فتاوی رضویہ

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ

١

رضا فاؤنڈیشن

جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ لاہور

پاکستان (٥٤٠٠٠)

فتاوی رضویہ

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ

رضا فاؤنڈیشن
جامعہ نظامیہ رضویہ
اندرون لوہاری دروازہ لاہور
پاکستان (۵۴۰۰۰)

marfat.com

مَن یُرد اللّٰہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین

العطایا النبویۃ
فی
الفتاوی الرضویۃ

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

جلد اوّل

تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل چودھویں صدی کا عظیم الشان
فقہی انسائیکلوپیڈیا

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ العزیز

۱۲۷۲ھ — ۱۳۴۰ھ

۱۸۵۶ء — ۱۹۲۱ء

رضا فاؤنڈیشن ۰ جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ۔ لاہور۔ پاکستان

marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

(جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں)

کتاب ــــــــــ فتاویٰ رضویہ جلد اول

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

ترجمہ عربی عبارات ــــــــــ مفتی سیّد شجاعت علی قادری، دارالعلوم نعیمیہ، کراچی

کلمات آغاز ــــــــــ محمد عبدالحکیم شرف قادری نقشبندی مدظلہ

تخریج و تصحیح ــــــــــ ۱- مولانا نذیر احمد سعیدی

۲- مولانا محمد عمر ہزاروی

باہتمام و سرپرستی ــــــــــ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم قادری ہزاروی مدظلہ

ترتیبِ فہرست ــــــــــ مولانا حافظ محمد عبدالستار سعیدی

کتابت ــــــــــ محمد شریف گل، کڑیال کلاں (گوجرانوالا)

پروف ریڈنگ ــــــــــ مولانا سردار احمد حسن سعیدی

اشاعت دوم ــــــــــ صفر المظفر ۱۴۱۲ھ / اگست ۱۹۹۱ء

صفحات ــــــــــ ۸۴۰

مطبع ــــــــــ

ناشر ــــــــــ رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

قیمت ــــــــــ

ملنے کے پتے

○ رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

۰۳۰۰/۹۴۱۵۳۰۰ ۷۶۶۵۷۷۲

○ مکتبۂ اہلسنت جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

○ ضیاء القرآن پبلیکیشنز، گنج بخش روڈ، لاہور

○ شبیر برادرز، بی بی، اردو بازار، لاہور

marfat.com

اجمالی فہرست

○ کلماتِ آغاز ___ ۵

○ مرجع العلماء (مقالہ) ___ ۲۵

○ خطبۃ الکتاب ___ ۸۳

○ رسم المفتی (اجلی الاعلام) ___ ۹۵

○ کتاب الطہارۃ ___ ۱۷۹

○ ماخذ و مراجع ___ ۸۲۵

فہرست رسائل

○ اجلی الاعلام ___ ۹۵ تا ۱۷۸

○ الجود الحلو ___ ۱۷۹ تا ۲۳۴

○ تنویر القندیل ___ ۲۳۷ تا ۲۵۳

○ لمع الاحکام ___ ۲۶۳ تا ۲۷۸

○ الطراز المعلم ___ ۲۷۹ تا ۳۵۲

○ نبہ القوم ___ ۳۶۵ تا ۴۳۸

○ تبیان الوضوء ___ ۴۳۹ تا ۴۵۶

○ الاحکام والعلل ___ ۴۶۵ تا ۵۷۸

○ بارق النور ___ ۵۷۹ تا ۷۹۰

○ برکات السماء ___ ۶۵۱ تا ۷۶۵

○ ارتفاع الحجب ___ ۷۹۵ تا ۸۲۴

○

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کلماتِ آغاز

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

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

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

marfat.com

امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ تعالٰی

ولادت ــــــ تعلیم

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

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

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

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

---

[1] محمد صابر نسیم بستوی، مولانا: اعلیٰ حضرت بریلوی (مکتبہ نبویہ، لاہور) ص ۳ - ۲۲

marfat.com

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

۱۔ جزاء اللہ عدوہ لاباۂ ختم النبوۃ

۲۔ قہر الدیان علی مرتد بقادیان

۳۔ المبین معنی ختم النبیین

۴۔ السوء والعقاب علی المسیح الکذاب

۵۔ الجراز الدیانی علی المرتد القادیانی

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

عبقری فقیہ

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

علومِ قرآن

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

marfat.com

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

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

قرآنِ کریم سے اچھوتا استدلال

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

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

"اس پر عیان و بیان و برہان سب شاہد عدل ہیں ..... الحمد للہ! عجائبِ قرآن منتہی نہیں ...
ایک ذرا غور سے نظر کیجئے تو آیہ کریمہ تُوْلِجُ الَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُوْلِجُ النَّهَارَ فِي الَّيْلِ کے مطالعِ رفیعہ سے اس مطلب کی شعاعیں چمک رہی ہیں۔

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

تحریکِ پاکستان کے قافلہ سالار محدّث اعظم ہند مولانا سیّد محمد محدّث کچھوچھوی فرماتے ہیں:

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

---

[1] امام احمد رضا بریلوی، امام: فتاویٰ رضویہ (طبع مراد آباد) ج ۲ ص ۲۶۳-۲۶۴

[2] عبد النبی کوکب، مولانا: مقالاتِ یومِ رضا ج ۱ ص ۱۴۱

marfat.com

علوم حدیث

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

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

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

طُرقِ حدیث

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

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

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

[1] عبد النبی کوکب، مولانا: مقالاتِ یومِ رضا ج ۱ ص ۱۴۱

marfat.com

رَبِّیَا مُ ۔ کھانا کھلانا اور رات کو نماز پڑھنا جب کہ لوگ سو رہے ہوں۔

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

فَتَجَلّٰی لِیْ کُلُّ شَیْءٍ وَعَرَفْتُ ۔ ہر چیز مجھ پر منکشف ہو گئی اور میں نے پہچان لی۔

اب اس حدیث کے حوالے ملاحظہ ہوں:

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

(رضی اللہ تعالیٰ عنہم)

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

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

---

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

marfat.com

امام احمد رضا بریلوی نے تخریج احادیث کے آداب پر ایک رسالہ لکھا جس کا نام ہے : الروض البہیج فی آداب التخریج ۔ مولوی رحمٰن علی اس رسالۂ مبارکہ کے بارے میں لکھتے ہیں :[1]

" اگر اس سے قبل اس فن میں کوئی کتاب نہیں ملتی تو مصنف کو اس فن کا موجد کہہ سکتے ہیں "

فنِ اسماء الرجال

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

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

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

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

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

---

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

marfat.com

کریں تو ان میں کوئی عیب نہیں ہے۔

۳۔ صحیح بخاری ومسلم میں کتنے راوی وُہ ہیں جن کے بارے میں تقریب میں فرمایا صَدُوْقٌ یُخْطِئُ، کیا آپ قسم کھائے بیٹھے ہیں کہ صحیحین کی روایات کو بھی رد کردو گے؟

پھر امام احمد رضا بریلوی نے حاشیہ میں قلم برداشتہ صحیحین کے ۳۱ ایسے راویوں کے نام گنوا دیے جن کے بارے میں اسماء رجال کی کتابوں میں اَخْطَأَ یا کَثِیْرُ الْخَطَاءِ کے الفاظ وارد ہیں۔

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

مطالبِ حدیث

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

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

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

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

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

marfat.com

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

قَاتَلَ اللّٰہُ الْیَھُوْدَ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ مَسَاجِدَ -

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

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

اُولٰئِكَ قَوْمٌ اِذَا مَاتَ فِیْھِمُ الْعَبْدُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلٰی قَبْرِہٖ مَسْجِدًا اَوْصَوَّرُوْا فِیْہِ تِلْكَ الصُّوَرَ -

نصاریٰ وہ قوم ہے کہ جب ان میں کوئی نیک آدمی فوت ہوجاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنا لیتے اور اس میں وہ تصویریں بنا لیتے -

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

اَلَا وَمَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ کَانُوْا یَتَّخِذُوْنَ قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ وَصَالِحِیْھِمْ مَسَاجِدَ -

خبردار! تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء اور صالحین کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنا لیتے تھے -

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

دین کے اصول و قواعد

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

---

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

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

marfat.com

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

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

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

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

عربی لغات

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لفظ طَفَّ بہ بڑھنے کے معنی میں استعمال کیا اور فرمایا: حتی طَفَّ مِن جوانبھا۔ اس پر امام احمد رضا بریلوی نے فرمایا:

"مجھے یہ فعل اور اس کا مصدر صحاح[1]، صراح[2]، مختار[3]، قاموس[4]، تاج العروس[5]، مفردات[6]، نہایہ[7]، در نثیر[8]، مجمع البحار[9] اور مصباح[10] میں نہیں ملا۔ ہاں قاموس میں صرف اتنا ہے کہ طف المکوک والاناء وطففہ وطِفافہ وہ چیز جو اس برتن کے کناروں کو بھر دے"[2]

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

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

---

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

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

marfat.com

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

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

"بظاہر اس (پہلی جلد) میں ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمد اللہ تعالٰی ہزارہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صدہا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے۔" [۱]

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

"میرے نزدیک ان کے فتاوٰی کی اہمیت اس لیے نہیں ہے کہ وہ کثیر در کثیر فقہی جزئیات کے مجموعے ہیں بلکہ ان کا خاص امتیاز یہ ہے کہ ان میں تحقیق کا وہ اسلوب و معیار نظر آتا ہے جس کی جھلکیاں ہمیں صرف قدیم فقہاء ہی میں نظر آتی ہیں، میرا مطلب ہے کہ قرآنی نصوص اور سننِ نبویہ کی تشریح و تعبیر اور ان سے احکام کے استنباط کے لئے قدیم فقہا جملہ علوم و وسائل سے کام لیتے تھے اور یہ خصوصیت مولانا کے فتاوٰی میں موجود ہے۔" [۲]

علمِ طب

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

---

[۱] احمد رضا بریلوی، امام: فتاوٰی رضویہ (طبع بمبئی) ج ۱ ص ۸۵۰

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

marfat.com

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

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

مرجع العلماء

یہ پہلو بھی لائق توجہ ہے کہ عام طور پر مفتیان کرام کی طرف عوام الناس رجوع کرتے ہیں اور احکام شرعیہ دریافت کرتے ہیں ، فتاوٰی رضویہ کے مطالعہ سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کی طرف رجوع کرنے والوں میں بڑی تعداد اُن حضرات کی ہے جو بجائے خود مفتی تھے ، مصنف تھے ، جج تھے یا وکیل تھے۔ مولانا خادم حسین فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور نے ایک مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے :

امام احمد رضا بریلوی —— بحیثیت مرجع العلماء

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

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

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

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

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

"ان کے زمانے میں فقہ حنفی اور اس کی جزئیات پر آگاہی میں شاید ہی کوئی ان کا ہم پلّہ ہو، اس حقیقت پر ان کا فتاویٰ اور ان کی کتاب کفل الفقیہ شاہد ہے جو انھوں نے ۱۳۲۳ھ میں مکہ معظمہ میں لکھی۔"[۱]

گزشتہ سال مولانا کوثر نیازی ہندوستان گئے تو ندوۃ العلماء لکھنؤ بھی گئے، واپسی پر انھوں نے اپنے تاثرات میں ندوہ کے بارے میں لکھا کہ اس کے ہال میں ہندوستان کے ممتاز علماء کا امتیازی مقام واضح کرنے کے لیے چارٹس آویزاں کئے گئے تھے، چنانچہ علم فقہ میں ممتاز شخصیت کی حیثیت سے حضرت مولانا احمد رضا خاں کا نام لکھا ہوا تھا[۲]۔ تذکرہ و تاریخ کی کتابوں کا مطالعہ کئے بغیر یہ حقیقت آفتاب سے زیادہ روشن ہے کہ اس دور میں بڑے بڑے فقہاء ہو گزرے ہیں ان سب میں ممتاز فقیہ کے طور پر امام احمد رضا بریلوی کا نام منتخب کرنا اور وہ بھی ان کے مخالفین کی طرف سے، ان کے فضل و کمال کی بہت بڑی دلیل ہے ؏

اَلْفَضْلُ مَا شَهِدَتْ بِهِ الْاَعْدَاءُ

(فضیلت وہ ہے جس کی گواہی مخالفین بھی دیں)

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

---

[۱] ابو الحسن علی ندوی: نزہۃ الخواطر (نور محمد کراچی) ج ۸، ص ۴۱

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

marfat.com

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

"فتوے کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) عرفیہ، فتوائے حقیقیہ تو یہ ہے کہ تفصیلی دلیل کی معرفت کی بنا پر فتویٰ دیا جائے، ایسے حضرات کو اصحاب فتویٰ کہا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے فقیہ ابوجعفر اور فقیہ ابواللیث اور ان جیسے دیگر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ فتویٰ دیا، فتوائے عرفیہ یہ ہے کہ ایک عالم امام کی تقلید کرتے ہوئے اس کے اقوال بیان کرے اور اسے تفصیلی دلیل کا علم نہ ہو، جیسے کہ کہا جاتا ہے ابن نجیم، غزی، طوری کے فتاویٰ اور فتاویٰ خیریہ، اسی طرح زمانے اور مرتبے میں مؤخر فتاویٰ کو فتاویٰ رضویہ تک گنتے چلے جائیے، اللہ تعالیٰ اس فتاویٰ کو باعثِ خوشنودی اور پسندیدہ بنائے۔ آمین۔[1] (ترجمہ)

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

ذوقِ شعر وسخن

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

متنبی ادبِ عربی کا مسلّم اور نامور شاعر ہے، وہ کہتا ہے: ؎

اَزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ لِيْ وَاَنْثَنِيْ وَبَيَاضُ الصُّبْحِ يُغْرِيْ بِيْ

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

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

---

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

marfat.com

پہلا مصرع : ۱- زیارت ۲- سیاہی ۳- رات ۴- سفارش کرنا ۵- لی (میرے حق میں)

دوسرا مصرع : ۱- واپسی ۲- سفیدی ۳- صبح ۴- برانگیختہ کرنا ۵- بی (میرے خلاف)

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

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

حُسنِ یُوسف پہ کٹیں مصر میں انگشتِ زناں

سر کٹاتے ہیں ترے نام پہ مردانِ عرب

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

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

امام احمد رضا بریلوی نے اصنافِ شعر وسخن میں سے حمد باری تعالیٰ، نعت اور منقبت کو منتخب کیا، قصیدۂ معراجیہ، قصیدۂ نور اور مقبولیتِ عامہ حاصل کرنے والا اسلام ؎

مصطفیٰ جانِ رحمت پہ لاکھوں سلام

ایسے ادب پارے پیش کئے۔

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

دو قومی نظریہ

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

marfat.com

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

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

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

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

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

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

---

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

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

marfat.com

رضا فاؤنڈیشن ـــــ عظیم اشاعتی منصوبہ

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

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

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

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

marfat.com

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

مارچ ۱۹۸۸ء میں جناب مولانا احمد نثار بیگ (مانچسٹر، انگلینڈ) جامعہ میں تشریف لائے انھوں نے فتاویٰ رضویہ کی تخریج کا کام دیکھا تو پُر زور سفارش کی کہ امام احمد رضا بریلوی کی تصنیفات خصوصاً فتاویٰ رضویہ کی اشاعت کے لیے ایک ادارہ "رضا فاؤنڈیشن" قائم کیا جائے اور انگلینڈ کے احباب سے بھی رابطہ قائم کیا جائے۔ وہ بڑی سعید ساعت تھی کہ حضرت مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہ کی سرپرستی میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے ایک ادارہ قائم ہو گیا اور انگلینڈ کے علماء سے رابطہ بھی قائم کیا گیا اور انھوں نے بھرپور دلچسپی لی اور مالی تعاون بھی کیا، فجزاھم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

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

فتاویٰ رضویہ جلد اوّل

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

marfat.com

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

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

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

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

۳- نئی اور دلکش کتابت کروائی گئی ہے۔

۴- پیرابندی کا اہتمام کیا گیا ہے۔

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

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

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

پیشِ نظر جلد میں ۲۲ سوالات کے جوابات ہیں، اس حصے میں ۸۱۰ مقامات پر امام احمد رضا نے اقوال کہہ کر فوائد بیان کیے ہیں یا فقہائے متقدمین کی خدمت میں معروضات و تطفلات پیش کیے ہیں۔ گیارہ مستقل رسائل ہیں جن کے اسماء درج ذیل ہیں:

۱- اَجْلَی الْاِعْلَامِ اَنَّ الْفَتْوٰی مُطْلَقًا عَلٰی قَوْلِ الْاِمَامِ۔ — فتوٰی مطلقاً امام اعظم کے قول پر ہوتا ہے۔

۲- اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ۔ — وضو کے اعتقادی اور عملی فرائض و واجبات کا بیان (جو اس رسالے کے علاوہ کہیں نہ ملے گا)

marfat.com

۳- تنویر القندیل فی اوصاف المندیل۔	طہارت کے بعد بدن کے پونچھنے کا بیان
۴- لمع الاحکام ان لا وضوء من الزکام۔	زکام ناقضِ وضو نہیں
۵- الطراز المعلم فیما ھو حدث من احوال الدم۔	جسم سے خون نکلنے کے مسائل اور دلائل کی بے مثال تنقیح۔
۶- نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم۔	سونے سے وضو ٹوٹنے کے مسائل
۷- خلاصۃ تبیان الوضوء۔	وضوء اور غسل کی احتیاطوں کا بیان
۸- الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل۔	احتلام کے متعلق تمام مسائل کی منفرد تحقیق
۹- بارق النور فی مقادیر ماء الطھور۔	وضو اور غسل میں پانی کی مقدار پر بحث
۱۰- برکات السماء فی حکم اسراف الماء۔	پانی کے غیر ضروری خرچ کرنے کا حکم
۱۱- ارتفاع الحجب عن وجوہ قراءۃ الجنب۔	جنبی کی قراءت سے متعلق وہ تحقیقات جو دوسری جگہ نہیں ملیں گی۔

اللہ تعالیٰ رضا فاؤنڈیشن، لاہور کو بہتر سے بہتر انداز میں مکمل فتاویٰ رضویہ پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

ادارے کا یہ پروگرام بھی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کے جو رسائل عربی میں ہیں یا ان میں کہیں کہیں اردو عبارات آئیں انھیں عربی زبان میں جدید انداز میں ٹائپ پر کمپوز کروا کر شائع کیا جائے تاکہ علمی دنیا میں ان سے استفادہ کیا جاسکے۔

الحمدللہ تعالیٰ! اس وقت تک چار کتابیں دیدہ زیب انداز میں شائع کرکے ہدیۂ قارئین کی جاچکی ہیں:

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

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

۱۶ شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ

۱۴ مارچ ۱۹۹۰ء

محمد عبدالحکیم شرف قادری نقشبندی

marfat.com

فقیہِ اسلام امام احمد رضا خاں بریلوی

بحیثیت

مرجع العلماء

خادم حسین، فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

marfat.com

فتاویٰ رضویّہ کا اجمالی خاکہ

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

جلد اوّل

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

جلد دوم

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

جلد سوم

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

marfat.com

جلد چہارم

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

جلد پنجم

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

جلد ششم

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

جلد ہفتم

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

جلد دہم

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

marfat.com

جلد یازدہم

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

marfat.com

امام احمد رضا بریلوی سے

استفتاء کرنے والے عالمِ اسلام کے معروف علماء اور دانشور

نمبر شمار	اسماء			حوالہ
	ا			
۱	ابو الحسن	مولانا	ضلع ارکان	ج ۴ ص ۲۰۴
۲	اشرف علی	〃	بریلی	ج ۴ ص ۲۱۲ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۲۰
۳	ایوب علی سید	〃	〃	ج ۴ ص ۱۴ ۴
۴	امیر اللہ حافظ مدرس	〃	〃	ج ۳ ص ۱۰۲، ۱۸۴، ۶۵۳، ۶۷۰ ؛ ج ۴ ص ۴۷۸ ، ۴۸۵ ؛ ج ۵ ص ۱۶۹ ؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۳۸ ، ۲۳۰ -
۵	احسان علی	〃	〃	ج ۳ ص ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۵ ؛ ج ص ۳۵۵ ، ۴۱۶ ، ۶۴۵ ؛ ج ۵ ص ۲۹۹ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۸۴
۶	امام الدین	〃	〃	ج ۵ ص ۴۷ ۶
۷	اظہر الدین بنگالی	〃	سہارن پور	ج ۴ ص ۳۹۴
۸	انوار الدین	〃	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۱۰۸ ، ۱۶۳ ، ۲۰۴
۹	امیر یار	〃	سہارن پور	ج ۴ ص ۱۱۰
۱۰	اسمٰعیل میاں حاجی	〃	جنوبی افریقہ	ج ۲ ص ۴ ، ۲۶ ، ۱۱۲ ؛ ج ۵ ص ۱۰۳ ؛ ج ۲ ص ۱۲۵ ، ۱۳۷
۱۱	انوار الحق	〃	ضلع لاہور	ج ۳ ص ۲۲۶ ؛ ج ۵ ص ۷۵ ، ۷۹۵ ج ۴ ص ۱۲۴

marfat.com

۱۲	احمدالدین	مولانا	بیگم شاہی مسجد لاہور	ج ۷ ص ۹۲ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۳۱۲
۱۳	اکرم علی سید عرف مطلوب شاہ	مولانا مدرس	حیدرآباد دکن	ج ۵ ص ۲۷۵
۱۴	ابوالحسن احمد نوری، سید	مولانا	بدایوں	ج ۳ ص ۱۷۵ ؛ ج ۵ ص ۵۳۰ ؛ ج ۱۱ ص ۹۳
۱۵	امداد علی مدرس	مولانا	ضلع علی گڑھ	ج ۵ ص ۲۲۷ ، ۲۷۴
۱۶	انعام الحق	"	بریلی	ج ۵ ص ۳۶۷
۱۷	احمد بخش	"	ڈیرہ غازیخان	ج ۳ ص ۶۳۹ ؛ ج ۵ ص ۸۶۷
۱۸	احمد حسین	"	ضلع رہتک	ج ۳ ص ۲۳۷
۱۹	امیراللہ مدرس	"	ضلع ایٹہ	ج ۴ ص ۴۷۸ ، ۴۸۵ ؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۷۹
۲۰	امام علی شاہ	"	پاکپتن ساہیوال	ج ۳ ص ۴۱۹
۲۱	اولاد علی سید	"	مراد آباد	ج ۴ ص ۳۸
۲۲	امجد علی اعظمی صدرالشریعۃ مصنف بہار شریعت			ج ۳ ص ۴۸۷
۲۳	احمد مختار میرٹھی	"	شہر مانڈے	ج ۲ ص ۴۸۳ ؛ ج ۵ ص ۱۹۷
۲۴	اللہ یار	"	نمارڑ	ج ۱ ص ۵۷۹ ؛ ج ۲ ص ۱۲۸ ، ۱۸۲ ؛ ج ۳ ص ۶۷۵ ، ۶۸۴
۲۵	احسان حسین	"	بریلی	ج ۵ ص ۴۲ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱ ، ۲۶۲
۲۶	امداد حسین	"	رام پور	ج ۳ ص ۱۶۸
۲۷	احمد بخش	"	شہر نکیہ	ج ۳ ص ۳۷۳
۲۸	احمد مختار صدیقی	"	ملک برھما (برما)	ج ۶ ص ۲۵
۲۹	اختر حسین	"	بریلی	ج ۶ ص ۱۷۴ ؛ ج ۷ ص ۹۳ ؛ ج ۵ ص ۲۸۷ ؛ ج ۱۱ ص ۹۰
۳۰	آدم شاہ	"	کولھاپور	ج ۶ ص ۷۷
۳۱	احمد صدیقی	"	کراچی بندرگاہ	ج ۶ ص ۱۱۴
۳۲	امیر حسین	"	ضلع پٹنہ	ج ۶ ص ۳۴۲

marfat.com

۳۳	احمد حسن	مولانا	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۷۷
۳۴	امیر حسن	״	بلند شہر	ج ۴ ص ۱۷۴ ؛ ج ۷ ص ۲۶۱ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۳
۳۵	احمد علی	״	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۱۵۴
۳۶	احسان علی مدرس	״	علی گڑھ	ج ۱۱ ص ۳۷ ، ۲۷۵
۳۷	احمد حسین	مولانا	رام پور	ج ۱۱ ص ۲۹۱
۳۸	امجد علی خان صاحبزادہ	״	رام پور	ج ۷ ص ۳۸۴
۳۹	احمد علی سیّد	״	اودے پور	ج ۶ ص ۳۳۵
۴۰	اکرام الدین شیخ	״	لکھنؤ	ج ۷ ص ۱۴
۴۱	ابراہیم شیخ مدرس	״	ملک آباد گجرات	ج ۱ ص ۳۱۸ رضا اکیڈمی بمبئی
۴۲	احمد خان وکیل	״	اودے پور	ج ۱۱ ص ۳۱۲
۴۳	اسمٰعیل حسن میاں سیّد	״	ضلع ایٹہ	ج ۱۰ نصف اول ص ۶ ، ۸۷
۴۴	احمد علی سیّد مدنی	״	بمبئی	ج ۶ ص ۴۲۸
۴۵	احمد میاں سیّد زادہ	״	رام پور	ج ۱۱ ص ۳۶
۴۶	ابو سعید	״	کان پور	ج ۱۱ ص ۲۹۵
۴۷	امیر عالم حسن عرف نوشہ میاں	״	بریلی شریف	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۴۵
۴۸	ابراہیم مدرس	״	الٰہ آباد	ج ۱۰ ״ ص ۲۶۲
۴۹	آفتاب الدین	״	بریلی شریف	ج ۱۰ ״ ص ۲۸۲
۵۰	احمد مختار	״	میرٹھ	ج ۱۰ ״ ص ۳۱۲
۵۱	الطاف الرحمٰن	״	مراد آباد	صلوٰۃ
۵۲	احمد اللہ	״	کان پور	رد القحط والوبا بدعوۃ الجیران ومواساۃ الفقراء
۵۳	ارشد علی	״	رام پور	ج ۷ ص ۲۹۱
۵۴	ابراہیم گیلانی، سید، قادری بغدادی	مولانا	کراچی	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۴
۵۵	ابراہیم	مولانا	بنارس	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۶۰ ، ۳۰۸
۵۶	امیر الدین		گنج گیا	ج ۵ ص ۲۴۷

marfat.com

۵۷	امیرالدین		جوناگڑھ	ج ۲ ص ۱۷۲

ب

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

ت

۶۵	تلن خان قاضی، مدرس	″	شہر کہنہ بریلی	ج ۶ ص ۳۴۰
۶۶	عرف میزان اللہ شاہ			
۶۷	تمیزالدین	″	نصیر آباد	ج ۷ ص ۱۱۹
۶۸	تاج الدین	″	گوجرخان ضلع راولپنڈی	ج ۶ ص ۱۴۰

ج

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

ح

۷۲	حاکم علی پروفیسر بی اے	″	موتی بازار لاہور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۷۳	حامد بخش	″	بدایوں	ج ۷ ص ۲۴۸، ۹۶

marfat.com

۷۴	حامد حسن، سید	مولانا	مارہرہ مطہرہ شریف	ج ۴ ص ۶۶۴
۷۵	حامد علی	״	الہ آباد	ج ۱۰ اول ص ۲۱۰
۷۶	حامد علی	״	بریلی شریف	ج ۱۰ ثانی ص ۲۱۱
۷۷	حبیب اللہ، سید، دمشقی		״	ج ۱۰ ثانی ص ۱
۷۸	حبیب اللہ بیگ	״	ریاست رام پور	ج ۵ ص ۱۰۶ ؛ ج ۳ ص ۶۲۹
۷۹	حسن رضا خان	״	ریاست ٹونک	ج ۷ ص ۲۹۵
۸۰	حشمت علی	״	شہر گدڑھیا	ج ۳ ص ۷۳ ؛ ج ۶ ص ۵۰۶
۸۱	حضور احمد	״	بریلی شریف	ج ۴ ص ۱۱۴
۸۲	حفیظ الرحمٰن، مدرس	״	ضلع رہتک	ج ۲ ص ۳۲
۸۳	حفیظ الرشید	״	مراد آباد	ج ۷ ص ۲۷۷
۸۴	حمد اللہ قادری	״	ضلع پشاور	ج ۷ ص ۵۴۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۷
۸۵	حمید الرحمٰن	مولانا	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۰
۸۶	حمید اللہ پیر المعروف نعمان ملّا	״	گولڑہ شریف ضلع راولپنڈی	ج ۳ ص ۶۶
۸۷	حسن حیدر میاں	״	مارہرہ مطہرہ	ج ۴ ص ۴۸۶
۸۸	حسن بخش رضوی	״	خیر آباد	ج ۱ ص ۵۵۹

خ

۸۹	خدا بخش	״	ضلع کیمبل پور	ج ۳ ص ۲۴۰
۹۰	خدا یار خان	״	شہر کہنہ	ج ۷ ص ۳۵
۹۱	خلیل الرحمٰن	״	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷، ۱۳۳، ۲۶۹ ؛ ج ۷ ص ۵۴
۹۲	خلیل اللہ، مدرس	״	ریاست کوچ بہار ملک بنگالہ	ج ۱۰ اول ص ۱۸۰
۹۳	خلیل اللہ خان	״	پشاوری	ج ۱۰ اول ص ۱۴۰
۹۴	خورشید، سید	״	بھیڑی	ج ۱ ص ۵۷۹
۹۵	خلیل اللہ	״	کوہ الموڑہ	ج ۴ ص ۶۴۸، ۶۴۹
۹۶	خلیل اللہ خان	״	کھیری	ج ۵ ص ۲۵۱

marfat.com

ر

۹۷	رضی الدین	مولانا	ضلع گیا	ج ۳ ص ۷۰۱
۹۸	رحیم اللہ	〃	بریلی	ج ۳ ص ۸۷، ۲۲۹؛ ج ۱۰ س ۹۲
۹۹	رحمۃ اللہ	〃	شہر کہنہ	ج ۵ ص ۱۵۴
۱۰۰	رمضان علی بنگالی	〃	بریلی	ج ۳ س ۷۴۶؛ ج ۶ ص ۴۸۴؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۴
۱۰۱	رحیم بخش	〃	میرٹھ	ج ۶ ص ۱۵۰
۱۰۲	راحت اللہ	〃	بلند شہر	ج ۳ ص ۱۳۳، ۶۰۲؛ ج ۵ ص ۴۳۸؛ ج ۶ ص ۸۰
۱۰۳	ریاست علی خان	〃	شاہجہانپور	ج ۵ ص ۴۶۷؛ ج ۱۰ اول ص ۲۲۱، ۲۳۲
۱۰۴				
	رحیم بخش بنگالی	〃	بریلی	ج ۳ س ۵۹۸، ۸۰۸؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۴
۱۰۵				ج ۱۱ ص ۳۲۰
	رجب الدین	〃	〃	ج ۴ ص ۹۹
۱۰۶	رحیم بخش، مدرس	〃	آرہ شاہ آباد	ج ۳ ص ۷۹۹؛ ج ۴ ص ۸۶
۱۰۷	ریاست حسین	〃	رام پور	ج ۳ ص ۶۸۸، ۸۰۲؛ ج ۵ ص ۴۴۴، ۶۱۹
۱۰۸	رسول بخش	مولانا	گورکھپور گھوسی پور	ج ۱۰ ثانی ص ۴۵
۱۰۹	رحیم بخش	〃	شیرکوٹ	ج ۵ ص ۴۸۹

س

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

marfat.com

				ج ۳ ص ۲۵۳ ، ۶۵۳ ، ۸۶ ، ۹۸ ، ۳۲۲ ، ۷۲۳ : ج ۴ ص ۱۸ ، ۶۶۳ ؛ ج ۵ ص ۱۰۰ ، ۳۱۷ : ج ۱۱ ص ۱۱۷
۱۱۶	سعید الحسن	مولانا	کانپور	ج ۵ ص ۵۱۹
۱۱۷	سیف اللہ	؍؍	کاٹھیاواڑ	ج ۴ ص ۴۷۵
۱۱۸	سراج الحق، جج	؍؍	بہاولپور	ج ۷ ص ۳۰۳
۱۱۹	سید احمد لکھنوی	؍؍	علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۵
۱۲۰	سعید الرحمٰن	؍؍	ضلع میمن سنگھ	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۶
۱۲۱	سید حسین	؍؍	گونڈہ	ج ۴ ص ۴۶۴
۱۲۲	سلیمان	؍؍	اکبرآباد	ج ۶ ص ۵۰۵
۱۲۳	سرور شاہ، ابوالنصر	؍؍	ضلع سکھر چونڈی شریف	ج ۵ ص ۲۷۷
۱۲۴	سید حسین نائب قاضی	؍؍	بمبئی	ج ۵ ص ۶۱۷
۱۲۵	سید احمد	؍؍	مرادآباد	ج ۲ ص ۳۵۳
۱۲۶	سلیمان۔ مدرس	؍؍	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷
۱۲۷	سید دیدار علی الوری	؍؍	اکبرآباد	ج ۶ ص ۱۲۶

ش

۱۲۸	شجاعت علی	؍؍	شہر کہنہ	ج ۳ ص ۷۷۴ ؛ ج ۴ ص ۱۴۵
۱۲۹	شریف الرحمٰن	؍؍	ضلع مظفرپور	ج ۵ ص ۲۹۸
۱۳۰	شفاعت رسول	مولانا	رام پور	ج ۵ ص ۸۵
۱۳۱	شفاعت اللہ	؍؍	بریلی محلہ ملوک پور	ج ۶ ص ۱۲۹ ؛ ج ۴ ص ۴۰۶
۱۳۲	شفیع احمد	؍؍	بریلی	ج ۱۰ ثانی س ۱۵۴
۱۳۳	شمس الدین	؍؍	؍؍	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۱۳۴	شفیع الدین	؍؍	کانپوری	ج ۳ ص ۳۲۴
۱۳۵	شمس الدین	؍؍	ضلع پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۸

marfat.com

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

ص

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

ض

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

ظ

۱۴۹	ظفر الدین۔ مدرس	مولانا	شہرام مدرسہ عربیہ	ج ۴ ص ۵۶۴ ؛ ج ۲ ص ۳۰۶
۱۵۰	ظفر الدین، مدرس	مولانا	ضلع شاہ آباد	ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۷ ، ۴۱
۱۵۱	ظفر الدین، مدرس	؍؍	پانکی ڈاکخانہ بسند	ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۳۰

marfat.com

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

ع

۱۵۸	عبد العزیز، مدرس	"	گونڈہ ملک	ج ۳ ص ۵۷، ۳۸۳ ؛ ج ۱۰
				ج ۳ ص ۳۸۳
۱۵۹	عبد الحمید	"		ج ۱ ص ۵۵۴
۱۶۰	عبد اللطیف، قاضی	"	بمبئی	ج ۶ ص ۳۵۶
۱۶۱	عبد القادر مفتی، صدر الصدور	"	رامپور	ج ۶ ص ۳۹۲ ؛ ج ۷ ص ۵۵۹ ؛
				ج ۱۱ ص ۳۱۹
۱۶۲	عبد العلی	"	ضلع نواکھالی	ج ۶ ص ۳۹۶
۱۶۳	عبید اللہ	"	کان پور	ج ۶ ص ۳۹۷
۱۶۴	عبد المطلب	"	کاٹھیاواڑ	ج ۴ ص ۸۲ ؛ ج ۶ ص ۴۳۱
۱۶۵	عبد الحمید	"	مارہرہ مطہرہ ایٹہ	ج ۶ ص ۴۹۶
۱۶۶	عبد العزیز خان قادری	"	ملک برہما	ج ۶ ص ۱۵۴
۱۶۷	عبد الرحیم، مدرس	"	ریاست بہاولپور	ج ۶ ص ۱۵۸، ۱۷۱
۱۶۸	علی رضا خان	"	بغداد شریف	ج ۶ ص ۱۸۳
۱۶۹	عبد الرحمٰن قادری (مصنف فوائد مکیہ)	"	گولڑہ شریف راولپنڈی	ج ۷ ص ۴۸۹ ؛ ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۲
۱۷۰	عبد العزیز	"	ضلع اورنگ آباد	ج ۷ ص ۲۸
۱۷۱	عبد الحمید	"	بنارس	ج ۵ ص ۱۵۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷

marfat.com

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

marfat.com

۱۹۱	عبداللہ بہاری، مدرس	مولانا	بریلی شریف	ج ۲ ص ۱۲؛ ج ۳ ص ۶۶، ۲۰۷؛ ج ۲ ص ۱۴۳؛ ج ۳ ص ۳۷۴، ۳۷۶، ۶۲۲، ۶۴۷؛ ج ۳ ص ۲۵۰، ۴۸۸؛ ج ۵ ص ۱۹۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۶
۱۹۲	عبدالعزیز	″	″	ج ۶ ص ۳۷۹
۱۹۳	عبدالرشید، مدرس	″	″	ج ۳ ص ۳۹۴؛ ج ۵ ص ۶۴۵؛ ج ۲ ص ۲۰۵
۱۹۴	عبیداللہ	″	″	ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۳
۱۹۵	عبدالمنان	″	دہلی	ج ۳ ص ۲۴۱
۱۹۶	عبدالمنان	″	بنگالہ	ج ۱۰ ثانی ص ۷۰
۱۹۷	عبدالقادر، مدرس	″	بمبئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹
۱۹۸	عزیز الحسن	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۶
۱۹۹	عبدالمجید خان حنفی	″	بلندشہر	ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۷
۲۰۰	عبدالقوی بنگالی	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۸
۲۰۱	عبدالرحیم بیگ	″	کراچی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴
۲۰۲	عبدالرحمن، مدرس	″	گودھرہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۵
۲۰۳	عبدالعلیم صدیقی قادری	″	بمبئی۔ کلکتہ۔ جنوبی افریقہ	ج ۷ ص ۱۲۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۱، ۱۹۶
۲۰۴	عطا حسین	″	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ۱۹۶
۲۰۵	عین الیقین	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۷۸
۲۰۶	عابد علی	″	ضلع سلطان پور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۲۰
۲۰۷	عبداللہ قادری	″	ضلع سکھر	ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۵
۲۰۸	عبدالرشید	″	دہلی	ج ۴ ص ۱۱۶؛ ج ۱۰ ص ۲۶۶
۲۰۹	عبدالواحد متھراوی	″	شہر کہنہ	ج ۵ ص ۷۷۱
۲۱۰	عبدالرحیم	″	بریلی شریف	ج ۷ ص ۳۹۰
۲۱۱	عبدالباری	″	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۲	عبدالحمید	″	ضلع کمرلہ	ج ۱۰ اول ص ۱۹۱

marfat.com

۲۱۳	عبدالجبار، سید	مولانا	حیدرآباد دکن	ج ۱۱ ص ۳۰۰
۲۱۴	عبداللطیف	″	ضلع رنگ پور	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۵	عبدالرحیم خان	″	ریاست دیوان	ج ۱۰ اول ص ۱۴۳
۲۱۶	عبدالسلام	″	جبل پور	ج ۳ ص ۴۲۸
۲۱۷	عظیم الدین، مدرس	″	خیرآباد	ج ۳ ص ۱۱؛ ج ۷ ص ۴، ۱۱۲
۲۱۸	عبدالغنی بنگالی	″	بریلی	ج ۴ ص ۶۳؛ ج ۱۱ ص ۲۷۲
۲۱۹	عبداللطیف	″	سہسوان	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷
۲۲۰	علی بن زید، سیّد	″	ضلع سورت	ج ۶ ص ۳۳۸، ۳۷۰
۲۲۱	عبدالسمیع	″	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۲۲۲	عظیم اللہ	″	شیرگڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۰
۲۲۳	عبدالاول، سید	″	کاٹھیاواڑ	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۷
۲۲۴	عبدالعزیز میاں، مدرس	″	ضلع سارن	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴
۲۲۵	عبدالشکور	″	بلبا	ج ۵ ص ۲۷۲
۲۲۶	عبدالرب	″	رانچی	ج ۵ ص ۶۵۱
۲۲۷	عبدالجلیل	″	بریلی	ج ۵ ص ۱۷۵
۲۲۸	عنایت حسین، وکیل	″	ضلع ہردوائی	ج ۵ ص ۷۱۷
۲۲۹	عبدالنبی قادری	″		ج ۴ ص ۵۸۷
۲۳۰	عبدالرحیم	″	ضلع علی گڑھ	ج ۴ ص ۱۱۷
۲۳۱	عبدالحمید	″	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۵۵
۲۳۲	عبدالحمید، قاضی	″	ککڑی	
۲۳۳	عبداللہ	″	علی گڑھ	ج ۵ ص ۷۱۷
۲۳۴	عبداللہ	″	گورکھپور	ج ۴ ص ۶۷۳
۲۳۵	عبداللہ	″	بہار شریف	ج ۴ ص ۴۵۳
۲۳۶	علی حبیب علوی	″	ضلع اٹاوہ	ج ۵ ص ۳۱۵
۲۳۷	عبدالکریم	″	احمدآباد گجرات	ج ۵ ص ۱۲۶

marfat.com

۲۳۸	عبدالرحیم	مولانا	احمد آباد گجرات	ج ۳ ص ۷۳۱؛ ج ۴ ص ۱۶۶، ۱۸۱؛ ج ۵ ص ۶۵۵، ۷۹۲؛ ج ۶ ص ۴۷۲؛ ج ۱۰ ثانی ص ۴۶، ۲۸۲
۲۳۹	عبدالرحمٰن	〃	〃	ج ۶ ص ۱۹۵
۲۴۰	عزیز الرحمٰن	〃	کلکتہ	ج ۵ ص ۴۳۰
۲۴۱	عبدالعزیز	〃	〃	ج ۵ ص ۶۰۷
۲۴۲	عبدالمطلب	〃	〃	ج ۳ ص ۷۳۸
۲۴۳	عبیداللہ	〃	الہ آباد	ج ۵ ص ۱۱۹
۲۴۴	عبدالغفور	〃	آرہ	ج ۵ ص ۵۲۶
۲۴۵	عبدالمجید شتنوپوری	〃	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۵۷۳، ۵۹۰؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹، ۳۸۳
۲۴۶	عبدالرؤف	〃	〃	ج ۳ ص ۶۸۹
۲۴۷	علیم الدین	〃	〃	ج ۲ ص ۳۴۴؛ ج ۵ ص ۱۸
۲۴۸	عبدالحق	مولانا	کلکتہ	ج ۴ ص ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۶
۲۴۹	عباس علی میاں	〃	پھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۳؛ ج ۴ ص ۱۸۰؛ ج ۶ ص ۱۴۶
۲۵۰	عبدالرحیم مکرانی	〃	کراچی	ج ۴ ص ۲۰۰
۲۵۱	علی احمد	〃	ضلع گیا	ج ۴ ص ۲۰۹
۲۵۲	عبدالرحمٰن حبشانی	〃	کانپور	ج ۱ ص ۳۳۴؛ ج ۱ ص ۳۳۶؛ ج ۴ ص ۳۱، ۴۰۵؛ ج ۵ ص ۴۸۰؛ ج ۱۰ اول ص ۹۸
۲۵۳	عبدالرحیم مدراسی	〃	بنگلور	ج ۴ ص ۵۸
۲۵۴	عبدالصمد	〃	رام پور	ج ۴ ص ۵۰۱
۲۵۵	عبدالکریم، سیّد	〃		ج ۴ ص ۸۸؛ ج ۵ ص ۶۸
۲۵۶	عبداللہ، مدرس	〃	گونڈہ ملک	ج ۴ ص ۴۴۱، ۴۵۳
۲۵۷	عبدالکریم	〃	نواکھائی	ج ۴ ص ۸۶
۲۵۸	عطاء الحق، سیّد	〃	مونگیر	ج ۴ ص ۱۱۳
۲۵۹	عبدالواحد	〃	بریلی	ج ۴ ص ۳۸۰

marfat.com

۲۶۰	عبدالودود رضوی	مولانا	مراد آباد	ج ۲ ص ۳۷۲ ؛ ج ۴ ص ۲۱۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۶
۲۶۱	عمرالدین	〃	بمبئی	ج ۳ ص ۳۰۰ ؛ ج ۴ ص ۱۸
۲۶۲	عبدالحی	〃	ضلع اٹاوہ	ج ۲ ص ۳۷۲ ؛ ج ۳ ص ۳ ۴۸۳ ؛ ج ۵ ص ۵۹
۲۶۳	عبدالحمید چودھری	〃	ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۳۶۷ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۳ ؛ ج ۱ ص ۵۵۴
۲۶۴	عبدالحکیم، مدرس	〃	علی گڑھ	ج ۲ ص ۲۰۳ ؛ ج ۳ ص ۴۳۷ ، ۶۳۸ ؛ ج ۵ ص ۱۶۳
۲۶۵	عبدالخالق	〃	حیدرآباد دکن	ج ۲ ص ۱۸۷
۲۶۶	عبدالغفار، سید، قادری، مدرس، مولانا		بنگلور	ج ۲ ص ۱۱۹ ، ۳۲۲
۲۶۷	عبدالکریم	مولانا	چتوڑگڑھ ادی پور	ج ۱ ص ۳۱۹ ؛ ج ۲ ص ۳۲۷
۲۶۸	عبدالجلیل	〃	بنگال	ج ۳ ص ۱۳۸
۲۶۹	عبدالشکور ارکانی	〃	امروہہ	ج ۱ ص ۵۵۳ ، ۵۷۴ ؛ ج ۳ ص ۴۱۷ ؛
۲۷۰	علی احمد	〃		ج ۱ ص ۹۴ ؛ ج ۴ ص ۳۷۹ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۶۴
۲۷۱	عباس علی عرف مولانا عبدالسلام		نواکھالی	ج ۱ ص ۲۲۰ ؛ ج ۵ ص ۵۹۹ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱
۲۷۲	عبداللہ	مولانا	ضلع پنچ محل گجرات	ج ۱ ص ۵۵۶
۲۷۳	عبداللہ حکیم	〃	گورکھپور	ج ۴ ص ۶۷۳ ؛ ج ۵ ص ۲۵۱
۲۷۴	عبدالاحد	〃	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۵۹۹ ؛ ج ۷ ص ۵۳
۲۷۵	عبدالسبحان	〃	〃	ج ۳ ص ۲۵۵
۲۷۶	عرفان علی رضوی	〃	〃	ج ۱ ص ۵۸۶ ؛ ج ۶ ص ۴۸۵ ؛ ج ۴ ص ۵۱۸ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۹۸ ، ۳۱۱
۲۷۷	عبدالرب	〃	〃	ج ۱۱ ص ۱۹۰
۲۷۸	عبدالاول	〃	جون پور	ج ۵ ص ۶۱۷ ؛ ج ۶ ص ۳۷
۲۷۹	عبدالغفور	〃	ملک بنگالہ	ج ۵ ص ۶۳۶

marfat.com

۲۸۰	عبدالمجید	مولانا	ضلع کمرلہ	ج ۳ ص ۸۱۳
۲۸۱	عبدالمجید	"	چاٹگام	ج ۵ ص ۱۲۸
۲۸۲	عبدالغفور	"	"	ج ۳ ص ۷۰۶
۲۸۳	عبدالحق، مدرس	"	ضلع سورت	ج ۳ ص ۵۷۵، ۷۶۲؛ ج ۴ ص ۱۲۰؛ ج ۵ ص ۲۶؛ ج ۱۰ اول ص ۴۰
۲۸۴	عبدالغفور	"	بنارس	ج ۳ ص ۱۸۶، ۷۹۷؛ ج ۴ ص ۹۳۴، ۶۵۱؛ ج ۷ ص ۳۳۰؛ ج ۱۱ ص ۲
۲۸۵	عبدالوہاب	"	"	ج ۶ ص ۱۱۴
۲۸۶	عبدالغفور	"	"	ج ۳ ص ۷۶۱
۲۸۷	عبدالسمیع، مدرس	"	"	ج ۱۰ ص ۲۱۲
۲۸۸	عبدالحمید	"	"	ج ۵ ص ۵۵۱؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷
۲۸۹	عبدالحمید، حافظ	"	سلہٹ	ج ۴ ص ۵۵
۲۹۰	عبدالرزاق	"		ج ۱۱ ص ۲

غ

۲۹۱	غلام قادر مرزا، بیگ	"	کلکتہ	ج ۱ ص ۲۲۰؛ ج ۲ ص ۳۵، ۴۲، ۴۳، ۶۸، ۳۴۰، ۱۸۸، ج ۳ ص ۱، ۸، ۹۴، ۱۵۸، ۱۶۳، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۸۱، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۵۳، ۶۷۷، ۶۸۴؛ ج ۴ ص ۵۱۶، ۵۳۶؛ ج ۳ ص ۴۰۲، ۴۰۷؛ ج ۷ ص ۳۱، ۳۴۳؛ ج ۱۰ ص ۲۳، ۵۶؛ ج ۱۰ اول ص ۶۴، ۶۵
۲۹۲	غلام رسول، سیّد، وکیل	"	صوبہ اورنگ آباد	ج ۷ ص ۳۳
۲۹۳	غلام گیلانی، قاضی	"	شمس آباد اٹک	ج ۵ ص ۱۰۴، ۱۷۹، ۷۴۰؛ ۷۶۰؛

marfat.com

				ج ۶ ص ۴۱۶ ، ۴۳۰ ؛ ج ۷ ص ۵۲۳
۲۹۴	غلام محی الدین	مولانا	ضلع سورت	ج ۴ ص ۴۹۲ ؛ ج ۶ ص ۴۸۰ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۲۹۵	غلام فرید	مولانا	محمد پور وڈیرہ والا احمد پور	ج ۶ ص ۴۸۵
۲۹۶	غلام امام، سید			ج ۳ ص ۷۳
۲۹۷	غلام ربانی	"	اٹک	ج ۶ ص ۱۷۵ ؛ ج ۴ ص ۱۲۱
۲۹۸	غلام صدیق	"	بیرم نگر	ج ۷ ص ۲۴۸
۲۹۹	غلام محمد پیرزادہ	"	احمد آباد گجرات	ج ۷ ص ۳۱۰ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴
۳۰۰	غلام حیدر	"	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۴۶۱
۳۰۱	غلام نبی، سید	"	کاٹھیاواڑ ضلع راجکوٹ	ج ۲ ص ۱۲ ؛ ج ۳ ص ۷۵۷
۳۰۲	غلام گیلانی، قاضی	"	لاہور	ج ۵ ص ۲۶۷
۳۰۳	غلام محی الدین	"	اٹک	ج ۵ ص ۴۷
۳۰۴	غلام کبریا	"	ضلع گڑگاؤں	ج ۵ ص ۷۶۷
۳۰۵	غلام گیلانی قاضی	"	کاٹھیاواڑ	ج ۳ ص ۶۹
۳۰۶	غلام مصطفیٰ پنجابی	"	بریلی	ج ۳ ص ۱۷۰
۳۰۷	غلام جان	"	"	ج ۳ ص ۶۰۳ ، ۶۷۶ ؛ ج ۴ ص ۱۱۰
۳۰۸	غلام محی الدین	"	احمد آباد گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۹
۳۰۹	غلام مصطفیٰ		بجنور	ج ۷ ص ۲۵۷

ف

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

marfat.com

۳۱۵	فیض الحق	مولانا	ضلع حرولہ	ج۱۰ ثانی ص ۱۰۳
۳۱۶	فضل امیر	״	کنہ ٹوڑہ	ج۱۰ ثانی ص ۱۱۱
۳۱۷	فاضل	مولانا		ج۵ ص ۷۱۱
	ق			
۳۱۸	قاسم علی	״	شہر کمرلہ	ج۱۰ ثانی ص ۹۷
۳۱۹	قمر الحسن	״	رائے بریلی	ج۱۰ ثانی ص ۱۵۲
	ک			
۳۲۰	کمال الدین جعفری، سید، وکیل، مولانا		الہ آباد	ج۶ ص ۴۲۶
۳۲۱	کریم بخش	مولانا	پیلی بھیت	ج۵ ص ۷۶۸
۳۲۲	کریم بخش	״	بلند شہر	ج۵ ص ۴۶۰
۳۲۳	کریم رضا، سید	ـ	ضلع گنج گیا	ج۳ ص ۴۷۷، ۷۰۰؛ ج۴ ص ۴۳۴؛ ج۵ ص ۳۲۷، ۴۶۰؛ ج۱۰ اول ص ۸۱، ۸۳، ۱۰۳، ۱۶۹
۳۲۴	کازم الدین		شہر کمرلہ	ج۰ اول ص ۲۴۰
	ل			
۳۲۴-الف	لعل نور	مولانا	وزیرآباد (گوجرانوالہ)	ج۶ ص ۴۴۴
۳۲۴-ب	لطف اللہ، مفتی خلف مفتی سعد اللہ	״	رامپور	ج۷ ص ۴۴۰
	م			
۳۲۵	محمد صاحب محمدی برادر مفتی اسد اللہ خان، مولانا		الہ آباد	ج۷ ص ۷۶، ۷۹
۳۲۶	محمد عنایت صابری	مولانا	ضلع امرتسر	ج۷ ص ۱۰۱
۳۲۷	محمد احمد، سید، محدث کچھوچھوی	مولانا	کچھوچھہ شریف	ج۷ ص ۲۳۸
۳۲۸	محمد رضا خان	مولانا	بدایوں	ج۷ ص ۲۳۹
۳۲۹	محمد علیم الدین	״	رامپور	ج۷ ص ۲۶۰
۳۳۰	محمد زاہد، سید	״	بلگرام شریف ہردوئی	ج۷ ص ۳۲۵
۳۳۱	محمد عبد اللہ	״	الہ آباد	ج۷ ص ۳۳۲

marfat.com

۳۳۲	محمد منور، سید	مولانا	رامپور	ج ۷ ص ۳۳۸
۳۳۳	محمد عنایت اللہ، حافظ	״	״	ج ۷ ص ۳۵۷، ۵۴۵
۳۳۴	محمد نفیس	״	لکھنؤ	ج ۱۰ اول ص ۲۵۷
۳۳۵	محمد عمر الدین	״	بمبئی	ج ۱۰ اول ص ۱۱۰
۳۳۶	محمد اسرار الحق	״	بڑودہ گجرات	ج ۱۰ اول ص ۱۶۹
۳۳۷	محمد عبد السمیع	״	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۳۳۸	مختار علی وکیل	״	اوجین حویلی میرٹھ	ج ۵ ص ۲۳۸
۳۳۹	مہدی حسن شاہ	״	مارہرہ مطہرہ ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۱۳۰؛ ج ۱۰ اول ص ۱۵۸
۳۴۰	محمد افضل کابلی	مولانا	بریلی	ج ۲ ص ۱۷۷، ۳۷۴؛ ج ۳ ص ۱۲۹ … ۲۷۲؛ ج ۵ ص ۶۷؛ ج ۶ ص ۳۱ … ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۶، ۱۶۳، ۲۵۴
۳۴۱	محمد حبیب اللہ قادری رضوی	مولانا	میرٹھ	ج ۳ ص ۳۱۳، ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۹
۳۴۲	محمود حسین	مولانا	بریلی	ج ۳ ص ۲۶۰؛ ج ۱۰ اول ص ۱۶۳ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷
۳۴۳	محمد حیات، مدرس	״	کوٹ ڈسکہ	ج ۳ ص ۶۰
۳۴۴	محمد ابراہیم احمد آبادی	״	مدرسہ نعمانیہ دہلی	ج ۳ ص ۴۳
۳۴۵	محمد حبیب علی علوی	״	ضلع اٹاوہ	ج ۳ ص ۵۴
۳۴۶	مظہر حسین	״	بلاسپور	ج ۳ ص ۶۰
۳۴۷	مقبول حسن، مدرس	״	شاہجہانپور	ج ۳ ص ۲۵۵
۳۴۸	محمد یٰسین	״	دربھنگہ	ج ۳ ص ۱۱۰
۳۴۹	محمد احسان	״		ج ۳ ص ۳۵۵
۳۵۰	محمد احسان الحق	״	میرٹھ	ج ۳ ص ۴۰۹، ۴۷۹
۳۵۱	محمد اسمٰعیل	״	چاٹگام	ج ۳ ص ۴۳۶
۳۵۲	محمد رکن الدین نقشبندی	״	ریاست راجپوتانہ	ج ۳ ص ۳۵۶، ۴۶۱
۳۵۳	محمد علی، سید، مدرس	״	سنبھل مراد آباد	ج ۳ ص ۳۶۲

marfat.com

۳۵۴	محمد عبد العلی مدراسی	مولانا	لکھنؤ	ج ۱۱ ص ۱۲۴؛ ج ۵ ص ۳۲۲
۳۵۵	محمد عبد الحلیم	"	کانپور	ج ۵ ص ۲۴۰
۳۵۶	محمد اسمٰعیل	"	شہر پور بندر	ج ۵ ص ۴۲۹
۳۵۷	محمد علی ارم، مدرس	"	ضلع شیخا واتی	ج ۵ ص ۳۴۴
۳۵۸	محمد یار علی، مدرس	"	بستی	ج ۵ ص ۳۴۸؛ ج ۳ ص ۳۷۷
۳۵۹	محمد امانت رسول	"	رام پور	ج ۵ ص ۱۶۹
۳۶۰	مشتاق احمد مدرس	"	اجمیر شریف	ج ۵ ص ۲۷۰
۳۶۱	محمد عظیم	"	کلکتہ دھرم تلا	ج ۳ ص ۱۸۱؛ ج ۵ ص ۲۳۸؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۰
۳۶۲	محمد یعقوب علی خان	"	اوجین گوالیار	ج ۲ ص ۱۷، ۱۴۶؛ ج ۳ ص ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۴۶۲، ۴۷۶، ۵۱۴، ۵۵۵، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۲۰، ۷۶۰، ۸۰۹؛ ج ۵ ص ۲۱۲، ۲۸۷، ۳۱۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۷۳۳؛ ج ۶ ص ۳۱۶؛ ج ۷ ص ۹۱، ۳۲۷، ۳۲۹؛ ج ۱۰ اول ص ۳۸، ۴۰۰، ۴۴۴، ۶۶، ۲۲۸؛ ج ۱۱ ص ۶۰۱
۳۶۳	محمد حبیب الرحمٰن سلہٹی	مولانا	مراد آباد	ج ۳ ص ۳۳۹
۳۶۴	محمد بیگ مرزا	"	سنگڑہ	ج ۳ ص ۶۳
۳۶۵	محمد نور ولایتی	"	سہسرام	ج ۳ ص ۹۶
۳۶۶	محمد مہدی	"	چاٹگام	ج ۳ ص ۴۸۸
۳۶۷	محمد سعد اللہ	"	بمبئی	ج ۳ ص ۵۰۸
۳۶۸	محمد رمضان	"	اکبر آباد	ج ۶ ص ۳۸۵
۳۶۹	محمد صابر مدرس	"	اعظم گڑھ	ج ۶ ص ۲۳۴
۳۷۰	محمود حسین	"	شہر آگرہ	ج ۶ ص ۵۱۰
۳۷۱	محمد طاہر	"	ملیبسار	ج ۶ ص ۱۵۷

marfat.com

۳۷۲	محمد بخش حنفی چشتی	مولانا	لاہور	ج ۶ ص ۱۰۱
۳۷۳	محمد میاں، سیّد	″	مارہرہ مطہرہ	ج ۶ ص ۱۱۳، ۲۱۱؛ ج ۲ ص ۱۱۵
۳۷۴	محمد قاسم مدرس	″		ج ۶ ص ۱۱۸
۳۷۵	محمد امان اللہ مدرس	″	بنارس	ج ۶ ص ۲۱، ۲۳۸
۳۷۶	محمد ادریس	″	کانپور	ج ۷ ص ۴۴
۳۷۷	محمد امام الدین	″	رامپور	ج ۷ ص ۷۰
۳۷۸	محمد صدیق	″	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۸۵
۳۷۹	محمد برہان الحق، مفتی	″	جبل پور	ج ۲ ص ۳۰۵
۳۸۰	محمد افضل بخاری	″		
۳۸۱	محمد الدین مجددی	″	گجرات بھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۲
۳۸۲	محمد عبد الباری	مولانا	مراد آباد	ج ۲ ص ۳۱۴؛ ج ۳ ص ۲۷۸، ۵۸۴، ۶۴۷؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۲
۳۸۳	محمد رضا علی	″	بنارس	ج ۲ ص ۱۶۵
۳۸۴	محمد عبد الحمید پانی پتی، چشتی فریدی، مولانا		″	ج ۲ ص ۴۴؛ ج ۴ ص ۶۵۲؛ ج ۶ ص ۳۲
۳۸۵	مودود الحسن سہسوانی مولانا			ج ۲ ص ۲۸
۳۸۶	محمد رضا خان عرف ننھے میاں مولانا		بریلی	ج ۲ ص ۱۸۰
۳۸۷	محمد یحییٰ	مولانا	رامپور	ج ۲ ص ۲۰۱؛ ج ۳ ص ۱۰۵
۳۸۸	محمد اسمٰعیل، قاضی	″	ضلع اودے پور	ج ۱ ص ۵۷۰، ۵۷۷
۳۸۹	محمد یقین الدین	″	ناگپور	ج ۳ ص ۱۴۸
۳۹۰	محمد محسن	″	جونپور	ج ۱ ص ۵۸۱
۳۹۱	محمد یعقوب ارکانی	″	رامپور	ج ۱ ص ۳۲
۳۹۲	محمد اسمٰعیل	″	شہر پور بندر	ج ۵ ص ۴۲۹
۳۹۳	محمد فضل قادری فاروقی	″		
۳۹۴	ممنون حسن	″	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۴۳
۳۹۵	محمد معصوم شاہ پیرزادہ	″	ملک گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۶۵

marfat.com

۳۹۶	محمد عبد المجید خان یوسف زئی وکیل		علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۷۳
۳۹۷	معظم علی	مولانا	حیدر آباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۷۳
۳۹۸	محمد علی، سید	״	کانپور	
۳۹۹	محمد عبد الحمید	״	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷
۴۰۰	محمد میاں	״	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۲
۴۰۱	محمد طاہر رضوی	״	״	ج ۱ ص ۳۱۵
۴۰۲	محمد ظہور الحق	״	״	ج ۳ ص ۲۵۷
۴۰۳	میر احمد بنگالی	״	״	ج ۶ ص ۴۷۳
۴۰۴	محمد احمد بنگالی	״	״	ج ۶ ص ۱۹؛ ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۰۵	محمد میاں، سید، صاحبزادہ	״	ضلع سیتاپور	ج ۱ ص ۵۷۲
۴۰۶	محمد الہ	مولانا	ضلع پیرہ	ج ۶ ص ۲۴
۴۰۷	محمد سلیم خان، مدرس	״	ضلع ہگلی	ج ۶ ص ۷۲
۴۰۸	محمد رمضان	״	ریاست راجپوتانہ	ج ۶ ص ۴۴، ۴۵
۴۰۹	محمد حسین شاہ، مدرس	״	مدراس	ج ۶ ص ۱۸۴
۴۱۰	محمد عبد الرحمن	״	جودھپور	ج ۶ ص ۲۰۸
۴۱۱	محمد عبد الغنی	״	امرتسر	ج ۶ ص ۲۹۷
۴۱۲	محمد سلیمان	״	کانپور	ج ۷ ص ۵۲۴
۴۱۳	محمد یار	״	بہاولپور	ج ۷ ص ۵۲۹
۴۱۴	محمد عبد اللہ، مدرس	״	علی گڑھ	ج ۷ ص ۵۳۷
۴۱۵	میاں جان شاہ	״	رام پور	ج ۷ ص ۴۷۹
۴۱۶	میر غلام، مدرس	״	گوجر خان ضلع راولپنڈی	ج ۷ ص ۵۰۴
۴۱۷	محمود بیگ، مرزا، وکیل	״	شہر گونڈہ	ج ۷ ص ۴
۴۱۸	محمد بشیر الدین	״	کانپور	ج ۷ ص ۳۶؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۹
۴۱۹	محمد حشمت علی رضوی، مدرس	״	بریلی	ج ۲ ص ۱۳۹؛ ج ۳ ص ۴۰۹؛ ج ۵ ص ۵۵۳، ۶۳۸؛ ج ۶ ص ۷۰۔

				۱۴۰ ؛ ج ۷ ص ۴۰، ۱۰۳
۴۲۰	محمود الحسن	مولانا	گوالیار	ج ۴ ص ۸۷، ۱۶۵ ؛ ج ۷ ص ۲۱۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۸
۴۲۱	محمود حسن شاگرد مولوی رشید احمد گنگوہی ، مولانا			ج ۴ ص ۴۷۴ ؛ ج ۱۰ اول ص ۳۷، ۵۵ ؛ ج ۱۱ ص ۱۵۵
۴۲۲	محمد اسحاق	مولانا	ایٹہ	ج ۴ ص ۶۶۱
۴۲۳	محمد عبد اللہ میرپوری	"	میرپور آزاد کشمیر	ج ۴ ص ۴۹۶
۴۲۴	محمد اسمٰعیل محمود آبادی	"	بریلی	ج ۴ ص ۴۹۸ ؛ ج ۵ ص ۸۷، ۴۵۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹
۴۲۵	محمد سجاد ابو المحاسن ، مدرس ، مولانا		شہر گیا	ج ۴ ص ۶۸۶
۴۲۶	محمد اقبال	مولانا	سیالکوٹ	ج ۵ ص ۹۶
۴۲۷	مفیض الرحمٰن ، سید ، مدرس	"	ضلع چٹاگانگ	ج ۲ ص ۶، ۱۱۹ ؛ ج ۳ ص ۸۶ ؛ ج ۵ ص ۴۳۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۴۲۸	محمد عمر	"	رائے بریلی	ج ۵ ص ۵۲
۴۲۹	محمد عبد المجید ، مدرس	"	ریاست گوالیار	ج ۵ ص ۱۹۴
۴۳۰	محمد ابراہیم قادری حنفی	"	احمد نگر دکن	ج ۵ ص ۱۹۴
۴۳۱	محمد علاؤ الدین	"	ضلع مان بھوم	ج ۵ ص ۱۹۹ ؛ ج ۶ ص ۳۰
۴۳۲	محمد وصی احمد محدث سورتی	"	پیلی بھیت	ج ۱ ص ۳۱۵ ؛ ج ۲ ص ۱۹۵ ؛ ج ۳ ص ۷۶، ۱۷۷، ۲۰۴، ۳۵۲، ۵۱۱، ۷۱۸، ۸۰۵ ؛ ج ۴ ص ۶۶۹ ؛ ج ۵ ص ۲۲۸ تا ۲۳۸ ؛ ج ۶ ص ۲۳، ۱۰۱ [illegible] ؛ ج ۱۰
۴۳۳	مظفر علی ، سید ، مدرس	"	ضلع رائے پور	ج ۶ ص ۴۹۱
۴۳۴	محمد احسان	"	پیلی بھیت	ج ۳ ص ۱۴۹
۴۳۵	محمد عبد العزیز ، ابو الرشید	"	مزنگ لاہور	ج ۲ ص ۳۱۴

marfat.com

۳۶۴	ملا حسن پشاوری	مولانا	پشاور	ج ۱۰ اول ص ۱۷
۳۷۴	محمد شاہد، سید	″	امروہہ	ج ۱۰ اول ص ۶۰
۳۸۴	مظفر، سید، مدرس	″	لکھنؤ	ج ۷ ص ۱۲۳
۳۹۴	محمد احمد	″	″	ج ۴ ص ۱۴۲
۴۰۴	محمد اکرم	″	سلہٹ	ج ۴ ص ۵۳ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۸۹
۴۱۴	محمد ابراہیم	″	بنارس	ج ۴ ص ۴۸، ۲۲۱ ؛ ج ۵ ص ۳۷۷ ؛ ج ۶ ص ۳۳۹
۴۲۴	محمد عمر، ولایتی	″	مونگیر ملک بہار	ج ۴ ص ۵۲۰
۴۳۴	محمد عارف، ابوسعید	″	ضلع پٹرا بنگال	ج ۳ ص ۶۰۰
۴۴۴	محمد عبد الجلیل	″	حیدرآباد دکن	ج ۳ ص ۲۵۷
۴۴۵	محمد ابراہیم شافعی	مولانا	افریقہ	ج ۳ ص ۲۲۷
۴۴۶	محمد فضل الرحمٰن	″	فیروزپور پنجاب	ج ۳ ص ۲۸۳، ۲۷۷ ؛ ج ۵ ص ۴
۴۴۷	محمد دین، جج	″	چیف کورٹ بہاولپور	ج ۱۱ ص 195
۴۴۸	محمد ابراہیم	″	رنگوں سکی	ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۴۹	محمد جمال	″	ضلع رہتک	ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۵۰	محمد شریف، ابویوسف	″	سیالکوٹ	ج ۶ ص ۳۱۹
۴۵۱	محمد سلیمان اشرف، سید، بہاری، مولانا		علی گڑھ	ج ۳ ص ۵۹۹ ؛ ج ۵ ص ۶۴۸ ؛ ج ۶ ص ۱۱
۴۵۲	محمد عبد الرشید	مولانا	حصار	ج ۲ ص ۳۷۵
۴۵۳	محمد احسان الحق	″		جواب رسالہ تحلیۃ السلم فی مسائل من وصف العلم ص ۳
۴۵۴	محمد عبد الکریم	″	کلکتہ	″ ″ ص ۱۴
۴۵۵	محمد سلطان الدین	″	بنگال	ج ۳ ص ۷۵
۴۵۶	محمد عمر	″	رام پور	جواب رسالہ فضل الموہبی ص ۲۶
۴۵۷	میر احسان علی	″	ہوڑہ	ج ۵ ص ۱۷۷
۴۵۸	نور خاں محرر	″	فتح پور	ج ۵ ص ۱۸۱

marfat.com

۴۵۹	محمد ابراہیم خان وکیل	مولانا	راجپوتانہ	ج ۵ ص ۴۵۸
۴۶۰	محمد آصف ، سید	″	کان پور	ج ۵ ص ۴۷۹ ؛ ج ۶ ص ۴ ، ۶۸ ، ۱۴۱ ، ۱۸۰ ؛ ج ۳ ص ۵۱۰
۴۶۱	محمد فاضل	″	پنجاب	ج ۵ ص ۷۱۱
۴۶۲	محمد حسین	″	میرٹھ	ج ۲ ص ۲ ؛ ج ۴ ص ۸۶ ، ۳۸۰ ، ۴۲۳
۴۶۳	محمد ابراہیم ، سید ، مدنی	″	کلکتہ	ج ۵ ص ۷۲۸ ؛ ج ۴ ص ۵۹۹ ، ۶۱۳
۴۶۴	محمد سلیم	″	رائے پور	ج ۵ ص ۷۳۹
۴۶۵	محمد اسمٰعیل ، مدرس	″	ضلع گیا	ج ۳ ص ۲۵۸ ، ۸۱۴
۴۶۶	محمد عبدالحافظ ، مدرس	″	میمن سنگھ	ج ۳ ص ۸۰۸
۴۶۷	محمد جہانگیر	″	اسٹیشن باندرہ	ج ۳ ص ۷۴۱
۴۶۸	محمد واحد	″	برھما	ج ۳ ص ۷۴۶ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴ ، ۱۴۶
۴۶۹	ممتاز الدین	مولانا	ضلع سلہٹ	ج ۳ ص ۷۷۰
۴۷۰	محمد عبدالرؤف	″	بریلی	ج ۳ ص ۵۹۰
۴۷۱	محمد حیات	″	سلمپور	ج ۷ ص ۱۴
۴۷۲	محمد ابوذر	″	مراد آباد	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۱
۴۷۳	محمود حسن	″	″	ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۷
۴۷۴	میاں محمد سید	″	لکھنؤ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۰
۴۷۵	محمد بہاء الدین	″	غازی پور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۱
۴۷۶	محمد قاسم قریشی	″	ڈسکہ سیالکوٹ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۸ ، ۲۰۶
۴۷۷	محمد حسین	″	جوناگڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۰
۴۷۸	محمد سلیمان ، مدرس	″	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷
۴۷۹	محمد عبدالقادر ، مدرس	″	ضلع پٹنہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۹
۴۸۰	منیرالدین بنگالی	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۴۸۱	محمد اکبر علی	″	حیدرآباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۵
۴۸۲	محمد جعفر	″	مبارک پور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۲

marfat.com

۴۸۳	محمد عین اللہ	مولانا	بلرام پور گونڈہ	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۴
۴۸۴	محمد فیض اللہ	″	ضلع سیتاپور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۰
۴۸۵	محمد ارشد	″	مہرام ضلع ہوگلی	ج ۵ ص ۴۶۶
۴۸۶	محمد سراج الحق	″		ج ۵ ص ۳۷۸، ۴۱۹
۴۸۷	محمد حسین	″	بمبئی	ج ۵ ص ۴۸۷
۴۸۸	محمد سلیم	″	مارہرہ مطہرہ	ج ۵ ص ۲۰۰
۴۸۹	محبوب علی شاہ	″		ج ۵ ص ۷۷۷
۴۹۰	محمد آصف، وکیل	″		ج ۵ ص ۷۱۲
۴۹۱	محمد صدیق	″	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۶۶
۴۹۲	محمد تقی قادری	″	ضلع ہردوئی	ج ۴ ص ۱۹۸
۴۹۳	محمد نور اللہ اشرفی	″	شہر کہنہ	ج ۴ ص ۶۶۲
۴۹۴	محمد عبد القادر بدایونی	مولانا	مرزاپور	ج ۴ ص ۶۷۴
۴۹۵	محمد ایوب	″		ج ۳ ص ۶۶۹
۴۹۶	محمد طاہر، مدرس	″	ضلع پورینہ	ج ۳ ص ۴۵۷
۴۹۷	محمد ظہور الحسن	″		ج ۳ ص ۱۳۰
۴۹۸	محمد احمد مفتی	″		ج ۱۰ ثانی ص ۲۶۴
۴۹۹	مقیم الدین دامانی	″	ضلع ہردوئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۲
۵۰۰	محمد ثناء اللہ	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۴
۵۰۱	محمد احمد، حکیم، علوی	″	مین پوری	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۲
۵۰۲	محمد حبیب اللہ	″	دہلی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۲
۵۰۳	محمد اسحاق	″	سہارن پور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۵۰۴	محمد عمر، قادری	″	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۳
۵۰۵	میر اللہ		بریلی	ج ۵ ص ۱۶۹

ن

۵۰۶	نذر امام، مدرس	″	سہسوان	ج ۱ ص ۳۰۵

marfat.com

۵۰۷	نذیر احمد	مولانا	پیگا	ج ۷ ص ۱۷
۵۰۸	نبی بخش، ابو طاہر	"	بہار شریف	ج ۶ ص ۵۵
۵۰۹	نور احمد ہزاروی	"	کانپور	ج ۶ ص ۲۲۷
۵۱۰	نظام الدین	"	چک ۲۲۴	ج ۶ ص ۷۲
۵۱۱	نور احمد فریدی	"	بہاولپور	ج ۵ ص ۱۷۱ ؛ ج ۶ ص ۱۳۲
۵۱۲	نذیر احمد، سید	"	الہ آباد	ج ۶ ص ۱۴۹ ، ۴۷۴
۵۱۳	نذر محمد خان	"	رہتک	ج ۵ ص ۳۷۶ ؛ ج ۶ ص ۳۱۸
۵۱۴	نجم النبی، حکیم	"	رامپور	ج ۷ ص ۳۴۴
۵۱۵	نوشہ علی	"		ج ۱۰ اول ص ۱۶۴
۵۱۶	نور الدین احمد	"	گوالیار	ج ۳ ص ۳۹۳، ۴۵۹، ۶۸۷؛ ج ۱۰ اول ص ۸۶
۵۱۷	نثار احمد	"	کانپور	ج ۳ ص ۴۶۷
۵۱۸	نور محمد	"	بہاولپور	ج ۷ ص ۴۴۳
۵۱۹	نعیم الدین، صدر الافاضل	"	مراد آباد	ج ۳ ص ۷۲۸
۵۲۰	نور الہدیٰ	مولانا	پٹنہ	ج ۳ ص ۷۰۳
۵۲۱	نور اللہ	"	پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۸۷
۵۲۲	نذیر احمد	"	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۰، ۱۶۱
۵۲۳	نبی محمد	"	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۲
۵۲۴	نجف خان	"		ج ۱۰ ثانی ص ۸۸
۵۲۵	نیاز محمد خان بدایوں	"	مانو گاچہ پیراک	ج ۴ ص ۵۷۴
۵۲۶	نعیم اللہ فخری چشتی نظامی قادری، مولانا		لکھنؤ	ج ۵ ص ۲۴۴
۵۲۷	نور خان	مولانا		ج ۵ ص ۱۸۱

و

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

marfat.com

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

ہ

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

ی

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

مآخذ

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

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

marfat.com

فہرست جلد اول[1]

ابواب و مسائل

کلماتِ آغاز	5
مرجع العلماء	25
خطبۂ کتاب	83
(فتوے اسماءِ ائمہ وکتبِ فقہ پر مشتمل) فقہ حنفی میں حضور سیدِ عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تک مصنف کی سند	90
اجلی الاعلام ان الفتوٰی مطلقا علی قول الامام[2]	95
بے مثال تحقیقات سے اس کا ثبوت کہ ہمیشہ ہر مسئلہ میں قولِ امام ہی پر فتوٰی ہے	

---

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

"یہ جلد صرف باب التیمم تک ہے، خیال تھا کہ بارہ جلدوں میں ہر جلد ۸۰۰ صفحوں کی کی جائے پہلی جلد میں پوری کتاب الطہارۃ ہو مگر فقط باب التیمم تک ساڑھے آٹھ سو صفحے ہوگئے لہٰذا یہ جلد اسی قدر پر ختم کی۔ بظاہر اس میں صرف ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمد اللہ تعالٰی ہزار ہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صدہا وُہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے۔ ہم اوّلاً ان مسائل کی مجمل فہرست دیں جو اس جلد میں مذکور ہیں پھر اجمالاً فہرستِ رسائل۔

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

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

marfat.com

کتاب الطہارۃ ۱۷۹

باب الوضوء ۱۷۹

فتویٰ ۱ تفصیل فرائض و واجباتِ وضو
وضو میں چار فرض اعتقادی ہیں۔ ۱۹۹
وضو میں آنکھیں زور سے نہ بند کرے مگر
وضو ہوجائے گا۔ ۲۰۰
کن چیزوں کا بدن پر لگا رہ جانا وضو و غسل
کا مانع نہیں۔ ۲۰۳
عورت کے بدن پر مہندی کا جرم لگا رہ گیا۔ 〃
وضو کیا اور آنکھ کے کوئے میں سرمہ رہ گیا۔ 〃
کاتب کے ناخن پر روشنائی رہ گئی۔ 〃
بے اپنے قصد کے بدن پر پانی پہنچ گیا طہارت ہوگئی ۲۰۸
تحقیق ان غسل الرجلین مجمع علیہ ۲۱۱
وضو میں بارہ فرض عملی ہیں۔ ۲۱۳
لب خوب زور سے بند کرلیے اور کُلّی نہ کی وضو
نہ ہوگا۔ ۲۱۴
بھووں اور مونچھوں اور بچّی کے بالوں کا حکم۔ 〃
کتنی داڑھی کا دھونا وضو میں فرض ہے اور
کتنی کا مستحب؟ 〃
وضو میں کنپٹیوں پر بھی پانی بہانا فرض ہے۔ ۲۱۶
وضو میں انگوٹھی وغیرہ گہنوں کا حکم۔ 〃
سر کے نیچے جو بال لٹکتے ہیں اُن کا مسح کافی نہیں۔ ۵۰
ٹوپی اور دوپٹے پر سے مسح میں کیا حکم ہے؟ 〃
کتنا پانی بہنے میں دھونا صادق آئے گا۔ ۲۱۸

مواضعِ ضرورت میں کسی سخت چیز کا لگا رہ جانا ۲۲۰
وضو و غسل میں واجب اصطلاحی کوئی نہیں ۲۲۳
وضو کی ابتدا میں بسم اللہ صرف سنّت ہے 〃
فتویٰ ۲ مسواک ایک بالشت سے زیادہ
نہ ہو۔ ۲۳۴
فتویٰ ۳ وضو کے بعد کپڑے سے اعضاء
پونچھنے کا حکم۔ ۲۳۸
وضو کا پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پلّے میں
رکھا جائیگا۔ 〃
وضو و غسل میں ہاتھ جھٹکنے کا کیا حکم ہے؟ ۲۴۴
تنبیہ آنچل اور دامن سے ہاتھ منہ
پونچھنا کیسا ہے۔ ۲۵۰
فتویٰ ۴ تانبے کے برتن سے وضو کیسا ہے؟ ۲۵۴
وضو کے وقت ناف سے زانو کے نیچے تک
بدن چھپا ہونا چاہیے بلکہ بلاضرورت کسی وقت
بھی نہ کھلے۔ ۳۵۲
وضو میں پچیس جگہ ہیں جن کی خاص احتیاط
مرد و عورت سب پر لازم ہے۔ ۴۴۴
وضو میں پانچ مواقع اور ہیں جن کی احتیاط
خاص مردوں پر لازم ہے۔ ۴۴۵
وضو کے لیے پانی لے کر بیٹھنا یاد ہے اور
وضو کرنا یاد نہیں تو وضو سمجھا جائے گا۔ ۵۶۰
وضو میں منہ کے بعد دونوں ہاتھ سرِ ناخن
سے کہنیوں تک تین بار دھوئے۔ ۵۹۶
وضو سے پہلے گٹوں تک تین بار ہاتھ دھونا مطلقاً

marfat.com

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

marfat.com

ہر وقت با وضو رہنے کی فضیلتیں ۷۰۲
تازہ وضو کی فضیلت ″
مصنف کی تحقیق وضو و غسلِ مستحب مقصود بالذات
بھی ہیں۔ ۷۰۴
وضوئے مستحب بے نیت ادا نہ ہوگا۔ ۷۰۷
مصنف کی تحقیق کہ وضوئے تازہ کے لیے مجلس بدلنے
کی بھی حاجت نہیں۔ ۷۱۱
اُن صورتوں کا بیان جن میں تازہ وضو کرنا مطلقاً
بالاتفاق مستحب ہے۔ ۷۱۵
بغل میں بدبو ہو تو اس کے کھجانے سے وضو
مستحب ہے۔ ″
جذامی و برص والے سے مس کرنے میں تجدیدِ وضو
مستحب ہے۔ ۷۲۱
معبودانِ کفّار کے چھُونے سے نیا وضو چاہیے۔ ″
جن باتوں سے اعادۂ وضو مستحب ہے وضو
کرتے میں ہوں تو سرے سے وضو مستحب ہوگا۔ ۷۲۵
وضو میں ممانعتِ اسراف کی حدیثیں ۷۳۱
وضو میں مقدار سے زیادت کے بارے میں
مصنف کی تحقیق۔ ۷۳۴
وُہ باتیں جن کے لحاظ سے وضو میں پانی کم
خرچ ہو۔ ۷۶۵
وضو احتیاط کے ساتھ کیا جائے عوام میں جو مشہور ہے
کہ وضو جوانوں کا سا کرے غلط ہے۔ ″
عضو دھونے سے پہلے بھیگا ہاتھ پھیرنا
مستحب ہے خصوصاً جاڑوں میں۔ ۷۶۶

ہر عضو دھو کر اُس کا پانی ہاتھ سے صاف کردیں۔ ۷۶۷
وضو میں پانی ناخنوں کی طرف سے ڈالا جائے
نہ اُدھر سے۔ ۷۷۰
دفعِ وسواس کی دُعائیں اور علاج ″
وضو کے بعد رومالی پر چھینٹا دینا سنّت ہے۔ ۷۷۵
رومالی پر چھینٹا دینے میں چند باتیں ملحوظ رہیں۔ ۷۷۸
وضو میں دستہ دار لوٹے کا دستہ تھامے اُس
کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے۔ ۷۷۹
وضو سے پہلے تین بار دستہ دھونا مستحب ہے۔ ″
مستحب ہے کہ وضو مٹی کے برتن سے کرے ″
مُنہ دھونے میں پانی کہاں سے ڈالا جائے؟ ۷۸۹
پانی خود بہنا ضروری ہے ہاتھ کے ذریعہ سے
پہنچانا کافی نہیں۔ ″

فصل فی النواقض

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

marfat.com

حدث ونجس کی نسبتوں میں مصنف کی تحقیق ٢٦٨

شراب کی قے کا حکم //

مرض سے جو رطوبت بہے اگر اس میں خون وغیرہ نجس کی آمیزش کا احتمال نہیں تو پاک ہے اس سے وضو نہ جائیگا۔ ٢٦٩

ناف سے زرد پانی بہا ٢٧٠

دانے کا پانی اگر نتھرا ہو ناقضِ وضو ہے۔ //

اندھے کی آنکھ سے جو رطوبت بہے ناقض وضو ہے۔ ٢٧١

دانے کھجلی سے نتھرا پانی اگر بکثرت نکلے تو ضرورت کے لیے اس قول پر عمل کر سکتے ہیں کہ وضو نہ جائیگا جبکہ بالکل صاف ہو ٢٧٥

نارو کا ڈورا نکلنے سے وضو نہ جائیگا۔ //

نارو سے رطوبت بہے تو وضو جاتا رہے گا۔ //

بحران کے پسینہ سے وضو نہیں جاتا ٢٧٦

جسے نکسیر کا عارضہ ہوا کرتا ہے اُس کی ناک سے ریزش سُرخی لئے آئے وضو نہ رہے گا۔ //

مصنف کی تحقیق کہ جو پاک رطوبتیں بدن سے عادۃً نکلتی ہیں وُہ اگر بطورِ مرض بھی بہیں وضو نہ جائیگا۔ ٢٧٨

خون چھلکنے اُبھرنے بہنے کے فرق واحکام ٢٧٩

فتوی ٨ خون چھلکنا اور کپڑے میں لگنا اور دانے کی چیک، ٢٨٠

ناک سے انگلی یا دانتوں سے مسواک میں خون لگ آیا یا چھلکا ہوا خون ہاتھ یا کپڑے میں لگ گیا تو کیا حکم ہے؟ //

خون یا ریم آبلے کے منہ تک آیا اور نہ بہا۔ ٢٨٠

دانوں کی چیک یا چھلکے ہوئے خون سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا نہ وضو جائے۔ //

بہنے قابل خون یا ریم کپڑے میں لگ کر بہ نہ سکا تو کیا حکم ہے؟ //

جو خون اُبھر کر رہ جائے پاک ہے اور ناقضِ وضو نہیں۔ //

خون یا ریم بار بار پونچھ لیا تو وضو اور کپڑے کا کیا حکم ہے؟ ٢٨١

خون بار بار اُبھرا اور مٹی ڈال دی تو وضو کا کیا حکم ہے؟ //

ایک جلسہ میں جتنا خون بار بار نکلا وہ بہتا یا نہیں یہ اندازہ پر ہے۔ //

جو خون یا پیپ آنکھ سے بہ کر آنکھ سے نہ نکلے نہ ناپاک ہے نہ ناقضِ وضو۔ //

ناک کی ہڈی تک خون اُترا اور نرم حصے تک نہ آیا تو وضو نہ جائیگا۔ //

پٹی کے اندر جو خون نکلا اُس کا کیا حکم ہے۔ ٢٨٢

قطرہ اگر عضوِ تناسل کے اندر بہے اور مُنہ پر نہ آئے تو وضو نہ جائیگا اور خون میں یہ بھی شرط ہے کہ باہر نکل کر بہے۔ ٢٨٣

ناک یا دانت سے انگلی پہ بار بار خون لگ آیا تو وضو گیا یا نہیں۔ ٢٨٥

قے منہ بھر کرنا قضِ وضو ہے اور تھوڑی تھوڑی آئے تو کیا حکم ہے؟ ٢٩٣

marfat.com

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

marfat.com

گرم تنور کے کنارے سونے کا حکم ۳۶۶
نیند کی سب صورتوں میں نماز و غیرِ نماز کا ایک حکم ہے۔ ۳۶۷
بیمار لیٹ کر نماز پڑھتا تھا نیند آ گئی وضو نہ رہا //
نماز میں سو جانے کے احکام //
اونگھنے کا حکم //
بیٹھے بیٹھے جھونکے لینے سے وضو نہیں جاتا //
جھوم کر گر پڑا معاً آنکھ کھل گئی وضو نہ گیا //
سوتے میں اُس شکل پر سو گیا جس سے وضو جاتا ہے مگر فوراً آنکھ کھل گئی وضو نہ گیا۔ //
کبھی آدمی سو جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ نہیں سویا اس کا ضروری بیان۔ //
نیند بوجہ ظنِ ریح ناقض ہے نہ خود ۴۲۷
قہقہہ سے وضو جانے کا بیان ۴۳۱
جنون ناقضِ وضو ہے ۴۳۱
بوہرا ہو جانے سے وضو نہیں جاتا //
غشی و بیہوشی بوجہ ظنِ ریح ناقض ہیں //
جسے ریح کا عارضہ حدِ معذوری تک ہو اُس کا وضو سونے سے نہ جانا چاہیے۔ ۴۳۶
بیت الخلا میں جانا یاد ہے اور پیشاب کرنا یاد نہیں وضو واجب ہے۔ ۵۶۰
عورت کے دونوں مقام پردہ شق ہونے سے ایک ہو گئے تو ریح آنے سے اُس پر بھی وضو واجب ہے۔ //
سونے میں دونوں سرین جمے ہوں جب بھی وضو مستحب ہے۔ ۷۲۱
قطرے یا ریح کے شبہ سے وضو نہیں جاتا۔ ۷۷۵

