عین الہدایہ

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم فتاوی عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر اردو بازار

لاہور

عین الهدایہ اوّل

اُردو شرح ہدایہ نصف دوم

از

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری

المدینہ اسلامک لائبریری
0544-751067
چوہدری برادرز پلازہ شکریلہ شریف

مکتبہ رحمانیہ
اقرا سنٹر-غزنی سٹریٹ-اُردو بازار-لاہور

Marfat.com

ابواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ
میں رمی جمار نہ کیا	
دلیل قیاسی اس کے اعادہ کا وقت و اس کی کیفیت	۱۳۶۹
ایک روز کی رمی جمار چھوڑی۔ ترک رمی جمرہ عقبہ یوم نحر	
سات کنکریوں سے چار یا زیادہ چھوڑیں	" "
دلیل، تاخیر حلق، تاخیر رمی	
حلق قبل رمی، نحر قارن قبل رمی	
حلق قبل ذبح، دلیل صاحبینؒ	
دلیل امام ابو حنیفہؒ حدیث سے	" "
دلیل قیاسی، غیر حرم میں حلق، ایام نحر میں	
عمرہ کر کے حرم سے خارج ہو کر حلق و قصر کیا	
دلیل ابو یوسف، دلیل طرفین	
حلق قارن قبل ذبح، دلیل قیاسی	
فصل احرام میں شکار وغیرہ	۱۳۷۱
حرم صید بر وحلت صید بحر، دلیل قرآنی	" "
تعریف صید بر و صید بحر	
قتل صید و اشارہ بجانب صید	
دلیل قرآنی، دلیل حدیث سے دربارہ اشارہ	۱۳۷۳
دلیل قیاسی	
قسم دلالت معتبرہ۔ فراموشی و عمد	
شرح جزاء صید	
صید ہرن۔ خرگوش، جنگلی چوہا، شتر مرغ، حمار	۱۳۷۵
وحشی کی جزا، دلیل قرآنی ضبع میں جن کی نظیر	
نہیں موجود ہے	
اختیار قاتل صید دربارہ ہدی و طعام و روزہ	۱۳۷۶
دلیل شیخین، دلیل محمد و شافعی قرآن سے	
اعتبار موضع دربارہ قیمت صید	
مقدار طعام، روزہ کی تقدیر	
صید کو زخمی کیا یا بال نوچے یا پر اکھاڑے	" "
یا ٹانگ وغیرہ کاٹی، دلیل	
شتر مرغ کے انڈے توڑے، دلیل	۱۳۷۸
انڈا توڑا اور بچہ مردہ نکلا ہرنی وغیرہ کو مارا پس	
وہ بچہ ڈال گئی اور مرگئی کوے چیل بھیڑیے	
و بچھو و چوہے کتے کٹے و سانپ کے مار ڈالنے	
کا حکم، دلیل حدیث سے	
جانور پالتو و وحشی کا حکم، گوہ و جنگلی چوہا	۱۳۷۹
حکم ہوام و حشرات الارض جوں مارنا، دلیل قیاسی	
ٹیڑی مارنا، دلیل قیاسی، کچھوے کو ذبح کیا	

ابواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ
حرم کے جانور کا دودھ دوہا۔ غیر ماکول اللحم کا قتل	
دلیل شافعی	
دلیل حنفیہ، تقدیر جزاء، دلیل حدیث سے دلیل قیاسی	۱۳۸۰
اضطرار کی حالت میں قتل صید، دلیل النفس	
پالتو جانور کا ذبح کرنا	۱۳۸۱
کبوتر کو مارا، قتل پالتو ہرن، دلیل قیاسی	
ذبیحہ محرم کا حکم	
دلیل شافعی، دلیل حنفیہ، محرم نے اپنے ذبیحہ	۱۳۸۲
سے کھایا ایک محرم نے دوسرے محرم کے ذبیحہ سے کھایا	
دلیل قیاسی، حلال کے ذبیحہ سے محرم کا کھانا	۱۳۸۳
دلیل مالکؒ دلیل حنفیہ	
صید حرم کو حلال نے ذبح کیا۔ دلیل حدیث سے	
حرم میں مع صید داخل ہوا۔ دلیل شافعی، دلیل حنفیہ	
صید کو حرم میں لا کر بیچا۔ حالت احرام میں	۱۳۸۹
احرام باندھتے وقت محرم کے گھر یا اس کے ساتھ	
پنجرہ میں صید ہو	
دلیل شافعی، دلیل حنفیہ	
حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑا اور	۱۳۹۰
باہر لا کر بیچا، پنجرہ ہاتھ میں ہونے کی صورت	
حلال نے صید پکڑا پھر احرام باندھا اور دوسرے	
نے اس کے ہاتھ سے رہا کیا	۱۳۹۰
دلیل امام ابو حنیفہؒ محرم نے صید پایا اور دوسرے	
نے اس کے ہاتھ سے چھڑا دیا۔ دلیل قرآنی	
صید محرم کے ہاتھ میں اور دوسرے محرم نے اس صید کو مار ڈالا	۱۴۰۱
دلیل قیاسی، ہری گھاس و درخت غیرہ مملوکہ کاٹا	
دلیل حدیث سے	
خشک گھاس کاٹنا، پتھر مٹی وغیرہ باہر لانا	۱۴۰۲
مصرف تاوان گھاس وغیرہ	" "
حرم کے درخت مملوکہ	
خود رو درخت کسی کی ملک میں جما اور دوسرے	
نے کاٹ لیا۔ سوکھے درخت کا حکم	۱۴۰۵
اذخر کا حکم۔ دلیل ابو یوسف دلیل حنفیہ	
بیان حکم قارن دربارہ جنایات	
دو محرموں نے شریک ہو کر ایک صید کو قتل کیا	۱۴۰۶
دلیل قیاسی، دو حلال نے مل کر صید حرم کو مارا	
دلیل قیاسی، صید زندہ یا مذبوحہ کو محرم نے بیچا دلیل قرآنی	
کسی نے حرم سے ہرنی باہر نکالی اور وہ جنی اور مع	

Marfat.com

ابواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ
بچہ مرگئی۔ دلیل قیاسی 'بعد اداء جزا وجنی	
ایک حلال کے دوسرے حلال کا صید غصب کر	۱۴۰۸
کے ہاتھ میں لئے ہوئے احرام باندھا	
حل میں صید کو تیر مارا اور وہ بھاگا پس حرم میں جا	
کر اس کے تیر لگا	
باب بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنے کا	۱۴۰۹
کوئی بستان بنی عامر میں آیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر	
اپنے میقات پر واپس گیا اور تلبیہ کہا یا نہ کہا	" "
زفر کی دلیل قیاسی 'دلیل حنفیہ	
اس نے حج کا احرام باندھ کر ایسا کیا۔ قبل احرام	۱۴۱۲
کے ایسا	
بقصد حاجت بستان مذکور میں داخل ہوا۔ پھر مکہ کا	
قصد کیا۔ حکم بستانی	
بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا حیلہ	
ایک شخص بغیر احرام مکہ میں داخل ہوا اور پھر میقات	
پر جا کر احرام حج کا باندھا	۱۴۱۳
دلیل زفر 'دلیل حنفیہ	۱۴۱۴
میقات بغیر احرام تجاوز کر کے احرام عمرہ کا باندھ کر فاسد کیا	
اسی حال میں حج کا احرام باندھ کر فاسد کیا	
دلیل حنفیہ کسی نے حج کا ارادہ کر کے حل میں جا کر	۱۴۱۵
احرام باندھا اور حرم کو نہ لوٹا اور وقوف عرفہ کیا	
دلیل قیاسی 'متمتع عمرہ سے فارغ ہو کر حرم سے	
نکلا اور احرام باندھ کر وقوف عرفہ کیا	
باب اضافۃ الاحرام	۱۴۱۶
کسی نے احرام عمرہ کا باندھا اور طواف ایک پھیر کر کے	" "
حج کا احرام باندھا 'دلیل صاحبین	
دلیل امام ابو حنیفہ	۱۴۱۷
حج کا احرام باندھ کر یوم النحر کو دوسرے حج کا احرام باندھا	۱۴۲۰
عمرہ سے فارغ ہوا مگر قصر باقی تھا کہ پھر عمرہ کا احرام باندھا	۱۴۲۱
حج کا احرام باندھ کر عمرہ کا احرام باندھا دلیل قیاسی	۱۴۲۲
بعد طواف قدوم عمرہ کا احرام باندھا۔ دلیل قیاسی	
جس کا حج فوت ہوا اور اس نے عمرہ یا حج کا احرام باندھا	
باب الاحصار	۱۴۲۳
محرم عدو یا دشمن کی وجہ سے روکا گیا	" "
دلیل شافعی 'دلیل حنفیہ 'احصار کا حکم	
دلیل قرآنی	

ابواب وفصول ومسائل ودلائل	صفحہ
ابو یوسف کی دلیل حدیث سے۔ دلیل طرفین	۱۴۲۴
قارن روکا گیا	
مقام ذبح ہوئے احصار۔ دلیل امام ابو حنیفہؒ	۱۴۲۶
عمرہ سے احصار۔ دلیل حدیث سے	۱۴۲۷
محصر نے ہدی بھیج کر ذبح کا دن مقرر کیا پھر عذر جاتا رہا	۱۴۲۹
دلیل قیاسی	۱۴۳۰
مکہ میں احصار	
باب الفوات	۱۴۳۱
حج کا احرام باندھا اور وقوف عرفہ فوت ہوا	" "
دلیل حدیث سے	۱۴۳۲
فوت عمرہ۔ وہ ایام جن میں عمرہ کرنا مکروہ ہے	
دلیل اثر سے۔ دلیل قیاسی عمرہ کی سنیت وغیرہ	
دلیل شافعی	۱۴۳۵
دلیل حنفیہ	
باب الحج عن الغیر	۱۴۳۶
دلیل حدیث سے	۱۴۳۸
بحث ایصال ثواب صدقہ مال وغیرہ	۱۴۴۰
مذمت رسوم 'بدعات دربارہ میت	
تحقیق مقام	
حج فریضہ میں نیابت 'حج نفل میں نیابت	۱۴۴۲
دو شخصوں نے ایک شخص کو اپنا نائب حج کیا	
ایک نے حج کے واسطے اور دوسرے نے عمرہ کے	۱۴۴۳
واسطے نائب کیا	
قرآن کی اجازت۔ دم حکم	۱۴۴۵
نیابت کی صورت میں دم الاحصار۔ دلیل ابو یوسف	۱۴۴۶
دلیل طرفین میت کی طرف سے حج میں دم الاحصار وغیرہ	۱۴۴۸
میت نے حج کی وصیت کی اور ورثا نے ایک نائب	
اس کی طرف سے مقرر کیا پھر راہ میں وہ مرگیا یا مال	۱۴۴۹
چوری گیا۔ دلیل ابو یوسف۔ دلیل امام ابو حنیفہؒ	" "
توجیہ قول امام۔ توجیہ قول صاحبین	
والدین کی طرف سے کسی نے حج کا تلبیہ کہا۔ دلیل قیاسی	۱۴۵۰
فروع غیر کی طرف سے مامور ہونے کی صورت	۱۴۵۱
مامور بعد فراغ حج مکہ میں کمتر پندرہ روز اقامت کی نیت کرے	
مامور کے پاس قریب مکہ یا مکہ میں نفقہ کم ہوا	
مامور کے پاس سے راہ میں مال لٹ گیا اور اس	
نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا	

Marfat.com

ابواب و فصول و مسائل و دلائل	صفحہ
نائب کا دعوت کرنا و صدقہ و قرضہ وغیرہ دینا	"
اجرت خادم و دیگر ضروریات	
نائب نے پیدل حج کیا اور خرچہ سواری خود رکھا	
میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جائے کہ وہ میری طرف سے حج کرے اور اس نے اونٹ کرایہ پر دیا	
مامور نے کہا میں نے حج کر دیا اور موکل نے اس کی تکذیب کی	۱۳۵۲
والدین کی طرف سے حج کی فضیلت	
جس نے اپنی ذات کی طرف سے حج نہ کیا اس کی نیابت	
باب الہدی	۱۳۵۳
صفت ہدی۔ قسم ہدی۔ دلیل حدیث سے	"
جن صورتوں میں بکری کی ہدی کافی نہیں	۱۳۵۵
ہدی میں سے کھانا	"
دلیل قیاسی۔ دلیل حدیث سے۔ ہدی میں سے صدقہ دینا۔ کن ہدی میں سے کھانا نہ چاہیے	"
دلیل حدیث سے	
ہدی تطوع و متعہ و قران کا وقت ذبح	۱۳۵۷
دلیل قیاسی۔ دلیل قرآنی	
ذبح بقیہ ہدایا کا وقت۔ دلیل شافعی۔ دلیل حنفیہ	
مقام ذبح۔ دلیل حدیث	
مصرف گوشت ہدایا۔ دلیل قیاسی تعریف ہدایا	۱۳۵۹
دلیل قیاسی	۱۳۵۹
افضلیت نحر و ذبح۔ دلیل حدیث سے	۱۳۶۰
ذبح و نحر میں نائب غیر اللہ کے نام کے ذبیحہ کی حرمت	
جھول۔ نیل۔ باگ ڈور کا صدقہ ہدایا سے	۱۳۶۱
اجرت قصاب کی ممانعت۔ قربانی کے جانور پر سواری۔ دلیل قیاسی، دلیل حدیث سے	
سواری کی وجہ سے اس میں نقصان، قربانی کے جانور کا دودھ و اون	۱۳۶۳
ہدی راہ میں مرنے لگی	۱۳۶۴
عیب کثیر آگیا۔ دلیل	۱۳۶۵
تقلید ہدی تطوع و متعہ و قران وغیرہ دلیل	
فروع شرکت قربانی۔ متمتع کے ہدی خریدنے کے بعد شرکت۔ ہدی کا بدنہ بچے جنے۔ شریک ہدی مر گیا۔ شریکوں میں کافر یا بغرض دیگر شریک۔ جانور مشترک کا ذبح۔ غلطی سے باہم ایک نے دوسرے	۱۳۶۶
کی ہدی ذبح کر دی۔ بلا نیت بدنہ چلایا	"
مسائل مشورہ اہل عرفہ کے وقوف کیا و قوم نے شہادت دی کہ آج یوم النحر ہے۔ دلیل قیاسی	۱۳۶۷
دلیل دیگر	
عرفہ کے آخری وقت رویت ہلال کی شہادت	۱۳۶۹
گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ اولیٰ کو چھوڑ کر دوسرے و تیسرے کی رمی کی	
دلیل حنفیہ، پیدل حج کرنا لازم کیا	
پیدل چلنے کی نذر بجانب بیت المقدس وغیرہ	۱۳۷۵
تعلیق حج برضائے دیگر۔ غلام و باندی کا احرام بدون اجازت آقا	
محرمہ باندی کا فروخت کرنا اور اس سے مشتری کو نفع لینے کا اختیار	
دلیل زفر، دلیل حنفیہ	
فضائل حج، اپنے اوپر ہدی واجب کرنا	۱۳۷۷
مکہ میں مجاور ہونا، مسجد الحرام میں نماز کا ثواب	
مدینہ منورہ میں اقامت کی بشارت	
زیارت مزار پاک کے فضائل	
آداب زیارت مزار پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دعا وغیرہ	
مقامات متبرکہ وغیرہ کا بیان	
تفصیل مقامات	
فصل طریق واپسی بجانب وطن	۱۳۸۳
آداب رجوع	"
ملحقات حج کا سوائے حقوق العباد کے دیگر کبائر کا کفارہ ہونا۔ لباس کعبہ کو خریدنا و پہننا	۱۳۸۴
آب زمزم سے غسل و استنجا کرنے کا حکم۔ حرم مدینہ منورہ کا بیان	
بزرگی زمین مرقد پاک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم	

چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لانا طوالت کثیر بلکہ غیر ممکن تھا لہٰذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرنا چاہیے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرنا چاہیے کیونکہ جو شخص غور سے اس کے دلائل سمجھ لے وہ فقہ میں ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں سے ملیں گے اور اس میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہو گی۔ فقط

Marfat.com

کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک میں نماز کے بعد زکوۃ ملائی گئی۔ کما قولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوۃ وآتوا الزکوۃ الآیہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ فرض ہوئی تو مصنفؒ نے بعد نماز کے زکوۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے اداء کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوباً بجالانا مراد ہے۔ نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اس کا غلام نہ ہو خالصاً للہ تعالیٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کرے مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ دین کے کھلے ہوئے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقر ہوا یعنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض عین ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہوگا تو ادا کروں گا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آوے گا باز رہوں گا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ ملک مالی نہیں ہے۔ مفع۔ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ مال کی بہتات کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اس کی زکوٰۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ و موٹے تازے آکر اس کو سینگوں و کھروں سے ماریں گے اور دوسرا وار کرنے تک پہلا پھر جائے گا یہی حال رہے گا یہاں تک کہ لوگوں کے فیصلہ ہو۔ (رواہ الترمذی وغیرہ وہو حدیث صحیح)۔ الزکاۃ واجبۃ۔ زکوۃ واجب۔ ف ۔ یعنی قطعی ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہے۔ بالاجماع۔ سات شروط کے ساتھ چار مالک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض ہے۔ علی الحر۔ آزاد پر۔ ف ۔ خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہٰذا غلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل۔ عاقل ہو۔ ف ۔ پس مجنون پر نہیں سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ ف ۔ پس طفل پر نہیں ہے۔ چہارم۔ المسلم۔ مسلمان ہو۔ ف ۔ پس کافر پر نہیں ہے اگرچہ آخرت میں وہ کفر پر انواع عذاب پاوے گا۔ پس مسلمان عاقل بالغ آزاد پر وجوب۔ اذا ملک نصابا جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف ۔ اور نصاب اقسام اموال میں سے اس قدر جس پر زکوۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکا تاما۔ مالک ہونا بملک تام ہو۔ ف ۔ یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتی کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہ ہو اور کسی پر ضمانت کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہیں ہوا ہے نہ ہو۔ سوم۔ وحال علیہ الحول۔ اور اس پر ایک سال گذر جاوے۔ ف ۔ پس بدون سال گذرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ زکوۃ کا سبب یعنی مال موجود ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلقولہ تعالی وآتوا الزکوۃ۔ رہا واجب ہونا زکوۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ وآتوا الزکوۃ۔ ف ۔ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی فرض کرنے والا

Marfat.com

ہے۔ ولقولہ علیہ السلام ادوا زکوۃ اموالکم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادوا زکوۃ اموالکم ف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا اللہ وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم وادوا زکوۃ اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم تدخلوا جنۃ ربکم۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح درواہ ابن حبان والحاکم عن ابی امامۃؓ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہے (رواہ الطبرانی) وعلیہ اجماع الامۃ۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ ف حتی کہ جو منکر ہو کافر ہے اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدائے اسلام میں جس نے زکوۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوۃ مع اس کے مثل یعنی دوچند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و اولاد پر حرام نجس ہے۔ (کمافی حدیث ابوداؤد والنسائی)۔ پھر یہ منسوخ ہوگیا اور جس نے ادا نہ کیا ہر وہ قدر مقروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد بالوجوب الفرض لانہ لا شبھۃ فیہ مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ ف خلاصہ یہ کہ شرع میں واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اس کا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہنچا اگر قطعی بلاشبہ ہو تو ہم اس کو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور یہاں مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں زکوۃ فرض فرمائی ہے جو ان کے توانگروں سے لے کر انھیں کے فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ (کمافی السنن وغیرہا)۔ تو فرض کا اطلاق موجود ہے۔ م۔ واشتراط الحریۃ۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بھا۔ اس واسطے ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ ف اور امام جصاصؒ نے شرح الطحاوی میں اپنی اسناد کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد ہو۔ ع۔ حالانکہ مکاتب کی گردن مملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جس کی گردن و ہاتھ دونوں مملوک ہیں اس پر زکوۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور کسی آزاد ہونے پر زکوۃ مصرح ہے۔ م۔ والعقل والبلوغ لما نذکرہ۔ اور عقل و بلوغ شرط ہونا اس دلیل سے جس کو ہم ذکر کریں گے۔ والاسلام لان الزکوۃ عبادۃ۔ اور اسلام شرط ہونا اس وجہ سے ہے کہ زکوۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی ف ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہو اور یہ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہونا ضرور ہے۔ ف یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کر دیا ہے۔ ف چنانچہ فرمایا کہ خرما کے پانچ وسق سے کم میں زکوۃ نہیں اور پانچ راس اونٹ سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعیدؓ مع۔ بلکہ حدیث معاذ میں مصرح ہے کہ توانگروں سے لے کر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر توانگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ توانگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں توانگر اپنے مال و حاصلات سے

Marfat.com

مقدار حاصل کرے تو زیادہ کہ۔ ولا بد من الحول لانه لابد من مدة يتحقق فيها النماء۔ اور سال گزرنا شرط ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھاور ہو۔ وقدرها الشرع بالحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر اجماع سلف وخلف واقع ومتوارث چلا آیا ہے۔ لقوله عليه السلام لازكوٰة فی مال حتى يحول عليه الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوٰۃ نہیں یعنی واجب الاداء نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جاوے۔ ف۔ چنانچہ دار قطنی وابن عدی نے انسؓ سے اور دار قطنی نے ابن عمرؓ سے اور ابن ماجہ نے عائشہؓ سے اور ابوداؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی اور اسناد ابوداؤد میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین وابن المدینی ونسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہوگئیں۔ علاوہ بریں اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ ولانه ممكن به من الاستنماء اور اس وجہ سے کہ یہ تاابد دینے والا ہے بڑھاور کا۔ ف۔ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبرگیری کو زکوٰۃ نکالے۔ لاشتماله على الفصول المختلفة۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں میں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعار فيها۔ اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاور پر ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فادير الحكم عليه۔ تو حکم ادائے زکوٰۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دفینہ کر دیا اس پر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاور نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اس نے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الاداء ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایۃ کچھ مذکور نہیں اور اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا ثم قيل هي واجبة على الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ تاخیر میں گنہگار رہوگا۔ لانه مقتضى مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضائے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ ف۔ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیئے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ (کما فی الفتح)۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (التہذیب)۔ یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ ع۔ اور نوادر میں امام محمدؒ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے (المحیط)۔ وقيل على التراخي۔ اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا کرنے میں دیری جائز ہے۔ لان جميع العمر وقت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اس کے اداء کا وقت ہے ف۔ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضا نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اس کے ادا کا وقت موت تک ہے۔ ولهذا لا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوٰۃ دے دینے میں تقصیر پھر کل مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوٰۃ

کا ضامن نہیں ہوتا۔ ف یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو بمقدار زکوٰۃ کا بالاتفاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب کا گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتی کہ جب دے ادا ہوگی۔ پھر عقل و بلوغ شرط ہے۔ ولیس علی الصبی والمجنون زکوٰۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف یہی ایک جماعت سلف سے مروی ہے اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رض کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رح کے ف کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہے اور یہی قول مالک واحمد ہے بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متولی ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگائے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اس کو صدقہ کھا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانی رح کی حدیث انس رض میں ہے۔ شمس الائمہ سرخسی و ذخیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اس کو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقۃ الفطر اور یہ اس وجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ بریں یہ روایات ضعیف ہیں۔ مع۔ فانہ یقول ھی غرامۃ مالیۃ فتعتبر بسائر المؤنات کنفقۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تو مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جوروں کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہوگیا۔ ولنا انھا عبادۃ فلا تتأدی الا بالاختیار تحقیقاً لمعنی الابتلاء ولا اختیار لھما لعدم العقل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلاء کے معنی محقق ہوں اور طفل ومجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ ف حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دے دے تو نفس کی مخالفت وعبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ وعقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج لانہ مؤنۃ الارض۔ بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ وکذلک الغالب فی العشر معنی المؤنۃ ومعنی العبادۃ تابع۔ اور اسی طرح عشر میں بھی مؤنت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ ف اسی واسطے خراج وعشر تو پیداوار پر ہے اور سال گذرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون میں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ ولو افاق بعض السنۃ اور اگر اس کو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہوگیا۔ ف اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال و آخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ع۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ الکافی ہو الاصح ۵۔ فھو بمنزلۃ افاقۃ فی بعض الشھر فی الصوم۔ تو یہ بمنزلہ اس کے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اس کو افاقہ ہوا۔ ف خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام مہینے کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضا کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الحول۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انھوں نے سال کا اکثر وقت اعتبار

Marfat.com

کیا۔ ف پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر الروایۃ اول ہے۔ پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے۔ دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ عارضی ہے۔ **ولا فرق بین الاصلی والعارضی** اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ف یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ حتی کہ جس جنون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ **وعند ابی حنیفہ انہ اذا بلغ مجنونا۔** اور ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا۔ ف پھر کسی وقت اس کو افاقہ ہوا۔ **یعتبر الحول من وقت الافاقۃ۔** تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ **بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔** بمنزلہ طفل کے جب بالغ ہوا۔ ف تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امامؒ کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں رہا تو زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون و مفیق ہوتا ہے وہ بمنزلہ عاقل کے ہے۔ ع۔ اگر تمام سال اغمار رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے (قاضی خاں)۔ پھر ملک تمام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک وقبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تمام نہیں جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مولی یا قرض خواہ کی ہے (السراج)۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ (محیط السرخسیؒ)۔ **ولیس علی المکاتب زکوۃ۔** اور مکاتب پر زکوۃ نہیں۔ **لانہ لیس بمالک من کل وجہ لوجود المنافی وھو الرق۔** کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک نہیں کیونکہ ملک کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیت ہے۔ ف اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر جب تک ایک درم رہے وہ غلام ہے **ولھذا لم یکن من اھل ان یعتق عبدہ** اور اسی وجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ غلام کو آزاد کرے۔ ف مثلاً مکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خریدا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ م۔ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ نہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولی نے اس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے (محیط السرخسیؒ)۔ **ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ۔** اور جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو۔ ف اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اللہ تعالی کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانوروں کی زکوۃ برخلاف نذر و کفارات و غیرہ کے جن کا مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ **فلا زکوۃ علیہ۔** تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ ف یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ مع۔ **وقال الشافعی یجب۔** اور شافعیؒ نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ ف یہی ان کا اظہر قول ہے۔ **لتحقق السبب وھو ملک نصاب تام۔** کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب نامی کا۔ ف یعنی ایسے نصاب کا جس میں قوت نمو یعنی بڑھوار رہے۔ **ولنا انہ مشغول بحاجتہ الاصلیۃ۔** اور ہماری دلیل یہ کہ اس کا مال اس کی اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ ف اور وہ ادائے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دنیا و آخرت میں مہلک ہے۔ **فاعتبر معدوما۔** تو یہ مال گویا

Marfat.com

معدوم شمار ہوا۔ کالماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ ف۔ پس اس کے ہوتے ہوئے تیمم جائز ہے۔ وثیاب البذلۃ۔ اور جیسے ضروری روزمرہ کے کپڑے۔ والمھنۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ ف۔ کہ ان کا ہونا زکوٰۃ کے حق میں کالعدم ہے۔مع۔ اگر مرد پر زوجہ کا مہر میعادی یا فی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوٰۃ واجب نہیں (محیط السرخسی)۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہ ہو تو یہ زکوٰۃ سے مانع نہیں کیونکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ (الجواہر) مترجم کہتا ہے کہ بلکہ یہاں اسی پر فتوی رہے گا۔م۔ یہ سب اس وقت کہ وجوب زکوٰۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوٰۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر یہ قرضہ ہوا تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ (الجوہرہ)۔ یہ اس وقت کہ مطالبہ کا قرضہ اس کے سب مال کو محیط ہو۔ وان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اس کا مال اس کے قرضہ سے زائد ہو۔ زکی الفاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اُس کی زکوٰۃ ادا کرے۔ اذا بلغ نصابا۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب کو پہونچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجۃ۔مع حاجت کے فارغ ہونے کے۔ف۔ یعنی نصاب بھی ہو اور اس کی حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوٰۃ واجب ہے۔ والمراد بہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب من جھۃ العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندوں کی طرف سے ہو۔ف۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانوروں کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا قرضہ وجوب زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا یمنع دین النذر والکفارۃ حتی کہ جس پر نذر و کفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ف۔ مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہیں اور اس کے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہے اور اس نے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گذر گیا تو اس پر دوسو درم کی زکوٰۃ واجب ہوگی اس لئے کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کرے گا۔ ودین الزکوٰۃ۔ اور رہا دین زکوٰۃ۔ف۔ پس اگر چرنے والے جانوروں کی زکوٰۃ اس نے نہیں دی تھی تو یہ قرضہ مانع حال بقاء النصاب لانہ ینتقص بہ النصاب۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے درحالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوٰۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائے گا۔ف۔ اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اس پر قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے۔ وکذا بعد الاستھلاک اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ف۔ یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اس نے تلف کر دیا حتی کہ زکوٰۃ اس کے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور ان پر سال گذر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دیں تو باقی نصاب سے کم ہے۔مع۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر چرائی کے جانوروں کی زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوئے تو صحیح یہ کہ ضامن نہ ہوگا۔ع۔ خلافا لزفر فیھما۔ زفرؒ نے دونوں صورتوں میں

Marfat.com

خلاف کیا۔ ف۔ یعنی زکوۃ دین ہو یا اس نے تلف کر دی ہو وجوب زکوۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ ف۔ جب کہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروی عنہ۔ بنا بر اس روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ ف۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدون ذکر خلاف کے بھی مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں وجوب زکوۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبا۔ کیونکہ دین الزکوۃ کا مطالبہ کرنے والا بندہ موجود ہے۔ وھو الامام فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ چرائی والے جانوروں کی زکوۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں امام کا نائب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ سوائے چرائی کے جانوروں کے نقد اموال وتجارت کی زکوۃ مانگنے امام کا کوئی نائب نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکوں کو اجازت دے دی۔ فان الملاک نوابہ۔ پس مالکان مال خود نائبان امام ہیں۔ ف۔ پس مالک مال زکوۃ نکالنے میں صاحب زکوۃ ہے اور یہ زکوۃ فقیروں کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ م۔ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ خذ من اموالھم صدقۃ الآیۃ۔ یعنی ان کے مالوں میں سے زکوۃ کو لے۔ تو ہر مال میں سے امام کو زکوۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلعم وحضرت ابوبکرؓ جانوروں ونقود واموال تجارت سب کی زکوۃ لے کر مصارف کے حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوۃ معروف ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر ہوس کا ہاتھ پھیریں گے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان درک کر لی پھر وہ بیع درحقیقت استحقاق میں لی گئی اور مشتری کے ثمن کی ضمان اس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع ہے۔ اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ (البدائع)۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً قرض خواہ نے اس کو معاف کر دیا تو جس وقت سے سقوط ہوا اسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ (الفتح)۔ اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دو سو درم پر زکوۃ واجب ہوگی اور اگر صرف دو سو درم ہوں تو زکوۃ بالکل واجب نہ ہوگی۔ م۔

واضح ہو کہ زکوۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنزل ودواب الرکوب وعبید الخدمۃ وسلاح الاستعمال زکوۃ۔ یعنی زکوۃ واجب نہیں رہنے کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چارپائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں میں اور استعمال کے ہتھیاروں میں۔ ف۔ اور اہل وعیال کے کھانے کے اناج وطعام میں اور زینت وتجمل کے ظروف میں جب کہ سونے وچاندی کے نہ ہوں اور یوں ہی موتیوں و یاقوت وہیرے ولعل وغیرہ زیوروں میں جب کہ تجارت کے واسطے نہ ہوں اور اسی طرح ان فلوس میں جو خرچ کے واسطے خرید ہے ہوں۔ (المبسوط)

ف۔ ضمان الدرک یہ کہ ایک نے مشتری سے کہا کہ تو یہ چیز بے خوف خرید لے اگر یہ کسی دوسرے کی ملک نکلی تو میں تیرے درموں کا ضامن ہوں۔ ۱۲م

Marfat.com

لانها مشغولة بالحاجة الاصلیه. کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھری ہوئی ہیں۔ف۔ اور اصلی حاجت اس کو کہتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت وتکلیف دور ہو خواہ حقیقۃً یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں۔ ولیست بنامیة ایضاً۔ اور یہ چیزیں بڑھاور والی بھی نہیں ہیں۔ف۔ لیعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیائے تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نمو نہیں ہے۔ وعلی هذا اکتب العلم لاهلها۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے شرح مبسوط میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابوں میں سے اس قدر مالک ہے کہ مال عظیم کو پہونچتی ہیں لیکن اس کو ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ (الفتح)۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس نہ ہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ نمو نہیں ہے لیکن اس کو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ ان کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ (کذا فی شرح الکافی)۔ اگر یہ کتابیں تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہو گی۔ ھ ن ع۔ والآت المحترفین۔ اور اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ف۔ کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول ہیں جیسے باورچیوں وحلوائیوں ورنگریزوں کی دیگیں وکڑھاو وغیرہ اور عطاروں وبڑھیوں وغیرہ کے آلات۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں ان کو فروخت کردوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کاریگروں نے ایسی چیزیں خریدیں جن کا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون واشنان وریہ دریٹھا خرید اور نانوائی نے لکڑی ونمک روٹیوں کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی وتیل خریدا تو چاہے جس قدر روپیہ کے ہوں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جن کا اثر بنا ہوا چیز میں رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم وزعفران ورنگ خریدا اور باورچی نے قلیہ کے تل خریدے تو ان میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقود اور سونا چاندی اور ان کے ظروف وزیور اور اس زمانہ میں کاغذ زر لیعنی نوٹ۔ ان چیزوں سے سوائے باقی اسباب واموال میں ان میں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور املاک فارغہ لیعنی گھر وزمین میں حساب حاصلات ہے۔ م مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ ہو تو اس میں کئی صورتیں ہیں چنانچہ فرمایا۔ ومن له علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ فجحده سنین اور اس نے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت له بینه۔ پھر اس کے گواہ کھڑے ہو گئے۔ ف۔ حالانکہ پہلے نہ تھے حتی کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جس کے گواہ ہیں۔ لم یزکه لما مضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس قرضہ کی نہ دے گا۔ف۔ اور مصنفؒ نے جو کہا کہ۔ قامت له بنیة۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت له بنیة۔ اس کلام کے معنی یہ کہ اس کے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس بایں طور کہ مدیون نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا اقرار کر دیا۔ف۔ تو یہ اس کے اقراری گواہ ہو گئے۔ وبایں طور کہ اہل عدل کو اس نے مخفی کر کے مدیون سے باتیں کیں اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جس کو اہل عدل نے سنا اور مدیون کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیل حال کے یہ لوگ گواہی

Marfat.com

دیں. (المترجم) ۔ یوں ہی جب گواہ بھول گئے تھے پھر ان کو اپنی گواہی یاد ہو گئی ۔ یا کہیں باہر گئے تھے وہاں سے آگئے ۔ مع ۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوۃ بھی واجب ہو گی ۔ (المبسوط ۔ شیخ الاسلام) ۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی بقول صحیح زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقر ہو تو خواہ وہ تونگر ہو یا تنگدست ہو یا مفلس ہو بہر حال زکوۃ واجب ہوگی ۔ (الکافی) ۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلاں مفلس ہے اور اس مفلس پر اس کا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رح کے قول میں گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے ۔ شرح الجامع الصغیر لقاضی خاں ۔ امام محمدؒ کے نزدیک قرضدار منکر ہے قرضہ پر زکوۃ نہیں اگر چہ گواہ ہوں کیونکہ گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے ۔ ابن ملک ۔ د ۔ وھی مسئالۃ المال الضمار ۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ ہے ۔ ف ۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں مملوک ہو جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو ۔ (المحیط ۔ ھ) اور اگر امید ہو تو ضمار نہیں ہے ۔ فع ۔ وفیہ خلاف زفرؒ والشافعی ۔ اور مال ضمار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے ۔ ف ۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گزرے ایام کی زکوۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے ۔ مع ۔ ومن جملۃ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط فی البحر والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ ۔ اور منجملہ ضمار کے وہ مال ہے جو مفقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا ۔ اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہو گیا اور وہ مال جس کو کسی نے غصب کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جس کو جنگل میں دفینہ کر دیا جب کہ اس کی جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جس کو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو ۔ ف ۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں ملیں تو گذرے ایام کی زکاۃ نہیں م ۔ اور اگر چرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہیں اگر چہ غاصب مقر ہو ۔ (البحر) ۔ ووجوب صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ھذا الخلاف ۔ اور بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے ۔ ف ۔ چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے ۔ لھما ان السبب قد تحقق وفوات الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل ۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقہ فطر کا سبب تو متحقق موجود ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مخل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال ۔ ف ۔ کہ حالت سفر میں اس کے قبضہ میں نہیں حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقہ فطر بلکہ زکوۃ واجب ہے ۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لا زکوۃ فی مال الضمار ۔ اور ہماری دو دلیلیں عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار میں زکوٰۃ نہیں ہے ۔ ف ۔ یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا ۔ ولیکن ابو عبید قاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ھشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی یؤدی فیہ الرجل زکوۃ ادی عن کل مال وعن کل دین الا ماکان ضمارا لا یرجوہ یعنی حسنؒ نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا وہ وقت آوے جس میں وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے و ہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال

Marfat.com

کے جو ضمار ہے کہ اس کی امید نہیں رکھتا۔ ف۔ اسناد صحیح۔ م۔ ابن۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمٰن بن سلیمان عن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک الخ۔ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبدالملک بادشاہ نے اہل کوفہ میں سے ایک شخص ابوعائشہ نام کا بیس ہزار مال لے کر بیت المال میں ڈال دیا پھر جب عمر بن عبدالعزیزؒ خلیفہ ہوئے تو اس شخص کے فرزندان نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگوں کا مال ان کو دے دے اور ان سے اسی سال کی زکوٰۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضمار نہ ہوتا تو ہم ان سے گذرے برسوں کی زکوٰۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوٰۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصریؒ نے کہا کہ ضار والے پر اسی سال کی زکوٰۃ ہے امام مالکؒ نے موطاء میں ایوب السختیانیؒ سے روایت کی عمر بن عبدالعزیز نے ایسے مال کی نسبت جس کو بعض سلاطین نے ظلم لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس دے دو اور گذرے برسوں کی زکوٰۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ لی جاوے کیونکہ وہ مال ضمار تھا۔ اسناد میں ایوبؒ نے عمر بن عبدالعزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے۔ شافعیؒ تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب ھو المال النامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوٰۃ تو وہ مال ہے جو نمو والا ہو۔ ولا نماء الا بالقدرۃ علی التصرف۔ اور نمو نہیں مگر جب کہ تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضمار پر حاصل نہیں۔ ف۔ تو اس میں زکوٰۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقتاً قبضہ سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ وابن السبیل یقدر بنائبہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے۔ ف۔ تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جہاں آسانی سے مل سکتا ہے۔ نصاب لتیسیر الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ اس کو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتی کہ اگر اس کو یا اس کی جگہ بھول گیا تو بعد سال کے زکوٰۃ واجب ہوئی۔ وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف المشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جب کہ جگہ بھول گیا۔ بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہو گیا۔ تاج الشریعۃ۔ حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضمار نہیں۔ (البحر)۔ اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حرج عظیم ہے جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب نہیں ہے۔ تاج الشریعۃ۔ اقول اسی حرج سے بندے نے اس کو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو اللہ تعالیٰ اعلیٰ و اجل ہے کہ حق الزکوٰۃ ساقط نہ کرے پس اظہر قول دوم ہے۔ واللہ اعلم۔ پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ م۔ ولو کان الدین علی مقر ملی او معسر تجب الزکوٰۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقر پر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگدست ہو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لامکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔

Marfat.com

ف جب کہ مدیون مذکور مالدار ہے۔ او بواسطۃ التحصیل۔ یا بواسطہ تحصیل کے۔ ف جب کہ تنگدست ہو یعنی اس کی کمائی سے بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرے پس ایسے قرضہ پر اس کو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ قرض میں میعاد لازم نہیں ہے۔ وکذا لو کان علی جاحد اور یوں ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو۔ وعلیہ بینۃ۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ ف تو زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں یہی صحیح ہے۔ (الکافی م)۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہوتے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ مفع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ یا قاضی کو اس قرضہ کا علم ہو بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ ف یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دے گا۔ ع الکافی۔ لیکن فتوی یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود میں ہو مگر اصح واوفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتوی دیا جاوے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ولو کان علی مقر مفلس۔ اور اگر قرضہ کسی مدیون مقر مفلس پر ہو۔ ف یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ فھو نصاب عند ابی حنیفۃ لان تفلیس القاضی لا یصح عندہ تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اس کو مفلس کرنا امام کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ ف کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت و مجبوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وعند محمد لا یجب لتحقق الافلاس عندہ بالتفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ امام محمد کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ وابو یوسف مع محمد فی تحقق الافلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع ابی حنیفۃ فی حکم الزکوٰۃ رعایۃ لجانب الفقراء اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے۔ ف کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیروں کو ان کی حاجت روائی پہونچے گی۔ م۔ ابن رستم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت دی جس کو اس نے کئی سال نہیں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک ودیعت پر گذری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م ع۔ ومن اشتری جاریۃ للتجارۃ۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ ف یا اور کوئی چیز۔ ونواھا للخدمۃ۔ اور خدمت کے لیے اس کی نیت کر لی۔ ف پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لوں گا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اس کا حکم فرمایا کہ بطلت عنھا الزکوٰۃ۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی۔ ف (الخلاصہ م)۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کے واسطے ہو گئی۔ لاتصال النیۃ بالعمل وھو ترک التجارۃ۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔ ف واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت

مہ عینیؒ نے لکھا کہ اس شخص کو نہیں پہچانا جس کے پاس ودیعت ہے حتی کہ بمنزلہ مال ضمار ہو گیا ۱۲۰۔ فافہم م۔

Marfat.com

سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہوگئی پس زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ وان نواھا للتجارۃ بعد ذلك لم تكن للتجارۃ۔ اور اگر بعد اس کے یعنی باندی کی خدمت کی نیت کرلینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہ ہوجائے گی۔ ف۔ اس لیے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتی یبیعھا۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ ف۔ یعنی وہ مرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی ثمنھا زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہ ہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہوگئی۔ لان النیۃ لم تتصل بالعمل اذ ھو لم یتجر فلم تعتبر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی کیونکہ اس نے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت معتبر نہ ہوئی۔ ف۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولھذا یصیر المسافر مقیما بمجرد النیۃ۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہوجاتا ہے ف۔ کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولا یصیر المقیم مسافرا بالنیۃ الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہ ہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ ف۔ جب کہ چلنا شروع کرے۔ یوں ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہ ہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہوجائے گا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہوجائے گا جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہ ہوگا مگر جب کہ اسلام لاوے۔ مع۔ وان اشتری شیئا ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اس کی نیت کی تو وہ تجارت کی ہوگی۔ لاتصال النیۃ بالعمل۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ ف۔ یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید و فروخت ہے۔ بخلاف ما اذا ورث ونوی للتجارۃ۔ بخلاف اس کے اگر میراث میں کوئی چیز پائی اور اس کی نیت تجارت کے لیے کرلی۔ ف۔ تو وہ تجارت کے واسطے نہ ہوگی جب تک کہ اس کو فروخت نہ کرے۔ لانہ لا عمل منہ۔ کیونکہ نیت کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا۔ ولو ملکہ بالھبۃ او بالوصیۃ او النکاح او الخلع او الصلح عن القود ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لاقترانھا بالعمل۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی کسی نے اس کو ہبہ مقبوضہ کر دیا۔ یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب[۱] کا مالک ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کی چیز کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کر لی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہوجائے گی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ ف۔ یعنی ہبہ وغیرہ جب اس نے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اس کے فعل قبول سے متصل ہوئی۔ اور ایجاب و قبول تجارت یعنی بیع کے رکن ہیں۔ وعند محمد لا یصیر للتجارۃ لانھا لم تقارن عمل التجارۃ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ ف۔ اور قبول مخصوص تجارت کا فعل نہیں ہے کیونکہ سوائے خرید و فروخت کے دیگر عقود میں بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے۔ وقیل الاختلاف علی عکسہ۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اس کے برعکس ہے۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے نہ ہوگی اور امام محمد کے نزدیک ہوجائے گی الحاصل

[۱] قولہ مالک ہوا امراد اس طرح کہ اس نے اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا اور عورت اس طرح کہ اس نے خود اپنا مہر وصول کیا ۱۲ م۔

Marfat.com

درم و دینار تو بذات خود ثمن ہیں تو ان میں زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے۔ اور جانوروں میں زکوٰۃ اس وقت کہ مفت کے جنگل میں چرائے جاویں اور عروض و اسباب میں اس وقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہے کہ صریح نیت کرے یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال عین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دے دے تو یہ عین و اسباب دلالۃً نیت سے تجارت کے لیے ہوں گے۔ ہاں مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال میں تجارت کی ہوگی اور جو چیز اس کی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر مانگے لی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اس میں تجارت کی نیت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوٰۃ لازم نہ ہوگی۔ و. ولا یجوز اداء الزکوۃ الا بنیۃ مقارنۃ للاداء۔ اور ادائے زکوٰۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو اداء سے متصل ہو۔ ف یعنی اداء کے ساتھ موجود ہو۔ او مقارنۃ لعزل مقدار الواجب۔ یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب نکالنے سے متصل ہو۔ ف یعنی جس قدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اس کو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ کی نیت ہو۔ پھر چاہے فقراء کو دینے کے وقت نیت نہ ہو تو اول کافی ہے۔ لان الزکوۃ عبادۃ۔ کیونکہ فعل زکوٰۃ تو عبادت ہے۔ ف اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے۔ فکان من شرطھا النیۃ۔ تو اس کی شرط میں سے نیت بھی ہوئی۔ ف تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو۔ والاصل فیھا الاقتران۔ اور نیت میں اصل اقتران ہے۔ ف یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو۔ الا ان الدفع یتفرق۔ اور بات اتنی ہے کہ مقدار واجب فقیروں کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے۔ ف پس ہر بار نیت کرنے میں حرج شدید ہے فاکتفی بوجودھا حالۃ العزل۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا۔ تیسیراً۔ بغرض آسانی دینے کے۔ ف یعنی بغرض اس کے کہ حرج شرع نے دور کیا ہے تو آسانی لازم ہے اور وہ اسی طرح کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کرے۔ کتقدیم النیۃ فی الصوم۔ جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ ف کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حرج شدید ہے م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتاً ویسے حکماً بھی کافی ہے۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہے پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی کہ فقیروں میں تقسیم کردے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر وکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت کرلی تو صحیح ہے۔ وکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوتیں خلط کردیں تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کو خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو خلط کردیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضامن ہے اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء اس کو وکیل کردیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہندیہ میں ہے۔ وکیل کو کہا کہ جہاں چاہے صرف کر تو اس کو اختیار ہے

Marfat.com

کہ خود لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ نہیں کہا تو خود نہیں لے سکتا مگر اپنے فرزند بالغ کو دے سکتا ہے
ھ م ع د۔ جس نے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوۃ سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ فقراء کو دے دے۔ د
اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دوں وہ میں نے زکوۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ (السراجیہ)۔ ومن
تصدق بجمیع مالہ لاینوی الزکوۃ سقط فرضھا عنہ۔ اور جس نے اپنا تمام مال زکوۃ صدقہ کر دیا حالانکہ
نیت زکوۃ نہیں ہے تو فرض زکوۃ اس سے ساقط ہوگیا۔ ھذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے
لان الواجب جزء منہ۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ ف یعنی چالیسواں حصہ۔ فکان
متعینا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا۔ فلا حاجۃ الی التعیین۔ تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہیں
ہے۔ ف پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو زکوۃ بھی ادا ہوگیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت
نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی نیت ہو تو جس کی نیت ہے وہی واقع
ہوگا اور مقدار زکوۃ کا ضامن رہے گا۔ (التبیین)۔ ولو ادی بعض النصاب۔ اور اگر اس نے نصاب کا
بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوۃ المودی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوۃ بھی ساقط ہوگئی۔ عند محمدؒ
یہ حکم امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الکل۔ کیونکہ جس قدر مقدار واجب تھی وہ کل
نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ ف مثلاً دوسو درم میں ۵ درم تھے اور اس نے چالیس درم صدقہ کر دیے
تو ان میں ایک درم زکوۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابوحنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے
(کمافی الزاہدی)۔ وعند ابی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابویوسف کے نزدیک
اس حصہ کی زکوۃ ساقط نہ ہوگی کیونکہ زکوۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا
للواجب۔ کیونکہ جس قدر باقی رہا وہ بھی زکوۃ واجبہ کا محل ہے۔ ف تو کل مقدار یعنی مثلاً درم ۵
اسی میں سے ادا ہوسکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ بخلاف مسئلہ اول کے۔ ف جب کہ کل مال دے
دیا کیونکہ قدر واجب تو لا محالہ اس میں داخل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضدار
کو بری کیا تو اس میں زکوۃ بھی ادا ہوگئی۔ ف۔ اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب
ہو تو قرض خواہ زکوۃ کا ضامن ہوگا۔ یہی اصح ہے۔ المحیط ع۔ زکوۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہئے بخلاف
دوسرے صدقات کے (القاضیخان، ہف)۔ اگر فقیر کو معلوم نہ ہوا کہ یہ زکوۃ ہے تو جائز ہے کیونکہ
زکوۃ دینے والے کی نیت معتبر ہے۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز و اقارب فقراء اور لڑکوں
و مبارکباد دینے والوں یا نیا پھل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوۃ کی نیت
کرے تو وہ زکوۃ ہوگی کیونکہ ان میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدوں و خوشی کے ایام میں جو
مرد عورتیں کام کاج کرتی ہیں اور ان کو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر
زکوۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ جمع العلوم والمجتبیٰ ع۔ اپنے پاس جو مال ہے اس کی زکوۃ کی نیت سے
فقیر کو اپنا قرضہ جو فلاں پر ہے دلوایا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہوجاوے
(التجرید)۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہیں جائز ہے (الکافی) زکوۃ میں سال قمری

Marfat.com

کا اعتبار ہے۔ (القنیہ)۔ اور سال کے اول وآخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نقود یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتی کہ اس کے گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ (محیط السرخسی) اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر میں سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث وہبہ وغیرہ تجارت میں لگا یا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ہو ورنہ نہیں۔ (البدائع)۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو ملایا نہ جاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ (الجوہرہ)۔ اور جو بعد ختم سال کے بالاتفاق نہیں ملایا جائے گا۔ (شرح الطحاوی)۔ نصاب چاندی وسونے وجانوروں کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

باب صدقۃ السوائم

(باب زکوٰۃ سوائم کے بیان میں)

سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلوں میں چرائے جاتے ہیں تو ان کے نر و مادہ اور ملے ہوئے ہیں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاور اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتی کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہیں۔ (المحیط البدائع)۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو ان میں زکوٰۃ السوائم نہیں بلکہ زکوٰۃ التجارۃ ہوگی۔ (البدائع)۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتی کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عملدرآمد ہے تو ان میں زکوٰۃ نہیں رہی۔ فلیحفظ۔ پھر میں نے درمختار میں شمنیؒ سے مصرح پایا فالحمد للہ العلام الغیوب۔ (المترجم) پھر سال بھر مباح میں چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہیں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہیں۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہیں۔ (التبیین) اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر ان کو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہ ہو جاویں گے مگر جب کہ ان کو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کئی سال اس خدمت لے اور یہی کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اس کو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر ارادہ پورا نہ کیا حتی کہ چرائی پر سال گذر گیا تو ان میں زکوٰۃ السوائم واجب ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر ان کو تجارت کے لیے خریدا تھا پھر درمیان میں سائمہ کر دیا تو جب سے کیا ہے اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ سوائم وقف اور خیل وقف میں زکوٰۃ نہیں۔ الجوہرہ۔ د۔

Marfat.com

فصل فی الابل۔ فصل سوائم اونٹ کی زکوۃ میں۔ لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ۔ پانچ راس اونٹ سے کم میں کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں۔ ف۔ فاذا بلغت خمسا۔ پس جب مقدار پانچ پہونچے۔ ف۔ تو نصاب ہوا۔ سائمۃ۔ درحالیکہ یہ سائمہ ہوں۔ وحال علیھا الحول۔ اور ان پر سال پلٹ جاوے۔ ففیھا شاۃ الی تسع۔ تو پانچ میں ایک بکری ہے نو تک ف۔ بکری مادہ لی جاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو۔ (الجوہرہ) اور پانچ کے بعد نو تک عفو ہے وہی ایک بکری رہے گی۔ فاذا کانت عشرا۔ پھر دس ہو جاویں۔ ففیھا شاتان الی اربع عشرۃ۔ تو دس میں دو بکریاں ہیں چودہ تک۔ فاذا کانت خمس عشرۃ ففیھا ثلث شیاہ الی تسع عشرۃ۔ پھر جب پندرہ ہو جاویں تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں ۱۹ تک۔ فاذا کانت عشرین ففیھا اربع شیاہ الی اربع وعشرین۔ پھر جب ۲۰ ہو جاویں تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں ۲۴ تک۔ ف۔ پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہوں گی۔ فاذا بلغت خمسا وعشرین۔ پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہونچ جاویں۔ ففیھا بنت مخاض۔ تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ وھی التی طعنت فی الثانیۃ اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو۔ ف۔ مخاض حاملہ تو بنت مخاض اس واسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اس کی ماں گابھن ہو جاتی ہے۔ پس یہ بنت مخاض پچیس میں واجب ہوگی۔ الی خمس وثلثین۔ ۳۵ تک۔ ف۔ تو درمیان میں دس عفو ہے۔ فاذا کانت ستا وثلثین۔ پھر جب ۳۶ ہو جاویں۔ ففیھا بنت لبون۔ تو ۳۶ میں ایک بنت لبون ہے۔ وھی التی طعنت فی الثالثۃ۔ اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو۔ الی خمس واربعین۔ ۴۵ تک ف۔ پس ۳۶ سے ۴۵ تک ۹ عفو ہیں۔ فاذا کانت ستا واربعین۔ پھر جب اونٹ ۴۶ ہو جاویں ففیھا حقۃ۔ تو ان میں ایک حقہ ہے۔ وھی التی طعنت فی الرابعۃ۔ اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو۔ الی ستین۔ ۶۰ تک۔ ف۔ تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں۔ فاذا کانت احدی وستین۔ پھر جب ۶۱ ہو جاویں۔ ففیھا جذعۃ۔ تو ۶۱ میں جذعہ ہے۔ وھی التی طعنت فی الخامسۃ۔ اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو۔ الی خمس وسبعین۔ ۷۵ تک یہی جذعہ دینا پڑے گی۔ فاذا کانت ستا وسبعین۔ پھر جب ۷۶ ہو جاویں۔ ففیھا بنتا لبون الی تسعین تو ۷۶ میں دو بنت لبون ہیں ۹۰ تک۔ فاذا کانت احدی وتسعین۔ پھر جب ۹۱ ہو جاویں۔ ففیھا حقتان الی مائۃ وعشرین۔ تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں ۱۲۰ تک۔ بھذا اشتھرت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جس طرح مذکور ہوا اسی کے زکوۃ کے ساتھ فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انس رض سے بلکہ صحیح ابن حبان میں حدیث عمرو بن حزم رض میں مذکور بلکہ عامہ اعصار سلف وخلف میں معمول ومشہور ہیں۔ ثم اذا زادت علی مائۃ وعشرین تستانف الفریضۃ۔ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریضہ دوسرا یا جاوے از سر نو۔ ف۔ یہ پہلا دوہرانا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاۃ وحقتان۔ تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو

Marfat.com

حقہ ہوں گی۔ ف یعنی یک صد و بست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ پر دو حقہ و ایک بکری
ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے۔ وفی العشر شاتان۔ اور دس میں دو بکریاں۔ ف یعنی ۱۳۰
پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھے گا۔ چنانچہ
وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی العشرین اربع شیاہ۔ اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں
ف یعنی ۱۳۵ پر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰ پر دو حقہ چار بکریاں۔ وفی خمس وعشرین نبت مخاض۔ اور
پچیس میں نبت مخاض۔ ف یعنی ۱۴۵ میں دو حقہ و ایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوہرانا چلا جائے
گا۔ الی مائۃ وخمسین۔ ایک سو پچاس تک۔ ف جب ایک سو پچاس پورے ہوئے۔ فیکون
فیہا ثلث حقاق۔ تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاویں گے۔ ثم نستانف الفریضہ۔ پھر فریضہ
دوہرایا جاوے۔ ف یہ دوسرا دوہرانا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاۃ۔ پس پانچ میں ایک بکری ہو
گی۔ ف یعنی ۱۵۰ پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ پر تین حقہ و ایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا۔
وفی العشر شاتان وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی عشرین اربع شیاہ۔ اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ
میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں۔ ف پس ۱۵۰ پر ۲۰ بڑھے تو ۱۷۰ پر تین حقہ و چار بکریاں
ہوئیں۔ وفی خمس وعشرین نبت مخاض۔ اور پچیس میں بنت مخاض۔ ف تو ۱۷۵ پر تین حقہ و ایک بنت
مخاض۔ وفی ست وثلثین نبت لبون۔ اور ۳۶ میں بنت لبون۔ ف تو ۱۸۶ میں تین حقہ و ایک بنت
لبون ہے۔ فاذا بلغت مائۃ وستا وتسعین۔ پھر جب دس بڑھ کر ۱۹۶ تک پہونچے ففیہا اربعۃ حقاق۔
تو ۱۹۶ میں چار حقہ ہیں۔ الی مائتین۔ دو سو تک۔ ف اور اگر چاہے تو بجائے چار حقہ کے پانچ بنت
لبون دے دے۔ (قاضی خاں)۔ ثم تستانف الفریضۃ ابداً کما تستانف فی الخمسین التی بعد المائۃ
والخمسین۔ پھر فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اس طرح دوہرایا جایا کرے گا جیسا کہ ایک سو پچاس
کے بعد پچاس کے لیے دوہرایا گیا تھا۔ ف یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہے گا اس طرح کہ
ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴ تک پھر ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون اور ۴۶ پر حقہ پچاس تک۔ تو دو سو پچاس پر پانچ
حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس کے واسطے بھی اسی طرح ہر پانچ پر بکری یہاں تک کہ ۲۵ پر بنت لبون آخر ۴۶ پر حقہ پچاس تک پس
تین سو پر چھ حقہ ہوئے غرضکہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہے گا۔ م۔ وھذا عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف واضح ہو کہ ایک سے
۱۲۰ تک تو اتفاق ہے اور بعد اس کے اختلاف ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے کہا۔ ف اور یہی قول احمدؒ ہے کہ اذا زادت علی مائۃ
وعشرین واحدۃ ففیہا ثلث بنات لبون۔ جب ایک سو بیس پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنت لبون دینی
پڑیں گی۔ ف کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے۔ اور اصل ان کے نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون
اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے۔ چنانچہ کہا کہ۔ فاذا صارت مائۃ وثلثین ففیہا حقۃ وبنتا لبون پھر جب
۱۳۰ ہو جاویں یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ و دو بنت لبون ہیں۔ ف یعنی ۱۳۰ دو چالیس و ایک
پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑیں گی۔ پھر دس بڑھیں ۱۴۰ ہوں تو دو حقہ و ایک بنت
لبون اور ۱۵۰ پر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ پر تین حقہ ہیں اور آگے معلوم ہوگا کہ دریان
میں وجہ اختلاف کیا ہے۔ م۔ ثم یدار الحساب علی الاربعینات والخمسینات بعد اس کے امام شافعی کے

Marfat.com

نزدیک حساب گھومایا جائے گا ہر چالیس وپچاس پر۔ فیجب فی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کرے گا۔ لما روی انہ علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین بنت لبون۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک بیس سے بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ ف۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث انس میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس وپچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود ما دونہا۔ بدون شرط عود اس سے کم کے۔ ف۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری و ہر ۲۵ میں بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کمتر سب عفو ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو بنت لبون ہے یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہے لیکن ابوداؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی مصرح ہیں۔ م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزمؓ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزمؓ کو جو فرمان دیا اس میں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ ف۔ یعنی پچاس وچالیس سے کم ہو۔ ففی کل خمس ذود شاۃ۔ تو ہر پانچ اس میں ایک بکری ہے۔ فنعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ چالیس وپچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہ ہو۔ پس ہم نے چالیس وپچاس میں موافق فرمان انسؓ کے اور کم میں موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ مفع۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے تحریر میں نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس ۱۲۰ کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک بنت لبون کیونکہ ابوداؤد کی روایت زہری میں ہے کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہوں تو تین بنت لبون ۱۲۹ تک ہیں پھر جب پورے ۱۳۰ ہو جاویں تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہے الخ۔

پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جو تفسیر ٹھہرائی گئی اور فرمان عمرو بن حزمؓ جس کا مصنفؒ نے حوالہ دیا ہے اس کو ابوداؤد نے مراسیل میں اور اسحٰق بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں حماد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دے کر کہا کہ میں نے اس کو ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھ سے ابوبکر نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہے پھر آخر تک روایت ذکر کی۔ اس میں ہے کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق ونسائی وابن حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزمؓ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ موید اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحاق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اس کے موافق ہے۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)۔ اور اس میں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر حقہ ہے اس کے معنی یہی کہ جب

Marfat.com

چالیس تک پہونچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبون چالیس تک جیساکہ ابوداؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابوداؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعدؒ اس وجہ سے مرجح ہے کہ اول تو اس کے موید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت ہوتا ہے۔ سوم جمیع روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چہارم اصل یہ کہ عفو میں نص ہے نقیاں پنجم یہ محکم ہے اور وہ محتمل۔ تو یہی مرجح ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعیؒ کے حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

پھر اختلاف دو مقام پر ہے اول تو ۱۲۰ سے لے کر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر ۱۵۰ سے لے کر ۲۰۰ تک میں چالیس و پچاس کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک مثل ابتداء کے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبخت والعراب سواء۔ اور بختی و عربی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب عدد نصاب کو پہونچیں زکوۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم یتنا ولہما۔ کیونکہ ابل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ تو جب حدیث میں ابل پر زکوۃ ہے تو بختی ہوں یا عربی یا مختلط ان پر زکوۃ ہے م۔ کمترعمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بنت مخاض ہے (شرح الطحاوی) اور اندھا و بچہ شمار ہوگا مگر زکوۃ نہ لیا جائے گا اور واضح ہو کہ زکوۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہیں لے گا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوۃ میں مادہ کے سوائے نر نہیں لے گا (محیط السرخسیؒ)

فصل فی البقر

فصل فی البقر: (فصل جنس گائے کی زکوۃ میں)۔ واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے نر و مادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرہ ایک راس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اس کا نصاب (۳۰) ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ۔ ۳۰ بقر سے کم میں زکوۃ نہیں۔ فاذا کانت ثلثین سائمۃ وحال علیہا الحول ففیہا تبیع او تبیعۃ۔ پھر جب ۳۰ ہو جاویں درحالیکہ سائمہ ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں ایک تبیع اور تبیعہ واجب ہے۔ وھی التی طعنت فی الثانیہ۔ اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ ف۔ اور یہاں و بکریوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں۔ ف۔ اور یہی کمتر عمر ہے جب زکوۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔ (شرح الطحاوی)۔ وفی اربعین مسن او مسنۃ۔ اور چالیس میں ایک مسن یا مسنہ واجب ہے۔ وھی التی طعنت فی الثالثہ۔ اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو تیسرے سال میں لگا ہو۔ بھذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذا رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ ف۔ جب ان کو یمن بھیجا ہے۔ (کما رواہ الاربعۃ وابن حبان والحاکم)۔ اور ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد متصل ہے اور ابن حزمؒ نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروقؒ نے یمن میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوۃ وصول کی۔ (ملخص الفتح)۔ فاذا زادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ ف۔ تو امام ابوحنیفہؒ سے تین روایات ہیں

Marfat.com

اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدرہ ذلک۔ زیادتی میں بقدر اس کے واجب ہے۔ الی ستین۔ ساٹھ تک۔ ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر مسنۃ۔ پس ایک زائد میں مسنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ۔ اور دو زائد میں بیسواں حصہ مسنہ کا۔ وفی الثلثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ ف۔ یعنی مسنہ کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو اس کے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوئے۔ اور علی ہذا القیاس م۔ وھذا روایۃ الاصل اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص ھھنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال زکوۃ میں عفو کا ثبوت از روئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی عفو میں کوئی نص نہیں۔ ف۔ تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جب کہ ماؤل ہو۔ م۔ وروی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی یبلغ خمسین ثم فیہا مسنۃ وربع مسنۃ اوثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ پچاس پہونچیں پھر پچاس میں ایک پورا مسنہ ہوگا اور اس کے ساتھ مسنہ کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی۔ لان مبنی ھذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب۔ اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جا کر واجب ہو۔ ف۔ عقد یعنی دہائی کی گرہ جیسے ۳۰، ۴۰، ۵۰، ۶۰، ۷۰ وغیرہ تو ۳۰ اور ۴۰ کے درمیان عفو ہے اور ۴۰ کے عقد پر تبیعہ واجب اسی طرح ۴۰ سے دہائی تک عفو ہے اور ۵۰ پر جا کر واجب ہوا۔ وقال ابویوسف ومحمد لاشئی فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ساٹھ کو پہونچیں۔ ف۔ اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابوحنیفہؒ سے ہے۔ ف۔ یہی روایت اوثق ہے (المحیط)۔ اور یہی مختار ہے۔ (جوامع الفقہ)۔ اسی پر فتوی ہے۔ (البحر)۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ لا تاخذ من اوقاص البقر شیئا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ وفسروہ بما بین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان ہے۔ ف۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد منہا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ ف۔ یعنی عجلہ جو سال بھر کے نہ ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ دارقطنی اور ابوبکر البزارؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیعہ لے اور ہر چالیس سے مسن یا مسنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ پھر اوقاص لینے اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذؓ نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں عنقریب دریافت کروں گا جب وہاں حاضر ہوں گا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ نہیں ہے ابن الہمام نے کہا کہ اس کی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبلؓ میں مذکور ہے کہ مجھے

Marfat.com

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ بقر ہر تیس۳۰ میں تبیعہ اور ہر چالیس میں مسنہ اور ساٹھ میں دو تبیع اور ستر میں تبیعہ و مسنہ لوں اور حکم دیا کہ اس کے مابین کچھ نہ لوں مگر جب کہ مسنہ یا جذع کو پہونچے ورواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبیدؒ۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور راوی غیر مشہور۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہیں اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظ فانہ نافع م ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان۔ پھر ساٹھ میں دو تبیع یا دو تبیعہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر تیس پر تبیع یا تبیعہ کے۔ وفی سبعین مسنۃ وتبیع۔ اور ستر میں ایک مسنہ و ایک تبیع۔ ف۔ یعنی ۴۰ کا مسن یا مسنہ اور ۳۰ کا تبیع یا تبیعہ۔ وفی ثمانین مسنتان۔ اور اسی میں دو مسنہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر چالیس پر مسنہ کے۔ وفی تسعین ثلثۃ اتبعۃ۔ اور نوے میں تین تبیعہ ہیں۔ وفی المائۃ تبیعان ومسنۃ۔ اور سو میں دو تبیعہ و ایک مسنہ ہے۔ وعلی ھذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیئے۔ فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی مسنۃ ومن مسنۃ الی تبیع۔ پس فرض زکوٰۃ متغیر ہوتا جائے گا ہر دہائی پر تبیع سے مسنہ کی طرف اور مسنہ سے تبیعہ کی طرف۔ لقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسن او مسنۃ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے ہر تیس میں ایک تبیع ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں مسن نر یا مسنہ مادہ ہے۔ ف۔ رواہ ابوداؤد عن علیؓ ورواہ الطبرانی عن معاذؓ۔ ع۔ والجوامیس والبقر سواء۔ جاموس و بقر برابر ہیں۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتی کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہے۔ لان اسم البقر یتناولہما۔ کیونکہ بقر کا نام گائے و بھینس دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ اور بیل و بھینسا اسی جنس میں ہیں اذ ھو نوع منہ۔ کیونکہ جاموس یعنی گاؤمیش ایک قسم گاؤ کی ہے۔ الا ان اوھام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا لقلتہ۔ مگر ہمارے مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گاؤ بولنے سے گاؤمیش کی طرف خیال نہیں جاتا ہے۔ ف۔ اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علیحدہ معروف ہونے سے جنس و ذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن متبادر نہ ہوگا۔ مگر زکوٰۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہے ہاں قسم کی بناء البتہ عرف متبادر پر ہے۔ فلذلک لا یحنث بہ فی یمینہ لا یاکل لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاؤ نہ کھاؤں گا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی قسم نہ ٹوٹے گی۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گاؤمیش اور گاؤ میں ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع متبادر پر ہے اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے مانند بکری کے گوشت کے حانث نہ ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم م) اگر پالتو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو اُن پر زکوٰۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے۔ (المحیط السرخسی م ع)۔ اگر گائیں بھینسیں مختلط ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے ان کو ملا کر شمار کرنا واجب ہے پھر دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوٰۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اعلیٰ میں ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے۔ (البحر)۔ افضل یہ کہ بقر کی زکوٰۃ میں نر سے تبیع اور مادہ میں سے تبیعہ دی جاوے۔ (الغایہ م)

Marfat.com

فصل فی الغنم: فصل غنم کی زکوٰۃ کے بیان میں۔ ف۔ غنم ہر شخص کے لیے مفت غنیمت ہے بخلاف گائے کے کہ وہ سینگ بھونک کر پیٹ بقر کر دیتی ہے۔ غنم اسم جنس ہے جو بکری دبھیڑ دونوں قسم کو شامل ہے۔ اس کا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمۃ صدقۃ۔ غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ فاذا کانت اربعین۔ پھر جب چالیس ہو جاویں۔ ف۔ جن میں سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا۔ (شرح الطحاوی)۔ اور وہ بھی پالتو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی بکرا یا ہرن ہو نہ برعکس۔ (محیط السرخسی)۔ پس شمار چالیس ہو۔ سائمۃ۔ درحالیکہ سائمہ ہوں۔ وحال علیہا الحول۔ اور ان پر سال پلٹ جاوے۔ ففیہا شاۃ۔ تو ان میں ایک شاۃ واجب ہے۔ ف۔ نر ہو یا مادہ۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی۔ الی مائۃ و عشرین۔ ایک سو بیس تک۔ فاذا زادت واحدۃ ففیہا شاتان الی مائتین۔ پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک۔ فاذا زادت واحدۃ ففیہا ثلث شیاہ۔ پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں۔ ف۔ پھر یہی تین بکریاں واجب رہیں گی یہاں تک کہ چار سو پورے ہوں۔ فاذا بلغت اربع مائۃ ففیہا اربع شیاہ۔ پھر جب چار سو ہو جاویں تو اس میں چار بکریاں واجب ہیں۔ ثم فی کل مائۃ شاۃ۔ پھر ہر سینکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی۔ ف۔ حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں۔ علی ہذا القیاس۔ ھکذا ورد البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام۔ ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ ف۔ جو عمرو بن حزمؓ کو لکھ دیا۔ وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ۔ اور فرمان زکوٰۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ۔ ف۔ رواہ البخاری۔ اور فرمان حضرت عمرؓ میں۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ وعلیہ انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا۔ ف۔ اور یہی فقہا سلف وخلف اور چاروں مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے۔ مع۔ والضان والمعز سواء۔ اور قسم ضانؔ ومعز دونوں اس میں یکساں ہیں۔ ف۔ حتی کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائے گا۔ اور اس میں کچھ اختلاف نہیں۔ مع۔ لان لفظۃ الغنم شاملۃ للکل۔ کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے ف۔ جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنص ورد بہ۔ اور نص بلفظ غنم وارد ہے ف۔ تو دونوں شامل رہیں۔ ویوخذ الثنی فی زکوتہا۔ اور ثنی اس کی زکوٰۃ میں لیا جائے گا۔ ف۔ خواہ ضان کا ہو یا معز کا۔ ولا یوخذ الجذع من الضان الا فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابوحنیفہؒ کے۔ والثنی ما تمت لہ سنۃ۔ اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو۔ ف۔ دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے۔ والجذع ما اتی علیہ اکثرہا۔ اور جذع وہ بچہ کہ جس پر سال کا زیادہ حصہ گذرا ہو۔ ف۔ یہی ظاہر المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفۃ وھو قولہما انہ یوخذ الجذع۔ اور امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا

Marfat.com

قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما حقنا الجذعۃ والثنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ وثنی ہے
ف۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ
یا ثنیہ لیں گے۔ (کمارواہ ابوداؤد والنسائی واحمد)۔
اسی طرح حدیث سفیان بن عبداللہ میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سخلہ یعنی جذعہ سے چھوٹا تعداد نصاب
میں شمار ہوگا اور زکوۃ میں نہ لیا جائے گا۔ اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی
اور حاملہ اور غنم کا نر نہیں لیا جائے گا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائے گا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالکؒ
نے موطا میں روایت کیا۔ مف۔ ولہذا یتادی بہ الاضحیۃ۔ اور جذعہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ اس
کی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم۔
فکذا الزکوۃ۔ تو زکوۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علیؓ موقوفاً ومرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایۃ
کی حدیث حضرت علیؓ ہے جس کو حضرت علی کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے
مرفوع روایت کیا گیا کہ۔ لا یوخذ فی الزکوۃ الا الثنی فصاعدا۔ زکوۃ میں نہیں لیا جائے گا مگر ثنی یا
اس سے بڑھ کر ف۔ تو ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب ھو الوسط وھذا من
الصغار۔ اور اس وجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ میں ہے۔ ف۔ تو جذعہ
جائز نہ ہوا۔ ولھذا لا یجوز فیھا الجذع من المعز۔ اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوۃ میں
لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ف۔ رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التضحیۃ بہ عرف
نصا۔ جذعہ کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ ف۔ کہ جب مسنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذع
ذبح کرو۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ) اور زکوۃ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر
گذری کہ انما حقنا الجذع والثنی۔ تو جواب دیا کہ المراد بما روی الجذع من الابل۔ مراد اس روایت
سے اونٹ کا جذع ہے۔ ف۔ سروجیؒ نے کہا کہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں مذکر یعنی
نر تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابوداؤد ونسائی واحمد میں اور
حدیث سفیانؒ کے موطا میں صریح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر
الروایۃ کو ترجیح دینا واجب ہوا یعنی امام وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے
مف۔ ویوخذ فی زکوۃ الغنم الذکور والاناث۔ اور غنم کی زکوۃ میں نر و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان
اسم الشاۃ ینتظمھا وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ۔ کیونکہ شاۃ کا لفظ فرد مادہ دونوں کو
شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاۃ میں ایک شاۃ واجب ہے۔ ف۔ تو
شاۃ خواہ نر ہو یا مادہ ہو دے دے والحدیث رواہ ابوداؤد والترمذی۔ م۔
حضرت الصدیق وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما کان
مسئلہ: من خلیطین فانھما تیراجعان بالسویۃ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ
الصدقۃ۔ یعنی اور جو چیز کہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم عدل کے ساتھ رجوع کریں اور جمع نہ کیا

Marfat.com

جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیاں مجتمع کے بخوف زکوۃ۔ شافعی رح نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵ اونٹ یا ۳۰ گائے یا ۴۰ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط خلط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم میں زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ملک میں ۱۲۰ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ان کو ۴۰، ۴۰، ۴۰ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آویں اور اگر تین شخصوں کی درحقیقت ہوں تو ان پر خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ اسی طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو ان کو مجتمع کرکے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہ ہو پس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہوں تو مصدق نے جو لیا ہے دونوں خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیط نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ لا یجمع بین متفرق۔ متفرق ملک والے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کرے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دیں۔ ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰ غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ کو ملک واحد میں مجتمع جن میں ایک بکری ہے تین ٹکڑے کرکے تین بکریاں نہ لے۔ پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بعضے جہلاء کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ عین موافق و محقق ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل فی الخیل

فصل فی الخیل: (فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں)۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بالاتفاق زکوۃ نہیں۔ فتح۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اس کی قیمت پر زکوۃ ہے۔ (المضمرات)۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں اُن میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا کانت الخیل سائمۃ۔ جب خیل سائمہ ہوں۔ ذکورا و اناثا۔ نر و مادہ ملے ہوئے۔ ف۔ سے تو واضح یہ کہ ان کے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ ان کی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع ان کی زکوۃ کو امام جبراً نہیں وصول کرے گا بلکہ اس کے مالک پر واجب ہے۔ فصاحبہا بالخیار۔ تو ان کا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک یہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل فرس دینارا۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے دینار دے ایک۔ دوم ان شاء قومہا و اعطی من کل مائتین خمسۃ دراہم۔ اگر چاہے تو ان کی قیمت لگا کر ہر دو سو درم سے پانچ درم دے دے۔ ف۔ یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درم کا گھوڑا بتلایا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوۃ دے دے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ وھو قول زفر۔ اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر رح کا قول ہے۔ وقالا لا زکوۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف

Marfat.com

ومحمد نے کہا کہ خیل میں زکوۃ نہیں۔ ف۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ ف۔ رواہ السنہ۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرض جہاد و ضرورت رتو خیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوۃ واجب ہوگی۔ ولہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمۃ دینارا وعشرۃ دراھم۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ ف۔ یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی و بیہقی نے روایت کرکے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قوت کے واسطے حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا۔ (کما رواہ البخاری ومسلم)۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ مفع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح الستہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اس کے معارض واضح و اقوی ہے تو جواب یہ کہ وہ ماول ہے۔ وتاویل ما رویاہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ ف۔ یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں فرس الغازی ہے۔ ف۔ یعنی غازی مسلمان پر اس کے گھوڑے کی زکوۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا علی بن الحسن حدثنا سفیان بن عیینۃ عن ابن طاوس عن ابیہ قال الخ یعنی طاؤس نے کہا کہ میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوۃ نہیں ہے۔ مع۔ وھوا المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ ف۔ کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ہاں شیخ ابوزیدؒ نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ والتخییر بین الدینار والتقویم ماثور عن عمرؓ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

ف۔ واضح ہو کہ زکوۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاوی قاضی خاں و خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابوحنیفہؒ کو ترجیح دی کہ فرسہ کی اضافت سے اس کی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوۃ نہ ہونے سے کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اس کے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلاخلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوۃ سائمہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہوگیا بدلیل حدیث علیؓ مرفوعاً کہ میں نے تم کو زکوۃ الخیل و زکوۃ غلاموں سے عفو کیا پس درم و دینار کی زکوۃ لاؤ (رواہ الترمذی والنسائی)۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب آنکہ غلط دعوی ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی

Marfat.com

اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو مخنم لانے پھر اس کی زکوۃ حضرت عمرؓ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن جبیر بن یعلی بن امیہ عن امیہ روایت کی جس میں حضرت عمرؓ نے یعلی کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن ابی حصین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمانؓ خیل کی زکوۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزیدؓ نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا تھا۔ مفع۔ یہ روایات صحیحہ ثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ پھر بقول ابو حنیفہؒ مختلط نر و مادہ میں تو زکوۃ ہے۔ ولیس فی ذکورھا منفردۃ زکوۃ۔ اور فقط تنہا مذکر گھوڑوں میں زکوۃ نہیں ہے۔ لانھا لا تتناسل۔ کیونکہ فقط نروں سے تناسل نہیں ہوتا۔ ف۔ تو جب نمو نہ ہوا تو زکوۃ بھی نہیں ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ اور یہی حکم تنہا گھوڑیوں میں بھی ایک روایت میں ہے۔ وعنہ الوجوب فیھا۔ اور دوسری روایت میں امامؒ سے فقط گھوڑیوں میں وجوب زکوۃ ہے۔ لانھا تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیاں تو غیر کے گھوڑے سے جنتی ہیں برخلاف نروں کے۔ وعنہ انھا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً۔ اور امامؒ سے دوسری روایت میں فقط نر گھوڑوں میں وجوب زکوۃ آیا ہے۔ ف۔ شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں تحقیق سے روایات میں ترجیح دی کہ فقط گھوڑیوں مادہ کی صورت میں زکوۃ واجب ہے اور گھوڑوں یعنی فقط نر گھوڑوں کی صورت میں نہیں واجب ہے۔ مف۔ ولا شیئ فی البغال والحمیر۔ اور خچروں وگدھوں میں کچھ زکوۃ واجب نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ سائمہ اور مختلط نر و مادہ ہوں۔ لقولہ علیہ السلام لم ینزل علی فیھا شیئ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خچروں وگدھوں کی زکوۃ میں مجھ پر کچھ حکم نازل نہیں ہوا۔ ف۔ (کما رواہ البخاری)۔ لیکن اس میں خچروں کا ذکر نہیں ہے۔ شاید کہ دونوں کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف میں ہے۔ والمقادیر تثبت سماعا۔ اور مقادیر زکوۃ تو سمعی ہیں۔ ف۔ قیاسی وعقلی نہیں تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سماع نہیں ہوا تو ان میں زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ الا ان یکون للتجارۃ۔ مگر جب کہ خچر وگدھے تجارت کے لیے ہوں۔ ف۔ تو تجارتی زکوۃ ان میں واجب ہوگی۔ لان الزکوۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال التجارۃ۔ کیونکہ زکوۃ تو اس حالت میں مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت میں ہوتی ہے۔ ف۔ وعلی ہذا سکھلائے ہوئے چیتے وکتے میں زکوۃ تجارت واجب ہے (السراجیہ) یوں ہی تجارتی بلیوں میں ہونا چاہیے۔

فصل

مسائل متعلقہ زکوۃ سوائم کے بیان میں۔ لیس فی الفصلان۔ نہیں ہے فصلان بالضم اونٹ کے بچوں میں جو بنت مخاض سے چھوٹے ہوں۔ والعجاجیل جمع عجول یعنی نہ گائے کے بچوں میں جو جذعہ نہ ہوں۔ والحملان بالضم یعنی نہ غنم کے بچوں میں۔ صدقۃ عند ابی حنیفۃ۔ زکوۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ ف۔ یعنی جب خالی فصلان وعجاجیل وحملان ہوں تو ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں زکوۃ واجب نہیں۔ الا ان یکون معھا کبار۔ مگر جب کہ ان بچوں کے ساتھ بڑے بھی ہوں۔ ف۔ یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بچہ خود ہی بڑے ہو جانے کے اس

Marfat.com

واسطے کہ زکوٰۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب میں بعض نے کہا کہ بعد سال کے اس قابل ہوں گے کہ اب سے ان پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو یا ابتداء سے سال زکوٰۃ شمار کیا جاوے۔ بعض نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مائیں بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچے جنیں پھر مائیں مرگئیں اور بچے رہے تو کیا وہ سال ان پر محول ہوگا یا نہیں۔ علی ہذا سال بھر در بارہ کے جانور تھے اور درمیان سال میں اس نے سال سے کم بچے خریدے پھر بڑے مرگئے۔ (التحفہ)۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ مائیں بعد دس ماہ کے مریں اور بچے رہ گئے تو بعد دو ماہ گذرنے کے کیا سال زکوٰۃ ان بچوں پر حول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کہ نہیں مگر جب کہ کوئی سال بھر یا زیادہ کا بھی ہو۔ مع۔ وھذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظمؒ کے تین اقوال میں سے آخری قول ہے۔ وھو قول محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی سفیان ثوریؒ کا قول ہے۔ ع۔ وکان یقول اولاً یجب فیھا ما یجب فی المسان۔ اور ابوحنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچوں میں وہ واجب ہوگا جو مسنہ جانوروں میں واجب ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بڑوں کی زکوٰۃ۔ وھو قول زفر ومالک۔ اور یہ زفر و مالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال فیھا واحد منھا۔ پھر ابوحنیفہؒ نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ وھو قول ابی یوسف والشافعی۔ اور یہی ابویوسف وشافعی کا قول ہے۔ ف۔ مبسوط میں ایک حکایت ذکر کی کہ ابویوسف نے کہا کہ میں نے جا کر ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہیں تو ان میں کیا واجب ہوگا۔ امامؒ نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت اس مسنہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہوئی تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کہا کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائے گا۔ تب ایک ساعت غور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابوحنیفہؒ کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول کہے ان میں سے کوئی متروک نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون واطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ سے یہ کیونکر واقع ہوگا۔ فوائد الظہیریہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کی جاوے کہ امام ابویوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتی کہ زمخشری نے کشاف میں لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج المنیر میں صریح تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اول تو مسنہ واجب کہتے پھر ان میں کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسم المذکور فی الخطاب ینتظم الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں سب کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی ابل و بقر و شاۃ جیسے بڑے ویسے بچے حتی کہ گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلوان حمل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا در حقیقت کل مال لیا گیا اور یہ منع ہے لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ ہے۔ ف۔ چنانچہ فقیروں کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچوں کی برابر قیمت کا مسنہ دینا

Marfat.com

لازم نہ ہوا۔ کما یجب فی المهازیل واحد منها. جیسے مہزول جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ مثلاً زکوۃ میں مسنہ واجب ہوئی اور مسنات میں سے بعض بڑی وقوی موٹی تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور مہزول یعنی دُبلی ریغل ہوں تو بضرورت واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں مہزولوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابو داؤد ونسائی کی حدیث سُوید بن غفلہؓ میں دودھ پیتا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہے۔ لہذا اس قول سے رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ ووجه الاخير. اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادير لا يدخلها القياس. مقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا امتنع ايجاب ما ورد به الشرع امتنع اصلا. تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جس کے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہو گیا۔ ف۔ یعنی مثلاً ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون وغیرہ تو جب ابتداء سے بنت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد پر بنت لبون کہاں سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلاف منصوص ہو۔ علاوہ بریں مثلاً ۲۵ میں ایک دے تو ۳۶ میں پھر ۴۶ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطاء مالک کی حدیث سفیان بن عبد البر میں ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے مجھے زکوۃ وصول کرنے کو بھیجا پس میں نصاب کے شمار میں سخلہ (سال سے کم بچہ ۱۲) کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوۃ میں لیتے پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سخلہ ان پر تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور ہم اس کو زکوۃ میں نہیں لیں گے۔ اصل حدیث موطاء میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخلہ بھی نصاب میں شمار ہے لہذا ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔ واذا كان فيها واحدة من المسان جعل الكل تبعا له في انعقادها نصابا دون تادية الزكوة. اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار کیے جاویں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوۃ ادا ہونے میں۔ ف۔ بلکہ زکوۃ میں تو جب مسنہ واجب ہوا وہی لیا جائے گا۔ اور سخلہ نہیں لیا جائے گا م۔ یہ اس وقت ہے کہ جتنے واجب زکوۃ ہوئے ہیں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب نہ ہوگا۔ اس کا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ حملان یعنی بکری کے حلوان بچہ ہیں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوۃ میں واجب ہوں گے اور اگر حملان ۱۲۰ ہوں اور ایک مسنہ ہو تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک یہی ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسنہ وایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ وگائے کے بچوں میں ہے۔ جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسنہ مر گیا تو باقی بچوں سے زکوۃ باطل ہو گئی اور اگر بچے مر گئے اور مسنہ رہ گیا تو اس کا چالیسواں حصہ لیا جائے گا۔ مفع۔ ثم عند ابی یوسف لا یجب فی ما دون الاربعین من الحملان وفیما دون الثلثین من العجاجیل. پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاجیل گائے کے بچے سے کم میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ جیسے اس وقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہیں اور مشکل تو ان بچوں میں ہے۔ ویجب فی خمس وعشرين من الفصلان

Marfat.com

واحد۔ اور اونٹ کے فصیل بچوں میں جب کہ ۲۵ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ ف۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶ پر ایک بنت لبون اور ۴۶ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ ثم لا یجب شئی حتی تبلغ مبلغا لو کانت مسان یثنی الواجب پھر زائد میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہونچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا۔ ف۔ یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶ ہے کیونکہ ۷۶ پر بنت لبون واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہوں گے۔ ثم لا یجب شئی حتی یبلغ مبلغا لو کانت مسان ثلث الواجب۔ پھر اس کے بعد کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہونچ جاویں کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ ف۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵ ہے کہ اس وقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵ بچوں پر تین بچہ واجب ہوں گے۔ پھر واضح ہو کہ ۱۹۶ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶ بچوں پر چار بچہ ہوں گے وعلی ہذا القیاس۔ میں کہتا ہوں کہ ۱۹۶ پر چاہیے چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ فافہم، پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے م۔ ولا یجب فیما دون خمس وعشرین فی روایۃ۔ اور رہا بیان اونٹ کے ۲۵ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی ھذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک فصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں وعلی ہذا القیاس۔ ف۔ ۱۵ میں تین پانچویں اور ۲۰ میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ۔ وعنہ انہ ینظر الی قیمۃ خمس فصیل فی الخمس والی قیمۃ شاۃ وسط فیجب اقلھا۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں ایک فصیل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ وفی العشر الی قیمۃ شاتین والی قیمۃ خمسی فصیل۔ اور دس فصلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو واجب ہے۔ علی ھذا الاعتبار علی ہذا القیاس۔ ف۔ پندرہ و بیس فصلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ مسن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر مسن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہیں مگر اعلیٰ یا ادنیٰ موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلی منھا ورد الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلیٰ کو لے کر زیادتی کو پھیر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ ہے اور اعلیٰ کی قیمت ڈھائی روپیہ ہے تو اعلیٰ لے کر آٹھ آنہ واپس کردے۔ او اخذ دونھا واخذ الفضل۔ یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنیٰ کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنیٰ کی قیمت پونے دو روپیہ ہیں تو ادنیٰ کو اور اس کے ساتھ چار آنے لے۔ وھذا مبنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوٰۃ جائز عندنا علی ما تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوٰۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی مجردہ میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو

Marfat.com

ہے (النہایہ)۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔ الا ان فی الوجہ الاول۔ مگر دونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ ف۔ جب کہ اعلیٰ لے کر زیادتی پھیرنی پڑتی ہے۔ لہ ان لایاخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً جانور اوسط مسنہ دیدے۔ او قیمتہ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانہ شراء۔ کیونکہ یہ تو خرید ہے۔ ف۔ اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہیں ہوسکتا۔ وفی الوجہ الثانی یجبر۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائے گا۔ ف۔ کہ ادنیٰ مسنہ و زیادتی لیوے۔ لانہ لابیع فیہ بل ھو اعطاء بالقیمۃ۔ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے السراج الکافی ھع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لے گا اور اگر سب ہی جید ہوں تو پھر جید لے۔ ت۔ ویجوز دفع القیم فی الزکوۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوۃ میں قیمت دے دینا جائز ہے ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادا کے روز ہو۔ یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال ہے اور اگر جنگل میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ ف۔ اور اصل اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس کے پاس اونٹوں میں زکوۃ جذعہ واجب ہوئی اور اس کے پاس جذعہ نہیں مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریاں کردے اگر اس کو میسر آویں یا ۲۰ درم دے دے۔ اور جس پر زکوۃ حقہ واجب ہوئی اور اس کے پاس حقہ نہیں مگر جذعہ ہے تو جذعہ قبول کیا جائے گا اور مصدق اس کو بیس درم یا دو بکریاں دے دے گا۔ الخ۔

اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے میں دو بکریاں یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہیں بلکہ اس زمانہ میں یہی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ مفع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئیں اور ان کی قیمت میں مالک نے تین موٹی تازی دے دیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بنت مخاض کے برابر قیمت کی دبلی بنت لبون دے دی بدے میں تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوائے سود والوں کے اور چیزوں میں معتبر ہے۔ (الفتح)۔ بالجملہ زکوۃ میں ادائے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات۔ اور یوں ہی کفارات میں ادائے قیمت جائز ہے۔ ف۔ مراد مالی کفارے ہیں مثلاً قسم کے کفارہ میں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور باقی لوگوں کو دس مساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجائے اس کے اگر نقد قیمت دے دے تو جائز ہے۔ وصدقۃ الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذر۔ اور یوں ہی قیمت دے دینا عشر میں اور نذر میں جائز ہے۔ ف۔ یعنی اس کی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا اس نے سب فروخت کرکے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کرکے دے دی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اس کے برابر درم

Marfat.com

صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اس کے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی توان کے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ مفع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روز تھی۔ و۔ وقال الشافعی لا یجوز اتباعا للمنصوص۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ ف یعنی منصوص تو بنت مخاض یا مسنہ وتبیعہ ہے اور یوں ہی کفارات وصدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کمافی الهدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی وقربانیوں میں۔ ف بالاتفاق قربانی کے سوائے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود الیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اس کو وعدہ دیا ہوا رزق پہونچاتا ہے۔ ف یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہونچانے میں ایک سبیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیروں کو زکوٰۃ ادا کریں۔ فیکون ابطالا لقید الشاۃ۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے ف یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصۃً دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجزیۃ۔ تو یہ مثل جزیہ کے ہوگیا۔ ف اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اوپر گذری جس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو معاذؓ کی زکوٰۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے مصرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمٰن بن سلیمان عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر النبی الخ۔ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اس کو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض وبنت لبون وغیرہ جن کی تنصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔ مف۔ بخلاف الهدایا لان القربۃ فیہا اراقۃ الدم۔ بخلاف ہدی جانوروں کے کیونکہ ہدی وقربانی میں تو تقرب قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف حتی کہ بعد قربانی کرنے سے اگر جانور ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا یعقل۔ اور قربان کر کے خون بہانا کی قربت میں عقل کو دخل نہیں ف یعنی ہم اس قدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تقرب ہے مگر علت کو متعین نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وھو معقول۔ اور زکوٰۃ وغیرہ جن میں گفتگو ہے ان میں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ ف۔

واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار دبلی پتلی کے عوض تین موٹی تازی لیں تو جائز ہے سوائے ان چیزوں میں جن میں ربو یعنی سود جاری ہے جن کا بیان کتاب البیوع میں آوے گا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے کا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ولیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ۔ عوامل وحوامل وعلوفہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف عوامل جمع عاملہ وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں حوامل جمع حاملہ جو لادنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جن کو سال یا زائد حصہ میں باندھ کر کھلایا

Marfat.com

ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے وشافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک زکوۃ نہیں۔ خلافا لمالک۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ لہ ظواهر النصوص۔ دلیل امام مالکؒ کی ظاہری نصوص ہیں۔ ف سے چنانچہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالهم صدقة۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ پانچ راس اونٹ میں بکری ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قوله عليه السلام ليس في الحوامل والعوامل والبقرة المثيرة صدقة۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جو اہل عوامل وہل چلانے والے بیل میں زکوۃ نہیں ہے۔ ف سے اس طرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علیؓ مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوامل پر کچھ نہیں ہے۔ ورواه الدارقطني اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبدالرزاق نے اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوامل میں حوامل بھی داخل ہیں اور رہی مثیرہ یعنی زمین گوڈنے وہل چلانے والا جانور تو دارقطنی وعبدالرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ مف۔ اور میرے نزدیک عوامل میں مثیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ م۔ ولان السبب هو المال النامي۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ ف سے یعنی اس میں نمو اور بڑھاؤ ہو۔ ودليله الاسامة اوالاعداد للتجارة۔ اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولم يوجد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان في العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے میں پیہم بار خرچ پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے۔ ف سے تو زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ م۔ اگر لادنے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ التجارہ ہے۔ (البدائع)۔ اور واضح ہو کہ بالاجماع زکوۃ السائمہ وزکوۃ التجارۃ دونوں جمع نہ ہوں گے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ مع۔ ثم السائمة هي التي يكتفي بالرعي في اكثر الحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفا کرے۔ ف سے ہمارے وامام احمد وبعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتى لو اعلفها نصف الحول او اكثر كانت علوفة لان القليل تابع للاكثر۔ حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھ کر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ قلیل تابع کثیر ہے ولا ياخذ المصدق خيار المال ولا رذالته ويا خذ الوسط۔ اور مصدق نہیں لے گا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ لے گا درجہ اوسط کا مال۔ ف سے اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ ع۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑھے ہوئے سے میں ادنیٰ ہو۔ المنتقیٰ۔ ع۔ لقوله عليه السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حزرات۔ اي كرائمها یعنی عمدہ وبہتر۔ وخذوا من حواشي اموالهم۔ اور لو ان کے اموال میں سے حواشی۔ اي اوسطها۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ ف سے یہ روایت غریب ہے اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو فرمایا کہ لا تاخذ من حزرات اموال الناس شيئا وخذ الشارف والبكر وذات العيب۔ اور ابن ابی شیبہ وابوداؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی۔ اور حدیث معاذؓ میں ہے کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عمدہ مت لیجیو۔ (کما فی الصحیح)۔ اور موطا میں ہے کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی تھی ے

Marfat.com

تھن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگوں نے کہا کہ زکوۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بکری والوں نے اس کو خوشی خاطر سے نہ دیا ہوگا تم لوگوں کو فتنہ میں مت ڈالو لوگوں کی حزرات مت لو۔ پھر مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کانی و لنگڑی و سوکھی ہوں تو نصاب میں شمار ہوں گی لیکن زکوٰۃ میں نہ لی جاویں گی مگر جب کہ عیب دار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہے۔ مفع۔ پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے کہ عیب دار لی جائے گی لیکن مذہب میں اس کے خلاف روایت ہے۔ مف۔ ولان فیہ نظرا من الجانبین۔ اور اوسط اس دلیل سے واجب ہے کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہے۔ ف۔ یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہے۔

المسئلۃ: ومن کان لہ نصاب۔ اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو۔ ف۔ مثلاً اونٹ ہوں۔ فاستفاد فی اثناء الحول۔ پھر اس نے درمیان سال میں استفادہ پایا۔ ف۔ تو کیا اول نصاب میں ملاکر زکوۃ دی جاوے یا نہیں تو جواب یہ ہے کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائے گا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے۔ اور اگر اصل سے مستفاد نہ ہو اور من جنسہ۔ اول کی جنس سے ہو۔ ضمہ الیہ وزکاہ بہ۔ تو بھی اول سے ملاکر اس کے ساتھ زکوۃ دی جاوے۔ وقال الشافعی لا یضم اور شافعی نے کہا کہ ملایا نہ جاوے۔ لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفتہ بخلاف الاولاد والارباح لانھا تابعۃ فی الملک حتی ملکت بملک الاصل۔ کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک ہونے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہے گا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائے گا برخلاف اولاد اور منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے ان کی ملک ثبوت ہوئی۔ ف۔ بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوۃ نہیں حتی کہ سال پلٹ جاوے (رواہ الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف)۔ ولنا ان المجانسۃ ھی العلۃ فی الاولاد والارباح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہیں لہٰذا تابع کر کے ملائی گئیں۔ لان عندھا یتعسر التمییز۔ کیونکہ مجانست ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے۔ فیعتبر اعتبار الحول لکل مستفاد۔ پس ہر مستفاد کے لیے سال کا علیحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے۔ ف۔ حتی کہ جو شخص درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کہاں تک ہر ایک پر علیحدہ سال شمار کرے گا۔ ع۔ وما شرط الحول الا للتیسیر۔ اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے۔ ف۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لی جاوے تو ہر مستفاد کو عام نہیں اس واسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر بالاتفاق ہم کو اختیار رہا کہ ایسے ہم جنس کو خاص کریں جس کے نہ ملانے میں حرج و مشقت ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں بلکہ حرج و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی۔ م۔

فرع: اونٹوں کی زکوۃ دے دی پھر دوسرے سال کے آخر میں ان کو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اس کے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹوں کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول

ابوحنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین۔ مف۔ قال والزکوۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی النصاب دون العفو۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک زکوۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے ف سے جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵ اونٹ ہیں بنت مخاض ہے پھر ۳۶ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیہما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب وعفو دونوں میں زکوۃ ہے۔ حتی لو ھلک العفو وبقی النصاب بقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائے گا۔ ف سے مثال یہ کہ ۸۰ بکریاں تھیں جن میں ایک بکری واجب ہے پھر سال گذرنے پر چالیس تلف ہوگئیں تو شیخینؒ کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جس پر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک نصف مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ لمحمد وزفر ان الزکوۃ وجبت شکرا لنعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور کل مال نعمت ہے ف سے تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہم میں ہے کہ پھر جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہونچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یوں ہی لکھا ہے کہ پھر جب ۶۱ سے ۷۵ تک پہونچیں تو ان میں حقہ ہے یوں ہی ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰ تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایۃ البخاری میں اور یوں ہی فرمان حضرت عمرؓ میں بروایت ابوداؤد مذکور ہے اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوۃ ہے۔ مف۔ ولھما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ میں ایک بکری ہے۔ ولیس فی الزیادۃ شیء حتی تبلغ عشرا۔ اور زیادت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہونچے۔ وھکذا قال فی کل نصاب۔ اور یوں ہی ہر نصاب میں بیان فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ ف سے یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی صرف ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اس کو ابویعلی اور ابواسحق الشیرازی نے روایت کیا (الفتح)۔ ابوعبید نے کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یوں ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰ پر زیادہ ہوں تو اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰ پر پہونچیں مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر کی قوت حدیث کو نہیں پہونچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اس کو فقط زائد عفو میں قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہے اس لیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے کچھ جانور متعین نہیں ہیں بلکہ انھیں کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اس کی جانب توجہ نہیں کریں گے (الفتح)۔ امام مصنف نے امام ابوحنیفہؒ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الھلاک اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائے گا جیسے مال مضاربت میں نفع کو۔ ف سے یعنی جب شرکت مضاربت

Marfat.com

پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی رہے وہ اصلی سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولہذا قال ابوحنیفة یصرف الهلاك بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جس قدر تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ ف۔ جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲ اونٹ میں سے ۲۱ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶ ہے۔ پس ۲۱ میں سے پہلے چھ تو عفو میں ڈالے جاویں ۴۶ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶ ہے تو ۱۰ عفو میں ڈالے جاویں ۳۶ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱ رہے پس بنت مخاض واجب ہے۔ پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہ ہو تو عفو میں پھر پورے تو ثم الی الذی یلیه۔ پھر اس نصاب سے جو اخیر سے میچے لگا ہوا ہے ف۔ پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے والے عفو میں پھر نصاب میں۔ الی ان ینتهی۔ یہاں تک کہ کمی پوری منتہی ہو جاوے۔ لان الاصل هو النصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ ف۔ مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ وما زاد علیه تابع۔ اور جو اس پر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں زائد کے معنی ہیں پھر جب دس پہونچے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۱۵ کا نصاب اس کے تابع ہے۔ علی ہذا القیاس۔ اور یہ خاصۃً امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دی جاوے۔ ف۔ ابو یوسفؒ سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثل ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ میں ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف و زفرؒ کے نزدیک ۹ میں ایک مسنہ واجب تھی تو اس کی قیمت نو آنہ فرض کرو پس چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی صاحب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول ابوحنیفہؒ ۳ عفو میں اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسفؒ ۳ عفو گئے۔ اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہوئیں ان کی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمدؒ دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور امالی میں ابو یوسفؒ نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لا یثنی علیهم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کو اور سائمہ جانوروں کی زکوۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لی جاوے گی۔

ف۔ واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہؓ سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرار داد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حروراء میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے۔ آپ نے ابن عباسؓ کو بھیجا۔ ابن عباس نے ان کو موافق فہمایش حضرت علی کرم اللہ

وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہوکر طاعت میں آگئے اور باقی کمبخت علانیہ باغی ہوکر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہوکر باغی ہوئے اور موضع نہروان میں جاکر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی رائے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کریں جیسے روافض فرقے نے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے ثلثہ سابقین پر بہتان باندھیں۔ چونکہ امیر معاویہؓ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہؓ کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکرکشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام وسنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور اُن کو قتل وغارت کر کے منتشر کر دیا گیا مگر یہ کمبخت دور دراز ملکوں کو چل دیے۔ اس وقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرف سے خوف کیا جاتا تھا آخر ابن ملجم نے دغا سے آپ کو نماز میں شہید کیا جیسے ابولولوہ نے حضرت فاروق اعظم کو نماز میں شہید کیا تھا۔

پھر جاننا چاہیئے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگائے لہذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عدل سے منحرف ہوکر کسی شہر ودریا کے لوگوں پر مسلط ہوجاوے اور ان سے خراج جو کافروں پر ہے وصول کرے اور وہاں کے مسلمانوں سے ان کے سوائم جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرے پھر امام عادل مع لشکر پہونچ کر اُن پر غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج وزکوٰۃ دوبارہ لی جاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لی جائے گی۔ لان الامام لم یحمھم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے ہوں جب انہوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو وہ ہمارے عہد و ذمہ میں ہیں ان کی جان ومال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان ومال کے فرض ہے پھر خراج جو ان سے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو ان کی جان ومال کو غیروں سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے ان کو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعیدوھا دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو فتوٰی دیا جائے گا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دے دیں نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اس کا اعادہ ظاہر وباطن کچھ نہیں ہے مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الٰہی عزوجل ہے جو برضامندی امام عادل کے ہاتھوں مسلمان فقراء کو دی جاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو فتوے یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ بطور خود دے دیں۔ فیما بینھم وبین اللہ تعالیٰ۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے واللہ تعالیٰ کے درمیان میں ف۔ براہ دیانت وطاعت۔ بخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہوگیا۔ لانھم مصارف الخراج۔ کیونکہ خوارج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کی جاوے۔ لکونھم مقاتلۃ۔ کیونکہ خوارج بھی لڑنے والوں میں ہیں۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافروں و دشمنوں کے حملہ سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خوارج بھی کافروں سے بدرجہ اولیٰ لڑیں گے جب کہ وہ تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خوارج بالکل کافر نہیں ہیں اور یہی حکم روافض میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما مر فی المقدمہ و بہ صرح الشامی وغیرہ۔ م۔ والزکوٰۃ مصرفھا الفقراء ولا یصرفونھا الیھم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور

Marfat.com

خوارج اس کو فقیروں میں خرچ نہ کریں گے۔ ف۔ کیونکہ خوارج تو اہل عدل کا قتل کرنا مباح جانتے ہیں۔ لہٰذا زکوۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دے دیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اذانوی بالدفع الیہم۔ جب مالک نے خارجیوں کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ ان کو صدقہ دینے کی۔ ف۔ جیسے زکوۃ میں فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوۃ ساقط ہو جائے گی۔ وکذا مادفع الی کل جائر۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ نیت کرے کہ اس فقیر کو زکوۃ دیتا ہوں تو زکوۃ ساقط ہو جائے گی پھر خوارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانہم بما علیہم من التبعات فقراء۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ اُن مظلمہ کے جو ان کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ ف۔ یعنی ان ظالموں پر امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جن کے مال خلاف عدل شرعی لیے ہیں یا شرعاً لیکر عام مسلمانوں کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب سے تاوان و مظلمہ اٹھائے ہیں وہ اس قدر زائد ہیں کہ جو کچھ ان کے قبضہ میں دولت جمع ہے اول تو یہ ان کی ذاتی نہیں اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو ان کی گردن پر ہیں ادا کرنے میں عشر عشیر کو بھی کفایت نہ کرے گی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے۔ م۔ مبسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم بادشاہ جو کچھ زکوۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و خراج وغیرہ لیتے ہیں اصح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ مالکوں نے ان کو دیتے وقت صدقہ و زکوۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو ان کے قبضہ میں ہے اس سے ادا کریں تو کچھ بھی ان کے ہاتھ نہیں رہے گا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتوی دیا کہ علی بن عیسی بن ماہان کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتوی دیا کہ تو فقیر ہے اگر روزے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہو گا پس اس نے غمناک ہو کر رونا شروع کیا کہ علماء مجھے فتوی دیتے ہیں کہ تیرے اوپر جو حقوق ہیں ان کے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یہی یحیی بن یحیی المصمودی المالکی نے بعض بادشاہان ملک مغرب کو فتوی دیا تھا اور اس کی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا و آزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوی ہو۔ مفع۔ اور اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے۔ اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتوی دے گا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ زکوۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خوارج و ظالموں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہو گئی۔ والاول احوط۔ امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے ف۔ کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم اوفق و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوۃ مکرر ہوئی جاتی ہے اور اولی یہ کہ مفتی فی زماننا قول دوم پر فتوی دے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور و عشر جن کی زکوۃ امام وصول کر کے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوۃ نہ ہو گی اگرچہ نیت کرے۔ مح۔ اسی پر فتوی ہے۔ الولوالجیہ۔ فتوی اس پر کہ اموال ظاہری میں ساقط ہو گی نہ باطنی میں۔ التجنیس۔

پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاریٰ عرب سے تھی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہم کو ادائے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر جزیہ باندھیں گے تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جاویں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے آ کر عرض کیا کہ یا امیر المومنین ہم لوگوں سے مصالحہ کر لیجیے تو آپ نے ان سے

اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چندان سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمرؓ کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اس وقت تمام شام وروم وفارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے تھے لہذا اگلوں و پچھلوں سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہذا فرمایا۔ ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ شئی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ وعلی المرأة ما علی الرجل منھم اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو ان کے مرد پر ہے۔ لان الصلح فی جری علی ضعف ما یوخذ من المسلمین۔ کیونکہ صلح ان کے ساتھ اس پر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چندان سے لیا جاوے۔ ویوخذ من نساء المسلمین دون صبیانھم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ ف۔ تو ان کے اطفال سے بھی نہ لیا جائے گا مگر عورتوں سے دو چند لیا جائے گا جیسے ان کے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م ت۔ حسن نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائے گا۔ یہی قول شافعی وزفر و ثوری کا ہے اور کرخیؒ نے کہا کہ یہی اقیس ہے کیونکہ یہ دراصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ ان کے اطفال پر عشر دو چند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہے۔ مع۔ وان هلك المال بعد وجوب الزكوة سقطت الزكوة۔ اور اگر زکوۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو گئی۔ ف۔ یہی قول امام ثوری و احمد کا ہے۔ وقال الشافعی یضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوۃ کا ضامن ہو گا۔ لان الواجب فی الذمة۔ کیونکہ زکوۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدقة الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولانہ متعد بعد الطلب۔ اور اس وجہ سے کہ اس نے بعد طلب کے زکوۃ کو روکا۔ ف۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اس نے نہ دی۔ فصار کالاستھلاك۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اس نے خود تلف کر ڈالا۔ ف۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہو گا۔ ولنا ان الواجب جزء من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ ف۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے۔ تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بھلاك محله۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ آدمی اب اس کو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایة یسقط بھلاکه۔ جیسے مجرم غلام کا دے دینا اس کے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطاء سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دے دیا جاوے یا اس کا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آنکہ اس نے مستحق سے نہیں روکا۔ والمستحق ما یعینه المالك ولم یتحقق منه الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہو گا جس کو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہیں ہوا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جب زکوۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لی مگر اس نے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گزار دیا۔ م۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی قیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہو گا۔ ف۔ یعنی اگر ساعی

Marfat.com

نے زکوٰۃ مانگی اور اس نے نہ دی یہاں تک کہ سب مال تلف ہوگیا تو شیخ ابوالحسن الکرخیؒ نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اس کو مال میسر آوے تو یہ تاوان ادا کرے۔ وقیل لا یضمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدام التفویت۔ کیونکہ اس نے خود تلف نہیں کر دیا۔ ف۔ یہی قول ابوالطاہر الدباس وابوسہل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ (المفید والمزید) وفی الاستھلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اس کی طرف سے تعدی و حد تجاوز پایا گیا۔ ف۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔

الفرع: مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دے کر جو چیز بدل لی اس میں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل اس کے واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ (الکافی۔ ف)۔ وفی ھلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارا لہ بالکل اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا بر قیاس کل کے۔ ف۔ یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۴۰ بکریوں میں سے ۲۰ مریں تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی الحول وھو مالک للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے درحالیکہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ (الخلاصہ) یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ مع۔ لانہ ادی بعد سبب الوجوب فیجوز۔ کیونکہ اس نے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود تو زکوٰۃ دے دینا بھی جائز ہے۔ کما اذا کفر بعد الجرح۔ جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دے دیا تو جائز ہے۔ ف۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطاء سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کر دیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطأً میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔ (شرح الطحاوی)۔ حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہوگئے سوائے ایک درم کے پھر اس کو ہبہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہوگئے تو پیشگی دیا ہوا زکوٰۃ ہوا برخلاف اس کے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اس کی زکوٰۃ نہ ہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہے سال تمام ہوتے اس کی زکوٰۃ دی۔ (الفتح البحر)۔ اور پیشگی زکوٰۃ نفل صدقہ ہوگئی (شرح الطحاوی)۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اس کے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ (ملخص الفتح) وفیہ خلاف مالکؒ۔ اور تقدیم زکوٰۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ ف۔ اور ان پر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے سے پیشگی زکوٰۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اجازت

Marfat.com

دے دی۔ (رواہ الترمذی)۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابوداؤد میں پیشگی لینا مصرح ہے۔ ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوٰۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ ف۔ بحدیث ابن مسعودؓ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی قبول کرلی۔ (رواہ الطبرانی فی الاوسط)۔ محمد بن ذکوان راوی کو ابن حبان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م ع۔ ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر۔ اور کئی نصابوں کی زکوٰۃ پیشگی دے دینا جائز ہے جب کہ اس کے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اس میں زفرؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور شافعی واحمد کا بھی۔ کیونکہ جو اس کے ملک میں نہیں اُس کی پیشگی زکوٰۃ بغیر وجود سبب ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب الاول ھو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ ف۔ پس زائد تابع کا وجود اس کے اصل کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چارسو کی زکوٰۃ دی پس اگر نیت میں کہا کہ آخر سال تک چارسو ہو گئے تو ان کی زکوٰۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجود کی زکوٰۃ ہے تو جائز ہے (محیط السرخسی) اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوٰۃ دے دی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہوگئی اور اگر وہی دوسو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اس کی زکوٰۃ ادا کرے۔ (البحر) حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوئے تو دوسرں سے ادا نہ ہوگی۔ (محیط السرخسی)۔

باب زکوٰۃ المال

(باب زکوٰۃ مال کے بیان میں)

سوائم جانور جن کی زکوٰۃ مذکور ہو چکی درحقیقت مال ہیں لیکن ہماری عرف میں مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ مف۔ پھر ان میں سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی ہیں حتی کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوائے فعلی نامی ہوتے ہیں حتی کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ (البدائع)۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیونکہ زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے لہذا کہا کہ۔

فصل فی الفضۃ: فصل اول چاندی کے بیان میں۔ ف۔ چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کمتر زیور وظروف ومتاع کی ساخت میں مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ لیس فیما دون مائتی درھم صدقۃ۔ دو سو درم وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ بقولہ علیہ السلام لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ ولا فیما دون

Marfat.com

خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون خمس اواق (من الورق مسلم) صدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ وسق میں زکوۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوۃ اور نہ کم پانچ آواقی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوۃ۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ وسق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ میں۔ اور ذود یعنی اونٹ میں۔ اور اواقی جمع اوقیہ۔ والاوقیہ اربعون درھما۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے مہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ (کمافی صحیح مسلم)۔ پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ ف۔ پس دوسو درم وہ جن کا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین وحال علیھا الحول ففیھا خمسۃ دراھم۔ پس جب پورے دوسو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہوں اور ان پر سال گذر جاوے تو ان میں پانچ درم واجب ہیں۔ لانہ علیہ السلام کتب الی معاذؓ ان خذ من کل مائتی درھم خمسۃ دراھم ومن کل عشرین مثقالا من ذھب نصف مثقال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دوسو درم میں پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے۔ ف۔ اس حدیث کا حال تو اللہ تعالیٰ جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذؓ کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دوسو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا۔ مفع۔ میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذؓ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان واسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنفؒ نے زکوۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا مکرر آنا جانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسواں حصہ درم کی زکوۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ قال ولا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔ قدوری نے کہا کہ پھر دوسو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ چالیس تک پہنچے۔ فیکون فیھا درھم۔ تب اس میں ایک درم ہوگا۔ ف۔ پس دوسو چالیس پر چھ درم ہوے۔ ثم فی کل اربعین درھما درھم۔ پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا۔ وھذا عند ابی حنیفۃؒ۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت عمرؓ وابوموسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علمائے تابعین میں سعید بن المسیب وحسن بصری وعطاء وطاوس وشعبی وزہری ومکحول کا اور فقہاء میں اوزاعی وعمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ وقالا مازاد علی المائتین فزکاتہ بحسابھا۔ اور صاحبین ابویوسف ومحمدؒ نے کہا کہ دوسو پر جو کچھ بڑھے تو اس کی زکوۃ بحساب دوسو کے ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ایک درم زائد ہوا تو درم کا چالیسواں حصہ زکوۃ پر بڑھا۔ واسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دوسو پانچ درم ہوں اور ان پر دو برس گذر گئے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دس درم زکوۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵ پر پانچ درم واجب ہوے تو صرف دوسو درم رہے ان پر دوسرا سال گذرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو دس درم دونوں سال کے ہوے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال میں واجب ہوں گے اس لیے کہ اول سال میں ۲۰۵ پر پانچ درم وایک درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے پاس دو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی (الفتح)۔ کیونکہ کسی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ (التاتارخانیہ)۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین

Marfat.com

کے نزدیک دوسو پر قلیل وکثیر جو زائد ہو اس پر بحساب مذکور زکوۃ کا جزو ہے۔م۔ وھو قول الشافعی۔ اور یہی قول ہے امام شافعی۔ ف۔ اور مالک واحمد وداؤد کا اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما وابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علیؓ وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو بحساب اس کے ہے۔ ف۔ رواہ ابوداؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اور ابوداؤد نے کہا کہ شعبہ وسفیان ثوری وغیرہما نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہے۔ مخفی نہیں کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے۔م۔ ولان الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے ف۔ اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ وہم ہوگا کہ پھر ابتدا میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ جواب دیا کہ واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء۔ اور ابتداء میں دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اس لیے کہ تو انگری موجود ہو۔ ف۔ جس کے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی تو تو انگری پر اور زیادتی ہے۔ وہم ہوگا کہ چرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر تو انگری نصاب ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اس تو انگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیوں بحساب نہیں ہے۔ جواب دیا کہ وبعد النصاب فی السوائم تحرزا عن التشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہ ہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ ف۔ تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسویں حصہ کا شریک نہ ہو جائے۔ مخفی نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین وشافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہاں بھی ہوگا۔ علاوہ بریں چالیس کے بعد ۱۲۰ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں۔ فافہم۔م۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لاتاخذ من الکسور شیئا۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لیجیو۔ ف۔ بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسر میں سے آدھا تہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو۔م۔ یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔ مفع۔ امام ابوبکر الجصاص نے بالاسناد شرح الطحاوی میں اس کو روایت کیا غایۃ البیان۔ ع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمرو بن حزم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ عبدالحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی وابن حبان وغیرہ میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ حدیث صحیح میں آیا کہ ھاتوا ربع العشور من کل اربعین درھما درھم پس ربع العشور یعنی دسویں حصہ کا چہارم زکوۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درھما درہم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہے تو دینا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درم ہے پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے۔ کچھ صریح منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی

Marfat.com

زکوۃ ہے تو دونوں میں موافقت ہوگئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزمؓ جو عبدالحق نے ذکر کی اس کے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہے اس لیے کہ نظائر زکوۃ میں عفو ہے اور اس لیے کہ آسانی وتخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل کرنا شرعاً محمود ہے۔ ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذلک لتعذر الوقوف۔ اور اس لیے کہ حرج تو شرعاً دور کیا گیا ہے حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ حرج موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا متعذر ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اس کے پاس دوسو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اس کے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گزرنے پر اس کی زکوۃ میں دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسواں ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۳۲ ٹکڑے واجب ہوتے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہاء نہیں سمجھ سکتے تو عوام پر اس کا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا متعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہے اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہے پس بالیقین زکوۃ کسر پر واجب نہیں ہے۔م۔ والمعتبر فی الدراہم وزن سبعۃ۔ اور درموں میں وزن سبعہ معتبر ہے۔ وھو ان یکون العشرۃ منھا وزن سبعۃ مثاقیل۔ وزن سبعہ یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسواں حصہ ہوا اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔م۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ زکوۃ میں وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہے یہی حدیث ابوداؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابیؒ نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت واسلام میں درم تھے صرف صورت ونقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول ہے اور اسی کو نوویؒ نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابوعبید نے کہا کہ بنوامیہ نے درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہوگئے۔ ماوردیؒ نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکوں کو جمع کر کے ہر دس درم کو سات سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ مع۔ بذلک جری التقدیر فی دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہوگیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴۰ قیراط ہوئے اور دس درم کا یہی وزن ٹھہرا تو ہر درم ۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ۱۴ قیراط کے درم پر زکوۃ وخراج ومہر ودیت وچوری کا نصاب وصدقۃ الفطر اسی وزن پر رہا۔ مجتبیٰ میں جمع النوازل والعیون سے منقول ہے کہ ہر شہر میں وہاں کے درم ودینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ والوں کی عادت معتبر ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اگر ہم جوکی ایک رتی شمار ہو اور روپیہ صرف ۱۱ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پر پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہے اور

Marfat.com

اگر ساڑھے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۲۸ روپیہ اور ایک چہارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہو گا۔ خلاصہ یہ کہ درم ۷۰ جو کا اور مثقال ۱۰۰ جو کا ہوتا ہے پس جتنے جو کی ایک رتی ہو اسی حساب سے دوسو درم چاندی کا نصاب اور ۲۰ مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ واشرفی کے حساب میں لانا چاہیے اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہ ہو گا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ واذا کان الغالب علی الورق الفضۃ فھو فی حکم الفضۃ۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوۃ ہے۔ واذا کان الغالب علیھا الغش فھو حکم العروض۔ اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ ف۔ جب کہ چاندی ان میں سے الگ نہ ہو سکے۔ (الینابیع ع)۔ تو اس اسباب میں زکوۃ واجب ہونے کے لیے یعتبر ان یبلغ قیمتھا نصابا۔ یوں اعتبار ہو گا کہ اس کی قیمت بقدر نصاب پہونچ جاوے۔ ف۔ کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جز بھی ملا ہوا ہے۔ عروض جمع عرض اور مراد سوائے مال غیر منقول و چرائی جانوروں و نقود کے دیگر اموال ہیں اور مترجم نے اس کا ترجمہ اسباب رکھا ہے۔ پھر اسباب پر زکوۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو بالجملہ غلبہ کا اعتبار ہے۔ لان الدراھم لا تخلو عن قلیل غش لانھا لا تنطبع الا بہ وتخلو عن الکثیر۔ اس واسطے کہ درم تو قلیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے۔ اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبۃ فاصلۃ۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ ف۔ حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا۔ وھو ان یزید علی النصف اعتبارا للحقیقۃ۔ اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ ف۔ کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ جس باب میں باہم نقود کا مبادلہ وبیع مذکور ہے۔ الا ان فی غالب الغش لا بد من نیۃ التجارۃ کما فی سائر العروض لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوۃ واجب ہونے کے لیے ان میں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا کان تخلص منھا فضۃ تبلغ نصابا۔ مگر جب کہ ان میں سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہونچ جاوے۔ ف۔ اور اس کی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اس قدر ہوں کہ ان میں یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کو پہونچ جاوے تو چاندی کی زکوۃ واجب ہو گی۔ لانہ لا یعتبر فی عین الفضۃ القیمۃ ولا نیۃ التجارۃ۔ لیکن عین چاندی میں قیمت معتبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور۔ ف۔ بلکہ ملک کامل کافی ہے۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درموں میں اس قدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ عینیؒ نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہو گا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال وجواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درموں میں چاندی کم اور جستہ یا رانگ وغیرہ زائد ہے اس کی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں مستہلک

Marfat.com

وفنا ہوگئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوٰۃ واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستہلک نہ ہو جس کی صورت مذکور ہو چکی۔ فاحفظ۔ م۔ اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اس کے پاس دوسری چاندی یا اس کے درم ہیں جن کا مجموعہ نصاب ہے تو زکوٰۃ دے۔ اگر درم میں چاندی و میل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے۔ (شرح الاقطع۔ ع وقاضی خان والخلاصہ والبحر)۔ کل درم و روپیہ جس میں چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سوائے چاندی میں تھوڑا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش م۔ کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہ ہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہ ہو۔ (الخلاصہ)۔ اور جو مقدار زکوٰۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دو سو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھونٹی چاندی پانچ درم وزن میں بھر دیدے تو شیخینؒ کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھونٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں ان سے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھونٹی چاندی کی زنجیر ہے جس میں چالیس لڑیں ہیں اور وزن میں دو سو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دو سو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک لڑی دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اس کی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی۔ دو سو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جو کم تو زکوٰۃ واجب نہیں (البدائع بمفع) ڈیڑھ سو درم کا زیور بقیمت دو سو درم ہے تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں۔ ع۔ باب زکوٰۃ میں چاندی و سونے میں میل ہونا کوئی مفیدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کمی میل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ (المحیط البدائع التحفہ) انگریزی چاندی میں اگر میل کم ہو تو وزن میں بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ میں شمار معتبر اور اس کے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر میل زائد ہو تو نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہونچے اس کی زکوٰۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھونٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گراں قیمت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بمف۔

فصل فی الذہب : (فصل دوم سونے کی زکوٰۃ میں)۔ لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذهب صدقة۔ بیس مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ ایک مثقال ۲۰ قیراط اور یہی ایک دینار تھا۔ فاذا كانت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال۔ پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوٰۃ ہے۔ لما روينا۔ بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ یعنی حدیث معاذؓ اور قوی حدیث علیؓ و حدیث عمرو بن حزم بھی گذریں۔ مف۔ والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف۔ اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے۔ ف۔ یعنی مراد یہی معروف ہے جس کی تعریف کی حاجت نہیں جس کا حوالہ درم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ مف۔ ثم في كل اربعة مثاقيل قيراطان۔ پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان

Marfat.com

الواجب ربع العشر. کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلك فیما قلنا. اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا. اذکل مثقال عشرون قیراطا. کیونکہ ہر مثقال ۲۰ قیراط ہوتا ہے۔ ف۔ تو چار مثقال کے ۸۰ قیراط اور اس کا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں. الحاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں. جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھی. ولیس فیما دون اربعة مثاقیل صدقة. اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے. عند ابی حنیفہؒ. یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے. وعندهما یجب بحساب ذلك. اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے. ف۔ حتی کہ ۲۰ مثقال پر اگر ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف مثقال مع اس کے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا. وهی مسئلة الکسور. اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے. ف۔ جو درم کی زیادتی میں گذرا. وکل دینار عشرة دراهم فی الشرع. اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے. فیکون اربعة مثاقیل فی هذا کاربعین درهما. تو چار مثقال اس میں مانند چالیس درم کے ہوئے. ف۔ پس جیسے درم میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں بڑھتا تھا اسی طرح چار مثقال سے کم میں زکوٰۃ نہیں بڑھے گی. اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہیں. م. اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہیں نہ وزن ایک دینار مع. جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہے اور یہاں بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرادی تھی بایں معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرفیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے. یوں ہی چوری جس پر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے. م ع ف. قال وفی تبرالذهب والفضة وحلیهما وانیتهما الزکوٰة. اور کہا کہ سونے و چاندی کے پتر یعنی بغیر مضروب دیئے سکہ کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوٰۃ واجب ہے۔

ف۔ اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور مہر انگوٹھی کی چاندی اور تلوار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام و زین میں جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیلوں کو جمع کرکے زکوٰۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھونٹی ہو ملانا واجب ہے. م فع ھ. حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے. م. وقال الشافعی لاتجب فی حلی النساء وخاتم الفضة للرجال. اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی مہر انگوٹھی میں زکوٰۃ واجب نہیں. ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے. ع. لانه مبتذل فی مباح. کیونکہ یہ مباح میں بتذل ہے. ف۔ یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہے وہ بتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے. فشابه ثیاب البذلة. تو بتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا. ف۔ حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے. اور ثیاب البذلہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آویں. ولنا ان السبب مال نام. اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے. ف۔ اور نماز دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے. ودلیل النماء موجود. اور دلیل نمو کے یہاں موجود ہے. وهوالاعداد للتجارة خلقة. اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے

Marfat.com

واسطے مہیا ہونا ف سے کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ھو المعتبر۔ اور دلیل ہی معتبر ہے ف سے نہ لوگوں کا فعل جنھوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ برخلاف ثیاب بذلہ کے ف سے کیونکہ ان میں کوئی دلیل نماء نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ان کی زکوۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا تجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہناوے پس اس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ للہ و لرسولہ ہیں۔ (رواہ ابو داؤد والنسائیؒ)۔

منذری نے مختصر میں کہا کہ اس کی اسناد میں کچھ کلام نہیں پھر سب رجال کی توثیق ذکر کی۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے۔ ترمذی نے اس کو ابن لہیعہ سے روایت کر کے کہا کہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہ ہوا۔ منذریؒ نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید ہیں ورنہ اسناد ابو داؤد میں کچھ کلام نہیں اور خالد بن الحارث وحسین المعلم دونوں صحیحین کی راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاریؒ سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل و اسحٰق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو عبید و عامہ محدثین حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اس کو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا۔ بالجملہ بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہے بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہؓ سے فتخات (بغیر نگینہ کی انگوٹھی) کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو ان کی زکوۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہیں۔ اس کی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی و ابن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی روایت میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے مبین کر دیا ہے۔ بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ میں سونے کی ہنسلیاں پہنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوۃ کو پہونچ جاوے اور تو اس کی زکوۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے۔ (رواہ ابو داؤد)۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ جب تو اس کی زکوۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابو داؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبد الحق نے کہا قابل حجت نہیں ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے اور مثل عبد الحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے۔ حاکم کی اسناد میں محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثیں بنانے والا ہے صاحب التنقیح نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت خراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب وضاع ہے وہ

Marfat.com

دوسرا ہے اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اس کی احمد وابن معین ابوزرعہ والوداؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اس کی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات میں اس کی روایت داخل کی۔ اگر کہا جاوے حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ زیور میں زکوۃ نہیں تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابرؓ ہے۔ بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اس کی کچھ اصل نہیں بلکہ جابرؓ کا قول روایت کیا جاتا ہے۔ پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرسری بعض معارض ہیں چنانچہ مالکؒ نے موطا میں ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی بیبیوں و بیٹیوں کے سونے کے زیور سے زکوۃ نہیں نکالتے تھے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازیں محتمل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے سالمؒ کو لکھا کہ میری بیٹیوں کے زیوروں کی زکوۃ ہر سال دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی ازواجات کو حکم کرتے کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے۔ حضرت عمرؓ نے ابوموسی اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)۔ حضرت ابن مسعودؓ نے کہا کہ زیور میں زکوۃ ہے (رواہ عبدالرزاق)۔ اور عطاء و ابراہیم نخعی و سعید بن جبیر و طاوس و عبداللہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مفع۔ میں کہتا ہوں کہ بعض آثار عائشہ و انس جو معارض ہیں شاید ان میں مراد سوائے چاندی و سونے کا زیور ہے لہٰذا عطاء و نخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے و چاندی کے زیور میں زکوۃ ہے۔ بالجملہ جب اس قدر احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم بلسانید صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جب کہ سونے یا چاندی کا ہو زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اس کے معارض کوئی نص ثابت نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے اس نے ایک کی طرف سے پیشگی زکوۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں جنس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعیین لغو ہوگی ہاں اگر ایک نصاب قبل سال گزرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین ہو گیا۔ (الکافی)۔ فلوس میں زکوۃ نہیں ہے مگر جب تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پہونچ جاویں تو زکوۃ واجب ہے۔ (المحیط)

فصل فی العروض۔ فصل چہارم زکوۃ عروض کے بیان میں۔ ف ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں وجوب زکوۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جن میں مدینہ کے فقہاء سبعہ یعنی سعید بن المسیب و قاسم بن محمد و عروۃ بن الزبیر و ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث و خارجہ بن زید و عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ و سلیمان بن یسار بھی ہیں۔ مالکؒ سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتیٰ کہ اس کے دام نقد ہو جاویں اور یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ مع عروض جمع عرض وہ ہر متاع و چیز سوائے درم و دینار کے (کمافی الصحاح)۔ اور یہی یہاں مراد ہے کیونکہ چرائی کے جانوروں میں نیت تجارت ہو تو زکوۃ التجارۃ یعنی قیمت لگا کر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ مف۔ الزکوۃ

Marfat.com

واجبۃ فی عروض التجارۃ ۔ عروض تجارت میں زکوۃ واجب ہے ۔ ف ۔ پس تجارت کی نیت و عمل ہونا چاہیئے ۔ کائنۃ ما کانت ۔ چاہے کوئی متاع و چیز ہو ۔ ف ۔ یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوۃ ہے جیسے چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جن میں زکوۃ بدون تجارت نہیں جیسے خچر و گدھے ۔ مفع ۔ بلکہ سکھلائے ہوئے کتے و چیتے ۔ کما فی السراجیہ ھ ۔ اذا بلغت قیمتھا نصابا من الورق او الذھب ۔ بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہونچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے ۔ ف ۔ عروض کی قیمت لگانے میں سکہ دار روپیہ و درم یا اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دو سو درم وزن کے گلائی چاندی کے خریدا جس کی قیمت دو سو سکہ دار نہیں ہیں تو اس گھوڑے میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوۃ واجب تھی ۔ (الذخیرہ و الظہیریہ مع) ۔ لقولہ علیہ السلام فیھا یقومھا فیودی من کل مائتی درھم خمسۃ دراھم ۔ کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دو سو درم سے پانچ درم دے ۔ ف ۔ یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابوداؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اس سے زکوۃ نکالیں ۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے ۔ حاکم کی حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اس کی زکوۃ اور غنم میں اس کی زکوۃ اور بز میں اس کی زکوۃ ہے ۔ نووی ؒ نے کہا کہ بز بازموحدہ و زاے منقوطہ ہے یعنی کپڑا ۔ پس کپڑے میں زکوۃ تجارت ہے ۔ فع ۔ اور آثار میں سے حضرت عمرؓ سے بروایت احمد و عبد الرزاق و دارقطنی مروی کہ چمڑے و حباب کو فرمایا کہ قیمت لگا کر اس کی زکوۃ ادا کر ۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح ۔ ابن عمر نے کہا کہ عروض میں زکوۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں ۔ (رواہ البیہقی) ۔ عروۃ بن الزبیر و سعید بن المسیب قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوۃ ہے ۔ (رواہ عبد الرزاق مع) ۔ ولانھا معدۃ للاستنماء باعداد العبد ۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھاؤ حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا ہوگا ۔ ف ۔ یعنی بطریق تجارت ۔ پس یہ از راہ فعل کے مال نامی ہوگیا ۔ فاشبہ المعد باعداد الشرع ۔ تو مشابہ ہوگیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے ف ۔ یعنی سونا چاندی ۔ اور مراد یہ کہ از راہ خلقت کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائے گا جب کہ بندہ اس کو بڑھاؤ حاصل کرنے کے لیے مہیا کرے ۔ لہذا فرمایا ۔ ویشترط نیۃ التجارۃ لیثبت الاعداد ۔ اور تجارت کی نیت شرط ہے تاکہ بڑھاؤ کا مہیا کرنا ثبوت ہو ۔ ف ۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو بالاجماع زکوۃ نہیں ہے ۔ پھر ملک خود اختیاری بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے مگر جب کہ اس کے برخلاف تجارت سے خارج کرنے کی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت لے کر فروخت کروں گا تو بھی تجارتی مال رہا ۔ یہ تو ملک حاصل کرتے

Marfat.com

کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانے کے نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اس کا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہوگا م۔ع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین بہ نیت تجارت خریدی تو اس پر خراج ہے نہ زکوۃ۔ نخاشی نے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں کے واسطے جھولیں و لگامیں ورسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانور کے ساتھ ہی یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو استعمالی ہیں ان پر زکوۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوۃ واجب ہے۔ اسی طرح عطر وتیل بیچنے والے نے دو سو درم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دے دیتا ہے تو ان پر زکوۃ ہے ورنہ نہیں۔ (کما فی قاضی خاں ومحیط السرخسی والذخیرہ مع مف) تجارتی مگر جس اسباب کے مال تجارت ہے اگرچہ صریح نیت نہ ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جس میں کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق مہر یا بدل الخلع یا بدل عتق یا صلح خون کے پایا جس میں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اصح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ (البحر)۔ یعنی فقط نیت سے تجارتی نہ ہوگا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ اس وقت سے سال گذرنے پر اس کی قیمت درم یا دینار سے لگاوے اور ہر نصاب کی زکوۃ دے۔ م۔ ثم قال پھر امام محمد وقدوری نے کہا کہ یقومها بما هو انفع للمساكين. عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگاوے جو مساکین کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ یعنی احتیاط حق فقیر کے۔ قال وهذا رواية عن ابي حنيفة. مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ وفی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت اصل یعنی مبسوط میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ ف۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت لگاوے۔ لان الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بهما سواء۔ کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے میں دونوں نقد برابر ہیں۔ ف۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح وجائز ہوگا۔ پس فقیر کے لیے انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہے بلکہ تفسیر الانفع ان یقومها بما یبلغ نصابا۔ فقیر کے لیے انفع لحاظ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو۔ ف۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہے اور سونا اس وقت گراں ہے تو وہ ۲۰ مثقال سونے کا نہیں مگر دو سو درم سکہ کا ہے تو بالاتفاق اس کو درم سے اندازہ کرے۔ ن ف۔ وعن ابی یوسف انه یقومها بما اشتری ان کان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جس کے عوض خریدا تھا بشرطیکہ اس کے دام کسی نقد سے دیے ہوں۔ لانه ابلغ فی معرفة المالية۔ کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری آسانی ہے۔ وان اشتراها بغير النقود قومها بالنقد الغالب۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوائے کسی چیز کے عوض خریدا ہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کا چلن سب سے زیادہ ہو۔ ف۔ اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور شہر میں اشرفیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہے تو اسی سے اندازہ کرے۔ وعن محمد انه يقومها

Marfat.com

بالنقد الغالب علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ ہر قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے ف سے خواہ نقد کے عوض خریدا ہو یا مال کے۔ کما فی المغضوب والمستهلك جیسے مغضوب اور مستہلک میں ہوتا ہے۔ ف سے صورت مغضوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتی کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اس کو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہو گا جس کا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریتاً دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے آگے دس کوس لے گیا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا ضامن ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہو گا م۔ بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی نصاب سے پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع وامام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کی جاوے جہاں مال موجود ہے حتی کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو وہیں کی قیمت اندازہ ہو گی۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے نزدیک ادائے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دو سو درم ہے تو پانچ درم واجب ہوئے پھر اس نے ماہ عید میں زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اس وقت نرخ بڑھ کر قیمت دو سو چالیس درم ہو گئی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں۔ اگر عروض گیہوں یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی (گنتی یعنی غیر متفاوت ۱۲م) کی چیز ہو پس اگر اس نے عین مال کا چالیسواں حصہ دے دیا تو بالاتفاق جائز ہے خواہ نرخ گراں ہو یا ارزاں۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہو گا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جانے سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیہوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور اگر عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہو گی۔ مف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خریدا اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائے گا۔ (محیط السرخسی)۔ یہی رہن کا حکم ہے مگر جب کہ رہن کا اسباب مرتہن کے قبضہ میں ہو تو راہن پر زکوٰۃ نہیں (البحر)۔ اگر اس کے پاس کئی نصاب مختلف کامل ہوں مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم۔ اور اس پر قرضہ بھی ہے تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ کچھ بڑھا تو سوائم محسوب ہوں اور یہ اس وقت کہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہر مال سے زکوٰۃ وصول کرے گا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود نہ ہوا تو مالک مختار ہے جو مال چاہے قرضہ میں لگا دے۔ (شرح المبسوط للسرخسی)۔

Marfat.com

واذا کان النصاب کاملا فی طرفی الحول فنقصانہ فیما بین ذلک لایسقط الزکوۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں طرف میں نصاب پورا ہو تو اس کے مابین میں نصاب گھٹ جانا زکوۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانہ یشق اعتبار الکمال فی اثنائہ۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہے۔ ف۔ پس یہ شرط ہے کہ ابتدا میں پورا ہو اور انتہا میں پورا ہو۔ اما لابد منہ۔ رہا جس کے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ فی ابتدائہ للانعقاد وتحقق الغناء۔ تو وہ ابتدائے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تونگری تحقق ہونے کی ہے۔ وفی انتہائہ للوجوب۔ اور انتہائے سال میں واسطے زکوۃ واجب ہونے کے۔ ف۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لابد ہے۔ ولاکذلک فیمابین ذلک لانہ حالۃ البقاء۔ اور اس کے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ حالت بقائے ہے۔ ف۔ یعنی تونگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقاء ہے تو اس میں کمال لابدی نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہے صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف مالو ہلک الکل برخلاف اس کے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ ف۔ یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقاء کہلاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی اس پر جو وجوب زکوۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرنا تھا وہ مٹ گیا۔ ولا تجب الزکوۃ۔ اور زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ ف۔ جب کہ یہ سال پورا ہو۔ لانعدام النصاب فی الجملۃ۔ کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا۔ ولاکذلک فی المسئلۃ الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہے۔ لان بعض النصاب باق فبقی الانعقاد۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہے تو انعقاد باقی رہا۔ ف۔ اگر درمیان میں مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہوا مثلاً اس کو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا۔ اور یہ نصاب جدید جس وقت سے ملا اسی وقت سے اس کا سال شروع ہوگا۔ م۔ قال وتضم قیمۃ العروض الی الذہب والفضۃ حتی یتم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ ف۔ یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اس کو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہے۔ لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوۃ تو ان سب سے باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاوے کے ہے۔ وان افترقت جہۃ الاعداد اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہے۔ ف۔ یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت و استنماء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہٰذا عروض کی اجناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں۔ ویضم الذہب الی الفضۃ۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملایا جاوے۔ للمجانسۃ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہم جنس ہیں۔ ومن ہذا الوجہ صار سببا۔ اور اسی جہت سے وہ سبب زکوۃ ہوا۔ ف۔ تو زکوۃ میں دونوں ہم جنس ہیں بخلاف اس کے اگر قسم کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لوں گا تو چاندی سے حانث نہ ہوگا اس واسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ ثم تضم بالقیمۃ عند ابی حنیفۃ رح۔ پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک ملانا بالقیمت ہوگا۔ ف۔ یہی قول احمد و ثوری کا ہے۔ معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جس قدر ہو زکوۃ دے دی جاوے۔ وعندہما بالاجزاء وھو روایۃ عنہ۔ اور صاحبین

Marfat.com

کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ ف سے یہی قول مالک
وایک روایت احمدؒ ہے۔ یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہو اور دو سو درم کا آدھا نصاب ملا
کر پورا نصاب ہوگیا۔ اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہے۔ حتی ان من کان له مائة درہم
وخمسة مثاقیل ذهب تبلغ قیمتها مائة درہم فعلیه الزکوٰۃ عندہ خلافا لهما۔ حتی کہ جس شخص کے پاس
سو درم ہوں اور پانچ مثقال سونا جس کی قیمت سو درم ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر زکوٰۃ واجب
ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ ف سے کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہیں تو دو سو درم مل
کر نصاب ہوگیا۔ اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چہارم نصاب طلاء ہے اور سو درم نصف نصاب
تو مل کر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوٰۃ نہ ہوگی۔ هما یقولان المعتبر فیهما القدر دون القیمة۔ صاحبین کہتے
ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا یجب الزکوٰۃ فی مصوغ وزنه اقل من مائتین
وقیمته فوقهما۔ حتی کہ جب ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درم سے کم ہوا اور اس کی قیمت دو سو
سے زیادہ ہو زکوٰۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی۔ ف سے تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر
ہے۔ هو یقول ان الضم للمجانسة وهو یتحقق باعتبار القیمة دون الصورة فیضم بها۔ ابو حنیفہ فرماتے ہیں
کہ ضم (ملانا) کرنا بوجہ ہم جنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو
اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ ف سے بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر
قیاس فاسد ہے۔ اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہوں اور سو درم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ
امام کے نزدیک دو سو درم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفا نصف پورا نصاب ہوئے
اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ واجب اور امام کے
نزدیک نہیں۔ اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلاء تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر
پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسیؒ)۔ اور فقیہ ابو جعفرؒ نے
کہا کہ درموں کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اگر طلاء و چاندی ہر ایک نصاب
ہو اور اس میں ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر
واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے
چالیسواں حصہ ادا کرے۔ (محیط السرخسی)۔ اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور
درم نصاب سے اس قدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار
مثقال ہو جاویں۔ (المضمرات)۔ یاقوت و موتی و جواہرات میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اس کے ہار بنے ہوں مگر
جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے (الجوہرہ) نانوائی نے اگر لکڑیاں و نمک
واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوٰۃ نہیں۔ اور اگر حلوہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو ان پر زکوٰۃ ہے۔
(الذخیرہ) جس کے ذمہ ادائے زکوٰۃ ہے اس کو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہو ورنہ
افضل یہ کہ قرض نہ لے اس لیے کہ قرض خواہ کا جھگڑا آخرت میں سخت ہے (محیط السرخسی)۔ اگر مال گر پڑا اس
کو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اس کو زکوٰۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اس کے ہاتھ میں قائم اور وہ مل

Marfat.com

پہچانے تو جائز ہے (الخلاصہ)۔ جس پر زکوۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوۃ ساقط ہوگئی۔ (المحیط)

باب فیمن یمر علی العاشر

(باب اس مال والے کے بیان میں جو عاشر پر گذرے)

عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجروں سے عشر یعنی دہاگی وصول کرے اور اس کی جہت سے تاجر لوگ چور و رہزنوں سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال سے دہاگی لے گا اسی طرح اموال باطنہ از قسم دینار و درم جو تاجر کے ساتھ ہوں ان کا محصول بھی وصول کرے گا۔ (الکافی) اور جیسے مسلمان سے لے گا جو زکوۃ ہے اسی طرح ذمی و حربی تاجروں سے بھی لے گا جو محصول ہے نہ زکوۃ مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جس کو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ لے گا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جس کو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لے گا جب کہ کوئی قرارداد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اس کا نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہاگی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی مذمت حدیث میں ہے کہ مکاس داخل جنت نہ ہوگا یعنی ابتداء میں نہ جاوے گا۔ مع۔ اذا مر علی العاشر بمال۔ اگر تاجر گذرا عاشر پر مال کے ساتھ۔ ف۔ اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرور ہے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لے کر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری مع شرائط وصول کرے گا۔ اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبتہ منذ اشھر۔ پس کہا کہ میں نے اس کو چند مہینہ سے پایا۔ ف۔ یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ او علی دین۔ یا مجھ پر قرضہ ہے۔ ف۔ تو زکوۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ف۔ لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دار الاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔

والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق۔ اور عاشر وہ شخص جس کو امام نے مقرر کیا ہو راستہ پر۔ ف۔ واسطے حفاظت مال تجار کے (المبسوط)۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجروں سے صدقات وصول کرے۔ ف۔ اور شرط ہے کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو۔ (الغایۃ البحر)۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ د۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوۃ ہے پس اس کو زکوۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے اس کو خزانہ جزیہ و خراج میں رکھے اور اس سے اس کا جزیۃ الراس ساقط نہ ہوگا اور سال میں ایک بار کے سوائے ذمی سے زیادہ نہ لیا جائے گا۔ (السراج) فمن انکر منھم تمام الحول۔ پس جس نے ان تاجروں میں سے سال پورا ہونے سے۔ او الفراغ من الدین۔ یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان منکر اللوجوب۔ تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا۔ والقول قول المنکر مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے۔ ف۔ تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا۔ وکذا اذا

Marfat.com

قال ادیتھا الی عاشر اخر۔ اور یوں قسم سے تصدیق کیا جائے گا جب کہ اس نے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا۔ مرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر آخر۔ اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر رہا ہو۔ ف۔ تب اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانہ ادعی وضع الامانۃ موضعھا۔ کیونکہ اس نے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا۔ ف۔ اور امانت دار جب مال امانت کو اس کے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذالم یکن عاشر آخر فی تلک السنۃ بخلاف اس کے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہ ہو۔ ف۔ کہ اس وقت قبول نہ ہوگا۔ لانہ ظھر کذبہ بیقین۔ کیونکہ اس کا دروغ بایقین ظاہر ہوگیا۔ وکذا اذا قال ادیتھا انا۔ اور اسی طرح جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دے دیا۔ یعنی الی الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں کو دے دیا۔ ف۔ تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان الاداء کان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر میں۔ ف۔ یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا بخلاف اس کے جب کہے کہ شہر سے مال لے کر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایۃ الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ۔ اور عاشر پر گذرے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اس کی حمایت میں آجانے کی ہے۔ ف۔ ولیکن یہ عموماً مقصود نہیں کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور جزیہ میں جب وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہ ہوگی کیونکہ ذمی فقیر اس کے مستحق نہیں اور مسلمان فقیروں پر صرف کی اس کو صلاحیت نہیں ہے (التبیین)۔ وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول۔ اور یوں ہی صدقہ السوائم میں تین صورتوں میں بھی حکم ہے۔ ف۔ اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہوئے ہیں۔ دوم مجھ پر قرضہ ہے جو ان کو محیط ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس میں تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی۔ وفی الفصل الرابع وھو ما اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف۔ اور رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ بذاتِ خود شہر میں فقیروں کو ادا کر دیا ہے تصدیق نہ ہوگی اگرچہ قسم کھاوے۔ ف۔ اور اگرچہ امام کو اس کا سچا ہونا معلوم ہوجاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائے گا۔ وقال الشافعی یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے حق کو مستحقوں کو پہونچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں بخلاف باطنی اموال کے۔ ف۔ کہ ان میں البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو بھی جائز نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ لیا گیا۔ ثم قیل الزکوۃ ھو الاول والثانی سیاستۃ۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہے ہی اور یہ دوم بطور سیاست ہے۔ ف۔ یعنی زکوۃ تو ہو چکا جو خود دے دیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل ھو الثانی

Marfat.com

والاول ینقلب نفلا۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائے گا۔ وھو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارۃ۔ پھر جن صورتوں میں کہ سوائم واموال تجارت میں اس کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی تین صورتوں میں ان میں سے ایک یہ کہ میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر۔ اس میں برأت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں فرمائی۔ ف۔ یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں کہ اس عاشر کا برأت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانہ ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ کیا۔ ف۔ یعنی میں نے دوسرے عاشر کو ادا کیا۔ ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازھا۔ اور اس کے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت ہے یعنی تحریر ہیں اس کو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہ ہوگا۔ ف۔ اور یہی روایت اصح ہے (الکافی ف) وما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی اس میں ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ لان مایوخذ منہ ضعف مایوخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دوچند اس مقدار کا ہے جو مسلم سے لے جاتی ہے۔ فیراعی تلک الشرائط تحقیقاً للتضعیف۔ تو دوچند کے معنی محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا۔ ف۔ کہ سال گذرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے فراغت ونیت تجارت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ۔ ہیں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے اگر شہر میں فقیروں کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا مترجم نے ترجمہ میں خاص کر دیا کہ شرائط وجوب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہو گی۔ کیونکہ ان کے جان ومال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافروں کے لہذا فرمایا ولا یصدق الحربی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق نہ ہوگی ف۔ یعنی التفات ہی نہ ہوگا اگرچہ گواہ لاوے۔ ف الا فی الجواری یقول من امھات اولادی۔ مگر باندیوں میں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کی مائیں ہیں۔ اوغلمان معہ یقول ھم اولادی۔ یا ایسے غلمان میں جو اس کے ساتھ ہیں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان لے کر ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر سے کم یہاں ٹھہرے ورنہ میں تجھ پر جزیہ باندھوں گا پھر تو یہاں سے جانے نہ پائے گا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا پھر عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اس کے ساتھ باندیاں ہیں ان کو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان لونڈیوں کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ ان سے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہیں جن کو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں تو قسم سے اس کا قول مانا جائے گا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ ان کی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منہ بطریق الحمایۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت وحفاظت ہے۔ ومافی یدہ من المال یحتاج الی الحمایۃ۔

