی موجودگی میں نماز نہ پڑھے اور پیشاب، پاخانہ اس سے زور آزمائی کر رہا ہوں تب بھی نماز نہ پڑھے۔)

حضرت عمرؓ نے اس کی ممانعت کی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ایسے شخص کی نماز فاسد ہو گی اور وہ اپنی نماز دوہرائے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے اسی طرح کا قول نقل کیا ہے کہ اُس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیوں کہ آپ سے مروی ہے کہ آپ نے وقت کے اندر اور وقت کے بعد نماز دوہرانے کا حکم دیا ہے۔

اختلاف کا سبب علما کا نہی میں اختلاف ہے کہ آیا یہ ممنوع شی، کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ جب کہ وہ اصل فعل جس سے ممانعت متعلق ہے، واجب یا جائز ہو تو اس کے ارتکاب سے صرف گناہ لازم آتا ہے؟ نماز کو فاسد کہنے والوں نے اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت شامیوں میں سے بعض نے ثوبانؓ سے اور بعض نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لا يَحِلُّ لِمُؤْمن أن يُصَلّي وَهُوَ حاقِنٌ جِدًّا

(مومن کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ نماز پڑھے جب کہ اس نے دیر سے رفع حاجت روک رکھی ہو۔)

ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

## چھٹا مسئلہ: نماز میں سلام کا جواب دینا

علما نے نماز کے دوران سلام کا جواب دینے میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ نے اس میں رخصت دی ہے اس میں سعید بن المسیب، حسن بن ابو الحسن بصری اور قتادہ شامل ہیں۔ دوسرے گروہ نے الفاظ سے جواب دینا ممنوع کہا ہے اور اشارہ



Marfat.com

سے جواب دینے کی اجازت دی ہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسک ہے۔ ایک گروہ نے الفاظ کے استعمال اور اشارہ دونوں کو ممنوع قرار دیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ ایک گروہ نے جواب دینا جائز بتایا ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ جب نماز سے فارغ ہو جائے تب جواب دے دے۔

اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ آیا سلام کا جواب دینا ایک طرح کا تکلم ہے جس سے منع کیا گیا ہے یا تکلم نہیں ہے؟
جن فقہا نے کہا کہ سلام کا جواب دینا بھی کلام کرنے میں شامل ہے اور آیت ذیل میں سلام کا جواب دینے کا جو حکم دیا گیا ہے۔

وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا (النساء: ٨٦)

(جب کوئی احترام کے ساتھ تمہیں سلام کرے تو اُس کو اس سے بہتر طریقہ کے ساتھ جواب دو یا کم از کم اُسی طرح۔)

وہ نماز میں کلام کرنے کی ممانعت والی احادیث کے ذریعہ مخصوص کر دیا گیا ہے، انہوں نے نماز میں سلام کا جواب دینے کو جائز نہیں تصور کیا۔ اور جن فقہا نے اسے کلام ممنوع میں شامل نہیں کیا ہے یا احادیث کو آیت قرآن سے مخصوص کر دیا ہے انہوں نے نماز میں سلام کا جواب دینے کی اجازت دی ہے۔ ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ نمازی سلام کا جواب نہ دے اور نہ اشارہ کرے وہ سنت کے مخالف ہیں کیوں کہ حبیبؓ نے خبر دی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں کے سلام کا جواب حالت نماز میں اشارہ سے دیا ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۲

# نمازِ قضا

اس باب میں گفتگوان مسائل پر ہوگی کہ قضا کس پر واجب ہے، قضا کی انواع کی صفت کیا ہے اوراس کی شرائط کیا ہیں۔

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ قضا واجب ہے نماز بھول جانے والے اور سو جانے والے پر۔ البتہ جان بوجھ کر ٹال جانے والے اور بے ہوش شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ بھولنے والے اور سونے والے پر قضا کے واجب ہونے پر اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول وفعل سے ثابت ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ

(تین آدمی مرفوع القلم قرار دیے گئے)

ان تینوں میں ایک سونے والا بھی شامل ہے۔ دوسری حدیث میں اللہ کے رسول کے الفاظ ہیں:

إذَا نَامَ أَحَدُكُم عَنِ الصَّلٰوةِ أَوْنَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

(جب تم میں سے کوئی نماز کے وقت سو جائے یا بھول جائے تو جب یاد آئے اسے پڑھ لے)

ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نیند آ گئی یہاں تک کہ نماز کا وقت نکل گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی قضا کی۔

اگر کوئی شخص جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اور وقت نکل جائے تو جمہور کی رائے ہے کہ وہ گناہگار ہوا اور اس پر قضا واجب ہے بعض اہلِ ظاہر کی رائے ہے کہ وہ قضا نہیں کرے گا مگر وہ گناہ گار ہوا۔ اس رائے کے اختیار کرنے والوں میں ایک امام ابومحمد بن حزم ہیں۔

سبب اختلاف دو چیزوں میں علما کا مختلف ہونا ہے:

پہلی چیز شریعت میں قیاس کے جواز کا مسئلہ ہے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ اگر قیاس جائز ہے تو کیا جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے کو بھول جانے والے پر قیاس کیا جا سکتا ہے؟

جن فقہا کی رائے ہے کہ جب بھولنے والے پر قضا واجب ہے جب کہ شریعت نے بہت سی چیزوں میں اسے معذور قرار دیا ہے تو جان بوجھ کر ترک صلوٰۃ کرنے والا زیادہ مستحق ہے کہ اس پر قضا واجب ہو کیوں کہ وہ معذور نہیں ہے، انہوں نے اس پر قضا کو واجب کہا ہے۔

جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ بھولنے والا اور جان بوجھ کر ترک کرنے والا دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور اضداد کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ ان کے احکام مختلف ہیں۔ قیاس تو مشابہ چیزوں کے درمیان ہوتا ہے، اُن کے نزدیک



Marfat.com

جان بوجھ کر ترک کرنے والے کو بھولنے والے پر نرمی اور اس کی معذوری کے پہلو سے یہ حکم ہے اور یہ امر پیش نظر ہے کہ اس خیر سے وہ محروم نہ رہے تو جان بوجھ کر ترک کرنے والا اس کی ضد ہوگا اور قیاس کی گنجائش نہ ہوگی کیوں کہ بھولنے والا معذور ہے اور جان بوجھ کر ترک کرنے والا معذور نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ قضا ادا کے حکم سے واجب نہیں ہے اس کا وجوب تو ایک نئے حکم کی وجہ سے ہے جیسا کہ متکلمین نے بحث کی ہے اس لیے کہ قضا کرنے والے سے نماز کی صحت کی ایک شرط فوت ہو چکی ہے اور وہ وقت ہے۔ یہ نماز کو صحیح قرار دینے کی ایک شرط ہے۔ وقت کے بعد نماز پڑھنا وقت سے پہلے نماز پڑھنے کی طرح ہے مگر بھولنے والے اور سونے والے کے سلسلہ میں حدیث موجود ہے اور جن بوجھ کر ترک کرنے والا ان کے مشابہ بھی ہو سکتا ہے اور مشابہ نہیں بھی ہو سکتا ہے وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ لِلْحَقِّ۔

بے ہوش شخص کے بارے میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس سے نماز ساقط ہے اگر وقت جا چکا ہے۔ دوسرا گروہ اسے واجب کہتا ہے۔ اس میں سے ایک گروہ متعین تعداد میں قضا کی شرط لگاتا ہے اور پانچ نمازوں یا ان سے کم میں قضا کو واجب کہتا ہے۔ اختلاف کا سبب بیہوش شخص کو سونے والے اور مجنوں شخص میں سے کسی ایک پر قیاس کرنا ہے۔ جن لوگوں نے اسے سونے والے کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے اس پر قضا کو واجب قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے اس کی مشابہت مجنوں سے دی ہے انہوں نے وجوب کو ساقط کر دیا ہے۔

قضا کی صفت کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی دو اقسام ہیں:

پوری نماز کی قضا اور

نماز کے کسی حصہ کی قضا

پوری نماز کی قضا پر گفتگو دراصل قضا کی صفت، اس کی شرائط اور اس کے وقت پر گفتگو ہے۔ قضا کی صفت وہی ہے جو ادا کی صفت ہے جب کہ دونوں نمازیں فرضیت کی ایک صفت میں ہوں۔ لیکن اگر ان کے احوال مختلف ہوں مثال کے طور پر اسے سفر میں حضر کی کوئی نماز یاد آئے یا حضر میں سفر کی فوت شدہ نماز یاد آئے تو اس سلسلہ میں علما کے تین اقوال ہیں:

ایک گروہ کہتا ہے کہ اس نماز کی قضا کرے گا جو اس پر واجب تھی۔ اس گروہ نے موجودہ وقت کی رعایت نہیں کی ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ ہمیشہ چار رکعت پڑھے گا خواہ فراموش کردہ نماز سفری ہو یا حضری۔ ان لوگوں کی رائے کے مطابق اگر سفر میں حضری نماز یاد آئی تو اسے حضری پڑھے گا اور اگر حضر میں سفری نماز یاد آئی تب بھی حضری نماز ہی پڑھے گا۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ جس حالت میں اس وقت ہے ہمیشہ اسی کے فرض کی قضا کرے گا۔ یعنی اگر وہ سفر میں ہے تو حضری نماز کی قضا بھی سفری نماز کی طرح کرے گا اور اگر حضر میں ہے تو سفری نماز کی قضا حضری نماز کی طرح کرے گا۔

جن لوگوں نے قضا کو ادا کے مشابہ سمجھا ہے انہوں نے حالت حاضرہ کی رعایت کی ہے اور اس کا حکم اس مریض پر قیاس کر کے متعین کیا ہے جسے حالتِ مرض میں یاد آئے کہ بحالتِ صحت، میں اس کی نماز فوت ہو گئی تھی یا اس صحت مند شخص پر قیاس کیا ہے جسے یاد آئے کہ حالت مرض میں اس کی نماز فوت ہو گئی تھی۔ یعنی اس پر فرض حالت حاضرہ کا فرض ہے۔ جن فقہا



Marfat.com

نے قضا کو قرضوں سے تشبیہ دی ہے انہوں نے قضا شدہ نماز کے لیے فراموش شدہ نماز کی صفت کو واجب قرار دیا ہے۔ جن فقہا نے ہمیشہ حضری نمازوں کی قضا کو واجب سمجھا ہے انہوں نے ایک نماز کی صفت اور دوسری کی حالت کی رعایت کی ہے۔ یعنی جب سفر میں اسے حضری نماز یاد آئے تو قضا شدہ نماز کی صفت کی رعایت کرے اور جب سفری نماز حضر میں یاد آئے تو حالت کی رعایت کرے۔ یہ ایک اضطراب ہے جو قیاس کے علاوہ دوسرے طریقوں میں کام کرتا ہے سوائے اس کے کہ احتیاط کا مسلک اپنایا جائے اور یہ ان لوگوں کے نزدیک قابل تصور ہے جو قصر کو رخصت تصور کرتے ہیں۔

قضا کی شرائط اور اس کا وقت مختلف فیہ مسائل ہیں۔ جن شرائط میں اختلاف ہے ان میں سے ایک ترتیب کی شرط ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فراموش شدہ نمازوں کی قضا میں ترتیب کے واجب ہونے میں علما کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے یعنی حالت موجودہ کی نماز کے ساتھ فراموش شدہ نمازوں کی ترتیب اور خود فراموش شدہ نمازوں کے درمیان ترتیب اگر ایک سے زیادہ نمازیں فراموش ہوئی ہیں۔

امام مالک کی رائے ہے کہ پانچ وقت یا اُس سے کم کی نمازوں میں ترتیب واجب ہے اور وہ فراموش شدہ نماز کی قضا سے آغاز کرے گرچہ موجودہ نماز کا وقت فوت ہو جائے۔ یہاں تک کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ موجودہ نماز پڑھ رہا ہے اسی دوران اسے فراموش شدہ نماز یاد آجائے تو اس کی موجودہ وقت کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح کی بات امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری نے بھی کہی ہے مگر وہ ترتیب کو اس صورت میں واجب قرار دیتے ہیں جب کہ موجودہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو۔ یہ تمام لوگ نسیان کی موجودگی میں ترتیب کے وجوب کو ساقط قرار دینے پر متفق ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ترتیب واجب نہیں ہے گرچہ قضا کرتے ہوئے وقت میں کافی گنجائش ہو یعنی موجودہ نماز کا کافی وقت ہو۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا اختلاف، اور قضا کو ادا کے مشابہ قرار دینے میں علما کا مختلف الرائے ہونا ہے۔ دو حدیثیں ہیں اور اُن میں باہم تعارض ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ نَسِیَ صَلٰوۃً وَھُوَ مَعَ الاِمَامِ فِیْ اُخریٰ فَلْیُصَلِّ مَعَ الاِمَامِ فَاِذَا فَرَغَ مِنْ صلوتِہٖ فَلْیُعِدِ الصَّلٰوۃَ الَّتِیْ نَسِیَ ثُمَّ لِیُعِدِ الصَّلٰوۃَ الَّتِیْ صَلّٰی مَعَ الاِمَامِ

(جو شخص امام کی اقتدا میں نماز ادا کرنے میں مصروف ہو اور وہ کوئی نماز بھول چکا ہو تو پہلے امام کے ساتھ نماز پوری کرے۔ جب اس نماز سے فارغ ہوئے تو وہ نماز دوہرائے جس کو فراموش کر چکا ہے پھر اس نماز کو دوہرائے جو اس نے امام کے ساتھ ادا کی ہے۔)

امام شافعی کے اصحاب اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں اور ابن عباسؓ کی اس حدیث کو صحیح سمجھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا نَسِیَ اَحدُکُم صَلٰوۃً فَذَکَرَھَا وَھُوَ فِیْ صَلٰوۃٍ مَکْتُوبَۃٍ فَلْیُتِمَّ الَّتِیْ ھُوَ فِیْھَا فَاِذَا فَرَغَ مِنْھَا قَضَی الَّتِیْ نَسِیَ

(جب تم میں سے کوئی شخص کوئی نماز بھول جائے اور اُسے وہ نماز اُس وقت یاد آئے جب کہ وہ کسی فرض نماز میں مصروف ہو تو جس نماز میں وہ مصروف ہے اسے مکمل کرلے اور اس سے فارغ ہونے کے بعد فراموش شدہ نماز کی



Marfat.com

قضا کرے۔)

اس باب میں صحیح حدیث وہ ہے جو پہلے گزر چکی ہے کہ "جب تم میں سے کوئی نماز کے وقت سو جائے یا بھول جائے تو جب یاد آئے اسے پڑھ لے"۔

نماز قضا کو نماز ادا کے مشابہ قرار دینے میں جو اختلاف ہے تو اس کی نوعیت یہ ہے کہ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ نمازِ ادا میں ترتیب اس لیے لازم ہے کہ نمازوں کے مخصوص اوقات خود مرتب ہیں کیوں کہ زمانہ مرتب ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا، انہوں نے ادا کے ساتھ قضا کو ملحق نہیں کیا کیوں کہ قضا کے لیے کوئی مخصوص وقت نہیں ہے۔ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ ادا نمازوں میں واجب ترتیب خود فعل میں ہے خواہ زمانہ ایک ہو مثال کے طور پر کسی ایک نماز کے وقت میں جمع بین الصلوٰتین کا مسئلہ ہے، انہوں نے قضا کو ادا کے مشابہ قرار دیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قضا شدہ نمازوں کی ترتیب فعل کی جہت سے نہیں بلکہ وقت کی جہت سے ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں کہ "انہیں پڑھ لے جب کہ اسے یاد آئے"۔ وہ کہتے ہیں کہ فراموش شدہ نماز کا وقت وہی ہے جب اسے یاد آ جائے، اس لیے وہ جس نماز میں اُس وقت مصروف ہے اس کا فاسد ہونا واجب ہے۔ یہ ایک بے معنی بات ہے کیوں کہ اگر یاد آنے کا وقت فراموش شدہ نماز کا وقت ہے تو وہی وقت موجودہ نماز کا بھی ہے یا فراموش شدہ مختلف نمازوں کا ہے اگر ان نمازوں کی تعداد ایک سے زیادہ ہے۔ جب سب کا وقت ایک ہی ہے تو اس کے سوا کوئی صورت نہیں رہتی ہے کہ اُن میں واقع فساد اُن کے درمیان ترتیب کی رو سے ہو جیسے ایک نماز کے مختلف اجزا میں ترتیب ہوتی ہے۔ ایک نماز دوسری نماز سے زیادہ اُس وقت کی مستحق نہیں ہو سکتی سوائے اس کے کہ ترتیب کی دلیل قائم ہو کیوں کہ وہی وقت دونوں نمازوں کا ہے۔ میرے نزدیک کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو فراموش شدہ نمازوں کی ترتیب کے لیے اس باب میں کوئی اصول کی حیثیت سے کام کرے سوا ہے اس کے کہ انہیں جمع کیا جائے۔ کیوں کہ ادا نمازوں کے اوقات مختلف ہیں اور قضا میں ترتیب کا تصور صرف یہی ہے کہ وقت واحد میں دونوں نمازیں ادا کی جائیں۔ اسے سمجھنے کی ضرورت ہے کیوں کہ اس میں ابہام ہے۔

میرا خیال ہے کہ امام مالکؒ نے اسے جمع پر قیاس کیا ہے۔ تمام فقہا فراموش شدہ نمازوں میں ترتیب کو مستحسن سمجھتے ہیں جب کہ موجودہ نماز کے وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جنگِ خندق میں پانچوں نمازیں ترتیب کے ساتھ پڑھی تھیں۔ اسی سے استدلال ان فقہا نے کیا ہے جو جان بوجھ کر ترک کرنے والے پر قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔ مگر اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے کیوں کہ یہ منسوخ ہے۔ دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ جنگ خندق میں ترکِ صلوٰۃ عذر کی وجہ سے ہوا تھا جن فقہا نے پانچ نمازوں یا اُن سے کم کی تحدید کی ہے ان کی کوئی دلیل اِس کے سوا سمجھ میں نہیں آتی کہ اس پر اجماع ہے۔ یہ احکام اُس قضا سے متعلق ہیں جو پوری نماز کے فوت ہونے کی صورت میں پڑھی جاتی ہے۔

نماز کے بعض حصوں کی قضا کا ایک سبب نسیان ہے۔ اس کا ایک سبب امام کا مقتدی سے آگے نکل جانا ہے یعنی مقتدی سے امام کی نماز کا کوئی حصہ فوت ہو جائے۔ اگر مقتدی نماز کا کوئی حصہ چھوڑ دے تو اس صورت میں تین بنیادی مسائل ہیں:

۱۔ رکعت کب فوت ہوئی ہے؟

۲۔ فوت شدہ نماز کو امام کی نماز کے بعد پڑھنا ادا سمجھا جائے گا یا قضا؟



Marfat.com

۳۔ مقتدی پر امام کی نماز کا حکم کب لازم ہوگا اور کب نہیں؟

پہلے بنیادی مسئلہ میں کہ رکعت کب فوت ہوئی ہے، اس میں بھی دو مسائل ہیں:

۱۔ جب مقتدی داخل ہوا تو امام رکوع کی طرف مائل تھا

۲۔ جب کہ وہ نماز میں امام کے ساتھ تھا مگر رکوع میں امام کی پیروی کرنے میں اس سے چوک ہوگئی یا بھیڑ وغیرہ کی وجہ سے وہ رکوع میں نہ جا سکا۔

## پہلا مسئلہ: جب کہ امام کے رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے مقتدی نماز میں شامل ہو جائے

اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں:

۱۔ یہ جمہور کی رائے ہے کہ اگر رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے مقتدی نے امام کو پالیا اور اس کے ساتھ رکوع میں شامل ہوگیا تو اس نے رکعت پالی اور اس پر قضا نہیں ہے۔ پھر اس گروہ میں اس امر میں اختلاف ہوا کہ آیا اس شخص کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی تکبیر کہے یا رکوع کی تکبیر اس کے لیے کافی ہے؟ اور اگر رکوع کی تکبیر کافی ہے تو کیا تکبیر تحریمہ کی نیت کرنا شرط ہے یا نہیں؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ایک ہی تکبیر کافی ہے اگر اس نے آغاز نماز کی تکبیر کی نیت کی ہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔ ویسے قول مختار دو تکبیروں کا ہے۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ دو تکبیریں ناگزیر ہیں۔ ایک گروہ ایک تکبیر کو کافی سمجھتا ہے گرچہ مقتدی نے آغاز نماز کی تکبیر کی نیت نہ کی ہو۔

۲۔ جب امام نے رکوع کر لیا تو رکعت فوت ہوگئی۔ اب وہ اس کی تلافی اُسی وقت کر سکتا ہے جب کہ کھڑا ہو کر اسے ادا کرے۔ یہ قول حضرت ابو ہریرہؓ کی جانب منسوب ہے۔

۳۔ جب مقتدی آخری صف تک پہنچا تو امام اپنا سر اٹھا چکا تھا مگر بعض مقتدیوں نے اپنا سر نہیں اٹھایا تھا کہ اس نے بھی رکوع کو پالیا تو یہ کافی ہے کیوں کہ بعض بعض کے امام ہوتے ہیں۔ یہ امام شعبی کا قول ہے۔

اس اختلاف کا سبب لفظ رکعت کے مدلول میں اختلاف ہے آیا اس سے مراد خود فعل یعنی جھکنا ہے یا جھکنا اور کھڑا ہونا دونوں مراد ہیں؟ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ

مَنْ اَدْرَکَ مِنَ الصَّلٰوۃِ رَکْعَۃً فَقَدْ اَدْرَکَ الصَّلٰوۃَ

(جس شخص نے ایک رکعت پالی اس نے نماز پالی۔)

ابن المنذر کہتے ہیں: یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے۔

جن فقہا کے نزدیک لفظ رکعت کا اطلاق جھکنے اور کھڑے ہونے کے دونوں افعال پر ایک ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر قیام فوت ہوگیا تو رکعت فوت ہوگئی۔ اور جن فقہا کے نزدیک رکعت کا لفظ محض جھکنے کے لیے آتا ہے ان کے نزدیک رکوع کو پانا ہے۔ اس لفظ میں جو اشتراک ہے وہ لغوی اور شرعی معنی میں اشتراک ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ رکعت لغت میں جھکنے کو کہتے ہیں اور شریعت میں اس لفظ کے اندر قیام، رکوع اور سجدہ تینوں شامل ہیں۔ جن فقہا نے حدیث نبوی مَنْ اَدْرَكَ مِنَ الصَّلٰوۃِ رَکْعَۃً میں رکعت کو شرعی معنی میں لیا ہے اور ان لوگوں کا مسلک نہیں اپنایا ہے جو لفظ کے بعض کو اختیار کرنے کے قائل



Marfat.com

ہیں، انہوں نے کہا ہے کہ امام کے ساتھ تینوں احوال یعنی قیام، رکوع اور سجدہ میں مقتدی کی شمولیت ناگزیر ہے۔ یہاں اس امر کا احتمال ہے کہ جن لوگوں نے لفظ رکعت کو جھکنے کے معنی میں لیا ہے انہوں نے اُس معنی کے اکثر کا اعتبار کیا ہو جس پر لفظ رکعت دلالت کرتا ہے کیوں کہ جس مقتدی نے رکوع پالیا اس نے دو حصّے نماز کی ایک رکعت کے پالیے اور جس سے جھکنے کا فعل فوت ہو گیا اس نے رکعت کا صرف ایک حصّہ پایا۔ اس بنیاد پر اختلاف کی اصل اسماء کی دلالت کے بعض یا کُل حصوں کو اختیار کرنا ہے۔ اس میں اختلاف دونوں پہلوؤں سے قابل تصور ہے۔

جن فقہا نے صف میں شامل دوسرے مقتدیوں کے رکوع کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں رکعت کی نسبت کبھی صرف امام کی طرف کی جاتی ہے اور کبھی امام اور مقتدی سب کی طرف کی جاتی ہے۔ اختلاف کا سبب اس نسبت میں احتمال ہے یعنی قول نبوی مَنْ اَدْرَكَ مِنَ الصَّلٰوةِ رَكْعَةً میں رکعت کی نسبت میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں۔ جمہور نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ زیادہ واضح ہے۔

ایک تکبیر یا دو تکبیروں کے کافی ہونے میں جو اختلاف ہے یعنی مقتدی جب نماز میں شامل ہو اور امام رکوع میں ہے تو وہ ایک تکبیر کہے یا دو تکبیریں کہیں، اس اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ آیا تکبیر تحریمہ کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ کھڑے ہو کر کہے یا نہیں؟ جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ اس تکبیر کی شرط میں وہ مقام بھی ہے جس میں آدمی تکبیر کہتا ہے اور یہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل تھا اور جو پوری تکبیر کو فرض کہتے ہیں اُن کے نزدیک دونوں تکبیریں ناگزیر ہیں۔ جن فقہا کے نزدیک تکبیر کی شرط میں مقام شامل نہیں ہے کیوں کہ حدیث نبوی "وَتَحرِيمُهَا التَّكبِيرُ" کے الفاظ عام ہیں اور اُن کے نزدیک صرف تکبیر تحریمہ فرض ہے انہوں نے ایک تکبیر کو بھی کافی قرار دیا ہے۔

جن فقہا نے ایک تکبیر کو کافی تصور کیا ہے خواہ تکبیر تحریمہ کی نیت نہ کرے تو اس سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ ان لوگوں نے اُن فقہا کے مسلک پر بنا کیا ہے جو تکبیر تحریمہ کو فرض نہیں سمجھتے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان لوگوں نے اُن فقہا کے مسلک پر بنا کیا ہے جو تکبیر تحریمہ سے نماز کی نیت کی تاخیر کو جائز تصور کرتے ہیں۔ کیوں کہ کوئی معنی نہیں ہے کہ آدمی تکبیر تحریمہ کی نیت کرے سوائے اس کے کہ نماز میں شامل ہونے کی نیت بھی ساتھ ہو۔ تکبیر تحریمہ کے دو وصف ہیں:

۱۔ شمولِ نیت

۲۔ اوّلیت یعنی نماز کے شروع میں ہونا

جن فقہا نے دونوں اوصاف کی شرط لگائی انہوں نے شمولِ نیت کو ناگزیر قرار دیا اور جن فقہا نے ایک وصف کو کافی سمجھا انہوں نے ایک تکبیر کو کافی تصور کیا گرچہ نیت شامل نہ ہو۔

## دوسرا مسئلہ: جب رکوع میں سہو ہو جائے

جب رکوع میں امام کی پیروی سے چوک جائے اور امام سجدے میں چلا جائے تو ایسے مقتدی کے سلسلہ میں ایک گروہ کہتا ہے کہ جب امام کے ساتھ رکوع اس سے فوت ہو گیا تو رکعت فوت ہو گئی اور اس کی قضا اس پر واجب ہو گئی۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ رکعت شمار ہو گی بشرطیکہ دوسری رکعت کے لیے امام کے قیام کرنے سے پہلے وہ رکوع کو مکمل



Marfat.com

کر لے۔ ایک تیسرا گروہ کہتا ہے کہ مقتدی امام کی اتباع کرے گا اور رکعت کو شمار کرے گا بشرطیکہ دوسری رکعت میں امام نے رکوع سے سر نہ اٹھایا ہو۔

یہ اختلاف اصحاب مالک کے درمیان موجود ہے اور اس میں تفصیل ہے اور اختلاف کے مختلف پہلو ہیں کہ یہ نسیان سے ہوا یا کثرت اژدہام سے؟ جمعہ میں یہ غلطی ہوئی یا دوسری نماز میں؟ مقتدی کو یہ عارضہ پہلی رکعت میں پیش آیا یا دوسری رکعت میں؟ ہمارا مقصد اس مسلک کی تفصیل میں جانا ہے نہ اس کی تخریج کرنا۔ مقصد محض اصول وقواعد کی جانب اشارہ کرنا ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا مقتدی کے لیے شرط ہے کہ اس کا فعل امام کے فعل سے بالکل ملا ہوا ہو یا یہ شرط نہیں ہے؟ اور کیا یہ شرط رکعت کے تینوں اجزا قیام، رکوع اور سجدہ میں ہے؟ یا بعض اجزا میں شرط ہے؟ اور جب مقتدی کا فعل امام کے فعل سے ملا ہوا نہیں ہے تو اختلاف کب ہوا؟ یعنی یہ صورت کب ہوئی کہ مقتدی ایک فعل کرے اور امام دوسرا فعل کرے؟

جن فقہا نے ایک رکعت کے تمام اجزا میں اقتدا کو شرط قرار دیا ہے یعنی مقتدی کا فعل امام کے فعل سے ہر جزو میں ملا ہوا ہو ورنہ یہ امام سے اختلاف مانا جائے گا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان یہ ہے کہ

فَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ

(امام سے اختلاف نہ کرو)

انہوں نے یہ موقف اپنایا کہ جب مقتدی کو امام کے ساتھ رکوع نہیں ملا خواہ معمولی حصہ نہ ملا ہو، وہ رکعت کو شمار نہیں کرے گا۔ جن فقہا نے رکعت کے بعض اجزا کا اعتبار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ امام کے دوسری رکعت کے لیے قیام کرنے سے پہلے اگر مقتدی نے رکعت کا فعل پالیا تو اس نے رکعت پالی اور امام سے کوئی اختلاف نہیں ہوا۔ لیکن اگر امام دوسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہے تو اتباع کرنے سے پہلی رکعت میں اختلاف لازم آئے گا۔

جن فقہا نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ امام کی اتباع مانی جائے گی جب تک کہ وہ دوسری رکعت میں رکوع میں نہ چلا جائے، انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ مقتدی کے فعل کا امام کے کل فعل یا بعض فعل سے ملا ہوا ہونا شرط نہیں ہے، شرط صرف یہ ہے کہ وہ امام کے فعل کے بعد ہو۔ فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر دوسری رکعت میں امام رکوع سے کھڑا ہو گیا تو اگر مقتدی نے اس کی اتباع کی تو وہ رکعت شمار نہیں ہوگی کیوں کہ مقتدی پہلی رکعت کے حکم میں ہوگا اور امام دوسری رکعت کے حکم میں۔ اور یہ غایت درجہ کا اختلاف ہے۔

## دوسرا بنیادی مسئلہ: امام کے ساتھ فوت شدہ نماز ادا ہوگی یا قضا؟

اس میں تین مذاہب ہیں:

ایک گروہ کہتا ہے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد وہ جو کچھ پڑھتا ہے قضا ہے اور اسے نماز کا جو حصہ ملا وہ اس کی نماز کا آغاز نہیں ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد وہ جو کچھ پڑھتا ہے ادا ہے اور اسے نماز کا جو حصہ ملا ہے وہ اس کی نماز کا آغاز ہے۔

تیسرے گروہ نے اقوال وافعال میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مقتدی اقوال میں قرأت کی ہر بار تمہید کرتے ہوئے



Marfat.com

قضا کرے گا اور افعال میں ادا کی تمہید کرتے ہوئے بنا کرے گا۔ جس شخص کو مغرب کی ایک رکعت ملی ہے وہ پہلے مسلک یعنی مسلک قضا کے مطابق جب امام سلام پھیر دے گا، دو رکعتوں کے لیے کھڑا ہوگا۔ دونوں میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے گا مگر ان دونوں رکعتوں کے درمیان نہیں بیٹھے گا۔ دوسرے مسلک کے مطابق وہ ایک رکعت کے لیے قیام کرے گا اس میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے گا اور بیٹھ جائے گا پھر دوسری رکعت کے لیے قیام کرے گا اور اس میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے گا۔ تیسرے مسلک کے مطابق وہ ایک رکعت کے لیے قیام کرے گا۔ اس میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے گا پھر بیٹھ جائے گا پھر دوسری رکعت کے لیے قیام کرے گا اور اس میں بھی سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے گا۔ یہ تینوں اقوال مسلک مالکی کی طرف منسوب کیے گئے ہیں مگر امام مالک سے صحیح روایت یہ ہے کہ ایسا مقتدی اقوال میں قضا کرے گا اور افعال میں بنا کرے گا کیوں کہ مغرب کے سلسلہ میں اُن کا قول مختلف نہیں ہے کہ اگر اسے ایک رکعت مل گئی ہے تو وہ دوسری رکعت کے لیے کھڑا ہوگا پھر بیٹھے گا اور اُن کے اس قول میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ وہ سورہ فاتحہ اور کسی سورہ کی قضا کرے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث مشہور کی بعض روایات کے الفاظ ہیں:

فَما أدرَكتُم فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُم فَأتِمُّوا

(جو تمہیں مل جائے اسے پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اسے مکمل کرو۔)

تکمیل کا تقاضا ہے کہ اُس نے جو نماز پائی ہے وہ اس کی نماز کا اوّل ہو۔ بعض روایات کے الفاظ ہیں:

فَما أدرَكتُم فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَاقضُوا

(جو تمہیں مل جائے اسے پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اس کی قضا کرو۔)

قضا کا تقاضا ہے کہ جو نماز ملی ہے اسے نماز کا آخر تصور کیا جائے۔

جن فقہا نے تکمیل کا مسلک اختیار کیا انہوں نے کہا کہ جو نماز اسے ملی ہے وہ اس کی نماز کا اوّل ہے۔ قضا کا مسلک اپنانے والوں نے کہا کہ جو نماز اسے ملی ہے وہ اس کی نماز کا آخر ہے۔ اور جنہوں نے جمع کا مسلک اختیار کیا انہوں نے قضا اور افعال میں ادا کا موقف اپنایا اور نماز کے بعض حصّہ کو قضا اور بعض حصّہ کو ادا ماننا ضعیف ہے۔

نماز کے اجزا میں ترتیب کے وجوب پر اور تکبیر تحریمہ کو افتتاح کے مقام پر رکھنے پر علما کے درمیان جو اتفاق پایا جاتا ہے وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مقتدی نے جو نماز پائی ہے وہی اس کی نماز کا اوّل ہے مگر ترتیب میں امام اور مقتدی کی نیت میں اختلاف ہے اس پر غور کیجیے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس موقف کو اپنانے والے فقہا نے اسی چیز کی رعایت کی ہو جو اس قول کے حاملین کے پیش نظر ہے کہ: اس نے جو پالی وہی اس کی نماز کا آخر ہے۔

## تیسرا بنیادی مسئلہ: مقتدی پر امام کی نماز کا حکم کب لازم ہوگا

اس میں کئی مسائل ہیں:

۱۔ وہ نماز جمعہ کا پانے والا کب شمار ہوگا؟

۲۔ امام کے سجدۂ سہو کے حکم کا نفاذ اس پر کب ہوگا؟



Marfat.com

۳۔ مقیم امام کے پیچھے شامل نماز مسافر پر تکمیل کب لازم ہوگی؟

## پہلا مسئلہ: مقتدی نماز جمعہ کا پانے والا کب شمار ہوگا؟

ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر نماز جمعہ کی ایک رکعت کسی کو مل گئی تو اس نے جمعہ کی نماز پالی اور وہ دوسری رکعت کا قضا کرے گا۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔ اگر اس سے کم اُسے ملی ہے تو وہ ظہر کی چار رکعت پڑھے گا۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ شخص دونوں رکعتوں کی قضا کرے گا خواہ اس نے نماز کا کوئی حصہ پایا ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اختلاف کا سبب دو احادیث میں تعارض۔ قول نبوی

مَا اَدرَکتُم فَصَلُّوا وَمَا فَاتَکُم فَاَتِمُّوا

(جو تمہیں مل جائے اسے پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اس کو پورا کرلو)

کے عموم کا تقاضا کچھ اور ہے درج ذیل روایت کا مفہوم کچھ اور ہے:

مَنْ اَدرَکَ رَکعَۃً مِّنَ الصَّلٰوۃِ فَقَد اَدرَکَ الصَّلٰوۃَ

(جس نے ایک رکعت نماز پالی اس نے نماز پالی)

جن فقہا نے وما فاتکم فأتمُّوا کے عموم پر توجہ دی انہوں نے دو رکعتوں کی قضا واجب قرار دی گرچہ دو رکعتوں سے کم اس نے پالی ہو۔ اور جن فقہا کے نزدیک فقد أدرَكَ الصَّلٰوۃ میں محذوف ہے اور پوری عبارت یوں ہے فقد أدرَكَ حكم الصَّلٰوۃ انہوں نے کہا کہ دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ جس کو ایک رکعت سے کم نماز ملی اسے نماز کا حکم نہیں ملے گا۔ اس قول میں محذوف احتمال ہے اس سے فضیلت نماز بھی مراد ہو سکتی ہے، حکم نماز بھی مراد ہو سکتا ہے اور وقت نماز بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور شاید ان میں سے کوئی مجاز دوسرے سے زیادہ واضح نہیں ہے۔ اگر صورت یہ ہے تو یہ اُس مجمل کے باب میں شمار ہوگا جو کسی حکم کا تقاضا نہیں کرتا اور عام طور پر عموم افضل و اولیٰ ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ ان محذوفات میں سے کوئی ایک زیادہ واضح ہے مثال کے طور پر جو فقہا حکم کو محذوف مانتے ہیں انہی کی بات مان لیں تو یہ ظاہر عموم کا مخالف نہیں ہے سوائے اس کے کہ دلیل خطاب کو نافذ کیا جائے اور یہ سب تسلیم کرتے ہیں کہ عموم دلیل خطاب سے زیادہ قوی ہے خاص طور سے جب کہ دلیل احتمال پر یا ظاہر پر مبنی ہو۔ جن فقہا نے فقد أدرَكَ الصَّلٰوۃ میں تمام محذوفات کو شامل سمجھا ہے اُن کا قول ضعیف ہے۔ اور لغت عرب کے لیے نامانوس ہے سوائے اس کے کہ یہ طے ہو جائے کہ وہ کوئی عرف عام کی یا شریعت کی اصطلاح ہے۔

## دوسرا مسئلہ: سجدۂ سہو میں امام کی پیروی

سجدۂ سہو میں امام کے حکم کی اتباع مقتدی کب کرے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ رکعت کا اعتبار کیا جائے یعنی مقتدی امام کے ساتھ ایک رکعت پالے تب اس پر امام کا سجدۂ لازم ہوگا۔ دوسرے گروہ نے رکعت کا اعتبار نہیں کیا ہے اور ان کی دلیل قول نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم:

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ



Marfat.com

(امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے)

کا عموم ہے اور جن فقہا نے رکعت کا اعتبار کیا ہے انہوں نے قول نبوی فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلٰوةَ کے مفہوم پر عمل کیا ہے اور اسی وجہ سے تیسرے مسئلہ میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

## تیسرا مسئلہ: مسافر پر نماز کی مکمل ادائیگی کب لازم ہوگی

ایک گروہ کی رائے ہے کہ مسافر کو مقیم امام کی نماز سے ایک رکعت سے کم ملے تو وہ مکمل نماز ادا نہیں کرے گا اور اگر اسے ایک رکعت مل گئی تو وہ مکمل نماز ادا کرے گا۔ یہ اُس قضا کا حکم ہے جو نماز کے کسی حصہ کی ہوتی ہے اس جہت سے کہ امام سبقت کر چکا ہے۔ رہا نماز کے کسی حصہ قضا کا حکم اس جہت سے کہ امام یا منفرد نمازی نسیان کا شکار ہو گیا ہے تو اس پر علما کا اتفاق ہے کہ اگر اس نے کسی رکن کو فراموش کیا ہے تو وہ قضا کرے گا یعنی یہ فرض ہے اور اس پر عمل کئے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ اس میں متعدد مسائل ہیں جن میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض لوگوں نے ان میں قضا کو واجب کہا ہے اور بعض نے اعادہ کو۔ مثال کے طور پر کوئی چار سجدے بھول جائے ہر رکعت میں ایک سجدہ کو فراموش کر دے تو ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ چوتھے کی اصلاح کرنے یعنی اس کے لیے سجدہ کرے اور ماقبل کی تمام رکعتوں کو باطل سمجھے پھر انہیں ادا کرے یہ امام مالک کا قول ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پوری نماز باطل ہوگی اور اس پر پوری نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔ یہ امام احمد بن حنبل سے مروی دو روایتوں میں سے ایک ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ مسلسل چار سجدے کرے اور ان سے اپنی نماز مکمل کرے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام اوزاعی کا مسلک ہے۔ چوتھا گروہ کہتا ہے وہ چوتھے کی اصلاح کرے اور دو سجدوں کو شمار کرے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب ترتیب کی رعایت کرنا ہے۔ جس نے رکعتوں اور سجدوں میں ترتیب کی رعایت کی اس نے اس نماز کو باطل قرار دیا۔ جس نے سجدوں میں تربیت کو ملحوظ رکھا اس نے آخری رکعت کے سوا تمام رکعتوں کو باطل کہا اور امام کی نماز سے فوت شدہ مقتدی کی نماز کی قضا پر اسے قیاس کیا۔ جن فقہا نے ترتیب کی رعایت نہیں رکھی انہوں نے ایک ہی رکعت میں ایک ساتھ تمام سجدوں کی اجازت دے دی خاص طور سے جب کہ اُن کا خیال یہ ہے کہ ترتیب ہر رکعت کے مکرر فعل یعنی سجدہ میں واجب نہیں ہے۔ ہر رکعت قیام، رکوع اور سجدہ پر مشتمل ہوتی ہے اور سجدہ دو بار کیا جاتا ہے اس لیے اصحاب ابوحنیفہ نے خیال کیا کہ چونکہ سجدہ مکرر ہے اس لیے اس میں ترتیب واجب نہیں ہے۔ اسی جنس سے اصحاب مالک کا وہ اختلاف بھی ہے جو پہلی رکعت میں سورہ فاتحہ کی قرأت بھول جانے والے شخص کے بارے میں ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ رکعت کو شمار نہیں کرے گا اور اس کی قضا کرے گا۔ دوسرا قول ہے کہ وہ نماز کو دوہرائے گا۔ تیسرا قول ہے کہ سجدۂ سہو کرے گا اور اس کی نماز مکمل مانی جائے گی۔ اس باب کی فروعیات بہت ہیں اور یہ سب وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں شریعت کی صراحت نہیں ہے۔ ہمارا مقصد تو صرف اصولوں سے بحث کرنا ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۳

## سجدۂ سہو

شریعت میں سجدۂ سہو دو میں سے کسی ایک مقام میں نقل ہوا ہے: (۱) نماز کے اقوال وافعال میں جان بوجھ کر نہیں بلکہ بھول چوک سے یا اضافہ ہو جائے یا کمی ہو جائے۔ (۲) یا افعال نماز میں شک واقع ہو جائے۔

شک نہیں بلکہ نسیان کی وجہ سے جو سجدۂ سہو لازم آتا ہے اس پر گفتگو چھ فصلوں میں پھیلی ہوئی ہے؟

| | | |
|---|---|---|
| پہلی فصل | : | سجدۂ سہو کا حکم |
| دوسری فصل | : | نماز میں سجدۂ سہو کے مواقع ومقامات |
| تیسری فصل | : | ان اقوال وافعال کی جنس جن کے لیے سجدۂ سہو کیا جاتا ہے |
| چوتھی فصل | : | سجدۂ سہو کی صفت |
| پانچویں فصل | : | سجدۂ سہو کس پر واجب ہے |
| چھٹی فصل | : | مقتدی کن الفاظ میں سہو کی جانب امام کو متوجہ کرے |

## فصلِ اوّل

### سجدۂ سہو کا حکم

علما نے اختلاف کیا ہے کہ سجدہ سہو فرض ہے یا سنت؟ امام شافعی اسے سنت کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اسے فرض قرار دیتے ہیں مگر نماز کی صحت کی شرائط میں شامل سمجھتے ہیں۔ امام مالک نے سجدۂ سہو کے سلسلہ میں اقوال وافعال میں اور کمی وبیشی میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ناقص افعال کے لیے سجدۂ سہو واجب اور نماز کی صحت کی شرط ہے۔ یہ ان کا مشہور قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ افعال میں کمی ہو جائے تو سجدہ واجب ہے اور اگر اضافہ ہو جائے تو سجدہ مستحب ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ افعال نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو واجب قرار دیا جائے یا مستحب؟ امام ابوحنیفہ نے سجدۂ سہو کے سلسلہ میں نبوی افعال کو وجوب پر محمول کیا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک اصل یہی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تشریف آوری کا مقصد واجب کی وضاحت کرنا تھا جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)۔

امام شافعی نے سجدہ سہو کے سلسلہ میں افعال نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو استحباب پر محمول کیا ہے اور قیاس کے ذریعہ انہیں اصل سے خارج کیا ہے اور چونکہ جمہور فقہا سجدۂ سہو کو فرض کا نائب نہیں سمجھتے بلکہ استحباب کا نائب تصور کرتے ہیں اس لیے امام موصوف کی رائے ہوئی کہ جو چیز واجب نہیں ہے اُس کا بدل بھی واجب نہیں ہوگا۔



Marfat.com

امام مالک کے نزدیک اقوال سے زیادہ افعال مؤکد ہیں کیوں کہ نماز کے اندر اقوال سے سے زیادہ یہی ہیں یعنی افعال کے فرائض اقوال کے فرائض سے زیادہ ہیں گویا اُنہوں نے افعال کو اقوال سے زیادہ موکد تصور کیا گر چہ سجدۂ سہو نماز کے اسی حصہ کی نیابت کرتا ہے جو فرض نہیں ہے۔ دوسری روایت کے مطابق امام موصوف نے کمی و بیشی کے سجدوں میں جو فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کمی کے سجدہ کو انہوں نے اُن اجزا نماز کے لیے بدل تصور کیا ہے جو ساقط ہو گئے ہیں اور اضافہ کا سجدۂ سہو گویا بدل نہیں بلکہ استغفار ہے۔

# فصلِ ثانی

## سجدۂ سہو کے مقامات

علما نے سجدۂ سہو کے مقامات و مواقع کے سلسلہ میں پانچ اقوال کے مطابق اختلاف کیا ہے:

شوافع کا مسلک ہے سجدۂ سہو کا مقام ہمیشہ سلام سے قبل ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ اس کا مقام سلام پھیرنے کے بعد کا ہے۔

مالکیہ نے تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو کمی کی وجہ سے کیا گیا ہے تو سلام سے پہلے ہوگا اور اگر کسی اضافہ کی وجہ سے سجدہ لازم آیا ہے تو سلام کے بعد ہوگا۔

امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ جن مواقع میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام سے پہلے سجدہ کیا ہے اُن مواقع میں سلام سے پہلے سجدہ ہوگا اور جن مواقع میں سلام کے بعد سجدہ ہوگا۔ ان کے علاوہ جو مواقع و مقامات ہیں اُن میں ہمیشہ سلام سے پہلے سجدہ ہوگا۔

اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو صرف اُن پانچ مواقع پر ہوگا جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سجدہ کیا ہے۔ ان کے علاوہ اگر کوئی فرض فوت ہو تو سجدہ کرے اور اگر کوئی امر مستحب فوت ہو تو سجدہ نہیں ہے۔

سببِ اختلاف یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سلام سے پہلے اور سلام کے بعد دونوں مواقع پر سجدۂ سہو کرنا ثابت ہے۔ حدیث بحینةؓ سے ثابت ہے کہ وہ کہتے ہیں ''ہمیں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر آپ نے قیام کر لیا اور نہیں بیٹھے چنانچہ آپ کے ساتھ لوگ کھڑے ہو گئے۔ جب آپ نے نماز پوری کی تو آپ نے حالت نشست میں دو سجدے کئے''۔ یہ حدیث بھی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام کے بعد سجدہ کیا ہے۔ حدیث ذوالیدین اوپر گزر چکی ہے جب کہ آپ نے دو رکعتیں کے بعد سلام پھیر دیا تھا۔

جن لوگوں نے سجدۂ سہو میں قیاس کو جائز کہا ہے یعنی صحیح احادیث میں جن مقامات و مواقع میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سجدہ ثابت ہے اُن کا حکم دوسرے ملتے جلتے مواقع پر بھی منطبق کر لیا جائے، اُن کے تین مسلک ہیں: ایک ترجیح کا مسلک ہے،، دوسرا جمع و تطبیق کا مسلک ہے اور تیسرا مسلک جمع اور ترجیح کے درمیان کا ہے۔ جن فقہا نے حدیث ابن بحینة کو ترجیح دی ہے انہوں نے سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرنے کی رائے اپنائی ہے اور اپنی تائید میں حدیثِ ابو سعید خدریؓ سے استدلال کیا ہے کہ



Marfat.com

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إذا شکّ احدکم فِی صَلوتِہٖ فَلَم یَدرِ کَم صَلّٰی ثلاثاً أم اربعًا فَلیُصَلِّ رَکعَۃً وَلیَسجُدْ سَجدَتَینِ وَہُوَ جَالِسٌ قَبلَ التَّسلیمِ فَإنْ کَانَتِ الرَّکعَۃُ الَّتِی صَلَّاھَا خَامِسَۃً شَفَعَھَا بِھَاتَینِ السَّجدَتَینِ وَإنْ کَانَتْ رَابِعَۃً فَالسَّجدَتَانِ تَرغِیمٌ لِلشَّیْطٰن

(جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہو جائے اور اسے یہ یاد نہ رہے کہ اس نے تین رکعت پڑھی ہے یا چار رکعت۔ تو وہ ایک رکعت پڑھ لے اور سلام سے پہلے بیٹھے بیٹھے دو سجدے کر لے۔ جو رکعت اُس نے پڑھی ہے اگر وہ پانچویں ہوئی تو یہ دونوں سجدے اس کو جفت بنا دیں گے اور اگر چوتھی رکعت ہوئی تو یہ دونوں سجدے شیطان کی تذلیل کا باعث ہوں گے۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث میں سلام سے پہلے اضافہ کا سجدۂ سہو ہے کیوں کہ پانچویں رکعت ہونے کا بھی امکان ہے۔ انہوں نے ابن شہاب کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا آخری عمل سلام سے پہلے سجدہ کا تھا۔

جن فقہا نے حدیث ذوالیدین کو ترجیح دی ہے وہ سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کے قائل ہیں۔ انہوں نے اس حدیث کو ترجیح دینے کے لیے یہ استدلال کیا ہے کہ حدیثِ ابن بحینۃ کی مخالف حدیث مغیرہ بن شعبہؓ ہے جس کے الفاظ ہیں کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دو رکعتوں سے اٹھ کھڑے ہوئے اور قعدہ نہیں کیا پھر سلام کے بعد سجدہ کیا''۔ ابو عمر کہتے ہیں: اس کی مثل نقل میں نہیں ہے کہ اس کی مخالفت لازم آئے۔ اسی لیے انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ثابت حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھول کر پانچ رکعتیں پڑھا دیں اور سلام کے بعد سجدہ سہو کیا''۔

جمع کا مسلک اپنانے والے کہتے ہیں کہ ان احادیث میں تناقض نہیں ہے کیوں کہ سلام کے بعد سجدہ کا حکم اضافہ کی صورت میں ہے اور سلام سے قبل سجدہ کسی کمی کی صورت میں ہے اس لیے واجب ہے کہ تمام مواقع میں سجدہ کا حکم اسی طرح ہو جس طرح اس موقع میں ہے یہ فقہا کہتے ہیں: یہ طریقہ احادیث کو باہم متعارض قرار دینے سے بہتر ہے۔

جمع و ترجیح کے درمیان مسلک اختیار کرنے والے کہتے ہیں کہ انہی مواقع میں اور اسی طرح سجدہ سہو کیا جائے گا جن مواقع میں اور جس طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سجدے کئے ہیں۔ اُن مواقع کے بارے میں حکم یہی ہے۔ جن مواقع میں اللہ کے رسول نے سجدہ نہیں کیا ہے اُن میں سجدہ کا حکم سلام سے پہلے ہوگا گویا انہوں نے اُن مواقع پر قیاس کیا ہے جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام سے قبل سجدہ کیا ہے اور اُن مواقع پر قیاس نہیں کیا ہے جن میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام کے بعد سجدہ کیا ہے اور جن مواقع میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سجدے منقول ہیں ان کو اسی طرح باقی رکھا ہے۔ گویا اس جہت سے کہ اِن مواقع کا حکم جوں کا توں باقی رکھا ہے اور اس کے مختلف احکام منقول ہیں، یہ ایک طرح سے جمع و تطبیق کرنا اور ان کے مفہوم میں موجود تعارض کو رفع کرنا ہے اور اس جہت سے کہ بعض مواقع کا حکم دوسرے مواقع تک متعدی کیا ہے اور مسائل مسکوتہ کو اُن کے ساتھ ملحق کیا ہے، ایک طرح سے ترجیح کی کوشش ہے یعنی سلام سے قبل سجدوں پر قیاس کیا ہے



Marfat.com

مگر سلام کے بعد سجدوں پر قیاس نہیں کیا ہے۔ جن فقہا نے ان افعال نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی خارجی حکم مستنبط نہیں کیا اور اُن کے حکم کو اُنہی افعال تک محدود رکھا ہے یعنی اہلِ ظاہر تو انہوں نے سجدۂ سہو کو صرف انہی مواقع میں محصور رکھا ہے۔

امام احمد بن حنبل کا نکتہ نظر اہلِ ظاہر اور اہلِ قیاس کا مخلوط ہے۔ انہوں نے، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، سلام کے بعد سجدۂ سہو کو انہی مواقع میں محدود کیا ہے جن کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں اور انہیں متعدی نہیں کیا ہے اور سلام سے قبل سجدۂ سہو کے مواقع کو متعدی کیا ہے۔ اصحاب قیاس میں سے ہر ایک کے اپنے دلائل ہیں جس سے وہ اپنے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کتاب میں ہمارا مقصود اُس اختلاف کو زیرِ بحث لانا نہیں ہے جس کا موجب قیاس ہو اسی طرح چند ایک کو چھوڑ کر عام طور سے اُن مسائل سے تعرض نہیں کیا گیا ہے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے۔ اس سیاق میں صرف انہی مسائل کو موضوع بحث بنایا گیا ہے جو مشہور ہیں اور دوسروں کے لیے اصل اور بنیاد ہیں یا جو بار بار وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

جن پانچ مواقع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سہو ہوا ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ حدیث ابن بحینۃ کے مطابق دو رکعتوں سے سیدھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو گئے۔

۲۔ حدیث ذوالیدینؓ کے مطابق دو رکعتوں کے بعد آپ نے سلام کیا۔

۳۔ حدیث ابن عمرؓ کے مطابق آپ نے پانچویں رکعت پڑھ لی۔ اس کی تخریج امام مسلم اور امام بخاری نے کی ہے۔

۴۔ حدیثِ عمران بن حصینؓ کے مطابق آپ نے تیسری رکعت میں سلام پھیر دیا۔

۵۔ حدیث ابوسعید خدریؓ کے مطابق شک کی بنا پر سجدہ کیا۔ اس کا ذکر بعد میں آئے گا۔

ان کے درمیان اختلاف ہے کہ سجدہ سہو کیوں واجب ہے؟ ایک قول ہے کہ کمی بیشی کی وجہ سے یہی زیادہ مشہور ہے۔ دوسرا قول ہے کہ خود سہو کی وجہ سے یہی اہلِ ظاہر اور امام شافعی کا قول ہے۔

## فصل ثالث

## وہ اقوال وافعال جن کی وجہ سے سجدۂ سہو ہوتا ہے

نماز میں بھول چوک کی وجہ سے کسی کمی یا بیشی کی بنا پر سجدۂ سہو کے قائل علما کا اس پر اتفاق ہے کہ سجدہ نماز کی سنتوں کی نیابت میں ہوتا ہے فرائض اور مستحبات کی نیابت میں نہیں مستحبات پر ان کے نزدیک کوئی گرفت نہیں یعنی نماز میں اگر ان سے سہو ہو جائے تو کوئی سجدہ واجب نہیں ہے بشرطیکہ بھول ایک مستحب سے زیادہ کے سلسلہ میں نہ ہوئی ہے۔ جیسے امام مالک کہتے ہیں کہ ایک تکبیر کو بھولنے سے کوئی سجدہ واجب نہیں ہوتا اور اگر ایک سے زیادہ تکبیریں اس نے فراموش کی ہیں تو سجدۂ سہو واجب ہے۔ فرائض کے سلسلہ میں معاملہ یہ ہے کہ بغیر ان کی تکمیل وتلافی کے کام نہیں چل سکتا جب کہ ان کے سلسلہ میں سہو کی نوعیت ایسی ہو کہ پوری نماز کا اعادہ واجب نہ ہو جیسا کہ گفتگو اپنے مقام پر گزر چکی ہے یعنی ارکان کو ترک کرنے والے شخص کا معاملہ مختلف ہے۔

اضافہ پر جو سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے اس کا تعلق فرائض وسنن دونوں سے ہے۔ ان تمام باتوں میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا فرض ہے اور کیا فرض نہیں ہے، کیا سنت ہے اور کیا سنت نہیں ہے اور مستحب کیا



Marfat.com

ہے اور کیا مستحب نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی مثال یہ ہے کہ قنوت کو ترک کرنے سے سجدہ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ وہ ان کے نزدیک مستحب ہے۔ امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب ہے کیوں کہ قنوت ان کے نزدیک سنت ہے۔ یہ آپ سے مخفی نہیں ہے کیوں کہ اس پر سیر حاصل بحث ہو چکی ہے کہ سنت، فرض اور مستحب کے سلسلہ میں علما کے اختلافات کیا ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک نماز میں معمولی اضافہ کی وجہ سے بھی سجدۂ سہو واجب ہے گرچہ یہ اضافہ نماز کی جنس کے علاوہ کی طرف سے ہو۔ یہ بھی علم میں رہنا چاہیے کہ اصحاب مالک کے نزدیک سنت اور استحباب دونوں ندب کے باب سے ہیں۔ ان دونوں میں اختلاف محض اقل یا اکثر تاکید کی جہت سے ہے اور اس کا تعلق اُس عبادت کے احوال کے قرائن سے ہے اسی لیے اس جنس میں ان کے درمیان اختلاف بہت ہے حتی کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ بعض سنتیں ایسی ہیں کہ حکم کے باوجود جان بوجھ کر ان کو ترک کرنا یا ممانعت کے باوجود جان بوجھ کر اس کا ارتکاب کرنا واجب کا حکم رکھتا ہے یعنی اس پر وہی گناہ ہوگا جو واجب کے تعلق سے ہوتا ہے۔ اصحاب مالک کے یہاں اس طرح کے اختلافات بہت ہیں۔

اسی طرح اہل ظاہر کو چھوڑ کر تمام فقہا کو اس امر پر آپ متفق پائیں گے کہ تکرار وارد ہونے والی سنتوں کو چھوڑنے والا گناہ گار ہوگا۔ مثال کے طور پر کوئی شخص وتر یا فجر کی دونوں رکعتوں کو ہمیشہ ترک کرتا رہے تو وہ فاسق ہوگا گنہگار ہوگا۔ گویا اس نقطۂ نظر سے عبادات میں بعض تو وہ عبادتیں ہیں جو بعینہ اور اپنی جنس کے اعتبار سے فرض ہیں جیسے پنج وقتہ نمازیں، بعض عبادتیں سنت عین ہیں اور جنس کے اعتبار سے فرض ہیں جیسے وتر اور فجر کی دو رکعت سنت اور اس کے مشابہ دوسری عبادات۔ اسی طرح بعض فقہا کے نزدیک مستحبات بھی بعض مستحب عین ہوتے ہیں مگر اپنی جنس کے اعتبار سے سنت کے برابر ہوتے ہیں مثال کے طور پر امام مالک کا یہ قول ہم نے نقل کیا ہے کہ ایک سے زائد تکبیریں اگر بھول جائے تو ان پر سجدۂ سہو واجب ہے۔ میرے خیال میں ان فقہا کے نزدیک کوئی سنت ایسی نہیں ہے جو سنت عین بھی ہو اور جنس کے اعتبار سے بھی سنت ہو۔

اہل ظاہر کے نزدیک سنتیں عین سنت ہوتی ہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُس اعرابی کے بارے میں جس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فرائض اسلام کے بارے میں سوالات کئے تھے، فرمایا: تھا

أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ إِنْ صَدَقَ

(کامیاب ہو گیا اگر وہ سچا ہے، جنت میں داخل ہو گیا اگر وہ صادق ہے)

جب کہ اعرابی نے اعلان کیا تھا کہ واللّٰه لا أزيدُ على هذا ولا أنقصُ مِنهُ (بخدا، میں اس پر اضافہ نہیں کروں گا نہ اس میں کوئی کمی کروں گا) اعرابی کی مراد فرائض سے تھی۔ یہ حدیث گزر چکی ہے۔

اس باب میں علما کا اتفاق ہے کہ قعدہ وسطیٰ کو چھوڑنے سے سجدۂ سہو واجب ہو جاتا ہے جب کہ اس کے فرض یا سنت ہونے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ اسی طرح علما مختلف الرائے ہیں کہ قعدہ وسطیٰ کو بھولنے کے بعد اگر سبحان اللہ کہہ دیا جائے تو کیا امام رجوع کرے گا یا وہ رجوع نہیں کرے گا؟ اور اگر رجوع کرے گا تو کب کرے گا؟ جمہور کی رائے ہے کہ امام رجوع کرے گا اگر وہ سیدھا کھڑا نہیں ہوا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ رجوع کرے گا جب تک کہ اس نے تیسری رکعت کے لیے ہاتھ نہیں باندھا ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ رجوع نہیں کرے گا اگر زمین سے بالشت بھر اٹھ چکا ہے اور اگر امام رجوع کرے اُن فقہا کے نزدیک جو رجوع کے قائل نہیں تو جمہور اس کی نماز کو جائز قرار دیتے ہیں جب کہ ایک گروہ اسے باطل کہتا ہے۔



Marfat.com

## فصل رابع

### سجدۂ سہو کی صفت

سجدۂ سہو کی صفت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو اگر سلام کے بعد ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں تشہد پڑھا جائے اور سلام پھیر دیا جائے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے کیوں کہ ان کے نزدیک سجدۂ سہو سلام کے بعد ہی ہے اور اگر سجدہ سلام سے پہلے ہو تو تشہد پڑھ لیا جائے اور بس نماز میں آدمی جو سلام پھیرے گا وہی اس کا سلام بھی ہو گا یہ امام شافعی کا بھی مسلک ہے کیوں کہ ان کے نزدیک سجدہ سہو سلام سے پہلے ہی ہے۔ امام مالک سے ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ سلام سے پہلے سجدۂ سہو میں تشہد نہ پڑھا جائے۔ ایک گروہ اسی کا قائل ہے۔

ابو عمر کہتے ہیں: سلام کے بعد والے سجدہ سہو میں سلام نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے۔ مگر تشہد کی روایت کی کوئی ثابت شکل مجھے یاد نہیں ہے۔

اس اختلاف کا سبب حدیث ابن مسعودؓ کے صحیح ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ یعنی حدیث کے یہ الفاظ کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تشہد پڑھا پھر سلام کیا''۔ مختلف فیہ ہیں۔ دوسرا سبب سجدۂ سہو کو نماز کے دونوں آخری سجدوں کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن فقہا نے انہیں نماز کے سجدوں کے مشابہ سمجھا انہوں نے تشہد کو واجب نہیں قرار دیا خاص طور سے جب کہ سجدۂ سہو نماز ہی میں ہو۔ ابو بکر ابن المنذر کہتے ہیں: علما نے اس مسئلہ میں چھ مسلک اختیار کئے ہیں:

ایک گروہ کہتا ہے کہ سجدۂ سہو میں نہ تشہد ہے نہ سلام۔ یہ انس بن مالک، حسین اور عطا کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں تشہد بھی ہے اور سلام بھی۔

تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں صرف تشہدٌ ہے۔ سلام نہیں ہے۔ یہ الحکم، حماد اور نخعی کا مسلک ہے۔

چوتھا گروہ کہتا ہے کہ اس میں صرف سلام ہے، تشہد نہیں ہے۔ یہ ابن سیرین کا قول ہے۔

پانچواں گروہ کہتا ہے کہ چاہے تو تشہد پڑھے اور سلام پھیرے اور چاہے تو نہ کرے۔ یہ عطا سے مروی ہے۔

چھٹا قول امام احمد بن حنبل کا ہے کہ اگر سلام کے بعد سجدۂ سہو کرے تو تشہد پڑھے اور اگر سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرے تو تشہد نہ پڑھے۔ ہم نے امام مالک سے اسی قول کی حکایت کی ہے۔

ابو بکر کہتے ہیں: یہ ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں چار تکبیریں کہیں اور سلام پھیرا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تشہد پڑھنے کا ثبوت محل نظر ہے۔

## فصل خامس

### سجدۂ سہو کس پر واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ سجدۂ سہو منفرد نمازی اور امام کی سنت ہے۔ اُن کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر امام



Marfat.com

کے پیچھے مقتدی سے سہو ہو جائے تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہے یا نہیں؟ جمہور کا خیال ہے کہ امام اُس کی بھول چوک کا متحمل ہے۔ مکحول کی شاذ رائے ہے کہ مقتدی پر سجدۂ سہو لازم ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ امام مقتدی کے کن ارکان کا متحمل ہے اور کن کا متحمل نہیں ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ اگر امام سے سہو ہو جائے تو مقتدی سجدۂ سہو میں اس کی اتباع کرے گا گرچہ سہو میں اس نے پیروی نہ کی ہو۔ مگر علما اس پر مختلف الرائے ہیں کہ مقتدی سجدۂ سہو کب کرے جب کہ امام کے ساتھ اس کی نماز کا بعض حصہ فوت ہو گیا ہو اور امام پر سجدۂ سہو واجب ہو؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ سجدہ کرے گا پھر اپنی قضا کی تکمیل کے لیے قیام کرے گا خواہ اس کا سجدہ سلام سے پہلے ہو یا سلام کے بعد ہو۔ یہ عطا، حسن، نخعی، شعبی، احمد، ابو ثور اور اصحاب رائے کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پہلے وہ قضا کرے گا پھر سجدۂ سہو کرے گا۔ یہ ابن سیرین اور اسحاق کا قول ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر سلام سے پہلے سجدہ کرے تو سجدہ امام کے ساتھ کرے اور اگر سلام کے بعد سجدہ کرے تو قضا مکمل کرنے کے بعد سجدۂ سہو کرے۔ یہ امام مالک، لیث اور اوزاعی کا مسلک ہے۔ چوتھا گروہ کہتا ہے کہ وہ امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرے پھر دوسری بار قضا کے بعد سجدۂ سہو کرے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کون سا سجدہ اوّلیت کا سزاوار ہے وہ اس کے ساتھ ملا ہوا ہے یا وہ جو نماز کے آخر میں ہے؟ گویا سارے علما اس پر متفق ہیں کہ اتباع واجب ہے کیوں کہ امر نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے کہ "إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤتَمَّ بِهِ (امام اس لیے بنایا جاتا ہے تاکہ اس کی اقتدا کی جائے) اُن کے درمیان اختلاف اس پر ہوا ہے کہ مقتدی کے لیے سجدہ کا موقع کون سا ہے؟ سجدہ کا اصل موقع یعنی اس کی نماز کے آخر میں؟ یا امام کے سجدہ کے وقت؟ جن فقہا نے مقام سجدہ میں مقتدی کے فعل کو امام کے فعل سے ملانا قابل ترجیح سمجھا اور اسے اتباع کی شرط قرار دیا یعنی دونوں کے فعل میں سچی یکسانیت ہو انہوں نے کہا کہ وہ امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرے گرچہ اس نے مقام سجدہ میں یہ فعل نہ کیا ہو۔ اور جن فقہا نے مقامِ سجدہ کو ترجیح دی ہے۔ انہوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ وہ نماز کے آخر میں سجدۂ سہو کرے اور جن فقہا نے دونوں چیزوں کو واجب سمجھا ہے انہوں نے اس پر دو بار سجدہ کرنا واجب قرار دیا ہے اور یہ ضعیف موقف ہے۔

## فصل سادس

## کن الفاظ میں سہو کی جانب امام کو متوجہ کیا جائے؟

علما کا اتفاق ہے کہ سنت یہ ہے کہ جو شخص نماز میں بھول جائے اسے سبحان اللہ کہا جائے اور یہ طریقہ مردوں کے لیے ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں:

مَالِی اَرَاکُم اَکْثَرتُم مِن التَّصْفِیقِ مَنْ نَابَهُ شَیءٌ فِی صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ التُفِتَ إِلَيْهِ وَإِنَّمَا التَّصفِيقُ لِلنِّسَاءِ

(کیا بات ہے میں دیکھ رہا ہوں کہ تم بہت تالیاں بجاتے ہو۔ جس شخص کو نماز میں کچھ پیش آئے تو تسبیح کہے۔ جب وہ سبحان اللہ کہتا ہے تو اس کی طرف توجہ ہو جاتی ہے۔ تالی بجانا تو عورتوں کے لیے ہے)

عورتوں کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ مرد اور عورت دونوں کے لیے سبحان اللہ ہے۔ امام شافعی اور ایک جماعت کا مسلک ہے کہ مردوں کے لیے سبحان اللہ کہنا اور عورتوں کیلیے تالی پیٹنا ہے۔

اختلاف کی وجہ حدیث نبوی کے الفاظ وَإِنَّمَا التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے اس کا مطلب یہ سمجھا کہ تالی پیٹنا سہو میں عورتوں کا حکم ہے اور یہی ظاہر ہے وہ کہتے ہیں کہ عورتیں تالی بجائیں گی۔ وہ سبحان اللہ نہیں کہیں گی۔ جن فقہا نے اس سے تالی بجانے کی مذمت مراد لی ہے انہوں نے کہا کہ مردوں اور عورتوں کا حکم یکساں ہے۔ دونوں سبحان اللہ کہیں گے۔ مگر اس مفہوم میں کمزوری ہے کیوں کہ اس میں بغیر دلیل کے ظاہر حدیث سے خروج ہے سوائے اس کے کہ عورت کو اس معاملہ میں مرد پر قیاس کیا جائے جب کہ عورت کے بیشتر احکامِ نماز مرد سے مختلف ہیں اسی لیے یہ قیاس بھی ضعیف ہے۔

شک کی بنا پر جو سجدہ سہو لازم آتا ہے اس کے سلسلہ میں بڑے اختلافات ہیں۔ اُس شخص کے سلسلہ میں علما مختلف الرائے ہیں جسے اپنی نماز کے بارے میں شبہ ہو جائے اور اسے معلوم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں ایک، دو، تین یا چار؟ اس میں علما کے تین مسلک ہیں:

ایک مسلک یہ ہے کہ وہ یقین پر بنا کرے گا یعنی سب سے کم پر، اور صواب دید کافی نہیں ہے۔ وہ سجدہ سہو کرے گا یہ امام مالک، امام شافعی اور امام داؤد کا مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر پہلی بار اسے شک ہوا ہے تو اس کی نماز فاسد ہوگی اور اگر کئی بار شک ہوا ہے تو وہ صواب دید کے مطابق کام کرے گا اور غلبۂ ظن پر عمل کرے گا پھر سلام کے بعد سجدۂ سہو کرے گا۔

ایک تیسرے گروہ کی رائے ہے کہ شک کی صورت میں نہ صواب دید سے کام لینا ضروری ہے نہ یقین کی طرف رجوع کرنا واجب ہے وہ بس سجدۂ سہو کرے گا۔

اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کے ظاہر میں تعارض ہے۔ اس سیاق میں تین حدیثیں ہیں۔ ایک یقین پر بنا کرنے والی حدیث ہے جو حضرت ابوسعید خدریؓ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ فَإِنْ كَانَ صَلَّى خَمْسًا شَفَعْنَ لَهُ صَلَاتَهُ وَإِنْ كَانَ صَلَّى إِتْمَامًا لِأَرْبَعٍ كَانَتَا تَرْغِيمًا لِلشَّيْطَانِ

(جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز کے بارے میں شک ہو جائے اور اسے یاد نہ رہے کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تین یا چار؟ تو وہ شک کو چھوڑ دے اور یقین پر بنا کرے پھر سلام سے پہلے دو سجدے کر لے اگر اس نے پانچویں رکعت پڑھی ہے تو یہ سجدے اس کی نماز کو جفت کر دیں گے اور اگر چار مکمل ادا کی ہے تو دونوں سجدے شیطان کی تذلیل کا سامان ہوں گے)

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

دوسری حدیث حضرت ابنِ مسعودؓ کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا سَهَا أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَحَرَّ وَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ



Marfat.com

(جب تم میں سے کسی سے اپنی نماز میں سہو ہو جائے تو وہ اپنی صواب دید کے مطابق فیصلہ کر لے اور دو سجدے کرے)

آپ ہی کی دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

فَلْيَنْظُرْ احَرَ ذَالِکَ اِلَى الصَّوَابِ ثُمَّ لِيُسَلِّمْ ثُمَّ لِيَسْجُدْ سَجْدَتَي السَّهْوِ وَيَتَشَهَّدُ وَيُسَلِّمْ

(پس وہ دیکھے کہ حق وصواب سے قریب کون ہے اور اس پر عمل کرے پھر سلام پھیر دے اور دو سجدۂ سہو کرے، تشہدُ پڑھے اور سلام پھیر دے)

تیسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کی تخریج امام مالک اور امام بخاری کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

اِنَّ احَدَكُم اِذَا قَامَ يُصَلِّيْ جَائَهُ الشَّيْطَانُ فَلَبَّسَ عَلَيْهِ حَتّٰى لَا يَدْرِیْ كَم صَلّٰى فَاِذَا وَجَدَ ذَالِکَ احَدُكُم فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ

(جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھنے کھڑا ہوتا ہے تو اس کے پاس شیطان آتا ہے اور اس کی نماز کو گڈمڈ کر دیتا ہے حتی کہ اسے یہ یاد نہیں رہتا کہ اس نے کتنی نماز پڑھ لی ہے۔ تم میں سے کوئی جب یہ محسوس کرے تو بیٹھے بیٹھے دو سجدے کر لے)

اسی مفہوم میں حدیث عبداللہ بن جعفرؓ بھی ہے۔ اس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ شَکَّ فِی صَلَاتِهٖ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَهَا وَيُسَلِّمْ

(جس کو اپنی نماز میں شک ہو جائے وہ اس کے بعد دو سجدے کر لے اور سلام پھیر دے)

فقہا نے ان احادیث میں جمع وتطبیق یا ترجیح کا طریقہ اختیار کیا۔ ترجیح کا طریقہ اختیار کرنے والوں میں سے بعض لوگوں نے مخالف حدیث کی طرف توجہ ہی نہ دی، بعض لوگوں نے مخالف کی تاویل کی اور اسے راجح حدیث کے مفہوم کی طرف پھیر دیا۔ بعض نے دونوں طریقوں کو جمع کر دیا یعنی بعض احادیث میں تطبیق پیدا کی اور بعض کو ترجیح دی۔ اور دوسری احادیث کی تاویل راجح حدیث کے مطابق کی۔ بعض فقہا نے کچھ حدیثوں میں تطبیق پیدا کی اور کچھ حدیثوں کا حکم ساقط قرار دیا۔

فقہا کے جس گروہ نے بعض حدیثوں کو جمع کیا اور بعض کو ترجیح دی اور غیر مرجح حدیث کی تاویل راجح حدیث کے مطابق کی اُن میں امام مالک بن انس ہیں۔ انہوں نے حدیث ابو سعید خدریؓ کو اُس شخص پر محمول کیا ہے جسے شک غالب نہ ہو اور حدیثِ ابو ہریرہؓ کو اُس شخص پر محمول کیا ہے جس پر شک کا غلبہ ہو۔ اس کا تعلق جمع سے ہے۔ حدیث ابن مسعودؓ کی تاویل تحری سے کی جب کہ یہاں تحری سے مراد یقین کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اس طرح اپنے مسلک کے مطابق تمام احادیث کو ثابت کیا۔

جن فقہا نے بعض حدیثوں کو جمع کیا اور بعض کا حکم ساقط قرار دیا یعنی مرجح کی تاویل کے بغیر تاویل کا طریقہ اپنایا تو وہ امام ابو حنیفہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابو سعیدؓ میں اُس شخص کا حکم بیان ہوا ہے جس کے پاس قابلِ عمل ظنِ غالب نہ ہو اور



Marfat.com

حدیث ابن مسعودؓ ظنِ غالب کے حامل شخص کا حکم بیان کرتی ہے۔ انہوں نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کا حکم ساقط قرار دیا۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیثِ ابن مسعودؓ اور حدیثِ ابو سعیدؓ میں اضافہ ہے اور اضافہ کو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے گویا یہ بھی جمع کی ایک قسم ہے۔

بعض حدیثوں کو ترجیح دینے اور بعض کا حکم ساقط کرنے والوں میں سے جن لوگوں نے صرف سجدۂ سہو کو واجب کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اِن لوگوں نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کو ترجیح دی ہے اور حدیثِ ابو سعیدؓ اور حدیثِ ابن مسعودؓ کو ساقط قرار دیا ہے اس لیے سب سے ضعیف قول یہی ہے۔

یہ وہ مسائل ہیں جن کا اثبات ہم نے کتاب الصّلوٰۃ کی اِس قسم میں مناسب سمجھا۔ یہ حصہ فرض نمازوں سے متعلق تھا۔ اب ہم کتاب الصّلوٰۃ کی دوسری قسم کی طرف رجوع کرتے ہیں یعنی اُن نمازوں کا حال بیان کرتے ہیں جو فرض عین نہیں ہیں۔

Marfat.com

# کتابُ الصَّلوٰۃ ثانی

جو نمازیں فرض عین نہیں ہیں، اُن میں سے کچھ سنت ہیں، کچھ نفل ہیں، اور کچھ فرض کفایہ ہیں، اُن کے احکام بھی کچھ متفق علیہ ہیں اور کچھ مختلف فیہ ہیں۔ اسی لیے ہم نے ان تمام نمازوں پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کی ہے اور یہ دس نمازیں ہیں: فجر کی دو رکعتیں، وتر، نفل، مسجد میں داخل ہونے کی دو رکعتیں، قیام رمضان، صلوٰۃ الکسوف، استسقاء کی نماز، عیدین اور سجدۂ قرآن۔ یہ نمازیں دس ابواب میں منقسم ہیں۔ ہم نے میت کی نماز سے متعلق الگ سے أحکام المیت کے باب میں گفتگو کی ہے کیوں کہ فقہا کا عام طریقہ یہی ہے۔ اس باب کو یہ لوگ کتاب الجنائز سے تعبیر کرتے ہیں۔

Marfat.com

Marfat.com

# باب ۔ ا

# صلوٰۃ الوتر

نماز وتر کے سلسلہ میں پانچ مواقع پر علما نے اختلاف کیا ہے:

نماز وتر کا حکم

نماز وتر کی صفت

نماز وتر کا وقت

دعائے قنوت

سواری پر نماز وتر

نماز وتر کا حکم بیان ہو چکا ہے جب کہ ہم نے فرض نمازوں کی تعداد سے بحث کی ہے۔

نماز وتر کی صفت کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ تین رکعتیں اس طرح پڑھی جائیں کہ ان کے درمیان ایک سلام کا فاصلہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تینوں رکعتیں ایک ساتھ ادا کی جائیں اور ان میں سلام کا فاصلہ نہ ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ وتر ایک رکعت ہے۔ ان میں سے ہر قول کو سلف و تابعین کی تائید حاصل ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے۔ حدیث عائشہؓ سے ثابت ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رات میں گیارہ رکعت نماز پڑھتے تھے ان میں ایک رکعت وتر کی ادا کرتے تھے"۔ حضرت ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

صَلَاۃُ اللَّیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی فَاِذَا رَاَیْتَ اَنَّ الصُّبحَ یُدرِکُکَ فَاَوْتِرْ بِوَاحِدَۃٍ

(رات کی نماز دو دو رکعت ہے مگر جب تم دیکھو کہ صبح آ لگے گی تو ایک رکعت طاق پڑھ لو)

امام مسلم نے حضرت عائشہؓ سے تخریج کی ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے اور ان میں سے پانچ وتر کی پڑھتے تھے اور ان میں صرف آخری رکعت میں قعدہ کرتے تھے"۔

امام ابوداؤد نے حضرت ابوایوب انصاریؓ سے تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

اَلوِترُ حَقٌّ عَلٰی کُلِّ مُسلِمٍ فَمَنْ اَحَبَّ اَنْ یُوتِرَ بِخَمْسٍ فَلْیَفْعَلْ وَمَنْ اَحَبَّ اَنْ یُوتِرَ بِثَلَاثٍ فَلْیَفْعَلْ وَمَنْ اَحَبَّ اَنْ یُوتِرَ بِوَاحِدَۃٍ فَلْیَفْعَلْ

(وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔ جو شخص چاہے کہ پانچ رکعت وتر پڑھے تو پڑھ لے، جو شخص تین رکعت وتر پڑھنا چاہے تو پڑھ لے اور جو شخص ایک رکعت وتر پڑھنا چاہے تو پڑھ لے)



Marfat.com

امام ابوداؤد نے تخریج کی ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سات، نو اور پانچ رکعت وتر پڑھا کرتے تھے''۔ انہوں نے عبداللہ بن قیس سے تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وتر کتنی پڑھتے تھے؟ آپؓ نے فرمایا: ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وتر کی نماز چار اور تین، چھ اور تین، آٹھ اور تین، دس اور تین رکعتیں پڑھتے تھے۔ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ وتر نہیں پڑھتے تھے''۔

حدیث ابن عمرؓ کے الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

المَغرِبُ وِترُ صلوٰةِ النَّهارِ

(نماز مغرب دن کی نماز کا وتر ہے)

علماء نے ان احادیث میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ جن فقہاء نے ایک رکعت وتر کی بات کہی ہے انہوں نے حدیث فـإذا خشيـت أن يُـدركـك الصُّبح فـأوتـر بـواحـدة (اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ صبح ہو جائے گی تو ایک رکعت وتر پڑھ لو) پر اور حدیث عائشہؓ (انّـه كـان يُـوتـرُ بـواحدة وہ ایک رکعت پڑھتے تھے) پر عمل کیا ہے۔ جن فقہاء نے یہ رائے قائم کی ہے کہ وتر تین رکعتیں ہیں مگر ان میں کوئی فصل نہیں ہے اور وتر کے حکم کو صرف تین تک محدود رکھا ہے اُن کے لیے اس باب کی کسی حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ ساری احادیث تخییر کا حکم لگاتی ہیں سوائے حدیث ابن عمرؓ کے ان الفاظ کے کہ نماز مغرب دن کی نماز کا وتر ہے' امام ابوحنیفہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب ایک چیز کی تشبیہ دوسری چیز سے دی گئی اور دونوں کا حکم ایک قرار دیا گیا تو مشبہ بہ اُس صفت کا زیادہ حقدار ٹھہرا۔ چونکہ مغرب کی تشبیہ دن کی نماز کے وتر سے دی گئی ہے اور مغرب تین رکعت کی ہوتی ہے اس لیے رات کی نماز کے وتر کا تین رکعت ہونا واجب ٹھہرا۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب بھی وتر کی نماز پڑھی جفت نماز کے بعد پڑھی۔ ان کی رائے ہے کہ وتر کی سنت یہی ہے اور اس کی قلیل ترین تعداد دو رکعت ہے۔ ان کے نزدیک وتر درحقیقت یا تو ایک ہی رکعت ہے مگر اس کے ساتھ شرط ہے کہ اس سے پہلے جفت نماز ہو، یا وہ سمجھتے ہیں کہ جس وتر کا حکم دیا گیا ہے وہ ایک جفت اور ایک وتر پر مشتمل ہے کیوں کہ جب وتر پر جفت کا اضافہ ہوگا تو سب وتر ہو جائے گا۔ اس کی تائید عبداللہ بن قیسؓ کی گزشتہ حدیث سے ہوتی ہے کیوں کہ اُس میں جفت اور وتر کے مرکب عدد کو ہی وتر کہا گیا ہے۔ وتر کو ایک ہی رکعت ماننے کی تائید اُن کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ کیسے ایک رکعت وتر پڑھی جائے گی جب کہ اس سے پہلے کوئی چیز نہیں ہے اور کس چیز کے لیے وتر پڑھی جائے؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

تُوتِرُ لَهُ مَا قَد صَلّٰی

(جو نمازیں اس نے پڑھی ہیں ان کے لیے (یہ ایک رکعت) وتر کا کام دے گی)

اس قول کا ظاہر یہی بتاتا ہے کہ ان کے نزدیک شرعی وتر طاق عدد ہے جو جفت اور وتر سے مرکب نہ ہو۔ یہی طاق عدد اپنے سے علاوہ کو وتر کرے گا۔ یہ تاویل افضل ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ ان احادیث کا ظاہر ایک سے نو تک کی رکعتوں میں اختیار و انتخاب کی صفت کا حامل ہے جیسا کہ فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے۔ بحث اس میں ہے کہ کیا وتر کی شرط یہ ہے کہ اس سے پہلے ایک جفت علیحدہ نماز پڑھی جائے یا یہ شرط نہیں ہے؟ زیادہ مناسب بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسے شرط تسلیم کیا



Marfat.com

جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وتر کی صفت یہی تھی۔ مگر اسے شرط نہ ماننے والی بات بھی معقول ہے کیوں کہ امام مسلم نے تخریج کی ہے''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب وتر کی نماز تک پہنچتے تو حضرت عائشہؓ کو بیدار کرتے اور وہ وتر پڑھتیں''اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ جفت نماز پڑھے بغیر وتر کی نماز پڑھتی تھیں۔ انہوں نے حضرت عائشہؓ کے طریق سے اس حدیث کی بھی تخریج کی ہے کہ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نو رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آٹھویں اور نویں رکعت میں بیٹھتے تھے اور صرف نویں رکعت میں سلام پھیرتے تھے پھر بیٹھے بیٹھے دو رکعت پڑھتے تھے۔ یہ گیارہ رکعتیں ہوتیں۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عمر دراز ہوئی اور گوشت نے پکڑ لیا تو ۹ رکعتیں وتر کی پڑھنے لگے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صرف چھٹی اور ساتویں رکعت میں بیٹھتے اور سلام صرف ساتویں رکعت میں پھیرتے۔ پھر بیٹھے بیٹھے دو رکعت پڑھتے اور کل ۹ رکعتیں ہوتیں''اس حدیث میں وتر کا ذکر جفت سے پہلے ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وتر کے لیے جفت نماز کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے اور یہ کہ وتر کا اطلاق تین پر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک دلیل وہ روایت ہے جسے امام ابوداؤد نے حضرت اُبی بن کعبؓ سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وتر میں سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعْلٰی، قُلْ یَآأَیُّهَا الکَافِرُوْنَ اور قُلْ هُوَاللّٰهُ أَحَدٌ پڑھا کرتے تھے''۔ حضرت عائشہؓ سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے اس میں تیسری رکعت میں قُلْ هُوَاللّٰهُ أَحَدٌ اور معوذتین کی قرأت کا ذکر ہے۔

نماز وتر کے وقت کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ نماز عشا کے بعد سے طلوع فجر تک ہے۔ کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ مختلف طرق سے ثابت ہے۔ ایک ثابت حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام مسلم نے ابونضرہ العوفی سے کی ہے وہ کہتے ہیں ہمیں ابو سعیدؓ نے خبر دی کہ ان لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے وتر کے بارے میں دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا:

الوِتْرُ قَبْلَ الصُّبْحِ

(وتر صبح سے پہلے تک ہے۔)

فجر کے بعد وتر پڑھنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اس کی ممانعت کی ہے اور دوسرے گروہ نے اسے جائز کہا ہے جب تک کہ آدمی صبح کی نماز نہ پڑھ لے۔ پہلا قول امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن اور امام سفیان ثوری کا ہے اور دوسرا قول امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کا ہے۔

اختلاف کا سبب عملِ صحابہ کا احادیث سے تعارض ہے۔ اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ صبح کے بعد وتر کی نماز جائز نہیں ہے جیسے ابونضرہ العوفی کی گزشتہ روایت ہے اور ابو حذیفہ الدویؒ کی حدیث اس سلسلہ میں نص ہے اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے اس کے الفاظ ہیں:

وَجَعَلَهَا لَکُم مَا بَیْنَ صَلوٰةِ العِشَاءِ إِلٰی أَنْ یَّطْلُعَ الفَجرُ

(اللہ نے وتر کا وقت نماز عشا کے بعد رکھا ہے تا آنکہ فجر طلوع ہو جائے۔)

علمائے اصول کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صرف إِلٰی کے بعد کا حکم اس کے ماقبل کے حکم کے خلاف ہے جب کہ وہ غایت ہو اور یہ گرچہ دلیل خطاب میں شمار ہوتا ہے مگر اس کا تعلق اس کی متفقہ انواع سے ہے جیسے آیات قرآنی وَأَتِمُّوا الصِّیَامَ إِلَی الَّیْلِ (اور رات تک روزہ مکمل کرو) اور إِلَی الْمَرَافِقِ (دونوں کہنیوں تک دھوؤ) کی

Marfat.com

مثالیں ہیں۔ علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو غایت کے بعد ہے اس کا حکم غایت کے حکم کے خلاف ہے۔

عمل صحابہ احادیث کے خلاف ہے کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، عبادہ بن صامت، حذیفہ، ابو درداء، اور عائشہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ یہ لوگ طلوع فجر کے بعد نماز صبح سے پہلے وتر پڑھتے تھے۔ صحابہ سے اس کے خلاف کوئی عمل منقول نہیں ہے۔ بعض فقہا نے اسے اجماع کے باب میں شمار کیا ہے مگر یہ بے معنی ہے کیوں کہ سکوت کو اجماع نہیں کہا جا سکتا اس لیے کہ اگر کسی مسئلہ میں کوئی قول منقول نہیں ہے تو اسے اجماع سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں تک اِس مسئلہ کا تعلق ہے تو اسے اجماع کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے اگر اس میں صحابہ سے کوئی اختلاف مروی نہیں ہے۔ اُن صحابہ کے اختلاف سے بڑھ کر اور کون سا اختلاف ہو سکتا ہے جو ان احادیث کے راوی ہیں؟ میری مراد اُن صحابہ سے راویانِ حدیث کا اختلاف ہے جو فجر کے بعد وتر کو جائز کہتے ہیں۔ میری سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ صحابہ کا یہ عمل احادیث کے خلاف نہیں ہے۔ انہوں نے فجر کے بعد وتر کی ادائیگی کو جو جائز کہا ہے وہ ادا کی رو سے نہیں بلکہ قضا کی رو سے ہے۔ اُن کا قول احادیث کے خلاف اس وقت ہوتا جب وہ فجر کے بعد وتر کی اجازت بطور ادا دیتے۔ اس پر غور کیجئے۔

اس مسئلہ میں اختلاف یہاں سے رونما ہوا کہ متعین عبادتوں میں قضا کسی نئے حکم کا محتاج ہے یا نہیں؟ یعنی ادا کے حکم کے علاوہ کسی مزید حکم کی ضرورت ہے یا نہیں؟ یہ تاویل ان کے زیادہ مطابقِ حال ہے کیوں کہ اس مسلک کے سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ جو بات اُن سے نقل ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ وہ نماز صبح سے پہلے اور طلوع فجر کے بعد وتر کی قضا کو زیادہ بابصیرت سمجھتے تھے گر چہ اس سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے ایک قول بھی منقول ہے کہ وتر کا وقت عشا کے بعد سے نماز صبح تک ہے، اس قول کی وجہ سے تمام مذکور صحابہ کے بارے میں یہ گمان کرنا واجب نہیں ہے کہ انہوں نے اس مسلک کو اختیار کیا یہ سوچ کر کہ فجر کے بعد وتر کی نماز پڑھنا زیادہ بابصیرت طریقہ ہے۔ اس لیے اس سلسلہ میں اُن سے منقول الفاظ کی صفت پر غور کیجئے۔

ابن المنذر نے وتر کے وقت کے سلسلہ میں لوگوں سے پانچ اقوال نقل کئے ہیں:

ان میں دو مشہور قول وہی ہیں جو اوپر مذکور ہیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ وہ وتر کی نماز پڑھے خواہ صبح کی نماز پڑھ چکا ہو۔ یہ طاؤس کا قول ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ وہ وتر پڑھ لے خواہ آفتاب طلوع ہو چکا ہو۔ یہ ابو ثور اور اوزاعی کا قول ہے۔

پانچواں قول ہے کہ وہ وتر آنے والی رات سے پہلے پڑھ لے یہ سعید بن جبیر کا قول ہے۔

اس اختلاف کا سبب وتر کے سلسلہ میں تاکید اور درجۂ فرض سے اس کی قربت کے تئیں علما کا اختلاف ہے۔ جن لوگوں نے اسے درجۂ فرض سے بہت قریب قرار دیا ہے انہوں نے وتر کے مخصوص وقت سے بعید ترین وقت میں اس کی قضا کو واجب کہا ہے اور جن لوگوں نے اسے درجۂ فرض سے اَبعد قرار دیا ہے انہوں نے اقرب وقت میں اس کی قضا کو واجب کہا ہے اور جن لوگوں نے اسے دوسری سنتوں کی طرح ایک سنت سمجھا ہے اُن کے نزدیک قضا ضعیف ہے کیوں کہ قضا واجبات میں ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر اُن کا اختلاف نماز عید کی قضا کے سلسلہ میں ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس سیاق میں مستحب اور واجب میں فرق نہ کیا جائے۔ یعنی جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ واجب کی قضا نئے حکم سے ہوتی ہے وہ یہی اصول مستحب میں بھی منطبق کریں اور جو پہلے حکم ہی کے ذریعہ قضا کو واجب کہتے ہیں وہ مستحب میں بھی یہی حکم لگائیں۔



Marfat.com

دعائے قنوت میں اختلاف کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا موقف ہے کہ وتر میں دعائے قنوت پڑھے۔ امام مالک نے وتر میں قنوت کی ممانعت کی ہے۔ امام شافعی نے ایک قول کے مطابق رمضان کے نصف آخر میں اس کی اجازت دی ہے۔ ایک گروہ نے رمضان کے نصف اول میں قنوت کو جائز کہا ہے۔ دوسرے گروہ نے پورے رمضان میں قنوت کا جواز فراہم کیا ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قنوت پڑھنے کی مطلق روایت ہے۔ دوسری روایت میں ایک ماہ تک آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قنوت پڑھنے کا تذکرہ ہے۔ تیسری روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آخر عمر میں قنوت پڑھنا بالکل ترک کر دیا تھا۔ اور اس کی ممانعت کر دی تھی۔ یہ مسئلہ زیر بحث آ چکا ہے۔

سواری پر وتر پڑھنے کا مسئلہ (چاہے سواری کا رخ کسی طرف ہو) جمہور فقہا کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ اس کا ثبوت فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں موجود ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سواری پر وتر پڑھتے تھے۔ فقہا اسے بطور دلیل استعمال کرتے ہیں کہ یہ فرض نہیں ہے کیوں کہ یہ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سواری پر نفل پڑھ لیتے تھے۔ کسی صحیح حدیث میں یہ مذکور نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سواری پر کبھی فرض نماز پڑھی ہو۔

احناف اس مقدمہ میں تو جمہور کے ساتھ متفق ہیں کہ کوئی فرض نماز سواری پر نہیں پڑھی جا سکتی۔ مگر وہ وتر کو فرض سمجھتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک واجب ٹھہرا کہ وتر سواری پر نہ پڑھی جائے۔ انہوں نے قیاس کی وجہ سے خبر کو رد کر دیا اور یہ ضعیف ہے۔

اکثر علما کی رائے ہے کہ آدمی اگر وتر پڑھ کر سو جائے اور پھر بیدار ہو کر نفل پڑھ لے تو دوبارہ وتر نہیں پڑھے گا۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے:

لَا وِتْرَانِ فِی لَیْلَۃٍ

(ایک رات میں دو وتر نہیں۔)

اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے کہ وہ ایک دوسری رکعت کا اضافہ کر کے پہلے وتر کو جفت بنا لے اور جفت نفل پڑھنے کے بعد دوبارہ وتر ادا کرے۔ اس مسئلہ کو فقہا نقضِ وتر کے نام سے جانتے ہیں۔ اس میں دو پہلوؤں سے کمزوری ہے:

۱۔ وتر کو جفت بنا کر نفل میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ ایک رکعت کی نفل شریعت میں نامانوس ہے۔

اس کے جائز اور ناجائز ہونے کا مسئلہ ہی اختلاف کا سبب ہے۔ جن فقہا نے وتر کا عقلی مفہوم مراد لیا ہے یعنی جُفت کی ضد ہونا، اُنہوں نے کہا کہ ایک رکعت کا اضافہ ہونے سے وہ جفت میں تبدیل ہو جائے گا۔ اور جنہوں نے وتر کے شرعی معنی کی رعایت کی ہے اُنہوں نے کہا کہ وتر جفت میں تبدیل نہیں ہو سکتا کیوں کہ جفت نفل ہے اور وتر سنت مؤکدہ یا واجبہ ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۲

# نماز فجر کی دو رکعتیں

علما کا اتفاق ہے کہ فجر کی دو رکعتیں سنت ہیں کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تمام نوافل سے زیادہ اس کی پابندی کی ہے اور سب سے زیادہ اس کی ترغیب دی ہے۔ اور جب نماز صبح کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آنکھ لگ گئی تو طلوع آفتاب کے بعد دو رکعت سنت کی قضا کی۔

علما نے اس سلسلہ میں متعدد مسائل میں اختلاف کیا ہے ایک مسئلہ ان دونوں رکعتوں میں مستحب قرأت کا ہے۔ امام مالک کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ ان دونوں رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھ لے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں کہ ان دونوں رکعتوں میں ایک مختصر سورہ کے ساتھ سورہ فاتحہ پڑھے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ ان دونوں رکعتوں میں قرأت کی کوئی اطلاع نہیں دی گئی ہے جسے مستحب قرار دیا جائے۔ یہ جائز ہے کہ آدمی ان میں رات کے وظائف پڑھ لے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ان رکعتوں میں قرأت کے بارے میں اختلاف ہے اور نماز میں قرأت کی تعیین میں علما کا اختلاف ہے۔ روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فجر کی دونوں رکعتوں میں تخفیف کرتے تھے''۔ جیسا کہ حضرت عائشہ کا بیان ہے۔ وہ کہتی ہیں: ''یہاں تک کہ میں سوچتی تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھی ہے یا نہیں پڑھی ہے؟''۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صرف سورہ فاتحہ پڑھتے تھے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے طریق سے مروی ہے جس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان رکعتوں میں قُلْ هُوَاللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ يَا اَيُّهَاالْكَافِرُوْنَ پڑھتے تھے''۔

جن لوگوں نے حدیث عائشہؓ پر عمل کیا انہوں نے صرف سورۂ فاتحہ کی قرأت اختیار کی۔ اور جنہوں نے دوسری حدیث پر عمل کیا انہوں نے سورہ فاتحہ اور کسی مختصر سورہ کی قرأت کا مسلک اپنایا۔ اور جن فقہا نے اس اصول کو منطبق کیا کہ نماز میں قرأت کی کوئی تعیین نہیں ہے کیوں کہ قرآن کہتا ہے:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ (المزمل: ۲۰)

(جتنا قرآن بآسانی پڑھا جا سکے پڑھ لیا کرو)

انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ جو چاہے ان رکعتوں میں پڑھے۔ سورہ کی کوئی تعیین نہیں ہے۔

ان اختلافی مسائل میں دوسرا مسئلہ مستحب قرأت کی صفت ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور اکثر فقہا سرّی قرأت کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ ایک گروہ جہری قرأت کو مستحب کہتا ہے۔ تیسرا گروہ سرّی و جہری قرأتوں میں اختیار دیتا ہے۔ اختلاف کا سبب احادیث کے مفہوم کا باہم متعارض ہونا ہے۔ مذکور حدیثِ عائشہؓ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ



Marfat.com

وسلم قرأت کرتے تھے ورنہ حضرت عائشہؓ کو یہ شک کیسے ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورہ فاتحہ پڑھی ہے یا نہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا ظاہر یہ کہتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان رکعتوں میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اور قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ پڑھتے تھے۔ اور یہ قرأت جہری ہوتی تھی۔ اگر جہری قرأت نہ ہوتی تو ابو ہریرہؓ کو یہ خبر نہ ہوتی کہ ان میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیا قرأت کی ہے۔ جن فقہا نے ان دونوں حدیثوں میں ترجیح کا مسلک اختیار کیا ہے انہوں نے یا تو جہری قرأت اختیار کی ہے اگر حدیث ابو ہریرہؓ پیش نظر رہی ہے یا سِرّی قرأت اختیار کی ہے اگر حدیث عائشہؓ پر عمل کیا ہے۔ اور جن لوگوں نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے انہوں نے تخییر کا مسلک اپنایا ہے۔

تیسرا اختلافی مسئلہ اُس شخص کے بارے میں ہے جس نے فجر کی دونوں رکعتیں نہ پڑھی ہوں اور نماز میں امام کے ساتھ شامل ہو گیا ہو یا ان دونوں رکعتوں کو پڑھنے کے لیے مسجد میں داخل ہوا ہو اور نماز کھڑی ہو تو امام مالک کہتے ہیں۔ اس کے مسجد میں داخل ہوتے وقت اگر نماز کھڑی ہے تو وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو جائے اور جب امام فرض پڑھا رہا ہو تو مسجد میں وہ ان دونوں رکعتوں کو ادا نہ کرے۔ اور اگر وہ مسجد میں داخل نہ ہوا ہو اور اسے امام کی ایک رکعت فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو مسجد سے باہر وہ دونوں رکعتیں ادا کرے اور اگر رکعت فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو جائے پھر آفتاب طلوع ہونے پر ان دونوں رکعتوں کو ادا کرے۔ امام ابوحنیفہ نے مسجد میں داخل ہونے اور نہ ہونے کی تفریق میں امام مالک کی موافقت کی ہے اور حد میں ان کی مخالفت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مسجد کے باہر ان رکعتوں کو ادا کرے اگر اسے گمان ہو کہ امام کے ساتھ ایک رکعت فجر اسے مل جائے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب فرض نماز کھڑی ہو جائے تو ان رکعتوں کو مسجد کے اندر ادا کیا جا سکتا ہے نہ مسجد کے باہر۔ ابن المنذر نے نقل کیا ہے کہ ایک گروہ امام کی امامت کے باوجود مسجد میں ان رکعتوں کو پڑھنے کی مطلق اجازت دیتا ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔

اختلاف کا سبب درج ذیل حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا صَلٰوةَ، إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

(جب نماز کھڑی ہو جائے تو فرض کے سوا کوئی نماز نہیں۔)

جن فقہا نے اس حدیث کو اس کے عموم پر محمول کیا اُن کے نزدیک مسجد کے اندر و باہر کہیں بھی فجر کی دونوں رکعتیں جائز نہ ہوں گی۔ اگر جماعت کھڑی ہو گئی ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث کے مفہوم کو مسجد تک محدود کیا ہے انہوں نے مسجد کے باہر ان سنتوں کی ادائیگی کی اجازت دی ہے بشرطیکہ فرض نماز فوت نہ ہو یا اس کا ایک حصہ فوت نہ ہو۔

جن فقہا نے عموم پر عمل کیا ہے انہوں نے نہی کی علت نفل میں مشغول ہو کر فرض سے غافل ہونا قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں نے اسے مسجد تک محدود مانا ہے اُن کے نزدیک علت یہ ہے کہ ایک ہی جگہ میں دو نمازیں ہو جائیں گی اور امام سے اختلاف لازم آئے گا جیسا کہ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰنؒ سے مروی ہے کہ ایک گروہ نے اقامت کی آواز سنی تو کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم باہر نکل کر آئے اور فرمایا: ''کیا ایک ساتھ دو نمازیں؟ کیا ایک ساتھ دو نمازیں؟'' راوی کہتے ہیں کہ یہ واقعہ نمازِ صبح میں پیش آیا۔ اور یہ دونوں رکعتیں نماز صبح سے پہلے کی تھیں۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا اُس مقدار کے سلسلہ میں اختلاف جو فرض نماز کے فوت ہونے میں ملحوظ رکھی گئی ہے، اُس

Marfat.com

مقدار کے سلسلہ میں اُن کے باہمی اختلاف کی قبیل سے ہے جس کی وجہ سے نماز باجماعت کی فضیلت فجر کی سنتوں میں مشغول شخص سے چلی جاتی ہے کیوں کہ فجر کی سنتوں سے نماز باجماعت اُن کے نزدیک کہیں افضل ہے۔ جس فقیہ نے یہ سوچا کہ ایک رکعت مل جانے سے جماعت کی فضیلت مل جائے گی کیوں کہ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے کہ مَنْ اَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الصَّلوٰۃِ فَقَدْ اَدْرَکَ الصَّلوٰۃَ (جس نے ایک رکعت پالی اس نے نماز پالی) اور اس حدیث کا مطلب ہے کہ اُس شخص جماعت اور نماز کی فضیلت حاصل کر لی اور اُس فقیہ اس حدیث کے عموم پر محمول کیا خواہ جان بوجھ کر رکعت چھوڑی ہو یا بے اختیار چھوٹ گئی ہو، اُس کا موقف ہے کہ وہ شخص سنتوں کو پڑھ لے اگر اسے ایک رکعت مل جانے کا گمان ہو۔ امام مالک اس حدیث کو اُس شخص پر محمول کرتے ہیں جس سے بغیر قصد و اختیار کے ایک رکعت چھوٹ گئی ہو۔ اسی لیے اُن کی رائے ہے کہ اگر ایک رکعت فوت ہو گئی تو اس کی فضیلت سے وہ محروم ہو گیا۔

جن فقہا نے مسجد میں نماز کھڑی ہونے کے باوجود دونوں رکعتوں کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اُن کے یہاں دو میں سے کوئی ایک سبب ہو سکتا ہے: یا تو یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح نہ ہو یا یہ حدیث انہیں معلوم نہ ہو سکی ہو۔

ابو بکر بن المنذر کہتے ہیں کہ حدیث إذا أقیمت الصَّلوٰۃُ فلا صَلوٰۃَ إلَّا المکتُوبَةُ ثابت حدیث ہے۔ اسی طرح ابو عمر بن عبدالبر نے اسے حدیث صحیح کہا ہے۔ اس کی اجازت کی روایت ابن مسعودؓ سے ہے۔

چوتھا اختلافی مسئلہ ان رکعتوں کے چھوٹ جانے کی صورت میں اُن کی قضا کا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ نماز صبح کے بعد ان کی قضا کر لے۔ یہ عطا اور ابن جریج کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ طلوع آفتاب کے بعد ان کی قضا کا قائل ہے۔ اس گروہ کے بعض لوگ قضا پڑھنے کے لیے بہت زیادہ وقت دینے پر تیار نہیں ہیں جب کہ بعض لوگ وسیع وقت کے حامی ہیں اور طلوع آفتاب سے وقت زوال تک اس کو جائز کہتے ہیں البتہ زوال کے بعد اس کی قضا کو جائز نہیں تسلیم کرتے۔ قضا کے قائل فقہا میں بعض اسے مستحب گردانتے ہیں اور بعض تخییر کے قائل ہیں۔ مگر قضا میں اصل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عمل ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آنکھ لگ گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے طلوع آفتاب کے بعد ان سنتوں کی قضا کی تھی۔



Marfat.com

# باب ۔۳

# نوافل

نوافل کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ ''دو رکعت پڑھی جائے یا چار چار رکعتیں پڑھی جائیں یا تین تین رکعتیں؟ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ دن و رات میں نفل نماز دو دو رکعت ہے۔ ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیر دے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ چاہے تو دو دو رکعت پڑھے، یا تین تین رکعت پڑھے، یا چھ چھ رکعت پڑھے یا آٹھ آٹھ رکعت پڑھے دونوں کے درمیان اور سلام سے فصل نہ کرے۔ ایک گروہ نے دن اور رات کے نوافل میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رات میں نفل دو دو رکعت ہے اور دن میں چار چار رکعت۔

اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صلوٰۃ اللیل کے بارے میں دریافت کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

صَلٰوۃُ اللَّیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی فَاِذَا خَشِیَ اَحَدُکُم الصُّبْحَ صَلّٰی رَکْعَۃً وَّاحِدَۃً تُوتِرُلَہٗ مَا قَدْ صَلّٰی

(رات کی نماز دو دو رکعت ہے۔ اگر تم میں سے کسی کو صبح ہونے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت پڑھ لے وہ اس کی نمازوں کے لیے نماز وتر ہو جائے گی۔)

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ظہر سے پہلے دو رکعتیں، ظہر کے بعد دو رکعتیں، مغرب کے بعد دو رکعتیں، جمعہ کے بعد دو رکعتیں اور عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے''۔

جن فقہا نے ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا انہوں نے کہا کہ شب و روز کی نفل نمازیں دو دو رکعت ہیں۔

یہ بھی حدیثِ عائشہؓ سے ثابت ہے، وہ صلوٰۃ الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صفت بیان کرتے ہوئے کہتی ہیں ''آپ چار رکعت پڑھتے تھے اِن کے حسن اور طوالت کے بارے میں مت پوچھو، پھر چار رکعت پڑھتے تھے، ان کے حسن اور طوالت کے بارے میں مت پوچھو پھر تین رکعت پڑھتے تھے۔ وہ کہتی ہیں: میں نے سوال کیا: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیا وتر سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سوتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا ''اے عائشہؓ، میری

آنکھیں سوتی ہیں مگر میرا دل جاگتا ہے''۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے طریق سے مروی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

مَن كَانَ يُصَلِّىْ بَعْدَ الجُمعَةِ فَلْيُصَلِّ أَرْبَعًا

(جو شخص جمعہ کے بعد نماز پڑھے وہ چار رکعت پڑھے۔)

اسود نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رات میں ۹ رکعتیں پڑھتے تھے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم درازیٔ عمر کو پہنچے تو سات رکعتیں پڑھنے لگے''۔ جن لوگوں نے ان احادیث کے ظاہر پر عمل کیا انہوں نے بغیر درمیان میں سلام پھیرے چار اور تین رکعت نوافل پڑھنے کو بھی جائز کہا۔ جمہور اس پر متفق ہیں کہ ایک رکعت نفل نہیں ہے۔ میرے خیال میں اگر اس میں کوئی اختلاف ہے تو شاذ ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۴

# مسجد میں داخل ہونے کی دو رکعتیں

جمہور کا مسلک ہے کہ مسجد میں داخل ہونے پر دو رکعتوں کی ادائیگی مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ اہلِ ظاہر اسے واجب مانتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث نبوی:

إِذَا جَآءَ اَحَدُکُم المَسْجِدَ فَلْيَرْکَعْ رَکْعَتَيْنِ

(جب تم میں سے کوئی مسجد آئے تو دو رکعت نماز پڑھ لے۔)

میں موجود حکم استحباب پر محمول ہوگا یا وجوب پر؟ اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے۔ جس نے اس حدیث کا وہ مطلب لیا جس پر جمہور کا اتفاق ہے یعنی یہ اصول کہ مطلق حکم کو وجوب پر محمول کیا جائے تا آنکہ استحباب کی دلیل موجود ہو، اور اس کے نزدیک کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو وجوب کے حکم کو استحباب کی طرف منتقل کر دے، اُس نے کہا: دونوں رکعتیں واجب ہیں اور جس فقیہ کے نزدیک اس حکم کو استحباب پر منطبق کرنے کی دلیل موجود ہے یا احکام و اوامر کے سلسلہ میں اس کا اصول یہ ہے کہ انہیں استحباب پر محمول کیا جائے تا آنکہ وجوب کی دلیل موجود ہو (ایک گروہ اسی کا قائل ہے)، اُس نے دونوں رکعتوں کو واجب نہیں تسلیم کیا ہے۔ جمہور نے حدیث کے حکم کو استحباب ہی پر محمول کیا ہے کیوں کہ اس حدیث اور اُن احادیث کے درمیان تعارض ہے جن کے ظاہر یا جن کے نص کا تقاضا ہے کہ پنج وقتہ نمازوں کے علاوہ کسی اور نماز کو فرض نہ مانا جائے۔ ان احادیث کا تذکرہ ہم کتاب کے آغاز میں کر چکے ہیں۔ جیسے حدیث اعرابی وغیرہ۔ کیوں کہ اگر یہاں حکم کو وجوب پر محمول کیا گیا تو فرض نمازوں کی تعداد پانچ سے زائد ہو جائے گی۔ واجب قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہاں وجوب کا حکم مسجد میں داخل ہونے سے متعلق ہے، فرض نمازوں کی طرح کوئی مطلق حکم نہیں ہے اور فقہا کہتے ہیں کہ جگہ کے ساتھ نماز کے وجوب کو مقید کرنا وقت کے ساتھ اس کے وجوب کو مقید کرنے کے مشابہ ہے۔ اہلِ ظاہر کہہ سکتے ہیں کہ مخصوص جگہ نماز کی صحت کی شرط نہیں ہے اور وقت فرض نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے۔

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ کوئی شخص اپنے گھر میں فجر کی سنتیں پڑھ کر مسجد آئے تو کیا دخول مسجد کی دو رکعتیں وہ ادا کرے گا یا نہیں؟ امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ دخول مسجد کی سنتیں ادا کرے گا۔ یہی روایت اشہب نے امام مالک سے کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ نہیں پڑھے گا۔ یہ روایت ابن القاسم نے امام مالک سے کی ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کے تعارض کا عام ہونا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں:

إذا جآءَ أحدُكم المَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْن

(جب تم میں سے کوئی مسجد آئے تو دو رکعت نماز پڑھ لے۔)

دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

لا صَلوٰةَ بَعْدَ الفَجْرِ إلّا رَكْعَتي الصُّبْحِ

(فجر کے بعد کوئی نماز نہیں ہے سوائے صبح کی دو رکعتوں کے۔)

یہاں دو عموم اور دو خصوص ہیں، ایک وقت اور دوسرا نماز میں۔ مسجد میں داخل ہوتے وقت نماز پڑھنے کا حکم وقت میں عام اور نماز میں خاص ہے اور صبح کی دو رکعتوں کو چھوڑ کر فجر نماز پڑھنے کی ممانعت والی حدیث وقت میں خاص اور نماز میں عام ہے۔ جس فقیہ نے نماز کے خاص کو اس کے عام سے مستثنیٰ کیا اس نے فجر کی دونوں رکعتوں کے بعد دخول مسجد کی سنت ادا کرنے کی اجازت دے دی اور جس نے وقت کے خاص کو اس کے عام سے مستثنیٰ کیا اس نے اس سنت کو واجب نہیں مانا۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اس طرح کا تعارض جب واقع ہو تو کسی بھی تخصیص کو بغیر دلیل کے اختیار کرنا واجب نہیں ہوتا۔ ممانعت کی حدیث سے ثابت حدیثِ امر کی مخالفت نہیں کی جا سکتی۔ واللہ اعلم۔ اگر حدیث ثابت ہے تو کسی دوسری جگہ سے دلیل کی تلاش واجب ہوگی۔

Marfat.com

# باب ۔ ۵

# قیام رمضان

علما کا اجماع ہے کہ دوسرے تمام مہینوں سے کہیں زیادہ ماہ رمضان میں قیام کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے:

مَنْ قَامَ رَمضَان إيْمَانًا وَّاِحتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّم مِنْ ذَنْبِهٖ

(جس نے ایمان کی حالت میں اور محض خدا کی رضا کے لیے رمضان میں قیام کیا اس کے تمام پچھلے گناہ معاف کر دیے گئے۔)

اور اس پر بھی اجماع ہے کہ جس تراویح پر حضرت عمر بن الخطابؓ نے لوگوں کو جمع کیا تھا وہ مرغوب و مستحب ہے گرچہ علما کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ تراویح افضل ہے یا آخر شب کی نماز؟ یعنی وہ نماز جس پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عامل تھے؟ جمہور کی رائے یہی ہے کہ افضل نماز آخر شب کی نماز ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ہے:

أَفْضَلُ الصَّلٰوةِ صَلَاتُكُم فِيْ بُيوتِكُم إِلَّا المَكْتُوبَة

(افضل نماز وہ ہے جو تم اپنے گھروں میں پڑھتے ہو سوائے فرض نماز کے۔)

اور حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ وَالَّتِيْ تَنَامُون عَنهَا أَفْضَلُ (وہ نماز جس سے سو کر غافل رہتے ہو افضل ہے)

قیام رمضان کی رکعتوں کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک (اپنے ایک قول کے مطابق)، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد، امام داؤد وتر کے علاوہ بیس رکعتوں کے قائل ہیں۔ ابن القاسم نے امام مالک کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ چھتیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر کو بہتر سمجھتے تھے۔

اختلاف کا سبب نقل کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے یزید بن رومان سے نقل کیا ہے کہ لوگ عمر بن الخطابؓ کے زمانہ میں تئیس رکعت قیام کرتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے داؤد بن قیس سے تخریج کی ہے کہ وہ کہتے ہیں: میں نے مدینہ میں عمر بن عبدالعزیز اور اَبان بن عثمان کے دور میں لوگوں کو چھتیس رکعت نماز پڑھتے اور تین رکعت وتر ادا کرتے ہوئے پایا۔ ابن القاسم نے امام مالک کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ وہ چھتیس رکعتوں کے قیام کو قدیم امر خیال کرتے تھے۔



Marfat.com

# باب ۔ ٦
# صلوٰۃ الکسوف

علما کا اتفاق ہے کہ کسوف (سورج گرہن) کی نماز سنت ہے اور یہ نماز با جماعت ہے۔ اختلاف اس کی صفت، اس کی قرأت کی صفت اور اوقات نماز کے سلسلہ میں ہے اور یہ کہ آیا خطبہ اس کی شرائط میں شامل ہے یا نہیں؟ کیا چاند گرہن کا حکم بھی وہی ہے جو سورج گرہن کا ہے؟ اس باب میں پانچ اصولی مسائل ہیں:

## پہلا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کی صفت

امام مالک، امام شافعی، جمہور اہل حجاز اور امام احمد کی رائے ہے کہ صلوٰۃ الکسوف دو رکعتیں ہیں۔ ہر رکعت میں دو رکوع ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور اہل کوفہ کی رائے ہے کہ صلوٰۃ الکسوف عیدین اور جمعہ کی دو رکعتیں ہیں۔

اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کا اختلاف اور بعض حدیثوں سے قیاس کا اختلاف ہے۔ حدیث عائشہؓ سے ثابت ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں آفتاب گرہن ہوا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قیام کیا اور طویل قیام کیا پھر رکوع کیا اور طویل رکوع کیا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کھڑے ہوئے اور دیر تک کھڑے رہے مگر وقفہ پہلے قیام سے کم تھا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رکوع کیا اور طویل رکوع کیا مگر وقفہ پہلے رکوع سے کم تھا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سر اٹھایا اور سجدہ کیا۔ پھر دوسری رکعت میں بھی یہی عمل آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیا۔ پھر سلام پھیر دیا اور سورج اُس وقت تک روشن ہو چکا تھا''۔ حدیث ابن عباسؓ سے بھی یہی صفت ثابت ہے یعنی ایک رکعت میں دو رکوع کی صفت۔ ابوعمر کہتے ہیں: یہ دونوں اس باب میں صحیح ترین حدیثیں ہیں۔ جن فقہا نے ان حدیثوں کو اختیار کیا اور انہیں نقل کی جہت سے دوسری حدیثوں پر ترجیح دی اُنہوں نے کہا کہ صلوٰۃ الکسوف میں ایک رکعت میں دو رکوع ہیں۔

یہ بات بھی ابوبکرہؓ، سمرہ بن جندبؓ، عبداللہ بن عمرؓ، اور نعمان بن بشیرؓ سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کسوف کی نماز عیدین کی طرح دو رکعت پڑھی ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ سب مشہور صحیح احادیث ہیں۔ ان میں احسن حدیث ابوقلابہ بواسطہ نعمان بن بشیرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں ''ہمیں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کسوف کی نماز پڑھائی جیسے



Marfat.com

تم نماز پڑھتے ہو۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دو دو رکعت کر کے رکوع اور سجدہ کرتے تھے اور اللہ سے دعا کرتے تھے حتٰی کہ آفتاب روشن ہوگیا'' جن فقہا نے احادیث کو کثرت تعداد کی وجہ سے اور قیاس یعنی تمام نمازوں سے ہم آہنگ ہونے کی بنا پر ترجیح دی انہوں نے کہا کہ کسوف کی نماز دو رکعتیں ہیں۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: امام مسلم نے حدیث سمرہؓ کی تخریج کی ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں: خلاصۂ کلام یہ کہ ہر فریق اپنے اسلاف کے طریقہ پر عمل پیرا ہے اسی لیے بعض اہلِ علم نے اسے تخییر پر محمول کیا ہے۔ اس قول کے حامل امام طبری ہیں۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ یہی بہتر ہے کیوں کہ ترجیح کے مقابلہ میں جمع وتطبیق افضل ہوتی ہے۔

ابوعمر کہتے ہیں: نماز کسوف میں دو رکعتوں میں دس رکوع، آٹھ رکوع، چھ رکوع اور چار رکوع کی روایات بھی ہیں مگر سب ضعیف طرق سے مروی ہیں۔ ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں: اور اسحاق بن راہویہ نے فرمایا: کہ اس سلسلہ میں جو کچھ بھی وارد ہے سب ایک دوسرے سے مانوس اور قریب ہیں اُن میں اختلاف نہیں ہے کیوں کہ اس میں قابل اعتبار سورج گرہن کا چھٹنا ہے۔ رکوع میں اضافہ اس لیے واقع ہوا کہ جن گرہنوں میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز پڑھائی ہے اُن کے چھٹنے میں اختلاف ہوا ہے۔

العلا بن زیاد سے مروی ہے کہ اُن کی رائے تھی کہ جب نمازی رکوع سے سر اٹھائے تو آفتاب کی طرف دیکھ لے اگر وہ روشن ہوگیا ہے تو سجدہ کرے اور اس پر دوسری رکعت کا اضافہ کرے۔ اگر پہلے رکوع میں آفتاب روشن نہیں ہوا تو دوسرا رکوع کرے۔ پھر آفتاب کو دیکھے اگر روشن ہوگیا ہے تو سجدہ کرے اور اس میں دوسری رکعت کا اضافہ کرے۔ اور اگر آفتاب روشن نہیں ہوا ہے تو تیسرا رکوع کرے اسی طرح پہلی رکعت میں رکوع کی تعداد بڑھاتا رہے تا آنکہ آفتاب روشن ہو جائے۔ اسحاق بن راہویہ کہا کرتے تھے یہ ہر رکعت میں چار رکوع سے زیادہ نہ ہو کیوں کہ اس سے زیادہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔

ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں: ہمارے بعض اصحاب کہا کرتے تھے کہ نماز کسوف میں اختیار ثابت ہے۔ اس میں نمازی کو اختیار ہے کہ چاہے تو ہر رکعت میں دو رکوع کرے، تین رکوع کرے اور چار رکوع کرے اور یہ ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے متعدد گرہنوں میں نماز پڑھائی ہے۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: جس حدیث کا تذکرہ انہوں نے کیا ہے اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ ابوعمر نے کیسے یہ کہہ دیا کہ یہ ضعیف طرق سے مروی ہے۔ دو رکعتوں میں دس رکوع کی روایت کی تخریج صرف امام ابوداؤد نے کی ہے۔

## دوسرا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کی قرأت

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اس میں قرأت سرّی ہوگی۔ امام ابویوسف، امام محمد بن الحسن، امام اسحٰق بن راہویہ کہتے ہیں کہ جہری قرأت ہوگی۔

سبب اختلاف اس سیاق میں وارد احادیث کے مفہوم اور صیغوں میں اختلاف ہے۔ حدیث ابن عباسؓ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سرّی قرأت کی تھی کیوں کہ اس کے الفاظ ہیں ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورہ بقرہ کی قرأت کے قریب قیام کیا''۔ یہی مفہوم بطورنص آپ سے مروی ہے۔ کہتے ہیں ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ

وسلم کے پہلو میں کھڑا ہوا مگر میں نے ایک حرف نہ سنا''۔ انہوں نے ابن اسحاق کے طریق سے بھی بواسطہ حضرت عائشہؓ روایت کی ہے۔ وہ کہتی ہیں ''میں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قرأت کا پتہ لگانے کی کوشش کی تو مجھے اندازہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورہ بقرہ پڑھی ہے''۔جن فقہا نے ان احادیث کو ترجیح دی انہوں نے سرّی قرأت کا حکم لگایا اور ان احادیث میں صراحت کی وجہ سے امام مالک اور امام شافعی نے سورہ بقرہ کی قرأت کو مستحب قرار دیا ہے دوسری رکعت میں آل عمران کو، تیسری رکعت میں بقرہ کی ڈیڑھ سو آیات کی مقدار کو، چوتھی رکعت میں بقرہ کی پچاس آیات کی مقدار کو، اور ہر ایک میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو مستحسن شمار کیا ہے۔ انہوں نے اپنے مسلک کو ترجیح اس حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وجہ سے بھی دی ہے کہ:

صَلٰوۃُ النَّھَارِ عَجْمَاءُ

(دن کی نماز گونگی ہوتی ہے۔)

ان کی مخالف احادیث بھی وارد ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز کسوف کی ایک رکعت میں سورہ النجم کی قرأت کی''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قرأت جہری تھی۔ امام احمد اور اسحاق اس مسلک کی حمایت میں حدیث سفیان بن الحسن بواسطہ الزہری بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہؓ سے بھی استدلال کیا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز کسوف میں جہری قرأت کی''۔ ابو عمر کہتے ہیں: سفیان بن الحسن قوی نہیں ہیں۔ اور کہتے ہیں: امام زہری سے ان کی متابعت عبدالرحمٰن بن سلیمان بن کثیر نے کی ہے اور یہ سب زہری کی حدیث میں نہیں ہیں۔ اس کے باوجود حضرت عائشہ سے مروی ابن اسحٰق کی مذکور حدیث اس کی مخالف ہے۔ ان فقہا نے اپنے مسلک کے لیے قیاسِ مشابہت سے بھی استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سنت ہے اور دن کی باجماعت نماز ہے اس لیے اس کی اصل عیدین اور استقا کی نمازیں ہوں گی۔ امام طبری نے ان سب سے الگ راہ اپنائی ہے اور وہ جمع وتطبیق کی راہ ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اگر ممکن ہو تو یہ ترجیح کے مقابلہ میں افضل طریقہ ہے۔ میرے علم کے مطابق اصول کے ماہرین کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

## تیسرا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کا وقت

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ نماز تمام اوقات میں پڑھی جاسکتی ہے خواہ عام نمازوں کے لیے اس میں ممانعت ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ممنوع اوقات میں صلوٰۃ الکسوف نہیں پڑھی جائے گی۔ امام مالک کے سلسلہ میں ابن وہب نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ہے: صلوٰۃ الکسوف اسی وقت میں پڑھی جائے جس میں نفل پڑھنا جائز ہے۔ ابن القاسم نے روایت کی ہے کہ امام موصوف نے فرمایا: سنت یہ ہے کہ چاشت سے لے کر زوال تک یہ نماز پڑھی جائے۔

اختلاف کا سبب اس نماز کی جنس میں اختلاف ہے جو ممنوع اوقات میں نہیں پڑھی جاتی۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ یہ اوقات نماز کی تمام اجناس کے ساتھ مخصوص ہیں انہوں نے صلوٰۃ الکسوف اور دوسری تمام نمازوں کی اجازت نہیں دی۔ اور جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ وہ احادیث نوافل کے ساتھ خاص ہیں اور ان کے نزدیک کسوف کی نماز سنت ہے، انہوں نے ان اوقات میں صلوٰۃ الکسوف کی ادائیگی کی اجازت دے دی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے جو روایت نقل کی ہے اس کی کوئی دلیل میری سمجھ میں نہیں آ ہی سوائے اس کے کہ اسے نماز عید کے مشابہ قرار دیا جائے۔

## چوتھا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کے بعد خطبہ

علما نے اختلاف کیا ہے کہ نماز کے بعد خطبہ کی شرط ہے یا نہیں؟ امام شافعی کی رائے ہے کہ خطبہ شرط ہے۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ الکسوف میں کوئی خطبہ نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب اُس علت کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صلوٰۃ الکسوف سے سلام پھیرنے کے بعد حدیث عائشہؓ کے مطابق خطبہ دیا تھا۔ وہ روایت کرتی ہیں کہ "جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام پھیرا تو آفتاب روشن ہو چکا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ کی حمد و ثنا کی اور فرمایا:

إنَّ الشَّمْسَ وَالقَمَر آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللّٰه لَا يُخسَفَانِ لِمَوْتِ احَدٍ وَلِحَيَاتِهِ

(سورج اور چاند دونوں اللہ کی نشانیاں ہیں۔ انہیں کسی کی موت وحیات کی وجہ سے گہن نہیں لگتا۔)

امام شافعی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خطبہ اس لیے دیا کہ نماز عیدین اور استقا کی طرح اس کی بھی سنت ہے۔ کسی فقیہہ نے یہ بات کہی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خطبہ اس لیے دیا تھا کہ اس وقت بعض لوگوں کا خیال تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صاحبزادے ابراہیم کی وفات سے سورج کو گرہن لگا ہے۔

## پانچواں مسئلہ: چاند گرہن کا حکم

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ سورج گرہن کی طرح اس میں بھی باجماعت نماز اُسی طرح پڑھی جائے یہی امام احمد، امام داؤد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں باجماعت نماز نہیں ہے۔ لوگ منفرد نماز دوسری نفل نمازوں کی طرح دو رکعت پڑھ لیں۔

اختلاف کا سبب درج ذیل حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إنَّ الشَّمْسَ وَالقَمَر آيَتَانِ مِن آيَاتِ اللّٰه لَا يُخسَفَانِ لِمَوْتِ احَدٍ وَلَا لحَيَاتِهِ فَإذَا رَأَيْتُمُوهَا
فَادعُو االلّٰهَ وَ صَلّوُا حَتّٰى يَكْشِفَ مَا بِكُم وَتَصدَّقُوا

(سورج اور چاند اللہ کی دونشانیاں ہیں جنہیں کسی کی موت وحیات کی وجہ سے گہن نہیں لگتا۔ جب تم انہیں حالت گہن میں دیکھو تو اللہ سے دعا کرو اور نماز پڑھو تا آنکہ یہ گہن چھٹ جائے اور صدقہ کرو۔)

اس حدیث کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ جن فقہا نے اس نماز سے ایک ہی معنی مراد لیا ہے یعنی وہ صفت جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورج گرہن کے وقت نماز ادا کی تھی اُنہوں نے چاند گرہن میں بھی نماز باجماعت کو سنت قرار دیا۔ اور جن فقہا نے اس سے مختلف معنی مراد لیا ہے کیوں کہ چاند گرہن لگنے کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نماز منقول نہیں ہے، اُنہوں نے کہا کہ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ قلیل ترین چیز مراد لی جائے جس پر شریعت میں لفظ صلوٰۃ کا اطلاق ہو سکے۔ اور وہ منفرد نفل ہے۔ گویا یہ فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ شریعت میں لفظ صلوٰۃ کو اُس قلیل ترین چیز پر محمول کیا جاتا ہے جس پر اس لفظ کا اطلاق ہو سکے سوائے اس کے کہ اس کے خلاف دلیل موجود ہو۔ جب سورج گرہن میں



Marfat.com

فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے خلاف دلیل فراہم کردی تو چاند گرہن کی نماز کا حکم اپنے اصل پر باقی رہا۔ امام شافعی سورج گرہن میں فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اُس مجمل کی توضیح قرار دیتے ہیں جو نماز کے حکم میں موجود ہے اس لیے اس پر عمل واجب ہے۔

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ وعثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے چاند گرہن میں باجماعت دو رکعتیں پڑھی تھیں اور ہر رکعت میں دو رکوع کیے تھے جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے۔

ایک گروہ نے زلزلہ، آندھی اور طوفان وغیرہ میں آیات الٰہی کے موقع پر نماز پڑھنا مستحب قرار دیا ہے اور انہوں نے اس سلسلہ میں سورج اور چاند گرہنوں کے سیاق میں نبوی فرمودات کی علت پر قیاس کیا ہے۔ یعنی یہ علت کہ یہ اللہ کی نشانی ہے۔ یہ اُن کے نزدیک قیاس کی سب سے قوی جنس ہے کیوں کہ اُس علت کا قیاس ہے جس پر نص موجود ہے مگر امام مالک، امام شافعی اور اہل علم کی ایک جماعت اس کی قائل نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: زلزلہ کے وقت نماز پڑھ لی جائے تو اچھا ہے ورنہ کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے زلزلہ میں سورج گرہن کی طرح نماز پڑھی تھی۔

# باب ۔ ۷

# نماز استسقاء

علما کا اجماع ہے کہ بارش کے نزول کے لیے شہر سے نکلنا، پانی کے لیے دعا کرنا اور اللہ کی بارگاہ میں خشیت وانابت اور تضرّع کا اظہار ایک ایسی سنت ہے جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قائم کردہ ہے مگر طلب بارش کے لیے نماز پڑھنے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ نماز استقا کی سنت ہے مگر امام ابوحنیفہ استقا کی سنت میں نماز کو شامل نہیں کرتے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی کے لیے دعا کی اور نماز پڑھی۔ بعض احادیث میں نماز کا ذکر نہیں ہے۔ نماز استقا کی حمایت میں مشہور ترین حدیث وہ ہے جس کی روایت عباد بن تمیم نے اپنے چچا سے کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پانی کی دعا کے لیے لوگوں کے ساتھ نکلے۔ انہیں دو رکعت نماز پڑھائی اس میں قرأت بالجبر کیا۔ اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے مقابل تک اٹھائے، اپنی چادر پلٹ دی، قبلہ کی جانب رخ کیا اور پانی کے لیے دعا کی''۔ اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔

جن احادیث میں بارش کی طلب اور دعا کا ذکر ہے مگر نماز کا ذکر نہیں ہے، اُن میں ایک حدیثِ انس بن مالکؓ ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آیا۔ اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، مویشی تباہ ہوگئے اور راستے کٹ گئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ سے دعا کیجیے۔ چنانچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دعا کی۔ اور ہم نے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک دیکھا''۔ دوسری حدیث عبداللہ بن زید المازنی کی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نکلے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی کے لیے دعا کی اور جب قبلہ رو ہوئے تو چادر پلٹ دی''۔ اس میں نماز پڑھنے کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے والے اسے حضرت عمر بن الخطاب سے مروی سمجھتے ہیں یعنی حضرت عمرؓ پانی کی طلب میں نکلے دعا کی اور نماز نہیں پڑھی۔ جمہور کے حق میں دلیل یہ ہے کہ اس میں راوی نے کسی چیز کا ذکر نہیں کیا ہے اس لیے یہ ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں ہے جو نماز کا ذکر کرتے ہیں۔ احادیث کے اختلاف سے جو بات میری سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ نماز استقا کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے کیوں کہ یہ بھی ثابت ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منبر پر پانی کے لیے دعا کی''۔ مگر یہ درست نہیں ہے کہ نماز استقا کی سنت نہیں ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ



Marfat.com

کا دعویٰ ہے۔

نماز کو استقا کی سنت قرار دینے والے تمام فقہا کا اجماع ہے کہ خطبہ بھی اس کی سنت میں شامل ہے کیوں کہ اس سلسلہ میں حدیث موجود ہے۔ ابن المنذر کہتے ہیں: ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استقا کی نماز پڑھی اور خطبہ دیا۔ علما کا اختلاف اس میں ہے کہ خطبہ نماز سے پہلے ہے یا نماز کے بعد ہے؟ کیوں کہ احادیث میں بھی اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ عیدین کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی خطبہ نماز کے بعد ہوگا۔ یہ امام شافعی اور امام مالک کا مسلک ہے۔ لیث بن سعد کہتے ہیں کہ خطبہ نماز سے پہلے ہوگا۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی کی دعا کی اور نماز سے پہلے خطبہ دیا۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے بھی اسی کے مثل منقول ہے اور ہم اسی کے قائل ہیں۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: امام ابوداؤد نے اس کی تخریج مختلف طرق سے کی ہے اور جن لوگوں نے خطبہ کا ذکر کیا ہے میرے علم کے مطابق انہوں نے نماز سے پہلے ذکر کیا ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ نماز استقا میں قرأت جہری ہوگی۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا عیدین کی طرح اس میں تکبیر کہی جائے گی یا نہیں؟ امام مالک کا مسلک ہے کہ اس میں دوسری نمازوں کی طرح تکبیر کہی جائے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ عیدین کی طرح اس میں تکبیر کہی جائے گی۔ سبب اختلاف نماز عیدین پر اسے قیاس کرنا ہے۔ امام شافعی نے اپنے مسلک کی تائید میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت نقل کی ہے ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں دو رکعتیں اسی طرح پڑھائیں جس طرح عیدین میں پڑھاتے تھے''۔

علما کا اتفاق ہے کہ نماز استقا کی ایک سنت یہ ہے کہ امام قبلہ رو کھڑا ہو، دعا کرے، اپنی چادر کو پلٹ دے اور دونوں ہاتھ اٹھائے ہوئے ہو جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔ البتہ اس کی کیفیت میں علما مختلف الرائے ہیں اور یہ کہ کب یہ فعل انجام دیا جائے۔

کیفیت کے سلسلہ میں جمہور کا اتفاق ہے کہ چادر کے دائیں ہاتھ کا حصہ بائیں ہاتھ پر ڈال لے اور بائیں ہاتھ کا حصہ دائیں ہاتھ پر ڈال لے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ چادر کا اوپری حصہ نیچے کرے اور نیچے کا حصہ اوپر کرے اور بائیں ہاتھ کا دائیں ہاتھ پر ڈال لے اور دائیں ہاتھ کا بائیں ہاتھ پر ڈال لے۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پانی کی طلب میں عیدگاہ کی طرف نکلے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبلہ کی طرف رخ کیا، اپنی چادر پلٹ دی اور دو رکعت نماز پڑھی''۔ بعض روایات میں ہے کہ میں نے پوچھا: کیا دائیں ہاتھ کے حصہ کو بائیں ہاتھ پر اور بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ پر رکھا تھا یا اوپر کے حصہ کو نیچے کی طرف کر دیا تھا؟ انہوں نے جواب دیا: بلکہ بائیں حصہ کو دائیں ہاتھ پر اور دائیں حصہ کو بائیں ہاتھ پر کیا تھا۔

حضرت عبداللہؓ کی حدیث میں یہ بھی صراحت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی کی دعا کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک سیاہ چادر بدن پر ڈالے ہوئے تھے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا نیچے کا حصہ اوپر کر دیا۔ جب وہ کپڑا بھاری ہوا تو آپ نے اپنے کندھے پر اس کو پلٹ دیا''۔



Marfat.com

چادر پلٹنے کا عمل کب انجام دیا جائے؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ خطبہ سے فارغ ہو کر امام چادر پلٹے امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ اپنی چادر پلٹ لے جب کہ خطبہ کا ابتدائی حصہ گزر چکا ہو۔ امام مالک سے بھی یہی مروی ہے۔ یہ سارے فقہا کہتے ہیں کہ جب امام حالت قیام میں اپنی چادر پلٹے تو مقتدی بیٹھے بیٹھے اپنی چادر پلٹ لیں۔ کیوں کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حکم ہے "امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے"۔ البتہ محمد بن الحسن، لیث بن سعد اور بعض اصحاب مالک کی رائے مختلف ہے ان حضرات کے نزدیک مقتدی اپنی چادر نہیں پلٹیں گے کیوں کہ یہ منقول نہیں ہے۔

علما کی ایک جماعت کہتی ہے کہ نماز استسقا کے لیے نکلنے کا وقت وہی ہے جو نماز عیدین کے نکلنے کا وقت ہے سوائے ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم کے وہ کہتے ہیں کہ استسقا کے لیے نکلنے کا وقت زوال آفتاب ہے۔ امام ابو داؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم استسقا کے لیے اس وقت نکلے جب کہ آفتاب کی شعاعیں نمودار ہو چکی تھی"۔



Marfat.com

# باب ۔ ۸

# نمازعیدین

علما کا اجماع ہے کہ عیدین کی نماز کے لیے غسل کرنا بہتر ہے اور یہ کہ یہ نمازیں بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جاتی ہیں۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے سوائے اس بدعت کے جو حضرت معاویہؓ نے صحیح تر قول کے مطابق ایجاد کی۔ ابو عمر کا قول یہی ہے۔

اسی طرح علما کا اجماع ہے کہ سنت یہ ہے کہ خطبہ سے پہلے نماز پڑھی جائے اور یہ بھی نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے۔ سوائے اس روایت کے جو حضرت عثمان بن عفانؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تاکہ لوگ خطبہ سے پہلے منتشر نہ ہوسکیں۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ عیدین میں قرأت کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ اکثر فقہا پہلی رکعت میں سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلٰى اور دوسری رکعت میں سورہ الغاشیة کو مستحب سمجھتے ہیں کیوں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہے۔ امام شافعی ان میں قٓ وَالْقُرآنِ الْمَجِيْدِ اور اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ کی قرأت کو مستحب قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہیں۔

علما نے مختلف مسائل میں اختلاف کیا ہے جن میں سب سے مشہور ہیں اور کسی صحابی سے یا کسی سماعی دلیل کی طرف منسوب ہیں۔

امام مالک کہتے ہیں کہ عیدین کی پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے تکبیر تحریمہ کے ساتھ سات تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں سجدہ سے قیام کرتے ہوئے تکبیر کے ساتھ چھ تکبیریں ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ پہلی رکعت میں آٹھ تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں سجدہ سے قیام کرتے ہوئے تکبیر کے ساتھ چھ تکبیریں ہیں۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے بعد تین تکبیریں ہیں ان میں نمازی اپنا ہاتھ اٹھائے گا۔ پھر سورہ فاتحہ اور کسی سورہ کی قرأت کرے گا پھر تکبیر کہتے ہوئے رکوع میں چلا جائے گا اور ہاتھ نہیں اٹھائے گا۔ پھر جب دوسری رکعت کے لیے قیام کرے گا تو تکبیر کہے گا اور ہاتھ نہیں اٹھائے گا اور سورہ فاتحہ اور کسی دوسری سورہ کی قرأت کرے گا پھر تین تکبیریں کہے گا اُن میں ہاتھ اٹھائے گا۔ پھر رکوع کے لیے تکبیر کہے گا اور



Marfat.com

ہاتھ نہیں اٹھائے گا۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہر رکعت میں ۹ تکبیریں ہیں یہ ابن عباسؓ، مغیرہ بن شعبہؓ، انس بن مالکؓ اور سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے۔ امام نخعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں صحابہ سے منقول آثار کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے ابو ہریرہؓ کے ساتھ عید الضحیٰ اور عید الفطر کی نمازیں پڑھیں۔ انہوں نے پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے سات تکبیریں کہیں اور دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے پانچ تکبیریں کہیں''۔ امام مالک کے نزدیک اہلِ مدینہ کا عمل بھی اسی پر تھا۔ بعینہٖ اسی اثر کو امام شافعی نے بھی اختیار کیا مگر سات تکبیروں کی تاویل یہ کی کہ دوسری رکعت کی پانچ تکبیروں کی طرح اس میں تکبیر تحریمہ شامل نہ تھی ہوسکتا ہے کہ امام مالک کو سات تکبیروں کی تاویل یہ کہ کہ دوسری رکعت کی پانچ تکبیروں کی طرح اس میں تکبیر تحریمہ شامل نہ تھی ہوسکتا ہے کہ امام مالک کو سات تکبیروں میں تکبیر تحریمہ کو شامل کرنے اور دوسری رکعت میں تکبیر قیام کو پانچ سے زیادہ شمار کرنے پر آمادہ اس بات نے کیا ہو کہ اہلِ مدینہ کا عمل یہی رہا ہو گویا انہوں نے اثر اور عمل کو جمع کرنے کی کوشش کی ہو۔ امام ابوداؤد نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کا مفہوم حضرت عائشہؓ سے بواسطہ عمرو بن العاص مرفوعاً تخریج کی ہے۔ روایت ہے کہ ابوموسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمانؓ سے سوال کیا گیا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم عید الضحیٰ اور عید الفطر میں کس طرح تکبیر کہتے تھے۔ حضرت ابوموسیٰؓ نے جواب دیا ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم جنازوں سے چار زائد تکبیر کہتے تھے، حذیفہؓ نے کہا: سچ ہے۔ ابوموسیٰؓ نے کہا: میں بصرہ میں جب گورنر تھا تو اسی طرح تکبیر کہتا تھا۔ ایک گروہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور تمام اہلِ کوفہ اس مسئلہ میں حضرت ابنِ مسعودؓ پر اعتماد کرتے ہیں۔ ان سے ثابت ہے کہ وہ لوگوں کو عیدین کی نمازوں کی تعلیم مذکورہ صفت کے مطابق دیتے تھے۔ تمام فقہا نے اس سلسلہ میں صحابہ کرام کے اقوال ہی کو مشعلِ راہ بنایا ہے۔ کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے اس سلسلہ میں کچھ ثابت نہیں ہے۔ یہ متعین ہے کہ صحابہ کا عمل توقیفی ہے کیوں کہ اس میں قیاس کا کوئی گزر نہیں ہے۔

ہر تکبیر میں رفع یدین کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔ بعض فقہا ہر رکعت میں رفع یدین کے قائل ہیں یہ امام شافعی کا مسلک ہے، بعض فقہا صرف آغاز میں رفع یدین کے قائل ہیں۔ جب کہ ایک گروہ تخییر کا حامی ہے۔

نمازِ عید کی سنت کس پر واجب ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ مسافر و مقیم سب پر واجب ہے۔ یہ امام شافعی اور امام حسن بصری کا مسلک ہے۔ امام شافعی نے اسی طرح یہ بھی کہا ہے کہ دیہات کے لوگ بھی اسے پڑھیں گے اور جو جمع نہیں کرتے وہ لوگ پڑھیں گے یہاں تک کہ عورت اپنے گھر میں یہ نمازیں ادا کرے گی۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے مسلک ہے کہ جمعہ اور عیدین کی نمازیں صرف اُن لوگوں پر واجب ہیں جو شہروں میں بستے ہیں۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ جمعہ اور تشریق اسی شہر میں ہوگی جو جامع ہو امام زہری سے مروی ہے کہ مسافر پر نہ نمازِ عید الفطر واجب ہے نہ نمازِ اضحیٰ۔

اختلاف کا سبب جمعہ پر اسے قیاس کرنے میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے اسے جمعہ پر قیاس کیا ہے اُن کا مسلک ان نمازوں میں وہی ہے جو جمعہ میں ہے۔ اور جن فقہا نے نماز جمعہ پر اِن نمازوں کو قیاس نہیں کیا ہے انہوں نے کہا کہ اصل یہ ہے کہ ہر مکلف شخص اس کا مخاطب ہے تا آنکہ خطاب سے اس کا استثنا ثابت ہو۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: عیدین اور جمعہ کے لیے



Marfat.com

سنت نے عورتوں کا الگ حکم بتایا ہے اور یہ ثابت ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خواتین کو عیدین کے لیے نکلنے کا حکم دیا ہے مگر جمعہ میں یہ حکم نہیں دیا ہے''۔

علما نے نماز کی جگہ میں بھی اختلاف کیا ہے جس طرح نماز جمعہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ یہ اختلاف تین میل سے لے کر مکمل ایک دن کی مسافت تک ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ عیدین کی نمازوں کا وقت طلوع آفتاب سے لے کر زوال تک ہے۔ اُس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جسے زوال کے بعد معلوم ہو کہ آج عید ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اُس پر واجب نہیں ہے کہ وہ اُس دن عید کی نماز پڑھے نہ اگلے دن اس پر واجب ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوثور کا مسلک یہ ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ ایسے لوگ نماز کے لیے عید کے دوسرے دن کی صبح نکلیں گے۔ یہ امام اوزاعی، امام احمد اور امام ابوثور کا مسلک ہے۔ ابو بکر بن المنذر کہتے ہیں: یہی ہمارا بھی مسلک ہے اُس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم نے کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں کو روزہ توڑنے کا حکم دیا اور اُن سے کہا کہ جب صبح ہو جائے تو وہ عید گاہ پہنچیں''۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے مگر یہ ایک مجہول صحابی کی روایت ہے مگر اصل یہ ہے کہ صحابہ کرام کو عدالت پر محمول کیا جائے۔

علما کا اختلاف ہے کہ اگر عید اور جمعہ جمع ہو جائیں تو کیا عید کی نماز جمعہ سے بے نیاز کر دے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ عید جمعہ سے بے نیاز کر دے گی اور اس دن صرف عصر کی نماز پڑھنا ہے۔ یہ عطا کا قول ہے۔ حضرت ابن زبیرؓ اور حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ رخصت ان دیہاتوں کے لیے ہے جو عید اور جمعہ کے لیے خاص طور سے شہر آتے ہیں جیسا کہ حضرت عثمانؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ''آپ نے عید و جمعہ کے دن خطبہ دیا اور فرمایا: کہ دیہات سے آنے والے لوگ اگر چاہیں تو جمعہ کا انتظار کریں اور اگر چاہیں تو واپس چلے جائیں''۔ امام مالک نے اس کی روایت الموطاً میں کی ہے۔ اسی طرح کی روایت عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں بھی ہے۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جب عید اور جمعہ دونوں جمع ہو جائیں تو مکلّف شخص دونوں کا مخاطب ہے۔ عید کا مخاطب اس لیے ہے کہ یہ سنت ہے اور جمعہ کا مخاطب اس لیے ہے کہ وہ فرض ہے۔ ان میں سے کوئی نماز دوسری کی قائم مقامی نہیں کر سکتی۔ یہی اصل ہے سوائے اس کے شریعت سے اس کے خلاف ثابت ہو اور اس پر عمل کرنا واجب ہو۔

جن فقہا نے حضرت عثمانؓ کے قول پر عمل کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا یہ قول ان کے قیاس پر مبنی نہ تھا بلکہ یہ توقیفی امر تھا۔ اور یہ اصول کے دائرہ سے پوری طرح خارج نہیں ہے البتہ ظہر اور اس کے بدل کو جمعہ نماز عید کی وجہ سے ساقط قرار دے دینا اصول کے دائرہ سے پوری طرح خارج ہے۔ سوائے اس کے کہ شریعت سے کوئی ایسی بات ثابت ہو جس پر عمل کرنا واجب ہو۔

اگر کسی شخص کی نماز عید امام کے ساتھ فوت ہو جائے اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ چار رکعت پڑھ لے یہ امام احمد اور امام ثوری کا قول ہے۔ اور یہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ صرف دو رکعت پڑھے مگر قرأت جہری نہ کرے اور نہ عید کی تکبیریں کہے۔

تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر امام نے عید گاہ میں نماز پڑھائی ہے تو دو رکعت پڑھے اور اگر کہیں اور نماز پڑھائی ہے تو چار

رکعت نماز ادا کرے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ اصلاً اس پر کوئی قضا نہیں۔

ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ وہ امام کی نماز کی طرح دو رکعتوں کی قضا کرے اور امام ہی کی طرح تکبیریں کہے اور اسی طرح جہری قرأت کرے۔ یہ امام شافعی اور امام ابو ثور کا مسلک ہے۔ ابن المنذر نے امام مالک سے ایک قول امام شافعی کی حمایت میں نقل کیا ہے۔

جن فقہا نے چار رکعتوں کی ادائیگی کا مؤقف اپنایا ہے انہوں نے نمازِ عید کو نماز جمعہ کے مشابہ قرار دیا ہے اور یہ ضعیف تشبیہ ہے۔

جن فقہا نے امام کی نماز کی طرح دو رکعتوں کی قضا کی رائے قائم کی تو اس کی وجہ یہ اصول ہے کہ قضا کو ادا کی صفت کا حامل ہونا چاہیے۔ اور جن فقہا نے قضا کی ممانعت کی ہے ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی نماز ہے جس میں جمعہ کی طرح جماعت اور امام کی موجودگی شرط ہے۔ نہ رکعت کی قضا واجب ہے نہ چار رکعت کی کیوں کہ یہ کسی کا بدل نہیں ہے۔ یہی دونوں اقوال بحث ونظر کا موضوع رہے ہیں یعنی امام شافعی اور مالک کے اقوال ضعیف اور بے بنیاد ہیں۔ نماز جمعہ تو نماز ظہر کا بدل ہے مگر نماز عید کسی کا بدل نہیں ہے۔ پھر قضا کے معاملہ میں انہیں ایک دوسرے پر قیاس کرنا کیسے درست ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کی جمعہ فوت ہو جائے اس کی نماز ظہر قضا نہیں بلکہ ادا ہے۔ کیوں کہ جب بدل فوت ہو گیا تو اصل نماز واجب ہو گئی۔ وَاللّٰہُ الموفقُ للصّواب۔ نماز عید سے پہلے اور بعد میں نفل پڑھنے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ وہ نفل نہیں ادا کرے گا نہ پہلے نہ بعد میں۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ ' حضرت ابن مسعودؓ حضرت حذیفہؓ اور حضرت جابرؓ سے یہی مروی ہے اور یہی امام احمد کا مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ عید سے پہلے اور اس کی بعد نفل پڑھ سکتا ہے۔ یہ حضرت انسؓ اور عمروؓ کا مسلک ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔

اس میں ایک تیسرا قول ہے بھی ہے کہ نماز عید کے بعد نفل نماز پڑھ سکتا ہے لیکن اس سے پہلے نہیں پڑھ سکتا۔ یہ امام ثوری' امام اوزاعی اور امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ یہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی مروی ہے۔ ایک گروہ نے عید گاہ اور مسجد کا فرق کیا ہے یہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ ثابت ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ عید الفطر یا عید الاضحیٰ میں نکلے اور دو رکعت نماز پڑھی نہ اس سے پہلے کوئی نماز پڑھی نہ اس کے بعد پڑھی'' ایک حدیث کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:۔

إِذَا جَآءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ.

''جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو وہ دو رکعت نماز ادا کرے۔''

نفل نمازوں کے مشروع ہونے میں مسئلہ بھی اختلافی ہے کہ نماز عید سے پہلے یا بعد میں نفل کی ادائیگی کے مستحب ہونے کا حکم فرض نمازوں کا حکم رکھتا ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے نماز عید سے پہلے اور بعد میں ترکِ صلوٰۃ کو سنتوں سے پہلے اور بعد میں ترکِ صلوٰۃ کے حکم میں رکھا اور ان کے نزدیک لفظ مسجد کا اطلاق عید گاہ پر نہیں ہوتا انہوں نے نماز عید سے پہلے اور بعد میں نفل پڑھنے کو مستحب نہیں قرار دیا۔ اسی لیے مالکی مسلک میں نمازِ عید سے پہلے نفل کی ادائیگی کا حکم جب کہ نماز عید مسجد میں پڑھی گئی ہو

مختلف ہے کیوں کہ فعل کی دلیل اس میں قول کی مخالف ہے یعنی مسجد میں داخل ہونے کی رو سے نماز کی ادائیگی مستحب ہے اور نماز عید کے نمازی کی حیثیت میں مستحب یہ ہے کہ وہ عید کی نماز کے علاوہ کوئی اور نماز نہ پڑھے تا کہ فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مشابہت رہے۔

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ یہ رخصت کے باب سے ہے اور لفظ مسجد کا اطلاق عید گاہ پر بھی کیا اُن کے نزدیک نماز عید سے پہلے نفل کی ادائیگی مستحب ہے۔ اور جن لوگوں نے فرض نماز سے اسے مشابہ قرار دیا انہوں نے نماز عید سے پہلے اور بعد میں نوافل کی ادائیگی کو مستحب کہا جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک نماز عید سے پہلے اور بعد میں نوافل کی ادائیگی نہ تو مستحب ہے نہ مکروہ بلکہ یہ مباح جائز ہے۔ یہ سب سے کم مشابہت ہے اگر مسجد کا لفظ عید گاہ پر مشتمل نہیں ہے۔

جمہور نے عید الفطر میں تکبیر کو مستحب قرار دیا ہے جب کہ تکبیر کے وقت میں ان کا اختلاف ہے۔ استحباب کی وجہ قرآن کی یہ آیت ہے:

وَلِتُكْمِلُوا العِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدَاكُم (البقرہ: ۱۵۸)

(تا کہ تم روزوں کی تعداد پوری کر سکو اور جس ہدایت سے اللہ نے تمہیں سرفراز کیا ہے، اُس پر اللہ کی کبریائی کا اظہار واعتراف کرو۔)

جمہور علما کہتے ہیں کہ نماز کے لیے نکلتے ہوئے تکبیر کہے یہ ابن عمرؓ اور صحابہ وتابعین کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام مالک، امام احمد، امام اسحٰق اور امام ابوثور کا مسلک یہی ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ عید الفطر کی رات سے جب کہ چاند نظر آ جائے تکبیر کہے اور صبح کو عید گاہ کے لیے جانے اور امام کے نکلنے تک تکبیر کہتا رہے۔ اسی طرح عید الاضحیٰ کی رات سے تکبیر کہنا شروع کر دے اگر وہ حج میں شامل نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے تکبیر کا قطعی انکار مروی ہے سوائے اس کے کہ جب امام تکبیر کہے۔ علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایام حج میں تمام نمازوں کے بعد تکبیر کہے۔ البتہ وقت کی تعیین میں بڑا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وقوف عرفہ کے دن نماز صبح سے ایام تشریق کے آخر تک تکبیر کہے۔ امام سفیان، امام احمد اور امام ابوثور کا یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ یوم النحر کی نماز ظہر سے لے کر تشریق کے آخری دن کی نماز صبح تک تکبیر کہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔ امام زہری کہتے ہیں کہ یہ طریقہ رائج ہو گیا ہے کہ شہروں میں یوم النحر کی نماز ظہر کے بعد سے تشریق کے آخری دن کی نماز عصر تک تکبیر کہی جاتی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس میں بہت اختلاف ہے۔ ابن المنذر نے اس میں دس اقوال نقل کیے ہیں۔ اس میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں کوئی متعین قول نہیں نقل ہوا ہے بلکہ جو کچھ بھی نقل ہوا ہے وہ عمل ہے۔ جب اس میں صحابہ مختلف الرائے تھے تو بعد کے لوگوں میں بھی یہ اختلاف رہا۔ اس باب میں اصل قرآن کی یہ آیت ہے۔

وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ (البقرہ: ۲۰۳)

(اور اللہ کو یاد کرو گنتی کے ان چند دنوں میں۔)

اس آیت میں خطاب گرچہ اہل حج سے ہے مگر جمہور علما کہتے ہیں کہ اس میں حاجی اور عام مسلمان سبھی شامل ہیں اور اسی پر عمل بھی ہے، گرچہ وقت کی تعیین میں اُن کے درمیان اختلاف ہے۔ شاید اس معاملہ میں توقیت کا مسئلہ اختیاری ہے کیوں کہ



Marfat.com

توقیت پر سب متفق ہیں اور تعیین میں سب اختلاف رکھتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ان ایام میں نمازوں کے بعد تکبیر اُس شخص کے لیے ہے جو جماعت کے ساتھ نماز پڑھے۔ ان ایام میں تکبیر کی صفت کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ تین بار اللہ اکبر کہے۔ ایک قول کے بعد ان کلمات کا اضافہ کرے لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ. حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ اَللّٰه و أكْبَر كَبِيْرًا تین بار کہتے تھے۔ پھر چوتھی بار وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ کہتے تھے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس میں کوئی متعین چیز نہیں ہے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں شریعت نے کچھ تحدید نہیں کی ہے اگرچہ اکثر علما نے شریعت سے توقیت کو سمجھا ہے۔ تکبیر کے وقت کی تعیین میں اختلاف کا سبب بھی یہی ہے یعنی توقیت کا فہم تو ہے مگر شریعت میں کوئی نص نہیں ہے۔

علما کا اس پر اجماع ہے کہ عید الفطر میں عید گاہ جانے سے پہلے افطار کرنا مستحب ہے مگر عید الضحیٰ میں نماز سے واپس ہونے کے بعد ہی افطار کرے اور یہ بھی مستحب ہے کہ جس راستہ سے عید گاہ جائے اسے چھوڑ کر دوسرے راستہ سے واپس آئے کیوں کہ فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہی ثابت ہے۔

# باب - ۹

# سجدۂ قرآن

اس باب میں گفتگو پانچ فصلوں میں منقسم ہے:

پہلی فصل۔ سجدۂ قرآن کا حکم

دوسری فصل۔ متعین سجدوں کی تعداد (مقامات سجدہ)

تیسری فصل۔ سجدہ کے اوقات

چوتھی فصل۔ سجدہ کس پر واجب ہے۔

پانچویں فصل۔ سجدہ کی صفت

## فصلِ اوّل

## سجدۂ قرآن کا حکم

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے سجدۂ تلاوت کو واجب کہا ہے اور امام مالک اور امام شافعی اسے واجب نہیں بلکہ مسنون کہتے ہیں۔ اختلاف کا سبب سجدہ کے اوامر واخبار کے مفہوم میں علما کا اختلاف ہے۔ قرآن کہتا ہے۔

إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً (مریم : ۵۸)

(جب رحمٰن کی آیتیں اُن کو سنائی جاتی ہیں تو روتے ہوئے سجدے میں گر جاتے ہیں۔)

اختلاف یہ ہے کہ اس حکم کو وجوب پر محمول کیا جائے یا استحباب پر؟ امام مالک اور امام شافعی نے آیت کے فہم میں صحابہ کی پیروی کی کیوں کہ شرعی اور امر کا راسخ فہم انھی کو حاصل تھا۔ یہ ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے جمعہ کو آیت سجدہ کی تلاوت کی۔ آپ منبر سے اترے اور سجدہ میں چلے گئے اور آپ کے ساتھ نمازیوں نے بھی سجدہ کیا۔ دوسرے جمعہ کو بھی یہی ہوا۔ جب آپ نے تلاوت کی اور لوگ سجدہ کے لیے بڑھے تو فرمایا: ''ٹھہرو، اللہ نے اسے ہم پر واجب نہیں کیا ہے سوائے اِس کے کہ ہماری مرضی ہو''۔ تمام صحابہ موجود تھے مگر کسی نے اختلاف نہیں کیا جب کہ شریعت کی روح سے سب سے زیادہ واقف وہی ہیں۔ اس سے استدلال وہ فقہا اسی وقت کرتے ہیں جب صحابی کے قول کی کوئی مخالف دلیل نہ ہو۔ اس سلسلہ میں امام شافعی نے زید بن ثابتؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قرآن پڑھ کر سناتا تھا۔ میں نے سورہ حج کی قرأت کی مگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سجدہ نہیں کیا اور نہ ہم نے سجدہ کیا۔'' اسی طرح ان لوگوں کے حق میں اس روایت سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ المفصل میں سجدہ نہیں کیا''۔ دوسری روایت میں ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں سجدہ کیا''۔ تطبیق اور جمع کا تقاضا ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب نہ ہو۔ ہر ایک نے جو رائے قائم کی اسی



Marfat.com

کے مطابق حدیث بھی پیش کی خواہ وہ سجدہ کرنے والوں میں سے ہو یا دوسرے گروہ میں سے ہو۔

امام ابوحنیفہ نے اس معاملہ میں یہ اصول اپنایا کہ اوامر کو اصلاً پر محمول کرنا چاہیے یا وہ اخبار جو حکم کا درجہ رکھتے ہیں انہیں واجب سمجھنا چاہیے۔ ابوالمعالی کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت سے متعلق وارد اوامر سے امام ابوحنیفہ کا استدلال کوئی معنی نہیں رکھتا۔ کیوں کہ مطلق سجدہ کا وجوب اس کا متقاضی ہے کہ مقید میں بھی یعنی قرأت قرآن کے وقت اسے واجب قرار دے۔ قرأت قرآن سے مراد آیتِ سجدہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر صورت وہی ہوتی جو امام ابوحنیفہ نے بیان کی ہے تو اُس آیت کی تلاوت کرتے وقت نماز واجب ہوتی جس میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ سجدۂ تلاوت قرآن کے سلسلہ میں وارد اخبار امر ہی کے معنی میں اکثر جگہوں میں لیے گئے ہیں۔ جب معاملہ یوں ہے تو سجدہ کا حکم نماز کے حکم کی مانند نہیں ہے کیوں کہ نماز کے وجوب کو دوسری قیود سے مقید کیا گیا ہے پھر نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی سجدہ کیا ہے اس سے تلاوت کے وقت سجدہ کرنے کا مفہوم بالکل واضح ہوگیا اس لیے واجب ہوا کہ امر کے مقتضیٰ کو وجوب پر محمول کیا جائے۔

## فصل ثانی

## مقامات سجدہ کی تعداد

امام مالک نے الموطأ میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک سجدہ کے مقامات قرآن میں گیارہ ہیں۔ المفصل میں کوئی سجدہ نہیں ہے۔ ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ پہلا مقام سجدہ سورہ لأعراف کا خاتمہ ہے۔ دوسرا مقام سورہ الرعد کی آیت ۱۵ ہے:

وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (الرّعد: ۱۵)

(وہ تو اللہ ہی ہے جس کو زمین و آسمان کی ہر چیز طوعاً و کرھاً سجدہ کر رہی ہے اور سب چیزوں کے سائے صبح و شام اُس کے آگے جھکتے ہیں)

تیسرا مقام سجدہ سورہ النحل میں أوَيَفعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ (آیت ۵۰) ہے۔ چوتھا مقام سورہ بنی اسرائیل میں وَيَزِيدُهُم خُشُوعًا (آیت ۱۰۹) ہے۔ پانچواں مقام سورہ مریم میں خَرُّوا سُجَّدًا وَّبُكِيًّا (آیت ۵۸) ہے۔ چھٹا مقام سورہ الحج میں آیت إِنَّ اللّٰهَ يَفعَلُ مَا يَشَاءُ (آیت ۱۸) ہے اور یہ اس سورہ کا پہلا سجدہ ہے۔ ساتواں مقام سورہ الفرقان میں وَزَادَهُم نُفُورًا (آیت ۶۰) ہے۔ آٹھواں مقام سورہ النمل میں رَبُّ العَرشِ العَظِيمِ (آیت ۲۶) ہے۔ نواں مقامِ سجدہ سورہ السجدہ میں وَهُم لَا يَستَكبِرُونَ (آیت ۱۵) ہے۔ دسواں مقام سورہ صٓ میں وَخَرَّ رَاكِعًا أَنَابَ (آیت ۲۴) ہے۔ گیارہواں مقام سورہ حمٓ السجدہ میں إِن كُنتُم إِيَّاهُ تَعبُدُونَ (آیت ۳۷) اور ایک قول کے مطابق وَهُم لَا يَسأَمُونَ (آیت ۳۸) ہے۔

امام شافعی کے نزدیک چودہ مقاماتِ سجدہ ہیں: تین سورہ المفصل میں ہیں، سورہ انشقاق میں ہے، سورہ النجم میں ہے اور اِقرَأ بِاسمِ رَبِّكَ الأعلىٰ میں سجدہ ہے۔ سورہ صٓ میں ان کے نزدیک سجدہ نہیں ہے کیوں کہ یہ شکر کے باب میں سے ہے۔

امام احمد پندرہ مقامات سجدہ کے قائل ہیں۔ انہوں نے سورہ الحج میں دوسرا سجدہ مانا ہے اور سورہ صٓ کے سجدہ کو بھی تسلیم کیا ہے۔



Marfat.com

امام ابوحنیفہ سجدہ کے بارہ مقامات کو تسلیم کرتے ہیں۔ طحاوی کہتے ہیں: یہ تمام سجدے خبر کے اسلوب میں آئے ہیں۔

اختلاف کا سبب اُن مسالک کا اختلاف ہے جن کا سہارا فقہا نے تعداد کے سلسلہ میں لیا ہے۔ بعض فقہا نے اہلِ مدینہ کے عمل کو اختیار کیا ہے۔ بعض نے قیاس سے کام لیا ہے اور بعض نے سماع پر اعتماد کیا ہے۔ اہلِ مدینہ کے عمل پر اعتماد کرنے والے امام مالک اور ان کے اصحاب ہیں۔ قیاس کا سہارا امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جن سجدوں پر ہم نے اجماع دیکھا ہے وہ سب خبر کے صیغوں میں ہیں یعنی اعراف، نحل، رعد، بنی اسرائیل، مریم، حج کا پہلا سجدہ، فرقان، نمل اور سورہ السجدہ کے سجدے۔ اس لیے خبر کے اسلوب میں وارد تمام سجدوں پر یہی حکم لگانا واجب ہے۔ اور وہ سورہ صٓ اور سورہ انشقاق کے سجدے ہیں۔ امر کے صیغے میں وارد تین سجدوں کو امام موصوف ساقط قرار دیتے ہیں یعنی سورہ النجم، سورہ الحج کا دوسرا سجدہ اور اِقْـرَاْ بِـاسْـمِ رَبِّكَ کا سجدہ۔ جن فقہا نے سماع پر اعتماد کیا ہے انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت سورہ انشقاق سورہ اِقْـرَاْ بِـاسْـمِ رَبِّكَ اور سورہ النجم کو مقامات سجدہ میں شامل کیا ہے۔ امام مسلم نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ الاثرم کہتے ہیں: امام احمد سے سوال کیا گیا، سورہ الحج میں کتنے سجدے ہیں؟ آپ نے کہا: دو سجدے ہیں۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی صحیح حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورہ الحج میں دو سجدے بتائے ہیں۔ یہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا قول ہے۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ امام شافعی نے سورہ صٓ کے سجدہ کو ساقط قرار دیا ہے کیوں کہ امام ابوداؤد نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منبر پر سورہ صٓ کی آیتِ سجدہ کی تلاوت کی۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منبر سے اترے اور سجدہ کیا دوسرے دن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پھر اسی آیت کی تلاوت کی تو لوگ سجدہ کے لیے کمر بستہ ہو گئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّمَا هِيَ تَوبَةُ نَبِيٍّ وَلٰكِنْ رَأَيْتُكُم تَشَزَّنْتُمْ لِلسُّجُودِ فَنَزَلْتُ فَسَجَدْتُ

(یہ تو ایک نبی کی توبہ تھی۔ مگر جب میں نے دیکھا کہ تم لوگ سجدہ کی طرف اشارے کر رہے ہو تو میں منبر سے اتر آیا اور میں نے سجدہ کر لیا۔)

اس میں امام ابوحنیفہ کے حق میں وجوب سجدہ کے سلسلہ میں حجت ہے کیوں کہ انہوں نے اس سجدہ کو ترک کرنے کی ایک علت بتائی ہے جو دوسرے سجدوں میں نہیں ہے اس لیے واجب ہوا کہ جس سجدہ میں علت نہیں ہے اس کا حکم اُس سجدہ سے مختلف ہو جس میں علت ثابت ہے۔ یہ ایک طرح کا استدلال ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ اس کا تعلق دلیلِ خطاب کو جائز کرنے کے باب سے ہے۔ المفصل میں سجدہ کو تسلیم کرنے والے حدیث عکرمہ بواسطہ ابن عباسؓ سے استدلال کرتے ہیں اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے کہ ''جب سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ ہجرت کی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے المفصل میں سجدہ نہیں کیا''۔ ابوعمر کہتے ہیں: ''یہ حدیث منکر ہے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ نے المفصل میں سجدۂ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روایت کی ہے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مدینہ ہی میں رہتے تھے''۔ ثقہ راویوں نے ان سے روایت کی ہے آپ نے سورہ النجم میں سجدہ کیا ہے۔



Marfat.com

## فصل ثالث

### سجدہ تلاوت کا وقت

وقت کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ نے نماز کے لیے ممنوع اوقات میں سجدۂ تلاوت کرنے سے منع کیا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے جو فرض نمازوں کو ان اوقات میں پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔ امام مالک نے بھی الموطّا میں ان اوقات میں سجدۂ تلاوت سے منع کیا ہے کیوں کہ یہ اُن کے نزدیک نفل ہے اور اُن کے نزدیک ان اوقات میں نفل پڑھنا منع ہے۔ ابن القاسم نے ان سے روایت کی ہے کہ وہ عصر کے بعد سجدۂ تلاوت کرتے تھے جب تک کہ سورج زرد نہ ہو جائے یا اس کا رنگ نہ تبدیل ہو۔ اسی طرح صبح کے بعد بھی وہ سجدۂ تلاوت کرتے تھے۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ یہ سنت ہے اور ان اوقات میں سنتوں کی ادائیگی جائز ہے جب کہ سورج غروب یا طلوع کے قریب نہ ہو۔

## فصل رابع

### سجدۂ تلاوت کس پر واجب ہے

علما کا اجماع ہے کہ ان آیات کی تلاوت کرنے والے پر سجدہ واجب ہے خواہ وہ نماز میں مصروف ہو یا عام حالات میں تلاوت کر رہا ہو۔ سننے والے پر سجدہ واجب ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ سامع پر سجدہ واجب ہے۔ وہ مرد اور عورت میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے۔ امام مالک کہتے ہیں: سامع دو شرطوں پر سجدہ کرے گا۔

۱۔ جب کہ وہ قرآن سننے کی غرض سے بیٹھا ہو۔

۲۔ تلاوت کرنے والا سجدہ کر رہا ہو۔

اس کے ساتھ ہی اس کا سامع کے لیے امام ہونا بھی صحیح ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ سامع سجدہ کرے گا جب کہ وہ قاری کے پاس بیٹھا ہو گرچہ قاری امامت کے لیے موزوں نہ ہو۔

## فصل خامس

### سجدہ کی صفت

سجدۂ تلاوت کی صفت کے سلسلہ میں تمام فقہا کہتے ہیں کہ جب قاری سجدہ کرے تو سجدہ میں جاتے ہوئے اور سجدہ سے سر اٹھاتے ہوئے تکبیر کہے۔ اس مسئلہ میں امام مالک کا قول مختلف ہے جب کہ وہ نماز میں مصروف نہ ہو۔ جب وہ نماز میں مصروف ہو تو ایک ہی بار تکبیر کہے۔



Marfat.com

Marfat.com

# کتاب احکام المَیِّت

اس کتاب کے احکام یعنی زندہ انسانوں پر مردوں کے حقوق چھ ابواب میں منقسم ہیں۔

باب(۱) جاں کنی کے مستحبات
باب(۲) میت کا غسل
باب(۳) میت کی تکفین
باب(۴) جنازہ اٹھانا
باب(۵) نمازِ جنازہ
باب(۶) میت کی تدفین

Marfat.com

# باب ۔ ا

## جاں کنی کے مستحبات

یہ مستحب ہے کہ موت کے وقت آدمی کو کلمہ شہادت کی تلقین کی جائے کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ہے۔

لَقِنُوا مَوْتَاكُمْ شَهادَةَ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ

(اپنے مردوں کو مرتے وقت لا الٰہ الّا اللّٰہ کی شہادت دینے کی تلقین کرو۔)

وَ مَنْ كَانَ آخِرَ قَوْلِهِ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهَ دَخَلَ الْجَنَّةَ.

(جس شخص کی آخری بات یہ ہوئی کہ لا الٰہ الّا اللّٰہ تو وہ جنت میں داخل ہوگیا۔)

مردے کو جاں کنی کے وقت قبلہ رو کرنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ اسے مستحب سمجھتا ہے اور دوسرا گروہ اسے مستحب نہیں سمجھتا۔ امام مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا' یہ قدیم معاملہ نہیں ہے۔ سعید بن المسیب نے اس کا انکار کیا ہے اور کسی صحابی یا تابعی سے قبلہ رو کرنے کی بات منقول نہیں ہے۔ جب میت کا دم نکل جائے تو اس کی دونوں آنکھیں بند کردی جائیں۔ تدفین میں جلدی کرنا مستحب ہے کیوں کہ اس سلسلہ میں احادیث وارد ہیں' سوائے اس شخص کے جو پانی میں ڈوب کر مرا ہو۔ مسلک مالکی میں ڈوب کرنے مرنے والے کی تدفین تاخیر سے کرنا اس لیے مستحب ہے کہ اس کا اندیشہ ہے کہ پانی کی وجہ سے وہ بے ہوش ہوگیا ہو اور اس کی زندگی کا پتہ نہ چل رہا ہو۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں۔ جب ڈوبنے والے کے سلسلہ میں یہ احتیاط ہے تو بہت سے امراض میں بدرجۂ اولیٰ یہ احتیاط ملحوظ رکھنی چاہیے۔ جیسے کسی کو سکتہ ہوگیا ہو یا دوسرے امراض جو اطبا کے نزدیک معروف ہیں۔ طبیب کہتے ہیں کہ جس شخص کی سانس رک گئی ہو اسے تین گھنٹے کے بعد ہی دفن کر دینا چاہیے۔

Marfat.com

# باب ۔۲

# میت کا غسل

اس باب سے متعلق چار فصلیں ہیں۔

فصل اوّل۔ غسل کا حکم

فصل ثانی۔ کن مردوں کو غسل دینا واجب ہے اور کن کو غسل دینا جائز ہے۔

فصل ثالث۔ غسل دینے والے کا حکم۔

فصل رابع۔ غسل کی صفت

## فصل اوّل

## غسل کا حکم

ایک قول ہے کہ میت کو غسل دینا فرض کفایہ ہے۔ دوسرا قول ہے کہ سنت کفایہ ہے۔ یہ دونوں اقوال مسلک مالکی کے ہیں سبب یہ ہے کہ عمل منقول نہیں ہے۔ عمل کا کوئی صیغہ نہیں ہوتا کہ اسے وجوب پر محمول کیا جائے یا نہ کیا جائے عبدالوہاب نے غسل کے وجوب پر استدلال قول نبویؐ سے کیا ہے۔ آپؐ نے اپنے صاحبزادی کے بارے میں فرمایا: تھا:

اِغسِلنَهَا ثَلاثًا اَوْ خَمسًا.

(اسے غسل دو! تین بار یا پانچ بار)

محرم کے سلسلہ میں آپؐ کا حکم ہے اِغسِلوہ' (اسے غسل دو)

جن فقہا نے ان احادیث سے یہ سمجھا کہ یہ غسل کی صفت کی تعلیم دیتی ہیں' کوئی حکم نافذ نہیں کرتیں' انہوں نے میت کے غسل کو واجب نہیں مانا ہے۔ اور جن فقہا نے ان میں صفت اور حکم دونوں کو شامل سمجھا ہے انہوں نے غسل کو واجب کہا ہے۔

## فصل ثانی

## کن مردوں کو غسل دینا واجب ہے

جن مردوں کو غسل دینا واجب ہے ان میں اس مسلمان میت پر سب کا اتفاق ہے جو کافروں سے جنگ کرتے ہوئے کسی معرکہ میں شہید نہ ہوا ہو۔ علما نے شہید کو غسل دینے اور اس کی نمازِ جنازہ پڑھنے کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے اسی طرح مشرک کو غسل دینے میں بھی اختلاف ہے۔

وہ شہید جسے جنگ میں مشرکوں نے قتل کیا ہو اسے غسل نہ دینے پر جمہور کا اتفاق ہے کیوں کہ روایت ہے کہ "اللہ کے



Marfat.com

رسول نے جنگِ احد کے مقتولین کے بارے میں حکم دیا اور وہ اپنے کپڑوں میں دفن کیے گئے اور ان کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی گئی۔''
حسن اور سعید بن المسیب کہتے ہیں۔ ہر مسلم کو غسل دیا جائے کیوں کہ ہر مردہ حالتِ جنابت میں ہوتا ہے۔ ان حضرات کے قول کی وجہ شاید یہ ہے کہ مقتولینِ احد کے ساتھ جو رویہ رکھا گیا وہ وقت کی ضرورت تھی یعنی انہیں غسل دینے میں زحمت تھی۔ فقہا میں سے عبید اللہ بن الحسن العنبری اسی کے قائل ہیں۔

ابن امنذر کی حکایت کی مطابق ابو عمر سے شہید کو غسل دینے کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا۔ حضرت عمرؓ کو غسل دیا گیا۔ کفن پہنایا گیا' حنوط لگایا گیا اور آپؓ کی نمازِ جنازہ پڑھی گئی حالانکہ وہ شہید تھے۔

مشرکوں کے خلاف جنگ میں مارے جانے والے شہدا کو غسل نہ دینے پر جن فقہا کا اتفاق تھا وہ چوروں اور مشرک کے سوا دوسرے قاتلوں سے شہادت پانے والوں کے بارے میں مختلف الرّائے ہیں۔ امام احمدؒ امام اوزاعی اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ اب شہیدوں کا حکم وہی ہے جو مشرک کے قاتلوں کی یلغار سے شہید ہونے والوں کا حکم ہے۔ امام مالک اور امام شافعی ایسے شہدا کو غسل دینے کے حق میں ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے غسل کے حکم کو رفع کرنے کے لیے مطلق شہادت کافی ہے یا کافروں کے ہاتھوں شہادت ضروری ہے؟ جن لوگوں نے مطلق شہادت کو سبب قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہر اس مقتول کو غسل نہ دیا جائے جسے اللہ کے رسول ﷺ نے شہید قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے کافروں کے ہاتھوں شہادت کو سبب قرار دیا ہے انہوں نے اس حکم کو انہی شہیدوں تک محدود رکھا ہے۔

کافر و مشرک کو غسل دینے کے سلسلہ میں امام مالک کہتے ہیں کہ مسلمان اپنے کافر والد کو غسل نہیں دے گا اور نہ اسے قبر میں دفن کرے گا' سوائے اس کے کہ لاش ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اسے مٹی کے نیچے چھپا دے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں کہ مسلمان اپنے رشتہ دار کو غسل دے اور اس کی تدفین کرے۔ یہی امام ابو ثورؒ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

ابو بکر ابن المنذر کہتے ہیں۔ مشرک میت کو غسل دینے کی کوئی سنت نہیں ہے جس کی پیروی کی جائے۔ روایتوں میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے چچا کا جب انتقال ہو گیا تو آپؐ نے انہیں غسل دینے کا حکم دیا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا غسل عبادت ہے یا اس کا تعلق نظافت سے ہے۔ اگر عبادت ہے تو کافر کو غسل دینا جائز نہیں ہے اور اگر یہ نظافت ہے تو جائز ہے۔

## فصل ثالث

## غسل دینے والے کا حکم

کس شخص کے لیے غسل دینا جائز ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ مَرد مَردوں کو غسل دیں گے اور عورتیں عورتوں کو غسل دیں گی۔ علما کا اختلاف اس میں ہے کہ اگر عورت مردوں کے ساتھ مرے یا مرد عورتوں کے ساتھ مرے اور دونوں زوجین نہ ہوں تو کیا حکم ہوگا؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو کپڑے کے اوپر سے غسل دے دے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ان میں سے کوئی اپنے ساتھی کو نہ غسل دے نہ تیمم کرائے۔ یہ حیث بن سعد کو قول ہے۔ بلکہ بغیر غسل کے ان کی تدفین ہو گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ممانعت کو امر پر یا امر کو ممانعت پر غلبہ حاصل ہوگا اور کسے ترجیح دی جائے گی۔ اس کی تفصیل

یہ ہے کہ میت کو غسل دینا امر ہے اور مرد عورت کا ایک دوسرے کے بدن کو دیکھنا معذوری کے وقت نہی ہے۔ جن فقہا نے نہی کو مطلق غالب قرار دیا ہے یعنی انہوں نے مردے کو زندہ پر اس طور سے قیاس نہیں کیا ہے کہ طہارت کے لیے مٹی پانی کا بدل ہو سکے انہوں نے یہ مؤقف اپنایا کہ ان میں سے کوئی اپنے ساتھی کو غسل نہ دے نہ تیمم کرائے۔ اور جن فقہا نے امر کو نہی پر غالب قرار دیا ہے انہوں نے ان میں سے ہر ایک کے لیے اپنے ساتھی کو غسل دینے کا جواز فراہم کیا ہے۔ گویا انہوں نے امرِ غسل کو نہی پر مطلق غالب مانا ہے۔ جن فقہا نے صرف تیمم کی اجازت دی ہے ان کے نزدیک یہاں امر و نہی میں کوئی تعارض نہیں ہے کیوں کہ مقاماتِ تیمم کی طرف دیکھنا دونوں صنفوں کے لیے جائز ہے اسی لیے امام مالک کی رائے ہے کہ مرد صرف عورت کے دونوں ہاتھ اور چہرہ پر تیمم کر دے کیوں کہ یہ اعضا ستر میں شامل نہیں ہے۔ اور عورت مرد کی کہنیوں تک تیمم کرا دے کیوں کہ یہ مرد کا ستر نہیں ہے۔ ان کے مسلک کے مطابق مرد کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے۔ گویا ان فقہا کے نزدیک میت کے حکم کو غسل سے تیمم تک منتقل کرنے والی ضرورت امر اور نہی کے درمیان تعارض ہے گویا اس ضرورت کو اس ضرورت کے مشابہ قرار دیا جس کی وجہ سے زندہ شخص کے لیے تیمم جائز ہوتا ہے۔ اور اس تشبیہ میں بُعد پایا جاتا ہے مگر جمہور اسی پر قائم ہیں۔

امام مالک کے قول میں اس سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ کبھی انہوں نے مطلق بات کہی ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو تیمم کرا دے اور کبھی محرم اور غیر محرم میں تفریق کی ہے اور کبھی محرم افراد میں مرد اور عورت میں فرق کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محرم افراد میں ان کے تین اقوال ہیں۔ سب سے مشہور قول ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو کپڑوں پر غسل دے دے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ کوئی اپنے ساتھی کو غسل نہ دے بلکہ تیمم کرائے یعنی جو بات جمہور نے غیر محرم افراد کے بارے میں کہی ہے۔ تیسرا قول مردوں اور عورتوں کے درمیان تفریق کا ہے یعنی عورت مرد کو غسل دے سکتی ہے مگر مرد عورت کو غسل نہیں دے سکتا۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک دوسرے کے غسل کی جگہیں دیکھیں۔ اس معاملہ میں محرم اور اجنبی یکساں ہیں۔ مباح قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سخت ناگزیر ہے اور وہ اس میں اجنبی سے زیادہ معذور ہیں۔ تفریق کا سبب یہ ہے کہ مرد کا عورت کو دیکھنا عورت کے مرد کو دیکھنے سے زیادہ قابلِ ملامت ہے و کراہت ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ خواتین مردوں کی نگاہوں سے حجاب کر سکتی ہیں مگر مرد خواتین کی نگاہوں سے حجاب نہیں کر سکتے۔

اس باب میں علما کا اجماع ہے کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے مگر مرد کا اپنی بیوی کو غسل دینا مختلف فیہ ہے۔ جمہور فقہا اسے جائز کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مرد اپنے بیوی کو غسل نہیں دے سکتا۔ اختلاف کا سبب موت کو طلاق سے تشبیہ دینا ہے۔ جن فقہا نے طلاق کی تشبیہ دی ہے انہوں نے مرنے کے بعد بیوی کو دیکھنا جائز نہیں قرار دیا ہے اور جنہوں نے طلاق سے تشبیہ نہیں دی اور یہ جمہور ہیں، انہوں نے کہا کہ موت سے پہلے جن حصوں کو دیکھنا شوہر کے لیے جائز تھا وہ موت کے بعد بھی جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ نے موت کو طلاق سے تشبیہ اس لیے دی ہے کہ ان کی رائے ہے کہ اگر دونوں بہنوں میں سے کوئی ایک مر جائے تو دوسری سے نکاح کرنا اس کے لیے جائز ہے یہی حالت طلاق کی صورت میں بھی پیش آتی ہے۔ مگر اس تشبیہ میں بڑی دوری ہے اس لیے کہ دو بہنوں کو جمع کرنے کی ممانعت کی علت زندہ اور مردہ بہن کے درمیان رفع ہو جاتی ہے اسی لیے دوسری بہن حلال ہو جاتی ہے سوائے اس کے کہ یہ دلیل لائی جائے کہ جمع بین الاختین کی علت عقل کے دائرہ سے باہر کی چیز ہے یہ محض عبادت ہے جس کا مفہوم و معنی ضروری نہیں ہے کہ سمجھ میں آئے۔ اس صورت میں امام ابوحنیفہ کا مسلک قوی ہو جاتا ہے۔



Marfat.com

اسی طرح علما کا اس پر اجماع ہے کہ طلاق بائن پانے والی عورت اپنے شوہر کو غسل نہیں دے سکتی البتہ طلاق رجعی پانے والی عورت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ غسل دے سکتی ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ وہ غسل نہیں دے سکتی اگرچہ طلاق رجعی ہو اور یہ امام مالک کے قول کا قیاس ہے کیوں کہ ان کے نزدیک وہ مرد عورت کو نہیں دیکھ سکتا۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا مرد طلاق رجعی پانے والی بیوی کو دیکھ سکتا ہے یا نہیں؟

غسل دینے والے پر کیا واجب ہے' اس سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے' ایک گروہ کہتا ہے کہ جو میت کو غسل دے اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب حدیثِ ابو ہریرہؓ کا حدیثِ اسماؓ سے تعارض ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ وَ مَنْ حَمَلَهٗ فَلْيَتَوَضَّأْ

(جو میت کو غسل دے وہ غسل کر لے اور جو میت کو لے جائے وہ وضو کر لے۔)

اس کی تخریج میں امام ابوداؤد نے کی ہے۔

حدیثِ اسماؓ میں ہے کہ انہوں نے جب حضرت ابوبکرؓ کو غسل دیا تو وہ نکلیں اور مہاجرین و انصار میں جو حاضر تھے ان سے پوچھا اور کہا' میں روزے سے ہوں اور آج شدید ٹھنڈک ہے تو کیا میرے اوپر غسل واجب نہیں ہے؟ لوگوں نے کہا نہیں۔ حدیثِ اسماؓ صحیح ہے۔ البتہ حدیثِ ابو ہریرہؓ اکثر اہلِ علم کے نزدیک' جیسا کہ ابوعمر نے بیان کیا ہے' صحیح نہیں ہے' مگر حدیثِ اسماؓ اور اس میں درحقیقت کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیوں کہ جس نے کسی چیز کا انکار کیا ہے اس میں احتمال ہے کہ حدیث اس تک نہ پہنچ سکی ہو۔ حضرت اسماؓ کا سوال بتاتا ہے کہ اس مسئلہ میں صدرِ اول میں اختلاف موجود تھا۔ وَاللّٰہُ اعلمُ۔ انہی اسباب کی بنا پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حسبِ عادت اور حدیث کی طرف توجہ کی وجہ سے کہا ہے کہ میت کو غسل دینے والے پر غسل واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ حدیثِ ابو ہریرہؓ ثابت ہو۔

# فصلِ رابع

## غسلِ میت کی صفت

اس فصل میں متعدد مسائل ہیں۔

### پہلا مسئلہ

کیا غسل دیتے ہوئے میت کی قمیض اتار لی جائے یا اس کی قمیض میں غسل دیا جائے؟ اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جب میت کو غسل دیا جائے تو اس کا کپڑا اتار لیا جائے اور اس کا ستر ڈھک دیا جائے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کی قمیض میں ہی اسے غسل دیا جائے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ رسولِ پاک علیہ السلام کو آپؐ کی قمیض میں غسل دینے کا عمل آپؐ ہی کیلیے مخصوص تھا یا یہ سنت پر عمل



Marfat.com

تھا؟ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ یہ عمل آپ کے لیے مخصوص تھا اور یہ کہ میت کے ان حصوں کو دیکھنا حرام نہیں ہے جو اس کی زندگی میں دیکھے جا سکتے تھے انہوں نے کہا کہ میت کو عریاں غسل دیا جائے گا سوائے اس کے ستر کے جنہیں اس کی زندگی میں دیکھنا حرام تھا۔ اور جن فقہا نے اسے سنت قرار دیا جس کا تعلق اجماع کے باب سے ہے یا امر خداوندی سے ہے کیوں کہ حدیث میں مذکور ہے کہ صحابہ نے ایک آواز سنی تھی۔ قمیض نہ اتارو جب کہ ان پر نیند طاری کر دی گئی تھی انہوں نے کہا۔ افضل یہ ہے کہ میت کو اس کی قمیض میں غسل دیا جائے۔

## دوسرا مسئلہ

امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ میت کو وضو نہیں کرایا جائے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اسے وضو کرایا جائے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر وضو کرا دیا جائے تو اچھا ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس حدیث سے تعارض ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ میت کو وضو نہ کرایا جائے کیوں کہ وضو ایک عبادت ہے جو عبادت کے لیے فرض کی گئی ہے۔ جب میت سے عبادت ساقط ہو گئی ہے تو اس کی شرط یعنی وضو بھی ساقط ہے اور اگر غسل احادیث میں وارد نہ ہوتا تو یہ بھی واجب نہ ہوتا۔

حضرت ام عطیہؓ کا حدیث کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ وضو میت کے غسل کے لیے شرط ہو۔ کیوں کہ حدیث میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیٹی کو غسل دینے کے سلسلہ میں فرمایا:

ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَ مَوَاضِعِ الْوُضُوْءِ مِنْهَا

(اس کے دائیں حصہ سے شروع کرو اور پہلے وضو کی جگہوں کو دھوؤ۔)

یہ اضافہ ثابت ہے۔ اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ اسی لیے ان روایات کے ساتھ تعارض ناگزیر ہوا جن میں غسل کا مطلق حکم ہے اس لیے کہ مقید پر حکم لگاتا ہے کیوں کہ اس میں اضافہ ہے اس پر جو بہت سے لوگ سمجھتے ہیں۔ اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مطلق مقید کا مخالف ہے۔ ایسی احادیث بہت ہیں جن میں میت کو بغیر وضو کے غسل دینے کا مطلق حکم آیا ہے۔ ان فقہا نے مقید پر مطلق کو ترجیح دی ہے کیوں کہ قیاس بھی ہے اس کا مخالفت ہے۔ امام شافعی نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا اصول اختیار کیا ہے۔

## تیسرا مسئلہ

غسل میں توقیت (تعداد غسل) کے مسئلہ میں علما میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے توقیت کو واجب کہا ہے اور کچھ لوگوں نے اس مستحسن اور مستحب قرار دیا ہے۔ توقیت کو واجب کہنے والوں سے بعض فقہا نے طاق کو واجب مانا ہے اور خواہ طاق کی گنتی کوئی ہو۔ یہ ابن سیرین کا قول ہے۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے صرف تین بار غسل کو واجب کہا ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ کچھ لوگوں نے طاق کی قلیل ترین گنتی کی حد مقرر کی ہے اور کہا ہے کہ تین بار سے کم غسل نہ دیا جائے۔ طاق کی زیادہ سے زیادہ گنتی کی حد مقرر نہیں کی ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ بعض فقہا نے طاق کے اکثر عدد کی حد مقرر کی ہے اور کہا ہے کہ سات کا عدد تجاوز نہ کرے یہ امام احمد بن حنبل کا مسلک ہے۔ جن علما نے وتر (طاق کے عدد) کو مستحب کہا ہے اور اس کی کوئی حد مقرر

نہیں کی ہے وہ امام مالک بن انس اور ان کے اصحاب ہیں۔

توقیت کی شرط قرار دینے والوں اور شرط نہ قرار دینے والوں بلکہ اسے مستحب ماننے والوں کے درمیان اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث کے مخالف ہونا ہے۔ حدیث ام عطیہؓ کا ظاہر توقیت کا تقاضا کرتا ہے کیوں کہ اس میں حکم نبویؐ ہے کہ تین بار یا پانچ بار غسل دیں یا اگر مناسب سمجھو تو اس سے زیادہ دفعہ غسل دو۔ بعض روایات میں سات بار غسل دینے کا حکم ہے۔ دوسری طرف طہارت کے معاملہ میں زندہ پر مردے کو قیاس کرنے کا تقاضا ہے کہ اس میں کوئی توقیت نہ ہو جس طرح زندہ شخص کی طہارت میں کوئی توقیت نہیں ہے۔ جن فقہا نے حدیث کو قیاس پر ترجیح دی انہوں نے توقیت کا اثبات کیا۔ اور جن لوگوں نے حدیث اور قیاس میں جمع کی صورت نکالی انہوں نے توقیت کو استحباب پر محمول کیا۔ جن فقہا نے مختلف توقیتیں اختیار کیں ہیں اس کا سبب حضرت ام عطیہؓ سے مروی روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ عدد تین سے کم نہ ہو کیوں کہ حدیثِ ام عطیہؓ میں طاق کی سب سے کم گنتی یہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ جو طاق عدد بھی ہو وہ مباح ہے کیوں کہ حدیث میں اَوْ اَكْثَرَ مِنْ ذَالِكَ اِنْ رَأَيْتُنَّ (یا اس سے زیادہ دفعہ اگر تم لوگ مناسب سمجھو) کے الفاظ بھی موجود ہیں۔

امام احمد نے طاق عدد کے اس اکثر کو اختیار کیا ہے جس کی صراحت حدیث کی بعض روایتوں میں کی گئی ہے اور وہ سات کا عدد ہے امام ابوحنیفہ نے تین کے عدد میں اسے محدود رکھا ہے کیوں کہ روایت ہے کہ محمد بن سیرین نے ام عطیہؓ سے تین کے عدد کی روایت اخذ کی 'دو بار بیری کے پتے سے غسل دیا جائے اور تیسری بار پانی اور کافور سے۔ ان کے نزدیک شرعی طاق کی گنتی صرف تین ہے۔

امام مالک اسے مستحب کہتے تھے کہ پہلی دفعہ خالص پانی سے غسل دیا جائے۔ دوسری بار بیری کے پتے سے اور تیسری بار پانی اور کافور سے غسل دیا جائے۔

اس میں اختلاف ہے کہ اگر میت کے پیٹ سے کوئی گندگی نکلے تو اسے دوبارہ غسل دیا جائے یا نہیں؟ ایک قول ہے کہ دوبارہ غسل دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ دوبارہ غسل دیا جائے۔ جو لوگ اعادہ کے قائل ہیں ان میں اختلاف اس پر ہوا کہ اگر گندگی دوبارہ نکل آئے تو کتنی بار غسل کا اعادہ کیا جائے؟ ایک قول ہے کہ غسل کا اعادہ ایک بار ہوگا۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ تین بار غسل کا اعادہ ہوگا۔ تیسرا قول ہے کہ سات بار غسل کا اعادہ ہوگا۔ اس پر اجماع ہے کہ سات دفعہ پر کوئی اضافہ نہیں کیا جائے گا۔

میت کے ناخن اور بال کاٹنے میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کے ناخن اور بال کاٹ لیے جائیں گے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہ ناخن کاٹے جائیں گے نہ بال۔ اس سلسلہ میں کوئی حدیث نہیں ہے۔ اس میں اختلاف کا سبب صدر اول کا اختلاف ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اختلاف کی وجہ زندہ شخص پر مردے کو قیاس کرنا ہو۔ جس نے زندہ شخص پر اسے قیاس کیا اس نے ناخن اور بال کاٹنا واجب قرار دیا کیوں کہ زندہ شخص کے لیے یہ متفقہ طور پر مسنون ہے۔

اسی طرح میت کے پیٹ کو غسل سے پہلے دبانے میں بھی اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے اسے مناسب قرار دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کی نفی کی ہے۔ جن لوگوں نے اس کا اثبات کیا ہے ان کے نزدیک غسل سے پہلے یہ ایک طرح سے ناپاکی سے صفائی کا عمل ہے اور یہ زندہ و مردہ دونوں سے مطلوب ہے۔ جن لوگوں نے اس کی نفی کی ہے انہوں نے اسے شریعت سے ماورا ہو کر مکلف بنانے کا عمل قرار دیا ہے اور اس مسئلہ میں زندہ شخص کے ساتھ معاملہ میت کے برخلاف ہے۔



Marfat.com

# باب ـ ۳

## میت کی تکفین

اس باب میں اصل یہ حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کی تکفین تین سفید سوتی کپڑوں میں کی گئی اس میں نہ قمیض تھی نہ عمامہ تھا۔'' امام ابوداؤد نے لیلیٰ بنت قائف ثقفیہؓ سے تخریج کی ہےؓ وہ کہتی ہیں ''میں رسول اللہ کی صاحبزادی ام کلثوم کو غسل دینے والوں میں شامل تھی۔ اللہ کے رسول ﷺ نے سب سے پہلے مجھے ازار بند دیا پھر قمیض دی پھر دوپٹہ دیا اور پھر چادر دی۔ اس کے بعد وہ ایک دوسرے کپڑے میں لپیٹی گئیں۔ وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ دروازے پر تشریف فرما تھے۔ آپؐ کے پاس کفن کے کپڑے تھے۔ آپؐ ہمیں ایک ایک کپڑا دیتے جاتے تھے۔''

بعض علما نے ان دونوں حدیثوں کے ظاہر پر عمل کیا اور کہا کہ مرد کی تکفین تین کپڑوں میں اور عورت کی تکفین پانچ کپڑوں میں ہوگی یہی امام شافعیؒ امام احمد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عورت کی تکفین کے لیے کم سے کم تین کپڑے ہوں۔ ویسے سنت پانچ کپڑوں کی ہے۔ مرد کی تکفین کم از کم دو کپڑوں میں ہو۔ ویسے سنت تین کپڑوں کی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حد نہیں ہے۔ دونوں صنفوں میں ایک کپڑا بھی کافی ہوسکتا ہے مگر طاق ہو تو مستحب ہے۔

توقیت میں یہ اختلاف ان دونوں حدیثوں کے مفہوم میں اختلاف کی وجہ سے ہے۔ جن فقہا نے ان حدیثوں سے اباحت کا حکم مراد لیا ہے انہوں نے توقیت نہیں کی ہے سوائے اس کے کہ طاق عدد کو انہوں نے مستحب کہا ہے کیوں کہ اس پر دونوں حدیثوں کا اتفاق ہے انہوں نے مرد اور عورت میں بھی فرق نہیں کیا ہے گویا انہوں نے توقیت کو چھوڑ کر اباحت کا حکم سمجھا ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے توقیت کی شرعی حیثیت سمجھی ہے کہ شرع سے یہی ہم آہنگ ہے۔

جن فقہا نے عدد سے یہ سمجھا ہے کہ اس نے اباحت کو شرعی حیثیت دی ہے انہوں نے توقیت کا اثبات کیا ہے یا تو واجب کے طور پر یا مستحب کے طور پر۔ ان سب کی گنجائش ہے اور اس میں متعین اور محدود قانون نہیں ہے۔ ایسے مسئلہ میں قانون بنانا جس میں کوئی قانون نہ ہو محض تکلف ہے۔ حضرت مصعب بن عمیرؓ کی تکفین جنگِ احد میں ایک دھاری دھار چادر میں کی گئی تھی۔ اور حالت یہ تھی کہ لوگ جب ان کا سر ڈھانکتے تو دونوں پاؤں کھل جاتے اور جب پاؤں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا۔ تب اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''سر ڈھک دو اور پاؤں پر گھاس ڈال دو۔''

علما کا اتفاق ہے کہ میت کا سر ڈھکا جائے گا اور اسے خوشبو لگائی جائے گی۔ البتہ کوئی حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ محرم اور غیر محرم دونوں برابر ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ محرم کا

سر نہ ڈھکا جائے اور نہ اسے خوشبو لگائی جائے۔ اختلاف کا سبب عموم اور خصوص میں تعارض ہے۔ خصوص تو حدیث ابن عباسؓ میں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کی خدمت میں ایک شخص لایا گیا جس کا آخری وقت تھا۔ حالتِ احرام میں اس کا انتقال ہو گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

كَفِنُوهُ فِي ثَوبَيْنِ وَاغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَلَا تُخَمِّرُوا رَاسَهُ وَلَا تَقْرَبُوهُ طِيبًا فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُلَبِّي.

(اس کی تکفین دو کپڑے میں کرو اور اسے پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اس کا سر نہ ڈھانکو نہ اسے خوشبو لگاؤ قیامت کے دن اسے اٹھایا جائے گا تو وہ تلبیہ کرتے ہوئے اٹھے گا۔)

عموم ان احادیث میں سے جن میں میت کو غسل دینے کا مطلق حکم بیان کیا گیا ہے۔ جن فقہا نے مندرجہ بالا حدیث کی روشنی میں محرم کی تخصیص کی ہے جس طرح جنگ احد میں مقتولین کی تخصیص کی تھی اور ایک شخص کے سلسلہ میں حکم نبوی کو تمام افراد پر عام کیا ہے انہوں نے کہا محرم کا سر نہ ڈھکا جائے اور نہ اسے خوشبو لگائی جائے۔ جن فقہا نے استثنا اور تخصیص کی جگہ جمع و تطبیق کا مسلک اختیار کیا انہوں نے کہا کہ اعرابی کی حدیث اسی کے ساتھ مخصوص ہے اس کا حکم مقدس نہیں ہے۔



Marfat.com

# باب۔۴

# جنازہ کے ساتھ چلنا

جنازہ کے ساتھ چلنے کی سنت میں علما کا اختلاف ہے۔ اہلِ مدینہ کہتے ہیں کہ جنازہ کے آگے چلنا سنت ہے۔ اہلِ کوفہ اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ اختلاف کا سبب ان احادیث کا اختلاف ہے جسے ہر فریق نے سلف سے بیان کیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے۔ امام مالک نے نبی ﷺ سے جنازہ کے آگے چلنے کی مرسل روایت بیان کی ہے۔ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے اور یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔

اہلِ کوفہ نے اس حدیث پر عمل کیا ہے جس کی روایت وہ حضرت علی بن ابی طالبؓ سے بطریق عبدالرحمٰن بن اَبزیٰ کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں میں علیؓ کے ساتھ ایک جنازہ میں جا رہا تھا۔ وہ میرا ہاتھ پکڑے ہوئے جنازہ کے پیچھے چل رہے تھے اور حضرات ابو بکرؓ و عمرؓ جنازہ کے آگے چل رہے تھے۔ میں نے اس بارے میں سوال کیا تو فرمایا: جنازہ کے پیچھے چلنے والے کی فضیلت جنازہ کے آگے چلنے والے پر وہی ہے جو فرض نماز پر ہے۔ وہ دونوں اس سے واقف ہیں مگر وہ عوام الناس کے لیے آسانی فراہم کر رہے ہیں۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ''جنازہ کو اپنے آگے رکھو اور اپنی نگاہوں کا مرکز بنائے رکھو کیوں کہ یہ عبرت ہے، نصیحت ہے اور یاد دہانی ہے۔'' حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے وہ کہتے تھے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے جنازہ کے ساتھ چلنے کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا:

الجنَازۃُ متبُوعَۃٌ وَ لَیسَتْ بِتَابِعَۃٍ وَ لَیسَ مَعَھا مَنْ یُقَدِّمُھَا

(جنازہ تابع نہیں متبوع ہوتا ہے اس کے ساتھ وہ لوگ نہ ہو جو اس کے آگے آگے چلیں۔)

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث بھی ہے وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

اَلرَّاکِبُ یَمْشِیْ اَمَامَ الجنَازَۃِ وَالْمَاشِیْ خَلْفَھَا وَ اَمَا مَھَا وَ مَنْ یَمِیْنِھَا وَ یسَارِ ھَا قَرِیْبًا مِّنْھَا

(سوار جنازہ کے آگے چلے اور پیدل افراد جنازہ سے قریب ہو کہ اس کے آگے پیچھے اور دائیں بائیں چلیں۔)

حدیث ابو ہریرہؓ بھی اسی مفہوم میں ہے۔ اس کے الفاظ ہیں۔

اِمْشُوا خَلْفَ الجنَازَۃِ.

(جنازہ کے پیچھے چلو۔)

ان احادیث کو اہلِ کوفہ نے پیش نظر رکھا۔ وہ ان احادیث کو صحیح اور ان کے علاوہ دوسری حدیثوں کو ضعیف کہتے ہیں۔

اکثر علما کہتے ہیں کہ جنازہ کے لیے کھڑا ہونا اس روایت کی وجہ سے منسوخ ہے جسے امام مالک نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے

بیان کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ جنازوں میں کھڑے رہتے تھے پھر آپؐ بیٹھنے لگے۔'' ایک گروہ نے قیام کو واجب کہا ہے اور اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں کھڑے ہونے کا حکم ہے جسے عامر بن ربیعہؓ کی حدیث۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

إذَا رَأَيْتُمُ الجنَائِزَ فَقُومُوا حَتّٰى تخلفكُمْ أوْ تُوضَعَ

(جب تم جنازوں کو دیکھو تو ان کے لیے کھڑے ہو جاؤ تا آنکہ وہ تمہیں پیچھے چھوڑ دیں یا رکھ دیے جائیں۔)

تدفین کے وقت قبر پر کھڑے ہونے کے حکم کو منسوخ قرار دینے والے آپس میں مختلف الرائے ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ منسوخی ممانعت میں شامل نہیں ہے اور بعض لوگوں نے ظاہرِ لفظ کے مطابق اسے ممانعت میں شامل قرار دیا۔ جن لوگوں نے ظاہرِ لفظ سے اسے خارج قرار دیا ہے انہوں نے حضرت علیؓ کے عمل سے استدلال کیا ہے۔ وہی نسخ کے راوی ہیں مگر وہ ابن المکفف کی قبر پر کھڑے رہے۔ کہا گیا۔ امیر المؤمنین' آپ بیٹھ کیوں نہیں جاتے؟ فرمایا:۔ اپنے بھائی کی قبر پر تھوڑی ہی دیر تو کھڑا ہونا ہے۔



Marfat.com

# باب ۔ ۵

# نمازِ جنازہ

نماز جنازہ کے وجوب کی معرفت کے بعد اس باب سے متعلق پانچ فصلیں ہیں۔

فصل اول۔ نماز جنازہ کی صفت
فصل ثانی۔ نماز جنازہ کس کی پڑھی جائے گی
فصل ثالث۔ نماز جنازہ کا وقت
فصل رابع۔ نماز جنازہ کی جگہ
فصل خامس۔ نماز جنازہ کی شرائط

## فصل اول

## نماز جنازہ کی صفت

نماز جنازہ کی صفت سے متعلق متعدد مسائل ہیں۔

### پہلا مسئلہ: تکبیر کی تعداد

صدر اول میں تکبیر کی تعداد میں بڑا اختلاف تھا۔ صحابہ کرام کے درمیان تین سے سات تکبیروں کی روایت موجود ہے مگر فقہا کہتے ہیں کہ جنازہ کی تکبیریں چار ہیں۔ ابن ابی لیلیٰ اور جابر بن زید پانچ تکبیروں کے قائل ہیں۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ حدیث ابو ہریرہؓ کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کو نجاشی کی وفات کی اطلاع اسی دن مل گئی تھی جس دن اس کا انتقال ہوا۔ چنانچہ آپ لوگوں کے ساتھ عید گاہ نکل گئے۔ ان کی صف بندی کی اور چار تکبیریں کہیں۔''

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ اسی لیے جمہور فقہا نے اس پر عمل کیا ہے۔ اسی مفہوم کی ایک اور حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے ایک غریب عورت کی نماز جنازہ پڑھائی اور چار تکبیریں کہیں۔'' امام مسلم نے عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے بھی روایت کی ہے کہ ''زید بن ارقمؓ جنازوں میں چار تکبیریں کہتے تھے۔ مگر ایک جنازہ میں آپ نے پانچ تکبیریں کہیں۔ ہم نے جب اس بارے میں سوال کیا تو فرمایا: اللہ کے رسول ﷺ تکبیریں کہا کرتے تھے۔

ابو خیثمہ سے بواسطہ ان کے والد مروی ہے کہ ''نبی جنازوں میں چار' پانچ' چھ' سات' آٹھ تکبیریں کہا کرتے تھے تا آنکہ نجاشی کا انتقال ہوا تو لوگوں نے آپؐ کے پیچھے صف بندی کی اور آپؐ نے چار تکبیریں کہیں پھر آپؐ اپنی وفات تک چار تکبیروں پر ثابت قدم رہے۔'' اس میں جمہور فقہا کے لیے واضح دلیل ہے۔

نماز جنازہ کی پہلی تکبیر میں رفع یدین کرنے پر علما کا اجماع ہے۔ دوسری تکبیروں میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ ساری تکبیروں میں رفع یدین کا قائل ہے۔ دوسرا گروہ بقیہ تکبیروں میں رفع یدین کا قائل نہیں ہے۔ امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ جنازہ میں تکبیر کہتے تو پہلی تکبیر میں رفع یدین کرتے اور اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھتے۔'' جن فقہا نے اس حدیث کے ظاہر پر توجہ کی ہے اور عام نمازوں میں وہ صرف تکبیر تحریمہ میں رفع یدین کے قائل ہیں انہوں نے جنازہ کی پہلی تکبیر میں رفع یدین کو تسلیم کیا ہے اور جو فقہا ہر تکبیر میں رفع یدین کے قائل ہیں انہوں نے دوسری تکبیر کو پہلی تکبیر کے مشابہ قرار دیا ہے کیوں کہ قیام اور استوا میں سب کچھ یکساں ہے۔

## دوسرا مسئلہ: قرأت کا حکم

نماز جنازہ میں قرأت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی قرأت نہیں ہے بس دعا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں سورہ فاتحہ کی قرأت پر ہمارے ملک میں کہیں عمل نہیں ہو رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر کے بعد حمد وثنا کی جائے پھر دوسری تکبیر کہی جائے اور نبی ﷺ پر درود بھیجا جائے۔ پھر تیسری تکبیر کہی جائے اور میت کے لیے شفاعت کی جائے پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دیا جائے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر کے بعد سورہ فاتحہ کی قرأت کی جائے پھر اسی طرح تمام تکبیروں میں کیا جائے۔ امام احمد اور امام داؤد کا یہی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب عمل کی حدیث سے مخالفت ہے اور یہ مسئلہ بھی ہے کہ نماز جنازہ پر لفظ صلوٰۃ کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں ہوتا؟ عمل کی حکایت امام مالک نے اپنی ملک کے بارے میں کی ہے۔ حدیث وہ ہے جس کی روایت امام بخاری نے طلحہ بن عبد اللہ بن عوف سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک جنازہ کی نماز ابن عباسؓ کے پیچھے ادا کی۔ آپؓ نے سورہ فاتحہ کی قرأت کی اور فرمایا: تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ سنت ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث کو عمل پر ترجیح دی اور ان کے نزدیک لفظ صلوٰۃ کا اطلاق نماز جنازہ پر ہوتا ہے۔ جب کہ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان بھی ہے:

لَاصَلوٰةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ

''سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔''

انہوں نے نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو واجب کہا۔ امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال ان احادیث کے ظواہر سے بھی ہوسکتا ہے جن میں رسول اللہ ﷺ سے نماز جنازہ کی دعائیں منقول ہیں۔ مگر ان میں قرأت کہیں منقول نہیں ہے اس بنیاد پر وہ احادیث گویا حدیث ابن عباسؓ سے متصادم قرار پائیں اور انہوں نے حدیث لَاصَلوٰةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ کی تخصیص کی۔ امام طحاوی نے ابن شہاب سے بواسطہ ابو امامہ بن سہل بن حنیف تذکرہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو امامہ کبار صحابہ میں سے تھے اور شہدا بدر میں سے ایک شہید کے بیٹے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک صحابی نے انہیں بتایا کہ نماز جنازہ کی سنت یہ ہے کہ امام تکبیر کہے پھر سورہ فاتحہ کی سرّی قرأت کرے پھر تینوں تکبیروں میں خالص دعا کرے۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں نے ابو امامہ کی یہ بات محمد بن سوید فہری کو بتائی تو انہوں نے کہا کہ میں نے ضحاک بن قیس سے سنا وہ حبیب بن مسلمہ سے نماز جنازہ کے سلسلہ میں اسی طرح کی حدیث بیان کر رہے تھے جو ابو امامہ نے بیان کی ہے۔

## تیسرا مسئلہ: سلام پھیرنے کا حکم

علما نے اختلاف کیا ہے کہ ایک بار سلام پھیرا جائے یا دو بار؟ جمہور کا مسلک ہے کہ ایک بار سلام پھیرا جائے۔ امام ابو حنیفہ اور ایک گروہ کا خیال ہے کہ دو سلام پھیرے جائیں۔ اصحاب شافعی میں سے المزنی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اختلاف کا سبب نماز میں سلام پھیرنے کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے اور نماز جنازہ کو فرض نمازوں پر قیاس کرنا ہے۔ جن فقہا کے نزدیک فرض نماز میں ایک ہی سلام ہے اور نماز جنازہ کو انہوں نے اسی پر قیاس کیا ہے وہ ایک سلام کے قائل ہیں۔ جن فقہا کے نزدیک فرض نماز میں دو سلام ہیں ان کے نزدیک جنازہ کی نماز میں بھی دو سلام ہیں۔ اگر نماز میں سلام پھیرنا سنت تھا تو جنازہ میں بھی سنت ہے اور اگر وہاں فرض تھا تو یہاں بھی فرض ہے۔ اس طرح مسلک مالکی میں اختلاف ہے کہ سلام پھیرنا سرّی ہوگا یا جہری ہوگا؟

## چوتھا مسئلہ: امام کے قیام کی جگہ

علما کا اختلاف ہے کہ امام جنازہ سے کس طرف کھڑا ہو؟ متعدد علما نے کہا ہے کہ جنازہ کے وسط میں کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اگر عورت کا جنازہ ہو تو درمیان میں کھڑا ہو اور اگر مرد کا جنازہ ہو تو اس کے سر کے پاس کھڑا ہو۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ میت مرد ہو یا عورت' ان کے سینے کے پاس امام کھڑا ہو۔ یہ ابن القاسم کا قول ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس کی کوئی حد نہیں ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ امام جہاں چاہے کھڑا ہو جائے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔ امام بخاری اور امام مسلم نے حدیثِ سمرہ بن جندبؓ کی تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں نے اللہ کے رسول ﷺ کے پیچھے ام کعب کا جنازہ پڑھا جن کا زچگی کے ایام میں انتقال ہو گیا تھا۔ چنانچہ اللہ کے رسول نماز کے لیے ان کے درمیان میں کھڑے ہوئے۔" امام ابو داؤد نے حدیث ہمام بن غالب کی تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں "میں نے انس بن مالکؓ کے ساتھ ایک آدمی کا جنازہ پڑھا۔ آپ اس کے سر کے مقابل کھڑے ہوئے۔ پھر لوگ ایک عورت کا جنازہ لے کر آئے اور درخواست کی: اے ابوحمزہ! اس کا جنازہ پڑھ دیجیے۔ چنانچہ آپ چارپائی کے وسط میں کھڑے ہو گئے۔" العلاء بن یزید نے اس پر سوال کیا: کیا اسی طرح آپ نے اللہ کے رسول ﷺ کو جنازوں کی نماز پڑھتے دیکھا ہے؟ آپ چار بار تکبیر کہتے اور عورت کے جنازہ میں اسی جگہ کھڑے ہوتے جہاں آپ کھڑے ہوئے ہیں اور مرد جنازے میں اسی جگہ کھڑے ہوتے جہاں آپ کھڑے ہوئے ہیں؟ آپ نے فرمایا: ! جی ہاں۔

ان افعال کے مفہوم میں اختلاف ہو گیا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ ان جگہوں میں اور دوسری جگہوں میں رسول اللہ کا کھڑا ہونا اباحت اور عدم تحدید پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ ان میں سے کسی ایک جگہ پر اللہ کے رسول کا قیام شرع کا حصہ ہے اور اس سے تحدید معلوم ہوتی ہے۔ پھر یہ لوگ دو جماعتوں میں بٹ گئے ایک جماعت نے حدیثِ سمرہ بن جندبؓ کے متفق علیہ ہونے کی وجہ سے اس پر عمل کیا اور مرد اور عورت کو اس معاملہ میں یکساں قرار دیا کیوں کہ اصلاً دونوں کا حکم ایک ہے سوائے اس کے کہ شریعت خود دونوں میں فرق کرے۔ دوسری جماعت نے حدیث ابن غالب کو صحیح قرار دیا اور کہا کہ اس میں حدیثِ سمرہؓ پر



Marfat.com

اضافہ ہے اس لیے اسے اختیار کرنا واجب ہے اور ان دونوں کے درمیان اصلاً کوئی تعارض نہیں ہے۔ ابن القاسم اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کی تائید میں مجھے کسی سماعی دلیل کا پتہ نہیں سوائے اس روایت کے جو حضرت ابن مسعودؓ سے اس سلسلہ میں کی جاتی ہے۔

## پانچواں مسئلہ: مرد اور عورت کے جنازوں کی ترتیب

مردوں اور عورتوں کے جنازے جب اکٹھا ہو جائیں تو ان کی ترتیب میں اختلاف ہے۔ اکثر علما کہتے ہیں کہ مرد کا جنازہ امام کے قریب رکھا جائے اور عورت کا جنازہ قبلہ کے قریب رکھا جائے۔ ایک گروہ اس کے برعکس کہتا ہے یعنی عورت کا جنازہ امام سے قریب ہو اور مرد کا جنازہ قبلہ سے قریب ہو۔ ایک تیسرا قول یہ ہے کہ مردوں کی نماز الگ پڑھی جائے اور عورتوں کی نماز جنازہ الگ پڑھی جائے۔ اختلاف کی وجہ یہ ظن غالب ہے کہ احوال شریعت کے اعتبار سے اس میں کوئی متعین شرع واجب ہے جب کہ شریعت میں اسلسلہ میں کوئی چیز نہیں ہے جس کے مطابق کوئی متعین بات کہی جائے۔ اس لیے ایک بڑی تعداد کی رائے ہے کہ اس طرح کے مقامات میں شریعت نے کوئی تعیین نہیں کی ہے اگر اس میں کوئی چیز ہوتی تو اس کی وضاحت کر دی جاتی اکثر علما نے مردوں کے جنازوں کو عورتوں پر مقدم رکھنے کی حمایت اس روایت کی وجہ سے کی ہے جو امام مالک نے الموطأ میں بیان کی ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ ' عبداللہ بن عمرؓ اور ابو ہریرہؓ مدینہ میں مردوں اور عورتوں کے جنازوں پر ایک ساتھ نماز پڑھتے تھے۔ وہ مردوں کو امام سے قریب اور عورتوں کو قبلہ سے قریب رکھتے تھے۔ عبدالرزاق نے ابن جریج سے بواسطہ نافع بواسطہ ابن عمرؓ ذکر کیا ہے کہ انہوں نے اسی طرح ایک جنازہ کی نماز پڑھی جس میں ابن عباسؓ ' ابو ہریرہؓ ' ابوسعید خدریؓ اور ابو قتادہؓ بھی تھے اور اس دن امامت حضرت سعید بن العاصؓ کر رہے تھے۔ انہوں نے ان صحابہ سے اس بارے میں سوال کیا یا کسی کو پوچھنے کے لیے کہا تو ان لوگوں نے جواب دیا یہی سنت ہے۔ ان فقہا کے نزدیک یہ حدیث مسند میں شامل ہے۔ ہوسکتا ہے کہ جن فقہا نے مردوں کو آگے رکھنے کی بات کہی ہے انہوں نے امام کے آگے ان کی حالت کو بحالت نماز امام کے پیچھے کی حالت سے مشابہ قرار دیا ہو۔ اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ:

أَخِرُو هُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَرَ هُنَّ اللّٰهُ

(ان کو پیچھے رکھو کیوں کہ اللہ نے انہیں پیچھے رکھا ہے۔)

جن فقہا نے مردوں پر عورتوں کو مقدم رکھنے کی رائے قائم کی ہے ممکن ہے کہ انہوں نے یہ سمجھا ہو کہ اول وہ ہے جو سب سے آگے ہو اور امام سے قربت کو مقدم ہونے کی ہم معنی نہ قرار دیا ہو۔ جن فقہا نے تفریق کی ہے انہوں نے احتیاط کو پیش نظر رکھا ہے مبادا کہ ممنوع جائز قرار پا جائے۔ کیوں کہ جمعہ کے جواز کی کوئی سنت نہیں ہے۔ اس کا احتمال ہے کہ وہ اباحت کی اصل پر قائم رہے اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ شرعاً ممنوع قرار پائے۔ جب احتمال موجود ہے تو توقف ناگزیر ہے بشرطیکہ اس کی صورت ہو۔

## چھٹا مسئلہ: تکبیر کا فوت ہو جانا

اس شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جس کی نماز جنازہ کی بعض تکبیریں فوت ہو گئی ہوں۔ کیا وہ تکبیر کے ساتھ نماز میں شامل ہو؟ جو فوت ہو گئی ہے کیا اس کی قضا کرے گا؟ اور اگر اسے قضا کرنا تو کیا تکبیر کے درمیان وہ دعا پڑھے گا؟

اشہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ وہ شخص نماز میں شامل ہوتے وقت تکبیر کہے گا۔ یہی امام شافعی کا بھی ایک قول

Marfat.com

ہے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں وہ انتظار کرے جب امام تکبیر کہے تو وہ بھی تکبیر کہے۔ یہ امام مالک سے ایک روایت ابن القاسم نے کی ہے۔ قیاس تکبیر کے حق میں ہے کیوں کہ فرض نماز میں شامل ہونے والے پر قیاس کیا گیا ہے۔امام مالک' امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا اتفاق ہے کہ جو تکبیر فوت ہوگئی ہے اس کی قضا کرے البتہ فرق یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ قضا شدہ تکبیر کے درمیان دعا کے قائل ہیں اور امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ترتیب کے مطابق قضا کرے۔ان کا اتفاق محض قضا پر ہے کیوں کہ حدیث نبویؐ عام ہے:

مَا أَدْرَكْتُم فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا

(جو نماز مل جائے پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اسے مکمل کر لو۔)

جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ عموم دعا اور تکبیر دونوں کو شامل ہے انہوں نے کہا کہ تکبیر اور جو دعا فوت ہوگئی ہے اسے قضا کرے۔ جنہوں نے اس سے دعا کو خارج کر دیا ہے کیوں کہ دعا موقت نہیں ہے انہوں نے کہا کہ صرف تکبیر کی قضا کرے گا کیوں کہ یہ موقت ہے۔اس عموم سے دعا کی تخصیص دراصل قیاس کے ذریعہ عام کی تخصیص کے باب سے ہے۔امام ابوحنیفہ نے عموم کو اختیار کیا ہے اور ان لوگوں نے خصوص کو۔

## ساتواں مسئلہ: قبر پر نماز پڑھنا

جس شخص کی نماز جنازہ فوت ہوگئی ہو کیا وہ قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔امام مالک کہتے ہیں کہ قبر پر نماز نہیں پڑھے گا۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قبر پر صرف ولی نماز پڑھ سکتا ہے جب کہ اس کی نماز جنازہ چھوٹ گئی ہو۔اور جس نے جنازہ کی نماز پڑھی ہے وہ ولی نہ ہو۔امام احمدؒ' امام شافعیؒ' امام داؤد اور ایک جماعت کا مسلک ہے کہ جس کی نماز جنازہ چھوٹ جائے وہ قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے۔قبر پر نماز کو جائز تسلیم کرنے والے اس پر متفق ہیں کہ اس کے لیے شرط ہے کہ تدفین ہو چکی ہو۔البتہ تدفین کے بعد مدت میں اختلاف ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک ماہ ہے۔

اختلاف کا سبب عمل کا حدیث کے خلاف ہونا ہے۔ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے پوچھا وہ حدیث جو نبی ﷺ سے وارد ہے کہ آپؐ نے ایک عورت کی قبر پر نماز پڑھی تھی' اس کا کیا مطلب ہوگا؟ آپ نے فرمایا: یہ حدیث آئی ہے مگر اس پر عمل نہیں ہے۔ جب کہ قبر پر نماز پڑھنا اصحاب حدیث کے اتفاق کے ساتھ ثابت ہے۔امام احمد بن حنبل کہتے ہیں۔قبر پر نماز پڑھنے کی روایت نبی ﷺ سے چھ طریقوں سے مروی ہے اور یہ سارے طریقے حسن ہیں۔بعض محدثین نے تین طریقوں کا اضافہ کیا ہے۔اس طرح کل نو طریق ہوگئے۔امام بخاری اور امام مسلم نے طریق ابو ہریرہؓ سے اس کی روایت کی ہے۔اور امام مالک نے ابو اُمامہ بن سہل سے اس کی مرسل تخریج کی ہے۔ابن وہب نے امام مالک سے امام شافعی جیسا قول نقل کیا ہے۔امام ابو حنیفہ نے میرے خیال میں حسب معمول رائے قائم کی ہے یعنی انہوں نے ان اخبارِ آحاد کو رد کرنے کی روش اپنائی ہے جن میں عموم بلویٰ ہو مگر وہ نہ پھیل سکے ہوں نہ ان پر عمل مشہور ہوا ہو۔کیوں کہ کسی ایسی خبر کا نہ پھیلنا جسے عام ہونا چاہیے تھا' اس کی کمزوری کی دلیل ہے اور اس کی صداقت کا غلبہ گمان شک میں یا اس کے جھوٹ یا منسوخ ہونے میں تبدیل ہو جاتا ہے۔قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے اپنی اس کتاب کے گزشتہ مباحث میں عمل سے استدلال پر بھرپور گفتگو کی ہے اور اس نوعیت کے استدلال کو بھی ہم نے پیش نظر رکھا ہے جسے احناف ''عموم البلویٰ'' کہتے ہیں اور ہم نے دونوں کو ایک ہی جنس میں شمار کیا ہے۔



Marfat.com

## فصل ثانی

### کس کی نماز جنازہ پڑھی جائے؟

اکثر اہل علم کا اجماع ہے کہ کلمہ شہادت کا اقرار کرنے والے ہر شخص کی نماز جنازہ جائز ہے۔ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

صَلُّوا عَلٰی مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ

(ہر اس شخص کی نماز جنازہ پڑھو جو لا الٰہ الا اللہ کہتا ہے۔)

خواہ اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہو یا وہ اہل بدعات میں سے ہو۔ البتہ امام مالک اصحاب علم وفضل کے لیے مکروہ سمجھتے ہیں کہ وہ اہل بدعات کی نماز جنازہ میں شرکت کریں۔ جو شخص حد کے نفاذ میں قتل ہوا ہو اس کی نماز جنازہ پڑھانا مسلمانوں کے امام کے لیے وہ درست نہیں سمجھتے۔ خودکشی کرنے والے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس کی نماز جنازہ کو درست نہیں سمجھتا دوسرا گروہ اسے جائز قرار دیتا ہے۔ متعدد علما ایسے ہیں جو کبائر کا ارتکاب کرنے والوں اور باغیوں اور بدعتی لوگوں کی نماز جنازہ کو درست نہیں قرار دیتے۔

اس اختلاف کے متعدد اسباب ہیں۔ اہل بدعات کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیا انہیں کافر قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے دور دراز کی تاویل کر کے ان کی تکفیر کی ہے انہوں نے ان کی نماز جنازہ پڑھنا جائز نہیں قرار دیا ہے اور جن فقہا نے ان کی تکفیر نہیں کی ہے کیوں کہ کفر ان کے نزدیک اقوالِ رسول کی تاویل کرنا نہیں بلکہ ان کی تکذیب کرنا ہے انہوں نے بدعت کرنے والوں کے لیے نماز جنازہ جائز قرار دی ہے۔

منافقین کی نماز نہ پڑھنے پر علما کا اتفاق ہے گرچہ وہ لفظی شہادت دیتے رہیں کیوں کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ (التوبہ: ۸۴)

(اور آئندہ ان میں سے جو کوئی مرے اس کی نماز جنازہ تم ہرگز نہ پڑھنا اور نہ کبھی اس کی قبر پر کھڑے ہونا۔)

گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والوں کے سلسلہ میں ان کے اختلاف کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ گناہوں کی وجہ سے ان کی تکفیر کے سلسلہ میں اختلاف ہو۔ یہ تکفیر اہل سنت کا مسلک نہیں ہے اس لیے فقہا کو ایسے لوگوں کی نماز جنازہ پڑھنے سے منع نہیں کرنا چاہیے۔ امام مالک نے اہل بدعات کی نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیا ہے تو ان کی تنبیہ وتوبیخ پیش نظر ہے۔ حد میں مقتول شخص کی نماز جنازہ پڑھنے سے امام وقت کو امام مالک نے اس لیے منع کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے ماعز کی نماز جنازہ نہیں پڑھی نہ ان کی نماز جنازہ پڑھنے سے لوگوں کو آپ نے روکا۔'' اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔

خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ کے سلسلہ میں اختلاف حدیث سمرہ بن جندبؓ کی وجہ سے ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنے سے منع کر دیا ہے۔'' جن لوگوں نے اس حدیث کو صحیح سمجھا ہے انہوں نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ کی ممانعت کی ہے اور جن لوگوں نے اس حدیث کو صحیح نہیں سمجھا ہے انہوں نے اس پر عام مسلمانوں کا



Marfat.com

حکم لگایا ہے گرچہ وہ جہنمی ہو جیسا کہ حدیث میں آیا ہے مگر وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا کیوں کہ اس کا تعلق اہل ایمان سے ہے۔
رسول اللہ نے اپنے رب کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

اخرِجُوا مِنَ النَّاسِ مَنْ فِیْ قَلْبِہٖ مِثْقَالُ حَبَّۃٍ مِنَ الایْمَانِ

(نکالو جہنم سے اس شخص کو جس کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہو۔)

معرکہ میں قتل ہونے والے شہدا کی نماز جنازہ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ معرکہ میں مقتول شہید کی نہ تو نماز جنازہ پڑھی جائے نہ اسے غسل دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اسے غسل دیا جائے گا۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث میں اختلاف ہے۔ امام ابوداؤد نے حضرت جابرؓ کے طریق سے تخریج کی ہے کہ ''آپؐ نے شہدا احد کے بارے میں حکم دیا اور وہ اپنے کپڑوں میں دفن کئے گئے۔ ان کی نہ تو نماز جنازہ پڑھی گئی نہ انہیں غسل دیا گیا۔'' حضرت ابن عباسؓ کے طریق مسند روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے مقتولین احد کی نماز جنازہ پڑھی اور حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ پڑھی مگر نہ انہیں غسل دیا گیا نہ تیمم کرایا گیا۔'' حدیث ابو مالک الغفاری سے بھی یہی مرسل روایت آتی ہے۔ اسی طرح روایت کی گئی ہے کہ ایک اعرابی کے حلق میں تیر لگا اور اس کی موت ہوگئی چنانچہ نبی ﷺ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی اور فرمایا:

انَّ ھٰذا عَبدٌ خَرَجَ مُجَاھِدًا فِی سَبِیْلِکَ فَقُتِلَ شَھِیدًا وَاَنَا شَھِیدٌ عَلَیْہِ

(بارالہا! یہ بندہ تیری راہ میں مجاہد بن کر نکلا تھا۔ اسے شہادت عطا ہوئی اور میں اس پر گواہ ہوں)

ہر فریق ان احادیث کو ترجیح دیتا ہے جن کو اس نے اختیار کیا ہے۔ شوافع اس حدیث ابن عباسؓ کو معلول قرار دیا ہے کیوں کہ اس کے ایک راوی ابن ابی الزناد کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ آخر عمر میں ان کا دماغ اختلال کا شکار ہو گیا تھا۔ شعبہ ان پر طعن کرتے تھے۔ ان کے نزدیک مرسل روایات حجت نہیں ہیں۔

علما میں اختلاف ہے کہ بچے کی نماز جنازہ کب ادا کی جائے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ بچے کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی تا آنکہ اس کے رونے کی آواز سنائی دے۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جب اس میں روح پھونک دی گئی تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ یعنی اپنی ماں کے پیٹ میں چار ماہ یا اس سے زائد رہ چکا تو اس کا مستحق ہو جائے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے۔

اختلاف کا سبب مطلق کا مقید کے مخالف ہونا ہے۔ امام ترمذی نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الطِّفلُ لاَ یُصَلّٰی عَلَیْہِ وَلاَ یَرِثُ وَلاَ یورَثُ حَتّٰی یَسْتَھِلَّ صَارِخًا.

(بچے کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ وہ نہ وارث ہوگا نہ اسے وارث بنایا جائے گا تا آنکہ اس کے رونے کی آواز سنائی دے۔)

حدیث مغیرہ بن شعبہؓ کے الفاظ ہیں:

الطِّفلُ یُصَلّٰی عَلَیْہِ

(بچے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔)

جن فقہا نے حدیثِ جابرؓ کا مسلک اختیار کیا انہوں نے دوسری حدیث کو عام اور اس کو اس کی تفسیر قرار دیا۔ اس لیے اس عام کو اس تفسیر پر محمول کرنا واجب ٹھہرا۔ حدیث مغیرہ کے معنی اس صورت میں یہ ہوں گے کہ بچے کی نماز پڑھی جائے گی جب کہ اس کے رونے کی آواز آئے۔ اور جن فقہا نے حدیثِ مغیرہؓ کا مسلک اپنایا انہوں نے کہا کہ یہ معلوم ہے کہ نماز میں قابل اعتبار اسلام کا حکم اور زندگی ہے۔ بچہ اگر حرکت کرے تو وہ زندہ ہے اور اس پر مسلمانوں کا حکم نافذ ہوگا اور ہر زندہ مسلمان کی موت ہونے پر اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ چنانچہ ان فقہا نے اس عموم کو اس خصوص پر ترجیح دی کیوں کہ قیاس بھی اسی سے ساز گاری رکھتا ہے۔ ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ بچوں کی اصلاً نماز جنازہ ہی نہیں ہے۔ روایت ہے کہ" نبی ﷺ نے اپنے بیٹے ابراہیم کی نماز جنازہ نہیں پڑھی تھی جب کہ وہ آٹھ ماہ کے تھے۔" دوسری روایت میں ہے" کہ آپؐ نے نماز جنازہ پڑھی تھی جب کہ آپ ستر راتوں کے زائیدہ تھے۔"

قید کئے گئے بچوں کی نماز جنازہ کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک نے علمائے بصرہ کی روایت کے مطابق یہ رائے قائم کی کہ یہ بچے حربیوں کی اولاد ہیں ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ تا آنکہ وہ اسلام کو سمجھنے لگیں خواہ اپنے والدین کے ساتھ گرفتار ہوئے ہوں یا علیحدہ۔ ان پر نافذ ان کے والدین ہی کا حکم ہوگا۔ الّا یہ کہ باپ مسلمان ہو جائے تو وہ اسی کا تابع مانا جائے گا یا نہیں۔ امام شافعی نے ان کی موافقت کی ہے مگر وہ کہتے ہیں کہ والدین میں سے کسی ایک کے مسلمان ہو جانے پر وہ ان کا تابع ہوگا صرف باپ کا تابع نہیں ہوگا جیسا کہ امام مالک سمجھتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ قید کیے گئے بچوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور ان پر وہی حکم نافذ ہوگا جو گرفتار کنندگان کا حکم ہوگا۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ جب مسلمان ان کے مالک ہو جائیں گے یعنی جب وہ قیدی بنا کر بیچ دیئے جائیں گے تو مسلمان ان کی نماز جنازہ پڑھیں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرحدی ملکوں میں اسی پر عمل ہے اور یہی فتویٰ جاری ہے۔ تمام فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ جب وہ اپنے والدین کے ساتھ ہوں اور مسلمان ان کے مالک نہ ہوں نہ والدین میں سے کوئی اسلام لایا ہو تو ان پر وہی حکم نافذ ہوگا جو ان کے والدین پر نافذ ہوگا۔

اختلاف کا سبب یہ اختلافی مسئلہ ہے کہ مشرکین کے بچے جنتی ہیں یا جہنمی ہیں؟ بعض احادیث میں وارد ہے کہ وہ اپنے آبا سے ہیں یعنی ان پر وہ حکم نافذ ہوگا جو ان کے والدین پر نافذ ہوتا ہے۔ دوسری حدیث ہے کہ:

كُلُّ مَولُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ

(ہر بچہ فطرتِ صحیحہ پر پیدا ہوتا ہے۔)

یہ دلیل ہے کہ بچوں پر مسلمانوں ہی کے حکم کا اطلاق ہوگا۔

نماز جنازہ پڑھانے کا حقدار سب سے پہلے کون ہے؟ ایک قول ہے کہ ولی حقدار ہے۔ دوسرا قول ہے کہ والیٔ حکومت زیادہ حقدار ہے۔ والی کو حقدار قرار دینے والوں نے اس کی تشبیہ نماز جمعہ سے دی ہے کیوں کہ یہ نماز باجماعت ہے۔ ولی کو حقدار قرار دینے والوں نے اس کی تشبیہ ان تمام حقوق سے دی ہے جن کا ولی مالک ہوتا ہے جیسے تکفین و تدفین وغیرہ۔ اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ والی زیادہ مستحق ہے۔ ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں۔ حسین بن علیؓ نے حسن بن علیؓ کی نماز جنازہ کے لیے حضرت سعید بن العاصؓ کو آگے بڑھایا کیوں کہ مدینہ کے گورنر وہی تھے۔ انہوں نے فرمایا:۔ اگر یہ سنت نہ ہوتی تو میں آگے نہ بڑھتا۔ ابوبکر کہتے ہیں: یہی میرا



Marfat.com

قول ہے۔اور اکثر علما کی رائے ہے کہ حاضر میت ہی کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔بعض فقہا حدیث نجاشی کی وجہ سے غائبانہ نماز جنازہ کے قائل ہیں جمہور کی رائے ہے کہ معاملہ نجاشی کے لیے مخصوص تھا۔

علما کا اختلاف ہے کہ جسم کے بعض حصوں کی نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں کہ جسم کے اکثر حصے پر نماز پڑھی جاسکتی ہے کیوں کہ میت کے لفظ کا اطلاق اس پر ہوتا ہے۔جن فقہا نے جسم کے قلیل ترین حصہ پر نماز کو جائز بتایا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ بعض حصوں کی حرمت بھی وہی ہے جو کل کی ہے۔خاص طور سے جب کہ وہ بعض حصہ زندگی کا محل ہو۔ جب کہ اس گروہ کا تعلق نماز جنازہ غائبانہ کی اجازت دینے والوں سے ہے۔

## فصل ثالث

## نماز جنازہ کا وقت

علما نے نماز جنازہ کے وقت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ ان تین اوقات میں نماز جنازہ نہ پڑھی جائے جو ممنوع اوقات ہیں یعنی غروب آفتاب کا وقت' طلوع آفتاب کا وقت اور زوال آفتاب کا وقت جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث میں صراحت کہ'' تین اوقات ہیں جن میں نماز پڑھنے سے اور اپنے مردوں کو دفن کرنے سے اللہ رسول ﷺ نے ہمیں روک دیا ہے۔'' دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ممانعت صرف طلوع وغروب آفتاب کے اوقات میں ہے۔عصر کے بعد نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے جب تک کہ سورج زرد نہ ہو۔نماز صبح کے بعد بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے جب تک کہ صبح روشن نہ ہوئی ہو۔ تیسرا گروہ کہتا ہے ان پانچ اوقات میں نماز جنازہ نہ پڑھی جائے جن میں نماز پڑھنے سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع کیا ہے۔یہ عطا اور نخعی وغیرہ کا قول ہے یہ امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس ہے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ تمام اوقات میں نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے کیوں کہ ممانعت کا اطلاق ان کے نزدیک نوافل پر ہوتا ہے سنتوں پر نہیں' جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

## فصل رابع

## نماز جنازہ کی جگہ

علما نے مسجد میں نماز جنازہ ادا کرنے کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔بعض علما نے اس کی اجازت دی ہے اور بعض نے اسے مکروہ قرار دیا ہے آخر الذکر میں امام ابوحنیفہ اور بعض اصحاب مالک ہیں۔ایک روایت کراہت کی امام مالک سے بھی منقول ہے۔اور اس کی صورت یہ ہے کہ جنازہ مسجد سے باہر ہو اور لوگ مسجد میں ہوں۔

اختلاف کا سبب حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثیں ہیں۔حدیث عائشہؓ کی روایت امام مالک نے کی ہے کہ'' حضرت عائشہؓ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا جنازہ مسجد میں ان کے سامنے سے گزارنے کے لیے کہا تاکہ وہ ان کے حق میں دعا کرسکیں تو لوگوں نے اظہار ناپسندیدگی کیا۔حضرت عائشہؓ نے کہا۔لوگ کتنی جلدی بھول گئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سہل بن بیضا کی نماز مسجد میں پڑھائی تھی۔جب کہ ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ صَلّٰی عَلٰی جنَازَۃٍ فِی الْمَسْجِدِ فَلَاشَیْئَ لَہٗ

(جو شخص مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھے اس کے لیے کچھ نہیں ہے۔)

حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ یا اس کے ثابت ہونے پر اتفاق نہیں ہے۔ مگر حضرت عائشہؓ کے سامنے صحابہ کرام کی ناپسندیدگی کا اظہار یہ ثابت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک مشہور عمل اس کے برخلاف تھا۔ اس کے حق میں نجاشی کی نماز جنازہ کے لیے آپؐ کا ظہور ہے۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ مرا ہوا شخص مردار ہے۔ اس میں کمزوری ہے کیوں کہ مردار کا حکم شرعی ہے اور انسان کے لیے بغیر دلیل کے مردار کے حکم کا اثبات نہیں کیا جا سکتا۔ بعض فقہا نے قبرستان میں نماز جنازہ ادا کرنے کو مکروہ کہا ہے کیوں کہ وہاں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ اکثر فقہا نے اسے جائز کہا ہے کیوں کہ حدیثِ نبویؐ عام ہے۔

جُعِلَتْ لِیَ الْأَرضُ مَسْجِدًا وَّ طُهُورًا

(میرے لیے زمین سجدہ گاہ اور وجہ طہارت بنائی گئی ہے۔)

# فصل خامس

## نمازِ جنازہ کی شرائط

اکثر علما کا اس پر اتفاق ہے کہ طہارت اس کی شرط ہے اسی طرح قبلہ رو ہونے کی شرط پر بھی اتفاق ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جنازہ کی نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم جائز ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کہتا کہ فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمم کر کے نماز جنازہ میں شریک ہو جائے۔ یہی امام ابو حنیفہ، امام سفیان ثوری، امام اوزاعی اور ایک جماعت کے مسلک ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی رائے ہے کہ تیمم کر کے نمازِ جنازہ پڑھنا ٹھیک نہیں ہے۔ سبب اختلاف فرض نمازوں پر اسے قیاس کرنا ہے۔ جن فقہا نے اسے فرض نماز کے مشابہ قرار دیا انہوں نے تیمم کی اجازت دی اور جنہوں نے فرض نماز کے مشابہ نہیں قرار دیا انہوں نے تیمم کی اجازت نہیں دی۔ کیوں کہ یہ ان کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ یہ شعبی کا قول ہے۔ ان لوگوں نے کہا ہے کہ صلوٰۃ کا لفظ نماز جنازہ کو شامل نہیں ہے اس پر لفظ دعا کا اطلاق ہوتا ہے کیوں کہ اس میں رکوع اور سجدہ نہیں ہوتا۔



Marfat.com

# باب ۔ ٦

# میت کی تدفین

تدفین کے واجب ہونے پر علما کا اجماع ہے۔ اس میں اصل بنیاد قرآن کی یہ آیات ہیں۔

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتاً ، أَحْيَاء وَأَمْوَاتاً (المرسلات: ٢٥، ٢٦)

(کیا ہم نے زمین کو سمیٹ کر رکھنے والی نہیں بنایا' زندوں کے لیے بھی اور مردوں کے لیے بھی)

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ (المائدہ: ٣١)

(پھر اللہ نے ایک کوا بھیجا جو زمین کھودنے لگا۔)

امام مالک اور امام شافعی نے قبروں پر چونا پھیرنے سے منع کیا ہے اور امام ابو حنیفہ نے اس کی اجازت دی ہے۔ ایک گروہ نے قبروں پر بیٹھنے سے منع کیا ہے اور ایک گروہ نے اس کی جائز کہا ہے اور حکم ممانعت کی تاویل یہ کی ہے کہ ضرورت کے وقت بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں وارد احادیث میں سے ایک حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے قبروں پر چونا پھیرنے' ان پر کچھ لکھنے' ان پر بیٹھنے اور تعمیر کرنے سے منع کیا ہے۔" دوسری حدیث عمرو بن حزمؓ کی ہے وہ کہتے ہیں" مجھے رسول ﷺ نے ایک قبر پر دیکھا تو فرمایا: ۔قبر سے اترو صاحب کو تکلیف نہ پہنچاؤ اور نہ وہ تمہیں تکلیف پہنچائے۔" قبر پر بیٹھنے کی اجازت دینے والوں نے حضرت زید بن ثابتؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے کسی ناپاکی یا پاخانہ پیشاب کی وجہ سے قبروں پر بیٹھنے سے منع کیا ہے۔" وہ لوگ کہتے ہیں کہ اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ جَلَسَ عَلٰى قَبْرٍ يَبُولُ أَوْ يَتَغَوَّطُ فَكَأَنَّمَا جَلَسَ عَلٰى جَمْرَةِ نَارٍ

(جو شخص کسی قبر پر پیشاب یا پاخانہ کے لیے بیٹھتا ہے گویا وہ آگ کے انگارے پر بیٹھتا ہے۔)

امام مالک' امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

# کتاب الزّکوٰۃ

اس عبادت پر مشتمل کلام اس کے وجوب کی معرفت کے بعد پانچ موضوعوں میں منقسم ہے۔

پہلا موضوع۔ زکوٰۃ کس پر واجب ہے؟

دوسرا موضوع۔ زکوٰۃ کن چیزوں پر واجب ہے؟

تیسرا موضوع۔ مقدارِ زکوٰۃ۔

چوتھا موضوع۔ زکوٰۃ کب واجب ہے؟

پانچواں موضوع۔ مستحقینِ زکوٰۃ۔

زکوٰۃ کا واجب ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے معلوم ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

Marfat.com

# پہلا موضوع۔ زکوٰۃ کس پر واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ ہر اس شخص پر واجب ہے جو مسلمان ہو' آزاد ہو' بالغ ہو' عاقل ہو اور نصاب کی مکمل ملکیت رکھتا ہو۔ اختلاف ہے اس میں کہ یتیم پر' مجنوں پر' غلام پر' ذمّی پر اور ناقص ملکیت رکھنے والے پر (مثال کے طور پر وہ مقروض ہو یا اس کا دوسروں پر قرض ہو یا وہ مال روک لیا گیا ہو) زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

کم سن پر زکوٰۃ کے وجوب کے سلسلہ میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ ان کے دولت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ یہ حضرات علیؓ، ابن عمرؓ، جابرؓ اور عائشہؓ جیسے صحابہ وصحابیات کا قول ہے اور امام مالک' امام شافعی' امام ثوری' امام احمد' امام اسحاق اور امام ابوثور وغیرہ فقہا کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یتیم کے مال میں سرے سے زکوٰۃ نہیں ہے۔ یہ امام نخعی' امام حسن اور امام سعید بن جبیر جیسے تابعین کا قول ہے۔ تیسرے گروہ نے زمین کی پیداوار اور دوسری انواع دولت میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ زمین کی پیداوار میں یتیم پر زکوٰۃ ہے اور اس کے علاوہ جو دولت ہے جیسے چوپائے' گھر کے سامان اور نقدی وغیرہ۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے۔ کچھ دوسرے فقہا نے نقدی وغیر نقدی میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہے سوائے نقدی کے۔

کم سن پر زکوٰۃ کے واجب ہونے یا نہ ہونے کا سبب اختلاف یہ ہے کہ زکوٰۃ شرعی کا مفہوم کیا ہے۔ کیا یہ نماز روزہ کی طرح خالص عبادت ہے یا مالداروں پر غریبوں کا حق ہے؟ جن لوگوں نے اسے خالص عبادت قرار دیا انہوں نے اس میں بلوغ کی شرط رکھی اور جنہوں نے کہا کہ یہ مالداروں کی دولت میں فقرا ومساکین کا واجب حق ہے انہوں نے بلوغت وغیرہ کا اعتبار نہیں کیا۔ جن فقہا نے زمین کی پیداوار اور دوسری انواع دولت میں فرق کیا ہے یا ظاہر ومخفی مالک کی تفریق کی ہے ان کی کوئی سند مجھے اس وقت معلوم نہیں ہے۔

ذمّیوں پر زکوٰۃ واجب نہ ہونے پر اکثر علما کا اتفاق ہے البتہ ایک گروہ نے بنوتغلب کے عیسائیوں سے زکوٰۃ لینے کی روایت کی ہے یعنی ذمیوں سے وہی زکوٰۃ لی جائے جو مسلمانوں سے ہر چیز میں لی جاتی ہے۔ اس گروہ میں امام شافعی' امام ابوحنیفہ' امام احمد اور امام ثوری ہیں۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں کوئی قول منقول نہیں ہے۔ اس گروہ نے یہ رائے اس لیے اختیار کی ہے کہ یہ ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ان سے زکوٰۃ وصول کی تھی گویا انہوں نے حضرت عمرؓ کی اس فعل کو توقیفی قرار دیا مگر اصول سے اس کا تعارض ہے۔

غلام کے سلسلہ میں تین مسلک ہیں۔ ایک مسلک یہ ہے کہ ان کی دولت میں سرے سے کوئی زکوٰۃ نہیں ہے یہ صحابہ میں سے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کا قول ہے اور فقہا میں سے امام مالک' امام احمد' اور امام ابوعبید کا مسلک ہے۔ دوسرا مسلک ہے کہ غلام کی دولت میں جو زکوٰۃ واجب ہے اس کی ادائیگی کی ذمہ داری اس کے آقا کی ہے۔ ابن المنذر کے قول کے مطابق یہ امام شافعی کا قول ہے اور امام ثوری' امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب یہی رائے رکھتے ہیں۔

تیسرے مسلک کے مطابق غلام کی دولت میں زکوٰۃ واجب ہے اور اس کی ادائیگی اسی کو کرنی ہے۔ یہ صحابہ میں سے



Marfat.com

حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔ تابعین میں سے حضرت عطا کا اور فقہا میں سے امام ابوثور اور اہلِ ظاہر کا مسلک ہے۔ ان میں سے بعض فقہا اور جمہور علما کہتے ہیں کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے تا آنکہ اس کی گردن چھوٹ جائے۔ امام ابوثور کہتے ہیں کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ ہے۔

غلام پر زکوٰۃ کے واجب ہونے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا غلام مکمل ملکیت رکھتا ہے۔ یا اس کی ملکیت ناقص ہے۔ جن فقہا نے کہا کہ غلام مکمل ملکیت نہیں رکھتا اور مالک تو اس کا آقا ہے کیوں کہ جب مال ہے تو اس کا مالک ضرور ہوگا' انہوں نے کہا' آقا پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اور جن فقہا نے کہا کہ آقا نہیں بلکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مکمل ملکیت رکھتا ہے کیوں کہ غلام کا ہاتھ دولت پر ہے آقا کا ہاتھ نہیں۔ غلام بھی مکمل مالک نہیں ہے کیوں کہ آقا جب چاہے غلام کو اس سے محروم کرسکتا ہے' انہوں نے کہا غلام کی دولت میں زکوٰۃ سرے سے ہے ہی نہیں۔ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ ملکیت جس کے ہاتھ میں ہے وہی اس میں تصرف کرے گا اس لیے یہ آزاد آدمی کے ہاتھ کے مشابہ ہے اور اس سے زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے انہوں نے غلام پر زکوٰۃ کو واجب قرار دیا یہ خاص طور سے ان فقہیوں کی رائے ہے جو عام خطاب کو آزاد اور غلام سب پر مشتمل مانتے ہیں اور زکوٰۃ کو ایسی عبادت قرار دیتے ہیں جو مال کے تصرف کرنے کے مکلف شخص سے تعلق رکھتی ہے۔

علما کا ان صاحبانِ نصاب کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہے جن پر اتنا قرض ہے جو ان کی پوری دولت پر حاوی ہے یا اس دولت پر حاوی ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہے اور ان کے ہاتھوں میں اتنی دولت ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کی دولت میں خواہ غلہ ہو یا کچھ اور' زکوٰۃ نہیں ہے تا آنکہ وہ قرض سے بَری ہو جائے۔ قرض کی ادائیگی کے بعد وہ صاحب نصاب ہے تو زکوٰۃ ادا کرے گا ورنہ نہیں۔ یہ امام ثوری' امام ابوثور' ابن المبارک اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ قرض غلوں کی زکوٰۃ میں مانع نہیں ہے اور دوسری چیزوں میں مانع ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ قرض صرف نقدی کی زکوٰۃ میں مانع ہے سوائے اس کے کہ اس کے پاس اتنا ساز و سامان ہو جس سے قرض کی ادائیگی ہو جائے تو اس صورت میں قرض مانع نہیں ہے۔ ایک گروہ پہلے قول کے برعکس مؤقف رکھتا ہے یعنی یہ کہ قرض زکوٰۃ میں سے مانع نہیں ہے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا زکوٰۃ ایک خالص عبادت ہے؟ یا دولت میں مسکینوں کا مقرر کردہ حق ہے۔ جو لوگ اسے حق قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قرض دار پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے کیوں کہ قرض دینے والے کا حق مسکینوں سے پہلے ہے اور یہ درحقیقت قرض دینے والے کی دولت ہے اس کی دولت نہیں ہے جس کے ہاتھ میں ہے جو فقہا زکوٰۃ کو عبادت قرار دیتے ہیں وہ زکوٰۃ کو اس شخص پر واجب قرار دیتے ہیں جس کے ہاتھ میں دولت ہے کیوں کہ شرعی تکلیف شرط یہی ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ مکلف پر واجب جو خواہ وہ قرض دار ہو یا نہ ہو۔ یہ پہلو بھی قابلِ غور ہے کہ یہاں دو حق ہیں ایک اللہ کا حق ہے اور دوسرا حق آدمی کا ہے۔ اللہ کے حق کی ادائیگی زیادہ ضروری ہے۔ مقصد شریعت سے زیادہ ہم آہنگ یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرض دار سے زکوٰۃ ساقط ہو۔ اللہ کے رسول ﷺ نے کا قول ہے:

فِيهَا صَدَقَةٌ تُؤخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِ هِمْ وَ تُرَدُّ عَلَى فُقَرَاءِ هِمْ

(دولت میں صدقہ ہے جو ان کے مالداروں سے لیا جاتا ہے اور ان کے محتاجوں کو لوٹا دیا جاتا ہے۔)

اور یہ واضح ہے کہ قرض کو دولت میں شمار نہیں کر سکتے۔



Marfat.com

جن فقہا نے غلہ اور مال کی دوسری قسموں میں اور نقدی وغیر نقدی میں فرق کیا ہے ان کی کوئی واضح تشبیہ مجھے نہیں معلوم۔
ابوعبیدؒ کہا کرتے تھے کہ اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ اس پر قرض ہے سوائے اس کے قول کے تو اس کو سچا نہیں سمجھا جائے گا اور اگر معلوم ہو جائے کہ اس پر قرض ہے تو اس سے زیادہ زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ یہ قول ان لوگوں کے خلاف نہیں ہے جو قرض کی وجہ سے زکوٰۃ کی ساقط قرار دیتے ہیں یہ قول ان لوگوں کے خلاف ہے جو قرض میں بھی صدقہ کے اسی طرح قائل ہیں جس طرح مال میں قائل ہیں۔
وہ مال جو دوسروں کے ذمہ ہو اور مالک کے ہاتھ نہ ہو یعنی اس نے قرض دے رکھا ہو تو اس سلسلہ میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ اس میں زکوٰۃ کو واجب نہیں مانتا۔ اگر مالک قبضہ میں کر لے اور زکوٰۃ کی شرط پوری ہو جائے یعنی اس پر ایک سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہے۔ یہ امام شافعی کا ایک قول ہے اور یہی لیث کا قول ہے یا ان کے قول کا قیاس ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ جیسے ہی وہ قابض ہو زکوٰۃ ادا کر دے کیوں کہ کئی برس گزر چکے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ ایک سال کی زکوٰۃ دے گا گرچہ قرض دار کے پاس وہ دولت برسوں رہی ہو بشرطیکہ اس کی اصل عوض میں ہو۔ اور اگر بغیر عوض کے ہے جیسے میراث تو حولانِ حول کا اعتبار کرے گا۔ مسلک مالکی میں اسی کی بڑی تفصیل ہے۔
اسی باب میں ان پھلوں کی زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف ہے جو روک لیے گئے ہو اور کرایہ کی زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ کا واجب ہونا ہے کہ کھیتی کرنے والے پر یہ زکوٰۃ واجب ہے یا مالک زمین پر؟ یہی اختلاف خراجی زمینوں میں ہے جب کہ وہ اہلِ خراج سے نکل کر مسلمانوں یعنی اصحاب عشر کی ملکیت میں منتقل ہوں یا جب عشری زمین مسلمانوں کی ملکیت سے نکل کر خراج ادا کرنے والے ذمیوں کی ملکیت ہو جائے۔ اس کا امکان ہے کہ ان تمام مسائل میں اختلاف کی وجہ یہ ہو کہ یہ ناقص ملکیت ہے۔

## پہلا مسئلہ: روکے گئے پھلوں کی زکوٰۃ

امام مالک اور امام شافعی ان پھلوں میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیتے ہیں اور امام مکحول اور امام طاؤس ان میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔ ایک گروہ نے تفریق کی ہے کہ وہ مسکینوں کے لیے روکے گئے ہیں یا کچھ متعین لوگوں کے لیے۔ اگر دوسری شکل ہے تو اس میں صدقہ کو انہوں نے واجب قرار دیا ہے اور اگر مسکینوں کے لیے ہے تو صدقہ کو واجب نہیں کہا ہے۔ جن فقہا نے مسکینوں کے لیے روکے گئے پھلوں پر زکوٰۃ کو واجب کہا ہے ان کی بات بے معنی ہے کیوں کہ اس میں دو چیزیں جمع ہو گئی ہیں' ایک تو ملکیت ناقص ہے دوسری بات یہ ہے کہ وہ پھل ایسے افراد کے لیے روکے گئے ہیں جو اس صنف کے غیر متعین لوگوں میں شامل ہیں جن کی طرف صدقہ کا مال لوٹایا جاتا ہے نہ یہ کہ ان پر صدقہ کا مال واجب ہو۔

## دوسرا مسئلہ: کرایہ کی زمین

کرایہ کی زمینوں کی پیداوار کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ زکوٰۃ کھیتی کرنے والے پر واجب ہے یہ امام مالک' امام شافعی' امام ثوری' امام ابن مبارک' امام ابوثور اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ زکوٰۃ زمین کے مالک پر واجب ہے' بٹائی کرنے والے پر نہیں۔
اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ عشر کی زمین کا حق ہے؟ یا زراعت کا حق ہے یا ان دونوں کا حق ہے؟ کسی نے عشر کو

دونوں کا حق نہیں مانا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں کا حق ہے۔ چونکہ فقہا کے نزدیک زمین اور زراعت میں سے کسی ایک کا حق ہے اس لیے اختلاف اس میں ہوا ہے کہ ان میں سے کون اس لائق زیادہ ہے کہ اس کو اس جگہ سے منسوب کیا جائے جس میں اتفاق ہو یعنی زراعت اور زمین کا ایک مالک کے لیے ہونا۔ جمہور نے یہ رائے قائم کی کہ جس چیز کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ غلّہ ہے مگر امام ابوحنیفہ نے کہا کہ وجوب زکوٰۃ کے لیے اصل زمین ہے۔

خراجی زمین جب مسلمانوں کے ہاتھ میں آجائے تو اس میں اختلاف ہے کہ عشر بھی خراج کے ساتھ ادا کیا جائے یا عشر نہیں ادا کیا جائے گا۔ جمہور کا مسلک ہے کہ اس میں عشر یعنی زکوٰۃ ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اس میں عشر نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب جیسا کہ ہم نے کہا' یہ ہے کہ زکوٰۃ زمین کا حق ہے یا غلّہ کا حق ہے؟ اگر ہم اسے زمین کا حق مان لیں تو اس میں دو حق جمع نہیں ہو سکتے یعنی عشر اور خراج دونوں واجب نہیں ہو سکتے اور اگر ہم اسے غلّہ کا حق تسلیم کر لیں تو خراج زمین کا حق ہے اور زکوٰۃ غلّہ کا حق ہے۔ اختلاف رونما اس لیے ہوا کہ یہ ناقص ملکیت ہے اسی لیے علما نے خراجی زمین کو بیچنے کے جواز کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ اگر عشری زمین ذمی کو منتقل ہو جائے اور وہ کاشت کرنے لگے تو جمہور کا مسلک ہے کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جب کوئی ذمی عشری زمین خریدتا ہے تو وہ خراجی زمین ہو جاتی ہے گویا ان کا مقصد یہ ہے کہ عشر مسلمانوں کی زمین کا حق ہے اور خراج ذمیوں کی زمین کا حق ہے۔ مگر اس اصول کے مطابق یہ واجب ہو جاتا ہے کہ جب خراجی زمین مسلمانوں کو منتقل ہو جائے تو اس کی حیثیت عشری زمین کی ہو جائے جس طرح امام موصوف کے نزدیک جب عشری زمین ذمّی کو منتقل ہوتی ہے تو خراجی زمین میں بدل جاتی ہے۔

مالک سے متعلق متعدد مسائل اور ہیں جن کے ذکر کا مناسب مقام یہی باب ہے۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ آدمی نے زکوٰۃ نکالی اور پھر وہ ضائع ہو گئی۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب زکوٰۃ نکالنا ممکن ہوا تو نکالنے سے پہلے مال کا بعض حصہ ضائع ہو گیا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ آدمی مر گیا اور اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ جب اس نے کھیت یا پھل بیچا اس وقت اس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی تھی یا جب اس نے ہبہ کیا تو اس پر زکوٰۃ واجب تھی؟

## پہلا مسئلہ: زکوٰۃ نکالنے کے بعد ضائع ہو گئی

ایک گروہ کی رائے ہے کہ جب زکوٰۃ ضائع ہو گئی تو اب وہی کافی ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ آدمی کی حیثیت ضامن کی ہے تا آنکہ زکوٰۃ کی دولت کو اس کی جگہ پہنچا دے۔ تیسرے گروہ نے تفریق کی ہے کہ جب اس کے لیے ممکن ہو سکا تب اس نے زکوٰۃ نکالی ہے یا وجوب اور امکان کے پہلے مرحلہ ہی میں اس نے زکوٰۃ نکال دی ہے ان میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر اس نے امکان اور وجوب کے کچھ دنوں کے بعد زکوٰۃ نکالی ہے تو ضامن ہے اور اگر وجوب کے پہلے مرحلہ میں نکال دی ہے اور اس کی جانب سے کوئی کوتاہی سرزد نہیں ہوئی ہے تو وہ ضامن نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا مشہور قول ہے۔ اسی گروہ کے کچھ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کوتاہی کی ہے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر کوتاہی نہیں کی ہے تو جو مال بچا ہے اس کی زکوٰۃ نکال دے گا۔ یہ امام ابوثور اور امام شافعی کا قول ہے۔ ایک تیسری جماعت کہتی ہے کہ وہ ضائع ہونے والے مال کو شمار کرے اور باقی ماندہ مال میں مساکین اور صاحب مال دونوں صاحب مال کے حصہ کے تناسب سے شریک ہو جائیں جیسے دو شریک ہوں اور مشترک مال کا کچھ



Marfat.com

حصہ چلا جائے اور باقی مال میں اسی نسبت سے شریک ہو جائیں۔ اسی طرح اس مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں۔

۱۔ وہ مطلق ضامن نہیں ہوگا۔

۲۔ وہ مشروط ضامن ہوگا۔

۳۔ اگر کوتاہی کی ہے تو ضامن ہوگا اور اگر کوتاہی نہیں کی ہے تو ضامن نہیں ہوگا۔

۴۔ اگر کوتاہی کی ہے تو ضامن ہوگا اور اگر کوتاہی نہیں کی ہے تو باقی ماندہ کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔

۵۔ باقی ماندہ مال میں دونوں شریک ہوں گے۔

## دوسرا مسئلہ: جب وجوبِ زکوٰۃ کے بعد ہی مال ضائع ہو جائے

جب مال کا کوئی حصہ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد ہی ضائع ہو جائے اور صاحب مال زکوٰۃ نہ نکال سکے تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ باقی ماندہ میں زکوٰۃ نکال دے۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ مسکینوں اور صاحب مال کا معاملہ دو ان شریکوں کا سا ہے جو اپنا کچھ مال ضائع کر دیں۔ اختلاف کا سبب زکوٰۃ کو قرضوں سے تشبیہ دینا ہے یعنی اس میں حق مال سے متعلق نہ ہو بلکہ ذمہ سے متعلق ہو یا ان کی تشبیہ ان حقوق سے دی جائے جو عین مال سے متعلق ہوتے ہیں اور جن کا تعلق اس آدمی کے ذمہ سے نہیں ہوتا جس کا ہاتھ مال پر ہے جیسے امین وغیرہ جن فقہا نے مالکانِ زکوٰۃ کو امین کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے کہا کہ جب زکوٰۃ نکال دی گئی اور پھر وہ دولت ضائع ہوگئی تو اب کچھ وضاحت نہیں ہے اور جن فقہا نے قرض داروں سے تشبیہ دی انہوں نے اسے ضامن قرار دیا۔

اور جن فقہا نے تفریط اور عدم تفریط میں تفریق کی ہے انہوں نے امین سے ہر پہلو سے اُسے مشابہ قرار دیا ہے۔ کیوں کہ کوتاہی کی صورت میں امین ضامن ہوتا ہے۔ جن فقہا نے یہ کہا ہے کہ کوتاہی نہ ہونے کی صورت میں باقی ماندہ کی زکوٰۃ ادا کر دے۔ انہوں نے زکوٰۃ نکالنے کے بعد مال کے کسی حصہ کے ضائع ہونے کو اس شخص کے معاملہ کے مشابہ قرار دیا ہے۔ جس کے مال کا کچھ حصہ زکوٰۃ واجب سے پہلے ضائع ہو جائے جس طرح کہ زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں وہ صرف مالِ موجود کی زکوٰۃ نکالتا۔ اس طرح یہ شخص بھی صرف مالِ موجودہ سے زکوٰۃ نکالے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ایسا شخص قرض دار کے مشابہ ہے یا امین کے یا شریکِ مال کے یا اُس شخص کے جس کے مال کا کچھ حصہ زکوٰۃ واجب ہونے سے پہلے ضائع ہو گیا ہو؟ لیکن اگر زکوٰۃ واجب ہوئی اور قدرت کے باوجود اس نے زکوٰۃ نہیں نکالی تا آنکہ مال کا کچھ حصہ ضائع ہو گیا تو میرے خیال میں علما کا اتفاق ہے کہ وہ ضامن ہوگا۔ البتہ چوپایوں کا معاملہ مختلف ہے کیوں کہ بعض لوگوں نے ان میں زکوٰۃ کے وجوب کے لیے سال پورا ہونے کے علاوہ مُحصّل کے نکلنے کی شرط بھی رکھی ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

## تیسرا مسئلہ: زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد آدمی مر جائے

زکوٰۃ واجب ہو اور ادائیگی سے قبل آدمی کو موت آ جائے تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کی دولت سے زکوٰۃ نکال دی



Marfat.com

جائے۔ یہ امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور امام ابوثور کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر اُس نے وصیت کی ہے تو ایک تہائی دولت سے زکوٰۃ نکال دی جائے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ اسی میں کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر ثلث کم پڑے تو از سرِ نو زکوٰۃ نکالی جائے۔ بعض لوگ نئے سرے سے زکوٰۃ نکالنے کے قائل نہیں ہیں۔ امام مالک سے دونوں اقوال مروی ہیں۔ مگر مشہور قول اُن کا یہی ہے کہ یہ زکوٰۃ وصیت کی مانند ہے۔

صدقہ واجب ہونے کے بعد مال فروخت کر دیا گیا تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ صدقہ کرنے والا اسی مال سے زکوٰۃ نکال لے اور خریدنے والا اس کی قیمت بیچنے والے کو واپس کر دے۔ یہ امام ابوثور کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ خریدنے والے کو اختیار ہے۔ چاہے تو بیع کو تسلیم کرے اور چاہے تو رد کر دے۔ عشر اُس پھل یا غلّہ سے وصول کر لیا جائے گا جس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ زکوٰۃ بیچنے والے پر ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مالِ زکوٰۃ کی فروخت کو اس کو ضائع کرنے سے تشبیہ دی گئی ہے۔ جن لوگوں نے اس تشبیہ کو درست سمجھا ہے وہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تلف اور ضائع کرنے والے کے ذمہ عائد ہوتی ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ بیع عین مال کو تلف کرنا اور اس کو ضائع کرنا نہیں ہے بلکہ یہ فروخت کرنا اس شخص کے قائم مقام ہے جس نے ایک ایسی چیز بیچی جو اس کی ملکیت نہیں تھی۔ انہوں نے کہا کہ زکوٰۃ عین مال میں ہے۔ یہ مسئلہ کہ یہ سودا فسخ ہو جائے گا یا نہیں، اس کا تعلق کتاب البیوع سے ہے اور یہ انشااللہ وہیں زیرِ بحث ہوگا۔

ہبہ کردہ مال کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں اختلاف کی نوعیت بھی یہی ہے۔ اس طرح کے بعض مسائل کے بارے میں مسلک مالکی میں تفصیل موجود ہے۔ مگر ہم نے ان سے تعرض نہیں کیا ہے کیوں کہ وہ ہمارے مقصود سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ مزید یہ کہ ان امتیازات و تفریقات کے اسباب فراہم کرنا دشوار بھی ہے کیوں کہ اُن میں سے اکثر کا تعلق استحسان سے ہے جیسے زکوٰۃ والے قرضوں اور بے زکوٰۃ قرضوں کی تفصیل، زکوٰۃ کو ساقط کرنے والے قرضوں اور ساقط نہ کرنے والے قرضوں میں فرق وغیرہ۔ ہم نے اس جملہ میں بس اسی قدر مباحث کو چھیڑنا مناسب سمجھا، یعنی زکوٰۃ کس پر واجب ہے؟ ملکیت کی شرائط اور جس پر زکوٰۃ واجب ہے اس سے متعلق احکام۔ ان احکام میں سے ایک مشہور حکم رہ گیا وہ یہ کہ اُس شخص کا حکم کیا ہوگا جس نے زکوٰۃ دینے سے منع کر دیا مگر اس کے وجوب کا منکر نہیں ہے؟ حضرت ابوبکرؓ کی رائے ہے کہ اس پر مرتد کا حکم نافذ ہوگا۔ یہی بنیاد تھی جس کی وجہ سے آپ نے مانعینِ زکوٰۃ کے خلاف جنگ کی تھی اور ان کی اولاد کو قید کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ان کی مخالفت کی تھی اور جو اُن میں سے غلام بنائے گئے تھے اُن کو اپنے دور میں آزاد کر دیا تھا۔ جمہور نے حضرت عمرؓ کی رائے اختیار کی ہے۔ ایک گروہ ان لوگوں کو کافر کہتا ہے جو اسلام کے کسی فریضہ سے منع کریں اگرچہ اس کے واجب ہونے کا انکار نہ کریں۔

بنائے اختلاف یہ ہے کہ ایمان جو کفر کی ضد ہے، اس کا اطلاق عمل کے بغیر صرف عقیدہ پر ہوتا ہے یا عقیدہ کے ساتھ عمل کی موجودگی شرط ہے؟ بعض فقہا کہتے ہیں کہ عمل کا وجود ایمان کی شرائط میں شامل ہے اور دوسرے فقہا اسے شرط قرار نہیں دیتے۔ یہاں تک کہ شہادت کے الفاظ ادا نہ کرے مگر اس کی تصدیق کرتا ہو تو اللہ کے نزدیک وہ مومن ہوگا۔ جمہور یعنی اہلِ سنت عمل کی شرط کو تسلیم نہیں کرتے۔ کفر کی ضد ایمان کے لیے وہ کلمہ شہادت کے اقرار کو کافی تصور کرتے ہیں۔ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:



Marfat.com

أُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْلُوْ اَلا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ لِیُؤمِنُوا بِیَ

(مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں تا آنکہ وہ لا الٰہ اَلا اللّٰہ کہہ دیں اور مجھ پر ایمان لائیں۔)

یہاں علم کے ساتھ قول کی شرط ہے اور یہ خود ایک عمل ہے۔ جن فقہا نے تمام واجب افعال کو قول کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کہا کہ تمام فرض اعمال اُس علم کے لیے شرط ہیں جس کا نام ایمان ہے۔ اور جن فقہا نے قول کو اُن تمام افعال کے مشابہ قرار دیا جن کے بارے میں جمہور کا اتفاق ہے کہ وہ اس علم کے لیے شرط نہیں ہیں جس کا نام ایمان ہے، انہوں نے کہا کہ صرف تصدیق ایمان کی شرط ہے اور اس سے اللہ کے نزدیک اس کا شمار مومنوں میں ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں اقوال شاذ ہیں۔ شہادتین کے لفظی اقرار کو تمام اعمال سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور اسی پر جمہور قائم ہیں۔



Marfat.com

# دوسرا موضوع۔ کس مال میں زکوٰۃ واجب ہے؟

جن اموال میں زکوٰۃ واجب ہے ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔ جن اموال میں زکوٰۃ کے واجب ہونے پر علما کا اتفاق ہے ان میں سے معدنیات میں سے سونا اور چاندی جو زیور کے طور پر استعمال نہ ہوتے ہوں، حیوانات میں سے تین صنف اونٹ، گائے اور بکری، غلّوں کی دو قسم گیہوں اور جَو اور دو قسم کے پھل کھجور اور منقّی ہیں۔ تیل کے بارے میں ایک شاذ اختلاف ہے۔

سونے کے سلسلہ میں صرف زیورات کے بارے میں اختلاف ہے۔ فقہائے حجاز امام مالک، امام لیث اور امام شافعی کی رائے کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے جب کہ ان کا استعمال لباس اور زینت کے لیے ہو۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اُن میں زکوٰۃ کے قائل ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اسے گھر کے سازوسامان سے بھی مشابہت دی گئی ہے اور سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے بھی جن سے مقصود لین دین ہوتا ہے۔ جن فقہا نے سازوسامان سے تشبیہ دی ہے جس سے اولاً فائدہ اٹھانا مقصود ہوتا ہے انہوں نے کہا کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور جن لوگوں نے سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے تشبیہ دی ہے جن سے اولین مقصود لین دین ہوتا ہے انہوں نے زیور میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیا ہے۔

اختلاف کا ایک سبب اور ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سیاق میں وارد احادیث مختلف ہیں۔ حضرت جابرؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لَيْسَ فِي الْحُلِيِّ زَكَاةٌ

(زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے)

عمرو بن شعیب نے بواسطہ اپنے والد بواسطہ اپنے دادا روایت کی ہے کہ ''ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنی بیٹی کے ساتھ حاضر ہوئی۔ اس کی بیٹی کے ہاتھ میں سونے کا کنگن تھا۔ آپؐ نے اس سے پوچھا: کیا تم اس کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔ آپؐ نے فرمایا: کیا تم اسے پسند کرو گی کہ ان کے بدلے اللہ تمہیں آگ کے کنگن پہنائے؟ چنانچہ اس نے دونوں کنگن اتار دیئے اور انہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ڈال دیا اور عرض کیا: یہ اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہیں''۔

دونوں حدیثیں کمزور ہیں خاص طور سے حدیث جابرؓ کمزور ہے۔ اس لیے ان کے اختلاف کا اصل سبب یہی ہے کہ پہننے کے لیے بنایا گیا زیور یا تو سونے کے ڈھیلے اور چاندی کے مثل سمجھ لیا گیا جن کا اولین مقصد فائدہ اٹھانا نہیں بلکہ لین دین کرنا ہوتا ہے یا اسے گھر کے سازوسامان کے مثل سمجھا گیا جس کا اصل مقصد سونے کے ڈھیلے اور چاندی کے برعکس ہوتا ہے یعنی لین دین نہیں بلکہ استفادہ کرنا۔ لین دین کا مطلب قیمت کے عوض سودا کرنا ہے۔ کرایہ کے لیے بنائے گئے زیورات کے سلسلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی انہوں نے پہننے کے لیے بنائے گئے زیور سے اسے مشابہ قرار دیا ہے اور کبھی تجارتی لین دین کے



Marfat.com

لیے بنائے گئے سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے۔

جن حیوانات میں زکوٰۃ کے واجب ہونے میں علما کا اختلاف ہے ان میں سے بعض اختلافات حیوانات کی نوع میں ہیں اور بعض اُن کی صنف میں۔ نوعِ حیوان جو مختلف چیز ہے وہ گھوڑا ہے۔ جمہور گھوڑے میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر گھوڑا چرنے والا ہے اور اس سے مقصود افزائشِ نسل ہے تو اس میں زکوٰۃ ہے، خواہ نر ہو یا مادہ۔

اختلاف کا سبب قیاس کا لفظ سے اختلاف اور ایک لفظ کا دوسرے لفظ سے اختلاف ہے۔ جو لفظ گھوڑے میں زکوٰۃ کو واجب نہ قرار دینے کا تقاضا کرتا ہے وہ اس حدیث میں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَيْسَ عَلَى الْمُسلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ

(مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑوں میں صدقہ نہیں ہے۔)

اس کے مفہوم کا مخالف قیاس یہ ہے کہ چرنے والا گھوڑا ایک ایسا حیوان ہے جس سے مقصود نمو اور افزائشِ نسل ہے اس لیے اونٹ اور بکری کے مشابہ ہے۔ اس عموم کا مخالف جس لفظ کو سمجھا جاتا ہے وہ حدیث میں ہے آپؐ نے گھوڑے کا ذکر کیا اور اس کی گردن اور پیٹھ میں اللہ کا حق فراموش نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اللہ کا حق وہی زکوٰۃ ہے۔ یہ گفتگو چرنے والے گھوڑے کے بارے میں ہے۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: اس لفظ کا مجمل ہونا اس کے عام ہونے سے زیادہ مناسب ہے کہ اس طرح زکوٰۃ کے سلسلہ میں اس سے استدلال کیا جائے۔ اس مسئلہ میں صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد نے امام ابوحنیفہ کی مخالفت کی ہے اور حضرت عمرؓ کے بارے میں صحیح روایت ہے کہ وہ گھوڑوں میں زکوٰۃ وصول کرتے تھے۔ کہا گیا ہے کہ یہ لوگوں کی جانب سے اختیاری تھا۔

صنفِ حیوان میں جو اختلاف ہے تو وہ اونٹ، گائے اور بکری میں سے چرنے اور نہ چرنے والے مویشیوں کی تفریق ہے۔ ایک گروہ نے ان تینوں اصناف میں زکوٰۃ کو واجب کہا ہے خواہ وہ چرنے والے ہوں یا چرنے والے نہ ہوں۔ یہ امام لیث اور امام مالک کا قول ہے۔ دوسرے تمام فقہا کہتے ہیں کہ ان تمام اصناف میں جو چرنے والے نہیں ہیں ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب مطلق کا مقید سے اختلاف اور قیاس کا عمومِ لفظ کے مخالف ہونا ہے۔ مطلق حدیث اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ

(چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔)

مقید حدیث درج ذیل ہے:

فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكٰوةُ

(چرنے والی بکریوں میں زکوٰۃ ہے۔)

جن فقہا نے مطلق کو مقید پر غالب کیا انہوں نے چرنے والے اور نہ چرنے والے تمام جانوروں میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیا۔ اور جنہوں نے مقید کو غالب مانا انہوں نے فقط چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کو واجب مانا۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ



Marfat.com

اختلاف کا ایک سبب دلیل خطاب کی عموم سے مخالفت ہے۔ کیوں کہ حدیث فِیْ سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّکوٰۃُ میں دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ جو جانور چرنے والے نہیں ہیں اُن میں زکوٰۃ نہ ہو۔ اور حدیث فِیْ أَرْبَعِیْنَ شَاۃً شَاۃٌ کے عموم کا تقاضا ہے کہ چرنے والے اور نہ چرنے والے دونوں برابر ہوں۔ مگر عموم دلیل خطاب سے زیادہ قوی ہے جس مقید کو مطلق پر غالب کرنا مطلق کو مقید پر غالب ماننے سے زیادہ مشہور ہے۔ امام ابو محمد بن حزم کی رائے ہے کہ مطلق مقید کا فیصلہ کرتا ہے اور بکریوں میں، خواہ چرنے والی ہوں یا چرنے والی نہ ہوں، زکوٰۃ ہے۔ اسی طرح اونٹ کے بارے میں ہے کیوں کہ حدیث رسولؐ ہے۔

لَیْسَ فِیْمَا دُوْنَ خَمْسِ زَوْدٍ مِنَ الْاِبِلِ صَدَقَةٌ

(پانچ اونٹوں سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔)

گائے کے بارے میں چونکہ کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اس لیے اس میں اجماع پر عمل کرنا واجب ہے۔ یعنی جو چرنے والی گائیں ہیں انہی میں زکوٰۃ ہے۔ چنانچہ گائے اور دوسرے جانوروں میں فرق کرنا تیسرا قول ہے۔

حدیث نبویؐ فِیْ اَرْبَعِیْنَ شَاۃً شَاۃٌ کے عموم کا مخالف قیاس یہ ہے کہ چرنے والے جانور ہی میں نمو اور فائدہ مقصود ہوتا ہے اور وہ گائے میں سب سے زیادہ موجود ہے۔ زکوٰۃ تو مال کا زائد حصہ ہوتا ہے اور یہ زائد حصہ چرنے والے جانوروں میں سب سے زیادہ ہوتا ہے اسی لیے اس میں سال گزرنے کی شرط ہے۔ جن لوگوں نے اس قیاس کے ذریعہ اُس عموم کی تخصیص کی انہوں نے نہ چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کو واجب نہیں کہا اور جنہوں نے اس کی تخصیص نہیں کی اور عموم کو قوی تر سمجھا انہوں نے دونوں صنفوں میں زکوٰۃ کو واجب بتایا۔ جن حیوانات میں زکوٰۃ کے واجب ہونے میں اختلاف تھا اُن کی یہ نوعیت تھی۔

علما کا اتفاق ہے کہ حیوانات سے خارج ہونے والی کسی چیز میں زکوٰۃ نہیں ہے البتہ شہد کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اس میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔ ایک گروہ اس میں زکوٰۃ کو واجب مانتا ہے۔ اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد حدیث کے صحیح ہونے میں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے

فِیْ کُلِّ عَشْرَةِ اَزْقٍ زِقٌ"

(دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ ہے۔)

نباتات کی چار اصناف پر اتفاق کرنے کے بعد جس چیز میں علما نے اختلاف کیا ہے وہ نباتات کی جنس ہے۔ بعض فقہا نے اوپر مذکور چاروں نباتات ہی میں صرف زکوٰۃ کو واجب کہا ہے۔ یہ ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور ابن مبارک کا قول ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے کہ نباتات سے حاصل ہونے والے تمام ماکولات میں زکوٰۃ ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب یا تو زکوٰۃ کو چاروں متفق علیہ نباتات کے اندر محصور کرنے یا ان کے حکم کو ہر قابل استعمال خوراک تک متعدی کرنے میں ہے یعنی اختلاف کا نکتہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق بعینہ ان چاروں نباتات سے ہے یا ان کے اندر پائی جانے والی کسی علت (یعنی ان سے خوراک حاصل کرنا) سے ہے۔ جن فقہا نے زکوٰۃ کو بعینہ انہی چاروں سے متعلق قرار دیا انہوں نے وجوب کا حکم اُنہی میں محدود کر دیا اور جنہوں نے روزی حاصل کرنے کی علت سے اسے متعلق قرار دیا انہوں نے نباتات کی تمام ماکولات میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیا۔ اختلاف کی بنیاد نباتات کی تمام ماکولات میں زکوٰۃ کو محدود کرنے اور اجماعی چیزوں حشیش، بانس اور ایندھن کو چھوڑ کر



Marfat.com

زمین کی تمام پیداوار میں زکوٰۃ کے وجوب کو متعدی کرنے کے درمیان ہے اور یہی قیاس کا عموم لفظ کے مخالف ہونا ہے۔ عموم کا تقاضا کرنے والا لفظ اس حدیث میں موجود ہے:

فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ وَ فِيمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ

(جسے آسمان سیراب کرے اس میں دسواں حصہ ہے اور جس کی پانی سے سیرابی کی جائے اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے۔)

یعنی حدیث میں 'ما' الذی کے معنی میں ہے اور یہ عموم کے الفاظ میں سے ہے۔ قرآن کہتا ہے:

وَهُوَ الَّذِیٓ أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (الأنعام: ۱۴۱)

(وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تاکستان اور نخلستان پیدا کئے، کھیتیاں اگائیں جن سے قسم قسم کے ماکولات حاصل ہوتے ہیں، زیتون اور انار کے درخت پیدا کئے جن کے پھل صورت میں مشابہ اور مزے میں مختلف ہوتے ہیں۔ کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھل دیں، اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو۔)

قیاس کہتا ہے کہ زکوٰۃ کا مقصود محض ضروریات کی تکمیل ہے اور عام طور پر یہ قابل طعام اشیا ہی سے متعلق ہے اس لیے جن فقہا نے عموم کو اس قیاس سے مخصوص کیا انہوں نے ماکولات کے علاوہ دوسری تمام چیزوں سے زکوٰۃ کو ساقط کر دیا۔ اور جن لوگوں نے عموم کو غالب رکھا انہوں نے دوسری چیزوں میں بھی زکوٰۃ کو واجب کہا، سوائے اُن چیزوں کے جن میں زکوٰۃ واجب نہ ہونے پر اجماع ہے۔ جن فقہا نے ماکولات پر اتفاق کیا ہے انہوں نے بعض چیزوں میں اس پہلو سے اختلاف کیا ہے کہ آیا یہ ماکولہ ہے یا ماکولہ نہیں ہے؟ یا اسے متفقہ چیزوں پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا قیاس نہیں کیا جا سکتا؟ مثال کے طور پر زیتون کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کا اختلاف ہے۔ امام مالک اس میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیتے ہیں اور امام شافعی مصر میں اپنے آخری قول کے مطابق اس میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ زیتون کا شمار خوراک میں ہوتا ہے یا نہیں۔ اسی باب سے متعلق انجیر کے سلسلہ میں اصحاب مالک کا اختلاف بھی ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں۔ بعض فقہا صرف پھلوں میں زکوٰۃ کے قائل ہیں۔ سبزیوں میں نہیں۔ یہ ابن حبیب کا قول ہے۔ کیوں کہ آیت قرآنی میں جَنّٰتٍ مَعرُوشَاتٍ وَغیر مَعرُوشَاتٍ کے الفاظ ہیں۔ جن فقہا نے آیت مذکور پھلوں اور زیتون میں تفریق کی ہے تو ان کے قول کی کوئی تاویل نہیں ہے سوائے ایک کمزور تاویل ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ گھر کے ساز و سامان میں جن سے تجارت مقصود نہ ہو، زکوٰۃ نہیں ہے۔ لیکن ان میں سے جو سامانِ تجارت کے طور پر استعمال ہو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ تمام فقہا اس میں زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں۔ مگر اہلِ ظاہر



Marfat.com

نے اس کی مخالفت کی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قیاس کے ذریعہ زکوٰۃ واجب کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اور حدیث سمرہ بن جندبؓ کے صحیح ہونے میں اختلاف بھی اس کا سبب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں حکم دیتے تھے کہ تجارت کے لیے ہم جو سامان تیار کرتے ہیں اس میں سے ہم زکوٰۃ نکالیں"۔ دوسری روایت میں ہے کہ "گیہوں کی زکوٰۃ ادا کرو"۔ جمہور نے جس قیاس کو اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ تجارت کے لیے تیار کئے گئے مال کا مقصود نمو وارتقا ہے اس لیے اسے تینوں اجناس سے مشابہت دی گئی جن میں زکوٰۃ متفقہ طور پر واجب ہے یعنی کھیتی، مویشی اور سونا چاندی۔ امام طحاوی کہتے ہیں کہ سامان میں زکوٰۃ حضرت عمرؓ وابن عمرؓ سے ثابت ہے اور صحابہ میں سے کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی ہے۔ بعض فقہا اس طرح کے اقوال کو صحابہ کا اجماع قرار دیتے ہیں یعنی کسی صحابی کا قول ہو اور دوسرے صحابہ سے اس کی مخالفت میں کوئی قول نہ نقل ہوا ہو۔ مگر اس میں ضعف ہے۔



Marfat.com

# تیسرا موضوع۔ نصابِ زکوٰۃ

قابل زکوٰۃ اموال میں سے ہر ایک کا نصاب کیا ہے یعنی وہ کون سی مقدار ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہے اور اس کا نصاب کیا ہوگا اور اس میں واجب کیا ہے یعنی عین واجب اور اس کی مقدار۔ ہم ان تمام متفق علیہ اور مختلف فیہ اجناس میں سے ہر جنس کے بارے میں علیحدہ علیحدہ گفتگو کریں گے اور جن امور پر اتفاق ہے اور جن میں اختلاف پایا جاتا ہے سب سے بحث کریں گے۔ اس میں گفتگو چھ فصلوں میں منقسم ہے۔

فصل اول : سونے چاندی کا نصاب

فصل ثانی : اونٹ کا نصاب

فصل ثالث : بکری کا نصاب

فصل رابع : گائے کا نصاب

فصل خامس : پودوں میں نصاب

فصل سادس : ساز و سامان کا نصاب

## فصل اوّل

## سونے چاندی کا نصاب

کتنی چاندی میں زکوٰۃ واجب ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ پانچ اوراق میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أواقٍ مِنَ الْوَرَقِ صَدَقَةٌ

(پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں صدقہ نہیں ہے۔)

البتہ کان سے نکلنے والی چاندی کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس میں نصاب اور واجب مقدار دونوں مختلف فیہ ہیں۔ اوقیہ فقہا کے نزدیک چالیس درہم کے وزن کے برابر ہوتا ہے۔ مقدار واجب کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ چالیسواں حصہ ہے یعنی سونا اور چاندی دونوں برابر ہیں۔ بشرطیکہ کان سے نہ نکلے ہوں۔ علما نے اس باب میں پانچ مسائل میں اختلاف کیا ہے۔

۱۔ سونے کا نصاب

۲۔ کیا سونے چاندی میں وقص ہے؟ یعنی کیا نصاب کے اوپر کوئی مقدار ہے جس کے اضافہ سے زکوٰۃ میں اضافہ نہ ہو؟

۳۔ کیا زکوٰۃ دیتے وقت دونوں کو ایک دوسرے میں ملایا جا سکتا ہے اور انہیں نصاب قائم کرتے وقت ایک ہی صنف میں شمار کیا جا سکتا ہے؟ یا دونوں دو مختلف اصناف ہیں؟