باب الغسل

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

marfat.com

آٹھ مواقعِ احتیاط خاص مردوں کے لیئے ۴۴۹

دس مواقعِ احتیاط خاص عورتوں کے لیئے ۴۵۰

احتیاط کی جگہوں میں پانی پہنچنے کا یکساظن درکار ہے ۴۵۱

اکیس مواضع جو پانی بہانے سے بوجہ حرج معاف ہیں۔ ۴۵۲

تار سے اگر دانت بندھے ہوں تو ظاہراً اُن پر سے پانی بہا دینا کافی ہے۔ ۴۵۳

حرج تین قسم ہے ۴۵۵

فتوی ۱۳ گلے سے نہانا اور سر کا مسح۔ ۴۵۶

بدن کے بعض حصہ کو پانی مضر ہو تو اکثر کا اعتبار ہے۔ 〃

توجیہ نفیس لما فی غریب الروایۃ ۴۵۸

فتوی ۱۴ نہانا مضر ہونے کی مختلف صورتیں اور اُن کے احکام ۴۶۰

فتوی ۱۵ ران میں پھڑیا ہونے کے سبب تیمم نہیں کر سکتا۔ ۴۶۱

فتوی ۱۶ تری دیکھی اور خواب یاد نہیں یا خواب یاد ہے اور تری نہ پائی اور ان کے سوا تمام صورتوں کی تفاصیل و احکام۔ ۴۶۵

بیہوشی یا نشہ کے بعد کپڑے پر مذی پانے کا حکم۔ ۴۸۱

تری کپڑے یا ران یا سرِ ذکر میں یکساں ہے ۵۱۳

نہانے کے بعد بقیہ منی خارج ہو تو کیا حکم ہے؟ ۵۱۴

نماز میں احتلام ہوا اور سلام پھیرنے تک منی نہ نکلی نماز ہوگئی۔ ۵۱۵

احتلام یاد نھا اور اُٹھ کر تری نہ پائی نماز کے بعد تری نکلی نماز ہوگئی غسل اب واجب ہوا۔ ۵۱۵

احتلام خوب یاد ہے اور تری نہ دیکھی پھر مذی نکلی غسل نہیں۔ 〃

جو منی مرد کی پشت اور عورت کے سینہ سے بشہوت جدا ہوئی اس کا نکلنا غسل واجب کرے گا اگرچہ بے شہوت نکلے۔ اس بارے میں مذہب امام ابو یوسف پر عمل کی ایک صورت۔ ۵۱۸

انزال کے بعد پیشاب کر لیا یا سو رہا یا بقدرِ کافی چلا پھر منی بے شہوت نکلی دوبارہ غسل نہ ہوگا۔ ۵۲۵

بعد انزال پیشاب وغیرہ کر کے نہا لیا پھر کچھ منی بشہوت نکلی دوبارہ نہانا ہوگا۔ ۵۲۷

بحث تعریف الجنابۃ ۵۳۰

زوج کی منی عورت کے بدن سے نکلے تو اس پر وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔ ۵۳۱

عورت کو اگر احتلام یاد ہو اور تری نہ پائے تو کیا حکم ہے؟ ۵۳۸

حشفہ غائب نہ ہوا اور منی عورت کے بدن میں چلی جائے تو اس پر غسل نہ ہوگا جب تک حمل رہ جانا ثابت نہ ہو۔ ۵۵۳

بکارت زائل نہ ہونا اس پر دلیل ہے کہ حشفہ غائب نہ ہوا 〃

سونے سے پہلے شہوت تھی اور جاگ کر تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں تو غسل نہ ہوگا جب تک منی ہونا ثابت نہ ہو۔ ۵۵۶

جاگ کر تری دیکھنے کے جملہ مسائل میں برابر ہے کہ

marfat.com

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

marfat.com

جن آیات میں خالص دعا وثنا نہیں اُنھیں جُنب و حائض بہ نیتِ عمل بھی نہیں پڑھ سکتے۔ ۸۲۰

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

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

فقط شفا لینے کی نیت قرآن مجید کو قرآنیت سے خارج نہیں کرسکتی۔ ۸۲۱

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

آیاتِ دعا بہ نیتِ دُعا بھی لکھنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے۔ ۸۲۳

باب المیاہ

پانی کس طرح مستعمل ہوتا ہے۔ ۲۵۷

نجس پانی سے وضو کیا پھر تین وضو اور کیے اور ہر بار وضو سے پہلے برتن میں بوند ٹپکی تو کیا حکم ہے۔ ۲۵۸

باب التیمم

تیمم کے لیے ضرب کی اور حدث ہوا۔ ۲۵۶

مآخذ و مراجع ۸۲۵

marfat.com

فہرست ضمنی مسائل

رسم المفتی

- عادة الفقهاء البناء علی المظنة و المراد المناط۔ ۲۱۷
- مذہب کے خلاف کوئی بحث معتبر نہیں ۲۲۴
- مستحب کے ترک سے کراہت تنزیہ لازم نہیں آتی۔ ۲۳۹
- الاحتیاط ھو العمل باقوی الدلیلین۔ ۲۸۸
- صاحب الهدایة امام جلیل من ائمة التخریج والترجیح یجوز تقلیده۔ ۳۴۳
- الخصاف کبیر فی العلم یجوز اقتداؤه۔ 〃
- العمل بما هو المختار فی المذهب وان کان قائل خلافه اماما کبیرا۔ ۳۴۴
- تقلید الغیر عند الضرورة وان جاز بشروطه فالعمل نفسه اما الافتاء فلا یکون الا بالراجح فی المذهب۔ 〃
- عند الضرورة تقلید قیل فی المذهب احسن من تقلید مذهب الغیر۔ 〃
- القاعدة العمل بما علیه الاکثر من ائمة المذهب۔ ۳۹۵
- عادة الاوائل السذاجة فی البیان و عدم التدقیق فی العبارات۔ ۳۹۷
- منازع اختلاف عبارات العلماء مع کون المقصود واحدا۔ ۳۹۸
- الامام قاضیخان انما یقدم الاظهر الاشهر۔ ۴۰۵
- اذا جاء قید فی المسألة عن احد الائمة ولم یصرح غیره منهم بخلافه وجب قبوله۔ ۵۷۰
- المراد بالمحیط المحیط البرهانی۔
- هذا قول لبعض المشایخ مفاده ان اکثرهم علی خلافه۔ ۶۰۴
- نسبة قول الی البعض تفید ان المعتمد خلافه۔ ۶۰۵
- المفاهیم معتبرة فی الکتب بالاتفاق۔ ۶۵۴
- کتب شروحِ حدیث میں جو مسئلہ کتب فقہ کے خلاف ہو معتبر نہیں۔ ۷۰۴

marfat.com

- كلمة لا باس لما تركه اولى وقد تستعمل في المندوب۔ — ٧١٢
- شئ اگرچہ مطلق ذکر کی جائے اپنے اسباب و شروط و احکام و آثار پر خود ہی دلالت کرے گی۔ — ٧١٤
- تحقيق مفاد قولهم لاخير فيه — ٧٣٢
- شرعی کے دو معنے ہیں مقبول فی الشرع، مطلوب فی الشرع۔ — ٧٤٤
- فتویٰ ہمیشہ بلا استثناء قولِ امام پر ہے — ٩٥
- القول قولان صوری وضروری وهو يقضى على الصوری وله ستة وجوه۔ — ١٠٩
- چھ باتیں ہیں جن کے سبب بظاہر قول امام کے خلاف پر عمل ہوتا ہے اور حقیقۃً قول امام ہی پر ہے۔ — ١١٠
- انھیں وجوہ سے صحیح ومؤکد احادیث کا خلاف کیا جاتا ہے اور وہ خلاف نہیں ہوتا۔ — ١١١
- العدول عن قوله بدعوى ضعف دليله خاص بالمجتهدين في المذهب وهم لا يخرجون به عن المذهب۔ — ١١٣
- معنى قوله اذا صح الحديث فهو مذهبي۔ — ١١٤
- لا يتبدل المذهب بتصحيحات المرجحين خلافه۔ — ١١٥
- عند اختلاف التصحيح يقدم قول الامام۔ — ١١٦
- ہم صرف امام اعظم کے مقلد ہیں — ١١٩

- امام سے احکام منقول ہیں دلائل استنباط مشایخ ہیں اُن کے ضعف سے قولِ امام ضعیف نہیں ہوتا۔ — ١٢٠
- معنى كلام العلامة قاسم علينا اتباع ما رجحوه۔ — ١٢٥
- حيث لا تصحيح لا يعدل عن قول الامام۔ — ١٢٩
- مشى متون على خلاف قول الامام لا يقبل۔ — ١٣٠
- حدوث حکم ضروری لاحد سے الحوامل الست لا يتقيد بزمان۔ — ١٣٢
- ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه۔ — ١٣٦
- ليجتنب النقل بالواسطة مهما امكن۔ — ١٤٥
- الترجيح لقول الامام اى بلا خلاف اذا خالفا وتخالفا۔ — ١٤٦
- **توفيق نفيس من المصنّف بين** عبارات الائمة في تقديم قول الامام المختلفة ظاهرا۔ — ١٥٢
- قولِ امام کے بعد کس کے قول پر عمل ہو اس کی ترتیب۔ — ١٥٧
- العمل بما عليه الاكثر۔ — ״
- قول البحر الفتوى على قول الامام وان افتوا بخلافه وتوجيه ما نازعه فيه الشامي۔ — ١٦٣

marfat.com

ربما لایکون قول الفقهاء هذا اصح
ومثله من باب التفضیل۔ ١٦٦
اذا ثبت الاصح لایعدل عنه اذا لم
یوجد اقوی منه۔ ״
الصحیح والاصح متقاربان۔ ١٦٧
لایعتمد علی النقل عن مجهول وان کان
الناقل ثقة۔ ״
تحقیق قول الدائر ان الفتوی
مطلقا علی قول الامام ولا یخیر
الا اذا کان مجتهدا۔ ١٦٨
ذکر عشر مرجحات لاحد القولین
علی الاخر۔ ١٦٩
ذکر ثلث مرجحات اخر۔ ״
الترجیح بکونه قول الامام ارجح
من کل مایوجد معارضا له۔ ״
الاستحسان لغیر نحو ضرورة وتعامل
لایقدم علی قول الامام۔ ١٧٠
ما علیه الفتوی مقدم علی
الاستحسان۔ ١٧١
عند قول الامام لاینظر الی کثرة
الترجیح فی الجانب الاخر۔ ״
اذا رجح قول الامام وقول خلافه ״
کان العمل بقول الامام وان
قالوا لغیره علیه الفتوی۔ ١٧٢
تاخیر الهدایة دلیل قول دلیل اعتماده۔ ١٧٣

قول الامام المذکور فی المتون
مقدم علی ما صححه قاضی خان
باکد الفاظ الفتوی۔ ١٧٤
لایعدل عن تصحیح قاضی خان
فانه فقیه النفس۔ ״
تنبیهان جلیلان یتبین بهما
مایعمل به المقلد فی امثال
المقام۔ ١٧٧

حیض

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

انجاس

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

marfat.com

نجس چیز دوبارہ نجس ہوسکتی ہے ولہٰذا اگر شراب پیشاب میں پڑجائے پھر سرکہ ہوجائے پاک نہ ہوگی۔ ۲۶۹

آنکھوں کے اندر اگر کوئی نجاست لگے اُس کا دھونا معاف ہے۔ ۲۸۱

بچے کے معدہ تک دُودھ پہنچ کر لوٹا اگر منہ بھر کر نکلا ناپاک ہے۔ ۳۵۶

ہر جاندار کا پتّا اُس کے پیشاب کے حکم میں ہے۔ ۳۵۸

ہر جاندار کی جگالی اُس کے گوبر مینگنی کے حکم میں ہے۔ 〃

سُوئی کی نوک برابر پیشاب کی باریک باریک بندکیاں بدن یا کپڑا ناپاک نہیں کرتیں مگر وُہ کپڑا پانی میں گرا تو اُسے ناپاک کردے گا۔ ۵۶۹

استنجا

بعد استنجا پانی صاف کرلیا جائے ۲۴۹

جس کپڑے سے استنجے کا پانی خشک کرے اُس سے باقی اعضاء کو نہ پُونچھے۔ ۲۵۰

بڑے استنجے کا مسنون طریقہ۔ ۳۱۹

یہ مسنون طریقہ روزہ دار کے لیے نہیں۔ 〃

پیشاب کے بعد مرد پر استبراء واجب ہے یعنی وہ افعال جن سے قطرہ نہ آنے کا اطمینان کافی ہوجائے۔ ۵۲۶

مقدارِ آبِ استنجا و وضو میں اختلاف حالت سے پانی کی مقدار مختلف ہونا۔ ۵۹۵

استنجے سے پہلے تین بار دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا مطلقاً سنّت ہے۔ ۵۹۶

جس انگشتری پر متبرک نام لکھا ہو وقت استنجا اُس کا اتارنا بہت ضرور ہے۔ ۶۶۷

جس انگشتری پر کچھ لکھا ہو اُسے پہن کر بیت الخلا میں جانا مکروہ ہے۔ 〃

غلاف کے اندر تعویذ ہو تو بیت الخلا جا سکتا ہے اور بچنا بہتر۔ 〃

مسائل نماز

صرف ایک جُبّہ پہن کر جس سے سجدہ میں بھی زانوؤں کے نیچے تک بدن چھپا رہے نماز ہوسکتی ہے۔ ۳۵۳

اگر گریبان اتنا وسیع ہے کہ اُس سے ستر تک اپنی نگاہ پڑ سکتی ہے تو حرج نہیں ہاں قصداً دیکھنا مکروہ ہے۔ 〃

نماز میں اپنی مطلقہ رجعیہ کی فرج داخل پر نظر بشہوت طلاق سے رجعت کردے گی اور نماز و وضو میں خلل نہ آئے گا مگر بالقصد کراہت ہے۔ 〃

مرد نماز میں ہو اور عورت بوسہ لے اور اس سے مرد کو خواہش پیدا ہو نماز جاتی رہے گی اور عورت نماز میں ہو اور مرد بوسہ لے نماز نہ جائے گی۔ 〃

marfat.com

بیگانہ عورت کے ستر پر نماز میں نظر اور بھی سخت حرام ہے مگر نماز و وضو میں خلل نہ آئے گا۔ ۶۵۴
خالی پاجامہ سے نماز پڑھنا مکروہِ تحریمی ہے۔ ۶۲۸
نماز میں کنکھیوں سے دیکھنے کا حکم۔ ۶۶۵
تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا ترک مکروہ ہے اور ترک کی عادت گناہ۔ ۶۷۹
سجدۂ بے سبب کا حکم۔ ۷۰۰
صبح ہونے سے طلوعِ آفتاب تک دنیوی کلام مکروہ ہے۔ ۷۳۲
نمازِ عشاء کے بعد دنیا کی باتیں مکروہ ہیں۔ ؍؍
نماز میں مٹی سے بچانے کے لیے دامن اٹھانا مکروہ ہے۔ ۷۴۴
نماز میں پسینہ پونچھنے کا حکم۔ ۷۴۵
نماز میں دامن جھٹکنا ایک صورت میں مطلوب ہے اور بلا حاجت مکروہ۔ ؍؍
اس کا کلیہ کہ نماز میں کیا عمل مکروہ ہے کیا نہیں؟ ۷۴۶
سجدہ میں جو مٹی ماتھے کو لگی نماز میں یا بعد نماز اس کے چھڑانے کی تفصیلیں۔ ؍؍
نماز میں مٹی سے کپڑا بچانے کی ایک صورت جواز ۷۴۹
مستحب ہے کہ سجدہ میں سر خاک پر بلا حائل ہو۔ ؍؍
نماز و غیر نماز میں انگلیاں چٹخانے کے احکام۔ ۷۵۵
ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈالنے کے احکام۔ ۷۵۶
نمازی اگر اپنے امام کے سوا کسی کو قرآن مجید میں لقمہ دے گا نماز جاتی رہے گی۔ ۸۰۳
یہ نماز میں تھا کسی نے کہا فلاں سورت پڑھ اُس نے اُس کا کہنا ماننے کو پڑھی نماز نہ ہوتی۔ ؍؍
قیامِ نماز میں قرآن مجید اگرچہ بہ نیتِ دعا پڑھے نماز ہو جائے گی۔ ۸۱۰
آیت سے اگر کسی کی بات کا جواب دینا مقصود ہو نماز نہ ہوگی ہاں کسی پر یہ ظاہر کرنے کو کہ نماز پڑھتا ہوں سبحن اللہ وغیرہ آواز سے کہا جائز ہے صرف یہی صورت مستثنیٰ ہے۔ ۸۱۶

احکامِ مسجد

مسجد میں مسواک نہ چاہیے اور کُلّی حرام مگر ایک صورت میں۔ ۶۱۵
منہ میں بدبو ہو تو مسجد میں جانا یا نماز پڑھنا منع ہے۔ ۶۲۳

مسائلِ زکوٰۃ

اس کی تحقیق کہ مصرفِ خیر میں اپنا کُل مال دے دینا کیسا ہے؟ ۶۹۰
اپنے محتاج عزیزوں کو چھوڑ کر اوروں کو صدقہ دینا قبول نہیں۔ ۶۹۴
عزیزوں سے سلوک اُس وقت ثواب ہے جبکہ بوجہ اللہ ہو نہ فقط خون کے جوش سے۔ ۷۴۳

مسائلِ روزہ

صدقۂ فطر و کفارۂ روزہ کی مقدار ایک سو چھتّر روپے آٹھ آنے بھر ہے۔ ۵۹۵

مسائلِ وقف

جس ویران مسجد کی آبادی ناممکن ہو اس کی اینٹ کڑی دوسری مسجد میں بشرط کمال احتیاط لے جا سکتے ہیں۔ ۱۳۴

مسائلِ شہادت

تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالۃ مردود الشہادۃ ہے۔ ۶۲۸

مسائلِ حظر و اباحت

کھانے کے بعد کاغذ سے منہ پونچھنا کیسا؟ ۲۵۲

کھانے کے بعد عمامہ وغیرہ سے ہاتھ منہ پونچھنا کیسا؟ ۲۵۳

مٹی کے برتن افضل ہیں اور تانبے پیتل میں حرج نہیں۔ ۲۵۴

چاندی کے تار سے دانت باندھنا جائز ہے۔ ۴۵۳

مطلقاً حروف کی تعظیم چاہیے۔ ۶۶۷

اسراف کے معنی کی تفصیل و تحقیق ۶۹۰

فرقِ تبذیر و اسراف ۶۹۷

اسراف کس صورت میں گناہ ہے۔ ۶۹۹

جھوٹ اور غیبت کی برائی قابلِ حفظ ۷۲۰

دینی محنت کی تکان دفع کرنے کو کسی مباح کام سے دل بہلانا جائز بلکہ مطلوب ہے۔ 〃

عبث کے معنی و حکم۔ ۷۳۶

عبث کی بارہ تعریفیں اور مصنف کی تحقیق ۷۴۰

لعب و لہو و ہزل و لغو و باطل و عبث متقارب المعنیٰ ہیں۔ 〃

حکم عبث کی تنقیح ۷۵۰

لایعنی کسے کہتے ہیں اور اس کے ترک کی ہدایتیں ۷۶۰

ہاتھ پاؤں سینہ پشت پر بال ہوں تو نورہ سے دور کرنا بہتر ہے اور موئے زیرِ ناف پر بھی استعمالِ نورہ آیا ہے۔ ۷۶۹

دس باتیں قدیم سے سنتِ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ ۷۷۴

بلاضرورت پاک چیز کو ناپاک کرنا حرام ہے۔ ۷۹۲

جمعہ عید وعظ کسی میں کسی عورت کو کبھی جانے کی اجازت نہیں۔ ۱۱۱

فوائدِ فقہیہ

اختلافِ علما سے بچنا مستحب ہے جب تک اپنے مذہب کا مکروہ لازم نہ آئے۔ ۴۸۷

معانی العلم والظن والاحتمال ف

اصطلاح الفقہ۔ ۴۹۲

marfat.com

مثقال واستار و رطل و مد و صاع کا بیان ۵۷۹

مکوک اور کیلہ کا بیان۔ ۵۸۳

مقدار ظرف فرق کا بیان ۵۸۶

شے کے پانچ مرتبے ہیں ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول اور ان کی تحقیق اور مکان وطعام ولباس وطہارت میں ان کی مثالیں۔ ۶۲۷

عقائد

معنے اذعان ۱۸۰

معنے اعتقاد ۱۸۱

معنے ضروریاتِ دین 〃

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

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

آریوں پادریوں کے لکچر ندائیں سننا سخت حرام ہے۔ ۷۸۰

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

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

تلاوتِ قرآن یا قراءت حدیث کے سوا اپنی طرف سے کسی نبی کی طرف نسبت معصیت سخت حرام ہے۔ ۸۳۳

ردِّ بد مذہباں

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

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

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

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

فوائد حدیثیہ

المعلق عندنا کالموصول۔ ۲۳۸

ما لا یقال بالرأی یحمل علی الرفع اذا لم یکن صاحبہ أخذ عن الاسرائیلیات۔ 〃

حدیث ضعیف استحباب و اباحت میں بالاجماع مقبول ہے۔ ۲۴۰

قول المحدثین لا یصح لا ینفی الحسن۔ 〃

اسماء الرجال

طرح مھدی بن ھلال۔ ۴۰۷

جرح بحر بن كنيز السقاء — ۴۰۸

تمشية يزيد بن عبد الرحمٰن الدالانی — ″

قالوا لم يسمع قتادة من ابی العالية الا اربعة او ثلثة۔ — ۴۰۹

لو تقبل شهادة نفی سماع ابن اسحٰق من فاطمة بن المنذر من ائمة اجلة۔ — ″

تمشية عبد الله العمری المکبر۔ — ۵۶۵

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

تضعيف المختری بن عبيد — ۴۴۵

فضائل و مناقب

انبیاء علیہم السلام کا وضو سونے سے نہ جاتا۔ — ۴۲۷

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی آنکھیں سوتی ہیں دل کبھی نہیں سوتا۔ — ۴۲۵

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

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

بعض نواقض وضو انبیاء علیہم السلام پر محال ہیں — ″

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا دل غشی میں بھی بیدار رہتا ہے — ۴۳۴

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

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

امام اجل سفیان ثوری نے ہمارے امام سے کہا آپ کو وہ علم کھلتا ہے جس سے ہم سب غافل ہوتے ہیں اور فرمایا ابو حنیفہ کا خلاف کرنے والا اس کا محتاج ہے کہ ان سے مرتبہ میں بڑا ہو اور علم میں زیادہ اور ایسا ہونا دور ہے۔ — ۱۲۲

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

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

فوائد اصولیہ

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

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

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

نحو لا صلاۃ ظاہرہ نفی الصحۃ لا الکمال۔ — ۱۹۴

التحقیق الاجمالی للمصنف ان الادلة فی اثبات الفرض وما دونه تسعة اقسام۔ — ۱۹۵

بالحدیث الضعیف یثبت الاستحباب

marfat.com

دون الاستنان ۔ ۱۹۶
التحقيق التفصيلى للمصنف ان الادلة
فى اثبات الفرض وما دونه على سبعة
وعشرين قسما ۔ ۱۹۷
فرض و واجب اعتقادی و عملی چاروں کی
نسبتیں ۔ ۱۹۸
الفرض يطلق على الركن والشرط
وماسواهما ۔ ۱۹۹
لا اجمال فى نحو "لا صلاة الا بطهور" ۲۳۱
حكاية وقائع الحال لا تدل على
العموم ۔ ۲۴۲
ترك الاولى احيانا لبيان الجواز ۔ ۲۴۶
لا يقبل حديث الاحاد فى موضع
عموم البلوى فكيف رأى عالم متاخر ۲۷۸
كل مادل على العموم كما ومن فهو
سور الكلية ۔ ۳۴۶
نقيض مدخول لو وان للوصلية
يكون اولى بالحكم منه ۔ ۳۸۶
المطلق مطلق مطلقا الا لضرورة ۔ ۴۱۷
سنتِ مؤکدہ کے ترک کی عادت گناہ و
استحقاق عذاب ہے ۔ ۴۴۳
بیان مفاد عند ۔ ۶۱۴
تعریف مکروہ تنزیہی کی بحث ۔ ۶۶۱
دربارہ مکروہ تنزیہی و تحریمی و اساءت و
خلاف اولیٰ مصنف کی تحقیق نفیس فوائد کثیرہ
پر مشتمل اور واجب و سنتِ مؤکدہ وغیر مؤکدہ
کے فرق احکام ۔ ۶۷۱
سنتِ ہدیٰ سنتِ مؤکدہ کا نام ہے اور
سنتِ زائدہ غیر مؤکدہ کا ۔ ۶۷۳
احکامِ شرعیہ فرض سے حرام تک گیارہ ہیں ۔ ۶۷۵
سنتِ مؤکدہ کے ترک کا کیا حکم ہے ؟ ۶۷۷
مطلق کراہت میں اصل تحریم ہے ۔ ۶۸۳
مکروہ تنزیہی منع نہیں ۔ ۶۸۷
مستحب سنت کی تکمیل ہے سنت واجب ۷۰۶
کی، واجب فرض کی، فرض ایمان کی ۔
الندب لاينافى الكراهة ۷۱۲
تحقيق المصنف فى أن تقسيم الشئ
بحسب المجاور لا يسرى حكم القسم
الى المقسم ۔ ۷۵۴
معنى الافتاء وانه ليس حكاية محضة و
انه لا يجوز الا عن دليل ۔ ۱۰۲
الدليل دليلان تفصيلى خاص معرفته
بالمجتهد واجمالى لابد منه
حتى للمقلد ۔ ״
ائمہ مجتہدین کی تقلید عرفاً تقلید ہے شرعاً
دلیل پر عمل ہے جس تقلید کی مذمت ہے وہ
وہ ہے جو غیر مقلدین کرتے ہیں اپنے غیر مجتہد
استادوں کی ۔ ۱۰۳
الفتوى قسمان حقيقية مختصة
بالمجتهد وعرفية ۔ ۱۰۹

marfat.com

قد ینھی زید والمقصود نھی غیرہ۔ ۵۰

متفرقات

الفرق بین العکس المنطقی والعرفی
وان العرفی معروف حتی فی
الکتب العقلیة والمنطقیة۔ ۳۴۵
حروف ہجا کلام منزّل من اللہ ہے۔ ۶۶۷
اڈیٹر اہل حدیث کی گریزیں اور چالیں۔ ۷۱۶
بلاؤں سے محفوظی کی دُعا۔ ۸۲۰
آسیب زدہ و مصروع و مجنون کا علاج۔ ۸۲۱

marfat.com

مجمل فہرست مضامین رسائل

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

معنی التقلید والکلام مع بحر العلوم باثنی عشر وجہا۔ ۱۰۵

تحقیق المصنف الحکم فی ذلک۔ ۱۳۲

خمسۃ واربعون نصا علی المدعی والکلام مع الدرر والنھر دح وط ۱۳۷

السعی الجمیل فی توجیہ کلام العلامۃ الشامی ۱۶۳

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

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

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

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

بحث الواجب العملی فی الوضوء۔ والکلام مع الامام ابن الہمام والمحقق البحر صاحب البحر والشامی رحمہم اللہ تعالی۔ ۲۲۲

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

الکلام مع علی القاری۔ ۲۴۴

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

الکلام مع العلامتین الطحطاوی والشامی۔ ۲۶۴

marfat.com

بیان النسبة بین الحدث والنجس۔ ۲۶۸

رسالہ ۵ الطراز المعلم فیما هو حدث من احوال الدم۔ بدن سے خون نکلنے کے مسائل و دلائل کی تنقیح یکتا۔ ۲۷۹

خروجِ دم کی تین حالتیں اور ان کے احکام ۲۸۰

سبعة تنبیهات من المصنف ۲۸۵

الاول فی حد السیلان والکلام مع الامام الزیلعی رحمه الله تعالٰی

الثانی فی ترجیح اشتراط السیلان۔ ″

والکلام مع البحر والکفایة و البزازیة۔ ۲۸۸

الثالث تحقیق المصنف فی اعتبار الامام محمد المجلس لجمع الدم والسبب لجمع القیئ۔ ۲۹۳

الرابع تحقیق شریف ان النقض بالخروج الی ما یجب تطهیره لا ما یندب والکلام مع الامام ابن الهمام و الحلیة والبحر وغیرهم۔ ۲۹۶

بحث نزول الدم الی ما لان من الانف والکلام مع البحر والنهر والشامی والعنایة والغایة والشرنبلالی وغیرهم۔ ۳۰۱

فصل النزاع فی قولهم سال الی ما یطهر۔ ۳۲۲

افادة المصنف عبارة حسنة فی بیان الناقض من غیر السبیلین۔ ۳۲۲

الخامس تحقیق شریف فی المراد بما یلحقه حکم التطهیر والکلام مع ابی السعود والحلیة و بحر العلوم وابن ملك وابن کمال وغیرهم۔ ۳۲۳

تحقیق المعنی المؤثر فی الحدث و وجه اشتراط السیلان فی الخارج من غیر السبیلین۔ ۳۲۸

حکمة الفرق بین السائل والبادی۔

تحقیق المصنف فی اقسام الجرح المنبسط و احکامها۔ ۳۳۹

السادس ان الدم فی مجلس یجمع وذکر ما وقع من خلافه فی مختارات النوازل۔ ۳۴۲

السابع تحقیق قولهم ما لیس بحدث لیس بنجس قضیة وعکسا والکلام مع العلامة الشامی و سیدی النابلسی والبرجندی۔

رسالہ ۶ نبه القوم ان الوضوء من ای نوم ۳۴۴

سونے سے نقضِ وضوء کے مسائل میں بے نظیر تحقیق۔ ۳۶۵

فرق الاتکاء والاستناد۔ ۳۶۸

للتورك معنیان۔ ″

مسألة تعمد النوم فی الصلاة۔ ۳۶۹

تحقیق شریف للمصنف ان

marfat.com

الصلاۃ وغیرھا فی نقض الطھارۃ بالنوم
سواء۔ ۳۷۷
خمس افادات من المصنّف 〃
الاولی تلخیص الاقوال فی النوم
علی وضع السجود والکلام مع العلامۃ
الشامی والبحر۔ 〃
الثانیۃ فی استخراج القول الراجح
منھا والکلام مع العلامۃ الشامی۔ ۳۹۵
اقامۃ المصنّف الدلیل علی
ارجح الاقاویل والکلام مع الامام
صاحب البدائع والغنیۃ والبحر۔ ۴۰۴
الثالثۃ تعمد النوم فی الصلاۃ لایفسدھا
الا اذا کان حدثا والکلام مع
العلامۃ الشامی والعلامۃ اسمٰعیل
شرح الدرر۔ ۴۱۳
الرابعۃ ، **تحقیق** مسألۃ النوم
علی رأس التنور والکلام مع
الفتح والحلیۃ۔ ۴۲۲
تحقیق المصنّف مناط النقض
بالنوم علی مختار صاحب الہدایۃ۔
الخامسۃ النوم لیس بنفسہ حدثا
وذکر وضوء الانبیاء علیھم الصلاۃ
والسلام۔ ۴۲۷

رسالہ ۷ خلاصۃ تبیان الوضوء
وضوء غسل کی احتیاطوں کا مشرح بیان۔ ۴۳۹

رسالہ ۸ الاحکام والعلل فی اشکال
الاحتلام والبلل احتلام کے متعلق جملہ
مسائل کی یکجا تحقیق۔ ۴۶۵
صورتوں کا احاطہ اور اُن کے احکام۔ ۴۶۶
ذکر اضطراب شدید فی بیان مذھب
الطرفین فی رؤیۃ ماعلم انہ مذی
مع عدم تذکر الاحتلام۔ ۴۷۱
الترجیح فی ذلک والتطبیق ۴۸۰
تحقیق المصنّف ان الراجح فیہ
وجوب الغسل والکلام مع العلامتین
ش و ط۔ ۴۹۲
تقریر المصنّف علی جمیع الاحکام
فی ھذہ الاقسام۔ ۵۰۱
خمسۃ عشر تنبیھا من المصنّف ۵۰۵
تحقیق المصنّف ان الرؤیۃ
علی الفراش وفی الاحلیل سواء،
والکلام مع الغنیۃ۔ ۵۱۳
لا یتغیر المنی فی الباطن **وتحقیق
المصنّف** ان من استیقظ ذاکر
حلم ولم یر بللا ثم خرج مذی لا یجب
الغسل۔ ۵۱۵
تحقیق ایجاب الغسل بخروج منی
بعد البول منتشرا۔ ۵۲۷
تحقیق المصنف فی تعریف الجنابۃ
والکلام مع الفتح والبحر والحلیۃ۔ ۵۳۰

marfat.com

تحقیق المصنّف ان المنی النازل من دون شہوۃ منی حقیقۃ والکلام مع المصفی والفتح والبحر۔	۵۳۲
تحقیق الکلام فی ان المرأۃ کالرجل فی الاحتلام والکلام مع الشامی و الغنیۃ والاختیار والحلیۃ وغیرہم۔	۵۳۸
تحقیق عدم وجوب الغسل اذا رأی بللا یحتمل انه منی ولا یذکر الحلم وکان منتشرا عند النوم والکلام مع الحلیۃ۔	۵۶۳
تحقیق المصنّف عموم ھذا الحکم کل نوم ولو مستلقیا والکلام مع المنیۃ ومسکین والدرر ومجمع الانہر والغنیۃ والطحطاوی والشامی۔	۵۷۲
رسالہ ۹ بارق النور فی مقادیر ماء الطہور وضو وغسل میں پانی کی مقدار پر بحث۔	۵۷۹
ان مقداروں کے بیان میں حدیثیں	۵۷۹
تنقیحاتِ مصنّف	۵۹۰
تنقیح ۱ - ان مقداروں سے پانی کا وزن مراد ہے۔	//
تنقیح ۲ - مقدار آبِ غسل میں اس کا وضو شامل نہیں۔	۵۹۳
تنقیح ۳ - یہ صاع جو کافی تھا جس سے آبِ غسل کا وزن آتا آتا ہے۔	//
تحقیق المصنّف ان السواک سنۃ قبل الوضوء لا فیہ والکلام مع الائمۃ الزیلعی والعینی وابن الہمام۔	۵۹۹
تحقیق المصنّف انه لم یثبت حدیث یفید الاستیاک فی الوضوء والجواب عن احادیث توہمه۔	۶۰۸
تنقیح ۴ یہ مقادیر حد بندی نہیں مصنف کی اس میں تحقیقات رائقہ والکلام مع الحلیۃ۔	۶۲۶
اشکال فی حدیث البخاری اخذ غرفۃ فغسل بها وجهه والمقال فیه حسب الاستطاعۃ والکلام مع الکرمانی والعینی والفتح والغنیۃ۔	۶۳۹
تنقیح ۵ پانی زیادہ خرچ کرنے میں علماء کے چار قول اور تحقیق مصنف۔	۶۵۱
رسالہ ۱۰ ضمنیہ برکات السماء فی حکم اسراف الماء۔	//
سبعۃ تنبیہات من المصنّف	۶۵۶
تنبیہان والکلام مع العلامۃ الشامی انتصار للبحر والدر فی جعلهما الاسراف مکروها تحریما وبیان معنی التوضی من النہر والکلام مع الحلیۃ۔	//
التنبیہ ۳ فی الکلام مع النہر والشامی فی ان جعلهما کون الاسراف ترک ادب الی کراہۃ التنزیہ وفی	

marfat.com

جعلهما الاسراف مکروہ تنزیہ
لکونہ ترک ادب وتحقیق معنے
ھذہ الکراھة وانہا لیست فے
ترک المستحب مع افادات کثیرة
والکلام مع الحلیة و
الغنیة والفتح والشامی
والبحر۔ ٦٦٠
تنویر فی سبع افادات جلیلة
والکلام مع الحلیة والشامی
ومسلم الثبوت والتوضیح ومولٰی
خسرو والفناری۔ ٦٧٢
التنبیہ ۴ فی الکلام مع النهر
وجعله الاسراف مکروہ تحریم
وتحقیق حکم السنة المؤکدة۔ ٦٧٦
التنبیہ ۵ فی الکلام مع الشامی
فی ردہ علی النهر کراھة
التحریم۔ ٦٨٢
التنبیہ ٦ فی تحقیق معنی
الاسراف والتبذیر والکلام
مع الحلیة والبحر وابن جریر
وابن اثیر والسید الشریف و
الشامی والغنیة والقاری
والدر والنهر والسراج
الوهاج وغیرهم۔ ٦٨٩
اسراف کے ۱۱ معنے اور تحقیق مصنف
کہ ان میں اصح کیا ہے۔ ٦٩٠
اسراف وتبذیر میں کیا فرق ہے؟ ٦٩٧
تحقیق مصنف کہ فرق نہیں۔ "
التنبیہ ٧ تحقیق المصنف
الحکم والتوفیق بین الاقوال ٧٢٩
اثنا عشر تعریفا للعبث وتحقیق
المصنف فیہ والکلام
مع السید الشریف وغیرہ۔ ٧٣٥
تحقیق المصنف حکم العبث
والکلام مع العلامة الخفاجی
والامام الرازی والبیضاوی
وابی السعود ومع السروجی
والبحر والشرنبلالی و
الشامی انتصارا للهدایة۔ ٧٥٠
رسالہ ۱۱ ارتفاع الحُجب عن
وجوہ قراءة الجنب قراءتِ جنب
کے متعلق وہ جلیل تحقیقیں کہ اس رسالہ کے
غیر میں نہ ملیں گی والکلام مع الامام
فخر الاسلام والرضی السرخسی
والفتح والحلیة والبحر والدر
والشامی۔ ٧٩٥
ثمانیة تنبیهات من المصنف و
الکلام مع النهر والشامی وسیدی اسمعیل
النابلسی والغنیة والحلیة وسیدی عبد الغنی
النابلسی رحمنا اللّٰه تعالٰی بهم۔ ٨١١

marfat.com

فتاوٰی میں مصنّفین اور کتب سے متعلق بعض

رموز

ح ——— علامہ حلبی

ش ——— علامہ شامی

ط ——— علامہ طحطاوی

محقق ——— علامہ محقق علی الاطلاق ابن ہمام

بحر ——— بحرالرائق

حلیہ ——— حلیۃ المحلی

دُر ——— الدرالمختار

دُرر ——— الدرر والغرر

غنیہ ——— غنیۃ المستملی

فتح ——— فتح القدیر

نہر ——— نہرالفائق

ہندیہ ——— فتاوٰی عالمگیری

marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

خطبۃ الکتاب

الحمد للہ ھو الفقہ الاکبر ÷ والجامع الکبیر لزیادات فیضہ المبسوط الدرر الغرر ÷
بہ الھدایۃ ÷ ومنہ البدایۃ ÷ والیہ النھایۃ ÷ بحمدہ الوقایۃ ÷ ونقایۃ الدرایۃ ÷
وعین العنایۃ ÷ وحسن الکفایۃ ÷ والصّلاۃ والسلام علی الامام الاعظم للرسل الکرام ÷ مالکی
وشافعی احمد الکرام ÷ یقول الحُسن بلا توقف ÷ محمدٌ الحَسَنُ ابو یوسف ÷ فانہ الاصل
المحیط ÷ لکل فضل بسیط ÷ ووجیز ووسیط ÷ البحر الزخّار ÷ والدر المختار ÷ وخزائن الاسرار ÷
وتنویر الابصار ÷ ورد المحتار ÷ علی منح الغفار ÷ وفتح القدیر ÷ وزاد الفقیر ÷ وملتقی الابحر ÷
ومجمع الانھر ÷ وکنز الدقائق ÷ وتبیین الحقائق ÷ والبحر الرائق ÷ منہ یستمد کل نھر فائق ÷

ترجمہ خطبہ: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم - نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم -

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

marfat.com

٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨

و نور الايضاح الاصلاح ؛ والفتاح ؛ وامداد الفتاح ؛ ومراقی الفلاح ؛ و به الغنیة ؛ فیه المنیة ؛

٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤

الایضاح ؛ وكشف المضمرات ؛ وحل المشكلات ؛ والدر المنتقی ؛ وینابیع المبتغی ؛ و

٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩

تنویر البصائر ؛ وزواهر الجواهر ؛ البدائع النوادر ؛ المنزه وجوباعن الاشباه والنظائر ؛

٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤

مغنی السائلین ؛ ونصاب المساكین ؛ الحاوی القدسی ؛ لكل كمال قدسی وانسی ؛ الكافی الوافی

٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢

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

٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦

الوسائل ؛ لاسعاف السائل ؛ لعیون المسائل ؛ عمدة الاواخر وخلاصة الاوائل ؛ وعلیٰ اٰله

٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠

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

٨١ ٨٢

الاٰخذین من الشریعة والحقیقة بكلا الطرفین ؛ والختنین الكریمین ؛ كل منهما نور العین ؛

٨٣ ٨٤

ومجمع البحرین ؛ وعلیٰ مجتهدی ملته ؛ وائمة امته ؛ خصوصا الاركان الاربعة ؛

٨٥ ٨٦ ٨٧

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

٨٨ ٨٩ ٩٠

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

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

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

marfat.com

صفۃ الکتاب

امابعد فهذه بحمد الله ۞ ورفد الله ۞ وعون الله ۞ وصون الله ۞ تبارك الله ۞ و بارك الله ۞ ماشاء الله ۞ لاقوة الا بالله ۞ وحسبنا الله ونعم الوكيل ۞ نعم المولى ونعم النصير ۞ جنات عالية ۞ قطوفها دانية ۞ فيها سرر مرفوعة ۞ واكواب موضوعة ۞ ونمارق مصفوفة ۞ وزرابي مبثوثة ۞ من مسائل الدين الحنيفي ۞ والفقه الحنفي ۞ تجد فيها ان شاء الله عينا جارية من عيون تحقيقات السلف الكرام ۞ مع رفرف خضر وعبقري حسان من تمهيدات الخلف الاعلام ۞ وعرائس نفائس كانهن الياقوت والمرجان ۞ لم يطمثهن قبلي انس ولا جان ۞ من احكام حوادث جديدة ۞ وتحقيقات مديدة ۞ و تنقيحات سديدة ۞ وتدقيقات مجيدة ۞ وتوثيقات فريدة ۞ واحكام الاحكام ۞ والنقض والابرام ۞ ما الهمني الملك العلام ۞ ببركة خدمة علوم الاعلام ۞ مع الوف التبري ۞ من حولي وقدري ۞ وصنوف الالتجاء الى الحول العظيم ۞ والطول القديم ۞ والف الف شهادة ان لاحول ولا قوة الا بالله العزيز الحكيم ۞ وما ابرئ نفسي ان النفس لكثيرة الخطاء ۞

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

marfat.com

الی الزلۃ والخطا ÷ فکیف مثلی ÷ فی ظلمی وجہلی ÷ وقلۃ الطاعۃ ÷ وذلۃ البضاعۃ ÷ و کثرۃ الذنوب ÷ وسورۃ العیوب ÷ ولکن اللّٰہ یفعل ما یرید ÷ فضلہ اوسع ولدیہ المزید لیس علی اللّٰہ بمستنکر ÷ ان یلحق العاجز بالقادر ÷ فما کان فیہا من الصواب ÷ وھو الرجاء من الوھاب ÷ فمن ربی وحدہ وانا احمدہ علیہ ÷ وما کان فیہا من الخطأ فمنی ومن الشیطان وانا اعوذ بربی واعود الیہ ÷ اَلَا وَاَنَا احمدُ رِضًا لربی ÷ وھو حسبی ÷ ان لم یخطر ببالی قط انی من العلماء ÷ او زمرۃ الفقہاء ÷ اوان لی بجنب الائمۃ مقالا ÷ اوفی الحُکم و الحِکَم معہم مجالا ÷ وانما انا منتم الیہم ÷ متطفل علیہم ÷ فعنہم اٰخذ ومنہم استفیض ÷ ومنہم یفیض علی ما یفیض ÷ فببرکۃ ھذا فتح المولیٰ علیّ الابواب ÷ ولیسر الاسباب وھدی للصواب ÷ ان شاء اللّٰہ فی کل باب ÷ وانا اعرف حیث یحل للمقلد ان یقول اقول ÷ ففی میدانی احول ÷ والیہ احول ÷ وما عونی وصونی الا باللّٰہ ثم بالرسول ÷ ثم بالسادۃ القادۃ الفحول ÷ علیہ وعلیہم صلوات لا تزول ÷ فہاک بحمد اللّٰہ تعالیٰ جناتٍ لاولی الالباب ÷

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

marfat.com

مفتحة لهم الابواب ٭ حتی اذا جاؤها و فتحت ابوابها و قال لہم خزنتہا سلٰم علیکم طبتم فادخلوها آمنین ٭ و من کرام کرومر یاضہا مجتنین ٭ و من بلال زلال حیاضہا مرتوین ٭ وفی ظلال جلال غیاضہا ساکنین ٭ فقد رتبت علی الکتب والابواب ٭ فسہل التناول وحق التداول بین الاصحاب ٭ وستراها محذوفة التکرار ٭ محفوظة الذمار ٭ عن الاکثار والاکبار ٭ بنقل فتاوی بنی الاعصار ٭ بل ما ھی من فتاوی الفقیر ٭ الا النصف او ازید بیسیر ٭ اوقل الثلث والثلث کثیر ٭ وذلك ان سیدی وابی ٭ وظل رحمة ربی ٭ خاتم المحققین و امام المدققین ٭ ماحی الفتن ٭ وحامی السنن ٭ سیدنا و مولٰینا المولوی **محمد نقی علیخان** القادری البرکاتی ٭ امطر اللہ تعالیٰ علیٰ مرقدہ الکریم شآبیب رضوانہ فی الحاضر والاٰتی ٭ اقامنی فی الافتاء للرابع عشر ٭ من شعبان الخیر والبشر ٭ سنہ ۱۲۸۶ھ ست وثمانین والف ومائتین ٭ من ھجرة سید الثقلین ٭ علیہ وعلیٰ اٰلہ الصلوات من رب المشرقین ٭ ولم تتم لی اذ ذاك اربعة عشر عاما من العمر ٭ لان ولادتی عاشر شوال سنہ ۱۲۷۲ھ اثنتین و

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

marfat.com

سبعین من سنی الهجرة الاطائب الغر ؛ فجعلت اُفتی ؛ ویهدینی قدس سرہ فیما اُخطی ؛
فبعد سبع سنین اذن لی ؛ عطر اللہ تعالیٰ مرقدہ النقی العلی ؛ ان اُفتی واعطی ولا اعرض
علیہ ؛ ولکن لم اجترئ بذلک حتی قبضہ الرحمٰن الیہ ؛ سلخ ذی القعدہ عام سبع وتسعین ؛ ۱۲۹۷
فلم الو بالی الی جمع ما افتیت فی تلک السنین ؛ فحواثنتی عشرة سنة ؛ قرنا کاملا فی الازمنة ؛
وبعد ذلک ان اتی السؤال من بلاد قریبة دانیة ؛ وممالک بعیدة قاصیة ؛ عشر مرات
فصاعدا ؛ لم اثبت فی الکتاب الاجوابا واحدا ؛ الا لفائدة ؛ اوعائدة زائدة ؛ اوطرؤ
نسیان ؛ وقلما یسلم منہ انسان ؛ ومع فوات الکثیرة وروم الاختصار ؛ قد بلغت
الی الان سبع مجلدات کبار ؛ کل مجلد ما بین سبعین ؛ کراسا کبیرا الیٰ ثمانین ؛ والاٰن
ھی فی ازدیاد ؛ الی مایشاء الکریم الجواد فاستثقل الاحباب حجم المجلدات وجزؤھا
علی اثنی عشر ؛ و ما یرزق المولی من بعد ذلک فسیکون ذیلا بعونہ الاکبر ؛ وسمیتھا
بالعطایا النبویة ؛ فی الفتاوی الرضویة ؛ جعلھا اللہ ؛ وسیلة لرضاہ ؛ ونافعة
فی الدارین لی ولعبادہ ؛ وجودا جائدا علیٰ جمیع بلادہ ؛ واھب واھبُ المراد قبول

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

marfat.com

القبول ۞ عليها وصانها من كل لد ود جهول ۞ فقد عذت برب الفلق ۞ من شر ما خلق ۞
ومن شر حاسد اذا حسد ۞ ومن ضر حاقد اذا حقد ۞ اللهم من استعاذ بك فقد استعاذ
بعظيم ۞ عز جارك وجل ثناؤ وجهك الكريم ۞ صل وسلم وبارك على هذا الحبيب الرؤف
الرحيم ۞ وعلىٰ اٰله وصحبه واوليائه وعلمائه بالوف التكريم ۞ واشهد ان لا اله الا الله
وحدہٗ لاشريك له ۞ واشهد ان سيدنا ومولٰينا محمدًا عبدہ ورسوله بالهدٰى ودين
الحق ارسله ۞ صلى الله تعالىٰ وسلّم عليه ۞ وعلىٰ كل من هو مرضى لديه ۞ وعلىٰ كل
مسلم ملتجئ اليه ۞ فى كل اٰن دائما ابدا ۞ ما لا يحصيه احد عدا اٰمين۔

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

marfat.com

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

لہ بحمد اللہ تعالیٰ طرق کثیرۃ من اجلّہا انی **ارویہ** عن سراج البلاد الحرمیۃ مفتی الحنفیۃ بمکۃ المحمیۃ مولٰینا الشیخ عبد الرحمٰن السراج ابن المفتی الاجل مولٰینا عبد اللہ السراج **عن** مفتی مکۃ سیدی جمال بن عبد اللہ بن عمر **عن** الشیخ الجلیل محمد عابد الانصاری المدنی **عن** الشیخ یوسف بن محمد بن علاء الدین مزجاجی **عن** الشیخ عبد القادر بن خلیل **عن** الشیخ اسمٰعیل بن عبد اللہ الشہیر بعلی زادہ البخاری **عن** العارف باللہ تعالیٰ الشیخ عبد الغنی بن اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی (وھو صاحب الحدیقۃ الندیۃ والمطالب الوفیۃ والتصانیف الجلیلۃ الزکیۃ) **عن** والدہ مؤلف شرح الدرر والغرر **عن** شیخین جلیلین احمد الشوبری وحسن الشرنبلالی محشی الدرر والغرر (وھو صاحب نور الایضاح وشرحیہ مراقی الفلاح وامداد الفتاح والتصانیف الملاح) بروایۃ الاول **عن** الشیخ عمر بن نجیم صاحب النہر الفائق والشمس الحانوتی صاحب الفتاوٰی والشیخ علی المقدسی شارح نظم الکنز وروایۃ الثانی **عن** الشیخ عبد اللہ النحریری والشیخ محمد بن عبد الرحمٰن المسیری والشیخ محمد بن احمد الحموی والشیخ احمد المحبی سبعتہم **عن** الشیخ احمد بن یونس الشلبی صاحب الفتاوٰی **عن** سری الدین عبد البر بن الشحنۃ شارح الوہبانیۃ **عن** الکمال بن الہمام (وھو المحقق حیث اطلق

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

marfat.com

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

---

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

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

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

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

marfat.com

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

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

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

(باقی بر صفحہ آیندہ)

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

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

عن عبد اللہ بن ابی حفص البخاری **عن** ابیہ احمد بن حفص (وھو الامام الشہیر بابی حفص الکبیر) **عن** الامام الحجۃ ابی عبد اللہ محمد بن الحسن الشیبانی **عن** الامام الاعظم ابی حنیفۃ **عن** حماد **عن** ابراھیم **عن** علقمۃ والاسود **عن** عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ **عن** النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

(۱)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عن بدر الائمۃ عمر الورسکی عن الامام رکن الدین عبد الرحمٰن الکہانی عن فخر القضاۃ الارسابندی عن عماد الاسلام عبد الرحیم الزوزنی عن القاضی الامام ابی زید الدبوسی عن الاستاذ ابی جعفر الاستروشنی عن ابی الحسن علی النسفی عن الامام الفضلی قال اخبرنا الامام ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن یعقوب السبذمونی الحارثی الخ فلعل لہ کنیتین ابو محمد وابو عبد اللہ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ

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

marfat.com

رسالة

اجلی الاعلام ان الفتوٰی مطلقا علی قول الامام ۳۴ ۱۳

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

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

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

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

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

marfat.com

وعليهم وعلى اٰله واٰلهم وصحبه وصحبهم وفئامه وفئامهم، الی یوم یدعی کل اناس بامامهم، اٰمین اعلم رحمنی الله تعالی وایاك، وتولی بفضله هدای وهداك، انه قال العلامة المحقق البحر فی صدر قضاء البحر بعد ماذکر تصحیح السراجیة ان المفتی یفتی بقول ابی حنیفة علی الاطلاق[1] وتصحیح حاوی القدسی اذا کان الامام فی جانب وهما فی جانب ان الاعتبار لقوة المدرك[2] مانصه فان قلت کیف جاز للمشایخ الافتاء بغیر قول الامام الاعظم مع انهم مقلدون قلت قد اشکل علی ذلك مدة طویلة ولم ار فیه جوابا الا ما فهمته الاٰن من کلامهم وهو انهم نقلوا عن اصحابنا[علہ]

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) القلب والاثم مالم تسکن الیه النفس ولم یطمئن الیه القلب وان افتاك المفتون اھ منه غفرله۔ م

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

علہ قال الرملی هذا مروی عن ابی حنیفة رضی الله تعالی عنه وکلامه هنا موهم ان ذلك مروی عن المشایخ کما هو ظاهر من سیاقه اھ ۱۲

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

اقول[ف۱] ای حرف فی کلامه یوهم

میں کہتا ہوں اس کے (باقی برصفحہ آیندہ)

---

[1] بحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

[2] ایضاً

marfat.com

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

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

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

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

marfat.com

الامام بل يجب وان لم نعلم من اين قال وعلى
هذا انما صححه فى الحاوى مبنى على ذلك
الشرط وقد صححوا ان الافتاء بقول الامام
فينتج من هذا انه يجب علينا الافتاء بقول[1]
الامام وان افتى المشايخ بخلافه لانهم
انما افتوا بخلافه لفقد شرطه فى حقهم
وهو الوقوف على دليله واما نحن فلنا الافتاء
وان لم نقف على دليله وقد وقع للمحقق
ابن الهمام فى مواضع الرد على المشايخ فى الافتاء
بقولهما بانه لا يعدل عن قوله الا لضعف دليله
وهو قوى فى وقت العشاء لكونه الاحوط وفى
تكبير التشريق فى آخر وقته الى آخرها ذكره فى
فتح القدير لكن هو اهل للنظر فى الدليل ومن
ليس باهل للنظر فيه فعليه الافتاء بقول الامام
والمراد بالاهلية هنا ان يكون عارفا مميزا
بين الاقاويل له قدرة على ترجيح بعضها على
بعض اه وتعقبه العلامة ش فى شرح عقوده
بقوله لا يخفى عليك ما فى هذا الكلام من
عدم الانتظام ولهذا اعترضه محشيه
الخير الرملى بان قوله يجب علينا الافتاء
بقول الامام وان لم نعلم من اين قال
مضاد لقول الامام لا يحل لاحد ان
يفتى بقولنا حتى يعلم من اين قلنا اذ هو صريح
فى عدم جواز الافتاء لغير اهل الاجتهاد
فكيف يستدل به على وجوبه فنقول ما يصدق

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

[1] بحرالرائق فصل یجوز تقلید من شاء الخ ۲۶۹/۶

marfat.com

من غير الاهل ليس بافتاء حقيقة وانما هو
حكاية عن المجتهد انه قائل بكذا وباعتبار
هذا الملحظ تجوز حكاية قول غير الامام فكيف
يجب علينا الافتاء بقول الامام وان افتى
المشايخ بخلافه ونحن انما نحكى فتواهم
لاغير فليتأمل انتهى وتوضيحه ان المشايخ
اطلعوا على دليل الامام وعرفوا من اين قال
واطلعوا على دليل اصحابه فيرجحون دليل
اصحابه على دليله فيفتون به ولا يظن بهم
انهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدليله فانا
نريهم قد شحنوا كتبهم بنصب الادلة ثم يقولون
الفتوى على قول ابي يوسف مثلا وحيث لم نكن
اهلا للنظر في الدليل ولم نصل الى رتبتهم
في حصول شرائط التفريع والتاصيل فعلينا
حكاية ما يقولونه لانهم هم اتباع المذهب
الذين نصبوا انفسهم لتقريره وتحريره
باجتهادهم وانظر الى ما قدمناه من قول
العلامة قاسم ان المجتهدين لم يفقدوا
حتى نظروا في المختلف ورجحوا وصححوا
الى ان قال فعلينا اتباع الراجح والعمل
به كما لو افتوا في حياتهم (وفي) فتاوى العلامة
ابن الشلبي ليس للقاضي ولا للمفتي العدول
عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشايخ

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

marfat.com

بان الفتوى على قول غيره فليس للقاضى ان
يحكم بقول غير ابى حنيفة فى مسألة لم يرجح فيها
قول غيره و رجحوا فيها دليل ابى حنيفة على
دليله فان حكم فيها فحكمه غير ماض ليس له
غير الانتقاض انتهى[ل] اھ كلامه فى الرسالة
وذكر نحوه فى رد المحتار من القضاء وزاد فى
منحة الخالق انت ترى اصحاب المتون المعتمدة
قد يمشون على غير مذهب الامام واذا افتى
المشايخ بخلاف قوله لفقد الدليل فى
حقهم فنحن نتبعهم اذ هم اعلم وكيف يقال
يجب علينا الافتاء بقول الامام لفقد الشرط
وقد اقررنا انه قد فقد الشرط ايضا فى حق المشائخ
فهل تراهم ارتكبوا منكرا والحاصل ان
الانصاف الذى يقبله الطبع السليم ان
المفتى فى زماننا ينقل ما افتاه المشايخ وهو
الذى مشى عليه العلامة ابن الشلبى
فى فتاواه حيث قال الاصل ان العمل على
قول ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه ولذا
ترجح المشايخ دليله فى الاغلب على دليل
من خالفه من اصحابه و يجيبون عما استدل
به مخالفه وهذا امارة العمل بقوله وان
لم يصرحوا بالفتوى عليه اذ الترجيح كصريح
التصحيح لان المرجوح طائح بمقابلة بالراجح

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

ل رسالہ من رسائل ابن عابدین شرح عقود رسم المفتی سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

marfat.com

وحینئذ فلا یعدل المفتی ولا القاضی عن قوله الا اذا صرح الی آخر ما مر قال وھو الذی مشی علیہ الشیخ علاء الدین الحصکفی ایضا فی صدر شرحہ علی التنویر حیث قال واما نحن فعلینا اتباع ما رجحوہ وما صححوہ کما لو افتوا فی حیاتھم فان قلت قد یحکون اقوالا بلا ترجیح وقد یختلفون فی التصحیح قلت یعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغیر العرف واحوال الناس وما ھو الارفق وما ظھر علیہ التعامل وما قوی وجھہ ولا یخلو الوجود ممن یمیز ھذا حقیقۃ لا ظنا وعلی من لم یمیز ان یرجع لمن یمیز لبراءۃ ذمتہ اھ واللہ تعالی اعلم اھ۔

راجح نہ ہو اور امام کی دلیل کو غیب کی دلیل پر ترجیح حاصل ہو تو قاضی کو روا نہیں کہ وہ امام کے قول کے علاوہ کسی اور کے قول پر فتویٰ دے، اور اگر وہ ایسا حکم کرے تو اس کا حکم جاری نہ ہوگا اور اس کو ختم کر دینا لازم ہے اھ اور رد المحتار کی کتاب القضاء میں بھی یہی مذکور ہے اور منحۃ الخالق میں اتنا اضافہ ہے کہ آپ دیکھتے ہیں کہ اصحابِ متونِ معتمدہ مذہبِ امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر اس وقت فتویٰ دیتے ہیں جبکہ مشایخ نے ان کے قول کے برعکس فتویٰ دیا ہو کیونکہ ان کے حق میں دلیل موجود نہیں ہے، لہٰذا ہم ان کی پیروی کریں گے کیونکہ وہ ہم سے زیادہ جاننے والے ہیں تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے قول پر فتویٰ دیں اس لیے کہ شرط مفقود ہے؟ اور اس نے یہ اقرار کیا ہے کہ مشایخ کے حق میں بھی شرط مفقود ہے

تو کیا تمہارے خیال میں اُنہوں نے کچھ بُرا کیا؟ حاصل کلام یہ ہے کہ طبع سلیم جو انصاف سے کہتی ہے وُہ یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں مفتی کا کام صرف یہ ہے کہ جو ہمارے مشایخ نے لکھا ہے اس کو نقل کر دے، علامہ ابن شلبی نے اپنے فتاوے میں یہی فرمایا ہے فرماتے ہیں کہ اصل یہی ہے کہ فتویٰ قولِ ابی حنیفہ پر ہو، یہی وجہ ہے کہ مشایخ آپ ہی کے قول کی ترجیح کے دلائل فراہم کرتے ہیں اور مخالفین نے جو کچھ ان کی بابت فرمایا ہے اس کا جواب دیتے ہیں، اور یہ اس امر کی علامت ہے کہ ان کے قول پر عمل ہے اگرچہ وہ اس امر کی تصریح نہ کریں کہ فتویٰ ابوحنیفہ کے قول پر ہے، کیونکہ ترجیح صریح تصحیح کی طرح ہے کہ راجح کے مقابل مرجوح کی کوئی حیثیت نہیں، ایسی صورت میں مفتی یا قاضی کو ابوحنیفہ کے قول سے عدول نہیں کرنا چاہئے مگر یہ کہ جب وہ تصریح کرے، آخر تک۔ فرمایا کہ یہی روش علامہ علاء الدین حصکفی نے شرح تنویر میں اختیار کی، فرمایا ہم تو ان کی ترجیح و تصحیح کی پیروی کرنے والے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح وُہ اپنی زندگی میں فتویٰ دیتے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ مشایخ کبھی بلا ترجیح محض اقوال کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں جس طرح انہوں نے عمل کیا ہے ہم کو بھی کرنا چاہئے

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

marfat.com

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

اقول وتلک شکاۃ ظاھر عنک عارھا، ولنقدم لبیان الصواب مقدمات تکشف الحجاب **الاولی** لیس حکایۃ قول افتاء به فانا نحکی اقوالا خارجۃ عن المذھب ولا یتوھم احد انا نفتی بھا انما الافتاء ان تعتمد علی شیئ وتبین لسائلک ان ھذا حکم الشرع فی ما سألت وھذا لا یحل لاحد من دون ان یعرفه عن دلیل شرعی والا کان جزافا وافتراء علی الشرع ودخولا تحت قوله عزوجل ام تقولون علی اللہ ما لا تعلمون[1] وقوله تعالٰی قل اٰللہ اذن لکم ام علی اللہ تفترون[2] **الثانیۃ** الدلیل علی وجھین اما تفصیلی ومعرفته خاصۃ باھل النظر والاجتھاد فان غیره وان علم دلیل المجتھد فی مسألۃ لا یعلمه الا تقلیدا کما یظھر مما بیناه فی رسالتنا المبارکۃ ان شاء اللہ تعالٰی الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی فان قطع تلک المنازل التی بینا فیھا لا یمکن الا المجتھد واشار الی بعض قلیل منه فی عقود

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

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

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

---

[1] القرآن ۲/۸۰

[2] القرآن ۱۰/۵۹

marfat.com

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

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

[1] رسالہ شرح عقود من مجموعہ رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۰
[2] القرآن ۱۶/۴۳ [3] القرآن ۴/۵۹
[4] سنن ابی داؤد باب المجدور یتیمم مجتبائی دہلی ۱/۴۹

marfat.com

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

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

توحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا یا اجماع کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں کیونکہ یہ دلیل کی طرف رجوع ہے
(اور اسی طرح) رجوع (عام آدمی کا مفتی کی طرف اور قاضی کا عادل گواہوں کی طرف) یہ تقلید نہیں اگرچہ اس پر

---

[1] مسلم الثبوت فصل التقلید مطبع انصاری دہلی ص ۲۸۹
[2] فواتح الرحموت " مطبعۃ امیریہ بولاق مصر ۲/۴۰۰

marfat.com

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

اقول فیه نظر من وجوه فاولا لافرق فی الحکم بین الاخذ والرجوع حیث لا رجوع الا للاخذ اذ لم یوجبه الشرع الا له ولو سأل العامی امامه ولم یعمل به کان عابثا متلاعبا والشرع متعال عن الامر بالعبث فان لم یکن الرجوع تقلیدا لوجوبه بالنص لم یکن الاخذ ایضا من التقلید قطعا لوجوبه بعین النص **وثانیا**[ف۲] الاٰیة الاولی اوجبت الرجوع والثانیة الاخذ فطاح الفرق **وثالثا**[ف۳] حیث اتحد مآل الرجوع والاخذ فعلی تقریر الشارح یتناقض قوله التقلید اخذ العامی من المجتهد وقوله لیس منه رجوع العامی الی المفتی فان المفتی هو المجتهد کما فی المتن متصلا بما مر **ورابعا**[ف۴] ان ارید بحجة من الاربعة التفصیلیة اعنی الخاصة بالجزئیة النازلة بطل قوله فالرجوع الی النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم او الاجماع لیس منه فانه لایکون عن ادراک الدلیل التفصیلی وان ارید الاجمالیة کالعمومات الشرعیة بطل جعله اخذ العامی عن المجتهد تقلیدا فانه ایضا عن دلیل شرعی **وخامسا**[ف۵] اذ قد حکم اولا ان اخذ العامی عن المجتهد تقلید فما

میں کہتا ہوں اس پر کئی اعتراضات ہیں:

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

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

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

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

معنی الاستدراك عليه بقوله لكن العرف الخ **وسادسا** ليس نفس الرجوع تقليدا قط و الا لكان رجوعنا الى كتب الشافعية لنعلم ما مذهب الامام المطلبی فی المسألة تقليدا له ولا يتوهمه احد **وسابعا** مثله او اعجب منه جعل اخذ القاضی بشهادة الشهود تقليدا منه لهم فانه تقليد لا يعرفه عرف ولا شرع ومن يتجاسر ان يسمی قاضی الاسلام ولو ابا يوسف عه مقلد ذميين اذا قضی بشهادتهما علی ذمی بل الحق فی حل المتن ما رأيتنی كتبت عليه هكذا (التقليد) الحقيقی هو (العمل بقول الغير من غير حجة) اصلا (كاخذ العامی من مثله وهذا بالاجماع اذ ليس قول العامی حجة اصلا لا لنفسه ولا لغيره (د) كذا

تفصیلی کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں، اور اگر ادلّہ سے مراد اجمالی ادلّہ ہیں جیسے شرعی عمومات، تو اس کے بارے میں یہ قرار دینا کہ عامی کا مجتہد سے لینا تقلید ہے کیونکہ یہ بھی شرعی دلیل سے ہے باطل ہو جائیگا۔

پنجم پہلے یہ حکم کیا ہے کہ عامی کا مجتہد سے لینا تقلید ہے تو پھر لکن العرف سے استدراک کرنے کے کیا معنی ہیں!

ششم نفس رجوع تقلید نہیں ہے ورنہ ہمارا شافعیوں کی کُتب کی طرف رجوع کرنا تاکہ امام شافعی کا مذہب معلوم کریں، بھی تقلید ہوتا۔ حالانکہ یہ بات سوچی بھی نہیں جاسکتی ہے۔

ہفتم اسی طرح بلکہ اس سے عجیب تر یہ ہے کہ قاضی کا گواہیاں لینا بھی تقلید بن جائے گا اور یہ ایسی تقلید ہے جو نہ عرف میں تقلید ہے اور نہ شرع میں، اگر

عه بل وامراء المؤمنين الخلفاء الراشدين رضی الله تعالی عنهم وانت تعلم انه ليس الا ثقة بقول الشهود فيما اخبروا به عن واقعة حسية شهدوها ولو كان هذا تقليدا لم يسلم من تقليد احاد الناس امام ولا صحابی ولا نبی وفی مسلم قوله صلی الله تعالی عليه وسلم حدثنا تميم الداری اه منه غفرله (م)

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

marfat.com

اخذ (المجتهد من مثله) على مذهب الجمهور
من عدم جواز تقليد مجتهد مجتهدا آخر
وذلك لانه لما كان قادرا على الاخذ عن
الاصل فالحجة فى حقه هو الاصل وعدوله
عنه الى ظن مثله عدول الى ما ليس حجة
فى حقه فيكون تقليدا حقيقيا فالضمير فى مثله
الى كل من العامى والمجتهد لا الى[1] المجتهد
خاصة واذا عرفت ان التقليد الحقيقى يعتمد
انتفاء الحجة رأسا (فالرجوع الى النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم او الى الاجماع) وان
لم نعرف دليل ما قاله صلى الله تعالى عليه
وسلم او قاله اهل الاجماع تفصيلا (ليس
منه) اى من التقليد الحقيقى لوجود الحجة
الشرعية ولو اجمالا (وكذا) رجوع (العامى)
من ليس مجتهدا (الى المفتى) وهو المجتهد
(و) رجوع القاضى الى الشهود (العدول) واخذهما
بقولهم ليس من التقليد فى شئ لا نفس الرجوع
ولا العمل بعده (لايجاب النص) ذلك الرجوع
والعمل (عليهما) فيكون عملا بحجة ولو
اجمالية كما عرفت هذا هو حقيقة التقليد
(لكن العرف) مضى[2] (على ان العامى مقلد

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

عله[1] كما لا يخفى على كل ذى ذوق فضلا عن النظر
الى ما يلزم ۱۲ منه (م)

عله[2] تقديره اولى من تقدير دل كما لا يخفى
اه منه غفر له (م)

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

مضی کو مقدر ماننا دلّ کے مقدر ماننے سے بہتر ہے
جیسا کہ مخفی نہیں۔ (ت)

marfat.com

للمجتهد) فجعل عمله بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي تقليداله و انكان انما يرجع اليه لانه ماموراشرعا بالرجوع اليه والاخذ بقوله فكان عن حجة لا بغيرها و هذا اصطلاح خاص بهذه الصورة فالعمل بقول النبی صلی الله تعالی علیه وسلم وبقول اهل الاجماع لا يسميه العرف ايضا تقليدا (قال الامام) هذا عرف العامة (و) مشى (عليه معظم الاصوليين) والاصطلاحات سائغة لا محل فيها للتذييل بان هذا ضعيف وذاك معتمد كما لا يخفى هذا هو التقرير الصحيح لهذا الكلام والله تعالی ولی الانعام

الثالثة اقول حيث علمت ان الجمهور على منع اهل النظر من تقليد غيره وعندهم اخذه بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي يرجع الى التقليد الحقيقي المحظور اجماعا بخلاف العامي فان عدم معرفته الدليل التفصيلي يوجب عليه تقليد المجتهد والا لزم التكليف بما ليس في الوسع او تركه سدى ظهران عدم معرفة الدليل التفصيلي له اثران تحريم التقليد في حق اهل النظر وايجابه في حق غيرهم ولا غرو ان يكون شئ واحد موجبا ومحرما معا لشئ آخر باختلاف الوجه فعدم المعرفة لعدم الاهلية موجب للتقليد و

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

تیسرا مقدمہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ جمہور کے نزدیک اہل نظر کو تقلید ممنوع ہے، اور ان کے نزدیک غیر کے قول کو اختیار کرنا بلا دلیل تفصیلی کی معرفت کے حقیقی تقلید ہے جو ممنوع ہے اجماعاً، بخلاف عامی کے کہ اس کا دلیل تفصیلی کو نہ پہچاننا اس پر لازم کرتا ہے،

marfat.com

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

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

marfat.com

ومثل ذلك يقع في اقوال الائمة اما لحدوث
ضرورة او حرج او عرف او تعامل او مصلحة
مهمة تجلب او مفسدة ملمة تسلب وذلك
لان استثناء الضرورات ودفع الحرج ومراعاة
المصالح الدينية الخالية عن مفسدة
تربو عليها ودرء المفاسد والاخذ بالعرف
والعمل بالتعامل كل ذلك قواعد كلية
معلومة من الشرع ليس احد من الائمة
الا مائلا اليها وقائلا بها ومعولا عليها فاذا
كان في مسألة نص الامام ثم حدث احد
تلك المغيرات علمنا قطعا ان لو حدث على
عهده لكان قوله على مقتضاه لا على خلافه
ورده فالعمل بقوله الضروري الغير
المنقول عنه هو العمل بقوله لا الجمود
على المأثور من لفظه وقد عد في العقود
مسائل كثيرة من هذا الجنس ثم احال
بيان كثير أخر على الاشباه ثم قال فهذه
كلها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان
اما للضرورة واما للعرف واما لقرائن
الاحوال قال وكل ذلك غير خارج عن
المذهب لان صاحب المذهب لو كان في
هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير
في زمانه لم ينص على خلافها قال وهذا
الذي جرأ المجتهدين في المذهب واهل
النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة

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

marfat.com

المنصوص علیه من صاحب المذهب فی کتب ظاهر الروایة بناء علی ما کان فی زمنه کما مر تصریحهم به[1] الخ

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

اقول بل ربما یقع نظیر ذلك فی نص الشارع صلی الله تعالی علیه وسلم فقد قال صلی الله تعالی علیه وسلم اذا استأذنت احدکم امرأته الی المسجد فلا یمنعها[2] رواه احمد والبخاری ومسلم والنسائی وفی لفظ لا تمنعوا اماء الله مساجد الله رواه[3] احمد ومسلم کلهم عن ابن عمر رضی الله تعالی عنهما وبالثانی رواه احمد وابوداود وعن ابی هریرة رضی الله تعالی عنه عن النبی صلی الله تعالی علیه وسلم بزیادة ولیخرجن تفلات[4] وقد امر صلی الله تعالی علیه وسلم باخراج الحیض وذوات الخدور یوم العیدین

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

---

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

marfat.com

فیشهدن جماعة المسلمین و دعوتهم و
و تعتزل الحیض المصلی قالت امرأة یا
رسول الله احدنا لیس لها جلباب قال صلی
الله تعالی علیه وسلم لتلبسها صاحبتها من
جلبابها رواه[1] البخاری و مسلم و آخرون عن
ام عطیة رضی الله عنها و مع ذلك نهی
الائمة الشواب مطلقا و العجائز نهارا ثم
عمموا النهی عملا بقوله صلی الله تعالی
علیه وسلم الضروری المستفاد من قول
ام المؤمنین الصدیقة رضی الله تعالی عنها
لوان رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم
رأی من النساء ما رأینا لمنعهن من المسجد
کما منعت بنو اسرائیل نساءها رواه[2] احمد
والبخاری و مسلم قال فی التنویر والدر (یکره
حضورهن الجماعة) ولو لجمعة وعید و
وعظ (مطلقا) ولو عجوزا لیلا (علی المذهب)
المفتی به لفساد الزمان واستثنی الکمال
بحثا العجائز المتفانیة[3] اھ والمراد بالمذهب
مذهب المتاخرین و لما رد علیه البحر
بان هذه الفتوی مخالفة لمذهب الامام
وصاحبیه جمیعا فانهما اباحا للعجائز

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

---

[1] صحیح للبخاری باب شہود الحائض العیدین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۶
[2] صحیح للبخاری باب خروج النساء الی المساجد باللیل الخ " ۱/۱۲۰
[3] الدر المختار باب الامامة مجتبائی دہلی ۱/۸۳

marfat.com

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

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

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

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

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

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

---

[1] ردالمحتار باب الامامۃ البابی مصر

[2] القرآن ۵۹/۲

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

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

اقول يريد[1] الصحة فقها ويستحيل معرفتها الا للمجتهد لا الصحة المصطلحة عند المحدثين كما بينته في الفضل الموهبي بدلائل قاهرة يتعين استفادتها قال ش فاذا نظر اهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبته الى المذهب لكونه صادرا باذن صاحب المذهب اذ لا شك انه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الاقوى ولذا رد المحقق ابن الهمام على بعض المشايخ حيث افتوا بقول الامامين بانه لا يعدل عن قول الامام الا لضعف دليله[2] اھ

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

---

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

۲ ایضاً

marfat.com

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

اقول هذا غير معقول ولا مقبول وكيف يظهر ضعف دليله في الواقع لضعفه في نظر بعض مقلديه وهؤلاء اجلة ائمة الاجتهاد المطلق مالك والشافعي واحمد ونظراؤهم رضي الله تعالى عنهم يطبقون كثيرا على خلاف الامام وهو اجماع منهم على ضعف دليله ثم لا يظهر بهذا ضعفه ولا ان مذهب هؤلاء مذهبه فكيف بمن دونهم ممن لم يبلغ رتبتهم نعم هم عاملون في نظرهم بقوله العام فمعذورون بل ماجورون ولا يتبدل بذلك المذهب الا ترى ان تحديد الرضاع بثلثين شهرا دليله ضعيف بل ساقط عند اكثر المرجحين ولا يجوز لاحد ان يقول الاقتصار على عامين مذهب الامام وتحريم حليلة الاب والابن رضاعا نظر فيه الامام البالغ رتبة الاجتهاد المحقق على الاطلاق وزعم ان لا دليل عليه بل الدليل قاض بحلهما ولم ار من اجاب عنه وقد تبعه عليه ش فهل يقال ان تحليلهما مذهب الامام كلا بل بحث من من ابن الهمام وليس فيما ذكر عن ابن الهمام المام الى ما ادعى من صحة جعله مذهب الامام انما فيه جواز العدول لهم اذا استضعفوا دليله واين هذا من ذالك

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

marfat.com

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

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

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

ساتواں مقدمہ جب تصحیح میں اختلاف ہوجائے تو قولِ امام کو ترجیح دینی چاہیے، رد المحتار میں جہاں

---

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

marfat.com

یدخل فی البیع تبعا اذا اختلف التصحیح
اخذ بما ھو قول الامام لانہ صاحب المذھب[1]
اھ وقال فی الدر فی وقف البحر وغیرہ متی کان
فی المسألۃ قولان مصححان جاز القضاء
والافتاء باحدھما[2] اھ فقال العلامۃ ش
لاتخییر لوکان احدھما قول الامام والاٰخر
قول غیرہ لانہ لما تعارض التصحیحان
تساقطا فرجعنا الی الاصل وھو تقدیم قول
الامام بل فی شہادات الفتاوی الخیریۃ
المقرر عندنا انہ لایفتی ولا یعمل الا بقول
الامام الاعظم ولا یعدل عنہ الی قولھما او
قول احدھما اوغیرھما الا لضرورۃ کمسألۃ
المزارعۃ وان صرح المشایخ بان الفتوی
علی قولھما لانہ صاحب المذھب والامام
المقدم[3] اھ ومثلہ فی البحر وفیہ یحل الافتاء
بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال[4]
اھ اھ اذا عرفت ھذا اوضح لک کلام البحر وطاح
کل ما رد بہ علیہ وان شئت التفصیل المزید
فالق السمع وانت شہید **قول ش** رحمہ اللہ
تعالٰی لایخفی علیک ما فی ھذا الکلام من عدم

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

---

[1] ردالمحتار قبیل فصل فیما یدخل فی البیع تبعاً مصطفی البابی مصر ۴/۳۶
[2] الدرالمختار رسم المفتی مجتبائی دہلی ۱/۱۴
[3] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۵۳
[4] بحوالہ ردالمحتار رسم المفتی " " " ۱/۵۳

marfat.com

الانتظام **اقول** بل هو متسق النظام اخذ
بعضه بحجز بعض کما ستری **قول** العلامة
الخیر قوله مضاد لقول الامام **اقول**[1] تعرف
بالرابعة ان قول الامام فی الفتوی الحقیقیة
فیختص باهل النظر لا محمل له غیره والا کان
تحریما للفتوی العرفیة مع حلها بالاجماع و
فی قضاء منحة الخالق عن الفتاوی الظهیریة
روی عن ابی حنیفة رضی الله تعالی عنه انه
قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من
این قلنا وان لم یکن من اهل الاجتهاد لا یحل
له ان یفتی الا بطریق الحکایة اھ[1] وقول
البحر فی الفتوی العرفیة لا محمل له سواه لقوله
اما فی زماننا فیکتفی بالحفظ وقوله وان لم
نعلم وقوله یجب علینا الافتاء بقول الامام
وقوله اما نحن فلنا الافتاء فاین التضاد ولم
یردا موردا واحدا **قوله** هو صریح فی عدم
جواز الافتاء لغیر اهل الاجتهاد فکیف یستدل
به علی وجوبه **اقول**[2] نعم صریح فی عدم جواز
الحقیقی ولنشؤ الحرمة والجواز معا عن شیئ
واحد فرغنا عنه فی الثالثة **قوله** فنقول
ما یصدر من غیر الاهل لیس بافتاء حقیقة
اقول[3] فیه کان الجواب عن التضاد لو التفتم
الیه **قوله** وانما هو حکایة عن المجتهد

کی گئی ہے، اگر مزید تفصیل درکار ہے تو بغور سنیے، شک کا
قول کہ جو بدنظمی اس کلام میں پائی جاتی ہے وہ آپ پر مخفی نہیں میں کہتا ہوں
یہ کلام قطعی طور پر منظم ہے۔ علامہ خیر کا قول کہ ان کا قول
امام کے قول کی ضد ہے۔ میں کہتا ہوں چوتھی شق سے
آپ کو معلوم ہوگا کہ امام کا قول فتوی حقیقی میں ہے
تو یہ اہلِ نظر کے ساتھ مختص ہوگا، اس کا محمل اس کے
سوا کوئی اور نہیں، ورنہ عرفی فتوی کو حرام قرار دینے
کے مترادف ہوگا، حالانکہ فتوٰی دینا بالاجماع جائز ہے۔
منحۃ الخالق کے باب القضاء میں فتاوٰی ظہیریہ سے
منقول ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ کسی کو
یہ حلال نہیں کہ وہ ہمارے قول پر فتوی دے تاوقتیکہ
اس کو یہ معلوم نہ ہوجائے کہ اس کی دلیل کیا ہے، اور اگر
وہ اہلِ اجتہاد سے نہ ہو وہ صرف بطریقِ حکایت فتاوٰی[1]
دے سکتا ہے اھ ——— اور بحر کا
قول عرفی فتوٰی میں اس کا محمل اس کے سوا کچھ اور نہیں،
کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں مفتی کو صرف یہ
کافی ہے کہ وہ اقوال یاد کرے، اور ان کا قول "اگرچہ ہم
نہ جانیں" اور ان کا قول ہم پر لازم ہے کہ ہم امام کے قول پر فتوٰی دیں
اور ان کا قول کہ بہرحال ہمارے لیے فتوٰی دینا جائز ہے، تو تضاد کہاں ہوا
اور دونوں کا مورد ایک نہیں ہے، اس کا قول
"وہ اس امر میں صریح ہے کہ مجتہد کے علاوہ کسی اور کو
فتوٰی دینا جائز نہیں، تو اس کے وجوب پر کس طرح
استدلال کیا جاسکتا ہے، میں کہتا ہوں ہاں یہ عدم جواز

---

[1] منحۃ الخالق فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

marfat.com

اقول[ف1] لا وانظر الاولی **قولہ** تجوز حکایة قول غیر الامام **اقول**[ف2] لاحجر فی الحکایة ولو قولا خارجا عن المذہب انما الکلام فی التقلید والمجتہد المطلق احق بہ ممن دونہ فلم لا تجیزون الافتاء باقوال الائمة الثلثة بل ومن سوی الاربعة رضی اللہ تعالٰی عنہم فان اجزتم ففیم التمذہب وتلک المشاجرات بل سقط المبحث رأسا وانہدم النزاع بنفس النزاع کما سیأتی بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی۔

قولہ فکیف یجب علینا الافتاء بقول الامام **اقول**[ف3] لانا قلدناہ لا من سواہ وقد اعترف بہ السید الناقل فی عدة مواضع منہا صدر رد المحتار قبیل رسم المفتی انا التزمنا تقلید مذہبہ دون مذہب غیرہ ولذا نقول ان مذہبنا حنفی لا یوسفی ونحوہ اھ[1] ای الشیبانی نسبة الی ابی یوسف او محمد رضی اللہ تعالٰی عنہم وقال فی شرح العقود الحنفی انما قلد ابا حنیفة ولذا نسب الیہ دون غیرہ اھ[2]

قولہ وانما نحکی فتواہم لا غیر۔

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

---

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

marfat.com

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

اقول ۱ سبحٰن اللہ بل انما نقلد امامنا لاغیر ۲ ثم لیس افتاؤنا عندکم الاحکایۃ قول غیرنا فمن ذاالذی حرم علینا حکایۃ قول امامنا واوجب حکایۃ قول غیرہ من اھل مذھبنا فانکانوا مرجحین بالکسر فلیسوا مرجحین علی الامام بالفتح **قولہ ش** المشایخ اطلعوا علی دلیل الامام وعرفوا من این قال۔

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

اقول ۳ من این عرفتم ھذا وبای دلیل ۴ اطلعتم علیہ انما المنقول عن الامام المسائل دون الدلائل واجتھد الاصحاب فاستخرجوا لھا دلائل کل حسب مبلغ علمہ ومنتھی فھمہ ولم یدرکوا اشارہ ولا معشارہ ولو بما لم یلحقوا غبارہ فان قلتم فقولوا اطلعوا علی دلیل قول الامام ولا تقولوا علی دلیل الامام ورحم اللہ سیدی ط اذقال فی قضاء حواشی الدر قد یظھر قوۃ لہ (ای لاھل النظر فی قول خلاف قول الامام) بحسب ادراکہ ویکون الواقع بخلافہ اوبحسب دلیل ویکون لصاحب المذھب دلیل اٰخر لم یطلع علیہ[1] اھ **قولہ** ولا یظن بھم انھم عدلوا عن قولہ لجھلھم بدلیلہ۔

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

---

[1] طحطاوی علی الدرالمختار کتاب القضاء بیروت ۳/۱۷۶

marfat.com

اقول اولاً[1] افیظن به انه لم یدرک
ما ادرکوا فاعتمد شیئاً اسقطوہ لضعفه فیاللانصاف
ای الظنین ابعد **وثانیاً** لیس فیه ازراء[2] بهم
ان لم یبلغوا مبلغ امامهم وقد[3] ثبت ذلک عن
اعظم المجتهدین فی المذهب الامام الشافی
فضلا عن غیرہ فی الخیرات الحسان للامام
ابن حجر المکی الشافعی روی الخطیب عن ابی یوسف
ما رأیت احداً اعلم بتفسیر الحدیث ومواضع
النکت التی فیه من الفقه من ابی حنیفة وقال
ایضا ما خالفته فی شئ قط فتدبرته الا رأیت
مذهبه الذی ذهب الیه انجی فی الاخرة و
کنت ربما ملت الی الحدیث فکان هو ابصر
بالحدیث الصحیح منی وقال کان اذا صمم
علی قول درت علی مشایخ الکوفة هل اجد فی
تقویة قوله حدیثا او اثرا فربما وجدت الحدیثین
والثلثة فاتیته بها فمنها ما یقول فیه هذا
غیر صحیح او غیر معروف فاقول له وما
علمک بذلک مع انه یوافق قولک فیقول انا
عالم بعلم اهل الکوفة وکان عند[4] الاعمش فسئل
عن مسائل فقال لابی حنیفة ما تقول فیها
فاجابه قال من این لک هذا قال من احادیثک
التی رویتها عنک وسرد له عدة احادیث بطرقها
فقال الاعمش حسبک ما حدثتک به فی مائة یوم
تحدثنی به فی ساعة واحدة ما علمت انک تعمل
بهذہ الاحادیث یا معشر الفقهاء انتم الاطباء

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

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

marfat.com

ونحن الصیادلة وانت ایها الرجل اخذ ت بکلا الطرفین آھ[1]

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

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

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

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

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

علی بن عاصم سے منقول ہے کہ اگر روئے زمین کے

---

[1] الخیرات الحسان فصل فی سندِ حدیث مطبع استنبول ترکیہ ص ۱۶۰
[2] " " فصل ائمہ نے آپ کی جو تعریفیں کیں " " " ص ۷۲
[3] " " فصل ۲۲ و ۲۳ " " " ص ۱۱۱
[4] " " فصل ۱۳ " " " ص ۷۹

الارض لرجح بهم[1] وقال الشافعی رضی اللہ تعالیٰ
عنه ما قامت النساء عن رجل اعقل من
ابی حنیفة[2] وقال بکر بن حبیش لو جمع عقله و
عقل اهل زمنه لرجح عقله علی عقولهم[3]
الكل من الخيرات الحسان وعن محمد بن رافع
عن يحيى بن آدم قال ما كان شريك وداود الا
اصغر غلمان ابی حنیفة ولیتهم کانوا یفقهون
ما یقول[4] وعن سهل بن مزاحم وکان من ائمة
مرو انما خالفه من خالفه لانه لم یفهم[5]
قوله هذان عن مناقب الامام الكردری وفی
میزان الشریعة الكبری لسیدی العارف
الامام الشعرانی سمعت سیدی علیا الخواص
رضی اللہ تعالی عنه یقول مدارك الامام
ابی حنیفة دقیقة لا یكاد یطلع علیها الا اهل
الکشف من اکابر الاولیاء اھ[6] **قوله** شحنوا
کتبهم بنصب الادلة **اقول** درایة
لا روایة وای الدرایة من الروایة
قوله ثم یقولون الفتوی علی قول ابی یوسف

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

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

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

محمد بن رافع یحیٰی بن آدم سے روایت کرتے ہیں کہ شریک اور ابو داؤد تو ابو حنیفہ کے سامنے طفلِ مکتب تھے، کاش! وہ ابو حنیفہ کی بات کو سمجھ سکتے۔

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

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

---

[1] الخیرات الحسان — فصل آپ کا وفورِ عقل — استنبول ترکیہ — ص ۱۰۲
[2] " " — فصل آپ کا وفورِ عقل — " " — ص ۱۰۳
[3] " " — فصل وفورِ عقل — " " — "
[4] مناقب امام اعظم للامام کردری — مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۱/۹۸
[5] مناقب امام اعظم — " — ۱/۱۰۸
[6] المیزان الکبریٰ — قبیل فصول فی بعض الاجوبۃ عن الامام — البابی مصر ۱/۶۳

مثلا اقول[1] لانهم لم يظهر لهم ما ظهر للامام وهم اهل النظر فلم يسعهم الاتباع ما عن لهم وذلك قول الامام لا يحل لاحد ان يفتي الخ ولو ظهر لهم ما ظهر له لاتوا اليه مذعنين قوله[2] فعلينا حكاية ما يقولونه اقول هذا على من ترك تقليده الى تقليدهم اما من قلده فعليه حكاية ما قاله والاخذ به قوله لانهم هم اتباع المذهب اقول فالمتبوع احق بالاتباع من الاتباع قوله نصبوا انفسهم لتقريره اقول على الرأس والعين وانما الكلام في تغييره۔