Marfat.com

اور جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہے اس کو حمایت کی احتیاج ہے۔ ف۔ تو نصاب وسال پلٹنا و فراغت قرضہ و نیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اس سے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لیں گے۔ غیران اقرارہ بالنسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اس کے قبضہ میں ہے اس کے نسب کا اقرار اس کی طرف سے صحیح ہے۔ ف۔ یعنی ہم اس کے اقرار کو مان لیں گے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فکذا بامومیۃ الولد لانہا یبتنی علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ ف۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے۔ فانعدمت صفۃ المالیۃ فیھن۔ تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الا من المال۔ اور عشر لینا نہیں ٹھیک مگر مال سے ف۔ تو ان باندیوں وان کی اولاد سے عشر نہ ہوگا لیکن اس دعوی پر اس سے قسم لی جائے گی۔ بخلاف اس دعوی کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دارالحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق نہ ہوگی۔ فح۔ رہا بیان اس مقدار کا جو لی جاوے۔ قال ویوخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ کیونکہ یہ دراصل زکوۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اس کا دوچند بیسواں حصہ۔ ومن الحربی العشر۔ اور حربی تاجر سے اس کا دوچند یعنی دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ یہ دونوں فراج میں رہیں۔ ھکذا امر عمرؓ سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمرؓ نے اپنے ساعیوں کو حکم فرمایا تھا۔ ف۔ ساعی عامل زکوۃ و عاشر جو کام کرے۔ (رواہ عبدالرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار)۔ چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلاخلاف تھا تو اجماع ہو گیا۔ (کذا قال القدوری فی شرح المختصر۔ مع)

وان مر حربی بخمسین درھما لم یوخذ منہ شیء الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلھا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہیں لیا جائے گا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف۔ تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لیں گے۔ لان الاخذ منھم بطریق المجازاۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ ہے۔ ف۔ جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ او ضعفھا۔ یا اس کا دوچند محصول ہے۔ ف۔ جب کہ ذمی سے لیا گیا۔ فلابد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف۔ جس میں سے زکوۃ یا اس کا دوچند لیا جاوے، وھذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف۔ کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز ہے۔ وفی کتاب الزکوۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ۔ اور کتاب الزکوۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال میں سے لے لیتے ہوں اس لیے کہ قلیل مال برابر معفو رہا ہے اور اس لیے کہ قلیل مال میں حفاظت کی احتیاج نہیں۔ ف۔ حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مر حربی بمائتی درھم ولا یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی

Marfat.com

دوسو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہیں کہ وہ لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر اس سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہا گی۔ ف۔ یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لو۔ وان اعلم انھم یاخذون منا ربع العشر او نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف۔ کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون الکل لا یاخذ الکل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں لے گا۔ لانہ غدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے۔ ف۔ کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان نہیں اگرچہ حربی کفار ایسا کریں۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالیں تو ہم نہیں قتل کریں گے۔ (الفتح)۔ لیکن محیط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اس قدر مال کے جس سے وہ اپنے وطن پہونچ جاوے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرطاً امان بھی تھی کہ جان سے نہ ماریں گے جب کہ ان کو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہوگا۔ فافہم واللہ اعلم۔ م۔ وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لے گا۔ لیترکوا الاخذ من تجارنا۔ تاکہ وہ ہمارے تاجروں سے بھی لینا چھوڑیں۔ ف۔ جو اُن کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا احق بمکارم الاخلاق۔ اور اس لیے کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف۔ جب کہ اُن کا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ان کی نیک خوئی خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب پھل دے گی۔ م۔ وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مرمرۃ اخریٰ قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشرہ حتی یحول الحول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اس نے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں گذرا یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لے گا یہاں تک کہ سال پلٹ جاوے۔ ف۔ حاصل یہ کہ حربی امان لے کر داخل ہوا مع اس اعلام کے کہ سال بھر بھر یہاں رہا تو تجھ پر جزیہ باندھا جائے گا اور تو یہیں کا شمار ہو کر دارالحرب نہ جانے پائے گا۔ پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اس کا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لے گا۔ اور اگر قبل سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ہنوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہے اور جابجا شہروں کے جانے میں اس کا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لے گا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال وحق الاخذ لحفظہ۔ اس لیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے تھا۔ ف۔ اس کا عوض برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باقی۔ اور اس لیے کہ اول امان کا حکم سال بھر کے اندر باقی ہے۔ ف۔ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ وبعد الحول یتجدد الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خفیہ یہیں سال گذار دیا تو

Marfat.com

امان اول نہیں رہی اب ہم کو اس پر ہر طرح قابو ہے۔ لانه لا یمکن من المقام الاحولا۔ کیونکہ حربی کو یہاں ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ ف یعنی قریب ایک سال کے (النہایہ)۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہے اس طرح کہ لانه لا یمکن من المقام حولا۔ یعنی حربی کو ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہیں موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اس پر جزیہ باندھ گا یا جانے دے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہے ورنہ قتل ہو جاتا۔ والاخذ بعده لا یستاصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا۔ ف بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشره فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومه ذلك عشره ایضاً۔ اس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال میں) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونے کے روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لے گا۔ ف یعنی اگرچہ اسی روز ہمارے ملک کو امان لے کر آیا اور عاشر کی طرف گذرا تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اس نے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لانه رجع بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔ وکذا الاخذ بعده لا یفضی الی الاستیصال اور یوں ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب مفضی نہیں ہے۔ ف اور اگر اول مرتبہ اپنے سہو یا اس کے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر نہیں لے گا۔ (التبیین)۔ وان مر ذمی بخمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونوں) کو لے کر گذرا۔ عشر الخمر دون الخنزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ وقوله عشر الخمر ای من قیمتها۔ اور مصنف نے جو کہا کہ عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف نہ کہ عین شراب کا دسواں حصہ وقال الشافعی لا یعشرهما لانه لا قیمة لهما۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لے گا کیونکہ ان دونوں کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ وقال زفر یعشرهما لاستوائهما فی المالیة عندهم۔ اور زفر رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک یکساں ہیں ف یعنی وہ لوگ دونوں کو مال ٹھہراتے ہیں۔ وقال ابو یوسف یعشرهما اذا مر بهما جملة۔ اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرا ہو۔ کانه جعل الخنزیر تبعا للخمر۔ گویا ابو یوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا۔ ف جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہا فان مر بكل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخنزیر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا۔ ف مگر ظاہر الروایۃ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا بس دونوں میں فرق کیا گیا۔ ووجه الفرق علی الظاهر ان القیمة فی ذوات القیم لها حکم العین والخنزیر منها۔ اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں ان کی قیمت کا حکم ان کی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے۔ ف اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ ان کا مثل ٹھیک نہیں بلکہ قیمت ان کا قائم مقام ہو جیسے ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہیں مان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اس کے جب کہ ایک خم میں سے ایک ٹھلیا شراب لی پھر اسی خم سے یہ ٹھلیا بھر

Marfat.com

لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اس کے بدل میں قیمت بھی بجائے اس کے ہوسکتی ہے۔ پس جس کا مثل اس طرح صورت و معنی میں ہو اس کو ذات المثل کہتے ہیں۔ وذوات الامثال لیس لہا ھذا الحکم والخمر منھا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں ان کی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی ذوات الامثال سے ہے۔ ف۔ تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر نہ ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جس کا بدل اس کے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہوں و شراب وغیرہ حتیٰ کہ اگر کسی کے گیہوں تلف کرے تو اس پر اس کے مثل لازم ہے اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اس وقت قیمت دلوائی جائے گی۔ دوم قیمتی کہ جن کا مثل نہیں جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی اس کے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکور میں خنزیر کی قیمت اس کے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اس کے قائم مقام نہیں بلکہ اس کی شراب اس کے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایۃ اور دوسری دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والمسلم یحمی خمر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے اپنی ذاتی شراب کی۔ ف۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ للتخلیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فکذا یحمیھا علی غیرہ۔ پس اسی طرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ ف۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یحمی خنزیر نفسہ بل یجب تسیبیہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کرے گا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ ان کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ ف۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جس کے ملک میں سور ہیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ خنازیر کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فکذا لا یحمیہ علی غیرہ۔ تو اسی طرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کرے گا۔ ف۔ تو اس کا عشر بھی نہیں لے سکتا۔

واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال نہیں کہ اس کی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اس کو اپنے نزدیک اپنے معاملات میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدائے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی پس اس کی دو جہتیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفرؒ بھی ساقط ہو گیا۔ بلکہ قول شافعیؒ کا بھی جواب نکل آیا لیکن ان کے ساتھ بنائے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے و خرید و فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آوے گا۔ م۔ اگر ذمی مردار کی کھالیں لے کر گذرا تو امام محمدؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اس کا عشر لینا چاہیئے۔ (المحیط)۔ امید ہے کہ اس میں کوئی مجتہد مخالف نہ ہوگا۔ م۔ اگر ایسی چیزیں لے کر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و ترکاریاں و فواکہ و خربزہ وغیرہ جن کی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک ان کا عشر لیوے اور امام کے نزدیک نہیں (السراج) کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں فقراء نہیں جن کو دے گا حتیٰ کہ اگر فقراء موجود ہوں یا اپنے کارپردازوں کے لیے

Marfat.com

چاہے تو لے سکتا ہے۔ (الفتح)۔ ولو مرصبی او امرأۃ من بنی تغلب بمال۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے۔ فلیس علی الصبی شئی وعلی المرأۃ ما علی الرجل۔ تو طفل پر کچھ نہیں ہے اور عورت پر اس قدر جو تغلبی مرد پر ہے۔ ف۔ یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم میں گذر چکی۔ ف۔ لیکن وہاں فتح القدیر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہاں حکم مذکور ہی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہا الحول لم یزک التی مر بہا۔ اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اس کو آگاہ کیا کہ میرے گھر میں دوسرے سو درم ہیں کہ دونوں پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوۃ نہ لے گا جن کو ساتھ لے کر گذرا۔ لقلتہ۔ بوجہ ان کے قلیل ہونے کے۔ ف۔ کہ نصاب سے کم ہیں۔ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ اور جو اس کے گھر میں ہے وہ عاشر کے تحت حمایت نہیں آئے۔ ف۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اس کی زکوۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوۃ وصول کرے۔ (کما فی السراج ۃ) ولو مر بمائتی دراہم بضاعۃ۔ اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا۔ ف۔ اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے درخواست کی کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجیو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشرھا۔ عاشر اس کا عشر نہ لے گا۔ لانہ غیر ماذون باداء الزکوۃ۔ کیونکہ یہ شخص اس کی اداء زکوۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مالک نے اس کو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ ع۔ قال وکذا المضاربۃ مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا۔ ف۔ تو عاشر اس سے زکوۃ نہیں لے گا۔ مضاربت یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصفا نصف ہو۔ وکان ابوحنیفۃ یقول اولا انہ یعشرھا لقوۃ حق المضارب حتی لا یملک رب المال نہیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلۃ المالک۔ اور ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوۃ لے گا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جانے کے بعد مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا۔ ف۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا یوں ہی مضارب سے وصول کرے گا۔ ثم رجع الی ما ذکرہ فی الکتاب وھو قولھما۔ پھر ابوحنیفہؒ نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبینؒ کا قول ہے۔ لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوۃ۔ کیونکہ مضارب درحقیقت مالک نہیں اور نہ ہی مالک کی طرف سے ادائے زکوۃ میں نائب ہے۔ الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا فیوخذ منہ لانہ مالک لہ۔ مگر آنکہ مال میں اس قدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جاوے تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائے گا کیونکہ مضارب اس کا مالک ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ ولو مر عبد ماذون لہ بمائتی درہم۔ اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جس کو تجارت کی اجازت دی گئی

ہے۔ ف یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ ولیس علیہ دین۔ اور اس غلام ماذون پر قرضہ بھی نہیں ہے تو بعشرہ۔ عاشر اس سے حق لے لے گا۔ ف لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہیں اور نہ اس کو ادائے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شروع باب میں محیط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولی پر بھی اس کی زکوٰۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لے کر اپنے قبضہ میں لادے۔ پس بالفعل نہ مولی پر لازم ہے اور نہ غلام مجاز ہے۔ قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفۃ رجع عن ھذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ وقیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وھو قولھما انہ لا یعشرہ۔ اور مضاربت میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اس کو قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر نہ لے گا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف کیونکہ جیسے مضارب کو ادائے زکوٰۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امامؒ نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا یوں ہی یہاں رجوع ہوسکتا ہے۔ لان الملک فیما فی یدہ للمولی ولہ التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ ہے وہ مولی کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کالمضارب۔ تو ماذون بھی مثل مضارب کے ہے ف بلکہ اس سے بھی کمتر ہوگیا لہٰذا شارح کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا یہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مفید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نہیں بلکہ ماذون ومضارب میں فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینھما ان العبد یتصرف لنفسہ حتی لا یرجع بالعھدۃ علی المولی فکان ھو المحتاج الی الحمایۃ۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کے واسطے تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ف پس عاشر حق حمایت ماذون سے لے گا۔

والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعھدۃ علی رب المال فکان رب المال ھو المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ف تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔ فلا یکون الرجوع فی المضارب رجوعا منہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں وہی رجوع درصورت غلام ماذون کے نہ ہوگا۔ ف حاصل آنکہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لے گا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔ اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنھوں نے مضارب کو ادھار دیا ان کا ذمہ دعہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وہ لوگ مالک کی طرف رجوع کرکے وصول کریں گے۔ اور غلام ماذون کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتی کہ اسی کے دامن گیر ہوں گے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی ان کے قرضہ میں فروخت کیا جائے گا مگر آنکہ مولی ادا کرکے چھڑاوے۔ پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہیں اور ماذون

Marfat.com

محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیابت ادائے زکوٰۃ مع شرائط زکوٰۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائیگاں ہوا پس صحیح یہ کہ ماذون سے بھی نہیں لے گا جیسا کہ کافی میں ہے۔ مف۔ وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ۔ اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لے گا کیونکہ اس کی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد دین یحیط بمالہ۔ مگر جب کہ غلام ماذون پر اس قدر قرضہ ہو کہ جو مال اس کے پاس ہے سب کو محیط ہے۔ ف۔ یعنی مال و قرضہ قریب برابر کے ہے تو اس وقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائے گا اگرچہ مولی ساتھ ہو۔ لانعدام الملک۔ بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے۔ ف۔ بقول ابوحنیفہ رح او للشغل یا بوجہ مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہرحال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاوے گا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہوگئے ہیں فعشرہ۔ پس خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ یثنی علیہ الصدقۃ۔ تو مکرر اس پر صدقہ رکھا جائے گا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہ ہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائے گا۔ اذا مر علی عاشر اہل العدل۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف اس کے جب کہ خارجی وباغی کسی ملک پر مسلط ہوئے۔ اور وہاں کے لوگوں سے زکوٰۃ وخراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل ان کی حفاظت نہ کر سکا۔ م۔ الکافی ع۔

فروع: چوپائے و نقود کو کہا کہ میری نہیں یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ السراج و الطحاوی)۔ مال لے کر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ (المحیط، التبیین)

باب فی المعادن والرکاز

(باب کانوں و دفینہ کے بیان میں)

معادن جمع معدن۔ کان جس میں خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دفینہ یعنی روپیہ واشرفی وغیرہ جس کو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز بمعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذہب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری

Marfat.com

نہیں پائی گئی۔ ف۔ نہ گھر میں۔ ففیه الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ ف۔ یعنی حق فقراء ہے۔ پس عشر کا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بیہڑ و جنگل کی کان میں بدرجہ اولی پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ هذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لاشی علیه فیه لانه مباح سبقت یده الیه کالصید الا اذا کان المستخرج ذهبا او فضة فیجب فیه الزکوة ولا یشترط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوگی جیسے شکار یعنی جس نے پہلے پکڑا اسی کا ہوگیا مگر جب کہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائے گی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ ف۔ اور یہی قول ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانه نماء کله والحول للتنمیة۔ اس وجہ سے کہ یہ تو بالکل نماء یعنی عین زیادتی ہے اور سال پانے کی شرط تو بڑھاوری کے واسطے تھی۔ ف۔ اور حجت شافعیؒ کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضؓ کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معادن قبیلہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے سوائے زکوۃ کے کچھ نہیں جاتا تا یوم۔ (رواہ مالک وابوداؤد)۔ ابوعبید نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا یوم یہی لی جاتی ہے پھر اس کے معارض قرآن وحدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قوله علیه السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ف۔ العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار۔ وفی الرکاز الخمس عجماء یعنی سینگوں والے جانور ہدر ہیں اور کنواں ہدر ہے اور معدن ہدر ہے۔ اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے ف۔ اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگوں والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اس کے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر کنواں کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انہوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون ہدر ہے یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اس پر پانچواں حصہ واجب ہے۔ اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور دفینہ دونوں پر پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ والمعدن جبار۔ تو اس کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور تلف ہو اس کا خون ہدر ہے جیسے عجماء و کنویں کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اس میں سے ہدر نہیں ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ معدن ہدر ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہے مگر بجائے معدن کے رکاز فرمایا۔ وهو من الرکز۔ اور رکاز مشتق رکز سے ف۔ جو مرکوز ہو حتی کہ جو ارادہ دل میں ہو اس کو مرکوز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز کا لفظ کہا ف۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکوز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و دفینہ یہ حدیث صحیح دلیل صریح ہے۔ اور دلیل دوم قوله تعالی واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه الآیة یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت پاؤ تو اس کا پانچواں حصہ للہ ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے۔ تو ہر غنیمت

Marfat.com

ہیں پانچواں حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت ہے۔ لانہا کانت فی ایدی الکفرۃ۔ کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ ف۔ اس طرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ وحوتہا ایدینا غلبۃ۔ اور ہمارے ہاتھ ان پر حاوی ہو گئے ازراہ غلبہ کے۔ ف۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمۃ۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں۔ وفی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ ف۔ پس معادن میں للہ تعالیٰ پانچواں حصہ ہوا۔ بخلاف الصید۔ برخلاف شکار کے۔ ف۔ جس پر شافعیؒ نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لانہ لم یکن فی ید احد کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ ف۔ حتی کہ کافروں کا قبضہ ان پر نہ تھا پھر مسلمانوں نے فتح کیا تو ان کا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت ٹھہریں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انہیں کا حق ہوا پس چاہیئے تھا کہ پانچ حصہ کر کے ایک پانچواں تو اللہ تعالیٰ حق فقراء ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا ان کے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغانمین یدا حکمیۃ لیثوتہا علی الظاہر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ ف۔ لہذا وہ ان کے بٹوارہ میں نہ آئیں۔ واما الحقیقۃ فللواجد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ ف۔ پس معادن میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اس کے اندر کے کانوں کا بھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اس پر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرنا الحکمیۃ فی حق الخمس۔ پس ہم نے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ والحقیقۃ فی حق الاربعۃ الاخماس حتی کانت للواجد۔ اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا۔ ف۔ خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دارالکفر کا حربی کافر ہو جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائے گا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اس کو ڈھونڈھنے کی اجازت دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاوے گا۔ (محیط السرخسی ہ ف ع ت)۔ دارالاسلام کے دو شخصوں نے معادن تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچویں حصے اسی پانے والے کے ہیں۔ ع البحر۔ یعنی عقد شرکت باطل ہے۔ م۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو ان کی مزدوری اور کان سے جو کچھ حاصل ہو سب مستاجر کا ہے۔ ع البحر۔ یہ اس وقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی و عشری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنا۔ اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیہ شئی۔ تو اس میں کچھ حق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی سب پانے والے کی ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائے گا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا فیہ الخمس لاطلاق مارویناہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور جگہ تو اس میں خمس واجب ہے۔ ولہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزائے زمین سے ہے۔ یعنی مرکب فیہا۔ زمین

Marfat.com

میں مرکب ہے۔ ف۔ کوئی علیحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولا مونتہ فی سائر الاجزاء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہ ہوگا۔ لان الجزء لا یخالف الجملۃ۔ کیونکہ جزو اپنے کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے بخلاف الکنز۔ برخلاف دفینہ کے۔ ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے۔ لانہ غیر مرکب فیھا۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ اور اگر اس نے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ ف۔ یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً امام سے خاص اپنا مال دے کر خرید ے۔ فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابوحنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ روایۃ الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ فوجہ الفرق علی احدھما وھو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض پس وجہ فرق درمیان زمین و گھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہے یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ ف۔ کیونکہ زمین مملوکہ پر جیسی ہو بار خرچہ رہے گا اگرچہ خریدے۔ ولھذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فکذا ھذہ المؤنۃ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ ف۔ یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر پر۔

پھر واضح ہو کہ رکاز میں سے ایک قسم معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا۔ وان وجد رکازا ای کنزا۔ اور اگر اس نے رکاز پائی یعنی دفینہ پایا۔ ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے۔ پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اس نے دفینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس میں خمس واجب ہے۔ عندھم۔ یہ بالاتفاق امام و صاحبین کا قول ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف اماموں میں باقی چار پانچویں حصول میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ (شرح الطحاوی)۔ واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وھو الاثبات۔ اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ ف۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے۔ بالجملہ دفینہ خواہ جنگل بیہڑ میں یا زمین عشری یا خراجی میں یا گھر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اس میں پانچواں حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔ لقولہ ثم ان کان علی ضرب اھل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فھو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمھا فی موضعھا۔ پھر اگر یہ دفینہ اہل الاسلام کے ضرب پر ہو جیسے ان پر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ ف۔ یعنی آیندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا خلاصہ یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جس کو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا تو اس کے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاؤ ہوگا۔ وان کان علی ضرب اھل الجاھلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم۔ اور اگر اہل الجاہلیہ[1] یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اس پر بت کی تصویر ہو۔ ف۔ یا نصرانی صلیب

[1] اہل الجاہلیۃ یعنی زمانہ جاہلیت والے لوگ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت سے بالکل جاہل تھے اگرچہ ریاضی فلسفہ وغیرہ فنون سے ماہر ہوں ۱۲۔ م

Marfat.com

کی صورت ہو۔ فقیہ الخمس علی کل حال لما بینا۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف یعنی تبص رکاز اور غنیمت جس پر غازیوں کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ تحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین میں پاوے اور سوائے حربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچواں حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا یہ کہ باقی کس کو ملے گا تو فرمایا۔ ثم ان وجد فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اس کو مباح زمین میں پایا۔ ف جیسے پہاڑوں کے غار یا جنگل یا بیہڑ ہیں۔ فاربعۃ اخماسہ للواجد۔ تو چار پانچویں حصے پانے والے کے واسطے ہیں لانہ تم الاحراز منہ اذلا علم بہ للغانمین فیختص ھو بہ۔ کیونکہ اپنے حرز میں کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے غازیوں کو اس کا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاوے گا۔ ف یعنی مختص اسی کا ہو گا۔ واضح ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اس کی ملک جب پوری ہوگی کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آوے گا اور مسئلہ مذکورہ میں دارالاسلام ہو جانے کے بعد دفینہ ملا ہے تو پانے والے کا حقیقی قبضہ وحفظ ہے لہٰذا کہا کہ غازیوں کو تو اس کا علم بھی نہ تھا تو حرز میں لانا کیونکر ہوتا۔ وان وجد فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وھو منہ۔ اور اگر اس نے مملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی حرز میں لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا۔ ف تو یہی چار پانچویں کا مستحق ٹھہرا۔

وعندابی حنیفۃ ومحمد ھو للمختط لہ۔ اور ابو حنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک باقی اس شخص کا جس کے لیے اختطاط کیا گیا۔ وھو الذی ملکہ الامام ھذہ البقعۃ اول الفتح۔ اور مختط لہ وہ شخص جس کو امام نے ابتدائے فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ ف اور اس کے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا حقدار یہی مختط لہ مسلمان یا اس کے وارث ہیں اگرچہ کتنی پشت پیچھے ہوں۔ لانہ سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ مختط لہ کا ہاتھ اس پر سابق ہو چکا۔ وھی ید الخصوص۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے۔ ف یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ فیملک بہ باقی الباطن وان کانت علی الظاھر۔ پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہو گا جو باطن زمین میں ہے اگرچہ اس کا قبضہ ظاہر پر ہے۔ ف بخلاف غازیوں کے قبضہ حکمی کے کہ ان کا قبضہ حکمی عام تھا پس غازی وان کے ورثہ مالک نہ ہونے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا۔ کمن اصطاد سمکۃ فی بطنھا درۃ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جس کے پیٹ میں موتی ہے۔ ف تو وہ مچھلی کا مع موتی کے مالک ہو جائے گا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہ ہو یہی ظاہر الروایۃ ہے مع۔ اگر مختط لہ یا اس کے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی ہو تو بھی اس دفینہ کے مالک مختط لہ یا ورثہ ہوں گے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے اس زمین کے یہ دفینہ اس کے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ ف کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو جیسے کان یا اس کے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علیحدہ ہو جیسے کٹا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل نہیں تو یہ دفینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہ ہو گا۔ لانہ مودع فیھا بخلاف المعدن لانہ من اجزائھا فینتقل الی المشتری۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں ودیعت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے

Marfat.com

تو معدن بجانب مشتری منتقل ہو جائے گی۔ ف۔ یہ اس وقت کہ خاص مختط لہ یا اس کے ورثہ معلوم ہوں وان لم یعرف فی المختط له یصرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہائے مالک کی جانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنا بر اس کے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی ابتدائے فتح اسلام کے بعد فلاں شخص اس کا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مختط لہ ہے یا اس نے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے۔ بہرحال اعلیٰ طبقہ میں انتہا پر جو مالک معلوم ہوا اس کو ملے گا۔ مع۔ یا اس کے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے۔ محیط السرخسی۔ ذمی مختط لہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ (العنایہ)۔ یہ سب اس وقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہ ہو اور اگر اس نے کہا کہ اس کو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہوگا۔ ع۔ بالجملہ جب علامت سے دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اس میں پانچواں حصہ ہے اور باقی میں بر وجہ مذکور اختلاف ہے۔ ولو اشتبه الضرب یجعل جاهلیا فی ظاهر المذهب۔ اور اگر اس کی ضرب مشتبہ ہو یعنی اس پر شبہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب میں وہ کفری قرار دی جائے گی۔ ف۔ یہی حق ہے۔ ف۔ لانه الاصل۔ کیونکہ اس کا کفری ہونا یہی اصل ہے۔ وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے زمانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ لتقادم العهد۔ کیونکہ عہد بہت قدیم ہو چکا۔ ف۔ تو ظاہراً وہ کافروں کا دفینہ نہیں ہے۔ ع۔ نہیں بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی ظاہر المذہب ہے۔ مف۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضهم رکازا۔ اور جو شخص کہ دار الکفر میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی کے مکان میں رکاز پائی۔ ف۔ خواہ معدن یا دفینہ۔ نع۔ رده علیهم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے۔ تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبها خصوصا۔ غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ ف۔ یعنی اس پر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اس کو لے لینا بدعہدی ہے۔ پھر اگر اس نے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو گئی مگر مشتری کو بھی حلال نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ پس اس کی راہ یہی کہ صدقہ کر دے۔ (البحر) یہ تو جب حربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجد فی الصحراء۔ اور اگر اس نے رکاز دار الحرب کے صحراء میں پائی۔ ف۔ یعنی ایسی زمین میں جس کا خصوص مالک کوئی نہیں ہے۔ (المحیط ف) فهو له۔ تو یہ رکاز اسی پانے والے کی ہے۔ لانه لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے۔ ف۔ یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صورت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحراء کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد غدرا۔ تو یہ غدر نہیں شمار ہوگا۔ ف۔ یعنی شرعاً غدر نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحراء پر ان کا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اس وجہ سے صحیح نہیں کہ دار الحرب دار العدل نہیں حتی کہ راس العدل توحید الٰہی عز و جل ہے وہی وہاں ندارد تو دار الکفر در حقیقت دار القہر ہے تو ان کا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کذا قیل م۔ پس اگر پانے والا اس کو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ ولا شیء فیه۔ اور اس میں کچھ حق نہیں۔ ف۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانه بمنزلة المتلصص غیر

Marfat.com

مجاھد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے۔ ف۔ نقب چور جو خفیہ مال لے جاتا ہے اور متلصص جس نے نقب کی مشابہت کی۔
واضح ہو کہ جب مسلمان کا کوئی گروہ جس کو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لے کر دار الحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ غازیوں کا جو کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر ان کو حلال ہے اسی طرح یہ شخص جو امان لے کر گیا تھا اور صحراء سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز نکال میں کچھ نہیں ہے م۔ اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو حربی کے گھر یا صحراء جہاں سے رکاز لاوے سب اسی کے بغیر خمس ہے (المحیط السرخسی)۔ اور سب اس کو حلال ہے اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے ان کو ظلم پر قوت حاصل ہو۔م۔ ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ پہاڑوں میں پائے جاویں ان میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ ف۔ پھر جب پانے والے نے ان کو تجارت میں لگایا تو زکوۃ التجارت واجب ہوگی ورنہ نہیں م۔ اگر کافروں کے خزینہ یا دفینہ یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو ان میں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑوں میں پیدائشی ملیں ان میں خمس نہیں۔مع۔ لقولہ علیہ السلام لاخمس فی الحجر۔ کیوں کہ حدیث میں ہے کہ پتھر میں پانچواں حصہ نہیں۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوۃ فی الحجر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرمہؒ تابعی کا قول اسی معنی میں روایت کیا۔ او البسط فی العینی وغیرہ م)۔ وفی الزیبق الخمس۔ اور زیبق یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے۔ فی قول ابی حنیفۃ آخرا وھو قول محمد۔ ابو حنیفہؒ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافا لابی یوسف بخلاف قول ابو یوسف کے۔ ف۔ کہ اس میں کچھ واجب نہیں۔ اور یہی ابو حنیفہؒ کا پہلا قول تھا۔ مع۔ ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر۔ اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں۔ ف۔ اور عنبر نبات بحری ہے۔ ف۔ یا مچھلی کے قسم ہے ع۔ بالجملہ موتی و عنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں۔ عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ نزدیک امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے۔ ف۔ دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس مہ۔ یعنی ابن عباسؓ نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ ابو عبید نے اسی کے مانند جابرؓ سے روایت کیا مع وقال ابو یوسف فیھما وفی کل حلیۃ یخرج من البحر خمس۔ اور ابو یوسفؒ نے موتی و عنبر میں اور ہر زیور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ ف۔ سمندر سے زیور نکلنا بدیں معنی کہ ان کا زیور بطور ہار وغیرہ بنا کر پہنتے ہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ حلیۃ تلبسونھا الآیہ۔ لان عمرؓ اخذ الخمس من العنبر۔ کیوں کہ حضرت عمرؓ نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبیدؒ نے باسناد ضعیف روایت کیا لیکن

مہ ہذا اسناد صحیح ۱۲ م۔

Marfat.com

ابن الہمامؒ نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے عمر بن العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری وزہری کا ہے۔ مفع۔

ولهما ان قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون الماخوذ منه غنيمة وان كان ذهبا او فضة۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہیں ہوتا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب ومقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ قعر البحر سے گمش کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہ ہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ ف۔ اور جب غنیمت نہ ہوا تو اس میں خمس بھی واجب نہ ہوا۔ علاوہ بریں پانی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو عنبر و موتی بھی نہ ہوا۔ والمروی عن عمر فيما دسره البحر۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اس کو کنارے اُگل دیا ہو۔ ف۔ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جس نے پایا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ وبه نقول۔ اور اس کے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ ف۔ واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابوحنیفہ ومحمدؒ بقول جابر وابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسفؒ بقول تابعین یعنی حسن بصری وعمر بن عبد العزیز وزہری اور سوائے اس کے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم وحجت ہے۔ م۔ مچھلی میں کچھ واجب نہیں۔ قاضی خاں الخلاصہ۔ متاع وجد ركازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ ف۔ یعنی سوائے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ دفینہ نکلے۔ فهو للذي وجده۔ تو یہ متاع دفینہ اس کے واسطے جس نے پائی۔ وفيه الخمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه وجد في ارض لا مالك لها لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمین میں پائی گئی کہ اس کا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ ف۔ تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فرع: کان و دفینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ خمس کو جو اللہ تعالیٰ ہے اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر و اپنے فرع پر اور اجنبی پر صرف کر دے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ الدر۔ اور اصول سے مراد وہ لوگ جن سے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوں جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل و کثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔ م۔

Marfat.com

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(باب کھیتوں و پھلوں کی زکوٰۃ میں)

بعض علماء نے کہا کہ اس کو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے ہیں۔ یہ قول کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ کھیتوں و پھلوں سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف میں صرف ہوتا ہے تو اس کی زکوٰۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا ہیں اموال کے ہر قسم میں اس کے شرائط جداگانہ ہیں۔ م مف۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اس کا سبب زمین کی بڑھاور بذریعہ حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتی کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اس نے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقتاً حاصل ہو حتی کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس کا رکن تملیک ہے یعنی مالک کرنا حتی کہ مانند زکوٰۃ کے اس کو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ شرط ادائے وہی جو باب الزکوٰۃ میں گزری۔ شرط الوجوب دو قسم ہیں قسم اول اہلیت پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اس کا فرض ہونا جانتا ہو۔ رہا عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں حتی کہ طفل و مجنون کی زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اس کو جبراً لے سکتا ہے۔ یوں ہی جب کہ وہ مرگیا اور خرمن کا اناج قائم ہے تو اس سے لیا جائے گا بخلاف زکوٰۃ کے اور یوں ہی زمین کا مالک ہونا بھی اس میں شرط نہیں ہے حتی کہ وقفی اراضی میں اور غلام ماذون و مکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ قسم دوم ۱۔ زمین عشری ہو حتی کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار و حاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقتاً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار بھی وہ چیز ہو جس کی زراعت سے زمین کی بڑھاور مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندے کے درخت نہ ہوں بلکہ اناج وغیرہ جو پیداوار کہلاتی ہے (البحر)۔ قال ابوحنیفة۔ کہا امام ابوحنیفہ نے۔ ف۔ یہی قول عمر بن عبدالعزیز و ابراہیم نخعی و مجاہد کا مذہب احمد و حماد و زفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجتہ الارض وکثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اس میں عشر ہے۔ ف۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہے جیسے گیہوں و جو و باجرا و جوار و چنوان و چاول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و لونڈا و زیرہ و خربزہ و کھیرا و ککری و بینگن و کسم و ان کے مانند چیزیں خواہ باقی رہنے والی ہوں یا نہ ہوں۔ الفاظیاں و جیسے کتان و تخم کتان۔ شرح المجمع۔ اور جیسے اخروٹ و بادام و لموں و دھنیا (المضمرات)۔ رائی اور ایسے ہی پہاڑ و جنگل کے ان درختوں میں جن کے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ (الظہیریہ)۔ سواء سقی سیحا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ او سقته السماء یا اس کو بارش ابر نے سینچا ہو۔ ف۔ اور اعتبار سال میں اکثر ایام کا ہے (الخزانة) پس اگر چند روز اس نے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پانی اس کو دریا و نہر سے یا بارش سے ملا تو اس

Marfat.com

میں عشر ہوگا۔م۔ الا القصب والحطب والحشیش. سوائے نرکل وایندھن کی لکڑی وگھاس کے ف کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید مجنون وجھاڑیں نہیں کیونکہ ان سے زمین کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتی کہ اگر ان درختوں کی بالتو وگھاس ونرکل وشاخیں یا درخت چنار وصنوبر وغیرہ ہوں جن کو کاٹ کر فروخت کرتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل وشجر وگوند وقطران البجر اور ایسے بیجوں میں نہیں جو سوائے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خربزہ وتخم ضیارین و نانخواہ وکلونجی۔ (المضمرات)۔ اور یوں ہی عشر نہیں ہے قنب وصنوبر و درخت پنبہ و درخت بینگن میں اور کندر وکیلہ وانجیر میں۔ (الخزانہ)۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت پھل دار ہو تو عشر نہیں ہے۔ (شرح المجمع لابن ملک)۔ جنگلی درختوں کا میوہ جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے م۔ بالجملہ ہر قلیل وکثیر میں اگرچہ باقی رہنے والی نہ ہو بقول ابوحنیفہ عشر واجب ہے۔

وقالا لا یجب العشر الا فیما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق. اور صاحبین نے کہا کہ عشر نہیں مگر انھیں میں جن کے پھل وپیداوار باقی رہتے ہیں جب کہ پانچ وسق ہوپنچ جاویں۔ والوسق ستون صاعا بصاع النبی صلعم. اور ایک وسق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ف سے اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق کے ایک ہزار دو سو من شرعی ہوئے۔مف۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوے اور اگر ایک قسم کی عمدہ وناکارہ ہوں تو جمع کی جاویں اور نوع واحد وہ کہ جس کا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے۔مف جیسے عمدہ گیہوں سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ گیہوں خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔م

ولیس فی الخضروات عندهما عشر. اور سبزیوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ف سے سبزوں سے مراد مانند ساگ وترکاریاں وکھیرے وککڑی وخربزہ وبینگن وریاحین وگلاب وغیرہ کے پھول ومانند ان کے چیزیں ہیں اور امام کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔مف۔ انجیر وپستہ میں صاحبین کے نزدیک علی الصحیح واجب ہے۔ اور کمون وکرویہ ورائی میں واجب ہے۔مع۔ فالخلاف فی موضعین پس اختلاف امام وصاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب. نصاب شرط کرنے میں۔ف سے یعنی امام کے نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء. بقا شرط کرنے میں۔ف سے چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے۔م۔ ثمر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اس کے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ۔مف۔ اور جیسے کابل کا سردہ۔ اور مراد علاج وترکیب سے یہ کہ معمولی نگہداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیہوں وغیرہ کے۔م لهما فی الاول قوله علیه السلام. صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ

Marfat.com

علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے ف سے یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے بایں لفظ۔ لیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہارے میں صدقہ نہیں یہاں تک کہ پانچ وسق پہونچے۔ دوسری روایت میں بجائے چھوہارے کے ثمر یعنی پھل ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت میں وسق ساٹھ مختوم یعنی گون ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ مف۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوۃ تجارت نہیں بلکہ زکوۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانہ صدقۃ فیشترط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔ اس وجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے تونگری موجود ہونے کے۔ ف سے کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تونگر پر ہے لہذا زکوۃ کی جگہوں پر صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ما اخرجت الارض ففیہ العشر۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ ف سے کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والغیم ففیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جس کو دریا و نہروں اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس میں جو سانیہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم۔ اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمرؓ میں ہیں۔

عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کئے کہ ہر قلیل و کثیر میں جس کو زمین نے اگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس متھوں میں ایک متھا ہے مف۔ اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور چرسن و ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لوں۔ ت۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعیؒ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دی جاوے اور یہی اصل صحیح ہے اور اس کو صاحبین مانتے ہیں تو ان پر حجت تمام ہے کیونکہ بمقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاطاً واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مف۔ وتاویل ما رویاہ زکوۃ التجارۃ۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوۃ التجارۃ میں ہے۔ لانہم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درہما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق کے حساب سے خرید فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی۔ ف سے تو پانچ وسق کے دوسو درم ہوگئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے مف۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تونگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا معتبر بالمالک فیہ۔ اور اس میں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں۔ ف سے حتی کہ زمین وقفی اور زمین غلام ماذون و طفل وغیرہ کی پیداوار پر یہ عشر لازم ہے۔ فکیف بصفتہ وھو الغناء۔ تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہاں سے ہوگا۔ ف سے جب کہ اس کی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔ ولھذا لایشترط الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔

Marfat.com

لانه للاستنماء وهوکله نماء. کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہے۔
ف۔ یعنی زمین ہے جو پیداوار وبڑھاور مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوے. پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہؒ اصح بلا غبار ہے حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اس کا اقرار کیا ہم شیخ ابوبکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جس قدر مذاہب ہیں سب میں مذہب ابو حنیفہؒ ازراہ دلیل اقوی ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولی ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولهما في الثاني ۔اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قوله عليه السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ ليس في الخضروات صدقة خضراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ خضراوات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہ ہو اس میں صدقہ نہیں ہے۔ والزكوة غير منفي فتعين العشر۔اور زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف۔ یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔
پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اس کی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضراوات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اس کے معنی آگے بیان ہوں گے۔ مف۔ وله ماروينا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے اس میں عشر ہے. پس یہ عام احوط وراجح ہے۔ ومرويهما محمول على صدقة ياخذها العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خضراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے ف۔ چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا. پس حاصل یہ ہوا کہ خضراوات لے کر جب عاشر پر گذر ہو تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وبه ياخذ ابوحنيفة فيه۔ اور اس میں ابو حنیفہ بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ ف۔ اس وجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائے گا حتی کہ اگر اپنے کارپردازوں کے صرف کے لیے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خضراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یایها الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض. تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اس میں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز نے کر نہ رکھے جو بگڑ جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دے دیں تو اس کا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اس کو کھا جاویں۔م۔
ولان الارض قد تستغني بمالا يبقى ۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نماء و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نماء ہوا۔ والسبب هي الارض النامية. اور سبب اس زکوۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔ ف۔ تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولهذا يجب فيها الخراج

Marfat.com

اور اسی جہت سے اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اس کی تفصیل یہ کہ اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادۃ۔ درخت جو ایندھن ہوتے ہیں اور نرکل و گھاس تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اگائی جاتی ہیں۔ بل نیفی عنھا۔ بلکہ باغوں کو ان سے پاک کرتے ہیں۔ ف۔ تو جس زمین میں یہ چیزیں اگیں وہ ارض نامیہ نہ ہوئی۔ حتی لو اتخذھا مقصبۃ۔ حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل کا کھیت۔ او مشجرۃ یا ایندھن کے درختوں کا باغ۔ او منبتا للحشیش۔ یا گھاس اگانے کا تختہ بنا لیا۔ یجب فیھا العشر۔ تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ ان سے حاصلات ہو ان میں عشر واجب ہے اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کرے گا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ والمراد بالمذکور القصب الفارسی اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے۔ ف۔ جس سے قلم بناتے و چھتوں میں ڈالتے ہیں۔ اما قصب السکر۔ رہا قصب السکر یعنی نیشکر جس کو ہندی میں گنا و پونڈا بولتے ہیں۔ وقصب الذریرۃ۔ اور قصب الذریرہ۔ ف۔ جو ہندوستان میں معروف ہے۔ ففیھما العشر۔ تو ان دونوں قصب میں عشر واجب ہے۔ لانہ یقصد بھما استغلال الارض۔ کیونکہ ان سے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے بخلاف السعف والتبن۔ برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے۔ لان المقصود الحب والثمر دونھما۔ کیونکہ اصلی مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخیں۔ ف۔ پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو ان میں عشر نہیں اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخوں و کھجور کے پتوں سے پنکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جس زمین میں جوار اس غرض سے بوئی گئی کہ بیلوں کا چارہ ہو تو بقیاس مقصبہ وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہوگیا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو۔ (کمافی حدیث البخاری)۔ قال وما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ۔ اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے۔ ففیہ نصف العشر علی القولین۔ تو اس میں نصف العشر ہے دونوں قول پر۔ ف۔ یعنی نصف عشر میں اتفاق ہے مگر یہ نصف عشر امام رح کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہے۔ ع۔ غرب چرس والیہ چرخ جس پر بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اس کو چرخ دیتا ہے۔ سانیہ اونٹنی جس کے ذریعہ سے سینچے ہیں۔ اور دالیہ ڈھینکلی کو بھی کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اپنے کر سینچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ بالجملہ بارش و اس کے مانند دریا کی سینچ کے سوائے صورتوں میں نصف العشر رہ گیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث زاویں ہے۔ لان المؤنۃ تکثر فیہ۔ کیوں کہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے۔ ف۔ تو نصف رہا۔ وتقل فیما یسقی بالسماء او سیحا۔ اور جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے۔ ف۔ تو پورا عشر تھا۔ وان سقی سیحا و بدالیۃ۔ اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے۔ فالمعتبر اکثر السنۃ تو سال کے اکثر کا اعتبار ہے۔ ف۔ یعنی کہ اگر سال میں زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا

Marfat.com

اور اگر زیادہ مہینہ تک والیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا۔ کما ہو فی السائمۃ۔ جیساکہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے۔ ف۔ جب کہ باندھ کر بھی کھلایا ہو۔ پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ ان کا معمول وسق پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے۔ وقال ابویوسف فیما لا یوسق۔ اور ابویوسف نے ایسی چیزوں میں جن کا معمول وسق سے نہیں ہے۔ کالزعفران۔ جیسے زعفران ف۔ کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے۔ والقطن اور روئی۔ ف۔ کہ وہ گٹھوں وغیرہ سے ہے۔ ویجب العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من ادنی ما یوسق۔ تو مانند زعفران و روئی میں عشر واجب ہوگا جب کہ اس کی قیمت کمتر درجہ کی وسق چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے۔ کالذرۃ فی زماننا۔ جیسے ہمارے زمانہ میں جوار ہے۔ ف۔ ذرہ بالضم جوار۔ عنث۔ حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز ہو وسق سے معمول ہے اس کے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہونچے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ لانہ لا یمکن التقدیر الشرعی فیہ۔ کیونکہ غیر وسقی میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارۃ۔ تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ ف۔ کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلاء سے اندازہ نہیں ہوسکتا لہذا بحساب قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوعہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز میں اس چیز کی نوع جس وجہوں پر اندازہ ہوتی ہے ان میں اعلیٰ وجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہونچ جاوے تو عشر واجب ہوگا۔ ف۔ مثلاً روئی یا اس کی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ قیطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک وقر یعنی گھٹا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلیٰ اندازہ حمل بالکسر ہے۔ فاعتبر فی القطن خمسۃ احمال۔ پس امام محمد نے روئی میں پانچ حمل اعتبار کیے کل حمل ثلث مائۃ من۔ ہر بار تین سو من شرعی۔ ف۔ یعنی عراقی ہیں جیساکہ ابوبکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوئے۔ بالجملہ روئی میں جب پانچ حمل ہو اور ہر حمل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا۔ وفی الزعفران خمسۃ امناء۔ اور زعفران میں پانچ من اعتبار کئے۔ ف۔ یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں ان میں من سب سے اعلیٰ ہے تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پہونچے تو عشر واجب ہے جیسے چھوہارے وغیرہ میں وسق اعلیٰ اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انہ اعلی ما یقدر بہ۔ کیوں کہ (حدیث میں) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کیلی چیزوں میں وسق کا کیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر ہے۔

واضح ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے بکتی تھیں اور اب وزنی ہوگئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اس میں بیوع کے باب الربوا میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی اور چونکہ فتوی امام ابوحنیفہ رح کے قول پر کہ ہر قلیل و کثیر میں عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار ہے۔ م۔ رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور۔ پس وقت اس کا

Marfat.com

وقت خروج زراعت ظہور ثمر ہے نزدیک امامؒ (البحر)۔ پس امام ے لے گا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاویں اور آفت سے محفوظ ہو جاویں۔ (النہر۔ د)۔ اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے۔ پھلوں کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایہ ہے (شرح الطحاوی)۔ اور اگر تمام پیداوار و حاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو اسی قدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اس کے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے ضمان لے کر ادا کرے۔ (البحر)۔ اشارہ ہے کہ اگر ضمان اس کو معاف کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے۔ م۔ اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اس کو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو۔ (البحر)۔

وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر۔ اور شہد میں عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی چھتے سے موم ملا ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملا تو اس میں عشر واجب ہے۔ اس میں خلاف نہیں مگر امامؒ کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بقیمت بروجہ مذکور اور امام محمدؒ کے نزدیک پانچ فرق میں دسواں حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت و نجاست میں بحث قلتین میں گذرا۔ م۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد میں۔ لا یجب۔ کچھ واجب نہیں۔ لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کیڑوں سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسم یعنی ریشم میں کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عسل میں عشر ہے۔ ف۔ بایں الفاظ تو روایت عقیل مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ بریں قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل یتناول من الانوار والثمار۔ اور اس لیے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ و غنچہ اور پھلوں سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح کہ سونڈ کے مانند اس کے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی تھیلیوں میں مثل تھنوں کے دودھ کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ (کما فی کتب الحیوان)۔ پس جب اس نے شگوفہ و پھلوں سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفیھما العشر۔ اور ان شگوفہ و پھلوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا ما یتولد منھا۔ تو جو چیز ان شگوفہ و پھلوں سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل تو ثمار و حاصلات ہے پس زمین و درخت سے اناج و پھل و شگوفہ ہیں اور شگوفہ دلیل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑوں پر قیاس نہ ہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ بخلاف دود القز۔ برخلاف ریشم کے کیڑوں کے۔ لانہ یتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیاں کھاتے ہیں۔ ف۔ یعنی شہتوت کی پتیاں۔ ولا عشر فیھا۔ اور ان پتیوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو ان سے پیدا ہو یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہد میں

Marfat.com

عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امامؒ نصاب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف اور امام ابو یوسف سے۔ ف ظاہر الروایۃ میں یہ کہ۔ انه یعتبر فیه قیمة خمسة اوساق کما هو اصله ابو یوسف عسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ ان کے نزدیک اصل قرار پائی ہے۔ ف ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہ ہو۔ وعنه۔ اور ابو یوسف سے۔ ف نوادر میں یہ کہ انه لاشئ فیه حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس مشکیزہ ہوپہنچے ف تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحدیث بنی شبابة۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ ف ش ب اب ہ انهم کانوا یودون الی رسول الله صلی الله علیه وسلم کذلك۔ کہ بنو شبابہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا عشر ادا کرتے تھے۔ ف رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ ع۔ وعنه۔ اور ابو یوسف سے ف املاء کی روایت میں یہ کہ۔ خمسة امناء پانچ من۔ ف یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن محمد خمسة افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف اس کا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستة وثلثون رطلا لانه اقصی مایقدر۔ ہر ایک فرق ۳۶ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمانوں کا ہے جن سے شہد کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ وکذلك قصب السکر۔ اور یوں ہی نیشکر یعنی گنّے کا حکم ہے۔ ف یعنی ۳۶ رطل میں عشر واجب ہے۔

بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل میں امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن اختلاف یہ کہ امامؒ کے نزدیک ہر قلیل وکثیر میں وابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور ثالثؒ کے نزدیک ایک سواسی [۱۸۰] رطل میں۔ امام مالک وشافعی کے نزدیک عسل میں عشر نہیں ہے۔ تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یارسول اللہ میرے یہاں نحل ہیں (یعنی شہد کی مکھیاں میری زمین میں ہیں جن سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے) فرمایا کہ عشور ادا کر۔ میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ میرے واسطے ان کی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کردی (رواہ ابن ماجہ)۔ معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہؓ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اس کو نہ لے سکے۔م وقد رواہ احمد وابو داؤد الطیالسی وابو یعلی رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذیؒ نے بخاریؒ سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰؒ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارۃ المتعی نسبت بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے بایں لفظ کہ جاء هلال احد بنی متعان الی رسول الله صلعم بعشور نحل له وسأله ان یحمی لعوادیا یقال له سلبة فحماه له فلما ولی عمر بن الخطاب رضی الله عنه الخ۔ یعنی بنو متعان میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور لے کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے درخواست کی کہ آپ اس کے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اس کے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلالؓ وہی ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجرؒ نے نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہؓ کو بلفظ امر یوں حکم دیا کہ ادا العشور یعنی عشور ادا کر۔ اور اصول میں ٹھہر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی

Marfat.com

قرینہ استحباب کی طرف پھیرے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتی کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اس کا دسواں بھی وہی ہوا پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں کافی نہیں ہے۔ اگر کہو کہ حمایت چاہی اس کے عوض ہے جواب کہ اول ادائے عشور کا حکم دیا بعد اس کے حمایت کی درخواست ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال متعیؓ میں مصرح ہے کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے معاضدت دیا ہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اس کا بیان یہ کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والوں سے عشور لیے جاویں۔ رواہ عبد الرزاق والبیہقی اور اس کی اسناد متصل ہے۔ ابن الہمام وغیرہ نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اس کے کہ عبد اللہ بن محرر میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے کہا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے بہتر بندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ پوٹ کر جاتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس کا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن محررؒ نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا۔ پس ثبوت ہوا کہ ادائے عشور کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی۔ کہا گیا کہ ہاں دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن ابی ذُباب جس کو شافعی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی ذُبابؓ مسلمان ہو کر اپنی قوم کے پاس گئے کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو ان سے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوۃ دو کیونکہ ایسے مال میں بہتری نہیں جس کی زکوۃ نہ دی جاوے تب قوم نے کہا کہ تم کس قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسواں حصہ۔ پس سعدؓ دسواں حصہ لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے حضرت عمرؓ نے اس کو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازیؒ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعیؒ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعدؓ کی رائے سے اتفاق کر کے دے دیا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا کہ رائے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجوب تھا یا مقدار میں اجتہاد ہو بہر صورت نفل نہ ہوا بعف۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث مذکورہ بالا سے عشور مصرح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت مسلم ظاہر ہے اس سے عدول کیوں ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اس کو مقتضی ہیں کہ سعد بن ابی ذُباب رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اس وقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعدؓ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ صریح سیاق ہے وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد

Marfat.com

کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمرؓ خلیفہ ہوئے تو سفیانؒ نے حضرت عمرؓ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھوں نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح حدثنا ابن وھب انا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارہ الخ۔ دارقطنی نے کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہر سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبداللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔ (سفیان بن وہب۔ ف ابوداؤد و نسائی) پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دیں اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے۔ پس سفیانؓ نے حضرت عمرؓ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمرؓ نے لکھا کہ نحل تو ذباب غیث ہے اس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کی طرف چاہتا ہے رواں کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تجھے ادا کریں تو ان کی وادیوں کی حمایت کر ورنہ نحل لوگوں کے درمیان تخلیہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے ان کے وادیوں کی حفاظت رکھی۔ ابوداؤد و نسائی کی روایت میں وادی سلبہ کا نام مصرح ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے ادائے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث میں خطار کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ بنو متعان نے اپنی زمینوں کے نحل کا عشر ادا کیا اور سوائے اس کے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے نام لی اور یوں ہی بنو شبابہ نے سوائے اپنے نحل کے جزان کے وادی میں تھے دوسرا دو وادی کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سوائے عشور اپنے نحل وادی کے دیگر وادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان وادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے سوائے دوسرے وادیوں کا عسل بطور مباح کے جمع کریں اور مباح میں سے عشر نہ دیں پھر جب حضرت خلیفہ برحق امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اس میں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے وہذا ہوالتحقیق واللہ تعالیٰ اعلم۔ م ف ع۔

وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر۔ اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ ف۔ یہ روایت امام محمدؒ نے کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہؒ سے ہے۔ ع۔ اور فتاویٰ ظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں ان کے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ ۵۔ وعن ابی یوسف انہ لایجب لانعدام السبب وھی الارض النامیۃ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد

Marfat.com

ہے ۔ اور سبب زمین نامیہ ہے ۔ ف۔ یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں ندارد ہے ۔ عینیؒ نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اس کا سبب ہے ۔ انتہی ۔ میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے پھر قول ابو یوسفؒ میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ موجود ہو اور پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارد ہے ۔ م ۔ وجه الظاهر ان المقصود حاصل وهو الخارج ۔ اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے ف۔ تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اس میں سے عشر واجب ہوا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنفؒ کی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قوله مالیوجد بمعنی مالیوخذ بخارجه ہے یا یہی اصل لفظ ہو یعنی سپاڑوں کے درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں ان میں عشر واجب ہے ۔ پھر اگر امام ان کی حمایت کرے تو مانند عسل جو شابہ کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے ۔ فافہم ۔ م ۔

فروع اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے (الخلاصہ) ۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک معیر پر عشر ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دو عشر واجب ہیں (المحیط السرخسی) اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے ۔ (البحر الرائق) ۔ میں کہتا ہوں بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔

قال وكل شئ اخرجته الارض مما فيه العشر لايحتسب فيه اجر العمال ونفقة البقر ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے مف) ۔ تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائے گا ۔ لان النبی علیه السلام حكم تبفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلامعنى لرفعها ۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ مختلف خرچ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں ۔ ف۔ چنانچہ سابق حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ وحدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی وحدیث معاذؓ عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے ۔ ت ن ۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص ہے ۔ بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو دہائی دو قفیز واجب ہوئی اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز واجب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قفیز ہو

Marfat.com

اور اس میں بغیر خرچ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر مشتر ہو تو عشر لیا جاوے۔ م ع۔ قال تغلبی له ارض عشر فعلیه العشر مضاعفا عرف ذلك باجماع الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین۔ امام محمدؒ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دوچند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اس کو ایک تغلبی نے خرید کیا تو اس پر خرچ دوچند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دوچند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمدؒ ان فیما اشتراه التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفة عنده لا تتغیر بتغیر المالك۔ اور امام محمدؒ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ بندھ گیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراها منه ذمی فهی علی حالها عندهم لجواز التضعیف علیه فی الجملة کما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہے گا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دوچند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دوچند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دوچند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دوچند واجب رہے گا۔ وکذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفةؒ سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابوحنیفہؒ کے نزدیک وظیفہ دوچند رہے گا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دوچند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دوچند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دوچند رہے گا۔ لان التضعیف صار وظیفة لها۔ کیونکہ یہی دوچند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے فتنتقل الی المسلم بما فیها کالخراج۔ پس یہ زمین مع اپنے بار محصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائے گا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابویوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی الی التضعیف۔ اور امام ابویوسفؒ نے کہا کہ اب دوچند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کرے گی اس واسطے کہ دوچند کی جانب جو امر باعث تھا (یعنی کفر تغلبی و ذمی) وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے بہرحال اس پر ایک عشر رہ جائے گا۔ وقال فی الکتاب وهو قول محمدؒ فیما صح عنه۔ اور کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمدؒ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے مبسوط مراد ہے۔ وعلی ہذا صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے تو اس کا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائے گا۔ قالؒ اختلفت النسخ فی بیان قوله۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انه مع ابی حنیفةؒ فی بقاء التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دوچند وظیفہ

Marfat.com

باقی رہتے ہیں امام محمدؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک بھی دو چند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قولہ لا یتاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہوسکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ ف۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہوسکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر تاوان تین حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دو چند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو تاوان موظف یعنی بندھ کر جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہوگیا تو دو چند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہے گا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اس کا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہے گا اور دو چند نہیں ہوگا۔ تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہوسکتی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دو چند ہو جائے گا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دو چند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہوگیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہے گی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک متغیر ہو کر عشر رہ جائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عشر رہے گی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی دو چند وظیفہ رہے گا۔ م۔ ولو کانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعھا من نصرانی۔ اس نے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کردی۔ یرید بہ ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ ف۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔

حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ وقبضھا۔ اور مشتری ذمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کرلیا۔ ف۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیہ الخراج عند ابی حنیفۃؒ لانہ الیق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابویوسف کے نزدیک اس پر عشر دوگنا لازم ہوگا۔ ویصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نام اس کا عشر دو چند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دو چند عشر درحقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہاں تک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہم نے اس ذمی پر دونا عشر کردیا۔ اعتبارا بالتغلبی وھذا اھون من التبدیل۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ ف۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شرع میں ملیں ایک تو

Marfat.com

صورت ومعنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی ہیں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اسی خریدار ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے۔ م۔ وعند محمد ھی عشریۃ علی حالھا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانہ صار مؤنۃ لھا فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس زمین کا بار مقرر ہوگیا تو اب تبدیل نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کالخراج۔ جیسے خراج۔ ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اس کا مصرف کیونکر ہوگا۔ بیان فرمایا کہ ثم فی روایۃ۔ پھر امام محمد سے ایک روایت میں۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ وفی روایۃ مصارف الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیر لی گئی۔ تو فرمایا فان اخذھا منہ مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جس کو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اس کو ذمی سے کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعۃ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی۔ اوردت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی ابتدائی بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں مبیع پھر جانا چاہیئے تو پھر وہ زمین مسلمان بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہوگئی۔ فھی عشریۃ کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہے گی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراھا من المسلم۔ دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پاکر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ ف۔ صفقہ ایک بار کا ایجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے لیے ہوگئی بخلاف اس کے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے مسلمان نے خریدی اور اس کا حکم دیگر ہے۔ واما الثانی۔ اور رہی وجہ دوم۔ ف۔ جب کہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی۔ فلانہ۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحکم الفساد وجعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے واپسی وبیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واقع نہ ہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم ینقطع بھذا الشراء لکونہ مستحق الرد۔ اور اس وجہ سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہ ہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ ف۔ تو بھی عشر ہی رہے گا۔ ہاں اگر واپس نہ ہوئی اور بائع بھی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان پڑھے گا۔ قال واذا کانت لمسلم دار خطۃ۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے اس مسلمان کو یہ مقام بطور

Marfat.com

ملک کے مخلوط کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہے یا مجوسی کا ہو اس پر کچھ لگان نہیں ہے
فجعلھا بستانا۔ پھر مسلم نے اس خط کو باغ بنا لیا۔ ف۔ ورنہ بغیر اس کے اس پر کچھ نہیں اگرچہ
اس کے درختوں سے پیداوار ہو۔ فع۔ پھر جب اس کو بستان بنایا جس میں پھل پھول ترکاریاں وغیرہ
پیدا ہوتی ہیں۔ فعلیہ العشر۔ تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ معناہ اذا سقاہ بماء العشر۔ اس کے معنی
یہ کہ جب اس کو عشری پانی سے سینچا ہو ف۔ تب عشر رہے گا۔ اما اذا کانت تسقی بماء الخراج
ففیھا الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچتا ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المونة
فی مثل ھذا تدور مع الماء کیونکہ بار خرچہ تو ایسی وجہ میں پانی کے ساتھ دائر ہے ف۔ یعنی
جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا۔

واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئیں یا اس کے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش
کا اور بڑے دریاؤں کا پانی عشری ہے (المحیط)۔ بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی
زمین کے کنوئیں و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ولیس علی المجوسی فی دارہ شئی۔ اور مجوسی پر اس
کے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ ف۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود و نصاری و یہود پر مانند مسلمان
کے کچھ نہیں ہے۔ لان عمرؓ جعل المساکن عفوا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنوں کو عفو کر دیا
ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبیدؒ کی کتاب الاموال میں بلا اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے
ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے ان کی عورتوں سے نکاح وان
کا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو ان کے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اس
کی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور ان کے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو
عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجہ اولی یہی برتاؤ
ہوگا مع۔ وان جعلھا بستانا فعلیہ الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اس پر
خراج واجب ہے۔ ف۔ اور یہی حکم یہودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقاھا بماء العشر۔ اگرچہ یہ
ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ
ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ لتعذر ایجاب
العشر اذ فیہ معنی القربة فتعین الخراج وھو عقوبة یلیق بحالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعذر
ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور
خراج ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ ف۔ اور صاحبین سے اس میں صریح روایت
نہیں۔ وعلی قیاس قولھما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر
کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچنے میں عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی
یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک
دو عشر ہیں۔ وقد مر الوجہ۔ اور اس کی وجہ گذر چکی۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہو

Marfat.com

گیا وہ بدلتا نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دوچند عشر آسان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائے گا۔ م۔ ثم الماء . پھر پانی ف دو قسم ہے ایک عشری ۔ دوم خراجی ۔ العشری ماء السماء عشری تو آسمانی پانی ف یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ ع۔ والا بار والعیون ۔ اور پانی کنوؤں و چشموں کا۔ ف جو عشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین عشری میں ہو اس کا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا۔ مع۔

واضح ہو کہ بہت کنوئیں مسلمانوں نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنواں نظر آ رہا تو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اس کی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئیں کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے ۔ بف۔ تو ہر کنوئیں و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ والبحار التی لا تدخل تحت ولایۃ احد۔ اور پانی اس بحار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ ف بحار جمع بحر سمندر و اس کے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہیں ان کا پانی بھی عشری ہے ۔ والماء الخراجی الانھار التی شقھا الاعاجم ۔ اور آب خراجی وہ نہریں ہیں جن کو عجمیوں نے کھودا ہے ۔ ف کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ جیسے نہر زرگرد اور نہر مرو اور نہر ملک وغیرہ تو ان کا پانی خراجی ہوا پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو ان سے سینچی جاوے خراجی ہوگئی (مبسوط فخر الاسلام ۔ مع)۔ اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر اس میں درخت میوہ دار ہیں تو اس میں کچھ نہیں (المبسوط)۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے ۔ (قاضیخاں ۔ ع)۔ اور اس اجماع کو ابو عبید ؒ نے کتاب الاموال میں نقل کیا ہے ۔ بف۔

واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جس کے لوگ اپنی خوشی سے مسلمان ہوگئے سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہوگیا۔ چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچ کر قابل زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جس کا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے لوگوں کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر۔ دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت کیا ہو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اس کو بطور خیر خواہی کے انعام دی۔ سوم ذمی نے اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم جو زمین کہ آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے فریدی۔ ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی۔ ہشتم۔ مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ وماء جیحون وسیحون ۔ اور پانی دریائے جیحون و سیحون کا۔ ف جو ترکستان میں ہیں۔ ودجلۃ والفرات ۔ اور پانی دریائے دجلہ و فرات کا۔ ف جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس ان کا پانی عشری عند محمد لانہ لا یحمیھا احد کالبحار۔ امام محمد کے نزدیک عشری ہے کیونکہ سمندروں کی طرح ان کا کوئی محافظ نہیں ہے۔ ف اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ وخراجی عند ابی یوسف لانہا یتخذ علیھا القناطیر من السفن وھذا ید علیھا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ دریاؤں پر کشتیوں کے پل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف حاصل

Marfat.com

یہ کہ جیسے خاص نہروں پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمدؒ کے نزدیک نہیں پس عشری ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے۔ اقول یہی اختلاف روئے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا چاہیئے جیسے ہندوستان میں گنگا جمنا وغیرہ ہیں۔م۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن همام عن ابی صالح عن ابی هریرة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انهار الجنة۔ یعنی سیحون وجیحون ونیل وفرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور معنی یہ کہ ظہور میں یہ دریا روئے زمین پر ہیں اور باطن ان کا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل و فرات کا ذکر حدیث معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبسوط مذکور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہیں ہیں۔ لہذا بیان فرمایا۔ وفی ارض الصبی والمرأة التغلبیین ما فی ارض الرجل۔ اور تغلبی طفل و عورت کی زمین پر وہ پڑے گا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے۔ یعنی العشر المضاعف فی العشریة۔ یعنی زمین عشری میں دوچند عشر۔ والخراج الواحد فی الخراجیة۔ اور زمین خراجی میں ایک خراج۔ ف۔ پس خراج دوچند نہ ہوگا۔ لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقة دون المؤنة المحضة۔ کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دوچند پر بدون مؤنت محضہ کے۔ ف۔ یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ٹھہری کہ ان سے دوچند اس کا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے اس میں معنی صدقہ و عبادت کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دوچند تغلبی سے لیا جائے گا۔ اور خراج محض لگان ہے جس میں کوئی معنی عبادت کے نہیں تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اس کا دوچند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑے گا۔ اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دوچند نہ ہوگا۔

ثم علی الصبی والمرأة اذا کانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل و عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا کانا منهم۔ تو عشر دوچند ہوگا جبکہ طفل و عورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ ف۔ لہذا تغلبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دوچند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین القیر والنفط فی ارض العشر شیء۔ اور چشمہ قیر اور چشمہ نفط میں جب کہ زمین عشری میں ظاہر ہوں کچھ واجب نہیں۔ ف۔ قیر ق ی ر۔ اس کو قادر اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معروف ہے نفط ن ف ط، بھی ایک قسم کا تیل ہے جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ (المبسوط ع)۔ لانه لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر و نفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ ف۔ انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اس کی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما هو عین فوارة کعین الماء۔ اور قیر اور نفط تو جوش کر کے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیه فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمہ قیر و نفط جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ناپ کر چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے گرد جو زمین ہے اس کی بابت خراج واجب ہوگا۔ع ت۔ وهذا اذا کان حریمها صالحا للزراعة

Marfat.com

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف۔ اگرچہ مالک نے اس کی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اس کے جب کے گرداگرد بھی قیر و نفط کا یا نمک کا اثر ایسا پہونچا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ مع۔

فروع کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ دلیل اول یہ کہ ابوحنیفہؒ نے حماد عن ابراہیم عن علقمہ عن عبداللہ بن مسعودؓ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لایجتمع علی مسلم عشر و خراج فی ارضہ۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائے گا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ ہے کہ انہوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ (الفتح)۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے (الظہیریہ)۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ جو پھل خود کھائے یا دوسروں کو کھلائے تو اس کے عشر کا ضامن ہے۔ (محیط السرخسی)۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں محبوس کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امامؒ کے نزدیک نہ لیا جائے گا۔ (قاضی خان)۔ قابو ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہے گا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اس نے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اس کو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مر گیا اور کوئی وارث نہیں تو جس کے پاس ودیعت ہے اس کو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

(باب ان لوگوں کے بیان میں جن کو صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں)

زکوۃ کا سبب و نصاب کے انواع و قدر واجب و زکوۃ کے ملحقات بیان کر کے جہاں یہ مال صرف کیا جاوے اس کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ۔ مع۔ اور حدیث میں ہے کہ زکوۃ مسلمان تونگروں سے لی جائے گی اور انھیں کے فقیروں میں بانٹ دی جائے گی مگر اس میں سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوۃ کا مصرف فقراء و محتاجین ہیں۔ م۔ الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء الآیۃ۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ واللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فقیروں و مسکینوں اور ان عاملوں کے جو صدقات پر مقرر

Marfat.com

ہیں اور ان لوگوں کے لیے جن کے دل ملائے جاویں اور رقاب یعنی گردنیں آزاد کرانے ہیں اور غارمین کے لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے منحصر ہیں درحالیکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات انھیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیروں کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ مصرف ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فھذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف۔ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منھا المولفۃ قلوبھم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جن کو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے۔ لان اللہ تعالیٰ اعز الاسلام واغنی عنھم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں سے بے پرواکر دیا۔ ف۔ اور مولفہ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جن کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے عطا کرتے کہ ان کے دلوں کو اس حقیر مایہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاویں۔ قسم دوم۔ وہ کفار جن کو اس واسطے دیتے کہ مسلمانوں سے ان کا شر و فساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر ان کا اعتماد کمزور تھا تو ان کو اس واسطے عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر و سناں سے ہے اور کبھی لطف و احسان سے بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رہ نے یحیی بن ابی کثیر رہ تابعی سے روایت کی کہ المولفۃ قلوبہم میں ابوسفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبدالرحمٰن بن یربوع مخزومی اور سہیل بن عمرو العامری و حویطب بن عبدالعزی عامری اور عبدالعزی اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری و اقرع بن حابس تمیمی اور مالک بن عوف نضری و عباس بن مرداس السلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ جمحی ہیں۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے گئے یہاں تک کہ مجھے سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رہ نے شعبی تابعی رہ سے روایت کی کہ مولفہ قلوبہم حضرت صلعم کے عہد میں تھے پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔

طبرانی رہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری و اقرع بن حابس تمیمی دونوں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس واسطے دیتے کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تالیف فرماویں۔ اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پرواکر دیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ ہیں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ خلیفہ ہے۔ اس وقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہو جانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن

Marfat.com

سب صحابہؓ متفق رہے۔ مفع۔ وعلی ذلك انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہؓ منعقد ہوگیا۔ ف۔ یعنی اجماع سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفۃ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہوگیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس بچہ تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الٰہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہوگیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب میں اٹھالیا۔ جب اسلام قوی ہوگیا تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات ان کے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و فک الرقاب و غارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل م۔ اول فقیر۔ والفقیر من له ادنی شئ۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کمتر چیز ہو۔ ف۔ یعنی توانگری جو نصاب زکوٰۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئ له۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کچھ نہ ہو۔ ف۔ تو اس کو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وھٰذا مروی عن ابی حنیفة۔ اور یہ قول امام ابوحنیفہ سے مروی ہے ف۔ یہ قول حضرت ابن عباس و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالکؒ اور ابواسحٰق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابوعبیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایہ میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ وقد قیل علی العکس۔ اور اس کے برعکس بھی کہا گیا۔ ف۔ یعنی فقیر جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و اصمعی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ ولکل وجه۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ ف۔ دلیل قول دوم قوله تعالیٰ۔ اما السفینة فکانت لمساکین یعملون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قوله تعالیٰ او مسکینا ذا متربة۔ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دیں بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جاوے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیہ۔ اس آیت میں ان کو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل ان کو توانگر خیال کرتا ہے۔ اور بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جمہور کی دلیل ہے۔ مفع

ثم هما صنفان او صنف واحد ستذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں

Marfat.com

یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الوصایا میں ذکر کریں گے۔ ف۔ یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ ہے چاہے قسم واحد ہوں یا دو ہوں اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین کے واسطے وصیت کی تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس تہائی کے تین حصہ کرکے ایک حصہ زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا ان دونوں کو بنا بریں کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابوحنیفہ صحیح ہے۔ منح۔

فروع زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو روا ہے جس کو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ حاجت مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سوائے سونا چاندی و تجارت کے ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ یہیں سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ اس کے پاس ہزاروں کی کتابیں ہوں جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابیں کسی جاہل کی ملک ہوں تو اس کو زکوٰۃ حلال نہیں اگرچہ اس کے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال صرفہ کے آلات کا ہے جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ مالک پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اس کو زکوٰۃ لینا حلال نہیں۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہیں یعنی جس میں دونوں باتوں مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں مستغرق نہ ہو تو اس کو زکوٰۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اس قدر ہے کہ جس کی قیمت نصاب ہے اور وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جس کی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اس کو زکوٰۃ لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اس کو اصل احتیاج ہو تو اس کو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہیں مگر اس کو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اس کو سوال کرنا حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے مف. عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ (الزاہدی) بسوم عامل وہ شخص تونگر یا محتاج جس کو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ (الکافی)۔ والعامل یدفع الامام الیہ ان عمل بقدرہ عملہ۔ اور عامل امام کو دے دے گا اگر اس نے کام کیا ہو بقدر اس کے عمل کے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر مالکان مال خود لاکر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہ ہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی میں اس کو ملے گا۔ فیعطیہ مایسعہ واعوانہ پس عامل کو امام اس قدر دے گا جو عامل و اس کے مددگاروں کو کفایت کرے۔ ف۔ اور ان کے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا ان کے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے۔ (المفید)۔ اور اس کی وجہ یہ کہ عامل و اس کے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ہیں

Marfat.com

اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی لوگوں میں سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے دوم قاسم یعنی بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ (کماذکرہ النووی ؒ)۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوۃ میں سے نہیں ملے گا جو اہل الصدقہ کو اپنی زکوۃ خود امام کو دے گیا اس میں سے عامل کو نہیں ملے گا۔ اگر عامل کا قدر کفایت اس قدر ہو کہ جو مال وصول کر لایا ہے سب کو مستغرق کرتا ہے تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ (کمافی جوامع الفقہ)۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ (المبسوط مع)۔ عامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دے دے تو اس کو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے (الخلاصہ)۔ پھر عامل واس کے مددگاروں کو جو قدر کفایت دے گا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالثمن۔ درحالیکہ اس کا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ اس میں امام شافعیؒ نے خلاف کیا ہے۔ ف۔ کہ شافعیؒ کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو عامل کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لانہ استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہے۔ ف۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یاخذ وان کان غنیا۔ اور اسی جہت سے عامل اس کو لے گا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذھا العامل الہاشمی تنزیھا لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہہ ہے (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہہ سے۔ ف۔ اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے معف۔ بالجملہ ہاشمی کو حلال نہ ہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والغنی لایوازیہ فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تونگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق میں شبہہ صدقہ کا اعتبار نہ ہوا۔ ف۔ جو ہاشمی مکرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اس کو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہہ ہے پس عامل غیر ہاشمی میں سے فقیر و غنی دونوں کو حلال ہے۔ اور شبہہ کیونکہ نص قرآنی میں عامل کو فقراء پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو اس کو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے (رواہ مسلم)۔ اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ (رواہ البخاری)۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم ہیں یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن

Marfat.com

عبدالمطلب اور ان کی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے ان کو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوائے دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے (کما فی الخلاصہ)۔ طالب العلم کو زکوۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کرنے یے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت د۔ چہارم۔ وفی الرقاب یعنی فک الرقاب۔ ف۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوۃ گردنیں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اس کی دو صورتیں ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اختیار کی یعنی ان یکان المکاتبون منھا فی فك رقابھم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کی جاوے مال زکوۃ سے اپنی گردنیں آزاد کرانے میں۔ وھو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تفسیر یہی منقول ہے کہ مکاتبوں کی مدد کی جاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر وابن جریر وغیرہ سے مبسوط نقل کیا ہے۔

پھر واضح ہو کہ قولہ تعالیٰ فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا واتوھم من مال اللہ الآیہ۔ میں مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور مکاتب وہ غلام جس کے مولی نے لکھایا کہ جب مجھے اس قدر مال اداکرے تب تو آزاد ہے پس مولی نے موافق ارشاد الہی عزوجل اس کو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے ان کے اموال زکوۃ سے اس کی ادائے کتابت میں مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبوں کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد اور اکثر علماءؒ کا ہے اور براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل تبلائیے کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اس نے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں ایک نہیں ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اس کو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اس کے ثمن میں تو بھی مدد کر۔ (رواہ احمد وابن حبان والحاکم م معف)۔ تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ (الخلاصہ والمحیط)۔ واضح ہو کہ غلام جو مال پاوے درحقیقت ملک مولی ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولی کا احسان ہے کہ اس کی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اس کو پھر مملوک کر دے گا اور جو کچھ مال اس کے پاس ہے سب اس کے مالک کا ہے۔ م۔ اگر تونگر کے مکاتب کو زکوۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولی کو یہ مال لینا حلال ہے ع ہاشمی کے مکاتب کو زکوۃ دینا نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولی کے ملک میں دیا گیا اور شبہہ ایسی صورت میں بمنزلہ حقیقت کے ہے۔ (المحیط السرخسی)۔ مصرف پنجم الغارمین جمع غارم۔ والغارم من لزمه دین ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه۔ اور غارم وہ شخص کہ جس پر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہ ہو۔ ف۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اس کا قرضہ لوگوں پر ہو جس کو وصول نہ کر سکتا ہو اور اس کے سوائے نصاب نہ ہو۔ (الذخیرہ۔ ع۔ ف)۔ عورت فقیرہ کا مہر اس کے شوہر تونگر پر ہے کہ مانگے تو وہ دے دے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ ف۔ فقیر کو دینے سے

Marfat.com

قرضدار کو دینا بہتر ہے۔ (المضمرات الظہیریہ ھد)۔ وقال الشافعی من تحمل غرامۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے غرامت ف یعنی اپنا مالی خسارہ ونقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ ف یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف وپھوٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ واطفاء النائرۃ اور بجھانے میں عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلتین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ ف پس اس شخص نے اپنا مال خرچ کرکے یا اپنی کمائی چھوڑکر ان دونوں گروہوں کی پھوٹ دور کرنے میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کوشش کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق ومحبت ہوگئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑگیا تو امام المسلمین تمام مسلمانوں کے مال زکوۃ سے اس مردنیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جس پر قرضہ چڑھا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہاں رسم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی میں خلاف شرع کھانا وغیرہ کرنے میں قرضدار ہوجاتے ہیں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہوں گے مگر جب کہ توبہ کرلیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصرف ششم۔ وفی سبیل اللہ۔ اور راہ الٰہی میں۔ ف اس میں اقوال ہیں ازاں جملہ یہ کہ فی سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الٰہی حاصل ہو کما فی البدائع۔ ع)۔ اور معروف مذہب میں یہ جو مصنفؒ نے ذکر فرمایا کہ منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف۔ غازیوں کا منقطع ابو یوسف کے نزدیک ف یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے جو اپنے مال سے منقطع ہوا یا فقیر ومحتاج ہے اور یہی قول ابو حنیفہ وشافعیؒ کا ہے۔ (السروجی والکاکی وابن المنذر وخزانۃ الاکمل۔ مع)۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ (المضمرات ھ)۔ لانہ المتفاہم عند الاطلاق۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت میں بھی مفہوم متبادر رہتا ہے۔ ف گویا یہی حقیقت شرعیہ ہوگیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے فقیر ہیں کہ ان کو زکوۃ میں سے دیا جاوے۔ وعند محمد منقطع الحاج۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک حاجیوں میں کا منقطع۔ ف یعنی جو حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول ومختار بخاریؒ ہے۔ ع الکاکی۔ اور ابن المنذر نے قول محمدؒ مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ مؤید اس کے جو امام اسبیجابیؒ نے لکھا کہ مراد اہل جہاد میں اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور دریہ میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی وغازی جو اپنے اموال سے دور پڑگئے ہوں (السروجی مع)۔ شاید فقراء وغازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں م۔ لما روی ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کردیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ارشاد فرمایا کہ اس پر حاجیوں کو سوار کرے۔ ف چنانچہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو فی سبیل اللہ کرچکا ہے اس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ (وقد رواہ احمد وکذا روی فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی)۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے زکوۃ کے اونٹوں پر سوار کردیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالدؓ نے اپنی درع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد میں زرہ وغیرہ وقف کی ہے۔ مع۔ مخفی نہیں کہ

Marfat.com

حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں تو وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف نہ ہوگا اور یہاں بحث یہ آیت میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔

پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہوگیا۔ اور بھی واضح ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو الیس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اس کو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال ملے گا۔ معف۔ ہاں فرق یہ ہوگا کہ اس وقت اس کو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جس قدر ملے سب لینا جائز ہے۔م۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تونگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کی جائے گی۔ ف۔ خلافا للشافعی۔ع۔ لان المصرف ھو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء پر منحصر ہے۔ ف۔ پس تونگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائے گا اگرچہ وہ تونگر ہو۔م۔مع۔ مصرف ہفتم۔ وابن السبیل۔ یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان لہ مال فی وطنہ۔ ابن السبیل وہ شخص کہ جس کا مال اس کے وطن میں ہو۔ ف۔ حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے۔ وھو فی مکان آخر لا شئی لہ فیہ۔ حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اس کے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ ف۔ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے۔ پس اس کو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو۔ ہ۔ شلاً مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ د۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اس کے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ (التبیین)ھ۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے۔ (الظہیریہ)۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا۔م۔

واضح ہو کہ عطاء نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی فی سبیل اللہ کو۔ دوم اس کو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم غارم کو۔ چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال سے خریدی۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اس نے اس تونگر کو ہدیہ دے دیا۔ (رواہ ابوداؤد)۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غازی تونگر کو زکوٰۃ جائز ہے اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اس کا مال خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو۔ علمائے حنفیہ کے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ وفیہ نظر۔ اور بعض نے کہا کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ فترد فی فقرائہم۔ یعنی ان کے تونگروں سے زکوٰۃ لے کر ان کے فقیروں میں واپس کی جائیں گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ مصرف فقراء ہیں تو اس کے معارضہ میں حدیث ابوداؤد مقبول نہ ہوگی۔ اس میں بھی نظر یہ ہے کہ عامل تونگر بالاتفاق پاوے گا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح غارم و غازی بھی ہے۔ اور شاید تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم بمعنی مدیون ہے اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم و خسارہ اٹھاوے اور امام اسلمی مال زکوٰۃ سے اس کو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کرکے اس کو روا ہے لیکن کلام عنقریب آوے گا اور غازی تونگر شاید کہ راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو۔

Marfat.com

ورنہ مخفی نہیں کہ غازی تونگروں کے مصرف سے شاید کچھ نہیں بچے گا جو لنجے اپاہج فقیروں کو پہونچے مگر بقول شافعیؒ جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروغ نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ فافہم۔ م۔ قال فہذہ۔ مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورۂ بالا۔ جہات الزکوۃ۔ مصارف زکوۃ کی راہیں ہیں۔ ف۔ یعنی زکوۃ کا صرف کرنا فقط انھیں جہات میں ہوگا ان سے تجاوز نہیں ہوسکتا۔ فللمالك ان يدفع الى كل واحد منهم۔ پس مالک کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دے دے۔ ف۔ یعنی قدر زکوۃ کے برابر یا کم وبیش ٹکڑے کرکے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دے دے۔ وله ان يقتصر على صنف واحد۔ اور اس کو اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے۔ ف۔ حتی کہ جو مقدار زکوۃ ہے اس کو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی قسم واحد پر تقسیم کردے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ ف۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دے دینا افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہ ہو۔ (الزاہدی)۔ اور اگر نصاب بھی اور جس کو دیتا ہے وہ قرض دار ہو کہ قرضہ ادا کرکے اس کے پاس نصاب سے کم بچے گا تو بھی یہی حکم ہے۔ یوں ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک کو نصاب سے کم پہونچے گا تو بھی یہی حکم ہے (القاضی خان)۔ وقال الشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثه من کل صنف۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہ کہ صرف کی جاوے تین فرد پر ہر قسم سے۔ ف۔ یعنی سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیروں وتین مسکینوں وتین مکاتبوں وعلی ہذا القیاس کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کردے۔ لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے ف۔ اور آیت کریمہ میں بھی اضافت ہے یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوئے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق ہیں اور صیغہ کے کمتر تین افراد ہونا ضرور ہیں۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے ازانجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہوجاوے اور پھر روانہ ہوگا کہ ان میں سے صرف تین کو غیروں کا حق دے دیا جاوے۔

ازاں جملہ امام نوویؒ نے جو علمائے شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر صنف فقراء میں مثلاً تین سے زائد ہوں تو ان کی ملک ثبوت نہ ہوگی اور تین کی ملک بھی ان کے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک واستحقاق کے معنی نہیں ہوسکتے۔ اور ازاں جملہ فی الرقاب اور فی سبیل اللہ میں لام نہیں بلکہ فی ہے مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہاں ملک واستحقاق کے معنی بالبداہۃ باطل ہیں۔ اس کے سوائے مفاسد بہت ہیں چاہو عینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوۃ ہیں یعنی جہاں زکوۃ صرف کی جاوے گی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے۔ ف۔ یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت

Marfat.com

میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انھیں اصناف میں ہے غیروں میں تجاوز نہیں ہے۔ اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے۔ وھذا لما عرف ان الزکوۃ حق اللہ تعالیٰ۔ اور یہ اس لیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوۃ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ وبعلۃ الفقر صاروا مصارف۔ اور بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اس کے مصارف ٹھہرے۔ ف۔ یعنی ان میں زکوۃ صرف ہو۔ پس جو کوئی محتاج ہو اس کو قدر واجب دینے سے زکوۃ کی بندگی ہو جائے گی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص ہو۔ فلا یبالی باختلاف جہاتہ۔ تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی محتاجی ہونا ادائے زکوۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا غرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا۔ والذی ذھبنا الیہ مروی عن عمر وابن عباس۔ اور یہ مذہب جس پر ہم گئے ہیں حضرت عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ ف۔ ابن جریرؒ نے حضرت عمرؓ سے اس آیت میں روایت کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دے دے ادا ہوگی۔ اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی۔

واضح ہو کہ بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں۔ اول چرائی جانوروں کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجروں سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے۔ قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رکاز سے وصول ہوا ان دونوں قسموں کا مال انھیں اصناف میں صرف ہوگا جن کو حق عزوجل نے قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ۔ میں بیان فرمایا ہے۔ ہاں غنیمت میں سے ذوی القربیٰ کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ قسم سوم اموال خراج و جزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و حربی تاجروں سے وصول کیا۔ یہ اموال دریاؤں پر پل بنانے و سڑکیں و نہریں و رباطات و سرائیں بنانے میں اور عدالت کے حاکموں و کوتوال وغیرہ و مدارس کے معلموں و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا۔ قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزوں کی دستگیری میں اور شفاخانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انھیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف اس قدر لیں جو ان کو مع وزراء و مددگاروں کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاویں گے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جوابدہ ہوں گے۔ شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابیؒ۔ مع۔ ولا یجوز ان یدفع الزکوۃ الی ذمی۔ اور جائز نہیں ہے کہ زکوۃ کسی ذمی کو دی جاوے۔ ف۔ ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اس کی جان و مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں۔

واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہیں اول فریضہ یعنی زکوۃ۔ دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقۃ الفطر۔ سوم مستحبہ جو سوائے مذکورہ ہیں۔ پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوۃ میں سے اس کو دے۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ خذھا من اغنیائھم وردھا فی فقرائھم۔ بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا کہ زکوۃ کو ان کے توانگروں سے لے اور ان کے فقیروں میں پھیر دے۔

Marfat.com

ف سے صحاح الستہ میں یوں ہے کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں صدقہ فرض فرمایا ہے جو ان کے تونگروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقیروں میں پھیر دیا جائے گا۔ حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لے کر انہیں کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ ابن المنذرؒ نے نقل کیا کہ اسی پر اجماع ہے۔ مع ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقۃ۔ اور ذمی کو ماسوائے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ ف خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف سے اور مالک نے کہ لایدفع۔ نہیں دے وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے۔ اعتبارا بالزکوۃ۔ بر قیاس زکوٰۃ کے۔ ف سے یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسفؒ سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ وصدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔ مع۔ بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر وفطر و کفارات میں اصح روایت ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ ومحمد سے جواز مگر فقراء مسلین کو دینا بہتر ہے شرح الطحاویؒ۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اھل الادیان کلھا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ ف سے رواہ ابن ابی شیبۃ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلا فی قولہ تعالیٰ ما تنفقوا من خیر یوف الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اھل الادیان۔ (وروی نحوہ عن محمد بن الحنفیہ)۔ رہا حربی محارب اور حربی مستامن تو ان کو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما ینھاکم اللہ عن الذین قاتلوکم الآیہ۔ مفع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ لو لا حدیث معاذ لقلنا بالجواز فی الزکوۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ ف سے اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اس کو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر وارد ہے فافہم واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام وعینی ونقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ذمی کے مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ کمافی الحاوی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا یبنی بھا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ ف سے یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ نل وسقایہ بنانا اور نہ کنوئیں ونہریں کھودنا اور نہ حج وجہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکفن بھا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ سے کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ ف سے کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وھو الرکن۔ کیونکہ اس میں مالک کرنا منعدم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ ف سے کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو مقدار اس نصاب میں ہو اس کا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی بقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہ ہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اس کو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اس کے وارثوں کو مالک

Marfat.com

کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر ورندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جس نے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مف ع۔ ولایقضی بھا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائے گا۔ ف۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں لان قضاء دین الغیر لایقتضی التملیک منه۔ کیونکہ غیر کا قرضہ ادا کرنا اس کی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائے گا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرض خواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے خالد قرض خواہ کو قرضہ دے دیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد سے اپنا مال واپس کرے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا نہ زید کو۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف۔ میت کی تملیک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی تملیک اس وقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرض خواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی وصولی میں قابض ٹھہرے گا۔ اور غایۃ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاوی قاضی خاں میں بھی ظاہراً اسی کے موافق ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادائے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت پائے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کے واسطے ضرور تھا کہ قرض دار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب اس نے محتاجی میں تونگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادائے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل تملیک نہ تھا حتی کہ قرض خواہ کا قبضہ اس کی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز و تکفین کے قدر مالک رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہ ہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر تجہیز و تکفین کا مالک رہے گا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ نہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک ہو چکی جب کہ ادائی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرض خواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ: زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا کہ میرا قرضہ جو فلاں پر ہے وصول

Marfat.com

کرے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اس کی زکوٰۃ میں وصول کرے تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے (الفتح)۔ ولا تشتری بھا رقبۃ تعتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائے گا ف یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافا لمالک حیث ذھب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ وفی الرقاب۔ برخلاف امام مالکؒ کے چنانچہ قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تاویل میں مالکؒ اس طرف گئے ہیں۔ ف یعنی فی الرقاب کے یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردون کو خرید کر آزاد کیا جاوے۔ بخاریؒ نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت کی ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتبوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اعناق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ ف پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور کر دے۔ ولیس تملیک۔ اور یہ تملیک نہیں۔ ف حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اس کو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی۔ چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دے کر اس نے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔م۔ ولا تدفع الی غنی۔ اور زکوٰۃ کسی تونگر کو نہ دی جائے گی۔ ف تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام سے اس قدر اناج ہو جو دوسو درم (یا جنس دینار ۱۲م) کا ہوتا ہے۔ (المحیط والجوامع)۔ اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے (الذخیرہ)۔ لقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ ف رواہ ابوداؤد والترمذی عن ابن عمر مرفوعاً۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جن میں عینی وغیرہ نے طول دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابوداؤد نے عبیداللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اس وقت کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست توانا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دے دوں اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد نے کہا کہ کیا اچھی اس کی اسناد جید ہے یمف۔ یوں ہی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کہ ان کے فقراء میں پھیری جائے گی۔ اس کے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنے والا غارم ہر زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے یمف۔ دھو باطلاقہ حجۃ علی

Marfat.com

الشافعی فی غنی الغزاۃ۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیوں میں حجت ہے۔
ف۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں کے تونگر کو زکوٰۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اس کے نام کا وظیفہ نہ ہو اور اس نے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن ان پر یہ حدیث حجت ہے کہ اس میں لاتحل لغنی۔ نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق ہے کسی قسم کا ہو اس کو حلال نہیں رہا۔ وکذا احدیث معاذ رضؓ علی ما رویناہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رضؓ ان پر حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اس میں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیے نہ دینا۔ ابن الجوزی رحؒ نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضؓ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہاں تو بیان ہے جن سے زکوٰۃ لی جاوے اور جن کو دی جاوے گی پس جو غنی ہونے کی صفت رکھتا اس سے لے کر ہو جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اس کو دی جاتی بتلائی گئی۔ پس اگر تونگر کو بھی دی جاوے تو ہنوز علم نہ ہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلمهم ان الله افترض الخ۔ یعنی ان کو آگاہ کر کہ الخ۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے تونگر وہ ہوئے کہ ان سے زکوٰۃ لی جاوے اور ان کو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف لی جائے گی لہٰذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہ ہو بلکہ ایسا بیان جس سے ان کو جہل مرکب ہو جاوے کہ جو فی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابوداؤد و ابن ماجہ بروایت ابوسعید رضؓ میں پانچ تونگروں کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل ۲۔ جس نے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم ۴۔ غازی فی سبیل اللہ ۵۔ جس کو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دے دی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضؓ کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم اگر برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رضؓ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تونگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اس نے غنیمت سے پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ مغ۔

مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابوسعید رضؓ جس سے امام شافعی رحؒ نے استدلال کیا ہے کچھ زکوٰۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جہاں جہاں صرف کیا جائے گا ان میں پانچ قسم کے تونگر بھی ہیں کیونکہ ان میں ایک خریدار صدقہ اور دوم جس کو فقیر نے ہدیہ دیا ہو داخل ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ میں تونگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے کہ حضرت عمر رضؓ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اس کو مال دے کر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ میں عود مت کر۔ (کمافی البخاری)۔ اور حدیث معاذ رضؓ اور حدیث لاتحل الصدقۃ لغنی الخ۔ دونوں مصارف زکوٰۃ کے واسطے نص ہیں اور بلاشبہ جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہیں

Marfat.com

ہے مگر اس سے ہم کو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا قصور ہے پس حدیث ابوسعیدؓ میں مفصل بیان نہیں کہ پانچوں اغنیاء میں سے غازی و غارم کو کس طرح مال زکوۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تونگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اس کو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تونگر دور سے دو گروہ میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اس وقت محتاج ہے تو اس کو ابن السبیل کے الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تونگر ہے مگر اس وقت واپسی میں محتاج ہے تو اس کو روا ہے۔ (کما اشار الیہ الامام ابوبکر الرازی الجصاصؒ م۔)

ولا یدفع المزکی زکوۃ مالہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے اپنے مال کی زکوۃ کو ف ایسے کسی شخص کو جس کے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجدہ۔ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف یعنی پردادا و پرنانا اور ان سے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عمداً زکوۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جن سے اس زکوۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ ولا الی ولدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ وولد ولدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفل۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو ف یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پرپوتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔ م۔ اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہوا مگر اس نے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتی کہ قاضی نے بعد لعان کے اس کی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہوا ہو۔ م فع۔ غرضکہ اصول کو نہ دے جن سے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں۔ لان منافع الاملاک بینھم متصلۃ فلا یتحقق التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوۃ نکالنے والے وان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک پورے طور پر متحقق نہ ہو گی۔ ف اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و فروع کے تو ان کو زکوۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صلہ رحم دو باتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و چچا و پھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اس کی پرورش میں ہو یعنی یہی اس کو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اس پر اس کا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اس نے بجائے نفقہ کے زکوۃ اس شخص کو دی جس کو نفقہ دیتا ہے تو زکوۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اس پر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہ ہو گی مگر جب کہ اس کو نفقہ میں محسوب نہ کرے۔ بمف۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جورو کو۔ للاشتراک فی المنافع عادۃ۔ بوجہ مشترک ہونے منافع کے از راہ عادت۔ ف یعنی عادت جاری ہے کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے مال و متاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائے گا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ ووجدک عائلا فاغنیٰ۔ یعنی تجھے حاجت مندی سے مستغنی کر دیا۔ اس کی تفسیر میں کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجۃ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تونگر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے خاوند تونگر ہوتا ہے یعنی باعتبار

Marfat.com

حصول راحت ومنفعت کے۔ وعلی ہذا برعکس اس کے لہذا فرمایا کہ۔ ولاتدفع المرأة الی زوجها عند ابی حنیفة لما ذکرنا۔ اورعورت بھی اپنی زکوۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ وقالا تدفع الیه۔ اورصاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ ف۔ اور یہی قول شافعیؒ ہے۔ لقوله علیه السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاوے گی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ۔ قاله لامرأة ابن مسعود وقد سالته عن التصدق علیه۔ یہ کلام آپ نے عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی کو فرمایا تھا درحالیکہ اس نے ابن مسعودؓ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا هو محمول علی النافلة۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان صدقہ نافلہ پر محمول ہے۔ ف۔ یعنی سوائے زکوۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دے کر دوچند ثواب لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین ونسائی میں عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی حضرت زینبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمہارے زیوروں سے ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں لوٹ کر عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیروں کو دوں۔ (بزارؒ کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے) پس ابن مسعودؓ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اس کا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک مہابت القا ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالے نے آپ کی شان ایسی زمائی تھی کہ لوگ عورت ومرد آپ کے حضور میں بات کرتے ہوئے تھراتے وہیبت کھاتے تھے) پس اتنے میں بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو میں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے ان کا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلالؓ نے جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلالؓ نے عرض کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہے اور ایک زینب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ۔ بزارؒ کی روایت میں ہے کہ زینبؓ سے فرمایا کہ ابن مسعودؓ نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اس کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ تو زینبؓ کو خدشہ ہوا ہوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبداللہ بن مسعودؓ سے لہذا مکرر بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہوگئی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریض و وعظ کرنا دلیل صدقہ نفل ہے اور میں کہتا ہوں کہ زیور کی زکوۃ مراد نہیں کیونکہ بزارؒ کی روایت میں فقط زیوروں سے

Marfat.com

صدقہ نکالنا بیان زینبؓ سے مصرح تو مقصود صدقہ نفل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صورت ان کی محتاجی کے دے دے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوۃ و واجبات میں ہے۔م۔ ولا یدفع الی مدبرہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو۔ ف۔ یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہے خواہ مطلقاً یا مقید۔ پس وہ ابھی مملوک رہے گا تو عمداً نہ دے۔ ومکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ ف۔ بلکہ غیر لوگ اس کو دیں گے۔ وام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ ف۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا ہے اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہے کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہے لیکن خاوند کی ہنوز مملوک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ وطی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوۃ اس کو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے۔ لفقد ان التملیک۔ کیونکہ تملیک ان سب میں مفقود ہے ف۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ اذ کسب المملوک لسیدہ۔ کیونکہ مملوک کی کمائی اس کے مالک کی ہوتی ہے۔ ف۔ رہا مکاتب پس اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے لکھ دیا ہے کہ جو کمائی اپنے قبضہ میں لاوے حتی کہ جب مجھے اس قدر دے دے تو آزاد ہو جاوے حتی کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مالک لے لے گا۔ ولہ حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ فلم تیم التملیک۔ پس تملیک غیر پوری نہ ہوئی۔ ف۔ تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوئی۔ اگر غیر کے مدبر کو در حالیکہ وہ محتاج ہے زکوۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا مساقاً جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ اور زکوۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ ف۔ اس کی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہے پھر اس نے اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اس کے ذمہ بکر کے واسطے اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام کو اپنے مال کی زکوۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃؒ لانہ بمنزلۃ المکاتب عندہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ ف۔ حتی کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہو گا۔ وقالا یدفع الیہ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوۃ دے دے۔ ف۔ یعنی مثلاً بکر اس کو اپنے مال کی زکوۃ دے تو ادا ہو جائے گی۔ لانہ حر مدیون عندھما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد قرضدار ہے۔ ف۔ اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علی ہذا اگر بکر نے اس کو اپنی زکوۃ دی پھر اس نے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولا یدفع الی مملوک غنی۔ اور زکوۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو۔ ف۔ یعنی سوائے مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملک واقع لمولاہ۔ کہ ملک تو اس مملوک کے آقا کی واقع ہو گی۔ ف۔ اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہے پس زکوۃ

Marfat.com

ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب کے خود مالک ہوکر اپنے مولی کو ادا کرے گا اگرچہ مولی تونگر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا۔ اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو۔ لانہ یعد غنیا بمال ابیہ۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ ف۔ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ ہو علی الصحیح فرق نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اس کے جب کہ غنی کا فرزند بالغ ہو۔ ف۔ تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اس کا باپ تونگر ہے۔ لانہ لا یعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تونگری پدر کے تونگر نہیں شمار ہوتا اگرچہ اس کا نفقہ اس کے باپ پر ہو۔ ف۔ مثلاً اندھا یا لنجا ہے حتی کہ قاضی اس کا نفقہ اس کے تونگر باپ پر لازم کرے گا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اس کو زکوٰۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ میں ہے۔ و بخلاف امرأۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لاتعد غنیۃ بیسار زوجہا۔ و برخلاف تونگر کی جورو کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تونگری سے تونگر شمار نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ ہاں شوہر پر اس کا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ وبقدر النفقۃ لاتصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہ ہو جائے گی۔ ف۔ پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اس کو زکوٰۃ دے دینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوٰۃ دینا بالاتفاق جائز ہے (التحفہ۔ فع)۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوٰۃ دی تو جائز ہے۔ م۔ ولا تدفع الی بنی ہاشم۔ اور زکوٰۃ نہ دے بنو ہاشم کو۔ ف۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوٰۃ کا حکم دیا جس میں سے آپ کے اہل قرابت کو کچھ مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم غسالۃ الناس واوساخہم وعوضکم منہا بخمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ اے بنو ہاشم اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا لوگوں کا دھوون وان کے میل کچیل کو اور اس کے عوض دیا تم کو پانچویں کا پانچواں۔ ف۔ یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہوں گے اور ایک حصہ رہا اس کے پھر پانچ حصہ کرکے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ پھر کافی استدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ (کما فی صحیح مسلم)۔

اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہاروں میں سے ایک چھوہارا منہ میں ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کخ کخ تھوک دے تجھے نہیں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تم کو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھوون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ (رواہ الطبرانی)۔ لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہیں پایا گیا جو عبارت مصنف میں ہے۔ ایضاح میں ہے کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ مبفع۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ ف۔ کہ وہ بنو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ اور وقف بھی جائز ہیں۔ (الذخیرہ)۔ اسی طرح مبسوط میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقات کا صرف کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر الکرخی والمنفعہ میں کہا کہ اوقاف جب ہی جائز ہیں کہ وقف میں بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان

Marfat.com

ہوا ہو اور مختصر کرخی میں ہے کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تونگروں کے حکم میں ہیں مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ بمسوط میں ہے (کمافی الفتح)۔ بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند فطر و کفارات و نذر کے بنو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ھھنا کالماء۔ کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ ف۔ جیساکہ حدیث میں دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہے اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضوء کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ یتدنس باسقاط الفرض۔ میل گھلا ہوا ہو جائیگا فرض ساقط ہونے سے۔ ف۔ یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اس کا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس کو ادراک نہ کریں۔ پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ ان کی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التطوع بمنزلۃ التبرد بالماء۔ رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے۔ حتی کہ جس شخص کو غسل و وضوء دونوں موجود ہیں پھر ٹھنڈک کے لیے اس نے پانی کے تغار میں اپنا منہ و ہاتھ و پاؤں ڈبوے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا وہ بنو ہاشم کو روا ہے۔ بالجملہ صدقہ نفل ان کو بالاجماع جائز ہے۔

اب رہا یہ کلام کہ حدیث خمس الخمس کے ذریعہ سے فقرائے بنو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ بنو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہو گیا تو ان کے لیے زکوۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہیں مع۔ بلکہ اس زمانہ میں یہاں فقیہ مفتی کو اسی پر فتوی دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر بنو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہیں تو فرمایا۔ ھم آل علی۔ وے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمۃ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اور بنو ہاشم میں خود حضرت علیؓ بھی داخل ہیں۔ وآل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباسؓ کے۔ وآل جعفرؓ و اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفرؓ کے۔ وآل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ وآل الحارث بن عبد المطلب۔ اور اولاد حارث بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم میں ہے۔ ومو الیھم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے بدرجہ اولی۔ اما ھولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ فلا نھم ینسبون الی ھاشم بن عبد مناف۔ اس لیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ ونسبۃ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ واما موالیھم۔ اور رہے ان کے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ فلما روی تو اس وجہ سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولی نے۔ ف۔ جن کا نام ابورافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر عامل کیا اس نے ابورافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھ کو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابورافع نے کہا کہ نہیں جب تک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کر لوں۔ پس سالہ اتحل لی الصدقۃ۔

Marfat.com

ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف سے اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہر ایہی پوچھا کہ میں مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اسی غرض سے جاؤں۔ فقال لا انت مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولی ہے۔ ف سے اور صحاح کی روایت میں فقال مولی القوم من انفسھم وانا لاتحل لنا الصدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے۔ اررواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ مع۔

الحاصل بنوہاشم کے موالی کو بھی مثل بنوہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور بنوہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس وجعفر وعقیل وحارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض بنوہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابولہب ہے حتی کہ ابولہب کی اولاد سے جو مسلمان ہوجاوے اُس کو صدقہ حلال ہے جیسا کہ شیخ ابونصر واسبیجابیؒ نے بیان کیا جیسے سوائے بنوہاشم کے بنوالمطلب کو بھی ہمارے نزدیک حلال ہے خلافاً للشافعی۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہ ہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولی تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنوہاشم کے مولی میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہے گی۔ بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبد انصرانیا۔ برخلاف اس کے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث توخذ منہ الجزیہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائے گا۔ ف سے اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں۔ ویعتبر حال المعتق لانہ القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ ف سے اور بنوہاشم کے آزاد کئے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا۔ والالحاق بالمولی بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے ف سے اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جس میں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائے گی۔ وقد خص الصدقۃ۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ ف سے یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے تو اس کے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا۔ قال ابوحنیفۃ ومحمد اذا دفع الزکوۃ الی رجل یظنہ فقیرا۔ امام ابوحنیفہ و محمد نے کہا کہ اگر مزکی نے اپنی زکوۃ ایک آدمی کو دے دی درحالیکہ وہ اس کو فقیر گمان کرتا ہے۔ ف سے یعنی ایسا فقیر جس کو زکوۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انہ غنی او ھاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے۔ ف سے یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لے کر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفۃ۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انہ ابوہ او ابنہ۔ یا مزکی نے اندھیرے میں زکوۃ دی پھر کھلا کہ جس کو دی وہ اس کا باپ ہے یا اس کا بیٹا ہے۔ ف سے بالجملہ مزکی نے ایک آدمی کو زکوۃ کا مصرف جان کر کے زکوۃ دے دی حالانکہ مصداً اس کو زکوۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادۃ علیہ۔ تو مزکی پر دوبارہ زکوۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابویوسف علیہ الاعادۃ۔ اور ابویوسف نے کہا کہ مزکی پر اعادہ زکوۃ واجب ہے۔ ف سے یہی ایک روایت ابوحنیفہؒ سے ہے اور قول سفیان ثوری وشافعی ہے۔ ع۔ لظہور خطائہ بیقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطاء کے بالیقین۔ وامکان الوقوف علی ھذہ الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن

Marfat.com

ہونے کے ان چیزوں پر۔ ف۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہوگیا تو یقین ہوگیا کہ زکوۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً للہ کسی ایسے مسلمان کو جس میں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی نہیں گئے۔ وصار کالاوانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف وکپڑوں کے ہوگیا۔ ف۔ یعنی پانی کے ظروف بعض نجس وبعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ یا برابر ہوں تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہو اس سے وضو کرکے نماز پڑھے پھر اگر اس کے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک ونجس کپڑے مختلط ہوگئے اور شناخت نہیں ہوسکتی تو ستر ڈھکنے کے واسطے بہر صورت تحری کرکے پاک ے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جس پر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ ع ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے کسی کو زکوۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوۃ کا اعادہ کرے گا ولیکن جو دے چکا واپس نہ لے گا اور جس نے لیا اگر اس کو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک اس کو حلال ہے اور بعض کے نزدیک نہیں مفع۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک تو زکوۃ ادا ہوگئی۔ ولهما حديث معن بن يزيد اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث معن بن یزید ہے۔ ف۔ جس کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیاں نکالیں کہ ان کو صدقہ کرے پس ان کو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لے کر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ میں نے تیری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ فانه عليه السلام قال فيه۔ تو آپ نے اس معاملہ میں فرمایا کہ يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت اے یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور اے معن تیرے واسطے یہ اشرفیاں ہیں جو تو نے لی ہیں۔ ف۔ اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہیں دیا۔ وقد وقع اليه وكيل ابيه صدقة۔ حالانکہ معن کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ ف۔ وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں مصرح نہیں بلکہ معن ؓ اشرفیوں کو لے کر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جس کے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہوجاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے۔ دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قولہ ما نویت بکلمہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جواز ہوا۔ ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع۔ اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہے نہ بالقطع۔ ف۔ کیونکہ اس میں حرج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کی جاوے۔ فيبنى الامر فيها على ما يقع عنده۔ تو بنائے کار ان چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اس کے نزدیک واقع ہو۔ ف۔ حتی کہ اگر اس کے نزدیک یہ اجتہاد

لہ اور مطابق کی چیزوں پر واقف ہونا ممکن ہے تو حکم ادائے زکوۃ کا ان چیزوں کی محتاجی کے درحقیقت موجود ہونے پر متعلق ہوگا پس لازم ہے کہ جب یہ چیزیں حقیقتاً نہ ہوں تو زکوۃ ادا نہ ہو بخلاف اس کے جب قبلہ مشتبہ ہو کر اس پر حقیقتاً واقف ہونا وسعت ممکن نہیں تو جہ ہے تحری سے پڑھ لے ادا ہو جائے گی۔ ۱۲ تحریر الفقام فا حفظ ۱۲

Marfat.com

واقع ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہوگئی۔ کما اذا اشتبهت علیه القبلة۔ جیسے اس صورت میں کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہوجاوے۔ ف۔ تو چونکہ بنائے کار اس میں اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جدھر تحری واقع ہوگئی اس طرف نماز ادا ہو جائے گی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اس نے ٹھیک جہت نہیں پائی۔ اسی طرح زکوۃ ادا ہوگئی اگرچہ کھلا کہ اس کی رائے میں چوک ہوئی اور جس کو مال دیا وہ حقیقتاً محتاج یا مصرف نہ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہیئے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزکی کے گمان پر ہے تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اس کے پڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اس کا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے امام ابویوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ ان پر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الٰہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجوہ سے ہوتی ہے ان سے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادائے زکوۃ میں لازم ہے۔ اور ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو نماز ہو جائے گی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور بنائے کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابوحنیفہؒ سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحساناً امامؒ کے نزدیک زکوۃ میں اعادہ واجب نہیں کیونکہ اس میں حرج عارض ہے اس لیے کہ مکرر سہ کرر اعادہ میں اس کے مال پر قدر قرض سے زائد نوبت پہونچے گی اور یہ شرع میں مسموع نہیں ہے اور یہ تحقیق نفیس ہے کہ سوائے اس ترجمہ کے شرح میں نہیں ملے گی فاللہ تعالیٰ اعلم م۔

وعن ابی حنیفة فی غیر الغنی۔ اور امام ابوحنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ ف۔ یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہے۔ انه لا یجزیه۔ مروی ہوا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اصل کے قیاس پر ہے کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہے۔ اور یہ روایت نوادر ہے۔ والظاهر هو الاول۔ اور ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہے۔ ف۔ یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگئی جب کہ اس نے غالب گمان میں مصرف جان کر دی۔ وهذا اذا تحری ودفع وفی اکبر رأیه انه مصرف۔ یہ حکم تو اس وقت تھا کہ اس نے دل تحری کی اور مال دیا اس حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں یہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرنے کا محل ہے۔ باقی رہیں اس کے خلاف دو صورتیں تو فرمایا۔ اما اذا شك ولم یتحر۔ رہا جب کہ اس نے شک کیا اور تحری نہ کی۔ ف۔ یعنی شک ہوا کہ مصرف ہے یا نہیں اور اس وقت چاہیئے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا۔ او تحری فدفع وفی اکبر رأیه انه لیس بمصرف لا یجزیه۔ یا اس نے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہے پھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول بدل گئی تھی تو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ الا اذا علم انه فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے

Marfat.com

اس کو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ ف ۔ یعنی جس وقت اس نے مال دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن اگر اس کے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوٰۃ ادا ہو گئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اس کا گمان غلط تھا اور اس نے ادائے زکوٰۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ھو الصحیح یہی قول صحیح ہے۔ ف ۔ اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اس کی ایک جانب ٹھہری مگر اس نے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں وہی جہت جس طرف ٹھہری تحری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ اس پر کفر کا خوف ہے اور زکوٰۃ ایسے شخص کو جو تحری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوٰۃ ادا نہ ہو پھر جب معلوم ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہو گئی (کذا فی الفتح)۔ مجھید شاید یہ کہ مقصود زکوٰۃ وصول مال بفقراء ہے اور دینے والے کو ثواب پس جب اس نے نیت زکوٰۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا۔ م ۔ ولو دفع الی شخص۔ اور اگر زکوٰۃ ایک شخص کو دے دے ۔ ف ۔ یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔ ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ ۔ پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اس کا غلام یا اس کا مکاتب تھا۔ لا یجزیہ ۔ تو اس کی زکوٰۃ ہذا ادا نہ ہوئی۔ ف ۔ مکاتب بھی اس کا غلام ہے مگر کمائی کا خود مختار ہے تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہے جس کی کمائی مولی کی ملک ہے جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنی محض مملوک۔ (کما فی شرح الطحاوی ع)۔ لانعدام التملیک ۔ بوجہ تملیک معدوم ہونے کے۔ ف ۔ یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم اھلیۃ الملک ۔ بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ ف ۔ یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتی کہ اس کی کمائی کا مالک اس کا مولی ہوتا ہے تو تملیک نہ ہوئی۔ وھو الرکن علی مامر ۔ حالانکہ تملیک رکن ہے چنانچہ گذرا۔ ف ۔ اور مکاتب میں اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہے کیونکہ مولی نے اس کو اپنی کمائی کا خود مختار کر دیا لیکن اس کے یہی معنی ہوئے کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہے پھر اس نے احسان کر کے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت سے مولی مالک ہے تو مکاتب میں عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہے۔ فافہم م ۔ ولا یجوز دفع الزکوٰۃ الی من یملک نصابا ۔ اور نہیں جائز ہے دینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف ۔ خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ من ای مال کان ۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف ۔ سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشرعی مقدر بہ ۔ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ ف ۔ پس جس کے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تونگر ہے۔ والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ ۔ اور شرط یہ کہ اصلی حاجت سے فاضل ہو۔ ف ۔ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہیں۔ وانما النماء شرط الوجوب ۔ اور نامی ہونا تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف ۔ پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تونگر ہے کہ اس کو زکوٰۃ دینی جائز نہیں ہے۔ حتی کہ اگر دو سو درم کی کتابیں ہوں جن کی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح میں ہے تو اس کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (القاضی خاں)۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب

Marfat.com

کے دیوان وکتب نحو صرف وغیرہ ہوں۔ (محیط السرخسی)۔ اگر دوکانیں ومکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین ہزار درم وغیرہ ہوں مگر ان کی آمدنی اس کو مع عیال کے کافی نہ ہو تو امام محمد کے قول میں اس کو زکوٰۃ دینا جائز ہے یوں ہی جب زمین اس قدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع وجواہر ہوں تو نہیں جائز ہے۔ اس کا میعادی قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوٰۃ سے لینا جائز ہے۔ اور اگر قرضہ میں میعاد نہ ہو پس اگر قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول میں اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہے۔ اور اگر قرضدار تونگر ومعترہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اس کو قاضی پاس لے جاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے (القاضیخاں)۔ مکان ہے جس میں رہتا ہے تو اس کو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ (الزاہدی)۔ ہزار درم مال وہزار درم اس پر قرضہ اور دس ہزار کا مکان وخادم اثاث البیت ہے تو بھی اس کو صدقہ لینا جائز ہے۔ (المبسوط) پس علم جواز اس کو جو دوسو درم یا اس قدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعها الی من یملك اقل من ذلك۔ اور زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ ف۔ یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اس کے پاس فاضل ہو اگرچہ کس بہت کم ہو۔ امام احمد وثوری واسحٰق وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے لوگوں سے سوال کیا درحالیکہ اس کے پاس اس قدر ہے جو اس کو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آوے گا کہ اس کا سوال اس کے چہرہ پر خموش یا خدوش یا کدوح ہوگا۔ (رواہ الترمذی وغیرہ وحسنہ الترمذی)۔ جواب یہ کہ اول تو اس کی اسناد میں حکیم بن جبیر راوی ضعیف ہے لہٰذا اس روایت کو یحییٰ ابن معین والنسائی ودارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا۔ دوم اس میں سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی ہو اس کو سوال حرام ہے اور یہاں کلام یہ کہ اگر اس کو زکوٰۃ دی جاوے تو جائز ہے۔ وان کان صحیحا مکتسبا۔ اگرچہ وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ ف۔ خلافا للشافعی۔ ع۔ لانه فقیر۔ یعنی جواز اس وجہ سے کہ یہ شخص فقیر ہے۔ ف۔ غنی نہیں ہے۔ والفقراء هم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔ ف۔ کسی قسم کے محتاج ہوں۔ ولان حقیقة الحاجة لا یوقف علیها۔ اور اس وجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر تو وقوف نہیں ہو سکتا۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہو تا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اس کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج دریافت کرنے میں سخت حرج ومشقت لاحق ہوتی۔ فادیر الحکم علی دلیلها۔ تو دوران کیا گیا حکم اس کی دلیل پر ف۔ یعنی حکم کا مدار اس پر ہوا کہ جس میں حاجت مندی کی دلیل ہو اس کو دے دو۔ وهو فقد النصاب۔ اور دلیل محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا ف۔ کیونکہ جس کے پاس نصاب ہے اس کو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جس کے پاس نصاب مفقود ہے وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اس کو حقیقت میں احتیاج ہے یا بوجہ ذہبکے نہیں ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب علم میں مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اس کو نفع حاصل ہونے کی امید ہے تو اس کو زکوٰۃ حلال ہے۔ مع ت۔ ویکره ان یدفع الی واحد مائتی درهم فصاعدا۔ اور مکروہ ہے کہ

Marfat.com

ایک شخص کو دوسو درم یا زیادہ دے دے۔ ف جب کہ وہ قرضدار نہ ہو یا عیال دار نہ ہو کہ بعد ادائے قرض وتقسیم عیال کے دوسو درم سے کم پڑتے ہیں۔ (المبسوط مع)۔ وان دفع جاز۔ اور اگر دے دیئے تو جائز ہے۔ ف یعنی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ وقال زفرؒ لا یجوز لان الغناء۔ اور زفرؒ نے کہا کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ ف یعنی جس شخص کو دوسو درم دیے جاتے ہیں اس کا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔ مقارن ومتصل اداء واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادائے زکوٰۃ تونگر کو پایا گیا۔ ف اور یہ جائز نہیں ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہوجانا تو ادا کا حکم ہے۔ ف یعنی ادا کرنے پر یہ اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہوگیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادائے پیچھے لگا ہوا ہوگا۔ ف اور ساتھ ہی معاً نہیں ہوسکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہوگیا۔ لکنہ یکرہ لقرب الغنی منہ۔ لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تونگری کے ادا سے۔ ف یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تونگری فقیر سے قریب تھی۔ کمن صلی وبقربہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اس کے قرب میں نجاست ہے۔ ف تو نماز جائز ہوتی مگر کراہت ہے۔ ف اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال ودولت تونگری ایک قسم کی نجاست ہے۔ پھر بہت کی بھی نہ چاہیئے۔ قال وان یغنی بھا انسانا احب الی۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ کسی انسان کو مستغنی کردے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے ف مستغنی کرنے سے غنی و تونگر کر دینا مراد نہیں بلکہ۔ معناہ الاغناء عن السوال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ ف یعنی ایک یوم کا روزینہ دینا۔ مفع۔ لان الاغناء مطلقاً مکروہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکروہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوٰۃ من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہے زکوٰۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ ف اور جو کرنا چاہیے یہ ہے کہ انما تفرق صدقۃ کل فریق فیھم۔ ہر فریق کا صدقہ انھیں میں بانٹا جاوے۔ ف اور یہی قول الشافعی ہے۔ لما روینا من حدیث معاذؓ۔ بدلیل حدیث معاذؓ کے جو ہم روایت کرچکے۔ ف یعنی قولہ توخذ من اغنیائھم وترد الی فقرائھم۔ اس سے ظاہر ہے کہ انھیں کے فقیروں میں تقسیم ہو۔ وفیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور اس میں حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ ف یعنی ہر فریق تونگروں کی زکوٰۃ جب انھیں کے ہمسایہ فقیروں کو دی گئی تو ایک ثواب ادائے زکوٰۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی ارجح ہے اور دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہے۔ الا ان ینقلھا الانسان الی قرابتہ۔ مگر آنکہ آدمی اپنی زکوٰۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ ف جو محتاج اور دوسرے شہر میں ہیں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق لیا۔ او الی قوم ھم احوج من اھل بلدہ۔ یا ایسے قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہر والے فقراء سے زیادہ محتاج ہیں۔ ف تو ان دونوں صورتوں میں کراہت نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ کیونکہ اس میں یا صلۂ رحم ہے۔ ف جب کہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلہ رحم بہ نسبت حق جوار کے اشرف ہے۔ او زیادۃ دفع الحاجۃ۔ یا حاجت دور کرنے میں زیادتی ہے۔ ف جب کہ زیادہ حاجت مند کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوٰۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ م فع۔ اور اگر پیشگی زکوٰۃ نکالے تو منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ (السراج ھ)۔ پھر جس صورت میں کراہت ہے وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا۔ ولو نقل الی غیرھم اجزاہ۔ یعنی اگر اہل قرابت واحوج کے سوائے دوسروں

Marfat.com

کی طرف منتقل کرکے دے گیا تو بھی زکوۃ ادا ہوگئی۔ ف۔ اس پر اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروھا۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم۔ کیونکہ زکوۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہیں بنص قرآن۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو پہونچادے ادا ہوجاوے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

عید میں محتاج اقرباء کے لڑکوں کو زکوۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بھتا کو زکوۃ دے جس کا شوہر اس کا مہر بروقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ھ۔ ملحقات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولیٰ ہے۔ واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتی کہ اگر اس کے مثل دوسرے فقیر کو دے دیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گیہوں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر ان کی قیمت دے دی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دے اس کو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری وگھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہوجاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوۃ دوں پھر ملا تو اس پر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دوچند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہیں حالانکہ مال صرف سو ہیں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال مساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ دوں گا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اس وقت پچاس ہی ہوں تو جب باقی پاوے پوری کرے۔ مجھ پر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہوگا۔ اور جب پیوں تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر۔ فقرائے مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیروں کو دے دی تو جائز ہے جیسے مکہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کردی تو ہوگئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔ فتم۔

باب صدقۃ الفطر

(باب صدقۃ الفطر کے بیان میں)

یہ صدقہ اگرچہ عیدالفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوۃ کے تحت میں بیان کردیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العربی رحمہ یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نوویؒ نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس وخلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزوں تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ صلبر بچہ کی طرف سے ہونے

Marfat.com

کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جس پر روزہ نہیں۔ حالانکہ دقائق حکمت خود بیان سے باہر ہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ ہو العلیم الحکیم۔م۔ وفی العینی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت وصلہ سے ازراہ ترحم دیا جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ ازراہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم۔ کمافی المحیط۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ الشمنی۔ د۔ یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے فارغ ہو کر باہم بخوشی ملیں۔م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیئے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم کمیت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چہارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت وجوب و وقت استحباب۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جس کو دینا چاہیئے دے دے۔ اور سبب شریعت روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوٰۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو اور رفث سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام ہے پس جس نے اس کو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوٰۃ مقبول ہے اور جس نے بعد نماز دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ دارقطنی نے روایت کر کے کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی مجروح نہیں ہے۔ ف۔

قال صدقۃ الفطر واجبۃ علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا عن مسکنہ وثیابہ واثاثہ وفرسہ وسلاحہ وعبیدہ۔ صدقۃ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار نصاب کا جو کہ فاضل ہو اس کے مسکن و کپڑوں و اثاثہ و گھوڑے و ہتھیار و خدمتی غلاموں سے ف۔ یعنی یہ چیزیں جو آدمی کی حاجت و ضرورت میں کار آمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ شرعی تونگر ہو جس کو زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم ہوا کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو۔ پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ اما وجوبھا فلقولہ علیہ السلام فی خطبۃ ادوا عن کل حر وعبد صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعا من شعیر۔ پس اس کا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ میں (جو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا عبدالرزاق بسند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبہ بن صعیر العدوی۔ اس خطبہ کو ثعلبہ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ ف۔ کہا گیا کہ عدوی منسوب بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبہ کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الضریرؒ نے کہا کہ اصح عذری کا ع ذ منقوطہ ری ہے۔ مع۔ یہی صحیح ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط ہونے کی موجود نہیں۔م۔ یہ حدیث ابوداؤد و عبدالرزاق و دارقطنی نے روایت کی۔ ف۔ وجہ استدلال یہ کہ ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے۔ اور شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہے۔ بدلیل حدیث ابن عمرؓ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوٰۃ فطر رمضان سے لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانوں میں سے (رواہ البخاری ومسلم)۔ اور دوسری روایت میں ابن عمرؓ نے کہا کہ پھر لوگوں نے اس کے عدل میں نصف صاع

Marfat.com

گیہوں سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان اماموں کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباسؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر وکبیر آزاد ومملوک پرالخ۔ (رواہ الحاکم وصححہ)۔ بالجملہ یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیغہ امر اور بعض میں لفظ فرض وبعض میں حق واجب وارد ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ وبمثلۃ تثبت الوجوب۔ اوراس کے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہے۔ ف۔ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ ف۔ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت میں شبہہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض متاخرین ظاہریہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہؓ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہم کو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر دیا کرتے ہیں۔ (رواہ النسائی وابن ماجہ والحاکم)۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے۔ چنانچہ قولہ یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو الآیہ اور مانند اس کے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ وان کی قوم کو کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال فتح مکہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکاۃ کے اس کا حکم ہے۔ (المترجم)۔ پھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزادی واسلام وتونگری شرط ہے۔ وشرط الحریۃ لتحقیق التملیک۔ اور شرط آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کہاں سے مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے سے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات وعیال کے اپنے غلاموں کا بھی واجب ہے۔ والاسلام لیقع قربۃ۔ اور شرط اسلام اس کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ والیسار لقولہ علیہ السلام لاصدقۃ الا عن ظھر غنی۔ اور شرط فراخ دستی یعنی تونگری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الخ یعنی نہیں صدقہ مگر تونگری سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جس کو تو اپنی پرورش میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جس کو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اس کو مختصر معلق ذکر کیا اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی عیال کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر ان کے اس قول میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔ اور وجہ حجت یہ کہ اس قدر سے وہ غنی نہ ہوگا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا

Marfat.com

جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی کیفیت پر وقوف ممکن نہیں تو تونگری کا مدار صرف شرع دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔ وقدر الیسار بنصاب لتقدیر الغناء فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا آسودگی و تونگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع میں تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے درحالیکہ یہ نصاب فاضل ہو اشیائے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی مملوک۔ یعنی ضروری حاجتوں سے زائد ہو۔ لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ یعنی ایسی چیزیں ہیں کہ گویا ان کو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعدوم۔ اور جو نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غناء کے مرتبہ پر ہے۔ ولا یشترط فیہ النمو۔ اور اس نصاب میں نمو شرط نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر نمو ہو خواہ خلقی جیسے سونا چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ ہو تو تونگری میں مضر نہیں۔ ویتعلق بہذا النصاب حرمان الصدقۃ ووجوب الاضحیۃ والفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔

ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکوں میں ہر راس کی طرف سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ یخرج ذلک عن نفسہ۔ نکالے اس صدقہ کو اپنی نفس کی طرف سے۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوۃ الفطر۔ من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد۔ ذکر او انثی۔ من المسلمین۔ ف۔ ترجمہ یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنے والے کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ ویخرج عن اولادہ الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب راس یمونہ ویلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ اس کو روزینہ دیتا اور اس پر متولی ہے۔ ف۔ راس کے سبب ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضاف الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ یقال زکوۃ الراس۔ کہا جاتا ہے زکوۃ الراس۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف جانب راس ہے۔ وہی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ جس سے دلالت ہوئی کہ راس اس کا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اس کا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافۃ الی الفطر باعتبار انہ وقتہا۔

عہ یعنی فردہی ۱۲۔

Marfat.com

اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اس کے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوۃ الراس میں اور کوئی بات نہیں سوائے اس کے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اس کو راس کی طرف مضاف کر دیا۔ ولھذا اتتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہونے سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجودیکہ یوم متحد ہونے کے۔ ف۔ یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہوئے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تونگر کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوۃ الراس اس پر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔ اس وہم کو دفع کر دیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راسہ۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تونگر کا راس ہے۔ ف۔ اور باعث اس میں یہ کہ۔ وھو یموتہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تونگر اس کی مونت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دیتا اور اس پر متولی ہے۔ ف۔ کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر عیال وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ وولایت ہے تو نکلا کہ جہاں یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائے گا۔ فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائے گا راس تونگر کے ساتھ میں ما ھو فی معناہ۔ ہر وہ جو اس کے معنی میں ہو۔ ف۔ یعنی ہر وہ راس جس کو یہ روزینہ دیتا ہو اور ان پر ولی ہو۔ کاولادہ الصغار۔ جیسے اس کے نابالغ اولاد۔ ف۔ لڑکے ولڑکیاں۔ لانہ یموتھم ویلی علیھم۔ کیونکہ یہ تونگر ہی ان کو روزینہ دیتا اور ان پر ولی ہے۔ ف۔ جیسے اپنی راس پر ہے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے بوجہ مونت وولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جن پر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہوں گے اور ان میں ہر راس کا صدقہ بھی یہی ادا کرے گا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ شارع علیہ السلام نے زکوۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت دشوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہؓ میں عن کل حر وعبد صغیر او کبیر۔ وارد ہے تو لفظ عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں علی کل حر وعبد الخ میں علی سے مراد یہی کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ مولی اس کی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرع سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اس کی مونت وولایت میں نہ ہو حتی کہ غیروں اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ ممن تمونون۔ یعنی ہر آزاد وغلام مذکر ومونث میں سے انھیں کی طرف سے جو تمہارے مونث میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر ان کا نان نفقہ واجب ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ تعالی کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہے تو بالاجماع اس کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ مف۔ اگر وہم ہو کہ نعل ہذا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اس کا نفقہ باپ تونگر پر ہو تو اس کی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جواب نہیں کیونکہ ولایت ومونت

Marfat.com

کا مجموعہ وتمامی ندارد ہے چنانچہ آتا ہے۔م۔ دادا کی پرورش میں اس کی صغیر پوتے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں ان کی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ (قاضی خاں)۔ اور روایۃ الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔مف۔ ومما لیکہ۔ اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ف اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب نہ ہوں۔ لقیام المؤنۃ والولایۃ۔ بوجہ قائم ہونے مونت وولایت کے۔ ف سے سروجیؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مونت نامہ دونوں مل کر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور ممالیک میں موجود ہیں۔ وھذا۔ اور یہ حکم ف سے مملوکوں میں۔اذا کانوا للخدمۃ۔ اس وقت کہ ممالیک خدمت ہوں۔ف سے نہ ممالیک تجارت چنانچہ آوے گا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ ولامال للصغار۔ اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہ ہو۔ف سے مثلاً انہوں نے اپنی نانی یا ماں وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لھم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ف سے جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ یودی من مالھم عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے ان کے مال سے نزدیک ابوحنیفہ و ابویوسف کے۔ف سے اور ان کی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اُسکا وصی یا دادا یا اُسکا وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافا لمحمد۔ بخلاف قول امام محمدؒ کے۔ف سے کہ ان کے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہیں اور یہی قول زفرؒ و شافعیؒ واحمد واسحق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اس پر زکوۃ نہیں ہے۔مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ۔ کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا۔ف سے چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عن تمونون۔ یعنی ان کی طرف سے دو جن کی مونت اٹھاتے ہو۔ فاشبہ النفقۃ تو یہ مشابہ ہوگیا نفقہ کے ساتھ۔ف سے اور نفقہ صغار کا باپ پر اس وقت کہ صغار کا خود مال نہ ہو اور اگر ہو تو اُسی کے مال سے اس کا نفقہ ہے۔

فرع اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہو یا صغیر بالغ ہو اس وقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ ت د۔ ولا یودی عن زوجتہ۔ اور مرد تونگر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ف سے یعنی اس پر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری وظاہریہ و ابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ لقصور فی الولایۃ والمؤنۃ۔ بوجہ قصور کے ولایت مؤنت میں۔ف سے یعنی شوہر کی ولایت اس پر پوری نہیں اور مؤنت بھی پوری نہیں۔ فانہ لایلیہا فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سوائے حقوق نکاح میں۔ ف سے پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہ ہوئی۔ ولا یمونہا فی غیر الرواتب۔ اور شوہر زوجہ کی مؤنت نہیں اٹھاتا سوائے رواتب میں۔ف سے یعنی جو امور کہ نان نفقہ وسکنی کی راتبہ ہیں ان کے سوائے میں اس کی مونت اٹھانا شوہر پر لازم نہیں۔ کالمداواۃ۔ جیسے دوا کرنا۔ ف سے جب کہ زوجہ بیمار پڑے بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہے تو معلوم ہوا کہ مؤنت بھی پوری لازم نہیں اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری مونت ہے۔ ابن المنذر مالکیؒ نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہ ہوئی تو بالاجماع اس کا صدقہ اسی پر واجب ہے اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف

Marfat.com

کیا کہ صدقہ اس کا شوہر پر ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث میں یہ صدقہ ہر مذکور مؤنث پر ثبوت ہوا اور اس کے خلاف کچھ ثبوت نہیں تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہے۔ مع۔ ولا عن اولادہ الکبار۔ اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے۔ وان کانوا فی عیالہ۔ اگرچہ بالغ اولاد اس کے عیال میں ہوں۔ ف۔ مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہوں کہ باپ ہی ان کی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر ان کا صدقۃ الفطر لازم نہیں۔ لانعدام الولایۃ۔ کیونکہ ولایت منعدم ہے۔ ف۔ اس لیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہیں۔ ولو ادی عنھم او عن زوجتہ بغیر امرھم اجزاھم استحساناً۔ اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر ان کے حکم کے تو استحساناً ان کی طرف سے ادا ہو گیا۔ ف۔ اسی پر فتوی ہے۔ (القاضیخاں)۔ لثبوت الاذن عادۃ۔ کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہے۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو جیسے زکوۃ بغیر حکم جائز نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہے کہ اولاد بالغین اس کے عیال میں ہوں یا نہ ہوں ان کی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہے ولیکن جامع الرموز میں محیط سے لایا کہ یہ اسی وقت جائز ہے کہ یہ لوگ اس کے عیال میں ہوں۔ د۔ ہندیہ میں محیط سے نقل کیا کہ نہیں جائز ہے کہ عیال کے سوائے کسی کی طرف سے بدون اس کے حکم کے دیوے۔ فافہم۔ اجداد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے۔ (التبیین) اور نہ باپ و ماں سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (الجوہرہ)۔ اور نہ اپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (القاضیخاں)۔ ولا یخرج عن مکاتبہ۔ اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے۔ لعدم الولایۃ۔ بوجہ ولایت نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہے۔ ولا المکاتب عن نفسہ۔ اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہے لفقرہ۔ بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے۔ ف۔ کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہے بلکہ اس کو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہیں ہے۔ وفی المدبر۔ اور مدبر غلام یا باندی میں۔ وام الولد۔ اور ام الولد باندی میں۔ ولایۃ المولی ثابتۃ۔ مولی کی ولایت پوری ثابت ہے۔ فیخرج عنھما۔ تو مولی ان دونوں کی طرف سے نکالے گا۔ ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ۔ اور ایسے مملوکوں غلاموں و باندیوں کی طرف سے نہیں نکالے گا جو تجارت کے واسطے ہیں۔ ف۔ کیونکہ ان میں زکوۃ واجب ہے۔ خلافاً للشافعی فان عندہ وجوبھا علی العبد ووجوب الزکوۃ علی المولی فلاتنافیہ۔ بخلاف قول شافعیؒ کے (کہ ان کے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے)۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہے اور وجوب زکوۃ کا مولی پر ہوتا ہے تو صدقہ و زکوۃ میں باہم منافات نہیں ہے ف۔ اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعیؒ کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولی اس کی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت میں ان کی زکوۃ مولی پر ہے اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہے۔ تو دونوں قسم کی زکوۃ ان میں جمع نہ ہوئی لیکن

۱؎ کھانے در بنے میں ساتھ ہوں ۱۲۔ بمثلہ اجداد۔ دادا و نانا اگرچہ اعلی ہوں جدات دادی نانی اگرچہ اعلی ہو۔ نوافل پوتے پروتے و نواسے مذکر و مؤنث ۱۲

Marfat.com

مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولی ہی کو برداشت کرنا پڑا۔ وعندنا وجوبھا علی المولی بسبب۔
اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولی ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہے کالزکوۃ جیسے زکوۃ
مولی پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہے۔ ف۔ پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے صدقہ فطر ہو تو
اس مال کے سبب سے ایک زکوۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودی الی الثناء۔ پس یہ
موڈی ہو طرف مکرر کے۔ ف۔ حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل قول علیہ السلام
لا ثنی فی الصدقۃ۔ یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائے گا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ
ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کے واسطے عیال نہیں کئے گئے بلکہ مانند نفیس اموال
تجارت کے ہیں۔ م ع۔ والعبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں۔ ف۔ یا زیادہ شرکاء ہوں جب
کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ (المبسوط ع)۔ لا فطرۃ علی واحد منھما۔ تو اس کا صدقۃ الفطر دونوں
شرکاء میں سے کسی پر نہیں ہے۔ لقصور الولایۃ والمؤنۃ فی کل واحد منھما۔ بوجہ ناقص ہونے ولایت
ومؤنت کے ہر شریک کے حق میں۔ ف۔ اس میں مالک وشافعی واحمد کا خلاف ہے ان کے نزدیک ہر ایک
پر حصہ رسد ہے۔ مع۔ وکذا العبید بین اثنین۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں۔ عند
ابی حنیفۃ رح یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک
پر نہیں ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا علی کل منھما ما یخصہ من الرؤس دون
الاشقاص۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اس کا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اس کے واسطے خاص
ہو نہ اشقاص میں سے۔ ف۔ اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا و پارہ۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا
کر جتنی راس کامل ہو جاویں ان کا صدقہ دے اور جو ٹکڑا رہے اس کا نہیں۔ مثال اس کی یہ کہ پانچ غلام
ہیں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ نصف ہوئے تو اس کے دو غلام ونصف
غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے (العنایہ)۔ بناء علی انہ لا یری قسمۃ الرقیق وھما
یریانھا۔ یہ اختلاف اس بناء پر کہ ابوحنیفہ رح رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین اس کو جائز دیکھتے
ہیں۔ ف۔ یہ اصل تو مستقر ہے لیکن قول ابویوسف یہاں موافق ابوحنیفہ رح ہے چنانچہ مبسوط میں ہے کہ اگر
دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابوحنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ
فطر واجب نہیں اور امام احمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اس کے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص مل
کر کامل ہو جاوے اور قول ابویوسف رح مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ
کہ وہ ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں اور ان کا عذر یہاں یہ ہے کہ بٹوارہ کا مدار تو نیت پر ہے اور یہاں کلام
صدقہ میں ہے اس کا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتی کہ جس میں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر
تو اس کا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ بھی واجب نہیں
ہے۔ (العنایہ)۔ وقیل ھو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ ف۔ کسی امام کے نزدیک صدقہ
واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جانتے ہیں۔ لانہ لا یجتمع النصب قبل القسمۃ۔ کیونکہ
بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے۔ فلم تتم الرقبۃ لکل واحد منھما۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی

Marfat.com

رقبہ پورا نہ ہوگا۔ ف۔ تو کسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ویودی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لا طلاق ما رویناہ۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث ثعلبہؓ میں ادوا عن کل حر وعبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو ہر جس کی مونت کا ملہ اور ولایت نامہ رکھتا ہو اس کی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو۔ پھر مملوک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مونت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اس میں دو صدقہ جمع ہوئے جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔

ولقوله علیه السلام فی حدیث ابن عباس ادوا عن کل حر و عبد یهودی او نصرانی او مجوسی الحدیث اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک۔ ف۔ دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اس کا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ وضاع کہا گیا اور ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں داخل کیا۔ مفع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اھلہ۔ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مؤنت و ولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔ ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہ ہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجملہ تین دلائل کے دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید بھی واحد ہو جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ وھو لیس من اھلہ۔ اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اس پر صدقہ واجب بھی نہ ہوگا۔

ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اس کا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس وجہ سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع۔ قال محمد ومن باع عبدا واحدھما بالخیار۔ امام محمدؒ نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابوحنیفہؒ تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی جائز تین روز کا ہے۔ ففطر نہ علی من یصیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جس کا وہ

Marfat.com

ہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام ؒ نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ۔ معناہ انہ اذا مر یوم الفطر والخیار باق۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گذرا اور ابھی خیار باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اس کا صدقہ نہ دے گا مگر ساقط نہ ہو گا بلکہ بعد اس کے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جس کو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے۔ فاحفظ۔ وقال زفرؒ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اس کا صدقہ ہو گا۔ علی من لہ الخیار۔ اس شخص پر جس کے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے ف۔ حتی کہ وہ اجازت دے دے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعیؒ علی من لہ الملک۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس کا صدقہ اس پر ہو گا جس کے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایہ۔ اور یوں ہی شرح الجامع وقاضیخاں وغیرہ میں نقل مضطرب ہے اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینیؒ نے تتمہ وتعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں یوم الفطر آیا تو اس کا فطرہ اس پر جس کی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر ہے اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہے تو جس کا ہو جاوے۔ (انتہی)۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لانہ من وظائفہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ کالنفقۃ۔ جیسے نفقہ۔ ف۔ یعنی غلام کا نفقہ اس پر جو اس کا مالک ہو۔ و لنا ان الملک موقوف لانہ لو رد یعود الی ملک البائع ولو اجیز تثبت الملک للمشتری من وقت العقد فیتوقف ماینبتنی علیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع رد کی گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آوے گا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس جو بات کہ ملک پر مبتنی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اس کے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت یہ کہ مصنفؒ نے اس کو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اس کا جواب یہی کہ ولایت نامہ دمونت نامہ پر جو یہاں بذریعہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف النفقۃ۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانہا للحاجۃ الناجزۃ۔ کیونکہ نفقہ تو حاجت ناجزہ۔ ف۔ یعنی فی الحال نازل حاجت کی جہت سے ہے۔ فلا تقبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ ف۔ بلکہ وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہو گا۔ وزکوۃ التجارۃ علی ھذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خریدا اور مدت خیار میں سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی زکوۃ ابھی متوقف ہے آخر جس کا ہو جاوے اُسی پر ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بھی جس کی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار ہو۔

فصل فی مقدار الواجب ووقتہ

: (فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان میں)۔ الفطرۃ نصف صاع

Marfat.com

من بر او دقیق او سویق او زبیب۔ صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہوں یا اس کے آٹے یا اس کے ستو کا یا مویز کا۔ ف سے علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہوں کے ہے کہ اس کا نصف صاع جائز ہے۔ او صاع من تمر او شعیر۔ یا پورا صاع چھوہارے یا جَو کا۔ ف سے اس سب میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سوائے زبیب کے۔ وقالا الزبیب بمنزلۃ الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جَو کے ہے۔ ف سے حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ بھی ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ ف سے صدرالاسلام ابوالیسر نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مف۔ اور اسی پر فتوی دیا جائے گا۔ و۔ کیونکہ حدیث میں زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔ مف۔ والاول روایۃ الجامع الصغیر۔ اور اول (یعنی زبیب سے نصف صاع) روایت جامع صغیر میں ہے۔ ف سے یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس پر فتوی نہیں اور نہ اس کی تصحیح صریحی ہے۔ م۔

وقال الشافعیؒ من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کذا نخرج ذلک علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل حدیث ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم اس کو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں۔ ف سے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو ہر صغیر وکبیر و آزاد و مملوک سے ایک صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اس کو برابر نکالتے رہتے یہاں تک کہ ہمارے یہاں آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اس کے جو لوگوں سے کلام کیا منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گیہوں سے دو مد برابری کرتے ہیں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اس کو اختیار کر لیا۔ ابوسعیدؓ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤں گا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ (رواہ الستہ فی صحاحہم)۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے تو گیہوں و اس کے آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا۔ ولنا ما رویناہ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ ف سے یعنی حدیث ثعلبہؒ۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم او بیومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر وعبد صغیر او کبیرا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا قمح درمیان دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابوسعیدؓ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارا تھا۔ اور حدیث اول میں جو ابوسعیدؓ نے کہا کہ لوگوں نے اس کو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے۔ مفع۔ وھو مذھب جماعۃ من الصحابۃ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ف سے ازاں جملہ عبد اللہ بن مسعود و جابر و ابوہریرہ و عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ

Marfat.com

واسماء بنت الصدیق۔ ع۔ وفیھم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیھم اجمعین۔ اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں۔ ف۔ حضرت ابوبکر چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃ عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی حضرت ابوبکرؓ نے صدقۃ الفطر دو مد گیہوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابوقلابہؒ نے ابوبکرؓ کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح وحجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں بکثرت ہوگئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ (رواہ ابوداؤد والنسائی مع۔) اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو مد نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمرؓ و دیگر صحابہؓ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابوسعیدؓ نے جو اس کو معاویہؓ کی طرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہؓ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہؓ نے منبر پر کلام کیا اور اس کو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو مد نکالو۔ (رواہ الطحاوی)۔ اور اس کی اسناد موصول ہے۔ کما اقرہ البیہقی۔ حضرت علی کرم وجہہ چنانچہ عبدالرزاق نے بالاسناد نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا۔ وما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعا۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کیا یعنی حدیث ابوسعیدؓ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ ف۔ یعنی گیہوں نصف صاع واجب اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید ابوسعیدؓ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اس وقت میسر تھا پھر گیہوں وغیرہ میسر آئے اور ابوسعیدؓ کو گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہؓ نے غیر منصوص چیز میں بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابوسعیدؓ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے پھر دیگر صحابہؓ نے خواہ بطور اجماع واستنباط کے نصف صاع کیا ہو یا ان کو حدیث ثعلبہؓ مل گئی ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جن میں گیہوں میسر آتے تھے گیہوں سے نصف صاع منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہؓ میں ہیں۔ اور علمائے تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہے جن کے نام عینیؒ نے لکھے ہیں۔ اور عنقریب ہم لاویں گے۔ اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندیؒ نے جو دراساۃ اللبیب میں نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہؓ لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہٰذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو بتلخیص یہاں ترجمہ کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہوں سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر جواب دے کر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابوسعید خدری بروایت صحاح الستہ جس سے وجہ استدلال یہ کہ ایک تو طعام سے متبادر گیہوں و دوسرے اس پر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہ گیا۔ سوم یہ کہ ابوسعیدؓ نے گیہوں سے

Marfat.com

نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤں گا جیسے نکالتا تھا تو معلوم ہوا کہ گیہوں سے صاع نکالتے تھے۔ اور روایۃ الحاکم میں صاع من حنطۃ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض بن عبداللہ نے حدیث الفطرہ از ابوسعیدؓ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ یا گیہوں نصف صاع تو فرمایا کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اس کو قبول نہیں کروں گا اور نہ اس پر عمل کروں گا۔ (رواہ الحاکم وصحہ)۔ حدیث سوم ابن عمرؓ نے حدیث الفطرہ میں روایت کی اوصاعاً من بر۔ یا ایک صاع گیہوں سے۔ الخ۔ رواہ الحاکم وصحہ۔ حدیث چہارم۔ ایضاً حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من طعام مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گیہوں اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گیہوں کو باقی چیزوں کے صاع سے برابر کر دیا۔ (رواہ الطحاوی)۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی گیہوں ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ (رواہ الدارقطنی)۔ اس میں طعام نام رکھا گیا یعنی گیہوں وچھوہارا و جو وغیرہ سب طعام ہیں۔ حدیث ہفتم از ابوہریرہ مرفوعاً اس میں بھی ایک صاع قمح ہے، یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ (رواہ الحاکم)۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً تین صاع طعام ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث نہم۔ از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً بھی صاع تمام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں گیہوں وچھوہارا واقط و زبیب تھا۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث دہم۔ حدیث علیؓ میں صاع گیہوں مذکور ہے۔ (رواہ الحاکم)۔ جواب ان روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث اعور ہے جو قابل حجت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی وعبدالرزاق وطحاوی کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گیہوں مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ حدیث نہم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائیؒ وابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے اور ابن معین نے کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبداللہ راوی بالاتفاق ضعیف ہے حتی کہ شافعیؒ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں فسے تو محمد بن سیرین نے ابوہریرہؓ سے کچھ نہیں سنا۔ دوم ابوحاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن حسین راوی کو دارقطنی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوذب کا کوئی متابع نہیں بلکہ حماد بن زید اور حماد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علاوہ بریں یہ راوی ایک صاع گیہوں کو منصوص کہتا ہے پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گیہوں کو باقیوں کے ایک صاع سے برابر کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہؓ کیونکر عدول کر سکتے ہیں۔ یہ اس کی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ کذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چہارم روایۃ الحاکم حدیث ابن عمرؓ میں سعید بن عبدالرحمٰن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ وامام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اس کی مراد نہیں معلوم ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکر ومونث وآزاد ومملوک پر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگوں نے اس کی برابری میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ گیہ