۴۔ کیا نصاب کے لیے شرط ہے کہ مالک ایک ہو دو نہ ہوں؟

۵۔ معدنیات کا نصاب کیا ہے اور اس میں مقدار واجب کیا ہے؟

## پہلا مسئلہ: سونے کا نصاب

اکثر علما کی رائے ہے کہ زکوٰۃ بیس دینار کے وزن میں واجب ہے جس طرح دوسو درہم چاندی کے وزن میں واجب ہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، امام احمد اور فقہا کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔ ایک گروہ جس میں حسن بن ابوالحسن بصری اور اکثر اصحاب داؤد بن علی ہیں، سمجھتا ہے کہ سونے میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ چالیس دینار نہ ہوں۔ اس نصاب میں چالیسواں حصہ یعنی ایک دینار زکوٰۃ ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ سونے میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ اس کا مبادلہ دوسو درہم یا اس کی قیمت کے برابر نہ ہو جائے۔ جب اتنا سونا ہو جائے تو اس کا چالیسواں حصہ نکالا جائے۔ سونے سے اس نصاب کا وزن بیس دینار یا کچھ کم وبیش ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ رأس المال چالیس دینار سے کم ہو۔ جب چالیس دینار ہو تو سونے ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔ درہم کے مبادلہ یا قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

سونے کے نصاب میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ چاندی کے برخلاف اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے۔ حدیث علیؓ سے حسن بن عمارہ نے جو روایت کی ہے کہ

هَاتُوا زَكَاةَ الذَّهَبِ مِنْ كُلِّ عِشْرِيْنَ دِيْنَارًا نِصْفَ دِيْنَارٍ

(سونے کی زکوٰۃ ہر بیس دینار میں نصف دینار دو۔)

تو اکثر علما کے نزدیک اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے کیوں کہ حسن بن عمارہ منفرد راوی ہیں۔ جن فقہا کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے انہوں نے اجماع کا سہارا لیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ چالیس دیناروں میں متفقہ طور پر واجب ہے۔ امام مالک نے عمل اہل مدینہ پر اعتماد کیا ہے اسی لیے انہوں نے الموطأ میں کہا ہے کہ: میرے نزدیک جس سنت میں اختلاف نہیں ہے وہ یہ ہے کہ بیس دینار میں زکوٰۃ واجب ہے۔ جس طرح دوسو درہم میں واجب ہے۔ جن فقہا نے چالیس دینار سے کم میں دراہم کی اتباع میں زکوٰۃ کو واجب کہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے نزدیک دونوں ایک ہی جنس سے ہیں اور اس میں چاندی اصل ہے کیوں کہ اس کے بارے میں ثابت نص موجود ہے۔ انہوں نے وزن میں نہیں بلکہ قیمت میں سونے کو چاندی کا تابع قرار دیا ہے اور یہ اجماع سے کم تر ہے۔ یہ بھی دلیل دی گئی ہے کہ لفظ 'رِقّہ' کا اطلاق سونے اور چاندی دونوں پر ہوتا ہے کیوں کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ:

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الرِّقَّةِ صَدَقَةٌ

(پانچ اوقیہ سے کم رِقّہ میں صدقہ نہیں ہے۔)

## دوسرا مسئلہ: نصاب سے زائد میں زکوٰۃ

نصاب سے زائد سونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ دوسو درہم کے وزن سے زائد جو سونا ہو اس میں زکوٰۃ اُسی حساب سے ہے یعنی چالیسواں حصہ۔ یہ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ کے صاحبین امام ابو یوسف اور



Marfat.com

امام محمد، امام احمد بن حنبل اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ اہل عمل کا ایک گروہ جس میں عراقیوں کی اکثریت ہے، اس بات کا قائل ہے کہ دو سو درہم سے جو زائد ہو اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ وہ اضافہ چالیس درہم کے برابر نہ ہو جائے اور جب یہ مقدار ہو جائے تو اس میں چالیسواں حصہ یعنی ایک درہم زکوٰۃ نکالی جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام زفر اور ان دونوں کے اصحاب کے ایک گروہ کا قول ہے اختلاف کا سبب حدیث حسن بن عمارہ کی صحت میں اختلاف اور دلیل خطاب کی اس سے مخالفت ہے نیز یہ وجہ بھی ہے کہ یہ دونوں اصل میں ایک ہیں اور حکم میں مختلف ہیں یعنی چوپایہ اور غلّہ سے ان کی مشابہت ہے۔

حسن بن عمارہ نے ابواسحٰق سے بواسطہ عاصم بن حمزہ بواسطہ علیؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

قَدْ عفوتُ عَنْ صَدقةِ الخَيْلِ وَالرَّقِيْقِ فَهَا تُوا مِنَ الرِّقَّةِ رُبعَ العُشْرِ مِنْ مِائَتَىْ دِرْهَم خمسَةَ دَرَاهِمَ وَمِنْ كُلِّ عِشْرِيْنَ دِيْنَارًا نِصْفُ دِيْنَارٍ وَلِيسَ فِي مِائَتَى درهَم شَيْءٌ حَتّٰى يَحُوْلَ عَلَيْهَا الحَولُ فَفِيْهَا خمسَةُ دَرَاهِمَ فَمَا زَادَ فَفِيْ كُلِّ اَرْبَعِيْنَ دِرْهمًا دِرْهَمٌ وَفِي كُلِّ اَرْبَعَةِ دَنَا نِيْرَ تَزِيْدُ عليٰ العِشْرِيْنَ دِيْنَارًا دِرْهَمٌ حَتّٰى تَبلُغَ اَرْبَعِيْنَ دِيْنَارًا فَفِيْ كُلِّ اَرْبَعِيْنَ دِيْنَار وَ فِي كُلِّ اَرْبَعَةٍ وَّ عِشْرِيْنَ نِصْفُ دِيْنَارٍ وَّ دِرْهَمٌ

(گھوڑے اور غلام میں صدقہ معاف ہے۔ چاندی میں سے زکوٰۃ نکالو۔ ہر دو سو درہم میں پانچ درہم ہے اور ہر ہر بیس دینار میں نصف دینار ہے۔ دو درہم میں کچھ واجب نہیں ہوتا تا آنکہ سال گزر جائے جب سال گزر جائے تو پانچ درہم زکوٰۃ نکالو۔ جو نصاب سے زائد ہے تو ہر چالیس درہم میں ایک درہم ہے اور بیس دینار سے زائد ہر چار دینار میں ایک درہم ہے تا آنکہ وہ چالیس دینار ہو جائے۔ پھر ہر چالیس دینار میں ایک دینار ہے اور ہر چوبیس دینار میں آدھا دینار اور ایک درہم ہے۔)

اس حدیث کی مخالف دلیل خطاب یہ حدیث ہے کہ ''پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں صدقہ نہیں ہے''۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے زائد جو بھی چاندی ہو کم یا بیش، اس میں صدقہ ہے۔ مویشی اور غلّہ کے درمیان ان دونوں اشیا کے گردش کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مویشی کے سلسلہ میں وقص کا نص حدیث میں وارد ہے اور غلّوں میں وقص نہ ہونے پر علما کا اجماع ہے۔ جن فقہا نے سونے چاندی کو مویشی سے تشبیہ دی انہوں نے وقص کی حمایت کی اور جنہوں نے ان کو غلّوں کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کہا کہ اس میں وقص نہیں ہے۔

## تیسرا مسئلہ: سونے کو چاندی میں ملانا

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ درہم اور دینار ملا دیئے جائیں اور جب ان کے مجموعہ سے نصاب تشکیل پائے تو زکوٰۃ دی جائے۔ امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کہتے ہیں کہ سونے کو چاندی میں نہ ملایا جائے۔ نہ چاندی کو سونے میں ملایا جائے۔

بنائے اختلاف یہ ہے کہ آیا دونوں میں بعینہٖ زکوٰۃ واجب ہے یا کسی علت کی وجہ سے جو دونوں میں موجود ہے، زکوٰۃ



Marfat.com

واجب ہوتی ہے؟ یعنی فقہا کی اصطلاح میں رأس المال میں زکوٰۃ واجب ہے یا تلف ہونے والی چیزوں کی قدر میں؟ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ ان دونوں میں قابل اعتبار رأس المال ہے اور اس لیے ان میں نصاب میں بھی اختلاف ہے، اُنہوں نے کہا کہ یہ دو جنس ہیں انہیں آپس میں نہیں ملایا جا سکتا جیسے گائے اور بکری کا معاملہ ہے۔ اور جن فقہا کی رائے یہ ہوئی کہ ان میں قابل اعتبار وہ جامع چیز ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اُنہوں نے سونے اور چاندی کو آپس میں ملانا ضروری قرار دیا۔ ہوسکتا ہے کہ زیادہ واضح معاملہ یہ ہو کہ احکام بدل جاتے ہیں جب اسما میں تبدیلی آتی ہے اور خود موجودات میں تبدیلی آجاتی ہے اگرچہ منفعت کا اتفاق اس غلط فہمی میں مبتلا کرتا ہے کہ دونوں ایک ہیں۔ اسی اصول کا امام مالک نے اس باب میں اور ربا کے باب میں سہارا لیا ہے۔ جن فقہا نے ملانے کی اجازت دی ہے ان کے درمیان ملانے کی صفت میں اختلاف ہو گیا ہے۔ امام مالک محدود مبادلہ کے ذریعہ ان کے ملانے کے قائل ہیں یعنی دینار کو دس درہم کے مقام پر رکھیں جیسا کہ پرانے زمانہ میں تھا۔ پس جس کے پاس دس دینار اور سو درہم ہوں اُن کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہ جائز ہے کہ ایک سے نکل کر دوسرے میں چلا جائے۔ اسی گروہ میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کے وقت قیمت ملا دی جائے۔ جس شخص کے پاس مثال کے طور پر سو درہم اور نو مثقال سونا ہو (اور نو مثقال کی قیمت سو درہم ہو) تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جس شخص کے پاس گیارہ مثقال کے مساوی سو درہم ہو اور نو مثقال ہو اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے اور اسی طرح کا قول امام ثوری کا ہے مگر انہوں نے ملانے میں مساکین کے لیے زیادہ احتیاط کی رعایت کی ہے یعنی قیمت یا محدود مبادلہ کی ان میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ جو کم ہے اسے اکثر میں ملایا جائے مگر جو زیادہ ہے اسے کم میں نہ ملایا جائے۔ دوسرے علما کہتے ہیں کہ ہمیشہ دیناروں کی قیمت ملائی جائے خواہ دینار درہم سے کم ہوں اور درہم کو دینار میں نہ ملایا جائے کیوں کہ درہم اصل ہے اور دینار فرع ہے، کیوں کہ دینار کے سلسلہ میں نہ کوئی حدیث ثابت ہے نہ اجماع تا آنکہ وہ چالیس ہو جائے۔ بعض علما کہتے ہیں کہ جب ان میں سے کسی ایک کا نصاب ہو جائے تو دوسری جنس کا قلیل وکثیر اسی میں ملا دے۔ وہ تکمیلِ نصاب کے لیے ملانے کو درست نہیں سمجھتے جب کہ ان میں سے کسی ایک میں نصاب نہ ہو بلکہ دونوں کو ملا کر نصاب بنے۔ اس ژولیدگی کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے دو چیزوں سے جو وزن میں مختلف ہیں نصاب بنایا ہے۔ یہ سب بے معنی ہے۔ شاید سونے اور چاندی کو ملانے والوں نے شریعت میں ایک حکم کو ایجاد کیا ہے جب کہ اس کا کوئی حکم نہیں ہے کیوں کہ اس نے ایک ایسا نصاب بنایا ہے جو نہ سونے کا نصاب ہے نہ چاندی کا۔ شرعی تکلیف وتوضیح میں یہ بات ناممکن معلوم ہوتی ہے کہ اس طرح کی احتمالی چیزوں میں کوئی مخصوص حکم ہو۔ شریعت خاموش ہے اور یہی خاموشی سبب بنی ہے کہ اس میں ایسا اختلاف رونما ہوا کہ بات یہاں تک پہنچی جب کہ شارع علیہ السلام اختلافات کو رفع کرنے کے لیے تشریف لائے تھے۔

## چوتھا مسئلہ: شرکاء کی ملکیت

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں شریکوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے جب تک ان میں سے ہر ایک صاحب نصاب نہ ہو جائے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مشترک مال پر حکم ایک آدمی کے مال کا ہی لگے گا۔ سبب اختلاف وہ اجماع ہے جو حدیث نبوی ''پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں صدقہ نہیں ہے'' کی وجہ سے ہے۔ صاحب نصاب ہونے کے لیے اس مقدار کا مالک



Marfat.com

ہوتا ایک فرد کے لیے بھی ممکن ہے اور ایک سے زیادہ افراد اس کے مالک ہوں تب بھی یہی حکم لگایا جا سکتا ہے۔ مگر چونکہ نصاب متعین کرنے میں نرمی کو ملحوظ رکھا جاتا ہے اس لیے نصاب کی واجب یہی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ نصاب ایک مالک کے لیے ہے اور یہی زیادہ واضح ہے واللہ اعلم۔ امام شافعی نے شرکت کو گویا خلطہ کے مشابہ قرار دیا ہے مگر زکوٰۃ میں خلطہ کی تاثیر پر اتفاق نہیں ہے جیسا کہ بحث بعد میں آئے گی۔

## پانچواں مسئلہ: معدنیات کا نصاب

معدنیات میں نصاب اور اس میں واجب مقدار کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے معدنیات میں نصاب کا لحاظ کیا ہے۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ امام مالک نے سال گزرنے کی شرط نہیں رکھی ہے اور امام شافعی نے اس کی شرط لگائی ہے۔ جیسا کہ تفصیل چوتھے موضوع میں آئے گی۔ دونوں کے درمیان اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ معدنیات میں نصاب چالیسواں حصہ ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس میں کوئی نصاب مقرر نہیں کیا ہے نہ سال گزرنے کی کوئی شرط رکھی ہے بس خُمس نکالنا واجب قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا 'رکاز' کا لفظ معدنیات میں شامل ہے یا نہیں؟ کیوں کہ حدیث نبویؐ ہے۔

فِی الرِّکَازِ الخُمُسُ

(زمین دھات میں پانچواں حصہ ہے۔)

اشہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ وہ معدنیات جس پر کوئی کام نہ ہوا ہے 'رکاز' ہے اور اس کا نصاب خُمس ہے۔ گویا اختلاف کی وجہ لفظ کی دلالت ہے اور یہی اُن عام اختلافات کا ایک سبب رہا ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

# فصلِ ثانی

## اونٹ کا نصاب اور واجب مقدار

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ہر پانچ اونٹ پر نصاب ایک بکری ہے۔ چوبیس تک یہی نصاب ہے۔ جب تعداد پچیس اونٹوں کی ہو جائے تو اس میں پینتیس اونٹوں تک نصاب اونٹ کا ایک مادہ بچہ ہے جسے ایک سال پورا ہو گیا ہو اور دوسرے سال میں داخل ہوا ہو اور اگر یہ نہ ہو تو اونٹ کا ایک نر بچہ ہے جسے دو سال پورے ہو گئے ہوں اور تیسرے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ جب تعداد ۳۶ ہو جائے تو ۴۵ تک اونٹ کا ایک مادہ بچہ نصاب ہے جسے دو سال پورے ہو گئے ہوں اور تیسرے سال میں داخل ہو گیا ہو اور جب تعداد ۴۶ ہو جائے تو ۶۰ اونٹوں تک نصاب مکمل تین سال کی ایک اونٹنی ہے جو چوتھے سال میں داخل ہو گئی ہو اور جب تعداد ۶۱ ہو جائے تو ۷۵ تک نصاب مکمل چار سال کی ایک اونٹنی ہے جو پانچویں سال میں داخل ہو گئی ہو۔ اور جب تعداد ۷۶ ہو جائے تو ۹۰ تک نصاب اونٹ کے دو مادہ بچے ہیں جنہیں دو سال مکمل ہو گئے ہوں۔ جب تعداد ۹۱ ہو جائے تو ۱۲۰ تک مکمل تین سال کی دو اونٹنیاں ہیں۔ ان سب کا ثبوت کتاب الصدقہ میں ہے جس کا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا اور اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ نے اسے نافذ کیا تھا۔

اس میں اختلاف کے بعض مواقع ہیں جیسے ایک سو بیس سے زائد اونٹوں کی تعداد میں زکوٰۃ کا نصاب کیا ہے؟ واجب سال

کا جانور نہ ہو بلکہ اس سے بڑی عمر یا کم عمر کا جانور ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اور کیا کم سن اونٹوں میں زکوٰۃ ہے اگر ہے تو واجب کیا ہے؟

## پہلا مسئلہ: ۱۲۰ سے زائد تعداد کا نصاب

اونٹوں کی تعداد ۱۲۰ سے زائد ہو جائے تو امام مالک کہتے ہیں کہ صدقہ لینے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو تین دو سالہ مادہ بچے کو لے لے اور چاہے تو دو سہ سالہ اونٹنیوں کو لے لے۔ جب تعداد ایک سو تیس ہو جائے تو ایک سہ سالہ اونٹنی اور دو دو سالہ مادہ بچے ہیں اصحاب مالک میں سے ابن القاسم کہتے ہیں کہ بغیر اختیار کے وہ تین دو سالہ مادہ بچے لے اور جب تعداد ۱۸۰ ہو جائے تو نصاب ایک سہ سالہ اونٹنی اور دو دو سالہ مادہ بچے ہیں۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ کہتے ہیں کہ محصل بغیر کسی انتخاب کے ایک سو تیس اونٹوں تک میں صرف دو سہ سالہ اونٹنیاں لے لے گا۔ اہل کوفہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام ثوری کہتے ہیں کہ جب تعداد ۱۲۰ سے زائد ہو جائے تو فرض زکوٰۃ از سر نو شروع ہوگا یعنی ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہوگی یعنی اگر ۱۲۵ اونٹ ہوں تو نصاب دو سہ سالہ اونٹنیاں اور ایک بکری ہوگا، دو سہ سالہ اونٹنیاں ۱۲۰ اونٹوں پر اور ایک بکری ۵ اونٹوں پر۔ جب یہ تعداد ۱۳۰ ہو جائے تو نصاب دو سہ سالہ اونٹنیاں اور دو بکریاں ہیں۔ اور ۱۳۵ سے ۱۴۰ تک کی تعداد میں دو سہ سالہ اونٹنیاں اور تین بکریاں ہیں اور ۱۴۰ سے ۱۴۵ تک کی تعداد میں دو سہ سالہ اونٹنیاں ۱۲۰ اونٹوں پر اور ایک ایک سالہ مادہ بچہ ۲۵ اونٹوں پر جس طرح پہلے فرض میں تھا۔ جب تعداد ۱۵۰ ہو جائے تو تین سہ سالہ اونٹنیاں ہیں۔ جب یہ تعداد ۱۵۰ سے متجاوز ہو جائے تو فرض اول کا ناصب پھر دوہرایا جائے تا آنکہ یہ تعداد دو سو تک پہنچ جائے اس تعداد میں نصاب چار سہ سالہ اونٹنیاں ہیں پھر فرض اول کا حساب ہوگا۔

اہل کوفہ کو چھوڑ کر دوسرے فقہا کا اتفاق ہے کہ ۱۳۰ کی تعداد پر جو اضافہ ہو تو ہر چالیس اونٹوں میں ایک دو سالہ مادہ بچہ ہے اور ہر پچاس میں ایک سہ سالہ اونٹنی ہے۔

فرض اول کے اعادہ اور عدم اعادہ میں اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے کیوں کہ کتاب الصدقہ میں موجود ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فمازاد علی العشرین ومائۃ ففی کل اربعین بنت لبون و فی کل خمسین حقۃ

(ایک سو بیس کی تعداد پر جو اضافہ ہو تو ہر چالیس میں ایک دو سالہ مادہ بچہ ہے اور ہر پچاس میں ایک سہ سالہ اونٹنی ہے۔)

ابو بکر بن عمرو بن حزم کے طریق سے بواسطہ ان کے والد بواسطہ ان کے دادا مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کتاب الصدقہ تحریر کرائی اور اس میں لکھوایا کہ:

إذا زادت الإبل علی مائۃ و عشرین استونفت الفریضۃ

(جب اونٹوں کی تعداد ایک سو بیس سے زائد ہو جائے تو از سر نو فریضہ شمار کیا جائے گا۔)

جمہور نے پہلی حدیث کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ زیادہ ثابت ہے۔ اہل کوفہ نے حدیث عمرو بن حزم کو ترجیح دی ہے کیوں کہ یہ ان کے نزدیک حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی وجہ سے ثابت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قول توقیفی ہی ہوں گے اس طرح کے معاملات میں قیاس سے کوئی بات نہیں کہی جا سکتی۔

امام مالک اور ان کے اصحاب اور امام شافعی کے درمیان ایک سو بیس سے لے کر ایک سو تیس اونٹوں تک کی تعداد میں



Marfat.com

نصاب کے بارے میں جو اختلاف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک چوتھی اور پانچویں دہائی کا حساب مستقیم نہیں ہے۔ جن فقہا نے سوچا کہ ایک سے بیس سے حساب مستقیم ہونے تک وقص ہے انہوں نے کہا کہ ثابت حدیث کے ظاہر پر اضافہ میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے تا آنکہ ایک سوتیس کی تعداد ہو جائے جو حدیث کے ظاہر کے مطابق ہے۔ امام شافعی اور امام ابن القاسم کی رائے ہے کہ اس میں تین دو سالہ مادہ بچے ہیں کیوں کہ کتاب الصدقہ میں ابن شہاب سے روایت ہے کہ ''جب اونٹوں کی تعداد ۱۲۱ تک ہو جائے تو ان میں تین دو سالہ مادہ بچے ہیں اور جب ۱۳۰ کی تعداد ہو جائے تو ایک سہ سالہ اونٹنی اور دو دو سالہ مادہ بچے ہیں''۔ چنانچہ ابن الماجشون اور ابن القاسم کا اختلاف ثابت حدیث کے ظاہر کی اس حدیث سے مخالفت کی وجہ سے ہے۔ ابن الماجشون نے حدیث کے ثبوت پر اتفاق ہونے کی وجہ سے اس کے ظاہر کو ترجیح دی ہے اور ابن القاسم اور امام شافعی نے مجمل کو مفصل پر محمول کیا ہے۔ امام مالک نے مخصل کو جو اختیار دیا ہے اس کی وجہ شاید دونوں حدیثوں کو جمع کرنے کی کوشش ہے۔ واللہ اعلم۔

## دوسرا مسئلہ: جب واجب عمر کا بچہ فراہم نہ ہو

یعنی جب اونٹ کی زکوٰۃ میں واجب عمر کا اونٹ موجود نہ ہو اور مالک کے پاس اس سے بڑی عمر یا چھوٹی عمر کا اونٹ موجود ہو تو امام مالک کہتے ہیں کہ وہ مطلوبہ عمر کا اونٹ خریدنے کا مکلف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ جس عمر کا اونٹ اس کے پاس ہے وہی زکوٰۃ میں دے دے اور بیس درہم مزید دے اگر اس کے پاس موجود اونٹ کم عمر ہے یا دو بکریاں دے دے۔ اور اگر زیادہ عمر کا اونٹ موجود ہے تو بیس درہم صدقہ لینے والا واپس کر دے یا دو بکریاں لے لے۔ یہ کتاب الصدقہ میں ثابت ہے اس لیے اس میں اختلاف کا کوئی موقع نہیں ہے۔ شاید امام مالک تک یہ حدیث نہیں پہنچی۔ اس حدیث پر امام شافعی اور امام ابوثور کا عمل ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ میں قیمتوں کی ادائیگی کے اصول کے مطابق اس پر واجب ہے کہ قیمت ادا کرے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ جس عمر کا بچہ اس کے پاس ہے وہ زکوٰۃ میں دے دے اور اگر قیمتوں میں کوئی فرق ہے تو وہ بھی ادا کر دے۔

## تیسرا مسئلہ: کم سن اونٹوں میں زکوٰۃ

چھوٹے اور کم سن اونٹوں میں کیا زکوٰۃ واجب ہے اور اگر واجب ہے تو اس کی مقدار کیا ہو گی؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کم سن اونٹوں پر لفظ 'جنس' کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ ان میں زکوٰۃ کی نفی کرنے والوں میں امام ابوحنیفہ اور اہلِ کوفہ کی ایک جماعت ہے۔ انہوں نے حدیث سوید بن غفلہؓ سے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مخصل آیا۔ میں اس کے پاس پہنچا اور اس کی خدمت میں بیٹھ گیا۔ میں نے اسے کہتے ہوئے سنا کہ ''مجھے نصیحت کی گئی ہے کہ میں دودھ پیتے بچوں میں سے زکوٰۃ نہ لوں اور منتشر تعداد کو جمع نہ کروں اور مجتمع تعداد کو منتشر نہ کروں''۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص بڑے کوہان والی اونٹنی لے کر آیا تو اس نے لینے سے انکار کر دیا۔ زکوٰۃ کو واجب قرار دینے والوں میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ واجب عمر کے بچے کو خریدنے کا وہ مکلف ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ مخصل اس میں سے زکوٰۃ وصول کر لے گا اور قیاس سے زیادہ میل کھاتی بات یہی ہے۔ اس طرح کے اختلافات کا اظہار کم سن گایوں اور بکری کے بچوں کے سلسلہ میں علما نے کیا ہے۔



Marfat.com

# فصل ثالث

## گائے کا نصاب اور اس میں واجب مقدار

جمہور علما کا قول ہے کہ تیس گایوں میں ایک سالہ بچھڑا یا بچھیا ہے اور چالیس گایوں میں دو سالہ بچھڑا ہے اور ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ تیس کی تعداد تک ہر دس گائے میں ایک بکری ہے اور تیس گایوں میں ایک سالہ بچھڑا یا بچھیا ہے۔ ایک قول ہے کہ جب پچیس کی تعداد ہو جائے تو ایک گائے ہے پچھتر کی تعداد تک۔ اور جب تعداد اس سے متجاوز ہو جائے تو اس میں دو گائیں ہیں اور جب تعداد ۱۲۰ ہو جائے تو ہر چالیس کی تعداد میں ایک گائے ہے۔ یہ سعید بن المسیب سے منقول ہے۔ چالیس اور ساٹھ کے درمیان فقہا میں اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ثوری اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ چالیس سے اوپر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے تا آنکہ تعداد ۶۰ ہو جائے جب ۶۰ گائیں ہو جائیں تو ستر کی تعداد تک دو ایک سالہ بچھڑے یا بچھیا ہیں اور ستر کی تعداد سے ۸۰ تک دو ایک سالہ بچھڑے اور ایک دو سالہ بچھڑا ہے اور اسی سے نوے تک کی تعداد میں دو دو سالہ بچھڑے ہیں اور ۹۰ سے سو تک کی تعداد میں تین ایک سالہ بچھڑے ہیں اور جب تعداد سو پوری ہو جائے تو دو ایک سالہ بچھڑے اور ایک دو سالہ بچھڑا ہے۔ اسی طرح جو اضافہ ہوتا جائے اس میں زکوٰۃ بڑھتی جائے گی یعنی ہر تیس گائے کی تعداد میں ایک ایک سالہ بچھڑا ہے اور ہر چالیس کی تعداد میں ایک دو سالہ بچھڑا ہے۔

نصاب کے اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیث معاذؓ کی صحت پر اتفاق نہیں ہے اس لیے شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔ گایوں میں وقص کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اسی حدیث معاذؓ میں وارد ہے کہ انہوں نے وقص میں توقف کیا تھا اور کہا کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ لوں مگر جب وہ مدینہ آئے تو اللہ کے رسول کی وفات ہو چکی تھی۔ جب اس میں کوئی نص وارد نہیں ہے تو قیاس کے ذریعہ ہی اس کا حکم معلوم کیا جائے گا۔ جن فقہا نے اونٹ اور بکری پر اسے قیاس کیا انہوں نے وقص میں زکوٰۃ واجب نہیں کی اور جن لوگوں نے کہا کہ وقص میں بھی زکوٰۃ ہے سوائے اس کے کہ دلیل اسے مستثنیٰ کر دے انہوں نے گائے میں وقص کو تسلیم نہیں کیا کیوں کہ اجماع وغیرہ سے کوئی دلیل اس کے حق میں نہ تھی۔

# فصل رابع

## بکری کا نصاب اور اس میں واجب مقدار

علما کا اجماع ہے کہ چرنے والی بکریوں کی تعداد جب چالیس ہو جائے تو چالیس سے ایک سو بیس کی تعداد تک ایک بکری کی زکوٰۃ ہے اور جب ۱۲۰ سے تعداد متجاوز ہو جائے تو دو سو کی تعداد تک دو بکریاں ہیں اور جب یہ تعداد دو سو سے متجاوز ہو جائے تو تین سو تک تین بکریاں ہیں اور جب تین سو سے تعداد زائد ہو جائے تو ہر سو کی تعداد پر ایک بکری ہے۔ یہ جمہور کا مسلک ہے مگر حسن بن صالح کی رائے ہے کہ جب بکریوں کی تعداد تین سو ایک ہو جائے تو اس میں چار بکریوں کا نصاب ہے اور جب چار سو ایک بکریاں ہو جائیں تو ان میں پانچ کا نصاب ہے۔ ان کا یہ قول منصور سے بواسطہ ابراہیم مروی ہے۔ کتاب الصدقہ کی



Marfat.com

مرفوع اور ثابت احادیث سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ بکرے کو بکری سے ملا دیا جائے گا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ملانے کی صورت میں کس صنف سے محصل وصول کرے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جس صنف کی تعداد زیادہ ہو اس میں سے وصول کرے گا۔ اگر دونوں کی تعداد برابر ہو تو محصل کو اختیار ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ صنف مختلف ہوں تو محصل کو پورا اختیار ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مختلف اصناف سے اوسط درجہ کے جانور لے گا کیوں کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: تھا'' بکری کا بچہ بھی جسے چرواہا لیے ہوئے ہو، شمار ہوگا مگر ہم اسے زکوٰۃ میں نہیں لیں گے اور نہ اس بکری کو لیں گے جو موٹی کی گئی ہو نہ اس میں سے عمدہ چھانٹ کر لیں گے نہ حاملہ لیں گے اور نہ نر بکرے کو (خصی) کو لیں گے۔ ہم جذعہ (چھوٹا بچہ) اور ثنیہ (جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں) لیں گے''۔ یہ بہترین مال اور اوسط درجے کے مال کے درمیان توازن اور انصاف ہے۔

اسی طرح فقہا کی جماعت اس پر متفق ہے کہ زکوٰۃ میں نر بکرا نہ لیا جائے بوڑھا جانور لیا جائے اور نہ کانا لیا جائے۔ کیوں کہ کتاب الصدقہ میں اس کی صراحت ہے۔ سوائے اس کے کہ محصل اسے غریبوں کے حق میں بہتر سمجھے۔ علما کا اختلاف ہے کہ اندھی اور عیب دار بکری مال میں شمار ہوگی یا نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اسے بھی شمار کیا جائے اور امام ابُوحنیفہ کہتے ہیں کہ اسے شمار نہ کیا جائے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ لفظ کا اطلاق صحت مند اور بیمار دونوں پر ہوتا ہے نہیں؟

علما کا اس باب میں یہ اختلاف بھی ہے کہ آیا ماؤں کی نسل کو انہی میں شمار کر لیا جائے تاکہ نصاب مکمل ہو جائے جب کہ اُن کے بغیر نصاب مکمل نہ وہ رہا ہو؟ امام مالک انہیں شمار کرنے کے حق میں ہیں اور امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابوثور انہیں شمار کرنے کے حق میں نہیں ہیں سوائے اس کے کہ ماؤں سے نصاب بن رہا ہو۔ اختلاف کا سبب حضرت عمرؓ کا یہ قول ہے کہ'' بکری کے بچوں کو شمار کیا جائے مگر انہیں زکوٰۃ میں نہ لیا جائے''۔ اس سے ایک گروہ نے یہ سمجھا کہ جب مائیں نصاب ہوں تو اس پر عمل کیا جائے اور دوسرے گروہ نے اس کا مطلق مفہوم مراد لیا ہے۔ میرے خیال میں اہلِ ظاہر بکری کے بچوں میں کچھ واجب نہیں مانتے اور یہ انہیں شمار کرتے۔ خواہ مائیں نصاب ہوں یا نہ ہوں کیوں کہ ان کے نزدیک لفظ جنس کا بچوں پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ زکوٰۃ کی واجب مقدار میں خُلطہ کا اثر ہے۔ مگر اس کے قائل علما میں اس بات پر اختلاف ہے کہ نصاب کی مقدار پر اس کا اثر ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب خلطہ کی تاثیر کے قائل نہیں ہیں نہ مقدار واجب میں اور نہ مقدار نصاب میں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ امام مالک، امام شافعی اور اکثر فقہا کا اتفاق ہے کہ خُلَطاء یعنی شرکا ایک مالک کی زکوٰۃ ادا کریں گے مگر اس میں دو چیزوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک یہ کہ شرکا کے نصاب میں قابل اعتبار یہ ہوگا کہ ایک مالک کا نصاب شمار کیا جائے خواہ ان میں سے ہر ایک صاحب نصاب ہو یا نہ ہو؟ یا وہ ایک آدمی کی زکوٰۃ ادا کریں گے جب ان میں سے ہر ایک صاحب ناصب ہو؟ اور دوسرا اختلاف خُلطہ کی صفت میں ہے جس کا زکوٰۃ پر اثر پڑ رہا ہے۔

نصاب اور مقدار واجب میں خلطہ کی تاثیر اور عدم تاثیر کا اختلاف اس وجہ سے ہے کہ کتاب الصّدقہ صراحت کرتی ہے کہ

لَا يُجْمَعُ بيْنَ مُفْتَرِقٍ وَلَا يفَرَّقُ بيْنَ مُجتَمعٍ خشيَةَ الصَّدَقَةِ

(منتشر کو جمع نہ کیا جائے اور نہ مجتمع کو منتشر کیا جائے صدقہ کے ڈر سے)

شرکا کا معاملہ یہاں یکساں نظر آتا ہے کیوں کہ ہر فریق اس حدیث کا مفہوم اپنی رائے کے مطابق بیان کرتا ہے۔



Marfat.com

کیوں کہ جو لوگ نصاب اور مقدار واجب میں یا صرف مقدار واجب میں خلطہ کی تاثیر کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے کہ

وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيْطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَا جَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ

(اور دو خلیطوں کا جو معاملہ ہے تو دونوں یکساں دست بردار ہوں گے۔)

یہ حدیث اور اوپر کی حدیث دونوں وضاحت کرتی ہیں کہ شرکا کی ملکیت ایک آدمی کی ملکیت کی طرح ہے۔ یہ حدیث درج ذیل حدیث کی تخصیص کرتی ہے کہ "پانچ اونٹوں سے کم میں صدقہ نہیں ہے"۔ یہ تخصیص امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ میں ہے یعنی قدر واجب میں ہے اور امام شافعی اور ان کے اصحاب کے نزدیک قدر واجب اور نصاب دونوں میں ہے۔

جو فقہا خلطہ کی تاثیر کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ دو شرکا کو کبھی خلیط کہہ دیا جاتا ہے اور اس بات کا احتمال ہے کہ حدیث لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ میں محصلین کے لیے نہی وارد ہوئی ہو مبادا وہ ایک شخص کی ملکیت کو اس طرح تقسیم کر دیں جس سے زیادہ زکوٰۃ واجب ہو جائے۔ مثال کے طور پر کسی کے پاس ۱۲۰ بکریاں ہوں اور محصل انہیں چالیس کے حساب سے تین بار تقسیم کر دے یا ایک شخص کی ملکیت کو دوسرے کی ملکیت سے جوڑ دے اور اس جمع سے زکوٰۃ زیادہ واجب ہو جائے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب اس حدیث میں یہ احتمال موجود ہے تو واجب ہے کہ اس کے ذریعہ متفق علیہ ثابت اصولوں کی تخصیص نہ کی جائے یعنی یہ کہ زکوٰۃ میں حق واجب اور نصاب کا اعتبار ایک فرد کی ملکیت سے ہوتا ہے۔

خلطہ کے قائل فقہا کہتے ہیں کہ خلطہ کا لفظ شرکت کے مفہوم سے زیادہ مفہوم رکھتا ہے اس لیے حدیث نبویؐ إِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں پر حق واجب کا حکم فرد واحد کا حکم ہوگا اور یہ حدیث بتاتی ہے کہ دونوں خلیط شریک نہیں ہیں کیوں کہ دو شریکوں میں یہ بات ناقابل تصور ہے کہ دونوں دست بردار ہوں جب کہ مال ماخوذ شرکت سے متعلق ہو۔ جس نے اسی مفہوم پر اکتفا کیا اور اس پر نصاب کو قیاس نہیں کیا اس نے کہا: دونوں خلیط فرد واحد کی زکوٰۃ دیں گے جب کہ ان میں سے کوئی ایک صاحب نصاب ہو اور جس نے نصاب کے حکم کو حق واجب کے حکم کے تابع قرار دیا اُس نے کہا: دونوں کا نصاب فرد واحد کا نصاب ہے جس طرح دونوں کی زکوٰۃ فرد واحد کی زکوٰۃ ہے اور ان میں سے ہر فریق نے حدیث لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ کو اپنے مسلک کے مطابق مفہوم کا جامہ عطا کیا ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ مجتمع کا مطلب یہ ہے کہ ہر خلیط کے لیے ایک سو ایک بکری ہو اور ان دونوں پر تین بکریاں واجب ہوں اور جب دونوں الگ الگ ہوں تو اُن میں سے ہر ایک پر ایک بکری واجب ہو اور دوسرے حصہ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ کا مطلب یہ ہوگا کہ تین نفر میں سے ہر ایک کے لیے چالیس بکریاں ہوں اور جب انہیں جمع کیا جائے تو اُن میں سے ہر ایک پر ایک بکری واجب ہو۔ اُن کے مسلک کے مطابق ممانعت کا رخ خُلَطاء کی جانب ہے جن میں سے ہر ایک صاحب نصاب ہو۔ امام شافعی نے وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ مُجْتَمِعٍ کا مطلب یہ بتایا ہے کہ دو آدمی ہوں ان کے پاس چالیس بکریاں ہوں۔ جب دونوں کی بکریوں کو الگ کر دیا جائے تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک خُلَطاء کا نصاب حکم میں ایک مالک کا نصاب ہے۔

خلطہ کے قائل اس کی صفت کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ خلطہ کی شرط یہ ہے کہ دونوں

کے مویشی ملا دیے جائیں۔ ایک آدمی کے لیے انہیں چرایا جائے، ایک کے لیے انہیں دوہا جائے، ایک آدمی کے گھر واپس لایا جائے اور ایک ساتھ انہیں پانی پلایا جائے۔ اور ان دونوں کے نر بکرے ملے ہوئے ہوں۔ امام موصوف کے نزدیک خلطہ اور شرکت میں کوئی فرق نہیں ہے اسی لیے وہ دونوں شرکا میں سے ہر ایک کے لیے نصاب کا مکمل ہونا وہ ضروری قرار دیتے ہیں جیسا کہ اوپر گزرا۔

امام مالک کے نزدیک خلیط وہ ہیں جو ڈول، حوض، باڑہ، چرواہا اور نر بکرا سب میں مشترک ہوں۔ ان کے اصحاب میں ان میں سے بعض اوصاف یا تمام اوصاف کی رعایت کرنے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ سبب اختلاف لفظ خلطہ کا اشتراک ہے۔ اسی لیے ایک گروہ زکوٰۃ میں خُلطہ کی تاثیر کا قائل نہیں ہے اور یہ ابو محمد بن حزم اندلسی کا مسلک ہے۔

## فصل خامس

### پھلوں اور غلوں کا نصاب اور ان میں واجب مقدار

علما کا اجماع ہے کہ غلوں میں واجب آسمانی بارش سے سیراب ہونے کی صورت عشر (دسواں حصہ) اور سینچائی کی صورت میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے کیوں کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ مالِ زکوٰۃ کی اس جنس میں نصاب کے واجب ہونے میں علما کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ جمہور اس میں نصاب کو واجب مانتے ہیں اور وہ پانچ وسق ہے اور ایک وسق اجماعی طور پر ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور صاع مدّ نبویؐ سے چار مُد کا ہوتا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہ مُد سوا رطل بغدادی سے کچھ زیادہ تھا۔ امام ابو یوسف نے اسی کی طرف رجوع کیا تھا جب امام مالک نے ان سے اہلِ عراق کے مسلک پر نقد کیا تھا کیوں کہ اہلِ مدینہ کا عمل یہی تھا۔ امام ابو حنیفہ دو رطل کا ایک مُد قرار دیتے تھے۔ اور صاع میں آٹھ رطل قرار دیتے تھے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ غلوں اور پھلوں میں کوئی نصاب نہیں ہے۔

سبب اختلاف عموم وخصوص کی باہم مخالفت ہے۔ عموم کا مفہوم اس حدیث سے سمجھ میں آتا ہے

فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ وَفِيْمَا سُقِيَ بِالنَّضحِ نِصفُ العُشرِ

(جس زمین کو آسمان سیراب کرے اس میں دسواں حصہ ہے اور جس زمین کی سینچائی کی جائے اس میں بیسواں حصہ ہے۔)

خصوص کا مفہوم درج ذیل حدیث سے نکلتا ہے

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خمسَةِ أوْسقٍ صَدَقَةٌ

(پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔)

دونوں حدیثیں ثابت ہیں۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ خصوص عموم پر استوار ہوتا ہے انہوں نے کہا کہ نصاب ناگزیر ہے اور یہی مشہور اور جن فقہا نے سوچا کہ عموم اور خصوص میں تعارض ہے جب کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ ان میں سے کس حدیث کو زمانی اولیت حاصل ہے اور کون سی حدیث بعد کی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک عموم کے ذریعہ خصوص منسوخ ہو جاتا ہے خصوص کے

ذریعہ عموم بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ جس پر عمل کرنا واجب ہے اس کا منسوخ ہونا جائز بھی ہے اور نسخ کبھی بعض کے لیے ہوتا ہے اور کبھی کُل کے لیے ہوتا ہے اور جس نے عموم کو ترجیح دی اس نے کہا کوئی نصاب نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک جمہور کا خصوص کو عموم پر ترجیح دینا اُس جز میں عموم پر خصوص کو ترجیح دینے کے باب سے ہے جس میں دونوں حدیثوں میں تعارض ہے کیوں کہ اس میں عموم ظاہر ہے اور خصوص کے تعیس نص موجود ہے۔ اس پر غور کیجئے۔ یہی وہ سبب ہے جس نے جمہور کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ عام کی بنا خاص پر ہوئی ہے جب کہ درحقیقت یہ بنا کامل نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں میں تعارض موجود ہے سوائے اس کے کہ خصوص عموم سے متصل ہو اور استثنا ہو جائے۔ اس عموم سے امام ابوحنیفہ کا استدلال کرنا کمزور ہے کیوں کہ حدیث مقدار واجب کی وضاحت کے لیے آئی ہے۔

نصاب کے سلسلہ میں تین مسائل میں علما نے اختلاف کیا ہے؟

۱۔ مختلف غلّوں کو نصاب میں ایک دوسرے میں ملانا۔

۲۔ انگور اور کھجور میں اندازے سے نصاب متعین کرنے کا جواز۔

۳۔ فصل کاٹنے اور پھل توڑنے سے پہلے جو کچھ استعمال میں آ جاتا ہے کیا نصاب میں اس کا حساب رکھا جائے گا؟

## پہلا مسئلہ: غلّوں کو ایک دوسرے میں ملانا

علما کا اجماع ہے کہ غلّوں اور پھلوں کی ایک صنف اچھی خراب سب ایک جگہ جمع کی جائے اور سب میں سے ان کے تناسب سے زکوٰۃ نکالی جائے یعنی اچھا اور خراب دونوں اس میں شامل ہوں۔ اگر پھل مختلف اصناف کے ہیں تو ان کے وسط سے زکوٰۃ نکالی جائے۔ البتہ علما کا اس میں اختلاف ہے کہ مختلف قسم کی روئی آپس میں ملا دی جائے یا گیہوں، جو اور بغیر چھلکے کے جو کو آپس میں ملایا جائے۔ امام مالک کہتے ہیں، روئی کی تمام اقسام ایک ہی صنف سے تعلق رکھتی ہیں اور یہی معاملہ گیہوں، جو اور بغیر چھلکے کے جو کا بھی ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ روئی کی مختلف اصناف ہیں اور ان کے مختلف نام ہیں اور نصاب میں انہیں ملایا نہیں جا سکتا۔ اسی طرح ان کے نزدیک گیہوں، جو اور بغیر چھلکے کا جو تین اصناف ہیں اور نصاب مکمل کرنے کے لیے انہیں آپس میں ملایا نہیں جا سکتا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ایک ہی صنف قابل رعایت منفعت کی یکسانیت ہے یا نام کی یکسانیت؟ جنہوں نے ناموں کی یکسانیت کا اعتبار کیا ہے انہوں نے کہا کہ جیسے جیسے نام مختلف ہوں گے، اصناف بھی بڑھتی جائیں گی۔ اور جن لوگوں نے منفعت کی یکسانیت کا اعتبار کیا ہے انہوں نے کہا جب بھی منفعت یکساں ہوگی وہ ایک ہی صنف شمار ہوگی اگرچہ ان کے نام مختلف ہوں۔ فریقین میں سے ہر ایک اپنے اصول کا اثبات شریعت کے استقرا سے کر رہا ہے یعنی اُن میں سے ایک فریق اپنے مسلک کے حق میں اُن اشیا سے استدلال کرتا ہے جن میں شریعت نے اسما کا اعتبار کیا ہے اور دوسرا فریق اُن اشیا سے استدلال کرتا ہے جن میں شرع نے منفعت کا اعتبار کیا ہے۔ اس کا امکان ہے کہ زکوٰۃ میں شرع کی شہادت منفعت سے زیادہ ناموں کے لیے ہو اگرچہ شرع میں دونوں اعتبارات موجود ہیں۔ واللہ اُعلم۔



Marfat.com

## دوسرا مسئلہ: اندازہ سے نصاب تشکیل دینا

اندازہ سے نصاب متعین کرنا، جس میں وزن کو دخل نہ ہو، اختلافی مسئلہ ہے۔ جمہور علما کے نزدیک کھجور اور انگور میں جب کہ وہ پکنے لگیں تخمینہ سے نصاب کا اندازہ کرنا جائز بتایا ہے تاکہ ان کے مالکان تازہ کھجوریں اور انگور کھانے میں آزاد رہیں۔ امام داؤد کہتے ہیں کہ صرف کھجور میں تخمینہ جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کہتے ہیں کہ تخمینہ باطل ہے اور مالک پر واجب ہے کہ جو مال واصل ہوا ہے اس کا دسواں حصہ ادا کرے خواہ وہ تخمینہ سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اصول حدیث سے متعارض ہے۔ حدیث جسے جمہور نے پیش نظر رکھا ہے، یہ ہے ''کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحہ وغیرہ کو خیبر بھیجتے تھے اور وہ کھجوروں کا تخمینہ لگاتے تھے''۔ حدیث سے متعارض اصول یہ ہے کہ اس کا تعلق مزابنہ سے ہے، جس کی ممانعت آئی ہے۔ مزابنہ کا مطلب ہے کھجور کے پیڑ میں لگے پھلوں کو وزن کے اعتبار سے دوسرے پھلوں سے فروخت کرنا۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ اس کا تعلق خشک کھجور سے تازہ کھجوروں کو ادھار بیچنے سے ہے اس لیے اس میں تفاضل (گھٹا بڑھا کر سودا کرنا) اور نسیئۃ (ادھار معاملہ کرنا) دونوں کی ممانعت شامل ہے اور یہ دونوں ربا کی اصل ہیں۔ جب اہلِ کوفہ نے یہ صورت دیکھی جب کہ اہلِ خیبر کے ساتھ تخمینہ کا معاملہ زکوٰۃ کی خاطر نہ تھا کیوں کہ وہ اصحاب زکوٰۃ نہ تھے، تو ان فقہا نے کہا کہ اس کا احتمال ہے کہ تخمینہ اس لیے ہو کہ معلوم ہو جائے کہ ہر قوم کے پاس کتنے پھل ہیں۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ جہاں تک امام مالک کی جز کا تعلق ہے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تخمینہ تقسیم میں تھا کیونکہ روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن رواحہؓ جب تخمینہ سے فارغ ہوتے تو کہتے' اگر چاہو تو تم لے لو اور اگر چاہو تو میرے لیے چھوڑ دو۔ یہ پھلوں کی تقسیم کے سلسلہ میں ہے غلّوں کی تقسیم کے بارے میں نہیں۔ اور جہاں تک امام ابوداؤد کی روایت کردہ حدیث عائشہؓ کے مفہوم کا مسئلہ ہے تو وہاں تخمینہ واجب مقدار کے لیے ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ''نبی ﷺ عبداللہ بن رواحہؓ کو یہود خیبر کے پاس بھیجتے تھے تو جب کھجور پک جاتے تھے تو ان کے استعمال کیے جانے سے پہلے وہ ان کا تخمینہ لگاتے تھے''۔ پھلوں کے تخمینہ کی تخریج شیخین نے نہیں کی ہے، بہرحال جو صورت بھی ہو تخمینہ لگانا اُن اصولوں سے مستثنیٰ ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا حکم تھا تو اہل ذمہ کے لیے جو حکم ثابت ہوا ہے مسلمانوں کے لیے واجب حکم تصور کرنا بغیر دلیل کے ضروری نہیں ہے وَاللہُ اَعْلَمُ اور اگر حضرت عتاب بن اُسیدؓ کی حدیث صحیح ہے تو تخمینہ کا جواز واضح ہے۔ وَاللہُ اَعْلَمُ۔

حضرت عتاب بن اُسیدؓ کی حدیث یہ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں انگوروں کا تخمینہ لگاؤں اور منقی کی صورت میں ان کی زکوٰۃ وصول کروں جس طرح کھجور کی زکوٰۃ خشک کھجوروں کی شکل میں لی جاتی ہے''۔ اس حدیث پر محدثین نے طعن کیا ہے کیوں کہ حضرت عتابؓ سے اس کی روایت سعید بن المسیّب نے کی ہے اور انہوں نے حضرت عتابؓ سے سماعت نہیں کی ہے اسی لیے امام داؤد بھی انگوروں میں تخمینہ کے قائل نہیں ہیں۔

زیتون میں زکوٰۃ کو واجب قرار دینے والے اس کا تخمینہ کرنے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ اختلاف کا سبب کھجور اور انگور پر اسے قیاس کرنا ہے اور تمام فقہا کے نزدیک کھجور میں زکوٰۃ پکی ہوئی خشک کھجور میں نکلتی ہے تازہ کھجور میں نہیں۔ یہی حال انگور کا ہے۔ زکوٰۃ منقیٰ میں نکلتی ہے خود انگور میں نہیں۔ اسی طرح زیتون میں زکوٰۃ کے وجوب کے قائل فقہا دانے کو نہیں تیل کو زکوٰۃ کا



Marfat.com

مخرج مانتے ہیں۔ جس طرح خشک کھجور اور منقیٰ میں زکوٰۃ ہے۔ امام مالک نے اس انگور کے بارے میں جس کی بیل کھڑی نہ ہو اور اس زیتون کے بارے میں جسے نچوڑا نہ گیا ہو، کہا ہے کہ اس کا دانہ زکوٰۃ میں وصول کیا جا سکتا ہے۔

## تیسرا مسئلہ: قبل از وقت جو پھل یا غلہ استعمال ہو گیا ہو

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ توڑنے اور کاٹنے سے پہلے جو پھل اور غلہ کھا لیا گیا ہے وہ مالک کے حساب میں جائے گا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس کے حساب میں نہیں جائے گا اور تخمینہ لگانے والا مالک اور اس کے اہل و عیال نے جو کھا لیا ہے اسے چھوڑ دے گا۔ اختلاف کا سبب کتاب الٰہی، احادیث اور قیاس میں تعارض ہے۔

سہل بن ابوحثمہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ابوحثمہ کو تخمینہ لگانے کے لیے بھیجا۔ ایک شخص نے رسول اللہ کی خدمت میں آ کر شکایت کی کہ اے اللہ کے رسولؐ، ابوحثمہؓ نے مجھ پر زیادتی کی ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: کہ تمہارا چچا زاد بھائی کہتا ہے کہ تم نے اس پر زیادتی کی ہے۔ انہوں نے کہا، اے اللہ کے رسولؐ، میں نے اس کے لیے اتنی مقدار چھوڑ دی ہے کہ اس کے بچے کھائیں اور جو غرباء و مساکین کھائیں اور ہوا سے گر جائے اسے بھی میں نے چھوڑ دیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: تمہارے چچا زاد بھائی نے تمہیں زیادہ دیا ہے اور تمہارے ساتھ انصاف کیا ہے"۔

ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

إِذَا خَرَصْتُمْ فَدَعُوا الثُّلُثَ فَإِنْ لَمْ تَدَعُوا الثُّلُثَ فَدَعُوا الرُّبُعَ

(جب تم تخمینہ کرنے لگو، تو ایک تہائی چھوڑ دو اور اگر ایک تہائی نہ چھوڑ سکو تو ایک چوتھائی چھوڑ دو۔)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

خَفِّفُوا فِي الْخَرْصِ فَإِنَّ فِي الْمَالِ الْعَرِيَّةَ وَالْآكِلَةَ وَالْوَصِيَّةَ وَالْعَامِلَ وَالنَّوَائِبَ وَمَا وَجَبَ فِي الثَّمَرِ مِنَ الْحَقِّ

(تخمینہ کرنے میں تخفیف کرو کیوں کہ مال میں کچھ پہلے استعمال ہو جاتا ہے، کچھ کھا لیا جاتا ہے، کچھ وصیت ہوتی ہے، کچھ مزدور کا ہوتا ہے کچھ آفات کی نذر ہو جاتا ہے اور کچھ حقوق پھلوں میں واجب ہوتے ہیں۔)

احادیث اور قیاس کی مخالفت یہ قول خداوندی کرتا ہے:

كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (الأنعام: ١٤١)

(کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو۔)

قیاس یہ ہے کہ چونکہ یہ مال ہے اس میں دوسرے اموال کی طرح زکوٰۃ واجب ہے۔

یہ تھے وہ مشہور مسائل جو ان تینوں اجناس میں زکوٰۃ کی واجب مقدار اور نصاب سے متعلق تھے جن سے زکوٰۃ نکالی جاتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب یہ اجناس زکوٰۃ میں نکالی جائیں تو یہ کافی ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ ان اجناس کے بدلے ان کی قیمت کی ادائیگی زکوٰۃ میں جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ منصوص کے بدلہ میں



Marfat.com

قیمتوں کی ادائیگی جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے کہ یکساں ہے خواہ منصوص کی قیمت لگائی جائے یا نہ لگائی جائے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ زکوٰۃ خالص عبادت ہے یا مسکینوں کا واجب حق ہے؟ جن فقہا نے اسے عبادت سمجھا۔ انہوں نے کہا کہ منصوص کے علاوہ کوئی اور چیز زکوٰۃ میں نکالی تو جائز نہیں ہے کیوں کہ اگر عبادت اس طریقہ سے کی گئی جس کا حکم نہیں دیا گیا ہے تو وہ عبادت فاسد ہے۔ اور جن فقہا نے اسے مسکینوں کا حق تسلیم کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جنس اور اس کی قیمت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ ہمیں یہ کہنے کا حق ہے کہ اگر ہم اسے مسکینوں کا حق مان لیں تو شارع نے اس حق کو عین مال سے متعلق قرار دیا ہے تاکہ فقراء و مساکین عین مال میں اغنیا کے شریک ہوں۔ احناف کہتے ہیں کہ عین مال کا ذکر اصحاب مال کو سہولت فراہم کرنے کے لیے ہے کیوں کہ ہر مالدار کے لیے آسان یہی ہے کہ جو مال اس کے سامنے ہے اسی میں سے زکوٰۃ نکل دے، اسی لیے بعض احادیث میں آیا ہے کہ دیت میں کپڑے کا کاروبار کرنے والے کپڑا دے سکتے ہیں، جس کی تفصیل کتاب الحدود میں آئے گی۔

## فصل سادس

## سازوسامان کا نصاب

سازوسامان میں زکوٰۃ کے قائل فقہا کے نزدیک انہی سامانوں میں زکوٰۃ ہے جو خاص طور سے تجارت کے لیے تیار کئے گئے ہوں جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے۔ اس میں نصاب ان فقہا کے نزدیک عین مال کا نصاب ہے کیوں کہ یہ راس المال اور قابل تلف کی قیمتیں ہیں۔ اسی طرح سامانوں میں زکوٰۃ کے وجوب کے قائلین کے نزدیک سال گزرنے کا معاملہ بھی ہے۔ چنانچہ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس نے سامان بیچ دیا ہے تو قرض کے معاملہ کی طرح ایک سال کے لیے اس کی زکوٰۃ دے۔ یہ حکم امام موصوف کے نزدیک اس تاجر کے لیے ہے جس کے لیے سامان خریدنے کے اوقات منضبط ہوں۔ لیکن جن لوگوں کے خریدنے اور بیچنے کے اوقات منضبط نہیں ہیں یہ وہ لوگ ہیں جنہیں مدیر کہا جاتا ہے تو امام مالک کے نزدیک ان کا حکم یہ ہے کہ جب ان کی تجارت کے آغاز سے ایک سال مکمل ہو جائیں تو جو سامان ان کے پاس ہے اس کی قیمت لگائیں پھر اس میں وہ عین مال بھی ملا دیں جو ان کے قبضہ میں ہے اور قرض کا وہ مال بھی اسی میں شامل کر دیں جس کی واپسی کی امید ہے بشرطیکہ ان کے اوپر خود اتنا قرض نہ ہو (اور یہ مدیر کے علاوہ دوسروں کے قرض کے سلسلہ میں امام مالک کے قول کے برعکس ہے) ان سب کو ملا کر اگر نصاب بن رہا ہو تو اس کی زکوٰۃ ادا کرے۔ اور یکساں ہے خواہ اُس سال عین مال سے اسے کچھ نقدی وصول ہوئی ہو یا نہ وصول ہوئی ہو، وہ عین مال نصاب کو پہنچا ہو یا نہ پہنچا ہو یہ امام مالک سے ابن الماجشون کی روایت ہے۔ ابن القاسم کی اُن سے روایت یہ ہے کہ بشرطیکہ اسے عین مال سے نقدی وصول نہ ہوئی ہو اور اگر وہ سامانوں کی تجارت کر رہا تھا تو ان میں سے کوئی قرض اس پر نہ ہو۔ بعض اصحاب نے امام مالک کے نزدیک نقدی کی موجودگی کی شرط لگائی ہے اور بعض اصحاب نے یہ شرط نہیں لگائی ہے۔ نقدی کی شرط لگانے والوں میں سے بعض نے اس میں نصاب کا اعتبار کیا ہے اور بعض نے نصاب کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ مزنی کہتے ہیں کہ سامانوں کی زکوٰۃ عین سامان سے نکالی جائے گی اُن کی قیمتوں میں سے نہیں۔

جمہور فقہا امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام ثوری، امام اوزاعی وغیرہ کہتے ہیں کہ اس میں مدیر اور دوسروں کا حکم

ایک ہے اور یہ کہ جو شخص بھی تجارت کے لیے سامان خریدے اور اس پر سال گزر گیا ہو وہ اس کی قیمت لگائے اور زکوٰۃ دے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ سامان کی قیمت کی زکوٰۃ نہ دے مگر اُس قیمت کی زکوٰۃ دے جس میں اُس نے خریدا ہے۔ جمہور نے دراصل مدیر پر کچھ واجب نہیں کیا ہے کیوں کہ سال گزرنے کی شرط عین مال میں ہے نوع مال میں نہیں۔ امام مالک نے یہاں نوع کی مشابہت عین سے قائم کی ہے تاکہ مدیر سے زکوٰۃ سرے سے ساقط نہ ہو جائے۔ یہ ایک زائد قانون معلوم ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ شرع ثابت سے مستنبط ہو۔ اسی طرح کی چیزوں کو فقہا قیاس مرسل کہتے ہیں یعنی جس میں کسی منصوص شرعی اصول کا سہارا نہ لیا جائے بلکہ شرعی مصلحت کی رعایت کی جائے۔ امام مالک مصالح کا اعتبار کرتے ہیں گرچہ وہ منصوص اصولوں کا سہارا نہیں لیتے۔



Marfat.com

# چوتھا موضوع۔ زکوٰۃ کا وقت

جمہور فقہا سونے چاندی اور مویشی میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے سال گزرنے کی شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ خلفائے اربعہ سے ثابت ہے، صحابہ کرام میں مشہور اور عام ہے اور ان کے درمیان عمل اسی پر ہے اور فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ صحابہ کے درمیان اس قدر عموم ہو اور کوئی مخالفت نہ ہو، تو قیفی ہی ہوگا۔ حدیث ابن عمرؓ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لَا زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحُوْلَ عَلَيْهَا الحَوْلُ

(مال میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جب تک اس پر سال نہ گزر جائے۔)

فقہا میں اس پر اجماع ہے۔ صدر اوّل میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے سوائے اُس روایت کے جو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت معاویہؓ سے مروی ہے۔ اور اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں کوئی ثابت حدیث نہیں ہے۔

اس باب کے آٹھ مشہور مسائل میں علمانے اختلاف کیا ہے:

۱۔ کیا معدنیات میں سال گزرنے کا اعتبار کیا جائے گا جب کہ ہم ان میں زکوٰۃ نصف عشر کو تسلیم کر لیں؟

۲۔ مال کے منافع پر سال گزرنے کا اعتبار کرنا۔

۳۔ اُس مال پر وارد فوائد جس میں زکوٰۃ واجب ہے۔

۴۔ قرض پر سال گزرنے کا اعتبار کرنا، جب کہ ہم اس میں زکوٰۃ کی فرضیت کو تسلیم کریں۔

۵۔ سامانوں پر سال گزرنے کا اعتبار، جب کہ ہم اس میں زکوٰۃ کے وجوب کو مان لیں۔

۶۔ مویشی کے فوائد پر سال گزرنا۔

۷۔ بکری کے بچوں پر سال گزرنا جب کہ ماؤں کے ساتھ انہیں ملا دیں اُن لوگوں کی رائے کے مطابق جو ماؤں کے نصاب ہونے کی شرط لگاتے ہیں۔ یعنی امام ابو حنیفہ اور امام شافعی، یا اُن لوگوں کی رائے کے مطابق جو اس کی شرط نہیں رکھتے یعنی امام مالک۔

۸۔ سال مکمل ہونے سے پہلے زکوٰۃ نکالنے کا جواز۔

## پہلا مسئلہ: معدنیات میں سال پورا ہونے کا مسئلہ

امام شافعی نے معدنیات میں نصاب کے ساتھ سال پورا ہونے کی رعایت رکھی ہے اور امام مالک نے بغیر تکمیل سال کے نصاب کو ملحوظ رکھا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے معدنیات کی مشابہت زمین کی اُس پیداوار سے قائم کی گئی ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہے اور اس کو سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے بھی مشابہ سمجھا گیا ہے۔ جن فقہا نے زمینی پیداوار سے اسے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے تکمیل سال کا اعتبار نہیں کیا ہے اور جن فقہا نے سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے اسے مشابہ سمجھا ہے انہوں نے سال مکمل ہونے کو واجب قرار دیا ہے۔ سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے اس کی تشبیہ زیادہ واضح ہے۔ واللہ اعلم

## دوسرا مسئلہ: مال کے منافع پر سال پورا ہونے کا اعتبار

اس میں علما کے تین اقوال کے مطابق اختلافات ہیں۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ سال کا اعتبار اُس دن سے ہوگا جب کہ اس سے فائدہ اٹھایا گیا خواہ اصل مال نصاب ہو یا نہ ہو۔ یہ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ انہوں نے کسی کو لکھا کہ تجارت کے منافع سے تعرض نہ کیا جائے جب تک کہ اس پر سال مکمل نہ ہو جائے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ منافع کا سال اصل مال کا سال ہے یعنی جب اصل مال پر سال مکمل ہو جائے تو اس کے ساتھ منافع کی زکوٰۃ نکالی جائے خواہ اصل مال نصاب ہو یا نصاب نہ ہو جب کہ اصل مال منافع کے ساتھ نصاب تشکیل دے رہا ہو۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ان کے اصحاب کے سوا کسی نے ان کی موافقت نہیں کی۔

ایک گروہ نے تفریق کی ہے کہ راس المال جس پر سال مکمل ہو گیا ہے، نصاب ہے یا نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ نصاب ہے تو رأس المال کے ساتھ منافع کی زکوٰۃ ادا کر دے اور اگر وہ نصاب نہیں ہے تو زکوٰۃ ادا نہ کرے۔ اس گروہ میں امام اوزاعی، امام ابوثور اور امام ابوحنیفہ ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ منافع پر حکم مال مستفاد کا لگے گا یا راس المال کا؟ جنہوں نے اسے مال مستفاد سے تشبیہ دی انہوں نے سال کی تکمیل کی شرط رکھی اور جنہوں نے اصل دولت یعنی رأس المال کے مشابہ قرار دیا انہوں نے اس پر رأس المال کا حکم لگایا مگر اس تشبیہ کی شرط یہ ہے کہ رأس المال میں زکوٰۃ واجب ہو گئی ہو۔ اور یہ اسی صورت میں ہو گی جب کہ وہ نصاب ہو۔ اسی لیے مسلک مالکی میں منافع کو اصل مال پر قیاس کرنا کمزور پہلو ہے۔ اس کا امکان ہے کہ امام مالک نے اس میں جس چیز پر اعتماد کیا ہو وہ منافع کو بکری کے بچوں سے تشبیہ دینا ہو مگر بکری کی نسل میں بھی اختلاف ہے۔ امام مالک سے ایک قول اس سلسلہ میں جمہور کی تائید میں بھی منقول ہے۔

## تیسرا مسئلہ: فوائد پر سال کا پورا ہونا

علما کا اجماع ہے کہ مال جب نصاب سے کم ہو اور منافع کو چھوڑ کر کچھ مال اس میں ملایا گیا ہو اور ان دونوں کے مجموعہ سے نصاب مکمل ہوا ہو تو اس پر علیحدہ سال کا اعتبار اس دن سے کیا جائے گا جب کہ نصاب مکمل ہوا ہے۔ علما کا اس میں اختلاف ہے کہ جب اس نے کچھ مال حاصل کیا اور اس کے دوسرے مال کا نصاب ہے جس پر سال مکمل ہو چکا ہے تو امام مالک کہتے ہیں کہ مال مستفاد کی زکوٰۃ اس کے سال مکمل ہونے پر نکالی جائے۔ اگر وہ نصاب کے بقدر ہے اور اس مال میں اسے نہ ملایا جائے جس میں زکوٰۃ پہلے سے واجب ہے۔ فوائد کے سلسلہ میں یہ بات امام شافعی نے بھی کہی ہے۔ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور امام ثوری کہتے ہیں کہ تمام فوائد کی زکوٰۃ اصل مال کے سال کے مطابق ادا کی جائے گی جب کہ اصل مال نصاب ہو۔ ان فقہا کے نزدیک منافع کا بھی یہی معاملہ ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اُس کا حکم اُس مال کا حکم ہے جو اس میں شامل ہوا ہے یا اُس کا حکم اُس مال کا حکم ہے جو کسی دوسرے مال میں شامل نہیں ہے؟ جن فقہا نے کہا کہ اُس کا حکم اُس مال کا حکم ہے جو کسی دوسرے مال میں شامل



Marfat.com

نہیں ہے یعنی کسی ایسے مال کا حکم ہے جس میں زکوٰۃ ہے تو اُنہوں نے فوائد میں زکوٰۃ کو واجب نہیں قرار دیا۔ اور جن کی رائے یہ ہوئی کہ اس کا حکم ایسے مال کا حکم ہے جس میں دوسرا مال شامل ہے اور یہ کہ دونوں ایک مال ہیں، انہوں نے کہا کہ جب اس میں شامل مال کے نصاب ہونے کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ ہے تو فوائد کے سال کا اعتبار شامل مال کے سال سے کیا جائے گا اور حدیث نبویؐ "کسی مال میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ سال مکمل نہ ہو جائے" کے عموم کا تقاضا ہے کہ کوئی مال بغیر دلیل کے دوسرے مال میں شامل نہ کیا جائے۔ گویا امام ابوحنیفہ نے اس قیاس میں مویشی سے حاصل نقدی کا سہارا لیا ہے۔ اس باب میں اُن کا اصول یہ ہے کہ سال کی تکمیل کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ مال اپنے تمام اجزا میں نصاب ہو بلکہ صرف طرفین میں نصاب موجود ہو اور کل میں سے بعض میں ہو۔ اُن کے نزدیک اگر سال کے آغاز میں مال نصاب ہو پھر اس کا کچھ حصہ ضائع ہو جائے اور نصاب سے کم ہو جائے اور سال کے آخر میں کچھ مال مستفاد اس نے ملا دیا اور نصاب ہو گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ صورت یہاں موجود ہے کیوں کہ سال مکمل نہیں ہو سکتا ہے اور وہ اپنے تمام اجزا میں ایک ہی مال ہے بلکہ کچھ زائد ہے مگر سال کے دونوں کناروں میں نصاب بن رہا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مال میں جس سال کی انہوں نے شرط لگائی ہے وہ سال مال متعین میں ہے کہ اس میں کمی بیشی نہ ہو نہ منافع کے ذریعہ اور نہ مال مستفاد وغیرہ کے ذریعہ۔ کیوں کہ سال کی تکمیل کا مقصود مال کا فاضل اور زائد از ضرورت ہونا ہے۔ امام مالک کے نزدیک جو مال سال بھر باقی رہا وہ تبدیل نہیں ہوا اور اس کی ضرورت اسے نہیں رہی اس لیے اس میں زکوٰۃ ہے۔ کیوں کہ زکوٰۃ فاضل اموال ہی میں ہے۔

جن فقہانے مال میں سال کی تکمیل کی شرط کا سبب نمو اور افزائش کو قرار دیا انہیں لازمی طور سے یہ کہنا چاہیے کہ منافع تو کجا فوائد بھی اصل مال میں شامل کئے جائیں اور سال کے دونوں کناروں میں نصاب کا اعتبار کیا جائے۔ اس پر غور کیجئے یہ واضح ہے۔ واللہ اعلم۔ اسی لیے امام مالک کی رائے ہے کہ جس کے پاس سال کے آغاز میں اتنے مویشی ہوں کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہو پھر سال کے آخر میں وہ انہیں بیچ دے اور ان کی جگہ اسی نوع کے دوسرے مویشی لے آئے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ گویا انہوں نے بھی امام ابوحنیفہ کے مسلک کی طرح سال کے دونوں کناروں کا بھی اعتبار کیا ہے اور امام ابوحنیفہ کی اس دلیل کا بھی سہارا لیا ہے جو انہوں نے نقدی کے فائدہ میں مویشی کے فائدہ پر قیاس کرتے ہوئے اپنائی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں۔

## چوتھا مسئلہ: قرض کے سال کا اعتبار

قرض میں زکوٰۃ واجب ماننے کی صورت میں حولانِ حول (سال گزرنے) کا اعتبار کس طرح ہوگا۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس میں قرض دینے کے پہلے دن سے اعتبار ہوگا اور اسے شمار کر کے زکوٰۃ دے گا۔ اگر ایک سال کی مدت بنتی ہے تو ایک سال کی زکوٰۃ دی جائے گی اور اگر کئی سال بنتے ہیں تو کئی سالوں کی زکوٰۃ دی جائے گی۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایک ہی سال کی زکوٰۃ دی جائے گی۔ گرچہ قرض کی رقم قرض دار کے پاس سالوں پڑی رہ جائے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ قرض کی واپسی سے سال کا اعتبار کیا جائے گا۔ جس گروہ نے یہ بات کہی ہے کہ قرض جب قبضہ میں آجائے اُس وقت سے سال کا اعتبار ہوگا، اُس نے قرض میں زکوٰۃ کو تسلیم نہیں کیا ہے۔

جن فقہانے قرض کے تمام سالوں کو شمار کرنے کی رائے ظاہر کی ہے انہوں نے قرض کو موجود مال سے تشبیہ دی ہے اور جن فقہانے ایک ہی سال کی زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم لگایا ہے خواہ قرض کی مدت کئی سال ہو تو اُن کی کوئی سند مجھے اس وقت معلوم



Marfat.com

نہیں ہے کیوں کہ قرض ہونے کی صورت میں یا تو وہ زکوٰۃ کو واجب مانیں گے یا واجب نہیں مانیں گے۔ اگر اس میں زکوٰۃ نہیں ہے تو اس میں کوئی گفتگو کی ضرورت ہی نہیں ہے اور اگر اس میں زکوٰۃ ہے تو یا تو سال کی تکمیل کی شرط ہوگی یا شرط نہیں ہوگی۔ اگر ہم نے سال کی شرط لگائی تو تمام سالوں کا اعتبار کرنا واجب ہوگا اِلاّ یہ کہ یہ دلیل دی جائے کہ جب بھی ایک سال مکمل ہوا اور وہ ادائیگی پر قادر نہ ہوسکا تو اُس سال کا لازمی حق اُس سے ساقط ہوگیا۔ کیوں کہ زکوٰۃ دو شرطوں کے ساتھ واجب ہوتی ہے، عین مال موجود ہو اور سال مکمل ہو چکا ہو۔ اب آخری سال کا حق ہی باقی رہا۔ اس امام مالک سامانِ تجارت سے تشبیہ دیتے ہیں کیوں کہ اس میں زکوٰۃ ان کے نزدیک اسی وقت واجب ہے جب کہ اسے فروخت کردیا ہو، خواہ سالوں تک یہ سامان اس کے پاس موجود رہے۔ اس میں اُن مویشیوں سے بھی کسی قدر مشابہت موجود ہے جن کے پاس محصل سالوں تک نہیں آیا اور جب وہ زکوٰۃ کی وصولی کے لیے آیا تو دیکھا کہ بہت سے مویشی تمام ہو چکے ہیں۔ وہ امام مالک کے مسلک کے مطابق موجود مویشیوں ہی کی زکوٰۃ وصول کرے گا۔ کیوں کہ پچھلے دنوں میں جب سال مکمل ہوا تھا وہ زکوٰۃ دینے پر قادر نہ ہوسکا تھا اس لیے کہ اُن کے نزدیک جب مویشی میں زکوٰۃ کے وجوب کے لیے سال گزرنے کے ساتھ محصل کی آمد بھی شرط ہے تو اس سے اُس سال کی زکوٰۃ ساقط ہو گئی۔ گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ اس سے اسی صورت میں لی جائے گی جب کہ زکوٰۃ کی تمام شرائط موجود ہوں۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو قیاس سے بنی ہوئی ہے۔ امام مالک نے اصلاً اس میں عمل کا اعتبار کیا ہے۔ امام شافعی اسے ضامن قرار دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک وجوب کے لیے محصل کی آمد شرط نہیں ہے۔ بہرحال ہر وہ شخص جو امام وقت ہی کو زکوٰۃ حوالہ کرنا جائز سمجھتا ہے تو امام کی عدم موجودگی (یا امام عادل کی عدم موجودگی، اُن لوگوں کے نزدیک جو عدالت کو مشروط مانتے ہیں) سے اگر سال گزرنے پر جانور ہلاک ہو جائیں اور امام کی خدمت میں انہیں پیش کرنے سے پہلے وہ ضائع ہو جائیں تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہے۔

امام مالک کے نزدیک قرضوں کی زکوٰۃ ان تینوں احوال میں منقسم ہے:

بعض قرضے وہ ہیں جن کی زکوٰۃ ایک ہی سال کی ادا ہوگی جیسے تجارت کے قرضے۔

بعض قرضے ایسے ہیں جن کی واپسی پر سال کا اعتبار ہوگا جیسے وراثت کے قرضے۔

تیسرا قرض مدیر کا ہے۔

قرضوں کے سلسلہ میں ان کے قول پر گفتگو ہمارا مطمع نظر نہیں ہے۔

## پانچواں مسئلہ: سامان پر سال گزرنا

اس پر گفتگو سامان کے نصاب پر بحث کرتے ہوئے ہو چکی ہے۔

## چھٹا مسئلہ: مویشی کے فوائد کا مسئلہ

اس میں امام مالک کا مسلک نقدی کے فوائد کے برعکس ہے۔ وہ اصل پر فائدہ کی بنا کرتے ہیں۔ جب کہ اصل مال نصاب ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہ مویشی کے فوائد میں اور درہم کے فوائد میں کرتے ہیں۔ فوائد کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کا مسلک یکساں ہے یعنی وہ اصل پر بنا کرتے ہیں جب کہ وہ نصاب ہو خواہ بکریوں کے فوائد ہوں یا نقدی کے فوائد ہوں۔ ان کے نزدیک



Marfat.com

منافع اور نسل فوائد کی طرح ہیں۔ امام مالک کے نزدیک منافع اور فوائد کا حکم اُن کے سال کے اعتبار سے یکساں ہے اور مویشی کے فوائد اور اس کی نسل ایک ہیں اُن کے سال کا اصل سے اعتبار کرتے ہوئے جب کہ وہ نصاب ہو۔ یہ فقہا ثلاثہ کے مسلکوں کا ماحصل ہے۔ گویا امام مالک نے حضرت عمرؓ کی پیروی میں مویشی اور نقدی میں فرق کیا ہے ورنہ دونوں میں قیاس ایک ہے یعنی نفع نسل کے مشابہ ہے اور فائدہ مشابہ ہے دوسرے فائدہ کے۔ حدیث عمرؓ یہ ہے کہ انہوں نے بکری کے بچوں کو شمار کرنے کا حکم دیا تھا مگر یہ بھی تاکید کی تھی کہ انہیں زکوٰۃ میں نہ لیا جائے۔ یہ حدیث نصاب کے باب میں گزر چکی ہے۔

## ساتواں مسئلہ: بکری کے بچوں پر سال کا اعتبار

امام مالک کہتے ہیں کہ بچوں کا سال ماؤں کا سال ہے خواہ مائیں نصاب تشکیل دے رہی ہوں یا نہ دے رہی ہوں۔ جیسا کہ انہوں نے نقدی کے منافع کے بارے میں کہا ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابوثور کا قول ہے کہ بچوں کا سال ماؤں کا سال نہ ہوگا سوائے اس کے مائیں نصاب تشکیل دے رہی ہوں۔ اختلاف کا سبب وہی ہے جو مال کے منافع میں ہے۔

## آٹھواں مسئلہ: سال سے پہلے زکوٰۃ نکالنے کا جواز

امام مالک نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے اسے جائز کہا ہے۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ یہ خالص عبادت ہے یا مسکینوں کا حق ہے؟ جن لوگوں نے اسے عبادت کہا اور نماز کے مشابہ قرار دیا انہوں نے وقت سے پہلے زکوٰۃ نکالنے کو جائز نہیں قرار دیا اور جنہوں نے اسے متعین واجب حقوق سے تشبیہ دی انہوں نے وقت سے پہلے بطور تطوع زکوٰۃ نکالنے کی اجازت دے دی۔ امام شافعی نے اپنی رائے کے حق میں حدیثِ علیؓ سے استدلال کیا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عباس کا صدقہ اس کے وقوع سے پہلے قرض لے لیا''۔

## پانچواں موضوع۔ زکوٰۃ کے مستحقین

اس باب میں گفتگو تین فصلوں میں منقسم ہے:

فصل اوّل : اصناف کی تعداد جن کے لیے زکوٰۃ نکالی جائے گی۔

فصل ثانی : اصناف کی صفت جو اس کا تقاضا کرتی ہے۔

فصل ثالث : مقدار زکوٰۃ

# فصل اوّل

## مستحقین کی اصناف

اس صنف کی تعداد آٹھ ہے۔ اس کی صراحت اللہ نے خود کی ہے:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ (التوبہ: ٦٠)



Marfat.com

(یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں اور اُن لوگوں کے لیے جو صدقات کے کام پر مامور ہوں، اور اُن کے لیے جن کی تالیفِ قلب مطلوب ہو، نیز یہ گردنوں کے چھڑانے اور قرض داروں کی مدد کرنے میں اور راہِ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال کرنے کے لیے ہیں۔ ایک فریضہ ہے اللہ کی طرف سے۔)

۱۔ کیا ان اصناف میں سے کسی ایک صنف میں تمام زکوٰۃ کی رقم صرف کرنا جائز ہے؟ یا وہ تمام اصناف زکوٰۃ کے شرکاء ہیں اور ان میں سے کسی صنف کی تخصیص جائز نہیں ہے؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ امام کے لیے جائز ہے کہ ضرورت کے مطابق جب وہ مناسب سمجھے تو ایک صنف میں یا متعدد اصناف میں صرف کر لے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ بلکہ تمام آٹھوں اصناف میں اسے صرف کرے جیسا کہ اللہ نے متعین کر دیا ہے۔

سببِ اختلاف لفظ کا معنی سے تعارض ہے۔ لفظ کا تقاضا ہے کہ تمام اصناف میں تقسیم ہو اور معنی کا تقاضا ہے کہ ضرورت مندوں کو ترجیح دی جائے کیوں کہ مقصود تکمیلِ ضرورت ہے۔ ان فقہا کے نزدیک آیت میں اصناف کی عدد شماری جنس یعنی اہلِ صدقات کی تمیز کے لیے ہے انہیں صدقہ میں شریک قرار دینا مقصود نہیں ہے۔ پہلا مطلب لفظ کی جہت سے نمایاں ہے اور یہ مطلب معنی کی جہت سے واضح ہے۔

امام شافعی کی تائید میں وہ روایت ہے جسے امام ابوداؤد نے صدائی سے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے اللہ کے رسولؐ سے صدقہ طلب کیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنَّ اللّٰهَ لم يَرْضَ بِحكمِ نبيٍّ ولا غيرِهِ فِي الصَّدَقَاتِ حتّٰى حَكَمَ فِيهَا فجزَّأهَا ثمانيَةَ أجْزَاءٍ فإنْ كُنْتَ مِنْ تِلْكَ الأجْزَاءِ أعْطَيْتُكَ حَقَّكَ

(اللہ نے صدقات کے سلسلہ میں کسی نبی اور کسی دوسرے شخص کے فیصلہ کو پسند نہیں کیا یہاں تک کہ اس نے خود اپنا فیصلہ دیا اور انہیں آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اگر تم اُن میں شامل ہو تو میں تمہارا حق ضرور دوں گا)

۲۔ کیا مؤلفۃ القلوب آج تک باقی ہیں یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں، آج مؤلفۃ القلوب کا وجود نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر امام کی رائے ہو تو اُن کا حق آج بھی باقی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی دل جوئی اسلام پر ثابت قدم رہنے کے لیے امام کرتا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ صنف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مخصوص تھی یا عام ہے اور پوری امت اس میں شامل ہے؟ زیادہ واضح یہی ہے کہ یہ عام ہے اور کیا تمام احوال میں اس صنف پر صرف کرنا امام کے لیے جائز ہے یا مخصوص حالات میں اس مد میں صرف کرنے کی اجازت دی ہے یعنی قوت کے بجائے کمزوری کے حالت میں؟ اسی لیے امام مالک نے کہا ہے کہ آج اسلام کو قوت حاصل ہے اس لیے مؤلفۃ القلوب کی مد کی ضرورت نہیں ہے۔ ہم نے عرض کیا کہ امام موصوف کا رجحان مصالح کی طرف رہتا ہے۔

# فصل ثانی

## استحقاق کی صفت

جن صفات کے پیشِ مستحقین زکوٰۃ کے حق دار ہوتے اور جن کے اضداد کی وجہ سے اس سے محروم ٹھہرتے ہیں، ان میں سب سے اہم فقر ہے جو مالداری اور غنا کی ضد ہے۔ قرآن نے إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ میں اسی کی صراحت کی ہے علما کا اختلاف ہے کہ کس غنا میں زکوٰۃ لینا جائز ہے اور کس میں نہیں۔ اور زکوٰۃ سے محروم کرنے والے غنا کی تعداد کیا ہے۔

وہ غنا جس کی موجودگی میں صدقہ لینا جائز نہیں ہے، جمہور کے مطابق عام ہے۔ سارے اغنیاء کے لیے زکوٰۃ ممنوع ہے سوائے ان پانچ افراد کے جن کی صراحت حدیثِ نبویؐ میں موجود ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ إِلَّا لِخَمْسَةٍ لِغَازٍ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَوْ لِعَامِلٍ عَلَيْهَا أَوْ لِغَارِمٍ أَوْ لِرَجُلٍ لَهُ جَارٌ مِسْكِينٌ فَتَصَدَّقَ عَلَى الْمِسْكِينِ فَأَهْدَى الْمِسْكِينُ لِلْغَنِيِّ

(مال دار کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے مگر پانچ قسم کے افراد مستثنیٰ ہیں: جو اللہ کی راہ میں جہاد کر رہا ہو، جو زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور ہو، جو قرض دار ہو، یا جس آدمی کا پڑوسی مسکین ہو۔ وہ مسکین کو صدقہ دے اور مسکین مال دار کو ہدیہ کرے)

ابن القاسم سے مروی ہے کہ مال دار کے لیے صدقہ لینا سرے سے جائز نہیں ہے خواہ مجاہد ہو یا عامل۔ جن لوگوں نے مال دار ہونے کے باوجود عامل کے لیے زکوٰۃ وصدقہ لینے کی اجازت دی ہے انہوں نے قاضیوں کو اور اُن جیسے دوسرے لوگوں کو اجازت دی ہے جن سے عامۃ المسلمین مستفید ہوتے ہیں۔ جن فقہا نے آیت میں منصوص اہل حاجت کا اعتبار کیا انہوں نے صرف حاجت کی صفت کو پیش نظر رکھا۔ اور جن فقہا نے کہا کہ حاجت اور منفعت عامہ صدقہ لینا واجب قرار دیتی ہیں انہوں نے عامل کے لیے منفعت کا اور تمام منصوص اصناف کے لیے حاجت کا اعتبار کیا ہے۔

غنا کی وہ کیا تعریف ہے جو صدقہ لینے میں مانع ہے؟ امام شافعی کی رائے ہے کہ صدقہ لینے میں مانع وہ قلیل ترین مقدار ہے جس پر لفظ غنا کا اطلاق ہو سکے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ غنا نصاب کی ملکیت ہے اس لیے کہ اصحابِ نصاب ہی کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معاذؓ میں غنی کہا ہے:

فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِ هِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ

(انہیں بتا دو کہ اللہ نے اُن پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مال داروں سے لیا جائے گا اور ان کے محتاجوں کو لوٹا دیا جائے گا)

جب اہل نصاب کو غنی کہا گیا ہے تو واجب ہے کہ فقرا ان کے برعکس ہوں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حد نہیں ہے۔ اس کا تعلق اجتہاد سے ہے۔

Marfat.com

سبب اختلاف یہ ہے کہ مانع غنا شرعی معنی ہے یا لغوی معنی ہے؟ جنہوں نے اسے شرعی معنی تسلیم کیا انہوں نے نصاب کے وجود کو غنا سے تعبیر کیا اور جنہوں نے اسے لغوی معنی تسلیم کیا انہوں نے اس قلیل ترین مقدار کا اعتبار کیا جس پر لفظ کا اطلاق ہو سکے۔ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ وہ قلیل ترین مقدار جس پر لفظ کا اطلاق ہوتا ہے وہ ہر وقت اور ہر شخص میں محدود ہے انہوں نے اس کی یہ حد مقرر کر دی۔ اور جن فقہا نے اسے غیر محدود مانا اور یہ تسلیم کیا کہ یہ حالات، ضروریات، اشخاص، مقامات اور زمانوں وغیرہ کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے انہوں نے کہا کہ یہ غیر محدود ہے۔ اور اس کا تعلق اجتہاد سے ہے۔

امام ابو داؤد نے صدقہ کو ممنوع کرنے والے غنا کے تعلق سے حدیث کی روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پچاس درہم کی ملکیت قرار دیا ہے۔ دوسری حدیث میں ایک اوقیہ یعنی چالیس درہم کی ملکیت بتائی گئی ہے۔ میرے خیال میں کچھ لوگوں نے غنا کی تعریف میں ان احادیث کا سہارا لیا ہے۔

علما نے اس باب میں فقیر اور مسکین کی صفت اور ان دونوں کے درمیان فرق پر اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ فقیر مسکین سے اچھی حالت میں ہوتا ہے۔ امام مالک کے بغدادی اصحاب یہی رائے رکھتے ہیں۔ دوسرے گروہ کے نزدیک مسکین فقیر سے اچھی حالت میں ہوتا ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور اپنے ایک قول کے مطابق امام شافعی کی رائے ہے۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دو اسما ہیں مگر ان کا معنی ایک ہے۔ ابن القاسم کا رجحان یہی ہے۔ یہ بحث لغوی ہے اگر اس کی کوئی شرعی دلالت نہیں ہے۔ لغت کھنگالی جائے تو یہ دو الفاظ ملیں گے مگر معنی ایک ہوگا۔ اس میں کم وبیش جو اختلاف ہوگا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دونوں کی قدر مختلف ہے۔

قول خداوندی وفی الرّقاب کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ غلام ہیں جن کو امام آزاد کرائے اور ان کی وفاداری مسلمانوں کے لیے ہو۔ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد مکاتب ہیں۔

ابن السبیل سے مراد وہ مسافرانِ اطاعت خداوندی ہیں جن کا توشہ ختم ہو گیا ہو اور ان کے پاس خرچ کرنے کے لیے کچھ نہ ہو۔ بعض فقہا شرط قرار دیتے ہیں کہ ابن السبیل صدقہ کو ساتھ میں رکھے۔

فی سبیل اللہ کے سلسلہ میں امام مالک کی رائے ہے کہ سبیل اللہ سے مراد جہاد و رباط کی جگہیں ہیں۔ یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ دوسرے فقہا اس سے مراد حج وعمرہ کو لیتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس سے مراد غازی ہے جو صدقہ کا مال ساتھ ساتھ لے جائے کیوں کہ اکثر فقہا کے نزدیک صدقہ کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا بغیر ضرورت کے درست نہیں ہے۔

## فصل ثالث

## مستحقین کو کتنا دیا جائے

قرض دار کو اتنی مقدار دی جائے جس سے قرض کی ادائیگی ہو سکے۔ بشرطیکہ اس کا قرض راہ اطاعت میں ہو، اس میں اسراف نہ ہو، بلکہ ضروری کام ہو۔ اسی طرح مسافر کو اتنی رقم دی جائے کہ وہ اپنے وطن جا سکے۔ اسے اتنا دیا جا سکتا ہے کہ وہ

سواری خرید کر میدانِ جنگ تک پہنچ سکے ان لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ابن السبیل سے مراد غازی کو لیا ہے۔ اور اسے اجتہاد پر چھوڑ دیا ہے۔ یہی امام شافعی کا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خواہ نصاب کے بقدر دے دیا جائے یا اس سے کم دیا جائے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی ایک مسکین کو نصاب کے بقدر دینا مکروہ ہے۔ امام ثوری کہتے ہیں، کسی کو پچاس درہم سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ لیث کا قول ہے کہ اتنی رقم دے دی جائے کہ اس سے وہ ایک خادم خرید سکے اگر وہ عیال والا ہے اور زکوٰۃ زیادہ جمع ہوئی ہے۔ گویا اکثر فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ اسے اتنی رقم نہ دی جائے کہ جس کی وجہ سے وہ غنا کے اس درجہ میں پہنچ جائے کہ زکوٰۃ اس کے لیے جائز نہ رہے کیوں کہ اہلِ صدقہ سے کے معیار سے اوپر جو رقم بھی زکوٰۃ کی ہوگی وہ اہلِ غنا میں اسے شامل کرنے کے لیے کافی ہوگی اور وہ رقم اس کے لیے حرام ہوگی۔ علما کے مابین اس اختلاف کی وجہ وہی مقدار ہے۔ گویا یہ مسئلہ غنا کے اولین مراتب کی معرفت پر منحصر ہے۔

زکوٰۃ کی رقم جمع کرنے کے لیے مامور افراد یعنی عامل کے بارے میں فقہا کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اپنی مصروفیت اور کارکردگی کے بقدر زکوٰۃ سے وصول کرے گا۔ ان احکام کو ہم نے اس کتاب میں رقم کیا اور اگر ہمیں کوئی بات یاد آ گئی جو ہمارے مطلوب سے میل کھاتی ہو تو اسے بھی ہم شامل کر لیں گے۔ انشاء اللہ۔



Marfat.com

Marfat.com

# کتاب زکوٰۃ الفطر

اس کتاب میں گفتگو چند فصلوں میں منقسم ہے

فصل اوّل: زکوٰۃ الفطر کا حکم

فصل ثانی: کس پر واجب ہے؟

فصل ثالث: کتنی واجب ہے؟ اور کتنی دولت میں واجب ہے؟

فصل رابع: کب واجب ہے؟

فصل خامس: یہ کس کے لیے جائز ہے؟

Marfat.com

# فصلِ اوّل

## زکوٰۃ الفطر کا حکم

جمہور فقہا نے اسے فرض قرار دیا ہے۔ اصحاب مالک کے بعض متاخرین نے اسے سنت کہا ہے اور یہی رائے اہلِ عراق کی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ زکوٰۃ کا حکم آنے کے بعد منسوخ ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے ثابت ہے کہ انہوں نے کہا ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں مسلمانوں پر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جَو زکوٰۃ الفطر فرض کی ہے خواہ وہ آزاد ہوں یا غلام، مرد ہوں یا عورت''۔ اس حدیث کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ زکوٰۃ الفطر کو واجب مانا جائے یہ اُن لوگوں کا مسلک ہے جو حکم نبویؐ کو مستحب یا واجب قرار دینے میں فہم صحابہ کی تقلید کرتے ہیں جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی واضح حکم نہ ہو۔ دوسری مشہور حدیث اعرابی ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کے بعد اس نے پوچھا کہ کیا اس کے علاوہ بھی کچھ واجب ہے؟ آپؐ نے جواب دیا۔

لَا اِلَّا اِنْ تَطَوَّعَ

(نہیں، سوائے اس کے کہ تم رضا کارانہ طور پر کرو)

جمہور نے کہا کہ یہ زکوٰۃ الفطر فرض زکوٰۃ ہی میں شامل ہے۔ دوسرے اسے فرض زکوٰۃ میں شامل نہیں سمجھتے۔ انہوں نے استدلال اس حدیث سے کیا ہے جس کی روایت قیس بن سعد بن عبادہ سے کی گئی ہے وہ کہتے ہیں ''زکوٰۃ کا حکم نازل ہونے سے پہلے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں اس کا حکم دیتے تھے۔ جب زکوٰۃ کی آیت نازل ہوگئی تو ہمیں اس کا حکم نہیں دیا گیا نہ اس سے روکا گیا اور ہم اس پر عمل کرتے رہے''۔

# فصل ثانی

## زکوٰۃ الفطر کس پر واجب ہے

علما کا اس پر اجماع ہے کہ تمام مسلمان اس کے مخاطب ہیں خواہ مرد ہوں یا عورت، چھوٹے ہوں یا بڑے، آزاد ہوں یا غلام، کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ موجود ہے، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ البتہ امام لیث کا ایک شاذ قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خانہ بدوشوں پر زکوٰۃ الفطر واجب نہیں ہے۔ یہ آبادی میں بسنے والے لوگوں پر واجب ہے۔ مگر اس کی کوئی سند نہیں ہے۔ ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ یتیم پر زکوٰۃ الفطر واجب نہیں ہے۔

زکوٰۃ الفطر کس کی جانب سے واجب ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ خود آدمی پر زکوٰۃ الفطر واجب ہے اور یہ بدن کی زکوٰۃ ہے مال کی زکوٰۃ نہیں ہے۔ نابالغ بچوں کی زکوٰۃ الفطر والد پر واجب ہے جب کہ ان کے پاس مال نہ ہو۔ یہی معاملہ غلام کا ہے جب کہ اس کے پاس مال نہ ہو۔ اس کے علاوہ بقیہ امور میں علما نے اختلاف کیا ہے۔



Marfat.com

اس سلسلہ میں امام مالک کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ زکوٰۃ الفطر آدمی پر اُن لوگوں کی جانب سے واجب ہے جن کے نان نفقہ کی ذمہ داری شریعت نے ان پر عائد کی ہے۔ امام شافعی بھی اس اصول سے متفق ہیں۔ دونوں میں اختلاف اس جہت سے ہے کہ اگر آدمی تنگ دست ہو تو نفقہ کی ذمہ داری کس پر ہے اور کس پر نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ نے بیوی کے معاملہ میں ان کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ وہ اپنی زکوٰۃ الفطر خود ادا کرے گی۔ ابوثور نے غلام کے معاملہ میں ان فقہا کی مخالفت کی ہے بشرطیکہ اس کے پاس مال ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر غلام کے پاس مال ہے تو وہ اپنی زکوٰۃ الفطر خود نکالے گا اور اس کا آقا اس کی جانب سے نہیں نکالے گا۔ اہل ظاہر کا مسلک یہی ہے۔

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ آدمی پر اس کے نابالغ بچوں کی طرف سے زکوٰۃ الفطر واجب نہیں ہے بشرطیکہ ان کے پاس زکوٰۃ الفطر ادا کرنے کے لیے مال ہو۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا یہی مسلک ہے۔ حسن کہتے ہیں کہ یہ زکوٰۃ باپ پر واجب ہے اور اگر اس نے بیٹے کے مال سے ادا کیا ہے تو وہ اس کا ضامن ہے۔ اکثر علما کے نزدیک اس زکوٰۃ کے لیے مال دار ہونا شرط نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی نصاب ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ وہ اس کی خوراک اور اس کے اہل و عیال کی خوراک سے زائد ہو۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ یہ زکوٰۃ اُس آدمی پر واجب نہیں ہے جس کے لیے صدقہ لینا جائز ہے کیوں کہ جائز نہیں ہے کہ صدقہ اس کے لیے جائز بھی ہو اور اس پر واجب بھی ہو۔ یہ بالکل واضح ہے۔ واللہ اعلم۔

جمہور کا اتفاق ہے کہ یہ زکوٰۃ اس شخص کے مکلف کی وجہ سے لازم نہیں ہے جو نہ صرف اپنی ذات میں خود مکلف ہے جیسے تمام عبادات کا معاملہ ہے بلکہ بعض دوسروں کی جانب سے بھی مکلف ہے جیسے کم سن اور غلام۔ جن فقہا نے اس سے یہ سمجھا کہ حکم کی علت ولایت ہے انہوں نے کہا کہ ولی اپنے زیر کفالت تمام افراد کی زکوٰۃ نکالے گا اور جنہوں نے اس حکم کی علت نفقہ کو قرار دیا ہے انہوں نے کہا کہ آدمی پر ان تمام افراد کی جانب سے زکوٰۃ الفطر نکالنا واجب ہے جن پر وہ شرع کی روشنی میں خرچ کرتا ہے۔ اس اختلاف کی نوبت اس لیے آئی کہ کم سن اور غلام کے سلسلہ میں اتفاق پایا جاتا ہے اور انہی دونوں سے معلوم ہوا کہ یہ زکوٰۃ صرف مکلف شخص سے متعلق نہیں ہے بلکہ دوسروں کی جانب سے بھی ہے اگر اُن کے بارے میں ولایت اور وجوب نفقہ موجود ہے اس لیے امام مالک نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اس حکم کی علت نفقہ کا واجب ہونا ہے اور امام ابوحنیفہ نے ولایت کو علت قرار دیا ہے اور اسی وجہ سے بیوی کے معاملہ میں دونوں میں اختلاف ہوا ہے۔ ایک مرفوع روایت ہے کہ

أَدُّوا زَكوٰةَ الفِطْرِ عَنْ كُلِّ مَنْ تَمُونُونَ

(زکوٰۃ الفطر ان تمام لوگوں کی جانب سے ادا کرو جن کا نان نفقہ تم برداشت کرتے ہو)

مگر یہ روایت مشہور نہیں ہے۔

غلام کے سلسلہ میں مختلف مسائل میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک مسئلہ، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، یہ ہے کہ اگر اس کے پاس مال ہے تو اس کے آقا پر اس کی زکوٰۃ الفطر واجب ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ اس پر منحصر ہے کہ غلام مالک ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کافر غلام کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کہتے ہیں کہ کافر غلام کی جانب سے آقا پر زکوٰۃ الفطر واجب نہیں ہے۔ اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ اس میں زکوٰۃ الفطر واجب ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث ابن عمرؓ میں وارد احناف کے سلسلہ میں اختلاف ہے، جس میں من المسلمین کے الفاظ ہیں۔



Marfat.com

حدیث کے اضافہ کی مخالفت اس طرح بھی ہوئی ہے کہ اس کے راوی حضرت ابن عمرؓ ہیں جن کا مسلک ہے کہ کافر غلام کی طرف سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ اختلاف کا ایک اور سبب ہے وہ یہ کہ غلام کی زکوٰۃ الفطر آقا پر واجب اس لیے ہے کہ غلام مکلّف قرار دیا گیا ہے یا اس کی وجہ مال ہونا ہے؟ جن لوگوں نے غلام کو مکلّف قرار دیا ہے انہوں نے اس کے اسلام کی شرط لگائی ہے اور جن لوگوں نے مال کو اس کی وجہ قرار دیا ہے وہ اسلام کی شرط نہیں رکھتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس پر علما کا یہ اجماع بھی گواہ ہے کہ غلام جب آزاد ہو جائے اور اس کا آقا اس کی جانب سے زکوٰۃ الفطر ادا نہ کرے تو اس پر اپنی جانب سے زکوٰۃ الفطر ادا کرنا لازم نہیں ہے جب کہ کفارات کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔

تیسرا مسئلہ مکاتب کا ہے۔ امام مالک اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ اس کی جانب سے اس کا آقا زکوٰۃ الفطر ادا کرے اور امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام احمد کہتے ہیں کہ آقا پر اس کی جانب سے زکوٰۃ الفطر نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مکاتب آزاد ہے یا غلام؟

چوتھا مسئلہ غلامانِ تجارت کا ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا مسلک ہے کہ آقا پر ان کی طرف سے زکوٰۃ الفطر واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ غلامانِ تجارت میں کوئی صدقہ نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب قیاس کا عموم سے متصادم ہونا ہے کیوں کہ لفظ 'عبد' (غلام) کا عموم تقاضا کرتا ہے۔ کہ غلامانِ تجارت وغیرہ میں زکوٰۃ واجب ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس عموم کی تخصیص قیاس سے ہوگی اور وہ ہے ایک سال میں دو زکوٰۃ کا جمع ہونا۔ اسی طرح علما کا اختلاف غلاموں کے غلام کے بارے میں ہے۔ اس باب کی فروعیات بہت ہیں۔

# فصل ثالث

## زکوٰۃ الفطر کس چیز میں واجب ہے

ایک گروہ کی رائے ہے کہ زکوٰۃ الفطر نکالنا واجب ہے گیہوں سے، یا کھجور سے، یا جَو سے یا منقّی سے یا پنیر سے۔ یہ صاحب زکوٰۃ کے اختیار پر ہے کہ کس چیز میں زکوٰۃ نکالے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ واجب ہے کہ ملک کی غالب خوراک سے زکوٰۃ الفطر نکالے یا انسان جس خوراک کو زیادہ استعمال کرتا ہے اس میں سے نکالے اگر وہ ملک کی غالب خوراک سے نکالنے پر قادر نہیں ہے۔ اس قول کو عبدالوہاب نے مسلک مالکی کے سلسلہ میں بیان کیا ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث ابوسعید خدریؓ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں "ہم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ایک صاع گیہوں، یا ایک صاع جَو، یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع کھجور زکوٰۃ الفطر نکالا کرتے تھے"۔ جن فقہا نے اس حدیث سے تخییر کا مفہوم نکالا انہوں نے کہا کہ ان میں سے جس جنس سے زکوٰۃ نکالی جائے کافی ہے۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ اس اختلاف کا سبب اباحت نہیں ہے بلکہ اس کا سبب زکوٰۃ نکالنے والے کی خوراک کا یا ملک کی غالب خوراک کا اعتبار کرنا ہے انہوں نے دوسرا قول اختیار کیا ہے۔

مقدار کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ کھجور اور جو کی زکوٰۃ الفطر ایک صاع سے کم نہ ہو کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے۔ گیہوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ایک صاع سے کم کافی نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ گیہوں سے نصف صاع کافی ہے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ ''ہم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع طعام یا، ایک صاع جو، یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع کھجور، یا ایک صاع منقّی زکوٰۃ الفطر نکالتے تھے''۔ بظاہر حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے۔

امام زہری نے بھی ابوسعیدؓ سے بواسطہ ان کے والد روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فِیْ صَدَقَةِ الفِطْرِ صَاعًا مِنْ بُرٍّ بَیْنَ اثْنَیْنِ أو صَاعًا مِنْ شَعِیْرٍ او تَمرٍ عَنْ کُلِّ وَاحِدٍ

(صدقہ الفطر میں ایک صاع گیہوں دو آدمیوں کے درمیان یا ہر شخص کی طرف سے ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور ہے)

اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ حضرت ابن المسیّب سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں صدقہ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور تھا''۔ جن فقہا نے ان احادیث پر عمل کیا انہوں نے گیہوں کی مقدار نصف صاع بتائی اور جن فقہا نے حدیث ابوسعیدؓ کے ظاہر پر عمل کیا اور گیہوں کو جو پر قیاس کیا انہوں نے دونوں اجناس کو یکساں قرار دیا۔

## فصل رابع

## زکوٰۃ الفطر کب واجب ہے

علما کا اتفاق ہے کہ یہ زکوٰۃ ماہ رمضان کے آخر میں واجب ہے کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ میں صراحت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر کو رمضان میں فرض کیا ہے''۔ وقت کی تعیین میں علما کا اختلاف ہے ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کہتے ہیں کہ عید الفطر کے دن طلوع فجر کے ساتھ ہی واجب ہو جاتی ہے۔ اشب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ رمضان کے آخری دن غروب آفتاب کے بعد سے واجب ہو جاتی ہے۔ پہلے قول کی تائید امام ابوحنیفہ نے کی ہے اور دوسرے قول کو امام شافعی نے اختیار کیا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ زکوٰۃ الفطر ایسی عبادت ہے جس کا تعلق یوم عید سے ہے یا ماہ رمضان کی رخصتی سے؟ اس لیے کہ عید کی رات ماہ رمضان میں شامل نہیں ہے۔ اس اختلاف سے یہ مسئلہ رونما ہوا کہ بچہ کی ولادت غروب آفتاب کے بعد عید کے دن فجر سے پہلے ہو تو یا اس پر زکوٰۃ الفطر واجب ہے یا نہیں؟



Marfat.com

# فصل خامس

## زکوٰۃ الفطر کے مستحقین

اس پر اجماع ہے کہ زکوٰۃ الفطر مسلمان فقرا پر صرف ہوگی کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَغْنُوهُم عَنِ السُّؤَالِ فِيْ هٰذَا الْيَوْمِ

(آج کے دن انہیں دست سوال دراز کرنے سے بے نیاز کردو)

اس میں اختلاف ہے کہ یہ زکوٰۃ ذمی فقرا کو دینا جائز ہے یا نہیں۔ جمہور اسے ناجائز کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا جواز کی وجہ صرف فقر ہے یا فقر اور اسلام دونوں اس کی وجہ ہے؟ جن لوگوں نے فقر اور اسلام دونوں کو جواز کے لیے وجہ مانا انہوں نے ذمیوں کے لیے اسے جائز تسلیم نہیں کیا۔ اور جن فقہا نے صرف فقر کو وجہ جواز مانا ہے انہوں نے ذمیوں کے لیے زکوٰۃ الفطر کو جائز قرار دیا ہے۔ ایک گروہ نے ذمیوں کے جواز کے لیے انہیں راہب ہونا شرط قرار دیا ہے۔ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ مال کی زکوٰۃ ذمیوں کے لیے جائز نہیں ہے کیوں کہ حدیث ہے کہ "یہ ایسا صدقہ ہے جو ان کے اغنیا سے لیا جاتا ہے اور ان کے فقرا پر لوٹایا جاتا ہے"۔



Marfat.com

Marfat.com

# کتاب الصّیام اول

یہ کتاب پہلے دو اقسام میں منقسم ہے:

ا۔ واجب روزہ ٢۔ مستحب روزہ

واجب روزہ کی بحث بھی دو قسموں میں منقسم ہے:

ا۔ روزہ ٢۔ افطار

پہلی قسم یعنی روزہ دو موضوعوں میں منقسم ہے:

پہلا موضوع: واجب روزہ کی انواع

دوسرا موضوع: واجب روزہ کے ارکان

واجب روزہ کی بحث کی دوسری قسم یعنی افطار کے بھی دو حصّے ہیں: ا۔ روزہ توڑنے والی چیزیں۔ ٢۔ روزہ نہ رکھنے والوں کی مغفرت اور ان کے احکام۔ ہم اس کتاب کی پہلی قسم اور اس کے پہلے موضوع یعنی واجب روزہ کی انواع سے ابتدا کرتے ہیں۔

Marfat.com

Marfat.com

# پہلا موضوع۔ انواع صوم

ہم کہتے ہیں کہ صوم شرعی واجب ہے اور مستحب بھی۔ واجب روزہ کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جو متعین زمانہ کے لیے واجب ہے یعنی رمضان کا مہینہ۔

۲۔ جو کسی علت کی وجہ سے واجب ہے یعنی کفاروں کے روزے۔

۳۔ جو انسان کے خود واجب کرنے سے واجب ہوتے ہیں یعنی نذر کے روزے۔

اس کتاب میں واجب روزوں کی ان انواع میں سے صرف رمضان کے روزے زیر بحث ہوں گے۔ کفاروں کے روزے اس وقت موضوع گفتگو ہوں گے جب اُن مواقع کا ذکر ہوگا جن میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح نذر کے روزے بھی کتاب النذر میں مذکور ہوں گے۔

ماہ رمضان کے روزے کتاب وسنت اور اجماع کی روشنی میں واجب ہیں۔ قرآن پاک میں ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (البقرة:۱۸۳)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، تم پر روزے فرض کیے گئے، جس طرح تم سے پہلے انبیا کے پیروؤں پر فرض کیے گئے تھے اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہوگی)

حدیث پاک میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے۔ اسی میں ایک روزہ کا بھی ذکر ہے۔ اعرابی والی مشہور حدیث میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: تھا۔

وَ صِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ

(اور رمضان کے مہینے میں روزہ رکھنا)

اس نے پوچھا: کیا ان کے علاوہ بھی کچھ واجب ہے؟ آپؐ نے فرمایا: لَا إِلَّا أن تَطَوَّعَ (نہیں مگر یہ کہ تم خود سے کچھ کرنا چاہو) اس مسئلہ میں اجماع ہے۔ ہم تک اس مسئلہ میں کسی امام سے کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔

یہ روزہ کس پر واجب ہے کہ اسے کوئی اختیار نہ رہے؟ ہر عاقل بالغ، مقیم صحت مند شخص پر روزہ فرض ہے جب کہ اس میں روزہ کا کوئی مانع نہ ہو۔ جیسے عورتوں کے لیے حیض اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ حکم قرآن ہے۔

وَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (البقره : ۱۸۵)

(تم میں سے جو شخص اس مہینے کو پائے وہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے)



Marfat.com

# دوسرا موضوع۔ ارکان صوم

روزہ کے تین ارکان ہیں۔ دو پر سب کا اتفاق ہے یعنی وقت اور روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز۔ تیسرا رکن مختلف فیہ ہے اور وہ نیت ہے۔

## رکن اول۔ زمانۂ قیام

رکن اول یعنی زمانہ /وقت کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وجوب کا زمانہ یعنی ماہ رمضان۔

۲۔ روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز کا زمانہ یعنی اس ماہ کے دن نہ کہ راتیں۔

ان دونوں قسم کے زمانوں سے متعلق بنیادی مسائل ہیں جن میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ہم پہلے زمانۂ وجوب سے بحث کریں گے۔ اس میں سب سے پہلا مسئلہ اس زمانہ کے دونوں کناروں کی تعیین کا ہے اور دوسرا اس طریقہ کی معرفت ہے جس کے ذریعہ ہر شخص اور ہر افق کی محدود و متعین علامت تک رسائی ہوتی ہے۔

اس زمانہ کے طرفین کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ عربی مہینہ ۲۹ دن کا اور ۳۰ دن کا ہوتا ہے اور شہر رمضان کی تعیین میں اعتبار رویت ہلال کا ہوتا ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں۔

صُومُوا لِرُؤيتِهِ و أفطِرُوا لِرُؤيتِهِ

(چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ کا سلسلہ منقطع کرو)

رویت سے مراد زوال کے بعد چاند کا اولین ظہور ہے۔ اگر بدلی ہو اور چاند دیکھنا ممکن نہ ہو تو حکم میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح رویت کے معتبر وقت کے سلسلہ میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔

بدلی کی صورت میں جمہور علما کی رائے ہے کہ تیس دنوں کی گنتی مکمل کر لی جائے۔ اگر ماہ کے پہلے دن کا چاند بادل میں روپوش ہوا ہے۔ تو اس سے پہلے والے ماہ کو تیس دن شمار کریں گے اور رمضان کا پہلا دن اکتیسویں دن ہوگا اور اگر ماہ رمضان کے آخری دن میں بدلی ہوئی ہے تو لوگ تیس دن روزہ رکھیں گے۔ حضرت ابن عمرؓ کی رائے ہے کہ اگر ماہ کے پہلے دن بدلی ہوگئی ہے تو دوسرے دن روزہ رکھا جائے اسے یوم الشک (روز شک) کہا جاتا ہے۔ بعض اسلاف کی رائے ہے کہ جب بدلی ہو جائے تو آفتاب و ماہتاب کی گردش کا حساب لگایا جائے اور اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔ یہ مطرف بن الشخیر کا مسلک ہے جو کبار تابعین میں سے تھے۔ ابن السریج نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ جس کو ستاروں اور منازل ماہتاب سے استدلال کی رو سے پتہ چلے کہ ہلال کی رؤیت ہوئی ہے مگر بدلی سے روپوش ہو گیا ہے تو اس کے لیے روزہ رکھنا درست ہے۔ اور یہ اس کے لیے کافی ہے۔

اختلاف کا سبب وہ اجمال ہے جو حدیث نبویؐ صُومُوا لِرُؤيَتِهِ وَ أَفْطِرُوا لِرُؤيَتِهِ فَإنْ غُمَّ عَلَيْكُم فَاقدروا لَهُ میں پایا جاتا ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ بدلی کی صورت میں تیس دن مکمل کرو۔ بعض علما کہتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ فاقدروا له کا مطلب ہے کہ حساب کے ذریعہ شمار کرو۔ بعض اس ٹکڑے کا مفہوم بتاتے ہیں کہ آدمی روزہ



Marfat.com

رکھے یہ حضرت ابن عمرؓ کا مسلک ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور اس میں لفظی بعد پایا جاتا ہے۔ جمہور نے یہ تاویل حدیث ابن عباسؓ کی وجہ سے اختیار کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں۔

فَاِنْ غُمَّ عَلَیْکُمْ فَاَکْمِلُوا لِعِدَّۃَ ثَلاثِیْنَ

(اگر بدلی ہو جائے تو تیس کی گنتی مکمل کرو)

وہ حدیث مجمل تھی اور یہ حدیث اس کی تفسیر کرتی ہے۔ اس لیے مجمل کو مفسّر پر محمول کرنا واجب ہے۔ یہ وہ طریقہ ہے جس میں ماہرین اصول میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک مجمل اور مفسَّر میں کوئی تعارض سرے سے نہیں پایا جاتا اس لیے جمہور کا مسلک بالکل واضح ہے۔ واللہ اعلم۔

رؤیت کے وقت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ اتفاق اس پر ہے کہ اگر شام کو رؤیت ہوگئی ہے تو اگلے دن سے ماہ شروع ہوگا۔ مگر اختلاف اس میں ہے جب کہ دن کے تمام اوقات میں اس کی رؤیت ہوئی ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں اگر چاند دن کی رؤیت کے اول وقت میں ہے تو وہ اگلے دن کا چاند ہے یعنی اس کا حکم سرِ شام رؤیت ہی کا ہوگا۔ یہ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان سب کے جمہور اصحاب کا مسلک ہے۔ اصحاب ابوحنیفہ میں سے امام ابو یوسف، امام ثوری اور اصحاب مالک میں سے امام ابن حبیب کہتے ہیں کہ اگر زوال سے پہلے چاند نظر آ گیا ہے تو وہ گزشتہ رات کا چاند ہے اور اگر زوال کے بعد نظر آیا ہے تو اگلے دن کا چاند ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جن مسائل میں تجربہ ناگزیر ہے ان میں تجربہ کا اعتبار نہیں کیا گیا اور اخبار کی طرف رجوع کیا گیا اور اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث منقول نہیں ہے جو مرجع کا کام دے سکے۔ البتہ حضرت عمرؓ کے دو اقوال منقول ہیں۔ ایک قول عام ہے اور دوسرا اس کا مفسَّر ہے۔ ایک گروہ نے عام کو اختیار کیا اور دوسرے گروہ نے مفسَّر کو۔

عام قول ہے جس کی روایت اعمش نے ابو وائل شقیق بن سلمہ سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم خانقین میں تھے کہ حضرت عمرؓ کی تحریر ہمیں موصول ہوئی کہ ''چاند ایک دوسرے سے بڑے ہوتے ہیں۔ جب تم دن میں چاند دیکھو تو روزہ نہ توڑو تا آنکہ دو آدمی گواہی دیں کہ انہوں نے کل چاند دیکھا تھا''۔

خاص قول وہ ہے جو امام ثوری نے ان سے نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عمر بن الخطابؓ کو معلوم ہوا کہ کچھ لوگوں نے زوال کے بعد چاند دیکھا اور روزہ توڑ دیا تو آپ نے انہیں ملامت کرتے ہوئے لکھا کہ ''جب تم زوال سے پہلے دن میں چاند دیکھو تو روزہ توڑ دو اور جب زوال کے بعد چاند دیکھو تو روزہ نہ توڑو''۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ قیاس اور تجربہ کا تقاضا ہے کہ چاند دکھائی نہ دے اور سورج اس کے بعد غائب نہ ہو مگر یہ کہ وہ سورج سے دور ہو کیوں کہ اس صورت میں چاند رؤیت کی کمان سے بڑا ہوگا اور اگر چھوٹا اور بڑا ہونے میں اختلاف ہے تو یہ بعید ہے کہ چاند اتنا بڑا ہو کہ نظر آئے اور سورج اس کے بعد غائب نہ ہوا ہو لیکن اس میں قابلِ اعتماد تجربہ ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ اور اس میں قبل از زوال اور بعد از زوال سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ قابلِ اعتبار بس سورج کا غائب ہونا یا نہ غائب ہونا ہے۔

رؤیت ہلال کا علم حاصل کرنے میں اختلاف ہے۔ اس کے دو طریقے ہو سکتے ہیں: حس اور خبر۔ حس کے طریقہ کے



Marfat.com

بارے میں علما کا اجماع ہے کہ جس شخص نے تنہا چاند دیکھا ہے اُس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ البتہ عطاء بن ابی رباح نے اس سے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ وہ روزہ نہ رکھے جب تک کہ اس کے علاوہ کسی اور نے نہ دیکھا ہو۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ تنہا چاند دیکھ کر روزہ توڑ دے؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد نے کہا ہے کہ وہ روزہ نہ توڑے۔ جب کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ روزہ توڑ دے یہی امام ابوثور کا بھی قول ہے۔ یہ بے معنی بحث ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ رؤیت ہی سے روزہ رکھا جائے اور اسی سے توڑا جائے۔ رؤیت تو حس ہی کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اگر رؤیت والی حدیث کے ذریعہ صیام پر اجماع نہ ہوتا تو اس حدیث کے ظاہر کی رو سے خبر کے ذریعہ روزہ کا وجوب بعید ہوتا۔ بعض فقہا نے روزہ رکھنے والے چاند اور روزہ توڑنے والے کے چاند کے درمیان جو تفریق کی ہے وہ سدِّ باب کے لیے ہے کہ مبادا فاسق لوگ چاند دیکھنے کا دعویٰ کر بیٹھیں اور لوگ روزہ توڑ دیں حالانکہ انہوں نے رؤیت نہ کی ہو۔ اسی لیے امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر تہمت کا اندیشہ ہو تو کھانے پینے سے باز رہے مگر اپنے کو بے روزہ دار تصور کرے۔ امام مالک کی شاذ رائے ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جس نے تنہا چاند دیکھ کر روزہ توڑ دیا اس پر قضا اور کفارہ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ اس پر صرف قضا واجب قرار دیتے ہیں۔

طریقۂ جز کے سلسلہ میں علما نے رؤیت کی خبر دینے والوں کی تعداد اور ان کی صفت کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ دو عادل گواہوں سے کم کی گواہی میں نہ روزہ رکھنا جائز ہے اور نہ روزہ توڑنا جائز ہے۔ مزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کہتے ہیں کہ ایک آدمی کی گواہی سے روزہ رکھا جائے گا مگر دو آدمیوں سے کم کی گواہی میں روزہ نہیں توڑا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر بدلی ہے۔ تو ایک آدمی کی گواہی بھی قابلِ قبول ہوگی اور اگر کسی بڑے شہر میں مطلع صاف ہے تو جمِ غفیر کی شہادت درکار ہوگی۔ اُنہی سے ایک دوسرا قول بھی مروی ہے کہ اگر مطلع صاف ہے تو دو عادل گواہوں کی گواہی قابلِ قبول ہوگی۔ امام مالک سے مروی ہے کہ گواہی قابلِ قبول نہ ہوگی جب کہ آسمان میں بادل ہو۔ علما کا اجماع ہے کہ روزہ توڑنے کے لیے دو آدمیوں سے کم کی گواہی تسلیم نہ کی جائے گی۔ امام ابوثور کا اس میں اختلاف منقول ہے۔ انہوں نے روزہ رکھنے اور توڑنے میں اس سیاق میں اس طرح کوئی تفریق نہیں کی ہے جس طرح امام شافعی نے کی ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے اور یہ کہ خبر کا تعلق شہادت کے باب سے ہے یا عمل بالا حادیث کے باب سے جس میں عدد کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ احادیث میں ایک وہ ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے عبدالرحمٰن بن زید بن الخطاب سے کی ہے کہ انہوں نے لوگوں کے سامنے اس دن کے بارے میں خطبہ دیا جس میں شک ہو اور کہا: میں صحابہ کرام کی مجلسوں میں بیٹھا ہوں اور میں نے ان سے دریافت کیا ہے اور ان سب نے مجھ سے حدیث بیان کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوا ثَلَاثِينَ فَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ فَصُومُوا وَأَفْطِرُوا

(چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑو۔ اگر بدلی ہو جائے تو تیس دن مکمل کرو۔ اگر دو گواہ گواہی دیں تو روزہ رکھو اور روزہ توڑو)



Marfat.com

ایک حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ایک اعرابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا میں نے رات کو چاند دیکھا ہے۔ آپؐ نے پوچھا، "کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اس کے بندے اور رسول ہیں"؟ اس نے کہا: جی ہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بلال، لوگوں میں اعلان کر دو کہ کل روزہ رکھیں"۔ اس کی تخریج امام ترمذی نے کی ہے اور اس پر تبصرہ کیا ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف ہے کیوں کہ ایک جماعت نے اس کی مرسل روایت کی ہے۔

ایک حدیث ربعی بن خراش کی ہے۔ اس کی تخریج امام ابوداؤد نے حضرت ربعی بن خراش سے بواسطہ کسی صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے وہ کہتے ہیں "رمضان کا آخری دن تھا۔ دو اعرابی کھڑے ہوئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزشتہ کل کی شام میں چاند دیکھنے کی گواہی پیش کی۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو روزہ توڑنے اور عیدگاہ چلنے کا حکم دیا"۔

فقہا نے ان احادیث میں جمع وتطبیق اور ترجیح کے مناہج اختیار کیے۔ امام شافعی نے حدیث ابن عباسؓ اور حدیث ربعی بن خراش کے ظاہر کے درمیان تطبیق کی صورت اختیار کی۔ اور ایک گواہی کی موجودگی میں روزہ رکھنے اور دو گواہوں کی موجودگی میں روزہ توڑنے کا موقف اپنایا۔ امام مالک نے قیاس کی وجہ سے حدیثِ عبدالرحمٰن بن زید کو ترجیح دی۔ انہوں نے اسے حقوق میں شہادت کے مشابہ قرار دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوثور نے حدیثِ ابن عباسؓ اور حدیث ربعی میں تعارض محسوس نہیں کیا ہے۔ اور نہ یہ تسلیم کیا ہے کہ پہلا فیصلہ روزہ رکھنے سے مخصوص ہے اور دوسرا روزہ توڑنے سے۔ اس لیے کہ اس قول کی تشکیل تعارض کے فہم پر ہی ہوگی۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حدیثِ عبدالرحمٰن بن زید اور حدیثِ ابن عباسؓ میں کوئی تعارض نہ ہو مگر دلیلِ خطاب کی رو سے اور یہ ضعیف ہے جب کہ نص اس کی مخالف ہو۔ ہمارا خیال ہے کہ امام ابوثور کا قول شاذ ہونے کے باوجود زیادہ واضح ہے گرچہ دیکھنے والے کو بیان کرنے والے سے مشابہ قرار دینا گواہ کے مقابلہ میں زیادہ مناسب ہے کیوں کہ شہادت کا معاملہ یہ ہے کہ یا تو یہ کہے گا کہ اس میں عدد کی شرط رکھنا ایسی عبادت ہے جو کسی علت کی محتاج نہیں ہے تو اس پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا یا پھر یہ کہے گا کہ اس میں عدد کی شرط اس تنازعہ کی وجہ سے ہے جو حقوق میں اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ فریقین میں سے کسی کی جانب سے شبہ در آتا ہے۔ اسی لیے عدد کی شرط لگائی گئی تاکہ ظن غالب تر ہو جائے اور کسی فریق کی طرف رجحان قوی تر ہو جائے۔ اس شبہ کو دونوں کی طرف متعدی نہیں کیا گیا۔ تاکہ شہادت کی ادائیگی دشوار نہ ہو اور حقوق پامال نہ ہوں مگر چاند کی رؤیت میں مخالف کی طرف ایسا کوئی شبہ نہیں ہے جس سے عدد کی ذریعہ امداد و اعانت واجب ہو۔ ہوسکتا ہے کہ امام شافعی نے روزہ رکھنے کے چاند اور روزہ توڑنے کے چاند کی رؤیت میں تفریق اُس تہمت کے پیش نظر کی ہو جو ہلال عید کے سلسلہ میں بعض لوگوں کو لاحق ہوتی ہے مگر ہلالِ صوم میں اس کا شبہ نہیں ہوتا۔ ابوبکر بن المنذر کا مسلک امام ابوثور کا مسلک ہے اور میرے خیال میں یہی مسلک اہلِ ظاہر کا بھی ہے۔ ابن المنذر نے اس حدیث کے لیے استدلال ایک آدمی کے قول کی وجہ سے روزہ توڑنے اور کھانے سے پرہیز کرنے پر واقع اجماع سے کیا ہے اس لیے ماہ رمضان کی آمد و رفت کے لیے یہی معاملہ ہونا چاہیے کیوں کہ دونوں ایسی علامت میں جو زمانۂ افطار کو زمانۂ صوم سے جدا کرتی ہے۔

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ رؤیت اس شخص کے حق میں خبر کے ذریعہ ثابت ہو جاتی ہے جس نے خود چاند نہیں دیکھا تو کیا یہ خبر رؤیت ایک شہر سے دوسرے شہر کو منتقل ہو سکتی ہے؟ یعنی اگر کسی شہر کے باشندوں نے خود چاند نہ دیکھا ہو تو کیا وہ دوسرے شہر کی رؤیت پر اعتبار کر سکتے ہیں یا ہر شہر کی اپنی رؤیت قابلِ اعتبار ہوگی؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے سلسلہ میں ابن



Marfat.com

القاسم اور مصریوں کی روایت یہ ہے کہ اُن کی رائے تھی کہ اگر شہر کے لوگوں پر ثابت ہو جائے کہ دوسرے شہر کے باشندوں نے چاند دیکھا ہے تو اُن پر اُس دن کی قضا واجب ہو گی جس دن انہوں نے روزہ نہیں رکھا اور دوسرے شہر کے باشندوں نے روزہ رکھا۔ امام شافعی اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔ اہلِ مدینہ نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ رؤیت کی خبر اُن باشندگان شہر کو چھوڑ کر جہاں رؤیت واقع ہوئی ہے، دوسروں کے لیے لازم نہ ہو گی سوائے اس کے کہ امام المسلمین لوگوں کو اس پر آمادہ کرے۔ الماجشون اور مغیرہ یہ دونوں اصحاب مالک یہی رائے رکھتے ہیں۔ اس پر علما کا اجماع ہے کہ دور دراز ملکوں میں اس کی رعایت نہ ہو گی جیسے اندلس اور حجاز۔

اس اختلاف کا سبب حدیث اور بحث ونظر میں تعارض ہے۔ نظر اور قیاس کہتا ہے کہ اگر شہروں کے مطالعہ میں بہت زیادہ اختلاف نہ ہو تو ایک شہر کی رؤیت کو دوسرے پر محمول کر لیا جائے۔ کیوں کہ وہ ایک افق کے قیاس میں ہیں۔ لیکن اگر شہروں کا مطلع ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو تو ان کی رؤیت کو ایک دوسرے پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ حدیث وہ ہے جس کی امام مسلم نے تخریج کی ہے کہ ام الفضل بنت الحرث نے انہیں شام میں معاویہؓ کی خدمت میں بھیجا۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں شام آیا اور اپنی ضرورت پوری کی اور وہیں شام میں رمضان کا چاند مجھے نظر آ گیا میں نے جمعہ کی رات میں اسے دیکھا پھر میں مہینے کے آخر میں مدینہ آیا تو مجھ سے عبداللہ بن عباسؓ نے سوال کیا۔ پھر انہوں نے چاند کا تذکرہ کیا اور سوال کیا کہ تم لوگوں نے چاند کب دیکھا تھا؟ میں نے جواب دیا کہ جمعہ کی رات کو انہوں نے پوچھا تم نے خود چاند دیکھا تھا؟ میں کہا، ہاں اور دوسرے لوگوں نے بھی دیکھا اور روزہ رکھا اور معاویہؓ نے بھی روزہ رکھا۔ ابن عباسؓ نے کہا: لیکن ہم نے تو ہفتہ کی رات میں اسے دیکھا ہے اور روزہ رکھنے لگے یہاں تک کہ تیس کی گنتی مکمل کریں گے یا چاند دیکھ لیں۔ میں نے پوچھا: کیا معاویہؓ کی رؤیت بھی کافی نہیں ہے؟ آپ نے کہا، نہیں۔ ہم کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کا حکم دیا ہے"۔ اس حدیث کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ ہر قریب و بعید ملک کی رؤیت اپنی ہے۔ بحث ونظر قریب اور دور کے ممالک میں تفریق کرتی ہے خاص طور سے جب کہ اس کی مسافت طول وعرض میں بہت زیادہ ہو۔ اگر خبر تواتر کی حد کو پہنچ جائے تو شہادت کی ضرورت نہیں رہتی۔ یہ وہ مسائل تھے جو زمانۂ وجوب سے متعلق تھے۔

جو مسائل کھانے پینے سے رُک رہنے کے زمانہ سے متعلق ہیں وہ بھی متعدد ہیں۔ علما کا اتفاق ہے کہ پرہیز کرنے کا آخری وقت غروب آفتاب ہے کیوں کہ قرآن کا حکم ہے

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ (البقرہ: ۱۸۷)

(پھر رات تک اپنا روزہ مکمل کرو)

مگر پرہیز کرنے کا اوّل وقت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اوّل وقت سفید پھیلی ہوئی دوسری فجر کا طلوع ہونا ہے۔ المستطیر (پھیلی ہوئی فجر) اس کی تعریف ہے۔ آیت کا ظاہری مفہوم یہی ہے۔

حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (البقرہ: ۱۸۷)

(یہاں تک کہ سیاہی شب کی دھاری سے سپیدۂ صبح کی دھاری نمایاں نظر آ جائے)

ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ اوّل وقت وہ سرخ فجر ہے جو سفید دھاری کے بعد طلوع ہوتی ہے اور وہ سرخ شفق کی



Marfat.com

نظر ہے۔ یہ حضرت حذیفہؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

اس اختلاف کا سبب احادیث کا باہم اختلاف اور لفظ 'فجر' کا اشتراک ہے۔ یہ لفظ سفید اور سرخ دونوں دھاریوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جن احادیث سے فقہا نے استدلال کیا ہے۔ ان میں ایک حدیث بواسطہ حذیفہؓ ہے وہ کہتے ہیں'' میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی میں چاہوں تو کہہ سکتا ہوں کہ دن کا وقت تھا مگر سورج طلوع نہ ہوا تھا''۔ امام ابوداؤد نے قیس بن طلق سے بواسطہ ان کے والد تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا يُهِيدَنَّكُم السَّاطِعُ الْمُصَعَّدُ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَعْتَرِضَ لَكُمُ الْأَحْمَرُ

(کھاؤ اور پیو اور اوپر کی طرف بلند پھیلنے والی چیز تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے۔ کھاؤ اور پیو تا آنکہ سرخ دھاری تمہارے سامنے ہو جائے)

امام ابوداؤد کہتے ہیں۔ اس میں اہلِ یمامہ منفرد ہیں اور یہ شاذ ہے۔ کیوں کہ آیت قرآن حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ اس میں نص ہے یا نص کی طرح ہے۔

جن فقہا نے سفید پھیلی ہوئی فجر کا اعتبار کیا ہے یعنی جمہور نے، ان میں اختلاف ہے کہ کھانے پینے کو حرام کرنے والی حد کیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اسی فجر کا طلوع ہونا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دیکھنے والے پر جب یہ فجر واضح ہو جائے تو کھانا حرام ہے اور اگر واضح نہ ہو تو اس کے لیے کھانا مباح ہے تا آنکہ وہ واضح ہو جائے گرچہ وہ طلوع ہو چکی ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جب یہ منکشف ہو جائے کہ اُس نے جو یہ سمجھ لیا تھا کہ فجر ابھی طلوع نہیں ہوئی ہے وہ غلط تھا۔ فجر طلوع ہو چکی تھی تو جن فقہا کے نزدیک حد خود طلوع فجر ہے وہ اُس شخص پر قضا کو واجب قرار دیتے ہیں اور جن فقہا کے نزدیک قابل اعتبار حاصل علم ہے وہ قضا کے وجوب کے قائل نہیں ہیں۔

سبب اختلاف آیت قران حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ کا احتمال ہے کہ پرہیز خود 'تبین' کی وجہ سے ہے یا مُتَبَيِّن شَيء کی وجہ سے؟ کیوں کہ اہل عرب شی کے لاحقہ کو اس کی جگہ استعارہ کے طور پر استعمال کر لیتے ہیں۔ آیت میں گویا یہ بتانا مقصود ہے کہ جب وہ سفید دھاری خود ظاہر ہو گئی تو ہمارے لیے بھی واضح ہو گئی۔ یہاں تبیین کی انسانوں کی طرف نسبت ہی نے اختلاف پیدا کیا ہے۔ کیوں کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ سفید دھاری خود ظاہر ہو کر واضح ہو جاتی ہے مگر ہمارے لیے واضح اور نمایاں نہیں ہوتی۔ لفظ کا ظاہر پرہیز کرنے کے عمل کو علم سے متعلق بتاتا ہے اور قیاس خود طلوع سے اس کا تعلق ثابت کرتا ہے۔ قیاس کا مطلب غروب اور شرعی وقت کی تمام حدود جیسے زوال وغیرہ پر اسے قیاس کرنا ہے۔ شرع ان تمام مسائل میں قابل اعتبار خود امر سے اس سے متعلق علم نہیں۔ امام مالک کا مشہور قول، جس پر جمہور کا عمل ہے، یہ ہے کہ کھانے پینے کو طلوع سے متصل رکھنا جائز ہے۔ ایک قول ہے کہ طلوع فجر سے قبل کھانے پینے سے پرہیز واجب ہے۔ پہلے وقت کی دلیل وہ حدیث ہے جو میرے خیال میں صحیح البخاری کی بعض روایات میں موجود ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يُنَادِيَ ابنُ أُمِّ مَكْتُومٍ فَإِنَّهُ لَيُنَادِيْ حَتّٰى يَطْلَعَ الْفَجْرُ

(کھاؤ اور پیو تا آنکہ ابن اُم مکتوم اذان نہ دے دیں۔ وہ اذان اسی وقت دیتے ہیں جب کہ فجر طلوع ہو جاتی



Marfat.com

ہے)

اختلاف کے مقام پر اس حدیث کی حدیث نص کی ہے کی طرح ہے اور یہ آیتِ قرآن کے ظاہر سے بھی ہم آہنگ ہے۔ جن فقہا نے فجر سے پہلے کھانے پینے سے رُک جانے کو واجب کہا ہے انہوں نے بطور احتیاط اور سدِّ باب کے یہ موقف اختیار کیا ہے یہ دونوں اقوال میں زیادہ محتاط دوسرا قول ہے جب کہ پہلا قول قیاس سے زیادہ قریب ہے۔ واللہ اُعلم۔

## رکنِ ثانی۔ روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز

علما کا اجماع ہے کہ روزہ کے وقت میں کھانے پینے سے اور جماع کرنے سے پرہیز کرنا واجب ہے۔ کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے۔

فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُم وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُم الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (البقرہ:۱۸۷)

(اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ نے تمہارے لیے جائز کر دیا ہے، اُسے حاصل کرو۔ نیز راتوں کو کھاؤ پیو یہاں تک کہ تم کو سیاہی شب کی دھاری سے سپیدۂ صبح کی دھاری نمایاں نظر آ جائے)

علما نے اس باب میں مختلف مسائل میں اختلاف کیا ہے جن میں سے بعض ایسے ہیں جن میں شریعت خاموش ہے اور بعض منطوق ہیں جن مسائل میں شریعت خاموش ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ پیٹ میں کوئی ایسی چیز جائے جو غذا نہ ہو اور کھانا پانی کے راستہ کے علاوہ کسی اور راہ سے داخل ہو جیسے کوئی چیز دماغ میں چلی جائے اور پیٹ میں نہ جائے۔

ان مسائل میں اختلاف کا سبب غذا پر غیر غذا کو قیاس کرنا ہے۔ کیوں کہ منطوق صرف غذا آور اشیا ہیں۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ روزہ کا مقصد عقلی ہے انہوں نے غذا پر غیر غذا کو قیاس نہیں کیا ہے اور جنہوں نے اسے خالص عبادت تصور کیا جس کا عقل سے کوئی مطلب نہیں ہے۔ اور یہ کہ اس کا مقصد پیٹ میں کسی چیز کو داخل ہونے سے روکنا ہے۔ انہوں نے غذا اور غیر غذا کو برابر تصور کیا ہے۔ امام مالک کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ حلق تک پہنچنے والی ہر چیز سے پرہیز واجب ہے خواہ کسی راہ سے داخل ہو اور غذا ہو یا غیر غذا سب برابر ہیں۔ ماکولات ومشروبات کے سوا روزہ توڑنے والی چیزوں کے بارے میں سب کہتے ہیں کہ جس نے بوسہ لے لیا اور منی کا نزول ہو گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا اور اگر مذی خارج ہوئی ہے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ مگر امام مالک کا اس میں اختلاف ہے۔

فقہا نے روزہ دار کے لیے بوسہ لینے کے حکم میں اختلاف کیا ہے۔ بعض لوگ اسے جائز سمجھتے ہیں اور بعض فقہا نوجوانوں کے لیے اسے مکروہ قرار دیتے اور بوڑھوں کے لیے جائز مانتے ہیں۔ بعض فقہا اسے مطلقاً مکروہ کہتے ہیں۔ رخصت دینے والوں کے پیش نظر حدیث عائشہؓ واُمّ سلمہؓ ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم بحالت روزہ بوسہ لیتے تھے''۔ مکروہ اس لیے قرار دیا ہے کہ یہ جماع کا محرک ہے۔ ایک گروہ کا شاذ قول ہے کہ بوسہ لینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو میمونہ بنت سعدؓ سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے روزہ دار کے بوسہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا''۔ امام طحاوی نے اس حدیث کی تخریج کی ہے اور اسے ضعیف کہا



Marfat.com

ہو گی۔

منطوق مسائل میں جو اختلاف ہے اس میں پچھنا لگوانا اور قے کے مسائل ہیں۔ پچھنا لگوانے کے سلسلہ میں مسلک یہ ہیں:

۱۔ روزہ ٹوٹ جائے گا مگر ماکولات و مشروبات اور دوسری چیزوں سے پرہیز واجب ہے۔ یہ امام احمد، امام داؤد، امام اوزاعی اور امام اسحاق بن راہویہ کا مسلک ہے۔

۲۔ روزہ دار کے لیے مکروہ ہے مگر اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور امام ثوری کا مسلک ہے۔

۳۔ یہ نہ مکروہ ہے اور نہ اس سے روزہ ٹوٹتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ اس سلسلہ میں دو حدیثیں وارد ہیں۔ ایک حدیث وہ ہے جو ثوبانؓ کے طریق سے اور رافع بن خدیجؓ کے طریق سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَفْطَرَ الحَاجِمُ وَالمَحجُومُ

(پچھنا لگانے والے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا)

اس حدیثِ ثوبانؓ کو امام احمد صحیح قرار دیتے ہیں۔

دوسری حدیث عکرمہ کی بواسطہ ابن عباسؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ کی حالت میں پچھنا لگوایا''۔ یہ حدیث صحیح ہے۔

علما نے ان حدیثوں کے بارے میں تین مسلک اختیار کیے:

۱۔ ترجیح کا مسلک

۲۔ جمع و تطبیق کا مسلک

۳۔ تعارض کی وجہ سے اسقاط کا مسلک اور یہ کہ جب ناسخ اور منسوخ میں فرق نہ ہو سکے تو برأت اصلیہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اپنایا انہوں نے حدیثِ ثوبانؓ کو ترجیح دی۔ کیوں کہ یہ حدیث حکم کو واجب کرتی ہے اور حدیث ابن عباسؓ حکم کو رفع کرتی ہے اور اکثر علما کے نزدیک واجب کرنے والی حدیث رفع کرنے والی حدیث کے مقابلے میں قابل ترجیح ہوتی ہے۔ کیوں کہ جب حکم کسی ایسے طریق سے ثابت ہو جس پر عمل کرنا واجب ہو تو وہ حکم رفع نہیں ہو سکتا مگر ایسے ہی طریق سے جو رفع پر عمل کرنے کو واجب قرار دے۔ حدیثِ ثوبانؓ نے عمل کو واجب کیا ہے اور حدیث ابنِ عباسؓ ناسخ بھی ہو سکتی ہے اور منسوخ بھی۔ اس میں شک ہے اور شک کسی عمل کو واجب نہیں کرتا اور نہ عمل کو واجب قرار دینے والے علم کو رفع کرتا ہے۔ یہ استدلال ان لوگوں کے طرز پر ہے جو شک کو علم میں موثر نہیں سمجھتے۔

جن فقہا نے جمع و تطبیق کا مسلک اپنایا انہوں نے ممانعت والی حدیث کو کراہت پر محمول کیا اور پچھنا لگوانے والی حدیث کو ممانعت رفع کرنے پر محمول کیا۔ جن فقہا نے تعارض کی وجہ سے دونوں حدیثوں کو ساقط قرار دیا ہے انہوں نے روزہ دار کے

کو ممانعت رفع کرنے پر محمول کیا۔ جن فقہا نے تعارض کی وجہ سے دونوں حدیثوں کو ساقط قرار دیا ہے انہوں نے روزہ دار کے لیے پچھنا لگوانے کو مباح کہا ہے۔

قے کے سلسلہ میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ جسے قے آ جائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا، البتہ ربیعہ نے قے سے روزہ ٹوٹنے کا حکم لگایا ہے۔ جمہور کی یہ بھی رائے ہے کہ جس نے زبردستی قے کی اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا البتہ طاؤس کا اس میں اختلاف ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احادیث کے درمیان تعارض سمجھا گیا نیز احادیث کی صحت میں بھی اختلاف ہے۔ اس باب میں دو حدیثیں وارد ہیں ایک حدیث ابو درداءؓ ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور روزہ توڑ دیا" معدان کہتے ہیں کہ میں مسجد دمشق میں ثوبانؓ سے ملا اور ان سے حضرت ابو الدرداءؓ کی حدیث بیان کی تو انہوں نے کہا وہ سچ کہتے ہیں۔ میں نے ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے وضو کا پانی انڈیلا تھا۔ امام ترمذی نے حدیث ثوبان کو صحیح کہا ہے۔

دوسری حدیث ابو ہریرہؓ ہے جس کی تخریج امام ترمذی اور امام ابو داؤد نے کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من ذرعهُ القيءُ وهو صائمٌ فليس عليهِ قضاءٌ وإن استقاءَ فعليهِ القضاءُ

(جسے روزہ کی حالت میں قے آ جائے اس پر قضا نہیں ہے اور جو بتکلف قے کرے اس پر قضا ہے)

حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی حدیث موقوف کی شکل میں مروی ہے۔

جن فقہا کے نزدیک دونوں حدیثیں صحیح نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ قے سے سرے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور جن فقہا نے حدیث ثوبانؓ کے ظاہر پر عمل کیا ہے اور اسے حدیث ابو ہریرہؓ پر ترجیح دی ہے انہوں نے کہا کہ مطلق قے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ انہوں نے قے آنے اور بہ تکلف قے کرنے میں فرق نہیں کیا ہے۔ جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے اور حدیث ثوبان کو مجمل اور حدیث ابو ہریرہؓ کو مفسّر قرار دیا ہے اور مجمل کو مفسّر پر محمول کرنے کو واجب کہا ہے انہوں نے قے آنے اور بہ تکلف قے کرنے میں فرق کیا ہے۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔

## رکنِ ثالث۔ روزہ کی نیت

نیت پر بحث کے متعدد پہلو ہیں: کیا اس عبادت کی صحت کے لیے شرط ہے؟ اور اگر یہ شرط ہے تو کافی نیت کی تعیین کیسے ہوگی؟ کیا رمضان کے مہینہ میں ہر دن اس کی تجدید واجب ہے یا پہلے دن کی نیت کافی ہے؟ اور جب مکلف اس کی نیت کرے تو کس وقت نیت کرے کہ روزہ درست ہو؟ اور اُس وقت میں نیت نہ کر پائے تو روزہ باطل ہو جائے؟ کیا نیت کا انکار روزہ کو توڑ دیتا ہے؟ اور اگر وہ روزہ نہ توڑے تو کیا حکم ہوگا؟ ان تمام مسائل میں علما نے اختلاف کیا ہے۔

جمہور نے نیت کو روزہ کی صحت کے لیے شرط قرار دیا ہے۔ امام زفر کی شاذ رائے ہے کہ رمضان میں نیت کی ضرورت نہیں ہے سوائے اس کہ رمضان کا روزہ رکھنے والا مریض ہو یا مسافر ہو اور وہ روزہ رکھنا چاہتا ہو۔ اختلاف کا سبب 'صوم' میں موجود احتمال ہے کہ یہ ایسی عبادت ہے جس کی عقلی تفہیم کی جا سکتی ہے یا اس کی عقلی تفہیم نہیں کی جا سکتی؟ جن لوگوں نے اسے دوسری صنف میں رکھا ہے انہوں نے نیت کو واجب کہا ہے اور جنہوں نے اسے قابل عقل وفہم قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ جب روزہ رکھ لیا تو معنی حاصل ہو گیا گرچہ اس نے نیت نہ کی ہو۔ مگر امام زفر نے ماہ رمضان کی جو تخصیص کی ہے اس میں صنف