کے علوم انتہائی دقیق ہیں ان کو صرف بلند مرتبہ اہل کشف اولیا' ہی سمجھ سکتے ہیں۔

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

قوله عن العلامة قاسم كما لو افتوا في حياتهم اقول اولا[1] رحمك الله ارأيت ان كان الامام حيا في الدنيا وهؤلاء احياء وافتى وافتوا ايا كنت تقلد وثانيا[2] انما كلام العلامة فيما فيه الرجوع الى فتوى المشايخ حيث لا رواية عن الامام او اختلفت الرواية عنه او وجد شيئ من الحوامل الست المذكورة في الخامسة فانه عين تقليد

ان کا قول" علامہ قاسم نے فرمایا جیسے کہ وہ اپنی زندگی میں فتوی دیتے" میں کہتا ہوں اول اگر امام صاحب آج زندہ ہوتے اور یہ مشایخ بھی تو آپ کس کی اقتدا کرتے؟

دوم علامہ قاسم کا کلام ان معاملات سے متعلق ہے جن میں امام سے کوئی روایت نہ ہو اور رجوع مشایخ کے فتوی کی طرف ہو، یا امام کی مختلف روایات ہوں، یا وہ چھ اسباب جن کا شق نمبر پنجم میں ذکر ہوا

marfat.com

الامام وانا أت[1] عليه ببينة عادلة منكم و
من نفس العلامة قاسم فهو اعلم بمراده قلتم
فى شرح[2] عقودكم قال العلامة المحقق الشيخ
قاسم فى تصحيحه ان المجتهدين لم يفقدوا
حتى نظروا فى المختلف ورجحوا وصححوا
فشهدت مصنفاتهم بترجيح قول ابيحنيفة
والاخذ بقوله الا فى مسائل يسيرة اختاروا
الفتوى فيها على قولهما او قول احدهما وان كان
الأخر مع الامام كما اختاروا قول احدهما
فيما لا نص فيه للامام للمعانى التى اشار اليها
القاضى بل اختاروا قول زفر فى مقابلة قول
الكل لنحو ذلك وترجيحاتهم وتصحيحاتهم
باقية فعلينا اتباع الراجح والعمل به كما
لوافتوا فى حياتهم اھ وكلام الامام القاضى
سيأتى عند سرد النقول بتوفيق الله تعالى
صرح فيه ان العمل بقوله رضى الله تعالى
عنه وان خالفاه الا لتعامل بخلافه او
تغير الحكم بتغير الزمان فتبين ولله الحمد
ان قول العلامة قاسم علينا اتباع مارجحوه
انما هو فيما لا نص فيه للامام ويلحق به ما
اختلفت فيه الرواية عنه او فى احدى الحوامل
الست فاحفظه حفظا جيدا ففيه ارتفاع
الحجب عن أخرها ولله الحمد حمدا كثيرا

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

---

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

marfat.com

طیبا مبارکا فیہ ابدا وھذہ عبارۃ العلامۃ قاسم التی اوردھا السید ھھنا ملتقطا من اولھا و اٰخرھا لو تأملھا تماما لما کان لیخفی علیہ الامر وکثیرا ما تحدث امثال الامور لاجل الاقتصار وباللہ العصمۃ **وثالثا** علی فرض الغلط لو اراد العلامۃ قاسم ماتریدون لکان محجوجا بقول شیخہ المحقق حیث اطلق الذی نقلتموہ و قبلتموہ من ردہ مرارا علی المشایخ افتاءھم بقولھما قائلا انہ لایعدل عن قولہ الا لضعف دلیلہ۔

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

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

قولہ عن العلامۃ ابن الشلبی الا اذا صرح احد من المشایخ بان الفتوی علی قول غیرہ **اقول اولا** سائرھم موافقون لھذا المفتی او مخالفون لہ او ساکتون فلم یرجحوا شیئا حتی فی التعلیل والجدل ولا بوضعہ متنا او الاقتصار او التقدیم او غیر ذلک من وجوہ الاختیار الثالث لم یقع والثانی ظاھر المنع وکیف یعدل عن قول الامام المرجح من عامۃ اصحاب الترجیح بفتوی رجل واحد قال فی الدر فی تنجس البئر قالا من وقت العلم فلا یلزمھم شیئ قبلہ قیل وبہ یفتی اھ[1] قال ش قائلہ

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

---

[1] الدرالمختار فصل فی البئر مجتبائی دہلی ۱/۴۰

marfat.com

صاحب الجوهرة[عـ] و فی فتاوی العتابی قولهما هو المختار[۱] اھ قال ط و انما عبر بقیل لرد العلامة قاسم له لمخالفته عامة الکتب فقد رجح دلیله فی کثیر منها و هو الاحوط نهر[۲] اھ بل قال فی الدر لا حد بشبهة العقد عند الامام کوطء محرم نکحها و قالا ان علم الحرمة حد و علیه الفتوی خلاصة لکن المرجح فی جمیع الشروح قول الامام فکان الفتوی علیه اولی قاله قاسم فی تصحیحه لکن فی القهستانی عن المضمرات علی قولهما الفتوی[۳] اھ قال ش استدراك علی قوله فی جمیع الشروح فان المضمرات من الشروح و فیه ان ما فی عامة الشروح مقدم[۴] اھ فههنا جعلت الفتاوی علی قولهما الفتوی و وافقها بعض الشروح المعتمدة و لم یقبل لان عامة الشروح رجحت دلیله بقی الاول و هو مسلم و لا شك و لا یوجد الا فی احدی الصور الست و ح یکون عدو لا الی قوله لا عنه کما علمت

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

[عـ] اقول لم اره فیها لعله فی سراج الوهاج واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منه (م)

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

---

[۱] ردالمحتار فصل فی البئر مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۶۱

[۲] طحطاوی علی الدرالمختار بیروت ۱/ ۱۱۹

[۳] الدرالمختار الوطء الذی یوجب الحد مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱۹

[۴] ردالمحتار " " " مصطفی البابی مصر ۳/ ۱۶۹

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

صاحبین کے قول پر کیا گیا اور بعض معتمد شروح نے اس کی
موافقت کی ہے اور اس کو قبول نہیں کیا گیا کیونکہ عام شروح نے اسکی
دلیل کو راجح قرار دیا ہے، باقی رہا اوّل، سو وہ مسلّم
ہے، بلاشک، اور وہ نہیں پایا جاتا ہے مگر چھ میں سے
ایک صورت میں، اور اس صورت میں اُن کے قول کی
طرف عدول ہوگا نہ کہ ان کے قول سے جیسا کہ آپنے جانا۔
دوم ایک دوسرے اعتبار سے میں نے دیکھا
کہ امام نے کوئی قول کیا اور ان کے صاحبین میں سے کسی
نے ان کی مخالفت کی اور دوسرے سے کوئی روایت
موجود نہیں، پھر کسی نے مشائخ میں سے صاحب کے قول
پر فتوی دیا تو اگر باقی اس کی موافقت کریں تو اس کا
حکم گزرا اور اگر مخالفت کریں تو ظاہر ہے اسی طرح اگر
بعض مخالفت کریں اور بعض موافقت کریں، جیسا کہ
ہفتم میں گزرا، اور اگر باقی سے کچھ منقول نہ ہو تو یہ ایک
ایسی صورت ہے جس کا وقوع ہمیں مسلّم نہیں، ایسی
صورت میں اُس فتوٰی کی پیروی کی جائے گی یا نہیں؟
دوسری تقدیر پر آپ کے اِس قول کی کیا حیثیت ہے
کہ ہمیں اس کی اتباع ضروری ہے جس کی انہوں نے
تصحیح کی، جیسا کہ وُہ اپنی زندگی میں فتوٰی دیتے تو ہم پر
لازم تھا، کیونکہ مستفتی پر ان کی زندگی کے فتوٰی پر عمل
ضروری تھا اور اگر مفتی ایک ہو، اس کا مخالف کوئی نہ ہو اور
اس کو اس فتوٰی کے قبول کرنے میں کوئی توقف نہ ہو
یہاں تک کہ سب جمع ہو جائیں یا زیادہ ہو جائیں اور پہلی
صورت میں امام کے قول سے عدول واجب نہ ہوگا مگر اس لئے
کہ اس صاحب کی رائے کو مفتی کی رائے کے ساتھ ملا کر راجح

marfat.com

بقول غیر ابی حنیفۃ فی مسألۃ لم یرجح فیہا قول غیرہ ورجحوا فیہا دلیل ابی حنیفۃ علی دلیلہ۔

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

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

اقول ھذا [۱] تعد فوق ما مرفان مفادہ ان مالم یرجح فیہ دلیل الامام فللقاضی و مثلہ المفتی العدول عنہ الی قول غیرہ وان لم یذیل ایضا بترجیح فانہ بنی الحکم بعدم العدول علی وجود عدم وجود ترجیح دلیلہ و عدم ترجیح قول غیرہ فمالم یجتمعا حل العدول ولم یقل باطلاقہ الثقات العدول فانہ یشتمل ما اذا رجحا اولم یرجح شیئ منہما والعمل فیہما بقول الامام لا شك مرالاول فی السابعۃ [۲] وقال سید ط فی زکاۃ الغنم مسألۃ صرف الھالك الی العفومن المعلوم انہ عند عدم التصحیح لا یعدل عن قول صاحب المذھب[1] **قولہ** فی المنحۃ

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

---

[1] طحطاوی علی الدر المختار زکوٰۃ الغنم بیروت ۱/۴۰۲

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

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

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

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

---

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

marfat.com

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

اقول شبہۃ کشفناھا فی الثالثۃ **قولہ** فھل تراھم ارتکبوا منکرا[1]۔

اقول مبنی علی الذھول عن فرق الموجب فی حقنا و حقھم وان شئت الجمع مکان الفرق فالجامع ان کل من فارق الدلیل فقد اتی منکرا فدلیلنا قول امامنا وخلافنا لہ منکر ودلیلھم ما عن لھم فی المسألۃ فمصیرھم الیہ لاینکر **قولہ** وقد مشی علیہ الشیخ علاؤ الدین[2]۔

اقول انما مشی فی صدر الکتاب وفی کتاب القضاء معا علی ان الفتوی علی قول الامام مطلقا کما سیأتی وقولہ اما نحن فعلینا اتباع مارجحوہ فماخوذ من التصحیح کما افدتموہ فی رد المحتار وقد کان صدر کلام الدر ھذا وحاصل ماذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ الخ وقد علمت ماھو مراد التصحیح التصحیح والحمد للہ علی حسن التنقیح **اتینا علی ما وعدنا** من سرد النقول علی ماقصدنا۔

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

---

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

[2] ایضاً

marfat.com

اقول وبالله التوفيق ما هو المقرر عندنا قد ظهر من مباحثنا وتفصيله ان المسألة اما ان يحدث فيها شئ من الحوامل الست اولا على الاول الحكم للحامل و هو قول الامام الضروري المعتمد على الاطلاق سواء كان قوله الصوري بل وقول اصحابه وترجيحات المرجحين موافقا له اولا علما منا ان لو حدث هذا في زمانهم لحكموا به فقول الامام الضروري شئ لا نظر معه الى رواية ولا ترجيح بل هو القول الضروري للمرجحين ايضا ولا يتقيد ذلك بزمان دون زمان قال في شرح العقود فان قلت العرف يتغير مرة بعد مرة فلو حدث عرف آخر لم يقع في الزمان السابق فهل يسوغ للمفتي مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث؟ قلت نعم فان المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارة لم يخالفوه الا لحدوث عرف بعد زمن الامام فللمفتي اتباع عرفه الحادث في الالفاظ العرفية وكذا في الاحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عرف زمانه وتغير عرفه الى عرف آخر اقتداء بهم لكن بعد ان يكون المفتي ممن له رأي ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع حتى يميز بين العرف الذي يجوز بناء الاحكام عليه وبين غيره[1] قال وكتبت في رد المحتار

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

۱؎ رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۵

marfat.com

في باب القسامة فيما لو ادعى على رجل من
غير اهل المحلة وشهد اثنان منهم عليه
لم تقبل عنده وقالا تقبل الخ نقل السيد
الحموي عن العلامة المقدسي انه قال
توقفت عن الفتوى بقول الامام ومنعت
من اشاعته لما يترتب عليه من الضرر
العام فان من عرفه من المتمردين يتجاسر
على قتل النفس في المحلات الخالية من
غير اهلها معتمدا على عدم قبول شهادتهم
عليه حتى قلت ينبغي الفتوى على قولهما
لاسيما والاحكام تختلف باختلاف الايام[1]
انتهى وقالوا اذا زرع صاحب الارض ارضه
ماهو ادنى مع قدرته على الاعلى وجب
عليه خراج الاعلى قالوا وهذا يعلم ولا
يفتى به كيلا يتجرأ الظلمة على اخذ اموال
الناس قال في العناية ورد بانه كيف يجوز
الكتمان ولو اخذ واكان في موضعه لكونه
واجبا واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعى
كل ظالم في ارض ليس شأنها ذلك انها قبل
هذا كانت تزرع الزعفران مثلا فياخذ خراج
ذلك وهو ظلم وعدوان انتهى وكذا في
فتح القدير قالوا لا يفتى بهذا لما فيه من

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

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

---

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

marfat.com

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

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

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

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

---

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

[2] ردالمحتار مطلب فی انقاض المسجد ۳/ ۴۰۷

marfat.com

الحقوق قال فی رد المحتار قال القهستانی
وفیه ایماء الی ان له ان یأخذ من خلاف
جنسه عند المجانسة فی المالیة وهذا
اوسع فیجوز الاخذ به وان لم یکن مذهبنا
فان الانسان یعذر فی العمل به عند الضرورة
کما فی الزاهدی اھ قلت وهذا ما قالوا
انه لا مستند له لکن رأیت فی شرح نظم
الکنز للمقدسی من کتاب الحجر قال ونقل جد
والدی لامه الجمال الاشقر فی شرحه للقدوری
ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس کان
فی زمانهم لمطاوعتهم فی الحقوق والفتوٰی
الیوم علی جواز الاخذ عند القدرة من ای
مال کان لاسیما فی دیارنا لمداومتهم
العقوق اھ[1] ومن ذلک افتائی مرارًا بعدم
انفساخ نکاح امرأة مسلم بارتدادها لما
رأیت من تجاسرهن مبادرة الی قطع
العصمة مع عدم امکان استرقاقهن فی بلادنا
ولاضربهن وجبرهن علی الاسلام کما بینته
فی السیر من فتاوینا وکم له من نظیر
وعلی الثانی ان لم تکن فیها روایة عن
الامام فخارج عما نحن فیه ولا شك ان
الرجوع اذ ذاك المجتهدین فی المذهب
وان کانت فاما مختلفة عنه اولا علی الاول

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

لہ ردالمحتار مطلب فی اخذ الدائن من مال مدیونہ ۳/۲۱۹

marfat.com

الرجوع الیہم وکیف ماکان لایکون خروجا عن
قوله رضی الله تعالی عنه ولا اعنی بالاختلاف
مجیئ النوادر علی خلاف الظاهر فان ماخرج
عن ظاهر الروایة مرجوع عنه[1] کما نص علیه
البحر والخیر والشامی وغیرهم وما رجع عنه
لم یبق قولا له فتثبت وعلی الثانی اما ان وافقه
صاحباه او احدهما او خالفاه علی الاول
العمل بقوله قطعا ولا یجوز لمجتهد فی
المذهب ان یخالفهم الا فی صور التنیا اعنی
الحوامل الست فانه لیس خلافهم بل فی
خلافه خلافهم وکذلک علی الثانی کما نصوا
علیه ایضا وعلی الثالث اما ان یتفقا علی شیئ
واحد او خالفا وتخالفا علی الثانی العمل
بقوله مطلقا وعلی الاول اما ان یتفق المرجحون
علی ترجیح قولهما او قوله اولا بان یختلفوا
فیه اولایأتی ترجیح شیئ منهما الاول لاکان
ولایکون قط ابدا الا فی احدی الحوامل
الست وحینئذ نتبعهم لانه قول امامنا بل
ائمتنا الثلثة رضی الله تعالی عنهم صوریا لهما
وضروریا له وان جهد احد غایة جهده
ان یستخرج فرعا من غیر الست اجمع فیه
المرجحون عن آخرهم علی ترک قوله و
اختیار قولهما فلن یجدنه ابدا ولله الحمد

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

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

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

---

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

marfat.com

والثانی ظاہر ان العمل بقوله اجماعا لاینبغی
ان ینتطح فیه عنزان فالمسائل الی هنا لاخلاف
فیها وفیها جمیعا العمل بقول الامام مهما وجد۔
بقی الثالث وهوثامن ثمانیة من هذه الشقوق
فهوالذی اتی فیه الخلاف فقیل هنا ایضا
لاتخییر حتی المجتهد بل یتبع قول الامام
وان ادی اجتهاده الی ترجیح قولهما وقیل
بل یتخیر مطلقا ولو غیر مجتهد والذی
اتفقت کلماتهم علی تصحیحه التفصیل بان
المقلد یتبع قول الامام واهل النظر قوة
الدلیل فقد التأمت الکلمات الصحیحة المعتمدة
جمیعا علی ان المقلد لیس له الا تقلید الامام
وان افتی بخلافه مفت او مفتون۔ فان افتاءهم
جمیعا بخلافه فی غیر صور الثنیا ماکان وما
یکون۔ والحمد لله رب العلمین وصلاته الدائمة
علی عالم ماکان ومایکون وعلی اٰله وصحبه
وابنه وحزبه افضل ما سأل السائلون۔
هذا ما تلخص لنا من کلماتهم وهو المنهل
الصافی الذی ورده البحر فاستمع نصوص
العلماء کشف الله تعالی بهم العماء۔ وجلا بهم
عنا کل بلاء وعناء۔

خمسة وأربعون نصا علی المدعی

فی محیط الامام السرخسی
ثم الفتاوی الهندیة لابد من معرفة فصلین
احدهما انه اذا اتفق اصحابنا فی شیٔ ابوحنیفة
وابویوسف ومحمد رضی الله تعالی عنهم
لاینبغی للقاضی ان یخالفهم برأیه والثانی

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

marfat.com

اذا اختلفوا فیما بینھم قال عبداللہ[3] بن المبارک رحمہ اللہ تعالٰی یؤخذ بقول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ لانہ کان من التابعین وزاحمھم فی الفتوی[1] اھ زاد العلامۃ[4] قاسم فی تصحیحہ ثم[5] الشامی فی ردالمحتار فقولہ اسد واقوی مالم یکن اختلاف عصر وزمان[2] اھ

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

مدعٰی پر بینتالیس[45] دلیلیں

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

اقول وقول السرخسی برأیہ یدل ان النھی للمجتھد و لاینبغی ای لایفعل بدلیل قولہ لابد فلا یقال للمستحب لابد من معرفتہ اذ مالایحتاج الی فعلہ لایحتاج الی معرفتہ انما العلم للعمل و[6] **فی** فتاوی الامام الاجل فقیہ النفس قاضی خان المفتی فی زماننا من اصحابنا اذا استفتی فی مسألۃ وسئل عن واقعۃ ان کانت المسألۃ مرویۃ عن اصحابنا فی الروایات الظاھرۃ بلاخلاف بینھم فانہ یمیل الیھم

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

---

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

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

marfat.com

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

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

اقول ولوجه ربنا الحمد اتے

میں کہتا ہوں الحمد للہ انھوں نے وہ تمام امور

---

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

بکل ما قصدناه فاستثنی التعامل وما
تغیر فیه الحکم لتغیر الاحوال فقد جمع
الوجوه الستة التی ذکرناها۔ ونص ان اهل
النظر لیس خلاف الامام اذا وافقه احد
صاحبیه فکیف اذا وافقاه ثم ما ذکر من
القولین فیما عداها لاخلف بینهما فی المقلد
فالاول بتقیید التخییر بالمجتهد افاد ان
لاخیار لغیره والثانی حیث منع المجتهد
عن التخییر فهو للمقلد امنع فاتفق القولان
علی ان المقلد لایتخیر بل یتبع الامام
وهو المرام وفی الفتاوی السراجیة و
النهر الفائق ثم الهندیة و الحموی و
کثیر من الکتب واللفظ للسراجیة الفتوی
علی الاطلاق علی قول ابی حنیفة ثم ابی یوسف
ثم محمد ثم زفر والحسن[1] ولفظ النهر ثم الحسن۔[2]

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

اقول وهو حسن فان مکانة زفر
مما لاینکر لکن قال ش الواو هی المشهورة

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

---

[1] هکذا نقل عنها فی شرح العقود وغیره والحسن بالواو وهو مفاد الدر لکن فی نسختی السراجیة ثم الحسن والله تعالی اعلم ۱۲ منه غفرله (م)

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

[2] بحوالہ درالمختار کتاب القضاء مجتبائی دہلی ۷۲/۲

فی الکتب[1] اھ ومعنی الترتیب ای اذا لم یجد قول الامام ثم رأیت الشامی[11] صرح به فی شرح عقوده حیث قال اذا لم یوجد للامام نص یقدم قول ابی یوسف ثم محمد الخ قال والظاهر ان هذا فی حق غیر المجتهد اما المفتی المجتهد فیتخیر بما یترجح عنده دلیله[2]۔

اقول ای اذا لم یجد قول الامام لا یتقید بالترتیب فیتبع قول الثانی وان ادی رأیه الی قول الثالث کما کان لا یتخیر اتفاقا اذا کان مع الامام صاحباه او احدهما والذی استظهره ظاهر ثم قالا اعنی السراجیة والنهر وقیل اذا کان ابوحنیفة فی جانب وصاحباه فی جانب فالمفتی بالخیار والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتهدا[3] اھ **وفی** التنویر[12] **و**الدر[13] (یأخذ) القاضی کالمفتی (بقول ابی حنیفة علی الاطلاق) وهو الاصح منیة[14] وسراجیة وصحح فی الحاوی اعتبار قوة المدرك والاول اضبط نهر[15] (ولا یخیر الا اذا کان مجتهدا)[4] اھ **وفی** صدر[16] ط ماذکره

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

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

---

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

المصنف صححہ فی ادب المقال اھ و فی البحر کما مرقد صحّحوا ان الافتاء بقول الامام[1] اھ و قال ش قولہ وھو الاصح مقابلہ ما یأتی عن الحاوی وما فی جامع الفصولین من انہ لو معہ احد صاحبیہ اخذ بقولہ وان خالفاہ قیل کذلک وقیل یخیر الا فیما کان الاختلاف بحسب تغیر الزمان کالحکم بظاھر العدالۃ وفیما اجمع المتأخرون علیہ کالمزارعۃ والمعاملۃ فیختار قولہما[2] اھ و فی صدر الدر الاصح کما فی السراجیۃ وغیرھا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک[3] اھ قال ط قولہ والاصح مقابلہ قولہ بعد وصحح فی الحاوی[4] اھ وقال ش بعد نقل عبارۃ السراجیۃ مقابل الاصح غیر مذکور فی کلام الشارح فافھم[5] اھ یرید بہ التعریض علی ط۔

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

---

[1] بحر الرائق فصل یجوز تقلید من شاء سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

[2] ردالمحتار کتاب القضاء مصطفی البابی مصر ۴/ ۳۳۶

[3] الدرالمختار رسم المفتی مجتبائی دہلی ۱/ ۱۴

[4] طحطاوی علی الدرالمختار رسم المفتی بیروت ۱/ ۴۹

[5] ردالمحتار علی الدرالمختار مصطفی البابی مصر ۱/ ۵۲

marfat.com

اقول ھھنا امور لابد من التنبیہ
لہا فاولا اقحم[ف۱] الدر ذکر التصحیحین
قبل قول المصنّف ولا یخیّر الخ فاوھم
الاطلاق فی الحکم الاول حتی قال[ف۲] ط قولہ
صحح فی الحاوی مقابل الاطلاق الذی
فی المصنف[۱] اھ مع ان صریح نص المصنف
تقییدہ بما اذا لم یکن مجتھدا وثانیا
ماصححہ فی الحاوی عین ماصححہ فی
السراجیۃ والمنیۃ وادب المقال وغیرھا
وانما الفرق فی التعبیر فھم قالوا الاصح
ان المقلد لایتخیر بل یتبع قول الامام
وھو قال الاصح ان المجتھد یتخیر لان
قوۃ الدلیل انما یعرفھا ھو فیستحیل[ف۳] ان یکون
مقابل الاصح ماصححہ فی الحاوی بل
مقابلہ التخییر مطلقا اذا خالفاہ معا کما
ھو مفاد اطلاق القیل المذکور فی السراجیۃ
والتقیید بقول الامام مطلقا وان خالفاہ
والمفتی مجتھد کما ھو مفاد اطلاق
ماصدر بہ فیھا فلا وجہ[ف۴] لترجیح الاول علیہ
بانہ اضبط وقد قال ح[۱۹] ط[۲۰] ش[۲۱] فی التوفیق بین
مافی السراجیۃ والحاوی ان من کان لہ قوۃ
ادراک قوۃ المدرک یفتی بالقول الاقوی
المدرک والا فالترتیب[۲] اھ قال ش یدل

میں کہتا ہوں یہاں چند امور پر متنبہ کرنا ضروری
ہے، اول دُر نے مصنّف کے قول ولا یخیّر سے پہلے
دونوں تصحیحوں کا ذکر کیا ہے الخ اس سے وہم پیدا ہوتا
ہے کہ وہ علی الاطلاق حکم لگا رہے ہیں، یہاں تک کہ
ط نے فرمایا کہ ان کا قول صحح فی الحاوی
مصنف کے اطلاق کے مقابل ہے اھ حالانکہ مصنف
نے اس کو مجتہد نہ ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے۔
دوم جو تصحیح حاوی میں ہے بعینہٖ وُہ سراجیہ،
منیہ اور ادب المقال وغیرہا میں ہے اور فرق محض
تعبیر کا ہے ان سب نے فرمایا کہ اصح یہ ہے کہ مقلد کو
اختیار نہیں ہے بلکہ اس پر امام کے قول کی پیروی لازم ہے،
اور انہوں نے فرمایا اصح یہ ہے کہ مجتہد کو اختیار رہے کیونکہ
وہ دلیل کی قوۃ کو جانتا ہے، تو یہ محال ہے کہ جس چیز کو
حاوی میں صحیح کہا ہے وہ اصح کے مقابل ہو، بلکہ اس
کا مقابل تخییر ہے مطلقاً جبکہ صاحبین امام کی مخالفت
کریں جیسا کہ وہ اس قیل کا مفاد ہے جو سراجیہ میں ہے،
اور امام کے قول کی پیروی کو لازم قرار دینا مطلقاً خواہ
صاحبین ان کی مخالفت کریں، اور مفتی مجتہد ہو، جیسا کہ
مفاد ہے ان کے اطلاق کا جو اس کی ابتداء میں، تو
پہلی کی ترجیح کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ زیادہ منضبط ہے،
اور ح، ط، ش نے سراجیہ اور حاوی میں تطبیق دیتے
ہُوئے فرمایا کہ جس کو دلیل کی قوۃ پہچاننے کی طاقت
ہو تو وہ قوتِ دلیل کے اعتبار سے فتوٰی دے گا،

---

[۱] طحطاوی علی الدر المختار کتاب القضاء بیروت ۳/۱۷۶
[۲] طحطاوی علی الدر المختار رسم المفتی بیروت ۱/۴۹

marfat.com

عليه قول السراجية والاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا اه[1]

اقول فرق[1] التعبير لايكون خلافا حتى يوفق وبالجملة فتوهم المقابلة بينهما اعجب واعجب منه[2] ان العلامة ش تنبه له في صدر الكتاب ثم وقع فيه في كتاب القضاء فسبحٰن من لاينسى **وثالثا**[3] كذلك لا يقابله ما في جامع الفصولين فانه عين ما في الخانية وانما نقله عنها برمز خ وفيه تقييد التخيير بالمجتهد فالكل وردوا موردا واحدا وانما نشؤ التوهم لاقتصار وقع في النقل عنه[2] فان نصه لو مع ح رضي الله تعالى عنه احد صاحبيه يأخذ بقولهما ولو خالف ح صاحباه فلو كان اختلافهم بحسب الزمان يأخذ بقول صاحبيه وفي المزارعة والمعاملة يختار قولهما لاجماع المتأخرين وفيما عدا ذلك قيل يخير المجتهد وقيل يأخذ بقول ح رضي الله تعالى عنه اه[2]

فانكشفت الشبهة **ورابعا** اهم من الكل دفع ما اوهمه عبارة الدر من ان تصحيح الحاوي اعتبار قوة المدرك مطلق لاقتصاره من نصه على فصل واحد وليس كذلك

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

میں کہتا ہوں تعبیر کا فرق خلاف نہیں ہوتا تاکہ توفیق کی جائے، خلاصہ یہ کہ ان کے درمیان مقابلہ کا وہم تعجب خیز امر ہے اور اس سے زیادہ عجیب یہ ہے کہ علامہ "ش" اس پر کتاب کے شروع میں تو متنبہ ہو گئے ہیں، پھر کتاب القضاء میں اسی میں مبتلا ہو گئے ہیں، اس کی تسبیح جو بھولتا نہیں۔

سوم اسی طرح اس کے مقابل وہ بھی نہیں جو جامع الفصولین میں ہے کیونکہ وہ بعینہٖ وہ ہے جو خانیہ میں اس کو "خ" کے رمز کے ساتھ ذکر کیا ہے اس میں اختیار کو اس امر سے مقید رکھا ہے کہ مفتی مجتہد ہو، تو سب ہی نے ایک موقف اختیار کیا، اور وہم اس اختصار سے پیدا ہوا جو نقل میں ہے، ان کی عبارت یہ ہے کہ اگر امام صاحب کے ساتھ ان کے صاحبین میں سے کوئی ایک ہو تو ان دونوں کے قول پر فتوٰی دے گا، اور اگر امام صاحب سے ان کے صاحبین مخالفت کریں تو اگر یہ اختلاف، اختلافِ زمانہ کے باعث تو صاحبین کا قول اختیار کیا جائیگا اور مزارعۃ اور معاملہ میں صاحبین کا قول اختیار کیا جائے گا، کیونکہ اس پر متاخرین کا اجماع ہے، اور اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں ایک قول ہے

۱؎ ردالمحتار رسم المفتی البابی مصر ۱/۵۲

۲؎ جامع الفصولین الفصل الاول فی القضاء ۱/۱۵

marfat.com

ففی الحاوی القدسی [٢٣] متی کان قول ابی یوسف ومحمد موافق قوله لایتعدی عنه الا فیما مست الیه الضرورة وعلم انه لوکان ابو حنیفة رأی مارأوا لافتی به وکذا اذا کان احدهما معه فان خالفاه فی الظاهر[ع] قال بعض المشایخ یأخذ بظاهر قوله وقال بعضهم المفتی مخیر بینهما ان شاء افتی بظاهر قوله وان شاء افتی بظاهر قولهما والاصح ان العبرة بقوة الدلیل اھ[ملخصا] فهذا کما تری عین ما فی الخانیة لایخالفها فی شئ فقد الزم اتباع قول الامام اذا وافقه صاحباه وکذا اذا وافقه احدهما وانما جعل الاصح العبرة بقوة الدلیل اذا خالفاه معا لا مطلقا کما اوهمه الدر ومعلوم ان معرفة قوة الدلیل وضعفه خاص باهل النظر فوافق تقدیم الخانیة تخییر المجتهد [ف۱] لانه انما یقدم الاظهر لا الاشهر وقد علمت ان لاخلف فاحفظ هذا کیلا تزل فی فهم مراده حیث ینقلون عنه القطعة الاخیرة فقط ان العبرة بقوة الدلیل فتظن عمومه للصور وانما هو فی ما اذا خالفاه معا [ف۴] وباللہ

کہ مجتہد کو اختیار رہوگا اور ایک قول ہے کہ ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کیا جائے گا اھ اس طرح شبہ دُور رہوا۔

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

ع المراد بالظاهر فی المواضع الاربعة ظاهر الروایة ١٢ منه (م)

ع چار جگہ میں ظاہر سے مراد ظاہر الروایۃ ہے ١٢ منہ (ت)

ل شرح رسالہ عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ١/٢٦

marfat.com

ماوقع ههنا فی نقل ش کلام جامع الفصولین ونقل الدر کلام الحاوی وما وقع فیهما من الاقتصار المخل یتعین انه ینبغی مراجعة المنقول عنه اذا وجد فربما ظهر شیٔ لا یظهر مما نقل وان کانت النقلة ثقات معتمدین فاحفظ وقد قال فی شرح العقود[1] بعد نقله ما فی الحاوی الحاصل انه اذا اتفق ابو حنیفة وصاحباہ علی جواب لم یجز العدول عنه الا لضرورة وکذا اذا وافقه احدھما و اما اذا انفرد عنهما بجواب وخالفاہ فیه فان انفرد کل منهما بجواب ایضا بان لم یتفقا علی شیٔ واحد فالظاھر ترجیح قوله ایضا۔

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

اقول وھذہ نفیسة افادھا وکم له من فوائد اجادھا والامر کما قال لقول الخانیة یأخذ بقول صاحبیه وقولهما یختار قولهما وقول السراجیة وغیرھا و صاحباہ فی جانب قال واما اذا خالفاہ واتفقا

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

---

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

على جواب واحد حتى صار هو في جانب وهما في جانب فقيل يترجح قوله ايضا وهذا قول الامام عبد الله بن المبارك و قيل يتخير المفتي وقول السراجية والاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا يفيد اختيار القول الثاني ان كان المفتي مجتهدا ومعنى تخييره انه ينظر في الدليل فيفتي بما يظهر له ولا يتعين عليه قول الامام وهذا الذي صححه في الحاوي ايضا بقوله والاصح ان العبرة لقوة الدليل لان اعتبار قوة الدليل شأن المفتي المجتهد فصار فيما اذا خالفه صاحباه ثلاثة اقوال الاول[1] اتباع قول الامام بلا تخيير الثاني[2] التخيير مطلقا الثالث[3] وهو الاصح التفصيل بين المجتهد وغيره وبه جزم قاضي خان كما يأتي والظاهر ان هذا توفيق بين القولين بحمل القول باتباع قول الامام على المفتي الذي هو غير مجتهد وحمل القول بالتخيير على المفتي المجتهد[1] اه ثم قال وقد علم من هذا انه لاخلاف في الاخذ بقول الامام اذا وافقه احدهما ولذا قال الامام قاضي خان وان كانت المسئلة مختلفا فيها بين اصحابنا الى آخر

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

---

[1] شرح العقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ١/٢٦

marfat.com

ما قد منا عنها فقد اعترف رحمه الله
تعالیٰ بالصواب فی جمیع تلک الابواب
غیر انه استدرک علی هذا الفصل الاخیر
بقوله لکن قدمنا ان ما نقل عن الامام
من قوله اذا صح الحدیث فهو مذهبی
محمول علی ما لم یخرج عن المذهب
بالکلیة کما ظهر لنا من التقریر السابق
ومقتضاه جواز اتباع الدلیل وان
خالف ما وافقه علیه احد صاحبیه
ولهذا قال فی البحر عن التتارخانیة
اذا کان الامام فی جانب وهما فی جانب
خیر المفتی وان کان احدهما مع الامام
اخذ بقولهما الا اذا اصطلح المشایخ علی
القول الآخر فیتبعهم کما اختار الفقیه
ابو اللیث قول زفر فی مسائل[1] [۲۵] انتهی وقال
فی رسالته المسماة رفع الغشاء فی وقت
العصر والعشاء لا یرجح قول صاحبیه او
احدهما علی قوله الا لموجب وهو اما
ضعف دلیل الامام واما للضرورة والتعامل
کترجیح قولهما فی المزارعة والمعاملة
واما لان خلافهما له بسبب اختلاف العصر
والزمان وانه لو شاهد ما وقع فی عصرهما
لوافقهما کعدم القضاء بظاهر العدالة[2] و

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

۱؎ شرح العقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶
۲؎ رسالہ رفع الغشاء عن وقت العصر والعشاء رسائل ابن نجیم ادارۃ القرآن کراچی ص ۱۸

marfat.com

يوافق ذلك ما قاله العلامة المحقق الشيخ[29] قاسم فى تصحيحه فذكر ما قدمنا من كلامه فى توضيح مرامه وفيه ان الاخذ بقوله الا فى مسائل يسيرة اختار والفتوى فيها على قولهما او قول احدهما وان كان الاٰخر مع الامام[1] اه وهو محل استشهاده۔

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

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

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

---

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

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

فان قلت اذا وافقاہ فلاخلاف عندنا ان المجتہد فی مذھبھم لایسعہ مخالفتھم فلاجل ھذا الاجماع یخص الحدیثان بما اذا خالفہ احدھما **قلت** کذا لاخلاف فیہ عندنا اذا کان معہ احد صاحبیہ رضی اللہ تعالٰی عنھم کما اعترفتم بہ تصریحا **فالاوجہ** عندی ان معنی نھی المجتہد عنہ نھی المقلد ان یتبعہ فیہ نھیا وفاقیا بخلاف ما اذا خالفاہ فان فیہ قیلا ان التخییر عام کما سبق فلان یتبع مرجحا رجح قولھما اولی وربما یلمح الیہ قول المحقق حیث اطلق فی مسألۃ الجھر بالتامین لوکان الی فی ھذا شیئ لوفقت بان روایۃ الخفض یراد بھا عدم القرع العنیف وروایۃ الجھر بمعنی قولھا فی زیر الصوت وذیلہ[1] الخ فلم یمتنع عن ابداء ما عن لہ وعلم انہ لا یتبع علیہ فقال لوکان الی شیئ واللہ تعالٰی اعلم ومجیئ النھی علی ھذا الاسلوب غیر مستنکر ان یتوجہ الی احد والمقصود بہ غیرہ قال تعالٰی فلا یصدنک عنھا من لا یؤمن بھا[2] وقال عزوجل ولا یستخفنک الذین

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

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

[2] القرآن ۲۰/۱۶

marfat.com

لا یوقنون[1] ای لا تقبل صدره ولا تنفعل باستخفافهم والله تعالیٰ اعلم هذا[27] وفی کتاب التجنیس والمزید للامام الاجل صاحب الهدایة ثم ط من اوقات الصلاة الواجب عندی ان یفتی بقول ابی حنیفة علی کل حال[2] اه و فی ط منها قد تعقب نوح افندی[28] ما ذکر فی الدر من ان الفتوی علی قولهما (ای فی الشفق) بانه لایجوز الاعتماد علیه لانه لایرجح قولهما علی قوله الا لموجب من ضعف دلیل اوضرورة او تعامل او اختلاف زمان[3] اه ومر رد المحقق حیث اطلق علی المشایخ فتواهم بقولهما فی مواضع من کتابه وانه قال لایعدل عن قوله الا لضعف دلیله[4] اه وقد نقله[30] ش واقره کالبحر[31]۔

وہ انہوں نے بیان کر دیا، مگر ان کو معلوم تھا کہ ان کی یہ بات کوئی نہیں مانے گا، اس لیے فرمایا اگر میرے بس میں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اس انداز میں نہی کا آنا معیوب نہیں کہ کسی کی طرف متوجہ ہو، اور مقصود کوئی اور ہو، فرمانِ الٰہی ہے "تجھ کو اُس سے باز نہ رکھے جو اُن پر ایمان نہیں لاتے"۔ نیز آپ کے ساتھ مذاق نہ کریں وُہ جو یقین نہیں رکھتے، یعنی آپ ان کے اعراض کرنے کو قبول نہ کریں اور آپ ان کے استخفاف سے شرمندہ نہ ہوں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور صاحبِ ہدایہ کی کتاب التجنیس والمزید میں اور "ط" کے اوقات الصلوٰۃ میں ہے کہ میرے نزدیک ہر حال میں واجب ہے کہ فتوٰی قولِ ابی حنیفہ رحمہ اللہ پر دیا جائے۔ اور "ط" میں ہے نوح آفندی نے اس کا تعاقب کیا ہے جو "در" میں ہے کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے (یعنی شفق کے مسئلہ میں) انھوں نے فرمایا ہے کہ اس پر اعتماد جائز نہیں کیونکہ صاحبین کے قول کو امام صاحب کے قول پر ترجیح نہیں دی جائے گی، ہاں اگر دلیل کمزور ہو یا ضرورۃ ہو یا تعامل ہو یا زمانہ کا اختلاف ہو اھ اور محقق نے جو رد کیا ہے وُہ گزر چکا ہے کہ مشایخ نے بعض مقامات پر صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا ہے نیز فرمایا کہ امام صاحب کے قول سے اُسی وقت عُدول کیا جائے گا جب ان کی دلیل ضعیف ہو اور "ش" نے اس کو ذکر کرکے برقرار رکھا، جیسے بحر نے۔

اقول ولم یستثن ماسواه لما علمت

میں کہتا ہوں جیسا تو نے جانا اس کے علاوہ

---

[1] القرآن ۳۰/۶۰
[2] طحطاوی علی الدر اختلاف فی وقت المغرب بیروت ۱/۱۷۵
[3] ایضاً ۱/۱۷۵
[4] عقود رسم المفتی من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۴

marfat.com

ان ذلك عين العمل بقول الامام لا عدول
عنه فمن استثناها كالخانية والتصحيح
وجامع الفصولين والبحر والخير ورفع
الغشاء ونوح وغيرهم نظر الى الصورة و
من ترك نظر الى المعنى فان استثنى ضعف
الدليل كالمحقق فنظره الى المجتهد وان
لم يستثن شيئا كالامام صاحب الهداية
والامام الاقدم عبد الله بن المبارك فقوله
ماش على ارساله فى حق المقلد فظهر
ولله الحمد ان الكل انما يرمون عن قوس
واحدة ويرومون جميعا ان المقلد ليس
له الا اتباع الامام فى قوله الصوري ان
لم يخالفه قوله الضروري والا ففي الضروري
وفى شرح العقود[33] رأيت فى بعض كتب
المتأخرين نقلا عن ايضاح[34] الاستدلال على
ابطال الاستبدال لقاضى القضاة شمس الدين
الحريرى احد شرح الهداية ان صدر[35] الدين
سليمن قال ان هذه الفتاوى هى اختيارات
المشايخ[36] فلا تعارض كتب المذهب قال وكذا
كان يقول غيره من مشايخنا وبه اقول[1] اھ
وتقدم قول الخيرية[37] ثم ش[38] المقرر عندنا
انه لا يفتى ولا يعمل الا بقول الامام الاعظم
الا لضرورة وان صرح المشايخ ان الفتوى

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

---

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

marfat.com

على قولهما اھ[1] وایضا قول البحر[39] ثم ش[40] يجب
الافتاء بقول الامام وان لم يعلم من این
قال اھ[2] وفی رد المحتار[41] قد قال فی البحر[42]
لا يعدل عن قول الامام الی قولهما او قول احدهما
الا لضرورة من ضعف دليل او تعامل بخلافه
كالمزارعة وان صرح المشايخ بان الفتوی
على قولهما اھ[3] وهكذا اقره[43] فی منحة الخالق
وفيه[44] من النكاح قبيل الولی فی مسألة
دعوی النكاح منه اومنها ببينة الزور و
قضاء القاضی بها عند قول الدر تحل له
خلافا لهما وفی الشرنبلالية عن المواهب
وبقولهما يفتی ما نصه قال الكمال قول الامام
اوجه قلت وحيث كان الاوجه فلا يعدل عنه
لما تقرر انه لا يعدل عن قول الامام الا لضرورة
اوضعف دليله كما اوضحناه فی رسم المفتی و
شرحها اھ[4] وفيه[45] من هبة المشاع حيث
علمت انه ظاهر الرواية ونص عليه محمد
ورووه عن ابی حنيفة ظهر انه الذی
عليه العمل وان صرح بان المفتی به خلافه اھ[5]

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

---

۱ بحوالہ ردالمحتار بحث رسم المفتی مصطفی البابی مصر ۱/۵۳
۲ ایضاً ۱/۵۳
۳ ایضاً ۱/۵۳
۴ بحوالہ ردالمحتار قبیل باب الولی مصطفی البابی مصر ۲/۳۱۹
۵ ردالمحتار بحث ہبۃ المشاع " ۴/۵۷۰

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

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

بعض اصحابه علی قوله کما رجحوا قول زفر
وحده فی سبع عشرة مسألة فنتبع ما رجحوه
لانهم اهل النظر فی الدلیل[1] اھ وقال فی
قضائه لایجوز له مخالفة الترتیب المذکور
الا اذا کان له ملکة یقتدر بها علی الاطلاع
علی قوة المدرك وبهذا رجح القول الاول
الی ما فی الحاوی من ان العبرة فی المفتی المجتهد
لقوة المدرك نعم فیه زیادة تفصیل
سکت عنه الحاوی فقد اتفق القولان علی
ان الاصح هو ان المجتهد فی المذهب
من المشایخ الذین هم اصحاب الترجیح
لایلزمه الاخذ بقول الامام علی الاطلاق
بل علیه النظر فی الدلیل وترجیح ما رجح
عنده دلیله ونحن نتبع ما رجحوه واعتمدوه
کما لو افتوا فی حیاتهم کما حققه الشارح
فی اول الکتاب نقلا عن العلامة قاسم و
یأتی قریبا عن الملتقط انه اذا لم
یکن مجتهدا فعلیه تقلیدهم واتباع
رأیهم فاذا قضی بخلافه لا ینفذ حکمه و
فی فتاوی ابن الشلبی لا یعدل عن قول
الامام الا اذا صرح احد من المشایخ
بان الفتوی علی قول غیره وبهذا سقط ما
بحثه فی البحر من ان علینا الافتاء

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

---

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

marfat.com

بقول الامام وان افتی المشایخ بخلافه اھ[1]

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

اقول اولا[1] ھذا کما تری قول مستحدث **وثانیا**[2] ما اراد احد اتباع الترجیح المخالف لاجماع ائمتنا الثلثة رضی اللہ تعالٰی عنہم وقد سمعت صرائح النصوص علی خلافه نعم نتبع القول الضروری حیث کان وجد معه ترجیح اولا بل ولو وجد الترجیح بخلافه کما علمت فلیس الاتباع فیه للترجیح بل لقول الامام **وثالثا**[3] ذھول عن محل النزاع کما علمت تحریرہ بل فوق ذلك لان[4] ما اختلف فیه صاحباہ ینقسم الآن الی ستة اقسام اما یتفق المرجحون علی ترجیح قوله او قولهما او یکون ارجح الترجیحین لکثرة المرجحین او قوة لفظ الترجیح له او لهما او یتساویان فیه او فی عدمه ولا یستاھل لخلاف السید

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

---

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

marfat.com

الا الرابع ان یکون ارجح الترجیحین
لهما فاذن هو عاشو عشرة وقد تعدی
الی ما هو اعم من المقسم ایضا وهو اتباع
الترجیح سواء خالفه صاحباه او احدهما
اولا احد ورابعا ان کان لهذا القول
المحدث اثر فی الزبر کان قول التقلید
بتقلید الامام مرجحا علیه وواجب ف۱
الاتباع بوجوه الاول انه قول صاحب
الامام الاعظم بحر العلم امام الفقهاء و
المحدثین والاولیاء سیدنا عبد الله بن
المبارك رضی الله تعالی عنه ونفعنا ببرکاته ف۲
العظیمة فی الدین والدنیا والاخرة فقد
قال فی الحاوی القدسی ونقلتموه انتم فی
شرح العقود متی لم یوجد فی المسألة
عن ابی حنیفة روایة یؤخذ بظاهر قول
ابی یوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر
قول زفر والحسن وغیرهم الاکبر فالاکبر
الی اخر من کان من کبار الاصحاب[1] ف۳
اه الثانی علیه الجمهور والعمل بما علیه
الاکثر کما صرحتم به فی رد المحتار والعقود
الدریة واکثرنا النصوص علیه فی
فتاونا وفی فصل القضاء فی رسم الافتاء ف۵
الثالث هو الذی تواردت علیه التصحیحات

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

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

(۲) یہی جمہور کا قول ہے اور اسی پہ اکثر کا
عمل ہے، جیسے کہ خود آپ نے ردالمحتار اور العقود الدریہ

---

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

marfat.com

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

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

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

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

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

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

---

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

marfat.com

ولعمری هؤلاء المبیحون من العلماء غفر الله تعالٰی لنا بهم ان سبرتهم واختبرتهم لوجدت قلوبهم[1] أبیة عما یقولون، وصنیعهم شاهد انهم لا یجوزونه ولا یریدون، ولا یجتنبونه بل یجتنبون، ویقولون فی مسائل هذه تعلم وتکتم کیلا یتجاسر الجهال علی هدم المذهب ثم طول اعمارهم یتمذهبون لامامهم ولا یخرجون عن المذهب فی افعالهم واقوالهم ویصرفون العمر فی الانتصار له والذب عنه وهذا فتح القدیر لصاحب التحریر ماصنف الا جدلا وکذلك فی مذهبنا والمذاهب الثلثة الباقیة دفاتر ضخام فی هذا المرام فلولا التمذهب لامام بعینه لازما وکان یسوغ ان یتبع من شاء ماشاء لکان هذا کله اضاعة عمر فی فضول واشتغالا بما لا یعنی وقد اجمع علیه علماء المذاهب الاربعة واهلها هم الائمة بل المناظرة فی الفروع وذب کل ذاهب عما ذهب الیه

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

---

[1] اقول والوجه فیه ان للشئ حکما فی نفسه مع قطع النظر عن الخارج وحکما بالنظر الی ما یعرضه عن خارج فالاول هو البحث والثانی علیه العمل عن المفاسد وان لم یکن انبعاثها عن نفس ذات الشئ کما لا یخفی اھ ۱۲ منه غفر له (م)

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

(ت)

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

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

marfat.com

من الشرع المتين، والحمد لله رب العلمين، وبه ظهر ان قول البحر وان كان مبنيا على ذلك الحق المنصور المعتمد المختار، المأخوذ به قولا عند الائمة الكبار، وفعلا عندهم وعند هؤلاء المنازعين الاخيار، لكن ما زعم السيد لا يبتنى عليه ولا على ما زعم انه المختار، بل يخالفهما جميعا بالاعلان والجهار، والحجة لله العزيز الغفار، والصلوة والسلام على سيد الابرار، وأله الاطهار، وصحبه الكبار، وعلينا معهم فى دار القرار، آمين۔

قوله قول السراجية صريح ان المجتهد يتبع ما كان اقوى والا اتبع الترتيب فنتبع ما رجحوه[1]۔

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

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

ان کا قول ہے کہ سراجیہ کا قول اس میں صریح ہے کہ مجتہد کو اقوی کی اتباع کرنی چاہئے ورنہ ترتیب کی پیروی کرے تو ہم اس چیز کی پیروی کرینگے جس کو انھوں نے راجح قرار دیا ہے۔

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

---

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

عندہ ونحن نتبع مارجحوہ۔[1]

اقول[1] رحمك الله هذا كذلك فحاصل كلامهم جميعا ماذكرت الى قولك ونحن اما هذا فرد عليه وخروج عنه فان من لاملكة له لا يجوز له عندهم مخالفة الترتيب وانتم اوجبتموه عليه ادارة له مع الترجيح **قوله** كما حققه الشارح عن العلامة قاسم[2]

اقول[2] علمت ان لا موافقة فيه لما لديه ولا فيه ميل اليه **قوله** ويأتي عن الملتقط[3]

اقول[3] **اولا** حاصل ما فيه ان القاضي المجتهد يقضي برأى نفسه والمقلد برأى المجتهدين وليس له ان يخالفهم واين فيه ان الذين يفتونه انكانوا من مجتهدي مذهب امامه فاختلفوا في الافتاء بقوله وجب عليه ان يأخذ بقول الذين خالفوا امامه وامامهم انكانوا اكثرا ولفظهم آكد وانما النزاع في هذا **وثانيا**[4] المنع من ان نخالفهم بأرائنا اذلارأى لنا ونحن لانخالفهم بأرائنا بل برأى امامهم وامامنا وقد قال في الملتقط[4] في تلك العبارة في القاضي المجتهد

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

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

---

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

[2] ایضاً ۴/۳۳۷

[3] ایضاً ۴/۳۳۷

قضی بما راٰه صوابا لا بغیرہ الا ان یکون غیرہ اقوی فی الفقه ووجوہ الاجتہاد فیجوز ترک رأیه برأیه[1] اھ فاذا جاز للمجتہد ان یترک رأیه برأی من ھو اقوی منه مع انه مأمور باتباع رأیه ولیس له تقلید غیرہ فان ترکنا اٰرا ہؤلاء المفتین لرأی امامنا وامامهم الاعظم الذی ھو اقوی من مجموعهم فی الفقه ووجوہ الاجتہاد بل فضله علیهم کفضلهم علینا اوھو اعظم الاولی بالجواز واجدر

قوله سقط ما بحثه فی البحر[2]۔

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

ف ۱

اقول سبحٰن اللّٰه ھو الحکم الماثور، ومعتمد الجمهور، والمصحح المنصور، فکیف یصح تسمیته بحث البحر ھذا

ف ۲

واقول یظهر لی فی توجیه کلامه رحمه اللّٰه تعالٰی ان مرادہ اذا اتفق المرجحون علی ترجیح قول غیرہ رضی اللّٰه تعالٰی عنه ذکرہ ردا لما فهم من اطلاق قول البحر وان افتی المشایخ بخلافه فانه بظاهرہ یشمل ما اذا اجمع المشایخ علی ترجیح قول غیرہ والدلیل علی ھذہ العنایة فی

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

---

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

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

marfat.com

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

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

---

[1] ردالمحتار رسم المفتی مصطفٰی البابی مصر ١/٥٣
[2] ایضاً ١/٥٥

خیر المفتی والا فلا بل یفتی بالمصحح فقط
وھذا ما نقله عن الرسالة وفی الثانی اما
ان یکون احدھما[1] بافعل التفضیل اولا ففی
الاول قیل یفتی بالاصح وھو المنقول عن
الخیریة وقیل بالصحیح وھو المنقول عن
شرح المنیة وفی الثانی یخیر المفتی وھو
المنقول عن وقف البحر والرسالة افادہ
ح[2] اھ فما ذکرہ فی الثالث عین مرادنا وکذا
ما ذکرہ فی الاول اما استثناء ما اذا کان التصحیح
بافعل فاقول یخالف نفسه ولا یخالفنا
فان الترجیح اذا لم یوجد الا فی جانب واحد
کما جعله محمل الرسالة ومع ذلک
خیر المفتی لم یکن علیه اتباع ما رجحوہ و
التاویل بان افعل افاد ان الروایة المخالفة
صحیحة ایضا کما قالاہ ھما و ط فاقول
اولا ھذا مسلم اذا قوبل الاصح بالصحیح
اما اذا ذکروا قولین وقالوا فی احدھما وحدہ
انه الاصح ولم یلسوا ببیان قوة ما فی
الاخر اصلا فلا یفھم منه الا ان الاول

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

---

[1] اقول یشمل اذا کان کلاھما به ولا یتاتی
فیه الخلاف المذکور فکان ینبغی
ان یقول احدھما وحدہ لیشتمل قوله اولا
ما اذا کان بافعل ۱۲ منه غفر له (م)

[2] ردالمحتار رسم المفتی مصطفی البابی مصر

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

١/ ٥٥

هو الراجح المنصور ولا ينقدح فی ذهن احد
انهم يريدون به تصحيح كلا القولين و
ان للاول مزية ما على الآخر فافعل ههنا
من باب اهل الجنة خير (و۱) مستقرا واحسن
مقيلا ولو سبرت كلماتهم لوجدتهم يقولون
هذا احوط وهذا ارفق مع ان الآخر لا رفق
فيه ولا احتياط (و۲) وهذا بديهی عند من خدم
كلامهم ولذا قال فی الخيرية من الطلاق
انت على علم بانه بعد التنصيص على اصحيته
لا يعدل عنه الى غيره[1] اھ بل قال فی صلحها
فی مسألة قالوا فيها لقائل ان يقول تجوز و
هو الاصح ولقائل ان يقول لا لما نصه حيث
ثبت الاصح لا يعدل عنه[2] اھ وهذا افاده
متنه العقود (و۳) وان مال فی شرحه الى ما هنا
فانه قال :

وحيثما وجدت قولين وقد
صحح واحد فذاك المعتمد
بنحو ذا الفتوى عليه الاشبه
والاظهر المختار ذا والاوجه[3]

فقد حكم بقصر الاعتماد (و۴) على ما قيل فيه افعل
ولم يصحح خلافه ولما قال فی الدر فيمن

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

---

[1] فتاوٰی خیریۃ کتاب الطلاق بیروت ۱/۳۹
[2] فتاوٰی خیریۃ کتاب الصلح بیروت ۲/۱۰۴
[3] عقود رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۷

marfat.com

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

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

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

---

[3] اقول وثم تفصیل یعرفہ الماھر باسالیب الکلام والمطلع علی مراتب الرجال فافھم اھ منہ (م)

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

---

[1] الدر المختار، صفۃ الصلوٰۃ، مجتبائی دہلی ۱/۷۸
[2] ردالمحتار، صفۃ الصلوٰۃ، البابی مصر ۱/۳۸۸

marfat.com

افصح به ش فی مواضع من کتبه وبیناها فی فصل القضاء وبالجملة فالثنیا تخالف ما قررہ اما انها لاتخالفنا فلان مفادها اذ ذاک التخییر[1] وھو حاصل ما فی شق الثانی لانه لما وقع فی شقه الاول الخلاف من دون ترجیح اٰل الی التخییر والتخییر مقید بقیود قد ذکرها من قبل و ذکّرها ھنا بقوله ولا تنس ما قد مناہ من قیود التخییر[1] اہ من اعظمہا ان لا یکون احدھما قول الامام فاذا کان فلا تخییر کما اسلفنا أنفا نقله **وقد قال** فی شرح عقودہ اذا کان احدھما قول الامام الاعظم والاٰخر قول بعض اصحابه عند عدم الترجیح لاحدھما یقدم قول الامام فکذا بعدہ[2] اھ ای بعد ترجیح القولین جمیعا فرجع حاصل القول الی ان قول الامام ھو المتبع الا ان یتفق المرجحون علی تصحیح خلافه۔

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

---

[1] ردالمحتار اذا تعارض التصحیح البابی مصر ۱/۵۵

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

marfat.com

فان قلت الیس قد ذکر عشر مرجحات اُخو نفی التخییر مع کل منھا، اٰکدیۃ التصحیح کونہ فی المتون والاٰخر فی الشروح او فی الشروح والاٰخر فی الفتاوٰی او علّلوہ دون الاٰخر او کونہ استحسانا او ظاھر الروایۃ او انفع للوقف او قول الاکثر او اوفق باھل الزمان او اوجہ زاد ھذین فی شرح عقودہ۔ **قلت** بلی ولا ننکرھا افقال ان الترجح بھا اٰکد من الترجح بانہ قول الامام انما ذکر رحمہ اللہ تعالٰی ان التصحیح اذا اختلف وکان لاحدھما مرجح من ھذہ ترجح ولا تخییر ولم یذکر ما اذا کان لکل منھما مرجح منھا۔

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

(۱) تصحیح کی آکدیت۔

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

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

(۵) استحسان ہونا۔

(۶) ظاہر الروایۃ ہونا۔

(۷) وقف کے لیے زائد نفع بخش ہونا۔

(۸) اکثر کا قول ہونا۔

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

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

اقول وقد بقی من المرجحات کونہ احوط او ارفق او علیہ العمل وھذا یقتضی الکلام علی تفاضل ھذہ المرجحات فیما بینھا وکانہ لم یلم بہ لصعوبۃ استقصائہ فلیس فی کلامہ مضادۃ لما ذکرنا وانا **اقول** الترجح بکونہ مذھب الامام ارجح من کل التصریحات القاھرۃ الظاھرۃ الباھرۃ المتواترۃ ان الفتوٰی بقول الامام مطلقا وقد صرح الامام الاجل

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

marfat.com

صاحب الهداية بوجوبه على كل حال وان
بغيت التفصيل وجدت الترجيح به ارجح
من جل ما ذكرنا يوجد معارضا له ۔

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

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

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

marfat.com

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

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

---

[1] قاله الامام الكرخي في مختصره وعنه نقل في غاية البيان ١٢ منه غفر له۔ (م)

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

[2] رد المحتار شرکت فاسدہ البابی مصر ۳/۳۸۳

marfat.com

کما ھنا[۱] اھ وناھیک بہ جوابا عن اکدیۃ لفظ التصحیح و ایضا قدمنا نصوص ش فی ذلک فی سرد النقول عن کتاب النکاح وکتاب الھبۃ و ایضا اکثر فی رد المحتار من معارضۃ الفتوی بالمتون و تقدیم ما فیھا علی ما علیہ الفتوی وما ھو الا لان المتون وضعت لنقل مذھب صاحب المذھب رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

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

فمنھا الاسناد فی البئر الی یوم او ثلثۃ فی حق الوضوء والغسل والاقتصار فی حق غیرھما افتی بہ الصباغی وصححہ فی المحیط و التبیین و اقرہ فی البحر والمنح واعتمدہ فی التنویر والدر فقلتم مخالف لاطلاق المتون قاطبۃ (الی قولکم) فلا یعول علیہ وان اقرہ فی البحر والمنح[۲] **ومنھا** وقف صدقۃ علی رجل بعینہ عاد بعد موتہ لورثۃ الواقف قال فی الاجناس ثم فتح القدیر بہ یفتی فقلتم انہ خلاف المعتمد لمخالفتہ لما نص علیہ محققوا المشایخ ولما فی المتون من انہ بعد

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

---

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

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

marfat.com

موت الموقوف علیه یعود للفقراء[1] ومنها
ما اختار الامامان الجلیلان الطحاوی و
الکرخی من الغاء طلاق السکران وفی التفرید
ثم التتارخانیة ثم الدر الفتوی علیه فقلتم مثل
ح قد علمت مخالفته لسائر المتون[2] ومنها
قال محمد اذا لم یکن عصبة فولایة النکاح
للحاکم دون الام قال فی المضمرات علیه
الفتوی فقلتم کالبحر والنهر غریب لمخالفته
المتون الموضوعة لبیان الفتوی[3] ومنها
قال محمد لا تعتبر الکفاءة دیانة وفی الفتح عن
المحیط علیه الفتوی وصححه فی المبسوط فقلتم
کالبحر تصحیح الهدایة معارض له فالافتاء
بما فی المتون اولی[4] ومنها قال لها اختاری
اختاری اختاری فقالت اخترت الاولی او الوسطی
او الاخیرة طلقت ثلثا عنده وواحدة بائنة
عندهما واختاره الطحاوی قال فی الدر و
اقره الشیخ علی المقدسی وفی الحاوی القدسی
وبه نأخذ فقد افادان قولهما هو المفتی به
کذا بخط الشرف الغزی فقلتم قول الامام
مشی علیه المتون واخر دلیله فی الهدایة

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

---

1 ردالمحتار — کتاب الوقف — مصطفی البابی مصر — ۳/ ۴۰۱
2 ردالمحتار — کتاب الطلاق — " — ۲/ ۴۶۰
3 ردالمحتار — باب الولی — " — ۲/ ۳۳۹
4 ردالمحتار — باب الکفاءة — " — ۲/ ۳۴۷

marfat.com

فکان ھو المعتمد۔ نزدیک ایک بائنہ ہوگی اور طحاوی نے اسی کو اختیار کیا،

دُر میں فرمایا کہ شیخ علی المقدسی نے اس کو برقرار رکھا اور حاوی القدسی میں ہے کہ ہم اسی کو لیتے ہیں، لہٰذا انھوں نے فرمایا کہ اُن کا قول ہی مفتٰی بہ ہے، اسی طرح شرف الغزی کا لکھا ہوا موجود ہے تو تم نے کہا کہ قولِ امام پر ہی متون چلے ہیں، اور اس کی دلیل ہدایہ میں بعد میں ذکر کی تو وہی معتمد ہے۔

ومنہا طلب القسمۃ من لاینتفع بھا لقلۃ حصتہ قال شیخ الاسلام خواھر زادہ یجاب قال فی الخانیۃ وعلیہ الفتوی فقال فی الدر لکن المتون علی الاول فعلیہ المعول واقرہ تنوہ انتم وط مع قولکم مرارا منھا فی ھبۃ ردالمحتار کن علی ذکر مما قالوا لا یعدل عن تصحیح قاضی خاں فانہ فقیہ النفس[1] اھ فقد ظھر وللہ الحمد ان الترجیح بکون القول قول الامام لایوازیہ شیئ واذا اختلف الترجیح وکان احدھما قول الامام فعلیہ التعویل وکذا اذا لم یکن ترجیح فکیف اذا اتفقوا علی ترجیحہ فلم یبق الا ما اتفقوا فیہ علی ترجیح غیرہ فاذا حمل کلامھم علی ما وصفنا فلا شک فی صحتہ اذن بالنظر الی حاصل الحکم فانا نوافقہ علی انا ناخذ حینئذ بما اتفقوا علی ترجیحہ انما یبقی الخلاف بیننا فی الطریق فھو اختارہ بناء علی اتباع المرجحین ونحن نقول لایکون ھذا الا فی محل احدی الحوامل فیکون ھذا ھو قول الامام الضروری وان خالف قولہ الصوری بل عندنا ایضا مساغ ھھنا لتقلید المشایخ فی بعض الصور علی ما یأتی بیانھا ثم لاشک انہ لایتقید ح بکونہ قول

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

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

احد الصاحبین بل نذ ورمع الحوامل حیث
دارت وانکان قول زفر مثلا علی خلاف الائمۃ
الثلثۃ کما ذکروما ذکر من سیرهم الدلیل و
سائر کلامه نشأ من الطریق الذی سلکه
وح یبقی الخلاف بینه وبین البحر لفظیا فان
البحر ایضا لایابی عند ئذ العدول عن قول الامام
الصوری الی قوله الضروری کیف وقد فعل مثله
نفسه والوفاق اولی من الشقاق ولعل مراد
ابن الشلبی ان یصرح احد من المشایخ بالفتوٰے
علی قول غیر الامام مع عدم مخالفة الباقین
له صراحة ولا دلالة کاقتصارهم علی قول
الامام او تقدیمه او تأخیر دلیله او الجواب
عن دلائل غیره الی غیر ذلك مما یعلم انهم
یرجحون قول الامام کما اشار ابن الشلبی الی
التصحیح دلالة وح لابد ان یظهر منهم مخایل
وفاقهم لذلك المفتی فیدخل فی صورة الثنیا
هذا فی جانب الشامی واما جانب البحر فأثبتی
کتب فیما علقت علی رد المحتار فی کتاب
القضاء ما نصه۔

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

اقول محل کلام البحر حیث وجد

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

marfat.com

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

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

marfat.com

السطور، ملكا في الدين، امام ائمة المجتهدين،
رضي الله تعالى عنه وعنهم اجمعين، فان
وقعت موقع القبول، فذاك نهاية المسئول
ومنتهى المأمول، وماذلك على الله بعزيز
ان ذلك على الله يسير، ان الله على كل شئ
قدير، ولله الحمد واليه المصير، وصلى
الله تعالى على الرسول الاكرم، وآله وصحبه و
بارك وسلم، آمين۔

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

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

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

marfat.com

التحويل هذا ما ظهر لي وارجو ان يكون صوابا ان شاء الله تعالٰی والله تعالیٰ اعلم۔

کیا ہے وُہ ان ادلّہ پر بنا کریں اور ان کی تعداد بھی زیادہ ہو تو ہم ان کی پیروی کریں گے اور ان کو متہم نہ کریں گے، اور اگر وہ اپنے دعویٰ کی بنأ ان ادلّہ پر نہ کریں اور دلیل کے گرد ہی رہیں، تو امام کے قول پر ہی اعتماد ہوگا، یہ مجھ پر ظاہر ہوا ہے اور مجھے امید ہے کہ اِن شآٗ اللہ تعالیٰ یہ درست ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تنبیہ اقول هذا كله اذا خالفوا الامام اما اذا فصلوا اجمالا، او اوضحوا اشكالا، او قيدوا ارسالا، كداب الشراح مع المتون، وهم في ذلك على قوله ماشون، فهم اعلم منا بمراد الامام فان اتفقوا و الا فالترجيح بقواعده المعلومة وانما قيدنا بانهم في ذلك على قوله ماشون لانه تقع هنا صورتان مثلا قال الامام في مسألة باطلاق وصاحباه بالتقييد فان اثبتوا الخلاف واختاروا قولهما فهذه مخالفة و ان نفوا الخلاف وذكروا ان مراد الامام ايضا التقييد فهذا شرح والله تعالیٰ اعلم و ليكن هذا اٰخر الكلام، وافضل الصلاة والسلام، على اكرم الكرام، واٰله وصحبه وابنه وحزبه الى يوم القيام، والحمد لله ذى الجلال والاكرام۔

تنبیہ میں کہتا ہوں یہ تمام بحث اُس صورت میں ہے جب مشایخ امام صاحب کی مخالفت کریں لیکن اگر وہ کسی اجمال کی تفصیل کریں یا کسی اشکال کی وضاحت کریں یا کسی مرسل کو مقید کریں، جیسے شارحین متون میں کیا کرتے ہیں، تو اگر ایسا متفقہ طور پر کیا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ ترجیح معروف طریقوں کے مطابق ہوگی، اور ہم نے یہ قید لگائی کہ وہ ان کے قول پر چلنے والے ہیں کیونکہ یہاں دو صورتیں ہوسکتی ہیں مثلاً امام نے کسی مسئلہ میں اطلاق رکھا اور صاحبین نے تقیید کی، تو اگر وُہ اختلاف ثابت کردیں اور صاحبین کے قول کو اختیار کریں تو یہ مخالفت ہے، اور اگر وُہ اختلاف کی نفی کریں اور ذکر کریں کہ امام کی مراد بھی تقیید ہے تو یہ شرح ہے واللہ تعالیٰ اعلم .... (ت)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتابُ الطّہارۃ

باب الوضوء

اَلْجُوْدُ الْحُلُوّ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ (۱۳۲۴ھ)

(وضو کے ارکان کے بیان میں دل کش سخاوت ۱۲ق)

مسئلہ مسئولہ مولوی محمد ظفر الدین صاحب بہاری قادری ۱۰ شوال المکرم ۱۳۲۴ھ

بحر العلوم النقلیۃ حبر الفنون العقلیۃ مجدد المائۃ الحاضرۃ متع اللہ المسلمین بطول بقائکم۔

علوم عقلیہ کے دریا، فنونِ نقلیہ کے ماہر، موجودہ صدی کے مجدد، اللہ تعالٰی آپ کی عمر کی درازی سے مسلمانوں کو نفع عطا فرمائے ۱۲م

وضو میں کتنے فرائض اعتقادی اور کتنے فرض عملی اور کے واجب اعتقادی اور کے واجب عملی ہیں؟ اور ہر ایک کی تعریف کیا ہے؟ مدلل ارشاد ہو۔

جزاکم اللہ تعالٰی من افضل ما جازی علماء امۃ حبیبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

اللہ تعالٰی آپ کو وہ افضل ترین جزا عطا فرمائے جو اس نے اپنے حبیب کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی امت کے علماء کو عطا فرمائی ۱۲م

marfat.com

الجواب

بسم الله الرحمٰن الرحیم

اللهم لك الحمد فرضا لازما وصل علی افضل ارکان الایمان وسلم دائماً، ایها السائل الفاضل رزقك الله علما نافعا هذا سوال لا یهتدی الیه الا من وفقه الله والله یختص برحمته من یشاء والله ذو الفضل العظیم۔

اے اللہ! تیرے لیے فرض لازم کے طور پر حمد وثنا ہے، ایمان کے افضل رکن پر ہمیشہ رحمت اور سلامتی نازل فرما! سائل فاضل! اللہ تعالیٰ تمہیں علم نافع عطا فرمائے، ایسا سوال وہی کرسکتا ہے جسے اللہ تعالیٰ توفیق عطا فرمائے اور اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے اپنی رحمت سے مختص فرماتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فضل عظیم ہے ۱۲ ق

مجتہد جس شے کی طلب جزمی، حتمی اذعان کرے[1]، اگر وہ اذعان[2] بدرجۂ یقین معتبر فی اصول الدین ہو (اور

---

[1] **اقول**: والاذعان یعم الظن الغالب واکبر الرأی الملتحق فی الفقهیات بالیقین والیقین بالمعنی الاعم والمعنی الاخص المعتبرین فی العقاید ۔۱۲م

اقول: فقہیات میں غالب ظن اور راجح رائے کو یقین کے درجے میں شمار کیا جاتا ہے، عقاید میں یقین، عام اور خاص دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے، لفظ اذعان ان سب کو شامل ہے ۱۲م

[2] اذا اذعنا بشیٔ فان لم یحتمل خلافه اصلا کوحدانیة الله تعالیٰ وحقانیة محمد صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فیقین بالمعنی الاخص وان احتمل احتمالا ناشئا لا عن دلیل کامکان ان یکون الذی نراه زیدا، جنیا تشکل بشکله فبالمعنی الاعم ومثل هذا الاحتمال لا نظر الیه اصلا ولا ینزل العلم عن درجة الیقین اما الناشئ عن دلیل فیجعله ظنا والکل داخل فی الاذعان ۱۲م

جب ہمیں کسی چیز کا وثوق ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) اس کے خلاف کا بالکل احتمال نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقانیت کا وثوق، تو یہ خاص معنوں میں یقین ہے (۲) جانبِ مخالف کا بغیر کسی دلیل کے احتمال ہو، جیسے ہم آنکھوں سے دیکھ رہے ہوں کہ ہمارے سامنے کھڑا ہوا شخص زید ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ وہ زید کی شکل میں جن ہو، یقین کا یہ عام معنیٰ ہے۔ ایسا احتمال قابل توجہ نہیں ہوتا اور اس کی وجہ سے علم، درجۂ یقین سے نیچے نہیں آتا۔ ہاں! جو احتمال دلیل پر مبنی ہو وہ اس علم کو ظن بنا دیتا ہے اور یہ سب قسمیں اذعان میں داخل ہیں ۱۲م

marfat.com

اس تقدیر پر مسئلہ نہ ہوگا مگر مُجْمَع علیہ جمیع ائمہ دین[1]) تو وہ فرض اعتقادی[2] ہے جس کا منکر عند الفقہاء مطلقاً کافر، اور متکلمین[3] کے نزدیک (منکر اس وقت کافر ہے ۱۲ ق) جب کہ مسئلہ ضروریاتِ دین[4] سے ہو، اور یہی عند المحققین احوط واسدّ (زیادہ احتیاط والا اور زیادہ درست ۱۲ ق) اور ہمارے اساتذۂ کرام کا معوّل ومعتمد (وثوق اور اعتماد والا ۱۲ ق) ہے ورنہ (یعنی اگر اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق نہیں ہے تو ۱۲ ق)

---

[1] لان ما فیه خلاف ولو مرجوحا لا یصل الیٰ درجة هذا الیقین۔

[2] اقول والاعتقاد وان ساوی الاذعان فی اصل وضعه فالمراد به ههنا هو العلم بالمعنی الاخص المختص بالیقین الاعم والاخص ومنه قولهم حدیث الآحاد لا یفید الاعتماد فی باب الاعتقاد۔

[3] ای عند عامة مصنفیهم من اصحاب الفتاویٰ وغیرهم من المتاخرین اما ائمتنا الاقدمون فعلی ما علیه المتکلمون کما حققه خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سره الماجد فی بعض فتاواه۔

[4] وفسرت الضروریات بما یشترك فی علمه الخواص والعوام اقول المراد العوام الذین لهم شغل بالدین واختلاط بعلمائه والا فکثیر من جهلة الاعراب لاسیما فی الهند والشرق لا یعرفون کثیرا من الضروریات

کیونکہ جس مسئلے میں اختلاف ہو، اگرچہ مخالفت مرجوح ہی ہو، وہ اس یقین کے درجے کو نہیں پہنچ سکتا ۱۲ م

اقول: اعتقاد، اگرچہ اصل وضع کے اعتبار سے اذعان کے مساوی ہے، لیکن اس جگہ اس سے مراد علم کا وہ معنیٰ خاص ہے جو خاص و عام یقین کے ساتھ مختص ہے، اسی معنیٰ کے اعتبار سے ائمہ فرماتے ہیں کہ خبرِ واحد، بابِ اعتقاد (یقین) میں اعتماد کا فائدہ نہیں دیتی ۱۲ م

یعنی اکثر اصحاب فتاویٰ مصنفین وغیرہم متاخرین کے نزدیک، جہاں تک ہمارے ائمہ متقدمین کا مذہب ہے، تو وہ علماءِ کلام کے ساتھ متفق ہیں، جیسے کہ ہمارے والد ماجد، خاتم المحققین (مولانا نقی علی خاں) رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض فتاویٰ میں اس کی تحقیق فرمائی ہے ۱۲ م

ضروریاتِ دین کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ امور جن کے علم میں خواص و عوام برابر شریک ہوں — میں کہتا ہوں کہ عوام سے وہ لوگ مراد ہیں جن کا دین کے ساتھ تعلق اور علماءِ دین کے ساتھ میل جول ہے، ورنہ بہت سے جاہل دیہاتی، خصوصاً ہندوستان اور مشرق میں ایسے ہیں جو کئی ضروریاتِ دین کو نہیں

(باقی بر صفحہ آیندہ)

marfat.com

واجب اعتقادی ہے، پھر اگر مجتہد کو بنظر دلائل شرعیہ جو اس پر ظاہر ہوئے اس کی طلب جزمی میں اصلاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا بمعنی انھم لھا منکرون بل ھم عنھا غافلون فشتان ما عدم المعرفۃ ومعرفۃ العدم وان کان جھلا مرکبا فلا تجھل و التحقیق عندی ان الضرورۃ ھھنا بمعنی البداھۃ وقد تقرر ان البداھۃ والنظریۃ تختلف باختلاف الناس فرب مسألۃ نظریۃ مبنیۃ علی نظریۃ اخری اذا تبین المبنی عند قوم حتی صار اصلا مقررا وعلما ظاھرا فالاخری التی لم تکن تحتاج فی ظھورھا الا الی ظھورہ الا ولی تلتحق عندھم بالضروریات وان کانت نظریۃ فی نفسھا الا تری ان کل قوس لم تبلغ ربعا تاما من اربعۃ ارباع الدور وجود کل من القاطع والظل الاول لھا بدیھی عند المھندس لا یحتاج اصلا الی اعمال نظر وتحریک فکر بعد ملاحظۃ المصادرۃ المشھورۃ المسلمۃ المقررۃ وان کان ھو والمصادرۃ کلاھما نظرما بین فی انفسھما ھکذا حال ضروریات الدین۔

جانتے، یہ نہیں کہ وہ ان امور کے منکر ہیں بلکہ ان سے غافل ہیں، نہ پہچاننا اور کسی چیز کے عدم کا پہچاننا اور ہے اگرچہ جہل مرکب ہی ہو۔ اس فرق کو ذہن میں رکھئے۔ میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ اس جگہ ضرورت' بداہتہ کے معنٰی میں ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بدیہی اور نظری ہونا لوگوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، کئی دفعہ یہ ہوتا ہے کہ ایک نظری مسئلہ دوسرے نظری مسئلے پر مبنی ہوتا ہے، وہ مسئلہ جو بنیادی حیثیت رکھتا ہے ایک جماعت کے نزدیک واضح ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ ظاہر و باہر قاعدے کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے' تو دوسرا قاعدہ جو اپنے اظہار میں صرف پہلے قاعدے کے اظہار کا محتاج ہوتا ہے ان کے نزدیک بدیہیات میں شامل ہو جاتا ہے' اگرچہ وہ اپنی جگہ نظری ہوتا ہے، دیکھئے کہ ہر قوس جو ایک دائرے کے چار حصوں میں سے ایک پورے چوتھائی کو نہیں پہنچتی، علم ہندسہ (جیومیٹری) کے عالم کے نزدیک اس کے لیے قاطع اور ظل اول (علم ہندسہ اور توقیت کی دو اصطلاحیں) کا موجود ہونا بدیہی ہے، مشہور اور مسلّم ثابت شدہ مقدمہ کے دیکھنے کے بعد اسے نظر و فکر کو کام میں لانے کی حاجت نہیں رہتی، اگرچہ پیش نظر مسئلہ اور وہ مشہور مقدمہ دونوں اپنی جگہ نظری ہیں، یہی حال ضروریات دین کا ہے کہ بعض لوگوں کے لئے بدیہی، بعض کے لیے نظری اور بعض کے لیے نامعلوم ۱۲ م

شبہ نہیں[1]، بایں وجہ اس کی نظر میں اس شے کا وجود، شرطِ صحت و براءتِ ذمہ معنی علومِ بقائے اشتغال

---

[1] اقول وانکان عارفا بخلاف ما فان سطوع انوار الحجج الالهیۃ ربما یبلغ عنده مبلغا یقول اذا جاء نهر الله بطل نهر معقل وعن هذا ربما اول القطعیات الاٰتیۃ علی خلاف ما عنده کما وقع لسیدنا ابی ذر رضی الله تعالٰی عنه فی مسئلۃ الکنز وقوله فی سیدنا عبد الرحمٰن بن عوف رضی الله تعالٰی عنه ما قال مع القطعیات الواردۃ فی حق بدر بین عموما والعشرۃ خصوصا رضی الله تعالٰی عنهم احسن الرضا وعن هذا انری ائمتنا وغیرهم قائلین فی کثیر من الاجتهادیات المختلف فیها بین الائمۃ ان هذا مما لا یسوغ الاجتهاد فیه حتی ینقض القضاء به کحل متروک التسمیۃ عمدا وغیر ذلک فهو

اگرچہ کوئی اختلاف اس مجتہد کی نظر میں ہو، کیونکہ بعض اوقات دلائل ربانیہ کے انوار کی روشنی اس کے نزدیک اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ مجتہد فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالٰی کی نہر (فیضانِ الٰہی) آتی ہے تو عقل کی نہر باطل ہو جاتی ہے، اسی لیے وہ بعض اوقات ان امور قطعیہ کی تاویل کر دیتے ہیں جو ان کے نزدیک ثابت شدہ حقیقت کے خلاف ہوتے ہیں، جیسے کہ سیدنا ابو ذر رضی اللہ تعالٰی عنہ کے لیے مسئلۂ کنز میں واقع ہوا (حضرت عبد اللہ بن عمر وغیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ جس مال کی زکوٰۃ ادا کر دی گئی ہو یہ وہ کنز نہیں جس پر قرآن کریم میں وعید آئی ہے، جبکہ حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ انسانی حاجت سے جو بھی زائد مال ہے کنز ہے ١٢ ق) اسی طرح انہوں نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ کے بارے میں وہ کچھ فرمایا جو فرمایا، حالانکہ اصحابِ بدر کے بارے میں عموماً اور عشرہ مبشرہ کے حق میں خصوصاً قطعی بشارتیں وارد ہو چکی ہیں، اسی لیے تم دیکھو گے کہ ہمارے ائمہ اور دیگر حضرات بہت سے ان مسائل کے بارے میں جن میں ائمہ کا اختلاف ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ ان میں اجتہاد جائز نہیں ہے یہاں تک کہ کسی قاضی نے ان کے خلاف فیصلہ دے دیا تو وہ فیصلہ توڑ دیا جائے گا، مثلاً اس جانور کا حلال ہونا

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

قطعی ہے[1] یعنی اگر وہ کسی عمل میں فرض ہو تو بے اُس کے وہ عمل باطل محض ہو اور مستقل مطلوب ہے تو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مع علم الخلاف جازم بالحکم ومع جزمه به منکر للاکفار بالخلاف والانکار وهذا الذی اشرت الیه علم عزیز علیك ان تحتفظ به فانه یحل باذن الله تعالیٰ عقد احار فی حلها حائرون وبار بجهلها بائرون والله یهدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم۔

جس پر جان بوجھ کر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو، تو یہ حضرات مخالفت کے علم کے باوجود حکم پر جزم رکھتے ہیں، اور جزم کے باوجود منکر اور مخالف کی تکفیر نہیں کرتے، یہ مسئلہ جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اس کا یاد رکھنا تمہارے لیے بہت ضروری ہے کیونکہ اس کی بدولت بہت سی ایسی گرہیں کھل جائیں گی جن کے کھولنے میں بہت سے علمائ حیران ہو گئے اور بہت سے لوگ اپنی جہالت کی وجہ سے ہلاک ہو گئے، اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

[1] اقول وزدت هذا الان قولهم مایفوت بفوته الجواز المراد فیه بالجواز الصحة لا الحل لفوته بفوت کل واجب ولو عملیا والشیئ قد یکون فرضا براسه وفوات الصحة انما کان یشمل الاول فزدت الاخر وفسرته بما مر لاخراج الواجب العملی فافهم۔

ہم نے کہا کہ اس شے کا وجود شرطِ صحت و براءتِ ذمہ بمعنی عدم بقائے اشتغال، یہ اس لیے کہا کہ علمائ اصول جو فرماتے ہیں کہ فرض وہ ہے جس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہو جائے تو اس جواز سے مراد صحت ہے، حلال ہونا مراد نہیں۔ ہے کیونکہ حلت تو ہر واجب کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتی ہے اگرچہ واجب عملی ہی ہو۔ اور شے کبھی مستقل فرض ہوتی ہے اور صحت کا فوت ہونا پہلی صورت کو شامل ہے (جب کہ وہ کسی عمل میں فرض ہو اور اس کے نہ ہونے سے وہ عمل باطلِ محض ہو ۱۲ م) اس لیے میں نے دوسری قید (براءت ذمہ) لگائی اور اس کی تفسیر (بمعنی عدم بقائے اشتغال) کی تاکہ واجب عملی خارج ہو جائے ۱۲ م

marfat.com

بے اُس کے براءت ذمہ نہ ہونے پر اسے جزم ہو تو فرض عملی ہے اور اگر خود اُس کی رائے میں بھی طلب جزمی جزمی نہیں تو واجب عملی، کہ بغیر اس کے حکمِ صحت حاصل اور براءتِ ذمہ محتمل، وقد علم بذلك حد كل واحد منها (اس تقریر سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہوگئی ۱۲ ق)

بحر الرائق میں ہے:

فی التحریر الفرض ما قطع بلزومه اھ وعرفه فی الکافی بما یفوت الجواز بفوته وھو لیشمل کل فرض بخلاف الاول اذ یخرج عنه المقدار فی مسح الرأس فانه فرض مع انه ثبت بظنی لکنه تعریف بالحکم موجب للدور۔

تحریر میں ہے فرض وہ ہے جس کا لزوم قطعی ہو، کافی میں فرض کی تعریف یوں کی وہ جس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہوجائے، یہ تعریف ہر فرض کو شامل ہے، جب کہ پہلی تعریف سے سر کے مسح کی مقدار خارج ہوجاتی ہے، کیونکہ وہ فرض ہے حالانکہ دلیل ظنی سے ثابت ہے، لیکن کافی میں فرض کی تعریف اس کے حکم سے کی گئی ہے اور اس کی وجہ سے دور لازم آتا ہے (حکم کا جاننا فرض پر اور فرض کا جاننا حکم پر موقوف ہوگیا ۱۲ م)

والظاهر من کلامهم فی الاصول والفروع ان المفروض علی نوعین:

(۱) قطعی و

(۲) ظنّی

هو فی قوة القطعی فی العمل بحیث یفوت الجواز بفوته فالمقدر فی مسح الرأس من الثانی وعند الاطلاق ینصرف الی الاول لکماله والفارق بین الظنی القوی المثبت للفرض والظنی المثبت للواجب خصوص المقام ولیس اکفار جاحد الفرض لازماله

فقہ اور اصولِ فقہ میں ائمہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض دو قسم ہے:

(۱) قطعی

(۲) ظنی

عمل میں ظنی بھی قطعی کے حکم میں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے جواز فوت ہوجاتا ہے، پس سر کے مسح کی معین مقدار، فرض ظنی ہے، مطلق فرض کا ذکر کیا جائے تو اس سے فرض قطعی مراد ہوتا ہے کہ وہ فرد کامل ہے، دلیل ظنی قوی جو فرضیت کو ثابت کرتی ہے اور دلیل ظنی جو وجوب کو ثابت کرتی ہے ان کے درمیان فرق کرنے والی چیز، مقام کی خصوصیت ہے، اسے یہ لازم نہیں کہ فرض کے منکر کو کافر قرار دیا جائے، یہ

marfat.com

وانما هو حکم الفرض القطعی المعلوم من الدین بالضرورۃ۔

اس فرض قطعی کا حکم ہے جو دین میں بداہۃً معلوم ہو۔

وذکر فی النہایۃ انہ یجوز ان یکون الفرض فی مقدار المسح بمعنی الواجب لالتقائہما فی معنی اللزوم وتعقب بانہ مخالف لما اتفق علیہ الاصحاب اذ لا واجب فی الوضوء وقد یدفع بان الذی وقع الاتفاق علیہ ھو الواجب الذی لا یفوت الجواز بفوتہ بل یحصل بترکہ النقصان والکلام ھنا فی الواجب الذی یفوت الجواز بفوتہ فلا مخالفۃ اھ مختصرا[1]

نہایہ میں ہے جائز ہے کہ مسح کی مقدار کا فرض ہونا، واجب کے معنی میں ہو، کیونکہ دونوں لازم ہونے میں شریک ہیں ـــــ اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات ائمہ کے اس متفقہ مسئلہ کے خلاف ہے کہ وضو میں کوئی واجب نہیں ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس کی نفی پر اتفاق ہے، وہ ایسا واجب ہے جس کے فوت ہونے سے جواز فوت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ترک کرنے سے نقصان پیدا ہوتا ہے اور اس جگہ اس واجب میں کلام ہے جس کے فوت ہونے سے جواز ہی فوت ہو جاتا ہے لہٰذا مخالفت نہیں ہے ۱۲م

علامہ سید طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں عبارت مذکور لفظ خصوص المقام تک نقل کر کے فرمایا:

وفی النہر ما یفید ان دلیل الفرض العملی اقوی اھ[2]

النہر الفائق کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرض عملی کی دلیل زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اقول ھذا مستفاد من البحر ایضا لقولہ والمفارق بین الظنی القوی المثبت للفرض الظنی المثبت للواجب فوصف الاول بالقوی دون الاٰخر ولم یرد ان الدلیلین لا یکونان الا علی حد سواء فی القوۃ ثم یظہر افادۃ الافتراض بخصوص المقام ای خصوص یفیدہ بعد مالم یظہر فی الدلیل قوۃ فوق ما یفید