Marfat.com

کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ سے معقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جن کی وسعت میں گیہوں تھے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابوداؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہؓ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جس کو عبدالرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا۔ پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ رہی حاکم کی روایت حدیث ابوسعیدؓ جس میں ایک صاع گیہوں مصرح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابوداؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جس کا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے پیچھے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کما لایخفی م۔ اور ابن خزیمہؒ نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری حجت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہؓ سے موافقت کی اور لوگ اس وقت میں صحابہ و تابعین کے سوائے کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابوسعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل اس کو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اس وقت مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوائے چھوہارے و زبیب و جو کے اور اس وقت گیہوں نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا اطعام اس وقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارے

Marfat.com

تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اس وقت گیہوں ہوتا تو پہلے اس کو بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابوسعیدؓ سے گذری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقط و جو و چھوہارے سب کو شامل ہے گویا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیہوں نہیں مراد ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ گیہوں اس وقت نہیں تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام ہائے موجودہ سے نکالتا تھا حتی کہ گیہوں کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی اسی قدر نکالتا رہوں گا۔ تحقیق یہ ٹھہری کہ ابوسعیدؓ کے نزدیک منصوص طعاموں میں ایک صاع ہے تو یہی صاع طعاموں میں بھی جو منصوص نہیں جیسے گیہوں۔

اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیہوں کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابوسعیدؓ کو البتہ یہ نص نہیں پہونچی کیونکہ اہل المدینہ دجوار کا طعام اس وقت گیہوں نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہؓ کے کلام سے ابوسعیدؓ نے نصف صاع گیہوں کو جانا اور اتفاق سے کلام معاویہؓ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہذا ابوسعیدؓ نے اس کو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے مقدار صاع منصوص ہے اس میں کمی نہ ہوگی اگرچہ طعام بدل جاوے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابوسعیدؓ کے دوسرے صحابہؓ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے گیہوں میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ وفعل حضرات خلفائے راشدین و حدیث عمرو بن حزم وغیرہ صریح ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہوں میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفائے راشدین کے بعضے صحابہؓ کو اور خصوص جن کو گیہوں سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ انہوں نے روایت کردیں۔م۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو مکہ کی گلیوں میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہوں سے نصف صاع اور اس کے سوائے طعام سے ایک صاع۔ (رواہ الترمذی وقال حسن غریب) اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سُنا۔ مگر ہمارے، و جمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعیؒ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اس کو صاحب التنقیح نے رد کردیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ معروف عابد ثقہ ہے اس کی کنیت ابوالحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا ہے بلکہ اس کے سوائے ابوداؤد و نسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بصرہ میں خطبہ پڑھا آخر یہاں تک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک چھوہارے یا جَو سے یا نصف صاع گیہوں سے الخ۔ اس کے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اس کے کہ حسن بصری نے ابن عباسؓ سے نہیں سُنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابوداؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر

Marfat.com

فرض کی دو مد گیہوں یعنی نصف صاع۔

امام طحاوی نے کہا کہ حدثنا المزنی حدثنا الشافعی عن یحیی بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد و عبد الرحمٰن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی سعید بن المسیب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں فرض فرمائے۔ تنقیح التحقیق میں کہا کہ اس کی اسناد تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہیں۔ انتہی۔ اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہوں کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت وہم ہے تو اس کا جواب یہ کہ معاویہؓ وغیرہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہوں سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہم کو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اس کو قبول کرنا لازم ہے اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اس کو نقل کیا۔ اور اسماء بنت الصدیقؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوۃ الفطر دو مد گیہوں سے نکالتے تھے۔ (رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن لہیعۃ)۔ اور شک نہیں کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق ضرور ہے خصوص جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن الہمامؒ نے خلفائے راشدین سے نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد العزیز بن ابی رواد میں ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحیی بن معین و یحیی بن سعید القطان و ابو حاتم وغیرہم نے اس کی توثیق کی۔ اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الرزاق نے مصنف میں عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابوہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے مجاہد و طاؤس و ابن المسیب و عروۃ و سعید بن جبیر و ابوسلمۃ بن عبد الرحمٰن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اس کو بہت بڑی جماعت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعینؒ میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہوا ہے۔ انتہی۔

مترجم کہتا ہے کہ جب تجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اس کا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہؓ کی بدعت ہے اس نے جھک مارا اور اس نے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہؓ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً ان کو معاویہؓ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے اس وجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثروں کے پاس نص کا علم تھا۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ امامؒ کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولہذا فی الزبیب انہ والتمر یتقاربان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و چھوہارے دونوں مقصود میں باہم متقارب ہیں۔ ف۔ سے تو قدر صاع میں

Marfat.com

یکساں۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابوسعیدؓ وغیرہ جس میں زبیب سے ایک صاع منصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہ انہ والبر تیقاربان فی المعنی۔ اور امامؒ کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہوں باہم متقارب ہیں معنی میں۔ لانہ یوکل کل واحد منہما بجمیع اجزائہ۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھالی جاتی ہے۔ ف۔ اور زبیب وچھوہارے میں فرق ہے۔ ویلقی من التمر النواۃ۔ اور چھوہارے میں سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہے۔ ومن الشعیر النخالۃ۔ اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہے۔ ف۔ پس زبیب کا اندازہ گیہوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیئے نہ چھوہارے وجو کے ساتھ ایک صاع۔ وبھذا اظہر التفاوت بین البر والتمر۔ اور اسی تقریر سے گیہوں وچھوہارے میں تفاوت ظاہر ہوگیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت امامؒ سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتویٰ ہمیشہ ہوگا کسی وجہ سے متغیر نہ ہوگا۔ پھر متن میں کہا کہ دقیق اور سویق۔ یعنی ظاہر لفظ میں آٹا وستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں لہذا فرمایا۔ ومرادہ من الدقیق والسویق ما یتخذ من البر۔ اور مراد دقیق وسویق سے وہ کہ جو گیہوں سے لیا جاوے۔ ف۔ یعنی گیہوں کا آٹا اور گیہوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے۔ اما دقیق الشعیر کالشعیر۔ رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے ہے۔ ف۔ کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے۔ بالجملہ آٹا وستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ چنے اور چاول وغیرہ کے صرف اس قدر فرق ہے کہ آٹا وستو جب کہ گیہوں یا جو کا ہو تو ان کی اصل یعنی گیہوں وجو میں نص وارد ہے۔ اور چاول وجوار وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنفؒ نے کہا کہ۔ والاولی ان یراعی فیہما۔ اور اولیٰ یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے وستو میں۔ القدر والقیمۃ احتیاطا۔ مقدار اور قیمت کی ازراہ احتیاط۔ ف۔ پس نصف صاع گیہوں کی قیمت مثلاً دو آنہ ہیں اور اس کا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دے دے اگرچہ قیمت میں بڑھ جاوے یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہوں دے دے بہرحال آٹے وستو میں گیہوں یا جو جس کا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گیہوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھاوے کیونکہ جو چیزیں منصوص نہیں ہیں ان میں قیمت کا لحاظ ہے۔ وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار۔ اگرچہ بعضے اخبار میں آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے۔ ف۔ اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اس کا راوی سلیمان بن ارقم متروک ہے۔ چونکہ یہ تقرر ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث نہ ہو لہذا احتیاط ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں ہونچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے۔ مغ۔ بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سلت[1] میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابوداؤد ونسائی میں ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے

[1] سلت آٹا یا ستو ۱۲ م

Marfat.com

یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے۔ پھر جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور گیہوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں بجائے ان چیزوں کے ایک صاع کے کر دیے۔ اس کی اسناد صحیح اور عبدالعزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث ابوسعیدؓ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں جو کی ستو سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م

ولم یبین ذلک فی الکتاب اعتباراً للغالب۔ اور امام محمدؒ نے کتاب جامع صغیر میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے۔ ف۔ کیونکہ غالباً آٹا وستو اپنی اصل سے کم قیمت نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے محصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا وستو میں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہوں کے آٹے وستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لامحالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہ ہو۔ اور لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا وستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہے لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہذا قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا وستو اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا۔ پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے پھر گیہوں یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں وزن کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہیں ہو سکتا لہذا فرمایا۔ والخبز یعتبر فیہ القیمۃ ھو الصحیح۔ اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور یہی حکم جوار باجرہ چاول وغیرہ چیزوں میں جو منصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ میں ہے یعنی صاع گیہوں کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہوں مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اس کا جس قدر باجرہ بڑھتا ہو ادا کر دے پس غیر منصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جس قدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر یہ کہ چاہے جس منصوص کی قیمت لگا دے اور جو فقراء کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کیلا۔ پھر گیہوں سے نصف صاع ہونا از راہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابوحنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع از راہ پیمانہ کے معتبر ہے۔ ف۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہر حال وزن سے معتبر ہے پس گیہوں سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ (التبیین ف ع)۔ اور شاید قول محمدؒ اس نظر سے کہ گیہوں وغیرہ گیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب الربو میں کلام آوے گا اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوی۔ ت۔ والدقیق اولی من البر۔ گیہوں کا آٹا دینا گیہوں دینے سے بہتر ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آوے گا۔ والدراہم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گیہوں کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں

Marfat.com

جو ابو یوسف سے مروی ہے. ف۔ کیونکہ درموں سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً فقیر کو گیہوں سے پیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھاوے اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لاوے۔ وھو الاختیار الفقیہ ابی جعفر لانہ ادفع للحاجۃ واعجل بہ۔ اور یہی قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہے اس واسطے کہ درم تو بڑھ کر حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے. ف۔ لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیہوں دینا ہر حال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت سنت واظہار شریعت ہے۔ (الغایہ ع)۔ لیکن فقیہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو اللیث نے اس کو نوادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنفؒ نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الجوہرہ والظہیریہ و البحر د)۔ وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطۃ۔ اور فقیہ ابو بکر الاعمش سے گیہوں کی فضیلت دینا مروی ہے۔ ف۔ یعنی فقیہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہوں یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت گیہوں کے آٹے و درم کے۔ لانہ ابعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے اذ فی الدقیق والقیمۃ خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے میں شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے۔ عینی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو مین منصوص یا اس کا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوبی۔ جن اناجوں کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو ان سے صدقۃ الفطر سوائے بقیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے (الجوہرہ)۔ جس اناج کا ذکر منصوص ہے اس میں کھرا و ناکارہ برابر ہیں۔ د۔ اگر چہارم صاع نہایت عمدہ گیہوں دیے جن کی قیمت نصف صاع گیہوں کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جن کی قیمت ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہیں جائز بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض چہارم صاع کھرے گیہوں جائز نہیں (محیط السرخسی)۔

رہا بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفۃ ومحمد ثمانیۃ ارطال بالعراقی. فرمایا کہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے. ف۔ اور بالاجماع صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا۔ م۔ اور رطل ۱۳۰ درم ہے۔ ف۔ نوویؒ نے کہا کہ اصح یہ کہ ۱۲۸۔ ونصف درم ہے مع۔ چونکہ مونگ ومسور کے مانند جس کا وزن وپیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے بہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہ ہوگا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ مرتفع ہے ف۔ اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرفین۔ وقال ابو یوسف خمسۃ ارطال وثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل وتہائی رطل ہے۔ وھو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی ف۔ وقول احمد مالک ہے۔ لقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصیعان۔ بدلیل اس روایت کے کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے۔ ف۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن حبان نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا

Marfat.com

صاع سب صاعوں سے چھوٹا اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللھم بارك لنا فی صاعنا وبارك لنا فی قلیلنا وکثیرنا واجعل لنا مع البرکة برکتین۔ ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ ہوگا۔ ہاں معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسفؒ حج سے واپس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دوں جس نے مجھ کو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے اس کا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھ سے کہا کہ ہمارا یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس کیا حجت ہے۔ انہوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاویں گے جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین و انصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اس کا ایک صاع تھا اور ہر شخص اپنے باپ و اہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس جب میں نے ان کو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اس کو ناپ کر تولا تو پانچ رطل و ایک تہائی رطل سے کچھ کم ہی نکلا جب میں یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہؒ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے کہ امام مالکؒ نے ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کئے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے رجوع کیا اور قول مالکؒ پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا اسماء بنت صدیق رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب اہل المدینہ یہی کرتے تھے۔ (رواہ الحاکم وصححہ مفع) ولنا ماروی انه علیه السلام کان یتوضا بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیة ارطال۔ اور ہمارے یعنی ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ ف۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ دارقطنی نے انسؓ سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث انسؓ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہدؒ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المومنینؓ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہدؒ نے کہا کہ میں نے اس کو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاویؒ نے کہا کہ مجاہد نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک کیا ہے۔ پھر جب آپ صاع سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر رہا۔ علاوہ ازیں سنن میں انسؓ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جس میں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع مد ہے تو آٹھ رطل ہوئے۔ مفع۔ وھکذا کان صاع عمر رضی الله عنه۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا

Marfat.com

یحیی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمرؓ ثمانیۃ ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمرؓ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحٰق عن موسٰی بن طلحۃ قال الحجاجی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اس پر ایک تفیز بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اس پر فخر نہ کرتا۔ (الفتح)۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ وابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اس کو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق ونفاق اور اے قوم بداخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ وھو اصغر من الہاشمی وکانوا یستعملون الہاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے عملدرآمد کرتے تھے ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف نہیں نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ (کذا ذکر ابن الہمامؒ)۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال بلادلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ (کما رواہ البیہقی)۔ ہاں اقرب یہ کہ جو ینابیع میں ذکر کیا کہ درحقیقت اصول میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہؒ کے وقت میں ایک رطل ۲۰ استار تھا اور استار ساڑھے چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسفؒ نے ہر رطل ۳۰ استار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن ینابیع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقۃ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط میں امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔

کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل وتہائی بحساب ہر رطل ۳۰ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح ہو کہ بقول ابو حنیفہؒ ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ واضح ہو کہ اول صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب ووقت ادا چاہیئے تو کتاب میں فرمایا۔ ووجوب الفطرۃ یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک ہے یعنی جو آدمی اس وقت موجود ہے اس پر اسی وقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی لغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یہی قول احمد ہے چنانچہ جو کوئی اس وقت موجود ہے اسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا ہونے یا مرنے میں ظاہر ہوگا۔ حتی ان من اسلم اوولد لیلۃ الفطر حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا یا پیدا ہوا فطر کی رات میں

Marfat.com

ف سے بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرته عندنا۔ تو اس کا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا۔ ف سے کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وعنده لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہوگا۔ ف سے کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق نہ تھا۔ وعلی عکسہ من مات فیھا من مالیکہ او ولدہ۔ اور اس کے برعکس حکم ہے جو مرگیا اس رات میں اس کے مملوکوں یا فرزندوں سے۔ ف سے تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعیؒ کے نزدیک فطرہ واجب ہوچکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہ انہ یختص بالفطر وھذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف سے جب آفتاب غروب ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہیں پھر موم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ ولنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف سے حتی کہ رات میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع میں دن کا شمار طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہے گا حالانکہ جو فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد طلوع فجر کے موجود رہا یا مرگیا تو بالاتفاق اس کا فطرہ واجب ہے۔ م ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہوگیا تو اس کے ادا کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اس کا وقت ہے۔ (کمافی البدائع ؁)۔ اگر بعد طلوع فجر کے مرگیا یا فقیر ہوگیا تو اس پر صدقہ واجب الاداء ہے (الجوہرہ)۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کردیا جاوے اور فقیر کو جب کبھی میسر ہو ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی یہ ہیں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا تو تمام عمر وقت ہے اس کو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو ادا کرے وہ ساقط نہ ہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث ابن عباسؓ میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے نماز کے بعد اس کو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ کمافی مراد الالباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا۔ فعلی ہذا قبل نماز دے دینا واجب ہے۔ مگر مصنف نے شاید بربنائے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف سے اور صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مذکور۔ لانہ علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نکال دیا کرتے تھے۔ ف سے صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج قبل اس کے کہ نکلیں۔ ف سے بجانب جبانہ جہاں نماز عید پڑھاتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی۔ مفع۔ اور قولہ کان یخرج استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مذکور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاغناء کی لا یتشاغل الفقیر بالمسالۃ عن الصلوۃ وذلک بالتقدیم۔

Marfat.com

اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے حاصل ہے۔ ف سے اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو فرمانبرداری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ فان قدموها علی یوم الفطر جاز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو روز عید پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لانه ادی بعد تقرر السبب فاشبه التعجیل فی الزکوۃ۔ کیونکہ اس نے سبب متقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف سے یعنی جیسے زکوۃ میں سبب نصاب ہے اس کے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اس کی مؤنت وولایت میں ہوں تو ان کے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اس پر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدیں معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجائے اس کے قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آوے گی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوۃ الفطر جس کے آخر میں ہے کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دے دیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم پر مخفی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم یہاں دلیل ہے (کما فی الفتح)۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جن کو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جنیہ کا آیت الکرسی سکھلانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں خلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ چھوہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور یہاں تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنے والے کو اپنی طرف سے وکیل کریں تو اس کو ہر ایک سے صدقات لے کر خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ الفتاوی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے غلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائے گا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے ان کے اموال کا ضامن رہے گا اور اگر انہوں نے زکوۃ دی ہو تو ان کی زکوۃ ادا نہ ہو گی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دے دیں کہ ہماری طرف سے وصول کر، پس فقراء کا وکیل ہو کر ان کے مال کو وصول کر کے انہیں کے اموال کو خلط کرنے والا ہو گا۔ (الحیلہ) اور یوں ہی اگر ہاشمی مرد نے فقراء کے لیے بدون ان کے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہو گا اور

Marfat.com

لوگوں کے صدقات وزکوٰۃ ادا نہ ہوں گے پس واجب ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر دیں۔ (کمافی المفصرات) جب یہ بات معلوم ہوگئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اس نے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہؓ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا ہکذا ظہر الاستدلال للمترجم واللہ تعالیٰ اعلم فقط۔

پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ (الجوہرہ والظہیریہ البحر)۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے مطلقاً جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ اور کوئی تفصیل درمیان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ ف۔ یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ ھو الصحیح یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور عامۂ متون و شروع میں یہی مذکور ہے اور مانند امام مصنف کے بہتوں نے اسی کو صحیح کہا اور ولوالجیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (النہر)۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ د۔ اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔ م۔ وان اخرھا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ ف۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ ان کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجھا۔ اور صدقہ کو نکالنا ان پر واجب رہے گا۔ ف۔ حتیٰ کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر ایام قربانی نکل جاویں تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القربۃ فیھا معقول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ ف۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ والوں سے جو لغو اور بیہودگی سرزد ہو گئی ہو اس کو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدر وقت الاداء فیھا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہ ہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف قربانی کے۔ ف۔ کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس اس کے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اس کا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت تک رکھا جائے گا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتیٰ کہ اگر مرنے پر اس کے وارث نے اس کی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضا ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ والتمام فی الفتح۔ م۔

فروع: جو بچہ پیٹ میں ہے اس کی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ (السراج) باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہ ہو مگر اس صورت میں

Marfat.com

اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ (قاضی خاں)۔ مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کر دیا۔م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اس کے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ (التاتارخانیہ) مملوک کا صدقۃ الفطر اس پر جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر و متاجر اور ودیعت رکھنے والے پر (قاضیخاں) ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتی کہ اگر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دو یا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ (التبیین) ولیکن درالمختار میں لایا کہ اکثروں کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ولوالجیہ و خانیہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقیروں کو مستغنی کرنے کا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د اور بقول ابن الہمام جب کہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جواز صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوائے کرخی کے اوروں کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔م۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو بالاتفاق جائز۔ (الزیلعی)۔ عورت نے اپنے گیہوں اور شوہر کے گیہوں بغیر اس کی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس میں امتیاز نہ ہو اس کے خلط کرنے والے کی ہو جاتی ہے اور اس پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دے دی تو ادا ہو گیا۔ (الظہیریہ ھ)۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو نزالفائق میں کہا کہ بمقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ د۔ جس پر زکوۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترکہ سے نہیں لیا جائے گا ہاں اس کے وارث احسان کر کے اس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جن کو احسان کے طور پر دینے کی لیاقت ہے۔ اگر میت نے ادائے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اس کے تہائی مال سے پوری کی جاوے گی۔ (الجوہرہ)۔ مرد نے اپنی اولاد و جورو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گیہوں وزن کئے پھر ملا کر ان کی نیت سے فقیر کو دے دیئے تو سب سے ادا ہو گیا۔ (الخلاصہ)۔ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجے گا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا (البدائع ت د)۔ اگر اپنی جورو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ (فتاوی الشہید ت د)۔ صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہیں جو زکوۃ کے ہیں۔ (الخلاصہ)۔ منجملہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز وتر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ د۔

Marfat.com

کتاب الصوم

(یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے)

کہا گیا کہ لفظ صیام اولیٰ ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہوگا (الظہیریہ)۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔م۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اس کے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفائے قلب اور ترحم وموافقت مساکین اور زہد ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن نبور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان لرب الرحمٰن تبارک وتعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی وانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ کھانا پانی وتمام لذائذ وخواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایمانا واحتسابا غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصۃ لوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اس کے گذرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ یوم عاشورا ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روز روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ (رواہ البیہقی) پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور بقول شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابتداء میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اس کا فدیہ دے دے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر ومریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھایا نہ ہو تو پھر نہیں کھاتا تھا حتی کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہاں تک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آرے گا۔ پھر لغت میں الصوم بمعنی امساک ہے خواہ کسی چیز سے ہوتی کہ صام عن الکلام بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہونچانے سے جس کو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام از راہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض واجب مسنون، مندوب، نفل، مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور صوم رمضان کا ادا وقت معین ہے اور قضاء غیر معین جیسے کفارات اور صوم واجب ہیں کبھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے۔ صوم الکفارات میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان کو چوک وخطاء سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان

Marfat.com

کے قضاء کا سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابوزید و فخر الاسلام و صدر الاسلام کے نزدیک ادائے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہونے کے لائق نہیں۔ کما فی الکشف کیونکہ سبب تو مقدم ہونا چاہیئے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونوں واحد ہوئے جاتے ہیں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور ادا کا ظرف بھی علیحدہ ہے لہذا صوم میں وقت ہوئی کہ اس میں سبب کچھ فاصل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر یا صوم رمضان میں یہی مہینہ سبب کل روزوں کا ہو گیا اور اس میں بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب اس روز کے صوم کا ہے م۔ یہی میرے نزدیک حق ہے۔ (الغایہ)۔ اسی کو امام الہندی[1] نے صحیح کہا ہے۔ (النہر الفائق)۔ لہذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات میں یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہو گیا اور مہینہ گذرا تو امام حلوائی نے کہا کہ اس پر قضاء نہیں واجب اور یہی صحیح ہے (البحر) اور اسی پر فتوی ہے۔ (المعراج)۔ اور افاقہ تمام مرض میں معتبر ہے نہ بعض کلام میں (الزاہدی) وسیاتی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اس کی قضاء و کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء الصید والاذی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالی ولیوفوا نذورہم۔ حکم وفائے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع ومجمع میں اس کو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مف. لیکن اول ہی اصح ہے۔ ت د. اور صوم عاشورا مع نوین کے مسنون ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں اور صیام البیض و صوم داؤد علیہ السلام و مانند اس کے جن میں کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور ماسوائے اس کے نوافل ہیں جس میں کوئی کراہت نہ ہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے۔ ادائے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی و مقیم ہونا۔ ادا صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا (مف الکافی والنہایہ)۔ اور چاہیئے کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مف. اور نیت یہ کہ دل سے جانے کہ روزہ رکھے گا (الخلاصہ)۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ (النہر)۔ اور سحری کھانا بھی نیت ہے جب کہ اس کے خلاف نیت نہ ہو۔ (کما فی السراج)۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت ضرور ہے (القاضیخان)۔ اور نیت متردد نہ ہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں ورنہ روزہ رکھے گا تو اس نیت پر روزہ نہ ہوگا اور اگر رمضان میں روزہ یا انطار کسی کی نیت نہ ہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا۔ (المحیط) اور اگر کہا کہ انشاء اللہ تعالی کل روزہ رکھوں گا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی۔ (الظہیریہ)۔ ابتدائے نیت کا وقت بعد غروب کے نہیں جائز ہے (الخلاصہ و محیط السرخسی)۔ اگر روزہ کی حالت میں افطار کی نیت کی مگر انطار نہ کیا پھر دن گذر گیا تو روزہ پورا ہو گیا

---

[1] امام ہندی صاحب فتاویٰ سراجیہ ۱۲

Marfat.com

(الایضاح ۵)۔ رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہوسکتی ہے تو اس کا بیان کتاب میں ہے چنانچہ فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب ایک قسم واجب ف سے خواہ اللہ تعالیٰ کے نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو بہر حال واجب ہے ونفل۔ اور دوم نفل۔ ف سے یعنی جو واجب نہ ہو پس یہ سنت ومندوب ونفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی در حقیقت صوم شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضربان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ ف سے معین وغیر معین۔ منہ مایتعلق بزمان بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین۔ از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے ادائے روزہ رمضان اور نذر معین۔ ف سے مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے اور ادائے روزہ رمضان اس واسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع کیے اور فرمایا۔ فیجوز بنیۃ من اللیل پس جائز ہے صوم رمضان ونذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو ف سے جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ ان لم ینوحتی اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان ونذر معین میں نیت نہ کی یہاں تک کہ صبح ہوگئی۔ اجزتہ النیۃ ما بینہ وما بین الزوال۔ تو کافی ہے اس کو نیت کرنا صبح وزوال کے درمیان میں۔ ف سے اور آگے آدے گا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ ف سے جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمدؒ ہے۔ مگر نفل میں البتہ اس طرح نیت جائز ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک فرض ونفل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنفؒ نے اول کچھ تمہید ذکر کرکے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔

اعلم ان صوم رمضان فریضۃ۔ واضح ہو کہ صوم رمضان فرض ہے۔ ف سے اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت سے اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ لقولہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ ف سے اور خطاب ان لوگوں کو جو لائق ہیں بدلیل عقلی تو کافر ومجنون وطفل خارج ہوا مگر یہ تخصیص نہیں ہے۔ وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ ف سے چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہٰذا واو عطف سے دونوں کو ملا دیا یعنی آیت واجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولھذا یکفر جاحدہ۔ ولہٰذا اس کے منکر کا اکفار کیا جاتا ہے۔ ف سے یعنی اس کے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والمنذور واجب۔ اور صوم منذور واجب ہوتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورھم بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ کہ اور وفا کریں اپنی نذریں۔ ف سے اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جس کے جنس سے شرع میں کوئی واجب نہیں ہے یا اگر ہو تو بذاتہ ہو

Marfat.com

جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کروں گا۔ یہ کچھ نہیں مقصود نہ ہو۔ ف ۶۔ اور انشاء اللہ آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہوں گے۔ م۔ وسبب الاول الشهر۔ اور فریضہ رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولهذا يضاف اليه۔ اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا جاتا ہے۔ ف۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ ويتكرر بتكرره اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر آنے مہینہ کے۔ ف۔ یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اس روز کا سبب ہے جب آدے تو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہے۔ وكل يوم سبب وجوب صومه۔ اور رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو واجب الادا ہونے میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الاداء ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اس قدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اسی سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بہ نظر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر و ظہر و عصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید یہاں سمجھ میں آدے اور توضیح یہ ہے کہ (مامور بہ) جس وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھ کر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت ضرور ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں پس فرض وسنت ونفل وقضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضرور ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اس میں اس کی حاجت نہیں مگر نفل و واجب و فرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اس کے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جس میں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف وسبب جمع ہوئے جاتے ہیں لہٰذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فمن شهد منكم الشهر فليصمه جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے۔

Marfat.com

لہٰذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا الرویتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسط وقت میں ادا کیا تو اس کے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا۔ پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اس کے کہ معرفت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب ادائے صوم ہے اور بنظر اس کے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہے اور جزو لا یتجزی نکالنے سے بہتر ہے کیونکہ وہ جزو لا یتجزی صرف عقل میں ہے اور خارج میں کبھی پہچانا نہیں گیا علاوہ ازیں جو شخص اس روز میں حاضر ہوا وہ ماہ رمضان میں حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔

وسبب الثانی النذر۔ اور دوم کا سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے۔ والنیۃ من شرطہ اور نیت روزہ کی شرط سے ہے۔ ف۔ اور ہم اس کی ماہیت ذکر کر چکا۔ وسنبینہ وتفسرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اس کو بیان اور اس کی تفسیر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ف۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر معین دن میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے۔ وجہ قولہ فی الخلافیۃ۔ خلافی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے لاصیام الخ یعنی صیام نہیں اس کا جس نے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ ف۔ اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اس کو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لاصیام لمن لم یفرضہ من اللیل۔ اور نسائیؒ نے دونوں لفظ جمع کر دیے۔ ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمرؓ کا قول ہے۔ نسائی نے کہا کہ صواب میرے نزدیک وقف ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہیں۔ پھر مالکؒ کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر وقف کیا اور خود مالک نے ابن عمرؓ کا قول روایت کیا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اس کا رفع کرنا قبول ہوگا۔ دار قطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اس کی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں۔ عینیؒ نے رد کر دیا کہ اس میں ایک تو یحییٰ بن ایوب موجود جس کی وجہ سے نسائیؒ نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ لم یجمع۔ از تجمیع ہے اس کے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو

Marfat.com

میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے۔ اور مانند اس کے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہیں ہے بدلیل روایت ابن ماجہ کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہ ہوا اور بعد فجر کے قطعی نیت کرے۔ ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر بوجہ عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن دوسری نص صریح آوے گی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین میں کارآمد ہے لہٰذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اس کی موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اس کا ابن الہمام سے گذرا۔ بالجملہ ایک دلیل تو شافعیؒ کی اس حدیث سے دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا ولانہ لما فسد الجزء الاول۔ اور اس دلیل سے (رات سے نیت واجب) کہ جب پہلا جزو صوم فاسد ہوا۔ لفقد النیۃ۔ بوجہ نہ ہونے نیت کے۔ ف۔ حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں فسد الثانی۔ تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا۔ ف۔ جزو اول وہاں تک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہاں سے نیت کی۔ حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورۃ انہ لا یتجزی۔ بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم ٹکڑے نہیں ہوتا۔ ف۔ تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے۔ اور ٹکڑے نہ ہونا صرف صوم واجب میں ہے۔ بخلاف النفل برخلاف نفل کے لانہ متجزٍ عندہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے۔ ف۔ اور اصح قول پر نہیں ہوتا۔ ذکرہ العینی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہؓ دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے ہم لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ پھر تو میں اب صائم ہوں پھر ایک روز تشریف لائے تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو حلوائے حیس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ لاسے لا حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کھایا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہاں نکلا صرف دن میں نیت کا جواز ہے۔ پھر مصنفؒ نے فرض و نذر معین میں بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا لقولہ۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما شہد الاعرابی برویۃ الہلال۔ اور ہماری دلیل حضرت صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم۔ آگاہ ہو جاؤ کہ جس نے کچھ کھا لیا تو باقی دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ ف۔ معلوم ہوا کہ بقیہ دن مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نداء کر دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں مصرح ہے اور امام طحاویؒ نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوعؓ میں دربارہ صوم عاشورہ وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو تو بقیہ دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشورہ ہے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ قال المترجم بل ھو من ثلاثیات البخاری حدثنا المکی بن

Marfat.com

ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع الحدیث۔م اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روز میں روزہ معین ہو جس کی اس نے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز اب تک پائی نہیں گئی۔ ابن الجوزی نے رد کیا کہ صوم عاشورہ کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشورہ ہے اللہ تعالیٰ نے اس کا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا پس جو چاہے کہ اس کو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور میں تو روزے سے ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ جواب دیا گیا کہ معاویہؓ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس ویں سال یا اس کے بعد سنا ہو گا اور اس وقت عاشورہ منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشورہ کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشورہ کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشورہ رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ یہ صریح ہے کہ عاشورہ قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دے دیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہ ہوتا اور صوم کا حکم بصیغہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعیؒ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ۔ ما رواہ محمول علی نفی الفضیلۃ والکمال۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے نفی پر۔ ف یعنی جب رات سے نیت نہ ہو تو اس کا صیام نہیں۔ معنی یہ کہ اس کا صیام ہر صفت سے کامل وفاضل نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عہد لہ۔ اس کا ایمان نہیں جس کا عہد پورا نہیں۔ حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں۔ حالانکہ بالاتفاق تنہا اس کی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اس کو مسجد میں پڑھنی چاہیئے تھی نہیں پڑھی اور اس کے نظائر بہت ہیں۔ او معناہ لم ینوانہ صوم من اللیل۔ یا اس کے معنی یہ کہ اس نے رات سے یہ نیت نہ کی کہ وہ صوم ہے۔ ف مراد یہ کہ لم ینو کون الصوم من اللیل یعنی نیت نہ کی ہوتی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہے نہ کہ لم ینو سے (الفتح) اس کا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ امام مصنفؒ کے مراد تو ظاہرا یہ ہے کہ جس کی نیت رات سے صوم کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائے گا۔ تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھا لیا اور اس نے رات سے صائم ہونے کی نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث میں اس کا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہو گا یا نہ ہو گا۔ فلیتامل فیہ فانہ دقیق۔م۔ یہ تو دلیل نقلی تھی اس کے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا۔ ولانہ یوم صوم۔ اور اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے۔ ف یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے۔ فیتوقف الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ۔ پس متوقف ہو گا امساک اس دن کے اول کا اس نیت پر جو امساک سے بچھڑے ہوئے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے۔ کالنفل۔ جیسے نفل میں۔ ف چنانچہ اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اس نے آئندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا

Marfat.com

موقوف ہوگیا۔ م ف ع۔ اور صحیح روایت میں زفرؒ کے نزدیک مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے۔ مالک ولیث وابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادائے رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے۔ ع۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روز علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ (کافی قاضی خاں م) حاصل کلام اس وقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہیں ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ وهذا الضرب من الصوم. يتادى بمطلق النية۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی واجب معین ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً میں نے روزہ کی نیت کی۔ ونيته النفل۔ اور نفل کی نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ ونيته واجب اخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل رمضان کا دن ہے جس کا روزہ رکھنا اس پر لازم ہے اور اس نے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی نیت کی تو فرض ہی ادا ہوگا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دوشنبہ ہفتم ماہ عید ہے اور اس نے اسی روز صوم کی نذر کی تھی پھر رات میں اس نے اس دن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا پس کلام مصنف کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح تینوں سے ادا ہونا پایا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہ ہو۔ جیسے کہا جاوے کہ حیوان کی قسم انسان میں عالم وصناع وفقیر وتوانگر ہونا پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ وقال الشافعی فی نیت النفل عابث۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عبث کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا۔ کیونکہ فرض کی نیت ندارد اور نفل کا وقت ندارد تو کچھ نہ ہوا۔ م۔ وفی مطلقها له قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ ف۔ یعنی مطلق صوم کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل۔ تو اس میں دو قول ہیں اور ان کے مذہب میں اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہوگا اور یہی امام مالک واحمد کا قول ہے۔ لانه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له الفرض۔ اس جہت سے کہ نفل کی نیت کرنے میں اس نے فرض سے منہ موڑا تو فرض اس کو نہیں ملا۔ ف۔ اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان ہے تو نفل بھی نہ ہوا۔ م۔ ولنا ان الفرض متعين فيه۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اس وقت میں متعین ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے۔ ع۔ یعنی شارع کی طرف سے کسی صوم کا محل نہیں سوائے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اس نے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا۔ فيصاب باصل النية۔ پس فرض حاصل ہو جائے گا اصل نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی اس وقت میں جب صوم نیت عبادت سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہاں اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ كالمتوحد فی الدار يصاب باسم جنسه۔ جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پا لیا جاتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کے نام سے وہی حاصل ہوگا۔ یہ تو مطلق صوم بیان تھا۔ واذا نوى النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی او واجبا آخر۔ یا کسی دوسرے واجب کی۔ ف۔ مثلاً صوم کفارہ۔ تو اس نے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ فهذا۔ ف۔ اصل الصوم۔ پس بالضرور اس نے اصل صوم نیت کی۔

Marfat.com

وزیادۃ جھۃ۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ ف۔ یعنی نفل یا کفارہ کی۔ دقد لغت الجھۃ۔ اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ یہ وقت اس جہت کا محل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کالعدم ہوا۔ فبقی الاصل وھو کاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ کافی ہے۔ ف۔ اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لیئے تو اس وقت میں روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے حق میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور تندرست و بیمار میں کچھ فرق نہیں۔ ف۔ حتی کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہو گا۔ لان الرخصۃ کیلا تلزم المعذور مشقۃ۔ کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس نظر سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہ ہو۔ ف۔ یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہ ہو۔ فاذا تحملھا التحق بغیر المعذور۔ پھر جب اس نے مشقت کو اٹھالیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ ف۔ اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہو گا۔ وعند ابی حنیفۃ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ ف۔ ان تینوں میں تفصیل اور مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المریض والمسافر بنیۃ واجب آخر یقع عنہ۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہو گا۔ ف۔ رمضان سے نہ ہو گا۔ لانہ شغل الوقت بالاھم لتحتمہ فی الحال وتخییرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدۃ۔ کیونکہ اس نے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اس کے فی الحال حتمی ہونے اور صوم رمضان میں عدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ ف۔ یعنی واجب دیگر تو اس پر فی الحال حتماً ادا کرنا واجب ہے اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کرو تو فی الحال جو اہم تھا اس نے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا حسن بن زیاد نے امام اعظمؒ سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف واکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے (کمافی الفتح)۔ اور معنی یہ کہ امام اعظمؒ سے دونوں روایتوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہو گا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں کہا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ کہ اس کا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہو گا۔ ۵۔ وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان اور امام ابوحنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ ایک میں نفل ہو گا اور دوسرے میں فرض رمضان ہو گا۔ والفرق علی احدھما۔ اور فرق دونوں میں ایک روایت پر۔ ف۔ جس میں فرض رمضان واقع ہو گا یہ ہے کہ۔ انہ ما صرف الوقت الی الاھم۔ اس نے وقت کو اہم کی طرف صرف نہیں کیا۔ ف۔ کیونکہ نفل سے فرض رمضان بڑھ کر ہے اور واجب دیگر میں اہم میں صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی میں کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہو گا۔ پس معلوم ہوا کہ اس میں مطلقاً قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ درالمختار

Marfat.com

کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم. م.

فروع اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اس دن کسی دوسرے واجب مثلاً قضائے رمضان
یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضاء کرے. (السراج)
اور یہی اصح ہے (البحر). اگر مقیم نے سوائے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے
سے واقف نہ ہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا. ت. جس صورت میں کہ اس نے دن چڑھے نیت کی تو یہ
نیت کرے کہ آج میں ابتدائے روزے سے صائم ہوں حتیٰ کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت
کی تو صائم نہ ہوگا. (الجوہرہ والسراج). اگر رمضان کی رات میں اغماء یا جنون ہوا پھر بعد فجر کے نصف
النہار سے پہلے افاقہ ہوکر نیت کرلی تو روزہ ہوگیا (المحیط السرخسی وغیرہ). واضح ہو کہ جس صورت میں
دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے. (الخلاصہ). اور فرض رمضان وغیرہ
کو معین کرے. (الاختیار). یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس کا وقت معین ہو. والضرب
الثانی. اور قسم دوم. ف. وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہ ہو بلکہ. ما تثبت فی الذمۃ
جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو ف. اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے.
کقضاء شہر رمضان. جیسے ماہ رمضان کی قضاء. وصوم الکفارۃ. اور روزے کفارے کے. ف.
اور یوں ہی وہ نذر مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر چار روزے
ہیں. (السراج. ع). فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل. تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات سے نیت کے ساتھ.
ف. یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے (القاضیخاں). اور چونکہ شروع میں حرج
ہے لہذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے. لانہ غیر متعین. کیونکہ یہ صوم غیر متعین
ہے. ف. یعنی کوئی وقت اس کے واسطے متعین نہیں. فلا بد من التعیین من الابتداء. پس ضرور
ہے معین کرنا ابتداء سے ف. تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب
نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے.

فروع اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر
ہوا کہ درحقیقت جو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب
سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر اس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہوگیا. ف. اور قضاء کی نیت شرط
نہیں ہے. یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ تھی کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا
ہے (البدائع). اگر اس نے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح
نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائے گا. (محیط السرخسی). چنانچہ قضائے رمضان
و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضائے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن میں کی یا نذر
معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا. (السراج). اور اگر صوم قضاء و کفارہ قسم
کی نیت کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نفل ہو جائے گا (المحیط). اور اگر بعد طلوع فجر کے قضاء کی نیت کی اور یہ صحیح
نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر توڑے تو اس پر قضاء لازم ہوگی. (الذخیرہ). واجب دونوں

ف قبل الزوال کا لفظ اس مقام پر صراحۃً ہے ۱۲

Marfat.com

قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔

والنفل کله یجوز بنیة قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ ف۔ اصح یہ کہ قبل نصف النہار کے نیت سے جائز ہے۔ (صرح بہ الزیلعی)۔ خلافا لمالك فانه یتمسك باطلاق ماروینا خلاف قول مالکؒ کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ تو اس میں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے ولنا قوله علیه السلام بعد ماکان اصبح غیر صائم انی اذا لصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد از انکہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب صائم ہوں۔ ف۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور تمام اوپر گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے یہ تاویل ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور متنفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دے دی کہ میں تو صائم ہوں یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اول یہ کہ عاشورہ کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشورہ ہے جس کا صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھ لیا (کما رواہ البخاری ومسلم)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا۔ ولان المشروع خارج رمضان هو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ ف۔ تو یہ دن صوم نفل کے واسطے صالح مشروع ہے۔ فیتوقف الامساك فی اول الیوم علی صیرورته صوما بالنیة علی ما ذکرنا۔ تو امساک اس دن کے اول میں اس کا صوم ہو جانا نیت پر موقوف بنا بر آنکہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ تو جب اس نے نیت صوم کر لی تو ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہو تاکہ اکثر متصل نیت عبادت سے ہو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اس نے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے۔ وقال الشافعی یجوز صائما من حین نوی اذ هو متجزء عنده۔ اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائے گا اس وقت سے کہ اس نے نیت کی کیونکہ صوم ان کے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی رکن واحد طلوع فجر سے رات تک نہیں ہے۔ لکونه مبنیا علی النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے ہے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے ولعله ینشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اس کی خوشی کی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرطه الامساك فی اول النہار۔ مگر اتنی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز امساک رہا ہو۔ ف۔ یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت سے صوم ہو جائے گا۔ پس فرق یہ ہوا کہ ان کے اس قول میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے۔ وعندنا یصیر صائما من اول النهار۔ اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائے گا۔ لانه عبادة قهر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے۔ وهی انما یتحقق بامساك مقدر۔ اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہو گی۔ فیعتبر قران النیة باکثره۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہو گا۔ ف۔ الحاصل اختلاف یہ کہ ان کے نزدیک نیت اگرچہ اثنا سے ملحق ہو تمام دن صوم ہو گا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا

Marfat.com

چاہیئے کہ عمل بہ نیت خالص ہو پس اگر کل سے متصل نہ ہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے۔ قال وینبغی للناس۔ اور فرمایا کہ لوگوں کو چاہیئے ف یعنی لوگوں پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار رہیں اور بعض کریں تو ان کو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے۔ ف الاختیار۔ پس لوگوں پر بکفایہ واجب ہے کہ۔ ان یلتمسوا الھلال فی الیوم التاسع والعشرین من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی انتیسویں تاریخ۔ ف اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاقتضاء واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مہینہ ۲۹ کا ہوتا اور ۳۰ کا ہوتا ہے تو ۲۹ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنظر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اس قدر ہوں کہ جن کے قول پر لوگوں کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰ شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹ کو واجب ہے۔ فان رأوہ صاموا۔ پھر اگر ۲۹ کو لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ وان غم علیھم۔ اور اگر چاند ان پر روندہ گیا۔ ف بوجہ ابر یا گاڑھے غبار کے اس جہت سے کچھ نظر نہ آیا۔ اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ۔ اکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما ثم صاموا۔ پورا کرلیں شمار شعبان کا تیس ۳۰ دن پھر روزہ شروع کریں۔ ف اور شک کا اعتبار نہیں۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لرؤیتہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے۔ ف یعنی ہلال رمضان کے۔ وافطروا لرؤیتہ اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے۔ ف یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا ہے اس میں داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما۔ پھر اگر تم پر روندہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی ۳۰ روز۔ ف یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں متعین کلام سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابوداؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں لفظ شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی ۳۰ روز کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ ولان الاصل بقاء الشھر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہے ماہ کا باقی ہونا۔ ف یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اس کا وجود بالیقین معلوم ہے۔ فلا ینتقل عنہ الا بدلیل۔ پس اس سے منتقل نہ ہو گا مگر بدلیل ف یعنی اس مہینہ سے دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیئے ولم یوجد اور دلیل پائی نہیں گئی۔ ف بلکہ شک ہوا تو شک سے یقین نہیں ملے گا۔

فروع شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیئے تاکہ گنتی ۳۰ پوری کرسکیں (السراج) بدلیل حدیث ابوہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ (رواہ الترمذی)۔ نجومیوں کا قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہیں ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ (السراج)۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن یا منجم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پہ نازل کیا گیا اس

Marfat.com

سے کفر کیا۔ ع۔ ولا یصومون یوم الشك الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔ ف۔ واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں۔ (المجتبی) اگر صاف نہ ہو تو اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب اس کی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان ہے یا اول رمضان۔ (المبسوط ع)۔ پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ لقوله صلی الله علیه وسلم لا یصام الیوم الذی یشك فیه انه من رمضان الا تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ یہ رمضان کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل۔ ف۔ یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے وہاں عمار بن یاسرؓ نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت صلعم کی نافرمانی کی۔ اس سے ممانعت ظاہر ہوئی۔ وهذه المسئلة على وجوه۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ احدها ان ینوی صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ وهو مکروه لما روینا ولانه تشبه باهل الکتاب لانهم زادوا فی عدة صومهم۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کردی اور اس لئے کہ یہ یہود ونصاری کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھالیا تھا۔ ف۔ اور بات یہ ہوئی کہ یہودیوں ونصرانیوں نے اپنے علماء کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ جس طرح چاہے تغیر کردے چنانچہ اس زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو ان کے پوپ[ف] نے جاڑوں میں ہٹا دیے اور شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔

پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ اسی نیت سے رکھا۔ ثم ان ظهر ان الیوم من رمضان یجزیه لانه شهد الشهر وصامه۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھ چکا ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالے نے بھی فرمایا کہ فمن شهد منکم الشهر فلیصمه الآیه۔ وان ظهر انه من شعبان کان تطوعا۔ اور اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی مع کراہت وان افطر لم یقضه۔ اور اگر اس نے یہ روزہ توڑ ڈالا تو اس کی قضاء اس پر واجب نہیں۔ لانه فی معنی المظنون کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی میں ہے۔ ف۔ مظنون وہ فعل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھ پر ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ فرض شروع کردی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس اگر پڑھے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس فعل کی قضاء واجب نہیں۔ اور یہاں تو ہنوز یہ یقین بھی نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اس کے اگر اس نے سوائے یوم الشک کے کسی روز روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والثانی ان ینوی عن واجب اٰخر۔ دوسری صورت یہ کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ ف۔ مانند قضاء و کفارہ کے۔ وهو مکروه ایضا لما روینا اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ کیونکہ اس میں صرف نفل کے

ف ۱۸۹۰-۹۱ء میں جب یورپ میں انفلوئنزا کا بہت زور ہوا تو پوپ روم سے درخواست ہوئی چنانچہ پوپ نے وقت ہٹا دیا جیسا کہ اخباروں میں صاف چھپا ہے ۱۲ م۔

Marfat.com

اجازت ہے۔ اور ہم بیان کر چکے کہ اس کا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اس وقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ (رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح) اور ترمذی نے ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا ہو پہنچے تو تم روزہ مت رکھو۔ (حدیث حسن صحیح)۔

واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اس کے ایک روزہ رکھیو۔ (رواہ احمد وغیرہ)۔ منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ واضح تو یہ ہے کہ تین روز شب ماہ کے روزے جو معروف ہیں ان کو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تو ایک ہی پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح الستہ کی حدیث ابوہریرہؓ جو اوپر مذکور ہے اس میں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم الشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تھی۔ م۔ الا ان هذا دون الاول فی الکراهة۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ ف۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ثم ان ظهر انه من رمضان يجزيه لوجود اصل النية۔ پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ ف۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فریضہ کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابوحنیفہؒ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ رمضان ادا ہو گا۔ فاحفظ۔ م۔ وان ظهر انه من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ ف۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہونے کے بارہ میں دو قول ہیں۔ فقد قیل یکون تطوعا لانه منهی عنه۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہو گا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ناقص ٹھہرا۔ فلا یتادی به الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہو گا۔ ف۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے وقیل یجزیه عن الذی نواه۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائے گا اس واجب روزہ سے جس کی نیت کی ہے ف۔ یعنی واجب ادا ہو جائے گا۔ وهو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ (المحیط) لان المنهی عنه وهو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بكل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہو گی۔ ف۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت رکھا جاوے۔

حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اس وقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھا دے اور ان دونوں کا محصل یہ کہ

Marfat.com

صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اس نے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائے گا۔ بخلاف یوم العید۔ برخلاف روز عید کے۔ ف۔ عید فطر و عید اضحیٰ میں روزہ ممنوع ہے۔ لان المنھی عنہ وھو ترک الاجابۃ بلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ ف۔ پس اگر عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھا تو اس نے دعوت الٰہی عزوجل کو رد کیا کیونکہ لوگ اس دن اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ ممانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو کل روزے منع ہیں اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت میں داخل نہیں تو صاف جائز ہے تم نے اس کو بھی مکروہ کیوں کہا جواب یہ کہ: والکراھۃ ھھنا لصورۃ النھی۔ کراہت یہاں ممانعت کی صورت کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی لفظ میں ممانعت اس کو بھی شامل ہے۔ (الفتح)۔ یہی کتاب میں اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ عملی صورت میں دونوں رمضان سے مقدم روزے ہیں اگر باطن نیت میں ایک منہی عنہ اور دوسرا نہیں پس صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی۔ م۔ والثالث ان ینوی التطوع وھو غیر مکروہ لما روینا۔ اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہ فی صحاح الستہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یکرہ علی سبیل الابتداء۔ اور یہ حدیث امام شافعیؒ پر حجت ہے ان کے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ ف۔ اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص کا معمول واقع نہ ہوا مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ اس کا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روز معمول تھا بلکہ اس نے اس روز ابتداءً روزہ رکھا۔ پھر تردد یہ کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی۔ اور حدیث ابوہریرہؓ کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنفؒ نے کہا کہ۔

والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصم ذلک الیوم نھی التقدم بصوم رمضان لانہ یؤدیہ قبل آوانہ۔ اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ پیشقدمی نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر آنکہ کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ رکھ لے۔ پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیش قدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اس کو قبل وقت کے ادا کرتا ہے ف۔ یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہے۔ بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے تو نفل و واجب منع نہ ہو۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمول واقع ہوا اور یہ تو امام شافعیؒ کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ الا تطوعاً کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ میں فرمایا کہ رمضان سے ایک دو

Marfat.com

روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حدیث ذکر کی اور کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واسطے مکروہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جب کہ عادت کریں اور اسی جہت سے ابو یوسفؒ نے چھ شوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہیں رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمامؒ نے کافی سے اس کے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ میں مذکور ہے یہی اوجہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً جواز نفل کو مقتضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ثم ان وافق صوما کان یصومه فالصوم افضل بالاجماع۔ پھر اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جس کو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے۔ ف۔ یعنی اس میں شافعیؒ کا بھی اتفاق ہے مثلاً دوشنبہ وغیرہ کا روز معمول تھا اور یوم الشک کو یہی دن پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہے۔ وکذا اذا صام ثلثة ایام من آخر الشهر فصاعدا۔ اور اسی طرح جب وہ معمولاً روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا ف۔ تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے۔ وان افرده۔ اور اگر اس شخص نے مفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل ف۔ اور اس کی عادت نہ تھی۔ فقد قیل الفطر افضل تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے ف۔ یہ قول شیخ محمد بن سلمہؒ ہے۔ احترازا عن ظاهر النهي۔ ظاہری ممانعت سے بچنے کے واسطے ف۔ بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے باجتہاد یا ممنوع ہے بظاہر نہی باجتہاد اور جو چیز کہ جواز و ممانعت میں دائر ہو اس کا ترک افضل ہے۔ م۔ وقیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ بقول نصیر بن یحییٰؒ۔ اقتداء بعلی وعائشةؓ فانهما کانا یصومانه۔ بقصد پیروی حضرت علی وعائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ یہ دونوں اس دن روزہ رکھتے تھے۔ ف۔ اس پر اعتراض ہوا کہ اقتداء کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزیؒ نے لکھا کہ حضرت علی و عائشہؓ کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے۔ مع۔ اور سروجیؒ نے یہ مذہب حضرت عائشہ واسماء بن عمرو بن العاص ومعاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم واکثر تابعین رحمہم اللہ و چاروں فقہاء واکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ مع۔ امام مصنفؒ نے اس اختلاف میں امام طحاویؒ کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا والمختار ان یصوم المفتی بنفسه۔ اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود۔ ف۔ اور خواص لوگ بھی بدون دوسروں کو حکم کرنے کے۔ اخذا بالاحتیاط۔ احتیاط کو لینے کے طور پر ف۔ بہ نیت نفل ویفتی العامة بالتلوم۔ اور فتویٰ دیا جاوے عوام کو انتظار کا ف۔ یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک ف۔ اور یہاں پہر دن چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہے۔ م۔ ثم بالافطار۔ پھر افطار کرنے کا۔ ف۔ یعنی عوام کو فتویٰ دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت نہ گزرے تو بعد زوال کے افطار کریں۔ نفیا للتهمة۔ بغرض دفع کرنے تہمت کے۔ ف۔ جو عوام کے دل میں پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتویٰ دیا گیا۔ یا روافض کی طرح شک میں روزہ واجب کہا گیا۔ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ (خزانة الاکمل مع)۔ پھر خواص و عام کے معنی

Marfat.com

اس مقام پر یہ ہیں کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہے اور اگر اس دن کسی کا معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ ف ع ھ ت۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ۔ ان یضجع فی اصل النیۃ۔ اصل نیت میں تضجیع کرے۔ ف۔ یعنی تردید کرے۔ مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ بان ینوی ان یصوم غدا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من شعبان۔ بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھے گا اگر رمضان کا دن ہو اور نہیں روزہ رکھے گا اگر شعبان کا ہو۔ وفی ھذا الوجہ لا یصیر صائما لانہ لم یقطع عزیمۃ فصار کما اذا نوی انہ ان وجد غداً غداءً یفطر وان لم یجد یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل اس نے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کرے گا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کرے گا۔ ف۔ واضح ہو کہ مراد یہ ہے کہ ابتداء سے اس نیت پر صائم نہ ہو گا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ دن رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اس نے نیت قطعی کر لی تو ادا ہو جائے گا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گزر جانے کے ثبوت ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا مگر جب کہ اس نے اول وقت نیت صوم کر لی ہو۔ والحاصل اس صورت میں اصل صوم ہی کی نیت متردد ہے بخلاف اس کے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اس میں اصل نیت موجود ہے۔ م۔

والخامس ان یضجع فی وصف النیۃ۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردید کرے وصف نیت میں۔ ف۔ نہ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان ینوی ان کان غدا من رمضان یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ بایں طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھے گا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ ف۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے یعنی اس کو بیان کر دے۔ وھذا مکروہ لتردده بین امرین مکروھین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائر ہے دو امر مکروہ کے درمیان۔ ف۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرور تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت میں فتح القدیر میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظھر انہ من رمضان اجزاہ لعدم التردد فی اصل النیۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں تردد نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ وان ظھر انہ من شعبان لا یجزیہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جس کو مراد لیا ہے ادا نہ ہو گا۔ لان الجھۃ لم تثبت للتردد فیھا۔ کیونکہ جب واجب کا ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ ف۔ کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ ہاں اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیۃ لا تکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ ف۔ بلکہ تعیین ضرور ہے۔ لکنہ یکون تطوعا۔ لیکن یہ روزہ نفل ہو جائے گا۔ وہ بھی نفل

Marfat.com

ایسے ورجہ کا کہ ، غیر مضمون بالقضاء ۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہوا نہیں ۔ ف ۔ حتی کہ اگر اس کو توڑ دیا ہو تو اس کی قضاء واجب نہیں ۔ لشروعہ فیہ مسقطاً ۔ بوجہ شروع کرنے اس شخص کے اس روزہ میں مسقط ہونے کی نظر سے ۔ ف ۔ یعنی اس نے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہوا ۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کی جاوے پھر ظاہر ہو کہ اس کے ذمہ وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اس کو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ صلوۃ مظنونہ کا مسئلہ گذر چکا ۔ پھر وصف میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ ولو نوی عن رمضان ان کان غداً منہ وعن التطوع ان کان غداً من شعبان ۔ اور اگر اس نے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو ۔ یکرہ لانہ ناد للفرض من وجہ ۔ یہ مکروہ ہے اس لئے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے ۔ ف ۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے ۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ عنہ لما مر ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اس کو کافی ہوگیا بوجہ مذکور سابق ۔ ف ۔ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے ۔ وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ ۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہے تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا ۔ لانہ یتادی باصل النیۃ ۔ کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے ۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا ہو تو واجب ہے کہ اس کو قضاء نہ کرے ۔ ف ۔ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی قضاء واجب نہ ہو ۔ لدخول الاسقاط فی عزیمتہ من وجہ ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اتارنا اس کی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہوگیا ۔ ف ۔ جب کہ اس نے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مظنون کے مانند ہوگیا ۔ م

فروع چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں ۔ یہی صحیح ہے ۔ (السراج) اور منجم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے ۔ (المعراج) ۔ پس یوم الشک اس کے حق میں بھی یوم الشک ہے ۔ م ۔ اگر لوگوں نے دن میں قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اس کی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آنے والی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہے ۔ (الخلاصہ) اسی پر فتویٰ ہے (البحر) ۔ مثلاً رمضان کی ۳۰ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹ کو ابر تھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن عید شمار کریں یا شعبان کی ۳۰ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضاء کریں بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار پاوے گی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہے ۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور وہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہے حتی کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضاء کریں اور ۳۰ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں ۔ (الکافی الایضاح) ۔ اور تحفہ میں ہے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو ان کے نزدیک بھی آنے والی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی

Marfat.com

اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمرؓ و ابن مسعود و انسؓ سے وہ قول مروی ہے جو ابوحنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمرؓ سے دوسری روایت میں اور حضرت علی و عائشہؓ سے وہ قول ہے جو ابویوسف نے مذہب لیا ہے۔ (ہذا تلخیص التحفہ)۔ اور مفاد اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اس نے بعد زوال کے دیکھا ہو۔ (کما فی الخلاصہ، مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع)۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہوگا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الخلاصہ، البحر) اور اختلاف مطالع یہ ہے ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اس کو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آوے گا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کے سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہوگیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہاں آفتاب ڈھلا تو ان پر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہاں ابھی نہیں ڈھلا ہے یا غروب نہیں ہوا تو ان پر ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتی کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ مف۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر یہ حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اس کا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوموا الرویۃ خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہوگئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اس طرح نہیں ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ اس دلیل میں تکلف اور خدشہ ہے اس وجہ سے کہ صوموا الرویۃ میں حق طور پر خطاب انہیں لوگوں کو ہے جنھوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر ان کو نظر آنا ممکن نہ ہوتا تو رویت کیونکر ہوتی پس حق نظر سے تو یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انھیں کو دیا جنھوں نے دیکھا گو یا فرمایا صوموا الرویتکم الہلال۔ یعنی جس وقت تم نے دیکھا چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم تروہ لرویۃ غیرکم۔ یعنی جس وقت کوئی قوم میں چاند دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے۔ اور یہ بات بہت مشکل ہے اور اس میں حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہم کو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ بریں شرع رویت ہلال پر حساب ادائے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتی کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ کے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے افطار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے

Marfat.com

ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو مطلع صاف میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ بڑی مشکل پیدا ہوگئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہاں سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو وجود ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو ان کے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائے گا م۔ لیکن واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب ان کے نزدیک پہلوں کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جس کا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اس کا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور لوگوں کے حساب سے آج ۳۰ تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے آج کے روز اپنے یہاں چاند نہیں دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیئے اور کل عید کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ اس جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلاں قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونوں نے فلاں رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ کے قاضی کو بھی روا ہے کہ ان کی گواہی قبول کرے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت دی ہے۔ (کما فی الفتح)۔

اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضاء کریں اور اگر اس دن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض نے بقیاس ابتدائے صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور یہی صحیح ہے م۔ یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمۃ اللہ نے بیان کیا کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رضؓ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے چاند دیکھا پھر میں آخر رمضان میں مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رضؓ نے مجھ سے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اس کو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے

Marfat.com

روزہ رکھا۔ پس عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا لیکن ہم نے تو سینچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو برابر روزہ رکھے جاویں گے یہاں تک کہ تیس پورے کریں۔ یا چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہؓ کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کریں گے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی حکم فرمایا ہے۔ (رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والترمذی)۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کریبؒ اکیلا شاہد تھا اس جہت سے اس کی شہادت قبول نہ کی الخ الفتح۔ اقول امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہیں کیونکر ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور علماءؒ نے قول ابن عباسؓ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک والوں کے واسطے انھیں کی روایت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہٰذا زیلعی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہاں پہونچے گی بلکہ امریکہ سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ تضاد کا سلسلہ اقوام پر جاری ہوگا علاوہ بریں عوام وخصوص مشرکین ونیچریہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہے پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتویٰ ہو تو میرے نزدیک بہتر واوفق ہے کیونکہ جہال ملحدین اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ بریں ہر ملک کی روایت ہلال اعتبار کرنے میں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔

ومن رأی ھلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف۔ یا فطر یعنی شوال کا۔ ت وحدہ۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ[1] مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ف۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل الامام شہادتہ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اوروں کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ (الفتح) بلکہ خود روزہ رکھے م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ (البدائع)۔ بلکہ واجب ہے۔ (المبسوط وقاضیخاں والتحفہ۔ ع)۔ یہی صحیح ہے دو دلیل سے اول لقولہ علیہ السلام صوموا لرؤیتہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد رأی ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب میں م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا وقال تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث وآیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہے م۔ دلیل دوم۔ وان افطر اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ فعلیہ القضاء دون

---

[1] ظاہرا مدینہ میں بارش وابر چھایا ہوگا م۔

[1] قولہ مطلع صاف ہے بدلیل مسئلہ مابعد فافہم ۱۲ م۔

Marfat.com

الکفارۃ ۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ ۔ ف ۔ وجوب قضاء کچھ اس وجہ سے نہیں کہ نفل شروع کر کے توڑا بلکہ بطریق فرض پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مکروہ مظنون تھا جس کی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے ۔ وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جماع سے توڑا ہو ۔ ف ۔ نہ کھانے پانے ہیں ۔ لانہ افطر فی رمضان ۔ کیونکہ اس نے رمضان میں افطار کر ڈالا ۔ ف ۔ حقیقۃً وحکماً دونوں طرح ۔ حقیقۃً لتیقنہ بہ ۔ حقیقۃً تو رمضان کے ساتھ اس کے تیقن کرنے سے ۔ ف ۔ یعنی وہ تو اس کو اپنے یقین میں رمضان سمجھتا ہے ۔ وحکماً لوجوب الصوم علیہ ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے ف ۔ یعنی بدلیل نص حدیث اس پر روزہ واجب ہے تو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا ۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہے اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے ۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہوتا مگر شبہ سے ساقط رہا ۔ ولنا ان القاضی رد شہادتہ بدلیل شرعی وھو تہمۃ الغلط ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہے ۔ ف ۔ کیونکہ اس دن مسلمانوں کا ہجوم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط دیکھ لینے میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا ۔ فاورث شبہۃ ۔ تو اس نے ایک طرح کا شبہ پیدا کر دیا ۔ ف ۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا ۔ وھذہ الکفارۃ تندری بالشبہات ۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے ۔ ف ۔ یہ سب اس وقت کہ اس کی گواہی رد ہونے کے بعد اس نے ایسا کیا ہو ۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف المشائخ فیہ ۔ اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا قبل اس کے کہ امام اس کی گواہی رد کرے تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا ۔ ف ۔ کہ کفارہ واجب ہے یا نہیں ۔ م ۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت میں بھی کفارہ نہیں ہے ۔ (قاضیخاں) ۔ اس لیے کہ شبہ ہنوز قائم ہے ۔ ف ۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا ۔ د ۔ اور اگر امام نے اس کی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دے دیا پھر اس نے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو (الخلاصہ) ۔ یہی اصح ہے ۔ د ۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ابر ہو (المحیط) وامام سے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے ۔ مع ۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کرے گا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روندھا ہو تو قبول کرے (المبسوط) ولو اکمل ھذا الرجل ۔ اور اگر پورے کیے اس شخص نے ۔ ف ۔ جس کی تنہا گواہی رد کی گئی ہے ثلثین یوما ۳۰ روزے ۔ ف ۔ پھر اس دن مطلع روندھ گیا ۔ لم یفطر ۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے ف ۔ یعنی اس کو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ رکھے الا مع الامام ۔ لیکن امام کے ساتھ ہیں ۔ ف ۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ رکھے ۔ لان الوجوب علیہ للاحتیاط ۔ کیونکہ اس پر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا ۔ ف ۔ نہ قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہہ کے کہ اس کو غلطی واقع ہوئی چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ

Marfat.com

میں نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھ کر وہ کہاں ہے اس نے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے تصور؏ نے قائم کیا اس کو تو نے ہلال سمجھا۔ مع۔ بالجملہ لوگوں کے نہ دیکھنے سے فقط اس کے دیکھنے میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ والاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اس کے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ ولو افطر لاکفارۃ علیہ۔ اور اگر اس نے روزہ شروع کر کے عمداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ۳۰ پورے کرنے والے نے ان کے ساتھ روزہ رکھ کر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اس کی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہے اور اگر اس نے توڑ ڈالا تو اس پر قضاء ہے مگر کفارہ واجب نہیں (القاضیخان)۔ اعتباراً للحقیقۃ التی عندہ۔ بوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین میں ۳۰ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہٰذا کفارہ بوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ اور اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اس کو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰ تعداد پوری کرنا تو روندھے مطلع میں ہے ورنہ حکم افطار کا رویت پر ہے۔ فافہم۔ واذا کان بالسماء علۃ اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ ف۔ یعنی ابر یا گاڑھا غبار وغیرہ۔ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ ف۔ یعنی مسلمان عاقل بالغ عادل کی گواہی۔ فی رویۃ الھلال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ ف۔ یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں۔ رجلا کان او امرأۃ۔ یہ آدمی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرا کان او عبدا۔ خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو۔ ف۔ اور ظاہر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ (السراج ہ ف ع)۔ لانہ امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے۔ ف۔ نہ دنیاوی جس میں آزادی و مرد ہونا و دو سے کم ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا کچھ شرط نہیں ہے۔ فاشبہ روایۃ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ ایک مسلمان عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولھذا لا یختص بلفظ الشہادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ ف۔ یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اس کے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اس کے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اس میں دعوی و حکم حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے اور اس کو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہو گا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ (السراج)۔ مثلاً زید نے بکر سے

ع۔ قولہ تیرے تصور نے الخ یہ علم مناظر و تصور کا دقیق مسئلہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کو دماغ میں تصور کرتا ہے خواہ رغبت یا خوف سے تو دماغی صورت بوجہ غلبہ کے کبھی آنکھوں پر جھلکی دیتی ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ سامنے نظر آتی ہے اور کبھی شیطان ہی تلبیس میں مجسم نظر آتا ہے حتی کہ اس میں بہت سے عوام کفر و خلاف واقع و خلاف شریعت میں مبتلا ہو جاتے ہیں یہ بہت بڑا خطرناک مقام ہے۔ ۱۲ م

Marfat.com

سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اس کو گواہ کر دیا پس بکر نے اس کی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے
م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے کہ اسی رات میں گواہی دے خواہ
آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتی کہ چار مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی کے نکل کر گواہی دے دے
میں کہتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائے گا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی قاضی کے
نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اس کو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اس کی گواہی رد کر دے
(وجیز الکردری)۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک
شخص کو مقرر کرے جس کے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اس کے لوگوں
کو روزے کا حکم کر دے بخلاف ہلال فطر و ہلال اضحی کے۔ (السراج)۔ یعنی ہلال فطر و اضحی میں امام کو اختیار
نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اس کی تنہا گواہی بمنزلہ عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔م۔ جیسے ہلال
رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا تو لوگوں کو حکم نہ کرے (کما فی الفتح)۔ جو مرد
یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اس کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (السراج)۔ یعنی بلوغ شرط ہے۔م۔ وتشترط العدالۃ
لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتوں میں فاسق کا قول مقبول
نہیں۔ف۔ اس پر ائمہ وعلماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ ہلال رمضان
میں تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ وتاویل قول الطحاوی عدلا کان او غیر
عدل ان یکون مستورا۔ اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور
ہے۔ف۔ یعنی عادل سے مراد یہ ہے کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے
یہ مراد کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اس کا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق
ہو پس فاسق کا قول تو طحاویؒ کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ طحاویؒ کے نزدیک مستور کا قول
قبول ہے۔ حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ ففی الفتاوی۔ مستور الحال کا قول ظاہر الروایۃ میں مقبول
نہیں۔ حسنؒ نے امام سے روایت کی کہ مقبول ہے اور یہی صحیح ہے۔ (المحیط)۔ اور اسی کو بزازیؒ نے صحیح کہا۔
د۔ بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے فقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر
لی۔ لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے خیر الامۃ
ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس۔ ہونے کے تو حق یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ
کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔مف۔ والعلۃ غیم او غبار او نحوہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت
ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اس کے مانند ہو۔ف۔ اب صرف محدود القذف رہا یعنی وہ شخص جس
نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اس کو تہمت کی حد ماری گئی جس کے
حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا۔ یعنی برابر ان کی گواہی مت قبول کرو۔ اب سوال
یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع روندھا ہے۔ جواب یہ
کہ فی اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف۔ کتاب کے اطلاق جواب میں محدود القذف
بھی داخل ہوا جاتا ہے۔ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل

Marfat.com

کی گواہی امام قبول کرے گا۔ تو اس میں محدود القذف بھی داخل ہوگیا۔ بعد ماتاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ ف۔ کیونکہ جب محدود القذف نے توبہ کرلی تو اس وقت عادل ہوگیا۔ تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ وھو ظاھر الروایۃ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نہ ہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اس سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت نہیں ہے لانہ خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انھا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ لانھا شھادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور شہادت کی طرح اس کو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم۔ م

پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اس میں گواہی کا نصاب ضرور ہے۔ وکان الشافعی فی احد قولیہ یشترط المثنیٰ۔ اور امام شافعیؒ اپنے دو قول میں سے ایک قول میں دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجۃ علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعیؒ پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کرچکے۔ ف۔ کہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت۔ م مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا۔ م۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شھادۃ الواحد فی رویۃ ھلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک اعرابی نے آکر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے بلال لوگوں میں اعلان کردے کہ روزہ رکھیں (رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس)۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمرؓ ہے۔ (رواہ ابوداؤد والدارقطنی)۔ ثم اذا قبل الامام شھادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کرلی۔ ف۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روند ھے میں قبول کی یا صاف میں۔ ف۔ وصاموا ثلثین یوما۔ اور لوگوں نے ۳۰ یوم روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰ پورے ہوئے پھر ۳۰ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ لا یفطرون فیما روی الحسن عن ابی حنیفہ للاحتیاط۔ تو لوگ

Marfat.com

افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے بغرض احتیاط۔ ف یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ وکافی میں ہے بمف۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ ف اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جب ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا ہے کہ ۳۰ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر منصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آویں ورنہ ۳۰ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰ کا شمار یہاں اس طرح پورا ہوا کہ ۲۹ قطعی ہیں اور ایک احتیاطی بوجہ ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰ کا شمار پورا کر کے بلا خلاف افطار کریں۔ (الذخیرہ التبیین ھ)۔ وعن محمد انھم یفطرون۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں ف یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ (کما فی الذخیرہ عن الحلوائی)۔ ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرمضانیۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بہا ابتداءً۔ اور فطر کا ثبوت ہو جائے گا بر بنائے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا۔ ف یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہ ہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اس طرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰ روز سے زائد نہیں لہذا ۳۰ پورے کر کے افطار ہے۔ کاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بر بنائے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ ف یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلاں کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ فلاں اس کا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باپ بیٹے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دو نہ ہوں اسی طرح مسئلہ فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ بر بنائے رمضانیت کے ۳۰ کے شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمدؒ اصح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی ادا پر وقوف ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابوحنیفہؒ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ کہا۔ واضح ہو کہ روندھے مطلع میں باتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے (کما فی الذخیرہ عن الحلوائی، م)۔ اگر اول میں دو گواہوں عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰ پورے کر کے اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ (المبسوط الخلاصہ ف ھ)۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابوحنیفہ یہی اظہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں

Marfat.com

کہ جب ۳۰ شمار پورا کر کے صاف مطلع ہے اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتدائے روایت پر ہے نہ افطار میں مگر آنکہ شہادت گذرے۔ کما حققناہ سابقاً۔ علاوہ بریں مرجح اختلاف المطالع ہے علی خلاف الظاہر فتدبر واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م

فروع ضروریہ اگر دیہات میں کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہاں حاکم شرعی نہیں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاؤں کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر واجب ہے کہ اس کے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ (المحیط ھت)۔ اس زمانہ میں یہاں تو یہ حکم دیہہ وشہر وقصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر ازینکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین وجمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام وشرائع میں اس کے مطیع ہوں۔ (کمافی المعراج م) واذلم تکن بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ ف یعنی ۲۹ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کچھ گرد وغبار وابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اس کے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی یہاں تک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا وبلخ کے ہے اس میں ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنف نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ۔ یقع العلم بخبرھم۔ ان کی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ ف پس اس قدر تو اتفاقی ہے کہ کہ تفرد نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرد بالرؤیۃ فی مثل ھذہ الحالۃ یوھم الغلط۔ کیونکہ رویت ہلال میں متفرد ہونا ایسی حالت میں غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ ف تفرد سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جاویں بلکہ مراد وہ ٹکڑا کہ جس کی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ یہاں یقین کے معنی معلوم ہو جاویں وہ یہ ہیں کہ ان کی خبروں سے دل میں یقین ہووے اور وہم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اس کے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اس کو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس تیقن ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش وشائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو جو ایسی حالت میں صرف مخبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دلاتی ہو تو یکایک قبول نہ ہو گی۔ فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعا کثیرا۔ تو اس میں توقف کرنا واجب ہے یہاں تک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جاویں۔ ف تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسماء علۃ۔ برخلاف اس کے جب کہ آسمان میں کوئی علت ہو۔ ف گرد وغبار ابر دھواں وغیرہ کہ یہ اس وقت شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد ینشق الغیم عن موضع القمر فیتفق للبعض النظر۔ کیونکہ کبھی پھٹے

Marfat.com

جاتا ہے ابر چاند کی جگہ پر سے بعض نظر کے لیے۔ ف سے وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اس وقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ ثم قیل فی حد الکثیر اھل المحلۃ۔ پھر کثیر کی قدر میں کہا گیا کہ اہل محلہ ہیں۔ ف سے حتی کہ اہل المحلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف خمسون رجلا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہیں۔ اعتبارا بالقسامۃ۔ بر قیاس قسامت کے۔ ف جس کی یہ صورت ہے کہ محلہ میں ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہیں معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے لاعلمی پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہاں البتہ حکم برائت کا ہوا تو حکم کبھی دو عادل گواہوں پر ہو جاتا ہے اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ ان کی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کہا گیا کہ یہ امام المسلمین کی رائے پر تفویض ہے۔ (کمافی الخلاصہ)۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الاختیارہ)۔ ولا فرق بین اھل المصر ومن ورد من خارج المصر۔ اور فرق نہیں درمیان اہل شہر کے و درمیان اس کے جو باہر سے آیا۔ ف سے بلکہ امام کی رائے پر خبر مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہر اول کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آویں تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وذکر الطحاوی انہ تقبل شھادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع۔ اور طحاویؒ نے ذکر فرمایا کہ ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ ف سے یعنی دھواں وغیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو۔ شاید یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی اسی وجہ سے امام مرغینانی و صاحب فتاوی الصغری و صاحب الاقضیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا (کمافی الدرایہ وفع)۔ والیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ ف سے کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر۔ اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف سے تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول طحاوی ہے بدین علت کہ مانع میں قلت ہے۔

فرع جو حکم صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے (السراج ہ)۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی ۲۹ رمضان کو تلاش کرنا چاہیے۔ (الاختیار ش)۔ ومن راے ھلال الفطر وحدہ لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار نہ کرے ف سے خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطا ازراہ احتیاط کے۔ ف سے کہ عبادات میں احتیاط واجب ہے (الاختیار) پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اس نے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ (القاضیخان الاختیار) اور اگر اس نے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا اور اس نے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور

Marfat.com

نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ (السراج ھ)۔ بالجملہ یہاں افطار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ و فی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت میں روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ ف لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا پھر قبول ہونے والی گواہیاں مانند ہلال رمضان کے یہاں بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہ ہونے کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں علت ہو۔ ف یعنی ۲۹ رمضان کو ابر و غبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ھلال الفطر الا شھادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے میں قبول نہ ہوگی مگر گواہی دو مردوں کی۔ او رجل وامرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف اور اس گواہی میں لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کرچکا ہو شرط ہیں۔ دعوی مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ (الکافی والخزانہ ھ)۔ وعلیٰ ہذا مستور الحال کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ (کما ہو ظاہر الروایۃ)۔ لانہ تعلق بہ نفع العبد۔ کیونکہ اس کے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وھو الفطر۔ اور وہ فطر ہے۔ ف تو محض دینی امر نہیں رہا۔ فاشبہ سائر حقوقہ۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہوگیا۔ ف اور ان حقوق کی شہادت میں عدد اور شرائط بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہوئے۔ والاضحی کالفطر فی ھذا فی ظاھر الروایۃ۔ اور ہلال اضحی کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ ف پس اگر ہلال اضحی دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں عادل ہونا ضرور ہیں جب کہ مطلع روندھا ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ وعدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہوں اور موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ وھو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی عن ابی حنیفۃ انہ کھلال رمضان۔ برخلاف اس کے جو ابوحنیفہ سے (نوادر میں) روایت کیا گیا کہ ہلال اضحی مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحی کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اس کو فطر سے مشابہت ہے۔ لانہ یتعلق بہ نفع العباد۔ کیونکہ ہلال اضحی سے بندوں کا نفع متعلق ہے۔ ف یعنی مخلوط ہے۔ وھو التوسع بلحوم الاضاحی۔ اور وہ نفع قربانیوں کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل ہلال الفطر کے ہے (البحر الرائق)۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹ رمضان کو مطلع روندھا ہو۔ وان لم یکن بالسماء علۃ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو ف سے مانند ابر و غبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الا شھادۃ جماعۃ۔ تو امام نہیں قبول کرے گا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ ف جن کی کثرت وحالت ایسی ہو پہنچے کہ۔ یقع العلم بخبرھم۔ ان کی خبروں سے علم یعنی یقین حاصل ہوجاوے۔ کما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ ف یعنی ہلال رمضان دیکھنے میں جب کہ مطلع صاف ہو۔

فرع جہاں کوئی حاکم وقاضی نہیں اگر روندھے مطلع میں ۲۹ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جس میں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار کریں یعنی عید کریں۔ (الزاہدی ف ھ)۔ اگر ۲۹ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہم نے

Marfat.com

تمہارے روزے سے ایک روز پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہیں موجود تھے تو اس وقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہو گئے اب ان کی گواہی مردود ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو ان کی گواہی جائز ہے۔ (الخلاصہ) پھر جب ان کی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روندھا ہے تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے بقیاس تصحیح محیط وخلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر رمضان کا چاند انہوں نے روندھے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور مترجم کے نزدیک ان کے حساب سے آج ۳۰ ہے پس روندھا ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو اُن سے خطا ہوئی اور افطار نہ کیا جائے اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہوگا صرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہ ہونا چاہیے۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت طلوع فجر دوم کے دم سے لے کر غروب آفتاب تک ہے۔ لقولہ تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر۔ بدلیل قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ ظاہر ہوجاوے تمہارے واسطے فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا۔ الی ان قال۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ثم اتموا الصیام الی اللیل۔ یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک۔ ف۔ پس اول تو ابتدائے وقت ہے اور دوم انتہائے وقت ہے۔ والخیطان بیاض النہار وسواد اللیل۔ اور دونوں ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتدا میں بعد نماز عشاء کے وبعد سو جانے کے مباح نہیں رہتا تھا پھر مباح کیا یہاں تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو۔ یہاں سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس امساک کو دراز کھینچ لاؤ یہاں تک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ اور لغت میں امساک ہے یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ ھو الامساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نہاراً۔ تمام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے معتبر ہے۔ مع النیۃ۔ مع نیت عبادت کے۔ ف۔ حتی کہ فاقہ کرنے و پرہیز یا بدہضمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔ لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ھو الامساک لورود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق امساک ہے کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی میں بھی امساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع۔ مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس امساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا امتیاز عادت سے ہوجاوے۔ واختص بالنہار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہم نے تلاوت کر دی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائے

Marfat.com

گا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری میں ہے۔ ولانه لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا۔ ف۔ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن سے ملا کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہوا کہ مر نہ جاویں تو لا محالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا اصیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعیین النهار اولیٰ۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولیٰ ہوگا۔ ف۔ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ راجح یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکون علی خلاف العادة۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ ف۔ جس سے نفس کو ناگواری اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ وعلیه مبنی العبادة۔ اور اسی پر عبادت کی بناء ہے۔ ف۔ کہ اپنے جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گوارا کرکے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادائے صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اس کا ادا ہونا صحیح نہ ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی اور چونکہ اس عذر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفی الحدیث تقعد احدٰكن الدهر لا تصوم ولا تصلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں۔ پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی۔

فروع مرد یا عورت اگر جنب ہو تو جنابت ادائے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء و ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہؓ نے ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اس کا روزہ نہیں ہے۔ خطابیؒ نے کہا کہ منسوخ ہے۔ مح۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہؓ نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہیں رہی اور ظاہراً یہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جس کو صبح ہو جاوے تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔

مسئلہ: صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے (المحیط) اور قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ (خزانۃ الفتاوی م)۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا پیا اور اس کے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہ ہوا اور قول دوم پر ہوگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی کو قول اول پر فتوی دینا چاہیے ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقع ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتوی دینا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

Marfat.com

باب مایوجب القضاء والکفارۃ

(باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء وکفارہ ہیں)

یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء وکفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ بگڑا ہوا روزہ ادا ہوگیا بلکہ فاسد و باطل باب ادائے عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظہ۔ اذا اکل الصائم او شرب او جامع۔ جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا۔ ف۔ پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان میں قضاء وکفارہ ہے اور اس کے سوائے میں قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آوے گا۔ اور اگر عمداً نہ ہو بلکہ۔ ناسیا لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ پس قضاء وکفارہ کچھ واجب نہیں ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان وبھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہ ہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ والقیاس ان یفطر۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ وھو قول مالک۔ اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو کھانے پینے وجماع کا ترک ہے تو جب ان کا وجود ہوا تو صوم کا افطار ہوگیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوۃ۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز میں بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اس کا یہ کہ ہاں قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل وشرب ناسیا۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ۔ تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک۔ تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابوہریرہؓ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی وھو صائم فاکل اوشرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھالے یا پیئے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا وپلایا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ امام مالکؒ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں امساک رکھے جیسے خطاء سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو ان کو باقی دن امساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت طرح پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا۔ دوم صحیح ابن حبان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا پس میں نے بھول کر کھایا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ

لہ یعنی دن کو بدستور روزہ پر تمام کر ۱۲

Marfat.com

پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا و پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور تجھ پر اس روزہ کی قضا نہیں ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابوبکر البزارؒ نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہوگا۔ یعنی اس کا روزہ باقی رہے گا۔ اور صحیح ابن حبان میں حدیث ابوہریرہؓ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ۔ جس نے رمضان میں بھولے سے افطار کیا تو اس پر قضاء نہیں اور نہ کفارہ (وقد رواہ الحاکم)۔ بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ بالجملہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی و احمد و اسحٰق وغیرہم کا قول ہے۔ مع۔ واذا ثبت ھذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع۔ اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق میں بھی ثبوت ہوگیا۔ للاستواء فی الرکنیۃ۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہے تو جب ان دونوں میں بھول مضر نہیں تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مضر نہیں حتی کہ جو مجتہد نہ ہو وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ مف۔ یہی حضرت مجاہد و حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک جماع میں قضاء و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہوسکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے پس ہم یہ حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطاء و عمداً کو اس پر قیاس نہیں کرسکتے اور رہا جماع تو دلالت النص میں داخل ہے حتی کہ جس کو قیاس کی لیاقت نہ ہو وہ بھی اس کو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہوسکتا کہ بھول کے حق میں نماز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتر ہے لان ھیأۃ الصلوۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی ہیات خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ قرأت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحریمہ کے ہیں اور تحریمہ سے سوائے افعال نماز کے سب چیزیں حرام کرلیں تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحریمہ ہے۔ ولا مذکر فی الصوم۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد دلانے والی نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ ف۔ اور کیوں نہ ہو کہ جن چیزوں سے منع کیا گیا ان کے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب بڑھ کر بھولیں گے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مضر نہ ہونا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنفؒ نے کہا۔ ولا فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نفل کے۔ ف۔ چنانچہ نسیان دونوں میں روزہ نہیں توڑتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ ف۔ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم افطار ثبوت ہوا۔

فروع: اگر صائم بھول کر کھاتا و پیتا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اس نے یاد نہ کیا اور کھاتا

Marfat.com

پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الظہیریہ)۔ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتواں ہو جائے گا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے اس کو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے (الظہیریہ) اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو انفطار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اس پر قضاء وکفارہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ (البدائع)۔ یہ تو سب نسیان تھا۔

ولو کان اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا مخطیاً۔ مخطی ہو۔ ف۔ یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطاء سے ہوا مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی اتر گیا۔ تو انفطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ او مکرھا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کر کے اس سے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد۔ تو بھی انفطار ہوا اور یہی قول مالک ہے فعلیہ القضاء۔ تو اس خطاء یا اکراہ سے مفطر پر قضاء واجب ہے۔ خلاف للشافعی۔ بخلاف شافعیؒ کے۔ ف۔ اور یہی قول اصح ہے کہ انفطار نہیں ہوا۔ فانہ یعتبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعیؒ خاطی ومکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد انفطار کا نہیں ہے علاوہ بریں حدیث میں ہے کہ رفع من امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطاء ونسیان اٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ ان کے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطاء اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ ف۔ تو یہ عذر آدمی کو کبھی شاذونادر پیدا ہوتا ہے۔ وعذر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود عذر پر قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے ولان النسیان من قبل من لہ الحق۔ اور اس جہت سے کہ بھول تو اس کی طرف سے پیدا ہوئی جس کا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی۔ والاکراہ من قبل غیرہ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان واکراہ دونوں میں فرق ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید ومریض میں دوبارہ قضاء نماز کے فرق ہے ف۔ چنانچہ مریض نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھے تو چھوٹ کر قضاء کرے۔ (العنایہ) اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے امتی بھولتے وخطا بھی کرتے ہیں۔ اور جو خطاً سے قتل کرے اس پر کفارہ و دیت قرآن میں منصوص ہے م۔ خاطی ومکرہ پر کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں) اگر کلی کرنے میں یا نہانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہیں تو روزہ صحیح رہا۔ (الملتقط) یہی معتمد ہے۔ (السراج)۔ سونے والے کے حلق میں پانی ڈال دیا یا اس نے خود پیا تو مانند مخطی ومکرہ کے اس کا روزہ گیا پس قضاء کرے۔ (قاضیخاں ف)۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اس کے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ (السراج) زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضاء ہے م کفارہ

ف یعنی نماز دوہرے ۱۲م

Marfat.com

والقاضی خاں)۔ اگرچہ اس کی جورو نے اس پر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتوی ہے (الخلاصہ) اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنونہ ہوگئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہوگیا۔ (الخلاصہ) یہ حکم بیداری و حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحتلم۔ پھر روزہ دار سو یا پس اس کو احتلام ہوا۔ ف۔ یعنی اس نے خواب میں جماع دیکھا کہ انزال ہوگیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔

لقوله علیه السلام ثلث لا یفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزیں روزہ کو افطار نہیں کرتی ہیں۔ القئ ایک قے۔ ف۔ یعنی بے اختیار آوے۔ والحجامة۔ اور دوم پچھنے لگانا۔ ف۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام۔ اور سوم احتلام ہونا۔ ف۔ اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابوسعید خدریؓ سے ترمذی نے بطریق عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم روایت کیا اور بزارؒ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا مگر ان تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازیں بزارؒ نے اس کو سلیمان بن حیان کے طریق سے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کرکے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر واضح ہے۔ اعتراض ہوا کہ سلیمان بن حیان الازدی ابوخالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحاح الستہ نے اس کی روایت لی ہے۔ طبرانیؒ نے اس کو ثوبانؓ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضر نہیں جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں ترمذی نے زید بن اسلمؒ سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اس پر قضاء نہیں اور جس نے عمداً قے کی تو وہ قضاء کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے۔

ولانه لم توجد الجماع صورة۔ اور اس وجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف۔ اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی۔ اور نہ بطور معنی کے۔ وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ ف۔ اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت چپٹا دے وانزال ہو جاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور یہاں مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأة فامنی۔ اور یوں ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف۔ تو اس سے بھی یہ انفطار نہیں ہوا۔ لما بینا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کردی۔ ف۔ کہ صورت یا معنی کس طرح جماع نہیں ہوا۔ بلکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہیں اگرچہ عورت کی فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر سہ کرر ہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ افطار تو جماع سے ہے اگرچہ اپنی منکوحہ

Marfat.com

کے ساتھ ہو نہ خالی نظر وانزال سے۔ م ف۔ وصار کالمتفکر اذا امنی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے ہو گیا جب کہ اس کے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر وتصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق مفطر نہیں ہے۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ الجمحہ۔ وکالمستمنی بالکف۔ اور مانند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زلق لگا کر انزال کیا۔ علی ماقالوا۔ بنا براس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے زلق میں انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ انطار وقضا واجب ہے مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت میں قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہ ہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ ان میں جب انزال ہو تو افطار ہوا مف پھر کیا زلق لگانا جائز ہے۔ تجنیس جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرنے والا ملعون ہے اور زیلعیؒ نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا کہ حشر میں جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہوں گے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زلق لگانے والے ہوں گے۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق حرام ہے اور اگر اس نے اس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا درحالیکہ اس کو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اس کو ثواب ملے گا۔ فقیہ ابواللیث نے کہا ابوحنیفہؒ سے روایت آئی کہ اس کو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہ ہو۔ اتزاریؒ نے غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینیؒ نے کہا کہ امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہاں یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصار کی اجازت چاہی تھی اور مخنث ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اس کی نصیحت تو یہی ہے بلکہ کمی شہوت پس اگر زلق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہذا صحیح وہ ابوحنیفہؒ سے مروی ہے اور شیخ ابوبکرؒ وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنا ہے پس اس نے زلق سے مادہ جہیجہ نکال دیا تو اس حالت میں روا بلکہ امید ثواب ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م اگر دو عورتوں نے مرد وعورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر انزال ہوا تو اس پر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہیں اور نہ غسل ہے۔ (السراج)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر آلہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اس پر تیل لگا ہو تو بھی اس انگلی کے فاسد ہو جانا چاہیے اور اگر نہ ہو پس اگر ایک طرف اس کی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہیں ورنہ مفسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیریہ) جورو کے ہاتھ میں آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضاء کرے۔ (السراج)۔ چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع

Marfat.com

کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوائے مباشرت کی پس اگر انزال نہ ہو تو قضا نہیں اور اگر انزال ہوا تو قضا ہے نہ کفارہ (القاضی خاں)۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا (المحیط)۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اس کے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (المعراج)۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضا نہیں ہے۔ (السراج)۔ ولو ادھن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار نہ ہوا۔ لعدم المنافی۔ بوجہ منافی نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و داڑھی وغیرہ میں تیل لگانا لیکن اگر کانوں میں ڈالا تو قضا ہے نہ کفارہ بخلاف اس کے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں تحقیق و تفصیل ہے۔ م۔ وکذا اذا احتجم اور یوں ہی جب پچھنے لگاوے۔ ف۔ تو افطار نہیں۔ لھذا۔ بوجہ اسی دلیل کے ف۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ ولما روینا۔ اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی ثلث لا یفطرن الصیام الخ مسئلہ احتجام میں افطار نہ ہونا قول ابوحنیفہ و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا اور پچھنے دلوانے والا۔ (رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح)۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابوداؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اس کے معارض اول تو حدیث لا یفطرن الصیام الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ روزہ سے تھے۔ (رواہ البخاری وغیرہ)۔ سوم حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انسؓ نے فرمایا کہ نہیں مگر بجہت ضعف کے۔ (رواہ البخاری)۔ چہارم۔ دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتداء یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر گذرے تو فرمایا کہ اس نے افطار کیا پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دے دی اور انسؓ خود روزہ میں پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اس میں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے اسناد صحیح ہونے میں کچھ قدح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھویں سال ہجرت میں ہے اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبدالبر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے مفع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوائے اور اس کو حدیث افطر الحاجم والمحجوم پہنچی پس اس نے اعتماد کر کے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اس پر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے۔ کما صرحوا بذلک م۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اگرچہ اس کو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہو مسف۔ لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ ف۔ تو مزہ صرف مسام کے ذریعہ سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط

Marfat.com

ہے۔ والدمع یترشح کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہیں۔ ف۔ یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والداخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کہ مسام سے داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ ف۔ تو وہ پیٹ میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہیں ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے۔ اور ابوحنیفہؒ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیگی چادر اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ مفطر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مف۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جس کا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے (الذخیرہ) تیل اگر مسام کے ذریعہ سے بدن میں گیا تو مفطر نہیں۔ (شرح المجمع)۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ تمام منہ میں اس کی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ (الخلاصہ)۔ ولو قبل امرأۃ لایفسد صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہ ہوا۔ ف۔ اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م۔ یریدبہ اذالم ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اس کو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورۃ ومعنی۔ کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ از راہ صورت کے اور نہ از راہ معنی کے۔ ف۔ تو افطار بھی نہ ہوگا۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ لبشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے و ملانے کے عورت کو بدن سے چپٹا وے لیکن حضرت ام المومنین عائشہؓ نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہٰذا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اس کو منع فرمایا۔ (رواہ ابوداؤد باسناد جید)۔ لہٰذا جوامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لپٹانے و مساس کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اس طرح چپٹانا کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ مفع۔ لب چوسنے میں محبوب کا لعاب حلق میں اترے گا تو شاید مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں۔ م۔ بخلاف الرجعۃ والمصاہرۃ۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت کے اندر بھی ممکن ہے جب کہ تین طلاق سے کم ہو بائنہ نہ ہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے شہوت سے

Marfat.com

بوسہ لینا و فرج چھونا دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے رجوع کرکے جورو بنالیا ہے ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آوے گا از آں جملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اس کی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کرے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کرسکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح و دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہ ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ مسبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً اس طرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ یہاں موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اس کے برخلاف ہے۔ لان الحکم ھناک ادیر علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف۔ اگرچہ مسبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہوگیا اگرچہ مسبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقۃً یا حکماً ضرور ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی ما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اس کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ ف۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہ ہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتیٰ کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلۃ اولمس فعلیہ القضاء دون الکفارۃ۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اس پر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے۔ ف۔ یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو امام مصنفؒ نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقۃً تو یہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے ختنہ کا اتصال و انزال۔ اور یہ معلوم ہوچکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافی صورۃ او معنی یکفی لایجاب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ ف۔ تو یہاں جماع بطور معنی موجود ہونے سے قضاء واجب ہوئی۔ واما الکفارۃ۔ اور رہا کفارہ۔ ف۔ تو وہ خاص محدود و کامل سزا ہے اس میں احتیاط کی کمی بیشی کو دخل نہیں۔ فتفتقر الی کمال الجنایۃ۔ پس اس کا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف۔ اور کامل جرم یہ کہ جماع صورت و معنی دونوں سے کامل ہوا اور یہاں صورت نہ ہونے سے شبہہ ہوگیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہ ہوگا۔ لانھا تندری بالشبھات کالحدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی سزائے

Marfat.com

سرقہ وزنا وغیرہ کہ شبہہ سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔

فروع باندی وغلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے۔ صائمہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ (الزاہدی)۔ چوپایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی وانزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ (المحیط)۔ ولا بأس بالقبلة اذا امن علی نفسه۔ اور جورو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ ای الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جانے یا انزال ہو جانے سے امن ہو۔ ف۔ یعنی اس کو یہ خطرہ نہ ہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت پہنچے گی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیئے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ "جماع اور انزال" نہیں کہا بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمدؒ نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو"۔ تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ ویکره اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جب کہ اس کو امن نہ ہو۔ لان عینه لیس بفطر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ بعض لوازم سے یہ فطر ہو سکتا ہے۔ وربما یصیر بعاقبته فطرا۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے۔ ف۔ مثلاً بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش میں ضبط نہ ہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں ایک اس کی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اس کے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہ ہوگی۔ یعتبر عینه وابیح له۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ جیسے صحیحین کی حدیث ام المومنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بے خوف نہ ہو۔ ف۔ یعنی بد انجام کا خوف ہو۔ یعتبر عاقبته وکره له۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابو ہریرۃؓ میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بے خوف نہ ہونے کے قائم مقام کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ والشافعی اطلق فیه فی الحالین۔ اور شافعیؒ نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں۔ ف۔ خواہ بے خوف ہو یا نہ ہو۔ والحجة علیه ما ذکرنا۔ اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے۔ الخ۔ ع۔ پس بے خوفی کی حالت میں اجازت گویا جماع وانزال میں پھنسنے کی اجازت ہے بلکہ حجت حدیث ابو ہریرہؓ ہے جو اوپر گذری لیکن صحیح یہ کہ شافعیؒ نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اس کو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی میں مصرح ہے (کما فی العینی)۔ والمباشرة الفاحشة مثل التقبیل فی ظاهر الروایة۔ اور فحش طور پر بدن ملانا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے مثل ہے۔ ف۔ یعنی روزے میں اگر مرد وعورت ننگے ہو کر اپنے آلہ وفرج کو اوپر سے ملا دیں تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود فطر نہیں بلکہ اگر خطرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت

Marfat.com

ہے کہ انه کرہ المباشرۃ الفاحشة. امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے. ف۔ اور یہی امام ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ لانه قل ما تخلو عن الفتنة. کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے. ف۔ بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے. ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے. میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتوی دیا جاوے۔ بلکہ او پر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا بھی مکروہ ہے. م. ولو دخل حلقه ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق میں مکھی گھس گئی۔ وهو ذاکر لصومه۔ حالانکہ اس کو اپنا روزہ یاد ہے. ف۔ یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ افطار نہ ہوگا. ف۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین باتیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ مکھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھناؤنی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل افطار ہو پہنچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ وفی القیاس یفسد صومه لوصول المفطر الی جوفه وان کان لایتغذی به کالتراب والحصاۃ۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہنچ جانے مفطر چیز کے اس کے جوف تک اگرچہ ایسی چیز ہو جس کے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک وکنکری کے۔ ف۔ حتی کہ ان دونوں سے افطار ہو جاتا ہے اور لائق غذا نہ ہونے کا اثر تو عمدی صورت میں کفارہ نہ ہونے میں ہے۔ وجه الاستحسان انه لایستطاع الاحتراز عنه۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مکھی سے بچاؤ کی گنجائش نہیں ہے۔ ف۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ مکھی داخل نہ ہونے پاوے. م. فاشبه الغبار والدخان. تو مکھی دھوئیں وغبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ غبار و دھواں بے اختیار ناک و منہ کی راہ سے داخل ہو جاتے ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس مکھی بھی انہیں سے مشابہ ہے. م. اگر صائم نے مکھی لے کر نگل لی تو روزہ ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ (شرح الطحاوی)۔ اگر حقہ وتمباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ (الشامی)۔ اور چونکہ غذا کی جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم. م. اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو بقول صحیح[ع] ایسے مباحات سے ہے کہ اس کا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہئے لعموم الابتلاء۔ فاللہ تعالیٰ اعلم. م.

واختلفوا فی المطر والثلج۔ اور مشائخ نے مینہ وبرف میں اختلاف کیا۔ ف۔ جب کہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ والاصح انه یفسد۔ اور اصح یہ کہ ان میں سے ہر ایک کا روزہ مفسد ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ مشائخ. ع. یہی صحیح ہے. (الظہیریہ)۔ لامکان الامتناع عنه اذا اواہ خیمة او سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف۔ یعنی جب ایسے سایہ میں بچاؤ ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینہ و برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے

ع۔ بقول صحیح اشارہ ہے کہ بہت تحریمی کا قول خطاء ہے تو حرام ہونے کا قول باطل اور تفصیل اس کی رسالہ مولانا بحرالعلوم اور رسالہ خاتم علمائے فرنگی محل سے معلوم ہو سکتی ہے ۱۲م.

Marfat.com

بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ ان میں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھویں وغبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ وہم ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں رواں ہو تو اس وقت احتراز ممکن نہیں پس مینہ و برف مفطر نہ ہونا چاہئے۔ عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمامؒ نے یہ وہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ و برف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر ان کا حکم ان چیزوں کے مثل ہوا جن سے امساک واجب ہے۔ (فاحفظ فانہ دقیق نافع م)۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوئے تو مفطر نہیں اور اگر بہت ہوں کہ نمکینی حلق میں پاوے تو روزہ فاسد ہوا۔ (کمافی الخزانہ)۔ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو فاسد ہو گا جیسا کہ فتاوی قاضی خاں کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ دو قطرہ تابع ریق ہے تو اس کے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریق میں اصلی ہے بخلاف اس کے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام منہ میں نمکینی پاوے تو اس وقت ریق پر غالب یا مساوی واصل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے م۔ اگر مینہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اس کو نگل گیا تو کفارہ لازم ہو گا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (الخلاصہ)۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق میں کھینچ کر عمداً نگل گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اس کو منہ میں لے کر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تار نہیں ٹوٹا تھا تو افطار نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر تار ٹوٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نگلنے میں ہے۔ (الفتح)۔ اگر محبوب کا تھوک نگلا تو قضا مع کفارہ لازم ہے۔ (المحیط ف)۔ اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اس کو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ قضاء ہے نہ کفارہ۔ (الظہیریہ)۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا کہ اس کے رنگ سے تھوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے باوجود اس کو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ (الخلاصہ ف)

ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہو گا۔ ف۔ اگرچہ عمداً کھا جاوے۔ (کمافی الجامع الصغیر)۔ وان کان کثیرا۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائے گا۔ وقال زفرؒ یفطر فی الوجہین۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل وکثیر میں افطار ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ اس نے باہر سے کھایا ہے۔ لان الفم لہ حکم الظاہر۔ اس لئے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ف۔ پس اگر منہ خارج بدن نہ ہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا ہے۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہر صورت افطار ہو جاتا ہے

ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اس کے دانتوں کا تابع

Marfat.com

یعنی دانتوں کے ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اس کے تھوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔ کہ اس کا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی طور پر رکھا ہوا ہے جس کو اس نے لے کر باہر سے کھا لیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفرؒ نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے بلکہ ہم کو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اس کا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہٰذا زفرؒ کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اکتفا کر لیا پھر خلاصہ جواب زفرؒ کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اس پر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ والفاصل مقدار الحمصة۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینہ قول مابعد کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو حمصہ سے کم ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہیدؒ نے ذکر کیا۔ ع۔ اور شیخ ابو نصر الدبوسیؒ نے کہا کہ جس کے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے معف۔ اقول یہ ان چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہ ہوں اور جو ایسی رقیق ہو تو کلام فقہاء سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ان میں داخل ہونا صادق آوے جب کہ ریق سے برابر یا غالب ہوں۔ م۔ یہ سب اسی وقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں لے گیا۔ وان اخرجه۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذه بيده اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم اكله۔ پھر اس کو کھا یا۔ ینبغی ان یفسد صومه۔ تو لائق یہ کہ اس کا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد صومه۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں کے درمیان سے نگل گیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اكلها ابتداء يفسد صومه۔ اور اگر تل کو ابتداءً کھایا تو روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ (العنایۃ القاضیخان)۔ یہی اصح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ یہ اس وقت کہ چبایا نہ ہو۔ ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداءً چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائے گا۔ ف۔ تو اس پر داخل ہونا صادق نہ ہوگا بلکہ اگر گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونے کے۔ (کمافی قاضیخان)۔ لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اس کا مزہ حلق میں ظاہر ہو تو فاسد ہوگا۔ (الکافی)۔ اور یہ مزہ پانے کی شرط خوب ہے تو ہر قلیل کے چبانے میں یہی اصل ہونا چاہیئے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنے کے معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اس پر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ کمامر۔ م۔ وفی مقدار الحمصة۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ ف۔ جب کہ دانتوں میں سے نگل گیا۔ عليه القضاء دون الكفارة۔ صائم پر صرف قضاء واجب ہے کفارہ نہیں عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے (الخلاصہ)۔ وعند زفرؒ عليه الكفارة ايضا لانه طعام متغير۔ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر کفارہ بھی واجب ہے اس لیے کہ یہ چیز بگڑا ہوا طعام ہے۔ ف۔ اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہے اور یہ مقدار تو بالاتفاق قدر کثیر ہے

Marfat.com

ولابی یوسف انہ یعافہ الطبع۔ اور ابویوسف رحؒ کے واسطے حجت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اس کو مکروہ رکھتی ہے۔ ف یعنی گھناتی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہاں رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہوا کہ بدبو دار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے چنا برابر گوشت نگلا دیکھا جاوے کہ اگر اس کی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابویوسف کے قول پر فتوی ہو اور اگر اس شخص کو اس کا کچھ اثر نہ ہو تو زفرؒ کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے احوال سے واقف ہو اور ایک طرح کا اجتہاد رکھتا ہو (الفتح)

فروع صائم نے دوسرے کے واسطے لقمہ چبایا تھا اس کو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ میں قضاء ہے نہ کفارہ (الوجیز)۔ اگر منہ میں لقمہ تھا اس وقت فجر طلوع ہوگئی پھر اس کو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی حالانکہ اس کو روزہ یاد نہیں پھر یاد آیا پھر اس کو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اس کو نگل گیا تو اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھالیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے (القاضی خاں) م

فان ذرعہ القئ لم یفطر۔ پھر اگر اس کو قے امنڈی تو افطار نہ ہوگا ف یعنی جب کہ بے اختیار قے ہوگئی جیسے روزہ بھول کر قے کرے میں افطار نہیں م۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ جمہور علماء کا بھی قول ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کو قے ہوئی اس پر قضاء نہیں ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف اس کو ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری ومسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اس وجہ سے کہ جس کا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسیٰ بن یونس منفرد ہے۔ ابن الہمام رحؒ نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا صوم نفل میں، اور یہی معنی ابن ماجہ میں ہیں تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ۔ اور اس میں منہ بھر قے اور اس سے کم دونوں برابر ہیں ف کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور مسئلہ میں تمام صورتیں یہ نکلتی ہیں کہ قے یا امنڈی یا اس نے عمداً گرائی۔ پھر امنڈی یا بھر منہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمداً گرائی ہوئی بھی بھر منہ یا کم گرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتیں پیدا ہوئیں۔ پھر اگر امنڈی وہ باہر نکل پڑی خواہ بھر منہ

ع۵ قولہ ایک طرح کا اجتہاد الخ یہ تصریح ہے کہ اجتہاد کسی وجہ سے اب بھی باقی ہے اور بعض تقلید ہی نہیں برخلاف بعض لوگوں کے جنہوں نے غلطی سے کہا کہ اجتہاد بالکل جمیع وجہ سے منقطع ہو چکا حالانکہ یہ علم سوائے حق تعالیٰ کے کسی کو نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ مولانا بحر العلوم نے کہا ہے ۱۲م

Marfat.com

ہو یا کم ہو افطار نہیں۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اس کو روزہ یاد ہے تو قلیل ہے یا کثیر ہو امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للثانی۔ اور اگر اس نے لوٹائی نیں اگر بھر منہ ہو تو بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمحمد۔ اور جب اس نے عمداً قے کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر منہ بھر ہو تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ (کمافی الکافی)۔ پھر اگر کم ہونے میں قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک افطار نہیں اور اگر اس نے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت میں افطار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک لوٹنے ولوٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور باقی صورتیں یعنی بھر منہ عمداً قے کرنے کی صورت میں لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں قے ہو وقے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ اس میں بھر منہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد نہیں کرتی اور جو قے کہ عمداً نکالی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہیں لوٹنے ولوٹانے کی صورتیں تو فرمایا فلوعاد وکان ملاء الفم فسد عند ابی یوسف لانہ خارج حتی ینتقض بہ الطھارۃ وقد دخل۔ پھر اگر بے اختیاری قے اندر لوٹ گئی اور وہ بھر منہ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی کہ اس کی جہت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔ وعند محمد لا یفسد لانہ لم توجد صورۃ الفطر وھو الابتلاع وکذا معناہ۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یوں فطر کے معنی بھی نہیں پائے گئے۔ ف۔ اور وہ غذا کھانا۔ لانہ لا یتغذی بہ عادۃ۔ کیونکہ عادت میں قے کے ساتھ غذا نہیں کی جاتی ہے۔ ف۔ پس جب فطر ازراہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ وان عاد فسد بالاجماع لوجود الادخال۔ والابتلاع۔ بعد الخروج فیتحقق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر قے کو صائم نے خود لوٹایا تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نگلنے وخارج ہونے کے اس کی طرف سے داخل کرنا ونگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق ہو گئی۔ ف۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو منہ بھر کی صورت میں ہے وان کان اقل من ملاء الفم۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منہ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا صنع لہ فی الادخال اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اس کے داخل کرنے میں ہے۔ ف۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعادہ فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج۔ اور اگر یہ قلیل اس نے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یوں ہے یعنی افطار نہیں بوجہ خروج نہ ہونے کے۔ ف۔ یہی مختار وصحیح ہے۔ ف۔ وعند محمد یفسد صومہ

Marfat.com

لوجود الصنع منه فی الادخال۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہوگئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ تلیل قے حکماً خارج ٹھہرتی حالانکہ شرع نے اس کو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہ ہوا۔ م۔ فان استقاء عمدا ملاء فیه فعلیه القضاء۔ اور اگر اس نے عمداً قے کی حالانکہ بھر منہ ہے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ پس نسیان صوم میں اپنے قصد سے قے کرنا بھی مفطر نہیں مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منہ کی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ بھر منہ عمداً یاد میں قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لما رؤینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اس میں مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منہ تو ناقص ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہونچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیئے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہیں ہوتا تو قیاس یہیں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے گرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک به۔ اور نص کے مقابلہ میں قیاس متروک ہے۔ ف۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا کفارة لعدم الصورة۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت فطر نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک یوں کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے میں افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں نص میں صرف یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ م۔ بالجملہ عمداً بھر منہ قے نکالنے میں بالاتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملاء الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر عمداً نکالی ہوئی قے منہ بھر سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث۔ بدلیل اطلاق حدیث کے ف۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اُس پر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخروج حکماً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ف۔ اسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ زیلعیؒ نے تبیین الحقائق شرح الکنز میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ (کما فی الفتح)۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عامداً۔ میں یہ مقصود ظاہر کہ اس نے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اس نے عمداً کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف وحقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مخفی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لم یفسد عنده

Marfat.com

لعدم سبق الخروج۔ تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہ ہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ف۔ تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اس نے خود اس قلیل کو لوٹایا۔ فعنہ انہ لایفسد لماذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفسد نہ ہوگی بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جس پر داخل ہونا صورت فطر ہو۔ وعنہ انہ یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بملاء الفم۔ تو ابو یوسف نے اس کو منہ بھر قے نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرۃ الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ف۔ یعنی قے کرنا پھر حلق میں اس کو لوٹانا فعل اختیاری کثیر ہو گیا۔ تو گویا اس نے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عمداً قے نکالی جو مل کر منہ بھر ہے تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا عمداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اس نے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوائے اس کے کہ جب لوٹائی یا بھر منہ قے عمداً کی ہو۔ م۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عمداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم م۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اس وقت کہ قے طعام یا پانی یا مرّہ (ملخ ۱۲) ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ ف م۔ ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر۔ اور جو شخص صائم کہ نگل گیا کنکری دلوہے کو تو افطار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ کسی چیز کو جوف میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہ ہونے کے ف۔ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ م۔ اور یہی قول مالکؒ ہے۔ ع۔ (فناوع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر و لوہے کے قضاء ہے نہ کفارہ)۔ اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے از راہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کی جاتی اس کے نگلنے سے صرف قضاء ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ (التبیین)۔ سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کہ جو دوا میں کھائی جاتی یا کا بسی مٹی جو پختہ کر کے بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو ان میں کفارہ بھی ہے۔ (خزانۃ المفتیین)۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پاؤں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے چکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ (السراج)۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنے والی چیزیں خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی اور گھاس و کاغذ ہے۔ (الخلاصہ)۔ اور کچی سفر جل بغیر ابالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ (النہر)۔ اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت انڈا مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے (الخلاصہ)۔ پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل نور کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے۔ ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی

Marfat.com

جب کہ پورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اس کا سر پھٹا ہوا ہو (القاضی خاں)۔ اور خربزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اس کے جب کہ تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ (الظہیریہ) کچے امرود اور گولر وبیر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم م۔ اور ازر وجاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ (الذخیرہ) میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو باک نہیں ہے۔ پس فتوی میں تامل ہوگا۔ م۔ مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں۔ (الزاہدی)۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ ہلیلہ چوسا کہ تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر شکر چوسی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مثل کنکری کے جب کہ نیزہ یا تیر یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر ان کا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ (التبیین) اگر ڈورے میں باندھ کر گوشت سے نگل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں (البدائع ف)۔ مگر جب کہ اس کا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ (الفتح)۔ لکڑی کا کنارہ نگلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا۔ (الخلاصہ)۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیریہ)۔ یہ سب اس وقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور اگر سہواً ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ (الزاہدی م)۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے۔ بہر حال اگر یہ جماع نسیاناً ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اس کا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطاء ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اس نے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ عامدا۔ درحالیکہ عمداً اس کا قصد کرنے والا تھا۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر قضاء ہے۔ استدراکا للمصلحۃ الفائتۃ۔ واسطے حاصل کرتے اس خوبی کے جو جاتی رہے۔ والکفارۃ۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ لکمال الجنایۃ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جماع کی صورت ومعنی مع عمدی قصد کے پائے گئے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال۔ اور دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے۔ ف۔ چنانچہ حشفہ غائب ہو تو کرنے والے و کرانے والے دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے۔ م۔ وھذا لان قضاء الشھوۃ یتحقق دونہ۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ وانما ذلک شبع۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے ف۔ کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضائے شہوت بدون اس کے

پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ اس واسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اس میں انزال ہو تب کمال ہوگا چنانچہ اسی معنی سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفة انه لا یجب الکفارة بالجماع فی الموضع المکروہ۔ اور ابوحنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتبارا بالحد عندہ۔ بر قیاس حد کے امامؒ کے نزدیک۔ ف۔ یعنی امامؒ کے نزدیک حدود ایک امر محدود ہیں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے بعضے شاگردوں کا قول ہے۔ والاصح انها تجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے (المحیط) لان الجنایة متکاملة لقضاء الشهوة۔ کیونکہ جرم تو پورا ہوگیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف۔ بلکہ بہت سے خبیث طینت لوگ مقعد کا جماع زیادہ مرغوب سمجھتے ہیں۔

فروع اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایة میں اس پر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ف۔ ولو جامع میتة او بهیمة فلا کفارة انزل اولم ینزل۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور سے عمداً جماع کیا تو اس پر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ ف۔ ہاں قضاء البتہ انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی نہ جائے گا م۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ (کمافی شرح المهذب للنووی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایة۔ کیونکہ جنایت۔ ف۔ جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طرح پوری ہو اور تکاملها بقضاء الشهوة فی محل مشتهی۔ پورا ہونا ایسے محل میں قضائے شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ ف۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دبر ہے۔ ولم یوجد اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارة بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأة۔ پھر ہمارے نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ و جبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر و اکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہوگئی ہو۔ (القاضی خان)۔ اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دے کر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ (الزاہدی وغیرہ)۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطاء میں اور اگر روزہ یاد نہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے م۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء کا ہے۔ (کما قال الخطابیؒ۔ مع)۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اگر مصنفؒ تجب علی المرأة۔ کی جگہ تجب علی المفعول بہ کہتے تو بہتر تھا تا کہ وہ مرد مخنث بھی داخل

Marfat.com

ہو جاتا جس نے رضامندی سے اغلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اغلام کرانے والے مخنث میں قضائے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرص مال وغیرہ کے تو اظہر یہ تھا کہ اس پر کفارہ اس معنی میں نہ وہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہ ہو اور اگر معصیت کے قصد سے پیچھے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اس پر کفارہ واجب ہوگا اور علمائے امصار نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (انتہی مترجما)۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ (النہر الفائق)۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہہ سے مندفع ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے صریح ایجاب الٰہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر بالتعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجراً کفارہ لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور جب تک معتمد کتاب میں نہ ہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے (صرح بہ العلی القاریؒ) ہاں شیخ ابن الہمامؒ نے کافی سے نقل کیا جس میں ضمیر مذکر ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔

الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اس نے فرج میں برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جن پر کفارہ نہیں۔ رہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر میں اغلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہ ہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے اس واسطے کہ اس نے قضائے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضائے شہوت کا محل بن کر کرادے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح خبیث و مرتکب معصیت شنیعہ ہے لیکن کفارہ تو قضائے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتوی میں تامل چاہیئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقۃ بالجماع وہو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ ف۔ نہ عورت کا۔ وانما ہی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضائے شہوت پر ہے اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ وفی قول تجب ویتحمل منہا الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔ اور شافعیؒ کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے ولیکن عورت کی طرف سے اس کو مرد اٹھاوے گا برقیاس آب اغتسال کے۔ ف۔ یعنی جیسے رات میں مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام سے ملتا ہے تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اس کفارہ میں دو ماہ کے متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہوں گے کیونکہ حدیث میں بالاتفاق منع وارد ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہوں گے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی

Marfat.com

المظاہر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ ف یعنی ظہار میں جو کفارہ قرآن میں ہے وہی عمداً صوم افطار کرنے والے پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آوے گا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔ وکلمۃ من ینتظم الذکور والاناث۔ اور لفظ من مذکر و مونث دونوں کو شامل ہے۔ ف کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی انطار کر ڈالے اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الافساد لا نفس الوقاع۔ اور اس دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ ف چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کرے۔ وقد شارکتہ فیہا۔ اور ایسی حرکت جنایت کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ ف خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ متعلق نہیں بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اس کے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعیؒ کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ ولا تحمل۔ اور تحمل ندارد۔ ف یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہوسکتا۔ لانہا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولا یجزی فیہما التحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ ف چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جاوے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہے جب اس کو عمداً ضائع کیا تو اس کی مکافات اس طرح کہ تحریر رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہرا بعض متقدین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہہ ہوگیا۔ اور اصل حدیث ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاوے (رواہ البخاری ومسلم)۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابوہریرہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عورت کا عموم کہاں نکلے گا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ اصول الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابوہریرہ نے دلیل لی کہ افطار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب ما یتغذی بہ او ما یتداوی بہ۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کی جاتی ہے۔

Marfat.com

فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ تو اس پر قضاء وکفارہ واجب ہے۔ ف۔ یعنی عمداً کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کے واسطے کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ (خزانۃ المفتین ھ)۔ پس کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہیں بلکہ عمداً افطار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس کفارہ بھی لازم ہوگا۔ م۔ اور یہی امام مالک وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لاکفارۃ علیہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانہا شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس مشروع ہوا بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جماع کرنے والا پشیمان ونادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات واحادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جماع میں اسی تک رہے گی۔ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ تو اس پر غیر کا قیاس نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی افطار سے کفارہ نہ ہوگا۔ ولنا ان الکفارۃ تعلقت بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروجہ کمال پایا گیا۔ ف۔ یعنی حدیث درباب جماع وارد لیکن اس سے اس قدر ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحققت۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ ف۔ جب کہ اس نے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھائی پی تو لازم آیا کہ بروجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے۔ وبایجاب الاعتاق تکفیرا عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لھذہ الجنایۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ ع۔

مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزائے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ بریں شافعیؒ کہہ سکتے ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہ ہونا ہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس تقریر سے شافعیؒ کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کامل ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کامل ہو جائے گا۔ م۔ لہٰذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا عطر یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اس پر ہمارے نزدیک قضاء وکفارہ ہے۔ (القاضیخاں)۔ اسی طرح سرکہ دمری وآب عصفر وآب زعفران وآب باقلا وخربزہ وآب خیارین۔ وعورہ انگور وبینہ وادے وبرف کا پانی عمداً کھایا پیا۔ یا دوائی مٹی

مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا چھوٹا خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا۔ (الخزانۃ) بلکہ بدبودار کھایا۔ ف۔ یا بقول مختار کچی چربی کھائے۔ الخزانۃ۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ یا بھونے ہوئے جو نگل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھوتے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ (محیط السرخسی) اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ م۔ وقیق الدرۃ کو اگر روغن میں لت کر کے کھایا یا انگور کی تازی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ الخلاصہ والخزانہ۔ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑبی تو زندویسی نے کہا کہ میری رائے ہیں اس پر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی ولذت ہوتی ہے (السراج)۔ ظاہرا یہ تازی کرلی ہیں ہے لیکن باوجود اس کے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اگر درختوں کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کونپل تو اس پر قضاء وکفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے پتے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ (البحر)۔ اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں۔ (التبیین)۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہرصورت اس پر قضاء وکفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اس پر تفروق نہ ہوں تو بالاتفاق قضاء وکفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عامہ علماء کے نزدیک قضاء وکفارہ ہے اور ابوسہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے (الظہیریہ)۔ اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر ہو۔ (المعراج)۔ اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں۔ (محیط السرخسی ف) اگر نمک کھایا تو اس پر کفارہ واجب ہے۔ یہی مختار ہے (الخلاصہ) یہی صحیح ہے۔ (ابوالمکارم م)۔

مسئلہ تمباکو کا دھواں پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا پس بقیاس ریق حبیب وسوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی وشیرینی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اس کو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلاخلاف کفارہ ہونا چاہیئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م

قال والکفارۃ مثل کفارۃ الظہار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ ف۔ یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے ورنہ ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینا۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ والحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ ف۔ ان کا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے مع فانہ قال یا رسول اللہ ھلکت واھلکت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر مٹا اور میں نے مار مٹایا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واقعت امراتی فی نہار رمضان متعمدا۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کر لی اپنی عورت سے متعمداً رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبتی ھذہ۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں

Marfat.com

ہوں سوائے اپنے اس گردن کے ۔ فقال صم شھرین متتابعین ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ پے درپے روزے رکھ ۔ فقال ھل جاءنی ماجاء نی الامن الصوم ۔ پس اس نے عرض کیا کہ مجھ پر جو کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے ۔ ف ـ یعنی پھر دو مہینہ تک پے درپے روزے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے ۔ فقال اطعم ستین مسکینا ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے ۔ فقال لا اجد ۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں ۔ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی بفرق من تمر ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوہارے لائے جاویں ۔ ویروی بعرق ۔ اور بعض روایات میں بجائے فرق کے عرق ہے ۔ فیہ تمر خمسۃ عشر صاعا ۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرما تھے ۔ وقال فرقہا علی المساکین ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو مساکین پر تقسیم کردے ۔ فقال واللہ مابین لابتی المدینۃ احد احوج منی ومن عیالی ۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں لابتیں کے درمیان کوئی حاجت مند مجھ سے و میری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے ۔ فقال کل انت وعیالک ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ ۔ یجزیک ولا یجزی احدا بعدک ۔ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا ۔ ف ـ صحاح الستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اس کا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مرگیا ۔ آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے ۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کرلیا ۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اس کو آزاد کرے اس نے عرض کیا کہ نہیں ۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھ کو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے پے درپے روزے رکھے ۔ اس نے عرض کیا نہیں ۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے ۔ اس نے عرض کیا نہیں ۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا ۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرما تھے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو لے کر تصدق کردے ۔ اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ اپنے سے بڑھ کر محتاج پر صدقہ کردوں پس واللہ مدینہ کی لابتین یعنی حرتین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتی کہ آپ کے اگلے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے (رواہ الائمۃ الصحاح) ۔ حرتین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہیں یعنی پتھریلے مقام ہیں ۔ ابوداؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ احادیث فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اس کو کفارہ دینے سے چارہ نہیں ہے ۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعوی بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہوگیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی و اس کے عیال کو کھانے کا حکم دے دیا ۔ انتہی ۔ لیکن جمہور علماء کا یہی قول ہے جو زہری نے کہا ۔ رہا یہ کہ مصنف کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت

Marfat.com

میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اس کو مہلت دی جب کہ دو ماہہ روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا ہے لیکن ظاہرا یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ فقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ واہلکت یعنی اور میں نے مار مٹایا۔ یہ بھی صحاح الستہ میں نہیں لیکن دارقطنی و بیہقی نے معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابیؒ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابیؒ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابویوسف ہیں اور خطابی کو کمزور رکھنے میں خود وہم ہو گیا ہے م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے تھے اور جب یہ ساٹھ مساکین کو صدقہ دیے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چہارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہ ہو تو متواتر روزے پھر نہ ہو سکے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی م۔ وهو حجة على الشافعي في قوله بخير اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاه الترتيب۔ کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجیز و خلاصہ میں مصرح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ل ف ع۔ وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے درپے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے درپے دو ماہہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس یہ حدیث ان پر حجت ہے۔ ع۔ ومن جامع فيما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پاخانہ کی راہوں کے سوائے میں جماع کیا۔ ف۔ گو یہ جماع عرفی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا و مانند اس کے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اس کو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعليه القضاء۔ تو اس پر یہ روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ لوجود الجماع معنى۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا كفارة عليه۔ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانعدامه صورة۔ کیونکہ جماع کا صورت منعدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد کے۔ ع۔ وليس في افساد صوم غير رمضان كفارة۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا فرض کفارہ

Marfat.com

قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ۔ کیونکہ رمضان میں عمداً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیرہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائے گا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اس کو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں دوا پہونچائی۔ او استعط۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر دماغ میں چڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا افطر۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہوگیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ لقولہ صلعم الفطر مما دخل بدلیل قول حضرت صلعم کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو۔ ولوجود معنی الفطر وھو وصول ما فیہ صلاح البدن الی الجوف۔ اور بدلیل اس کے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جس میں بدن کی بہتری ہے جوف تک۔ ف۔ یعنی فطر جو صوم کے ضد ہے یہی کہ جوف تک ایسی چیز پہونچ جاوے جس میں بدن کی بھلائی ہے پھر اگر بھول کر ہو تو خلاف قیاس فطر نہ ہوا اور سوائے اس کے خطا و عمد میں فطر ہوگا اور یہاں جوف دماغ یا جوف شکم میں پہونچا تو افطار ہوگیا پس اس پر قضاء واجب ہے ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ نہیں۔ لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ داخل ہونا ازراہ صورت نہیں ہے ف۔ یعنی جو راہ منہ کی ہے۔ ع۔ اور جس حدیث کا حوالہ دیا اس کو ابو یعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج۔ یعنی افطار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں افطار اس سے جو خارج ہو اس کی اسناد میں سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتی ہے مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں۔ یہی قول عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا وعلقہ البخاری۔ ایضاً۔ بہرحال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اس میں سے عمداً قے کرنا مستثنیٰ ہے مف ع۔ ولو اقطر فی اذنیہ الماء۔ اور اگر صائم نے اپنے کانوں میں پانی ٹپکایا۔ او دخلھما۔ یا کانوں میں پانی خود داخل ہوگیا۔ ف۔ مثلاً دریا سے عبور کیا اور کانوں میں پانی چلا گیا۔ لا یفسد صومہ۔ تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ یہی قول مالک ومختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے۔ ع۔ لانعدام المعنی۔ بوجہ نہ ہونے معنی کے۔ ف۔ یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی۔ والصورۃ۔ اور بوجہ صورت نہ ہونے کے۔ بخلاف ما اذا ادخلہ الدھن۔ برخلاف اس کے جب کہ اس نے تیل داخل کیا۔ ف۔ تو افطار ہو جائے گا۔ اور یوں ہی جب خود داخل ہو جاوے (محیط السرخسی)۔ اور قاضیخاں نے کہا کہ اگر پانی میں گھسا اور اس کے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر اس میں خود پانی ڈالا تو اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنے فعل سے داخل کیا تو اس میں بدن کی بہتری کا لحاظ نہ ہوگا جیسے لکڑی کو داخل کرکے غائب کر دیا۔ اور دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہوگا۔ مف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مگر اصح یہ کہ فاسد ہے۔ اگر نیزہ یا تیر لگا لوہا اندر رہ گیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے۔ مف۔ ولو داوی جائفۃ۔ اور اگر صائم نے دوا کی جائفہ کی۔ ف۔ یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ گیا

Marfat.com

ہے۔ او آمتہ یا آمتہ کی۔ ف یعنی جوام الدماغ تک پہونچا ہے۔ بدواء کسی دوائے کے ساتھ ف
پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع فطر نہیں۔ (المبسوط وغیرہ ع) کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ وہیں
چپٹ رہی۔ اور اگر دواء تر ہو۔ فوصل الی جوفہ۔ پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ میں۔ او دماغہ
یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو۔ افطر۔ تو افطار ہوگیا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے
نزدیک ہے۔ ف یہی قول شافعی واحمد ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ معتبر اس میں دواء کا پہونچنا ہوتا ہے
والذی یصل ھو الرطب۔ اور جو دواء پہونچتی ہے وہ تر ہے۔ ف اس واسطے تر دواء کی قید معتبر
ہے حتی کہ اگر خشک دواء پہونچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی انطار ہوگا لیکن خشکی میں دلیل
یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہے اندر نہیں پہونچتی۔ اور تر دواء اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی
ہے۔ وقالا لایفطر لعدم التیقن بالوصول لانضمام المتقدمۃ والساعۃ اخری کمانی الیابس من
الدواء۔ اور صاحبین نے کہا کہ تر دواء میں بھی افطار نہ ہوگا بوجہ پہونچنے کا تیقن نہ ہونے کے کیونکہ
پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دواء میں یہ تیقن نہیں۔ ولہ ان
رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الجوف۔ اور امام کی دلیل یہ کہ
دواء کی رطوبت زخم کی رطوبت سے مل کر نیچی طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہے۔
ف حتی کہ اگر معلوم ہو کہ تر دواء نہیں پہونچی تو فاسد نہ ہوگا۔ (العنایہ) بخلاف الیابس لانہ ینشف
رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمھا۔ برخلاف خشک دواء کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہے
تو اس کا منہ بند ہو جاتا ہے۔ ف بالجملہ ظاہر الروایت میں دوائے خشک و تر میں اس دلیل سے
فرق ہے۔ اور اگر زخم ایسا نہ ہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو تر یا خشک کسی سے
انطار نہ ہوگا۔ م۔ ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکائی تو
افطار نہیں۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابویوسف یفطر۔ اور ابویوسف
نے کہا کہ افطار ہو جائے گا۔ وقول محمد مضطرب فیہ۔ اور امام محمد کا قول اس میں مضطرب ہے
فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف منفذا ولھذا یخرج منہ البول۔ گویا ابویوسف
کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہونچنے کی ہے اور اسی جہت سے
پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینھما حائل والبول یترشح منہ۔
اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل و جوف کے درمیان میں مثانہ حائل ہے اور پیشاب
اس میں سے مترشح ہوتا ہے۔ ف لیکن تحقیق اس کی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہوگی لہذا مصنفؒ
نے فرمایا۔ وھذا لیس من باب الفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے نہیں ہے۔ ف اور تشریح میں خلاصہ
یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے رواں ہو کر مثانہ میں جمع اور وہاں
سے بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے۔ فعلی ہذا قول ابی حنیفہؒ صحیح ہے م۔ رہا عورت کی فرج میں
ٹپکانا بلاخلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے۔ (المبسوط ف ا)۔ ومن ذاق شیئا بفمہ لم یفطر۔ اور جس
نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اس کو افطار نہیں ہوا۔ لعدم الفطر صورۃ ومعنی۔ کیونکہ فطر کی صورت

Marfat.com

ومعنی کچھ موجود نہیں۔ ویکرہ لہ ذلک۔ ولیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لما فیہ من تعریض الصوم
علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ حلق میں اتر
جاوے محیط وقاضی خاں میں ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اس کو شوربہ زبان
سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ۔ ویکرہ للمرأۃ ان تمضغ بصبیہا الطعام اذا کان لہا
بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چباوے جب کہ اس کو اس سے
کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شاید بے اختیار حلق میں اتر
جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی
میسر ہو۔ ولا باس اذا لم تجد منہ بدا صیانۃ للولد الا تری ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا۔
اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں
دیکھتے کہ عورت کو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اس کو فرزند پر خوف ہو۔ ف۔ شہد یا مانند اس کے
چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسارہ نہ ہو۔ (المحیط)۔ اور فتاوی سمرقند میں اس
کو مکروہ رکھا۔ مع۔ ومضغ العلک لایفطر الصائم۔ اور علک چبانا روزہ دار کو فطر نہیں کرتا۔ لانہ لا
یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اس کے جوف تک نہیں پہونچے گا۔ وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانہ
یصل الیہ بعض اجزائہ۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ
اس کے بعض اجزاء جوف میں پہونچ جاتے ہیں۔ وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانہ
یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ
ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ الا انہ یکرہ للصائم
مگر علک چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ عورت ہو۔ لما فیہ من تعریض الصوم للفساد۔ کیونکہ
اس میں روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ ولانہ یتہم بالافطار
اور اس وجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ متہم ہوگا۔ ف۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ
ظاہر میں لوگوں کو برا لنظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں
کو بری معلوم ہو اس کو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اس کا عذر ہو۔ اس باب میں حدیث مرفوع بھی ہے
کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ ولا یکرہ للمرأۃ اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن۔ اور
علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہیں جب کہ وہ روزہ دار نہ ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں سواک
کے قائم مقام ہے۔ ویکرہ للرجال۔ اور مردوں کو علک مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔
علی ما قیل اذا لم یکن من علۃ۔ بنا بر آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔ ف۔ اور
اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہیں۔ وقیل لا یستحب لما فیہ من التشبہ بالنساء۔ اور
بعض نے فرمایا کہ مردوں کو علک مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ ف۔ اور
حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت فرمائی
ہے۔ ولا باس بالکحل ودہن الشارب۔ اور سرمہ لگانے اور مونچھوں میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ

Marfat.com

نہیں ہے۔ لانہ نوع ارتفاق وھو لیس من محظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش صوم کے ممنوع سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء والی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں مندب فرمایا۔ ف۔ یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ ف۔ صوم عاشورہ کا مندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اس دن سرمہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشورہ کے دن سرمہ لگاوے اس سال اس کی آنکھ درم رمد سے نہ دکھے۔ اس کی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ ہاں ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا۔ تنقیح میں کہا کہ اس کی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہوسکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے میں ضرور شبہہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہوسکتا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

ولا باس بالاکتحال للرجال اذا قصد بہ التداوی دون الزینۃ۔ اور سرمہ لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو نہ زینت۔ ف۔ کیونکہ سرمہ عورتوں کی زینت معروف ہے۔ اور جمال جائز ہے اور وہ شیٔ دور کرنے اور وقار کی ہیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ بہت سی احادیث میں مثلاً کنگھی کرنے و پریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ ڈول دہیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسبا جو بات نہ ہو وہ دور کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر بخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ میں میل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تجمل چاہے تو سرمہ لگاوے۔ کنگھی کرے۔ ویستحسن دھن الشارب اذا لم یکن من قصدہ الزینۃ۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اس کا قصد زینت نہ ہو۔ ف۔ یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے۔ لانہ یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ ف۔ اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالوں کی سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے سرخ یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع میں وارد اس سے موافق کلام فقہاء میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المسنون وھو القبضۃ

Marfat.com

اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیئے جب کہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مٹھی ہے۔ ف۔ اور نہایہ میں کہا کہ ایک مٹھی سے جو بڑھے اس کو قطع کرنا واجب ہے۔ یوں ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی کے طول و عرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنے کا وجوب نہیں نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اس کے معارض حدیث عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو ریت دو اور داڑھی بڑھتی چھوڑو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مٹھی سے زائد کتراتے تھے۔ (کمارواہ احمد و ابوداؤد والنسائی)۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے (کمارواہ ابن ابی شیبہ)۔ حالانکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں ریتو اور داڑھی بڑھتی چھوڑو تم مجوسیوں کی مخالفت کرو۔ (رواہ مسلم)۔ پس اخیر جملہ سے معلوم ہوگیا کہ علت اس میں مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں بڑھاتے اور داڑھی کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہیں کہ داڑھی میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو اس کو کسی نے مباح نہیں کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑے گا کہ اس کو مجوسیوں یا یہود و فرنگیوں کی طرح مونڈاوے نہیں اور نہ اس کا اکثر حصہ کترا دے۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترانا چاہیئے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے ان کے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہوگئی اور عینی رح نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی جب بڑھ جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنووں و چہرہ کے بالوں سے لے لے جہاں تک کہ مخنثوں سے مشابہ نہ ہو جاوے۔ (انتہی مترجما)۔ اور مبسوط میں ہے کہ مضائقہ نہیں ہے کہ مرد اپنی جورو کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگاوے عینی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آراستہ ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہے اور مردوں کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرائش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اٹھالیا۔ تو پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اس کو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں۔ معنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز و موقر ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھرّی کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبسوط و محیط میں لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی صحیح جید ہے اور اللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر۔ م۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداۃ والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ ف۔ اور تر مسواک میں مالک رح نے کراہت

Marfat.com

سمجھی۔ ع۔ لقوله عليه السلام خير خلال الصائم السواك۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے ان میں مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسنادہ ضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضوء یا ہر نماز کے وقت جیساکہ باب الوضوء میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہ ہو ہر شخص نمازی ومتوضی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہو گئی وجہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ ف یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکرہ بالعشی لمافیه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے کیونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف جس کی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ (کمافی الصحیح) فشابه دم الشهيد۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہو گئی۔ ف حتی کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رنگ تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اس کی مشک کے ہوگی۔ کمافی الصحیح۔ قلنا هو اثر العبادة والاليق به الاخفاء بخلاف دم الشهيد لانه اثر الظلم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے برخلاف خون شہید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف جو کافروں نے انکار توحید الٰہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بہتری چاہتے تھے بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہیں کیونکہ وہ تو معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ کچھ کھائے پیے۔ چنانچہ طبرانیؒ نے عبدالرحمٰن بن غنمؒ سے روایت کی کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ دن میں کس وقت مسواک کروں۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ میں نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منہ بدبودار کریں اس میں تو کچھ بہتری نہیں بلکہ بدتری ہے سوائے اس کے جو کسی بلا میں مبتلا ہو کر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب و بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جا تو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے یہ اسی معنی میں کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اس کے قدم غبار آلودہ ہوں مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کرے اور اسی قسم سے یہ کہ جس کا مکان مسجد سے دور واقع ہوا تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہے اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہاں سے چل کر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر آنکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف

Marfat.com

ہے۔ فاحفظ م۔ ولا فرق بین الرطب الاخضر وبین المبلول بالماء لما رددنا۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہیں سواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسفؒ سے مروی ہوا کہ پانی سے تر کی ہوئی سواک مکروہ ہے یہ روایت ضعیف ہے۔

فروع عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اصح ہے (محیط السرخسی) کیونکہ ان کی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہیں یا متفرق اور مخفی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن عوام میں دو وجہ سے فطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کریں جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اس کو لازم سمجھیں جیسے بعضے جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے ہیں ولہذا ابو حنیفہ وابو یوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مفضی بہ بدعت ہو اس کا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا ہر ہفتہ میں دو روزہ کر کے مستحب کافی الظہیریہ م۔ مف۔ یوم الفطر و یوم اضحیٰ واس کے بعد تین دن ایام تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ رکھے تو صائم ہو جائے گا۔ (قاضی خاں)۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے اس نے عید کے روز رکھا تو اس پر بعد غروب طلاق ہو جائے گی م۔ اگر رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضا لازم نہیں ہے۔ الکنز۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اس طرح کہ رات میں بھی افطار نہ کرے۔ (السراج ف)۔ بلکہ چلہ کھینچنے والے ایک دانہ و دو بوند پانی سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہیں اور اظہر یہ کہ اس کے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت میں کہ کمی روز میں ایسی نوبت پہونچی کہ کھڑے ہو کر نماز یا قرأت وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اس کے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر نہ ہو تو یہ مستحسن ومحمود ہے م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اس طرح کہ تمام سال میں کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں افطار کیا تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے (الخلاصہ)۔ یہی صوم داؤدؑ ہے جس کی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر مشقت اور اس کو مالوف چیز دیکھ کر چھڑانے میں پاکیزہ کرنا بہت خوبصورت ہے م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ، چودہ و پندرہ تین روز روزہ رکھنا۔ (القاضیخاں)۔ اور صوم عاشورہ جب کہ اس کے اول یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سوائے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ (الفتح)۔ عامہ مشائخ کے نزدیک تنہا روز جمعہ کا روزہ مانند دوشنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ (البحر)۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث ممانعت اسی معنی پر محمول ہے م۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ (الفتح) مکروہات میں سے اکیلا یوم عاشورہ محیط السرخسی یوم نوروز یا سنیچر و اتوار جب کہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عمداً ہو۔ (الظہیریہ)۔ مکروہ ہے چپ روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرنا۔ (القاضی خاں)۔ مکروہ تحریمی ہے م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے

Marfat.com

مکروہ ہے۔ حتیٰ کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے (الجوہرہ)۔ اور بیٹی و ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں (السراج) نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں کمی ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں۔

فصل

یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جن سے افطار مباح ہوتا ہے

واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔ اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت نہ ہو۔ ششم سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ مف۔ ومن کان مریضاً فی رمضان فخاف ان صام ازداد مرضه افطر وقضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو مرض بڑھ جائے گا تو وہ افطار کرے اور قضاء کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا اس طرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان تک رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر ہے جیسا کہ علماء کا قول ہے بخلاف اہل الظاہر یہ جو خالی مرض کو بنظر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں اول خفیف جس کے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔ سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھے گا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھے گا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائے گا۔ ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑے گا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور جس کو دق کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو افطار کرے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہٰذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا مسافر نہ ہو۔ مع۔

وقال الشافعی لا یفطر وھو یعتبر خوف الھلاك او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ مریض جس کو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ونحن نقول ان زیادۃ المرض وامتدادہ قد تفضی الی الھلاك فیجب الاحتراز عنه۔ اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے ابتدائی خوف ہلاک ہے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے

Marfat.com

قول کے ہے کہ ہر مریض کے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حرج و مشقت اٹھاوے
پس اس میں تو اتفاق ہے اب رہا حرج و مشقت کا مدار تو اس میں اجتہاد جاری ہوا کہ حرج و مشقت آیا
خوف زیادتی و طول ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی آیا مریض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر
مریض کی رائے خالی وہم نہ ہو بلکہ اس کو یہ گمان غالب ہو تا کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان کے
کہنے سے جس کا فسق ظاہر نہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ عدالت ظاہر ہونا شرط ہے۔ بمرض کا ضعف باقی ہے
جس میں خوف ہوا کہ روزہ سے پھر آوے گا تو قاضی امام نے کہا کہ کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی
یا بخار کی باری کے روز اس نے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی تو مضائقہ نہیں۔ مف۔ باندی اگر کھانے
پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑگئی اور اس کو خوف ہوا تو افطار و قضا کرے۔ التمرتاشی۔ کاریگر کو گرمی میں
بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اس نے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے
اسی طرح دوسرے خسیس کام ہیں۔ (النصاب مفع)۔ اگر روزہ میں خوف ہو کہ بیٹھے نماز پڑھ سکے گا تو امام
محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھکا کہ پیاس نے مغلوب کیا
پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطاء
میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کاریگر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے اور یہ نہیں۔ اور
اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلاں وقت مقابلہ کرے گا پس بخوف ضعف اس کو ابھی سے افطار
جائز ہے خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا مفع۔ پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ
ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے۔ کذا قیل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت
میں مریض و مسافر یکساں ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں کہا جاوے کہ مریض تو اس کو کہتے ہیں کہ جس
کے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یہ معنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتی کہ مثلاً قرأت
خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ صوم
میں مریض وہ ہے جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض
کو مشقت لاحق ہو اس کو روزہ مباح ہے۔ رہا سفر تو سواری اس میں تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم سے متواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی لہذا اس میں کوئی
قید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیئے
فافہم۔ م۔ وان کان مسافرا لایستضر بالصوم فصومہ افضل وان افطر جاز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے
سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اس کو روزہ رکھنا افضل ہے۔ اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک
و شافعیؒ کا ہے۔ مفع۔ لان السفر لایعری عن المشقۃ فجعل نفسہ عذرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے
خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ ف۔ اور اس میں مشقت کی شرط بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔
بخلاف المرض فانہ قد یخف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا پڑ جاتا ہے۔ ف۔
جیسے بدہضمی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی۔ فشرط کونہ مفضیا الی الحرج۔ تب
شرط لگائی گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے حرج و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ یعنی مرض میں اس شرط

Marfat.com

سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعیؒ نے کہا۔ ف۔ نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ۔ فع۔ الفطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکوکاری سے نہیں ہے۔ ف۔ اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ (رواہ مسلم والمختصر فی البخاری)۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں لیس من ام بر ام صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ مفع۔ ولنا ان رمضان افضل الوقتین اور ہماری دلیل یہ کہ رمضان دو وقتوں میں سے افضل ہے۔ ف۔ یعنی مسافر یا تو اس وقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر میں پھر ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت پہونچی تو مکرر ان کو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام۔ ع۔ اور رخصت سے عزیمت اولیٰ فکان الاداء فیہ اولیٰ۔ تو رمضان میں ادا کرنا بہتر ہوگا۔ ف۔ جیسے چمڑے کے موزے پہن کر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پاؤں دھونا عزیمت و اولیٰ ہے۔ م۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الجھد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اس وقت کہ مسافر کو جہد و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الامہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔

امام مصنفؒ نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمامؒ یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا بحدیث مذکور منع کیا جائے گا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم۔ یعنی تمھارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اس کے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اژدہام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا کہ لیس من البر الصیام فی السفر۔ یوں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہو گیا ہے (رواہ مسلم)۔ مغازی واقدی میں ہے کہ آپ نے اول ان کو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں۔ پھر ان احادیث کو جہد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جس نے اس کو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ (رواہ مسلم)۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور مفطر ہوتے

Marfat.com

(کما فی الصحیحین)۔ اور ابوالدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ (الصحیحین)۔ پس ان میں صریح روزہ رکھنا مسافر کو جواز ہے تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جس کو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبزار۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انہوں نے کہا کہ سفر میں انطار کرنا و روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں افطار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقت ور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرأت ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا منسوخ ہو فافہم مف م۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اس پر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہوا اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ مر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا ان کو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ واذا مات المریض والمسافر وهما علی حالهما لم یلزمهما القضاء اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو ان کے ذمہ قضاء لازم نہیں ہے۔ ف اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضاء لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر ان پر قضاً لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ ان پر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعدة من ایام اخر یعنی دوسرے ایام میں سے ان کی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ تو جب حالت سفر و مرض میں مرے تو ان پر قضاء نہیں۔ لانهما لم یدرکا عدة من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضاء کے نہیں پایا۔ ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر مقیم ہو چکا پھر دونوں مرے تو لزمهما القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضاء لازم ہو گی۔ ف پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۲۰ روزے قضا ہوئے تھے اور بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زندہ رہا تو پوری قضاء لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پوری قضاء نہیں بلکہ بقدر الصحة والاقامة۔ بقدر صحت و اقامت کے۔ لوجود الادراك بهذا المقدار۔ کیونکہ ادراک عدت اسی قدر حاصل ہوا۔ ف اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے۔ اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو۔ جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الٰہی ہے اور اصل سبب ادا و قضا

Marfat.com

ہے اور اس کے مثل قضاء کا سبب ہر ایک دن جس میں قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہے اور باقی دن اس نے نہیں پائے۔ اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب ان پر قضاء لازم ہونے سے کیا فائدہ۔ جواب۔ وفائدتہ وجوب الوصیۃ بالاطعام۔ اس کا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت ان پر واجب ہے۔ ف۔ یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزے قضاً نہیں رکھے تو مرتے وقت ان پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں۔ پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں۔ لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اس کا فدیہ ادا کر دیا اور وے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے۔ اور براہ مروت وحق فتوت ان کو یہی کرنا چاہیے۔ م۔ پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے۔ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے وذکر الطحاوی خلافاً فیہ بین ابی حنیفۃ وابی یوسف وبین محمد۔ اور طحاویؒ نے اس حکم میں درمیان ابوحنیفہ وابویوسف کے امام محمد کے اختلاف کا ذکر کیا۔ ف۔ اس طرح کہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی۔ اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت واقامت کے واجب ہوگی۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے۔ ف۔ امام ابوبکر الجصاص الرازی نے کہا کہ مجھے اماموں سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے۔ تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں میں بلا خلاف اس مسئلہ میں مریض ومسافر پر بقدر صحت واقامت کے قضاء لازم ہے۔ مع۔ وانما الخلاف فی النذر۔ اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵ روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اس پر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضائے رمضان ونذر میں کیا فرق ہے۔ جواب دیا کہ۔ والفرق لھما ان النذر سبب۔ شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے۔ ف۔ یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنے کا اصل وقت یہی جس وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اس کا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتی کہ بیماری میں مر جاوے تو اس پر کچھ وجوب نہیں۔ پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے فیظھر الوجوب فی حق الخلف۔ تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا۔ ف۔ گویا اس نے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کر کے ادا سے پہلے مر جاوے تو اس پر قضائے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے۔ م۔ وفی ھذہ المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ قضائے رمضان میں۔ السبب ادراک العدۃ ادا کا سبب عدت کا پانا ہے۔ فیتقدر بقدر ما ادرک۔ تو جس قدر عدت کا زمانہ پاوے اسی

Marfat.com

قدر وجوب رہے گا۔ ف۔ اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھ کر نہیں تو قضائے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہے گا۔ فائدہ۔ اتزاریؒ نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اس کے روبرو اماموں کا زمانہ تھا تو وہ ان کے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے۔ پھر اس کی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو نہ جانا تو ان کی جہالت ہے۔ طحاوی کا کیا قصور ہے۔ عینیؒ نے جواب میں کہا کہ یہ اتزاریؒ کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا اس کو طحاویؒ کے فضل و کمال کا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابو عمر و ابن عبدالبرؒ جو معروف ائمہ حدیث سے ہے لکھتا ہے کہ طحاویؒ خود کوفی المذہب تھا لیکن تمام علماؒ کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزیؒ نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اس کے فضل و صدق و زہد و پرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ و نہایہ میں کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجۃ مانند امام بخاری و مسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ و استنباط میں وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ اتزاری کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرنا اور یہ اس نے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب نہ ہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو ورنہ اگر مرض میں مر جاوے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر مذکور گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد ہو گیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضائے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جو اداء کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے۔ مع شرح الکنز میں زیلعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے اداء شروع کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیسا کہ طحاویؒ کی روایت ہے۔ ملخص الفتح۔ لیکن عنایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ اداء کا سبب وہی

Marfat.com

قضاء کا سبب ہے اس کے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضا عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اس کے مثل صوم ہے پھر مثل دینے کا سبب ادراک عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظ۔م۔

وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابعه۔ اور قضائے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے درپے رکھے۔ ف۔ یہی ایک جماعت عظیم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔مع۔ لا طلاق النص۔ بوجہ اطلاق النص کے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ فعدۃ من ایام اخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دیں خواہ پے درپے رکھ کر ہو یا متفرق ہو۔ لکن المستحب المتابعة مسارعة الی اسقاط الواجب۔ لیکن پے درپے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مسارعت ہو۔ ف۔ اور یہ مسارعت باحادیث واشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے تو اس کا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پے درپے لازم ہو فافہم۔ وان اخره حتی دخل رمضان آخر۔ اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لانه فی وقته۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ ف۔ اور اس کا صوم اس پر متعین تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاول بعده۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ ف۔ یعنی اس کے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لانه وقت القضاء۔ کیونکہ یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولا فدیة علیه۔ اور اس پر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ ف۔ جیسا کہ امام مالک و شافعی واحمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔

لان وجوب القضاء علی التراخی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا تو درنگی کے ساتھ ہے۔ ف۔ فی الفور نہیں ہے۔ حتی کان له ان یتطوع۔ حتی کہ جس پر قضاء ہے اس کو نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ ف۔ پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب تبراخی ہے اور آخر عمر پر البتہ تنگی سے ہو جاتا ہے (البدائع)۔ یعنی پھر اس وقت فدیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔م۔ اور کرخیؒ نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب فی الفور ہے لیکن صحیح قول اول ہے۔ع۔ والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسهما او ولدیهما افطرتا وقضتا۔ اور حاملہ عورت اور دودھ پلانے والی عورت جب کہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کریں اور قضاء کریں۔ دفعا للحرج۔ دفع حرج کے واسطے۔ ف۔ یعنی یہ حکم بدلیل دفع حرج ثابت ہے۔م۔

Marfat.com

اور اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہاں مرضع سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں۔ کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جب کہ بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ ماں کے سوائے دوسری عورت کا دودھ نہ لیتا ہو تو ماں پر روزہ واجب ہے نہ دودھ پلانا۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے اس کو رد کر دیا کہ ماں پر دیانت میں دودھ پلانا واجب ہے۔ لہذا مصنف رح نے کہا۔ او ولدیھما۔ اپنے فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی ماں کا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہے جب کہ اس کو روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرضعہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اس کو اپنی جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو کیا اس کو افطار کی اجازت ہے جب کہ خوف ضرر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مقید ہے کہ ہاں۔ م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے۔ جواب دیا کہ ولا کفارۃ علیھما۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانہ افطار بعذر۔ کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہے کفارہ تو تعدی افطار ہے۔ ولا فدیۃ علیھما خلافا للشافعی فیما اذا خافت علی الولد۔ اور دونوں پر فدیہ نہیں بخلاف قول شافعی کے جو فدیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرضعہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو۔ وھو یعتبرہ بالشیخ الفانی۔ اور شافعی اس کو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ ف بدیں معنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ ہے یوں ہی بچہ عاجزہ کی وجہ سے افطار ہے تو فدیہ واجب ہے۔ ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفانی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بوڑھے پھوس کے حق میں فدیہ دینا برخلاف قیاس ہے۔ ف کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے رکا ہوا رکھنا ہے۔ اور فدیہ کسی مسکین کو خوب سیر آسودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والفطر بسبب الولد لیس فی معناہ۔ اور بچہ کے سبب سے افطار کرنا بوڑھے پھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لانہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ ف تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الفانی الذی لا یقدر علی الصیام۔ اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ ف اور جامع البرہانی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ ادا کرنے سے عاجز اور اس کی قوت لوٹنے کی امید نہیں اور اس کا انجام موت نظر آتا ہے۔ ع۔ یفطر تو وہ افطار کرے۔ ف یعنی روزہ نہ رکھے۔ ویطعم لکل یوما مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں دیا جاتا

عہ واضح ہو کہ حاملہ و مرضعہ پر بعد افطار کے قضاء واجب ہے یہی قول ایک جماعت صحابہ و تابعین و مذہب ابو حنیفہ و اصحاب و احمد و ثوری و اسحق کا ہے۔ امام مالک نے کہا کہ دونوں پر قضاء بھی واجب نہیں یہ بھی ایک جماعت ائمہ علماء کا قول ہے اور اسی کو امام طحاوی و ابن المنذر نے اختیار کیا کیونکہ وہ روزے سے عاجز تو طفل کے مشابہ ہے۔ یہی ایک قول شافعی کا ہے اور دوسرے قول میں فدیہ واجب ہے یہی ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ ملخص العینی۔ اسی طرح یہ اختلاف نسخہ عینی میں مذکور ہے اور شیخ ابن الہمام نے اس کو شیخ فانی کے حق میں ذکر کیا اور ناہید میں ہے ۱۲۔

Marfat.com

ہے۔ ف یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاویؒ کا مختار یہ کہ اس پر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ (الفتح) اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہے کیونکہ عاجز پر وجوب ہی نہیں مگر احتیاط کفارہ ہے م۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ ف واضح ہو کہ یطیقونہ اطاقۃ سے ہے اور باب افعال اگر سلب کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جن کی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے وقیل معناہ لا یطیقونہ اور کہا گیا کہ اس کے معنی لا یطیقونہ۔ ف یعنی یطیقونہ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا حذف ہے چنانچہ عطاءؒ نے روایت کی کہ میں نے سنا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ بوڑھے پھوس مرد و عورت کے لیے ہے جن کو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ (رواہ البخاری)۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثبت ہے اور اس کی تفسیر لا یطیقونہ بنفی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے نہ ہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تاللہ تفتؤا تذکر یوسف یہاں بالاتفاق لا تفتؤا معنی ہیں قولہ تعالیٰ یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لا تضلوا۔ اور قولہ تعالیٰ رواسی ان تمید بکم یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدون حذف لا اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتداء میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو تونگروں میں سے جس نے چاہا اس نے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دے دیا یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت نازل ہو کر اس کو منسوخ کر دیا۔ (ملخص الفتح)۔ عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ ہونا فقط ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز نہ ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا۔ مع۔ اور ظاہراً ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو۔ کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی۔ مف۲۔ ولوقدر علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آ گئی ف حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ یبطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط الخلیفۃ استمرار العجز۔ کیونکہ خلیفہ ہونے کی شرط دائمی عجز ہے۔ ف یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز ہے تو بجائے اس کے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اس کو قوت آ گئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ

Marfat.com

نہیں ہو سکتا۔ لنظیرہ اس کی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اس کو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اب نئے سرسے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ فع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو فدیہ پورا ہونا چاہئے اور میں نے صریح نہیں دیکھا م۔ فدیہ اسی روزہ سے رواہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہ ہو پس اگر قضائے رمضان ادا نہ کی یہاں تک کہ شیخ فانی ہوگیا تو اس کو فدیہ دینا جائز ہے۔ اگر عمر بھر سوائے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرکے فدیہ دے دے جب کہ اس کو تیقن ہوگیا کہ قضاء پر قادر نہ ہوگا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ مفلسی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی نہ ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ ہوا تو جاڑوں میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہاں تک کہ فانی ہوگیا تو اس کا فدیہ دے دے اگر کفارہ قسم و نذر میں بردہ آزاد کرنے کو نہ پایا اور وہ شیخ فانی ہے یا انجام کو ہوگیا تو اس وقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر کے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے۔

واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کرنے والی دو وقتہ خوراک بخلاف صدقۃ الفطر کے کہ اس میں مقدار منصوص ہے اور فدیہ میں طعام منصوص ہے۔ مف۔ ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جو شخص مر گیا اور اس پر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم)۔ پس اس نے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اس کی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے دے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع خرما یا جو۔ ف۔ اور فتح القدیر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقت سیر خوراک کافی ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ گیہوں یا جو و خرما کی بھی خصوصیت نہ ہونا چاہئے بلکہ اوسط طعام جو اس کو میسر ہے دینا کافی ہوگا وعلیٰ ہذا اگر قیمت دینا چاہے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس حساب سے اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی ہو یا کوئی اور ہو۔ لانہ عجز عن الاداء فی آخر عمرہ فصار کالشیخ الفانی۔ کیونکہ آخر عمر یعنی مرتے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہوگیا۔ ف۔ پس فدیہ جائز ہوا لہٰذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضا واجب ہے۔ ثم لا بد من الایصاء عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ (کما فی قاضیخاں)۔ خلافا للشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ ان کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے

Marfat.com

ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے۔ م مع۔ وعلی هذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ جس پر زکوۃ واجبہ باقی ہے مرتے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کرے وجوباً۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ هو یعتبره بدیون العباد۔ امام شافعیؒ اس قرضہ الٰہی کو بندوں کے قرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الٰہی عزوجل زیادہ احق و اقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی یجری فیه النیابة۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ ف۔ تو جیسے بدون قرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے۔ اسی طرح قرضہ الٰہیہ بھی میت کی نیابت میں وارث دے دے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ بدنی عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ قرض خواہ کو پہونچ گیا اور حقوق الٰہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتی کہ جس نے مال زکوۃ میں کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبادت نہ ہوئی۔ م۔ ولنا انه عبادة۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ ولا بد فیه من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ ف۔ تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے ہو نہ بطور مجبوری کے۔ وذلك فی الایصاء دون الوراثة۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ ف۔ حتی کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لانها جبریة۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے۔ ف۔ یعنی خود اختیاری نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ مل کر مال پر قبضہ کرکے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنھوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس دیار کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں ضامن ہیں مگر اسکہ لڑکی معاف کر دے۔ م۔ ثم هو تبرع ابتداء۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے۔ ف۔ یعنی غیر واجب ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتی یعتبر من الثلث۔ حتی کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہوگا ف۔ بخلاف بندوں کے قرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جائیں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے تو ابتداء کی قید اس واسطے کر دی کہ آخر تو یہ مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ بس اگر فرض کرو کہ اس پر سالہا سال کی قضاء رمضان کا فدیہ مثلاً دو سو

Marfat.com

روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اس کا اس قدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائے گا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جس قدر تہائی ہے دی جائے گی. اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر آنکہ وارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑا دیں بشرطیکہ سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انہوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلا ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جواز فقط روزے میں منصوص ہوا ہے. م. والصلوة کالصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے. ف یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اس کو مقتضی ہے کہ قضائے نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ بمال جائز نہ ہوا یوں ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز بمال نہ ہونا بعض اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیئے۔ اور توضیح بہت دراز ہے۔ پھر محدثین مقاتل رح پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازیں بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوۃ تعتبر بصوم یوم. ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے. ھوالصحیح. یہی صحیح ہے ف وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازیں مل کر ایک فرض ہوئیہ ہے. م مع.