Marfat.com

ہے۔ گویا انہوں نے یہ سوچا کہ ماہ رمضان میں روزہ نہ رکھنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے یعنی اس میں واقع ہر روزہ شرعی روزہ ہو جاتا ہے اور یہ انہی ایام کے ساتھ مخصوص ہے۔

کس قسم کی نیت کفایت کرسکتی ہے اس کی تعیین کے سلسلہ میں علما کا جو اختلاف ہے تو امام مالک کہتے ہیں کہ نیت میں صوم رمضان کی تعیین ضروری ہے مطلق روزہ کا اعتقاد کافی نہیں ہے اور نہ صوم رمضان کے سوا کسی متعین روزہ کی نیت کفایت کرے گی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق روزہ کی نیت کر لی تو بھی کافی ہے۔ اسی طرح اگر رمضان کے سوا کسی روزہ کی نیت کر لی تو بھی کافی ہے۔ وہ نیت صوم رمضان کی نیت میں بدل جائے گی اِلّا یہ کہ وہ مسافر ہو اگر مسافر رمضان میں صوم رمضان کے سوا کسی روزہ کی نیت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی نیت وہی مانی جائے گی جو اس نے کی ہے۔ کیوں کہ اس پر رمضان کا روزہ متعین طور سے واجب نہیں ہے۔ اُن کے صاحبین نے مقیم اور مسافر میں فرق نہیں کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ رمضان میں روزہ کی ہر نیت صوم رمضان کی نیت میں بدل جائے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس عبادت کی نیت کی تعیین میں کافی جنس عبادت کو متعین کرنا ہے یا عبادت کے تشخص کو متعین کرنا ہے؟ کیوں کہ شرع میں دونوں چیزیں موجود ہیں۔ اس کی مثال وضو کی نیت ہے۔ اس میں کسی بھی ایسی عبادت کے لیے ناپاکی کو رفع کرنے کا اعتقاد ہے جس کی صحت کے لیے وضو کی شرط ہے۔ کوئی وضو کسی بھی عبادت کے لیے مخصوص نہیں ہے جو دوسری عبادت میں کام نہ آسکے۔ نماز کا معاملہ مختلف ہے اس میں عبادت کے لیے تشخص کی نیت ضروری ہے مثال کے طور پر اگر عصر کی نماز ہے تو نماز عصر کی نیت ضروری ہے اگر ظہر کی نماز ہے تو ظہر کی نیت ضروری ہے۔ علما کی یہاں یہ چیزیں مشہور ہیں۔ ان فقہا کے ہاں صوم ان دونوں جنسوں میں آتا ہے۔ جس نے اسے پہلی جنس میں شامل کیا اس کے نزدیک مطلق روزہ کی نیت کافی ہے۔ جس نے اسے دوسری جنس میں شامل کیا اس نے روزہ کی تعیین کی شرط رکھی۔

علما کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ اگر ایام رمضان میں کسی دوسرے روزہ کی نیت کرے تو وہ صوم رمضان میں تبدیل ہوگا یا نہیں؟ اس کا سبب بھی یہی ہے کہ بعض عبادتیں ان کے نزدیک ایسی ہیں جو اگر اُس وقت میں ادا کی جائیں جو کسی عبادت کے لیے مخصوص ہے تو وہ اُس عبادت میں تبدیل ہو جائیں گی اور بعض عبادتیں ایسی ہیں جو تبدیل نہیں ہوتیں۔ مؤخر الذکر عبادتوں کی تعداد زیادہ ہے۔ بدلنے والی عبادت کی متفقہ مثال حج ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ کسی نے نفل حج کا آغاز کیا حالانکہ اس پر حج واجب ہے تو نفل فرض میں تبدیل ہو جائے گی۔ نماز اور دوسری عبادت میں وہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ جن فقہا نے روزہ کو حج کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کہا کہ صوم رمضان میں تبدیل ہو جائے گا اور جنہوں نے اسے دوسری عبادتوں کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کہا کہ صوم رمضان میں تبدیل نہیں ہوگا۔

نیت کے وقت کے سلسلہ میں جو اختلاف ہے اس میں امام مالک کی رائے ہے کہ روزہ کافی نہیں ہوگا اگر فجر سے پہلے نیت نہ کی ہوگی۔ یہ شرط روزہ کی تمام انواع میں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ نفل میں فجر کے بعد نیت کفایت کرے گی مگر فرض روزہ میں کافی نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اُن روزوں میں فجر کے بعد کی نیت کافی ہوگی جن کا وجوب وقتِ معیّن کے ساتھ متعلق ہے جیسے رمضان کے روزے اور متعین ایام کے روزوں کی نذر۔ اسی طرح نفلی روزوں کا معاملہ ہے مگر فجر کے بعد کی نیت ذمہ میں واجب روزہ کے لیے کافی نہ ہوگی۔



Marfat.com

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ ایک حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام بخاری نے حضرت حفصہؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ لَّمْ یُبَیِّتِ الصِّیَامَ مِنَ اللَّیْلِ فَلا صِیَامَ لَهُ

(جس نے رات میں روزہ کی نیت نہ کی اس کا روزہ نہیں ہوگا)

امام مالک نے اس کی موقوف روایت کی ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ حدیثِ حفصہؓ کی سند میں اضطراب ہے۔

دوسری حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے ایک دن فرمایا: عائشہ، تمہارے پاس کچھ ہے؟ میں نے جواب دیا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس کچھ نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر تو میں روزے سے ہوں''۔

حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے۔ ایک دن انہوں نے منبر پر کہا: اے اہلِ مدینہ، تمہارے علما کہاں ہیں؟ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ:

الیَوْمُ هٰذَا یَوْمُ عَاشُورَاءَ وَلَمْ یُکْتَبْ عَلَیْنَا صِیَامُهُ وَاَنَا صَائِمٌ فَمَنْ شَاءَ مِنْکُم فَلْیَصُم وَمَنْ شَاءَ فَلْیُفْطِرْ

(آج کا دن عاشورا کا دن ہے۔ اس میں روزہ رکھنا ہم پر فرض نہیں کیا گیا ہے مگر میں روزہ سے ہوں۔ تم میں سے جو چاہے روزہ رکھے اور جو چاہے روزہ نہ رکھے)

جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے حدیثِ حفصہؓ پر عمل کیا اور جنہوں نے جمع وتطبیق کا موقف اپنایا انہوں نے نفل اور فرض روزوں میں تفریق کی یعنی حدیث حفصہؓ کو فرض پر محمول کیا اور حدیث عائشہؓ ومعاویہؓ کو نفل روزوں پر۔ صرف امام ابوحنیفہ نے واجب معیّن اور واجب فی الذمہ میں تفریق کی ہے کیوں کہ واجب معیّن کا مخصوص وقت ہوتا ہے جو تعیین کی نیت کے قائم مقام ہے۔ واجب فی الذمہ کے لیے مخصوص وقت نہیں ہوتا چنانچہ اس میں نیت کے ذریعہ تعیین کو واجب قرار دیا۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ حالت جنابت سے پاکی روزہ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے کیوں کہ ازواج مطہرات حضرت عائشہؓ اور حضرت امّ سلمہؓ کی احادیث سے ثابت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں جماع کی وجہ سے بغیر احتلام کے جُنبی ہو جاتے تھے اور روزہ رکھ لیتے تھے''۔ ان دونوں کے لیے حجت یہ اجماع ہے کہ دن کا احتلام روزہ کو فاسد نہیں کرتا۔ ابراہیم نخعی، عروہ بن زبیر اور طاؤس سے مروی ہے کہ اگر وہ شعور سے احتلام کرے تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اختلاف کا سبب وہ روایت ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ ''جو رمضان میں جُنبی ہو جائے اس کا روزہ ٹوٹ گیا''۔ اُن سے مروی ہے کہ فرمایا: میں یہ بات نہیں کہہ رہا ہوں۔ ربّ کعبہ کی قسم، محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات کہی ہے''۔ اصحاب مالک میں سے ابن الماجشون کہتے ہیں کہ حائضہ اگر فجر سے پہلے پاک ہو جائے اور غسل کو مؤخر کر دے تو اس دن وہ روزہ نہیں رکھے گی۔ ان لوگوں کے تمام اقوال شاذ ہیں اور ثابت احادیث کی وجہ سے قابلِ ردّ ہیں۔

## فرض روزہ کی دوسری قسم

یہ گفتگو روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور اس کے احکام پر مشتمل ہے۔ شریعت میں روزہ نہ رکھنے والوں کی تین قسمیں ہیں:



Marfat.com

ایک صنف وہ ہے جس کے لیے روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں جائز ہے اور اس پر اجماع ہے۔
ایک صنف وہ ہے جس پر روزہ نہ رکھنا واجب ہے۔ اس میں مسلمانوں کے درمیان اختلاف ہے۔
تیسری صنف وہ ہے جس کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز ہے۔

ان تمام اصناف سے متعلق احکام ہیں۔ جس صنف کے لیے روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں جائز ہے ان میں ایک مریض ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ دوسرا مسافر ہے جس کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اسی صنف میں حاملہ، دودھ پلانے والی عورت اور بوڑھا شامل ہیں۔ اس تقسیم پر اجماع ہے۔ مسافر کے سلسلہ میں بحث متعدد چیزوں میں ہے: اگر وہ روزہ رکھ لے تو وہ کافی ہے یا نہیں ہے؟ اگر مسافر کے لیے اس کا روزہ کافی ہے تو افضل کیا ہے؟ روزہ رکھنا یا روزہ نہ رکھنا یا اسے دونوں کا اختیار ہے؟ روزہ نہ رکھنے کا یہ جواز کسی متعین سفر میں ہے یا ہر اُس سفر میں یہ جائز ہے جس پر لغوی اعتبار سے سفر کا اطلاق ہو سکے؟ مسافر کب روزہ توڑ دے اور کب پرہیز کرے؟ اور اگر ماہ رمضان کے کچھ ایام گزر گئے ہوں تو وہ سفر کا آغاز کر سکتا ہے یا نہیں؟ پھر جب وہ روزہ توڑے تو اُس کا حکم کیا ہے؟ مریض کے سلسلہ میں بھی بحث ہے کہ مرض کی تعیین ہو جس میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اور یہ کہ اس کا حکم کیا ہوگا؟

## پہلا مسئلہ: حالتِ مرض اور حالتِ سفر میں روزہ رکھنا

اگر مریض اور مسافر روزہ رکھ لیں تو کیا ان کا فرض ادا ہو جائے گا؟ اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ اگر روزہ رکھ لیا تو یہ کافی ہے اور فرض ادا ہو گیا۔ اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ وہ روزہ کافی نہیں ہے اور دوسرے دنوں میں فرض کی ادائیگی کرنی ہوگی۔ اختلاف کا سبب ارشاد خداوندی ہے:

فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (البقرة: ۱۸۴)

(اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو، یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرے)

اس آیت اس بات کا احتمال ہے کہ اسے حقیقت پر محمول کیا جائے اور اس میں کسی محذوف کو سرے سے تسلیم نہ کیا جائے یا اسے مجاز پر محمول کیا جائے اور محذوف ماننے کی صورت میں کلام کی ساخت اس طرح ہو فَأَفْطَرَ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ یعنی جو مریض اور مسافر ہوں وہ روزہ نہ رکھیں۔ دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کریں۔ کلام میں جو حذف ہے اسی کو اہلِ بلاغت نے لحن الخطاب سے تعبیر کیا ہے۔ جن فقہا نے آیت کو حقیقت پر محمول کیا اور اسے مجاز پر محمول نہیں کیا انہوں نے کہا کہ مسافر پر دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرنا فرض ہے۔ اور جنہوں نے فَأَفْطَرَ کو مقدر مانا ہے انہوں نے کہا کہ اگر وہ روزہ توڑ دے تب اس پر دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرنا فرض ہے۔ فریقین اپنے مفہوم کی تائید میں احادیث کی مدد سے اپنی تاویل کو ترجیح دیتے ہیں گرچہ اصل یہی ہے کہ لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جائے تا آنکہ مجاز پر محمول کرنے کے لیے دلیل موجود ہو۔

جمہور اپنے مسلک کی حمایت میں حضرت انسؓ کی ثابت حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رمضان میں سفر کیا تو روزہ دار نے روزہ نہ رکھنے والے پر کوئی ملامت نہ کی اور نہ بے روزہ افراد نے روزہ داروں پر کوئی نکیر کی“۔ اُنہی سے مروی ایک دوسری ثابت حدیث ہے کہ ”صحابہ سفر کرتے تھے اور بعض لوگ روزہ



Marfat.com

رکھتے تھے اور بعض لوگ نہیں رکھتے تھے"۔

اہل ظاہر اپنے مسلک کی حمایت میں حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ماہ رمضان میں عام الفتح کو مکہ کا سفر کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا تا آنکہ مقام کدید تک پہنچے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ توڑ دیا اور دوسرے لوگوں نے بھی روزہ توڑ دیا"۔ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نئے سے نئے حکم پر عمل کرتے تھے۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ یہ حدیث سفر میں روزہ منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ ابو عمر کہتے ہیں: اہل ظاہر کے خلاف حجت یہی ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ جب مریض روزہ رکھ لے تو وہ کافی ہے۔

## دوسرا مسئلہ: روزہ رکھنا افضل ہے یا نہ رکھنا؟

جمہور کے مسلک کے مطابق جن لوگوں کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اُن کے لیے افضل کیا ہے، روزہ رکھنا یا روزہ نہ رکھنا؟ اس میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

بعض لوگ روزہ رکھنا افضل سمجھتے ہیں۔ یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

بعض فقہا روزہ نہ رکھنا افضل سمجھتے ہیں۔ یہ امام احمد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

بعض لوگ تخییر کے قائل ہیں اور کسی ایک کو افضل نہیں مانتے۔

اختلاف کا سبب اس کے مفہوم کا بعض منقول کے ظاہر سے تعارض اور ایک منقول کا دوسرے منقول سے تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ روزہ دار کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت کا عقلی مفہوم یہ ہے کہ یہ مشقت دور کرنے کے لیے ایک رخصت ہے اور جو چیز رخصت ہو اسے ترک کرنا افضل ہوتا ہے۔ اس کی تائید حدیث حمزہ بن عمرو اسلمیؓ سے ہوتی ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے انہوں نے درخواست کی، اے اللہ کے رسول، میں سفر میں روزہ رکھنے کی طاقت اپنے اندر پاتا ہوں کیا سفر میں روزہ رکھنا کوئی گناہ ہے؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

هِیَ رُخصَةٌ مِّنَ اللّٰہِ فَمَنْ اَخَذَ بِھَا فَحَسَنٌ وَمَنْ اَحبَّ اَنْ یَّصُوْمَ فَلا جُنَاحَ عَلَیْہِ

(یہ اللہ کی طرف سے رخصت ہے جو اس پر عمل کرے اچھا ہے اور جو روزہ رکھنا پسند کرے اس پر کوئی گناہ نہیں ہے)

ایک دوسرے حدیث کے الفاظ ہیں۔

لَیْسَ مِنَ الْبِرِّ اَنْ تَصُومَ فِی السَّفَرِ

(نیکی یہ نہیں ہے کہ سفر میں روزہ رکھو)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا آخری معمول سفر میں روزہ نہ رکھنے کا تھا۔ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے۔ مگر روزہ نہ رکھنا کوئی حکم نہیں ہے بلکہ یہ ایک مباح فعل ہے اس لیے جمہور کے لیے مشکل ہو گیا کہ مباح کو حکم سے افضل قرار دیں۔ تخییر کا معاملہ حدیث عائشہؓ کی وجہ سے ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ حمزہ بن عمرو اسلمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو روزہ مت رکھو"۔ اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔



Marfat.com

## تیسرا مسئلہ: کیا رخصت متعین سفر میں ہے؟

مسافر کے لیے روزہ نہ رکھنے کا جواز کسی متعین سفر میں ہے یا غیر متعین سفر میں بھی یہ جائز ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ صرف اس سفر میں یہ جائز ہے جس میں نماز قصر پڑھی جاتی ہے۔ نماز قصر میں اختلاف کی مناسبت سے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہوا۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہر اس سفر میں روزہ نہ رکھے جس پر سفر کے لفظ کا اطلاق ہو سکے۔ یہ اہلِ ظاہر کا مسلک ہے۔ اختلاف کا سبب لفظ کے ظاہر کا معنی سے متعارض ہونا ہے۔ لفظ کا ظاہر یہ کہتا ہے کہ جس شخص پر مسافر کے لفظ کا اطلاق ہو جائے وہ روزہ نہ رکھنے کا مجاز ہے کیوں کہ آیت قرآنی میں فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ کے الفاظ ہیں۔ سفر میں یہ اجازت کا عقلی مفہوم مشقت کو دور کرنا ہے۔ چونکہ مشقت ہر سفر میں نہیں ہوتی اس لیے واجب ہے کہ اُسی سفر میں یہ اجازت ہو جس میں مشقت ہے اور چونکہ صحابہ کرام کا اس کی حد کے بارے میں گویا اجماع ہے اس لیے نماز قصر پر اسے قیاس کرنا واجب ہے۔

## چوتھا مسئلہ: کیا رخصت متعین بیماری میں ہے؟

اس بیماری کی تعیین کے سلسلہ میں جس میں مریض کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے، علما میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس سے مراد ہر وہ بیماری ہے جس میں روزہ رکھنے سے نقصان اور ضرر کا اندیشہ ہو۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس سے مراد وہ بیماری ہے جو غالب ہو۔ یہ امام احمد کا قول ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ جب لفظ مریض کا اطلاق ہو جائے تو وہ روزہ توڑ سکتا ہے۔ اختلاف کا سبب وہی ہے جو سفر کی حد کے سلسلہ میں ہے۔

## پانچواں مسئلہ: وقت کی تعیین

مسافر کب روزہ توڑے اور کب ممنوعات سے پرہیز کرے؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اُس دن روزہ توڑ دے جس دن وہ سفر پر نکل رہا ہے۔ یہ امام شعبی، امام حسن اور امام احمد کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اُس دن روزہ نہ توڑے۔ یہ تمام فقہا کا قول ہے۔ علما کی ایک جماعت نے مستحب قرار دیا ہے کہ مدینہ میں داخل ہونے کے پہلے دن آدمی روزہ سے رہے۔ بعض فقہا اس سلسلہ میں بہت زیادہ شدت کے قائل ہیں۔ مگر ان سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی بے روزہ کی حالت میں مدینہ میں داخل ہو جائے تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اُس شخص کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے جو مدینہ میں داخل ہو اور دن کا کچھ حصہ گزر چکا ہو۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ روزہ نہ رکھنے کی حالت میں قائم رہے گا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ وہ کھانے سے پرہیز کرے گا۔ اسی طرح ان کے نزدیک حائضہ کا معاملہ ہے جو پاک ہو جائے کہ وہ کھانے سے باز رہے گی۔

وقت کی تعیین کے سلسلہ میں یہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ احادیث بحث و قیاس کی مخالف ہیں۔ حضرت ابنِ عباسؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا تا آنکہ مقام کدید تک پہنچے پھر روزہ توڑ دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمام لوگوں نے روزہ توڑ دیا''۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ رات میں روزہ رکھنے کے بعد دن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے توڑ دیا۔ عام لوگوں کے بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ انہوں نے رات میں روزہ رکھنے کے بعد ہی توڑا تھا۔ اسی مفہوم میں حدیث جابر بن عبداللہؓ بھی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح کو مکہ کے لیے نکلے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ



Marfat.com

ہوئے یہاں تک کہ کراع الغمیم پہنچے۔ لوگ روزہ سے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پیالہ پانی منگوایا اسے بلند کیا تا کہ لوگ دیکھ سکیں پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پی لیا۔ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا کہ بعض لوگ اب بھی روزہ سے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''وہی نافرمان لوگ ہیں وہی نافرمان لوگ ہیں''۔

امام ابو داؤد نے ابونضرہ الغفاری کے بارے میں روایت کی ہے کہ جب وہ گھروں سے آگے بڑھ گئے تو زادراہ طلب کیا۔ حدیث کے راوی جعفر کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا: کیا آپ گھروں کا ارادہ نہیں رکھتے؟ فرمایا: کیا تم سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے انحراف کر رہے ہو؟ جعفر کہتے ہیں کہ پھر انہوں نے زادِ راہ کھا لیا۔

قیاس ونظر کا تقاضا ہے کہ چونکہ مسافر کے لیے یہی جائز ہے کہ وہ اپنے سفر کی رات میں روزہ رکھ لے اس لیے اب اس روزہ کو باطل کرنا اس کے لیے درست نہ قرار پائے جب کہ رات میں اس کی نیت کر چکا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَا تُبۡطِلُوۡۤا اَعۡمَالَكُمۡ (محمد : ۳۳)

(اور اپنے اعمال کو ضائع نہ کرو)

دن میں داخل ہونے والے شخص کے ماکولات ومشروبات سے پرہیز کرنے یا نہ کرنے کا جو اختلاف ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ اُسے اُس شخص کے مشابہ قرار دیا جائے یا نہ قرار دیا جائے جس نے شک کے دن روزہ نہ رکھا ہو اور پھر معلوم ہو جائے کہ رمضان ہے۔ جن فقہا نے اس مشابہت کو درست قرار دیا ہے انہوں نے کھانے پینے سے منع کر دیا ہے اور جن لوگوں کے نزدیک یہ مشابہت درست نہیں ہے انہوں نے کھانے پینے سے نہیں روکا ہے۔ کیوں کہ پہلے شخص نے ناواقفیت کی وجہ سے کھا لیا تھا اور اس نے مباح سبب کی وجہ سے یا موجب اکل وشرب سبب کی وجہ سے کھا لیا ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ دونوں سبب کھانے کی اباحت کے بعد کھانے سے رُکے رہنے کو واجب کرتے ہیں۔

## چھٹا مسئلہ: ماہ رمضان میں سفر کا آغاز کرنا

کیا روزہ دار کے لیے جائز ہے کہ رمضان میں سفر شروع کرے اور پھر روزہ نہ رکھے؟ جمہور فقہا کے نزدیک جائز ہے۔ بعض فقہا جیسے عبیدہ سلمانی، سوید بن غفلہ اور ابن مجلز کی رائے ہے کہ اگر رمضان میں سفر کر رہا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ اس کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب ارشاد ربانی فَمَنۡ شَهِدَ مِنۡكُمُ الشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس شخص کو ماہ رمضان کا کوئی حصہ مل جائے وہ پورے مہینہ کا روزہ رکھے اور یہ اس پر واجب ہے۔ کیوں کہ اس مفہوم پر اتفاق ہے کہ جس شخص کو پورا مہینہ ملے وہ پورا مہینہ روزہ رکھے اور جسے مہینہ کا کچھ حصہ ملے وہ کچھ روزے رکھے۔ جمہور کی تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں سفر کا آغاز کیا ہے۔

مسافر جب روزہ نہ رکھے تو وہ متفقہ طور پر اس کی قضا کرے گا۔ یہی حال مریض کا بھی ہے کیوں کہ فَعِدَّةٌ مِّنۡ اَيَّامٍ اُخَرَ کا حکم خداوندی موجود ہے۔ البتہ اُس مریض کا حکم مختلف ہے جو بیہوش ہو یا مجنوں ہو۔ اس پر قضا کے واجب ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ بیہوش آدمی پر قضا کے واجب ہونے پر فقہا کا اتفاق ہے البتہ مجنوں کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔

امام مالک نے مجنوں پر قضا کو واجب قرار دیا ہے مگر اس میں ضعف ہے کیوں کہ قول نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:



Marfat.com

وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتّٰی یُفِیْقَ

(اور مجنوں مرفوع القلم ہے تاآنکہ اسے افاقہ ہو جائے)

جن فقہا نے بیہوش شخص اور مجنوں پر قضا کو واجب کہا ہے ان کے درمیان بیہوشی اور جنون کے مفسدِ صوم ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے اسے روزہ کے لیے مفسد بتایا ہے اور بعض لوگوں نے اسے مفسد نہیں کہا ہے۔ ایک گروہ نے تفریق کی ہے کہ وہ فجر سے پہلے بیہوش ہوا ہے یا فجر کے بعد۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر دن کا اکثر حصّہ گزرنے کے بعد بیہوش ہوا ہے تو وہی کافی ہے۔ اور اگر دن کے آغاز میں وہ بیہوش ہوا ہے تو قضا کرے گا۔ یہ امام مالک کی مسلک ہے۔ ان تمام اقوال میں ضعف ہے اس لیے کہ بیہوشی اور جنون ایسی صفات ہیں جن سے شرعی تکلیف رفع ہو جاتی ہے اور آدمی شریعت کا مکلّف نہیں رہتا خاص طور سے جنون کی صفت اور جب تکلیف رفع ہو گئی تو نہ اس پر روزہ دار کا اطلاق ہو سکتا ہے اور نہ روزہ توڑنے والے کا۔ پھر شرعی تکلیف کو رفع کرنے والی صفت کو صوم کے لیے مفسد کیسے کہا جا سکتا ہے سوائے اس کے کہ جس طرح مردہ کے بارے میں یا اُس شخص کے بارے میں جس سے عمل درست نہ ہو، کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کا روزہ اور اس کا عمل باطل ہے۔

مسافر اور مریض کی قضا سے متعلق کچھ اور مسائل بھی ہیں۔ مثال کے طور پر وہ قضا روزے مسلسل رکھیں گے یا تسلسل کی شرط نہیں ہے؟ اگر بغیر عذر کے قضا میں اتنی تاخیر کر دیں کہ دوسرا رمضان آ جائے تو اُن پر کیا واجب ہے؟ اگر قضا مکمل کرنے سے پہلے انہیں موت آ جائے تو کیا ان کی جانب سے ان کے ولی روزہ رکھیں گے یا نہیں؟

## پہلا مسئلہ: قضا کا تسلسل

بعض فقہا نے کہا ہے کہ ادا کی طرح قضا کا بھی مسلسل ہونا واجب ہے۔ اور بعض فقہا نے تسلسل کو واجب نہیں مانا ہے۔ بعض نے تخییر کا موقف اختیار کیا ہے اور بعض نے تسلسل کو مستحب تسلیم کیا ہے۔ جماعت تسلسل کو واجب نہ ماننے کے حق میں ہے۔ اس اختلاف کا سبب لفظ کے ظاہر اور قیاس میں تعارض ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ ادا قضا کی صفت پر ہو اس کی اصل نماز اور حج ہے۔ ارشاد خداوندی فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ فقط تعداد واجب ہو تسلسل نہیں۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آیت فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ" نازل ہوئی تھی پھر مُتَتَابِعَاتٍ کا لفظ ساقط ہو گیا۔

قضا میں اتنی تاخیر کر دی جائے کہ دوسرا رمضان آ جائے تو اس سلسلہ میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ جو رمضان آ چکا ہے اس کے گزرنے کے بعد وہ قضا کرے اور کفارہ بھی دے۔ یہی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ یہ حسن بصری اور ابراہیم نخعی کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا کفاروں کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ جن لوگوں نے کفاروں میں قیاس کو جائز نہیں مانا انہوں نے صرف قضا کو واجب کہا ہے اور جنہوں نے کفاروں میں قیاس کو جائز کہا ہے انہوں نے اُس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جو جان بوجھ کر روزہ توڑ دے، کفارہ کو واجب قرار دیا ہے۔ کیوں کہ دونوں نے روزہ کی حرمت پامال کی ہے، اِس نے زمانۂ قضا میں قضا کو ترک کر کے اور اُس نے ایسے دن میں اکل و شرب کر کے جب کہ یہ اس کے لیے ناجائز تھا۔ قیاس اُس وقت مستند ہوتا جب یہ ثابت ہوتا کہ شرعی نص کے ذریعہ قضا کا زمانہ متعین ہے کیوں کہ ادا کے زمانے شرع میں متعین ہیں۔ ایک گروہ نے شاذ رائے قائم کی ہے کہ اگر مرض جاری رہے



Marfat.com

تا آنکہ دوسرا رمضان آ جائے تو اس پر قضا نہیں ہے۔ مگر یہ نص کے خلاف ہے۔

روزہ قضا ہو اور موت آ جائے تو ایک گروہ کہتا ہے کہ کوئی شخص کسی کی جانب سے روزہ نہیں رکھے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ولی اس کی جانب سے روزہ رکھے گا۔ جن لوگوں نے ولی پر روزہ کو واجب نہیں کہا ہے اُنہوں نے ولی پر اس کے بدلے کھانا کھلانا واجب قرار دیا ہے۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ ولی پر نہ روزہ رکھنا واجب ہے نہ کھانا کھلانا سوائے اس کہ وصیت کی گئی ہو۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ولی روزہ رکھے گا۔ اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو کھانا کھلائے گا۔

بعض فقہا نے نذر کے روزوں اور فرض روزوں میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نذر میں مرنے والے کی جانب سے اس کا ولی روزہ رکھے گا مگر فرض وہ روزہ نہیں رکھے گا۔ اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث کے مخالف ہونا ہے۔ حدیثِ عائشہؓ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَن مَاتَ وَ عَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَهُ عَنْهُ وَلِيُّهُ

(جو شخص اس حال میں مرے کہ اس پر روزہ باقی تھا تو اس کا ولی اس کی جانب سے روزہ رکھ لے)

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ اس نے کہا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، میری ماں مرگئی۔ اُس پر ایک ماہ کا روزہ باقی تھا۔ کیا میں اس کی جانب سے قضا کرلوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: اگر تمہاری ماں پر کچھ قرض ہوتا تو تم اس کی ادائیگی کرتے؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر تو اللہ کا قرض ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے''۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ اصول اس حدیث کے مخالف ہے کیوں کہ جس طرح کوئی شخص کسی کی جانب سے نماز نہیں پڑھ سکتا نہ کوئی کسی کی طرف سے وضو کرسکتا ہے اسی طرح کوئی شخص کسی کی طرف سے روزہ بھی نہیں رکھ سکتا، انہوں نے کہا کہ ولی پر روزہ واجب نہیں ہے۔ اور جنہوں نے نص پر عمل کیا انہوں نے ولی پر روزہ کو واجب قرار دیا۔ جنہوں نے نص پر عمل نہیں کیا انہوں نے نذر میں وجوب کو محدود کردیا۔ اور جنہوں نے رمضان کو نذر پر قیاس کیا انہوں نے کہا، رمضان میں اس کی جانب سے روزہ رکھے گا۔ جن فقہا نے کھانا کھلانا ولی پر واجب قرار دیا ہے انہوں نے یہ قرأت اختیار کی ہے کہ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ۔ جن فقہا نے تخییر کا موقف اپنایا ہے انہوں نے آیت اور حدیث کو جمع کردیا ہے۔ یہ روزہ رکھنے کے وہ احکام تھے جو مریض و مسافر کی اُس صنف سے متعلق ہیں جنہیں دونوں کی رخصت حاصل تھی۔

اسی صنف میں دودھ پلانے والی، حاملہ اور شیخ کبیر بھی ہیں ان کے سلسلہ میں دو مشہور مسائل ہیں۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی اگر روزہ توڑ دیں تو اُن کا کیا حکم ہے؟ اس میں علما کے چار مسلک ہیں:

۱۔ دونوں کھانا کھلائیں گی اور ان پر قضا واجب نہیں ہے۔ یہ قول حضرات ابن عمرؓ و ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

۲۔ دونوں بس قضا کریں گی۔ کھانا کھلانا ان پر واجب نہیں ہے۔ یہ پہلے قول کے مقابلہ میں ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، ابوعبید اور ابوثور کا مسلک ہے۔



Marfat.com

۳۔ دونوں قضا کریں گی اور کھانا کھلائیں گی۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔
۴۔ حاملہ قضا کرے گی اور کھانا نہیں کھلائے گی۔ دودھ پلانے والی قضا کرے گی اور کھانا بھی کھلائے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ انہیں اُس شخص سے بھی تشبیہ دی گئی ہے جسے روزہ زحمت میں مبتلا کر دے اور مریض سے بھی جس نے مریض سے تشبیہ دی ہے اُس نے صرف قضا کو واجب کہا ہے اور جس نے اُس شخص سے تشبیہ دی ہے جسے روزہ مشقت میں مبتلا کر دے اس نے صرف کھانا کھلانا واجب قرار دیا ہے اور وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ کی قرأت کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔ جن فقہا نے دونوں چیزوں کو جمع کر دیا ہے ہوسکتا ہے کہ انہوں نے دونوں کے بارے میں ایک رائے کو ان میں سے ہر ایک کے مشابہ قرار دیا ہو اور کہا ہو کہ مریض کی مشابہت کی رو سے اُن پر قضا واجب ہو اور دوسرے شخص سے مشابہت کی رو سے ان پر فدیہ واجب ہو۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کو اُس صحت مند شخص کے مشابہ قرار دیا جائے جس نے روزہ نہ رکھا ہو مگر اس میں ضعف ہے۔ کیوں کہ صحت مند کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ جس فقیہ نے حاملہ اور مرضعہ (دودھ پلانے والی) میں فرق کیا ہے اُس نے حاملہ کو مریض سے ملا دیا ہے اور مُرضعہ (دودھ پلانے والی) پر اُس حکم کو باقی رکھا ہے جو مریض کے حکم اور اُس شخص کے حکم کا مجموعہ ہے جسے روزے نے نڈھال کر دیا ہو۔ یا اسے صحت مند شخص سے تشبیہ دی ہے۔ دونوں چیزوں کو جمع کرنے کے مقابلہ میں جن لوگوں نے کوئی ایک حکم لگایا ہے اُن کا مسلک لدنیٰ ہے واللہ اعلم۔ اسی طرح صرف کھانا کھلانے کا حکم لگانے والوں کے مقابلہ میں صرف قضا کا حکم لگانے والوں کا مسلک بہتر ہے کیوں کہ یہ قرأت متواتر نہیں ہے۔ اس پر غور کیجئے یہ واضح ہے۔

بوڑھا اور بڑھیا جو روزہ نہیں رکھ سکتے، ان کے بارے میں اجماع ہے کہ وہ روزہ نہ رکھیں۔ مگر اُن پر واجب کیا ہے، اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اُن پر کھانا کھلانا واجب ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اُن پر کھانا کھلانا واجب نہیں ہے۔ پہلا قول امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا ہے اور دوسرا قول امام مالک کا ہے مگر کھانا کھلانے کو وہ مستحب سمجھتے ہیں۔ کھانا کھلانے کی رائے رکھنے والوں کی اکثریت ہر دن کے بدلے ایک مُد کی قائل ہے اور ایک قول ہے کہ اگر کئی بار انجوری سے دے دے جیسا کہ حضرت انسؓ کرتے تھے، تو کافی ہے۔

اختلاف کا سبب قرأت کا اختلاف ہے۔ یعنی ایک قرأت يُطَوَّقُوْنَهٗ کی بھی ہے۔ جن فقہا نے اُس قرأت پر عمل کو واجب کہا ہے جو واحد عادل کے طریق سے مروی ہونے کی وجہ سے مصحف میں موجود نہیں ہے انہوں نے شیخ (بوڑھا) کو انہی میں شمار کیا ہے اور جنہوں نے اس پر عمل کو واجب نہیں مانا ہے انہوں نے اس پر اُس مریض کا حکم لگایا ہے جو مسلسل مرض میں مبتلا رہے تا آنکہ وفات پا جائے۔ یہ انسانوں کی اُس صنف کے احکام تھے جن کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز ہے یعنی اُن کے مشہور احکام جن میں سے اکثر منطوق ہیں۔

وہ شخص جس کے لیے روزہ توڑنا جائز نہیں ہے اگر وہ روزہ توڑ دے تو اس کے احکام کیا ہوں گے؟ اس میں بحث کا رخ اس طرح ہوگا کہ جو جماع کر کے روزہ توڑے یا بغیر جماع کے روزہ توڑے؟ کسی متفق علیہ چیز کی وجہ سے روزہ توڑے یا مختلف فیہ چیز کی وجہ سے؟ یعنی شبہ سے روزہ توڑے یا بغیر شبہ کے روزہ توڑے؟ پھر ان میں سے کوئی بھی شخص بھول چوک سے روزہ توڑے یا جان بوجھ کر توڑے؟ بحالت اختیار روزہ توڑے یا اسے توڑنے پر مجبور کیا گیا ہو تو ان تمام صورتوں میں کیا حکم ہوگا؟



Marfat.com

جو شخص جان بوجھ کر رمضان میں جماع کر کے روزہ توڑ دے تو جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔ کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول، میں ہلاک ہو گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کس چیز نے تجھے ہلاک کیا ہے؟ اس نے کہا: میں نے رمضان میں اپنی بیوی سے ہم بستری کر لی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تم ایک غلام آزاد کر سکتے ہو؟ اس نے کہ: نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا تم دو ماہ کے مسلسل روزے رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں۔ وہ بیٹھا رہا۔ اتنے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کھجوروں کی ایک ٹوکری آئی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لے جاؤ اسے صدقہ کر دو۔ اس نے کہا: مجھ سے بڑھ کر ضرورت مند کون ہے؟ ان دونوں ٹیلوں کے درمیان کوئی گھرانہ ایسا نہ ہوگا جو میرے گھرانے سے زیادہ محتاج ہو۔ یہ سن کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دانت نمایاں ہو گئے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اچھا جاؤ اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو''۔

اس مسئلہ میں مختلف پہلوؤں سے علما کے درمیان اختلاف ہے۔ جان بوجھ کر کھا پی کر روزہ توڑنے والے کا حکم قضا اور کفارہ میں کیا اس شخص کا حکم ہوگا جس نے جماع کر کے روزہ توڑ دیا ہو؟ یا نہیں؟ اور اگر بھول کر جماع کر لے تو اس کا حکم کیا ہو گا؟ صورت کو مجبور نہ کیا گیا ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ کیا کفارہ متعین طور سے اس پر واجب ہے یا یہ اختیاری ہے؟ جب کفارہ کھانا کھلانے کی صورت میں ہو تو ہر مسکین کو کتنی مقدار دی جائے؟ جماع کی تکرار سے کیا کفارہ کی بھی تکرار ہو گی؟ تنگ دستی اور مفلسی کی حالت میں اس پر کھانا کھلانا لازم ٹھہرے تو کیا مفلسی دور ہونے کے بعد وہ کفارہ ادا کر سکتا ہے؟

ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ جان بوجھ کر جماع کرنے والے پر صرف قضا واجب ہے یا انہیں یہ حدیث نہیں پہنچی یا اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس حدیث میں کوئی قطعی بات نہیں ہے کیوں کہ اگر قطعی بات ہوتی تو غلام آزاد نہ کرنے اور مسکینوں کو کھانا نہ کھلانے کی صورت میں اس پر روزہ رکھنا واجب ہوتا اور ظاہر حدیث کے مطابق ناگزیر ہوتا اگر وہ تندرست ہو۔ یہ پہلو بھی اہم ہے کہ اگر قطعیت ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم لازماً یہ خبر دیتے کہ اگر وہ مریض ہے تو صحت مند ہونے کی صورت میں اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔

ایک گروہ نے یہ شاذ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ اس پر صرف کفارہ کی ادائیگی ہے کیوں کہ حدیث میں قضا کا ذکر نہیں ہے۔ کتاب الٰہی میں واجب قضا اُس کے لیے بیان ہوئی ہے جو روزہ توڑ سکتا ہو اور وہ توڑ دے یا جس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ مطابق اُس اختلاف کے جس کی تفصیل ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ جو شخص جان بوجھ کر روزہ توڑ دے اُس پر قضا واجب ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اسی لیے جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے کے سلسلہ میں وہی اختلاف واقع ہوا جو جان بوجھ کر نماز چھوڑنے والے کے سلسلہ میں ہے تا آنکہ اس کا وقت نکل جائے۔ مگر ان دونوں مسئلوں میں اختلاف شاذ ہے۔ مشہور اختلافات وہی ہیں جن کو ہم نے اس سے پہلے شمار کیا ہے۔

## دوسرا مسئلہ: روزہ میں جان بوجھ کر کھانے پینے والے پر کفّارہ کا وجوب

امام مالک اور ان کے اصحاب، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، امام ثوری اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ جس نے روزہ کی حالت میں جان بوجھ کر کھا پی لیا اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے۔ امام شافعی، امام احمد اور اہل ظاہر کی



Marfat.com

رائے کہ کفارہ صرف جماع کی صورت میں واجب ہے۔ اختلاف کا سبب جان بوجھ کر کھانے والے کو جماع کے ذریعہ روزہ توڑنے والے پر قیاس کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ دونوں میں وجہ مشابہت ایک ہے یعنی روزہ کی حرمت کی پامالی، انہوں نے دونوں پر حکم بھی ایک ہی لگایا اور جن فقہا نے یہ سوچا کہ اگر حرمت کی پامالی کی سزا کفارہ ہے تو دوسری چیزوں سے زیادہ یہ جماع سے پوری مناسبت رکھتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ سزا کا مقصود تنبیہ کرنا اور روک تھام کرنا ہے اور یہ کبھی ان چیزوں میں لگائی جاتی ہے جن کی طرف نفس زیادہ لپکتا ہے اور جو بہت سے جرائم پر بھاری ہوتی ہیں۔ گرچہ جرائم ایک دسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ اصل مقصد لوگوں کو شریعت کا پابند بنانا ہے اور یہ کہ وہ عدل پرور اور اچھے انسان بن سکیں جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُم تَتَّقُوْنَ (البقرہ:۱۸۳)

(تم پر روزے فرض کئے گئے، جس طرح تم سے پہلے انبیا کے پیرووں پر فرض کئے گئے تھے۔ اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہوگی)

انہوں نے کہا کہ یہ بھاری کفارہ جماع کے لیے مخصوص ہے۔ یہ اُن فقہا کا معاملہ ہے جو قیاس کو اہم سمجھتے ہیں۔ جو لوگ قیاس کو اہمیت نہیں دیتے اُن کا معاملہ واضح ہے کہ جماع کے حکم کو کھانے پینے پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ امام مالک نے الموطا میں جو روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے، وہ حجت نہیں ہے کیوں کہ راوی کا قول فَـأفـطَـرَ (اس نے روزہ توڑ دیا) مجمل ہے اور مجمل میں عموم نہیں ہوتا کہ اس پر عمل کیا جائے۔ لیکن یہ ضرور معلوم ہتا ہے کہ راوی یہ سمجھتا تھا کہ کفارہ محض روزہ توڑنے پر عائد ہوتا ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اِن الفاظ میں وہ مدّعا کا اظہار نہ کرتا اور روزہ توڑنے کی نوعیت کا تذکرہ کرتا۔

Marfat.com

## تیسرا مسئلہ: بھول کر ہم بستری کرنا

اگر کوئی بھول چوک سے روزہ میں ہم بستری کر لے تو امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس پر نہ قضا واجب ہے نہ کفارہ واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر قضا ہے کفارہ نہیں ہے۔ امام احمد اور اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ اس پر قضا بھی ہے اور کفارہ بھی۔ اختلاف کا سبب ظاہر حدیث کا قیاس سے تصادم ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ روزہ میں بھول چوک کے شکار کو نماز میں بھول چوک کے شکار سے تشبیہ دی جائے۔ جن لوگوں نے اس تشبیہ کو درست قرار دیا انہوں نے اس پر قضا کو واجب قرار دیا ہے کیوں کہ نماز میں بھول چوک پر قضا واجب ہونے کے بارے میں نص موجود ہے۔ اس قیاس سے متصادم حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَاَكَلَ اَوشَرِبَ فَلْيُتِمَّ صَومَهُ فَإِنَّما اَطْعَمَهُ اللّٰهُ وَ سَقَاهُ

(روزہ کی حالت میں جو شخص بھول جائے اور کھالے یا پی لے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے کیوں کہ اسے اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے)

اس کی تائید درج ذیل حدیث نبوی کے عموم سے ہوتی ہے

رُفِعَ عَنْ اُمَّتِي الخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيهِ

(میری امت سے غلطی اور بھول چوک اور ہر وہ چیز اٹھالی گئی جس پر جبر کیا گیا ہو)

اس باب میں علما کا وہ اختلاف بھی ہے جو اُس روزہ دار کے سیاق میں ہے جس نے یہ سمجھ کر افطار کرلیا کہ سورج غروب ہو گیا ہے پھر اس کے بعد سورج نکل آیا، کیا اس پر قضا ہے یا نہیں؟ یہ شخص غلطی کا شکار ہو گیا اور غلطی کرنے والے اور نسیان کے شکار کا حکم ایک ہے۔ چنانچہ جیسا کہ ہم نے کہا، بھول چوک تاثیر قضا کو ساقط کرنے میں واضح ہے واللہ أعلم۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ بھولنے والے پر قضا نہیں ہے تا آنکہ اس کے خلاف دلیل ہو تو واجب ہوگا کہ بھول چوک روزہ میں قضا کو واجب نہ کرے کیوں کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے برخلاف نماز کے معاملہ کے۔ اور اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل قضا کو واجب کرنا ہے تا آنکہ بھولنے والے سے وجوب کو رفع کرنے کے لیے کوئی دلیل ہو تو حدیث ابو ہریرہؓ میں دلیل موجود ہے۔ سوائے اس کے کوئی شخص یہ کہے کہ جس دلیل نے روزہ میں بھولنے والے کو اُن تمام عبادات میں بھولنے والے سے مستثنیٰ کیا ہے جن کے ترک کرنے والے سے گناہ نص کی روشنی میں اٹھالیا گیا، یہ ہے کہ روزہ کو نماز پر قیاس کیا گیا ہے۔ مگر قیاس کے ذریعے قضا کا وجوب کمزور ہے۔ اکثر فقہا کے نزدیک قضا کے وجوب کے لیے نیا حکم درکار ہے۔ بھول چوک سے جماع کرنے والے پر قضا و کفارہ کا وجوب بھی ضعیف ہے کیوں کہ شرع میں عقوبات کے اسقاط میں بھول چوک کی تاثیر واضح ہے اور کفارہ بھی عقوبات میں شامل ہے۔ اس رائے کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان فقہا نے حدیث میں مذکور صفت کے مجمل پر عمل کیا ہے یعنی جس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ اُس شخص نے جماع بھول کر کیا تھا یا جان بوجھ کر کیا تھا۔ مگر جن لوگوں نے بھول کر شکار کو قتل کرنے والے مُجرم پر کفارہ واجب کیا ہے اُنہوں نے وہاں اس اصول کی رعایت نہیں رکھی۔ جب کہ نص جان بوجھ کر ارتکاب کرنے والے کے بارے میں ہے۔ اہلِ ظاہر پر واجب تھا کہ وہ متفق علیہ کو اختیار کرتے یعنی جان بوجھ کر ارتکاب کرنے والے پر کفارہ واجب کرتے تا آنکہ انہیں بھول چوک کر ارتکاب کرنے والے پر کفارہ کے وجوب کے لیے دلیل مل جاتی۔ یا وہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم رُفِعَ عَنْ اُمَّتِی الْخَطَأُ وَالنِّسْیَانُ کے عموم پر عمل کرتے تا آنکہ تخصیص کی دلیل مل جاتی۔ مگر فریقین نے اس کے اصول کی رعایت نہیں رکھی۔ حدیثِ اعرابی کے مجمل میں کوئی حجت نہیں ہے۔ اہل اصول میں سے جن فقہا نے یہ بات کہی ہے کہ شارع کی جانب سے مختلف احوال میں تفصیل کو ترک کرنا اقوال میں عموم کے مقام پر ہے تو اُن کی یہ بات کمزور ہے۔ کیوں کہ شارع نے جو فیصلہ بھی دیا ہے وہ مفصل ہے مجمل تو ہمارے تعلق سے ہے۔

## چوتھا مسئلہ: عورت پر کفارہ کا وجوب

عورت اگر روزہ میں ہم بستری کے لیے بخوشی آمادہ ہو تو اس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ عورت پر بھی کفارہ واجب ہے۔ امام شافعی اور امام داؤد کہتے ہیں کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب حدیث کا قیاس سے تصادم ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں عورت کو کفارہ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ عورت مرد کی طرح ہے کیوں کہ مکلف دونوں ہیں۔

## پانچواں مسئلہ: کفارہ کی ترتیب

کیا یہ کفارہ ظہار کے کفارہ کی طرح مرتب و مسلسل ہے یا اس میں تخییر ہے؟ مرتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکلف



Marfat.com

شخص کسی اختیاری واجب کی طرف منتقل نہ ہو مگر اس وقت جب کہ وہ ماقبل سے عاجز ہو گیا ہو۔ اور تخییر کا مطلب یہ ہے کہ جس واجب کو چاہے پہلے انجام دے دوسرے واجب سے عاجزی و درماندگی ضروری نہیں ہے۔ اسی میں بھی علما کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری اور سارے اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ کفارے مرتب ہیں۔ سب سے پہلے غلام آزاد کرنے کا کفارہ ہے اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو روزے رکھنا ہے اور اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو کھانا کھلانا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں تخییر ہے۔ اس کے ساتھ ہی ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے کے مقابلہ میں کھانا کھلانا مستحب ہے۔

ترتیب کے واجب ہونے میں علما کے اختلاف کا سبب احادیث کے ظاہر میں اور مختلف قیاسات میں تعارض ہے۔ مذکورۃ الصدر حدیث اعرابی کا ظاہر ترتیب کو واجب کرتا ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے سوال ترتیب وار کیا تھا۔ امام مالک نے روایت کی ہے کہ "ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حکم دیا کہ وہ ایک غلام آزاد کرے یا دو ماہ مسلسل روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے"۔ اس حدیث کے ظاہر سے تخییر معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ صحابہ کرام احوال کے مفہوم اور اقوال کے معانی پر زیادہ تبحر رکھتے تھے۔

مختلف قیاسات میں باہم تعارض کا معاملہ یہ ہے کہ کبھی اسے ظہار کے کفارہ سے تشبیہ دی گئی ہے اور کبھی کفارۂ یمین سے مگر اس معاملہ میں کفارۂ یمین سے زیادہ مشابہت کفارۂ ظہار سے ہے اور ترتیب کا مسئلہ راوی کے لفظ کی حکایت ہے۔ امام مالک نے کھانا کھلانے سے کفارہ کی ابتدا کو جو مستحب قرار دیا ہے وہ ظواہر احادیث کے خلاف ہے۔ انہوں نے قیاس کے ذریعہ یہ رائے قائم کی ہے کیوں کہ انہوں نے دیکھا کہ شرع میں مختلف مواقع پر روزہ کے بدلے میں کھانا کھلانے کو رکھا گیا ہے اور یہ کہ وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ کی قرأت سب سے زیادہ اسی رائے سے قریب اور اس کے مناسب حال ہے۔ اسی لیے انہوں نے اور ایک جماعت نے مرنے والے شخص کی جانب سے، جس پر روزہ باقی ہو، کھانا کھلانے کا کفارہ عائد کیا ہے گویا اس کا تعلق اصول کے حمایت یافتہ قیاس کو اس حدیث پر ترجیح دینے سے ہے جس کی حمایت میں اصول نہ ہو۔

## چھٹا مسئلہ: طعام کی مقدار

طعام کی مقدار میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور ان دونوں کے اصحاب کی رائے ہے کہ ہر مسکین کو مُدِّ نبوی کے مطابق کھانا دیا جائے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ مُدِّ نبوی کے دو مدّ سے کم نہ ہو اور یہ ہر مسکین کے لیے نصف صاع ہو گا۔ اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث سے تعارض ہے۔ قیاس کے مطابق اس فدیہ کی تشبیہ اذیت دینے کے منصوص فدیہ سے دی جاتی ہے۔ حدیث کا معاملہ یہ ہے کہ حدیث کفارہ کے بعض طرق میں مروی ہے کہ 'فرق' میں پندرہ صاع آتا ہے۔ مگر اس سے ہر مسکین کے لیے پندرہ صاع واجب ہونے پر دلالت بڑی کمزور ہے۔ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ روزہ کا بدل اس کفارہ میں یہ مقدار ہے۔



Marfat.com

## ساتواں مسئلہ: جماع کی تکرار سے کفارہ کی تکرار

علما کا اجماع ہے کہ جس نے رمضان میں ہم بستری کر لی اور کفارہ ادا کر دیا۔ پھر اس نے دوسرے دن ہم بستری کر لی تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ جس نے ایک ہی دن میں کئی بار ہم بستری کی اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہے۔ البتہ اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس نے رمضان کے کسی دن میں ہم بستری کی اور کفارہ ادا کرنے سے پہلے کسی دوسرے دن میں پھر ہم بستری کر لی۔ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس پر ہر دن کے لیے الگ ایک کفارہ ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ وہ پہلی ہم بستری کا کفارہ ادا نہ کر دے۔

اختلاف کا سبب کفاروں کو حدود کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن لوگوں نے انہیں حدود کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ ایک ہی کفارہ متعدد افعال میں کافی ہے جس طرح زانی کو ایک ہی بار کوڑے لگیں گے خواہ اس نے ہزار بار زنا کیا ہو بشرطیکہ اس پر کوئی حد نہ نافذ ہوئی ہو۔ جن فقہا نے حدود سے اس کی مشابہت تسلیم نہیں کی انہوں نے ہر دن کے لیے منفرد حکم لگایا اور ہر روزہ کی حرمت کی پامالی پر ایک کفارہ واجب قرار دیا۔ فقہا کہتے ہیں کہ دونوں میں فرق ہے۔ روزہ میں کفارہ ایک طرح کا تقرب اور عبادت ہے جب کہ حدود محض سزا اور تنبیہ ہیں۔

## آٹھواں مسئلہ: خوشحالی میں کفارہ کی ادائیگی

کفارہ کے وجوب کے وقت اگر وہ تنگ دست تھا تو کیا خوشحالی آنے پر کفارہ ادا کرنا واجب ہے؟ امام اوزاعی کی رائے ہے کہ اگر وہ تنگ دست ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ امام شافعی اس معاملہ میں متردّد ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے اس میں شریعت خاموش ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اسے قرض کے مشابہ قرار دیا جائے اور خوشحالی کے وقت اس کی ادائیگی واجب ہو۔ اور اس قول کا بھی احتمال ہے کہ اگر یہ واجب ہوتا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم لازماً اس کی وضاحت فرماتے۔

یہ احکام رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے سے متعلق ہیں جس کے روزہ ٹوٹنے پر اجماع ہے۔

اختلافی چیزوں سے اگر روزہ ٹوٹے تو بعض فقہا جن ان میں روزہ توڑنے کو واجب قرار دیتے ہیں، ان میں قضا اور کفارہ کو واجب مانتے ہیں اور بعض فقہا صرف قضا کو واجب مانتے ہیں۔ مجھے پچھنا لگوانا اور قے کرنا (اُن کے مطابق جو انہیں روزہ کے لیے مفسد سمجھتے ہیں) کنکری نگل لینا، یا مسافر جو سفر کے پہلے دن روزہ توڑ دے (اُن فقہا کے نزدیک جو پہلے دن روزہ توڑنے کے قائل نہیں ہیں) وغیرہ مسائل ہیں ان میں امام مالک نے قضا اور کفارہ کو واجب قرار دیا ہے۔ مگر تمام فقہا نے اور ان کے اصحاب نے اس کی مخالفت کی ہے۔ جن لوگوں نے بہ تکلف قے کرنے سے کفارہ اور قضا دونوں کو واجب قرار دیا ہے اُن میں امام ابوثور اور امام اوزاعی ہیں۔ بتکلف قے کرنے سے روزہ ٹوٹنے کے قائل بقیہ تمام فقہا صرف قضا کو واجب مانتے ہیں۔ پچھنا لگوانے سے قضا اور کفارہ دونوں کے وجوب کے قائل صرف عطا ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اختلافی چیز کے ذریعہ روزہ ٹوٹنے کو مشابہت روزہ توڑنے والی چیزوں سے بھی دی گئی ہے اور روزہ نہ توڑنے والی چیزوں سے بھی۔ جس نے جس مشابہت کو غالب سمجھا اُسی کا حکم اُس نے لگا دیا۔ اس میں پائی جانے والی انہی



Marfat.com

دونوں مشابہتوں نے اختلاف کو جنم دیا ہے۔ یعنی کیا اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں ٹوٹتا؟ چونکہ روزہ ٹوٹنے سے مشابہت موجود ہے اس لیے جمہور نے کفارہ واجب نہیں قرار دیا ہے۔ بلکہ صرف قضا کو واجب تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس شخص نے جان بوجھ کر روزہ توڑ دیا پھر اسی دن کوئی ایسا سبب آ گیا جو روزہ نہ رکھنے کو مباح ٹھہراتا ہے تو اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے جیسے عورت روزہ توڑ دے اور پھر دن کے بقیہ حصہ میں حائضہ ہو جائے۔ یا صحت مند شخص روزہ توڑ دے پھر اسی دن بیمار ہو جائے۔ یا مقیم روزہ توڑ دے اور اسی دن سفر پر نکل جائے۔ جس فقیہ نے فی نفسہ اسی چیز کا اعتبار کیا یعنی وہ اُس دن روزہ توڑ رہا ہے جس میں روزہ توڑنا اس کے لیے جائز ہے، اس نے کفارہ کو واجب نہیں مانا۔ گویا ان فقہا نے اس پر غیب کو منکشف کر دیا کہ ایسے دن میں اُس نے روزہ توڑا جس میں روزہ نہ رکھنا اس کے لیے جائز تھا۔ جس فقیہ نے شرع کی پامالی کا اعتبار کیا اس نے کفارہ کو واجب کہا۔ کیوں کہ جس وقت اس نے روزہ توڑا اسے اس کے مباح ہونے کا علم نہیں تھا یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔

اسی باب میں امام مالک کا وہ فیصلہ بھی شامل ہے کہ جسے طلوع فجر میں شبہ ہو اور سحری کھا لے تو اس پر صرف قضا واجب ہے اور جسے غروب آفتاب میں شبہ ہے اور روزہ افطار کر لے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہے۔ دونوں میں جو فرق ہے اس پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔ جمہور کا اتفاق ہے کہ رمضان کی قضا میں اگر کوئی جان بوجھ کر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے کیوں کہ اس میں ادائیگی کے زمانہ یعنی رمضان کی حرمت نہیں ہے۔ حضرت قتادہ اس پر قضا اور کفارہ دونوں کو واجب سمجھتے ہیں۔ ابن القاسم اور ابن وہب سے مروی ہے کہ حج فاسد پر قیاس کرتے ہوئے وہ دو روزے رکھے۔

علما کا اجماع ہے کہ روزہ کی سنت سحری دیر سے کھانا اور افطار میں جلدی کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الفِطْرَ وَاَخَّرُوا السُّحُورَ

(لوگ خیر پر قائم رہیں گے جب تک کہ وہ افطار میں جلدی اور سحری میں تاخیر کریں گے)

تَسَحَّرُوْا فَإِنَّ فِي السُّحورِ بَرَكَةً

(سحری کھاؤ کیوں کہ سحری میں برکت ہے)

فَصْلُ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَ صِيَامِ اَهْلِ الْكِتَابِ اَكْلَةُ السَّحَرِ

(ہمارے اور اہلِ کتاب کے روزں میں فرق سحری کھانا ہے)

اسی طرح جمہور کا اتفاق ہے کہ روزہ کی سنتوں اور مستحبات میں گالی گلوچ اور بیہودگی کی باتوں سے زبان کو روکنا ہے۔ اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

إِنَّما الصَّوْم جُنَّةٌ فَإِذا اَصْبَح اَحَدُكُم صَائِماً فَلا يَرْفُثْ وَلَا يَجْهَلْ فَإِنِ امْرُؤٌ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّى صَائِمٌ

(روزہ ڈھال ہے۔ جب تم میں سے کوئی روزہ دار ہو تو گالی گلوچ نہ کرے اور نہ لڑائی جھگڑا کرے۔ اگر کوئی شخص اسے گالی دے تو وہ کہہ دے کہ میں روزے سے ہوں)

اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ لڑائی جھگڑا کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ شاذ ہے۔

فرض روزہ سے متعلق یہ مشہور مسائل واحکام تھے۔ اب مستحب روزہ پر گفتگو باقی ہے جو اس کتاب کی دوسری قسم ہے۔

Marfat.com

# کتاب الصّیام ثانی

## مستحب روزہ

مستحب روزہ پر بحث اُنہی تین ارکان میں ہوگی نیز یہ روزہ ٹوٹ جائے تو اس کا حکم بھی بیان ہوگا۔

وہ ایام جن میں مستحب روزے رکھے جاتے ہیں اور جو پہلا رکن ہے، اُن کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وہ ایام جن میں روزہ رکھنا پسندیدہ ہے۔

۲۔ وہ ایام جن میں روزہ رکھنا ممنوع ہے۔

۳۔ وہ ایام جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے۔

بعض ایام وہ ہیں جو متفق علیہ ہیں اور بعض ایام مختلف فیہ ہیں۔

مستحب اور متفق علیہ عاشورا کا روزہ ہے۔ مختلف فیہ یوم عرفہ کا روزہ شوال کے چھ روزے اور ہر عربی ماہ کے تین درمیانی روزے یعنی ۱۳، ۱۴، ۱۵ تاریخوں کے روزے ہیں۔ صوم عاشورا کے بارے میں ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن روزہ رکھا اور روزہ رکھنے کا حکم دیا''۔ اور عاشورا کے بارے میں فرمایا:

مَنْ كَانَ اَصْبَح صَائِمًا فَلْيُتِمَّ صَوْمَهٗ وَمَنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيُتِمَّ بَقِيَّةَ يَوْمِهٖ

(جس نے روزہ رکھ لیا وہ اپنا روزہ مکمل کرے اور جس نے روزہ نہیں رکھا وہ اپنے دن کا بقیہ حصہ مکمل کرے)

علما کا اختلاف ہے کہ عاشورا نو محرم کو ہے یا دس محرم کو۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ امام مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے تخریج کی ہے کہ وہ کہتے ہیں ''جب تم محرم کا چاند دیکھو تو اسے شمار کرو اور نویں تاریخ کو روزہ رکھو۔ میں نے پوچھا: کیا اسی طرح اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم روزہ رکھتے تھے؟ فرمایا: ہاں''۔

دوسری روایت ہے کہ جب عاشورا کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا اور اس دن روزہ رکھنے کا حکم دیا تو لوگوں نے دریافت کیا: یا رسول اللہ، یہود و نصاریٰ اس دن کی بڑی تعظیم کرتے ہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر اللہ نے چاہا تو اگلے سال ہم نویں تاریخ کو روزہ رکھیں گے''۔ راوی کہتے ہیں کہ اگلے سال کی آمد سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات



Marfat.com

ہوئی۔

یوم عرفہ کو روزہ رکھنے میں اختلاف اس لیے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عرفہ کو روزہ نہیں رکھا مگر اس کے بارے میں فرمایا:

صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ يُكَفِّرُ السَّنَةَ الْمَاضِيَةَ وَالْآتِيَةَ

(یوم عرفہ کو روزہ رکھنا اگلے اور پچھلے سال کے گناہوں کو مٹا دیتا ہے)

اسی لیے اس میں لوگوں کے درمیان اختلاف ہوا۔ امام شافعی نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا اور حاجی کے لیے روزہ نہ رکھنا اور دوسرے لوگوں کے لیے روزہ رکھنا مستحب قرار دیا۔ امام ابوداؤد نے تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول نے عرفہ میں اُس دن روزہ رکھنے سے منع کیا ہے۔

شوال کے چھ روزوں کے بارے میں ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالَ كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ

(جس نے رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے اس نے گویا زندگی بھر روزہ رکھا)

امام مالک نے ان روزوں کو مکروہ کہا ہے یا تو اس کی وجہ یہ اندیشہ ہے کہ مبادا لوگ غیر رمضان کو رمضان سے ملا دیں یا پھر انہیں یہ حدیث معلوم نہ ہو سکی یا ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور آخر الذکر وجہ زیادہ واضح معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح امام مالک نے ہر ماہ کے تین روزوں کو بھی مکروہ کہا ہے مبادا جاہل اسے واجب سمجھ لیں۔ یہ ثابت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہر ماہ میں تین غیر متعین دنوں میں روزہ رکھتے تھے''۔ جب عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ روزے زیادہ رکھنے لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا: ''کیا تمہارے لیے کافی نہیں ہے کہ ہر مہینہ میں تین دن روزے رکھو''؟ وہ کہتے ہیں کہ میں نے جواب دیا: اے اللہ کے رسول، میں اس سے زیادہ طاقت رکھتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''پانچ روزے رکھ لو''۔ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، میرے اندر اس سے زیادہ کی طاقت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''سات رکھ لو''۔ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول میں اس سے زیادہ طاقت رکھتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا صَوْمَ فَوْقَ صِيَامِ دَاوُدَ شَطْرُ الدَّهْرِ صِيَامُ يَوْمٍ وَإِفْطَارُ يَوْمٍ

(حضرت داؤد علیہ السلام کے روزوں سے اوپر کوئی روزہ نہیں ہے۔ آدھی عمر کا روزہ ایک دن روزہ رکھنا اور دوسرے دن روزہ نہ رکھنا ہے)

امام ابوداؤد نے تخریج کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر منگل اور جمعرات کو روزہ رکھتے تھے۔ یہ بھی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے سوا کبھی پورے ایک ماہ کا روزہ نہیں رکھا۔ اور یہ کہ آپ کے بیشتر روزے ماہ شعبان میں ہوتے تھے۔

ممنوع ایام میں بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔ متفق علیہ عید الفطر اور عید الضحیٰ ایام ہیں ان دونوں میں روزہ کی ممانعت ثابت ہے۔ مختلف فیہ ایام تشریق، شک کا دن، یوم الجمعہ، ہفتہ کا دن، ماہ شعبان کا نصف آخر اور عمر بھر روزہ رکھنا ہے۔



Marfat.com

ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی اہلِ ظاہر نے اجازت نہیں دی ہے۔ ایک گروہ نے اسے جائز کہا ہے جب کہ ایک گروہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ اور یہ امام مالک کا مسلک ہے مگر انہوں نے اسے اس شخص کے لیے جائز کہا ہے جس پر حج میں روزے واجب ہوں اور وہ تمتع کر رہا ہو۔ یہ ایام قربانی کے دن کے بعد کے تین دن ہیں۔ اختلاف کا سبب حدیث نبوی کے الفاظ ہیں کہ ''یہ کھانے پینے کے دن ہیں''۔ آیا ان الفاظ کو وجوب پر محمول کیا جائے یا استحباب پر؟ جن فقہا نے وجوب پر محمول کیا ہے انہوں نے ان ایام میں روزہ حرام قرار دیا ہے اور جنہوں نے ان الفاظ کو استحباب پر محمول کیا ہے انہوں نے ان ایام میں روزہ کو مکروہ کہا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ استحباب پر محمول کرنے والوں نے اس لیے یہ رائے قائم کی ہو اور وجوب پر محمول کرنے کی اصل پر اسے غالب رکھا ہو کہ اگر اسے وجوب پر محمول کیا گیا تو دلیل خطاب کی رو سے حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث اس کی مختلف ہو گی۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ

لا يَصِحُ الصِّيَامُ فِي يَوْمَيْنِ يَوْمِ الفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ وَيَوْمُ النَّحْرِ

(دو دنوں میں روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے ایک عید الفطر کا دن اور دوسرا قربانی کا دن)

دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ ان دو دنوں کے علاوہ ایام میں روزہ رکھنا جائز ہو۔ ورنہ ان کی تخصیص عبث اور بے فائدہ ہو گی۔

جمعہ کو روزہ رکھنا ایک گروہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ ان میں امام مالک، ان کے اصحاب اور ایک جماعت شامل ہے اور ایک گروہ نے اسے مکروہ سمجھا ہے سوائے اس کے کہ یوم الجمعہ کے پہلے یا بعد میں رکھا جائے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث میں اختلاف ہے۔ ایک حدیث حضرت ابن مسعودؓ کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر ماہ کے تین دنوں میں روزہ رکھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کبھی جمعہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ نہ رکھا ہو''۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ دوسری حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ ''ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت کرتے سنا ہے؟ آپ نے کہا: جی ہاں، اس گھر کے رب کی قسم!''۔ اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ ایک حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يصومُ احدُكم يَوْمَ الجُمعةِ إلَّا انْ يَّصُوْمَ قبلَهُ اويصومَ بعدهُ

(تم میں کوئی جمعہ کے دن روزہ نہ رکھے اِلّا یہ کہ وہ جمعہ کے دن سے پہلے یا بعد میں بھی رکھے)

اس کی تخریج بھی امام مسلم نے کی ہے۔ جن فقہا نے حدیث ابن مسعودؓ کے ظاہر پر عمل کیا انہوں نے جمعہ کے دن روزہ رکھنا مطلقاً جائز مانا اور جنہوں نے حدیثِ جابرؓ پر عمل کیا انہوں نے اسے مطلقاً مکروہ کہا۔ اور جنہوں نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کو پیش نظر رکھا انہوں نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا یعنی حدیثِ جابرؓ اور حدیثِ ابن مسعودؓ کے درمیان تطبیق پیدا کی۔

شبہ کے دن کے بارے میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس سلسلہ میں وارد ممانعت کا تعلق رمضان سے ہے کیوں کہ اُن احادیث کے ظواہر کا یہی تقاضا ہے جن میں رؤیت یا گنتی پوری کرنے سے متعلق احکام ہیں سوائے اس قول کے جسے ہم نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے شبہ کے دن میں نفل روزہ رکھنے کے سلسلہ علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض لوگوں نے حدیث عمارؓ کے ظاہر کی روشنی میں اسے مکروہ کہا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں۔

مَنۡ صَامَ يَوۡمَ الشَّکِّ فَقَدۡ عَصٰی اَبَا الۡقَاسِمِ

(جس نے شبہ کے دن روزہ رکھا اس نے ابوالقاسم کی نافرمانی کی)

اور بعض لوگوں نے اسے جائز کہا ہے کیوں کہ روایتوں میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پورے شعبان میں روزے رکھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

لَا تَتَقَدَّمُوا رَمَضَانَ بِيَوۡمٍ أَوۡ بِيَوۡمَيۡنِ إِلَّا أَنۡ يُوَافِقَ ذَالِکَ صَوۡمًا کَانَ يَصُومُهُ أَحَدُکُمۡ فَلۡيَصُمۡهُ.

(رمضان سے ایک یا دو روز پہلے روزہ مت رکھو سوائے اس کے کہ یہ اُس روزہ کے ساتھ ہو جو تم میں سے کوئی پہلے سے رکھتا تھا اس صورت میں وہ روزہ رکھ لے)

لیث بن سعد کہتے تھے کہ اگر اس نے یہ سوچ کر روزہ رکھا کہ رمضان ہے اور پھر یہ ثابت ہو گیا کہ رمضان ہے تو وہی روزہ اس کے لیے کافی ہے۔ ہفتہ کے دن روزہ رکھنے میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ حدیث کی صحت میں اختلاف ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

لَا تَصُومُوا يَوۡمَ السَّبۡتِ إِلَّا فِيمَا افۡتُرِضَ عَلَيۡکُمۡ

(سنیچر کو روزہ مت رکھو سوائے اس کے کہ تم پر فرض ہو)

اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور اس کی ناسخ جویریہ بنت الحرثؓ کی حدیث ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے جمعہ کے دن جماع کیا جب کہ وہ روزے سے تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تم نے کل روزہ رکھا تھا؟ انہوں نے کہا نہیں۔ پھر پوچھا: کیا کل روزہ رکھنا چاہتی ہو؟ انہوں کہا، نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر روزہ توڑ دو''۔

عمر بھر روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے مگر امام مالک اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سلسلہ میں ممانعت کمزوری اور بیماری کے اندیشہ سے ہو۔ شعبان کے نصف آخر میں روزہ رکھنے کو ایک گروہ نے مکروہ کہا ہے اور ایک گروہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ جس گروہ نے مکروہ کہا ہے اس کے سامنے یہ حدیث رہی ہے:

لَا صَوۡمَ بَعۡدَ النِّصۡفِ مِنۡ شَعۡبَانَ حَتّٰی رَمَضَانَ

(ماہ شعبان میں نصف کے بعد رمضان تک کوئی روزہ نہیں ہے)

اور جس گروہ نے جائز کہا ہے اس کے سامنے حضرت امّ سلمہؓ کی روایت رہی ہے کہ ''میں نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دو ماہ مسلسل روزہ رکھتے نہیں دیکھا سوائے شعبان اور رمضان کے''۔ حضرت ابن عمرؓ سے بھی روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم شعبان کو رمضان سے ملا دیتے تھے''۔ ان احادیث کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔

دوسرے رکن کے بارے میں مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے نفل روزہ میں نیت کی شرط نہ رکھی ہو۔ اختلاف نیت کے وقت میں ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

تیسرے رکن یعنی روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز وہی ہے جو فرض روزہ میں ہے۔ وہاں جو اختلاف تھا وہی اختلاف یہاں بھی ہے۔



Marfat.com

نفلی روزہ توڑنے کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ نفلی روزہ کسی عذر سے توڑنے پر قضا نہیں ہے۔ اگر وہ بغیر عذر کے جان بوجھ کر نفل روزہ توڑ دے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ اس پر قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس پر قضا نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے روایت کی ہے کہ حضرات حفصہؓ و عائشہؓ ازواج مطہرات نے نفل روزے رکھے۔ انہیں کھانا ہدیہ کیا گیا اور انہوں نے روزہ توڑ دیا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے کہا کہ ''اس کے بدلے ایک قضا روزہ رکھو''۔ اس کی مخالفت میں حدیث امّ ہانیؓ وارد ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''جب مکہ فتح ہوا تو فاطمہ آئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں جانب بیٹھ گئیں اور امّ ہانی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائیں جانب تھیں۔ وہ کہتی ہیں کہ ایک لڑکی برتن میں مشروب لے کر آئی اور آپ کی خدمت میں پیش کیا۔ آپ نے اس میں سے پیا۔ پھر آپ نے امّ ہانی کو دیا اور انہوں نے بھی پیا۔ انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول، میرا روزہ ٹوٹ گیا۔ میں روزے سے تھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا: کیا تم قضا کر رہی تھیں؟ انہوں نے کہا، نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر یہ تمہارے لیے نقصان دہ نہیں ہے اگر وہ نفلی روزہ تھا''۔ امام شافعی نے اس مفہوم کے سلسلہ میں حدیث عائشہؓ سے استدلال کیا ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے کہا: میں نے ایک چیز آپ کے لیے چھپا رکھی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میرا ارادہ روزہ رکھنے کا تھا مگر اب وہ چیز لاؤ''۔ حدیث عائشہؓ و حفصہؓ غیر مسند ہے۔ اس مسئلہ میں علما کے اختلاف کا ایک دوسرا سبب بھی ہے وہ یہ ہے کہ نفلی روزہ کو نفلی نماز پر بھی قیاس کیا گیا ہے اور نفلی حج پر بھی۔ علما کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص نفلی حج اور عمرہ شروع کرے اور پھر اسے ٹال دے تو اس پر قضا واجب ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ جو شخص نفلی نماز توڑ دے اس پر قضا نہیں ہے۔ جس فقیہ نے روزہ کو نماز پر قیاس کیا اس نے حج سے زیادہ مشابہت نماز میں پائی کیوں کہ حج کا اس معنی میں ایک مخصوص حکم ہے وہ یہ کہ حج میں جو مفسد عمل ہوتا وہ آخر تک اپنا اثر دکھاتا ہے۔ نفل روزہ کو اگر کوئی شخص بھول کر توڑ دے تو جمہور فقہا کا مسلک ہے کہ اس پر کوئی قضا نہیں ہے۔ ابن علیہ حج پر قیاس کرتے ہوئے اس پر قضا کو واجب کہتے ہیں۔ شاید امام مالک نے حدیثِ امّ ہانیؓ کو بھول چوک پر محمول کیا ہو۔ حدیث امّ ہانیؓ کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ اسی طرح ملتے جلتے الفاظ میں حدیثِ عائشہؓ کی بھی آپ نے تخریج کی ہے اور حدیثِ عائشہؓ و حفصہؓ کی من وعن انہی الفاظ میں تخریج کی ہے۔

# کتاب الاعتکاف

اعتکاف شرع میں مستحب اور نذر کی صورت میں واجب ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے سوائے امام مالک سے منقول ایک قول کے۔ وہ اسے مکروہ کہتے ہیں مبادا کہ اعتکاف میں بیٹھنے کے بعد آدمی اس کی شرط پوری نہ کر سکے۔ دوسرے دنوں سے زیادہ رمضان میں اور خاص طور سے اس کے آخری عشرہ میں اس کا اہتمام ہوتا ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری اعتکاف رمضان ہی میں ہوا تھا۔ بہرحال اعتکاف ایک مخصوص عمل ہے جو مخصوص جگہ میں، مخصوص زمانہ میں مخصوص شرائط اور مخصوص پابندیوں کے ساتھ وجود میں آتا ہے۔ اعتکاف کے مخصوص عمل کے سلسلہ میں دو قول ہیں۔ ایک قول ہے کہ وہ مخصوص عمل نماز، ذکر الٰہی اور تلاوت قرآن ہے اس کے علاوہ نیکی اور خیر کے دوسرے کام اس میں نہیں ہوتے۔ یہ ابن القاسم کا مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اس میں نیکی، تقویٰ اور ذخیرۂ آخرت کے سارے اعمال شامل ہیں۔ یہ ابن وہب کا مسلک ہے۔ اس مسلک کے مطابق معتکف جنازہ میں شریک ہو سکتا ہے، مریضوں کی عیادت کر سکتا ہے اور علم کی تدریس میں مصروف ہو سکتا ہے اور پہلے مسلک کے مطابق وہ ان اعمال میں شریک نہیں ہو سکتا۔ دوسرا مسلک امام ثوری کا ہے جب کہ پہلا امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں شریعت خاموش ہے یعنی اس میں شرع نے قول سے کوئی تعریف متعین نہیں کی ہے۔ جن فقہا نے اعتکاف کا مطلب سمجھا کہ مسجد سے مخصوص افعال میں محصور رہنا ہے انہوں نے معتکف کے لیے نماز اور تقرب کے سوا کی چیز کو جائز نہیں تسلیم کیا اور جنہوں نے اس کا مطلب اخروی اعمال وتقربات میں نفس کو محدود کر لیا ہے انہوں نے تمام نیکی کے اُن تمام کاموں کی اجازت دی ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جو اعتکاف کرے وہ لڑائی جھگڑا نہ کرے اور نہ گالی گلوچ کرے۔ وہ جمعہ کی نماز میں اور جنازہ میں شریک ہو سکتا ہے اور بوقت ضرورت اہلِ خانہ کو کھڑے کھڑے وصیت کر سکتا ہے مگر اس حالت میں وہ بیٹھے نہیں'' اس کا تذکرہ عبدالرزاق نے کیا ہے۔ حضرت عائشہؓ سے اس کے برخلاف مروی ہے وہ یہ کہ معتکف کے لیے سنت یہ ہے کہ جنازہ میں شرکت نہ کرے اور نہ مریض کی عیادت کرے۔ اس چیز نے اختلاف پیدا کیا ہے۔

جن جگہوں میں اعتکاف کیا جاتا ہے ان میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اعتکاف صرف تین مسجدوں میں ہوتا ہے، بیت اللہ، بیت المقدس اور مسجد نبوی۔ یہ حذیفہ اور سعید بن المسیب کا قول ہے۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں ہوتا ہے اور عام ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام ثوری کا مسلک ہے اور امام مالک کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ ایک تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اعتکاف صرف اس مسجد میں ہوگا جس میں جمعہ کی نماز ہوتی ہے یہ امام مالک سے ابن عبدالحکم کی روایت ہے۔ ان تمام فقہا کا اجماع ہے کہ اعتکاف کی شرط یہ ہے کہ وہ مسجد میں ہو۔ سوائے ابن لبابہ کی اس رائے کے کہ مسجد کے علاوہ دوسری جگہ میں بھی اعتکاف درست ہے اور یہ کہ عورتوں سے ہم بستری اسی وقت حرام ہے جب کہ معتکف مسجد میں ہو۔ اور سوائے



Marfat.com

امام ابو حنیفہ کی اس رائے کے کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی۔

مسجد کی شرط رکھنے یا نہ رکھنے کا یہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ آیت قرآنی میں احتمال ہے۔ قرآن کہتا ہے

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ (البقرہ: ۱۸۷)

(اور جب تم مسجدوں میں معتکف ہو تو بیویوں سے مباشرت نہ کرو)

احتمال یہ ہے کہ آیت میں دلیل خطاب کا انطباق ہوگا یا نہیں؟ جن فقہا نے دلیل خطاب کو تسلیم کیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ اعتکاف صرف مسجد میں ہوگا اور ہم بستری سے پرہیزی اس کی شرط ہے۔ جن فقہا نے آیت میں دلیل خطاب کو تسلیم نہیں کیا ہے انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں اعتکاف جائز ہے اور اُن میں عورتوں سے ہم بستری ممنوع نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ فلاں کو کچھ مت دو جب کہ وہ گھر میں داخل ہو، تو دلیل خطاب کی رو سے یہ مفہوم واجب ہوگا کہ جب وہ گھر کے باہر ہو تو اس پر نوازش کرو۔ مگر یہ شاذ قول ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ آیت میں اعتکاف کی نسبت مسجدوں کی طرف اس لیے کی گئی ہے کہ مسجد میں اس کے لیے شرط ہیں۔

بعض مساجد کی تخصیص و تعمیم میں جو اختلاف ہے تو اس کی وجہ عموم کا قیاسِ مخصص کے مخالف ہونا ہے۔ جن لوگوں نے عموم کو ترجیح دی انہوں نے آیت کے ظاہر کے مطابق ہر مسجد میں اعتکاف کو جائز قرار دیا۔ اور جن فقہا نے قیاس کے ذریعہ اس عموم سے بعض مسجدوں کی تخصیص کی انہوں نے مسجدِ جمعہ کی شرط لگائی تاکہ جمعہ کے لیے نکلنے کی وجہ سے معتکف کا عمل منقطع نہ ہو، یا ایسی مسجد کی شرط لگائی جس کے لیے شدِ رحال کیا جاتا ہے جیسے مسجد نبوی میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اعتکاف ہوا تھا۔ انہوں نے تمام مسجدوں پر اسے قیاس نہیں کیا کیوں کہ تمام مسجدیں حرمت میں برابر نہیں ہیں۔

عورت کے اعتکاف کے سلسلہ میں جو اختلاف ہے اس کا سبب قیاس کی حدیث سے مخالفت ہے۔ یہ ثابت ہے کہ ''حضرت حفصہؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت زینبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسجد میں اعتکاف کی اجازت طلب کی۔ آپ نے انہیں اجازت دے دی جب انہوں نے اپنے خیمے مسجد میں لگا دیئے''۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ مسجد میں عورت کا اعتکاف جائز ہے۔ اس حدیث کا مخالف قیاس یہ کہتا ہے کہ اعتکاف کو نماز پر قیاس کیا جائے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسجد کے مقابلہ میں اپنے گھر میں نماز پڑھنا عورت کے لیے افضل ہے جیسا کہ حدیث میں موجود ہے اس لیے گھر ہی میں عورت کا معتکف رہنا افضل قرار پایا۔ وہ کہتے ہیں کہ عورت کے لیے جائز ہے کہ صرف اپنے شوہر کے ساتھ مسجد میں معتکف ہو جس طرح حدیث میں ازواج مطہرات کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معتکف رہنا ثابت ہے۔ جس طرح عورت اپنے شوہر کے ساتھ سفر کرتی ہے تنہا سفر نہیں کرتی گویا حدیث اور قیاس میں ایک طرح سے تطبیق پیدا کی ہے۔

زمانۂ اعتکاف کا جہاں تک معاملہ ہے تو فقہا کے نزدیک اس کی زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد واجب نہیں ہے گرچہ سب لوگوں کے نزدیک رمضان کا آخری عشرہ پسندیدہ ہے بلکہ پوری عمر معتکف رہنا جائز ہے یا تو یہ مطلق جواز ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو روزہ کو اس کی شرائط میں شمار نہیں کرتے یا اُن ایام کو چھوڑ کو یہ جواز ہے جن میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو روزہ کو اس کی شرائط میں شمار کرتے ہیں۔ اعتکاف کی کم سے کم مدت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے اسی طرح معتکف کے اعتکاف شروع کرنے اور ختم کرنے کے وقت میں بھی اختلاف ہے۔



Marfat.com

زمانہ اُعتکاف کی قلیل ترین مدت کی امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہا کے نزدیک کوئی حد نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں امام مالک سے مختلف اقوال منقول ہیں ایک قول تین دن کا ہے اور ایک قول ایک دن اور ایک رات کا ہے۔ ابن القاسم نے ان سے دس دنوں کی قلیل ترین مدت نقل کی ہے۔ ان کے بغدادی اصحاب نے نقل کیا ہے کہ دس دن مستحب ہیں اور قلیل ترین مدت ایک دن اور ایک رات کی ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث سے تعارض ہے۔ قیاس کا معاملہ یہ ہے کہ جس نے اعتکاف میں روزے کی شرط رکھی ہے۔ اس نے کہا ہے کہ ایک رات کا اعتکاف جائز نہیں ہے۔ اور جب ایک رات کا اعتکاف جائز نہیں ہے تو اس کی قلیل ترین مدت ایک دن اور ایک رات سے کم نہ ہوگی کیوں کہ دن کا روزہ رات ہی سے شروع ہوتا ہے۔ حدیثِ مخالف وہ ہے جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے کہ ''حضرت عمرؓ نے ایک رات اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نذر پوری کرنے کا حکم دیا''۔ مسلکِ حدیث کے ثابت ہونے کے بعد قیاس اور بحث ونظر بے معنی ہے۔

متعین ایام یا ایک دن کی نذر ماننے کی صورت میں معتکف اعتکاف کب شروع کرے، اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا اتفاق ہے کہ جس نے ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی وہ غروب آفتاب سے قبل مسجد میں داخل ہو جائے۔ اور جس نے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی ہے وہ طلوع فجر سے پہلے داخل ہو اور غروب آفتاب کے بعد نکل آئے۔

امام مالک نے ایک ماہ اور ایک دن دونوں کے اعتکاف کے سلسلہ میں ایک ہی بات کہی ہے۔ ابوثور نے رات اور دن کی نذر میں فرق کیا ہے اگر اس نے دس دنوں کے اعتکاف کی نذر مانی ہے تو طلوع فجر سے پہلے داخل ہو جائے اور دس راتوں کے اعتکاف کی نذر مانی ہے تو غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو۔ زفر اور لیث کہتے ہیں کہ وہ طلوع فجر سے پہلے داخل ہو۔ دن اور مہینہ ان کے نزدیک برابر ہیں۔ اوزاعی کہتے ہیں، نماز صبح کے بعد اعتکاف شروع کرے۔

اختلاف کا سبب تمام قیاسوں کا آپس میں تصادم اور اُن سب سے حدیث کا تعارض ہے۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ ماہ کا آغاز رات سے ہوتا ہے اور انہوں نے راتوں کا اعتبار کیا ہے، اُن کے نزدیک غروب آفتاب سے قبل معتکف مسجد میں داخل ہو جائے۔ اور جن فقہا نے راتوں کا اعتبار نہیں کیا ہے انہوں نے فجر سے پہلے اعتکاف شروع کرنے کی رائے قائم کی ہے۔ جس نے یہ سوچا کہ یوم کا اطلاق دن اور رات دونوں پر ایک ساتھ ہوتا ہے اس نے واجب قرار دیا ہے کہ اگر نذر دن کے لیے ہوئی ہے تو غروب آفتاب سے پہلے وہ مسجد میں داخل ہو جائے اور جس فقیہ نے یہ سوچا کہ الیوم کا لفظ دن کے لیے اور لیل کا لفظ رات کے لیے مخصوص ہے اس نے دن یا رات میں اعتکاف کی نذر ماننے میں وقتِ دخول میں تفریق کی ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ کلام عرب میں لفظ 'یوم' کبھی صرف دن کے لیے آتا ہے اور کبھی رات و دن کے لیے ایک ساتھ آتا ہے مگر اس کی اولین دلالت دن ہی کے لیے معلوم ہوتی ہے۔ رات کے لیے اس کی دلالت بطریق لزوم ہے۔

ان تمام قیاسوں کی مخالف حدیث وہ ہے جسے امام بخاری وغیرہ اہلِ صحاح نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں معتکف ہوتے تھے اور جب فجر کی نماز پڑھ لیتے تو اعتکاف گاہ میں قدم رکھتے تھے''۔

معتکف کے اعتکاف سے نکلنے کا وقت کیا ہے؟ امام مالک کی رائے ہے کہ مستحب یہ ہے کہ رمضان کے آخری عشرہ کا معتکف مسجد سے سیدھے عیدگاہ جائے اور اگر آخری دن غروبِ آفتاب کے بعد وہ مسجد سے نکل آئے تو یہ بھی کافی ہے۔ امام



Marfat.com

شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ غروب آفتاب کے بعد مسجد سے نکل آئے۔ سحنون اور ابن الماجشون کی رائے ہے کہ اگر عید کی نماز پڑھنے سے پہلے وہ اپنے گھر آجائے تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ باقی ماندہ رات عشرہ کے حکم میں ہے یا نہیں؟

اعتکاف کی تین شرطیں ہیں: نیت، روزہ رکھنا اور مباشرت سے پرہیز کرنا۔ نیت کے بارے میں مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ روزہ کے بارے میں البتہ اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ روزہ کے بغیر کوئی اعتکاف نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ بغیر روزہ کے اعتکاف جائز ہے۔ امام مالک کے مسلک کے مطابق حضرت ابن عمرؓ و ابن عباسؓ صحابہ کے اقوال ہیں اور امام شافعی کے مسلک کی حمایت میں حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ کے اقوال ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ اعتکاف نبوی رمضان میں واقع ہوا تھا۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ اعتکاف سے مربوط روزہ اعتکاف کی شرط ہے گرچہ روزہ خود اعتکاف کے لیے نہ ہو، انہوں نے اعتکاف کے ساتھ روزہ کا انسلاک ضروری قرار دیا اور جن فقہا اس واقعہ کی تعبیر حسنِ اتفاق کے ذریعہ کی اور یہ کہ یہ اعتکاف نبوی میں مقصود نہ تھا۔ انہوں نے روزہ کو اعتکاف کے لیے شرط نہیں باور کیا۔ اس کا ایک سبب اور ہے وہ یہ کہ ایک ہی آیت میں روزہ اور اعتکاف کا ساتھ ساتھ ذکر ہے۔ امام شافعی نے حضرت عمرؓ کی مذکورہ حدیث سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ انہیں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رات اعتکاف کرنے کا حکم دیا تھا اور رات روزہ کا وقت نہیں ہے۔ مالکیہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت عبدالرحمن بن اسحٰق نے بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہؓ کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ "معتکف کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ جنازہ میں شریک نہ ہو، مریض کی عیادت نہ کرے، عورت کو ہاتھ نہ لگائے نہ اس سے ہم بستری کرے اور انتہائی ناگزیر ضرورت کے بغیر وہ نہ نکلے۔ روزہ کے بغیر کوئی اعتکاف نہیں ہے اور اعتکاف صرف جامع مسجد میں ہے"۔

ابو عمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ حدیث عائشہؓ میں عبدالرحمن بن اسحٰق کے سوا کسی نے یہ سنت بیان نہیں کی اور یہ کلام ان کے نزدیک صرف زہری کے قول پر صحیح ہے، گرچہ اس صورت میں اس کا مسند ہونا باطل ہو جاتا ہے۔

تیسری شرط ترک مباشرت کی ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ معتکف اگر جان بوجھ کر جماع کرلے تو اس کا اعتکاف باطل ہو جاتا ہے سوائے ایک قول کے جو ابن لبابہ کی طرف سے مسجد کے علاوہ دوسری اعتکاف گاہ کے سلسلہ میں منقول ہے۔ اگر مسجد میں بھول کر وہ جماع کرلے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح جماع سے کم تر چیزوں جیسے لمس یا بوسہ کے ذریعہ اعتکاف فاسد ہونے میں بھی اختلاف ہے امام مالک کے نزدیک ان تمام چیزوں سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مباشرت میں انزال نہ ہو تو کوئی فساد نہیں ہے۔ امام شافعی کے دو قول ہیں: ایک امام مالک کے قول کی طرح ہے اور دوسرا امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان گردش کرنے والا لفظ عام ہو سکتا ہے یا نہیں؟ جب کہ وہ اسم مشترک کی ایک نوع ہے۔ جن لوگوں نے اس کے عموم کو تسلیم کیا انہوں نے کہا کہ آیت اعتکاف میں وارد لفظ وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ کا اطلاق مباشرت پر بھی ہوتا ہے اور اس سے کم تر کے افعال پر بھی۔ اور جن لوگوں نے عموم کو درست نہیں سمجھا اور یہی سب سے مشہور رائے ہے انہوں نے کہا کہ مباشرت کا لفظ یا جماع پر دلالت کرتا ہے یا جماع سے کم تر پر۔ جب ہم یہ کہیں گے کہ یہ لفظ جماع پر دلالت کر رہا ہے جس پر اجماع ہے تو جماع سے ہٹ کر دوسری چیز پر اس کی دلالت باطل ہوگی۔ کیوں کہ ایک لفظ بیک وقت حقیقت اور مجاز دونوں پر دلالت نہیں کرسکتا۔ جن فقہا نے انزال کو جماع کو جماع کے معنی میں لیا ہے اس کی



Marfat.com

وجہ یہ ہے کہ یہ اس کا ہم معنی ہے۔اور جنہوں نے اس کی مخالفت کی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں انزال پر جماع کا اطلاق نہیں ہوتا۔

جماع کرنے والے پر کیا واجب ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ ایک گروہ اس پر کفارہ واجب مانتا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ رمضان میں جماع کرے تو کفارہ واجب ہے یہ حسن کا قول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ دو دینار صدقہ کرے، یہ مجاہد کا قول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ ایک غلام آزاد کرائے۔ اگر یہ نہ ہو سکے تو ایک گائے ہدیہ کرے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو بیس صاع کھجور صدقہ کرے۔

اصل اختلاف یہ ہے کہ کفارہ پر قیاس جائز ہے یا نہیں؟ زیادہ واضح یہی ہے کہ جائز نہیں ہے۔

اعتکاف کی مطلق نذر کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اس میں تسلسل کی شرط ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ اسے شرط قرار دیتے ہیں اور امام شافعی اسے شرط نہیں مانتے۔ اس میں اختلاف کا سبب روزے کی مطلق نذر پر اس کا قیاس ہے۔

اعتکاف کے موانع میں علما کا اتفاق ہے کہ معتکف کے افعال کو چھوڑ کر بقیہ سب پر پابندی ہے اور یہ کہ مسجد سے نکلنا اس کے لیے جائز نہیں ہے سوائے انسانی ضرورت کے اور اس کے ہم کسی ناگزیر احتیاج کے کیوں کہ حدیث عائشہؓ سے ثابت ہے کہ وہ کہتی ہیں ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب حالتِ اعتکاف میں ہوتے تھے تو مسجد میں بیٹھے بیٹھے آپ اپنا سر میری طرف جھکا دیتے تھے اور میں اس میں کنگھی کر دیتی تھی اور آپ انسانی حاجت کے سوا کسی اور کام کے لیے گھر میں نہ آتے تھے''۔ اگر حاجت انسانی کے سوا کسی اور کام کے لیے مسجد سے نکل پڑے تو اس کا اعتکاف کب منقطع ہو جائے گا؟ امام شافعی کہتے ہیں کہ نکلتے ہی اعتکاف میں نقص واقع ہو جائے گا۔ بعض فقہا نے ساعت کی رخصت دی ہے۔ بعض نے دن بھر کی مہلت دی ہے۔ علما کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ وہ مسجد کے علاوہ کسی گھر میں جا سکتا ہے یا نہیں؟ بعض فقہا نے یہ رخصت دی ہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہا کا مسلک ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ امام مالک نے خرید و فروخت کی اسے اجازت دی ہے اور یہ کہ وہ تقریب نکاح میں ولی بن سکتا ہے مگر دوسرے فقہا نے ان کی مخالفت کی ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ اس میں کوئی منصوص نہیں ہے بس اجتہاد اور متفقہ امور سے غیر متفقہ امور کی تشبیہ یہی طریقے ہیں جن سے حکم معلوم کیا گیا ہے۔ اسی میں بھی علما کا اختلاف ہے کہ معتکف ایسے فعل کی شرط لگا سکتا ہے جو معتکف کے لیے فی نفسہٖ ممنوع ہے مگر شرط سے اس کی اباحت کا فائدہ حاصل ہو جائے گا یہ فائدہ اسے حاصل نہیں ہو گا؟ جیسے وہ جنازہ میں شرکت کی شرط رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ اکثر فقہا کہتے ہیں کہ اس کی شرط نفع آور نہ ہوگی اور اگر اس نے شرط پوری کی تو اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اس کی شرط نفع آور ہوگی۔ اختلاف کا سبب اعتکاف کا تشبیہ حج سے دینا ہے کہ دونوں ایسی عبادت ہیں جو بہت سی مباح چیزوں کی راہ میں مانع ہیں۔ حج میں شرط رکھنے کی اجازت اُن فقہا نے دی ہے جن کے پیشِ نظر حدیثِ جناعہؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: تھا کہ

اِهِلِّي بِالْحَجِّ وَاشْتَرِطِي اَنْ تَحُلِّي حَيْثُ حَبَسْتَنِي

(حج کا تلبیہ کہو اور شرط رکھ لو کہ وہیں احرام کھول دو گی جہاں تم نے مجھے روکا ہے)

مگر حج میں یہ اصول مختلف فیہ ہے۔ اس لیے فریق مخالف کے نزدیک یہ قیاس کمزور ہے۔

علما کا اختلاف ہے جب کہ وہ نذر میں تسلسل کی شرط رکھ دے یا تسلسل لازم ہو۔ جو لوگ یہ رائے رکھتے ہیں ان کے نزدیک مطلق نذر اُن اشیا کا نام نہیں ہے جو اعتکاف کو قطع کر دیں تو از سر نو فعل یا بنا کو واجب کریں جیسے بیماری کیوں کہ ان میں سے بعض فقہا کہتے ہیں کہ مرض اگر معتکف کے اعتکاف کو قطع کر دے تو وہ بنا کرے گا۔ یہ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ وہ از سر نو اعتکاف کرے گا۔ یہ ثوری کا قول ہے۔ میرے خیال میں اس مسئلہ میں ان کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حائضہ بنا کرے گی۔ اس میں اختلاف ہے کہ وہ مسجد سے نکل سکتا ہے یا نہیں نکل سکتا؟ اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ اگر وہ مجنوں ہو جائے یا اس پر بیہوشی طاری ہو جائے تو وہ بنا کرے گا یا بنا نہیں کرے گا بلکہ از سر نو شروع کرے گا۔ اس باب میں ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ان چیزوں میں کوئی متعین بات ساعی نہیں ہے۔ چنانچہ متفقہ امور سے متنازع امور کی تشبیہ دینے میں اختلاف ہوا ہے۔ یعنی اس عبادت میں جو متفقہ امور ہیں یا اُن عبادتوں میں جو متفقہ چیزیں ہیں جن میں تسلسل کی شرط ہے جیسے ظہار کے روزے وغیرہ اُن سے مختلف فیہ امور کی تشبیہ دی گئی ہے۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ نفلی اعتکاف بغیر عذر کے اگر قطع کر دیا جائے تو اس کی قضا واجب ہے۔ کیوں کہ یہ ثابت ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کا ارادہ کیا مگر آپ نے اعتکاف نہیں کیا اور شوال کے دس دنوں میں اعتکاف کیا"۔ نذر کا اعتکاف قطع کرنے والے پر قضا کے واجب ہونے میں میرے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جمہور کی یہ بھی رائے ہے کہ اگر معتکف نے کوئی گناہ کبیرہ کیا تو اس کا اعتکاف منقطع ہو جائے گا۔

یہ تھے وہ مسائل جن کو ہم نے اس باب کے اصول وقواعد کی حیثیت میں موضوع بحث بنایا وَاللّٰہُ الموفِقُ و المُعِینُ وصلّی اللہ علی سیّدنا مُحَمّدٍ وآلہٖ و صحبہٖ وَسلّم تسلیمًا.

Marfat.com

# کتابُ الحجّ

اس کتاب میں بحث تین اَجناس میں ہے:

جنس اول۔ اُن اشیا پر مشتمل ہے جو اس عبادت کے لیے اصول ومقدمات کی حیثیت رکھتی ہیں اور جن سے واقفیت اس عبادت کی ادائیگی کے لیے ناگزیر ہے۔

جنس ثانی۔ اُن اشیا سے متعلق ہے جو اس عبادت کے ارکان ہیں یعنی مامور اور ممنوع چیزیں۔

جنس ثالث۔ اُن اشیا سے متعلق ہے جن کی حیثیت ضمنی اور ذیلی امور کی ہے یعنی افعال کے احکام۔ ہر عبادت میں یہ تینوں اَجناس موجود رہتی ہیں۔

Marfat.com

Marfat.com

# جنسِ اوّل

## حج کے اصول و مقدمات

یہ جنس دو چیزوں پر مشتمل ہے:

۱۔ حج کا وجوب اور اس کی شرائط۔

۲۔ کس پر واجب ہے اور کب واجب ہے۔

حج کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ قول خداوندی ہے۔

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا (آل عمران : ۹۷)

(لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے)

شرائط کی دو قسمیں ہیں: صحت کی شرائط اور وجوب کی شرائط

جہاں تک شرائطِ صحت کا تعلق ہے تو اسلام کی شرط میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ غیر مسلم کا حج درست نہیں ہے۔ بچے کی جانب حج کی صحت میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے بچے کے حج کو جائز بتایا ہے اور امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع کہا ہے۔ اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں حدیث کا اصول سے تعارض ہے۔ جس نے بچے کے حج کو جائز کہا ہے اس نے حضرت ابن عباسؓ کی مشہور حدیث کو اختیار کیا ہے جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم دونوں نے کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ "ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک بچے کو پیش کیا اور پوچھا، اے اللہ کے رسول، کیا اس کے لیے حج ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ہاں اور تمہیں اجر ملے گا"۔ جس نے بچے کے حج کو ممنوع کہا اس نے یہ اصول پیش نظر رکھا کہ عبادت غیر عاقل کی طرف سے صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح دودھ پیتے بچے کے سلسلہ میں اصحاب مالک کا اختلاف منقول ہے۔ جو لوگ اس کی نماز کو درست سمجھتے ہیں انہیں اس کے حج کی درستگی میں بھی اختلاف نہیں کرنا چاہیے جب کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق وہ سات سال سے دس سال تک کا ہو۔

شرائطِ وجوب میں ایک شرط مسلمان ہونے کی ہے کیوں کہ کفار اسلامی شریعت کے مخاطب نہیں ہیں۔ حج میں استطاعت کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ قرآن نے خود مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا کا اعلان کیا ہے۔ گرچہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے۔ بطور خلاصہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں: براہ راست استطاعت اور نیابت کی استطاعت۔

براہ راست استطاعت کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں امن کے ساتھ مال اور بدن کی استطاعت شامل ہے۔ بدن اور مال کی استطاعت میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام احمد کی رائے ہے اور یہ ابن



Marfat.com

عباسؓ اور عمر بن الخطابؓ کا بھی قول ہے کہ زادِ راہ اور سواری اس کی شرط ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جو شخص پیدل چل سکتا ہو اس کے حق میں حج واجب ہونے کے لیے سواری کی موجودگی شرط نہیں ہے بلکہ اس پر حج واجب ہے اس طرح ان کے نزدیک زادِ راہ کی شرط نہیں ہے اگر راہ میں وہ زادِ راہ حاصل کر سکے خواہ دستِ سوال دراز کر کے اس اختلاف کا سبب استطاعت کی تفسیر میں وارد حدیث کا اس کے لفظ کے عموم سے تعارض ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا گیا، استطاعت کا کیا مطلب ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''زادِ راہ اور سواری''۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے اسے ہر مکلف پر محمول کیا اور امام مالک نے اسے محمول کیا اُس شخص پر جو پیدل نہ چل سکتا ہو اور نہ اسے راستہ میں روزی کمانے کی طاقت ہو امام شافعی نے یہ رائے اس لیے اختیار کی کہ یہ ان کا مسلک ہے کہ کتاب الٰہی مجمل ہو اور سنت سے اس کی تفسیر ہوتی ہو تو اُس تفسیر سے انحراف کرنا درست نہیں ہے۔

براہِ راست استطاعت سے عاجزی کی صورت میں نیابت کی استطاعت سے حج واجب ہونے کا جو مسئلہ ہے تو امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نیابت لازم نہیں ہے جب کہ راست استطاعت سے عاجزی کے بعد نیابت کی استطاعت ہو۔ امام شافعی کے نزدیک یہ نیابت لازم ہے چنانچہ اُن کے مسلک میں جس شخص کے پاس اتنا مال ہو کہ دوسرا اُس کی طرف سے حج کر سکے اگر وہ جسمانی طور پر حج کی قدرت نہیں رکھتا تو اس کی دولت سے دوسرا حج کرے گا۔ اور اگر اس کا کوئی بھائی یا رشتہ دار اپنے مال سے اس کے بدلے میں حج کرے تو یہ حج اس سے ساقط ہو جائے گا۔ اس مسئلہ کو علما 'معضوب' کہتے ہیں یعنی ایسا شخص جس کے پاس سواری نہ ہو۔ اسی طرح ان کے نزدیک اگر کوئی شخص مر جائے اور واجب حج نہ کیا ہو تو اس کے ورثاء پر لازم ہے کہ اس کے مال سے اتنا نکال لیں جس سے اس کے بدلے حج کر سکیں۔ اس میں اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث سے تعارض ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ عبادات میں کوئی کسی کی نیابت نہ کرے کیوں کہ متفقہ طور پر کوئی کسی کے بدلہ میں نماز نہیں پڑھ سکتا نہ کوئی کسی کی نیابت میں زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے۔ اس قیاس کی مخالف حدیث وہ ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ نے کی ہے اور جس کی تخریج شیخین نے کی ہے۔ کہ ''قبیلہ خثعم کی ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اے اللہ کے رسول، حج اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے۔ میرے والد بہت بوڑھے ہیں وہ سواری پر نہیں بیٹھ سکتے کیا میں ان کی طرف سے حج ادا کر لوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ہاں''۔ یہ حجۃ الوداع کا موقعہ تھا۔ یہ بحث زندہ لوگوں کے بارے میں تھی۔ مردہ کے بارے میں بھی حدیث ابن عباسؓ موجود ہے جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔ کہ ''قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی۔ اس نے کہا: اے اللہ کے رسول، میری ماں نے حج کی نذر مانی تھی مگر اس کا انتقال ہو گیا، کیا میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حج کر لو، اگر اُس پر قرض واجب ہوتا تو کیا تم اس کی ادائیگی کرتیں؟ اللہ کا قرض ادائیگی کا زیادہ حقدار ہے؟''۔

مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دوسرے کی طرف سے نفلی حج ہو جاتا ہے۔ فرض حج کے سلسلہ میں اختلاف البتہ ہے۔ اس باب میں اختلاف مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کی طرف سے۔ خواہ زندہ ہو یا مردہ۔ حج کر رہا ہے کیا اس کے لیے شرط ہے کہ اس نے اپنی طرف سے حج کر لیا ہو یا شرط نہیں ہے؟ بعض فقہا کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ اگر اس نے اپنی طرف سے حج کر لیا ہے تو افضل ہے یہ امام مالک کا قول اُس شخص کے بارے میں ہے جو کسی میت کی جانب سے حج کرے کیوں



Marfat.com

کہ ان کے نزدیک زندہ شخص کی جانب سے حج نہیں ہوتا۔ دوسرے فقہا کی رائے ہے کہ اس کے لیے شرط ہے کہ اس نے اپنا فریضۂ حج ادا کرلیا ہو۔ یہی امام شافعی وغیرہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے اپنا فریضۂ حج نہیں ادا کیا ہے تو دوسرے کی طرف سے ادا کیا گیا حج اُس کے فریضۂ حج میں تبدیل ہو جائے گا۔ ان لوگوں کا استدلال حدیثِ ابن عباسؓ سے ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو کہتے سنا لَبَّیْکَ عَنْ شُبْرُمَۃَ (شبرمہ کی طرف سے لبیک!) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: یہ شبرمہ کون ہے؟ اس نے کہا: میرا بھائی ہے یا کوئی قریبی عزیز ہے! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تم نے اپنی طرف سے حج کرلیا ہے؟ اس نے کہا: نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرو''۔ پہلے گروہ نے اس حدیث کی یہ تعلیل کی ہے کہ یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے۔

علما کا اس باب میں اختلاف اُس شخص کے بارے میں ہے جو حج کی اجرت وصول کرے۔ امام مالک اور امام شافعی نے اسے مکروہ کہا ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر حج ہو گیا ہے تو جائز ہے اور امام ابوحنیفہ اسے جائز نہیں مانتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ خالصتاً قربت الٰہی ہے اس لیے اس میں اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ پہلے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ مصحف کی کتابت یا مسجد کی تعمیر میں اجرت لینا جائز ہے اور اس کے جواز پر اجماع ہے جب کہ وہ بھی قربت الٰہی کے کام ہیں۔

امام مالک کے نزدیک حج میں اجرت لینے کی دو نوعیتیں ہیں: ایک نوعیت وہ ہے جس کو اجارہ علی البلاغ کہتے ہیں یعنی خانہ کعبہ تک رسائی کے لیے جس زادِ راہ اور سواری کی ضرورت ہے وہ بطور اجرت لے لے اگر پہنچنے سے پہلے کمی واقع ہو جائے تو اتنی اجرت اور لے لے جو اسے پہنچا دے اور اگر کچھ بچ جائے تو واپس کردے۔ دوسری نوعیت سنۃ الاجارۃ کہی جاتی ہے یعنی اگر کم پڑ جائے تو اپنی طرف سے لگا دے اور اگر بچ جائے تو یہ اس کی ملکیت ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ غلام پر حج لازم نہیں ہے تا آنکہ وہ آزاد ہو جائے۔ بعض اہلِ ظاہر نے اس پر حج کو واجب قرار دیا ہے یہ اُن مسائل کا علم تھا جو اُن لوگوں سے متعلق ہیں جن پر فریضۂ حج واجب ہے اور جن کی طرف سے یہ فریضہ واقع ہوتا ہے۔

فریضۂ حج کب واجب ہوتا ہے فی الفور یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے؟ امام مالک اور ان کے اصحاب کی طرف سے دونوں اقوال منقول ہیں۔ ان کے متاخر اصحاب کے نزدیک واضح رائے تاخیر کی گنجائش کی ہے۔ جب کہ ان کے بغدادی اصحاب کے نزدیک فی الفور ادائیگی ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ اور اُن کے اصحاب کے بھی مختلف اقوال ہیں۔ مختار مسلک فی الفور ادائیگی کا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس میں توسّع ہے۔ توسّع کے قائل علما کی دلیل یہ ہے کہ حج نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حج ادا کرنے سے سالوں پہلے فرض ہوا تھا اگر یہ فی الفور واجب ہوتا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس میں تاخیر نہ کرتے اور اگر کسی عذر کی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تاخیر کی تھی تو آپ اس کی وضاحت فرماتے۔ دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ فریضہ وقت کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے اصل یہ ہے کہ اس کے ترک کرنے والے کو گناہ ملے گا۔ حتیٰ کہ وقت چلا جائے گا۔ اس کی اصل وقتِ صلوٰۃ ہے۔ دوسرے فریق کے نزدیک اس میں اور حکم نماز میں فرق یہ ہے کہ وقت دوبارہ آنے سے یہ دوبارہ واجب نہیں ہوتا۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جن لوگوں نے مستطیع مکلف پر طاری اولین وقتِ حج کو نماز کے اوّلین وقت کے مشابہ قرار دیا انہوں نے تاخیر کی گنجائش باقی رکھی اور جن لوگوں نے نماز کے آخر وقت کے مشابہ سمجھا انہوں نے فی الفور ادائیگی کو واجب قرار دیا۔ آخر وقت سے مشابہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا وقت آنے سے فریضہ ختم ہو جاتا ہے جس میں اس کی ادائیگی جائز نہ ہو جس طرح نماز کا وقت

ایسا وقت آنے سے ختم ہو جاتا ہے جس میں نماز پڑھنا ادا نہیں تسلیم کیا جاتا۔ یہ فقہا اس غفلت اور فریب سے بھی استدلال کرتے ہیں جو دوسرے سال تک موخر کرنے کی صورت میں مکلف کو لاحق رہتا ہے یعنی اس کا امکان غالب رہتا ہے کہ ایک ہی سال میں اس کی موت واقع ہو جائے اور فریضہ کی ادائیگی رہ جائے یہ لوگ اس کو نماز کو اول وقت سے آخر وقت تک موخر کرنے کے برخلاف تصور کرتے ہیں کیوں کہ اس زمانہ کے وقفہ میں شاذ و نادر ہی موت واقع ہوتی ہے۔ بسا اوقات وہ کہتے ہیں کہ نماز میں تاخیر اس وقت کی مصاحبت میں ہوتی ہے جس میں آدمی نماز ادا کرتا ہے اور یہاں تاخیر اُس وقت کے شروع ہونے سے ہوتی ہے جس میں عبادت درست نہیں ہے اس لیے وہ مطلق امر میں اس سے مشابہت نہیں رکھتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو لوگ تاخیر کے قائل ہیں اُن کے نزدیک امر مطلق اِس میں تاخیر کو ایسے وقت میں نہیں لے جاتا جس میں مامور کا وقوع صحیح نہ ہو جس طرح حج میں تاخیر پہنچاتی ہے جب کہ اس کا وقت آتا ہے اور مکلف اسے آنے والے وقت کے لیے ٹال دیتا ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف کا تعلق اس سے نہیں ہے کہ مطلق امر کو فی الفور پر محمول کیا جائے یا تاخیر کے ساتھ عمل درآمد پر، جیسا کہ سمجھا جاتا ہے۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ کیا عورت پر حج کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے کہ اس کے ساتھ شوہر یا کوئی محرم ہو جو سفر حج میں اس کا ساتھ دے سکے؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ وجوب کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ عورت حج کے لیے نکل سکتی ہے اگر اسے محفوظ رفاقت میسر آ جائے۔ امام ابوحنیفہ، امام احمد اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ محرم کا وجود اور سفر میں اس کی رفاقت وجوب کی شرط ہے۔

اختلاف کا سبب حکم حج اور حکم سفر کے درمیان تعارض ہے کیوں کہ عورت کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ بغیر محرم کے تین دن کا سفر نہ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ، ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا يَحِلُّ لِامْرَاةٍ تؤمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ انْ تُسَافِرَ إِلَّا مَعَ ذِيْ مَحْرَمٍ

(جو عورت اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہے اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ بغیر محرم کے سفر کرے)

جن فقہا نے حکم کے عموم کو غالب رکھا انہوں نے کہا کہ وہ حج کے لیے سفر کر سکتی ہے اگر چہ اس کے ساتھ محرم موجود نہیں ہے اور جنہوں نے آیت کے عموم کو اس حدیث کی روشنی میں مخصوص کیا یا اسے استطاعت کے باب میں شمار کیا انہوں نے کہا کہ حج کے لیے سفر وہ محرم کے بغیر نہیں کر سکتی۔

ہم اس باب میں بیان کر چکے ہیں کہ اس عبادت کے وجوب کا حکم کیا ہے؟ کس چیز کی وجہ سے واجب ہے؟ کس چیز پر واجب ہے اور کب واجب ہے؟ اب اس باب میں عمرہ کا حکم بیان کرنا باقی ہے۔ ایک گروہ اسے واجب کہتا ہے یہ امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور، امام ابوعبید، امام ثوری، امام اوزاعی کا مسلک ہے اور صحابہ میں سے ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ امام مالک اور ایک جماعت اسے سنت کہتی ہے۔ امام ابوحنیفہ اسے نفل قرار دیتے ہیں۔ یہی امام ابوثور اور امام داؤد کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے عمرہ کو واجب کہا ہے انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔

وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلّٰهِ (البقرة: ۱۹۶)

(اللہ کی خوشنودی کے لیے حج اور عمرہ کو پورا کرو)



Marfat.com

ان کی دلیل مروی احادیث بھی ہیں ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے بواسطہ ان کے والد کے ہے کہ ایک خوبرو سفید پوش اعرابی رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے سوال کیا، اسلام کیا ہے؟ اے اللہ کے رسول! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تم گواہی دو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو، اور ماہ رمضان کے روزے رکھو اور حج کرو اور عمرہ کرو اور جنابت سے پاکی کے لیے غسل کرو''۔ عبدالرزاق نے ذکر کیا ہے کہ ہمیں معمر نے خبر دی بواسطہ قتادہؒ کہ وہ حدیث بیان کر رہے تھے کہ جب آیت وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا نازل ہوئی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''دو چیزوں کا حکم دیا ہے: حج اور عمرہ کا جس نے انہیں قضا کیا اس نے فریضہ کو قضا کیا''۔

حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ:

الحَجُّ وَالعُمرَةُ فَرِيضَتَانِ لَايَضُرُّکَ بِأَيِّهِمَا بَدَأتَ

(حج اور عمرہ دو فریضے ہیں ان میں سے جس کو چاہو پہلے ادا کرو اس میں کوئی نقصان نہیں ہے)

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ عمرہ واجب ہے۔ بعض اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کر کے مرفوع قرار دیتے ہیں۔

دوسرا فریق اسے واجب نہیں مانتا۔ ان کے حق میں وہ ثابت مشہور احادیث ہیں جن فرائض اسلام کو شمار کیا گیا ہے اور ان میں عمرہ شامل نہیں ہے جیسے حدیث ابن عمرؓ بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے) اور تنہا حج کا تذکرہ ہے۔ یا اسلام کے بارے میں سوال کرنے والے سے متعلق حدیث۔ اس کے بعض طرق میں صرف بیت اللہ کے حج کا ذکر ہے۔ بسا اوقات ان کا استدلال یہ بھی ہوتا ہے کہ اِتمام کا تقاضا وجوب نہیں ہے کیوں کہ یہ فرائض و سنن کے لیے خاص ہے یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ جب انہیں شروع کیا جائے تو پایۂ تکمیل تک پہنچا دی جائے۔ درمیان میں قطع نہ کیا جائے۔ عمرہ کو سنت قرار دینے والے بھی احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان میں ایک حدیثِ حجاج بن اَرطاۃ بواسطہ محمد بن المنکدر بواسطہ جابر بن عبداللہؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا عمرہ واجب ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''نہیں مگر عمرہ کرلو تو بہتر ہے''۔ ابو عمر ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ حجت نہیں ہے کیوں کہ راوی منفرد ہے۔ نفل قرار دینے والوں نے بسا اوقات اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ابو صالح الحنفی سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحَجُّ وَاجِبٌ وَالْعُمْرَةُ تَطَوُّعٌ

(حج واجب ہے اور عمرہ نفل ہے)

یہ منقطع حدیث ہے۔ اس میں اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا تعارض ہے اور لفظ 'اتمام' کا احتمال ہے کہ یہ وجوب کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں کرتا؟



Marfat.com

# جنس ثانی

## ارکانِ حج

یعنی اس عبادت کے افعال وارکان اوران میں مشروط پابندیوں اور ممنوعات کا تعارف کراتا ہے۔ اس عبادت کی، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، دو اَصناف ہیں: حج اور عمرہ۔ پھر حج کی تین اَصناف ہیں: اِفراد، تمتع اور قران۔ یہ تمام تعین افعال، متعین مقامات اور تعین اوقات پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے بعض فرض ہیں اور بعض فرض کے علاوہ ہیں۔ ان افعال میں مشروط کچھ ممنوعات اور پابندیاں ہیں اور اُن سب کے بھی متعین احکام ہیں۔ اُن کے ذریعہ خلال پیدا ہو جائے یا ان موانع میں سے بعض طاری ہو جائیں دونوں صورتوں میں ان کے احکام ہیں۔ یہ جنس سب سے پہلے افعال پر گفتگو اور ممنوعات پر گفتگو میں منقسم ہے۔ جنس ثالث احکام پر بحث سے متعلق ہے۔ ہم پہلے افعال پر گفتگو کریں گے۔ ان افعال میں سے بعض میں اس عبادت کی چاروں انواع یعنی حج کی تین اصناف اور عمل مشترک ہیں اور بعض افعال کسی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ پہلے ہم مشترک افعال پر گفتگو کریں کے پھر الگ الگ ہر ایک کے مخصوص افعال زیرِ بحث آئیں گے۔ حج وعمرہ کا اولین مشترک فعل احرام ہے۔

### احرام کی شرائط

احرام باندھنے کی اولین شرائط مکان اور زمان ہیں مکان وہی ہے جسے میقات الحج کہا جاتا ہے اسی سے گفتگو کا آغاز کرتے ہیں۔ علما کا عام طور پر اتفاق ہے کہ وہ مواقیت جہاں احرام باندھا جاتا ہے درج ذیل ہیں:

اہل مدینہ کے لیے ذوالحلیفہ

اہل شام کے لیے جحفہ

اہل نجد کے لیے قرن اور

اہل یمن کے لیے یلملم میقات ہے۔

یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث ابن عمرؓ وغیرہ سے ثابت ہے۔ اہلِ عراق کی میقات کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا ان کی میقات ذات عرق کو قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اگر وہ عقیق سے ہی تلبیہ کہنا شروع کر دیں تو یہ زیادہ بہتر ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ اس میقات کی تعیین کس نے کی ہے۔ ایک گروہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا نام لیتا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ عراق کے لیے ذات عرق اور عقیق کی میقات متعین کی ہے۔ یہ روایت حدیث جابرؓ، ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے مروی ہے۔

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص ان مقامات سے آگے بڑھ جائے اور اس کا قصد احرام باندھنے کا رہا ہو پھر ان مقامات کے بعد وہ احرام باندھے تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ ان میں سے بعض فقہا کہتے ہیں کہ اگر وہ میقات کی طرف لوٹ آئے اور احرام باندھے تو خون ساقط ہو جائے گا۔ اس کے قائل امام شافعی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ خون ساقط نہیں ہوگا خواہ وہ پلٹ آئے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس پر خون واجب نہیں ہے۔ دوسرے کہتے اگر وہ میقات کو نہ پلٹے تو اس کا حج

فاسد ہوگا اور یہ کہ وہ میقات کی طرح پلٹ کر آئے اور وہیں سے عمرہ کا تلبیہ کہے۔ اس کا تذکرہ احکام میں ہوگا۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ جس کا گھر ان میقاتوں کے اندر ہو وہ اپنے گھر سے ہی احرام باندھے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ اگر حاجیوں کا گھر ان میقاتوں سے باہر ہو تو افضل کیا ہے؟ اپنے گھر سے احرام باندھنا یا ان میقاتوں سے احرام باندھنا؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھنا افضل ہے اور میقات سے احرام باندھنا رخصت ہے۔ یہ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام مالک، امام اسحٰق اور امام احمد کہتے ہیں کہ میقات سے احرام باندھنا افضل ہے۔ ان لوگوں کی دلیل اوپر کی حدیث ہے اور یہ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی سنّت کو عام فرمایا۔ دوسرے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ وابن مسعودؓ وغیرہ صحابہ کرام نے میقات سے پہلے احرام باندھا۔ وہ سنت سے سب سے زیادہ واقف تھے۔ اہلِ ظاہر کے اصول کا تقاضا ہے کہ میقات ہی سے احرام باندھنا جائز ہو سوائے اس کے کہ اس کے برعکس پر اجماع ہو۔ اگر کوئی اپنی میقات سے احرام نہ باندھے اور دوسروں کی میقات سے احرام باندھے جیسے اہلِ مدینہ ذوالحلیفہ کے مقام سے احرام نہ باندھیں اور جحفہ سے احرام باندھ لیں تو ایسے شخص کے بارے میں علما میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس پر ایک قربانی کو واجب کہتا ہے اس کے قائل امام مالک اور ان کے اصحاب ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسی عبادت ہے جس کو ترک کرنے سے قربانی واجب ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص حج وعمرہ کا ارادہ کرنے والا ان میقاتوں سے گزر جائے اس پر احرام باندھنا لازم نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے حج وعمرہ کا ارادہ نہیں کیا ہے اور ان میقاتوں سے گزر گیا ہے تو ایک گروہ کا قول ہے کہ جو شخص بھی ان میقاتوں سے گزرے اس پر احرام باندھنا لازم ہے۔ سوائے اس شخص کے جو بار بار گزرے جیسے لکڑی چننے والے وغیرہ۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ حج اور عمرہ کا ارادہ رکھنے والے کے سوا کسی پر احرام باندھنا واجب نہیں ہے۔ یہ سب اُن لوگوں کے لیے ہے جو اہلِ مکّہ میں سے نہیں ہیں۔ اہلِ مکّہ حج یا عمرہ کا احرام باندھیں گے اور حرم کے باہر مقام حِل تک جائیں گے۔ اہلِ مکّہ حج کا احرام کب باندھیں؟ ایک قول ہے کہ جب وہ چاند دیکھ لیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب لوگ منیٰ چلے جائیں۔ اس عبادت کی مختلف انواع کے لیے یہ مشترک میقات ہے۔

## وقت کی میقات

وقت کی میقات حج کی تینوں انواع میں بھی متعین ہے اور وہ شوال، ذی قعدہ اور ۹ ذی الحجّہ پر سب کا اتفاق ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مکمل تینوں مہینے حج کے لیے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ دو مہینے اور ۹، ذی الحجہ کی تاریخیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ صرف دس دن ہیں۔ امام مالک کے قول کی دلیل آیت اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ کا عموم ہے۔ اس کو ذی الحجّہ کے تمام ایّام پر منطبق کرنا واجب ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ شوال اور ذی قعدہ کے تمام ایام پر اس کا اطلاق ہو۔ فریق ثانی کی دلیل تیسرے ماہ کے مکمل ہونے سے پہلے احرام کھولنے کی یہ ہے کہ اس کے تمام واجب افعال ختم ہو جاتے ہیں۔ اختلاف کا فائدہ طواف افاضہ کو ماہ کے آخر تک موخر کرنا ہے۔ اگر کوئی حج کے مہینوں سے پہلے احرام حج باندھ لے تو امام اسے مکروہ کہتے ہیں مگر اس کے احرام کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ دوسرے کہتے ہیں کہ ان کا احرام صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کا احرام عمرہ کا احرام مانا جائے گا۔ جس نے اس کی تشبیہ نماز کے وقت سے دی اس نے کہا کہ وقت سے پہلے احرام واقع نہیں ہوگا اور جس نے وَاَتِمُّوا

Marfat.com

الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰہِ کے عموم کا سہارا لیا اُس نے کہا کہ جب بھی احرام باندھا احرام واقع ہو گیا کیوں کہ اسے اِتمام کا حکم دیا گیا ہے۔ بسا اوقات ان فقہا نے حج کو اس معنی میں عمرہ کے مشابہ قرار دیا ہے اور وقت کی میقات کو میقاتِ عمرہ سے تشبیہ دی ہے۔ امام شافعی کے مسلک کی بنیاد یہ ہے کہ جس نے کوئی عبادت اس کی نظیر کے وقت میں ادا کی وہ عبادت اُسی نظیر میں تبدیل ہو جاتی ہے جیسے کوئی ایام رمضان میں نذر کے روزے رکھے۔ اس اصول میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔

عمرہ کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ سال کے تمام اوقات میں جائز ہے کیوں کہ ایام جاہلیت میں حج کے دنوں میں عمرہ نہیں کیا جاتا تھا۔ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی مفہوم ہے۔

دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

(قیامت تک کے لیے عمرہ حج میں شامل ہو گیا)

امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے سوا سال کے ہر وقت میں عمرہ جائز ہے۔ ان ایام میں عمرہ مکروہ ہے۔ ایک ہی سال میں متعدد بار عمرہ کرنے میں اختلاف ہے۔ امام مالک ہر سال میں ایک عمرہ کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک سال میں دو یا تین بار عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی کراہیت نہیں ہے۔

احرام کی زمانی و مکانی شرائط سے متعلق یہ بحث تھی۔ اس کے بعد خود احرام پر گفتگو ہونی چاہیے مگر اس سے پہلے ممنوعات اور پابندیوں پر گفتگو مناسب رہے گی پھر ہم مُحرم کے مخصوص افعال پر احرام کھولنے تک گفتگو کریں گے اور یہی حج کے تمام افعال اور اس کی ممنوعات ہیں اس کے بعد ہم ممنوعات کے ذریعہ خلل پڑنے کے احکام بتائیں گے۔ ابتدا ہم ممنوعات سے کرتے ہیں۔

## اِحرام کی ممنوعات

اس باب میں اصل وہ حدیث ہے جو امام مالک نے نافع سے بواسطہ عبداللہ بن عمرؓ بیان کی ہے کہ "ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ مُحرم کون سا کپڑا پہنے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَلْبَسُوا الْقُمُصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيْلَاتِ وَلَا الْبَرَانِسَ وَلَا الْخِفَافَ إِلَّا أَحَدٌ كُمْ يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَس خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ وَلَا الْوَرْسُ

(قمیص، عمامہ، پاجامہ، ٹوپی اور خف نہ پہنو سوائے اس کے کہ کسی کو جوتے نہ ملیں تو وہ خف استعمال کرے اور ٹخنوں سے نیچے انہیں کاٹ دے۔ اُن کپڑوں کو مت پہنو جس میں زعفران لگا ہو نہ ورس میں رنگے ہوئے کپڑے استعمال کرو)

اس حدیث میں مذکور بعض احکام پر علما کا اتفاق ہے اور بعض احکام کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ متفقہ امور یہ ہیں کہ مُحرم قمیص اور دوسرے کپڑے جن کا حدیث میں ذکر ہے، استعمال نہ کرے نہ ان کے ہم معنی دوسرے سلے ہوئے لباس پہنے۔ یہ



Marfat.com

حکم مردوں کے لیے مخصوص ہے یعنی سِلے ہوئے لباس مردوں کے لیے حرام ہیں۔ مگر عورت کے لیے قمیص، کرتا، پاجامہ، خف اور دوپٹہ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جو شخص پاجامہ کے علاوہ دوسرا لباس نہ پائے کیا اسے استعمال کی اجازت ہوگی؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس کے لیے پاجامہ کا استعمال جائز نہیں ہے اور اگر وہ اسے پہنے تو فدیہ دینا ہوگا۔ امام شافعی، امام ثوری، امام احمد، امام ابوثور اور امام داؤد کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے اگر اسے تہبند میسّر نہ ہو۔ امام مالک کی دلیل مذکورہ حدیثِ ابن عمرؓ کا ظاہر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس میں رخصت ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح استثنا کر دیا ہوتا جس طرح خف کے استعمال کو مستثنیٰ کیا ہے۔ دوسرے گروہ کی دلیل ہے حدیث عمرو بن دینار بواسطہ جابرؓ اور ابن عباسؓ۔ وہ فرماتے ہیں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ:

السَّراوِيلُ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الأزَارَ وَالخُفُّ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ

(پاجامے اُن کے لیے ہیں جو تہبند نہ پا سکیں اور خف اُن کے لیے ہیں جو جوتے نہ پائیں)

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں وہ کٹے ہوئے خف استعمال کر سکتا ہے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ حدیثِ ابن عباسؓ کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے جو شخص جوتے نہ پائے بغیر کٹے ہوئے خف استعمال کر سکتا ہے۔ عطا کہتے ہیں کہ ان کو کاٹنا فساد ہے اور اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا۔ جوتے کی موجودگی میں اگر کوئی شخص کٹے ہوئے خف پہن لے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اس پر فدیہ واجب قرار دیتے ہیں۔ یہی امام ابوثور کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، اس پر کوئی فدیہ نہیں ہے یہ دونوں اقوال امام شافعی سے منقول ہیں۔ ہم احکام میں اس کا تذکرہ کریں گے۔

علما کا جماع ہے کہ زعفران اور ورس میں رنگا ہوا کپڑا مُحرم استعمال نہیں کرے گا کیوں کہ مذکور حدیثِ ابن عمرؓ میں اس کی صاف ممانعت ہے کہ ''زعفران اور ورس میں رنگے ہوئے کپڑے مت پہنو''۔ (عُصفور) زرد رنگ میں رنگے ہوئے کپڑے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے کیوں کہ اس میں کوئی خوشبو نہیں ہوتی۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اس میں خوشبو ہوتی ہے اور اس کے استعمال پر فدیہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج امام مالک نے حضرت علیؓ سے کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مصری قسم کے ریشمی لباس سے اور زرد رنگ میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا ہے''۔

علما کا اجماع ہے کہ عورت کا چہرہ اس کے احرام میں شامل ہے۔ اسے سر کو ڈھکنے اور بالوں کو چھپانے کی بھی اجازت ہے اور یہ بھی اجازت ہے کہ اپنے چہرے پر سر کے اوپر سے ہلکا سا کپڑا لٹکا لے تاکہ مردوں کی نگاہوں سے چہرہ چھپا رہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ''ہم حالت احرام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ جب کوئی سوار ہمارے پاس سے گزرتا ہم اپنے سروں کے اوپر سے اپنے چہروں پر کپڑا لٹکا لیتے اور جب سوار آگے بڑھ جاتا تو ہم کپڑا ہٹا دیتے''۔ خواتین کے چہرہ ڈھانکنے کی کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اُس روایت کے جسے امام مالک نے فاطمہ بنت المنذر سے بیان کیا ہے کہ ''ہم اپنے چہروں کو ڈھکے رہتی تھیں جب کہ ہم اسماء بنت ابوبکر الصدیقؓ کے ساتھ حالت احرام میں ہوتی تھیں''۔

محرم اپنے سر کو نہ ڈھکے اس پر اجماع ہے مگر چہرے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ سر میں ٹھوڑی سے اوپر کا جو حصہ ہے اسے محرم نہ ڈھکے۔ امام مالک کی رائے یہی ہے۔ ان سے مروی ہے کہ اگر



Marfat.com

اس نے ڈھک لیا اور کھینچ کر کپڑا نہ اتارا تو اس پر فدیہ واجب ہے۔ امام شافعی، امام ثوری، امام احمد، امام داؤد اور امام ابوثور کی رائے ہے کہ محرم اپنے چہرے کو دونوں بھنوؤں تک ڈھک سکتا ہے۔ یہ قول صحابہ کرام میں سے عثمانؓ، زید بن ثابتؓ، جابرؓ، ابن عباسؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے۔

اس میں علما کا اختلاف ہے کہ عورت دستانے پہن سکتی ہے یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر عورت نے دستانے پہنے تو اسے فدیہ دینا ہوگا۔ امام ثوری نے اس کی رخصت دی ہے اور یہ رخصت حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ امام مالک کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام ابو داؤد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نقاب اور دستانوں سے منع کیا ہے''۔ بعض راویوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی موقوف روایت کی ہے اور بعض راویانِ حدیث نے اسے صحیح کہا ہے۔ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی سند پہنچائی ہے۔ لباس کے معاملہ میں علما کے اتفاق و اختلاف کے یہ مشہور مسائل تھے۔ ان تمام مسائل میں اختلاف کی اصل یہ ہے کہ بعض سکوت مسائل کو منطوق پر قیاس کیا گیا ہے اور منطوق لفظ میں احتمال موجود ہے اور اس کے ثابت ہونے یا ثابت نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

ممنوعات میں دوسری چیز خوشبو ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ حج و عمرہ کا احرام باندھنے والے پر حالت احرام میں ہر طرح کی خوشبو حرام ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ احرام باندھتے وقت خوشبو استعمال کر سکتا ہے یا نہیں، کیوں کہ بعد میں اس کا اثر باقی رہتا ہے۔ ایک گروہ نے اسے مکروہ کہا ہے اور دوسرے لوگوں نے اس کی اجازت دی ہے۔ امام ملک اسے مکروہ کہتے ہیں اور یہی قول حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے۔ یہی حضرت عثمانؓ و ابن عمرؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ اجازت دینے والوں میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری، امام احمد اور امام داؤد ہیں۔ امام مالک کی دلیل حدیث کی جہت سے ہے۔ صفوان بن یعلی کی حدیث صحیحین میں درج ہے کہ ''ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خوشبو میں بسے ہوئے ایک جبہ میں آیا اور اس نے سوال کیا، اے اللہ کے رسول، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا رائے ہے اُس آدمی کے بارے میں جو خوشبو سے بسے ہوئے جبہ میں عمرہ کا احرام باندھے؟ اُسی وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوئی۔ جب آپ حاضر ہوئے تو فرمایا: ''وہ شخص کہاں گیا جو ابھی عمرہ کے بارے میں سوال کر رہا تھا؟ چنانچہ آدمی کو تلاش کیا گیا اور اسے لایا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تمہارے بدن میں جو خوشبو لگی ہے اسے تین بار دھوؤ اور جبہ کو اتار دو پھر عمرہ میں وہی کرو جو حج میں کرتے ہو''۔ میں نے حدیث کو مختصر کر دیا ہے۔ اس میں وہی فقہی حکم ہے جو میں نے ابھی بیان کیا ہے۔

دوسرے فریق کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے حضرت عائشہؓ سے بیان کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مُحرم ہونے سے پہلے احرام کے وقت آپ کے سر میں خوشبو لگایا کرتی تھی اور خانہ کعبہ کے طواف سے پہلے احرام کھولتے وقت خوشبو لگاتی تھی''۔ پہلے فریق نے حضرت عائشہؓ کی روایت میں علّت تلاش کی ہے۔ حضرت عائشہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ جب انہیں معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ احرام سے پہلے خوشبو کے استعمال کا انکار کرتے ہیں تو انہوں نے فرمایا: ''اللہ ابو عبدالرحمن پر رحم کرے میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگائی۔ پھر آپ نے اپنی ازواج کا چکر لگایا اور پھر احرام باندھ لیا''۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج کے یہاں چکر لگایا تو غسل فرمایا۔ اس وقت آپ کے بدن پر خوشبو کا جو کچھ اثر باقی رہا اس میں کوئی حرج نہ تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس پر اجماع ہے کہ ہر وہ چیز جو محرم کے لیے حالت

احرام میں ابتدا میں جائز نہیں ہے جیسے سلا ہوا کپڑا پہننا، شکار کو مارنا، حالت احرام میں اسے ساتھ میں رکھنا بھی جائز نہیں ہے اس لیے خوشبو کے معاملہ میں بھی یہی موقف اپنانا واجب ہے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کا تعارض ہے۔

ممنوعات میں تیسری چیز عورتوں سے ہم بستری کرنا ہے۔ تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ حاجی پر احرام باندھتے ہی عورتوں سے ہم بستری حرام ہو جاتی ہے کیوں کہ حکم خداوندی ہے:

فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (البقرہ: ۱۹۷)

(حج کے دوران میں کوئی شہوانی فعل، کوئی بدعملی، کوئی لڑائی جھگڑے کی بات سرزد نہ ہو)

چوتھا ممنوع بدن سے میل کچیل الگ کرنا، بال کاٹنا اور جوں مارنا ہے۔ البتہ اس پر اتفاق ہے کہ جنابت سے پاکی حاصل کرنے کے لیے سر کو دھونا جائز ہے۔ بغیر جنابت کے سر کو دھونے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا سر کو دھونے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ امام مالک اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ''حضرت عبداللہ بن عمرؓ حالت احرام میں سر نہیں دھوتے تھے سوائے اس کے کہ انہیں احتلام ہو جائے''۔ جمہور کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے عبداللہ بن جبیر سے بیان کیا ہے کہ ''حضرت ابن عباسؓ اور حضرت مسود بن المخر مہؓ میں ابواء کے مقام پر اختلاف ہو گیا۔ ابن عباسؓ نے کہا: محرم اپنا سر دھو سکتا ہے۔ مسور بن مخرمہؓ نے کہا کہ محرم سر نہیں دھو سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے عبداللہ بن عباسؓ نے ابوایوب انصاریؓ کے پاس بھیجا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے انہیں دو شاخوں کے درمیان ایک کپڑے سے ستر پوشی کا کام لیتے ہوئے غسل کرتے پایا۔ میں نے بڑھ کر سلام کیا تو بولے، کون ہے؟ میں کہا، عبداللہ بن جبیر مجھے آپ کے پاس عبداللہ بن عباس نے یہ پوچھنے کے لیے بھیجا ہے کہ حالتِ احرام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا سر کس طرح دھوتے تھے؟ ابوایوبؓ نے اپنا ہاتھ کپڑے پر رکھا اور سر جھکا دیا۔ یہاں تک کہ مجھے آپ کا سر نظر آ گیا۔ پھر فرمایا:، انسان کو حق ہے کہ اپنے اوپر پانی بہائے جس طرح میں بہاتا ہوں۔ پھر آپؓ نے اپنے سر پر پانی ڈالا پھر اپنے ہاتھوں سے اپنا سر ہلایا اور آگے پیچھے کو حرکت دی اور فرمایا:، میں نے اس طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا ہے۔ حضرت عمرؓ حالت احرام میں اپنا سر دھوتے تھے اور کہتے تھے کہ پانی اسے اور زیادہ پراگندہ کر دیتا ہے۔ اس کی روایت امام مالک نے المؤطا میں کی ہے۔ اور امام مالک نے حدیث ابوایوبؓ کو غسل جنابت پر محمول کیا ہے۔ ان کی دلیل علما کا یہ اجماع ہے کہ محرم کے لیے جوں مارنا، بال نوچنا، میل کچیل صاف کرنا ممنوع ہے اور سر کو دھونے والا یا تو یہ سارے مقاصد پیش نظر رکھتا ہے یا ان میں سے کوئی فعل ضرور کرتا ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ خطمی سے سر دھونا ممنوع ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے خطمی سے سر دھو لیا تو فدیہ دے گا۔ امام ابوثور وغیرہ کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ حمام کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اسے مکروہ کہتے ہیں اور اس میں جانے والے پر فدیہ واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری اور امام داؤد کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ حمام جاتے تھے حالانکہ دو طریقوں سے وہ مُحرم ہوتے تھے۔ بہتر ہے کہ حمام میں داخلہ کو مکروہ سمجھا جائے کیوں کہ محرم کو میل کچیل صاف کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

پانچواں ممنوع شکار کرنا ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا (المائدہ: ۹۶)



Marfat.com

(خشکی کا شکار، جب تک تم احرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے)

لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (المائدہ: ۹۵)

(احرام کی حالت میں شکار نہ مارو)

علما کا اتفاق ہے کہ محرم کے لیے شکار کرنا جائز نہیں ہے اور اس نے اگر شکار کرلیا ہے تو اسے کھانا اس کے لیے ناجائز ہے۔

اگر کوئی غیر محرم شکار کرے تو اس کا کھانا محرم کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ تین اقوال ملتے ہیں:

۱۔ اس کا کھانا مطلقاً جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے اور یہی عمر بن الخطابؓ اور زبیرؓ کا قول ہے۔

۲۔ ایک گروہ کے نزدیک یہ ہر حال میں حرام ہے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ اور علیؓ کا قول ہے اور یہی امام ثوری کا مسلک ہے۔

۳۔ امام مالک کہتے ہیں اگر شکار محرم فرد یا محرم گروہ کی جانب سے نہیں مارا گیا ہے تو اس کا کھانا حلال ہے اور اگر محرم کی جانب سے مارا گیا ہے تو اس کا کھانا محرم کے لیے حرام ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہم تعارض ہے۔ ایک حدیثِ ابوقتادہؓ ہے جس کی تخریج امام مالک نے کی ہے "وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ جس وقت وہ لوگ مکہ کے کسی راستہ میں تھے کہ وہ بعض محرم اصحاب کے ساتھ پیچھے ہو گئے۔ خود ابوقتادہؓ حالت احرام میں نہ تھے۔ انہوں نے ایک وحشی گدھا دیکھا تو اپنے گھوڑے پر چست ہو کر بیٹھ گئے اور اپنے اصحاب سے کہا کہ اسے کوڑے ماریں گے انہوں نے انکار کیا پھر انہوں نے درخواست کی کہ ان کے نیزے سے اسے ماریں گے مگر انہوں نے انکار کیا۔ ابوقتادہؓ نے خود نیزہ اٹھایا اور گدھے کو قتل کر دیا۔ بعض صحابہ نے اس کا گوشت کھایا اور بعض نے منع کر دیا۔ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ لیا تو اس بارے میں دریافت کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یہ تو ایک تحفہ تھا جو اللہ نے تمہیں کھلا دیا"۔ اسی مفہوم میں طلحہ بن عبیداللہؓ کی حدیث بھی ہے جس کا ذکر امام نسائی نے کیا ہے کہ عبدالرحمٰن تیمی نے کہا: ہم حالت احرام میں طلحہ بن عبیداللہؓ کے ساتھ تھے۔ ان کی خدمت میں ایک ہرن ہدیہ کیا گیا جب کہ وہ محو خواب تھے۔ ہم میں سے بعض نے اس کا گوشت کھا لیا۔ طلحہؓ بیدار ہوئے تو اس کو کھانے کی موافقت کی اور فرمایا: ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسے کھایا ہے"۔

دوسری ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج بھی امام مالک ہی نے کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک جنگلی گدھا ہدیہ کیا گیا جب کہ آپ ابواء یا ودان میں تھے تو آپ نے واپس کر دیا اور فرمایا: "ہم اسے واپس نہ کرتے مگر ہم محرم ہیں"۔ اختلاف کی ایک اور وجہ ہے وہ یہ کہ آیا کھانے سے ممانعت کا تعلق قتل کی شرط سے ہے؟ یا الگ الگ دونوں چیزیں ممنوع ہیں؟ جن فقہا نے حدیث ابوقتادہؓ پر عمل کیا انہوں نے کہا کہ ممانعت کا تعلق شکار مارنے سے ہے اور جنہوں نے حدیث ابن عباسؓ کو پیش نظر رکھا ہے انہوں نے کہا کہ دونوں باتیں اپنی علیحدہ حیثیت میں ممنوع ہیں۔ جن فقہا نے ان احادیث میں ترجیح کا موقف اپنایا انہوں نے یا تو حدیثِ ابوقتادہؓ کو ترجیح دی ہے یا حدیث ابن عباسؓ کو۔ اور جنہوں نے جمع وتطبیق کا موقف اختیار کیا ہے انہوں نے ٹھوس بات کہی ہے اور جمع کو افضل قرار دیا ہے۔ ان کے موقف کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حضرت جابرؓ سے بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وارد ہے:

صَيْدُ الْبَرِّ حَلَالٌ لَكُمْ وَ اَنْتُم حُرُمٌ مَالَم تَصِيدُوهُ اَوْ يُصَدْ لَكُم

(حالت احرام میں خشکی کا شکار تمہارے لیے حلال ہے بشرطیکہ تم اس کا شکار نہ کرو یا شکار تمہارے لیے نہ مارا جائے)

مجبور شخص حالت احرام میں مردار کھا سکتا ہے یا شکار کر سکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام زفر اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اگر مجبور ہو تو مردار یا خنزیر کا گوشت کھا سکتا ہے مگر شکار نہیں کر سکتا۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ شکار کرے اور کھالے مگر اس پر تاوان ہے۔ پہلی رائے وسیلہ کے لیے بہتر ہے اور دوسری رائے قیاس سے قریب تر ہے کیوں کہ مردار اور خنزیر تو حرام العین ہیں اور شکار کسی غرض کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے۔ حرام العین سے ہلکے درجہ کی حرمت اُس میں ہے جو کسی علت کی وجہ سے حرام ہو۔ جو حرام العین ہے اس کی حرمت شدید تر ہے۔

ان پانچوں ممنوعات پر مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ البتہ مُحرم کا نکاح کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ محرم نکاح نہیں کرے گا اور نہ نکاح کرائے گا۔ اگر نکاح کر لیا تو وہ باطل ہوگا۔ یہ حضرت عمرؓ، علی بن ابی طالبؓ، ابن عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ محرم نکاح کرے اور کرائے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ ایک روایت ہے جسے امام مالک نے حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يَنْكِحُ الْمحرِمُ وَلَا يُنكِحُ وَلَا يَخْطُبُ

(حالت احرام میں آدمی نکاح نہ کرے نہ نکاح کرائے اور نہ شادی کا پیام دے)

اس کی مخالفت میں حدیثِ ابن عباسؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں میمونہ سے نکاح کیا''۔ اس کی تخریج اہلِ صحاح نے کی ہے مگر اس کی مخالفت میں حضرت میمونہ سے مختلف احادیث منقول ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے شادی کی جب کہ وہ حلال تھے (حالت احرام میں نہ تھے)''۔ ابورافع سے، ان کے غلام سلیمان بن یسار سے، زید بن الأصم سے متعدد طُرق سے یہ روایت حضرت میمونہؓ سے آئی ہے۔ دونوں حدیثوں کو اس طرح جمع کیا جا سکتا ہے کہ ایک کو کراہیت پر محمول کر لیا جائے اور دوسرے کو جواز پر۔ مُحرم پر جو چیزیں حرام ہیں اُن کے یہ مشہور مسائل ہیں۔ وہ احرام کب کھولے؟ اس کا ذکر ہم افعالِ حج میں کریں گے۔ عمرہ کرنے والا حلال ہو جاتا ہے جب کہ وہ طواف کرے، سعی کر لے اور حلق کرالے۔ البتہ حج کرنے والے کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس کا ذکر بعد میں آئے گا۔ اب جب کہ ہم ممنوعات پر گفتگو کر چکے ہیں اس کے افعال پر گفتگو کرنی چاہیے۔

## انواعِ عبادت

مُحرم یا تو صرف عُمرہ کا احرام باندھتا ہے یا تنہا حج کا احرام باندھتا ہے یا حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھتا ہے۔ ان دونوں کی دو قسمیں ہیں: تمتع یا قران۔ مناسب ہے کہ ان تینوں عبادتوں پر پہلے گفتگو کر لی جائے پھر اُن کے افعال کو موضوع بحث بنایا جائے پہلے اُن کے مجموعی افعال پر گفتگو ہو۔ پھر ہر ایک کے مخصوص افعال پر (اگر کوئی مخصوص فعل ہو)۔ اسی طرح احرام کے

بعد انشاء اللہ افعال حج پر گفتگو کریں گے۔

## انواع کی شرح

ہم کہتے ہیں کہ افراد وہ ہے جس میں تمتع اور قران کی صفات نہ ہوں۔ اسی لیے صفتِ تمتع پر پہلے گفتگو کرنا ضروری ہے اس کے بعد ہم صفتِ قران پر گفتگو کریں گے۔

## حجّ تمتّع

علما کا اتفاق ہے کہ آیت زیر بحث میں یہی عبادت مراد ہے۔

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ (البقرہ: ۱۹۶)

(تم میں سے جو شخص حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا فائدہ اٹھائے وہ حسب مقدور قربانی دے)

اور تمتع کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی حج کے مہینوں میں میقات سے عمرہ کا تلبیہ کہے جب کہ اس کی جائے سکونت حرم سے باہر ہو، پھر وہاں سے چلے اور خانہ کعبہ پہنچے اور عمرہ کا طواف کرے اور انہی مہینوں میں سعی اور حلق کرے اور مکہ میں ٹھہر جائے۔ پھر اسی سال اور انہی مہینوں میں اپنے ملک واپس آئے بغیر حج کرے۔ البتہ ایک اختلاف امام حسن کا اس سلسلہ میں منقول ہے کہ وہ متمتع شمار ہوگا گرچہ اپنے ملک واپس آ جائے اور حج نہ کرے یعنی اس پر تمتع کی قربانی کا جانور واجب ہے۔ جس کا حکم آیت بالا میں دیا گیا ہے۔ کیوں کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ تمتع ہے۔ طاؤس کہتے ہیں جو حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں عمرہ کرے پھر حج تک قیام کرے اور اسی سال حج کرے وہ متمتع ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ جو مسجد حرام کا باشندہ اور مقیم نہ ہو وہ متمتع ہے۔ مکّہ کے باشندہ کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ وہ متمتع ہوگا یا نہیں؟ جو لوگ اس کے متمتع ہونے کے قائل ہیں ان کا اتفاق ہے کہ اس پر کوئی خون واجب نہیں ہے کیوں کہ اللہ کا ارشاد ہے:

ذَالِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرہ: ۱۹۶)

(یہ رعایت اُن لوگوں کے لیے ہے جو مسجد حرام کے قریب نہ رہتے ہوں)

علما کا اختلاف اس میں ہے کہ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (مسجد حرام کے قریب رہنے والے) سے کون مراد ہیں اور کون نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ حاضرینِ مسجد حرام اہلِ مکہ اور اہل ذی طویٰ ہیں اور مکہ کے قریب رہنے والے اسی طرح کے دوسرے لوگ مراد ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد میقاتوں کے باشندے ہیں اور میقات کے اندر رہنے والے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جس کے یہاں سے مکہ کی مسافت دورات ہو یہ مکمل میقات ہے۔ اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ حاضرینِ مسجد حرام سے مراد حرم کے باشندے ہیں۔ امام ثوری کہتے ہیں کہ اس سے صرف اہل مکّہ مراد ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حاضرینِ مسجد حرام سے تمتع واقع نہیں ہوگا۔ امام مالک اسے مکروہ مانتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ لفظ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ کا اطلاق اَقَلّ پر ہوگا یا اکثر پر؟ اسی لیے یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ اہلِ مکّہ حاضرینِ مسجد حرام ہیں جس طرح یہ بات شبہ سے ماورا ہے کہ میقات سے باہر کے باشندے 'حاضرینِ مسجد حرام' میں شامل نہیں ہیں۔ یہ تمتع کی مشہور نوعیت تھی۔



Marfat.com

تمتع کے معنی ہیں کہ اس نے حلال ہو کر دو عبادتوں کا فائدہ اٹھالیا اور دوسری عبادت یعنی حج کے لیے دوسرا سفر اس سے ساقط ہوگیا۔ اس تمتع کی دو قسمیں ہیں جن میں علما کا اختلاف ہے: ایک تمتع ہے، حج کو فسخ کر کے عمرہ کرنا یعنی حج کے احرام کی نیت کو عمرہ میں تبدیل کرنا، اِسے صدرِ اوّل سے جمہور علما و فقہا مکروہ کہتے آئے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے اسے جائز کہا ہے اور یہ امام احمد اور امام داؤد کا مسلک ہے اور یہ سب متفق ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو حج کے سال حج کو فسخ کر کے عمرہ کا حکم دیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تھا:

لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ اَمْرِیْ مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمَا سُقْتُ الْهَدْیَ وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً

(بعد میں جو رائے بنی ہے اگر یہ پہلے بن گئی ہوتی تو میں قربانی کا جانور لے کر نہ آتا اور اسے عمرہ میں تبدیل کر دیتا)

اور صحابہ میں سے جو لوگ قربانی کا جانور لے کر نہیں آئے تھے انہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ فسخ کر کے عمرہ کا حکم دیا۔

اہلِ ظاہر نے اسی پر عمل کیا ہے۔ جمہور فقہا نے اسے صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے اور اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ربیعہ بن ابو عبدالرحمٰن سے بواسطہ حارث بن بلال بن الحارث مدنی بواسطہ ان کے والد مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لیے خاص طور سے اسے فسخ کیا ہے یا ہمارے بعد کے لوگوں کے لیے بھی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ ہمارے لیے مخصوص ہے''۔ اہلِ ظاہر کے نزدیک یہ حدیث اس درجہ کی صحیح نہیں ہے کہ اُس سے عملِ گزشتہ کا تعارض ہو۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دو قسم کا مُتعہ تھا: ایک عورتوں سے متعہ اور دوسرا حج کا متعہ (تمتع) اور میں ان دونوں سے روکتا ہوں اور ان پر سزا دیتا ہوں''۔ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''حج تمتع ہمارے لیے تھا، تمہارے لیے نہیں ہے''۔ حضرت ابوذرؓ کہتے ہیں: ''ہمارے بعد کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ حج کا احرام باندھنے کے بعد اسے عُمرہ میں فسخ کرے''۔ یہ سب آیت قرآنی وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ کے ظاہر کے ساتھ ہے۔ ظاہر یہ کی بنیاد یہ ہے کہ اصل صحابہ کرام کے فعل کی اتباع کرنا ہے تا آنکہ کتاب اللہ اور سنت رسول سے کوئی دلیل ہو کہ یہ مخصوص حکم ہے۔ اختلاف کا سبب یہ قرار پایا کہ صحابہ کرام کا فعل عموم پر محمول کیا جائے یا خصوص پر؟

تمتع کی دوسری قسم وہ ہے جس کی طرف رجحان حضرت ابن زبیرؓ کا ہے کہ اللہ نے جس تمتع کا ذکر کیا ہے وہ اُس شخص کا تمتع ہے جو بیماری کی وجہ سے محصور ہوگیا ہو۔ یعنی آدمی حج کے ارادے سے نکلے اور دشمن اسے گھیر لے یا کوئی عذر سامنے آجائے اور وہ حج نہ کر سکے یہاں تک کہ ایامِ حج گزر جائیں۔ موقع ملتے ہی وہ خانہ کعبہ میں حاضری دے طواف اور سعی کرے اور حلال ہو جائے اور اس سے اگلے سال کا فائدہ اٹھالے پھر حج کرے اور قربانی کرے۔ اس قول کے مطابق وہ مشہور تمتع نہیں ہوگا جس پر اجماع ہے۔ طاؤس نے بھی ایک شاذ رائے ظاہر کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مکّہ کا باشندہ جب مکہ کے علاوہ کسی اور شہر سے تمتع کرے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ علما کا اختلاف ہے اس شخص کے بارے میں جو حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں عمرہ کا ارادہ کرے پھر حج کے مہینوں میں اس پر عمل کرے پھر اسی سال حج کرے تو امام مالک کہتے ہیں کہ اس کا عمرہ اس ماہ میں شمار ہوگا جس



Marfat.com

میں وہ احرام سے نکلا ہے اگر اس نے حج کے مہینوں میں احرام کھولا ہے تو وہ متمتع کہلائے گا۔ اور اگر دوسرے مہینوں میں احرام کھولا ہے تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔ اسی سے ملتی جلتی بات امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام ثوری نے کہی ہے مگر امام ثوری نے یہ شرط رکھی ہے کہ اس کا پورا طواف شوال میں ہو۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے تین چکر رمضان میں اور چار چکر شوال میں لگائے تو وہ متمتع ہے اور اگر اس کے برعکس ہے تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔ یعنی رمضان میں چار چکر اور شوال میں تین چکر لگانے کی صورت میں وہ متمتع شمار نہیں ہوگا۔ ابوثور کہتے ہیں کہ اگر حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں وہ عمرہ میں داخل ہوا ہے تو یکساں ہے حج کے مہینوں میں اس کا طواف کرنا اور دوسرے مہینوں میں طواف کرنا۔ وہ متمتع نہیں ہوگا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ عمرہ کا احرام صرف حج کے مہینوں میں واقع ہونے سے وہ متمتع ہوگا یا اس کے ساتھ طواف کا وقوع بھی ضروری ہے؟ پھر اگر اس کے ساتھ طواف کا وقوع ضروری ہے تو پورے طواف کا وقوع ضروری ہے یا طواف کے اکثر حصہ کا وقوع ضروری ہے؟ امام ابوثور کہتے ہیں کہ وہ متمتع نہیں ہوگا مگر جب کہ احرام حج کے مہینوں میں واقع ہو کیوں کہ احرام ہی سے عمرہ ہوتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ طواف اس کا سب سے بڑا رکن ہے اس لیے اس کا متمتع ہونا واجب ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ جس کے طواف کا کچھ حصہ حج کے مہینوں میں واقع ہو گیا گویا اس کا کل حصہ واقع ہو گیا۔ امام مالک کے نزدیک تمتع کی شرائط چھ ہیں:

۱۔ ایک ہی ماہ میں حج اور عمرہ کو جمع کرے۔
۲۔ یہ اجتماع ایک ہی سال میں ہو۔
۳۔ عمرہ کا کوئی حصہ حج کے مہینوں میں ادا کرے۔
۴۔ حج سے پہلے عمرہ ادا کرے۔
۵۔ عمرہ سے فارغ ہونے اور اس کا احرام کھولنے کے بعد حج کا آغاز کرے۔
۶۔ اس کا وطن مکہ مکرمہ کے علاوہ ہو۔

یہ ہے تمتع کی صورت اور اس کے مشہور مختلف فیہ اور متفقہ مسائل۔

## حج قران

حج قران کا مطلب یہ ہے کہ آدمی حج اور عمرہ کا احرام ایک ساتھ باندھے اور تلبیہ کہے یا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کا احرام کھولنے سے پہلے ہی حج کا تلبیہ بھی شروع کر دے۔ اصحاب مالک کے درمیان اُس وقت کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس میں وہ یہ کام انجام دے۔ ایک قول ہے کہ وہ یہ کرے جب تک کہ اس نے طواف نہ شروع کر دیا ہو خواہ وہ ایک ہی چکر کیوں نہ ہو۔ دوسرا قول ہے کہ جب تک اس نے طواف نہ کیا ہو اور نماز نہ پڑھی ہو۔ وہ طواف کے بعد اور نماز سے پہلے اسے مکروہ کہتے ہیں۔ لیکن اگر کر لیا تو وہ لازم ہو جائے گا۔ ایک قول ہے کہ عمرہ کا کوئی بھی عمل طواف یا سعی باقی ہو تو وہی وقت ہے۔ مگر اس پر اتفاق ہے کہ جب اس نے حج کا تلبیہ شروع کر دیا اور حلق کے سوا اس پر عمرہ کا کوئی فعل باقی نہیں رہا تو وہ قران نہیں کہلائے گا۔ صاحب قران جس پر تمتع کی قربانی لازم ہے وہ جمہور کے نزدیک 'حاضرینِ مسجد حرام' کے علاوہ ہوگا۔ اس میں



Marfat.com

اصحاب مالک میں سے ابن الماجشون کا اختلاف ہے۔ اُن کے نزدیک اہلِ مکہ اگر قران کریں تو ان پر قربانی واجب ہے۔

حج اِفراد وہ ہے جو ان صفات سے خالی ہو یعنی وہ تمتع نہ کرے نہ قران کرے بلکہ صرف حج کا تلبیہ کہے۔ علما کا اختلاف ہے کہ کون سا حج افضل ہے؟ حج افراد، حج قران یا حج تمتع؟ اختلاف کا سبب افعال نبوی کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں مروی ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کیا تھا''۔ دوسری روایت یہ ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج تمتع کیا تھا''۔ تیسری روایت کے مطابق ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قِران کیا تھا''۔ امام مالک نے اِفراد کی روایت پر عمل کیا اور اس حدیث کا سہارا لیا جس کی روایت حضرت عائشہؓ نے کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''ہم حجۃ الوداع کے سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے۔ ہم میں سے بعض لوگوں نے عمرہ کا تلبیہ کہا اور بعض لوگوں نے حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ کہا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا''۔ یہ روایت حضرت عائشہؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ سے متعدد صحیح ومتواتر طرق سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حج اِفراد کے بارے میں مروی ہے اور یہ حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، عائشہؓ اور جابرؓ کا قول ہے۔

جن فقہا نے کہا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حج تمتع کیا تھا انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو لیث نے عقیل سے بواسطہ ابن شہاب بواسطہ سالم بواسطہ ابن عمرؓ من کر بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر عمرہ سے حج کا فائدہ اٹھایا (تمتع کیا) اور قربانی کی۔ قربانی کا جانور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذوالحلیفہ سے لائے تھے''۔ یہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ کا مسلک ہے۔ حضرت عائشہؓ سے تمتع اور افراد کے دو مختلف اقوال منقول ہیں۔

جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ کے رسول نے حج قِران کیا تھا اُن کے حق میں بہت سی حدیثیں ہیں۔ اُن میں ایک حدیثِ ابن عباسؓ بواسطہ عمر بن الخطابؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو وادی العقیق میں فرماتے سنا:

أَتَانِيْ اللَّيْلَةَ اٰتٍ مِنْ رَبِّيْ فَقَالَ أَهِلَّ فِيْ هٰذَا الْوَادِيْ الْمُبَارَكِ وَقُلْ عُمْرَةٌ فِيْ حَجَّةٍ

(میرے پاس رات میں میرے رب کا فرستادہ آیا اور اس نے کہا اس مبارک وادی میں تلبیہ کہو اور کہو حج میں عمرہ ہے)

اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔ حدیث مروانؓ بن الحکم بھی ہے وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے عثمانؓ و علیؓ کو دیکھا ہے۔ عثمانؓ تمتع سے اور حج اور عمرہ کو جمع کرنے سے روکتے تھے جب علیؓ نے یہ دیکھا تو دونوں کا تلبیہ اس طرح ( ـكَ بِعُمْرَةٍ وَ حَجَّةٍ (میں حاضر ہوں ایک عمرہ اور ایک حج کے ساتھ!) اور فرمایا: میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ک ، کہنے سے نہیں چھوڑ سکتا'' اس کی تخریج بھی امام بخاری نے کی ہے۔

حدیث انسؓ ہے جس کی تخریج بھی امام بخاری نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: لَبَّيْكَ عُمْرَةً وَحَجَّةً (میں حاضر ہوں، ایک عمرہ ہے اور ایک حج ہے!)