اقول: یہ بات بھی البحر الرائق سے مستفاد ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ فرض کو ثابت کرنے والی قوی دلیل ظنی اور واجب کو ثابت کرنے والی دلیل ظنی میں خصوصیتِ مقام کی بنا پر فرق ہوگا، پہلی دلیل کو قوی سے موصوف کیا، دوسری دلیل کے ساتھ یہ قید نہیں لگائی، ان کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں دلیلیں قوت میں برابر ہیں۔ پھر فرضیت کا فائدہ دینا خصوصیتِ مقام سے ظاہر ہوتا ہے، اگر اس دلیل میں وجوب کا فائدہ دینے والی دلیل سے زیادہ قوت نہ ہو تو کون سی

[1] البحر الرائق، کتاب الطہارۃ ۱/۱۰
[2] طحطاوی علی الدر المختار ۱/۶۱

الوجوب وانما اراد ان بخصوص المقام
حفوف القرائن وامور تظهر للمجتهد
يتقوى الظني قوة تكاد تبلغه درجة
القطعي فهذا الدليل الاقوى
يثبت الفرض العملي هذا تقرير
كلامه۔

وانا اقول وبالله التوفيق بل
القطع على ثلثة اوجه :

قطع عام يشترك فيه الخواص والعوام
وهو الحاصل فى ضروريات الدين۔

وخاص يختص بمن مارس العلم
وهو الحاصل فى سائر الفرائض الاعتقادية
المجمع عليها۔

الثالث قطع اخص يختلف فى
حصوله العلماء ۔

كما اختلف فى حصول الثانى
العوام والعلماء فربما يؤدى ذهن
عالم الى قرائن هجمت وحفت
فرفعت عنده الظنى الى منصة
اليقين ولا تظهر ذلك لغيره او تظهر
فتظهر له معارضات تردها الى
المرتبة الاولى من الظن واعتبره
بمسئلة سمعها صحابى
من النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم شفاها و

خصوصیت فرضیت کو ثابت کرنے کا فائدہ دے گی؛
خصوصیتِ مقام سے ان کی مراد یہ ہے کہ قرائن کا ہجوم
ہو اور مجتہد کے سامنے ایسے امور آجائیں جن کی بناء پر
دلیل ظنی اتنی قوت حاصل کر جائے کہ وہ دلیل قطعی کے درجہ
تک پہنچنے کے قریب ہو جائے، تو ایسی قوی دلیل فرض
عملی کو ثابت کرے گی، یہ بحر کی عبارت کا مطلب ہے۔

میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ قطعی کی
تین قسمیں ہیں :

(۱) عام معنی جس میں خواص اور عوام شریک ہوتے ہیں،
یہ معنی ضروریاتِ دین میں پایا جاتا ہے۔

(۲) خاص، اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو
علمی تبحر رکھتا ہو، یہ ان تمام فرائض اعتقادیہ میں
پایا جاتا ہے جن پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

(۳) اخص، اس کے حصول میں علماء کا اختلاف
ہوتا ہے۔

جیسے کہ دوسری قسم کے حصول میں عوام اور
علماء کا اختلاف ہوتا ہے، بعض اوقات ایک
عالم کا ذہن کثرتِ قرائن کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے
جو اس کے نزدیک دلیل ظنی کو یقین کے مقام تک
پہنچا دیتے ہیں جب کہ یہ قرائن دوسرے عالم کو
حاصل نہیں ہوتے یا اس کے نزدیک یہ قرائن
ظاہر تو ہوتے ہیں لیکن ان کے مخالف قرائن بھی
اس کے سامنے ہوتے ہیں جن کی بنا پر وہ دلیل پھر
اپنے اسی ظنی مقام پر چلی جاتی ہے۔ اس کی
نظیر یہ ہے کہ کسی صحابی نے ایک مسئلہ نبی اکرم صلی اللہ

marfat.com

بلغ غيره باخباره فهو قطعي عنده ظني عندهم۔

تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان اقدس سے براہ راست سنا، وہی مسئلہ اُن کے بیان کرنے سے کسی تابعی کو پہنچا، تو وہ مسئلہ صحابی کے نزدیک قطعی اور دوسروں کے نزدیک ظنی ہے۔

فالمجتهد لا يثبت الافتراض الا بما حصل له القطع به فان كان العلماء كلهم قاطعين به كان فرضا اعتقاديا وان كان قطعاً خاصاً بهذا المجتهد كان فرضا عمليا هذا ما ظهر لي وارجو ان يكون صوابا ان شاء الله تعالیٰ و اليه اشرت فيما قررت فاعرف۔

پس مجتہد صرف اس چیز کو فرض قرار دیتا ہے جس کا اسے یقین حاصل ہو گیا ہو۔ پھر اگر تمام مجتہدین کو اس کا یقین ہو تو وہ فرض اعتقادی ہے اور اگر صرف اُس مجتہد کو یقین ہو تو وہ فرض عملی ہے ــ یہ وہ تفصیل ہے جو مجھے ظاہر ہوئی اور مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چاہا تو یہی تحقیق درست ہوگی، میں نے مسئلہ بیان کرتے وقت اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں کلام مذکور بحر کے مؤیدات عبارات نہایہ وشرح قہستانی سے نقل کر کے فرمایا:

ولا يخفى مخالفته لما اطبق عليه الاصوليون من ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه[1]

مخفی نہ رہے کہ یہ بیان (کہ فرض ایک قطعی ہوتا ہے اور ایک ظنی) علمار اصول کی اس اجماعی تعریف کے خلاف ہے کہ فرض وُہ ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی قسم کا شُبہ نہ ہو۔

پھر اصول بزدوی کی عبارت ذکر کی اور مغنی و منتخب و تنقیح و تلویح و تحریر و منار وغیرہا کا حوالہ دیا۔

اقول وهذا بعيد من مثله رحمه الله تعالیٰ فهذا اصطلاح فقهي ولا يقضي عليه اصطلاح خاص اصولي مع انه هو لنا قل ههنا و في ردالمحتار عن التلويح

میں یہ کہتا ہوں کہ یہ اعتراض علامہ شامی ایسی شخصیت کی شان سے نہیں ہے، بحر نے جو کچھ بیان کیا وہ فقہی اصطلاح ہے، اصول فقہ کی اصطلاح اس کے خلاف فیصلہ نہیں کر سکتی۔ حالانکہ علامہ شامی نے خود منحۃ الخالق اور ردالمحتار میں تلویح سے نقل کیا ہے

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۱/۱۰

marfat.com

ان استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر واجب فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك يسمى فرضا عمليا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن تجب سجدة السهو اھ[1]

کہ وُہ چیز جو دلیل ظنی سے ثابت ہو اس میں فرض کا استعمال اور جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اس میں واجب کا استعمال عام اور مشہور ہے جیسے فقہاً فرماتے ہیں وتر، واجب فرض ہے اور تعدیل ارکان فرض ہے وغیر ذالک، ایسے امور کو فرض عملی کہا جاتا ہے، پس لفظِ واجب کا اطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے:

(۱) جو علماً اور عملاً فرض ہو جیسے فجر کی نماز۔

(۲) وہ ظنی جو عمل میں فرض کے درجے میں ہے جیسے وتر، یہاں تک کہ عشا کی طرح اگر یاد ہو کہ وتر ادا نہیں کیے تو فجر کی نماز صحیح نہیں ہوگی۔

(۳) وہ ظنی جو عمل میں فرض سے نیچے اور سنّت کے اُوپر ہے جیسے متعین طور پر سورۃ فاتحہ کا پڑھنا۔ اگر اسے ترک کر دیا گیا تو نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن سجدۂ سہو واجب ہوگا (اگر فاتحہ کا پڑھنا فرض کے برابر ہوتا تو نماز ہی باطل ہو جاتی ۱۲ ق)

ثم لعله لامساغ للشبهة اصلا فيما قررت فان الفرض لم يثبت عند المجتهد الا بدليل قطعي عنده وان لم يكن كذلك عند غيره فافهم۔

پھر جیسے کہ میں نے تقریر کی ہے شبہ کی بالکل گنجائش نہیں رہتی، کیونکہ مجتہد کے نزدیک فرض، دلیل قطعی ہی سے ثابت ہوا ہے اگرچہ دوسرے مجتہد کے نزدیک ایسا نہیں ہے (فرض کی تعریف میں جو بلا شبہ کہا جاتا ہے وہ اس جگہ صادق ہے کیونکہ کثرتِ قرائن کی بنا پر ظنی، مجتہد کے نزدیک قطعی کا مقام حاصل کر چکا ہے ۱۲ ق) ۱۲ م

درمختار میں ہے:

الفرض ما قطع بلزومه حتى يكفر جاحده كاصل مسح الرأس

فرض وُہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو، یہاں تک کہ اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے، جیسے خود سر کا

[1] منحۃ الخالق علی بحر الرائق کتاب الطہارت سعید کمپنی کراچی ۱/۱۰

marfat.com

وقد يطلق على العملي وهو ما تفوت الصحة بفواته كالمقدار الاجتهادي في الفروض فلا يكفر جاحده[1]

اور بعض اوقات فرض کا اطلاق فرضِ عملی پر کردیا جاتا ہے اور یہ وہ امر ہے جس کے فوت ہونے سے صحت فوت ہوجائے' جیسے فرضوں میں اجتہاد سے مقرر کی جانے والی مقدار (مثلاً وضو میں احناف کے نزدیک سر کے چوتھائی حصے کا مسح فرض ہے ۱۲ ق) تو اس کا منکر کافر نہیں ہوگا ۱۲ م

مسح کرنا (مقدار نہیں کہ اس میں اختلاف ہے ۱۲ ق)

ردالمحتار میں ہے:

اقول بيان ذلك ان الادلة السمعية اربعة:

اقول: اس کا بیان یہ ہے کہ دلائل سمعیہ چار قسم ہیں:

الاول قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي۔

(۱) جس کا ثبوت بھی قطعی ہو اور مقصد پر دلالت بھی قطعی ہو جیسے قرآن پاک کی مفسّر اور محکم نصوص اور وہ سنّتِ متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو۔

الثاني قطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة۔

(۲) جس کا ثبوت قطعی ہو، لیکن دلالت ظنی ہو، جیسے وہ آیات جن کی تاویل کی گئی ہو۔

الثالث عكسه كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي۔

(۳) جس کا ثبوت ظنی ہو اور مقصد پر دلالت قطعی ہو جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم قطعی ہو۔

الرابع ظنيهما كاخبار الآحاد التي مفهومها ظني۔

(۴) جس کا ثبوت اور دلالت دونوں ظنی ہوں جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم ظنی ہے۔

فبالاول يثبت الفرض والحرام، وبالثاني والثالث الواجب وكراهة التحريم وبالرابع السنة والمستحب۔

پہلی قسم سے فرض اور حرام ثابت ہوگا، دوسری اور تیسری قسم سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوگا چوتھی قسم سے سنت اور مستحب ثابت ہوگا۔

ثم ان المجتهد قد يقوى عنده الدليل الظني حتى يصير قريبا عنده من القطعي فما ثبت به يسميه فرضا

پھر بعض اوقات مجتہد کے نزدیک دلیل ظنی اتنی قوی ہوجاتی ہے کہ وہ قطعی کے قریب جا پہنچتی ہے، ایسی دلیل سے جو چیز ثابت ہوتی ہے' مجتہد اسے

[1] درمختار مع الشامی ۱/۷۰-۶۹

marfat.com

عمليا لانه يعامل معاملة الفرض في وجوب العمل وليسمى واجبا نظرا الى ظنية دليله فهو اقوى نوعي الواجب واضعف نوعي الفرض بل قد يصل خبر الواحد عنده الى حد القطعي ولذا قالوا انه اذا كان متلقى بالقبول جاز اثبات الركن به حتى ثبتت ركنية الوقوف بعرفات بقوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم الحج عرفة۔[1]

فرض عملی کا نام دیتا ہے کیونکہ عمل کے واجب ہونے میں اس کے ساتھ فرض والا معاملہ کیا جاتا ہے، اسے واجب بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کی دلیل (بنیادی طور پر ۱۲ ق) ظنی ہوتی ہے تو یہ عمل واجب کی دو قسموں میں سے قوی اور فرض کی دو قسموں میں سے کمزور ہے بلکہ بعض اوقات خبر واحد، مجتہد کے نزدیک قطعی کی حد کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی لیے فقہاء فرماتے ہیں کہ جب خبر واحد کو مجتہدین نے سندِ قبولیت عطا کر دی ہو تو اس سے رکن بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ عرفات میں وقوف کا رکن ہونا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے کہ حج، عرفہ ہے۔ م

اس کے بعد عبارت مذکورۂ تلویح نقل فرمائی:

اقول: هذا الكلام كله مذكور في الطحطاوي عن النهر بمحصله سوى ما افاد بقوله بل قد يصل الخ وهو كلام كاف في ابداء الفرق في الفرض والواجب العمليين وصدره وان كان على سنن ما قاله البحر حيث قال قريبا من القطعي فاخره وذكر حديث عرفة ناظر الى التحقيق الذي نحوت اليه وبالله التوفيق۔ لكن في مطاويه ابحاث طوال يخرج الاسترسال فيه عن قصد

اقول: یہ تمام کلام، حاشیۂ طحطاوی (علی الدر المختار) میں النہر الفائق کے خلاصہ کے طور پر مذکور ہے سوائے اس قول کے "بل قد یصل الخ" اور فرض عملی اور واجب عملی میں فرق ظاہر کرنے کے لیے اتنا ہی کلام کافی ہے۔ اس عبارت کی ابتدا اگرچہ بحر الرائق کے طریقے کے مطابق ہے جہاں کہا کہ ظنی، قطعی کے قریب پہنچ جاتا ہے اور اس کی انتہا اور حدیث عرفہ کا ذکر اس تحقیق پر دلالت کرتا ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق دینے والا ہے۔ لیکن اس عبارت کے ضمن میں طویل بحثیں ہیں، اگر انھیں چھیڑا جائے تو کلام بہت طویل ہو جائے گا تاہم

---

[1] رد المحتار، کتاب الطہارۃ ۱/۷۰

[1] المقال بيد انه لا ينبغي اخلاء المقام
عن افادة ان ما ذكر تبعا للطحطاوي
والنهر وكثيرين من الفارق بين الوجوب
وبين السنية والاستحباب من ان ثبوت
الاول بما فيه ظنية في احد طرفي
الثبوت والاثبات والاخيرين بما فيه ظنية
[2] في كليهما غير مسلم ولا صواب كيف
وحفوف الظن بكلا الطرفين لا ينزل
الطلب عن المظنونية والرجحان و
هو ملاك امر الوجوب لا غير وانما الفرق
بين الفريقين بنفس الطلب فقد يكون
حتميا ويفيد الوجوب عند الظنية
ثبوتا او اثباتا او معا وقد يكون
ندبيا ترغيبيا فيفيد السنية او
الاستحباب ولو كان قطعيا
يقينيا ثبوتا واثباتا فان القطع
انما حصل على الترغيب والارشاد
دون الطلب الجازم من غير ان يبقى فيه
للمكلف خيار وهذا ظاهر جدا
هذا ما ظهر للعبد الضعيف۔

ثم رأيت المحقق حيث اطلق
افاد في الفتح ما جنحت اليه واومى
الى ما عولت عليه حيث قال
بعد ما بحث وجوب التسمية في
الوضوء فان قيل يرد عليه

اس جگہ پر یہ امر بیان کرنا مناسب ہے کہ علامہ شامی
طحطاوی، النہر الفائق اور متعدد فقہا کی پیروی میں وج
سنیت اور استحباب میں فرق بیان کیا ہے کہ وجوب
اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے جس کا ثبوت ظنی ہو
اثبات، سنیت اور استحباب اس دلیل سے ثابت
ہوتے ہیں جس کا ثبوت اور اثبات دونوں ظنی ہوں
یہ فرق نہ تو صحیح ہے اور نہ ہی قابلِ تسلیم، کیونکہ ثبوت
اور اثبات دونوں کے ظنی ہونے سے یہ لازم نہیں
آتا کہ طلب، درجۂ ظن اور رجحان سے نیچے چلی جائے
اور وجوب کا دارومدار صرف اس بات پر ہے کہ طلب ظنی
اور راجح ہو۔ پہلی اور آخری دو قسموں میں فرق، نفس
طلب کی بنا پر ہوتا ہے، بعض اوقات طلب حتمی اور
لازمی ہوتی ہے اور وجوب کا فائدہ دیتی ہے خواہ ثبوت
میں ظنی ہو یا اثبات میں یا دونوں میں، اور کبھی طلب
ترغیب اور بیانِ استحباب کے لیے ہوتی ہے تو و
سنیت یا استحباب کا فائدہ دے گی، اگرچہ وہ ثبوت
اور اثبات میں قطعی اور یقینی ہو، کیونکہ یقین تو ترغیب
اور ارشاد کا حاصل ہوا ہے نہ کہ لازمی طلب کا کہ
مکلف کا اختیار ہی باقی نہ رہے۔ اور یہ بہت ظاہر ہے
یہ وہ امر ہے جو اس عبد ضعیف کو ظاہر ہوا۔

پھر میں نے دیکھا کہ محقق علی الاطلاق
(علامہ ابن ہمام) نے فتح القدیر میں وہی بات کہی
جس کی طرف میرا رجحان ہے اور اسی طرف اشارہ کیا
جس پر میں نے اعتماد کیا ہے، وضو میں بسم اللہ شریف
کے واجب ہونے کی بحث کے بعد فرماتے ہیں:

marfat.com

ما قالوه من ان الادلة السمعية على اربعة اقسام الرابع ما هو ظني الثبوت والدلالة وحكمه افادة السنية والاستحباب وجعلوا منه خبر التسمية (يعني قوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه فانه مع احاديثه يحتمل نفي الفضيلت قال) وصرح بعضهم بان وجوب الفاتحة ليس من قوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب بل بالمواظبة من غير ترك لذلك۔

فالجواب ان ارادوا بظني الدلالة مشتركها سلمنا الاصل المذكور[1] (اى فان الوجوب لا يثبت بالشك)

اقول: بل لو كان الشك في احد طرفي الثبوت والاثبات لكفى لتنزيله عن مرتبة اثبات الايجاب۔

ثم اقول: غير ان هذا الاحتمال لا مساغ له في كلامهم بعد ملاحظة المقابلات اعني ان ظني الثبوت قطعي الدلالة والعكس يثبتان الوجوب فليس المراد بالظن

سوال: اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ چار قسم ہیں۔ چوتھی قسم وہ ہے جس کا ثبوت بھی ظنی اور دلالت بھی ظنی ہے اور اس کا حکم سنیت اور استحباب ہے، انہوں نے بسم اللہ شریف کی حدیث کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے (یعنی نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ اس کا وضو نہیں جس نے اللہ تعالٰی کا نام نہیں لیا۔ یہ حدیث خبرِ واحد ہونے کے باوجود، فضیلت کی نفی کا احتمال رکھتی ہے، ابن ہمام نے مزید فرمایا) بعض فقہاء نے تصریح کی کہ سورۂ فاتحہ کا واجب ہونا اس حدیث سے ثابت نہیں کہ "نماز نہیں ہے مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ"۔ بلکہ اس بنا پر کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی اور اسے ترک نہیں کیا۔

جواب: اگر ظنی الدلالۃ سے مراد یہ ہو کہ اس دلیل کے ایک سے زائد معانی ہو سکتے ہیں تو ہم قاعدہ مذکورہ تسلیم کرتے ہیں (کیونکہ وجوب شک سے ثابت نہیں ہوتا)

اقول: اگر ثبوت اور اثبات میں سے کسی ایک میں شک ہو تو یہ اس دلیل کو اثباتِ ایجاب سے نیچے لانے کے لیے کافی ہے۔

ثم اقول: کلام فقہاء میں مقابلات دیکھنے کے بعد اس احتمال کی گنجائش نہیں ہے، یعنی انہوں نے ایک قسم اس دلیل کو قرار دیا جس کا ثبوت ظنی ہو اور دلالت قطعی اور ایک قسم اس کے برعکس شمار کی یعنی جس کا ثبوت قطعی ہو اور دلالت ظنی ہو، لہٰذا ظن سے

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارت ۱/۲۱

marfat.com

الا المصطلح ۔

(قال) ومنعنا كون الخبرين من ذلك بل نفي الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور (اى فليس مشكوكا بل موهوما قال) فان النفي تسلط على الوضوء والصلاة فيهما فان قلنا النفي لا يتسلط على نفس الجنس بل ينصرف الى حكمه وجب اعتباره في الحكم الذي هو الصّحة فانه المجاز الاقرب الى الحقيقة وان قلنا يتسلط ههنا على الجنس لانها حقائق شرعية فتنتفي شرعا لعدم الاعتبار شرعا وان وجدت حسا فاظهر في المراد فنفي الكمال على كلا الوجهين احتمال خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل۔

صرف اصطلاحی معنی مراد ہے (مشکوک ہونا مراد نہیں ہے)

(ابن ہمام نے فرمایا) ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ دونوں حدیثیں دو معنوں پر یکساں دلالت کرتی ہیں بلکہ ان دونوں حدیثوں میں کمال کی نفی ایک ایسا احتمال ہے جس کی جانبِ مقابل ظاہر ہے (یعنی نفی کمال کا احتمال مشکوک نہیں بلکہ موہوم ہے) کیونکہ ان دونوں حدیثوں میں نفی، وضو اور نماز پر وارد ہے اب اگر ہم یہ کہیں کہ نفی، نفس جنس پر وارد نہیں ہے بلکہ اس کے حکم کی طرف راجع ہے تو کہنا پڑے گا کہ نفی جس حکم کی طرف متوجہ ہے وہ صحت ہے (کیونکہ یہ وہ مجاز ہے جو حقیقت کے قریب ہے (معنی یہ ہوگا کہ نہ وضو صحیح ہے اور نہ نماز ۱۲ ق) اور اگر ہم کہیں کہ نفی، نفس جنس پر وارد ہے کیونکہ یہ (وضو اور نماز) حقائق شرعیہ ہیں اور جب شرعاً ان کا اعتبار نہ رہا تو اگرچہ حسی طور پر موجود ہوں، شرعی طور پر انہیں کالعدم قرار دیا جائے گا (اب معنی یہ ہوگا کہ وضو اور نماز کا شرعاً وجود ہی نہیں ہے ۱۲ ق) اس صورت میں ہمارا مقصد مزید واضح ہو جائے گا۔ دونوں صورتوں میں (نفی صحت پر وارد ہو یا نفس جنس پر) کمال کی نفی مراد لینا غیر ظاہر احتمال ہے، جسے بغیر کسی دلیل کے قبول نہیں کیا جا سکتا۔

وان اراد به ما فيه احتمال ولو مرجوحا منعنا صحة الاصل المذكور (اى اثباته ح السنية والندب لا الوجوب بل يثبت الوجوب

اور اگر ظنی الدلالۃ سے یہ مراد ہو کہ جس میں جانبِ مخالف کا احتمال موجود ہو اگرچہ مرجوح ہی ہو تو ہم قاعدۂ مذکورہ کو صحیح ہی نہیں مانتے (کہ وہ دلیل اس وقت سنیّت اور استحباب کا فائدہ دے گی

marfat.com

لحصول الترجیح وان تطرق الظن الی الطرفین جمیعا قال) واسندناه بان الظن واجب الاتباع فی الادلة الشرعیة الاجتهادیة وهو متعلق بالاحتمال الراجح فیجب اعتبار متعلقه وعلی هذا مشی المصنّف رحمه الله تعالٰی فی خبر الفاتحة حیث قال بعد ذکره من طرف الشافعی رحمه الله تعالٰی ولنا قوله تعالٰی فاقرءوا ما تیسر من القرآن والزیادة علیه بخبر الواحد لا یجوز لکنه یوجب العمل فقلنا بوجوبها وهذا هو الصواب[1] اھ مزیدا منا ما بین الاهلة۔

اور وجوب کا فائدہ نہیں دے گی۔ بلکہ وہ دلیل وجوب کا فائدہ دے گی کیونکہ جانب موافق راجح ہے۔ اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں طرفوں سے ظن متعلق ہوچکا ہو، ابن ہمام کا ارشاد جاری ہے) اور صحیح نہ ماننے کی وجہ ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ دلائل شرعیہ اجتہادیہ میں ظن کی پیروی واجب ہے اور ظن کا تعلق احتمالِ راجح سے ہوتا ہے، اس لیے اس کے متعلَّق (احتمال راجح ۱۲ ق) کا اعتبار واجب ہے، حضرت مصنّف (صاحبِ ہدایہ ۱۲ ق) نے سورۃ فاتحہ سے متعلق حدیث کے بارے میں یہی موقف اختیار کیا ہے، امام شافعی کی طرف سے یہ حدیث پیش کرنے کے بعد فرمایا کہ ہماری دلیل اللہ تعالٰی کا فرمان ہے "تم قرآن کا وہ حصّہ پڑھو جو آسان ہو"، خبر واحد کے ساتھ اس پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ ہاں اس حدیث سے وجوب عمل ثابت ہوتا ہے اور ہم اس کے قائل ہیں، اور یہی صحیح ہے (فتح القدیر) (قوسین میں ہم (امام احمد رضا بریلوی) نے عبارتوں کا اضافہ کیا ہے۔ بعض جگہ مترجم نے اضافہ کیا ہے وہاں بطورِ علامت ق لکھ دیا ہے)

اقول: وتحرر مما تقرر ان الادلة السمعیة تسعة اقسام لان لها طرفین الثبوت والاثبات وکل علی ثلثة وجوه القطع و

اقول: گزشتہ تفصیل سے یہ واضح ہوگیا کہ دلائل سمعیہ نو قسم ہیں، کیونکہ ان کی دو طرفیں ہیں:

(۱) ثبوت

(۲) اثبات

---

[1] فتح القدیر، سنن الطہارہ ۱/۲۱

الظن والشك خمسة منها وهى ما فى احد طرفيها شك لا يثبت فوق سنية او ندب وان اشتملت على طلب جازم والاربعة البواقى كذلك ان اشتملت على طلب غير جازم والا فان كان كل الطرفين قطعيا ثبت الافتراض والا فالوجوب۔

اور ہر ایک میں تین احتمال ہیں (ہر شق کے تین احتمالات کے مقابل دوسری شق کے تین احتمال ہوئے، اس طرح کل نو صورتیں ہوئیں ۱۲ قادری)؛

(۱) یقینی، (۲) ظنی (۳) مشکوک (یعنی موہوم ۱۲ ق)

ان میں سے پانچ صورتوں میں جن میں کسی ایک جانب شک ہو، سنیت اور استحباب سے زیادہ کوئی چیز ثابت نہیں ہوگی، اگرچہ وہ دلیل طلبِ جازم پر مشتمل ہو۔ باقی چار قسمیں اگر غیر جازم طلب پر مشتمل ہوں تو ان سے بھی سنیت اور استحباب سے زیادہ کچھ ثابت نہیں ہوگا اور اگر طلب جازم پر مشتمل ہوں تو پھر اگر دونوں طرفین (ثبوت اور اثبات) قطعی ہیں تو فرضیت ثابت ہوگی ورنہ وجوب۔ ت

ف ١ ثم الظاهر ان السنية لا تثبت بالشك بل هو المتعين والا لزم التقول على النبى صلى الله تعالٰى عليه وسلم بمجرد شك واحتمال ولذا افاد المحقق فى الفتح وتلميذه فى الحلية ان الاستنان لا يثبت بالحديث الضعيف حيث حقق فى الفتح ان غسل الجمعة مستحب لا سنة ثم قال يقاس عليه باقى الاغتسال (اى غسل العيدين والعرفة والاحرام) وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب اما ما روى ابن ماجة كان صلى الله تعالٰى عليه وسلم يغتسل يوم العيدين

پھر ظاہر یہ ہے کہ شک کی صورت میں سنیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ (استحباب) ہی متعین ہے ورنہ محض شک اور احتمال کی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی نسبت غلط بیانی لازم آئے گی، اسی لیے محقق ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور ان کے شاگرد نے حلیہ میں فرمایا کہ حدیثِ ضعیف سے سنیت ثابت نہیں ہوتی، جہاں انہوں نے فتح القدیر میں تحقیق کی کہ جمعہ کا غسل، سنت نہیں ہے مستحب ہے۔ پھر فرمایا کہ باقی غسل (عیدین، عرفہ اور احرام کے غسل) بھی اسی پر قیاس کئے جائیں۔ فرع میں وہی حکم ثابت ہوگا جو اصل میں ہے یعنی استحباب، وہ حدیث جو ابن ماجہ نے روایت کی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عیدین کے دن غسل فرمایا کرتے تھے اور حضرت فاکہ بن سعد صحابی رضی اللہ

marfat.com

عن الفاکه بن سعد الصحابی انه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم کان یغتسل یوم عرفة ویوم النحر ویوم الفطر فضعیفان قاله النووی وغیره اھ[1]

تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عرفہ اور عیدین کے دن غسل فرمایا کرتے تھے تو یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، جیسے کہ امام نووی وغیرہ نے فرمایا۔

فافاد ان ضعفهما یقعدهما عن افادة الاستنان وکذلك قال فی الحلیة بعد ما ذکر استنان غسل الجمعة ما نصه واستنان غسل العیدین ان قلنا بان تعدد الطرق الواردة فیه تبلغ درجة الحسن والا فالندب اھ[2] وقد الممنا بطرف من تحقیق هذا فی رسالتنا الهاد الکاف فی حکم الضعاف وایضاً حققنا فیها بما لا مزید علیه ان الاستحباب یثبت بالحدیث الضعیف۔

ابن ہمام نے واضح طور پر بیان کر دیا کہ یہ دونوں حدیثیں چونکہ ضعیف ہیں اس لیے سنیت کو ثابت نہیں کر سکتیں۔ اسی طرح حلیہ میں جمعہ کے غسل کا سنت ہونا بیان کرنے کے بعد فرمایا: اگر ہم یہ کہیں کہ اس حدیث کا متعدد سندوں سے مروی ہونا اسے درجۂ حسن تک پہنچا دیتا ہے تو عیدین کا غسل سنّت ہے ورنہ مستحب ہے (حلیہ) ہم نے اپنے رسالہ "الهاد الکاف فی حکم الضعاف" میں اس مسئلے کی تحقیق پیش کی ہے مزید زیادتی کی ضرورت نہیں اور اس میں مکمل تحقیق کے ساتھ یہ بھی ثابت کیا ہے کہ استحباب، حدیثِ ضعیف سے ثابت ہو جاتا ہے۔

ثم اقول: الشك فی الاثبات مثل الشك فی الثبوت فاذن الاوضح الاجمع الاشمل الاکمل ان نقول النصوص الطلبیة علی ثلثة اقسام:

(۱) ما فیه طلب ترغیب مجرداً

(۲) او مع تاکید

(۳) او طلب جازم۔

ثم اقول: کہ اثبات میں شک ایسے ہی ہے جیسے ثبوت میں ہے، اب زیادہ واضح، جامع، شامل اور کامل تفصیل یہ ہے کہ وہ نصوص جن کا تعلق طلب سے ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وُہ نصوص جن میں صرف ترغیب ہے۔

(۲) یا جن میں ترغیب کے ساتھ تاکید بھی ہے۔

(۳) یا جن میں طلب جازم ہے۔

---

[1] فتح القدیر، سنن الطہارۃ ۱/۵۸ [2] حلیہ

marfat.com

وکل منھا علیٰ تسعۃ اقسام کما قدمت فھی سبعۃ وعشرون قسما لا یثبت الافتراض منھا الا واحد وھو یقینی الثبوت والاثبات مع الطلب الجازم وثلثۃ تفید الوجوب وھو ظنی الثبوت او الاثبات او کلیھما مع الطلب الجازم فی الکل واربعۃ تفید الاستنان وھی نظائر ما تفید الفرضیۃ والوجوب فی الثبوت و الاثبات بید ان الطلب فیھا مؤکد غیر جازم والبواقی وھی تسعۃ عشر تفید الندب وھی التی فی احد طرفیھا شك ولو الطلب جازما او کان الطلب فیھا طلب ترغیب مجرد ولو قطعی الطرفین وقس علی ھذا فی جانب الکف الحرام والمکروہ تحریما وتنزیھا وخلاف الاولی ولا تذھلن عن مقام الاحتیاط واللہ الھادی الی سواء الصراط ھذا ھو التحقیق الساطع اللامع النور فاحفظہ فلعلك لا تجدہ فی غیر ھذہ السطور۔

اور ان میں ہر ایک کی نو قسمیں ہیں، جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، تو یہ کل ستائیس ۲۷ قسمیں ہوئیں، ان میں سے صرف ایک صورت ہے جس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے، وُہ دلیل جس کا ثبوت اور اثبات یقینی ہو اور طلب جازم پر دلالت کرے اور تین قسمیں وجوب کا فائدہ دیتی ہیں، وُہ دلیل جس کا ثبوت یا اثبات یا دونوں ہی ظنّی ہوں طلب جازم کے ساتھ، اور چار صورتیں سنّیت کا فائدہ دیتی ہیں یہ ثبوت اور اثبات میں ان صورتوں کی مثل ہیں جن سے فرضیت اور وجوب ثابت ہوتا ہے، مگر یہ کہ اِن میں طلب مؤکد ہے، لیکن یقینی جازم نہیں ہے باقی انیس ۱۹ صورتیں استحباب کا فائدہ دیتی ہیں اور یہ وُہ صورتیں ہیں جن کی ایک جانب (ثبوت یا اثبات ۱۲ ق) میں شک ہے اگرچہ طلب جازم ہو۔ یا اُن میں محض ترغیب ہو، اگرچہ ان کی دونوں طرفیں قطعی ہوں، اسی پر ممانعت کی جانب حرام، مکروہ تحریمی و تنزیہی اور خلافِ اولیٰ کو قیاس کرو اور مقام احتیاط میں غفلت نہ برتو۔ اللہ تعالےٰ ہی راہِ راست کی ہدایت دینے والا ہے۔ یہ وہ روشن نور والی چمکتی ہُوئی تحقیق ہے کہ تمہیں ان سطور کے علاوہ کہیں اور نہیں ملے گی اسے اچھی طرح محفوظ کر لو۔

ف۱ یہاں سے ظاہر ہوا کہ فرض اعتقادی سب سے اعظم و اعلیٰ اور دونوں قسم واجب الاعتقادی کا مباین ہے اور فرض عملی واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً کہ ہر فرض عملی واجب اعتقادی ہے ولا عکس اور واجب عملی ہر دو قسم فرض کا مباین اور واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً ہے کہ ہر واجب عملی واجب اعتقادی ہے ولا عکس

marfat.com

ثم اقول یہ اُس تقدیر پر ہے کہ قسمیں عملی لبشرط لا ہوں کما ھو المتعارف عند علمائنا اور لابشرط لیں تو فرض عملی فرض اعتقادی سے عام مطلقاً اور واجب اعتقادی سے عام من وجہ ہوگا کہ فرض اعتقادی فرض عملی ہے نہ واجب اعتقادی اور واجب عملی بالمعنے الاول واجب اعتقادی ہے نہ فرض عملی اور فرض عملی بالمعنی الاول میں دونوں مجتمع ہیں اور واجب عملی بالمعنی الثانی واجب اعتقادی کا مساوی کہ اعتقاد وجوب موجب وجوب عمل اور ایجاب عمل بے اعتقاد وجوب نامحتمل کلام آتی میں معانی اول ہی مراد ہوں گے کہ وہی شائع بین العلماء ہیں وباللہ التوفیق۔

فـ[۱] وضو میں فرض اعتقادی یعنی ارکان اعتقادیہ چار ہیں۔

فـ[۲] فان الفرض یطلق علی الرکن و علی الشرط کما فی الدر[۱] وعلی ما لیس برکن ولا شرط کترتیب ما شرع غیر مکرر فی رکعۃ کترتیب القعدۃ علی السجود والسجود علی الرکوع والرکوع علی القراءۃ والقراءۃ علی القیام فانھا فروض لیست بارکان ولا شروط کما فی[۲] الشامی عن الغنیۃ۔

(فرائض اعتقادیہ کی تفسیر ارکانِ اعتقادیہ سے اس لیے کی ہے کہ لفظ فرض عام ہے ۱۲ ق) کیونکہ فرض کا اطلاق رکن پر ہوتا ہے اور شرط پر بھی جیسے کہ درمختار میں ہے اور ایسی چیز پر بھی ہوتا ہے جو رکن اور شرط نہیں ہوتی، مثلاً ان امور کی ترتیب جو ایک رکعت میں مکرر طور پر مشروع نہیں ہیں، جیسے قعدہ کا سجدے پر، سجدے کا رکوع پر، رکوع کا قراءۃ پر اور قراءۃ کا قیام پر ترتیب وار ہونا، یہ فرائض ہیں لیکن ارکان اور شرائط نہیں ہیں جیسے کہ شامی میں غنیہ کے حوالے سے ہے۔

فـ[۳] **اقول**: وکانہ نظر الی انھا برزخ بین الدخول والخروج والا ففیہ کلام لمن تأمل فلیتأمل۔

اقول: کہ غالباً انہوں نے اس بات کو پیش نظر رکھا ہے کہ یہ امور داخل اور خارج ہونے کے درمیان واسطہ ہیں ورنہ غور کرنے والے کے لیے اس میں کلام ہے پس غور وفکر کیا جائے۔

اوّل منہ دھونا یعنی علاوہ مستثنیات کے طول میں شروع سطح پیشانی سے، نیچے کے دانت جمنے کی جگہ تک، اور عرض میں ایک کان سے دوسرے کان تک۔ اس میں دس استثنا ہیں:

---

[۱] الدر المختار ارکان الوضوء ۱/۱۸

[۲] رد المحتار، سنن الطہارۃ ۱/۶۹

marfat.com

(۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔

(۲) پپوٹوں کی اندرونی سطح کہ ان دونوں مواضع کا دھونا باجماع معتد بہ اصلا فرض کیا مستحب بھی نہیں،

وبالغ الاماماں عبد اللہ بن عمر وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھم فکف بصرھما۔

دو اماموں حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم نے اس معاملے میں مبالغہ کیا تو ان کی بینائی جاتی رہی۔

(۳) آنکھیں خوب زور سے بند کرنے سے جو حصہ بند ہوجاتا ہے کہ نرم بند کرے تو ظاہر رہتا اُتنا حصّہ دُھلنا مختلف فیہ ہے۔ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اُس کا دھونا بھی واجب نہیں کہ خوب آنکھیں بند کرکے وضو کیا وضو ہوجائیگا اور بعض نے کہا نہ ہوگا۔ ردالمحتار میں ہے:

لوغمض عینیہ شدیدا لایجوز بحر لکن نقل العلامۃ المقدسی فی شرح علی نظم الکنز ان ظاہر الروایۃ الجواز واقرہ فی الشرنبلالیۃ تأمل[1] اھ کلام الشامی۔

اگر دونوں آنکھیں سختی سے بند کرلیں تو جائز نہیں ہے (البحرالرائق) لیکن علامہ مقدسی نے نظم کنز کی شرح میں فرمایا کہ ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ جائز ہے شرنبلالیہ میں اسی کو برقرار رکھا۔ شامی

اقول: رحم اللہ العلامۃ السیّد انما عبارۃ البحر ھکذا ذکر فی المجتبٰی لاتغسل العین بالماء ولا باس یغسل الوجہ مغمضا عینیہ وقال الفقیہ احمد بن ابرھیم ان غمض عینیہ شدیدا لایجوز[2] اھ فمفادہ ایضا لیس الا ان المذھب الجواز وعدمہ قول احمد بن ابرھیم فلیتنبہ۔

اقول: اللہ تعالٰی سیّد شامی پر رحمتیں نازل فرمائے، البحرالرائق کی عبارت اس طرح ہے: اسی طرح مجتبٰی میں ذکر کیا گیا ہے، آنکھیں پانی سے نہیں دھوئی جائیں گی، اور آنکھیں بند کرکے چہرہ دھونے میں حرج نہیں ہے، فقیہ احمد بن ابراہیم نے فرمایا اگر دونوں آنکھیں سختی سے بند کرلے تو جائز نہیں (بحر) تو اس عبارت کا مطلب بھی یہی ہُوا کہ مذہب جواز ہی ہے اور عدم جواز احمد بن ابراہیم کا قول ہے۔ یہ نکتہ ذہن میں رہنا چاہیے۔

(۴) دونوں لب کہ بعض نے کہا وہ تابع دہن ہیں اور وضو میں دہن کا دھونا صرف سنت ہے۔ بحرالرائق میں ہے:

---

[1] ردالمحتار فرائض الوضوء ۱/۷۲

[2] بحرالرائق، فرائض الوضو ۱/۱۱

marfat.com

اما الشفة فقیل تبع للفم[1] لیکن ہونٹ، تو کہا گیا ہے کہ وہ منہ کے تابع ہیں۔

(۵، ۶، ۷) ابروؤں اور مونچھوں اور بچی کے نیچے کی کھال کہ بعضوں نے کہا اگرچہ بال چھدرے ہوں، کھال نظر آتی ہو اس کا دھونا ضروری نہیں۔ درمختار میں ہے:

فی البرھان یجب غسل بشرۃ لم یسترھا الشعر کحاجب وشارب وعنفقۃ فی المختار[2]

برہان میں ہے کہ جلد کے اس حصے کو دھونا واجب ہے جسے بالوں نے نہ ڈھانپا ہو، جیسے ابرو، مونچھ اور بچی (ہونٹ اور ٹھوڑی کی درمیانی جگہ ۱۲ ق)

(۸) گھنی داڑھی کے نیچے کی کھال کہ اُس کا دھونا اصلاً ضروری نہیں۔

(۹) داڑھی مطلقاً کہ اس کے باب میں نو قول ہیں:

فقیل یفترض مسحہ او غسلہ کل منہما کلا او ثلثا او ربعا او لما یلاقی البشرۃ فقط او لاشئ کما ردالمحتار[3]

کہا گیا ہے کہ پوری داڑھی، یا اس کے تہائی، یا چوتھائی، یا جلد سے ملے ہوئے حصّے کا مسح یا دھونا فرض ہے (یہ آٹھ قول ہُوئے ۱۲ ق) یا کچھ بھی نہیں، جیسے کہ ردالمحتار میں ہے۔

(۱۰) کنپٹیاں کہ جب داڑھی کے بال ہوں تو امام ابو یوسف سے ایک روایت آئی کہ اُن کا دھونا ضروری نہیں۔ درمختار میں ہے:

یجب غسل ما بین العذار والاذن بہ یفتی[4]

رخسار اور کان کے درمیانی حصّے کا دھونا واجب ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

قال فی البدائع وعن ابی یوسف عدمہ وظاھرہ ان مذھبہ بخلافہ بحر والخلاف فی الملتحی اما المرأۃ والامرد والکوسج فیفترض الغسل اتفاقا[5]

بدائع میں ہے کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ واجب نہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ ان کا مذہب اس کے خلاف ہے (بحر) اختلاف داڑھی والے مرد میں ہے، عورت، بے ریش لڑکے اور وہ بالغ جس کی داڑھی ہی پیدا نہیں ہُوئی ان کے لیے بالاتفاق دھونا واجب ہے۔

---

[1] بحرالرائق، فرائض الوضوء ۱/۱۱ [2] الدرالمختار، فرائض الوضوء ۱/۱۹ [3] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۴

[4] الدرالمختار، فرائض الوضوء ۱/۱۹ [5] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۲

marfat.com

تنبیہ: اس روایت پر خلاف امام ابو یوسف اگرچہ اس صورت سے خاص ہے کہ وہاں داڑھی کے بال ہوں مگر یہ مراد نہیں کہ خاص اُس حصۂ بدن پر بال ہوں۔

حتی یدخل فی بشرۃ ما تحت اللحیۃ کما ظن۔

یہاں تک کہ پانی داڑھی کے نیچے کی جلد تک پہنچ جائے جیسے کہ بعض نے گمان کیا۔

بلکہ داڑھی کا بالائی حصہ جو کانوں کے محاذی ہوتا ہے جسے عربی میں عِذار کہتے ہیں۔ اس حصّے اور کان کے بیچ میں جلد کی ایک صاف سطح ہوتی ہے جس پر بال نہیں نکلتے۔ یہاں اس سطح خالی میں خلاف ہے کہ عِذار والے کے لیے اس روایت پر اس کا دھونا ضروری نہیں۔ اور ظاہر الروایۃ و مذہب معتمد میں مطلقاً فرض ہے۔

امام اجل ابو البرکات عبد اللہ نسفی، کافی شرح وافی میں فرماتے ہیں:

البیاض الذی بین العذار و شحمۃ الاذن من الوجہ حتی یجب غسلہ عندھما خلافا لابی یوسف لان البشرۃ التی ینبت علیھا الشعر لایجب ایصال الماء الیھا فما ھو ابعد اولی وقالا انما لم یجب ثم لانہ استتر بالشعر ولا شعر ھنا فبقی علی ما کان اھ[1]

رخسار اور کان کی لو کے درمیان کی سفیدی چہرے میں داخل ہے، جسے دھونا طرفین کے نزدیک واجب ہے امام ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ جلد کا وہ حصہ جس پر بال پیدا ہوتے ہیں وہاں تک پانی کا پہنچانا واجب نہیں ہے، جو اس سے بعید ہو اس کا دھونا بطریقِ اولیٰ واجب نہیں ہوگا۔ طرفین فرماتے ہیں اس جگہ کا دھونا اس لیے واجب نہیں کہ وہ بالوں سے ڈھکی ہوئی ہے اور اس جگہ بال نہیں ہیں لہٰذا یہ اپنے اصلی حکم پر باقی رہے گی۔

اور امام دار الہجرۃ سیدنا امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہوا کہ ان کا دھونا مطلقاً ضروری نہیں میزان الشریعۃ الکبریٰ للعارف الربانی سیدی عبد الوہاب الشعرانی میں ہے:

قول الائمۃ الثلثۃ ان البیاض الذی بین الشعر الاذن و اللحیۃ من الوجہ مع قول مالک و ابی یوسف انہ لیس من الوجہ

تینوں امام (امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد) فرماتے ہیں کہ کان اور داڑھی کے بالوں کے درمیان سفیدی، چہرے کا حصہ ہے، جبکہ امام مالک اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وہ چہرے کا حصہ نہیں ہے

---

[1] کافی شرح وافی

marfat.com

فی الوضوء[1]۔

لہذا اسے وضو میں چہرے کے ساتھ دھونا واجب نہیں ہے۔

اسی طرح رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ میں ہے۔

اقول : اما ابو یوسف فقد علمت ان قولہ کقول الجمہور والروایۃ النادرۃ عنہ ایضا مفصلۃ لا مرسلۃ واھل البیت ادری بما فی البیت واما مالک فالذی رأیتہ من کتب مذھبہ فی شرح المقدمۃ العشماویۃ لابن ترکی ان الوجہ حدہ طولا من منابت شعر الراس المعتاد الی اٰخر الذقن وحدہ عرضا من الاذن الی الاذن[2] اھ وفی حاشیۃ للسفطی ما بین العذارین والاذن وھو البیاض الذی تحت الوتد (ای وتد الاذن) اوالمسامت لہ یجب غسلہ لانہ من الوجہ[3] اھ فاللہ تعالٰی اعلم۔

اقول : جہاں تک امام ابو یوسف کا تعلق ہے تو آپ اس سے پہلے جان چکے ہیں کہ ان کا قول جمہور کے موافق ہے، اور ان سے روایتِ نادرہ بھی مطلق نہیں ہے بلکہ تفصیل پر مشتمل ہے اور صاحبِ خانہ گھر کی چیزوں سے زیادہ واقف ہوتا ہے، باقی رہے امام مالک، تو میں نے ان کے مذہب کی کتابوں مثلاً ابن ترکی کی شرح مقدمہ عشماویہ میں ہے کہ چہرے کی لمبائی جہاں عادۃً سر کے بال پیدا ہوتے ہیں وہاں سے لے کر ٹھوڑی کے آخر تک ہے اور چوڑائی ایک کان سے دوسرے کان تک۔ اس شرح کے حاشیہ میں علامہ سفطی نے فرمایا: رخساروں اور کان کا درمیانی حصہ، وہ سفیدی جو کان کی جڑ کے نیچے یا اس کے سامنے ہے، اسے دھونا واجب ہے کیونکہ وہ چہرے کا حصہ ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ : یہاں ایک استثنائے عام اور بھی ہے کہ فرض دوم کے استثنائے ثانی میں مذکور ہوگا۔

دوم دونوں ہاتھ ناخنوں سے کہنیوں تک دھونا، اس میں تین استثنا ہیں :

(۱) خود کہنیاں دھونا امام زفر رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ضروری نہیں۔

(۲) جس چیز کی آدمی کو عموماً یا خصوصاً ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس کے ملاحظہ واحتیاط میں حرج ہے اُس کا ناخنوں کے اندر یا اوپر یا اور کہیں لگا رہ جانا اگرچہ جرم دار ہو (جسم رکھتی ہو ۱۲ م) اگرچہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچ سکے جیسے پکانے گوندھنے والوں کے لیے آٹا، رنگریز کے لیے رنگ کا جرم، عورات کے لیے مہندی کا جرم، کاتب کے لیے روشنائی، مزدور کے لیے گارا مٹی، عام لوگوں کے لیے کوئے یا پلک میں سرمہ کا جرم، بدن کا میل مٹی غبار مکھی مچھر کی بیٹ وغیرہا کہ ان کا رہ جانا فرضِ اعتقادی کی ادا کو مانع نہیں۔

---

[1] میزان الکبرٰی مصر ۱/۱۲۶ [2] شرح مقدمہ عشماویہ لابن ترکی [3] حاشیۃ العلامہ سفطی

marfat.com

درمختار میں ہے :

لا یمنع الطہارۃ خرء ذباب و برغوث لم یصل الماء تحتہ وحناء ف۱ ولو جرمہ بہ یفتی ودرن ودھن و دسومۃ وتراب وطین ولو فی ظفر مطلقا ای قرویا او مدنیا فی الاصح بخلاف نحو عجین ولا یمنع ما علی ظفر صباغ۔[1]

ردالمحتار میں ہے :

لکن فی النھر لو فی اظفارہ عجین فالفتوٰی انہ مغتفر اھ۔[2]

ورأیتنی کتبت فیما علقت علی ردالمحتار علی قولہ وحناء ولو جرمہ بہ یفتی اقول وبہ یظھر بحکم بعض ف۲ اجزاء کحل تخرج فی النوم و تلتصق ببعض الجفون او تستقر فی بعض الماٰقی وربما تمر الید علیھا فی الوضوء والغسل ولا یعلم بھا اصلا فلا یکفی فیہ التعاھد المعتاد ایضا الا بتیقظ خاص و تفحص مخصوص فذلک کجرم الحناء لا بالقیاس بل بدلالۃ النص فان الحاجۃ الی

مکھی اور پسّو کی بیٹ، جس کے نیچے پانی نہ پہنچا ہ
اور مہندی اگرچہ اس کا جسم ہو طہارت سے مانع نہیں
اسی پر فتوٰی ہے۔ اسی طرح مَیل، تیل، چکنائی، م
گارا اگرچہ ناخن میں ہو، اصح یہ ہے کہ وہ شخص
دیہاتی ہو یا شہری، طہارت سے مانع نہیں۔
برخلاف آٹے ایسی چیز کے (کہ وہ طہارت سے مانع
۱۲م) رنگریز کے ناخن پر لگی ہوئی چیز مانع نہیں ہے

لیکن النہر الفائق میں ہے کہ اگر اس کے ناخنوں
میں آٹا ہے تو فتوٰی یہ ہے کہ وہ معاف ہے (شا
میں نے شامی کی تعلیقات میں اس قول "وحنا
ولو جرمہ بہ یفتی" پر یہ حاشیہ لکھا ہے
اقول: اس سے سُرمے کے ان بعض اجزاء کا حکم ظاہر
ہوگیا جو نیند کی حالت میں آنکھوں سے نکل کر کچھ
پلکوں کے ساتھ چمٹ جاتے ہیں یا آنکھ کے کچھ
گوشوں میں ٹھہر جاتے ہیں، اور بعض اوقات وضو او
غسل میں ان پر ہاتھ گزرتا ہے اور سُرمے کے ان
اجزاء کا بالکل علم نہیں ہوتا، ان کے بارے میں
عادت کے مطابق نگرانی بھی کافی نہیں ہوتی، جب تک
کہ خصوصی بیدار مغزی اور جستجو سے کام نہ لیا جائے،
ان کا حکم وہی ہے جو مہندی کے جسم کا ہے، لیکن
قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے۔ کیونکہ سُرمے

---

[1] الدرالمختار، مع الشامی، فرائض الغسل ۱/۱۱۴ [2] ردالمحتار ایضاً ۱/۱۱۴

marfat.com

الکحل اشد و اکثر۔

ولیعلم ان ظهوره فی مؤق بعد ما یمر علی الطهارة شئ من زمان کما یراه بعد ما صلی لا یلتفت الیه اصلا فانه ربما ینتقل بعد التطهر من داخل العین الی الماق والحادث یضاف الی اقرب الاوقات اما الملتزق بالجفن فلعل فیه الوجه الاول لا غیر هذا کله ما ظهر لی و لیحرر واللہ تعالیٰ اعلم۔

کی حاجت زیادہ اور شدید ہوتی ہے۔

یہ بھی آپ کے علم میں رہے کہ وضو کے کچھ وقت کے بعد جو سُرمہ گوشۂ چشم (ناک کی جانب والا ۱۲ ق) میں ظاہر ہو، مثلاً نماز پڑھنے کے بعد دکھائی دیا، اس کی طرف بالکل توجہ نہیں دی جائے گی، کیونکہ بعض اوقات سُرمہ وضو کے بعد آنکھ کے اندرونی حصے سے گوشۂ چشم کی طرف نمودار ہوتا ہے اور نوزائیدہ چیز کو قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے پلکوں کے ساتھ چپکنے والے سُرمے میں غالباً پہلی وجہ ہی متعین ہے (کہ مہندی سے سرمے کی حاجت زیادہ ہے اور شدید ۱۲ ق) یہ سب وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہُوا، اس پر خوب غور کیا جائے واللہ تعالیٰ اعلم

ورأیتنی کتبت فیه علی قوله لا یمنع ما علی ظفر صباغ **اقول** ویعلم منه حکم المداد علی ظفر الکاتب فانه یضع القلم علی ظفر ابهامه الیسری و یغمزه لینفتح فیصیب الظفر جرم من الحبر وربما ینسی فیتوضأ و یمر الماء فوق المداد ولا یزیله فمفاد ما هنا الجواز ورأیت التنصیص به فی حاشیة العشماویة من کتب السادة المالکیة حیث قال تجب ازالة ما یمنع

درمختار کے اس قول پر کہ رنگریز کے ناخن پر لگنے والی چیز منع نہیں کرتی اس پر میں نے حاشیہ لکھا، اقول: اس سے کاتب کے ناخن پر لگنے والی سیاہی کا حکم معلوم ہوگیا، کیونکہ کاتب بائیں انگوٹھے کے ناخن پر قلم کو رکھ کر دباتا ہے تاکہ اس کا منہ کھل جائے، تو ناخن پر سیاہی کا کچھ حصہ لگ جاتا ہے پھر بسا اوقات وُہ بھول جاتا ہے اور وضو کرتا ہے تو پانی سیاہی کے اوپر سے گزر جاتا ہے اور سیاہی کو جسم سے الگ نہیں کرتا۔ اس عبارت کے مفاد کے مطابق جواز ثابت ہوتا ہے میں نے حضرات مالکیہ کی کتابوں میں سے حاشیہ عشماویہ میں اس کی تصریح دیکھی ہے، انہوں نے کہا کہ پانی کے

marfat.com

من وصول الماء كعجين وشمع وكذلك الحبر المتجسد لغير كاتبه و نحوه كباغه وصانعه واما الكاتب ونحوه ان رآه بعد ان صلى فلا يضر اذا امر يده على المداد لعسر الاحتراز منه لا ان رآه قبل الصلاة وامكنه ازالته اھ وهو كله واضح موافق لقواعدنا الا قوله اذا امر يده على المداد فانما شرطه لان الدلك فرض عندهم واما على مذهبنا فيقال اذا امر الماء على المداد والذي ذكره هو عين ما كنت بحثته في فتاوى ان الذي لا حرج في ازالته بل في تعاهده اذا اطلع عليه يجب ازالته ولا يجوز تركه كالحناء و الكحل والونيم ونحوها ولله الحمد۔

پہنچنے سے منع کرنے والی چیز کا زائل کرنا واجب ہے جیسے آٹا اور موم۔ اسی طرح جو شخص کاتب نہیں مثلاً سیاہی بیچنے اور بنانے والا ہو، اس کے لیے سیاہی کا جسم وغیرہ دُور کرنا ضروری ہے، ہاں کاتب یا اس جیسا آدمی اگر نماز پڑھنے کے بعد دیکھے تو اس کے لیے نقصان دہ نہیں جب کہ اس نے سیاہی پر ہاتھ پھیرا کیونکہ اس سے بچنا مشکل ہے، اور اگر اس نے نماز پڑھنے سے پہلے سیاہی کا جسم کسی عضو پر دیکھا او اسے زائل کرنا بھی ممکن ہو تو یہ بے توجہی اس کے لیے نقصان دِہ ہوگی (حاشیہ عشماویہ)۱؎ یہ سب واضح اور ہمارے قواعد کے موافق ہے سوائے اس شرط کے کہ اس نے سیاہی پر ہاتھ پھیرا ہو۔ یہ شرط انہوں نے اس لیے لگائی کہ حضرات مالکیہ کے نزدیک جسم پر ہاتھ پھیرنا فرض ہے، ہمارے مذہب کے مطابق کہا جائے کہ جب پانی سیاہی کے اُوپر سے گزرا ہو، جو کچھ انہوں نے بیان کیا ہے وہی میں نے اپنے فتاوٰی میں ثابت کیا تھا کہ جس چیز کے زائل کرنے بلکہ خیال رکھنے میں حرج نہیں ہے، جب اس پر مطلع ہو تو اس کا زائل کرنا واجب ہے اور اسے ترک کرنا جائز نہیں ہے جیسے مہندی، سُرمہ اور مکھی کی بیٹ وغیرہ۔ والحمدللہ

(۳) مالکیہ کے نزدیک مرد کے لیے چاندی کی انگوٹھی بقدر جائز کہ اُن کے مذہب میں دو درم شرعی ہے او عورت کے لیے سونے چاندی کے مطلق گہنے چھلے، انگوٹھیاں، علی بند، جسین بند، آرسی، پہنچیاں، کنگن، چھن بتا پوہے دتیاں، یُونہی چُوڑیاں اگرچہ کانچ یا لاکھ وغیرہ کی ہوں اور ریشم کے لچھے غرض جتنے گہنے سنگار شرع جائز ہیں کسی قدر تنگ اور پھنسے ہوئے ہوں کہ پانی بہنے کو روکیں اُن کے مذہب میں سب معاف ہیں، ہاں لوہے، تانبے، رانگ وغیرہا کے مکروہ گہنے یا مرد کے لیے سونے کی انگوٹھی کہ شرعاً جائز نہیں ان میں وُہ بھی

۱؎ حاشیہ مقدمہ عشماویہ

marfat.com

اجازت نہیں مانتے۔

اقول : وکانهم قاسوه علی ضفيرة المرأة حيث لم تؤمر بنقضها في الغسل عندنا الا اذا لم يصل الماء الى الاصول وفي الغسل و الوضوء جميعا عندهم الا اذا اشتدت اوكانت مفتولة بثلثة خيوط فاكثر عندهم۔

اقول: غالباً انہوں نے جائز زیوروں کو عورت کی گندھی ہوئی چوٹی پر قیاس کیا ہے کہ ہمارے نزدیک غسل میں اسے کھولنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، ہاں اگر پانی جڑوں تک نہ پہنچے تو اسے گندھے ہوئے بال کھولنا ہوں گے اور اُن (مالکیہ) کے نزدیک غسل اور وضو دونوں میں کھولنا ہوں گے مگر جب کہ سخت گندھے ہوئے ہوں یا تین یا اس سے زیادہ دھاگوں کے ساتھ گندھے ہوئے ہوں، یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

حاشیہ سفطی میں ہے[1]:

لا يجب نزع خاتم الفضة الماذون فيه ولا تحريكه سواء كان واسعا او ضيقا واما المحرم كخاتم الذهب للرجل والمكروه كخاتم الحديد والنحاس والرصاص فيجب نزعه اذا كان ضيقا ويكفي تحريكه ان كان واسعا على المعتمد وكذا ما تجعله الرماة في ايديهم من عظم ونحوه ومحل الكراهة في خاتم الحديد ما لم يكن لدواء ويدخل في المأذون فيه خاتم الذهب بالنسبة للمرأة والاساور والحدائد التي تلبسها المرأة بمنزلة الخاتم على المعتمد فلا يجب تحريكها لانها ماذون لها في ذلك كله كما في حاشية الخرشي واعتمده شيخنا في تقرير الخرشي

جس انگوٹھی کی (شرعاً) اجازت ہے اسے اتارنا یا حرکت دینا واجب نہیں ہے، خواہ وہ کُھلی ہو یا تنگ لیکن جس کا پہننا حرام ہے مثلاً مرد کے لیے سونے کی انگوٹھی، یا مکروہ ہے مثلاً لوہے، تانبے اور قلعی کی انگوٹھی، اگر تنگ ہو تو اسے اتارنا واجب ہے اور اگر کُھلی ہو تو قول معتمد کے مطابق اسے حرکت دینا کافی ہے، اسی طرح تیر انداز جو ہڈی وغیرہ یا اس جیسی کسی چیز کو اپنے ہاتھ میں پہنتے ہیں۔ محلِ کراہت لوہے کی وہ انگوٹھی ہے جو دوا کے لیے نہ ہو۔ جس کی شرعاً اجازت ہے اس میں عورت کے لیے سونے کی انگوٹھی اور کنگن ہیں اور لوہے کے وہ چھلّے جنہیں عورت پہنتی ہے وہ قول معتمد کے مطابق انگوٹھی کی طرح ہیں ان کو حرکت دینا واجب نہیں ہے کیونکہ عورت کو ان سب کے پہننے کی اجازت ہے، جیسے کہ حاشیہ خرشی میں ہے اور ہمارے شیخ نے تقریر خرشی میں

[1] حاشیہ سفطی علی مقدمہ عشماویہ

marfat.com

خلافا لما فی شرح الاصیلی وزنة الخاتم الذی یجوز لبسہ للرجال من الفضة درھمان بالدرھم الشرعی اھ[1]

اسی پر اعتماد کیا ہے، جب کہ یہ قول شرح اصیلی کے خلاف ہے، مردوں کے لیے چاندی کی جس انگوٹھی کا پہننا جائز ہے اس کا وزن درہم شرعی کے مطابق دو درہم (سوا چار ماشے) ہے۔

اقول[22]: وعندنا مادون مثقال لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولاتتمہ مثقالا کما بیناہ فی محلہ من فتاوٰنا۔

اقول: ہمارے نزدیک ایک مثقال سے کم ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انگوٹھی پُورے مثقال کی نہ بناؤ، جیسے کہ ہم نے اپنے فتاوٰی میں اس کے مقام پر بیان کیا ہے۔

سوم سر کا مسح یعنی اس کے کسی جُز، کھال یا بال یا نائب شرعی پر نم پہنچ جانا' فرض اعتقادی اسی قدر ہے کتاب الانوار لاعمال الابرار امام یوسف اردبیلی شافعی میں ہے:

الفرض الرابع مسح الرأس بما شاء اما علی البشرۃ ولو قدر ابرۃ او علی شعر ولو واحدۃ ان لم یخرج الممسوح من حدہ[2]

چوتھا فرض، سر کا مسح ہے جتنی مقدار چاہے یا تو جلد پر اگر سُوئی کی مقدار ہو اور یا بالوں پر اگرچہ ایک ہی بال ہو، بشرطیکہ جس پر مسح کیا گیا ہو وہ اپنی حد سے نہ نکل گیا ہو۔

قرۃ العین علامہ زین تلمیذ امام ابن حجر مکی شافعی میں ہے: ولو بعض شعرۃ واحدۃ اھ[3] اگرچہ ایک بال کے کچھ حصے پر ہو۔

اقول: وعبرت انا بوصول البلل لانہ الفرض عندنا دون الایصال حتی لو اصابہ مطر اجزاہ[4] کما فی الدر المختار وزدت النائب الشرعی بقول الامام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ علی ما فی میزان الشعرانی حیث قال قول الائمۃ

اقول: میں نے کہا کہ رطوبت پہنچ جائے کیونکہ ہمارے نزدیک یہی فرض ہے، اس کا پہنچانا فرض نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر اس کے سر پر بارش برسی تو اس کے لیے کافی ہے، جیسے درمختار میں ہے، نیز میں نے کہا: یا نائب شرعی پر نم پہنچ جانا۔ یہ میں نے میزان الشریعۃ، علامہ عبدالوہاب شعرانی میں مذکور امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ

---

[1] حاشیہ سفطی علی مقدمہ عشماویۃ
[2] کتاب الانوار لاعمال الابرار
[3] قرۃ العین
[4] الدر المختار، فرائض الوضوء، مجتبائی دہلی ۱/۱۹

الثلثة ان المسح على العمامة لا يجزئ مع قول احمد بانہ یجزئ لکن بشرط ان یکون تحت الحنک منہا شئ روایۃ واحدۃ وعنہ فی مسح المرأۃ علی قناعہا المستدیر تحت حلقہا روایۃ وھل یشترط ان یکون لبس العمامۃ علی طہر روایتان اھ[1]

کے قول کی بنا پر کہا ہے، علامہ شعرانی فرماتے ہیں: تینوں امام فرماتے ہیں کہ پگڑی پر مسح کافی نہیں ہے جبکہ امام احمد سے ایک ہی روایت ہے اور وہ یہ کہ پگڑی کا مسح جائز ہے بشرطیکہ اس کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے ہو، اور عورت نے دوپٹہ سر پر لیا ہو اور ٹھوڑی کے نیچے لپیٹ رکھا ہو۔ ان کی ایک روایت کے مطابق وہ اس پر مسح کرسکتی ہے، اور کیا یہ شرط ہے کہ پگڑی باوضو پہنی گئی ہو؟ اس میں دو روایتیں ہیں، (میزان الشریعۃ)

قلت: وکلامہ شیخہ الذی صحبہ الامام الشعرانی عشر سنین وقال لم ارہ یغضب فی سفر ولا حضر اعنی محقق عصرہ العلامۃ زین بن ابرھیم بن نُجَیم المصری رحمہما اللہ تعالٰی فی البحر الرائق اتم وانفع حیث قال اما علی العمامۃ فاجمعوا علی عدم جوازہ الا احمد فانہ اجازہ بشرط ان تکون ساترۃ لجمیع الرأس الا ماجرت العادۃ بکشفہ وان یکون تحت الحنک منہا شئ سواء کانت لہا ذؤابۃ اولم تکن وان لا تکون عمامۃ محرمۃ فلا یجوز المسح علی العمامۃ المغصوبۃ ولا یجوز للمرأۃ اذا

قُلتُ: محقق عصر علامہ زین بن ابراہیم بن نُجَیم مصری رحمہ اللہ تعالٰی امام شعرانی رحمہ اللہ کے استاد ہیں، وہ دس سال ان کی خدمت میں رہے اور کہا کہ میں نے انھیں سفر و حضر میں کبھی غصے میں نہیں دیکھا۔ علامہ زین نے جو کچھ البحر الرائق میں فرمایا وہ زیادہ مفید اور نفع بخش ہے۔ انہوں نے فرمایا: ائمہ کرام کا اجماع ہے کہ پگڑی پر مسح کرنا جائز نہیں ہے سوائے امام احمد کے کہ ان کے نزدیک پگڑی پر مسح جائز ہے بشرطیکہ تمام سر کو ڈھانپے ہُوئے ہو، عادۃً جتنا حصّہ کھلا ہوتا ہے، وہ بے شک کُھلا ہوا ہو، نیز پگڑی کا کچھ حصّہ ٹھوڑی کے نیچے بھی ہو، خواہ اس کا کوئی کنارہ لٹک رہا ہو یا نہ۔ تیسری شرط یہ ہے کہ پگڑی مالِ حرام میں سے نہ ہو، لہذا غصب کی ہوئی پگڑی پر مسح جائز نہیں۔ عورت اگر مرد کی پگڑی پہن لے

---

[1] المیزان الکبرٰی، باب الوضوء ۱/۱۲۷

marfat.com

لبست عمامة الرجل ان تمسح عليها والاظهر عند احمد وجوب استیعابها والتوقیت فیها کالخف و یبطل بالنزع والانکشاف الا ان یکون یسیرا مثل ان یحك رأسه او یرفعها لاجل الوضوء فی اشتراط لبسها علی طهارۃ روایتان اھ[1]

تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اس پر مسح کرے، امام احمد کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ پُوری پگڑی پر مسح کرے اور موزے کی طرح اس کا وقت مقرر ہے اس کے اتارنے یا سر کے ننگا ہونے سے مسح باطل ہوجائے گا، مگر یہ کہ معمولی ہو، مثلاً وہ شخص اپنا سر کھجاتا ہے یا وضو کے لیے اسے سر سے اٹھاتا ہے اور طہارت پر پہننے میں دو روایتیں ہیں۔

چہارم پاؤں کہ بشرائط شرعیہ موزہ شرعی کے اندر نہ ہوں انہیں ناخنوں سے پنڈلی اور پاؤں کے جوڑ تک جو وسط قدم میں چار طرف جدا گانہ تحریر سے ممتاز ہے جہاں عربی نعال کا دوال باندھا جاتا ہے اور نیچے کروٹوں اور ایڑیوں سب پر پانی پہنچنا، فرض اعتقادی اسی قدر ہے اور موزے بشرائط ہوں تو مدت معلوم تک مسح کافی، اور یہاں بھی ہاتھوں کی طرح تین استثنا ہیں:

(۱) گٹوں سے تحریر مذکور تک کہ اس قدر کا دھونا بروایت ہشام عن محمد ضرور نہیں اور نفس کعبین مثل مرفقین امام زفر کے نزدیک خارج ہیں۔

کافی میں ہے:

وغسل یدیہ مع مرفقیہ ورجلیہ مع کعبیہ خلافا لزفر فی الغایتین[2]

دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت اور دونوں پاؤں کا ٹخنوں سمیت دھونا، امام زفر کا دونوں غایتوں میں اختلاف ہے (ان کے نزدیک کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض نہیں ہے ۱۲ ق)

بحر میں ہے:

الکعبان العظمان الناشزان من جانبی القدم مصححہ فی الھدایۃ وغیرھا وروی ھشام عن محمد انہ فی ظھر القدم عند معقد الشراك

کعبین، وُہ دو ہڈیاں ہیں جو پاؤں کی دونوں جانب اُبھری ہُوئی ہیں۔ ہدایہ وغیرہ میں اسی تعریف کو صحیح قرار دیا ہے، ہشام، امام محمد سے روایت کرتے ہیں کہ کعب، پاؤں کی پشت میں ہے، جہاں

---

[1] بحر الرائق، باب مسح علی الخفین ۱/۱۸۴

[2] کافی

marfat.com

قالوا هو سهو من هشام[1] الخ۔ عربی جوتے کا تسمہ باندھا جاتا ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ ہشام کا سہو ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

قدمنا عن شرح المنیۃ ان غسل المرفقین والکعبین لیس بفرض قطعی بل عملی[2]۔ ہم اس سے پہلے شرح منیہ سے نقل کرچکے ہیں کہ کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض قطعی نہیں ہے بلکہ فرض عملی ہے۔

(۲) عورتوں کے لیے چھلّے وغیرہ جائز گہنوں کے نیچے کہ مالکیہ عفو کرتے ہیں۔

(۳) میل مکھی مچھر کی بیٹ کہ سارے ہی بدن میں معاف ہیں اور مہندی مٹی گارا جس طرح ہاتھوں میں گزرا۔

اقول: وعبرت بوصول الماء لما عبر ولرعایۃ ما فی المیزان اتفاق الائمۃ علی ان غسل القدمین فی الطہارۃ مع القدرۃ فرض اذا لم یکن لابسا للخف مع ما حکی احمد والاوزاعی والثوری وابن جریر من جواز مسح جمیع القدمین وان الانسان عندھم مخیر بین الغسل والمسح وقد کان ابن عباس یقول فرض الرجلین المسح لا الغسل اھ[3]

اقول: میں نے (چوتھے فرض میں) پانی کے پہنچنے کا ذکر کیا ہے، اس کی وجہ گزر چکی ہے، نیز میزان الشریعۃ کی رعایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر آدمی نے موزے نہ پہنے ہوں اور قدرت بھی رکھتا ہو تو وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے، امام احمد، اوزاعی، ثوری اور ابن جریر سے مروی ہے کہ پورے پاؤں پر مسح کرنا جائز ہے اور ان کے نزدیک انسان کو اختیار رہے کہ پاؤں دھوئے یا ان پر مسح کرے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما فرمایا کرتے تھے کہ پاؤں پر مسح کرنا فرض ہے نہ کہ دھونا (المیزان)

واللہ اعلم بصحۃ ھذہ الحکایات فقد قال فی البحر الرائق ان الاجماع انعقد علی غسلھما ولا اعتبار بخلاف الروافض[4] اھ وکذا قال الامام النووی

اللہ تعالٰی بہتر جانتا ہے کہ یہ حکایات کہاں تک صحیح ہیں؟ البحر الرائق میں ہے کہ پاؤں کے دھونے پر اجماع منعقد ہوچکا ہے اور روافض کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے (بحر) اسی طرح امام نووی

---

[1] بحرالرائق، فرائض الوضوء ۱/۱۳
[2] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۷۳
[3] المیزان الکبرٰی، باب الوضوء ۱/۱۲۸
[4] بحرالرائق، فرائض وضو ۱/۱۴

marfat.com

اجمع علیه الصحابة والفقهاء اهـ[1]

قلت : واخرج سعید بن منصور فی سننه عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلی قال اجتمع اصحاب رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم علی غسل القدمین نعم روی ابن ماجة وغیره من طریق عبد الله بن محمد بن عقیل مختلف فیه کثیرا وقال الحافظ فی التقریب صدوق فی حدیثه لین ویقال تغیر باٰخرة[2] عن الربیّع رضی الله تعالیٰ عنها قالت اتانی ابن عباس فسألنی عن هذا الحدیث تعنی حدیثها الذی ذکرت ان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلّم توضّأ وغسل رجلیه فقال ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما ان الناس ابوا الا الغسل ولا اجد فی کتاب الله الا المسح[3]۔

اقول : وکفیٰ حجة لنا قول نفسه ان الناس ابوا الا الغسل فابی الحق الا ان یکون مع الجماعة وقد ثبت عنه رضی الله تعالیٰ عنه ما یعارضه اخرج سعید بن منصور وابن

نے فرمایا کہ اس پر صحابہ اور فقہاء کا اجماع ہے (نووی)

قلت : امام سعید بن منصور اپنی سنن میں عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کا پاؤں کے دھونے پر اجماع ہے، ہاں! امام ابن ماجہ وغیرہ، عبد اللہ بن محمد بن عقیل کے واسطے سے راوی ہیں، اور ان میں بہت اختلاف ہے، حافظ ابن حجر نے تقریب میں فرمایا: وہ حدیث کی روایت میں سچے ہیں اور نرم ہیں اور کہا جاتا ہے کہ آخر میں (یادداشت میں) تبدیلی آگئی تھی راویٔ مذکور، حضرت رُبَیّع رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے راوی ہیں وہ فرماتی ہیں کہ ابن عباس نے میرے پاس آکر اس حدیث کے بارے میں پوچھا جس کی وہ روایت کرتی تھیں، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور دونوں پاؤں دھوئے، ابن عباس نے کہا کہ لوگ دھونے کے علاوہ کسی چیز کو مانتے ہی نہیں ہیں، حالانکہ میں اللہ تعالےٰ کی کتاب میں صرف مسح پاتا ہوں۔

اقول : ہمارے لیے خود ان کا یہ ارشاد کافی دلیل ہے کہ لوگ (یعنی صحابۂ کرام) دھونے کے علاوہ کسی چیز کو نہیں مانتے، اور حق جماعت ہی کے ساتھ ہوتا ہے، قولِ مذکور کے مخالف قول اُن سے ثابت ہے، سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ،

---

[1] شرح مسلم للنووی، صفة الوضوء، (قدیمی کتب خانہ کراچی) ۱/۱۲۰ [2] تقریب التہذیب، عبد اللہ بن محمد ص ۱۸۸
[3] سنن ابن ماجہ، ماجاء فی غسل القدمین ص ۳۶

marfat.com

ابی شیبۃ وعبد الرزاق وعبد بن حمید والطبرانی فی الکبیر وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم والنحاس عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما انہ قرأھا وارجلکم بالنصب یقول رجعت الی الغسل[1] وقد اخرج ابن جریر عن عطاء قال لم ار احدا یمسح علی القدمین[2] فھذا من اخص تلامذۃ ابن عباس یقول ما تسمع فلا جرم رجع ابن عباس عن ھذا کما رجع عن قولہ فی المتعۃ وتلا الآیۃ الا علی ازواجھم اوما ملکت ایمانھم وقال کل فرج سواھما حرام وکذلک ثبت الرجوع عن کل من نقل عنہ المسح وھم شرذمۃ قلیلۃ فلا شک فی استقرار الاجماع علی الغسل کما قال التابعی الجلیل الکبیر الشان عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہما واللہ الھادی۔

عبدالرزاق، عبد بن حمید، امام طبرانی، معجم کبیر میں ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم اور نحاس حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما سے راوی ہیں کہ انہوں نے وَاَرْجُلَکُمْ کو زبر کے ساتھ پڑھا ہے گویا ابنِ عباس نے فرمایا کہ میں نے پاؤں دھونے کی طرف رجوع کیا ہے۔ ابن جریر حضرت عطاء سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے کسی کو پاؤں پر مسح کرتے ہوئے نہیں دیکھا، یہ ابن عباس کے خاص ترین شاگرد ہیں انہوں نے جو کہا وہ آپ نے سُن لیا۔ لازمی بات ہے کہ ابن عباس نے مسح کے قول سے رجوع کر لیا جیسے انہوں نے متعہ کے قول سے رجوع فرمایا اور یہ آیت تلاوت فرمائی، مگر اپنی بیویوں اور مملوکہ کنیزوں پر، اور انہوں نے فرمایا کہ ان دونوں کے علاوہ ہر فرج حرام ہے۔ اسی طرح ان تمام حضرات سے رجوع ثابت ہے جن سے مسح کا قول نقل کیا گیا ہے، اور وہ مختصر سا گروہ ہے، تو پاؤں کے دھونے پر اجماع کے منعقد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، جیسے کہ جلیل القدر، کبیر الشان تابعی حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا واللہ الھادی اور اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے۔

فرض عملی[1] ہر مذہب میں جُدا ہوتے ہیں ہمارے مذہب صحیح مُعتمد مفتٰی بہ پر وضو میں فرض عملی بمعنی مذکور اعنی ارکان عملیہ کہ یہاں وہی **واجب اعتقادی** ہیں بارہ ہیں جن میں اکثر کا استخراج متأمل پر ہمارے بیان سابق سے دشوار نہیں مگر مفتٰی بہ کی غیر ماخوذ سے تمیز صریح اور اپنے کم علم بھائیوں کی تفہیم کے لیے صاف تصریح بہتر ہے:

[1] تفسیر ابن جریر لفظ وارجلکم الی الکعبین ۶/۷۲ [2] ایضاً ۶/۷۳

(۱) دونوں لب حق یہ ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے یہاں تک کہ اگر لب خُوب زور سے بند کر لیے کہ ان کی کچھ تحریر جو عادی طور پر بند کرنے میں کُھلی رہتی اب چُھپ گئی اور اُس پر پانی نہ بہا نہ کُلّی کی وضو نہ ہوگا۔ ہاں عادی طور پر خاموش بیٹھنے کی حالت میں لبوں کا جتنا حصہ باہم مل کر چُھپ جاتا ہے تو وہ دہن کا تابع ہے کہ وضو میں اس کا دھونا فرض نہیں۔

درمختار میں ہے:

يجب غسل ما يظهر من الشفة عند انضمامها۔[۱] | ہونٹوں کے بند کرنے کے وقت جو حصہ ظاہر رہتا ہے اُس کا دھونا واجب ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

ای یفترض کما صححه فی الخلاصة والمراد ما يظهر عند انضمامها الطبیعی لا عند انضمامها بشدة وتكلف اھ[۲] | یعنی فرض ہے، جیسے کہ خلاصہ میں اسے صحیح قرار دیا ہے اور مراد وہ حصّہ ہے جو طبعی طور پر ہونٹوں کے بند ہونے پر ظاہر ہوتا ہے، وہ حصہ مراد نہیں جو سختی اور تکلف کے ساتھ ہونٹوں کے بند کرنے پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۲، ۳، ۴) بھووں مونچھوں بچی کے نیچے کی کھال جب کہ بال چھدرے ہوں کھال نظر آتی ہو وضو میں بھی دھونا فرض ہے، ہاں گھنے ہوں کہ کھال بالکل نہ دکھائی دے تو وضو میں ضروری نہیں غسل میں جب بھی ضروری ہے۔

(۵) داڑھی چھدری ہو تو اس کے نیچے کی کھال دُھلنا فرض، اور گھنی ہو تو جس قدر بال دائرۂ رُخ میں داخل ہیں اُن سب کا دھونا فرض ہے یہی صحیح ہے ومعتمد ہے ہاں جو بال نیچے چھوٹے ہوتے ہیں اُن کا مسح سنّت ہے اور دھونا مستحب، اور نیچے ہونے کے یہ معنے کہ داڑھی کو ہاتھ سے ذقن (ٹھوڑی) کی طرف دبائیں تو جتنے بال مُنہ کے دائرہ سے نکل گئے ان کا دھونا ضروری نہیں باقی کا ضرور ہے، ہاں خاص جڑیں اُن کی بھی دھونی ضرور نہیں کہ ان کا دھونا بعینہٖ کھال کا دھونا ہوگا اور گھنی داڑھی میں اس کا دھونا ساقط ہوچکا ہے۔

درمختار میں ہے:

غسل جميع اللحية فرض عمليا على المذهب الصحيح المفتى به | مذہب صحیح، مفتیٰ بہ اور جس کی طرف رجوع کیا گیا ہے کے مطابق تمام داڑھی کا دھونا فرض عملی ہے (بدائع)

---

[۱] الدرالمختار، فرائض وضو ۱/۱۹
[۲] ردالمحتار، فرائض وضو ۱/۷۲

marfat.com

المرجوع الیہ بدائع ثم لاخلاف ان المسترسل لا یجب غسلہ ولا مسحہ بل یسن وان الخفیفۃ التی تری بشرتہا یجب غسل ماتحتہا نہر[1]

پھر اس میں اختلاف نہیں کہ لٹکنے والے بالوں کا دھونا اور ان پر مسح کرنا واجب نہیں ہے بلکہ سنّت ہے، اور وُہ ہلکی داڑھی جس کے نیچے جلد دکھائی دیتی ہو اس کے نیچے کے حصّے کا دھونا واجب ہے۔

اُسی میں ہے:

لاغسل باطن العینین والانف والفم واصول شعر الحاجبین واللحیۃ والشارب۔[2]

آنکھوں، ناک اور مُنہ کے اندرونی حصّوں، ابروؤں، داڑھی اور مونچھوں کی جڑوں کا دھونا واجب نہیں ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

قولہ واصول شعر الحاجبین یحمل علی ما اذا کانا کثیفین اما اذا بدت البشرۃ فیجب کما یاتی لہ قریبا عن البرھان وکذا یقال فی اللحیۃ والشارب و نقلہ ح عن عصام الدین شارح الھدایۃ[3]

ابروؤں کی جڑوں کا دھونا واجب نہیں، یہ اس صورت پر محمول ہے کہ ابرو گھنے ہوں، اگر جلد ظاہر ہو تو اس کا دھونا واجب ہے، جیسے کہ برہان کے حوالے سے آئے گا، اسی طرح داڑھی اور مونچھوں کے بارے میں کہا جائے (کہ وہ گھنی ہوں تو جلد کا دھونا واجب نہیں ۱۲ ق) حلبی نے شارح ہدایہ عصام الدین سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

اُسی میں ہے:

قولہ لاخلاف ای بین اھل المذھب علی جمیع الروایات اھ[4]

مصنّف نے کہا کہ کسی کا اختلاف نہیں ہے، یعنی تمام روایات کے مطابق اہلِ مذہب میں اختلاف نہیں ہے۔

اقول: فلاینافی ماقدمنا لثبوت الخلاف من غیرنا۔

یہ قول اُس تفصیل کے مخالف نہیں جو ہم اس سے پہلے بیان کرچکے ہیں، کیونکہ وہ غیر احناف کا اختلاف گزرا ہے۔

---

[1] الدرالمختار، فرائض وضو ۱/۱۹
[2] ایضاً ۱/۱۹
[3] ردالمحتار، فرائض وضو ۱/۷۲
[4] ایضاً ۱/۷۴

marfat.com

اُسی میں ہے:

قولہ المسترسل ای الخارج عن دائرۃ الوجہ وفسرہ ابن حجر فی شرح المنہاج بما لو مد من جہۃ نزولہ لخرج عن دائرۃ الوجہ[1]

مصنّف نے کہا کہ مسترسل یعنی چہرے کے دائرے سے باہر ہوں، ابن حجر نے شرح منہاج میں اس کی تفسیر یہ کی کہ اگر ان بالوں کو نیچے کی جانب پھیلایا جائے تو چہرے کے دائرے سے باہر ہوں۔

اُسی میں ہے:

قولہ بل یسن ای المسح لکونہ الاقرب لمرجع الضمیر وعبارۃ المنیۃ صریحۃ فی ذلک[2]

مصنّف نے کہا: بَلْ یُسَنُّ یعنی مسح مسنون ہے کیونکہ ضمیر راجع کرنے کے لیے مسح اقرب ہے اور منیہ کی عبارت اس بارے میں واضح ہے۔

(۶) کنپٹیاں، کان اور رخسار کے بیچ میں جو حصہ ہے اس کا دھونا فرض ہے جتنا حصّہ داڑھی اور کان کے بیچ میں ہے وہ تو مطلقاً اور جتنا بالوں کے نیچے ہے اگر بال چھدرے ہوں تو وہ بھی، ہاں گھنے ہوں تو اس کا فرض بالوں کی طرف منتقل ہوجائے گا وقد م تقدم ما یکفی لافادتہ (اس سے پہلے وہ گزر چکا ہے جو اس کو فائدہ دینے کے لیے کافی ہے ۱۲ ق)

(۷) دونوں کہنیاں تمام وکمال۔

(۸) انگوٹھی چھلّے وغیرہا جائز ناجائز ہر قسم کے گہنے مرد عورت سب کے لیے جبکہ تنگ ہوں کہ بے اُتارے اُن کے نیچے پانی نہ بہے گا اُتار کر دھونا فرض ہے ورنہ ہلا ہلا کر پانی ڈالنا کہ اُن کے نیچے بہ جائے مطلقاً ضرور ہے۔

درمختار میں ہے:

لوخاتمہ ضیقا نزعہ اوحرکہ وجوبا[3]

اگر اس کی انگوٹھی تنگ ہے تو اس کا اتارنا یا حرکت دینا واجب ہے ۱۲ ق

(۹) مسح کی نم سر کی کھال یا خاص سر پر جو بال ہیں (نہ وہ کہ سر سے نیچے لٹکتے ہیں) اُن پر پہنچنا فرض ہے، عمامے دوپٹے وغیرہ پر مسح ہرگز کافی نہیں مگر جب کہ کپڑا اتنا باریک اور نم اتنی کثیر ہو کہ کپڑے سے پھوٹ کر سر یا بالوں کی مقدار شرعی پر پہنچ جائے۔ بحر میں ہے:

معراج الدرایۃ لو مسحت علی

معراج الدرایہ میں ہے کہ اگر عورت نے اپنے دوپٹے

---

[1] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/ ۷۴ [2] ایضاً ۱/ ۷۵ [3] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/ ۲۹

marfat.com

خارها ونفذت البلة الى رأسها حتى ابتل قدر الربع منه يجوز قال مشائخنا اذا كان الخمار جديدًا يجوز لان ثقوب الجديد لم تنسد بالاستعمال فتنفذ البلة اما اذا لم يكن جديدا لا يجوز لانسداد ثقوبه اھ۔

اقول: جرت عادتہم رحمہم اللہ باحالة الامور علی مظانہا الاغلبیة کقولہم فی شرب الجنب ماء یجزیٔ عن المضمضة ان جاھلا لعبہ لا عالما لمصہ وفی عض الکلب علی ثوب ینجس فی الرضا لسیلان لعابہ دون الغضب لجفافہ و وقوع الفارة حیة فی البئر ینجس لو ھاربة من ھرة لبولہ والا لا ونظائرہ لا تحصی والذی یعرف المناط یعرف المقصود فالمناط نفوذ البلة الی قدر الفرض فان علم اجزأ ولو الثواب خلقا والا لا ولو جدیدا کما لا یخفی۔

پر مسح کیا اور تری اُس کے سر تک پہنچ گئی، یہاں تک کہ سر کا چوتھائی حصہ تر ہو گیا تو جائز ہے۔ ہمارے شیخ نے کہا کہ اگر دوپٹا نیا ہو تو جائز ہے کیونکہ نئے دوپٹے کے سوراخ استعمال سے بند نہیں ہوتے تو ان میں سے تری داخل ہو جاتی ہے، اور اگر نیا نہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ اس کے سوراخ بند ہو چکے ہیں (بحر)

ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالٰی کی عادت ہے کہ امور کو اُن کے اُن احوال پر محمول کرتے ہیں جن کا غالب گمان ہوتا ہے مثلاً جنبی پانی پیئے تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ جاہل ہے تو جانوروں کی طرح منہ لگا کر پیئے گا لہذا کُلّی کرنے سے کفایت کر جائے گا اور عالم ہوا تو چوس کر پیئے گا لہذا کفایت نہیں کرے گا۔ اسی طرح کُتّے نے کپڑے کے اوپر سے کاٹا، اگر خوشی سے ہے تو کپڑا پلید ہو جائے گا کیونکہ اس کا تھوک بہے گا اور اگر حالتِ غضب میں ہے تو پلید نہ ہوگا کیونکہ اس کا تھوک خشک ہو جائے گا۔ اسی طرح زندہ چوہیا کنویں میں گر گئی اگر وہ بلّی سے ڈر کر بھاگ رہی تھی تو کنواں پلید ہو جائے گا کیونکہ اس کا پیشاب خطا ہو رہا ہوگا ورنہ نہیں۔ اس کی بے شمار مثالیں ہیں، جسے بنیاد کا پتا ہوگا وہ مقصود کو بھی پہچان لے گا، اور بنیاد یہ ہے کہ مقدارِ فرض تک تری پہنچ جائے، اگر یقین ہو جائے کہ تری پہنچ گئی ہے تو کافی ہے، اگرچہ کپڑا پرانا ہو، اور اگر تری پہنچنے کا یقین نہ ہو تو کافی نہیں ہے اگرچہ کپڑا نیا ہو، جیسے کہ مخفی نہیں ہے۔

لـه بحرالرائق، مسح علی الخفین ۱/۱۸۴

marfat.com

(۱۰) نم کم از کم چوتھائی سر کو استیعاب کرلے ھو الصحیح المفتٰی بہ الماخوذ وان قیل
وقیل وقد اشتھرت المسألۃ متونا وشروحا (یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوٰی ہے اگرچہ
مختلف اقوال موجود ہیں، اور یہ مسئلہ متون اور شروح میں مشہور ہے ۱۲ ق)

(۱۱) کعبین گٹوں یعنی ٹخنوں کا نام ہے اُن کے بالائی کناروں سے ناخنوں کے ملنے تک ہر حصے
پرزے ذرّے ذرّے کا دُھلنا فرض ہے اُس میں سے سرِ سوزن برابر اگر کوئی جگہ پانی بہنے سے رہ گئی وضو
نہ ہوگا، ہاں پاؤں میں تیسرا استثنا جو گزرا اپنے محل پر مسلم ہے جس کی تحقیق فقیر کے فتاوٰی بیانِ غسل میں
ملے گی، چھلّے اور سب گہنے کہ گٹوں پر یا اُن سے نیچے ہوں اُن کا حکم وہی ہے جو حکم فرض ہشتم میں گزرا۔

(۱۲) مُنہ ہاتھ پاؤں تینوں عضوؤں کے تمام مذکور ذروں پر پانی کا بہنا فرض ہے فقط بھے گا ہاتھ
پھر جانا یا تیل کی طرح پانی چُپڑ لینا تو بالاجماع کافی نہیں اللھم الا مام فی الرجلین (سوائے اس کے
جو پاؤں کے بارے میں گزرا ۱۲ ق) اور صحیح مذہب میں ایک بوند ہر جگہ سے ٹپک جانا بھی کافی نہیں کم سے
کم دو بوندیں ہر ذرۂ ابدان مذکورہ پر سے بہیں۔

درمختار میں ہے:

غسل الوجہ ای اسالۃ الماء مع التقاطر ولو قطرۃ وفی الفیض اقلہ قطرتان فی الاصح[1] اھ

چہرے کا دھونا یعنی پانی کا اس طرح بہانا کہ ٹپکنے لگے، اگرچہ ایک قطرہ ٹپکے۔ فیض المولی الکریم میں اصح یہ ہے کہ کم از کم دو قطرے ٹپکیں (درمختار)

قال ح ثم ط ثم ش کلھم فی حواشی الدر یدل علیہ صیغۃ التفاعل[2] اھ

علامہ حلبی، پھر طحطاوی، پھر شامی، سب نے درمختار کے حواشی میں فرمایا: اس پر تفاعل کا صیغہ (تقاطر) دلالت کرتا ہے (اھ)

اما ما عن ابی یوسف ان الغسل مجرد بلّ المحل بالماء سال اولم یسل ولاجلہ جعل فی البحر الاسالۃ مختلفا فیھا بینہ وبین الطرفین وزعم ان اشتراطھا ھو ظاھر الروایۃ فالحق الذی

وہ جو امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ دھونا صرف یہ ہے کہ جسم کے کسی حصے کو تر کردیا جائے خواہ وہ بہے یا نہ بہے۔ اسی لیے البحر الرائق میں پانی کے بہانے کو امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ و محمد کے درمیان اختلافی قرار دیا، اور گمان کیا کہ بہانے کی شرط لگانا ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور

۱؎ الدر المختار، مع الشامی، فرائض الوضوء ۱/۷۱ - ۷۰ ۲؎ ردالمحتار ایضاً ۱/۷۱

marfat.com

لامحيد عنه ولا يحل المصير الا اليه ان تأويله ما في حلية عن الذخيرة انه سال من العضو قطرة او قطرتان ولم يتدارك كيف ولولا ذلك لكان هذا والعياذ بالله تعالى انكارا للنص وتبديلا للشرع فان الله تعالى امر بالغسل وهذا ليس بغسل لا لغة ولا عرفا وقد قال في البحر نفسه الغسل بفتح الغين ازالة الوسخ عن الشئ ونحوه باجراء الماء عليه لغة اھ[1] وهل الاجراء الا الاسالة وقد فرق المولى سبحنه وتعالى بين الاعضاء فجعل وظيفة بعضها الغسل ولبعضها المسح وعلى هذا التقدير ترجع جميعا الى المسح فانه اذا لم يسل الماء لم يكن الا اصابة بلل وهو المسح۔

اقول: فما كان ينبغي لمثل هذا المحقق البحر ان يجعله مختلفا فيه كي يجترئ عليه الجاهلون كما نشاهد الأن من كثير منهم انه لا يزيد في جبهته وعارضيه وغيرها على اصابة يد مبتلة من دون سيلان ولا تقاطر اصلا واذا اخبر ان قد بقي لمعة مثلا في مرفقه او اخمصه او عقبه امر عليه يده الباقي فيها

وہ حق جس سے گریز نہیں کیا جا سکتا اور جس کی طرف رجوع کے بغیر چارہ نہیں ہے یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے قول کی تاویل حلیہ میں ذخیرہ سے نقل کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ عضو سے ایک یا دو قطرے بہ جائیں اور پے در پے نہ گریں، اور اگر یہ مطلب نہ ہو تو معاذ اللہ! نص کا انکار اور شریعت کی تبدیلی ہوگی، کیونکہ اللہ تعالے نے دھونے کا حکم دیا ہے اور کسی عضو کو صرف تر کر دینا، نہ لغۃً دھونا ہے اور نہ عرفاً۔ خود بحر الرائق میں ہے کہ غَسل، غین پر زبر، لغت میں کسی چیز سے پانی جاری کرکے، میل وغیرہ کے زائل کرنے کو کہتے ہیں (بحر) جاری کرنا اور بہانا ایک ہی ہے۔ اللہ سبحانہ، و تعالیٰ نے اعضاء میں فرق کیا ہے، بعض اعضاء کا وظیفہ دھونا اور بعض کا وظیفہ مسح مقرر کیا ہے، اور اس صورت پر (جب کہ عضو کا تر کرنا کافی ہو) سب اعضاء کا وظیفہ مسح ہی بن جائے گا کیونکہ جب پانی نہ بہا تو صرف تری کا جسم پر لگنا رہ جائے گا اور یہی مسح ہے۔

اقول: ایسے بحر العلوم، محقق کے لائق نہ تھا کہ اس مسئلے کو مختلف فیہ قرار دیتے، نتیجہ یہ ہوگا کہ جہلاء اس پر جرأت کرنے لگیں گے، جیسے کہ اس وقت ہم بہت سے ایسے لوگوں کو دیکھ رہے ہیں کہ وہ اپنے ماتھے، رخساروں اور دیگر اعضاء پر صرف گیلا ہاتھ پھیرنے پر اکتفاء کرتے ہیں، پانی بہانے اور چند قطروں کے ٹپکنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے، اور جب انہیں بتایا جائے کہ کہنی، کنپٹی یا ایڑی کا کوئی حصہ خشک رہ گیا ہے تو وہی ہاتھ اس جگہ پھیر دیتے ہیں جس

[1] بحر الرائق فرائض الوضوء ۱/۱۱

marfat.com

بلل الماء من دون ان یأخذ ماء جدیدا فضلا عن الاسالة فالی اللہ المشتکی ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

میں کچھ رطوبت باقی ہوتی ہے، پانی بہانا تو دُور کی بات ہے، نیا پانی لینے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کرتے ـــــ اللہ تعالٰی کی بارگاہ میں ہی شکایت ہے، ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

تنبیہ جلیل متعدد کتب معتمدہ مثل خلاصہ و جوہرہ نیرہ و حلیہ و غنیہ و درمختار وغیرہا میں وہ استثنا کہ ہاتھوں میں دُوسرا اور پاؤں میں تیسرا تھا اس میں یہ قید لگائی کہ وہ چیز ایسی نرم ہو جس میں پانی سرایت کرسکے جیسے مٹی گارا نہ سخت اور نفوذ کو مانع جیسے آٹا موم چربی جما ہوا گھی مچھلی کا سنّا چبائی ہوئی روٹی۔

درمختار سے گزرا: بخلاف نحو عجین[1] (برخلاف اُس چیز کے جو آٹے جیسی ہو ۱۲ ق)۔ ردالمحتار میں قول شارح لا یمنع دھن (تیل منع نہیں کرتا ۱۲ ق) کے تحت میں ہے ای کزیت وشیرج بخلاف نحو شحم وسمن جامد[2] (جیسے زیتون اور تلوں کا تیل، بخلاف چربی اور جمے ہُوئے گھی ایسی چیزوں کے ۱۲ ق) اُسی میں بخلاف نحو عجین کے نیچے ہے ای کعلك وشمع وقشر سمك وخبز ممضوغ متلبد جوھرۃ[3] (یعنی جیسے دنداسہ، موم، مچھلی کا چانہ، چبائی ہوئی روٹی جو جم جائے ـــ جوہرہ نیرہ ۱۲ ق)

درمختار میں ہے:

لا یمنع طعام بین اسنانہ اوفی سنہ المجوف بہ یفتی وقیل ان صلبا منع وھو الاصح[4]۔

دانتوں کے درمیان یا دانت کے سوراخ میں پھنسا ہوا طعام منع نہیں کرتا۔ اسی پر فتوٰی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اگر طعام سخت ہو تو منع کرے گا اور یہی قول اصح ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

صرح بہ فی الخلاصۃ وقال لان الماء شیئ لطیف یصل تحتہ غالبا اھ[5] ومفادہ عدم الجواز اذا علم انہ لم یصل الماء

خلاصہ میں اس کی تصریح کی ہے اور کہا وجہ یہ ہے کہ پانی لطیف چیز ہے غالباً اس کے نیچے پہنچ جائے گا (شامی) اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یقین ہو کہ طعام کے نیچے پانی نہیں پہنچا تو جائز نہیں ہے۔

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل ۱/۲۹
[2] ردالمحتار، فرائض غسل ۱/۱۱۴
[3] ردالمحتار، فرائض غسل ۱/۱۱۴
[4] الدرالمختار مع الشامی ۱/۱۱۴
[5] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۱۴

marfat.com

تحتہ قال فی الحلیۃ وھو اثبت[1] قولہ وھو الاصح صرح بہ فی شرح المنیۃ و قال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورۃ والحرج[2]

حلیہ میں ہے اور یہی ان کا راجح قول ہے اور یہی اصح ہے۔ شرح منیہ میں اس کی تصریح کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ پانی کا سرایت کرنا ناممکن ہے جبکہ ضرورت بھی نہیں اور حرج بھی نہیں۔

تو اس کا لحاظ مناسب ہے اگرچہ تحقیق یہ ہے کہ مدار کا ضرورت و حرج عام یا خاص پر ہے اگر حرج نہیں طہارت نہ ہوگی اگرچہ پانی سرایت کرے کہ مجرد تری پہنچنا کافی نہیں بہنا شرط ہے اور وہ قطعاً گارے وغیرہ جرم دار چیزوں میں بھی نہ ہوگا جب تک ان کا جرم نہ زائل ہو تو نرمی وسختی کا فرق بیکار ہے اور حرج و ضرورت ہو اور طہارت کرلی اور ایسی چیز لگی رہ گئی اور نماز پڑھ لی تو معافی ہے اگرچہ سخت و مانع نفوذ ہو آخر مکھی مچھر کی بیٹ پر خود درمختار میں لو یصل الماء تحتہ (اس کے نیچے پانی نہ پہنچا ہو ۱۲ ق) فرماکر حکم دیا کہ لایمنع الطھارۃ[3] (طہارت سے مانع نہیں ہے ۱۲ ق) اور مہندی کے جرم کو بھی مانع نہ مانا اور فرمایا بہ یفتی (اسی پر فتوٰی ہے) حالانکہ اس کا جرم خصوصاً بعد خشکی یقیناً نفوذِ آب کو مانع ہے ولہٰذا ردالمحتار میں فرمایا:

قولہ بہ یفتی صرح بہ فی المنیۃ عن الذخیرۃ فی مسألۃ الحناء والطین والدرن معللا بالضرورۃ قال فی الشرح لان الماء ینفذ لتخللہ و عدم لزوجتہ وصلابتہ والمعتبر فی جمیع ذلک نفوذ الماء ووصولہ الی البدن اھ لکن یرد علیہ ان الواجب الغسل وھو اسالۃ الماء مع التقاطر کما مر فی ارکان الوضوء والظاھر ان ھذہ الاشیاء تمنع الاسالۃ فالاظھر التعلیل بالضرورۃ۔[4]

اسی پر فتوٰی ہے (درمختار) ذخیرہ کے حوالے سے منیہ میں مہندی، مٹی اور میل کے مسئلے میں بخیال ضرورت یہی حکم دیتے ہیں۔ شرح منیہ میں کہا: چونکہ یہ چیزیں نرم ہیں، ان میں سختی اور لیس نہیں ہے اس لئے پانی سرایت کرجائے گا، اور ان سب میں پانی کا سرایت کرنا اور بدن تک پہنچنا معتبر ہے (شرح منیہ) لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ واجب تو دھونا ہے اور پانی کا اس طرح بہانا کہ قطرے ٹپکنے لگیں، جیسے کہ ارکان وضو میں گزر گیا ہے اور جزمی بات یہ ہے کہ یہ چیزیں پانی بہنے کو روکتی ہیں، لہٰذا زیادہ ظاہر یہ ہے کہ بطورِ علّت، ضرورت کو پیش کیا جائے اس لیے کہ پانی لطیف چیز ہے۔

---

[1] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۱۴ [2] ایضاً [3] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۹ [4] ردالمحتار ۱/۱۱۴

marfat.com

قول مذکور خلاصہ لان الماء شئ لطیف الخ (اس لیے کہ پانی لطیف چیز ہے) نقل کرکے فرمایا و یرد علیہ ما قدمناہ انفا[1] (اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو ہم ابھی بیان کر چکے ہیں ۱۲ق) لاجرم بعض مشایخ نے کہ ناخنوں کے میل میں فرق کیا کہ دیہاتی کے لیے اجازت ہے کہ اس کا میل خاک مٹی سے ہوگا اس میں پانی سرایت کرجائے گا اور شہری کو نہیں کہ اس کا میل چکنائی سے ہوگا۔ انھیں اکابر نے اس تفرقہ کو رد کردیا اور فرمایا اصح یہ کہ دونوں یکساں ہیں درمختار سے گزرا قد ردیا و مدنیا فی الاصح[2] (خواہ دیہاتی ہو یا شہری، یہی اصح قول ہے ۱۲ق) جب یہی قضیۂ نظر (یہی نظر و فکر کا فیصلہ ہے) اور یہی مفتی بہ تو اسی پر عمل اور یہی معوّل۔

اقول: وکان مراد العلامۃ الشامی بقولہ بخلاف نحو شحم وسمن جامد حیث لاحرج ولا ضرورۃ فان مسألۃ الدھن والشیرج عامۃ لا تقتصر علی الضرورۃ فافادان الشحم لیس کمثلہ لکن العجب انہ ذکر ما مر عن الجوھرۃ ثم استدرک علیہ بالفتوی المذکورۃ فی النھر ثم عقبھا بقولہ نعم و ذکر الخلاف فی شرح المنیۃ فی العجین واستظھر المنع لان فیہ لزوجۃ وصلابۃ تمنع نفوذ الماء[3] اھ وکانہ سکت علیہ اکتفاء بما قدمہ و اللہ تعالٰی اعلم۔

اقول: علّامہ شامی نے فرمایا: برخلاف چربی اور جمے ہوئے گھی کے ایسی چیزوں سے غالباً ان کی مراد یہ ہے کہ جب نہ تو حرج ہو اور نہ ہی ضرورت ہو تیل اور تلوں کے روغن کا مسئلہ عام ہے اس صورت میں منحصر نہیں جب ضرورت ہو، علّامہ شامی نے بیان کردیا کہ چربی، تیل کی طرح نہیں ہے (ایسی صورت میں یہ چیزیں طہارت سے مانع ہوں گی اور اگر ضرورت یا حرج ہے تو مانع نہیں ۱۲ق) لیکن تعجب ہے کہ انہوں نے جوہرہ کی وہ عبارت نقل کی جو ہم اس سے پہلے نقل کرچکے ہیں، پھر النہر الفائق میں بیان کردہ فتوٰی کی بنا پر اس پر اعتراض کیا (کہ ناخنوں میں آٹا یا مٹی لگی ہو تو معاف ہے ۱۲ق) اس کے بعد کہا کہ ہاں شرح منیہ میں آٹے کے بارے میں اختلاف کا ذکر ہے اور طہارت کے لیے مانع ہونے کو ظاہر قرار دیا کیونکہ آٹا لیس دار اور سخت ہوتا ہے، پانی کے سرایت کرنے کو روکے گا (شامی) غالباً اس سے

---

[1] ردالمحتار مع الشامی، فرائض الغسل ۱/۱۱۴ [2] ایضاً [3] ایضاً

marfat.com

پہلے جو بیان کرچکے ہیں اس پر اکتفا کرتے ہوئے اس جگہ سکوت کر گئے ہیں (پہلے اشارہ کرچکے ہیں کہ جسم پہ آٹا اور چربی وغیرہ چیزیں لگی ہوں تو حرج اور ضرورت کی صورت میں وضو ہوجائے گا، ورنہ نہیں ۱۲ قادری) واللہ تعالٰی اعلم

رہا **واجب عملی** (ف۱) وہ وضو میں کوئی نہیں، بحر الرائق سے گزرا اتفق الاصحاب انہ لا واجب فی الوضوء[1] ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے کہ وضوء میں کوئی واجب نہیں ۱۲ ق) درمختار میں ہے افاد انہ لا واجب للوضوء ولا للغسل[2] (مصنف نے اشارہ کیا ہے کہ وضو اور غسل میں کوئی واجب نہیں ۱۲ ق) اسی طرح کتب کثیرہ میں ہے اور خود بعد نقل اتفاق اصحاب کیا حاجت اطناب واسہاب! مگر محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں اپنی بحث سے وضو کے لیے بسم اللہ و ذکر الٰہی (ف۲) سے ابتدا کرنا برخلاف مذہب واجب ٹھہرایا اور اس مسئلہ متفق علیہا کے جواب میں فرمایا:

ماقیل انہ لا مدخل للوجوب فی الوضوء لانہ شرط تابع فلو قلنا بالوجوب فیہ لساوی التبع الاصل غیر لازم اذ اشتراکہما بثبوت الواجب فیہما لا یقتضیہ لثبوت عدم المساواۃ بوجہ اٰخر نحو انہ لا یلزم بالنذر بخلاف الصلاۃ مع انہ لا مانع من الحکم بان واجبہ احط رتبۃ من واجب الصلاۃ کفرضہ بالنسبۃ الی فرضہا[3] اھ کلامہ الشریف۔

وہ جو کہا گیا ہے کہ وجوب کا وضو میں کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ وہ نماز کی شرطِ تابع ہے، اب اگر ہم اس میں کوئی واجب مان لیں تو تابع اصل کے برابر ہوجائے گا، یہ اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ نماز اور وضو دونوں میں واجب کے ثابت ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں کسی اور وجہ سے بھی فرق نہ رہے، مثلاً یہ کہ نذر ماننے سے نماز لازم ہوجاتی ہے وضوء لازم نہیں ہوتا، علاوہ ازیں یہ کہنے سے کون سی چیز مانع ہے کہ وضو کا واجب نماز کے واجب سے کم مرتبہ ہے، جیسے کہ وضو کا فرض نماز کے فرض سے کم مرتبہ ہے (فتح القدیر)

اقول (ف۳): لم یات المستدل بشیئ حتی سمع ما سمع واذا لم یمنع تبعیۃ

اقول: مستدل نے مضبوط دلیل پیش نہیں کی، اسی لیے اسے یہ سب کچھ سننا پڑا، وضو کا تابع ہونا

---

[1] بحر الرائق قبیل سنن الوضو (ایچ ایم سعید کمپنی کراچی) ۱/۱۶ [2] الدر المختار، مع الشامی، سنن الوضوء ۱/۷۶

[3] فتح القدیر، سنن الوضوء ۱/۲۱

marfat.com

الوضوء ثبوت الفرائض فیہ فلم یمنع ثبوت الواجبات والرواتب توابع للفرائض انما شرعت مکملات لا محصلات لہا فلیست فی مرتبۃ الوضوء ایضا ثم لم یقعد ھا ذلک ان یکون لہا کل من الفروض والواجبات والسنن و المستحبات کما للاصول۔

ولو نعنی ان الوضوء لا یستاھل فی نفسہ ان یکون لہ واجب حتی نحتاج الی ما ذکر المستدل وانما عنینا ان لیس فی مذھبنا واجب فی الوضوء لا یجوز ترکہ ویصح بدونہ و ھذا ظاھر لا یفتاق الی اظھار وثابت لا یصلح للانکار۔

وضو میں فرائض کے ثابت ہونے سے مانع نہیں، تو واجبات کے ثابت ہونے سے کیوں کر مانع ہوگا؟ حالانکہ سننِ مؤکدہ فرائض کے تابع ہیں، وہ فرائض کی تکمیل کے لیے مشروع ہیں تحصیلِ فرائض کے لیے نہیں، وہ تو وضو کے مرتبے میں بھی نہیں، اس کے باوجود سُنتوں میں فرائض، واجبات، سُنن اور مستحبات، وہ سب کچھ ثابت ہے جو فرائض میں ثابت ہے۔

ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ وضو اس لائق نہیں ہے کہ اس میں کوئی واجب ہو، حتی کہ ہمیں اس چیز کی ضرورت ہو جو مستدل نے بیان کی ہے، ہماری مراد تو یہ ہے کہ ہمارے مذہب کے مطابق وضو میں کوئی ایسا واجب نہیں ہے جس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے اور اس کے بغیر وضو ہو جاتا ہے، یہ ایسا ظاہر و باہر امر ہے جو محتاجِ اظہار نہیں ہے اور اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اور مسئلہ تسمیہ **اولا** تنہا محقق کی اپنی بحث ہے کہ نہ ائمہ مذہب سے منقول نہ محققین مابعد میں مقبول، خود ان کے تلمیذ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا: ہمارے شیخ کی جو بحثیں خلافِ مذہب ہیں اُن کا اعتبار نہ ہوگا۔

اقول یعنی جب کہ خلاف، اختلافِ زمانہ سے ناشی نہ ہو کما افتوا بجواز الاجارۃ علی التعلیم والاذان والامامۃ وباخذ صاحب الحق من خلاف جنسہ اذ ظفر الی نظائر کثیرۃ (جیسے کہ ہمارے فقہاء متاخرین نے تعلیم، اذان اور امامت پر معاوضہ لینے کے جائز ہونے پر فتوی دیا اور یہ فتوی دیا کہ صاحبِ حق کا ہاتھ پہنچے تو وہ اپنے حق سے مختلف جنس لے سکتا ہے۔ اس کی بہت سی نظیریں ہیں ۱۲ ق)

ردالمحتار جنایات الحج میں ہے: قد قال تلمیذہ العلامۃ قاسم ان ابحاثہ

marfat.com

المخالفة للمذهب لا تعتبر[1] (ابن ہمام کے شاگرد علامہ قاسم نے کہا کہ استاذ کی وہ بحثیں معتبر نہیں ہیں جو مذہب کے مخالف ہوں ۱۲ ق)

اور خاص اس مسئلہ میں ان کے تلمیذِ ارشد امام محمد محمد ابن امیر الحاج نے بحثِ محقق پر تعویل (اعتماد) درکنار سُنّیّت بھی نہ مانی، صرف استحباب کو مرجح قرار دیا جسے خلاصہ میں مفاد ظاہر الروایۃ اور ھدایہ میں اصح فرمایا۔

حلیہ میں فرماتے ہیں :

وانی لمتعجب ممن استدل به وحده علی الاستنان (یرید حدیث انس قال رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم هل مع احد منکم ماء فوضع یده فی الاناء وقال توضؤا بسم الله قال فرأیت الماء یخرج من بین اصابعه صلی الله تعالٰی علیه وسلم حتی توضؤا من عند اٰخرهم وکانوا نحوا من سبعین اخرجه النسائی وابن خزیمة والبیهقی وقال انه اصح ما فی التسمیة[2] وقال النووی اسناده جید۔

(مجھے اس شخصیت سے تعجب ہے جس نے صرف اس حدیث سے سنّت ہونے پر استدلال کیا ہے (اس سے وُہ حدیث مراد ہے جسے حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے؟ پس آپ نے برتن میں دستِ مبارک رکھا اور فرمایا : بسم اللہ پڑھ کر وضو کرو، تو میں نے دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی انگلیوں کے درمیان سے پانی اُبل رہا تھا حتّٰی کہ تمام صحابۂ کرام نے وضو کرلیا، اور وہ ستّر کے قریب تھے۔ اس حدیث کو امام نسائی، ابنِ خزیمہ اور بیہقی نے بھی روایت کیا۔ امام بیہقی نے فرمایا : بسم اللہ کے بارے میں روایت کی جانے والی یہ صحیح ترین حدیث ہے۔ امام نووی نے کہا کہ اس کی سند عمدہ ہے)

اقول : وضعف دلالته علی استنان التسمیة لکل

اقول : ہر وضو کے لیے بسم اللہ کے سنّت ہونے پر اس حدیث کی دلالت کا ضعیف ہونا ظاہر ہے

---

[1] ردالمحتار، جنایات الحج ۲/۲۲۴
[2] السنن الکبرٰی للبیہقی، التسمیہ علی الوضوء ۱/۴۳

marfat.com

وضؤ طاھر فالظاھر انہ ھھنا لاستحباب البرکۃ فی الماء القلیل واللہ تعالٰی اعلم۔

کیونکہ اس جگہ تو تھوڑے پانی میں برکت حاصل کرنے کے لیے بسم اللہ پڑھی گئی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

قال فی الحلیۃ وکذلک غایۃ ما یفیدہ الاستدلال الماضی بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ الاستحباب فانہ کما یثبت نفی الفضیلۃ والکمال بترک السنۃ یثبت بترک المستحب فی الجملۃ فیترجح بھذا البحث القول بالاستحباب واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم بالصواب اھ[1]

حلیہ میں ہے: اسی طرح اس حدیث شریف: "اس کا وضو نہیں جس نے اللہ تعالٰی کا نام نہیں لیا" سے گزشتہ استدلال کے مطابق زیادہ سے زیادہ، استحباب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ جس طرح سنّت کے ترک کرنے سے فضیلت اور کمال کی نفی ہوتی ہے فی الجملہ مستحب کے ترک سے بھی یہ نفی ثابت ہوتی ہے، اس بحث سے استحباب کے قول کی ترجیح ثابت ہوتی ہے ۔۔ واللہ تعالٰی اعلم بالصواب۔

ثانیاً کہا گیا کہ خود امام محقق علی الاطلاق نے اسی کتاب کے باب شروط الصّلاۃ میں اپنی اس بحث سے رجوع کی اور فرمایا کہ حق وہی ہے جو ہمارے علماء کا مذہب ہے کہ وضوء میں بسم اللہ صرف مستحب ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

تعجب صاحب البحر من المحقق ابن الھمام حیث رجح ھنا وجوبھا ثم ذکر فی باب شروط الصلاۃ ان الحق ما علیہ علماؤنا من انھا مستحبۃ کیف وقد قال الامام احمد لا اعلم فیھا حدیثا ثابتا اھ[2]

صاحبِ بحر نے محقق ابن ہمام پر تعجب کیا کہ انہوں نے اس جگہ تو بسم اللہ کے واجب ہونے کو ترجیح دی، پھر باب شروط الصّلاۃ میں بیان کیا کہ حق وہی ہے کہ یہ مستحب ہے، اسے واجب کیسے کہہ سکتے ہیں، جبکہ امام احمد نے فرمایا: اس بارے میں مجھے کسی حدیث ثابت کا علم نہیں ہے۔

اقول اللھم غفرا (اے اللہ! معافی عطا فرما ۱۲ ق) یہ سخت تعجب کا محل ہے فقیر نے ردالمحتار پر جو حواشی لکھے ہیں اُن میں اس قول پر لکھا۔

اقول سبحٰن من تنزہ عن النسیان والخطا انما عبارۃ المحقق فی شروط الصلاۃ فی الکلام علی الاستدلال بقولہ تعالٰی

پاک ہے وہ ذات جو خطا و نسیان سے منزّہ ہے، محقق ابنِ ہمام نے شروطِ صلاۃ میں، نماز میں سترِ عورت کے لازم ہونے پر ارشادِ ربانی خُذُوا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ

---

[1] حلیہ
[2] ردالمحتار، سنن الوضوء ۱/۸۱

خذوا زينتكم عند كل مسجد على لزوم
ستر العورة فی الصلاة بهذا القدر" الحق
ان الاٰية ظنية الدلالة فی ستر العورة
فمقتضاها الوجوب فی الصلاة ومنهم
من اخذ منها قطعية الثبوت ومن
حديث" لاصلاة لحائض الا بخمار" قطعية
الدلالة فی ستر العورة فيثبت الفرض
بالمجموع وفيه مالايخفی بعد تسليم
قطعية الدلالة فی الحديث والا فهو
قد اعترف فی نظيره من نحو" لاوضوء
لمن لم يسم و لاصلاة لجار المسجد"
انه ظنی الدلالة ولاشك فی ذلك
لان احتمال نفی الكمال قائم. و
الاوجه الاستدلال بالاجماع على
الافتراض فی الصلاة كما نقله غير
واحد من ائمة النقل الی ان حدث
بعض المالكية فخالف فيه
كالقاضی اسمٰعيل وهو لا
يجوز بعد تقرر الاجماع
اھ[1] بلفظه الشريف۔

وليس فيه من قوله فالحق
ما عليه علماؤنا الخ عين ولا اثر و

كُلِّ مَسْجِدٍ" سے استدلال پر کلام کرتے ہوئے صرف فرمایا:
حق یہ ہے کہ ستر عورت کے بارے میں آیت کی دلالت
ظنی ہے، لہذا اس کا مقتضا یہ ہے کہ نماز میں ستر عورت
واجب ہے۔ بعض فقہاء نے قطعی الثبوت ہونا تو آیت
سے لیا اور ستر عورت پر دلالت کا قطعی ہونا اس حدیث
سے لیا کہ "بالغ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر نہیں" پس
دونوں کے دلائل کے اجماع سے فرضیت ثابت ہوگئی
حدیث کا قطعی الدلالۃ ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تو
اس میں واضح اشکال ہے، ورنہ مستدل نے اس
جیسی حدیثوں کا ظنی الدلالت ہونا خود تسلیم کیا ہے
مثلاً یہ حدیث کہ "جس نے بسم اللہ نہیں پڑھی اس کا وضو
نہیں اور مسجد کے پڑوسی کی نماز (سوائے مسجد کے)
نہیں ہے"، اور ظنی الدلالت ہونے میں شک نہیں ہے
کیونکہ نفی کمال کا احتمال قائم ہے (یہ معنی مراد ہو سکتا ہے
کہ بالغہ کی نماز اوڑھنی کے بغیر کامل نہیں ہے ۱۲ ق)
لہذا بہتر یہ ہے کہ نماز میں ستر عورت کے فرض ہونے
پر اجماع سے استدلال کیا جائے، جیسے کہ متعدد ائمہ نقل
نے اجماع بیان کیا ہے یہاں تک کہ بعض مالکیہ پیدا
ہوئے اور انہوں نے اس مسئلے میں اختلاف کیا مثلاً
قاضی اسمٰعیل۔ حالانکہ اجماع کے منعقد ہونے کے بعد
ایسا کرنا جائز نہیں ہے (فتح القدیر)
علامہ ابن ہمام کے کلام میں اس بات کا
نام ونشان بھی نہیں ہے کہ "حق وہ ہے جو ہمارے علماء

---

[1] فتح القدیر، شروط الصلوۃ ۱/۲۲۴

marfat.com

انما هو من كلام البحر حيث قال والعجب من الكمال ابن الهمام انه فى هذا الموضع نفى ظنية الدلالة عن حديث التسمية بمعنى مشتركها واثبتها له فى باب شروط الصلاة بابلغ وجوه الاثبات بان قال ولا شك فى ذلك لان احتمال نفى الكمال قائم فالحق ما عليه علماؤنا[1] الى اخر ما نقل الشامى۔

فالعلامة الشامى رحمه الله تعالى لم يراجع ههنا الى الفتح وظن ان الكلام كله منقول عنه وانما هو عنه الى قوله قائم ومابعده فمن البحر۔

ثم اقول العجب كل العجب من المحقق صاحب البحر كيف نسب ههنا الى المحقق مالم يقله ولم يرده فانه رحمه الله تعالى انما نفى ههنا عن خبر التسمية الظنية بمعنى الاشتراك اعنى تساوى الاحتمالين كما يتساوى معنيا المشترك مالم تقم على احدهما قرينة ولم يقل مكان قوله مشتركها، مشكوكها اذلا شك فى الدلالة انما الشك فى تعيين المدلول ولم يعترف بهذا فى شروط الصلاة

نے کہا" یہ تو صاحبِ بحر کا اپنا کلام ہے، جہاں انہوں نے فرمایا کہ کمال الدین ابن ہمام پر تعجب ہے کہ انہوں نے اس جگہ تو حدیث تسمیہ کے ظنی الدلالت ہونے کی اس معنی کے اعتبار سے نفی کی ہے کہ وہ دو معنوں میں مشترک ہو اور شروط الصلاۃ کے باب میں اسی بات کو بڑے شدّومد سے ثابت کیا ہے اور فرمایا کہ اس میں شک نہیں ہے کیونکہ نفیِ کمال کا احتمال قائم ہے، پس حق وہ ہے کہ ہمارے علماء اس کے قائل ہیں اس کے بعد جہاں تک علامہ شامی نے عبارت نقل کی ہے۔

دراصل علامہ شامی نے اس جگہ فتح القدیر کی طرف رجوع نہیں کیا اور گمان کیا کہ یہ تمام کلام اسی سے منقول ہے حالانکہ وہ صرف قائمٌ تک ہے اس کے بعد صاحبِ بحر کا کلام ہے۔

ثم اقول: محقق صاحبِ بحر سے سخت تر حیرت ہے کہ انہوں نے اس جگہ محقق ابن ہمام کی طرف وہ بات کیسے منسوب کر دی؟ جو انہوں نے نہیں کہی اور نہ ہی اس کا ارادہ کیا۔ انہوں نے اس جگہ حدیثِ تسمیہ سے اشتراک کے معنی میں ظنی ہونے کی نفی کی ہے یعنی اس امر کی نفی کی ہے کہ دونوں احتمال برابر ہوں، جیسے کہ مشترک میں دونوں معنی برابر ہوتے ہیں، جب تک کسی ایک کے مراد ہونے پر قرینہ قائم نہ ہو، ابن ہمام نے مشترک الدلالۃ کہا ہے مشکوک الدلالۃ نہیں کہا، کیونکہ دلالت میں کوئی شک نہیں ہے شک تو صرف مدلول کی تعیین میں ہے (خلاصہ

[1] بحر الرائق سنن الوضوء مطبع ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ١/١٩

marfat.com

انما اعترف بقیام الاحتمال و لم ینکرہ ههنا بل قد صرح به حیث قال نفی الکمال فیهما احتمال یقابله الظهور اھ[1] ولاجل کونه مرجوحًا لم یستنزل الحدیث عن افادة الوجوب کما قدمنا نقل کلامه وهو بمرأی منك فلا تعارض بین کلامیه اصلاً وباللہ التوفیق۔

یہ کہ ظنی ہونے کی بایں معنیٰ نفی کی ہے کہ دونوں احتمال برابر ہیں ۱۲ ق) اور اس کا شروطِ صلاۃ میں اعتراف نہیں کیا، انہوں نے صرف قیامِ احتمال کا اقرار کیا ہے اور اس جگہ (بحثِ تسمیہ میں) اس کا انکار نہیں کیا، بلکہ اس کی تصریح کی ہے، انھوں نے فرمایا کہ ان دو حدیثوں میں نفی کمال کا احتمال ہے لیکن ظاہر احتمال اس کے مقابل ہے (فتح) چونکہ نفی کمال والا احتمال غالب ہے اس لیے حدیث، مفید وجوب ہونے کے درجے سے نیچے نہیں اتری، جیسے کہ ہم اس سے پہلے ان کا کلام نقل کر چکے ہیں اور وہ آپ کے سامنے ہے لہذا ان کے کلام میں بالکل تعارض نہیں ہے، وباللہ التوفیق۔

ثم اشد العجب علی العجب ان المحقق صاحب البحر فهم من کلام المحقق حیث اطلق رحمهما اللہ تعالی انه یدعی قطعیة دلالة الحدیث علی ایجاب التسمیة للوضوء حیث قال وقد اجاب (ای فی الفتح) عن قولهم لا واجب فی الوضوء بما حاصله ان هذا الحدیث لما کان ظنی الثبوت قطعی الدلالة ولم یصرفه صارف افاد الوجوب اھ[2]

پھر محقق صاحب بحر پر حیرت بالائے حیرت یہ ہے کہ انہوں نے محقق علی الاطلاق (ابن ہمام) کے کلام سے یہ سمجھا کہ ان کا دعوٰی یہ ہے کہ حدیث، وضو میں بسم اللہ کے واجب ہونے پر قطعی طور پر دلالت کرتی ہے۔ چنانچہ بحر میں ہے کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ وضوء میں کوئی واجب نہیں ہے، (فتح القدیر میں) اس کا جواب یہ دیا کہ چونکہ یہ حدیث ظنی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہے اور کوئی مانع بھی نہیں ہے، لہذا وجوب کا فائدہ دیتی ہے (بحر)

اقول هذا نقیض ما صرح به المحقق فانه انما قرر ان الحدیث ظنی الثبوت والدلالة جمیعا وحقق ان الثابت بمثله الوجوب دون الاستنان

اقول: یہ محقق ابن ہمام کی تصریح کی نقیض ہے کیونکہ انہوں نے بیان کیا کہ حدیث ثبوت اور دلالت دونوں اعتبار سے ظنی ہے، اور یہ بھی ثابت کیا کہ جب خلاف کا احتمال مرجوح ہو تو ایسی حدیث سے

---

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء ۲۱/۱

[2] بحرالرائق، سنن الوضوء ۱۹/۱

marfat.com

اذا کان احتمال الخلاف مرجوحا وقال ان الظن واجب الاتباع فی الادلۃ الشرعیۃ الاجتہادیۃ وھو متعلق بالاحتمال الراجح فیجب اعتبار متعلقہ[1] اھ کما تقدم وقد نقلہ المحقق صاحب البحر بقولہ ان ارید بظنیہا ما فیہ احتمال ولو مرجوحا فلا نسلم انہ لا یثبت بہ الوجوب لان الظن واجب الاتباع وان کان فیہ احتمال[2] اھ فسبحٰن من لا یزال ولا ینسٰی۔

سُنّیت نہیں وجوب ثابت ہوتا ہے، یہ بھی کہا کہ دلائل شرعیہ اجتہادیہ میں ظن واجب الاتباع ہے اور ظن کا تعلق احتمال راجح سے ہوتا ہے لہذا اس کے متعلَّق کا اعتبار واجب ہے (فتح القدیر) جیسے کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے اور خود صاحبِ بحر نے اسے ان الفاظ میں نقل کیا ہے، اگر دلالت کے ظنی ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس میں احتمال ہے اگرچہ مرجوح ہی ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ایسی حدیث سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ظن کی پیروی واجب ہے اگرچہ اس میں احتمال موجود ہو (بحر) (اس جگہ دلالت کا ظنی ہونا تسلیم کیا ہے، اس کے باوجود وجوب ثابت ہے ۱۲ قادری) پاک ہے وہ جو ہمیشہ ہے اور کبھی نہیں بھولتا۔

ثم حاول المحقق صاحب البحر الرد علی المحقق حیث اطلق باختیار الشق الاول فقال مرادھم من ظنی الدلالۃ مشترکھا ولا شك انہ مشترك شرعی اطلق تارۃ وارید بہ نفی الحقیقۃ نحو لا صلاۃ لحائض الا بخمار ولا نکاح الا بشھود واطلق تارۃ مرادا بہ نفی الکمال نحو لا صلاۃ للعبد الأبق ولا صلاۃ لجار المسجد الا فی المسجد[3] اھ

پھر محقق صاحبِ بحر نے شق اول اختیار کرکے محقق علی الاطلاق پر رد کرتے ہوئے کہا ظنی الدلالۃ سے فقہاء کی مراد یہ ہے کہ دو نوں معنوں پر دلالت ہوتی ہے، اور اس میں شک نہیں کہ یہ شرعاً مشترک ہے، بعض اوقات اطلاق کیا جاتا ہے اور نفی حقیقت مراد ہوتی ہے جیسے اوڑھنی کے بغیر بالغہ کی نماز نہیں ہے اور گواہوں کے بغیر نکاح نہیں (ان حدیثوں میں سرے سے نماز اور نکاح کی نفی ہے ۱۲ ق) اور کبھی اس کا استعمال نفی کمال کے معنی میں ہوتا ہے جیسے بھگوڑے غلام کی نماز نہیں ہے اور مسجد کے پڑوسی کی مسجد کے سوا نماز نہیں ہے۔

اقول المحقق لا ینکر انہ

اقول: محقق ابن ہمام اس بات کا انکار

---

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء ۱/۲۱ [2] البحر الرائق ۱/۱۹ [3] ایضاً ۱/۲۱

یاتی لهذا وهذا کیف وقد نص بقیام احتمال نفی الکمال فی الموضعین من کلامه انما یقول ان الاصل نفی الاصل ونفی الکمال خلاف الظاهر ولا ینفیه ارادته حیث دعا الیه الدلیل ومجرد استعمال لفظ فی معنیین لا یجعله مشترکا فیهما متساوی الدلالة علیهما و الا لارتفع المجاز من البین و العجب من المحقق صاحب البحر نسی ههنا ان مذهب الحنفیة والجمهور ان لا اجمال فی نحو لا صلاة الا بطهور انما ادعی الاشتراك القاضی ابوبکر الباقلانی من الشافعیة وقد تکفل برده علماؤنا فی کتبهم الزکیة۔

ثم قال المحقق صاحب البحر فتعین نفی الحقیقة فی الاولی بالاجماع وفی الثانی لانه مشهور تلقته الامة بالقبول فتجوز الزیادة بمثله علی النصوص المطلقة فکانت الشهادة شرطا اھ[1]

نہیں کرتے کہ یہ لفظ (لائے نفی جنس) کبھی ایک معنی کے لیے آتا ہے اور کبھی دوسرے معنی کے لیے، انہوں نے دونوں جگہوں پر اپنے کلام میں نفیِ کمال کے احتمال کے قائم ہونے کی تصریح کی ہے، وہ تو یہ کہتے ہیں کہ اصل، نفیِ اصل ہے، اور کمال کی نفی خلاف ظاہر ہے، دلیل موجود ہو تو اس کے مراد لینے کی نفی نہیں کرتے، محض کسی لفظ کا دو معنوں میں استعمال ہونا اسے ان دونوں میں مشترک اور برابر دلالت کرنے والا نہیں بنا دیتا ورنہ مجاز کا وجود ہی ختم ہو جائے گا۔ محقق صاحبِ بحر سے تعجب ہے کہ وہ اس جگہ بھول گئے کہ احناف اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ "نماز کامل طہارت کے بغیر نہیں ہوتی" ایسی حدیثوں میں اجمال نہیں ہے، صرف شافعیہ میں سے قاضی ابوبکر باقلانی نے اشتراک کا قول کیا تھا، ہمارے علماء نے اپنی مقدس کتابوں میں ان کے رد کا فریضہ ادا کیا ہے۔

پھر محقق صاحبِ بحر نے فرمایا: پہلی مثال (اوڑھنی کے بغیر بالغہ کی نماز نہیں) میں اجماع کی بنا پر نفیِ حقیقت متعین ہے اور دوسری مثال (گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے) میں نفیِ جنس اس لیے متعین ہے کہ یہ مشہور ہے اور امت نے اسے قبول کیا ہے، ایسی حدیثوں سے مطلق نصوص پر زیادتی کی جا سکتی ہے، لہذا شہادت نکاح کے لئے شرط ہے۔

---

[1] البحر الرائق ۱/ ۱۹

marfat.com

اقول اولاً[1] مبنی علی الاشتراک ونفی الحقیقة متعین بظهوره وان اکتسب القطع بالاجماع۔

اقول اولاً: اس جگہ ہمیں تین باتیں کہنا ہیں:

(۱) یہ تقریر اشتراک پر مبنی ہے (جو کہ درست نہیں ہے ۱۲ ق) حقیقت کی نفی اپنے ظہور کی بنا پر ہے اگرچہ اجماع کی وجہ سے اسے قطعیت حاصل ہوگئی ہے۔

وثانیاً[2] ماذکر فی الثانی ان حققت یکن حجة علیه فان تلقی الامة بالقبول بمعنی نفی الصحة غیر مسلم لخلاف امام دار الهجرة ومن معه فلم یبق الا تلقی الحدیث بالقبول فیفید قطعیة الثبوت فقط فلوکان مشترک الدلالة تقاعد عن صلوح الزیادة به علی الکتاب من قبل الدلالة وان تکامل من جهة الثبوت۔

(۲) اگر تم نظرِ غائر سے دیکھو تو دوسری حدیث کے بارے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے وہ ان کے خلاف جاتا ہے کیونکہ یہ امر قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ امت مسلمہ نے مان لیا ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح سرے سے صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں امام مالک امام دار الہجرۃ اور ان کے اصحاب کا اختلاف ہے تو صرف یہ باقی رہا ہے کہ حدیث امتِ مسلمہ کے نزدیک مقبول ہے، اس اعتبار سے محض اس کا ثبوت ہی قطعی ہوگا، اب اگر دونوں معنوں پر دلالۃ یکساں ہو تو یہ حدیث ثبوت کے لحاظ سے اگرچہ کامل ہے لیکن دلالت کے اعتبار سے اس لائق نہیں رہے گی کہ اس کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کی جا سکے۔

وثالثاً[3] اشتراط الشهادة للصحة لایقضی بنفی الحقیقة بدونها فان الحق کما حققت فیما علقت علی رد المحتار الفرق بین باطل النکاح وفاسده وقد قال فی الدر المختار یجب مهر المثل فی نکاح فاسد وهو الذی فقد شرطا من شرائط

(۳) شہادت کا صحتِ نکاح کے لیے شرط ہونا اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ شہادت نہ ہو تو نفسِ نکاح ہی نہیں ہوگا، ہم نے رد المحتار کے حاشیہ میں ثابت کیا ہے کہ نکاح باطل اور فاسد میں فرق ہے، در مختار میں ہے کہ نکاح فاسد میں مہرِ مثل واجب ہے۔ اور نکاح فاسد وہ ہے جس میں صحت کی شرطوں میں سے کوئی شرط

marfat.com

الصحة کشھود[1] اھ وبه صرح فی النھر بل قد نقل البحر مقرا ان کل نکاح اختلف العلماء فی جوازہ کالنکاح بلا شھود فالدخول فیه موجب للعدة اما نکاح منکوحة الغیر فلم یقل احد بجوازہ فلم ینعقد اصلا اھ[2]

نہ پائی جائے مثلاً گواہ (درمختار) النہر الفائق میں بھی اسی کی تصریح کی ہے، بلکہ بحر میں تائید کرتے ہوئے نقل کیا کہ ہر وہ نکاح جس کے جائز ہونے میں علماء کا اختلاف ہو، جیسے گواہوں کے بغیر نکاح، اس میں مباشرت کی بنا پر عدت واجب ہوگی، لیکن غیر کی منکوحہ سے نکاح کرنا، تو کسی نے بھی اس کے جائز ہونے کا قول نہیں کیا لہٰذا یہ بالکل منعقد نہیں ہے۔

ثم قال فعند عدم المرجح لاحد المعنیین کان الحدیث ظنیا وبه تثبت السنة ومنه حدیث التسمیة اھ[3]

پھر صاحب بحر نے فرمایا: جب دونوں معنوں میں سے کسی کا مرجح بھی موجود نہ ہو تو حدیث ظنی ہوگی اور اسی سے سنّیت ثابت ہوگی اور حدیث تسمیہ اسی قبیلے سے ہے۔

اقول اولا[1] کفی بالظھور مرجحا **وثانیا**[2] مبنی علی ماسبق الیه ذھنه رحمه اللہ تعالٰی من ان المحقق یدعی الوجوب بناء علی ادعاء قطعیة الدلالة وقد علمت انه ضد ما صرح المحقق۔

اقول اولا: اس پر بھی تین گزارشات پیش کرتا ہوں:
(۱) ظہور کا مرجح ہونا کافی ہے۔
(۲) یہ اس بات پر مبنی ہے جس کی طرف صاحب بحر کا ذہن چلا گیا ہے کہ محقق ابن ہمام اس بنا پر وجوب کا دعوٰی کرتے ہیں کہ وُہ دلالت کے قطعی ہونے کے دعویدار ہیں، حالانکہ آپ جان چکے ہیں کہ یہ محقق کی تصریح کے خلاف ہے۔

وثالثا[3] قوله به تثبت السنة ذھول عما حقق المحقق من ان الظنیة ولو فی جانبی الثبوت والاثبات لایقعد الطلب الجازم عن افادة الایجاب کما قدمنا تحقیقه ھذا ما مست الحاجة الیه للاحقاق والانتصار للمحقق علی الاطلاق

(۳) ان کا یہ کہنا کہ اسی سے سنّت ثابت ہوتی ہے، یہ محقق ابن ہمام کی تحقیق کی طرف توجہ نہ دینے کا نتیجہ ہے، انہوں نے ثابت کیا ہے کہ طلبِ جازم وجوب کا فائدہ دیتی ہے اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں جانبوں میں ظنیت پائی جائے جیسے کہ ہم اس سے پہلے اس کی تحقیق پیش کر چکے ہیں، یہ وہ گفتگو ہے (کہ اظہارِ حق اور محقق علی الاطلاق کی تائید کے لیے اس کی حاجت تھی،

[1] الدر المختار، باب المہر ۱/۲۰۱ [2] بحر الرائق، باب العدة ۴/۱۴۴ [3] بحر الرائق، سنن الوضوء ۱/۱۹

marfat.com

ولنرجع الی ماکنا فیہ۔ اب ہم اصل گفتگو کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

ثالثا اگراس بحث محقق پر لحاظ بھی ہو تو بسم اللہ واجب للوضوء ہوگی نہ کہ فی الوضوء اور ہمارا کلام افعالِ داخلہ فی الوضوء میں ہے کما علمت (جیسے تم نے جانا)

ھذا وا الکلام وان افضی الی قلیل تطویل فقد اتی بحمد اللہ بجزیل تحصیل والحمد للہ علی ماعلم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم واذخرجت العجالۃ فی صورۃ الرسالۃ سمیتھا:

الجود الحلو فی ارکان الوضوء

والحمد للہ رب العٰلمین۔

کلام اگرچہ کچھ طویل ہوگیا ہے لیکن بحمد اللہ تعالٰی بڑا فائدہ بخش ہے۔ سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے علم کے عطا فرمانے پر، اور اللہ تعالٰی رحمتیں اور سلامتی نازل فرمائے ہمارے آقا و مولٰی اور ان کی آل اور اصحاب پر، اللہ تعالٰی بڑے علم والا ہے، چونکہ عجلت میں لکھی جانے والی یہ تحریر ایک رسالے کی صورت اختیار کرگئی ہے اس لیے میں نے اس کا نام رکھا ہے:

اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ

(ارکانِ وضو کے بیان میں دلکش سخاوت)

والحمد للہ رب العٰلمین۔

مسئلہ ۲ ازبلگرام ضلع ہردوئی محلہ میدان پورہ مرسلہ حضرت سید ابراہیم صاحب از صاحبزادگان مارہرہ شریف ۸ جمادی الاولی ۱۳۱۱ھ

ماقولکم دام فضلکم (آپ کیا فرماتے ہیں؟ آپ کی فضیلت قائم و دائم رہے ۱۲ ق) کہ مسواک کتنی طول میں ہونا چاہئے؟ سُنا ہے کہ اگر بالشت بھر سے زاید مسواک ہے تو وہ مرکبِ شیطان (شیطان کی سواری) ہے اُمید کہ اس کی سند لکھی جائے بینوا توجروا (بیان فرمائیے آپ کو اجر و ثواب دیا جائے گا ۱۲ ق)

الجواب

یہ قول امام عارف باللہ حکیم الامہ سیدی محمد بن علی ترمذی قدس سرہ سے منقول ہے درمختار میں ہے: لایزاد علی الشبر والافالشیطان یرکب علیہ[1] (ایک بالشت سے زیادہ نہ ہو ورنہ اس پر شیطان سوار ہوجاتا ہے ۱۲ ق) حاشیہ طحطاویہ علی مراقی الفلاح میں ہے: یکون طول شبر مستعملہ لان

---

[1] الدرالمختار، سنن الوضوء ۱/۲۱

marfat.com

الزائد یرکب علیہ الشیطان[1] (مسواک کی لمبائی استعمال کرنے والے کی بالشت کے برابر ہو، کیونکہ زائد پر شیطان سوار ہوجاتا ہے ۱۲ ق) شرح نقایہ علامہ قہستانی میں ہے: قال الحکیم الترمذی لا یزاد علی الشبر والا فالشیطان راکب علیہ[2] (حکیم ترمذی نے فرمایا: بالشت سے زیادہ نہ رکھی جائے ورنہ اس پر شیطان سوار ہوجاتا ہے)

اقول شک نہیں کہ ظاہر، حقیقت ہے جب تک کوئی صارف (ظاہر سے پھیرنے والا) نہ ہو ولا مانع منہا فالشیطان موجود ورکوبہ ممکن واللہ اعلم بحقیقۃ الحال (حقیقت سے روکنے والا کوئی نہیں، کیونکہ شیطان موجود ہے اور اس کا سوار ہونا ممکن ہے، حقیقتِ حال کو اللہ تعالٰی بہتر جانتا ہے)

اگرچہ علامہ طحطاوی نے حاشیۂ در میں فرمایا:

لعل المراد من ذلك انه ینسیه استعماله او یوسوس له اھ[3]

شاید اس سے مراد یہ ہے کہ شیطان اسے مسواک کا استعمال بھلا دیتا ہے یا اسے وسوسہ میں ڈالتا ہے۔

اقول ظاهره انه فهم رجوع ضمیر علیه الی المستاك وانما هو الی السواك كما یفصح عنه ما نقل هو نفسه فی حاشیة المراقی واللّٰه تعالٰی اعلم۔

اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ طحطاوی نے یہ سمجھا کہ علیہ کی ضمیر، مسواک کرنے والے کی طرف راجع ہے، حالانکہ یہ ضمیر مسواک کی طرف راجع ہے، جیسے کہ حاشیۂ مراقی الفلاح میں خود ان کی نقل کی ہوئی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح، سنن الوضوء ۱/۴۰ [2] جامع الرموز، سنن الوضوء ۱/۲۹

[3] طحطاوی علی الدر المختار، سنن الوضوء ۱/۷۰

marfat.com

فتوی مسمّٰی بہ

تَنْوِیْرُ الْقِنْدِیْلِ فِیْ اَوْصَافِ الْمِنْدِیْلِ ۱۳۲۱ھ

(رومال کے اوصاف بیان کرنے میں قندیل کا روشن کرنا۔ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۳ ۶ شعبان معظم ۱۳۲۱ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ بعد وضو منہ کپڑے سے پونچھنا نہیں چاہیے اس میں ثواب وضو کا جاتا رہتا ہے بینوا توجروا۔

الجواب

الحمد للہ الذی ثقل میزاننا بالوضوء وجعلنا غرا محجلین من اثار	تمام تعریفیں اس ذات اقدس کے لیے جس نے ہمارے ترازوؤں کو وضو کے پانی سے بھاری فرمایا، اور وضو

الوضوء والصلاۃ والسلام علی من کان منديل سعدہ احسن وانفس من کل حرير ماسحين بقبوله عن وجوهنا وقلوبنا کل درن و وسخ للتنوير۔

کے آثار سے ہیں پنج کلیاں (روشن اعضاء وضو والا) بنایا، رحمتِ کاملہ اور سلامتی نازل ہو جن کی سعادت کا رومال، ہر ریشم سے زیادہ حسین اور نفیس ہے، اس حال میں کہ صلوٰۃ وسلام آپ کی بارگاہ میں مقبول ہو کر ہمارے دلوں اور چہروں کو ہر میل کچیل سے پاک کردیں۔

اللہ تعالٰی ثواب عطا فرمائے وضو کا ثواب جاتا رہنا محض غلط ہے۔ ہاں بہتر ہے کہ بے ضرورت نہ پونچھے۔ امرأ و متکبرین کی طرح اس کی عادت نہ ڈالے اور پونچھے تو بے ضرورت بالکل خشک نہ کرلے قدرے نم باقی رہنے دے کہ حدیث میں آیا ہے:

ان الوضوء یوزن[1] (وضو کا پانی تولا جائے گا) یہ پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پلّے میں رکھا جائیگا، رواہ الترمذی عن ابن شہاب الزہری من اواسط التابعین وعلّقہ عن سعید بن المسیّب من اکابرھم وافضلھم (امام ترمذی نے یہ حدیث ابن شہاب زہری سے روایت کی وہ اوسط درجہ کے تابعین میں سے ہیں، نیز امام ترمذی نے یہ حدیث تعلیقاً حضرت سعید بن مسیّب سے روایت کی اور وہ اکابر اور افاضل تابعین میں سے ہیں)

اقول والمعلق عندنا فی الاستناد کالموصول وقد وصلہ ابوبکر بن ابی شیبۃ انہ قال اکرہ المندیل بعد الوضوء وقال ھو یوزن[2] وما لا یقال بالرأی فعلی الرفع محمول ما لم یکن صاحبہ اخذا عن الاسرائیلیات بل قد روی تمام فی فوائدہ وابن عساکر فی تاریخہ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

ہمارے نزدیک معلّق (جس حدیث کی سند کی ابتدا سے راوی محذوف ہو ۱۲ ق) مستند ہونے میں متصل کی طرح ہے، ابوبکر بن ابی شیبہ نے اسے سند متصل سے روایت کیا کہ حضرت سعید بن مسیّب نے فرمایا: میں وضو کے بعد رومال کے استعمال کو ناپسند رکھتا ہوں اور یہ بھی فرمایا کہ وضو کا پانی تولا جائے گا، اور جو بات قیاس سے نہ کہی جاسکے اسے حکماً حضور کا فرمان قرار دیا جاتا ہے، بشرطیکہ اس کے راوی اسرائیلیات سے لے کر روایت نہ کرتے ہوں بلکہ تمام نے اپنے فوائد میں اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔

---

[1] جامع الترمذی، باب المندیل بعد الوضوء ۱/۹ [2] مصنف ابن ابی شیبہ، من کرہ المندیل ۱/۱۵۰

عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من توضأ فمسح بثوب نظیف فلا باس به ومن لم یفعل فھو افضل لان الوضوء یوزن یوم القیٰمة مع سائر الاعمال[1]۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جو وضو کرکے پاکیزہ کپڑے سے بدن پونچھ لے توکچھ حرج نہیں اور جو ایسا نہ کرے تو یہ بہتر ہے، اس لیے کہ قیامت کے دن آبِ وضو بھی سب اعمال کے ساتھ تولا جائے گا۔

اقول وبه انتفی الاستدلال بوزنه علی کراھة مسحه کما قال الترمذی فی جامعه ان من کرھه انما کرھه من قبل انه قیل ان الوضوء یوزن[2] الخ فھٰذا الحدیث مع تصریحه بالوزن نص علی نفی الکراھة فان ذٰلک انما ھو استحباب ومعلوم ان ترک المستحب لایوجب کراھة التنزیه کما حققه فی البحر والشامی وغیرھما۔

اقول: اس حدیث کی بنا پر یہ استدلال ختم ہوجاتا کہ چونکہ وضو کا پانی تولا جائے گا لہذا اس کا پونچھنا مکروہ ہے، جیسے کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں کہا کہ جس نے اسے مکروہ قرار دیا اس نے اس لیے مکروہ جانا کہ وضو کا پانی تولا جائے گا، اس حدیث میں باوجودیکہ وزن کی تصریح ہے، کراہت کی نفی بھی صراحۃً ہے، رومال کا ترک کرنا صرف مستحب ہے اور مستحب کی خلاف ورزی مکروہ تنزیہی نہیں ہے جیسے کہ البحر الرائق اور شامی وغیرہ میں اس کی تحقیق کی گئی ہے۔

اس کے سوا اس کی ممانعت یا کراہت کے بارے میں اصلاً کوئی حدیث نہیں بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد حدیثوں میں اس کا فعل مروی ہوا۔ جامع ترمذی میں ام المومنین صدیقہ بنت الصدیق رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے قالت کان لرسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم خرقة ینشف بھا بعد الوضوء[3] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک رومال رکھتے کہ وضو کے بعد اُس سے اعضائے منوّر صاف فرماتے۔ **قلت** ونحوہ للدارقطنی فی الافراد عن ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالٰی عنه (اقول: اسی طرح امام دارقطنی نے یہ حدیث افراد میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے م) نیز جامع ترمذی میں معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے: قال رأیت النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم اذا توضأ مسح وجھه بطرف ثوبه[4] میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب وضو فرماتے اپنے آنچل

[1] بحوالہ کنز العمال، آداب متفرقہ من الاکمال ۹/ ۳۰۷
[2] [3] [4] جامع للترمذی، باب المندیل بعد الوضوء ۱/ ۹

marfat.com

سے روئے مبارک صاف کرتے۔ سنن ابن ماجہ میں سلمان فارسی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فقلب جبۃ صوف کانت علیہ فمسح بہا وجہہ[1] رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرما کر اونی کرتا کہ زیب بدنِ اقدس تھا اُلٹ کر اُس سے چہرۂ انور پونچھا

اقول: یہ چاروں حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعددِ طرق سے اس کا انجبار ضعف دور ہوتا ہے معہذا حلیہ میں فرمایا کہ جب حدیثِ ضعیف بالاجماع فضائل میں مقبول ہے تو اباحت میں بدرجۂ اَ علاوہ بریں یہاں ایک حدیث حسن قولی بھی موجود امام ابو المحاسن محمد بن علی رحمہ اللہ تعالٰی کتاب الالمام آداب دخول الحمام میں روایت فرماتے ہیں:

اخبرنا محمد بن اسمٰعیل انا ابو اسحٰق الارموی اخبرتنا کریمۃ القرشیۃ انا ابو علی بن المحبوبی انا ابو القاسم المصیصی انا ابو عبد الرحمٰن بن عثمٰن انا ابرٰھیم بن محمد بن احمد بن ابی ثابت ثنا احمد بن بکیر ثنا یعلی ثنا سفیٰن عن لیث عن زریق عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لاباس بالمندیل بعد الوضوء[2]۔

یعنی انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "وضو کے بعد رومال میں کچھ حرج نہیں"۔

امام مذکور اس حدیث کو روایت کرکے فرماتے ہیں: ھذا الاسناد لاباس بہ (اس سند میں کوئی حرج نہیں)

حلیہ میں فرمایا:

وقول الترمذی لایصح عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی ھذا الباب شیئ انتھی لاینفی وجود الحسن

امام ترمذی نے فرمایا اس سلسلے میں نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے کوئی چیز سندِ صحیح سے ثابت نہیں، ان کے اس قول کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث حسن یا اس کے

---

[1] سنن ابن ماجہ، باب المندیل بعد الوضوء ۱/ ۳۷

[2] کتاب الآثار لامام محمد، باب مسح الوجہ بعد الوضوء ص ۸

marfat.com

ونحوه والمطلوب لایتوقف ثبوته علی الصحیح بل یثبت به کما یثبت بالحسن ایضاً[1]۔

قریب بھی کوئی حدیث موجود نہیں ہے، اور مقصد کا ثبوت حدیث صحیح پر موقوف نہیں ہے، بلکہ حدیث صحیح کی طرح حسن سے بھی ثابت ہوجاتا ہے۔

لاجرم محرر المذہب امام ربانی سیدنا امام محمد شیبانی قدس سرہ النورانی کتاب الآثار شریف میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد عن ابرھیم فی الرجل یتوضأ فیمسح وجھہ بالثوب قال لا باس بہ ثم قال ارأیت لو اغتسل فی لیلۃ باردۃ ایقوم حتی یجف قال محمد وبہ ناخذ ولا نری بذلک باساً وھو قول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ[2]۔

یعنی امام اجل ابراہیم نخعی سے اس باب میں استفتا ہوا کہ آدمی وضو کرکے کپڑے سے منہ پونچھے۔ فرمایا: کچھ حرج نہیں۔ پھر فرمایا: بھلا دیکھ تو اگر ٹھنڈی رات میں نہائے تو کیا یُوں ہی کھڑا رہے! یہاں تک کہ بدن خشک ہوجائے۔ امام محمد نے فرمایا: ہم اسی کو اختیار فرماتے ہیں ہمارے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کا ہے۔

اور یہیں سے ظاہر ہُوا کہ وضو وغسل دونوں کا اس باب میں ایک ہی حکم ہے بلکہ بسا اوقات غسل میں کپڑے سے بدن، خصوصاً سر پونچھنے کی حاجت بہ نسبت وضو کے زائد ہوتی ہے اور اگر تجربہ صحیحہ یا خبر طبیب حاذق مسلم مستور سے معلوم ہو کہ نہ پونچھنا ضرر شدید کا باعث ہوگا جب تو صاف کرلینا واجب ہوجائے گا اگرچہ وضو میں اگرچہ بنہایت مبالغہ کہ نم کا نام نہ رہے۔ حلیہ میں ہے:

ھذا کلہ اذا لم تکن حاجۃ الی التنشیف فان کان فالظاھر انہ لاینبغی ان یختلف فی جوازہ من غیر کراھۃ بل فی استحبابہ اووجوبہ بحسب تلک الحاجۃ[3]۔

یہ سب اس وقت ہے جب پونچھنے کی حاجت نہ ہو، اور اگر حاجت ہو تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے بغیر کراہت کے جائز ہونے بلکہ حاجت کے مطابق مستحب یا واجب ہونے میں اختلاف مناسب نہیں ہے۔

اور صحیحین کی حدیث میں جو اُم المومنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

انھا اتت النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بخرقۃ بعد الغسل فلم یردھا وجعل ینفض الماء بیدہ[4]۔

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نہائے، یہ کپڑا جسم اقدس صاف کرنے کو حاضر لائیں حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نہ لیا اور ہاتھ سے پانی

---

[1] حلیہ [2] کتاب الآثار لامام محمد، باب مسح الوجہ بعد الوضوء ص ۸ [3] حلیہ
[4] جامع للبخاری، باب من توضأ فی الجنابۃ ثم غسل سائر جسدہ ۱/ ۴۱

marfat.com

جھاڑا — اس سے کراہت ثابت نہیں ہوتی لانہا واقعۃ عین لاعموم لہا (یہ ایک معین واقعہ ہے اس میں عموم نہیں ہے۔م) ممکن ہے کہ وہ کپڑا میلا تھا پسند نہ فرمایا ذکرہ الامام النووی فی شرح المھذب (یہ جواب بھی امام نووی نے بیان کیا۔م) امام نووی نے یہ وجہ شرح مہذب میں بیان فرمائی۔

اقول: وفیہ بُعد ان تکون ام المومنین اختارت لہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مثل ھذا مع علمھا بکمال نزاھتہ ونظافتہ ولطافتہ صلی اللہ علیہ وسلم الا ان یقال ظنت الحاجۃ لبرد ونحوہ ولم تجد الا ما اتت بہ۔

اقول: یہ وجہ بعید ہے یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا نے نبی اکرم کے مزاج شریف کی بکمال نظافت، لطافت اور پاکیزگی جانتے ہوئے میلا رومال پیش کر دیا ہو، ہاں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ سردی وغیرہ کی وجہ سے انہوں نے گمان کیا ہو کہ حضور کو رومال کی حاجت ہے اور انہیں صرف میلا رومال ملا وہی لاکر پیش کر دیا۔

ممکن ہے کہ نماز کی جلدی تھی اس لیے نہ لیا۔ ذکرہ ایضا (یہ جواب بھی امام نووی نے بیان کیا)

اقول: ولا یرد علیہ انہ لا یظھر الفرق بین التنشف بالثوب والنفض بالید فی الاستعجال لان لفظ البخاری فناولتہ ثوبا فلم یاخذہ فانطلق وھو ینفض یدیہ[1] اھ فلعلہ لاجل الاستعجال لم یقم لیتنشف بالثوب ولم یرد استصحابہ بخلاف النفض بالید فکان یحصل ماشیا کما فعل صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

اقول: اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جلدی میں ہونے کی صورت میں کپڑے سے جسم خشک کرنے اور ہاتھ سے پونچھنے میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ امام بخاری کی روایت میں ہے کہ ام المومنین نے آپ کو کپڑا پیش کیا تو آپ نے نہیں لیا اور ہاتھ سے پونچھتے ہوئے تشریف لے گئے (بخاری) ممکن ہے جلدی کی بنا پر کپڑے سے جسم خشک کرنے کے لیے کھڑے نہیں ہوئے اور کپڑا ساتھ لے جانے کا ارادہ بھی نہیں تھا، برخلاف ہاتھ سے پانی پونچھنے کے کہ وہ تو چلتے چلتے بھی کیا جا سکتا ہے جیسے کہ آپ نے کیا۔م

ممکن ہے کہ اپنے رب عزوجل کے حضور تواضع کے لیے ایسا کیا ذکرہ ایضا (یہ جواب بھی امام نووی نے بیان کیا۔م)

اقول: یعنی رومالوں سے بدن صاف کرنا اربابِ تنعم کی عادت ہے اور ہاتھ سے پانی پونچھ ڈالنا مساکین کا طریقہ، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تواضعاً طریقۂ مساکین پر اکتفا فرمایا، ممکن ہے وقت گرم تھا اُس وقت بقائے تری ہی مطلوب تھی ذکرہ القاری فی المرقات (ملا علی قاری نے مرقات میں یہ جواب دیا ہے

[1] جامع للبخاری باب نفض الیدین من غسل الجنابۃ ۱/ ۴۱

marfat.com

بلکہ ام المومنین کا کپڑا پیش کرنا ظاہراً اسی طرف ناظر کہ ایسا ہوتا تھا مگر اس وقت کسی خاص وجہ سے قبول نہ فرمایا

قال ابن التین نقلہ فی ارشاد الساری ولفظہ ما اتی بالمندیل الا انہ کان یتنشف بہ وردہ لنحو وسخ کان فیہ[1] اھ (ابن التین نے یہ مطلب بیان کیا کہ اسے ارشاد الساری میں نقل کیا' ان کی عبارت یہ ہے رومال اسی لیے لایا گیا تھا کہ آپ اس کے ساتھ جسم خشک کیا کرتے تھے اور مثلاً میلا ہونے کی وجہ سے واپس کردیا)

اقول: ویتوقف علی اثبات ان ھذا لم یکن اول غسلہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عندھا واٰنی لہ ذلک۔

اقول: یہ توجیہ اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ حضرت میمونہ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ پہلا غسل نہ تھا (کیونکہ رومال استعمال کرنے کی عادت تب معلوم ہوگی جب اس سے پہلے کئی مرتبہ غسل کیا ہو۔ م) اور وہ یہ کیسے ثابت کریں گے؟

بالجملہ اس قدر میں شک نہیں کہ ترک احیاناً دلیل کراہت نہیں ہوسکتا بلکہ وہ تتمۂ دلیل سنیت ہوتا ہے اور احسن تاویلات حدیث وہ ہے جو امام اجل ابراہیم نخعی استاذ الاستاذ سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہما نے افادہ فرمائی کہ سلف کرام کپڑے سے پونچھنے میں حرج نہ جانتے مگر اس کی عادت ڈالنا پسند نہ فرماتے کہ وہ باب ترفّہ تنعم (خوشحالی اور دولت مندی کی علامت۔ م) سے ہے۔ سنن ابو داؤد میں حدیثِ میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے آخر میں ہے:

فذکرت ذلک لابرھیم فقال کانوا لایرون بالمندیل باسا ولکن کانوا یکرھون العادۃ[2] ولفظ الطبری قال الاعمش فذکرت ذلک لابرھیم فقال انما کانوا یکرھون المندیل بعد الوضوء مخافۃ العادۃ[3]۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر ابراہیم نخعی سے کیا تو انہوں نے فرمایا: سلف صالحین رومال کے استعمال میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے تھے، لیکن اس کی عادت کو مکروہ جانتے تھے۔ طبری کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: اعمش کہتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر ابراہیم نخعی سے کیا تو انہوں نے کہا کہ سلف، وضو کے بعد رومال کو صرف اس لیے مکروہ جانتے تھے کہ کہیں عادت نہ پڑ جائے۔

---

[1] ارشاد الساری، باب المضمضۃ والاستنشاق فی الجنابۃ ۱/۳۲۱

[2] سنن ابی داؤد، باب الغسل من الجنابۃ ۱/۳۳

[3] مرقات شرح مشکوٰۃ، مسئلہ نفض الایدی بعد الوضوء ۲/۳۳

marfat.com

پھر نفسِ حدیث میں دلیلِ جواز موجود کہ ہاتھ سے پانی صاف فرمایا اور صاف کرنے میں جیسا کپڑا ویسا ہاتھ ،

ذکرہ الامام النووی فی شرح المهذب واوردہ فی شرح مسلم عن بعض العلماء[1] مقرا علیه لکن نقل العلامة علی القاری فی المرقاة شرح المشکوٰة عن بعض علمائنا ان معنی قولها رضی الله تعالٰی عنها فانطلق فهو ینفض یدیه یحرکهما[عه] کما هو عادة من له رجولیة قال وقیل ینفضهما لازالة الماء المستعمل وهو منهی عنه فی الوضوء والغسل لما فیه من اماطة اثر العبادة مع ان الماء ما دام علی العضو لایسمی مستعملا فالاول اولی اھ[1]

امام نووی نے شرح مہذب میں اس کا ذکر کیا اور شرح مسلم میں تائید کرتے ہوئے بعض علماء سے نقل کیا، لیکن ملا علی قاری نے مرقات شرح مشکوٰۃ میں ہمارے بعض علماء سے نقل کیا کہ حضرت میمونہ کے ارشاد فانطلق وھو ینفض یدیہ کا مطلب یہ ہے کہ آپ ہاتھوں کو ہلاتے ہوئے تشریف لے گئے جیسے جواں مردوں کا طریقہ ہوتا ہے۔ ملا علی قاری نے فرمایا: بعض علماء نے کہا کہ مستعمل پانی کو پونچھتے ہوئے چلے گئے، حالانکہ یہ وضو اور غسل میں ممنوع ہے کیونکہ اس میں عبادت کے اثر کو زائل کرنا ہے۔ علاوہ ازیں پانی جب تک عضو پر رہے گا اسے مستعمل نہیں کہا جائے گا، لہذا پہلا مطلب زیادہ بہتر ہے (مرقاۃ)

ثم نقل عن القاضی الامام عیاض ان من فوائد الحدیث جواز النفض والاولٰی ترکه لقوله علیه الصلاة والسلام اذا توضأتم فلا تنفضوا ایدیکم ومنهم من حمل النفض علی تحریك الیدین فی المشی وهو تأویل بعید اھ۔ ثم قال اعنی القاری قلت وان کان التاویل بعیدا فالحمل علیه جمعا بین الحدیثین اولی من الحمل علی ترك الاولٰی اھ[2]

پھر امام قاضی عیاض سے نقل کیا کہ حدیث کے فوائد میں سے یہ ہے کہ پانی کا پونچھنا جائز ہے اور بہتر یہ ہے کہ اسے ترک کیا جائے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم وضو کرو تو اپنے ہاتھوں کو نہ پونچھو۔ بعض محدثین نے (حضرت میمونہ کی حدیث میں) نفض کو چلتے ہوئے ہاتھوں کے ہلانے پر محمول کیا اور یہ بعید تاویل ہے (قاضی عیاض) اس کے بعد ملا علی قاری نے فرمایا: میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل اگرچہ بعید ہے لیکن دو حدیثوں میں تطبیق دینے کے لیے اس پر محمول کرنا، ترکِ اولیٰ پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔

اقول اولا قد اعترفتم ببعد التاویل وهو کذلك ولم یثبت فی النهی عن

اقول: (۱) آپ نے اعتراف کیا ہے کہ تاویل بعید ہے اور واقعی بعید ہے، ہاتھ پونچھنے

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ. مسئلہ نفض الایدی بعد الوضوء ۲/۳۳ [2] ایضاً

عه اقول الاولٰی ان یقول کتعبیر غیرہ کما هو عادة الاقویاء ۱۲ (م)

بہتر یہ تھا کہ وہ یوں کہتے جیسے ان کے غیر نے تعبیر کیا یعنی جیسے بہادروں کی عادۃ ہے۔ (ت)

marfat.com

النفض حدیث صحیح قال الامام النووی فی المنهاج تحت الحدیث المذکور فیه دلیل علی ان نفض الید بعد الوضوء والغسل لا باس به وقد اختلف اصحابنا فیه علی اوجه اشهرها ان المستحب ترکه ولا یقال انه مکروه الثانی انه مکروه الثالث انه مباح یستوی فعله وترکه وهذا هو الاظهر المختار فقد جاء هذا الحدیث الصحیح فی الاباحة ولم یثبت فی النهی شیئ اصلا اھ[1] والحدیث المذکور رواه ابو یعلی فی مسنده وابن عدی فی الکامل من طریق البختری بن عبید عن ابیه عن ابی هریرة رضی الله تعالی عنه عن النبی صلی الله تعالی علیه وسلم اشربوا اعینکم من الماء عند الوضوء ولا تنفضوا ایدیکم فانها مراوح الشیطان[2] ونحوه عند الدیلمی فی مسند الفردوس واخرجه ایضا ابن حبان فی الضعفاء وابن ابی حاتم فی العلل والبختری ضعیف متروک کما فی التقریب وقال المناوی فی شرحه الکبیر للجامع الصغیر المسمی بفیض القدیر ان البختری ضعفه ابو حاتم وترکه غیره وقال ابن عدی روی عن ابیه قدر عشرین حدیثا عامتها مناکیر هذا منها ومن ثم قال العراقی سنده ضعیف وقال النووی کابن الصلاح

کی ممانعت میں کوئی حدیث نہیں، امام نووی نے منہاج میں حدیث مذکور (ام المومنین میمونہ کی حدیث) کی شرح میں فرمایا: اس میں دلیل ہے کہ وضو اور غسل کے بعد ہاتھ پونچھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہمارے اصحاب (شافعیہ) کا اس میں اختلاف ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ اس کا ترک کرنا مستحب ہے لیکن اسے مکروہ نہیں کہا جائیگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مباح ہے، اس کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہے، یہی قول اظہر اور مختار ہے، یہ حدیث صحیح مباح ہونے کے بارے میں آئی ہے اور نہی میں بالکل کوئی حدیث ثابت نہیں ہے (منہاج) حدیث مذکور (ممانعت کے بارے میں) کو ابو یعلی نے اپنی مسند میں، ابن عدی نے الکامل میں بختری بن عبید سے انھوں نے اپنے والد سے انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ نبی کرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے فرمایا: وضو کرتے ہوئے کچھ پانی اپنی آنکھوں کو پلاؤ اور اپنے ہاتھوں کو نہ پونچھو کہ یہ شیطان کے پنکھے ہیں۔ اسی طرح اس حدیث کو امام دیلمی نے مسند الفردوس میں روایت کیا، ابن حبان نے اسے الضعفاء میں اور ابن ابی حاتم نے العلل میں روایت کیا، بختری جیسے کہ تقریب میں ہے ضعیف اور متروک ہے۔ امام مناوی نے جامع صغیر کی شرح کبیر فیض القدیر میں فرمایا کہ ابو حاتم نے بختری کو ضعیف قرار دیا اور دیگر محدثین نے اسے ترک کیا، ابن عدی نے کہا کہ اس نے اپنے والد سے بیس حدیثیں روایت کیں جن میں سے اکثر منکر ہیں، یہ

[1] شرح المسلم للنووی، غسل الجنابة ۱/۱۴۷
[2] کنز العمال، محظورات الوضوء ۹/۳۲۶

لم نجد له اصلا اھ[1]

حدیث بھی ان ہی میں سے ہے، اسی لیے عراقی نے کہا کہ اس کی سند ضعیف ہے، ابن صلاح کی طرح امام نووی نے کہا کہ ہمیں اس کی اصل بالکل نہیں ملی۔

قلت وبعض اصحابنا وان عدوا عدم النفض من اٰداب الوضوء کما فی الدر وغیرہ فلاغرو فان امثال الحدیث فی امثال المقام تقوم بافادۃ الادبیۃ اما ان ینتھض معارضا لحدیث صحیح فکلا وثانیا ترک الاولی لافادۃ الجواز واقع عنہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بحیث تجاوز حد الاحصاء و ذلک ھو الاولی منہ صلی اللہ تعالٰی علیہ واٰلہ وسلم لکونہ من مشارع تبلیغ الشرائع والبیان بالفعل اقوی کما شھد بہ حدیث ام سلمۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا فی واقعۃ الحدیبیۃ وثالثا لفظ الحدیث عند مسلم والنسائی فی طریق اخری عن مخرج الحدیث الاعمش اعنی بطریق عبد اللہ بن ادریس عن الاعمش عن سالم ھو ابن ابی الجعد عن کریب عن ابن عباس عن میمونۃ رضی اللہ تعالٰی عنہم ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اتی بمندیل فلم یمسہ وجعل یقول بالماء ھکذا یعنی ینفضہ اھ[2] ولفظ ابی داؤد بطریق عبد اللہ بن داؤد عن الاعمش فناولتہ المندیل فلم یاخذہ وجعل ینفض الماء عن جسدہ[3] فھذہ نصوص مفسرۃ لاتدع لتاویل ذلک البعض

اقول: ہمارے بعض اصحاب نے اگرچہ نہ پونچھنے کو آدابِ وضو میں شمار کیا ہے جیسا کہ درمختار وغیرہ میں ہے، تو اس پر تعجب نہیں ہے کیونکہ ایسی حدیث ایسے مقام میں ادب ہونے کا فائدہ تو دیتی ہے، لیکن حدیث صحیح کے معارض ہرگز نہیں ہوسکتی۔

(۲) نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے بیانِ جواز کے لیے بے شمار مرتبہ اولٰی کو ترک کیا ہے اور یہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اولٰی ہے کیونکہ یہ احکامِ شرعیہ کی تبلیغ کا ایک طریقہ ہے اور فعل کے ساتھ بیان زیادہ قوی ہے جیسے واقعہ حدیبیہ میں حضرت ام سلمہ کی حدیث اس پر شاہد ہے (انھوں نے عرض کیا کہ آپ صحابہ کرام کو حکم دینے کی بجائے عملاً قربانی کردیں)۔

(۳) حدیث کے راوی امام اعمش سے امام مسلم اور نسائی نے ایک اور سند سے یہ حدیث روایت کی، یعنی عبد اللہ بن ادریس نے اعمش سے انھوں نے سالم سے کہ وہ ابن ابی الجعد ہیں، انہوں نے کریب سے انہوں نے ابن عباس سے، انہوں نے ام المومنین میمونہ سے رضی اللہ تعالٰی عنہم کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رومال پیش کیا گیا تو آپ نے اسے نہیں چھوا اور پانی کو اس طرح کرنے لگے یعنی نچوڑنے لگے (مسلم اور نسائی) امام ابو داؤد عبد اللہ بن داؤد سے وہ اعمش سے روایت کرتے ہیں

[1] فیض القدیر شرح جامع صغیر ۱/۵۲۳ [2] صحیح للمسلم، صفۃ غسل الجنابۃ ۱/۱۴۷ [3] سنن ابی داؤد، الغسل من الجنابۃ ۱/۳۲

marfat.com

مساغا ولا مجالا فضلا ف۱ عن ان یکون هو الاولیٰ وانا اتعجب من القاضی ف۲ لامام کیف یقتصر علی تبعیدہ وکذا الشیخ المحقق حیث نقل هذا التاویل فی لمعات التنقیح شرح مشکوٰۃ المصابیح ف۳ عن بعض الشروح واقرہ وقال فی اشعۃ اللمعات این معنی بعید است از مقام اھ [۱] لم لا یقولون باطل ما له من مساغ هذا۔

کہ میں نے آپ کو رومال پیش کیا تو آپ نے اسے نہیں پکڑا اور اپنے جسم سے پانی پونچھنے لگے۔ یہ تفسیر کرنے والی نصوص ہیں جو اُن بعض کی تاویل کے لیے کوئی جواز اور گنجائش نہیں رہنے دیتیں، چہ جائیکہ اس تاویل کو اولیٰ کہا جائے، مجھے امام قاضی عیاض پر تعجب ہے کہ انہوں نے اس تاویل کے بعید قرار دینے پر ہی کیسے اکتفا کیا۔ اسی طرح شیخ محقق پر تعجب ہے کہ انہوں نے مشکوٰۃ المصابیح کی شرح لمعات التنقیح میں بعض شروح سے یہ تاویل نقل کی اور اسے برقرار رکھا، اور اشعۃ اللمعات میں فرمایا: یہ تاویل اس مقام سے بعید ہے (اشعہ) یُوں کیوں نہیں کہتے کہ یہ تاویل باطل ہے اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

ثم ان من الناس من یقول بکراهة المندیل بعد الوضوء دون الغسل قال فی الحلیة روی عن ابن عباس اھ [۲] **قلت** رواہ عبد الرزاق فی مصنفه عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما انه کرہ ان یمسح بالمندیل من الوضوء ولم یکرهه اذا اغتسل من الجنابة اھ [۳] وحاول الامام ابن امیر الحاج فی الحلیة توجیهه بان کراهته فی الوضوء لما ذکرنا عن الزهری قال ولم ینقل فی الغسل انه یوزن اھ [۴] **اقول** ف۴ تقاعد کونه یوزن عن ایراث ۵ کراهة المسح قد قدمناه وان سلم فالنقل فی الوضوء نقل ف۶ فی الغسل بالقیاس الجلی بل بدلالة النص فان الغسل حسنة کالوضوء فان کان یوزن

پھر کچھ لوگ کہتے ہیں کہ وضو کے بعد رومال کا استعمال مکروہ ہے غسل کے بعد نہیں، حلیہ میں ہے کہ یہ قول ابن عباس سے مروی ہے (حلیہ) اقول: عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا کہ انہوں نے وضو کے بعد رومال سے جسم خشک کرنے کو مکروہ قرار دیا، غسلِ جنابت کے بعد اس کے استعمال کو مکروہ نہیں کیا، امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس کی توجیہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ وضو میں رومال کے مکروہ ہونے کی وجہ وُہ ہے جو ہم نے زہری کے حوالے سے بیان کی اور غسل میں یہ منقول نہیں کہ تری تولی جائے گی۔ اقول: اس کا تولا جانا، مسح کی کراہت کا فائدہ دینے سے قاصر ہے جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو وضو میں نقل، واضح قیاس بلکہ دلالۃ النص کی بنا پر غسل میں نقل ہے، کیوں کہ

---

[۱] اشعۃ اللمعات، باب الغسل ۱/۲۳۲ [۲] حلیہ [۳] المصنف لعبد الرزاق باب المسح بالمندیل ۱/۱۸۲ [۴] حلیہ

marfat.com

ماء الوضوء فكذا ماؤه بل هو اولی لانها طهارة كبرى وماؤه اكثر وا وفی وانما الامر عندی والله تعالٰی اعلم ان حبر الامة رضی الله تعالٰی عنه رأی فی منعه فی الغسل حرجا كما اسلفنا۔

غسل، وضو کی طرح نیکی ہے، پس اگر وضو کا پانی تولا جاتا ہو تو غسل کا پانی بھی تولا جائے گا، بلکہ وہ اس کے زیادہ لائق ہے، کیونکہ وہ بڑی طہارت ہے، اور اس کا پانی بھی زیادہ ہوتا ہے، میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ حبر الامت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے دیکھا کہ غسل میں رومال سے منع کرنے میں حرج ہے، جیسے کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، واللہ تعالٰی اعلم

بالجملہ تحقیق مسئلہ وہی ہے کہ کراہت اصلا نہیں، ہاں حاجت نہ ہو تو عادت نہ ڈالے اور پونچھے بھی تو حتی الوسع کچھ نم باقی رکھنا افضل ہے۔ فتاوٰی امام قاضی خان میں ہے:

لاباس للمتوضئ والمغتسل ان يتمسح بالمنديل روی عن رسول الله صلی الله تعالٰی عليه وسلم انه كان يفعل ذلك ومنهم من كره ذلك ومنهم من كره للمتوضئ دون المغتسل والصحيح ما قلنا ۱ه[1] الا انه ينبغی ان لا يبالغ ولا يستقصی فيبقی اثر الوضوء علی اعضائه۔

وضو اور غسل کرنے والے کے لیے رومال کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ رومال استعمال کیا کرتے تھے، بعض علماء نے اسے مکروہ کہا، بعض نے غسل کرنے والے کے لیے نہیں، وضو کرنے والے کے لیے مکروہ قرار دیا، صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا کہ مبالغہ اور احاطہ نہیں کرنا چاہیے تاکہ اعضاء پر وضو کا اثر باقی رہے۔ م

حلیہ میں ہے:

وكذا وقع ذكر التنشيف بلفظ لاباس فی خزانة الاكمل وغيرہ وعزاه فی الخلاصة الی الاصل بهذا اللفظ ايضاً اھ[2]

خزانۃ الاکمل وغیرہ میں تولیہ استعمال کرنے کا ذکر لا بأس (کوئی حرج نہیں) کے لفظ کے ساتھ ہے خلاصہ میں اصل کا حوالہ دیتے ہوئے یہی لفظ نقل کئے ہیں۔ م

یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو درمختار میں واقع ہوا کہ وضو کے بعد رومال سے اعضاء پونچھنا مستحب ہے، حیث قال من الاداب التمسح بمنديل وعدم نفض يده اھ[3] (درمختار میں فرمایا: آداب میں سے

---

[1] فتاوٰی قاضی خان

[2] ردالمحتار، آداب الوضوء ۱/۹۷

[3] الدرالمختار، آداب الوضوء ۱/۲۴

marfat.com

رومال کے ساتھ خشک کرنا اور ہاتھ کا نہ پونچھنا ہے۔م) اور منیہ میں کہ غسل کے بعد مستحب ہے حیث قال ویستحب ان یمسح بمندیل بعد الغسل [1] اھ (صاحبِ منیہ نے فرمایا: غسل کے بعد رومال کے ساتھ جسم کا خشک کرنا مستحب ہے۔م) دونوں سہوِ قلم ہیں لا اعلم لھما سلفا فی ذلک فی المذھب فان الخلاف کما علمت فی الکراھۃ فضلا عن الاستحباب (مجھے مذہب میں ان دونوں کا پیش رو نہیں ملتا، کیونکہ جیسے کہ آپ جان چکے ہیں، استحباب چھوڑ، کراہت میں اختلاف ہے۔م) ولہذا ردالمحتار میں قولِ دُر پر فرمایا:

ذکرہ صاحب المنیۃ فی الغسل و قال فی الحلیۃ ولم ار من ذکرہ غیرہ وانما وقع الخلاف فی الکراھۃ الخ [2] فاشار الی ان نقلہ الی الوضوء تفرد علی تفرد۔

صاحبِ منیہ نے غسل میں اس کا ذکر کیا ہے، اور حلیہ میں فرمایا: ان کے علاوہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس مسئلے کا ذکر کیا ہو، ہاں کراہت میں اختلاف ہے (اھ) اس میں اشارہ ہے صاحبِ درمختار کا اس مسئلے کو وضو میں نقل کرنا دوہرا تفرد ہے۔م

ف [1] ہاں علامہ طحطاوی نے قولِ دُر کو بعد استنجا آب استنجا رومال سے پونچھنے پر حمل کیا اور وہ محمل حسن ہے متعدد کتب میں اُس کا استحباب مصرح ہے۔

قال ط قولہ والتمسح ای مسح موضع الاستنجاء بخرقۃ کذا فی فتح القدیر [3] اھ

علامہ طحطاوی نے فرمایا: والتمسح یعنی استنجاء کی جگہ کو کپڑے کے ٹکڑے سے پونچھنا، اسی طرح فتح القدیر میں ہے۔

منیہ کے آدابِ الوضوء میں ہے:

وان یمسح موضع الاستنجاء بالخرقۃ بعد الغسل قبل ان یقوم وان لم یکن معہ خرقۃ یجففہ بیدہ [4]۔

غسل کے بعد کھڑا ہونے سے پہلے استنجاء کی جگہ کو کپڑے سے خشک کرے اور اگر اس کے پاس کپڑا نہ ہو تو ہاتھ کے ساتھ خشک کرے۔

حلیہ میں ہے:

یعنی الیسری مرۃ بعد اخری حتی

یعنی یکے بعد دیگرے بائیں ہاتھ سے خشک کرے،

---

[1] منیۃ المصلی، آداب الغسل ص ۴۰ [2] ردالمحتار، آداب الوضوء ۱/ ۹۷

[3] طحطاوی علی الدر المختار، آداب الوضوء ۱/ ۷۶ [4] منیۃ المصلی، آداب الوضوء ص ۲۷

marfat.com

لایبقی البلل علی ذلك المحل ومنهم من فسر الاستنقاء بهذا۔[1]

یہاں تک کہ اس جگہ تری باقی نہ رہے، بعض حضرات نے استنقاء کی یہی تعریف کی ہے۔

غنیہ میں ہے:

لیزول اثر الماء المستعمل بالکلیۃ الخ[2]

تاکہ استعمال کئے گئے پانی کا اثر بالکل زائل ہو جائے۔

ثم قال ط فی الھندیۃ ولایمسح سائر اعضائہ بالخرقۃ التی یمسح بہا موضع الاستنجاء فلاینافی انہ یمسح بغیرہا اھ[3] ونحوہ فی ردالمحتار۔

پھر علامہ طحطاوی نے فرمایا: فتاوٰی عالمگیری میں ہے جس کپڑے کے ساتھ استنجاء کی جگہ کو خشک کرے اُس کے ساتھ باقی اعضاء کو نہ پونچھے۔ یہ اس بات کے منافی نہیں کہ باقی اعضاء کو دوسرے کپڑے سے صاف کرے۔ اسی طرح ردالمحتار میں ہے۔ م

اقول: نعم وکرامۃ ولکن لایقتضی ایضا استحباب مسح غیرہ بغیرہا کما لایخفی فلایفید کلام الشارح رحمہ اللہ تعالٰی۔

اقول: ہاں دیگر اعضاء کی عزت یہی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ دوسری جگہ کو دوسرے کپڑے سے خشک کرنا مستحب ہو، جیسے کہ مخفی نہیں، لہٰذا یہ عبارت، کلامِ شارح (صاحبِ دُرِ مختار) کے لیے مفید نہیں ہے۔

تنبیہ: علماء میں مشہور ہے کہ اپنے دامنِ آنچل سے بدن نہ پونچھنا چاہیے، اور اسے بعض سلف سے نقل کرتے ہیں اور ردالمحتار میں فرمایا:

دامن سے ہاتھ منہ پونچھنا بھول پیدا کرتا ہے۔

لمعات باب الغسل میں ہے:

الاولی ان لاینشف بذیلہ وطرف ثوبہ ونحوہما وحکی ذلك عن بعض السلف[4]

بہتر یہ ہے کہ اپنے دامن اور کپڑے کے کنارے وغیرہ سے جسم خشک نہ کرے، یہ بعض سلف سے منقول ہے

ارشاد الساری باب المضمضۃ والاستنشاق فی الجنابۃ میں ہے:

قال فی الذخائر واذا انتشف فالاولی ان لایکون بذیلہ وطرف ثوبہ ونحوہما۔[5]

الذخائر میں ہے کہ جب جسم خشک کرے تو بہتر یہ ہے اپنے دامن اور کپڑے کے کنارے اور ایسی ہی کسی چیز سے نہ ہو۔

---

[1] حلیہ [2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، آداب الوضوء ص ۳۱

[3] طحطاوی علی الدر المختار، مستحبات الوضوء (بیروت) ۱/۷۶ [4] لمعات التنقیح، باب الغسل ۲/۱۰۹

[5] ارشاد الساری شرح بخاری، باب المضمضۃ والاستنشاق فی الجنابۃ ۱/۳۲۱

marfat.com

ردالمحتار میں قبیل تیمم ہے:

زاد بعضھم مما یورث النسیان اشیاء منہا مسح وجھہ او یدیہ بذیلہ ولسیدی عبدالغنی فیہا رسالۃ۔[1]

بعض فقہاء نے کچھ مزید چیزوں کا ذکر کیا ہے جو نسیان کا سبب بنتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اپنے دامن سے چہرے یا ہاتھوں کو خشک کیا جائے، علامہ عبدالغنی کا اس بارے میں ایک رسالہ ہے۔م

اقول: یہ اہلِ تجربہ کی ارشادی باتیں ہیں کوئی شرعی ممانعت نہیں جامع ترمذی وسنن ابن ماجہ کی حدیثیں گزریں کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے گوشۂ جامہ مبارک سے چہرۂ اقدس کا پانی صاف فرمایا۔

وذکر فی اشعۃ اللمعات[عہ] فی حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ یحتمل ان یراد بالثوب الخرقۃ والمندیل۔[2]

اشعۃ اللمعات میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث کی شرح میں فرمایا: ہوسکتا ہے کہ ثوب سے مراد کپڑے کا ٹکڑا اور رومال ہو۔م

اقول: مع کونہ خلاف الظاھر لایحتملہ حدیث سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

باوجودیکہ یہ احتمال خلافِ ظاہر ہے حضرت سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث اس کا احتمال ہی نہیں رکھتی۔

ہاں ان کا ضعف اور علماء میں اس کی شہرت اسے مقتضی کہ اس سے احتراز اولٰی ہے۔

بل فی البنایۃ شرح الھدایۃ للامام العینی عن شرح الجامع الصغیر للامام الاجل فخرالاسلام ان الخرقۃ التی یمسح بہا الوضوء بدعۃ محدثۃ یجب ان تکرہ لانہا لم تکن فی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولا احد من الصحابہ والتابعین قبل ذلک وانما کانوا یتمسحون باطراف اردیتہم[3] اھ فھذا النص فی المقصود۔

بلکہ علامہ عینی نے امام اجل فخرالاسلام کی شرح جامع صغیر سے نقل کرتے ہوئے بنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا: وہ کپڑا جس کے ساتھ وضو کا پانی پونچھا جاتا ہے نوپیدا بدعت ہے اسے مکروہ قرار دینا واجب ہے، کیونکہ یہ نہ تو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے عہد میں تھا اور نہ ہی صحابہ اور تابعین نے ایسا کیا وہ اپنی چادروں کے کناروں سے جسم خشک کرلیتے تھے (اھ) تو یہ مقصود میں نص ہے۔

---

[1] ردالمحتار، قبیل باب التیمم ۱/ ۱۶۵

[2] اشعۃ اللمعات، باب سنن الوضوء ۱/ ۲۲۷

[3] بنایہ شرح ہدایہ، فصل اللبس (مکہ مکرمہ) ۴/ ۲۲۱

[عہ] اشعۃ اللمعات فارسی زبان میں ہے اعلحضرت نے معاذ بن جبل کی حدیث کا مفہوم عربی زبان میں لکھا ہے (نذیر احمد سعیدی)

marfat.com

ثم ما ذكر قدس سره من الكراهة فمحله اذا كان بثياب فاخرة كما تعوده المتجبرون قال الامام العينی بعد نقله وقال الفقيه ابو الليث فی شرح الجامع الصغير كان الفقيه ابو جعفر يقول انما يكره ذلك اذا كان شيئا نفيسا لان فی ذلك فخرا وتكبرا واما اذا لم تكن الخرقة نفيسة فلا باس به لانه لا يكون فيه كبر وقول المصنف (ای صاحب الهداية) هو الصحيح ای هذا القول (المذكور عن الفقيهين ابی الليث وابی جعفر) هو الصحيح وكذا قال فی جامع قاضی خان والمحبوبی وذلك لان المسلمين قد استعملوا فی عامة البلدان مناديل فی الوضوء كيف وقد روی الترمذی فی جامعه[1] الخ ذكر هنا حديث ام المؤمنين المقدم رضی الله تعالیٰ عنها۔

پھر علامہ عینی قدس سرہٗ نے جس کراہت کا ذکر کیا ہے یہ اس جگہ ہے کہ قیمتی کپڑوں سے ہو، جیسے ٹھاٹھ باٹھ والے امراء کی عادت ہوتی ہے۔ امام عینی نے یہ قول نقل کرنے کے بعد فرمایا: فقیہ ابو اللیث نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا کہ فقیہ ابو جعفر فرمایا کرتے تھے کہ یہ اس وقت مکروہ ہے جب کہ وہ کپڑا نفیس شے ہو کیونکہ اس میں فخر اور تکبّر ہے، لیکن اگر کپڑے کا وہ ٹکڑا قیمتی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس کے استعمال میں تکبر نہیں ہوگا۔ اور مصنف (صاحب ہدایہ) کا قول صحیح ہے، یعنی یہی قول (جو فقیہ ابو اللیث اور ابو جعفر سے منقول ہوا) صحیح ہے، اسی طرح جامع قاضی خاں اور محبوبی میں فرمایا: اور یہ اس لیے کہ اکثر شہروں میں مسلمانوں نے وضو کے لیے رومال استعمال کئے ہیں، کیسے جائز نہیں ہوں گے جب کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں حدیث روایت کی (الخ) وہ حدیث بیان کی جو ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے اس سے پہلے بیان ہوچکی۔

قلت اما ما وقع فی القنية من عدم جواز المسح بثيابه والعمامة ففی مسح اليد بعد الاكل فانه رمز اولا عس للامام علاء الدين السغدی وذكر انه يجوز مسح اليد على الكاغذ ثم ذكر رامزا ط للمحيط يكره استعمال

اقول، وہ جو قنیہ میں واقع ہے کہ اپنے کپڑوں اور عمامے کے ساتھ پونچھنا جائز نہیں ہے تو وہ کھانے کے بعد ہاتھ صاف کرنے کے بارے میں ہے کیونکہ انہوں نے پہلے عس سے امام علاء الدین سغدی کی طرف اشارہ کیا اور بیان کیا کہ کاغذ سے ہاتھ صاف کرنا جائز ہے، پھر انہوں نے ط سے محیط کی طرف

---

[1] بنایہ شرح ہدایہ، فصل اللبس (مکہ مکرمہ) ۴/۲۲۱

marfat.com

الکاغذ فی ولیمۃ یمسح بہا الاصابع ولا
یجوز مسح الید علی ثیابہ ولا بدستار
ثم نقل عن استاذہ البدیع انہ قال
فعلی ھذا لا یجوز علی المندیل الذی
یوضع عند الخوان لمسح الایدی بہ ثم
ردہ بقولہ قلت لکن تعلیل عس فی بیانہ
یقتضی جوازہ بالمندیل فانہ قال لان
الثوب ما نسج لہذا والمندیل ینسج
لہذا اھ[1] فہذا کلہ فی المسح بعد الاکل۔

اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ ولیمہ میں کاغذ کا استعمال
کرنا مکروہ ہے جس کے ساتھ انگلیاں صاف
کی جاتی ہیں، اور اپنے کپڑوں اور پگڑی پر ہاتھ پونچھنا
جائز نہیں ہے، پھر انہوں نے اپنے استاد بدیع
سے نقل کیا کہ انھوں نے کہا کہ اس بنا پر اس رومال
پر بھی ہاتھ پونچھنا جائز نہیں ہوگا جو کھانے کے میزان
کے پاس ہاتھ پونچھنے کے لیے رکھا جاتا ہے، پھر
اسے یہ کہتے ہوئے رد کر دیا کہ امام علاء الدین سعدی
نے جو علت بیان کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ
رومال کے ساتھ ہاتھ پونچھنا جائز ہو، وجہ یہ بیان کی کہ یہ کپڑا اس مقصد کے لیے بُنا نہیں گیا، جب کہ رومال
تو اسی مقصد کے لیے تیار کیا جاتا ہے (اھ) یہ تمام بحث کھانے کے بعد مسح میں ہے۔ (ت)

اقول: وانما لم یجز بثیاب اللبس
والعمامۃ لانہ یفسدھا وافساد المال
لا یجوز ویتحصل من ھذا ان محلہ ما
اذا مسح قبل الغسل وکذا بعدہ ان کان
فیہ دسم او رائحۃ تکرہ من الثواب و
ان اجتنّ فی الطعام والا فلا مانع فیما
یظہر فلیراجع ولیحرر واللہ سبحنہ وتعالٰی
اعلم ولنسم ھذا التحریر المنیر "تنویر
القندیل فی اوصاف المندیل" والحمد
۱۳۲۴
للہ رب العالمین۔

اقول: پہننے کے کپڑوں اور عمامہ کے ساتھ
پونچھنا اس لیے جائز نہیں کہ پونچھنے سے کپڑے
خراب ہو جائیں گے اور مال کو فاسد اور خراب کرنا
جائز نہیں ہے۔ اس گفتگو سے یہ واضح ہو جاتا ہے
کہ یہ گفتگو اس جگہ ہے کہ دھونے سے پہلے ہاتھ
پونچھے جائیں۔ اسی طرح اگر دھونے کے بعد ہو
اور چکنائی باقی ہو یا ایسی بُو باقی ہو جو کھانے میں
تو پسندیدہ ہوتی ہے لیکن کپڑے میں پسند نہیں
کی جاتی، اور اگر ایسی کوئی بات نہیں تو ظاہر
یہ ہے کہ کپڑے سے پونچھنے میں کوئی مانع نہیں ہے چاہیے
کہ خوب غور و فکر کیا جائے، اللہ تعالٰی ہی بہتر جانتا ہے، ہم اس روشن تحریر کا نام رکھتے ہیں
"تَنْوِیْرُ الْقِنْدِیْلِ فِیْ اَوْصَافِ الْمِنْدِیْلِ" (رومال کے اوصاف بیان کرنے میں قندیل کا روشن کرنا)
سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لیے ہیں۔

---

[1] قنیۃ

marfat.com

مسئلہ ۴۴ مرسلہ شیخ شوکت علی صاحب ۱۲ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس صورت میں کہ شرع محمدی فصل بست وہشتم دربیان مکروہات وضو میں ہے ؎

تیسرے تانبے کے برتن سے اگر
ہے وضو ناقص کرے گا جو بشر

یہ نہ معلوم ہوا کہ تانبے کے برتن سے کیوں وضو ناقص ہے آج کل بہت شخص تانبے کے برتن لوٹے سے وضو کرتے ہیں کیا ان سب کا وضو ناقص ہوتا ہے بینوا توجروا۔

الجواب

تانبے کے برتن سے وضو کرنا اُس میں کھانا پینا سب بلاکراہت جائز ہے، وضو میں کچھ نقصان نہیں آتا۔ ہاں قلعی کے بعد چاہیے بے قلعی برتن میں کھانا پینا مکروہ ہے کہ جسمانی ضرر کا باعث ہے اور مٹی کا برتن تانبے سے افضل ہے۔ علماء نے وضو کے آداب ومستحبات سے شمار فرمایا کہ مٹی کے برتن سے ہو اور اس میں کھانا پینا بھی تواضع سے قریب تر ہے۔ ردالمحتار میں فتح القدیر سے ہے (منہا) ای من اٰداب الوضوء کون اٰنیتہ من خزف[1] (آدابِ وضو میں سے یہ ہے کہ وضو کا برتن مٹی کا ہو) اُسی میں اختیار شرح مختار سے ہے (اتخاذ ھا ای اوانی الاکل والشرب (من الخزف افضل اذ لاسرف فیہ ولا مخیلۃ وفی الحدیث من اتخذ اوانی بیتہ خزفا زارتہ الملٰئکۃ ویجوز اتخاذھا من نحاس ورصاص[2] (کھانے پینے کے برتن مٹی کے ہونا افضل ہے کہ اُس میں نہ اسراف ہے نہ اِترانا، اور حدیث میں ہے: جو اپنے گھر کے برتن مٹی کے رکھے فرشتے اس کی زیارت کریں، اور تانبے اور رانگ کے بھی جائز ہیں) اُسی میں ہے: یکرہ الاکل فی النحاس الغیر المطلی بالرصاص لانہ یدخل الصدا فی الطعام فیورث ضررا عظیما واما بعدہ فلا[3] اھ ملخصا واللہ تعالٰی اعلم (قلعی کے بغیر تانبے کے برتن میں کھانا مکروہ ہے، کیونکہ اُس کی کِس کھانے میں مل جائے گی اور بڑا نقصان دے گی، قلعی کے بعد مکروہ نہیں۔ م)

---

[1] ردالمحتار، آداب الوضوء (مصطفی البابی مصر) ۱/ ۹۲

[2] ردالمحتار، کتاب الحظر والاباحۃ (ایضاً) ۵/ ۲۴۱

[3] ایضاً

marfat.com

مسئلہ ۵

۲۴ ربیع الاول ۱۳۱۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر درمیان وضو کرنے کے ریح خارج ہو جائے یعنی دو عضو یا تین عضو دھولیے ہیں اور ایک یا دو باقی ہیں تو اس شخص کو ازسرِ نو وضو کرنا چاہیے یا جو عضو باقی رہا ہے صرف اسی کو دھولینا کافی ہے بینوا توجروا۔

الجواب

ازسرِ نو وضو کرے اتنے اعضاء کا غسل باطل ہوگیا مسئلہ بدیہیہ ہے کہ ناقض کامل ناقض ناقص بدرجہ اولٰی ہے معہذا جزئیہ کی بھی تصریح ہے درمختار میں ہے:

شرط صحتہا) ای الطہارۃ (صدور الطہر من اہلہ فی محلہ مع فقد مانعہ[1]۔

طہارت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ طہارت اپنے اہل سے اور اپنے محل میں صادر ہو اس کے ساتھ ساتھ مانع موجود نہ ہو۔م

ردالمحتار میں ہے:

قولہ مع فقد مانعہ بان لایحصل ناقض فی خلال الطہارۃ لغیر معذوربہ[2]۔

درمختار کے قول مع فقد مانعہ کا مطلب یہ ہے کہ طہارت کے دوران ناقضِ وضو نہ پایا جائے جب کہ وہ شخص معذور نہ ہو۔م

نیز درمختار میں ہے:

وشرط لتصحیح الوضوء زوال مایمنع ایصال المیاہ من ادران، کشمع ورمص ثم لم یتخلل الوضوء مناف یاعظیم ذوی الشان[3]۔

وضو کی درستی کے لیے اس چیز کا زائل کرنا ضروری ہے جو پانی کے پہنچنے سے روکے مثلاً میل کچیل، موم اور آنکھ کی میل، پھر کوئی امر منافی وضو میں نہ آئے اے عظمت والے صاحبِ شان!م

حاشیۂ علامہ سید احمد مصری طحطاوی پھر ردالمحتار میں ہے:

قولہ مناف کخروج ریح ودم اھ زاد الشامی ای لغیر المعذور بذلک اھ[4]۔

مصنف نے منافی کہا ہے جیسے ہوا اور خون کا نکلنا (اھ) علامہ شامی نے اضافہ کیا اس شخص کے لیے جو اس عذر میں مبتلا نہ ہو۔م

---

[1] الدرالمختار، کتاب الطہارۃ ۱/۱۷
[2] ردالمحتار، کتاب الطہارۃ ۱/۶۵
[3] الدرالمختار، کتاب الطہارۃ ۱/۱۷
[4] ردالمحتار، کتاب الطہارۃ ۱/۶۵

marfat.com

جواہر الفتاوی امام اجل صدر شہید رکن الدین ابو بکر محمد بن ابی المفاخر بن عبدالرشید کرمانی کتاب الطہارۃ باب ثالث فتاوائے امام شیخ الاسلام عطا بن حمزہ سغدی میں ہے:

رجل ضرب الید علی الارض للتیمم ورفعها وقبل ان یمسح بها وجهه وذراعیه احدث بریح اوصوت قال بعضهم یجوز التیمم بمنزلة من ملأ کفیه ماء الوضوء فاحدث ثم استعمله فی بعض الوضوء فانه یجوز وقال السید الامام ناصر الدین لا یجوز وهو اختیار الامام الشجاع بسمرقند لان الضربة من التیمم قال صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم التیمم ضربتان فقد اتی ببعض التیمم ثم احدث فینتقض کما اذا حصل الکل وهذه بمنزلة الوضوء اذا حصل فی خلاله نقض ما وجد کما ینتقض بعد تمامه اذا حصل قال الامام ظهیر الدین المرغینانی ما اختاره السید الامام حسن به ناخذ[1]۔

ایک شخص نے تیمم کے لیے ہاتھ زمین پر مار کر اٹھایا ابھی چہرے اور کلائیوں پر مسح نہیں کیا تھا کہ ہوا آواز یا بغیر آواز کے خارج ہوگئی، بعض فقہاء نے کہا کہ تیمم جائز ہے (یعنی وہ تیمم کرسکتا ہے۔ م) یہ ایسے ہی ہے کہ کسی شخص نے دونوں ہاتھوں میں وضو کا پانی لیا پھر اسے حدث لاحق ہوگیا، پھر اس نے یہی پانی وضو کے کچھ حصے میں صرف کرلیا تو یہ جائز ہے۔ سید امام ناصر الدین نے فرمایا: جائز نہیں ہے اور یہی سمرقند کے امام شجاع کا مختار ہے، کیونکہ ایک دفعہ زمین پر ہاتھ مارنا تیمم کا حصہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: تیمم دو دفعہ ہاتھ مارنا ہے۔ تو اس شخص نے تیمم کا کچھ حصہ ادا کرلیا ہے پھر اسے حدث لاحق ہوا ہے تو کل کی طرح یہ حصہ بھی ٹوٹ جائے گا، اور یہ وضو کی طرح ہی ہے کہ جب حدث اس کے درمیان پایا گیا تو جتنا حصہ اس کا موجود ہوا تھا ٹوٹ گیا جیسے کہ وضو مکمل ہونے کے بعد حدث پایا جائے تو پورا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام ظہیر الدین مرغینانی نے فرمایا: سید امام حسن کا مختار بہتر ہے اور وہی ہمارا مختار ہے۔م

اقول وباللہ التوفیق ما ذکر ذلك البعض فی الاستشهاد له من مسألة من ملأ کفیه وضوء الخ انما یتمشی علی احدی روایتین غیر ماخوذ تین الاولٰی قول الامام الثانی ان شرط الاستعمال

اقول: اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے توفیق ہے، اُن بعض حضرات نے اپنی تائید میں بطورِ شہادت دونوں ہاتھوں میں وضو کے پانی بھرنے کا جو مسئلہ پیش کیا ہے تو وہ دو غیر مختار روایتوں میں سے کسی ایک پر مبنی ہے، پہلی روایت امام ثانی

---

[1] جواہر الفتاوی

الصب والنية وقد فقدا في الصورة المذكورة والاخرى ما عليه مشائخ بلخ من اشتراط الاستقرار بعد الانفصال في موضع ما من بدن او ثوب او ارض او غيرها ومعلوم انه اذا استعمل ما في كفه في عضو فالانفصال من الكف وان حصل لكن لم يستقر بعد فلا يكون مستعملا اما على القول الصحيح المعتمد ان مجرد مس الماء بدنا عليه حدث وانفصاله عنه كاف لحكم الاستعمال وان لم يكن هناك صب من المحدث ولا نية ولم يستقر بعد ما انفصل فلا شك ان الماء بانفصاله من كفه يصير مستعملا فلا يصح استعماله في وضوء هذا ما ظهر لي وهو واضح جدا وبه تم الرد على ذلك القول والله تعالٰی اعلم۔

(امام محمد) کا قول ہے کہ استعمال کے لیے پانی کا ڈالنا اور نیت شرط ہے اور صورت مذکورہ میں یہ دونوں مفقود ہیں، دوسری روایت مشائخ بلخ کے نزدیک مختار ہے کہ جُدا ہونے کے بعد جسم، کپڑے، زمین یا کسی اور چیز پر ٹھہرنا شرط ہے اور ظاہر ہے کہ جب چُلّو کے پانی کو کسی عضو میں استعمال کیا تو ہتھیلی سے جُدائی اگرچہ پائی گئی ہے، لیکن اس کے بعد پانی ٹھہرا نہیں، لہذا مستعمل نہیں ہوگا، لیکن قول صحیح اور معتمد یہ ہے کہ پانی کے مستعمل ہونے کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ وُہ جسم کے کسی حدث والے حصّے کو چھوئے اور اس سے جُدا ہو جائے، اگرچہ بے وضو نے پانی ڈالا نہ ہو، نیت بھی نہ کی ہو اور جدا ہونے کے بعد کہیں ٹھہرے بھی نہیں، اس قول کے مطابق بلاشک و شُبہ پانی ہتھیلی سے جُدا ہوتے ہی مستعمل ہو جائے گا لہذا کسی وضو میں اس کا استعمال صحیح نہ ہوگا - یہ تقریر مجھے ظاہر ہوئی اور یہ بہت ظاہر ہے اور اسی کے ساتھ اس قول پر رد مکمل ہوگیا واللہ تعالٰی اعلم۔ م

مسئلہ ۶ مرسلہ مولوی محمد یعقوب صاحب ارکانی از ریاست رامپور محلہ پنجابیاں مکان حافظ غلام شاہ صاحب ۴ شوال ۱۳۲۴ھ

بعون من قال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ٥ يا مخدومنا الذي فاق في الاشتهار على الشمس في رابعة النهار احتوت فضائله الاقطار احاطت مواهبه الامصار ما قولكم في ان المتوضئ رأى اثرا من الدم في البزاق بعد المضمضة فاخرج ما في الفم من البزاق وغيره بالمص

اس کی مدد سے جس نے فرمایا: علم والوں سے پُوچھو اگر تم نہ جانتے ہو، تو اے ہمارے وہ مخدوم جو شہرت میں آفتاب چاشت پر فائق ہیں جن کے فضائل تمام اطراف زمین کو حاوی ہیں، جن کی عطائیں شہروں کو محیط ہیں، آپ کا کیا ارشاد ہے اُس شخص کے بارے میں جو وضو کرتا تھا، کُلّی کے بعد لعابِ دہن میں خون کا اثر دیکھا تو باقی لعاب وغیرہ

marfat.com

ليظهر مساواته و مغلوبيته فى البزاق فرأى بعد ما اخرج ان الدم مساو للبزاق ففى هذه هل ينجس فمه ام لا و ماء المضمضة التى وقعت بعد ذلك الاخراج نجس ام لا ففى صورة النجس ان اليد التى مضمض بها اخذ بتلك اليد الاناء الذى فيه الماء وقعت قطرتها اى قطرة تلك اليد فى ذلك الاناء غالبا لان تلك اليد كانت مبلولة بماء المضمضة لانه لا شك ان القدر القليل من ماء المضمضة يصل فى اليد عند المضمضة و ايضا يبقى شئ من ماء المضمضة فى اليد فلا يدخل كل الماء فى الفم و ذلك الباقى يلاقى الشفتين ففى هذه ان صارت الشفتان نجستين بورود الدم المساوى للبزاق عند دفع ذلك الدم عن الفم يكون ما يلاقيهما ايضا نجسا فتكون اليد نجسة وما وقع عليه ماء اليد يكون نجسا فيصير الماء الموضوع فى الاناء الذى اخذه بتلك اليد نجسا لان قطرة تلك اليد وقعت فى الاناء غالباً فذلك المتوضى غسل يديه ووجهه ورجليه بذلك الماء الذى وقعت فيه قطرة تلك اليد التى مضمض بها بعد اخراج الدم المساوى للبزاق ثم وقع فى الشك فتوضأ ثانيا فى المسجد الآخر لكن وقعت قطرة فى ماء الاناء الذى يتوضأ

خوب چوس کر نکالا تاکہ ظاہر ہو کہ خون تھوک کے برابر ہے یا مغلوب ہے، نکالنے کے بعد معلوم ہوا کہ خون، تھوک کے برابر ہے، تو اس کا منہ ناپاک ہُوا یا نہیں؟ اور اس کے بعد جو کلی کی اس کا پانی ناپاک ہے یا نہیں؟ اگر ناپاک ہے تو جس ہاتھ سے کُلی کی غالباً اس کا قطرہ برتن میں ٹپکا، کہ ہاتھ کُلی کے پانی سے تر تھا اور شک نہیں کہ کلی کا کچھ پانی ہاتھ میں رہ جاتا ہے جو ناپاک شدہ ہونٹوں سے مل کر ناپاک ہو گیا تو برتن کا پانی ناپاک ہُوا، اُسی سے اس نے تمام وضو کیا، پھر دل میں کچھ شک آیا تو دُوسری مسجد میں وضو کیا مگر یہاں بھی برتن میں قطرہ ٹپک گیا، پھر دوبارہ سہ بارہ ایسا ہی ہوا اور ہر بار وضو سے پہلے ہاتھ دھوتے ہی قطرہ، وضو کے برتن میں گرا تو اب اس کے اعضائے وضو پاک ہو گئے ہیں یا نہیں؟ بیان کیجئے اجر لیجئے!

به ثم توضأ فی الوقت الأخر فوقعت قطرات
فی ماء الاناء ثم توضأ فی الوقت الاخر
فوقعت کذلک قطرات فی ماء الاناء عند
غسل الیدین وکل قطرات وقعت فی ماء
الوضوء انما وقعت فی اول کل مرة عند
غسل الیدین فی هذه الاوقات الثلثة فبعد
ذلک طهرت اعضاء وضوئه ام لا بیکتب فی
هذه الباقیة من الصفحة مختصرا
ملخصا بینوا توجروا۔

الجواب

نعم تنجس فمه وماء المضمضة
بعد ذلک الی ثلث نجس وکذلک الید التی
تمضمض بها فان قطرت قطرة من الید
فی الاناء اعنی داخله فی الماء قبل تمام
الثلث فقد تنجس ماء الاناء والتمضمض به
بعد ذلک لایزید الفم والید الا تنجسا
ثم اذا توضأ بذلک الماء فقد عمت النجاسة
اعضاء الوضوء وکل ما اصابه ذلک الماء
من بدن او ثوب وکلما توضأ بماء وقعت
فیه قبل الوضوء قطرة من یده المتنجسة
فانه تنجس والغسل بالنجس لا یفید طهرا
ولا خفة وان غسل الف مرة فاعضاؤه
وثیابه کلها الی الاٰن علی نجاستها
فان کانت القطرة التی قطرت اول مرة
فی الماء من بقیة المضمضة الاولی یجب

ہاں اس کا منہ ناپاک ہوگیا اور
اس کے بعد تین کُلیوں تک کا پانی ناپاک ہے،
یُوں ہی وُہ ہاتھ جس سے کلی کی تھی تو اگر ہاتھ کی بوند
برتن میں یعنی اس کے اندر پانی میں تین کُلیاں پُوری ہونے
سے پہلے ٹپکی تو برتن کا پانی ناپاک ہوگیا۔ اور اب
اس سے کُلی کرنا، ہاتھ اور منہ کی نجاست ہی بڑھائے گا،
پھر جب اس پانی سے وضو کیا تو اب تمام اعضائے وضو
اور جس جس بدن یا کپڑے کو پانی پہنچا سب ناپاک
ہوگئے اور جتنی بار ایسے پانی سے وضو کیا جس میں
پیش از وضو ناپاک ہاتھ کی بوند گری وہ پانی ناپاک
ہوگیا اور ناپاک پانی سے دھونا نہ تو پاک کرے،
نہ ناپاکی کم ہو، اگرچہ ہزار بار دھوئے تو اس کے
اعضاء اور کپڑے سب اب تک نجس ہیں، پس اگر
وہ قطرہ کہ پہلی بار پانی میں ٹپکا پہلی کُلی کے بقیہ سے تھا
جب تو کسی بارے وضو کا پانی جس چیز کو لگا اُسے

marfat.com

غسل كل ما اصابه ماء شئ من الوضوءات
ثلث مرات وان كانت من المضمضة
الثانية فمرتين او الثالثة فمرة واحدة
لان النجاسة تقبل التشكيك فقبل الغسل
نجاسة لا تطهر الا بتثليث الغسل و
بعد الغسل بماء ثم طاهر قالع مرة نجاسة
تطهر بغسلتين و بعد الغسل مرتين نجاسة
تطهر بغسلة واحدة والماء المصيب
شيئا نجسا انما يكتسب من النجاسة قدر
ما في المصاب فماء الغسلة الاولى نجس
بالنجاسة الكاملة لا يطهر ما يصيبه
الا بثلث غسلات وماء الغسلة الثانية
نجس بنجاسة يطهرها غسلتان فما يصيبه
يطهر بمرتين وفي ماء الثالثة نجاسة
تطهر بغسلة فما اصابه يطهر بمرة هذا
كله اذا تحقق وقوع القطرة في الماء ومجرد
بقاء شئ من ماء المضمضة في اليد لا
يقضي به جزما لجواز ان لا يقع ما فيها
الا على الاناء من فوق فلا ينجس الا سطحه
الفوقاني او في الاناء فوق موضع الماء
فلا تنجس الماء ما لم يصبه راكدا و
حينئذ يطهره التوضي الثالث ان مر الماء
كل مرة على كل ما اصابه الماء
المتنجس اذا تحقق وقوع القطرة في
الماء اول مرة لا في هذه المرات الثلث و

تین بار دھونا واجب ہے اور اگر دوسری کلی کا تھا
تو دو بار اور تیسری کا تو ایک بار، اس لیے کہ نجاست
کم و بیش ہونے کی قابلیت رکھتی ہے، دھونے
سے پہلے تو وہ نجاست ہے کہ بغیر تین بار دھوئے
پاک نہ ہوگی اور جب کسی پاک بہتی چیز سے جو لگی ہوئی
چیز کو چھڑانے والی ہے ایک بار دھوئیں تو اب وہ
نجاست ہے کہ دو بار دھونے سے پاک ہو گی اور جب
دو بار دھولیا تو اب وہ نجاست ہے کہ ایک بار دھولے
سے پاک ہو جائے گی اور جو پانی کسی نجس چیز سے ملے
اس میں اُسی قدر نجاست آئے گی جو اس چیز میں تھی
تو پہلی بار کا دھوون پوری نجاست سے نجس ہے
کہ جسے یہ پانی لگے گا وہ بغیر تین دفعہ دھوئے پاک
نہ ہوگی اور دوسرا دھوون اس نجاست سے نجس ہے
جسے دو بار دھونا پاک کرے گا، تو جس چیز کو یہ دھوون
لگے وہ دو دفعہ دھونے سے پاک ہو جائے گی اور تیسرے
دھوون میں وہ ناپاکی ہے جو ایک ہی بار دھونے سے پاک ہو جائے گی
تو یہ جس چیز پر پہنچے وہ ایک ہی بار دھونے سے طہارت
حاصل کر لے گی، یہ سب اس وقت ہے کہ اس پانی
میں بوند کا ٹپکنا تحقیق ہو۔ فقط اتنی بات کہ کُلی کا کچھ
پانی ہاتھ میں رہ جاتا ہے پانی میں قطرہ گرنے کو مستلزم
نہیں، ممکن ہے کہ ہاتھ کی بوند برتن کے اوپر گری ہو
تو صرف اس کی سطحِ بالا ناپاک ہو گی، یا برتن کے
اندر جہاں تک پانی ہے اُس جگہ سے اوپر گری ہو تو
پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک ٹھہرے ہونے کی حالت
میں اس بوند کی جگہ سے نہ ملے، پس اب اس کو تیسرا

marfat.com

ان لم يتحقق حتی فی المرة الاولی فهو طاهر من اول مرة کما لا یخفی وقس علیہ واللہ تعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم و احکم۔

وضوء پاک کردے گا بشرطیکہ ہر بار پانی ان اعضاء پر گزرا ہو جن کو ناپاک پانی لگا ہو جبکہ پانی میں قطرہ کا وقوع صرف پہلی بار متحقق ہو اور اگر پانی میں قطرہ کا وقوع پہلی بار متحقق نہ ہو تو پہلے وضوء سے ہی پاک قرار دیا جائے گا، جیسا کہ مخفی نہیں اور اسی پر قیاس کرو۔ (ت)

فتوٰی مسمّٰی بہ

لمع الاحکام ان لاوضوء من الزکام (١٣٢٤ھ)

روشن احکام کہ زکام سے وضو نہیں (ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۷: غرہ ذی القعدہ ١٣٢٤ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زکام جاری ہونے سے وضو جاتا ہے یا نہیں بینوا توجروا

الجواب

الحمد للہ الذی حمدہ نور و ذکرہ طہور والصلاۃ والسلام علی سید کل طیب طاھر واٰلہ وصحبہ الاطائب الاطاھر (تمام تعریف اس کے لیے ہے جس کی تعریف نور اور جس کا ذکر پاک کرنے والا ہے، اور درود وسلام ہو اُس ذات پر جو ہر طیب وطاہر کا سردار ہے اور ان کے پاکباز نیکوکار اصحاب پر۔ ت) زکام کتنا ہی جاری ہو اس سے وضو نہیں جاتا کہ محض بلغمی رطوبات طاہرہ ہیں جن میں آمیزشِ خون یا ریم کا اصلا احتمال نہیں۔ **اقول** ہمارے علماء تصریح فرماتے ہیں کہ بلغم کی قے کسی قدر کثیر ہونا نقضِ وضو نہیں، درمختار میں ہے:

لاینقضہ قیئ من بلغم علی المعتمد اصلا۔[1]

وضو کو معتمد قول کے مطابق بلغم کی قے بالکل نہیں توڑے گی۔ (ت)

حاشیۂ علامہ طحطاوی میں ہے:

شامل للنازل من الرأس والصاعد من الجوف وقولہ علی المعتمد راجع الی الثانی لان الاول بالاتفاق علی الصحیح۔[2]

یہ حکم اس بلغم کو شامل ہے جو سر سے آئے یا پیٹ سے اوپر آئے۔ اور درمختار کا قول علی المعتمد پیٹ سے چڑھنے والے بلغم کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ صحیح روایات کے مطابق سر سے آنے والے بلغم پر اتفاق ہے۔ (ت)

---

[1] درمختار، نواقض وضو ١/ ٢٦

[2] طحطاوی علی الدرالمختار ١/ ٧٩

marfat.com

ردالمحتار میں ہے:

اصلا ای سواء کان صاعدا من الجوف اونازلا من الراس خلافا لابی یوسف فی الصاعد من الجوف الیہ اشار بقولہ علی المعتمد ولو اخرہ لکان اولٰی[1] اھ ای لان تقدیمہ یوھم ان فی عدم النقض بالبلغم خلافا مطلقا ولیس کذلک فی الصحیح۔

اصلاً یعنی خواہ پیٹ سے چڑھے یا سر سے اترے، پیٹ سے چڑھنے والے میں ابو یوسف کا اختلاف ہے اور علی المعتمد سے اسی طرف اشارہ کیا اور اگر اس کو موخر کر دیتے تو اچھا تھا یعنی اس کو مقدم کرنے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ وضو کے بلغم سے نہ ٹوٹنے میں مطلقاً اختلاف ہے حالانکہ صحیح روایت کے مطابق بات یہ نہیں ہے۔ (ت)

نورالایضاح ومراقی الفلاح میں ہے:

عشرۃ اشیاء لاتنقض الوضوء منھا قیئ بلغم ولوکان کثیرا لعدم تخلل النجاسۃ فیہ وھو طاھر[2]۔

دس چیزیں وضو کو نہیں توڑتی ہیں، ان میں ایک چیز بلغم کی قے ہے خواہ کتنی ہی زائد کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں نجاست داخل نہیں ہوتی ہے جبکہ بلغم خود پاک ہے۔ (ت)

یہ تصریحاتِ جلیہ ہیں کہ بلغم جو دماغ سے اُترے بالاجماع ناقضِ وضو نہیں اور ظاہر ہے کہ زکام کی رطوبتیں دماغ ہی سے نازل ہیں تو اُن سے نقض وضو کسی کا قول نہیں ہوسکتا حکم مسئلہ تو اسی قدر سے واضح ہے مگر یہاں علّامہ سید طحطاوی رحمۃ اللہ علیہ کو ایک شبہ عارض ہوا جس کا منشا یہ کہ ہمارے علماء نے فرمایا جو سائل چیز بدن سے بوجہ علّت خارج ہو ناقض وضو ہے مثلاً آنکھیں دکھتے ہیں یا جسے ڈھلکے کا عارضہ ہو یا آنکھ، کان، ناف وغیرہا میں دانہ یا ناسور یا کوئی مرض ہو ان وجوہ سے جو آنسو یا پانی بہے وضو کا ناقض ہوگا۔ درمختار باب الحیض میں ہے:

صاحب عذر من بہ سلس بول او استحاضۃ اوبعینہ رمد اوعمش اوغرب وکذا کل ما یخرج بوجع ولو من اذن اوثدی وسرۃ[3]۔

صاحبِ عذر وُہ ہے جس کا پیشاب نکل جاتا ہو، یا وُہ عورت جس کو استحاضہ ہو، یا وہ شخص جس کی آنکھیں دُکھتی ہوں یا اس کی آنکھوں میں عمش یا غرب ہو، اسی طرح ہر وہ چیز جو درد کے ساتھ خارج ہو خواہ کان سے ہو یا چھاتی یا ناف سے ہو۔

---

[1] ردالمحتار علی الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۱۰۲ [2] مراقی الفلاح علی حاشیہ طحطاوی، نواقض وضو ۱/۵۵

[3] الدرالمختار، باب الحیض ۱/۵۳

marfat.com

ردالمحتار میں ہے :

قولہ رمد ای ویسیل منہ الدمع قولہ عمش ضعف الرؤیۃ مع سیلان الدمع فی اکثر الاوقات قولہ غرب قال المطرزی ھو عرق فی مجری الدمع یسقی فلاینقطع مثل الباسور عن الاصمعی بعینہ غرب اذا کانت تسیل ولا تنقطع دموعھا والغرب بالتحریک ورم فی الماٰقی اھ[1]

"قولہ رمد" یعنی اس سے آنسو بہتے ہوں، عمش سے مراد نگاہ کا کمزور ہونا اور بیشتر اوقات آنسو کا نکلنا۔ غرب کے بارے میں مطرزی نے کہا ہے یہ آنسوؤں کے بہنے کی راہ میں ایک رگ ہے جس سے مسلسل آنسو نکلتے رہتے ہیں بواسیر کی طرح۔ اصمعی کہتے ہیں "بعینہ غرب" کے معنی ہیں "اس کی آنکھ سے مسلسل آنسو بہتے رہتے ہیں۔ اور "غَرَب" حرکات کے ساتھ کویوں کا ورم ہے (ت)

اس پر علامہ طحطاوی نے فرمایا :

ظاھرہ یعم الانف اذا زکم[2] ۔ (اس میں بظاہر زکام کی حالت میں ناک بھی شامل ہے ۔ ت)

یعنی ظاہر اًیہ مسئلہ ناک کو بھی شامل ہے جب زکام ہو۔ علامہ شامی نے اُس پر اعتراض کیا کہ ہمارے علماء تصریح فرما چکے ہیں کہ سوتے آدمی کے مُنہ سے جو رال بہے اگرچہ پیٹ سے آئے اگرچہ بدبودار ہو پاک ہے قول سید طحطاوی نقل کرکے فرماتے ہیں :

لکن صرحوا بان ماء فم النائم طاھر ولو منتنا فتامل[3]

لیکن فقہاء نے تصریح کی ہے کہ سونے والے کے منہ کا پانی پاک ہے خواہ بدبودار رہی ہو، اس پر غور کرنا چاہیئے۔

اقول علامہ طحطاوی کی طرف سے اس پر دو شبہے وارد ہو سکتے ہیں :

اوّل : کلام اس پانی میں ہے کہ مرض سے بہے اور سوتے میں رال نکلنا مرض نہیں، نہ اس کی بُو دلیلِ علت ہے جیسے آخر روزمیں بوئے دہان صائم کا تغیر۔

دوم : عوارض مکلف میں ادھر سے کلیہ ہے کہ جو حدث نہیں نجس نہیں اور اس کا عکس کلی نہیں کہ جو نجس نہ ہو حدث بھی نہ ہو نیند جنون بیہوشی کو نجس نہیں کہہ سکتے اور ناقض وضو ہیں اور سب سے بہتر مثال ریح ہے کہ صحیح و معتمد مذہب پر طاہر ہے اور بالاجماع حدث ہے تو آپ دہان نائم کی طہارت سے استدلال جائے مجال مقال ہوگا۔ درمختار میں ہے : کل مالیس بحدث لیس بنجس وھو الصحیح[4] (ہر وہ چیز جو حدث نہیں،

---

[1] ردالمحتار، باب الحیض ۱/۲۲۳ [2] الطحطاوی علی الدر، باب الحیض ۱/۱۵۵ [3] ردالمحتار، باب الحیض ۱/۲۲۳
[4] الدرالمختار، باب الحیض ۱/۲۶

marfat.com

وہ پاک ہے یہی صحیح ہے۔ت)

ردالمحتار میں درایہ سے ہے:

انہا لا تنعکس فلا یقال ما لا یکون نجسا لا یکون حدثا لان النوم والجنون والاغماء وغیرھا حدث ولیست بنجسۃ۔[1]

اس کا عکس نہیں ہے کہ یہ نہ کہا جائے گا جو نجس نہیں ہے وہ حدث بھی نہیں ہے کیونکہ نیند، جنون، بیہوشی وغیرہ حدث ہیں لیکن نجس نہیں ہیں۔(ت)

حاشیہ طحطاویہ میں ہے:

یلزم من انتفاء کونہ حدثا انتفاء کونہ نجسا ولا ینعکس فلا یقال ما لا یکون نجسا لا یکون حدثا فان النوم والاغماء والریح لیست بنجسۃ وھی احداث اھ۔[2]

اس کے حدث نہ ہونے کو لازم ہے کہ وہ نجس نہ ہو لیکن اس کا عکس نہیں ہے، تو یہ نہ کہا جائے گا کہ جو چیز نجس نہیں ہے وہ حدث بھی نہیں ہے کیونکہ نیند، بیہوشی اور ہوا ناپاک نہیں ہیں لیکن یہ سب حدث ہیں (ت)

اقول: وھھنا وھم عرض فی فھم القضیۃ وفھم العکس العلامۃ الشامی فی ردالمحتار نبھت علیہ فیما علقت علیہ ولعل لنا فی اٰخر الکلام عودا الیہ۔

اقول: علامہ شامی کو ردالمحتار میں قضیہ اور اس کے عکس کو سمجھنے میں وہم لاحق ہوگیا ہے، میں نے ردالمحتار پر جو تعلیق کی ہے اس میں اس پر تنبیہ کی ہے اور شاید گفتگو کے آخر میں یہاں بھی اس کا ذکر کروں۔

اور اگر یہ ثابت کرلیں کہ جو طاہر رطوبت بدن سے نکلے اگرچہ سائل ہو ناقض نہیں تو اب اس تجشم کی حاجت نہ رہے گی کہ آب دہان نائم سے استدلال کیجئے خود آبِ بینی کی طہارت مصرح و منصوص ہے۔ درمختار مسائل قے میں ہے: المخاط کالبزاق (ناک تھوک کی طرح ہے۔ت) خود علامہ طحطاوی پھر شامی فرماتے ہیں: وما نقل عن الثانی من نجاسۃ المخاط فضعیف[3] (اور دوسرے سے جو ناک کی نجاست منقول ہے وہ ضعیف ہے۔ت) تو مسئلہ قے بلغم سے استدلال جس طرح فقیر نے کیا اسلم و احکم ہے جس میں خود علامہ طحطاوی کو اقرار ہے کہ رطوبات بلغمیہ جب دماغ سے اتری ہوں بالاجماع ناقض وضو نہیں۔

ثم اقول: اب یہ نظر کرنی رہی کہ آیا کلیہ مذکورہ ثابت ہے کہ اگر ثابت ہو تو یہاں تک استظہار

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴
[2] طحطاوی علی الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۸۱
[3] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۳

marfat.com

علامہ طحطاوی کے خلاف دو دلیلیں ہو جائیں گی۔ مسئلہ قے و مسئلہ آب بینی کہ فقیر نے عرض کیے اور علامہ شامی کے طور پر تین تیسری مسئلہ آبِ دہان نائم کہ وہ مثل بزاق یعنی لعابِ دہن ہے اور لعابِ دہن و بلغم جنس واحد ہیں اور اُنھی کی جنس سے آبِ بینی ہے وہی رطوبات ہیں کہ قدرے غلیظ و بستہ ہوں تو بلغم کہلائیں رقیق ہو کر منہ سے آئیں تو آبِ دہن غلیظ یا رقیق ہو کر ناک سے آئیں تو آبِ بینی۔

حلیہ میں ہے:

فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خاں ان قاء بزاقا لاینقض الوضوء بالاجماع ھ البزاق مالایکون متجمدا منعقدا والبلغم مایکون متجمدا منعقدا[1]

قاضی خاں نے شرح جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر تھوک کی قے ہُوئی تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا، اور تھوک وہ ہے جو جما ہوا بستہ نہ ہو، اور بلغم منجمد بستہ ہوتا ہے۔ (ت)

ف ۲

ہاں کلیۂ مذکورہ ضرور ثابت ہے و لہذا ایسی اشیاء میں علماء برابر ان کی طہارت سے حدث نہ ہونے پر استدلال فرماتے ہیں۔ حلیہ میں ہے:

انکان ای القیئ بلغما لاینقض لانہ طاھر ذکرہ فی البدائع وغیرہ[2] اھ ملتقطا

اگر قے بلغم کی ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ وہ پاک ہے بدائع وغیرہ میں یہی مذکور ہے۔ اھ ملتقط (ت)

اُسی میں ہے:

ثم فی البدائع وذکر الشیخ ابو منصور ان جوابھما فی الصاعد من حواشی الحلق واطراف الرئۃ وانہ لیس بحدث بالاجماع لانہ طاھر فینظر ان لم یصعد من المعدۃ لایکون نجسا ولایکون حدثا[3]۔

پھر بدائع میں ہے اور شیخ ابو منصور نے ذکر کیا ہے کہ ان دونوں کا جواب اس بلغم کے بارے میں ہے جو حلق کے کناروں سے اوپر کو آئے یا پھیپھڑوں کے کناروں سے آئے اور وہ بالاتفاق حدث نہیں ہے کیونکہ وہ پاک ہے، اب دیکھا جائے گا اگر وہ معدہ سے نہیں آیا ہے تو نجس نہ ہوگا اور نہ حدث ہوگا۔ (ت)

اور اس کے نظائر کلامِ علماء میں کثیر ہیں کلیہ کی صریح تصریح لیجئے خزانۃ المفتین میں ہے:

الخارج من البدن علی ضربین طاھر ونجس فخروج الطاھر لاینتقض

بدن سے نکلنے والی چیزیں دو قسموں کی ہیں پاک اور ناپاک۔ پاک چیز کا خارج ہونا وضو کو نہیں توڑتا ہے

---

[1] و [2] و [3] حلیہ

marfat.com

الطھارۃ کالدمع والعرق والبزاق والمخاط ولبن بنی اٰدم[1] الخ
جیسے آنسو، پسینہ، ناک اور انسان کا دودھ۔ (ت)

الحمدللہ اس تقریر فقیر سے ایک تحقیق منیر ہاتھ آئی کہ قابل حفظ ہے۔

فاقول حدث ونجس کو اگر مطلق رکھیں تو اُن میں نسبت عموم وخصوص من وجہ ہے نوم حدث ہے اور نجس نہیں، خمر نجس ہے اور حدث نہیں، دم فصد حدث ونجس دونوں ہے اور خارج از بدن مکلف کی قید لگائیں لامن بدن الانسان فینتقض طردا وعکسا بخارج الجن والصبی (نہ کہ انسان کے بدن سے تو اس پر نقض وارد ہوگا، جامعیت اور مانعیت دونوں لحاظ سے، جن اور بچہ سے خارج ہونے والی چیز کے ذریعہ۔ ت) اس کے ساتھ نجس سے مراد نجس بالخروج لیں یعنی وُہ چیز کہ بوجہ خروج اُسے حکمِ نجاست دیا جائے اگرچہ اس سے پہلے اسے نجس نہ کہا جاتا (جیسے خون وغیرہ فضلات کا یہی حال ہے پیشاب اگر پیش از خروج ناپاک ہو تو اس کی حاجت میں نماز باطل ہو اور خون تو ہر وقت رگوں میں ساری ہے پھر نماز کیونکر ہوسکے) تو ان دو قیدوں کے ساتھ حدث عام مطلقا ہے یعنی بدنِ مکلف سے باہر آنے والا ہر نجس بالخروج حدث ہے اور ہر حدث نجس بالخروج نہیں جیسے ریح فان عینھا طاھرۃ علی الصحیح (کیونکہ ہوا بذاتِ خود قولِ صحیح پر پاک ہے۔ ت) قضیہ مذکورہ میں علمائے کرام نے یہی صورت مراد لی ہے ولہذا عکس کلی نہ مانا اور اگر قیود مذکورہ کے ساتھ رطوبات کی تخصیص کرلیں تو نسبت تساوی ہے ہر رطوبت کہ بدن مکلف سے باہر آئے اگر نجس بالخروج ہے ضرور حدث ہے اور اگر حدث ہے ضرور نجس ہے تو یہاں ہر ایک کے انتفا سے دوسرے کے انتفا پر استدلال صحیح ہے لہٰذا آب بینی کہ نجس نہیں ہرگز ناقضِ وضو نہیں ہوسکتا وباللہ التوفیق اور نجس میں نجس بالخروج کی قید ہم نے اس سے زائد کی کہ اگر یہ نہ ہو اور صرف خروج از بدن مکلف کی قید رکھیں تو اب بھی نسبت عموم من وجہ ہوگی کہ ریح حدث ہے اور نجس نہیں، اور معاذ اللہ اگر کسی نے شراب پی اور وہ قے ہُوئی مگر تھوڑی کہ منہ بھر کر نہ تھی تو نجس ہے اور حدث نہیں یعنی وضو نہ جائے گا کہ قلیل ہے لیکن یہ اُس کی نجاست اپنی ذات میں تھی خروج کے سبب عارض نہ ہُوئی، درمختار میں ہے:

ماءفم المیت نجاستہ کقئ عین خمر او بول وان لم ینقض لقلتہ لنجاستہ بالاصالۃ لابالمجاورۃ[2]۔
مردہ کے منہ کا پانی ناپاک ہے جیسے شراب کی قے یا پیشاب، اگرچہ وضو کو نہ توڑے اس کی کمی کی وجہ سے کیونکہ وہ بذاتِ خود نجس ہے، قرب کی وجہ سے نہیں ہے۔ (ت)

اور اگر رطوبات کی بھی قید بڑھالیں تو اب نجس عام مطلقا ہو جائے گا کہ مسئلہ ریح داخل نہ رہے گا اور مسئلہ خمر باقی ہوگا اب کہ نجس بالخروج کی قید لگائی مسئلہ خمر بھی خارج ہوگیا اور تساوی رہی۔

---

[1] خزانۃ المفتین
[2] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶

فان قلت ترد حینئذ مسألۃ الخمر علی الکلیۃ الثانیۃ القائلۃ ان کل حدث نجس بالخروج فانہ ان قاء الخمر ملاء الفم کان حدثا قطعا ولم یکن نجسا بالخروج فانہا نجسۃ العین۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دوسرے کلیہ پر شراب سے اعتراض ہوگا، کیونکہ اس کلیہ کی رُو سے ہر حدث نکلنے کی وجہ سے ناپاک ہے۔ اب اگر کسی نے منہ بھر شراب کی قے کی تو قطعاً حدث ہوگی لیکن نکلنے کی وجہ سے نجس نہ ہوگی کہ وہ تو بذاتِ خود ہی نجس ہے۔

قلت لاغرو ان یکتسب النجس بنجاسۃ اخری من خارج کخمر وقعت فی بول حتی لو تخللت لم تطہر وان ابیت فلیکن النجس اعم مطلقا وانتفاء العام یوجب انتفاء الخاص فبطہارۃ المخاط یثبت انہ لیس بحدث وفیہ المقصود واللہ تعالٰی اعلم۔

میں کہتا ہُوں کہ اس میں کیا مضائقہ ہے کہ ایک نجاست بیرونی طور پر مزید نجاست کو حاصل کرلے، جیسے شراب جو پیشاب میں مل جائے کہ اب اس کو اگر سرکہ بنالیا جائے تو پاک نہ ہوگا، اور اگر تم نہ مانو تو نجس کو عام مطلق کیا جاسکتا ہے اور عام کے انتفاء سے خاص کا انتفاء لازم آتا ہے۔ اب ناک کے پاک ہونے سے ثابت ہوگا کہ وہ حدث نہیں ہے اور یہی مقصود ہے واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ثم اقول حقیقت امر یہ ہے کہ درد و مرض سے جو کچھ بہے اُسے ناقص ماننا اس بنا پر ہے کہ اُس میں آمیزش خون وغیرہ نجاسات کا ظن ہے خود محرر مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ کے کلام مبارک میں اس کی تصریح ہے اور وہی ان فروع کا ماخذ صریح ہے تو زکام اس کے تحت میں آ ہی نہیں سکتا۔

منیہ میں ہے:

عن محمد اذا کان فی عینہ رمد ولیسیل الدموع منہا امرہ بالوضوء لانی اخاف ان یکون ما یسیل منہ صدیدا[1]۔

امام محمد سے منقول ہے کہ اگر کسی کو آشوب چشم کی بیماری ہے اور اس کی آنکھ سے آنسو بہتے ہوں، تو میں اس کو وضو کا حکم دُوں گا، کیونکہ مجھے خطرہ ہے کہ اس کی آنکھ سے نکلنے والی چیز پیپ ہو۔ (ت)

حلیہ میں ہے:

کذا ذکرہ بنحوہ عنہ ہشام فی نوادرہ[2] (یہی چیز بعینہٖ امام محمد سے ہشام نے اپنی نوادر میں ذکر کی ہے۔ ت)

---

[1] منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۹۱   [2] حلیہ

marfat.com

غنیہ میں ہے:

لافرق فی ذٰلک بین العین وغیرھا بل کل ما یخرج من علۃ من ای موضع کان کالاذن والثدی والسرۃ ونحوھا فانہ ف۱ ناقض علی الاصح لانہ صدید[1]

اس میں آنکھ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو کسی مرض کی وجہ سے کسی بھی جگہ سے نکلے اس کا حکم یہی ہے، جیسے کان، چھاتی، ناف وغیرہ۔ یہ اصح قول پر ناقض ہے کیونکہ یہ پیپ ہے۔ (ت)

اُسی میں مثل فتح القدیر تجنیس امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ سے ہے:

لوخرج من سرتہ ماء اصفر وسال نقض لانہ دم قد نضج فاصفر وصار رقیقا[2]

اگر اس کی ناف سے پیلا پانی نکلا اور بہہ گیا، تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ پختہ خون ہے، پیلا اور پتلا ہوگیا ہے۔ (ت)

کافی میں ہے:

ف۲ عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اذا خرج (ای من النفطۃ) ماء صاف لاینقض فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلۃ العرق والدمع فلایکون نجسا وخروجہ لایوجب انتقاض الطہارۃ والصحیح ما قلنا لانہ دم رقیق لم یتم نضجہ فیصیر لونہ لون الماء واذا کان دما کان نجسا ناقضا للوضوء[3]

ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ جب چھالے سے صاف پانی نکلے تو وضو نہ ٹوٹے گا، اور قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں ہے کہ حسن بن زیاد نے کہا کہ پانی پسینہ اور آنسو کی طرح ہے تو وہ ناپاک نہ ہوگا اور اس سے پاکی ختم نہ ہوگی۔ اور صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا، کیونکہ وہ پتلا خون ہے پوری طرح پکا نہیں ہے تو اس کا رنگ پانی جیسا ہوگا، اور جب خون ہوگا تو نجس اور ناقض وضو ہوگا۔ (ت)

بحر میں ہے:

لوکان فی عینیہ رمد یسیل دمعھا یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال کونہ صدیدا[4]

اگر اس کی آنکھیں دُکھ رہی ہوں اور اُن سے آنسو بہتے ہوں تو ایسے شخص کو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کا حکم دیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے وہ پیپ ہو۔

---

۱ غنیۃ المستملی، نواقض وضوء ص ۱۳۳
۲ ایضاً
۴ البحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۴

marfat.com

تبیین الحقائق میں ہے:

لوکان بعینیہ رمد اوعمش یسیل منہا الدموع قالوا یؤمر بالوضوء لوقت کل صلاۃ لاحتمال ان یکون صدیدا او قیحا[۱]

اگر اس کی آنکھیں دُکھتی ہوں، چندھیائی ہوں، ان سے آنسو بہتے ہوں، فقہاءؒ نے کہا کہ اسے ہر نماز کے وقت کے لیے وضوء کا حکم دیا جائے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ زرد پانی ہو یا پیپ ہو۔ (ت)

خلاصہ میں ہے:

تذکر الاحتلام ورأی بللا ان کان ودیا لایجب الغسل بلاخلاف وان کان منیا اومذیا یجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذی لکن المنی یرق باطالۃ المدۃ فکان مرادہ مایکون صورتہ المذی لاحقیقۃ المذی وعلی ھذا الاعمی ومن بعینیہ رمد اذا سال الدمع ینبغی ان یتوضأ لوقت کل صلاۃ لاحتمال خروج القیح والصدید[۲]۔

احتلام یاد ہو اور تری بھی دیکھے تو اگر ودی ہو تو بلاخلاف غسل واجب نہ ہوگا، اور اگر منی یا مذی ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہوگا اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے لیکن منی زیادہ وقت گزرنے کے بعد پتلی ہو جاتی ہے تو ان کی مراد یہ ہو گی کہ وہ چیز جو صورتاً مذی ہو نہ کہ حقیقۃً، اسی طرح نابینا شخص یا آشوبِ چشم والا جب اس کی آنکھوں سے آنسو نکلیں تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے، کیونکہ احتمال ہے کہ یہ پیپ یا زرد پانی ہو۔

وجیز امام کردری میں ہے:

احتلم ولم یر بللا لاغسل علیہ اجماعا ولو منیا او مذیا لزم لان الغالب انہ منی رق بمضی الزمان وعن ھذا قالوا ان الاعمی اومن بہ رمد اذا سال الدمع یتوضؤ لوقت کل صلاۃ لاحتمال کونہ قیحا اوصدیدا[۳]۔

احتلام یاد ہو لیکن تری نہ دیکھی تو اس پر بالاتفاق غسل نہیں، اور اگر منی یا مذی ہو تو غسل لازم ہے کیونکہ گمان غالب یہ ہے کہ یہ منی ہے جو وقت کی زیادتی کے باعث پتلی ہو گئی اور اسی بنا پر فقہاءؒ نے کہا کہ نابینا اور آشوبِ چشم والا جب اس کی آنکھ سے آنسو بہے تو وہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے کیونکہ احتمال ہے کہ وہ مواد یا پیپ ہو۔

---

[۱] تبیین الحقائق، نواقض وضوء ۱/۸ [۲] خلاصۃ الفتاوی، الفصل الثانی فی الغسل ۱/۱۳

[۳] فتاوی بزازیہ علی حاشیہ فتاوی ہندیہ، فصل الثانی فی الغسل ۴/۱۰

marfat.com

بالجملہ مجرد رطوبت کہ مرض سے سائل ہو مطلقاً فی نفسہا ہرگز ناقض نہیں بلکہ احتمال خون وریم کے سبب ولہذا ابن الہمام کی رائے اس طرف گئی کہ مسائل مذکورہ میں امام محمد کا حکم وضو استحبابی ہے اس لیے کہ خون وغیرہ ہونا محتمل ہے اور احتمال سے وضو نہیں جاتا مگر یہ کہ خبرِ اطبا یا علامات سے ظنِ غالب ہو کہ یہ خون یا ریم ہے تو ضرور وجوب ہوگا۔ فتح میں قبیل فصل فی النفاس فرمایا:

فی عینہ رمد یسیل دمعھا یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال کونہ صدیدا واقول ھذا التعلیل یقتضی انہ امر استحباب فان الشك والاحتمال فی کونہ ناقضا لایوجب الحکم بالنقض اذ الیقین لایزول بالشك واللہ اعلم نعم اذا علم من طریق غلبۃ الظن باخبار الاطباء او علامات تغلب ظن المبتلی یجب[1]۔

اس کی آنکھ میں آشوب ہو جس سے آنسو بہہ رہے ہوں تو اس کو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کا حکم دیا جائے گا کہ اس کے پیپ ہونے کا احتمال ہے میں کہتا ہوں اس تعلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کا حکم استحبابی ہے کیونکہ اس کے ناقض ہونے میں شک واحتمال سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم دینا درست نہیں کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا واللہ تعالٰی اعلم، ہاں اگر گمان غالب سے معلوم ہوا، مثلاً طبیبوں نے بتایا یا خود مریض پر ایسی علامات ظاہر ہوئیں تو وضو واجب ہے۔

اسی طرف اُن کے تلمیذ ارشد امام ابن امیر الحاج نے میل کیا اور اس کی تائید میں فرمایا:

یشھد لھذا ما فی شرح الزاھدی عقب ھذہ المسئلۃ وعن ھشام فی جامعہ ان کان قیحا فکالمستحاضۃ والا فکالصحیح[2]۔

اس کا ثبوت شرح زاہدی کی وہ عبارت ہے جو اس مسئلہ کے بعد مذکور ہے کہ ہشام نے اپنی جامع میں لکھا کہ اگر وہ پیپ ہے تو اس کا حکم مستحاضہ کا سا ہے ورنہ تندرست کا سا ہے۔

یونہی محقق بحر نے بحر الرائق میں کلام فتح باب وضو میں بلا عزو ذکر کیا اور مقرر رکھا اور باب الحیض میں ہو حسن فرمایا اور تحقیق یہی ہے کہ حکم استحبابی نہیں بلکہ بوجہ احتیاط ایجابی ہے مشائخ مذہب سے تصریح وجوب منقول ہے خود فتح القدیر باب نواقض الوضوء میں فرمایا:

ثم الجرح والنفطۃ وماء الثدی

پھر زخم، چھالا، چھاتی کا پانی، ناف اور کان کا

---

[1] فتح القدیر، قبیل فصل فی النفاس ۱/۱۶۴ [2] حلیہ

marfat.com

والسرة والاذن اذا کان لعلة سواء علی الاصح وعلی ھذا قالوا من رمدت عینه وسال الماء منھا وجب علیه الوضوء فان استمر فلوقت کل صلاۃ وفی التجنیس الغرب فی العین اذا سال منه ماء نقض لانه کالجرح ولیس بدمع الخ[1]

پانی جب مرض کی وجہ سے ہو توسب کا حکم ایک ہی ہے، اصح قول یہی ہے۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا کہ آشوبِ چشم والے کی آنکھ سے پانی نکلا تو اس پر وضو واجب ہے اور اگر یہ سلسلہ مسلسل جاری رہا تو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو ہے۔ اور تجنیس میں ہے آنکھ کے غرب سے جب پانی نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا کہ وہ زخم کی طرح ہے اور آنسو نہیں ہے الخ (ت)

اور تقریر محقق علی الاطلاق کا جواب اُن عباراتِ جلیلہ سے واضح جو ابھی خلاصہ و بزازیہ سے منقول ہوئیں کہ جس طرح احتلام یاد ہونے کی حالت میں صریح مذی کے دیکھنے سے بھی غسل بالاجماع واجب ہے حالانکہ مذی سے بالاجماع غسل واجب نہیں مگر احتیاطاً حکمِ وجوب ہوا خود محقق علی الاطلاق نے فتح میں نقل فرمایا:

النوم مظنة الاحتلام فیحال به علیه ثم یحتمل انه کان منیا فرق بواسطة الھواء۔[2]

اور نیند میں احتلام کا احتمال ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ پھر یہ بھی احتمال ہے کہ یہ منی ہو جو ہوا کی وجہ سے پتلی ہوگئی ہو۔

اِسی طرح یہاں وجودِ مرض مظنۂ خروجِ خون وریم ہے تو امرِ عبادات میں احتیاطاً حکمِ وجوب ہوا۔

منحۃ الخالق میں ہے:

قوله وھذا التعلیل یقتضی انه امر استحباب الخ ردہ فی النھر بان الامر للوجوب حقیقة وھذا الاحتمال راجح وبان فی فتح القدیر صرح بالوجوب وکذا فی المجتبی قال یجب علیه الوضوء والناس عنه غافلون اھ ما فی المنحة۔[3]

اس کے قول وھذا التعلیل یقتضی انه امر استحباب الخ کی تردید نہر میں اس طرح کی ہے کہ امر حقیقۃً وجوب کے لیے ہے اور یہ احتمال راجح ہے اور یُوں بھی کہ فتح القدیر میں وجوب کی تصریح کی ہے مجتبیٰ میں بھی یہی کہا ہے کہ اس پر وضو واجب ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں۔ منحہ کی عبارت ختم (ت)

اقول والاولی ان یقول ان

اقول: بہتر یہ ہے کہ کہا جاوے وجوب پر

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۴

[2] فتح القدیر، فصل فی الغسل ۱/۵۴

[3] منحۃ الخالق علی البحر، نواقض الوضوء ۱/۳۲

marfat.com

الوجوب منصوص علیہ کما نقلہ فی فتح القدیر وذلك لما علمت ان المحقق انما نقلہ فی النواقض بلفظۃ قالوا و بحث بنفسہ فی الحیض ان لاوجوب مالم یغلب علی الظن بامارۃ او اخبار طبیب۔

نص موجود ہے جیسا کہ فتح القدیر میں نقل کیا ہے، جیسا کہ تمہیں معلوم ہے۔ محقق نے اس کو نواقض میں اس سے نقل کیا ہے کہ "انہوں نے کہا" اور حیض کے باب میں بحث کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس وقت تک وضو واجب نہ ہوگا جب تک گمانِ غالب علامتوں یا طبیب کے بتانے سے حاصل نہ ہوجائے۔ (ت)

اخیر میں صاحبِ بحر نے بھی کلامِ فتح پر استدراک فرماکر مان لیا کہ یہ حکم وجوب کے لیے ہے۔ باب الحیض میں فرمایا:

وھو حسن لکن صرح فی السراج الوھاج بانہ صاحب عذر فکان الامر للایجاب[1]۔

اور وُہ اچھا ہے لیکن سراج الوہاج میں تصریح ہے کہ وہ صاحب عذر ہے تو امر ایجاب کے لیے ہے۔ (ت)

غرض فریقین تسلیم کیے ہُوئے ہیں کہ مدار اُس رطوبت کے خون و ریم ہونے پر ہے قولِ تحقیق میں احتیاطاً احتمالِ دم پر ایجاب کیا اور خیالِ محقق و تلمیذ محقق میں جب تک دم کا غلبۂ ظن نہ ہوا استحباب رہا۔ و لہذا اشکِ رمد میں محقق ابن امیر الحاج نے بحثاً یہ قید بڑھائی کہ اُس کا رنگ متغیر ہو جس سے احتمال خون ظاہر ہو۔ حلیہ میں فرمایا:

وعلی ھذا فما فیہ (ای فی المجتبی) ان من رمدت عینہ فسال منھا ماء بسبب رمد ینتقض وضوءہ انتھی ینبغی ان یحمل علی ما اذا کان الماء الخارج من العین متغیرا بسبب ذلك[2] اھ مختصرا۔

اور اس بنا پر جو مجتبٰی میں ہے کہ "اگر اس کی آنکھوں میں آشوبِ چشم ہوگیا اور ان میں سے پانی بہا تو وضو ٹوٹ جائے گا"۔ اس کا مطلب یہ لینا چاہیے کہ پانی آشوبِ چشم کی وجہ سے متغیر ہو کر نکلا ہو۔ (ت)

اقول اور تحقیق وہی ہے کہ وجود مرض مظنۂ دم ہے اُس کے ساتھ شہادت صورت کی حاجت نہیں جس طرح مسئلہ مذی میں معلوم ہوا۔

و لہذا امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید میں ناف سے جو پانی نکلے اس کے

---

[1] بحرالرائق، باب الحیض قبل باب الانجاس ۱/۲۱۶

[2] حلیہ

زرد رنگ ہونے کی شرط لگائی کہ احتمالِ دمویت ظاہر ہو کما قدمنا نقلہ (جیسا کہ سابق میں نقل ہوا۔ ت)

اقول اور یہ منافیِ تحقیق نہیں کہ امام ممدوح کا یہاں کلام صورت وجودِ مرض میں نہیں اور بلا مرض بلاشبہ حکمِ دمویت کے لیے شہادتِ صورت کی حاجت۔

ولہٰذا حسن بن زیاد نے فرمایا اور وہ ایک روایت نادرہ ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی ہے اور جوہرہ و ینابیع وغیرہما بعض کتب میں اُس پر جزم کیا اور امام حلوانی نے خارش اور آبلے والوں کے لیے اُسی میں وسعت بتائی کہ دانوں سے جو صاف نتھرا پانی نکلے نہ ناپاک ہے نہ ناقضِ وضو کہ رنگت کی صفائی احتمالِ خون و ریم کو ضعیف کرتی ہے۔

کما تقدم نقلہ و ذکر الطحطاوی نفسہ فی حاشیتہ علی مراقی الفلاح ما نصہ عن الحسن ان ماء النفطۃ لاینقض قال الحلوانی وفیہ وسعۃ لمن بہ جرب اوجدری او مجل وفی الجوھرۃ عن الینابیع الماء الصافی اذا خرج من النفطۃ لاینقض (الی قولہ) قال العارف باللہ سیدی عبدالغنی النابلسی وینبغی ان یحکم بروایۃ عدم النقض بالصافی الذی یخرج من النفطۃ فی کی الحمصۃ وان مایخرج منہا لاینقض اذا کان ماء صافیا[1]۔

اور خود طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں حسن سے نقل کیا ہے کہ چھالے کا پانی وضو نہیں توڑتا ہے حلوانی نے کہا کہ اس میں خارش زدہ یا چیچک آبلے کے مریضوں کے لیے سہولت ہے، اور جوہرہ میں ینابیع سے منقول ہے کہ چھالے سے اگر صاف پانی نکلا تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ پھر کہا کہ عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی نے فرمایا کہ جو صاف پانی چیچک کے دانوں سے نکلتا ہے اس سے وضو نہ ٹوٹنے والی روایت پر فیصلہ کرنا چاہیے اور یہ کہ جب صاف پانی نکلے گا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

جوہرہ نیرہ کی عبارت یہ ہے:

العرق المدنی اذا خرج من البدن لاینقض لانہ خیط لامائع واما الذی یسیل منہ ان کان صافیا لاینقض قال فی الینابیع الماء الصافی الخ[2]

مدنی رگ اگر بدن سے نکلے تو وضو نہ ٹوٹے گا کہ وہ دھاگا ہے بہنے والی چیز نہیں اور جو پانی اس سے بہے گا اگر وہ صاف ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا جیسا کہ ینابیع میں ہے۔ (ت)

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح، نواقض وضو ص ۵۱

[2] جوہرہ نیرہ، نواقض وضو ۱/۱

marfat.com

یہاں بھی اگرچہ وہی ہے کہ صاف پانی بھی ناقض مگر نہ اس لیے کہ مطلق جو رطوبت مرض سے نکلے ناقض ہے
بلکہ اُسی وجہ سے کہ دانوں آبلوں کے پانی میں ظن راجح یہی ہے کہ خون وریم رقیق ہو کر پانی ہو گئے کما اسلفت
عن الامام فقیہ النفس قاضی خاں (جیسا کہ ہم نے امام فقیہ النفس قاضی خان سے نقل کیا۔ ت)
بالجملہ اُن کے کلمات قاطبۃً ناطق ہیں کہ حکم نقض احتمال وظنِ خون وریم کے ساتھ دائر ہے نہ کہ زکام سے ناک بہی
اور وضو گیا بحران میں پسینہ آیا اور وضو گیا پستان کی قوت ماسکہ ضعیف ہونے سے دودھ بہا اور وضو گیا ہرگز اس کا
کوئی قائل نہ قواعد مذہب اس پر مائل۔

ثم اقول: ان تمام دلائل قاہرہ وحل بازغ کے بعد اگر کچھ بھی نہ ہوتا تو یہ استظہار آپ ہی
واجب الرد تھا۔ زکام ایک عام چیز ہے غالباً جب سے دُنیا بنی کوئی فرد بشر جس نے چند سال عمر پائی ہو اُسے
کبھی نہ کبھی اگرچہ جاڑوں ہی کی فصل میں زکام ضرور ہوا ہوگا یقین عادی کی رُو سے کہا جاتا ہے کہ صحابہ کرام و
تابعین اعلام وائمہ عظام رضی اللہ تعالٰی عنہم کو خود بھی عارض ہوا ہو ایسی عموم بلوی کی چیز میں اگر نقض وضو کا
حکم ہوتا تو ایک جہان اُس سے مطلع ہوتا مشہور و مستفیض حدیثوں میں اس کی تصریح آئی ہوتی۔ کتب ظاہر الروایۃ
سے لے کر متون وشروح وفتاوے سب اُس کے حکم سے مملو ہوتے نہ کہ بارہ سو برس کے بعد ایک مصری فاضل
سید علامہ طحطاوی کی بعض عبارات سے اُسے بطور احتمال نکالیں اور خود بھی اُس کے اصل موضع بیان یعنی نواقض
وضو کے ذکر تک اُس کی طرف اُن کا ذہن نہ جائے حالانکہ آبِ رمد وغیرہ کا مسئلہ درمختار میں وہاں بھی مذکور تھا
باب الحیض میں جا کر خیال تازہ پیدا ہو ایسا خیال زنہار قابل قبول نہیں ہو سکتا تمام اصول حدیث واصول فقہ
اس پر شاہد ہیں ہاں جسے رُعاف یعنی ناک سے خون جانے کا مرض ہے اور اسی حالت میں اُسے زکام ہوا
اور خون نکلنے کے غیر اوقات میں جو ریزش زکام کی آتی ہے سرخی لیے متغیر اللون آتی ہے جس سے آمیزش خون
مظنون ہے تو اس صورت میں نقضِ وضو کا حکم ظاہر ہے۔

وانما شرطنا ھھنا تغیر اللون لمذکور
لان العلۃ وان کانت موجودۃ فالمخاط لا
یحدث منھا اعنی من الرعاف فاذا کان
صافیا کان من محض الزکام واذا تغیر
استند تغیرہ الی الرعاف بناء علی الظاھر
وان امکن استنادہ الی اسباب اُخر ھذا
ما عندی وارجو ان یکون صوابا ان شاء اللہ

اور یہاں ہم نے مذکور رنگ کے بدل جانے کی جو شرط
لگائی ہے تو اس لیے ہے کہ اگرچہ علت موجود ہے
لیکن رینٹ اس سے پیدا نہیں ہوتی یعنی نکسیر سے
تو جب صاف ہوگی تو صرف زکام کی وجہ سے ہوگی
اور جب متغیر ہو گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نکسیر
سے ہے، چونکہ ظاہر یہی ہے اگرچہ یہ دوسرے
اسباب سے بھی ہو سکتا ہے میں یہی سمجھتا ہوں اور مجھے امید ہے

marfat.com

تعالٰی و رأیتنی کتبت علی ھامش نسختی الغنیة عند قوله ناقض علی الاصح لانه صدید ما نصه۔

ان شاء اللہ تعالٰی درست ہی ہوگا، میں نے غنیہ کے نسخہ پر حاشیہ میں لکھا ہے کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ ناقض وضو ہے۔

قلت تعلیله النقض بانه صدید یبعد استظھار الطحطاوی النقض بالزکام لکونه ماء سال من علة و نعقبه الشامی بما صرحوا بان ماء فم النائم طاھر و ان کان منتنا۔

قلت: اصل عبارت یہ ہے" ان کا وضو کے ٹوٹ جانے میں پیپ ہونے کو بطور علت قرار دینا طحطاوی کے اس قول کو رد کرتا ہے کہ وہ زکام کا پانی ہے اور بیماری کے باعث نکلا ہے۔ شامی نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا کہ سونے والے کے منہ سے نکلنے والا پانی اگرچہ بدبودار ہی ہو ناقضِ وضو نہیں۔

اقول: لکن فیه ان النوم یرخی و المکث ینتن فلم یلزم کونه من علة و انما الناقض ما منها فافھم لکنی۔

اقول: لیکن اس میں یہ بات ہے کہ نیند سے اعضاء ڈھیلے پڑجاتے ہیں اور ٹھہرنے سے بدبو پیدا ہوتی ہے تو اس کا بیماری سے ہونا لازم نہ آیا اور ناقض وہ ہے جو صرف بیماری کی وجہ سے ہو فافہم۔

اقول: الزکام امر عام و لعله لم یکن انسان الا ابتلی به فی عمره مرارا و متیقن انه وقع فی کل قرن و کل طبقة بل کل عام و فی عھد الرسالة و زمن الصحابة و ایام الائمة بل لعلھم زکموا بانفسھم ایضا فلو کان ناقضا لوجب ان یشتھر حکمه و یملأ الاسماع و یعم البقاع و یتدفق منه بحار الاسفار قدیما و حدیثا فقھا و حدیثا لا ان لا یذکر فی شیئ من الکتب و یبقی موقوفا الی ان یستخرجه العلامة الطحطاوی علی وجه الاستظھار فی القرن الثالث عشر

اقول: زکام ایک عام چیز ہے شاید ہی کوئی انسان ایسا ہو جو اس میں کئی مرتبہ مبتلا نہ ہوا ہو اور یہ یقینی ہے کہ یہ بیماری ہر صدی، ہر طبقہ اور ہر سال میں ہوتی ہے۔ عہدِ نبوت اور عہدِ صحابہ و عہدِ ائمہ میں بھی تھا بلکہ شاید از خود انہوں نے زکام اپنے اندر پیدا کیا ہو، پس اگر یہ ناقضِ وضو ہوتا تو اس کا حکم مشہور ہوتا اور ہر شخص اس کو سنتا اور اس سے کتابیں بھری پڑی ہوتیں۔ یہ نہ ہوتا کہ اس کا ذکر کسی کتاب ہی میں نہ ہو اور تیرھویں صدی میں صرف علامہ طحطاوی آکر اس کو بطور استنباط کے نکالیں، اور تم یہ چیز جان چکے ہو کہ اس قسم کے معاملات میں اخبارِ احاد مقبول نہیں کیونکہ

marfat.com

ف۱ وقد علمت ان ما کان ھذا شانہ لا یقبل فیہ حدیث روی آحاد الا ان الاحادیۃ مع ف۲ توفر الدواعی امارۃ الغلط والذی یظنہ العبد الضعیف ان ما کان خروجہ معتادا ولا ینقض لا ینقض ایضا اذا افحش وان عد حینئذ علۃ فیما بعد الا تری ان العرق لا ینقض فاذا فحش جدا کما فی بحران المحموم اولبعض الامراض لم ینقض ایضا وکذلک الدمع واللبن والریق فکذا المخاط ومن ادل دلیل علیہ ما اجمعوا علیہ ان من قاء بلغما فان نازلا لا ینقض وان ملأ الفم ومعلوم انہ لا اختلاف فی البلغم وماء الزکام فی الحقیقۃ وما یملؤ الفم کثیر فوجب عدم النقض بالزکام ھذا ما ظھر لی واللہ تعالٰی اعلم اھ ما کتبت علیہ ونقلتہ کما اشتمل علی بعض فوائد واللہ سبحانہ ولی التوفیق وبہ الوصول الی ذری التحقیق والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا وآلہ وسلم واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

دواعی کی کثرت کے باوجود صرف احاد کا وجود غلطی کی علامت ہے، اور بندۂ ضعیف کی سمجھ میں جو بات آتی ہے وُہ یہ ہے کہ جو چیز عادۃً خارج ہوتی ہو اور ناقض نہ ہو وُہ خواہ کتنی زاید مقدار میں کیوں نہ ہو، وہ ناقض نہ ہوگی، اور وہ خواہ بیماری ہی کیوں نہ سمجھی جائے جیسے پسینہ وضو کو نہیں توڑتا ہے اب اگر یہ بہت زاید ہوجائے جیسے بخار کی صورت میں اور بعض دوسرے امراض میں تو بھی ناقضِ وضوء نہ ہوگا، یہی حال آنسو، دُودھ اور تھوک کا بھی ہے تو یہی حال ناک (ناک کی ریزش) کا بھی ہوگا۔ اس کی سب سے بڑی دلیل علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص کو قے ہُوئی تو اگر یہ سر سے آئے تو وضوء کو نہ توڑے گا خواہ منہ بھر کر ہی کیوں نہ ہو اور یہ امر معلوم ہے کہ بلغم اور زکام کے پانی میں درحقیقت کوئی فرق نہیں ہے، اور جو منہ بھر کر ہو وہ زاید ہے، تو زکام سے وضوء کا نہ ٹوٹنا ظاہر ہُوا۔ یہ وہ ہے جو میرے لیے ظاہر ہُوا واللہ تعالٰی اعلم اس کے فوائد کی وجہ سے میں نے اس کو یہاں نقل کیا ہے۔ (ت)

marfat.com

فتوٰی مسمّٰی بہ

الطراز المعلم فیما ھو حدث من احوال الدم ۱۳۲۴ھ

منقش کتاب خون کے مختلف احوال سے بے وضو ہونے کی صورتیں (ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۸ ۲ ذی القعدۃ الحرام ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر خون چھلکا اور باہر نہ آیا تو وضو جائے گا یا نہیں اور اگر کپڑا اُس خون پر بار بار مختلف جگہ سے لگ کر آلودہ ہُوا کہ قدر درم سے زائد ہوگیا تو ناپاک ہوگا یا نہیں اور اُ خارش وغیرہ کے دانوں پر جو چپک پیدا ہوتی ہے اُس سے کپڑا اُسی طرح بھرا تو کیا حکم ہے بینوا توجروا۔

marfat.com

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وحدہ شھد بھا الجمی ودمی والصلاۃ والسلام علی الطیب الطاھر النبی الامی وآلہ وصحبہ وسائر حزبہ ومن فی سبیلہ ادمی اودمی۔

یہاں تین صورتیں ہیں:

اوّل: چھلکنا یعنی خون وریم وغیرہ نے اپنی جگہ سے اصلاً تجاوز نہ کیا بلکہ اُس پر جو کھال کا پردہ تھا وہ ہٹ گیا، جس کے سبب وہ شے اپنی جگہ پر نظر آنے لگی پھر اگر وہ کسی چیز سے مس ہو کر اس میں لگ آئی مثلاً خون چھلکا اُسے انگلی سے چھوا انگلی پر اس کا داغ آگیا یا خلال کیا یا مسواک کی یا انگلی سے دانت مانجے یا دانت سے کوئی چیز کاٹی ان اشیاء پر خون کی رنگت محسوس ہوئی یا ناک انگلی سے صاف کی اُس پر سُرخی لگ آئی اور ان سب صورتوں میں اُس ملنے والی شے پر اثر آجانے سے زیادہ خود اُس خون کو حرکت نہ ہوئی تو یہ بھی جگہ سے تجاوز کرنا نہ ٹھہرے گا کہ اُس میں آپ تجاوز کی صلاحیت نہ تھی اور اسی حکم میں داخل ہے یہ کہ دانہ آبلہ بدن کی سطح سے اُبھار رکھتا ہو۔ خون وریم اس کے باطن سے تجاوز کرکے اُس کے منہ پر رہ جائے منہ سے اصلا تجاوز نہ کرے کہ وہ حبس تک دانوں یا آبلوں کے دائرے میں ہیں اپنی ہی جگہ پر گنے جائیں گے اگرچہ آبلے کے جرم میں حرکت کریں یہ صورت بالاجماع ناقضِ وضو نہیں نہ اس خون وریم کے لیے حکمِ ناپاکی ہے کہ مذہب صحیح ومعتمد میں جو حدث نہیں وہ نجس بھی نہیں ولہذا اگر خارش کے دانوں پر کپڑا مختلف جگہ سے بار بار لگا اور دانوں کے منہ پر جو چپک پیدا ہوتی ہے جس میں خود باہر آنے اور بہنے کی قوت نہیں ہوتی اگر دیر گزرے تو وہ وہاں کی وہیں رہے گی اُس چپک سے سارا کپڑا بھر گیا ناپاک نہ ہوگا یہی حالت خون کی ہے جبکہ اُس میں قوتِ سیلان نہ ہو یعنی ظن غالب سے معلوم ہوا کہ اگر کپڑا نہ لگتا اور اُس کا راستہ کھلا رہتا جب بھی وہ باہر نہ آتا اپنی جگہ ہی پر رہتا ہاں اگر حالت یہ ہو کہ خون بہنا چاہتا ہے اور کپڑا الگ لگ کر اُسے اپنے میں لے لیتا ہے تجاوز نہیں کرنے دیتا یہاں تک کہ جتنا خون قاصدِ سیلان تھا وہ اس کپڑے ہی میں لگ کر بچ گیا اور بہنے نہ پایا تو ضرور وضو جاتا رہے گا اور قدر درم سے زائد ہُوا تو کپڑا بھی ناپاک ہوجائے گا کہ یہ صورت واقع میں بہنے کی تھی کپڑے کے لگنے نے اُسے ظاہر نہ ہونے دیا۔

دوم: ابھرنا کہ خون وریم اپنی جگہ سے بڑھ کر جسم کی سطح یا دانے کے منہ سے اوپر ایک بوٹے کی صورت

marfat.com

ہو کر رہ گیا کہ اس کا جرم سطح جسم و آبلہ سے اُوپر ہے مگر نہ وہاں سے ڈھلکا نہ ڈھلکنے کی قوت رکھتا تھا جیسے سُوئی چبھونے میں ہوتا ہے کہ خون کی خفیف بوند نکلی اور نقطے یا دانے کی شکل پر ہو کر رہ گئی آگے نہ ڈھلکی اور اسی قسم کی اور صُورتیں ان میں بھی ہمارے علماء کے مذہب اصح میں وضو نہیں جاتا یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوے اور اسی حکم میں داخل ہے یہ کہ خون یا ریم اُبھرا اور فی الحال اس میں قوتِ سیلان نہیں اُسے کپڑے سے پونچھ ڈالا دوسرے جلسے میں پھر اُبھرا اور صاف کر دیا یوں ہی مختلف جلسوں میں اتنا نکلا کہ اگر ایک بار آتا ضرور بہہ جاتا تو اب بھی نہ وضو جائے نہ کپڑا ناپاک ہو کہ ہر بار اتنا نکلا ہے جس میں بہنے کی قوت نہ تھی۔ ہاں جلسۂ واحدہ میں ایسا ہُوا تو وضو جاتا رہے گا کہ مجلس واحد کا نکلا ہوا گویا ایک بار کا نکلا ہوا ہے۔ یوں ہی اگر خون اُبھرا اور اُس پر مٹی وغیرہ ڈال دی پھر اُبھرا پھر ڈالی اسی طرح کیا تو وضو نہ رہے گا جب کہ ایک جلسے میں بقدرِ سیلان جمع ہو جاتا کہ یہ بہتے ہی کی صورت ہے اگرچہ عارض کے سبب صرف اُبھرنا ظاہر ہوا اور ایک جلسے میں اتنا ہوتا یا نہ ہوتا اس کا مدار ٹھیک اندازے اور غلبۂ ظن پر ہے۔

سوم : بہنا کہ اُبھر کر ڈھلک بھی جائے یا کسی مانع کے باعث نہ ڈھلکے تو فی نفسہٖ اتنا ہو کہ مانع نہ ہوتا تو ڈھلک جاتا جس کی صُورتیں اُوپر گزریں یہ شکل ہمارے ائمہ کے اجماع سے ناقضِ وضو ہے اور کپڑا قدر درم سے زائد بھرے تو ناپاک۔ ہاں وُہ بہنا کہ صرف باطنِ بدن میں ہو ناقض نہیں کہ باطنِ انسان میں تو خُون ہر وقت دورہ کرتا ہے آنکھوں کے ڈھیلے بھی شرعاً باطنِ بدن میں داخل ہیں۔ ولہٰذا وضو و غسل کسی میں یہاں تک کہ حقیقی نجاست سے بھی اُن کے دھونے کا حکم نہ ہُوا تو اگر آنکھ کے بالائی حصّے میں کوئی دانہ پھوٹا اور خون و ریم اُس کے زیریں حصّے تک بہہ کر آیا مگر آنکھ سے باہر نہ ہوا وضو نہ جائے گا اور حسبِ قاعدہ معلومہ جب وہ حدث نہیں تو نجس بھی نہیں۔ پس اگر کپڑے سے اُسے پُونچھ لیا اور وہ کپڑا پانی میں گرا پانی ناپاک نہ ہوگا اور ناک کے سخت بانسے میں اختلاف ہے کہ اگر خون دماغ سے اتر کر اُس میں بہا اور نرم بانسے تک نہ پہنچا تو ناقضِ وضو ہوگا یا نہیں۔ مشہور تر یہ ہے کہ وضو نہ جائے گا کہ ناک کا سخت حصہ بھی اندر سے یقیناً باطنِ بدن میں داخل ہے و لہٰذا وضو و غسل کسی میں اُس کا دھونا واجب نہیں، اور انسب یہ ہے کہ وضو کر لے کہ اس موضع کا دھونا اگرچہ واجب نہیں وضو و غسل دونوں میں سنّت تو ہے۔ فتح القدیر میں ہے :

الخروج فی غیر السبیلین ھو تجاوز النجاسۃ الی موضع التطھیر فلو خرج من جرح فی العین دم فسال الی الجانب الاخر منھا لا ینقض لانہ لا یلحقہ حکم

سبیلین کے علاوہ کسی دوسرے مقام سے نجاست کے نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ نجاست اس جگہ تک آجائے جس کو پاک کرنے کا حکم ہے۔ اب اگر آنکھ کے زخم سے خون نکل کر آنکھ ہی کے دوسرے

marfat.com

هو وجوب التطهير اونديه بخلاف مالو
نزل من الراس الى مالان من الانف لانه
يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة
فينقض ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى
طاق لا الى الخارج نقض ويجب ان
يكون معناه اذا كان بحيث لولا الربط سال
لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا
ينجس مالم يكن كذلك لانه ليس بحدث ولو
اخذه من راس الجرح قبل ان يسيل
مرة فمرة ان كان بحال لو تركه سال نقض
والا لا وفي المحيط حد السيلان ان يعلو
وينحدر وعن ابي يوسف وعن محمد اذا
انتفخ على راس الجرح وصار اكبر من
راسه نقض والصحيح لا ينقض وفي
الدراية جعل قول محمد اصح و
مختار السرخسي الاول وهو اولى وفي
مبسوط شيخ الاسلام تورم راس
الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض
مالم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل
موضع الورم فلم يتجاوز الى موضع يلحقه
حكم التطهير[۱]۔

حصّہ تک آگیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس کا
دھونا نہ واجب ہے نہ مندوب۔ ہاں اگر سر سے
بہہ کر ناک کے نرمہ تک آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا
کہ اس حصّہ کا غسل میں دھونا واجب ہے، اور
نجاست سے بھی دھونا واجب ہے۔ اگر زخم پر
پٹی باندھی تو تری پٹی کی تہہ تک آئی باہر نہ آئی تو وضو
ٹوٹ جائے گا۔ اس کا مفہوم یہی ہو سکتا ہے
کہ خون ایسا تھا کہ اگر بندش نہ ہوتی تو بہہ نکلتا
کیونکہ اگر قمیص بار بار زخم پر لگنے کی وجہ سے تر
ہو جائے تو ناپاک نہ ہوگی جب تک کہ خون بہنے
والا نہ ہو کیونکہ وہ حدث نہیں ہے اور اگر اس کو
زخم کے سر سے بہنے سے قبل بار بار ہٹایا تو اگر خون
اس نوعیت کا تھا کہ چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا تو وضو
ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں۔ اور محیط میں بہنے کی
حد یہ بتائی ہے کہ وہ اوپر جائے اور نیچے آئے۔
صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر خون زخم سے ابھر آئے
اور زخم کے سر سے بڑا ہو جائے تو ناقضِ وضو ہے،
اور صحیح یہ ہے کہ ناقض نہیں ہے۔ درایہ نے محمد کے
قول کو اصح قرار دیا ہے اور سرخسی کا مختار پہلا قول
ہے اور وہی اولیٰ ہے۔ شیخ الاسلام کی مبسوط
میں ہے کہ اگر سرِ زخم پر ورم آگیا اور اس سے پیپ
وغیرہ ظاہر ہوا تو جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے وضو کو نہ توڑے گا کہ ورم کی جگہ دھونا لازم نہیں ہے،
تو وہ ایسی جگہ متجاوز نہ ہوا جس کو تطہیر کا حکم ہے۔ (ت)

---

[۱] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۴

marfat.com

درمختار میں ہے :

لایجب غسل مافیہ حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس[1]

اس کا دھونا واجب نہیں جس کے دھونے میں حرج ہو جیسے آنکھ خواہ اس میں ناپاک سرمہ ہی کیوں نہ لگایا ہو۔ (ت)

اُسی میں ہے :

المراد بالخروج من السبیلین مجرد الظھور وفی غیرھما عین السیلان ولو بالقوۃ لما قالوا لو مسح الدم کلما خرج ولو ترکہ لسال نقض والا لا کما لو سال فی باطن عین اوجرح او ذکر ولم یخرج[2]۔

سبیلین سے نکلنے سے مراد صرف ظاہر ہونا ہے اور غیر سبیلین میں بہہ جانا ضروری ہے خواہ بالقوۃ ہی ہو، کیونکہ فقہا نے فرمایا کہ اگر کسی نے خون کو نکلتے ہی پونچھ دیا، تو اگر ایسا تھا کہ نہ پونچھنے کی صورت میں بہہ نکلتا تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں جیسے کہ آنکھ کے اندر یا زخم میں یا ذکر میں خون رہا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

اذا وضع علیہ قطنۃ او شیئا اٰخر حتی ینشف ثم وضعہ ثانیا وثالثا فانہ یجمع جمیع ما نشف فان کان بحیث لو ترکہ سال نقض وانما یعرف ھذا بالاجتھاد وغالب الظن وکذا لو القی علیہ رمادا او ترابا ثم ظھر ثانیا فتربہ ثم و ثم فانہ یجمع قالوا وانما یجمع اذا کان فی مجلس واحد مرۃ بعد اخری فلو فی مجالس فلا تاترخانیۃ ومثلہ فی البحر اقول وعلیہ فما یخرج من الجرح الذی ینز دائما ولیس فیہ قوۃ السیلان

اگر زخم پر رُوئی یا کوئی چیز رکھ دی جس سے خون جذب ہوگیا اور اسی طرح دوسری تیسری مرتبہ کیا جو خشک ہوا ہے اسے جمع کیا جائے گا، اگر وہ اتنا ہے کہ جذب نہ ہونے کی صورت میں بہہ جاتا تو ناقض وضو ہے، اور یہ چیز اجتہاد اور ظن غالب ہی سے معلوم ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اگر خون پر راکھ یا مٹی ڈال دی اور پھر ظاہر ہوا اور بار بار یہی عمل کرتا رہا تو اس کو بھی جمع کیا جائے گا فقہا نے فرمایا جمع اسی صورت میں کیا جائے گا جب ایک ہی مجلس میں بار بار بہہ نکلا ہو، اور اگر مختلف مجالس میں نکلا ہو تو جمع نہ کیا جائے گا،

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۸

[2] درمختار، نواقض وضو ۱/۲۵

marfat.com

ولکنہ اذا ترك یتقوی باجتماعہ ولیسیل عن محلہ فاذا نشفہ او ربطہ بخرقۃ وصار کلما خرج منہ شیئ تشربتہ الخرقۃ ینظر ان کان ما تشربتہ الخرقۃ فی ذلك المجلس شیئًا فشیئًا بحیث لوترك واجتمع لسال بنفسہ نقض والا لا ولا یجمع ما فی مجلس الی مجلس اٰخر[1]

(تاتارخانیہ وغیرہ) میں کہتا ہوں اس پر ایسے زخم کو قیاس کرنا چاہئے جس سے خون مسلسل رستا ہو، اور اس میں بہنے کی قوت نہ ہو لیکن اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو وہ اکٹھا ہو کر بہہ نکلے گا، اب اگر اس کو کپڑے سے باندھ دیا یا جذب کرلیا، اس طور پر کہ جونہی جذب ہوتا جائے تو دیکھا جائے گا کہ جو کچھ کپڑے میں آہستہ آہستہ جذب ہوا ہے اگر اس کو چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا، تو یہ ناقضِ وضو ہوگا ورنہ نہیں اور دو مجلسوں کا خون جمع نہ کیا جائے گا۔ (ت)

اسی میں ہے:

صرح فی غایۃ البیان بان الروایۃ مسطورۃ فی کتب اصحابنا انہ اذا وصل الی قصبۃ الانف ینتقض وان لم یصل الی ما لان خلافا لزفر وان قول الھدایۃ ینتقض اذا وصل الی ما لان بیان لاتفاق اصحابنا جمیعا ای لتکون المسألۃ علی قول زفر ایضا لان عندہ لا ینتقض ما لم یصل الی ما لان فھذا صریح فی ان المراد بالقصبۃ ما اشتد[2]

غایۃ البیان میں ہے کہ ہمارے اصحاب کی کتب میں یہی روایت ہے کہ اگر خون بہہ کر ناک کے بانسے تک آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا خواہ ناک کے نرمہ تک نہ پہنچے۔ اس میں زفر کا اختلاف ہے۔ اور ہدایہ میں جو ہے کہ ناک کے نرمہ تک پہنچا تو ٹوٹے گا تو ہمارے اصحاب کے متفقہ فیصلہ کا بیان ہے یعنی یہ زفر کے نزدیک بھی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک جب تک نرمہ تک نہ پہنچے ناقضِ وضو نہیں، یہ اس امر میں صریح ہے کہ قصبہ سے مراد سخت حصّہ ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

ولیس ذلك الا لکونہ یندب تطھیرہ فی الغسل ونحوہ۔[3]

یہ اس لیے کہ غسل وغیرہ میں اس کا پاک کرنا مندوب ہے۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۰ [2] ایضاً، ۱/۹۹

[3] بحرالرائق، نواقض وضو ۱/۳۲

marfat.com

اُسی میں ہے :

قالوا لاینقض ما ظہر من موضعہ ولم یرتق کالنقطۃ اذا قشرت ولا ما ارتقی عن موضعہ ولم یسیل کالدم المرتقی من مغرز الابرۃ والحاصل فی الخلال من الاسنان وفی الخبز من العض وفی الاصبع من ادخالہ فی الانف[1]

فقہاء نے فرمایا وُہ خون وضو کو نہ توڑے گا جو اپنی جگہ سے ظاہر تو ہوا لیکن چڑھا نہیں، جیسے چھالے کو پھوڑ دیا جائے، اور نہ وُہ توڑے گا جو اپنی جگہ سے چڑھا تو سہی لیکن بہا نہیں جیسے سُوئی چُبھنے کی جگہ سے اُٹھنے والا خون یا خلال کے وقت دانتوں سے نکلنے والا خون یا روٹی کاٹنے میں نکلنے والا خون یا ناک میں اُنگلی کرنے سے نکلنے والا خون۔ (ت)

اسی طرح جامع الرموز میں محیط سے ہے عالمگیری میں ہے :

المتوضیئ اذا عض شیئا فوجد فیہ اثر الدم او استاک بسواک فوجد فیہ اثر الدم لاینتقض مالم یعرف السیلان کذا فی الظھیریۃ اھ[2]

باوضو شخص نے کسی چیز کو کاٹا اور اس میں خون کا اثر پایا یا مسواک کی اور اس میں خون کا اثر پایا، تو جب تک بہنا معلوم نہ ہو وضو نہ ٹوٹے گا۔ ظہیریہ میں اسی طرح ہے۔ (ت)

تنبیہات عدیدۃ جلیلۃ مفیدۃ

متعدد تنبیہات جلیلہ ومفیدہ :

الاوّل یقول العبد الضعیف لطف بہ المولی اللطیف لقد احسن المحقق البحر صاحب البحر فیما نقلنا عنہ انفا فی مسئلۃ الخلال والخبز اذ جزم بھذا المصرح بہ المنصوص علیہ من غیر واحد من المشایخ العظام ولم یرکن الی مایوھمہ ظاھر ما فی التبیین حیث قال ذکر الامام علاء الدین ان من اکل خبزا ورأی اثر الدم فیہ من اصول اسنانہ ینبغی ان یضع اصبعہ اوطرف کمہ علی ذلک الموضع فان وجد فیہ اثر الدم انتقض وضوءہ والا فلا اھ[3]

(۱) عبدِ ضعیف، خدا اس پر مہربانی کرے ــ صاحبِ البحر نے منقولہ مسئلہ میں بہت اچھی رائے دی ہے یعنی خلال اور روٹی والے مسئلے میں، کیونکہ اس پر ایک سے زاید مشائخ نے جزم کیا ہے اور تبیین میں جو ذکر کیا ہے اس کے ظاہر کی طرف مائل نہ ہوئے اس میں ہے کہ علامہ علاء الدین نے ذکر کیا ہے جس نے روٹی کھاتے وقت دانتوں کی جڑوں میں خون دیکھا تو اسے چاہیے کہ اپنی انگلی یا آستین کا حصہ اس پر رکھ لے اب اگر اس پر بھی خون کا نشان پائے تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں۔

(ت)

---

[1] بحرالرائق، نواقض وضوء ۱/۳۳

[2] فتاوٰی ہندیہ، نواقض وضوء ۱/۱۱

[3] تبیین الحقائق، نواقض وضو ۱/۸

ورأیتنی کتبت علیه مانصه **اقول** لوکان ظھور اثر الدم علی شیئ بالاتصال ناقضا مطلقا فلم لم ینقض حین رأی الدم علی الخبز اولا بل الواجب ان تکون فی نفسہ قوۃ التجاوز من محله لا ان یمسه شیئ فیلتصق به وھذا اظھر من ان یظھر ولعله ھو المقصود ای یجرب ھل ھو سائل ام کان بادیا وانتقل الی الخبز بالمساس ولعل ظانا یظن ان البادی لقلته وعدم مدده ینتشف بالمساس الاول فاذا وضع الاصبع او الکم وظھر فیه ظھر ان له مددا فلا یکون بادیا بل خارجا۔

میں نے اس پر جو لکھا ہے وہ یہ ہے: **اگر کسی چیز** پر خون کے اثر کا ظاہر ہونا اتصال کی وجہ سے مطلقاً ناقضِ وضو ہے تو جب روٹی پر دیکھا تھا تو وضو کیوں نہ ٹوٹا؟ بلکہ ضروری یہ ہے کہ اپنے محل سے بہنے کی قوت ہو، یہ نہیں کہ محض کسی چیز کے لگنے سے اس پر نشان آجائے اور یہ بالکل ظاہر ہے اور غالباً مقصود یہی ہے کہ تجربہ کرکے دیکھ لیا جائے کہ آیا وہ بہنے والا ہے یا بادی ہے جو محض چھُو جانے سے روٹی کی طرف منتقل ہُوا ہے، شاید کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کرے کہ بادی اپنی کمی کے باعث اور نہ پھیلنے کی وجہ سے لگتے ہی سُوکھ جائیگا پھر جب انگلی یا آستین اس پر رکھی جائے گی اور اس پر بھی ظاہر ہوجائے تو اس کے لیے پھیلنا ثابت ہوگا تو معلوم ہوگا کہ یہ صرف بادی نہ تھا بلکہ خارج تھا۔ (ت)

اقول ولیس بشیئ وکفی بالمشاھدۃ ردا علیه وقد تقدم عن الفتح[1] ان القمیص لو تردد علی الجرح فابتل لا ینجس مالم یکن بحیث لو ترک سال لانه لیس بحدث اھ ماکتبت ثم رأیت وﷲ الحمد ان جنح فی الحلیۃ الی تأویله بما ذکرت وھذا لفظه الشریف م ولو عض شیئا فرأی علیه اثر الدم فلا وضوء علیه[2] ش وکذا لو خلل اسنانه فرأی الدم رأس الخلال لا وضوء علیه لانه لیس بدم سائل ذکرہ قاضی خان وغیرہ[3] م وقال

میں کہتا ہُوں یہ کچھ نہیں ہے، مشاہدہ اس کے خلاف ہے اور فتح سے گزرا کہ قمیص اگر کسی زخم پر بار بار لگی اور بھیگ گئی تو ناپاک نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ زخم ایسا نہ ہو کہ اگر چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا کہ وہ حدث نہیں ہے میرا حاشیہ ختم۔ پھر میں نے دیکھا وﷲ الحمد، کہ حلیہ میں وہی تاویل کی ہے جو میں نے ذکر کی، ان کے لفظ یہ ہیں کہ "م" اگر کسی چیز پر کاٹا اور اس پر خون کا اثر دیکھا تو اس پر وضو نہیں "ش" اسی طرح دانتوں میں خلال کیا اور خلال پر خون کا اثر دیکھا تو اس پر وضو نہیں کہ بہنے والا نہیں، اس کو قاضی خان وغیرہ نے ذکر کیا "م" اور بعض مشائخ نے فرمایا

[1] فتح القدیر، نواقض وضو، ۱/۳۴ [2] ملیۃ المصلی، نواقض وضو، ص ۹۰

[3] حلیہ

بعض المشايخ ينبغي ان يضع كمه او اصبعه في ذلك الموضع ان وجد الدم فيه نقض والا فلا[1] ش هذا هو الشيخ الامام علاء الدين كما في الذخيرة وغيرها والاحسن لا ينقض مالم يعرف السيلان كما في الفتاوى الظهيرية والظاهر انه مراد الكل ومن ثم قال في خزانة الفتاوى عض على شئ واصابه دم من بين اسنانه او اصاب الخلال ان كان بحيث لو ترك لا يسيل لا ينقض اه[2] فالحمد لله على كشف الغمة ثم راجعت الغنية فرأيت ان الترجي الاخر الذي ترجيت بقولي ولعل ظانا يظن قد وقع فانه رحمه الله تعالى قال بعد قول بعض المشايخ وهذا هو الاحوط فانه اذا رأى الاثر يجب عليه ان يتعرف هل ذلك عن شئ سائل بنفسه ام لا فاذا ظهر ثانيا على كمه او اصبعه غلب على الظن كونه سائلا والا فلا وفي الحاوي سئل ابراهيم عن الدم اذا خرج من بين الاسنان فقال ان كان موضعه معلوما وسال نقض وهو نجس وان لم يعلم وخرج مع البزاق فانه ينظر الى الغالب اه[3] وقد اصاب رحمه الله تعالى.

کہ اسے چاہیے کہ اپنی انگلی یا آستین وہاں رکھے پھر اگر اس پر خون پائے تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں "ش" یہی شیخ علاء الدین ہیں جیسا کہ ذخیرہ وغیرہ میں مذکور ہے۔ اور احسن یہ ہے کہ وضو اس وقت تک نہ ٹوٹے گا جب تک بہنا معلوم نہ ہو، جیسا کہ فتاوی ظہیریہ میں ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہی سب کی مراد ہے اور اسی لیے خزانۃ الفتاوی میں کہا کہ اگر کسی چیز کو کاٹا اور اس کو دانتوں کے درمیان سے خون لگ گیا یا خلال سے لگ گیا، اگر وہ ایسا ہے کہ چھوڑ دیا جائے تو نہ بہے تو وضو نہ ٹوٹے گا، تو اللہ کا شکر ہے مشکلیں حل ہوئیں، پھر میں نے غنیہ کی طرف رجوع کیا تو اس میں دیکھا کہ دوسری ترجی جو میں نے ولعل ظانا یظن سے کی تھی واقع ہو گئی کیونکہ صاحبِ غنیہ نے بعض مشائخ کے قول وھذا ھو الاحوط کے بعد فرمایا، تو جب وہ خون کا اثر دیکھے تو یہ جاننے کی کوشش کرے کہ یہ خود بخود بہہ نکلا ہے یا نہیں، اب اگر دوبارہ آستین پر ظاہر ہو یا انگلی پر تو اس کو ظن غالب ہوگا کہ یہ بہنے والا ہے ورنہ نہیں، اور حاوی میں ہے کہ ابراہیم سے دانتوں کے درمیان سے نکلنے والے خون کی بابت دریافت کیا گیا تو فرمایا اگر اس کی جگہ معلوم ہے اور بہنے والا ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اور وہ ناپاک ہے۔ اور اگر جگہ معلوم نہ ہو اور تھوک کے ساتھ نکلا ہو تو غالب کو

---

[1] منیۃ المصلی، نواقض وضو، ص ۹۰ [2] حلیہ [3] غنیۃ المستملی، نواقض وضو ص ۱۳۲

marfat.com

اولا ان الواجب تعرف سیلانه بنفسه و اخرا حیث عقبه بقول ابرهیم المدیر للحکم علی السیلان ف۱ وانما الزلة فی زعمه ان بظهوره علی الاصبع ثانیا یغلب علی الظن سیلانه وقد قدمت ما یکفی ویشفی و وقول الامام الاجل ظهیر الدین المرغینانی لقول الاکثرین انه الاحسن مع ظهور وجهه ومع انه علیه الاکثر وانه جزم به الاکابر کقاضی خان وصاحب المحیط وغیرهما لایقاومه قول الغنیة لخلافه احوط مع عدم ظهور وجهه بل ظهور وجه عدمه ف۲ وانما الاحتیاط العمل باقوی الدلیلین کما فی الفتح والبحر وغیرهما لاجرم لم یعرج علیه المحقق الشارح نفسه فی شرحه الصغیر الملخص من هذا الکبیر انما اقتصر علی نقل قول ابرهیم ولله الحمد علی تواتر الائه علی عبده الاثیم۔

الثانی عامة الرواة فی ماذکرنا من الخلاف فی حد السیلان انه العلو والانحدار معا ام مجرد العلو علی نسبة الاول الی الامام الثانی والثانی الی الامام الشیبانی وقال فی الحلیة ظاهر البدائع انه ای الاول قول علمائنا الثلثة رضی الله تعالی عنهم اھ[۱] وفی الفوائد المخصصة لسیدی العلامة ابن عابدین اشتراط السیلان

دیکھا جائے گا اھ آپ نے اولاً درست فرمایا کہ واجب یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ خود بہنے والا ہے۔ اور آخر میں انہوں نے ابراہیم کا قول نقل کیا ہے جو سیلان پر حکم لگاتے ہیں البتہ اُن سے لغزش یہ ہوگئی کہ انھوں نے کہا کہ انگلی پر دوسری مرتبہ اثر ظاہر ہونے سے یہ ظن غالب ہوجائے گا کہ یہ بہنے والا ہے، اور میں اس پر تسلی بخش بحث کرچکا ہوں، نیز امام اجل ظہیر الدین مرغینانی کا قول اکثر کے قول کے لیے کہ یہی احسن ہے نیز اس کی وجہ ظاہر ہے اور اس پر اکثر ہیں، اور اکابر جیسے قاضی خاں اور صاحبِ محیط وغیرہ نے اس پر جزم کیا ہے، اس کے مقابلے میں غنیہ کے قول کی کوئی حیثیت نہیں کیونکہ اس کے برخلاف احوط ہے اور اس کی وجہ بھی ظاہر نہیں بلکہ اس کے عدم کی وجہ ظاہر ہے اور احتیاط تو زیادہ قوی دلیل پر عمل کرنے میں ہی ہے، جیسا کہ فتح اور بحر وغیرہما میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شارح محقق نے شرح صغیر میں جو اس شرح کبیر کا خلاصہ ہے توجہ نہ فرمائی، صرف ابراہیم کے قول کو نقل کرنے پر اکتفا کیا، والحمد للہ علی تواتر الائہ علی عبدہ الاثیم۔

دوسری چیز یہ ہے کہ اس اختلافی مسئلہ میں جو ہم نے ذکر کیا عام راویوں کا خیال یہ ہے کہ سیلان کی حد اوپر کو آنا اور نیچے کو جانا ہے یا صرف اوپر کو جانا ہے۔ پہلا قول دوسرے امام کی طرف منسوب ہے اور دوسرا امام شیبانی کی طرف۔ حلیہ میں ہے کہ بدائع سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلا ہمارے تینوں علماء رحمہم اللہ کا قول ہے اھ اور الفوائد المخصصہ جو سیدی علامہ

---

[۱] حلیہ

marfat.com

فی نقض الطہارۃ فیہ خلاف والصحیح اشتراطہ وان اخذ اکثر من راس الجرح خلافا لمحمد وجعلہا فی الظہیریۃ روایۃ شاذۃ عن محمد وفی التتارخانیۃ عن المحیط شرط السیلان مذہب علمائنا الثلثۃ وانہ استحسان وقال زفر رحمہ اللہ تعالٰی اذا علا فظہر علی راس الجرح ینتقض وضوؤہ وھو القیاس[1] انتھی۔

ابن عابدین کی ہے، میں ہے کہ طہارت کے توڑنے میں سیلان کی شرط میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ یہ شرط ہے اگرچہ زخم کے سر سے زائد لیا جائے۔ اس میں محمد کا خلاف ہے اور ظہیریہ نے اس کو محمد سے شاذ روایت قرار دیا ہے اور شرط سیلان تتارخانیہ میں محیط سے منقول ہے کہ یہی ہمارے تینوں علماء کا مذہب ہے اور یہی استحسان ہے۔ اور زفر نے فرمایا کہ جب اوپر آیا اور زخم کے سر پر ظاہر ہوگیا تو وضو ٹوٹ گیا اور یہی قیاس ہے انتہی۔

اقول قد عرف مذھب زفر فی الھدایۃ وغیرھا النقض بمجرد الظھور فقولہ علا ای من الباطن وقولہ ظھر بمعنی التبیین دون الصعود کیف وزفر لایشترط الانتفاخ والصعود بعد الوصول الی راس الجرح فلیعلم ذلک ورأیت فی خلاصۃ الامام طاھر بن عبدالرشید البخاری ما نصہ فی بعض نسخ الجامع الصغیر الدم اذا لم ینحدر عن راس الجرح لکن علا فصار اکبر من راس الجرح لاینتقض وضوؤہ[2] ثم رأیت فی وجیز الکردری جزم بعزوہ الجامع الصغیر کما سیاتی فاذن اطلاقہ القول یفید ظاھرا انہ مذھب علمائنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم ثم ھو الذی صححہ عامۃ

میں کہتا ہوں ہدایہ وغیرہ میں زفر کا مذہب یہ ہے کہ صرف ظاہر ہونے سے ہی وضو ٹوٹ جائے گا تو ان کے قول "علا" کے معنی باطن سے ہیں اور "ظہر" بمعنی تبیین ہے نہ کہ صعود کے معنی میں ہے۔ اور یہ کیونکر ممکن ہے جبکہ زفر پھولنے کی شرط نہیں لگاتے ہیں اور صعود تو زخم کے سر تک پہنچنے سے ہی ہوگا۔ لہٰذا یہ ذہن میں رکھنا چاہیے۔ میں نے طاہر بن عبدالرشید بخاری کے خلاصہ میں دیکھا کہ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں ہے کہ خون جب زخم کے سرے سے نیچے نہ آئے لیکن اُوپر آ کر زخم کے سرے سے بڑا ہوجائے تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ پھر میں نے دیکھا کہ وجیز کردری نے اس قول کو جامع صغیر کی طرف قطعی طور پر منسوب کیا ہے جیسا کہ آئے گا تو ان کا اس کو مطلق رکھنا اس امر کی بظاہر علامت ہے کہ یہی ہمارے تینوں علماء کا

[1] فوائد مخصوصہ، الفائدۃ الثانیہ ۱/۵۷ (رسائل ابن عابدین)

[2] خلاصۃ الفتاوٰی، نواقض وضو ۱/۱۷

marfat.com

ائمۃ الفتوٰی کقاضی خان وغیرہ ممن قصصنا او لم نقصص علیك ووقع ھھنا زلۃ[1] قلم من المحقق البحرتبعہ علیھا العلامۃ ط حیث قال فی البحر الرائق فی الدرایۃ جعل قول محمد اصح واختارہ السرخسی وفی فتح القدیر انہ الاولٰی اھ[1] وھو کما تری سھو ظاھر وانما اختار السرخسی قول ابی یوسف وایاہ جعل فی الفتح اولٰی کما نقلنا لك نصہ رحمھم اللّٰہ تعالٰی جمیعا ورحمنا بھم اٰمین نبہ علیہ العلامۃ ش قائلا فاجتنبہ اھ[2]

قلت ونسبۃ تصحیح قول محمد للدرایۃ منصوص علیھا فی الفتح وتبعہ علیہ من بعدہ حتی العلامۃ ش اذ انقل کلامہ ھذا فی ردالمحتار واقرہ علیہ لکنہ زعم فی منحۃ الخالق حاشیۃ البحر الرائق انہ ذکر فی الدرایۃ قول ابی یوسف ثم ذکر قول محمد ثانیا ثم قال والصحیح الاول فلیراجع اھ[3] وھذا یقتضی انہ انقلب الامر علی الفتح ایضا کما انقلب علی البحر واذ اصح ھذا بقیت التصحیحات کلھا راجعۃ الی قول ابی یوسف وھو اسکن للقلب وامکن فلیراجع والعبد الضعیف لم یرھھنا تصریح

مذہب ہے۔ پھر اسی کو عام ائمہ فتوٰی نے صحیح گردانا ہے جیسا کہ قاضی خاں وغیرہ نے کیا ہے یا ان لوگوں نے جن کا ہم نے بیان کیا ہے یا نہ کیا ہے۔ یہاں صاحبِ بحر سے لغزشِ قلم صادر ہوئی ہے اور علامہ طحطاوی نے اس کی پیروی کی ہے بحرالرائق میں فرماتے ہیں درایہ میں محمد کے قول کو اصح قرار دیا ہے اور اس کو سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ یہی اولٰی ہے اھ جیسا کہ آپ ظاہر دیکھتے ہیں یہ سہو ہے۔ سرخسی نے تو ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو فتح میں اولٰی کہا گیا ہے جیسا کہ ہم نے آپ کے سامنے ان تمام حضرات کی تصریحات کو نقل کیا ہے اللہ ان پر اور ہم سب پر رحم فرمائے، آمین۔ اس پر علامہ ش نے یہ کہتے ہوئے تنبیہ کی ہے کہ فاجتنبہ اھ

میں کہتا ہوں کہ محمد کے قول کی تصحیح جو درایہ میں ہے اس کی صراحت فتح میں موجود ہے اور بعد والوں نے اس کی متابعت کی ہے یہاں تک کہ علامہ ش نے بھی متابعت کی ہے جب ان کا یہی قول ردالمحتار میں نقل کیا اور اس کو درست قرار دیا۔ بحرالرائق کے حاشیہ منحۃ الخالق میں گمان ظاہر ہو گیا ہے کہ انہوں نے پہلے ابو یوسف کا قول ذکر کیا ہے پھر محمد کا قول ذکر کیا ہے پھر کہا ہے کہ صحیح پہلا ہے فلیراجع اھ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبِ فتح کو بھی مغالطہ ہو گیا جیسا کہ صاحبِ بحر کو ہوا ہے

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۲ [2] ردالمحتار، نواقض الوضوء ۱/۱۰۰ [3] منحۃ الخالق علی بحر الرائق ۱/

marfat.com

احد بتصحيح قول محمد بل ولا ترجيحا ماله
واختياره اللهم الا ما في الفوائد المخصصة
عن الذخيرة عن الفقيه ابن جعفر عن محمد
بن عبد الله رحمه الله تعالى انه كان
يميل في هذا الى انه ينتقض وضوءه وراه
سائلا قال اعني صاحب الذخيرة وفي فتاوى
النسفي هكذا اهـ[1] والا ما رأيت في جواهر
الفتاوى من الباب الرابع المعقود لفتاوى
الامام الاجل نجم الدين النسفي ما نصه
رجل توضأ فعض الذباب بعض اعضائه
فظهر منه دم لا ينتقض الوضوء لقلته ولو
غرز في عضوه شوكا او ابرة فظهر الدم ولم
يسل ظاهرا ينتقض وضوءه لان الظاهر
انه سال عن راس الجرح[2] اهـ وهذا ما كان
اشار اليه في الذخيرة ان هكذا في الفتاوى
النسفي والا مشيا عليه في مجموع النوازل
نقله عنه في الخلاصة ثم عقب بما في نسخة
الجامع الصغير ثم قال فعلى هذا ينبغي ان
لا ينتقض اهـ[3] والا ما وقع في الكفاية من قوله
بعض مشايخنا رحمهم الله تعالى اخذوا
بقول محمد رحمه الله تعالى احتياطا وبعضهم
اخذوا بقول ابي يوسف رحمه الله تعالى وهو
اختيار المصنف اي صاحب الهداية رحمه
الله تعالى رفقا بالناس خصوصا في حق

اور جب یہ صحیح ہُوا تو تمام تصحیحات ابو یوسف کے قول
کی طرف راجع ہونگی اور یہی چیز دل کو لگتی ہے اور زیادہ ممکن ہے
فلیراجع۔ اور عبدِ ضعیف کو کوئی ایسی صراحت نہ
مل سکی جو محمد کے قول کو صحیح قرار دیتی ہو حالانکہ
نہ انکے قول کی کوئی ترجیح ملی ہے نہ ان کے قول کا مختار، ہاں
فوائد مخصصہ میں ذخیرہ سے بروایت فقیہ ابو جعفر محمد
بن عبد اللہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اس صورت میں
ان کا میلان وضو کے ٹوٹنے کی طرف تھا اور وہ اس کو
بہنے والا سمجھتے تھے، صاحبِ ذخیرہ نے کہا کہ نسفی کے
فتاوٰی میں اسی طرح ہے نیز میں نے جواہر الفتاوی
کے چوتھے باب میں جو امام اجل نجم الدین نسفی کے
فتاوٰی میں ہے یہ صراحت پائی ہے کہ ایک شخص نے
وضو کیا اور اس کو مکھی نے کاٹ کھایا جس سے خون
ظاہر ہوا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ یہ کم ہے۔
اور اگر اس نے اپنے کسی عضو پر کانٹا چبھویا یا سُوئی،
اور اس سے خون ظاہر ہُوا اور بہا نہیں تو وضو ٹوٹ
جائے گا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ زخم کے سر سے بہا ہے اھ
یہی وُہ قول ہے جس کی طرف ذخیرہ میں اشارہ تھا
کہ ھکذا فی فتاوی النسفی ورنہ وہ دونوں اسی
طرف گئے ہیں مجموع النوازل میں، اس سے اس کو
خلاصہ میں نقل کیا ہے اس کے بعد وُہ ذکر کیا ہے جو
جامع صغیر کے نسخے میں ہے۔ پھر فرمایا کہ اس بنا
پر مناسب یہی ہے کہ وضو نہ ٹوٹے اھ نیز کفایہ میں ہے
کہ ہمارے بعض مشائخ نے احتیاطاً محمد کے قول کو

۱؎ الفوائد المخصصۃ من رسائل ابن عابدین ۱/ ۶۰ ۲؎ جواہر الفتاوی ۳؎ خلاصۃ الفتاوی نواقض وضو ۱/ ۱۷

marfat.com

اصحاب القروح اھ[1]

اقول وھذا اغرب من الکل لانہ ربما یوھم ان الاختیارین متکافئان و الامام وقع فی وجیز الامام الکردری حیث قال نوازل (ای قال فی مجموع النوازل) شاکہ شوکۃ او ابرۃ فاخرجھا وظھر دم و لم یسل نقض وفی الجامع الصغیر لم ینحدر الدم عن راسہ لکنہ علا وصار اکثر من راس الجرح لا ینقض وھذا خلاف ما فی النوازل والاول عن الامام الثانی و الثانی عن محمد رحمھما اللّٰہ تعالٰی والنقض اقیس لان مزایلتہ عن مخرجہ سیلان اھ[2]

قلت وانت تعلم ان قد انقلب علیہ الامر فی نسبۃ المذھبین الی حضرۃ الامامین۔

اقول وعجبا منہ ان عزا ما عزا للجامع الصغیر جازما ثم قال والثانی ای عدم النقض عن محمد فان ما فی الجامع الصغیر مطلقا ان لم یکن ظاھرہ انہ قول ائمتنا الثلثۃ رضی اللّٰہ تعالٰی عنھم فلا اقل من ان یکون قول محمد فکیف ینسبہ الیہ بعن ثم لا نظر الی قولہ اقیس مع ما مر من تصحیحات عامۃ الائمۃ قول عدم

اختیار کیا ہے اور بعض نے ابو یوسف کے قول کو اور یہی صاحبِ ہدایہ کا مختار ہے تاکہ لوگوں کو آسانی ہو بالخصوص پھوڑے پھنسیوں کے مریضوں کو اھ

میں کہتا ہوں یہ سب سے عجیب تر ہے کہ اس سے وہم ہوتا ہے کہ دونوں اختیار برابر ہیں، نیز امام کردری کی وجیز میں ہے، فرمایا مجموع النوازل میں کسی کو کانٹا چبھا یا سوئی چبھی، اس نے ان کو نکال دیا، خون ظاہر ہوا مگر بہا نہیں، تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ جامع صغیر میں ہے خون زخم کے سرے سے اترا نہیں لیکن اوپر کو چڑھا اور زخم کے سرے سے زاید ہو گیا، تو وضو نہ ٹوٹے گا، یہ بات نوازل کے برعکس ہے اور پہلا قول دوسرے امام کا ہے اور دوسرا امام محمد کا ہے اور ٹوٹ جانا قیاس کے زیادہ مطابق ہے کہ خون کا اپنے مرکز سے جدا ہونا ہی سیلان ہے اھ

میں کہتا ہوں کہ تمہیں معلوم ہے کہ ان کو دونوں اماموں کی طرف دونوں اقوال کے منسوب کرنے میں غلطی لگی ہے۔

اقول ان پر تعجب ہے کہ انہوں نے جو کچھ جامع صغیر کی طرف منسوب کیا قطعیت کے ساتھ کیا، پھر کہا کہ دوسرا یعنی وضو نہ ٹوٹنے کا قول محمد کا ہے، کیوں کہ جامع صغیر میں تو مطلق ہے اور وہ بظاہر ہمارے تینوں اماموں کا قول ہے اگر ایسا نہ بھی ہو تو کم از کم محمد کا تو قول ہے ہی۔ تو پھر وہ ان کی طرف "عن" سے کیوں منسوب کرتے ہیں؟ پھر میں ان کے قول "اقیس"

---

[1] کفایۃ مع الفتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۰

[2] فتاوٰی بزازیہ علی الہندیہ نوازل ۴/۱۲

marfat.com

النقض بلفظ ھو الصحیح والاصح والمختار وغیرھا ویقطع النزاع ما رأیت فی جواھر الاخلاطی وفی الفوائد المخصصة عن الذخیرة والتتارخانیة ثلثتھم عن فتاوی خوارزم وفی الھندیة عن المحیط واللفظ للاول اذا لم ینحدر عن راس الجرح و لکن علا فصار اکبر من راس الجرح لاینتقض وضوؤہ والفتوی علی عدم النقض فی جنس ھذہ المسائل[1] اھ واللہ الموفق۔

الثالث ابو یوسف یجمع القیئ اذا اتحد المجلس ولا یعتبر السبب وعکس محمد وقولہ الاصح ونقلت النقول ھھنا علی اعتبار المجلس قال فی الحلیة فعلی ھذا یحتاج محمد رحمہ اللہ تعالٰی الی الفرق و اللہ تعالٰی اعلم بذلک اھ[2] واشار فی رد المحتار الی ما یحذو حذو جوابہ فقال کانھم قاسوھا علی القیئ ولما لم یکن ھنا اختلاف سبب تعین اعتبار المجلس فتنبہ اھ[3]

اقول ھذا عجیب فان من یعتبر السبب وھو الامام الربانی اذا وجد

کی طرف دیکھتا ہوں، نیز یہ کہ عام ائمہ نے عدم نقض کی تصحیحات لفظ ھو الصحیح، الاصح اور مختار وغیرہ سے کی ہیں، پھر اس نزاع کا فیصلہ اس عبارت سے ہوتا ہے جو میں نے جواہر اخلاطی، فوائد مخصصہ میں ذخیرہ سے، اور تتارخانیہ میں دیکھی، تینوں نے فتاوٰی خوارزم سے نقل کیا، اور ھندیہ میں محیط سے ہے اور لفظ پہلی کتاب کے ہیں کہ جب خون زخم کے سرے سے اترا نہیں لیکن اوپر کو چڑھا اور زخم کے سرے سے بڑا ہوگیا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، اور اس جیسے مسائل میں فتوٰی وضو نہ ٹوٹنے پر ہے واللہ الموفق۔

تیسرا یہ کہ ابو یوسف اتحاد مجلس کے وقت قے کو جمع کرتے ہیں اور سبب کا لحاظ نہیں کرتے۔ اور امام محمد اس کے برعکس کرتے ہیں اور ان کا قول اصح ہے۔ اور نقلیں اعتبار مجلس پر متواتر ہیں۔ حلیہ میں کہا کہ اس بنا پر محمد کو فرق کی حاجت ہے واللہ تعالٰی اعلم بذالک اھ اور ردالمحتار میں انھی جیسے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور فرمایا کہ گویا ان حضرات نے اس کو قے پر قیاس کیا ہے اور چونکہ یہاں اختلاف سبب کا اعتبار نہیں ہے تو مجلس کا اعتبار متعین ہوگیا تو متنبہ ہونا چاہئے اھ

میں کہتا ہوں یہ عجیب ہے اس لیے کہ سبب کا

---

[1] بحوالہ فوائد مخصوصہ، مقدمہ ۱/۶۰
[2] حلیہ
[3] ردالمحتار، نواقض وضوء ۱/۱۰۰

marfat.com

ما هو علة حكم الجمع عنده لم لا يحكم به و
يعدل عنه الى ما قد سقط اعتباره عنده
لاجل ان العلة دائمة ههنا وان دوام
العلة انما يقتضي دوام الحكم لالغاءها و
اسناده الى غيرها **فان قيل** قد يدوم
السبب ههنا شهورا و دهورا فكيف يجمع
الاخر الى الاول۔

قلت هذا اعتراف بان اتحاد
السبب لا يقوم باقتضاء حكم الجمع فلم
يكن فيه دفع الايراد بل تسليمه
لكني۔

اقول يتخالج صدري ما يدفع
هذا والايراد جميعا ان شاء الله تعالى
وهو انا لا نسلم ههنا اتحاد السبب بل الروح
اذا احست بالم تتوجه لدفاعه فتتبعها
الريح والدم فلاجتماعها يحدث الورم
وتزداد الحرارة فيثقل اجتماع الدم
ههنا غير ان الطبيعة تضن بالدم الصالح
ان تدفعه ولذلك اذا فصد المريض يتقدم
الدم الفاسد خروجا وعن هذا كانت
الحجامة احب من الفصد لان الفصد
يشق العرق فيثج الدم ثجا فمع شدة
تحفظ الطبيعة على الدم الصالح تعجز عن
امساكه كليا لانه بانفتاح مجراه يسيل بطبعه سيلانا
قويا فمع حجز الطبيعة يخرج شئ من الصالح قهرا عليها
بخلاف الحجامة فان الخروج فيها ضعيف

اعتبار کرنے والے امام ربانی نے جب جمع کرنے کے
حکم کی علت واجب کی تو اس پر حکم کیوں نہ لگایا اور
اس طرف کیوں عدول کیا جس کا ان کے نزدیک اعتبار
ہی نہیں ہے کیونکہ یہاں علت دائمی ہے اور علت
کا دوام حکم کے دوام کو چاہتا ہے، نہ یہ کہ اس علت کے
باطل کرنے اور حکم کو کسی اور علت کی طرف منسوب کرنے
کو چاہتا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ یہاں یہ ممکن ہے
کہ سبب مدتِ دراز تک ہے تو آخر کو اول کے
ساتھ کیسے ملایا جائے گا؟

میں کہتا ہوں یہ اس امر کا اعتراف ہے
کہ سبب کا اتحاد جمع کے حکم کے اقتضاء کے ساتھ قائم
نہیں ہوتا ہے، تو یہ اعتراض کا جواب نہ ہوا بلکہ
اس کو تسلیم کرنا ہوا۔

لیکن میں کہتا ہوں میرے دل میں ایک بات
آئی ہے جس سے یہ اور دیگر سب اعتراض دفع
ہوجاتے ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ، اور وہ یہ ہے
کہ ہم یہاں مجلس کا اتحاد تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ
روح جب کسی تکلیف کا احساس کرتی ہے تو اس
کے دفاع کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو اس کے ساتھ
ہوا اور خون آتا ہے جس کی وجہ سے ورم ہوجاتا ہے
اور حرارت زائد ہوجاتی ہے تو یہاں خون کا جمع ہونا
بھاری ہوتا ہے مگر طبیعت خونِ صالح کو رائیگاں
نہیں کرتی ہے اس لیے مریض جب فصد کھلواتا ہے
تو اولاً فاسد خون ہی اس سے نکلتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ
سنگی لگوانا فصد سے بہتر ہے کہ فصد رگ کو پھاڑ

marfat.com

فتتقوى الطبيعة على احرازا لصالح كما ينبغي واذا كان الامر كذلك لا تنبعث للطبيعة داعية دفع الدم المنتقل الى ههنا مع الروح الا اذا عملت فيه الحرارة الملتهبة من اجتماع الثلاث الحارات فينفسد بنضج يحصل له بعد بلوغه كمال صلاحه و تترك الطبيعة الظن به و يزداد التاذى فتحب دفعه فتنفجر القرحة فيجعل الدم يخرج على شاكلته فى الحجامة دون الفصد لان الانفتاح ههنا ايضا فى الجلد لا فى العرق فيكون خروجه بضعف لا بدفق شديد غير ان القدر المتهيئ منه للخروج وهو الذى تحول مزاجه من الصلاح وعدل قوامه للخروج اذا خرج خرج اعنى تتعاقب اجزاؤه ولا ينبغي لبعضه القعود خلف بعض حتى يحصل بين خروج ابعاضه طفرات وتخللات انقطاع لان المقتضى موجود والمانع مفقود فلا يزال يخرج حتى ينتهى ثم اذا كان الاذى باقيا بعد لا تزال الروح تتوجه اليه فيعقب الخارج دم آخر صالح ويمكث حتى يعرض له ما عرض لسالفه فيخرج كما خرج وهكذا فظهر ان كل خروج بعد انقطاع من دون منع انما ينشؤ من سبب جديد فيجب ان لا يجمع الا ما تلاحق شيئا فشيئا كما ذكرنا وهو المعنى ان شاء الله تعالى باتحاد

دیتی ہے تو خون تیزی سے بہتا ہے اور طبیعت باوجود شدت حفاظت کے اس کو پوری طرح روکنے پر قادر نہیں ہوتی ہے کیونکہ رگ کھولنے کے آلے سے خون بہتا ہے اور باوجود طبیعت کے روکنے کے کچھ نہ کچھ صالح خون بھی بہہ جاتا ہے، سنگی میں یہ بات نہیں ہے اس میں خون کا بہاؤ کمزور ہوتا ہے اور طبیعت صالح خون کو روک لیتی ہے اور ایسی صورت میں طبیعت کو کوئی داعیہ اس خون کے دفع کرنے کا روح کے ساتھ لاحق نہیں ہوتا ہے ہاں صرف اس صورت میں جبکہ تیز حرارت اس میں عمل کرے جو تین حرارتوں کے اجماع سے پیدا ہوتی ہے تو وہ خون پکنے کی وجہ سے فاسد ہوجاتا ہے، یہ پکنا اس خون کی صلاحیت کی تکمیل کے بعد ہو ہے اور اس وقت طبیعت اس کا خیال چھوڑ دیتی ہے اور تکلیف زیادہ ہوجاتی ہے تو طبیعت اس کے دفع کرنے کو چاہتی ہے اور زخم پھٹ پڑتا ہے، تو سنگی میں خون اپنی طبیعت کے موافق نکلتا ہے، فصد میں ایسا نہیں ہے کہ یہاں شگاف جلد میں ہے نہ کہ رگ میں، تو وہ کمزوری سے نکلتا ہے نہ کہ قوت سے، ہاں وہ مقدار جو نکلنے کو تیار ہوتی ہے صرف وہی ہوتی ہے جس کا مزاج خراب ہوچکا ہوتا ہے، اور جب وہ نکلتا ہے تو پورا نکلتا ہے یہ نہیں کہ اس کے بعض اجزا دوسرے اجزا کے پیچھے رک جائیں اور نکلنے میں رکاوٹ اور خلل پیدا ہوتا رہے، کیونکہ مقتضی موجود اور مانع مفقود ہے، تو وہ نکلتا رہے گا یہاں تک کہ ختم ہوجائے، اور چونکہ تکلیف تا حال باقی ہے اس لئے

marfat.com

المجلس لان المجلس نفسه معتبر حتى اذا بدأ الدم فانتقل الانسان من فوره لا يجمع ما خرج هنا مع ما خرج أنفاً و ان بقي جالسا كما هو طول النهار وخرج دم اول الصبح وانقطع ثم خرج شئ عند الغروب يجمع هذا مع الاول فان هذا بعيد من الفقه كل البعد وبالجملة علامة اتحاد السبب ههنا هو التلاحق واختلافه هو تخلل الانقطاع طبعا لا قسرا بخلاف القئ فان الطبيعة تحتاج فيه الى دفع الثقيل الذى ميله الطبعي الى الاسفل على خلاف طبعه الى جهة الاعلى فربما لا تقدر عليه الا تدريجا كما هو مرئى مشاهد فما دام الطبيعة فى الهيجان فهو سبب واحد وان تخلل الانقطاع فاذا سكنت ثم هاجت فهو سبب جديد هذا ما ظهر لفهمى القاصر فتأمل وتبصر فلعل بعضه يعرف وينكر۔

الرابع انما المنقول عن ائمة المذهب رضى الله تعالىٰ عنهم فى النجس الخارج من غير السبيلين شرط السيلان ليس الا وفيه خلاف زفر وخلاف بينهم ان السيلان مجرد العلو او مع الانحدار كما سمعت كل ذلك على هذا كانت كلماتهم حتى جاء الامام ابو الحسين احمد بن محمد القدوری رحمه الله تعالى

روح بھی اس کی طرف متوجہ رہے گی، اور نکلنے والے خون کے بعد خون صالح نکلے گا اور ٹھہرے گا یہاں تک کہ اس کو بھی وہ عارض ہو جائے جو اس سے پہلے والے کو عارض ہوا تھا اور اسی طرح نکلے گا جیسے پہلا نکلا تھا، اور اسی طرح جاری رہے گا۔ پس معلوم ہوا کہ ہر خروج جو انقطاع کے بعد ہو اور اس میں کوئی رکاوٹ نہ ہو سبب جدید سے ہوگا لہٰذا اس کو جمع نہیں کرنا چاہیے، صرف اسی کو جمع کیا جائے جو تھوڑا تھوڑا رِستا ہو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور ان شاء اللہ اتحاد مجلس سے یہی مراد ہے کہ مجلس بذاتہٖ معتبر ہے، یہاں تک کہ جب خون شروع ہوا اور انسان فوراً اس جگہ سے منتقل ہو گیا تو دونوں کو جمع نہ کرے گا جو نکل چکا ہے اس کو اور جو ابھی نکلا ہے اس کو، اور اگر تمام دن ایک ہی جگہ بیٹھا رہا اور صبح کے پہلے حصہ میں خون نکلا پھر منقطع ہو گیا اور غروب کے وقت پھر نکلا، تو اس کو صبح کے نکلے ہوئے کے ساتھ جمع کرنا عقل سے بعید ہے۔ خلاصہ یہ کہ اتحاد سبب کی علامت یہاں پر تسلسل ہے، اور اختلاف مجلس سے مراد طبعی طور خون کے نکلنے میں انقطاع کا ہونا ہے، نہ کہ جبراً، بخلاف قے کے، کیونکہ اس میں طبیعت ثقیل کو دُور کرنے کے طور محتاج ہوتی ہے جس کا طبعی میلان نیچے کی طرف ہے، جبکہ اس کا یہ میلان اوپر کی طرف نہیں ہے، ہاں تدریجاً اس پر قادر رہے جیسا کہ مشاہدہ میں آتا ہے، تو جب تک طبیعت میں ہیجان پایا جائے تو اس کو ایک ہی سبب سمجھنا چاہیے

marfat.com

فزاد فی الکتاب قید التجاوز الی موضع یلحقه حکم التطهیر ثم تطا فرت عامة الکتب علی اتباعه متونا و شروحا و فتاوی قال فی المنیة تفسیر السیلان ان ینحدر عن راس الجرح واما اذا علا عن راس الجرح و لم ینحدر لایکون سائلا وقال بعضهم اذا خرج و تجاوز الی موضع یلحقه حکم التطهیر فهو سیلان یعنی اذا خرج الدم من راسه الی الانف او اذنه ان سال الی موضع یجب تطهیره عند الاغتسال نقض والافلا[1] اھ

اگرچہ انقطاع واقع ہوا اور اگر طبیعت پُرسکون ہونے کے بعد پھر جوش مارے تو یہ نیا سبب ہے، یہ میری ناقص سمجھ میں آیا ہے فتأمل وتبصر، شاید اس میں کچھ درست ہو اور کچھ نہ ہو۔

چوتھا یہ کہ ائمہ مذاہب سے اس نجاست کے بارے میں جو غیر سبیلین سے نکلے سیلان کی شرط منقول ہے۔ اس میں زفر اور دوسرے فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ سیلان صرف اوپر کو آتا ہے یا نیچے کو بھی آتا ہے، جیسا کہ تم سُن چکے ہو، یہی ان کی تحقیقات تھیں، پھر امام ابو الحسین احمد بن محمد قدوری رحمہ اللہ آئے تو انہوں نے اس جگہ بہہ کر آنے کی شرط کا اضافہ کیا جس کو پاک کرنے کا حکم لاحق ہو پھر تمام شروح ومتون نے اسی کی پیروی کی اور یہی چیز فتاوٰی میں آئی۔ مُنیہ میں فرمایا کہ سیلان کی تفسیر یہ ہے کہ زخم کے سرے سے نیچے آئے، اور اگر اوپر آیا لیکن نیچے نہ اُترا تو بہنے والا نہ ہوگا۔ اور بعض فقہاء نے فرمایا کہ جب اس جگہ تک تجاوز کرے جس کو پاک کرنے کا حکم ہے تب سیلان ہے یعنی جب خون اس کے سر سے اس کی ناک یا کان کی طرف نکلا، اب اگر اس جگہ تک آگیا جس کو غسل میں دھونا لازمی ہے تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں اھ

قال المولی الحلبی فی شرحه الحلیة هذا البعض هو الشیخ ابو الحسین القدوری و من حذا حذوه[2] اھ

مولٰی حلبی نے شرح حلیہ میں فرمایا یہ بعض شیخ ابو الحسین قدوری اور ان کے ہم خیال حضرات ہیں۔

ثم الذی کانت تتوارد علیه کلماتهم من بعد ان المراد بحکم التطهیر هو الوجوب ولو فی الغسل کما افصح عنه فی المنیة وقال العلامة ابرهیم الحلبی

پھر فقہاء اس پر متفق تھے کہ حکمِ تطہیر سے مراد وجوب ہے خواہ غسل ہی میں کیوں نہ ہو جیسا کہ مُنیہ میں ہے، اور علامہ ابراہیم حلبی نے اس کی شرح غنیہ میں فرمایا کہ الی موضع

---

[1] منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۹۰ [2] حلیۃ

marfat.com

فی شرحها الغنیة (الی موضع یلحقه حکم
التطهیر) ای یجب تطهیره فی الجملة فی
الوضوء او الغسل او ازالة النجاسة الحقیقة[1] اھ
وقال الحدادی فی الجوهرة النیرة شرح
مختصر القدوری قوله یلحقه حکم
التطهیر یعنی یجب تطهیره فی الحدث
او الجنابة حتی لو سال الدم الی ما لان
من الانف نقض الوضوء[2] اھ وقال الامام
صدر الشریعة فی شرح الوقایة (سال الی
ما یطهر) ای الی موضع یجب تطهیره
فی الجملة اما فی الوضوء او فی الغسل[3] اھ
وقال سلطان الوزراء العلامة ابن کمال
باشا فی ایضاح الاصلاح (سال الی ما
یطهر) ای الی موضع یجب ان یطهر فی
الوضوء او فی الغسل بالغسل او بالمسح[4] اھ
وقال العلامة اکمل الدین البابرتی فی
العنایة شرح الهدایة قوله یلحقه التطهیر
المراد ان یجب تطهیره فی الجملة کما فی
الجنابة حتی لو سال الدم من الراس الی
قصبة الانف انتقض الوضوء لان الاستنشاق
فی الجنابة فرض[5] اھ وقال الامام فخر الدین
الزیلعی فی تبیین الحقائق غیر السبیلین
اذا خرج منها شیئ ووصل الی موضع یجب

یلحقه حکم التطهیر سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ کا
دھونا فی الجملہ واجب ہو غسل میں وضو میں یا نجاست
حقیقیہ کا اس جگہ سے زائل کرنا واجب ہوا ـــــ
مختصر القدوری کی شرح الجوہرۃ النیرۃ میں حدادی نے
فرمایا کہ یلحقه حکم التطهیر سے مراد یہ ہے
کہ اس کو حدث یا جنابت میں پاک کرنا واجب ہو
یہاں تک کہ خون اگر بہہ کر ناک کے نرمہ کی طرف آیا
تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور امام صدر الشریعۃ نے
شرح وقایہ میں فرمایا "سال الی ما یطهر" کا مطلب
یہ ہے کہ اس جگہ تک بہہ کر آیا جس کا دھونا وضو یا
غسل میں ضروری ہو اھ
اور سلطان الوزراء ابن کمال پاشا نے ایضاح
الاصلاح میں فرمایا "سال الی ما یطهر" کی تشریح
میں فرمایا یعنی وہ جگہ جس کا پاک کرنا وضو یا غسل میں دھونے یا مسح
کرنے کے ساتھ واجب ہے اور علامہ اکمل الدین بابرتی
نے عنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا کہ "یلحقه حکم
التطهیر" سے مراد یہ ہے کہ جس کا پاک کرنا فی الجملہ
ضروری ہو جیسے جنابت میں، یہاں تک کہ اگر خون
سر سے بہہ کر ناک کے بانسہ تک آگیا تو وضو ٹوٹ
جائے گا، کیونکہ جنابت میں ناک میں پانی ڈالنا
فرض ہے اھ اور امام فخر الدین زیلعی نے تبیین الحقائق
میں فرمایا کہ سبیلین کے علاوہ سے اگر کوئی چیز
نکل کر اس مقام تک آئی جس کا جنابت وغیرہ میں

---

[1] غنیۃ المستملی، نواقض وضوء ص ۱۳۱
[2] جوہرہ نیرہ، نواقض وضوء ۱/۹
[3] شرح وقایہ، نواقض وضوء ۱/۷۰
[4] بحوالہ فتح المعین، نواقض وضو ۱/۴۱
[5] عنایۃ علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۳

marfat.com

تطهيره في الجنابة و نحوه ينقض الوضوء
اهـ[1] وقال الامام السيد جلال الدين
الكرلاني في الكفاية اذا كان في عينه قرحة
ووصل الدم منها الى جانب آخر من
عينه لا ينقض الوضوء لانه لم يصل الى
موضع يجب غسله اهـ[2] وقال السيد برهان
الدين ابرهيم بن ابي بكر بن محمد بن الحسين
الاخلاطي الحسيني في جواهره خروج الدم
الى وسط الاذن حيث يجب ايصال الماء
اليه في الاغتسال ناقض الوضوء اهـ[3] و
قال العلامة عبد العلي البرجندي في
شرح النقاية قوله الى ما يطهر اى الى
موضع يجب تطهيره في الغسل اهـ[4] وقال
الامام شيخ الاسلام بكر خواهر زاده
في مبسوطه على ما نقله عنه في الفتح و
البحر وغيرهما تورم راس الجرح فظهر
به قيح و نحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم
لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم
يتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير اهـ[5]
وقال المولى حسام الدين السغناقي في
النهاية اول شروح الهداية على ما اثر

پاک کرنا ضروری ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ
اور امام سید جلال الدین کرلانی نے کفایہ میں فرمایا
کہ جب اس کی آنکھ میں پھوڑا ہو اور اس سے
خون بہہ کر آنکھ کی دوسری جانب آجائے تو وضو نہ ٹوٹے گا
کہ وہ ایسی جگہ بہہ کر نہیں آیا جس کا دھونا فرض ہو
اھ، اور سید برہان الدین ابراہیم بن ابی بکر بن
محمد بن حسین الاخلاطی الحسینی نے اپنے جواہر میں
فرمایا کہ خون کا کان کے درمیان نکلنا جہاں غسل
میں پانی کا پہنچانا لازم ہے وضو توڑ دیتا ہے اھ
علامہ عبد العلی برجندی نے شرح نقایہ میں فرمایا
کہ ان کا قول الی موضع یجب تطہیرہ سے
مراد غسل میں پاک کرنا مراد ہے اھ امام شیخ الاسلام
بکر خواہر زادہ نے اپنی مبسوط میں فرمایا، جیسا
کہ ان سے بحر اور فتح وغیرہ میں منقول ہے کہ اگر
زخم کے سر پر ورم آگیا اور اس میں پیپ وغیرہ
ظاہر ہوئی تو وضو اس وقت تک نہ ٹوٹے گا
جب تک ورم سے متجاوز نہ ہو کیونکہ مقامِ ورم
کا دھونا واجب نہیں ہے تو وہ اس مقام تک
نہ پہنچا جس کو حکمِ تطہیر ہے اھ مولی حسام الدین
سغناقی نے نہایہ میں، جو ہدایہ کی پہلی شرح ہے
فرمایا، جیسا کہ ان سے حلیہ میں منقول ہے کہ

---

[1] تبیین الحقائق، نواقض وضوء ۱/۸ [2] کفایۃ مع فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۴
[3] جواہر الاخلاطی [4] شرح نقایہ برجندی نواقض الوضوء ۱/۲۱
[5] فتح القدیر، نواقض الوضوء ۱/۳۴

عنه فی الحلیة فی شرح قوله الی موضع
یلحقه حکم التطھیر المراد ان یجب تطھیرہ
فی الجملة کما فی الجنابة[1] اھ وھذا ھو
المستفاد من معراج الدرایة شرح الھدایة
ومن الملتقط ومن الدرر ومن غیرھا و
سترد علیك نقولھا ان شاء اللہ تعالٰی
وبه جزم العلامة عمر بن نجیم فی النھر
الفائق وقال العلامة السید ابوالسعود
الازھری فی فتح اللہ المعین نقلا عن
ابیه السید علی الحسینی ان المراد
بحکم التطھیر وجوبه فی الوضوء والغسل
ولو بالمسح[2] اھ فھذا ما ارتکز فی اذھان
العامة جیلا فجیلا غیر ان المحقق علی
الاطلاق الامام الھمام کمال الدین
محمد بن الھمام زاد الندب ایضا حیث
یقول لو خرج من جرح فی العین دم فسال
الی الجانب الاٰخر منھا لاینتقض لانه لا
یلحقه حکم وجوب التطھیر او ندبه
بخلاف ما لو نزل من الراس الی ما لان
من الانف لانه یجب غسله فی الجنابة
ومن النجاسة فینتقض[3] اھ وتبعه
تلمیذہ المحقق فی الحلیة قائلا بعد
نقله ما یاتی عن الاتقانی فعلی ھذا المراد

الی موضع یلحقه حکم التطھیر سے مراد یہ ہے
کہ اس جگہ کا دھونا فی الجملہ واجب ہو جیسے جنابت میں
اھ، اور یہی چیز ہدایہ کی شرح معراج الدرایہ سے
معلوم ہوتی ہے اور ملتقط اور درر وغیرہ سے بھی' ان
کی نقول آپ ابھی پڑھ لیں گے ان شاء اللہ۔ اور اس
پر علامہ عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں جزم کیا اور علامہ
سید ابوالسعود الازہری نے فتح اللہ المعین میں اپنے
باپ سید علی حسینی سے نقل کرتے ہُوئے فرمایا کہ حکم
تطہیر سے مراد تطہیر کا وجوب وضو یا غسل میں ہے
خواہ مسح سے ہی ہو اھ۔ یہ ہے وہ جو نسلاً بعد نسل
علماء کے ذہن میں جم چکا تھا، صرف اتنا ہوا امام ہمام
کمال الدین محمد بن الہمام نے ندب کا اور اضافہ فرمایا
وُہ فرماتے ہیں کہ اگر آنکھ کے زخم سے خون بہہ کر آنکھ
کی دوسری طرف آگیا تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ نہ تو
اس کو وجوبِ تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے اور نہ ہی ندب
کا بخلاف اس کے کہ اگر سر سے بہہ کر ناک کے نرمہ تک
آیا کہ اس کا دھونا جنابت میں اور نجاست سے لازم
ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور ان کی اتباع کی حلیہ
میں ان کے شاگرد محقق نے، انہوں نے اتقانی کا
قول نقل کرنے کے بعد، جو آگے آئے گا، فرمایا کہ
اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خون اس جگہ تک آجائے
کہ جس کی پاکی واجب یا مندوب ہو، جیسا ہم نے
ابھی اشارہ کیا اھ میں کہتا ہُوں کہ ان کے قول الے

---

[1] مستفاد من الکفایۃ مع فتح القدیر، نواقض الوضوء ۱/۳۴ [2] فتح المعین، نواقض الوضوء ۱/۴۱ [3] فتح القدیر، نواقض الوض

ان یتجاوز الی موضع یجب طہارته او تندب
کما اشرنا الیه آنفا اھ[1]

قلت والاشارة فی قوله الی موضع
یلحقه حکم التطہیر ای شرع فی حقه الحکم
الذی ھو التطہیر اھ فان المشروع یعم المندوب

اقول وربما یترشح ھذا التعمیم
من النہایة ایضاً فانه مع تصریحه بان
المراد الوجوب کما تقدم فرع علیه بقوله
حتی لوسال الدم الی قصبة الانف انتقض
الوضوء لان الاستنشاق فی الجنابة فرض وفی
الوضوء سنة وکذلک فی المبسوط اھ[2] فان
الاستنان لو لم یکف لکان ذکرہ عبثا الا ان
یقال المراد انه وان لم یکن فی الوضوء الا سنة
لکنه فی الغسل فرض فتحقق التجاوز الی
ما یجب تطہیرہ فی الجملة فتکون زیادة
ھذہ الجملة تحقیقا لقوله فی ما سبق فی
الجملة وھذا ھو الذی یتعین حمل کلامه
علیه کیلا یخالف آخرہ اوله۔

اقول وکذلک لظاھر کلام المحقق
حیث اطلق تجاذب فی الاول والآخر فانه
عمم الندب ثم ذکر النزول الی مالان وعلله
بوجوب غسله فی الغسل ومعلوم ان المفہوم
معتبر فی کلمات العلماء ولو کان

موضع یلحقه حکم التطہیر میں اشارہ اس طرف
ہے کہ اس جگہ تک آجائے کہ جس کو ایک حکم یعنی تطہیر
مشروع ہے اھ مشروع مندوب کو بھی شامل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہی تعمیم نہایہ سے بھی مترشح
ہوتی ہے اس لیے کہ انہوں نے اگرچہ یہ تصریح کی ہے
کہ اس سے مراد وجوب ہے مگر اس کے بعد اس پر
تفریع کرتے ہوئے فرمایا یہاں تک کہ اگر خون ناک
کے بانسہ کی طرف بہہ آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا کہ
ناک میں پانی ڈالنا غسلِ جنابت میں فرض اور وضو
میں سنّت ہے یہی مبسوط میں ہے اھ کیونکہ اگر سنّت
ہونا کافی نہ ہوتا تو اس کا ذکر بیکار ہوتا، ہاں یہ
کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہ وضو میں سنّت ہی ہو لیکن
غسل میں فرض ہے تو فی الجملہ اس جگہ کی طرف نکلنا متحقق
ہوگیا جس کو تطہیر کا حکم واجب ہے —— تو یہ
جملہ ان کے پہلے جملے کی تحقیق ہوگا، اور اسی پر
ان کے کلام کو محمول کرنا چاہیے تاکہ اس کا آخر اس
کے اول سے معارض نہ ہو۔

میں کہتا ہوں کلام محقق کا ظاہر بھی یہی ہے
اس لیے کہ انہوں نے اول اور آخر میں تجاذب کو
مطلق رکھا، انہوں نے ندب کو عام کیا پھر ناک کے
نرمہ کی طرف نزول کا ذکر کیا، پھر اس کی وجہ یہ
بتائی کہ اس کا غسل میں دھونا واجب ہے، اور
یہ طے شدہ ہے کہ علماء کے کلام میں مفہوم معتبر

---

[1] حلیہ [2] النہایۃ

marfat.com

الحکم عندہ کذلک فی النزول الی ما اشتد
کان الظاھر ان یذکرہ ویعللہ بندب غسلہ
فی الغسل والوضوء کی یکون مثالا لما نراد
من الندب ولا یوھم خلاف المرام لکنہ
رحمہ اللہ تعالیٰ لم یرتد اّ من اتباع العامۃ
فانھم انما صوروا المسألۃ ھکذا کما ستعرفہ
ان شاء اللہ تعالیٰ ثم لم ار من تبعہ بعدہ
غیر تلمیذہ حتی اتی المحقق البحر فشیدار
کانہ فی بحرہ قائلا انما فسرنا الحکم بالاعم
من الواجب والمندوب لان ما اشتد
من الانف لا تجب طھارتہ اصلا بل
تندب لما ان المبالغۃ فی الاستنشاق
لغیر الصائم مسنونۃ وقد صرح فی معراج
الدرایۃ وغیرہ بانہ اذا نزل الدم الی قصبۃ
الانف نقض وفی البدائع اذا نزل الدم الی
صماخ الاذن یکون حدثا وفی الصحاح صماخ
الاذن خرقھا ولیس ذلک الا لکونہ یندب
تطھیرہ فی الغسل ونحوہ فقول بعضھم المراد
ان یصل الی موضع تجب طھارتہ محمول
علی ان المراد بالوجوب الثبوت وقول الحدادی
اذا نزل الدم الی قصبۃ الانف لا ینقض
محمول علی انہ لم یصل الی ما یسن ایصال
الماء الیہ فی الاستنشاق توفیقا بین العبارات
وقول من قال اذا نزل الدم الی مالان من
الانف نقض لا یقتضی عدم النقض اذا وصل

ہوتا ہے، اور اگر سخت حصہ کی طرف نزول کی صورت
میں بھی ان کے نزدیک یہی حکم ہوتا تو بظاہر ان کو اس
کی علت بھی بتانی چاہئے تھی اور یہ کہنا چاہئے تھا
کہ اس کا دھونا غسل اور وضو میں مندوب ہے تاکہ
ندب کا جو انہوں نے اضافہ کیا ہے اس کی مثال
پہنچاتا، اور مراد کے برخلاف کا وہم پیدا نہ ہوتا لیکن
انہوں نے عام علماء کی روش سے انحراف نہ کیا،
انہوں نے صورتِ مسئلہ اسی طرح بیان کی ہے جیسا
کہ تم عنقریب جان لوگے ان شاء اللہ تعالیٰ پھر
میں نے ان کے بعد سوائے ان کے شاگرد کے
اور کسی کو ان کی اتباع کرتے ہوئے نہ پایا۔ پھر
محقق بحر آئے اور اپنی بحر میں ان کی تائید کی اور فرمایا
کہ ہم نے حکم تطہیر کی تفسیر واجب اور مندوب دونوں
سے کی ہے کہ ناک کے سخت حصہ کا دھونا کسی حال میں
ضروری نہیں، بلکہ صرف مندوب ہے، کیونکہ ناک میں
پانی ڈالتے وقت مبالغہ کرنا روزہ دار کے علاوہ
ہر شخص کے لیے مسنون ہے اور معراج الدرایہ وغیرہ
میں تصریح کی کہ خون جب ناک کے بانسہ کی طرف
آجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور بدائع میں ہے
کہ خون جب کان کے سوراخ تک آگیا تو وضو
ٹوٹ گیا، اور صحاح میں ہے صماخ الاذن
کان کا سوراخ، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ
اس کا دھونا غسل وغیرہ میں مندوب ہے، تو
بعض علماء کا یہ کہنا کہ الی موضع تجب طھارتہا
سے مراد یہ ہے کہ وجوب سے ثبوت مراد ہے اور

marfat.com

الی ما اشتد منه الا بالمفهوم والصریح بخلافه وقد اوضحه فی غایة البیان و العنایة والمراد بالوصول المذکور سیلانه[1]

حدادی کا قول، اذا نزل الدم الی قصبة الانف لاینقض اس پر محمول ہے کہ خون اس جگہ تک نہ پہنچا جہاں تک ناک میں پانی ڈالتے وقت پانی کا پہنچنا مسنون ہے تاکہ تمام عبارات میں مطابقت ہوجائے، اور جس نے کہا کہ خون جب ناک کے نرمہ تک آجائے تو وضو توڑ دے گا اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب سخت حصہ تک آئے گا تو وضو نہ توڑے گا، صرف مفہوم مخالف میں یہی کہا جا سکتا ہے، اور تصریح اس کے خلاف ہے، اور اس کو غایة البیان اور عنایہ میں واضح کیا ہے اور وصول مذکور سے مراد اس کا بہنا ہے۔

اقول تاویله کلام الحدادی فی السراج الوهاج کانه یرید به ان الی فی کلامه لاخراج الغایة ای نزل الدم من الراس وانتهی الی مبدء ما اشتد من الانف من دون ان ینزل منه شیٔ فیه وهذا کان محتملا لولا ان الحدادی صرح فی مختصر سراجه ان المراد بالحکم الوجوب وفرع علیه تقیید الانتقاض بالنزول الی مالان کما تقدم وسیأتی عنها ما هو انص واجلی ورده اخوه وتلمیذه العلامة عمر فی النهر الفائق بقوله وهذا وهم وانی یستدل بما فی المعراج وقد علل المسألة بما یمنع هذا الاستخراج فقال مالفظه لو نزل الدم الی قصبة الانف انتقض بخلاف البول اذا نزل الی قصبة الذکر ولم یظهر فانه لم یصل الی موضع

اقول: اس کی تاویل حدادی کا کلام ہے سراج الوہاج، گویا ان کا ارادہ یہ ہے کہ الی ان کے کلام میں اخراج غایت کے لیے ہے، یعنی خون سر سے اترا اور ناک کے سخت حصہ کے شروع تک پہنچا لیکن ناک میں قطعاً نہ آیا، اس کا احتمال اس وقت تھا جبکہ حدادی اپنی مختصر سراج میں اس امر کی تصریح نہ کر چکے ہوتے کہ حکم سے مراد وجوب ہے اور اس پر یہ تفریع بھی کی ہے کہ وضو اسی وقت ٹوٹے گا جب ناک کے نرم حصہ تک خون آجائے جیسا کہ گزرا، اور اس سے زیادہ صریح اور واضح آئیگا۔ اس کی تردید ان کے بھائی اور شاگرد علامہ عمر نے نہر الفائق میں کی ہے۔ اور فرمایا ہے کہ یہ وہم ہے، وہ معراج کی عبارت سے کیسے استدلال کر سکتے ہیں، حالانکہ انہوں نے مسئلہ کی تعلیل اس طرح کی ہے کہ اس کی روشنی میں یہ استنباط درست نہیں ہوسکتا ہے اس میں فرماتے ہیں "اگر خون ناک کے بانسہ تک اتر آیا

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضوء، ۱/ ۳۱-۳۲

marfat.com

يلحقه حكم التطهير وفی الانف وصل فان الاستنشاق فی الجنابة فرض کذا فی المبسوط اھ وقد افصح هذا التعليل عن کون المراد بالقصبة مالان منها لانه الذی یجب غسله فی الجنابة وکذا قال الشارح (ای شارح الکنز یرید الامام الزیلعی) لونزل الدم من الانف انتقض وضوؤه اذا وصل الی مالان منه لانه یجب تطهیره وحمل الوجوب فی کلامه علی الثبوت مما لا داعی الیه وعلی هذا فیجب ان یراد بالصماخ الخرق الذی یجب ایصال الماء الیه فی الجنابة وبهذا ظهران کلامهم مناف لتلك الزیادة اھ کلام النهر[1]۔

تو وضو ٹوٹ جائے گا، جبکہ پیشاب اگر ذکر کی نالی تک آجائے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ وہ اس جگہ تک نہیں پہنچا ہے جس کو حکمِ تطہیر لاحق ہو، اور ناک میں ایسی جگہ تک پہنچ چکا تھا، کیونکہ جنابت کی صورت میں ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے کذا فی المبسوط اھ ۔ اس تعلیل سے معلوم ہوا کہ قصبہ سے مراد مالان من الانف ہے کیونکہ جنابت میں وہی دھویا جاتا ہے، شارح نے بھی یہی فرمایا (کنز کے شارح زیلعی مراد ہیں) کہ اگر خون ناک سے اتر آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، بشرطیکہ ناک کے نرم حصہ تک آگیا، کیونکہ اس کا دھونا واجب ہے، اور ان کے کلام میں وجوب کو ثبوت پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور اس بنا پر صماخ سے مراد وہ سوراخ ہے جس تک جنابت میں پانی کا پہنچانا لازم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کا کلام اس زیادتی کے منافی ہے۔ یہاں تک نہر کا کلام ختم ہوا۔

اقول کفی بابداء التوفیق بین کلماتهم داعیا الیه ان امکن و کلام المعراج ان لم یثبت الزیادة فلا ینفیها و کلام الشارح انما ینافی بلحاظ مفهوم المخالفة وقد اجاب عنه البحر بان المفهوم لا یعارض الصریح فیجب عنده ان یراد ان المفهوم غیر مراد کی لا تتعارض کلمات الاسیاد نعم فی الاستناد بالمعراج منع

اقول: ان کے کلام میں تطبیق کا ظاہر کرنا اس کے لیے بطور داعی کے کافی ہے اگر ممکن ہو۔ اور معراج کا کلام اگر زیادتی ثابت نہ کرے تو اس کے منافی نہیں، اور شارح کا کلام اس کے منافی ہے بلحاظ مفہومِ مخالف کے۔ اس کا جواب بحر نے یہ دیا ہے کہ مفہومِ مخالف صریح کے معارض نہیں ہوتا ہے، تو ان کے نزدیک لازمی طور مفہوم مخالف مراد نہ ہوگا تاکہ بزرگوں کے کلام میں تعارض نہ ہو۔ ہاں معراج سے استدلال کرنے

---

[1] نہر الفائق

ظاهر فان ظاهر قوله نزل الى قصبة الانف وان كان مفيد التعميم ما اشتد وما لان فان بالنزول الى ما اشتد يتحقق النزول الى القصبة قطعا وان لم يصل الى المارن لكن يكدره تعليله أخرا بافتراض الاستنشاق كما ذكره في النهر۔

اقول [۱] لاسيما وقد ترك على ما نقل في النهر من كلام المبسوط لفظة وفي الوضوء سنة كما تقدم نقله عن الحلية عن النهاية عن المبسوط فلو كان مراده العموم لما ترك ما يفيده واقتصر على ما لا يعطيه وانتصر العلامة الشامي للبحر الرائق في منحة الخالق فقال يتعين ان يحمل قول المعراج فان الاستنشاق في الجنابة فرض على معنى ان اصل الاستنشاق فرض وان يبقى اول كلامه على ظاهره من غير تاويل[۱] الخ

اقول [۲] كيف يخالف بين محمليهما مع ان اخره على اوله دليل قال لما سيأتي قريبا عن غاية البيان ان النقض بالوصول الى قصبة الانف قول اصحابنا وان اشتراط الوصول الى ما لان منه قول زفر[۲] الخ

پر ایک واضح اعتراض ہے، کیونکہ ان کے قول نزل الی قصبۃ الانف کا ظاہر اگرچہ سخت اور نرم دونوں حصّوں کو عام معلوم ہوتا ہے کیونکہ سخت حصہ کی طرف نزول بانسہ کی طرف قطعاً نزول ہے اگرچہ نرمہ کی طرف نہ پہنچے لیکن ناک میں پانی ڈالنے کو فرض کہنے سے اس کی تعلیل کرنا اس کو مکدر کر دیتا ہے جیسا کہ نہر میں ذکر کیا ہے۔

اقول: خاص طور پر ایسی صورت میں جبکہ نہر میں مبسوط کا کلام نقل کرتے ہوئے وفی الوضوء سنۃ کا لفظ ترک کر دیا ہے، جیسا کہ یہ منقول ہوا حلیہ میں نہایہ سے مبسوط سے، تو اگر ان کی مراد عموم کی ہوتی تو مفیدِ مقصد کلمہ ترک نہ کرتے اور وہ بات نہ کہتے جو ان کو مفید نہیں ہے۔ اور علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں بحر الرائق کی تائید میں فرمایا کہ معراج کے قول فالاستنشاق فی الجنابۃ فرض کو اس معنی پر محمول کرنا لازم ہے کہ اصل استنشاق فرض ہے اور یہ کہ اس کے کلام کی ابتدا کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے، تاویل نہ کی جائے الخ

اقول: ان دونوں کے مفہوم ایک دوسرے سے مخالف کیونکر ہو سکتے ہیں حالانکہ ان کا آخر اول پر دلیل ہے، عنقریب غایۃ البیان سے آئے گا کہ ناک کے بانسہ تک خون پہنچنے سے وضو کا ٹوٹنا ہمارے اصحاب کا قول ہے اور نرمہ تک پہنچنے کا قول زفر کا ہے۔

---

[۱] بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق ۱/۳۱ [۲] ایضاً ۱/۳۲

marfat.com

اقول[ف١] هذا كان له محل لو ان المعراج كان هو المتفرد بهذا فكان يجب رد كلامه الى وفاق الجمهور مهما امكن لكن عامة الكتب مصرحة ههنا بتقييد النقض بما لان كما ستسمعه ان شاء الله تعالٰى فجعلهم جميعا غافلين عما حكى الاتقاني في غاية البيان في غاية البعد غاية الامر ان يحمل على اختلاف الروايات فاني يجب رد ما في المعراج الى ما في الغاية ثم[ف٢] على هذا ايضا انما كان السبيل ان يحمل كلامه اولا واٰخرا على بيان ما اذا نزل الى ما لان والسكوت عما نزل الى ما اشتد كما اختاره البحر لا ان يجعل اٰخر كلامه مخالفا لاوله مع كونهما مطلبا ودليلا قال) وان قول من قال اذا وصل الى ما لان منه لبيان الاتفاق وكان صاحب النهر لم يطلع على ذلك حتى قال ما قال اھ[١]

اقول : اس کی گنجائش اس وقت تھی جب کہ معراج ہی اس بابت تنہا ہوتے تو حتی المقدور ان کے کلام کو جمہور کے کلام کی طرف لوٹایا جاتا لیکن یہاں تو عام نصوص میں نرمہ کی قید موجود ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا، تو ان تمام حضرات کو غافل قرار دینا جیسا کہ اتقانی نے نقل کیا ہے انتہائی نامناسب بات ہے، زیادہ سے زیادہ اختلافات روایات پر محمول کیا جا سکتا ہے لہٰذا جو کچھ معراج میں ہے اس کو غایہ کی طرف لوٹانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ پھر اس بنیاد پر ان کے کلام کو اولاً و آخراً اس بیان پر محمول کرنا چاہیے کہ خون اتر کر نرمہ کی طرف آجائے اور سخت حصہ کی طرف آنے کی صورت سے سکوت پر محمول کیا جائے، جیسا کہ بحر نے کیا ہے۔ یہ نہیں کہ ان کے کلام کے آخر کو اول کا مخالف قرار دیا جائے، حالانکہ وہ مطلب اور دلیل ہے، اور جس نے یہ کہا کہ جب ناک کے نرمہ کی طرف پہنچے، بیان اتفاق کے لیے ہے، اور شاید صاحبِ نہر کو اس کی اطلاع نہ ہوئی اس لیے انہوں نے جو کہا سو کہا اھ

اقول[ف٣] هذا انما يتمشى في عبارة الهداية وفيها كلام الاتقاني دون سائر العبارات المتظافرة الا في بعضها بتعسف شديد هذا ولنأت على ما ذكر الاتقاني فاعلم ان الامام برهان الدين