مسئلہ: بعض شہروں میں مالدار میت کے وارثین حسب مقدور اموال کو جنازہ کے ساتھ لے جاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضاء نمازیں و روزے تم پر ہیں بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو. اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضاء و نمازوں و صیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر قضا فرائض کس قدر ہیں تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کرے اس کی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر وارث اس کو میت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اس کو وارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائے گا۔ اور اس کی اصل کتاب الحیل میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ فلیحفظ واللہ تعالیٰ ہو الموفق م. ولا یصوم عنه الولی ولا یصلی اور میت کی طرف سے اس کا ولی روزہ نہیں رکھے گا اور نہ نماز پڑھے گا۔ ف یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اس کا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے لقوله علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھے گا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دے گا۔ ف لیکن اس کے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ ہاں ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے اور

Marfat.com

عینیؒ نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعیؒ کا یہی قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اس کی طرف سے قضا کر دوں آپ نے فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اس کو تو ادا کرتا۔ اس نے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھ کر ادا کے لائق ہے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اس پر صوم نذر ہے الخ۔ آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ (الصحیح)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ میری بہن مرگئی۔ الخ۔ (الصحیح)۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں اس واسطے کہ اس عورت میت کے واسطے اس کا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا در حالیکہ اس پر روزہ باقی ہے تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے۔ (الصحیحین)۔ یہ روایات صریح ہیں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے مباحثہ کیا کہ اول تو نماز کا قرضہ ہوتا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ابن عباسؓ نے فتویٰ دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے سے نماز پڑھے۔ (رواہ النسائی) اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تجھے کچھ کرنا ہو تو اس کے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر۔ پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اس کی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے موطا میں لکھا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا۔ (ملخص الفتح)

مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا مصرح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ مجمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی وغیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بلاغ مذکور میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دے کر اسی پر اکتفا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق نجات ہے اور ولی کی نماز روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب

Marfat.com

ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوص جب کہ حدیث مرفوع میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اس نے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اس کی طرف سے ادا کردوں. اگرچہ سائلہ عورت کے جواب میں صوعی عن ایک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں. صام عنہ ولیہ. صریح ثو د نعل سوم میں ہیں. مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوع معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا. فافہم واللہ تعالیٰ اعلم. م.

ومن دخل فی صلوٰۃ التطوع اوفی صوم التطوع ثم افسدہ. اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اس کو فاسد کر دیا. ف یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اس کو فاسد کیا خواہ عمداً اس کو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہوگیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہوگیا حتی کہ سلام وکلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا. قضا. تو حکم یہ کہ اس کو قضاء کرے. ف یعنی واجب ہوگیا کہ اس کو قضاءً کرے. بوجہ اس کے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے. امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہوگیا ہو تو قضاء لازم نہیں ہے. ورنہ لازم ہے. خلافا للشافعی. برخلاف امام شافعی. ف وامام احمد کے کہ مطلقاً قضاء لازم نہیں کہتے ہیں. لہ انہ یتبرع ما لمودی. امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل روزہ یا نماز کے ساتھ نیکوکاری زائد ہے. ف یعنی فرض وواجب نہیں بلکہ زائد نیک کام سے یہ شخص محسنین یعنی نیکوکاروں میں داخل ہوتا. اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ما علی المحسنین من سبیل. یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے. فلا یلزمہ مالم یتبرع بہ. تو جس روزہ یا نماز کے ساتھ اس نے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اس پر لازم نہ ہوگا. ف ورنہ خلاف آیت کے اس پر گرفت لازم آدے گی اور نظیر اس کی یہ کہ کسی نے جیب میں دو درم ڈالے کہ ان کو صدقہ دے گا پھر اس نے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ع. م. ولنا ان المودی. اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ ونماز کہ ادا ہوگئی. ف اپنی ذات سے تبرع ونفل زائد ہے لیکن جب اس کو شروع کرکے ادا کرنے لگا تو اس میں ایک صفت بڑھی کہ. قربۃ وعمل. وہ ایک عبادت وعمل ہے. ف اور مومنوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تبطلوا اعمالکم. تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو. باطل وفاسد یہاں دونوں برابر ہیں پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو. فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال تو باطل کرنے سے بچانا بذریعہ تمام کرنے کے واجب ہے.

ف پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اس کو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اس کو بغیر مظنونہ کے شروع کیا تو عمل ہوا جس کا پورا کرنا واجب ہے. واذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ. اور جب اس کو پورا کرنا واجب تو اس کو ادھورا چھوڑنے سے قضاء واجب

Marfat.com

ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے افطار کرے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی)۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اس پر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یارسول اللہ ہمارے پاس حلوائے حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اس میں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہ ہو گی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ منتقی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابوجحیفہؓ دربارہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں آتا کہ آپ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جس کو ابوداؤد و ترمذی ونسائی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جس کی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھالیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضاء کرو۔ ترمذیؒ نے اس کو مرسل صحیح کہا۔ لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہؓ سے موصول صحیح روایت کیا۔ اسی طرح طبرانیؒ نے حدیث ابن عباسؓ وابوہریرہؓ سے اور بزارؒ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا۔ جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے بتفصیل تمام بیان کیا ہے ابن حزمؒ نے صحیح ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضاء کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے مؤطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے حتی کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اس کی جگہ ایک روزہ رکھیو۔ (وقد رواہ ابوداؤد الطیالسی ع)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے م۔ ثم عندنا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتیں اس واسطے ہوئیں کہ منتقی جسی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جس میں بغیر عذر توڑنا مباح بھی ہے۔ ویباح بعذر۔ اور

Marfat.com

عذر سے توڑنا مباح ہے. ف سے بالاتفاق۔ والضیافۃ عذر، لقولہ علیہ السلام افطر واقض یومکانہ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اس کے بجائے ایک روز قضائے کر ف سے اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح ثابت کرتے ہیں۔ مف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوۃ اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ افطار کر دے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر صائم ہو تو کہہ دے اور دعا کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔م۔ عینیؒ نے لکھا یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال تو افطار نہ کرے مگر آنکہ اس میں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے (الذخیرہ)

واذا بلغ الصبی۔ اور جب طفل بالغ ہوا۔ ف سے مثلاً رمضان کے دن میں اس کو احتلام ہوا۔ یوں ہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کھانے پر اس کا عذر دور ہو گیا۔ ع۔ او اسلم الکافر۔ یا کافر اسلام لایا۔ فی رمضان یعنی دن میں رمضان کے۔ امسکا بقیۃ یومھما۔ تو باقی دن بھر امساک رکھیں۔ ف سے یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کریں۔ قضاء لحق الوقت بالتشبہ۔ تاکہ صائمین سے مشابہت میں وقت عزیز کا حق پورا ہو۔ ف سے پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشورہ میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی دن امساک کرے کہ آج یوم عاشورہ ہے۔ یہ حکم مفید وجوب ہے۔ پھر مانند بلوغ طفل واسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ ان کے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اس واسطے کہ اگر کچھ کھایا نہ ہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آ گیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے۔ اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار کر دیا ہو یا خطاء سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اس نے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے۔ (الفتح) امام صفارؒ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ امساک مستحب ہے۔ (النہایہ۔ع)

فروع محققین مشائخ نے مثل کرخی وابوبکر الجصاص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں۔ ف ک۔ یہی اصح ہے۔ (المحیط السرخسی) ضیافت بمذہب صحیح اس وقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے میں ملال ہو۔ (المحیط) اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا۔ (الصدر)۔ اور یہ اس وقت کہ افطار قبل الزوال ہو۔ سہلا بعد زوال کے کسی حالت میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو۔ (المحیط) اور صوم واجب میں دعوت ضیافت کچھ عذر نہیں (النہایہ) پھر باوجود امساک واجب ہونے کے کفارہ

ولو افطر افیہ لاقضاء علیھما۔ اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضاء واجب نہیں۔ ف۔ لان الصوم غیر واجب فیہ۔ کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں۔ ف۔ اس لئے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ ان پر واجب نہ تھا جس کی قضا ہو۔ ہاں باقی وقت میں امساک واجب ہے عہ اور امساک کی کوئی قضا نہیں ہے۔ رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا۔ وصاما بعدہ۔ اور بعد اس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں ان کا روزہ رکھیں۔ ف۔ یعنی بطریق فرض کے۔ لتحقق السبب بوجہ سبب متحقق ہونے کے۔ ف۔ یعنی ماہ رمضان۔ والاھلیۃ۔ اور اہلیت متحقق ہونے کے۔ ف۔ یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس و عذر سے پاک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جس دن کہ طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہوگئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اس دن کا روزہ قضاء کریں جیسے نمازیں اگر بالکل آخر وقت کہ شرائط کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضاء کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضاء کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہوگیا تو وہ ابتداء رمضان سے اس وقت تک قضاء کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے۔ جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ ولم یقضیاہ یومھما ولا ما مضی۔ اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اس دن کو قضاء نہیں کریں اور نہ اب تک کے گذرے ایام قضاء کریں۔ لعدم الخطاب۔ بوجہ خطاب نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انھیں کو خطاب فرمایا اور انھیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہیں تھا تو ان پر قضاء بھی واجب نہیں۔ ہاں وقت بلوغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں۔ وھذا بخلاف الصلوۃ۔ اور یہ حکم صوم کا برخلاف نماز کے ہے۔ لان السبب فیھا الجزء المتصل بالاداء۔ کیونکہ نماز میں سبب وہ جزو وقت کا ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً ظہر کی نماز جس دم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزو سبب ہے اور جب وقت ختم ہونے لگا تو یہی متعین اور خطاب اس وقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاھلیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز ان پر لازم ہوئی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی۔ وفی الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جزو اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جزو اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزو اول اس دن کے روزہ واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو اس پر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل و کافر میں ہے۔ والاھلیۃ منعدمۃ عندہ۔ اور اس جزو اول کے وقت اہلیت نداردہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی

عہ یعنی امام صفار نے کہا صحیح یہ کہ امساک واجب نہیں ہوتا بلکہ مستحب ہے ع نہایہ۔

Marfat.com

وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء لانہ ادرک وقت النیۃ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اس نے نیت کا وقت پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور مسافر اگر اس وقت مقیم ہوا تو اس پر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت واجب ہوا حالانکہ یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ وجہ الظاھر ان الصوم لا یتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اس کے بعد سے غروب تک واجب ہو تو لامحالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ واھلیۃ الوجوب منعدمۃ فی اولہ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔ للصبی ان ینوی التطوع فی ھذہ الصورۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے ف۔ اور محیط میں اس کو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اھل التطوع ایضا والطفل اھل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔

واذا نوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہوں گا۔ ثم قدم المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہونچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے۔ فنوی الصوم پس اس نے روزے کی نیت کر لی ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاہ۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائے ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت نہ کی تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف م۔ لان السفر لا ینافی اھلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو۔ ولا صحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضا واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے شہر میں آگیا اگرچہ اس نے رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعلیہ ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت النیۃ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا سو تو اب زائل ہو گیا پھر اگر زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں

ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اس وقت موجود ہے نہ سفر۔ الاتری انہ لوکان مقیما اول الیوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتدائے روز میں مقیم تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا واجب ہوا اور اس نے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اس نے سفر اختیار کیا۔ لایباح الفطر۔ تو اس کو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ سفر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہ ہوا۔ ترجیحا لجانب الاقامۃ۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت کے۔ ف۔ کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھ کر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ فھذا اولی۔ تو یہ صورت اولی ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں آکر مقیم ہوا تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہٰذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہاں تک کہ جب آپ کراع الغمیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونٹ پر بلند اٹھا کر نوش فرمایا۔ یعنی افطار کر لیا۔ (کما فی الصحیح) اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا راستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوئے اور خود روزہ رکھتے رہے یہاں تک کہ کراع الغمیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اس کی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار نہ کیا اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کر دیا تاکہ آئندہ کسی کو حرج نہ ہو پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا۔ اور مسئلہ مذکورہ میں مقیم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی ہو حتی کہ صبح ہوگئی تو وہ صائم رہے گا اور اس کو افطار کرنا حلال نہیں ہے اس پر البتہ حدیث کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوائے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ (فاحفظ)۔

الحاصل جو مقیم کہ بعد الفجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المسالتین لا تلزمہ الکفارۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اس نے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لقیام شبہۃ المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ ف۔ اور شبہہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اس دن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر افطار کر کے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہئے۔

Marfat.com

کمانی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمداً کھا لیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اس کو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ لازم ہوگا۔ (کمانی الخلاصہ)۔ اگر مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہاں کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے الغیاثیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدائے روز میں ہوتی تو اس کو افطار کرنا مباح ہوتا پس اس نے آخر دن میں افطار کر ڈالا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ (القاضی خاں ھ)۔

ومن اغمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر بلغمی بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں۔ ف یعنی بعد فجر کے۔ پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا م۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء۔ تو وہ اس روزہ کو قضاء نہ کرے جس میں اغماء شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وھو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اس دن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ف اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاہر وجودھا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ ف کیونکہ وہ مسلمان ہے حتیٰ کہ اگر ظاہر حال اس کے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہیں رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضاء کرے۔ (السراج ف ع)۔ وقضی ما بعدہ۔ اور اس دن کے بعد والے دنوں کو قضاء کرے۔ لانعدام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ ف یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوئی۔ وان اغمی اول لیلۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات میں اس پر اغماء طاری ہوا۔ ف اور برابر مہینہ بھر رہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم تلک اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو قضاء کرے سوائے اس رات والے دن کے۔ ف یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لما قلنا۔ بدلیل اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا۔ اور اگر غروب سے پہلے اغماء ہوا پھر چاند نکلا تو اول سے کر اغماء تک قضاء کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے لہذا فرمایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عندہ یتادی بنیۃ واحدۃ بمنزلۃ الاعتکاف۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ روز اغماء کے بعد والے روزے بھی قضاء نہ کرے کیونکہ مالکؒ کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ ف کہ اس میں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لابد من النیۃ لکل یوم لانھا عبادات متفرقۃ لانہ یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لھذہ العبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ ف تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ برخلاف اعتکاف کے۔ ف کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر

Marfat.com

دونوں طرف امارات اجتہاد قوی ہیں۔م۔ پھر واضح ہو کہ اغماء و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان کلہ قضاہ۔ اور جس شخص پر تمام رمضان اغماء طاری رہا وہ کل قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر ہی متوجہ ہوا۔ لانہ نوع مرض یضعف القوی۔ کیونکہ اغماء ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ ف۔ حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا یزیل الحجی۔ اور اغماء کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ ف۔ پس اغماء نے اس کو عاقل مریض کر دیا فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط۔ تو اغماء ایک عذر ایسا ہو گا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہو گا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ ف۔ اور تمام مہینہ اغماء جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے اغماء ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضاء کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا۔ ف۔ اس طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا۔ لم یقضہ۔ تو اس کو قضا نہیں کرے۔ خلافا لمالکؒ۔ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے ھو یعتبرہ بالاغماء۔ امام مالکؒ جنون کو اغماء پر قیاس کرتے ہیں ف۔ تو کہتے ہیں کہ پورا قضاء کرے ولنا ان المسقط ھو الحرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا تو حرج ہے۔ ف۔ پس جس صورت میں حرج متحقق ہو قضاء کرنا ساقط ہو گا۔ والاغماء لا یستوعب الشھر عادۃ فلا حرج۔ اور اغماء تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت تو حرج نہیں۔ ف۔ یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماء کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو بہر حال تھوڑا ہو گا پس حائضہ عورت کی طرح قضاء کرنا آسان ہو گا۔ والجنون یستوعبہ فیتحقق الحرج اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہو گا۔ ف۔ اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیرے تو قضاء واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے مفیق ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتی کہ مہینہ گذر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضاء کرے اور اصول شمس الائمہ اور جمع النوازل میں لکھا کہ فتویٰ یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ (کمافی العینی)۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان سے افاقہ کا اعتراض ہو گا چنانچہ ذکر فرمایا وان افاق المجنون فی بعضہ قضی مامضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا تو وہ گذرے ایام کو قضاء کرے۔ ف۔ اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافا لزفر والشافعی۔ اس میں زفرؒ و شافعیؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور امام احمد کا بھی یعنی ان کے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضاء واجب نہیں۔ ھما یقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام الاھلیۃ۔ زفرؒ و شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس مجنون پر اداء کرنا واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ ف۔ تو جس روزہ کی اداء واجب نہ ہو اس کی قضاء بھی واجب نہیں۔ والقضاء مرتب علیہ۔ اور قضاء تو اداء پر متفرع ہے۔ وصار کالمستوعب اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وھو الشھر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے ف۔ لقولہ تعالیٰ فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ واجب کرے تو یہ شخص

Marfat.com

اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاهلية بالذمة۔ اور قابلیت بذمہ ہے ف ذمہ دراصل یعنی عہد ہے۔ یعنی اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری وعہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر نابالغ ذمہ داری کا نائی نہیں کیونکہ طفل یا محض مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ والا ہو سکتا ہے مگر بے فائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ وفی الوجوب فائدة۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ وهو ميسور تہ مطلوبا علی وجه لا يخرج فی ادائه۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ ف تو جس مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانه يحرج فی الاداء فلا فائدة وتمامه فی الخلافيات۔ برخلاف اس کے جس کا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اٹھا ئے گا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث خلافیات میں ہے۔ ف یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اس کے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا ملخص ہے لیکن مخفی نہیں کہ اغماء ونوم میں اور جب کہ چاندرات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا۔ اور اس کا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب فتامل فیه م۔ ثم لا فرق بين الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اصلی کے ف یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی اور درمیان جنون عارضی کے۔ ف یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضا جاری ہے۔ قيل هذا فی ظاهر الرواية۔ کہا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایہ کا حکم ہے۔ وعن محمد انه فرق بينهما اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانه اذا بلغ مجنونا۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ ف یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فانعدم الخطاب۔ تو یہ مجنون مثل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اس کے حق میں معدوم ہوا۔ ف جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن بخلاف اس کے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہو گیا۔ هذا مختار بعض المتاخرين۔ یہی بعض متاخرین مشائخ کا مختار ہے۔ ف جن میں امام جرجانی وامام زاہد الصفار بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام کی قضا نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابوحنیفہ ہے یعنی اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضا لازم نہیں۔ (المجتبیٰ)۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ جس میں روزہ شروع کرنا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ (القاضیخان مع النہایہ)۔ پھر مترجم کے نزدیک تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الہی شہادۃ ایمانی لا اله الا الله محمد رسول الله اس پر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات صلوٰۃ وصوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اس نے

Marfat.com

توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم وصلوٰۃ کا جاننا والتزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آوے گا روزہ رکھوں گا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر الخ۔ اس کے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اس کے اگر عید کے روز عقل آ جاوے تو زمانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو فلیصمہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر سے ہے کہ میں بسر وچشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ ہاں دن میں اس کی تعمیل یہ ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اس وقت میں اس کو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل لیں تعمیل واجب کی تو کل تعمیل واجب کی لیکن کچھ ایام گذر چکے ہیں تو ان کا ایجاب بطریق قضاء ہے یا وہ معذور ہے گویا ادا کر چکا اور دوم اظہر ہے اور اول احوط ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم ینو فی رمضان کلہ لاصوما ولا فطرا فعلیہ قضاءہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی اس پر رمضان کا قضاء کرنا واجب ہے ف۔ اگرچہ اس نے کھانے پینے وجماع سے امساک کیا ہو پھر اگر وہ شخص مریض ہے یا مسافر ہے تو بالاتفاق اس پر قضاء واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہے تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک نہیں۔ وقال زفر یتادی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم۔ اور زفرؒ نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای وجہ یودیہ یقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب وجماع سے روکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اس کو ادا کر دے واجب ادا ہو جائے گا۔ ف۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزء مستحق فقراء ہے تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وھب کل النصاب للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا ف۔ بعد ازانکہ سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ تصدقاً ہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے امساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے ف۔ لیکن مطلقاً امساک دفاقہ ومریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک بجہۃ العبادۃ۔ بطریق عبادت ولاعبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ اس نے نیت نہیں کی تو لازم آیا کہ اس سے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائے گا۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ وفی ھبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی مامر فی الزکوٰۃ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دے دی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب نہ

Marfat.com

ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا اس کو ثواب مل چکا۔

فرع اگر رمضان میں عمداً کھایا پس اگر روزے کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفرؒ کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے نزدیک۔ اور اگر ابتدائے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اس نے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھوں گا تو اس کا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبح غیر ناو للصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا ہے۔ ف۔ جیسے کہ ابتدائے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارۃ علیہ۔ پس اس نے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے ف۔ یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے انطار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ پس اس پر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمدؒ کا ہے۔ وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتادی بغیر النیۃ عندہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفرؒ کے نزدیک رمضان بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفرؒ کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صورت میں کہ اس دن اس نے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفرؒ کے نزدیک ابتدائے صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدون نیت کے ابھی روزہ متوقف ہے پھر امامؒ کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے وقال ابو یوسف ومحمد اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اس نے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن اس وجہ سے نہیں کہ اس نے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانہ فوت امکان التحصیل۔ اس وجہ سے کہ اس نے روزہ حاصل کرنے کا امکان کھو دیا۔ ف۔ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کھونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فصار کغاصب الغاصب تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ ف۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اس کا پھیرنا واجب ہے اور ہنوز اس نے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اس کو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب سے تاوان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن نہ اس وجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اس وجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اس میں بھی کفارہ لازم آیا۔

شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ جس اعرابیؓ سے جماع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں انطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی واجب ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیے ابو یوسف نے اس سے

کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اس کو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہ ہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود سے قوی ہے اور جب قوی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ ولابی حنیفة ان الکفارة تعلقت بالافساد۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا۔ ف۔ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ وھذا امتناع۔ اور یہ مفروض مسئلہ تو روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ ف۔ اور رکھ کر مٹانا نہیں ہے۔ اذلا صوم الا بالنیة۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے۔ الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھوں گا یا ابتداء میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اس میں بدرجہ اولیٰ کفارہ نہیں ہے یہی فتاویٰ میں مصرح ہے۔ م۔

اذا حاضت المرأة او نفست۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ انطرت تو اس نے انطار کیا۔ ف۔ یعنی مفطر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وتقضت۔ اور وہ روزہ قضاء کرے۔ ف۔ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضاء لازم ہے۔ بخلاف الصلوة۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ نمازوں کی قضاء بھی واجب نہیں۔ لانھا تحرج فی قضائھا وقد مر فی الصلوة کیونکہ ایسی عورت نمازوں کے قضاء لازم ہونے میں حرج میں پڑے گی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوة یعنی باب الحیض میں گذرا۔ ف۔ اور نصوص اس میں صریح ہیں تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضاء میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضائے نماز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں امثال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے فاحفظ۔ م۔ واذا قدم المسافر او طہرت الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائضہ پاک ہوئی۔ فی بعض النہار۔ دن کے بعض میں تو۔ امسکا بقیة یومھا۔ تو باقی دن میں امساک رکھیں۔ ف۔ واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے انطار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر انطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال کے آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور رہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکساں ہے پھر یہ دونوں اور ان کے مانند عذر والے باقی دن امساک کریں یعنی ان پر امساک واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ امساک واجب نہیں ہے۔ وعلی ھذا الخلاف کل من صار اھلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص

کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہوگیا حالانکہ ابتدائے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا
ف۔ جیسے کافر اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہوگیا اور طفل کہ بالغ ہوگیا اور مریض کہ تندرست ہو
گیا تو ہمارے نزدیک امساک واجب بطریق مشابہت صائمین سے اور شافعی کے نزدیک واجب
نہیں۔ ھو یقول التشبیہ خلف۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے
ف۔ پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا پس جس پر صوم واجب نہیں اس پر امساک واجب نہیں اور جس
پر واجب ہے اس پر امساک بھی واجب ہے فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ
یعنی امساک نہیں واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جس کے حق میں اصل یعنی صوم متحقق ہے۔ کالمفطر
متعمدا او مخطیا۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کر دیا خواہ عمداً یا خطاء سے۔ ف۔ عمداً تو
ظاہر ہے اور خطاء سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعیؒ کے
نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً رات سمجھ کر سحری کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی
یا روزہ کھولا غروب سمجھ کر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور وہ
مٹا تو امساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو امساک بھی
واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ امساک رکھنا فقط اسی جہت
پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر امساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ
وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ امساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے
کے واسطے ہے نہ خلیفہ ہونے کی جہت سے۔ لانہ وقت معظم۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت
معظم ہے۔ ف۔ جس کی تعظیم اسی طور پر کہ مفطرات سے رکے بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی
امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہ ہو۔ مف۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض
والمسافر حیث لا یجب علیھم حال قیام ھذہ الاعذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جس کو حیض موجود
یا نفاس موجود ہو یا ایسے شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذروں کے موجود ہونے کی حالت
میں ان پر امساک واجب نہیں ہے۔ لتحقق المانع عن التشبہ حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین
کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے۔ ف۔ اور
مسئلہ میں کلام اس وقت کہ سفر ختم ہوچکا اور حیض سے پاک ہوچکی ہو۔
واضح ہو کہ اصح روایت میں قول امام احمد مثل قول ہمارے اور قول مالک مثل شافعی کے
ہے اور عینیؒ نے مسئلہ بلوغ الصبی و اسلام الکافر کے تحت میں نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام
زاہد الصفار نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ امساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ (انتہی) اور شیخ
ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود رہے تو اس پر مفطرات سے
امساک کیوں واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشوراء میں بھی کہ جس نے کھالیا ہو
وہ باقی دن بھر امساک رکھے کہ یہ عاشورہ کا دن ہے۔ دیکھو باوجود مفطر ہونے کے امساک
کا حکم دیا لہذا المحقق ابن الہمامؒ نے اسی طرف میلان کیا لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ امساک

Marfat.com

خلاف قیاس ہے تو عاشورہ سے رمضان کی طرف متعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو امساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جس پر اصلی صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم م

قال ای القدوری. واذا تسحر وھو یری ان الفجر لم یطلع فاذا ھو قد طلع او افطر وھو یری ان الشمس قد غربت فاذا ھی لم تغرب امسك بقیة یومہ. قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کر چکا ہے) درحالیکہ اس کی رائے یعنی گمان میں تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر امساک رکھے۔ ف۔ بلا خلاف۔ قضاء لحق الوقت بالقدر الممکن۔ بغرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ ف۔ یعنی یہ امساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اس وقت معظم کا حق اگر روزے سے ادا نہ ہو سکا تو جس قدر ممکن ہے اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ او نفیاً للتھمۃ۔ یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ ف۔ جب کہ اس نے کھایا حالانکہ اس میں کچھ عذر نہیں تو لوگ اس کو فاسق کی تہمت دیں گے اور تہمت دینا اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچاو رکھے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچاؤ کرے۔ ل ع ف م۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اس کو شراب خوار گمان کرنے میں معذور ہیں بلکہ یہ خود ماخوذ ہے۔م۔ وعلیہ القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور حسن بصری وعطاء ومجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین اور اسحٰق وداؤد اور مزنیؒ فقہاء کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہ ہوا تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک روزہ فاسد ہے تو قضاء واجب۔ لانہ حق مضمون بالمثل۔ کیونکہ یہ حق تو مثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی جب ادا فوت ہو تو ساقط نہ ہوگا بلکہ شرعاً اس کے مثل کا ضامن ہے پس قضاء کرے۔ کما فی المریض والمسافر۔ چنانچہ مریض ومسافر کی صورت میں۔ ف۔ جب ادا نہ ہو سکے تو بقدر مرض وسفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ ہاں ایسے گمان میں افطار سے گنہگار نہ ہوگا۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجنایۃ قاصرۃ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے۔ ف۔ کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا۔ اور یہاں ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ ف۔ بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم قاصر کہا۔

وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ما تجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان ہے۔ ف۔ یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن

Marfat.com

ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسہر عن الشیبانی عن خالد بن سجیم عن علی بن حنظلہ عن ابیہ قال شھدت عمر بن الخطاب الخ۔ یعنی حنظلہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کے روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیا درحالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہوگیا پھر موذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اس کے ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب ڈوب جاوے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ نے موذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھ کو داعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہیں بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراھیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کریں گے پھر اس کی جگہ ایک روزہ قضاء کریں گے بعضہ انزاری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا نقضیہ۔ انزاری نے اس کے یہ معنی لیے کہ ہم اس کو قضاء نہیں کریں گے بطور استفہام یعنی ضرور قضاء کریں گے۔ شاید یہ تحریف ہو اور صواب نص سے یعنی اذان مت دو یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح وارجح ہے۔ پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خلاف کا ہے۔

والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دوم ہے اور ہم اس کو کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے۔ ف۔ پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم التسحر مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ ف۔ تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ میں ہو۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام تسحروا فان فی السحور برکۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ ف۔ رواہ الستۃ الا اباداؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استعانت تو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر۔ ف۔ والمستحب تاخیرہ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور والسواک۔ بدلیل حدیث کہ تین باتیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں افطار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور مسواک کرنا۔ ف۔ طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ نماز میں داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ اور ابن الہمام نے استدلال بحدیث سہل بن سعدؓ ہے کہ میں سحری کھاتا پھر مجھے اس کی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز پاؤں۔ (رواہ البخاری)۔ یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز کو کھڑے ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر

Marfat.com

پچاس آیت کے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت ایسی طرح پڑھے۔ پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اس کو مستحب کہا حالانکہ وہ سنت ہے اور اس میں تاخیر کرنا بھی بدین معنی سنت ہے۔ م۔ الا انہ اذا شك فی الفجر۔ یعنی تسحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب اس کو فجر میں شک ہو۔ ومعناہ تساوی الظنین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف۔ کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں تو الافضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کر دے۔ ف۔ یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحرزاعن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف۔ یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا یجب علیہ ذلك۔ اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو۔ ولو اکل فصومہ تام لان الاصل ھو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اس نے کھالیا تو اس کا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف۔ پس اسی اصل کا حکم رہے گا جب تک کہ اس کے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اس کے دل میں بعد کھانے کے گمان غالب سے یہ تیقن ہوگیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھایا ہے تو اب اس پر قضاء لازم ہوگی۔ (الفتح)۔ وعن ابی حنیفۃ اذا کان فی موضع لا یستبین الفجر۔ اور نوادر میں ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں کھلتی ہے۔ ف۔ مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ او کانت اللیلۃ مقمرۃ یا رات چاندنی ہو۔ ف۔ یعنی جس میں صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ او متغیمۃ۔ یا رات بدلی کی ہے۔ ف۔ کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او کان ببصرہ علۃ۔ یا اس کی نگاہ میں کوئی علت ہو۔ ف۔ ضعف یا بیماری کی۔ وھو یشك۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ ف۔ یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہوا تو لا یاکل۔ وہ شخص نہ کھاوے۔ ولو اکل فقد اساء۔ اور اگر اس نے کھایا تو برا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع ما یریبك الی ما لا یریبك۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک کو چھوڑ کر مطمئن کو اختیار کرلے۔ رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس میں بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اساءت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ م ف۔ لہذا مختار یہی کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر رایہ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاؤہ عملا بغالب الرائ۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا کہ اس نے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اس پر روزہ قضا کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف۔ اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ وفیہ الاحتیاط۔ اور

Marfat.com

احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف۔ یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادات کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ وعلی ظاھر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہو جانے کا تیقن ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں مٹے گا۔ لان الیقین لا یزال الا بمثلہ۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر اس کو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاح میں کہا کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف۔ اسراج ھ۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اس کے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہیں کھلا۔ ولو ظھر ان الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف۔ حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن لا کفارۃ علیہ۔ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہ بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیۃ۔ کیونکہ اس نے اپنے کام کو اصل بات پر بنی کیا تو عمداً افطار کرنا متحقق نہ ہوا۔ ف۔ تو کفارہ نہ ہوگا کہ وہ عمدی افطار پر ہے اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اس نے سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہ ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت کی گواہی قبول ہو گی اور نفی کی رد ہو گی۔ اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہو گا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت نہیں تو نفی کی گواہی قائم رہے گی۔ کمافی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کم تر دو نے اس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا ہے پس اس نے کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اس کے اس نے عمداً کھایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حلم ؒ نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اس نے ان کی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اس پر کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (الخلاصہ) اپنی جورو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت میں کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے (القاضیخان)۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ولو شک فی غروب الشمس لا یحل لہ الفطر۔ اور اگر اس نے غروب آفتاب میں شک کیا تو اس کو افطار حلال نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں طرف گمان برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا۔ لان الاصل ھو النھار۔ کیونکہ اصل تو نہار ہے۔ ف۔ یعنی جو امر قطعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہی پھر بدلنا تیقن ہو گا اور وہ موجود نہیں۔ ولو اکل فعلیہ القضاء۔ اور اگر اس نے افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا۔ عملاً بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اصل تو دن

Marfat.com

ہے پس اصل برقرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اس وقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اس نے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اس کو شک تھا تو قضا نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضا ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں۔ م ت۔ یہ اس وقت کہ اس کا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔

وان کان اکبر رأیہ انہ اکل قبل الغروب فعلیہ القضاء روایۃ واحدۃ۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں آیا کہ اس نے غروب سے پہلے کھا لیا ہے تو اس پر قضا واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی جن لوگوں نے روایات کہیں اسی ایک بات پر متفق ہیں کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اس لیے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے۔ لان النہار ھو الاصل۔ کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے۔ ف۔ اور قاضیخاں نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء و کفارہ بلا خلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو کان شاکا فیہ۔ اور درصورتیکہ غروب میں اس کو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا۔ وتبین انہ لم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ ینبغی ان تجب الکفارۃ نظرا الی ما ھو الاصل وھو النہار۔ تو اصل کی طرف نظر کر کے اس پر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابوجعفرؒ نے اختیار کیا ہے۔ ف۔ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اس نے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو بالاتفاق اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں)

مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگوں نے روزہ شروع کیا یہاں تک کہ ۳۰ پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دکھا تو جب کہ یہاں خود ان کی رویت ضرور ہو تو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا۔ پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہاں چاند طلوع نہ ہوا مگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب میں اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسروں کے لیے حجت ہو تو مثلاً یہاں طلوع فجر ۴ بجے پر ہے تو امریکہ میں دو بجے پر ہے بلکہ دن و رات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہاں قطعاً غروب ہوتا ہے اس وقت مغربی ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے۔ پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ ہر ملک کے واسطے وہیں کا طلوع و غروب اور وہیں کی رویت ہلال معتبر ہے۔ فاللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ

Marfat.com

تحری پر سحری کھا دے تو اس کو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہ ہو۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھاتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اس پر ایسی بات مخفی نہ ہو اور اگر اس پر مخفی ہوتی ہو تو اس کی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہی کہ تحری کر کے روزہ کھولنا بھی جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھانی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اس کی عدالت جانتا ہو تو اس پر اعتماد کرے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر سحری کھا دے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اس کو بارہا تجربہ کر چکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المحیط ۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک پڑ جاوے مکروہ ہے۔ السراج ۔ اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرے اور پڑھے۔ اللهم لك صمت وبك امنت وعليك توكلت وعلى رزقك افطرت وبصوم غد نويت فاغفرلي ما قدمت وما اخرت۔ یعنی الٰہی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے پچھلے گناہ بخش دے۔ کما فی المعراج۔

ومن اكل في رمضان ناسياً وظن ان ذلك يفطره ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا کہ ایسا کھانا اس کو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاكل بعد ذلك متعمداً ۔ پس اس کے بعد اس نے عمداً کھا لیا۔ فعليه القضاء دون الكفارة ۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ ف یہی صحیح ہے اگرچہ اس کو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے (الخلاصہ)۔ لان الاشتباه استند الى القياس فتحقق الشبهة ۔ کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہو گیا۔ ف یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نفی مخالف قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغه الحديث وعلمه ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہونچی اور اس نے جان لی۔ فكذلك في ظاهر الرواية ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ف یہ کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث ابوہریرہ مرفوعاً کہ جو کوئی بھولے سے کھاوے پیوے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ (رواہ البخاری ومسلم) پس اس نے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وعن ابي حنيفة انها تجب وكذا عنهما ۔ اور نوادر میں

ع قولہ تحری یعنی کوشش سے دل کو حق بات پر جمایا پس اس کے دل میں آیا کہ ہنوز فجر طلوع نہیں ہوئی۔ اسی طرح افطار میں تحری کی تو مثلاً دل میں جما کہ غروب ہو گیا ہے ۱۲۔

Marfat.com

ابو حنیفہ سے روایت کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے۔ لانہ لا اشتباہ
کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ ف۔ اس لیے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں
اشتباہ ہو۔ فلا شبھۃ۔ تو شبہہ کا تحقق نہ ہوا۔ ف۔ پس کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ وجہ الاول
قیام الشبھۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس فلا ینتفی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر
نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہ ہوگا۔ ف۔ حتی کہ امام مالکؒ نے
قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کوطی الاب جاریۃ
ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے وطی کرنا۔ ف۔ اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر
مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اس پر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہاں باپ پر حد نہ ہوگی
اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت
ومالك لابیك۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود
موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہ ہو۔ م۔ اگر کسی شخص کو قے امنڈی یا احتلام ہوگیا یا چارپایہ
سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا لڑی کا سرا پکڑ کر نکل گیا
اس طرح کہ سب غائب نہ ہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے
انطار ہوتا ہے پس عمداً کھالیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ جاہل ہے تو اس پر قضا ہے کفارہ نہیں
ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اس پر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہیں۔ (الخلاصہ الظہیریہ البحر)
ولواحتجم فظن ان ذلك یفطرہ ثم اکل متعمداً علیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لگائے اور
گمان کیا کہ یہ اس کو بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمداً کھالیا تو اس پر قضاء وکفارہ واجب ہے
لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اس کا یہ گمان کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں
ہے۔ ف۔ جب کہ اس کو حدیث یا کسی فقیہ کا فتویٰ نہیں ملا ہے اور ظاہر ہے قیاس میں پچھنے
کا خون نکلنا کچھ صوم کے منافی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مضر نہیں ورنہ جو شخص تھوکتے
اور فطر کا گمان کرکے افطار کر ڈالے تو اس کو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں
ہے۔ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد۔ مگر اس وقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے اس کو روزہ
فاسد ہونے کا فتویٰ دے دیا ہو۔ ف۔ جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور
دلوانے والا دونوں کا روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ کاکیؒ نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اس کو افطار
کا فتویٰ دیا۔ امام محبوبیؒ نے کہا کہ فقیہ میں شرط یہ کہ اس کے فتویٰ پر اعتماد کیا جاتا اور اس
سے فتویٰ لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینوں اماموں سے مروی ہے۔ مح۔ لان الفتوی دلیل شرعی فی
حقہ۔ کیونکہ اس کے حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ ف۔ اور مفتی نے اس کو ایسا حکم
بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ ولو بلغہ الحدیث۔ اور اگر پچھنے والے
کو حدیث پہونچی ف۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونوں کو افطار ہوگیا۔ کما فی ابوداؤد

Marfat.com

والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ البخاری واحمد وابوحاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی۔ فاعتمدہ۔ پس اس نے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ ف۔ اور اپنے آپ کو مفطر سمجھ کر عمداً کھالیا۔ فکذلک عند محمدؒ تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے اترا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولی کفارہ نہ ہوگا۔ وعن ابی یوسفؒ خلاف ذلک۔ اور ابویوسف سے اس کے خلاف مروی ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیوں کہ اس کے حق میں معرفت احادیث کی راہ پانا ندارد ہے۔ ف۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلی واشرف ہے لیکن عامی نے اس پر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیوں کہ اس کو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی اول اور کبھی ناسخ منسوخ وغیرہ ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ قولہ الا اذا افتاہ فقیہ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتوی لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتوی حنبلی عالم سے لیا گیا۔ (کما صرح بہ الکاکی)۔ اور قولہ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتوی لینا واجب ہے اور اس اخیر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اس پر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالی آوے گی۔ م

وان عرف تاویلہ تجب الکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا اور دوسرا پچھنے دلواتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا اور یہ پچھنے دلوانے والا دونوں نے افطار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے مطابق روایت کردی۔ یہ تاویل بزارؒ نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ امساک ندارد ہونے کی نہیں ہے ہاں حدیث کی نص سے شبہہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے۔ جواب دیا کہ۔ قول الاوزاعی لایورث شبہۃ لمخالفۃ القیاس۔ اوزاعی (عبدالرحمن بن عمروؒ باوزاع بطن ہمدان ۱۵۷ھ) کا قول کچھ شبہہ پیدا نہیں کرے گا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ ف۔ کیونکہ پچھنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہہ جب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ اول مصنفؒ نے کہا کہ فتوی فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوگا اور یہاں کہا کہ قول اوزاعی سے شبہہ نہ ہوگا حالانکہ فقیہ کا فتوی تو اوزاعی

Marfat.com

واحد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو محض عامی ہو اور دوم اس شخص کے حق میں جو تاویل جانے۔ (کذا فی العینی)۔

ولو اکل بعد ما اغتاب متعمدا فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر غیبت کرنے کے بعد اس نے عمداً کھالیا تو اس پر قضاء و کفارہ ہے۔ ف عامہ علماء کے نزدیک۔ (القاضی خاں)۔ کیف ما کان چاہے جس طرح ہو۔ ف اگرچہ فقیہ سے فتویٰ لے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ (البدائع)۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والحدیث ماول بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع ماول ہے۔ ف تاویل یہ کہ غیبت کرنا روزہ کا ثواب کھو دیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہوگیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ سلف و عہد اول میں اجماع تھا تو پیچھے ظاہریہ کا اختلاف کچھ مضر نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ (کما فی العینی) مترجم کہتا ہے کہ ظاہر ہیں غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے نعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سرمہ لگایا یا بدن یا مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اس کو کسی مفتی نے فطر کا فتویٰ دیا ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ (القاضی خاں) مسافر یا ساکن قبل الزوال شہر میں آیا یا مجنون کو اس وقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کرلی پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ (السراج ھ)۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کرلی پھر کھایا تو کفارہ نہیں ہے۔ (الکشف الکبیر)۔ تندرست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ (القاضی خاں)۔ اور یہی اصح ہے۔ (الظہیریہ)۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہوگئی کہ یہ اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے ساقط ہوگا۔ (قاضی خاں)۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اس پر اغماء طاری ہوا۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ اگر کسی مردار گوشت کو کھایا پس اگر کیڑے پڑگئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ (القاضی خاں)۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو بڑھایا گیا پس اس نے پانی پی کر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے جماع کرکے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اس کو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ واذا جومعت النائمۃ او المجنونۃ وھی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا

Marfat.com

حالانکہ یہ عورت روزے سے ہے۔ ف۔ اس طرح کہ رات میں تندرستی و ثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہوگئی۔ علیھا القضاء دون الکفارۃ۔ تو ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لا قضاء علیھما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیاس بھولنے والے کے۔ ف۔ دو دفعہ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضاء نہیں یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے اور اس کا عذر قبول ہوکر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولی قبول ہوکر قضاء نہ ہوگی۔ اس میں اعتراض یہ کہ اصل اس میں دفع حرج ہے اور اس میں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضاء واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وھذا نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ ف۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہوگیا تو قضاء میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارۃ لانعدام الجنایۃ۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا بوجہ جرم نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمداً عقل و قصد سے نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ فتح القدیر وعینی میں ابوسلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کرکے اس سے وطی کرلی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اس کے واسطے مکرہہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں۔ چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے متعین مگر نیت کے ساتھ سوائے معذوروں کے جن کو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہاں تک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض و نفاس کے اور عذر یہ ہیں سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض، حمل، دودھ پلانا خواہ ماں ہو یا دائی ہو، حیض، نفاس بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گذری۔ پھر اس زمانہ میں بعضی چپراسی سختی گرما میں بمجبوری نوکری و معاش کے لون و گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کہا جاوے کہ کوئی مجبوری نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں جس میں روزے کی رعایت ہو یا بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ ان کو مثل مسافر کے تاخیر جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔

دن میں بحالت خواب اگر کچھ حلق سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا یا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ (القاضیخاں وغیرہ)۔ پچھنے لگانے میں ضعف کا خوف ہو تو مکروہ ہے یعنی جس

Marfat.com

سے افطار کی نوبت پہونچے اور یہی حال قصد کا ہے۔ (المحیط)۔ روزے میں بہت کلیاں کرنا اور منہ میں پانی لیے رہنا مکروہ ہے۔ (المحیط)۔ جیسے نہانا اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا لپیٹنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی اظہر ہے۔ (محیط السرخسی) منہ میں تھوک جمع کر کے نگل جانا مکروہ ہے۔ (الظہیریہ) مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدتے وقت چکھے تاکہ کھرا کھوٹا معلوم ہو۔ (القاضی خاں)۔ یہ فرض میں ہے نفل میں مضائقہ نہیں۔ (التجنیس) روزے میں عمداً کھایا دشتہر کیا تو قابل قتل ہے (کما یظہر من شرح الوہبانیہ م)۔ چھ روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو ان کو پے در پے رکھنا مستحب ہے (ابن الکمال) اور کچھ کراہت نہیں۔ (الحاوی۔ د)۔ اور مترجم نے بھی بنظر دلیل ابتدائے باب میں اختیار کیا اور یہ جزیہ مصرح متوافق ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ۔ م۔

فصل فیما یوجب علی نفسہ: یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جس کو مکلف اپنے اوپر خود واجب کرے۔ ف۔ اور ذیل میں مترجم بعضے مسائل ضروریہ غیر صوم لاحق کرے گا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز یعنی جو کسی شرط پر معلق نہ ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر دو رکعت نفل ہے تو یہ دوگانہ اس پر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھ پر دوگانہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھ پر دو روزے ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ جو عذر یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ مختص نہیں ہو جاتی حتی کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقراء کو یہ روپیہ بروز جمعہ تصدق کرے گا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراء کو اور غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر کی تھی ان کو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ یوں ہی حج کے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلاں روز دوگانہ کی نذر میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعیین لغو ہو گئی۔ ت د۔ اور یہ بحث اصول میں مصرح ہے۔ برخلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر مفقود نہ ہو گی پھر بعد وجود شرط کے اس کا حال مثل نذر منجز کے ہوگا۔ م۔ پھر مصنف رح نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر واجب کئے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شرط سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ منذور کی جنس سے شرع میں بھی واجب ہو لہٰذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی طاقت کا وسیلہ نہ ہو لہٰذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم منذور ایسی چیز نہ ہو کہ جو اس پر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آئندہ

Marfat.com

کسی حالت میں . لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ (النہایہ)۔ چہارم یہ کہ منذور اپنی ذات میں معصیت نہ ہو (البحر)۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں برخلاف اس کے اگر عید الفطر یا عید الضحیٰ کے روزے کی نذر کی تو ذات میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہوگی جس کو دوسرے کسی دن ادا کرے۔ م۔ پنجم یہ کہ منذور ایسی چیز نہ ہو جس کا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اس کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ (البحر)۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد و عدم قصد برابر ہے حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سیأتی۔ م۔ ھ۔ واذا قال للہ علی صوم یوم النحر افطر وقضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر عید اضحی کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کردے اور قضاء رکھے۔ فھذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر و شافعی رحمہما اللہ کے۔ ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابوحنیفہ سے ہے۔ ھما یقولان انہ نذر بما ھو معصیۃ لورود النہی عن صوم ھذہ الایام۔ زفر و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام جن میں یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہیں۔ بحدیث خدری رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الضحیٰ و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ (الصحیحین)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ (الصحیحین ھمف)۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ (الصحیح۔ ع)۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جس کے ساتھ کوئی صارف نہ ہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کرو کہ اس میں سزا ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہ ہو تو کچھ گناہ نہ ہوگا اس لئے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ م۔ ف۔ ولنا انہ نذر بصوم مشروع۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع کی نذر کی ہے۔ والنہی لغیرہ۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے برا نہ ہوا اور غیر کی وجہ سے برا ہوا۔ وھو ترک اجابۃ دعوۃ اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الٰہی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جائے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہی نہیں کیونکہ آسمان چھونا اس کی قدرت سے باہر تھا پس نہی اسی فعل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زنا کاری و فساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں

Marfat.com

بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہوجاوے تو اس کی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی ونہی میں فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع وخوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الٰہی کے برا ہوا اور نہ اپنی ذات میں اچھا ہے۔م۔ فیصح نذرہ تو اس کی نذر صحیح ہوجائے گی۔ لکنہ یفطر۔ لیکن نذر کرنے والا اس دن افطار کردے ف یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ احترازاً عن المعصیۃ المجاورۃ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور اور متصل ہوئی ہے بچ جاوے۔ ف پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد عید اضحیٰ میں رہے گی۔ بعد اس کے نہیں رہے گی۔ ثم یقضی اسقاطاً للواجب۔ پھر اس روزہ کو قضاء کرے تاکہ اس کے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ ف جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ ف پس معلوم ہوگیا کہ جب اس نذر کا یوم اضحیٰ کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ قضاء اس کے ذمہ واجب ہوئی رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث میں ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے۔ (کمافی السنن الثلاثۃ)۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفائے نذر نہیں ہے مگر وہ نذر منعقد ہوگئی کیونکہ خود اس کا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاتے تو قسم منعقد ہوکر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ ناتا کاٹنے میں قسم نہیں ہے۔ مف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہوگئی لہٰذا فرمایا۔ وان صام فیہ یخرج عن العھدۃ لانہ اداہ کما التزمہ اور اگر اس نے یوم اضحیٰ میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی باوجود مکروہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہوگیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کرلیا تھا اس کو ادا کردیا۔ ف اور گنہگار اس وجہ سے ہوا کہ اس کو اس وقت میں وفا نہیں چاہیے تھی۔ شیخ محقق رح نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتوں کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اس کو قضاء کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر ممنوع ایام میں سے کسی دن قضاء کرسکتا ہے۔ دوم یہ کہ قضا نہ ہوسکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نہ ہو مثلاً کسی نے شراب خواری کی نذر کی لیکن کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اس پر کفارہ لازم ہوگا جب کہ یہ فعل ہر فرد میں معصیت ہو اور قضاء نہ ہوسکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلاں کو قتل کرے گا تو یہ نذر قسم ہے اور اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا جب کہ حانث ہو جاوے۔ انتہی۔ اور

Marfat.com

رہا صوم وصلوۃ وغیرہ کی نذر میں ظاہر الروایۃ ابوحنیفہؒ سے یہ ہے کہ جب قضا کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سعدی نے اسی پر فتوی دیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام سرخسی نے کہا کہ یہی میرا اختیار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ مف۔ وعلی ہذا اگر صوم یوم العید کو قضا کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہوگئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا۔ م۔ وان نوی یمینا فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اگر اس نذر کرنے والے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اس پر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ ف۔ یعنی جب کہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کرنے میں ارتکاب حرام ہوکر قسم پوری ہوگئی پھر کفارہ نہیں۔م۔ یعنی اذا افطر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن روزہ افطار کرے۔ ف۔ یعنی روزہ یوم الاضحی ادا نہ کرے تو حانث ہوکر کفارہ لازم ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ اس پر دیانۃً یہی واجب ہے کہ اس دن فطر کر کے کفارہ دیدے۔م۔

وھذہ المسئلۃ علی وجوہ ستۃ۔ اور یہ مسئلہ چھ وجوہ پر ہے۔ ف۔ یعنی صیغہ نذر میں قسم ہونا چھ صورتوں پر ہوتا ہے ازانجملہ تین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ ان لم ینو شیأ۔ ۱۔ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی۔ ف۔ نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکلا۔ اونوی النذر لاغیر۔ ۲۔ یا نذر کی نیت کی نہ غیر کی۔ ف۔ یعنی نذر کی نیت کی اور سوائے اس کے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ اونوی النذر وان لا یکون یمینا۔ ۳۔ یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہ ہو۔ ف۔ یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کرلی پس ان تینوں صورتوں میں۔ یکون نذرا۔ اس کا کلام نذر ہوگا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ لانہ نذر بصیغۃ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ کیف وقد قررہ بعزیمۃ۔ اور کیونکر نذر نہ ہو حالانکہ اس نے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کرلیا۔ ف۔ اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے۔ حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے۔ وان نوی الیمین ونوی ان لا یکون نذرا یکون یمینا۔ ۴۔ اور اگر اس نے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم ہو جائے گا۔ ف۔ اس میں بھی تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ لان الیمین محتمل کلامہ۔ کیونکہ قسم اس کے کلام کا محتمل ہے۔ ف۔ یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہوسکتا ہے اس واسطے کہ مثلاً کہا کہ للہ علی صوم الغد میں للہ کبھی مجازاً بمعنی واللہ آتا ہے تو مجازاً اس کا قول محتمل قسم ہوا۔ وقد عینہ ونفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ اس نے اسی محتمل کو معین کرلیا اور اس کے سوائے معنی کی نفی کرلی۔ ف۔ کیونکہ نیت کرلی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت سے بھی مجاز متعین ہوگیا اور حقیقت جاتی رہی۔

Marfat.com

واضح ہو کہ اگر اردو میں بولا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یوم عید کا روزہ ہے تو اس میں مجازاً قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا پس یہ ضد ہی رہے گا اور قسم اس کی نیت پر لازم ہو گی بایں معنی کہ ہمارے نزدیک جو بات حلال ہو اس کو اپنے اوپر حرام کر لینا کبھی قسم ہے پس اگر روز عید کو اس نے کھانا پینا وغیرہ بطور رسوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اس پر لازم ہے اگرچہ کلام سے اس پر فقط نذر لازم آتی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچویں وچھٹی کے ہوگی اس کو یاد رکھنا چاہیئے لہذا یہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں کہنے پر ہے۔ وان نواهما يكون نذرًا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد۔ ۵. اور اگر اس نے نذر وقسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر وقسم دونوں ہوگا مگر یہ ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابي يوسف يكون نذرا۔ اور ابویوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ف۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ ولو نوى اليمين۔ ۶۔ اور اگر اس نے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اس کے کہ نذر نہ ہو۔ فكذلك عندهما۔ تو بھی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک وہ نذر وقسم دونوں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور اس کے کلام کی حقیقت ہے۔م۔ وعنده يكون يمينا۔ اور امام ابویوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ف۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ پس اگر ۵، ۶ دونوں صورتوں میں اس نے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اس پر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابویوسف کے نزدیک صورت ۵ میں صرف قضائے نذر اور صورت ۶ میں صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابي يوسف۔ دلیل امام ابویوسف کی۔ ف۔ نذر وقسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجاز ہے۔ حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني۔ حتی کہ نذر ہونا تو اس کی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اس کی نیت پر موقوف ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ میں حقیقۃً لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا فائدہ دیتے ہیں پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا ينتظمهما۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر وقسم دونوں کو شامل نہ ہوگا۔ ف۔ چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی ومجازی دونوں معنی جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثم المجاز تيعين بنيته۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اس کی نیت پر متعین ہو گئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴، ۶ میں ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند نيتهما تترجح الحقيقة۔ اور دونوں کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جمع تو منع ہے پس کلام بے فائدہ نہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دے کر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم میں ہے اور صورت ۶ میں چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولهما انه لا تنافي بين الجهتين۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ نذر وقسم دونوں

Marfat.com

جہت میں کچھ منافات نہیں ہے۔ لانہما یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں بتتبین متفق ہو کر اس کے ذمہ واجب ہونا چاہتی ہے۔ ف۔ پس ہم نے دونوں واجب کردیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے ف۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر فجمعنا بینہما عملاً بالدلیلین۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے۔ ف۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الہبۃ بشرط العوض۔ جیسے ہم نے ایسے ہبہ میں جس میں عوض ملنا شرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق جو ہبہ بشرط عوض ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اس کو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اس میں مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔

واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام و بدائع سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالتزام یا بلزوم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحث طویل ملاحظہ کرلو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر شیخ کا اعتراض وارد نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اس پر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہذا وہ اس کلام کی طرف بوجہ معیت کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہیئے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں یہ کلام دونوں ہو گا۔ (یعنی نذر و قسم دونوں ہو گا ۱۲م)۔ اس کے معنی بطریق مجاز یہی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مقاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے ثبوت ہوئے۔ اور امام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانک لا تجدہ فی السفر م۔ پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔

ولو قال للہ علی صوم ہذہ السنۃ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ ف۔ تو یہ نذر ہر طرح صحیح ہے یہی مختار ہے۔ د۔ پس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر یوم الفطر و یوم النحر و ایام التشریق۔ تو افطار کرے یوم الفطر اور یوم الاضحی اور ایام تشریق کو۔ ف۔ یعنی واجب ہے کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں ان میں روزہ نہ رکھے بمف۔ وقضاہا۔ اور ان کو قضاء کرے۔ ف۔ یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے م۔ اور اگر اس نے ان ایام میں بھی روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار

Marfat.com

ہوا۔ ن ھ۔ لان النذر بالسنة المعینة نذر بھذہ الایام۔ کیونکہ معین سال کی نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ ف۔ کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اس نے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو قضا کرے م۔ رہا رمضان تو اس کی قضا واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں اس کے نذر کرنے سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے (الخلاصہ ھ مفع)۔ اور یہ اس وقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اس پر عید الفطر کی قضا نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں کی قضا نہیں۔ (کما فی الخلاصہ ف ھ) فعلی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم ذی الحجہ تک۔ م۔ وکذا اذا لم یعین لکنہ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضا کا اس وقت بھی ہے کہ جب نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے درپے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ ف۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک سال کے روزے پے درپے ہیں۔ لان المتابعة لاتعری عنھا۔ کیونکہ پے درپے ۳۶۰ یوم کے روزے ان ایام سے خالی نہ ہوں گے ف۔ پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضا میں برابر پانچوں پے درپے رکھنا شرط نہیں تھا لکن یقضیھا فی ھذا الفصل موصولة تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں (جب کہ غیر معین متتابع نذر کی)۔ ان پانچوں کو قضا بھی ملا ہوا کرے تا کہ پے درپے کی شرط جہاں تک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے۔ ویتاتی فی ھذا اخلاف زفر والشافعی۔ اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ ف۔ کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر نہ ہوں گے تو ان کی قضا بھی نہ ہوگی۔ للنھی عن الصوم فیھا۔ کیونکہ ان ایام سے روزے سے ممانعت وارد ہے۔ ف۔ چنانچہ عید الفطر و اضحی میں حدیث گذری و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ وھو قولہ علیہ السلام الا لاتصوموا فی ھذہ الایام فانھا ایام اکل وشرب وبعال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھو کہ یہ ایام کھانے پینے و بعال کے ہیں۔ ف۔ بعال بمعنی جماع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہؓ میں اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلی کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات ضعیف ہیں لہذا منذریؒ نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل وشرب وذکر الٰہی آیا ہے۔ مع۔

بہر حال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے۔ م۔ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور ہم نے اس میں وجہ بیان کر دی۔ ف۔ کہ معصیت کی نذر ان کے نزدیک صحیح نہیں۔ والعذر عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا۔ ف۔ کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر وفا نہ کرنا ان ایام میں پس قضا لازم رہی بلکہ جب قضا بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہے۔ اور تحقیق گذر چکی۔ م۔ ولو لم یشترط التتابع۔

Marfat.com

اور اگر اس نے پے در پے کی شرط نہ کی۔ ف۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جاویں۔ اور اس صورت میں رمضان جو آوے گا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ (الکافی الخلاصہ)۔ لم یجزہ صوم ھذہ الایام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل فیما یلزمہ الکمال۔ کیونکہ جو اس نے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہونا اصل ہے۔ ف۔ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی ہے۔ والمؤدی ناقص اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لمکان النھی۔ بوجہ ممانعت موجود ہونے کے۔ ف۔ حالانکہ اس نے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملا کر بارہ ماہ ہو جاویں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینھا۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ ف۔ خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اس نے ان ایام میں روزے رکھنے کی نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہو گئی۔ لانہ التزم بوصف النقصان۔ کیونکہ اس نے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف۔ ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف الملتزم۔ تو اس کا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اس نے التزام کیا تھا۔ ف۔ تو نذر ادا ہو گئی۔ اگرچہ ممانعت کی فرمانبرداری نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔

فروع اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں جو کچھ ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اس کو قضاء کرے ورنہ معصیت کے ساتھ نذر ادا ہو جائے گی۔ اور اگر کل قضا کیا تو چاہیے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے روز سنیچر مراد لیا تو اس کی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پے در پے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں ممنوع دن آوے اور اگر کسی روز بیچ میں افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹ دن ہوں اور کہا گیا بلکہ ۳۰ دن لازم ہیں اور درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ دن متواتر پورے کرنا لازم ہے اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد پے در پے ہے تو چاند سے چاند تک پے در پے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور یہی مختار ہے۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے خالی ہوتا ہے تو وجوب ہو گیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑوں میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار میں مع دوسرے ۱۵ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے (م)۔ وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اس نے کلام سے نذر

Marfat.com

مراد لی ہو۔ ف ــ یعنی جب کہ حانث ہو۔ وقد سبقت وجوھہ۔ اور اس کی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں۔ ف ــ یعنی چھ صورتیں۔ مراد یہاں یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائے گا اور مترجم نے سابق تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یہ واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اس کا مجاز نہیں تو نیت سے بھی قسم نہ ہوگا۔ فاحفظ۔م

فروع اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اس دن میں روزہ رکھوں جس میں زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اس کو حیض آ چکا یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمد اس پر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے۔ مف السراجیہ الخلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور ہنوز اس نے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہوگئیں تو اس پر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع اس میں تاخیر جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔ مف۔ تین چار دس جس قدر ایام نذر کیے وہ واجب ہونے چاہے جب رکھے خواہ متفرق یا پے درپے مگر آنکہ اس نے پے درپے شرط کیے ہوں تو اسی طرح لازم ہوں گے حتیٰ کہ درمیان میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عمداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑنے سے تو ازسرِنو شمار کرے۔ السراج ہ م ف۔ متفرق نذر اگر پے درپے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیخاں وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز کہنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے السراج مف۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔ اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے۔ یہی شیخین رح کا قول ہے الظہیریہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کئے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مرگیا تو کل واجب حتیٰ کہ جس قدر اس کے ذمہ ہوں ہر روزہ کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے اپنے اوپر واجب کئے مگر صحت سے پہلے مرگیا تو اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتیٰ کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت واجب ہیں۔ (الخلاصہ ف)

مسئلہ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من اصبح یوم النحر صائما۔ جس شخص نے یوم النحر یعنی عید اضحی کے روز صبح کی اس حال میں کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر

Marfat.com

پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ ف۔ یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور نوادر میں ابویوسف ومحمد سے مروی ہوا کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے۔ کیونکہ تمام کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرفوع تو قضاء واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اس کے ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکروہ۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کر کے توڑ دی تو قضاء واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضاء واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وھو ظاھر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما۔ اور ابوحنیفہؒ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق یہ کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحنث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حانث ہو جائے گا جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھوں گا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلاں روز میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکبا للنھی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا مرتکب ہوا۔ ف۔ اور جس فعل کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فتجب البطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔ فلا تجب صیانتہ۔ پس اس کو میٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء یبتنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو اسی پر مبنی تھا ف۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اس کا مٹانا واجب ہے تو قضاء لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔

ولا یصیر مرتکبا للنھی بنفس النذر وھو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوۃ اور نفس نذر کی وجہ سے نہی کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کرنے سے مرتکب نہی ہو۔ ف۔ یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کر دیا اور خود نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن وفاء کرنا معصیت ہے تو وفاء نہ کرے مگر نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے روز پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے واجب ہو گئی لیکن ابھی تک نہی کا مرتکب نہ ہو گا۔ حتی تیم رکعۃ۔ یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے۔ ف۔ پس نماز میں نفس شروع نے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت پوری کرنے پر مرتکب ہو گا۔ ولھذا لا یحنث بہ الحالف علی الصلوۃ۔ اور اسی جہت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حانث نہ ہو گا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ ف۔ مثلاً کہا

Marfat.com

تھا کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واللہ کسی وقت مکروہ میں نماز نہیں پڑھوں گا پھر اس نے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جھوٹا نہیں ہوا کیونکہ ابھی اس پر نماز کا نام نہیں ہے یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حانث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور نہ وہ نمازی ہوگا پس نذر کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانۃ المودی۔ تو مودی کو میٹ دینے سے بچانا واجب رہا۔ ف لیکن یہ بچانا اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اس وقت وفا کرے یا نماز کو اس وقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائے گا۔ بلکہ بچانا اس کی قضاء کی ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اس کی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا۔ ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو شروع کرکے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اس طرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اس کو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شروع کرنے پر جب ہی کہ شروع کرنا نیک ہو اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہ میں شروع کرنا نیک ہے مگر ایک رکعت تک پڑھنا نیک نہیں ہے۔ رہا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضاء ہے مگر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لایجب القضاء فی فصل الصلوٰۃ ایضاً۔ اور ابوحنیفہؒ سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاظہر ھوالاول۔ اور اول اظہر ہے۔ ف یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام مصنفؒ نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہ شاید اس وجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد قطع کرے تو چاہیئے کہ قضاء واجب نہ ہو کیونکہ اس وقت تو مرتکب نہی ہوچکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اس کا جواب نفیس یہ ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضاء ہوچکا تو پھر یہ ایجاب اس کی اس کی حرکت سے متغیر نہ ہوگا کہ وہ اس کو سجدہ تک لے گیا کیونکہ یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء بنظر نفس شروع کے اس پر واجب رہی فاحفظ۔ م۔

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و اس کا رکن و شرائط و آداب و اس کی خوبیاں و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اس میں ممنوع ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیئے۔ مجمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں چنانچہ اعتکاف طفل کا اور مولی و شوہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ (البدائع)۔ کیونکہ

Marfat.com

شوہر و مولی کو اختیار ہے کہ جورو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف واجب سے منع کریں۔ المحیط۔ اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام نہ کرے۔ السراج۔ وقصص انبیاء واولیا منجملہ کلام خیر کے ہیں (الفتح)۔ اور ایسی باتیں جن میں گناہ نہ ہو کچھ مضائقہ نہیں (شرح الطحاوی)۔ چونکہ مسجد میں دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو ان میں گناہ ہے مگر جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ (النہر) اور خوبی اعتکاف ظاہر کہ بالکلیہ عبادت الٰہی میں منقطع ومشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور کھانا بوجہ صوم کے اللہ تعالیٰ کی ضیافت ہو جاتا ہے۔ النہایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اعتکاف مستحب ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ قدوری ومشائخ متقدمین ایسے امور کو جو شرع میں خوب ہیں مستحب بولتے ہیں حتی کہ واجب تک کو بھی جیسے مبسوط میں کہا کہ اعتکاف قربت مشروطہ ہے۔ پس ان کی مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب سے اصطلاحی کیا مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ والصحیح انہ سنۃ مؤکدۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ فی العشر الاواخر من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اخیر عشرہ میں اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے۔ والمواظبۃ دلیل السنۃ۔ اور مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے۔ ف۔ پھر چونکہ یہ فعل از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت موکدہ ٹھہرا۔ مواظبت سے وجوب اس واسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب حضرت عائشہ وام سلمہ وزینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ اعتکاف کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوا لیے۔ اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتی کہ شوال کے اول عشرہ میں اعتکاف کیا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما)۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اعتکاف شروع کر کے توڑ دے تو اس کی قضاء کرے جیسے صوم وصلوٰۃ میں ہے۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان سنون موکد ہے۔ م۔ اور یہی محیط وبدائع وتحفہ میں کہا کہ سنت موکدہ ہے۔ مع۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ امام مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر وعمر وعثمان وابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے سوائے عبدالرحمان بن ابی بکر کے اعتکاف کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد واقامت شرع کے امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انہوں نے اس سنت کو بطور کفایہ چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی نے خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا۔ (کما فی العینی۔) پھر واضح ہو کہ ظاہرا سنت موکدہ کا قول صرف اعتکاف رمضان میں ہے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے۔ دوم سنت موکدہ اور وہ اعتکاف عشرہ اخیرہ رمضان ہے۔ سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام نے آکر کہا کہ جو آپ ڈھونڈھتے ہیں وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا

Marfat.com

اعتکاف کیا۔ یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے مع اختلاف کہ ۲۱ ہے یا ۲۷ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح حدیث ہے کہ لیلۃ القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈھو اور اُس کے ہر طاق رات میں ڈھونڈو اور ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی ہے مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے نزدیک رمضان میں مگر متعین ہے کہ دائر نہیں ہوتی پس اگر شرط کی کہ بعد لیلۃ القدر کے ایسا کروں گا تو بعد رمضان کے شرط ضرور پوری ہوجائے گی پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اعتدال وسکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے گویا طشت ہے اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہے تو اس کو لیلۃ القدر حاصل ہوگئی اور بعضے عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اس وقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاوے گا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں بلکہ لیلۃ القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جو رات لیلۃ القدر ہے اس میں جو بندہ غافل سوتا نہ ہو بلکہ عبادت وطاعت میں مشغول ہو اس نے لیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الٰہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا سوجانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اس میں ضرور لیلۃ القدر ہوگی تو لیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملے گا اگرچہ سوگیا ہو۔ فافہم واحفظ م۔ تفسیر اعتکاف یہ کہ۔ ھواللبث فی المسجد مع الصوم ونیۃ الاعتکاف۔ یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں روزے کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ ف سے پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو۔ سوم صوم ہو۔ چہارم نیت ضرور ہے۔ اما اللبث فرکنہ لانہ ینبئ عنہ فکان وجودہ بہ۔ رہا لبث یعنی ٹھہرا رہنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب اللغۃ اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لبث کے ساتھ ہوگا۔ ف سے یعنی لغت میں اعتکاف از عکف وعکوف ہے اور ایسے مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہراوے وباز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ وجھک جاوے وبرابر اسی حالت پر رہے وقال تعالیٰ یعکفون علی اصنام لھم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھی۔ پس اعتکاف کی ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الٰہی میں روک کر ٹھہراوے ماسوائے امور سے باز رکھے۔ پھر شرح میں اس کا مقام مسجد ہے لہذا عورت کے حق میں اس کے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتی کہ یہ مقام اس کے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعہ ہے حتی کہ اگر عورت وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر اس کو پاک کر کے اس میں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہے (المحیط السرخسی)۔ اور چونکہ یہ بخیال مفسدہ ہے لہذا جواز اصلی تھا مگر فتوی اس وقت یہی کہ نہیں جائز

Marfat.com

ہے۔م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلاف للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہیں کہتے اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات۔ اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض رائیگاں ہوگا بخلاف وغور کرے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہوگیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم میں خلاف ہے ھو یقول ان الصوم عبادۃ وھو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت ہے اور خود اصل ہے اور دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس متروک کر دیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اس کی اسناد میں سوید بن عبدالعزیز راوی کہ ہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اس کے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے واسطے نہ نکلے سوائے اس کے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ اسناد میں عبدالرحمٰن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اس کی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور دوسروں نے تعریف کی۔ پس ثقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجائے ایک رات کے ایک دن آیا ہے۔ مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر واضح ہو کہ ابوداؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبداللہ بن بدیلؒ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و منفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسوق ہے اور اس روایت میں اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اس کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے کذا رواہ البیہقی وعبدالرزاق)۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب میں روزہ

Marfat.com

واجب ہے اور باقی میں نہیں۔ اور عبدالرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ جس نے اعتکاف کیا اس پر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ وزہری کا روایت کیا۔ اور مالک نے موطا میں بلاغاً قاسم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ مالک نے کہا کہ ہمارے یہاں تو اسی بات پر قرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائیدات ہیں کہ روایت ابوداؤدؒ کی حدیث عائشہ رضؓ صحیح مرفوع ہے۔ مف۔ والقیاس فی مقابلۃ النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع حدیث کے مقابلہ میں قیاس مذکور مقبول نہیں ہوتا۔ ف۔ پس شافعیؒ کا قیاس متروک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور فقہ کی روایات اس طرح ہیں کہ۔ ثم الصوم شرط لصحۃ الواجب منہ۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایۃ واحدۃ۔ ایک روایت ہو کر۔ ف۔ یعنی کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں ولصحۃ التطوع فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ لظاہر ما روینا۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ مفید ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہ ہوگا۔ وعلی ھذہ الروایۃ لایکون اقل من یوم۔ اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل کبھی ایک روز سے کمتر نہ ہوگا۔ ف۔ جب کہ اس میں صوم شرط ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جماعت میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ بالجملہ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن از ابوحنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط ہے اور دوسری روایت اس کے خلاف و ظاہر الروایۃ ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفی روایۃ الاصل وھو قول محمد اقلہ ساعۃ۔ اور مبسوط کی روایت میں اور وہی قول محمدؒ بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف بغیر صوم ہوگا۔ لان مبنی النفل علی المساھلۃ۔ کیونکہ بنائے نفل تو سہولت دینے پر ہے۔ الا تری انہ یقعد فی صلوۃ النفل مع القدرۃ علی القیام۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ ف۔ اور مجھے سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑوانے کی حدیث میں آیا کہ پھر آپ نے شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اس دن روزہ نہیں ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضاء لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں چنانچہ لکھا۔ م۔ ولو شرع فیہ ثم قطعہ لایلزمہ القضاء علی روایۃ الاصل لانہ غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالاً۔ اور یہ اگر اعتکاف میں شروع کیا پھر اس کو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اس کو قضاء لازم نہیں کیونکہ اس کی کوئی مقدار مقدر نہیں ہے تو قطع کرنا اس کا میٹنا نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ

Marfat.com

تمام کر دینا ہوا۔ وعلی روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم۔ اور حسن بن زیاد کی روایت پر اس کے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف مانند اس کے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ ف۔ اور شیخ محققؒ نے ترجیح ظاہر الروایۃ کی طرف میل کیا اور یہی ارجح ہے۔م ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتی کہ مسجد میں داخل ہونے پر اعتکاف کی نیت کی یہاں تک کہ باہر آوے تو صحیح ہے۔ (الزیلعی)۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اس میں کھا چکا ہے تو صحیح نہیں (الظہیریہ)۔ وفی اللیل نظر فتامل۔م۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اس پر لازم ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ اور کسی قسم کا روزہ ہونا شرط ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے (الذخیرہ) لیکن اگر یہ قضاء ہوگیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے (المحیط) حتی کہ اگر دوسرا رمضان آگیا تو اس کے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اس کے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو جائز نہیں۔ (الخلاصہ وغیرہا)۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب ضرور ہے حتی کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔م

ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ بدلیل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضی سے گھروں کی جائے نمازیں اعتکاف کرنا بدعت مبغوضہ روایت کیا اور عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔مف۔ اور حاصل یہ کہ اس میں قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اس واسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے۔م۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس۔ اور ابوحنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جس میں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں۔ ف۔ کہا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوتی ہوں تو مراد سوائے جامع مسجد کے ہے۔مف۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل اس کو مساعد نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ عبادۃ انتظار الصلوۃ فیختص بمکان یودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرنے کے لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جس کے واسطے امام و موذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ وعنہ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور غایۃ البیان میں اسی کی تصحیح کی۔ (کما فی العینی)۔ افضل اعتکاف

Marfat.com

مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوۃ والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ (التبیین)۔ عورت نے اگر مسجد جماعت میں اعتکاف کیا تو مکروہ تحریمی کے ساتھ جواز ہے۔ (محیط السرخسی قاضیخاں)۔

اما المراۃ تعتکف فی مسجد بیتھا۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد و عورت کے واسطے کلام ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانہ ھو الموضع لصلاتھا فتحقق انتظارھا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اس کا انتظار نماز متحقق ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتی کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہ ہو۔ (المبسوط السرخسی)۔ اور مسجد البیت کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے (البدائع۔ع)۔ ولو لم یکن لھا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو۔ ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں جگہ پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اس نے خاص نہ بنائی ہو۔ تجعل موضعا فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنالے فتعتکف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری وچھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔ م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اس کو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ (قاضیخاں مف ۵) عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ (المحیط) پھر جب اجازت پاویں یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء واجب ہے (الفتح) منتقی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پے درپے برابر اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ (المحیط السرخسی)۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون مٹانے والے ہیں تو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور معتکف باہر نہ ہو مسجد سے۔ ف۔ یعنی جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اس کو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ بدلے جیسے عورت کے لیے اس قدر جگہ میں جو اس نے پاک صاف کر لی ہے۔ ہاں اس سے خارج نہ ہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے ف۔ مانند پیخانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد میں غسل بغیر تلویث ممکن نہ ہوا۔ (کما فی النہر)۔ او الجمعۃ۔ یا جمعہ کے لیے۔ ف۔ یعنی مرد کیونکہ عورت کے واسطے یہ عذر نہیں ہے پس قضائے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر گھر جاوے اگرچہ آہستگی و وقار سے رفتار ہو۔ (النہایہ) اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد میں واپس آوے حتی کہ اگر ایک ساعت بھی ٹھہرا تو ابوحنیفہ رح

Marfat.com

کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا (المحیط)۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہاں اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اس کو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔ (السراج ھ)۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجۃ۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشۃ رضہ کان النبی علیہ السلام لا یخرج من معتکفہ الا لحاجۃ الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جائے اعتکاف سے برآمد نہ ہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے۔ ف۔ یعنی پیخانہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو میں کنگھی کر دیتی اور آپ گھر میں داخل نہ ہوتے سوائے حاجت انسانی کے۔ فخ۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے کے باوجود سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق میں بھی حدیث ام المومنین بروایت ابوداؤد میں گذرا ہے۔ م فد پس ایک دلیل تو یہ حدیث ہے۔ اور دوم ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخروج فی تقضیتہا فیصیر الخروج لہا مستثنیٰ: اس واسطے کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات کے لیے نکلنا خود مستثنیٰ ہوگیا۔ ف۔ کیوں کہ مجبوری کے امور اختیارات میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتی کہ خواب میں جانا انسانی صحت کے لوازم سے ہے لہذا وہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔

ولا یمکث بعد فراغتہ من الطہور لان ما ثبت بالضرورۃ تیقدر بقدرہا۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت کے ثبوت ہوتی ہے تو اس کا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ ف۔ اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو مصرح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے۔م واما الجمعۃ فلانہا من اہم حوائجہ وھی معلوم وقوعہا۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اس وجہ سے کہ یہ اس کی حاجات میں سب سے بڑھ کر قابل اہتمام ہے اور اس کا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ ف۔ تو یہ بھی مستثنیٰ ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اس کی مسجد میں جمعہ نہ ہوتا ہو۔م۔ وقال الشافعی الخروج الیہا مفسد لانہ یمکنہ الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا ممکن ہے۔ ف۔ تو کوئی لاچاری کی ضرورت متحقق نہ ہوئی اور یہی مشہور قول مالک رح ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابوبکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ مع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔ ف۔ اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث حذیفہ بروایت ابن الجوزی۔ واذا صح الشروع فالضرورۃ مطلقۃ فی الخروج۔ اور جب شروع ہر مسجد میں صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑتی ہے نکلتے ہیں۔ ف۔ یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے پس ثبوت ہوا کہ چاہے جس مسجد میں اعتکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا

Marfat.com

جمعہ کے لیے کس وقت نکلے تو فرمایا۔ ویخرج حین تزول الشمس۔ اور جس دم آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ ف۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب یتوجه بعده. کیونکہ ادائے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ ف۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی اور یہ اس وقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اس وقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزله بعیدا عنه یخرج فی وقت یمکنه ادراکها. اگر اس کا مقام اعتکاف جمعہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو۔ ف۔ یعنی مع خطبہ (کما فی الکافی)۔ اس بارہ میں خود اس کا غالب گمان معتبر ہے۔ د۔ اور جمعہ کے تابع اس کی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانا مع سنت مقصود ہے پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آوے۔ ویصلی قبلها اربعا وفی روایة ستا. اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں۔ الاربع سنة ورکعتان تحیة المسجد. چار رکعات تو سنت اور دو رکعات تحیۃ المسجد۔ وبعدها اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنة الجمعة. اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول ابوحنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابویوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ وسنتها توابع لها فالحقت بها. اور جمعہ کی سنتیں اس کے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ ف۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض یا سنت شروع کر دے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسنؒ ضعیف یا اس بنا پر کہ اپنی رائے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے مع۔ میں کہتا ہوں علی ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں مسنون ہے لیکن چونکہ دونوں جگہ اس کے واسطے مسجد ہے لہٰذا جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیۃ المسجد بھی تتمہ سنت کیوں معتبر نہ ہو اور معنی ضرورت تو ادا بروجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب پر اقتصار ہو ورنہ سنت بھی روا نہ ہوئی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف نہیں۔ میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہیں۔ فافہم۔ م۔ اگر اعتکاف والا اذان کے لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے (البدائع)۔ خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہیں یہی صحیح ہے۔ (الخلاصہ قاضیخاں)۔ جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے۔ د۔ رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا پھر بعد ادائے فرض وسنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضائے حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب لکھا کہ۔ ولو اقام فی مسجد الجامع اکثر من ذلك۔ اور اگر معتکف نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ ف۔ جتنی دیر میں فرض واس کے توابع سنت ادا ہوں۔ لا یفسد اعتکافه لانه موضع اعتکاف. تو اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف ہے۔ ف۔ بخلاف گھر کے۔ الا انه لا یستحب. مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لانه التزم اداءه فی مسجد واحد. کیونکہ اس شخص نے ایک مسجد میں ادائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف۔ اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق

Marfat.com

کرنے میں ایک طرح کی خوشی آجاتی ہے۔ فلا یتمھا فی مسجدین من غیر ضرورۃ۔ تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن مکروہ ہے (کما فی السراج)۔ اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ منہدم ہو گئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحساناً فاسد نہیں۔ (البدائع)۔ اسی وقت سے یہ مراد کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے م اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہوا پس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ (التبیین)۔ اور اگر پیخانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرض خواہ نے اس کو ایک ساعت روکا تو ابوحنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ (الخلاصہ)

ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے ایک ساعت کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ نکلنا تھوڑے سے ہو۔ (خلاصہ قاضیخاں) عند ابی حنیفۃ رح لوجود المنافی۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا۔ ف۔ چنانچہ درمیان میں ایک ساعت اعتکاف نہیں ہوا۔ وھو القیاس۔ اور قیاس یہی ہے ف۔ یہی اقیس ہے۔ (المبسوط والتحفہ)۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو۔ وقالا لا یفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہوگا یہاں تک کہ آدھے دن سے زیادہ ہو جاوے۔ وھو الاستحسان۔ اور استحسان یہی ہے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہی مرجح ہے۔ مف۔ لان فی القلیل ضرورۃ۔ کیونکہ قلیل میں ضرورت لاحق ہے۔ ف۔ جیسے پیخانہ پیشاب وجمعہ کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مضر نہیں ہوتی۔ اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زائد کثیر ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ مجھے شک نہیں ہے کہ جو کوئی آدھے دن لغو پھرتا اور کہتا کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے بہت بعید ہے۔ مف۔ اور جو چیزیں کہ روا نہیں ہیں از انجملہ ایک عیادت مریض ہے۔ (البحر)۔ دوم نماز جنازہ اگرچہ اس پر متعین ہو۔ سوم کسی ڈوبتے یا جلتے کو بچانا۔ چہارم جہاد کے واسطے علی العموم پکار ہوئی حتی کہ اس پر متعین ہو گیا۔ ششم ادائے شہادت۔ کمافی الزیلعی۔ ہفتم مرض۔ الظہیریہ۔ کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا واقع ہونا متیقن ہو تو وہ مستثنیٰ نہ ہوگا۔ (قاضیخاں)۔ اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف پر نماز جنازہ متعین ہو جاوے یعنی اس کو سوائے کوئی پڑھانے والا نہ ہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہوگا مگر بات اتنی ہے کہ وہ اعتکاف مٹانے میں گناہ سے پاک رہے گا بلکہ جہاد کی نفیر عام میں اور مسجد کے انہدام وخوف جان ومال وجب کہ اس پر گواہی ادا کرنا متعین ہو ایسے وجوہ میں اس پر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنیٰ ہے

Marfat.com

اور یہ وجوہ چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنےٰ نہیں لہٰذا جمعہ میں نکلنا مفسد نہیں اور ان میں فساد ہے ورنہ جب بھولے سے نکلا تو بدرجہ اولیٰ فساد نہ ہو نا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان قرار دیا ہے اور وہ انہدام مسجد و اُس کی ویرانی و اکراہ سلطانی و ظالم کی گرفتاری و خوف جان و مال ہے۔ عینیؒ نے نقل کیا کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی استحسان کی ترجیح کی طرف مائل ہے۔ وعلی ہذا قول امام ابو حنیفہ اگرچہ قیاساً قوی ہے لیکن فتویٰ بقول استحسان اولیٰ ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ سرخسی وہ مسلمانوں پر زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم لغو پھرنے میں امامؒ کے قول پر فتوی اولی و احوط و اصح ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کر لی کہ مریض کی عیادت و نماز جنازہ و مجلس وعظ و علم میں جائے گا تو یہ نکلنا جائز ہوگا۔ (الحجۃ)۔ اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے۔ رہا نفل تو ظاہر الروایۃ کے موافق اس میں عذر و بغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز ہے۔ ھ قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفہ۔ فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اُس کی جائے اعتکاف میں ہوگا۔ لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ ماوے الا المسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا سوائے مسجد کے۔ ف۔ یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت ام المومنین کی حدیث میں سوائے قضائے حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے۔ اور قضائے حاجت سے معروف محاورہ میں پیخانہ پیشاب مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولانہ یمکن قضاء ھذہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرورۃ الی الخروج۔ کیونکہ معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ف۔ یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت ہے بح۔ جواب یہ کہ کلام عدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ نہیں۔ (کافی العینی)۔ لیکن خالی وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز ہو حالانکہ بالاتفاق نہیں ہے۔ م۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوا۔ خواہ عمداً ہو یا سہو سے ہو بخلاف اس کے جب زبردستی نکال دیا جاوے۔ (البدائع ع)

ولا باس بان یبیع ویبتاع فی المسجد۔ اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہے کہ مسجد میں فروخت کرے و خریدے۔ ف۔ صرف ایسی خرید فروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت لیکن کرخیؒ نے یہ جو کہا کہ۔ من غیران یحضر السلعۃ۔ بدون اس کے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے ف۔ تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لابدی ہو یا اس کے سوائے ہو اور جوامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت

Marfat.com

کرے اور نکاح کرے وطلاق سے رجعت کرے اور حج وعمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نواح میں پھرے اور منارہ پر چڑھے۔مع۔ میں کہتا ہوں لیکن قاضیخاں وذخیرہ میں قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہیں کہ طعام وایسی چیز جس سے چارہ نہیں ہے خرید وفروخت کرے اور اگر اس نے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ھ اور اسی طرف امام مصنفؒ نے استدلال میں اشارہ کیا۔ بقولہ لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بحاجتہ۔ کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے بایں طور کہ اس نے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اس کی حاجت روائی پر قیام کرے۔ف۔ میں کہتا ہوں کہ اسی دلیل سے کبھی اس کو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید وفروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل وعیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا۔ الا انہم قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید وفروخت کے واسطے متاع کو حاضر لاوے ف۔ میں کہتا ہوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہر حال متاع لانا دونوں قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محرز عن حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ وفیہ شغلہ بہا۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آوے گا۔ ف۔ اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائے گی۔

ویکرہ لغیر المعتکف البیع والشراء فیہ۔ اور جو شخص معتکف نہ ہو اس کو مسجد میں خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے ف۔ اگرچہ متاع حاضر نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ یکسو رکھو یعنی الگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یہاں تک کہ فرمایا کہ اپنی فروخت وخرید کو۔ ف۔ تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے الگ رکھو اپنے بچوں کو اور مجنونوں کو اور اپنی خرید وفروخت کو اور اپنے جھگڑوں کو اور اپنی آوازیں بلند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور تلواریں ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جگہیں بناؤ اور جمعوں میں ان کو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور اسانید ضعیف ہیں اور اولی استدلال بحدیث عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید وفروخت کی جاوے اور اس میں گم شدہ جانور کی تلاش پکاری جاوے اور اس میں شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعۃ واحمد۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جس کو دیکھو کہ مسجد میں خرید فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں نفع نہ دے اور جس کو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ پھر تجھے واپس نہ دے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان۔ مع۔

قال ولا یتکلم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ۔ ف۔ کیوں قولہ تعالیٰ قل لعبادی یقولوا التی ھی احسن الآیۃ۔ جب کہ بمقتضائے آیت ہر حال میں وہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد میں بدرجہ اولی یہی حکم ہے اور حدیث میں

Marfat.com

آیا کہ من صمت نجی ۔ جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی ۔ تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے ۔ کما فی الجوہرہ ۔ اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بولے تو نیک بات ہو ۔ ویکرہ لہ الصمت ۔ اور چپ رہنا مکروہ ہے ۔ ف ۔ یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مانے ۔ جیسے کفارہ مجوس اپنی بنائی ہوئی شرع میں سمجھتے اور جیسے بعضے جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں ۔ یہ تحریماً مکروہ ہے ۔ لان صوم الصمت لیس بقربۃ فی شریعتنا کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے ۔ ف ۔ کیونکہ شریعت الٰہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے ۔ لکنہ یتجانب مایکون ماثما ۔ لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو ۔ ف ۔ بلکہ گناہ کی جانب پہونچ جاوے لہٰذا جو افکار کہ عوام میں بدعت پھیلادیں ان سے بھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے ۔ م ۔ اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے ۔ حدیث پڑھے وعلم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنے ۔ اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص کہے کیونکہ قصص میں وعظ ونصیحت ہے ۔ نووی نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ وجہاد کے حالات اور زہد وتقویٰ کی روایات ایسی جن میں موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول ان کو برداشت نہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ قصص مراد نہیں جو تاریخ والوں نے لکھے یا ایسے قصص وحکایات نہیں جو مکار وعظ کرنے والے انبیاء واولیاء پر سختی وبلا بیان کرتے ہیں ۔ انتہی ۔ میں کہتا ہوں کہ جو وعظ کرنے والے جھوٹی حدیثیں وقصے مسجدوں میں بیان کیا کرتے ہیں جن کی صحت نہیں ہے ان سے بھی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہے ۔ اور جوامع الفقہ میں ہے کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا وسلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے ۔ مع ۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ میں چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہیں لے گا روایت کی کہ آپ نے اس کو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے ۔ (رواہ البخاری) ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ بعد احتلام کے یتیمی نہیں یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے ۔ رواہ ابوداؤد ۔ یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے ۔ م ف ع ۔

ویحرم علی المعتکف الوطی ۔ اور معتکف پر وطی کرنا حرام ہے ف ۔ وطی بایں طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں وطی کی حاجت پوری کر کے نہا کر مسجد میں واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتداء میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہوگیا ۔ لقولہ تعالیٰ ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد ۔ اور مت مباشرت کرو عورتوں سے درحالیکہ تم مساجد میں معتکف ہو ۔ ف ۔ واضح ہو کہ وطی کی طرح دواعی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہٰذا فرمایا ۔ وکذا اللمس والقبلۃ ۔ اور یوں ہی حرام ہے مس کرنا اور بوسہ لینا ۔ ف ۔ پس آیت میں اگر مباشرت سے لغوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس وبوسہ صریح منطوق حرام ہیں پس وطی بدرجہ اولیٰ حرام

Marfat.com

ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس و بوسہ کی حرمت ثابت ہے۔ لانہ من دواعیہ فیحرم علیہ۔ کیونکہ یہ فعل وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا ہے۔ اذ ھو محظورۃ۔ اس واسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظور ہے۔ ف۔ یعنی رکن نہیں تاکہ اسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد میں برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرنا اس کے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع اپنی دواعی کے حرام ہے کما فی الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ ف۔ وطی مع دواعی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم۔ بخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ اس میں صرف وطی حرام ہے اور مساس و بوسہ حرام نہیں۔ لان الکف وکنہ لامحظورہ کیونکہ وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور۔ ف۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی نہیں ہوتا۔ فلم یتعد الی دواعیہ۔ تو دواعی تک متعدی نہ ہوا۔ ف۔ پس روزہ میں وطی حرام رہی اور اس کے دواعی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہ ہوئے۔ ہاں جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہونچے گا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہے اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن میں بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی مضر نہیں ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے (النہایہ)۔ ہاں اگر اعتکاف واجب میں عمداً کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہوگا۔ م۔ پھر نفس وطی میں اور اس کے دواعی میں ایک راہ سے فرق ہے جس کو بیان فرمایا۔ فان جامع لیلا او نہارا۔ پھر اگر معتکف نے جماع کر لیا رات میں یا دن میں۔ عامداً او ناسیا۔ خواہ عمداً بھولے سے۔ بطل اعتکافہ۔ تو اس کا اعتکاف باطل ہو گیا۔ ف۔ خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے بخلاف صوم کے۔ ف۔ حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق میں مضر نہیں۔ وحالۃ العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان۔ اور اعتکاف والوں کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول نہ ہوگا۔ ف۔ حتی کہ بھولے سے مفسد ہے بخلاف حالت صوم کے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ صوم کے قیاس پر معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا۔ م۔ ولو جامع فیما دون الفرج۔ اور اگر مباشرت کی ماسوائے فرج میں۔ ف۔ مانند ران و پیٹ وغیرہ کے فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ او قبل او لمس۔ یا بوسہ لیا یا مساس۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ یبطل اعتکافہ۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانہ فی معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے ولو لم ینزل لا یفسد وان کان محرما۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔ ف۔ یہی قول امام احمد و مزنیؒ کا ہے۔ لانہ لیس فی معنی الجماع کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت نہیں۔ وھو المفسد۔ اور جماع ہی مفسد ہے۔ ف۔ خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور یہاں کوئی نہیں۔ ولہذا

Marfat.com

لا یفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال نہیں ہوا۔م۔ اگر معتکف نے کسی عورت کی صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہوگیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ جیسے احتلام ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اس طرح کہ مسجد متلوث نہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضوء کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ (البدائع)۔

واضح ہو کہ اگر اغماء یا جنون طاری ہوا تو نفس اغماء و جنون بلا خلاف مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف فاسد ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سرے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔ (البدائع)۔ یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغماء دراز میں بھی یہی حکم ہے لیکن عادت میں اغماء دراز نہیں ہوتا۔م۔ اگر معتوہ ہوگیا پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضی خاں۔ گالی گلوچ و جھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ (الخلاصہ)۔ محظورات میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عمداً یا سہواً یکساں ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے جماع مسجد سے باہر ہوتا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عمد و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ (البدائع)۔ معتکف لباس پہنے۔ خوشبو لگاوے و سر میں تیل ڈالے۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر رات میں اس نے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف۔ جیسے اس نے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ (قاضی خاں)۔ واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن کو قضاء کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا و دن میں کھانا و جماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیار ہو جیسے حیض نفاس و جنون و اغماء طویل۔ مف۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ (الخلاصہ والنہایہ)۔ اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسہ اعتکاف ایام لزمہ اعتکافہا بلیالیہا۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مع ان کی راتوں کے اعتکاف لازم ہے۔ ف۔ مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف واجب ہے۔ مف۔ اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے ان کے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ۔ (الکافی والبدائع)۔ لان ذکر الایام علی سبیل الجمع یتناول ما بازائہا من اللیالی۔ کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے۔ یقال ما رأیتک منذ ایام۔ بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا

Marfat.com

والمراد بلیالیھا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ ان ایام مع ان کی راتوں کے نہیں دیکھا ف سے چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا۔ اٰیتک ان لاتکلم الناس ثلثة ایام۔ یعنی حمل فرزند کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مراد تین دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں اسی قصہ میں فرمایا ثلث لیال سویا۔ یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دنوں کے۔ مفع۔ پس اگر تین دن یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنوں کے ساتھ ان کی راتیں یا راتوں کے ساتھ ان کے دن داخل نذر ہوں گے۔ (البدائع)۔ وکانت متتابعة وان لم یشترط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پے در پے لازم ہوں گے اگرچہ اس نے پے در پے کی شرط نہ کی ہو ف سے یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ مع۔ لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلھا قابلة لہ۔ کیونکہ بنائے اعتکاف تو پے در پے پر ہے اس واسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ ف سے دن ہوں یا رات ہوں۔ بخلاف الصوم۔ برخلاف صوم۔ ف سے کہ اس میں چند ایام کے روزے پے در پے ہونا ضرور نہیں۔ لان مبناہ علی التفرق لان اللیالی غیر قابلة للصوم فتجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع۔ کیونکہ مبنائے صوم تو الگ الگ پر ہے کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہیں تو متفرق روزے لازم ہوں گے یہاں تک کہ وہ پے در پے ہونے پر تصریح کر دی۔ ف سے تو البتہ پے در پے لازم ہوں گے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اس وقت کہ اس نے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اس کی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ (البدائع)۔ وان نوی الایام خاصة۔ اور اگر اس نے ایام کی نذر میں فقط دنوں کی نیت کی۔ ف سے راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیته لانه نوی الحقیقة۔ تو اس کی نیت صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقت قصد کیا۔ ف سے اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اس نے راتوں کی نذر میں فقط راتوں کی نیت کی تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے (البدائع) کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا برخلاف اس کے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو نذر لازم اور روزہ واجب ہے۔ م۔ پھر یہ اس وقت کہ کمتر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اس نے ایک یوم کی نذر کی تو اس میں رات داخل نہ ہوگی۔ (الفتح) پھر اگر ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے در پے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے۔ (الظہیریہ)

اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم ہوا تو پے در پے لازم ہے اور جب رات داخل نہ ہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہ ہو۔ (البدائع)۔ اور جب رات و دن لازم ہوئے تو اعتکاف کی ابتداء شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ (الکافی)۔ مگر شب عرفہ و نحر کما فی الحج۔ د۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے۔ (قاضیخاں)۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمه بلیالیھما۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا (اور کچھ نیت ہے) تو اس

Marfat.com

پر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ ف۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف کرے جیساکہ قاضیخاں سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے وقال ابویوسف لا تدخل اللیلۃ الاولی۔ اور ابویوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہ ہوگی۔ ف۔ یہ قول ابویوسف کا نوادر میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایۃ مذکور ہے پس نوادر کے موافق اول روز و درمیانی رات واس کے بعد دن لازم ہیں۔ لان المثنیٰ غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے۔ ف۔ اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراد تھیں اور تثنیہ میں نہ ہوں گی۔ وفی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔ اور دونوں دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ ف۔ اس لیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی رات بلاضرورت داخل نہ ہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی المثنی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی ہیں۔ ف۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فیلحق بہ احتیاطاً لامر العبادۃ واللہ اعلم۔ تو تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لاحق کیا جائے گا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ ف۔ پس دونوں راتیں اعتکاف کر لینے میں بلاشبہ نذر ادا ہو گئی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضا کرے اور اگر اس کے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اس نے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہوگیا مگروہ گنہگار رہا۔ (الخلاصہ) اور اگر اس نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اگر گذرے مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ (البحر)۔ اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اس نے مرتے وقت وصیت کی۔ (السراجیہ)۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے۔ (البدائع)۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ (السراجیہ)۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اس کو روزے واجب ہونا معلوم ہوا تو اس پر قضا نہیں اور جو درمیان میں جانتا تو ظاہرا بمنزلہ مجنون کے حکم ہے۔ (الزاہدی)۔ اور جو دار الاسلام میں مسلمان ہوا اس پر گزشتہ کی قضا ہے جانے یا نہ جانے۔ (قاضیخاں)۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو م۔

شیخ ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اس کو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اس کے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر اس نے روزہ نہ رکھا تو اس پر قضاء نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے۔ (الزاہدی۔ فتلی ہذا)۔ سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو ماریں۔ قال المترجم۔

Marfat.com

اور ہمارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر مضرت جسمی اس کو برداشت نہیں کرسکتا لہٰذا عمل بقول امام صلاح ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں طفل بالغ ہوا و کافر مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہوسکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطاء سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھاویں۔ (البدائع والخلاصہ) اور صحیح یہ کہ ایسا کرنا واجب ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول ارجح ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور اجماع ہے کہ حائضہ و نفاس والے و مسافر و مریض پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ (الخلاصہ)۔ پھر مریض و مسافر تو علانیہ کھاویں اور حائضہ میں دو روایتیں ہیں ایک میں خفیہ کھاویں۔ (السراج)۔ طلوع فجر کے بعد صوم قضاء کی نیت کی حتی کہ صحیح نہ ہوئی تو کیا نقل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتی کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ (الخلاصہ)۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۱۳ قسم ہیں از انجملہ ۷ پے در پے واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ ظہار۔ ۴۔ کفارہ قسم ۵۔ کفارہ افطار رمضان عمداً۔ ۶۔ نذر معین۔ ۷۔ قسم معین۔ اور چھ قسم میں پے در پے وجوب نہیں ہے۔ ۱۔ قضائے رمضان۔ ۲۔ حج تمتع کے روزے۔ ۳۔ احرام میں سر منڈانے کے روزے۔ ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ غیر معین قسم مثلاً واللہ میں ایک ماہ روزہ رکھوں گا۔ (البحر)۔ ابوحنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتی کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی وغیرہ میں مذکور ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیرؒ نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ اسی رات میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ چودہ تاریخ شعبان کو شب برات جزم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھاوا چڑھاؤں و مانند اس کے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے کہ الٰہی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری کر دے تو میں اس تیرے صالح بندہ کے یہاں فقراء کو طعام وغیرہ دوں یا مسجد کے واسطے بوریا خریدوں یا تیل و مانند اس کے یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اس واسطے ہوا کہ مال نذر یہاں اس کے مستحقین کو صرف کرے گا لیکن مصرف اس کا اس مقام پر کوئی عالم یا شیخ نہ ہوگا مگر آنکہ فقیر ہو اور وہ فقراء کے واسطے ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو درم وغیرہ کہ مزارات اولیاء پر اُن کی جناب میں تقرب کے لیے لے جاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہاں زندہ فقراء پر صرف کریں اور اس میں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ (البحر والنہر)۔ واضح ہو کہ اگر مزار کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر اس کو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دے دیا تو کافی ہے۔ (کما مرح فی الاصول والفروع۔ م) مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ (المجتبیٰ وابن کمال۔ د)۔ یہی صحیح ہے پس قول کراہت تحریمی ضعیف ہے۔ م۔

Marfat.com

کتاب الحج

(یہ کتاب حج کے بیان میں ہے)

شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز وزکوۃ وصوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو ان کی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ لہذا اس کو موخر کیا اور اس کی فرضیت کے شروط بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اظہر واکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل کبیر ہے شروع کرتا ہوں جس کو امام مسلم نے صحیح میں اور ابوداؤد ونسائی وابن ابی شیبہ وبزار ودارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مرحبا اے میرے برادر زادہ جو تجھے خواہش ہو مجھ سے دریافت کرا تنے میں نماز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو لپیٹے نماز کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے سامنے لٹک پڑتی جب اس کو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف منتجب پر رکھی تھی پس ہم کو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمایئے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے نو انگلیاں نبہ کیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہاں تک ذوالحلیفہ پر آئے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر کو جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے لنگوٹ کر کے احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتی کہ جب آپ کا ناقہ بیداء پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے داہنے و بائیں و پیچھے جہاں تک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اس کی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے اس پر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی۔ لبیك اللّٰھم لبیك لبیك لا شریك لك لبیك ان الحمد والنعمة لك والملك لك لا شریك لك۔ اور لوگوں نے آپ کی اس تلبیہ کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار نہ کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم کر لیا۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے

Marfat.com

تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہاں تک کہ ہم بیت اللہ ہو پہنچے پس آپ نے رکن کا استلام یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا۔ پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی۔ پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے کہ قرأت میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اس کو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کی طرف نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا۔ ان الصفاء والمروۃ من شعائر اللہ فمن آلایہ۔ شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ۔ پھر اس بیچ میں دعا کی۔ اس کے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتی کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی میں ٹھیک جمے تو رمل کیا یہاں تک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہاں تک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا۔ یہاں تک کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتواں) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو میں سوق ہدی نہیں کرتا اور اس کو عمرہ کر دیتا پس تم میں سے جس کے ساتھ اس کی ہدی نہ ہو وہ حلال ہو جاوے اور اس کو عمرہ کر دے۔ پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیوں کو ایک کو دوسرے میں جال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج میں داخل ہوا عمرہ حج میں ہمیشہ کو ہمیشہ کو۔ اور حضرت علیؓ یمن سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنے لے کر آ گئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال[1] ہو جانے والوں کی ہے کہ فاطمہؓ نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہؓ نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہے۔ پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک میں بیان کرتے کہ میں اس پر خشمناک ہو کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اس پر ایسا کرنے سے انکار کیا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا میں نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ الٰہی میں اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہوں جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہے پس تو بھی حلال مت ہو۔ جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علیؓ یمن سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر سو ہو گئیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر

---

[1] یعنی احرام کھول دیئے والے ۱۲ام۔

Marfat.com

سب لوگ حلال ہو گئے اور انہوں نے بال کترائے سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگوں کے جن کے ساتھ ہدی تھی۔ پھر جب یوم الترویہ (آٹھویں تاریخ ذی الحجہ م ام) آیا تو سب منیٰ کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا احرام باندھا (جو حلال ہو گئے تھے) پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کملی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہیں تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کریں گے جیسے زمانہ جاہلیت میں قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہاں تک کہ عرفہ میں آئے تو آپ نے پایا کہ آپ کے واسطے وہاں کملی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اس میں اترے یہاں تک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصواء کا حکم دیا پس اس پر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے پس لوگوں کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون و تمہارے مال تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہاری اس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ میں تمہارے اس شہر میں ہے اور آگاہ ہو جاؤ کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونوں قدموں کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوئے اور پہلا جس کو میں اپنوں میں سے ساقط کرتا ہوں وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے۔ یہ لڑکا بنو سعد میں دودھ پلانے کے واسطے تھا سو اس کو ہذیل نے قتل کیا تھا۔ اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہیں اور پہلا سود جس کو میں ساقط کرتا ہوں عباس بن عبد المطلب کا سود ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتوں کے بارہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کہ تم نے ان کو اللہ تعالیٰ کی امانت کے ساتھ لیا اور ان کے فروج کو اللہ تعالیٰ کے کلمہ کے ساتھ حلال کر لیا ہے اور تمہارا حق عورتوں پر یہ ہے کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندلیں جس کو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتیں ایسا کریں تو تم ان کو مارو ایسی مار کہ زخم نہ کھول دے اور تم پر عورتوں کے واسطے ان کا رزق و لباس بطور معروف ہے اور میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز اس کے بعد گمراہ نہ ہو گے بشرطیکہ تم اس کو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالیٰ ہے اور تم لوگ مجھ سے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو گے لوگوں نے کہا کہ ہم گواہی دیں گے آپ نے حکم پہنچایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی کلمہ کی انگلی اٹھا کر لوگوں کی طرف جھونکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللّٰھم اشھد تین مرتبہ یعنی اے میرے الٰہی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما۔ پھر اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صخرات (پتھروں ۱۲) کیا اور جبل المشاۃ کو روبرو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی زردی جاتی رہی جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا تو اسامہؓ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت کر لی حتی کہ اس کا

Marfat.com

سر کجاوہ کے موک سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی۔ جب کسی پہاڑی پر آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کر دیتے حتی کہ اس پر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان ودو اقامت سے مغرب وعشاء پڑھی اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہوگئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک اذان واقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشعر الحرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا وتکبیر وتہلیل وتوحید الٰہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ خوب اسفار ہوگیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور ودیف میں فضل بن العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالوں والا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہودج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے ان کو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطن محسر پر آئے پس وہاں تھوڑی حرکت دی پھر وہ درمیانی راستہ اختیار کیا جو جمرہ کبری کو نکلا ہے یہاں تک کہ اس جمرہ کے پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریاں مثل حصی الخذف (خرگوش کو مارنے کی ۱۲م) تھیں ان کو بطن الوادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ۶۳ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیے کہ انھوں نے باقی ذبح کئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لے کر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے ان کے گوشت کو کھایا اور دونوں نے شوربا پیا۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے بھرے جاؤ اگر یہ نہ ہوتا کہ لوگ تمھاری سقایت پر غلبہ کریں گے تو میں بھی تمھارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اس میں سے پیا۔ م وغیرہ۔ دوسری روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منی سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیروں میں قربانی کرو اور میں نے اس مقام پر وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان نے بعد روایت حدیث کے کہا کہ ۶۳ بدنہ بذات خود قربانی کرنے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اس وقت ۶۳ برس کی تھی تو ہر سال کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا۔

واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی وشرعی وسبب وشروط وارکان وواجبات وسنن ومستحبات ہیں۔ الحج لغت میں کسی معظم کی طرف قصد کرنا۔ اور فقہ میں قصد کرنا بیت اللہ کا اس کی زیارت کا ارکان دین میں سے ایک رکن ادا کرنے کے واسطے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف ووقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ۔ شیخ محقق نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نکلا جاتا ہے اور کسی وجہ سے اعتراض کیا تو بہتر

اس کی تعریف دوم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوگیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ کعبہ ہے۔ حج واجب ہونے کا سبب یہی بیت اللہ ہے واس کے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک محقق یہ کہ جو شخص ایمان لایا پس اس نے ارکان اسلام ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جہاں تک اس کو علم ہوتا جاوے اس پر ادا کرنا واجب ہوتا جائے گا بشرطیکہ وہ ادا سے معذور نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر آنکہ اس میں استطاعت ہی نہ ہو اور زکوۃ میں مال سبب ہے اور رہا حج تو اس میں بھی شرائط ہیں حتی کہ مملوک پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا۔ بقولہ۔ الحج واجب علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحلۃ فاضلا عن المسکن ومالابد منہ وعن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ وکان الطریق آمنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں سے آزادوں بالغوں عاقلوں تندرستوں پر جب کہ قادر ہوں زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن ولابدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور درحالیکہ راستہ امن کا ہو۔ وصفہ بالوجوب وھو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتھا بالکتاب۔ مصنفؒ نے اس کو وجوب سے وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اس کی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ وھو قولہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالیٰ وللہ علی الناس الآیہ ہے۔ ف یعنی اللہ کے واسطے لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اس کی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اس کی فرضیت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل یہی شروط ہیں۔

ا۔ اسلام ہے۔ حتی کہ اگر حالت کفر میں مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہوگیا تو اس پر فرضیت نہیں ہوئی بخلاف اس کے اگر حالت اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتی کہ فقیر ہوگیا تو حج اس کے ذمہ قرضہ رہا۔ (الفتح)۔ ولا یجب فی العمر الامرۃ واحدۃ۔ اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ۔ ف لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہوگیا تو مرتے گیا پھر اگر مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اس پر حج کرنا فرض ہوگا۔ (السراجیہ)۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے۔ لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لابل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ف صحیح مسلم میں ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت ہو تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یارسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ اس نے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اس کی استطاعت نہ پاتے پھر

Marfat.com

فرمایا کہ جہاں تک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے چھوڑ دو کہ تم سے اگلی امتیں اسی میں ہلاک ہوئیں کہ انھوں نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک تم سے ہو سکے اس کو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کر دوں تو اس کو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہے جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث سے اس کی نفی کر دے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فما زاد فهو تطوع۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ الحج مرة فمن زاد فتطوع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اس نے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ (رواہ احمد والدارقطنی والحاکم وصححہ)۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایک بار ہے لیکن اس طرح کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایک بار فرض چار رکعت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے اور حج میں وجوب مکرر نہ ہوگا۔ لان سبب البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے۔ ف۔ کہ اس کی زیارت واسی کی طرف قصد تعلیم ہو۔ وانه لایتعدد۔ اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا۔ فلا یکرر الوجوب۔ تو وجوب بھی مکرر نہ ہوگا۔ ثم هو واجب علی الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے فی الفور۔ ف۔ یعنی بلا تاخیر اس وقت کہ جب بوجہ بڑھاپے یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو بالاجماع۔ (الجوہرہ)۔ اور اگر غالب گمان سے تیقن ہو کر آئندہ سال تک سلامت رہے گا تو کیا دوسرے سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہے یا نہیں پس اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ عند ابی یوسفؒ۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفه ما یدل علیه۔ اور ابو حنیفہؒ سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے۔ ف۔ کہ فی الفور واجب ہے۔ محیط میں کہا کہ ابو حنیفہ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے یہی قول مالک و احمد ہے۔ مفع۔ اور یہی قول اصح ہے (الخزانہ)۔ حتی کہ اگر اس نے تاخیر کی تو فاسق و اس کی گواہی مردود ہوگی۔ (التبیین)۔ یعنی جب کہ مثلاً ایک سال اس کو استطاعت ہوئی اور اس نے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اس نے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادۃ ہوگیا۔ دفع۔ لیکن جب کبھی اس نے ادا کیا تو ادا ہوگا قضاء نہیں ہوگا اور بالاجماع اس پر ترک فرض کا گناہ نہیں رہے گا۔ (التبیین)۔ وعند محمد والشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب ادا بتراخی ہے۔ ف۔ حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہوگا۔ لانه وظیفة العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ فکان العمر فیه کالوقت فی الصلوۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے نماز میں ہوگئی۔ ف۔ چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز ہے یوں ہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے

Marfat.com

بعد تاخیر کی گنجائش ہے۔ م۔ لیکن اگر وہ مرگیا اور ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا۔ (التبیین) وجہ الاول قول اول کی وجہ۔ ف۔ یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہ یختص بوقت خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ ف۔ یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں۔ والموت فی سنۃ واحدۃ غیر نادر۔ اور ایک سال کی مدت میں موت ہونا کچھ نادر بات نہیں ہے۔ فیتضیق احتیاطا۔ تو اس کا ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا۔ ف۔ کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے۔ ف۔ پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے۔ ولہذا کان التعجیل افضل اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا۔ ف۔ واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقت الصلوۃ لان الموت فی مثلہ نادر۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے۔ ف۔ تو نماز میں تاخیر کی گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا۔ م۔ تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور رہائی فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو وہ واجب ہے۔ مف۔ اگر حج نہ کیا یہاں تک کہ مال تلف کر ڈالا تو اس کو گنجائش ہے کہ قرض لے کر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے گا اگرچہ بالفعل کوئی سامان ادا کرنے کا نہ ہو اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرماوے۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔ (الظہیریہ۔ د) پھر بعد اسلام کے شرط آزادی و بلوغ ہے۔ تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے۔ (البحر) مملوک و طفل میں فرق آگے ہیں آتا ہے۔ وانما شرط الحریۃ والبلوغ لقولہ علیہ السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجۃ الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجۃ الاسلام۔ اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جب کسی غلام نے دس حج کئے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس پر اسلام کا حج فرض ہے اور جب کسی طفل نے حج کئے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ کے ہے اور اس سے پہلے جس قدر حج ہوں سب نفل ہوں گے۔ اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباسؓ سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے۔ اور اس کی تائید میں ابوداؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے۔ مف۔ والعقل شرط لصحۃ التکلیف۔ اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے ف۔ یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کی جاتی ہے پس مجنون پر حج فرض نہیں اور معتوہ میں اختلاف ہے۔ (البحر)۔ وکذا صحۃ الجوارح۔ اور یوں ہی جوارح کا تندرست ہونا۔ ف۔ بھی شرط ہے۔ لان العجز دونہا لازم کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے۔ ف۔ تو عاجز پر حج فرض نہ ہوگا ولہذا جس کے پاؤں رہ گئے یا فالج مارہ گیا یا لنجے ہیں یا کٹ گئے اس پر حج فرض نہیں ہوا تو باوجود مال کے ان پر حج کرانا بھی واجب نہیں اور نہ مریض پر وصیت کرنا لازم اور یوں ہی ایسے بوڑھے پر جو راحلہ پر جم کر بیٹھ نہیں سکتا و مریض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ مف۔ اور یہی ابوحنیفہؒ کا ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ف البحر۔ والاعمی اذا

Marfat.com

وجد من یکفیه مونة سفره۔ اور اندھے نے جب ایسے شخص کو پایا جو اس کے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ ف۔ یعنی سواری پر چڑھاوے اتارے اور حج کے افعال میں اس کا ہاتھ تھام کر ادا کرادے۔ ووجد زادا وراحلة۔ اور اعمی نے زاد وراحلہ بھی پایا۔ ف۔ اگرچہ اس شخص کے خرچ سمیت قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیه الحج عند ابی حنیفة رح خلافا لهما۔ تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوة۔ اور اس کا بیان کتاب الصلوة میں گذرا۔ ف۔ درباب تیمم ونفس ادائے نماز وتوجہ قبلہ میں م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ (التحفہ والاسبیجابی)۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے قوی کہا ہے۔ (البحر) واما المقعد فعن ابی حنیفة انه یجب لانه مستطیع بغیره فاشبه المستطیع بالراحلة۔ رہا وہ شخص جس کے ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ ع۔ یہ روایت حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن ان سے اس کے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ کہا۔ وعن محمد انه لا یجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہیں۔ لانه غیر قادر علی الاداء بنفسه۔ کیونکہ وہ بذات خود ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ برخلاف اندھے کے۔ لانه لو هدی یؤدی بنفسه۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری کردی جاوے تو وہ ادا بذات خود کرسکتا ہے۔ فاشبه الضال عنه۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہوگیا جو مقام حج سے بھٹک گیا ہے۔ ف۔ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے یوں ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دے کر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اس کے اچھے ہوگئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا (الفتح)۔ پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انھیں لوگوں سے لاحق ہے حتی کہ امام ابوحنیفہ کے ظاہر المذہب پر محبوس وخائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ (النہر)۔ اور ظاہر صاحبین کے قول پر واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد وراحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اس کا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود وجوب نہیں ہے۔ رہا غیر سے حج کرانا تو ابوحنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو بھی امام رح کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ (القاضیخان) پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ زاد وراحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج وغیرہ ہوچکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد وراحلہ کا مالک ہوا پھر حج نہ کیا حتی کہ اپاہج یا مفلوج

Marfat.com

وغیرہ ہوگیا تو بالاتفاق اس پر حج کرانا اپنے مال سے واجب ہے (المحیط)۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ انھیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہوگیا حتی کہ اگر اس کے بعد اچھے ہوجاویں تو ان پر اداء کرنا واجب نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ ولا بد من القدرة علی الزاد والراحلة۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ ف۔ پیدل قوت کا اعتبار نہیں ہے۔ پھر زاد ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہوتی کہ جس کی عادت گوشت واس کے مانند ہے اگر اس کو روٹی و پنیر ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہوگا اور یوں ہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہٰذا جس کی عادت محل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ (الفتح)۔ یہی قاضی خاں نے مصرح ہے اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ وھو قدر ما یکتری بہ شق محمل او راس زاملة۔ یعنی زاد و راحلہ پر قدرت کی توضیح یہ کہ وہ مالک ہو اس قدر مال کا جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاملہ کرایہ کرلے۔ ف۔ یعنی جیسی لیاقت وجاعت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقدر النفقة ذاھبا وجائیا۔ اور مالک ہو اس قدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ ف۔ یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت ہے پس اس طرح زاد و راحلہ کی قدرت ضرور ہے۔ لانہ علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ ف۔ جو اللہ تعالیٰ کے قول۔ من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقال الزاد والراحلة۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و راحلہ ہے۔ ف۔ تو آیت کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اس پر واجب ہے جو زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور سعید بن منصور نے حسن بصری سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ (کما فی الفتح)۔ پس تمام سفر میں اس کے لائق سواری پر قدرت ہونا ضرور ہے تب حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یکتری عقبة۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ ف۔ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک و کرایہ دار نے ایک اونٹ اس طرح کرایہ کیا کہ کچھ دور تک ہر ایک باری باری سوار ہو۔ (قاضیخاں)۔ فلا شئی علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانھما اذا کان یتعاقبان لم توجد الراحلة فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ جب دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل ہوئی۔ ف۔ حالانکہ فرضیت کی یہ شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ کی یا ذاتی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وعما لابد منه کالخادم واثاث البیت وثیابه۔ اور شرط یہ کہ یہ مال بڑھا ہوا ہو اس کے مسکن سے اور ہر ایسی چیز سے جو لابدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و کپڑوں سے۔ لان ھذہ الاشیاء مشغولة بالحاجة الاصلیة۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ تو جب تک ان سے زائد نہ ہو قدرت

Marfat.com

نہ ہوگی۔ اور ضرور ہے کہ اس کے قرضوں کی ادائی سے بھی زائد ہو۔ (محیط السرخسیؒ)۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ زائد نہیں اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔م۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن نفقة عیاله الی حین عوده۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے عیال کے نفقہ سے اس کی واپسی تک سے زائد ہو۔ ف۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے عیال کا رکھے پھر فاضل اس قدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ لان النفقة حق مستحق للمرأة۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجبی ہے واسطے جورو کے۔ ف۔ اور جورو کی خصوصیت نہیں بلکہ جن کا نفقہ اس پر شرعاً واجب ہو مانند اولاد اور ماں باپ و دیگر اہل قرابت کے مگر فرق یہ کہ جورو خواہ مفلس ہو یا تونگر ہو اس کا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بروقت ضرورت ہے لہذا بحرالرائق میں کہا کہ عیال وہ لوگ جن کا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ بندوں کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم علی حق الشرع بامرہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر مقدم بحکم شرع ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں۔ لہذا ہم نے کہا کہ جس شخص نے معین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر معین پھر بوجہ وہ روزے کے نفقہ کمانے سے عاجز ہوا تو قضاء کرے جیسا کہ صوم میں گذرا۔ زیلعیؒ نے کہا کہ اس کے نفقہ وعیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی وکمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ الحاصل نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے۔م۔ اور ظاہر الروایہ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے۔ (التبیین) یعنی ظاہر الروایہ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی کتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔م۔ اور محیط السرخسی میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش اس کی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اس کے پاس اس قدر مال ملک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر اس میں سے اپنی آمد و رفت کا زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اس کی واپسی کے بعد اس کا راس المال جس سے تجارت تھی باقی رہتا ہے تو اس پر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ور ہو تو اس کی واپسی کے بعد اس سے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اس قدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اس کی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے اس کے آلات کاشتکاری باقی رہتے ہوں تو اس پر حج ہوگا ورنہ نہیں (القاضیخانؒ)۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا بعد واپسی کے اس کی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضرور ہے اور یہ بہت بہتر ہے۔ اور ظاہر الروایۃ اسی پر محمول ہونا چاہیئے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

جس شخص کے پاس مکان ہو جس میں سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے جن کو پہنتا ہے یا دیگر اسباب کثیر جو اس کی احتیاج میں ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہ ہوگی۔ (الخلاصہ)۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ میں۔م۔ اور تجرید میں

Marfat.com

ہے کہ اگر مکان ہو جس میں نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر واجب ہے کہ فروخت کرکے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال اس قدر ہو کہ اس سے سکن و خادم و طعام و قوت نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد راحلہ پوری پاتا ہے تو اس پر حج واجب ہے حتی کہ اگر ان کو دوسرے کاموں میں صرف کرے تو گنہگار ہے (الخلاصہ) اگر گھر بڑا ہو کہ اس کی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہے اور اگر قیمتی کپڑے زائد ہوں تو ان کو فروخت کرکے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو۔ (قاضیخاں) اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کرکے کمتر بسر اوقات کا خریدنا و باقی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ (المحیط)۔ ہاں ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے۔ (الایضاح)۔ اور بالاجماع مکان فروخت

کرکے کرایہ پر بسر کرنا واجب نہیں ہے

(البحر) اور افضل نہیں بلکہ بڑا کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے۔م۔ اگر فقہ کی کتابیں ہزاروں کی ہوں اور اس کو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کرکے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی کتابیں ہوں تو احتیاج ہو یا نہ ہو اس کو استطاعت ثابت ہے۔ (المحیط)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر طبیب کی معاش ان پر مقصور ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ میں پس تفصیل چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔م

پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوائے افاقی کے واسطے ہے۔ ولیس من شرط الوجوب علی اھل مکۃ ومن حولھم الراحلۃ۔ اور اہل مکہ و ان کے گرد والوں پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے راحلہ نہیں ہے۔ لانہ لاتلحقھم مشقۃ زائدۃ فی الاداء فاشبہ السعی الی الجمعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں کو ادائے حج میں کوئی زائد مشقت لاحق نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ مشقت لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد والوں سے وہ لوگ مراد ہیں کہ ان کے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو ان پر بغیر قدرت راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ ان کے جانے سے واپسی تک ان کے و عیال کے نفقہ کے واسطے طعام کافی ہو۔ (کمافی العینا بیع۔ف م)۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کرلیا پھر اس کو تونگری حاصل ہوئی تو اس پر دوبارہ حج نہیں ہے۔ (القاضیخاں) اگر حج کے لائق مال ملا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے اور نکاح نہ کرے کیونکہ حج تو اللہ تعالی نے بندوں پر فرض کیا ہے۔ (التبیین)۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوئے ہیں ان کا میسر ہونا اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں۔ حتی کہ اگر اس کو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور اس کے شہر والوں کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اس کو اختیار ہے کہ اس مال

Marfat.com

کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے۔ پھر جب اس نے صرف کیا بعد اس کے شہر والے حج کو چلے تو اس پر حج واجب نہیں جب کہ اس وقت قدرت نہ ہو ہاں اگر لوگ جاتے ہوں تو اس کو کسی دوسرے کام میں صرف کرنا جائز نہیں بلکہ سامان حج میں صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اس کے ذمہ حج فرض ہو جائے گا۔ (البدائع)۔ حتی کہ اگر اس کے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہو جاوے کہ امید نہیں اور مالدار ہو تو اس پر مال سے حج کرانا و وصیت واجب ہے۔ م۔ ولابد من امن الطریق۔ اور راستہ کا امن ہونا ضرور ہے۔ لان الاستطاعۃ لا یثبت دونہ۔ کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہ ہوگی۔ ف۔ اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا بنفس حج واجب ہونے کے ہے یا ادائے حج واجب ہونے کی ہے اس میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم قیل ہو شرط الوجوب۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے۔ حتی لا یجب علیہ الایصاء۔ حتی کہ اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اس پر یہ بھی واجب نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ مامون ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جاوے۔ وھو مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یعنی نوادر میں بروایت ابو شجاع الثلجیؒ۔ ف۔ اور یہی قول کرخی وشافعی ہے۔ ع۔

وقیل ھو شرط الاداء دون الوجوب۔ اور کہا گیا کہ امن راہ شرط اداء حج ہے نہ وجوب۔ ف۔ یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہوگیا لیکن بوجہ راہ مامون نہ ہونے کے ادا کرنا ابھی واجب نہیں حتی کہ مرتے وقت اس پر وصیت کرنا واجب ہے۔ یہی قول احمدؒ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے۔ ف۔ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اس پر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد و راحلہ بیان فرمائی۔ تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہوگیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ہوگی نہ نفس وجوب کی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے۔ م۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ (التبیین) اور یہی سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون وجیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں۔ مف۔ ق۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ ویعتبر فی المرأۃ۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں۔ ف۔ خواہ بوڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط۔ ان یکون لھا محرم تحج بہ یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک مرد محرم ہو جس کے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ ف۔ جب کہ اس کے و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ (المحیط)۔ اور محرم وہ کہ جس سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ سے یا نکاحی رشتہ سے۔ (الخلاصہ)۔ بشرطیکہ عاقل بالغ متدین ہو خواہ آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو (الرتماشی)۔ یعنی فاسق بدکار نہ ہو اور ایسا کافر نہ ہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو جیسے مجوسی۔ (المحیط السرخسی) اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے

Marfat.com

(الجوہرہ)۔ پس طفل ومجنون دائمی وعورت نہ ہو۔ (المحیط السرخسی وغیرہ)۔ الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ اوسناوج۔ یا اس کا شوہر ساتھ ہو۔ ف۔ اور عورت پر یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرے (قاضی خاں)۔ ولا یجوز لھا ان تحج بغیرھما اذا کان بینھا وبین مکۃ ثلثۃ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم وشوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت ومکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔

وقال الشافعی یجوز لھا الحج اذا خرجت فی رفقۃ ومعھا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ اور شافعیؒ نے کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا ومعھا محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ ف۔ پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنے والی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ ہو کر حج کرا دے۔ (رواہ البزار والدارقطنی باسناد جید)۔ اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر درحالیکہ اس کے ساتھ محرم ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو۔ تو سفر حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت وفرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آوے گا کہ ظعینہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلے گی کہ اس کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کچھ خوف نہ ہوگا عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ (کمارواہ البخاری)۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان وامن پھیل جانے کا وعدہ ہے کہ سوائے توحید الٰہی کے کچھ اہل شرک وکافروں کا غلبہ وخوف نہ ہو گا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار ودارقطنی اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جواز ہو تو پھر رفیق وثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہ ہو۔ پس صحیح عدم جواز ہے کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے وضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدون ارتکاب نظر حرام بے پردگی کے ممکن نہیں ہے۔ ولانھا بدون المحرم یخاف علیھا الفتنۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ پس اگر عموماً عورتیں اس طرح سفر حج میں پھریں تو بہت بڑا فتنہ ہو جاویں۔ وتزداد بانضمام غیرھا الیھا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائے گا۔ ف۔ اول تو ایک ہی تھی اب دو یا زیادہ جمع ہو کر ناقصات عقل بڑا فتنہ برپا کریں گی۔ ولھذا تحرم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان معھا غیرھا۔ اور اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہے اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری عورت بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں پس عورت کو بغیر محرم تین دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان بینھا وبین مکۃ اقل

Marfat.com

من ثلثة ایام لانه یباح لها الخروج الی مادون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اس کے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز ہے کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات میں بھی موجود ہے مگر اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ محرم ہو (کما فی الصحیحین)۔ تو ممانعت سفر میں رہی اور وہ تین روز ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ تین دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہٰذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہٰذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اللہ تعالیٰ و قیامت کے ساتھ ایمان رکھتی ہے یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں صرف ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہے اور روایت ابوداؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح ابن حبان و حاکم و طبرانی میں صرف تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے بے کر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر امام ابوحنیفہ و ابویوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ فعلی ہذا مطلقاً ممانعت ہونا اصح ہے اسی واسطے تنویر میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز میں جائز ہے تو یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب مکہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہو سکتا۔ (کما فی الفتح)۔

واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعها۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اس کے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ افادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعی له ان یمنعها لان فی الخروج تفویت حقه۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا حق شانا لازم آتا ہے۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے ولنا ان حق الزوج لا تظهر فی حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فرائض میں۔ ف۔ یعنی فرائض نماز روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ورنہ عورتیں نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جاویں حالانکہ نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر ان پر

Marfat.com

فرض ہیں۔ والحج منھا۔ اور حج بھی انھیں فرائض میں سے ہے۔ ف۔ ہاں شوہر کا حق نوافل میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کرے اس میں ظاہر ہوگا۔ حتی لوکان الحج نفلا له ان یمنعھا حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ ف۔ اگرچہ محرم موجود ہو۔ ولوکان المحرم فاسقا قالوا لا یجب علیھا لان المقصود لا یحصل به۔ اور اگر عورت کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکاری میں بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ ف۔ جیسے طفل وعورت سے حاصل نہیں ہے۔ ولھا ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا۔ اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ میں سفر حج کو جاوے مگر اس صورت میں نہیں کہ اس کا محرم مجوسی ہو۔ ف۔ یعنی آتش پرست دین زردشت پر ہو حتی کہ منجملہ ان کے خبیث عقائد کے یہ ہے کہ ماں وبیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بہن وخالہ وپھوپھی وساس وغیرہ سے بنکاح جائز جانتے ہیں لہذا امام مصنفؒ نے کہا کہ لانه لا یعتقد اباحۃ مناکحتھا۔ کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے ف۔ اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اس کے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو۔ مع۔ اور صواب یہ کہ مطلقاً مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولاغیرہ بالصبی والمجنون لانه لا تتاتی منھا الصیانۃ۔ اور محرم ہونے میں طفل ومجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت حاصل نہیں ہوسکتی ہے ف۔ محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جس کو افاقہ نہ ہوتا ہو اور اصح یہ کہ مطلقاً مجنون معتبر نہ ہو الا آنکہ اس کے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے۔ م۔ والصبیۃ التی بلغت حد الشھوۃ بمنزلۃ البالغۃ۔ اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہونچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے۔ ف۔ کیونکہ اس کے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتی لا یسافر بھا من غیر محرم۔ حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہ ہوگی۔ ف۔ اگرچہ حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا۔ ونفقۃ المحرم علیھا لانھا تتوسل به الی اداء الحج۔ اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے ادائے حج کا توسل پاتی ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں زاد وراحلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دے کر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق الشیخ ابن الہمام کے رشوت دے کر حاصل کرے اور جو محصول وچنگی وغیرہ راہ میں یا جانے میں دیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اس کو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد وراہ کی قدرت میں یہ رشوت وچنگی وغیرہ مصارف بھی شامل ہیں۔ (کمافی الدر)۔ واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اس پر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے۔ اوشرط الاداء یا محرم ادائے حج کی شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ مالدار عورت

Marfat.com

پر حج واجب ہوگیا مگر بوجہ محرم نہ ہونے کے ادا نہ کرسکی حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اس کے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے۔ علی حسب اختلافھم فی امن الطریق۔ بحسب ان کے اختلاف کے امن راہ میں۔ ف۔ یعنی جیساکہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط اداء ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر راہ وبدن کی سلامتی ومحرم کا ہونا سب شرط ادائے حج ہیں اور ثمرہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ (کمافی النہایۃ ۂ) منجملہ شرائط کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہ ہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی۔ شرح الطحاوی پس اگر ہو تو حج کو نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عدت پیدا ہو جاوے جہاں سے مکہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے (قاضیخاں)۔ اور یہ شرط ہے کہ زاد وراحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اس طرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اس طرح کہ جہاں مسلمان ہوا ہے سوائے دارالاسلام کے وہاں ایک مرد نے جس کا عادل ہونا جانتا ہو یا دو مرد نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے اگرچہ ان کا حال پوشیدہ ہو اس کو آگاہ کریں کہ حج فرض ہے اور دونوں اماموں کے نزدیک اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ (البحرالرائق ۂ)

اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں اسلام وبلوغ بھی شرط ہونا مذکور ہوا پس کافر وطفل پر فرض نہیں اور مترجم نے دونوں میں فرق کا انتظار دلایا تھا وہ یہ ہے کہ۔ واذا بلغ الصبی ما احرام او اعتق العبد۔ اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا۔ ف۔ تو ان دونوں کا احرام نفل شروع ہوا تھا۔ فمضیا۔ پس دونوں نے پورا کرلیا۔ ف۔ یعنی اسی احرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا کرلیے۔ لم یجزھما عن حجۃ الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجۃ الاسلام سے کافی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی جو حج کہ ارکان اسلام میں ہے وہ ادا نہ ہوا حتی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد وراحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان احرامھما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادائے حج نفل کے بندھا تھا وہ ادائے فرض کے لیے بدل کر فرض نہ ہو جائے گا۔ ف۔ مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے یہ کہ۔ ولوجدد الصبی الاحرام قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز۔ اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید کرلیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہوگیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اس کو جائز نہ ہوگا۔ لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاھلیۃ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہ ہونے کے یعنی بلوغ نہ ہونے سے جو احرام باندھا وہ اس پر لازمی نہیں تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اس پر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ (شرح الطحاوی ۂ)۔ اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ۔ رہا غلام کا احرام تو اس پر لازم ہے پس غیر احرام میں شروع کرکے احرام سے

Marfat.com

نکل جانا اس کو ممکن نہ ہوا۔ ف ے رہا کافر اگر اس نے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہوکر نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے۔ (البدائع)۔ اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ میں احتلام ہوا یعنی بالغ ہوا اور اس نے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اس پر میقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ جرم نہ ہوگا (القاضیخان) غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اس نے احرام باندھ کر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ (قاضیخان)۔ شرائط ادائے حج صحیح ہونے کے تین باتیں ہیں احرام وجگہ وزمانہ۔ (السراج)۔ جگہ جہاں حج ہے عرفہ وبیت۔ اور زمانہ یہ کہ ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ والنحر خاص ہیں۔م۔ رکن حج۔ دو ہیں ایک وقوف عرفہ دوم طواف زیارت۔ لیکن طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہیں۔ن ق ھ۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔د۔ واجبات حج پانچ۔ صفا ومروہ کے درمیان دوڑنا مزدلفہ کا وقوف، رمی الجمار۔ سر منڈانا یا کترانا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی افاقی کے واسطے۔ (کما فی شرح الطحاوی)۔ یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ واجبات کچھ اوپر بیس ہیں اور سعی صفا ومروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ میقات سے احرام باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو حجراسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ دائیں طرف کو طواف میں جانا۔ قدم پر چلنا۔ طواف میں طہارت۔ ستر عورت۔ صفا سے شروع کرنا۔ سعی میں پاؤں چلنا۔ قران وتمتع کی قربانی۔ دو رکعت طواف رمی وحجار وسر منڈانے وقربانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف افاضہ کرنا۔ت۔ طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا۔ ہر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق بجگہ ووقت پر کرنا۔ بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا۔ سلا ہوا کپڑا چھوڑ دینا۔ چہرہ وسر نہیں ڈھانکنا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے۔ (کما فی الملتقی۔ د۔ سنن الحج)۔ طواف قدوم رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبز میل کے درمیان سعی کرنا۔ ایام النحر میں رات کو منیٰ میں رہنا۔ منیٰ سے عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلفہ سے منیٰ کو قبل طلوع آفتاب چلنا۔ (الفتح) اور مزدلفہ میں رات بسر کرنا۔ تینوں جمرات میں ترتیب رکھنا۔ (البحر الرائق)

آداب الحج جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اول اپنی قرضی ادا کرے (الظہیریہ)۔ اور اس وقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین عاقل سے رائے ومشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیک بختی اور نہ کرنا اس کی بدبختی سے ہے۔ مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتیں قل یا ایہا الکفرون اور قل ھو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللھم انی استخیرک بعلمک آخر تک دعا جو معروف ہیں در بارہ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ حج وجہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جس کے ملک میں ادائے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر جب تک قرض خواہ اجازت

Marfat.com

دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے۔ پھر جب عزم ہو تو پہلے توبہ کرے ونیت خالص کرے۔ (الفتح)۔ حج میں تجارت کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج میں کمی نہ ہوگی۔ (البحر)۔ جو حقوق ومظالم اس پر ہوں ان کو معاف کرا دے وادا کرے غرض کہ جس طرح ہو سکے ان سے پاک ہو۔ اور جن لوگوں کے ساتھ معاملات ہوں ان سے بھی برأت واستحلال کرا دے۔ (الفتح)۔ اور عبادات الٰہی میں جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئیں ان کو پورا کرے وندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نہ کرے گا (البحر)۔ اور اس حج میں ریاء وسمعت وفخر وغیرہ سے خالی و پاک ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محمل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے۔ اور بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ مال حلال حاصل کرنے میں کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج قبول نہیں ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے گو غصب کا مال ہو۔ (الفتح)۔ مال مشتبہ ہو تو چاہیئے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ ادا کر دے۔ (القاضی خاں)۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلاوے اور گھبرائے تو صبر دلاوے اور عاجزی میں مدد کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی لیوے نہ اقارب سے کہ خوف قطع رحم سے بچ جاوے۔ (الفتح)۔ ینابیع میں ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ نکلے اور راہ میں اللہ تعالےٰ سے تعلق رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے۔ غصہ سے پرہیز کرے اور لوگوں کی برائیاں بہت برداشت کرے اور بے فائدہ وبیہودہ باتوں کو ترک کرنے میں سکون ووقار کے ساتھ رہے۔ (التاتارخانیہ)۔ جس شخص سے سواری کرایہ کی یعنی مکاری کو بوجھ دکھلا دے جو لاوے پھر اس پر زیادہ نہ کرے (الفتح)۔ جانور کی برداشت سے زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ مکاری منظور کرے یا اپنا مملوک جانور ہو اور معتاد چارہ سے کم نہ کرے الا بمجبوری وضرورت۔ (البحر)۔ زاد میں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ جملہ رفیق ایک ایک روز ایک کے دستر خوان پر جمع ہوں۔ اور مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے باقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دوشنبہ کو ابتدائے روز وماہ میں (الفتح)۔ یعنی شروع ماہ میں پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے۔م۔ وداع کرے دوستوں و برادروں کو اور ان سے دعاء چاہے اور اس کام کے لیے ان کے پاس جاوے اور ان سے معافی چاہے۔ اس کے واپس آنے پر وہ لوگ اس کی ملاقات کو آویں۔ حدیث وداع میں ہے کہ لقمان نے اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اس کی حفظ فرماتا ہے ابن عمر نے قزعہ کو کہا کہ میں تیرے دین وامانت وخاتمہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت میں دیتا ہوں اور تجھ پر سلام کرتا ہوں۔ (رواہ الترمذی)۔ وداع کرنے والے کہیں فی حفظ اللہ وکنفہ زودک اللہ التقویٰ وجنبک الردیٰ وغفر ذنبک ووجھک الی الخیر اینما توجھت۔ جماعت علماء نے ساز کے ساتھ کچھ دور چل کر دعاء سے وداع کرنا مستحب رکھا ہے اور اس میں حدیث ابن عباس ہے (الفتح)۔ دو رکعت نفل پڑھ کر گھر سے نکلے جیسے واپسی پر دو رکعت پڑھے۔ اور بعد نماز کے

Marfat.com

کہے۔ اللّٰھم بك انتشرت والیك توجھت وبك اعتصمت وعلیك توکلت اللّٰھم انت ثقتی وانت رجائی اللّٰھم اکفنی ما اھمنی ومالا اھتم به وما انت اعلم به منی عز جارك وجل ثناءك ولا الٰه غیرك اللّٰھم زودنی التقوی واغفرلی ذنوبی وجھنی الی الخیر اینما توجھت اللّٰھم انی اعوذبك من وعثاء السفر وکابۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاھل والمال۔ جب نکلے تو اس طرح کہ جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللّٰہ ولاحول ولا قوۃ الا باللّٰہ العلی العظیم توکلت علی اللّٰہ اللّٰھم وفقنی لما تحب وترضی واحفظنی من الشیطان الرجیم اور ایک بار آیت الکرسی اور چاروں قل پڑھے۔ (الظہیریہ)۔ اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی ہے اور کثرت سات قاریوں۔ اور کہے اللّٰھم انی اعوذبك ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجھل او یجھل علی۔ یہ دعائے حدیث ہے اور دوسری دعائے حدیث یہ کہ اللّٰھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل اللّٰھم انی اعوذبك من الضبنۃ فی السفر والکابۃ فی المنقلب اللّٰھم اقبض لنا الارض وھون علینا السفر۔ اور آثار میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت الکرسی اور لایلاف قریش وارد ہے (الفتح)۔ حج سوار ہو کر افضل ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (السراجیہ)۔ اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار ہو کر افضل ہے (التاتارخانیہ عن النوازل)۔ اور ابن الہمام رحؒ نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ا

گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ (القاضیخاں)۔ اسی سے بحر الرائق نے نکالا کہ جس شخص کو گدھا یا خچر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض نہ ہوگا۔ اور کہا کہ میں نے اس کو صریح نہیں پایا۔ اور درالمختار میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دوسو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہر اخچر بمنزلہ گدھے کے ہے۔ د۔ جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر سبحان الذی سخر لنا ھذا وما کنا له مقرنین وانا الی ربنا لمنقلبون اللّٰھم انا نسالك فی سفرنا ھذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللّٰھم ھون علینا سفرنا ھذا واطو لنا بعده اللّٰھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل والمال اللّٰھم انی اعوذبك من وعثاء السفر وکابۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاھل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی مقام میں اُترے تو کہے اللّٰھم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین۔ کجاوہ میں نکلنے میں کہے بسم اللّٰہ توکلت علی اللّٰہ اعوذ بکلمات اللّٰہ التامات کلھا من شر ما خلق وذرأ وبرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین۔ اور کہے اللّٰھم اعطنا خیر ھذا المنزل وخیر ما فیه واکفنا شره وشر ما فیه۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للّٰہ الذی عافانا فی منقلبنا ومثوانا اللّٰھم کما اخرجتنا من منزلنا ھذا سالمین بلغنا غیره آمنین۔ جب رات آوے تو حدیث کی دعا پڑھے۔ یا ارض ربی وربك اللّٰہ اعوذ باللّٰہ من شرك وشر ما فیك وشر ما یدب علیك واعوذ باللّٰہ من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ووالد وما ولد۔

Marfat.com

سحر کے وقت۔ موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن بلائہ علینا ربنا صاحبنا وفضل علینا عائذا باللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے جب کسی شہر میں پہونچے تو کہے اللھم انی اسالك من خیرھا وخیر اھلھا وخیر ما فیھا واعوذبك من شرھا وشر اھلھا وشر ما فیھا۔ یہ سب خلاصہ الفتح ہے۔ اور جب روانہ ہوکر اس مقام پر پہونچے جہاں سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہے اور اس کا بیان کتاب میں آتا ہے۔ م۔ پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرے تب مدینہ منورہ میں جاوے اور فتاوی الکبری میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔ (التاتارخانیہ)۔

واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو ان کا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہوسکتا ہے اور اگر اس نے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو برا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے (شرح الطحاوی، محظورات الحج)۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ چھ ہیں! جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سر و منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ا شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ (کما فی التحفہ وغیرہا النہایہ) متعلق رضائے والدین۔ حج کو نکلنا جب کہ والدین میں سے کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اس کو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ (القاضیخاں)۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہوجانے کا خوف نہ ہو تو جانے میں مضائقہ نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جن کا نفقہ اس پر لازم ہے ناگوار جانیں حالانکہ اس کو ان کو ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جن کا نفقہ اس پر لازم نہ ہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ ان کے ضائع ہونے کا خوف ہو۔ (المحیط)۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہر حال مقدم ہے۔ م۔ طفل اگر بے داڑھی ہو تو باپ اس کو منع کرسکتا ہے یہاں تک کہ داڑھی آجاوے۔ فقیہ ابو اللیث نے یہی فتوی دیا۔ ملتقط میں ہے کہ والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاوی الکبری میں ہے کہ سفر جب خوفناک ہو مانند سمندر کے تو بدون اجازت والدین نہیں جائے گا (التاتارخانیہ)۔ مقروض کو حج یا جہاد کو جانا مکروہ ہے جب تک دین ادا نہ کرے مگر آنکہ قرض خواہ اجازت دے دے۔ اور اگر کفیل اس کے حکم سے ہو تو اس کی اجازت بھی ضرور ہے ورنہ نہیں۔ (کمافی قاضیخاں م)۔ واضح ہو کہ گھر سے احرام باندھنا بہتر ہے اور ضرور نہیں لیکن جب میقات پر پہونچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہے لہذا مواقیت جاننا چاہیے۔ م۔

فصل

یہ فصل مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع میقات۔ دراصل وقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا۔ جہاں سے بغیر احرام گذرنا منع ہے۔ آفاقی کے

Marfat.com

واسطے شرعاً لازم ہے کہ بیت اللہ تک پہنچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بغرض تعظیم واجلال بیت اللہ ہے جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اس کی بارگاہ کے قریب پہونچا تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو یہاں بدرجہ اولی واجب ہے اور احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہے جس کے ضمن میں اس نے اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور بالکل مطیع ومنقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم م ف والمواقيت التي لا يجوز ان يجاوزها الانسان الا محرما خمسة۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہیں پانچ ہیں۔ ف یعنی منصوص پانچ ہیں اور انھیں کے محاذات پر دوسری جگہیں نکالی جاویں گی۔ لاهل المدينة ذو الحليفة۔ اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ ہے ف یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذوالحلیفہ پر پہونچے تو اس کو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہیں ہے۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسخ ہے اور مکہ تک دس روز کی راہ ہے۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنوؤں کے اندر جنوں سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹے اقواہ ہے ع۔د۔ ولاهل العراق ذات عرق اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہے ف یہاں سے مکہ ۴۲ میل ہے اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ وکوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ وابوداؤد ونسائی وعبدالرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہے لیکن اسانید میں کلام ہے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابو الزبیرؒ نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدیر والنہایہ میں ہے۔ م۔ ولاهل الشام جحفة۔ اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہے۔ ف یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اس کا دوسرا نام مہیعہ ہے یہاں سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی تین مراحل اور بحر قلزم چھ میل ہے۔ مع۔ ولاهل نجد قرن۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ ف قرن بسکون را جس کو قرن المنازل وقرن الثعالب کہتے ہیں۔ جوہریؒ نے صحاح میں غلطی سے اس کو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ منسوب ہیں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بطن ہے جیسا کہ سروجیؒ نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا۔ اور مناسک طبری میں ہے کہ نجد زمین بلند کا نام ہے جو نجد الیمن ونجد الحجاز ونجد التہامہ ونجد الطائف سب کا میقات قرن ہے۔ اور کتاب الامام شیخ تقی الدین میں ہے کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ مع۔ ولاهل اليمن يلملم۔ اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہے۔ ف جس کو الملم اور ارمرم بھی کہتے ہیں وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے

Marfat.com

کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل واہل یمن کے واسطے یلملم۔ یہ مواقیت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سوائے ان کے ہر اس شخص کے لیے جو ان پر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے اسی طرف ہو تو وہ جہاں سے چاہے حتیٰ کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ لہذا مصنف رح نے کہا کہ۔ هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لهولاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم نے اس کو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے جحفہ بطور معجزہ کے حالانکہ اس وقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہرا اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی موقت فرمایا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ جو شخص سوائے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہونچے تو احرام باندھے۔ ۵۔ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگاکر خوب غور سے ٹھیک کرلے وہی اس کا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے۔ م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے (السراج)۔ اور جب اس کی سیدھ دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ (التبیین ف) اور اگر میقات کی سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلے پہلے احرام باندھے۔ (الفتح البحر)۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو وہاں سے احرام باندھے۔ منفعہ۔

وفائدة التاقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها۔ اور میقات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے۔ لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں لیکن علمائے ظاہریہ نے خلاف کیا ہے۔ مع۔ ثم الافاقی اذا انتهى اليها۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اس کو دیکھنا چاہیئے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اس نے مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اس کو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے احرام کے بعد نہ جاوے۔ م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر۔ على قصد دخول مكة۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ف۔ یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ عليه ان يحرم۔ تو اس پر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھے۔ قصد الحج او العمرة چاہیے اس کا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم يقصد۔ یا اس کا یہ قصد نہ ہو۔ عندنا

Marfat.com

یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ اور شافعی نے کہا کہ احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام کے نہیں جا سکتا جب کہ حرم مکہ کا قصد ہو۔ لقوله علیه السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوزوا الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائے گا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ۔ یعنی اس کے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ اسناد صحیح ہے م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی اور اسحٰق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائے گا تو احرام باندھ لے اور ایک قربانی دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ بغیر احرام داخل ہونے کے۔ (کما فی صحیح مسلم والنسائی)۔ اور کہا کہ بغیر احرام اس وقت جائز ہے کہ جب قصد حج وعمرہ نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسی روز خود تنبیہ کر دی کہ جب سے آسمان و زمین پیدا ہوئی یہ مکہ حرم ہے وہ مجھ سے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اس کی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ (کمافی الصحیحین وغیرہما) اور مقصود آپ کا یہی تھا کہ آئندہ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں قتال کیا تو ہم بھی قتال کریں چنانچہ اس کو بھی آپ نے مصرح بیان فرما دیا۔ مگر حیف ہے کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اس میں اپنی بے حیائی سے قتال کیا۔ پھر یہ ممانعت آپ نے مسلمانوں کے ساتھ قتال میں فرمائی ہے اور آپ نے کافروں سے قتال کیا تھا چنانچہ شیخ ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافروں کا غلبہ ہو جاوے تو مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہے کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم ھذہ البقعۃ الشریفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعہ شریف کی تعظیم کے واسطے ہے۔ فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرھما تو اس میں حج وعمرہ کرنے والا اور ان کے سوائے سب برابر ہیں۔ ف۔ حتی کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہے کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے م۔ جب آفاقی اس بقعہ میں بعد احرام کے داخل ہوا تو اس پر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہے۔ (محیط السرخسی) یعنی

Marfat.com

اگر آفاقی زمین حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اگرچہ اس کا مقصود اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اس پر واجب ہوا کہ میقات سے احرام باندھ کر جاوے تو اس احرام سے نکلنا اس طرح ہوگا کہ مکہ پہونچ کر عمرہ ادا کرے پس حلال ہوگیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔

تنبیہ | عمرہ تمام عمر میں ایک مرتبہ سنت موکدہ ہے یہی مذہب ہے اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا و مروہ کے سعی اور سر منڈانا یا کترانا ہے۔ پس حلال ہو گیا۔ اور یہ تمام سال میں جب چاہے ادا کرے سوائے یوم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق کی کہ ان متوالی ایام میں مکروہ تحریمی ہے لہذا اگر آفاقی ان ایام میں داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام میں رہے پھر چودہویں تاریخ کو عمرہ کرکے حلال ہوجاوے۔م۔ ومن کان داخل المیقات۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہو۔ ف۔ خواہ وہاں کا رہنے والا ہو یا کسی طور سے وہاں موجود ہو له ان یدخل مکة بغیر احرام لحاجته۔ تو اس کو جائز ہے کہ مکہ میں یعنی حرم میں بغیر احرام داخل ہو بوجہ اپنی ضرورت کے۔ ف۔ تو حرم کی تعظیم اگرچہ اس پر اعتقاداً دل سے قطعاً واجب ہے مگر بدن سے اس کا اظہار بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا۔ لانه یکثر دخوله مكة۔ کیونکہ مکہ میں اس کا داخل ہونا بکثرت واقع ہوگا۔ ف۔ جب کہ حاجات انسانی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں وفی ایجاب الاحرام فی کل مرة حرج بین۔ اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے۔ ف۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں صریح دور کردیا ہے تو یہ نکلا کہ اس پر ہر بار کے لیے احرام واجب نہیں ہے۔ فصار کاهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير احرام لحاجتهم۔ تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہوگیا کہ اہل مکہ کو مکہ سے نکلنا پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے مباح ہے۔ ف۔ پھر یہ وہم نہ ہو کہ جیسے اس کو حاجت کے قصد سے بغیر احرام داخل مکہ ہونا مباح ہے تو ادائے حج و عمرہ میں بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حاجات تو بکثرت پیش آیا کرتے ہیں۔ بخلاف ما اذا قصد اداء النسك۔ برخلاف اس کے جب کہ میقات کے اندر والے نے ادائے نسک یعنی حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لانه يتحقق احيانا۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہے۔ ف۔ تو اس کے لیے احرام باندھ لے۔ فلاحرج۔ تو کچھ حرج نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ تو معلوم ہوچکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہیں کہ ان سے بغیر احرام آگے بڑھنا نہیں جائز ہے۔ رہا احرام تو وہ ان مواقیت سے مخصوص نہیں۔ فان قدم الاحرام علی هذه المواقيت جاز۔ پس اگر اس نے احرام باندھنا ان مواقیت پر مقدم کرلیا تو جائز ہے۔ ف۔ مثلاً اپنے گھر سے احرام باندھ کر نکلا تو جائز ہے۔ لقوله تعالیٰ واتموا الحج والعمرة لله۔ بدلیل آنکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واتموا الحج والعمرة لله ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے حج و عمرہ کو پورا کرو۔ واتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهله اور حج و عمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے باندھ کر نکلے۔ ف۔ اگر پوچھو کہ یہ تفسیر امام کی کہاں سے پائی تو جواب دیا کہ۔ کذا قاله علی و ابن مسعود۔ ایسا ہی حضر

Marfat.com

علی وابن مسعود نے اتمام کو تفسیر فرمایا ہے. ف سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم و بیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی. مفع. حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو وکیع وابن ابی شیبہ وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم ونحاس نے بھی روایت کیا ہے. (السیوطی فی الدر المنثور). اور اس کے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے. (العالم) واضح ہو کہ اتمام کے وجوہ بہت ہیں از انجملہ اعلی اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فاحفظ. م.