امام مالک کی [illegible] ہے بواسطہ ابن شہاب بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہؓ وہ کہتی ہیں ''ہم حجۃ الوداع کے سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے۔ ہم نے عمرہ کا تلبیہ کہا۔ پھر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس شخص کے پاس قربانی کا جانور ہو وہ عمرہ کے ساتھ حج کا تلبیہ کہے پھر احرام نہ کھولے تا آنکہ دونوں کا احرام ایک ساتھ کھلے''۔ یہ فقہا استدلال کرتے



Marfat.com

ہوئے کہتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قربانی کا جانور تھا۔ یہ بعید ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قران کا حکم ان لوگوں کو دیتے جن کے پاس قربانی کے جانور تھے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قربانی کا جانور تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قران نہیں کیا۔

امام مالک ہی کی دوسری حدیث ہے بواسطہ نافع بواسطہ ابن عمرؓ بواسطہ حفصہؓ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِنِّی قَلَّدْتُ هَدْیِیْ وَلَبَّدْتُ رَاسِیْ فَلا اَحِلُّ حَتّٰی اَنْحَرَ هَدْیِیْ

(میں نے اپنے قربانی کے جانور کو پٹہ پہنا دیا ہے اور اپنے سر کو نمدہ بنا رکھا ہے اب میں احرام نہیں کھولوں گا جب تک کہ اپنے جانور کو قربان نہ کرلوں)

امام احمد کہتے ہیں: اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا تھا۔ تمتع میرے نزدیک زیادہ محبوب ہے۔ آپ نے تمتع کو پسند کرنے کی رائے اس حدیث کی وجہ سے قائم کی جس کے الفاظ ہیں کہ:

لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ اَمْرِیْ مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمَا سُقْتُ الْهَدْیَ وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً

(اگر میں نے پہلے وہ فیصلہ کیا ہوتا جو بعد میں کیا ہے تو میں قربانی کا جانور نہ لاتا اور عمرہ کرتا)

معنی کے طریق سے اُن فقہا نے استدلال کیا ہے جو اِفراد کو افضل اور تمتع اور قران کو رخصت سمجھتے ہیں اسی لیے ان دونوں میں خون کو واجب مانتے ہیں۔

اب جب کہ ہم اس عبادت کے وجوب پر کلام کر چکے اور یہ کہ کس پر واجب ہے؟ وجوب کی شرائط کیا ہیں؟ کب واجب ہے؟ کس وقت میں واجب ہے؟ کس جگہ سے واجب ہے؟ پھر ہم نے یہ بھی بحث کی ہے کہ مُحرِم کو حالتِ احرام میں کن چیزوں سے بچنا ہے اس کے بعد ہم نے اس عبادت کی انواع پر بھی گفتگو کر لی تو اب ضروری ہے کہ ہم حاجی یا عمرہ کرنے والے کے اولین فعل یعنی احرام پر گفتگو کریں۔

## احرام کے اَفعال

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ تلبیہ کے لیے غسل کرنا سنت ہے۔ اور یہ مُحرِم کے افعال میں سے ہے۔ ابن نوار کہتے ہیں کہ امام مالک کے نزدیک تلبیہ کے لیے غسل کی تاکید غسلِ جمعہ سے زیادہ ہے۔ اہلِ ظاہر اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ وضو کافی ہے۔ اہلِ ظاہر کی دلیل امام مالک کی مرسل روایت ہے جو اسماء بنت عمیسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے محمد بن ابوبکر کو بیداء میں جنم دیا۔ ابوبکر نے اس کا تذکرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس سے کہو کہ غسل کرے پھر تلبیہ کہے''۔ اہلِ ظاہر کے نزدیک یہ حکم وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اصل بری الذمہ ہونا ہے تا آنکہ وجوب کا کوئی حکم ثابت ہو۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ احرام باندھنے سے پہلے، مکہ میں داخل ہونے کے لیے اور یوم عرفہ کی شام میں ٹھہرنے کے لیے غسل کرتے تھے۔ امام مالک ان تینوں کو مُحرِم کے افعال میں شمار کرتے ہیں۔

علما کا اتفاق ہے کہ احرام نیت ہی سے واقع ہوگا۔ اختلاف اس میں ہے کہ بغیر تلبیہ کے نیت کافی ہے یا نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ تلبیہ کے بغیر نیت کافی ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حج میں تلبیہ کی وہی اہمیت ہے جو نماز میں تکبیر



Marfat.com

تحریمہ کی ہے مگر ان کے نزدیک تلبیہ کا قائم مقام ہر لفظ کافی ہے جس طرح ان کے نزدیک آغاز نماز کے لیے تکبیر کا قائم مقام ہر لفظ کافی ہے یعنی ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دلالت کرے۔

علما کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ کے الفاظ یہ تھے:

لَبَّیْکَ اللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ لَاشَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ وَالْمُلْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ

(میں حاضر ہوں، اے اللہ، میں حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں، میں حاضر ہو۔ تمام تعریف اور نعمت تیرے لیے ہے اور تیرے اقتدار میں کوئی شریک نہیں ہے!)

یہ امام مالک کی روایت ہے بواسطہ نافع بواسطہ ابن عمرؓ بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ صحیح ترین سند ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ کیا انہی الفاظ میں تلبیہ واجب ہے یا نہیں؟ اہلِ ظاہر کہتے ہیں، انہی الفاظ میں واجب ہے۔ اِن الفاظ کے مستحب ہونے میں جمہور کے ہاں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس میں اضافہ یا تبدیلی کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اہلِ ظاہر تلبیہ کے وقت آواز بلند رکھنا واجب قرار دیتے ہیں اور جمہور کے نزدیک یہ مستحب ہے کیوں کہ امام مالک کی روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میرے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور انہوں نے مجھے حکم دیا کہ میں اپنے اصحاب کو اور ساتھ میں موجود لوگوں کو تلقین کروں کہ تہلیل وتلبیہ میں آواز بلند رکھیں''۔

اہلِ علم کا اتفاق ہے کہ عورت کے تلبیہ کی آواز اتنی بلند ہو کہ ابو عمر کی حکایت کے مطابق وہ خود اپنی آواز سن سکے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ محرم باجماعت نماز والی مسجدوں میں آواز بلند نہ کرے بلکہ آواز کی اتنی بلندی کافی ہے کہ قریب کا آدمی سن سکے۔ البتہ مسجد حرام اور مسجد منیٰ میں وہ آواز بلند رکھے گا۔

جمہور کے نزدیک مستحب ہے کہ جب دو گروہ آپس میں ملیں تو تلبیہ کہیں اور جب بلندی پر چڑھیں تو اس بھی آواز بلند تلبیہ کہیں۔ ابو حلازم کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب روحا تک پہنچتے تو ان کے حلق آواز کی بلندی کی وجہ سے بیٹھ جاتے تھے۔ امام مالک تلبیہ کو حج کا رکن نہیں سمجھتے اور اسے ترک کرنے والے پر ایک خون کو واجب قرار دیتے ہیں۔ دوسرے فقہا اسے حج کے ارکان میں شمار کرتے ہیں تلبیہ کو واجب قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ افعال نبوی جب کسی واجب کی وضاحت کے لیے ہوں تو انہیں واجب پر محمول کرنا ضروری ہے سوائے اس کے اس کے خلاف دلیل موجود ہو کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے:

خُذُوا عَنِّیْ مَنَاسِکَکُم

(مجھ سے اپنے طریقہ ہائے عبادت اخذ کرو)

اس سے استدلال ان فقہا نے کیا ہے جو تلبیہ میں لفظ نبوی کو واجب کہتے ہیں۔ اور جو الفاظ نبوی کے وجوب کے قائل نہیں ہیں انہوں نے حدیث جابرؓ پر اعتماد کیا ہے جس میں اس تلبیہ کا ذکر ہے جو حدیثِ ابن عمرؓ میں ہے۔ وہ اپنی حدیث میں کہتے ہیں کہ لوگ اس پر لَبَّیْکَ ذَاالْمَعَارِجِ وغیرہ کلام کا اضافہ کر دیتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اسے سنتے تھے اور کچھ نہیں کہتے تھے''۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ کچھ اضافہ کر لیتے تھے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ سے



Marfat.com

بھی اسی طرح منقول ہے۔

علما نے مستحب قرار دیا ہے کہ محرم تلبیہ کی ابتدا اُس نماز کے بعد کرے جو وہ پڑھے۔ چنانچہ امام مالک نفل نماز کے بعد تلبیہ کہنا مستحب تصور کرتے تھے کیوں کہ اُن کی مرسل روایت ہے ہشام بن عروہ سے بواسطہ ان کے والد کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم مسجد ذوالحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھتے تھے اور جب سواری سیدھی کھڑی ہو جاتی تو تہلیل کہتے''۔

علما نے اس جگہ کے بارے میں اختلاف کی ہے جہاں سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ کے علاقہ سے اپنے حج کا احرام باندھا تھا۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ مسجد ذوالحلیفہ ہے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد احرام باندھا تھا۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ جب آپ بیداء پر پہنچے تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھا تھا۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری تن کر کھڑی ہوئی تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کہا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس اختلاف کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ ہر ایک نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین تلبیہ کو نہیں بیان کیا ہے بلکہ پہلی بار جب اس نے سنا تو اس کی روایت کر دی ہے کیوں کہ لوگ آگے پیچھے ہوتے رہتے ہیں اس لیے یہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور تلبیہ نماز کے بعد ہوگا۔

تمام فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ اہلِ مکہ پر تلبیہ لازم نہیں ہے تا آنکہ وہ منیٰ کو نکلیں تاکہ حج کا عمل اس سے متصل ہو جائے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے ابن جریج سے بیان کی ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا: ''میں نے آپ کو چار ایسے کام کرتے ہوئے دیکھا ہے جنہیں کرتے ہوئے کسی اور کو نہیں دیکھا''۔ پھر انہوں نے یہ بھی گنوایا کہ میں نے مکہ میں لوگوں کو دیکھا کہ جب وہ چاند دیکھتے ہیں تو تہلیل کرتے ہیں مگر آپ یوم الترویہ تک تہلیل نہیں کرتے؟ حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ ''جہاں تک تہلیل کا معاملہ ہے، میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تہلیل کرتے نہیں دیکھا جب تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اٹھا نہ لیتی''۔ ان کا مقصد تھا کہ جب تک عملِ حج اس سے متصل نہ ہو جائے۔ امام مالک نے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ اہلِ مکہ کو حکم دیتے تھے کہ جب وہ چاند دیکھیں تو تہلیل کریں۔ فقہا میں اس معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکہ کا باشندہ مکہ کے اندر ہی تہلیل کرے گا جب کہ وہ حج کر رہا ہو۔ اگر وہ عمرہ کر رہا ہے تو علما کا اجماع ہے کہ اس پر مقام حِل تک جانا لازم ہے پھر وہاں احرام باندھے تاکہ وہ حِل اور حرم کو جمع کر سکے جس طرح حاجی کرتے ہیں یعنی وہ حلال ہو کر عرفہ نہیں جا سکتا۔ خلاصۂ کلام یہ کہ اسے عمرہ کرنے والے کے لیے سنت قرار دینے پر سب متفق ہیں۔ اختلاف اُس وقت ہے جب وہ ایسا نہ کرے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ کافی ہے اور اس پر ایک خون واجب ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ابن القاسم کا قول ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ یہ کافی نہیں ہے۔ یہ ثوری اور اشہب کا قول ہے۔

محرم تلبیہ کب بند کرے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طالبؓ یوم عرفہ کو جب سورج مائل بہ زوال ہوتا تلبیہ بند کر دیتے تھے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس موقف پر ہمارے شہر کے اہل علم آج تک قائم ہیں۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ تمام ائمہ اسلام حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم یوم عرفہ کو آفتاب کے زوال کے وقت تلبیہ بند کر دیتے تھے۔ ابوعمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں: اس سلسلہ میں عثمانؓ اور عائشہؓ سے مختلف اقوال ملتے ہیں۔ جمہور فقہا، اہل حدیث علما، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری، امام احمد، امام اسحٰق، امام ابوثور، امام داؤد، امام ابن ابی لیلیٰ، امام ابوعبید، امام طبری اور امام حسن



Marfat.com

بن یحییٰ سب کی رائے ہے کہ مُحرم تلبیہ بند نہ کرے یہاں تک کہ وہ جمرۃ العقبہ میں رمی کرے کیوں کہ ثابت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلبیہ کہتے رہے یہاں تک کہ آپ نے جمرۃ العقبہ کو رمی کیا''۔ مگر علما کا اختلاف ہے کہ تلبیہ بند کرنے کا وقت کیا ہو۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ جب رمی مکمل کرلے کیوں کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ فضیل بن عباسؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری پر پیچھے بیٹھے ہوئے تھے اور آپ نے تلبیہ کہا یہاں تک کہ جمرۃ العقبہ کو رمی کیا اور آخری کنکری میں تلبیہ کہنا بند کر دیا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پہلی کنکری ہی میں وہ تلبیہ بند کردے۔ یہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ تلبیہ بند کرنے کے وقت کے سلسلہ میں ان کے علاوہ متعدد اقوال ہیں مگر یہ دو مشہور قول ہیں۔ عمرہ میں تلبیہ بند کرنے کے وقت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ تلبیہ بند کردے جب کہ وہ حرم پہنچ جائے یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب وہ طواف کا آغاز کرے تو تلبیہ بند کردے۔ امام مالک نے اپنی تائید میں ابن عمرؓ اور عروہ کو پیش کیا ہے امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ تلبیہ کے معنی ہیں طواف کعبہ کے لیے لبیک کہنا اور جب تک یہ عمل شروع نہ ہو وہ تلبیہ بند نہ کرے۔ اختلاف کا سبب قیاس کا بعض صحابہ کے فعل سے تعارض ہے۔ جمہور علما، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، متفق ہیں کہ محرم حج کو عمرہ میں شامل کرسکتا ہے لیکن عمرہ کو حج میں شامل کرنے پر اختلاف ہے۔ ابوثور کہتے ہیں کہ حج کو عمرہ میں شامل نہ کرے نہ عمرہ کو حج میں شامل کرے جس طرح ایک نماز دوسری نماز میں داخل نہیں کی جاتی۔

یہ حالت میں محرم کے افعال ہیں اور یہ حج کا پہلا فعل ہے۔ اس کے بعد جو فعل آتا ہے وہ مکہ میں داخل ہوتے وقت طواف ہے اس لیے اب طواف پر گفتگو ہوگی۔

## طوافِ کعبہ

اس میں گفتگو طواف کی صفت، اس کی شرائط اور اس کے وجوب واستحباب کے احکام واعداد پر ہوگی۔

## طواف کی صفت

جمہور کا اتفاق ہے کہ واجب وغیر واجب ہر طواف کی صفت ہے کہ حجر اسود سے اس کا آغاز کرے۔ اگر استطاعت ہو تو اسے بوسہ دے یا اپنے ہاتھ سے چھولے اور ممکن ہو تو اپنے ہاتھوں کو چوم لے۔ پھر خانہ کعبہ کو اپنے بائیں رکھ کر اپنے دائیں جانب چلے اور سات چکر لگائے۔ پہلے تین چکر میں وہ رمل کرے (کندھوں کو ہلاتے ہوئے دوڑے) اور چار چکر میں معمول کے مطابق دوڑے یہ طواف قدوم کی صفت ہے اور حج کرنے والے اور عمرہ کرنے والے کے لیے ہے تمتع کرنے والے کے لیے نہیں ہے۔ عورتوں پر رمل نہیں ہے۔ وہ رکن یمانی کو بوسہ دے اور وہ رکن اسود کے کنارے واقع ہے۔ اس صفت کا فعل نبوی سے ثبوت موجود ہے۔ پہلے تین چکروں میں رمل طواف قدوم کرنے والے کے لیے سنت ہے یا محض ایک فضیلت ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اسے سنت مانتے ہیں۔ یہی امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام اسحٰق، امام احمد اور امام ابوثور کا قول ہے۔ اس میں امام مالک اور ان کے اصحاب کے مختلف اقوال ہیں۔ دونوں اقوال میں فرق یہ ہے کہ جس نے اسے سنت تسلیم کیا ہے وہ اس کو ترک کرنے پر خون کو واجب کہتا ہے اور جو اسے سنت نہیں مانتا وہ اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں کہتا۔ رَمل کو سنت نہ ماننے والوں

Marfat.com

نے حدیث ابن طفیل سے استدلال کیا ہے۔ وہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے ابن عباسؓ سے کہا: آپ کی قوم کہتی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طواف کیا تو رمل کیا اور یہ سنت ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ سچے ہیں اور جھوٹے بھی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا: انہوں نے سچ کیا کہا اور جھوٹ کیا کہا: آپ نے فرمایا: انہوں نے سچ یہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طواف کیا تو رمل کیا اور جھوٹ یہ بولے کہ یہ سنت ہے۔ حدیبیہ کے زمانہ میں قریش کے لوگ کہنے لگے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے ساتھی لاغر ہو گئے ہیں اور وہ لوگ دونوں قعیق پر بیٹھ کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کو دیکھتے رہتے۔ جب یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوئی تو اپنے اصحاب کو آپ نے حکم دیا:

أَرْمُلُوا أَرُوهُمْ أَنَّ بِكُم قُوَّةً

(رمل کرو۔ ان کو دکھاؤ کہ تمہارے اندر قوت ہے)

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجر اسود سے رکن یمانی تک رمل کرتے تھے اور جب قریشیوں سے آڑ میں ہوتے تو معمول کے مطابق دوڑنے لگتے۔

جمہور کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں پہلے تین چکر میں رمل کیا اور بقیہ چار میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم دوڑے''۔ یہ امام مالک وغیرہ کی روایت سے ثابت حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے ابن طفیل بواسطہ ابن عباسؓ کی روایت میں اختلاف ہے۔ انہی سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود سے حجر اسود تک رمل کیا''۔ اس کے الفاظ پہلی روایت کے برخلاف ہیں۔ ظاہریہ کے اصول کے مطابق رمل واجب ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ خُذُوا عَنِّيْ مَنَاسِكَكُم (مجھ سے اپنی عبادت کے طریقے سیکھو)۔ یہ علما ظاہریہ کا یا ان میں سے بعض کا آج بھی قول ہے جہاں تک میرا گمان ہے۔ علما اس پر متفق ہیں کہ جس غیر مکی باشندہ نے مکہ ہی سے حج کا احرام باندھا اس پر رمل نہیں ہے۔ اس سے مراد تمتع کرنے والے حاجی ہیں کیوں کہ طواف قدوم ہی میں انہوں نے رمل کر لیا تھا۔ اہل مکہ حج کریں تو ان پر رمل ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر وہ طواف جو عرفہ سے پہلے ہو اور سعی سے وصل کا کام کرے اس میں رمل ہے۔ امام مالک اسے مستحب قرار دیتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ اہل مکہ پر رمل کو واجب نہیں سمجھتے تھے جب کہ وہ خانہ کعبہ کا طواف کریں جیسا کہ امام مالک نے ان سے روایت کی ہے۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ رمل کسی علت کی وجہ سے ہے یا بغیر علت کے ہے؟ وہ مسافر کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں؟ کیوں کہ اللہ کے رسول نے جب رمل کیا تھا اس وقت وہ باہر سے مکہ تشریف لائے تھے۔ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ طواف کی سنت رکن اسود اور رکن یمانی کو بوسہ دینا ہے مگر عورتوں کے لیے یہ سنت نہیں ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ وہ تمام ارکان کو بوسہ دے یا نہیں؟ جمہور کا مسلک ہے کہ وہ دو ارکان کو بوسہ دے کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دو ارکان کو بوسہ دیا تھا''۔ تمام ارکان کے بوسہ کے حق میں علما روایت جابرؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ ''ہم جب طواف کرتے تھے تو تمام ارکان کو بوسہ دیتے تھے''۔ بعض اسلاف وتر چکروں ہی میں دونوں ارکان کو بوسہ دینا پسند کرتے تھے۔

اس طرح علما کا اتفاق ہے کہ حجر اسود کو بوسہ دینا خاص طور سے طواف کی سنت ہے اگر اس کی قدرت ہو، اگر اس تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو اپنے ہاتھ کو بوسہ دے دے۔ کیوں کہ امام مالک کی روایت کے مطابق عمر بن الخطابؓ میں ہے کہ طواف کرتے

ہوئے جب وہ حجر اسود تک پہنچے تو فرمایا: ''تو بس ایک پتھر ہے۔ اگر میں اللہ کے رسول کو تجھے بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھتا تو تجھے بوسہ نہ دیتا''۔ پھر اسے بوسہ دیا۔

علما اس پر متفق ہیں کہ طواف مکمل کرنے کے بعد دو رکعت نماز پڑھے اور جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ طواف کرنے والا ہر ہفتہ ختم ہونے پر دو رکعت پڑھے اگر وہ ایک ہفتہ سے زیادہ طواف کرے۔ بعض اسلاف نے اجازت دی ہے کہ ہفتوں میں فرق نہ کرے اور دو ہفتوں کے درمیان نماز سے فصل نہ کرے پھر ہر ہفتہ کے لیے دو رکعت پڑھ لے۔ یہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ تینوں ہفتوں میں تفریق نہیں کرتی تھی۔ پھر وہ چھ رکعتیں پڑھ لیتی تھیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کا سات بار طواف کیا اور مقام ابراہیم علیہ السلام کے پیچھے دو رکعت نماز ادا کی اور فرمایا: ''مجھ سے اپنی عبادت کے طریقے سیکھو''۔ جمع کی اجازت دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ مقصود محض ہر ہفتہ کے لیے دو رکعتیں ہیں۔ طواف کا کوئی متعین وقت نہیں ہے اور نہ اس کے بعد دو مسنون رکعتوں کا کوئی وقت ہے۔ چنانچہ انہوں نے دو ہفتوں سے زیادہ کی رکعتوں کو جمع کرنا جائز بتایا۔ تین ہفتوں کے درمیان تفریق کو مستحب لوگوں نے اس لیے سمجھا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے طاق طواف کے بعد دو رکعتیں پڑھی تھیں۔ جو شخص بغیر طاق کے ہفتوں طواف کرے پھر وہ پلٹ کر آئے تو وہ وتر طواف سے واپس نہیں ہوگا۔

## طواف کی شرائط

طواف کی ایک شرط اس کی جگہ کی تعیین ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ وہ جگہ خانہ کعبہ کا پتھر۔ اور جو شخص بیت اللہ کا طواف کرے اس پر طواف میں اس پتھر کو داخل کرنا لازم ہے۔ اور یہ طواف افاضہ کی صحت کے لیے شرط ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ جمہور کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے حضرت عائشہؓ سے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَوْلَا حِدْثَانُ قَوْمِكَ بِالْكُفْرِ لَهَدَمْتُ الْكَعْبَةَ وَلَصَيَّرْتُهَا عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ فَإِنَّهُم تَرَكُوا مِنْهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ مِنَ الْحَجَرِ ضَاقَتْ بِهِمُ النَّفَقَةُ وَالْخَشَبُ

(اگر تمہاری قوم کا کفر نیا نہ ہوتا تو میں کعبہ کو منہدم کر دیتا اور اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ستونوں پر کھڑا کرتا کیوں کہ انہوں نے اس میں سے سات ہاتھ پتھر چھوڑ دیا ہے۔ ان پر صرفہ اور لکڑی کی تنگی ہوگئی تھی)

یہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ وہ آیت قرآنی:

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (الحج: ۲۹)

(وہ قدیم گھر کا طواف کریں)

پھر وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے پتھر کے پیچھے سے طواف کیا تھا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل ظاہر آیت ہے۔ کس وقت میں طواف جائز ہے؟ اس میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

۱۔ صبح اور عصر کی نمازوں کے بعد طواف جائز ہے اور طلوع و غروب کے اوقات میں ممنوع ہے۔ یہ حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابو سعید خدریؓ کا مسلک ہے اور امام مالک، ان کے اصحاب اور ایک جماعت کا یہی قول ہے۔



Marfat.com

۲۔ صبح اور عصر کی نمازوں کے بعد مکروہ ہے اور طلوع وغروب کے اوقات میں ممنوع ہے۔ یہ سعید بن جبیر، مجاہد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

۳۔ ان تمام اوقات میں طواف مباح ہے۔ یہ امام شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد مذکورہ اوقات میں نماز کے جائز اور ممنوع ہونے کا مسئلہ ہے۔ طلوع وغروب کے اوقات میں نماز پڑھنا متفقہ طور سے ممنوع ہے۔ کیا نماز سے طواف کو ملایا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ شوافع کا استدلال حدیث جبیر بن مطعمؓ سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يا بني عَبْدِ مَنافٍ اَوْيا بني عَبْدِ المطَّلِب اِنْ وَ ليتُم مِنْ هٰذا الأَمرِ شَيئًا فَلا تَمنَعُوا احدً اَطَافَ بِهٰذا البَيْتِ اَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ اَىَّ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيلٍ اَو نَهَارٍ

(اے بنو عبد مناف! (یا آپ نے فرمایا: اے بنو عبد المطلب!) اگر تمہیں اس گھر کی کوئی ذمہ داری سونپی جائے تو اس گھر کا طواف کرنے والے کسی شخص کو دن یا رات کے کسی حصہ میں جب وہ چاہے اس میں نماز پڑھنے سے مت روکنا)

امام شافعی وغیرہ نے اس کی روایت ابن عیینہ سے جبیر بن مطعمؓ سے اس کی سند کے ساتھ کی ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ طواف کے لیے طہارت سنت ہے مگر بغیر طہارت کے اس کے جائز ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ بھول چوک سے یا جان بوجھ کر طہارت رہ جائے تو طواف جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ طواف کافی نہیں ہے۔ اس کے لیے دوہرانا مستحب ہے اور اس پر ایک خون واجب ہے۔ ابوثور کہتے ہیں: اگر بغیر وضو کے اس نے طواف کر لیا تو اس کا وہی طواف کافی ہے بشرطیکہ اسے علم نہ ہو۔ لیکن اگر اسے علم تھا تو وہ طواف کافی نہیں ہے۔ امام شافعی طواف کرنے والے کے لیے اس کے کپڑے کی طہارت کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جس طرح نمازی کے کپڑے کی طہارت شرط ہے۔ طواف میں طہارت کی شرط رکھنے والوں کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسماء بنت عمیسؓ کے لیے جب کہ وہ حائضہ تھیں، یہ فرمان ہے کہ "وہ سب کرو جو ایک حاجی کرتا ہے مگر خانہ کعبہ کا طواف مت کرو"۔ یہ صحیح حدیث ہے۔ وہ اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الصَّلٰوةُ بالبَيْتِ صلٰوةٌ اِلَّا اَنَّ اللّٰهَ اَحَلَّ فِيهِ النُّطقَ فَلا يَنطِقُ اِلَّا بِخَيرٍ

(خانہ کعبہ کا طواف ایک طرح کی نماز ہے مگر اللہ نے اس میں بولنا جائز کر دیا ہے اس لیے وہ خیر ہی کی بات بولے)

بغیر طہارت کے طواف کی اجازت دینے والوں کی دلیل علما کا اس پر اجماع ہے کہ بغیر طہارت کے سعی کرنا جائز ہے اور یہ کہ ہر وہ عبادت جس میں حیض سے پاکی کی شرط ہے اس میں ضروری نہیں ہے کہ حدث سے پاکی کی بھی شرط ہو جیسے روزہ ہے۔

## طواف کی تعداد اور اُس کے احکام

طواف کی تعداد کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ طواف تین طرح کے ہوتے ہیں:

طواف قدوم (مکہ میں داخل ہوتے وقت کا طواف)

طواف افاضہ (یوم النحر کو جمرۃ العقبہ کی رمی کے بعد)



Marfat.com

طواف وداع

اس پر علما کا اجماع ہے کہ ان انواع میں واجب وہ طواف ہے جس کے فوت ہونے سے حج فوت ہو جاتا ہے یعنی طواف افاضہ۔ درج ذیل آیت میں یہی طواف مراد ہے:

ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُم وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (الحج: ۲۹)

(پھر اپنا میل کچیل دور کریں، اور اپنی نذریں پوری کریں اور اس قدیم گھر کا طواف کریں)

اور اس کے فوت ہو جانے پر خون کافی نہیں ہے۔ جمہور کا اتفاق ہے کہ طواف افاضہ کو اگر کوئی بھول جائے تو طواف قدوم اس کی جگہ نہیں لے سکتا کیوں کہ طواف افاضہ یوم النحر سے پہلے ہوتا ہے۔ اصحاب مالک کا ایک گروہ کہتا ہے کہ طوافِ قدوم طواف افاضہ کی جگہ کفایت کر سکتا ہے گویا وہ ایک ہی طواف کو واجب مانتے ہیں۔ جمہور علما کی رائے یہ ہے کہ طواف وِداع طواف افاضہ کی جگہ کفایت کر سکتا ہے اگر اس نے طواف افاضہ نہیں کیا ہے کیوں کہ یہ وہ طواف ہے جس پر عمل طواف وجوب جو طوافِ افاضہ ہے، کے وقت میں کیا گیا ہے برخلاف طوافِ قدوم کے جو طوافِ افاضہ کے وقت سے پہلے ہوتا ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کے بیان کے مطابق علما کا اس پر اجماع ہے کہ طواف قدوم اور طواف وداع حج کی سنت ہے سوائے اس شخص کے لیے جسے حج کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اس کے لیے طوافِ افاضہ ہی کافی ہے۔ جس شخص کو یہ عارضہ پیش آئے اس کے لیے علما کی ایک جماعت نے مستحب قرار دیا ہے کہ وہ طواف افاضہ کی تین چکروں میں رمل کرے جو طواف قدوم کی سنت ہے۔ اسی طرح علما کا اجماع ہے کہ اہلِ مکّہ پر صرف طواف افاضہ ہے جس طرح عمرہ کرنے والے پر صرف طواف القدوم کے واجب ہونے پر علما کا اتفاق ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ حج تمتع کرنے والے پر دو طواف ہیں ایک عمرہ کا طواف تاکہ اس کا احرام کھول دے اور دوسرا طواف حج کا جو یوم النحر کو ہوتا ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی مشہور حدیث میں ہے۔ حجِ اِفراد کرنے والے پر صرف ایک طواف ہے اور وہ یوم النحر کو ہے۔

حج قران کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ قران کرنے والے کے لیے ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے۔ یہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کا مسلک ہے اور ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی مذکورہ حدیث ہے۔ امام ثوری، امام اوزاعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابن ابی لیلیٰ حج قران کرنے والے پر دو طواف اور دو سعی کو واجب مانتے ہیں۔ انہوں نے یہ قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے منسوب کیا ہے کیوں کہ یہ دو عبادتیں ہیں اور اگر انہیں الگ الگ انجام دیا جائے تو ہر ایک پر ایک طواف اور ایک سعی واجب ہوگی۔ اس لیے دونوں کو جمع کرنے کی صورت میں بھی وہی بات واجب ہوگی۔

یہ کلام ہے طواف کے وجوب، اس کی صفت، اس کی شرائط، اس کی تعداد اور وقت کے بارے میں اس کے بعد حج کا جو فعل آتا ہے یعنی طواف قدوم کے بعد وہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی ہے۔ اور یہ احرام کا تیسرا فعل ہے۔ اب ہم اس پر گفتگو کریں گے۔

## صفا اور مروہ کے درمیان سعی

اس عنوان کے تحت گفتگو اس کے حکم، اس کی صفت، اس کی شرائط اور اس کی ترتیب پر ہوگی۔



Marfat.com

## سعی کا حکم

امام مالک اور امام شافعی صفا اور مروہ کے درمیان سعی کو واجب مانتے ہیں اور اگر کسی نے سعی نہیں کی تو اس پر اگلے سال کا حج واجب ہے۔ امام احمد اور امام اسحٰق کا بھی یہی قول ہے۔ اہلِ کوفہ اسے سنت کہتے ہیں اور یہ کہ اگر اس نے سعی نہیں کی ہے تو اپنے ملک واپس پہنچ کر اس پر ایک خون واجب ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ سعی نفل ہے اور اسے ترک کرنے پر کچھ واجب نہیں ہوتا اسے واجب کہنے والوں کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سعی کرتے اور کہتے جاتے تھے

اِسْعَوا فَاِنَّ اللّٰہَ کَتَبَ عَلَیْکُم السَّعْیَ

(سعی کرو، اللہ نے تمہارے اوپر سعی کو فرض کیا ہے)

اس حدیث کو امام شافعی نے عبداللہ بن المؤمل کے واسطہ سے بیان کیا ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ اصل یہ ہے کہ اس عبادت میں تمام افعال نبوی کو وجوب پر محمول کیا جائے سوائے اس کے کہ کوئی سمائی دلیل یا اجماع یا اصحابِ قیاس کے نزدیک قیاس اسے وجوب سے ہٹا دے۔ سعی کو واجب نہ ماننے والوں کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے۔

اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰہِ فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِ اَنْ یَّطَّوَّفَ بِہِمَا (البقرہ: ۱۵۸)

(یقیناً صفا اور مروہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں لہٰذا جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے اس کے لیے کوئی گناہ کی بات نہیں کہ وہ ان دونوں پہاڑوں کے درمیان سعی کرے)

وہ کہتے ہیں کہ آیت کا مطلب ہے اَنْ لَّا یَطَّوَّفَ بِہِمَا یعنی ان کے درمیان سعی نہ کرے۔ یہ ابن مسعودؓ کی قرأت ہے۔ اس کی مثال قرآن کی یہ آیت ہے۔

یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُم اَنْ تَضِلُّوْا (النساء: ۱۷۶)

(اللہ تمہارے لیے احکام کی توضیح کرتا ہے تاکہ تم بھٹکتے نہ پھرو)

یعنی ان لَّا تَضِلُّوا۔ انہوں نے المؤمل کی حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: آیت کا مفہوم ظاہر ہے۔ یہ انصار کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ کیوں کہ دور جاہلیت میں جس طرح سعی ہوتی تھی وہ اس طرح کی سعی پر دل میں تنگی محسوس کرتے تھے کیوں کہ یہ پہاڑیاں مشرکین کی ذبح گاہیں تھیں۔ ایک قول ہے کہ بعض بتوں کی تعظیم میں وہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے اس کے بارے میں سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی اور اس نے سعی کو مباح قرار دیا۔ جمہور نے اسے افعال حج میں شمار کیا ہے کیوں کہ یہ فعل نبوی کی صفت ہے جو تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہے یعنی سعی طواف کے ساتھ متصل رہی ہے۔

## سعی کی صفت

جمہور علما کی رائے ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی صفت یہ ہے کہ دعا سے فراغت کے بعد آدمی صفا پر چڑھے



Marfat.com

اس کی پہاڑی پر دوڑے یہاں تک کہ وہ وادی کے درمیان پہنچ جائے پھر وہ رمل کرے یہاں تک کہ مروہ کے قریب تک کی مسافت اسی طرح طے کر لے۔ جب یہ طے کر لے اور اسے پار کر لے تو اپنے معمول کے مطابق چلے یہاں تک کہ مروہ کے پاس پہنچ جائے پھر اس پر چڑھ جائے۔ تا آنکہ خانہ کعبہ اسے نظر آنے لگے پھر وہ اسی طرح کی دعا اور تکبیر دوہرائے جو اس نے صفا پر دوہرائی تھی۔ اگر وہ مروہ کے نچلے حصہ ہی پر ٹھہر جائے تو تمام فقہا کے نزدیک یہ کافی ہے۔ پھر وہ مروہ سے اترے اور اپنے معمول کے مطابق چلے یہاں تک کہ وادی کے درمیان تک پہنچ جائے۔ وہاں پہنچ کر رمل کرے یہاں تک کہ اسی طرح وہ اس جانب تک جائے جو صفا سے قریب ہے۔ اس طرح وہ سات بار یہی عمل دوہرائے ہر چکر وہ صفا سے شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے۔ اگر اس نے صفا سے پہلے مروہ سے آغاز کر دی تو وہ چکر کالعدم ہو جائے گا کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے کہ:

نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ بِهٖ نَبْدَأُ بِالصَّفَا

(ہم وہاں سے شروع کرتے ہیں جہاں سے اللہ نے شروع کیا ہے۔ ہم صفا سے شروع کرتے ہیں)

اللہ کے رسول کی مراد آیت۔ اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ ہے۔ عطاء کہتے ہیں کہ اگر کسی کو معلوم نہ ہو اور وہ مروہ سے آغاز کر دے تو وہ کافی ہوگا۔

علما کا اجماع ہے کہ سعی کے وقت کے بارے میں کوئی متعین قول نہیں ہے کیوں کہ وہ دعا کی جگہ ہے۔ حدیث جابرؓ سے ثابت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب صفا پر کھڑے ہوتے تو تین بار تکبیر کہتے اور یہ دعا پڑھتے:

لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

(اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ تنہا ہے کوئی اس کا شریک نہیں۔ بادشاہی اسی کے لیے ہے اور ساری تعریف اسی کے لیے ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے)

وہ تین بار اسے پڑھتے۔ مروہ پر بھی اسی طرح تین بار تکبیر اور دعا پڑھتے''۔

## سعی کی شرائط

علما کا اتفاق ہے کہ طواف کی طرح سعی میں بھی حیض سے پاکی کی شرط ہے کیوں کہ حدیث عائشہؓ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم موجود ہے:

اِفْعَلِىْ كُلَّ مَايَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ اَنْ لَّا تَطُوْفِىْ بِالْبَيْتِ وَلَا تَسْعٰى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ.

(ہر وہ فعل کرو جو حاجی کرتا ہے مگر بیت اللہ کا طواف مت کرنا اور نہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا۔)

یحییٰ نے مالک سے اس اضافہ کی انفرادی روایت کی ہے۔ راوی نے یہ اضافہ بیان کیا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سعی کی شرائط میں طہارت نہیں ہے سوائے حسن کے، کیوں کہ انہوں نے اسے طواف کے مشابہ قرار دیا ہے۔

## سعی کی ترتیب

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ سعی طواف کے بعد ہوگی اور جو طواف سے پہلے سعی کر لے وہ واپس جائے اور طواف کر لے



Marfat.com

خواہ وہ مکہ سے باہر جا چکا ہو۔ اگر اسے معلوم نہیں تھا یہاں تک کہ عمرہ میں یا حج میں اس کی عورتوں تک رسائی ہوگئی تو اس پر اگلے سال کا حج اور قربانی کا جانور یا دوسرا عمرہ واجب ہے۔ امام ثوری کہتے ہیں کہ اگر اس نے کرلیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ مکہ سے نکل چکا ہے تو واپسی واجب نہیں ہے اور اس پر ایک خون واجب ہے۔

یہ گفتگو تھی سعی کے حکم، اس کی صفت اور اس کی مشہور شرائط اور ترتیب کے بارے میں۔

## عرفہ کو روانگی

حاجی کے لیے سعی کے بعد جو فعل ہے وہ یوم الترویہ کو منیٰ کی طرف خروج اور وہاں عرفہ کی رات گزارنا ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ امام یوم الترویہ میں منیٰ میں ظہر، عصر، مغرب اور عشا کی نماز میں قصر پڑھائے گا مگر اس پر بھی اجماع ہے کہ جس شخص کے پاس وقت تنگ ہو اس کے حج کی صحت کے لیے یہ فعل شرط نہیں ہے پھر عرفہ کے دن امام لوگوں کے ساتھ منیٰ سے نکل کر عرفہ کے لیے روانہ ہوگا اور وہاں ٹھہرے گا۔

## وقوف عرفہ

اس فعل پر گفتگو اس کے حکم، اس کی صفت اور اس کی شرائط پر مشتمل ہے۔ وقوف عرفہ کے حکم کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ یہ حج کا رکن ہے اور جس نے اسے چھوڑا اس پر اکثر علما کے نزدیک اگلے سال کا حج اور قربانی کا جانور واجب ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

الحجُّ عرفةٌ.

(حج عرفہ ہے۔)

وقوف عرفہ کی صفت یہ ہے کہ یوم عرفہ کو امام زوال سے پہلے عرفہ پہنچے اور جب سورج زوال کی طرف مائل ہو جائے تو لوگوں کے سامنے خطبہ دے پھر ظہر کے اول وقت میں ظہر اور عصر کو جمع کرلے۔ پھر غروب آفتاب تک وہ ٹھہرا رہے۔ اس پر علما کا اتفاق اس لیے ہے کہ یہ صفت فعل نبوی کے طور پر متفقہ صفت ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حج کو قائم کرنا سلطان اعظم کی ذمہ داری ہے یا اس شخص کی ذمہ داری ہے جسے سلطانِ اعظم اس کام کے لیے مامور کرلے۔ اور وہی نماز پڑھائے خواہ سلطان نیک ہو یا بدکار ہو یا بدعتی ہو اور اس سلسلہ میں سنت یہ ہے کہ وہ یوم عرفہ کو لوگوں کے ساتھ عرفہ کی مسجد آئے اور جب سورج زوال کی طرف مائل ہو تو خطبہ دے جیسا کہ ہم نے کہا اور ظہر وعصر کی نمازیں جمع کرے۔ عرفہ میں ظہر وعصر کے لیے مؤذن اذان کب دے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ امام خطبہ دے یہاں تک کہ وہ اپنے خطبہ کا ابتدائی حصہ یا بعض حصہ مکمل کرے تو مؤذن اذان دے اور وہ خطبہ جاری رکھے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اذان اس وقت ہو جب امام دوسرے خطبہ تک پہنچ جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جب امام منبر پر چڑھے تو وہ مؤذن کو اذان دینے کے لیے کہے اور وہ جمعہ کی طرح اذان دے۔ جب مؤذن اذان سے فارغ ہو جائے تو امام کھڑا ہو کر خطبہ دے پھر وہ اتر آئے اور موذن نماز کے لیے اقامت کہے۔ امام ابوثور نے بھی جمعہ سے مشابہت پیدا کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے۔ ابن نافع نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ عرفہ کی اذان خطبہ کے

Marfat.com

لیے امام کے بیٹھنے کے بعد ہو۔ حدیث جابرؓ میں ہے کہ "جب سورج زوال کو آ گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قصواء کو حکم دیا۔ وہ آپ کو لے کر روانہ ہوئی اور وادی میں آ گئی۔ آپ نے لوگوں سے خطاب کیا پھر بلالؓ نے اذان دی پھر اقامت کہی۔ آپؐ نے ظہر کی نماز پڑھائی پھر انہوں نے اقامت کہی اور آپؐ نے عصر کی نماز پڑھائی اور دونوں کے درمیان کوئی اور نماز نہیں پڑھی پھر موقف کی طرف بڑھے۔"

علما کا اختلاف ہے کہ دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ذریعہ ان دونوں نمازوں کو جمع کرے یا ایک اذان اور دو اقامتوں کے ذریعہ؟ امام مالک کی رائے ہے کہ دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ذریعہ ان نمازوں کو جمع کرے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتوں سے انہیں جمع کرے۔ امام مالک سے اسی طرح کا قول منقول ہے۔ امام احمد سے مروی ہے کہ دو اقامتوں سے انہیں جمع کرے۔

امام شافعی کی دلیل حضرت جابرؓ کی طویل حدیث ہے جو حج نبویؐ کی صفت بیان کرتی ہے اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ "آپؐ نے ایک اذان اور دو اقامتوں میں ظہر وعصر کی نماز پڑھائی۔" امام مالک کا قول حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اصلاً ہر نماز جب علیحدہ پڑھی جاتی ہے تو ایک اذان اور ایک اقامت ناگزیر ہوتی ہے۔ علما کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر امام یوم عرفہ کو ظہر سے پہلے خطبہ نہ دے تو نماز جمعہ کے برعکس اس کی نماز جائز ہے۔ اسی طرح علما کے درمیان اجماع ہے کہ اس نماز کی قرأت سری ہے اور نماز قصر ہوگی اگر مسافر امام ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ امام مکہ کا ہو تو یوم الترویہ کو منیٰ میں، یوم عرفہ کو عرفہ میں اور قربانی کی رات کو مزدلفہ میں قصر کرے گا یا نہیں؟ امام مالک، امام اوزاعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ ان جگہوں کی سنت قصر نماز کی ہے خواہ وہ مکہ کا باشندہ ہو یا نہ ہو۔ امام ثوری، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کی رائے ہے کہ جو ان جگہوں کا باشندہ ہو اس کے لیے قصر کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ روایتوں میں کہیں نہیں آتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھنے والوں میں سے کسی نے آپؐ کے سلام پھیرنے کے بعد نماز مکمل کی ہو۔ دوسرے فریق کی دلیل معروف اصل پر باقی رہنا ہے وہ یہ کہ قصر صرف مسافر کے لیے جائز ہے تا آنکہ تخصیص کی کوئی دلیل ہو۔

عرفہ اور منیٰ میں جمعہ واجب ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایام حج کے سوا دوسرے دنوں میں منیٰ اور عرفہ میں جمعہ واجب نہیں ہے نہ اہل مکہ پر نہ دوسروں پر الا یہ کہ امام عرفہ کا باشندہ ہو۔ امام شافعی نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے مگر انہوں نے وجوب جمعہ کے لیے شرط یہ رکھی ہے کہ باشندگانِ عرفہ میں سے کم از کم چالیس افراد موجود ہوں جیسا کہ جمعہ کے وجوب کے لیے اس تعداد کی شرائط کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر منیٰ اور عرفہ میں امیر حج ایسا شخص ہے جو قصر نہیں کرسکتا تو وہ جمعہ کی نماز پڑھائے گا اگر جمعہ کا دن ہوگا۔ امام احمدؒ کہتے ہیں کہ اگر وہ مکہ کا والی ہے تو وہ جمع کرے گا۔ یہی امام ابوثور کا قول ہے۔

## وقوفِ عرفہ کی شرائط

عرفہ میں وقوف نماز کے بعد ہوگا کیوں کہ اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم عرفہ میں ظہر وعصر کی نمازیں پڑھانے کے بعد اٹھے۔ اور اس کی پہاڑیوں پر کھڑے ہوئے اور لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے



Marfat.com

لگے اور تمام حاضرین آپ کے ساتھ غروب آفتاب تک کھڑے رہے۔ جب غروب یقینی ہوگیا اور اچھی طرح واضح ہوگیا تو وہاں سے مزدلفہ کے لیے روانہ ہو گئے۔'' اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عرفہ میں وقوف کی سنت یہی ہے۔ ان کا اس امر پر اجماع ہے کہ جس نے زوال سے پہلے عرفہ میں وقوف کیا اور زوال سے پہلے وہاں سے رخصت ہوگیا تو اس کا وقوف شمار نہیں ہوگا اور اگر وہ واپس نہیں آیا کہ زوال کے بعد وقوف کر لے یا اس رات میں طلوع فجر سے پہلے وقوف کر لے تو اس کا حج فوت ہو گیا۔ عبداللہ بن یعمر الدیلیؓ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا:

الحَجُّ عَرفَاتٌ فَمَنْ اَدْرَکَ عَرفَةَ قَبْلَ اَنْ یُطْلَعَ الفَجْرُ فَقَدْ اَدْرَکَ.

(حج عرفات کو کہتے ہیں جس نے طلوع فجر سے پہلے عرفہ کو پالیا اس نے حج کو پالیا۔)

یہ وہ حدیث ہے جس میں یہ صحابی منفرد ہیں مگر اس پر اتفاق ہے۔ علما کا اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو زوال کے بعد عرفہ میں وقوف کرے پھر غروب آفتاب سے پہلے وہاں سے رخصت ہو جائے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر اگلے سال کا حج ہے الا یہ کہ فجر سے پہلے وہ واپس ہو جائے۔ اور اگر امام سے پہلے مگر غروب آفتاب کے بعد وہاں سے رخصت ہو تو وہ وقوف کافی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ ان کے نزدیک وقوف کی صحت کی شرط یہ ہے کہ وہاں ایک رات ٹھہر جائے۔ جمہور علما کہتے ہیں کہ جو عرفہ میں زوال کے بعد وقوف کرے اس کا حج مکمل ہے گرچہ غروب آفتاب سے پہلے روانہ ہو جائے۔ البتہ اس پر خون واجب ہونے کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور کی دلیل حدیث عروہ بن مضرسؓ ہے۔ اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جمع بین الصلوتین کر کے حاضر ہوا اور پوچھا: کیا میرے اوپر حج کا کوئی حصہ باقی رہ گیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

مَنْ صَلّٰی هٰذِهِ الصَّلٰوةَ مَعَنَا وَوَقَفَ هٰذَا المَوْقِفَ حَتّٰی نُفِیْضَ اَوْ اَفَاضَ قَبْلَ ذٰالِکَ مِنْ عَرفَاتٍ لَیلاً اَوْ نَهَارًا فَقَدْ تَمَّ حَجُّه' وَقَضٰی تَفَثَه'.

(جس نے ہماری معیت میں یہ نماز پڑھ لی اور اس موقف میں وقوف کر لیا تا آنکہ ہم روانہ ہوں یا وہ اس سے پہلے رات یا دن کو عرفات سے روانہ ہو تو اس کا حج مکمل ہوگیا اور اس نے میل کچیل دور کر لی۔)

علما کا اجماع ہے کہ اس حدیث میں دن سے مراد زوال کے بعد کا وقت ہے۔ جس نے رات کی شرط لگائی ہے اس نے غروب آفتاب تک عرفہ میں وقوف نبوی سے استدلال کیا ہے مگر جمہور کہہ سکتے ہیں کہ غروب تک عرفہ میں وقوف نبوی کی خبر حدیث عروہ بن مضرسؓ نے اس طور سے دی ہے کہ یہ افضل ہے کیوں کہ یہ مسئلہ تخییر کا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

عَرفَةُ کُلُّهَا مَوْقِفٌ وَارتَفِعُوا عَنْ بَطْنِ عَرفَةَ، وَالمُزدَلِفَةُ کُلُّهَا. وَقِفْ الْاَبْطَنَ مُحَسِّرٍ. وَمِنٰی کُلُّهَا مَنْحَرٌ وَفِجَاجُ مَکَّةَ مَنْحَرٌ وَمَبِیتٌ.

(عرفہ پورا جائے وقوف ہے اور عرفہ کے دامن سے اٹھ جاؤ۔ مزدلفہ پورا جائے وقوف ہے سوائے وادیٔ محسر کے۔ منیٰ پورا قربانی گاہ ہے۔ مکہ کے راستے قربانی گاہیں اور شب باشی کی جگہیں ہیں۔)



Marfat.com

علما کا اس آدمی کے بارے میں اختلاف ہے جو عرفہ کے مقام عرنہ میں وقوف کرے۔ ایک قول ہے کہ اس کا حج مکمل ہے اور اس پر ایک خون واجب ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کا حج نہیں ہوگا۔ حج کو باطل قرار دینے والوں کی دلیل وہ ممانعت ہے جو اس سلسلہ میں حدیث میں وارد ہے اور اسے باطل نہ سمجھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ عرفہ کی تمام جگہوں میں وقوف جائز ہے سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ایسی نہیں ہے جس کی وجہ سے اصل سے خروج لازم آئے اور یہ حجت بن سکے۔

یوم عرفہ کی سنتوں کے سلسلہ میں یہ گفتگو تھی۔ وقوف عرفہ سے متصل حج کا فعل غروب کے بعد مزدلفہ کے لیے روانگی اور وہاں کے افعال ہیں۔ اب ہمیں اسی پر گفتگو کرنا ہے۔

## مزدلفہ کے افعال

یہاں بھی گفتگو اس فعل کے حکم، اس کی صفت اور وقت پر مشتمل ہوگی۔ اس فعل کے ارکان حج میں شامل ہونے کے سلسلہ میں اصل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدَاكُمْ. (البقرہ:۱۹۸)

(مشعر حرام (مزدلفہ) کے پاس ٹھیر کر اللہ کو یاد کرو اور اس طرح یاد کرو جس کی ہدایت اس نے تمہیں کی ہے۔)

علما کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص مزدلفہ میں قربان کی رات مر گیا اور امام کے ساتھ اس نے مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کر لیں اور نماز فجر کے بعد اچھی طرح صبح ہو جانے تک عرفہ میں اس نے وقوف کیا ہو تو اس کا حج مکمل ہے کیوں کہ یہ فعل نبوی کی صفت ہے۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ مزدلفہ میں ٹھہرنا (نماز صبح کے بعد) اور وہاں شب باشی کرنا حج کی سنتوں میں سے ہے یا فرائض میں سے؟ امام اوزاعی کہتے ہیں اور تابعین کی ایک جماعت بھی ان کی ہم نوا ہے کہ یہ حج کے فرائض میں سے ہے اور جس شخص سے وقوف مزدلفہ فوت ہو جائے اس پر اگلا حج اور قربانی کا ایک جانور ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ فرض نہیں ہے اور جس شخص سے مزدلفہ میں وقوف اور شب باشی فوت ہو جائے اس پر ایک خون ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر رات کے پہلے نصف کے بعد وہاں سے رخصت ہو جائے اور وہاں نماز صبح نہ پڑھے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ جمہور کی دلیل وہ صحیح حدیث ہے جس میں صراحت کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ضعیف اہل وعیال کو رات ہی میں روانہ کر دیا اور انہوں نے آپؐ کے ساتھ نماز صبح نہیں پڑھی۔'' فریق اول کی دلیل حدیث عروہ بن مضرسؓ میں قول نبوی ہے، یہ حدیث متفق علیہ ہے: ''جس نے ہمارے ساتھ یہ نماز (یعنی مزدلفہ کی نماز صبح) پالی اور وہ عرفہ سے رات یا دن کو ہو کر آیا ہے تو اس کا حج مکمل ہو گیا اور اس نے اپنی میل کچیل دور کر لی۔'' ان کی دلیل قرآن کی یہ آیت بھی ہے:

فَاِذَا اَفَضْتُم مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدَاكُمْ. (البقرہ:۱۹۸)

(پھر جب عرفات سے چلو تو مشعر حرام (مزدلفہ) کے پاس ٹھیر کر اللہ کو یاد کرو اور اس طرح یاد کرو جس کی ہدایت



Marfat.com

اس نے تصحیح کی ہے۔)

فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اس حدیث میں مذکور تمام چیزوں کو اختیار نہ کرنا واجب ہے۔ ان میں سے اکثر کی رائے ہے کہ جس نے رات میں مزدلفہ میں قیام کیا اور وہاں سے نماز صبح سے پہلے روانہ ہوگیا تو اس کا حج مکمل ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے وہاں رات گزاری اور نماز کے وقت سویا رہ گیا تو اس کا حج مکمل ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ اگر وہ مزدلفہ میں ٹھہرا اور ذکر الٰہی نہیں کیا تو اس کا حج مکمل ہے۔ یہاں بھی ظاہر آیت سے ان کا استدلال کمزور ہے۔ مزدلفہ اور جمع دونوں نام اسی جگہ کے ہیں اور ان میں حج کی سنت جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، یہ ہے کہ لوگ وہاں رات گزاریں، عشا کے اول وقت میں مغرب اور عشا کو جمع کریں اور منہ اندھیرے صبح کی نماز ادا کریں۔

## رمی جمار (کنکریاں مارنا)

مزدلفہ میں شب باشی کے بعد اگلا فعل رمی جمار کا ہے۔ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مشعر حرام یعنی مزدلفہ میں نماز فجر کے بعد وقوف کیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے وہاں سے منٰی کے لیے روانہ ہو گئے۔ اور آج کے دن یعنی یوم النحر کو طلوع آفتاب کے بعد جمرۃ العقبہ کو رمی کیا'' مسلمانوں کا اجماع ہے کہ جس نے اس دن اس وقت یعنی طلوع آفتاب کے بعد زوال تک رمی کر لیا اس نے وقت پر رمی کیا۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو اس کے علاوہ دوسرے جمرات کو کنکریاں نہیں ماریں۔ اگر کوئی طلوع فجر سے قبل رمی کر لے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع فجر سے قبل رمی کرنے کی کسی کو رخصت دی اور یہ جائز نہیں ہے۔ اگر طلوع فجر سے پہلے اس نے رمی کر لی ہے تو اسے دہرائے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام احمد کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں ہے گرچہ مستحب طلوع آفتاب کے بعد رمی کرنا ہے۔ ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل فعل نبوی ہے اور پھر یہ تاکید بھی کہ ''اپنی عبادت کے طریقے مجھ سے سیکھو'' اور ابن عباسؓ کی یہ روایت بھی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کمزور اہل وعیال کو آگے روانہ کر دیا اور تاکید کر دی کہ:

لاتَرْمُوا الجمرةَ حتّٰى تَطلُعَ الشمسُ.

(جمرہ کو کنکری مت مارنا جب تک آفتاب طلوع نہ ہو جائے۔)

طلوع فجر سے پہلے رمی کی اجازت دینے والوں کی دلیل حدیث ام سلمہؓ ہے جس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے کہ ''حضرت عائشہؓ نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو ام سلمہؓ کو بلا بھیجا۔ انہوں نے طلوع فجر سے پہلے رمی کر لی اور چلی گئیں اور طواف افاضہ کر لیا اور وہی دن تھا جس میں اللہ کے رسول ان کے یہاں موجود تھے۔'' حضرت اسماءؓ کی حدیث بھی ہے کہ ''انہوں نے رات میں رمی کر لی اور فرمایا: ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی یہی کرتے تھے۔''

علما کا اجماع ہے کہ جمرۃ العقبہ کے رمی کے لیے مستحب وقت طلوع آفتاب سے زوال تک ہے اور اگر یوم النحر کو غروب آفتاب سے پہلے کوئی رمی کر لے تو کافی ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے مگر امام مالک کہتے ہیں کہ اس کے لیے ایک خون بہانا مستحب ہے۔ اگر کوئی رمی نہ کر سکے اور سورج غروب ہو جائے پھر وہ رات میں یا صبح کو رمی کرے تو یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ امام



Marfat.com

مالک اس پر ایک خون واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر رات میں رمی کر لی ہے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور اگر صبح تک کے لیے اس نے ٹال دیا ہے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے اگر اس نے رات کے لیے یا اگلے دن کے لیے موخر کر دیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کے چرواہوں کو اس کی رخصت دی ہے کہ وہ رات میں رمی کر لیں۔ حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سائل نے پوچھا: اے اللہ کے رسول، میں نے شام کو رمی کی ہے؟ آپ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں۔'' امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ متفق علیہ وقت وہ ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کی ہے۔ اور یہی سنت ہے۔ اور جس نے حج کی کسی سنت کی خلاف ورزی کی اس پر خون واجب ہے۔ جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور اسی طرح جمہور کا عمل ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ چرواہوں کو رخصت دینے کا مطلب یہ ہے کہ یوم النحر گزر گیا ہو۔ جمرۃ العقبہ کی رمی انہوں نے کر لی ہو اور تیسرا دن ہو اور وہ رخصتی کا پہلا دن ہے چنانچہ اللہ کے رسول نے انہیں رخصت دے دی کہ اس دن کے لیے اور بعد والے دن کے لیے رمی کر لیں۔ اگر وہ روانہ ہو جاتے تو فارغ ہو جاتے اور اگر کل کے لیے قیام کرتے تو رخصتی کے آخری دن لوگوں کے ساتھ رمی کرتے اور پھر روانہ ہوتے۔ علما کی جماعت کے نزدیک چرواہوں کو رخصت دینے کا مطلب ہے کہ ایک دن میں دو دن جمع کر لیے جائیں مگر امام مالک کے نزدیک جمع کی شکل یہ ہے کہ گویا کسی نے تیسرے دن جمع کیا اور دوسرے اور تیسرے دن کی رمی ایک ساتھ کی۔ کیوں کہ ان کے نزدیک قضا اسی چیز کی ہوگی جو واجب ہو گئی ہو۔ بہت سے علما نے دونوں کو ایک دن میں جمع کرنے کی رخصت دی ہے خواہ اضافہ والا دن ماضی کا ہو یا مستقبل کا۔ انہوں نے اسے قضا سے تشبیہ نہیں دی ہے۔ یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حج میں یوم النحر کو جمرہ کو رمی کیا، پھر جانور کی قربانی دی، پھر حلق کرایا، پھر طواف افاضہ کیا۔'' علما کا اجماع ہے کہ یہ حج کی سنت ہے۔

علما کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی ترتیب الٹ دے۔ اور انہیں مقدم یا مؤخر کر دے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ جس نے جمرۃ العقبہ کو رمی کرنے سے پہلے حلق کرا لیا اس پر فدیہ واجب ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام داؤد اور امام ابو ثور کا قول ہے کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت امام مالک نے حدیث عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے کہ وہ کہتے ہیں ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں کھڑے ہو گئے اور لوگ سوالات کرنے لگے ایک شخص آیا اور اس نے پوچھا: اے اللہ کے رسول، مجھے معلوم نہ تھا۔ میں نے قربان سے پہلے حلق کرا لیا؟ آپؐ نے فرمایا: قربانی کرو، کوئی حرج نہیں ہے۔ ایک دوسرا شخص آیا اور اس نے پوچھا: اے اللہ کے رسول، مجھے معلوم نہ تھا، میں نے رمی کرنے سے پہلے قربان کر لی؟ آپؐ نے فرمایا: جاؤ رمی کرو کوئی حرج نہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ اس وقت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے تقدیم و تاخیر کا جو سوال بھی کیا گیا آپؐ نے یہی فرمایا: کر لو، کوئی حرج نہیں ہے۔'' یہ ابن عباسؓ کے طریق سے بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کی گئی ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول نے اس شخص کو فدیہ دینے کا حکم دیا ہے جو ضرورت کے تحت وقت سے پہلے حلق کرائے پھر بلا ضرورت تقدیم و تاخیر کیسے روا ہو سکتی ہے۔ جب کہ حدیث میں رمی سے پہلے حلق کا ذکر بھی نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک جو ذبح کرنے سے پہلے حلق کروائے اس پر کوئی چیز



Marfat.com

واجب نہیں ہے اسی طرح وہ شخص بھی ہے جو رمی سے پہلے ذبح کر دے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر قربانی کرنے سے پہلے حلق کرالے یا رمی کرنے سے پہلے حلق کرالے تو اس پر ایک خون واجب ہے اور اگر وہ حج قران کر رہا ہے تو اس صورت میں اس پر دو خون واجب ہیں۔ امام زفر کہتے ہیں کہ اس پر تین خون واجب ہیں ایک قران کا خون، اور قربانی کرنے سے پہلے اور رمی کرنے سے پہلے حلق کرانے کے دو خون۔ علما کا اجماع ہے کہ رمی سے پہلے جو قربانی کر دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے کیوں کہ اس میں نص موجود ہے۔ البتہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: حج میں جو شخص تقدیم یا تاخیر کرے اس پر ایک خون بہانا واجب ہے۔ اور جو رمی اور حلق سے پہلے طواف افاضہ کرلے تو اس پر دوبارہ طواف کرنا لازم ہے۔ امام شافعی اور ان کے ہم نوا کہتے ہیں کہ دوبارہ طواف کرنا لازم نہیں ہے۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی کرنے سے پہلے جو شخص طواف افاضہ کرلے اور پھر اپنی بیوی سے ہم بستری کرلے تو اس پر ایک خون بہانا واجب ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ حاجی جتنی کنکریاں مارے گا ان کی کل تعداد ستر ہے۔ ان میں سے یوم النحر کو جمرۃ العقبہ کو سات کنکریاں مارے گا اس جمرہ کو خواہ وہ اوپر سے مارے، خواہ نیچے سے، خواہ وسط سے، ان سب کی گنجائش ہے۔ اس کی پسندیدہ جگہ وادی کا حصہ ہے کیوں کہ حدیث ابن مسعودؓ میں وارد ہے کہ وہ وادی میں اندر گئے اور فرمایا: یہیں سے قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی خدا نہیں، میں نے اس شخص کو رمی کرتے ہوئے دیکھا ہے جس پر سورہ بقرہ نازل ہوئی ہے صلی اللہ علیہ وسلم۔ علما کا اجماع ہے کہ دوبارہ رمی کرے اگر کنکری عقبہ پر نہ پڑے۔ اور وہ ایام تشریق کے ہر دن تینوں جمرات کو اکیس کنکریاں مارے اسی طرح ہر جمرہ کو سات کنکریاں مارے۔ یہ بھی جائز ہے کہ دو دن رمی کرلے اور تیسرے دن رخصت ہو جائے کیوں کہ اللہ کا ارشاد ہے:

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ. (البقرہ: ۲۰۳)

(پس جو کوئی جلدی کر کے دو ہی دن میں واپس ہو گیا تو کوئی حرج نہیں)

کنکری کے سائز کے سلسلہ میں علما کہتے ہیں کہ وہ خزف ریزہ کی مانند ہو، کیوں کہ حدیث جابرؓ و ابن عباسؓ وغیرہ میں مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خزف ریزوں کی مانند پتھروں سے رمی کیا۔ ہر یوم تشریق کو رمی جمرات کے سلسلہ میں علما کے نزدیک سنت یہ ہے کہ وہ پہلے جمرہ کو رمی کرے اور وہاں ٹھہر کر دعا کرے۔ اسی طرح دوسرے جمرہ پر کرے اور وہاں دیر تک ٹھہرے اور تیسرے جمرہ پر رمی کرے مگر وہاں بالکل نہ ٹھہرے۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ رمی کا یہی طریقہ اختیار کرتے تھے۔ علما کے نزدیک ہر جمرہ کو رمی کرتے وقت تکبیر کہنا بہتر ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی مروی ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ ایام تشریق میں تینوں جمرات کو رمی زوال کے بعد کیا جائے۔ اس میں اختلاف ہے کہ ایام تشریق میں کوئی زوال سے قبل کرلے تو کیا حکم ہوگا؟ جمہور علما کہتے ہیں کہ اگر زوال سے پہلے رمی کرلی تو زوال کے بعد دوبارہ رمی کرے۔

ابوجعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ رمی جمار طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک ہے اور اس پر اجماع ہے کہ ایام تشریق میں کسی نے رمی جمار نہیں کیا یہاں تک کہ آخری دن آفتاب غروب ہو گیا تو وہ اس کے بعد رمی نہیں کرے گا۔ اس پر جو کفارہ واجب ہوگا اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جس نے رمی جمار کل، یا بعض یا کوئی ایک چھوڑ دیا تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر سارے جمرات کو اس نے چھوڑ دیا ہے تو اس پر ایک خون واجب ہے اور اگر ایک یا اس سے زائد جمرہ چھوڑ دیا ہے تو اسے ہر جمرہ کے بدلے نصف صاع گیہوں ایک مسکین کو کھلانا ہے تا آنکہ وہ ایک خون کے برابر



Marfat.com

کی قیمت تک پہنچ جائے جو تمام جمرات کو ترک کرنے کا کفارہ ہے۔ سوائے جمرۃ العقبہ کے، کہ اس کو ترک کرنے پر ایک خون ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر ایک کنکری کے بدلے ایک مد کھانا اور دو کنکریوں کے بدلے دو مد کھانا ہے اور تین کنکریوں کے بدلے ایک خون ہے۔ امام ثوری نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے مگر چوتھی کنکری میں وہ خون کو واجب قرار دیتے ہیں۔ تابعین کی ایک جماعت نے ایک کنکری کی رخصت دی ہے اور اس کے فوت ہونے پر کسی چیز کو واجب نہیں مانا ہے۔ ان کے حق میں دلیل حدیث سعد بن ابی وقاصؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں "ہم اللہ کے رسول کے ساتھ حج میں نکلے۔ بعض لوگ کہہ رہے تھے کہ ہم نے سات کنکریاں ماریں اور بعض لوگ کہہ رہے تھے کہ ہم نے چھ کنکریاں ماریں۔ ہم میں سے کسی نے کسی پر کسی نکیر کا اظہار نہیں کیا۔" اہل ظاہر اس میں کچھ بھی واجب قرار نہیں دیتے اور جمہور کہتے ہیں کہ جمرۃ العقبہ ارکان حج میں شامل نہیں ہے جب کہ اصحاب مالک میں سے عبدالملک اسے حج کا رکن قرار دیتے ہیں۔

یہ احرام سے لے کر حلال ہونے تک حج کے جملہ افعال ہیں۔ حلال ہونے کی بھی دو قسمیں ہیں: حلال اکبر اور یہ طواف افاضہ ہے۔ اور حلال اصغر، یہ رمی جمرۃ العقبہ ہے۔ اس میں جو اختلاف ہے اس کا ذکر ہم عنقریب کریں گے۔

## جنس ثالث

## احکام حج

اس جنس میں حج کے احکام پر گفتگو ہوگی کیوں کہ حج میں واقع ہونے والے اختلال وفساد پر ابھی تک بحث نہیں ہوئی ہے۔ ان میں سب سے اہم یہ مسئلہ ہے کہ کوئی شخص حج شروع کردے مگر بیماری کی وجہ سے یا دشمن کی وجہ سے رکاوٹ کھڑی ہو جائے یا وہ وقت نکل جائے جو حج کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے یا اس کا حج اس طرح فاسد ہو جائے کہ حج کو فاسد کرنے والے ممنوعات میں کسی کا ارتکاب کر بیٹھے یا ان پابندیوں کو توڑ دے جو اس پر عائد کی گئی ہیں یا اس کے کچھ افعال فوت ہو جائیں۔ اب ابتدا ہم وہاں سے کریں گے جس کے سلسلہ میں شرعی نص موجود ہے یعنی محصور کا حکم، شکار کو مارنے والے کا حکم، وقت سے پہلے حلق کرانے والے کا حکم اور احرام کھولنے سے پہلے میل کچیل دور کرنے کا حکم۔ تمتع اور قران کرنے والوں کو حکم بھی اسی باب میں شامل ہے کیوں کہ اس میں قربان کے جانور کا وجوب رخصت کی وجہ سے ہے۔

**محصور کا حکم:**

احصار یعنی محصوری کا حکم اللہ کے اس ارشاد سے ماخوذ ہے:

فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ بِهٖ اَذًى مِنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ. (البقرہ: ١٩٦)

(اور اگر کہیں گھر جاؤ تو جو قربانی میسر آئے اللہ کی جناب میں پیش کرو اور اپنے سر نہ مونڈو جب تک کہ قربانی اپنی جگہ نہ پہنچ جائے۔ مگر جو شخص مریض ہو، یا جس کے سر میں کوئی تکلیف ہو اور اس بنا پر اپنا سر منڈوالے تو اسے



Marfat.com

چاہیے کہ فدیہ کے طور پر روزے رکھے یا قربانی کرے۔ پھر اگر تمہیں امن نصیب ہو جائے (اور تم حج سے پہلے مکہ پہنچ جاؤ) تو جو شخص تم میں سے حج کا زمانہ آنے تک عمرہ کا فائدہ اٹھائے وہ حسب مقدور قربان دے۔)

علما نے اس آیت کی تاویل میں بڑا اختلاف کیا ہے اور اسی وجہ سے محصور کے حکم میں بھی اختلاف کثیر رونما ہوا ہے۔ پہلا اختلاف تو یہ ہے کہ محصور (گھرے ہوئے) سے کیا مراد ہے، بیماری کی وجہ سے محصور یا دشمنی کے ذریعہ محصور؟ ایک گروہ نے کہا، یہاں دشمن سے گھرا ہوا شخص مراد ہے۔ دوسرے گروہ نے کہا، بیماری کی وجہ سے محصور شخص مراد ہے۔ دشمن کے ذریعہ محصور مراد لینے والے فقہا آیت بالا کے حصہ فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ (مگر جو شخص مریض ہو یا جس کے سر میں کوئی تکلیف ہو) سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر احصرتم سے مراد بیماری کی وجہ سے محصور شخص ہوتا تو اس کے بعد مرض کا ذکر بے فائدہ ہوتا۔ یہ فقہا آیت کے اگلے حصہ فاذا انتم (پھر اگر تمہیں امن نصیب ہو جائے) کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں اور یہ واضح دلیل ہے۔

بیماری کے ذریعہ محصور فرد مراد لینے والے فقہا کہتے ہیں کہ یہاں آیت میں احصرتم کا لفظ ہے احصرتم فی العدو کا لفظ نہیں ہے مزید برآں حصره العدو (دشمن نے اسے گھر لیا) اور احصره المرض (بیماری نے اسے گھر لیا) کی ترکیبیں استعمال ہوتی ہیں آیت میں آگے مرض کا تذکرہ اس لیے ہوا ہے کہ بیماری کی دو قسمیں ہیں: محصور کر دینے والی بیماری اور محصور نہ کرنے والی بیماری۔ یہاں پہلی قسم کی صراحت ہوگئی ہے اور فاذا انتم کا مطلب ہے فاذا أنتم من المرض۔

فریق اول نے اس کے برعکس بات کہی ہے۔ وہ کہ افعل اور فعل کے معنی دو ہیں، فعل اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ دوسرے کے ذریعہ کوئی فعل وجود میں آئے اور افعل اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ کسی فعل کو انجام دینے کے لیے دوسرے کو آمادہ کیا جائے۔ جیسے کوئی قتل کا ارتکاب کر بیٹھے تو کہا جائے گا قتل (اس نے قتل کیا) اور جب کوئی کسی کو قتل کرا دے تو کہا جائے گا اقتل (اس نے قتل پر آمادہ کیا) اس صورت میں دشمن کے ذریعہ محصور شخص کے لیے احصر اور بیماری کی وجہ سے محصور کے لیے حصر ہی زیادہ موزوں ہے کیوں کہ دشمنی کو محصور کرنے پر آمادہ کیا گیا ہے اور بیماری خود محصور کرنے والی ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ امن کا اطلاق اس وقت ہوگا جب کہ دشمن سے خوف اٹھ جائے۔ مرض سے مامون ہونا تو استعارہ ہے اور استعارہ اس وقت مراد لیا جائے گا جب کہ حقیقت سے خروج کی کوئی دلیل ہو۔ اسی طرح مریض کے حکم کا تذکرہ حصر کے حکم کے بعد کیا گیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ احصرتم کا مطلب مریض نہیں ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ دوسرا مسلک امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہاں محصور سے مراد ہر وہ شخص ہے جو حج سے رک گیا ہو خواہ بیماری کی وجہ سے، خواہ دشمن کی وجہ سے، یا گننے میں کوئی غلطی ہوگئی ہو یا کسی اور خطا کی وجہ سے۔ جمہور فقہا محصور کی دو ہی قسمیں قرار دیتے ہیں: بیماری کی وجہ سے گھرا ہوا، دشمن کی وجہ سے گھرا ہوا۔

دشمن کی وجہ سے محصور شخص پر جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ جہاں اسے گھیرا جائے وہیں احرام کھول دے اور امام ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ وہ یوم النحر کو ہی احرام کھولے۔ پہلے گروہ کے علما کے درمیان اس پر اختلاف ہے کہ اس پر قربانی کا جانور واجب ہوگا یا نہیں؟ اور اگر واجب ہے تو اسے ذبح کہاں کرے گا؟ اور اس نے حج یا عمرہ کا جو ارادہ کیا تھا اس کا اعادہ اس پر واجب ہے یا نہیں؟



Marfat.com

امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر قربانی کا جانور واجب نہیں ہے اور اگر قربانی کا جانور اس کے ساتھ ہے تو جہاں احرام کھولے گا وہیں اسے ذبح کر دے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ قربانی کا جانور اس پر واجب ہے۔ اور اشہب کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ نے حرم میں اسے ذبح کرنے کی شرط رکھی ہے اور امام شافعی نے کہا ہے کہ جہاں وہ احرام کھولے وہیں قربان کر دے۔ امام مالک محصور شخص پر اعادہ کو واجب نہیں کہتے اور ایک گروہ اس پر اعادہ کو واجب قرار دیتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس نے حج کا احرام باندھا تھا تو اس پر ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہے اور اگر اس نے قران کیا تھا تو ایک حج اور دو عمرے اس پر واجب ہیں اور اگر عمرے کا احرام باندھا تھا تو وہ عمرہ کی قضا کرے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد بن حسن کے نزدیک وہ گنہگار نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف نے اس کی تقصیر گنوائی ہے۔

امام مالک نے دوبارہ حج یا عمرہ کو واجب نہ ماننے کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب نے حدیبیہ میں احرام کھول دیا تھا اور خانہ کعبہ کا طواف کرنے سے پہلے انہوں نے قربانی کے جانور ذبح کیے، اپنے سر مونڈے اور ہر چیز کے لیے حلال ہو گئے مگر نہیں معلوم کہ اللہ کے رسول نے اپنے کسی صحابی کو یا ساتھ میں موجود دوسرے مسلمانوں کو اس کی قضا کرنے کا حکم دیا ہو یا انہیں دوبارہ انجام دینے کی بات کہی ہو۔

اعادہ کو واجب ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے اگلے سال عمرہ کیا تھا اور یہ گذشتہ عمرہ کی قضا تھی۔ اسی لیے اسے عمرۃ القضا کہا جاتا ہے۔ علما کا اس پر بھی اجماع ہے کہ بیماری کی وجہ سے یا کسی اور سبب سے محصور شخص پر قضا واجب ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا کی تھی یا قضا نہیں کی تھی؟ اور کیا قیاس سے قضا کا اثبات ہوگا یا نہیں ہوگا؟

جمہور علما کہتے ہیں کہ قضا واجب ہوگی جب کہ ادا کے علاوہ کوئی دوسرا حکم موجود ہو۔ جن لوگوں نے اس پر قربانی کا جانور واجب کیا ہے انہوں نے اس بنیاد پر یہ بات کہی ہے کہ آیت بالا دشمن کے ذریعہ محصور فرد کے بارے میں نازل ہوئی ہے یا یہ کہ یہ آیت عام ہے مگر اس میں قربانی کے جانور کے سلسلہ میں نص موجود ہے۔ ان لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب کرام کی سیرت سے استدلال کیا ہے کہ وہ حدیبیہ میں محصور کیے گئے تو انہوں نے جانور قربان کیے تھے۔ دوسرے فریق نے جواب دیا ہے کہ وہ قربانی کے جانور احرام کھولنے کی وجہ سے ذبح نہیں کیے گئے تھے بلکہ وہ تو آغاز ہی سے ساتھ میں لائے گئے تھے۔ ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ اصل تو یہ ہے کہ اس پر کوئی قربانی کا جانور واجب نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی دلیل قائم ہو۔

قربانی کا جانور واجب قرار دینے والوں کے درمیان یہ جو اختلاف ہوا کہ اسے ذبح کہاں کیا جائے تو اس میں اصل یہ ہے کہ سال حدیبیہ میں اللہ کے رسول نے کہا جانور قربان کیا تھا۔ ابن اسحٰق کہتے ہیں: آپ نے اسے حرم میں ذبح کیا تھا۔ دوسرے کہتے ہیں کہ مقام حل میں ذبح کیا تھا اور اس آیت سے استدلال کیا ہے:

هُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُم عَنِ المَسْجِدِ الحَرَامِ وَالهَدْىَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبلُغَ مَحِلَّه'. (الفتح: ٢٥)

(وہی لوگ تو ہیں جنھوں نے کفر کیا اور تم کو مسجد حرام سے روکا اور ہدی کے اونٹوں کو ان کی قربان کی جگہ نہ پہنچنے دیا۔)



Marfat.com

امام ابوحنیفہ حج سے محصور شخص پر ایک حج اور عمرہ کو اس لیے واجب قرار دیتے ہیں کہ محصور نے عمرہ میں ایک حج کو فسخ کیا ہے اور ان میں سے کسی کو مکمل نہیں کیا ہے۔ یہ اس شخص کا حکم تھا جو دشمن کی وجہ سے گھر گیا ہو۔

بیماری کی وجہ سے محصور شخص کے حکم کے سلسلہ میں امام شافعی اور اہل حجاز کا مسلک یہ ہے کہ طواف خانہ کعبہ اور سعی بین الصفا والمروہ کے بغیر وہ احرام نہیں کھول سکتا۔ وہ ایک عمرہ کر کے احرام کھول دے کیوں کہ بیماری کی طوالت کی وجہ سے جب حج فوت ہو گیا تو وہ عمرہ میں تبدیل ہو گیا۔ یہ ابن عمرؓ، عائشہؓ، اور ابن عباسؓ کا مسلک ہے۔ اہل عراق نے اس کی مخالف رائے اختیار کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی جگہ احرام کھول دے۔ اس کا حکم دشمن کے ذریعہ گھرے ہوئے شخص ہی کا ہے۔ یعنی وہ قربانی کا جانور بھیج دے اور اس کی قربانی کے دن کا اندازہ کر لے اور تیسرے دن احرام کھول دے۔ یہ ابن مسعودؓ کا قول ہے۔ ان لوگوں نے حدیث حجاج بن عمرو انصاریؓ سے استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا

مَنْ كُسِرَ اَوْ عَرِجَ فَقَدْ حَلَّ وَعَلَيْهِ حَجَّةٌ اُخْرىٰ.

(جس کی ہڈی ٹوٹ جائے یا جو لنگڑا ہو جائے تو وہ احرام کھول دے اور اس پر دوسرا حج ہے۔)

اور علما کا اجماع موجود ہے کہ دشمن کے ذریعہ محصور شخص کے حلال ہونے کے لیے طواف خانہ کعبہ کی شرط نہیں ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ مرض کی وجہ سے محصور فرد پر قربانی کا جانور واجب ہے۔ امام ابوثور اور امام داؤد اس محصور فرد کے حکم کے ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس پر قربانی کا جانور واجب نہیں ہے اور یہ کہ آیت میں جس محصور کا ذکر ہے وہ دشمن کے ذریعہ گھرا ہوا شخص ہے۔ اس پر قضا واجب ہونے پر تمام علما کا اجماع ہے۔ ہر وہ شخص جس کا حج اس لیے فوت ہوا ہے کہ اس سے شمار کرنے میں غلطی ہوئی ہے کیوں کہ چاند اسے نظر نہ آ سکا تھا یا اس سے کوئی غلطی سرزد ہو گئی ہے تو ایسے ہر شخص کا حکم امام مالک کے نزدیک بیماری کی وجہ سے محصور شخص کا حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بیماری کے علاوہ کسی اور عذر کی وجہ سے جس کا حج فوت ہو جائے وہ ایک عمرہ کے ذریعہ احرام کھول دے اور اس پر قربانی کا جانور واجب نہیں ہے مگر حج کا اعادہ اس پر واجب ہے۔ باشندۂ مکہ جو بیماری کی وجہ سے محصور ہو گیا ہو، امام مالک کے نزدیک دوسرے انسانوں کی طرح ہے۔ وہ ایک عمرہ کر کے احرام کھول دے۔ اور اس پر قربانی کا جانور اور اعادۂ حج واجب ہے۔ امام زہری کہتے ہیں کہ ناگزیر ہے کہ وہ ایک عمرہ کر کے احرام کھولے خواہ اس کی لاش ہی اٹھائی جائے۔ امام مالک کے مسلک کی اصل یہ ہے کہ مرض میں محصور شخص اگر اگلے سال تک اپنے احرام میں باقی رہے تا آنکہ قضا کا حج کرلے تو اس پر قربانی کا جانور واجب نہیں ہے۔ اور اگر عمرہ کر کے حلال ہو گیا تو محصور والا قربانی کا جانور اس پر واجب ہوگا کیوں کہ اس نے سر مونڈ لیا ہے قبل اس کے کہ قضا کے حج میں قربانی کرتا۔

جن فقہا نے آیت قرآن فَاِذَآ اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ کی یہ تاویل کی ہے کہ اس میں محصور شخص سے خطاب ہے ان پر واجب ہے کہ ظاہر آیت کے مطابق یہ اعتقاد رکھیں کہ اس پر قربانی کے دو جانور واجب ہیں: ایک قضا کے حج میں قربانی کرنے سے پہلے احرام کھولتے وقت سر مونڈنے کی وجہ سے اور دوسرا عمرہ کے ذریعہ حج کا فائدہ اٹھانے کی وجہ سے۔ اور اگر حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام کھولے تو ایک تیسرا جانور بھی اس پر واجب ہوگا اور وہ اس تمتع کا جانور ہوگا جو حج کی ایک صنف ہے۔ امام مالک تو ایک ہی قربانی کا جانور اس پر واجب قرار دیتے ہیں اور آیت کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ آیت کے حصہ فَاِنْ



Marfat.com

احصِرتم فَمَا اسْتَيسَرَ مِنَ الهدیٰ میں جس قربانی کے جانور کا ذکر ہے وہ بعینہ وہی جانور ہے جو آیت کے اگلے حصہ فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَی الْحَجِّ میں مذکور ہے۔مگر اس تاویل میں بعد معلوم ہوتا ہے۔ زیادہ واضح یہی نظر آتا ہے کہ فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَی الْحَجِّ محصور کے علاوہ بارے میں ہے بلکہ یہ حقیقی تمتع کے بارے میں ہے گویا اللہ نے فرمایا: کہ اگر تم خوف زدہ نہ ہو اور عمرہ کے ذریعہ حج کا فائدہ حاصل کرنا چاہو تو قربانی کا جانور ذبح کرو۔ اس تاویل پر آیت کا درج ذیل ٹکڑا دلالت کرتا ہے:

ذَالِکَ لِمَنْ لَّمْ یَکُنْ اَھْلُہٗ حَاضِرِیْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. (البقرہ: ۱۹۶)

(یہ رخصت ان لوگوں کے لیے ہے جن کے گھر مسجد حرام کے قریب نہ ہوں۔)

محصور میں حاضرین مسجد حرام اور دوسرے تمام لوگ برابر ہیں اور اس پر اجماع ہے۔

ہم محصور پر گفتگو مکمل کر چکے جس کے سلسلہ میں قرآن کا نص موجود تھا۔ اب ہم شکار مارنے والے کے احکام پر کلام کریں گے۔

## شکار مارنے والے کے احکام:

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ درج ذیل ارشاد ربانی ایک محکم آیت ہے:

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَہٗ مِنْکُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ یَحْکُمُ بِہٖ ذَوَاعَدْلٍ مِنْکُمْ ھَدْیاً بَالِغَ الکَعْبَۃِ اَوْ کَفَّارَۃٌ طَعَامُ مَسَاکِیْنَ اَوْعَدْلُ ذَالِکَ صِیَاماً. (المائدہ: ۹۰)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، احرام کی حالت میں شکار نہ مارو۔ اور اگر تم میں سے کوئی جان بوجھ کر ایسا کر گزرے تو جو جانور اس نے مارا ہو اسی کے ہم پلہ ایک جانور اسے مویشیوں میں سے نذر دینا ہوگا، جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے اور یہ نذرانہ کعبہ پہنچایا جائے گا، یا نہیں تو اس گناہ کے کفارہ میں چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا۔ یا اس کے بقدر روزے رکھنے ہوں گے۔)

علما نے اس آیت کے احکام کی تفصیل میں اختلاف کیا ہے اور یہ کہ اس کے مفہوم پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ شکار کو مارنے پر واجب کیا ہے؟ اس کی قیمت یا اس کا مثل؟ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ واجب اس کا مثل ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قیمت اور مثل کے درمیان اسے اختیار ہے۔ وہ چاہے تو شکار کی قیمت ادا کرے اور چاہے تو اس سے شکار کے مثل جانور خرید لے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ شکار مارنے والے پر اسلاف صحابہ نے جو حکم لگایا تھا اس پر نئے سرے سے حکم لگایا جا سکتا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر ان کا فیصلہ تھا کہ جو شتر مرغ شکار کرے اس پر ایک اونٹ کی قربانی واجب ہے اور جو



Marfat.com

ہرن شکار کرے اس پر ایک بکری ہے اور جو ایک وحشی گائے شکار کرے اس پر ایک پالتو گائے واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہر ایک میں از سر نو حکم لگے گا۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صحابہؓ کرام نے جو فیصلہ کیا ہے اگر اس کے مطابق وہ جرأت کرے تو جائز ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ آیت میں تخییر ہے یا ترتیب؟ امام مالک اسے تخییر پر محمول کرتے ہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ ان کا مقصود یہ ہے کہ جس پر بدلہ واجب ہے اسے دونوں حکموں کے درمیان اختیار ہے۔ امام زفر کہتے ہیں کہ آیت میں ترتیب واجب ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ وجوب کے قول کے مطابق اگر یہ واجب ہے تو مسکینوں کو کھانا کھلانے کا کفارہ ادا کرنے کی صورت میں شکار کی قیمت لگائی جائے یا مثل کی اور پھر اس کی قیمت سے کھانا خریدا جائے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ شکار کی قیمت لگائے۔ امام شافعی مثل کی قیمت لگانے کی رائے رکھتے ہیں۔ اور کھانوں کے ذریعہ روزوں کی تعیین میں علما کا کوئی اختلاف نہیں ہے گرچہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایک مد کی جگہ ایک روزہ رکھے گا۔ ان کے نزدیک ایک مسکین کا کھانا یہی ہے۔ یہی امام شافعی اور اہل حجاز کا مسلک ہے۔ اہل کوفہ کہتے ہیں کہ دو مد کی جگہ ایک روزہ رکھے گا۔ ان کے نزدیک ایک مسکین کے کھانے کی مقدار یہی ہے۔ علما نے اختلاف کیا ہے اگر کوئی غلطی سے شکار مار دے تو اس پر بدلہ واجب ہے یا نہیں؟ جمہور فقہا اس میں بدلہ کو واجب مانتے ہیں۔ اہل ظاہر اس میں کوئی بدلہ نہیں مانتے۔ اگر ایک گروہ مل کر شکار مارے تو اس سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر پورا گروہ احرام باندھے ہوئے تھا تو گروہ کے ہر فرد پر ایک مکمل بدلہ واجب ہے۔ یہی امام ثوری اور ایک جماعت کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ان سب پر ایک ہی بدلہ ہے۔ امام ابوحنیفہ نے تفریق کی ہے کہ تمام محرموں نے مل کر شکار مارا ہے یا تمام حلال افراد نے مل کر حرم میں اسے قتل کیا ہے؟ تمام محرموں میں سے ہر ایک پر ایک بدلہ کو وہ واجب قرار دیتے ہیں جب کہ حلال افراد کے پورے گروہ پر صرف ایک بدلہ کو واجب مانتے ہیں۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ آیت میں جن دو عادل فیصلہ کرنے والوں کا ذکر ہے کیا ان میں سے ایک حکم خود شکار مارنے والا ہو سکتا ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں۔ اصحاب ابوحنیفہ کے یہاں دونوں طرح کے قول ملتے ہیں۔

مسکینوں کو کھانا کھلانے کی جگہ کون سی ہوگی؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جہاں اس نے شکار کیا ہے وہیں کھانا کھلائے اگر کھانا مکمل موجود ہو۔ ورنہ وہاں سے قریب ترین جگہ اس کا انتظام کرلے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جہاں چاہے کھلائے۔ امام شافعی کہتے ہیں: صرف مکہ کے مسکینوں کو کھلائے۔

اس پر علما کا اجماع ہے کہ محرم اگر شکار مارے تو اس پر بدلہ واجب ہے کیوں کہ اس میں نص موجود ہے۔ اگر عام آدمی حرم میں شکار کرے تو اس سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس پر بدلہ واجب ہے۔ امام داؤد اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اس پر کوئی بدلہ واجب نہیں ہے۔ حرم میں شکار مارنے کی حرمت میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف اس کے کفارہ کے سلسلہ میں ہے۔ اللہ نے اعلان کر رکھا ہے۔



Marfat.com

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً آمِناً. (العنکبوت: ٦٧)

(کیا یہ دیکھتے نہیں کہ ہم نے ایک پر امن حرم بنا دیا ہے؟)

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

انَّ اللّٰہَ حَرَّمَ مکَّۃَ یَومَ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرضِ.

(اللہ نے اس دن مکہ کے محترم قرار دیا تھا جس دن اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تھا)

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ حالت احرام میں اگر کوئی شکار مارے اور اسے کھائے تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہے۔ علما اور ایک گروہ سے مروی ہے کہ دو کفارے واجب ہیں۔ اس آیت سے متعلق یہ مشہور مسائل ہیں۔

اس اختلاف کی دعوت دینے والے محرکات واسباب میں سے بعض کی طرف ہم اشارہ کریں گے۔

جن فقہا نے بدلہ واجب ہونے کے لیے شرط یہ قرار دیا ہے کہ قتل شعوری ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ شرط آیت میں بطور نص موجود ہے پھر یہ پہلو بھی ہے کہ شعوری عمل ہی ہر طرح کی سزا اور کفارہ کو واجب کرتا ہے، جن فقہا نے بھول چوک کی صورت میں بدلہ کو واجب بتایا ہے ان کی کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اس کے کہ شکار ہلاک ہونے کے بعد بدلہ کو مال تلف ہونے کے مشابہ قرار دیں کیوں کہ جمہور فقہا کے نزدیک مال خطا ونسیان کی دونوں صورتوں میں ممانعت ہے۔ مگر یہ قیاس بدلہ واجب ہونے میں شعوری عمل کی شرط رکھنے سے متصادم ہے۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ عمد اور شعوری عمل کی شرط اس لیے رکھی ہے کہ یہ منصوص سزا سے تعلق رکھتی ہے اور اس کی صراحت آیت میں موجود ہے۔

لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ. (المائدہ: ٩٥)

(تاکہ وہ اپنے کیے کا مزہ چکھے)

یہ استدلال بے معنی ہے اس لیے کہ اس وبال کا مزہ تاوان ہے اور اس نے بھول کر قتل کیا ہو یا جان بوجھ کر تاوان ادا کر کے اس نے اپنے کیے کا مزہ چکھ لیا۔ جب کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بھولنے والے کو سزا نہیں دی جاتی۔ یہ دلیل زیادہ سے زیادہ ان لوگوں کے حق میں جاتی ہے جن کا اصول یہ ہے کہ کفارے قیاس سے ثابت نہیں ہوتے۔

بھولنے والے پر کفارہ کے وجوب کے اثبات کے لیے قیاس کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہے۔

مثل میں علما کا جو اختلاف ہے کہ اس سے مراد شبیہ ہے یا قیمت کا مثل ہے تو اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مثل اسے بھی کہتے ہیں جو مثل ہو اور اسے بھی جو قیمت میں مثل ہو۔ لیکن جن فقہا کے نزدیک مثل لفظی دلالت کی روئے سے شبیہ کے معنی میں قوی تر ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ عربی زبان میں مثل کا لفظ مثل فی القیمۃ کے مقابل میں شبیہ کے معنی میں زیادہ واضح اور مشہور ہے مگر قیمت میں مثل کا معنی مراد لینے والے حضرات کے پاس بھی دلائل ہیں جن کی وجہ سے انہوں نے یہ سمجھا ہے۔ ایک دلیل یہ ہے کہ ایسا مثل جو عدل ہو کھلانے اور روزہ رکھنے کے سلسلہ میں منصوص ہے پھر یہ بات بھی ہے کہ اگر مثل کو تعدیل کے معنی میں لیا گیا تو یہ تمام شکاری جانوروں کے بارے میں عام ہوگا کیوں کہ بعض ایسے شکار ہوتے ہیں جن کی کوئی شبیہ نہیں ہوتی۔ اور جس جانور کی کوئی شبیہ نہ ہو اس میں مثل تعدیل ہے اور شکار کیے ہوئے جانور کی درحقیقت کوئی شبیہ نہیں پائی جاتی مگر اسی کی جنس سے۔



Marfat.com

اور یہ نص ہے کہ اس میں واجب مثل اس کی جنس کے علاوہ ہے ہو اس لیے واجب ٹھہرا کہ وہ قیمت میں اور تعدیل میں مثل ہو۔ اس پہلو پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ شبیہ کے حکم سے فراغت ہو گئی اب تعدیل کا حکم باقی ہے جو وقت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے اسی لیے ہر دور میں دونوں منصوص احکام کی ضرورت ہو گی۔ اس صورت میں آیت میں محذوف ماننا پڑے گا گویا اس کی ترتیب اس طرح ہو گی:

وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنكُم مُتَعَمِّداً فعليه قِيْمَةُ مَاقَتَلَ مِنَ النَعَمِ اوعدلُ القِيمَةِ طَعَاماً اوعدلُ ذَالِكَ صِيَاماً.

(جس نے جان بوجھ کر شکار مارا اس پر شکار کردہ جانور کی قیمت واجب ہے یا قیمت کے برابر کھانا کھلانا واجب ہے یا اس کے برابر روز ورکھنا واجب ہے۔)

علما کا اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے کہ اگر کھانا کھلانا ہو تو قیمت شکار کی لگائی جائے یا شکار کے مثل جانور کی؟ تو جن فقہا نے معیار شکار کو قرار دیا ہے انہوں نے یہ دلیل دی ہے کہ چونکہ شکار کا مثل نہیں ملتا اس لیے کھانے کی تجویز بھی رکھی گئی ہے۔ اور جن فقہا نے اس کے عوض واجب جانور کو معیار مانا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ شئی کی قیمت اسی وقت لگائی جاتی ہے جب اس کی شبیہ کی قیمت کی تعیین نہ ہو سکے۔ جن فقہا نے آیت کو تخییر پر محمول کیا ہے انہوں نے صرف او، پر توجہ دی ہے کیوں کہ عربی زبان میں اس کا تقاضا تخییر ہے۔ جن فقہا نے کفاروں کی ترتیب کی رائے ظاہر کی ہے تو انہوں نے ان کفاروں سے تشبیہ قائم کی ہے جن میں ترتیب پر سب کا اتفاق ہے یعنی ظہار اور قتل کے کفارے۔

اس مسئلہ کا اختلاف کہ جس شکار پر صحابۂ کرام فیصلہ دے چکے ہیں اس پر از سرنو فیصلہ دینا درست ہے یا نہیں؟ اس کا سبب یہ ہے کہ آیا یہ شرعی حکم ہے جو عقل وفہم کی مداخلت سے ماورا ہے یا اس کا حکم قابل عقل وفہم ہے؟ جنہوں نے اسے قابل عقل وفہم تسلیم کیا انہوں نے کہا کہ جو فیصلے کیے گئے ہیں ان سے زیادہ مشابہ اور قرین عقل نہیں ہو سکتے۔ مثال کے طور پر شتر مرغ کا معاملہ ہے اس سے اونٹ زیادہ مشابہ جانور کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا اس لیے حکم پر نظر ثانی بے معنی ہے۔ جن فقہا نے اسے خالص عبادت قرار دیا ہے ان کے نزدیک ازسرنو حکم لگانا واجب ہے کیوں کہ یہ حکم خداوندی ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔

ایک شکار کو مارنے میں پورے گروہ کے اشتراک میں جو اختلاف ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ بدلہ کا موجب صرف دست اندازی ہے یا پورے شکار پر دست اندازی جرم ہے؟ جن فقہا نے صرف دست اندازی کا اعتبار کیا ہے انہوں نے شکار میں شریک گروہ کے ہر فرد پر بدلہ واجب کہا ہے اور جن فقہا نے پورے شکار پر دست اندازی کا اعتبار کیا ہے انہوں نے پورے گروہ پر ایک بدلہ کو واجب کہا ہے۔ یہ مسئلہ سرقہ کے نصاب میں قصاص سے اور اعضا ونفس کے قصاص سے ملتا جلتا ہے۔ اس پر گفتگو انشاء اللہ اپنے موقع پر ہو گی۔

امام ابوحنیفہ نے محرم کے گروہ میں اور حرم میں شکار کرنے والے غیر محرم گروہ میں جو تفریق کی ہے وہ حالت احرام میں شکار کے ارتکاب کو زیادہ گھناؤنا اور قابل نفرت سمجھنے کی جہت سے ہے۔ اور جن لوگوں کے گروہ کے ہر فرد پر بدلہ کو واجب کہا ہے انہوں نے اصلاً سدِ باب کو پیش نظر رکھا ہے کیوں کہ اگر ان سے بدلہ سرے سے ساقط ہو جائے تو حرم میں شکار کا ارادہ کرنے والے گروہ بنا کر شکار کریں گے۔ اور جب ہم نے کہا کہ بدلہ گناہ کا کفارہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اشتراک کی وجہ سے شکار مارنے کا



Marfat.com

گناہ حصوں بخزوں میں تقسیم نہیں ہو جائے گا اس لیے بدلے کے بھی حصے بخرے نہیں ہوں گے اور ہر فرد پر کفارہ واجب ہوگا۔

دو ثالثوں میں شکار مارنے والے کو شامل کرنے پر جو اختلاف ہے اس کی وجہ ظاہر کے مفہوم کا شریعت کے اصلی معنی سے تعارض ہے کیوں کہ شرع میں صرف یہی شرط رکھی گئی ہے کہ دونوں ثالت عادل ہوں۔ اس کے ظاہر سے واجب قرار پاتا ہے کہ ثالثی ہر اس شخص کے لیے جائز ہو جس میں یہ شرط موجود ہو، خواہ وہ شکار کرنے والا ہو یا کوئی اور ہو۔ شریعت کے معنی اصلی کا مفہوم یہ ہے کہ محکوم (جس کے بارے میں فیصلہ کرنا پیش نظر ہے) خود اپنا حاکم (ثالث) نہ بنے۔

کھانا کھلانے کی جگہ کے سلسلہ میں جو اختلاف ہے تو اس کا سبب آیت کا مطلق ہونا یعنی قرآن میں کسی جگہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے جن فقہا نے اسے زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا کہ یہ بھی مسکینوں کا حق ہے انہوں نے کہا کہ وہ جگہ شکار کی جگہ سے منتقل نہ ہو۔ جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ مکہ کے مسکینوں کے ساتھ نرمی اور رحمدلی کو پیش نظر رکھا گیا ہے انہوں نے یہ کہا ہے کہ صرف مکی مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے۔ اور جنہوں نے ظاہر پر نگاہ رکھی ہے انہوں نے کہا ہے کہ جہاں چاہے مسکینوں کو کھلائے۔

کوئی غیر محرم حرم میں شکار کردے تو اس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اس میں علما کے اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ جو لوگ قیاس کے قائل ہیں کیا ان کے نزدیک کفاروں میں قیاس کیا جا سکتا ہے؟ اور جو لوگ اس میں اختلاف رکھتے ہیں کیا ان کے نزدیک قیاس شرع کا کوئی اصول ہے؟ اہل ظاہر حرم میں شکار کے قتل کو محرم پر قیاس نہیں کرتے کیوں کہ ان کے نزدیک شرع میں قیاس ممنوع ہے اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق بھی یہ ممنوع قرار پاتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک کفاروں میں قیاس ممنوع ہے البتہ گناہ سے اس کا متعلق ہونے میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً آمِناً وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ. (العنکبوت: ٦٧)

(کیا یہ دیکھتے نہیں کہ ہم نے ایک پرامن حرم بنا دیا ہے حالانکہ ان کے گرد و پیش لوگ اُچک لیے جاتے ہیں؟)

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ہے:

انَّ اللّٰهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضَ.

(اللہ نے مکہ کو محترم قرار دیا ہے اس دن سے جب اس نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق کی ہے۔)

یہ مسئلہ کہ اگر شکار کرے اور پھر اسے کھالے تو اس پر ایک بدلہ واجب ہے یا دو بدلے واجب ہیں؟ اس میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ شکار کھانا کیا شکار مارنے کے علاوہ دوسرا جرم ہے یا نہیں؟ اور اگر یہ جرم ہے تو پہلے جرم کے مساوی ہے یا نہیں؟ کیوں کہ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر وہ شکار کھالے تو گناہ گار ہوگا۔

چونکہ بدلۂ کفارہ پر بحث و گفتگو چار ارکان پر مشتمل ہے:

- ☆ کفارہ کے واجب پر گفتگو۔
- ☆ جس پر کفارہ واجب ہے اس پر گفتگو۔
- ☆ اس فعل پر گفتگو جس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔
- ☆ محل وجوب پر گفتگو۔



Marfat.com

اور ان میں سے اکثر پر گفتگو ہے البتہ دو چیزوں پر گفتگو باقی رہ گئی ہے: ایک شکار کے بعض جانوروں کے مثل پر گفتگو، اور دوسری یہ ہے کہ ''صید'' (شکار) کیا ہے اور کیا نہیں ہے، اس لیے اب باقی ماندہ پر گفتگو واجب رہ گئی ہے۔

اس باب میں اصل وہ روایت ہے جو حضرت عمر بن الخطابؓ کے بارے میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ بجو کے بدلے ایک مینڈھا، ہرن کے بدلے ایک (عنز) بکری، اور خرگوش اور یربوع کے بدلے ایک جفرہ واجب ہے۔ یربوع چوہے کی مانند ایک جانور ہوتا ہے جس کے چار پاؤں ہوتے ہیں اور بکری کی طرح ایک دم لٹکتی ہے۔ اس کا تعلق جگالی کرنے والے جانوروں سے ہے۔ عنز اس عمر کی بکری کو کہتے ہیں جس نے بچہ دیا ہو یا جس کی عمر کی بکری عام طور پر بچہ دیتی ہو اور جفرۃ اور عناق بکری ہی کی صنف میں ہیں۔ جفرۃ وہ بچہ ہے جو کھانے لگے اور دودھ سے بے نیاز ہو جائے۔ عناق ایک قول کے مطابق جفرۃ سے بڑی عمر کا اور دوسرے قول کے مطابق چھوٹی عمر کا ہوتا ہے۔ امام مالک اس حدیث کے مخالف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خرگوش اور یربوع کی جگہ وہی جانور کفایت کر سکے گا جس کی قربانی جائز ہو۔ اور وہ بھیڑ میں چار سال یا اس سے اوپر کا بچہ ہے اور گائے اور اونٹ میں وہ بچہ ہے جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں۔ امام مالک کی دلیل آیت ۹۵ سورہ المائدہ کا ٹکڑا ھدیاً بالغ الکعبۃ ہے۔ اس میں علما کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو اپنے اوپر قربانی کا جانور واجب کر لے اس کے لیے بھیڑ میں چار سالہ بچہ اور دوسرے جانوروں میں ایسے بچے سے کم عمر جائز نہیں ہے جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں۔ امام مالک کے نزدیک شکار کا جانور بچہ ہو یا بڑی عمر کا، سب برابر ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں چھوٹے شکار کا فدیہ اسی کے مثل چھوٹا جانور اور بڑے شکار کا فدیہ اسی کے مثل بڑا جانور ہوگا۔ یہی حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ وابن مسعودؓ سے مروی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مثل کی حقیقت یہی ہے۔ ان کے نزدیک بڑے شتر مرغ کا فدیہ ایک اونٹ ہے اور چھوٹے شتر مرغ کا فدیہ اونٹنی کا وہ بچہ ہے جس نے دودھ پینا چھوڑ دیا ہو۔ امام ابوحنیفہ قیمت لگانے میں اپنے اصول پر قائم ہیں۔

علما کا اختلاف مکہ کے کبوتر وغیرہ کے بارے میں ہے۔ امام مالک مکہ کے کبوتر کا فدیہ ایک بکری کو قرار دیتے ہیں۔ اور مقام حلال کے کبوتر کا فدیہ حکومت (قیاسی قیمت) کو قرار دیتے ہیں۔ مکہ کے باہر حرم میں کبوتر کے شکار کے سلسلہ میں ابن القاسم کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی وہ مکہ کے کبوتر ہی کا فدیہ بکری کو واجب مانتے ہیں اور کبھی مقام حلال کے فدیہ حکومت (قیاسی قیمت) کو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر کبوتر کے عوض ایک بکری ہے اور حرم کے باہر کبوتر کی قیمت ہے۔ امام داؤد کہتے ہیں کہ ہر وہ شکار جس کا مثل نہ ہو اور اس کا بدلہ صرف کبوتر ہو تو اس کا فدیہ بکری ہے۔ غالباً انہوں نے اسے اجماع کہا ہے کیوں کہ یہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے اور صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ عطاء سے مروی ہے کہ ہر پرندہ کا فدیہ بکری ہے۔

اس باب میں شتر مرغ کے انڈے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ میں شتر مرغ کے انڈوں کا فدیہ اونٹ کی قیمت کا آٹھواں حصہ سمجھتا ہوں۔ امام ابوحنیفہ قیمت کے سلسلہ میں اپنے اصول پر باقی ہیں۔ اس مسئلہ میں امام شافعی ان کے ہم نوا ہیں۔ یہی امام ابوثور کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر انڈوں میں مردہ بچے ہیں تو اس پر شتر مرغ کا بدلہ واجب ہے۔ امام ابوثور کی شرط یہ ہے کہ انڈوں سے بچے زندہ نکلنے کے بعد مرے ہوں۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شتر مرغ کے انڈوں کے سلسلہ میں فیصلہ دیا ہے کہ نر اونٹ کو مادہ پر چھوڑ دیا جائے اور جب اس کا حمل واضح ہو جائے تو تم یہ کہو کہ جو انڈا مجھ سے ٹوٹ گیا تھا یہ اس کا قائم مقام ہے اور یہ ہدی ہے اس کے بعد حمل فاسد ہو جائے تو تم پر اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔



Marifat.com

عطا کہتے ہیں کہ جس شخص کے پاس اونٹ ہوں وہ حضرت علیؓ کے قول پر عمل کر لے ورنہ ہر انڈے کا فدیہ دو درہم ہے۔ ابو عمر کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے بواسطہ کعب بن عجرہؓ بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مروی ہے کہ "شتر مرغ کے انڈے کو محرم کھالے تو اس پر اس کی قیمت واجب ہے۔" مگر اس حدیث کے قوی ہونے کا امکان نہیں ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے اس کی قیمت واجب ہونے کا قول مروی ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ اس سیاق میں ایک ضعیف حدیث بھی ہے۔

اکثر علما کہتے ہیں کہ محرم پر بری شکاروں میں سے ٹڈی پر فدیہ واجب ہے۔ البتہ واجب کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حضرت عمرؓ نے ایک مٹھی گیہوں کو واجب کہا ہے۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ ایک ٹڈی سے بہتر ایک کھجور ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ٹڈی کی قیمت واجب ہے۔ یہی امام ابوثور کا بھی قول ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہاتھوں کے پیالہ سے وہ جو بھی کھجور یا گیہوں صدقہ کر دے وہی اس کی قیمت ہوگی۔ حضرت ابن عباسؓ سے امام ابوحنیفہ کی طرح ایک کھجور کا قول مروی ہے۔ ربیعہ کہتے ہیں کہ ٹڈی کا فدیہ ایک صاع گیہوں ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے ایک بکری کا بچہ منقول ہے۔ یہ بھی شاذ ہے۔ شکار کے بدلہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ اور مختلف فیہ مشہور مسائل ہیں۔

شکار کسے کہتے ہیں اور شکار کسے نہیں کہتے؟ سمندری شکار کی فہرست کیا ہے؟ اور کون سے جانور اس میں شامل نہیں ہیں؟ ان مسائل میں سے علما کا اس پر اتفاق ہے کہ بری شکار محرم پر حرام ہے سوائے پانچ ضرر رساں چیزوں کے جن سلسلہ میں نص موجود ہے اختلاف اس میں ہے کہ کن چیزوں کو ان حرام اشیا میں شامل کیا جا سکتا ہے اور کن چیزوں کو شامل نہیں کیا جا سکتا؟ اسی طرح علما کا اتفاق ہے کہ سارے سمندری شکار محرم کے لیے حلال ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ صید البحر (سمندری شکار) کسے کہتے ہیں اور کسے نہیں کہتے؟ ان سب چیزوں کی اصل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

أُحِلَّ لَكُم صيدُ البحرِ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُم وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلِيكُم صَيدُ البَرِّ مَادُمْتُم حُرُماً. (المائدہ: ۹۶)

(تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا، جہاں تم ٹھیرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لیے زادراہ بھی بنا سکتے ہو۔ البتہ خشکی کا شکار، جب تک تم احرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے۔)

ہم شکار کی ان دونوں جنسوں میں سے مشہور متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کا تذکرہ کریں گے۔ ہم کہتے ہیں کہ حدیث ابن عمرؓ وغیرہ سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خَمسٌ مِنَ الدَّوَابِّ لیسَ عَلَى المُحرِمِ جَناحٌ فِي قَتلِهِنَّ: الْغرابُ والجداةُ وَالعَقرَبُ وَالفَارَةُ وَالكَلْبُ العَقُورُ.

(پانچ جانور ایسے ہیں جنہیں قتل کرنے پر محرم پر کوئی گناہ نہیں ہے: کوا، چیل، بچھو، چوہیا اور کاٹنے والا کتا۔)

اس حدیث کو اختیار کرنے پر علما کا اتفاق ہے۔ ان تمام جانوروں کو قتل کرنے پر جمہور علما کا اتفاق ہے کیوں کہ ان کا شمار شکار میں نہیں ہوتا۔ گرچہ ان میں سے بعض علما نے بعض اوصاف کی شرط رکھی ہے۔ علما نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ آیا اس حدیث کا تعلق اس خاص سے ہے جس سے خاص ہی مراد لیا جاتا ہے یا اس کا شمار خاص کے اس باب میں ہے جس سے عام



Marfat.com

مرادلیا جاتا ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث میں خاص کے ذریعہ عام مرادلیا ہے ان کا اختلاف اس میں ہے کہ عام سے کون سا عام مراد ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ حدیث میں کاٹنے والے کتے کا تذکرہ ہے اس سے ہر ضرر رساں درندہ کی طرف اشارہ ہے۔ جو درندے ضرر رساں نہیں ہیں ان کا قتل محرم کے لیے جائز نہیں ہے۔ مثال کے طور پر بے ضرر جنگلی جانور یا ضرر رساں جانور کے بچوں کے قتل کو وہ جائز نہیں مانتے۔ سانپ، اژدہا اور کالا ناگ کو مارنے میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ حدیث ابو سعید خدریؓ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

تُقْتَلُ الأَفعٰى وَالأَسْوَدُ.

(اژدہا اور کالا ناگ قتل کر دیے جائیں۔)

امام مالک کہتے ہیں کہ چھپکلی مارنے کا میں قائل نہیں ہوں۔ جب کہ اسے قتل کرنے کے سلسلہ میں اخبار متواتر ہیں۔ مگر یہ مطلق ہیں ان میں صرف حدود حرم کا تذکرہ نہیں ہے۔ اسی لیے حرم میں اسے قتل کرنے کے سلسلہ میں امام مالک نے توقف کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ کاٹنے والے کتوں میں سے صرف انسانوں کو کاٹنے والا کتا مارا جائے گا اور بھیڑیے کو بھی قتل کر دیا جائے گا۔ ایک گروہ کا شاذ قول ہے کہ کوا وہی مارا جائے گا جو سیاہ وسفید ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر وہ جانور جس کو کھانا حرام قرار دیا گیا ہے ان پانچوں میں شامل ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ محرم پر وہی چیزیں حرام کی گئی ہیں جو حالت احرام کو چھوڑ کر عام حالات میں حلال ہیں اور جن جانوروں کو کھانا مباح ہے ان کا قتل محرم پر متفقہ طور پر حرام ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نے مویشیوں کو قتل کرنے کی ممانعت کر دی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے انسانوں کو کاٹنے والا کتا ہی مراد نہیں لیا بلکہ اس کے مفہوم میں جنگلی بھیڑیے کو بھی لیا ہے۔

علما نے بجو کو مارنے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اسے بچھو کے مشابہ قرار دیا ہے اور بعض نے بچھو سے کم زہریلا بتایا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ان پانچوں موذی جانوروں میں مختلف طرح کے ضرر اور فساد پنہاں ہیں۔ جن فقہا نے زیر بحث حدیث کو خاص بول کر عام معنی مراد لینے کے باب میں رکھا ہے انہوں نے ہر صنف کے مشابہ جانوروں کو اس میں شامل کر دیا ہے اگر انہیں کوئی مشابہت نظر آئی ہے۔ اور جن فقہا نے اسے مناسب نہیں سمجھا ہے حدیث کی ممانعت کو صراحت کردہ جانوروں تک محدود رکھا ہے۔ جس گروہ نے یہ شاذ رائے اختیار کی ہے کہ سیاہ وسفید رنگ والے کوے کو ہی قتل کرنا جائز ہے انہوں نے ثابت حدیث میں مذکورہ لفظ کے عموم کی تخصیص کی ہے کیوں کہ حدیث عائشہؓ میں مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خَمسٌ يُقْتَلنَ فِيْ الحَرمِ فَذَكرِ فِيهِنَّ الغرَابَ الأَبْقَعَ.

(پانچ حیوانات ہیں جنہیں حرم میں بھی قتل کیا جا سکتا ہے، آپؐ نے ان میں کوے کا بھی ذکر کیا جس کا رنگ سیاہ اور سفید ہو۔)

امام نخعی کی شاذ رائے ہے وہ چوہیا کے علاوہ ہر شکار کا قتل محرم پر حرام قرار دیتے ہیں۔

سمندری شکار کے سلسلہ میں علما کا جو اختلاف ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ علما اس پر متفق ہیں کہ مچھلی سمندری شکار میں شمار ہوتی ہے۔ البتہ مچھلی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اختلاف ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ذبح کرنے کی

ضرورت پڑتی ہے وہ سمندری شکار میں شامل نہ ہوں اور ان میں سے بیشتر جانور وہ ہیں جو حرام ہیں۔ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص سمندر کی تمام چیزوں کو حلال کرے تو اس کا شکار حلال ہوگا اختلاف اس جانور کے بارے میں جو خشکی میں بھی رہتا ہو اور پانی میں بھی کہ اس پر خشکی کا حکم لگایا جائے یا پانی کا؟ اکثر علما کا قیاس یہی ہے کہ اس پر اس جگہ کا حکم لگے گا جہاں وہ زیادہ رہتا ہے اور جہاں اس کی ولادت ہوتی ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ پانی کے پرندہ پر خشکی کے جانور کا حکم لگایا جائے گا۔ عطا سے مروی ہے کہ پرندۂ آب پر وہی حکم لگے گا جہاں وہ بیشتر اوقات میں رہتا ہے۔ حرم کی نباتات کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ اس میں بدلہ ہے یا نہیں۔ امام مالک اس میں کوئی بدلہ نہیں مانتے۔ البتہ اس سلسلہ میں وارد ممانعت کی وجہ سے گناہ ضرور ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس میں بدلہ ہے۔ بڑے درخت کو کاٹنے کا فدیہ گائے ہے اور چھوٹے درخت میں بکری ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جو پودا انسان کا لگایا ہوا ہے اس میں کوئی فدیہ نہیں ہے اور جو فطری طور سے اُگا ہے اس کی قیمت واجب ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا حدیث نبوی میں دونوں کی ممانعت آنے کی وجہ سے پودے کو حیوان پر قیاس کیا جا سکتا ہے؟ حدیث کے الفاظ ہیں:

لَا یُنْفَرُ صیدُھَا وَلَا یُعْضَدُ شَجَرُ ھَا.

(اس کا شکار نہ بھگایا جائے اور وہاں کے درخت نہ کاٹے جائیں۔)

## تکلیف رفع کرنے کا فدیہ اور قبل از وقت حلق کا حکم:

اذیت اور تکلیف رفع کرنے کے فدیہ پر کتاب وسنت کی صراحت کی وجہ سے اتفاق ہے۔ قرآن کا واضح حکم ہے:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُم مَرِيضًا أَوْبِهِ أَذىً مِّنْ رَّاسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَام أَوْصَدَقَةٍ أَو نُسُكٍ.

(البقرہ: ۱۹۶)

(تم میں سے جو شخص مریض ہو یا جس کے سر میں کوئی تکلیف ہو اور اس بنا پر اپنا سر منڈوالے تو اسے چاہیے کہ فدیے کے طور پر روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے۔)

اور حدیث کعب بن عمرہؓ میں بھی صریح ہدایت ہے کہ ''وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالت احرام میں تھے۔ سر میں جوں نے اذیت دی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علی وسلم نے انہیں سر مونڈنے کا حکم دے دیا اور فرمایا:

صُمْ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ اَوْاَطعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ مَدَيْنِ لِكُلِّ انسَانٍ اَوْاَنْسِكْ بِشَاةٍ ایَّ ذَالِکَ فَعَلْتَ أجزَأعنکَ.

(تین دن روزے رکھو یا ہر انسان کے لیے دو مد کے برابر چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ ایک بکری کی قربانی دو ان میں سے جو بھی کرلو تمہارے لیے کافی ہے۔)

اس آیت کے سیاق میں یہ گفتگو ضروری ہے کہ فدیہ کس پر واجب ہے؟ اور کس کے لیے واجب ہے؟ اور کب واجب ہے؟ اور کہاں واجب ہے؟

کس شخص پر فدیہ واجب ہے؟ علما کا اس سلسلہ میں اجماع ہے کہ ہر اس شخص پر فدیہ واجب ہے جس نے کسی ضرورت

کے تحت تکلیف رفع کی کیوں کہ اس میں نص موجود ہے۔ اگر کوئی بغیر ضرورت کے اذیت کو رفع کر دے تو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر وہی منصوص فدیہ ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر بغیر ضرورت کے اس نے حلق کرا لیا تو اس پر صرف ایک خون واجب ہے۔ کیا فدیہ واجب ہونے کے لیے شرط ہے کہ اس نے جان بوجھ کر تکلیف رفع کی ہو؟ یا بھول چوک اور شعور دونوں اس معاملہ میں یکساں ہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس معاملہ میں دونوں یکساں ہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام لیث کا بھی قول ہے۔ امام شافعی اپنے ایک قول کے مطابق اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ بھولنے والے پر فدیہ نہیں ہے۔ جن فقہا نے فدیہ واجب ہونے میں ضرورت کی شرط رکھی ہے ان کی دلیل نص ہے اور جن فقہا نے غیر مجبور شخص پر فدیہ واجب کیا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ جب مجبور شخص پر فدیہ واجب ہے تو غیر مجبور شخص پر بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا۔ اور جن فقہا نے بھولنے والے اور نہ بھولنے والے میں فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے متعدد مقامات پر ان میں تفریق کی ہے۔ اور آیت ذیل بالکل عام ہے:

وَلَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ فِيمَا اَخطَاتُم بِهِ وَلٰكِنْ مَّاتَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ. (الاحزاب:۵)

(نادانستہ جو غلطی تم کرو اس کے لیے تم پر کوئی گرفت نہیں ہے، لیکن اس بات پر ضرور گرفت ہے جس کا تم دل سے ارادہ کرو۔)

اور ذیل کی حدیث بھی عام ہے:

رُفِعَ عَنْ اُمَّتِى الخَطَأُ وَالنِّسيَانُ.

(میری امت کی غلطی اور بھول چوک معاف ہے۔)

اور جن فقہا نے بھول چوک اور شعوری عمل میں تفریق نہیں کی ہے تو انہوں نے ان بہت سے عبادات پر اسے قیاس کیا ہے جن میں شریعت نے خطا اور نسیان میں تفریق نہیں کی ہے۔

تکلیف کو رفع کرنے میں واجب فدیہ کیا ہے؟ علما کا اجماع ہے کہ تین باتوں میں پورا اختیار ہے یا تو روزے رکھے یا کھانا کھلائے یا قربانی کرے کیوں کہ اللہ کا حکم ہے:

فَفِديَةٌ مِنْ صِيَامٍ اَوْصَدَقَةٍ اَونُسُكٍ. (البقرہ: ۱۹۶)

(فدیے کے طور پر روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے۔)

جمہور کا مسلک ہے کہ کھانا کھلانا چھ مسکینوں کو ہے اور قربانی کم از کم ایک بکری کی دینی ہے۔ عکرمہ، نافع اور حسن سے مروی ہے کہ کھانا دس مسکینوں کو کھلانا ہے اور روزے دس دنوں کے رکھنے ہیں۔ جمہور کی دلیل حدیث کعب بن عمرہؓ ہے۔ دس روزوں کے قائل فقہا نے اسے تمتع کے روزوں پر قیاس کیا ہے اور روزہ اور طعام کو یکساں رکھا ہے۔ شکار کے بدلہ کے سلسلہ میں یہ آیت بھی موجود ہے:

اَوْعَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا. (المائدہ: ۹۵)

(یا اس کے بقدر روزے رکھنے ہوں گے۔)

چھ مسکینوں میں سے ہر مسکین کو کتنا کھلایا جائے؟ میں علما کا اختلاف ہے کیوں کہ کفاروں میں اطعام کے سلسلہ میں مختلف احادیث وارد ہیں۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ مد نبویؐ سے دو مد ہر مسکین کو کھلایا جائے۔ امام ثوری سے منقول ہے کہ نصف صاع گیہوں اور ایک صاع کھجور، منقی اور جو ہے۔ اسی طرح کا ایک قول امام ابو حنیفہ سے بھی منقول ہے اور وہ کفارات میں ان کی بنیاد ہے۔

کن افعال میں فدیہ واجب ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ اس شخص پر فدیہ واجب ہے جو کسی بیماری کے سبب یا سر میں کسی کیڑے کی اذیت رسانی کی وجہ سے اپنا سر منڈا دے۔ حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ مرض یہ ہے کہ سر میں کوئی پھوڑا یا پھنسی نکل آئے۔ اذیٰ سے مراد جوں وغیرہ ہے۔ حضرت عطا کہتے ہیں کہ مرض سے مراد درد سر اور اذیٰ سے مراد جوں وغیرہ ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ محرم پر جو پابندیاں بھی لگائی گئی ہیں جیسے سلا ہوا کپڑا پہننا، سر منڈانا، ناخن تراشنا وغیرہ، ان میں سے کسی کو بھی مباح کیا تو اس پر فدیہ واجب ہے، یعنی ایک خون (اختلافِ باہم کے ساتھ) یا کھانا کھلانا۔ انہوں نے اس میں ضرر وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ یہی معاملہ خوشبو کے استعمال کا بھی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ناخن کاٹنے پر کچھ واجب نہیں ہے۔ دوسرا گروہ اس پر ایک خون کو واجب قرار دیتا ہے۔ ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ نامحرم کے لیے ناخن کاٹنے کی ممانعت پر اجماع ہے۔ اگر کوئی بعض ناخن کاٹے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوثور کا قول ہے کہ اگر ایک ناخن کاٹا ہے تو ایک مسکین کو کھانا کھلائے اور اگر دو ناخن کاٹے ہیں تو دو مسکینوں کو کھانا کھلائے اور تین ناخن کاٹے ہیں تو اس پر ایک مقام میں ایک خون واجب ہے امام ابوحنیفہ اپنے ایک قول کے مطابق کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے تا آنکہ تمام ناخن کاٹ دے۔ ابومحمد بن حزم کہتے ہیں کہ محرم اپنے ناخن اور مونچھ کاٹ سکتا ہے۔ مگر یہ شاذ قول ہے۔ ان کے نزدیک نص میں وارد عذر کی وجہ سے اگر کوئی سر منڈالے تو بس اسی پر فدیہ ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ محرم سر کے بالوں کو نہیں منڈوا سکتا۔ پورے جسم سے بال مونڈنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اس پر فدیہ کو واجب قرار دیتے ہیں۔ امام داؤدؒ اس میں کوئی فدیہ نہیں مانتے۔ اگر کوئی سر سے ایک یا دو بال نوچ لے یا اپنے گوشت سے نوچ لے تو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ معمولی بال نوچنے پر کوئی چیز واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس نے کوئی تکلیف رفع کی ہو اس صورت میں اس پر فدیہ واجب ہے۔ حسن کہتے ہیں کہ ایک بال کا فدیہ ایک مد کھانا اور دو بالوں کا دو مد کھانا ہے۔ اور تین بالوں کا فدیہ ایک خون ہے۔ یہی امام شافعی اور امام ابوثور کا مسلک ہے۔ امام مالک کے ساتھی عبدالملک کی رائے ہے کہ بال کم ہوں تو کھانا کھلانا ہے اور بال زیادہ ہوں تو فدیہ ہے۔ جن فقہا نے محرم کے لیے حلق کرانے کی ممانعت کو عبادت پر محمول کیا ہے انہوں نے کم اور زیادہ بالوں میں تفریق کی ہے کیوں کہ تھوڑے سے بالوں کو کاٹنے سے تکلیف دور نہیں ہوگی۔

فدیہ کہاں دیا جائے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جہاں چاہے فدیہ نکالے۔ اگر مکہ میں چاہے تو مکہ میں نکال دے اور اگر چاہے تو اپنے ملک میں نکالے۔ ان کے نزدیک اس معاملہ میں روزہ رکھنا، کھانا کھلانا اور قربان کرنا تینوں برابر ہیں۔ یہ مجاہد کا قول ہے۔ یہاں امام مالک کی مراد فدیہ کی قربانی ہے، قربانی کا جانور مراد نہیں ہے۔ کیوں کہ قربانی کا جانور مکہ یا منیٰ میں ذبح ہو سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ قربانی کرنا اور کھانا کھلانا صرف مکہ میں جائز ہے اور روزہ جہاں چاہے رکھے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ اگر خون ہے تو وہ مکہ میں ہے اور کھانا کھلانا اور روزہ رکھنا ہر جگہ ممکن ہے۔ امام ابوحنیفہ سے اسی کے مثل



Marfat.com

منقول ہے۔ امام شافعی کا قول وہی ہے کہ خون اور اطعام دونوں حرم کے مسکینوں ہی کے لیے ہیں۔ اختلاف کا سبب عام قربانی کو قربانی کے مخصوص جانور (ہدی) پر قیاس کرنا ہے۔ جنہوں نے اسے ہدی پر قیاس کیا انہوں نے ہدی کی شرائط کو واجب قرار دیا کہ مخصوص جگہ پر ذبح ہو اور حرم کے مسکینوں کو کھلایا جائے۔ گرچہ امام مالک کے نزدیک قربانی کے جانور (ہدی) کا گوشت حرم کے علاوہ دوسرے مسکینوں کو بھی کھلانا جائز ہے۔ عام قربانی اور ہدی کو جمع کرنے والی چیز یہ ہے کہ دونوں کا مقصود بیت اللہ کے پڑوس میں رہنے والے مسکینوں کو کھانا کھلانا اور انہیں نفع رسانی ہے۔ مخالفین کی دلیل یہ ہے کہ شرع نے چونکہ دونوں کے دو نام رکھے ہیں ایک کو نسک کہا ہے اور دوسری کو ہدی اس لیے ان دونوں کا حکم بھی مختلف ہونا واجب ہے۔

وقت کے سلسلہ میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ یہ کفارہ تکلیف دور کرنے کے بعد ہی واجب ہے۔ کوئی بعید نہیں ہے کہ کفارۂ یمین پر قیاس کر کے اس میں بھی اختلاف ہو۔ یہ گفتگو اذیت کو رفع کرنے کے کفارہ سے متعلق تھی۔

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سر مونڈنا مناسک حج میں شامل ہے یا وہ ایسا عمل ہے جس کے ذریعہ آدمی حلال ہوتا ہے؟ جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اعمال حج میں سے ہے۔ اور حلق کرانا قصر کرانے سے افضل ہے کیوں کہ حدیث ابن عمر سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اَللّٰهُمَّ ارْحَمِ الْمُحَلِّقِيْنَ.