واضح ہو کہ ایام حج شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے. (شرح الطحاوی). اور ایام حج میں ان مواقیت سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے. ع. رہا کلام کہ افضل میقات پر ہے یا اس سے پہلے تو فرمایا والافضل التقدیم علیها. اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے. ف سے اور یہی اظہر قول شافعی ہے. (کمافی منہاج النووی). اور مالک واحمد واسحٰق نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے. لیکن قرطبی وابن عبدالبر نے ایک جماعت فقہائے صحابہ وتابعین سے قبل میقات کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمٰعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ وتابعین کا فعل ہے. حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالےٰ نے اس کے اگلے و پچھلے گناہ بخشے واس کے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اس کے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں. (رواہ ابوداؤد واحمد وابن ماجۃ والدارقطنی). پس تقدیم افضل ہے. لان اتمام الحج مفسر بہ. کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ تفسیر کیا گیا. ف سے اور تفسیر بمنزلہ حدیث مرفوع ہے. والمشقة فیه اکثر. اور اس میں مشقت بہت زیادہ ہے. ف سے اور عبادات میں افضل وہ کہ احمز ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے. والتعظیم فیه اوفر. اور اس میں تعظیم بہت وافر ہے ف سے اور حج تو عین تعظیم و زیارت ہے. وعن ابی حنیفة انما یکون افضل اذا کان یملك نفسه ان لایقع فی محظور. اور ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہوگا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کہ کسی ممنوع بات میں نہ پڑ جاوے. ف سے یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں ان سے صبر کیے رہے. جوہرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہ ہو تو میقات تک تاخیر کرنا افضل ہے شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا. حق یہ کہ افضل ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خوف سے تاخیر کیونکہ ممنوع کا مرتکب ہونا حرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب ہونا خلاف فقہ ہے لہٰذا فقہ میں اصل شریف یہ ہے کہ ہر مستحب و افضل جس میں خوف حرمت کا ہو اس کا چھوڑنا بہتر ہے. اور شیخ ابن الہمام نے محول کیا کہ ابوحنیفہؒ سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اس پر اجماع ہے. م. ومن کان داخل المیقات فوقته الحل اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہے تو اس کے واسطے میقات حل ہے. معناه الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم. حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے. ف سے اس کی توضیح یہ ہے کہ خاص خانہ کعبہ

Marfat.com

کے گرد تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق و سات میل جانب طائف و دس میل
جانب جدہ اور نو میل جانب جعرانہ اور سات میل جانب یمن تک سب سرزمین حرم ہے حتی
کہ اس سے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت مع تمام
روئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا و شکار کرنا مارنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام باندھنے
کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص میقات میں یا میقات کے اندر رہتا
ہے اس کے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں آکر احرام باندھے یعنی حل و حرم در حق احرام مراد
نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اس کے وطن تک جو زمین حل ہے اس میں کسی جگہ پر احرام باندھ لے اور یہ ضرور نہیں کہ میقات
آفاقی سے نکل کر باندھے۔ لانہ یجوز احرامہ من دویرۃ اھلہ۔ کیونکہ داخل میقات والے کو تو اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے احرام باندھنا
جائز ہے۔ ف۔ تو وہی اس کے واسطے حل ہے پھر یہ حل تا حد حرم ہے۔ وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد۔ او
میقات کے اندر سے حرم مکہ تک ایک ہی جگہ ہے۔ ف۔ تو وہ سب کے واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے
سوائے۔ اور جیسے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ مکی ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے گھر سے احرام
باندھنا افضل ہے اور اگر اس نے تاخیر کی یہاں تک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھ کر حد
میں داخل ہوا تو جائز ہے۔ (کما فی المحیط ھ)۔ ومن کان بمکۃ۔ اور رہا وہ کہ جو مکہ میں موجود ہو۔ ف۔
خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام باندھ کر داخل ہو کر عمرہ کر کے حلال ہو گیا اور وہ مکہ میں موجود ہے
فوقتہ فی الحج الحرم۔ تو اس کے احرام کی میقات در صورت حج کے حرم ہے۔ ف۔ یعنی اگر وہ حج
کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہاں چاہے احرام باندھ لے۔ وفی العمرۃ الحل
اور در صورت عمرہ کے حل ہے۔ ف۔ یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے
کسی جانب نکل کر حل میں احرام باندھ کر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ قصہ بخاری و مسلم کا اشارہ
کیا۔ لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ ف۔
حجۃ الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص ہدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے چنانچہ
انہوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج۔ حج کا احرام باندھیں
یعنی من جوف مکۃ۔ مکہ کے اندر سے۔ ف۔ اور ان کو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم
ہوا کہ جو مکہ میں ہو اس کو مکہ سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین
عائشہ رضؓ نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر اُن کو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے
پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنینؓ
نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں لے چلے اور میں نے فقط حج پایا ہے
تو آپ نے ام المومنینؓ کی آرزو پوری فرمائی۔ وامر اخاھا عائشہ رضؓ ان یعمرھا من التنعیم۔ اور
عائشہ رضؓ کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رضؓ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے۔ ف۔ یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رضؓ
کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لے جا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے۔ وھو فی الحل
اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جا کر احرام

Marfat.com

باندھیں پھر داخل ہوکر عمرہ و طواف وسعی کریں۔ اور امام مصنف نے اس کا نکتہ بیان فرمایا کہ لان الاداء الحج فی عرفۃ وھی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر۔ یہ اس وجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من حل لہذا۔ اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے (کیونکہ وہ صرف طواف وسعی ہے) تو اس کا احرام باندھنا حل جاکر رہا اسی وجہ سے۔ ف یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جہاں کہیں حل میں جاکر باندھے جائز ہے۔ الا ان التنعیم افضل لورود الاثر بہ۔ مگر یہ بات ہے کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر وارد ہے۔ ف یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہے۔

باب الاحرام

(یہ باب احرام کے بیان میں ہے)

احرام لغت میں ایسی حرمت میں آنا جس کو ہتک نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کر کے اس عبادت کے ادا کرنے کو۔ عبادات میں صوم و زکوۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں۔ اور نماز و حج کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں مگر بتعلیم جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بمشابہ مردہ ہے گویا اللہ تعالیٰ کی راہ میں فنا ہو گیا۔ مع۔ یہاں حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرلے اور یہ التزام شرعاً شرط ہے لیکن اس کا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تلبیہ کہے یا کوئی خاص حج کا فعل کرے چنانچہ بیان آوے گا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے مگر اس طرح کہ اعمال نسک جس کا احرام ہے ادا کر دے اگرچہ اس کو فاسد کر دے حتی کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہوگا حتی کہ امسال وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہوگا حتی کہ امسال وقوف و طواف وغیرہ افعال حج ادا کر دے۔ مگر دو صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک فوت یعنی احرام باندھ کر روانہ ہوا اور نہیں پہنچا حتی کہ حج فوت ہو گیا تو عمرہ کر کے حلال ہو جاوے۔ دوم محصور ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ جس کا احرام باندھا اس کو پورا کرنا مطلقاً ہر

Marfat.com

صورت میں لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقۃً اس پر واجب ہو یا اس کے گمان میں اس پر واجب ہو جب شروع کیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اس پر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان میں ظاہر ہوگیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اس کو اختیار ہے چاہے توڑ دے پھر قضا بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج میں احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں سوائے اس کے کہ قربانی مع افعال نسک ادا کرے تو جب توڑے گا اس پر قضا ہر صورت میں لازم پڑے گی بخلاف احرام نماز کے۔ مف۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا چاہے۔ ف۔ یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسوں احرام باندھے گا تو قبل اس کے یہ افعال کرے جو مذکور ہیں کہ اغتسل او توضا۔ غسل کرے یا وضو کرے۔ والغسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ ف۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اس کی اسناد میں عبدالرحمن بن ابی الزناد اور عبداللہ بن یعقوب میں اختلاف ہے اور کوئی مجہول نہیں۔ لہذا ترمذی نے اس کو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے۔ قال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ میں ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری و مسلم ورواہ ابن ابی شیبہ والبزار۔

اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کرے کیونکہ اس میں آئندہ کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابو حنیفہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات میں گھومے پھر صبح کو احرام باندھا۔ مف۔ لیکن جب جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتنظیف۔ مگر بات یہ کہ یہ غسل ستھرائی حاصل کرنے کے واسطے ہے۔ ف۔ پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہوگئی اسی واسطے بحرالرائق میں کہا کہ بدن کو خطمی و اشنان وغیرہ سے دھووے اور اس پر سے میل کچیل دور کرے۔ ھ حتی تومر بہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا۔ حتی کہ اس غسل کا حکم حیض والی عورت کو دیا جائے گا اگرچہ یہ اس کے فرض سے واقع نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اس کا نہانا اس کو پاک نہیں کرتا۔ ہاں ستھرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس میں غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں اول گذرا۔ م بف۔ اسی واسطے اگر پانی نہ میسر ہو تو تیمم کرنا اس کے قائم مقام نہیں ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جائے گی۔ (الزیلعی)۔ فیقوم الوضوء مقامہ کما فی الجمعۃ۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہوگا جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ کہ وہاں نظافت کے حق میں اگر غسل نہ ہوا تو وضو کافی ہے۔ لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے نہانا افضل ہے۔ اس واسطے کہ نہانے میں وضو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو خود اختیار فرمایا۔ ف۔ پس یہ ستھرائی کی نظر میں ہے۔ رہا یہ کہ احرام

Marfat.com

کو شروع کرنا حالت طہارت میں جب کہ ممکن ہو افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کر کے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ وعیدین کافی میں تیمم کافی ہے۔ (کمافی الکافی م) احرام میں تنظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے وبغل کے بال اکھاڑے اور موے زیر ناف مونڈے مونچھیں کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور بالوں میں کنگھی کرے اور پراگندگی دور کرے۔ ف البحر۔ قال ویلبس ثوبین جدیدین او غسیلین۔ قدوری نے کہا کہ اور پہنے دو کپڑے جو نئے ہوں یا دھوئے ہوئے ہوں۔ ازارا ورداء ازار اور رداء۔ ف یس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے۔ مع۔ لانه علیه السلام ائتزر وارتدی عنه احرامه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار پہنی اور رداء اوڑھی۔ ف جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے۔ مفع۔ سلا ہوا کپڑا اور موزہ اتارے (قاضیخاں)۔ اور ازار ناف سے لے کر گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر پیٹھ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے کھونس لیے تو جائز ہے اور اگر چادر کو کسی سوئی یا کانٹے سے چونک لیا یا لپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اس نے برا کیا لیکن اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع البحر۔ اور رداء کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالے اور دایاں مونڈھا کھلا رہے۔ (خزانۃ المفتین ہ)۔ پس معلوم ہوا کہ ازار اور رداء سے ایک پاٹ کے بغیر سلے ہوئے مراد ہے اور اس کو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے۔ تو جواز ظاہر۔ ولانه ممنوع عن لبس المخیط۔ اور اس واسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے۔ ولا بدمن ستر العورۃ ودفع الحر والبرد۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی وسردی دور کرنا ضرور ہے۔ ف تو لامحالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے۔ وذلك فیما عیناه۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ ف یعنی ازار ورداء میں۔ والجدید افضل۔ اور نیا ہونا افضل ہے۔ ف کچھ اس وجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہے بلکہ لانه اقرب الی الطهارة اس واسطے کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب تر ہے۔ قال ومس طیبا ان کان له۔ قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اس کے پاس میسر ہو۔ ف یعنی اس کے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کا تیل خوشبو دار یا بغیر خوشبو چاہے لگاوے (قاضیخاں)۔ اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں اور یوں ہی عود اور عنبر واقسام خوشبو کی دھونی لیوے۔ ع۔ اور علماء کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں رہے گا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جس کا عین جرم بھی رہ جاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے (القاضیخاں)۔ اور یہی صحیح ہے (المحیط)۔ اور یہ جسم میں ہے اور رہا کپڑے میں جس کا جرم باقی رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ (البحر)۔ وعن محمد انه یکره اذا تطیب بما یبقی عینه بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے

Marfat.com

روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی رہے گا. ف
جیسے گاڑھا عطر غالیہ ونفتہ وغیرہ ۔ وھو قول مالک والشافعی ۔ اور یہی امام مالک وشافعی کا
قول ہے ۔ لانہ منتفع بالطیب بعد الاحرام ۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل
کرنے والا ہے ۔ ف ۔ حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے ۔ اور حدیث یعلی بن امیہ
رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں تنھڑا ہوا اور اس پر
جُبہ تھا پس عرض کیا کہ یارسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے حق میں جس نے احرام
باندھا عمرہ کا ایک جبہ میں بعد ازانکہ خوشبو میں تنھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ
خوشبو کہ تیرے ساتھ لگی ہے اس کو تین مرتبہ دھووے اور رہا جبہ تو اس کو اتار دے پھر اپنے
عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا ۔ (رواہ البخاری ومسلم) یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ
خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور غیر دل
کو منع کیا ۔ ووجہ المشھور حدیث عائشۃ رض قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم لاحرامہ قبل ان یحرم ۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رض میں ہے کہ میں حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتے وقت احرام کے قبل اس کے احرام باندھیں ۔ ف ۔ (رواہ البخاری
ومسلم) ۔ پھر اس سے یہ نہیں نکلتا کہ غالیہ وکافور جو بعد کو باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو
جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رض میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک
عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ احرام باندھ چکے ہیں ۔ اور صحیح مسلم کی
ایک روایت میں ہے گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک مشک کی آپ کی مانگ میں حالانکہ آپ تلبیہ کہتے
ہیں ۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے اس سے خوشبو لگاتے
پھر میں بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتی تھے ۔ (الفتح)
واضح ہو کہ غالیہ ونفتہ کا عطر گاڑھا پیدا ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اس کی چمک عین جرم
کے بعد کو جب تک رہے نظر آوے گی ۔ اگر اس میں زعفران ڈال دی جاوے تو زردی آجاتی ہے
اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے ۔ م ۔ رہا جواب حدیث یعلی بن امیہ رض کا جس میں مرد معتمر
کو منع فرمایا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم
کی ایک روایت میں مصرح ہے کہ وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے داڑھی و سر سے زرد ہو
رہا تھا ۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رض میں زعفران کے استعمال سے مرد کو ممانعت ہے ۔ اور
امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ جبہ اتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال ۔ بلکہ
خود صحیح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو اتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے ۔ رہا یہ کہ جو ابوداؤد
میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس وزعفران سے زرد کرتے
یہ معارض بحدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی علاوہ بریں اس میں ایک علت

Marfat.com

یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ وسلم کی ریش مبارک میں اس قدر بال سفید نہیں تھے جو زعفران کے خضاب سے زرد ہوتے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہے اس واسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہے جو سنہ آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المؤمنین عائشہؓ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع میں ہے اور ابن عباس وابن الزبیر سے سر وداڑھی میں غالیہ مثل شیرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ منذریؒ نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور حازمیؒ نے ناسخ منسوخ میں کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہؓ سے احرام میں خوشبو پائی تو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور حضرت عمرؓ کو حدیث عائشہؓ نہیں پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہے بمفع۔ ولان الممنوع عنه التطيب بعد الاحرام۔ اور اس وجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے۔ ف۔ اور جو پہلے سے لگی ہو اس سے انتفاع پانا ممنوع نہیں ہے۔ والباقی کالتابع له لاتصاله به۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اس کے تابع ہے بوجہ اس کے جسم سے متصل ہونے کے۔ ف۔ گویا خوشبودار میل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لانه مباين عنه۔ برخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مباین ہے ف۔ لہذا اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ اتارا و دھویا جاوے۔

فروع محرم کو ریحان وگلاب وخوشبودار پھل سونگھنا مکروہ ہے (الذخیرہ۔ ع)۔ قال وصلی رکعتین۔ قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روی جابرؓ ان النبی صلعم صلی بذی الحلیفۃ رکعتین عند احرامه۔ کیونکہ جابرؓ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ میں احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ ف۔ صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں مطلقاً نماز ہے اور دو رکعت کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں دو رکعت مذکور ہے ابو داؤد نے ابن عباسؓ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج کو نکلے پس جب مسجد ذوالحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیٹھک میں حج واجب کیا۔ یعنی احرام باندھا۔ (ورواہ الحاکم وصححہ)۔ پھر ان دونوں رکعت کو وقت مکروہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی ہے۔ بمف۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے بطور تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ (المحیط)۔ قال وقال اللهم انی ارید الحج فیسرہ لی وتقبله منی قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الہٰی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کردے اور مجھ سے قبول کرلے۔ ف۔ یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان ادائه فی ازمنة متفرقة واماکن متباینة فلا یعری عن المشقة عادة فیسأل التیسیر۔ کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد جگہوں میں ہوتا ہے تو از راہ عادات کے دشواری سے خالی نہیں تو اللہ تعالیٰ سے اس کے

Marfat.com

باسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے۔ وفی الصلوة لم یذکر مثل ھذا الدعاء۔ اور نماز فریضہ میں ایسی دعا کرنا مذکور نہیں۔ لان مدتہا یسیرة واداءہا عادة تیسر۔ کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور اس کا ادا ہونا ازراہ عادت کے خود آسان ہے۔ ف۔ اور زیلعی نے نماز میں بھی ایسی دعا کو قائم کیا۔ شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ وانہا لکبیرة الا علی الخاشعین الآیہ۔ یعنی نماز بہت بڑی ہے مگر ان لوگوں پر جو خشوع والے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ ادائے افعال کی نظر سے تو صرف حج ہیں ہے نہ نماز و روزہ ہیں۔ اور ادائے حق کی نظر سے نماز میں خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے افعال جب کہ خشوع وخضوع سے خالی ہوں تو صرف سقوط فرضیت ہے اور مع حضور نیت وتعقل کے نماز کامل ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ بندہ کے واسطے اس کی نماز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اس نے تعقل کیا یعنی مثلاً سورۂ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھ کر حمد کا قصد ہو اور آیات دعا پر مثلاً صراط المستقیم درخواست کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے۔ فافہم۔ م۔ قال ثم یلبی عقیب صلوة۔ قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا۔ ف۔ یعنی بغیر اس کے کہ درمیان میں کوئی دوسرا کام کرے۔ لماروی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ وان لبی بعد ما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا۔ اور اگر اس نے تلبیہ کہا بعد ازانکہ اس کا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ یعنی اگر نماز کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اس نے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز کے متصل کہنا افضل ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں اول دو رکعت قصر سفر یا تحیہ پڑھی اور رات گزاری اور تمام اطراف ونواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھ کر اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کہا پس جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہؓ نے سنا انہوں نے جانا حالانکہ تمام میدان بہت دور دور تک آدمیوں سے بھرا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اس وقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگوں نے اس وقت سن کر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ قصواء چل کر بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اس وقت سبھوں نے تلبیہ سن کر کہا۔ چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجة الوداع کیا لہٰذا ہر ایک صحابی نے جس طرح سنا تھا روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر سمجھ دار کو موافقت دینا آسان ہو جائے گا۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلف مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہیں۔ چنانچہ صحیحین میں متعدد طرق سے عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے اور بخاری نے انسؓ سے روایت کی کہ حضرت صلعم نے مدینہ میں چار رکعت

Marfat.com

پڑھیں اور ذی الحلیفہ میں دو رکعت پڑھیں پھر رات گذری حتی کہ صبح ہو گئی پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور راحلہ آپ کو لے کر ٹھیک کھڑا ہوا آپ نے تلبیہ کہا۔ یہی ظاہر حدیث جابرؓ میں بروایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیداء پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا۔ (رواہ مسلم)۔ مترجم کہتا ہے کہ بیداء پر مستوی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہاں سوار ہوئے وہاں ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عمرؓ کے ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر جب بلندی میدان پر آئے پھر ترمذی ونسائی نے عبدالسلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ خصیف کی روایت جب ثقات کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ متروک ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہاں توفیق ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابو داؤد نے محمد بن اسحٰق عن خصیف عن جنید بن جبیر عن ابن عباسؓ روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ میں اس سے خوب واقف ہوں چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اس جہت سے لوگوں نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذوالحلیفہ میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا۔ پس جب ہی دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تلبیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے سُنا پس اس کو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو لے کر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے پایا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہ گروہ کر کے آتے تھے پس اس وقت سُنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیداء پر چڑھے تو وہاں تلبیہ کہا۔ اس کو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اسی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے نماز پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اس وقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اس وقت بھی کہ جب آپ بلندی بیداء پر چڑھے ہیں۔ (وقد رواہ الحاکم)۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحٰق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بدرجہ حسن ہے اور اس سے روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ (کذا فی الفتح)۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول مالک واحمد وقدیم قول شافعی ہے۔ ع۔ پھر مخفی نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیداء کی بلندی پر چڑھنے میں اہلال کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں فوت سنت لازم ہے۔ فافہم م وان کان مفردا بالحج نوی بتلبیۃ الحج۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قران چاہے تو لبیک بحج وعمرہ دونوں کو ملاوے۔ بالجملہ نیت ولی ضرور ہے۔ لانہ عبادۃ والاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے

Marfat.com

اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اس نے نیت دل کے ساتھ زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب ہی ہے کہ اس کا عزم دل مجتمع نہ ہو اور اگر عزم دل مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے زبان سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ (الفتح)۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔

والتلبیة ان یقول اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ لبیک اللھم لبیک لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملک لاشریک لک۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قولہ ان الحمد بکسر الالف۔ ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا بفتحھا۔ اور فتحہ اول کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگرچہ جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ف۔ لیکون ابتداء لا بناء اذ الفتحة صفة الاولی۔ تاکہ یہاں سے ابتدائے تعریف ہو نہ اوپر کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ تو کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم سے یہ جزم نہیں پہنچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ محیط میں زعم کیا۔ مع۔ وھو اجابة لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ علی ما ھو المعروف فی القصة۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہے جیسا کہ قصہ میں معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جیسے اردو زبان میں کسی بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسماعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عزوجل سے ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اس کے حج و طواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تاقیامت پیدا ہونے والوں کو سنا دیں گے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا قاصد ہوگا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید کے سورۃ الحج کی تفسیر میں مبسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔

ولا ینبغی ان یخل بشیء من ھذہ الکلمات لانہ ھو المنقول باتفاق الرواة۔ اور نہیں چاہیے کہ ان کلمات میں سے کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے اتفاقی منقول ہیں۔ ف۔ لیکن بخاری کی حدیث عائشہؓ میں اور نسائی کی حدیث ابن مسعودؓ میں والملک لاشریک لک۔ مذکور نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ینقص عنہ۔ تو اس سے کم نہ کیا جاوے۔ ف۔ رہا یہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولو زاد فیھا جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی فی روایة الربیع عنہ۔ ان میں شافعی نے اختلاف

Marfat.com

کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے روایت کیا۔ ھو اعتبارہ بالاذان والتشھد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعیؒ نے بنابر اس روایت کے تلبیہ کو اذان وتشہد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ جیسے اذان وتشہد۔ پس جس طرح اذان وتشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح اس میں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے اور یہی قول اصح ہے۔ مع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں غیر ازینکہ ہمارے نزدیک ہر کلمہ زائد سے اس کا ثواب معلق ہے۔ ولنا ان اجلاء الصحابۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ ف جو فقہاء وسنت کے متبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر وابی ھریرۃ زادوا علی الماثور۔ جیسے ابن مسعود وابن عمر اور ابوہریرہؓ انھوں نے ماثور پر زیادہ کیا ہے۔ ف پس اگر جائز نہ ہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعودؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک عدد التراب۔ (رواہ اسحق)۔ مزدلفہ کے صبح کو زیادہ کیا کہ لبیک عدد الحصی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ (رواہ سعید بن منصور)۔ ابن عمرؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء الیک والعمل (صحاح الستہ) اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (رواہ مسلم)۔ ابوہریرہؓ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الٰہ الخلق لبیک۔ (رواہ النسائی والحاکم وصححہ)۔ اور حسن بن علیؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک ذا النعماء والفضل الحسن۔ (رواہ ابن سعد) اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم وزیادہ کیا مگر آپ نے ان پر رد نہیں کیا۔ غیر ازینکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً اس کو روکتے ہیں۔ اور ابوداؤد کی روایت جابرؓ میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک ذا المعارج۔ اور مانند اس کے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مفع۔

ولان المقصود الثناء واظھار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور اس دلیل سے تلبیہ کا مقصود تو ثناء الٰہی واپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہ ہوگا۔ قال واذا لبی فقد احرم۔ قدوری نے کہا اور جب اس نے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا نوی۔ مراد یہ کہ جب نیت کرلی۔ ف پھر تلبیہ بھی کہا تو احرام ہوگیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہوجاتا ہے۔ لان العبادۃ لاتتادی الا بالنیۃ۔ کیونکہ عبادت تو ادا نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ ف تو یہاں مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرھا لتقدم الاشارۃ الیھا فی قولہ اللھم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اس کے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللھم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ ف اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ مالم یات بالتلبیہ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے نہ ہوجائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ ف یعنی حج کے خصائص

Marfat.com

اعمال سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ وسوق ہدی ہے۔ (الایضاح۔ع) خلافا للشافعی برخلاف شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائے گا۔ خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول مالک و احمد کا ہے اور ابوعوانہؒ نے شافعیؒ سے مثل ہمارے مذہب کے روایت کیا اور یہی علمائے شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر و زبیر و شیخ ابوہریرہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے۔ع۔ لانه عقد على الاداء. دلیل ہماری یہ کہ احرام ایک عقد ہے ادا پر۔ ف۔ یعنی ایسی عبادت کے ادا پر جس میں ارکان مختلف ہیں اور وہ حج ہے۔م۔ فلابد من ذكر كما في تحريمة الصلوة۔ تو کوئی ذکر ضرور ہے جیسے نماز کے تحریمہ میں ہے۔ ف۔ کہ تکبیر تحریمہ مع نیت کے ضرور ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر ضرور ہے۔ ويصير شارعا بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائے گا جس سے تعظیم مقصود ہوتی ہے سوائے تلبیہ کے۔ ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریمہ نماز میں اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید تعظیم کافی ہے۔ فارسية كانت او عربية۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ هذا هو المشهور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔

نوع اول۔ قول اور وہ لبیک الخ۔ اور وہ ایک مرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا اخیر حج تک تو وہ سنت ہے حتیٰ کہ اس کے ترک سے اساءت لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اس کے اللہ تعالیٰ کا تعظیمی ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائے گا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔ (القاضی خان)۔ پس حج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی پر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ والفرق بينه وبين الصلوة على اصلهما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب الصلوة۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ یعنی باب حج میں گنجائش زیادہ ہے۔ حتى يقام غير الذكر مقام الذكر۔ حتیٰ کہ حج میں تو جو امر ذکر نہیں ہے وہ مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ كتقليد البدن۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف۔ یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے

بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کے پٹہ ڈال کر اس کے ساتھ متوجہ ہو

بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائے گا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزائے صید ہو یا اس کے مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ

Marfat.com

متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہاں تک خود چل کر ہدی سے مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائے گا لیکن جو ہدی کہ حج قرآن یا حج تمتع کے ہو تو اس میں متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا غروہ مزادہ یا درخت کی بیل باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ (محیط السرخسی) اور اگر اونٹ یا گائے کی جھول ڈالی یا بکری کے پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان پھاڑ دیا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ (المضمرات)۔ بالجملہ اس سے معلوم ہوگیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فکذا غیر التلبیۃ۔ پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف سے مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ و غیر العربیۃ۔ اور سوائے عربی زبان کے۔ ف سے فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولیٰ بجائے قول تلبیہ کے ہوگا۔م۔ الحاصل خالی نیت سے احرام میں داخل نہ ہوگا جب تک یہ نہ ہو کہ تلبیہ یا اس کے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اس کے قائم مقام فعل تقلید بدنہ یا ہدی چلانے کا لاوے۔ (المضمرات)

فروع جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدلیل روایت ابوداؤد و دارقطنی از قاسم بن محمدؒ۔ مف۔ ظاہر الروایۃ میں جہاں تک ہو سکے نمازوں کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے اور طحاوی نے ادائے فرض کو خاص کیا ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا سحر کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ میں اکثار کرے۔ (المحیط)۔

بیان ممنوعات احرام قال ویتقی ما نہی اللہ تعالیٰ عنہ من الرفث والفسوق والجدال کہا اور محرم پرہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رفث وفسوق و جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اللہ تعالیٰ کا قول کہ فلا رفث الخ۔ ف سے یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے نہ ہونے سے یہ مراد کہ مت کرو۔ فھذا نھی بصیغۃ النفی۔ پس صیغہ نفی کے ساتھ مراد نہی ہے۔ ف سے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفث وفسوق و جدال بعضے جاہلوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض کہ تم کو کرنا زیبا نہیں یعنی مت کرو۔ پھر رفث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا والرفث الجماع۔ اور رفث یا تو جماع ہے۔ ف سے یہ تفسیر ابن عباس وابن عمرؓ ہے۔ چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم۔ یعنی صیام کی رات میں تم کو عورتوں کی جانب رفث حلال کیا گیا یعنی جماع۔ او الکلام۔ یا رفث سے مراد فحش کلام ہے۔ ف سے یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ او ذکر الجماع بحضرۃ النساء۔ یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ

Marfat.com

ف۔ پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے رہا اپنی جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا۔ جواہرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السرخسی تقویت قول اول ہے کہ اسی پر اقتصار کیا م۔ والفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ ف۔ یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ تو ہر حال میں منع ہیں۔ وھو فی حال الاحرام اشد حرمة۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں۔ ف۔ لہذا خاصةً ذکر فرمایا والجدال ان یجادل رفیقه۔ اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے۔ ف۔ بلکہ مردہ کی طرح ناگوار کو ہضم کرے۔ وقیل مجادلة المشرکین فی تقدیم وقت الحج و تاخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ ف۔ کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے ہیں کہتا ہوں کہ امام مصنفؒ نے اس قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لامحالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا وقال تعالیٰ انما النسئ زیادة فی الکفر الآیہ۔ پس قول اول قوی ہے۔ م۔ ولا یقتل صیدا۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ ف۔ یعنی اس کی جان نہ لے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو۔ لقوله تعالیٰ ولا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔

ف۔ واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جماع و اس کی جانب خواہش دلانے والی چیزیں۔ دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے و اکھاڑنے و نورہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح اس کا دستور ہو سوائے مکعب کے۔ چہارم خوشبو لگانا۔ پنجم ناخن کترنا۔ ششم تیل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار مارنا۔ بمف۔ خشکی کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار نہ کرے۔ م۔ ولا یشیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ ف۔ تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اس کو شکار کرے۔ ولا یدل علیه۔ اور شکار پر دلالت نہ کرے۔ ف۔ مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج تم بیگانہ پھرے فلاں مقام پر جاتا اور مقصود یہ کہ وہاں پہونچ کر شکار کو دیکھ لے گا۔ م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدلیل حدیث ابو قتادہؓ ف۔ جو صحاح الستہ میں مروی ہے کہ میں نے گورخر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام میں تھے مددگاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے ان میں سے بعض کا کوڑہ اچک لیا اور گھوڑا تیز کیا۔ انه اصاب حمار وحش۔ ابو قتادہ نے گورخر شکار کر لیا۔ وھو حلال واصحابه محرمون۔ درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ حلال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور اس کے ساتھی احرام میں تھے۔ ف۔ پس اس کا گوشت سبھوں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا پس حضرت

Marfat.com

صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام لا صحابہ ھل اشرتم ھل دللتم ھل اعنتم فقالوا لا۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوقتادہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابوقتادہ کو اشارہ کیا۔ بھلا تم نے اس کو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اس کی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذاً فکلوا۔ تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ۔ ف۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجملہ اشارہ و دلالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ ازالۃ الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ وبعدہ عن الاعین۔ اور اس قیاس سے کہ اس میں صید سے اس کا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظروں سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ ف۔ پس جس نے جس طرح اس کا امن توڑا اس نے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامۃ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پائجامہ اور نہ عمامہ۔ ف۔ اور اس قسم کا سلا ہوا پہننا جب ممنوع ہے کہ جس طرح پہننے کی عادت ہو اس طرح پہنے حتی کہ اگر اس طرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور طیلسان میں گھنڈی تکمہ یا کانٹا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ (القاضیخاں) ولاخفین۔ اور موزے نہ پہنے۔ ف۔ یعنی چمڑے وغیرہ کے۔م۔ یوں ہی جوربین نہ پہنے۔ (البحر)۔ الا ان لا یجد نعلین فیقطعھما اسفل من الکعبین لیکن اگر وہ جوتیاں نہ پاوے تو چرمی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور کعب سے مراد ٹخنہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔

لماروی ان النبی علیہ السلام نھی ان یلبس المحرم ھذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولاخفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعھما اسفل من الکعبین۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ اور نہ موزے مگر آنکہ جوتیاں نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جس کو زعفران یا ورس نے چھوا ہو اور عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ والکعب ھھنا المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ھشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اس میں کعب یہاں وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ ف۔ جہاں انگلیوں کی ہڈیاں مجتمع ہوتی ہیں۔ اور وضو میں کعب سے مراد ٹخنہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے مکعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیاں میسر نہ ہوں تو جائز ہے۔ مف۔ ولا یغطی وجھہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے۔ وقال الشافعی یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و مشہور قول احمد ہے۔ع۔ لقولہ علیہ

Marfat.com

السلام احرام الرجل فی راسہ واحرام المرأۃ فی وجھہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ ف۔ دارقطنی وبیہقی نے اس کو قول ابن عمرؓ روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس سے یہ معنی ہیں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا کہ جمیع وجوہ سے یہی معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تخمروا وجہہ ولا راسہ۔ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیا۔ اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اس کا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اس کا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا۔ قال فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپ نے ایسے محرم کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ ف۔ یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کمارواہ مسلم والنسائی وابن ماجہ عن ابن عباسؓ۔ اور شافعیؒ نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اس کا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو۔ پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی۔ پھر یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم کر کے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے باسناد جید ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردوں کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود سے مشابہ مت کرو۔ ع۔ پس جب ناقہ کے گرنے والے کے حق میں جانا کہ محرم تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا اس جہت سے اس کا سر و چہرہ ڈھکنے کو منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا چاہیے رہا حضرت عثمان سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھا جس کو راوی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا۔ اور قاضیخاں میں ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور منہ ٹھوڑی و گال نہ ڈھانکے۔ مف۔ ولان المرأۃ لا تغطی وجہہا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی۔ اور اس قیاس سے کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گی باوجودیکہ کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گا۔ ف۔ کہ اس میں کوئی فتنہ بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ یہ قیاس بمقابلہ نص نکلے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر لے جاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تمہاری حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول ابن عمرؓ کا شافعیؒ نے روایت کی اس کا کیا فائدہ ہے جواب۔ وفائدۃ مارواہ الفرق فی تغطیۃ الراس۔ اور فائدہ روایت شافعیؒ کا سر ڈھکنے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی عورت کا احرام اس کے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں ہے اور مرد البتہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولی نہیں ڈھکے گا۔ م مف۔ قال ولا یمس طیبا۔ فرمایا کہ حالت احرام میں خوشبو نہ چھوئے۔ ف۔ طیب وہ کہ جس میں پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث التفل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ ف۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ عن ابن عمرؓ اور اس کو بزارؒ نے حضرت عمرؓ سے

Marfat.com

روایت کیا۔ مفع۔ شعث جس کے بال میلے و پراگندہ ہوں اور تفل بسکون فاء دراصل ناگوار بو ہونا اس سے صفت مشبہ تفل بکسر فاء ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ ع۔ وکذا لا یدھن اور یوں ہی تیل کا استعمال نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ لما روینا۔ اسی حدیث سے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ کیونکہ شعث تو پراگندگی بغیر استعمال روغن و پرواخت کی ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یحلق راسہ ولا شعر بدنہ۔ اور سر نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ ف۔ اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہوں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الآیۃ۔ یعنی اس آیت سے جس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو۔ ف۔ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ جس طرح سر کے بالوں کو اس کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اس کے ساتھ لاحق ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحیتہ۔ اور اپنی داڑھی سے نہ کترا وے۔ لانہ فی معنی الحلق۔ اس لیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی میں ہے۔ ولانہ فیہ ازالۃ الشعث وقضاء التفث۔ اور اس لیے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ تفث میل کچیل۔ اور عینی نے لکھا یعنی تفث دور کرنے کو عمل میں لانا۔ ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورش اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے۔ ف۔ ورس ایک قسم کی گھاس زرد خوشبودار جو یمن سے آتی ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا ورس۔ کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جس کو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے۔ ف۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور دلالت ہے کہ خوشبودار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینفض۔ مگر آنکہ وہ کپڑا ڈھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ ف۔ یعنی اگر زعفران و ورس وغیرہ سے رنگا ہو دھوڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہیں حتیٰ کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابوداؤد میں مصرح منصوص ہے۔ عدت والی عورت کو بوجہ زینت کے نہیں جائز ہے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بناپر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔

وقال الشافعی لا باس یلبس المعصفر لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعیؒ نے کہا محرمہ کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جس میں خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بازار میں رنگ کے شمار میں بکتا ہے نہ عطر میں۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس میں پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھکر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

Marfat.com

اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ (کمارواہ مسلم۔ ع)۔ اور بالاجماع غسل جنابت اس پر فرض ہے۔ فتح ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لدن عمرؓ اغتسل وھو محرم۔ کیونکہ حضرت عمرؓ نے غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالک فی الموطا فی طویل۔ فتح۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل ہونے کے لیے غسل کرے۔

فروع جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اس نے ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر جبیرہ وپٹی باندھے داڑھ نکلوادے۔ ختنہ کرادے، انگوٹھی پہنے، سر میں پٹی باندھنا مکروہ ہے حتی کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا جائز ہے اور بغیر علت مکروہ ہے لیکن کچھ لازم نہ ہوگا۔ مف۔ فصد وپچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولاباس بان یستظل بالبیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوالمحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل بڑا ہودہ ہے۔ ع۔ وقال مالک کرہ ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلک۔ اور مالکؒ نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے بڑے خیمہ اور اس کے مانند سے۔ ف۔ جیسے محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ ولنا ان عثمانؓ کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمانؓ کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہؒ بلکہ حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے حالت جمار میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلمؒ۔ ولانہ لا یمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اس وجہ سے کہ خیمہ بزرگ وغیرہ اس کے بدن سے مس نہیں کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابرؓ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے چھوٹی خرگاہ کملی کی نصب ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطیۃ ان کان لا یصیب راسہ ولا وجھہ فلا باس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہاں تک کہ پردوں نے اس کو ڈھک لیا پس اگر پردہ اس کے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق وبھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں بخلاف اس کے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اس واسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے تو جرمانہ لازم ہوگا۔ مف۔ د

ولاباس بان یشد فی وسطہ الھمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے۔ ف۔ اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچ ہو۔ (قاضیخان)۔ وقال مالک یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔ یعنی اپنا نفقہ نہ ہو۔ لانہ لا ضرورۃ۔ کیونکہ اس کے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور جب اپنا خرچ ہو تو باندھنا بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی

Marfat.com

باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ سے تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اس کے حق میں دونوں حالتیں برابر ہو گئیں۔ ف۔ خواہ اپنا خرچ ہو یا غیر کا۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ پٹی و تلوار و ہتھیار باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ نہیں ہے و علیٰ ہذا سوائے سر کے دوسری جگہ پٹی باندھنا بوجہ فعل عبث کے مکروہ ہے۔ مف۔ ولا یغسل راسه ولا لحیته بالخطمی اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھووے۔ لانه نوع طیب ولانه یقتل هوام الراس۔ اس لیے کہ یہ ایک طرح کی خوشبو چیز ہے اور اس لیے کہ خطمی سر کے جوں مار ڈالتی ہے۔ ف۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم کامل ہو کر امام ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھووے۔ مف۔ صابون و اشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جوہرہ میں بیر کی پتی سے بھی اجازت لکھی ہے۔ د۔ محرم کو سر کھجلانا و بدن کھجلانا جائز ہے لیکن جوں مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو آہستہ کھجلاوے۔ ت د۔ قال ویکثر من التلبیة عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازوں کے پیچھے۔ ف۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ (البدائع)۔ اداء ہوں یا قضاء ہوں۔ (محیط السرخسی)۔ اور ظاہر الروایۃ میں بھی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے نص آئندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض اداء کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء کے بعد نہیں۔ مف۔ پس اکثار بعد نمازوں کے۔ وکلما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ ف۔ اگرچہ سواری پر چڑھے۔ او هبط وادیا۔ یا کسی نیچائی میں اترے۔ ف۔ اگرچہ جانور پر سے اترے۔ او لقی رکبانا۔ یا سواروں سے ملاقی ہو۔ وبالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ ف۔ ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکثار کرے لان اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم کانوا یلبون فی هذه الاحوال۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ ان حالتوں میں تلبیہ کہتے تھے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے گویا ہر اونچائی و نیچائی سے اونچے و نیچے کو مٹاتے اور اللہ تعالیٰ عزوجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرتے اور دل میں لاتے اور ہر بلندی و پستی میں اسی کی حضوری میں حاضر ہوتے تھے۔ م۔

والتلبیة فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوة فیوتی بها عند الانتقال من حال الی حال اور احرام میں تلبیہ کہنا نماز میں تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہا جاوے۔ ف۔ جیسے نماز میں قرأت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرضکہ حالات بدلنے پر تکبیر ہے۔ گویا قلب کو غفلت سے تنبیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م: ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویة عن الاعمش عن خیثمة قال کانوا یستحبون التلبیة عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ خیثمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتوں کے وقت میں۔ ۱۔ نمازوں کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اس کا راحلہ لے کر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی پستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔

Marfat.com

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گذارا درحالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوا تو وہ اس کے گناہوں سمیت غروب ہوگیا پس یہ شخص ایسا ہوگیا جیسے اس کو اس کی ماں جنی تھی۔ ف۔ یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ نہیں کہتا مگر آنکہ جو اس کے داہنے ہے تلبیہ کہتا ہے اور جو اس کے بائیں ہے تلبیہ کہتا ہے۔ (وقال الحاکم صحیح الاسناد)۔ اس سے معلوم ہوا کہ تلبیہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اس کی کثرت کرنا ہر وقت وخصوص چھ مواقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ کہے تو بہتر کہ تین بار پے درپے لاوے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت میں جس نے اس کو سلام کیا اس پر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اس کو پسند آئے تو کہے لبیك ان العیش عیش الآخرۃ۔ یعنی لبیک بحضور قلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مف۔ ویرفع صوتہ بالتلبیۃ۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند کرے۔ ف۔ اور یہ سنت ہے۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام افضل الحج العج والثج۔ بدلیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج آواز بلند کرنا اور خون بہانا۔ فالعج رفع الصوت بالتلبیۃ۔ پس عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والثج اسالۃ الدم۔ اور ثج خون بہانا۔ ف۔ یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابوحازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحاء تک نہیں پہونچتے کہ تلبیہ سے ان کے حلق پکڑ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی آواز بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی وابن ماجہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامۃ عن ابی حنیفہ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبداللہ عن النبی صلعم بمثلہ۔ اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہؓ کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج وعمرہ کو سنا (کما رواہ البخاری)۔ اور حدیث مسلم میں موسیٰ ویونس علیہما السلام کا وادی ارزق اور ثنیہ ہرشیٰ میں کان میں انگلی دے کر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ مف۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کرنے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بجوش وخروش تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ قال فاذا دخل مکۃ ابتدأ بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لما روی

Marfat.com

ان النبی علیہ السلام کما دخل مکۃ دخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو مسجد میں گئے۔ ف۔ یعنی مسجد الحرام میں۔ ولان المقصود زیارۃ البیت وھو فیہ۔ اور اس لیے کہ مقصود تو بیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے۔ ف۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے پس اس میں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اس کے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ (کمافی الصحیحین)۔ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آئے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا۔ (کمافی الصحیحین)۔ اسی سے مصنفؒ نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرے چنانچہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب مکہ آتے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہتے یہاں تک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر مکہ میں ثنیہ کداء یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ مف۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے۔ع۔ ولا یضرہ لیلا دخلھا او نھارا۔ اور اس کو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ (کمافی الفتح)

لانہ دخول بلدۃ فلا تختص باحدھا۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اس کی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذا عاین البیت کبر وھلل۔ اور جب بیت اللہ کو معائنہ کرے تو تکبیر و تہلیل کرے۔ ف۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اس وقت سوجھے وہ دعا کرے اور عطاء سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ مف۔ وکان ابن عمرؓ یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملاقی ہوتے تو کہتے بسم اللہ واللہ اکبر۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی۔ ہاں حجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت البتہ ابن عمرؓ سے یہ ذکر بیہقی نے روایت کیا ہے۔ع۔ ومحمدؒ لم یعین فی الاصل لمشاھد الحج شیأ من الدعوات۔ اور امام محمدؒ نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی دعائیں معین نہیں کیں۔ ف۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت یذھب بالرقۃ۔ کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول

Marfat.com

منها محسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اس نے تبرک لیا تو اچھا ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللهم انت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام اس کو بیہقی نے روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع تفرع کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اس کا استقبال کرے اور تکبیر و تہلیل کرے۔ لما روی ان النبی علیه السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے شروع کیا پس اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و تہلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمرؓ میں ہے۔ فقہاء نے کہا کہ محرم ہو یا نہ ہو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں یا اس پر تفضلے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تحیۃ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی در حقیقت طواف تحیۃ ہے۔ یہ اس وقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اس کے حق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ طواف الفرض ادا کرے۔ مف۔ صورت یہ کہ ایک شخص نویں کو سیدھا عرفات میں پہونچ قیام کیا اور ہوتا ہوا دسویں کو مکہ پہونچا تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ م۔ اور منجملہ دعائے ماثور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللهم ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله والله اكبر اللهم اليك بسطت يدى وفيما عندك عظمت رغبتى فاقبل دعوتى واقلنى عثرتى وارحم تضرعى وجد لى بمغفرتك واعذنى من مضلات الفتن۔ ف۔

قال ويرفع يديه۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ ف۔ یعنی وقت تکبیر کے۔ اور صحیح قول میں یہاں ہاتھوں کو کاندھوں تک اٹھاوے۔ ع۔ لقوله عليه السلام لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں مگر سات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو پانے کے وقت۔ ف۔ یہ روایت کتاب الصلوٰۃ میں گذر چکی لیکن اس میں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کو استلام نہ ہوا تو ہر پھیرے میں یہی کرے۔ (الفتح)۔ واستلمه ان استطاع من غير ان يوذى مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اور اگر ہو سکے بغیر اس کے کہ کسی مسلمان کو ایذا

Marfat.com

دے۔ ف۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھائے وتکبیر وتہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اس کی کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ (الفتح)۔ یہ اس وقت کہ منہ سے بوسہ ناممکن ہے کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اس پر رکھے۔ ف۔ رواہ ابن ماجۃ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحاح الخمسہ کی حدیث عمرؓ وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اس پر لب مبارک رکھ کر رونا تو روایت ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الرادی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ ہوگی۔ ف۔ اور حضرت عمرؓ حجر اسود کی طرف آئے اور اس کو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہونچاوے اور نہ نفع دے سکے اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے تجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ اس سے جاہلوں وبت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اس کو نافع وضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اس میں اسرار الٰہی ودلیعت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مثل قول عمرؓ کے مروی ہے۔ مف۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اس وقت کہ بغیر ایذاء ممکن ہو۔ وقال لعمرؓ انک رجل ایذ توذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذاء دے گا۔ ف۔ بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یوں ہے کہ (انک رجل قوی) تو مرد قوی ہے۔ لا تزاحم الناس علی الحجر۔ حجر اسود پر لوگوں سے مزاحم نہ ہوجیو۔ ف۔ یعنی اژدہام کو مت ہٹائیو۔ (فتوذی الضعیف) تاکہ تجھ سے ایذار پہونچے کمزور کو۔ ولکن ان وجدت فرجۃ فاستلمہ۔ ولیکن اگر تو کشائش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجیو۔ ف۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ اور اگر گنجائش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کیجیو۔ وھلل وکبر۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا ف۔ وقد رواہ ابویعلی واسحٰق والشافعی۔

الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر وتہلیل تو ضرور ہے رہا اس کو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ اژدہام میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنۃ والتحرز عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اس کے کہ حجر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذاء دینے سے بچنا واجب ہے۔ ف۔ پس شرع اجازت نہیں دیتی کہ جو اس نے سنت کی ہے اس کے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان امکنہ ان یمس الحجر بشیء فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھولے جو اس کے ہاتھ میں ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔ جیسے شاخ خرما وغیرہ۔ ف۔ یعنی پاک نیچی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔ لما

Marfat.com

روی انه علیه السلام طاف علی راحلته واستلم الاركان بمحجن ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھڑی سے استلام فرمایا۔ ف پھر محجن[1] کو بوسہ دیا۔ (کمافی روایۃ البخاری ومسلم وابی داؤد) اور ظاہراً سواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اس واسطے تھا کہ لوگ آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرتے جاویں جیساکہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمامؒ نے مبسوط محقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے استلام نہ ہو سکے بوجہ اژدہام کے لیکن یہ ممکن ہو کسی چیز کو چھو کر اسی کو بوسہ دے دے تو یہی کرے۔ وان لم يستطع شيئاً من ذلك استقبله اور اگر ان امور میں کسی بات پر قادر نہ ہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ ف یہ مستحب ہے۔ (النہایہ) وکبر اور اللہ اکبر کہے۔ وهلل اور لا الہ الا اللہ کہے۔ وحمد الله تعالىٰ ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے۔ ن نے الحمد للہ رب العالمین ومانند اس کے۔ وصلی علی النبی صلی الله علیه وسلم. اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف اور ہر پھیرے میں حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اس پر اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر وبیہقی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اس پر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم ودارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک مستحب ہے اور شیخ نور الدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ وصاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالکؒ تنہا اس کو بدعت کہتے ہیں۔ شیخ قوام الدین الکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اس لیے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ مفع۔

الحاصل مکہ پہونچ کر پہلے مسجد میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے حجر اسود کو جاوے اور اس کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر تکبیر وتہلیل وحمد وصلوۃ اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو اس کو لب سے بوسہ دے کر چاہے اس پر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے چھو کر ورنہ کسی چیز سے چھو کر اسی کو بوسہ دے ورنہ سامنے ہو کر تکبیر وتہلیل وغیرہ کافی ہے۔ وقال ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب ۔ اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے۔ ف یعنی طواف وپھیرے کے لیے اس مقام سے لیوے کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف الٹا ہوگا اور وہ امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور مبسوط شیخ الاسلام میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ لیکن بالاتفاق اس کو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور غایۃ البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ف۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے نزدیک یہ کہ جب تک

[1] محجن چھڑی جس کا سر الم کیا ہوا ہو اس طرح ۲۶۱ م

مکہ میں ہے اس کو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ (الذخیرہ۔ع)
پس معلوم ہوا کہ جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں گذر چکا کہ بعد ابتدائے حجر اسود کے دائیں طرف چلے۔ مف۔ وقد اضطبع رداءہ یعنی وقد اضطبع بردائہ۔ ن۔ درحالیکہ اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہے۔ ف۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کرکے دائیں طرف سے طواف شروع کرے۔ فیطوف بالبیت سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ف۔ مکہ پہنچ کر پہلے حجر اسود سے ابتداء کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ عن یمینہ مما یلی الباب فطاف سبعۃ اشواط۔ پھر لیا اپنے دائیں سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا۔ ف۔ تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ)۔ والاضطباع اور اضطباع۔ ف۔ دراصل اضطباع باب افتعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو ہے اور یہاں مراد۔ ان یجعل رداءہ تحت ابطہ الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر کو اپنے داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر اس کو بائیں کندھے پر ڈالے۔ ف۔ جیسا کہ عمرہ جعرانہ میں صحابہؓ کا اسی طرح کرنا ابوداؤد نے باسناد حسن روایت کیا۔ وھوسنۃ۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ سے روایت کیا۔ قال ویجعل طوافہ من وراء الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ ف۔ یعنی طواف میں حطیم کو داخل کرلے حطیم کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عمارت بنانے میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ وھو اسم لموضع فیہ المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جس میں میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ یسمی بہ لانہ حطم من البیت ای کسر۔ اس کا نام حطیم اس واسطے ہوا کہ وہ بیت میں سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہ ہونے سے اس کو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور ملا ن توڑ دیا تھا وسمی حجرا لانہ حجر منہ ای منع۔ اور اس کا نام حجر بھی ہوا کیونکہ وہ بیت اللہ سے محجور یعنی ممنوع کیا گیا۔ ف۔ یعنی کافر بنانے والوں نے اپنا ہاتھ اس کو داخل کرنے سے روک لیا کیونکہ ان کے پاس زیادہ خرچ نہیں تھا۔ وھو من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے لقولہ علیہ السلام فی حدیث عائشہؓ فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود ہے کہ حطیم بیت اللہ میں ہے۔ ف۔ اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر ان سے نزدیک نہ ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم پر بناتا کہ حطیم کو اس میں داخل کرتا اور اس کا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ (کمافی الصحیحین وغیرہ)۔ اور جب عبداللہ بن زبیرؓ کی خلافت کا زمانہ ہوا تو عبداللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المومنین عائشہؓ کے خانہ کعبہ کو

Marfat.com

بنائے ابراہیم علیہ السلام پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اس کو زمانہ جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اس کو حدیث پہونچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفائے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے اس کو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اس کو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دلیری پیدا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر بنوایا کریں یعنی مثلاً خوبصورتی عمارات ہی میں نام ہو لہذا ہارون نے ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔

پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلهذا يجعل الطواف من وراء الحطيم لہذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز۔ حتی کہ اگر طواف کرنے والا اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب ہے اور اگر اس نے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گیا۔ مف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی ہوگا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جس قدر بیت بنا ہوا ملا وہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اس کا استقبال قطعاً بیت کا استقبال ہے اور حطیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انه اذا استقبل الحطيم وحده لا يجزيه الصلوة مگر اتنا فرق ہے کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ لان فرضية التوجه ثبت بنص الكتاب، کیونکہ قبلہ کا استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا۔ فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد احتياطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہوگا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئے بطریق احتیاط ف۔ یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہ ہو۔ و الاحتياط في الطواف ان يكون وراءه۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف ہو جاوے۔ اور یہاں بعض تدقیقات ہیں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ الحاصل حطیم سمیت سات پھیر طواف کرے۔ ہر پھیر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال ويرمل في الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیروں میں سے اول کے تین پھیروں میں رمل کرے۔ والرمل ان يهز في مشيه الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ و ذلك مع الاضطباع۔ اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حين قالوا اضناهم حمى يثرب اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار تھا جب انھوں نے کہا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رض نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی

Marfat.com

اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضا ادا کرنے کو) اور حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے سست کر دیا تھا۔ (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے) تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے یہاں ایسی قوم آویں گی جن کو بخار نے سست کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (ان کو ایمانی قوت خداداد کی خبر نہیں تھی) پس مشرکین مکہ حطیم کے متصل بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحابؓ کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان قدم چلیں تاکہ مشرکین ان کی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جن کو تم نے گمان کیا تھا کہ بخار نے سست کر دیا ہے یہ تو ہرن سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ (الصحیحین وغیرہما) ۔ اور دونوں رکن سے مراد رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماءؒ نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلاوت تھا اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلاوت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہذا امام مصنفؒ نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام۔ پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ درباب حجۃ الوداع میں مذکور ہے۔ وبعدہ۔ اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی۔ ف۔ چنانچہ حضرات خلفائے راشدین وصحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری وغیرہ نے حضرت عمرؓ سے اس کی تقریر روایت کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی اول کے تین پھیر میں رمل کرے۔ ویمشی فی الباقی علی ھینتہ۔ اور باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی ذلک اتفق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج روایت کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ ف۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من الحجر الی الحجر ھو المنقول من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔ ف۔ یعنی پورا پھیرا تین مرتبہ جیسا کہ صحیح مسلم والی داؤد ونسائی وابن ماجہ میں ابن عمرؓ سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابرؓ سے اور مسند احمد میں ابوالطفیل سے مروی ہے۔ پس ان کی احادیث کو ابن عباسؓ کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس میں دونوں رکنوں کے درمیان قدمی رفتار مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اس کے یہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب وہ حدیث صحیح میں سے ایک میں نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنفؒ نے لکھی یہی مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی بطور دلکی کے۔ تو واضح ہو کہ اگر ایک پھیر معمولی چال سے طواف کر کے یاد کیا تو

Marfat.com

صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں کرے گا بمف. فان زحمه الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اس پر اژدہام کریں۔ ف۔ حتی کہ رمل کی راہ نہ پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکا رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لانه لا بدل له فیقف حتی یقیمه علی وجه السنة۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ اس کو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له۔ برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اس کی طرف متوجہ ہوجانا اس کے استلام کا بدل ہے۔ قال ویستلم الحجر کلما ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر بار جب گذرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ ف۔ یعنی بغیر کسی کو ہٹائے و ایذا دیے اس کو بوسہ دے لان اشواط الطواف کرکعات الصلوة۔ اس واسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے ہیں۔ ف۔ اور حجر کو بوسہ دینا بمنزلہ تکبیر کے۔ فکما یفتتح کل رکعة بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یوں ہی ہر پھیر کو حجر اسود کے استلام سے شروع کیا جائے گا۔ ف۔ پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہوسکے تو ہاتھ سے مس کرکے ہاتھ کو چوم لے اور یہ بھی نہ ہوسکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے۔م. وان لم یستطع الاستلام استقبل۔ اور اگر اس کو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اس کا بدل یعنی استقبال کرلے۔ ف۔ یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہوجاوے۔ وکبر وھلل اور تکبیر و تہلیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بنابر آنکہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ ف۔ مصنف نے ہر پھیر پر استلام حجر اسود کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی بربنائے قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوة۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے۔ چونکہ حقیقی نماز نہیں تو مجازاً مشابہت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مثلاً طہارت جو نماز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔م. اور دلیل منقول اس میں حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اس کی طرف اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ (کما رواہ البخاری وغیرہ)۔ پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہیں۔ پس اگر ہم عموم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لحاظ کریں تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیئے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور ہیں اور صحت کو نہیں پہونچا تو ظاہر ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیئے۔ بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مفید ہے اس واسطے کہ ہر رکعت نماز کے شروع میں سوائے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاوے گا (ملخص الفتح)

ویستلم الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وھو حسن فی ظاهر الروایة۔ اور اس رکن کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے۔ ف۔ یعنی مستحب ہے۔ وعن محمدؒ انه سنة۔ اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ یہ سنت ہے۔ ف۔ حدیث ابن عمرؓ کہ حضرت

Marfat.com

صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما) اور حدیث ابن عمرؓ کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے کبھی ان کا استلام نہیں چھوڑا۔ (کما فی صحیح مسلم)۔ ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو۔ ہاں دارقطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ۔ یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اس پر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے۔ یہ دلیل مواظبت ہے بلکہ اس سے بھی ظاہر یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود رکن یمانی کو اپنے ہر طرف میں استلام کریں۔ (رواہ احمد وابوداؤد)۔ مجاہدؒ نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھ کر دعا مستجاب ہے۔

حدیث ابوہریرہؓ مرفوع ہے کہ رکن یمانی پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللّٰھم انی اسالک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرہ ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ تو یہ ملائکہ آمین کہتے ہیں۔ ادعیہ طواف۔ جب طواف شروع کرے اور حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان ملتزم کے محاذی پہونچے تو یہ دعا مانگے۔ اللّٰھم الیک مددت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجدلی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ اللّٰھم ان لک علی حقوق فتصدق بہا علی۔ اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو کہے کہ اللّٰھم ھذا البیت بیتک وھذا الحرم حرمک وھذا الامن امنک وھذا مقام العائذ بک من النار اللّٰھم انی اعوذ بک من النار فاعذنی منہا۔ اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللّٰھمّ انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق ومساوی الاخلاق وسوء المنقلب فی المال والاھل والولد۔ اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللّٰھم انی اسالک ایماناً لایزول ویقیناً لاینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اللّٰھم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم شربۃ لا اظما بعدھا ابداً۔ اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے۔ اللّٰھم اجعلہ حجا مبرورا وسعیا مشکوراً وذنباً مغفوراً وتجارۃ لن تبور یا عزیز یا غفور۔ اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے۔ اللّٰھم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والآخرۃ۔ اور واقدی کی روایت سے حدیث میں درمیان رکن یمانی و حجر اسود کے یہ دعا ہے کہ اللّٰھم ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ واضح ہو کہ یہ ایسے طواف میں کہ بغیر رمل کے اور آہستگی و مہلت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الٰہی حمد و ثناء و دعا

لہ ترجمہ۔ الٰہی میں نے تیرے حضور میں اپنے ہاتھ پھیلائے ہیں اور تیرے پاس جو نعمت ہے اس میں بڑھی میری رغبت پس میری دعا قبول فرمائے اور لغزش جس قدر ہیں سب سے درگذر فرما۔ اور میرے گڑگڑانے پر رحم کر اور اپنی مغفرت سے مجھے مالا مال کر دے اور گمراہ کرنے والے فتنوں سے مجھے بچائے الٰہی مجھ پر تیرے بہت حقوق ہیں وہ مجھے اپنا صدقہ بخش دے۔ ۱۲۔ م۔

Marfat.com

ہے اور اس میں روایات بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے ان کو موقع سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابوہریرہؓ سے مرفوعاً فضیلت آئی کہ طواف میں بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پڑھے۔

واضح ہو کہ طواف میں قراءت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیارۃ میں آتا ہے مف۔ ولا یستلم غیرھما۔ اور سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کرے گا ف۔ پس رکن شامی و عراقی کا استلام نہ کرے۔ فان النبی علیہ السلام کان یستلم ھذین الرکنین ولا یستلم غیرھما۔ جیسا کہ صحاح الستہ میں سوائے ترمذی کے مروی ہے۔ ویختم الطواف بالاستلام۔ یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام پر ف۔ نہ رکن یمانی کے استلام پر۔م۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے۔ع۔

قال ثم۔ امام قدوری نے کہا کہ پھر۔ ف۔ یعنی سات پھیر طواف بروجہ مذکور ختم کرے۔ یاتی المقام۔ مقام میں آوے۔ ف۔ یعنی مقام ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جس پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں آپ کے قدم کا نشان نہ گیا پس جہاں ہے وہاں آوے۔ع۔ فیصلی عندہ رکعتین۔ پس اس کے پاس دو رکعتیں پڑھے۔ او حیث تیسر من المسجد۔ یا مسجد الحرام میں جہاں آوے پڑھ لے۔ ف۔ اور ابوحنیفہ و شافعی و احمد مع ان کے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہ ہوں تو جہاں پاوے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت کچھ طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ غیر ازینکہ ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت موکدہ ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی ہیں۔مع۔ وھی واجبۃ عندنا۔ اور یہ دوگانہ ہمارے نزدیک واجب ہے۔ وقال الشافعی سنۃ لانعدام دلیل الوجوب۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے لیے دوگانہ پڑھے۔ ف۔ بصیغہ امر حکم دیا۔ والامر للوجوب۔ اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ ف۔ تو واجب ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گذرا کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالیٰ واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی۔ یعنی مقام ابراہیم سے مصلی بناؤ۔ مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر موقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباطاً کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تعلیقاً قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی

Marfat.com

طواف سات پھیر نہیں کیا مگر دو رکعت نماز پڑھی۔ عبد الرزاق نے اس کو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل دائمی مواظبت کا ہے تو مفید وجوب ہے پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دوگانہ واجب ہے یہی صحیح ہے۔ اگر طفل کو ساتھ لے کر طواف کیا تو اس کی طرف سے دوگانہ نہیں پڑھے گا۔ بعد دوگانہ کے اس دعائے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے۔ اللھم انک تعلم سری وعلانیتی فاقبل معذرتی وتعلم حاجتی فاعطنی سوالی اللھم انی اسالک ایمانا یباشر قلبی ویقینا صادقا حتی اعلم انہ لا یصیبنی الا ما کتبت علی رضا بما قسمت لی۔ اس کی فضیلت فتح القدیر میں مبسوط ہے م۔ ثم یعود الی الحجر لیستلمہ۔ پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اس کو استلام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین عاد الی الحجر۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دوگانہ پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابرؓ میں گذرا۔ والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعدہ سعی۔ اور اصل کلی یہ ٹھہری ہے کہ ہر طواف جس کے بعد سعی صفا و مروہ ہے اس میں حجر اسود کی طرف عود کرے گا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اس کے جب کہ ایسا طواف ہو کہ اس کے بعد سعی نہیں ہے ف۔ تو اس میں حجر اسود کی طرف پھرنا نہ ہوگا۔ اور یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے۔ ف۔ قال وھذا الطواف طواف القدوم ویسمی طواف التحیۃ۔ اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدائے داخلہ پر ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہیں۔ ف۔ جیسے اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے۔ وھو سنۃ۔ اور یہ طواف سنت ہے۔ ف۔ اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ ع۔ ولیعنی آفاقی کے واسطے جو سفر کر کے مکہ میں داخل ہو۔ چونکہ سنت کا لفظ عبادات قدماء میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جس کا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔ حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہذا تصریح کی۔ ولیس لواجب۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے۔ وقال مالکؒ انہ واجب لقولہ علیہ السلام من اتی البیت فلیحیہ بالطواف۔ اور مالک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اس کا تحیہ ادا کرے ف۔ جیسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام کے ساتھ ہے۔ مگر اس وقت واجب نہیں کہ ادائے ارکان کی جلدی ہو۔ کما فی الحلیۃ مع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغۂ امر وارد ہے وہ واجب کی دلیل ہے۔ اس میں اعتراض اولی یہ کہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان اللہ تعالی امر بالطواف اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے طواف کا حکم بصیغہ امر دیا ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ والامر المطلق۔ اور امر مطلق جو کہ قرینہ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو۔ لا یقتضی التکرار بہ۔ وہ مامور بہ کے مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ جب

Marfat.com

ایک مرتبہ تعمیل کردی تو حکم کی فرمانبرداری ہوگئی اگرچہ مکرر نہ کرے وقد تعین طواف الزیارۃ بالاجماع اور بالاتفاق طواف الزیارۃ اداکرنا متعین ہوگیا۔ ف سے تو یہی طواف بمقتضائے حکم فرض ہوکر تعمیل ہوجائے گی پھر دوسرا کوئی طواف واجب نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا لازم آوے گا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اول یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب نہ ہوگا اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث سے صیغہ امر سے وجوب نہیں کہا۔ دنیا رواہ۔ اور اس حدیث میں جو روایت کی۔ ف سے برتقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیۃ۔ اس طواف کو تحیہ کہا ہے۔ وھو دلیل الاستحباب۔ اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ ف سے تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اس میں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالیٰ اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا الآیہ۔ یعنی جس تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فحیوا بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عوض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا ہے۔ فافہم۔ مف۔ ولیس علی اھل مکۃ طواف القدوم۔ اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے۔ لانعدام القدوم فی حقھم۔ کیونکہ قدوم ان کے حق میں معدوم ہے۔ ف سے کیونکہ قدوم تو کہیں سے آنا حالانکہ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔

فروع مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف دو رکعت کے پہلے زمزم پر آوے و پانی پیے خوب چھک کر اور باقی کو کنوئیں میں ڈال دے اور کہے اللھم انی اسألک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جاکر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دے۔ ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور دایاں گال اس پر رکھے اور اپنے دونوں ہاتھ کھڑے ہوکے دیوار پر رکھے۔ مف۔ اور حجر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا والمروہ کا قصد کرے۔ قال ثم یخرج الی الصفا۔ کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے۔ ف سے اور مسجد سے نکلتے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیھا واعذنی من الشیطان الرجیم نع۔ فیصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ ف سے اس قدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک مکروہ ہے لیکن اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ (البدائع)۔ ویستقبل البیت ویکبر ویھلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع یدیہ ویدعو اللہ لحاجتہ اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے یعنی دعاء کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لماروی ان

Marfat.com

النبی علیہ السلام صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلۃ یدعو اللہ۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رُخ کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گزرا کہ صفا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالیٰ کی توحید بیان کی اور اس کی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ له الملک وله الحمد وهو علی کل شیٔ قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ واعز جندہ وهزم الاحزاب وحدہ۔ پھر اس کے درمیان دعا کی اور اس کو تین مرتبہ کہا۔ اور دعائے ماثور میں ہے کہ کہے لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین له الدین ولو کرہ الکافرون اور دونوں ہاتھ اٹھاوے ان کے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف کرے جیسے دعا میں کرتے ہیں۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھ کر دعا کرے۔ ف۔ ولان الثناء والصلوة یقدمان علی الدعاء تقریباً الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات۔ اور اس وجہ سے کہ ثناء الٰہی و درود شریف دونوں دعا پر مقدم کیے جاویں گے اس کو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں ہوتا ہے۔ والرفع سنۃ الدعاء۔ اور دونوں ہاتھ اٹھانا دعا کی سنت ہے۔ ف۔ یعنی دعا میں طریقہ مسلوک یہی کہ ہاتھ تضرع و عاجزی کے طور پر اٹھاوے۔ چنانچہ ابوداؤد و ترمذی میں احادیث ہیں اور ابوداؤد نے ایک حدیث کہ طرق کو واہی کہا ہے ورنہ شیخ نوویؒ نے کہا کہ میں نے شرح المہذب میں قریب بیس کے احادیث وارد کیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا میں ہاتھ اٹھانا ثبوت ہے۔ مع۔ رہا کوہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے۔ (کما فی البدائع) وانما یصعد الصفا بقدر ما یصیر البیت بمرای منہ لان الاستقبال هو المقصود بالصعود۔ اور صفا پر چڑھے گا اسی قدر کہ بیت اللہ اس کی نگاہ کے روبرو ہو جاوے اس واسطے کہ استقبال ہی اس کا مقصود ہے ف۔ اور استقبال جہاں تک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو۔ رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ فرمایا۔ ویخرج الی الصفا من ای باب شاء۔ اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے۔ ف۔ ہاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانیؒ نے حضرت جابر و ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا۔ لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہیں تھا۔ وانما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم وهو الذی یسمی باب الصفا لانہ کان اقرب الابواب الی الصفا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جس کو باب الصفا کہتے ہیں صرف اسی وجہ سے نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے۔ ف۔ تو اسی کی اتباع کرنا ہم کو مستحب ٹھہرا۔ یہی صحیح قول ہے۔ ع۔ لا انہ سنۃ۔ نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے۔ ف۔ جیسا کہ شافعیؒ نے خیال کیا۔ قال ثم ینحط نحو المروۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر اترے جانب مروہ کے۔ ف۔ یہ پڑھتا ہوا کہ اللھم استعملنی بسنۃ نبیک وتوفنی علی ملتہ واعذنی من مضلات الفتن برحمتک یا ارحم الراحمین۔ ف۔ ویمشی علی ہینتہ۔ اور چلے

Marfat.com

اپنی وقار کی چال پر۔ ف۔ یعنی بدون تیزی و سستی کے اچھی معمولی چال پر۔ فاذا بلغ بطن الوادی۔ پھر جب بطن وادی میں پہونچے۔ ف۔ یعنی انچائی سے بالکل اُتر کر کچھ دور اپنی چال چلے یہاں تک کہ وادی کے بطن میں پہونچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب میل رواں کے شناخت عام نہیں رہا تھا اس لیے بطن الوادی کو دو میل سے درمیان کر دیا جن میں ایک سبز دوسرا زرد ہے لہذا مصنف رح نے کہا یسعی بین المیلین الاخضرین سعیا۔ تو دونوں سبز میلین کے درمیان دوڑے ایک معمولی دوڑنا۔ ف۔ یہ کہتا ہوا اللھم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز الاکرم۔ ف۔ یہ دونوں میل اس امر کے علامت ہیں کہ ان کے درمیان بطن وادی ہے جس میں دوڑنا واجب ہے۔ جب بطن وادی کی حد یعنی میل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا۔ ثم یمشی علی ہینتہ حتی یاتی المروۃ۔ پھر اپنے وقار کی چال چلے یہاں تک کہ مروہ تک آوے۔ ویصعد علیہا۔ اور مروہ پر چڑھے۔ ف۔ بطریق سنت حتی کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ ویفعل کما فعل علی الصفا۔ اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا۔ ف۔ یعنی قبلہ رخ ہو کر تکبیر و تحمید و ثناء و دعاء و درود پڑھنا۔ لماروی ان النبی علیہ السلام نزل من الصفاء وجعل یمشی نحو المروۃ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اُترے اور مروہ کی طرف چلنا شروع کیا۔ ف۔ حتی کہ بطن وادی تک پہنچے۔ وسعی فی بطن الوادی۔ اور بطن وادی میں سعی کی۔ ف۔ یعنی دوڑ کر چلے یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک۔ حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی۔ یہاں تک کہ جب بطن الوادی سے باہر ہوئے تو چال چلے۔ ف۔ حتی کہ مروہ تک پہونچے حتی صعد المروۃ۔ یہاں تک کہ مروہ پر چڑھے۔ ف۔ پھر اُتر کر صفا کی طرف اسی طرح کیا وطاف بینہما سبعۃ اشواط۔ اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ ف۔ یہ حدیث بخاری و مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور جابرؓ کی حدیث طویل اوپر گذری۔ الحاصل صفا سے مروہ تک اس طرح آوے کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ وھذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیرا ہے۔ ف۔ اسی طرح مروہ سے صفا تک دوسرا پھیرا ہے۔ فیطوف سبعۃ اشواط۔ پس سات پھیر طواف کرے۔ یبدء بالصفا ویختم بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر پھیر میں بطن الوادی یعنی دونوں میل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ابھی ہم روایت کر چکے۔ ف۔ اور طحاوی حنفی وصیرفی شافعی وابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک جا کر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیرا ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی چاروں اماموں و جمہور علماء کا قول ہے (کمافی العینی)۔ وانما یبدء بالصفا لقولہ علیہ السلام فیہ ابدؤا بما بدء اللہ تعالیٰ بہ۔ اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ ف۔ یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقولہ تعالیٰ ان الصفاء والمروۃ من شعائر اللہ

Marfat.com

یہ روایت نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں ‌نبدأ۔ یعنی ہم شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیغہ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بصفا واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب ولیس برکن۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و روایت از احمدؒ ہے۔

وقال الشافعی انہ رکن بقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ یہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا لکھ دیا ہے پس تم سعی کرو۔ ف۔ پس لکھ دینا فرض میں مستعمل اور سعی کرو بصیغہ امر ہے تو رکن ہوا حتی کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اس کو شافعی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بھما۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے۔ ومثلہ یستعمل للاباحۃ اور اس کے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے فینتفی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے رہے۔ الا انا عدلنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالخبر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے بدلیل حدیث مذکور کے۔ ف۔ یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود ہی طواف فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے عدول کیا اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ لایثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جس کے ساتھ قطعی اعتماد ہو۔ ف۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی۔ ف۔ رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھ دی بمعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ ثم معنی ماروی۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ ف۔ کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی لکھ دی ہے۔ کتب استحبابا۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھ دیا۔ کمافی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیۃ۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب بمعنی استحباب فرمایا ہے۔ ف۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق مستحب ہے نہ فرض۔ حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اس واسطے کہ جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی اُسی سے ہمارا استدلال ہے۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نماز میں سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتی کہ نہ پڑھے

Marfat.com

تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے سورہ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اس پر حتماً واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے۔ م مف۔ واضح ہو کہ سعی صرف ایک بار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر دے اور طواف یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا زیادہ ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث ابن ماجہ و احمد و ابن حبان میں ثابت ہے بمف واضح ہو کہ حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ کے وقت۔ کعبہ میں۔ طواف میں۔ اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک وزمزم و مقام ابراہیم وسعی میں۔ صفا و مروہ پر۔ موقف عرفہ و موقف مزدلفہ میں۔ رمی الجمار کے وقت میں۔ (کما فی الفتح) الی اصل مکہ معظمہ میں داخل ہو کر طواف قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بمکۃ حراما پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے۔ لانہ محرم بالحج۔ کیونکہ یہ شخص تو حج کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یتحلل قبل الاتیان بافعالہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا کام نہیں کرے گا۔ ف یعنی ایسی بات نہیں کرے گا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے برخلاف اس کے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف وسعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر حلال ہو جاوے۔ اور حج کا احرام کبھی نہیں کھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے۔ ویطوف بالبیت کلما بدا لہ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اس کا جی چاہے۔ لانہ یشبہ الصلوۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ نماز ہے۔

قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے ف مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات۔ (رواہ الترمذی وابن حبان والحاکم وابو عوانہ والطبرانی بمف) والصلوۃ خیر موضوع۔ اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے۔ ف یعنی رکھ دی گئی ہے کہ جس وقت جس کا جی چاہے اس کو حاصل کرے۔ فکذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع ہے۔ ف اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم وغیرہ کے مشروع ہے۔ الا انہ لا یسعی عقیب ھذہ الاطوفۃ فی ھذہ المدۃ۔ مگر یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی درصفا و مروہ نہیں کرے گا۔ لان السعی لا یجب فیہ الامرۃ۔ اس دلیل سے کہ سعی تو حج میں نہیں واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ۔ والتنفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع نہیں ہے۔ ف تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رہ گئی۔ اور چونکہ سعی کا عبادت ہونا صرف نص سے بدون دخل قیاس کے معلوم ہوا ہے تو صرف اسی حد تک رہے جہاں نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اس کے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ میں

Marfat.com

نفس تنفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دوگانہ نماز کی نفس قولہ علیہ السلام یصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ یعنی طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا۔ ویصلی لکل اسبوع رکعتین۔ اور یہ نفل طواف کرنے والا ہر سات پھیرے طواف کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے۔ وھی رکعتا الطواف علی ما بینا۔ اور یہ دوگانہ طواف کا دوگانہ ہے بنا برآنکہ ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ یعنی حدیث مذکور الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ بیوم۔ قدوری رحمہ نے فرمایا کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ ف۔ یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ ہو تو ادائے حج کا اہتمام شروع ہو اس طرح کہ۔ خطب الامام خطبۃ یعلم فیھا الناس الخروج الی منی۔ امام ایک خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو (پہلے سے) سکھلا دے۔ ۱۔ منی کی طرف جانا۔ ف۔ وہاں رات کو بسر کر کے عرفات کو جانا والصلوۃ بعرفات۔ ۲۔ اور عرفات میں نماز پڑھنا۔ ف۔ ظہر و عصر جمع کرنا۔ والوقوف۔ ۳۔ عرفات میں وقوف۔ ف۔ یعنی کھڑا ہونا غروب تک۔ والافاضۃ۔ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ ف۔ بدوں ادائے نماز مغرب کے۔ حتی کہ مزدلفہ میں مغرب و عشاء جمع کریں۔

والحاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولاً یا ماذکرنا اول، خطبہ۔ جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرفۃ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز۔ ف۔ یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمنی فی الیوم الحادی عشر اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارہویں تاریخ کو۔ فیفصل بین خطبتین بیوم۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے۔ ف۔ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفر یخطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولھا یوم الترویۃ لانھا ایام الموسم ومجتمع الحاج۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جن میں اول روز یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ ہے اس واسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ ف۔ لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے۔ ولنا ان المقصود منھا التعلیم۔ اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ ویوم الترویۃ ویوم النحر یوم اشتغال۔ اور آٹھواں اور دسواں دن ادائے افعال میں مشغول کے دن ہیں۔ ف۔ اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے۔ فکان ما ذکرناہ انفع۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع ہے۔ وفی القلوب انجع۔ اور دلوں میں زیادہ موثر ہے۔ ف۔ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر رضہ ہے۔ لہذا ساتویں کو اول خطبہ سناوے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ۔ پھر جب آٹھویں روز جس کو یوم الترویہ کہتے ہیں نماز فجر کو مکہ میں پڑھ چکے۔ خرج الی منی۔ تو منی کو نکلے۔ ف۔ یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فیقیم بھا حتی یصلی الفجر من یوم عرفۃ۔ پس منی میں مقیم رہے یہاں تک کہ روز عرفہ یعنی نویں کی فجر کی نماز پڑھ لے۔ ف۔ یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام

Marfat.com

صلی الفجر یوم الترویة بمکة فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظہر والعصر والمغرب و العشاء والفجر ثم راح الی عرفات۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ میں فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں ظہر وعصر ومغرب وعشاء وفجر کی نمازیں پڑھیں یعنی وہیں رہے فجر تک حتی کہ نماز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے۔ ف: کما فی صحیح مسلم عن جابرؓ۔ اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود ہے لہذا فرمایا۔ ولو بات بمکة لیلة عرفة وصلی بہا الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاہ۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات مکہ میں گذاری یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور مکہ میں فجر کی نماز پڑھ کر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ میں منی سے گذر گیا تو اس کو کافی ہوگیا۔ لانہ لایتعلق بمنی فی ہذا الیوم اقامة نسک۔ کیونکہ اس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں ہے۔ لکنہ اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ لیکن اس نے برا کیا بوجہ ترک کرنے اقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے۔ ف: کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دن منی میں صرف نمازیں پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کیا لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے۔ م۔ ثم یتوجہ الی عرفات فیقیم بہا۔ پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات میں مقیم ہو۔ لما روینا۔ بدلیل اس کے جو حدیث ہم نے روایت کی۔ ف: بالجملہ بعد طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو۔ وہذا بیان الاولویة۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے۔ اما دفع قبلہ جاز لانہ لایتعلق بہذا المقام حکم۔ رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہوا تو جائز ہے کیونکہ یہاں ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے۔ قال فی الاصل وینزل بہا مع الناس۔ امام محمد نے مبسوط میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے۔ ف: یہ عبارت دو معنوں کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ ہو۔ لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابة فی الجمع ارجی۔ کیونکہ اکیلا چھٹکنا تکبر ہے حالانکہ حالت تو عاجزی و فروتنی کی ہے اور قبول ہونا جماعت کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے۔ ف: کیونکہ اللہ تعالی غنی حمید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی۔ وقیل مرادہ ان لاینزل علی الطریق کیلا یضیق علی المارة۔ اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والوں پر راستہ نہ رکے۔

قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظہر والعصر۔ قدوری نے کہا اور جب (عرفات میں) آفتاب ڈھل جاوے تو امام لوگوں کو ظہر وعصر کی نماز پڑھاوے۔ ف: یعنی ظہر کے وقت میں اول ظہر پھر اس کے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا۔ فیبتدء بالخطبة فیخطب خطبة یعلم فیہا الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمی الجمار والنحر والحلق وطواف الزیارة یخطب خطبتین یفصل بینہما بجلسة کما فی الجمعة۔ پس امام المسلمین یا اس کا نائب شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور سر منڈانا (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا۔ دو خطبہ پڑھے جن کے درمیان میں

Marfat.com

جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ ھکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث ابوداؤد میں اول وقت شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری ونسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبداللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اس نے سچ کہا۔ اور منتقی میں حدیث جابرؓ میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف میں جاکر اول خطبہ پڑھا پس بلالؓ نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی تو عصر پڑھائی۔ (رواہ الشافعی)۔

اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نماز سے پہلے پڑھنا مصرح ہے۔ ابن القطانؒ نے کہا کہ یہی مشہور اور اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے۔ مف۔ وقال مالك يخطب بعد الصلوة لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ خطبہ وعظ ونصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور یہی ابوداؤد واحمد کی حدیث ابن عمرؓ میں مذکور ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ مف۔ یعنی اس کو وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ م۔ ولنا ما روينا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ اور مستدرک کی حدیث عبداللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها۔ اور خطبہ مقدم کرنا اس وجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھلانا ہے اور دونوں نمازوں کا جمع کرنا بھی مناسک میں سے ہے۔ ف۔ تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما في الجمعة۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھے تو موذن لوگ اذان دیں جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ یہی ہمارے اماموںؒ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام۔ اور نوادر میں ابویوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے۔ وعنه انه يؤذن بعد الخطبة۔ اور ابویوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ ف۔ بعضے شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابر میں یہی ثابت ہے۔ (النہایہ مع)۔ والصحيح ما ذكرنا۔ اور صحیح وہ جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان النبي عليه السلام لما خرج واستوى على ناقته اذن المؤذنون بين يديه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہوکر ناقہ پر ٹھیک سوار ہوچکے تو موذنوں نے آپ کے روبرو اذان دی۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے اور ابوداؤد ومسلم نے حدیث جابرؓ میں یہی روایت کیا کہ جب آفتاب ڈھلا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ قصواء تیار کیا گیا اس پر سوار ہوکر بطن الوادی میں آئے اور لوگوں کو خطبہ سنایا پھر بلالؓ نے

Marfat.com

اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابرؓ میں یعنی یہ کہ بلال نے اذان یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ مف۔ اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور ہیں کیوں کہ اذان تو خطبہ سے قبل ہو چکی۔ م۔ لہذا کہا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبۃ لانہ اوان الشروع فی الصلوۃ فاشبہ الجمعۃ۔ اور خطبہ سے فراغت کے بعد مؤذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ جس میں بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بہم الظہر والعصر فی وقت الظہر باذان واقامتین۔ کہا اور لوگوں کو امام ظہر وعصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف۔ اور قرأت اخفاء کرے۔ وقد ورد النقل المستفیض باتفاق الرواۃ بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر جائز ہے۔

وفیما روی جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا باذان واقامتین۔ اور اس حدیث میں جو جابرؓ نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں۔ ف۔ اور ہماری تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمر وعلی وغیرہم سے مروی ہوا کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے۔ م۔ ثم بیانہ انہ یؤذن للظہر ویقیم للظہر ثم یقیم للعصر۔ پھر اس کا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر یؤدی قبل وقتہ المعہود فیفرد بالاقامۃ اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کی جاتی ہے تو لوگوں کو آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے یہی مذہب ہے۔ د۔ تحصیلا لمقصود الوقوف ولہذا اقدم العصر علی وقتہ۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے ف۔ اور محیط وذخیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابرؓ میں مصرح ہے کہ دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی۔ مف۔ فلو انہ فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکروھا واعاد الاذان للعصر فی ظاہر الروایۃ خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اس کے جو امام محمد سے مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان الاول فیعیدہ للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نفل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اس کو دوبارہ دے گا۔ ف۔ اور یہ اسی وقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو اعادہ نہیں ہے۔ م۔ فان صلی بغیرہ

Marfat.com

خیطة اجزاہ۔ پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہوگئی۔ ف۔ بخلاف جمعہ کے لان ھذہ الخطبة لیست بفریضة۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے۔ ومن صلی الظھر فی رحلہ وحدہ صلی العصر فی وقتہ۔ اور جس نے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفة رح یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ وقالا یجمع بینھما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اس لیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور منفرد کو اس کی احتیاج ہے۔

ولابی حنیفة ان المحافظة علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما ورد الشرع بہ وھو الجمع بالجماعة مع الامام۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اس کو ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ ف۔ تو آخر موقع کے سوائے ہر طرح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت نہ ہو یا امام المسلمین یا اس کا نائب نہ ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں۔ ت۔ والتقدم لصیانة الجماعة لانہ یعسر علیھم الاجتماع للعصر بعدما تفرقوا فی الموقف۔ اور عصر کو مقدم کرلینا بغرض حفاظت جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہوگئے تو ان پر مجتمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا۔ لا لما ذکراہ۔ نہ اس وجہ سے جو صاحبین نے ذکر کی۔ ف۔ کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت درازی وقوف ہے۔ اذلا منافاة۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں۔ ف۔ یعنی وقوف عرفہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں۔ ع۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے ہے۔ مخفی نہیں کہ مصنف رح نے خود اوپر لکھا وکذا قدم العصر علی وقتہ یعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم کیا گیا۔ جواب ہوسکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت موکدہ تو اس کے لیے کیونکر فرض ترک ہوا۔ جواب ہوسکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اس کو جماعت سنت موکدہ قریب واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے۔ م ف۔

ثم عند ابی حنیفة رح الامام شرط فی الصلاتین جمیعا۔ پھر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے۔ ف۔ یعنی خلیفہ اعظم یا اس کا نائب ہو۔ وقال زفر فی العصر خاصة لانہ ھو المغیر عن وقتہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ خاص کر عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ ف۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام کسی میں شرط نہیں ہے ع۔ وعلی ھذا الخلاف الاحرام بالحج۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے۔ ف۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتی کہ ادائے ظہر پر احرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت میں امام رح سے آیا کہ اگر ادائے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ بروایت اول مشائخ نے کہا کہ اگر ادائے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ (کما فی قاضی خاں)۔ ولابی حنیفة ان

Marfat.com

التقدیم علی خلاف القیاس عرفت شرعیته فیما اذا کانت العصر مرتبة علی ظہر مودی بالجماعة مع الامام فی حالة الاحرام بالحج فیقتصر علیہ ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر وعصر بترتیب ہو امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو ۔ ثم لابد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روایة تقدیماً للاحرام علی وقت الجمع ۔ پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام مقدم ہو ۔ وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوۃ لان المقصود ھو الصلوۃ ۔ اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود تو نماز ہے ف ۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام کے اور یہی امام مالک و شافعی واحمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے ۔ البرہان ۔ د ۔

قال ثم یتوجه الی الموقف فیقف بقرب الجبل والقوم معه عقیب انصرافهم من الصلوة ۔ کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو یعنی پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے کہ سب لوگ اس کے ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے پیچھے ۔ ف ۔ یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو قوم کو ساتھ لیے تب جبل کے موقف میں کھڑا ہو ۔ لان النبی علیہ السلام راح الی الموقف عقیب الصلوۃ ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے ۔ ف ۔ جیسا کہ جابرؓ کی حدیث طویل میں ہے ۔ والجبل یسمی جبل الرحمة ۔ اور اس پہاڑ کا نام جبل الرحمہ ہے ۔ والموقف الموقف الاعظم ۔ اور موقف کا نام موقف اعظم ہے ۔ ف ۔ اور آنحضرت صلعم کا موقف غالباً وہ فجوہ اونچا جس کے داہنے و پیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور بائیں وہ عمارت جس کو مطبخ آدم کہتے ہیں ۔ المنسک الفارسی ۔ ش ۔ قال وعرفات کلها موقف الابطن عرنة ۔ کہا اور عرفات پورا موقف ہے سوائے بطن عرنۃ کے ۔ ف ۔ یعنی بطن عرنۃ میں کھڑا نہ ہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے ۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہے سوائے امام مالک کے ۔ لقوله علیه السلام عرفات کلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عرفات پورا موقف ہے اور اونچے رہو بطن عرنۃ سے ۔ ف ۔ ع ر ن ہ ۔ یعنی اس نچائی میں کھڑے مت ہو ۔ والمزدلفة کلها موقف وارتفعوا عن وادی محسر ۔ اور مزدلفہ سب موقف ہے اور اونچے رہو وادی محسر سے ۔ ف ۔ م ح س ر ۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں اور احمد نے مسند میں اور ترمذی وبزار وطبرانی وحاکم وابن ماجہ وابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور بعض میں زیادہ ہے کہ منی کا سر نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہے ۔ یہ زیادت ثابت ہے لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی اوقات ہیں ۔ اس کے ثبوت میں کلام ہے ۔ مفع ۔ قال وینبغی للامام ان یقف بعرفة علی راحلته ۔ کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ میں اونٹ پر سوار کھڑا ہو ۔ لان النبی علیہ السلام وقف علی ناقته ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصواء پر کھڑے ہوئے تھے ۔ ف ۔ کما فی حدیث جابرؓ عند مسلم ۔ فع ۔ ولان وقف

Marfat.com

علی قدمیہ جاز ۔ اور اگر اپنے قدموں پر کھڑا ہو تو جائز ہے ۔ والاول افضل لما بینا ۔ اور اول صورت افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے بیان کر دی ۔ ف ۔ اور ہدایہ و بدائع وغیرہ سے مفہوم یہ کہ دیگر لوگوں کے لیے سواری نہیں ہے تاکہ دیکھ کر امام کی دعاء کے ساتھ دعاء کریں لیکن ملتقی کے متن میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے ۔ش ۔ اولی مفہوم ۔ اول ہے م ۔ وینبغی ان یقف مستقبل القبلۃ ۔ اور چاہیے کہ قبلہ رُخ ہو کر کھڑا ہو ۔ لان النبی علیہ السلام وقف کذلک ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے ۔ ف ۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے ۔ وقال النبی علیہ السلام خیر المواقف ما استقبلت بہ القبلۃ ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیاموں میں بہتر وہ کہ جس کے ساتھ قبلہ کا استقبال کیا جاوے ۔ ف ۔ موافقت کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکوں کا لفظ حاکم و ابویعلی ، طبرانی و ابونعیم کی روایات میں یا مرفوع ۔ ویدعو ویعلم الناس المناسک ۔ اور امام دعاء مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال سکھلاوے ۔ ف ۔ تاکہ آئندہ ادا کرنے میں آسانی ہو ۔ لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ مادا یدیہ ۔ کالمستطعم المسکین ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعاء کرتے تھے ۔ ف ۔ ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے ۔ (رواہ البیہقی والبزار عن ابن عباس رضی اللہ عنہ) ۔ ویدعو بما شاء ۔ اور جو چاہے دعا کرے ۔ ف ۔ کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے ۔ وان ورد الآثار ببعض الدعوات ۔ اگرچہ آثار بعضے دعاؤں کے ساتھ وارد ہوئے ہیں ۔ ف ۔ تو اس وجہ سے یہ دعائیں افضل و اولی ہوئیں ۔ وقد اوردنا تفصیلھا فی کتابنا المترجم بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک بتوفیق اللہ تعالیٰ ۔ اور ہم نے ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب مسمیٰ "بعدۃ المناسک فی عدۃ من المناسک" میں بتوفیق الٰہی عزوجل وارد کی ہے ۔ ف ۔ امام احمد و ترمذی کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء یوم عرفہ یہ ہے ۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت بیدہ الخیر وھو علی کل شیٔ قدیر ۔ ابن عیینہ نے کہا کہ یہ ثنا ہے الٰہی عزوجل اس واسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہے ۔ ابن حبان نے صحیح میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ میں متوجہ قبلہ ہو کر کہے ۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیٔ قدیر ۔ سو مرتبہ پھر پڑھے قل ھو اللہ احد الخ ۔ سو مرتبہ پھر کہے ۔ اللھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم انک حمید مجید وعلینا معھم سو مرتبہ تو اللہ تعالیٰ ملائکہ سے فرماتا ہے کہ تم گواہ رہو میں نے اس کو بخش دیا اور اس کی شفاعت خود اس کے حق میں قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھ سے درخواست کرتا تو میں سب اہل موقف کے حق میں اس کی شفاعت قبول کرتا ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ عاصی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو رب تبارک و تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے (یعنی رحمت خاص الٰہی) ۔ پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندوں کو پریشان بال گرد آلود ہیں تم شاہد رہو کہ میں نے ان کے گناہ سب بخش دیے اگرچہ

Marfat.com

بارش کی بوندوں وریگ رواں کے برابر ہوں اور جب بندہ نے رمی الجمار کیا تو کسی بندہ نے نہ جانا کہ اس نے کیا پایا یہاں تک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اسی وقت نظر آوے گا جب وفات پاوے)۔ اور جب اس نے آخر طواف پورا کیا تو گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کے دن تھا۔ (وقد رواہ البزار ایضاً)۔ اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو میں رکھے وہ بخشا گیا۔ (رواہ احمد) الغرض اس روز تلبیہ کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیوں کی دعاء کرنے میں اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب و احباب و پڑوسیوں کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے۔ واللہ تعالیٰ الغنی وعلی کل شئی قدیر والحمد للہ رب العالمین۔ مفع۔

قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام۔ کہا اور لوگوں کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے ہوں۔ ف۔ یعنی جہاں تک نزدیک جگہ ممکن ہے دور آوارہ نہ ہوں۔ لانہ یدعو ویعلم۔ کیونکہ امام دعاء کرے اور سکھلاوے گا۔ فیعوا ویستمعوا۔ تو حفظ کریں و کان لگا کر سنیں۔ وینبغی ان یقفوا وراء الامام۔ اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو۔ لیکون مستقبل القبلۃ۔ تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو۔ وھذا بیان الافضلیۃ۔ اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہیں۔ لان عرفات کلھا موقف علی ماذکرنا۔ کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث۔ ع۔ قال ویستحب ان یغتسل قبل الوقوف بعرفۃ ویجتھد فی الدعاء۔ کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کرلے اور دعا کرنے میں دل سے کوشش کرے۔ ف۔ جب کہ قیام کی حالت میں دعاء کرے۔ اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل لیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنفؒ نے کہا اما الاغتسال فھو سنۃ ولیس بواجب۔ رہا غسل کر لینا تو سنت ہے اور واجب نہیں ہے ولوا کتفی بالوضوء جاز کما فی الجمعۃ والعیدین وعند الاحرام۔ اور اگر اس نے وضوء پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ و عیدین اور بوقت احرام ہے۔

واما الاجتھاد فلانہ علیہ السلام اجتھد فی الدعاء فی ھذا الموقف لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء والمظالم۔ اور رہا کوشش سے دعاء کرنا تو اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا کرنے میں بڑی کوشش کی تو آپ کی دعاء سب قبول فرمائی گئی سوائے خونوں و مظالم کے۔ ف۔ خون سے مراد قتل ناحق ہے۔ اور مظالم جمع مظلمہ۔ وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو۔ ع۔ اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداسؓ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ میں نے ان کو بخش دیا سوائے مظالم کے کہ میں ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لوں گا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو جنت دے دے اور ظالم کو بخش دے پس جواب قبول نہیں ملا۔ پھر جب آپ نے مزدلفہ میں صبح کی تو اپنی دعا کو

Marfat.com

دوبارہ عرض کیا پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا۔ تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں آپ اس ساعت تو ہنستے نہیں تھے اللہ تعالیٰ آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ ہنسے۔ آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدائے ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول کی اور میری امت کو بخش دیا تو وہ مٹی لے کر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور وائے ویلا کر کے چلاتا تھا یہ دیکھ کر مجھے ہنسی آگئی۔ (رواہ ابن عدی والبیہقی)۔ لیکن ابن عدی وابن حبان نے اس کو بوجہ راوی کنانہ یا اس کے بیٹے کے ضعیف کیا۔ مگر بیہقیؒ نے کہا کہ ہیں اس حدیث کے شواہد بکثرت کتاب شعب الایمان میں ذکر کیے ہیں اور مظالم کا مغفور ہونا اگرچہ اس حدیث سے ہو ورنہ وہ شرک نہیں تو بحکم الٰہی عزوجل ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء الآیہ۔ یہ مظالم مغفور ہیں۔ ابن الہمام نے منذری سے اس کے شاہد حدیث انسؓ اور امام محمد کے آثار سے حدیث ابوذرؓ ذکر کی ہے اور مترجم نے اس کا شاہد قوی حدیث انسؓ بروایت ابویعلی ابتدائے سورہ انفال کی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ دیلمی فی موقفہ ساعۃ بعد ساعۃ۔ اور اپنے موقف میں ساعت بساعت برابر تلبیہ کہتا رہے ف یعنی مع تکبیر وتہلیل دو روز اور دن کے۔ مع۔ وقال مالک یقطع التلبیہ کما یقف بعرفۃ۔ اور مالک نے کہا کہ جیسے عرفہ میں کھڑا ہو تلبیہ قطع کر دے۔ ف یعنی موقوف کر دے۔ لان الاجابۃ باللسان قبل الاشتغال بالارکان۔ کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا تو ارکان ادا کرنے میں مشغول ہونے سے پہلے ہے۔ ولنا ما روی ان النبی علیہ السلام ما زال یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تلبیہ کہتے رہے یہاں تک کہ جمرۃ العقبہ پر کنکری پھینکی۔ ف یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقوف کر کے وہاں سے جمرۃ العقبہ پر آکر رمی کی۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں فضل بن عباس سے مروی ہے۔ اور یہی ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ مفع۔ ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوۃ فیاتی بھا الی آخر جزء من الاحرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزو تک تلبیہ لاوے گا۔ ف اور وہ رمی جمرۃ العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیلی سلام ہے۔ م۔

واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے ہوتا ہوا خواہ بھاگنے میں یا قرض خواہ کی تلاش میں یا سوتا ہوا یا نشہ میں گذرا تو حج ہوگیا۔ ت د۔ اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہیں۔ م۔ بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے۔ قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہیتھم کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اس کے ساتھ ہوں اپنی وقار پر۔ ف یعنی آہستگی وبھرم کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے۔ حتی یاتوا المزدلفۃ۔ یہاں تک کہ مزدلفہ میں آویں۔ لان النبی علیہ السلام وقع

Marfat.com

بعد غروب الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے
ف۔ اور اپنی ردیف میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو
ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک۔ (رواہ ابو داؤد والترمذی وصححہ)
ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین۔ اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے
ف۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود بیان فرمایا۔ (کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین مف)
وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی صیتہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار چلتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل
میں بروایت مسلم ثابت ہے۔ عم۔ فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حدود عرفۃ
اجزاہ۔ پس اگر حاجی نے اژدہام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چل دیا اور حدود عرفہ سے
باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا۔ لانہ لم یفض من عرفۃ۔ کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی
یہ خلاف اولیٰ ہے۔

والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذاً فی الاداء قبل وقتھا۔ اور افضل یہ کہ اپنے مقام
پر ٹھہرا رہے تاکہ اداء کو قبل اس کے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو جاوے۔ ف۔ یعنی چلنا
شروع کرنا قبل از وقت نہ ہو۔ م۔ اور اگر حدود عرفہ سے باہر ہو گیا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر
غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو بُرا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے
باہر ہوا تو اس پر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور
امام کے ساتھ بعد غروب خارج ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع
قربانی ساقط نہیں۔ ن ف ع۔ اور اگر بعد غروب کے امام نے درنگ کیا تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں
کیونکہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے۔ (کما فی النفس مف)
فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام لخوف الزحام فلا باس بہ۔ اور اگر حاجی نے
غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف اژدہام کے تو کچھ
مضائقہ نہیں ہے۔ لماروی ان عائشۃ رضہ بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت
کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہ رضہ نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ افطار کیا
پھر روانہ ہوئیں۔ ف۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا۔ فتح۔ اس سے معلوم
ہوا کہ سوائے خوف اژدحام کے کوئی غرض صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ مزدلفہ میں پیدل
آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہے۔ مف۔ قال واذا اتی مزدلفۃ فالمستحب ان یقف بقرب
الجبل الذی علیہ المیقدۃ یقال لہ قزح۔ کہا اور جب مزدلفہ میں آجاوے تو مستحب یہ ہے
کہ وقوف اس پہاڑ کے قرب میں کرے جس پر آتش دان ہے جس کو قزح کہتے ہیں۔ ف۔ اس
پہاڑ میں میقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے لوگ آگ روشن کیا کرتے تھے۔ لان النبی
علیہ السلام وقف عند ھذا الجبل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے نزدیک

Marfat.com

ٹھہرے۔ وکذا عمرؓ۔ اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ۔ف سے اپنے زمانہ خلافت میں ان کا فعل مروی ہوا ہے۔ الحاصل مزدلفہ پہنچ کر اس مقام پر ٹھہرے۔ ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارۃ۔ اور اترنے میں راستہ سے بچاؤ کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہونچاوے۔ فینزل عن یمینہ او یسارہ۔ پس راستہ سے دائیں یا بائیں اترے۔ ف سے اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح ہوئی تو فزع پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی وصححہ)۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ ویستحب ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفۃ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ اس کے جو ہم نے وقوف عرفہ میں بیان کی۔ ف سے یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے۔ (کما سیاتی م)۔ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامۃ واحدۃ۔ کہا اور امام لوگوں کو نماز مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف سے یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی جائز ہیں۔م۔ وقال زفرؒ باذان واقامتین اعتبارًا بالجمع بعرفۃ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے ظہر وعصر جمع کرنے کے۔ ف سے کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔مع۔ اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ اور صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر اور صحیحین کی حدیث اسامہؓ میں مصرح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت دو چاہیے جیسے قضاء نمازوں میں ہے بلکہ یہاں ادا میں بدرجہ اولیٰ چاہیے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ۔ ولنا روایۃ جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامۃ واحدۃ۔ اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابرؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ ف سے یہ روایت ابن ابی شیبہ میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابرؓ میں دو اقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا ہے۔ ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامۃ اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو اقامت علیحدہ نہیں کی جائے گی۔ بخلاف العصر بعرفۃ لانہ مقدم علی وقتہ فافرد بہا لزیادۃ الاعلام۔ برخلاف عرفہ میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے لیے اقامت علیحدہ کی گئی۔ ف سے اور صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں۔ (وقد رواہ ابوداؤد)۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہؓ مقدم ہو گی فقط مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہوں گی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولیٰ دو اقامت لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اس کا جواب عینیؒ میں یہ مذکور ہے کہ قضاء ہر نماز علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں نمازوں کے کہ یہ بمنزلہ واحدہ ہیں فافہم۔م۔ ولا یتطوع بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھے گا ف سے یعنی سوائے فرض کے سنت نفل نہیں پڑھے۔ لانہ یخل بالجمع۔ کیونکہ وہ جمع میں مخل ہو گی۔ ولو تطوع او تشاغل بشئ اعاد الاقامۃ لوقوع الفصل۔ اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ جدائی واقع ہونے کے۔ وکان ینبغی ان یعید الاذان کما فی الجمع الاول۔ اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں۔ ف سے یعنی عرفہ کے ظہر و عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے۔

Marfat.com

الا انا اکتفینا باعادۃ الاقامۃ لماروی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفۃ ثم تعشی ثم افرد الاقامۃ للعشاء۔ مگر ہم نے صرف اقامت اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اس کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے واسطے اقامت علیحدہ کہی۔ ف۔ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعودؓ کا فعل صحیح بخاری میں آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان واقامت مروی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اول مصنفؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے۔ م ف۔

ولا تشترط الجماعۃ لھذا الجمع عند ابی حنیفۃ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے۔ لان المغرب موخرۃ عن وقتھا بخلاف الجمع بعرفۃ لان العصر مقدم علی وقتہ۔ کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے برخلاف عرفہ کے جمع ظہر وعصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے موخر ہوئی تو بمنزلہ قضاء کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے برخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد ہوئی سب ملحوظ رکھے جاویں گے۔ ن۔ لیکن جماعت اولی ہے۔ (الایضاح۔ع)۔ ومن صلی المغرب فی الطریق اور جس حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی۔ ف۔ یعنی مزدلفہ پہونچنے سے پہلے۔ لم یجزہ۔ تو اس کو کافی نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ ومحمد وعلیہ اعادتھا مالم یطلع الفجر۔ یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو۔ ف۔ اولی یہ کہ کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہ ہوگی۔ م ف۔ اور یہی زفر وحسن بن زیاد کا قول ہے۔ ع۔ وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کو کافی ہے مگر اس نے برا کیا۔ ف۔ بوجہ مخالفت سنت کے۔ حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد کے نزدیک مغرب جائز ہے لیکن اساءت ہے اور ابو حنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر۔ وعلی ھذا الخلاف اذا صلی بعرفات۔ اور اسی اختلاف پر ہے جب اس نے عرفات میں مغرب پڑھ لی۔ ف۔ تو امامؒ کے نزدیک واجب الاعادہ تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برا کیا۔ لابی یوسف انہ اداھا فی وقتھا فلا تجب اعادتھا کما بعد طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئا بترکہ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مغرب کو اپنے وقت میں ادا کیا تو اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے اساءت کرنے والا ہوا۔ ولھما ماروی انہ علیہ السلام قال لاسامۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ امامک۔ اور ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن

Marfat.com

زید سے مزدلفہ کی راہ میں فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ ف ۔ یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہؓ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ معناہ وقت الصلوۃ۔ معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے ہے ف ۔ یعنی مزدلفہ میں۔ وھذا اشارۃ الی ان التاخیر واجب۔ اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے ف ۔ پس زمانہ و وقت و جگہ سے تحدید ہو گئی۔ یعنی نماز مغرب لیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہو گی۔ حتی کہ اگر عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہونچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے۔ د۔ وانما وجب لیمکنہ الجمع بین الصلاتین بالمزدلفۃ۔ اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو۔ فکان علیہ الاعادۃ مالم یطلع الفجر لیصیر جامعاً بینھما۔ پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اس پر مغرب اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب و عشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے۔ واذا طلوع الفجر لا یمکنہ فسقطت الاعادۃ اور جب فجر طلوع ہو گئی تو جمع کرنا ممکن نہ ہو گا پس اعادہ ساقط ہو گیا۔ ف ۔ اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہو گئی۔

الحاصل مزدلفہ میں پہونچ کر جبل قزح کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تضرع سے گذارے یہ رات بہت بزرگ ہے۔ مف۔ اور نہر الفائق کے مؤلف نے فتویٰ دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ دس دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا۔ د۔ مخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس۔ کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسویں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے۔ لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا یومئذ بغلس۔ بدلیل روایت ابن مسعودؓ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی۔ ف ۔ یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی (کمافی الصحیحین)۔ اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی۔ مف۔ اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا۔ فاحفظ۔ م۔

ولان فی التغلیس دفع حاجۃ الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے۔ ف ۔ جواز میں کچھ کلام نہیں لہذا اولیٰ یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کر کے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی ضرورت مقدم ہو کر تغلیس سنت ہوئی ہے۔ م۔ ثم وقف۔ پھر امام وقوف کرے۔ ف ۔ یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے۔ م۔ ووقف معہ الناس فدعا۔ اور اس کے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے۔ لان النبی علیہ السلام وقف فی ھذا الموضع یدعو

Marfat.com

حتی روی فی حدیث کنانة بن عباس فاستجیب دعاءه لامته حتی الدماء والمظالم۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرتے تھے حتی کہ کنانہ
بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق
میں قبول ہوئی حتی کہ خون ومظلمہ بھی مغفور ہوئے۔ ف۔ چنانچہ حدیث اوپر محقق ہو چکی۔ بعض
نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقاً عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب کے واسطے
آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنانہ بن عباس بن مرداس ہے۔ ظاہراً کسی کاتب نے ابن عباس لکھا
اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا م۔ ثم هذا الوقوف واجب عندنا
ولیس برکن۔ پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ حتی لو
ترکه۔ حتی کہ اگر حاجی نے اس کو ترک کیا۔ ف۔ پس اگر اژدہام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر
ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں (المحیط)۔ اور اگر اس کو ترک کیا۔ بغیر عذر یلزمه الدم۔ بغیر عذر
کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ ف۔ اور حج ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں
موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے۔ م۔

وقال الشافعی انه رکن لقوله تعالی فاذکروا الله عند المشعر الحرام۔ اور شافعی نے کہا کہ
وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ الآیہ۔ یعنی جب تم عرفات سے پھرو تو
مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالیٰ کا ذکر کرو۔ وبمثله یثبت الرکنية۔ اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت
ہو جاتا ہے۔ ولنا ماروی انه علیه السلام قدم ضعفة اهله باللیل۔ اور ہماری دلیل وہ کہ
جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں پہلے
بھیج دیا۔ ف۔ اور حکم کیا کہ رمی جمرة العقبہ نہ کریں یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ (رواہ
اصحاب السنن عن ابن عباس)۔ اور یہی فعل ابن عمرؓ کا بخاری میں مروی ہے۔ ولو کان رکنا لما
فعل ذلك۔ اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے۔ ف۔ اور ضعیفوں سے عورتیں و
بچہ مراد ہیں۔ الحاصل رکن ایسے عذر سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا۔ والمذکور فیما تلا النص
وهو لیس برکن بالاجماع۔ اور جو آیت تلاوت کی اس میں تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے
اور ذکر بالاجماع رکن نہیں ہے۔ ف۔ تو وقوف کیونکر رکن ہو گا۔ لہذا امام شافعی نے کہا کہ وقوف
مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے۔ یہ
کسی کاتب کی غلطی ہے۔ مبسوط میں لیث بن سعد کا اور اسرار میں علقمہ کا نام لکھا ہے۔ اور
جو قاضی خاں نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے۔ مفع۔ رہا یہ کہ پھر تم وقوف مزدلفہ کو
واجب کہاں سے کہتے ہو۔ جواب دیا۔ وانما عرفنا الوجوب لقوله علیه السلام من وقف
معنا هذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه۔ اور ہم نے واجب
ہونا وقوف مزدلفہ کا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ
اس موقف میں ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات سے ہو آیا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔

Marfat.com

ف۔ روایت عروۃ میں مضرس رضی اللہ عنہ کی بایں عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ)۔ اور قبل اس کے وہ رات یا دن میں عرفہ میں وقوف کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہوگیا۔ (رواہ اصحاب السنن الاربعہ) حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے اور ہم کو حاصل ہوگیا کہ عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروۃ بن الزبیر وشعبی دونوں نے یہ روایت کی تو بخاری ومسلم کی شرط بھی پائی گئی مف۔ علق بہ تمام الحج۔ وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معلق کیا۔ وھذا یصلح امارۃ للوجوب۔ اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے ف۔ پس ہم نے واجب جانا۔ غیر انہ اذا ترکہ بعذر بان یکون بہ ضعف او علۃ او کانت امرأۃ تخاف الزحام لاشئی علیہ لما روینا۔ سوائے اس کے کہ جب حاجی نے اس کو عذر کے ساتھ چھوڑا بایں طور کہ اس میں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ عورت ہو کہ اژدہام سے ڈرتی ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کر دیا۔ اور ان کو ارشاد کر دیا کہ مشعر الحرام میں جو کچھ ہو سکے اللہ تعالیٰ کا ذکر و دعا کر لینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکری مارنے میں توقف کرنا حتیٰ کہ آفتاب نکل آوے ع م۔ بالجملہ بے عذر کے وقوف مزدلفہ واجب ہے۔

والمزدلفۃ کلھا موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل۔ اور مزدلفہ پر پورا موقف ہے (جہاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اس کے جو پہلے روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی وقوف عرفہ کی دلیل میں۔ قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معہ حتی یاتوا منی۔ کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام روانہ ہو اور لوگ اس کے ساتھ ہوں یہاں تک کہ منیٰ میں آوے ف۔ تکبیر وتہلیل وتلبیہ کہتا ہوا۔ و۔ قال العبد الضعیف عصمہ اللہ تعالیٰ ھکذا وقع فی نسخ المختصر۔ یہ بندہ ضعیف اس کو اللہ تعالیٰ خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ مختصر قدوری کے نسخوں میں یوں واقع ہوا۔ ف۔ کہ بعد طلوع کے روانہ ہو۔ وھذا غلط۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ والصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس۔ اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے تو امام ولوگ روانہ ہوں۔ ف۔ یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیح میں موجود ہے تو پہلے عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام دفع قبل طلوع الشمس۔ کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ ف۔ چنانچہ صحاح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔

فروع مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے۔ اول وقت وقوف بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب۔ بدائع میں ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرفہ کے بطن عرنہ میں بکراہت جائز ہے۔ اور کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اوفق ہے۔ نیت وقوف مانند عرفہ کے شرط نہیں ہے۔ اگر بعد طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ

Marfat.com

پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اس کو کافی ہے۔ لان ھذا القدر مما لا یمکن الاحتراز عنه. کیونکہ اس قدر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ ولو وقعت بعیداً منھا لا یجزیه. اور اگر جمرہ سے دور گری تو اس کو کافی نہیں۔ لانه لم یعرف قربة الا فی مکان مخصوص. کیونکہ اس کا قربت عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ میں۔ ف۔ تو جب اس جگہ کے سوائے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔

الحاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں سے رائے وقیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ ولو رمی بسبع حصیات جملة واحدة فھذہ واحدة۔ اور اگر اس نے ساتوں کنکریاں یکبارگی ماردیں تو ایک کنکری قرار پارے گی۔ لان المنصوص علیه تفرق الافعال۔ کیونکہ منصوص علیہ تو جدا جدا فعل کرنا ہے۔ ف۔ پس بغیر قیاس ورائے کے اسی طرح ایک ایک کر کے پھینکے۔ ویاخذ الحصی من ای موضع شاء الامن عند الجمرة فان ذلك یکرہ۔ اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے لیوے سوائے جمرہ کے پاس کے کہ یہ مکروہ ہے۔ لان ما عندھا من الحصی مردود ھکذا جاء فی الاثر فیتشاءم به۔ کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریاں ہیں رد کر دی گئی ہیں یوں ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اس کے لینے میں شومی ونحوست شمار ہوگی۔ ف۔ یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں ہوتا اس کی کنکریاں الٹی رد کر دی جاتی ہیں تو ان کو لینا منحوس ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں۔ اسحق بن راہویہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں۔ ورواہ ابن ابی شیبۃ نحوہ حاکم ودارقطنی نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان راوی کی توثیق کی لیکن شیخ تقی الدین نے امام میں اور صاحب تنقیح نے اسی راوی کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی شیبہ نے اس کو ابوسعیدؓ کا قول روایت کیا۔ مع۔ بالجملہ یہ ضرور عجائب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے وقت سے رمی جمار جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الٰہی سے نہ ہوتا تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا م۔ ومع ھذا لو فعل۔ اور باوجود اس کے اگر اس نے کیا۔ ف۔ یعنی جمرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر اس نے وہیں سے کنکریاں لے کر ماریں۔ اجزاہ لوجود فعل الرمی تو کافی ہوگیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص میں کنکریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویجوز الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجزائے زمین یعنی خاک سے ہو اس کو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ خواہ ڈھیلا ہو یا گوندھی مٹی خواہ خشک ہو یا نہیں حتیٰ کہ خاک کی مٹھی روا ہے اور سروجی نے لکھا کہ گیرو اور چونا وہرتال وپتھر اور پہاڑی نمک و سرمہ وزبرجد وبلور وعقیق وفیروزہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس وعنبر وموتی وسونا وچاندی کے

Marfat.com

کہ یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہایہ میں نفیس لعل جواہر سے عدم جواز لکھا کیونکہ ایسی چیز شرط ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک صرف پتھر سے جائز ہے اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک پتھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر۔ کیونکہ اصل مقصود تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا رمی بالذھب والفضۃ لانہ یسمی نثرا لارمیا۔ بخلاف اس کے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ ان سے نثار کہلاتا ہے نہ پھینک مارنا۔ ف۔ اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور اولی و احوط یہ کہ صرف پتھروں پر جو نص میں وارد ہیں اکتفا کیا جاوے۔ (کما حققہ فی الفتح م) قال ثم یذبح ان احب۔ کہا کہ پھر اس کا جی چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جس میں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یحلق او یقصر۔ پھر سر کو مونڈے یا کترے۔ ف۔ خواہ خود یا حجام سے۔ لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول نسکنا فی یومنا ھذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منی میں آئے تو جمرہ پر آکر اس کو رمی کیا پھر اپنے ڈیرہ پر تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر موئے مبارک لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما) اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دایاں معتبر ہے نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا۔ (کذا فی الفتح)۔ الحاصل آپ کا فعل حجت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الحلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ وکذا الذبح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی یتحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ کر ادائے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آوے گا انشاء اللہ تعالی اور رمی الجمرہ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم الرمی علیہما۔ تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کر لی جاوے گی۔ ف۔ تاکہ احرام میں واقع ہو۔ رہی ترتیب قربانی و حلق میں۔ ثم الحلق من محظورات الاحرام۔ پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو بال منڈانا جائز نہیں ہے۔ اور قربانی کرنا ممنوعات احرام سے نہیں۔ فیقدم علیہ الذبح۔ تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کی جاوے گی۔ ف۔ تاکہ قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے

Marfat.com

وانما علق الذبح بالمشیۃ - اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے معلق کیا۔ ف: چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع - کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے۔ والکلام فی المفرد - اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں ہو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنے والا ہے۔ ف: اور جو شخص کہ ان ایام حج وعمرہ ملاکر ادا کرے جس کو قران کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جس کو تمتع کہتے ہیں تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ الحاصل افراد حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈاوے یا کترواوے۔ والحلق افضل اور سر منڈانا افضل ہے۔ لقولہ علیہ السلام رحم اللہ المحلقین قالہ ثلثا الحدیث ظاہر بالرحم علیہم۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم فرماوے۔ اس کو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس ان پر مکرر رحمت بھیجی۔ ف: یعنی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے والوں پر بھی۔ (کمافی الصحیحین)۔ پس تین مرتبہ مکرر حلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایک بار کترنے والوں پر تو منڈانا سہ چند افضل ہے۔ یہ تو نص جلی ہے۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا۔ ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وھو المقصود۔ اور اس دلیل سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے میں خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے۔ وفی التقصیر بعض التقصیر۔ اور کتروانے میں کچھ نقص ہے۔ فاشبہ الاغتسال مع الوضوء۔ تو اس کی مشابہت ہوگئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے ساتھ۔ ف: تو جیسے غسل کرنا وضوء سے افضل ہے یوں ہی منڈانا کترنے سے ہے۔

فروع جس کے سر پر بال نہ ہوں واجب ہے کہ سر پر استرا پھرا دے اور بقولے مستحب ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے سے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں نوچ ڈالے تو کافی ہوگیا۔ اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا متعین ہے جیسے برعکس۔ اگر دونوں متعذر ہوں تو حلال ہوگیا اور مستحب ہے کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہیں تو سوائے مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہیں ہے بعض دیکتفی فی الحلق بربع الراس۔ اور منڈانے میں چوتھائی سر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے۔ اعتبار بالمسح۔ بر قیاس مسح کے۔ ف: یعنی جیسے وضوء میں چوتھائی سر کا مسح کافی ہے۔ وحلق الکل اولی۔ اور پورا سر منڈانا بہتر ہے۔ اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ باقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ف: جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گذرا۔ کرمانیؒ نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا کترایا تو کافی ہوا اور اس نے اساءت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے برا کیا اور سوائے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن کاٹے اور اگر ایسا

Marfat.com

کیا تو کچھ مضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی تفصار التفث میں سے ہے (کذا فی المبسوط)۔ اور محیط میں ہے کہ اگر حلق سے پہلے خطمی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقائے احرام سے اس پر ایک قربانی لازم ہوگی اور طحاوی رح نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اس کو حلال ہونا مباح ہو گیا۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈانے میں اس قدر کافی ہے جس قدر سے وضو میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پر وضو نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے۔ اور شیخ محقق نے بتوضیح تمام اس کو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل ہر مجتہد بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈانے میں مقتضائے دلیل یہی کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیسا کہ قول مالک رح ہے اور یہی میرا مذہب ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ کما فی الفتح۔ اور اسی پر اعتماد اولیٰ ہے مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے اس کے سوائے ظاہر ہو۔ رہے عوام معذور تو اُن کے واسطے کتاب میں مذکور ہوا کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے پھر حلق یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والتقصیران یاخذ من رؤس شعرہ مقدار الانملۃ۔ اور کترنے سے یہ معنی کہ بالوں کے سروں سے بقدر ایک انگل کے تراشے۔ ف۔ یہ اندازہ حضرت عمر و ابن عمرؓ سے مروی ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں۔ مع۔ ہاں عورت کو سر منڈانا جائز نہیں ہے۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چکا وقد حل له كل شئ الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اس کو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ ف۔ یعنی خوشبو و لباس وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتوں سے جماع و اس کی دواعی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالك ولا الطيب ايضاً لانه من دواعي الجماع۔ اور امام مالکؒ نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی میں سے ہے۔ ف۔ تو عورتوں کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولنا قوله عليه السلام فيه حل له كل شئ الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اُس کے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثناء میں دواعی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی ان میں داخل ہے لیکن تمام روایت سے یہ شبہہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جوینیؒ نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ وهو مقدم على القياس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے ف۔ تو مالک کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارضہ میں عبد اللہ بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ العقبیٰ کو رمی کیا تو اس کو ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں و خوشبو کے یہاں تک کہ طواف زیارت ادا کرے۔ (رواہ الحاکم قائل علی شرط الشیخین)۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد منقطع مروی ہے۔ (کما فی الامام)۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین

Marfat.com

میں تاہم نے عائشہؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اس کے کہ آپ احرام باندھیں اور یوم النحر کو قبل اس کے کہ آپ طواف کریں ایسی خوشبو سے معطر کیا جس میں مشک تھا۔ اور صحیح مسلم میں عمرہ نے عائشہؓ سے مانند اس کے روایت کی۔ نسائیؒ و ابن ماجہ۔ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ئے کہ نہیں ہے۔ م مف۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح وارجح ہیں تو کوئی معارضہ قائم نہیں ہوسکتا ہے۔ پس صرف عورت ابھی اس کو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولا یحل لہ الجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ماسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اس کو حلال نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے ف کہ ان کے دو قول میں سے ایک قول کے موافق عورت کو بپٹانا اور اس کی ران یا پیٹ سے مساس دخواہش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اس کو جائز نہیں جانتے۔ لانہ قضاء الشھوۃ بالنساء کیونکہ یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرتا ہے۔ فیوخر الی تمام الاحلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائے گا۔ ف سے اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی لیس من اسباب التحلل عندنا۔ پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے۔ ھو یقول انہ یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلتہ فی التحلیل۔ شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر مونڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہے تو حلال کرنے میں بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی۔ ف سے کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی دسویں ذی الحجہ اس کا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ وقوف مزدلفہ بھی یوم النحر میں واقع ہے۔ ولنا ان مایکون محللا یکون جنایۃ فی غیر اوانہ کالحلق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو چیز احرام سے حلال کرنے والی ہے تو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ ف سے کہ وہ احرام میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایۃ۔ اور رمی الجمار جرم نہیں ہے۔ ف سے یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جا کر رمی الجمار کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ ف سے کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان التحلل بالحلق السابق لابہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا نہ بوجہ طواف کے۔ ف سے ہاں اس قدر ہے کہ اسی حالت میں جو احرام میں تھے طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اس کے کہ عورت سے شہوت پوری کرے لہذا شرع نے جماع ممنوع کر دیا ہے۔ م مع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدون اس کے نہ ہوگا اور

Marfat.com

ابن عمرؓ سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم لیقضوا تفثھم۔ مروی ہے کہ قضائے تفث وہ حلق وغیرہ ہے یہی مفسرین کا قول ہے مگر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہٰذا ابوحنیفہ کے قول پر نیل کا صحیح اگر بعد رمی کے قبل حلق کے خطمی سے سر دھویا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ مف۔

الحاصل منی میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کرلے۔ قال ثم یاتی من یومہ ذلک مکۃ۔ قدوری نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ ف۔ یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد۔ یا دوسرے دن۔ ف۔ گیارہویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پرسوں۔ ف۔ یعنی بارہویں کو کہ یہی ایام قربانی کے ہیں پس ان سے تاخیر نہ کرے۔ فیطوف بالبیت طواف الزیارۃ سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارت سات پھیرے۔ ف۔ اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے تاخیر کرنا افضل ہے جیسے طواف الزیارۃ کو دسویں تاریخ کو ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لما حلق افاض الی مکۃ فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظھر بمنی۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی نماز پڑھی۔ ف۔ یہ حدیث صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم وسنن کی حدیث جابرؓ میں اور ابوداؤد اور ابن حبان وحاکم کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابوالفتح الیعمری وابن حزم نے کہا کہ لامحالہ دونوں روایتوں میں سے ایک سے کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید ہیں کہ طواف الزیارۃ دسویں کو ادا کیا تو بھی افضل ہے۔ م۔ ووقتہ ایام النحر۔ اور طواف الزیارۃ کا وقت قربانی کے ایام ہیں ف۔ دسویں وگیارہویں وبارہویں تک لان اللہ تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکلوا منھا۔ یعنی کہا فکلوا منھا۔ ف۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ولیطوفوا۔ پھر فرمایا ولیطوفوا۔ ف۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتھما واحدا۔ تو قربانیوں وطواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واول وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتدائے وقت طواف الزیارۃ کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ ف۔ آخر ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفۃ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ والطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اس وقوف پر مرتب ہے۔ ف۔ یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لامحالہ طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل نویں کے دن سے لے کر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اس میں سے کسی جزو میں وقوف کرے اور طریق معلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے روانہ ہو کر مزدلفہ میں رات بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارۃ کا وقت شروع ہوا ہے اس میں پہلے وقوف مزدلفہ پھر آکر بعد طلوع الشمس کے رمی الجمو پھر مستحب قربانی پھر حلق یا قصر پھر طواف الزیارۃ کرے۔ م۔ وافضل ھذہ الایام اولھا کما فی التضحیۃ اور ان ایام طواف میں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انھیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل

Marfat.com

ہے۔ وفی الحدیث افضلہا اولہا۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہے
ف۔ یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس بہتر یہ کہ کہا جاوے کہ اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ رہا اس
طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ۔ فان کان سعی بین الصفا والمروۃ عقیب طواف القدوم
لم یرمل فی ھذا الطواف ولا سعی علیہ۔ اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا ومروہ کے درمیان
سعی کرچکا ہو تو اس طواف الزیارۃ میں رمل نہیں کرے گا اور اس پر سعی و صفا ومروہ بھی نہیں ہے
وان کان لم یقدم السعی۔ اور اگر سعی صفا ومروہ کو مقدم نہیں کرچکا۔ ف۔ بلکہ اس وقت تک
تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی ھذہ الطواف وسعی بعدہ۔ تو اس طواف میں رمل
کرے اور اس کے بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الامرۃ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا
ومروہ تو مشروع نہیں مگر ایک بار۔ ف۔ یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد ہو
پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف القدوم جو کہ سنت ہے اس کے
بعد یہ سعی ادا کرے۔ والرمل ما شرع الامرۃ فی طواف بعدہ سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے
ایک بار ایسے طواف میں جس کے بعد سعی ہو۔ ف۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہوگیا حتی کہ اگر مقدم ہوچکی
ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے۔ مفاد اس کا یہ ہے کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اس
کے بعد سعی صفا ومروہ نہ کی تو رمل شمار نہ ہوا اور طواف الزیارۃ مع رمل وسعی کرے۔ اگر طواف
قدوم میں رمل نہ کیا اور اس کے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیرے
ادا کرے۔ پھر سات پھیرے بروجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی تین واجب ہیں
کما نص علیہ الامام محمد اور اس میں شیخ کی تحقیق آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔

ویصلی رکعتین بعد ھذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے۔
لان ختم کل طواف برکعتین فرضا کان الطواف او نفلا علی ما بینا۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت
کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنا بر آنکہ ہم بیان کرچکے۔ ف۔ حدیث کہ طواف
کنندہ ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں مذکور ہے۔ م۔
فروع متعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمزم کے دراء
طواف کیا تو کافی ہے اور اگر وراء مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے مکہ کے گرد طواف
کرنے سے کچھ نہیں ہوگا۔ مسجد میں داخل ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا
نہ ہو مگر آنکہ اس پر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت مؤکدہ یا جماعت
جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہے عورت
کو مستحب ہے کہ مطاف کے کنارہ رہے اور مرد کو بہت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے
اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف
سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد آکر جہاں سے چھوڑا تھا اس پر بنا کرے جن اوقات
میں نماز مکروہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پہنے طواف نہیں

Marfat.com

مضائقہ نہیں بشرطیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد وثنا ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہوگا۔ طواف میں سلف سے ذکر الٰہی متوارث واس پر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے (کمافی التجنیس للمصنف)۔ اور آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں۔ کمافی الکافی للحاکم۔ طواف میں فتوی دینا اور بضرورت پانی پینا جائز ہے اور تلبیہ اس وقت نہ کہے۔ اگر سواری پر آدمی لدکر طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہے اور بغیر عذر نہیں پس جب تک مکہ میں ہے اعادہ کرے اور چلا آیا تو اس پر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ کما نص علیہ محمد و مشائخ۔ دوسرے کو لاد کر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہوگیا لیکن اگر فقط لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر دشمن سے بھاگنے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھیر گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ وہ ہوگیا۔ خانہ کعبہ کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا دنہ ہو۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہوکر نماز پڑھی۔ لہذا آپ کے مقام نماز کا قصد کرے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضی فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ اٹھاوے گا۔ یعنی جلال وعظمت الٰہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹی حتی کہ باہر تشریف لائے۔ الحاصل ظاہر و باطن میں جہاں تک ممکن ہے ادب لحاظ رکھے۔ عوام جس کو عروۃ الوثقی کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی مسمار کو ناف دنیا کہتے اور اس پر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا کام ہے۔ (کمافی الفتح)۔

الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے۔ قال وقد حل لہ النساء۔ قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہوگئیں۔ ف۔ اور اس میں طواف کو دخل نہیں لکن بالحلق السابق۔ لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا۔ اذھو الحلل۔ کیونکہ وہی حلال کرنے والا۔ ف۔ یعنی احرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوئیں۔ لا بالطواف۔ نہ بوجہ طواف کے الا انہ اخر عملہ فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا موخر کر دیا گیا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ طواف کرے۔ نظیر یہ کہ کسی نے جاکر چیز خریدی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے۔ م۔ قال وھذا الطواف ھو المفروض فی الحج وھو رکن فیہ۔ قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اس میں رکن ہے۔ اذھو الما موربہ فی قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عزوجل ولیطوفوا الخ میں۔ ف۔ یعنی اور یہ بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے ع۔ ویسمی طواف الافاضۃ وطواف یوم النحر۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضۃ اور تیسرا نام طواف