(اے اللہ، حلق کرانے والوں پر تو رحم کر!)

لوگوں نے کہا: اور قصر کرانے والے، اے اللہ کے رسول؟ آپؐ نے فرمایا: ''اے اللہ، حلق کرانے والوں پر تو رحم کر!'' لوگوں نے پھر کہا: اور قصر کرانے والے، اے اللہ کے رسول؟ آپؐ نے فرمایا: اے اللہ، حلق کرانے والوں پر تو رحم کر!'' لوگوں نے تیسری بار سوال کیا: اور قصر کرنے والے، اے اللہ کے رسول؟ آپؐ نے فرمایا: اور قصر کرانے والوں پر بھی رحم کر!''

علما کا اجماع ہے کہ خواتین حلق نہیں کرائیں گی۔ ان کی سنت قصر کرانے کی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ حلق کوئی ایسا منسک ہے جو حاجی یا عمرہ کرنے والے پر واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ حلق حج کرنے والے اور عمرہ کرنے والے کے لیے منسک حج ہے اور یہ قصر سے افضل ہے۔ اور یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کا حج فوت ہو گیا ہو اور وہ دشمن کی وجہ سے یا بیماری کی وجہ سے یا کسی عذر کے سبب محصور ہو گیا ہو اور یہ جماعت فقہا کا قول ہے۔ البتہ دشمن کے ذریعہ محصور شخص پر امام ابوحنیفہ حلق اور قصر کو واجب نہیں مانتے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جس نے حلق یا قصر کو منسک حج سمجھا اس نے اسے چھوڑنے پر خون کو واجب قرار دیا اور جس نے اسے مناسک حج میں شمار نہیں کیا اس نے کچھ واجب نہیں کیا۔

## تمتع کا کفارہ:

تمتع کے کفارہ کے سلسلہ میں نص موجود ہے۔ قرآن کا حکم ہے:

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ. (البقرة: ۱۹۶)



Marfat.com

(جو شخص تم میں سے حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا فائدہ اٹھائے وہ حسب مقدور قربانی دے۔ اور اگر قربانی میسر نہ ہو، تو تین روزے حج کے زمانے میں اور سات گھر پہنچ کر، اس طرح پورے دس روزے رکھ لے۔)

اسی لیے اس کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ متمتع (تمتع کرنے والا) کون ہے؟ اس میں جو اختلاف ہے وہ گزر چکا ہے۔ کفارہ پر گفتگو بھی اپنی اجناس سے متعلق ہے کہ کس پر واجب ہوگا؟ کفارہ کی واجب مقدار کیا ہے؟ کفارہ کب واجب ہے اور کس کے لیے واجب ہے اور کس جگہ اس کی ادائیگی واجب ہے؟

کفارہ کس پر واجب ہے؟ اس سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ تمتع کرنے والے پر واجب ہے اور متمتع کون ہے؟ اس سیاق میں تمام اختلافات زیر بحث آ چکے ہیں۔ کفارہ کی واجب مقدار کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور علما کہتے ہیں کہ آیت میں مذکور فما استیسر من الهدی سے بکری مراد ہے۔ امام مالک کا استدلال ہے کہ لفظ هدی کا اطلاق کبھی بکری پر ہوتا ہے۔ شکار کے بدلنے کے بارے میں قرآن نے هدياً بالغ الكعبة کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور یہ بھی اجماع سے طے ہے کہ شکار کے بدلے میں ایک بکری واجب ہے حضرت ابن عمرؓ کی رائے ہے کہ لفظ هدی کا اطلاق اونٹ اور گائے ہی پر ہوتا ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس قسم کی بھی گائے اور جس قسم کا بھی اونٹ میسر ہو جائے اس کی قربانی کر دو۔

علما کا اجماع ہے کہ اس کفارہ میں ترتیب واجب ہے۔ جو شخص قربانی کا جانور نہ پائے وہ روزے رکھے۔ اس زمانے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جس کے ختم ہونے سے فریضہ ہدی سے روزہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اگر اس نے روزہ شروع کر دیا تو اس کا فریضہ روزہ تک منتقل ہو گیا خواہ دوران روزہ اسے ہدی مل جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر تین روزوں میں ہدی اسے میسر آ گیا تو اس پر قربانی لازم ہے اور اگر سات روزوں میں قربانی کا جانور اسے میسر آیا تو لازم نہیں ہے۔ یہ مسئلہ بالکل اسی نوعیت کا ہے کہ حالت نماز میں کسی کو پانی نظر آ جائے حالانکہ اس نے تیمم کر لیا ہو۔ اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ جو چیز آغازِ عبادت کے لیے شرط تھی وہ اس کے تسلسل کے لیے بھی شرط ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ نے تین اور سات میں جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایام حج کے تین روزے ہدی کے بدلے میں ہیں جب کہ سات روزے اس کا بدل نہیں ہیں۔

علما کا اتفاق ہے کہ اگر ذی الحجہ کے پہلے دس دنوں میں اس نے تین روزے رکھ لیے تو اس نے یہ روزے وقت پر رکھے ہیں کیوں کہ آیت میں فصیام ثلثة ايام في الحج کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے دس دن ایام حج کے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ حج کے لیے تلبیہ کہنے سے پہلے عمرہ کی ادائیگی کے دوران یا منٰی کے ایام میں روزے رکھے تو وہ جائز ہوں گے یا نہیں؟ منٰی کے ایام میں روزے رکھنے کی اجازت امام مالک نے دی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جب اولین ایام گزر گئے تو اس کے ذمہ ہدی واجب رہ گئی۔ عمل حج کے آغاز سے پہلے امام مالک نے روزوں کو ممنوع کہا ہے اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کہا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ان مختلف فیہ ایام پر لفظ حج کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟ اور اگر اطلاق ہوتا ہے تو کیا یہ کفارہ کی شرط ہے کہ وہ اپنے موجب کے وقوع پذیر ہونے کے بعد جائز ہو؟ جن فقہا نے کہا کہ کفارہ اسی وقت کفایت کرے گا جب کہ اس کا موجب واقع ہو چکا ہو، انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ حج شروع ہونے کے بعد ہی روزہ جائز ہوگا۔ اور جن فقہا نے اسے کفارۂ یمین پر قیاس کیا انہوں نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ سات روزے اس نے اپنے اہل وعیال کے درمیان رکھے تو کافی ہیں۔ لیکن اگر واپسی میں راستہ ہی میں اس نے روزے رکھ لیے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اسے کافی سمجھتے ہیں مگر امام شافعی اسے کافی نہیں سمجھتے۔ اختلاف کا سبب آیت اذا رجعتم میں احتمال ہے کہ کہ اس کا اطلاق اس شخص پر ہوگا جو رجوع اور واپسی مکمل کر چکا ہے اور اس پر بھی اس کا اطلاق ہوگا جو ابھی رجوع اور واپسی کے مرحلہ میں ہے؟ یہ ہے وہ کفارہ جو دلیل سماعی سے ثابت ہے اور جس پر اتفاق ہے۔

اس مسئلہ میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص کا حج شروع ہونے کے بعد فوت ہو جائے یعنی کوئی رکن فوت ہو جائے، زمانہ کی تعیین میں کوئی غلطی ہو جائے یا ناواقفیت یا بھول چوک سے کوئی غلطی ہو جائے یا حج میں کوئی مفسد عمل اس سے انجام پا جائے تو اس پر قضا ہے اگر وہ واجب حج تھا۔ مگر قضا کے ساتھ کیا ہدی بھی اس پر واجب ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اور اگر حج نفلی تھا تو کیا اس پر قضا ہے یا نہیں؟ ان تمام مسائل میں اختلاف ہے مگر جمہور کی رائے ہے کہ اس پر قربانی کا جانور (ہدی) واجب ہے کیوں کہ ہدی واجب ہونے کا شعور رکھتے ہوئے اس نے یہ غلطی کی ہے۔ ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ سرے سے کوئی ہدی واجب ہے نہ کوئی قضا واجب ہے سوائے اس کے کہ حج واجب کا معاملہ ہو۔ جمہور کے نزدیک تمام عبادتوں میں حج فاسد کے ساتھ خاص معاملہ ہے کہ اس میں فساد جاری رہتا ہے منقطع نہیں ہوتا اور اس پر ایک خون واجب ہے۔ ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ اس کی حیثیت عام عبادتوں کی ہے۔ جمہور کی دلیل آیت قرآن کا ظاہر ہے۔

وَاَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمرَةَ لِلّٰهِ (البقرہ:۱۹۶)

(اللہ کی خوشنودی کے لیے جب حج اور عمرے کی نیت کرو تو اسے پورا کرو۔)

جمہور کی رائے ہے کہ اس آیت میں تعمیم ہے اور مخالفین نے دوسری عبادات پر جب کہ ان پر مفسد اشیا طاری ہوں، قیاس کرتے ہوئے اس آیت کی تخصیص کی ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ حج کو فاسد کرنے والی اشیا کا تعلق یا تو مامور افعال سے ہے مثال کے طور پر کسی رکن کو ترک کر دیا جب کہ وہ حج کی صحت کے لیے شرط ہو (کسی فعل کے رکن ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف کے ساتھ) یا ممنوع پابندیوں میں سے کسی کو توڑ دیا جیسے جماع وغیرہ ہے، گرچہ علما کا اختلاف جماع کے وقت کے سلسلہ میں ہے کہ جس میں جماع کرنے سے حج فاسد ہوتا ہے۔ جماع کے مفسد حج ہونے پر اجماع اس آیت کی وجہ سے ہے۔

فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الحَجِّ۔ (البقرہ:۱۹۷)

(جو شخص ان مقرر مہینوں میں حج کی نیت کرے اسے خبردار رہنا چاہیے کہ حج کے دوران میں اس سے کوئی شہوانی فعل کوئی بدعملی، کوئی لڑائی جھگڑے کی بات سرزد نہ ہو۔)

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے وقوف عرفہ سے پہلے ہم بستری کی اس کا حج فاسد ہو گیا۔ اسی طرح اس عمرہ کرنے والے کا معاملہ بھی ہے جس نے طواف اور سعی سے پہلے ہم بستری کر لی ہے۔ وقوف عرفہ کے حکم میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ جس نے جمرۃ العقبہ کو رمی کرنے سے پہلے ہم بستری کر لی اس کا حج فاسد ہو گیا اور اس پر قربانی کا جانور اور قضا واجب ہے یہی امام شافعی کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اس پر ایک اونٹ کی قربانی واجب ہے اور اس کا حج مکمل ہے۔ امام مالک سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جس نے جمرۃ العقبہ کو رمی کرنے کے بعد طواف افاضہ سے پہلے ہم بستری کر لی اس کا حج مکمل ہے۔ وہ طواف افاضہ سے قبل کی ہم بستری کو مفسد حج نہیں مانتے۔ جمہور

کے نزدیک قربانی کا جانور واجب ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس نے طواف افاضہ سے پہلے ہم بستری کر لی اس کا حج فاسد ہو گیا۔ یہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حج میں ایک حلال اکبر ہے جو نماز میں سلام پھیرنے کے مشابہ ہے یہ حلال اکبر طواف افاضہ ہے۔ اور دوسرا حلال اصغر ہے۔ کیا جماع کو مباح کرنے میں کسی ایک حلال کی شرط ہے یا دونوں کی شرط ہے؟ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حلال اصغر، جو یوم النحر کو رمی ہے، سے حاجی کے اوپر سے تمام پابندیاں اٹھ جاتی ہیں سوائے عورت، خوشبو اور شکار کے۔ ان تین چیزوں میں اختلاف ہے امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ خوشبو اور عورت کے سوا اس کے لیے ہر چیز حلال ہے۔ دوسرے قول کے مطابق عورت، خوشبو اور شکار تینوں مستثنیٰ ہیں۔ کیوں کہ آیت ذیل سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں حلال اکبر مراد ہے:

وَاِذَا حَلَلتُمْ فَاصْطَادُوا۔ (المائدۃ:۲)

(اور جب تم احرام کھول لو تو شکار کر سکتے ہو۔)

ایک شاذ اختلاف کے سوا عام علما کا اتفاق ہے کہ عمرہ کرنے والا اپنے عمرے سے حلال ہو جاتا ہے جب وہ خانہ کعبہ کا طوف کر لیتا ہے اور صفا و مروہ کے درمیان اس کی سعی مکمل ہو جاتی ہے خواہ اس نے حلق و قصر نہ کرایا ہو۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ طواف کر کے وہ احرام کھول دیتے تھے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ حلق کے بعد ہی وہ حلال ہو گا۔ اور اگر حلق سے پہلے اس نے جماع کر لیا تو اس کا عمرہ فاسد شمار ہو گا۔ حج کے لیے مفسد جماع اور اس کے مقدمات کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ دونوں ختنوں کا ملاپ حج کو فاسد کر دیتا ہے۔ جو لوگ طہر (غسل) کے وجوب کے لیے دونوں ختنوں کو ملاپ کے ساتھ انزال کی شرط رکھتے ہیں اس کا احتمال ہے کہ حج میں بھی اس شرط کو باقی رکھیں۔ شرم گاہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ اگر منی گرائی جائے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حج اسی صورت میں فاسد ہو گا جب کہ انزال عورت کی شرم گاہ میں ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جس سے حد واجب ہوتی ہے اس سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ خود انزال مفسد حج ہے۔ یہی حال جماع کے مقدمات مباشرت اور بوسے وغیرہ کا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جو شخص شرم گاہ کے علاوہ کہیں اور جماع کرے اس کے لیے قربانی کا جانور ذبح کرنا مستحب ہے۔

اس شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جو کئی بار ہم بستری کر چکا ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر صرف ایک قربانی کا جانور واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر اس نے ایک ہی مجلس میں کئی بار ہم بستری کی ہے تو اس پر ایک ہی قربانی کا جانور واجب ہے۔ اور اگر اس نے مختلف مجلسوں میں ہم بستری کی تکرار کی ہے تو اس پر ہر ہم بستری کے بدلے ایک قربانی کا جانور واجب ہے۔ محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ ایک ہی جانور کی قربانی اس کے لیے کافی ہے، اگر اس نے پہلی ہم بستری کے عوض جانور قربان نہیں کیا ہے۔ امام شافعی سے تینوں اقوال منقول ہیں مگر ان کا مشہور قول وہی ہے جو امام مالک نے اختیار کیا ہے۔

اگر کوئی شخص بھول کر ہم بستری کر لے تو اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے بھول چوک اور شعوری عمل میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ عورت پر قربانی کا جانور واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ عورت اگر برضا و رغبت جماع میں شریک ہوئی ہے تو اس پر قربانی کا جانور واجب ہے اور اگر مرد نے اسے مجبور کیا ہے تو مرد دو جانوروں کی قربانی کرے گا۔ امام شافعی مرد پر ایک ہی ہدی کو واجب قرار دیتے ہیں

جس طرح رمضان میں جماع کے سلسلہ میں ان کا مسلک ہے۔ جمہور علما کہتے ہیں کہ اگر اگلے سال ان میاں بیوی نے حج کیا تو دونوں الگ الگ رہیں گے۔ ایک قول ہے کہ دونوں الگ نہیں رہیں گے اور یہ بعض صحابہ کرام اور تابعین سے مروی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ امام مالک اور امام شافعی میں اختلاف ہے کہ اگلے سال حج کے موقع پر میاں بیوی کہاں سے جدا ہوں گے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں اس مقام سے جدا ہوں گے جہاں سے ان کا حج فاسد ہوا تھا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ احرام باندھتے ہی دونوں جدا ہو جائیں گے سوائے اس کے کہ دونوں میقات سے پہلے احرام باندھ لیں۔ جن فقہا نے افتراق کا فیصلہ دے کر ان دونوں کا مواخذہ کیا ہے انہوں نے بطور سزا اور بطور سدِ باب یہ رائے قائم کی ہے اور جن فقہا نے انہیں جدا نہیں کیا ہے انہوں نے اصل حکم کی رعایت کی ہے۔ اس باب میں کوئی سماعی چیز ثابت نہیں ہے۔

جماع میں واجب ہدی کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ ایک بکری مانتے ہیں جب کہ امام شافعی ایک اونٹ سے کم پر راضی نہیں ہیں۔ اگر اونٹ نہ ملے تو اس کی قیمت درہم میں لگائی جائے اور درہم کی قیمت کے بقدر کھانا کھلایا جائے اگر یہ بھی میسر نہ ہو تو ہر مد کے بدلے ایک روزہ رکھے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہدی اور کھانا کھلانا مکہ اور منیٰ میں کفایت کرے گا البتہ روزہ پر کوئی پابندی نہیں ہے، جہاں چاہے رکھ لے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ احرام باندھنے کے بعد جو نقص بھی واقع ہو، ہم بستری کا معاملہ ہو یا بال مونڈنے کا معاملہ ہو یا مرض اور دشمن کی وجہ سے گھر جانے کی صورت ہو، اگر قربانی کا جانور میسر نہ ہو تو ایام حج میں تین روزے رکھے اور سات روزے وہاں سے واپس ہونے کے بعد رکھے۔ اس میں کھانا کھلانے کا منصوبہ شامل نہیں ہے۔ امام مالک نے گویا یہاں واجب خون کو تمتع کے واجب خون سے مشابہ قرار دیا اور امام شافعی نے فدیہ میں واجب خون سے تشبیہ دی۔ کھانا کھلانے کی تجویز امام مالک کے نزدیک بس شکار کے کفارہ میں اور اذیت رفع کرنے کے کفارہ میں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک روزہ اور اطعام دونوں جگہوں پر خون کا بدل ہیں اور خون ان دونوں کا بدل صرف ایک مقام پر ہے۔ چنانچہ صراحت کردہ پر مسکوت کا قیاس کھانا کھلانے کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔ یہ بحث جماع کے فساد سے متعلق تھی۔

وقت فوت ہونے کا جو فساد ہے یعنی یوم عرفہ کو وقوف عرفہ فوت ہو جائے تو علما کا اجماع ہے کہ اس کی صفت یہ ہے کہ وہ اپنے احرام سے فارغ نہ ہو جب تک کہ خانہ کعبہ کا طواف اور صفا و مروہ کے درمیان سعی نہ کر لے یعنی وہ عمرہ کر کے لازماً احرام کھول دے اور اس پر اگلے سال حج واجب ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا اس پر ہدی واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک امام شافعی، امام احمد، امام ثوری اور امام ابوثور کا مسلک ہے کہ اس پر ہدی واجب ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر سارے فقہا کا اجماع ہے کہ جو بیماری کی وجہ سے محصور ہو جائے تا آنکہ حج فوت ہو جائے اس پر ہدی واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ عمرہ کر کے حلال ہو جانے اور اگلے سال حج کرے اور اس پر ہدی (قربانی کا جانور) واجب نہیں ہے۔ اہل کوفہ کی دلیل یہ ہے کہ ہدی کی اصل یہ ہے کہ وہ قضا کا بدل ہے۔ جب قضا ہو رہی ہے تو قربانی کا جانور واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اجماع اس کی تخصیص کر لے۔

امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی حج قران کر رہا ہو اور اس کا حج فوت ہو جائے تو کیا وہ حج مفرد کی قضا کرے گا؟ یا حج قران کی قضا کرے گا؟ امام مالک اور امام شافعی حج قران کی قضا کے حق میں ہیں کیوں کہ وہ اسی کی قضا کرے گا جو اس پر واجب ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ حج افراد کی قضا کے حق میں ہیں کیوں کہ اس نے عمرے کا طواف کر لیا ہے اور اب اسی کی قضا کرے گا جو فوت ہو گیا ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ جس شخص کا حج فوت ہو جائے



Marfat.com

وہ اگلے سال تک حالت احرام میں نہ رہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ اختیاری مسئلہ ہے مگر انہوں نے اس کی اجازت اس لیے دی ہے تاکہ ہدی کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے اور حلال ہونے کے لیے وہ عمرہ کرنے کا محتاج نہ رہے۔ اس مسئلہ میں ان کے اختلاف کی بنیاد ایام حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں حج کا احرام باندھنے کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے جن فقہا نے دوسرے مہینوں میں اسے محرم تسلیم نہیں کیا ہے انہوں نے حج فوت کرنے والے شخص کو اجازت نہیں دی کہ اگلے سال تک وہ حالت احرام میں رہے اور جن فقہا نے حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں احرام کی اجازت دی ہے انہوں نے اگلے سال حالت احرام میں باقی رہنے کو جائز قرار دیا ہے۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے حج میں نص کے ذریعہ واجب کفاروں پر، فوت شدہ اور فاسد حج کی قضا کلی صفت پر، اور حج فوت کرنے والے شخص کے احرام کھولنے کی صفت پر گفتگو مکمل کر لی۔ اس سے پہلے ہم منصوص کفاروں پر اور فقہا نے حج فاسد کے کفارے سے متعلق جو مسائل اس میں شامل کر دیے ہیں، ان پر مفصل بحث کر چکے ہیں۔ اب مناسک حج میں سے منسک کو ترک کرنے پر جو مختلف فیہ کفارے عائد ہوتے ہیں اور جن کے سلسلہ میں نصوص موجود نہیں ہیں، ان پر گفتگو کرنا باقی رہ گیا ہے۔

## غیر منصوص کفارے

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ حج میں دو طرح کی عبادتیں ہیں: ایک سنت مؤکدہ ہے دوسری مستحب ہے۔ سنت مؤکدہ کو چھوڑنے پر خون واجب ہے کیوں کہ اس طرح کا حج ناقص ہوتا ہے اس کی اصل تمتع اور قران ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مناسک حج میں سے کچھ بھی فوت ہو جائے تو اس پر خون واجب ہو جاتا ہے۔ نفل عبادتوں کے ترک ہونے پر فقہا خون کو واجب قرار نہیں دیتے۔ علما نے ہر عبادت کو الگ الگ ترک کرنے میں بڑا اختلاف کیا ہے کہ اس میں خون واجب ہے یا نہیں؟ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے سنت یا نفل ماننے میں ان کے درمیان اختلاف ہے جو مناسک فرض ہیں ان کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان کی تلافی خون کے ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ اختلاف خود اس فعل کے سلسلہ میں ہے کہ وہ فرض ہے یا نہیں؟ اہل ظاہر کوئی خون واجب نہیں مانتے سوائے اس کے کہ نص موجود ہو کیوں کہ وہ قیاس کو بطور خاص عبادات میں تسلیم نہیں کرتے۔

علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو ممنوعات مسنون ہیں ان کے ارتکاب پر تکلیف رفع کرنے کا فدیہ واجب ہے اور جو مستحب ہیں ان پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ کسی فعل کو ترک کرنے پر علما کا اختلاف ہے اور اس کی وجہ خود اس فعل کے سنت ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ اہل ظاہر صرف منصوص میں فدیہ واجب مانتے ہیں۔ ہم ہر فعل حج کے ترک پر فقہا کے مشہور اختلافات کا ذکر کریں گے یعنی اول سے آخر تک منسک میں خون واجب ہے یا واجب نہیں ہے اسی طرح ہم ہر ممنوع شئی کے ارتکاب پر واجب کا ذکر کریں گے۔

پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص بغیر احرام کے میقات پار کر جائے اس پر خون واجب ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس پر خون واجب ہے خواہ وہ لوٹ آئے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر خون واجب نہیں ہے۔ پہلا قول امام مالک اور ابن مبارک کا ہے اور ثوری سے بھی منقول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر پلٹ آئے تو اس پر خون واجب نہیں ہے اور اگر نہ لوٹے تو خون واجب ہے۔ یہ امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام ابو محمد کا قول ہے اور امام ثوری کا بھی مشہور قول یہی ہے۔ امام ابو حنیفہ

Marfat.com

کہتے ہیں کہ اگر تلبیہ کہتے ہوئے لوٹ کر آئے تو اس پر خون واجب نہیں ہے اور اگر بغیر تلبیہ کے لوٹے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ ایک گروہ اسے فرض مانتا ہے اور خون سے اس کی تلافی کا قائل نہیں ہے۔

اگر کوئی خطمی سے اپنا سر دھولے تو اس کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ اس پر فدیہ کو واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ثوری اور دوسرے فقہا اس پر کچھ واجب نہیں مانتے۔ امام مالک حمام میں نہانے پر فدیہ کو واجب ٹھہراتے ہیں اور اکثر فقہا اسے مباح کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا ایک ثابت طریق سے حمام میں جانا منقول ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ جس نے حالت احرام میں ممنوعہ کپڑے پہنے اس پر فدیہ واجب ہے۔ تہبند نہ ہونے کی صورت میں اگر کوئی پاجامہ پہن لے تو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ فدیہ دے گا یا نہیں۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ فدیہ واجب ہونے کے قائل ہیں۔ امام ثوری، امام احمد امام ابوثور اور امام داؤد کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے اگر تہبند میسر نہیں ہے۔ جن فقہا نے مطلق نہی کی ممانعت ہے اور جن فقہا نے اس میں فدیہ کو واجب نہیں مانا ہے ان کی دلیل حدیث عمرو بن دینار بواسطہ جابرؓ وابن عباسؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا:

السَّراويْلُ لِمنْ لَم يجدِ الازارَ وَالخُفُّ لِمنْ لَم يَجدِ النَّعلَيْن.

(پاجامے ان کے لیے ہیں جو تہبند نہ پائیں اور خف کی اجازت ان لوگوں کے لیے جن کو جوتے دستیاب نہ ہوں۔)

اگر کوئی جوتوں کی موجودگی میں کٹے ہوئے خف پہن لے تو علماء کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر فدیہ واجب ہے اور امام ابوحنیفہ اس پر فدیہ کو واجب نہیں مانتے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہے۔

عورت دستانے پہن لے تو اس پر فدیہ واجب ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ ان میں بہت سے احکام کا تذکرہ ہم احرام کے باب میں کر چکے ہیں۔ اسی طرح علما کا اختلاف ہے کہ جو شخص تلبیہ نہ کہے اس پر خون واجب ہے یا نہیں، اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ جو شخص الٹا طواف کرلے یا کوئی چکر بھول جائے تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس کا اعادہ کرلے۔ البتہ جب وہ اپنے گھر واپس پہنچ جائے تو کیا کرے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے جس میں امام ابوحنیفہ بھی شامل ہیں کہ خون اس کے لیے کافی ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ اعادہ کرے اور نقصان کی تلافی کرے۔ خون کفایت نہیں کرے گا۔ اس طرح اگر کوئی طوف کے پہلے تین چکروں میں رمل نہ کرے تو اس پر خون کے واجب ہونے یا نہ ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام ابوثور خون واجب ہونے کے قائل ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کے اس سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ یہ سارے اختلافات اس پر مبنی ہیں کہ وہ فعل سنت ہے یا نہیں۔ اور اس پر گفتگو ہو چکی ہے جو اسود کو بوسہ دینا، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو ہاتھ سے اسے چھو کر اسے چومنا۔ اگر ترک ہو جائے تو اس پر خون واجب ہے ان لوگوں کے نزدیک جو اسے تمتع پر قیاس کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص طواف کی دو رکعتوں کی ادائیگی بھول جائے اور اپنے اہل و عیال میں واپس پہنچ جائے تو اس پر خون کے واجب ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اس پر خون کو واجب کہتے ہیں۔ امام ثوری کہتے ہیں کہ جب تک وہ حرم میں ہے دونوں رکعتیں کسی وقت ادا کرلے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جہاں چاہے ان دونوں رکعتوں کو ادا کرلے۔ جن لوگوں نے طواف وداع کو فرض نہیں مانا ہے

ان کے درمیان اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو اس طریقہ کو ترک کر دے اور اس کا اعادہ اس کے لیے ممکن نہ ہو کہ اس پر خون واجب ہے یا نہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے لیکن اگر وہ قریب کا باشندہ ہے تو واپس آ کر طواف کر لے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کی رائے ہے کہ اگر وہ واپس نہ آئے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ ان فقہا کے نزدیک لوٹنے کا مسئلہ اس کے لیے ہے جو میقات تک نہ پہنچ سکا ہو۔ جو لوگ اسے سنت مؤکدہ قرار نہیں دیتے ان کی دلیل مکی باشندہ اور حائضہ سے اس کا ساقط ہونا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر طواف میں پتھر کو شامل نہیں کیا ہے تو وہ دوبارہ طواف کرے بشرطیکہ مکہ سے باہر اس نے قدم نہ رکھا ہو۔ اگر مکہ سے باہر نکل گیا تو اس پر ایک خون واجب ہے۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ قدرت رکھنے کی صورت میں کیا طواف کی درستگی کے لیے اس میں پاؤں سے چلنا شرط ہے؟ امام مالک کی رائے ہے کہ وہ طواف کے لیے اسی طرح شرط ہے جس طرح نماز میں کھڑا ہونا شرط ہے۔ اگر وہ مجبور ہے تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی حیثیت میں ہوگا اور کسی وقت میں بھی اس کا اعادہ کرے گا سوائے اس کے کہ وہ اپنے ملک واپس چلا جائے تو اس صورت میں اس پر ایک خون واجب ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ سوار ہو کر طواف کرنا جائز ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر کسی بیماری کے سوار ہو کر طواف کیا تھا مگر آپ نے پسند نہ کیا کہ لوگ آپ کو نظر اٹھا کر دیکھیں۔ اور جن لوگوں نے سعی کو واجب نہیں سمجھا ہے ان کے نزدیک اس پر ایک خون واجب ہوا جب وہ اپنے ملک واپس پہنچ جائے۔ جو لوگ سعی کو نفلی قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔

علما کا یہ اختلاف بھی گزر چکا ہے کہ جو شخص طواف سے پہلے سعی کر لے تو کیا اس پر خون واجب ہے اگر وہ اعادہ نہ کرے تا آنکہ وہ مکہ سے نکل جائے یا اس پر خون واجب نہیں ہے؟ اس طرح غروب آفتاب سے پہلے عرفہ سے روانہ ہونے والے پر خون کے واجب ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کہتے ہیں کہ اگر وہ لوٹ آئے اور غروب کے بعد وہاں سے روانہ ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور اگر وہ نہ لوٹے تا آنکہ فجر طلوع ہو جائے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اس پر ایک خون واجب ہے خواہ وہ لوٹ کر آئے یا نہ آئے۔ یہ بحث گزر چکی ہے۔ اس شخص کے سلسلہ میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے کہ جو عرفہ میں وقوف کرے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کا حج نہیں ہوگا۔ امام مالک اس پر ایک خون کو واجب قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ عرفہ میں قیام کی ممانعت کراہیت کے باب سے ہے یا ممانعت کے باب سے افعال حج کی قضا کے باب میں ہم نے مختلف چیزوں کا تذکرہ کیا ہے جن کے ترک سے خون واجب ہوتا ہے یا واجب نہیں ہوتا۔ گرچہ ترتیب کا تقاضا تھا کہ ان چیزوں کا ذکر یہیں ہوتا مگر وہاں ان کا تذکرہ آسان تھا۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے گفتگو مکمل کر لی کہ یہ عبادت واجب ہے اور کس پر واجب ہے؟ اس کے وجوب کی شرائط کیا ہیں اور یہ کب واجب ہوتی ہے؟ یہ چیزیں اس عبادت کی معرفت کے لیے اصول و مقدمات کا کام دیتی ہیں۔ اس کے بعد ہم نے اس عبادت کے زمانہ سے، اس کے مقام سے اور ان کی تمام ممنوعات سے بحث کی اور اس کے تمام جزئی زمانوں میں ہر جگہ کے تمام افعال پر تفصیل سے کلام کیا پھر ہم نے اس عبادت میں واقع خلل اور نقص کے احکام بیان کیے اور یہ کن نقائص کی اصلاح کفارہ کے ذریعہ ہو سکتی ہے اور کون سے نقائص نا قابل اصلاح ہیں اور ان کا اعادہ ضروری ہے۔ ہم نے اعادہ تکرار کے حکم پر ان کے موجبات کے تناظر میں گفتگو کر لی۔ اسی باب میں اس شخص کا مسئلہ بھی آ گیا جس نے حج کا ارادہ کیا مگر دشمن کی وجہ،



Marfat.com

بیماری کے سبب یا کسی اور عذر کی بنا پر محصور ہو گیا۔ اب جو گفتگو باقی رہتی ہے وہ قربان کے جانور (ہدی) کے سلسلہ میں ہے۔ یہ نوع عبادت بھی اس عبادت کا ایک حصہ ہے۔ اس پر الگ سے گفتگو کرنا مناسب ہے۔

## ہدی (قربانی کا جانور)

ہدی پر بحث ان امور کی معرفت پر مشتمل ہے کہ یہ واجب ہے، اس کی جنس اور عمر کیا ہے، اس کو قربان گاہ تک لے جانے کی کیفیت کیا ہے، کہاں سے اسے ہانکا جائے اور اس کی منزل کیا ہے، اس کی قربانی کی جگہ کون سی ہے، قربانی کے بعد اس کے گوشت سے متعلق کیا حکم ہے وغیرہ۔

علما کا اجماع ہے کہ اس عبادت میں قربانی کا جو جانور ہانکا جاتا ہے اس میں بعض جانور واجب ہوتے ہیں اور بعض نفل ہوتے ہیں۔ واجب کی بھی کئی قسمیں ہیں: بعض نذر کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں بعض اس عبادت کی انواع میں واجب ہوتے ہیں اور بعض بطور کفارہ واجب ہوتے ہیں۔

اس عبادت کی بعض انواع میں جو ہدی واجب ہیں اس کی مثال متفقہ طور پر تمتع کا ہدی ہے اور اختلاف کے ساتھ قران کا ہدی ہے۔ بطور کفارہ واجب کی مثال قضا کا ہدی ہے ان لوگوں کے مسلک کے مطابق جو ہدی کی شرط رکھتے ہیں، شکار کے کفارہ کا ہدی ہے، اذیت اور میل کچیل دور کرنے کے کفارہ کا ہدی ہے اور اس کے مشابہ وہ تمام قربانی کے جانور ہیں جن کو فقہا نے ایک ایک منسک حج میں خلل پڑنے پر انھی کے اوپر قیاس کیا ہے۔

ہدی کی جنس کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ قربانی کا جانور انھی آٹھ جوڑوں میں سے ہو گا جن کی صراحت خود اللہ نے کر دی ہے اور یہ کہ قربانی کے جانوروں میں (ہدایا) میں سب سے افضل اونٹ ہے پھر گائے ہے پھر بھیڑ بکری ہے پھر بکرا ہے۔ علما کا اختلاف ہدایا میں نہیں ضحایا (قربانی کے عام جانور) میں ہے۔ جہاں تک عمر کا معاملہ ہے تو علما کا اجماع ہے کہ ثنی (وہ جانور جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں) اور اس سے زیادہ عمر کے جانور ہدی کے لیے کافی ہیں اور یہ کہ بکرے میں سے جذع (چار سالہ) ہدی اور عید قربان کے لیے کافی نہیں ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے فرمایا: تھا:

تُجزِئُ عنکَ وَلَا تُجزِئُ عن اَحَدٍ بعدَکَ.

(جذع) تمہارے لیے کافی ہے مگر تمہارے بعد کسی کے لیے کافی نہ ہوگا۔)

چار سالہ بھیڑ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ اکثر اہل علم ہدی اور عید قربان دونوں میں اس کے جواز کے قائل ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کہا کرتے تھے کہ ہدی میں کسی جنس میں ثنی سے کم عمر کافی نہیں ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سب سے قیمتی ہدی کی قربانی افضل ہے حضرت ابن زبیرؓ اپنی اولاد سے کہتے تھے: ''میرے بیٹو! تم میں سے کوئی اللہ کو قربانی کا ایسا جانور ہدیہ نہ کرے جسے کسی معزز آدمی کو ہدیہ دیتے ہوئے شرم محسوس ہو۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ تمام معززین سے بڑھ کر معزز ہے اور سب سے زیادہ سزاوار ہے کہ اس کے لیے انتخاب کیا جائے۔'' اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا غلام آزاد کرنا افضل ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا:

أغلاھا ثمناً وَأنفسُھا عِندَ أھلِھَا.



Marfat.com

(جو سب سے مہنگا اور مالک کے نزدیک سب سے نفیس ہو۔)

قربانی کے جانور ہدی کی کوئی متعین تعداد نہیں ہے۔اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سو تھے۔قربانی کے جانور کو لے جانے کی کیفیت یہ ہے کہ اس کے گلے میں قلادہ ہو اور یہ علامت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ کیوں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال نکلے اور جب ذوالحلیفہ پہنچے تو ہدی کی گردن میں قلادہ ڈالا اور اس کو نشان زد کیا اور احرام باندھا'' اگر قربانی کا جانور اونٹ اور گائے میں سے ہو تو اس کے گلے میں ایک جوتا یا دو جوتے یا جوتے نہ ملنے کی صورت میں اس کے مشابہ کوئی چیز پہنانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ بکری کے گلے میں قلادہ ڈالنے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بھیڑ بکری کے گلے میں قلادہ نہ ڈالا جائے۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور اور امام داؤد کی رائے ہے کہ قلادہ ڈالا جائے کیوں کہ حدیث اعمش بواسطہ ابراہیم بواسطہ اسود بواسطہ عائشہؓ کے الفاظ ہیں کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار ایک بکری کو بطور ہدی خانہ کعبہ بھیجا تو اس کے گلے میں قلادہ ڈال دیا۔'' علما نے ہدی کے گلے میں قلادہ ڈالتے وقت اسے قبلہ رو کرنا مستحب قرار دیا ہے۔ امام مالک نے ہدی کے بائیں جانب سے نشان زد کرنا مستحب قرار دیا ہے کیوں کہ انہوں نے نافع سے بواسطہ ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ ''جب وہ مدینہ سے کوئی ہدی بھیجتے تو اس کے گلے میں قلادہ ڈالتے تھے اور ذوالحلیفہ میں اسے نشان زد کرتے تھے۔ وہ نشان زد کرنے سے پہلے اسے قلادہ پہناتے تھے۔ یہ سب ایک ہی جگہ ہوتا تھا اور ہدی قبلہ رو ہوتا تھا۔ وہ اسے دو جوتوں کا قلادہ پہناتے تھے اور بائیں پہلو سے اسے نشان زد کرتے تھے پھر وہ جانور ان کے ساتھ ہانکا جاتا تھا۔ اسے عرفہ میں لوگوں کے ساتھ ٹھہرایا جاتا تھا پھر انسانوں کے ساتھ بھی وہاں سے روانہ ہوتا تھا اور جب یوم النحر کی صبح کو وہ منیٰ پہنچتا تھا تو حلق یا قصر سے پہلے آپ اس کی قربانی کرتے تھے۔ وہ خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرتے تھے اور اسے قبلہ رو کھڑا کر کے نحر کرتے تھے پھر اس کا گوشت کھاتے اور دوسروں کو کھلاتے تھے۔''

امام شافعی، امام احمد اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ ہدی کو اس کے دائیں جانب سے نشان زد کرنا مستحب ہے۔ کیوں کہ حدیث ابن عباسؓ کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں نماز ظہر ادا کی پھر ایک اونٹ منگوایا پھر اس کے دائیں کوہان کے کنارے سے اسے نشان زد کیا اور اس کا خون صاف کیا اور دو جوتوں کا قلادہ اس کی گردن میں ڈال دیا اور اپنی اونٹنی پر سوار ہو گئے جب مقام بیداء کی بلندی پر پہنچے تو حج کا تلبیہ کہا۔''

قربانی کا جانور کہاں سے ہانکا جائے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ مقام حلال سے اسے ہانکا جائے۔ اس لیے ان کی رائے ہے کہ جو شخص مکہ میں قربانی کا جانور خریدے اور مقام حلال سے اس کے ساتھ داخل نہ ہو اس پر واجب ہے کہ وہ عرفہ میں ہدی کے ساتھ وقوف کرے اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس پر بدل واجب ہے۔ اور اگر مقام حلال سے اسے لے کر داخل ہوا ہے تو اس کے لیے عرفہ میں ہدی کے ساتھ وقوف کرنا مستحب ہے۔ یہ ابن عمرؓ کا قول ہے۔ اور یہی لیث کا مسلک ہے۔ امام شافعی، امام ثوری اور امام ابوثور کا قول ہے کہ عرفہ میں ہدی کا ٹھہرنا سنت ہے اور جو اسے عرفہ میں نہ ٹھہرائے تو اس پر کوئی حرج نہیں ہے خواہ وہ مقام حلال سے داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ہدی کو عرفہ میں ٹھہرانا سنت نہیں ہے۔ مقام حلال سے ہدی کو حرم میں داخل کرنے کی امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح کیا تھا۔ اور فرمایا: تھا کہ خُذُوْا عَنِّی مَنَاسِکَکُمْ (اپنے طریقہ ہائے عبادت مجھ سے سیکھو) امام شافعی کہتے ہیں کہ ہدی کو عرفہ میں ٹھہرانا اسی طرح سنت ہے جس

طرح اس کی گردن میں قلادہ ڈالنا سنت ہے۔ امام ابوحنیفہ عرفہ میں ہدی کو ٹھہرانا سنت باور نہیں کرتے، اور یہ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے ایسا کیا تھا کہ آپ کا وطن حرم سے باہر تھا۔ حضرت عائشہؓ سے اختیاری مسلک منقول ہے کہ ہدی کو عرفہ لے جانا یا نہ لے جانا صواب دید پر منحصر ہے۔

ہدی کی جگہ خانۂ کعبہ ہے جیسا کہ ارشاد ہے:

ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيْقِ. (الحج:۳۳)

(پھران (کے قربان کرنے) کی جگہ اس قدیم گھر کے پاس ہے۔)

هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ. (المائدہ:۹۵)

(اور یہ ہدی کعبہ پہنچایا جائے گا۔)

علما کا اجماع ہے کہ کعبہ کے اندر ذبح کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے یہی حال مسجد حرام کا ہے اور هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ کا مطلب ہے کہ مکہ میں قربانی ہو تاکہ وہاں کے فقراء و مساکین کے ساتھ احسان کا معاملہ ہو۔ امام مالک اس آیت سے مکہ کو مراد لیتے تھے۔ اور حرم میں قربانی کرنے والے کے لیے ان کے نزدیک جائز نہیں ہے کہ مکہ کے سوا کہیں اور نحر کرے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر مکہ کے سوا حرم کے اندر کسی اور جگہ قربانی کر دی تو کافی ہے۔ امام طبری کہتے ہیں کہ آدمی جہاں چاہے قربان کرے سوائے قران کے ہدی اور شکار کے کفارہ کے، یہ دونوں حرم میں ہی ذبح ہوں گے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ منیٰ میں نحر پر علما کا اجماع ہے اور عمرہ میں مکہ میں قربان کرنے پر سب متفق ہیں سوائے اس اختلاف کے جو محصور شخص کی ہدی کے سلسلہ میں ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر حج کے لیے مکہ میں اور عمرے کے لیے منیٰ میں قربانی کرے تو کافی ہے۔ حرم میں مکہ کے سوا کہیں اور قربانی کو ناجائز قرار دینے کی امام مالک کے نزدیک دلیل یہ حدیث ہے جس میں اللہ کے رسول نے فرمایا ہے:

وَكُلُّ فِجَاجِ مَكَّةَ وَطُرُقِهَا مَنْحَرٌ.

(مکہ کی تمام گھاٹیاں اور اس کے راستے قربان گاہ ہیں۔)

امام مالک نے اس سے فدیہ کے ہدی کو مستثنیٰ کیا ہے اور مکہ کے سوا دوسری جگہوں میں ذبح کرنا جائز کہا ہے۔

وہ قربانی کب کرے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ یوم النحر سے پہلے اگر اس نے تمتع یا نفل کا ہدی ذبح کر دیا تو جائز نہیں ہو گا۔ اور نفل کے معاملہ میں امام ابوحنیفہ نے اسے جائز قرار دیا ہے اور امام شافعی نے دونوں صورتوں میں اسے یوم النحر سے قبل جائز تسلیم کیا ہے۔

جمہور فقہا کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس ہدی کے معادلہ میں روزہ ہو وہ جہاں چاہے اسے رکھے کیوں کہ اس میں اہل حرم کے لیے کوئی منفعت ہے نہ اہل مکہ کے لیے۔ البتہ ہدی کے معادلہ میں صدقہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ وہ حرم اور مکہ کے مسکینوں کے لیے ہے۔ کیوں کہ وہ شکار کے کفارہ کا بدل ہے جو انہی کے لیے مخصوص ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ روزہ کی طرح اطعام (کھانا کھلانا) بھی مکہ کے علاوہ دوسری جگہوں میں جائز ہے۔

قربانی (نحر) کی صفت کے سلسلہ میں جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ اس میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے کیوں کہ یہ ذبح کا



Marfat.com

عمل ہے۔بعض فقہا بسم اللہ کے ساتھ تکبیر کو بھی مستحب کہتے ہیں۔ ہدی کے مالک کے لیے مستحب ہے کہ وہ اپنے جانور کو اپنے ہاتھ سے قربان کرے اور اگر وہ پیچھے کھڑا رہے تو بھی جائز ہے اسی طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے معاملہ میں کیا تھا۔سنت یہ ہے کہ حالت قیام میں اس کی قربانی کرے کیوں کہ حکم خداوندی ہے:

فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ. (الحج:٣٦)

(پس انہیں کھڑا کر کے اُن پر اللہ کا نام لو۔)

کتاب الذبائح میں نحر کی صفت پر گفتگو موجود ہے۔

ہدی سے اور اس کے گوشت سے آدمی کس حد تک استفادہ کرسکتا ہے؟ اس میں چند مشہور مسائل ہیں: ایک مسئلہ یہ ہے کہ واجب یا نفلی ہدی پر سواری کرنا جائز ہے؟ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ضرورت کے تحت اور بغیر ضرورت کے اس پر سواری کرنا جائز ہے۔ان میں سے بعض علما نے اسے واجب قرار دیا ہے۔ جمہور فقہا بغیر ضرورت کے اس پر سواری کرنا مکروہ قرار دیتے ہیں۔ جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔ان سے ہدی پر سوار ہونے کے متعلق سوال کیا گیا تھا تو جواب دیا کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپؐ نے فرمایا:

اِرْكَبُهَا بِالمعرُوفِ اِذَا اُلجِئتَ اِلَيهَا حَتّٰى تَجِدَ ظَهرًا.

(بھلے طریقے سے اس پر سواری کرلو جب تم مجبور ہو جائے تا آنکہ تم کو سواری مل جائے۔)

معنوی حیثیت سے شریعت کا مدعا یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جس چیز سے مقصود تقرب الٰہی ہے اس سے فائدہ اٹھانا ممنوع ہے۔اہل ظاہر کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے ابوالزناد سے بواسطہ اعرج بواسطہ ابوہریرہؓ بیان کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ ایک اونٹ ہانک رہا ہے۔آپ نے فرمایا:'اس پر سوار ہو جاؤ۔اس نے کہا،اے اللہ کے رسول، یہ قربانی کا جانور ہے (ہدی) ہے آپؐ نے فرمایا: اس پر سوار ہو جاؤ، تمہارا برا ہو۔دوسری بار یا تیسری بار آپ نے یہ بات کہی۔''

علما کا اجماع ہے کہ نفل کا ہدی جب قربان گاہ کو پہنچ جائے تو دوسرے انسانوں کی طرح اس کا مالک بھی اس کا گوشت کھا سکتا ہے۔اور اگر قربان گاہ پہنچنے سے پہلے وہ مرنے لگے تو اسے لوگوں کے لیے چھوڑ دے اور خود اس کا گوشت نہ کھائے۔امام داؤد نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ اور اس کے احباب ورفقا بھی اس کو نہ کھائیں۔کیوں کہ ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کے ساتھ قربانی کا ایک جانور (ہدی) بھیجا اور ان کو تاکید کی:

اِنْ عَطِبَ مِنْهَا شَيْئٌ فَانْحَرهُ' ثُمَّ اُصبُغْ نعليهِ فِيْ دَمِهِ وَخَلِّ بينهُ' وَبَيْنَ النَّاس.

(اگر یہ مرنے لگے تو اسے ذبح کر دینا اور اس کے جوتے اس کے خون سے رنگ دینا اور اسے لوگوں کے کھانے کے لیے چھوڑ دینا۔)

حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہ حدیث مروی ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے:

وَلَا تَأْكُلْ مِنْهُ' اَنْتَ وَلَا اَهْلُ رِفْقَتِكَ.



Marfat.com

(اس کا گوشت تم مت کھانا اور نہ تمہارے رفقا۔)

امام داؤد اور امام ابوثور اسی اضافہ کے قائل ہیں۔ اگر کوئی اس کا گوشت کھالے تو اس پر کیا واجب ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس نے کھالیا تو اس کا بدل اس پر واجب ہوگا۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام احمد اور اصحاب مالک میں سے ابن حبیب کا قول ہے کہ اس نے جس قدر کھایا ہے یا کھلایا ہے اس کی قیمت کا کھانا صدقہ کرنا اس پر واجب ہے۔ حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے۔ مکہ پہنچنے سے پہلے حدود حرم میں کوئی جانور ہلاک ہو جائے تو کیا وہ جانور اپنی قربان گاہ پہنچ گیا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے اور اس کی بنیاد وہی ہے کہ حلال کرنے والی جگہ مکہ ہے یا حرم؟

واجب ہدی اپنی قربان گاہ سے پہنچنے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو اس کا مالک اس کا گوشت کھا سکتا ہے کیوں کہ اس پر اس کا بدل واجب ہے۔ بعض لوگ اس کا گوشت فروخت کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور یہ کہ اس کی قیمت سے دوسرا جانور خریدنے میں وہ مدد لے سکتا ہے۔ امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ واجب ہدی جو اپنی قربان گاہ پر پہنچ جائے، اس کا گوشت کھانے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ہدی واجب کا گوشت ذاتی استعمال میں نہیں لایا جا سکتا۔ وہ پورا مسکینوں کا حق ہے۔ اس طرح اس کی اوجھ اور جوتے جو بطور قلادہ اس کی گردن میں پڑے ہوئے ہیں، استعمال نہیں کیے جا سکتے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہر ہدی واجب کا گوشت کھایا جا سکتا ہے سوائے شکار کے بدلہ، مسکینوں کی نذر اور رفع اذیت کے فدیہ کے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ہدی واجب کا گوشت نہیں کھایا جا سکتا سوائے تمتع اور قران کے ہدی کے۔ امام شافعی کی دلیل ہدی واجب کی تمام اصناف کو کفارہ کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن فقہا نے تفریق کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہدی میں دو معانی موجود ہیں ایک معنی اس کے از سر نو عبادت ہونے کے ہیں اور دوسرا معنی یہ ہے کہ وہ کفارہ بھی ہے۔ اور ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی سے واضح تر ہے۔ جن فقہا نے ہدی کی تمام انواع میں کفارہ سے زیادہ عبادت سے مشابہ قرار دیا ہے جیسے تمتع کا ہدی اور قران کا ہدی خاص طور سے ان لوگوں کے نزدیک جو تمتع اور قران کو افضل سمجھتے ہیں، انہوں نے اس کا گوشت نہ کھانے کی شرط نہیں لگائی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ ہدی سزا کو دفع کرنے کا کفارہ نہیں بلکہ فضیلت اور نیکی کے حصول کے ذریعہ ہے۔ جن فقہا نے کفارہ سے مشابہت کو غالب سمجھا ہے انہوں نے اس کا گوشت نہ کھانے کی شرط رکھی ہے کیوں کہ اس پر علما کا اتفاق ہے کہ کفارہ ادا کرنے والا کفارہ سے نہیں کھا سکتا چونکہ شکار کے بدلہ اور رفع اذیت کے فدیہ کا کفارہ ہونا ظاہر ہے اس کے نہ کھانے کے سلسلہ میں علما نے کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ ہم نے ہدی کے حکم، اس کی جنس، اس کی عمر اور اسے ہانکنے کے کیفیت پر گفتگو کر لی نیز زمان و مکان سے متعلق اس کی صحت کی شرائط، اس کو قربان کرنے کی صفت اور اس سے استفادہ کرنے کے حکم پر کلام کر لیا اور یہی ہمارا ارادہ تھا واللہ الموفق للصلواب.

ہم اس کتاب میں اپنی ترتیب کے مطابق گفتگو کرنے پر اور اپنے پیش نظر مقصد کی تکمیل پر اللہ کا شکر ادا کرتے اور اس کی بارگاہ میں نذرانہ حمد و سپاس پیش کرتے ہیں کہ اس نے توفیق دی اور رہنمائی کی اور یہ تمام و کمال تک پہنچا۔ اس سے فراغت ۹ جمادیٰ الاول ۵۸۴ھ کو بروز بدھ ہوئی۔ یہ اس کتاب المجتہد کا ایک حصہ ہے جو بیس سال سے زائد عمر سے میرے پیش نظر رہی ہے والحمد للہ رب العالمین۔ کتاب کی ترتیب کے وقت مصنف کا ارادہ تھا کہ کتاب الحج نہ لکھیں مگر بعد میں رائے بدلی اور یہ کتاب رقم کی۔



Marfat.com

# کتاب الجهاد

اس کتاب کے جملہ مسائل کے اصول دو موضوعوں میں منقسم ہیں۔

پہلا موضوع : ارکان حرب۔

دوسرا موضوع : محاربین (برسرپیکار دشمن) کی دولت کے احکام جب کہ مسلمان اس کے مالک ہوں۔

# پہلا موضوع: ارکانِ حرب

اس موضوع میں سات فصلیں ہیں:

فصل اول : اس وظیفہ کا حکم اور یہ کہ کس پر یہ لازم ہے؟

فصل ثانی : محاربین کی معرفت۔

فصل رابع : اہل حرب کی ہر صنف کو کس حد تک زک دینا جائز ہے اور کیا ناجائز ہے؟

فصل خامس : وہ تعداد جس کے لیے فرار جائز نہیں ہے۔

فصل سادس : کیا مصالحت جائز ہے؟

فصل سابع : جنگ کیوں کی جائے؟

## فصل اول

### وظیفۂ حرب کا حکم

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ یہ فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔ البتہ عبداللہ بن الحسن اسے نفل قرار دیتے ہیں۔ جمہور نے اسے فرض اس لیے مانا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

كُتِبَ عَلَيكُم القِتَالُ وَهُوَ كُرهٌ لَّكُم. (البقرہ:۲۱۶)

(جنگ تم پر فرض کی گئی ہے جب کہ وہ تمہیں ناگوار ہے۔)

اسے فرض کفایہ مانتے ہیں یعنی اگر کچھ لوگ دشمنانِ اسلام سے برسر پیکار ہوں تو دوسرے لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ جمہور کے نزدیک اس کی دلیل یہ آیت ہے:

وَمَاكَانَ المُؤمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً. (التوبہ:۱۲۲)

(اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے نکل کھڑے ہوتے!)

و كلاً وَّعَدَ اللّٰهُ الحُسنىٰ (النساء:۹۵)

(اگرچہ ہر ایک کے لیے اللہ نے بھلائی ہی کا وعدہ فرمایا ہے۔)

اور یہ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی کسی غزوہ میں تشریف لے گئے آپؐ نے مدینہ میں کچھ لوگوں کو چھوڑ دیا۔ اگر ان دلائل کو جمع کیا جائے تو ان کا تقاضا یہی سامنے آتا ہے کہ اس وظیفہ کو فرض کفایہ قرار دیا جائے۔

جہاد ان مردوں پر واجب ہے جو آزاد ہوں، بالغ ہوں، اسباب جہاد کے مالک ہوں اور تندرست ہوں البتہ بیمار شخص اور گردشِ زمانہ کے شکار پر جہاد واجب نہیں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ قرآن کا حکم ہے:

لَيسَ عَلَىٰ الأَعمىٰ حَرَجٌ وَلاَ عَلَىٰ الأَعرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَىٰ المَرِيضِ حَرَجٌ.

(الفتح:۱۷)

(اگر اندھا، لنگڑا اور مریض جہاد کے لیے نہ آئے تو کوئی حرج نہیں۔)

لیس علی الضُّعفآءِ وَلاَ عَلی المَرضیٰ وَلاَ عَلی الَّذِینَ لاَ یَجِدُونَ مَایُنفِقُونَ حَرَجٌ. (التوبہ: ۹۱)

(ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شرکت جہاد کے لیے زادراہ نہیں پاتے، اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں)

یہ جہاد آزاد مردوں ہی کے لیے خاص ہے اور اس میں کوئی اختلاف میرے علم میں نہیں ہے۔ عام فقہا اس پر بھی متفق ہیں کہ والدین کی اجازت اس فریضہ کی ادائیگی کے لیے شرط ہے سوائے اس کے کہ اس کے لیے فرض عین کا درجہ رکھتی ہو مثال کے طور پر صورت حال ایسی ہو کہ بغیر تمام لوگوں کی شرکت کے کوئی یہ فریضہ انجام دینے کے لیے تیار نہ ہو۔ اس میں اصل یہ ثابت حدیث ہے کہ ''ایک شخص نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ میں جہاد کرنا چاہتا ہوں۔ آپ نے پوچھا: کیا تمہارے والدین حیات ہیں؟ اس نے کہا، ہاں۔ آپؐ نے فرمایا: تو انہی دونوں سے اجازت طلب کرو پھر جہاد کرو۔''

مشرک والدین کی اجازت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر کوئی قرض دار ہے تو اس کی جانب سے قرض دینے والے سے اجازت لینے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: کیا اللہ میرے تمام گناہ معاف کردے گا اگر اللہ کی راہ میں ثابت قدمی اور رضائے الٰہی کے حصول کی حالت میں مجھے موت آئے؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں سوائے قرض کے، مجھے جبریل نے ابھی یہی بات بتائی ہے۔'' جمہور فقہا اسے جائز قرار دیتے ہیں خاص طور سے جب کہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر ہو۔

## فصل ثانی

### اہل حرب کون ہیں؟

جن لوگوں سے جنگ کی جائے گی ان کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ وہ تمام مشرکین ہیں کیوں کہ اللہ کا حکم ہے۔

وقاتِلُوهُم حَتّی لَاتکُونَ فِتنَةٌ وَیَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلّٰهِ. (البقرہ:۱۹۳)

(تم ان سے لڑتے رہو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لیے ہو جائے۔)

البتہ امام مالک سے منقول ہے کہ حبشیوں اور ترکوں سے جنگ میں پہل کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ذَرُوا الحبشَةَ ماوَذَرتکُم.

(حبشہ کو نظر انداز کرو جب تک وہ تمہیں نظر انداز کریں۔)

امام مالک سے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے اس کا اعتراف کرنے کے بجائے کہا: لوگ برابر ان سے جنگ کو ٹالتے رہے ہیں۔

# فصل ثالث

## دشمن کو زک دینے کا جواز

دشمن کو کن پہلوؤں سے زک دیا جا سکتا ہے؟ یہ نقصان مال کا ہو سکتا ہے، جان کا ہو سکتا ہے یا گردن کا ہو سکتا ہے یعنی ان کو غلام بنانے اور انہیں اپنی ملکیت میں لینے کا ہو سکتا ہے۔ غلام بنانے کی جواذیت رسانی ہے وہ تمام مشرکوں میں اجماعی طور سے جائز ہے۔ یعنی مشرک خواہ مرد ہوں یا عورت، بوڑھے ہوں یا جوان، چھوٹے ہوں یا بڑے سب برابر ہیں۔ البتہ راہبوں کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ انہیں چھوڑ دیا جائے اور گرفتار نہ کیا جائے بلکہ ان سے کوئی تعرض نہ کیا جائے نہ انہیں قتل کیا جائے نہ غلام بنایا جائے۔ کیوں کہ حضرت ابوبکرؓ کے فعل کی پیروی میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تھا:

فَذَرْهُمْ وَمَا حَسِبُوا اَنْفُسَهُمْ الیهِ.

(انہیں چھوڑ دو اور ان جگہوں کو بھی جہاد انہوں نے اپنے کو روک رکھا ہے۔)

اکثر علما کی رائے ہے کہ امام کو قیدیوں کے سلسلہ میں اختیار ہے کہ ان پر احسان کرے، یا انہیں غلام بنائے، یا انہیں قتل کر دے، یا ان سے فدیہ لے لے یا ان پر جزیہ لگا دے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ قیدی کا قتل جائز نہیں ہے۔ حسن بن محمد تمیمی نے اسے صحابہ کا اجماع قرار دیا ہے۔ اختلاف کا سبب اس مفہوم کی آیت اور افعال میں تعارض اور ظاہر کتاب کا فعل نبوی سے تصادم ہے۔ آیات یہ ہیں:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَكُونَ لَهٗ اَسْرىٰ حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ. (الأنفال:٦٧)

(کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے۔)

فَاِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتّٰى اِذَا اَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا. (محمد:۴)

(پس جب ان کافروں سے تمہاری مڈبھیڑ ہو تو پہلا کام گردنیں مارنا ہے، یہاں تک کہ جب تم ان کو اچھی طرح کچل دو تب قیدیوں کو مضبوط باندھو۔ اس کے بعد تمہیں اختیار ہے احسان کرو یا فدیے کا معاملہ کرلو جب لڑائی اپنے ہتھیار ڈال دے۔)

مندرجہ بالا پہلی آیت جنگ بدر کے قیدیوں کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلام بنانے سے افضل قتل کرنا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض قیدیوں کو قتل کیا اور بعض پر احسان کیا۔ عورتوں کو آپ نے غلام بنا لیا ہے۔ ابوعبید نے نقل کیا ہے کہ آپ نے عرب کے آزاد مردوں کو غلام نہیں بنایا۔ اس کے بعد صحابہ کا اجماع ہو گیا کہ اہل کتاب مردوں اور عورتوں کو غلام بنایا جا سکتا ہے جن فقہا نے یہ سمجھا کہ قیدیوں سے متعلق آیت فعل نبوی کے لیے ناسخ ہے انہوں نے کہا کہ قیدی کو قتل نہیں کیا جائے گا اور جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ آیت میں قیدیوں کے قتل کا تذکرہ نہیں ہے اور نہ اس کا مقصد



Marfat.com

قیدیوں سے متعلق تمام امور کا احاطہ کرتا ہے بلکہ فعل نبویؐ آیت پر زائد ایک حکم ہے اور یہ آیت اسیرانِ بدر کو قتل نہ کرنے پر ملامت کر رہی ہے، انہوں نے قیدیوں کے قتل کو جائز بتایا ہے۔ قتل اس صورت میں جائز ہے جب کہ کسی نے امان نہ دیا ہو۔ اس میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کس شخص کے لیے امان دینے کا جواز ہے اور کس کے لیے جواز نہیں ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ امام کے لیے جائز ہے کہ وہ دوسروں کو امان دے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ مسلمان آزاد شخص امان دے سکتا ہے البتہ ابن الماجشون کی رائے ہے کہ یہ امام کی اجازت پر موقوف ہے۔ غلام اور عورت کے امان دینے میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے جائز کہتے ہیں اور ابن الماجشون اور سحنون کی رائے ہے کہ عورت کا امان دینا امام کی اجازت پر موقوف ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ غلام کا امان دینا اس وقت جائز ہوگا جب کہ وہ جنگ میں شریک ہو۔ اختلاف کا سبب عموم اور قیاس میں تصادم ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

الْمُسْلِمُونَ تتکا فأ دماؤهم ويسعى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ.

(مسلمانوں کا خون آپس میں برابر ہے، ان کا ادنیٰ شخص امان دینے کا حق رکھتا ہے اور وہ دوسروں پر احسان کرتے ہیں۔)

اس حدیث کا عموم غلام کے امان کو واجب قرار دیتا ہے۔ اس سے متصادم قیاس یہ ہے کہ امان کی شرط کمال ہے۔ اور غلام اپنی غلامی کی وجہ سے ناقص ہوتا ہے۔ غلامی کا جس طرح بہت سے شرعی احکام کو ساقط کرنے میں اثر ہے اس طرح امان کو ساقط کرنے میں بھی اس کی تاثیر موجود ہے۔ اس قیاس کے ذریعہ حدیث کا عموم مخصوص ہو گیا ہے۔

عورت کے امان دینے میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ مندرجہ ذیل حدیث نبوی کے مفہوم میں اختلاف ہے۔

قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتِ يَا أُمَّ هَانِئٍ

(ام ہانی، جسے تم نے پناہ دی ہم نے بھی اسے پناہ دی۔)

ایک وجہ عورت کو مرد پر قیاس کرنا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن فقہا نے حدیث کا مفہوم یہ سمجھا کہ عورت کو امان دینے کی اجازت فی نفسہ درست نہیں ہے اور اگر اللہ کے رسول نے اجازت نہ دی ہوتی تو وہ امان موثر نہ ہوتا، انہوں نے کہا کہ عورت کے لیے امان دینا جائز نہیں ہے۔ الا یہ کہ امام اس کو اجازت دے دے۔ اور جس نے حدیث کی معنویت اس طرح قائم کی کہ رسول پاک کا ام ہانی کے امان کو تسلیم کرنا اس جہت سے تھا کہ وہ امان واقع ہو چکا تھا اور اس کی تاثیر مسلم تھی نہ یہ کہ آپ کی اجازت نے اس امان کو صحیح قرار دیا، اس نے عورت کے امان کو جائز تسلیم کیا۔ اسی طرح جن علما نے اسے مرد پر قیاس کیا اور دونوں میں کوئی تفریق باقی نہ رکھی انہوں نے بھی عورت کے امان کو جائز بتایا۔ اور جن لوگوں نے مرد سے ناقص قرار دیا انہوں نے اسے امان دینے کی اجازت نہیں دی۔ بہرحال جو صورت بھی ہو امان غلام بنانے میں موثر نہیں ہے وہ صرف قتل میں موثر ہے۔ اس کا امکان ہے کہ اس اختلاف کی وجہ یہ بھی رہی ہو کہ جمع مذکر کے الفاظ میں شرعی عرف کے مطابق خواتین شامل ہیں یا نہیں؟

جان کا نقصان قتل ہے اور مسلمانوں کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جنگ میں برسرپیکار بالغ مرد مشرکین کو قتل کرنا جائز ہے۔ قیدی بنانے کے بعد قتل کرنے میں اختلاف ہے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے۔ اسی طرح اس میں کوئی



Marfat.com

اختلاف نہیں ہے کہ مشرکین کے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ عورت اور بچے جنگ میں شریک نہ ہوں۔ اگر عورت جنگ میں شریک ہے تو اس کا خون مباح ہے کیوں کہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے اور ایک مقتول عورت کے بارے میں آپؐ نے فرمایا: ''یہ جنگ کرنے والی معلوم نہیں ہوتی''؟

لوگوں سے الگ تھلگ رہنے والے گرجوں میں مقیم افراد، اندھوں، مزمن مرض کے شکار لوگوں، جنگ میں شرکت نہ کرنے والے بوڑھوں، پاگلوں، کاشت کاروں اور مزدوروں کو قتل کرنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اندھا، پاگل اور گرجوں کے افراد قتل نہیں کیے جائیں گے اور ان کی دولت اس قدر چھوڑ دی جائے گی جس سے وہ زندگی گزار سکیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک پیر ضعیف بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ امام ثوری اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ صرف بوڑھے قتل نہیں کیے جائیں گے۔ امام اوزاعی کاشت کاروں کو بھی قتل کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔ امام شافعی کا صحیح ترین قول یہ ہے کہ ان تمام اصناف کو قتل کیا جائے گا۔ اختلاف کا سبب بعض احادیث کے خصوص کا کتاب الٰہی کے عموم سے اور اس ثابت حدیث کے عموم سے تصادم ہے کہ:

اُمِرتُ اَن اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُولوا لاَ اِلٰهَ اِلا اللّٰهُ.

(مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں تا آنکہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کرلیں۔)

اور کتاب الٰہی کا حکم ہے:

فَاِذَا انسَلَخَ الاَشهُرُ الحُرُمُ فَاقتُلُو المُشرِکِینَ حَیثُ وَجَدتُّمُوهُم. (التوبہ:۵)

(پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ۔)

ان نصوص کا تقاضا ہے کہ ہر مشرک کو قتل کیا جائے خواہ وہ راہب ہو یا کوئی اور۔

بعض احادیث وہ ہیں جو ان اصناف کو قتل سے مستثنیٰ قرار دیتی ہیں جیسے داؤد بن حصین نے بواسطہ عکرمہ بواسطہ ابن عباسؓ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی لشکر روانہ کرتے تو اسے تاکید کرتے:

لَا تَقتُلُو اَصحَابَ الصَّوَامِعِ.

(گرجوں میں رہنے والوں کو قتل نہ کرنا۔)

دوسری روایت وہ ہے جو انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَقتُلُوا شَیخًا فَانِیاً وَلاَ طِفلاً صَغِیرًا وَلاَ امرَاَةً وَلاَ تَغلُوا.

(کسی کھوسٹ بوڑھے کو، کم سن بچے کو، کسی عورت کو قتل نہ کرو اور نہ فریب دو۔)

اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ ایک روایت وہ ہے جسے امام مالک نے ابوبکرؓ سے بیان کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: ''تمہیں لوگوں سے سابقہ پیش آئے گا جو یہ دعویٰ کریں گے کہ انہوں نے اپنے آپ کو خدا کے لیے وقف کر رکھا ہے تو انہیں ان کے اعمال میں مصروف رہنے دو۔'' یہ قول بھی ہے کہ ''کسی عورت کو، بچے کو اور لاغر بوڑھے کو قتل مت کرنا۔''

یہ ممکن ہے کہ اس اختلاف کا اصل سبب درج ذیل آیات میں تعارض ہو:

وَقَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّٰہِ الَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُم وَلاَ تَعتَدُوا اِنَّ اللّٰہَ لاَیُحِبُّ المُعتَدِینَ.

(البقرۃ: ۱۹۰)

(اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں، مگر زیادتی نہ کرو کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔)

دوسری روایت ہے:

فاذا انسلخ الأشہُرُ الحُرُمُ فَاقتُلُو المُشرِکِینَ حَیثُ وَجَدتُّمُوھُم. (التوبہ:۵)

(پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ۔)

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ پہلی آیت دوسری آیت سے منسوخ ہے کیوں کہ پہلے ان لوگوں سے جنگ کرنے کی اجازت دی گئی تھی جو مسلمانوں سے برسرِپیکار تھے، انہوں نے دوسری آیت کو عام قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ وقاتلوا فی سبیل اللہ آیت محکم ہے اور جنگ نہ لڑنے والے تمام لوگ اس میں شامل ہیں انہوں نے اس عموم سے ان اصناف کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ امام شافعی نے حدیث سمرہؓ سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اُقتلوا شُیُوخَ المُشرِکِینَ وَاستَحیُوا شَرخَھُم.

(مشرک بوڑھوں کو قتل کرو اور ان کے دوسرے ہم عمر لوگوں کو چھوڑ دو۔)

گویا قتل کو واجب کرنے والی علت ان کے نزدیک کفر ہے اس لیے تمام کافروں میں اس علت سے ہم آہنگ ہونا واجب ہے۔ جن فقہا نے کاشت کاروں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے انہوں نے زید بن وہب کی روایت سے استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس حضرت عمرؓ کی تحریر آئی اس میں تاکید تھی کہ:

وَلاَ تغلُوا وَلاَ تغدِرِ واوَلاَ تَقتُلوا وَلِیدًا وَاتَّقُوااللّٰہَ فِی الفَلاَّحِینَ.

(خیانت نہ کرو، فریب نہ دو، کسی بچے کو قتل نہ کرو اور کسانوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔)

حدیث رباح بن ربیعہؓ میں کسی مزدور مشرک کو قتل کرنے کی ممانعت موجود ہے۔ ''وہ ایک غزوہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے۔ رباح اور دیگر اصحاب رسول کا ایک مقتول عورت کے پاس سے گزر ہوا۔ وہاں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو گئے اور فرمایا: ''یہ جنگ کرنے والی معلوم نہیں ہوتی۔'' پھر موجود افراد کے چہروں کا جائزہ لیا اور ان میں سے ایک شخص نے فرمایا:

الحَق بِخَالِدِبن الوَلِیدِ فَلاَ یَقتُلَن ذُرِّیَّۃً وَلاَ عَسِیفًا وَلاَ امرأۃً.

(خالد بن ولید کو یہ پیغام پہنچا دو کہ کسی بچے مزدور، عورت کو قتل نہ کریں۔)

علما کے اختلاف کا سبب قتل کو واجب کرنے والی علت میں ان کا اختلاف ہے اس لیے جن فقہا کے نزدیک قتل کے حکم کی علت محض کفر ہے انہوں نے کسی مشرک کو اس حکم سے مستثنیٰ نہیں کیا۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ قتل کی علت قتال کی طاقت رکھنا ہے کیوں کہ کفر کے باوجود خواتین کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے انہوں نے اس حکم سے ان اصناف کو مستثنیٰ کر دیا ہے جو قتال کی



Marfat.com

طاقت نہیں رکھتے اور جنہیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی جیسے کاشت کار اور مزدور۔

مثلہ کی ممانعت کے سلسلہ میں صحیح احادیث موجود ہیں۔ ہتھیاروں سے مشرکین کو قتل کرنے پر سارے علما کا اتفاق ہے مگر آگ میں جلانے کے جواز میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے آگ میں ڈالنے اور ان پر تیر آزمائی کرنے کو مکروہ کہا ہے۔ یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ امام مالک سے بھی یہی مروی ہے۔ سفیان ثوری نے اسے جائز کہا ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ اگر اس طریقہ کو اختیار کرنے میں دشمن پہل کرے تو جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔ اختلاف کا سبب عموم وخصوص کا تعارض ہے۔ عموم کا حکم سورہ التوبہ آیت ۵ میں ہے جہاں مشرکوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور قتل کے کسی طریقے کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا ہے اور خصوص کا حکم اس ثابت حدیث میں موجود ہے کہ ایک شخص کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انْ قَدَرْتُم عليْهِ فَاقْتُلُوه، وَلاَ تحرِقُوه، بالنَّارِ فَانَّه، لا يُعَذِّبُ بِالنَّارِ الاَّرَبُّ النَّارِ.

(اگر تم لوگ اس پر قابو پا جاؤ تو اسے قتل کر دو مگر اسے آگ میں مت جلانا کیوں کہ آگ کی سزا آگ کا مالک (اللہ) ہی دے سکتا ہے۔)

تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ منجنیق سے قلعوں پر سنگ باری کرنا جائز ہے خواہ ان کے اندر عورتیں اور بچے موجود ہوں یا نہ ہوں۔ کیوں کہ روایتوں میں موجود ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل طائف پر منجنیق نصب کی تھی۔ لیکن اگر قلعہ میں مسلمان بچے اور قیدی ہوں تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ منجنیق کا استعمال روک دیا جائے۔ یہ امام اوزاعی کا قول ہے۔ امام لیث اسے جائز کہتے ہیں۔ جائز نہ ماننے والوں کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

لَوتَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِيْنَ كَفَرُوا مِنهُم عَذَابًا اَلِيمًا. (الفتح:۲۵)

(وہ مومن الگ ہو گئے ہوتے تو ہم ان کافروں کو ضرور سخت سزا دیتے۔)

اور جن علما نے اسے جائز کہا ہے انہوں نے گویا مصلحت پر نظر رکھی ہے۔ یہ نقصان کی وہ مقدار ہے جو مشرکین کی جان اور گردن کے سلسلہ میں جائز ہے۔

مشرکین کی دولت میں یعنی عمارتوں اور حیوانات ونباتات میں نقصان پہنچانے کی مقدار میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے درختوں اور پھلوں کو کاٹنے اور توڑنے کی اور آبادی کو ویران کرنے کی اجازت دی ہے اور مویشیوں کو قتل کرنے اور کھجور کے پیڑوں کو آگ لگانے کی اجازت نہیں دی ہے۔ امام اوزاعی نے پھل دار درخت کو کاٹنا اور آباد علاقہ کو، کلیسا ہو یا کوئی اور مکان، ویران کرنا مکروہ قرار دیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ گھر اور درخت جلا دیئے جائیں اگر وہ پناہ گاہ ہوں اور اگر ان کی حیثیت پناہ گاہ کی نہ ہو تو گھروں کو ویران کرنا اور درختوں کو کاٹنا ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ اختلاف کا سبب حضرت ابوبکرؓ کے فعل کا فعل نبوی سے تصادم ہے۔ کیوں کہ یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول نے بنونضیر کے کھجوروں کے درخت جلا دیئے تھے اور حضرت ابوبکرؓ کا یہ قول بھی ثابت ہے کہ ''کسی درخت کو ہرگز نہ کاٹو اور کسی آباد کو ویران نہ کرو۔'' جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حضرت ابوبکرؓ نے یہ رویہ اس لیے اپنایا کہ انہیں معلوم تھا کہ حضور کا فعل منسوخ ہو چکا ہے کیوں کہ ان کے لیے جائز نہ تھا کہ وہ جانتے بوجھتے فعل نبوی کی خلاف ورزی کرتے، یا ان فقہا نے یہ سوچا کہ یہ واقعہ غزوۂ بنی نضیر کے ساتھ تھا، انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے موقف کو

Marfat.com

اختیار کیا۔ اور جن فقہا نے فعل نبوی پر اعتماد کیا اور کسی دوسرے شخص کے قول و فعل کو اس کے خلاف دلیل نہیں مانا انہوں نے درختوں کو جلانا جائز قرار دیا۔ امام مالک نے حیوان اور درخت میں اس لیے تفریق کی ہے کہ حیوان کا قتل مثلہ ہے اور اس سے منع کیا گیا ہے۔ اور حضور اکرمؐ کے بارے میں کوئی روایت نہیں ملتی کہ آپ نے کسی حیوان کو قتل کیا ہو۔

یہ اس نقصان کی تفصیل تھی جس سے کافروں کی جان و مال کو دوچار کیا جا سکتا ہے۔

# فصل رابع

## جنگ کی شرائط

جنگ کی شرط جس پر سب کا اتفاق ہے، یہ ہے کہ دعوت اسلام پہنچ چکی ہو۔ یعنی کسی قوم سے جنگ کرنا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ دعوت دین اس تک نہ پہنچ گئی ہو۔ اس پر سارے مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا. (بنی اسرائیل:۱۵)

(اور ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ ایک پیغام بر نہ بھیج دیں۔)

کیا دوبارہ جنگ کرنے کے لیے دوبارہ دعوت دینا ضروری ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض اسے واجب قرار دیتے ہیں بعض مستحب قرار دیتے ہیں اور بعض علما نہ واجب مانتے ہیں نہ مستحب۔ اختلاف کا سبب قول اور فعل میں تعارض ہے یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا دستہ کو روانہ کرتے تو اس کے امیر کو ہدایت کرتے۔

اذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصالٍ او خلالٍ فأيتهن ما أجابوك اليها فاقبل منهم وكف عنهم أدعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم و كف عنهم ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى دار المهاجرين وأعلمهم انهم ان فعلوا ذالك ان لهم ماللمهاجرين وان عليهم ماعلى المهاجرين فان ابواو اختاروا دارهم فاعلمهم انهم كاعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذى يجرى على المؤمنين ولايكون لهم فى الفيه و الغنيمته نصيب الا ان يجاهدوا مع المسلمين فان هم ابوا فادعهم الى اعطاء الجزية فان أجابوا فاقبل منهم و كف عنهم فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم.

(جب مشرک دشمنوں سے تمہاری مڈبھیڑ ہو تو انہیں تین چیزوں کی دعوت دو۔ ان میں سے جو بھی وہ تسلیم کر لیں اسے مان لو اور ان سے جنگ نہ کرو۔ پھر انہیں اپنے گھروں سے دار المہاجرین منتقل ہونے کی دعوت دو اور اعلان کر دو کہ ان کے وہی حقوق و فرائض ہوں گے جو مہاجرین کے ہیں۔ اگر وہ انکار کریں اور اپنے گھروں میں رہنے کو ترجیح دیں تو انہیں بتا دو کہ ان کی حیثیت مسلمان دیہاتیوں کی ہوگی اور ان پر اللہ کا وہی حکم نافذ ہوگا جو مومنوں پر نافذ ہے اور انہیں فئے اور غنیمت سے کوئی حصہ نہیں ملے گا الا یہ کہ وہ جنگ میں مسلمانوں کی معیت اختیار کریں۔



Marfat.com

اگر وہ انکار کریں تو انہیں جزیہ ادا کرنے کی دعوت دو۔ اگر وہ تسلیم کرلیں تو ان کی بات مان لو اور ان سے جنگ نہ کرو اور اگر وہ انکار کر دیں تو اللہ سے مدد طلب کرو اور ان سے جنگ کرو۔)

اور فعل نبوی سے ثابت ہے کہ آپ رات کو دشمن پر چھاپے مارتے تھے اور اچانک ان پر حملہ کر دیتے تھے۔ جمہور کہتے ہیں کہ آپؐ کا قول آپؐ کے فعل کی روشنی میں منسوخ ہے۔ اور یہ اوائل اسلام کی بات تھی جب کہ اسلام کی دعوت نہیں پھیلی تھی، کیوں کہ اس میں دارالہجرۃ کی طرف منتقلی کی دعوت کی دلیل موجود ہے۔ بعض فقہا نے فعل پر قول کو ترجیح دی ہے۔ انہوں نے فعل کو خصوص پر محمول کیا ہے۔ جن علما نے دعوت کو مستحب قرار دیا ہے انہوں نے دونوں میں تطبیق کی صورت نکالی ہے۔

# فصل خامس

## وہ تعداد جس سے فرار جائز نہیں

اس تعداد کی معرفت جس سے فرار جائز نہیں، کمزوری اور ضعف ہے۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کیوں کہ ارشاد الٰہی ہے:

الآنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً (الأنفال:٦٦)

(اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کر دیا ہے اور معلوم ہوا ہے کہ ابھی تم میں کمزوری ہے۔)

ابن الماجشون کی رائے ہے اور یہ رائے انہوں نے امام مالک سے نقل کی ہے کہ ضعف کا اعتبار قوت میں ہوتا ہے عدد میں نہیں۔ اور یہ جائز ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے فرار ہو جائے جب کہ مدمقابل زیادہ ماہر سوار، بہتر اسلحہ سے مسلح اور مضبوط و توانا ہو۔

# فصل سادس

## مصالحت کا جواز

کیا صلح کرنا جائز ہے؟ ایک گروہ اسے ابتدا میں بغیر کسی سبب کے جائز بتاتا ہے جب کہ امام اس میں مسلمانوں کا مفاد سمجھ رہا ہو۔ اور دوسرے گروہ نے اسے جائز نہیں بتایا ہے الا یہ کہ اہل اسلام کے لیے یہ ناگزیر ہو یعنی کسی فتنہ سے بچنا مقصود ہو۔ یہ مصالحت کفار سے جزیہ کے ماسوا کچھ لے کر کی جا سکتی ہے کیوں کہ جزیہ کی شرط تو یہ ہے کہ ان سے اس طرح یہ رقم وصول کی جائے کہ ان پر مسلمانوں کے احکام نافذ ہو رہے ہوں۔ اور بغیر کچھ وصول کیے بھی ان سے مصالحت کی جا سکتی ہے۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ امام کافروں سے اس شرط پر بھی صلح کر سکتا ہے کہ انہیں مسلمان کچھ رقم حوالہ کریں بشرطیکہ فتنہ وغیرہ سے بچنے کے لیے ناگزیر ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مسلمان کافروں کو کچھ نہ دیں الا یہ کہ انہیں اندیشہ ہو کہ کثرت تعداد کی وجہ سے یا مسلمانوں کے قلیل التعداد ہونے کے سبب یا ان کے کسی آزمائش میں مبتلا ہونے کی وجہ سے انہیں جڑ سے اکھاڑ دیں گے۔ مسلم مفاد کی خاطر صلح کی اجازت دینے والوں میں امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں۔ مگر امام شافعی کے نزدیک اس مدت سے تجاوز کرنا جائز



Marfat.com

نہیں ہے جسے سامنے رکھ کر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کافروں سے حدیبیہ کی صلح کی تھی۔ بغیر ناگزیر ضرورت کے صلح کے جواز میں اختلاف کا سبب آیات قرآن کا باہم تعارض ہے۔ قرآن کہتا ہے:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ (التوبه: ۵)

(پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ۔)

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ (التوبہ:۲۹)

(جنگ کرو ان لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روز آخر پر ایمان نہیں لاتے۔)

ان آیات کا ظاہری مفہوم مندرجہ ذیل آیت سے متصادم ہے:

وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (الأنفال: ۶۱)

(اگر دشمن صلح وسلامتی کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کے لیے آمادہ ہو جاؤ اور اللہ پر بھروسہ کرو۔)

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ وہ آیت جس میں اسلام لانے یا جزیہ ادا کرنے تک قتال کا حکم دیا گیا ہے، آیت صلح کو منسوخ کر رہی ہے، ان کے نزدیک مصالحت جائز نہیں ہے سوائے اس کے کہ ناگزیر ضرورت ہو۔ اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ آیت صلح اس آیت کی تخصیص کر رہی ہے ان کی رائے یہ ہے کہ صلح جائز ہے جب کہ امام اس کی ضرورت محسوس کرے۔ اس تاویل کو تقویت فعل نبویؐ سے مل رہی ہے۔ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں صلح کی تھی جب کہ کوئی ناگزیر مجبوری نہ تھی۔ امام شافعی کے نزدیک چونکہ اسلام لانے یا جزیہ ادا کرنے تک جنگ کرنے کا حکم ہی اصل ہے اور اس کی تخصیص سال حدیبیہ میں صلح نبویؐ نے کی اس لیے اس مدت سے زیادہ کے لئے صلح کرنا جائز نہیں ہے جسے سامنے رکھ کر حدیبیہ کا صلح طے پایا تھا۔ اس مدت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ تین سال کی مدت تھی۔ دوسرا قول چار سال کا ہے۔ تیسرا قول دس سال کی مدت کا ہے یہ امام شافعی کا قول ہے۔ جن فقہا نے اس بات کی اجازت دی ہے۔ کہ اگر فتنہ وغیرہ کی وجہ سے صورت حال کا تقاضا ہو تو مسلمان کافروں کو کچھ رقم دے کر صلح کر سکتے ہیں تو ان کی بنیاد وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احزاب میں بعض کافر گروہوں کو مدینہ کے پھلوں سے کچھ دینے کا ارادہ کیا تا کہ ان میں آپس میں پھوٹ پڑ جائے مگر اس مقدار پر معاملہ طے نہ ہو سکا جس کی مدینہ کے پھلوں میں گنجائش تھی یہاں تک کہ اللہ نے آپ کو فتح ونصرت سے نوازا۔ جن فقہا نے اس کی اجازت نہیں دی ہے تا آنکہ مسلمانوں کو اپنے استیصال کا اندیشہ ہو انہوں نے مسلمان قیدیوں کے فدیہ کے جائز ہونے پر جو اجماع ہے اس پر قیاس کیا ہے کیوں کہ مسلمان جب اس حیثیت میں ہوں گے تو وہ قیدیوں کے مقام پر ہوں گے۔

## فصل سابع

## جنگ کا مقصد

مسلمانوں کی اس جنگ کا مقصد کیا ہے؟ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ قریشی اہل کتاب اور نصرانی عربوں کے سوا تمام اہل کتاب سے جنگ کرنے کا مقصود انہیں اسلام میں داخل کرنا یا ان سے جزیہ وصول کرنا ہے کیوں کہ ارشاد باریت تعالیٰ ہے:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (التوبہ: ۲۹)

(جنگ کرو اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روز آخر پر ایمان نہیں لاتے۔ اور جو کچھ اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے اسے حرام نہیں کرتے اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے (ان سے لڑو) یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔)

اسی طرح مجوس سے جزیہ لینے پر عام فقہا کا اتفاق ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

سنوا بهم سنة اهل الكتاب.

(ان کے ساتھ اہل کتاب کا معاملہ رکھو)

اہل کتاب کے سوا دوسرے مشرکین سے جزیہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہر مشرک سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ دوسرے گروہ نے اس سے مشرکین عرب کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ امام شافعی، امام ابوثور، اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ جزیہ صرف اہل کتاب اور مجوس سے لیا جائے گا۔ اختلاف کا سبب عموم وخصوص کا باہمی تصادم ہے۔

عموم درج ذیل آیت میں موجود ہے:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ (الأنفال: ۳۹)

(ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین پورا کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے۔)

اور درج ذیل حدیث میں بھی عموم ہے:

امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماء هم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله.

(مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں تا آنکہ لوگ اقرار کر لیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے جب لوگ اقرار کر لیں تو مجھ سے اپنا خون اور اپنی دولت کو محفوظ پائیں گے۔ سوائے اس حق کے جو ان کی دولت میں ہے اور ان کا حساب اللہ پر ہے۔)

خصوص اللہ کے رسول کے اس حکم میں ہے جو آپ گشتی دستہ کے امیر کو روانہ کرتے وقت دیتے تھے۔ اور یہ معلوم ہے کہ وہ مشرکین عرب اہل کتاب کے علاوہ تھے۔ اس حکم نبوی میں دشمن کو تین باتوں کی دعوت دینے کی تاکید کی گئی ہے جس میں جزیہ ادا کرنے کا تذکرہ بھی ہے۔ یہ حدیث اوپر آ چکی ہے۔ جو فقہا یہ رائے رکھتے ہیں کہ جب عموم خصوص کے بعد میں آئے وہ اس کو منسوخ کر دیتا ہے ان کا فیصلہ یہ ہے کہ اہل کتاب کے سوا کسی مشرک سے جزیہ نہیں لیا جائے گا کیوں کہ بطور عموم جنگ کا حکم دینے والی آیت اس حدیث کے بعد نازل ہوئی ہے کیوں کہ مشرکوں سے جنگ کرنے کا عام حکم سورہ برأت میں ہے اور یہ فتح مکہ کے سال نازل ہوئی ہے جب کہ وہ حدیث فتح مکہ سے پہلے کی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ہجرت کرنے کی دعوت



Marfat.com

موجود ہے۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ عموم خصوص پر استوار ہے خواہ وہ مقدم ہو یا مؤخر یا تقدیم و تاخیر نا معلوم ہو، انہوں نے کہا کہ تمام مشرکین سے جزیہ لیا جائے۔

تمام مشرکین سے اہل کتاب کی جو تخصیص کی گئی ہے تو اس عموم سے یہ خصوص متفقہ طور پر اس قول کی وجہ سے ہے:

مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُوْنَ (التوبہ: ۲۹)

جزیہ اور اس کے احکام اس کتاب کے دوسرے موضوع میں بیان ہوں گے۔ یہ جنگ کے ارکان پر گفتگو تھی۔ اور اس سے متعلق ایک مشہور مسئلہ یہ بھی ہے کہ قرآن کے ساتھ دشمنوں کی سرزمین میں سفر کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ عام فقہا اسے جائز نہیں مانتے کیوں کہ یہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے جب کہ محفوظ فوجوں کے ساتھ ہو۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ممانعت عام ہے جس سے عام ہی مراد لیا گیا ہے؟ یا ایسا عام ہے جس سے خاص مراد لیا گیا ہے؟



Marfat.com

# دوسرا موضوع: اہل حرب کی دولت کے احکام

اس موضوع کے اصول وقواعد پر گفتگو بھی سات فصلوں میں منقسم ہے۔

پہلی فصل : خمس کا حکم۔

دوسری فصل : ۴/۵ کا حکم۔

تیسری فصل : انفال کا حکم۔

چوتھی فصل : مسلمانوں کا جو مال کفار کے پاس موجود ہو اس کا حکم۔

پانچویں فصل : زمینوں کا حکم۔

چھٹی فصل : فئے کا حکم۔

ساتویں فصل : جزیہ اور صلح کی رقم کا حکم۔

## فصل اول

## خمس کا حکم

مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ جنگ میں رومیوں کے ہاتھوں سے زمین کے علاوہ جو کچھ مال غنیمت قوت کے ذریعہ حاصل کیا جاتا تھا اس کا پانچواں حصہ امام کے لیے ہوتا تھا اور چار حصے مال غنیمت حاصل کرنے والوں کو ملتے تھے کیوں کہ اللہ کا حکم ہے:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ (الانفال: ۴۱)

(اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسولؐ اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے۔)

خمس (پانچواں حصہ) کے سلسلہ میں چار مشہور مسالک کے مطابق علما کا اختلاف ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے جیسا کہ آیت میں صراحت ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ خمس کے چار حصے کیے جائیں۔ آیت میں فان للہ خمسہ محض افتتاحی الفاظ ہیں۔ یہ کوئی مخصوص قسم نہیں ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ آج خمس کے تین حصے ہوں گے اور وصال نبویؐ کے بعد رسول اور رشتہ داروں کے دو حصے ساقط ہو گئے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ خمس فئی کی طرح ہے اس میں سے مالدار اور غریب دونوں کو دیا جا سکتا ہے۔ یہ امام مالک اور عام



Marfat.com

فقہا کا مسلک ہے۔

چار یا پانچ حصوں میں تقسیم کرنے کے قائل فقہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے اور رشتہ داروں کے حصوں میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ان حصوں کو ان تمام اصناف میں پھیلا دیا جائے جن کے لیے خمس مخصوص ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اسے باقی فوج میں تقسیم کر دیا جائے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ نبیؐ کا حصہ اب امام کو ملے گا اور رشتہ داروں کا حصہ امام کے قرابت داروں کے لیے مخصوص ہوگا۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ دونوں حصے ہتھیار اور جنگ کی تیاری پر صرف ہوں گے۔

قرابت سے کون مراد ہیں؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے کہا کہ صرف بنو ہاشم مراد ہیں۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ بنوعبدالمطلب اور بنو ہاشم دونوں مراد ہیں۔

خمس کے سلسلہ میں اس اختلاف کا سبب کہ آیا خمس مذکور اصناف ہی میں تقسیم ہوگا یا دوسری اصناف کو بھی اس میں شامل کیا جا سکتا ہے؟ یہ ہے کہ آیا ان اصناف کے ذکر سے مقصود ان کے لیے خمس کو متعین کرنا ہے یا ان کے ذریعہ دوسروں کی جانب متوجہ کرنا ہے اور اس کا تعلق خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے؟ جن فقہا نے کہا کہ اس آیت کا تعلق خاص سے ہے اور اس سے خاص ہی مراد ہے، ان کی رائے ہے کہ منصوص اصناف میں اسے محدود رکھا جائے اور یہی جمہور کی رائے ہے۔ جن فقہا نے کہا کہ اس آیت کا شمار اس خاص کے باب میں ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے انہوں نے کہا کہ امام جہاں مسلمانوں کا مفاد دیکھے اسے صرف کر سکتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپؐ کا حصہ امام کے لیے خاص کرنے والوں کی دلیل وہ روایت ہے جس میں اللہ کے رسول نے فرمایا ہے:

اذا أطعم الله نبيا طعمة فهو للخليفة بعده.

(جب اللہ کسی نبی کو کچھ کھلاتا ہے تو وہ اس کی موت کے بعد خلیفہ کا ہو جاتا ہے۔)

جن فقہا نے حصہ نبوی کو بقیہ اصناف میں شامل کرنے یا فوجیوں میں تقسیم کرنے کی رائے قائم کی ہے انہوں نے اس کو اس صنف سے مشابہ قرار دیا ہے جس کے لیے وقف کیا جاتا ہے۔ جن فقہا نے قرابت سے بنو ہاشم اور بنوعبدالمطلب کو مراد لیا ہے انہوں نے حدیث جبیر بن مطعمؓ سے استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خمس سے ذوی القربیٰ کا حصہ بنو ہاشم اور بنوعبدالمطلب میں تقسیم کیا تھا۔" وہ بنو ہاشم اور بنوعبدالمطلب کو ایک ہی صنف قرار دیتے ہیں۔ جو فقہا صرف بنو ہاشم کو صنف قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ یہی لوگ جن کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے۔

خمس سے حصہ نبوی کتنا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ پانچواں حصہ مانتا ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ پانچواں حصہ واجب ہے خواہ وہ تقسیم کے وقت موجود رہا ہو یا غائب رہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ خمس (پانچواں حصہ) بھی نبی کا حصہ ہے اور مال صفی (منتخب) بھی۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشہور حصہ تھا۔ یہ وہ چیز تھی جسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم مال غنیمت سے منتخب کر لیتے تھے جیسے کوئی گھوڑا، لونڈی یا غلام۔ روایت ہے کہ حضرت صفیہؓ مال صفی ہی سے پسند کی گئی تھیں۔ علما کا اجماع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد مال صفی پر کسی کا حق نہیں رہا۔ البتہ ابوثور کی رائے ہے کہ مال صفی کا حکم وہی ہے جو حصہ نبوی کا حکم ہے۔



Marfat.com

# فصل ثانی

## خمس کے سوا چار حصوں کا حکم

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ مال غنیمت کے بقیہ چار حصے فوجیوں میں تقسیم ہوں گے بشرطیکہ انہوں نے امام کی اجازت سے خروج کیا ہے۔ البتہ علما نے اختلاف کیا ہے اگر ان کا خروج امام کی اجازت کے بغیر ہے، اور یہ کہ غنیمت میں حصہ دار کون ہوں گے، کب ادائیگی واجب ہے۔ اور کس مقدار میں واجب ہے اور تقسیم سے پہلے اس میں سے کچھ لینا جائز ہے یا نہیں؟ یہ سب مختلف فیہ امور ہیں۔

جمہور علما کی رائے ہے کہ مال غنیمت کے چار حصے مال غنیمت حاصل کرنے والوں کے لیے ہیں خواہ یہ خروج امام کی اجازت سے ہوا ہو یا بغیر اجازت کے۔ کیوں کہ آیت وَاعْلَمُوْا اَنَّما غَنِمْتُمْ عام ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر بغیر امام کی اجازت کے کوئی دستہ خروج کرے یا فرد واحد حملہ کر دے تو جو کچھ انہیں حاصل ہوگا وہ امام کی ملکیت ہوگا۔ دوسرا گروہ وہ کہتا ہے کہ اس صورت میں مال غنیمت حاصل کرنے والا ہی پورے مال کا مالک ہوگا۔ جمہور علما نے آیت کے ظاہر پر عمل کیا ہے اور ان فقہا نے گویا عہد نبوی میں صورت واقعہ پر اعتماد کیا ہے وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں تمام سرایا آپ کی اجازت سے ہی نکلتے تھے۔ اس لیے ان فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ گویا امام کی اجازت شرط ہے۔ یہ رائے کمزور ہے۔

مال غنیمت میں حصہ دار کون لوگ ہوں گے؟ علما کا اتفاق ہے کہ بالغ آزاد مرد حصہ دار ہوں گے۔ ان کے برخلاف جو لوگ ہیں یعنی خواتین، غلام اور نابالغ قریب البلوغ افراد، ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ غلام اور عورت کا غنیمت کے مال میں کوئی حصہ نہ ہوگا البتہ انہیں کچھ دے دیا جائے گا، یہ امام مالک کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ انہیں معمولی رقم بھی نہیں دی جائے گی اور نہ انہیں غنیمت حاصل کرنے والوں کا حصہ ملے گا۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ مال غنیمت حاصل کرنے والوں سے ایک حصہ لے کر انہیں دیا جائے گا۔ یہ امام اوزاعی کا قول ہے۔ اسی طرح قریب البلوغ لڑکوں کے حصہ میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے ان کے درمیان بھی تقسیم کیا جائے۔ یہ امام شافعی کی رائے ہے۔ دوسرا گروہ اس کی شرط رکھتا ہے کہ وہ جنگ کرنے کی طاقت رکھتے ہوں۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے ایک گروہ کہتا ہے کہ انہیں کچھ دے دیا جائے۔

غلام کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا عام خطاب آزاد اور غلام دونوں پر مشتمل ہے؟ یا اس کے مخاطب صرف آزاد ہیں؟ دوسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کا عمل آیت کے معموم سے متصادم ہے۔ کیوں کہ ان کے درمیان یہی رائے عام تھی کہ مال غنیمت میں بچوں کا حصہ نہیں ہوتا۔ حضرت عمر بن خطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے۔ ابن ابی شیبہ نے ان دونوں سے متعدد طرق سے یہی نقل کیا ہے۔ ابو عمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ سے صحیح ترین روایت وہ ہے جس کو سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے بواسطہ ابن شہاب بواسطہ مالک بن اونس بن الحدثان بیان کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں: کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کا اس مال میں حق نہ ہو سوائے غلاموں کے۔ جمہور نے جو یہ رائے اختیار کی ہے کہ عورتوں میں مال غنیمت تقسیم نہیں ہوگا بلکہ انہیں معمولی رقم دے دی جائے گی تو اس کی دلیل حدیث ام عطیہؓ ہے۔ وہ کہتی ہیں ''ہم خواتین رسول



Marfat.com

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام غزوات میں شریک رہتی تھیں۔ زخمیوں کا علاج اور مریضوں کی تیمارداری کرتی تھیں آپ ہمیں مال غنیمت سے چھوڑ دیا کرتے تھے۔'' اختلاف کا سبب جنگوں میں موثر ہونے کے سلسلہ میں عورت کو مرد کے مشابہ قرار دینا ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ خواتین کے لیے جنگ میں شرکت جائز ہے۔ جن فقہا نے انہیں مردوں کے مشابہ قرار دیا انہوں نے مال غنیمت میں ان کا حصہ واجب قرار دیا۔ اور جن لوگوں نے انہیں اس معنی میں مرد سے کم تر سمجھا انہوں نے یا تو ان کے لیے کچھ واجب نہیں قرار دیا یا فوجیوں کے حصہ سے الگ کچھ رقم کو واجب کہا اور وہ یہ کہ انہیں علیحدہ سے کچھ دے دیا جائے۔ بہتر حدیث کی پیروی ہے۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں عورتوں کو حصہ دیا تھا۔

اسی طرح تاجروں اور مزدوروں کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ ان کا حصہ مال غنیمت میں لگے گا یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ان کا حصہ نہیں لگے گا الا یہ کہ وہ جنگ میں شریک ہوں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ان کا حصہ ہوگا جب کہ وہ جنگ میں موجود ہوں۔ اختلاف کا سبب آیت واعلموا انما غنمتم کے عموم کو اس قیاس کے ذریعہ مخصوص کرتا ہے جو ان لوگوں میں اور مال غنیمت حاصل کرنے والوں میں تفریق کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن فقہا نے یہ سوچا کہ تاجروں اور مزدوروں کا حکم مجاہدین سے الگ ہے اس لیے کہ جنگ کرنا ان کا مقصد نہیں ہے، یا تجارت یا مزدوری ان کے پیش نظر ہے، انہوں نے اس عموم سے ان لوگوں کو مستثنیٰ کر دیا۔ اور جن فقہا کے نزدیک عموم قیاس سے قوی تر ہے انہوں نے عموم کے ظاہری مفہوم باقی رکھا۔ استثنا کی دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج عبدالرزاق نے کی ہے کہ عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے کسی غریب مہاجر سے جنگ میں چلنے کے لیے کہا۔ اس نے وعدہ کر لیا۔ چنانچہ جب خروج کا وقت آیا تو اسے طلب کیا۔ مہاجر نے خروج سے انکار کر دیا اور اپنے بال بچوں کا عذر پیش کیا۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے اسے جنگ میں شرکت کی شرط پر تین دینار عطا کیے۔ جب دشمن کو شکست ہوگئی تو اس شخص نے عبدالرحمٰنؓ سے مال غنیمت سے اپنا حصہ مانگا۔ انہوں نے کہا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تمہارا ذکر کروں گا۔ چنانچہ انہوں نے تذکرہ کیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''وہ تین دینار ہی دنیا و آخرت میں جنگ کے عوض اس کا حصہ ہیں۔'' اسی طرح کی حدیث کی تخریج امام ابوداؤد نے یعلی بن منیہ سے کی ہے۔ جن فقہا نے تاجروں اور مزدوروں میں تقسیم کرنے کی اجازت دی ہے انہوں نے اسے جعائل (جنگ کرنے والوں کی تنخواہیں) کے مشابہ بھی قرار دیا ہے۔ جعائل کا مطلب ہے کہ دفتر کے تمام کارکنوں کو مساوی قرار دیا جائے یعنی صیغہ حرب میں کام کرنے والے تمام افراد خواہ وہ جنگ کر رہے ہوں یا جنگ میں شریک نہ ہوں، کی رقم متعین کر دی جائے۔ جعائل کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے اسے جائز کہا ہے اور دوسروں نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ بعض فقہا نے اسے صرف سلطان کے لیے جائز کیا ہے۔ یا جب کہ یہ ناگزیر ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے۔

مال غنیمت سے مجاہد کے حصہ کے لیے کیا شرط ناگزیر ہے؟ اکثر فقہا کہتے ہیں کہ وہ میدان جنگ میں موجود ہے تو اس کا حصہ واجب ہے خواہ اس نے بالفعل جنگ نہ کی ہو۔ اور اگر جنگ ختم ہونے کے بعد پہنچا ہے تو اس کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ دارالاسلام کے لیے خروج کرنے سے پہلے اگر وہ مجاہدین سے جا ملے تو اس کا حصہ واجب ہے بشرطیکہ اسباب غنیمت کے تعلق سے اس کو کوئی مصروفیت رہی ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں: قیاس اور حدیث قیاس یہ ہے کہ آیا حفاظت میں نمازی کی تاثیر مال غنیمت وصول کرنے کی تاثیر کے برابر ہے؟ یعنی جو میدان جنگ میں موجود رہا اس کا مال غنیمت لینے میں اثر رہے گا اور اس طرح حصہ کا حق دار ہوگا۔ اور جو دار اسلام پہنچنے سے



Marfat.com

قبل مجاہدین سے آملا اس کا اثر مال غنیمت کی حفاظت میں ہے۔ جن فقہا نے حفاظت کی تاثیر کو مال غنیمت وصول کرنے کی تاثیر سے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے اس کے حصہ کو واجب قرار دیا ہے گرچہ وہ جنگ میں موجود نہ تھا۔ اور جنہوں نے حفاظت کو کمزور تر قرار دیا ہے انہوں نے اس کا حصہ واجب نہیں مانا ہے۔

باہمی اختلاف کی دوسری وجہ حدیث ہے۔ اس سیاق میں دو متعارض حدیثیں وارد ہیں۔ ایک حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ابان بن سعید کو مدینہ کے ایک سریہ کا امیر بنا کر نجد کی جانب روانہ کیا۔ چنانچہ ابان اور ان کے ساتھی خیبر فتح ہونے کے بعد وہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت ابان نے درخواست کی، اے اللہ کے رسول، ہمارے درمیان بھی مال تقسیم کیجیے مگر اللہ کے رسول نے انہیں خیبر میں سے کچھ نہ دیا۔'' دوسری روایت میں ہے کہ ''جنگ بدر میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''عثمان اللہ اور اس کے رسول کی حاجت کے سلسلہ میں گئے ہیں۔'' آپؐ نے ان کا حصہ متعین کیا اور کسی دوسرے غیر موجود شخص کا حصہ نہیں لگایا۔'' فقہا کہتے ہیں کہ ان کا حصہ اس لیے واجب ہوا کہ وہ امام کے سبب مشغول تھے۔ ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں کہ: یہ ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: ''مال غنیمت اس کے لیے ہے جو جنگ میں موجود ہو۔''

جو دستے فوج سے روانہ کیے جاتے ہیں انہیں مال غنیمت ملے گا۔ جمہور کی رائے یہی ہے کہ فوجی انہیں مال غنیمت میں شریک کریں گے خواہ انہوں نے جنگ نہ کی ہو اور جنگ میں موجود نہ رہے ہوں، کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے:

وَتُرَدُّ سَرَايَاهُمْ عَلَى قَعَدَتِهِمْ

(فوج کے غیر حاضر دستوں پر وہی حکم لگے گا جو میدان جنگ میں موجود مگر قتال میں عدم شریک دستوں پر لگتا ہے۔)

اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ مال غنیمت کے حصوں میں ان کا اثر بھی رہتا ہے۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ فوج سے کوئی دستہ اگر امام کی اجازت سے فروع کرے تو اس کا خمس نکالا جائے گا۔ اور جو بچ رہے وہ اہل سریہ میں تقسیم ہوگا۔ اور اگر امام کی اجازت کے بغیر وہ خروج کرتا ہے تو اس کا خمس نکلے گا اور جو بچے پوری فوج میں تقسیم ہوگا۔ امام نخعی کہتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے چاہے تو اس کا خمس نکالے اور چاہے تو سب دے دے۔ اس اختلاف کا سبب بھی یہی ہے کہ دستہ کے حصول غنیمت میں فوج کے اثر کو جنگ میں شریک لوگوں یعنی دستہ کے افراد کے اثر کے مشابہ قرار دیا ہے اس طرح جمہور کے نزدیک مجاہد کے لیے مال غنیمت میں حصہ دو شرطوں پر واجب ہوگا۔

یا تو وہ جنگ میں حاضر ہو۔

یا جنگ میں حاضر افراد کا پشتہ ہو۔

جنگ میں شریک فرد کو کتنا حصہ ملے گا، اس سلسلہ میں گھڑ سوار کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ گھڑ سوار کو تین حصے ملیں گے ایک اس کا حصہ اور دو حصے اس کے گھوڑے کے عوض، امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ گھڑ سوار کو دو حصے ملیں گے ایک اس کے لیے اور دوسرا اس کے گھوڑے کے لیے۔ اس اختلاف کا سبب احادیث کا باہم اختلاف اور قیاس اور حدیث کے درمیان تصادم ہے۔ امام ابوداؤد نے حضرت ابن عمرؓ سے تخریج کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فرد اور اس کے گھوڑے کے لیے تین حصے متعین کیے۔ دو حصے گھوڑے کے لیے اور ایک حصہ اس کے سوار کے لیے۔'' امام موصوف نے ہی مجمع بن حارثہ انصاری



Marfat.com

سے امام ابو حنیفہ کے مثل قول کی تخریج کی ہے۔ حدیث ابن عمرؓ کا مخالف قیاس یہ ہے کہ گھوڑے کا حصہ انسان کے حصہ سے برابر ہو۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ نے اس قیاس کی تائید کرنے والی حدیث کو اس مخالف حدیث پر ترجیح دی ہے۔ اس قیاس کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیوں کہ گھوڑے کے حصہ کا مستحق وہ اس لیے ٹھہرا ہے کہ وہ گھوڑے کا سوار ہے اور یہ بعید نہیں کہ گھڑسوار کا جنگ پر اثر پیدل شخص کے مقابلہ میں تین گنا ہو بلکہ شاید یہ واجب ہے گرچہ حدیث ابن عمرؓ زیادہ ثابت ہے۔

تقسیم سے پہلے مال غنیمت سے کچھ لینا مجاہد کے لیے کیسا ہے؟ تو مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ خیانت کرنا حرام ہے کیوں کہ اس طرح کی احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں کہ:

أدالخائط والمخيط فان الغلول عار وشنار على اهله يوم القيامة.

(سوئی اور دھاگہ بھی حوالہ کر دو کیوں کہ خیانت آدمی کے لیے عار اور روز قیامت ہلاکت کا ذریعہ ہے۔)

اس طرح کی متعدد احادیث اس باب میں وارد ہیں۔

مجاہدین کے لیے مال غنیمت سے کھانا جب کہ وہ دشمنوں کی سرزمین میں ہوں کیسا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور نے اسے مباح ٹھہرایا ہے اور ایک گروہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ یہ ابن شہاب کا مسلک ہے۔ اختلاف کا سبب خیانت کی حرمت کے سلسلہ میں وارد احادیث اور کھانا کھانے کی اباحت سے متعلق حدیث ابن عمرؓ و ابن المغفلؓ اور حدیث ابن ابی اوفیٰ میں تعارض ہے۔ جن فقہا نے تحریم خیانت کی احادیث کی تخصیص ان حدیثوں کے ذریعہ کی ہے انہوں نے نمازیوں کے لیے کھانا کھانا جائز قرار دیا ہے اور جنہوں نے تحریم خیانت کی احادیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے اسے مباح نہیں مانا ہے۔ حدیث ابن المغفلؓ کے الفاظ ہیں کہ مجھے خیبر میں چربی کا ایک جراب ملا۔ میں نے کہا کہ میں اسے نہیں دوں گا۔ میں نے سامنے دیکھا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا رہے تھے'' اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ حدیث ابن ابی اوفیٰ کے الفاظ ہیں ''ہمیں غزوات میں شہد اور انگور ملتے تھے تو ہم انہیں کھا لیتے تھے۔ انہیں حوالے نہیں کرتے تھے'' اس کی تخریج بھی امام بخاری نے کی ہے۔

خیانت کار کی سزا کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے کہا ہے کہ اس کا کجاوہ جلا دیا جائے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کی تعزیر کی جائے۔ اس اختلاف کا سبب حدیث مصالح بن محمد بن زائدہ بواسطہ سالم بواسطہ ابن عمرؓ کے صحت کے سلسلہ میں اختلاف ہے حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ غَلَّ فَاحْرِقُوا مَتَاعَهُ.

(جو خیانت کرے اس کا سامان جلا دو۔)

## فصل ثالث

## انفال کا حکم

تنفیل یعنی امام جسے چاہے اس کے حصہ سے زائد عطا کرے، اس کے جواز پر علما متفق ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ یہ نفل (عطیہ) کس مد سے ہو اور اس کی مقدار کیا ہے اور کیا جنگ سے پہلے اس کا وعدہ کرنا جائز ہے؟ اور کیا قاتل کے لیے مال مسلوب واجب



Marfat.com

ہے؟ یا واجب نہیں ہے الا یہ کہ امام اسے نفل میں سے عطا کرے؟ یہ چار مسائل ہیں جو اس فصل میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں:

## پہلا مسئلہ: نفل کہاں سے دیا جائے؟

ایک گروہ کا قول ہے کہ بیت المال کے لیے واجب خمس سے نفل (عطیہ) دیا جائے گا۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نفل خمس کے پانچویں حصہ سے دیا جائے گا جو صرف امام کا حصہ ہے۔ امام شافعی نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ نفل پورے مال غنیمت سے دیا جائے۔ یہ امام احمد اور ابو عبیدہ کا قول ہے۔ بعض فقہا نے پورے مال غنیمت کو بطور عطیہ (نفل) دینا جائز قرار دیا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مال غنیمت سے متعلق دونوں آیات میں تعارض ہے یا دونوں کے درمیان تخییر ہے؟ یعنی ایک آیت

وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ (الانفال: ۴۱)

ہے اور دوسری آیت حسب ذیل ہے:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ قُلِ الأَنفَالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ (الانفال: ۱)

(تم سے انفال کے متعلق پوچھتے ہیں، کہو، یہ انفال تو اللہ اور رسول کے لیے ہے۔)

جن لوگوں نے موخر الذکر آیت کو مقدم الذکر آیت کی وجہ سے منسوخ قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ نفل خمس میں سے دیا جائے گا یا خمس کے پانچویں حصہ میں سے۔ اور جن فقہا نے دونوں آیتوں میں کوئی تضاد محسوس نہیں کیا ہے اور تخییر پر زور دیا ہے یعنی امام کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ چاہے تو پورے مال غنیمت سے عطا کرے اور چاہے تو نفل نہ دے یعنی مال غنیمت کا کہ فوجیوں میں تقسیم کر دے، انہوں نے غنیمت کے راس المال سے نفل کو جائز قرار دیا ہے۔ اختلاف کی وجہ اور بھی ہے اور وہ ہے اس باب میں اختلاف احادیث۔ اس سیاق میں حدیثیں وارد ہیں۔ ایک حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے ابن عمرؓ سے کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نجد کی جانب ایک دستہ روانہ کیا جس میں عبداللہ بن عمرؓ تھے۔ انہوں نے کافی اونٹ مال غنیمت میں حاصل کیے۔ ان کے حصے میں بارہ اونٹ آئے اور ہر ایک کو ایک ایک اونٹ بطور نفل ملا۔'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمس تقسیم کرنے کے بعد نفل ہے۔ دوسری حدیث حبیب ابن مسلمہؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آغاز میں دستوں کو خمس کے بعد چوتھائی نفل دیتے اور واپسی میں خمس کے بعد تہائی نفل کے طور پر دیتے تھے۔'' یعنی غزوہ میں جانے سے پہلے اور غزوہ سے واپس ہونے کے بعد نفل دیتے تھے۔

## دوسرا مسئلہ: نفل کی مقدار

جو لوگ غنیمت کے راس المال سے نفل کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک وہ کیا مقدار ہے جو امام کسی کو بطور نفل دے سکتا ہے؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی سے زیادہ نفل دینا جائز نہیں ہے جیسا کہ حدیث حبیب بن مسلمہؓ میں ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر امام دستہ کو پورا مال غنیمت نفل میں دے دے تو جائز ہے کیوں کہ آیت انفال منسوخ نہیں محکم ہے اور مخصوص نہیں عام ہے۔ جن فقہا نے اس آیت کی تخصیص اس حدیث کے ذریعہ کی ہے وہ ربع یا ثلث سے زیادہ نفل کے قائل نہیں ہیں۔



Marfat.com

## تیسرا مسئلہ: جنگ سے پہلے نفل کا وعدہ

کیا جنگ سے پہلے نفل کا وعدہ کرنا جائز ہے یا جائز نہیں ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے اور ایک گروہ جواز کا قائل ہے۔ اختلاف کا سبب جہاد کے مقصد کا ظاہر حدیث سے تصادم ہے۔ جہاد کا مقصود اللہ کی رضا حاصل کرنا ہے تاکہ اللہ کا کلمہ بلند ہو اگر امام جنگ سے پہلے نفل (عطیہ) کا وعدہ کر لے تو اندیشہ ہے کہ مجاہدین دوسرے مقاصد کے لیے خون ریزی کریں حدیث جو جنگ سے پہلے نفل کے وعدہ کو جائز کہتی ہے حدیث حبیب بن مسلمہؓ ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم فوج سے نکلنے والے دستوں کو جنگ سے پہلے چوتھائی نفل دیتے تھے اور واپسی میں تہائی دیتے تھے۔'' یہ معلوم ہے کہ اس کا مقصود جنگ میں چاق و چوبند رکھنا ہے۔

## چوتھا مسئلہ: مقتول کے مال مسلوب کا حکم

کیا مقتول کا مال مسلوب بطور واجب قاتل کے لیے ہے یا واجب نہیں ہے الا یہ کہ امام اسے نفل میں دے دے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ قاتل مقتول کے مال مسلوب کا مستحق نہیں ہے الا یہ کہ اجتہاد کے طور پر اسے نفل میں دے دے۔ اور یہ نفل جنگ کے بعد ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا بھی مسلک ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور، امام اسحٰق اور سلف کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ وہ مال قاتل کا واجبی حق ہے خواہ امام اس کی اجازت دے یا نہ دے۔ ان میں سے بعض لوگ مال مسلوب کو اس کا حق ہر حال میں قرار دیتے ہیں اور اس میں کسی شرط کو تسلیم نہیں کرتے۔ جب کہ ان میں سے بعض علما کی شرط یہ ہے کہ مال مسلوب پر قاتل کا حق اسی وقت ہوگا جب کہ اس نے سامنے سے وار کر کے قتل کیا ہو پیچھے سے قتل نہ کیا ہو۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ بعض علما نے یہ شرط لگائی ہے کہ قاتل نے جنگ کے شور و غوغا سے پہلے یا بعد میں قتل کیا ہو۔ اگر عین ہنگامہ حرب و ضرب کے درمیان اس نے قتل کیا ہے تو مال مسلوب پر اس کا حق نہیں ہوگا۔ یہ امام اوزاعی کا مسلک ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر مال مسلوب کافی مقدار میں ہو تو امام اسے پانچ حصوں میں تقسیم کر سکتا ہے۔ اختلاف کا سبب جنگ حنین کے سرد ہونے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً فَلَهُ سَلَبُهُ.

(جس نے کسی کو قتل کیا تو وہی اس کے مال مسلوب کا مالک ہے۔)

اس حدیث میں احتمال ہے کہ یہ بات بطور نفل ہو۔ اسی طرح قاتل کے لیے استحقاق کا مفہوم بھی نکلتا ہے۔ امام مالک نے نزدیک حدیث کا مفہوم بطور نفل زیادہ قوی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ ثابت نہیں ہے کہ جنگ حنین کے علاوہ آپؐ نے کبھی یہ بات کہی ہو یا اس کا فیصلہ سنایا ہو پھر یہ آیت مال غنیمت یعنی واعلموا انما غنمتم من شئی سے بھی متصادم ہے اگر اسے استحقاق کے معنی میں لیں۔ جب آیت میں صراحت ہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہے تو یہ بات طے ہوگئی کی بقیہ چار حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے لیے ہیں جس طرح میراث میں ماں کے لیے ایک تہائی کی تعیین کے بعد یہ معلوم ہو گیا کہ بقیہ دو حصے باپ کے لیے ہیں۔ ابو عمر کہتے ہیں آپؐ سے یہ قول جنگ حنین اور جنگ بدر میں محفوظ ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ ''ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مال مسلوب کا خمس نہیں نکالتے تھے۔'' امام ابو داؤد نے عوف بن مالک اشجعیؓ اور خالد بن ولیدؓ سے تخریج کی ہے ''کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کے لیے مال مسلوب کا فیصلہ کیا

ہے۔'' ابن ابی شیبہ نے حضرت انس بن مالک سے تخریج کی ہے کہ براء بن مالک نے ایک مرزبان پر حملہ کیا اور اس کی زین کے اگلے حصہ پر نیزہ مارا اور اسے قتل کر دیا۔ انہیں تیس ہزار کی رقم مال مسلوب میں ملی۔ یہ خبر عمر بن الخطابؓ تک پہنچی تو آپ نے ابوطلحہ سے کہا: ہم مال مسلوب کا خمس نہیں نکالتے تھے۔ اگر براء نے مال سلب کیا ہے تو اسے بڑی دولت ملی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس میں سے خمس نکال لوں۔'' ابن سیرین کہتے ہیں کہ مجھے انس بن مالک نے بتایا کہ اسلام میں یہ پہلا مال مسلوب تھا جس کا خمس نکالا گیا۔ قلیل وکثیر مال مسلوب میں فرق کرنے والوں کا ماخذ یہی روایت ہے۔ واجب مال مسلوب کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ مقتول سے جو کچھ برآمد ہو وہ سب مال مسلوب ہے۔ ایک گروہ نے اس سے سونے چاندی کو مستثنیٰ کیا ہے۔

# فصل رابع

## کفار کے پاس مسلمانوں کی موجود دولت کا حکم

مسلمانوں کی دولت جو کافروں سے واپس لی جائے، اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف چار مشہور اقوال کے مطابق ہے:

۱:- کفار کے ہاتھوں سے مسلمانوں کی جو دولت واپس لی جائے گی وہ اس کے اصل مالکوں کی ملکیت ہوگی اور واپس لینے والے غازیوں کا اس میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس قول کو اختیار کرنے والے امام شافعی، اور ان کے اصحاب اور امام ابوثور ہیں۔

۲:- مسلمانوں نے جو دولت کافروں سے واپس لی ہے وہ مال غنیمت میں شمار ہوگی۔ پہلے مالک کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا۔ یہ امام زہری اور عمرہ بن دینار کا قول ہے۔ یہ حضرت علی بن ابی طالبؓ سے بھی مروی ہے۔

۳:- تقسیم سے پہلے مسلمانوں کی جو دولت بھی ملے وہ بلا قیمت اس کے مالک کو واپس کر دی جائے اور جو دولت تقسیم کے بعد ملے وہ قیمت کے عوض مالک کو واپس کی جائے۔ پھر ان فقہا میں دو گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ ہر قسم کی دولت میں اسی رائے کا حامل ہے خواہ کسی بھی صورت میں وہ دولت کافروں کے قبضہ میں گئی ہو اور کسی بھی جگہ اس پر تصرف ہوا ہو۔ یہ امام مالک، امام ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے اور یہی قول حضرت عمر بن الخطابؓ سے بھی مروی ہے۔

۴:- بعض علما نے تفریق کی ہے کہ کافروں نے کس طرح اس دولت پر قبضہ کیا ہے؟ ایک صورت میں یہ ہے کہ کافر غالب آ گئے، اس دولت پر قابض ہوئے اور اسے دارالمشرکین پہنچا دیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشرکین کے قابض ہونے اور اسے دارالشرک منتقل کرنے سے پہلے مسلمانوں نے ان سے چھین لیا۔ پہلی صورت میں اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے مسلمان مالک نے تقسیم غنائم سے پہلے اسے پالیا تو وہ اس کا مالک ہوگا۔ اور تقسیم کے بعد اسے وہ دولت ملی تو قیمت کے بدلے وہ اس کا حق دار ہوگا۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اگر دشمنوں نے اسے بایں طور پر قبضہ میں نہیں لیا ہے کہ اس کے بدلے درہم حاصل کر سکیں تو تقسیم غنیمت سے پہلے اور اس کے بعد دونوں صورتوں میں اس کا حق دار اس کا مالک ہی ہوگا۔ یہ چوتھا قول ہے۔

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر غالب آ جائیں تو کیا ان کی دولت کے وہ مالک ہوں گے یا وہ مالک نہیں ہوں گے؟ اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احادیث اور قیاس میں تعارض پایا جاتا ہے۔ حدیث عمران بن حصینؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرک مسلمانوں کی کسی چیز کے مالک نہیں ہو سکتے۔ وہ کہتے ہیں ''مشرکین نے مدینہ کی چراگاہ پر چڑھائی کر دی



Marfat.com

اور تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عضباء، اور ایک مسلمان عورت کو پکڑ کر لے گئے۔ جب رات ہوئی تو عورت اٹھ کھڑی ہوئی اور لوگ سو رہے تھے۔ وہ جس اونٹ پر ہاتھ ڈالتی بلبلا اٹھتا۔ یہاں تک کہ عضباء تک اس کی رسائی ہوگئی۔ اس اونٹنی نے فرماں برداری کا مظاہرہ کیا چنانچہ وہ خاموشی سے سوار ہوگئی اور اس نے مدینہ کا رخ کیا۔ اس نے نذر مانی کہ اگر اللہ نے اسے نجات دے دی تو اس اونٹنی کو قربان کر دے گی جب وہ مدینہ پہنچی تو اونٹنی پہچان لی گئی لوگ اسے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہاں عورت نے اپنی نذر کا ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا: ''تو نے اسے بڑا بُرا بدلہ دیا۔ جس چیز کا مالک انسان نہ ہو اس میں کوئی نذر نہیں ہوتی اور معصیت میں نذر نہیں ہوتی'' حدیث ابن عمرؓ کا ظاہر بھی اسی طرح کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ یہ کہ انہوں نے حملہ کیا، ان کے پاس ایک گھوڑا تھا جسے دشمنوں نے پکڑ لیا مگر مسلمانوں نے ان کی مدد کی اور غالب آنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں وہ گھوڑا انہیں واپس مل گیا۔ یہ دونوں حدیثیں ثابت ہیں۔

مسلمانوں کی دولت پر کفار کی ملکیت ثابت کرنے والی حدیث یہ ہے۔ آپ نے فرمایا:

وهل ترک لنا عقيلٌ من منزلٍ.

(کیا عقیل نے ہمارے لیے کوئی گھر چھوڑا ہے؟)

یعنی ہجرت مدینہ کے بعد عقیل نے آپؐ کے سارے گھر مکہ میں فروخت کر دیے تھے۔

قیاس کا معاملہ یہ ہے کہ جن فقہا نے دولت کو گردنوں کے مشابہ قرار دیا ہے ان کا قول ہے کہ جس طرح کفار مسلمانوں کی گردن کے مالک نہیں ہو سکتے اسی طرح ان کی دولت کے مالک نہیں ہو سکتے جیسے عادل کے ساتھ باغی کا معاملہ ہے یعنی کفار دونوں چیزوں کے مالک نہیں ہوں گے۔ اور جن فقہا نے مسلمانوں کی دولت کی ملکیت کو کفار کے لیے جائز کہا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ جو مالک نہیں ہوتا وہ اس کا ضامن ہوتا ہے اگر وہ چیز فوت ہو جائے۔ اور اس پر اجماع ہے کہ کفار مسلمانوں کی دولت کے ضامن نہیں ہیں اس سے لازم ٹھہرا کہ کفار کی حیثیت دولت کے مالک کے سوا کوئی اور نہ ہو اس لیے وہی مالک ہوئے کیوں کہ اگر ان کی کوئی اور حیثیت ہوتی تو وہ ضامن ہوتے۔ جن فقہا نے تقسیم غنیمت سے پہلے اور بعد کے مراحل میں تفریق کی ہے اور غلبہ یا بغیر غلبہ کی صورت میں کافروں کے قابض ہونے میں فرق کیا ہے جیسے نافرمان غلام کی طرح یا پلٹ کر واپس آ جانے والے گھوڑے کی طرح کوئی دولت کافروں کے قبضہ میں چلی گئی ہو تو ان تمام مباحث پر کوئی غور و فکر یا بحث نہیں ہو سکتی کیوں کہ مسلمان کسی چیز پر مشرک کی ملکیت کو جائز یا ناجائز قرار دینے کے لیے کوئی واسطہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ دلیل سمعی سے اس کا ثبات ہو۔ مگر اس مسلک کے علم برداروں نے اس موقف کو اختیار کیا ہے حدیث حسن بن عمارہ واسطہ عبدالملک بن میسرہ بواسطہ طاؤس بواسطہ ابن عباسؓ کے پیش نظر۔ کہ ایک شخص کو اس کا ایک اونٹ ملا جس پر مشرکوں نے قبضہ کر لیا تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا: ''اگر تقسیم سے پہلے تو نے اسے پالیا تو وہ تیرا ہے اور اگر تقسیم کے بعد تو نے اسے پایا ہے تو قیمت کے عوض وہ تیرا ہے۔'' مگر حسن بن عمارہ کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے اور محدثین کے نزدیک اس سے استدلال درست نہیں ہے۔ میرے خیال میں امام مالک کو جس چیز نے اس سے استدلال کرنے پر آمادہ کیا ہے۔ وہ حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے۔ مگر ظاہر حدیث کے مطابق وہ تقسیم کے بعد قیمت لے کر اسے اس کا مال واپس دینے کے حق میں نہیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ نے تمام دولت سے ام الولد (لونڈی) اور مدبر کو جو مستثنیٰ کیا ہے وہ بے معنی ہے۔ کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ کفار مسلمانوں کے تمام اموال کے ان دو چیزوں کو



Marfat.com

چھوڑ کر مالک ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک نے ام الولد کے بارے میں کہا ہے کہ اگر تقسیم کے بعد اس کا آقا اسے پائے تو امام کو حق ہے کہ اسے فدیہ میں دے دے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس کے مالک کو فدیہ دینے پر مجبور کرے اگر اس کے پاس مال نہیں ہے تو ام الولد اسے عطا کی جائے گی اور جس شخص کے حصہ میں وہ تقسیم ہو کر آئی ہے اس کو ام الولد کی قیمت ادا کرنا مالک پر واجب ہوگا۔ یہ رقم قرض رہے گی اور جب وہ خوشحال ہوگا تو ادا کرے گا۔ یہ قول بھی قابل بحث نہیں ہے کیوں کہ اگر کفار اس کے مالک نہیں ہوئے تو بلا قیمت لینا واجب ہے۔ اور اگر وہ اس کے مالک ہیں تو آقا کا اس میں کوئی اختیار باقی نہیں رہا۔ پھر یہ پہلو بھی اہم ہے کہ اس میں اور دوسرے اموال میں کوئی فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس کے حق میں کوئی سماعی دلیل ہو۔ اس اختلاف کی بنیاد وہی ہے کہ کیا مشرک مسلمان کے مال کا مالک ہو سکتا ہے یا نہیں؟

فقہا کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی کافر مسلمان ہو جائے اور اس کے ہاتھ میں کسی مسلمان کا مال ہو تو اس کی ملکیت صحیح ہوگی یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابو حنیفہ اس ملکیت کو صحیح قرار دیتے ہیں اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کی اصل حیثیت کے مطابق ملکیت صحیح نہیں ہوگی۔

امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی مسلمان چوری کی نیت سے کافروں میں جائے۔ اور وہاں سے کوئی ایسا مال لے اڑے جو مسلمان کا تھا۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ وہ اس کا زیادہ حقدار ہے اور اگر اصل مالک سے لینا چاہے تو اس کی قیمت ادا کر دے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ اصل مالک کو ملے گا۔ ان کے نزدیک اصل حیثیت باقی نہیں رہی۔

اس باب میں فقہا کا یہ اختلاف بھی ہے کہ اگر دار الحرب کا کوئی شخص مسلمان ہو کر ہجرت کر جائے اور اس کی بیوی بچے اور مال دار الحرب میں رہ جائے تو اس کے متروکہ مال کی حیثیت مسلمان کے مال، مسلمان کی بیوی اور بچوں کی حرمت کی ہوگی اور غلبہ حاصل کرنے کی صورت میں مسلمانوں کے لیے ان کا مالک ہونا جائز نہ ہوگا؟ یا اس کے متروکات کو کوئی حرمت حاصل نہ ہوگی؟ بعض فقہا نے اسے اسلام کی حرمت عطا کی ہے اور بعض فقہا نے اس کی حرمت تسلیم نہیں کی ہے۔ بعض فقہا نے مال، بیوی اور اولاد میں تفریق کی ہے اور مال کی حرمت تسلیم نہیں کی ہے مگر بیوی اور اولاد کو محترم اور حرام قرار دیا ہے۔ اور یہ قیاس کے خلاف ہے کہ امام مالک کا قول ہے۔ اصل یہ ہے کہ مال کو مباح کرنے والا کفر ہے اور اس کا محافظ اسلام ہے جیسا کہ اللہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

**فاذا قالوها عصموا منی دماء هم واموالهم.**

(جب وہ (لا الہ الا اللہ) کو تسلیم کر لیں تو ان کا خون اور ان کا مال مجھ سے محفوظ ہوگا۔)

جو یہ سمجھتے ہیں کہ مال کو مباح کرنے والی چیز کفر کے علاوہ دشمن کی ملکیت وغیرہ ہے ان کے خلاف یہ دلیل ہے اور اس اصول کے خلاف کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل خامس

## جس سرزمین کو مسلمانوں نے بزور قوت فتح کیا ہو

جس سرزمین کو مسلمانوں نے بزورِ قوت فتح کیا ہو، اس کے حکم میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ



Marfat.com

سرزمین تقسیم نہیں کی جائے گی۔ وہ وقف ہوگی اور اس کا خراج مسلمانوں کے مفادات میں استعمال ہوگا۔ فوج کی تنخواہ، مسجدوں اور پلوں کی تعمیر اور دوسرے خیر کے کام اسی آمدنی سے انجام پائیں گے۔ الا یہ کہ امام کسی زمانے میں یہ محسوس کرے کہ مفاد تقسیم کا متقاضی ہے۔ تو وہ زمین کو تقسیم کر سکتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ فتح کردہ زمین مال غنیمت کی طرح تقسیم کی جائیں گی یعنی اس کے پانچ حصے ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، کہ امام کو اختیار ہے چاہے تو اسے مسلمانوں میں تقسیم کر دے یا اس کے باشندوں کو وہاں ٹھہرنے کی اجازت دے اور ان سے خراج وصول کرے۔

اختلاف کی وجہ وہ تعارض ہے جو سورۂ حشر اور سورۂ انفال کی آیات میں سمجھا جاتا ہے۔ آیت انفال کا ظاہری مفہوم یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مال غنیمت کی ہر چیز کے پانچ حصے ہوں گے۔ سورہ حشر میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے:

وَالَّذِيْنَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ (الحشر: ۱۰)

(اور یہ مال ان لوگوں کے لیے بھی ہے جو ان اگلوں کے بعد آئے ہیں۔)

یہ ان افراد پر معطوف ہے جن کے لیے مال فئے واجب ہے ہو سکتا ہے کہ اس آیت کا ایک مفہوم یہ ہو کہ موجود افراد اور آنے والی نسل ساری مال فئے میں شریک ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے آیت والذین جآء وامن بعلھم کے بارے میں فرمایا: کہ یہ پوری خلقت کو عام ہے حتیٰ کہ مقام کداء کا چرواہا بھی اس میں شامل ہے یا اس طرح کی بات آپ نے فرمائی۔ اسی لیے آپ کے دور میں عراق و مصر کی جو زمین بزور شمشیر فتح کی گئیں وہ تقسیم نہیں کی گئیں۔ جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ دونوں آیتیں ایک ہی معنی پر مشتمل ہیں اور یہ کہ سورہ حشر کی آیت نے سورہ انفال کی تخصیص کی ہے، انہوں نے مال غنیمت کی تقسیم سے زمین کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ دونوں آیات ایک ہی معنی پر مشتمل نہیں ہیں بلکہ آیت انفال مال غنیمت سے متعلق ہے اور آیت الحشر مال فئے سے متعلق ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے انہوں نے زمین کو بھی پانچ حصوں میں تقسیم کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ جب کہ یہ معلوم ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو غازیوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ کتاب الٰہی کے عموم کی وجہ سے اور فعل نبویؐ کی بنا پر جو آیت کو عام ہی نہیں رہنے دیتا بلکہ اس کل کی تفصیل بھی کرتا ہے، زمین کو تقسیم کرنا واجب ہے، امام ابوحنیفہ نے امام کو اختیار دیا ہے کہ وہ تقسیم کر دے یا کفار وہاں قیام کریں اور خراج ادا کریں کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ ''مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو نصف بٹائی پر دے دیا تھا ابن رواحہؓ کو بھیجا تھا اور انہوں نے وہاں کے باشندوں سے حصہ وصول کیا۔''

فقہا کہتے ہیں کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کچھ تقسیم نہیں کر دیا تھا بلکہ زمین کا ایک حصہ تقسیم کیا تھا اور ایک حصہ کو چھوڑ دیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ تقسیم کر دے یا انہیں اپنے ہاتھوں سے کمائی کرنے دے۔ حضرت محمدؐ نے یہی کیا تھا۔ مغلوب ہونے کے بعد اگر وہ مسلمان ہو جائیں تو امام کو اختیار ہے کہ تقسیم کر دے یا انہیں اپنے ہاتھوں سے کمائی کرنے دے۔ حضرت عمرؓ نے یہی کیا تھا۔ مغلوب ہونے کے بعد اگر وہ مسلمان ہو جائیں تو امام کو اختیار ہوگا کہ ان پر احسان کرے یا زمین کو اس طرح تقسیم کر دے جس طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں کیا یعنی حسن سلوک کا مظاہرہ کرے۔ یہ رائے ان لوگوں کے نزدیک درست ہوگی جو یہ سمجھتے ہیں کہ خیبر بزور قوت فتح ہوا تھا۔ کیوں کہ اس میں علما کا اختلاف ہے گرچہ صحیح تر رائے یہی ہے کہ وہ بزور قوت فتح ہوا تھا۔ اس لیے کہ امام مسلم نے اسی کی تخریج کی ہے۔



Marfat.com

یہ بات علم میں رہنی چاہیے کہ جو لوگ آیت فئے اور آیت غنیمت کو اختیار پر محمول کرتے ہیں اور آیت فئے کو آیت غنیمت کے لیے ناسخ یا مخصص جانتے ہیں ان کا قول حد درجہ کمزور ہے الا یہ کہ فئے اور غنیمت کے لغوی معنی ایک ہوں۔ اگر یہ صورت ہے تو دونوں آیتیں باہم متعارض قرار پائیں گی کیوں کہ آیت انفال پانچ حصے کرنے کا مطالبہ کر رہی ہے اور آیت الحشر تقسیم (بغیر پانچ حصوں کے) کا تقاضا کر رہی ہے اس لیے کسی ایک آیت کو منسوخ ماننا واجب ٹھہرا یا امام کو اختیار دیا جائے کہ وہ پانچ حصے کرنے پر عمل کرے یا تقسیم پر۔ اور یہ تمام اموال غنیمت کے بارے میں ہے بعض اہل علم نے ذکر کیا ہے کہ یہ بعض لوگوں کا مسلک ہے۔ میرا گمان ہے یہ مسلک مالکی میں منقول ہے۔ جو لوگ ان دونوں کو جمع کرنا چاہتے ہیں یعنی زمین تقسیم نہ ہو اور دوسرے اموال غنیمت تقسیم ہو جائیں ان میں واجب ہے کہ دونوں آیتوں میں سے ہر ایک دوسری آیت کے بعض حصہ کو منسوخ کرے یا اس کی تخصیص کرے تا آنکہ آیت انفال آیت الحشر کے عموم سے زمین کو چھوڑ کر دوسرے اموال میں مخصوص ہو اور ان میں پانچ حصے کرنا واجب ہو اور آیت الحشر آیت الانفال سے زمین کی تخصیص کرے اور اس میں پانچ حصے کرنا واجب نہ ہو۔ یہ دعویٰ بغیر دلیل کے درست نہیں ہو سکتا۔ گرچہ آیت الحشر کا ظاہر یہ ہے کہ وہ مال کی ایسی نوع کے بارے میں کلام کر رہی ہے جس کا حکم اس نوع کے خلاف ہے جس پر آیت الانفعال گفتگو کر رہی ہے کیوں کہ اس آیت میں موجود ہے کہ:

فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ (الحشر: ٦)

(وہ ایسے مال نہیں ہیں جن پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے ہیں)

یہ ٹکڑا اس علت کو بتا رہا ہے کہ عام لوگوں سے پرے فوج کے لیے اسے مخصوص کیوں نہیں کیا گیا جب کہ تقسیم غنیمت کا معاملہ مختلف ہے۔ اس کا حصول تو گھوڑے دوڑانے ہی سے ممکن ہو سکا ہے۔

## فصل سادس

## مالِ فئے کی تقسیم

مال فئے جمہور کے نزدیک ہر وہ مال ہے جو مسلمانوں کو کافروں کی طرف سے رعب و دبدبہ اور خوف کے بل پر ملے اور اس میں اونٹ اور گھوڑے دوڑانے اور چڑھائی کرنے کی نوبت نہ آئے۔ علما کا اختلاف اس میں ہے کہ اسے کس جہت میں صرف کیا جائے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ مال فئے غریب و امیر تمام مسلمانوں کے لیے ہے۔ امام اس میں سے غازیوں کو، حکام کو اور گورنروں کو دے گا، مسلمانوں کی تمام ضروریات میں اسے خرچ کرے گا جیسے پل کی تعمیر اور مسجدوں کی مرمت وغیرہ۔ اور اس میں خمس نہیں ہوگا۔ یہ جمہور کی رائے ہے اور حضرت ابوبکرؓ اور عمر رضی اللہ عنہ سے یہی ثابت ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس میں بھی خمس نکلے گا اور وہ ان تمام اصناف میں تقسیم ہوگا جن کا ذکر آیت غنیمت میں ہوا ہے بعینہ یہی اصناف خمس میں بھی ہیں اور مال غنیمت میں بھی۔ بقیہ مال امام کے اجتہاد پر منحصر ہے وہ اسی میں سے اپنے اوپر اور اپنے اہل و عیال پر بھی اور جہاں مناسب سمجھے خرچ کرے گا۔ میرے خیال میں ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ مال فئے کے پانچ حصے نہیں ہوں گے مگر ان پانچ اصناف میں اسے تقسیم کیا جائے گا جن میں خمس کا مال تقسیم ہوتا ہے۔ میرے خیال میں یہ امام شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔



Marfat.com

اس اختلاف کا سبب کہ مال فئے پورا پانچوں اصناف میں مسیم ہو یا اسے امام کے اجتہاد پر چھوڑ دیا جائے، وہی ہے جو مال غنیمت کے خمس کی تقسیم میں ہے۔ اور اس پر گفتگو ہو چکی ہے یعنی جن لوگوں نے آیت میں مذکور اصناف سے دوسرے مستحقین کی طرف اشارہ مراد لیا ہے انہوں نے مذکور اصناف کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی ان میں شامل کیا ہے اور جن فقہا کے نزدیک ان اصناف کا تذکرہ مستحقین کو شمار کرنے کے لیے ہوا ہے وہ ان میں دوسروں کا اضافہ نہیں کرتے یعنی آیت کو تنبیہ و اشارہ کے باب میں شامل کرنے کے بجائے خصوص کے باب میں شمار کرتے ہیں۔

فئے کو پانچ حصوں میں تقسیم کرنے کی بات امام شافعی سے پہلے کسی نے نہیں کہی ہے۔ انہیں اس رائے پر آمادہ کرنے والا پہلو یہ ہے کہ انہوں نے دیکھا کہ آیت میں فئے انہی اصناف میں تقسیم ہوا ہے جن میں خمس تقسیم ہوتا ہے اس لیے انہوں نے فئے میں بھی خمس تصور کر لیا۔ کیوں کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ تقسیم خمس کے ساتھ مخصوص ہے۔ حالانکہ یہ ظاہر نہیں ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ تقسیم پورے فئے کے ساتھ مخصوص ہے اس کے کسی جزو کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ میرے خیال میں ایک گروہ کی رائے یہی ہے۔ امام مسلم نے حضرت عمرؓ سے تخریج کی ہے کہ ''بنونضیر کی دولت اللہ نے اپنے رسول کو فئے کے طور پر دی تھی مسلمانوں نے اس کے لیے اپنی گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے تھے چنانچہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خاص تھی۔ آپ اس میں سے اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتے تھے اور جو بچ جاتا تھا اسے جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری اور ہتھیاروں کی خریداری پر صرف کرتے تھے۔''
اس سے مسلک مالک کی تائید ہوتی ہے۔

# فصل سابع

## جزیہ کے احکام

اس فصل کے اصولوں پر گفتگو چھ مسائل پر مشتمل ہوگی:

| | | |
|---|---|---|
| پہلا مسئلہ | : | کس سے جزیہ لینا جائز ہے؟ |
| دوسرا مسئلہ | : | کن اصناف پر جزیہ واجب ہے؟ |
| تیسرا مسئلہ | : | جزیہ کی مقدار |
| چوتھا مسئلہ | : | کب واجب ہوتا اور کب ساقط ہوتا ہے؟ |
| پانچواں مسئلہ | : | جزیہ کی کتنی اصناف ہیں؟ |
| چھٹا مسئلہ | : | جزیہ کی رقم کہاں صرف ہوگی؟ |

### پہلا مسئلہ: کس سے جزیہ لینا جائز ہے؟

علما کا اجماع ہے کہ جزیہ عجمی اہل کتاب سے اور مجوسیوں سے لینا جائز ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔ غیر اہل کتاب اور عرب اہل کتاب کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے جب کہ فقہا کے مطابق قریشی اہل کتاب سے جزیہ نہ لینے پر سب کا اتفاق ہے۔ یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔



Marfat.com

## دوسرا مسئلہ: کن اصناف پر جزیہ واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ تین اوصاف کے حامل افراد پر جزیہ واجب ہے: وہ مرد ہو، بالغ ہو اور آزاد ہو۔ عورتوں اور بچوں پر واجب نہیں ہے کیوں کہ جزیہ قتل کے عوض میں ہے اور قتل سے متعلق احکام کا رخ مردوں کی طرف ہوتا ہے کیوں کہ عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع کیا گیا ہے۔ اس طرح غلاموں پر جزیہ واجب نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ بعض اصناف وہ ہیں جن کے سلسلہ میں اختلاف ہے جیسے مجنون، بے کار اور ناکارہ شخص، بوڑھا، گرجاؤں میں رہنے والے لوگ، محتاج اور غریب لوگ، کیا جزیہ پر قرض کا حکم لگے گا کہ جب خوشحالی ہو تو ادا کرے یا نہیں؟ یہ سب اجتہادی مسائل ہیں ان میں شریعت کی طرف سے کوئی تعیین نہیں ہے۔ ان میں اختلاف کا سبب اس پر منحصر ہے کہ ان اصناف کے افراد قتل کیے جائیں گے یا نہیں؟

## تیسرا مسئلہ: جزیہ کی مقدار

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی واجب مقدار وہی ہے جو حضرت عمرؓ نے طے کی تھی۔ اور یہ سونے والوں کے لیے چار دینار اور چاندی والوں کے لیے چالیس درہم ہے۔ اور اس کے ساتھ مسلمانوں کی رسد اور تین دنوں کی ضیافت ہے نہ اس میں کوئی کمی ہوگی نہ کوئی اضافہ ہوگا۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔ روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجا اور انہیں حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے مساوی معافر وصول کریں۔'' معافر ایک یمنی کپڑے کا نام ہے۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں ثابت ہے کہ انہوں نے جزیہ سونے والوں پر چار دینار اور چاندی والوں پر چالیس درہم متعین کیا تھا اور اس کے ساتھ مسلمانوں کی رسد اور تین دنوں کی ضیافت بھی عائد کی تھی۔ آپ ہی کے بارے میں مروی ہے کہ آپ نے عثمان بن حنیف کو بھیجا اور انہوں نے اہل سواد پر ۴۸، ۲۴ اور ۱۲ درہم متعین کیے۔ جن فقہا نے ان تمام احادیث کو تخییر پر محمول کیا اور ہر اس عام رقم کو جزیہ تصور کیا جس پر لفظ جزیہ کا اطلاق ہو سکے کیوں کہ کسی متفق علیہ حدیث میں اس کی تعیین نہیں کی گئی ہے بس کتاب الٰہی میں اس کا عام تذکرہ آیا ہے، انہوں نے یہ موقف اپنایا کہ اس کی کوئی حد نہیں ہے اور یہی زیادہ واضح رائے ہے واللہ اعلم۔ اور جن لوگوں نے جو حدیث معاذؓ اور عمل عمرؓ کو جمع کیا ہے انہوں نے قلیل ترین مقداد متعین کی ہے اور اکثر مقداد کو لامحدود قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں نے حضرت عمرؓ کی کسی حدیث کو ترجیح دی ہے اور انہوں نے یا تو ۴۰ درہم اور چار دینار جزیہ متعین کیا ہے یا ۴۸ درہم، ۲۴ درہم اور ۱۲ درہم متعین کیا ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ہے۔ اور جنہوں نے حدیث معاذؓ کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ مرفوع حدیث ہے انہوں نے بغیر کسی کمی بیشی کے ایک دینار یا اس کے مساوی معافر کو متعین کیا ہے۔

## چوتھا مسئلہ: جزیہ کب واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ سال مکمل ہونے کے بعد ہی جزیہ واجب ہوتا ہے اور اگر سال ختم ہونے سے پہلے وہ اسلام قبول کر لے تو جزیہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ سال گزر رہا ہو اور وہ اسلام قبول کرے تو سال گزرنے والے کا پورا جزیہ اس سے وصول کیا جائے گا یا جو گزر گیا ہے اس کا جزیہ وصول کیا جائے گا؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ مسلمان ہونے کے بعد کوئی جزیہ



Marfat.com

نہیں ہے خواہ سال ختم ہونے سے پہلے مسلمان ہوا ہو یا بعد میں یہ جمہور کی رائے ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر سال گزرنے کے بعد مسلمان ہوا ہے تو اس پر جزیہ واجب ہے اور اگر سال مکمل ہونے سے پہلے مسلمان ہوا ہے تو اس پر جزیہ واجب نہیں ہے۔ ان کا اتفاق ہے کہ سال ختم ہونے سے پہلے اس پر جزیہ واجب نہیں ہے کیوں کہ جزیہ واجب ہونے پر سال ختم ہونے کی شرط ہے۔ اگر جزیہ کو ختم کرنے والے عنصر یعنی اسلام وجوب کے فیصلہ سے پہلے آ موجود ہو یعنی وجوب کی شرط کی موجودگی سے پہلے اسلام لے آئے تو جزیہ واجب نہیں رہے گا۔ سال ختم ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے کیوں کہ جزیہ واجب ہو چکا ہے۔ جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام حالت کفر کے اس واجب کو اسی طرح منہدم کر دیتا ہے جس طرح دوسرے بہت سے واجبات کو منہدم کرتا ہے وہ جزیہ کو ساقط قرار دیتے ہیں اگر چہ سال ختم ہونے کے بعد اس نے اسلام قبول کیا ہے۔ اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام اس واجب کو ساقط نہیں کرتا جس طرح قرض وغیرہ کے بہت سے مرتب حقوق کو ساقط نہیں کرتا وہ کہتے ہیں کہ سال ختم ہونے کے بعد جزیہ ساقط نہیں ہوگا گویا سب اختلاف یہ ہے کہ اسلام واجب جزیہ کو ساقط کرتا ہے یا نہیں؟

## پانچواں مسئلہ: جزیہ کی اصناف

علما کے نزدیک جزیہ کی تین اصناف ہیں: جبری جزیہ، یہ وہی جزیہ ہے جس پر ہم نے ابھی گفتگو کی ہے یعنی جو اہل حرب پر غالب آنے کے بعد عائد کیا جاتا ہے، دوسری صنف مصالحتی جزیہ کی ہے یعنی جنگ روکنے کے لیے اہل حرب از خود جو جزیہ دیں۔ اس صنف میں کوئی تعیین نہیں ہے نہ واجب مقدار کی نہ کس پر اور کب واجب ہے اس کی تعیین ہے۔ یہ سب مسلمانوں اور صلح کے طلب گاروں کے درمیان طے ہونے والے معاہدہ پر منحصر ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی یہ کہے کہ اگر مصالحتی جزیہ قبول کرنا مسلمانوں پر واجب ہے تو یہ بھی واجب ہے کہ کوئی ایک مقدار متعین ہو جسے دینے پر کفار راضی ہو جائیں تو مسلمانوں پر اسے قبول کرنا واجب ہو یعنی جزیہ کی قلیل ترین مقدار متعین ہو اور اکثر مقدار غیر محدود ہو۔ تیسری صنف عشری جزیہ کی ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ ذمیوں پر سرے سے کوئی عشر اور زکوۃ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایک گروہ کے بارے میں مروی ہے کہ اس نے بنو تغلب کے عیسائیوں پر صدقہ کو دوگنا واجب کیا ہے یعنی مسلمانوں پر جن چیزوں میں صدقہ واجب ہے ان تمام چیزوں میں واجب صدقہ کی دوگنی مقدار کی ادائیگی ان پر لازم قرار دی ہے۔ اس قول کے علم بردار امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام ثوری ہیں۔ یہ حضرت عمر بن الخطاب کا عمل ہے۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں کوئی قول منقول نہیں ہے۔ یہ کتاب الذکوۃ میں گزر چکا ہے۔

اس مسئلہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا ان اموال پر بھی عشری جزیہ عائد ہوتا ہے جو وہ تجارت کی غرض سے یا اجازت لے کر مسلمان ملکوں میں آتے ہیں اگر وہ حربی ہوں یا بغیر شرط کے واجب نہیں ہے؟ امام مالک اور متعدد علما کی رائے ہے کہ ذمی تاجر جن پر ان کے ملک میں جزیہ واجب ہے وہ جو مال ایک شہر سے دوسرے شہر لے جائیں اس میں سے عشر (دسواں حصہ) لینا واجب ہے البتہ اگر وہ کسی مخصوص شہر وہ سامان لے جا رہے ہیں تو اس کا پانچ فیصد (نصف عشر) لینا واجب ہوگا۔ امام ابوحنیفہ نے تجارت کی اجازت دینے یا خود تجارت کرنے پر عشری جزیہ عائد کرنے میں امام مالک کی موافقت کی ہے مگر مقدار کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے ان کے نزدیک جزیہ کی مقدار نصف عشر یعنی ۵ فیصد ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق مصالحتی جزیہ اور جبری جزیہ کے ماسوا تیسری صنف قرار پائے گا۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث منقول نہیں ہے جو مرجع کا کام دے۔ بس یہ ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس پر عمل کیا ہے۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حضرت عمرؓ نے یہ رسول اللہ کے کس حکم کی روشنی میں نافذ کیا ہے انہوں نے اس عمل کو سنت ماننا واجب قرار دیا ہے اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ فعل عمرؓ بطور شرط واقع ہوا ہے کیوں کہ اگر دوسری صورت ہوتی تو اس کا ذکر ضرور ہوتا۔ انہوں نے کہ کہا کہ یہ مشروع طور طور پر ہی قانون بن سکتا ہے اور ان کے لیے لازمی ہوسکتا ہے۔ ابوعبید نے کتاب الاموال میں بیان کیا ہے کہ ایک صحابی سے جن کا نام مجھے اس وقت یاد نہیں ہے، سوال کیا گیا کہ آپ لوگوں نے مشرکین عرب سے عشر کیوں وصول کیا؟ انہوں نے جواب دیا: اس لیے کہ وہ بھی ہم سے عشر (دسواں حصہ) وصول کرتے تھے جب ہم ان علاقوں میں داخل ہوتے تھے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ باہم شرط لگانے کم قلیل ترین مقدار وہ ہے جو حضرت عمرؓ نے طے کی تھی اگر اس سے زیادہ کی شرط طے ہو جائے تو اچھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حربی جب امان کے ساتھ آئے تو اس پر ذمی کا حکم نافذ ہوگا۔

## چھٹا مسئلہ: جزیہ کا مصرف

علما کا اتفاق ہے کہ اس کی رقم بغیر کسی تعیین کے مسلمانوں کے مشترک مفادات و مصالح میں صرف ہوگی جس طرح ان لوگوں کے نزدیک مال فئے کا حال ہے جو اسے امام کے اجتہاد پر چھوڑتے ہیں۔ یہاں تک کہ بہت سے لوگوں کی رائے ہے کہ فئے میں لفظ فئے کا اطلاق جزیہ ہی پر ہوتا ہے۔ اگر معاملہ یہ ہے تو اسلامی اموال کی تین اصناف ہوئیں: صدقہ، فئے اور غنیمت۔ اس کتاب کے اصول وقواعد کے لیے اتنی بحث کافی ہے واللہ الموفق للصواب۔

Marfat.com

# کتاب الایمان

یہ کتاب پہلے مرحلہ میں دو موضوعوں میں منقسم ہے:

پہلا موضوع : یمین کی اقسام اور ان کے احکام

دوسرا موضوع : لازم قسموں کو رفع کرنے والی اشیا اور ان کے احکام

Marfat.com

Marfat.com

# پہلا موضوع۔ یمین کی اقسام اور اُن کے احکام

اس موضوع میں تین فصلیں ہیں:

فصل اول : مباح قسموں کی معرفت اور غیر مباح قسموں سے انہیں الگ کرنا

فصل ثانی : لغو اور وقوع پذیر قسموں کی معرفت

فصل ثالث : اُن قسموں کی معرفت جو کفارہ سے رفع ہو جاتی ہیں اور جو رفع نہیں ہوتیں۔

## فصل اوّل

## مباح یمین کی معرفت

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ بعض چیزوں کی قسم کھانا از روئے شرع جائز ہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں جن کی قسم کھانا جائز نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ اس صفت سے متصف کون سی چیزیں ہیں۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ شرع میں مباح صرف اللہ کے نام پر قسم کھانا ہے۔ غیر اللہ کی قسم کھانے والا گناہ گار ہے۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ شرع کی نگاہ میں ہر قابل احترام چیز کی قسم کھانا جائز ہے۔ صرف اللہ کے نام پر قسم کو جائز کہنے والے اس پر متفق ہیں کہ اللہ کے تمام اسما کی قسم کھانا جائز ہے مگر اس کی صفات و افعال کی قسم کھانے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

اللہ کے علاوہ شریعت کی نگاہ میں دوسری قابلِ تعظیم چیزوں کی قسم کھانے میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ ظاہرِ کتاب کا حدیث سے تصادم ہے۔ اللہ نے اپنی کتاب میں متعدد چیزوں کی قسم کھائی ہے۔

وَالسَّمَآءِ وَ الطَّارِقِ (الطارق: ۱)

(قسم ہے آسمان کی اور رات کو نمودار ہونے والے کی!)