Marfat.com

یوم النحر ہے۔ ویکرہ تاخیرہ عن ھذہ الایام۔ اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ د۔ لما بینا انہ موقت بھا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انھیں ایام کے ساتھ موقت ہے۔ ف۔ یعنی یہی اس کا وقت مقرری ہیں۔ وان اخرہ عنھا لزمہ دم عند ابی حنیفة رح وسنبینہ فی باب الجنایات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اس پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرماً لازم ہوگی اور ہم عنقریب اس کو جرموں کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال ثم یعود الی منی فیقیم بھا۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہاں مقیم ہو۔ لان النبی علیہ السلام رجع الیھا کما رویناہ۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ ف۔ حدیث ابن عمر و جابر فی صحیح مسلم۔ ولانہ بقی علیہ الرمی وموضعہ بمنی۔ اور اس لئے کہ اس پر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اس کا ٹھکانا منی میں ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منی میں رہے۔ فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے۔ ف۔ یعنی گیارہویں تاریخ بعد زوال کے۔ رمی الجمار الثلث۔ تینوں جمرات کو رمی کرے۔ فیبدأ بالتی تلی مسجد الخیف۔ پس اس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے۔ فیرمیھا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاة۔ پس اس کو سات کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ پس اس کی رمی پوری ہوگئی۔ ویقف عندھا۔ اور اس کے پاس کچھ توقف کرے۔ ف۔ یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح و دعاء کے۔ ثم یرمی التی تلیھا من ذلک۔ پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو جماریں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ ف۔ یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات کنکریوں سے مع تکبیروں کے۔ ویقف عندھا۔ اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم یرمی۔ پھر رمی کرے۔ ف۔ تیسرے جمرہ کو یعنی۔ جمرة العقبة کذلک۔ جمرة العقبہ کو اسی کیفیت مذکورہ سے۔ ولا یقف عندھا۔ اور جمرة العقبہ کے پاس توقف نہ کرے۔ ھکذا روی جابر رض فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسراً۔ چنانچہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اس میں یوں ہی تفسیر کے ساتھ روایت کیا ہے۔ ف۔ یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ میں صرف جمرة العقبہ کے اول روز کا بیان ہے ہاں ابوداؤد نے حدیث عائشہ رضی سے مفسر روایت کیا ہے۔ (ورواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم) منذری نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مفع بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رض میں کافی و اتی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے۔ مت۔ ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس۔ اور اول و دوم دونوں جمروں کے پاس وہاں توقف کرے جہاں لوگ ٹھہرتے

Marfat.com

ہیں۔ ف۔ کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جس کو لوگوں نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اول جمرہ میں آگے بڑھ کر توقف قبلہ رخ دیر تک دعا و ہاتھ اٹھانا اور دوم میں بائیں جانب مڑ کر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے۔ مف۔ ويحمد الله ويثني ويهلل ويكبر ويصلي على النبي عليه السلام ويدعو لحاجته ويرفع يديه۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے اور ثنا پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے جمہور کے نزدیک ع۔ ف۔ دونوں کندھوں تک (المحیط)۔ لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها عند الجمرتين۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں گے مگر سات مواقع پر اور منجملہ سات کے دونوں جمروں کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا۔ والمراد رفع الايدي بالدعاء۔ اور مراد دعا کے ساتھ ہاتھوں کا اٹھانا۔ ف۔ یہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گذری۔ اور دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں منصوص ہے۔ کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورہ بقرہ ختم ہو۔ جو شخص بیمار ہو کہ رمی نہیں کر سکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھ کر پھینکے یا دوسرا اس کی طرف سے پھینک دے۔ یوں ہی جو اغماء سے بیہوش ہو۔ اگر ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونوں یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مسجد الخیف میں امام کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہئے۔ مف۔ وينبغي ان يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه المواقف۔ اور چاہیے کہ ان مواقف میں (خواہ جمرہ کے ہوں یا عرفہ وغیرہ کے) مومنوں کے واسطے اپنی دعا میں مغفرت مانگے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخش دے۔ کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پاوے گا اور مومنین بخشے جاویں گے۔ لان النبي عليه السلام قال اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الٰہی حاجیوں کو بخش دے اور جس کے واسطے حاجیوں نے مغفرت مانگی اس کو بخش دے ف۔ رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃؓ اور اس کو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت کیا ع۔ت۔ ثم الاصل ان كل رمي بعده رمي يقف بعده۔ پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جس کے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے توقف کرے۔ ف۔ جیسے جمرہ اول و جمرہ دوم ہے کہ ان کی رمی کے بعد توقف دعا ہے۔ لانه في وسط العبادة فياتي بالدعاء فيه۔ کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ میں واقع ہے تو اس فعل میں دعا کرے۔ وكل رمي ليس بعده رمي لا يقف۔ اور جو رمی کہ اس کے بعد رمی نہیں ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہیں کرے گا۔ ف۔ جیسے تیسرا جمرۃ العقبہ یا یوم النحر کو فقط جمرۃ العقبہ کے رمی کے بعد توقف نہیں چنانچہ حدیث میں منصوص ہے۔ لان العبادة قد انتهت چونکہ عبادت تو ختم ہو چکی۔ ولهذا لا يقف بعد جمرة العقبة في يوم النحر ايضاً۔ اور اسی وجہ سے یوم النحر میں بھی بعد جمرۃ العقبہ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا كان من الغد۔ قدوریؒ نے کہا اور

Marfat.com

جب دوسرا دن ہو ف یعنی بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن و خاتمہ ہے جس کو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثلث بعد زوال الشمس کذلک۔ تو تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ف یعنی جس طرح گیارہوں کی جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے۔ ف کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن میں تو اس کو کچھ گناہ نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اس کے واسطے جو تقوی کرے۔ ف زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا مع۔ پس بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والافضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے ف تیرہویں تک جو آخر ایام تشریق ہے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ چوتھے دن تینوں جمرات کو رمی کیا۔ ف چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف زیارت کیا آخر روز جب کہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہاں ایام تشریق کی راتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ۔ (رواہ ابوداؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم)۔ منذری نے مختصر السنن میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مفع۔ لہذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تیرہویں شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ینفر مالم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر۔ اور حاجی کو چلے جانے کا جواز حاصل ہے جب تک کہ چوتھے روز یعنی تیرہویں کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اس کو چلے جانے کا اختیار نہ ہوگا۔ ف جب تک چوتھے روز کی رمی نہ کرے۔ لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آجانے کے۔ ف نظیر اس کی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا مکروہ ہے۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع ہونے سے جواز نہیں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمر رض سے مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔

وان قدم الرمی فی ہذا الیوم۔ یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابی حنیفۃ۔ اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن میں رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے پہلے ادا کر لیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔

Marfat.com

وقالا لایجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ ع۔ اعتباراً بسائر الایام۔ بر قیاس دیگر ایام کے۔ ف۔ یعنی ۱۰۔۱۱۔۱۲ تین دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے تو چوتھے دن بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت میں تھا۔ ف۔ یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام میں نہیں بس یہی فرق تھا۔ فاذا لم تیرخص التحق بھا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہوگیا۔ ف۔ اور کسی بات میں فرق نہ رہا۔ تو جیسے دیگر ایام میں قبل زوال کے رمی نہیں جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہ ہوئی۔ ومذھبہ مروی عن ابن عباس۔ اور ابوحنیفہ کا مذہب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ (رواہ البیہقی)۔ یعنی جب تیرہویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں حجت ہے۔ م۔ ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ھذا الیوم فی حق الترک فلان یظھر فی جوازہ فی الاوقات کلھا اولی۔ اور اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہوگیا تو بدرجہ اولی اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔

بخلاف الیوم الاول والثانی۔ برخلاف روز اول و دوم کے۔ ف۔ کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جس کا اثر وقت کے بارہ میں ہو لہذا ان میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا یجوز الرمی فیھما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لا یجوز ترکہ فیھما فبقی علی الاصل المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے ف۔ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ وابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے نہ جابرؓ سے م۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ رہا یوم النحر یعنی دسویں کو بعد واپسی عرفات ومزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف۔ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر کے اساءت ہے مثل رات کی رمی کے۔ ف ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت بعد آدھی رات کے ہے۔ ف۔ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس ومرسلاً عن عطاء۔ ف۔ ورواہ الطبرانی۔ ع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن اسناد ضعیف ہے۔ مفح۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہؓ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

Marfat.com

وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس ہوتے (رواہ ابوداؤد) یعنی باری کا دن تھا اس میں اشارہ کیا کہ یہ روانگی باجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو گی۔ اور ابوداؤد نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث اس میں ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الجمرۃ۔ م ع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسماء رضہ کا فعل صریح اجازت سے ظاہر نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد عز فکہ ترتیب ملحوظ نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو اس سے مستنبط ہے کہ مردوں سے اپنی رائے کے افعال سرزد ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے باوجود اس کے محتمل کہ عورتوں نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ان کو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال راجح ہے بدلیل اس کے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ م۔

ولنا قوله عليه السلام لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ ف۔ رواہ الطحاوی والاربعۃ وابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ مفع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جن کو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ ویروی حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہاں تک کہ آفتاب طلوع کرے ف۔ یعنی ابوبکر البزار رح کی حدیث فضل بن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مفع۔ اور دوسری احادیث سے معلوم ہوا کہ آپ کا فعل بھی یوں ہی تھا۔ اور اصول میں ثبوت ہوا کہ دونوں حدیثیں بمنزلہ دو آیت کے ہیں۔ فیثبت اصل الوقت بالاول والافضلية بالثاني۔ پس ثابت ہو گا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث دوم ف۔ اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائے گا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اس کی تاویل کی جاوے۔ وتاويل ما روى الليلة الثانية والثالثة۔ اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے۔ ف۔ یعنی چرواہوں کو اجازت دی کہ گیارہویں و بارہویں رات میں رمی کریں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ رمی میں راتیں اپنے اگلے دن کی تابع ہیں حتی کہ جب مثلاً گیارہویں کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہو کر آخر رات تک رہتا ہے۔ مف۔ پس چرواہوں کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۱ یا ۱۲ کے دن کی رمی کو رات میں ادا کریں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبد اللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں ضعفا میں اور چرواہوں کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان ليلة النحر وقت الوقوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث عرفہ میں گزری تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہ ہو گا۔ والرمي يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة۔ اور

Marfat.com

رمی ترتیب کے ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لامحالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا ف سے تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لیں کہ چرواہوں کو اسے دسویں رات میں رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اس لیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفاء عورتوں بچوں اور چرواہوں کو رخصت دی تو یہ انھیں تک رہے گی دوسروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس وعبداللہ بن عباس دربارہ ضعفاء کے جو اسنادیں اقوی ہیں مرجوع متروک کر کے حدیث دربارہ چرواہوں کے ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ م۔ ثم عند ابی حنیفة یمتد ھذا الوقت الی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ ف سے یعنی طلوع فجر سے تاغروب رہتا ہے۔ لقوله علیه السلام ان اول نسکنا فی ھذا الیوم الرمی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کریں ف سے اس کا ذکر حلق کے بیان میں گذرا۔ جعل الیوم وقتاله۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا۔ ف سے بنابر آنکہ دن میں کہنا اور یہ دن کہنا برابر ہیں۔ وذھابه بغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے سے دن جاتا ہے۔ ف سے کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہے گا۔ وعن ابی یوسف انه یمتد الی وقت الزوال۔ اور ابویوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے۔ ف سے بعد زوال کے نہیں رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کر لی ع۔ والحجة علیه ماروینا۔ اور ابویوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کر چکے ف سے ان اول نسکنا فی ھذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اس کا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی (کمالایخفی) وان اخر الی اللیل رماہ ولاشیء علیه۔ اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کر لے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعاء۔ بدلیل چرواہوں کے حدیث کے۔ ف سے بلکہ اس لیے کہ رات بھی دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جواز مع اساءت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اساءت ہے اور رات میں جائز مع اساءت ہے۔ ل ف ع۔ اور مخفی نہیں کہ رات وغیرہ میں جہاں اساءت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفاء و چرواہوں کو اساءت نہیں ہے۔ م ف۔ وان اخرہ الی الغد رماہ۔ اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے۔ لانه وقت جنس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے۔ ف سے اگرچہ خاص اس رمی کا نہ ہو۔ لہذا رمی کر لے۔ وعلیه دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آئی۔ عند ابی حنیفة لتاخیرہ عن وقته کما ھو مذھبه ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسویں سے جیسا کہ ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ ف سے یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کردے تو قربانی لازم آئی پھر یہ اس بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رماہا

Marfat.com

ھارا کبا اجزاہ ۔ قدوری نے کہا پھر اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اس کو کافی ہے۔ لحصول فعل الرمی بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے ف۔ بلکہ قاضیخاں میں کہا کہ یہی ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اس کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی ثبوت ہوا۔ مف کما فی الصحیح وغیرہ ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کروں گا۔ (کما فی الصحاح)۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیاً والافیرمیہ راکباً۔ ہر رمی جس کے بعد رمی ہے تو افضل یہ کہ اس کو پیادہ رمی کرے ورنہ اس کو سوارہ رمی کرے۔ ف۔ پس دسویں کی رمی جمرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں جمرہ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ماذکرنا۔ اس واسطے کہ اول یعنی جس کے بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا و دعا ہے بنابر آنکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اس کو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جس کے بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر عجب کیا۔ الہدادؒ نے کہا کہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ ظہیریہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ ہے بمف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد نے استنباط کیا۔ ہاں سواری میں ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔م۔ ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی۔ اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتوں میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی میں رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہؓ میں گذرا۔ اور اس سے عرف سنت ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یودب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہراً یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان راتوں مکہ میں سونا مکروہ رکھتے۔ تینوں اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مفع۔ ولو بات فی غیرھا متعمدا لا یلزمہ شیء عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سوائے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک نہیں۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام

واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی میں آسان ہو. فلم یکن من افعال الحج فترکه لا یوجب الجابر. تو یہ فعل کچھ افعال حج سے نہ ہوا تو اس کے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوگا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ عباس بن عبدالمطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ (کمافی الکافی)۔ ابن الجوزی نے معارضہ کیا کہ واجب نہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیوں لیتے۔ ابن الہمام نے رد کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے خصوص جب کہ سب لوگ منی میں تھے۔ م ف۔

قال ویکره ان یقدم الرجل ثقله الی مکة ویقیم حتی یرمی۔ قدوری نے کہا اور مکروہ ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کردے اور خود ٹھہرا رہے یہاں تک کہ رمی کرے۔ لما روی ان عمر رضی اللہ عنہ کان یمنع منه ویؤدب علیه۔ کیونکہ مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اس پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ یعنی کہتے کہ اس کا حج نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج میں کمال نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تفسیر محل تامل ہے کیونکہ یہ واجب ٹھہرے گا۔ م۔ ولانه یوجب شغل قلبه۔ اور اس دلیل سے مکروہ کہ ایسا کرنا اس کے دل کو اسباب میں مشغول رکھے گا۔ ف۔ وعلی ہذا اگر مکہ میں ایسی جگہ رکھا ہو کہ اس کو اطمینان ہو تو کراہت نہ ہوگی۔ (کمافی الدر)۔ تنبیہ۔ اسی سے کہا گیا کہ نماز میں جوتیاں وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل لگا رہے بلکہ پیش نظر چاہیے۔ د۔ واذا نفر الی مکة بالمحصب اور جب مکہ کو روانہ ہو تو محصب میں اترے۔ وهو الابطح۔ اور یہی ابطح ہے۔ ف۔ جو مکہ سے منی کو جاتے ہوئے دونوں پہاڑ کے درمیان متصل بمقابر اونچا مقام بائیں جانب ہے اور وہ فنائے مکہ سے ہے اور مقبرہ اس میں شامل نہیں ہے۔ م ف۔ وهو اسم موضع قد نزل به رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم۔ اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اترے تھے ف۔ رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشاء تک نمازیں پڑھ کر کچھ دیر سو جاوے پھر بیدار ہو کر مکہ میں داخل ہو۔ م ف۔ وکان نزوله قصدا۔ اور محصب میں آپ کا اترنا قصداً تھا۔ ف۔ اس مسئلہ میں علماء کے دو قول ہیں اول یہ کہ قصداً نہیں اترے جیسا کہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصداً اترے مگر مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی میں آسانی ہو پس جو چاہے وہاں اترے یا نہ اترے جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث میں عائشہ رض کا صریح قول ہے۔ قول دوم یہ کہ آپ وہاں قصداً بطریق عبادت اترے۔ اسی کو مصنف رح نے اختیار کیا۔ هو الاصح حتی یکون النزول به سنة۔ یہی اصح ہے حتی کہ محصب میں اترنا سنت ہو گیا۔ ف۔ جب کہ آپ قصداً اترے۔ علی ما روی انه علیه السلام قال لاصحابه انا نازلون غدا عند خیف خیف بنی کنانة حیث تقاسم المشرکون فیه علی شرکهم۔ بنابراس کے جو روایت کیا

Marfat.com

گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منی میں) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ ہم کل کے روز خیف میں اتریں گے خیف بنی کنانہ میں جہاں مشرکوں نے اپنے شرک پر باہم قسمیں کھائی تھیں یشیر الی جھد ھم علی ھجران بنی ھاشم۔ آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکوں کی کمال کوشش پر بنو ہاشم کے چھوڑنے میں۔ ف۔ رواہ الجماعۃ الستۃ عن اسامۃؓ۔ وفی الصحیحین عن ابی ہریرہ رض۔ اور ملخص قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کے دعوئ نبوت و لبطلان بت پرستی پر قریش کے سب کنبے اس خیف محصب میں جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم و عہد کیا کہ بنو ہاشم کو بالکل ترک کریں کسی طرح کا کھانا پینا خرید فروخت پانی دانہ ان کے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے۔ آخر ابو طالب سب کو لے کر پہاڑ میں چلے گئے اور مشرکوں نے عہد نامہ کعبہ میں رکھا۔ تین سال گذرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفیں ہوئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہد نامہ کو کیڑے نے سب میٹ دیا صرف نام الٰہی باقی ہے۔ ابو طالب نے کافروں کو آگاہ کیا۔ انہوں نے غصہ ہو کر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کرلیں۔ ابو طالب نے باشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہا کہ اگر نہ ہو تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کردیں۔ آخر سرغنہ جمع ہوئے اور دروازہ کھولا گیا اور داخل ہو کر عہد نامہ محفوظ کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرف بحرف صحیح تھا کہ اس میں سوائے حرف نام الٰہی کے کچھ نہیں تھا مشرکوں کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے میل ہوگیا۔

الحاصل حدیث اسامہؓ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ فعرفنا انہ نزل بہ ارا ءۃ للمشرکین لطیف صنع اللہ تعالیٰ بہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صنعت الٰہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی۔ ف۔ حتی کہ مکہ فتح کردیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کردیا۔ فصار سنۃ کالرمل فی الطواف۔ تو یہ اترنا سنت ہوگیا جیسے طواف میں رمل کرنا۔ ف۔ غایت یہ کہ رمل اول قبل فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اس وقت مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جس وقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد مصنفؒ کی یہ لی جاوے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں ہم قسم ہوئے تھے اگرچہ اس وقت شرک نہیں یا طلقاء مکہ کو جن کے دل میں ایمان خوب جما نہ تھا۔ م مف۔ اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر ابطح میں اترا کرتے تھے۔ (رواہ مسلم)۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ محصب میں اترنا سنت جانتے اور منی سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے۔ نافع نے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا۔ (رواہ مسلم)۔ میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس طور پر کہ رمی الجمار قبل زوال کر لیتے ہوں یا ظہر میں تاخیر وقت آخر تک کرتے ہوں۔ فافہم۔ م۔ غرضکہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے۔ قال ثم دخل مکۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو۔ فطاف بالبیت

Marfat.com

سبعۃ اشواط لا یرمل فیھا۔ پس طواف خانہ کعبہ کا سات پھیرے جن میں رمل نہیں کرے گا۔
ف۔ ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فوراً طواف کرے توراۃ میں واقع ہوگا
اور یہی ظاہر حدیث انسؓ عند البخاری کا ہے۔ وھذا طواف الصدر و یسمی طواف الوداع۔ اور
یہ طواف الصدور یعنی روانگی اور نام رکھا جاتا ہے طواف الوداع۔ وطواف آخر عھد بالبیت
اور طواف آخری عہد بخانہ کعبہ۔ لانہ یودع بالبیت و یصدر بہ۔ کیونکہ اس طواف کے ساتھ
وہ بیت کو وداع کرتا ہے اور روانہ ہوتا ہے۔ ف۔ اسی واسطے مستحب یہ کہ جب روانگی پر ہو تو
یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ مضائقہ نہیں کہ اس کے بعد مکہ میں ٹھہرے
مف۔ وھو واجب عندنا۔ اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر
بغیر طواف روانہ ہوگیا تو جب تک مواقیت سے نہیں نکلا ہے اس پر واجب کہ بغیر جدید
احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے اور اس پر ایک
قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھ کر لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے
کہ چاہے چلا جاوے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام کر لوٹ کر پہلے
عمرہ طواف وسعی سے ادا کرے پھر طواف الصدر ادا کرے اور اس پر کچھ اور واجب نہیں ہے لیکن
فقہاء نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے۔ مف۔ پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد ہے
ع۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی۔ ف۔ و مالک کے۔ لقولہ علیہ السلام من حج ھذا
البیت فلیکن آخر عھدہ بالبیت الطواف۔ ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس
خانہ کا حج کرے تو اس کا آخری عہد اس بیت کے ساتھ طواف ہو۔ ف۔ (رواہ البخاری
ومسلم) یعنی بصیغہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث میں یہ مضمون بھی
وارد ہے۔ ورخص للنساء الحیض۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں کو رخصت دی
ف۔ یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جیسے نفاس والیاں۔ وعمرہ ادا کرنے والا۔
السروجی۔ ع۔ اور یہ بھی دلیل وجوب ہے کہ سوائے حائضہ کے کسی کو رخصت نہیں دی۔ اگر
وہم ہو کہ پھر حائضہ قربانی دے تو جواب یہ کہ طواف داخل حج نہیں بلکہ بروقت رخصت واجب
ہے اور چونکہ حائضہ اس وقت لائق طواف نہ تھی تو اس کو رخصت حاصل ہوئی۔ (وفی حدیث مسلم)
لا ینفرن احد حتی یکون آخر عھدہ بالبیت۔ ہرگز کوئی وطن نہ لوٹے یہاں تک کہ اس کا آخری
عہد بخانہ کعبہ ہو یعنی طواف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حائض کے سوائے سب پر واجب ہے۔
الا علی اھل مکۃ۔ سوائے اہل مکہ کے۔ ف۔ یا جو لوگ داخل میقات ہیں۔ مع۔ لانھم لا
یصدرون ولا یودعون۔ کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع کرتے ہیں۔ ولا رمل فیہ
لما بینا انہ شرع مرۃ واحدۃ۔ اور رمل اس طواف میں اس واسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل
صرف ایک مرتبہ مشروع ہے۔ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قدمنا۔ اور دو رکعت طواف اس
کے بعد پڑھے بوجہ اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے

Marfat.com

چھوکٹ کو بوسہ دے اور ملتزم سے لپٹے۔ پھر جو مصنف نے لکھا۔ ویاتی زمزم ولیشرب من مائھا۔ اور زمزم پر آوے اور اس کا پانی پیے۔ ف ابن الہمام نے لکھا کہ باقی ڈول اپنے بدن پر بہاوے اور کہے اللھم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء۔ بروایت ابن عباسؓ اور مصنفؒ نے یہ حدیث لکھی کہ لما روی ان النبی علیہ السلام استقی دلوا بنفسہ فشرب منہ ثم افرغ باقی الدلو فی البیر۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول بھرا پس اس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں ڈال دیا۔ ف خود بھرنا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطاءؒ سے مرسل ہے اور حدیث جابرؓ عند مسلم اور حدیث ابن عباسؓ عند احمد والطبرانی میں لوگوں کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہو اور جو مصنف نے لکھا بعد طواف وداع ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انسؓ دلالت کرتی ہے کہ آپ نے طواف وداع رات میں کیا ہے۔ ہاں ارزقی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ مف۔

ولیستحب ان یاتی الباب۔ اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے۔ ویقبل العتبۃ۔ اور چوکھٹ چومے۔ ویاتی الملتزم۔ اور ملتزم پر آوے۔ وھو ما بین الحجر الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے۔ ف رواہ عبدالرزاق عن ابن عباسؓ۔ فیضع صدرہ ووجھہ علیہ۔ پس اس پر اپنا سینہ و چہرہ رکھے۔ ویتشبث بالاستار ساعۃ۔ اور پردہائے کعبہ سے ایک ساعت لپٹا رہے۔ ثم یعود الی اھلہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے۔ ھکذا روی ان النبی علیہ السلام فعل بالملتزم۔ یوں ہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا ف رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وعبدالرزاق واسحٰق والدارقطنی والبیہقی۔ ت ع۔ قالوا وینبغی ان ینصرف وھو یمشی وراءہ ووجھہ الی البیت متباکیا متحسرا علی فراق البیت حتی یخرج من المسجد مشائخ نے کہا اور چاہیئے کہ لوٹے اس ہیئات سے کہ پیچھے کو چلتا ہو اور اس کا منہ بیت اللہ کی طرف ہو روتا ہوا حسرت کرتا ہوا بیت اللہ کے فراق پر یہاں تک کہ مسجد سے باہر آجاوے فھذا بیان تمام الحج۔ پس یہ پوری حج کا بیان ہے ف جس طرح مرد ادا کرے اور شیخ ابن الہمام نے یہاں فصل طویل در باب آب زمزم لکھی جس کا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے۔ ابن عباس سے مرفوعاً روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے کہ جس میں طعام کی سیری و بیمار کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضرموت کی وادی برہوت کا ہے۔ الخ۔ رواہ ابن حبان والطبرانی باسناد ثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند مذکور کے حضرت ابوذر کی حدیث مرفوع ہے۔ رواہ البزار باسناد صحیح۔ اور ابن عباس سے مرفوع وارد ہے کہ اگر تو نے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے شفاء دے گا اور سیری طعام کے لیے تو اللہ تعالیٰ سیر کرے گا اور اگر پیاس دور ہونے کو تو اللہ تعالیٰ دور کرے گا۔ (الدارقطنی)۔ اور اگر تو نے اس کو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے اپنی پناہ دے گا۔ اور جب ابن عباس پیتے تو

Marfat.com

کہتے کہ اللھم انی اسالك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من کل داء۔ یعنی الٰہی میں تجھ سے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں۔ (الحاکم وصححہ۔ ورواہ ابن ماجہ واحمد)۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسنادحسن ہے اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عینیہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تیراندازی میں ٹھیک لشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے۔ حتیٰ کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین عسقلانی ابن حجرؒ نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہے ان کی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اس کو ہدایت طلب الحدیث ومرتبہ امام ذہبی کی مراد سے پیا اور بعد دس برس کے قریب زمانہ کے میں نے حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بڑھ کر پاتا تھا اور مجھے امید ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے۔ انتہی۔ اور میں اس کے پینے میں اللہ تعالیٰ سے دین میں استقامت اور حقیقت اسلام پر وفات چاہتا ہوں۔ ملخص الفتح۔ اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور حقیقت اسلام پر مع استقامت کے وفات اور ہر قسم کے دین باطل سے نجات کی امید داری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذوالفضل العظیم ہے۔م۔

فصل

یہ فصل چند امور عارضی کے بیان میں ہے جو حج مفرد مذکور کے توابع ہیں۔ بف۔ وان لم یدخل المحرم مکۃ۔ اور اگر احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ ف۔ یعنی میقات سے احرام باندھ کر چلا تو مکہ میں پہلے نہ آیا۔ مثلاً اس وجہ سے کہ وقت بہت تنگ تھا۔ وتوجہ الی عرفات ووقف فیھا۔ اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا۔ علی ما بینا۔ اسی طریقہ پر وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے۔ سقط عنہ طواف القدوم۔ تو اس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا۔ لانہ شرع فی ابتداء الحج علی وجہ یترتب علیہ سائر الافعال۔ کیونکہ اس طواف سنت کا مشروع ہونا ابتدائے حج میں اس طور پر ہے کہ تمام افعال حج کے اس پر مترتب ہوں۔ ف۔ یعنی پہلے طواف القدوم واس پر تمام افعال حج ہوں۔ اور اس شخص سے یہ نہیں ہوا۔ فلا یکون الاتیان بہ علی غیر ذلك الوجہ سنۃ۔ تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم کو لانا سنت نہیں ہوگا۔ ف۔ اور جبکہ یہ طواف سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا۔ ولا شیء علیہ بترکہ۔ اور اس طواف قدوم کے ترک سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ لانہ سنۃ وبترك السنۃ لا یجب الجابر۔ کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی از قسم قربانی وغیرہ۔ ومن ادرك الوقوف بعرفۃ ما بین زوال الشمس من یومھا الی طلوع الفجر من یوم النحر فقد ادرك الحج۔ اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب بروز عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پا لیا تو اس نے حج پایا۔ ف۔ اور جس سے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہونا کسی طور پر ہو نہیں پایا گیا تو حج جاتا رہا فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا۔ پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور یہی امام مالک وشافعی وان کے اصحاب کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف

Marfat.com

مروی ہے۔ ف- چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے۔ وھذا بیان اول الوقت۔ اور یہ فعل اول وقت کا بیان ہے۔ ف- یعنی قرآن میں مجمل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی سے اول وقت شروع ہوا۔

وقال علیہ السلام من ادرک عرفۃ بلیل فقد ادرک الحج۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عرفہ کو رات میں پایا تو اس نے حج پایا۔ ف- رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ ودارقطنی۔ ومن فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج۔ اور جس کو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اس کا حج جاتا رہا۔ ف- رواہ الدارقطنی۔ فھذا بیان اخر الوقت۔ پس یہ آخر وقت کا بیان ہے۔ ف- اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے۔ ومالک ان کان یقول ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فھو محجوج علیہ بما رویناہ۔ اور مالکؒ اگر کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف- لیکن صحیح یہ کہ مالک وان کے اصحاب یہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے ان کے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق نہیں ہے۔ مع۔ ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعتہ اجزاہ عندنا۔ پھر جب بعد زوال کے حاجی نے وقوف عرفہ کیا اور اسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اس کو کافی ہوگیا۔ ف- یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہوگیا اگرچہ مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر حدود عرفہ سے نکل گیا۔ م۔ لانہ علیہ السلام ذکرہ بکلمۃ او۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ فانہ قال الحج عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ ف- رواہ الدیلمی۔ ف۔ فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل او نھار فقد تم حجہ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اس کا حج پورا ہوگیا۔ ف- رواہ الطحاوی وسنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مفع۔

الحاصل آپ نے من لیل او نھار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ اوؔ۔ ترجمہ یا بیان فرمایا۔ وھی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ ف- یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں اس کو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل۔ اور مالکؒ نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن اور رات کے ایک جزو میں۔ ف- اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سروجیؒ نے کہا کہ یہ مالکؒ یا کسی کا قول نہیں ہے۔ طرطوسی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف- یعنی مجموعہ روایت دیلمی وطحاوی وسنن اربعہ۔ ومن اجتاز بعرفۃ نائما

Marfat.com

او نعمی علیہ اولا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہوکر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغماء سے بیہوشں تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما ھوالرکن قد وجد وھوالوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ ف۔ کیونکہ ان صورتوں میں گذرنا چال و ٹھہراؤ سے خالی نہیں۔ ولا تمتنع ذلك بالاغماء والنوم اور اس کا امتناع بوجہ اغماء و خواب کے نہیں ہوگا۔ کرکن الصوم۔ جیسے روزہ کا رکن۔ ف۔ یعنی امساک کہ دن بھر اغماء یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بخلاف الصلوۃ لانہا لا تبقی مع الاغماء۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغماء کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ والجھل تخل بالنیۃ وھی لیست بشرط لکل رکن۔ اور نہ جاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اس طرح گذرا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد و نیت ندارد ہے پھر کیونکر ادا ہوا تو جواب دے دیا کہ ہاں نہ جاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرأت نماز کے م مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نہ جانے کہ مزدلفہ ہے۔ مفع۔

مسئلہ متعلق احرام ومن اغمی علیہ فاھل عنہ رفقاؤہ جاز۔ اور جس پر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی پس اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں نے (یعنی علی الاصح کسی نے ع) تلبیہ کہہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے ف۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہو جاویں گے جیسے باپ نے اپنی پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقالا لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسانا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ صح بالاجماع۔ اور اگر اس نے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اس کی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جس کو حکم دیا تھا اس نے (اس حالت میں) اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ ف۔ اور ائمہ باقین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے۔ ع۔ حتی اذا افاق او استیقظ واتی بافعال الحج جاز۔ حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ

Marfat.com

ہوا یا جاگا اور اس نے افعال حج ادا کیے (بدون احرام جدید کے) تو جائز ہے۔ ف۔ الحاصل اگر پہلے حکم دے دیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اس کی طرف سے جائز ہے ورنہ اختلاف امام و صاحبین ہے۔ لھما انہ لم یحرم بنفسہ ولا اذن بغیرہ بہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اس نے خود احرام نہیں باندھا اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ ف۔ یعنی بطور نیابت۔ وھذا لانہ لم یصرح بالاذن۔ اور یہ یعنی اجازت نہ دینا اس واسطے ہے کہ اس نے صریح اجازت دی نہیں۔ ف۔ یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت نہیں پس صریحاً تو مفقود ہے۔ والدلالۃ تقف علی العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے۔ ف۔ یعنی پہلے جان لے کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے۔ و جواز الاذن بہ لا یعرفہ کثیر من الفقھاء۔ اور احرام کی اجازت جائز ہونا بہتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ فکیف یعرفہ العوام۔ تو اس کو عوام کیسے جانیں گے۔ ف۔ اور جب وہ شخص یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو۔ بخلاف ما اذا امر غیرہ بذلک صریحا۔ بخلاف اس کے جب اس نے غیر کو صریح اس کا حکم دیا ہے۔ ف۔ تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اس نے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیئے۔

ولہ انہ لما عاقد ھم عقد الرفقۃ فقد استعان بکل واحد منھم فیما یعجز عن مباشرتہ بنفسہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے کام میں جس کو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ ف۔ حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ۔ والاحرام ھو المقصود بھذا السفر۔ اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ ف۔ تو اس میں استعانت بدرجہ اولی قرار دی۔ فکان الاذن بہ ثابت دلالۃ۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا۔ ف۔ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہیں تو جواب دیا کہ۔ والعلم ثابت نظرا الی الدلیل۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے۔ ف۔ یعنی استعانت سرا سر ہیں۔ والحکم یدار علیہ۔ اور حکم کا مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرأۃ فی جمیع ذلک کالرجل۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانھا مخاطبۃ کالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان و ادائے صوم صلوۃ حج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غیر انھا لا تکشف راسھا۔ صرف اتنی باتوں میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولے گی۔ لانہ عورۃ۔ کیونکہ اس کا سر پردہ کا جسم ہے۔ وتکشف وجھھا۔ اور وہ اپنا چہرہ کھولے گی۔ لقولہ علیہ السلام احرام المرأۃ فی وجھھا

Marfat.com

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے ف رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اوپر گذر چکی ہے۔ ولو سدلت شیئاً علی وجہها وجافتہ عنہ جاز۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے۔ ھکذا روی من عائشۃ رض۔ ایسا ہی حضرت ام المومنین صدیقہ کا فعل مروی ہے۔ ف رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ ولانہ بمنزلۃ الاستظلال بالمحمل۔ اور اس لئے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ۔ اور عورت اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کرے گی۔ لما فیہ من الفتنۃ۔ کیونکہ اس میں فتنہ ہے۔ ف کیونکہ مرد اس کی آواز نازک سن کر ہیجان میں پڑیں گے۔ ابن عبد البرؒ نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور سعید بن منصور نے اس کو عطاء وسلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے۔ پھر ہمارے نزدیک آواز اگرچہ علی الاصح عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید فروخت وغیرہ معاملات میں بحد ضرورت ہے۔ فافہم۔

ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہیں کرے گی اور عورت میل سبز و زرد کے درمیان دوڑ نہیں کرے گی۔ لانہ مخل بستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اس کے پردہ گاہ کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے۔ ولا تحلق ولکن تقصر۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن قصر کرے۔ ف یعنی ایک انگلی چوٹی کترے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی النساء عن الحلق وامرھن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور ان کو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف چنانچہ مونڈنے سے ممانعت حضرت علیؓ کی حدیث ترمذی ونسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ وعثمان ہے اور ابوداؤد وبزار ودارقطنی وطبرانیؒ نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے۔ ولوالجی میں ہے کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقہا مثلۃ کحلق اللحیۃ فی حق الرجال۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا مُثلہ ہے جیسے مرد کے حق میں داڑھی منڈانا۔ ف مثلہ ایسی ہیات بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا چہرہ کالا کرنے وغیرہ سے۔ وتلبس من المخیط مابدالہا۔ اور عورت سلا ہوا جو کپڑا چاہے پہنے۔ ف لیکن زعفران وورس کا رنگا ہوا نہ ہو۔ ع۔ اور موزے وزیور پہنے۔ ت د۔ لان فی لبس غیر المخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ بغیر سلا ہوا پہننے میں اس کا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ھناک جمع۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب کہ وہاں اژدہام ہو۔ ع۔ لانہ ممنوعۃ عن مماستہ الرجال۔ کیونکہ عورت تو مردوں کے ساتھ بدن رگڑنے سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضع خالیا۔ مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پاوے

Marfat.com

ف۔ یعنی مردوں کے اتصال سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر و اشارہ کرلے۔
واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض ونفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اس کے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے و دستانہ وزیور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خنثی ہو یعنی مرد وعورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔
قال ومن قلد بدنة تطوعا اونذرا اوجزاء صيد۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔ بایں طور کہ اس نے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اس پر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر اس کو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ ن۔ او شيئاً من الاشياء۔ یا اور کسی چیز کی اشیاء میں سے۔ ف۔ یعنی سوائے جرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اس نے حج وعمرہ دونوں پائے اس کے شکر کا بدنہ واجب تھا اس کو تقلید کرکے مکہ کو چلایا۔ الحاصل ایک تو اس کو تقلید کیا۔ وتوجه معها۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ یريد الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا احرام ہو گیا۔ لقوله عليه السلام من قلد بدنة فقد احرم۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدنہ تقلید کیا تو اس نے احرام کرلیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمرؓ ہے اور ابن عباسؓ نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ بالثقات۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول و اشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الهدی فی معنی التلبية فی اظهار الاجابة۔ اور اس لیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے اس کے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول سے اور یہ فعل ہے تو جواب دیا کہ۔ واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول۔ اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے ہوا کرتا ہے۔ ف۔ حتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا جواب ہو گیا۔ یوں ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے۔ فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام۔ تو تقلید سے محرم ہو جائے گا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے۔ ف۔ لہٰذا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندھ جاتا ہے۔ اور تقلید دراصل قلادہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا۔ وصفة التقليد۔ اور تقلید

Marfat.com

کی صورت۔ ف۔ اس مقام پر۔ ان یربط علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل او عروۃ مزادۃ اولحاء شجرۃ
یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا (یا تسمہ عربی جوتی کا ع) یا مطہرہ کا دستہ یا درخت کی
چھال باندھ دے۔ ف۔ تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ بدنہ کا بیان آتا ہے۔ م۔
فان قلدھا وبعث بھا۔ اور اگر اس نے بدنہ تقلید کیا اور اس کو بھیجا۔ ولم یسقھا۔ اور اس کو
نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائے گا۔ لما روی عن عائشۃؓ انھا قالت کنت افتل قلائد ھدی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بھا واقام فی اھلہ حلالا۔ کیونکہ حضرت ام المؤمنین عائشہؓ سے
روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی پھر آپ نے
ہدی کو بھیج دیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے۔ ف۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔
فان توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقھا۔ پھر اگر اس کے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہو جائے
گا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر مل جاوے۔ ف۔ پس قبل ملنے کے محرم نہیں۔ لانہ عند التوجہ
اذا لم یکن بین یدیہ ھدی یسوقہ۔ کیونکہ بروقت توجہ کے یعنی خود روانہ ہوئے کے جب کہ اس
کے روبرو کوئی ہدی نہیں کہ اس کو چلاوے۔ لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ۔ تو نہیں پائی گئی اس کی
طرف سے مگر خالی نیت۔ وبمجرد النیۃ لا یصیر محرما۔ اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا۔ فاذا ادرکھا
وساقھا۔ پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اس کو چلایا۔ او ادرکھا۔ یا ہدی کو فقط پالیا۔ فقد اقترنت
نیتہ بعمل ھو من خصائص الاحرام فیصیر محرما۔ تو اب اس کی نیت ایسے عمل سے مل گئی جو
احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائے گا۔ کما لو ساقھا فی الابتداء۔ جیسے جب کہ ابتداء
میں ہدی کو چلایا۔ ف۔ اقول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے۔
الحاصل بدنہ سے احرام ہونا تین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اس کے ساتھ متوجہ
ہو اور نیت نسک ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم نہ ہو گا۔ قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ
محرم حین توجہ۔ کہا مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہو گا جب متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی سوائے بدنہ متعہ
کے کہ اگر اس کو پہلے بھیج دیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا
اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ سے ملا نہ ہو۔ معناہ اذا نوی الاحرام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی
نیت ہو۔ ف۔ یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہے۔ وھذا استحسان۔ اور بدنہ متعہ کے حق
میں یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ ف۔ اور قیاساً کچھ فرق نہیں۔ وجہ القیاس فیہ ما ذکرنا۔ اس
میں قیاس کی وجہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی متوجہ ہوتے وقت اس کے سامنے کوئی ہدی نہیں جس
کو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے۔ وجہ الاستحسان ان ھذا الھدی مشروع علی الابتداء نسکا
من مناسک الحج وضعا۔ وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتداء پر ایک نسک منجملہ مناسک حج کے
بوضع شرعی مشروع ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے اس کو مناسک وافعال حج میں سے ایک فعل
قرار دے کر مشروع کیا تو یہ شرع سے حج کا ایک فعل ہے۔ لانہ یختص بمکۃ۔ کیونکہ یہ ہدی
مختص بمکہ ہے۔ ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین۔ اور واجب ہوتے ہی شکر کے طور جو

Marfat.com

دونوں نسک یعنی حج وعمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا۔ ف۔ تو لامحالہ ہدی متعہ تو گذرے سال کے حج وعمرہ حاصل کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ اب لیے جاتا ہے۔ وغیرہ قد یجب بالجنایۃ۔ اور سوائے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ جرم کے واجب ہوتی ہے۔ ف۔ مثلاً گذرے سال احرام میں کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکۃ۔ اگرچہ دوسرے ہدی مکہ کو نہ پہونچے۔ ف۔ تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہے۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتداء میں شرعی مقرر کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہوجاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص بمکہ ہے کہ وہیں ذبح کی جاوے اور جو کوئی ہدی لے جاوے وہ عمرہ کرکے حلال نہیں ہوسکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ خصوصیات بقائے احرام میں ہیں تو ہم نے ابتدائے احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے۔ مف۔ فلھذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ ف۔ یعنی ہدی متعہ بھیج کر چند روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہنچنے سے پہلے ابھی محرم ہوگیا۔ وفی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل۔ اور ہدی متعہ کے ماسوائے ہدایا میں محرم ہونا درحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی حقیقت میں سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچ کر چلانا یا پہونچ جانا ہے۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیج کر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہ ہوں تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ مف۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (القاضی خاں فی شرح الجامع)۔ شیخ ابو البشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے۔ مف۔ واسی پر عینی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلل بدنۃ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھولی ڈالی۔ او اشعرھا۔ یا اس کو اشعار کیا۔ ف۔ یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلد شاۃ۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ ف۔ یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید کیا۔ لم یکن محرما۔ تو وہ محرم نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع الحر والبرد والذباب۔ کیونکہ جھول ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیوں کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج سے نہ ہوا۔ ف۔ تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہ ہوئی پس محرم نہ ہوگا۔ والاشعار مکروہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ فلا یکون من النسک فی شئی۔ تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ ف۔ تو مختص نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین وجمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعند ھما ان کان حسنا۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ ف۔ لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ کبھی علاج کے واسطے

Marfat.com

اشعار کر دیتے ہیں۔ ف سے تو جب مختص فعل نہ ہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف التقلید لانہ یختص بالھدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے۔ ف سے کسی اور غرض میں نہیں ہوتا پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ و گائے سے مختص ہے۔ وتقلید الشاۃ غیر معتاد ولیس بسنۃ ایضاً۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں ہے ف سے یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مالکؒ ہے۔ بخلاف شافعی واحمد کے اور صحاح الستہ کی حدیث عائشہؓ میں ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اس کی تقلید کی مگر معتاد نہ ہونے سے آدمی محرم نہ ہو جائے گا اور مقصود اسی قدر ہے۔ م۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہؒ نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ (کما فی المبسوط)۔ اشعار نیزہ سے بائیں جانب اونٹ کے کوہان کی جڑ میں مارنا اور شافعی نے دائیں جانب کہا۔ فخر الاسلام نے لکھا کہ اول اشبہ ہے۔ مع۔ قول ابن عباسؓ میں جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوائے بکری کے محرم ہو جائے گا۔ م۔

رہا بیان بدنہ قال والبدن من الابل والبقر۔ امام محمد نے کہا اور بدنے تو اونٹ و گائے سے ہیں۔ ف سے جیسے ہدی بکری و گائے سے ہے۔ ع۔ وقال الشافعی من الابل خاصۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہے کہ۔ فالمستعجل منھم کالمھدی بدنۃ۔ پس لوگوں میں سے جلدی کر کے آنے والا مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ والذی یلیہ کالمھدی بقرۃ۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہے مانند اس کے جس نے گائے ہدی بھیجی۔ ف سے یہ حدیث آخر تک آتی ہے۔ فصل بینھما۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ و گائے میں فرق کیا۔ ف سے تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البدنۃ ینبئی عن البدانۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے۔ وھی الضخامۃ۔ اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا۔ ف سے یعنی بدن دار ہونا جس کو فارسی میں تناور یعنی تن توش کرنے والا کہتے ہیں۔ وقد اشترکا فی ھذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ و گاؤ دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولھذا یجزی کل واحد منھما عن سبعۃ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ ف سے چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرتے تو عرض کیا گیا اور گائے کو۔ پس فرمایا کہ ایں وہ نہیں ہے مگر بدن میں سے۔ (کما فی صحیح مسلم) اور جو حدیث شافعیؒ نے ذکر کی اس کے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمھدی جزوراً۔ اور صحیح روایت

عہ قولہ بدن جمع بدنہ یعنی وہ بھی بدنہ کی قسم ہے ۱۲ م۔

Marfat.com

بیں حدیث کے واقع ہے مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ ف۔ اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں بزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہے اور تحقیق المقام یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو مکہ کو ہدی جاوے۔ نووی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہے اور یہی صحاح میں ہے۔ اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہے تو اس کے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ بدنہ اونٹ و گائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا کہ مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینۂ اس کے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اس میں یہی ہے کہ مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ پس یہ اولیٰ ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مفع۔

سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوئے پھر ایک نے اس کو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاویں گے بشرطیکہ تقلید کرنا ان کی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہے۔ مف۔

Marfat.com

باب القرآن

یہ باب قران کے بیان میں ہے قران بالکسر ملان اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج میں عمرہ اور حج کو ملانا جیسے تمتع دو احرام سے ہے و تحقیق آوے گی جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قران و تمتع کو شروع کیا۔ القران افضل من التمتع والافراد قران افضل ہے تمتع و افراد سے ف یہی قول ثوری و اسحق و بہت اہل حدیث و ظاہریہ و ابن جریر کا اور شافعیہ میں سے مزنی و ابو اسحق و ابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ مع۔ وقال الشافعی الافراد افضل اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے ف لیکن تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں احرام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی المام کے عنقریب آویں گے اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک پڑھنا اور سفر مکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ ملخص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران اور مالک نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے ف اور افراد سے قران افضل ہے لان لہ ذکرا فی القرآن۔ کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے۔ ف بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ۔ ولا ذکر للقران فیہ۔ اور کتاب اللہ میں قران کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصتہ۔ اور شافعی کی دلیل اول اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن کرنا اجازت ہے ف چونکہ اجازت سے عزیمت اولی لہذا افراد اولی ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ بلکہ شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے سفر حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابرؓ میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المومنین عائشہؓ سے ہے۔

اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا اور یہی افراد فعل ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم ہے۔ مفع۔ ولان فی الافراد زیادۃ التلبیتہ والسفر والحلق۔ اور دلیل دوم اس لئے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے ف کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کرے گا۔ لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے۔ اور ہمارے علما کا بھی قول ہے کہ آپ نے قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اھلوا بحجۃ وعمرۃ معاً۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہے احرام باندھو ف رواہ الطحاوی واحمد۔ اور حضرت انسؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک بحجۃ وعمرۃ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و

Marfat.com

مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رضی اللہ عنہ اس وقت نابالغ تھا، صاحب التنقیح نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا اور صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ کی روایت مذکور سے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے انکار کیا تو انس رضی اللہ عنہ نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک حجۃ وعمرۃ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عقیق فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عزوجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھ اور کہا کہ عمرۃ فی حجۃ۔ یعنی حج میں عمرہ قران کیا ابن حزم رحمہ نے کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے سولہ تابعین ثقات نے بالاتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک بحج وعمرہ کیا ہے۔ ابوداؤد و ترمذی وابن ماجہ کی حدیث ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ مع۔ اور صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا متمتع ہونا مروی ہے۔ اور صحیحین کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں مثل اس کے مروی ہے اور اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم ونسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رحمہ نے ابن عمر وعائشہ رضی اللہ عنہا کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ بالاتفاق بخاری ومسلم نے ان صحابہ مع دوسروں کے حج وعمرہ ہونا مروی ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا اس میں خود بھی مصرح ہے۔

رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج وعمرہ کرنا بلفظ تمتع مذکور ہے نہ بلفظ قران۔ تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی عنہم کی عرف میں لفظ تمتع عام تھا کہ حج وعمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں نسک سے تمتع حاصل کرے اور یہی قرآن مجید میں قولہ تعالٰی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج سے ہر صورت تمتع عمرہ وحج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جس کا نام قران رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جس کا نام بلفظ تمتع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید المسیب رحمہ سے روایت ہے کہ عسفان میں حضرت علی وعثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کی جانب جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑوں پھر جب علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھا تو حج وعمرہ کا بلند تلبیہ کہا یہ صریح ہے کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر حلال ہو کر آٹھویں کو احرام حج ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ دونوں

Marfat.com

تلبیہ کہا ہے اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج وعمرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمران رضی اللہ عنہ کی مراد وقسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہے۔ ابوداؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا۔ یہ صریح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونوں قسم قران و تمتع پر بولتے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابر رضی اللہ عنہ میں گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف وسعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنہوں نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہ رضی اللہ عنہم نے عمرہ اور حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہے اور اول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے متمتع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں۔ الخ۔ یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہے۔ اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا مسبوق ہے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و عمرہ جمع کریں بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد ورفت جاری رہے اور عثمان رضی اللہ عنہ نے اسی حکمت کی اتباع کی۔ جیسا کہ بعض محققین نے صریح روایت سے محقق کیا ہے ورنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسی الاشعری رضی اللہ عنہ میں ہے۔ صبی بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج وعمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ ودارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ امام احمد نے حدیث سراقہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ ملایا اسناد کے راوی ثقات ہیں۔ اور امام احمد نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ وہرماس بن زیاد الباہلی وجابر وام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے مع فعل اور بزار نے باسناد صحیح ابن ابی اوفی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ روایت کیا شاید اس کی وجہ یہ کہ انہوں نے یہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کہا۔ اور اس میں بھی کچھ حرج نہیں کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ ابتدائے حال ذوالحلیفہ میں بعض نے حج و بعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر وابن عمر وعائشہ وغیرہم کی احادیث ہیں۔ پھر وادی عقیق میں بوحی ربانی جو خواب میں ہوئی ہے حج وعمرہ کا قران کیا اور دونوں کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انس وابن عمر وعائشہ وعلی وایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولی واحسن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

Marfat.com

الحاصل قران اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہے اور دوم اس لئے کہ آپ نے آلِ محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی ولان فیہ جمعا بین العبادتین - اور سوم اس لئے کہ قران میں جمع کرنا دو عبادتوں کا ف یعنی حج و عمرہ کا ہے فاشبہ الصوم مع الاعتکاف تو قران مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف ف جمع کرنے کے کالحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوٰۃ اللیل اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے ف مثلاً کسی طرف سے دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں چوکیدار بیدار رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔

رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں تلبیہ و سفر و حلق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قابل ترجیح نہیں والتلبیۃ غیر محصورۃ - اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے ف کہ جس پر زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا تو حج و عمرہ کرنے میں دو ہزار بار ہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہ گئی۔ والسفر غیر مقصود - اور سفر کچھ اصل مقصود نہیں ہے ف بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ والحلق خروج عن العبادۃ اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے فلا یترجح بما ذکر - تو یہ باتیں جن کو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو ترجیح نہیں ہوسکتی ف رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں کہ قران کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہے بلکہ والمقصود بما روی - مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی - نفی قول اھل الجاھلیۃ - اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول دور کرنا ف وہ قول یہ کہ ان العمرۃ فی اشھر الحج من افجر الفجور - حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے ف تو اس کو دور کر دیا کہ نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے - جیسے سعی بین الصفا و مروہ کو صحابہ بوجہ بتوں کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بھما یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اس پر کوئی گناہ نہیں ہے حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قران جواب دیا کہ وللقرآن ذکر فی القرآن اور قران کا ذکر بھی کلام الٰہی میں موجود ہے - لان المراد من قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج والعمرۃ للہ - یعنی تمام کرو حج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لئے اس سے مراد - ان یحرم بھما من دویرۃ اھلہ - یہ کہ اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے دونوں کا احرام باندھے ف یہی تمام کرنا ہوا علی ما رویناہ من قبل - چنانچہ ہم سابق میں اس کو روایت کر چکے ف سے یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - قران و تمتع اصطلاحی دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو نعمت پانا پس عمرہ سے حج کی جانب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بہ دو احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قران کا ذکر ہے اور آیت

Marfat.com

اتمواالحج۔ قران کی ترجیح مع فعل سنت ہے یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابرؓ میں گزرا کہ آپ نے طواف وسعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کرکے اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔

پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے میں آیا تو میں بھی ہدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اس وقت حلال ہو جانا بہتر ہے۔ حتی کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھی تو وے آپ سے جدا ہونا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ صحاح کی بعض روایات صریح ہیں کہ صحابہؓ نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوئے تو لوگوں نے تحلیل کرلی۔ اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف یہی حج الوداع رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہیں کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کردیا فافہم۔ اور نکتہ دیگر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے خبر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعیؒ کے اجتہاد میں بروایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتی کہ ابتدائے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ کہا۔ اور چونکہ اصح واقوی قول میں آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت سے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دے دیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کردیا اس پر ایک جم غفیر اسلام ہے۔ فاعرفہ وتامل۔ م۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم فیہ تعجیل الاحرام۔ پھر قران کرنے میں احرام کی تعجیل ہے ف۔ کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے۔ واستدامۃ احرامھما من المیقات۔ اور دونوں حج وعمرہ کا احرام برابر دائمی رکھنا میقات سے لے کر الی یفرغ منھما۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے ف۔ اور اس طرح کی استدامت بھی محمود ہے اور جابرؓ کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا اس کا نکتہ میں بیان کر چکا۔ ولاکذلک التمتع۔ اور تمتع میں یہ باتیں نہیں ہیں۔ فکان القران اولی منہ تو تمتع سے قران اولی ٹھہرا۔ وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی اور کہا گیا کہ ہمارے وشافعی کے درمیان اختلاف ف۔ اس طرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک بناءً علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو طواف اور دو سعی کرے گا۔ وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا ف۔ اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قران نہ

Marfat.com

کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا۔ واضح ہو کہ شافعیؒ کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کیں۔ شیخ ابن الہمامؒ نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اس وقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔

مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کہ کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی حدیثیں سعی صفا و مروہ میں اور یہ چڑھنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دو سعی ہیں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ جداً۔ م۔ قال وصفة القران ان یھل بالعمرة والحج معا من المیقات قدوری نے کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے ف تلبیہ کہے۔ ویقول عقیب الصلوٰة۔ اور کہے بعد نماز کے ف دوگانہ احرام کے اللھم انی ارید الحج والعمرة فیسرھما لی وتقبلھما منی۔ الٰہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان میسر فرما دے اور دونوں مجھ سے قبول کر لے ف اور لبیک بحج وعمرۃ کہے۔ ن لان القرآن ھو الجمع بین الحج والعمرة۔ کیونکہ قران تو جمع کرنا حج و عمرہ کو۔ من قولك قرنت الشیٔ بالشیٔ۔ ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشیٔ بالشیٔ ف یعنی قران کر دیا میں نے ایک شی کو دوسری چیز کے ساتھ اس محاورہ کا بولنا اس وقت کہ۔ اذا جمعت بینھما۔ جب تو دونوں چیزوں کے ساتھ جمع کر دے۔ وکذا اذا ادخل حجة علی عمرة قبل ان یطوف لھا اربعة اشواط اور یوں ہی قران ہو جائے گا جبکہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اس کے کہ عمرہ کے لئے چار پھیرے طواف کر چکے ف یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ میں داخل ہو کر عمرہ کا طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کر لئے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قران نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کئے ہیں اس وقت حج کی نیت کر لی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قران ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا ف کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھیر میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذا الاکثر منھا تام۔ کیونکہ سات پھیروں میں سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں۔ ومتی عزم علی ادائھما یسال التیسیر فیھما اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے۔ وقدم العمرة علی الحج فیہ۔ اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے۔ وکذلك یقول لبیك بعمرة وحجة معا۔ اور اسی طرح کہے کہ لبیك بعمرة و حجة معا ف یعنی دعاء کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں بحج و عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے۔ لانہ یبدا بافعال العمرة فکذلك یبداء بذکرھا۔ کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے۔ وان اخر ذلك فی الدعاء والتلبیة لا باس بہ۔ اور اگر اس نے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ میں حج سے پیچھے کہا تو اس کا مضائقہ نہیں ہے لان الواو للجمع کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے ف تو معنی یہی ہو گئے کہ حج و عمرہ جمع کروں گا۔ پھر ادا کرنے

Marfat.com

میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے۔ ولو نوی بقلبه ولم يذكرهما في التلبية اجزاه۔ اور اگر اس نے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اس کو کافی ہے۔ اعتبارا بالصلوۃ یعنی برقیاس نماز کے ف کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے۔ فاذا دخل مكة ابتداء وطاف بالبيت سبعة اشواط يرمل في الثلث الاول منها۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے ان میں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے ف کیونکہ اس کے بعد سعی ہے۔ ويسعى بعدها بين الصفا والمروة۔ اور بعد سات پھیروں کے صفا و مروہ کی سعی کرے۔ وهذه افعال العمرة اور یہ عمرہ کے افعال تھے ف یعنی طواف و سعی چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر کر کے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے۔ ثم يبدا بافعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة اشواط ويسعى بعده۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے۔ كما بينا في المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ ويقدم افعال العمرة۔ اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے ف پیچھے حج کرے لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے عمرہ کے ساتھ حج تک ف پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو انتہاء قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے۔ والقران في معنى المتعة اور قران بمعنی متعہ ہے ف تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے قران و متعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا منصوص ہے۔ ولا يحلق بين العمرة والحج۔ اور عمرہ و حج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر) نہ کرے ف یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و قصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائے گا اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان ذلك جناية على احرام الحج۔ کیونکہ اس وقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ وانما يحلق في يوم النحر كما يحلق المفرد۔ اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں کو کرے گا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے۔ ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد۔ اور احرام سے حلال ہونا حاصل کرے گا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے ف یعنی جیسے تنہا حج والا احرام سے نکلنے کے لئے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کر کے خوشبو وغیرہ کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اس پر جرمانہ لازم ہوگا ثم هذا مذهبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے وقال الشافعيؒ اور شافعیؒ نے کہا ف کہ قارن يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا۔ ایک طواف اور ایک ہی سعی کرے لقوله عليه السلام دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد۔ اور اس لئے کہ قران کا مبنی

تو تداخل پر ہے حتی کہ قران میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق پر کفایت کی گئی۔ فکذلک فی الارکان۔ یوں ہی ارکان میں ہو گا ف یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک رہ گیا مع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال لہ عمر ھدیت لسنۃ نبیک۔ اور ہماری حجت یہ کہ جب صبی بن سعید ثعلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمرؓ نے اس کو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی ف اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ نے روایت کیا اور سنن اربعہ و صحیح ابن حبان و مسند احمد و اسحق و طیالسی و ابن ابی شیبہ میں صبی سے ہے کہ میں نے حج و عمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا۔ تو عمرؓ نے مجھ سے فرمایا کہ تو اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔

نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ حج و عمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد بروات ثقات ہے اور یہی مذہب ابن مسعودؓ عند ابن ابی شیبہ ہے۔ ولان القران ضم عبادۃ الی عبادۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قران ایک عبادت کو دوسری عبادت میں ملانا و ذلک انما یتحقق باداء عمل کل واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوا کہ ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے۔ ولانہ لا تداخل فی العبادات المقصودۃ اور اس دلیل سے کہ جو عبادتیں بذات خود مقصود ہیں ان میں باہم ایک دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے ف رہا سفر و تلبیہ و حلق کا تداخل تو فرمایا کہ والسفر للتوسل اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے ف یعنی سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہنچ کر افعال عمرہ یا حج ادا کرے والتلبیۃ للتحریم۔ اور تلبیہ کہنا واسطے تحریم کے ف یعنی تا سوائے عبادت و اس کی جائز چیزوں کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریمہ ہے۔ والحلق للتحلل۔ اور مونڈنا بغرض تحلل ہے ف یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منڈاوے تو احرام رہے گا مگر جرمانہ قربانی واجب ہو گا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا فلیست ھذہ الاشیاء بمقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ و حلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں ف ان میں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم ہے اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے ف کہ کبھی ارکان میں تداخل نہیں ہو سکتا الا تری ان شفعی التطوع لا یتداخلان بتحریمہ واحدۃ۔ تو دیکھا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل کے دو دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہو جاتے ہیں ف تو جو چیز بلکہ تحریمہ خود وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت متداخل نہ ہوں گے ورنہ دونوں دوگانہ متداخل ہو کر صرف ایک دوگانہ سے دونوں ادا ہو جاتے بلکہ کر درون دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے۔ م۔ رہی حدیث کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہوا اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہو گیا بلکہ و معنی ما روا ہ مع

اس کے جو روایت کی دخل وقت العمرۃ فی وقت الحج - یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا ف کیونکہ زمانہ جاہلیت والے ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو۔ اس طرح عمرہ و حج کے دو طواف و دو سعی کرے گا۔ قال وان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو طواف کئے عمرہ و حج کے لئے ف یعنی اول ایک طواف سات پھیر کا عمرہ کے لئے کہا پھر دوسرا طواف سات پھیر کا حج کے طواف القدوم کا کیا۔ ثم سعی سعیین - پھر دو سعی کیں ف ایک سعی عمرہ کے لئے اور دوسری سعی حج کے لئے درمیان صفا و مروہ کے - یجزیہ - تو یہ اس کو کافی ہو گیا - لانہ اتی بما ھو المستحق علیہ - کیونکہ جس بات کا اس پر استحقاق ہے اس کو وہ لایا لیکن وقد اساء - اور اس نے برا کیا - بتاخیر سعی العمرۃ وتقدیم طواف التحیۃ علیہ - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر ف اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمدؒ کی روایت جامع صغیر کہ ان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ تو بعد عرفہ کے منصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدائے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا۔ ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت ہے اور یہی یہاں مراد ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اول اس نے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اس نے دو سعی کیں ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جس کا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اس نے سعی عمرہ میں طواف القدوم کے بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو برا کیا۔ ولا یلزمہ شئی اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف یعنی بالاتفاق - اما عندھما فظاھر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندھما چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و مؤخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے ف چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ میں نے قربانی سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اس کو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہیں ہے۔

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجبات میں لازم ہے۔ وعندہ طواف التحیۃ سنۃ - اور امامؒ کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف القدوم تو سنت ہے۔ وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی - اور اس کا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرتا تو صرف مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کرے گا ف رہی سعی عمرہ واجب ہے۔ والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب الدم - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کئے جانے کے بایں طور کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جاوے

Marfat.com

قربانی واجب نہیں کرتی ف سے مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ نکدم بالاشتغال بالطواف۔ پس یوں ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوگا ف سے پھر قارن منی و عرفہ اور روانگی مزدلفہ دری جمرۃ العقبہ تک بروجہ مفرد کرے۔ قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ او بقرۃ او بدنۃ او سبع بدنۃ۔ قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوباً ذبح کرے ایک بکری یا گائے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتواں حصہ ف سے بایں طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فھذا دم القران لانہ فی معنی المتعۃ پس یہ قربانی قران کی قربانی ہے کیونکہ قران بمعنی تمتع ہے ف سے بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے۔ والھدی منصوص علیہ فیھا۔ اور ہدی کی قربانی متعہ میں منصوص علیہ ہے ف سے فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران میں بھی واجب ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز۔ والھدی من الابل والبقر والغنم۔ اور ہدی ہر ایک اونٹ میں سے، گائے و بکری سے ہوتی ہے علی ماتذکرہ فی بابہ انشاء اللہ تعالیٰ چنانچہ ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے ف سے قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گائے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ واراد بالبدنۃ ھھنا البعیر۔ اور یہاں بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ماذکرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ دگائے دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر مدلل کیا۔ وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرۃ۔ اور جیسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہے گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے ف سے یہ اس وقت کہ قربانی کرسکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہ ما یذبح صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پس اگر اس کے پاس وہ نہ ہو کہ ذبح کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج میں ف سے تو لامحالہ عرفہ تک ختم کرے پس ساتویں و آٹھویں و نویں یعنی۔ آخرھا یوم عرفۃ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ وسبعۃ ایام اذا رجع الی اھلہ اور سات روزے جب اپنے اہل میں واپس آوے ف سے اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اس پر واجب ہے روزے تین ایام کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لوٹو یہ دس پورے ہوئے ف سے یہ آیت اس کے حق میں جو عمرہ کر کے حج تک متمتع یعنی منتفع ہو۔ فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثلہ لانہ مرتفق باداء النسکین۔ پس نص فرقان اگرچہ تمتع کے حق میں وارد ہے تو قران بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج و عمرہ سے منتفع ہے ف سے بلکہ قران آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والمراد بالحج واللہ اعلم وقتہ لان نفسہ لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج دجو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے رکھنے کا ظرف ہوسکے تو اس صورت میں وقت احرام کا شعال و ذی قعدہ و عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور مستحب ذی الحجہ کی ۷-۸-۹ کی

Marfat.com

نہیں ہے۔ الا ان الافضل ۔مگر افضل یہ کہ ف تاخیر کرے اور ان یصوم قبل یوم الترویۃ بیوم ویوم الترویۃ ویوم عرفۃ ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو لان الصوم بدل عن الھدی ۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی کے بدلے ہے ۔ فیستحب تاخیرہ الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل ۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس امید سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے ۔ وان صامھا بمکۃ بعد فراغۃ من الحج جاز ۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیہا منھی عنہ اور معنی یہ کہ ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں روزہ ممنوع ہے ف پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے اہل کے پاس پہنچ کر رکھنا قید ضروری نہیں ہے ۔ وقال الشافعی لایجوز ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے ف کہ مکہ میں باقی سات رکھے ۔ لانہ معلق بالرجوع ۔ کیونکہ ساتوں مشروط برجوع ہیں ف یعنی بقولہ تعالیٰ وسبعۃ اذا رجعتم تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیہ لتعذر الرجوع ۔مگر آنکہ وہ شخص مکہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو اس وقت جائز ہوں گے بوجہ واپسی متعذر ہونے کے ۔ ولنا ان معناہ رجعتم عن الحج ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ رجعتم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے ۔ ای فرغتم ۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ ف اور مطابق ہیں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بنظر عادت ہے ۔ م ۔ اذ الفراغ سبب الرجوع الی اھلہ ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے ف پس سبب درحقیقت حج سے فراغت ہے فکان الاداء بعد السبب ۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی ۔ فیجوز ۔ تو جائز ہے ف حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے شامی اختیار کی یا کسی ملک میں جاکر وہاں وطن کرلیا تو اسی نفس سے بالاتفاق سات ادا کرے گا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے مف ۔ گزرا کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک رکھے ۔ وان فاتہ الصوم ۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جاتے رہے ۔ حتی اتی یوم النحر یہاں تک کہ یوم النحر دسویں کا دن آگیا ف تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور لم یجزہ الا الدم ۔ پھر اس کو نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے ف یعنی جب میسر ہو قربانی دے ۔ وقال الشافعی یصوم بعد ھذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کئے گئے تھے تو صوم رمضان کے مثل ان کی بھی قضا کرے ۔ وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج ۔ اور مالکؒ نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ ۔ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین روزے ایام حج میں وھذا وقتہ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے ف کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے ۔ ولنا النھی المشھور عن الصوم فی ھذہ الایام اور ہماری حجت وہ نفس مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے ف اور چونکہ یہ

Marfat.com

ممانعت مشہورہ ہے فیتقید بہ النص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کی جائے گی ف یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق کے مراد ہوں گے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ او یدخلہ النقص۔ یا ان روزوں میں نقص داخل ہوگا ف کیونکہ ایام تشریق میں ممانعت ہے۔ فلا یتادی بہ ما وجب کاملا۔ تو ان ناقص روزوں سے وہ ادا نہ ہوں گے جو کامل واجب ہوئے ف بہر صورت ایام تشریق میں کافی نہ ہوئے اگر کہا جائے کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سوائے قران ومتعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کریں تو جواب دیا کہ ولا یودی بعدھا لان الصوم بدل اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہیں کئے جاویں گے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا تنصب الا شرعا اور بدلے نہیں قائم کئے جاتے مگر شرع کی طرف سے ف اس میں رائے وقیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی منحصر ہوگی۔ والنص خصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کردیا ف تو اس وقت کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کرسکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل وجواز الدم علی الاصل اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے وعن عمرؓ انہ امر فی مثلہ بذبح الشاۃ۔ اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں قربانی کرنے کا حکم دیا ف یعنی قارن ہدی قربانی نہ کرسکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہوگئے تھے کہ یوم النحر آگیا تو اس کو حضرت عمرؓ نے فتویٰ دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے۔

یہ قصہ مبسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں ملا۔ مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہؓ وابن عمرؓ سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں مگر اس کو جس نے ہدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمرؓ نے کہا کہ صوم تمتع یا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالکؒ ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اس کے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہوسکتا ہے اور تفصیل فی الفتح۔ م۔ فلو لم یقدر علی الھدی پھر اگر یہ قارن جس کے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اس نے ہدی نہ پائی۔ تحلل وعلیہ دمان۔ تو وہ حلال ہوجائے اور اس پر دو قربانی واجب ہیں دم التمتع ایک قربانی تمتع کی ف یعنی قران کا شکریہ ودم التحلل قبل الھدی اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہوگیا ف اور عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوگی کیونکہ حلق کرکے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع یہ مسئلہ۔ فان لم یدخل القارن مکۃ۔ اور قران والا اگر مکہ میں میں داخل نہ ہوا ف اور اس وجہ سے عمرہ اول ادا نہ کرسکا وتوجہ الی عرفات بلکہ وہ

عرفات کی طرف متوجہ ہوا ف یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہو گیا وقوف عرفہ کے ساتھ لانه تعذر علیه اداءھا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہو گیا۔ لانه یصیر بانیا افعال العمرة علی افعال الحج وذلك خلاف المشروع۔ کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرتے ہیں) وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائے گا اور یہ خلاف مشروع ہے ف بلکہ مشروع یہ کہ اول عمرہ اور اس پر بنائے حج ہو۔ ولا یصیر رافضا بمجرد التوجه اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو گا ف اگرچہ عرفات میں پہنچ جاوے یہاں تک کہ بعد زوال پہنچے الکافی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائے گا اور قبل اس کے نہیں اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے۔ ھو الصحیح من مذھب ابی حنیفة ایضا۔ یہی امام ابو حنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے ف بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفة[رح] کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہو گا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ والفرق له بینه وبین مصلی الظهر یوم الجمعة اذا توجه الیھا۔ اور امام[رح] کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ والے کے اور درمیان ظہر بروز جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے۔ ان الامر ھنالك بالتوجه متوجه بعد اداء الظھر۔ یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ میں ادائے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے ف یعنی فاسعوا الی ذکر الله کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اس پر متوجہ ہے یعنی اس کو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ والتوجه فی القران والتمتع منھی عنه قبل اداء العمرة۔ اور قران وتمتع کے مسئلہ میں ادائے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف توجہ ہونے سے اس کو ممانعت ہے فافترقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا ف پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہو گئی۔ قال وسقط عنه دم القران کہا اور اس کے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہو گئی ف کیونکہ یہ قربانی عمرہ وحج پانے کی توفیق پر تھی۔ لانه لما ارتفضت العمرة لم یوفق لاداء النسکین۔ کیونکہ جب اس کا عمرہ ترک ہو چکا تو اس کو دونوں حج وعمرہ کی توفیق نہیں ملی ف تو شکرانہ کی بدی گئی۔ وعلیه دم لرفض عمرته بعد الشروع فیھا۔ اور اس پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں شروع کرنے کے ف اور عمرہ میں شروع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا۔ وعلیه قضاؤھا۔ اور اس پر عمرہ کی قضا واجب ہوئی۔ لصحة الشروع فیھا۔ بوجہ عمرہ میں شروع صحیح ہونے کے فاشبه المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا ف محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر ایک قربانی مع قضا واجب ہے یوں ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضا لازم ہے۔ م ع۔ اگر حج کے لئے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لئے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا

Marfat.com

اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ مف۔

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے متمتع بھی عمرہ وحج کو حاصل کرتا ہے مگر دو احرام سے، شیخ محقق نے لکھا کہ متمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انہیں ایام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے بوصف صحت بدون اس کے کہ عمرہ وحج کے درمیان میں المام صحیح کرے۔ الفتح۔ المام بمعنی نزول۔ اور المام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے اور یہ اسی متمتع میں ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہ ہو اور اگر اس نے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن میں آجاوے تو بھی اس کا المام صحیح نہیں ہوگا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد۔ تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے ف یہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل۔ اور ابو حنیفہ سے نادر روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے ف یہی قول شافعی ؒ ہے۔ ع۔ لان المتمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ متمتع کا سفر تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے ف کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع لحجتہ۔ اور افراد والے کا سفر حج کے لئے واقع ہوتا ہے ف اور حج عمرہ سے افضل ہے مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر ادائے حج ہے اور احرام عمرہ کا اس لئے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاھر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ تمتع میں دو عبادتوں عمرہ وحج کا جمع کرنا حاصل ہے ف اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہو گیا ف اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے بلکہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں ہدی شکریہ منصوص بہ تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے ف جو افراد میں نہیں ہے۔ وھو اراقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا ف یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ متمتع کا سفر عمرہ کے واسطے ہے بلکہ سفرہ واقع لحجۃ وان تخللت العمرۃ۔ متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا ف تو عمرہ اصل نہیں ہے لانھا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیھا۔ جیسے کہ جمعہ اور اس کی طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے ف تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لئے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والتمتع علی وجھین متمتع یسوق الھدی ومتمتع لا یسوق الھدی۔ اور تمتع دو طرح ہے ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین فی سفر واحد من غیر ان یلم باھلہ بینھما الماما صحیحا۔ اور تمتع کے معنی

Marfat.com

انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ و حج ادا کرنے کا بدون اس کے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے۔ ویدخله اختلافات نبینها ان شاء الله تعالیٰ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفته ان یبتدی من المیقات فی اشهر الحج فیحرم بالعمرة۔ اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع کرے پس احرام باندھے عمرہ کا ف یعنی نفقط ویدخل مکة۔ اور مکہ میں جا کر داخل ہو ف پھر اگر ایام حج سے پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتیٰ کہ ایام آجاویں۔ مف۔ فیطوف لها ویسعی لها۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ کی ف اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہوگیا ویحلق او یقصر اور سر کا حلق یا قصر کرے ف یہ حلال ہونے کے لئے ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منیٰ میں حلق کرے تو بھی متمتع ہوگا۔ مف۔ وقد حل من عمرته۔ اور حال یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہوگیا ف بعد حلق یا قصر کے وهذا هو تفسیر العمرة۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے ف اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے وکذلك اذا اراد ان یفرد بالعمرة فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا وہی کرے هکذا فعل رسول الله علیه السلام فی عمرة القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا ف یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے روکا تو ان سے صلح کرلی کہ دوسرے سال تین روز کے لئے مکہ خالی کردیں پس حلق کر کے حلال ہوگئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا عمرہ کیا طواف وسعی وحلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے۔ م ع۔ وقال مالك لاحلق علیه۔ اور مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرة الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف وسعی ہے۔ وحجتنا علیه ما روینا اور ہماری حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی ف کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا اور صحیحین کی حدیث معاویہ مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف عمرہ میں ہوگا نہ حج میں۔ مف۔ وقوله تعالیٰ محلقین رؤسکم الآیة نزلت فی عمرة القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالیٰ محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کرنے والے ہو آخر تک یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں نازل ہوئی ف جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء میں حلق سر واقع ہوا۔ ولانها لما کان لها تحریم بالتلبیة کان لها تحلل بالحلق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کے واسطے تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے ویقطع التلبیة اذا ابتداء بالطواف اور تلبیہ قطع کردے جب طواف شروع کرے ف یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کردے۔ وقال مالك کما وقع بصره علی البیت۔ اور مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ جب ہی اس کی نظر خانہ کعبہ پر پڑے ف تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرة زیارة البیت۔ کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے وتتم به۔ اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے ف پھر تلبیہ نہیں ولنا ان النبی علیه السلام فی عمرة القضاء قطع التلبیة حین استلم الحجر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ

Marfat.com

علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اُسدم قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا ف ـــ یعنی طواف شروع کیا بلکہ ابن عباس رضی نے کہا کہ آپ عمرہ میں یوں ہی کیا کرتے رواہ الترمذی و صححہ و ابوداؤد و بنحوہ ۔ ولان المقصود ھو الطواف فیقطعھا عند افتتاحہ ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرے گا ۔ ولھذا یقطعھا الحاج عند افتتاح الرمی ۔ اور اسی جہت سے حج والا رمی جمرۃ العقبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے ف ـــ گویا مراد یہ کہ رمی تمہید طواف ہے لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ دیناں ہونا کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر ۔ فافہم م ۔

الحاصل جب عمرہ کر چکے تو ۔ قال ویقیم بمکۃ حلالا ۔ کہا کہ اور مکہ میں حلال ٹھہرا رہے ۔ لانہ حل من العمرۃ ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا ف ـــ پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے ۔ م ۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد ۔ پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج کا احرام باندھے مسجد الحرام سے ف ـــ باہر جانا ضرور نہیں بلکہ مکہ سے اور مکہ میں مسجد الحرام میں دوگانہ پڑھ کر افضل ہے ۔ والشرط ان یحرم من الحرم ۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے ۔ اما المسجد فلیس بلازم ۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں ف ـــ بلکہ افضل ہے لانہ فی معنی المکی اس لئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے ومیقات المکی فی الحج الحرم ۔ اور مکی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے ف ـــ اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعیم ۔ علی مابینا ۔ بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ف ـــ آخر فصل مواقیت میں ۔ وفعل مایفعلہ الحاج المفرد ۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے لانہ مؤد للحج ۔ کیونکہ وہ حج ادا کرنے والا ہے الا انہ یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی بعدہ ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص متمتع طواف زیارت میں رمل کرے گا اور بعد طواف کے سعی صفا و مروہ کرے گا ف ـــ کیونکہ یہ طواف القدوم نہیں کرتا تو اب کرے ۔ لان ھذا اول طواف لہ فی الحج ۔ کیونکہ حج میں اس کا یہ پہلا طواف ہے بخلاف المفرد لانہ قد سعی مرۃ ۔ برخلاف افراد والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے ف ـــ بعد طواف قدوم کے ۔ اور سعی صرف ایک ہی بار مشروع ہے حتی کہ اگر مفرد نے بعد طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی طواف زیارت کے بعد سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اس کے حق میں سنت نہیں بخلاف مفرد و قارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے ۔ ولو کان ھذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی قبل ان یروح الی منی لم یرمل طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ ۔ اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھ کر منی کو جانے سے پہلے طواف وسعی کر لی ہو (یعنی بطور جواز مع رمل کے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کرے گا اور نہ اس کے بعد سعی کرے لانہ قد اتی بذلک مرۃ کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ف ـــ اور طواف میں رمل کر چکا اور اس پر کچھ گناہ نہیں ہے ۔ وعلیہ دم التمتع اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب ہے للنص الذی تلوناہ ۔ بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے ف ـــ قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی الآیہ ۔ فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج ۔ پھر اگر نہ پاوے تو

تین روزے رکھے حج میں ف بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۷-۸-۹ تاریخوں میں ہو
وسبعة اذا رجع. اور سات روزے رکھے جب رجوع کرے ف حج سے فراغت کرے
بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو علی الوجه الذی بیناه فی القرآن اس وجہ پر جو ہم نے
قران میں بیان کردی فان صام ثلثة ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزه من الثلثة۔ پس اگر
شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی نہ ہوئے
ف کیونکہ وقت حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں۔ لان السبب وجوب هذا الصوم التمتع
کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو تمتع ہے۔ لانه بدل عن الدم کیونکہ صوم بدلا
ہدی کا ہے ف کہ جب ہدی میسر نہ ہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب ٹھہرا۔ وهو فی هذه
الحالة غیر متمتع حالانکہ وہ اس صورت میں متمتع نہیں تھا ف کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں
ہے فلا یجوز اداؤہ قبل وجود سببه تو صوم کا ادا کرنا اس کا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں
جائز ہے ف حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے۔م۔ وان
صامها بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جاز۔ اور اگر تین روزے رکھے بعد عمرہ کا احرام
باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے عندنا خلافا للشافعی یہ ہمارے نزدیک ہے
بخلاف شافعی کے۔ له قوله تعالی فصیام ثلثة ایام فی الحج۔ دلیل شافعی کا قوله تعالی فصیام
الخ۔ یعنی پس روزے رکھے تین ایام کے حج میں ف تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد
ہوں۔ جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں کیونکہ محال ہے کہ افعال حج کے
اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لئے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج ولنا انه
اداه بعد انعقاد سببه۔ اور ہماری دلیل جواز یہ کہ متمتع نے روزوں کو سبب موجود ہونے
کے بعد ادا کیا ف تو جائز ہے ف بلکہ ہمارے واسطے دلیل قوله تعالی صیام ثلثة ایام
فی الحج۔ والمراد بالحج المذکور فی النص۔ اور آیت میں جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے
مراد وقته علی ما بینا وقت الحج بنابر آنکہ ہم بیان کرچکے ف یعنی ہمارے نزدیک فی الحج
سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اس لئے کہ احرام حج آٹھویں
تاریخ کو صحیح احادیث میں وارد ہے پس تین روزوں کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نویں ایک روز
ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج۔ تو جب شوال سے لے کر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا
کیا تو جائز ہے۔ هکذا اشیخ للمترجم۔ والافضل تاخیرها الی آخر وقتها وهو یوم عرفة۔ اور افضل
ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے ف یعنی خاتمہ ان روزوں کا
یوم عرفہ پر ہو اس طرح کہ ۷-۸-۹ تک رکھے۔ لما بینا فی القران۔ بدلیل اس کے جو ہم نے
قران میں بیان کی وان اراد المتمتع ان یسوق الهدی۔ اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلاوے۔
احرم وساق هدیه تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے ف یعنی عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے
یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جاتا ہے۔ وهذا افضل۔ اور متمتع جس نے ہدی

Marfat.com

چلائی ہے افضل ہے ف بغیر ہدی سے لان النبی علیہ السلام ساق الهدايا مع نفسه۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا ف چنانچہ حدیث جابر عند مسلم و
ابن عمر فی الصحیحین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا افضل ہے بدلیل سنت
نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم قارن تھے فافہم۔ م۔ ولان فیه استعداد ومسارعة اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں
سامان خیر اور جلدی ہے ف یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان و ادائے واجب طاعت
میں جلدی ہے۔ فان کانت بدنة۔ پھر اگر ہدی مذکور بدنہ ہو ف یعنی اونٹ یا گائے فلدها
بمزادة۔ تو اس کو تقلید کردے مزادہ کے ساتھ ف مشکیزہ سفر۔ ع۔ او نعل۔ یا نعل کے
ساتھ ف جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا۔ لحدیث عائشة علی مارویناه۔ بدلیل حدیث عائشہ رض
چنانچہ ہم روایت کر چکے ف یہ صحاح الستہ میں موجود ہے والتقلید اولی من التجلیل۔ اور
تقلید کرنا جھول ڈالنے سے بہتر ہے لان له ذکرا فی الکتاب کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے
ولانه للاعلام۔ اور اس لئے کہ تقلید کرنا تو آگاہ کرنے کے لئے ہے ف کہ یہ ہدی ہے اور کوئی
دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزینة۔ اور جھول ڈالنا زینت کے لئے بھی ہوتا ہے
ویلبی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہہ لے پھر تقلید کرے
لانه یصیر محرما بتقلید الهدی والتوجه معه علی ما سبق۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید
کرنے اور اس کے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہو جائے گا چنانچہ سابق بیان ہو چکا۔ والاولی ان
یعقد الاحرام بالتلبیة۔ اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے ف لہٰذا پہلے تلبیہ سے باندھ
کر پھر تقلید کرے۔
پھر ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی و احمد و جمہور کے نزدیک
ہے جیسے اونٹ و گائے بالاتفاق۔ مع۔ ویسوق الهدی وهو افضل من ان یقودها۔ اور ہدی
کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اس کو آگے سے کھینچے۔ لانه علیه السلام احرم بذی
الحلیفة وهدایاه تساق بین یدیه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا
اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے ف جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رض سے ثابت
ہے۔ ولانه ابلغ فی التشهیر۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے ف یعنی
تقلید ہدی سے مقصود اس کو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔
الا ان لا تنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے ف یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فحینئذ یقودها۔ تو
ایسی صورت میں اس کو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنة عند ابی یوسف و محمد قدوری نے کہا
اور اشعار کرے بدنہ کو ابویوسف و محمد کے نزدیک ف یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری و بھیڑی ہو
تو اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ و گائے دونوں کہتے ہیں لیکن عینی نے
لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی اور

Marfat.com

جمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجملہ بدنہ کا اشعار کرنا قول صاحبین وجمہور علماء ہے رہا یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ وجمہور نے اس کو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ سنت، کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی غرض ہو اس کو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بعید ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے۔ کما فی الحدیث اس کو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اس پر سواری نہیں ہے اور اس میں کلام آتا ہے۔ م۔ ولا یشعر عند ابی حنیفۃ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے ف سے احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارتے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے ف سے یعنی ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ والاشعار ھو الادماء بالجرح لغۃ۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ کرے ف اور اسی سے شرع میں منقول ہے وصفتہ ان یشق سنامھا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے۔ بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن بایں طور کہ دائیں جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے ف سے کہ جرح ہو کر خون نکل آوے۔ دائیں جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباسؓ سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہمارے متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا۔ والاشبہ ھو الایسر اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایاں رخ کوہان کا ہے۔ لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصودا وفی جانب الایمن اتفاقا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور دائیں جانب اتفاقاً مارا ف تحریر اس کی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار آپ کے حضور میں لائی جاتی پس دائیں ہاتھ میں نیزہ لے کر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر بتکلف دوسری جانب والے اونٹ کو دائیں کوہان میں مارتے تو بائیں طرف چیرنا اولی ہے۔ دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلی نے ابن عباس سے روایت کیا۔ بایں اسناد کہ حدثنا زہیر حدثنا یزید بن ہارون حدثنا شعبۃ بن الحجاج عن قتادۃ عن ابی حسان عن ابن عباسؓ اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں۔ م۔

ابن الہمامؒ نے لکھا کہ ابن عبد البرؒ نے کہا کہ میں نے اس کو ابن علیہ کی کتاب میں دیکھا مگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دائیں جانب کی حدیث ابن عباسؓ ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح ہے لیکن ابو یعلی نے دوسری اسناد سے اس کو ابن عباسؓ سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمرؓ اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اس کے بائیں جانب اشعار کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمرؓ سے بڑھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف دائیں جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اس کے خلاف روایات کو باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوص جبکہ ابو حسان نے ابن عباسؓ سے

Marfat.com

دونوں روایتیں کیں پس شاید کہ بسبب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف دائیں جانب کا جواز روایت کیا ہو۔ م۔ ویلطخ سنامھا بالدم اعلاما۔ اور آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کردے۔ وھذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرناف یعنی کوہان چیرنا مکروہ عند ابی حنیفۃ ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعندھما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی سنۃ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے ف یہی جمہور کا قول ہے لانہ مروی عن النبی علیہ السلام وعن الخلفاء الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے ف تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفاء کی سنت مجتمع ومؤکد ہوگئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے اس میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے اسبیجابیؒ نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ ولھما ان المقصود من التقلید ان لایھاج اذا ورد ماء او کلاء او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے کرنے سے مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا دو ورنہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیر لایا جاوے جب گم ہو جاوے ف کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ ہدی ہے وانہ فی الاشعار اتم لانہ الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار خوب لازم رہتا ہے ف اور تقلید کبھی گردن سے بھی نکل جاتی ہے۔ فمن ھذا الوجہ یکون سنۃ۔ پس اس راہ سے اشعار سنت ہوگا ف یعنی اول ہم کو احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اس کی وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے الا انہ عارضتہ جھۃ کونہ مثلۃ۔ لیکن اس کے ساتھ معارض ہوئی اس کے مثلہ ہونے کی جانب ف یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں موجود ہے۔ فقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے ف یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار مثلہ ہے لیکن عینیؒ نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ بالکل سنت رہا۔ کما ذکرہ الامام اسبیجابیؒ ولابی حنیفۃؒ انہ مثلۃ وانہ منھی عنہ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے ف جیسا کہ بخاری کی حدیث عبداللہ بن یزید میں۔ ع۔ اور ابوداؤد نے سمرہؓ سے اور احمد و حاکم نے ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین ومغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانیؒ نے عامر بن قرط اور ابوایوب سے مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ ولو وقع التعارض۔ اور اگر تعارض واقع ہو ف درمیان نصوص کے اس طرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمحرم تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو احرام کرنے والی ہے ف لہٰذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئیں اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا۔

سوال ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرتے جواب دیا کہ اشعار النبی

Marfat.com

علیہ السلام لصیانۃ الھدی لان المشرکین لا یمتنعون عن تعرضہ الا بہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لئے تھا کیونکہ مشرک لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے ف۔ اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع میں کوئی مشرک مکہ میں نہ تھا جواب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت میں یہ قطعاً نہ تھا۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہیں ہے کیونکہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت میں بدصورتی پیدا کی جاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہے اور جانور کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اس کو خصی کرنا بدرجۂ اولیٰ مثلہ ہوں گے حالانکہ جائز ہے۔ مفع اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ نہیں کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوۂ احد ہے اور اشعار کرنا دسویں سال حجۃ الوداع میں ہے پس چارہ نہیں کہ ممانعت مثلہ منسوخ ہے یا ایک قول پر تخصیص ہوسکتی ہے بہر تقدیر اشعار سنت نکلا۔ لہٰذا امام طحاویؒ وغیرہ نے قول امام ابوحنیفہؒ کا محمل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنفؒ نے لکھا۔ وقیل ان اباحنیفۃ کرہ اشعار اھل زمانہ۔ اور کہا گیا کہ ابوحنیفہؒ نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار مکروہ کہا۔ لمبالغتھم فیہ بوجہ ان کے مبالغہ کرنے کے اشعار میں ف یعنی زخم گہرا دیتے تھے علی وجہ یخاف منہ السرایۃ۔ ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا ف خصوصی حجاز کی گرمی میں زخم ساری ہوکر ہدی کی ہلاکت تک پہنچاتا پس اس کو روک دیا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہی محل اولیٰ ہے۔ وقیل انما کرہ ایثارہ علی التقلید۔ اور کہا گیا کہ ابوحنیفہؒ نے صرف اس کو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو ف بلکہ تقلید اولیٰ جانو لیکن اشعار بھی سنت ہے پس خلاف یہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید افضل ہے پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابوحنیفہؒ پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ ہم ابوحنیفہؒ کو معصوم نہیں جانتے ہیں۔ م۔ قال فاذا دخل مکۃ طاف وسعی قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ میں داخل ہو تو طواف و سعی کرے۔ وھذا للعمرۃ علی ما بینا فی متمتع لا یسوق الھدی اور یہ طواف و سعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت میں جس نے ہدی چلائی ہے بیان کر چکے الا انہ لا یتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویۃ۔ مگر اتنا فرق ہے کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے ف جیسے قارن مگر اس کا احرام پہلے سے موجود ہے لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقط الھدی ولجعلتھا عمرۃ وتحللت منھا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف سعی و عمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو پیچھے اب ظاہر ہوا تو میں ہدی کو نہیں چلاتا اور میں اس کو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا۔ وھذا ینفی التحلل عند سوق الھدی اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے ف یعنی جب سوق الہدی

Marfat.com

کیا ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے بلکہ عبارت نص دلیل ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہے۔ یہ کلام آپ نے اپنے اصحابؓ کے خوش کرنے کو فرمایا جن کو حلال ہوجانے کا حکم دیا تھا اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا تاکہ عمرہ کرنا ایام حج میں تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہے اور یہ ان صحابہ کے فعل سے ہوا تو ان کو قران کا ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویحرم بالحج یوم الترویۃ کما یحرم اھل مکۃ اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھیں۔ علی ما بینا۔ بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ف۔ کہ وہ مانند مکی کے ہے۔ وان قدم الاحرام قبلہ جاز۔ اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہے۔ وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فھو افضل۔ اور متمتع جس قدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل ہے لما فیہ من المسارعۃ وزیادۃ المشقۃ۔ کیونکہ اس میں مسارعت اور زیادتی مشقت ہے ف۔ اور عبادت باعتبار زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ وھذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الھدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے ہدی چلائی ہو۔ وفی حق من لم یسق۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو ف۔ یعنی دونوں اس افضلیت میں برابر ہیں وعلیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ وھو دم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان کر چکے۔ واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا ف۔ یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہو گئیں۔ ع۔ لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوۃ فیتحلل بہ عنھما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال ہو جائے گا ف۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہٰذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس پر حج کے لئے ایک بدنہ اور عمرہ کے لئے ایک بکری واجب واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں الزیلعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہو گی ف۔ ولیس لاھل مکۃ تمتع ولا قران وانما لھم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور ان کے لئے فقط مفرد حج خاص ہے خلافا للشافعی برخلاف قول شافعیؒ کے ف۔ ان کے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہو گی۔

اور یہی قران میں مالک و احمد کا قول ہے۔ رع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر حجت قول الٰہی عزوجل ہے۔ ذلک لمن لم یکن الخ۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہے جس کے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہ ہوں ولان شرعھما للترفہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ وھذا فی حق الآفاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں

Marfat.com

ہے ف یعنی جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن کان داخل المواقیت۔ اور جو شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے ف یا مواقیت میں ہے فھو بمنزلۃ المکی تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے حتی لایکون لہ متعۃ ولا قران۔ حتی کہ اس کے واسطے تمتع وقران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (وہاں سے) قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ اس کا عمرہ وحج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہو گیا ف یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہوگا کذا قال المحبوبی ؒ۔ قران کی قید اس لئے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔

عینی ؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلاکراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاوے گا۔ مع۔ واذا عاد المتمتع الی بلدہ بعد فراغۃ من العمرۃ۔ اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کرکے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الھدی بطل تمتعہ۔ حالانکہ اس نے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اس کا تمتع باطل ہو گیا ف اگرچہ وہ لوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانہ الم باھلہ فیما بین النسکین الماما صحیحا۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک یعنی حج وعمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا ف یعنی بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یوں ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے ف چنانچہ طحاوی ؒ نے اس کو سعید بن المسیب وعطاء بن ابی رباح ومجاہد ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ مفع۔ یہ اس وقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق الھدی فالمامہ لایکون صحیحا ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اس نے سوق ہدی کی ہو تو اس کا المام صحیح نہ ہوگا اور تمتع باطل نہ ہوگا۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے وقال محمد یبطل لانہ اداھما بسفرتین اور امام محمد ؒ نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسے عمرہ وحج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ ولھما ان العود مستحق علیہ مادام علی نیتہ التمتع لان السوق تمنعہ من التحلل فلا یصح المامہ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر حق لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اس لئے کہ سوق الہدی اس کو حلال ہونے سے مانع ہے تو اس کا المام صحیح نہ ہوگا ف بلکہ المام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا۔ ہاں اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اس کو اختیار ہے متمتع نہ رہے گا مگر اس وقت بھی حلال نہیں ہو سکتا۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ بخلاف مکی کے جب وہ کوفہ کو نکل گیا۔ واحرم لعمرۃ۔ اور عمرہ کا احرام باندھا ف بدون حج کے وساق الھدی اور ہدی کا سوق بھی کیا۔ حیث لم یکن متمتعا تو بھی متمتع نہ ہوگا ف کیونکہ اس کا وطن تو عین مکہ ہے لان العود ھنالک غیر مستحق علیہ۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اس پر مستحق نہیں ہے ف کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے۔ فصح المامہ باھلہ۔ تو اس کا المام اپنے اہل میں صحیح ہو گیا ف پس تمتع جاتا رہا۔ یہ سب اس وقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع ادائے تسکین ہو۔

ع یعنی میقات پر سے احرام لایا ۱۲

Marfat.com

ومن احرم بعمرۃ قبل اشھر الحج ۔ اور جس نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا فطاف لھا اقل من اربعۃ اشواط ۔ پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا ۔ ف یعنی ۳ پھیرے تک حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا ۔ ثم دخلت اشھر الحج ۔ پھر حج کے ایام آگئے ف یعنی ماہ شوال شروع ہوگیا اور اس نے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا ۔ فتممھا پس عمرہ تمام کیا ف یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کرلے واحرم بالحج اور حج کا احرام باندھا ۔ کان متمتعا تو یہ شخص متمتع ہوگا ف کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کرلینا مضر ہے نہ احرام باندھنا ۔ لان الاحرام عندنا شرط فیصح تقدیمہ علی اشھر الحج ۔ کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر اس کو مقدم کرنا صحیح ہے ف یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کرلینا بالاجماع جائز ہے ۔ وانما یعتبر اداء الافعال فیھا ۔ اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو ۔ وقد وجد الاکثر ۔ اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا پائی گئی ف ایام حج میں ۔ کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی ۔ وللاکثر حکم الکل ۔ اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا ۔ وان طاف لعمرتہ قبل اشھر الحج اربعۃ اشواط فصاعدا ۔ اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لئے طواف چار پھیرے یا زیادہ کرلئے ہوں ثم حج من عامہ ذلک ۔ پھر اسی سال میں حج کیا ۔ لم یکن متمتعا تو وہ متمتع نہ ہوگا ف بلکہ اس کو ہر ایک کا ثواب علیحدہ ملے گا مگر تمتع کا درجہ اور اس کی قربانی نہ ہوگی ۔ لانہ ادی الاکثر قبل اشھر الحج ۔ کیونکہ اس نے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کردیا ف حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے ۔ اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہوگیا جواب دیا کہ ۔ وھذا لانہ صار بحال لایفسد نسکہ بالجماع ۔ یہ اس واسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہوگیا کہ اب جماع کرنے سے اس کا عمرہ باطل نہ ہوگا ۔ ف بلکہ قربانی لازم ہوگی (المبسوط) جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا ۔ ع ۔ فصار کما اذا تحلل منھا قبل اشھر الحج ۔ تو یہ شخص ایسا ہوگیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہوگیا ۔ ف پس تمتع فاسد ہے ۔ ومالک یعتبر الاتمام فی اشھر الحج ۔ اور امام مالکؒ (متمتع ہوجانے کیلئے) ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں ۔ ف اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرکے خالی احرام باقی رکھے یہاں تک کہ ایام حج آجاویں پھر حج کرلے تو متمتع ہوجاوے ۔ الشیخ الجصاص الرازی ۔ ع ۔ والحجۃ علیہ ماذکرناہ ۔ اور مالک پر حجت وہ جو ہم ذکر کرچکے ف کیونکہ بحکم کل ہوکر ادا ہوا تو گویا حلال ہوچکا ۔ ولان الترفق باداء الافعال اور حجت یہ بھی دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے ف یعنی تمتع و توفیق پانا عمرہ سے حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اس طرح کہ دونوں کے افعال کو ادا کرلے ع ۔ والمتمتع المترفق باداء النسکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشھر الحج ۔ اور متمتع وہ ہے جس نے ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا ف تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا کرنا متحقق ہو ۔

واضح ہو کہ ابتدائے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے ۔ قال واشھر الحج شوال وذوالقعدۃ وعشر من ذی الحجۃ ۔ قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و

Marfat.com

ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں ف حتیٰ کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا یہی قول احمد ہے۔ مع۔ کذا روی عن العبادلۃ الثلثۃ وعبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم ایسا ہی عبادلہ ثلثہ (عبداللہ بن مسعود۔ عبداللہ بن عمر۔ عبداللہ بن عباس سے) اور عبداللہ بن الزبیر سے مروی ہے ف کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ کی تفسیر میں بھی زمانہ بیان کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کئے پس عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دارقطنی نے اور ابن عمرؓ کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے۔ مع۔ ولان الحج یفوت بمضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا ہے ف پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کون جاتا۔ ومع بقاء الوقت لا یتحقق الفوات حالانکہ وقت باقی ہونے کے باوجود فوت نہیں ہوسکتا۔ وھذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات سے مراد شہران وبعض الثالث لا کلہ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہے نہ پورا ف کیونکہ اشہر لفظ جمع نکرہ ہے تو کامل تین ماہ ضروری نہ ہوئے لیکن مالکؒ کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کرکے ادا کرے۔ یہ ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جبکہ حج کے ساتھ قران عمرہ یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گزرے م۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا جاز احرامہ وانعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لئے منعقد ہوگا۔ خلافا للشافعی فانہ یصیر محرما بالعمرۃ برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائے گا ف کیونکہ افعال حج کے ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا لانہ رکن عندہ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے ف اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو وھو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے ف جیسے نماز کے لئے وضو شرط ہے فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت پس احرام وقت سے پہلے وضو ظاہر ہونے کے مشابہ ہوگیا ولان الاحرام تحریم اشیاء وایجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ وذلک یصح فی کل زمان اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے ف خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ وصار کالتقدیم علی المکان۔ (پس زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے مقدم احرام کے ہوگیا ف یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے قال واذا قدم الکوفی بعمرۃ فی اشہر الحج وفرغ منہا وحلق او قصر۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی آدمی ایام حج میں عمرہ کے لئے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا ف یعنی حلال ہوگیا۔ ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ دارا۔ پھر اس نے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنالیا ف یعنی اپنے وطن کوفہ میں نہیں آیا وحج من عامہ ذلک اور اسی سال میں حج ادا کیا۔

Marfat.com

فهو متمتع - تو یہ شخص متمتع ہے ف سے حتی کہ بعد ادائے حج کے ہدی تمتع قربانی کرے۔ اما الاول۔ اول صورت ف یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا۔ فلانه ترفق باداء النسکین فی سفر واحد فی اشھر الحج - اس لئے ہے کہ اس نے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا ف یعنی توفیق پائی اور دونوں میسر کیئے گئے - واما الثانی۔ اور رہی صورت دوم ف جبکہ بصرہ میں اقامت کر کے حج سے متمتع ہوا۔ فقیل هو بالاتفاق۔ تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے ف کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے کما فی الفتح۔ کیونکہ جامع صغیر میں بلاخلاف ذکر کیا۔ وقیل هو قول ابی حنیفة رح اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ رح ہے۔ وعندهما لایکون متمتعا۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا ف یہ امام طحاوی نے کہا۔ ف۔ لان المتمتع من تکون عمرته میقاتیة وحجته مکیة کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جس کا عمرہ تو میقاتی ہو اور اس کا حج مکی ہو ف یعنی عمرہ کا احرام میقات سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے۔ ونسکاہ هذا ان میکاتیان اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک عمرہ و حج میقاتی ہیں ف کیونکہ حج کے لئے بھی میقات سے احرام لایا ہے۔ وله ان السفرة الاولی قائمة - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یعد الی وطنه - جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے ف حالانکہ وطن کو نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے۔ وقد اجتمع له نسکان فیه۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اس کے لئے دونوں نسک مجتمع ہوئے ف پس وہ متمتع ہوا۔ فوجب دم التمتع - تو اس پر تمتع کی قربانی واجب ہے ف بعد ادائے حج کے ادا کرے۔ فان قدم لعمرة فافسدها و فرغ منها وقصر - اور اگر عمرہ کے لئے آیا پس اس کو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور قصر کیا ف چونکہ حج و عمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر کر کے حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ البصرة دارا۔ پھر ٹھہرنے کا گھر بنا لیا بصرہ کو ف یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے وطن کے ثم اعتمر فی اشھر الحج - پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا ف یعنی قضا کیا و حج من عامه اور اسی سال حج کیا۔ لم یکن متمتعا تو متمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفة رح یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے وقالا هو متمتع لانه انشاء سفرا اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے ف یعنی جبکہ بصرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع کیا۔ وقد ترفق بنسکین اور حال یہ کہ اس نے دو نسک کی توفیق پائی ف پس متمتع ہوا۔ وله انه یاتی علی سفره مالم یرجع الی وطنه - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے ف اور اس سفر میں اس کا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دو نسک صحیح طور پر اس کو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد میں دو نسک بطور صحیح حاصل کرے۔ مع - فان کان رجع الی اهله - پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو ف بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشھر الحج وحج من عامه ذلک یکون متمتعا فی قولهم جمیعا پھر ایام حج میں اس

Marfat.com

نے عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا۔ لان ھذا انشا سفر کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے لانتھاء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے ف جبکہ وطن لوٹ گیا وقد اجتمع لہ نسکان صحیحان فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دوم میں اس کے لئے دو نسک بطور صحیح یسر ہوئے۔ ولو بقی بمکۃ۔ اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا ف بعد فاسد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرۃ۔ اور بصرہ کو نہیں گیا ف یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے مکہ کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشھر الحج وحج من عامہ حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا ف تو ہر ایک کا ثواب پایا ولیکن۔ لا یکون متمتعا بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرتہ مکیۃ والسفر الاول انتھی بالعمرۃ الفاسدۃ۔ کیونکہ اس کا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولا تمتع لاھل مکۃ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشھر الحج وحج من عامہ فایھما افسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جس کو فاسد کرے ف یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ یا حج کوئی فاسد بوجہ دے تو تمتع نہیں رہے گا لیکن مضی فیہ۔ اس کو پورا کر دیا جاوے لانہ لا یمکنہ الخروج عن عھدۃ الاحرام الا بالافعال۔ کیونکہ اس کو عہدۂ احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر ادائے افعال کے ساتھ ف لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔

اس لئے کہ احرام تو جماع وخوشبو ولباس سلا ہوا پہننا وماننداس کے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف وسعی وغیرہ کو اپنے اوپر واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں تصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے پس افعال ادا کر کے احرام کا عہدہ پورا کرے۔ م۔ وسقط دم التمتع۔ اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی لانہ لم یتوفق باداء نسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ۔ کیونکہ اس کو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ واذا تمتعت المراۃ۔ اور اگر عورت نے تمتع کیا ف یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کئے اور اس پر تمتع کی ہدی واجب ہوئی۔ فضحت بشاۃ۔ پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی ف جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے لم یجزھا من دم المتعۃ۔ تو یہ قربانی اس کو ہدی المتعہ سے کافی نہ ہوگی لانھا اتت بغیر الواجب کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے ف کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی کرتا تھا مگر اس نے تونگری کی قربانی ادا کی۔ وکذا الجواب فی الرجل۔ اور یہی حکم مرد کا ہے ف کہ اگر اس نے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تونگری کی قربانی کر دی تو تمتع سے کافی نہیں ہے۔ واذا حاضت المراۃ عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعہ الحاج غیر انھا لا تطوف بالبیت حتی تطھر اور جب احرام کے وقت عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کر کے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کریں گے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کرے گی یہاں تک کہ پاک ہو جاوے لحدیث عائشہؓ حین حاضت بسرف۔ بدلیل حدیث عائشہؓ کے جبکہ موضع سرف میں حائضہ ہو گئیں ف تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا رواہ البخاری ومسلم عن عائشۃ وجابر۔ ولان الطواف فی المسجد۔ اور دلیل سے کہ

Marfat.com

طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے ف اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہوسکتی والوقوف فی مفازۃ اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے ف وہاں حائضہ حاضر ہوسکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کرے گی۔ اگر پوچھو کہ غسل سے کیا فائدہ جبکہ وہ پاک نہیں ہوسکتی جواب دیا وھذا الاغتسال للاحرام لا للصلوۃ فیکون مفیدا۔ یہ غسل کرنا احرام کے لئے ہے نہ نماز کے لئے تو مفید ہوگا ف اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابرؓ کی حدیث مسلم میں قصہ اسماءؓ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں حائض ونفساء دونوں کا ذکر ہے کما رواہ ابوداؤد و الترمذی۔ م ع۔ فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ۔ اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارۃ کے ف تو صرف طواف الوداع باقی رہا تو عورت مذکورہ کا حکم یہ ہے کہ انصرفت من مکۃ ولا شئ علیھا لطواف الصدر۔ وہ مکہ سے رخصت ہوجاوے اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا ف اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جبکہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق گزرا۔ لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دے دی ہے ف چنانچہ بخاری ومسلم نے حدیث ابن عباسؓ سے اور ترمذی ونسائی نے حدیث ابن عمرؓ سے روایت کیا اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے۔ م ع۔ ومن اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر۔ اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنالیا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔ لانہ علی من یصدر۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا ف یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا پس اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر بنالیا اس سے صدر نہیں رہا الا اذا اتخذھا دارا بعد ماحل النفر الاول۔ مگر جبکہ اس نے نفر اول کا وقت آجانے کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو ف یعنی بارہویں ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اس پر طواف الوداع کرلینا واجب ہے فیما یروی عن ابی حنیفۃ اس روایت میں جو ابو حنیفہؒ سے مروی ہے ف اس کو کرخی وقدوری و صاحب الیضاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اب بھی ساقط ہے ویرویہ البعض عن محمد اور بعضے اس کو امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں ف چنانچہ اسبیجانی وصاحب المنظومہ وصاحب المختلف نے لکھا کہ امام محمدؒ کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک واجب ہے۔ م ع۔ لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہوگیا بوجہ وقت روانگی آجانے کے ف کیونکہ اس وقت وہ پردیسی تھا۔ پھر اس نے مکہ میں توطن کی نیت کی فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ وہ طواف جو واجب ہوچکا ہے ساقط نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل میں لفظ "واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب" لکھنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطعی کا دعویٰ نہیں ہوسکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد اس کے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اس کو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہ ہو کہ اجتہاد غلط ہے کہ علم الٰہی میں جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ قصور رہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جبکہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہرحال حاصل ہے فافہم فانہ نافع جدا۔ م۔

Marfat.com

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام و حج افراد اور عمرہ اور قران وتمتع سب ذکر کر دیئے تو اب جرم بیان کئے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں ممنوع تھے یا افعال حج میں کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی جرمانہ یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مراتب و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔م۔ واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اس پر کفارہ واجب ہے ف تطیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو جیسے بنفشہ و چنبیلی و ریحان و گلاب کا پھول اور عطریات جمیع اقسام کے۔م مقع۔ پس بدن میں لگانا جرم ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں خلافاً للشافعی۔ الہداد پھر اس کی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضوا کاملا فما زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اس نے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس والساق والفخذ وما اشبہ ذلک۔ مثل سر و پنڈلی و ران و جو اس کے مانند ہے ف جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ تھوڑی خوشبو سے پورا عضو مطیب کیا۔ اور اگر بہت خوشبو تھوڑی عضو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتی کہ چوتھائی عضو میں بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دوم واجب ہوگا۔ المحیط وغیرہ مفع۔ درس اور کسم خوشبو ہے اور کٹ ابو یوسف کی روایت میں اور خطمی میں اختلاف ہے اور ممانعت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بچھونا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھے یعنی کپڑے میں باندھنا بھی روا نہیں ہے اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اس پر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطار کی دکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر قلیل و کثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ جو شخص اس میں مبتلا ہوا خود اس کی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور بحر المحیط سے ایک بالشت طول وعرض داخل قلیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہیں اور نہ اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اس پر کچھ نہیں ہے۔ ہاں اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتی کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑ دے تو اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی المنتقی عن محمدؒ اور مصنفؒ کے کلام سے ظاہر ہوا کہ پورا عضو یا زائد حتی کہ تمام بدن تک ایک قربانی ہے۔ اگر اعضائے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اس پر دو کفارے ہیں۔ مف۔ اگر متمتع لسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہئے۔م۔ لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق۔ اس دلیل سے کہ عضو

Marfat.com

کامل ہیں کفارہ ہے اکہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے ف یعنی انتفاع کامل سے۔ وذلک فی العضو الکامل۔ اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل میں ہے۔ فیترتب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہوگا ف جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اور اگر مختلف جلسوں میں ملے تو ہر بار کے لئے کفارہ ہوگا۔ پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ ہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مف۔ وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اس پر صدقہ ہے۔ لقصور الجنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا للجزء بالکل۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزو کے کل پر ف یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے۔ وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ دم اعتبارا بالحلق۔ اور منتقی میں ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اس پر پورا دم بر قیاس حلق واجب ہے ف یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے۔ ونحن نذکر الفرق بینھما من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے میں من بعد فرق بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ ف پس منتقی کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ اگر قرحہ کی دوا میں مرہم وغیرہ کافور واس کے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اس کے ساتھ دوسرے قرحہ میں بھی استعمال کیا تو اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔

واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلاً رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اس میں سے بہت عطر لگ گیا تو اس پر دم واجب ہے اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں لگا تو کچھ نہیں ہے الکافی۔ مف۔ ثم واجب الدم یتأدی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوائے دو جگہ کے ف یعنی ہر جرم جس میں کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ تذکرھما فی باب الھدی انشاء اللہ تعالیٰ۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف یعنی ان میں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چاروں صورتوں میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجہ اولیٰ ظاہر ہیں۔ مف۔ وکل صدقۃ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں ف یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرۃ۔ جو مقدر نہیں ہے ف یعنی اس کی کوئی مقدار معین مذکور نہیں ہے۔ فھی نصف صاع من بر۔ تو وہ گیہوں سے نصف صاع مراد ہے۔

Marfat.com

الاما یجب تقبل القملۃ ولیحا ادۃ۔ سوائے اس کے جو کہ جوں ویٹڑھی مار ڈالنے میں لازم آتا ہے ف کہ اس میں کچھ صدقہ دے دے جس قدر چاہے۔ ھکذا روی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے ف حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹیڑھی سے ایک چھوہارا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسہ بحناء فعلیہ دم۔ امام محمدؒ نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں حناء سے خضاب لگایا تو اس پر قربانی واجب ہے ف بکری کافی ہے۔ لانہ طیب قال علیہ السلام الحناء طیب۔ کیونکہ حناء خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے ف اس کو طبرانیؒ نے ام سلمہؓ سے اور بیہقی نے خولہ بنت حکیم سے اس نے اپنی ماں سے روایت کیا۔ اس کی اسناد میں عبداللہ بن لہیعہ راوی کی تضعیف کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اس کی توثیق کی جیسا کہ امام احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی نے اس کی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اس کو دوسری اسناد سے روایت کیا اور اس کی مؤید حدیث انسؓ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حناء کے شگوفہ پسند تھے رواہ احمد۔ پس حدیث حجت قوی ہے اور مالک و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک حناء طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کئے ہوئے تھیں حناء کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں۔ جواب یہ کہ اس کو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نوویؒ نے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کی جاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اس کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ مفع۔

پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حناء سے دم لازم ہے یوں ہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگا دے تو اس پر دم واجب ہے کما فی الفتح۔ وان صار ملبدا فعلیہ دمان۔ اور اگر سر بلند ہو گیا (یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے) تو اس مرد پر دو قربانیاں واجب ہوں گی۔ دم للتطیب ودم للتغطیۃ۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر ڈھانکنے کے ف۔ یہ اس وقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ کئے رہا ہو۔ ف۔ ولو خضب راسہ بالوسمۃ لاشئ علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف اور یوں ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں۔ ع۔ لانہا لیست بطیب۔ کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے ف میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملائی تو ظاہر یہ ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ م۔ وعن ابی یوسف انہ اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یغلف راسہ۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا بوجہ درد سر کے معالجے کے تو اس پر

Marfat.com

کفارہ واجب ہے باعتبار اس کے کہ اس نے اپنا سر ڈھانک دیا ف نہ باعتبار خوشبو کے لیکن یہ اس وقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ وھذا ھو الصحیح۔ اور یہی حکم صحیح ہے ف یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے اس میں اختلاف نہ ہونا چاہیئے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق موجب الدم ہے۔ مف۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے ملبد کر لینا ممنوع ہے۔

پھر واضح ہو کہ یہ اس وقت کہ وسمہ مثل خلاف کے ہو جاوے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس پر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا۔ ہاں ابوحنیفہؒ سے روایت کیا گیا کہ اس میں بھی صدقہ دے۔ مف۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحیته۔ پھر واضح ہو کہ مبسوط میں امام محمدؒ نے سر و داڑھی کو ذکر کیا ف یعنی حنا کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح کر دی۔ ن۔ واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ودل علی ان کل واحد منهما مضمون۔ پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے ف یہ ضرور نہیں کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگاوے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جبکہ مجلس واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لئے علیحدہ ہوگا۔ م۔ فان ادھن بزیت فعلیه دم۔ اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اس پر کفارۃ الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفةؒ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا علیه الصدقة۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ واجب ہے ف خواہ بالوں میں استعمال کرے یا بدن میں "الایضاح۔ مع۔ وقال الشافعی اذا استعمله فی الشعر فعلیه دم لازالة الشعث وان استعمله فی غیرہ فلاشیء علیه لانعدامه۔ اور شافعیؒ (و مالکؒ) نے کہا کہ اگر اس نے روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اس کو سوائے بالوں کے استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہ ہونے کے۔ ولھما انه من الاطعمة اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزوں سے ہے ف سے نہ آرائش سے۔ الاان فیه ارتفاقاً بمعنی قتل الهوام وازالة الشعث۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اس کے لگانے میں ایک طرح کا انتفاع ہے بمعنی جوں مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے کے فکانت جنایة قاصرة۔ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا ف سے تو صرف صدقہ لازم آوے گا۔ ولابی حنیفةؒ انه اصل الطیب۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے ف سے یعنی خوشبوئیں اسی میں ڈال کر غالیہ بنائی جاتی ہیں تو جو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اس کی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اس کا انڈہ ضائع کرنے سے واجب ہے۔ فح۔ ولا یخلوعن نوع طیب اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے۔ ویقتل الهوام۔ اور وہ ہوام یعنی جوں کو قتل کرتا ہے ویلین الشعر۔ اور بالوں کو نرم کرتا ہے۔ ویزیل التفث والشعث۔ اور ناگوار بُو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے ف سے پس اس کے استعمال میں بہت سی باتیں انتفاع کی جمع ہوگئیں

Marfat.com

فیکمل الجنایۃ بھذہ الجملۃ فیوجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو وہ دم کا موجب ہو گا ف یہی ایک روایت احمدؒ سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا رواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ مفع۔ اگر وہم ہو کہ بقول صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہوں گی جواب دیا کہ وکونہ مطعوما دانیانیہ کالزعفران۔ اور اس کا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے منافی نہیں جیسے زعفران ف کہ بالاتفاق خوشبو دکھانے کی چیز ہے۔ وھذا الخلاف فی الزیت البحت والحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تلی کے تیل میں ہے ف یعنی جو مطیب۔ اما المطیب منہ رہا روغن زیتون یا تل میں سے جو مطیب کیا ہوا ہو ف یعنی تیل میں خوشبودار پھول ڈالے گئے ہوں۔ کالبنفسج والزنبق وما اشبھما۔ مانند بنفسہ وچنبیلی وما نند ان کے ف سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ یجب باستعمالہ الدم بالاتفاق لانہ طیب۔ تو اس کے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہو گا کیونکہ وہ طیب ہے ف جس کے اصل روغن زیتون و تل ہے۔ وھذا اذا استعملہ علی وجہ التطیب۔ اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اس کو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو ف خواہ خالص روغن کو یا مطیب کو روغن بنفشہ و روغن چنبیلی وغیرہ بنا کر۔ ولو داوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ۔ اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے پاؤں یا زخم کے شگاف کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لانہ لیس لطیب فی نفسہ انما ھو اصل الطیب۔ کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے ف باین طور کہ اس میں طیب ڈال کر غالیہ وغیرہ بناتے ہیں اور یہ شافعیؒ و صاحبینؒ کی رائے میں ظاہر ہے۔ او ھو طیب من وجہ۔ یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے ف برائے ابو حنیفہؒ فیشترط استعمالہ علی وجہ التطیب۔ پس اس کا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے ف تب کفارہ ہو گا اور بدون اس کے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔

اور یہاں استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تداوی بالمسک وما اشبھہ۔ بخلاف اس کے جب کہ مشک و اس کے مانند سے دوا کی ف جیسے عنبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا تو ان میں بدون شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان لبس ثوبا مخیطا۔ اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ او غطی راسہ۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ یوما کاملا۔ ایک دن پورا ف یا ایک رات پوری یا زیادہ دونوں پہنے یا ڈھکے۔ ع۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر دم لازم ہے ف خواہ احرام باندھنے کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گزرا یا بعد احرام کے پہنا۔ اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بحالت خواب پہنا یا۔ مف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلک فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر ایک دن کامل سے کم ہوا تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انہ اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اس پر دم واجب ہے ف کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وھو قول ابی

Marfat.com

حنیفۃ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہؒ کا قول تھا۔ ف۔ پھر امامؒ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہئے کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جرمانہ کے لئے کمال جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ پہنتے ہی دم واجب ہو جائے گا۔ لان الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اس کے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل ہو جائے گا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود ہیں ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلابد من اعتبار المدۃ لیتحصل علی الکمال ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدرناہ بالیوم۔ پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اس نے معمولی راحت کامل ایک روز پہن کر حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور ہوگا۔ فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معتبرہ ایک دن ہے۔

اور طرفینؒ نے کمی میں صدقہ رکھا خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف صاع گیہوں ہیں۔ مف۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا ف۔ یعنی دائیں بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی ف۔ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ لیا جیسے لنگی۔ فلا باس بہ۔ تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں ہے ف۔ یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اس نے سلے ہوئے کپڑے کو اس کے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں ڈالے ف۔ تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف زفرؒ کے ف۔ اور بخلاف قول شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ ما لبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اس نے قباء کے پہناوے کے طور پر اس کو نہیں پہنا ف۔ اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولھذا یتکلف فی حفظہ اور اسی جہت سے وہ اس کی حفاظت میں تکلف کرے گا ف۔ کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اس پر کفارہ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمر بند سے کس لیا پس ایک دن تک مکروہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مف۔ والتقدیر فی تغطیۃ الراس من حیث الوقت ما بیناہ۔ اور سر ڈھکنے کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا ف۔ یعنی ایک روز کامل۔ ولا خلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ

Marfat.com

اگر سب سر کو پورے ایک روز ڈھانکے تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ لانه ممنوع منه۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی بعض راسه۔ اور اگر اس نے تھوڑا سر ڈھانکا ف تو اس میں اختلاف ہے۔ فالمروی عن ابی حنیفة انه اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورة۔ تو ابو حنیفہؒ سے اس پر دم[1] لازم ہے یہی مروی ہے کہ امامؒ نے چہارم کو اعتبار کیا بر قیاس حلق و عورت کے ف یعنی جیسے حلق میں چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چہارم شرم گاہ کھلنے سے نماز فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اس کی تحقیق کر دی بقوله۔ وهذا لان سترا لبعض استمتاع مقصود یعتاده بعض الناس۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے ف یعنی عادت سے درجہ کامل کو یہ انتفاع پہنچا حتی کہ ترک و عراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہے۔ وعن ابی یوسف انه یعتبر اکثر الراس اعتبارا للحقیقة۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے ف یعنی بقیاس حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہے حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے۔ تو ہر ایک تہائی و چوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں۔ کذا قال العینی۔ اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھکنے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے میں ہے اور یہی فتح القدیر سے لائح ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی۔ بدائع میں یہی قول امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے۔ محقق نے کہا کہ یہی قول بنظر دلیل اوجہ و اقوی ہے۔ الخ۔ پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں پٹی باندھی ایک رات یا ایک دن تو اس پر صدقہ ہے مگر جبکہ چہارم مقدار ڈھکے تو دم ہے۔ اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو کچھ نہیں اگرچہ بہت ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہے۔ اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اس پر دم ہے۔ دونوں کان اور گدی اور ٹھوڑی سے نیچے کٹی ہوئی داڑھی ڈھکنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے ناک پر ہاتھ رکھنا یا کپڑا۔

واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن ہو تو اس پر دو گونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ و حج کے۔ واذا حلق ربع راسه او ربع لحیته فصاعدا۔ اور اگر محرم نے مونڈا اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ ف کل سر و کل داڑھی تک۔ فعلیه دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے۔ فان کان اقل من الربع فعلیه صدقة۔ پس اگر چہارم سے کم ہو تو اس پر صدقہ ہے ف ترکیب بیان مفید ہے کہ اگر متفرق جگہوں سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ م۔ بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح[2] ہے۔ مع۔ وقال مالك لاتجب الا بحلق الکل۔ اور مالکؒ نے کہا کہ دم نہیں واجب مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں ف

---

[1] دم خوف یعنی فراغا کرنا ۱۲۔م [2] یعنی قاضی خان و شرح سرخسی و شرح طحاوی میں ذکر اختلاف صاحبین صحیح نہیں ہے۔ ۱۲ م۔

Marfat.com

کیونکہ قولہ تعالیٰ۔ لاتحلقوا روسکم یعنی مت مونڈوا نے سروں کو، کل سر مونڈنے پر ہے۔ وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ قربانی واجب ہے قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال۔ ع۔) یہ قیاس حرم کی نباتات کے ف یعنی جس نے حرم کی گھاس ونبات میں سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا چھیلی تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی۔ یوں ہی احرام میں بال محفوظ کئے گئے ہیں۔ م۔ ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانہ معتاد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سر مونڈنا پورا ارتفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے ف یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت ومنفعت سے ہے نہ عبث چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈتے ہیں تو جب معلوم ہوگیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع ہے۔ فتکامل بہ الجنایۃ۔ تو اسی قدر پر جرم پورا ہو جائے گا ف غیر از ینکہ احتمال زینت ہے تو احتیاطاً واجب ہوا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ۔ اور اس سے کم کی صورت میں جرم ناقص ہوگا ف پس صدقہ ہے۔ بخلاف تطییب ربع العضو لانہ غیر مقصود۔ برخلاف چہارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے ف اور معلوم ہو چکا کہ جنایت جب بروجہ مقصود کامل ہو تب کفارۃ الدم ہوتا ہے یہ تو چہارم سر میں تقریر تھی۔ وکذا حلق بعض اللحیہ معتاد بالعراق وارض العرب اور یوں ہی داڑھی میں سے بعض مونڈنا عراق وعرب میں معتاد ہے ف پس یہ فعل اگرچہ جائز نہ ہوا تا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ راحت وانتفاع ممنوعہ میں تصور کرے۔ پس چہارم داڑھی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے۔

فروع۔ اپنا سر مونڈا و قربانی دی پھر وہیں اپنی داڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے اگر ایک ہی جلسہ میں سر و داڑھی وبغلیں وتمام بدن مونڈا یا منڈایا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول ہے۔ وضو میں کچھ بال سر وداڑھی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لپ گیہوں ہیں۔ یوں ہی جب روٹی پکانے میں جل جاویں۔ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک لٹ بال میں نصف صاع ہے۔ ف۔ وان حلق الرقبۃ کلھا فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب گدی منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانہ عضو مقصود بالحلق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے ف چنانچہ بہت لوگ راحت وزینت کے لئے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ وان حلق الابطین او احدھما فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے ف اور قاضی خان میں ہے کہ اگر بغل میں بہت بال ہوں تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنفؒ نے مطلقاً ذکر کیا۔ ف اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منھما مقصود بالحق لدفع الاذی و نیل الراحۃ فاشبہ العانۃ۔ کیونکہ ہر بغل مونڈنے میں قصد کی جاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہوگئی ف یعنی زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بغل میں بھی پھر افادہ کیا کہ

Marfat.com

ذکر فی الابطین ھھنا - امام محمدؒ نے بغلوں کے بارہ میں یہاں یعنی جامع صغیر میں لفظ حلق ذکر کیا ف یعنی مونڈنا۔ وفی الاصل النتف - اور مبسوط میں لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا ف تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ نتف بغل میں عادت ہے۔ وھو السنۃ۔ اور یہی سنت ہے ف اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے پھر دیگر اعضاء میں امامؒ سے روایت نہیں۔ الکافی مع۔ وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام - اور ابو یوسف ومحمدؒ نے ایک عضو حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے ف یوں ہی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا۔ اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک۔ مراد امام محمدؒ کے لفظ عضو سے سینہ وران وجو اس کے مشابہ ہوں جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت وانتفاع اس کا مونڈنا پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کریں لہذا سینہ وساق کامل میں دم واجب ہے۔ لانہ مقصود بطریق التنور۔ کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے ف یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا یعنی بعض لوگ اپنی راحت وزینت کی غرض سے ان کے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فیتکامل بحلق کلہ۔ پس جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ ف تو دم آیا۔ ویتقاصر عند حلق بعضہ - اور جرم ناقص ہوگا تھوڑا عضو مونڈنے کی صورت میں ف پس صدقہ ہے۔ واضح ہو کہ مبسوط میں صریح سینہ وساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کہا ہے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے کیونکہ ان کا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے والتصدی کما فی الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل وعانہ سے کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کئے پس وہ اگرچہ امام محمدؒ کے زمانہ میں معتاد نہ ہو مگر ہمارے زمانہ ودیار میں لوگوں میں بکثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنفؒ نے اختیار فرمایا فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور نورہ لگا کر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ع۔ وان اخذ من شاربہ فعلیہ طعام حکومۃ عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ سے کتر لیا یا مونڈا علی الاصح۔ ف) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے یعنی دو عادل جو عدل سے حکم کردیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناہ انہ ینظر ان ھذا الماخوذ کم یکون من ربع اللحیۃ اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے کہ جو کترا ہے وہ چہارم داڑھی سے کتنا ہوتا ہے ف یعنی چہارم داڑھی میں دم واجب ہے تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے مثلاً چوتھائی داڑھی سے چوتھائی کی یا آٹھویں حصہ کی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اس برابر اسی حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لوکان مثلا مثل ربع ربع اللحیۃ یلزمہ ربع قیمۃ الشاۃ ۔ حتی کہ اگر فرض کرو کہ چہارم داڑھی کا چوتھائی ہو تو بکری کے قیمت کا چوتھائی لازم ہوگا ف اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف لازم ہے پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین

ؔ حلق مونڈنا اگر منڈا دے تو بھی حکم واضح ہے لیکن اس میں مونڈنے والے سے بھی احرام کا حکم متعلق ہوگا۔ ۱۲ م

Marfat.com

کو تقسیم کرے۔ م۔ ولفظ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے اخذ کرنا یعنی لینا ف یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ تدل علی انہ ھو السنۃ فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ موچھ میں یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا ف یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمدؒ نے اس لئے ذکر کیا کہ موچھ میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا تھوڑا یا بہت تو فرمایا والسنۃ ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت اتنا رینتا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے ف اطار جہاں ہونٹھ کی کھال و گوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہو جاوے تو اس کو قص کہا اور اس سے زیادہ رینتنے کو حفو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنفؒ نے ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالکؒ کا ہے اور جمہورؒ کے نزدیک احفاء سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اس کو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہؒ و صاحبین کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جنھیں لفظ قص واقع ہے از انجملہ حدیث عمار بن یاسر و مغیرۃ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہؓ عند مسلم والاربعۃ۔ وحدیث ابوہریرۃ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم کی یہ کہ قص سے مراد احفاء کے درجہ تک رینتنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی وہی یاد کرکے روایت کرتے اور ابن عمرؓ نے احفاء روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی و یہی حدیث انسؓ میں بروایت طحاوی والبزارؒ ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انسؓ میں مونچھیں رینتنے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت میں زائد ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کرو۔

اور بزارؒ کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو۔ پس اظہر یہ ہے کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے داڑھی میں مخالفت ہے پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت مجوس بلکہ نصاری یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اس کو جائز نہیں کہا۔ رہی ایک مشت کی تقدیر تو اس میں اتباع آثار سلف ہے اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کتریں تو مشابہت یہود بلکہ نصاری و مجوس سے مکروہ تحریمی ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفۃؒ قدوریؒ نے کہا کہ اگر پچھنے لگنے کی جگہ کو مونڈا تو امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ وقالا علیہ صدقۃ لانہ انما یحلق لاجل الحجامۃ وھی لیست من المحظورات فکذا ما یکون وسیلۃ الیھا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم ہے کیونکہ اس نے تو فقط پچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پچھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے تو جو چیز پچھنے لینے کا وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہیں ف تو اس راہ سے اس میں کچھ جرم بھی نہیں ہے الا ان فیہ ازالۃ شئی من التفث۔ لیکن اس مونڈنے میں تفث میں سے کچھ دور کرنا ہوا ف یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں دنیا و مافیہا سے بے لوث ہو کر مردہ کی طرح میل کچیل پراگندہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کچیل دور کرنا بھی ہوا حالانکہ تفث دور کرنا منع ہے لیکن اس نے پورا تفث دور نہیں کیا۔ فتجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا

Marfat.com

ف اور زیلعی نے صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے میں قربانی نہیں ہے ابن الہمام نے اس کو اظہر کیا۔ ولابی حنیفة ان حلقه مقصود لانه لایتوسل الی المقصود الا به۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا مونڈنا مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اس کے توسل نہیں ہوسکتا۔ وقد وجد ازالة التفث۔ حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا ف قدر کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے۔ فتجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی ف پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔ وان حلق راس محرم بامرہ او بغیر امرہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اس کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم کے ف مثلاً سوتا تھا اگرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی و مانند اس کے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہو۔ م ع۔ فعلی الحالق الصدقة۔ تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلی المحلوق دم۔ اور جس کا سر مونڈا گیا اس پر قربانی واجب ہے ف اسی کو شافعیؒ کے شاگرد مزنیؒ نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لایجب ان کان بغیر امرہ بان کان نائما۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اس کے حکم کے ہو بایں طور کہ محلوق سوتا ہو ف یا اغماء وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حالق نے مونڈا بلکہ اصح قول میں حالق پر فدیہ ہے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور محلوق بغیر حکم کے صورتوں میں بری ہے۔ ع۔ لان من اصله ان الاکراہ یخرج المکرہ من ان یکون مواخذا بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعیؒ کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو ف نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منه۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے ف پس سوتا ہوا محلوق بدرجہ اولی بری ہے۔ وعندنا بسبب النوم والاکراہ ینتفی الماثم دون الحکم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم ف یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ اصول میں مدلل تحقیق ہے تو قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وقد تقرر سببه۔ درحالیکہ قربانی کا سبب متقرر ہو چکا۔ وھو ما نال من الراحة والزینة۔ اور یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اس نے پائی ف زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی۔ فیلزمه الدم حتما۔ تو اس پر قربانی حتماً لازم ہوگی ف یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اس کو سوائے قربانی کے روزہ یا طعام دینے سے چھٹکارا نہ ہوگا۔ بخلاف المضطر۔ برخلاف مضطر کے ف یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق پر ناچار ہوا ہو۔ حیث یتخیر۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے ف چاہے قربانی دے دے یا چھ مساکین کو طعام دے دے یا تین روزے رکھے۔ لان الآفة هناك سماوية وههنا من العباد۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی ہے اور یہاں محلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے ف رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اس نے کہا نہیں تھا تو حالق نے اس پر ظلم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے

Marfat.com

جواب دیا۔ ثم لا یرجع المحلوق راسه علی الحالق۔ پھر جس کا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہیں لے سکتا ف جو مال اس نے قربانی میں خرچ کیا۔ لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة کیونکہ قربانی تو اس پر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اس نے پائی ہے ف تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصار کالمغرور فی حق العقر۔ تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دوبارہ عقر ہو گیا ف یعنی بر محلوق تاوان مالی اٹھانے میں اس مغرور کے مانند ہو گیا جس نے عقر دینے میں تاوان اٹھایا۔ مغرور جس نے دھوکا کھایا۔ عقر وہ مال جو کسی مرد پر بوجہ شبہ سے وطی کرنے کے لازم آدے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ تعالیٰ آدے گا۔ اور اس کی بہت صورتیں ہیں از انجملہ یہ کہ زید نے بکر سے ایک باندی خرید کر جورو بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اس کو فروخت کیا۔ چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ کیا تو زید پر واجب ہوگا کہ باندی مع اس کے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اس کو دھوکا دیا مگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جس کا نفع خود اس نے لیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ کتاب میں حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہیں لے سکتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بعید واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب عظیم ہے۔

پس باوجود اس ثواب کے اس کو اختیار نہیں ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جبکہ ثواب اس کے واسطے ہوا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذا اذا کان الحالق حلالا لا یختلف الجواب فی المحلوق راسه۔ اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہوگا ف بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے۔ اما الحالق تلزمه فی مسألتنا فی الوجهین۔ رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہوگا ف یعنی حالق جب محرم ہو تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے ہر صورت حالق پر قربانی لازم ہے۔ وقال الشافعی لا شی علیه اور شافعیؒ نے کہا کہ حالق پر کچھ نہیں ہے ف سے عینیؒ نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن قبل اس کے شرح الوجیز سے نقل کیا کہ یہ اس وقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے، فتدبر۔ م۔ وعلی هذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے جبکہ محرم نے حلال کا سر مونڈا ہو ف تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ له ان معنی الارتفاق لا یتحقق بحلق شعر غیره وهو الموجب۔ شافعیؒ کی دلیل یہ کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں ارتفاق کے معنی نہیں متحقق ہوتے ہیں حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے ف تو جب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ ولنا ان ازالة ما ینمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات میں سے ہے

Marfat.com

یہ بات کہ جو چیز کسی آدمی کے بدن سے جمتی ہے اس کو دور کرلے ف خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو جیسے زمین حرم کی جمی ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے ۔ لاستحقاقہ الامان بمنزلۃ نبات الحرم ۔ کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم کی نباتات ف محرم ہے اس سے کہ کوئی اس کو کسی حالت میں دور کرے ۔ فلا یفترق الحال بین شعرہ وشعر غیرہ ۔ تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا ۔ الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ ۔ سوائے اتنی بات کے کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے ف کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل کی ۔ فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافیرہ اطعم ماشاء ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اس کے ناخنوں کی تقلیم کی یعنی کتر لے تو جو طعام چاہے صدقہ دے دے ف یعنی فطرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فطرہ دے ۔ ز ع ۔ لیکن محقق ؒ نے اس کو مطلق رکھا کہ چاہے جس قدر دے اور یہی نص محمدؒ سے ظاہر ہے ۔ م ۔ والوجہ فیہ ما بینا ۔ اور وجہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے ف یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے ۔ الخ ۔ ولا یعری عن نوع ارتفاق ۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے لانہ یتاذی بتفث غیرہ وان کان اقل مما یتاذی بتفث نفسہ فیلزمہ الطعام ۔ کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو جو اپنے ذاتی میل کچیل سے ایذاء پاتا ہے پس اس پر طعام لازم ہے ۔ وان قص اظافیر یدیہ ورجلیہ فعلیہ دم ۔ اور اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے تو اس پر قربانی لازم ہے ۔ لانہ من المحظورات لما فیہ من قضاء التفث وازالۃ ما ینمو من البدن ۔ کیونکہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اس لئے کہ اس میں میل کچیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے اگتی ہے اس کو زائل کرنا موجود ہے ۔ فاذا قلمھا کلھا فھو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم ۔ پس جب محرم نے سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اس پر قربانی لازم ہوگی ف عدم جواز چاروں ائمہ ؒ متفق ہیں ۔ ع ۔ ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد ۔ اور ایک دم پر زیادتی نہیں کی جائے گی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا ایک ہی جلسہ میں واقع ہو ف یہی قول چاروں ائمہ کا ہے ۔ ع لان الجنایۃ من نوع واحد ۔ کیونکہ جرم تو قسم واحد سے ہے ف تو ایک چہارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہو جائے گا ۔ فان کان فی مجالس ۔ اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے ۔ فکذلک عند محمدؒ ۔ تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے ف کہ جرم متداخل ہو کر ایک ہی دم واجب ہوگا ۔ لان مبناھا علی التداخل ۔ کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے ف جبکہ جنس واحد ہو ۔ فاشبہ کفارۃ الفطر ۔ تو کفارہ افطار سے مشابہ ہو گیا ف یعنی جبکہ رمضان میں عمداً کئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چاروں کے متفرق کرنے میں بھی تداخل ہو کہ آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی ۔

اور یہی ایک قول مالک و شافعیؒ ہے ۔ الا اذا تخللت الکفارۃ ۔ مگر جبکہ ناخنوں کے متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہو جاوے ف اس طرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا ۔

Marfat.com

پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ لارتفاع الاول بالتکفیر۔ کیونکہ پہلا جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہو چکا تھا ف تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہو گیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا دوسرا کفارہ ہوگا۔ وعلی قول ابی حنیفة وابی یوسف یجب اربعة دماء ان قلم فی کل مجلس یدا او رجلا۔ اور ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے قول پر چار قربانیاں واجب ہوں گی اگر اس نے چار مجلسوں میں سے ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچوں ناخن کاٹے ف خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ لان الغالب فیہ معنی العبادة۔ کیونکہ اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب ہو رہے ہیں ف اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو بخلاف کفارۃ الفطر کے کہ وہ معذور پر واجب نہیں ہے لہذا کفارات قربانی میں تداخل مطلق نہیں رہا۔ فیتقید التداخل اتحاد المجلس کما فی ای السجدۃ۔ تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتیں تلاوت کرنے میں ہے ف کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلفہ ہوں تو ہر ایک کے لئے علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اس میں معنی عبادت ہیں تو تداخل نہ ہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو۔ وان قص یدا او رجلا فعلیہ دم۔ اور اگر اس نے ایک ہاتھ یا پاؤں کے سب ناخن کترے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ اقامة للربع مقام الکل کما فی الحلق۔ بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے میں ف کہ چہارم سر کے مونڈنے میں مثل کل کے کفارۂ الدم واجب ہے۔ ع۔ وان کان قص اقل من خمسة اظافیر فعلیہ صدقة۔ اور اگر محرم نے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اس پر صدقہ ہے ف یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ معناہ یجب لکل ظفر صدقة۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے ایک صدقہ ہے ف پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہے گا اور اکثر کے اعتبار سے دم نہ ہوگا۔ وقال زفر یجب الدم بقص ثلثة منھا۔ اور زفرؒ نے کہا کہ پانچوں میں سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وھو قول ابی حنیفة الاول۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی اظافیر الید الواحد دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے ف اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلث اکثرھا۔ اور تین ناخن ان میں سے اکثر ہیں ف یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے اور اکثر کا حکم مانند کل کے ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلمہ۔ جو کتاب میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جس کے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ (یا پاؤں کے پانچوں) ناخن ہیں۔ ف لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پاؤں کے کل ناخنوں پر دم واجب ہوا تھا۔ وقد اقمناھا مقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام کر دیا ہے ف اور جب ایک بار ایسا کر چکے۔ فلا یقام اکثرھا مقام کلھا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہیں کہا جائے گا۔

Marfat.com

لانہ یودی الی مالا یتناھی - کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے ف حتی کہ جب تین ناخنوں میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجائے کل تو دو ناخن میں دم واجب ہوگا، پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ چاہو یوں استدلال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کرسکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پاؤں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنفؒ نے ذکر کیا لازم ہے فافہم پھر پانچ ناخن سے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک یا پاؤں کے ہوں۔ وان قص خمسۃ اظافیر متفرقۃ من یدیہ ورجلیہ فعلیہ الصدقۃ - اور اگر اس نے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں سے متفرق کاٹے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصھا من کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقۃ - اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ ناخنوں کے جبکہ ان کو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق جگہوں سے مونڈے ف کیونکہ پانچ ناخن مل کر ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات کو جمع کرکے چہارم کا اندازہ اعتبار کرتے ہیں تو یہی یہاں کریں۔ م ولھما ان کمال الجنایۃ بنیل الراحۃ والزینۃ - اور شیخینؒ کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالقلم علی ھذا الوجہ یتاذی - اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاوے گا۔ ویشینہ ذلک - اور یہ ہیئات اس کو عیب دار کرے گی ف تو راحت و زینت نہ ہوئی پس کمال جرم نہ ہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف الحلق - بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق - لانہ معتاد علی ما مر - کیونکہ اس کی عادت کی گئی ہے چنانچہ گزرا ف کہ بعض لوگ فقط چندیا اور بعضے پیشانی مونڈاتے ہیں۔ واذا تقاصرت الجنایۃ تجب فیھا الصدقۃ - اور جبکہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین - تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا ف جو صدقۃ الفطر میں ہے۔ وکذلک لو قلم اکثر من خمسۃ متفرقا اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے ف تو ہر ایک کا نصف صاع گیہوں صدقہ ہے۔ الا ان یبلغ ذلک دما - مگر یہ سب صدقہ مل کر ایک قربانی تک پہنچ جاوے ف یعنی قیمت میں۔ فحینئذ ینقص عنہ ما شاء - تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کردے ف کیونکہ دم تو کمال جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہیں تو کمی کرے۔ قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذہ فلا شئی علیہ - کہا اور اگر محرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا پس اس کو لے لیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف اس پر اجماع ہے خواہ تراش لیا یا نوچ لیا یا کسی طرح لیا ہو - ع م - لانہ لاینمو بعد الانکسار فاشبہ الیابس من شجر الحرم - کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بڑھے گا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہوگیا ف اور خشک درخت حرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان تطیب او لبس او حلق من عذر - اور اگر

Marfat.com

خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے ف یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا
مثلاً مرض کی لاچاری سے ایسی دوا ملی جس میں خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا
بلکہ جوں بہت ہو کر ایذا دیں تو عذر ہے۔ م ف ع۔ فھو مخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے ف یعنی
تو اس پر ایک کفارہ واجب ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اس کا اختیار محرم کو ہے
کہ ان شاء ذبح شاۃ۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کر دے۔ وان شاء تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ
دے دے۔ علی ستۃ مساکین۔ چھ مسکینوں پر۔ بثلثۃ اصوع من الطعام۔ تین صاع طعام ف ہر ایک
کو نصف صاع۔ وان شاء صام ثلثہ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے ف ان میں سے
ہر ایک اس کو روا ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ ف فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من
راسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اس کو ایذا ہو سر سے۔ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک
تو اس پر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے ف پس آیت سے
معلوم ہوا کہ ہر ایک اس کو جائز ہے۔ وکلمۃ او للتخییر۔ اور کلمہ اَو بمعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے
ف پھر واضح ہو کہ مصنفؒ نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو
مصنفؒ نے اشارہ کیا کہ ان میں سے جس کو چاہے ادا کر دے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ
جائز بلکہ ابتداً صدقہ روا ہے پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسرھا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم بما ذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے
جو ہم نے ذکر کی ف یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ والآیۃ نزلت فی المعذور
اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں ف وہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ ہیں جن کے سر میں
بہت جوں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعبؓ نے کہا کہ نازل تو خاص کر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم
سب کے واسطے عام ہے کما فی الصحیحین۔

پس جبکہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہٰذا ہم نے اس کو معذور کا حکم لیا اور جو بغیر عذر ایسا
کرے تو اس پر صرف قربانی حتمی ہے بنابر آنکہ سابق میں گزرا۔ م۔ ثم الصوم یجزیہ فی ای موضع شاء
پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے ف کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں اس پر
ائمہ اربعہ متفق ہیں ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ ع م۔ لانہ عبادۃ فی کل مکان۔
کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں عبادت ہے ف تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وکذلک الصدقۃ عندنا لما بینا
اور یونہی صدقہ مذکور (ہر جگہ جائز ہے) ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا ف کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ
ہے بخلاف قول شافعیؒ واحمدؒ کے صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسک مختص بالحرم بالاتفاق
لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان۔ اور رہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے۔
(یعنی قربانی کرنا شرط ہے)، اس لئے کہ خون بہانا ذبح کر کے قربت نہیں پہچانا گیا مگر ایک زمانہ میں
ف وہ ایام قربانی ہیں۔ او مکان۔ یا جگہ میں ف وہ مقام حرم ہے۔ الحاصل۔ چونکہ ذبح کا ثواب
ہونا بغیر دخل قیاس کے ہم کو شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام النحر میں یعنی دسویں گیارہویں

Marfat.com

بارہویں ذی الحجہ میں یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوائے کوئی صورت خون بہلانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ وھذا الدم لایختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو جگہ کے ساتھ مختص ہونا متعین ہو گیا ف پس اگر معذور فدیہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا ہوگی کہ حرم میں ذبح کرے اور صوم و صدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ ولو اختار الطعام اجزاہ فیہ التغدیۃ والتعشیۃ۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اس کو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھلانا اور شام شام کا کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارۃ الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک بر قیاس کفارہ قسم ہے ف کہ اس میں یہی کافی ہے اور حدیث کعب میں اطعم فرقا الخ وارد ہے یعنی تین صاع چھ مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد لایجزیہ لان الصدقۃ بشئی عن التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھلانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرتا ہے تملیک سے ف یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عوض کے مالک کر دینا چاہیئے پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیئے۔ وھو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور یہی صدقہ ہے ف پس ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خود اپنا کھانا کپڑا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو لامحالہ صدقہ بمعنی مجاز براہ ثواب ہے اور نیت میں احقیقت جس میں تملیک ضرور ہے۔