وَالنَّجمِ إذَا هَوىٰ (النجم: ۱)

(قسم ہے تارے کی جب کہ وہ غروب ہوا!)

اور بھی متعدد اقسام قرآن میں وارد ہیں۔ اور ثابت حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنَّ اللّٰهَ يَنهَاكُم انْ تَحلِفُوا بِآبآئِكُم مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحلِفْ بِاللّٰهِ اوْلِيَصْمُتْ

(اللہ نے تمہیں اپنے آباء کی قسم کھانے سے منع کر دیا ہے۔ جس کو قسم کھانا ہے وہ اللہ کی قسم کھائے ورنہ چپ رہے)

جس نے آیت اور حدیث کو اس طرح جمع کیا کہ کتاب الٰہی میں جن چیزوں کی قسم کھائی گئی ہے ان میں اللہ تبارک محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے رَبِّ السَّماءِ (آسمان کے رب کی قسم) اور رَبِّ النَّجم (تارے کے رب کی قسم)، اُس کے نزدیک صرف اللہ کی قسم کھانا جائز ہے۔ اور جس نے دونوں کو اس طرح جمع کیا کہ حدیث کا مقصود یہ ہے کہ اُن چیزوں کی تعظیم



Marfat.com

نہ کی جائے جو شرع میں قابل تعظیم نہیں ہیں کیوں کہ حدیث میں اَنْ تَحْلِفُوا بِآبائِکُم کے الفاظ اس کی دلیل ہیں اور اس کا تعلق اُس خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے، اُس نے شرع کی نگاہ میں ہر قابل تعظیم چیز کی قسم کھانے کو جائز قرار دیا۔ گویا اختلاف کا سبب آیات اور حدیث کی بنا میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے صفات و افعال خداوندی کی قسم کھانے سے منع کیا ہے اُن کا قول کمزور ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیا صرف حدیث پر اکتفا کیا جائے جس میں اللہ کے نام (اسم) کی قسم کھانے کا ذکر ہے یا صفات و افعال کو اس میں شامل کر لیا جائے۔ مگر حدیث میں اللہ کے ناموں کے ساتھ حکم کو محدود کرنا بڑے جمود کا مظاہرہ ہے۔ یہ اہل ظاہر کے مسلک سے ملتا جلتا ہے گرچہ مسلک مالکی میں یہ مروی ہے جسے لخمی نے محمد بن المواز سے بیان کیا ہے۔ ایک فرقہ کی شاذ رائے ہے اس نے اللہ کی قسم کھانے سے منع کیا ہے۔ اس مسلک کی مخالفت میں حدیث نص ہے۔

# فصل ثانی

## لغو اور وقوع پذیر قسمیں

علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ بعض قسم لغو ہوتی ہے اور بعض واقع ہو جاتی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

وَلا يُؤاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُم وَلٰكِنْ يُؤاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُّمُ الأَيْمَانَ

(المائدہ: ۸۹)

(تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو اُن پر اللہ گرفت نہیں کرتا، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو اُن پر وہ ضرور تم سے مواخذہ کرے گا)

اختلاف اس میں ہے کہ لغو اور مہمل قسم کون سی ہے؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ کسی ایسی چیز پر قسم کھانا ہے جس کے بارے میں آدمی کو یقین ہو مگر وہ چیز قسم کے برخلاف نکلے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ لغو اور مہمل قسم وہ ہے جس کی آدمی نیت نہ کرے جیسے لوگ معمول کے مطابق اثنائے کلام میں لَا وَاللّٰهِ اور لَا بِاللّٰهِ کے الفاظ استعمال کرتے رہتے ہیں۔ یہ الفاظ زبان زد رہتے ہیں اور ان کی پابندی کا خیال تک دل میں نہیں لاتے۔ اس قول کی روایت امام مالک نے الموطأ میں حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ اور پہلا قول حسن بن ابوالحسن، قتادہ، مجاہد اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے۔ اس سلسلہ میں ایک تیسرا قول بھی ہے کہ مہمل قسم وہ ہے جو آدمی غصہ کی حالت میں کھائے یہ اصحاب مالک میں سے اسماعیل القاضی کا قول ہے۔ اس میں ایک چوتھا قول یہ ہے کہ آدمی معصیت کی قسم کھائے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ پانچواں قول یہ ہے کہ آدمی کوئی ایسی چیز نہ کھانے کی قسم کھا لے جو شرع میں جائز ہے۔

اختلاف کا سبب وہ اشتراک ہے جو لفظ 'لغو' میں موجود ہے۔ کبھی اس سے باطل کلام مراد ہوتا ہے جیسے قرآن کہتا ہے

لَا تَسْمَعُوا لِهٰذَا الْقُرآنِ وَالْغَوا فِيهِ لَعَلَّكُم تَغْلِبُونَ (حٰمٓ السجدة: ۲۶)

(اس قرآن کو ہرگز نہ سنو اور اس کو پڑھتے وقت شور و ہنگامہ کرو شاید کہ اسی طرح تم غالب آ جاؤ)

کبھی اس سے مراد ایسی گفتگو ہوتی ہے جو بلانیت و ارادہ کے ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں لغو کا لفظ اسی مفہوم

میں ہے۔

یہ قسم منعقد قسم کے جو بالکل موکد ہوتی ہے بالکل برعکس ہے اس لیے ضروری ہے کہ مخالف شی کا حکم بھی مخالف ہو۔ جن فقہا نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ لغو قسم وہ ہے جو بہم اور ژولیدہ ہو یا ایسی چیز کی قسم کھائے جس میں شرع نے کچھ واجب نہیں کیا ہے (جیسا کہ ایک گروہ سمجھتا ہے)، تو ان کا تصور یہ ہے کہ لفظ لغو شرع میں معنی عرفی میں استعمال ہوا ہے یعنی یہ وہ قسمیں ہیں جن کا حکم شریعت نے دوسرے مواقع پر ساقط قرار دیا ہے جیسے یہ روایت ہے کہ مبہم الفاظ میں طلاق واقع نہیں ہوتی، اور اسی طرح کے دوسرے احکام ہیں۔ مگر زیادہ واضح پہلے دو اقوال ہیں یعنی امام مالک اور امام شافعی کے اقوال۔

# فصل ثالث

## وہ قسمیں جن کو کفارہ رفع کر دیتا ہے

اس فصل میں چار مسائل ہیں:

## پہلا مسئلہ: اللہ کے نام پر واقع قسموں میں اختلاف

اللہ کے نام پر منعقد قسموں کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ کیا ان تمام کو کفارہ رفع کر سکتا ہے خواہ قسم ماضی کے کسی فعل کے سلسلہ میں کھائی گئی ہو کہ وہ انجام پا چکا حالانکہ اس کا وجود بھی نہیں ہے۔ اسی کو 'یمین غموس' کہا جاتا ہے اور یہ قسم اس وقت کھائی جاتی ہے جب جان بوجھ کر آدمی جھوٹ بولتا ہے یا مستقبل میں آدمی کی جانب سے کسی فعل کے انجام پانے کی قسم کھائی گئی ہو یا ایسے آدمی کی جانب سے قسم کھائی گئی ہو اس کا سبب اور ذریعہ ہو مگر وہ کام انجام نہ پائے؟

جمہور علما کہتے ہیں کہ جھوٹی قسم میں کفارہ نہیں ہے۔ کفارہ صرف مستقبل کی قسموں کے بارے میں ہے جب کہ قسم کھانے والے نے قسم کی خلاف ورزی کی ہو۔ یہ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد بن حنبل کا مسلک ہے۔ امام شافعی اور ایک جماعت کہتی ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہے یعنی کفارہ گناہ کو اسی طرح ساقط کر دیتا ہے جس طرح غموس کے علاوہ دوسری قسموں میں ساقط کرتا ہے۔ اختلاف کا سبب کتاب الٰہی کے عموم کا حدیث سے تعارض ہے۔ قرآن کہتا ہے

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُّم الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ طَعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ (المائدہ: ۸۹)

(مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو اُن پر وہ ضرور تم سے مواخذہ کرے گا۔ ایسی قسم توڑنے کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلاؤ)

یہ آیت یمین غموس میں بھی کفارہ کو واجب قرار دیتی ہے کیوں کہ یہ قسم بھی جان بوجھ کر کھائی جاتی ہے اور واقع ہوتی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسلِمٍ بِيَمِيْنِهِ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الجَنَّةَ وَاَوْجَبَ لَهُ النَّارَ

(جس نے قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق مارا اللہ اس پر جنت کو حرام کر دے گا اور جہنم کو اس کے لیے واجب کر دے گا)

اس حدیث کا تقاضا ہے کہ یمین غموس میں کفارہ نہ ہو۔ امام شافعی کو یہ حق ہے کہ یمین غموس سے ایسی قسم کو مستثنیٰ کر دیں

Marfat.com

جس سے دوسرے کا حق ہڑپ نہ ہوتا ہو۔ اور اسی کے بارے میں نص بھی ہے۔ یا وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جن قسموں سے دوسروں کے حق کو غصب کیا جائے اس میں قسم توڑنا اور ظلم دونوں شامل ہیں اور اس صورت میں واجب ہوگا کہ کفارہ دونوں چیزوں کو ساقط نہ کرے یا کفارہ کے لیے ممکن نہ ہوگا کہ ظلم تو کجا قسم توڑنے کو ہی منہدم کر سکے۔ کیوں کہ کفارہ سے وعدہ خلافی کو رفع کرنے کا تعلق توبہ کے باب سے ہے اور ایک ہی گناہ میں توبہ کے حصے بخرے نہیں کئے جا سکتے۔ اگر وہ توبہ کر لے، مال ظلم کو واپس کرے اور کفارہ ادا کرے تو تمام گناہ رفع ہو جائیں گے۔

## دوسرا مسئلہ: قسم کے مشرکانہ الفاظ پر کفارہ

اس شخص کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جو قسم کھائے کہ بخدا میں کافر یا مشرک یا یہودی یا عیسائی ہو جاؤں میں اپنا کروں اور پھر وہ فعل کر گزرے تو کیا اس پر کفارہ ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر کفارہ نہیں ہے اور نہ یہ قسم ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ قسم ہے اور اس پر کفارہ ہے اگر وہ قسم کی خلاف ورزی کرے۔ یہ امام احمد بن حنبل کا بھی قول ہے۔ اختلاف کا سبب اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا ہر قابل احترام چیز کی قسم کھانا جائز ہے یا صرف اللہ کی قسم کھانے کی اجازت ہے؟ اور اگر قسم کھائی گئی تو وہ منعقد ہوگی یا نہیں؟ جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ منعقد قسمیں یعنی جو قسم کے صیغہ میں ہوں، وہی ہیں جو اللہ اور اس کے اسماء کی کھائی گئی ہوں، وہ کہتے ہیں کہ کفارہ نہیں ہے کیوں کہ یہ قسم ہی نہیں ہے۔ اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ قسم منعقد ہوگئی کیوں کہ شرع کی نگاہ میں تمام قابل احترام چیزوں کی قسم منعقد ہو جاتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس میں کفارہ ہے کیوں کہ تعظیم کی قسم کھانا تعظیم نہ کرنے کی قسم کے برابر ہے یعنی جس طرح تعظیم واجب ہے اسی طرح یہ بھی واجب ہے کہ تعظیم ترک نہ ہو یعنی جس طرح کوئی شخص حق خداوندی کے وجوب کی قسم کھاتا ہے تو وہ اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جو شخص اس کے وجوب کو ترک کرنے کی قسم کھاتا ہے وہ بھی اس پر لازم ہو جاتا ہے۔

## تیسرا مسئلہ: لازم کرنے والے الفاظ کی قسم کھانا

جمہور کا اتفاق ہے کہ وہ قسمیں جن کی حیثیت قسم کی نہیں ہوتی بلکہ کسی شرط کے ساتھ مشروط کچھ لازم قرار دینے کی ہوتی ہے جیسے کوئی کہے کہ اگر میں نے فلاں کام کر لیا تو میرے اوپر حج بیت اللہ واجب ہے، یا اگر میں نے فلاں فلاں غلطی کی تو میرا غلام آزاد ہو یا میری بیوی کو طلاق ہو، یہ قسمیں عبادات میں لازم قرار دیتی ہیں اور اگر انسان انہیں لازم کرے گا تو شرع کے مطابق وہ لازم ہوں گے جیسے طلاق اور آزادی وغیرہ۔ اختلاف اس میں ہے کہ اس میں کفارہ ہے یا نہیں؟ امام مالک کی رائے ہے کہ اس طرح کی قسموں میں طلاق اور آزادی کے سوا سب میں کفارہ ہے۔ امام ابوثور کہتے ہیں کہ جس نے غلام آزاد کرنے کی قسم کھائی ہے وہ کفارہ دے۔ امام شافعی کا قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ قسم ہے یا نذر ہے؟ جن لوگوں نے اسے قسم مانا انہوں نے اس میں کفارہ واجب قرار دیا کیوں کہ آیت فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ کے عموم میں یہ داخل ہے۔ اور جن فقہا نے اسے نذر قرار دیا ہے یعنی اُن اشیا کی جنس میں شامل کیا ہے جن کے بارے میں شرع کی صراحت ہے کہ اگر انسان انہیں اپنے اوپر لازم کرلے تو وہ لازم ہو جاتی



Marfat.com

ہیں، انہوں نے کہا کہ اس میں کفارہ نہیں ہے مگر مالکیہ کے لیے اس میں دشواری ہے کیوں کہ وہ اسے قسم کہتے ہیں مگر غالبًا انہوں نے توسّع کے طریق پر اسے یمین (قسم) کہہ دیا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ لغت کے اعتبار سے اسے یمین کہنا درست نہیں ہے۔ عربی زبان میں قسم کے مخصوص صیغے ہیں۔ قسم تو اُن اشیا کے ذریعہ کھائی جاتی ہے جو قابلِ تعظیم ہوں اور شرط کا صیغہ یمین کا صیغہ نہیں ہے۔ اب یہ بات کہ کیا اسے عرف شرعی میں یمین کہا جائے گا؟ اور کیا اس کا حکم یمین کا حکم ہوگا؟ محلِ نظر ہے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

(نذر کا کفارہ یمین کا کفارہ ہے)

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ (التحريم: ١.٢)

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم، تم کیوں اُس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کی ہے (کیا اس لیے کہ) تم اپنی بیویوں کی خوشی چاہتے ہو؟ اللہ معاف کرنے اور رحم فرمانے والا ہے۔ اللہ نے تم لوگوں کے لیے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے)

اس آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں لازم کرنے والے قول کو جس میں نہ شرط ہے نہ قَسم، یمین کہا گیا ہے اس لیے تمام اقوال کو اس پر محمول کرنا واجب ہے سوائے اس کے کہ اجماع کسی چیز کی تخصیص کر دے جیسے طلاق ہے۔ حدیث کا ظاہر یہ بتاتا ہے کہ نذر یمین نہیں ہے مگر اس کا حکم یمین کا ہے۔ امام داؤد اور اہلِ ظاہر کی رائے ہے کہ اس طرح کے اقوال سے کچھ لازم نہیں آتا یعنی یہ شرطیہ جملے کچھ واجب نہیں کرتے اِلاّ یہ کہ اجماع لازم ٹھہرائے کیوں کہ یہ نذر ہیں ہی نہیں کہ ان میں نذر کچھ لازم کرے نہ یہ یمین ہیں کہ انہیں کفارہ رفع کرے اس لیے جو لوگ اس طرح کی باتیں کرتے ہیں کہ اگر میں نے فلاں کام کر لیا تو مجھ پر حج بیت اللہ واجب ہے، اُن پر وہ حج کو واجب قرار دیتے ہیں نہ کفارہ کو۔ برخلاف اس کے اگر وہ یہ جملہ کہیں کہ مجھ پر حج بیت اللہ ہے تو متفقہ طور پر نذر ہے۔ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللّٰهَ فَلْيُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهِ

(جو اطاعت الٰہی کی نذر مانے وہ اسے پورا کرے اور جو معصیت کی نذر مانے وہ معصیت میں ملوث نہ ہو)

شرط کے طور پر استعمال ہونے والے اِن اقوال کے بارے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وہ اقوال نذر ہیں یا یمین؟ یا ان کی حیثیت یمین اور نذر دونوں کی نہیں ہے؟ اس پر غور کیجیے یہ واضح ہو جائے گا انشاء اللہ۔

## چوتھا مسئلہ: اُقسِمُ یا اُشھِدُ کے الفاظ کا استعمال

علما کا اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو کہے کہ میں قسم کھاتا ہوں یا میں گواہ بناتا ہوں کہ اگر ایسا ہوا تو میں یہ کروں گے، کہ یہ یمین ہے یا نہیں اس میں تین اقوال ہیں:



Marfat.com

ایک قول ہے کہ یہ یمین نہیں ہے۔ یہ امام شافعی کا ایک قول ہے۔
دوسرا قول پہلے قول کی ضد ہے یعنی یہ یمین ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔
تیسرا قول ہے کہ إِنْ أَرَادَ اللّٰهُ بِهَا (اگر اللہ نے چاہا) کا جملہ یمین ہے اور إِنْ لَمْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهَا (اگر اللہ نے نہیں چاہا) کا جملہ یمین نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قابلِ اعتبار لفظ کا صیغہ ہے؟ یا معمول کے مطابق مفہوم قابل اعتبار ہے؟ یا نیت کا اعتبار ہوگا؟ جس نے صیغہ کے لفظ کا اعتبار کیا اس نے اسے قسم نہیں مانا کیوں کہ مقسوم بہ (جس کی قسم کھائی جائے) کی صراحت نہیں ہے۔ اور جس نے معمول کے مطابق مفہوم کا اعتبار کیا اس نے اسے قسم مانا اور وہاں لفظ اللہ کو ناگزیر طور پر محذوف تسلیم کیا۔ اور جس نے ان دونوں چیزوں کی رعایت نہیں کی بلکہ نیت کا اعتبار کیا کیوں کہ لفظ میں دونوں چیزوں کی گنجائش موجود ہے، اُس نے تفریق کی جیسا کہ اوپر گزرا۔



Marfat.com

# دوسرا موضوع۔ یمین کو رفع کرنے والی اشیا

یہ موضوع دو اقسام میں منقسم ہے:

قسم اوّل : استثنا پر بحث

قسم ثانی : کفارات پر بحث

## قِسم اوّل۔ استثنا پر بحث

اس قِسم میں دو فصلیں ہیں:

فصل اوّل : یمین میں موثر استثنا کی شرائط

فصل ثانی : وہ قسمیں جن میں استثنا موثر ہوتا ہے اور جن میں موثر نہیں ہوتا۔

## فصل اوّل

### استثنا کی شرائط

علما کا اجماع ہے کہ عام طور پر قسم توڑنے میں استثنا کا اثر ہوتا ہے۔ مگر اُس استثنا کی شرائط میں اختلاف ہے جس کے لیے یہ حکم واجب ہے جب کہ اُن کا اتفاق ہے کہ جب استثنا میں تین شرطیں جمع ہو جائیں کہ وہ یمین سے ہم آہنگ ہو، اسے لفظوں میں ظاہر کرے اور قسم کے آغاز سے ہی وہ مقصود ہو تو اس استثنا کے ساتھ قسم منعقد نہ ہو گی۔ مگر ان تینوں شرائط میں علما کے درمیان اختلاف ہے یعنی جب استثنا یمین سے الگ ہو، یا استثنا یمین کا قصد کرے مگر اس کی صراحت نہ کرے یا یمین کے بعد استثنا کی نیت واقع ہو گرچہ وہ یمین سے ہم آہنگ کر کے اسے لائے۔

**پہلا مسئلہ: جب اِستثنا قسم سے متصل ہو**

ایک گروہ نے استثنا کو قسم سے متصل رکھنے کی شرط لگائی ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں میں خفیف سا سکتہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے جیسے آدمی کچھ یاد کرنے کے لیے رکتا ہے یا سانس لینے کے لیے یا آواز کو منقطع کرنے کے لیے ایک لحہ کے لیے سکوت اختیار کرتا ہے۔ تابعین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ قسم کھانے والے کے لیے استثنا جائز ہے اگر وہ مجلس سے رخصت نہیں ہوا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی رائے تھی کہ اسے استثنا کرنے کا ہمیشہ حق حاصل ہے جب بھی اسے یاد آئے اور جو بھی یاد آ جائے۔ تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ کسی کام کو کرنے یا کسی ممنوع کو ترک کرنے پر قسم کھانے میں مشیت الٰہی کا استثنا قسم کو رفع کر دیتا ہے کیوں کہ استثنا نام ہے یمین کی پابندی کو اٹھا لینے کا۔ ابو بکر بن المنذر کہتے ہیں کہ یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

Marfat.com

مَنْ حَلَفَ وَقَالَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَمْ يَحْنَث

(جس نے قسم کھائی اور انشاء اللہ کہہ دیا وہ حانث (قسم توڑنے والا) نہیں ہوگا)

اختلاف اس میں ہے کہ یہ استثنا قسم میں موثر ہوگا جب کہ اس سے متصل نہ ہو یا موثر نہیں ہوگا؟ کیوں کہ ان کے درمیان اس میں بھی اختلاف ہے کہ استثنا قسم کے انعقاد کو حل کرتا ہے یا اس کی راہ میں رکاوٹ ڈالتا ہے؟ اگر ہم یہ مان لیں کہ اس کے انعقاد کو حل نہیں کرتا بلکہ اس کے لیے رکاوٹ فراہم کرتا ہے تو اس کے لیے یمین سے متصل ہونا مشروط ہوگا۔ اور اگر ہم دوسری صورت مان لیں تو اس میں اتصال لازم نہیں ہے۔ جن فقہا نے اسے حل کنندہ ہونے کو جن فقہا نے تسلیم کیا ہے انہوں نے استدلال اس روایت سے کیا ہے جسے سعد نے سماک بن حرب سے بواسطہ عکرمہؓ بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار فرمایا: واللّٰہ لأغزون قریشا (بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا) پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہوگئے پھر فرمایا: إِنْ شَاءَ اللّٰہ (اگر اللہ نے چاہا!) اس سے معلوم ہوا کہ استثنا یمین کو حل کرتا ہے، اس کے انعقاد کی راہ میں رکاوٹ نہیں ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اس کے قریب سے حل کنندہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق یہ بعید سے حل کنندہ ہوتا تھا تو استثنا کفارہ سے بے نیاز ہوتا۔ ان کی یہ دلیل واضح ہے۔

زبان سے ادائیگی کی شرط کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ لفظوں میں شرط کا اظہار ضروری ہے خواہ استثنا کے الفاظ جیسے ہوں، وہ استثنا ہی کے الفاظ ہوں، عموم کو خاص کرنے والے الفاظ ہیں یا مطلق کو مقید کرنے والے الفاظ ہوں سب برابر ہیں یہی مشہور قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ صرف اِلَّا کے حرف میں بغیر لفظ کے نیت سے استثنا کرنا بھی مفید ہے۔ دوسرے حروف میں یہ نافع نہیں ہے۔ یہ تفریق کمزور ہے۔ اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بغیر لفظی ادائیگی کے محض نیت سے لازم ہونے والے عہد کیا واجب ہیں یا طلاق، آزادی اور یمین وغیرہ کی طرح اس میں بھی نیت اور لفظی ادائیگی دونوں ضروری ہیں؟

## دوسرا مسئلہ: استثنا میں واقع نیت کا افادہ

کیا استثنا میں واقع نیت قسم ٹوٹنے کے بعد مفید رہتی ہے؟ مسلک مالکی میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ مفید ہوگی بشرطیکہ یمین سے متصل ہو اور یہ قول بھی ہے کہ اُس وقت مفید ہوگی جب کہ قسم کے الفاظ بولنے سے پہلے نیت واقع ہو چکی ہو۔ یہ قول بھی ہے کہ استثنا کی دو قسمیں ہیں: عدد سے استثنا کرنا اور تخصیص کے ذریعہ عموم سے یا مقید کے ذریعہ مطلق سے استثنا کرنا۔ عدد سے استثنا میں نیت اسی وقت مفید ہوگی جب کہ قسم کا لفظ بولنے سے پہلے نیت واقع ہو چکی ہو، اور عموم سے استثنا میں قسم کے بعد نیت کا وقوع مفید ہے جب کہ استثنا قسم کا لفظ بولنے سے متصل ہو۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ استثنا عہد کے لیے مانع ہے یا اسے حل کرتا ہے؟ اگر ہم اسے مانع تسلیم کر لیں تو قسم کے آغاز میں نیت کے وقوع کی شرط ناگزیر ہوگی اور اگر ہم اسے حل کنندہ مان لیں تو یہ لازم نہیں ہوگی۔ عبدالوہاب نے آغازِ قسم میں نیت کے وقوع کی شرط رکھنے کو ناپسند کیا ہے اور استثنا کو کفارہ کی طرح یکساں طور قسم کے لیے حل کنندہ مانا ہے۔

## فصل ثانی

### وہ قسمیں جن میں استثنا موثر ہے

علما نے اُن قسموں کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جن میں مشیت الٰہی کا استثنا موثر ہوتا یا موثر نہیں ہوتا ہے۔ امام مالک اوران کے اصحاب کہتے ہیں کہ مشیت الٰہی صرف اُن قسموں میں موثر ہوتی ہے جو تکفیر کرتی ہیں اوران کے نزدیک اللہ کی قسم کھانا ہے یا پھر مطلق نذر ہو جیسا کہ آگے آئے گا۔ جہاں تک طلاق اور آزادی کا معاملہ ہے تو اس میں استثنا مجرد طلاق اور آزادی ہی سے متعلق ہوگا جیسے کوئی کہے ھِیَ طَالِقٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ (اسے طلاق ہے اگر اللہ نے چاہا) یاھُوَ عتیقٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ (وہ آزاد ہے اگر اللہ نے چاہا)۔ اس طرح کے جملے اُن کے نزدیک قسم نہیں ہیں۔ لیکن اگر طلاق کسی شرط سے متعلق ہو جیسے کوئی کہے: اگر ایسا ہوا تو اُس طلاق ہے انشاء اللہ! یا اگر ایسا ہوا تو وہ آزاد ہے انشاء اللہ! پہلی قسم کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشیت الٰہی موثر نہیں ہوگی اور دوسری قسم کا جہاں تک معاملہ ہے تو اس سیاق میں مسلک مالکی میں دو اقوال ہیں جن میں صحیح تر قول یہ ہے کہ اگر استثنا کو اُس شرط کی طرف پھیرا گیا جس سے طلاق متعلق ہے تو درست ہے اور اگر اسے نفس طلاق کی طرف پھیرا گیا تو درست نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ استثنا اِن تمام میں موثر ہے خواہ وہ اُس قول سے متصل ہو جس کی حیثیت شرط کی ہے یا اُس قول سے متعلق ہو جس کی حیثیت خبر کی ہے۔ سبب اختلاف وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ استثنا حل کنندہ ہے یا رکاوٹ ہے؟ اگر ہم اسے رکاوٹ مان لیں تو اس کے ساتھ محض طلاق کا لفظ ہو تو استثنا موثر نہ ہوگا کیوں کہ طلاق واقع ہوگئی۔ یعنی آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ ھِیَ طَالِقٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ (اسے طلاق ہے اگر اللہ نے چاہا) تو طلاق ہوگئی کیوں کہ مانع اُس چیز کے لیے ہے جو ابھی واقع نہیں ہوئی ہے یعنی مستقبل میں وہ مانع ہوگا۔ اور اگر ہم استثنا کو حل کنندہ مان لیں تو طلاق میں اس کی تاثیر ناگزیر ہوگی خواہ طلاق واقع ہوگئی ہے۔ اس پر غور کیجیے یہ واضح ہو جائے گا۔ مالکیہ کا یہ قول بے معنی ہے کہ اس میں استثنا ناممکن ہے کیوں کہ طلاق واقع ہو چکی ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ استثنا کو رکاوٹ مانیں حل کنندہ نہ مانیں۔ اس پر غور وفکر کی ضرورت ہے انشاء اللہ یہ واضح ہو جائے گا۔

## قسم ثانی۔ کفّارات پر بحث

اس قسم میں تین بنیادی فصلیں ہیں:

فصل اوّل : قسم توڑنے کا موجب اور اس کی شرائط واحکام

فصل ثانی : حِنث کو رفع کرنے والی اشیا یعنی کفارے

فصل ثالث : کفارہ کب رفع کرتا ہے اور کس قدر رفع کرتا ہے



Marfat.com

# فصل اوّل

## قسم ٹوٹنے کا موجب، اس کی شرائط اور احکام

علما کا اتفاق ہے کہ قسم ٹوٹنے کا موجب مضمونِ قسم کی خلاف ورزی ہے مثال کے طور پر کوئی ایسا کام کر گزرنا جسے نہ کرنے کی قسم کھائی ہو، یا ایسا کام نہ کرنے جسے کرنے کی قسم کھائی ہو جب کہ اسے علم ہو کہ جس کام کو کرنے کی قسم کھائی تھی وہ موخر ہو کر ایسے وقت میں داخل ہو گیا ہے جس میں اب وہ کام کرنا ممکن نہیں ہے۔ یہ مطلق ترک کی قسم کے سلسلہ میں ہے۔ جیسے وہ قسم کھائے کہ وہ اس روٹی کو کھائے گا اور کوئی دوسرا اسے کھا جائے۔ یا وہ کام موخر ہو کر ایسے وقت میں داخل ہو گیا ہے جو اس وقت سے مختلف ہے جو وجود فعل کے لیے مشروط ہے۔ یہ ایسے فعل کے بارے میں ہے جس کا انجام پانا ایک محدود زمانہ سے مشروط ہو۔ جیسے کوئی کہے، بخدا آج میں فلاں فلاں کام کروں گا۔ اب اگر دن تمام ہو جائے اور وہ کام انجام نہ پائے تو لازماً وہ حانث (قسم توڑنے والا) قرار پائے گا۔ اس سیاق میں چار مقامات پر علما کے درمیان اختلاف ہے۔

۱۔ بھول چوک سے یا مجبور ہو کر قسم کی خلاف ورزی ہو

۲۔ قسم ٹوٹنے کا موجب لفظ کے قلیل ترین حصہ سے متعلق ہے یا پورے لفظ سے اس کا تعلق ہے؟

۳۔ کیا قسم لفظ کے صیغہ کے مساوی معنی سے متعلق ہے یا صیغہ کے مخصوص یا عام مفہوم سے اس کا تعلق ہے؟

۴۔ قسم کھانے والے کی نیت پر قسم کا انحصار ہے یا قسم کھلانے والے کی نیت پر؟

### پہلا مسئلہ: بھول چوک اور مجبوری میں قسم کی خلاف ورزی

امام مالک نے بھول چوک کا شکار اور مجبور کو جان بوجھ کر قسم توڑنے والے کے مقام پر رکھا ہے۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ بھولنے والا اور مجبور شخص حانث ہوگا۔ اختلاف کا سبب کتاب الٰہی کے عموم کا حدیث کے عموم سے تعارض ہے۔ قرآن نے اعلان کیا ہے کہ

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُّمُ الأَيْمَانَ (المائدة: ۸۹)

(مگر جو قسمیں تم کھاتے ہو اُن پر ضرور تم سے مواخذہ کرے گا)

یہاں قرآن نے بھولنے والے اور جان بوجھ کر قسم کھانے والے میں کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ حدیث کے الفاظ بھی عام ہیں:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

(میری امت سے خطاء و نسیان معاف کر دیا گیا اور وہ بھی جس پر مجبور کیا جائے)

یہ دونوں عام ہیں اور ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی تخصیص کر دے۔

### دوسرا مسئلہ: قسم کی جزوی خلاف ورزی

جیسے کوئی قسم کھائے کہ وہ فلاں کام نہیں کرے گا اور اس کا کچھ حصہ کر گزرے یا وہ قسم کھائے کہ فلاں کام کرے گا اور



Marfat.com

پھراس کا کچھ حصہ نہ کرے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر وہ قسم کھائے کہ یہ روٹی کھائے گا اور اس کا کچھ حصہ کھالے تو وہ اس وقت تک بریٔ الذمہ نہ ہوگا جب تک کہ پوری روٹی نہ کھالے۔ لیکن اگر اس نے کہا کہ میں یہ روٹی نہیں کھاؤں گا اور اس کا ایک حصہ کھالے تو وہ حانث ہوگا۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ دونوں صورتوں میں حانث نہیں ہوگا کیوں کہ اکثر حصے پر لفظ کا اطلاق ان کے نزدیک درست ہے۔ امام مالک نے فعل اور ترک فعل میں جو فرق کیا ہے تو اس میں انہوں نے کوئی ایک اصول نہیں برتا ہے کیوں کہ ترک میں لفظ کے قلیل ترین حصہ پر دلالت کا اور فعل میں پورے لفظ پر دلالت کا اعتبار کیا ہے۔ گویا انہوں نے احتیاط کی روش اختیار کی ہے۔

## تیسرا مسئلہ: ایسی قسمیں جن کے لفظ اور معنی میں فرق ہو

مثال کے طور پر کسی ایسی متعین چیز کی قسم کھائے جس سے مقصود بولے گئے لفظ سے زیادہ عام یا زیادہ خاص معنی ہو یا قسم کسی چیز کی کھائے اور اس سے مراد زیادہ عام یا زیادہ خاص معنی لے یا جس چیز کے لیے اُس نے قسم کھائی ہے اس کے دو نام ہوں ایک لغوی ہو اور دوسرا عرفی ہو اور ان میں سے ایک دوسرے سے زیادہ خاص ہو۔ اگر اس نے کسی متعین چیز کی قسم کھائی ہے تو امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا اِلاّ یہ کہ اُسی متعین چیز کے سلسلہ میں خلاف ورزی کرے جس کی اُس نے قسم کھائی ہے گرچہ اس کا مفہوم دلالت عرفی کی رو سے زیادہ عام یا خاص ہو۔ اسی طرح میرے خیال میں وہ کسی لفظ کی مخالف نیت کا اعتبار نہیں کرتے۔ وہ صرف لفظ کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ اُن قسموں میں جن کے بموجب اُن کے حالفین کے خلاف فیصلہ نہیں ہوتا، سب سے پہلے قابل اعتبار چیز نیت ہے اگر یہ نہ ہو تو قرینہ ہے اور اگر یہ بھی نہ ہو تو لفظ کا عُرف ہے اور اگر یہ بھی نہ ہو تو لغت کی دلالت قابلِ اعتبار ہے۔ ایک قول ہے کہ قابل لحاظ صرف نیت ہے یا صرف لفظ کا لغوی ظاہر ہے۔ ایک قول ہے کہ نیت قابل لحاظ ہے اور حال کا قرینہ مگر عرف قابل لحاظ نہیں ہے۔ اور اُن قسموں میں جن میں اُن کے حالفین کے خلاف فیصلہ ہوتا ہے، اگر قسم کھانے والا استثنا کے لیے آئے تو اس کا حکم اُس قسم کا حکم ہوگا جس میں اس کے حالف کے خلاف اِن اشیاً کی رعایت اسی ترتیب کے ساتھ نہیں کی جاتی اور اگر وہ ایسی قسمیں ہیں جن میں اس کے خلاف ان چیزوں کے بارے میں فیصلہ ہوتا ہے تو اُن میں رعایت صرف لفظ کی ہوگی اِلاّ یہ کہ ظاہر لفظ کے خلاف جس نیت کا وہ مدّعی ہے اس کی شہادت قرینہ یا عُرف سے مل رہی ہو۔

## چوتھا مسئلہ: دعویٰ میں قسم کھلانے والے کی نیت کا اعتبار

علما کا اتفاق ہے کہ دعوؤں میں قسم کھلانے والے کی نیت قابل اعتبار ہے۔ دوسری قسموں میں جیسے وعدوں سے متعلق چیزوں میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ قسم کھانے والے کی نیت پر منحصر ہے اور دوسرا گروہ قسم کھلانے والے کی نیت پر انحصار کرتا ہے۔ یہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

اَلْيَمِيْنُ عَلٰى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ.

(یمین قسم کھلانے والے کی نیت پر ہے)



Marfat.com

دوسری حدیث میں آپؐ نے فرمایا:۔

يَمِيْنُكَ عَلٰى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ

(تمہاری قسم اس پر ہے جس پر تمہارا دوست تمہاری تصدیق کرے)

ان دونوں حدیثوں کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

جن فقہا نے کہا ہے یمین قسم کھانے والے کی نیت پر ہے انہوں نے ظاہر لفظ کا اعتبار کرنے کے بجائے یمین سے ابھرنے والے معنی کا اعتبار کیا ہے۔ اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں مگر یہ چار مسائل اصولی نوعیت کے ہیں کیوں کہ اس باب کے تمام مختلف فیہ مسائل کی بنیاد یہی اختلافات ہیں۔ جیسے کوئی قسم کھائے کہ وہ سر نہیں کھائے گا اور مچھلیوں کا سر کھالے تو کیا وہ حانث ہوگا یا نہیں؟ جس نے عرف کی رعایت کی اس نے حانث نہیں مانا اور جس نے لغت کی دلالت کا اعتبار کیا اس نے حانث قرار دیا۔ یا جیسے کوئی قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا اور چربی کھالے۔ جس نے لفظ حقیقی کی دلالت کا اعتبار کیا اس نے کہا کہ وہ حانث نہیں ہے اور جس نے کہا کہ کبھی ایک لفظ اس سے زائد چیز کے لیے بھی بولا جاتا ہے اُس نے حانث قرار دیا۔

قصہ مختصر یہ کہ اس باب کے تمام فروعی مسائل کی بنیاد وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے ان چاروں مسائل میں ذکر کیا ہے اور اس کی اصل اُن الفاظ کی دلالت میں علما کا باہمی اختلاف ہے جو قسم کھانے میں استعمال ہوتے ہیں کیوں کہ بعض الفاظ مجمل ہیں بعض ظاہر ہیں اور بعض منصوص ہیں۔

## فصلِ ثانی

### خاتم حنث۔ کفارہ

علما کا اتفاق ہے کہ قسموں میں کفارہ چار طرح کے ہیں جن کا ذکر اللہ نے اپنی کتاب میں کیا ہے:

فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوْا اَيْمَانَكُمْ (المائدۃ: ۸۹)

(اس کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو وہ اوسط درجے کا کھانا کھلاؤ جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو، یا انہیں کپڑے پناؤ یا ایک غلام آزاد کرو، اور جو اس کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب کہ تم قسم کھا کر توڑ دو۔ اپنی قسموں کی حفاظت کیا کرو۔)

جمہور علما کی رائے ہے کہ قسم کھانے والا اگر اسے توڑ دے تو اسے تین باتوں کا اختیار ہے۔ کھانا کھلائے، کپڑے پہنائے یا غلام آزاد کرے اور اس کے لیے روزے رکھنا جائز نہ ہوگا جب تک کہ ان تینوں پر عمل کرنا اس کی استطاعت سے باہر نہ ہو کیوں کہ آیت میں فمن لم یجد (اور جو اس کی استطاعت نہ رکھتا ہو) کے الفاظ آئے ہیں۔ سوائے اس روایت کے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب قسم مؤکد ہوتی تھی تو کپڑے پہناتے یا غلام آزاد کرتے تھے اور جب قسم مؤکد نہیں ہوتی تھی تو کھانا



Marfat.com

کھلاتے تھے۔ علما نے اس باب میں سات مشہور مسائل میں اختلاف کیا ہے۔

پہلا مسئلہ : دس مسکینوں میں سے ہر مسکین کو کھانا کھلانے کی مقدار

دوسرا مسئلہ : کپڑے کی جنس اور اس کی تعداد

تیسرا مسئلہ : تین روزوں میں تسلسل کی شرط

چوتھا مسئلہ : مسکینوں میں عدد کی شرط

پانچواں مسئلہ : مسکینوں میں اسلام کی اور آزادی کی شرط

چھٹا مسئلہ : آزادی میں غلام کے عیوب سے محفوظ ہونے کی شرط

ساتواں مسئلہ : غلام کے مومن ہونے کی شرط

## پہلا مسئلہ: کھانے کی مقدار

امام مالک، امام شافعی اور اہلِ مدینہ کی رائے ہے کہ ہر مسکین کو مُدِّ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مُد گیہوں دے دیا جائے۔ مگر امام مالک کہتے ہیں کہ مُد اہلِ مدینہ کی معاشی بدحالی کی وجہ سے انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسرے شہروں کے مسکینوں کو اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔ ابن القاسم امام شافعی کی طرح کہتے ہیں کہ ہر شہر میں مُد ہی پیمانہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور دینے کے قائل تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر صبح وشام کا کھانا انہیں کھلا دیا جائے تو کافی ہے۔

سببِ اختلاف آیت مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ کی تاویل میں اختلاف ہے۔ آیا اس سے مراد ایک وقت کا کھانا ہے یا ایک روز کا صبح وشام کا کھانا ہے؟ جن فقہا نے ایک وقت کا کھانا مراد لیا ہے اُنہوں نے کہا کہ شکم سیر ہونے کے لیے اوسط درجہ کا پیمانہ ایک مُد ہے۔ اور جن فقہا نے صبح وشام دو وقت کے کھانے مراد لیے ہیں انہوں نے نصف صاع کی مقدار مقرر کی ہے۔

اختلاف کا ایک دوسرا سبب بھی ہے کہ یہ کفارہ رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے کے کفارہ سے بھی مشابہ ہے اور ایامِ حج میں اذیت رفع کرنے کے کفارہ سے بھی۔ جس نے روزہ توڑنے پر عائد کفارہ سے مشابہت دی ہے اس نے ایک مُد کی مقدار مقرر کی ہے اور جس نے رفعِ اذیت کے کفارہ سے اسے مشابہ سمجھا ہے اس نے نصف صاع کی مقدار مقرر کی ہے۔

فقہا نے اختلاف کیا ہے کہ اس میں روٹی کے ساتھ سالن بھی ضروری ہے یا نہیں؟ اور اگر ضروری ہے تو اس میں اوسط مقدار کیا ہے؟ ایک قول ہے کہ بغیر سالن کے روٹی کافی ہے۔ ابن حبیب اسے کافی نہیں سمجھتے۔ ایک قول ہے کہ اوسط درجے کا سالن زیتون ہے۔ ایک قول ہے کہ دودھ، گھی اور کھجور ہے۔ اصحاب مالک کے درمیان آیت میں مذکور أَهْلِيْكُمْ کے مطلب میں اختلاف ہے کہ 'اھل' سے مراد کون لوگ ہیں: ایک قول کے مطابق کفارہ دینے والے کے اہل وعیال مراد ہیں۔ اس بنیاد پر اس چیز کا اوسط نکالا جائے گا جو وہ خود استعمال کرتا ہے اگر وہ گیہوں کھاتا ہے تو گیہوں کا کفارہ نکالے گا اور اگر دالیں کھاتا ہے تو اس میں سے کھلائے گا۔ دوسرا قول ہے کہ اس سے ملک کے عام باشندے مراد ہیں۔ اس صورت میں ملک کے عام باشندوں کی غالب اکثریت کی خوراک کیا ہے اس کا اعتبار ہوگا۔ اس کے ذاتی خوراک کی رعایت نہیں ہوگی۔ ان دونوں اقوال کی بنیاد پر کھانے کا اوسط نکلے گا یعنی اپنے اہل وعیال کو جو اوسط درجے کا



Marfat.com

کھانا کھلاتا ہے یا اس کے باشندگان ملک جو اوسط درجے کا کھانا کھاتے ہیں وہ مقدار مسکینوں کو کھلائے گا۔ البتہ مدینے کا معاملہ بطور خاص مختلف ہے۔

## دوسرا مسئلہ: لباس کی مقدار

یعنی کتنا کپڑا کافی ہوگا۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اس میں اتنا کپڑا دینا واجب ہے جس میں نماز ہو جائے۔ مرد ہوگا تو ایک کپڑا پہنے گا۔ عورت ہوگی تو لمبی قمیص اور دوپٹہ کپڑے استعمال کرے گی۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں کپڑے کی وہ قلیل ترین مقدار کافی ہے جس پر لفظ تہبند، قمیص، پاجامہ یا عمامہ کا اطلاق ہو سکے۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ عمامہ کافی نہیں ہے اور نہ پاجامہ کافی ہے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا اُس قلیل ترین پر عمل کرنا واجب ہے جس پر لغوی دلالت ہو رہی ہے یا شرعی معنی پر عمل کرنا واجب ہے؟

## تیسرا مسئلہ: روزوں میں تسلسل کی شرط

تین دن کے روزوں میں تسلسل کی شرط کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی تسلسل کو واجب قرار نہیں دیتے کہ چہ اسے مستحب سمجھتے ہیں۔ مگر امام ابوحنیفہ نے اس کی شرط لگائی ہے۔ اس میں اختلاف کی وجہ دو چیزیں ہیں: ایک یہ کہ کیا اُس قرأت پر عمل کرنا جائز ہے جو مصحف میں موجود نہیں ہے؟ کیوں کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں "فصیام ثلاثة أیام متتابعات" کے الفاظ ہیں۔ دوسری چیز یہ ہے کہ کیا مطلق روزہ رکھنے کے حکم کو تسلسل پر محمول کیا جا سکتا ہے یا نہیں جب کہ شریعت میں واجب روزہ کی اصل یہی ہے کہ اس میں تسلسل ہو؟

## چوتھا مسئلہ: تعداد کی شرط

مسکینوں میں تعداد کی شرط کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ دس مسکینوں کو کھلانا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر ایک مسکین کو دس دن کھلا دے تو کافی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا کفارہ مذکور تعداد کے لیے واجب حق ہے یا کفارہ ادا کرنے والے پر حق واجب ہے اور مذکور تعداد سے اس حق کی تعیین کی ہے؟ اگر ہم وصیت کی طرح اسے ایسا حق مانیں جس میں عدد واجب ہے تو عدد کی شرط ناگزیر ہے اور اگر اسے کفارہ دینے والے پر حق واجب مانیں تو ایک ہی مسکین کو مذکور تعداد کے برابر کھلانا کافی ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ اپنے اندر احتمال رکھتا ہے۔

## پانچواں مسئلہ: مسلمان اور آزاد ہونے کی شرط

مسکین کے لیے مسلمان اور آزاد ہونے کی شرط اختلافی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے ان دونوں صفات کی شرط رکھی ہے مگر امام ابوحنیفہ نے ان شرطوں کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ صدقہ کا استحقاق محض فقر کی وجہ سے ہے یا اسلام کی وجہ سے ہے؟ کیوں کہ سماعی دلیل موجود ہے کہ صدقہ سے غیر مسلم فقیر کو بھی کپڑا پہنایا جا سکتا ہے۔ جن فقہا نے کفارہ کو مسلمانوں کے لیے واجب زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کفارے کے لیے استحقاق رکھنے والے مسکینوں کے لیے مسلمان ہونا



Marfat.com

ضروری قرار دیا اور جن لوگوں نے اسے نفلی صدقات کے مشابہ سمجھا انہوں نے غیر مسلموں کے لیے بھی اس میں گنجائش رکھی۔

غلاموں کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ان میں فقر کا وجود قابل تصور ہے یا نہیں، کیوں کہ اکثر حالات میں ان کی ضروریات آقاؤں کی طرف سے پوری ہوتی ہیں یا آقاؤں پر واجب ہوتا ہے کہ ان کی تکمیل کریں؟ جن فقہا نے وجودِ فقر کی رعایت رکھی ہے انہوں نے آزاد اور غلام کو یکساں قرار دیا ہے کیوں کہ ایسے غلام بھی ہوتے ہیں جنہیں اُن کے مالک بھوکا رکھتے ہیں اور جن فقہا نے دوسرے پر اس کے حق کے وجوب کی رعایت کی ہے انہوں نے کہا ہے کہ غلاموں کی کفالت ان کے مالکوں پر واجب ہے وہ ان کی ضرورت پوری کریں گے اور اگر وہ تنگ دست ہیں تو انہیں فروخت کر دیں۔ وہ کفاروں کے ذریعہ اور ان کی طرح دوسرے صدقات کے ذریعہ اپنی ضرورت کی تکمیل کے لیے محتاج نہیں ہیں۔

## چھٹا مسئلہ: غلام کی صفت

جس غلام کو آزاد کرنا پیش نظر ہے کیا اس کا عیوب سے محفوظ ہونا شرط ہے؟ فقہا نے اس کی شرط رکھی ہے یعنی وہ ایسے عیوب سے پاک ہو جس سے اس کی قیمت متاثر ہو جائے۔ اہلِ ظاہر اس شرط کو تسلیم نہیں کرتے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ لفظ کی جس پر دلالت ہو رہی ہے کیا اس کے قلیل ترین کو اختیار کرنا واجب ہے یا مکمل مدلول پر عمل کرنا واجب ہے۔

## ساتواں مسئلہ: غلام کے لیے ایمان کی شرط

امام ملک اور مام شافعی نے غلام کے مسلمان ہونے کی شرط رکھی ہے اور امام ابوحنیفہ نے غیر مسلم غلام کو آزاد کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا مطلق کو مقید پر محمول اُن چیزوں میں کیا جا سکتا ہے جن کے حکام ایک اور اسباب کی طرح مختلف ہوں۔ جیسے ظہار کے کفارہ کے ساتھ ان کفاروں کا معاملہ ہے۔ جن فقہا نے مقید پر مطلق کو محمول کیا ہے انہوں ظہار کے کفارے میں ایمان کی شرط پر اسے محمول کرتے ہوئے غلام کا مؤمن ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ کیوں کہ ظہار کے کفارہ میں صراحت ہے کہ

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ (المجادلة: ۳)

(ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔) [1]

اور جن فقہا نے مقید پر مطلق کو محمول نہیں کیا ہے ان کے نزدیک لفظ کو مطلق باقی رکھنا واجب ہے۔

# فصل ثالث

## کفارہ کب مؤثر ہے؟

کفارہ کب قسم کی خلاف ورزی کو رفع کرنے اور اسے ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ قسم ٹوٹنے کے بعد یا پہلے جب کفارہ ادا کر دے تو گناہ ختم ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ گناہ کفارہ ادا کرنے سے ہی ختم ہوگا اور کفارہ قسم ٹوٹنے کے بعد ہی ادا کیا جائے گا اس سے پہلے نہیں۔ امام مالک سے دونوں طرح کے اقوال

---

[1] یہاں غالباً مصنف سے سہو ہو گیا ہے۔ کیونکہ ظہار کے سیاق میں کفارہ سے متعلق جو آیت اوپر درج ہوئی ہے اس میں غلام کے مؤمن ہونے کی صراحت نہیں ہے۔ یہ صراحت کسی مسلمان کو غلطی پر قتل کرنے کے کفارہ کے سیاق میں ہے جو کہ سورہ نساء میں ہے۔ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ (النساء ۹۲)



Marfat.com

مروی ہیں۔ سبب اختلاف دو چیزیں ہیں: ایک تو درج ذیل حدیث میں روایت کا اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ حَلَفَ عَلٰی یَمِیْنٍ فَرَاٰی غَیْرَھَا خَیْرًا مِّنْھَا فَلْیَاْتِ الَّذِیْ ھُوَ خَیْرٌ وَلْیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِہٖ

(جو شخص کوئی قسم کھائے پھر دوسری چیز میں اسے خیر نظر آئے تو وہ کام کر لے جو باعثِ خیر ہے اور اپنی قسم کے عوض کفارہ ادا کر دے۔)

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

فَلْیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِہٖ وَلْیَاْتِ الَّذِیْ ھُوَ خَیْرٌ

(پس وہ اپنی قسم کے عوض کفارہ ادا کرے اور وہ کام کرے جو باعثِ خیر ہو)

اس روایت کا ظاہر یہ کہتا ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے اور اوپر کی روایت کا ظاہر بتاتا ہے کہ قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرنا ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کیا حق واجب کو وجوب کے وقت پر مقدم کرنا جائز ہے کیوں کہ بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ جس طرح سال گزرنے کے بعد ہی زکوۃ واجب ہوتی ہے اسی طرح قسم ٹوٹنے کے بعد ہی کفارہ واجب ہوتا ہے۔ کوئی کہہ سکتا ہے کہ ظہار کی طرح اس میں قسم توڑنے کے ارادہ اور عزم ہی سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس جہت سے کوئی اختلاف نہیں رہتا۔ معنوی طریق سے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا کفارہ قسم کی خلاف ورزی کو رفع کرتا ہے جب کہ وہ واقع ہو چکی ہو یا خلاف ورزی کی راہ میں مانع ہے؟ جن لوگوں نے اسے مانع تصور کیا انہوں نے قسم توڑنے سے پہلے اس کی ادائیگی کو جائز قرار دیا اور جن لوگوں نے قسم کی خلاف ورزی کو رفع کرنے والا مانا انہوں نے کفارہ کو مقدم کرنا جائز نہیں قرار دیا۔

متعدد قسموں کی خلاف ورزی پر متعدد کفاروں کے سلسلہ میں علما کا میرے علم کے مطابق اتفاق ہے کہ جو شخص ایک ہی یمین میں مختلف قسمیں کھالے تو ان کا کفارہ ایک ہی یمین کا ہوگا۔ اسی طرح میرے خیال میں اُن کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک ہی بات پر متعدد قسمیں کھالے تو اس میں واجب کفارے قسم کی تعداد کے حساب سے ہوں گے جیسے کوئی شخص مختلف باتوں پر مختلف قسمیں کھائے۔ علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر وہ کسی ایک متعین چیز پر بار بار قسمیں کھائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس میں ایک ہی قسم کا کفارہ ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ہر قسم پر ایک کفارہ ہے اِلّا یہ کہ وہ تاکید کے لیے ایسا کر رہا ہو۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ایک ہی کفارہ ہے اِلّا یہ کہ وہ موکد کرنا چاہتا ہو۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ تعدد کو واجب کرنے والی چیز قسموں کی جنس کا تعدد ہے یا قسموں کی گنتی کو شمار کرنا ہے۔ جن فقہا نے عدد کو اہمیت دی انہوں نے ہر یمین پر ایک کفارہ کو واجب کہا جب کہ اس کی تکرار ہو اور جنہوں نے جنس کو اہمیت دی انہوں نے اس مسئلہ میں ایک ہی کفارہ کو واجب سمجھا۔

علما نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ ایک ہی قسم میں اللہ کی دو سے زائد صفات کی قسم کھائی جائے تو کیا متعدد صفات کی وجہ سے جو یمین کو شامل ہیں، متعدد کفارے واجب ہوں گے؟ یا ایک ہی کفارہ واجب ہوگا؟ امام مالک کا قول ہے کہ اس یمین میں کفارے متعدد ہوں گے کیوں کہ صفات الٰہی بھی متعدد ہیں۔ جو شخص السمیع العلیم الحکیم کی قسم کھائے تو اُن کے نزدیک اس پر تین



Marfat.com

کفارے واجب ہوں گے ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر اس نے پہلا کلام مراد لیا ہے اور اس کے بعد کلام اس طرح آیا ہے کہ وہ ایک ہی قول معلوم ہوتا ہے تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ قسم ایک ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قسم میں وحدت یا کثرت کی رعایت کی بنیاد صیغۂ قول ہے یا وہ مختلف چیزیں ہیں جن پر قسم کا قائم مقام قول مشتمل ہے؟ جس نے صیغۂ قول کا اعتبار کیا ہے اس نے ایک کفارہ واجب کیا ہے اور جس نے ان چیزوں کی تعداد کا اعتبار کیا ہے جن میں سے ہر چیز کی قسم علیحدہ کھائی جا سکتی ہے، اُس نے متعدد کفارے واجب ٹھہرائے ہیں۔

اس کتاب کے اصول وقواعد اور ان میں اختلاف کے اسباب پر اسی قدر گفتگو کافی ہے۔ اللہ اپنی رحمت سے مدد کرتا ہے۔



Marfat.com

Marfat.com

# کتاب النّذور

اس کتاب میں تین فصلیں ہیں:

فصل اوّل : نذر کی اصناف

فصل ثانی : لازم اور غیر لازم نذریں اور ان کے احکام

فصل ثالث : نذر کے لوازم و احکام

Marfat.com

Marfat.com

# فصل اوّل

## نذر کی اَصناف

نذر کی اولین قسمیں دو ہیں: لفظ کی رو سے نذر، اُن اشیا کی رو سے جو نذر کی جاتی ہیں۔

لفظ کی رو سے نذر کی دو قسمیں ہیں: نذر مطلق جو خبر کے انداز میں وارد ہوتی ہے۔ نذر مقید، جو شرط کے اسلوب میں استعمال ہوتی ہے۔ نذر مطلق کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جس میں نذر کردہ چیز کی صراحت ہو۔

۲۔ جس میں صراحت نہ ہو۔

پہلی نذر کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے، بخدا میں نے نذر مانی ہے کہ میں حج کروں گا۔ اور دوسری قسم کی مثال یہ قول ہے کہ بخدا میں نے نذر مانی ہے۔ (اور نذر کردہ چیز کی صراحت نہ کرے) پہلی قسم میں کبھی لفظ نذر کے ذریعہ صراحت کی جاتی ہے اور کبھی لفظ نذر کا ذکر نہیں ہوتا جیسے کوئی کہے، بخدا میرے اوپر واجب ہے کہ میں حج کروں۔ شرط کے اسلوب میں استعمال ہونے والی نذر مقید کی مثال یہ قول ہے کہ اگر ایسا ہو گیا تو بخدا میرے اوپر یہ نذر ہے یا میں فلاں کام کروں گا۔ یہ عام طور پر افعال الٰہی سے متعلق ہوتی ہے۔ جیسے اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دے دی تو میرے اوپر فلاں نذر ہے۔ کبھی انسان کے اپنے فعل سے متعلق ہوتی ہے جیسے کوئی کہے، اگر میں نے فلاں کام کر لیا تو میرے اوپر فلاں نذر واجب ہے۔ اسی کو فقہا نے یمین (قسم) کہا ہے جب کہ ہم یہ بحث کر چکے ہیں کہ یہ یمین نہیں ہے۔ صیغوں کی جہت سے نذر کی یہ اصناف ہیں۔

نذر کردہ اشیا کی جہت سے نذر کی چار اقسام ہیں:

۱۔ تقرب الٰہی کی جنس سے چیزوں کی نذر

۲۔ معصیت کی جنس سے چیزوں کی نذر

۳۔ مکروہ کی جنس سے چیزوں کی نذر

۴۔ مباح کی جنس سے چیزوں کی نذر

ان چاروں کو دو قسموں میں سمیٹا جا سکتا ہے:

۱۔ فعل کی نذر

۲۔ ترک فعل کی نذر

# فصل ثانی

## لازم و غیر لازم نذریں

بعض اصحابِ شافعی کی جانب سے منقول ہے کہ نذر مطلق جائز نہیں ہے۔ نذر مطلق کے لازم ہونے پر اُس صورت



Marfat.com

میں اتفاق ہے جب کہ برضاورغبت نذر مانی گئی ہے اور اس میں کسی کے اصرار کو دخل نہ ہو۔ لفظ نذر کے ذریعہ صراحت ہو۔ اگر نذر کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے تو اس کے لازم ہونے پر اتفاق نہیں ہے۔ خواہ نذر کردہ شی کی صراحت کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔

اس طرح علما کا اجماع ہے کہ شرط کے اسلوب میں وارد نذر لازم ہے بشرطیکہ تقرب الٰہی کی نذر ہو۔ نذر کو واجب اس لیے قرار دیا ہے کہ اللہ کا یہ قول بالکل عام ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ:۱)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، عہد کی پوری پابندی کرو)

اور اللہ نے اہل ایمان کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے۔

يُوفُونَ بِالنَّذْرِ (الدھر:۷)

(یہ نذر پوری کرتے ہیں)

نذر توڑنے پر وعید نازل کی ہے:

وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (التوبة ۷۵۔۷۷)

(ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم خیرات کریں گے اور صالح بن کر رہیں گے۔ مگر جب اللہ نے اپنے فضل سے ان کو دولت مند کر دیا تو وہ بخل پر اتر آئے اور اپنے عہد سے ایسے پھرے کہ انہیں اس کی پرواہ تک نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان کی اس بدعہدی کی وجہ سے جو انہوں نے اللہ کے ساتھ کی، اور اس جھوٹ کی وجہ سے جو وہ بولتے رہے، اللہ نے ان کے دلوں میں نفاق بٹھا دیا جو اس کے حضور ان کی پیشی کے دن تک اُن کا پیچھا نہ چھوڑے گا)

نذر مطلق میں لفظ نذر کے ذریعہ صراحت کرنے میں علما کا جو اختلاف ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ لفظ اور نیت دونوں کی ہم آہنگی نذر کے واجب ہونے کے لیے ضروری ہے یا صرف نیت کافی ہے؟ جن فقہا نے دونوں کی ہم آہنگی کو ضروری قرار دیا ہے اُن کے نزدیک لفظ نذر کے استعمال نہ کرنے اور محض 'بخدا میرے اوپر فلاں کام واجب ہے وغیرہ' ادا کرنے سے کچھ لازم نہ ہوگا کیوں کہ اس میں محض کسی ایسی چیز کے واجب ہونے کی خبر ہے جسے اللہ نے واجب نہیں قرار دیا ہے اِلّا یہ کہ وہ وجوب کی جہت سے صراحت کرے۔ اور جن فقہا کے نزدیک لفظی وضاحت شرط نہیں ہے انہوں نے نذر کو واقع مانا ہے گرچہ اس نے لفظ نذر کی صراحت نہیں کی ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ یعنی یہ کہ اگر لفظ نذر کی صراحت نہیں ہے تب بھی نذر لازم ہوگی گرچہ ان کا مسلک یہی ہے کہ نذر نیت اور لفظ دونوں کی ہم آہنگی ہی سے واجب ہوتی ہے مگر وہ سمجھتے ہیں کہ قول سے نذر کے لفظ کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیوں کہ نذر کے اسلوب میں وارد اقوال کا مقصود نذر ہی ہوتا ہے گرچہ لفظ نذر کے ذریعہ صراحت نہ کی گئی ہو۔ یہ جمہور کا مسلک ہے اور پہلا سعید بن المسیّب کا قول ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ نذرِ مطلق کو لازم نہ سمجھنے والے

حضرات نے نذر پوری کرنے کے حکم کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ اس طرح رضامندی کی شرط بعض لوگوں نے اس لیے لگائی ہے کہ تقرب رضامندی ہی کی رو سے حاصل ہوتا ہے اصرار کی رو سے نہیں۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ امام مالک کے نزدیک نذر لازم ہوگی کسی بھی جہت سے واقع ہو۔ یہ لفظ کی رو سے نذر کے لازم ہونے میں علما کے اختلافات تھے۔

نذر کردہ اشیا کی رو سے لازم قرار دینے میں علما کے جو اختلافات ہیں، اُن میں بنیادی اہمیت دو مسئلوں کو حاصل ہے؟

## پہلا مسئلہ: معصیت میں نذر ماننا

معصیت میں نذر ماننے کے سلسلۂ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور جمہور علما کہتے ہیں کہ معصیت میں نذر ماننے تو وہ لازم نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام سفیان ثوری اور علما کوفہ کا قول ہے کہ وہ نذر لازم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معصیت کا ارتکاب لازم نہیں ہے بلکہ اس میں قسم توڑنے کا کفارہ لازم ہے۔ اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کے ظاہر میں تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس باب میں دو حدیثیں آتی ہیں۔ ایک حدیث عائشہؓ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ نَذَرَ اَنْ یُّطِیْعَ اللّٰہَ فَلْیُطِعْہُ وَمَنْ نَذَرَ اَنْ یَّعْصِیَ اللّٰہَ فَلَا یَعْصِہٖ

(جو نذر مانے کہ اللہ کی اطاعت کرے گا وہ نذر پوری کرے اور اللہ کی اطاعت کرے اور جو نذر مانے کہ اس کی نافرمانی کرے گا وہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے)

اس حدیث سے بالکل ظاہر ہے کہ معصیت کی نذر لازم نہیں ہے۔ دوسری ثابت حدیث عمران بن حصینؓ اور ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا نَذْرَ فِیْ مَعْصِیَۃِ اللّٰہِ وَ کَفَّارَتُہٗ کَفَّارَۃُ یَمِیْنٍ

(اللہ کی معصیت میں کوئی نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ یمین کا کفارہ ہے)

یہ نذرِ معصیت کے لازم ہونے میں نص ہے۔ جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو جمع کی ہے انہوں نے کہا ہے کہ پہلی حدیث اس مضمون پر مشتمل ہے کہ معصیت کا ارتکاب لازم نہیں ہے اور دوسری حدیث یہ بتاتی ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے۔ جن علما نے حدیثِ عائشہؓ کے ظاہر کو ترجیح دی کیوں کہ ان کے نزدیک حدیثِ عمران بن حصینؓ و ابو ہریرہؓ صحیح نہیں ہے، انہوں نے نذر معصیت کو لازم نہیں مانا اور جن علما نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے انہوں نے کفارہ یمین کو واجب قرار دیا ہے۔

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ علما حدیث نے حدیثِ عمرانؓ و ابو ہریرہؓ کو ضعیف کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابو ہریرہؓ کا مدار سلیمان بن ارقم پر ہے جو متروک الحدیث ہے۔ اور حدیثِ عمرانؓ زہیر بن محمد بواسطہ اس کے والد پر انحصار کرتی ہے جب کہ اس کے والد مجہول الحال ہیں۔ بیٹے کے سوا کسی نے ان سے روایت نہیں کی ہے۔ اور زہیر کے یہاں بھی منکرات کا وجود ہے مگر اس کی تخریج امام مسلم نے عقبہ بن عامرؓ کے طریق سے کی ہے۔ مالکیہ اس سلسلہ میں امام مالک کے حق میں استدلال اس روایت سے کرتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑے دیکھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، کیا بات ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ اس نے نذر مانی ہے کہ کسی سے بات نہیں کرے گا، سایہ میں نہیں رہے گا، بیٹھے گا نہیں اور روزہ

Marfat.com

رکھے گا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس سے کہو کہ بات چیت کرے، ضرورت کے تحت بیٹھے اور روزہ مکمل کرے''۔ علما کہتے ہیں کہ اطاعت الٰہی کے کاموں کو مکمل کرنے اور معصیت کو ترک کرنے ہی کا یہ حکم تھا۔ ظاہر میں ترک کلام معصیت نہیں ہے۔ اللہ نے خود بتایا ہے کہ حضرت مریم علیہ السلام نے اس کی نذر مانی تھی۔ اسی طرح دھوپ میں کھڑے رہنا بھی بظاہر معصیت نہیں ہے سوائے اس کے کہ مقصود نفس کو زحمت میں ڈالنا ہو۔ اگر اسے معصیت مان لیا جائے تو یہ قیاس کی بنا پر ہے، نص کی بنا پر نہیں۔ اصل تو یہ ہے کہ یہ مباح ہے۔

## دوسرا مسئلہ: مباح کی تحریم کی نذر

اس شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جو اپنے اوپر کسی مباح چیز کو حرام کرے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بیوی کے سوا کسی چیز میں یہ نذر لازم نہ ہوگی۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اس میں کچھ بھی نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں کفارۂ یمین واجب ہے۔ اختلاف کا سبب بحث ونظر کے مفہوم کا قول خداوندی کے ظاہر سے تصادم ہے۔ قرآن کہتا ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ (التحریم: ۱)

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم، تم کیوں اس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کی ہے؟ محض اپنی بیویوں کی خوشی چاہتے ہوئے۔)

کیوں کہ نذر حکم شرعی کے خلاف اعتقاد کا نام نہیں ہے۔ کسی حرام کو حلال کرنے یا حلال کو حرام ٹھہرانے میں کوئی نذر نہیں ہے۔ یہ تصرف تو صرف شارع کا حق ہے اس لیے اس مفہوم کی وجہ سے یہ واجب قرار پایا کہ جس شخص نے اپنے اوپر کوئی ایسی چیز حرام کر لی ہے جسے اللہ نے مباح قرار دیا ہے، اس کی یہ نذر لازم نہ ہو جس طرح شریعت کی حرام کردہ کسی چیز کو حلال کرنے کی نذر لازم نہیں ہے۔ تحریم پر اظہار نکیر کرنے کے بعد اللہ نے فرمایا: ہے:

قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ (التحریم: ۲)

اللہ نے تم لوگوں کے لیے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے)

یہ حصہ واجب قرار دیتا ہے کہ کفارہ اس بندش کو کھول دے جب صورت حال یہ ہے کہ تو وہ نذر غیر لازم ٹھہری۔ پہلے گروہ نے آیت میں مذکور تحریم کی تاویل یہ کی ہے کہ وہاں قسم کی بندش مراد ہے۔ اُس چیز کے بارے میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے یہ آیت نازل ہوئی ہے۔ امام مسلم نے اسے شہد بتایا ہے۔ اسی میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت موجود ہے کہ انہوں نے کہا کہ جب آدمی اپنے اوپر اپنی بیوی کو حرام کرلے تو وہ قسم توڑنے کا کفارہ ادا کرے گا۔ اللہ نے فرمایا: ہے:

وَلَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الأحزاب: ۲۱)

(درحقیقت تم لوگوں کے لیے اللہ کے رسول میں ایک بہترین نمونہ ہے)

# فصل ثالث

## نذر کے لوازم واحکام

ہر نذر کے لوازم واحکام کیا ہیں، اس میں علما کے بڑے اختلافات ہیں مگر ہم اس کے مشہور مسائل ہی کی جانب اشارہ کریں گے۔ اور یہ وہ مسائل ہیں جن میں بیشتر شرعی صراحتوں سے متعلق ہیں جن سے ہم نے عام طور سے اس کتاب میں بحث کی ہے۔ اس میں پانچ مسئلے ہیں۔

### پہلا مسئلہ: نذر مطلق میں واجب کیا ہے؟

اس نذر مطلق میں واجب کیا ہے جس میں نذر ماننے والے نے کچھ تعین نہیں کی ہے بس اس نے اتنا کہا ہے کہ بخدا میرے اوپر نذر ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ بہت سے علما کہتے ہیں کہ اس میں قسم توڑنے کا کفارہ ہے اور کچھ نہیں۔ ایک گروہ کہا ہے کہ اس میں ظہار کا کفارہ ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ قلیل ترین مقدار واجب ہے جس پر تقرب کا اطلاق ہو سکے جیسے ایک دن کا روزہ یا دو رکعت نماز کی ادائیگی۔ جمہور نے کفارۂ یمین کے وجوب کی رائے اس لیے اختیار کی ہے کہ اس کی تائید میں عقبہ بن عامرؓ کی ثابت حدیث موجود ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

(نذر کا کفارہ یمین کا کفارہ ہے)

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ جن فقہا نے ایک دن کے روزہ یا دو رکعت نماز کی بات کہی ہے انہوں نے ان لوگوں کا مسلک اختیار کیا ہے جو اس قلیل ترین مقدار کو کافی سمجھتے ہیں۔ جس پر لفظ کا اطلاق ہو سکے اور ایک دن کا روزہ اور دو رکعت نماز وہ قلیل ترین مقدار ہے جس پر نذر کا اطلاق ہوتا ہے۔ جن فقہا نے اس میں کفارۂ ظہار کو واجب کہا ہے ان کی بات قیاس اور سماعی دلیل دونوں سے خارج ہے۔

### دوسرا مسئلہ: پیدل حج کی نذر

علما کا اتفاق ہے کہ پیدل حج کی نذر لازم ہے یعنی اگر وہ نذر ماننے کے پیدل چل کر خانۂ کعبہ تک جائے گا تو وہ نذر لازم ہوگی لیکن اگر کہیں راستہ میں مجبور ہو گیا تو اس سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر لازم ہے۔ اس پر لازم کیا چیز ہے؟ اس میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے۔ اہل مدینہ کی رائے ہے کہ جہاں اسے مجبوری لاحق ہوئی ہے وہیں سے دوبارہ چلے اور اگر چاہے تو سوار ہو جائے۔ یہ بھی کفایت کرے گا مگر اس پر ایک خون واجب ہوگا۔ یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ اہل مکہ کہتے ہیں کہ اس پر ایک ہَدی (قربانی کا جانور) واجب ہے۔ دوبارہ چلنا واجب نہیں ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر دونوں چیزیں واجب ہیں۔ یعنی وہ واپس ہو جائے اور جہاں سے چلنا اس پر واجب ہے وہاں سے پیدل چلے اور ہَدی بھی قربان کرے۔ اُن کے نزدیک ہَدی اونٹ ہو یا گائے ہو اور اگر دونوں نہ ملیں



Marfat.com

تو بکری ہو۔ اختلاف کا سبب اس مسئلہ سے اصول کا تنازعہ اور حدیث کا مخالف ہونا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دوبارہ پیدل چلنے کی صورت میں عاجز و مجبور کی مشابہت جن فقہا نے تمتع اور قران کرنے والے سے قائم کی ہے کیوں کہ قران کرنے والا دو سفروں کا کام ایک ہی سفر میں کر لیتا ہے اور یہ شخص ایک سفر کا کام دو سفروں میں کر رہا ہے، انہوں نے اُس پر تمتع یا قران کا ہدی واجب قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے اسے اُن تمام افعال کے مشابہ قرار دیا ہے جن کی نیابت حج میں خون بہا کر ہو جاتی ہے، انہوں نے اس پر ایک خون کو واجب قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے اس باب میں ثابت احادیث پر عمل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب وہ عاجز و لاچار ہو گیا تو اب اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔

ابو عمر بن عبدالبر کہتے ہیں: اس باب میں ثابت احادیث رفع مشقت پر دلیل ہیں۔ حدیثِ عقبہ بن عامل الجہنیؓ میں ہے کہ میری بہن نے پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانی اور مجھے اس باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرنے کو کہا۔ میں نے اس کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''چاہے تو پیدل جائے اور چاہے تو سوار ہو کر جائے''۔ اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حدیثِ انس بن مالکؓ میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی دو بیٹیوں کے درمیان سہارا لے کر چل رہا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وجہ معلوم کی تو لوگوں نے بتایا کہ اس نے پیدل چلنے کی نذر مانی ہے۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اللہ اس سے بے نیاز ہے کہ یہ شخص اپنے کو عذاب میں مبتلا کرے'' اور اسے سوار ہونے کا حکم دیا۔ یہ حدیث بھی ثابت ہے۔

## تیسرا مسئلہ: مسجدِ نبوی یا بیت المقدس کا پیدل سفر کرنے کی نذر

حج یا عمرہ میں پیدل سفر کے لازم ہونے پر اتفاق کرنے کے بعد اُس شخص کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے جو مسجد نبوی یا بیت المقدس میں نماز ادا کرنے کے لیے پیدل سفر کی نذر مانے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر پیدل سفر کرنا لازم ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور جہاں بھی نماز پڑھ لے کافی ہے۔ یہی معاملہ اُن کے نزدیک مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر ماننے کا بھی ہے اُن کے نزدیک نذر کی وجہ سے مسجد حرام کا پیدل سفر اس لیے واجب ہے کہ وہ حج و عمرہ کی جگہ ہے۔ امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ جو شخص مسجد نبوی یا بیت المقدس میں نماز پڑھنے کی نذر مانے اُس پر وہ نذر لازم ہے۔ اور اگر مسجد حرام میں نماز پڑھ لے تو کافی ہے۔ اکثر علما کی رائے ہے کہ ان تین مساجد کے سوا کسی اور کے سلسلہ میں کوئی نذر لازم نہ ہوگی کیوں کہ اللہ کے رسول کا فرمان ہے:

لا تُسرجُ المَطِیُّ إلّا لِثَلاثٍ فَذَکر المَسْجِدَا لحَرَام و مَسْجِدَهُ وَبَیْتَ المَقْدِسِ

(سواری پر زین نہ کسی جائے مگر تین جگہوں کے لیے اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد اور بیت المقدس کا ذکر کیا)

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اُن مسجدوں کے سلسلہ میں نذر واجب ہے جس میں زیادہ ثواب کی امید ہوتی ہے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے اس فتویٰ سے استدلال کیا ہے جو آپ نے اس عورت کے بچے کے سلسلہ میں دیا تھا جس نے مسجد قبا تک پیدل سفر کرنے کی نذر مانی تھی پھر نذر پوری کیے بغیر وہ مرگئی۔ مسجد حرام کے سوا دوسری مسجدوں کے لیے نذر ماننے کے سلسلہ میں علما کے اختلاف کی وجہ اس مقصد کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس کے پیش نظر ان تینوں مساجد کے لیے زین کسنے کی

اجازت ہے کہ کیا مسجد حرام کے سوا ان مساجد کے لیے یہ رخصت اس لیے ہے کہ فرض نماز ادا کرنے کی جگہیں ہیں یا نفل کی نماز کے لیے یہ رخصت ہے؟ جن فقہا نے فرض نماز کو مقصود بتایا اور اُن کے نزدیک فرض کی نذر مانی نہیں جاتی کیوں کہ شریعت نے خود اسے فرض قرار دیا ہے۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ان دونوں مسجدوں کے لیے پیدل سفر کی نذر لازم نہیں ہے۔ جن فقہا کے نزدیک نذر واجب میں بھی ہوتی ہے یا نفل نماز کے لیے بھی ان مساجد کا قصد کیا جاتا ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

صَلَاةٌ فِی مَسْجِدِیْ هٰذَا اَفْضَلُ مِنْ اَلْفِ صَلَاةٍ فِیْمَا سِوَاهُ اِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ

(میری اس مسجد میں نماز پڑھنا مسجد حرام کو چھوڑ کر دوسری کسی مسجد میں ہزار نمازیں پڑھنے سے افضل ہے)

اور لفظ صلوٰۃ کا اطلاق فرض اور نفل دونوں پر ہوتا ہے، اُنہوں نے اس نذر کو واجب قرار دی۔ مگر امام ابوحنیفہ نے اس حدیث کو فرض نماز پر محمول کیا ہے اور اس طرح حدیث بالا اور حدیث ذیل میں تطبیق پیدا کی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صَلَاةُ اَحَدِکُم فِیْ بَیْتِهٖ اَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهٖ فِیْ مَسْجِدِیْ هٰذَا اِلَّا المکْتُوبَةَ

(تم میں سے کسی کا اپنے گھر میں نماز ادا کرنا میری اس مسجد میں نماز ادا کرنے سے افضل ہے سوائے فرض نماز کے)

ورنہ دونوں حدیثوں میں تضاد ہوگا۔ اس مسئلہ کا اس باب کے مقابلے میں دوسرے باب سے زیادہ تعلق ہے۔

## چوتھا مسئلہ: مقام ابراہیم علیہ السلام میں اپنے بیٹے کو قربان کرنے کی نذر

اگر کوئی شخص مقام ابراہیم علیہ السلام میں اپنے بیٹے کو قربان کرنے کی نذر مانے تو اس پر کیا واجب ہے؟ اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بطور فدیہ وہ ایک اونٹنی ذبح کرے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ ایک بکری قربانی کرے۔ یہ بھی ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سو اونٹ ذبح کرے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کی دیت ہدیہ کر دے۔ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اسے حج کرائے۔ یہ لیث کا قول ہے۔ امام ابو یوسف اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیوں کہ یہ معصیت کی نذر ہے اور معصیت میں کوئی نذر نہیں ہوتی۔ اختلاف کا سبب قصۂ ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے انہوں نے اس نذر کو لازم نہیں مانا ہے۔ اور جن فقہا نے اسے مسلمانوں کے لیے لازم قرار دیا ہے انہوں نے نذر کو بھی لازم قرار دیا ہے۔ ہم سے پہلے کی شریعتوں کے لازم ہونے میں جو اختلاف ہے وہ مشہور ہے مگر اس میں ایک اور اختلاف پیدا ہو گیا ہے وہ یہ کہ اس فعل سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے مخصوص تھا ان کے اہلِ زمانہ کے لیے بھی یہ قانون نہ تھا اس بنیاد پر یہ اختلاف درست نہیں ہے کہ وہ شریعت ہے یا نہیں۔ جن لوگوں نے اسے شرع مانا ہے اُن کے درمیان اس پر عائد واجب کے سلسلہ میں جو اختلاف ہوا ہے اُس کی بنیاد یہ ہے کہ آیا اس واجب کو واجب ابراہیمی پر محمول کیا جائے، یا اس کی دیت کا صدقہ کرنے، اسے حج کرانے یا ایک اونٹ کی قربانی وغیرہ دوسری اسلامی عبادتوں پر محمول کیا جائے؟ جن فقہا نے سو اونٹوں کی بات کہی ہے انہوں نے حدیث عبدالمطلب پر عمل کیا ہے۔

Marfat.com

## پانچواں مسئلہ: پوری دولت کے انفاق کی نذر

علما کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے اپنی پوری دولت راہ خدا میں صرف کرنے یا کسی نیک کام میں لگانے کی نذر مان لے تو وہ اس پر لازم ہو گی اور کفارہ سے وہ رفع نہیں ہو گی۔ بشرطیکہ نذر خبر کے اسلوب میں ہو شرط کے اسلوب میں نہ ہو۔ اسی کو فقہا یمین کہتے ہیں۔ اگر شرط کے اسلوب میں بھی نذر مانے تو اس کے حکم میں علما کا اختلاف ہے۔ مثلاً وہ کہے کہ میری دولت مسکینوں کے لیے ہے اگر میں فلاں کام کر لوں اور وہ کام انجام پا جائے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ اسی طرح لازم ہے جس طرح اسلوب خبر کی نذر لازم ہے اور اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے اُن تمام نذروں میں جو اس صیغے میں وارد ہوں یعنی اُن میں کفارہ نہیں ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں واجب فقط قسم کا کفارہ ہے۔ یہ مسلک امام شافعی کا اُن تمام نذروں میں ہے جو شرطیہ اسلوب میں ہوں کیوں کہ انہوں نے ان نذروں کو قسم سے ملحق کیا ہے۔ امام مالک نے انہیں نذر ہی کے خانے میں رکھا ہے جیسا کہ ہم کتاب الایمان میں بحث کر چکے ہیں۔

فقہا نے نذر ماننے والے پر دولت کے انفاق کو واجب قرار دینے کے بعد اس میں اختلاف کیا ہے کہ اس پر واجب کیا ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ صرف ایک تہائی مال انفاق کرے گا۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ پوری دولت کا انفاق واجب ہے یہ ابراہیم نخعی اور زفر کا قول ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ وہ پوری دولت نکالے گا جس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر زکوٰۃ کے مثل مال نکال دے تو کافی ہے۔ اس میں ایک پانچواں قول بھی ہے۔ وہ یہ کہ اگر مال زیادہ ہے تو اس کا پانچواں حصہ نکالے، اوسط درجہ میں ہے تو ساتواں حصہ نکالے اور اگر معمولی دولت ہے تو دسواں حصہ نکالے۔ ان فقہا نے مال کثیر کی تعریف دو ہزار سے اوسط مال کی ایک ہزار سے اور معمولی مال کی تعریف پانچ سو سے کی ہے۔ یہ حضرت قتادہ سے مروی ہے۔ کل مال یا تہائی مال وغیرہ اختلاف کی وجہ اس باب میں اصل کا حدیث سے تعارض ہے۔ حدیث میں ہے کہ حضرت ابولبابہ بن عبدالمنذر کی توبہ جب اللہ نے قبول کر لی اور انہوں نے اپنی پوری دولت صدقہ کرنے کی نیت کی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ ''ایک تہائی کا انفاق تمہارے لیے کافی ہے''۔ یہ حدیث امام مالک کے مسلک کے حق میں نص ہے۔

اصل کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری نذروں کی طرح اس میں پوری دولت کا انفاق واجب ہو یعنی نذر پوری اسی طرح کرے جس طرح اس نے مانی ہے۔ مگر واجب یہ ہے کہ اس مسئلہ کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ رکھا جائے کیوں کہ نص حدیث نے اسے مستثنیٰ کیا ہے۔ مگر امام مالک اس مسئلہ میں اپنا اصول لازم نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کسی متعین چیز کی قسم کھائی ہے یا نذر مانی ہے تو وہ اس پر لازم ہے گرچہ وہ پوری دولت کا مسئلہ ہو اسی طرح ان کے نزدیک نذر لازم ہے اگر اس نے اپنی دولت کے ایک حصہ (جو ایک تہائی سے زیادہ ہو) کو متعین کیا ہے تو وہ بھی لازم ہے۔ یہ حدیث ابولبابہؓ کے نص کے خلاف ہے اور اس حدیث کے بھی خلاف ہے جس میں مذکور ہے'' کہ ایک شخص جو سونے کا ایک انڈا لے کر آیا تھا اُس سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تم نے اسے معدن (کان) سے حاصل کیا ہے۔ اسے لے لو۔ یہ صدقہ ہے۔ کوئی دوسرا اس کا مالک نہیں ہے''۔ یہ کہہ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا رخ پھیر لیا۔ پھر وہ شخص دائیں جانب سے آیا۔ پھر بائیں جانب سے آیا۔ پھر پیچھے سے آیا۔ چنانچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے لے لیا اور اس شخص پر اس زور سے پھینکا کہ اگر اسے لگ جاتا تو اسے تکلیف



Marfat.com

پہنچاتا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يَأتِي احدكم بِمَا يَمْلِكُ فَيَقُولُ هٰذِهِ صَدَقَةٌ ثُمَّ يَقْعُدُ يَتَكَفَّفُ النَّاسَ خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عن ظَهْرِ غِنىً

(تم میں سے ایک شخص اپنا مال لے کر آتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے۔ پھر وہ بیٹھ کے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرتا ہے بہترین صدقہ وہ ہے جو تونگری کی حالت میں کیا جائے)

یہ حدیث اس سلسلہ میں نص ہے کہ مال متین اگر صدقہ کر دے اور وہ کل مال ہو تو لازم نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک یہ احادیث صحیح نہ ہوں۔ اس مسئلہ میں اور بہت سے اقوال نقل کئے گئے ہیں مگر وہ سب ضعیف ہیں۔ خاص طور سے ثلث کے علاوہ جو حد بندی کی گئی ہے وہ کمزور ہے۔ اس کتاب میں اِس قدر اصولی مباحث کافی ہیں واللّٰہ الموفق للصواب

Marfat.com

Marfat.com

# کتاب الضَّحایا

اس کتاب کے اصولی مباحث چار ابواب میں منقسم ہیں:

باب (۱) قربانی کا حکم اور اس کے مخاطب

باب (۲) قربانی کے جانوروں کی انواع، صفات، عمر اور تعداد

باب (۳) ذبح کے احکام

باب (۴) قربانی کے گوشت کے احکام

Marfat.com

# باب ۔۱

# ضحایا (قربانی) کا حکم

عید الضحیٰ کے موقع پر قربانی کرنا واجب ہے یا سنت؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ سنت موکدہ ہے۔ امام مالک نے حاجی کو منیٰ میں قربانی نہ کرنے کی رخصت دی ہے امام مالک نے حاجی وغیر حاجی میں کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قربانی شہروں میں مقیم خوشحال لوگوں پر واجب ہے اور مسافروں پر واجب نہیں ہے۔ صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد ان کے مخالف ہیں۔ ان کے نزدیک قربانی واجب نہیں ہے۔ امام مالک سے امام ابوحنیفہ کے مثل قول مروی ہے۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں: پہلی چیز یہ کہ کیا فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم وجوب پر محمول کیا جائے گا یا استحباب پر؟ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی قربانی ناغہ نہیں کی یہاں تک کہ سفر میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اہتمام کیا جیسا کہ حدیث ثوبانؓ میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا جانور ذبح کیا پھر فرمایا: ''اے ثوبان، اس قربانی کا گوشت تیار کرو''۔ وہ کہتے ہیں کہ میں آپ کو وہ گوشت کھلاتا رہا یہاں تک کہ مدینہ آ گیا۔

دوسری چیز قربانی کے احکام کے سلسلہ میں وارد احادیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ حدیث ام سلمہؓ کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذَا دخَلَ العَشَرُ فَأرَادَ احدُكُم ان يُضَحِي فَلا يَاخُذ مِنْ شَعْرِهِ شَيْئًا وَلَا مِنْ أظْفَارِهِ

(جب عشرہ شروع ہو جائے اور تم میں سے کوئی قربانی کا ارادہ کرے تو وہ اپنے بال اور ناخن نہ کاٹے)

فقہا کہتے ہیں کہ إذا أرَادَ احدُكُم کے الفاظ دلیل ہیں کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ اور دوسری طرف اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہؓ کو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا جب انہوں نے نماز سے پہلے قربانی کر لی۔ اس سے علما نے وجوب کا حکم سمجھا۔ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک ہے کہ واجب نہیں ہے۔ عکرمہ کہتے ہیں: مجھے ابن عباسؓ نے گوشت خریدنے کے لیے دو درہم دے کر بھیجا اور کہا کہ جو مل جائے اس سے کہنا کہ یہ ابن عباس کی قربانی ہے۔ حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرغ کی قربانی کی۔ یہ تمام حدیثیں اس مقصد کے لیے کافی نہیں ہیں جس کے سلسلہ میں ان سے استدلال کیا جاتا ہے اس لیے یہ استدلال کمزور ہے۔ علما کا اختلاف ہے کہ جو شخص قربانی کرنا چاہے کیا اس پر لازم ہے کہ پہلے عشرہ میں بال اور ناخن نہ کاٹے؟ اس سلسلہ میں وارد حدیث ثابت ہے۔

Marfat.com

# باب ۔۲

# قربانی کے جانور کی انواع، صفات، عمر اور تعداد

اس باب میں چار مشہور مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ : جنس کی تمیز

دوسرا مسئلہ : صفات کی تمیز

تیسرا مسئلہ : عمر کی پہچان

چوتھا مسئلہ : جانور کی تعداد

## پہلا مسئلہ: جنس کی تمیز

تمام علما کا اجماع ہے کہ کسی بھی مویشی کی قربانی جائز ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کس جانور کی قربانی افضل ہے امام مالک کی رائے ہے کہ مینڈھے کی قربانی افضل ہے پھر گائے کی اور پھر اونٹ کی۔ ہدی میں اس کے بالکل برعکس معاملہ ہے۔ اُنھی سے ایک قول یہ ہے کہ سب سے افضل قربانی اونٹ کی ہے پھر گائے کی اور پھر مینڈھے کی۔ یہ اشعب اور ابن شعبان کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب قیاس کا فعل نبوی کی دلیل سے متعارض ہونا ہے۔ کیوں کہ روایت میں موجود ہے کہ آپ نے ہمیشہ مینڈھے کی قربانی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مینڈھے کی قربانی افضل ہے۔ جب کہ بعض لوگ کہتے ہیں اور بخاری میں ابن عمرؓ کی روایت اس کے برعکس موجود ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم عیدگاہ میں ذبح اور نحر دونوں کرتے تھے''۔ قیاس یہ ہے کہ قربانی کا جانور تقرب اور عبادت کا جانور ہے اس لیے اس میں افضل وہی جانور ہوگا جو ہدی میں افضل ہوگا۔ امام شافعی نے اپنے مسلک کی تائید میں اس حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ

مَنْ رَاحَ فِی السَّاعَةِ الأُولٰی فَکَأنَّمَا قَرَّبَ بَدْنَةً وَمَنْ رَاحَ فِی السَّاعَةِ الثَّانِیَةِ فَکَأنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً وَمَنْ رَاحَ فِی السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَکَأنَّمَا قَرَّبَ کَبْشاً

(جو پہلی ساعت میں نکلا اس نے گویا ایک اونٹ کی قربانی دی، جو دوسری ساعت میں نکلا اس نے گویا ایک گائے کی قربانی دی۔ اور جو تیسری ساعت میں نکلا اس نے گویا ایک مینڈھے کی قربانی دی)



Marfat.com

اس حدیث کو تمام مویشیوں کی قربانی کے جواز پر محمول کرنا واجب ہے۔ امام مالک نے اس حدیث کو ہَدی پر محمول کیا ہے تا کہ فعل نبوی اور قول نبوی میں تضاد نہ ہو اور یہی افضل ہے۔ ممکن ہے کہ اس اختلاف کی ایک اور وجہ ہو وہ یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فدیہ میں جو ذبح عظیم کیا تھا کیا سنت آج بھی باقی ہے اور وہی قربانی ہے اور مندرجہ ذیل آیت کا کیا یہی مفہوم ہے؟

وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِيْنَ (الصّٰفّٰت: ۱۰۸)

(اور ہم نے اسے بعد کی نسلوں میں چھوڑ دیا)

جن فقہا نے اس کی تائید کی انہوں نے مینڈھے کی قربانی کو افضل کہا اور جن فقہا نے اسے سنت جاریہ نہیں سمجھا ان کے نزدیک مینڈھے کے افضل ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ جب کہ یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں چیزوں کی قربانی کی ہے۔ جب صورت حال یہ ہے تو امام شافعی کے قول کو اختیار کرنا واجب ہے۔ تمام علما کا اس پر اتفاق ہے کہ مویشیوں کے علاوہ کسی اور جانور کی قربانی جائز نہیں ہے۔ البتہ حسن بن صالح سے مروی ہے کہ سات آدمیوں کی طرف سے جنگلی گائے اور ایک آدمی کی طرف سے ہرن کی قربانی جائز ہے۔

## دوسرا مسئلہ: قربانی کے جانور کی صفات

علما کا اتفاق ہے کہ قربانی میں ایسے جانور کو ذبح کرنا جائز نہیں ہے جس کا لنگڑا پن واضح ہو، جو واضح طور سے بیمار ہو یا جو اتنا لاغر ہو کہ اس کی ہڈیوں میں گوشت نہ رہ گیا ہو۔ کیوں کہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت اس معاملہ میں بالکل واضح ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ قربانی میں کس قسم کے جانوروں سے پرہیز کرنا چاہیے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ سے اشارہ کیا اور فرمایا: چار قسم کے جانوروں سے۔ حضرت براءؓ اپنے ہاتھ سے اشارہ کر رہے تھے اور فرما رہے تھے کہ میرا ہاتھ رسول اللہ کے ہاتھ سے چھوٹا ہے: ''وہ جانور جس کا لنگڑا پن نمایاں ہو، وہ جانور جو واضح طور پر کانا ہو، وہ جانور جس کی بیماری واضح ہو اور وہ جانور جو اتنا لاغر ہو کہ اس کی ہڈیوں میں کوئی مغز نہ ہو''۔ اس پر علما کا اجماع ہے کہ ان چاروں عیوب میں میں سے کوئی عیب اگر معمولی ہو تو اس کی قربانی ممنوع ہونے میں مؤثر نہیں ہوگا۔ دو چیزوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

۱۔ ان عیوب کا کیا حکم ہوگا جو منصوص عیوب سے زیادہ بڑے عیب ہیں جیسے اندھا ہونا، پنڈلی کا ٹوٹنا۔

۲۔ نقص اور بدنمائی میں جو منصوص عیوب کے مساوی ہوں ان کے بارے میں کیا حکم ہوگا یعنی کان، ناک، آنکھ دُم، دانت اور دوسرے اعضا کا عیب جو معمولی نہ ہو۔

پہلے مسئلہ کے سلسلہ میں جمہور علما کی رائے ہے کہ جو عیوب منصوص عیوب سے بڑے اور مؤثر ہیں وہ بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہیں۔ اہلِ ظاہر کی رائے ہے کہ دوسرے عیوب مؤثر نہیں ہیں اور جن نقائص کے سلسلہ میں نص موجود ہے ان کو چھوڑ کر دوسرے نقائص سے اجتناب ضروری نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث میں وارد لفظ کا تعلق ایسے خاص سے ہے جس سے خاص ہی مراد ہوتا ہے؟ یا وہ ایسا خاص ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے؟ جن فقہا نے اس سے خاص مراد لیا ہے اور جن کے خیال میں

عدد کا اہتمام اسی لیے کیا گیا ہے، اُن کے نزدیک صرف یہی چار قسم کے جانور ممنوع ہیں۔ اور جن فقہا نے اس سے خاص سے عام مراد لی ہے اور ان کے نزدیک حدیث کا تعلق اُس نوع سے ہے جس میں کم تر سے اعلیٰ تر کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اُنہوں نے کہا کہ منصوص سے جو زیادہ موثر اور بڑے عیب ہیں وہ قربانی کے لیے بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہوں گے۔

دوسرے مسئلہ کا جہاں تک تعلق ہے یعنی دوسرے اعضاء میں عیوب ہوں جو عیب اور بدنمائی میں منصوص عیوب سے مساوی ہوں تو اس میں تین اقوال کے مطابق علما میں اختلاف ہے:

۱۔ منصوص عیوب کی طرح ان کی قربانی بھی ممنوع ہوگی۔ مشہور کتابوں میں امام مالک کا معروف مسلک یہی ہے۔

۲۔ یہ ممنوع نہیں ہیں مگر ان سے پرہیز کرنا افضل ہے۔ یہ ابن القصار، ابن الجلاب اور اصحاب مالک کے ایک بغدادی گروہ کا مسلک ہے۔

۳۔ نہ یہ ممنوع ہیں اور نہ ان سے اجتناب مستحب ہے یہ اہل ظاہر کا قول ہے۔

سبب اختلاف دو چیزیں ہیں: ایک حدیث مذکور کے مفہوم میں اختلاف ہے اور دوسرے اس باب میں احادیث کا تعارض ہے۔ حدیث کا معاملہ یہ ہے کہ جس نے اسے خاص کے باب میں شمار کیا ہے جس سے خاص ہی مراد ہوتا ہے، اس نے کہا کہ صرف وہی چار عیوب ممنوع ہیں دوسرے عیوب جو اُن کے مساوی ہوں یا بڑے ہوں وہ ممنوع نہیں ہیں۔ جن لوگوں نے اس کا تعلق اُس خاص سے قائم کیا ہے جس کا عام مراد ہوتا ہے اور یہ فقہا کا گروہ ہے تو اِن میں سے جن لوگوں کے نزدیک اس کا تعلق ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب اشارہ کرنے سے ہے اور ایک مساوی سے دوسرے مساوی کی جانب اشارہ کرنے سے متعلق نہیں ہے یہ حدیث اُن کے نزدیک ان چاروں سے ملحق صرف اُن عیوب کو کیا جائے گا جو منصوص سے بڑے اور زیادہ موثر ہیں اور ان کے مساوی عیوب صرف بطور استحباب ان سے ملحق ہو سکتے ہیں۔ اور جن فقہا کے نزدیک دونوں معاملات میں اشارہ کرنے سے اس کا تعلق ہے یعنی منصوص سے شدید اور مساوی دونوں عیوب میں یہ موثر ہوگی انہوں نے کہا کہ ملتے جلتے عیوب بھی قربانی کے ممنوع ہونے میں اسی طرح موثر ہوں گے جس طرح بڑے عیوب موثر ہوتے ہیں۔ یہ اس مسئلہ میں اختلاف کا ایک سبب ہے یعنی اختلاف کی جہت یہ ہے کہ لفظ حدیث سے خاص معنی مراد ہوگا یا عام معنی مراد ہوگا؟ اگر عام معنی مراد ہوگا تو کون سا عام مراد ہوگا؟ وہ عام جو اکثر واکبر ہے؟ یا وہ جو اکثر بھی ہے اور مساوی بھی؟ جیسا کہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے۔

اختلاف کا دوسرا سبب یہ ہے کہ اس باب میں دو طرح کی حدیثیں وارد ہیں جو ایک دوسری سے متعارض و متصادم ہیں۔ امام نسائی نے ابو بردہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے دریافت کیا ''اللہ کے رسول، مجھے سینگ اور کان کے عیب سے کراہت ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس سے تمہیں کراہیت ہوتی ہے اُسے چھوڑ دو مگر اسے دوسرے پر حرام مت کرو''۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ کہتے ہیں کہ ''ہم کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ ہم آنکھ اور کان کو غور سے دیکھ لیا کریں اور شرقاء، خرقاء، مدابرہ اور ذم کٹے جانور کی قربانی نہ کی جائے''۔ شرقاء اُس جانور کو کہتے ہیں جس کے کان پھٹے ہوں، خرقاء اس جانور کہتے ہیں جس کے کان میں سوراخ ہو اور مدابرہ اس کو کہتے ہیں جس کے کان دونوں کنارے پیچھے سے کٹے ہوں۔ جن فقہا نے حدیث ابو بردہؓ کو ترجیح دی انہوں نے کہا کہ صرف چار عیوب سے یا اُن سے بڑے عیوب سے پرہیز لازم ہے اور جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو اس طرح جمع کیا کہ حدیث ابو بردہؓ کو معمولی عیب پر محمول کیا جو واضح نہ ہو اور حدیث علیؓ کو بڑے



Marfat.com

عیب پر محمول کیا جو واضح ہو، انہوں نے منصوص کے حکم سے اس کے مساوی کے حکم کو بھی ملحق کیا اسی لیے اس مسلک کے علم برداروں نے ممنوع عیوب کی پھر مزید تحدید کی۔ بعض لوگوں نے کان اور دُم کے ایک تہائی حصہ کٹنے کا اعتبار کیا اور بعض لوگوں نے اکثر حصہ کٹنے کی رعایت کی۔ اسی طرح دانتوں اور تھنوں کے معاملہ میں بھی ہے۔ سینگ کے سلسلہ میں امام مالک کہتے ہیں کہ اس کے کسی حصہ کا ٹوٹنا عیب نہیں ہے الّا یہ کہ اس سے خون بہہ رہا ہو۔ اس صورت میں اس کا تعلق مرض کے باب سے ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرض جو نمایاں ہو وہ قربانی میں مانع ہے۔ امام ابو داؤد نے تخریج کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کان اور سینگ کی بیماریوں کو ممنوع قرار دیا ہے''۔ علما نے صَکّاء (وہ جانور جس کی پیدائش بغیر کان کے ہوئی ہو) کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اس کی قربانی کو جائز نہیں کہتے اور امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ اگر وہ پیدائشی عیب ہے تو جائز ہے جیسے بے سینگ کا جانور جائز ہے۔ جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کان کا تھوڑا حصہ کٹا ہو یا زیادہ، وہ عیب ہے۔ ان سارے اختلافات کی بنیاد وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ دُم کٹے جانور کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اسے جائز کہا ہے کیوں کہ حدیث جابر الجعفی بواسطہ محمد بن قرظہ بواسطہ ابو سعید الخدری میں ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مینڈھا قربانی کے لیے خریدا۔ ایک دن بھیڑیا اس کی دُم کھا گیا۔ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس کی قربانی کرلو''۔ اکثر محدثین کے نزدیک جابر الجعفی قابل استدلال نہیں ہیں۔ ایک گروہ نے حضرت علیؓ کی مذکور حدیث کی وجہ سے بھی اس کو تسلیم نہیں کیا ہے۔

## تیسرا مسئلہ: جانور کی مطلوبہ عمر

قربانی کے لیے جانور کی مشروط عمر کیا ہے؟ علما کا اجماع ہے کہ بکرے میں چار سالہ جائز نہیں بلکہ ثَنی (وہ جانور جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں) یا اس سے بڑی عمر کا ہونا چاہیے۔ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابو بردہؓ کو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا تو فرمایا: ''یہ تمہارے لیے کافی ہے اور تمہارے سوا دوسرے کے لیے چار سالہ کافی نہیں ہے''۔ چار سالہ بھیڑ کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے جائز کہتے ہیں مگر ایک گروہ ثَنی سے کم پر راضی نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب عموم و خصوص کا تعارض ہے۔ خصوص حدیثِ جابرؓ میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَذْبَحُوا إِلَّا مِسِنَّةً إِلَّا أَن يُّعْسَرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوا جَذَعَةً مِّنَ الضَّأْنِ

(دانت والے جانور ہی ذبح کرو مگر جب تم دشواری محسوس کرو تو بھیڑ میں سے چار سالہ کو ذبح کرلو)

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ عموم حدیثِ ابو بردہؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَلَا تُجْزِئُ جَذَعَةٌ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(تمہارے بعد کسی کے لیے چہار سالہ جائز نہیں ہے)

بعض فقہا نے اس عموم کو خصوص پر ترجیح دی ہے اور یہ اس مسئلہ میں ابو محمد بن حزم کا مسلک ہے کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ ابو الزبیر محدثین کے نزدیک تدلیس کا مجرم ہے۔ محدثین اس شخص کو مُدلّس کہتے ہیں جس کے یہاں تسامح کی وجہ سے عَنعنہ کے طریقہ پر اس کی روایت (جس میں حدیث عن فلان عن فلان کر کے بیان کی گئی ہو) مستند نہیں ہوتا۔ جب کہ حدیث ابو بردہؓ



Marfat.com

میں طعن کی گنجائش نہیں ہے۔ جن فقہا نے عام پر خاص کو محمول کیا ہے جو جمہور علمائے اصول کا مشہور مسلک ہے، انہوں نے اس عموم سے بھیڑ کے چھ ماہ کے مخصوص حکم کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور یہی افضل طریقہ ہے۔ ابوبکر بن منصور نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور ابو محمد بن حزم کو، اپنے ایک مقالہ میں جس میں ابن حزم کی تردید کی ہے، میرے خیال میں ابن الزبیر کی جانب اس قول کو منسوب کرنے میں خطا کار قرار دیا ہے۔

## چوتھا مسئلہ: جانور کی تعداد

قربانی کرنے والوں کی طرف سے کتنے جانوروں کی قربانی کافی ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مینڈھے یا گائے یا اونٹ کی قربانی اپنی طرف سے اور اُن اہلِ خانہ کی جانب سے کافی ہے جن کا نفقہ اس پر شرع کی روشنی میں لازم ہے۔ یہی معاملہ اُن کے نزدیک ہَدی کا بھی ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ نے سات آدمیوں کی طرف سے ایک اونٹ کی قربانی کو جائز کہا ہے۔ یہی حال گائے کا ہے خواہ گھر میں قربانی ہو یا ہَدی کا معاملہ ہو۔ علما کا اس پر اجماع ہے کہ مینڈھا صرف ایک آدمی کے لیے کافی ہے۔ البتہ امام مالک کہتے ہیں کہ اسے آدمی اپنی اور اپنے اہل وعیال کی طرف سے ذبح کر سکتا ہے مگر بطور اشتراک نہیں بلکہ اسے آدمی نے تنہا خریدا ہو، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ''ہم منیٰ میں تھے کہ ہمارے پاس ایک گائے کا گوشت آیا۔ ہم نے پوچھا، یہ کیا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کی طرف سے قربانی کی ہے''۔ امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری نے ان کے برعکس بات کہی ہے مگر بایں طور کہ یہ مکروہ ہے اس طور پر نہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں اصل کا اُس قیاس سے متعارض ہونا ہے جو ہَدی کے سلسلہ میں وارد حدیث پر مبنی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ایک جانور کی قربانی ایک آدمی کی طرف سے ہو اسی لیے مینڈھے میں اشتراک ممنوع ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ ایک جانور کی قربانی ایک آدمی کے لیے کافی ہونے کو اصل ہم نے اس لیے مانا ہے کہ قربانی کے حکم کو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ قربانی میں جس کا اشتراک ہے اس پر قربانی کرنے والے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ اس کے حق میں کوئی شرعی دلیل ہو۔ وہ حدیث جس پر اس اصل کا مخالف قیاس استوار ہے، وہ روایت ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''ہم نے سال حدیبیہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سات آدمیوں کی طرف سے ایک اونٹ اور سات کی طرف سے گائے کی قربانی کو مسنون کیا ہے''۔ چنانچہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے قربانی کے جانوروں کو ہَدی پر قیاس کیا ہے۔ امام مالک نے اس حدیث پر مبنی قیاس پر اصل کو ترجیح دی ہے کیوں کہ انہوں نے حدیثِ جابرؓ کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ اُس وقت کا معاملہ تھا جب مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خانہ کعبہ کا حج کرنے سے روک رکھا تھا۔ اور جو محصور ہو اُس پر ہَدی اُن کے نزدیک واجب نہیں ہے یہ محض نفل ہے اور نفلی ہَدی میں اشتراک اُن کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ہَدی واجب میں اشتراک جائز نہیں ہے مگر اس قول کے مطابق کہ قربانی واجب نہیں ہے، اُسے اس ہَدی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ امام مالک سے ابن القاسم نے روایت کی ہے کہ اشتراک جائز نہیں ہے نہ نفل ہَدی میں اور نہ واجب ہَدی میں۔ گویا انہوں نے اصل کی مخالف ہونے کی وجہ سے حدیث کا رد کیا ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ قربانی میں سات سے زیادہ کا اشتراک جائز نہیں ہے گرچہ حدیثِ رافع بن خدیجؓ اور طریق ابنِ



Marfat.com

عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے کہ اونٹ کی قربانی میں دس لوگ شریک ہو سکتے ہیں۔ امام طحاوی کہتے ہیں: سات سے زیادہ افراد کی شرکت کے جائز نہ ہونے پر علما کا اجماع ہے اس بات کی دلیل ہے کہ یہ احادیث صحیح نہیں ہیں۔ امام مالک نے قربانی اور ہدی میں اہلِ خانہ کو شریک کرنے کا جواز اُس روایت کی بنا پر نکالا ہے جو ابنِ شہاب سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہلِ بیت کی طرف سے ایک اونٹ یا ایک گائے ہی کی قربانی کی ہے''۔ قربانی کے جانور میں شرکت کے مسئلہ میں امام مالک کی مخالفت اس لیے کی گئی کہ اجنبی افراد کے درمیان شرکت کے ممنوع ہونے پر اجماع ہو چکا ہے اس لیے اقربا کو بھی اسی پر قیاس کرنا واجب ہے۔ امام مالک نے اجنبی افراد اور اقربا کے درمیان تفریق اس لیے ہے کہ انہوں نے جس حدیثِ ابن شہاب سے استدلال کیا ہے اس میں مذکور ہدی پر انہوں نے قربانی کے جانور کو قیاس کر لیا ہے۔ گویا اس باب میں اختلاف کی بنیاد قیاسوں میں تصادم ہے یعنی اقربا کو اجنبی سے ملانے پر اور قربانی کے عام جانور کو ہدی پر قیاس کرنے پر اختلاف ہے۔

# باب۔۳

# ذبح کے احکام

قربانی کے جانور کو ذبح کرنے سے متعلق دو مخصوص مسائل ہیں: ذبح کرنے کا وقت اور خود ذبح کا مسئلہ۔ وقت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین چیزوں میں ہے: آغاز، انتہا اور درمیان کی راتیں۔

## پہلا مسئلہ: ذبح کا ابتدائی وقت

ذبح کے ابتدائی وقت کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ نماز سے پہلے قربانی کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

مَن ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلوٰة فَانّما هِیَ شَاةُ لَحْمٍ

(جس نے نماز عید سے پہلے ذبح کرلیا اس کی حیثیت بس گوشت کی بکری کی ہے)

اور جو شخص نماز عید سے پہلے ذبح کردے اسے دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا ہے۔ دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

اوّلُ ما نَبدَأُ بِهِ فِی یَوْمِنَا هٰذا هُوَ انْ نُصَلِّیَ ثُمَّ نَنْحَرُ

(آج کے دن ہم سب سے پہلا کام یہ کرتے ہیں کہ نماز عید پڑھتے ہیں پھر قربانی کرتے ہیں)

اس مفہوم کی دیگر متعدد احادیث ہیں۔

اگر کوئی نماز عید کے بعد امام کے ذبح کرنے سے پہلے ذبح کرلے تو اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ امام کے ذبح کرنے سے پہلے کسی شخص کے لیے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ نماز کے بعد امام سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض احادیث میں وارد ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے ذبح کرنے والے کو دوبارہ ذبح کرنے کا حکم دیا ہے''۔ اور بعض روایات کے الفاظ ہیں کہ ''جس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذبح کرنے سے پہلے ذبح کرلیا اسے دوبارہ ذبح کرنے کا حکم دیا''۔ اُس حدیث کی تخریج جس میں یہ معنی موجود ہے، امام مسلم نے کی ہے۔ جن فقہا نے اس کو دو مقامات قرار دیا ہے انہوں



Marfat.com

نے امام کے ذبح کر لینے کو شرط قرار دیا ہے اور جنہوں نے اسے ایک مقام مانا ہے انہوں نے ذبح کے جواز کے لیے نماز کو کافی سمجھا ہے۔ حدیث ابو بردہ بن نیارؓ کی روایت مختلف ہے۔ اس کی بعض روایتوں میں ہے کہ ''انہوں نے نماز سے قبل ذبح کر لیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ ذبح کرنے کا حکم دیا''۔ اور بعض روایتوں کے الفاظ ہیں کہ ''انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ذبح کر لیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دوبارہ ذبح کرنے کا حکم دیا''۔ جب صورت حال یہ ہے تو راوی کے قول کو کہ ''انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ذبح کر لیا'' اور دوسرے کے قول کو کہ ''انہوں نے نماز سے پہلے ذبح کر لیا''۔ ایک مقام پر محمول کرنا بہتر ہے کیوں کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا تھا اس نے لازماً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ذبح کر لیا اس لیے قربانی کے کافی نہ ہونے میں نماز سے پہلے ذبح کا موثر ہونا واجب ہے جیسا کہ ثابت احادیث میں حدیثِ انسؓ وغیرہ سے مروی ہے کہ ''جو نماز سے پہلے ذبح کرے وہ دوبارہ ذبح کرے''۔ کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اصل کی وضاحت مفہوم خطاب کی رو سے اس امر پر نہایت قوی دلیل ہے کہ نماز کے بعد ذبح کافی ہے۔ اگر ذبح کو جائز قرار دینے سے متعلق کوئی اور شرط ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم خاموشی نہ اختیار کرتے جب کہ تبیین وتوضیح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ تھی۔ حضرت انسؓ کی یہ حدیث نص ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو فرمایا: کہ ''جو شخص نماز سے قبل ذبح کرے وہ دوبارہ ذبح کرے''۔

اس باب میں علما نے ایک فروعی مسئلہ میں جس میں شرع خاموش ہے، اختلاف کیا ہے۔ وہ یہ کہ دیہات کے لوگ جن کا کوئی امام نہ ہو وہ کب ذبح کریں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ قریب ترین امام کے ذبح کو اختیار کریں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ نماز اور خطبہ کا اندازہ کر لیں اور پھر ذبح کر لیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اِن لوگوں میں سے جس نے فجر کے بعد ہی ذبح کر لیا تو وہ اس کے لیے کافی ہے۔ ایک قول طلوع آفتاب کے بعد جواز کا ہے۔

اسی طرح ایک دوسرے فروعی مسئلہ میں اصحابِ مالک کے درمیان اختلاف ہے وہ یہ کہ اگر امام عید گاہ میں ذبح نہ کرے تو کیا حکم ہوگا؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ واپسی کے بعد امام کے ذبح کرنے کے بارے میں معلوم کرے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ واجب نہیں ہے۔

## دوسرا مسئلہ: ذبح کا آخری وقت

ذبح کے آخری وقت کے بارے میں امام مالک کی رائے کہ وہ ایامِ نحر کا تیسرا دن اور غروبِ آفتاب کا وقت ہے۔ ان کے نزدیک ذبح کا وقت متعین دنوں میں یوم النحر اور اس کے بعد دو دن ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ، امام احمد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام شافعی اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ قربانی کے چار دن ہیں، یوم النحر اور اس کے بعد تین دن۔ ایک جماعت سے مروی ہے کہ قربانی بس ایک دن ہے اور مخصوص طور سے یوم النحر ہے۔ ایک قول ہے کہ ذی الحجہ کے آخری دن تک ذبح کا وقت ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہ تمام اقوال سلف سے منقول ہیں۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں: ایک تو یہ کہ 'ایام معلومات' کیا ہیں۔ قرآن کہتا ہے:

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ



Marfat.com

بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ (الحج: ٢٨)

(تاکہ وہ فائدے دیکھیں جو یہاں ان کے لیے رکھے گئے ہیں، اور چند مقرر دنوں میں اُن جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انہیں بخشے ہیں)

سوال یہ ہے کہ وہ ''مقرر دن'' کون سے ہیں؟ ایک قول ہے کہ یوم النحر اور اس کے بعد دو دن مراد ہیں۔ اور یہی مشہور قول ہے۔ ایک قول ہے کہ ذی الحجہ کا پہلا عشرہ ہے۔

دوسری اختلافی چیز اس آیت میں دلیل خطاب کا حدیث جبیر بن مطعمؓ سے تعارض ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُّ فِجَاجِ مَكَّةَ مَنْحَرٌ وَكُلُّ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ذَبْحٌ

(مکہ کی ہر گھاٹی جائے قربانی ہے اور تشریق کا ہر دن ذبح کا دن ہے)

جن فقہا نے آیت میں مذکور ''ایام معلومات'' سے یوم النحر اور اس کے بعد دو دن مراد لیا اور اس کی دلیل خطاب کو مذکور حدیث پر ترجیح دی انہوں نے کہا کہ ان ہی ایام میں ذبح کیا جائے گا۔ اور جن فقہا نے آیت اور حدیث کو جمع کیا ہے اور ان کے درمیان کوئی تعارض محسوس نہیں کیا ہے کیوں کہ حدیث میں آیت سے زائد ایک حکم بیان ہوا ہے جب کہ آیت کا مقصود ایام ذبح کی تحدید نہیں ہے اور حدیث کا یہی مقصود ہے، انہوں نے چوتھے دن بھی ذبح کرنا جائز قرار دیا کیوں کہ وہ دن متفقہ طور پر ایام تشریق میں شامل ہے۔ اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ 'ایام معلومات' سے مراد ایام تشریق ہیں اور وہ ایام النحر کے بعد تین دن ہیں، سوائے سعید بن جبیر کی ایک روایت کے جس کے مطابق یوم النحر ایام تشریق میں شامل ہے۔ ایام معلومات میں اختلاف بس اوپر کے دو اقوال کے مطابق ہے۔ جن فقہا نے صرف یوم النحر کو ذبح کا دن بتایا ہے ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ ایام معلومات ذی الحجہ کا پہلا عشرہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ ذی الحجہ کی دس تاریخ ہی کو ذبح کرنا جائز ہوگا اس سے پہلے کسی تاریخ میں جائز نہ ہوگا۔ اور وہی منصوص یوم ذبح ہے تو یہ بھی واجب ہوگا کہ ذبح کا دن صرف اسی تاریخ کو یعنی یوم النحر کو قرار دیا جائے۔

## تیسرا مسئلہ: ایام النحر کی درمیانی راتوں میں ذبح کرنا

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کا مشہور قول ہے کہ ایام تشریق اور یوم النحر کی درمیانی راتوں میں ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی اور ایک جماعت اس کو جائز کہتی ہے۔ سبب اختلاف لفظ یوم میں اشتراک ہے۔ کبھی اہلِ عرب دن و رات پر اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ (هود: ٦٥)

(بس اب تین دن اور اپنے گھروں میں رہ بس لو)

اور کبھی صرف دن پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اس میں رات شامل نہیں ہوتی۔ جیسے ارشاد خداوندی ہے۔

سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا (الحاقة: ٧)



Marfat.com

(اللہ تعالیٰ نے اس کو مسلسل سات رات اور آٹھ دن ان پر مسلط رکھا)

جن فقہا نے آیت قرآنی وَیَذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ فِیْ أَیَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ (الحج: ۲۸) میں ایام کو دن اور رات دونوں پر مشتمل قرار دیا ہے۔ انہوں نے ان ایام کی راتوں میں بھی ذبح کرنا جائز قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے آیت میں لفظ 'ایام' میں راتوں کو شامل نہیں کیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ رات میں ذبح اور نحر جائز نہیں ہے۔ بحث اس میں ہے کہ لفظ یوم کیا کسی معنی میں زیادہ واضح ہے؟ یہ کہا جا سکتا ہے کہ رات کے مقابلہ میں دن کے لیے یہ لفظ زیادہ واضح ہے۔ لیکن اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ آیت میں یہ لفظ صرف دن کے معنی میں ہے تب بھی رات میں ذبح کرنے کی ممانعت دلیل خطاب کے ایک کمزور پہلو سے ہی واجب ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حکم کے ضد کو لفظ کے مفہوم کے ضد سے متعلق کیا جائے۔ اس طرح کے خطاب کو ضعیف ترین خطاب کہا گیا ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے وہ بات کہی ہے جسے کسی متکلم نے بھی نہیں کہا ہے سوائے دقاق کے۔ سوائے اس کے کہ کوئی یہ استدلال کرے کہ اصل ذبح کی ممانعت ہے اور دن میں اس کا جواز ثابت ہے اب جو شخص رات میں بھی اسے جائز سمجھتا ہے وہ دلیل پیش کرے۔

ذبح کون کرے؟ علما نے مستحب قرار دیا ہے کہ قربانی کرنے والا خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرے۔ اس پر اتفاق ہے کہ وہ دوسرے کو ذبح کرنے کا نمائندہ بنا سکتا ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر دوسرا جانور ذبح کرے۔ ایک قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور ایک قول کے مطابق دوست، لڑکے اور اجنبی میں فرق ہے یعنی اگر وہ بیٹا ہے یا دوست ہے تو جائز نہیں ہے۔ اور میرے خیال میں مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ اجنبی ہے تو جائز نہیں ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۴

# قربانی کا گوشت اور اس کے اَحکام

علما کا اتفاق ہے کہ قربانی کرنے والا اس بات پر مامور ہے کہ خود اس کا گوشت کھائے اور صدقہ کرے۔ ارشاد خداوندی ہے کہ:

فَكُلُوا مِنۡهَا وَأَطۡعِمُوا الۡبَآئِسَ الۡفَقِيۡرَ (الحج: ۲۸)

(خود بھی کھائیں اور تنگ دست محتاج کو بھی کھلائیں)

فَأَطۡعِمُوۡا الۡقَانِعَ وَالۡمُعۡتَرَّ (الحج: ۳۶)

(اور اُن کو بھی کھلاؤ جو قناعت کئے بیٹھے ہیں اور اُن کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں)

اور قربانی کے جانوروں کے سلسلہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادَّخِرُوا

(کھاؤ اور صدقہ کرو اور جمع کرلو)

اصحاب مالک کا اس میں اختلاف ہے کہ ایک ساتھ کھانے اور صدقہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا آدمی کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے؟ یعنی کل استعمال کرے یا کل صدقہ کردے؟ ابن المواز کہتے ہیں کہ کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار ہے۔ بہت سے علما کہتے ہیں کہ قربانی کا گوشت تین حصوں میں تقسیم کرنا مستحب ہے: ایک حصہ جمع کرے، ایک حصہ صدقہ کردے اور ایک حصہ استعمال کرے کیوں کہ حدیث میں ہے کہ "کھاؤ، صدقہ کرو اور جمع کرلو"۔ عبدالوہاب کہتے ہیں کہ مسلک مالک میں خود کھانا واجب نہیں ہے جب کہ اس کے برخلاف ایک گروہ اسے واجب کہتا ہے۔ میرے خیال میں اہلِ ظاہر حدیث کے مطابق گوشت کے تین حصے کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ میرے علم کے مطابق علما اس پر متفق ہیں کہ قربانی کا گوشت بیچنا جائز نہیں ہے البتہ اس کی کھال، اس کے بال اور دوسری قابل استفادہ چیزوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور علما ان میں سے کسی چیز کی فروخت کو جائز نہیں مانتے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ انہیں بیچا جاسکتا ہے مگر درہم و دینار عوض میں نہ لیا جائے بلکہ سامان لیا جائے۔ عطاء کے مطابق ہر چیز کے عوض بیچنا جائز ہے خواہ درہم و دینار ہو یا کوئی اور چیز۔ امام ابوحنیفہ نے درہم اور سامان میں تفریق اس لیے کی ہے کہ اُن کی رائے میں سامان کے عوض لین دین کا تعلق استفادہ سے ہے اور اس پر اجماع ہے کہ اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

اس کتاب کے اصولوں پر اتنی بحث کافی ہے۔ والحمد للہ۔



Marfat.com

# کتابُ الذّبائح

اس کتاب کے اصولوں پر مشتمل گفتگو پانچ ابواب میں منقسم ہے:

باب (۱) ذبح اور نحر کا محل، یعنی مذبوح جانور کون سا ہے اور نحر کس جانور کا ہوگا۔

باب (۲) ذبح اور نحر کی معرفت۔

باب (۳) ذبح اور نحر کا آلہ۔

باب (۴) ذبح کی شرائط۔

باب (۵) ذبح اور نحر کرنے والے کی معرفت۔

چار ابواب ہی اصولی ہیں۔ شرائط کو اِن ہی چاروں ابواب میں شامل کیا جا سکتا ہے مگر تعلیم و تعلم کے نقطۂ نظر سے آسان تر یہی ہے کہ انہیں الگ باب میں زیرِ بحث لایا جائے۔

Marfat.com

Marfat.com

# باب۔۱

# ذبح اور نحر کا محل

جن جانوروں کا گوشت کھانا جائز ہے اُن کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو بغیر ذبح کیے حلال ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو بغیر ذبح کیے حلال نہیں ہے۔ ان میں بعض حیوانات پر سب کا اتفاق ہے جب کہ بعض حیوانات اختلافی ہیں۔ علما کا اتفاق ہے کہ جن جانوروں میں ذبح کا عمل ہوتا ہے وہ برّی ہوں، خون والے ہوں، حرام نہ ہوں، ذبح کی جگہ الگ نہ ہوگئی ہو، مہلک ضرب لگنے کی وجہ سے یا سینگ کی چوٹ کی وجہ سے یا گرنے کی وجہ سے یا کسی درندہ کے پھاڑ دینے کی وجہ سے یا بیماری کی بنا پر اُن کی حالت مایوس کن نہ ہو۔ بحری جانور کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ برّی جانور جن میں خون نہیں ہوتا اور جو حلال ہیں انہیں ذبح کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جیسے ٹڈی وغیرہ یا خون والے جانور جو کبھی پانی میں رہتے ہیں اور کبھی خشکی میں جیسے کچھوا وغیرہ، ان میں بھی اختلاف ہے۔ آیت تحریم میں مذکور اصناف میں ذبح موثر ہے یا نہیں؟ اور جن کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے اُن میں ذبح موثر ہے یا نہیں؟ یعنی ان کی کھالوں سے استفادہ جائز ہوگا اور ان کی نجاست ختم ہو جائے گی یا نہیں؟ اس طرح اس باب میں چھ بنیادی مسائل ہیں:

| | | |
|---|---|---|
| پہلا مسئلہ | : | آیت میں مذکور پانچ اصناف میں ذبح کی تاثیر |
| دوسرا مسئلہ | : | حرام جانور میں ذبح کی تاثیر |
| تیسرا مسئلہ | : | مریض جانور میں ذبح کی تاثیر |
| چوتھا مسئلہ | : | ماں کو ذبح کرنے سے جنین کا ذبح مانا جائے گا یا نہیں؟ |
| پانچواں مسئلہ | : | ٹڈی کو ذبح کیا جائے گا یا نہیں؟ |
| چھٹا مسئلہ | : | خشکی و تری دونوں جگہوں میں رہنے والے جانور ذبح کیے جائیں گے یا نہیں؟ |

## پہلا مسئلہ: پانچ اصناف میں ذبح کا حکم

قرآن کریم نے صراحت کی ہے

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحمُ الخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالموقُوذَةُ وَالْمَترِدِيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَآأَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَاذَكَّيتُمْ (المائدة: ۳)

(تم پر حرام کیا گیا مُردار، خون، سؤر کا گوشت، وہ جانور جو خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، وہ جو گلا گھٹ کر، یا چوٹ کھا کر، یا بلندی سے گر کر یا ٹکر کھا کر مرا ہو، یا جسے کسی درندے نے پھاڑ کھایا ہو۔ سوائے اُس کے جسے تم نے زندہ پا کر ذبح کر لیا)

ان میں سے پانچ اصناف، منخنقہ (جو گلا گھٹ کر مرا ہو) موقوذۃ (جو چوٹ کھا کر مرا ہو) متردّیۃ (جو بلندی سے گر کر مرا

ہو) نطیحہ (جو ٹکر کھا کر مرا ہو) اور وہ جانور جسے درندہ نے پھاڑ کھایا ہو، وہ پانچ اصناف ہیں جنہیں زندہ حالت میں اگر ذبح کرلیا جائے تو کیا یہ ذبح موثر ہوگا؟ میرے علم میں علما کا اتفاق ہے کہ اگر گلا گھٹنے اور چوٹ کھانے کی کیفیت ایسی نہ ہوگئی ہو جس میں زندگی کی امید ختم ہو جائے تو اُن میں ذبح کا عمل ہوگا۔ یعنی گمان غالب ہو کہ وہ زندہ بچ جائے گا اور وہ اس طرح کی ذبح کی جگہ کو نقصان نہ پہنچا ہو۔ البتہ اگر غالب گمان یہ ہو کہ جانور زندہ نہیں بچے گا اور وہ اس طرح کہ اس کی رگِ حیات کٹ گئی ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ذبح کا عمل ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی مشہور قول یہی ہے۔ یہ زہری اور ابن عباسؓ کا بھی قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں ذبح کا عمل نہیں ہوگا۔ امام مالک سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں مگر مشہور قول یہی ہے کہ جس جانور کی حالت مایوس کن ہو اس میں ذبح موثر نہیں ہوگا۔ بعض فقہا نے مسلک مالکی میں تاویل کی ہے کہ مایوس کن جانور کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جانور ہے جس کی حالت مایوس کن تو ہے مگر مشکوک ہے اور دوسرا وہ جانور ہے جس کی موت یقینی ہے وہ اس طرح کہ اس کی جائے ذبح آر پار ہو چکی ہے (جائے ذبح میں علما کے اختلاف کے ساتھ)۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسے مشکوک جانور کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں دو مشہور روایتیں ہیں اور جس جانور کی جائے ذبح آر پار ہو چکی ہے اس میں ذبح کے موثر نہ ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ گرچہ اس میں بھی جواز کا پہلو کمزور شکل میں نکل آتا ہے۔

سبب اختلاف آیت قرآنی کے حصہ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ کے مفہوم میں علما کا اختلاف ہے۔ کیا یہ متصل استثنا ہے کہ اصناف مذکورہ (منخنقہ، موقوذہ، متردیہ، نطیحہ اور درندہ کا پھاڑا ہوا جانور) میں سے بعض حرام کردہ جنس سے خارج ہو جائے جیسا کہ متصل استثنا میں ہوتا ہے؟ یا یہ منقطع استثنا ہے جس کا گزشتہ جملہ پر کوئی اثر نہیں ہوتا؟ کیوں کہ کلام عرب میں مستثنیٰ منقطعہ کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ جن فقہا نے اسے متصل استثنا قرار دیا ہے انہوں نے ان پانچوں اصناف میں ذبح کو موثر مانا ہے اور جو لوگ اسے منقطع استثنا مانتے ہیں وہ اس میں ذبح کو موثر نہیں مانتے۔ استثنا متصل ماننے والے اس اجماع سے استدلال کرتے ہیں کہ جس کی زندگی کی امید ہو اس میں ذبح موثر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس استثنا میں ذبح موثر ہوگا وہ استثنا متصل ہے۔ استثنا منقطعہ ماننے والوں کا استدلال یہ ہے کہ ان پانچوں اصناف کو سرے سے حرام نہیں قرار دیا گیا ہے بلکہ ان پر موت طاری ہونے کے بعد انہیں حرام کہا گیا ہے۔ جب یہ صورت ہے تو استثنا منقطعہ ہی ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیت میں حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ دراصل الْمَيْتَة کہتے ہیں اور حقیقت بھی یہی ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ اِن اصناف کے زندہ رہنے کی صورت میں تحریم کا حکم فی نفسہ ان سے متعلق نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے کے بعد ہی یہ حکم اِن سے متعلق ہے کیوں کہ حیوان کے زندہ رہنے کی حالت میں اس کا گوشت حرام ہے اور اس کی دلیل اسے ذبح کرنے کی شرط ہے اور دلیل یہ حدیث بھی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ

(چوپایہ اگر زندہ ہو اور اس کے جسم سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا جائے تو وہ مُردار ہے)

تو اس صورت میں واجب ہوگا کہ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ میں استثنا منقطعہ مانا جائے۔ مگر سچی بات یہ ہے کہ استثنا کی جو صورت بھی ہو اس میں ذبح کا موثر ہونا واجب ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر آیت میں ہم ان اصناف کی حرمت کا حکم موت کے بعد متعلق کریں تو واجب ہوگا کہ ذبح میں پانچوں اصناف وغیرہ اس جہت سے شامل ہوں کہ وہ زندہ ہیں کیوں کہ جب تک وہ



Marfat.com

زندہ ہیں تمام حیوانات کے مساوی ہیں یعنی ذبح کی جہت سے جس میں موت حلال ہونے کا سبب ہے، وہ حلت کو قبول کریں گی اور اگر ہم استثنا کو متصل مان لیں تو اس کا واجب ہونا مخفی نہیں ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تحریم کے عموم سے سمجھا سکتا ہے کہ ان پانچوں اصناف کو موت سے پہلے اور بعد میں یہ حکم شامل ہو جیسے خنزیر کا حال ہے جس میں ذبح موثر نہیں ہوتا۔ اس صورت میں استثنا عین حرمت کو رفع کر دے کیوں کہ ان میں ذبح کے موثر ہونے کی حرمت ہے۔ جب صورت یہ ہے تو استثنا کے منقطعہ ہونے پر جو اعتراض کیا جا رہا ہے وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

جن فقہا نے جائے قتل کے آر پار ہونے اور مشکوک ہونے میں فرق کیا ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ ان کا مسلک استثنا کو منقطعہ ماننے کا ہے اور جس جانور کے زندہ رہنے کی امید ہو اس میں ذبح کی تاثیر تو اجماع سے ثابت ہے۔ انہوں نے مشکوک الحال جانور کو اس جانور پر قیاس کیا ہے جس کے زندہ بچ جانے کی توقع ہو۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ استثنا متصل ہے مگر چوٹ کھائے ہوئے جانور کی اس صنف کا استثنا قیاس کی وجہ سے ہے۔ کیوں کہ ذبح کا عمل اس لیے موثر ہے کہ یہ قطعی ہے کہ یہ موت کا سبب ہے مگر جب شک ہو کہ موت کو واجب کرنے والی چیز ذبح ہے یا چوٹ کھانا ہے، یا بلندی سے گرنا ہے یا ٹکر کھانا ہے تو اس صورت میں ذبح کا موثر نہ ہونا واجب ہے۔ یہی حال اس جانور کا ہے جس کی جائے قتل آر پار ہو چکی ہو۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ جانور جس کے جائے قتل آر پار ہو چکی ہے مُردار کے حکم میں ہے اور ذبح کی شرط یہ ہے کہ وہ ثابت زندگی کو ختم کرے نہ کہ خود بخود ختم ہونے والی زندگی کو۔

## دوسرا مسئلہ: حرام جانور میں ذبح کی تاثیر

جن جانوروں کا کھانا حرام ہے ان میں ذبح موثر ہوگا کہ ان کی کھالیں پاک ہو جائیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ خنزیر کے سوا تمام درندوں میں ذبح موثر ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ مگر مسلک مالکی میں یہ اختلاف موجود ہے کہ درندے حرام ہیں یا مکروہ جیسا کہ اس کی تفصیل کتاب الأطعمة والأشربة میں آئے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ذبح ہر اس جانور میں موثر ہے جس کا کھانا حرام ہے۔ اور اس کے تمام اجزا کی فروخت اور گوشت کے سوا ہر چیز سے استفادہ جائز ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جسم کے تمام اجزا حلال و حرام ہونے میں گوشت کے تابع ہیں یا نہیں؟ جن فقہا نے گوشت کے تابع تسلیم کیا انہوں نے کہا کہ جب ذبح گوشت میں موثر نہیں ہے تو دوسرے اجزا میں بھی موثر نہیں ہوگا اور جن لوگوں نے اسے گوشت کے تابع نہیں قرار دیا انہوں نے کہا کہ گرچہ گوشت ذبح میں موثر نہیں ہے مگر دوسرے اجزا میں موثر ہوگا۔ اس لیے کہ اصل یہی ہے کہ ذبح حیوان کے تمام اجزا میں موثر ہوتا ہے اگر دلیل سے گوشت میں اس کا موثر ہونا ثابت ہو گیا تو بقیہ سارے اجزا میں اس کی تاثیر باقی رہے گی اِلاّ یہ کہ دلیل اس کی تاثیر بالکل ہی رفع کر دے۔

## تیسرا مسئلہ: جاں بلب جانور میں ذبح کی تاثیر

وہ مویشی جو شدتِ مرض کی وجہ سے قریب الموت ہو اس میں ذبح کے موثر ہونے میں علما کا اختلاف ہے جب کہ وہ اس پر متفق ہیں کہ قریب الموت جانور میں ذبح موثر ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ ذبح اس میں موثر ہے۔ امام مالک کا مشہور

مسلک یہی ہے۔ انہی سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ذبح موثر نہیں ہوگا۔ اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث میں تعارض ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ کعب بن مالک کی ایک لونڈی پہاڑی پر بکریاں چرا رہی تھی کہ ایک بکری گر گئی۔ اس نے اسے پکڑا اور ایک پتھر سے ذبح کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کھالو"۔ اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ قیاس کا معاملہ یہ ہے کہ ذبح زندہ جانور میں موثر ہوتا ہے اور یہ مردہ کے حکم میں ہے اور جن لوگوں نے اسے ذبح کرنے کو جائز کہا ہے انہوں نے متفقہ طور پر یہ بات کہی ہے کہ اس میں ذبح کا عمل اسی وقت موثر ہو گا جب کہ اس میں زندگی کی کوئی دلیل ہو۔ وہ دلیل معتبر کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا نے حرکت کا اعتبار کیا ہے اور بعض نے اسے معتبر نہیں مانا ہے۔ پہلا مسلک حضرت ابو ہریرہؓ کا اور دوسرا حضرت زید بن ثابتؓ کا ہے۔ بعض علما نے تین حرکتوں کا اعتبار کیا ہے: آنکھوں کی حرکت، دم ہلانا اور پاؤں کو حرکت دینا۔ یہ سعید بن مسیب اور زید بن اسلم کا مسلک ہے۔ محمد بن المواز نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کے ساتھ سانس چلنے کی شرط بھی رکھی ہے یہ ابن حبیب کا مسلک ہے۔

## چوتھا مسئلہ: کیا ماں کا ذبح جنین کا ذبح ہے؟

علما کا اختلاف ہے کہ ماں کا ذبح کیا اس کی جنین میں موثر ہوگا یا نہیں، اور وہ مردہ شمار ہوگا یعنی جب ماں کو ذبح کرنے کے بعد جنین باہر آئے؟ جمہور علما کی رائے ہے کہ ماں کا ذبح جنین کا ذبح ہے۔ یہی امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ زندہ نکلے تو اسے ذبح کیا جائے اور کھایا جائے اور اگر مردہ نکلے تو وہ مردہ ہے۔ جن فقہا نے ماں کے ذبح کو جنین کا ذبح قرار دیا ہے اُن میں سے بعض لوگوں نے اس کی تخلیق مکمل ہونے اور بال اُگ آنے کی شرط لگائی ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے اور بعض نے اس طرح کی کوئی شرط نہیں رکھی ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ سبب اختلاف حدیثِ ابوسعید خدریؓ کی صحت میں اُن کا اختلاف اور حدیث کا اصول کے خلاف ہونا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ "ہم نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے گائے، اونٹنی یا بکری کے بارے میں سوال کیا کہ ہم میں سے کوئی اسے ذبح کرے اور ہم اس کے پیٹ میں جنین پائیں تو کیا ہم اسے کھائیں یا الگ ڈال دیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر تم چاہو تو اسے کھالو کیوں کہ اس کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے"۔ اسی کے مثل امام ترمذی اور امام ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے تخریج کی ہے۔ اس حدیث کی صحت میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اسے صحیح نہیں مانا ہے اور بعض نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اسے صحیح سمجھنے والوں میں ایک امام ترمذی ہیں۔ اس باب میں اصول کی حدیث سے مخالفت کا حال یہ ہے کہ جنین اگر زندہ تھا اور پھر ماں کی موت سے وہ بھی مر گیا تو اُس کی موت گلا گھٹنے سے ہوئی ہے اور اس کا شمار منخنقہ، میں ہوگا جس کی حرمت کے سلسلہ میں نص وارد ہے۔ ابو محمد بن حزم نے جنین کو حرام قرار دیا ہے اور حدیث کی سند پر انہیں اطمینان نہیں ہے۔

جنین کو حلال سمجھنے والوں کے درمیان اُس پر بال اُگ آنے کی شرط رکھنے یا نہ رکھنے کا جو اختلاف ہے تو اُس کا سبب عموم کا قیاس سے تصادم ہونا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث "ذَکَاۃُ الْجَنِیْنِ ذَکَاۃُ اُمِّہٖ" کے عموم کا تقاضا ہے کہ وہاں کوئی تفصیل نہ ہو اور اس کے محلِ ذبح ہونے کا تقاضا ہے کہ اُن اشیا پر قیاس کرتے ہوئے جن میں ذبح کا عمل ہوتا ہے، اس میں زندگی کی شرط لگائی جائے اور زندگی اسی وقت موجود ہوگی جب کہ اُس پر بال اُگ آئے ہوں اور اس کی تخلیق مکمل ہوگئی ہو۔ اس قیاس



Marfat.com

کو تقویت اس سے ملتی ہے کہ یہ حضرت ابن عمرؓ اور صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہے۔ اور معمر نے زہری سے بواسطہ عبداللہ بن کعب بن مالک روایت کی ہے کہ صحابہ کرام کہتے تھے کہ جب جنین پر بال اُگ آئیں تو اس کا ذبح اس کی ماں ہی کا ذبح ہے۔ ابن المبارک نے ابن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ذَكَاةُ الْجَنِيْنِ ذَكَاةُ أُمِّهِ أَشْعَرَ أَوْلَمْ يُشْعِرْ

(جنین کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے خواہ اُسے بال آئے ہوں یا نہ آئے ہوں)

مگر ابن ابی لیلیٰ کا حافظہ محدثین کے نزدیک خراب ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہو کیوں کہ وہ اپنی ماں کا حصہ ہے۔ جب صورت یہ ہے تو اس میں زندگی کی شرط رکھنا بے معنی ہے۔ اس لیے اس سلسلہ میں وارد عموم کو اُس قیاس کے ذریعہ مخصوص کرنا ضعیف ہے جس کا تذکرہ اصحاب مالک کے حوالہ سے اوپر ہو چکا ہے۔

## پانچواں مسئلہ: ٹڈی کو ذبح کرنے کا حکم

علما نے ٹڈی کے مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بغیر ذبح کیے اسے نہیں کھایا جا سکتا اور امام موصوف کے نزدیک اس کو ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کا سر کاٹ کر یا کسی اور طریقے سے اسے قتل کر دیا جائے۔ عام فقہا کہتے ہیں کہ مردہ ٹڈی کھانا جائز ہے۔ یہ مطرف کا بھی قول ہے۔ بے خون جانور کا ذبح امام مالک کے نزدیک ٹڈی کی طرح ہے۔ مُردہ ٹڈی کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت قرآنی وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (المائدۃ: ۳) میں مذکور 'میتۃ' کا اُس پر اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟ اختلاف کا ایک اور سبب یہ ہے کہ آیا وہ برّی حیوان ہے یا مچھلی کی قسم سے ہے؟

## چھٹا مسئلہ: خشکی وتری میں رہنے والے حیوان کا حکم

بحر و بر دونوں جگہوں میں تصرف کرنے والے حیوان کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ ذبح کیا جائے گا یا نہیں؟ ایک گروہ نے اس پر برّی حیوان کا حکم غالب رکھا اور دوسرے گروہ نے بحری حیوان کا۔ کچھ دوسرے نے اُس جگہ کا اعتبار کیا ہے جہاں اس کا تصرّف زیادہ ہوتا ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۲

# ذبح کی معرفت

اس باب کے اصولی مسائل دو ہیں:

پہلا مسئلہ : ہر صنف کے مویشی کے لیے مخصوص ذبح کی انواع

دوسرا مسئلہ : ذبح کی صفت

## پہلا مسئلہ: ذبح کی انواع

علما کا اتفاق ہے کہ مویشیوں میں نحر اور ذبح کے دونوں طریقے ہیں۔ بکری اور پرندہ میں طریقہ ذبح ہے۔ اونٹ میں نحر کی سنت ہے۔ گائے میں ذبح اور نحر دونوں جائز ہیں۔ اس میں اختلاف ہے کہ بکریوں اور پرندوں میں نحر اور اونٹ میں ذبح جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک کی رائے ہے کہ بکریوں اور پرندوں میں نحر اور اونٹوں میں ذبح جائز نہیں ہے اور یہ حکم اس وقت کے لیے ہے جب کہ ناگزیر صورت نہ ہو۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ بغیر کسی کراہیت کے سب جائز ہے۔ یہ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور علما کی ایک جماعت کا قول ہے۔ اشہب کی رائے ہے کہ نحر کی جگہ ذبح اور ذبح کی جگہ نحر کر دے تو گوشت کھایا جائے گا مگر یہ مکروہ ہے۔ ابن بکر نے بکری اور اونٹ میں تفریق کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اونٹ ذبح ہو جائے تو کھایا جائے گا مگر نحر کے ذریعہ بکری کا گوشت نہیں کھایا جائے اگر صورت حال ناگزیر ہو تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب فعل کا عموم سے تعارض ہے۔ عموم والی حدیث درج ذیل ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَكُلُوا

(جس کا خون بہہ جائے اور اس پر اللہ کا نام لے لیا جائے تو اسے کھالو)

فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں یہ ثابت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ اور گائے کو نحر کیا اور بکری کو ذبح کیا ہے''۔ گائے کو ذبح کرنے کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے کیوں کہ قرآن کہتا ہے کہ

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً (البقرۃ: ٦٧)

(اللہ تمہیں ایک گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے)

اور مینڈھے کے سلسلہ میں اس ارشاد خداوندی کے پیش نظر بکریوں کو ذبح کرنے پر سب کا اتفاق ہے:

وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ (الصّٰفّٰت: ١٠٧)

(اور ہم نے ایک بڑی قربانی فدیے میں دے کر اُس بچے کو چھڑا لیا)

## دوسرا مسئلہ: ذبح کی صفت

علما کا اتفاق ہے کہ وہ ذبح جو دونوں رگوں کو زخرہ اور حلقوم کو کاٹ دے، وہ گوشت کو مباح کر دیتا ہے۔ اس میں متعدد مقامات میں اختلاف ہو گیا ہے: کیا ان چاروں کو کاٹنا واجب ہے یا ان میں سے بعض کو کاٹنا ہے؟ واجب قطع حصّہ کو پورا کاٹنا واجب ہے یا اس کے اکثر حصّہ کو؟ کیا قطع کے لیے ناگزیر ہے کہ اس کا رخ بدن کی طرف نہ ہو بلکہ سر کی طرف ہو؟ اور اگر گردن کی جہت سے کاٹ دیا تو اس کا کھانا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر واجب قطع حصّہ کو اتنا زیادہ کاٹ دے کر حرام مغز بھی قطع ہو جائے تو وہ جائز ہوگا یا نہیں؟ کیا ذبح کی شرط میں یہ داخل ہے کہ اس کا ہاتھ اُس وقت تک نہ اٹھے جب تک کہ ذبح مکمل نہ ہو جائے؟ اس طرح قطع کیے جانے والے حصّوں کی تعداد، قطع کی مقدار، اس کی جگہ، اس کی انتہا اور اس کی جہت (یعنی آگے سے یا پیچھے سے) اور اس کی صفت کے حوالے سے چھ مسائل ہیں:

## پہلا اور دوسرا مسئلہ: واجب قطع چیزوں کی تعداد اور مقدار

اس سلسلہ میں امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ دونوں رگوں اور حلقوم کا کٹنا واجب ہے اور اس سے کم کافی نہیں ہے۔ ان کا ایک قول چاروں چیزوں کو کاٹنے کا ہے۔ تیسرا قول صرف رگوں کو کاٹنے کا ہے۔ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دونوں رگوں میں شرط یہ ہے کہ وہ پوری پوری کٹ جائیں۔ حلقوم کے واجب قطع ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد اس میں اختلاف ہوا کہ پورا کٹے یا اکثر کٹ جائے تو کافی ہے۔ دونوں طرح کے اقوال موجود ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ چاروں چیزوں میں سے تین متعین کٹ جائیں تو کافی ہے۔ خواہ حلقوم اور دونوں رگیں یا زخرہ، حلقوم اور ایک رگ یا زخرہ اور دونوں رگیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ واجب صرف زخرہ اور حلقوم کو کاٹنا ہے۔ محمد بن الحسن کا قول ہے کہ چاروں میں سے ہر ایک چیز کے اکثر حصّہ کو کاٹنا واجب ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں کوئی شرط منقول ہے۔ بس دو حدیثیں ہیں ایک کا تقاضا صرف خون بہانا ہے اور دوسری کا تقاضا خون بہانے کے ساتھ رگوں کو کاٹنا ہے۔ حدیثِ رافع بن خدیجؓ میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس کا خون بہہ جائے اور اس پر اللہ کا نام لے لیا جائے اسے کھالو''۔ اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے۔ اور حضرت ابو امامہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَا فَرَیَ الْأَوْدَاجَ فَکُلُوا مَا لَمْ یَکُنْ رَحْفُ نَابٍ أَوْ نَحْرُ ظُفُرٍ

(جو رگوں کو کاٹ دے اسے کھالو بشرطیکہ دانت سے نہ کاٹا ہو اور نہ ناخن سے قطع کیا ہو)

پہلی حدیث کے ظاہر کا تقاضا بعض رگوں کو کاٹنا ہے کیوں کہ اس سے خون کا بہاؤ عمل میں آجاتا ہے اور دوسری حدیث تمام رگوں کو کاٹنے کی متقاضی ہے۔ دونوں حدیثیں رگوں کو کاٹنے پر متفق ہیں یا تو کسی ایک کو کاٹنے پر، یا دونوں کے کچھ حصّوں کو کاٹنے پر یا کسی ایک کے بعض حصّہ کو کاٹنے پر دونوں حدیثیں گواہ ہیں۔ اسی لیے دونوں حدیثوں کو جمع کرنے کی شکل یہ ہے کہ حدیثِ نبوی فَـــا فَرَیَ الْأَوْدَاجَ میں لام تعریف سے بعض کا مفہوم سمجھا جائے کُل کا نہیں، لام تعریف کلام عرب میں بعض پر بھی دلالت کرتی ہے۔



Marfat.com

جن فقہا نے حلقوم اور نرخرہ کو کاٹنے کی شرط رکھی ہے ان کے پاس کوئی سماعی دلیل نہیں ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ بعض لوگوں نے رگوں کے بجائے نرخرہ اور حلقوم کی شرط رکھی ہے۔ اسی لیے ایک گروہ کی رائے ہے کہ واجب انہی چیزوں کو کاٹنا ہے جن کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔ اس لیے کہ ذبح حلت کی شرط ہے اور موجودہ مسئلہ میں کوئی نص نہیں ہے اس لیے اس میں واجب اسی چیز کو سمجھا جائے جس پر اجماع ہو چکا ہے۔ الا یہ کہ اس سے استثنا کے جواز پر دلیل موجود ہو اور یہ ضعیف ہے کیوں کہ جس کے کافی ہونے پر اجماع ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ صحت کے لیے شرط بھی ہو۔

## تیسرا مسئلہ: مقام قطع

اگر نرخرہ کی گرہ نصف سے نہیں کٹی اور چھری بدن کی طرف چلی گئی تو اس مسئلہ میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور ابن القاسم کا قول ہے کہ وہ ذبیحہ کھایا نہیں جائے گا۔ اشہب، ابن عبدالحکم اور ابن وہب کہتے ہیں کہ کھایا جائے گا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا حلقوم کا کٹنا ذبح کی شرط ہے یا شرط نہیں ہے؟ جن لوگوں نے اسے شرط مانا انہوں نے نرخرہ کی گرہ کا کٹنا ضروری قرار دیا کیوں کہ اگر نرخرہ کے اوپر کا حصہ کٹ جائے تو حلقوم محفوظ رہتا ہے۔ اور جن لوگوں نے اسے شرط نہیں مانا انہوں نے کہا کہ نرخرہ سے اوپر کٹ جائے تب بھی جائز ہے۔

## چوتھا مسئلہ: گردن کی طرف سے کٹنا

گردن کی طرف سے ذبح کے اعضاء کاٹ دیئے جائیں تو مسلک مالکی میں اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہی قول سعید بن مسیب اور ابن شہاب وغیرہ کا ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام اسحٰق اور امام ابوثور نے اسے جائز کہا ہے اور یہ قول ابن عمر، علی اور عمران بن حصین سے بھی منقول ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا ذبح اس جانور میں موثر ہے جس کی جائے قتل آر پار ہو چکی ہے یا نہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ گردن کے پچھلے حصہ سے اعضاء ذبح تک چھری اسی وقت پہنچے گی جب کہ حرام مغز کٹ جائے اور یہ بھی ایک جائے قتل ہے۔ اس طرح یہ اس جانور کو ذبح کرنا ٹھہرا جس کی جائے قتل کٹ چکی ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف اوپر زیر بحث آ چکا ہے۔

## پانچواں مسئلہ: ذبح میں مبالغہ کرنا

ذبح کرنے والا اتنا زیادہ کاٹ دے کہ حرام مغز کٹ جائے۔ امام مالک نے اسے مکروہ کہا ہے جب کہ وہ دیر تک ذبح کرتا رہے اور آغاز ہی میں حرام مغز کاٹنے کی نیت نہ رہی ہو۔ اگر اس نے نیت کر لی تو گویا اس نے جائز صفت کے برخلاف ذبح کی نیت کی۔ مطرف اور ابن الماجشون کا قول ہے کہ ناواقف ہونے کی بنا نہیں بلکہ جان بوجھ کر اگر اس نے حرام مغز کو کاٹ دیا تو وہ ذبیحہ کھایا نہیں جائے گا اور اگر ناواقفیت میں یا بھول چوک کی وجہ سے اسے کاٹ دیا جائے تو کھایا جائے گا۔

## چھٹا مسئلہ: ذبح میں تسلسل کی شرط

کیا ذبح کی شرط ہے کہ فوری طور پر مکمل ہو جائے۔ مسلک مالکی میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ تسلسل



Marfat.com

شرط ہے اور یہ کہ ذبح کی تکمیل سے پہلے اگر اس نے ہاتھ اٹھایا پھر دوبارہ ذبح کیا اور یہ تکرار کچھ دور سے ہوئی تو وہ ذبیحہ جائز نہیں ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر وہ فوراً اور قریب ہی سے ذبح کے لیے دوبارہ ہاتھ چلائے۔ ابن حبیب کہتے ہیں کہ اگر فی الفور دوبارہ ہاتھ لگا دیا تو اسے کھانا جائز ہے اور سحنون کہتے ہیں کہ اسے نہیں کھایا جائے گا۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر اس نے یہ آزمانے کے لیے ہاتھ اٹھایا ہے کہ ذبح مکمل ہو گیا ہے یا نہیں، پھر اس نے فوراً ہاتھ لگا دیا۔ اگر اسے معلوم ہوا کہ مکمل نہیں ہوا تھا تو وہ ذبیحہ کھایا جائے گا۔ یہ سحنون کی رائے کی ایک تاویل ہے۔ اس کی دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے۔ ابوالحسن لخمی کہتے ہیں: اگر اس کے برعکس بات کہی جاتی تو زیادہ بہتر ہوتی یعنی جب اس نے ہاتھ یہ سوچ کر اٹھا لیا کہ ذبح مکمل ہو چکا ہے مگر دوسری صورت نکلی تو اس نے دوبارہ ہاتھ چلا دیا تو یہ ذبیحہ کھایا جائے گا کیوں کہ پہلی صورت شک کی تھی اور یہ یقینی صورت ہے۔ اس کی بنیاد ہے کہ ذبح کی شرط تمام اعضا ذبح کا کٹنا ہے جب تکمیل سے پہلے اس نے ہاتھ اٹھا لیا تو جائے قتل جو آر پار ہو چکی ہے، ذبح نہیں ہوئی اس لیے تکرار اس میں موثر نہ ہو گی کیوں کہ یہ ایسے ذبح کے مقام پر ہے جس کا محل ایسے جانور پر ہوا ہے جس کی جائے قتل آر پار ہو چکی ہے۔

Marfat.com

# باب ۔۳

# ذبح ونحر کا آلہ

علما کا اجماع ہے کہ لوہے، پتھر، لکڑی یا ٹہنی سے رگیں کٹ جائیں اور خون بہہ جائے تو وہ ذبیحہ جائز ہے۔ البتہ تین چیزوں سے ذبح کرنے میں اختلاف ہے۔ دانت، ناخن اور ہڈی۔ بعض لوگوں نے ہڈی سے ذبح کرنا جائز قرار دیا جب کہ دانت اور ناخن سے منع کیا ہے۔ جن فقہا نے دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کی ممانعت کی ہے انہوں نے اس میں تفریق کی ہے کہ یہ دونوں چیزیں کھینچ کر نکالی گئی ہیں یا نہیں۔ اگر یہ دونوں آلے کھینچ کر الگ کر دیئے گئے ہیں تو ان سے ذبح کرنا جائز ہے اور اگر دونوں متصل ہیں تو جائز نہیں ہے۔ بعض فقہا نے کہا ہے کہ دانت اور ہڈی سے ذبح کرنا مکروہ ہے ممنوع نہیں ہے۔ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہڈی سے ذبح کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ خون بہائے۔ اور اس میں ناخن اور دانت کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق اختلاف ہے:

۱۔ مطلقاً ممنوع ہے۔

۲۔ متصل ہونے اور منفصل ہونے میں فرق ہے اور

۳۔ مکروہ ہے، ممنوع نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث رافع بن خدیج " میں وارد ممانعت کے مفہوم میں علما کا اختلاف ہے۔ حدیث میں ہے کہ "انہوں نے کہا، اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، ہماری کل دشمن سے مڈبھیڑ ہوگی اور پاس کوئی کمان بھی نہیں ہے تو کیا ہم ٹہنی سے ذبح کرلیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ وَسَأُحَدِّثُكُمْ عَنْهُ أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ

(جوخون بہادے اور اس پر اللہ کا نام لے لیا جائے اسے کھالو۔ مگر وہ دانت اور ناخن نہ ہو۔ میں تمہیں ان کے بارے میں بتاتا ہوں۔ دانت تو ہڈی ہے اور ناخن تو حبشہ والوں کی کمان ہے)

بعض علما نے اس حدیث سے یہ سمجھا کہ یہ بات اس لیے کہی گئی کہ ان چیزوں میں طبعاً عام طور پر خون نہیں بہتا۔ اور بعض لوگوں نے حدیث کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ یہ شرع ہے جس کی کوئی تعطیل نہیں کی جائے گی۔ موخرالذکر گروہ میں سے بعض علما نے یہ مطلب لیا کہ یہ ممانعت ممنوع چیز کے فاسد ہونے پر گواہ ہے جب کہ بعض لوگوں نے ممنوع کے فاسد ہونے کا مطلب نہیں لیا ہے۔ ان میں سے بعض لوگوں نے ممانعت کو پابندی کے معنی میں نہیں بلکہ کراہیت کے معنی میں لیا ہے۔ جن علما نے حدیث



Marfat.com

میں ممانعت کی یہ علت بتائی ہے کہ عام طور سے ان سے خون نہیں بہتا اس لیے ان سے ذبح کرنا منع ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر اُن کے ذریعہ خون بہہ جائے تو اُن سے ذبح کرنا جائز ہوگا۔ اسی لیے ان میں سے بعض لوگوں نے اُن کا منفصل حالت میں استعمال کرنے کی رائے دی ہے کیوں کہ منفصل حالت میں اُن سے خون بہانا ممکن ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

اور جن فقہا نے حدیث کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ یہ مشروع ہے اور اس کی علت تلاش نہیں کی جائے گی اور یہ کہ اس سے ممنوع کا فاسد ہونا واضح ہے انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ ناخن اور دانت سے اگر ذبح کیا گیا تو وہ جائز نہ ہوگا اگرچہ خون بہہ جائے۔ اور جن لوگوں نے ممنوع کے فاسد ہونے کو تسلیم نہیں کیا اُن کی رائے یہ قرار پائی کہ اگر ان دونوں چیزوں سے کسی نے ذبح کیا تو وہ گنہگار ہوگا مگر ذبح حلال ہوگا۔ اور جن لوگوں نے ممانعت کو کراہیت پر محمول کیا ہے انہوں نے اس ذبح کو مکروہ کہا مگر اسے حرام نہیں قرار دیا ہے۔ ہڈی اور دانت میں تفریق کرنے والوں کا قول بے معنی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دانت سے ذبح کرنے کو یہ کہہ کر منع کیا ہے کہ وہ ہڈی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لوہے کی موجودگی میں دوسری چیزوں سے ذبح کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے:

إنَّ اللّٰهَ كَتَبَ الإحْسَانَ عَلٰى كُلِّ شَيءٍ فَإذا قَتَلْتُم فأحْسِنُوا القِتلَةَ وَإذا ذَبَحْتُم فأحْسِنُوا الذِّبْحَةَ وَلْيحِدَّ أحَدُكُم شَفْرَتَهُ وَلْيُرِحْ ذَبِيْحَتَهُ

(اللہ نے ہر چیز میں حسن اور عمدگی کو واجب کیا ہے۔ جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کر دو اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو۔ تم اپنی چھری کو تیز کر لو اور اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچاؤ)



Marfat.com

# باب ۔۴

# ذبح کی شرائط

اس باب میں تین مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ : تسمیہ کی شرط

دوسرا مسئلہ : جانور کو قبلہ رو کرنے کی شرط

تیسرا مسئلہ : نیت کی شرط

## پہلا مسئلہ: تسمیہ کی شرط

ذبیحہ پر تسمیہ (اللہ کا نام لینے) کے حکم کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق علما کا اختلاف ہے:

ایک قول ہے کہ تسمیہ مطلقاً فرض ہے۔

دوسرا قول ہے کہ یاد رہے تو فرض ہے اور بھول جانے کی صورت میں ساقط ہے۔

تیسرا قول ہے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے۔

پہلا قول علمائے ظاہریہ کا ہے اور ابن عمرؓ، شعبی اور ابن سیرین کی یہی رائے ہے۔ دوسرا قول امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا ہے اور تیسرا قول امام شافعی اور ان کے اصحاب کا ہے اور یہ ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔

اختلاف کا سبب ظاہر کتاب الٰہی سے حدیث کا تعارض ہے۔ کتاب الٰہی کا حکم ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ (الأنعام: ۱۲۱)

(اور جس جانور کو اللہ کا نام لے کر ذبح نہ کیا گیا ہو اُس کا گوشت نہ کھاؤ۔ ایسا کرنا فسق ہے)

اس آیت کی مخالف حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے ہشام سے بواسطہ ان کے والد کی ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک سوال کیا گیا۔ پوچھا گیا کہ اے اللہ کے رسول، دیہات سے بعض لوگ ہمارے پاس گوشت لے کر آتے ہیں اور ہمیں معلوم نہیں رہتا کہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

سَمُّوا اللّٰهَ عَلَيْهَا ثُمَّ كُلُوهَا

(اُن پر اللہ کا نام لے لو اور کھالو)

امام مالک نے کہا کہ آیت کریمہ کی وجہ سے یہ حدیث منسوخ ہے اور یہ تاویل کی کہ یہ حدیث اسلام کے دور اول کی ہے۔ امام شافعی نے اسے صحیح نہیں سمجھا کیوں کہ بظاہر یہ حدیث مدینہ کی ہے اور آیت تسمیہ مکی ہے۔ اسی لیے امام شافعی نے دونوں کو جمع اس طرح کیا کہ حکم تسمیہ کو انہوں نے استحباب پر محمول کیا۔ جن فقہا نے وجوب کے لیے یاد رہنے کی شرط رکھی ہے



Marfat.com

انہوں نے حدیث نبوی کو سامنے رکھا ہے کہ ''میری امت سے خطا نسیان معاف ہے اور وہ بھی جس پر انہیں مجبور کیا جائے''۔

## دوسرا مسئلہ: جانور کو قبلہ رو کرنا

ایک گروہ نے ذبیحہ کو قبلہ رو کرنا مستحب قرار دیا ہے، دوسرے گروہ نے اسے جائز تسلیم کیا ہے، تیسرے گروہ نے کہا ہے کہ یہ واجب ہے اور چوتھے گروہ نے قبلہ رو نہ کرے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ کراہیت اور ممانعت کے دونوں اقوال مسلک مالکی میں موجود ہیں۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں شریعت خاموش ہے۔ اس میں اصل مباح ہونا ہے اِلاّ یہ کہ اس کو شرط قرار دینے کی دلیل ہو۔ شریعت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس سلسلہ میں اصل بن سکے اور اس پر قیاس کیا جا سکے سوائے اس کے کہ قیاس مرسل کا استعمال ہو اور جن لوگوں نے اس کی اجازت دی ہے اُن کے نزدیک یہ وہ قیاس ہے جو کسی مخصوص اصل کا حاجت مند نہیں ہے۔ یا پھر شبہ بعید کا قیاس استعمال ہو اور وہ یہ ہے کہ قبلہ قابل تعظیم سمت ہے اور یہ عبادت ہے اس لیے اس میں سمت کی شرط واجب قرار پائے۔ مگر یہ قیاس کمزور ہے کیوں کہ نماز کو چھوڑ کر ضروری نہیں ہے کہ ہر عبادت میں سمت کی شرط ہو اور ذبح کو نماز پر قیاس کرنا دور کی کوڑی لانا ہے۔ یہی حال میت کو قبلہ رو کرنے پر قیاس کرنے کا بھی ہے۔

## تیسرا مسئلہ: نیت کی شرط

مسلک مالکی میں اس کے وجوب کا قول نقل کیا گیا ہے اور مجھے یاد نہیں پڑتا کہ اس مسلک سے باہر کوئی اختلاف اس سلسلہ میں آیا ہو۔ ممکن ہے کہ دو طرح کے قول ہوں، واجب ہونے کا قول اور واجب نہ ہونے کا قول۔ جن لوگوں نے واجب مانا ہے انہوں نے کہا ہے کہ یہ ایسی عبادت ہے جس میں صفت اور عدد کی شرط ہے اس لیے اس کی شرائط میں نیت بھی ضروری ہے۔ جن لوگوں نے اسے واجب نہیں مانا ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک عقلی فعل ہے جس میں دَم نکلنا جو مقصود ہے حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لیے نیت کی شرط نہ رکھنا ضروری ہے۔ جیسے نجاست کو دھونے سے عین نجاست زائل ہو جاتی ہے۔

# باب ـ ۵

## کس کا ذبیحہ جائز ہے اور کس کا ناجائز؟

شریعت میں تین اَصناف کا ذکر ہے:

۱۔ جس کا ذبیحہ جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

۲۔ جس کا ذبیحہ متفقہ طور پر ممنوع ہے۔

۳۔ جس صنف کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

جس کا ذبیحہ متفقہ طور پر جائز ہے اس میں پانچ شرائط کی موجودگی ضروری ہے: مسلمان ہو، مذکر ہو، بالغ ہو، عاقل ہو اور نماز ضائع نہ کرتا ہو۔ اور جس صنف کا ذبیحہ ممنوع ہونے پر سب کا اتفاق ہے وہ بت پرست مشرک ہیں۔ کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے کہ

وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ (المائدۃ: ۳)

(اور تم پر حرام کیا گیا وہ جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو)

وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ (البقرۃ: ۱۷۳)

(اور کوئی ایسی چیز نہ کھاؤ جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو)

مختلف فیہ صنف میں بہت سے لوگ ہیں مگر مشہور دس ہیں: اہل کتاب، مجوسی، صابی، عورت، بچہ، مجنون، نشہ میں مدہوش، نماز ضائع کرنے والا، چور اور غاصب

اہل کتاب کے ذبیحہ کے جواز پر علما کا اتفاق ہے کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے کہ

وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ (المائدۃ: ۵)

(اہل کتاب کا کھانا تمہارے لیے حلال ہے اور تمہارا کھانا اُن کے لیے)

اس کی تفصیل میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ وہ اس پر متفق ہیں کہ اگر اُن کا تعلق بنوتغلب کے عیسائیوں سے نہیں ہے، وہ مرتد نہیں ہیں نہ اُنہوں نے خود ذبح کیا ہے، اپنے ذبیحہ پر اللہ کا نام لیا ہے، ذبیحہ تورات کی رو سے حرام نہیں ہے اور نہ انہوں نے خود اسے اپنے اوپر حرام کیا ہے تو چربی کو چھوڑ کر اس کا گوشت کھایا جا سکتا ہے۔ ان شرائط کے برعکس صورت میں ان کے درمیان اختلاف ہے یعنی جب وہ کسی مسلمان کے لیے اس کی نیابت میں ذبح کریں یا بنوتغلب کے عیسائیوں سے ان کا تعلق ہو، یا وہ مرتد ہوں، یا جب یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے جیسے وہ اپنے کلیساؤں کے لیے یا اپنی مذہبی تقریبات کے لیے ذبح کریں، یا ذبیحہ ایسا جانور ہو جسے تورات نے حرام کیا ہو، جیسے اللہ نے ہر ناخن والے کی حرمت کا تذکرہ کیا ہے، یا ایسا جانور ہو جسے انہوں نے خود اپنے اوپر حرام کر لیا ہو جیسے وہ ذبیحے جو فطری خلقت کے سبب یہود کے نزدیک فاسد ہیں۔ اسی طرح

چربی میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔

## پہلا مسئلہ: مسلمان کی نیابت میں ذبیحہ

اگر مسلمان کی نیابت میں وہ ذبح کریں تو امام مالک سے منقول ہے کہ وہ جائز ہے۔ دوسرا قول ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا مسلمان کے ذبح کرنے کے لیے شرط ہے کہ وہ اسلامی شرائط کے مطابق ذبیحہ کے حلال ہونے کا عقیدہ رکھے یا اس اعتقاد کی شرط نہیں ہے؟ جس عالم نے ذبیحہ میں نیت کی شرط رکھی ہے اس نے کہا ہے کہ مسلمان کے لیے اہلِ کتاب کا ذبح کرنا حلال نہیں ہے کیوں کہ اس کے اندر اس نیت کا وجود درست نہیں ہے اور جس نے یہ سوچا کہ یہ شرط نہیں ہے اور آیت قرآنی میں لفظ کتاب کے عموم کو غالب رکھا انہوں نے کہا کہ جائز ہے۔ اسی طرح ان لوگوں کا معاملہ ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ نائب بنانے والے کی نیت کافی ہے۔ یہ ابن وہب کے قول کی اصل ہے۔

## دوسرا مسئلہ: بنوتغلب کے عیسائیوں اور مرتدین کا ذبیحہ

جمہور علما کہتے ہیں کہ عرب عیسائیوں کے ذبیحے کا حکم اہلِ کتاب کے ذبیحہ کا ہے۔ یہ ابن عباسؓ کا قول ہے۔ بعض علما ان کے ذبیحہ کو جائز نہیں مانتے۔ یہ امام شافعی کا ایک قول ہے اور یہی حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا یہودیت اور عیسائیت اختیار کرنے والے عربوں پر اہلِ کتاب کا اطلاق اُسی طرح ہوتا ہے جس طرح کتاب سے مخصوص اقوام بنی اسرائیل اور رومیوں پر ہوتا ہے؟ مرتدین کے بارے میں جمہور علما کی رائے ہے کہ اُن کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ اسحاق ان کے ذبیحہ کو جائز کہتے ہیں۔ ثوری اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ کیا مرتد پر اہلِ کتاب کا اطلاق نہیں ہوگا کیوں کہ اسے اہلِ کتاب کی طرح حرمت حاصل نہیں ہے یا اطلاق ہوگا؟

## تیسرا مسئلہ: یہ معلوم نہ ہو کہ اہلِ کتاب نے ذبیحہ پر اللہ کا نام لیا ہے؟

جمہور کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کا گوشت کھایا جائے گا۔ یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ مجھے اس وقت اس سیاق میں کوئی اختلاف یاد نہیں ہے۔ اس میں اس احتمال کی راہ نکلتی ہے کہ یہ کہا جائے کہ ان کا وہی ذبیحہ کھایا جائے جو اسلام کی شرائط پر پورا اترتا ہو۔ جب اس بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ اللہ کا نام لینا ذبح کے لیے شرط ہے تو شک کی بنا پر اُن کا ذبیحہ نہ کھانا واجب ہوگا۔ اور اگر یہ معلوم ہو کہ انہوں نے کلیسا کے لیے یا مذہبی تقریب کے لیے ذبح کیا ہے تو علما کا ایک گروہ اسے مکروہ سمجھتا ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ بعض علما اسے مباح کہتے ہیں۔ یہ اشہب کا قول ہے۔ بعض اسے حرام قرار دیتے ہیں۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں کتاب الٰہی کے دو عموم کا باہم تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس کا احتمال ہے کہ آیت وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ دوسری آیت وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ کی تخصیص کرے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آیت وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ دوسری آیت وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ کی تخصیص کرے۔ کیوں کہ ان میں سے ہر آیت دوسری آیت سے مستثنیٰ ہوسکتی ہے۔ جن علما نے وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ کو دوسری آیت وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ کے لیے وجہ تخصیص مانا انہوں نے کہا کہ کلیسا اور مذہبی تقریب کے لیے ذبح کیے گئے جانور جائز نہیں ہیں۔ اور جن علما کے



Marfat.com

نزدیک تخصیص کا معاملہ برعکس ہے ان کے یہاں اس قسم کے ذبیحے جائز ہیں۔

اہل کتاب پر جو حرام کیے گئے ہیں وہ ذبیحے مسلمانوں کے لیے ایک قول کے مطابق جائز ہیں۔ دوسرا قول ہے کہ جائز نہیں ہیں اور ایک قول ہے کہ تفریق کی جائے آیا یہ حرمت تورات کی جانب سے ہے یا خود اپنی عائد کردہ ہے یعنی خود عائد کردہ حرم ذبیحوں کو جائز سمجھا جائے اور اللہ کی حرام کردہ ذبیحوں کو ممنوع قرار دیا جائے۔ ایک قول ہے کہ یہ مکروہ ہے مگر ممنوع نہیں ہے۔ یہ چاروں اقوال مسلک مالکی میں موجود ہیں: ممانعت ابن القاسم سے مروی ہے، مباح ہونے کا قول ابن وہب اور ابن عبدالحکم سے منقول ہے اور تفریق کا قول اشہب کا ہے۔

اختلاف کی اصل آیت کے عموم کا نیت ذبح کی شرط سے تصادم ہے۔ نیت سے مراد ذبح کے ذریعہ حلال ہونے کا عقیدہ رکھنا ہے۔ جو لوگ اسے ذبح کی شرط سمجھتے ہیں وہ ان ذبیحوں کو جائز نہیں مانتے کیوں کہ اہلِ کتاب اس عقیدہ سے محروم ہیں۔ اور جو اسے شرط نہیں مانتے اور حلال قرار دینے والی آیت کی عموم پر عمل کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ ذبیحے جائز ہیں۔ بعینہٖ یہی اختلاف ان ذبیحوں کی چربی کھانے میں ہے اور اس میں امام مالک اور ان کے اصحاب کے علاوہ کسی نے مخالفت نہیں کی ہے۔ ان اصحاب میں سے بعض چربی کو حرام کہتے ہیں۔ یہ اشہب کا قول ہے، بعض مکروہ کہتے ہیں۔ یہ دونوں اقوال امام مالک سے مروی ہیں۔ بعض نے اسے مباح کہا ہے۔ چربی کے معاملہ میں ذبح کے ذریعہ حلال ہونے کے عقیدہ کی شرط سے عموم کے متصادم ہونے کے علاوہ اختلاف کا ایک اور سبب ہے وہ یہ کہ کیا ذبح کے حصہ بخرے ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ جن فقہا نے کہا کہ اس کے حصے ہو سکتے ہیں انہوں نے کہا کہ چربی نہیں کھائی جا سکتی ہے۔ اور جنہوں نے کہا کہ اس کے حصے نہیں ہو سکتے انہوں نے چربی کھانا جائز قرار دیا ہے۔ اہل کتاب کے ذبیحہ کی چربی حلال ہونے پر حدیث عبداللہ بن مغفلؓ گواہ ہے جب کہ جنگ خیبر میں انہیں چربی کا جراب ملا تھا۔ یہ حدیث کتاب الجہاد میں گزر چکی ہے۔ جن فقہاء نے ان کی شریعت کے ذریعہ حرام کردہ جانوروں اور خود سے حرام کردہ جانوروں کے ذبیحہ میں فرق کیا ہے ان کا قول ہے کہ شرع نے اُن پر جو حرام کیا ہے وہ برحق ہے اس لیے اُس میں ذبح کا عمل موثر نہیں ہے اور جو حرمت انہوں نے از خود اپنے اوپر عائد کر لی ہے وہ ایک باطل چیز ہے اس لیے اس میں ذبح کا عمل موثر ہے۔

قاضی ابن رُشدؒ کہتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ خواہ اُن پر حرام کیا گیا ہو یا انہوں نے خود حرام کر لیا ہو اسلامی شریعت میں وہ سب باطل ہیں کیوں کہ اسلامی شریعت نے تمام شریعتوں کو منسوخ کر دیا ہے اس لیے اس سلسلہ میں اہلِ کتاب کے عقیدہ کی رعایت نہ کرنا ضروری ہے اور نہ شرط بھی صحیح نہیں کہ وہ ذبیحہ کی حلت کے سلسلہ میں مسلمانوں کا عقیدہ رکھیں اور ان کی شریعت کو درست سمجھیں کیوں کہ اگر یہ شرط ہوتی تو اُن کا ذبیحہ کھانا کسی صورت میں جائز نہ ہوتا کیوں کہ ان کی شریعت کو منسوخ ماننا ہوگا اور ہماری شریعت پر اعتقاد ان کے لیے صحیح نہ ہوگا۔ یہ تو ایک حکم ہے جسے اللہ نے ان کے ساتھ خاص رکھا ہے۔ اس لیے اُن کا ذبیحہ ہمارے لیے مطلقاً مباح ہے ورنہ آیت قرآنی کا حلال قرار دینے والا حکم رفع ہو جائے گا واللہ اُعلم۔ اس پر غور کیجئے انشاء اللہ یہ واضح ہو جائے گا۔

مجوسیوں کے سلسلہ میں جمہور علما کی رائے ہے کہ ان کا ذبیحہ جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ مشرک ہیں۔ ایک گروہ نے اسے جائز قرار دینے کے لیے اس حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ



Marfat.com

سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ اَهْلِ الْكِتَابِ

(ان کے ساتھ اہل کتاب کا معاملہ کرو)

صابئین کے سلسلہ میں علما کے اختلاف کی جہت یہ ہے کہ وہ اہل کتاب میں شامل ہیں یا نہیں۔ عورت اور بچے کے ذبیحہ کے سلسلہ میں جمہور علما کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے مکروہ نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ ابوالمصعب نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ اس میں اختلاف کا سبب عورت اور بچے کا نقص ہے۔ عورت کے سلسلہ میں جمہور کے یہاں کوئی اختلاف حدیثِ معاذ بن سعیدؓ کی وجہ سے نہیں ہے کہ ''کعب بن مالک کی ایک لونڈی ایک پہاڑی پر بکریاں چرا رہی تھی کہ ایک بکری کو چوٹ لگ گئی۔ اسے پکڑ کر لونڈی نے ایک پتھر سے ذبح کر دیا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: 'کوئی حرج نہیں ہے کھالو۔ یہ صحیح حدیث ہے۔

مجنون اور بدمست شخص کے ذبیحہ کو امام مالک نے جائز نہیں مانا ہے۔ امام شافعی نے اسے جائز کہا ہے۔ اختلاف کا سبب ذبح میں نیت کی شرط ہے۔ جس نے نیت کو مشروط مانا ہے اس نے ان کے ذبیحہ کو ممنوع قرار دیا ہے کیوں کہ مجنوں سے اور بدمست سے خاص طور سے جو نشہ میں دُھت ہو، اُس سے نیت کا انعقاد صحیح نہیں ہے۔ چور اور غاصب کے ذبیحہ کو جمہور نے جائز کہا ہے۔ بعض علما نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور اسے مردار کے حکم میں رکھا ہے۔ یہ داؤد اور اسحٰق بن راہویہ کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا ممانعت ممنوع شی کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے ممنوع کو فاسد مانا انہوں نے کہا کہ چور اور غاصب کا جانور کو ذبح کرنا، اسے کھانا، اس کا مالک ہونا سب ممنوع ہے۔ اگر انہوں نے ذبح کر دیا ہے تو وہ عملِ ذبح فاسد ہے۔ جن فقہا نے ممنوع شی کے فاسد ہونے پر نہی کے حکم کی دلالت کو تسلیم نہیں کیا ہے اِلّا یہ کہ ممنوع اُس فعل کی شرائط میں سے ہو، انہوں نے کہا کہ چور اور غاصب کا ذبیحہ جائز ہے، کیوں کہ ملکیت کی صحت ذبح کی شرط نہیں ہے۔ ابن وہب کے موطاً میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے''۔ کراہیت کے ساتھ اس کی اباحت اُس روایت سے بھی معلوم ہوتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس بکری کے بارے میں ہے جو مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کر دی گئی تھی۔ تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تھا کہ ''اسے قیدیوں کو کھلا دو''۔ اس کتاب کے اصولی مسائل میں اتنی بحث کافی ہے۔ واللہ أعلم۔

Marfat.com

# کتاب الصَّید

یہ کتاب اپنے اصول وقواعد میں بھی چار ابواب میں منقسم ہے:

باب (۱) شکار کا حکم اور اس کا محل

باب (۲) شکار کس چیز سے کیا جائے؟

باب (۳) شکار کے ذبح کی صفت اور اس کی شرائط

باب (۴) کس کے لیے شکار کرنا جائز ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

# باب ۔۱

# شکار کا حکم اور اس کا محل

جمہور علما شکار کو مباح قرار دیتے ہیں کیوں کہ قرآن کریم کی صراحت ہے کہ

أُحِلَّ، لَكُم صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُم وَلِلسَّيَّارَةِ وَ حُرِّمَ عَلَيْكُم صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُم حُرُمًا (المائدہ : ۹۶)

(تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا، جہاں تم ٹھہرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لیے زادراہ بھی بنا سکتے ہو۔ البتہ خشکی کا شکار، جب تک تم اِحرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے)

پھر قرآن نے یہ بھی اعلان کیا کہ

وَإِذَا حَلَلْتُم فَاصْطَادُوْا (المائدة: ۲)

(اور جب احرام کی حالت ختم ہو جائے تو شکار تم کر سکتے ہو)

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ ممانعت کے بعد اس آیت میں شکار کا حکم اباحت پر دلالت کرتا ہے جس طرح علما کا اتفاق درج ذیل آیت کے سلسلہ میں ہے:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (سورة الجمعة: ۱۰)

(پھر جب نماز پوری ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)

کہ ممانعت کے بعد فضل الٰہی کی تلاش کا جو حکم دیا گیا ہے اس سے مقصود اسے مباح قرار دینا ہے گرچہ عام اصول کے طور پر علما کے درمیان اختلاف ہے کہ نہی کے بعد امر کا تقاضا مباح قرار دینا ہے یا وہ اپنے اصل یعنی وجوب کا مقتضی ہے۔ امام مالک نے اس شکار کو مکروہ قرار دیا ہے جس کا مقصد اسراف ہو۔ ان کے متاخر اصحاب نے اس سلسلہ میں تفصیل فراہم کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ شکار بعض لوگوں کے حق میں واجب ہے بعض کے حق میں حرام ہے، بعض کے حق میں مستحب ہے اور بعض کے حق میں مکروہ ہے۔ شرع میں یہ بحث قیاس کے گھوڑے دوڑانا اور شریعت کے منصوص اصولوں سے دوری اختیار کرنا ہے۔ یہ بحث ہماری اس کتاب کے لیے مناسب نہیں ہے کیوں کہ ہمارے پیش نظر شریعت کے منطوق (صراحت کردہ) مسائل اور اُن سے قریبی مباحث ہیں۔

شکار کے محل کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ سمندری جانور میں مچھلی اور اس کی اصناف ہیں اور برّی جانور میں وہ سب شامل ہیں جن کا گوشت حلال ہے اور جو پالتو نہیں ہیں۔ اگر کوئی پالتو جانور جنگی بن جائے اور اسے پکڑا نہ جا سکے نہ اسے ذبح اور نحر کیا جا سکے تو اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ اِلّا یہ کہ جس جانور کو عام حالات

میں نحر کیا جاتا ہے اسے نحر کیا جائے اور جس کو ذبح کیا جاتا ہے اسے ذبح کیا جائے یا جس میں دونوں طریقے مروج ہیں ان میں کسی ایک طریقہ کو اختیار کیا جائے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جب بھاگے ہوئے اونٹ کو نحر کرنے پر قادر نہ ہو تو شکار کی طرح اسے بھی مارا جا سکتا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں اصل خبر سے متصادم ہے۔ اصل یہ ہے کہ پالتو جانور کا گوشت ذبح یا نحر کر کے ہی کھایا جا سکتا ہے اور جنگلی جانور کا گوشت اسے زخمی کر کے ہی کھایا جا سکتا ہے۔ اس اصول کی مخالف چیز یہ ہے کہ حدیث رافع بن خدیجؓ کے ایک حصہ میں ہے کہ "ایک اونٹ نکل بھاگا۔ اس وقت چند ایک گھوڑے موجود تھے سواروں نے لپک کر اس کا پیچھا کیا مگر اونٹ نے انہیں تھکا دیا۔ ایک شخص تیر لے کر آگے بڑھا اور اس کے ذریعہ اللہ نے اونٹ کو روکا۔ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنَّ لِهٰذِهِ البَهائمِ اَوابِدَ كأوابدِ الوَحْشِ فَما نَدَّ عَلَيْكُم فَاصْنَعُوا بِهِ هٰذَا

(ان چوپایوں میں بھی جنگلی جانوروں کی طرح متوحش اور بھاگنے والے ہوتے ہیں۔ تمہارا جو جانور بدک کر بھاگے اس کے ساتھ یہی سلوک کرو)

اس حدیث کے صحیح ہونے کی بنا پر اس پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ اسے اس اصول سے مستثنیٰ قرار دینا درست نہیں ہے جب کہ کوئی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ یہ حدیث اس باب میں اصول کی حیثیت رکھتی ہے، کیوں کہ بعض حیوانات کے معاملہ میں زخمی کر کے مارنے کی علت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ اس پر قابو نہیں پایا جا سکتا۔ محض اس کے وحشی ہونے کی علت کافی نہیں ہے۔ جب یہ معنی کسی پالتو جانور میں پایا جائے تو اسے جنگلی جانور کی طرح ذبح کرنا جائز ہوگا۔ اس صورت میں قیاس اور سماعی دلیل دونوں ہم آواز ہوں گے۔



Marfat.com

# باب ۔۲

## شکار کس چیز سے کیا جائے؟

اس باب میں دو آیات اور دو حدیثیں اصل ہیں۔ دونوں آیات یہ ہیں:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّٰهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهٗٓ اَيْدِيْكُمْ وَرِمَاحُكُمْ

(المائدہ: ۹۴)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ تمہیں اُس شکار کے ذریعہ سے سخت آزمائش میں ڈالے گا جو بالکل تمہارے ہاتھوں اور نیزوں کی زد میں ہوگا)

قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ (المائدة: ۴)

(کہو تمہارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں۔ اور جن شکاری جانوروں کو تم نے سدھایا ہو۔ جن کو خدا کے دیئے ہوئے علم کی بنا پر تم شکار کی تعلیم دیا کرتے ہو۔ وہ جس جانور کو تمہارے لیے پکڑ رکھیں اس کو بھی تم کھا سکتے ہو)

ایک حدیث عدی بن حاتمؓ کی ہے جس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:

إذَا أَرْسَلْتَ كِلَابَكَ الْمُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكَ وَإِنْ أَكَلَ الْكَلْبُ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلٰى نَفْسِهٖ وَإِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ غَيْرُهَا فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلٰى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلٰى غَيْرِهٖ

(جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتوں کو چھوڑو اور ان پر اللہ کا نام لے لیا ہو تو وہ جس جانور کو تمہارے لیے پکڑ رکھیں اسے کھاؤ اور اگر کتے نے کھا لیا ہو تو مت کھاؤ کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اُس نے اپنے لیے پکڑ رکھا ہے اور اگر ان کے ساتھ کچھ دوسرے کتے شامل ہو جائیں تو شکار مت کھاؤ کیوں کہ تم نے اپنے کتے پر اللہ کا نام لیا ہے اور



Marfat.com

دوسرے کتوں پر اللہ کا نام نہیں لیا ہے)

عدی بن حاتمؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) کے بارے میں پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اگر اس کا موٹا حصہ شکار کے اندر گھس جائے تو اسے نہ کھاؤ کیوں کہ وہ مہلک ہے (فلا تاکل فانہٗ وقیذ) یہ حدیث اس باب کے اکثر مسائل میں اصل ہے۔ دوسری حدیث حضرت ابوثعلبہ الخشنیؓ کی ہے۔ اس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول موجود ہے:

مَا اَصَبْتَ بِقَوسِکَ فَسَمِّ اللّٰہَ ثُمَّ کُلْ وَمَا صِدْتَ بِکَلْبِکَ المُعَلَّم فَاذْکُرِ اسْمَ اللّٰہِ ثُمَّ کُلْ وَمَا صِدْتَ بِکَلْبِکَ الَّذِیْ لَیْسَ بِمُعَلَّمٍ وَاَدْرَکْتَ ذَکَاتَہٗ فَکُلْ

(جس جانور پر تم نے اپنی کمان چلائی ہے تو اس پر اللہ کا نام لو پھر کھاؤ۔ اور جس جانور کا شکار تم نے اپنے سدھائے ہوئے کتے سے کیا ہے تو اس پر اللہ کا نام لو پھر اسے کھاؤ۔ اور جو شکار تم نے اپنے اُس کتے کے ذریعہ مارا ہے جو سدھا ہوا نہیں ہے تو اگر اسے ذبح کرنے کا موقع تمہیں مل گیا ہو تو اسے کھالو)

ان دونوں حدیثوں کی تخریج پر اہل صحاح متفق ہیں۔

جن آلات کے ذریعہ شکار کیا جاتا ہے اُن میں سے بعض پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں اور ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ یہ آلات تین قسم کے ہیں: دھار دار لوہا، بھاری اور وزنی چیز اور شکاری جانور۔ دھار دار لوہے کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے جیسے نیزے، تلواریں اور تیر، کیوں کہ ان کے سلسلہ میں کتاب وسنت میں نصوص موجود ہیں، اسی طرح ان کے قائم مقام دوسرے آلات جو زخمی کرسکیں سوائے اُن چیزوں کو جنہیں پالتو جانوروں کے ذبح میں استعمال کرنے میں اختلاف ہے جیسے دانت، ناخن اور ہڈی اس اختلاف پر اوپر بحث ہو چکی ہے اس لیے اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

بھاری اور وزنی چیز سے شکار کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے جیسے معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) اور پتھر کا معاملہ ہے۔ بعض علما نے ان کے ذریعہ مارے گئے شکار کو جائز نہیں تسلیم کیا ہے اِلّا یہ کہ اسے ذبح کرنے کا موقع مل گیا ہو۔ بعض علما نے اس کے مطلق جواز کو تسلیم کیا ہے اور بعض علما نے تفریق کی ہے کہ معراض کی دھار یا پتھر کے دباؤ سے جو شکار مرا ہے کیا اس کا جسم پھٹ گیا ہے یا نہیں پھٹا ہے؟ اگر جسم پھٹ گیا ہے تو جائز ہے اور اگر جسم نہیں پھٹا ہے تو جائز نہیں ہے۔ یہ قول مشاہیر فقہا امام شافعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام ثوری وغیرہ کا ہے۔ اور اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ دھار دار چیز ہی سے ذبح کرنا جائز ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب کے متعدد اصولوں کا باہم تضاد ہے۔ اور ان اصولوں سے حدیث بھی متصادم ہے۔ اس باب کا ایک اصول یہ ہے کہ وقیذ (مہلک) کتاب وسنت کی روشنی میں حرام ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ عقر (زخمی کرنا) شکار کا ذبح ہے۔ اب جن فقہا نے یہ سمجھا کہ معراض کا ہر شکار وقیذ ہے انہوں نے اسے مطلقاً ممنوع قرار دیا۔ اور جن فقہا نے اسے عقر سمجھا جو شکار کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ کہ اس میں وقیذ قابل اعتبار نہیں ہے انہوں نے اسے مطلقاً جائز تسلیم کیا۔ اور جنہوں نے جسم پھاڑنے اور نہ پھاڑنے میں فرق کیا ہے انہوں نے عدی بن حاتمؓ کی مذکور حدیث پر عمل کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔

شکاری جانور کے سلسلہ میں اتفاق اور اختلاف میں سے بعض اس کی نوع اور شرط سے متعلق ہیں اور بعض کا تعلق صرف

شرط سے ہے۔ وہ نوع جس پر اتفاق ہے کتوں کی نوع ہے سوائے سیاہ کتے کے، اسے ایک گروہ نے مکروہ کہا ہے جس میں حسن بصری، ابراہیم نخعی اور قتادہ شامل ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ مجھے کوئی ایسا شخص نہیں معلوم جو اس میں رخصت دیتا ہو جب کہ وہ کالا ہو۔ یہی اسحٰق کا قول ہے۔ جمہور اس سے شکار کو جائز کہتے ہیں جب کہ وہ سدھا ہوا ہو۔ اختلاف کا سبب قیاس کا عموم سے تعارض ہے۔ آیت قرآنی وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ (المائدہ: ۴) کے عموم کا تقاضا ہے کہ تمام کتے اس معاملہ میں مساوی ہوں۔ اور کالے کتے کو قتل کرنے کا حکم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اس قیاس سے ہم آہنگ ہے کہ اس سے شکار کرنا اُن لوگوں کے نزدیک جائز نہ ہو جو ممنوع کو فاسد مانتے ہیں۔ کتے کے علاوہ دوسرے شکاری جانوروں اور شکاری پرندوں اور دوڑ بھاگ کرنے والے حیوانات کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض علما ان سب کا شکار جائز مانتے ہیں بشرطیکہ وہ سدھائے ہوئے ہوں یہاں تک کہ نیولا بھی ابن شعبان کے قول کے مطابق اسی فہرست میں ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے اور یہی تمام فقہا کا قول ہے۔ یہی ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے یعنی سکھا کر اور تربیت دے کر تمام شکاری جانوروں اور پرندوں کو آلۂ ذبح کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ کتے کے سوا کسی شکاری کا شکار جائز نہیں ہے خواہ باز ہو یا شکرا ہو یا کوئی اور ہو اِلّا یہ کہ اسے ذبح کرنے کا موقع مل جائے۔ یہ مجاہد کا قول ہے۔ بعض لوگوں نے شکاری پرندوں سے باز کو مستثنیٰ کیا ہے اور صرف اسی کا شکار جائز مانا ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں، ایک تو تمام شکاری جانوروں اور پرندوں کو کتے پر قیاس کرنا ہے۔ کیوں کہ کبھی یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ آیت وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ (المائدہ: ۴) کتے ہی کے سلسلہ میں وارد ہے اِلّا یہ کہ مکلّبین کی تاویل یہ کی جائے کہ یہ لفظ 'کلب' سے مشتق نہیں ہے بلکہ تکلیب الجارح سے مشتق ہے جس کے معنی شکاری جانور کو سدھانے کے ہیں۔ اور اس معنی کی رو سے آیت بالکل عام ہے۔ اس بنیاد پر اختلاف کا سبب وہ اشتراک قرار پاتا ہے جو لفظ مکلّبین میں پایا جاتا ہے۔

اختلاف کا دوسرا سبب یہ ہے کہ کیا آیت میں مذکور اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ میں اِمساک کی شرط مالک کے لیے پکڑ رکھنا ہے یا نہیں؟ اور اگر یہ شرط ہے تو یہ صفت کتے کے علاوہ دوسروں میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے کہا کہ کتوں پر تمام جانوروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اور مکلّبین کا لفظ کسی اور سے نہیں بلکہ کلب سے ہی مشتق ہے یا یہ کہ 'اِمساک' کی صفت صرف کتے میں پائی جاتی ہے یعنی وہی اپنے مالک کے لیے پکڑ رکھتا ہے۔ اور یہ شرط ہے، انہوں نے کتے کے سوا کسی اور شکاری سے شکار کرنے کو جائز نہیں مانا۔ اور جن فقہا نے کتے پر تمام شکاریوں کو قیاس کیا اور اِمساک کے معنی میں مالک کے لیے پکڑ کر رکھنے کی شرط نہیں لگائی انہوں نے کہا کہ تمام شکاری جانوروں کا شکار جائز ہے بشرطیکہ وہ تربیت کو قبول کریں۔

جن فقہا نے صرف باز کو مستثنیٰ کیا ہے اُنہوں نے عدی بن حاتمؓ کی روایت پر عمل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے باز کے شکار کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: ''جو تمہارے لیے روک رکھے اسے کھالو''۔ اس کی تخریج امام ترمذی نے کی ہے۔ یہ شکاری جانوروں کی انواع میں اتفاق واختلاف کے مسائل تھے۔

شکاری جانوروں کے سلسلہ میں بعض شرائط متفقہ ہیں۔ جیسے تعلیم وتربیت کی شرط پر سب کا اتفاق ہے کیوں کہ آیت کی صراحت ہے کہ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ (المائدہ: ۴) اور حدیث کے الفاظ ہیں کہ اِذا اَرْسَلْتَ كَلْبَكَ الْمُعَلَّمَ۔



Marfat.com

البتہ تعلیم کی صفت اور اس کی شرائط کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک تعلیم کی تین صنف ہے: پہلی صنف یہ ہے کہ تم شکاری کو بلاؤ تو وہ لبیک کہے۔ دوسری صنف یہ ہے کہ تم اسے شکار کے لیے آمادہ کرو تو وہ فوراً تیار ہو جائے اور تیسری صنف یہ ہے کہ اس روکو تو فوراً رک جائے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کتے میں ان تینوں اصناف کی موجودگی کی شرط ہے۔ دوسرے شکاری جانوروں اور پرندوں میں روکنے پر رُک جانے کی صفت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ اس میں بھی اختلاف ہے کہ کیا یہ شرط ہے کہ شکاری جانور یا پرندہ نہ کھائے؟ بعض علمانے اسے مطلقاً شرط قرار دیا ہے۔ بعض نے صرف کتے میں یہ شرط بتائی ہے۔ امام مالک کتے اور تمام شکاریوں میں ان تینوں اصناف کی شرط رکھتے ہیں۔ اصحاب مالک میں سے ابن حبیب کہتے ہیں کہ جو شکاری پرندے اسے قبول نہیں کرتے جیسے شکرا اور باز، اُن میں رُک جانا شرط نہیں ہے یہی امام مالک کا قول ہے۔ یعنی شکاری جانور یا پرندہ، کتا ہو یا کوئی اور، اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ نہ کھائے۔ بعض علمانے کتے میں یہ شرط رکھی ہے مگر دوسرے شکاری جانوروں یا پرندوں میں یہ شرط نہیں رکھی ہے۔ بعض علمانے تمام شکاری جانوروں اور پرندوں میں یہ شرط رکھی ہے۔ جمہور علما شکرا اور باز کے شکار کو جائز سمجھتے ہیں گرچہ وہ اس میں سے کھالے، کیوں کہ وہ خوراک ہی کی وجہ سے حملہ پر آمادہ ہوتے ہیں۔

اس باب میں اختلاف کی دو بنیادیں ہیں: ایک یہ کہ کیا تعلیم کی یہ شرط ہے کہ جب ڈانٹ لگائی جائے تو وہ رک جائے؟ دوسری یہ کہ کیا اس کی یہ شرط ہے کہ شکار نہ کھائے؟ شکار سے کھانے کی شرط رکھنے یا نہ رکھنے کے اختلاف کا سبب دو باتیں ہیں: ایک احادیث میں اختلاف اور دوسری یہ کہ اگر وہ شکار کھالے تو اسے ممسک (شکار پکڑ کر رکھنے والا) مانا جائے گا یا نہیں؟ حدیث ایک حضرت عدی بن حاتمؓ کی ہے جو اوپر مذکور ہوئی اس میں یہ بھی ہے کہ "اگر وہ کھالے تو نہ کھاؤ کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے اپنے لیے روک رکھا ہے"۔ اس کی مخالف حدیث حضرت ابوثعلبہ الخشنیؓ کی ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذا أرسلت كلبك المعلّم وذكرت اسم الله عليه فكل

(جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتے کو چھوڑو اور اس پر اللہ کا نام لے لو تو اسے کھاؤ)

میں کہا، اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اگر اس میں سے کتے نے کھالیا ہو؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وَإِنْ أَكَلَ (گرچہ کھالیا ہو)

جن علمانے دونوں حدیثوں کو اس طرح جمع کیا کہ حدیثِ عدی بن حاتمؓ کو استحباب پر محمول کرلیا اور دوسری کو جواز پر، انہوں نے کہا اس کی شرط یہ نہیں ہے کہ شکار سے نہ کھائے۔ اور جن لوگوں نے حدیثِ عدی بن حاتمؓ کو ترجیح دی کیوں کہ وہ متفق علیہ حدیث ہے اور حدیثِ ابوثعلبہؓ کی صحت میں اختلاف ہے۔ اسی لیے شیخین امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی ہے اور انہوں نے 'اِمساک' کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ شکار نہ کھائے، اُن کی رائے ہوئی کہ اگر شکار کھالیا تو اسے نہ کھایا جائے۔ یہی امام شافعی امام ابوحنیفہ، امام احمد امام اسحٰق اور امام ثوری کا قول ہے اور ابن عباسؓ کا قول بھی یہی ہے۔ جنھوں نے کتے کے کھائے ہوئے شکار کا گوشت کھانے کی رخصت دی ہے اُن میں امام مالک، سعید بن مالک، ابن عمر اور سلیمان شامل ہیں۔ متاخر مالکیہ کہتے ہیں کہ کھانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے اپنے آقا کے لیے شکار نہیں پکڑا اور نہ آقا کے لیے شکار پکڑنا



Marfat.com

ذبح کے لیے شرط ہے کیوں کہ کتے کی نیت معلوم نہیں ہو سکتی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس نے آقا کے لیے شکار پکڑا پھر اسے کچھ اور سمجھ میں آیا اور اس نے اسے اپنے لیے روک لیا۔ ان حضرات کا یہ استدلال حدیث کے نص کے خلاف ہے اور ظاہر کتاب الٰہی کے بھی خلاف ہے۔ قرآن نے تو کہا ہے کہ

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُم (المائدہ:۴)

(وہ جس جانور کو تمہارے لیے پکڑ رکھیں اسے تم کھاؤ)

اور مالک کے لیے پکڑ کر رکھنے کا طریقہ معروف ہے۔ یہی معمول ہے۔ اسی لیے اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے کہ ''اگر وہ کھالے تو مت کھاؤ کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے اپنے لیے پکڑ رکھا ہے''۔

ڈانٹنے پر رُک رہنے میں جو اختلاف ہے اس کا کوئی سبب اس کے سوا نہیں ہے کہ اس معاملہ میں کتے پر تمام شکاری جانوروں اور پرندوں کو قیاس کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ جو کتا ڈانٹنے پر نہ رُکے اسے متفقہ طور پر سدھایا ہوا کتا تسلیم نہیں کیا جاتا۔ دوسرے جانور اور پرندے اگر ڈانٹنے پر نہ رکیں تو کیا انہیں سدھایا ہوا تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں تردد ہے اور یہی اختلاف کا سبب ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۳

# شکار کا ذبح اور اس کی شرائط

علما کا اتفاق ہے کہ شکار کا مخصوص طریق ذبح عقر (زخمی کرنا) ہے۔ اس کی شرائط میں علما کے بڑے اختلافات ہیں۔ آلۂ شکار اور شکار کرنے والے فرد کو چھوڑ کر اس کے اصولی مسائل کا اعتبار کیا جائے جو اختلاف کا سبب ہیں، تو آٹھ شرطیں نظر آتی ہیں۔ دو شرطیں شکار اور عام جانور کے ذبح میں مشترک ہیں یعنی نیت اور تسمیہ۔ اور چھ شرطیں اس طریق ذبح کے ساتھ مخصوص ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ اگر آلہ یا شکاری جانور نے شکار کے اعضائے قتل آر پار نہیں کیے تو اسے فوراً اس طرح ذبح کیا جائے جس طرح پالتو جانور کو ذبح کیا جاتا ہے بشرطیکہ ضرب سے یا شکاری جانور کے حملہ سے وہ مر نہ گیا ہو اور قابو میں آ جائے۔ لیکن اگر اس کے اعضائے قتل آر پار ہو چکے ہیں تو ذبح کرنا واجب نہیں ہے گرچہ یہ مستحب ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ شکار پر جو حملہ ہوا ہے اس کا آغاز خود شکار کرنے والے کی طرف سے ہو، کوئی غیر اس میں پہل نہ کرے یعنی آلۂ شکار سے اس کا آغاز نہ ہو جیسا کہ جال لگا کر ہوتا ہے نہ شکاری جانور یا پرندہ کی طرف سے اس کا آغاز ہو جیسے کتا کبھی کبھی خود سے جھپٹ پڑتا ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ زخمی کرنے میں ایسا کوئی فرد شریک نہ ہو جس کا عمل عقر ذبح نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جس جانور کا شکار کیا ہے اس میں کوئی شبہ نہ ہو، یہ شبہ آنکھوں سے اوجھل ہونے کی صورت میں پیدا ہوتا ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ جس وقت شکاری جانور کو چھوڑا گیا ہے اس وقت شکار پر قابو نہ پایا جا سکے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ شکاری جانور کی دہشت سے یا اس کی ٹکر سے اس کی موت نہ واقع ہوئی ہو۔

یہ وہ اصولی شرائط ہیں جنھیں تسلیم کرنے یا نہ کرنے کے حوالہ سے فقہا کے درمیان اختلافات ہوئے۔ بسا اوقات بعض شرائط میں علما کے درمیان اتفاق ہوا مگر الگ الگ واقعات میں ان میں اختلافات رونما ہو گیا۔ جیسے مالکیہ اس پر متفق ہیں کہ یہ شرط میں داخل ہے کہ حملہ کا آغاز شکار کرنے والے آدمی کی طرف سے ہو مگر اس میں اختلاف ہو گیا جب کہ جانور یا پرندہ خود بخود نکل کھڑا ہو یا مالک کے ہاتھ سے فرار ہو جائے پھر مالک اسے اُکسا کر شکار پر آمادہ کرے تو وہ شکار جائز ہوگا یا نہیں؟ کیوں کہ اس حالت میں دونوں باتوں کا احتمال ہے۔ شرط موجود ہے اور نہیں بھی ہے۔ یا جیسے امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس پر متفق ہیں کہ شکار کے لیے یہ شرط ہے کہ اگر وہ دیکھے کہ اعضائے قتل آر پار نہیں ہوئے ہیں تو مرنے سے پہلے اسے ذبح کر دے بشرطیکہ وہ قابو میں



Marfat.com

ہو۔مگر دونوں میں اس پر اختلاف ہے جب کہ شکار کو زندہ چھڑا لے اور ذبح پر قابو پانے سے پہلے اسی کے ہاتھ میں وہ مر جائے۔ امام ابوحنیفہ ایسے شکار کو ممنوع کہتے ہیں اور امام مالک اسے جائز مانتے ہیں اور پہلی رائے کا اظہار یہاں بھی کرتے یعنی جب کہ شکاری جانور سے اسے چھڑانے پر وہ قادر نہ ہو سکا تا آنکہ شکار مر گیا۔اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دونوں صورتوں کی گنجائش ہے کہ اس نے شکار کو اس حال میں حاصل کیا کہ اعضائے قتل آر پار نہ تھے اور شکاری جانور کے تصرف میں بھی نہ تھا گویا وہ کوتاہی کا مرتکب ہوا۔دوسری صورت یہ ہے کہ وہ کوتاہ عمل کے مشابہ نہیں ہے اور اس سے کوئی کوتاہی سرزد نہیں ہوئی۔

اگر یہ تمام شرائط آلہ اور شکار کرنے والے آدمی کی شرائط کے ساتھ جو عنقریب زیرِ بحث آئیں گی، شکار کے لیے اور بنیادی شرائط ہیں تو اب اُن میں سے متفقہ اور اختلافی تمام شرائط اور اتفاق کے تمام اسباب اور ان سے پیدا شدہ مشہور فروعی مسائل کا تذکرہ ضروری ہے۔ہم کہتے ہیں کہ اللہ کا نام لینا اور نیت کرنا وہ شرطیں ہیں جن میں علما کا اختلاف اور اس کے اسباب کتاب الذبائح میں بیان ہو چکے ہیں۔ذبح میں نیت کو شرط قرار دینے کی جہت سے اُسے شرط سمجھنے والوں کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ ایک شکار پر شکاری جانور کو چھوڑے اور اُس شکار کے علاوہ کسی اور شکار کو وہ پکڑ لے جس پر اُس نے شکاری جانور کو نہیں چھوڑا تھا۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور اس کا گوشت کھایا جائے گا۔اسی جہت سے نادیدہ شکار پر شکاری جانور کو چھوڑنے میں اصحاب مالک کا اختلاف ہے جیسے کوئی کوئی شکاری جانور کسی جھاڑی میں یا ٹیلے کے پیچھے دوڑا دے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہاں کچھ ہے یا نہیں؟ اس طرح کے ارادہ میں لاعلمی کا شائبہ موجود ہے۔

شکار کے طریقِ ذبح کے ساتھ مخصوص چھ شرطوں میں سے پہلی شرط یہ بتائی گئی ہے کہ شکار کے اعضاء قتل اگر آر پار نہ ہوں تو زخمی کرنے کا یہ مخصوص طریقہ اُسی وقت ذبح سمجھا جائے گا جب کہ مالک نے اسے زندہ نہ پکڑا ہو۔جمہور علما نے یہ شرط اس لیے رکھی ہے کہ حدیثِ عدی بن حاتمؓ کی بعض روایات ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَإِنْ أَدْرَكْتَهُ حَيًّا فَاذْبَحْهُ

(اور اگر تم اسے زندہ پاؤ تو اسے ذبح کر دو)

امام نخعی کہتے تھے کہ اگر تم اسے زندہ پاؤ اور تمہارے پاس اسے ذبح کرنے کے لیے کوئی دھار دار چیز نہ ہو تو اس پر کتوں کو چھوڑ دو تا کہ وہ اسے مار ڈالیں۔اور حسن بصری بھی آیت قرآنی فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ کے سیاق میں اسی کے قائل تھے۔اس شرط کی جہت سے امام مالک کہتے ہیں کہ مالک شکار حاصل کرنے میں سستی نہ کرے۔اگر اس نے سستی کی اور شکار مر گیا تو اگر اعضائے قتل تیر لگنے کی وجہ سے آر پار ہوئے ہیں تو اس کا گوشت حلال ہو گا ورنہ حلال نہیں ہو گا کیوں کہ اگر اس نے سستی نہ کی ہوتی تو اس کا امکان تھا کہ شکار زندہ اس کے ہاتھ آتا اور اس کے اعضائے قتل آر پار نہ ہوتے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ فعلِ شکار کا آغاز خود شکار کرنے والے کی جانب سے ہو اور اس میں اتصال ہو تا آنکہ شکار کو جا لگے۔اس جہت سے علما کا اختلاف اس میں ہے کہ اگر جال میں جانور پھنس جائے اور اس کی کسی دھار دار چیز سے اس کے اعضائے قتل آر پار ہو جائیں تو کیا حکم ہو گا؟ ایسے شکار کو کھانے سے امام مالک، امام شافعی اور جمہور نے منع کیا ہے اور حسن بصری نے اس میں رخصت دی ہے۔اسی اصول کی روشنی میں امام مالک نے اس شکار کو بھی جائز نہیں کہا ہے جس پر اس نے شکاری جانور چھوڑا، مگر وہ کسی اور چیز میں الجھ گیا پھر خود ہی شکار کی طرف پلٹ آیا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ شکار کو زخمی کرنے میں کوئی ایسا شریک نہ ہو جس کا زخمی کرنا اس کے لیے عمل ذبح نہ ہو۔ اس شرط پر میری یادداشت کے مطابق اجماع ہے کیوں کہ اس صورت میں اسے معلوم نہیں ہوگا کہ جانور کو کس نے مارا ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ عین شکار میں اور اسے مارنے میں کوئی شبہ نہ ہو۔ اس جہت سے دو مختلف الرائے ہیں جب کہ شکار کو پچھاڑنے کی جگہ معلوم نہ ہو۔ کبھی امام مالک کہتے ہیں کہ پچھاڑنے کی جگہ غائب ہے تو شکار کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جب کہ شکار پر تمہارے کتے کا نشان ہو یا اس پر تمہارا تیر پیوست ہو جب کہ رات نہ گزری ہو اور اگر رات گزر گئی ہے تو میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں۔ ثوری بھی کراہیت کے قائل ہیں۔ عبدالوہاب کا قول ہے کہ اگر شکاری جانور اور شکار کے درمیان رات حائل ہے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ تیر کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں شکار کھایا جائے گا جب کہ اعضائے قتل آر پار ہوں۔ امام مالک المدونۃ میں لکھتے ہیں کہ دونوں میں شکار نہیں کھایا جائے گا جب کہ رات گزر گئی ہو گرچہ اعضائے قتل آر پار ہو گئے ہوں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ قیاس یہی کہتا ہے کہ شکار نہ کھایا جائے جب کہ اسے پچھاڑنے کی جگہ موجود نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر شکار اور اس کے پیچھے کتا دونوں نظروں سے اوجھل ہو جائیں پھر آدمی اسے مرا ہوا پائے تو اسے کھایا جا سکتا ہے بشرطیکہ کتے نے تلاش ترک نہ کر دی ہو۔ اگر اس نے تلاش کرنا چھوڑ دیا ہے تو ہم اسے کھانا مکروہ سمجھتے ہیں۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں: عین شکار میں یا اس کے ذبح میں پیدا ہونے والا شبہ، اور دوسری چیز ہے احادیث کے درمیان اختلاف۔ امام مسلم، امام نسائی، امام ترمذی اور امام داؤد نے حضرت ابوثعلبہؓ سے بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس شکار کے بارے میں روایت کی ہے جس پر تین دن گزر چکے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلْ مَالَم يَنْتَن

(کھاؤ اگر اس میں بو نہ آ گئی ہو)

امام مسلم نے حضرت ابوثعلبہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا رميت سهمک فغاب عنک مضرعهٗ فکلْ مالم يبت

(جب تم اپنا تیر چلاؤ اور شکار کو پچھاڑنے کی جگہ تم سے اوجھل ہو تو اس کا گوشت کھالو بشرطیکہ رات نہ گزری ہو)

اور حدیث عدی بن حاتمؓ کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذا وَجدْتَ سهْمَکَ فِيهِ وَلَم تَجِد فِيهِ أثرَ سَبعٍ وَعَلِمْتَ انّ سهْمَکَ قَتَلَهُ فَكُلْ

(جب تم شکار کے جسم پر اپنا تیر پاؤ اور اس پر کسی درندے کا اثر تمہیں دکھائی نہ دے اور تمہیں معلوم ہو جائے کہ تمہارے تیر نے ہی اس کا کام تمام کیا ہے تو اسے کھالو)

اسی باب میں اُس شکار کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جو تیر سے زخمی ہو یا شکاری جانور اسے زخمی کرے اور وہ پانی میں گر پڑے یا کسی بلند جگہ سے گر کر ہلاک ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا کیوں کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ کس وجہ سے اس کی موت ہوئی ہے۔ اِلّا یہ کہ تیر نے اس کے اعضائے قتل کو آر پار کر دیا ہو اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو کہ تیر لگنے سے ہی اس کی موت واقع ہوئی ہے۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ پانی میں گر گیا ہے اور اس کے اعضائے قتل آر پار ہیں تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ اور اگر بلند جگہ سے گر کر ہلاک ہوا ہے تو اس کا

گوشت کھایا جائے گا۔ عطا کا قول ہے کہ سرے سے نہیں کھایا جائے گا اگر اعضائے قتل کٹے ہیں خواہ پانی میں گرا ہو یا کسی بلند مقام سے گرا ہو کیوں کہ اس کا امکان ہے کہ اعضائے قتل کے آر پار ہونے سے پہلے پانی کی وجہ سے یا بلندی سے گرنے کی وجہ سے اس کی جان گئی ہو۔

شکاری جانور سے ٹکر کھا کر اگر موت آئی ہے تو ابن القاسم کسی وزنی چیز پر اسے قیاس کرتے ہوئے اس کا گوشت ممنوع قرار دیتے ہیں اور آیت قرآنی فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُم کے عام ہونے کی وجہ سے اشہب اسے جائز مانتے ہیں۔ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر شکاری جانور کی دہشت سے وہ مر جائے تو وہ جائز نہیں ہے۔

شکاری جانور چھوڑتے وقت شکار پر قابو نہ رکھنے کی جو شرط ہے وہ میرے علم میں متفقہ شرط ہے۔ اسے ذبح کیا جائے گا جب کہ بغیر کسی خوف یا دھوکہ کے شکار کو ہاتھ سے پکڑا جا سکے اور وہ اس طرح سے کہ کسی چیز میں پھنس گیا ہو یا کسی چیز سے چپک گیا ہو یا کسی نے تیر مار کر اس کے بازو یا پاؤں توڑ دیئے ہوں۔ اس باب کی متعدد فروعیات ہیں کہ کس حالت میں شکار کو قابو میں تصور کیا جائے گا اور کس حالت میں نہیں؟ جیسے کسی جانور کو کتے گھیر لیں اور وہ کسی کھائی میں گر جائے تو مسلک مالکی کے ایک قول کے مطابق اس کا گوشت کھایا جائے گا اور دوسرے قول کے مطابق نہیں کھایا جائے گا۔ اسی طرح زخمی کرنے کی صفت میں علما کا اختلاف ہے جب کہ شکار پر ضرب لگے اور اس کا کوئی عضو الگ ہو جائے۔ ایک گروہ کے مطابق الگ حصہ کو چھوڑ کر شکار کا گوشت کھایا جائے گا اور دوسرے گروہ کے مطابق پورا شکار کھایا جائے گا۔ ایک گروہ نے الگ ہونے والے عضو کے جائے قتل ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ عضو جائے قتل ہے تو پورا شکار جائز ہے اور اگر جائے قتل کے علاوہ ہے تو شکار کھایا جائے گا مگر عضو کا کھانا جائز نہ ہوگا یہ امام مالک کے قول کا مطلب ہے۔ اس سے ان کا یہ اختلاف بھی ہے کہ قطع دو آدھے حصوں میں ہوا ہے یا قطع شدہ ایک حصہ دوسرے سے بڑا ہے؟

اختلاف کا سبب حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا آیت قرآنی کے عموم سے تعارض ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ

مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيْمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ

(زندہ چوپائے کا جو حصہ کاٹا جائے گا وہ مردار ہوگا)

یہ حدیث آیت فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُم (المائدہ: ۴) اور آیت تَنَالُهُ أَيْدِيكُم وَرِمَاحُكُم (المائدۃ: ۹۴) کے عموم سے متصادم ہے۔ جن فقہا نے شکار کے حکم یعنی مطلق عقر (زخمی کرنا) کو غالب رکھا اُن کے نزدیک شکار بھی کھایا جائے گا اور قطع شدہ عضو بھی۔ انہوں نے حدیث کو پالتو جانور پر محمول کیا ہے اور جن لوگوں نے اسے جنگلی اور پالتو تمام جانوروں پر محمول کیا ہے اور اس عموم سے حدیث کی روشنی میں قطع شدہ عضو کو مستثنیٰ کر دیا ہے اُن کے نزدیک شکار کھایا جائے گا مگر عضو بریدہ نہیں۔ اور جن لوگوں نے حدیث کے لفظ وَهِيَ حَيَّةٌ سے حیات پائیدار کا اعتبار کیا ہے انہوں نے عضو کے جائے قتل ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا ہے۔



Marfat.com

# باب ۔۴

# شکار کرنے والے کے متعلق شرائط

شکاری سے متعلق شرائط وہی ہیں جو ذبح کرنے والے سے متعلق اور ان تمام متفقہ اور اختلافی شرائط پر بحث کتاب الذبائح میں ہو چکی ہے۔ خشکی میں شکار کرنے سے متعلق ایک زائد شرط ہے وہ یہ کہ وہ حالت احرام میں نہ ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے کہ

وحُرِّمَ عليكم صَيْدُ البَرِّ ما دُمْتم حُرُمًا (المائدة: ۹۶)

(اور خشکی کا شکار، جب تک تم احرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے)

لیکن اگر کوئی حالت احرام میں شکار کر لے تو کیا وہ شکار حلال شخص کے لیے حلال ہوگا یا وہ مُردار سمجھا جائے گا اور کسی کے لیے سرے سے حلال نہ ہوگا؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اسے مُردار قرار دیتے ہیں اور امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابوثور اسے غیر مُحرم افراد کے لیے حلال کہتے ہیں۔ اختلاف کا سبب وہی مشہور اصول ہے کہ کیا ممانعت ممنوع چیز کے فساد پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ یہ چور اور غاصب شخص کے ذبح کے مقام پر ہے۔ اس باب میں مجوسی کے سدھائے ہوئے کتے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اس سے شکار کرنے کو جائز مانتے ہیں کیوں کہ قابلِ اعتبار شکاری ہے نہ کہ آلہ۔ یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ وغیرہ کا قول ہے۔ اسے جابر بن عبداللہؓ، حسن، عطا، مجاہد اور ثوری نے مکروہ کہا ہے کیوں کہ آیت:

وما علّمتم مِنَ الجَوارِحِ مُكَلِّبِيْن (المائدة: ۴)

میں خطاب مسلمانوں سے ہے۔ مقصود کے اعتبار سے اس کتاب میں اتنی بحث کافی ہے وَاللّٰہ الموفِّقُ لِلصَّواب.



Marfat.com

# كتاب العقيقة

اس کتاب کے اصولوں پر مشتمل گفتگو چھ ابواب میں منقسم ہے۔

باب (۱) عقیقہ کا حکم

باب (۲) عقیقہ کا محل

باب (۳) کس کا عقیقہ ہوگا اور کتنے جانور ذبح ہوں گے۔

باب (۴) عقیقہ کا وقت

باب (۵) جانور کی عمر اور اس کی صفت

باب (٦) گوشت اور دوسرے حصّوں کا حکم

Marfat.com

Marfat.com

# باب ۔ا

## عقیقہ کا حکم

ایک گروہ نے جس میں ظاہری علما شامل ہیں، عقیقہ کو واجب قرار دیا ہے۔ جمہور نے اسے سنت کہا ہے۔ امام ابو حنیفہ اسے فرض مانتے ہیں نہ سنت۔ ایک قول ہے کہ اُن کے قول کا ماحصل ہے کہ یہ محض نفل ہے۔ اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث سمرہؓ کا ظاہر اسے واجب قرار دیتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُّ غُلَامٍ مُرْتَهِنٌ بِعَقِيْقَتِهِ تُذْبَحُ عَنْهُ يَوْمَ سَابِعِهِ وَيُمَاطُ عَنْهُ الأَذىٰ

(ہر بچہ اپنے عقیقہ کے جانور کے مرہون ہے جسے اُس کی طرف سے ساتویں دن ذبح کیا جائے گا اور اس کی گندگی دور کی جائے گی)

جب کہ دوسری حدیث کا ظاہر عقیقہ کو جائز یا مستحب قرار دیتا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عقیقہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا أُحِبُّ العُقُوقَ وَمَنْ وُلِدَ لَه وَلَدٌ فَاحَبَّ اَنْ يَنْسُكَ عَنْ وَلَدِهٖ فَلْيَفْعَلْ

(میں عقیقہ کرنا پسند نہیں کرتا جس کے یہاں بچہ کی ولادت ہو اور وہ بچے کے طرف ذبح کرنا چاہے تو کرے)

جن فقہا نے اس سے استحباب کا حکم سمجھا، انہوں نے عقیقہ کو سنت قرار دیا۔ اور جن لوگوں نے اس سے مباح ہونا مراد لیا انہوں نے کہا کہ یہ نہ فرض ہے نہ سنت۔ دونوں حدیثوں کی تخریج امام داوٗد نے کی ہے۔ اور جس نے حدیث سمرہؓ پر عمل کیا ہے اسے واجب قرار دیا ہے۔

Marfat.com

# باب ـ ۲

# عقیقہ کا محل

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ عقیقہ میں وہی آٹھوں جوڑے ذبح کرنا جائز ہیں جو قربانی میں جائز ہیں۔ امام مالک نے قربانی کے جانوروں کے سلسلہ میں اپنے مسلک کے مطابق بھیڑ کو ذبح کرنا پسند کیا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ عقیقہ میں اونٹ یا گائے کافی ہے یا نہیں؟ تمام فقہا اپنے اصول پر قائم ہیں کہ اونٹ گائے سے افضل ہے اور گائے بھیڑ بکری سے افضل ہے۔ اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث اور قیاس کا تعارض ہے۔ حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حسن اور حسین کی طرف سے ایک ایک مینڈھے کا عقیقہ کیا تھا" دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

عَنِ الْجَارِيَةِ شَاةٌ وَعَنِ الْغُلَامِ شَاتَانِ

(لڑکی کی طرف سے ایک بکری اور لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ہیں)

قیاس اسے قربانی والی عبادت قرار دیتا ہے اس لیے اس میں سب سے افضل ہدی پر قیاس کرتا ہے



Marfat.com

# باب ۔۳

# کس کا عقیقہ ہوگا اور کتنے جانور ذبح ہوں گے

جمہور کا اتفاق ہے کہ صرف مذکور و مونث بچوں کا عقیقہ ہوگا۔ حسن کی شاذ رائے ہے کہ بچی کا عقیقہ نہیں ہوگا۔ بعض علما نے بڑوں کے عقیقہ کو جائز کہا ہے۔ بچے کے ساتھ عقیقہ کو مخصوص کرنے کے حق میں جمہور کی دلیل حدیث کے الفاظ یَوْمَ سَابِعِہٖ (اس کی پیدائش کے ساتویں دن) ہیں۔ مخالف رائے رکھنے والوں کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ حدیث ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت سے سرفراز ہونے کے بعد اپنی جانب سے عقیقہ کیا"۔ لڑکی سے متعلق ہونے پر ان کی دلیل یہ حدیث ہے کہ "لڑکی کی طرف سے ایک بکری اور لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ہیں"۔ جو لوگ صرف لڑکوں کے لیے عقیقہ کو خاص کرتے ہیں ان کی دلیل یہ حدیث ہے کہ "ہر لڑکا اپنے عقیقہ کا مرہون ہے"۔

جانوروں کی تعداد بھی مختلف فیہ ہے۔ امام مالک لڑکا اور لڑکی دونوں کی طرف سے ایک ایک بکری کا عقیقہ مانتے ہیں۔ امام شافعی، امام ابوثور، امام داؤد اور امام احمد کہتے ہیں کہ لڑکی کی طرف سے ایک بکری اور لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ہیں۔ سببِ اختلاف اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے۔ ایک حدیثِ امّ کرز کعبیؓ ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ

عَنِ الْغُلَامِ شَاتَانِ مُكَافَأَتَانِ وَعَنِ الْجَارِيَةِ شَاةٌ

(لڑکے کے عوض دو ملتی جلتی بکریاں ہیں اور لڑکی کے عوض ایک بکری ہے)

اس حدیث کا تقاضا ہے کہ اس معاملہ میں مذکور مونث میں فرق ہو۔ اور حسنؓ و حسینؓ کی جانب سے ایک ایک مینڈھا عقیقہ کرنے کی روایت دونوں میں برابری کا تقاضا کرتی ہے۔



Marfat.com

## باب ـ ۴

# عقیقہ کا وقت

جمہور علما کی رائے ہے کہ عقیقہ کا وقت نومولود کا ساتواں دن ہے۔ امام مالک ہفتہ میں اُس دن کو شمار نہیں کرتے جس میں اس کی ولادت ہوئی ہے بشرطیکہ وہ دن میں پیدا ہوا ہو۔ عبدالملک ابن الماجشون اسے بھی شمار کرتے ہیں۔ ابن القاسم کتاب العتبیہ میں کہتے ہیں کہ اگر رات میں عقیقہ کیا گیا تو جائز نہیں ہوگا۔ اصحاب مالک کے درمیان آغازِ وقت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ قربانی کا وقت یعنی چاشت کا وقت ہے۔ دوسرا قول ہدی کے سلسلہ میں امام مالک پر قیاس کرتے ہوئے فجر کے بعد کا ہے۔ بلاشبہ جس نے رات میں قربانی کو جائز کہا ہے وہ عقیقہ کو بھی جائز تسلیم کرے گا۔ ایک قول ہے کہ دوسرے اور تیسرے ہفتہ میں بھی عقیقہ جائز ہے۔

## باب ـ ۵

# جانور کی عمر اور صفت

عقیقہ کے لیے جانور کی عمر اور صفت وہی ہے جو قربانی کے جانور کی ہے۔ یعنی اُن عیوب سے پرہیز کیا جائے جن سے قربانی کے جانور میں پرہیز کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں مسلک مالکی میں اور اس سے باہر کوئی اختلاف میرے علم میں نہیں ہے۔



Marfat.com

# باب ۔ ٦

## جانور کے گوشت اور اس کے دوسرے اجزا کا حکم

عقیقہ کے گوشت، کھال اور تمام اجزا کا حکم وہی ہے جو قربانی کے جانور کا کھانے میں، صدقہ کرنے میں اور فروخت کی ممانعت میں حکم ہے تمام علما کی رائے ہے کہ دور جاہلیت میں جانور کے خون سے بچے کے سر کو رنگنے کا جو دستور تھا وہ اسلام میں منسوخ ہو گیا ہے۔ کیوں کہ حدیثِ بریدہ اسلمیؓ کی صراحت ہے کہ دورِ جاہلیت میں ہمارے یہاں رسم رائج تھی کہ جب ہمارے ہاں کوئی لڑکا پیدا ہوتا ہم اس کے لیے ایک بکری ذبح کرتے اور اس کے خون سے لڑکے کا سر لت پت کر دیتے۔ جب اسلام آیا تو ہم ذبح کرتے ہیں، اس کا سر مونڈتے ہیں اور اس پر زعفران کا لیپ کرتے ہیں''۔ حسن اور قتادہ کی شاذ رائے ہے کہ خون میں روئی ڈبو کر بچے کے سر سے مَس کر دیا جائے۔ عقیقہ کے جانور کی ہڈی کو توڑنا مستحب ہے کیوں کہ جاہلیت میں جوڑوں سے اسے کاٹتے تھے۔ ساتویں دن نومولود کا سر مونڈنے میں اور اس کے بال برابر چاندی صدقہ کرنے میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق مستحب ہے اور دوسرے قول کے مطابق غیر مستحب ہے۔ یہ دونوں اقوال امام مالک سے مروی ہیں۔ مستحب قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔ یہ ابن حبیب کا قول ہے کیوں کہ امام مالک نے الموطأ میں روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی فاطمہؓ نے حسنؓ، حسینؓ، زینبؓ اور امّ کلثومؓ کے بال مونڈے اور اس کے برابر چاندی صدقہ کی''۔

Marfat.com

Marfat.com

# كتاب الأطعمة والأشربة

اس کتاب سے متعلق اصولی گفتگو دو موضوعوں میں منقسم ہے:

پہلا موضوع : حالت اختیار میں حرام اشیا

دوسرا موضوع : حالت اضطرار میں حرام اشیا کا استعمال

Marfat.com

Marfat.com

# پہلا موضوع۔ حالت اختیار میں حرام اشیا

انسانی غذا نباتات اور حیوانات ہیں۔ جن حیوانات سے ہم غذا حاصل کرتے ہیں اُن میں بعض شریعت میں حلال ہیں اور بعض حرام۔ ان میں بعض بری ہیں اور بعض بحری ہیں۔ حرام کی بھی دو قسمیں ہیں: عین حرام اور کسی سبب کی وجہ سے حرام۔ ان تمام میں بعض امور متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔ کسی سبب کی وجہ سے حرام کردہ اشیا کی نو قسمیں ہیں:

۱۔ مردار
۲۔ مخنقہ (جو جانور گلا گھٹ کر مرا ہو)
۳۔ موقوذہ (جو جانور چوٹ کھا کر مرا ہو)
۴۔ متردیہ (جو جانور بلندی سے گر کر مرا ہو)
۵۔ نطیحہ (جو جانور ٹکر کھا کر مرا ہو)
۶۔ جسے درندے نے پھاڑ کھایا ہو۔
۷۔ وہ جانور جس میں ذبح کی کوئی شرط پوری نہ ہوئی ہو
۸۔ گندگی کھانے والا جانور
۹۔ حلال کھانا جس میں نجاست مل جائے

مردار کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ خشکی جانور کا مردار حرام ہے۔ سمندر کے مردار کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اسے مطلقاً حلال کہا ہے۔ دوسرے گروہ نے اسے مطلقاً حرام قرار دیا ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ جو مچھلی مرنے کے بعد سطح آب پر آ جائے وہ حرام ہے۔ اور جسے ساحل پر چھوڑ کر سمندر پیچھے ہٹ جائے وہ حلال ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا تعارض اور بعض احادیث سے کتاب الٰہی کے عموم کا کلی تصادم ہے۔ بعض احادیث سے کتاب الٰہی جزوی طور پر ہم آہنگ ہے اور بعض احادیث آپس میں جزوی طور پر متصادم ہیں۔

عموم اس آیت قرآنی میں ہے

حُرِمَتْ عَلَيكُم المَيتَةُ (المائدة:۳)

(تم پر حرام کیا گیا ہے مُردار)

اس عموم سے کلی طور پر متصادم دو حدیثیں ہیں ایک حدیث متفق علیہ ہے اور دوسری مختلف فیہ ہے۔ متفق علیہ حدیث جابرؓ ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ ''اصحاب رسول نے ایک مچھلی پائی جسے عنبر کہا جاتا تھا، یا کوئی جانور تھا جسے سمندر نے باہر پھینک دیا تھا۔ انہوں نے بیس بائیس دن یا ایک ماہ تک اسے استعمال کیا۔ پھر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سارا حال بتایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا اس کا گوشت کچھ بچا ہے؟ انہوں نے کچھ حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے تناول فرمایا:'' ۔ یہ حدیث اپنے لفظ کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے کتاب الٰہی سے کلی طور پر متصادم ہے۔

دوسری مختلف فیہ حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:



Marfat.com

هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ وَالحِلُّ مَيْتَتُهُ

(اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)

کتاب الٰہی کے عموم سے جزوی طور ہم آہنگ وہ حدیث ہے جس کی روایت اسماعیل بن امیہ نے ابو الزبیر سے بواسطہ جابرؓ بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے کہ

مَا الْقَى الْبَحْرُ اَوْ جَزَرَ عَنْهُ فَكُلُوْهُ وَمَا طَفَا فَلَا تَاْكُلُوْهُ

(جو سمندر ڈال دے یا جسے چھوڑ کر سمندر پیچھے ہٹ جائے اسے کھالو اور جو مر کر سطح آب پر آ جائے اسے نہ کھاؤ)

یہ حدیث فقہا کے نزدیک حدیث مالک سے بہت کمزور ہے۔ حدیث مالک کی کمزوری کا سبب یہ ہے کہ اس کے بعض راوی غیر معروف ہیں اور وہ ایک ہی طریق سے وارد ہے۔ ابو عمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ اس کے راوی معروف ہیں اور وہ کئی طرق سے مروی ہے۔ حدیث جابرؓ کا ضعف یہ ہے کہ ثقہ راویوں نے اسے حضرت جابرؓ پر موقوف روایت کے طور پر بیان کیا ہے۔ جن فقہا نے حضرت جابرؓ کی اس حدیث کو حدیث ابو ہریرہؓ پر ترجیح اس لیے دی ہے کہ کتاب الٰہی کا عموم اس کے حق میں ہے انہوں نے صرف اُسی مراد کو مستثنیٰ کیا ہے جسے چھوڑ کر سمندر پیچھے ہٹ جائے کیوں کہ اس معاملہ میں کوئی تعارض نہیں ہے اور جن لوگوں نے حدیث ابو ہریرہؓ کو ترجیح دی ہے انہوں نے سمندر کے مردار کو مطلقاً حلال کہا ہے۔ جن فقہا نے سمندر کے مردار کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے انہوں نے کتاب الٰہی کے عموم کو ترجیح دی ہے۔ مطلق جواز کا مسلک امام مالک اور امام شافعی کا ہے۔ ممانعت کا مسلک امام ابو حنیفہ کا ہے۔ ان کے علاوہ ایک گروہ نے فرق کیا ہے۔ مُردار کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث کے درمیان تعارض ہے۔ حدیث یہ ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گندگی کھانے والے جانور کے گوشت اور دودھ کی ممانعت کی ہے''۔ اس کی تخریج امام ابو داؤد نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔ اس کا مخالف قیاس یہ ہے کہ جانور کے پیٹ میں جو جاتا ہے وہ اس کا گوشت بن جاتا اور اس کے تمام اجزا میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں جانور کا گوشت حلال ہے تو جس چیز سے گوشت بنتا ہے اسے بھی لازماً حلال ہونا چاہیے جیسے گوشت جب کہ وہ مٹی بن جائے یا خون جب کہ وہ گوشت بن جائے۔ امام شافعی گندگی کھانے والے جانور کو حرام کہتے ہیں اور امام مالک اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔

نجاست اگر حلال چیز میں مل جائے تو اس میں اصل وہ مشہور حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول سے اس چوہیا کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں گر جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اگر گھی جم گیا ہے تو اسے اور اس کے آس پاس سے نکال پر پھینک دو اور بقیہ کھالو اور اگر وہ سیال ہے تو اسے انڈیل دو (یا اس کے قریب نہ پھٹکو)''۔

حلال کھانوں میں نجاست مل جائے تو اس میں علما کے دو مسلک ہیں، بعض علما صرف اختلاط کو حرمت کے لیے کافی سمجھتے ہیں خواہ کھانے کا رنگ، بو، ذائقہ کی جہت سے تبدیل نہ ہوا ہو۔ یہی مشہور مسلک ہے۔ اور اسی پر جمہور کا عمل ہے۔ دوسرا مسلک وہ ہے جس میں تبدیلی کا اعتبار کرتے ہیں۔ یہ اہلِ ظاہر کا قول ہے اور امام مالک سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے۔ اختلاف کا سبب حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس حدیث کو اس خاص کے باب میں رکھتا ہے جس سے خاص مراد لیا جاتا ہے۔ اور یہ علما ظاہریہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو اس کے ظاہر پر منطبق کیا جائے گا اور تمام چیزوں میں قابل



Marfat.com

اعتبار نجاست کے ذریعہ تبدیلی آتا یا نہ آتا ہے۔ بعض فقہا اس حدیث کو اس خاص کے باب میں شمار کرتے ہیں جس سے عام مراد لیا جاتا ہے اور یہ جمہور فقہا ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ محض نجاست کے مل جانے سے حلال نجس ہو جاتا ہے مگر اُن کو جامد اور سیال کے درمیان تفریق کی علت سمجھ میں نہیں آئی کیوں کہ دونوں حالتوں میں نجاست موجود رہتی ہے گرچہ ایک حالت میں زیادہ رہتی ہے یعنی سیال ہونے کی صورت میں نجاست جلد پھیل جاتی ہے اس لیے کم اختلاط اور زیادہ اختلاط میں تفریق ناگزیر تھی مگر انہوں نے یہ تفریق نہیں کی گویا کہ حدیث کے ظاہر کے بعض حصّوں پر ہی انہوں نے اکتفا کیا ہے۔ اور اس کے بعض حصّوں پر قیاس کیا ہے اسی لیے ظاہری علما نے حدیث کے پورے ظاہر کا اعتراف کیا ہے۔

عین حرام میں سے بعض پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے دو چیزوں پر مسلمانوں کا اتفاق ہے ایک خنزیر کا گوشت اور دوسری چیز خون ہے۔ خنزیر کے گوشت، خون، چربی اور کھال سب کے حرام ہونے پر اتفاق ہے۔ اس کے بالوں سے استفادہ کرنے اور دباغت کردہ یا نادباغت کردہ کھال کے پاک ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ اور یہ بحث کتاب الطھارۃ میں ہو چکی ہے۔

خون کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ ذبح کردہ حیوان سے بہا ہوا خون حرام ہے۔ جو خون بہایا نہ گیا ہو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مچھلی کے خون کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض علما اسے نجس کہتے ہیں اور بعض اسے نجس نہیں کہتے۔ ان سب مسائل میں مالکی مسلک میں اور اس سے باہر اختلافات موجود ہیں۔ جو خون بہایا نہ گیا ہو اس کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب مطلق اور مقید میں تعارض ہے۔ آیت قرآنی حُـرِّمَـتْ عَـلَيْكُم الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ (المائدة: ٣) کا تقاضا ہے کہ خون ہر طرح کا حرام ہو خواہ بہایا گیا ہو یا نہ بہایا گیا ہو۔ اور آیت أَوْ دَمًـا مَسْفُـوحًـا (الأنعام: ١٤٥) کا تقاضا ہے کہ دلیل خطاب کی رو سے صرف بہایا ہوا خون ہی حرام ہو۔ جن فقہا نے مطلق کو مقید کی طرف لوٹایا انہوں نے حرمت کے لیے خون کا بہنا مشروط قرار دیا اور جن علما نے یہ سمجھا کہ مطلق میں مقید سے زائد ایک حکم ہے اور مقید پر مطلق کو اختیار کیا اور خون کم ہو یا زیادہ اسے حرام سمجھا۔ خون کی حرمت کے لیے بہنے کی شرط ذبح کردہ حیوان میں ہے یعنی جو حلال جانور کو ذبح کرتے وقت بہے۔ زندہ حیوان سے جو خون نکلتا ہے اس کی تھوڑی سی مقدار بھی حرام ہے۔ اسی طرح اس جانور کے خون کا معاملہ بھی ہے جس کا کھانا حرام ہے۔ اسے گرچہ ذبح کر دیا جائے اس کا خون کم ہو یا زیادہ، بہرصورت حرام ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مچھلی کے خون کی حرمت میں جو اختلاف ہے اس کا سبب عموم اور قیاس میں تعارض ہے۔ عموم اللہ کے قول وَحُـرِّمَـتْ عَـلَيْـكُم الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ (المائدة: ٣) میں ہے اور قیاس یہ ہے کہ خون حرام و حلال ہونے میں حیوان کی حرمت کے تابع ہو یعنی جس جانور کا مردار حرام ہو اس کا خون بھی حرام ہو اور جس کا مردار حلال ہو اس کا خون بھی حلال ہو۔ اسی لیے امام مالک کہتے ہیں کہ جس میں خون نہ ہو وہ مردار نہیں ہے۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے اس مسئلہ پر کتـاب الـطّھـارۃ میں گفتگو کی ہے۔ فقہا اس سیاق میں ایک حدیث بیان کرتے ہیں وہ 'الدَّم' کے عموم کی تخصیص کرتی ہے۔ وہ حدیث یہ ہے

اُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَ دَمَانِ

(ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کیے گئے ہیں)

میرا غالب گمان ہے کہ یہ حدیث مشہور کتب حدیث میں نہیں ہے۔

وہ حرام اشیا جن کے سلسلہ میں اختلاف ہے چار ہیں:

۱۔ چار پیر والے درندوں اور درندہ پرندوں کا گوشت

۲۔ گھر والے پالتو جانوروں کا گوشت

۳۔ جن جانوروں کو حرم میں قتل کرنے کا حکم ہے اُن کا گوشت

۴۔ ان جانوروں کا گوشت جن سے طبیعت میں وحشت اور تنفر پیدا ہوتا ہے

ابو حامد نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اُس جانور کا گوشت حرام ہے جسے قتل کرنے کی ممانعت آئی ہے جیسے شہد کی مکھی اور خطاف (ابابیل کی طرح ایک پرندہ) گویا مختلف فیہ حرام جانوروں کی یہ پانچویں جنس ہے۔

## پہلا مسئلہ: چوپائے درندوں کی حرمت

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ درندوں کا گوشت مکروہ ہے۔ اسی قول کی بنیاد پر ان کے تمام اصحاب نے موقف اختیار کیا ہے اور یہ قول ان کے نزدیک مغلوب ہے۔ خود امام مالک نے الموطأ میں جو ذکر کیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ درندوں کا گوشت حرام ہے۔ انہوں نے یہ بات حدیث ابو ہریرہؓ کے عقب میں کہی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أكلُ كُلِّ ذِي نابٍ مِنَ السِّبَاعِ حَرامٌ

(ہر دانت والے درندے کا گوشت کھانا حرام ہے)

ہمارے نزدیک یہی رائے زیادہ مستحکم ہے۔ امام شافعی، اشہب اور اصحاب مالک اور امام ابو حنیفہ نے درندوں کا گوشت حرام قرار دیا ہے۔ مگر حرام درندوں کی جنس میں ان کے نزدیک اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ گوشت کھانے والا ہر جانور درندہ ہے۔ یہاں تک کہ ہاتھی گوہ اور یربوع (چوہے کی مانند ایک جانور جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی اور دم لمبی ہوتی ہے) بھی ان کے نزدیک درندوں میں شمار ہوں گے۔ اسی طرح نیولا بھی اسی فہرست میں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ گوہ اور لومڑی کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ حرام درندے وہ ہیں جو انسانوں پر حملہ کرتے ہیں جیسے شیر، چیتا اور بھیڑیا۔ یہ دونوں اقوال مسلک مالکی میں موجود ہیں۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ بندر کا گوشت نہیں کھایا جائے گا نہ اس سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک بھی کتا حرام ہے اور اس سے استفادہ ممنوع ہے کیوں کہ انہوں نے اس کے جھوٹے کے نجس ہونے سے اسے نجس العین سمجھا ہے۔

چوپائے درندوں کے گوشت کی حرمت میں اختلاف کا سبب کتاب الٰہی اور احادیث میں تعارض ہے۔ قرآن کا اعلان ہے کہ

قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ (الأنعام: ۱۴۵)

اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم، ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، الّا یہ کہ وہ مردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو، یا سُور کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہے، یا فسق ہو کہ



Marfat.com

اللہ کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیا گیا ہو)

اس آیت کا ظاہر بتاتا ہے کہ آیت میں مذکور چیزوں کے علاوہ سب حلال ہیں۔ ابو ثعلبہ الخشنیؓ کی حدیث میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دانت والے درندے کو کھانے سے منع کیا ہے''۔ اس حدیث کا ظاہر بتاتا ہے کہ درندے حرام ہیں۔ امام بخاری اور امام مسلم نے اسی طرح اس کی روایت کی ہے۔ امام مالک نے اس کے ہم معنی جس حدیث کی طریق ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے اُس سے تعارض اور واضح ہو جاتا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے کہ ''ہر دانت والے درندے کو کھانا حرام ہے''۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی حدیث اور آیت کو اس طرح جمع کیا جا سکتا ہے کہ حدیث میں مذکور ممانعت کو کراہیت پر محمول کر لیا جائے۔ مگر حدیثِ ابو ہریرہؓ اور آیت کو جمع نہیں کیا جا سکتا سوائے اس کے کہ اُن لوگوں کے قول کے مطابق اُسے آیت کے لیے ناسخ مان لیا جائے جو اضافہ کو نسخ سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن کو سنت متواترہ کے ذریعہ منسوخ مانا جا سکتا ہے۔ جن فقہا نے حدیثِ ابو ثعلبہؓ اور آیت قرآنی کو جمع کیا انہوں نے درندوں کے گوشت کی حرمت والی حدیث کو کراہیت پر محمول کیا۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حدیثِ ابو ہریرہؓ میں آیت پر اضافہ شامل ہے انہوں نے درندوں کے گوشت کو حرام قرار دیا۔ اور جن لوگوں نے گوہ اور لومڑی کو حرام کہا ہے انہوں نے لفظ 'سباع' (درندہ) کے عموم سے استدلال کیا ہے اور جن فقہا نے اس سے حملہ کرنے والے درندوں کی تخصیص کی ہے انہوں نے عبدالرحمٰن بن عمار کی روایت کا سہارا لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے جابر بن عبداللہؓ سے پوچھا، کیا میں گوہ کا گوشت کھالوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ میں نے پوچھا، کیا میں اس کا شکار کر سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا: کیا آپ نے اسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں۔'' اس حدیث کی روایت میں عبدالرحمٰن بن عمار گرچہ منفرد ہیں مگر وہ ائمہ حدیث کے نزدیک ثقہ ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ حضرت جابرؓ کے سامنے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت کھانے کے جواز کو تسلیم کیا تھا۔ جمہور نے اسے حلال قرار دیا ہے کیوں کہ آیت قرآنی دو بار آئی ہے۔ ایک گروہ نے اسے حدیثِ ابن عباسؓ کی وجہ سے حرام قرار دیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دانت والے درندہ کو اور ہر پنجہ والے پرندہ کو کھانے سے منع کیا ہے''۔ مگر اس حدیث کی تخریج شیخین نے نہیں کی ہے۔ بس امام ابو داؤد نے اس کا ذکر کیا ہے۔

## دوسرا مسئلہ: کھُر والے پالتو جانوروں کا گوشت

اس کے حرام ہونے میں اختلاف ہے یعنی گھوڑے، خچر اور گدھے کے گوشت کی حرمت میں علما مختلف فیہ ہیں۔ جمہور علما پالتو گدھوں کے گوشت کی حرمت پر متفق ہیں البتہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ اسے مباح قرار دیتی ہیں۔ امام مالک سے منقول ہے کہ یہ مکروہ ہے اور اُن سے منقول دوسری روایت جمہور کی تائید میں ہے۔ خچروں پر بھی جمہور متفق ہیں۔ ایک گروہ اسے حرام نہیں مانتا مکروہ کہتا ہے۔ یہ امام مالک سے مروی ہے۔ گھوڑے کے سلسلہ میں امام مالک، امام ابو حنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کا گوشت حرام ہے اور امام شافعی، امام ابو یوسف، امام محمد اور ایک گروہ اسے مباح قرار دیتا ہے۔

پالتو گدھوں کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب آیت مذکور کا ثابت احادیث سے تعارض ہے۔ حدیثِ جابرؓ وغیرہ میں موجود ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ خیبر میں پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کر دیا تھا اور گھوڑوں کا

گوشت کھانے کی اجازت دے دی تھی''۔ جن لوگوں نے آیت قرآنی اور اس حدیث کو جمع کیا ہے انہوں نے حدیث کو کراہیت پر محمول کیا ہے اور جنہوں نے آیت کو منسوخ مانا ہے انہوں نے گدھوں کا گوشت حرام قرار دیا ہے یا آیت کو منسوخ ماننے کے بجائے اس پر حدیث کو اضافہ تصور کیا ہے۔ جن فقہا نے پالتو گدھوں کے گوشت کو حرام نہیں مانا ہے انہوں نے اُس روایت سے استدلال کیا ہے جو ابو اسحٰق الشیبانی سے بواسطہ ابن ابی اوفیٰ مروی ہے وہ کہتے ہیں ''جنگ خیبر میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہم نے ایک گدھا پکڑا۔ اسے ذبح کر کے پکایا اتنے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے آواز لگائی کے ہانڈیوں کو الٹ کر سب گرادو''۔ ابن اسحٰق کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کا تذکرہ سعید بن جبیر سے کیا تو انہوں نے کہا کہ گدھے کا گوشت اس لیے ممنوع ہے کہ وہ گندگی کھاتا ہے۔

خچر کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قرآن پاک کی دو آیات میں تعارض محسوس ہوتا ہے

وَالخَيلَ وَالبِغَالَ وَالحَمِيرَ لِتَركَبُوهَا وَزِينَةً (النحل: ٨)

(اس نے گھوڑے اور خچر اور گدھے پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمہاری زندگی کی رونق بنیں)

اور دوسری آیت ہے

لِتَركَبُوا مِنهَا وَمِنهَا تَأكُلُونَ (المؤمن: ٧٩)

(تاکہ تم ان پر سوار ہو اور ان کا گوشت کھاؤ)

یہ دونوں آیات دلیل خطاب کی رو سے محرمات کا احاطہ کرنے والی آیت سے متصادم ہیں اور ان دونوں آیات میں بھی تعارض ہے۔ کیوں کہ دلیل خطاب کی رو سے پہلی آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خچر پر صرف سوار ہونے کی اجازت ہے جب کہ خچر کو گدھے پر قیاس بھی کیا گیا ہے۔ گھوڑے کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب اس آیت کی دلیلِ خطاب کا حدیثِ جابرؓ سے تصادم ہے اور گھوڑے کو خچر اور گدھے پر قیاس کرنا ہے۔ مگر گھوڑے کے گوشت کے مباح ہونے میں حدیثِ جابرؓ نص ہے اس لیے دلیلِ خطاب اور قیاس سے اس کی مخالفت کرنا صحیح نہیں ہے۔

## تیسرا مسئلہ: حرم میں قتل کا حکم جس جانور کے سلسلہ میں موجود ہے

اس کے گوشت کی حرمت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایسے پانچ حیوانات ہیں جنہیں حرم میں قتل کر دینے کا حکم ہے: کوا، چیل، بچھو، چوہیا اور کاٹنے والا کتا۔ ایک گروہ نے ان جانوروں کے قتل کے حکم کو اُن چوپایوں کے قتل کی ممانعت کے حکم کے ساتھ سمجھا ہے جن کا کھانا جائز ہے اور علت یہ مراد لی ہے کہ وہ حرام ہیں۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ نے تحریم کا معنی مراد نہیں لیا ہے بلکہ انہوں نے تعدی (پار کرنے) کا معنی سمجھا ہے۔ یہ امام مالک، امام ابو حنیفہ اور ان دونوں کے جمہور اصحاب کا مسلک ہے۔

## چوتھا مسئلہ: ان جانوروں کی حرمت جن سے گھن آتی ہے

جیسے حشرات الارض، مینڈک، کچھوا، کیکڑا اور ان کے ہم معنی دوسرے حیوانات، امام شافعی کے نزدیک یہ سب حرام



Marfat.com

ہیں اور دوسرے فقہا کے نزدیک مباح ہیں۔ بعض فقہا نے انہیں بس مکروہ کہا ہے۔ اختلاف کا سبب آیت قرآنی

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (الأعراف: ۱۵۷)

(اور ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے)

میں 'خبائث' لفظ کے اطلاق میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے اس سے مراد اُن چیزوں کو لیا ہے جو نص شرعی کی روشنی میں حرام ہیں، انہوں نے طبیعت میں تنفر اور گھن پیدا کرنے والے اُن حیوانات کو حرام نہیں کہا ہے جن کے سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ اور جن فقہا نے 'خبائث' سے اُن چیزوں کو مراد لیا ہے جنہیں طبیعت خبیث سمجھتی ہے، انہوں نے ان تمام کو حرام قرار دیا ہے۔ ابو حامد نے امام شافعی سے یہ جو نقل کیا ہے کہ وہ حیوانات حرام ہیں جنہیں قتل کرنا منع ہے جیسے خطاف اور شہد کی مکھی تو یہ ایک دعویٰ ہے مجھے نہیں معلوم کہ اسی سلسلہ میں وارد آثار کہاں واقع ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ وہ غیر معروف کتابوں میں درج ہوں۔

بحری جانور کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ حلال ہیں سوائے اس جانور کے جس کا نام برّی حرام جانور سے ہم آہنگ ہو۔ امام مالک کا قول ہے کہ سمندر کے تمام حیوانات کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ انہوں نے پانی میں رہنے والے سور کو مکروہ کہا ہے اور یہ استدلال کیا ہے کہ تم لوگ اسے خــنـــزیــر کہتے ہو۔ یہی ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی، مجاہد اور جمہور علما کا مسلک ہے۔ البتہ بعض علما مچھلی کے علاوہ دوسرے بحری جانوروں کو ذبح کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ بحث گذر چکی ہے۔ لیث بن سعد کہتے ہیں کہ پانی کے آدمی اور پانی کے خنزیر کو کھانا کسی حالت میں بھی درست نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ خنزیر اور انسان کا لغت یا شریعت میں پانی کے خنزیر اور پانی کے انسان پر اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟ اس بنیاد پر ہر اُس حیوان بحری پر گفتگو کرنا ضروری ہو جاتا ہے جو لغوی یا عرفی نام میں کسی ایسے بری جانور سے مشترک ہو جسے حرام قرار دیا گیا ہے جیسے کتا ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو اسے حرام قرر دیتے ہیں۔ اس مسئلہ پر بحث ونظر کی بنیاد دو چیزیں ہیں: پہلی بنیاد یہ ہے کہ کیا یہ نام لغوی ہیں؟ دوسری بنیاد یہ ہے کہ کیا مشترک لفظ عام ہے یا نہیں؟ کیوں کہ پانی کا انسان اور پانی کا خنزیر صرف برّی انسان اور خنزیر سے لفظی اشتراک کی وجہ سے اس نام سے پکارے جاتے ہیں۔ جن فقہا نے یہ تسلیم کیا کہ یہ اسما لغوی ہیں اور مشترک لفظ میں عموم ہے ان پر ان حیوانات کو حرام ٹھہرانا لازم قرار پایا۔ اسی لیے امام مالک نے اس میں توقف اختیار کیا اور کہا کہ تم لوگ اسے خنزیر کہتے ہو۔ یہ ان جانوروں کا معاملہ ہے جن کو کھانا حرام قرار دیا گیا ہے اور اُن جانوروں پر گفتگو ہے جو شریعت میں مباح ہیں۔

جو نباتات غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہیں وہ سب حلال ہیں سوائے شراب اور نبیذ کی اُن تمام قسموں کے جن سے نشہ آتا ہے اور شہد کا نبیذ بھی اسی ممنوعہ فہرست میں آتا ہے۔ خمر (شراب) کی قلیل وکثیر ہر مقدار کے حرام ہونے پر علما کا اتفاق ہے۔ خمر سے مراد وہ شراب ہے جو انگور سے کشید کی جاتی ہے۔ نبیذ اگر قلیل ہو جس سے نشہ نہ آئے تو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے ہاں اگر وہ نشہ آور ہو تو اس کے حرام ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ جمہور فقہا حجاز اور جمہور محدثین کا موقف ہے کہ نشہ آور نبیذ خواہ قلیل ہو یا کثیر، حرام ہے۔ عراقی علما، تابعین میں سے ابراہیم نخعی اور دوسرے فقہا جیسے سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، شریک، ابن شبرمہ، ابو حنیفہ اور سارے کوفی فقہا اور مصری علما کہتے ہیں کہ تمام نشہ آور اَقسام نبیذ میں حرام صرف نشہ ہے، نبیذ حرام نہیں ہے۔



Marfat.com

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث اور قیاس میں تعارض ہے۔ حجازی علما نے اپنے مسلک کے اثبات میں دو طریقے اختیار کیے ہیں، ایک طریقہ واردا حادیث سے استدلال ہے اور دوسرا طریقہ نبیذ کی تمام اقسام کو خمر قرار دینا ہے۔

مشہور ترین حدیث جس سے اہلِ حجاز نے استدلال کیا ہے وہ روایت ہے جو امام مالک نے ابن شہاب سے بواسطہ ابو سلمہ بن عبدالرحمن بواسطہ عائشہؓ بیان کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کھجور کی تیز نبیذ اور شہد کی نبیذ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُّ شَرَابٍ اَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ

(ہر مشروب جو نشہ پیدا کرے حرام ہے)

اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔ یحیٰ بن معین کہتے ہیں کہ یہ وہ صحیح ترین حدیث ہے جو نشہ آور کی حرمت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ ایک حدیث وہ بھی ہے جس کی تخریج امام مسلم نے ابن عمرؓ سے کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ

(ہر نشہ آور خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)

یہ دونوں صحیح حدیثیں ہیں۔ پہلی حدیث کی صحت پر سب کا اتفاق ہے اور دوسری حدیث کو صحیح قرار دینے میں امام مسلم منفرد ہیں۔ امام ترمذی امام ابوداؤد اور امام نسائی نے جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَا اَسْكَرَ كَثِيْرُهُ فَقَلِيْلُهُ حَرَامٌ

(جس چیز کا زیادہ حصہ نشہ آور ہے اس کا قلیل بھی حرام ہے)

یہ حدیث اس اختلافی مسئلہ میں نص ہے۔

حجازی علما کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ انہوں نے ہر نبیذ کو خمر کہا ہے۔ اس میں اُن کے دو طریقے ہیں۔ ایک اشتقاق کی راہ سے اسما کے اثبات کی رو سے ہے اور دوسرا طریقہ سماع کی جہت سے ہے۔ اشتقاق کی رو سے ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ بات اہلِ لغت کے درمیان طے ہے کہ خمر کو خمر اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ عقل کو مدہوش کر دیتا ہے اس لیے ہر اُس چیز پر لغت کے اعتبار سے خمر کا اطلاق واجب ہوا جو عقل کی مدہوش اور بیگانہ بنا دے۔ اسما کے اس طریقۂ اثبات میں علمائے اصول کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ خراسانی علما کے یہاں پسندیدہ نہیں ہے۔ دوسرا طریقہ سماع کی جہت سے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہماری یہ بات تسلیم نہ کی جائے کہ لغت کے اعتبار سے نبیذ کو خمر کہا جاتا ہے تو شرعی اعتبار سے اسے خمر قرار دینے میں کوئی کلام نہیں ہوسکتا۔ انہوں نے اس سلسلہ میں ابن عمرؓ کی مذکور حدیث سے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ: النَّخْلَةِ وَالْعِنَبَةِ

(خمر ان دونوں درختوں کھجور اور انگور کے پیڑوں سے تیار ہوتا ہے)

ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِنَّ مِنَ الْعِنَبِ خَمْرًا وَاِنَّ مِنَ الْعَسَلِ خَمْرًا وَمِنَ الزَّبِيْبِ خَمْرًا وَمِنَ الْحِنْطَةِ خَمْرًا وَاَنَا اَنْهَاكُمْ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ



Marfat.com

(انگور سے شراب بنتی ہے۔ مٹی سے شراب بنتی ہے، گیہوں سے شراب بنتی ہے اور میں تم کو ہر نشہ آور سے منع کرتا ہوں)

نبیذ کو حرام قرار دینے کے لیے اہلِ حجاز کے یہ دلائل تھے۔

اہل کوفہ نے اپنے مسلک کو درج ذیل آیت کے ظاہر پر عمل کر کے مستحکم کیا۔

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا (النحل:٦٧)

(اسی طرح کھجور کے درختوں اور انگور کی بیلوں سے بھی ہم ایک چیز تمہیں پلاتے ہیں جسے تم نشہ آور بھی بنا لیتے ہو اور پاک رزق بھی)

انہوں نے اس باب میں وارد احادیث سے اور معنوی قیاس سے بھی استدلال کیا ہے۔ آیت بالا سے اُن کا استدلال یہ ہے کہ سَکَر کے معنی مُسکِر (نشہ آور) کے ہیں اور اگر یہ عین حرام ہوتا تو اللہ اسے 'رزق حَسَن' کا نام نہ دیتا۔ جن احادیث سے انہوں نے استدلال کیا ہے ان میں مشہور ترین حدیث ابوعون الثقفی کی ہے جو انہوں نے عبداللہ بن شداد سے بواسطہ ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا وَالسُّكْرُ مِنْ غَيْرِهَا

(عین خمر حرام کیا گیا ہے اور سکر اس سے مختلف ہے)

وہ کہتے ہیں کہ یہ نص ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ اہلِ حجاز نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیوں کہ اس کی بعض روایات میں وَالْمُسْكِرُ مِنْ غَيْرِهَا کے الفاظ ہیں۔ ایک حدیث شریک بواسطہ سماک بن حرب باسنادہ بواسطہ ابو بردہ بن نیارؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِنّ كُنتُ نَهَيتُكُم عَنِ الشَّرَابِ فِي الْأَوْعِيَةِ فَاشْرَبُوا فِيمَا بَدَا لَكُم وَلَا تَسكَرُوا

(میں نے تمہیں برتنوں میں مشروب پینے سے منع کیا تھا۔ جس میں تمہارا جی چاہے پیو اور نشہ میں نہ آؤ)

اس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔ انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ''نبیذ کی تحریم کے وقت میں موجود تھا جس طرح تم موجود تھے پھر میں نے اس کی حلّت بھی دیکھی اور اسے یاد رکھا مگر تم نے فراموش کر دیا''۔ ابو موسیٰؓ کی روایت بھی انہوں نے بیان کی ہے کہ مجھے اور معاذ کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن بھیجا۔ ہم نے کہا، اے اللہ کے رسول وہاں دو قسم کے مشروب تیار ہوتے ہیں۔ گیہوں اور جو سے، ایک کو مِزر اور دوسرے کو بِتع کہا جاتا ہے، ہم کس مشروب کو استعمال کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''پیو اور بدمست نہ ہو''۔ اس کی تخریج بھی طحاوی نے کی ہے۔ اور بھی متعدد احادیث ہیں جن کا تذکرہ وہ اس باب میں کرتے ہیں۔

بحث ونظر کی رُو سے اُن کے استدلال کا رخ یہ ہے کہ قرآن نے خمر کی حرمت کی علت یہ بتائی ہے کہ یہ ذکر الٰہی سے روکتا اور آپس میں نفرت وعداوت ڈالتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطٰنُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ (المائدہ: ٩١)

شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے تمہارے درمیان عداوت اور بُغض ڈال دے اور تمہیں خدا

کی یاد سے اور نماز سے روک دے)

یہ علت اس مقدار میں پائی جاتی ہے جو نشہ آور ہو اِس سے کم میں یہ علت نہیں ہے۔ اس لیے اُسی مقدار کا حرام ہونا واجب ٹھہرا الا یہ کہ اجماع ہو جیسے خمر کے قلیل وکثیر کے حرام ہونے پر اجماع ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس نوع کے قیاس کا ڈانڈا نص سے جا ملتا ہے یہ وہ قیاس ہے جس کی علت پر خود شرع نے روشنی ڈلی ہے۔

متاخر اہل نظر کہتے ہیں کہ سماعی دلیل کی رُو سے اہلِ مجاز کی دلیل قوی ہے اور قیاس کی جہت سے اہلِ عراق کی دلیل زیادہ واضح ہے۔ جب ان حضرات کے اس قول کی روشنی میں صورت حال یہ ہے تو اختلاف کی بنیاد یہ قرار پائی کہ حدیث کو قیاس پر غالب کیا جائے یا قیاس کو حدیث پر جب کہ دونوں میں تعارض ہو؟ یہ مسئلہ بڑا اختلافی رہا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ حدیث اگر ثابت نص ہو تو اسے قیاس پر غالب رکھنا واجب ہے۔ لیکن اگر ظاہر لفظ میں تاویل کی گنجائش ہو تو بحث کا موقع رہتا ہے کہ کیا دونوں کو اس طرح جمع کر دیا جائے کہ لفظ کی تاویل کر دی جائے یا ظاہر لفظ کو قیاس کے تقاضے پر غالب رکھا جائے؟ اس میں ظاہر الفاظ میں سے کسی لفظ کی قوت اور اس کے بالمقابل قیاس کی قوت کے حساب سے فرق واختلاف ہوگا اور اس میں فرق امتیاز ذوق عقلی ہی کے ذریعہ ہوگا جیسا کہ موزوں اور غیر موزوں کلام کا ادراک ہوتا ہے۔ بسا اوقات دونوں ذوق مساوی ہوتے ہیں۔ اسی لیے اس نوع میں اختلاف بہت ہوا ہے یہاں تک کہ بہت سے لوگوں نے کہا ہے کہ ہر اجتہاد کرنے والا راہ صواب پر ہوتا ہے۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کُلُّ مُسْکِرٍ حَرَامٌ میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ اس سے نشہ آور کی جنس نہیں بلکہ مقدار مراد لی جائے مگر مقدار سے تحریم کو متعلق ماننے کے مقابلے میں جنس سے متعلق کرنا زیادہ غالب ہے کیوں کہ جو تاویل اہلِ کوفہ نے کی ہے اس کے مطابق یہ قیاس سے متصادم ہے کیوں کہ یہ بعید نہیں ہے کہ سدِ باب کے لیے اور کراہیت کی وجہ سے نشہ آور کا قلیل وکثیر سب شارع نے حرام قرار دیا ہو گرچہ ضرر کثیر میں پایا جاتا ہے۔ شریعت میں اجماع سے ثابت ہے کہ خمر میں واجب مقدار کا نہیں بلکہ جنس کا اعتبار کیا گیا ہے اس لیے جس چیز میں خمر کی علت موجود ہو اسے خمر سے ملحق کرنا واجب ہے۔ اور جو دونوں میں فرق کا دعویدار ہے اس پر دلیل لانا واجب ہے۔ یہ استدلال اُس صورت میں ہے جب کہ وہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مَااَسکرَ کَثِیرہ فَقَلِیلُهٗ حَرَامٌ کی صحت کو تسلیم نہ کریں اور اگر وہ اسے صحیح مانتے ہیں تو اس حکم سے الگ تھلگ وہ نہیں رہ سکتے کیوں کہ یہ حدیث اس اختلافی مسئلہ میں نص ہے اور یہ درست نہیں ہے کہ نصوص کو قیاس سے متصادم قرار دیا جائے۔ پھر یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ شرع نے خمر کے نفع ونقصان کو بتا دیا ہے؟

قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ (بقره: ٢١٩)

(کہہ دو ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ منافع بھی ہیں)

قرآن نے جب نقصان کی نفی اور نفع کا وجود جمع کیا تو قیاس کا تقاضا تھا کہ کثیر خمر کو حرام قرار دیتا اور قلیل کو حلال ٹھہراتا مگر جب شرع نے مضرت کے حکم کو نفع کے حکم پر غالب رکھا اور اس کی قلیل وکثیر دونوں مقدار کو حرام قرار دیا تو یہی صورت ہر اُس مشروب میں ہونی چاہیے جس میں خمر کی علت موجود ہو، الّا یہ کہ کوئی شرعی دلیل دونوں میں فرق کرنے والی موجود ہو۔

علما کا اتفاق ہے کہ نبیذ کرنا حلال ہے بشرطیکہ اس میں خمر کی طرب انگیز شدّت نہ پائی جائے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ



Marfat.com

فَانْتَبِذُوا وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ

(نبیذ استعمال کرو اور ہر نشہ آور حرام ہے)

اور یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نبیذ پیتے تھے اور دوسرے یا تیسرے دن اسے پھینک دیتے تھے۔ علما نے اس سیاق میں دو مسئلوں میں اختلاف کیا ہے: پہلا مسئلہ ان برتنوں کے بارے میں ہے جن میں نبیذ بنایا جاتا ہے۔ دوسرا مسئلہ دو چیزوں کی ایک ساتھ نبیذ بنانے میں ہے جیسے کچی اور تازہ کھجور اور منقی کو ملا کر نبیذ تیار کرنا۔

## پہلا مسئلہ: نبیذ کا برتن

علما کا اتفاق ہے کہ مشکیزوں میں نبیذ بنانا جائز ہے۔ دوسرے برتنوں کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کدو میں اور تارکول سے لیپ کردہ برتن میں نبیذ بنانے کو مکروہ قرار دیا ہے اور دوسرے برتنوں کو مکروہ نہیں کہا ہے۔ امام ثوری نے کدو، حنتم (سبز رنگ کا برتن)، نقیر (لکڑی کی جڑ جسے کھود کر اس میں نبیذ بناتے ہیں) اور تارکول کے لیپ کیے ہوئے برتن میں نبیذ بنانے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ کسی بھی برتن میں نبیذ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے۔ طریق ابن عباسؓ سے اُن چاروں برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت وارد ہے جنہیں امام ثوری نے مکروہ بتایا ہے۔ یہ حدیث ثابت ہے۔ امام مالک نے حضرت ابن عمرؓ سے الموطا میں روایت کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کدو اور تارکول کردہ برتن میں نبیذ بنانے سے منع کیا ہے''۔ شریک بواسطہ سماک کے طریق سے حدیث جابرؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُنْتُ نَهَيْتُكُم أَنْ تَنبِذُوا فِي الدُّبَّاءِ والحَنتَمِ وَالنَّقِيرِ والمُزفَّتِ فَانْتَبِذُوا وَلا أُحِلُّ مُسْكِرًا

(میں نے تمہیں کدو میں، حنتم میں، نقیر میں اور مزفت میں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا۔ نبیذ بناؤ اور میں کسی نشہ آور چیز کو حلال نہیں ٹھہراتا)

حدیثِ ابوسعید الخدریؓ جس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے، کے الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُنْتُ نَهَيْتُكُم عَنِ الانْتِبَاذِ فَانْتَبِذُوا وَ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ

(میں نے تمہیں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا۔ تم نبیذ بناؤ اور ہر نشہ آور حرام ہے)

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ منسوخ جسے زمانی تقدم حاصل ہے مذکور برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت تھی کیوں کہ یہ معلوم و متعین نہیں ہے کہ کون سی ممانعت پہلے کی ہے، انہوں نے ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دی ہے اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ مقدم منسوخ ممانعت مطلق نبیذ بنانے کی تھی انہوں نے کہا کہ اِن برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت باقی ہے۔ جس نے حدیثِ ابن عمرؓ کو اختیار کیا اس نے دونوں مذکور آیتوں کی تائید کی اور جس نے حدیثِ ابن عباسؓ کا سہارا لیا اس نے چار برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت کی کیوں کہ اس حدیث میں اضافہ ہے۔ اور اس کے اور حدیثِ ابن عمرؓ کے درمیان تعارض دلیلِ خطاب کے باب سے ہے۔ امام مسلم نے اپنی کتاب میں النھی عن الإنتباذ فی الحنتم میں ذکر کیا ہے کہ اگر حنتم تارکول سے لیپ کردہ نہ



Marfat.com

ہوتو میں نبیذ بنانے کی رخصت دی گئی ہے۔

## دوسرا مسئلہ: دو مخلوطہ کا نبیذ بنانا

جمہور کا مسلک ہے کہ دو ایسی چیزوں کا مخلوط تیار کرنا حرام ہے جو نبیذ بنانے کو قبول کرتی ہوں۔ ایک گروہ اسے مکروہ قرار دیتا ہے۔ دوسرا گروہ اسے مباح مانتا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ہر دو مخلوطے حرام ہیں گرچہ نبیذ بنانے کے عمل کو وہ قبول کرتے ہوں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلے میں وارد ممانعت کراہیت پر دلالت کرتی ہے یا حرمت پر؟ اور اگر حرمت پر دلالت کرتی ہے تو کیا یہ ممانعت ممنوع چیز کو فاسد قرار دیتی ہے یا نہیں؟ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور اور منقّی ملانے سے، کچی اور پکی ہوئی کھجور ملانے سے، کچی کھجور اور منقّی ملانے سے منع کیا ہے''۔ بعض روایات میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تنتبذوا الزهو والزبيب جميعًا ولا التمر والزبيب جميعًا وانتبذوا كلُّ واحدٍ منهما على حدَةٍ

(کچی کھجور اور منقّی کا نبیذ ایک ساتھ مت بناؤ، نہ پکی ہوئی کھجور اور منقی کا نبیذ ایک ساتھ بناؤ۔ ان میں سے ہر ایک کا نبیذ الگ الگ بناؤ)

تاویل کے مطابق اس سے تین اقوال نکلتے ہیں:

۱۔ مخلوط حرام ہے

۲۔ مخلوط کا نبیذ بنانا گناہ ہے مگر وہ حلال ہوگا

۳۔ مکروہ ہے۔

جن فقہا نے مخلوطہ کو حلال کہا ہے انہوں نے شاید حدیث ابو سعید خدریؓ کے مطابق نبیذ بنانے کی عام اجازت پر عمل کیا ہے۔ جن فقہا نے ہر مخلوطہ کو ممنوع ٹھہرایا ہے اُن کے اس موقف کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اُن کے خیال میں ممنوع ہونے کی علت محض اختلاط ہے۔ اختلاط سے نبیذ میں جو شدت وحدت پیدا ہو جاتی ہے وہ علت نہیں ہے۔ یا اُنہوں نے مخلوطہ کے سلسلہ میں وارد حدیث کی ممانعت کے عموم کو اختیار کیا ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ خمر اگر سرکہ میں خود سے تبدیل ہو جائے تو جائز ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ جان بوجھ کر اس کا سرکہ بنایا جائے تو اس میں تین اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق حرام ہے، دوسرے قول کے مطابق مکروہ ہے اور تیسرے قول کے مطابق مباح ہے۔ اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث میں تعارض اور حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے حدیث انس بن مالکؓ سے تخریج کی ہے کہ ''ابو طلحہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یتیم اگر وراثت میں خمر پائے تو کیا کرے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اسے بہادو'' انہوں نے کہا: کیا میں اس کا سرکہ نہ بنا دوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں''۔ جن فقہا نے اس حدیث سے سدّ باب کا مفہوم لیا انہوں نے سرکہ بنانے کو مکروہ سمجھا اور جن فقہا نے بغیر کسی علت کے اسے ممنوع کے حکم میں لیا انہوں نے اسے حرام قرار دیا۔ اس سے یہ مفہوم بھی نکالا جاتا ہے کہ جن لوگوں کے



Marfat.com

مسلک میں ممانعت ممنوع شی کے فاسد ہونے پر دلالت نہیں کرتی، اُن کے نزدیک بھی سرکہ خمر سے بنانا حرام نہیں ہے۔ سرکہ کو حرمت پر محمول کرنے کا مخالف قیاس یہ ہے کہ شریعت سے ناگزیر طور پر معلوم ہے کہ مختلف احکام مختلف خصوصیات کی وجہ سے وجود میں آتے ہیں اور خمر اور سرکہ الگ الگ چیزیں ہیں اور سرکہ کے حلال ہونے پر اجماع ہے۔ جب خمر کی خصوصیت سرکہ کی خصوصیت میں منتقل ہوگئی تو منتقلی کے بعد ہی اس کا حلال ہونا واجب ہوگیا۔

## دوسرا موضوع۔ حالتِ اضطرار میں محرّمات کا استعمال

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (الأنعام: ۱۱۹)

(اس نے تمہیں ان تمام چیزوں کی تفصیل بتادی ہے جو حالت اضطرار کے سوا اللہ نے تم پر حرام کردی ہیں۔)

اس باب میں بحث حلّت کے سبب اور حلال کردہ چیز کی جنس اور مقدار کے بارے میں ہوگی۔ حلال کرنے کا سبب غذا حاصل کرنا ہے۔ یعنی جب آدمی کو کوئی حلال غذا نہ ملے تو حرام چیز بھی اس کے لیے حلال ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسرا سبب علاج معالجہ ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے اس سبب کو تسلیم کیا ہے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو خارش ہونے کی وجہ سے ریشم کے استعمال کی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی ہے۔ اور جن فقہا نے علاج کے سبب کو ممنوع قرار دیا ہے۔ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو پیش نظر رکھا ہے۔

إِنَّ اللّٰهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَ أُمَّتِي فِيمَ حُرِّمَ عَلَيْهَا

(اللہ نے حرام کردہ چیزوں میں میری امت کا شفا نہیں رکھا ہے۔)

حلال کردہ چیز کی جنس کا معاملہ یہ ہے کہ وہ ہر حرام چیز ہے خواہ مُردار ہو یا کوئی اور چیز۔ خمر کے سلسلہ میں اختلاف بطور علاج اسے استعمال کرنے میں ہے بطور غذا اسے پینے میں بحالت اضطرار کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے علما نے پیاسے کو خمر استعمال کرنے کی اجازت دی ہے اگر اس سے اس کی پیاس بجھ سکے۔ اور اگر کسی کو اچھولگ گیا ہو تو وہ اس کی مدد سے اسے دور کرسکتا ہے۔

حلال کردہ چیز کی مقدار میں خواہ وہ مُردار ہو یا کچھ اور، علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی حد شکم سیر ہونا اور اس سے زاد راہ لینا ہے تا آنکہ اسے دوسری حلال چیز دستیاب ہو۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بقدر رمق ہی استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ یہی قول بعض اصحاب مالک کا بھی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اضطرار کی حالت میں مباح کیا پوری حرام چیز ہے یا صرف اتنا حصہ مباح ہے جو ضرورت پوری کردے؟ بظاہر پوری حرام چیز مباح معلوم ہوتی ہے کیوں کہ اللہ کا قول ہے کہ:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (البقرة: ۱۷۳)

(ہاں جو شخص مجبوری کی حالت میں ہو اور وہ ان میں سے کوئی چیز کھالے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔)

امام مالک اور امام شافعی کا اتفاق ہے کہ حالت اضطرار میں مردار کھانا آدمی کے لیے حلال نہیں ہے اگر وہ سفرِ معصیت میں ہے کیوں کہ قرآن نے غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ کہہ کر اس طرح کی چیزوں کو مستثنیٰ کردیا ہے۔ دوسرے فقہا نے اسے جائز کہا ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

# حصه دوم

Marfat.com

# بدایۃ المجتہد
# و
# نہایۃ المقتصد

علامہ ابنِ رُشد القرطبیؒ

ترجمہ

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

نظر ثانی

ساجد حمید

دارالتذکیر

Marfat.com