فصل

یہ فصل احرام میں جماع واس کے متعلقات میں ہے۔ فان نظر الی فرج امراتہ۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو کی فرج کی طرف نظر کی ف اگرچہ داخل فرج میں جہاں پردہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر سہ کرر ہو اور یوں ہی حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشھوۃ۔ شہوت کے ساتھ ف عمداً۔ فامنی پس انزال ہو گیا۔ لاشئی علیہ۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ لازم نہیں ہے۔ لان المحرم ھو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کر دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا ف نہ حقیقۃ" اور نہ حکماً۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پھر انزال ہو گیا ف چنانچہ تصوری انزال پر کچھ لازم نہیں آتا۔ اور مالک رح کے نزدیک دیر تک نظر کرنے سے انزال میں حج فاسد ہے یعنی قبل وقوف کے اور اگر دل سے اس کو دفع کیا تو اس پر بدنہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو آئمہ ثلثہ کے نزدیک اس پر بدنہ واجب ہے کما فی المغنی مع۔ وان قبل اولمس بشھوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اس پر دم واجب ہے ف اگرچہ جورو ہو اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے فی الجامع الصغیر یقول اذا مس بشھوۃ فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہو گیا ف تو اس پر دم ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک

Marfat.com

جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولا فرق ھھنا بین ما اذا انزل اولم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں در صورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اس کو مبسوط میں ذکر فرمایا ف یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرتا ہوا جو احرام میں منع ہے تو دم واجب ہوا۔ م ف ع۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوائے میں ہو۔ ف فرج مقام پیشاب و پاخانہ یعنی سوائے شرم گاہ کے ران یا پیٹ سے آلہ تناسل رگڑا تو دم واجب ہے اگرچہ انزال نہ ہو اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعیؒ انہ یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں اس کا احرام فاسد ہو جائے گا جبکہ انزال ہو اور اس کو روزہ پر قیاس کیا ف یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالیؒ نے ذکر کی مگر علمائے شافعیہ نے ان کی غلطی بیان کی۔ مع۔ ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد ہونا جماع سے متعلق ہے ف یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اس پر اہل العلم کا اجماع نقل کیا۔ ع۔ ولھذا لا یفسد بسائر المحظورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وھذا لیس بجماع مقصود۔ اور یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے ف یعنی شہوت سے بوسہ ومساس ومباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ ایک طرح کا استلذاذ ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے ف یعنی فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت کے ساتھ چین ولذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین ولذت حاصل کرنا احرام میں ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان الحرام فیہ قضاء الشھوۃ لا یحصل بدون الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے ماسوائے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے ف لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا حالانکہ اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہوگیا۔

اور حج میں قضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت وراحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جبکہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے۔ فتم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں ف مرد ہو یا عورت ہو خواہ برغبت واختیار ہو یا کراہ واجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفۃ۔ قبل وقوف عرفہ کے فسد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا ف یعنی مرد وعورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے فاسد ہو جائے گا۔ وعلیہ شاۃ۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ۔ اور حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گزرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا ف پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں حصہ بدنہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے۔ اور اگر

Marfat.com

ذکر پر کپڑا لپیٹ کر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔ عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کٹا ہوا نرہ لے کر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا پھر فساد کی صورت میں احرام سے نکلنے کے لئے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع۔ والاصل فیہ ماروی ان رسول اللہ علیہ السلام عمن واقع امرأتہ وھما محرمان بالحج قال یریقان دما وبمضیان فی حجتھما وعلیھما الحج من قابل۔ اور اصل اس مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے اپنی جورو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گذر جاویں اور ان پر آئندہ سال میں حج واجب ہے ف یہ حدیث ابوداؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہے اور اس کے موید بیہقی نے روایت کی۔ مف۔ وھکذا النقل عن جماعۃ من الصحابۃ۔ اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہؓ سے منقول ہے ف چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ[له] سے یہی حکم عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ دررواہ الحاکم والبیہقی۔ بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح ثقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہدؒ سے پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا، تو مجاہدؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور دونوں ہدی بھیجیں اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہنچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں۔

مالکؒ نے موطا میں بلاغاً مانند روایت دارقطنی کے حضرت عمرؓ و علیؓ و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے ذکر کیا۔ مف۔ وقال الشافعیؒ تجب بدنۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بدنہ واجب ہے ف یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ اعتباراً بما لوجامع بعد الوقوف۔ بر قیاس اس صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا ف کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ ہے۔ والحجۃ علیہ اطلاق ما رویناہ۔ اور ہماری حجت امام شافعیؒ پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے ف یعنی امام شافعیؒ کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جبکہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں لفظ یریقان دماً، واقع ہے اور دم نکرہ مطلقاً قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت باطل ہے۔ م۔ ولان القضاء لما وجب۔ اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی ف یعنی آئندہ سال میں۔ ولایجب الا لاستدراک المصلحۃ۔ اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو ف تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جبکہ قضاء اس کے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہئے لیکن اس کے جلدی کرنے سے دم واجب ہوا تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی۔ خف معنی الجنایۃ فیکتفی بالشاۃ۔ تو جرم کے معنی خفیف پڑ گئے تو خالی بکری پر

[له] عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ ۱۲ م۔

Marfat.com

کفایت کی جائے گی۔ بخلاف ما بعد الوقوف لانه لاقضاء۔ برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت قضاء واجب نہیں ہے ف۔ بلکہ حج پورا ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوگی۔ پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہ ہوگی حتی کہ بدنہ واجب کرنا مفید نہیں۔ اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہوجائے گی۔م۔ ثم سوی بین السبیلین۔ پھر قدوریؒ نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا ف۔ حتی کہ مقعد میں جماع سے مثل فرج کے دم و قضاء ہے جبکہ قبل الوقوف ہو۔ یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابوحنیفہؒ سے ہے۔ وعن ابی حنیفة ان الوطی فی غیر القبل منهما۔ اور ابوحنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا قبل وقوف کے (سوائے فرج کے مرد وعورت سے ف۔ یعنی مقعد میں مرد وعورت سے وطی کرنا۔ لا یفسده لتقاصر معنی الوطی۔ حج کو فاسد نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے ف۔ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے۔ فکان عنه روایتان۔ پس ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہوگئیں ف۔ اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور ارجح یہ کہ جس پر صاحبینؒ نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے۔ الحاصل فرج یا مقعد میں جبکہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا تو فاسد ہوا پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں۔

م۔ ولیس علیه ان یفارق امرأته فی قضاء ما افسداه۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جورو کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جس کو فاسد کر دیا تھا ف۔ ہاں افتراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے۔ خلافا لمالك اذا خرجا من بیتهما ولزفر اذا احرما وللشافعی اذا انتهیا الی المکان الذی جامعها فیه۔ برخلاف قول مالکؒ کے (کہ افتراق واجب ہے) جب ہی سے کہ مرد وعورت اپنے گھر سے نکلیں اور برخلاف قول زفرؒ کے جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جہاں عورت سے جماع واقع ہوگیا تھا ف۔ اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفرؒ ہے اور قول احمد مثل قول الشافعی۔ مگر جدید قول میں افتراق مستحب ہے۔ لهم انهما یتذکران ذلك فیقعان فی المواقعة فیفترقان۔ مالک و زفر و شافعیؒ کی دلیل یہ کہ مرد وعورت گزشتہ واقعہ کو یاد کریں گے تو مجامعت میں پڑجاویں گے پس دونوں جدا رہیں ف۔ اور اس کی ضرورت بعد احرام کے ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق میں ہوگا۔ اور یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے۔ کما مر۔م۔ ولنا ان الجامع وهو النکاح بینهما قائم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جورو مرد کا یکجا کرنے والا اور وہ دونوں میں نکاح ہے برابر موجود ہے۔ فلا معنی للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما یتذکران ما لحقهما من المشقة الشدیدة بسبب لذة یسیرة فیتردادان ندما وتحرزا فلا معنی للافتراق۔ تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں قبل احرام کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کریں گے کہ ان کو کیسی کچھ سخت مشقت بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑتی ہے تو ان کو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا۔ پس افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت و معنی نہیں نکلتے جس سے وجوب ثابت ہو لیکن مخفی نہیں کہ دلیل امام ما سلف "ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جاتا

Marfat.com

تھا کہ اس کو قضار کی مشقت اٹھانی ہوگی پس اولی استدلال یہ کہ اول جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ مخمصہ دور ہو اور نفس کو جلائی کی سزا اٹھانی پڑے۔ لیکن واجب نہیں کیونکہ لبسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے۔ م۔

اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے۔

ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور بے احرام والوں کی طرح جماع وشکار وغیرہ کرنے لگا تو اس پر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا کئے وہ احرام سے نیت کرنے یا ترک کہنے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر بالغہ نے طفل قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا، اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے۔ چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اس پر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں، جیسے ہاتھ سے زلق لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی فعل خبیث وقابل تنفر ہے حتی کہ زلق لگانے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ قارن نے عمرہ چار پھیر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج وعمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضا ہے اور بعد چار پھیر طواف کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قران نہیں رہا پھر بہر حال اس پر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں۔ مف۔ یہ سب قبل وقوف عرفہ کا جماع ہے۔ ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة۔ اور جس شخص نے (مرد یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوا اور اس پر بدنہ واجب ہے ف۔ بشرطیکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے۔ فـ۔ خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے در صورتیکہ اس نے جمرۃ العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے ف۔ کیونکہ رمی الجمرہ ان کے نزدیک حلال ہونے کا سبب ہے اور قبل اس کے احرام مطلق ہے حتی کہ اس کو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں۔

پھر ان کے نزدیک بعد رمی کے سوائے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے اور حج فاسد نہیں ہوتا۔ لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه۔ بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جس نے عرفہ میں وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا ف۔ یعنی حکم میں تمام ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے اور حدیث مذکورہ پہلے گزر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے عین وقوف عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آ گیا اس کا حج تمام ہو گیا۔ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ رواہ ابوداؤد۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ جب حج تمام ہو گیا بدیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدنہ کیوں واجب ہو جواب دیا کہ۔ وانما تجب البدنة بقول ابن عباسؓ بدنہ واجب

Marfat.com

ہونا تو بقول ابن عباس رضی اللہ عنہ ہے۔ اولانہ اعلی انواع الارتفاق فیتغلظ موجبہ۔ یا اس وجہ سے کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلی درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے ف یعنی بدنہ ہے توضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اس کو مقتضی نہیں کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہ ہو کیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صورت میں کیا جرمانہ ہوگا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس یہاں اعلی درجہ کی حالت سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جورو سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے رواہ مالک وابن ابی شیبہ۔

اور ہمارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابی حجت وقیاس پر مقدم ہے بخصوص جبکہ یہ فتوی موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتوی ابن عمر رضی اللہ عنہ کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضائے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے اس کو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اوّل بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لئے صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لئے بکری لازم ہے۔ مف۔ وان جامع بعد الحلق فعلیہ شاۃ۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اس پر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء۔ بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں ف یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ دون لبس المخیط وما اشبہہ۔ نہ سلا ہوا پہنے واس کے مانند ف خوشبو ملنے وغیرہ میں، پس احرام درحقیقت نہیں ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ فخفت الجنایۃ فاکتفی بالشاۃ۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اس کے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لے تو اس کا عمرہ فاسد ہو گیا۔ فیمضی فیہا ویقضیہا وعلیہ شاۃ۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضا کرے اور اس پر ایک بکری لازم ہے ف اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے۔ ومن جامع بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھیرے یا زیادہ کے۔ فعلیہ شاۃ ولا تفسد عمرتہ۔ تو اس پر بکری واجب ہے اور اس کا عمرہ فاسد نہ ہوگا ف کیونکہ چار پھیرے رکن طواف ہیں اور عمرہ یہی طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا۔ پس بکری کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے پہلے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کمافی المحیط۔ وقال الشافعی تفسد فی الوجہین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا ف خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو۔ وعلیہ بدنۃ۔ اور بہرحال اس پر بدنہ کی قربانی واجب ہے ف یہی قول مالک ہے۔ اعتبارا بالحج اذھی فرض عندہ کالحج۔ بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انہا سنۃ۔ اور

Marfat.com

ہماری حجت یہ کہ عمرہ سنت ہے ف کیونکہ جابرؓ کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا بہت اچھا ہے۔ع۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبة منه۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا ف اور حج میں بدنہ واجب ہوتا ہے۔ فتجب الشاة فیها والبدنة فی الحج اظهارا للتفاوت تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں بکری اور حج میں بدنہ واجب ہوگا ف اس میں تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہو تو کیونکر اظہار تفاوت سے واجب کی جاوے اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اس کی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اس طرح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری واجب ہے تو عمرہ میں بھی۔م۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا۔ع۔ ومن جامع ناسیا کمن جامع متعمدا۔ اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے عمداً جماع کیا ف یہی قول مالک وقدیم شافعیؒ ہے۔ وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للحج۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے ف جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے۔ وکذا الخلاف فی جماع النائمة والمکرهة۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی ف ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہوگیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ وهو یقول الحظر ینعدم بهذه العوارض فلم یقع الفعل جنایة۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہوجاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ف اور حج فاسد ہونا جنایت یعنی جرم سے ہے۔ وکذا الخلاف فی جماع النائمة والمکرهة۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی ف ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہوگیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ ویقول الحظر ینعدم بهذه العوارض فلم یقع الفعل جنایة۔ اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہوجاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ف اور حج فاسد ہونا جنایت یعنی جرم سے ہے۔ ولنا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقا مخصوصا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے ف یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص ممنوع ہیں ان میں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ وهذا لا ینعدم بهذه العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں ف بلکہ بھولنے و سونے و مجبور ہونے سے البتہ گناہ معدوم ہوتا ہے۔ والحج لیس فی معنی الصوم۔ اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے ف بلکہ نماز کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکرة بمنزلة حالات الصلوة بخلاف الصوم واللہ اعلم۔ اس لئے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے واللہ اعلم ف بلکہ صوم میں نسیان مضر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اے صوم سب جگہ قیاس پر حکم رہے گا۔ واللہ اعلم۔م۔

فصل

یہ فصل دربیان طہارت ہے۔ ومن طاف طواف القدوم محدثا فعلیه صدقة۔ اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔

Marfat.com

ف اور طواف ادا ہوگا۔ وقال الشافعی لایعتد بہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے ف یعنی طواف نہیں ہوا۔ لقولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوٰۃ الا ان اللہ تعالیٰ اباح فیہ النطق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی بات کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے ف پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطھارۃ من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی ف جیسے نماز کی شرط ہے مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اس میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی۔ ولنا قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولیطوفوا الخ یعنی اور وے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں ف پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطھارۃ۔ بغیر طہارت کی قید کے ف یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضوء سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضا۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی ف ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہوسکتی ہے۔ ثم قیل ھی سنۃ۔ پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے ف یعنی تمازترک طہارت سے صرف ملامت ہو اور کچھ واجب نہ ہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہٰذا کہا۔ والاصح انھا واجبۃ لانہ یجب تبرکھا الجابر۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے ف فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان الخبر یوجب العمل فیثبت بہ الوجوب اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا ف اور حدیث عائشہؓ میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہاں تک کہ حیض سے پاک ہو جاوے اور حدیث اسماءؓ میں نفاس سے پاک ہو جاوے جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گزریں۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی ھذا الطواف وھو سنۃ۔ حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اس کو شروع کر دیا یصیر واجبا بالشروع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائے گا۔ ویدخلہ نقص بترک الطھارۃ اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آ جائے گا۔ فیجبر بالصدقۃ اظھارا لدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب اللہ تعالیٰ وھو طواف الزیارۃ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونے کا اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے ف کیونکہ طواف زیارت میں قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ھو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اس پر بکری کی قربانی واجب ہے۔ لانہ ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم۔ کیونکہ اس نے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔

Marfat.com

وان کان جنباً فعلیہ بدنۃ۔ اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اس پر بدنہ واجب ہے۔ کذا روی عن ابن عباسؓ۔ ایسا ہی ابن عباسؓ سے مروی ہے ف یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ع۔ ولان الجنایۃ اغلظ من الحدث فتجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہارا للتفاوت اوراس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے جبر نقصان میں بدنہ واجب ہے ف کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے۔ بخلاف نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سہو ہے لہٰذا فرض نماز و نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتیٰ کہ دونوں میں سجدہ سہو ہے پھر یہ سب اس وقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنبا او محدثا اور یوں ہی جب طواف الزیارہ میں سے اکثر پھیروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو ف تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے۔ لان اکثر الشئ لہ حکم کلہ۔ کیونکہ جو شی کا اکثر حصہ ہو اس کے واسطے حکم کل کا ہے ف پس کل سات پھیروں میں سے چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولاذبح علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کرلے جب تک مکہ میں ہے اور اس پر قربانی نہ رہے گی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید ف یعنی اس پر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ میں ہے۔ والاصح انہ یؤمر بالاعادۃ فی الحدث استحبابا وفی الجنابۃ ایجاباً۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اس کو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائے گا اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب ف پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے لفحش النقصان بسبب الجنایۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لاذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر۔ پھر جبکہ اس نے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لاتبقی الا شبھۃ النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شبہہ نقصان کے ف اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہہ سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔

رہا بقول ابی حنیفہؒ تو درصورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہیں اور درصورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے۔ کمافی شرح الطحاوی وغیرہ الغایۃ۔ مع۔ اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہے اس واسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہو چکا اور حدث کا استدراک دوبارہ اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہۂ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ وان اعادہ وقد طافہ جنباً فی ایام النحر فلاشئ علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ۔ اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا

Marfat.com

اس کو ایام النحر میں اعادہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا۔ وان اعادۃ بعد ایام النحر لزمہ الدم عند ابی حنیفۃ بالتاخیر علی ما عرف من مذہبہ اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی بنابر آنکہ ابوحنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا ف کہ اپنے وقت سے رکن کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابوبکر الرازی الجصاصؒ نے کہا کہ تاخیر جب ہے کہ دوسرا طواف معتبر ہو یس جنابت کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور کرخیؒ نے کہا کہ جنابت وحدث دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے۔ ایضاح میں کہا کہ یہی ارجح واقعہ ہے۔ مع۔ کیونکہ اول طواف سے عورتوں کی حلت ہوگئی اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کرکے اسی سال حج کیا تو متمتع نہ ہوگا۔ کما فی المبسوط تو تو اول ہی معتبر رکھا گیا۔ مف۔ ولو رجع اہلہ وقد طافہ جنبا علیہ ان یعود۔ اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا لائق ہے ف یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیومر بالعود استدراکا لہ۔ کیونکہ نقصان بہت ہے تو اس کو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائے گا۔ ویعود باحرام جدید۔ اور احرام جدید کے ساتھ لوے ف جبکہ وہ میقات سے گزر گیا ہے اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے مع۔ وان لم یعد وبعث بدنۃ اجزاہ۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اس کو کافی ہوگیا۔ لما بینا انہ جابر لہ الا ان الافضل ہو العود۔ کیونکہ ہم کہہ چکے کہ بدنہ اس نقص کو پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آدے ف پس جنابت کی صورت میں واپسی افضل ہے۔ ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاۃ فہو افضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کرلیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیج دی تو یہ افضل ہے۔ لانہ خف معنی النقصان وفیہ نفع للفقراء۔ کیونکہ نقصان کے معنی خفیف تھے اور بکری بھیجنے میں فقراء کا نفع ہے ف اور اس کی واپسی میں احرام لازم و اس کی حفاظت میں خطرہ ہے۔ ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا۔ اور اگر اس نے طواف سرے سے نہ کیا ف یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے ہوں ف حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام۔ یہاں تک کہ اپنے وطن لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آدے ف جو پہلے باندھا لانعدام التحلل منہ۔ کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا ندارد ہے ف یعنی پورا حلال ہونا نہیں ہوا جبکہ طواف زیارت نہیں کیا۔ وھو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے یہاں تک کہ طواف زیارت کرے ف لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کرے گا اس پر قربانی لازم آتی جائے گی متعدد مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گزر چکا۔ مف۔ ومن طاف طواف الصدر محدثا فعلیہ صدقۃ۔ اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ لانہ دون طواف الزیادۃ وان کان واجبا فلابد من اظہار التفاوت۔ کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے اگرچہ طواف وداع

واجب ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنا منظور ہوا ف پس جبکہ زیارت میں بکری تو وداع میں صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوائے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفة انه تجب شاة۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے ف مثل طواف زیارت کے رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت اول اصح ہے ف رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا نعلیه شاة۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے ونہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم هو دون طواف الزیارة۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاة۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے۔ ونہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم هو دون طواف الزیادة۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاة۔ تو ایک بکری پر کفایت کی جائے گی ف تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترك من طواف الزیارة ثلثة اشواط فما دونها فعلیه شاة۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھیرے چھوڑے تو اس پر ایک بکری واجب ہے ف مگر آنکہ وقت پر اعادہ کرے۔ غرض کہ موجود چار پھیرے ہیں جو رکن ہیں تو بمنزلہ تمام کے ہے۔ لان النقصان تبرك الاقل یسیرنا شبه النقصان بسبب احدث فیلزمه شاة۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اس پر بکری لازم ہے۔ فلو رجع الی اهله اجزاه ان لایعود ویبعث شاة۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اس کو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترك اربعة اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفها۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھیرے چھوڑے تو برابر محرم رہے گا یہاں تک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروك اکثر فصار کانه لم یطف اصلا۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھیرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعلیه شاة اور جس نے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھیرے چھوڑے تو اس پر بکری واجب ہے ف جبکہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانه ترك الواجب او الاکثر منه۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے ف اور ترک واجب سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ ومادام بمکته یومر بالاعادة۔ اور جب تک کہ مکہ میں موجود ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامة للواجب فی وقته۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعلیه الصدقة۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اس پر صدقہ ہے ف ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہوں۔ ع۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بمکة اعادہ۔ پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کر لے۔ لان الطواف وراء الحطیم واجب علی ما قدمناہ۔ کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب بنابر آنکہ

Marfat.com

ہم سابق میں ذکر کر چکے ف ـ یعنی حدیث الحطیم من البیت - والطواف فی جوف الحجران یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجتین اللتین بینہا وبین الحطیم - اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیاں جو کعبہ و حطیم کے درمیان ہیں ان میں داخل ہو ف ـ حتی کہ حطیم اس پھیرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد ادخل نقصانا فی طوافہ - پس جب اس نے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر لیا ف ـ کیونکہ شافعی و مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک حطیم کا بیت سے ہونا اخبار الآحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص آیا۔ فما دام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مودیا للطواف علی الوجہ المشروع - پس جب تک مکہ میں ہے تو کل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد الحجر خاصۃ اجزاہ - اور اگر اس نے فقط حجر کا طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانہ تلافی ماھو المتروک - کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اس کی تلافی کر لی - وھو ان یاخذ عن یمینہ خارج الحجر حتی ینتھی الی آخرہ ثم یدخل الحجر من الفرجۃ ویخرج من الجانب الآخر - اور حجر کا طواف یہ کہ حجر کے باہر دائیں طرف سے پھرنا شروع کرے یہاں تک کہ حجر کے آخر تک پہنچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہو کر دوسری جانب نکلے ف ـ یہ ایک پھیرا ہوا - ھکذا یفعلہ سبع مرات - یوں ہی اس کو سات بار کرے۔ فان رجع الی اھلہ ولم یعدہ فعلیہ دم - پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانہ تمکن نقصان فی طوافہ بترک ماھو قریب من الربع فلا تجزیہ الصدقۃ - کیونکہ اس کے طواف میں قریب چہارم کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اس کو صدقہ کافی نہ ہوگا ف ـ کیونکہ ہر پھیرے سے چہارم چھوٹنا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارۃ علی غیر وضوء وطواف الصدر فی آخر ایام التشریق طاھرا فعلیہ دم - اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضو کیا اور طواف الصدر کو ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے ف ـ بکری۔ فان کان طاف طواف الزیارۃ جنبا فعلیہ دمان - پھر اگر اس نے طواف زیارت کو جنابت میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں ف ـ دونوں بکریاں۔ عند ابی حنیفۃ رح یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ دم واحد - اور صاحبین نے کہا کہ اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجہ الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ - کیونکہ اوّل صورت میں طواف الزیارۃ کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ واجب واعادۃ طواف الزیارۃ بسبب الحدث غیر واجب وانما ھو مستحب - اس واسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف الزیارۃ بوجہ بے وضو ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے ف ـ تو طواف الزیارت جو کیا ہے وہی رہے گا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہے گا۔ فلا ینقل الیہ - پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا ف ـ بلکہ حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفی الوجہ الثانی ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ لانہ مستحق الاعادۃ - اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے منتقل کریں گے کیونکہ طواف الزیارۃ اعادہ کا مستحق ہے ف ـ کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب الاعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اس نے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارۃ کا

Marfat.com

اعادہ ٹھہرایا جائے گا۔ لیکن طواف الزیارۃ کا وقت نہیں ہے۔ فیصیر تارکا لطواف الصدر وموخر الطواف الزیارۃ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہوا اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہو۔ فیجب الدم بترک الصدر بالاتفاق۔ پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف ف یعنی امامؒ کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یومر باعادۃ طواف الصدر مادام بمکۃ۔ لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائے گا ف پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یومر بعد الرجوع علی مابینا۔ اور بعد وطن لوٹ جانے کے اس کو یہ حکم نہ ہوگا بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ف تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائے گی۔ ومن طاف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضو کے طواف وسعی کی اور حلال ہو گیا۔ فما دام بمکتہ یعیدھما۔ تو جب تک مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے ف یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شیٔ علیہ اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما اعادۃ الطواف فلتمکن النقص فیہ بسبب الحدث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے اس میں نقص بیٹھ جانے سے ہے۔ واما السعی فلانہ تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اس کا اعادہ اس لئے کہ وہ طواف کے تابع ہے ف اگرچہ اس میں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی۔ واذا جاء اعادھما لا شیٔ علیہ لارتفاع النقصان۔ اور جب اس نے دونوں کو اعادہ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہو جانے کے۔ وان رجع الی اھلہ قبل ان یعید فعلیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لترک الطہارۃ فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے۔ ولا یومر بالعود۔ اور اس کو واپس آنے کا حکم نہ دیا جائے گا۔ لوقوع التحلل باداء الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اذ النقصان یسیر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے ف خلاصہ یہ کہ اس نے حدث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا۔ تو اس میں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ آکر اعادہ کا حکم نہ دیا جائے گا۔

جبکہ نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے پس اس پر قربانی لازم ہے۔ ولیس علیہ فی السعی شیٔ۔ اور اس پر سعی صفا مروہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے جو شرعاً شمار کیا گیا ہے ف کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو اور سعی میں بالاتفاق طہارت واجب نہیں ہے مف۔ وکذا اذا اعاد للطواف ولم یعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سعی کو اعادہ نہ کیا ف تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصحیح۔ صحیح قول میں ف اور دوسرا قول غیر صحیح یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح مقدم ہوگئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے مف۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجتہ تامۃ۔ اور جس نے حج میں سعی صفا و مروہ چھوڑی تو اس پر دم واجب اور

Marfat.com

اس کا حج پورا ہے۔ لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم تبرکہ الدم دون الفساد۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج ف۔ اور شافعی کے نزدیک یہ رکن و اس کے ترک سے حج فاسد ہے جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے ثابت نہ ہوگا۔ ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی واجب ہے ف۔ یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ وقال الشافعی لاشئی علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ تبرک الاطالۃ شئی۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے (نہ طول وقوف) پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا۔ ولنا ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس۔ اور ہماری حجت یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ ہو ف۔ اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھ سے لے لو یعنی جس طرح میں کروں اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے۔

پس اگر اس سے پہلے جائز ہوتا تو تعلیم فرماتے پس معلوم ہوا کہ واجب ہے فیجب بترکہ الدم۔ تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی ف۔ اور یہ اس شخص کے لئے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقف لیلا۔ بخلاف اس کے جب کسی نے دن گزار کر رات میں وقوف عرفہ پایا ف۔ تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدامۃ الوقوف علی من وقف نہارا لا لیلا۔ کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں۔ فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لایسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ۔ پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہ ہوگی ظاہر الروایۃ میں ف۔ اور زیلعی نے امامؒ سے روایت کی کہ اس نے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا۔ لان المتروک لایصیر مستدرکا۔ کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائے گا۔ واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔ اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جبکہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا ف۔ پس زفرؒ کے نزدیک ساقط نہیں اور امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے نزدیک ساقط ہو جائے گی۔ ع۔ ومن ترک الوقوف بالمزدلفۃ فعلیہ دم اور جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانہ من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے ف۔ تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب بوجہ ترک واجب ثابت ہونے کے ف۔ اور جملہ رمی ستر ہیں۔ ویکفیہ دم واحد۔ اور اس کو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الجنس متحد کما فی الحلق۔ کیونکہ جنس متحد ہے۔

Marfat.com

جیسے مونڈنے میں ف اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والترک
انما یتحقق بغروب الشمس من آخرایام الرمی لانه لم یعرف قربة الافیها۔ اور ترک متحقق ہونا
اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا
نہیں معلوم ہوا مگرانہیں ایام میں ف تو بعد اس کے قضا نہیں ہو سکتی ہے۔ وما دامت الایام
باقیة فالاعادة ممکنة۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے ف حتی کہ آخر دن میں
قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے۔ فیرمیھا علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب
کے طور پر رمی کرے ف اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہوگئی۔ ثم بتاخیرھا یجب الدم۔ پھر رمی کی
تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عند ابی حنیفة۔ لا لهما۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے بخلاف
صاحبین کے ف اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ
ایام الرمی خارج نہیں ہوئے ورنہ رمی فوت ہوگئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فعلیه
دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہوگی ف حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا
اختیار کیا یا فجر چہارم طلوع ہوگئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه نسك تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا
ایک نسک ہے ف اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اس لئے کہ جنس متحد میں تداخل ہوجاتا ہے
واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس
ایک روز کے تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اس کو ادا نہ کیا یہاں تک کہ آفتاب
ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہوگیا۔ ومن ترك اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلث۔
تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو ف اور دو کو لایا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اس دن
واجب ہے۔ فعلیه الصدقة۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے ف ہر کنکری لنصف صاع گیہوں۔ لان
الکل فی ھذا الیوم نسك واحد۔ کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی لنسک ہے ف اور
اس نے ایک جمرہ چھوڑا۔ فکان المتروك اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا ف پس صدقہ ہے۔
الاان یکون المتروك اکثر من النصف فحینئذ یلزمه الدم لوجود ترك الاکثر۔ لیکن متروک جب لنصف
سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا ف مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا
اور دوسرے کو بھی یا ایک دو کنکری ماری۔ وان ترك رمی جمرة العقبة فی یوم النحر فعلیه دم۔ اور اگر
اس نے یوم النحر میں رمی جمرۃ العقبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے۔ لانه ترك کل وظیفة ھذا الیوم
رمیا۔ کیونکہ اس نے اس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا ف کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط
جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وکذا اذا ترك الاکثر منها۔ اور اسی طرح جب اس نے رمی کا اکثر
چھوڑ دیا ف مثلاً سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے اور ترک
کے معنی اوپر ذکر کئے کہ ایام رمی میں اس کو اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ یوم چہارم کا آفتاب ڈوب
گیا اور اگر دوسرے سے چوتھے روز تک رمی کرے تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور
صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترك منها حصاة او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اس نے کسی رمی

Marfat.com

الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں یا تین کنکریاں مارنا چھوڑ دیں۔ ف یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق لکل حصاۃ نصف صاع۔ تو ہر کنکری کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ دما فینقص ما شاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ مل کر ایک بکری کی قیمت کو پہنچ جاوے تو جس قدر چاہے کم کردے۔ لان المتروک ہو الاقل فیکفیہ الصدقۃ۔ کیونکہ متروک تو کم نصف سے ہے پس اس کو صدقہ دینا کافی ہوگا ف کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کر دم کی قیمت کو پہنچے تو کچھ کم کردیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کترنا) تاخیر کیا یہاں تک کہ ایام قربانی گزر گئے تو اس پر ایک ذبح لازم ہے۔ عند ابی حنیفۃ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وکذا اذا اخر طواف الزیارۃ۔ اور یونہی جب اس نے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی ف تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقالا لا شئی علیہ فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علی نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام وصاحبین میں درصورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا ف پس امام کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے لہما ان ما فات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شئی آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک کرلی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے ف بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا مؤخر کرلی گئی اس کو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کہ کرلے اور کچھ حرج نہیں ہے جواب یہ کہ حدیث محمول ہے کہ حروج یعنی گناہ نہیں ہے۔ چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہے۔ پھر دوسرے نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کرلی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہیں ہے۔

مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جبکہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابوحنیفہؒ کی حجت قول ابن عباسؓ ہے کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کرلیا تو اس پر قربانی واجب ہے ف رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی بلعی یہ اثر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ نے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ کہ گناہ نہیں ہوا۔

Marfat.com

اس لئے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما ھو موقت بالمکان کالاحرام اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوتا ہے ف بالاتفاق فکذا التاخیر عن الزمان فیما ھو موقت بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ موقت کی گئی ہے اس وقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا ف لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں میقات سے گنجائش نہیں اور رمی وحلق وطواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت ومنبع ہو فافہم۔ م۔ فان حلق فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوائے حل میں حلق کیا تو اس پر دم واجب ہے۔

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعلیہ دم۔ اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف وسعی ادا کرلی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اس پر دم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ یہ امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابویوسف لا شیٔ علیہ۔ اور ابویوسفؒ نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ فی الحاج۔ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ابویوسف کا قول عمرہ لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا۔ وقیل ھو بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے ف یعنی حرم سے خارج ہوکر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے۔ لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنی وھو من الحرم۔ کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے ف تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ وتابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہوسکتا ہاں اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوص یہ کہ خلاف اس کے قربانی واجب کرتا ہے۔ علاوہ بریں اس سے ابویوسفؒ کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ م۔ والاصح انہ علی الخلاف اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے ف جیسے معتمر میں اختلاف ہے۔ ھو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ۔ ابویوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں رہ کے گئے ف جبکہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لے جاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال تین روز کے لئے مکہ خالی کردیں گے۔ پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہوجانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا۔ وحلقوا فی غیر الحرم۔ اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا ف کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے۔ ع۔ تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا۔ ولھما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوٰۃ۔ اور ابوحنیفہ ومحمدؒ کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جبکہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا۔ فانہ من واجباتھا وان کان محللا۔ کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنے والا ہو ف الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام

Marfat.com

سے محلل ہو۔ فاذا صلح نسکا اختص بالحرم۔ پس جب حلق بھی نسک ٹھہر اتو وہ حرم سے مختص ہوگا ف۔ جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں کالذبح جیسے مثلاً ذبح کرنا ف۔ رہی حدیبیہ کے قصہ سے استدلال محتمل ہے۔ وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلھم حلقوا فیہ۔ اور حدیبیہ کا بعض جزو حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو ف۔ اعتراض ہوا کہ ہدی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والھدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہنچے۔ پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوتی جواب دیا کہ شاید محل سے منی مراد ہو۔

اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل میں اترے اور نماز حرم میں پڑھتے تھے اگر وہم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو حرم بھیجیں۔ م۔ فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃ ؒ اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے ف۔ یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو۔ وعند ابی یوسف لایتوقت بھما۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے ف۔ حتی کہ جب وجہاں چاہے حلق کرے۔ وعند محمدؒ یتوقت بالمکان دون الزمان۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ نحر سے۔ وعند زفرؒ یتوقت بالزمان دون المکان۔ اور زفرؒ کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے۔ وھذا الخلاف فی التوقیت۔ اور یہ اختلاف توقیت کا ف۔ جو مذکور ہوا ہے۔ فی حق التضمین بالدم۔ قربانی سے ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے ف۔ امالایتوقت فی حق التحلل بالاتفاق۔ رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے ف۔ حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام نکل جائے گا لیکن جس نے اس کو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اس کے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اس کے نزدیک حلال ہو گیا اور کچھ بھی لازم نہیں ہے اور یہ حج کے بارہ میں ہے۔ ف۔ والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع۔ اور عمرہ میں حلق وقصر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں ف۔ بلکہ جس زمانہ میں کرے بلا خلاف صحیح ہے۔ لان اصل العمرۃ لایتوقت بہ۔ کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہے ف۔ بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے سوائے ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا۔ بخلاف المکان لانھا موقت بہ بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے ف۔ یعنی وہ طواف خانہ وسعی صفا و مروہ ہے پس حلق یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں ف۔ حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ن۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ فان لم یقصر۔ پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا ف۔ یعنی باہر حرم کے۔ حتی رجع۔ یہاں تک کہ لوٹ آیا ف۔ حرم میں۔ وقصر۔ اور

قصر کیا۔ فلاشئ علیہ فی قولھم جمیعا۔ تو بالاتفاق اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد۔ معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا۔ لانہ اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ۔ کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ دمان۔ پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں لازم ہیں۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق۔ ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے ف۔ لیکن دم اول وہی ہدی قرآن ہے اور دوسرا دم جبرانہ ہے۔ وعندھما یجب علیہ دم واحد وھو الاول ولا یجب بسبب التاخیر شئی علی ما قلنا۔ اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہیں بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ف۔ کہ ان کے نزدیک تقدیم وتاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں ہیں ایک دم القرآن اور دوسرا اس لئے کہ اس نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہرا کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کر لیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قرآن تو ضرور اوپر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم القرآن نکلے لیکن کاتب نے دم بالحلق الخ کر دی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اس نے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے۔ م۔

فصل

یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ اعلم ان صید البر محرم علی المحرم۔ واضح ہو کہ خشکی کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے ف۔ خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں۔ ع۔ وصید البحر حلال۔ اور تری کا شکار حلال ہے۔ لقولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم الآیۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ۔ احل لکم الخ یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اس کا کھانا درحالیکہ تمہارے واسطے متاع ہے آخر تک ف۔ اور صید البر حرام ہونا احرام تک بھی منصوص ہے۔ وصید البر ما یکون توالدہ ومثواہ فی البر۔ اور خشکی کا شکار وہ کہ جس کا انڈے بچے دینا اور رہنا خشکی میں ہو ف۔ اور اصل اس میں انڈے بچے دینا معتبر ہے بدائع میں ہے کہ پرند سب صید البر ہیں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچے دے اور تری میں ٹھکانا نہ بنا دے یا برعکس وہ بھی صید البر ہے جیسے مینڈک۔ مع۔ وصید البحر ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء۔ اور صید البحر وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا پانی میں ہو ف۔ خواہ سمندر ہو یا دریا وجھیل وغیرہ۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور بلاخلاف اس میں جزا نہیں ہے۔ الکرمانی وخزانۃ الاکمل۔ اور کیکڑا و مینڈک میں جزا نہیں ہے۔ مع۔ والصید ھو الممتنع المتوحش فی اصل الخلقۃ۔ اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو ف۔ ممتنع یہ کہ بدون ترکیب

ع۔ قرآن کی ہدی واجبہ۔ ۱۲

Marfat.com

کے ہاتھ نہ آوے۔ پس مرغی و پالو بط نکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کہنے سے پاموز کبوتر شکار رہے کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں۔ اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں وحشی نہیں ہوتا اور زکوۃ میں بوجہ مجبوری کے اس پر زکوۃ نہیں ہوئی۔ فائدہ وغیرہ اقسام بطہ سے وحشی پرند شکار ہیں جیسا کہ ایضاح میں تصریح کی۔ مالکؒ کے نزدیک جو پل جاوے جیسے پاموز کبوترا ور ہرن پالو وہ شکار نہیں رہا اور ہمارے نزدیک شکار ہے ۔ع۔

بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ واستثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس الفواسق وھی الکلب العقور والذئب والحداۃ والغراب والحیۃ والعقرب۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنیٰ فرمایا اور وہ کٹہا کتا و بھیڑیا و چیل و دیسی کوا و سانپ و بچھو ہیں۔ ف۔ فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور جبلت بدکار ہیں تو ان کا فاسق نام کر لیا۔ فانھا مبتدیات بالاذی۔ کیونکہ یہ جانور ایذا دینے میں خود پہل کرتے ہیں ف۔ بدون اس کے کہ ان سے کچھ تعرض کیا جاوے۔ والمراد بہ۔ اور مراد غراب سے۔ الغراب الذی یاکل الجیف۔ وہ کوا ہے جو نجاست کھاتا ہے۔ ھو المروی عن ابی یوسف۔ یہی ابو یوسفؒ سے مروی ہے ف۔ پس معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جس کو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل ہے۔ واضح ہو کہ یہاں مقام غور ہیں۔ اول یہ کہ بعض احادیث ہیں کہ جن میں احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی اجازت ہے اور بعض ہیں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم نہیں کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے وہم کیا۔ الزیلعی۔ دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں۔ م۔ پھر مصنفؒ نے جو استثناء ذکر کیا مراد یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان حدیث واحد میں نہیں آیا۔ بلکہ حدیث ابن عمرؓ مرفوع میں پانچ جانور جن کے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے بچھو و چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہیں رواہ البخاری ومسلم۔ مع۔ اور بھیڑیئے و سانپ کی روایت ابوداؤد کی مراسیل میں ہے۔ ح۔ اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاۃ کی اسناد سے ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع میں بجائے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر کیا لیکن حجاج ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت تو کٹہا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر مذہب میں مختار ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور کو بھی بولتے ہیں۔ م۔

ابن عبدالبر نے سفیان بن عیینہؒ سے روایت کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو عقر کرے۔ مالکؒ نے کہا کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور ان پر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر پھاڑنے والا نہیں ہے لومڑی و ساہی و بلی وغیرہ تو ان کو محرم قتل نہ کرے۔ عیاضؒ نے ابوحنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کٹہا ہو اور انہوں نے بھیڑیئے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ زفرؒ نے اس کو فقط بھیڑیا قرار دیا اور مبسوط

Marfat.com

میں کہا کہ یہی مراد ہے اور شیران میں داخل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اس کو منافی نہیں کہ اس سے زائد نہ ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کر کے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی شیر و چیتے وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ لفظ ان میں بھی وارد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ میں کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق حملہ آور ہو۔ مع - مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایۃ میں اس کے یہ معنی لئے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اس میں ہو جائے گی پس اس وقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیا ہے قتل نہ کرے۔ لیکن عینیؒ نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جس میں موجود ہوں بدرجۂ اولی اس کا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہ ہوں بلکہ جو ان کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلعم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام فاسقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدریؓ مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانوروں کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاسقہ جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمرؓ میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر حجت نہ ہو گی۔ مع - مترجم کہتا ہے کہ کوئی معارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاسقہ جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں فاسقہ کا بیان بچھو و چوہا و کلب و عقور و غراب و چیل مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دیسی کوا جو نجس خوار ہے اور حدیث ابو سعیدؓ میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اس کو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعیدؓ سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔

قاضی عاضؒ اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہر دار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذاء دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتی کہ چوہے و گرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہیں اور اس کی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہو گا۔ پھر اکثر ان میں سے صید کے معنی میں نہیں ہیں فعلی ہذا آیت میں جو صید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایۃ میں درندے سب صید ہیں سوائے کلب و بھیڑیے کے قاضی خان۔ حتی کہ ان دونوں کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ جزاء نہیں ورنہ جزاء ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہو گی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانوروں کے جن کو استثناء کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اس کو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگر محرم نے اس کو ذبح

Marfat.com

کیا ہو اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اس کو مردار یا صید میسر آتی ہے تو زفرؒ کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ذبح کر کے صید کھاوے اور جزاء دے دے۔ المبسوط لیکن قاضیخان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمدؒ اولی ہے بہ نسبت صید ذبح کر کے کھانے کے خلافاً لابی یوسف والحسن بن زیاد۔ ہاں اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق صید اولی ہے۔ اگر اس نے اضطرار میں صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولی۔ اگر صید وکتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولی ہے اور امام محمد سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولی ہے۔ مف سقال واذا قتل المحرم صیدا او دل علیہ من قتلہ نعلیہ الجزاء۔ قدوریؒ نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے ف اور اگر مدلول یعنی جس کو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اس پر بھی جزاء ہے۔ ع۔ پھر دلالت کے معنی آتے ہیں۔ م۔ اما القتل فلقولہ تعالی لا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ رہا قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالی لا تقتلوا الخ یعنی تم شکار مت کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآیۃ۔ اور جس نے تم میں سے صید کو عمداً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک ف یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا اس کے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی ایجاب الجزاء یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالۃ نفیہا خلاف الشافعیؒ۔ رہی دلالت تو اس میں خلاف ہے شافعیؒ کا ف اور مالکؒ کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ھو یقول الجزاء تعلق بالقتل۔ شافعیؒ کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالۃ لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دلالت کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف حالانکہ اس میں کچھ جزاء نہیں۔

ہاں اگر حرم کا شکار کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادۃؓ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی ف اول باب احرام میں جس کا خلاصہ یہ کہ ابو قتادہؓ حلال تھے۔ اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہؓ نے گورخر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انہوں نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا تیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور دلالت رہنمائی اور پتہ بتلانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتی کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ پھانسہ پھرنے جاؤ۔ قال عطاء اجمع الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطاءؒ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلالت کرنے والے پر جزاء لازم ہے ف عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے زیلعیؒ نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔ ابن قدامہ حنبلیؒ نے حضرت علی و ابن عباسؓ سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس کا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع

Marfat.com

ہو گیا - ع - میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہؓ کو ساتھیوں نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے ان میں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزائے جرم بھی ثابت ہے۔ م۔ ولان الدلالة من محظورات الاحرام - اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے ف یعنی حرام ہے حتی کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے باشارۂ حدیث ابو قتادہؓ م۔ ولانه تفویت الامن علی الصید اذھو آمن بتوحشه وتواریه - اور اس واسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھوتا ہوا کیونکہ صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے ف تو جب محرم نے اس کا پتہ بتلایا تو امن کھو دیا - فصار کالاتلاف - تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا ف اور مؤید اس کی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے تو جیسے نیک بات میں ویسے ہی بد میں کیونکہ جس نے بد راہ نکالی وہ اس پر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھاوے گا۔ ولان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض - اور اس لئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا التزام کر لیا۔ فیضمن تبرك ما التزمه - پس جو التزام کیا اس کے چھوڑنے سے ضامن ہو گا - کالمودع - جیسے ودیعت رکھنے والا ف یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اس نے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دی تو ضامن ہو گا اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے - بخلاف الحلال - برخلاف حلال کے ف کہ وہ اگر دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانه لا التزام من جهته - کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے ف تو حلال پر محرم کا قیاس جیسا کہ شافعیؒ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے - علی ان فیه الجزاء علی ما روی عن ابی یوسفؒ وزفرؒ - علاوہ بریں حلال کی دلالت میں بھی جزاء ہے بنابر آنکہ ابو یوسف و زفرؒ سے مروی ہے ف چنانچہ مختصر الکرخی میں مذکور ہے اور جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی محرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی تو اس پر محرم کا قیاس کرنا حجت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا - والدلالة الموجبة للجزاء ان لایکون المدلول عالما بمکان الصید - اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ ہے کہ ایک تو جس کو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو - وان یصدقه فی الدلالة - اور دوم وہ دلالت کرنے والے کو سچا مان لے حتی لوکذبه - حتی کہ اگر مدلول نے دلالت کرنے والی کو جھٹلایا - وصدق غیره - اور دوسرے شخص کی تصدیق کر لی - لاضمان علی المکذب - تو جس کو جھٹلایا ہے اس پر جزاء نہ ہو گی ف یعنی مثلاً زید محرم نے بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اس کو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اس کی بات مان کر شکار کو ہلاک کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اس پر جزاء لازم ہو گی - ولوکان الدال حلالا فی الحرم لم یکن علیه شئ لما قلنا - اور اگر دلالت کرنے والا حرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہو گا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہو گا کچھ حرم کی خصوصیت نہیں ہے (فروع)

اگر مدلول نے دال اول اور دوم کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے دلالت کی حتی کہ مدلول

Marfat.com

نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل صید کا قتل واقع ہو اور دوم دلالت کنندہ اس وقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت میں صید بچ کر بھاگ نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچ کر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جا کر پکڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے اس کو کہا کہ اس کو ہلاک کر دے تو ضامن ہونا چاہیئے اور یوں ہی اگر اس کو ذبح کے لئے چھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہو یا نہ ہو بہر حال میرے نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے، اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اس کے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت و حکم کیا پھر دوسرے محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزاء واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم کے پاس بھیجا کہ اس کو شکار بتلا دے تو تینوں پر جزاء ہے۔ کذا فی الفتح۔

وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب ہونے میں عمداً کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء ایسی ضمان ہے جس کا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ہمیک کرتا ہے ف یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے خواہ عمداً تلف کرے یا بھول کر فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مالوں کے تاوان سے مشابہ ہوا ف چنانچہ اگر کسی کا مال عمداً یا سہواً تلف کرے اس پر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں ف ابتداء کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کر کے شکار پر ضرب لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اس نے ضرب لگا کر مارا تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لایختلف۔ کیونکہ موجب مختلف نہیں ہوتا ف یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء و عود سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ جس طرح تلف کرے جزاء واجب ہو گی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عمد سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ میں صریح قولہ من قتل منکم متعمدا الخ وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گزری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخر آیت میں وبال فعل بھگتنا مذکور ہے اور ہمارے اصول میں ٹھہرا کہ بھول چوک سے وبال آخرت عفو ہے رہا دنیا میں جزاء جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہو گی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چوک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں تعمد کرنے والا خائف ہے کہ شاید اس کو زائد سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔

ابن الہمامؒ نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب برانگیختہ کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اس نے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لئے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڈھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اس میں رہے یا پانی کے لئے گڑھا کھودا یا بھیڑیے یا کتے کے لئے کھودا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر چھوڑا جس کا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اس نے حرم میں جا کر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔

Marfat.com

اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مرگیا تو جزاء لازم ہے المحیط۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اس وقت للکارا تو استحساناً جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اس کو للکارا اور وہ مان گیا۔ پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کرے لہٰذا اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار کو اس سے دو تلف ہوئے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر تڑپا جس سے انڈا یا بچہ مرگیا تو سب کی جزاء لازم ہے ایک جماعت مکہ کا مکان جس میں کبوتر تھے بند کر کے منیٰ کو گئے پس کبوتر پیاس سے مرگئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے اگر شکار کو بھگانے سے اس نے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اس کو دوسرے نے للکارا تو ضامن ہے۔ مف۔ رہا بیان جزاء مثل کا۔ والجزاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی بر۔ اور جزاء امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ میں جہاں وہ قتل ہوا یا اگر جنگل میں ہوا تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں ف۔ اور عینی میں شرح اس طرح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جہاں ہلاک کیا گیا وہیں اس کی قیمت لگائی جاوے جبکہ وہاں کچھ قیمت ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ م۔ فیقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل مرد اندازہ کریں ف۔ یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا مثل مقدر ہے۔ ثم ھو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے میں مختار ہے ف۔ تین صورتوں میں جس کو چاہے اختیار کرے ان شاء ابتاع بھا ھدیا وذبحہ ان بلغت ھدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے اور اس کو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر پہنچے کہ ہدی مل جاوے ف۔ یعنی حرم میں ذبح کرے لقولہ تعالیٰ ھدیا بالغ الکعبۃ۔ وان شاء اشتری بھا طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گیہوں سے نصف صاع اور چھوہارے یا جو سے ایک صاع ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دے دے۔ وان شاء صام۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھ لے علیٰ ما نذکر۔ بنابرآنکہ ہم بیان کریں گے ف۔ ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ، اگر طعام صدقہ دینے میں نصف صاع گیہوں سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دے دے یا اس کے عوض روزہ رکھے۔

پھر یہ سب اسی بنا پر ہے کہ آیت میں مثل ما قتل من النعم سے مثل از راہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم متعلق قتل سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جس کو نعم میں سے قتل کیا ہے یعنی مثل مقتول نعم کے اور دوسرے علماء نے مثل از راہ صورت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان قرار دیا یعنی مثل مقتول کے دیوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دے دے یہی قول شافعی و محمد ہے چنانچہ لکھا۔ وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر۔ اور امام محمد

Marfat.com

شافعی نے کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جن کا نظیر موجود ہے۔
ففی الظبی شاۃ۔ پس ہرن میں بکری دے ف مادہ میں مادہ اور نر میں نر۔ وفی الضبع بشاۃ۔
اور کفتار میں بکری دے۔ وفی الارنب عناق۔ اور خرگوش میں بزغالہ مادہ۔ وفی الیربوع حفرۃ۔
اور جنگلی چوہے میں حفرہ ف یعنی معز کا مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ کا ہو۔ن۔ وفی النعامۃ بدنۃ
اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ وفی حمار الوحش بقرۃ۔ اور گورخر میں گائے ہے غرضیکہ قیمت کا
لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت ومشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں نے
مجبور کیا۔ اول تو اس لئے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم
میں سے جس کو قتل کیا حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضرور نہیں چنانچہ چوہا و شتر مرغ وغیرہ نہیں
ہیں تو بیان جزاء ہے۔ لقولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم قولہ تعالےٰ فجزاء الخ پس جزاء ہے
مثل اس کا جو قتل کیا ہے نعم میں سے ومثلہ من النعم مایشبہ المقتول صورۃ۔ اور نعم میں سے
اس کا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القیمۃ لاتکون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم
نہیں ہوتی ہے ف یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیئے تو قیمت سے مثل
نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔

وجہ دوم نقل آثار ہیں۔ والصحابۃ اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی و
حمار الوحش والارنب علی ما بینا۔ اور صحابہؓ نے شتر مرغ وہرن وگورخر وخرگوش میں نظیر ازراہ خلقت
وصورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے ف پس اگر مثل ازراہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی
اللہ عنہم جو شاہد وحی واعلم الامۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ وقال علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اس کے شکار میں بکری واجب ہے ف
رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت، پس ان دو وجہوں
سے امام محمد وشافعیؒ بلکہ مالک واحمد اس طرف گئے ہیں اور باہم کچھ اختلاف ہے پھر یہ تو اس صید میں
جس کا نظیر ہو۔ وما لیس لہ نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے ف یعنی بسبب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمدؒ
تجب القیمۃ مثل العصفور والحمام واشباہہما۔ تو امام محمدؒ کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کنجشک و
کبوتر وان کے مانند ف فاختہ وقمری وغیرہ۔ واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما۔ اور جس صورت
میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول مانند قول ابوحنیفہ وابو یوسفؒ ہے ف یعنی دو عادل سے
یہ قیمت اندازہ کرنا پھر ہو سکے تو ہدی خریدنا یا طعام یا صوم۔ اور شافعیؒ کے نزدیک کبوتر وغیرہ
کا نظیر بھی موجود ہے۔ والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاۃ۔ اور شافعیؒ کبوتر میں بکری واجب کرتے
ہیں ف بالقیاس۔ ویثبت المشابۃ بینہما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں ف مگر
صورت نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منہما یعب ویہدر۔ اس راہ سے کہ کبوتر و بکری
میں سے ہر ایک عب کرتا وہدر کرتا ہے ف عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز
کرنا اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کھینچے بلکہ چوستے ہیں۔ مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت

Marfat.com

چھوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی حالانکہ علل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں۔ ولابی حنیفة وابی یوسفؒ ان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنی۔ اور ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت ومعنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے ف۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اس کو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ ولا یمکن الحمل علیه۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے ف۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالاتفاق ظاہر ہے تو لامحالہ مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ فحمل علی المثل معنی۔ تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا ف۔ نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جائے اور حاصل یہ کہ فجزاء مثل ماقتل الآیه۔ مراد یہ کہ پس محرم پر جزاء ہے مقتول جانور کا مثل معنوی اور وہ قیمت ہے۔ لکونه معهودا فی الشرع کما فی حقوق العباد۔ اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں ف۔ مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ تلف کر دی۔ پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گیہوں تلف کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے نہ مثل صوری فقط جیسے جو کہ ان کی صورت گیہوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہت خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں اور لکونه مرادا بالاجماع۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے ف۔ ان جانوروں میں جن کا مثل صوری نہیں ہے۔ اور جب مثل معنوی مراد ہو تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اصول میں متحقق ہے۔ اولمافیه من التعمیم وفی ضده التخصیص۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری میں تخصیص ہے ف۔ یعنی معنوی مثل تو صورت دہر جانور میں ممکن ہے اور اس کا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں جانوروں میں ممکن جن کا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہو گیا۔ کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے کو لینا جائز نہیں ہے پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قوله تعالیٰ۔ فجزاء مثل ماقتل من النعم۔ میں کلمہ من النعم۔ متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزائے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے ہے جیسا کہ مدلل بیان گزرا جس کا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت ومعنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صوری و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجوہ مرجح تو یہی مراد ہے یعنی قیمت۔ ہاں قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی ارجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولیٰ ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید

Marfat.com

قتل کیا اس کی قیمت دے اور نعم پالو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا جواب یہ کہ پالو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ما قتل من النعم الوحش اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جس کو نعم وحشی سے قتل کیا۔ واسم النعم یطلق علی الوحشی والاہلی۔ اور نعم کا اسم وحشی و پالو دونوں پر بولا جاتا ہے نہ صرف پالو کی خصوصیت نہیں ہے۔ کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی۔ ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہے ف ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی التیمی اور اصمعی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف ان کے کلام سے حجت لی گئی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کے کیونکر معتبر ہوگی جواب یہ کہ آیت میں ھدیا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء مثل کو ہدی کیا جاوے یا طعام یا صوم۔ والمراد بما روی التقدیر بہ۔ اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے دون ایجاب المعین۔ نہ معین واجب کرنا ف یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اس قدر قیمت ہے کہ اس سے ایک بکری دی جاوے۔ لیکن بجائے قیمت کے بکری اس واسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کرلے جانا اولی ہے بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اس واسطے بکری فرمائی اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کفتار و بکری میں جیسے معنوی شاہت نہیں ویسی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہے اور کبوتر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔

علی ہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص یہی جانور اس کی جزاء ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل کی لطافت وخوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلوں کو جائز ہے کہ صید کی جزاء اندازہ کرنے میں نقد درم ودینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود پر نظر کرکے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولی ہے کیونکہ جزاء میں ہدی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اس کے ذات کے ہوگا نہ بنظر حیوان ہونے کے کمافی الکرمانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہ ہوگا اور اگر صفت پیدائشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدائشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف ف وہ مطلقاً صفت کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سیکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ لیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دو پاؤں سے ٹیک کرنا اور مانند اس کے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدائشی وصف مثلاً عربی ہو تو وہ بھی معتبر ہے۔ ہاں لڑائی کا

ف یعنی بنائی ہوئی ہو یا پیدائشی ۱۲ م

Marfat.com

مینڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت لازم ہے اور اس ممنوع صفت کا لحاظ نہ ہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں صید ہے اگر اس میں سکھلایا ہوا وصف ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدائشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح ہے وصف پیدائشی اختیار کرنا چاہیئے اور بدائع میں مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اس کے جس صید میں خوبی و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق اسی صفت سے قیمت اندازہ کی جاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اس کے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اس کے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اس کو زندہ قرار دے کر اس کے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البحر۔ ثم الخیار الی القاتل فی ان یجعله هدیا او طعاما او صوما عند ابی حنیفة و ابی یوسف۔ پھر امام ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار میں ہے ف یعنی دونوں عدل جن کو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دیں گے پھر قاتل صید چاہے اس کی ہدی لے جاوے یا طعام بانٹے روزے رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالهدی یجب النظیر علی ما ذکرنا وان حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابوحنیفة وابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعیؒ نے کہا کہ یہ اختیار عادلوں کو ہے پس اگر انہوں نے ہدی کا حکم لگایا تو اس کے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اس کے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان اور اگر عادلوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ کا قول ہے ف یعنی باعتبار قیمت کے۔ لهما ان التخییر شرع رفقا بمن علیه فیکون الخیار الیه کما فی کفارة الیمین۔ امام ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق میں نرمی کے لئے مشروع ہوا جس پر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ قسم میں ف پس اس کو جو نرم و آسان اس وقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ ولمحمد والشافعی قوله تعالٰی یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغ الکعبة الآیه۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ یحکم به ذوا عدل منکم الخ۔ یعنی حکم کریں اس مثل کا دو عادل تم میں سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہنچنے والی۔ ذکر الهدی منصوبا لانه تفسیر لقوله یحکم به۔ پس ہدیاً کو منصوب ذکر کیا اس واسطے کہ وہ یحکم به کے تفسیر ہے ف یعنی یہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے بواسطہ حرف کے۔ ای قضاہ هدیا۔ پس ضمیر مبہم کو ہدی بتلایا، یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ او مفعول لحکم الحکم۔ یا مفعول حکم حاکم ہے ف یعنی عادل حکم کریں ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلوں کے حکم سے متعلق ہے تو جیسے ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام والصیام بکلمته او۔ پھر اللہ تعالیٰ نے طعام و صیام کو کلمہ او کے ساتھ ذکر فرمایا ہے ف یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الخیار الیهما۔ تو اختیار حاکموں کی طرف رہا ف یعنی کل میں اختیار۔

واضح ہو کہ یہ قول امام محمدؒ کا معروف ہے لیکن شافعیؒ کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے

Marfat.com

کو ہے مثل قول ابوحنیفہ و ابی یوسف کما فی العینی ۔ قلنا ۔ ہم کہتے ہیں ف ــ بجواب استدلال امام محمدؒ اس طرح کہ طعام وصیام کا عطف ہدیاً پر نہیں ہے ۔ الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع ۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر بدلیل اس کے کہ جزاء مرفوع ہے ف ــ یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ماقتل من النعم الخ ۔ ہیں طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف ہدیاً پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے ۔ وکذا قولہ تعالیٰ اوعدل ذلک صیاماً ۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ اوعدل ذلک صیاماً ۔ مرفوع ۔ برفع واقع ہے ف ــ یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیاً ۔ فلم یکن فیہما دلالۃ اختیار الحکمین ۔ پس طعام وصیام میں عادلوں کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی ف ــ اور جب ان میں نہ ہوئی تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے ۔ وانما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ ۔ پس عادلوں کی جانب تو فقط تلف شدہ صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائے گا پھر اس کے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوئی ہے ۔ ویقومان فی المکان الذی اصابہ ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگا دیں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے ۔ لاختلاف القیم باختلاف الاماکن ۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ ف ــ یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا ۔ پھر ظاہر یہ کہ عادلوں کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو ان کا وہاں جانا ضرور نہیں ہے ۔ فان کان الموضع برا لایباع فیہ الصید یعتبر اقرب المواضع الیہ مما یباع فیہ ویشتری ۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بیچا و خریدا جاتا ہے اعتبار کیا جاوے ف ــ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا جبکہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے ن ف ع ۔ قالوا والو یکفی ۔ مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے ۔ ف ــ قیمت صید اندازہ کرنے میں ۔ والمثنی اولیٰ لانہ احوط وابعد عن الغلط کما فی حقوق العباد ۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے ف ــ کہ ایک کافی اور دو اولیٰ و احوط ہیں ۔ وقیل یعتبر المثنی ہہنا بالنص ۔ اور کہا گیا کہ یہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے ف ــ لقولہ تعالیٰ ۔ ذوا عدل منکم الخ ۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہراً واجب ہے اور شرح الصدر میں اسی کو صحیح کہا ہے ۔

اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ قیمت میں بصیرت ہو ۔ وعلی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہئے مگر میں نے نقل صریح نہیں پائی ۔ البحر ۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدول کرنا بصیرت کی تعلیل سے روا نہیں بلکہ عادل ایسا چاہئے جو بصیرت رکھتا ہو باشارہ تقویم فعل ہذا قاتل صید اگر معتمد ہو تو فاسق ہونے سے اس کا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز ہونا چاہئے اور مترجم نے بھی جزئیہ نہیں پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے

Marfat.com

واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ والھدی لایذبح الا بمکۃ ۔ اور ہدی نہیں ذبح کی جاوے مگر مکہ میں ف یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی لے جانا اختیار کیا تو سوائے مکہ کے کہیں اس کو ذبح نہ کرے ۔ لقولہ تعالیٰ ھدیا بالغ الکعبۃ ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پہنچنے والی قید فرمائی ف عین کعبہ بالاجماع مراد نہیں بلکہ زمین حرم ۔ ع ۔ اور طعام وصوم میں کوئی قید منصوص نہیں ہے ۔ ویجوز الاطعام فی غیرھا ۔ اور طعام دینا سوائے مکہ کے بھی جائز ہے ۔ خلافا للشافعی ھو یعتبرہ بالھدی ۔ اس میں شافعی رح نے اختلاف کیا شافعی رح اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں ف کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے ، پھر مقیس علیہ اور مقیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیئے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے ۔ والجامع التوسعۃ علی سکان الحرم ۔ اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو ف یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت سے اور اطعام میں اناج سے ہے ۔ ونحن نقول ۔ اور ہم کہتے ہیں ف کہ یہاں قیاس کی شرط نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ مقیس علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ الھدی قربۃ غیر معقولۃ فیختص بمکان او زمان ۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہے گی ف یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں ذی الحجہ و گیارہویں و بارہویں تک رہے ۔ غرضیکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا بھید دنیاوی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے ۔ اما الصدقۃ قربۃ معقولۃ فی کل زمان ومکان ۔ رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت معقول ہے ف یعنی ہماری عقل اس کو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اس کو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں ۔ والصوم یجوز فی غیر مکۃ ۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے ۔ لانہ قربۃ فی کل مکان ۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت ہے فان ذبح بالکوفۃ ۔ پس اگر قاتل صید نے کوفہ میں ذبح کیا ف یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی ۔ لیکن اجزاہ عن الطعام ۔ طعام سے کافی ہوگئی ف گویا اس نے شکار کی قیمت سے طعام دے دیا ۔ معناہ اذا تصدق باللحم وفیہ وفاء بقیمۃ الطعام ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جبکہ اس کا گوشت مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو ف یعنی ہر مسکین کو جس قدر گوشت پہنچا اس کی قیمت نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو ۔ لان الاراقۃ لاتنوب عنہ ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام خون بہانا نہیں ہوتا ہے ف کیونکہ ذبح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتی کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں سے کم پہنچے تو کفارہ ادا ہوگیا بخلاف حرم سے باہر ذبح کرنے کے ضائع ہونے یا کم پہنچنے میں اطعام ادا نہ ہوگا جیسے ہدی نہ ہوئی ۔ ع م ۔ واذا وقع الاختیار علی الھدی یھدی ما یجزیہ فی الاضحیۃ ۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ میں جائز ہے ف یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے ۔

پس اگر اس نے ہدی دینا اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تونگر کو قربانی میں جائز ہے ۔ لان مطلق

Marfat.com

اسم الهدی متصرف الیه - کیونکہ ہدی کا اسم جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے ف۔ جو بقر عید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے - پس بکری کمتر درجہ ہے اور یہی قول مالک ہے - وقال محمد والشافعی یجزی صغار الغنم فیها - اور امام محمد و شافعیؒ نے کہا کہ اس ہدی میں غنم کی صغار بھی جائز ہے -
لان الصحابة اوجبوا عناقا وجفرة - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق وجفرہ واجب کیا ہے ف۔ عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی میں جائز نہیں ہیں - بسوط واسرار وغیرہ میں یہی قول ابو یوسف واحمد مذکور ہے - وعند ابی حنیفة وابی یوسف یجوز الصغار علی وجه الاطعام یعنی اذا تصدق - اور ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جبکہ ان کو صدقہ کر دے ف۔ اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جفرہ سے اندازہ بطور اطعام کر دیا - اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سوائے جانور سے اندازہ کر دینا بلحاظ ہدی افضل ہونے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم - م - واذا وقع الاختیار علی الطعام - اور اگر اس کا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا - یقوم المتلف بالطعام عندنا - تو ہمارے نزدیک تلف کئے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے ف۔ بخلاف شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو - لانه هو المضمون فیعتبر قیمته - کیونکہ مقتول شکار ہی مضمون ہے تو اس کی قیمت معتبر ہے ف۔ پس جو کچھ اس کی قیمت ہو اس کا طعام خرید کر دے - واذا اشتری بالقیمة طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر - اور جب قیمت کے عوض طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو دیوے - ولا یجوز ان یطعم المسکین اقل من نصف صاع - اور نصف صاع یا چھوہارے و جو سے کم از صاع - لان الطعام المذکور - کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں - ینصرف الی ماهو المعهود فی الشرع - وہ پھرے گا اس طعام کی طرف جو شرع میں معہود ہے ف۔ کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار وقسم وصدقہ فطر میں بھی معہود ہے -
اور شافعیؒ کے نزدیک چہارم صاع یعنی ایک مد گیہوں جائز ہیں - مع - ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ دینا روا ہے - ف - وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما - اور اگر اس نے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا جاوے ف۔ یعنی اگر ابتدائی اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس قیمت سے طعام حساب کیا جاوے - ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما - پھر ہر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے ف۔ جس کی نیت رات سے کرے - لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمة للصیام - کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزے کی کچھ قیمت نہیں ف۔ ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہیں الخ - مگر امام مصنفؒ نے برعکس کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا غیر ممکن ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے - پس یہ برابری جس طرح شرع میں معہود ہوا اسی طرح

Marfat.com

مراد ہوگی۔ فقدمناہ بالطعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا ف پھر طعام سے صوم کا اندازہ کرلیا۔ والتقدیر علی ھذا الوجہ معھود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اندازہ کرنا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیہ میں ہے ف یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم کے کہ مثلاً عمداً دن میں وطی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اس کو رکھا کہ خوراک دے دے اگرچہ چہارم صاع ہو۔ م۔ فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے کم نصف صاع سے کم بڑھا ف یعنی جو کچھ طعام حساب میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزوں کا حساب لگانے پر کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ فھو مخیر ان شاء تصدق بہ۔ تو وہ مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ وان شاء صام عنہ یوما کاملا۔ اور چاہے تو اس کے عوض پورا ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں ہے۔ وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو ف مثلاً ایک بھد کی مار ڈالی جس کی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا تو یہی حکم ہے کہ تعطم قدرالواجب جس قدر واجب ہوا یہی طعام دے دے۔ اولصوم یوما کاملاً۔ یا پورا دن بھر روزہ رکھے۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ روزوں سے کم شروع نہیں ہے پھر یہ سب صید قتل کرنے میں ہے۔ ولو جرح صیدا اونتف شعرہ او قطع عضوا منہ ضمن مانقصہ۔ اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اس کے بال اکھاڑے (یا پر نوچے) یا اس کا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کردیا اس کا ضامن ہے ف جبکہ نقصان بمنزلہ ہلاک نہ ہو اور اچھا ہو کر مانند سابق نہ ہو جاوے۔ ف ع م۔ اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد۔ یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے ف پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہوا اور عضو کاٹنے سے نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے۔ اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا غرضیکہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہوگیا تو ابوحنیفہ ومحمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم کا صدقہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہوگیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسبیجانی رحمہ اللہ کے نزدیک احتیاطاً پوری قیمت دے۔ یہ اس وقت کہ اس کی حرکت سے یا اس کے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے بھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہے۔

یہی جمہور کا قول ہے اور اگر اس کے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اس کے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے۔ مع۔ ولو نتف ریش طائر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے۔ او قطع قوائم صید۔ یا صید کے ہاتھ پاؤں کاٹے۔ فخرج من حیز الامتناع۔ پس وہ حیز امتناع سے خارج ہوگیا ف یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری وصدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اس کو ہلاک کردیا۔ فعلیہ قیمۃ کاملۃ۔ تو محرم پر اس کی قیمت پر وجہ کامل واجب ہے ف یعنی پوری قیمت دے خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم۔ لانہ فوت علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاؤہ۔

Marfat.com

کیونکہ محرم نے اس پرند یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اس کے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اس کی جزا کو تاوان دے ف کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پاؤں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و مامون رہتے ہیں یہ تو حقیقۃ موجود صید میں کلام تھا رہا مادہ صید تو فرمایا۔ ومن کسر بیض نعامة فعلیه قیمته۔ اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اس پر اس کی قیمت لازم ہے ف یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ وھذا مروی عن علیؓ وابن عباسؓ۔ اور یہ حضرت علیؓ وابن عباسؓ سے مروی ہے ف حضرت علیؓ سے تو یہ اثر نہیں ملا بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرہؓ سے روایت کی کہ حضرت علیؓ نے بیض نعامہ میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا۔ اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباسؓ کا قول عبدالرزاق نے بطریق عبدالکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباسؓ روایت کیا ہے اور بیہقی وابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کبوتر کے دو انڈوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدة عن عبداللہ بن مسعودؓ قال فی بیض النعامة قیمته۔ یعنی ابن مسعودؓ نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں ان کی قیمت واجب ہے۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابوحنیفه عن خصیف عن ابی عبیدة الخ مثله اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا۔

ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمرؓ کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے اور اسی کے مانند مجاہد شعبی وطاؤس سے روایت کی اور اس میں ایک حدیث مرفوع عبدالرزاق و دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی ہے مع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اس لئے کہ آثار میں اسی کے بارہ میں قیمت مذکور ہے۔ ولانه اصل الصید وله عرضیه ان یصیر صیدا۔ اور اس لئے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اس کے واسطے مادہ ہے کہ صید ہو جائے۔ فنزل منزلة الصید احتیاطاً مالم یفسد۔ تو وہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار دیا گیا جب تک خراب نہ ہو گیا ہو ف یعنی گندہ نہ ہو فان خرج من البیض فرخ میت۔ پھر اگر انڈے میں مردہ بچہ نکلا ف پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرا تو قیاساً واستحساناً اس پر قیمت لازم ہے۔ ع۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیه قیمته۔ تو بھی اس پر بچہ کی قیمت ہے۔ وھذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان لایغرم سوی البیضته لان حیوة الفرخ غیر معلوم اور قیاس یہ تھا کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہ ہو اس لئے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجه الاستحسان ان البیض معد لیخرج منه الفرخ الحی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو ف پس اصل اس میں بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسر قبل اوانه سبب لموته۔ اور قبل وقت کے توڑنا بچہ کی موت کا سبب ہے ف اور یہاں یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیه احتیاطاً۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً اسی پر حوالہ کیا

Marfat.com

جاوے ف کہ قبل وقت تولد کے مرگیا۔ وعلی ھذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا میتا وماتت فعلیہ قیمتھما۔ اور اسی استحسان پر کہ اگر محرم نے کسی ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مرگئی تو محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے ف اور اگر صرف بچہ مرا تو اسی کی قیمت ہے کیونکہ اصل میں بچہ زندہ پیدا ہونا۔ ولیس فی قتل الغراب والحدأۃ والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء۔ اور کوے نجس خوار اور چیل و بھیڑیئے و چوہے و کٹہے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ ف اگرچہ محرم ہو یا حرم میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحدأۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل کئے جاویں گے چیل و سانپ و بچھو و چوہا اور کٹہا کتا ف رواہ البخاری و مسلم۔ ت۔ اس حدیث سے حرم میں بھی ان کا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحدأۃ والعقرب والحیۃ والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے و چیل و بچھو و سانپ و کٹہے کتے کو ف صحیحین کی روایت میں حیہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حیہ ہے پس مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت مراسیل ابوداؤد وغیرہ سے سابق گزری۔ لہٰذا مصنف نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیڑیا بعض روایات میں مذکور ہے ف یعنی مع کلب عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے ف یعنی بھیڑیا کاٹنے یا پھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اس کو کٹہا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیڑیا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اولیقال۔ یا کہا جاوے کہ ف کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹہا مراد ہے۔ اور بھیڑیا بطریق قیاس اس سے لاحق ہے کیونکہ الذئب فی معناہ۔ بھیڑیا کلب عقور کے معنی میں ہے ف یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ یبتدی بالاذی۔ اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا ایذا پہل کرتا ہے ف یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذا دیتا ہے۔ اور یہ امام مصنف نے مکرر ذکر کیا جیسا کہ شارح اکمل نے کہا ہے معف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور مکرر نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم کا بیان ہے۔ اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط۔ مراد زاغ سے وہ زاغ جو جو صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے۔ یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے تو دانہ کا محافظ کیا جاتا پس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہیں بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا۔ لانہ یبتدی بالاذی۔ کیونکہ خلط کرنے والا نجاست سے پہل کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اس کی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالتبع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ و نجاست میں سے وہ پہلے نجاست پر چونچ ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے۔ م۔ اما العقعق غیر مستثنیٰ۔ رہا عقعق تو وہ مستثنیٰ نہیں ہے ف بلکہ اس کے قتل میں جزا لازم ہے۔ لانہ لایسمی غرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں

Marfat.com

کہلاتا ہے ف۔ اور اگر خراب میں داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہیں کھاتا مگر تابع کر کے ولا یبتدی
بالاذی۔ اور نجس کھانے پر پہل نہیں کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور۔ اور ابوحنیفہ
سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹہا ہو یا نہ ہو ف۔ کیونکہ حدیث ابوداؤد میں صرف کتا مذکور ہے کٹہا صفت
نہیں ہے۔ والمستانس والمتوحش منہما سواء۔ اور دونوں میں سے خواہ پلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں
ف۔ یہ بنا برآنکہ منہما بصیغہ مثنیٰ ہے اور اگر منہا بضمیر مونث ہو یعنی جانوروں میں سے مثلاً کبوتر پالتو
اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے۔ لان المعتبر فی ذلک الجنس۔ کیونکہ معتبر دربارہ جزاء کے
جنس ہے ف۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پالو پلا ہوا بھی حرام و جزاء دونوں
میں لازم ہے یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الاھلیۃ والوحشیۃ سواء۔ اور یوں ہی دیسی چوہا و
جنگلی وحشی چوہا دونوں برابر ہیں ف۔ الحاصل جنگلی وحشی جس کے مارنے میں جزاء واجب ہے اسی
جنس کا پالتو پلا ہوا گھر دن میں رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے۔ والضب۔ اور سوسمار ف۔ یعنی گوہ
والیربوع۔ اور جنگلی چوہا۔ لیسا من الخمس المستثناۃ۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔
ف۔ یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے پانچوں کے ساتھ میں ان کو داخل نہ کیا جاوے۔ لانہما لا
یبتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذاء میں پہل نہیں کرتے ہیں ف۔ اس عبارت میں اذی سے اذیت
مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل البعوض والنمل والبراغیث والقراد شیء۔
اور بعوض و نمل و براغیث و قراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے ف۔ یہی قول شافعی و احمد ہے، بعوض کا
واحد بعوضہ ہے جس کو پشہ یعنی مچھر کہتے ہیں اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی۔ اور براغیث جمع برغوث جس
کو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ قراد چھوٹی چیچڑی یا کلوٹی اور اگر بڑی ہو
تو اس کو حلمہ کہتے ہیں۔ م۔ یوں ہی حشرات الارض قنفذ و خنفس و سلحفات و وزغ و ذباب و زنبور و دلمہ و
صیاح اللیل و صرصر و ام حبین و ابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید ہیں۔ المحیط۔
ع۔ الحاصل بدن سے متولد نہ ہونا اور صید نہ ہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رح نے فرمایا۔
لانہا لیست بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں
ہیں ف۔ تو جزاء ثابت نہ ہوگی۔ ثم ھی موذیۃ بطباعہا۔ پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی
ہیں تو ان کا قتل کرنا جائز ہے والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی توذی۔ اور چیونٹی سے
مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذاء دیتی ہے۔ وما لا یوذی لا یحل قتلہا ولکن لا یجب الجزاء
للعلۃ الاولی۔ اور جو چیونٹی کہ ایذاء نہیں دیتی تو اس کا قتل کرنا حلال نہیں و لیکن جزاء واجب نہ
ہوگی اگر مار ڈالے، بوجہ اول علت کے ف۔ یعنی صید و متولد بدن نہیں اقول سیاہ چینٹا
کلاں تجربہ سے بغیر چھیڑے نہیں کاٹتا لیکن چیزیں خصوصاً مٹھائی کھانے میں موذی ہے۔ کھٹمل
مارنے میں جزاء نہیں مثل مچھر کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء و مثل کف من الطعام
اور جس نے جوں یا چیلا مار ڈالا تو صدقہ کر دے جو کچھ چاہے جیسے ایک ہتھیلی بھر طعام۔ لانہا
متولدۃ من التفث الذی علی البدن۔ کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے۔

Marfat.com

وفی الجامع الصغیر اطعم شیئاً۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچھ طعام دے دے۔ وھذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئاً یسیرا علی سبیل الاباحۃ۔ اور یہ قول الجامع دلالت کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ خفیف کھلا دے بطور اباحت کے ف نہ بطور صدقہ تملیک کے۔ وان لم یکن مشبعاً اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو ف حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قمل دور کر دے یا اشارہ کیا تو متقی وعیون میں اشارہ کرنے والے پر کفارہ ہے۔ مسروجی نے کہا کہ یہ بعید ہے اس واسطے کہ قمل کچھ صید نہیں کہ اشارہ سے ازالۂ امن ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا۔ مع۔ ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء۔ اور جس محرم نے ٹیڑی مار ڈالی وہ جو چاہے صدقہ دے دے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ ٹیڑی خشکی کے صید میں سے ہے۔ فان الصید مالا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الاخذ۔ کیونکہ صید وہ جانور جس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اس کو قصد کرے ف ٹیڑی کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹیڑیوں کا سامنے آیا تو ہم نے ان کو تلواروں و لاٹھیوں سے مارنا شروع کیا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی وابوداؤد۔

جواب یہ کہ اسناد میں ابوالمہزم راوی ضعیف ہے ابوداؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے ان کو اجازت دی کہ مچھلی کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال ہے گویا صید البحر ہے۔ وتمرۃ خیر من جرادۃ۔ اور ایک چھوہارا ایک ٹیڑی سے بہتر ہے۔ لیقول عمرؓ تمرۃ خیر من جرادۃ۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوہارا ایک ٹیڑی سے بہتر ہے ف رواہ مالک وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق مرسلا ومسندا۔ مفع۔ ولا شیٔ علیہ فی ذبح السلحفاۃ۔ اور محرم پر سلحفاۃ یعنی کچھوا مار ڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے لانہ من الھوام والحشرات۔ کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں سے ہے۔ فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ نجاست کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہو گیا۔ ویمکن اخذہ من غیر حیلۃ۔ اور اس کا پکڑنا بغیر حیلے کے ممکن ہے۔ وکذا لا یقصد بالاخذ فلم یکن صیدا۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا ف اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔ ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دوہ لیا تو اس پر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ لان اللبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہو گیا ف اور کل یعنی صید میں جزاء تو جز یعنی دودھ میں بھی اس کی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت از مالک ہے۔ ع۔ ومن قتل مالا یوکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوھا فعلیہ الجزاء الا ما استثناہ الشرع۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے دان کے مانند (باز و شکرہ وغیرہ) تو اس پر جزاء واجب ہے سوائے ان کے جن کو شرع نے مستثنیٰ

Marfat.com

کر دیا ہو۔ وھو ما عدوناہ - اور مستثنیٰ وہ ہیں جن کو ہم شمار کر چکے ف بھیڑیا و کلب عقور اور یہی ظاہر الروایہ ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول الشافعی ؒ ہے - وقال الشافعی لا یجب الجزاء لانہا جبلت علی الایذاء فدخلت فی الفواسق المستثناۃ - اور شافعی ؒ نے کہا کہ جزاء نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذاء پر مجبول ہیں تو انھیں فواسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے ف اور کلب عقور سے یہی معروف کتا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عمداً ایذاء پہنچاوے لہٰذا شیر و چیتا وغیرہ اس میں شامل ہیں - العنایہ - وکذا اسم الکلب یتناول السباع باسرھا لغۃ - اور یوں ہی کلب کا اسم از راہ لغت کے تمام درندوں کو شامل ہے ف چنانچہ اس پر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب پر بددعا فرمائی کہ اللھم سلط علیہ کلباً من کلابك - یعنی الٰہی اس پر اپنے کتوں میں سے ایک کتا مسلط کر دے - پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے - عینی ؒ نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے - م ولنا - اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایۃ کے - ان السبع صید لتوحشہ وکونہ مقصوداً بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ او لدفع اذاہ - یہ ہے کہ درندے صید میں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لئے (جیسے شیر وغیرہ) یا اس لئے کہ اس کے ذریعے سے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ) یا اس کی ایذاء دور کرنے کی غرض سے ف جیسے جنگلی سور ہے - ع - اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے گرفتار کیا جاوے - والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیہ من ابطال العدد - اور فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے ف یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا حالانکہ قیاس کرنے میں پانچ سے بڑھے جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ ہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلا خلاف تو زیادتی منع نہیں -

علاوہ اس کے دوسری حدیث صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ صید ہیں لیکن ان کا مار ڈالنا جائز ہے -

واسم الکلب لا یقع علی السبع عرفاً والعرف املك - اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے ف پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائے گا - لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے - فتامل فلعل الحق لا یعدوہ

Marfat.com

واللہ تعالیٰ اعلم - م - اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جبکہ اس نے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے۔ ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ - اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاوے گا۔ وقال زفرؒ یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بماکول اللحم - اور زفرؒ نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہو گی جہاں تک پہنچے بقیاس ماکول اللحم کے ف یعنی ایسے جانور کے قیاس پر جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ - اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اس میں بکری واجب ہے ف معروف حدیث جابرؓ اس طرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائے گا جبکہ اس کو محرم شکار کرے رواہ ابوداؤد۔ لیکن یہ حدیث محمول ہے کہ ضبع کی اس وقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ - فجزاء مثل ماقتل من النعم سے معارض ہو گا۔ کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اس کا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی - نعلی ہذا - اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں ہر درندہ و صید غیر ماکول اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو۔ الفتح -

ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ ولانہ محارب موذ - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اس کے کھال سے نفع حاصل کرنے کے دخل سے ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ لڑانکا موذی ہے۔ ومن ھذا الوجہ لایزاد علی قیمتہ الشاۃ ظاھرا - اور اس دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھے گا ف یعنی جبکہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھ کر نہ ہو گی - اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنف نے اوپر لکھا وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ اولیصطادیہ الخ۔ تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ بریں قولہ تعالیٰ - فجزاء مثل ماقتل الآیۃ - میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ آیت سے نہیں ہو سکتا۔ ملخص الفتح - پس ظاہر کلام المحقق رحمہ ترجیح دیتا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفرؒ کے پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ واذا صال السبع علی المحرم فقتلہ لاشی علیہ - اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ وقال زفر یجب اعتبارا بالجمل الصائل - اور زفرؒ نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے ف یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اس نے قتل کر ڈالا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے - یوں ہی درندہ کی قیمت واجب ہے - ولنا ماروی عن عمرؓ انہ قتل سبعا واھدی کبشا وقال انا ابتدانا - اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمرؓ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمرؓ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکری ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی ف یعنی اگر ہم پہل کر کے اس کو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ

Marfat.com

ہیں حجت نہیں پس اول استدلال بحدیث السبع العادی یعنی مثل فواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مف۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اس کی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع ولوادر کے بغیر جزاء قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لامن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولھذا کان ماذونا فی دفع المتوھم منه الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہوف اور وہ فواسق جانور ہیں۔ فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجۂ اولی اس کو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہوف یعنی جبکہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جبکہ اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجۂ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من شارع له یجب الجزاء حقاله۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہ ہوگی ف ہاں اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اس کا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانه لااذن له من صاحب الحق دھوالعبد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے ف یعنی مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عزوجل نے قتل کی اجازت دی تو جزاء احرام واجب نہیں۔

پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق متعلق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطرالمحرم الی قتل صید فقتله فعلیه الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہوا پس اس نے قتل کیا تو اس پر جزاء واجب ہے ف مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطرب ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزاء لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارۃ بالنص علی ما تلوناہ من قبل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں تلاوت کردی ف یعنی قولہ تعالیٰ۔ فمن کان منکم مریضاً اوبه اذی من راسه الآیة۔ میں ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا باس للمحرم ان یذبح الشاۃ والبقرۃ والبعیر والدجاجة والبط الاھلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے و اونٹ و مرغی اور پالو بطکو۔ لان ھذہ الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں بوجہ وحشی نہ ہونے کے ف یعنی ان کی اصلی خلقت توحش نہیں ہے۔ والمراد بالبط الذی یکون فی المساکن والحیاض لانه الوف باصل الخلقة۔ اور بط سے مراد وہ بط جو گھروں و حوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالو ہلی ہوئی ہے ف کبھی وحشی جنگلی نہیں ہوتی ہے جیسے کبوتر دولیں پالو کبوتر کی قسم ہے۔ ولو ذبح حماما مسرولا فعلیه الجزاء۔ اور اگر محرم نے کبوتر پاموز ذبح کیا تو اس پر جزاء لازم ہے۔ خلافا لمالك له انه الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیه لبطوء نھوضه۔ برخلاف

قول مالک رح کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پاموز کبوتر خود ہلا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان سُست ہونے کے ف یعنی اڑنے میں بازدستی کرتے ہیں تو آدمی اس کو جب چاہے گرفتار کرلے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں ہے۔ ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطیرانه وان کان بطی النھوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر یعنی پاموز اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو والاستیناس عارض فلم یعتبر۔ اور ہلا ہونا تو عارض ہوگیا پس معتبر نہ ہوا اور یہی قول شافعی و احمد رح ہے۔ الحاصل صید ہونے میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور پیچھے ہل جانا معتبر نہیں ہے۔ وکذا اذا قتل ظبیا مستانسا۔ اور یوں ہی جب ہلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزا واجب ہے۔ لانه صید فی الاصل فلا یبطله الاستیناس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے تو ہل جانا اس کو باطل نہیں کرے گا ف جیسے برعکس یعنی اصل میں مالوف و پالو ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید نہیں ہوتا۔ کالبعیر اذا ند لا یاخذ حکم الصید فی الحرمة علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم نہیں لیتا کہ محرم پر اس کا ذبح کرنا حرام ہوجاوے۔ واذا ذبح المحرم صیدا فذبیحته میتة لا یحل اکلھا۔ اور جب محرم نے کسی شکار کو ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ مردار ہے اس کا کھانا حلال نہیں ہے ف اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو کیونکہ وہ صرف مضطر کو حلال ہے۔ وقال الشافعی رح۔ اور شافعی رح نے کہا ف ایک قول میں۔ یحل ما ذبحه المحرم لغیره لانه عامل له فانتقل فعله الیه۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لئے کام کیا پس اس کا فعل غیر کی طرف منتقل ہوا ف اور غیر محرم ذبح کرتا تو اس کو حلال ہوتا رہا محرم تو اس پر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذکاة فعل مشروع۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے ف جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ وھذا فعل حرام فلا یکون ذکاة۔ اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبیحة المجوسی جیسے آتش پرست کا ذبیحہ ف کہ ذبیحہ نہیں بلکہ مردار ہے۔ وھذا لان المشروع ھو الذی قام مقام الممیز بین الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا اس وجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز جدائی کرنے میں قائم مقام ہے ف کیونکہ گوشت پاک اور خون سفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا۔ تیسیرا۔ واسطے آسانی دینے کے ف پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا نہ ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا تو مردار ہے اگرچہ خون بہ جاوے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے فینعدم بانعدامه پس حلال ہونا معدوم ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع ہونے کے ف پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم الذابح من ذلك شیئاً۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا ف باوجودیکہ اس مردار کا کھانا حرام ہے۔ فعلیه قیمة ما اکل۔ تو اس پر جو کھایا اس کی قیمت واجب ہے ف یعنی مع استغفار کے۔ عند ابی حنیفة رح یہ ابوحنیفہ رح کے

Marfat.com

نزدیک ہے۔ وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اس نے کھایا اس کی جزاء اس پر نہیں ہے ف صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعا۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں بالاتفاق اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہما ان ہذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلہا الا الاستغفار صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اس کے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب نہ ہوگا۔ وصار کما اذا اکل منہ محرم غیرہ۔ اور ایسا ہوگیا کہ جیسے اس میں سے کسی دوسرے محرم نے کھایا۔ ولابی حنیفۃؒ ان حرمتہ باعتبار کونہ میتۃ کما ذکرنا وباعتبار کونہ محظور احرامہ۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا دو اعتبار سے) باعتبار اس کے مردار ہونے کے جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا اور باعتبار اس کے ممنوع احرام ہونے کے ف یعنی ذبح الصید اس کے احرام میں ممنوع حرام ہے۔

لان احرامہ ھو الذی اخرج الصید عن المحلیۃ والذابح عن الاھلیۃ فی حق الذکاۃ۔ کیونکہ اس کے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق میں صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے لائق ہونے سے نکال دیا۔ ف یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اس کا ذبیحہ جبکہ صید ہو تو پاک ہو۔ فصارت حرمۃ التناول بہذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ۔ پس تناول حرام ہونا ان واسطوں سے اس کے احرام کی طرف منسوب ہوگیا۔ ف کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہ ہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا۔ پس یہ سب بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ۔ برخلاف دوسرے محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اس کے احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے۔ ف کیونکہ حرمت اس کی احرام کی طرف مضاف نہیں تو اس پر کچھ جزا نہ ہوگی اور اس پر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا۔ ولا باس بان یاکل المحرم لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جس کو حلال یعنی بے احرام والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اس پر دلالت نہ کی اور نہ اس کے شکار کرنے کا حکم کیا ہو ف اور اگر حلال نے خود شکار کرنے میں محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم۔ مالکؒ نے خلاف کیا ایسی صورت میں جبکہ حلال نے صید کو محرم کی جہت سے شکار کیا ف یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤں گا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا باس باکل المحرم لحم صید مالم یصدہ او یصاد لہ۔ مالکؒ کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مضائقہ نہیں محرم کو صید کا گوشت کھانے میں بشرطیکہ خود اس کو شکار نہ کیا ہو یا اس کے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو ف یہ حدیث جابرؓ میں صید البر لکم وانتم حرم مالم یصیدہ او یصاد لکم۔ اس کے معنی وہی ہیں جو مصنف نے ذکر کئے۔

رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی لیکن حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے۔ اور یہی قول شافعی واحمد کا ہے اور ہمارے نزدیک تاویل یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اس کو ہدیہ دیا ہے یا اس کے حکم سے شکار کیا گیا۔ ولنا ان الصحابۃ

Marfat.com

تذاکرو الحم الصید فی حق المحرم - اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے محرم کے حق میں صید کا گوشت کھانے میں مذاکرہ کیا ف درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار رہے - فقال علیہ السلام لاباس بہ - پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے ف بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہم کو اس کے کھانے کا حکم کیا - رواہ محمد قال اخبرنا ابوحنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال تذاکرنا لحم الصید الخ - اور ابو عبداللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ میں عن ابی حنیفہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن جدہ الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید صفیفا وکنا نتزودہ وناکلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یہ اسناد صحیح ہے اور مالکؒ نے مؤطا میں اسی کا اختصار روایت کیا، حاصل یہ کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ احرام میں ہوتے اور گوشت ہرن کا زادراہ لے جاتے وکھاتے تھے -

پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی اور کہا - واللام فیما روی لام تملیک - اور جو روایت مالکؒ نے کی اس میں لام تملیک ہے ف یعنی قولہ یصاد لہ - میں لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک میں صید دے تو حرام ہے - فیحمل علی ان یھدی الیہ الصید دون اللحم تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت ف پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا - او معناہ ان یصاد بامرہ - یا معنی یصاد لہ کے یہ کہ شکار مارا جاوے اس کے حکم سے ف اور حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ واقع صحیحین جو اوپر گذری اس میں صرف یہی پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اس کو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انہوں نے کہا کہ نہیں تو فرمایا کہ پھر اس کو کھاؤ یہ نہیں پوچھا کہ اس کی نیت میں نہ تھا کہ تمہارے واسطے شکار کرے - پھر طحاویؒ نے یہی قول جو ہمارا مذہب ہے حضرت عمر و ابوہریرہ و طلحہ و عبید اللہ و عائشہؓ سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے، فتح القدیر میں دیکھنا چاہیئے - م - ثم شرط عدم الدلالۃ پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا ف یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اس شرط سے حلال ہے کہ اس نے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - وھذا تنصیص علی ان الدلالۃ محرمۃ - اور یہ تنصیص ہے اس بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے ف یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہوجاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام ہے - قالوا فیہ روایتان - مشائخ نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں ف ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں - اور امام قدوریؒ نے روایت اول یہ تنصیص کی - ووجہ الحرمۃ حدیث ابی قتادۃ رضی اللہ عنہ وقد ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ ہے اور ہم اس کو ذکر کرچکے ف اور مترجم نے ابھی اس کا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس کے دی کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کرلانے کا حکم نہیں کیا - ہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کے سوائے ابوقتادہؓ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیساکہ ائمہ ثلثہؒ کہتے ہیں تو بدون اس کے

Marfat.com

کھلنے کی اجازت نہ دیئے۔ اور حدیث جابرؓ میں انم تصیدوہ او لیصاد لکم کے یہی معنی کہ تمہارے واسطے حلال نے یہ کام تمہارے حکم سے نہ کیا ہو۔ اور یہ استعمال شائع۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وفی صید الحرم اذا ذبحہ الحلال تجب قیمتہ یتصدق بہا علی الفقراء۔ اور حرم کی صید میں جب اس کو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر ڈالے تو اس کی قیمت واجب ہوگی جس کو فقیروں پر تقسیم کرے ف۔ یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکریم ہے۔ لان الصید استحق الامن بسبب الحرم۔ کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے ف۔ جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے تو اس کی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتی کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و جانور مستحق امن ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدھا بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے جو ایک حدیث میں جس میں طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدھا ف۔ یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت نہ دلائی جاوے گی۔ مراد مکہ سے بالاتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق نہی مراد ہے یعنی کوئی شخص ایسا مت کرے اور ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ فتح مکہ میں آپ نے حمد و ثنا الٰہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال کیا گیا تھا۔ پھر اس کی حرمت تا قیامت باقی ہے اس کا درخت نہ کاٹا جاوے اور اس کی صید کو تنفیر نہ کی جاوے اور اس کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گرا مال کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اس کو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھا دے۔ عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوائے اذخر کے کہ وہ ہماری قبروں و گھروں کے واسطے ضروری ہے پس آپ نے فرمایا کہ سوائے اذخر کے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم وغیرہم۔ واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جمی ہو نہ وہ کہ کسی نے لگائی ہو۔ پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا لشکر لے کر مکہ پر حملہ کیا تو خلائق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تھا خود سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی آنکھوں کے سامنے جو ظالم ہاتھیوں کا لشکر لے کر کعبہ کو فتح کرنے دگرانے آیا تھا درحالیکہ تم اپنی جانوں سے مایوس تھے۔ اللہ تعالےٰ

ع واضح ہو کہ اصحاب الفیل کا واقعہ آنحضرت صلعم کی پیدائش مبارک کے سال ہوا جس کو دیکھنے والے لاکھوں عرب اس وقت موجود تھے جب قرآن میں سورہ الم ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل الخ نازل ہوئی ہے اور یہ بت پرست یہود و نصاریٰ وغیرہ لاکھوں تھے اور کسی نے انکار نہ کیا کیونکہ ان کی آنکھوں دیکھا واقعہ تھا اور بعد نزول قرآن کے برابر اس وقت تک کروڑوں متواتر راوی ہیں کہ جن متواترات خبروں کا انکار کرنا کسی آدمی کے نزدیک قبول نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس زمانہ میں جو بعض جہلا نے نیچر مذہب کی پیروی میں اس سے انکار کیا ہے نہایت ہی جہالت اور بالکل بے عقلی پر مبنی ہے۔ اگر واقعہ اصحاب الفیل اس طرح نہ ہوتا تو لاکھوں عرب بت پرست اور وہاں کے یا روم و فارس کے کفار جو تلواروں سے لڑتے تھے پہلے تو یہی کہتے کہ محض جھوٹ باتیں صریح موجود ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہے اب متواتر کا منکر ایک مرد احمق ہے کہ جس کسی کو ذرہ برابر عقل ہے وہ بھی اس کو نہیں سنے گا سوائے اس کے جو آدمی نہ ہو بلکہ درحقیقت جانور ہے وہ اس کی موافقت کرے گا۔ ۱۲۔ م۔

نے اس کو تسلط نہ دیا بلکہ یہاں کے طیرا ابابیل کو حکم دیا جنہوں نے ان ہاتھیوں ولشکروں پر ایک ایک کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکنا چور ہو گئے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام کو مسلط کر دیا۔ پھر خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لئے مجھے حلال کیا گیا تھا۔ اب وہ بدستور قیامت تک حرم محترم ہو گیا آئندہ اگر کوئی شخص لشکر لاوے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اس کو کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہیں دی۔

بالجملہ جب حدیث میں صید کو نفرت دلانے سے ممانعت قطعی تو قتل اس سے بڑھ کر حرام ہے۔ پس صید کی قیمت فقراء پر تقسیم کرے اور یہی چاروں ائمہ اور عامہ علماء کا قول ہے۔ ولا یجزیہ الصوم اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہیں ف۔ اگرچہ محرم کو کفارہ صید میں صوم جائز ہیں۔ لانہا غرامۃ۔ کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آتی ہے تاوان ہے ف۔ یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے۔ ولیست بکفارۃ اور کفارہ نہیں ہے ف۔ جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک وجہ سے احرام میں فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اس کو روزے بھی جائز ہیں اور حلال کے حق میں کفارہ نہیں۔ فاشبہ ضمان الاموال۔ تو یہ مالوں کی ضمانت کے مشابہ ہو گیا ف۔ یعنی اگر غیر کے مالوں کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان دینا متعین ہوتا ہے پس یہی یہاں ہے۔

الحاصل محرم کی صید کو قتل کرنے میں اور حلال کی صید حرام مار ڈالنے میں فرق ہے کہ اول کو جزاء میں ہدی واطعام وصوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہیں جائز ہے۔ وھذا لانہ یجب بتفویت وصف فی المحل وھو الامن۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید میں اور وہ وصف امن ہے ف۔ پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی۔ والواجب علی المحرم بطریق الکفارۃ جزاء علی فعلہ۔ اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہوا وہ اس کے فعل کی جزاء ہے ف۔ نہ وصف محل کے۔ لان الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وھو احرامہ۔ کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم میں موجود ہے اور وہ اس کا احرام ہے ف۔ کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر دو محرموں نے ایک صید کو مارا تو ہر ایک پر اس کے فعل کی وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اس کے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونوں پر لازم ہے کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے۔ والصوم یصلح جزاء الافعال لاضمان المحال۔ اور فعل صوم اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جاوے نہ محال کی ضمان۔ ف۔ کیونکہ محل کی جزاء از قسم اعیان ہوگی نہ افعال۔ وقال زفر۔ اور کہا زفرؒ ف۔ اور مالک وشافعی واحمد نے کہ یجزیہ الصوم اعتباراً بما وجب علی المحرم۔ حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء میں روزہ رکھ دینا جائز ہے بر قیاس اس کے جو محرم پر واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جیسے محرم پر جزاء میں روزہ جائز ہے یوں ہی حلال کو کہ دونوں نے ممنوع قتل کیا۔ لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے۔ والفارق قد ذکرنا۔ اور فرق ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل۔ پس باوجود اس فرق

Marfat.com

کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہیں ہے۔ وهل يجزيه الهدى۔ اور بھلا حلال کو ہدی کرنا روا ہے۔ ففيه روايتان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں ف ایک میں روا نہیں یعنی قربانی کر دینا کافی نہ ہوگا بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہو جاوے حتی کہ اگر مذبوح تلف ہو تو بجائے اس کے قیمت صید پھر صدقہ کرنا واجب ہے اور دوسری حدیث میں خالی قربانی کر دینا ادا ہو گیا اگرچہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہو گیا مف۔ ومن دخل الحرم بصيد۔ اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا ف اگرچہ محرم نہ ہو فعليه ان يرسله فيه۔ تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں اس کو چھوڑ دے۔ اذا كان في يده عہ بشرطیکہ اس کے ہاتھ میں ہو ف یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو۔ خلافا للشافعي فانه يقول حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد بخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا ف بلکہ مباح میں ظاہر ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اس کو کاٹنا جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے۔ ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا۔ اذ صار هو من صيد الحرم فاستحق الامن رويناه۔ یا وہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق ف یعنی لا ينفر صيدها۔ یعنی دونوں طریق سے اس کو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت فلاں شخص کہلاتا ہے بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے لہذا حل میں جس ہرن کا شکار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے۔ پس حرم میں صید کا وجود یہی صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے۔ م۔ فان باعه رد البيع فيه ان كان قائما۔ پھر اگر اس نے صید کو فروخت کر دیا تو صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بشرطیکہ صید قائم ہو ف حتی کہ کپڑا اور صید دو چیزوں کو ملایا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بنا بر آنکہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو۔ م۔ وان كان فائتا فعليه الجزاء۔ اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو بائع پر جزاء واجب ہے ف خواہ صید مر گیا یا مشتری اس کو کہیں لے گیا ہو۔ لانه تعرض للصيد بتفويت الامن الذي استحقه۔ کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جس کا وہ مستحق تھا ضائع کر کے صید سے تعرض کیا ف جو مستوجب جزا ہوتا ہے۔ وكذلك بيع المحرم الصيد من محرم او حلال۔

عہ فائدہ قید صید کے حق میں الخ۔ ۱۲ م۔

Marfat.com

اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ فـ یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزاء لازم ہے۔ لما قلنا۔ اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے فـ یہ سبب اس وقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو۔ ومن حرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ اور جس شخص نے احرام باندھا درحالیکہ اس کے گھر میں یا اس کے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اس پر اس کا چھوڑنا واجب نہیں ہے فـ یہی مذہب عبداللہ بن الحارثؓ اور مجاہد و اوزاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق احرام باندھی ہے چھوڑنا واجب ہے معف۔ وقال الشافعیؒ علیہ ان یرسلہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر اس کا چھوڑنا واجب ہے فـ اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے۔ لانہ متعرض للصید بامساکہ فی ملکہ۔ کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا۔ نصار کما اذا کان فی یدہ۔ تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا گویا اس کے ہاتھ میں صید ہے۔ ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتھم صیود ودواجن۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ ان کے گھروں میں صیود اور دواجن ہوتے تھے فـ دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے۔ صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی حاصل یہ کہ ان کے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و داجن وغیرہ ہوتے تھے۔ ولم ینقل عنھم ارسالھا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے فـ حالانکہ اگر چھوڑتے تو اس کی نقل کی ضرورت تھی۔ وبذلک جرت العادۃ الفاشیۃ۔ اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آئی ہے فـ کہ برابر طبقہ تابعین و تبع تابعین و ان کے بعد والوں میں اب تک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے ہیں وھی من احدی الحجج۔ اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے فـ گویا بمنزلہ اجماع کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوبکر بن عیاشؒ عن یزید بن ابی زیاد عن عبداللہ بن الحارثؓ قال کنا نحج الخ۔ یعنی عبداللہ بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم ان کو رہا نہیں کرتے تھے۔ حدثنا عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاھد ان علیا رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی مجاہدؒ نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ میں صید سے داجن دیکھے حالانکہ وے لوگ احرام میں تھے۔ پس ان کو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا۔ مع ت۔

یہ اسناد بے شبہہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عملدرآمد چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعودؓ کے ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن جو بات مومنوں نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے کما رواہ احمد والطیالسی والبزار والطبرانی والبیہقی۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں۔

Marfat.com

مانند قولہ تعالیٰ اولئك هم المومنون حقاً - اور - اولئك هم المفلحون - اور قولہ تعالیٰ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ - اور مانند اس کے بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع امت بلا خلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا - پس احرام میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں ان کا تعامل اور عام عادت فاش چلی آتی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے - م - ولان الواجب ترك التعرض - اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے - وهو ليس بمتعرض من جهته - اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں - لانه محفوظ بالبيت والقفص لابه - کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ ف یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اس کو گرفتہ کئے ہوئے نہیں ہے - غير انه في ملكه - سوائے اتنی بات کے کہ صید اس کے ملک میں ہے ف اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا -

قاضیخاں وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام وغیرہ باندھتے ہیں حالانکہ ان کے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جن میں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں - اور چڑیاں وہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہو گیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں ان کو محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے - م ع - ولو ارسله في مفازة فهو على ملكه - اور اگر محرم اس کو کسی جنگل میں چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے ف حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلاں شخص نے اس کو اپنے ملک میں کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اس پر قبضہ مالکانہ کرے تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج نہ ہو گی - فلا معتبر ببقاء الملك تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے - چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق چھوڑنا واجب ہے (فرع) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لا کر بیع کر دے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو - وقيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع - اور کہا گیا کہ اگر قفص اس کے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے ف کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑ دے - اور عینی رح نے لکھا کہ عامۂ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے - قال فان اصاب حلال صيدا ثم احرم فارسله من يده غيره ضمن - کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اس نے احرام باندھا پس کسی غیر نے اس کے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص ضامن ہو گا ف کیونکہ مالک نے اس کو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے - عند ابي حنيفة رح یہ حکم ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ف یہی قول مالک و احمد ہے - وقالا لا يضمن لان المرسل امر بالمعروف ناه عن المنكر - اور صاحبین رح نے کہا کہ وہ ضامن نہیں ہو گا کیونکہ چھوڑنے والا امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے والا ہے ف یعنی آدمی پر شرع نے برے کاموں سے روکنا اور نیک کاموں کا

Marfat.com

حکم کرنا واجب کیا ہے جبکہ قدرت ہو پس جبکہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اس نے ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکوکاروں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکوکاروں پر کوئی راہ نہیں ہے ف یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ وله انه ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اس کی ملک محترم حاصل کی ف یعنی ایسی ملک کہ اس پر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اس نے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا يبطل احترامه باحرامه۔ پس اس کا محترم ہونا اس کا احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا ف کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی بدستور قائم ہے۔ وقد اتلفه المرسل فيضمنه۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اس کو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دے گا ف اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اس کے بعد تلف کی گئی۔ اور یہ جب ہے کہ اس نے حلال ہونے کی حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذه فی حالة الاحرام۔ برخلاف اس کے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی ہو ف تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانه لم يملكه۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا ف اس لئے کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے۔

جواب یہ کہ وہ اول اس کا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب عليه ترك التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ ويمكنه ذلك بان تخليه فی بيته۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اس کو بایں طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے ف تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع يده عنه كان متعديا۔ پس جب چھڑانے والے نے محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا ف کیونکہ رہا ہو کر صید جو اس کی ملک تھی اب اس کے ہاتھ نہیں آوے گی تو قبضہ مٹا دیا اگرچہ اس کی ملک زائل نہ ہو۔ ونظيره الاختلاف فی كسر المعازف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے جو معازف توڑ ڈالنے میں واقع ہے ف معازف جمع معرف مراد لہو و لعب کی چیزیں مثل طنبورہ و بربط و عود وغیرہ۔ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اس نے منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبور وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ تراشی و کھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضمان ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ م۔ واذا اصاب محرم صيدا فارسله من يده غيره لاضمان عليه بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو پایا یعنی اس کے ہاتھ میں ہے پس اس کے ہاتھ سے دوسرے نے اس کو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں ہے۔ لانه لم يملكه بالاخذ۔ کیونکہ محرم اس کو پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا۔ فان الصيد لم يبق محلاً

Marfat.com

للتملك فی حق المحرم۔ کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقوله تعالیٰ وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جس کے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کردیا گیا جب تک تم محرم رہو ف۔ لہٰذا اگر محرم نے شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اس کی ملک شرعی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری الخمر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مسلمان نے شراب خریدی ف۔ کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں ہوتا ہے۔ فان قتله محرم آخر فی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کردیا۔ فعلی کل واحد منهما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے ف۔ کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزاء اس کے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض ملصید بازالة الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ والقاتل مقرر لذلك۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے ف۔ چنانچہ اول شاید چھوڑ دیتا تو پھر امن میں ہوجانا ممکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کرڈالنے سے معدوم ہوگیا۔ یہ وہم نہ ہو کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہوا ہے کیونکہ فرمایا۔ والتقریر کالابتداء فی حق التضمین۔ اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتدائے فعل کے ہے ف۔ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اس نے ابتداء قتل کردیا کشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے سے پورے مہر کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کرکے دو گواہ دیئے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتی کہ پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھیرلی۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کرکے جو کچھ بندہ کا نقصان کیا اس کے ضامن ہوں گے۔ پس ان کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداء ظلم ہے۔ اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے بلکہ اس نے تو گرفتار کرنے والے محرم کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے لہٰذا فرمایا۔ ویرجع الاخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا مار ڈالنے والے سے رجوع کرے گا ف۔ یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے سے پھیرلے گا۔

ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال زفرؒ۔ اور کہا زفرؒ نے اور صاحبین نے بھی الا ایضاح۔ لا یرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الاخذ مواخذ بصنیعه فلا یرجع علی غیرہ۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس نہیں لے سکتا ف۔ اور معلوم ہوچکا کہ محرم پر کفارہ اس کے فعل کا عوض ہے۔ ولنا ان الاخذ انما یصیر سببا للضمان عند اتصال الهلاك به۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہوگا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو ف۔ یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے فهو بالقتل جعل فعل الاخذ علة۔

تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا ف یعنی واسطہ ہلاکت بنادیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرۃ علۃ العلۃ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا ف کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احالہ قاتل ہی پر ہو گا ف پس جو اس نے تاوان دیا وہ قاتل پر جائے گا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اس علت کو پورا کر دیا کہ قتل کر دیا تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطاوار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اس کے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنفؒ اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف زفرؒ کا ہے اور صاحبین نے امامؒ کے قول کی طرف رجوع کیا واللہ اعلم۔

اور اگر حلال نے صید حرم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کر دی تو بالاتفاق دونوں مل کر ایک قیمت دیں پھر گرفتار کرنے والے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ مع۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا فان قطع حشیش الحرم او شجرۃ لیست مملوکۃ۔ اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک نہیں ہے۔ وھو مما لہ بنبتہ الناس۔ حالانکہ وہ ایسی قسم سے ہے جس کو لوگ نہیں جماتے ہیں فعلیہ قیمۃ۔ تو اس پر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جف منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اس میں سے خشک ہو گئی ہو ف یعنی خشک کاٹنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ ع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتیں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں جے یا اذخر ہوگی تو اس کے کاٹنے میں کچھ نہیں ہے یا اذخر نہ ہوگی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں۔ پس ٹوٹی و سوکھی میں بھی کچھ نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہوگی جس کو لوگ اگاتے وجماتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اس کو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اس کے کاٹنے و اکھاڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ رہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جمی اور ایسی نہیں کہ جس کو لوگ جماتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اس کے قطع میں جزاء قیمت واجب ہے ف۔ لان حرمتھما ثبتت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوتی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلاھا ولا یعضد شوکھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کانٹے توڑے جاویں ف یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا ہری گھاس ہے اور شجر ہرا بڑھتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔

واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اس کو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے از انجملہ پتھر و مٹی و کنکریاں ہیں لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے مف۔ ولا یکون للصوم فی ھذہ القیمۃ مدخل

Marfat.com

اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا ف بلکہ صرف قیمت فقراء پر تقسیم کرے۔ لان حرمۃ تناولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے ف تاکہ فعل کا تاوان ہو کر روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان المحال علی ما بینا پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا بنا برآنکہ ہم بیان کر چکے ف فی قولہ والصوم یصلح جزاء الافعال الخ المحال اس میں قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ ویتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیروں پر صدقہ کر دے۔ واذا اداہا ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے ف مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عمداً غصب کرنا حرام ہے۔ لیکن جبکہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اس نے قیمت دے دی تو اس چیز کا ابتداء سے مالک قرار دیا جائے گا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اس کا احترام لائق ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اس کا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانہ ملکہ بسبب محظور شرعا۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اس کا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے ف یعنی نباتات حرم کا ٹنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ لتطرق الناس الی مثلہ۔ پس اگر اس مملوکہ کی بیع کرنے میں اس کو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ نکال لیں گے ف اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کریں گے بوجہ اغوائے شیطان کے۔ تو ہتک حرمت فاش ہو جائے گی اور حرم کے درخت نہیں پھینکے اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہیں دی۔ الا انہ یجوز البیع مع الکراہتہ بخلاف الصید والفرق ما نذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق وہ ہے جس کو ہم ذکر کریں گے ف یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر مکروہ ہے۔ اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبتہ الناس عادۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع اور جو نباتات کہ اس کو عادت کے طور پر لوگ جماتے ہیں ہم نے اس کا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع ف چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس وقت تک برابر متوارث چلا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جمانے و کاٹنے چھانٹنے میں بدون کسی انکار شرعی کے اور چاروں آئمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ ولان المحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام کیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہو ف چنانچہ حدیث میں بھی خلاھا۔ اور شجرھا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی کہلاوے اس کو ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جمانے کی نسبت نہ ہو ف یعنی فلاں کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو تو جب وہ درخت فلاں کا کہلا یا بدیں معنی کہ اس نے جمایا ہے تو احترام حرم اس کے ساتھ متعلق نہ رہا پس اس کو قطع کرنا جائز ہے۔

پھر یہ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جماتے ہیں۔ وما لا ینبت عادۃ۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہیں جاتا ف یعنی اس کے بونے کی عادت وہاں جاری نہیں ہے۔ اذا انبتہ

Marfat.com

انسان الحق بمانبت عادۃ - جب اس کو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا جو بطریق عادت بویا جاتا ہے ف یعنی اس کا کاٹنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جس کے بونے کی عادت نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین مملوکہ میں اُگا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہیں ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر میں توضیح لکھی ہے ہاں صاحبین و شافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہو سکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنف نے لکھا کہ ولو بنت بنفسہ فی ملک رجل - اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہیں جاتا خود کسی شخص کی ملک میں اُگا ف اور اس کو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمۃ لحرمۃ الحرم - تو اس کے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقا للشرع - بحق شرع واجب ہے۔ وقیمۃ اخری ضمانا لمالکہ - اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لئے بطور تاوان واجب ہے ف غرضیکہ ایک درخت کے واسطے دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقراء کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اس کا مالک لے گا۔ کالصید المملوک فی الحرم - جیسے حرم میں صید مملوک ف کہ جب اس کو سوائے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرمت حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف رح کے نزدیک یہاں قول صاحبین و جمہور علماء مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی واسطے قول امام رح کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ م۔ وما جف من شجر الحرم لاضمان فیہ - اور شجر حرم میں سے جو خشک ہو گیا تو اس کے قطع میں ضمان نہیں۔ لانہ لیس بنام - کیونکہ وہ نامی نہیں ف یعنی اب بڑھ نہیں سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث میں ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع - اور حرم کی گھاس نہیں چرائی جاوے گی ف چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر - سوائے اذخر کے ف جو کہ حدیث میں مستثنیٰ ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابویوسف لا باس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ - اور ابویوسف رح نے کہا کہ حرم میں گھاس چرانے میں مضائقہ نہیں کیونکہ چرانے میں ایک ضرورت ف یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے لان منع الدواب عنہ متعذر - کیونکہ اس سے چوپاؤں کو روکنا متعذر ہے ف یعنی محروم رکھنا اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالیٰ نے معاف فرما دیا ہے اور یہی قول مالک و شافعی ہے۔ ولنا ما روینا - اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے ف یعنی لا یختلی خلاھا - یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے پس کاٹنا عموماً ممنوع ہے۔ والقطع بالمشافر کالقطع بالمناجل - اور مشافر عه سے کاٹنا جیسے مناجل عه سے کاٹنا ف دونوں برابر پس دونوں منع ہیں۔

پھر جبکہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ مراد لینا بدیہی باطل

عه مشافر جمع مشفرہ اور وہ اونٹ کے دانتوں کی دونوں لڑی جیسے گھوڑے کے واسطے جحفلہ بولتے ہیں - اور انسان کے واسطے شفہ ۱۲ م۔ عه مناجل جمع منجل مانند ہنسیا و درانتی کے۔ ۱۲ ع م۔

Marfat.com

کہ خود بتہ کاٹو مگر جانوروں کو چھوڑ دو کہ سب چر جاویں۔ لہٰذا ابو یوسفؒ کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر ہے جواب اس کا یہی کہ جب گھاس ملنے کا طریقہ نکل آوے تو کچھ عذر نہیں رہا۔ وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا ضرورة اور حل سے گھاس کا لادلانا ممکن ہے یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی ۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے ف ـــ کہ اول تو اس میں ضرورت باقی اور دوم وہ منصوص ہے۔ لانہ استثناہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ ورعیہ ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ کر دیا تو اس کو کاٹنا وچرانا جائز ہے ف ـــ اگر وہم ہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیوں قیاس سے استثناء کیا تو جواب دیا کہ وبخلاف الکماۃ ۔ اور بخلاف کماۃ کے ف ـــ یعنی برخلاف اذخر وکماۃ کے کہ اذخر تو نص میں مستثنیٰ ہے اور کماۃ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لانہا لیست من جملۃ النبات کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات کے نہیں ہے ف ـــ تو وہ ممانعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جس کو سماروغ کہتے ہیں ایام برسات میں زمین سے جمتی ہے بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماۃ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اس کو کہتے ہیں جو روئے زمین پر ظاہر ہو اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے۔ اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ نبات ہے تو خشک نبات ٹھہرے گی ۔ انتہی ۔

عینیؒ نہیں ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع ہوتی ہے الکافی ۔ (بیان حکم قارن) وکل شئی فعلہ القارن مما ذکرنا ۔ اور ہر چیز جس کو قارن نے ان امور مذکورہ میں سے کیا ف ـــ یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ حرام ممنوع بیان ہوئے ہیں جب ان میں سے کوئی جرم ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ وحج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہے ۔ ان نیہ علی المفرد دما ۔ اگر اس امر ممنوع میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے فعلیہ دمان دم لحجتہ ودم لعمرتہ ۔ تو قارن پر دو قربانیاں ہیں ایک ذبح کرنا احرام حج کے لئے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے ف ـــ کیونکہ اس کا گناہ دونوں کے دو احرام پر واقع ہوا ۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انہ محرم باحرام واحد عندہ وعندنا باحرامین وقد مر من قبل ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گزر چکا ف ـــ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو قربانیاں ہیں اور باقی ممنوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جس کو شیخ محقق نے ضعیف قرار دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں ۔ الا ان یجاوز المیقات غیر محرم بالعمرۃ او الحج ۔ باستثنائے اس کے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھے کے

Marfat.com

میقات سے گزر جاوے۔ فیلزمه دم واحد۔ تو اس جرم میں ایک ہی قربانی لازم ہوگی ف جیسے مفرد پر ہے بخلاف الزفرؒ لما ان المستحق علیه عند المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لایجب الاجزاء واحد۔ بخلاف قول زفرؒ کے (کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں) ہماری دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ اس پر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام کے میقات سے گزرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی ف اور قران کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج وعمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں کہ میقات سے حج وعمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں تو احرام جمع کر لیتے ہیں حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لادے پھر حج داخل کرے تو قارن ہو جائے گا اور اگر حرم کے طور پر بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہوگا۔ قارن اگر عرفات سے قبل امام کے چلا آوے یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آوے تو اس پر ایک ہی قربانی ہے کمافی العینی۔ اور شاید کہ یہ بقول شیخ الاسلام ہے فافہم م۔ واذا اشترك محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منهما جزاء کامل۔ اور اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہوگئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے ف ہر ایک پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں۔ ھ۔ لان کل واحد منهما بالشرکة یصیر جانیا جنایة تفوق الدلالة۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت کرنے والا ہو گیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے ف حالانکہ محرم اگر دلالت کر کے شریک ہو یعنی پتہ بتلاوے و رہنمائی کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھ کر ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی۔ اور یہ جزاء ہر ایک کے فعل پر ہے فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایة پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوں گی ف لہٰذا دو محرم کی خصوصیت نہیں ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م۔ اور اگر شریک کوئی طفل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء رہے۔ ھ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید مارنا حلال ہے سوائے صید الحرم کے کہ اس کو مارنا جرم ہے۔ واذا اشترك حلالان فی قتل صید الحرم فعلیهما جزاء واحد۔ اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی ف اور یہ اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو مل کر اس کی قیمت دے دیں۔ لان الضمان بدل عن المحل۔ کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لاجزاء عن الجنایة۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے ف اسی وجہ سے اس میں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا۔ فیتحد باتحاد المحل۔ تو محل واحد ہونے سے اس کا تاوان بھی واحد ہوگا ف اور نظیر اس کی وہ قتل جس میں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کو جلین قتلا رجلا واحدا خطاء۔ جیسے دو

Marfat.com

مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا ف سے مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اس کو تیر مارے اور یہ چوک ہے جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ یجب علیہما دیۃ واحدۃ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی ف سے کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بداحتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے تو فعل کا جرمانہ ان پر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہٰذا فرمایا۔ وعلی کل واحد منہما کفارۃ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے ف سے تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم کے تلف کرنے میں دو چار جس قدر شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں۔ اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہوگیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا کفارہ اس پر علیحدہ ہے۔ م۔ واذا باع المحرم الصید۔ اور اگر محرم نے صید کو فروخت کیا ف سے خواہ زندہ یا بعد ذبح کے۔ او ابتاعہ۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا۔ فالبیع باطل۔ تو بیع باطل ہے ف سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حرم علیکم صید البر۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے تو زندہ ومردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔ لان بیعہ حیا تعرض للصید بتفویت الامن۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے وجہ اس کا امن کھونے کے ف سے پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اس نے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع ہے تو انتفاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ وبیعہ بعد ما قتلہ بیع میتۃ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا مردار کی بیع ہے ف سے کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبوح مردار ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردار کی خرید وفروخت باطل ہے۔ ومن اخرج ظبیۃ من الحرم۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی ف سے خواہ عمداً یا کسی طرح نکالی۔ فولدت اولادا فماتت ھی و اولادھا۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچے جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی واس کے بچے سب مر گئے ف سے پس کیا نکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤھن۔ تو اس پر ان سب کی جزاء واجب ہے۔ لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا۔ کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے۔ ولھذا وجب ردہ الی مامنہ۔ اور اسی وجہ سے اس کو اپنے امن کے ٹھکانے پھیر لانا واجب ہے ف سے اگر ممکن ہو تو اس کو حرم میں پھیر لاوے۔ وھذہ صفۃ شرعیۃ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے ف سے یعنی اس کا مستحق امن ہونا اس کو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اس کی ذات والا دیں پھیل جاتی ہے۔ فتسری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اس کے بچوں میں پھیل جائے گی ف سے اور ہر بچہ اس کا مستحق ہوا کہ اس کے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اس میں تعرض کیا تو جزاء واجب ہوئی اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیت وآزادی ہے۔

چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوائے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک

Marfat.com

ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اس وقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادی جزاؤہا ثم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دے دی پھر وہ بچہ جنی ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہوگئی۔ لیس علیہ جزاء الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہے۔ لان بعد اداء الجزاء لم یبق آمنۃ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی ف۔ کیونکہ محرم نے اس کی قیمت پہنچا دی تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا ف۔ یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کوصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقرائے حرم کو دینا اور سوائے ان کے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا۔ قیمت کا اپنے واجب ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بمنزلہ صید کے حرم میں پہنچنے کے ہے پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہنچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پہنچنا۔ م۔ (فرع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غضب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دے دے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر اس نے برا کیا لہٰذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو مغصوب واپس دینا برا کام ہے۔ حل میں صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور تیر اس کو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزاء واجب ہے اور مبسوط میں مصرح نہیں واجب لیکن کھانا حلال نہیں۔ مف۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گزر جانے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہاں سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغرض تعظیم مکہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز قصد مکہ ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہے تو فرمایا واذا اتی الکوفی۔ اور جب آیا کوفہ کا رہنے والا ف۔ یا میقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں ف۔ مثلاً اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور اس کوفی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تو اس نے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا پھر دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو بستان بنی عامر میں اس نے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرم بعمرۃ۔ پس اس نے عمرہ کا احرام باندھ لیا ف۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اس نے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجع الی ذات عرق پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ دلبی۔ اور تلبیہ کہا ف۔ یعنی کوفی کے واسطے ذات

Marfat.com

عرق میقات قریب ہے اس کی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ مفح۔ بطل عنہ دم الوقت تو اس کے ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہو گئی ف یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اس پر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا تھا وہ اس طرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہو گئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ اور اگر وہ میقات کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کہا۔ حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف کر لیا ف یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے ف الحاصل میقات کی طرف لوٹنے میں تلبیہ کہنا ضرور ہے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ رح اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس علیہ شئ لبی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا خواہ اس نے تلبیہ کہا ہو یا نہیں ف یہی ایک قول شافعی ہے۔ وقال زفر رح لا یسقط لبی اولم یلب۔ اور زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہو گی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے ف یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جنایتہ لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اس کا جرم تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آ گیا۔ ف تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہے گی یہی یہاں ہے اعتراض ہوا کہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہاں واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے متروک کا تدارک اپنے وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اس کا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے ف تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہو گا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائے گی۔ بخلاف الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم یتدارک المتروک علی ما مر۔ کیونکہ اس نے متروک کا تدارک نہیں کیا بنا بر آنکہ گزرا ف خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہے اور اس میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عندھما بعودہ محرما۔ سوائے اتنی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے ف کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانہ اظھر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا۔ کیونکہ اس نے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گزرا ف بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسی طرح یہاں بھی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضرور نہیں۔ وعندہ رح بعودہ محرما ملبیا۔ اور امام رح کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام

Marfat.com

من دویرۃ اھلہ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے جھونپڑوں سے ہو ف سے یعنی احرام میں ایک طریقہ تو عزیمت یعنی افضل و اعلیٰ ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ دوم رخصت یعنی ادنیٰ درجہ اور جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا۔ فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ حقہ بانشاء التلبیہ۔ پس جب اس نے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ وکان التلافی بعودہ ملبیا۔ اور جرم کی تلافی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنے سے ہوگی ف سے لیکن اس میں تردد ہے کہ اگر اس نے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ عزیمت کی اس پر واجب ہو۔

جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اس پر عود کرتے ہیں احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے۔ م۔ وعلی ھذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد التجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع ما ذکرنا۔ اور اگر اس نے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور میں جو ہم نے ذکر کئے ہیں امام ابوحنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے ف سے پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو۔ ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنہ الدم بالاتفاق اور اگر اس نے طواف شروع کرنے و حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہ ہوگی ف سے خواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہیں۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر میقات کو لوٹا۔ ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائے گی ف سے جبکہ اس نے میقات سے احرام باندھا۔ وھذا الذی ذکرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ف سے کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے بوجہ مذکورہ۔ اذا کان یرید الحج او العمرۃ۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو ف سے اور اگر اس کا ارادہ یہ نہ ہو۔ فان دخل البستان لحاجتہ۔ پس اگر وہ بستان بنی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا ف سے مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ جرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ داخل ہونا چاہے۔ فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو ف سے معنی یہ ہیں کہ بغیر میقات سے احرام لانے کے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابیں ناطق ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہونا چاہے اس پر احرام لازم ہے خواہ نسک کا قصد ہو یا نہ ہو۔ الفتح۔ لہٰذا فرمایا۔ ووقتہ البستان۔ اور بستانی کے واسطے میقات یہی موضع بستان ہے ف سے یعنی بستان سے احرام باندھنا (حج یا عمرہ ۱۲ ام) اس کے حق میں میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اس کا میقات ہے۔ وھو وصاحب المنزل سواء۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں ف سے یعنی اس بات میں کہ ان کے واسطے

Marfat.com

میقات یہی مقام ہے اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمه الاحرام بقصده۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا ف بلکہ جائز نہیں ہے پس بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ واذا دخله التحق باهله۔ اور جب بستان میں داخل ہوگیا تو بستان والوں کے ساتھ لاحق ہوگیا ف اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو۔ ع۔ وللبستانی ان یدخل مکه بغیر احرام للحاجه فکذلک له۔ اور بستان والے کو مکہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لئے بدون احرام کے جائز ہے تو اس کے واسطے بھی جائز ہے ف اس کے معنی بقول ابن الہمام بلکہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ میں داخل ہوسکتا ہے رہا یہاں سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والمراد بقوله ووقته البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ ووقته البستان یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع الحل الذی بینه وبین الحرم۔ تمام حل جو اس کے وحرم کے درمیان واقع ہے ف کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ وقدمر من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گزرا۔ فکذا وقت الداخل الملحق به۔ پس یوں ہی اس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہوکر بستانی کے ساتھ ملایا گیا ہے یہی بستان ہے ف (فروع) جو کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی حیلہ ہے کہ بستان میں داخل ہو۔ الکافی۔ اس حیلہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصلی قصد مکہ ہے تو اس کو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ الہدایۃ۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لئے داخل ہوتا ہے اگرچہ اس کو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کرے گا۔

لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اس نے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بچایا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ م۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں داخل ہوگیا اور وہ بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احرما من الحل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا ف یعنی بقصد حج۔ ووقفا بعرفة لم یکن علیهما شئ۔ اور دونوں نے جاکر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یرید به البستانی والداخل فیه ان دونوں سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان میں داخل ہونے والا۔ لانهما احرما من میقاتهما کیونکہ ان دونوں نے اپنی میقات سے احرام باندھا ف تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام مصنف یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے مکہ میں جاویں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں مشقت وحرج شدید ہے۔ پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گزر چکا۔ م۔ ومن دخل مكة بغير احرام۔ اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوگیا ف حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامه ذلك الى الوقت

Marfat.com

پھر وہ اسی سال میں میقات کو گیا۔ واحرم بحجۃ علیہ۔ اور اس نے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر واجب ہے ف خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتی کہ اس نے احرام عمرہ واجبہ بنذر وغیرہ کا باندھا۔ اجزاہ ذلک من دخولہ مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ کافی ہو گیا ف یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفرؒ لا یجزیہ وھو القیاس اعتبارا بما لزمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ اور زفرؒ نے کہا کہ یہ اس کو کافی نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونوں کا سبب مختلف ہے۔ پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا۔ پھر بالداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی یہاں ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا مانند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل ف یعنی استحسان۔ تو ہم نے استحساناً جان لیا کہ انہ تلافی المتروک فی وقتہ۔ اس نے متروک حج یا عمرہ تحیہ کی تلافی اپنے وقت میں کر لی ف یعنی سال کے اندر اس طرح کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تعظیمی ادا کرنا مقصود نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم ھذہ البقعۃ بالاحرام۔ کیونکہ اس پر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم کرنا احرام کے ساتھ ہے ف تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔ کما اذا اتاہ محرما بحجۃ الاسلام فی الابتداء۔ جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھے آتا ف تو تحیہ کے حج یا عمرہ سے کافی ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار دینا فی ذمتہ۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تحیہ واجبہ اس کے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ ف یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے ف یعنی امسال اعتکاف رمضان کی نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانہ یتادی بصوم رمضان من ھذہ السنۃ دون العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائے گا نہ دوسرے سال کے رمضان سے ف بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔

پھر واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنفؒ نے فرمایا کہ اس پر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس اگر حج وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علیحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تاوقتیکہ اس سے کوئی حج یا عمرہ ادا کرے

Marfat.com

کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ سے لازم ہیں۔م۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرۃ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا۔ وافسدھا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا ف یا بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ مضی فیھا۔ تو عمرہ کے افعال میں گذر جاوے ف یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاھا۔ اور عمرہ کو قضا کرے ف جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے۔ علی ما مر سابقاً۔ پس میقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام یقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع ہوتا ہے ف بدون افعال ادا کئے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ ف اور حج فاسد میں افعال پورے کرے گا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لترک الوقت۔ اور اس پر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی ف اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ جب اس نے عمرہ کو احرام میقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا۔ پھر فاسد ہو کر قضاء کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ مع۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنہ۔ اور قول زفرؒ کے قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا ف یعنی زفرؒ سے صریح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے نکلا کہ قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وھو نظیر الی الخلاف اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی ف جو دو صورتوں میں ہے۔ اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جبکہ وہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے ف یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اس کو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ فیمن جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجتہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اس کو فاسد کر دیا ف مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں شخصوں پر آئندہ قضاء میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفرؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ وھو یعتبرہ المجاوزۃ ھذہ۔ اور زفرؒ اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیرھا من المحظورات۔ اس کے سوائے دیگر ممنوعات پر ف چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ دم واجب ہوا وہ قضاء سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہوگا۔ لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اس کی تلافی نہیں بخلاف میقات سے تجاوز کے کہ اس کی تلافی ہے تو فرق کے باوجود قیاس صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ یصیر قاضیاً حق المیقات بالاحرام منہ فی القضاء اور ہماری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنے والا ہو جائے گا۔ وھو یحکی الفائت۔ اور قضاء اس کی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا۔ ف گویا فوت شدہ کا قائم مقام یہ ہے تو گویا اس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا ولا یتقدم بہ غیرہ من المحظورات۔ اور قضاء کے ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہو سکتے ہیں

Marfat.com

ف پس اگر قضاء میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے لازم نہ ہوا کہ گویا اس نے اول میں خوشبو نہیں ملی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نہ کرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں مٹتا ہے۔ فوضح الفرق۔ تو فرق کھل گیا ف یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں اور دوسرے ممنوعات کرنے میں فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر ممنوعات نہیں مٹتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق فاسد کی ہے۔ لہٰذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات سے تجاوز کا کفارہ لازم رہے گا۔ کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم۔ اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا ف یعنی حل سے۔ ولم یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ۔ اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا ف یعنی حل سے باہر ہی باہر عرفات کو چلا گیا۔ فعلیہ شاۃ۔ تو اس کی پر ایک بکری واجب ہے ف کیونکہ اس نے میقات سے تجاوز کیا۔ لان وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام۔ کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ف اور تلافی نہ کی اور اگر بضرورت حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں۔ السراجیہ۔ فان عاد الی الحرم ولبی اولم یلب۔ پھر اگر مکی مذکور نے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا ف یعنی تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں۔ فھو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی کے مسئلہ میں بیان کیا ف یعنی زفرؒ کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے۔

والمتمتع اذا فرغ من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا ف حالانکہ بمنزلہ مکی کے اس کا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں اگر نہیں لوٹا۔ ووقف بعرفۃ۔ اور عرفات میں وقوف کر لیا۔ فعلیہ دم۔ تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانہ لما دخل مکۃ واتی بافعال العمرۃ صار بمنزلۃ المکی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہو کر افعال عمرہ بجا لایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہو گیا۔ واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا۔ اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اس کے جو ہم سابق ذکر کر چکے ف یعنی فصل مواقیت میں تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتاخیرہ عنہ۔ تو حرم سے احرام تاخیر کرنے سے اس پر قربانی کفارہ لازم ہے ف کیونکہ بعد تاخیر کے اس نے تدارک و تلافی بھی نہیں کی۔ فان رجع الی الحرم واھل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شئی علیہ۔ پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اس میں تلبیہ کہا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا ف یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے۔ وھو علی الخلاف الذی تقدم فی الآفاقی۔ اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت میں گزرا ف

Marfat.com

جبکہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا، صاحبینؒ کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفرؒ کے نزدیک کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔ م۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام۔ یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ ایام حج میں آفاقی کو عمرہ وحج جمع کرنا بطور قرآن یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابوحنیفۃ اذا احرم المکی بعمرۃ وطاف لھا شوطا۔ امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کا طواف ایک پھیر کر لیا ف یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کر دے وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجۃ وعمرۃ اور اس پر ایک حج وعمرہ واجب ہوگا ف بوجہ قضائے متروک کے کیونکہ ہر قضائے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمدؒ رفض العمرۃ احب الینا۔ اور ابو یوسف ومحمدؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے ف اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیر سے کم کیا ہو۔ وقضاھا وعلیہ دم لرفضھا۔ اور عمرہ کو قضاء کرے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانہ لابد من رفض احدھما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ وحج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینھما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ وحج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرۃ اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے ف بہ نسبت حج کے لانھا ادنی حالا۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ واقل اعمالا۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ والیسر قضاء۔ اور قضاء کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونھا غیر موقتۃ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہیں ہے ف بلکہ سوائے عیدین وتشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرۃ ثم بالحج ولم یات بشیئ من افعال العمرۃ۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا ف تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے الکافی۔ ع۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف یعنی کم درجہ وکم عمل ف اس کی قضاء آسان ہے۔ فان طاف للعمرۃ اربعۃ اشواط۔ اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لیے ف یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف۔ پھر اس نے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان للاکثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف تو گویا اس نے کل طواف کر لیا۔ فتعذر رفضھا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا ف کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے۔ کما اذا فرغ منھا۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو ف کہ اس وقت عمرہ ترک

Marfat.com

کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ الحاصل طواف عمرہ کے سات پھیروں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکذلک اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃؒ اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کئے ہوں تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے ف اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لہ ان احرام العمرۃ قد تاکد باداء شئ من اعمالھا واحرام الحج لم یتاکد۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اس کے اعمال میں سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد ایسر۔ اور حال یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اس کو ترک کرنا آسان ہے ف پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ ھذہ ابطال العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جبکہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے ف اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوۃ میں مدلل گزرا۔ وفی رفض الحج امتناع عنہ۔ اور حج چھوڑنے میں اس سے امتناع ہے ف یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیہ دم بالرفض ایھما رفضہ لانہ تحلل قبل اوانہ اور مکی پر ایک قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونے کے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہو گیا ف لیکن گناہ نہ ہوگا۔ لتعذر المضی فیہ۔ کیونکہ اس کو پورا کرنا متعذر ہے ف بوجہ ممانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا ف محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ مکی بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جیسے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اس پر ایک قربانی آتی ہے اس پر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے وحلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رفض العمرۃ قضاھا لاغیر وفی رفض الحج قضاؤہ وعمرۃ لانہ فی فائت الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضا ہے نہ کچھ زیادہ اور حج کے ترک کرنے میں قضائے حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی میں ہے ف یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اس پر حج مع عمرہ قضاء میں لازم ہے۔ وان مضی علیھما اجزاہ۔ اور اگر مکی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے ف یعنی عمرہ و حج کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لانہ ادی افعالھما کما التزمھما۔ کیونکہ اس نے دونوں کے افعال کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا ف تو التزام احرام کے موافق ہو گیا۔ غیر انہ منھی عنہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ جمع کرنا ممنوع شرعی ہے۔ والنھی لایمنع تحقق الفعل علی ما عرف اصلنا۔ اور نہی فعل کے تحقق سے مانع نہیں بنا برآنکہ ہماری اصل میں معلوم ہوا ف یعنی اصول الفقہ میں مذکور رہے کہ جس فعل سے نہی ہو وہ دلیل اس کے شروع ہونے کی ہے بایں معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی و نفی میں یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اس کا متحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں مکی سے حج و عمرہ متحقق ہو جائے گا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی

Marfat.com

لجمعہ بینہما - کیونکہ اس نے دونوں کو جمع کر دیا - لانہ تمکن النقصان فی عملہ لارتکابہ المنہی عنہ - کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اس کے عمل میں نقصان بیٹھ گیا ف - تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے - وھذا فی حق المکی دم جبر - اور جمع حج و عمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ مکی کے حق میں دم الجبر ہے ف - یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے طور پر ہے پس اس میں سے کھانا سوائے فقراء کے جائز نہیں - وفی حق الآفاقی دم شکر اور آفاقی کے حق میں شکر کی قربانی ہے - ف - خواہ جمع کرنا بطور قران میسر ہو یا بطور تمتع یسر ہو - بہر حال وہ شکریہ کی قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے - ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجۃ اخری فان حلق فی الاول لزمتہ الاخری ولا شئی علیہ - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسویں ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں حلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف - کیونکہ اس نے دو احرام جمع نہیں کئے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اس وقت تک احرام رہے گا - ع - وان لم یحلق فی الاولی لزمتہ الاخری وعلیہ دم قصر اولم یقصر - اور اگر اس نے اول حج میں حلق نہیں کیا ہے تو بھی دوسرا اس پر لازم ہوگا - اور اس پر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترا دے یا نہ کترا دے ف - یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے - ن - عند ابی حنیفۃ - یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے - وقالا ان لم یقصر فلا شئی علیہ - اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا ف - اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا - لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرۃ بدعۃ فاذا حلق فھو ان کان نسکا فی الاحرام الاول فھو جنایۃ علی الثانی لانہ فی غیر اوانہ فلزمہ الدم بالاجماع - امام و صاحبین کی تقریر دلیل یہ ہے کہ حج کے روز دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے - پھر جب اس نے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے - وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے ہے تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا ف - رہا حلق نہ کرے تو بھی امامؒ کے نزدیک لازم اور صاحبین کے نہیں تو لکھا کہ وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل - اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا (برابر احرام اول و دوم میں رہا) - یہاں تک کہ آئندہ سال میں حج دوم کیا ف - اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں احرام سے حلال ہوا - فقد آخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاول - تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت حلق سے حلق کو تاخیر دے ف - حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا - وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفۃؒ - اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفارہ قربانی واجب کرتا ہے - وعندھما لا یلزمہ شئی علی ما ذکرنا - اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے - فلھذا سوی بین التقصیر وعدمہ عندہ - پس اسی اصل کی وجہ سے امامؒ کے نزدیک منڈانے اور نہ منڈانے میں یکساں حکم کیا گیا ف - یعنی حلق کرے یا

Marfat.com

نہ کرے دونوں طرح اس پر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرطا التقصیر عندھما۔ اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا ف یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام و دم پر جنایت ہے۔ ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری فعلیہ دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہوا سوائے سر منڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرامہ قبل الوقت۔ کیونکہ اس نے وقت سے پہلے احرام باندھا ف کیونکہ اول احرام سے سر منڈا کر یا کترا کر یا ہم ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانہ جمع بین احرامی العمرۃ وھذا مکروہ فیلزمہ الدم وھو دم جبر وکفارۃ۔ اس لئے کہ اس نے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیئے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اس پر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان و کفارہ کی ہے ف اس واسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہو جاتے ہیں۔

برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے سال میں ادا کیا جائے گا۔ ن۔ ومن اھل بالحج۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا ف یعنی احرام باندھا اور ہنوز کچھ شروع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں (حج و عمرہ) اس پر لازم ہوں گے۔ لان الجمع بینھما مشروع فی حق الآفاقی۔ والمسئلۃ فیہ۔ اس لئے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر بذلک قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائے گا۔ ف کیونکہ قارن وہی کہ جس کا احرام عمرہ و حج کا جمع ہو کر افعال شروع ہوں۔ لکنہ اخطاء السنۃ فیصیر مسیئا۔ لیکن اس نے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہو گیا ف کیونکہ سنت تو احرام عمرہ و حج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا تلبیہ کہنا جیسا کہ قرآن میں تا دلیل احادیث میں گزرا۔ پھر اس کو چاہیئے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن کرتا ہے۔ م۔ فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرۃ فھو رافض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا۔ لانہ تعذر علیہ اداؤھا۔ اب ادائے عمرہ متعذر ہے ف اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کرے گا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذھی مبنیۃ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اس لئے کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے ف بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے، جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع میں ممکن ہے اور قران بیک احرام میں نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم و قضا لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ نے عبدالملک بن عمیر سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الفتح۔ فان توجہ الیھا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائے گا یہاں تک کہ عرفہ کا وقوف کر لے ف تب عمرہ رفض ہو جائے گا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اس کو ہم پہلے بیان کر چکے ف باب القران میں۔ واضح ہو کہ طواف

Marfat.com

القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر اس نے حج کا طواف کر لیا ف یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اس نے عمرہ کا احرام باندھا۔ تمضی علیھما۔ پس دونوں پر گزر گیا ف یعنی دونوں ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ وعلیہ دم۔ تو دونوں اس پر لازم ہوئے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے ف واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونوں ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس حاصل یہ کہ احرام حج باندھ کر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اس پر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو پورا کر گیا اس طرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینھما بجہ حج وعمرہ جمع کرنے کے۔ لان الجمع بینھما مشروع علی ما مر فتصح الاحرام بھما۔ کیونکہ حج وعمرہ جمع کرنا مشروع ہے بنا بر آنکہ پہلے گزرا تو دونوں کا احرام صحیح ہو گیا ف تو دونوں اس پر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کئے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو دفع کر دیا کہ والمراد بھذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ ف یعنی طواف القدوم ہے نہ طواف زیارت وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ بترکہ شئی۔ حتی کہ اس کے ترک کرنے سے اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا ف پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی رکن ادا نہیں کیا۔ واذا لم یات بما ھو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اس نے ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اس کو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے ف لہٰذا عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلھذا لو مضی علیھما لہٰذا اگر دونوں کو پورا کر گیا ف کسی کو فاسد نہ کیا۔ جاز وعلیہ دم لجمعہ بینھما تو جائز ہے اور اس پر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہو گی ف پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام نے کہا کہ وھو دم کفارۃ وجبر۔ یہ قربانی کفارہ وجبر کی نقصان ہے۔ ھو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان بافعال العمرۃ علی افعال الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا ف اور یہ مکروہ ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کئے جاتے ہیں اور اس کا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے کو مفید ہے نہ آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا لہٰذا مسئلہ میں روایت ہے کہ ویستحب ان یرفض عمرتہ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے سے احرام حج متاکد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف قدوم نہ کیا ہو ف پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر میں قران کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ واذا رفض عمرتہ یقضیھا اور جب استحبابا عمرہ کو توڑ دیا تو اس کو قضا کرے۔ لصحۃ الشروع فیھا۔ کیونکہ عمرہ میں شروع

Marfat.com

صحیح ہو چکا ف کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہے وعلیه دم لرفضها اور اس پر ایک قربانی لازم ہے بوجہ عمرہ ترک کرنے کے ف پھر عمرہ سوائے عرفہ وعید و تشریق کے جب چاہے قضا کرے۔ ومن اهل بعمرة فی یوم النحر اوفی ایام التشریق لزمته۔ اور جس شخص نے احرام باندھا عمرہ کا یوم النحر میں یا ایام تشریق میں تو اس پر عمرہ لازم ہوگا لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ شروع صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضها۔ اور اس عمرہ کو توڑ دے ای یلزمه الرفض۔ یعنی اس پر توڑ دینا واجب ہے۔ لانه قد ادی رکن الحج۔ کیونکہ اس نے رکن حج کو ادا کیا ف یعنی طواف زیارت جبکہ یوم النحر ہو۔ فیصیر بانیا افعال العمرة علی افعال الحج من کل وجه تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے والا ہو جائے گا ف یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد کرهت العمرة فی هذه الایام ایضا علی ما نذکره۔ اور ان ایام میں عمرہ مکروہ بھی ہے بنابر آنکہ ہم اس کو ذکر کریں گے۔ فلهذا یلزمه رفضها۔ پس اسی وجہ سے اس پر عمرہ ترک کرنا لازم ہے ف واضح ہو کہ نہایہ میں مسئلہ مذکور کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل حلق کے اور عنایہ میں کہا کہ ظاہراً مطلق ہے یعنی قبل طواف زیارت وحلق ہو یا بعد حلق وطواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر وباطن دونوں طرح افعال عمرہ مبنی بر حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو۔

پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنائے عمرہ پر حج ہے نہ باطن میں خصوص جبکہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہوا اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ظاہر ہے کہ طواف وداع سے پہلے عمرہ کیا فافہم۔ م۔ فان رفضها فعلیه دم لرفضها وعمرة مکانها۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی قربانی اور بجائے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیها اجزاه اور اگر وہ عمرہ پورا کر گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراهته لمعنی فی غیرها۔ اس واسطے کہ کراہت ف فی نفسہ نہیں ہے بلکہ لمعنی فی غیرها۔ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ وهو کونه مشغولا فی هذه الایام باداء بقیة اعمال الحج۔ اور یہ معنی اس کا مشغول ہونا ان ایام میں باقی اعمال حج ادا کرنے میں ف یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اس وجہ سے کہ ابھی طواف زیارت ورمی الجمار وغیرہ وبقیہ افعال حج میں مشغول ہے۔ فتجب تخلیص الوقت له تعظیما۔ تو تعظیم کے واسطے اس کے لئے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے ف تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہو گیا۔ وعلیه دم۔ اور اس پر قربانی واجب ہوئی۔ لجمعه بینهما اما فی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں ف جبکہ حج کے حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ ع۔ اوفی الاعمال الباقیة۔ یا جمع باقی اعمال حج میں ف جبکہ حلق کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا

Marfat.com

وھذا دم کفارۃ ایضا - اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل اذا حلق للحج ثم احرم لا یرفضہا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا بر ظاہر عبارت اصل یعنی بسوط کے ف چنانچہ امام محمدؒ نے بسوط میں کہا کہ عمرہ کو رفض نہ کرے - ع - وقیل یرفضہا احترازا عن النہی - اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرے تاکہ ممانعت سے بچے۔ ف کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے ممانعت ہے۔ قال الفقیہ ابو جعفر ومشائخنا علی ھذا۔ فقیہ ابو جعفر محمد بن عبد اللہ ہندوانیؒ نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔ ف یعنی رفض کرے۔ فان فاتہ الحج ثم احرم بعمرۃ او بحجۃ فانہ یرفضہا۔ اور اگر اس کا حج فوت ہو چکا پھر اس نے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اس کو رفض کر دے ف یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرۃ من غیر ان ینقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک فی باب الفوات انشاء اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدون اس کے کہ اس کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا بر آنکہ باب الفوات میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا ف تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کرے گا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ فیصیر جامعا بین العمرتین من حیث الافعال۔ تو وہ دو عمروں کا جمع کرنے والا از راہ افعال ہو گیا ف اور یہ جائز نہیں ہے۔ فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بعمرتین۔ تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اس وقت کہ دو عمروں کا احرام باندھے ف اور اس سے معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہاں وہ دو عمروں کا احرام باندھنے والا ہو گیا غرضیکہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے۔ وان احرم بحجۃ۔ اور اگر اس نے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو۔ یصیر جامعا بین الحجتین احراما فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بحجتین۔ تو وہ احرام میں دو حج کا جمع کرنے والا ہو جائے گا۔

تو اس پر واجب ہو گا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اس وقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو ف یعنی ابتدائی احرام میں کہا کہ دو حج کے لئے لبیک کرتا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اس نے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے۔ وعلیہ قضاؤھا لصحۃ الشروع فیہا ودم لرفضہا بالتحلل قبل اوانہ اور اس پر اس کی قضا واجب ہے کیونکہ اس میں شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر ایک قربانی ہے بوجہ اس کے ترک کرنے کے بایں طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا ف عینیؒ نے لکھا کہ علیہ قضاؤھا۔ یعنی اس پر اس حج کی قضا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جس کو رفض کیا اس کی قضا واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہراً اس وجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہو گا۔ م۔

Marfat.com

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں، احصار لغت میں منع ہے اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہیں گیا بلکہ اس نے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہو چکی اور اس نے وقوف عرفہ نہیں پایا اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتی کہ پہنچ نہیں سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرچ ختم ہو جانا اور عورت کا محرم مر جانا وغیرہ تجنیس میں ہے کہ خرچہ اگر چوری ہوا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں ورنہ محصر ہے شافعیؒ نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہیں ہوتا۔ مف۔ واذا احصر المحرم بعدو او اصابۃ مرض۔ اور جب محرم (بحج یا بعمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے۔ فمنعہ من المضی۔ پس اس دشمن یا مرض نے اس کو پورا کرنے سے روکا ف۔ یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اس کو بیت اللہ تک پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدیبیہ میں مشرکوں نے روکا تھا جبکہ آپ عمرہ کے لئے جاتے تھے۔ جاز لہ التحلل۔ تو محصر کو حلال ہو جانا جائز ہے ف۔ بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے۔ وقال الشافعی لا یکون الاحصار الا بالعدو۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے ف۔ یہی قول مالکؒ ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ فان احصرتم الآیہ احصار میں نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سیاق آیت میں وارد ہے فاذا آمنتم فمن تمتع الآیہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا الخ۔ تو احصار میں امن نہیں ہوتا تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے پس احصار مخصوص دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالھدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ۔ کیونکہ محصر کے حق میں ہدی ذبح کر کے حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوا تا کہ نجات حاصل کرے۔ وبالاحلال ینجو من العدو لا من المرض۔ اور حلال ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہو گی نہ مرض سے ف۔ تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے۔ مخفی نہیں کہ درندہ کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہو گا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس آئندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ م۔ ولنا ان آیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع اھل اللغۃ۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اہل اللغۃ ف۔ یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے۔ پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں ان پر اعتماد ہے۔

اور آیت احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور نحاسؒ نے

Marfat.com

اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض ہے۔ فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو۔ کیونکہ
اہل لغت نے کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا ہے ف یعنی جب کسی شخص کو
مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر فلاں یعنی فلاں شخص احصار کیا گیا اور اگر اس کو کسی
دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہیں کہ فلاں حصر، یعنی فلاں شخص روکا گیا۔ پس
جب آیت کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغۃ اس آیت کے معنی یہی کہ جب
تم کو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جائے گا یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ
دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو الانصاریؓ کی حدیث سے مرفوعاً
معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی۔ مع
رہا یہ جو تم نے کہا کہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک
نہیں۔ والتحلل قبل اوانہ لدفع الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت
کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز تک رہنے سے جو حرج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو
ف حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام میں مردہ رہنا پڑے گا۔ اور اس میں
حرج عظیم ہے اور اگر فرض کرو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلالت نص سے
مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھ کر ہے بدرجہ اولی
حرام ہے تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ عرض کے بدرجہ اولی مدفوع ہے۔ والحرج
فی الاصطبار علیہ مع المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت
بڑھ کر ہے ف یہ نسبت دشمن کے احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت وہاتھ
دباؤں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو چلنے اور سواری سے مانع ہو
مگر تیز یا دق مرض، دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔ البدائع۔
واذا جاز لہ التحلل۔ اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ اب حج نہیں
پاوے گا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس یقال لہ ابعث شاۃ تذبح
فی الحرم۔ اس کو حکم دیا جائے گا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کی جاوے ف اور اس کے
ذبح ہونے پر یہاں محصر حلال ہو جائے گا۔ لیکن کیونکر معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا۔
وواعد من یبعثہ بیوم بعینہ یذبح فیہ ثم تحلل۔ اور جس کے ہاتھ ہدی بھیجے اس سے ایک روز
معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اس دن وہ ہدی کو ذبح کرے گا۔ پھر تو حلال ہو جائے گا ف یعنی
پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام میں منع ہیں۔ وانما یبعث
الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھیجی جاوے گی کہ احصار کی قربانی ایک
تقرب ہے ف کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے والاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان مل
مامر۔ اور خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ
گزرا ف یعنی قیاس کو اس میں دخل نہیں مگر شرع نے بتلا دیا کہ ذی الحجہ کی ۱۰۔۱۱۔۱۲ تاریخوں

Marfat.com

میں یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے فلا یقع قربۃ دونہ فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدون زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والیہ الاشارۃ بقولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سروں کو مت مونڈو یہاں تک کہ ہدی اپنے جائے حلال میں پہنچا وے ف۔ یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الھدی اسم لما یھدی بہ الی الحرم۔ کیونکہ ہدی اس جانور کا نام ہے جو حرم میں ہدیہ بھیجی جاوے ف۔ اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدثنا جریر بن عبد الحمید عن منصور عن ابراھیم عن علقمہ قال لدغ الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بچھو نے کاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اس کو حضرت ابن مسعودؓ سے ذکر کیا۔ پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہراوے پس جب اس کی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائے گا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس کے بعد اس پر عمرہ قضا رہوگا۔ مف۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن مسعودؓ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے مع۔

واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابوحنیفہؒ و مالک و شافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی دینا جائز ہے و صاحبین و احمد کے نزدیک یوم النحر معین ہے۔ پس ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک ہدی الحج میں مکان حرم و زمانہ نحر دونوں کی خصوصیت ہے۔ م ع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے ساتھ نہیں ہے ف۔ بلکہ جہاں وہ احصار سے روکا گیا وہیں ذبح کر دے۔ لانہ شرع رخصتہ کیونکہ اس کی مشروعیت تو رخصت کے طور پر ہے ف۔ جس میں تخفیف و آسانی ہوتی ہے۔ والتوقیت یبطل التخفیف اور حرم کی تعیین کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے ف۔ کیونکہ اس کے ذمہ یہ مشکل باقی رہے گی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے ہدی بھیجے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ قلنا المراعی اصل التخفیف لا نہایتہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہائے تخفیف ف۔ پس تخفیف باطل نہیں ہوئی اور علمائے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے حصہ حرم میں ذبح کیا اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ھم الذین کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام والھدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ تو ہدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مبسوط میں کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اس واسطے کہ اس وقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جس کے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اس کو جائز ہوگا کہ مقام احصار

Marfat.com

میں ذبح کردے اور شک نہیں کہ اگر لے جانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اس کے سوائے چارہ نہیں ہے۔ م۔ ویجوز الشاۃ لان المنصوص علیہ الھدی والشاۃ ادناہ اور اس ہدی میں بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے اور کمتر ہدی بکری ہے وتجزیہ البقرۃ والبدنۃ کمافی الضحایا۔ اور اس کو بقرہ وبدنہ کافی ہے جیسا کہ ضحایا میں ہے ف یعنی اضحیہ واجبہ میں جیسے گائے واونٹ اور ان کا ساتواں حصہ جائز ہے اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ ولیس المراد بما ذکرنا بعث الشاۃ بعینھا لان ذلک قد یتعذر بل لہ ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتری الشاۃ ھنالک وتذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اس کو جائز ہے کہ قیمت بھیج دے تاکہ وہاں بکری خرید کر اس کی طرف سے قربانی کر دی جائے۔ وقولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہو جاتا ف یعنی بروز موعود جب ہدی وہاں ذبح کر دی جاوے تو پھر تو حلال ہو جانا۔

اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق او التقصیر وھو قول ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ تو یہ قول اشارہ ہے کہ اس پر مونڈنا یا کترنا واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ ومحمدؒ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس پر یہ واجب ہے ف یعنی اس پر واجب ہے کہ بروز موعود وہ سر منڈاوے یا کتراوے لیکن حلال ہونا بالاتفاق اس پر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لاشئی علیہ۔ اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا تو اس پر کچھ نہیں ہے ف یعنی کوئی قربانی اس پر واجب نہ ہوگی اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانہ علیہ السلام حلق عام الحدیبیۃ وکان محصرا بھا وامر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا درحالیکہ آپ حدیبیہ میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا ف جیسا کہ حدیث بخاری ومسلم میں ہے۔

پس اس حکم وفعل سے حلق واجب ٹھہرا لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی یہاں واجب نہ ہوگی سوائے اس کے اس پر کفارہ ہوگا۔ ولھما ان الحلق انما عرف قربۃ مرتبا علی افعال الحج۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہو ف یعنی بعد وقوف عرفہ ومزدلفہ ورمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے میں کون وجہ ثواب وطاعت کی ہے تو جس طور پر اتفاقا عبادت ہونا امر الٰہی عزوجل سے ہم نے جانا ہے وہیں تک رہے گا اور وہ افعال حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یکون نسکا قبلھا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا ف لیکن وارد ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص حدیث وارد ہے جواب دیا۔ وفعل النبی علیہ السلام واصحابہ لیعرف استحکام عزیمتھم علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اس واسطے تھا کہ

Marfat.com

واپس جانے پران کا عزم مستحکم ہونا معلوم ہوجاوے ف اور کفار قریش مطمئن ہوں کہ امسال لڑائی کے ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے بلکہ صلح کے موافق آئندہ سال میں ادا کریں گے۔ لیکن اس جواب میں تعلیل بالنص ہے جو جائز نہیں اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک مقام احصار خارج حرم میں حلق نہ کرے گا اور اگر حرم میں ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کما فی الفتح۔ الحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو اس دن حلال ہوجاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا کر ورنہ بدون اس کے قال وان کان قارنا بعث بدمین کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ واحرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے۔ لاحتیاجہ الی التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے ف اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس کو بھی ایک ہدی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث بهدی واحد لیتحلل عن الحج ویبقی فی احرام العمرة لم یتحلل عن واحد منهما۔ اور اگر اس نے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے حلال ہوجاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا ف کیونکہ احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھلنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں۔ لان التحلل عنهما شرع فی حالة واحدة۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ ولا یجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحه قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا مگر حرم میں اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے ف پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے عند ابی حنیفة رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے ف خواہ احرام حج ہو یا عمرہ۔ وقالا لا یجوز الذبح للمحصر بالحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرة متی شاء اعتبارا بهدی المتعة والقران وربما یعتبرانه بالحلق اذ کل واحد منهما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالحج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرہ کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع وہدی قران کے اور بھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے ف پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص بیوم النحر ہے ہدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفة انه دم کفارة حتی لا یجوز الاکل منه۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے (اور اس کی شہادت موجود ہے) حتی کہ اس قربانی سے کچھ کھانا جائز نہیں ہے ف بالاتفاق اس لئے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہوجانے کا کفارہ ہے۔ فیختص بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ کی قربانیوں میں ہے ف کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعة والقران برخلاف ہدی تمتع وقران کے ف کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانه دم نسك۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے ف جو شکراً واجب ہوتی ہے تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف الحلق لانه فی اوانه لان منظم افعال الحج وهو

Marfat.com

الوقوف ینتھی بہ۔ اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہے اس لئے کہ افعال حج میں سے بزرگ فعل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے ف سے یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف مزدلفہ ضمنی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعلیہ حجۃ وعمرۃ کہا اور جب محصر بالحج نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ ھکذا روی من ابن عباس وابن عمر۔ ایسا ہی ابن عباس وابن عمر سے مروی ہوا ف سے امام جصاص نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعودؓ کو ذکر کیا لیکن تخریج معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب وزید بن ثابت وعروہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے مع۔ ولان الحجۃ تجب قضاؤھا لصحۃ الشروع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرۃ لما انہ فی معنی فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لئے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جاتا رہا ف سے اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ وحج ادا کرے۔ وعلی المحصر بالعمرۃ القضاء اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اس پر قضائے عمرہ واجب ہے۔ والاحصار عنھا یتحقق عندنا وقال مالکؒ لایتحقق لانھا لا یتوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالکؒ نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ف سے کہ جب وہ وقت گزر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ وکانوا عمارا اور ہماری حجت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں احصار کئے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے ف سے چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری وموطا وغیرہ میں مصرح ہے۔ ولان شرع التحلل لدفع الحرج وھذا موجود فی احرام العمرۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کھولنا تو حرج دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے ف سے کہ نہ کھولا جاوے اور دراز ہو تو حرج شدید پیش آوے۔ واذا تحقق الاحصار فعلیہ القضاء اذا تحلل کما فی الحج۔ اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر قضاء عمرہ واجب جیسے حج میں ف سے قضاء لازم ہے۔ وعلی القارن حج وعمرتان اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ اما الحج واحدھما فلما بینا۔ پس حج وایک عمرہ تو اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ حج کی قضاء میں حج وعمرہ لازم ہوتا ہے۔ والثانیۃ لانہ خرج منھا بعد صحۃ الشروع۔ رہا دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے ف سے باحرام صحیح تو اس کی قضاء لازم ہے۔ فان بعث المحصر ھدیا وواعدھم ان یذبحوہ فی یوم بعینہ۔ پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں نے قرار داد کر لی کہ فلاں روز معین میں اس کو ذبح کریں ف سے چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے ثم زال الاحصار۔ پھر اس کا احصار زائل ہو گیا ف سے مثلاً بیماری سے اچھا ہو گیا یا دشمن دفع ہوا تو اس میں کئی صورتیں ہیں فان کان لایدرک الحج والھدی لایلزمہ ان یتوجہ بل یصبر حتی یتحلل بنحر الھدی پس اگر وہ حج وہدی کو نہیں پا سکتا تو اس پر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے۔

Marfat.com

یہانتک کہ ہدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہوجاوے۔ لفوات المقصود من التوجه وهو اداء الا فعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود ادائے افعال ہے۔ وان توجه لتحلل بافعال العمرة له ذلك لانه فائت الحج اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہوجاوے تو اس کو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا ف اور فائت الحج فی الحال ادائے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جاسکتا ہے۔ اگرچہ ہدی نہ پاوے۔ وان کان بدرك الحج والهدى لزمه التوجه۔ اور اگر وہ حج و ہدی کو پاسکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہو گیا ف تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضوء کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر تمام کرنے سے پہلے عذر زائل ہو گیا اور پانی موجود ہے تو اس پر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اس کے جب پڑھ چکا تو اعادہ لازم نہیں ہے۔ واذا ادرك هدیه صنع به اشاء اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اس کو جو چاہے کرے ف حتی کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانه ملكه وقد کان عینه لمقصود استغنی عنه کیونکہ یہ جانور اس کی ملک ہے اور اس نے اس کو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جس کی حاجت نہیں رہی۔ وان کان یدرك الهدى دون الحج یتحلل۔ اور اگر وہ ہدی کو پاوے گا نہ حج کو تو حلال ہوجاوے ف اس طرح کہ حرم میں یہ ہدی بروز معہودہ قربانی ہوجاوے۔ لعجزہ عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے ف پس ہدی کا پانا بیکار ہے تو اس کو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ وان کان یدرك الحج دون الهدى جاز له التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے گا نہ ہدی تو اس کو حلال ہوجانا جائز ہے۔ استحسانا۔ بدلیل استحسان ف اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز ہے اور یہی قول زفرؒ ہے۔ وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما فى المحصر بالحج۔ اور صاحبینؒ کے قول پر یہ تقسیم محصر بحج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدى۔ اس واسطے کہ صاحبینؒ کے نزدیک محصر بحج کی ہدی احصار موقت بیوم النحر ہے تو جو شخص حج پاوے گا وہ ہدی بھی پاوے گا ف لہذا یہ صورت کہ ہدی پاسکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج پاسکتا ہے نہ ہدی۔ یہ دونوں صورتیں صاحبینؒ کے قول پر محصر بحج میں نہیں نکلتی ہیں۔ وانما یستقیم علی قول ابی حنیفة رح۔ اور یہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے ف کیونکہ دم احصار ان کے نزدیک یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ وفی المحصر بالعمرة یستقیم بالاتفاق لعدم توقف الدم بیوم النحر۔ اور محصر بعمرہ کی صورت میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے۔

کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا یوم النحر سے متعین نہیں ہے۔ وجه القیاس وهو قول زفر انه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى۔ یعنی اس مسئلہ میں زفرؒ نے حکم

Marfat.com

قیاس لیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اس کے کہ خلیفہ یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو ف یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اس کا احصار زائل ہو کر حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو لا محالہ اس کو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی۔ وجہ الاستحسان۔ دلیل استحسان کی ف جو امام کا قول ہے یہ ہے کہ انا لو الزمناہ التوجہ لضاع مالہ۔ ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اس کا مال ضائع ہو گا ف یعنی ہدی لان المبعوث علی یدیہ الہدی یذبحہ ولا یحصل مقصودہ۔ کیونکہ جس کے ہاتھوں اس نے بھیجی ہے وہ مزدور اس کو ذبح کر دے گا اور اس کا مقصود حاصل نہ ہو گا ف کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہوتا تھا حالانکہ اس صورت پر اس کو حج کرنا لازم ہے۔ وحرمۃ المال کحرمۃ النفس۔ اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت ف یعنی اس کے قریب ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس میں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال ہے کر جو چاہے کرے گا۔ علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہ ہوگی۔ ہاں امامؒ کے قول پر جبکہ یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جس کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال ہو کہ وہ ہدی والے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کہا گیا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن الہمامؒ نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے انتہی م۔ ولہ الخیار۔ اور اس کو اختیار ہے فصبر یعنی چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی انشاء صبر فی ذلک المکان غیرہ لیذبح عنہ فیتحلل اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر کرے تاکہ اس کی طرف سے ہدی ذبح کر دے جاوے بروز موعود پس حلال ہو جاوے۔ وان شاء توجہ لیودی النسک الذی التزمہ بالاحرام وھو افضل۔ اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے اس کو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے لانہ اقرب الی الوفاء بما وعد۔ کیونکہ یہ وفائے وعدہ سے اقرب ہے ف یعنی اگر پورا ادا ہو جائے تو وفائے وعدہ ہے۔ ومن وقف بعرفۃ ثم احصر اور جو شخص عرفات کا وقوف کر چکا پھر وہ محصر ہوا ف مثلاً ایسا بیمار رہا کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا۔ لایکون محصرا۔ تو وہ محصر نہیں ہو گا ف یعنی شرعی احصار اس کے حق میں معتبر نہیں لوقوع الامن من الفوات۔ کیونکہ حج فوت ہونے سے امن ہو چکا ف کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گزری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ م۔ ومن احصر بمکۃ وھو ممنوع عن الطواف والوقوف ھو محصر۔ اور جو شخص مکہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا

Marfat.com

درحالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے ف کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ میں طوالت ہوگی لانہ تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل۔ کیونکہ تمام کرنا اس کو متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل میں محصر ہوا ف یہ اس وقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان قدر علی احدھما فلیس بمحصر اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے ف یعنی وہ محصر نہیں جو ہدی بھیج کر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف۔ تفصیل دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا نہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا۔ فلان فائت الحج یتحلل بہ۔ تو اس وجہ سے محصر نہیں کہ جس کا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہو جاتا ہے ف یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف و سعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور ہدی بھیجنا اس کا بدل ہے حلال ہونے میں ف پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا۔ پس فوت ہونے کا خوف نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ھذہ المسالۃ خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے ف یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ والصحیح ما اعلمتك من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا ف اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ مع۔ الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اس کے درندہ وغیرہ ہو اور ممتد ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں ہو یا طواف و وقوف دونوں سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جس کا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے۔ م۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ ومن احرم بالحج وفاتہ الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس کا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہو گئی یعنی دسویں ذی الحجہ ہو گئی تو اس کا حج فوت ہو گیا ف صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے میں اس کو دسویں کی فجر طلوع ہو گئی تو اس کا

Marfat.com

حج جاتا رہا۔ لہٰذا ذکر نا ان وقت الوقوف یمتد الیہ بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے ف بعد طلوع فجر وہم کے نہیں رہتا ہے اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جس کا وقوف عرفہ فوت ہوا اس کا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اس پر واجب ہے کہ طواف وسعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے ف پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں بلکہ احرام دراز میں حرج ہے۔ ویقضی الحج من قابل اور حج کو سال آئندہ میں قضا کرے۔ ولا دم علیہ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے ف الحاصل جس کا حج فوت ہوا وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ میں حج قضا کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے۔ اور وقوف عرفہ فوت ہونا اس طرح کہ دسویں کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اس کو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات میں بھی فوت ہوا تو اس کا حج گیا پس عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور اس پر سال آئندہ میں حج ہے ف یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو منفرد ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوع روایت کی۔ اور اس کی اسناد میں یحییٰ بن عیسیٰ النہشلی ہے جس میں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم رحمہ نے صحیح میں اس سے روایت کی۔

ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اس پر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک و شافعی و حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع حجت اور اس کی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اس کی اسناد میں ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ شاید یہ کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ بریں ابن عمرؓ نے موافق اس حدیث کے فتویٰ دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو ہدی تجھے میسر ہو بھیج دے رواہ مالک فی الموطا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن متمتع تھا جس کو فتویٰ دیا ہے، بدلیل آنکہ شافعیؒ نے اس اثر کو ابن عمرؓ سے مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن میں لوٹ جاوے الخ۔ اور اسناد صحیح ہے پھر ہدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اس کی حجت نہ ہوگی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور فائت الحج پر کوئی قربانی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرنے ورنہ آئندہ سال کی قرآن یا تمتع کی قربانی کرے

Marfat.com

اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ فاللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا والعمرۃ لیست الا الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے ف۔ پس مصنفؒ نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے حق رہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لاطریق للخروج عنہ الا باداء واحد النسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے کما فی الاحرام المبھم جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا ہے ف۔ یعنی اس نے صرف احرام کی نیت وتلبیہ کہا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اس کو اختیار رہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کر لے اور بغیر اس کے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ معنا۔ وھھنا عجز عن الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے تو عاجز ہو چکا۔ ف۔ کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے۔ فیتعین علیہ العمرۃ۔ تو عمرہ اس پر متعین ہو گیا ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولا دم علیہ لان التحلل وقع بافعال العمرۃ۔ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اس کا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کر کے ہوا ف۔ اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اس کا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینھما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا بمنزلہ قربانی کے محصر کے حق میں ہوا پس عمرہ وقربانی دونوں جمع نہیں کی جاویں گی ف۔ بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ محصر بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں ہدی لازم ہے کیونکہ بغیر ادائے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو محصر نہ ہوا تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعمرۃ لا تفوت اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے ف۔ رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیج کر حلال ہونا مشروع ہوا کہ مدت تک انحصار کی وجہ سے احرام میں حرج شدید ہے نہ اس وجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا۔ وھی جائزۃ فی جمیع السنۃ۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے ف۔ جس وقت چاہئے ادا کرے اور افضل وقت ایام رمضان ہیں لہذا اہل مکہ تراویح کی ترویحہ میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ الا خمسۃ ایام یکرہ فیھا فعلھا سوائے پانچ ایام کے کہ ان میں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے ف۔ احرام عمرہ مکروہ نہیں وھی یوم عرفۃ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ ف۔ جس دن حج کا وقوف عرفات ہے۔ ویوم النحر اور دوم یوم النحر ف۔ جس دن رمی وذبح وحلق وطواف وغیرہ ہے وایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق کے ہیں۔ لما روی عن عائشۃؓ انھا کانت تکرہ العمرۃ فی ھذہ الایام الخمسۃ بدلیل اس کے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں

Marfat.com

ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں ف یہ روایت بیہقی کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ ویوم النحر دو روز اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ ہاں سعید ابن منصور کی روایت ابن عباس میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ مع۔
ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا اشارہ ہے۔ مف۔ ولان هذه ایام الحج فکانت متعنية له۔ اور اس قیاس سے کہ یہ ایام ادائے حج کے ہیں تو حج ہی کے واسطے متعین ہوں گے ف شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شارح سے نہیں پائی۔ م۔ وعن ابی یوسف انه لاتکره فی یوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج بعد الزوال لاقبله۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ والاظهر من المذهب ما ذکرناه۔ اور مذہب میں اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا ف کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقا مکروہ ہے یعنی ابو یوسف سے بھی اظہر یہی قول ہے ولکن مع هذا لواداها فی هذه الایام صح ویبقی محرما بها فیها۔ ولیکن باوجود کراہت کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہے گا ف اگر ان ایام میں احرام باندھ کر ادا نہ کیا ہو۔ مع۔ لان الکراهة کیونکہ کراہت ف کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ بغیرها۔ بلکہ عمرہ کے خارج معنی سے ہے وهو تعظیم امر الحج وتخلیص وقته له۔ اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے خالص کرنا ف پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی فیصح الشروع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا صحیح ہوگا ف پس احرام رہے گا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت میں نماز عصر ادا کر دے یا نفل شروع کر کے تمام کر دے۔ والعمرة سنة۔ اور عمرہ سنت ہے ف یعنی عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا سنت موکدہ ہے یہی قول احمد ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی نے ف جدید قول میں کہ فریضة لقوله علیه السلام العمرة فریضة کفریضة الحج۔ عمرہ فرض ہے بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے ف مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دارقطنی وحاکم کی روایت مگر ضعیف غیر محفوظ ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی وحاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لہیعہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج وعمرہ دونوں فریضہ ہیں بہت لوگوں پر سوائے اہل مکہ کے بخاریؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقا اور حاکم نے موصولاً روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں بیان اسلام میں کلمہ شہادت وصلوۃ وزکوۃ کے بعد وارد ہے وان تحج وتعتمر یعنی اور یہ کہ تو حج وعمرہ کرے رواہ ابوداؤد والدارقطنی وابن خزیمة والحاکم۔ ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ

Marfat.com

یارسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہے کہ اس کو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی۔ اور امام احمدؒ نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور جم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جس کو تم ادا کرو اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو۔ پس اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور شیخ محقق وشیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اس کے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلتا جیسے اذان وختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں۔ اور حدیث ابو رزینؓ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج وعمرہ تجھ کو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب وسنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔

اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اس وقت متعین ہوتے کہ اس کے معارضات احادیث وا ماعد موجود ہوتے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے ف لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اس کی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اس کے دو ضعیف طرق دیگر ہیں جن کو طبرانی اور دارقطنی نے سند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح پہنچتی ہے لہٰذا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح وارد ہے بلکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہے اور عمرہ تطوع ہے، یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبدالباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبدالباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ماہان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ماہان کو امام یحییٰ بن معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔

بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبیداللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اس کی

Marfat.com

اسناد میں عمرو بن قیس راوی میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن بقول ابن الہمام اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گزر چکا۔ پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابوعمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا کما نقلہ العینیؒ اور حق یہ کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وصحابہ وتابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ ولانہا غیر موقتۃ بوقت وتتادی بنیۃ غیرہا کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیساکہ فائت الحج میں ہے ف۔ جس کا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے۔ پھر عمرہ و حج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وھذہ امارۃ النفلیۃ۔ اور یہ صفت اس کے نفل ہونے کی علامت ہے ف۔ کیونکہ فرض وواجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ اور نفل ہونا منافی مسنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے اور رہی وہ حدیث جس سے شافعیؒ نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اس کی تاویل واجب تاکہ جو احادیث واثر ہم نے نقل کی ان سے موافقت ہو۔ وتاویل ما رواہ اور جو شافعیؒ نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اس کی تاویل یہ کہ انہا مقدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے ف خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ یہاں فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف وسعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لا یثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نص قرآنی یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہنچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وھی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف وسعی ہے ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرناہ فی باب التمتع والله تعالیٰ اعلم اور ہم اس کو باب التمتع میں ذکر کر چکے۔ والله تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ھذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے صلوٰۃ، خواہ نماز ہو ف۔ بایں طور کہ نوافل

Marfat.com

پڑھ کر اس کا ثواب فلاں مردہ یا زندہ کے واسطے کر دے بطریق احسان وہدیہ کے اوصوما یا روزہ ہو: ف یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے او صدقة. یا صدقہ ہو ف روپیہ پیسہ کھانا کپڑا وغیرہ مال صدقہ اوغیرھا. یا ان کے سوائے ف مثل تلاوت، قرآن وتسبیح و تہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اماطة الاذی عن الطریق صدقة۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی سے ملنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اھل سنة والجماعة۔ یہ اہل السنة والجماعة کے نزدیک ہے ف بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا وان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اس کے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکلتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اس کو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہنچے گا اور اہل السنة اس کو رد کرتے ہیں۔ لما روی عن النبی علیه السلام انه ضحی بکبشین املحین احدهما عن نفسه والآخر عن امته ممن اقر بوحدانية الله تعالی وشهد له بالبلاغ. کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کیے جن کے سیاہی میں کچھ سپیدی ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالی کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے کی گواہی دی ف یہ حدیث ایک جماعت کثیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہؓ وابوہریرہ رضؓ سے ابن ماجہ نے بطریق عبدالرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد میں اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ سنن ابوداؤد وابن ماجہ اور حدیث ابورافعؓ مسند احمد میں اور حدیث حذیفہ رضؓ عند الحاکم اور حدیث ابوطلحہ عند ابن ابی شیبہ وحدیث انسؓ ایضاً ورواہ ابویعلی والبزاز والدارقطنی اور آثار واخبار درباب قرأۃ لیسین وغیرہ بہت ہیں۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو انواع خیرات کا ان کے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور رہے۔ م۔ امفع۔ جعل تضحیة احدے الشاتین لامته۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دے ف اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لئے بقولہ تعالی ویستغفرون للذین آمنوا۔ ولقولہ تعالی فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلك تا قولہ تعالی وقھم السیات اور مومنوں کا والدین کے لئے بقولہ تعالی وقل رب ارحمھما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور نماز جنازہ پر دعا متواتر متوارث ہے۔ پس جب غیروں کی دعا واستغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جیسا کہ خود آیت میں یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم وموسی پر یہ لکھا گیا تھا یا احادیث صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے۔

Marfat.com

بذا الملخص الشروح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جس میں کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت نہیں اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الٰہی عزوجل اس طرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا کہ ان لیس للانسان الا ما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے ہم اس پر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہیں ہیں بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پڑھایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اس کی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں تو یہ بھی اس نے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قرأت و اذکار کا ثواب جو اس کے کسی بھائی مسلمان نے اس کو پہنچایا بلکہ اسی ایمان کی بدولت جب کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آویں گے جن پر مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہوں گے پس اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخش دے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں منصوص ہے اور شاید بعید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جس وقت کہ امت مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و اس کی حیات کو طلب کیا۔ اور ان کے دلوں میں نفاق و پھوٹ پیدا ہوئی حتیٰ کہ ان کی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جبکہ انہوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ وغیرہ غالب و بکثرت ہو گئے۔ اور چونکہ انہوں نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی کی تو ان کی کوشش کا نتیجہ ان کو دیا گیا یعنی ان کو دنیا دی گئی۔

پس انہوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑی اور شرک و کفر پھیلایا اور اس کی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غرباء بوجہ سختی معاش کے طرح طرح کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جن کا باعث یہی حکام ہوئے۔ پس ان کا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جبکہ ان مصیبتوں و سختیوں میں یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے۔ پس جس نے ایمان کی بنیاد قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں پھوٹیں مگر خراب بداعمال ہونے سے تراش ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کبھی جہنم کے ریگستان میں نہیں رکھی جا سکتی ہے اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنے والے سے منہ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں جمی ہے۔ پھر جو برتاؤ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام دنیا کو لے سکتا ہے تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ اسی طرح جہنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور دنیا اس کے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اس کو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے کہ

Marfat.com

کافروں کو ان کی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو ان کی مراد ہے یہ بھی نہ دی جاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکرہ ہے ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو ان کی معاش دنیاوی پوری فرما دے گا اگرچہ قلیل ہو۔ اور وہ جھوٹا ہے جو دعوی کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منہ موڑ کر آخرت چاہتے ہیں پھر دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے جب یہ معلوم ہوا تو قولہ لا تزر وازرۃ وزر اخری کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاوے گا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جس کا کچھ تعلق نہ ہو اس پر دوسرے کا بار نہیں پڑے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوں گے سب کے عوض اس پر بھی حصہ ہے اور نہیں دیکھتے کہ جب کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہوں تو محلہ والوں کی غفلت سے ان پر قسم و دیت ہے اور یوں ہی خطاء سے قتل کا بار اس کی برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں۔ اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اس کا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر میں سعی ہے حتی کہ آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہیں ملتا۔ لیکن سعی یہی کہ اس کے کسی فعل سے اس کو تعلق ہوا ہو حتی کہ ایمان لانے کی وجہ سے جو کچھ ثواب غیروں کے فعل کا ثواب ہدیہ ہو یہ اس کی سعی میں داخل ہے۔

چنانچہ حدیث میں مینڈھے کی قربانی اپنی امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت بعثت کو نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اس کو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اس کی سعی نہیں ہے کیونکہ سعی وہی جس کا نتیجہ نکلا۔ پس معتزلہ کی جہالت ہے کہ انہوں نے سعی صرف آدمی کی زندگی میں اس کے ہاتھ پاؤں آلہ کو قرار دیا حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الہی عزوجل بیان ہوئی لاستقیم۔ پھر واضح ہو کہ اہل السنۃ میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جیسے نقد و کھانا و قربانی وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اس کی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اس کے محض بدنی عبادت مثل صوم صلوٰۃ میں اختلاف ہے حتی کہ فتح القدیر میں لکھا کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ علمائے حنفیہ میں بھی اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ ان کا ثواب پہنچتا ہے، پھر یہ خوب جان لینا چاہئے کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو تو پھر وہ اپنا ثواب جس کو چاہے دے دے۔ یہیں سے میں نے کہا کہ ہندوستان میں جو لوگ رسوم کے پابند کہ سوم و چہلم وغیرہ کرتے ہیں بعضے تو اس واسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے میں حقارت یہ شکایت ہے اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہیں تو میت کو کچھ بھی نہیں ملتا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لئے سودی روپیہ قرض لیتے یا ترکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ ہیں تو ان محرمات کے ارتکاب سے معصیات میں مبتلا ہوتے ہیں بعضے وسعت ترکہ و جواز کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہیں اور یہ رسم قبیح اور مال رائگاں ہے مگر جس قدر کہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہے تو

Marfat.com

ثواب کا متمر ہے قطع نظر اختلاف کے، پس اگر اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو ثواب پہنچے گا۔ پس امر صالح تو اسی قدر ہے کہ حلال مال سے میت تہائی یا کمتر خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور ہندوؤں کی طرح دن و تاریخ کے تعین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے صدقہ قبول فرمانے و ثواب کی التجاء کریں پھر اس کو ہدیہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہے نہ کثرت و قلت پر لہٰذا سودی روپیہ لینا اگر جواز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہے اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اس کے حرج و مشقت شدید لاحق ہو۔ لہٰذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہے اور اس نے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو مالدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدنیتی و نام وغیرہ میں میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہے نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیآت اعمالنا ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ **والعبادات انواع**۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ **مالیۃ محضۃ**۔ ایک محض مالی ہے جس میں بدن کی مشقت نہیں ہے۔ **کالزکوٰۃ**۔ جیسے زکوٰۃ ہے کہ صرف مال دے دینا ہوتا ہے۔ **وبدنیۃ محضۃ** اور دوم محض بدنی ہے جس میں مال کا خرچ نہیں **کالصلوٰۃ** جیسے نماز ہے کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے **ومرکبۃ منہما کالحج**۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب ہے جیسے حج ہے کہ اس میں بدن کے افعال و خرچ مال ہے لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ بقول صحیح و ثواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادا و واجب ہونے کی شرط ہے۔ ع۔ پھر ایصال ثواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا یعنی مثلاً جس پر آج ظہر کی نماز فرض ہے اس نے پڑھ کر ثواب دوسرے کو دے دیا تو لظاہر فرض ساقط و ثواب ذاصل ہو لیکن یہ محتاج ہے۔ ہاں اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو پہنچے گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔

رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہے یا نہیں مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اس نے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اس کی طرف سے پڑھ دے تو اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار ہو۔ م۔ **والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل النائب** اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے ہے یعنی زکوٰۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء کو پہنچا دیا جاوے۔ پس جب اس نے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہنچا دیا تو عبادت پوری ہوگئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہنچانے سے معذور رہا ہو یا حالت اختیاری ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہنچا سکتا ہے مگر اس نے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوٰۃ میں عبادت یہی کہ فقراء کو مال دے دے جس کا دینا نفس پر شاق

Marfat.com

ہوتا ہے تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ ولا یجزی فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں ف سے خواہ اپنے اختیار میں ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وھو اتعاب النفس لا یحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دیتا ہے بذریعہ نیابت کے نہیں حاصل ہوتا ہے ف سے بلکہ نائب کو تعب ہوا تو اس کی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اس کی بھی عبادت نہ ہوگی پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ ویجزی فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول وھو المشقۃ بتنقیص المال۔ اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہے بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا۔ ولا تجزی عند القدرۃ لعدم اتعاب النفس۔ اور بحالت اختیاری جاری نہیں ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے ف سے حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال و بدن دونوں سے مرکب ہے اس میں مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہے اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہے۔ پس ہم نے اس کے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو اس کا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہے حتی کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت میں اس کا حکم مانند عبادت محضہ کے ہے حتی کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔

پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہوا اگر وہ خود افعال و سفر کا تعب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعہ سے نہیں جائز ہے اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اس کے اختیار میں رہ گیا۔ پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جبکہ خود ادائے افعال سے عاجز ہے۔ والشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اس وقت نیابت جائز ہونے کی شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے ف سے حتی کہ اگر بعد ادائے نائب کے خود قوی قادر ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے ف سے یعنی تمام عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے تب نائب کا فعل اس کی طرف سے ہوگا اور یہ حج فرض میں ہے۔ وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع۔ اور نفل حج میں نائب کرنا قدرت کی حالت پر بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے ف سے کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہ ایصال ثواب حج میں پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہنچے گا اور رہی نیابت کی صورت میں تو اختلاف ہے۔ ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج اس شخص سے واقع ہوتا ہے جس کی طرف سے حج کیا گیا ف سے یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے ابتداً واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ وبذلک تشھد

Marfat.com

الاخبار الواردۃ فی الباب اور اس باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ بھی اسی کی شاہد ہیں کحدیث الخثعمیۃ۔ جیسے خثعمیہ عورت کی حدیث ف جو صحاح الستہ میں سوائے ابوداؤد کے مروی ہے اور گزر چکی اور محصل یہ کہ قبیلہ خثعم میں سے ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ حجی عن ابیک واعتمری چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر ف اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج وعمرہ کر اور ثواب نائب کو دے دے وعن محمد اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقۃ۔ حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لئے خرچہ کا ثواب ہے۔ لانہ عبادۃ بدنیۃ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے ف یہ بسوط کی عبارت ہے اور ظاہر اُمراد یہ کہ حج محض بدنی عبادت ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند العجز اقیم الانفاق مقامہ۔ اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا ح کے قائم مقام کیا گیا۔ کالفدیۃ فی باب الصوم۔ جیسے باب الصوم میں فدیہ ہے ف کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہے تو بجائے اس کے اس کا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اس کو فدیہ کا ثواب ہے نہ آنکہ اس نے روزہ ادا کیا۔ فافہم۔ قال ومن امرہ رجلان ان یحج عن کل واحد منھما حجۃ۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ فاہل بحجۃ عنھما۔ پس اس نے دونوں کی طرف سے ایک حج کا تلبیہ کہا ف یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجۃ عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی لبیک از جانب فلاں اور فلان دیگر ہے مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دے۔ ع۔ فھی عن الحاج۔ تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا ف یعنی جو افعال ادا کئے وہ اسی نائب کے قرار دیئے جاویں گے۔ ویضمن النفقۃ۔ اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا ف یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہے ہر ایک کے لئے اس کے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الآمر۔ کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا ف یعنی اس نے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لایخرج الحاج عن حجۃ الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا ف پھر یہ حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہئے۔ وکل واحد منھما امرہ بان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک۔ اور ہر موکل نے اس کو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے ف مگر اس نے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا۔

رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہیں بلکہ بنظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہئے۔

Marfat.com

ولایمکن ایقاعہ عن احدھما لعدم الاولویۃ۔ اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرانا ممکن نہیں ہے ف۔ یعنی نیت میں اس نے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فیقع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے واقع ہوگا ف۔ گویا معنی یہ کہ جو افعال اس نے ادا کیے وہ اسی کے حوالے کر دیئے جاویں گے جبکہ وہ کسی کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جس کے حوالہ ہوا وہ اس کے کام کا بھی نہیں حتی کہ اس کا حج اسلام ادا نہ ہوا جبکہ اس نے نیت نہیں کی تھی۔

خلاصہ دلیل کا شیخ عینیؒ نے جامع صغیر کی شرح عتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا موکل یا وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ میری سمجھ میں امام مصنفؒ کی دلیل زیادہ محقق ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہے تو حج مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا۔ لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اس نے اپنے واسطے کیا لیکن اس کے واسطے عبادت نہ ہوگا جبکہ نیت نہیں۔ لہذا اگر اس پر حج فرض ہو تو اس حج سے ادا نہ ہو جائے گا اور یہ دلیل مدقق محقق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے جواب یہ ولایمکنہ ان یجعلہ عن احدھما بعد ذلک۔ اور وکیل کو بعد اس کے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کر دے ف۔ اور اس کا بھید وہی کہ حج مذکور کے صرف افعال اس کے حوالہ ہیں نہ عبادت کیونکہ نیت اس نے موکلوں کی طرف سے قرار دی تھی۔ پس اس کو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتی کہ خود اس کو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام ادا ہو جاتا۔ بخلاف ما اذا حج عن ابویہ۔ برخلاف اس کے جبکہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا ف۔ یعنی بدون ان کے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اس کے واسطے عبادت حاصل ہے پس اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے اور جس طرح چاہے دے دے۔ فان لہ ان یجعلہ عن احدھما۔ چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے ف۔ خواہ ماں کے لئے یا باپ کے لئے۔ لانہ متبرع یجعل ثواب عملہ احدھما۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک کے واسطے ہدیہ کرنے میں متبرع ہے ف۔ یعنی بدون حق لازم کے نفل نیکی کرنے والا ہے کیونکہ ان کے نفقہ و حکم سے ان کی طرف سے نہیں گیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے ہو یعنی ثواب اس کا ان کو پہنچاؤں گا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کو دے دے۔ اولھما۔ یا دونوں کے واسطے ہدیہ کر دے۔ فیبقی علی خیارہ بعد وقوعہ سببا لثوابہ۔ پس وہ اپنے اختیار پر رہے گا بعد وقوع حج کے

Marfat.com

سبب واسطے ثواب حج کے ف یعنی چونکہ مقصود یہاں اپنے فعل سے حج کرکے اس کا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو اب ثواب کا سبب موجود ہوا تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اس کا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے سب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے ہدیہ کرے۔ خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرتے وقت یہی معتبر ہے کہ اس نے خود خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ کہا اگرچہ اس وقت اس کی نیت یہ ہے کہ اس کا ثواب کی چیز موجود ہی نہیں ہے۔ پس اصل فرق وکیل کے موکلوں کی طرف سے حج کرنے میں اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے میں یہ ہے کہ وہاں فرزند نے افعال حج خود کئے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جبکہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب ہو جاوے۔ وھھنا یفعل بحکم الآمر۔ اور یہاں وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے ف حتی کہ افعال ہی وکیل کے نہیں بلکہ موکلوں کے واقع ہوئے۔ وقد خالف امرھما۔ اور حال یہ کہ وکیل نے دونوں موکلوں کے حکم سے مخالفت کی ف کیونکہ ہر ایک نے اس کو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا۔ کیونکہ اسی صورت میں موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضرور معتبر ہے مگر اس نے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت کر لی۔ اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلوں کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اس کی ذات کا کام تصور ہوتا ہے فیقع عنہ۔ تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہوں گے۔ ویضمن النفقۃ إن انفق من مالھما اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونوں موکلوں کے مال سے خرچ کیا ہو۔ لانہ صرف نفقۃ الآمر الی حج نفسہ۔ کیونکہ اس نے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا ف اور یہ کام اگرچہ حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا تو خرچہ اس نے اپنے کام میں اٹھایا ہے۔ وان ابھم الاحرام۔ اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا بو بان نوی عن احدھما غیر عین۔ بایں طور کہ دونوں موکلوں میں سے ایک کی طرف سے بغیر معین کئے ہوئے نیت کی ف تو اس صورت میں حج تو ایک شخص کی طرف سے واقع ہوا مگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔ پس اگر وہ اسی مبہم نیت پر گزر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنے موکلوں کا مخالف ہو گیا ف اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اس کو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا لعدم الاولویۃ بوجہ اولویت نہ ہونے کے ف یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولیٰ نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اس کے کام کو کسی خاص کے واسطے نہیں ٹھہراوے گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدھما قبل المضی۔ اور اگر افعال میں گزرنے سے پہلے اس نے موکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا ف یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اس نے اس ایک کو معین کر دیا کہ فلاں موکل کی طرف سے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ فکذلک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے ف

Marfat.com

کیونکہ ایک کو معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ وھوالقیاس۔ اور قیاس ظاہری یہی ہے۔ لانہ مامور بالتعیین والابہام یخالفہ۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اس کے مخالف ہوا۔ فیقع عن نفسہ تو یہ حج اس کی ذات سے واقع ہوگا ف۔ لیکن حج عبادت نہ ہوگا حتی کہ اس کا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اس کے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعیین جائز ہے جواب یہ کہ یہاں مؤکلوں کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہیں جائز ہے۔ بخلاف ما اذالم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔ بخلاف اس کے جبکہ احرام مبہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرلے۔ لان الملتزم ھناک مجھول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے ف۔ تو بیان سے اس کو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وھھنا المجھول من لہ الحق۔ اور یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جس کا حق ہے ف۔ جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک حقدار مجہول کے لازم بیان کئے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ مجہول ہے پھر واضح ہو کہ قیاساً اگرچہ تعیین نہیں صحیح ہے لیکن استحساناً صحیح ہے۔

اور یہی امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ ووجہ الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لامقصودا بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والمبھم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعیین اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہوسکتا ہے بواسطہ تعیین کے ف۔ یعنی اس طرح کہ مبہم کو معین کرلے پس ادائے افعال کی شرط احرام ہے فاکتفی بہ شرطا۔ پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا کرلیا گیا ف۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہوجاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کرلیا پس کافی ہوگیا۔ بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کرچکا تو ایسا تعیین نہیں ہوسکتی۔ لان المودی لایحتمل التعیین۔ کیونکہ جو جز ادا ہوچکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہوکر ادا ہو ف۔ بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اس میں تعیین کرنا ممکن ہے تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کرلیا صار مخالفا تو مخالف ہوگیا ف۔ کیونکہ مؤکل سے موافقت تو تعیین کرنے میں تھی۔ الحاصل یہاں چار صورتیں ہیں اول یہ کہ وکیل نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کردیا۔ دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر اسکو ادا کردیا تو بلاخلاف اس کے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادائے افعال طواف وقوف سے پہلے کسی کو معین کردیا تو ابویوسفؒ کے نزدیک قیاساً نہیں جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اس نے صرف حج کا احرام باندھا اور اس میں کچھ یہ نہیں کہ کس کے طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر تعیین کرلے

Marfat.com

قبل ادائے طواف اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام مگر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے اور یہ بلاخلاف جائز ہے۔ مف۔ قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ فالدم علی من احرم۔ امام محمدؒ نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران ادا کر دے تو ہدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا ف یعنی اجیر سے معلوم کہ وکیل پر ہے لانہ وجب شکرا لما وفقہ اللہ تعالیٰ من الجمع بین النسکین۔ کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا جو اللہ تعالیٰ نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی ف یعنی ایک احرام میں والمامور ھو المختص بھذہ النعمۃ لان حقیقۃ الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے وھذہ المسألۃ تشھد لصحۃ المروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے ف اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔

یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قرآن بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہوں اور ہدی قران حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مف۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جدل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اس نے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرائے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اس نے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ او نحوہ یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے یا مانند اس کے بروایت صحاح۔ فعلی ہذا بنظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہؒ کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہو گا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران میں ہدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذلک ان امرہ واحد بان یحج عنہ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے۔ والاخر بان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف عمرہ ادا کر دے ف پس اگر دونوں نے اس کو قران کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہیں کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہو گا اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ اذنا لہ بالقران دونوں مؤکلوں نے اس کو قران لینے کی اجازت دی۔ فالدم علیہ۔ تو دم القران وکیل پر ہو گا۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا ف کہ حقیقۃً ایک احرام میں دو نسک ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا۔ ودم الاحصار علی الآمر۔ اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر لازم ہے ف یعنی مال مؤکل میں محسوب ہو گی اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال

Marfat.com

ابو یوسف علی الحاج لانہ وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وھذا الضرر راجع الیہ فیکون الدم علیہ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ دم الاحصار حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہوجانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام مول ہونے کا ضرر دفع ہوا تو یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولھما ان الآمر ھو الذی ادخلہ فی فی ھذہ العھدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں ڈالا ف یعنی عہدہ احرام میں ڈالا۔ فعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اس کا چھڑانا بھی لازم ہے ف یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اس میں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے کہ جو فعل اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہوں گے۔ م۔ فان کان یحج عن میت فاحصر فالدم فی مال المیت عندھما۔ پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہو گیا تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ برخلاف قول ابو یوسف کے ثم قیل ھو من ثلث مال المیت لانہ صلۃ کالزکوۃ وغیرھا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوٰۃ وغیرہ کے ف صلہ اس کو کہتے ہیں جو مالی عوض کے مقابلہ میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوٰۃ یعنی اگر میت پر زکوٰۃ فریضہ عین حیات کی باقی ہو جو اس نے ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب الاداء ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے۔ وقیل من جمیع المال لانہ وجب حقا للمامور فصار دینا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب ہوگا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہو گیا ف اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے ودم الجماع علی الحاج اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے لانہ دم جنایۃ وھو الجانی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے ف سے کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ ف۔ پھر یہ جو فرمایا کہ۔ ویضمن النفقۃ۔ اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناہ اذا جامع قبل الوقوف حتی فسد حجہ۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب نائب نے وقوعہ عرفہ سے پہلے جماع کرلیا حتی کہ اس کا حج فاسد ہو گیا ف تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے۔ لان الصحیح ھو المامور بہ۔ کیونکہ جس حج کا اس کو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے ف تو جب اس نے اپنے فعل سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانہ ما فاتہ باختیارہ۔ برخلاف اس کے جس صورت میں کہ اس کا حج فوت ہو گیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا اس واسطے کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کردیا ف کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ متصور نہیں کہ ملتا ہوا حج اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضاء لازم ہوگی۔ واضح

Marfat.com

ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد کرکے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان۔ اما اذا جامع بعد الوقوف لا یفسد حجہ ولا یضمن النفقۃ لحصول مقصود الآمر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا۔ اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کیونکہ اس کے اختیاری جرم سے یہ بدنہ قربانی کرنا لازم ہوا ہے۔ وکذلک سائر دماء الکفارات علی الحاج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب قربانیاں کفارات کی حج کرنے والے پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان یحج عنہ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج کرا دیا جاوے ف پھر وہ مر گیا۔ فاحجوا عنہ رجلا پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک نائب کو حج کرایا ف بایں طور کہ ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اس میں سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما بلغ الکوفۃ۔ پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہنچا۔ مات اوسرقت نفقتہ۔ تو مر گیا یا اس کا نفقہ چوری ہو گیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کر چکا ہے ف یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔ یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی۔ تو میت کی طرف سے ان کے گھر سے مابقی مال کی تہائی سے حج کرایا جاوے ف مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ وھذا عند ابی حنیفۃؒ۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے ف حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار مابقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو۔

پس ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں حج کرایا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ھھنا فی اعتبار الثلث۔ پس کلام اس مسئلہ میں ایک تو تہائی معتبر ہونے میں۔ وفی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں ف یعنی کس جگہ سے حج کرایا جاوے ف اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار میں ہے چنانچہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک پہلا نائب پہنچا وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفۃؒ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے ف کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے۔ اما عند محمد یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شئ۔ امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اس میں سے باقی مال سے حج کرایا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو ف مثلاً کوفہ

Marfat.com

میں نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والا بطلت الوصیۃ اور اگر کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتبارا بتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ۔ بر قیاس معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے ف۔ توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اس میں میں سے کچھ باقی نہیں رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں ہو گا۔ع۔ وعند ابی یوسف یحج عنہ بما بقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اول تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا ہو اس سے حج کرایا جاوے ف یعنی اگر ممکن ہو۔ لانہ ھو المحل لنفاذ الوصیۃ۔ کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اس میں سے تہائی ایک ہزار تین سو تینتیس۔ درم و تہائی درم ہے اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو دیا جس سے راہ میں چوری ہو گیا تو باقی ۳۳۳ درم و تہائی سے اگر حج ممکن ہو جہاں سے باقی ہے تو کرا دیا جاوے کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہے۔ ولابی حنیفۃ ان قسمۃ الوصی وعزلہ المال لایصح الا بالتسلیم الی الوجہ الذی سماہ الموصی لانہ لاخصم لہ لیقبض۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہو گا۔ مگر جبکہ سپرد کر دے اس جہت کو جس کا موصی نے نام لیا ہے کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کرے گا ف یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے بانٹ کر جدا کرنے سے مسلم نہ ہو گا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اس کو تسلیم کرے یعنی حج پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہو گا کہ جہت وصیت میں سپرد ہو جاوے۔ ولم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا ف کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا۔ فصار کما اذا ھلک قبل الافراز والعزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل بٹوارہ و جدا کرنے کے تلف ہو گیا ف تو اب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جس کی تہائی سے حج کرانا چاہیئے۔

اسی طرح یہاں ہے جبکہ موصی کی جہت وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ فیحج بثلث ما بقی پس مابقی مال کی تہائی سے حج کرا دے ف حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر مابقی سے حج کرانا لازم ہو گا۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان دوم ف یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرانا لازم ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک موصی کے گھر سے۔ فوجہ قول ابی حنیفۃ وھو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا۔ تو ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے اور قیاس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہے وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم شمار ہے ف بنظر اس کے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر طے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الا من ثلث الحدیث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مرگیا تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الخ ف یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند

Marfat.com

صالح جو اس کے لئے دعا کرے رواہ مسلم وغیرہ وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا۔ اور وصیت کرنا احکام دنیا میں سے ہے ف۔ سے وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہوئی جہاں تک ہو چکی ہے۔ فبقیت الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج۔ تو وصیت اس کے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہیں گیا ف۔ یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جس قدر اول مرتبہ نائب روانہ کرتے میں سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار حتی کہ اس پر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہونے سے دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آگئی تو ثواب آخرت ملا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے۔ اسی طرح یہ موجودہ سفر کالعدم اور نئے سرے سے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔ م مف۔ اور صاحبین کے نزدیک جس قدر سفر طے ہوا کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ وہیں سے حج کرایا جاوے۔

ووجہ قولہما وہو الاستحسان اور صاحبین کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہی یہ ہے کہ ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالیٰ۔ اس کا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بدلیل قولہ تعالیٰ۔ ومن یخرج من بیتہ مہاجراً الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ الآیہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ واس کے رسولؐ کی طرف ہجرت کئے جاتا ہے پھر اس کو موت مل گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل پر ہو لیا آخر تک ف۔ تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصود ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی لاحق ہے بلکہ صریح نص بھی واقع ہوگئی قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مرگیا اس کے لئے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک ف۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اس کے لئے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مرگیا تو اس کے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اس کے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا رواہ الطبرانی والبیہقی۔

اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابویعلی الموصلی نے محمد بن اسحٰق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحٰق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے۔ واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان۔ اور جب اس کا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اسی جگہ سے معتبر ہوگی ف۔ جہاں تک پہنچ کر مرگیا۔ واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام وصاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو موجود حج کرنے کو نکلا تھا ف۔ راہ میں مرگیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے تو صاحبینؒ کے نزدیک جہاں مرا ہے اسی مقام سے وصیت معتبر ہوگی۔ اور امامؒ کے نزدیک

Marfat.com

یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر ہوگی۔ ویبنی علی ذلک المامور بالحج۔ اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لئے مامور ہوا ہے مبنی ہوگا ف کہ امامؒ کے نزدیک مامور جہاں مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک وہیں سے جہاں مرا ہے کہا گیا کہ قول صاحبینؒ اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ قال ومن اھل عن ابویہ بحجۃ یجزیہ ان یجعلہ عن احدھما فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اس کو روا ہے کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کردے ف مراد یہ کہ بغیر حکم وفرمائش والدین کے ازراہ نکوئی ایسا کیا۔ لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمائش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لئے کردے ف اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے؟ وذلک بعد اداء الحج۔ اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے ف حالانکہ اس نے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کرلی تھی۔ فلغت نیتہ قبل ادائہ۔ تو حج ادا ہونے سے پہلے اس کی نیت زبانی لغو ہوگئی ف ہاں بعد ادا کہ اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اس نے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی تو یہ جائز ہے۔ وصح جعلہ ثوابہ لاحدھما بعد الادائہ اور بعد ادا کے اس کا ثواب والدین میں سے ایک کے لئے کردینا صحیح ہوا ف جیسے دونوں کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف المامور۔ بخلاف مامور کے ف یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لئے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تلبیہ کہے تو اول بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے۔ علی ما قررنا من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بنا بر آنکہ ہم نے سابق میں فرق بیان کردیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(فروع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہوجانے میں یہ کافی ہے کہ خرچ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتیٰ کہ ایک گھونٹ پانی وایک نوالہ روٹی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں حرج شدید اور وہ شرعاً دفع ہے پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد فراغ حج کے مکہ میں کمتر ۱۵ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہے۔

قاضی خاں میں ہے کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ مکہ میں یا قریب مکہ کے ضائع ہوگیا یا بالکل صرف ہوگیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچہ کیا تو اس کو روا ہے کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اس نے بغیر حکم قاضی کے وہاں ایسا کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچہ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچہ کیا تھا پھر اس پر ڈاکہ پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بندوبست کرکے اپنے ذاتی مال سے خروج کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس میت یا عاجز جس کے طرف سے مامور ہے

Marfat.com

اس کا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہوتا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد و رفت میں وہ مال دے کر سبب ہو گیا تھا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جس کی حاجت ہوتی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامۂ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روا نہیں کہ طعام میں کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درموں کو دینار سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے وضوء کا پانی خریدے بلکہ تیمم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان میں کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور ودیعت رکھے اور اختلاف ہے کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں اس میں دو قول ہیں اور اس تیل سے دواء نہ کرے اور پچھنے نہ لگاوے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہیں اور اس کو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل و مشکیزہ دری وغیرہ ضروریات پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دے دے تو جائز ہے۔ فتاویٰ میں ہے اگر مامور نے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اس کی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ میں کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً میت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کئے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلاں شہر یعنی سوائے مکہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی قبول نہ ہوں گے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔

واضح ہو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اس نے ان کا بڑا قرضہ اتار دیا وہ قیامت میں صالحین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا رواہ الدارقطنی اور باسناد اس کے حدیث جابرؓ میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اس کو دس حج کا ثواب فاضل رہا رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص و اس کے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہے اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک بر[1] یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اوپر فرض حج ادا نہ کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہیں تو اس کو شافعی نے منع کیا کیونکہ ابن عباس نے کہا

[1] قولہ بر بالفتح و تشدید مقابل عاق کا اور یہ اچھی مصلحت ہے قال تعالیٰ من میلی برا بوالدتی الایۃ ۱۲ م

Marfat.com

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک عن شبرمۃ کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ جاننا چاہیئے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کرکے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ وثبت ہے اور اس کی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبداللہ انصاری ومحمد بن بشر اور ابویوسف القاضی شاگرد ابوحنیفہ ان سب نے بھی سعید بن عروبہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند غندر رحمہ اللہ کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا اور یہاں ثقہ کی زیادتی نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہوگا یا اس کو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی وعذر مقبول تھا جیسا کہ حلق ورمی وذبح کی تقدیم وتاخیر میں گزرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں اس کو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نہ جانے میں اس پر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اس کے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اس پر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ھذا تلخیص ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ مف۔ الھدی ادناہ شاۃ۔ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے ف۔ ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ ودنبہ وبکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں ادنیٰ درجہ بکری ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سئل عن الھدی فقال ادناہ شاۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے ف۔ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رحمہ اللہ نے عطاء رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رحمہ اللہ میں کلام ہے۔ پھر عطاء رحمہ اللہ کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے آیا کہ ابوجمرہ کو تمتع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا

تحفہ علی الاصح ۱۲ م

Marfat.com

شرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں جو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے فافہم۔ م۔ قال وھو من ثلثۃ انواع الابل والبقر والغنم۔ فرمایا اور ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے لانہ علیہ السلام لما جعل الشاۃ ادنی لابد ان یکون لہ اعلی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کم تر ہدی قرار دیا تو اس کا اعلی ہونا ضرور ہے۔ وھو البقر والجزور۔ اور اعلیٰ گائے و اونٹ ہے ف عینیؒ نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور تو مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ ہدی میں اونٹ و گائے و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ پس مصنفؒ کو یہاں صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی ہے تو جب بکری کمتر ہوئی تو اس سے بڑھ کر گائے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے اور مطلق ہدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ ولان الھدی مایھدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ ہدی وہ جو حرم کو ہدیہ بھیجی جاوے لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں اس کے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے ف جیسا کہ لغات میں مصرح ہے۔ والاصناف الثلثۃ سواء فی ھذا المعنی۔ اور معنی میں تینوں قسم برابر ہیں ف تو ہر ایک ہدی ہے اور شرع میں انہیں تینوں قسموں کا ہدی بھیجنا ثبوت ہوا ہے پھر جب ان میں سے بکری کمتر ہو باقی ضرور بہتر ہیں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے لوٹے لنگڑے عیبدار کا ہدی ہونا جائز ہے یا نہیں تو فرمایا۔ لایجوز فی الھدایا الاماجاز فی الضحایا اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے ف ضحایا جمع اضحیہ وہ قربانی جو تونگر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں لہٰذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع ہدی۔

پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا اضحیہ میں جائز ہے وہ ہدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے ثنی[1] روا ہے اور عیب سے خالی ہو اور فقط ضان میں سے جذع جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے لانہ قربۃ تعلقت باراقۃ الدم کالاضحیۃ فیختصان بمحل واحد۔ کیونکہ ہدی بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے ف یعنی اضحیہ میں طاعت و قربت یہی کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اس کو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح ہدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے فیختصان بمحل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا ف یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور جس طرح کا جائز ہے وہ ہدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہٰذا بکری و گائے و اونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہے۔ والشاۃ۔ اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ جائزۃ فی کل شیء الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے

[1] قولہ ثنی بکری کا بچہ دوسرے سال میں لگا ہو۔ گائے کا تیسرے میں اور اونٹ کا چھٹے میں۔ ع۔

Marfat.com

سوائے دو موقع کے ف ازانجملہ اول من طاف طواف الزیارۃ جنبا۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا ف تو اس پر بدی کفارہ واجب ہے اور اسی طرح عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر بدی کفارہ لازم ہے ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ف یعنی سر کا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ بدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ فانہ لا یجوز فیھما الا البدنۃ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ جائز نہیں سوائے بدنہ کے ف اور بدنہ ہمارے نزدیک اونٹ وگائے ہے اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ف۔ وقد بینا المعنی فیما سبق۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے ف یعنی جنایات میں کہا کہ بڑا جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیئے پھر واضح ہو کہ بدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا دہ نفل ہو پھر اضحیہ کی طرح بعض میں سے کھانا روا ہے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز الاکل من ھدی التطوع والمتعۃ والقران۔ اور جائز ہے خود کھانا بدی نفل میں سے اور بدی تمتع اور بدی قران میں سے۔ لانہ دم نسک فیجوز الاکل منھا بمنزلۃ الاضحیۃ۔ کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اس میں سے کھانا بھی جائز ہے ف اور ظاہر ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی الآیہ۔ میں ہدی تمتع بلکہ قِران و تمتع کی قربانی کو واجبات افعال میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ بدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہنچ کر ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے کما فی الفتح۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ھدیہ۔ اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بدی کے گوشت میں سے کھایا ف بلکہ ہر ایک بدی میں سے ایک ٹکڑا پکوایا ف۔ وحسا من المرقۃ۔ اور اس کے شوربا میں سے پیا ف جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے مصرح ثابت ہے اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے بدایا ذبح فرمائیں چنانچہ آتا ہے اور آپ کے قران یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو باقی بدایا تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے کھایا تو بدی تطوع و تمتع و قران سے کھانا جائز ہے۔

دوم جب آپ نے کھایا تو اس کی اقتدا میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔ ویستحب لہ ان یاکل منھا اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان بدایا میں سے کھاوے۔ لما روینا۔ بدلیل اسی حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یوں ہی مستحب ہے کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے ف یعنی تہائی فقراء کو صدقہ دے اور تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس بدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ ذبیحہ اس کی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیاں دو قسم ہیں اول وہ کہ جس میں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات اور دم الاحصار ہے۔ پھر جس میں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اس کو

Marfat.com

صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں ہوتا اور جس ہدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اس کا قصور نہیں ہے اور اگر خود تلف کیا اگرچہ بیع کر دیا ہو تو جس میں صدقہ کرنا واجب ہے تو اس کی قیمت فقراء کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے۔ البدائع ف۔ ولا یجوز الاکل من بقیۃ الھدایا اور جو باقی ہدی ہیں ان میں سے کھانا جائز نہیں ہے لانہا دماء کفارات۔ کیونکہ وے کفارہ کی قربانیاں ہیں ف ان کو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے ف جبکہ ہجرت کے سال ششم میں عمرہ ادا کرنے کے قصد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں تین روز کے لئے مکہ خالی کریں گے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں غرضیکہ اسال روکے گئے۔ وبعث الھدایا علی یدی ناجیۃ الاسلمی۔ اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھوں بھیجا تھا۔ قال لہ لاتاکل انت ولا رفقتک منہا شیئاً[1] تو ناجیہ سے فرمایا کہ ان میں سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاویں ف سنن اربعہ میں ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح کر دے اور اس کی نعل یعنی جوتے کا پٹہ جو گردن میں ہے اس کے خون میں رنگین کر پھر اس کے اور لوگوں کے درمیان سے روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دے دی جو چاہے کھاوے اور اس میں یہ مذکور نہیں کہ اس میں سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ ہاں واقدیؒ نے اول حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹوں ہدی پر ناجیہ بن جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لے جاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ تھک کر مرنے لگا۔ پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابواء میں آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اس کو نحر کر دے اور اس کے قلائد کو اس کے خون میں رنگ دے اور اس میں سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھاوے۔ الخ۔

اور صحیح مسلم وابن ماجہ کی حدیث ذؤیب الخزاعی ابو قبیصہ میں ہے کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اس کو نحر کر دے پھر اس کے نعل اس کے خون میں ڈبو کر اس کے صفحہ کوہان پر چھاپہ مار دے اور اس میں سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث میں کچھ علت ہے باوجود اس کے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تونگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں تلف ہونے کے واسطے حجت ہے اور کلام یہاں اس وقت کہ حرم میں پہنچ کر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو

[1] یعنی گردن میں جو قلادہ ہے وہ اکثر نعل یعنی جوتے کا ہوتا تھا ۱۲م

Marfat.com

امام مصنفؒ نے کہا کہ ان قربانیوں سے اس واسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ کمافی الفتح۔ ولا یجوز ذبح ھدی التطوع والمتعۃ والقران الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر میں ف یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر ہدی تمتع اور ہدی قران میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال فی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل۔ مصنفؒ نے کہا اور اصل یعنی مبسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے ف پس ہدی نفل میں صرف حرم کی مخصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ وھذا ھو الصحیح اور یہی روایت صحیح ہے ف جو اصل میں مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم میں پہنچنے پر پہلے چاہیئے ذبح کرے۔ لان القربۃ فی التطوعات باعتبار انھا ھدایا۔ اس واسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ ہدی ہیں۔ وذلک یتحقق بتبلیغھا الی الحرم۔ اور ہدی ہونا اس کو حرم میں پہنچانے سے متحقق ہو جاتا ہے ف پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلک جاز ذبحھا فی غیر یوم النحر وفی ایام النحر افضل۔ پھر جب ہدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سوائے میں اس کا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں افضل ہے۔ لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیھا اظھر۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں ف اور ہدی نفل کی طرح نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں جائز ہے۔

رہی تونگری کی قربانی جو شعائر اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انہیں ایام نحر میں قربت معلوم ہوئی ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سوائے ایام میں جواز نہ ہوگا۔ اما دم المتعۃ والقران۔ رہی ہدی تمتع و ہدی قران ف جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلقولہ تعالی فکلوا منھا واطعموا البائس الفقیر۔ تو بحکم قول الٰہی عزوجل فکلوا منھا الخ یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ ف اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذہب ہے اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ پھر فرمایا ثم لیقضوا تفثھم پھر چاہیئے کہ اپنا تفث اتاریں ف یعنی ناخن کتریں و بال و میل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کریں پھر تفث دور کریں۔ وقضاء التفث یختص بیوم النحر۔ اور تفث اتارنا یوم النحر میں مخصوص ہے ف نے اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی کیونکہ اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اس کی ایک ساعت بعد تفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے ف کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اس میں رائے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف زمانہ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام نحر ہو گیا اس سے پہلے جواز نہیں۔ ویجوز ذبح بقیۃ الھدایا فی ای وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب

Marfat.com

چاہے جائز ہے ف یعنی کفارات ونذر واحصار ونفل کی قربانیاں جب چاہے حرم میں ذبح کرے
وقال الشافعی لا یجوز الا فی یوم النحر اعتبارا بدم المتعۃ والقران فان کل واحد دم جبر عندہ۔
اور شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں بقیاس قربانی قران وتمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے
نزدیک قربانی جبر ہے ف یعنی قربانی قران وتمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت وشکر ہے اور
شافعیؒ کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران وتمتع
کی قربانی جبری مختص بیوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبری ہیں مختص بیوم
النحر ہوں گی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعیؒ سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز وتمتہ وغیرہ
میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل امر چھوڑنے کے لازم آئی وہ یوم النحر
واس سے پہلے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے کما فی العینی
فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں موافقت ہے۔ ولنا ان ہذہ دماء کفارات فلا یختص بیوم النحر۔ اور
ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہ ہوگی ف قربانی طاعت
البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت لجبر النقصان کان التعجیل بہا اولی
لارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہیں
تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے بخلاف
دم المتعۃ والقران لانہ دم نسک۔ برخلاف تمتع وقران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے
ف یعنی اس قربانی سے تقرب وطاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہے
گی اس لئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا یجوز ذبح الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا
کا ذبح کرنا نہیں جائز مگر حرم میں ف پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالٰی
فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزا میں اللہ تعالٰی نے فرمایا ھدیا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ
بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو ف یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فصار اصلا فی کل دم ھو کفارۃ۔
پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا ف اور دم الاحصار میں فرمایا ولا تحلقوا
رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ اور مطلقاً ہر قسم کے ہدی میں فرمایا ثم محلہا الی البیت العتیق۔ پس معلوم
ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے۔ ولان الہدی اسم لما یہدی بہ الی مکان و
مکانہ الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ دیا جاوے
اور اس کی جگہ حرم ہے۔ قال علیہ السلام منی کلہا منحر وفجاج مکۃ کلہا منحر۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہیں سب قربانی کی
جگہ ہیں ف یہ حدیث مطول ابوداؤد وابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد و
بزارؒ نے ابوہریرہ سے مرفوع روایت کی اور پہلے گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مروہ کے پاس قربانی کی۔ پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہی ضعیف
ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم وزمانہ نحر دونوں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم

Marfat.com

سے مختص ہیں۔ ویجوز ان یتصدق بہا علی مساکین الحرم وغیرہم اور جائز ہے کہ ہدایا کے
گوشت کو حرم کے مساکین پر اور ان کے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے ف یعنی مساکین
حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعی بر خلاف قول شافعی کے ف
کہ ان کے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں ہدی ذبح
کرنے کی قربت میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقة
قربة معقولة۔ اس واسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے ف یعنی عقل کو
اس کے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقیر کی رفع احتیاج ہے۔ والصدقة علی کل فقیر قربة
اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے ف یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ جس کے رفع احتیاج ہو
ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یجب التعریف بالہدایا فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب
نہیں ف تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لے جانا دوم تعریف
بمعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعۂ اشعار و تقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لئے جاویں بہر حال
واجب نہیں ف۔ لان الہدی ینبئ عن النقل الی مکان لیتقرب باراقة دمہ فیہ لا عن التعریف
فلا یجب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے
سے تقرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے ف حاصل یہ کہ
تعریف واجب ہونا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم
اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو۔

چنانچہ حرم کو لے جانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرف کرایا جاوے وہ اسم
سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بہدی المتعة فحسن پھر
اگر ہدی تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے ف اگر تعریف بمعنی عرفات لے جانا تو خوبی
لانہ یتوقت بیوم النحر فعسی لا یجد من یمسکہ فیحتاج الی ان یعرف بہ اس واسطے ہے کہ
ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی
مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑے گی کہ اس کو عرفات میں لئے جاوے ف لیکن میں کہتا
ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لے جانا جائز نکلا نہ آنکہ اس میں اچھائی و خوبی بھی ہے فافہم
اور اگر تعریف بمعنی مشتہر کرنا تو فرمایا۔ ولانہ دم نسک فیکون مبناہ علی التشہیر۔ اور اس واسطے
کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے ف تاکہ طاعت کو اعلان
سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریاء کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب
توجیہ خوبی کی ہدی تمتع و قران میں ہے۔ بخلاف دماء الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں
کے ف کہ ان میں دونوں وجہیں جاری نہیں۔ لانہ یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا کیونکہ
ہدایائے کفارات کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے ف تو جب رکھنے
والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات لے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وسببہ الجنایة

Marfat.com

الستر۔ اوردم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اس کے لائق ہے ف نہ مشتہر کرنا پس دماء کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ قال والافضل فی البدن النحر وفی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے وبکری میں ذبح کرنا افضل ہے ف نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کرکے بایاں ہاتھ دوہرا کے باندھ کر لبہ یعنی سینہ سے ملا ہوا جرح دیں کہ حلال ہو جاوے اور ذبح حلق میں ہے۔ ع۔ لقولہ تعالٰی فصل لربك وانحر۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھو اپنے رب کے واسطے اور نحر کر قیل فی تاویلہ الجزور۔ اس کی تاویل میں کہا گیا کہ جزور کو۔ ف یعنی اونٹوں کو نحر کر۔ پس ان کا نحر کرنا افضل ہے۔ وقال اللہ تعالٰی ان تذبحوا البقرۃ۔ اور اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ ف تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال اللہ تعالٰی وفدیناہ بذبح عظیم۔ اور اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ ہم نے اس کو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ ف یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال۔ ما اعد للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو ف ذبح بفتح ذال حلال کرنا اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور مینڈھا تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا ف جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گائے وبکری کو ذبح فرمایا ف چنانچہ ذبح غنم حدیث صحاح الستہ میں بنفس نفیس مروی ہے کہ اس کے شانہ پر پاؤں رکھ کر ذبح فرمایا اور بقر ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اس کو پوچھا پس لوگوں نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر یہی کہ خود ذبح فرمائی لہذا مصنف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اس کو اٹھا کر پاؤں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے کما فی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کرکے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ عن عبد الرحمٰن بن سابط رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہے بنص قولہ تعالٰی فاذا وجبت جنوبہا الآیہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کئے جاویں تاکہ گریں۔ مف۔ لہذا فرمایا ثم ان شاء نحر الابل فی الہدایا قیاما او اضجعہا۔ پھر چاہے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور چاہے تو اس کو بٹھا دے ف اور بٹھلا کر نحر کرے۔ وای ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ ان میں سے اختیار کرے اچھا ہے۔ والافضل ان ینحرہا قیاما لما روی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کرکے نحر کرے

کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹوں کو کھڑا رکھ کے نحر فرمایا ف کما ثبت فی الصحیحین۔ واصحابہ کانوا ینحرونہا قیاما معقولۃ الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ تعالٰی عنہم

Marfat.com

اونٹوں کو نحر کرتے ان کو کھڑا کر کے درحالیکہ بایاں ہاتھ باندھ دیتے تھے ف جیسا کہ ابوداؤد کی حدیث جابرؓ میں ہے اور صورت یہ کہ بایاں ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگوں پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ضرب نہ پہنچاوے۔ پھر مصنفؒ نے اس کو سنت نہیں بلکہ افضل اس واسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت فافہم۔ م۔ ولا یذبح البقر والغنم قیاما۔ اور گائے و بکری کو کھڑا کئے ہوئے ذبح نہیں کرے گا ف کیونکہ نقل سلف سے اور لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح السیر۔ اس واسطے کہ لٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ھو السنۃ فیھما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ ف پس یہی اولی ہے۔ والاولی ان یتولی ذبحہا بنفسہ اذا کان یحسن ذلک۔ اور اولی یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لماروی ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ بدنۃ فی الحجۃ الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو بدنہ چلائے پس (ان میں سے) کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے ف یعنی ۶۳ بدنہ جس قدر برسوں کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔ وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا ف اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ ان کا گوشت و نکیل و جھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ ان میں سے جزاء یعنی قصاب کی اجرت نہ دی کما صح فی الصحیح وغیرہ۔

بالجملہ خود نحر ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قربۃ والتولی فی القربات اولی لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یھتدی لذلک ولا یحسنہ فجوزنا تولیۃ غیرہ۔ مگر خود اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی اس کی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا ف چنانچہ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ تین آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دے پس میں نے عہد کیا کہ بعد اس کے نحر نہیں کروں گا۔ مگر بٹھلا کر پاؤں باندھ کر اور ایسے شخص سے مدد لوں گا جو مجھ سے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل میں ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ اس کو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اس نے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہے جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو۔ اور ہمارے زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مروڑ کر جائز رکھتے ہیں پس ان کا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں صرف زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلاً کہے بسم اللہ اللہ اکبر اللھم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ اللہ اکبر الٰہی اس کو فلاں کی طرف سے قبول کر بلکہ صرف اس کی نیت دل میں کافی ہے یا اس کو پہلے ذکر کرے پیچھے تسمیہ ہے کیونکہ

Marfat.com

حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ لیو ہف۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیر کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں اس کو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر اور اصل اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اس کی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے مثلاً گائے یا بکری وغیرہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے اور یہ اصل کبیر ہماری معتمد کتابوں میں مصرح ہے بلکہ فرض ہے کہ جانور کی جان فقط خالص تعظیم الٰہی عزوجل کے لئے ذبح کرے۔ پھر ذبیحہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے واسطے ہدیہ و دعوت کرے فاحفظہ۔ م۔ قال ویتصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے ہدایا کے جلال کو نہ یعنی جھولوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں۔ وبخطامہا اور ان کے خطام کو نے یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں۔ ع اور نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دیوے جزار کی مزدوری کو ہدایا میں سے ف یعنی قصاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔ لقولہ علیہ السلام لعلی تصدق بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولیں و باگیں صدقہ کر دے اور ان میں سے جزار کی مزدوری مت دے ف چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کارپرداز ہوں اور ان کی کھالیں و جھولیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے پاس سے دیتے تھے رواہ الجماعۃ الا الترمذی۔ مف۔ ومن ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے بدنہ چلایا پھر اس کی سواری کی جانب مضطر ہوا ف یعنی کسی قسم ہدی میں واجب خواہ نفل ہدی کا بدنہ چلایا اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اس پر سوار ہو کر راہ طے کرے۔ رکبہا۔ تو اس پر سوار ہو جانا جائز ہے وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہوئے یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اس کو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہاں تک کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔

یہی ہمارا و شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی پر سوار ہو جب کہ اس کی جانب مضطر ہو کما فی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری منع ہے اور تائید اس کی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہؓ سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس مفید ہے مف۔ لانہ جعلہا خالصا للہ تعالیٰ فلا ینبغی ان یصرف شیئاً من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ اس نے بدنہ کو خالص اللہ

Marfat.com

تعالیٰ کے واسطے کردیا تو لائق نہیں کہ اس کی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر پہنچ جاوے ف یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اُس وقت اُس کا کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا اور نہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قبل محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اس پر سواری لینے کا محتاج ہو ف اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق بدنۃ فقال ارکبہا ویلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ بدنہ ہانکتا ہے پس فرمایا کہ تیرا برا ہو اس پر سوار ہو لے ف اول اس سے فرمایا کہ سوار ہو لے اس نے عرض کیا کہ یہ تو ہدی ہے فرمایا کہ ارے سوار ہو لے تیرا برا ہو یہ کلمہ زبان عرب میں ترحم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری مفہوم مراد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ابوہریرہ سے اور صحیح مسلم میں انس وجابر سے مروی ہے۔ پھر یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بنظر حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے۔ جبکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بدنوں پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہوے جبکہ سواری کی جانب ناچار مضطر ہو اور قیاس مذکور بھی مفید ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ وتاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا ف پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہر حال جاننا چاہئے کہ ولو رکبہا فانتقص بر کوبہ۔ اگر اس پر سوار ہو گیا پھر اس کی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا ف یا زاد راہ و اسباب لادنے سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اس کی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آوے وہ اس کا ضامن ہے ف یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جبکہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔

اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبہا اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہوا تو اس کو نہ دوہے۔ لان اللبن متولد منہا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہے تو اس کو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ وینضح ضرعہا بالماء البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اس کے تھنوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے ف سوکھ جاوے ولکن ہذا اذا کان قریبا من وقت الذبح۔ ولیکن یہ حکم نہ دوہنے و پانی چھڑکنے کا حکم اس وقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعیدا منہ یحلبہا ویتصدق بلبنہا کیلا یضر ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اس کو دوہے اور

Marfat.com

اس کا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنوں کا دودھ اس کو ضرر نہ پہنچاوے ف سے یا نہ دوہنا مضر نہ ہو یہ اس وقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو ماں سے جدا کرنا ممنوع ہے۔ وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثله اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے ف سے کیونکہ دودھ مثلی ہے۔ او بقيمة یا اس کی قیمت صدقہ کرے ف سے کیونکہ قیمت بھی مثل معنوی ہے لانه مضمون عليه کیونکہ یہ دودھ اس پر ضمان ٹھہرا ہوا ہے ف سے اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اس کا یہی حکم ہے کہ مثل دے جبکہ مثلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق الٰہی میں بجائے مثل شے قیمت دے دینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ نے فضائل ابی حنیفہ میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنا يحيى بن اليمان (ابن السليمان) حدثنا ابو حنيفه عن حماد عن ابراهيم قال اذا در اللبن من البدنة الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے درد کا دودھ ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اس کی پشم یا صوف کاٹ لے تو اس کو صدقہ کرے یا اس کی قیمت دے اگر تلف کیا ہو۔ مع۔ ومن ساق هديا فعطب۔ اور جس شخص نے ہدی چلائی پس وہ ہلاک ہو گئی ف سے یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اس کی حرکت کے مر گئی بدون اس کے کہ وہ اس کو ذبح کرنے پاوے۔ ف۔ فان كان تطوعا فليس عليه غيره۔ پس اگر وہ ہدی نفل ہو تو اس پر دوسری واجب نہیں ہے۔ لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی اور وہ محل جاتا رہا ف سے بعض نے زعم کیا کہ تونگر نے اگر اضحیہ قربانی خریدی تھا وہ گم ہو گئی۔ پھر دوسری خریدی پھر اول و دوم دونوں میں سے جس کو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اس سے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اس پر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہے تو یہاں بھی بجائے اس کے دوسری ہدی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہے لیکن مراد یہ ہے کہ فقیر کے جو جانور نفل اضحیہ کے لئے خریدا تھا اس کو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کرلے تو خالی خریدنے سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا۔

چنانچہ قاضی خاں میں ہے کہ اگر فقیر نے اضحیہ خریدا وہ مر گیا یا گم ہوا تو اس پر دوسرا لازم نہیں ہے فاحفظه۔ م مف۔ یہ اس وقت کہ جانور مذکور نفل ہدی تھا۔ وان كان عن واجب۔ اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو ف سے جو راہ میں مر گیا۔ فعليه ان يقيم غيره مقامه۔ تو اس پر واجب ہے کہ دوسرے کو اس کی جگہ قائم کرے۔۔ لان الواجب باقى فى ذمته کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے ف سے صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک ہدی اپنے محل پر نہ پہنچ جاوے یعنی جس طرح چاہیئے ادا ہو۔

Marfat.com

یہ اس وقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو۔ وان اصابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا ف۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہے ف۔ یقام غیرہ مقامہ۔ تو اس کی جگہ دوسری ہدی قائم کی جاوے ف جبکہ ہدی مذکور ازواجب ہو لان المعیب بمثلہ کیونکہ جو جانور عیب دار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لا یتادی بہ الواجب فلا بد من غیرہ۔ اس کے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے ف۔ کیونکہ واجب کامل ہے نہ ناقص پس جو کامل یا خفیف عیب سے بمنزلہ کامل ہے اس کو قائم کرے وصنع بالمعیب ما شاء اور اس عیب دار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے ف یعنی کھاوے یا بیچے یا دے دے جو چاہے کرے۔ لانہ التحق بسائر املاکہ۔ کیونکہ یہ بھی اس کے باقی املاک میں مل گیا ف جبکہ ہدی نہیں رہا ہاں اولی یہ کہ اس کو صدقہ کردے کیونکہ ایک مرتبہ اس پہ ہدی کا نام آچکا۔ م۔ واذا عطبت البدنۃ فی الطریق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا ف یعنی ہدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہوگیا کہ غالباً اس کی زندگی سے یاس ہے فان کان تطوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو ف تو اس پہ دوسرا اس کے قائم مقام واجب نہیں ولیکن نحرھا وصبغ نعلھا بدمھا وضرب بھا صفحۃ سنامھا ولا یاکل ھو ولا غیرہ من الاغنیاء۔ اس کو نحر کردے اور اس کے نعل یعنی گردن کا قلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس کے قلادہ کو اس کے خون میں رنگ کرکے اس کے صفحہ کوہان پر مار دے یعنی چھاپہ مار دے اور اس کو نہ کھاوے نہ خود اور نہ دوسرے تونگر لوگ ف بلکہ وہ فقراء کا حق ہے بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیۃ الاسلمی اس کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کو ف چنانچہ حدیث اوپر گزری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوع میں سے کھانا اس وقت روا ہے کہ جب حرم میں پہنچ کر قربان ہو جاوے۔ والمراد بالنعل قلادتھا اور نعل سے مراد اس کا قلادہ ہے ف یعنی پاؤں کا نعل مراد نہیں بلکہ گردن میں اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ باندھتے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجائے نعل کے قلادہ مصرح ہے۔

الحاصل اس نعل کو خون میں تر کرکے اس کے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس انہ ھدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نعل رنگ کر چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جان لیں کہ یہ جانور ہدی تھا پس اس میں سے فقراء کھاویں نہ تونگر لوگ ف پس اگر رفقاء فقیر ہوں جو اسی وقت اس کو کھا جاویں گے تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ م۔ بالجملہ اگر حرم میں پہنچ کر ذبح ہوتی تو خود اور تونگر رفقاء سب ہی کھاتے اور جب راستہ میں مرے تو نہیں۔ وھذا لان الاذن بتناولہ معلق بشرط بلوغہ محلہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ

Marfat.com

وہ اپنے محل کو پہنچ جاوے ف یعنی قولہ تعالیٰ فکلوا منہا واطعموا الخ۔ اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پر ذبح ہوتی ہے ۔ فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلا۔ پس چاہئے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلاً حلال نہ ہو ف نہ اپنے واسطے اور نہ فقراء کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہئے الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترکہ جزرا للسباع ۔ مگر بات اتنی ہے کہ اس کو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں کی غذاء چھوڑے ف لہٰذا فقراء کو حلال ہے ۔ وفیہ نوع تقرب۔ اور فقراء پر تصدق میں ایک طرح کا تقرب حاصل ہے والتقرب ھو المقصود ۔ اور تقرب ہی عین مقصود ہے ف یہ اس وقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو۔ فان کانت واجبۃ اقام غیرھا مقامھا۔ اور اگر وہ بدنہ واجب ہدی تھا تو بجائے اس کے دوسرا قائم کرے ف کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے وصنع بھا ماشاء ۔ اور بدنہ مذبوحہ کے ساتھ جو چاہے کرے ف یعنی فروخت وغیرہ جو چاہے کرے ف۔ لانہ لم یبق صالحا لما عینہ ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں رہا جس کے لئے اس کو نامزد کیا تھا ف پس واجب مذکور سے اس کا بدنی ہونا خارج ہو گیا ۔ وھو ملکہ کسائر املاکہ۔ اور وہ ہدی اس کی ملک ہے جیسے اس کی دیگر املاک ف پس جب اس کی ملک میں عود کر گئی تو جو چاہے کرے ویقلد ھدی التطوع والمتعۃ والقران ۔ اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدنہ نفل کی اور بدنہ تمتع اور بدنہ قران کے ف یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکریہ کی قربانی میں بدنہ دیا یا کسی نے نفل ہدی میں بدنہ دیا تو اس کی تقلید کرے یعنی نعل وغیرہ کا قلادہ اس کی گردن میں ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جانور ہدی ہے حتی کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ اس کو دور نہ کریں اور کوئی فاسق اس کو مار نہ کھا دے ۔ لانہ دم نسک. کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے وفی التقلید اظہارہ وتشہیرہ۔ اور تقلید کرنے میں اس کے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے فیلیق بہ تو تقلید اس کے ساتھ لائق ہے ف پس جائز ہے اور یوں ہی اگر نذر کی ہدی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے ۔ ع ۔ ولا یقلد دم الاحصار ولا دم الجنایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور نہ جرم کی قربانیوں کی ف ہمارے نزدیک محصر نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیاں خود کفارہ ہیں تو ان کی تقلید نہ کرے ۔ لان سببھا الجنایۃ ۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا سبب جرم ہے ۔ والستر الیق بھا اور ان کے حق میں پردہ رکھنا خوب لائق ہے ف نہ تقلید سے اشتہار کرنا کہ میں نے دیکھو ایسے جرم کئے جن کے کفارے دیتا ہوں ۔ ودم الاحصار ۔ اور احصار کی قربانی ف اگرچہ جرم نہیں مگر کفارہ جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہی نہیں دم الاحصار ۔ جابر ۔ جبر نقصان کرنے والا ہے فیلحق بجنسیھا ۔ تو یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا ف یعنی دماء کفارات کے ساتھ لاحق ہوگا جیسے ان کی تقلید نہیں ویسے اس کی بھی نہ ہوگی ۔ ثم ذکر الھدی ۔ پھر قدوری نے ہدی کا لفظ ذکر کیا ۔ ومرادہ البدنۃ لانہ لا یقلد الشاۃ عادۃ ۔ اور اس کی مراد بدنہ یعنی اونٹ وگائے ہے کیونکہ

Marfat.com

بکری کو تقلید کرنے کی عادت نہیں ہے ف حالانکہ ہدی میں بکری بھی داخل ہے۔ ولا یسن تقلیدہا عندنا لعدم فائدۃ التقلید علی ما تقدم واللہ اعلم۔ اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہیں بوجہ تقلید کا فائدہ ندارد ہونے کے چنانچہ گزرا واللہ اعلم ف یعنی باب القران سے پہلے کچھ مذکور ہوچکا دفروع) ظاہر روایہ میں مبسوط میں ہے کہ جس پر کوئی قربانی واجب ہوئی (پورا بدنہ ہو) تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ میں شریک ہوسکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ اجناس مختلف ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء صید اور کسی پر دم تمتع وغیر ذلک ہوں اور اگر ایک ہی جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر متمتع نے ہدی تمتع کے لئے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کرنے کے بعد اس میں چھ نفر کو شریک نہیں کر سکتا مگر جب کہ خریدنے کے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفر کو شریک کروں گا۔ افضل یہ کہ پہلے متفق ہو کر سب یا ایک باجازت باقیوں کے خرید کرے۔ ہدی کا بدنہ اگر بچہ جنے تو بچہ اس کے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیچا تو قیمت صدقہ کرے یا اس کی ہدی لے کر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہوا کہ میت کی طرف سے ان کے ساتھ ذبح کرے تو استحساناً جائز ہے اگر شرکاء میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہاں ہو نہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف سے روا نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے کی ہدی ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہوگئی اقول جیسے مختلط و شناخت نہ ہونے میں ہوتا ہے جو ہدی میں مذکور ہوا ہی اضحیہ بقر عید میں ہے۔ اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی ہے یعنی بعد تقلید کے اس کو مکہ کی طرف ہانکا مف

مسائل منثورۃ

یہ مسائل منثورہ ہیں ف موتی کی طرح نثر ہیں اس موقع پر مسائل متفرقہ اور مسائل شتی بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سابق ابواب میں سے ہیں۔ مفع۔ اھل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم وشھد قوم انھم وقفوا یوم النحر۔ جامع صغیر میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے ف مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نویں کو لازم ہے اور دسویں کی فجر ہوتی ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اور اجزاھم۔ اور لوگوں کو وقوف کافی ہوگیا ف اور ان کا حج پورا ہوگیا۔ والقیاس ان لا یجزیھم اور قیاس یہ تھا کہ ان کو کافی نہیں ہوتا۔ اعتبارا بما اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آٹھویں کو وقوف کیا ف یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہوں نے اس کی گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کریں اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ وھذا لان الوقوف عبادۃ تختص بزمان ومکان اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہونا اس لئے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمانہ ومکان ہے ف زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ سے طلوع فجر دہم تک ہے اور جگہ محدود معین وعرفات ہے پس اس میں عقل وقیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادۃ دونھما۔ تو بدون اس زمانہ ومکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا ف بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے

Marfat.com

جلیے طواف نخصات کعبہ فیفہ سے ہے حتی کہ نووی گوقاری نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے اور عالموں و مشائخ کے لباس میں جو جاہل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف کرتے ہیں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہے انتہی مترجما۔ بالجملہ وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت زوال نہم سے تا فجر دہم ذی الحجہ ہے اور بدون اس کے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا حتی کہ جس نے فجر دہم تک وقوف نہیں پایا اس کا حج فوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف عرفہ کے جانا کہ انہوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات قبل فجر دہم کے معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہوسکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بنظر حرج مذکور وقوف معتبر اور حج پورا ہوا بنظر اس کے کہ ادائے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔

مترجم کہتا ہے کہ اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کرکے جب دہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گزری تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہوگیا۔ وجہ الاستحسان ان ھذہ شھادۃ قامت علی النفی استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی ف۔ اور جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوئے کہ فلاں شخص یوم النحر کو مکہ میں موجود نہیں تھا یا زید و عمر میں نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہیں وعلی امر لا یدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا ف۔ اور جو گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دیں جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہے تو دونوں وجہ سے مل کر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اس کا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے لان المقصود منھا نفی حجھم اس وجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے ف۔ گویا گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ انہوں نے دہم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم داخل نہیں ہوتا تو اس لئے کہ الحج لا یدخل تحت الحکم حج تحت حکم نہیں داخل ہوتا ف۔ کیونکہ تحت حکم وہ امور داخل ہوتے ہیں کہ جن کی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا اختیار ہو اور حج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے۔ ح۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بنظر فیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو مجبور نہیں کرسکتا۔ فلا تقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق میں عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیں اور شوہر نے کہا کہ طلاقیں نہیں پڑیں کیونکہ میں نے کہا کہ تجھ پر تین طلاقیں انشاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ عورت نے گواہ دیئے کہ اس نے انشاء اللہ تعالیٰ نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے دیکھو

Marfat.com

یہ گواہی نفی حج پر قبول ہے جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں۔ پس ثبوت ہوا کہ گواہی یہاں دو باتوں سے مل کر قبول نہیں اول یہ کہ نفلی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنے گا۔

شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گویا گواہوں نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کو نویں ہمارے حساب سے دسویں پڑتی ہاں اس سے لازم آیا کہ ان کا وقوف جائز نہ ہو نہ آنکہ انہوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اس میں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتویٰ سے حاصل ہوگا کہ لوگوں کا فرض ساقط نہیں ہوا۔ اور یہی مراد ہے۔ تو جب دونوں باتیں ندارد ہوئیں تو گواہی مذکور قبول ہے گویا ایسا ہوا کہ خود لوگوں نے یوں ہی چاند دیکھ کر وقوف عرفہ میں سہواً تاخیر کی۔ پھر واضح ہو کہ گواہی قبول ہونے سے وقوف عرفہ باطل ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ شرعاً ان کا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جبکہ انہوں نے یوم وقوف عرفہ کو نویں تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ السلام نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم تصومون وفطرکم یوم تفطرون وعرفتکم یوم تعرفون واضحاکم یوم تضحون۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک وقوف عرفہ کا وقت وہی دن ہے جس کو لوگوں نے اپنی کوشش رائے سے نویں ذی الحجہ اعتقاد کیا ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق نے بنائے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اس کی تعمیل میں ظن ورائے واجتہاد جاری ہوتا ہے۔ مثلاً نماز کے لئے وضو فرض قطعی ہے پھر پانی کے وجود اور پاکی میں غالب گمان واجتہاد کافی ہو جاتا ہے اور یہاں کلام تحقیق طویل ہے جو اردو ترجمہ کے لائق نہیں لہذا میں قلم روکتا ہوں واللہ تعالیٰ ہو الموافق للصواب۔ بالجملہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہے لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہے ادا ہو گیا اور آئندہ افعال میں گواہی کا وقت معتبر ہوگا اور حج پورا ہوگا۔ ولان فیہ بلوی عاما لتعذر الاحتراز عنہ اور ایسے اشتباہ میں ابتلائے عام ہے یعنی اکثر اس میں لوگ مبتلا ہوا کرتے ہیں اس لئے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہے نے کیونکہ چاند میں اکثر اختلاف واقع ہوتا ہے اور گواہی بعد وقوف کے گزری۔ والتدارک غیر ممکن۔ اور تدارک کر لینا غیر ممکن ہے

ے۔ قولہ نفی پر قبول ہے اقول فیہ نظر والکلام فیہ طویل ۱۲۔ لہ فان قیل اذا ظہرت نجاستہ الماء اعید فکذا ہہنا قلنا بل اذا صلی بالتیمم فی الوقت ثم وجد الماء لم یعد مع امکان القضاء بلا حرج وہہنا اقامت البینۃ بعد الوقت وفی الاعادۃ حرج بین. ثم الفرق بین قبول البینۃ وردہا ان الوقت فی الرد ہی ان یکون فی النسک الباقیۃ علی ما اعتقد الناس فی الوقوف مع ان فیہ شناعات من قبل المخاصمات حیث یدخل الوقت ضمنا فی القضاء وفی القبول یکون الوقت علی وجہ الشہادۃ ولا یتعارض فی القضاء فالحق ہو القبول واللہ تعالیٰ اعلم ۲

Marfat.com

ف سوائے اس کے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے۔ وفی الامر بالاعادۃ حرج بین۔ اور اعادہ حج کا حکم کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے ف اس کی دشواریاں وپیچیدگیاں ایسی ظاہر ہیں کہ حاجت بیان نہیں۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے عفو فرما دیا ہے۔ فوجب ان یکتفی بہ عند الاشتباہ۔ تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت میں وقوف عرفہ جو ہوا اسی پر اکتفا کیا جاوے ف یعنی نکل آیا کہ حکم الٰہی ایسی صورت میں بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہے کہ جو وقوف میسر ہوا وہ مقبول ہے اور حدیث مزبور اسکے واسطے گویا نص صریح ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ مدار اس کا حرج پر ہے جو کہ تدارک ممکن نہیں بدون حرج کے اور یہ اسی صورت میں جبکہ نویں سے پیچھے وقوف واقع ہونے کی گواہی دے۔ بخلاف ما اذا وقفوا یوم التروية۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگوں نے آٹھویں کو وقوف کیا ف چنانچہ یہ وقوف معتبر نہیں۔ لان التدارک ممکن فی الجملۃ۔ کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہے ف بدون حرج شدید اعادہ کے بان لا یزول الاشتباہ فی یوم عرفۃ۔ بایں طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جاوے ف کیونکہ آٹھویں سے لے کر دسویں کے طلوع فجر تک بہت وقت ہے اور بہت بعید کہ لاکھوں آدمیوں میں سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے۔ پس تدارک کرنا ممکن ہے تو نویں سے مقدم وقوف میں اور مؤخر وقوف میں دو طرح فرق ایک تو اس لئے کہ مؤخر میں تدارک ممکن نہیں اور مقدم میں غالباً ممکن[1] آٹھویں کو[2] اور بیان دوم[3] دسویں کو۔ ولان جواز المؤخر لہ نظیر۔ اس لئے کہ مؤخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر موجود ہے ف جو موافق قیاس ہے مثلاً دار الحرب میں مسلمان قیدی نے اٹکل سے امسال رمضان کے روزے ادا رکھے حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہو گئے۔ ولا کذلک جواز المقدم۔ اور مقدم جائز ہونا ایسا نہیں ہے ف یعنی اس کی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہیں ہے چنانچہ مسئلہ رمضان قیدی میں اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہ ہوں گے اور رہا زکوۃ وصدقۃ الفطر پیشگی ادا ہونا خلاف قیاس ہے۔ م۔ قالوا وینبغی للحاکم ان لا یسمع ھذہ الشھادۃ۔ فقہاء مشائخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیئے کہ ایسی گواہی کی سماعت نہ فرماوے ف جو گواہ بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا۔ ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا۔ اور گواہوں سے کہے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم پھر جاؤ ف میں تمہاری گواہی نہیں سنوں گا۔ لانہ لیس فیھا الا الفتنۃ۔ کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے ف حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ من ایقظھا۔ یعنی فتنہ خواب میں ہے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے جو اس کو جگاوے خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ اس کی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہو گی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہو جائے گی کہ آیا ان کا حج ہوا یا نہیں پس ان کے دل مضمحل ہو جائیں گے جب وے اس طول مشقت ومحنت کے بعد اس مخمصہ میں پڑیں گے۔ پھر گواہوں نے اگر پہلے تنہا وقوف کر لیا ہو تو روا نہیں ہے اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں۔ کما روی عن محمدؒ۔ منف ع۔

۶ وعلی ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے پھر یہ تو وقت گزر جانے کے بعد گواہی

Marfat.com

ہے اور اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بمنزلہ گزرے کے ہے چنانچہ فرمایا۔م۔ ونذا اذا شھدوا عشیة عرفة برؤیة الھلال۔ اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند دیکھنے کی گواہی دی ف جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیئے حالانکہ وقوف وقت میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے۔ ولا یمکنه الوقوف فی نفسه اللیل مع الناس او اکثرھم۔ اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے ف کیونکہ سب لوگ یا ان میں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں اتنے وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہنچنے تک فجر ہو جائے گی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی۔ لہٰذا حکم یہ ہے کہ۔ لم یعمل بتلك الشھادة۔ امام اس گواہی پر عمل نہیں کرے گا ف یعنی سماعت نہ فرمادے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے کما فی الفتح۔ مسئلہ۔ قال ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرة الوسطی والثالثة ولم یرم الاولی۔ امام محمدؒ نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کی اور جمرہ اولی کو رمی نہیں کیا ف یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا۔ فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن۔ پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کرے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے۔ لانه راعی الترتیب المسنون کیونکہ اس نے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی ف اور جس کو چھوڑا تھا اس کو ادا بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے اس کی نگہداشت سے خوبی ہوئی۔ ولو رمی الاولی وحدھا اجزاه۔ اور اگر اس نے فقط جمرۂ اول کو رمی کر لیا تو اس کو کافی ہو گیا۔ لانه تدارك المتروك فی وقته۔ کیونکہ اس نے چھوڑے ہوئے کا تدارک اس کے وقت میں کر لیا ف کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امامؒ کے قول پر قربانی کفارہ لازم آوے۔ وانما ترك الترتیب۔ اور صرف اس نے ترتیب چھوڑی ف کہ اولی کو آخر کر دیا جس سے سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا۔ مگر شافعیؒ کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیه مالم یعد الکل۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس کو کافی نہ ہوگا جب تک کہ سب جمروں کو اعادہ نہ کرے لانه شرع مرتبا۔ کیونکہ رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے ف پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا۔ فصار کما اذا سعی قبل الطواف تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف البیت سے پہلے سعی صفا ومروہ کر لی ف حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی۔ او بدأ بالمروة قبل الصفا۔ یا اس نے (سعی میں) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی ف حالانکہ بالاتفاق نہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جمرہ کا ان دونوں پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل ف دونوں میں فرق بیان کرنے کی اس طرح ہے کہ ان کل جمرة قربة مقصودة بنفسھا۔ ہر جمرہ یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا خود ایک قربت مقصودہ ہے ف مجموعی ایک قربت نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یتعلق الجواز بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو

ہ کیونکہ اول روز تو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہوتی ہے ۱۲

Marfat.com

بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہو گا ف یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضرور نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائے گا اگرچہ اول مقدم و ثانی متوسط و ثالث آخر نہ ہو اور قضاء نمازوں میں بھی یہی حال تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نص وارد ہونے سے ہم نے وہاں ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اس کا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر معلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے ف جبکہ طواف سے پہلے کرلی۔ کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہیں ہے۔ لانہ تابع للطواف کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے ف تو اصل مقصود طواف اور اس کی تابع سعی ہے۔ لانہ دونہ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے ف چنانچہ طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اس کے نہیں ہے۔ پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ رمی کی بذات خود مقصود عبادت ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں اور سعی تابع طواف ہے۔ والمروۃ عرف منتھی السعی بالنص۔ اور مروہ سعی کا منتہی بحکم نص معلوم ہوا ہے ف یعنی مروہ سے ابتدا کرنا اس وجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرتے میں جہاں سعی ختم ہو وہ مروہ ہے۔

اس لئے کہ نص میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ فلا یتعلق بھا البدایۃ۔ تو مروہ سے ابتداء کرنا متعلق نہ ہو گا ف کیونکہ سعی سات پھیرے ہیں پس اگر مروہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی اور یہ خلاف نص ہے اس وجہ سے مروہ سے ابتداء کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے حد ہونے میں صفا و مروہ دونوں برابر ہیں اور رمی الجمار میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن جعل علی نفسہ ان یحج ماشیا فانہ لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارۃ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کرے گا تو وہ سوار نہ ہو یہاں تک کہ طواف زیارت پورا کرے ف یعنی حج کے سب افعال پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفی الاصل خیرہ بین الرکوب والمشی۔ اور مبسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے ف پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آوے گا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ وھذا اشارۃ الی الوجوب۔ اور یہ (جو جامع صغیر میں مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا ف یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وھو الاصل اور اصل یہی ہے ف کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے التعیین۔ لانہ التزم القربۃ بصفۃ الکمال فیلزمہ بتلک الصفۃ۔ کیونکہ اس نے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی ف یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اس پر پیادہ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ ف۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوئی۔ م۔

اور امام ابو حنیفہؒ نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا اس واسطے کہ تکلیف برداشت کرنے میں

Marfat.com

بدخلقی و بدمزاجی کرے گا جس کو دیکھ کر لوگوں کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل وافضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہوگئیں تو فرماتے تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اس کا افسوس رہا کہ میں نے پیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو مقدم بیان فرمایا فی قولہ تعالیٰ یاتوک رجالا وعلی کل ضامر الآیۃ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لئے پکارنے میں فرمایا کہ لوگ آویں گے تیرے پاس پیادے اور ہر منحنی ہوائی سواری پر الخ۔ اس میں پیادوں کو مقدم فرمایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ جس نے پیدل حج کیا اس کے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی لکھی جاوے گی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گنا ہے۔ ف۔

الحاصل سواری تو حج فرض ہو جانے کی شرط میقات سے باہر والوں کے واسطے ہے بایں معنی کہ جب میسر ہو تو اس پر قطعاً حج کرنا لازم ہے جب پیادہ ہے تو فرض نہیں لیکن باوجود اس کے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کرلیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما اذا نذر الصوم متتابعا جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پے درپے نیت کی ف تو اسی صفت کے ساتھ پے درپے رکھنا لازم ہے حتی کہ اگر مثلاً دس روزے پے درپے نذر کئے۔ پھر درمیان میں کسی روز ناغہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تا وقتیکہ پے درپے دس پورے نہ کرے۔ اسی طرح حج بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ وافعال الحج تنتھی بطواف الزیارۃ فیمشی الی ان یطوف۔ اور حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہوتے ہیں تو برابر پیدل رہے یہاں تک طواف زیارت کرے ف سے بعد اس کے پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی مبسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونے کے لئے سواری شرط فرمائی حتی کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوگا تاکہ بندہ کے واجب

کرنے کا مرتبہ ایجاب الٰہی

عزوجل سے زائد نہ ہو۔ یا یوں کہو کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر اسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اس کی استطاعت میں ہو اور مشقت دور فرمایا ہے لہٰذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کردیا پس اگر بندہ کے واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معارضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے۔ پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حرج ہے اور اللہ تعالیٰ نے واجب کردیا کہ نذر ہے۔ لہٰذا اصل میں کہا کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلثہؒ کا قول ہے فافہم وکلام آتا ہے۔ م

ثم قیل یبتدی المشی من حین یحرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اس وقت سے شروع کرے جب سے احرام باندھے ف حتی کہ اگر میقات سے باندھے تو وہاں سے پیدل ہو جاوے۔

Marfat.com

فتح القدیر میں کہا یعنی میقات سے پیدل ہو اور گھر سے میقات تک سوار ہو جاوے۔ عینی نے لکھا کہ اسی پر فخر الاسلام و شیخ عتابی وغیرہ نے فتوی دیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں وجہ صحت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والوں کے واسطے ہے اس وقت نہیں رہی کیونکہ داخل میقات ہو گیا تو یہاں سے پیدل ہونا جبکہ طاقت ہے واجب ہوا اور اس میں ایجاب الٰہی عزوجل سے موافقت ہے پس یہ اصح وافق ہے۔ م۔ وقیل من بیتہ لان الظاہر انہ ھو المراد۔ اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ کہ اس کی یہی مراد تھی ف۔ کہ گھر سے پیدل جا کر حج کرے گا یہی صحیح ہے قاضی خاں اور یہی اصح ہے۔ مف۔ ولو رکب اراق دما لانہ ادخل نقصا فیہ۔ اور اگر وہ سوار ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اس میں نذر میں نقص داخل کر دیا ف۔ بقول اول میقات احرام سے اور بقول دوم گھر سے سوار حج کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر ہو گئی حالانکہ پے درپے روزہ کے قیاس پر چاہئے تھا کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن یہاں نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباسؓ ہے کہ عقبۃ بن عامر رضی اللہ عنہ کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کرے گی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم کیا کہ سوار ہو اور ہدی دے۔ رواہ ابو داؤد و اسنادہ حسن۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہے اس کو چاہئے کہ سوار جاوے اور بدنہ ہدی دے۔

ابن الہمام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق ہدی ہے اور اس کی اسناد قوی ہے تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہے اس واسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں سے عاجزی کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدنہ کی قید کیوں ترک ہوگی۔ کیونکہ تعارض مطلق و مقید میں نہیں رہا جبکہ واقعہ واحد ہے۔ علاوہ بریں صحیح مسلم کے اقوی روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہولے۔

فعلی ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ میں پیدل کی طاقت نہ ہو وہ اپنے ساتھ سواری لے کر پیدل روانہ ہو جب تھک جاوے تو سوار ہو جاوے وعلی ہذا القیاس پس جہاں تک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہوا اور بدنہ کفارہ دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور رہی روایت اصل تو وہ بر بنائے عاجزی ہے۔ چنانچہ امام مصنفؒ نے لکھا کہ قالوا انما یرکب اذا بعدت المسافۃ وشق المشی۔ مشائخ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہوئے جیسا کہ روایت الاصل ہے۔ واذا قربت والرجل ممن یعتاد المشی ولا یشق علیہ ینبغی ان لا یرکب۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی ان میں سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور اس پر چلنا دشوار نہیں ہے تو اس کو چاہئے کہ سوار نہ ہوئے جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے پھر قریب و بعید میں چاہئے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے ان لوگوں کے مشروط فرمائی کہ میقات سے خارج ہیں۔ اور اسی معنی میں فخر الاسلام و عتابی وغیرہم نے پیدل چلنے کا

Marfat.com

فتوی میقات سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بندہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو بحکم حدیث معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس کے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ اس نے جرأت کی تو اس پر کفارہ بدی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے میقات سے باہر والوں کے اوپر حج واجب ہونے میں سواری شرط کر دی۔ پس جب یہ شخص میقات پر پہنچے تو اس کی نذر بھی بقیاس ایجاب الٰہی عزوجل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خیر ورنہ سواری میں کفارہ قربانی ہے فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد و مقام کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سوائے بیت اللہ کعبہ کے تو نذر کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر پیدل کعبہ یا کہ یہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھ پر بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے اگر کہا کہ مجھ پر حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاورہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ فلاں سال حج کروں گا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور یہی اقیس ہے بخلاف محمد اگر زید نے بکر کو کہا کہ مجھ پر حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے چاہا تو زید پر حج واجب ہوگا۔ پھر بکر کا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ میں اس کو زید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصور نہیں ہے حتیٰ کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہو جائے گا اور یہی اصح ہے مف۔ مسئلہ واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے اس کو بدون بدی کے حلال کرے بایں طور کہ کمتر درجہ کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اس کے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے۔ اور اگر مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا پھر مولیٰ نے چاہا کہ اس کو حلال کرے تو حلال ہو جائے گا مگر مکروہ ہے۔ ف۔ ومن باع جاریۃ محرمۃ قد اذن لھا فی ذلک فللمشتری ان یحللھا ویجامعھا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام میں ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو (تو بیع کرنا جائز ہے) مشتری کو روا ہے کہ باندی کو حلال کرے اور اس سے جماع کرے ف جبکہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ وقال زفر لیس لہ ذلک۔ اور زفرؒ نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے ف بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کر دے۔ لان ھذا العقد سبق ملکہ۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے جو مشتری کے مالک ہونے سے پہلے ہو چکا ہے۔ فلا یتمکن من فسخہ تو مشتری کو اس کے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریۃ منکوحۃ۔ جیسے اس نے کوئی منکوحہ باندی خریدی ف جس کو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کر دیا ہے تو مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خود مجامعت کرے بلکہ اگر واقف نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کر دے پس یہی حکم محرمہ باندی میں ہوگا۔ ولنا ان المشتری قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یحللھا۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرے ف اگرچہ بعد اجازت

Marfat.com

کے مکروہ ہے۔ فکذا للمشتری تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے ف اور اسکو مکروہ بھی نہیں کیونکہ اس نے خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وھذا المعنی لم یوجد فی حق المشتری۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کر لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی ف تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کر لینا جائز ہے۔ بخلاف النکاح۔ برخلاف نکاح کے ف حتی کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانہ ماکان للبائع ان یفسخہ اذا باشر باذنہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کردے جبکہ اس کی اجازت سے نکاح ہوا ہے۔ فکذا لایکون ذلک للمشتری تو یوں ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا ف کیونکہ وہ تو بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہیں ہے۔

ثابت ہوگیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرسکتا ہے۔ واذا کان لہ ان یحللھا لا یتمکن من ردھا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا کہ محرمہ باندی کو حلال کرلے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس کرے ف کیونکہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ وعند زفر یتمکن لانہ ممنوع عن غشیانھا۔ اور زفرؒ کے نزدیک مشتری واپس کرسکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لانے سے ممنوع ہے ف بوجہ احرام کے جس کو زفرؒ کے نزدیک نہیں توڑ سکتا۔

وذکر فی بعض النسخ او یجامعھا۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے او یجامعھا۔ ف تو مسئلہ مذکورہ میں یہ معنی ہوں گے کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرے یا اس کے ساتھ جماع کرے اور محصل یہ کہ اس کو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور سے حلال کرلے اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ اولی ہے۔ والاول یدل علی انہ یحللھا بغیر الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم یجامع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوائے کچھ بال کترنے یا ناخن وغیرہ کترنے سے اس کو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی یدل علی انہ یحللھا بالمجامعۃ لانہ لایخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اس کو مجامعت سے حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مساس سے جس کے ساتھ تحلیل واقع ہوجائے گی ف تو جماع میں بھی پہلے کسی مساس وغیرہ سے حلال ہوکر تب جماع واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض نسخوں کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جماع قصد کرنے میں اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل ہوجائے گی لیکن چھونا وغیرہ بھی مانند جماع کے ہے۔ والاولی ان یحللھا بغیر المجامعۃ اور اولی یہ کہ اس کو حلال کرے سوائے مجامعت کے ف اور سوائے بوسہ ومساس وغیرہ کے جو مانند مجامعت کے ہے تعظیما لامر الحج بغرض تعظیم امر حج ف واحرام کے واللہ تعالی اعلم (فروع) خلاف نہیں کہ خالی اس کہنے سے کہ میں نے تجھے حلال کردیا حلال نہ ہوگی جبتک

Marfat.com

کہ اس کے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا ہے یا وہ اس کے حکم سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے کما فی الصحیح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت دی تو اس کا شوہر اس کو منع نہیں کر سکتا کیونکہ منافع اس کے مالک کے ہیں۔ اگر احصار حج فرض میں واقع ہوا تو دوسرے سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت اداء تمام عمر ہے اگرچہ جس پر حج فرض ہوا اور اس نے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار ہے لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف ہیغ۔

فضائل حج حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب سے افضل عمل تو جہاد جانتے ہیں تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں فرمایا کہ لیکن جہاد میں سے افضل و اجمل حج مبرور پھر بوریوں کو لازم پکڑنا حضرت عائشہؓ نے کہا کہ جب سے میں نے سنا میں حج نہیں چھوڑتی ہوں رواہ البخاری والنسائی فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جہاد ہے ازانجملہ کافروں سے قتال کا نام مردوں کے لئے خاص جہاد پڑ گیا اور عورتوں کے لئے حج ہے اور بوریوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے۔م۔ حدیث سہل بن سعدؓ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے اور حج مبرور کی کچھ جزا نہیں سوائے جنت کے رواہ الستہ الا ابا داؤد۔ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ یوم النحر میں کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے محبوب تر نہیں ہے۔ الترمذی۔م۔ ابن الہمامؒ نے خاتمہ میں تین مقاصد بیان فرمائے اس میں سے بعض مسائل لیتا ہوں۔ مقصد اول اپنے اوپر ہدی واجب کرنا، نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی میں بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری گائے یا اونٹ جو نیت ہو۔ اقول کمتر ہدی بکری ہے یہ ابن عباسؓ سے مروی ہے۔م۔ اور بکری واجب اور گائے یا اونٹ دیا تو بہتر ہے اور برعکس نہیں۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔مف۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث۔م۔ دو بکریوں کی نذر کی اور ان کے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز ہے اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اپنے فرزند کو ذبح کروں تو قیاساً اس پر کچھ نہیں ہے اور استحساناً اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ مکہ میں مجاور رہنا بعض شافعیہ و صاحبینؒ کے نزدیک مستحب ہے مگر جبکہ کسی ممنوع میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔ اور یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احترام مکہ اور وہاں ارتکاب خطاء سے اجتناب کرنے میں جو روایات میں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک لاکھ گنا زائد ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہیں جو وہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لادیں اور اس ثواب عظیم کو دائمی احترام سے نہ مٹادیں۔ کیونکہ وہاں خطاء بلکہ دل میں خطرہ خطاء پر مؤاخذہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ باطنی تعظیم و احترام مدینہ منورہ میں بھی مثل مکہ معظمہ کے ہے اور جو لوگ مدعی ہیں ان کے دعوی سے بھی تعجب

ملے تعزیہ مگر ... حصار ... حج کر بعد ...

Marfat.com

ہے پس کبھی جرأت نہ ہونا چاہیئے کہ شاید دوام سکونت سے دلوں کا احترام مٹ جاوے یا گناہوں کی شامت میں ماخوذ ہوں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ ہاں مبارک ان کو جنہوں نے دنیا و تمام ما فیہا سے دل خالی کیا اور بارگاہ نبوت کے دروازہ پر ادب و تعظیم و اجلال کے ساتھ مقیم رہ کر مر گئے کہ حدیث میں ہے جس نے مدینہ کی سختیوں پر صبر کر کے انتقال کیا میں اس کے واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہوں کما فی صحیح مسلم والترمذی۔ مقصد سوم۔ زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زیارت مبارک سب مندوبات میں سے افضل ہے اور مناسک الفارسی و شرح المختار میں لکھا کہ واجب کے قریب ہے جس کو قدرت ہو۔ بزارؒ نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر کی زیارت کی اس کے لئے میری شفاعت واجب ہوئی۔ ورواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری زیارت کو آیا کہ سوائے میری زیارت کے اس کا کچھ کام نہیں تو مجھ پر حق ہے کہ قیامت میں اس کا شفیع ہوں رواہ الدارقطنی۔ حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میری موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اس نے میری زندگی میں میری زیارت کی رواہ الدارقطنی۔ مف۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق دوزخ کو دوزخ سے نجات بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ جس میں سے ایک ہاتھ بھر مقام دنیا و ما فیہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ بندہ مغفور لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت سے کیسی مرتبہ عظمیٰ عطا ہوگا۔ م۔ پھر اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے جس کو پہلے ادا کرے۔ مف۔

بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہیں کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کرے گا کیونکہ عمل قریب اور وسیلہ شفاعت ہے اور نفل طور پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قربت ہے فافہم۔ م۔ پھر مشائخ نے کہا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیئے کہ ساتھ میں مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی نیت کرے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لاتشد الرحال الا الی ثلثة مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ باندھے جاویں مگر تین مسجدوں کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس کما فی الصحیح۔ مف۔ یہاں اہل علم کے دو قول ہیں اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہے سوائے ان تین مساجد کے پس ان لوگوں کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے پھر جب مسجد میں پہنچ جاوے اور اس میں نماز پڑھ کر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ میں ہے پس وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرے۔ چنانچہ بخاری میں کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی گئے تھے ان کو دوسرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق میں ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر نہ کرنا چاہیئے سوائے ان تین مساجد کے۔ مخفی نہیں کہ حدیث مزبور میں مطلقاً سفر سے ظاہراً ممانعت ہے سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج بلاشبہہ جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہیں تو معلوم ہوا کہ

Marfat.com

حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصود نہیں ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہیں اور اگر ہو تو زیارت کی احادیث جن میں سے بعض مذکور ہو چکیں اگر تسلیم کیا جاوے کہ طرق منفرداً ضعف رکھتے ہیں تو کچھ شک نہیں کہ کثرت طرق سے قوت بدرجہ حسن ہے پس یہ بھی مستثنیٰ ہے اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب میں بمنزلہ واحد ہیں سوائے ان تین مساجد کے لہٰذا حدیث میں مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بیفائدہ تعب لغو جائز نہیں یا استثنائے ان تین مساجد کے کہ ان میں ثواب کثیر ہے رہا اسفار حج وطلب علم وملاقات وتجارت وزیارت شریف یہ سب اپنے دلائل سے مرغوب ہیں اور ان کو اس حدیث کی ممانعت سے کچھ تعلق نہیں ہے اور قول اول ضعیف ہے پس ارجح ومختار قول دوم ہے لہٰذا زیارت شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہے اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہئے کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اس کے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کر لے اور مختار میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر میں لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر یہ کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے اپنی خاص نیت کرے پھر جب وہ مدینہ منورہ پہنچ گیا تو خود ہی اس کو مسجد مقدس کی زیارت نصیب ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم واجلال مزید ہے مف۔ یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم وتبجیل فرض ہے لقولہ تعالیٰ تعزروہ وتوقروہ الآیۃ۔ اور یہ جو بعضے عوام میں مشہور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو ان کے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرموا اخاکم سے تصریح کی ہے ترجمہ کیسا ہے کہ آیت وحدیث میں کچھ شک نہیں۔ لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اس کا مفہوم باطل ٹھہرایا کیونکہ حضرت موسیٰ وعیسیٰ وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام وبھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ آپ تمام انبیاء ورسولوں کے سردار وامام ہیں۔ اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہیں باپ ایک اور مائیں متعدد ہیں ہے

پس اس عامی احمق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور مثلاً حضرت ہارون وموسیٰ کی اپنے بھائی کے

کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہیں کہ عظمت قدر وکرامت منزلت آنحضرت صلعم کی علمائے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب وماہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہیں ہوا پس ثواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلیں جس سے عوام ایسی حماقت وجہالت میں پڑیں۔ ہاں عوام کو عظمت وجلال الٰہی عزوجل سمجھانی چاہئے اور کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہاں خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال بے انتہا ہے بندہ اس عظمت کے سامنے فنا رہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کہاں خالق عزوجل اور کہاں اس کی پیدا کی ہوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام وکمال میں آنحضرت صلعم کی تعظیم وتوقیر

Marfat.com

سب سے اعلیٰ واشرف اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات احسن لہٰذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ واجب ہے۔ م۔ پھر خالص نیت کر کے روانہ ہو اور راہ میں درود شریف کی کثرت کرے جب قریب پہنچے تو بہتر ہے کہ باہر اتر پڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے تعظیم واجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہ ہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہن کر پیادہ داخل ہو۔ اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل صدق واخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا اللھم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیارۃ رسولک وحبیبک مارزقت اولیائک واھل طاعتک واغفرلی غفرانا ورحمۃ واسعۃ یاارحم الراحمین۔ اور چاہئے کہ تواضع وفروتنی ودلی عاجزی کے ساتھ احترام وتعظیم کا لحاظ کئے ہوئے داخل ہو۔ ف۔

اور مترجم کو اگر اللہ تعالیٰ یہ کرامت نصیب فرمادے تو اس کو سب سے بڑھ کر خوف وحیا اس امر کی ہونا چاہئے کہ معاصی ونالیاقتی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے متبرک مقام میں داخل ہو اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہاں ابرار اخیار صحابہ کبار ہیں مگر اس امید پر کہ آدبلائے امت نجاسات کو پاک کرتا ہے۔ م۔ پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم واصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھتے ہیں فتور نہ کرے۔ ف۔ اور اگر ہو سکے تو روزہ دار اور ایسی حالت میں کہ ہر وقت باوضو ہو اور غذا وغیرہ میں کمی حتی الامکان مرعی رکھے۔ م۔ ہ۔ اور جانے کہ یہ وہ مقام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے رسول اشرف الرسل صلعم کے واسطے دار ہجرت ومرقد ومنبع ایمان وصدر اسلام قرار دیا اور بدون تلوار کے قرآن ونور نبوت سے مفتوح وروشن فرمایا اور امیدوار ہو کہ شاید اس کا قدم اس جگہ پڑجاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس پاک زمین کو سواری کے کھروں سے روندوں جس میں رسول اللہ صلعم ہیں۔ پھر طریق سنت کو بسر وچشم بجالاوے یعنی پہلے مسجد میں باداب داخل ہو اور روضۃ الجنۃ کا قصد کرے جو درمیان ممبر ومرقد شریف ہے اور کرمانی واختیار میں ہے کہ اس نعمت عظمیٰ کے لئے سجدہ شکر بجالائے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے۔ مف۔ پھر اگر وقت نماز فریضہ ہو تو جماعت میں فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کرے۔ م۔ پھر مزار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو اس طرح کہ پیٹھ قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدموں کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے میں گویا حضور کی نظر مبارک کے سامنے ہے۔ اور یہ اگرچہ فی الحقیقۃ ہے لیکن اپنی نظر ادب نیچی رکھے اور مقام ادب میں کھڑا ہو کر کہے۔ السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یاخیر خلق اللہ، السلام علیک یاخیرتہ من جمیع خلقہ السلام علیک یاحبیب اللہ السلام علیک یا سید ولد آدم ف۔ السلام علیک یاخاتم النبیین السلام علیک یارحمۃ للعالمین۔ م۔ السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ یارسول اللہ انی اشھد ان لاالٰہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ وانک عبدہ ورسولہ اشھد یارسول اللہ انک بلغت الرسالۃ و ادیت الامانۃ ونصحت الامۃ وکشفت الغمۃ فجزاک اللہ تعالیٰ عنا خیرا وافضل ماجزی نبیا عن امتہ۔ پھر

Marfat.com

جناب باری تعالیٰ جل شانہ میں دعا کرے۔ اللھم اعط سیدنا عبدک ورسولک محمدا الوسیلۃ والفضیلۃ والدرجۃ الرفیعۃ والجنۃ مقاما محمودا الذی وعدتہ انک ذوالفضل العظیم۔ف۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالیٰ سے صلوٰۃ کی دعا کرلے اللھم صل علی سیدنا ومولنا عبدک ورسولک محمد وآلہ کما صلیت علی ابیہ ابراھیم الخ۔ پھر دعائے وسیلہ کرے۔م۔ پھر آنحضرت صلعم کے توسل سے اپنی مراد مانگی اور سب سے اعلیٰ مراد اس موقف میں دعائے حسن ایمان واسیر خاتمہ ومغفرت ہے۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے ف۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا میں شامل کرلے حتیٰ کہ دعا وسیلہ میں ارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ۔ ملا دے۔م۔ پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو وہ حضور میں اس کے نام سے پہنچا دے۔ عمر بن عبدالعزیزؒ اپنے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور سلف صالحین میں سے ایک جماعت نے فرمایا ہے کہ اس موقع حضوری میں جہاں تک ممکن ہے دیر نہ لگا دے اور نہ طول طویل باتیں کرے بلکہ حسن ادب سے موجز مختصر ادا کرے مف مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کرسکتا شاید کہ اس کی زبان بند ہو جاتی۔

؎ أحبّ مناجات الحبیب باوجہ ولکن لسان المذنبین کلیل[1]

یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغنا نہیں ولیکن گنہگاروں کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے۔
اللھم صل علی سیدنا ومولنا محمد وآلہ وصحبہ صلوۃ طیبۃ زاکیۃ عدد خلقک ورضا نفسک وزنۃ عرشک ومداد کلماتک۔ وللہ الحمد کما اثنی علی نفسہ سبحانہ ذوالجلال والاکرام۔ ھ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصدیقین ابوبکرؓ پر سلام کرے۔ السلام علیک یا خلیفۃ رسول اللہ السلام علیک یا صاحبہ وثانیہ فی الغار السلام علیک یا رفیق الرسول صلعم فی الاسفار وامینہ الاعلی الاسرار جزاک اللہ عن امۃ محمد خیر الجزاء وافضل ماجزی اماما عن امۃ النبی۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام کرے۔ السلام علیک یا امیر المومنین السلام علیک یا من اعز اللہ۔ الاسلام والمسلمین جزاک اللہ عن الامۃ خیر الجزاء۔ پھر ادب کے ساتھ بعد حمد وثناء اور درود اور دعائے جس میں والدین کو بلکہ احباب کو نہ بھولے آمین پر ختم کرکے باہر آوے پھر جب تک قیام میسر ہے کوشش کرے کہ مسجد میں فریضہ نماز ترک نہ ہو اور روضۃ الجنۃ میں کثرت سے درود اور دعا کرتا رہے۔ بقیع الغرقد۔ جہاں سے ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہوں گے جن کے چہرے مثل چاند کے ہوں گے کما فی الحدیث۔ ہر روز جاکر بطریق سنت زیارت کیا کرے وہاں مرقد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سومی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عثمان بن مظعون اول مدفون ومرقد عباس بن عبدالمطلب ومرقد حسن بن علی ومرقد زین العابدین ومحمد باقر وجعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبدالمطلب وفاطمہؓ بنت اسد ہے اور حضرت سیدۃ النساء

[1] ہزار زبان سے چاہتا ہوں کہ حبیب سے عرض حال کروں لیکن گنہگاروں کی زبان گونگی ہے ۱۲ م

Marfat.com

فاطمہ رضی اللہ عنہا کی مرقد مبارک میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی میں اور بعض نے کہا کہ اپنے مکان میں اور یہی اظہر ہے اور بقیع مقابر ازواج مطہرات اور قبر عقیل وعبداللہ بن جعفر وقبہ ابراہیم بن رسول اللہ صلعم ومرقد عبدالرحمن بن عوف وغیرہم رضی اللہ عنہم ہیں۔ احد ہر پنجشنبہ کی فجر کو جاوے اور اول مرقد حمزہ بن عبدالمطلب سید الشہداء پھر تمام شہداء احد کی زیارت کرے خود کوہ احد کی زیارت کرے کہ وہ جنت کے پہاڑوں سے ہے اور آنحضرت صلعم واصحاب کو دوست رکھتا تھا۔ حدیث میں ہے کہ احد پہاڑ ہے کہ ہم کو محبوب رکھتا ہے اور ہم اس کو محبوب رکھتے ہیں۔ کما فی الصحیح۔

اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ اُحد جنت کے نزعوں میں ایک نزعہ پر ہے اور کوہ عیر جہنم کے نزعوں میں سے ایک نزعہ پر ہے۔ اور صحیح میں ہے کہ آپ مع ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے احد پر تشریف لے گئے اس کو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تجھ پر کوئی نہیں سوائے پیغمبر وصدیق وشہید کے اور مترجم نے مجتمع کیا ان نصوص کو جن سے ثابت ہے کہ پہاڑوں وجمادات وحیوانات میں سوائے انس وجن کی قوت ادراک وتسبیح ہے اور یہی حق واسی پر سلف صالحین رضی اللہ عنہم تھے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم کا گذر مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی طرف ہوا یہ احد میں لشکر کے نشان بردار تھے اور بعد کو شہید ہوئے ہیں پس وہاں کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں گواہ ہوں کہ تم اللہ تعالیٰ کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ ان کی زیارت کیا کرو اور ان پر سلام کہا کرو پس قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ نہیں کوئی ان پر سلام کہے گا مگر آنکہ یہ لوگ قیامت تک اس پر سلام بھیجتے رہیں گے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ قیامت تک ان کی شان اسی طرح ہے اور شاید مراد یہ کہ جواب میں ان کی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہے اور یہی اظہر ہے واللہ اعلم۔ پھر مستحب ہے کہ سنیچر کو مسجد قبا میں آوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر سنیچر کو مسجد میں تشریف لاتے تھے۔ کما فی الصحیحین۔ اور یہ اول مسجد ہے جو اسلام میں بنائی گئی اور پہلا پتھر اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھا ہے پھر ابوبکر صدیق نے پھر عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پس اس کی زیارت کی نیت کرے مع اس میں نماز کے اور صحیح حدیث میں آیا ہے کہ اس میں ایک نماز کا ثواب عمرہ کے برابر ہے اور وہاں بیر اریس کی زیارت کرے جس میں آنحضرت صلعم نے آپ دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیریں اور خوشگوار ہو گیا۔ اور اسی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے آنحضرت کی انگوٹھی گری ہے پس اس میں سے وضو کرے واس کا پانی پیئے اور مسجد الفتح کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب کی جانب پہاڑ پر واقع ہے وہاں نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے اس میں تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چہارشنبہ کے روز آپ کی دعا ان پر قبول ہوئی۔

اور جو مساجد وہاں ہیں ان میں سے ایک بنی ظفر ہے اس میں ایک پتھر ہے جس پر

Marfat.com

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوس فرمایا اور مشہور ہے کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اس پر بیٹھے گی اللہ تعالیٰ اس کو فرزند عطا فرماوے گا اور کہتے ہیں کہ تمام مساجد و مشاہد جو مدینہ منورہ میں ہیں سب ۳۰ ہیں ان کو اہل مدینہ جانتے ہیں اور سات کنوئیں ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور پانی پیا ہے انہیں میں سے بیر بضاعہ ہے۔ ف۔ کتاب الصلوۃ میں بیر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابوداؤدؒ سے نقل ہو چکی ہے۔

فصل جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد میں جاکر نماز پڑھے اور جو دعاء بہتر و مرغوب ہو مانگے اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر اور سلام کرکے دعا مانگے جس طرح اس کو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد کے لئے اور اللہ تعالیٰ سے یہ بھی دعا کرے کہ اس کو دنیا و آخرت کی بلاؤں سے محفوظ فرماکر وطن میں پہنچاوے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین میں لاوے مع عافیت کے اور یہ دعاء روضۃ الجنۃ میں بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے۔ میں کہتا ہوں کہ محیط میں مصرح ہے کہ دعا مانگے کہ الٰہی میرا یہ آخری عہد مزار مبارک سے نہ فرمائیو بلکہ مجھے دوبارہ آنا نصیب فرمائیو۔ اے ذوالجلال والاکرام۔ ھ۔ اور اس وقت آنسوؤں کا جاری ہونا نشان قبول سے ہے اور چاہئے کہ جو کچھ ہو سکے مجاوران مقام پاک کے واسطے ہدیہ کرے پھر فراق سے حسرت کھاکر روتا ہوا وہاں سے واپس ہو۔ واضح ہو کہ بعضے بدنصیب اس سفر پر ندامت ظاہر کرتے اور آئندہ عزم کرتے ہیں کہ پھر نہ آویں اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ ہو کہ دوبارہ آوے۔ اور مانند اس کے کلمات کہتے ہیں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات و حرکات دلیل ہیں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ خشم و غضب میں گرفتار بے نصیب رہا نعوذ باللہ من ذلک۔ اہل سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں چھوڑ سکتے ہیں اور یہ چھوڑنا مقتضائے ادب اور فرمانبرداری ہے۔ والحمد للہ علی فضلہ لاھل السعادۃ من المومنین والمسلمین والصلوۃ والسلام علی حبیبہ خیر الخلق وآلہ وصحبہ اجمعین۔

آداب رجوع واپسی میں ہر بلندی پر تکبیر کہے اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ نزدیک مدینہ منورہ پہنچ کر فرماتے آئبون تائبون عابدون ساجدون حامدون وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ پس اقتداءً یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شیء ھالک الا وجھہ لہ الحکم والیہ ترجعون۔ اور جب وطن سامنے ہو تو دعا کرے۔ اللھم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضین السبع وما اقللن ورب الشیاطین ومآ اظللن ورب الریاح وماذرین نانا نسألک خیر ھذہ القریۃ وخیر اھلھا

Marfat.com

وخیر ما فیھا ونعوذ بک من شرھا وشر اھلھا وشر ما فیھا۔ اللھم اجعل لی فیھا قرارًا وارزقنا رزقًا حسنا۔ پھر اپنے اہل کے پاس آدمی بھیج دے جو ان کو آگاہ کرے اور اچانک ان کے وہاں داخل نہ ہو جاوے اور نہ رات میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں منع ہے۔ پھر جب محلہ میں پہنچے تو پہلے مسجد میں داخل ہو کر دوگانہ پڑھے جبکہ وقت مکروہ نہ ہو، پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کرے اس نعمت عظمیٰ پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ واپس لایا۔ اور اس پر جب تک زندہ رہے حمد و شکر کرتا رہے اور ہمیشہ جب تک زندہ ہے ممنوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے بخصوص ایسے قول و فعل سے نہایت خوفناک رہے جو اعمال کو مٹا دیتے ہیں۔ اور حج مبرور اور مقبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اس کی حالت دین میں بہتر ہو جاوے۔ ہذا تلخیص ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی الفتح مع زیادات من المترجم عفا اللہ عنہ وجعلہ من لواحقھم بفضلہ وکرمہ وھو ذو الفضل العظیم وعلی ما یشاء قدیر والحمد للہ رب العالمین۔

ملحقات حج کبیرہ گناہوں کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد کے اور قاضی عیاضؒ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اجماع کیا کہ کبائر کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور قرضہ ساقط ہونے کا کوئی قائل نہیں اگرچہ قرضہ الٰہی مانند قضائے نماز وغیرہ ہو۔ ہاں ادائے قرضوں میں دیر کرنا معاف ہوں گے، لباس کعبہ کو خرید کر پہننا منع نہیں ہے۔ آب زمزم سے استنجا مکروہ ہے نہ غسل کرنا، حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ جیسا کہ بیت اللہ کے گرد حرم ہے دونوں لابتین مدینہ کے بیچ میں حرم ہے لیکن حرم کے احکام مختلف ہیں حتیٰ کہ حرم مدینہ میں شکار و درخت کا ٹنا وغیرہ جائز ہیں نہ حرم مکہ میں اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں ازانجملہ کثرت ثواب طاعت ہے و کمال اجتناب معصیت۔ راجح قول یہ کہ مدینہ سے مکہ افضل ہے لیکن جس قدر زمین مرقد کہ جسم پاک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملی ہے وہ مطلقاً افضل ہے حتیٰ کہ بیت کعبہ و عرش و کرسی سے افضل ہے۔ ذکرہ القاضی عیاضؒ اور مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتوے دیا جاوے اور باطن و حقیقت کا علم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہے۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا ومولانا محمد والہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العلمین

یہ ربع اول عین الہدایہ بفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ وحسن توفیق حق سے تمام ہوا و ربع دوم اسی التزام سے اس کے بعد لاحق ہے۔ وعلی اللہ التوکل وبہ الاعتصام وبہ الثقۃ علی توفیق حسن الاختتام ان ربی حسبی ونعم المجیب۔

تم الربع الاول بحمد اللہ سبحانہ ویتلوہ الثانی بحسن توفیقہ

Marfat.com

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب عین الہدایہ، کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہے کہ جس کی نظیر ان دیار و امصار میں موجود نہیں۔ اور اہل اسلام جہاں تک اس کی قدر کریں زیبا ہے چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہاتھ میں ہی دیکھ لیجئے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہے۔ اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان میں ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہے۔ دوم کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا معلم ہے اور کیوں نہیں کہ ہر ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اس طرح مربوط کیا گیا کہ مطلب بتحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہیں مترجم علام نے ان کو ذیل بیان میں ظاہر کر دیا۔ چہارم فقہ کامل تین اجزاء ہیں جزو اول عقائد حقہ جن کو فقہ اکبر کہتے ہیں اسی واسطے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق سوم علم الاعمال جوارح۔ اس کتاب جامع میں زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہے اور لباب افادات شرح عقائد نسفی در رسالہ مولانا عبد الحق رحمۃ اللہ تعالیٰ وغیرہ ہے۔

اردو میں اس وقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہیں ہوا تھا پنجم اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ جس میں فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل میں فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل گویا لب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہے ششم تحریر دلیل میں جس حدیث سے استدلال ہے اس کی تصحیح جہاں تک کسی امام فن سے ملی کافی و افی ہے ہفتم اگر آئمہ حدیث میں بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہے اسی کی توثیق پر مدار ہوا تاکہ جن راویوں میں اتفاق ہے بیفائدہ طول کلام نہ ہو جس سے اصل مطلب سمجھنے میں پریشانی لاحق ہو ہاں اگر اتفاقاً کسی حدیث میں جدید کلام کی ضرورت ہے تو تعدیل رواۃ کی ضرورت ظاہر ہے حاصل یہ کہ حدیث صحیحین و موطا اجماعی صحیح ہیں پس حوالہ کافی ہے۔ دیگر میں امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہے لیکن اگر دوسروں نے جرح کی تو صرف محل اختلاف راوی یا اضطراب میں کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہ ہو کیونکہ زیادہ تر انہیں کا افادہ مقصود ہے ہشتم مسئلہ میں جو قیود ہیں صاف بیان کر دیئے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہیں کیونکہ ان کی معرفت دقیق ہے حتی کہ بعض علماء نے فرمایا کہ فتاوائے شمس الائمہ او امام اسبیجابی و قاضی خاں وغیرہ صرف وہی افادات ہیں جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہیں پس یہ ہر شخص کو میسر نہیں اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر ہے نہم جو مسائل ہدایہ شریف میں منصوص ہیں اکثر اصول مسائل ہیں جو امام و صاحبین سے ماثور ہیں۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل میں فتاوائے مشائخ و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ متعمدہ سے بڑھا کر جامع

Marfat.com

کر دیا یعنی عین الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہیں اور تذنیل دیکھو تو مسائل مذہب فتاویٰ ہیں دہم سب سے عمدہ صنعت و کامل سعی بلیغ یہ ہے کہ تذنیل میں مسائل مذہب و فتاوی میں سے صرف وہی مسائل لئے جن پر فتوی ہے اور باقی اقوال ترک کر دیئے کیونکہ عموماً اسی حکم کی ضرورت ہے جو مفتی بہ ہو اور اس کے ساتھ خوبی نفیس یہ ہے کہ حوالہ کتاب مذکور ہے کہیں صریح نام ہے اور کہیں رمز و اشارہ ہے کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ آئمہ سابقین کے افادات میں ان کے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہے لیکن ہر جگہ مثلاً "یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں مذکور ہے" لکھنا تطویل سمجھ کر صرف رموز ذیل پر اکتفا کیا گیا ہے۔

نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز
شرح شیخ الاسلام عینی	ع	شرح امام ابن الہمام یعنی فتح القدیر	ف الفتح	فتح القدیر مع افادہ مترجم	م مف	افادات شامی درمختار	ش د	مبسوط امام محمدؒ	المبسوط
ملخص عینی	مع	ملخص	مف	فتاوی قاضیخان	م ف القاضیخان	تنویر الابصار	الدرت	مع شروح مبسوط امام سرخسی	مبسوط سرخسی
مترجم مع عینی	م غ	ملخص عینی و فتح القدیر	مفع	شرح جامع صغیر	ق	تخریج حدیث	تخ	یعنی شرح الکافی	
با ملخص	م مع		معف	افادہ بحر الرائق	البحر		تخ		
فتاوی ہندیہ	ع	صدر الشریعہ	الصد	نتائج الافکار	ن	چلپی	چ	امام زیلعی تخریج کنندہ	زیلعی

اور جامع نفیس فتاوائے عالمگیریہ یا اس کے ترجمہ فتاوائے ہندیہ سے مسائل نقل کئے گئے ہیں ان میں اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہے اور بدائع و تہذیب و مضمرات وغیرہ نفائس کتب نایاب سب اسی فتاوائے نظر سے منقول ہیں لیکن کمال اہتمام سے صرف انہیں اقوال کو لیا گیا جن پر فتوی ہے اور جاننا چاہیئے کہ فتوی کے علامات مانند اصح و صحیح و ارجح و معمول و مفتی بہ و معمول بہ وغیرہ کے مقدمہ میں مفصح ہیں (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہیں اسی طرح امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق لکھی گئی اور آخر متنبہ کیا گیا کہ اختلاف نہیں بلکہ بسبیل اجتہاد میں تفاوت ہے تاکہ سب لوگ جان لیں کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی طریقہ ہیں مثلاً امام شافعیؒ حدیث مرسل سے حکم نہیں نکالتے بدون تقویت کے تو انکے موافق ایک حکم حاصل ہوگا اور امام ابو حنیفہ و جمہور بدون اس کے حکم نکالتے ہیں تو لامحالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح و اجتہاد کی تحقیق سے یہ کتاب اسم بامسمی عین الہدایہ ہے اور دیگر مرغوب نفائس ملاحظہ و استفادہ پر موقوف ہیں چونکہ اس زمانہ میں اہل اسلام کو نماز و زکوٰۃ و صوم و حج و عقائد حقہ کی مزید ضرورت ہے لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ہے ان فوائد کے الحاق سے مجلد ضخیم ہوگئی اور جن مجلدات میں مسائل وکالت و حدود و مکاتب وغیرہ ہیں انمیں زیادہ تطویل اسوجہ سے نہیں ہے کہ بالفعل مسلمانوں کو ان کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ محاکمہ کے مسائل بشرائطہا اس غرض سے واضح ہیں کہ اہل اسلام صدق و دیانت سے باہمی قضایا کا فیصلہ موافق شریعت کریں تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونیکے احکام وقت کو کلفت تدین اور بیجا اخراجات کی بربادی سے محفوظ رہیں۔ اسی طرح اصل ہدایہ میں کتاب الفرائض مسائل میراث نہیں تھے لہذا حضرت مترجم ادام فیضہ نے جلد چہارم کے آخر میں کتاب الحیل و کتاب الفرائض کے الحاق سے تکملہ کر دیا۔

Marfat.com