اقول : یہ ہدایہ کی عبارت میں چلے گا، اس میں اتقانی کا کلام ہے، باقی عبارات جو ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں انہی سے بعض نے سخت کجروی کے ساتھ کلام کیا ہے، اب ہم اتقانی کا موقف بیان کرتے ہیں برہان الدین نے ہدایہ میں

ل بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق ١/٣٢

marfat.com

قال فی الہدایۃ فی صدر الفصل المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر[1] ثم ذکر مسائل القیئ الی ان ذکر قیئ الدم ثم قال ولو نزل من الرأس الی مالان من الانف نقض بالاتفاق لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر فیتحقق الخروج[2] اھ قال العلامۃ الاتقانی قولہ الی مالان من الانف ای الی المارن وما بمعنی الذی فان قلت لم قید بہذا القید مع ان الروایۃ مسطورۃ فی کتب اصحابنا ان الدم اذا نزل الی قصبۃ الانف ینقض الوضوء ولا حاجۃ الی ان ینزل الی مالان من الانف فای فائدۃ فی ہذا القید اذن سوی التکرار بلا فائدۃ لان ہذا الحکم قد علم فی اول الفصل من قولہ والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر قلت بیان لاتفاق اصحابنا جمیعا لان عند زفر لا ینتقض الوضوء مالم ینزل الدم الی مالان من الانف لعدم الظہور قبل ذلک[3] اھ قال فی المنحۃ بعد نقلہ وھو شاھد قوی علی ما قالہ (ای صاحب البحر)

المعانی الناقضہ للوضوء کی ابتداءِ فصل میں فرمایا ہے جو چیزیں وضو کو توڑتی ہیں یہ ہیں، سبیلین سے نکلنے والی ہر چیز، خون اور پیپ جبکہ بدن سے نکل کر اس مقام تک پہنچے جس کو حکمِ تطہیر لاحق ہو، پھر قے کے مسائل ذکر کئے، یہاں تک کہ خون کی قے کا ذکر کیا پھر فرمایا کہ اگر خون سر سے اتر کر ناک کے نرمہ کی طرف آئے تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ اس جگہ تک پہنچ گیا جس کو حکمِ تطہیر لاحق ہے، تو خروج پایا گیا اھ علامہ اتقانی فرماتے ہیں مالان من الانف سے مراد ناک کا نرم حصہ ہے اور "ما" بمعنی الذی ہے ممکن ہے کہ یہاں یہ اعتراض ہو کہ یہ قید کیوں لگائی گئی حالانکہ ہمارے اصحاب کی کتب کی روایت کہ خون جب ناک کے بانسہ تک آجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ نرمہ تک آیا ہو یا نہ آیا ہو، سو یہ قید بلا فائدہ ہے اور تکرار محض سے کچھ زائد نہیں، کیونکہ یہی بات ابتداءِ فصل میں بھی معلوم ہو چکی تھی کہ "خون اور پیپ جب بدن سے نکل کر اس جگہ تک آجائیں جس کو دھونے کا حکم ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا" اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز ہمارے اصحاب کے اتفاق کو ذکر کرنے کے لیے ہے کیونکہ زفر کے نزدیک صرف اسی وقت ناقضِ وضو ہے جب نرمہ کی طرف آجائے کہ خروج کے یہی معنی ہیں اھ منحہ میں اس کو نقل کرنے کے بعد

---

[1] الہدایۃ، نواقض وضوء ١/٨ — [2] ایضاً ١/١٠

[3] بحوالہ منحۃ الخالق، نواقض وضوء ١/٣٢

marfat.com

فلا تغتر بتزییف صاحب النھر واللہ تعالٰی ولی التوفیق اھ[1] وذکر مثل کلامہ الذی نقلنا ھھنا مع قلیل زیادۃ فی رسالتہ الفوائد المخصصۃ واورد خلاصتہ فی رد المحتار وختمہ بقولہ فھذا صریح فی ان المراد بالقصبۃ ما اشتد فاغتنم ھذا التحریر المفرد الخ[2]۔

اقول (۱) نعم ھو صریح فی ان المراد فی تلک الروایۃ ما اشتد اما عبارۃ المعراج التی فیھا کلام البحر والنھر فلا مساغ فیھا للحمل علی ما اشتد للزوم الاختلاف بین الدلیل والمدعی کما علمت فالحق ان استناد البحر بھا لیس فی محلہ۔

ثم اقول (۲) ان کان مراد الھدایۃ بالحکم الوجوب کما ھو المتبادر من کلامہ فانہ انما جعلہ اصلا الی ما یلحقہ حکم التطھیر بعد نزولہ الی ما لان فمعلوم ان المارن داخل من وجہ خارج من وجہ یلحقہ حکم التطھیر فی الغسل ولا یلحقہ فی الوضوء فالتنصیص علی مثل ھذا لا یعد عبثا ولا تکرارا فیسقط سؤال الغایۃ من راسہ و علی ھذا (۳) فالعجب من العلامۃ صاحب العنایۃ رحمہ اللہ تعالٰی حیث صرح ان

فرمایا کہ یہ بحر کے قول پر قوی شاہد ہے، لہذا صاحبِ نہر کی ناپسندیدگی کا کوئی اعتبار نہیں، واللہ تعالٰی ولی التوفیق اھ جو گفتگو ہم نے کی ہے یہی انہوں نے اپنے رسالہ "الفوائد المخصصہ" میں کی ہے جس کا ردالمحتار میں ذکر کیا ہے اس کے آخر میں فرمایا ہے کہ اس سے واضح ہوا کہ قصبہ سے مراد ناک کا سخت حصّہ ہے اس انوکھی تقریر کو غنیمت جاننا چاہئے۔

اقول: اس سے بصراحت یہی معلوم ہوتا ہے کہ قصبہ سے مراد ناک کا سخت حصّہ ہی ہے اور معراج نے جو بحر و نہر کا کلام نقل کیا ہے اس سے یہ کہیں نہیں نکلتا کہ قصبہ سے مراد سخت حصّہ ہے کیونکہ اس طرح دلیل اور دعوٰی میں مطابقت نہ رہے گی، لہذا اس میں بحر کے قول سے استدلال برمحل نہیں ہے۔

اقول: اگر صاحب ہدایہ کی مراد حکم سے وجوب ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے خون کو نرمہ تک آنے کے بعد اس مقام تک پہنچنے والا قرار دیا ہے جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہے، تو یہ معلوم ہے کہ نرمہ من وجہ داخل اور من وجہ خارج ہے، غسل میں اس کو دھونے کا حکم ہے اور وضو میں نہیں ہے۔ پس ایسی چیز کی تصریح نہ تو عبث ہے اور نہ ہی تکرار ہے، پس غایۃ کا سوال جڑ سے ختم ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر علامہ صاحب عنایہ پر تعجب ہے کہ انہوں نے حکم سے مراد وجوب لیا ہے پھر غایۃ کی متابعت

---

[1] بحوالہ منحۃ الخالق، نواقض وضوء ۱/۳۲

[2] ردالمحتار، نواقض الوضوء ۱/۹۹

marfat.com

المراد بالحکم الوجوب ثم تبع الغایۃ فی ایراد ھذا السؤال والجواب وزاد ان قولہ (ای قول الھدایۃ) لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر یعنی بالاتفاق لعدم الظھور قبل ذلك عند زفر اھ[1] واعترضہ العلامۃ سعدی افندی فی حاشیتہ علیہا قائلا فیہ بحث اھ[2] ولم یبین وجھہ۔

میں یہ سوال وجواب وارد کیا ہے اور یہ اضافہ کیا ہے کہ صاحبِ ہدایہ کے اس قول لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر کے معنی یہ ہیں کہ اس کو تطہیر کا حکم بالاتفاق ہو، کیونکہ زفر کے نزدیک اس سے پہلے ظہور نہیں ہوتا ہے۔ اس پر علامہ سعدی آفندی نے اپنے حاشیہ میں اعتراض کیا، اور کہا ہے کہ اس میں بحث ہے مگر اس کی وجہ بیان نہیں کی ہے۔

اقول وجہ التقریر علی ھذا التقدیر ان ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم یعتبرون السیلان الی ما یلحقہ حکم التطہیر ولو ندبا وزفر وان اجتزأ بمجرد الظھور لکن یجب عندہ الوصول الی ماھو ظاھر البدن اذ لاظھور قبل ذلك فما دام الدم فی ما اشتد من الانف سائلا فیہ غیر واصل الی مالان یتحقق الناقض عند الائمۃ لندب غسلہ فی الغسل والوضوء لا عند الامام زفر لان ما اشتد لیس من ظاھر البدن عند احد فلا یتحقق الظھور اما اذا تجاوز حتی وصل الی الحرف الاول مما لان فقد تحقق الناقض علی القولین اما علی قول الائمۃ فظاھر واما علی قول زفر فلظھورہ علی ظاھر البدن فیتحقق الخروج فقولہ لوصولہ الخ یعنی بالاتفاق

اقول: اس اعتراض کی تقریر میرے خیال میں اس طرح ہے کہ "ہمارے تینوں ائمہ اس جگہ تک بہہ جانے کا اعتبار کرتے ہیں جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہو خواہ بہ طور ندب ہی ہو۔ اور زفر نے اگرچہ صرف ظہور پر اکتفا کیا ہے لیکن ان کے نزدیک ظاہر بدن تک پہنچنا ضروری ہے کہ اس سے قبل ظہور نہیں ہوتا ہے، تو خون جب تک ناک کے سخت حصہ میں رہے اور نرمہ تک نہ آئے تو تینوں ائمہ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس کا غسل اور وضو میں دھونا مندوب ہے کیونکہ سخت حصہ کسی کے نزدیک بھی ظاہر بدن نہیں ہے تو ظہور نہیں پایا گیا، اور زفر کے نزدیک وُہ بدن کے ظاہر پر آگیا ہے، تو خروج پایا گیا، تو ان کا قول "لوصولہ الخ" اس سے مراد بالاتفاق ہے، کیونکہ وصول سے زفر کی مراد ظاہر بدن پر ظہور ہے، جبکہ دوسرے ائمہ کے نزدیک وصول سے مراد بہنا ہے اور "ما یلحقہ التطہیر" سے مراد وُہ حصّہ ہے جس کا پاک کرنا

[1] الغایۃ مع الفتح، نواقض الوضوء ۱/۴۲ [2] حاشیۃ سعدی آفندی مع الفتح، نواقض الوضوء ۱/۴۲

marfat.com

فان مراد زفر بالوصول مجرد الظهور وبما يلحقه حكم التطهير ظاهر البدن و مراد الائمة بالوصول السيلان و بما يلحقه التطهير ما شرع تطهيره ولو ندبا فاذا وصل الى هنا حصل الوصول بالمعنيين الى ما يطهر على القولين وهذا تقرير صاف واف لا بحث فيه ولا غبار عليه بقى الفحص عن الرواية **اقول** لا نمترى ان صاحب الغاية ثقة الى الغاية وقد اعتمد كلامه فى العناية وجزم به فى الحلية حتى حكم باعتماده على صاحب المنية وعلى من هو اجل واكبر اعنى الامام برهان الدين محمود صاحب الذخيرة انهما مشيا ههنا على قول زفر لكن الذى رأيته فيما بيدى من الكتب هو المشى على التقييد والحكم عليهم جميعا انهم اغفلوا المذهب ومشوا على قول زفر فى غاية الاشكال وقد اسمعناك نصوص المنية والجوهرة والتبيين ومعراج الدراية بل والفتح و العناية والنهاية وفى الجوهرة ايضاً لو سال الدم الى مالان من الانف والانف مسدودة نقض اھ[1] وفيها ايضا احترز بقوله حكم التطهير عن داخل العين وباطن الجرح وقصبة الانف اھ[2]

مشروع ہو خواہ بطور ندب ہی ہو، اب جب اس مقام تک پہنچ گیا تو وصول دونوں معنی کے اعتبار سے ہوگیا۔ یہ تقریر واضح اور بے غبار رہے۔ اب رہ گئی روایت کی تحقیق تو اس کے بارے میں میں کہتا ہوں اس میں شک نہیں کہ صاحبِ غایہ انتہائی درجہ کے ثقہ ہیں، ان کے کلام پر عنایہ میں اعتماد کیا اور حلیہ میں اس پر جزم کیا یہاں تک کہ اس کے اعتماد کا صاحبِ منیہ اور ان سے بڑے عالم برہان الدین محمود صاحبِ ذخیرہ پر حکم کیا کہ یہاں ان دونوں حضرات نے زفر کا قول اختیار کیا ہے لیکن جو کتابیں مجھے دستیاب ہیں ان کی روشنی میں میں کہتا ہوں کہ تقیید پر چلنا چاہیے، اور یہ خیال کہ ان تمام حضرات کو مذہب کا پتا نہ چل سکا اور وہ سب زفر کے قول پر ہی چلے انتہائی مشکل امر ہے، خاص طور پر میں نے منیہ، جوہرہ، تبیین، معراج الدرایہ، فتح، عنایہ اور نہایہ کی جو تصریحات پیش کی ہیں وہ اس سلسلہ میں واضح ثبوت ہیں۔ جوہرہ میں یہ بھی ہے کہ اگر خون بہہ کر ناک کے نرمہ کی طرف آیا اور ناک بند ہے تو وضو ٹوٹ جائیگا اھ اور "حکم التطہیر" کے لفظ سے آنکھ کے اندرونی حصے، زخم کے باطن اور ناک کے بانسہ سے احتراز کیا اھ

اور امام سمعانی کی خزانۃ المفتین میرے نسخہ کے مطابق یہ کہ رمز خ (خلاصہ) میں ہے اپنی انگلی

---

[1] جوہرہ نیرہ، نواقض وضوء ١/٩ [2] ایضاً

marfat.com

وفی خزانۃ المفتین للامام السمعانی رامزا علی ما فی نسختی خ للخلاصۃ اذا ادخل اصبعہ فی انفہ فدمیت اصبعہ ان نزل الدم من قصبۃ الانف نقض و ان کان من داخل الانف لا اھ[1] وفیہا رامزا ن للنوازل الرعاف اذا نزل الی مالان من الانف نقض اھ[2] وفی جامع الرموز اذا نزل الدم الی الانف فسد مالان منہ حتی لاینزل فانہ لاینقض اھ[3] وقال الامام الاجل محمود فی الذخیرۃ علی ما نقل عنہا فی الحلیۃ وعن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ ادخل اصبعہ فی انفہ فلما اخرجہ رأی علی انملتہ دما فمسح ثم قام فصلی وتاویلہ عندنا اذا بالغ حتی جاوز مالان من انفہ الی ما صلب وکان الدم فیما صلب من انفہ وکان قلیلا بحیث لو ترکہ لاینزل الی موضع اللین فمثلہ لیس بناقض اھ[4] وکذلک صرح بہ الامام الشہید ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی فی الملتقط۔

قال فی الہندیۃ لو نزل الدم من الرأس الی موضع یلحقہ حکم التطہیر من الانف والاذنین نقض الوضوء، کذا فی المحیط والموضع الذی یلحقہ حکم التطہیر من الانف

ناک میں کی اور خون آلود ہوگئی اور اگر خون ناک کے سخت سے نکلا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر اندرونی حصہ سے آیا تو نہ ٹوٹے گا اھ اسی کتاب کے رمز "ن" (نوازل کے لیے) میں ہے کہ نکسیر جب ناک کے نرم حصہ میں آجائے تو وضو توڑ دے گی اھ اور جامع الرموز میں ہے کہ خون جب ناک میں آئے اور اس کے نرم حصہ کو بند کر دے اور باہر نہ آئے تو وضو نہیں توڑے گا اھ امام محمود نے ذخیرہ میں فرمایا (بروایت حلیہ) کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب کسی نے اپنی انگلی ناک میں ڈالی پھر نکالی تو پورے پر خون تھا تو اس کو پونچھ لیا اور نماز پڑھنے لگا۔ اس کی تاویل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب اس نے اتنا مبالغہ کیا کہ وہ ناک کے نرم حصہ سے سخت تک آگیا اور خون سخت حصہ میں تھا اور تھوڑا تھا، اتنا کہ اگر اس کو چھوڑ دیتا تو نرم تک نہ آتا تو اس جیسا ناقض وضو نہیں ہے اھ یہ تصریح امام شہید ناصر الدین محمد بن یوسف نے ملتقط میں کی ہے۔

ہندیہ میں فرمایا کہ اگر خون سر سے اتر کر اس جگہ آیا جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہو خواہ وہ ناک ہو یا کان تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ محیط میں یہی ہے، ناک کا وہ حصہ جس کو دھونے کا حکم ہے نرم حصہ ہے ملتقط میں

---

[1] خزانۃ المفتین [2] ایضاً [3] جامع الرموز، نواقض وضو ۱/۳۴

[4] فتاوی ذخیرہ

مالان منه كذا فی الملتقط اھ[1]

یہی ہے اھ

وقال الامام الاجل فقیه النفس فی الخانیة لو نزل الدم من الرأس الی مالان من الانف ولم یظهر علی الارنبة نقض الوضوء اھ[2]

اور امام اجل فقیہ النفس نے خانیہ میں فرمایا کہ اگر خون سر سے بہہ کر ناک کے نرم حصہ تک آیا اور ناک کے بانسہ پر ظاہر ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

وقال البرجندی مستشكلا عبارة النقایة سال الی ما یطهر ما نصه یخدشه انه اذا خرج الدم من اقصی الانف وسال حتی بلغ مالان منه ولم یسل علیه ینبغی علی هذا ان یكون ناقضا لانه خرج الی ما یطهر وسال ولیس كذلك الا ان یقال المراد من النجس النجس بالفعل ومثل هذا الدم لیس بنجس بالفعل او یقال المراد انه سال بعد الخروج الی ما یطهر علی ما هو المتبادر من العبارة اھ[3]

اور برجندی نے نقایہ کی عبارت پر اشکال وارد کرتے ہوئے فرمایا کہ خون جب ناک کے انتہائی حصہ سے نکلے اور بہہ کر ناک کے نرم حصہ تک آجائے اور اس پر نہ بہے تو چاہئے کہ وضو کو توڑ دے کہ اس حصہ تک بہہ کر آگیا جس کے دھونے کا حکم ہے، اور یہ صرف اسی باعث ہے کہ نجس سے بالفعل نجس مراد لیا جائے، اور یہ خون نجس بالفعل نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ یہ نکلنے کے بعد اس جگہ تک بہہ کر آگیا ہے جس کو حکم تطہیر لاحق ہے، جیسا کہ عبارت سے ظاہر ہے۔ اھ۔

وقال العلامة مولی خسرو فی الدرر قوله الی ما یطهر احتراز عما اذا سال الدم الی ما فوق مارن الانف بخلاف ما اذا سال الی المارن لان الاستنشاق فی الجنابة فرض اھ[4]

اور علامہ مولی خسرو نے درر میں فرمایا کہ "الی ما یطہر" اس صورت سے احتراز ہے جس میں خون ناک کے بانسہ کے اوپر آجائے برخلاف اس صورت کے جس میں بانسہ تک آئے کہ ناک میں پانی ڈالنا جنابت میں فرض ہے اھ

اقول[1] والعجب من العلامة الجلیل الی الاخلاص حسن بن عمار الشرنبلالی حیث حاول فی غنیته تحویل هذا التصریح

علامہ شرنبلالی پر تعجب ہے کہ انہوں نے اپنی غنیہ میں اس تصریح کو اپنے مختار قول کی طرف فتح اور بحر کی متابعت میں پھیرنے کی کوشش فرمائی ہے

---

[1] فتاوی ہندیہ، نواقض وضو ۱/۱۱ [2] فتاوی قاضی خان، نواقض وضو ۱/۱۸ [3] شرح النقایۃ للبرجندی، نواقض الوضو ۱/۱
[4] درر الحکام لملا خسرو نواقض الوضو ۱/۱۳

marfat.com

الی ما اختارہ تبعا للفتح والبحر من ان الحکم یعم الندب حیث قال فی مراقیه السیلان فی غیر السبیلین بتجاوز النجاسة الی محل یطلب تطهیرہ ولو ندبا فلا ینقض دم سال داخل العین بخلاف ما صلب من الانف[1] اھ

فقال رحمه الله تعالٰی قوله عما اذا سال الدم الی ما فوق مارن الانف یعنی اقصاہ لا ما قریب من الارنبة فان غسله مسنون فینتقض الوضوء بسیلان الدم فیه[2] اھ وانت تعلم ان ھذا تبدیل لا تاویل وبالجملة عامة الکتب علی ما تری نعم فی الخلاصة ان رعف فنزل الدم الی قصبة الانف نقض وضوء[3] اھ و فی البزازیة نزول الرعاف الی قصبة الانف ناقض[4] اھ وظاھرہ کما قدمنا یعم ما صلب لکن البزازیة کانھا خلاصة الخلاصة کما یظھر علی من طالعھما واذا کان فی الخلاصة ما نقله عنه فی خزانة المفتین علی ما فی نسختی ظھر مرادھا لکن لم اجدہ فی نسختی الخلاصة وقد وجدت نسختھا

کہ حکم ندب کو عام ہے آپ نے اپنی مراقی میں فرمایا کہ سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نجاست کا بہنا اس وقت متصور ہوگا جبکہ وہ اس جگہ تک آجائے جس کا پاک کرنا مطلوب ہو خواہ نُدباً ہی ہو، لہٰذا جو خون آنکھ کے اندر بہے وہ ناقضِ وضو نہیں، بخلاف اس خون کے جو ناک کے سخت حصے میں بہے اھ۔

چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ خون کے مافوق مارن الانف بہنے سے مراد اس کا انتہائی حصہ ہے، نہ وُہ حصّہ جو بانسہ کے قریب ہے کہ اس کا غسل مسنون ہے، تو اس میں خون کے بہنے سے وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور آپ جانتے ہیں کہ یہ تاویل نہیں ہے تبدیل ہے۔ خلاصہ یہ کہ عام کتب میں وہی ہے جو آپ نے ملاحظہ کیا۔ خلاصہ میں ہے کہ نکسیر کی صورت میں اگر خون ناک کے بانسہ کی طرف آگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور بزازیہ میں ہے کہ نکسیر کا ناک کے بانسہ کی طرف آنا ناقضِ وضو ہے اھ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس کا ظاہر سخت حصہ کو بھی عام ہے، لیکن بزازیہ گویا خلاصہ کا خلاصہ ہے جیسا کہ اس کے مطالعہ کرنے والوں پر روشن ہوگا اور اگر خلاصہ میں وہی ہے جیسا کہ اس سے خزانہ میں نقل کیا گیا ہے (جیسا کہ میرے نسخہ میں ہے) تو

---

[1] مراقی الفلاح مع الطحطاوی، نواقض وضوء، ص ۴۷ [2] غنیۃ ذوی الاحکام مع الدرر، نواقض وضوء ۱/۱۳

[3] خلاصۃ الفتاوٰی، نواقض وضوء ۱/۱۵

[4] فتاوٰی بزازیہ علی حاشیہ فتاوٰی ہندیہ نواقض وضوء ۴/۱۲

marfat.com

مختلفات بنقص و زیادة قلیلا و تقدیم و
تاخیر کثیرا فالله تعالیٰ اعلم۔

ولعلك تقول ما الذی تحصل
من تلك النقول والام آل الامر فی اختلاف
البحر والنهر وهل ثمه ما یکشف الغمه۔

اقول کان باب التوفیق مفتوحا
کما اشرنا الی بعضه لولا ان مع البحر
روایة الاتقانی مع تبعیة العنایة وجزم
الحلیة وهو مفسر لا یقبل التاویل ویقرب
منه نص الفتح بتعمیم الندب ومع النهر
ما اسلفنا من کثرة النصوص فی کلتا المسألتین
القصر علی الوجوب والتقیید بالمارن وفیها
سبعة نصوص مفسرات ابیات عن التاویل
کلام الذخیرة والملتقط والخزانة عن
الخلاصة وثالث عبارات الجوهرة والبرجندی
وجامع الرموز والدرر فلا امکان للتطبیق
والحمل علی اختلاف الروایة ایسر من نسبة
احد الفریقین الی الخطاء والغلط والغفلة
والشطط فالذی تحرر عندی ان ههنا عن
ائمتنا الثلثة رضی الله تعالیٰ عنهم روایتین
روایة النقض بالسیلان فی ما صلب وان لم
یصل الی ما لان وهی التی عرفناها باعتماد
اتقان الاتقانی وعلیها یجب تعمیم الحکم
الندب وهو الذی اختاره فی الفتح و

اس کی مراد ظاہر ہے لیکن یہ چیز میں نے خلاصہ کے اپ
پاس موجود نسخہ میں نہیں پائی اس کے کئی نسخے کمی بیـ
اور تقدیم و تاخیر کے ساتھ موجود ہیں، فاللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر یہ سوال کیا جائے کہ ان تمام نقول ک
نقل کرنے کا کیا فائدہ ہے اور بحر و نہر کے اختلا
کا ثمرہ کیا ہے اور کیا اس سے مشکل کا کچھ حل نکلا

اقول اگر بحر کے ساتھ اتقانی کی روایت
عنایہ کی متابعت اور حلیہ کا جزم موجود نہ ہوتا تو
تطبیق کا دروازہ کھلا تھا اور ہم نے کچھ اشارا
بھی اس طرف کر دئے ہیں، لیکن وہ مفسر ہے او
تاویل کو قبول نہیں کرتا ہے، اس کے قریب فتح ک
نص ہے جس میں ندب کو عام رکھا گیا ہے، اور ہم
دونوں مسائل پر تبصرے کے ساتھ نصوص کثیرہ نقل
کی ہیں، ان میں وجوب پر اقتصار کیا گیا ہے اور مارن
کو مقید کیا گیا ہے، اس میں سات مفسر نصوص ایسی
موجود ہیں جو خلاصہ سے منقول ذخیرہ، ملتقط اور خزا
کے کلام کی تاویل کو قبول نہیں کرتی ہیں، اور جوہرہ
برجندی اور جامع الرموز اور درر کی روایات سے
بھی یہی معلوم ہوتا ہے، پس تطبیق دینا اور اختلا
روایت پر محمول کرنا یہ بہ نسبت اس کے زیادہ سہل
کہ کسی ایک فریق کو خطا، غفلت، غلطی اور حد سے
تجاوز کی طرف منسوب کیا جائے، اور جو بات نکھر کر
میرے سامنے آئی ہے کہ اس مقام پر ائمہ ثلثہ
دو روایتیں ہیں، ایک تو وضو کے ٹوٹنے کی، جبکہ
خون سخت حصہ میں بہا خواہ نرم تک نہ پہنچا ہو، یہ

marfat.com

الحلية والبحر والمراقی وتبعهم الطحطاوی ورد المحتار والاخری عدم النقض الا بالسیلان فیما لان وھی الروایۃ الشھیرۃ الشائعۃ فی الکتب الکثیرۃ وعلیھا یقتصر الحکم علی الوجوب ولایبقی داع اصلا الی تعمیم الندب وھوالذی مشی علیہ الاکثرون فاذن الثانی اکثرواشھرواظھر والیسر غیر ان مراعاۃ الاول احوط کما قال السید الطحطاوی فی حاشیۃ الدر بعد نقل کلامی البحر والنھر اقول ما فی البحر احوط فتأمل[1] اھ وصورۃ السیلان فیما اشتد مع عدم النزول الی المارن نادرۃ لاعلینا ان نعمل فیھا بالاحوط فلذا اجنحت الیہ جنوحا ما تبعا لھؤلاء المحققین الجلۃ الکرام **اقول** والثانی وان ظھروجھہ فان الخروج الی ظاھرالبدن شرط بالاتفاق قال صدرالشریعۃ المعتبر الخروج الی ما ھوظاھرشرعا[2] اھ وما صلب من الانف داخل فی الداخل خارج عن الخارج بالاتفاق ولذا لم یجب تطھیرہ فی الغسل ایضا فالاول ایضا لہ وجہ وذلک انا لما رأینا الشرع ندب الی غسلہ فی الغسل والوضوء علمنا ان لہ وجھا الی الظاھر والا لم یندب غسلہ کسائرالداخلات فاذا وجد السیلان فیہ اوجبنا الوضوء للاحتیاط

وہ روایت ہے جس کو ہم نے اتقانی کے اعتماد سے پہچانا ہے، اس کی بنا پر حکم کو عام کرکے ندب کو بھی اس میں شامل کرنا ہوگا، اسی کو فتح، حلیہ، بحر اور مراقی میں مختار قرار دیا ہے، ان کی پیروی طحطاوی اور ردالمحتار وغیرہ نے کی ہے۔ دوسری روایت میں اس صورت میں وضو کے ٹوٹنے کی ہے جبکہ نرمہ تک بہہ کر آجائے۔ یہی عام کتب میں مشہور ومعروف ہے، اس میں حکم سے صرف وجوب مراد ہے ندب تک اس کو عام کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے، اس پر اکثر فقہا چلے ہیں، اس اعتبار سے یہ دوسری صورت اکثر، اشہر، اظہر اور ایسر ہے، البتہ پہلی صورت میں عمل زیادہ محتاط طریقہ ہے، جیسا کہ سید طحطاوی نے بحر ونہر کا قول نقل کرنے کے بعد در کے حاشیہ میں فرمایا اقول جو بحر میں ہے وہ احوط ہے فتامل اھ اور ناک کے سخت حصہ کی طرف بہہ کر آنا بلا نرم حصہ کی طرف جانے کے بہت ہی نادر ہے، اس میں احوط پر عمل ہمارے لیے ضروری نہیں، یہی وجہ ہے کہ میں ان محققین کرام کی پیروی کرتے ہوئے کچھ مائل ہوں۔ **اقول**: اگرچہ دوسری صورت کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ظاہر بدن کی طرف نکلنا اتفاقی شرط ہے، صدرالشریعۃ نے فرمایا قابلِ اعتبار وہ خروج ہے جو ظاہر طرف ہو اور وہ ظاہر شرعاً ظاہر ہو اھ اور ناک کا سخت حصہ داخل میں داخل ہے اور خارج میں خارج ہے بالاتفاق اسی لیے غسل میں اس کا پاک کرنا واجب

---

[1] طحطاوی علی الدرالمختار نواقض وضو ۱/۷۷
[2] شرح الوقایۃ، نواقض الوضوء ۱/۲۰

marfat.com

نظر الی ذلک الوجه هذا ما ظهر لی و الله تعالٰی اعلم و بالجملة انا العبد الضعیف اجد نفی امیل الی القول الثانی من حیث الدرایة و شهرة الروایة معا لکن لاجل الاحتیاط و تلک الروایة الهائلة القائلة ان الوجوب ثمه باتفاق ائمتنا الثلثة رضی الله تعالٰی عنهم احببت میلا ما الی الاول و علی توفیق الله المعول۔

نہیں ہے، نیز پہلے قول کی بھی وجہ ہے اور وہ یہ کہ ح... ہم نے یہ دیکھا کہ شریعت نے اس کا دھونا غسل ا... وضوء میں مندوب رکھا تو ہمیں معلوم ہوا کہ اس کا ... رُخ ظاہر کی طرف ہے ورنہ دوسرے داخلی حصوں... طرح اس کا دھونا بھی مندوب نہ ہوتا، تو جب ا... میں سیلان پایا گیا تو ہم نے احتیاطاً اس میں وضو... واجب کر دیا احتیاط کے طور پر ھذا ما ظھر لی و ا... اعلم خلاصہ یہ کہ یہ ناچیز اپنے آپ درایہ اور شہرت... روایت کے باعث دوسرے قول کی جانب زیادہ مائل پاتا ہے لیکن احتیاط اور اس عظیم روایت کے باعث ک... وجوب ہمارے تینوں ائمہ کا قول ہے میرا کچھ میلان پہلے قول کی طرف ہے، اور اللہ کی توفیق پر ہی اعتماد ہے

ثم اقول ظهر لی الاٰن بتوفیق المنان علی تعمیم الحکم للندب نقضان **احدهما** تظافر نصوص المذهب ان نزول شیئ الی الفرج الداخل لا ینقض طهرا قط ما لم یجاوزه الی الفرج الخارج مع ان الفرج الداخل قد لحقه حکم التطهیر ندبا و ذلک حدیث ام المؤمنین الصدیقة رضی الله تعالٰی عنها فی الصحیحین و غیرهما ان امرأة[1] من الانصار سألت النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم عن غسلها من المحیض فامرها صلی الله تعالٰی علیه وسلم کیف تغتسل ثم قال خذی فرصة من مسک فتطهری بها (وهو بفتح المیم ای من ادیم و رجحوه علی روایة الکسر و فی روایات فرصة ممسکة

اقول، ندب کو عام رکھنے پر دو نقض ہیں ایک تو یہ کہ پے در پے نصوص کی رُو سے فرج... میں کسی چیز کا آنا اس وقت تک قطعاً پاکی کو نہیں... توڑتا ہے جب تک کہ خارجی فرج کی طرف نہ آجا... حالانکہ فرج داخل کو تطہیر کا حکم بطور ندب ہے جیسا کہ صحیحین وغیرہما میں ام المومنین صدیقہ رضی... عنہا سے مروی کہ ایک انصاری عورت نے رسو... صلی اللہ علیہ وسلم سے حیض کے غسل کی بابت در... فرمایا تو آپ نے فرمایا کہ پھر تو چمڑے کا ایک ٹکڑ... اور اس سے پاکی حاصل کر (مَسک، میم کے ف... چمڑے کا ٹکڑا، اور کسرہ کی روایت کو علماء نے ت... دی ہے، اور ایک روایت میں فرصة ممسک... ہے یعنی پرانا کپڑا جو بہت رکا ہوا ہو۔ امام تور...

---

[1] مشکوٰة، باب الغسل ص ٤٨

marfat.com

ای خرقة خلقة قد امسکت کثیرا قال الامام التورپشتی ھذا القول امتن و احسن واشبه بصورة الحال ولوکان المعنی علی انھا مطیبة لقال فتطیبی ولانه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم امرھا بذلك لازالة الدم عند التطھیر ولوکان لازالة الرائحة لامرھا بعد ازالة الدم[۱] وتمامه فی المرقاة لمولٰنا علی القاری) قالت کیف اتطھر بھا فقال صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم تطھری بھا قالت کیف اتطھر بھا قال صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم سبحٰن اللّٰه تطھری بھا قالت ام المؤمنین فاجتذبتھا الی فقلت تبتغی بھا اثر الدم[۲] اھ ای اجعلیھا فی الفرج وحیث اصابه الدم للتنظیف[۳] فقد امر صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم المرأة تغتسل من محیضھا ان تطھر داخل فرجھا وتزیل عنه الدم بفرصة ومعلوم ان حکم التطھیر یعم التطھیر من النجاسة الحقیقیة کالحکمیة وقد مر التنصیص به فی قول الفتح فیما لان من الانف انه یجب غسله فی الجنابة ومن النجاسة فینقض[۴] اھ وفی الغنیة او فی ازالة النجاسة الحقیقیة[۵] اھ وفی البحر

کہتے ہیں یہ قول زیادہ مضبوط، احسن اور صورتحال کے زیادہ مطابق ہے اور اگر اس کے معنی خوشبو والے کپڑے کے ہوتے تو آپ فرماتے کہ تُو اس کپڑے سے خوشبو لگا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو خون سے فارغ ہونے کے بعد پاک کرنے کا حکم دیا ہے اور اگر خوشبو لگانے کا حکم دیتے تو خون کے زائل ہونے کے بعد دیتے، تفصیلی بحث مرقاۃ میں ہے آپ نے فرمایا: تطھری بھا۔ اس نے پوچھا کیف اتطھر بھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سبحان اللہ، تطھری بھا۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر میں اس عورت کو اپنی طرف کھینچ لائی اور اس کو بتایا اس ٹکڑے سے خون کے اثر کو صاف کرے اھ یعنی اس کو فرج میں داخل کرکے خون کو صاف کرے۔ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو غسل سے پاک ہونے کا یہ طریقہ بتایا کہ فرج کے داخلی حصہ کو پاک کرے اور چمڑے کے ٹکڑے سے اس کو صاف کرے، اور یہ معلوم ہے کہ نجاست کو پاک کرنے کا حکم نجاستِ حقیقیہ کو بھی ایسا ہی شامل ہے جیسا کہ نجاستِ حکمیہ کو، اور فتح میں اس کی صراحت گزر چکی ہے کہ ناک کے نرم حصہ کو غسل جنابت میں دھونا فرض ہے اور اسی طرح نجاست سے،

---

[۱] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الغسل ۲/۳۴
[۲] مشکوٰۃ، باب الغسل ص ۴۸
[۳] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الغسل ۲/۳۴
[۴] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۴
[۵] غنیۃ المستملی، نواقضِ وضو ص ۱۳۱

marfat.com

مرادھم ان یتجاوز الی موضع تجب طھارتہ او تندب من بدن و ثوب ومکان[1] اھ ولاشك ان مسح الدم من باطن الفرج لفرصۃ لیس الا لازالۃ النجاسۃ الحقیقیۃ ولذا اعبر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عنہ بالتطھیر فحکم التطھیر لا یختص بالماء علا انا لما علمنا ان نظر الشارع ھھنا الی ازالۃ اثر الدم من الباطن فلا شك ان الماء ابلغ فیہ لاسیما بعد المسح بالخرقۃ کما عرف فی الاستنجاء بالماء بعد المسح بالحجر ولذا اتت الروایۃ عن محرر المذھب محمد رحمہ اللہ تعالٰی فی اغتسال المرأۃ انھا ان لم تدخل اصبعھا فی فرجھا فلیس بتنظیف کما فی ردالمحتار عن التاترخانیۃ[2] وفھم منہ الامر بالوجوب فجعل المختار خلافہ قال الشامی وھو بعید اھ[3]

تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور غنیہ میں ہے: یا نجاست حقیقیہ کے زائل کرنے میں اھ اور بحر میں ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس جگہ کی طرف تجاوز کرے جس کو پاک کرنا واجب یا مندوب ہے بدن، جگہ اور کپڑے سے اھ اور اس میں شک نہیں کہ فرج کے داخلی حصّہ سے کپڑے سے خون کا صاف کرنا حقیقی نجاست کے ہی زائل کرنے کے لیے ہے اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو تطہیر سے تعبیر فرمایا، سو تطہیر صرف پانی سے ہی نہیں ہوتی ہے، لیکن جب یہ چیز معلوم ہوگئی کہ شارع کا منشأ یہاں خون کے اثر کو باطن سے زائل کرنا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ مقصد پانی سے بخوبی حاصل ہوسکتا ہے، خاص طور پر کپڑے سے صاف کرلینے کے بعد، یہی چیز پتھّر سے استنجاء کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کرنے میں پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محرر مذہب امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی فرماتے ہیں کہ اگر عورت غسلِ جنابت کے وقت اپنی فرج میں انگلی نہ ڈالے تو تنظیف حاصل نہ ہوگی کذا فی ردالمحتار عن التتارخانیہ، اس سے وجوب مفہوم تھا، لیکن انہوں نے اس کے برخلاف کو مختار قرار دیا۔ شامی کہتے ہیں یہ بعید ہے اھ۔

قلت فانہ ان اراد الوجوب قال لیس لطھارۃ ولم یقلہ وانما قال لیس بتنظیف وما فی الدر وغیرہ لا تدخل

قلت: کیونکہ اگر وہ وجوب کا ارادہ کرتے تو یہ کہتے کہ "یہ طہارت ہی نہیں ہے" حالانکہ انہوں نے صرف یہ کہا ہے کہ "یہ پاکی نہیں ہے" اور

---

[1] بحرالرائق، نواقض وضوء ۱/۳۱

[2] ردالمحتار، ابحاث الغسل ۱/۱۱۲

[3] ردالمحتار، ابحاث الغسل ۱/۱۱۲

marfat.com

اصبعها فی قبلها به یفتی فمراده[1] نفی الوجوب کما فی رد المحتار عن السید الحلبی عن العلامة الشرنبلالی لاجرم ان قال فی الفتح تغسل فرجها الخارج لانه کالفم ولا یجب ادخالها الاصبع فی قبلها وبه یفتی[2] اھ ونفی الوجوب لاینفی الندب **والاخر** وھو الاقوی والاظھر۔

در وغیرہ کی عبارت کہ "عورت اپنی فرج میں انگلی نہیں ڈالے گی اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے" سے مراد وجوب کی نفی ہے جیسا کہ ردالمحتار میں سید حلبی سے ہے اور انہوں نے علامہ شرنبلالی سے نقل کیا ہے، فتح میں کہا ہے کہ وُہ اپنی فرج کا بیرونی حصہ دھوئے گی کہ وہ منہ کی طرح ہے اور اندر انگلی ڈالنا لازم نہیں ہے، یہی مفتیٰ بہ ہے اھ اور وجوب کی نفی سے ندب کی نفی نہیں ہوتی۔ اور دوسرا قول قوی اور اظہر ہے۔ ت

اقول اجمعنا[2] ان خروج شئ الی الشرج لا ینقض طھرا مالم یبرز وقد لحقه حکم التطھیر ندبا فان السنة[3] للمستنجی ان یجلس افرج ما یکون ویرخی کی یطھر فیطھر ما یبقی کامنا لولا الانفراج والارخاء قال فی الحلیة اذا کان الاستنجاء بالماء من الغائط فلیجلس کافرج ما یکون مرخیا نفسه کل الارخاء لیظھر ما یداخله من النجاسة فیزیله وان[4] کان صائما ترک تکلف الارخاء[3] وقد بین المقدمتین معا فی الدر المختار باوجز لفظ حیث قال فی اٰخر فصل الاستنجاء استنجی المتوضئ[5] ان علی وجه السنة بان ارخی انتقض والالا[4] اھ فافاد بالجملة الاولی ان غسل داخل الدبر سنة

اقول: اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی چیز کا فرج کی طرف نکلنا پاکی کو ختم نہیں کرتا ہے جب تک کہ باہر نہ آجائے۔ اس کا پاک کرنا مندوب ہے کیونکہ استنجاء کرنے والے کے لیے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وُہ اپنے اعضاء کو ڈھیلا کرکے کشادہ ہوکر بیٹھے کہ جو نجاست رہ گئی ہو وہ بھی خارج ہوجائے اور بخوبی پاکی حاصل ہوسکے۔ حلیہ میں ہے کہ جب پانی سے استنجاء کرنا ہو تو اعضاء کو پوری طرح ڈھیلا چھوڑکر بیٹھے تاکہ اندرونی نجاست باہر آسکے اور اس کا دُور کرنا ممکن ہو، اگر روزہ دار ہو تو ایسا نہ کرے۔ یہ دونوں مقدمے درمختار میں نہایت مختصر عبارت سے ذکر کئے گئے ہیں، وُہ استنجاء کی فصل کے آخر میں فرماتے ہیں: باوضو شخص نے سنّت طریقے کے مطابق مقعد کو ڈھیلا

---

[1] الدرالمختار، فرض الغسل ۱/۲۸
[2] فتح القدیر، فصل فی الغسل ۱/۵۰
[3] حلیہ
[4] الدرالمختار آخر فصل فی الاستنجاء ۱/۵۷

marfat.com

وبالاخيرة ان النزول اليه غيرناقض مالم يبرز ولا اعلم في هاتين خلافا لاحد من علمائنا فاستقر بحمد الله تعالى عرش التحقيق على ما كان عليه الاكثرون كما هو القاعدة المقررة ان الصواب مع الاكثر وقد تبين بذلك مما تقرر فوائد :

چھوڑ کر استنجا کیا تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں" ا
تو پہلے جملے میں انہوں نے یہ بتایا کہ دبر کے داخلی
حصّے کا دھونا سنّت ہے اور دوسرے سے یہ ک
دبر کے داخلی حصے کی طرف نجاست کے آنے سے
اس وقت تک وضو نہ ٹوٹے گا جب تک نجاست
ظاہر نہ ہو جائے، اور اس میں مجھے اپنے علماء میں سے
کسی کا کوئی اختلاف معلوم نہیں، لہذا تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو اکثر علماء کا مذہب ہے وہی حق ہے، اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ حق اکثریت کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہماری بحث سے درج ذیل فوائد معلوم

فوائد :

(١) مرادهم بحكم التطهير هو الوجوب وكلامهم مناف لزيادة الندب كما افاد في النهر لا لما قال بل لما افاض على المهيمن المتعال .

(٢) لا يشترط في النقض بما من غير السبيلين الا الخروج بالسيلان على ظاهر البدن ولو بالقوة فلا يستثنى من الظاهر حسا الا داخل العين لانه ليس من الظاهر

(١) فقہا کی مراد حکمِ تطہیر سے وجوبِ تطہیر
اور ان کا کلام ندب کی زیادتی کے منافی ہے جیسا
کہ نہر میں بتایا، یہ ان کے کہنے کی وجہ سے نہیں بلکہ
یہ اللہ کے فضل سے ہے جو اس نے مجھ پر کیا ہے

(٢) سبیلین کے علاوہ کہیں اور سے خروجِ
نجاست اسی وقت ناقضِ وضو ہوگا جب کہ و
بدن کے ظاہری حصے کی طرف نکلے خواہ بالقوۃ ہی
بدن کے محسوس اور ظاہر حصے سے صرف آنکھ

له واليه يشير كلام الفاضل يوسف چلپی تلميذ العلامة مولى خسرو في ذخيرة العقبى حيث قال الخروج الى ما يطهر هو الانتقال من الباطن الى ما يجب تطهيره وان لم يصل اليه ولم يتلوث هو به والمقصود من اعتبار

مولیٰ خسرو کے شاگرد یوسف چلپی نے ذخیرۃ العقبیٰ
میں جو کچھ فرمایا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے
وہ فرماتے ہیں پاک کیے جانے والے حصہ کی طرف
نکلنے کا مفہوم یہ ہے کہ باطن سے اس جگہ منتقل
ہو جائے جس کی تطہیر لازم ہو، اگرچہ اس تک نہ پہنچے
اور وہ اس میں نہ لتھڑے، اور "الی ما یطہر بہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

شرعا اصلا ودخل المارن وخرجت القصبة وسیاتیك بعض ما یتعلق بھذہ الفائدۃ فی التنبیہ الخامس ان شاء اللّٰہ تعالی وبقید القوۃ دخل ما اذا افتصد فطار الدم ولم یتلوث راس الجرح[1] وما اذا ترب او اخذ بخرق او مص علق او قرادکبیر من دمہ ما لوخرج لسال ولم یبق حاجۃ[2] الی زیادۃ المکان فیما یطھر کما فعل فی الغنیۃ والبحر لادخال صورۃ الفصد فورد علیہ ما لو سال الی نھر اووقع

اندرونی حصے کا استثنا ہے کہ وہ شرعاً ظاہر نہیں ہے، اور ناک کا نرم حصّہ داخل ہے جبکہ سخت حصّہ خارج ہے۔ پانچویں تنبیہ میں ہم اس سے متعلق مزید روشنی ڈالیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ، اور القوۃ کی قید سے یہ صورتیں بھی داخل ہوگئیں کسی سے فصد کھلوائی اور خون کی دھار نکلی لیکن زخم کا سر ملوث نہ ہوا یا مٹی یا بڑے کپڑے سے صاف کیا یا جونک یا بڑی کلّی نے اس کا خون چُوسا کہ اگر اس کو چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا، لفظ المکان فیما یطھر کے اضافہ کی ضرورت نہ رہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

قید الی ما یطھر الاحتراز عن الخروج الی ما یعد من ظاھر البدن حسا ولا یعد منہ شرعا لحکمۃ شرعیۃ کداخل العین لانہ لا یجب تطھیرہ فالذی یخرج من بدن الانسان الی باطن العلقۃ والقراد خارج الی ما یجب تطھیرہ بمعنی انہ لم یبق فی باطنہ الحقیقی الذی ھو تحت الجلدۃ وباطنہ الشرعی الذی ھو داخل العین[1] اھ فالکاف فی قولہ اولا کداخل العین کاف الاستقصاء بدلیل اٰخر کلامہ وفیہ من الفوائد ان المراد بالحکم الوجوب ۱۲ منہ۔

کی قید سے مقصود اس حصے کی طرف خروج سے احتراز کرنا ہے جو ظاہرِ بدن حساً شمار ہوتا ہے اور حکمت شرعیہ کی وجہ سے ظاہرِ بدن میں شمار نہیں ہوتا ہے، جیسے آنکھ کا داخل حصہ ہے کہ اس کا پاک کرنا واجب نہیں ہے، لہٰذا جو کچھ انسانی بدن سے خارج ہوکر جونک یا بڑی کلّی کی طرف آتا ہے وہ ایسے حصہ کی طرف خارج ہے جس کی تطہیر واجب ہے یعنی اس کے حقیقی باطن میں جو کھال کے نیچے ہے اور اس کے شرعی باطن میں جو آنکھ کا اندرونی حصہ ہے نجاست باقی نہ رہی، لہٰذا ان کے قول "کداخل العین" میں کاف استقصا کے لیے ہے، اور اس پر ان کے کلام کا آخری حصہ دلیل ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حکم سے مراد وجوب ہے۔ (م) (اس کی مزید تحقیق پانچویں تنبیہ میں آئے گی)

---

[1] ذخیرۃ العقبیٰ، نواقض الوضوء ۱/۹۷

على عذرة او جلد خنزير الى غير ذلك و
ف۱ سقطت المنازعات التى كانت مستمرة
من زمن الامام صدر الشريعة الى
عهد السيد الشامى فى قولهم سال الى
مايطهر ف۲ وصارت العبارة الحسنة الصافية
الوافية بحمد الله تعالىٰ۔

جیسا کہ غنیہ اور بحر میں فصد کی صورت کو شامل کرنے کے لیے کیا ہے، کیونکہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر وُہ خون بہہ کر نہر، گوبر یا خنزیر کی کھال پر پڑ جائے تو کیا حکم ہوگا اور اس سے ان مناقشات کا بھی فیصلہ ہوگیا جو صدر الشریعۃ کے زمانہ سے علّامہ شامی کے زمانہ تک جاری رہے تھے یہ مناقشات "سال الی ما یطھر" سے متعلق تھے، اس طرح بہترین، صاف اور مکمل عبارت جو اس مفہوم کو ادا کرے گی یہ ہوگی بحمد اللہ تعالیٰ۔

ما اقول ناقضه من غير السبيلين
كل نجس خرج منه وفيه قوة سيلانه على
ما هو ظاهر البدن شرعا۔

غیر سبیلین سے ہر نجس چیز کا نکلنا کہ اس میں بہنے کی قوت ہو اس پر جو شرعاً بدن کا ظاہر ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

(۳) ليس فى ف۳ النزول الى ما صلب النقض
رواية واحدة كما وهم الاتقانى وتبعه
من تبعه ولا ف۴ عدم النقض رواية واحدة
كما زعم النهر بل هما روايتان والثانى
اشهر واظهر۔

(۳) خون کے ناک کے سخت حصہ کی طرف آنے سے وضو کے نہ ٹوٹنے کو متفق علیہ قرار دینا جیسا کہ اتقانی اور ان کے ہم نواؤں کا محض وہم ہے یا عدم نقض کو متفقہ قرار دینا جیسا کہ نہر کا زعم ہے درست نہیں، بلکہ دونوں مسائل میں دو دو روایتیں ہیں اور دوسری اشہر و اظہر ہے۔

(۴) لم تمش ف۵ المنية ولا الذخيرة على
قول زفر كما زعم المحقق فى الحلية بل
مشيا على الرواية الشهيرة۔

(۴) منیہ اور ذخیرہ نے زفر کا قول اختیار نہیں کیا ہے حالانکہ حلیہ میں محقق کا یہی خیال ہے۔ ان دونوں حضرات نے مشہور روایت ہی کو اختیار کیا ہے۔

(۵) لا داعى لحمل الوجوب على الثبوت
كما ارتكب البحر بل هو المراد على
اشهر الروايات۔

(۵) وجوب کو ثبوت پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں، صاحبِ بحر نے ایسا ہی کیا ہے بلکہ اشہر روایات کے مطابق وجوب ہی مراد ہے۔

marfat.com

(٦) لامعنی لحمل القصبة فی کلام المعراج علی ما صلب کما فہم فی البحر و جزم بہ فی منحة الخالق و رد المحتار بل مرادہ مالان کما افاد فی النہر۔

(٦) قصبہ کو جو معراج میں ہے سخت حصہ پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ بحر نے سمجھا ہے اور منحة الخالق اور رد المحتار میں تو اس پر جزم ہے بلکہ جیسا کہ نہر میں ہے اس سے مراد نرم حصہ ہی ہے۔

(٧) وقع الخلط بین القولین و المشی علی روایتین مختلفتین فی العنایة و شیٔ منہ فی الفتح اما النہایة فاجبنا عنہا جوابا نفیسا۔

(٧) اور عنایہ نے دونوں اقوال کو خلط ملط کر دیا اور اسی طرح دونوں مختلف روایات کے اختیار کے مسئلہ میں ابہام پیدا کر دیا۔ کچھ ایسا ہی فتح میں ہے لیکن نہایہ کا ہم نے نفیس جواب دیا ہے۔

(٨) لا وجہ لحمل کلام الحدادی الی ما قال فی البحر بل ہو ماش علی الروایة الشہیرة کما افصح عنہ فی الجوہرة النیرة۔

(٨) حدادی کے کلام کو بحر کے قول پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جیسا کہ جوہرہ نیرہ میں بیان ہوا ہے انہوں نے مشہور روایت ہی کو اختیار کیا ہے۔

(٩) نفی النقض فیما صلب لیس بمحض المفہوم کما فہم البحر بل علیہ صرائح نصوص لا مرد لہا۔

(٩) سخت حصہ کے بارے میں نقض کی نفی جیسا کہ بحر میں ہے محض اشارہ کنایہ سے سمجھی جانے والی بات نہیں ہے بلکہ یہ چیز ناقابلِ تردید صریح نصوص سے معلوم ہوتی ہے۔

(١٠) لا یجب حمل کلام الہدایة علی ما ذکر الاتقانی و العنایة بل لہ محمل صحیح علی الروایة الشہیرة ایضا من دون لزوم العبث و التکرار ذلک من فضل اللہ علینا و الحمد للہ العزیز الغفار۔

(١٠) صاحبِ ہدایہ کے کلام کی تاویل اتقانی اور عنایہ کی طرح کرنی ضروری نہیں ہے بلکہ مشہور روایت کے مطابق بھی اس کا صحیح مفہوم موجود ہے، اس میں نہ عبث لازم آئے گا نہ تکرار۔ ذلک من فضل اللہ علینا و الحمد للہ العزیز الغفار۔

الخامس سبق الی خاطر بعض المتأخرین من الشراح و المحشین ان المراد بما یلحقہ حکم التطہیر ما یؤمر المکلف بایقاع تطہیرہ بالفعل۔

پانچواں بعض متاخرین شراح اور محشین کے ذہن میں یہ بات آئی ہے کہ "ما یلحقہ حکم التطہیر" سے مراد "ما یؤمر المکلف بایقاع تطہیرہ بالفعل" ہے۔

marfat.com

قلت ای علی فرض وقوع حدث او اصابة خبث اذ لولاہ لما نقض فصد المتوضئ لعدم خروجہ الی ما کان مامورا بتطھیرہ بالفعل فان جعل مامورا بہ بھذا الفصد کان دورا کما لا یخفی ویتفرع علیہ انہ ان تورم موضع من بدنہ قدر کف مثلا وکان یضرہ اصابة الماء فانفجر من اعلاہ وسال علی الورم لا ینقض ما لم یجاوز موضع الورم لانہ لا یؤمر بایقاع تطھیرہ بالفعل لمکان الضرر فی فتح اللہ المعین عن حاشیة العلامة نوح افندی قال بعض الفضلاء فی شرح الوقایة یعنی ابن ملك یفھم من قولہ سال الی ما یطھر انہ اذا کان لہ جراحة منبسطة بحیث یضر غسلھا فان خرج الدم وسال علی الجراحة ولم یتجاوز الی موضع یجب غسلہ لا ینقض الوضوء کذا فی المشکلات[1] اھ والیہ یشیر کلام ابیہ السید علی حیث قال السید الازھری المراد بحکم التطھیر وجوبہ فی الوضوء والغسل ولو بالمسح لینتظم ما اذا کانت الجراحة منبسطة بحیث یضر غسلھا فان خرج الدم وسال علی الجراحة ولم یتجاوزھا الی موضع یجب غسلہ

قلت یعنی جب یہ فرض کیا جائے کہ کوئی حدث واقع ہوا ہے یا ناپاکی لگی ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو باوضو شخص کا فصد کھلوانا وضو کو نہ توڑے گا کہ وہ خون بہہ کر اس جگہ نہیں پہنچا ہے جس کے پاک کرنے کا حکم بالفعل دیا گیا ہے، اور اگر اس کو اس فصد کی وجہ سے مامور بہ قرار دیا جائے تو یہ دور ہوگا جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔ اس پر یہ تفریع ہے کہ اگر کسی کے جسم پر مثلاً ہتھیلی کے برابر ورم آگیا اور اس کو پانی لگنے سے ضرر ہوتا ہے پھر وہ اوپر سے پھٹ کر ورم پر بہنے لگا تو وضوء کو اس وقت تک نہیں توڑے گا جب تک کہ بہہ کر مقام ورم سے تجاوز نہ کر جائے، کیونکہ اس کو اس صورت میں ضرر کی وجہ سے بالفعل پاک کرنے کا حکم نہیں ہے۔ فتح اللہ المعین میں علامہ نوح افندی کے حاشیہ سے منقول ہے کہ بعض فضلاء نے شرح وقایہ میں (یعنی ابن ملک نے) فرمایا ہے کہ ان کے قول سال الی ما یطھر سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی کا زخم کھلا ہوا ہو اور اس کو دھونے سے نقصان ہوتا ہو، تو اگر اس میں سے خون نکلے اور زخم سے متجاوز نہ ہو، ایسی جگہ نہ پہنچے جس کا دھونا واجب ہے تو وضو کو نہ توڑے گا کذا فی المشکلات اھ ان کے باپ سید کے کلام میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔ سید ازہری فرماتے ہیں حکم تطہیر سے مراد اس کا وضوء یا غسل میں وجوبی طور پر

---

[1] فتح المبین، نواقض وضوء ۱/ ۴۱

فانه ینقض لانه سال الی موضع یلحقه حکم التطهیر بالمسح علیه للعذر کذا بخط شیخنا وانظر حکم ما لو ضره المسح ایضا الخ ثم نقل عن العلامة نوح افندی ردا مر عن المشکلات بما سیاتی ان شاء الله تعالٰی ثم قال وکلام القهستانی یشیر الی ما فی المشکلات ونصه نزل الدم من الانف فسد مالان منه ولم ینزل منه شیئ او تورم راس الجرح فظهر به قیح اونحوه ولم یتجاوز الورم لم ینقض[1] الخ

پاک کرتا ہے، خواہ مسح سے ہی ہو تاکہ اس میں یہ صورت بھی آجائے کہ کسی کا زخم کھلا ہوا ہو اور اس کو دھونے سے نقصان ہوتا ہو، اب اس میں سے اگر خون نکل کر زخم پر آئے اور ایسی جگہ تک نہ پہنچے جس کا دھونا ضروری ہو تو وہ وضو کو توڑ دے گا، کیونکہ یہ ایسی جگہ تک بہہ کر آگیا ہے کہ جس کو حکم تطہیر مسح کے ساتھ ہے، یعنی عذر کی وجہ سے ایسا ہے کذا بخط شیخنا، پھر یہ صورت بھی دیکھئے جس میں مسح سے بھی باوضو شخص کو ضرر ہوتا ہو الخ پھر انہوں نے علامہ نوح افندی سے اس کا رد نقل کیا جو مشکلات میں ہے، یہ رد آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالٰی۔ پھر فرمایا قہستانی کے کلام سے وہی چیز مترشح ہوتی ہے جو مشکلات میں بصراحت مذکور ہے وہ یہ ہے کہ خون ناک سے نیچے اترا اور اس کے نرم حصہ کو مسدود کر دیا، مگر اس سے نیچے نہ آیا، یا زخم کا سر سوج گیا اور اس سے پیپ وغیرہ نکلا مگر سوجن کی جگہ سے آگے نہ بڑھا تو وضو نہ ٹوٹا الخ

اقول اولا انکان فی ھذا الکلام اشارة الی ذلك فاسناده للقهستانی من ابعاد النجعة فان الفرع مذکور فی البحر والفتح والمبسوط وغیرها من جملة المعتمدات وقد قدمنا کلام الفتح ان فی مبسوط شیخ الاسلام تورم راس الجرح فظهر به قیح ونحوه ولا ینقض مالم یجاوز الورم[2] الخ

وثانیا لا اشارة فانهم انما فرضوا تورم راس الجرح فالتجاوز عنه یکون

اقول اوّل اگر اس کلام میں یہی اشارہ ہے تو اس کا قہستانی سے منسوب کرنا دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے، کیونکہ فرع تو خود بحر، فتح، مبسوط وغیرہا مستند کتب میں موجود ہے، اور فتح کا کلام نقل کر آئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے کہ اگر زخم کا سرا سُوج گیا اور اس میں سے پیپ وغیرہ نکلا تو جب تک سوجن کی جگہ سے متجاوز نہ ہو وضو نہ ٹوٹے گا الخ

دوم اس میں ایسا کوئی اشارہ موجود نہیں ہے اس لیے کہ انہوں نے پہلے ورم کے سر کا

[1] فتح المعین، نواقض وضوء، ۱/۱۴

[2] فتح القدیر، نواقض وضوء، ۱/۳۴

marfat.com

بالانحدار وهو شرط النقض على الصحيح
المفتى به وليس فی کلامهم ذکر ورم
بسيط وسيع ينفجر رأسه فيسيل على
فا
سطحه ولا يجاوزه الى الموضع الصحيح نعم انا
اسعف بذکر ما وقفت عليه من کلام
من يذهب (او يميل اليه ثم اذکر ما يفتح
المولى سبحٰنه من لديه قال الامام الحلبی
فی الحلية اذا انحدر الخارج عن رأس
الجرح لکنه لم يجاوز المحل المتورم و
انما انحدر الى بعض ذلك المحل فانما لا
ينتقض اذا کان يضره غسل ذلك الموضع
و مسحه ايضا اما اذا کان لا يضره احدهما
فينبغی انه ينتقض لانه يلحقه حکم التطهير
اذ المسح تطهير له شرعا کالغسل فليتنبه
لذلك اھ[1] وفی الفوائد المخصصة للعلامة
الشامی عن المقاصد المخصصة فی بيان
کی الحمصة السيدی عبد الغنی انه قال
بعد نقله حد السيلان وما فيه من الخلاف
فالمفهوم من هذه العبارات ان الدم و
القيح والصديد اذا علا على الجرح ولم
يسل عنه الى موضع صحيح من البدن
لا ينتقض الوضوء سواء کان الجرح کبيرا او
صغيرا[2] (ثم قال بعد کلام) ويؤيد هذا اما

سوجنا فرض کیا اور اس سے تجاوز اس صورت میں ہوگا
جب کوئی چیز اس سے ٹپکے اور یہی وضو ٹوٹنے کی
مفتیٰ بہ قول کے مطابق شرط ہے، اور ان کے کلام
میں بڑے زخم کا ذکر نہیں ہے کہ جس کا منہ کھل جائے
اور مواد اس کی سطح پر ہی رہے اس سے تجاوز نہ کرے،
اب ہم ان فقہا کا کلام ذکر کرتے ہیں جن کا میلان اس
مذہب کی طرف ہے پھر ہم اپنے خیالات کا اظہار
کریں گے جو اللہ نے اپنے فضل وکرم سے ہم پر منکشف
کئے۔ امام حلبی نے حلیہ میں فرمایا کہ جب زخم کے منہ
سے کچھ نکلا لیکن سوجن کی جگہ سے متجاوز نہ ہُوا صرف
اس کے کچھ حصّہ پر ہی رہا تو وضو اس صورت میں نہ ٹوٹے گا
جبکہ اس جگہ کا دھونا یا اس پر مسح کرنا اس کو مضر ہو
اور جب مضر نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ ٹوٹ جائے
کہ اس کو حکمِ تطہیر لاحق ہے کیونکہ شرعاً اس کا
مسح کرنا اس کے حق میں دھونے کی طرح تطہیر ہے،
فلیتنبہ لذلك اھ۔ علامہ شامی نے فوائد مخصصہ
میں سید عبد الغنی کی "مقاصد حسنہ فی بیان کی الحمصہ" سے
کے بیان میں فرمایا کہ انہوں نے پہلے تو سیلان کی
حد اور اس میں اختلاف کو ذکر کیا پھر فرمایا کہ ان
عبارات سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ خون، مواد
اور پیپ جب زخم کے اوپر ظاہر ہو جائے اور بدن
کے صحیح حصہ پر بہہ کر نہ جائے تو وضو نہ ٹوٹے گا خواہ
زخم بڑا ہو یا چھوٹا ہو، پھر کچھ کلام کے بعد فرمایا اس

---

[1] حلیہ

[2] رسائل ابن عابدین، فوائد مخصصہ، فائدہ تاسعہ ۱/۶۳

فی خزانۃ الروایات فی الجراحۃ البسیطۃ اذا خرج الدم من جانب و تجاوز الی جانب اٰخر لکن لم یصل الی موضع صحیح فانہ لاینقض الوضوء لانہ لم یصل الی موضع یلحقہ حکم التطہیر اھ[1] و فی الارکان الاربعۃ للمولی ملک العلماء بحر العلوم عبد العلی اللکنوی اذا خرج القیح من راس الجرح و لم یتجاوز ورم الجرح لاینقض الطہارۃ ولایکون نجسا اھ[2] و فی ردالمحتار عن السراج عن الینابیع الدم السائل علی الجراحۃ اذا لم یتجاوز قال بعضھم ھو طاھر حتی لوصلی رجل بجنبہ و اصابہ منہ اکثر من قدر الدرھم جازت صلاتہ و بھذا اخذ الکرخی وھو الاظھر وقال بعضھم ھو نجس وھو قول محمد اھ[3] قال الشامی و مقتضاہ[5] انہ غیر ناقض لانہ بقی طاھرا بعد الاصابۃ و ان المعتبر خروجہ الی محل یلحقہ حکم التطہیر من بدن صاحبہ فلیتامل اھ[4]

کی تائید خزانۃ الروایات سے ہوتی ہے اس میں کھلے زخم کے بارے میں ہے کہ جب خون ایک طرف سے نکلا اور دوسری طرف آیا لیکن جسم کے تندرست حصّہ کی طرف نہ پہنچا تو وضو کو نہ توڑے گا کیونکہ وُہ ایسی جگہ نہیں پہنچا ہے جس کو تطہیر کا حکم لاحق ہوا اھ ارکان اربعہ میں علامہ عبد العلی بحرالعلوم فرماتے ہیں کہ جب مواد زخم کے سرے سے نکلے اور زخم کے ورم سے متجاوز نہ ہو تو طہارۃ کو نہ توڑے گا اور نجس نہ ہوگا اھ اور ردالمحتار میں سراج سے ینابیع سے منقول ہے کہ زخم پر بہنے والا خون جب زخم سے متجاوز نہ ہو تو بعض فقہاء کے نزدیک پاک ہے یہاں تک کہ اگر اس شخص کے پاس کسی نے نماز پڑھی اور اس کو ایک درہم سے زیادہ یہ خون لگ گیا تو اس کی نماز جائز ہوگی، کرخی نے اسی کو پسند کیا ہے اور یہی اظہر ہے۔ اور بعض نے فرمایا یہ نجس ہے، یہی امام محمد کا قول ہے اھ شامی نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ وہ لگنے کے بعد پاک ہے۔ اور اعتبار اس امر کا ہے کہ وہ اس جگہ کی طرف تجاوز کرے جو صاحب بدن کے اس حصہ کی طرف آئے جس کو حکم تطہیر لاحق ہو فلیتامل اھ

وانا **اقول** وباللہ التوفیق و بہ استھدی سواء الطریق ھھنا مسئلتان

اللہ ہی سے توفیق ہے اور اسی سے سیدھے راستے کی ہدایت چاہتا ہوں، در اصل یہاں دو مسئلے ہیں ایک تو ورم جو صرف اوپر سے

---

[1] فوائد مخصصہ من رسائل ابن عابدین، فائدہ تاسعہ ۱/۶۴ [2] رسائل الارکان لعبد العلی، نواقض وضو ص ۱۶

[3] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۰ [4] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۰

مسئلة الورم الغير المنفجر الا من اعلاه كما وصفنا ومسئلة الجرح اعنى تفرق الاتصال كما يحصل بالسلاح والانفجار وقد خلطهما السيد ابو السعود[1] كما رأيت وسيظهر الفرق بعون رب البيت اما الاولى ففي غاية الاشكال ولا تحضرني الأن مصرحة كذلك الا من الحلية والاركان الاربعة وكذا ما تبتني عليه من ارادة ما يكلف بايقاع تطهيره بالفعل وهذا ربما يشم من غيرهما ايضا كابن ملك وخزانة الروايات ورد المحتار.

فاقول اولا[2] لايذهبن عنك ان المعنى المؤثر عندنا في الحدث هو خروج النجس من باطن البدن الى ظاهره لا يحتاج معه الى شئ اخر غير ان الخروج لا يتحقق في غير السبيلين الا بالانتقال لان تحت كل جلدة دما هو ما دام في مكانه لا يعطى له حكم النجاسة قال الامام برهان الملة والدين في الهداية خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة غير ان الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لا خارجة بخلاف السبيلين لان ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة

پھٹا ہوا ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، دوسرا اس زخم کا مسئلہ جو تلوار وغیرہ سے لگ جاتا ہے، لیکن ابو السعود نے جیسا کہ آپ نے دیکھا دونوں مسئلوں کو خلط ملط کر دیا۔ ان میں فرق ابھی ربِ کعبہ کی مدد سے ظاہر ہو جائے گا۔ پہلا مسئلہ نہایت ہی مشکل ہے اور اس کی بابت اس وقت مجھے کوئی صراحت مستحضر نہیں ہے، صرف حلیہ اور ارکانِ اربعہ کی عبارت ہے۔ اسی طرح اس پر متفرع ہونے والا مسئلہ یعنی کسی عضو کی تطہیر کے بالفعل کرنے کا ارادہ، ممکن ہے کہ بعض دوسرے علماء مثلاً ابن ملک، خزانۃ الروایات اور رد المحتار سے بھی کچھ ایسا ہی مفہوم ہوتا ہو۔

اقول اول: یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ ہمارے نزدیک حدث میں مؤثر کا مفہوم یہ ہے کہ ناپاک چیز بدن کے باطن سے نکل کر ظاہر کی طرف آجائے۔ اس کے علاوہ کسی اور چیز کی حاجت نہیں، البتہ سبیلین کے علاوہ دوسرے مقامات سے خروج کے لیے منتقل ہونا ضروری ہے کہ ہر کھال کے نیچے خون ہے، جب تک وہ اپنی جگہ رہے گا، اس کو ناپاکی کا حکم نہیں ہوگا۔ امام برہان الدین نے ہدایہ میں فرمایا کہ نجاست نکلنا زوالِ طہارت میں مؤثر ہے۔ البتہ خروج اسی وقت متحقق ہوگا جبکہ نجاست بہہ کر اس حصے تک آجائے جس کو پاک کرنے کا حکم ہو، کیونکہ کھال کے ہٹ جانے سے نجاست اپنے مقام پر ظاہر ہوتی ہے نہ کہ خارج، سبیلین کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ مقام نجاست

marfat.com

فیستدل بالظھور علی الانتقال والخروج اھ[1] ومثلہ فی المستخلص نقلا عنہما و قال الامام فقیہ النفس فی شرح الجامع الصغیر الحدث اسم للخارج النجس و الخروج انما یتحقق بالسیلان[2] الخ وقال الامام المحقق علی الاطلاق فی فتح القدیر خروج النجاسۃ مؤثر فی زوال الطہارۃ شرعا وھذا القدر فی الاصل معقول ای عُقل فی الاصل وھو الخارج من السبیلین ان زوال الطہارۃ عندہ انما ھو بسبب انہ نجس خارج من البدن اذ لم یظہر لکونہ من خصوص السبیلین تاثیر وقد وجد فی الخارج من غیرھما فیتعدی الحکم الیہ فالاصل الخارج من السبیلین وحکمہ زوال طہارۃ یوجبہا الوضوء وعلتہ خروج النجاسۃ من البدن و الفرع الخارج النجس من غیرھما وفیہ المناط فیتعدی الیہ زوال الطہارۃ[3] اھ و مثلہ فی البحر الرائق وفیہ ایضا النقض بالخروج وحقیقتہ من الباطن الی الظاہر وذلک بالظہور فی السبیلین یتحقق و فی غیرھما بالسیلان الی موضع یلحقہ التطہیر

نہیں ہے وہاں ظہوری کو منتقل ہونا اور خارج ہونا قرار دیا جائے گا۔ اسی قسم کی بات مستخلص میں اس سے منقول ہے۔ امام فقیہ النفس نے شرح جامع صغیر میں فرمایا کہ حدث، خارج ہونے والی ناپاک چیز کا نام ہے اور خروج بہنے سے متحقق ہوتا ہے الخ امام محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں فرمایا کہ نجاست کا نکلنا زوال طہارۃ میں شرعاً موثر ہے اور اس قدر بات اصل میں معقول ہے، اور اصل مراد "خارج من السبیلین" ہے۔ یعنی یہ بات کہ پاکی کا زوال اس باعث ہے کہ یہ نجاست ہے اور بدن سے نکل رہی ہے، کیونکہ خاص طور پر اس کے سبیلین سے نکلنے کی وجہ سے حدث کا ہونا کوئی مفہوم نہیں رکھتا ہے، یہ بات تو سبیلین کے علاوہ جسم کے دوسرے حصّوں سے خروج کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے تو حکم اس کی طرف بھی متعدی ہوگا، تو اصل "خارج من السبیلین" ہے، اور اس کا حکم طہارت کا زائل ہونا ہے، جس کے باعث وضوء واجب ہو جاتا ہے، اس کی علت نجاست کا بدن سے خارج ہونا ہے، اور فرع سبیلین کے علاوہ کہیں سے بھی نجاست کا خارج ہونا ہے اور اسی میں "مناط" ہے۔ لہذا زوال طہارۃ اس کی طرف بھی متعدی ہوگا اھ، بحرالرائق میں بھی

---

[1] الہدایہ، نواقض وضوء ۱/۸

[2] بحرالرائق، نواقض وضوء ۱/۳۴

[3] فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۹

marfat.com

لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها فتکون بادیة لا خارجة[1] اھ و فی الفتح و الحلیة و الغنیة و البحر و الطحطاوی و الشامی جمیع الادلة المورودة من السنة و القیاس تفید تعلیق النقض بالخارج النجس[2] اھ و فی الغنیة اذا زالت بشرة کانت الرطوبة بادیة لا منتقلة ولا تکون منتقلة الا بالتجاوز و السیلان[3] اھ و فی تبیین الامام الزیلعی الخروج انما یتحقق بوصوله الی ما ذکرنا لان ما تحت الجلدة مملوء دما فبالظهور لا یکون خارجا بل بادیا و ھو فی موضعه[4] اھ و فی المحیط ثم الدرر حد الخروج الانتقال من الباطن الی الظاهر و ذلک یعرف بالسیلان من موضعه[5] اھ

یہی ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ وضوء خروج سے ٹوٹتا ہے، اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ باطن سے ظاہر کی طرف ہو، اور یہ چیز سبیلین میں تو ظہور سے ہی متحقق ہو جائیگی اور ان کے علاوہ بدن کے دوسرے حصوں میں، ایسی جگہ تک آنا ضروری ہے جس کو تطہیر کا حکم ہو، کیونکہ چھلکے کے ہٹ جانے سے نجاست صرف ظاہر ہوتی ہے خارج نہیں ہوتی ہے اھ فتح، حلیہ، غنیہ، بحر، طحطاوی اور شامی میں ہے کہ سنت اور قیاس کے تمام دلائل سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وضوء کا ٹوٹنا خارج ہونے والی نجاست سے ہی متعلق ہے اھ اور غنیہ میں ہے کہ جب کھال ہٹ جائے تو رطوبت ظاہر ہوگی منتقل نہ ہوگی منتقل صرف بہنے کی صورت ہی میں ہوگی۔ امام زیلعی نے تبیین میں لکھا کہ خروج اسی وقت متحقق ہوگا جبکہ وہ اس حصہ کی طرف بہہ جائے جس کا ہم نے ذکر کیا، کیونکہ جلد کا نچلا حصہ خون سے پُر ہے لہذا ظاہر ہونے سے خارج نہ ہوگا بلکہ بادی ہوگا، اور اپنی جگہ پر ہی رہے گا اھ محیط اور درر میں ہے کہ خروج کی حد باطن سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا ہے، اور یہ اپنی جگہ سے بہہ جانے سے معلوم ہوگا اھ

و فی شرح الوقایة للامام صدر الشریعة المعتبر الخروج الی ما ھو ظاهر البدن شرعا[6] اھ

امام صدر الشریعۃ کی شرح وقایہ میں ہے کہ خروج سے مراد اس حصہ کی طرف آنا ہے جو شرعاً ظاہر ہے اھ

وقال الامام النسفی فی متن الکنز

امام نسفی نے کنز کے متن میں فرمایا وضوء کو

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضوء ۱/۳۳ [2] غنیۃ المستملی، نواقض وضوء ص ۱۳۱ [3] ایضاً
[4] تبیین الحقائق، نواقض وضوء ۱/۸ [5] درر الحکام شرح غرر الاحکام، نواقض وضو ۱/۱۳
[6] شرح وقایہ، نواقض وضو ۱/۱۰

marfat.com

ینقضه خروج نجس منه[1] اھ واستحسنه فی جامع الرموز فقال حق العبارۃ ناقضه خروج النجس[2] اھ

نجاست کا بدن سے نکلنا توڑ دے گا اھ اور اس کو جامع الرموز میں پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت اس طرح ہونی چاہئے ناقضه خروج النجس اھ

وقال السید جلال الدین فی الکفایة لایتحقق الخروج الا بالسیلان لان تحت کل جلدۃ رطوبة فاذا زالت کانت بادیة لاخارجة کالبیت اذا انهدم کان الساکن ظاهرا لا منتقلا عن موضعه[3] اھ

سید جلال الدین نے کفایہ میں فرمایا کہ خروج سیلان سے ہی متحقق ہوگا کہ کھال کے ہر حصہ کے نیچے رطوبت پائی جاتی ہے اب جب کھال ہٹ جائے گی تو نجاست بادی ہوگی نہ کہ خارج، جیسے گھر اگر گر جائے تو گھر والے اس میں ظاہر ہوجاتے ہیں اس سے خارج نہیں ہوجاتے اھ

وقال العلامة الاکمل فی العنایة خروج النجس من بدن الانسان الحی ینقض الطهارۃ کیفما کان عندنا وهو مذهب العشرۃ المبشرۃ رضی الله تعالٰی عنهم[4] اھ وفیها ایضا شرط التجاوز الی موضع یلحقه حکم التطهیر احترازا عما یبدو ولم یخرج ولم یتجاوز فانه لایسمی خارجا فکان تفسیرا للخروج وردا لما ظن زفر ان البادی خارج[5] اھ

علامہ اکمل نے عنایہ میں فرمایا کہ زندہ انسان کے بدن سے خون کا نکلنا بہرحال ہمارے نزدیک طہارت کو توڑتا ہے اور یہی عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے اھ اسی کتاب میں ہے کہ اس جگہ کی طرف تجاوز کرنے کی شرط جس کو پاک کرنے کا حکم ہے اس صورت سے احتراز ہے جس میں نجاست ظاہر تو ہو مگر خارج نہ ہو کیونکہ اس کو خارج نہیں کہا جاتا ہے پس یہ خروج کی تفسیر ہے اور زفر کے اس خیال کی تردید ہے کہ یہ خارج ہے اھ

وقد صرح المولی بحرالعلوم نفسه فی ذلك الکتاب انه ثبت ان علة انتقاض الطهارۃ خروج النجاسة فکلما خرج من

علامہ بحرالعلوم نے خود اسی کتاب میں صراحت کی ہے کہ طہارۃ کے ٹوٹنے کی علت نجاست کا نکلنا ہے پس جو بھی نجاست نکلے گی وہ طہارت کو

۱؎ کنز الدقائق، نواقض وضوء ص ۷
۲؎ جامع الرموز، نواقض وضو ۱/۳۴
۳؎ کفایة مع فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۸
۴؎ عنایة علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۳
۵؎ عنایة علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضوء ۱/۳۳

marfat.com

النجاسة ينقض الطہارۃ[1] اھ و من نظر الی تظافر ھذہ النصوص ایقن ان خروج النجس الی ظاھر البدن اذا تحقق لا یتوقف بعدہ ثبوت الحدث وان تحققہ فی غیر السبیلین یحصل بانتقال ما عن موضعہ لا یشترط فیہ ان یکون ذراعا او شبرا مثلا ولذلک لما ظھر لمحمد فیما روی عنہ ان بالعلو علی راس الجرح یحصل انتقال الدم من مکانہ حکم بالنقض من دون توقیف علی انحدار ایضا فضلا عن اشتراط امتداد مسافۃ واصحابنا جعلوا راس الجرح من مکانہ فما دام علیہ و لم یجاوزہ لم ینتقل من مکانہ وان انتقل من تحت قال فی الدرر عن المحیط بعد ما قدمنا وحد السیلان ان یعلو فینحدر عن راس الجرح ھکذا فسر ابو یوسف لانہ ما لم ینحدر عن راس الجرح لم ینتقل عن مکانہ فان ما یوازی الدم من اعلی الجرح مکانہ[2] اھ

نوڑدے گی اھ جو بھی ان تصریحات کو دیکھے گا اس کو اس امر میں شک کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ نجاست کا نکلنا ظاہر بدن کی طرف حدث کے لیے کافی ہے اور اس کے بعد مزید کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے اور سبیلین کے علاوہ اگر نجاست نکلے تو اس میں اپنی جگہ سے منتقل ہونے کی شرط ہے، اس میں ایک گز یا ایک بالشت کی شرط نہیں ہے۔ اس لیے جب امام محمد پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ زخم کے سرے پر نجاست کے آنے سے خون کا اس کی جگہ سے منتقل ہونا متحقق ہوجائے گا تو انہوں نے طہارت ٹوٹنے کا حکم لگادیا اور اس میں زخم سے گرنے کی شرط نہ لگائی، اس میں کسی مسافت تک پہنچنے کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا، اور ہمارے اصحاب کا خیال ہے کہ زخم کا سرا زخم ہی کی جگہ ہے جب تک نجاست اس پر رہے تو سمجھا جائے گا کہ نجاست اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہوئی ہے خواہ وہ نیچے سے منتقل ہوچکی ہو۔ درر میں محیط سے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد جس کو ہم نے نقل کیا فرمایا: سیلان کی حد یہ ہے کہ زخم کے سرے پر آکر ٹیک جائے، ابو یوسف نے بھی یہی تفسیر کی ہے کیونکہ جب تک زخم سے نہ ٹپکے اپنی جگہ سے منتقل نہ ہوگی، کیونکہ زخم کا بالائی حصہ جو خون کے مقابل ہے وہی خون کی جگہ ہے اھ

فالورم المنبسط المنفجر من اعلاہ اذا انحدر القیح من راسہ تحقق

پس کھلا ہوا زخم جو اوپر سے پھٹا ہُوا ہو جب پیپ اس کے سرسے نکلے تو خروج متحقق ہوجائے گا اور

---

[1] رسائل الارکان، نواقض وضوء ص ۱۶
[2] درر الحکام شرح غرر الاحکام، نواقض وضوء ۱/۱۳

الخروج والانتقال والسيلان قطعا لا محل فيه لارتياب فما هي الا عبارة عن معنى واحد ولن يسبقن الى وهم احد ان الورم ان استوعب يد انسان من كتفه الى رسغه فانفجر من اعلى الكتف وجعل الدم يثج ثجا حتى ملاء الكتف ثم العضد ثم المرفق ثم الساعد لم يكن كل هذا خروجا حتى يتجاوز الى الكف وعدم لحوق حكم التطهير عند العذر ظاهر المنع بل قد لحق وتاخر طلب ايقاعه بالفعل حتى يزول ولذا اذا زال ظهر فكان من باب الوجوب لانعقاد السبب وتاخر وجوب الاداء بخلاف داخل العين فانه من باطن البدن شرعا في باب التطهير من كل وجه لم يلحقه قط حكم التطهير ولن يلحقه ابدا ما بقي فكيف يقاس عليه ما كان ظاهر البدن قطعا حسا و شرعا ثم اعترى معترا خرعنه حكم اداء التطهير موقتا بوقت البرء ام كيف يجعل العارض كاللازم والحادث عن قريب الزائل عما قليل كاللازب المستمر۔

انتقال اور سیلان بھی قطعاً ہوگا، اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں، سو اس عبارت کا ایک ہی مفہوم ہے، یہ وہم نہ کیا جائے کہ اگر کسی شخص کے کاندھے سے نیچے کلائی تک ورم آجائے پھر کاندھے کے بالائی حصے سے پھٹ جائے اور خون پوری تیزی سے بہہ کر کاندھے، بازو اور کلائی تک آجائے، تو یہ خروج نہ ہوگا، خروج اسی وقت ہوگا جب ہتھیلی سے متجاوز ہو جائے۔ اور تطہیر کا حکم نہ ہونا عذر کے ہونے کی صورت میں مسلّم نہیں ہے بلکہ حکم تو ہوا لیکن اس کے بالفعل واقع کرنے کی طلب متاخر ہو گئی ہے یہ عذر کے زوال کے بعد ہوگی، اس لیے جب عذر ختم ہوگا حکم تطہیر ظاہر ہوگا، گویا یہ سبب کے منعقد ہونے اور وجوب اداء کے متاخر ہونے کی قسم سے ہے، آنکھ کے اندرونی حصے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ تطہیر کے معاملہ میں شرعاً بدن کا باطنی حصہ ہے۔ اس کو نہ تو حکم تطہیر لاحق ہوا ہے اور نہ کبھی ہوگا، لہذا جو چیز حساً اور شرعاً بدن کا ظاہر ہو اس کو اس پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے۔ پھر اس کو ایک اور امر لاحق ہو گیا جس نے حکم تطہیر کو ایک معین وقت تک کے لیے موخر کر دیا یعنی تندرستی تک، یا یوں سمجھ لیجئے کہ عارض کو مثل لازم کیونکر کیا جا سکتا ہے اور جو چیز مستقبل قریب میں ہونے والی ہو اور جلد ہی زائل ہو جانے والی ہو اس کو مسلسل جاری رہنے والی چیز کے مانند کیسے کہا جا سکتا ہے؟

وثانيا انما المنقول عن ائمتنا رضي الله تعالى عنهم شيئان اما النقض بمجرد العلو على راس الجرح وان لم ينحدر كما

دوم ہمارے ائمہ سے دو چیزیں منقول ہیں، یا تو زخم کے سر پر آتے ہی طہارت کا ختم ہو جانا، جیسا کہ امام محمد سے مروی ہے اور اسی کی طرف امام محمد

marfat.com

روی عن محمد والیه مال الامام محمد
بن عبد الله وعلیه مشی فی مجموع النوازل
والفتاوی النسفیة وجعله فی الوجیز اقیس
وفی الدرایة اصح واما بالانحدار عن
راس الجرح وهو المعتمد وعلیه الفتوی
ولم ینقل عن احد منهم قط ان الانحدار
عن الراس ایضا لا یکفی للنقض ما لم یجاوز
سطح ورم الجرح کله قدر ذراع کان او
اکثر بل قد نطقت کتب المذهب قاطبة
بان مجرد الانحدار عن الراس کاف فی
النقض وهذا محرر المذهب محمد
رضی الله تعالی عنه قائلا فی جامعه الصغیر
محمد عن یعقوب عن ابی حنیفة رضی الله
تعالی عنهم فی نفطة قشرت فسال منها
ماء او دم او غیره عن راس الجرح نقض
الوضوء وان لم یسل لم ینقض اھ[1]

قال الامام الاجل قاضی خان فی
شرحه والسیلان ان ینحدر عن راس
الجرح وعن محمد رحمه الله تعالی اذا
انتفخ علی راس الجرح وصار اکثر من راس
الجرح انتقض والصحیح ما قلنا اھ[2]

وفی محیط الامام السرخسی ثم النهر
ثم الهندیة حد السیلان ان یعلو فینحدر

بن عبد اللہ کا میلان ہے اور مجموع النوازل نیز
فتاوٰی نسفیہ میں بھی یہی ہے، وجیز میں اس کو
زیادہ قرین قیاس قرار دیا ہے، اور درایہ میں اصح
کہا ہے، یا زخم کے سر سے نیچے آتے ہی طہارۃ ختم
ہوجائے گی، یہی معتمد ہے اور اسی پر فتوٰی ہے،
یہ کسی امام سے منقول نہیں کہ زخم کے سر سے نیچے آنے
کے باوجود طہارۃ اس وقت تک ختم نہ ہوگی جب تک
کہ زخم کے پورے ورم کی سطح سے متجاوز نہ ہوجائے
خواہ وہ ایک گز ہو یا اس سے بھی زیادہ، بلکہ تمام
کتبِ مذہب میں یہی ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آنا ہی
کافی ہے، محررِ مذہب امام محمد نے جامع صغیر میں
اسی کو واضح طور پر بیان کیا ہے وہ فرماتے ہیں محمد
کو ابو یوسف سے ان کو ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم سے
معلوم ہوا کہ اگر کوئی چھالا پھوٹ گیا اور اس سے
پانی، خون یا کچھ اور نکلا اور سرِ زخم سے متجاوز ہوگیا
تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر نہ بہا تو نہ ٹوٹے گا اھ

امامِ اجل قاضیخان نے اس کی شرح میں کہا
کہ سیلان یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آجائے، اور
امام محمد سے روایت ہے کہ جب پھول کر سرِ زخم پر
آئے اور اس کے سر سے حجم میں بڑا ہوجائے تو
وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا اھ

امام سرخسی کی محیط، نہر اور ہندیہ میں ہے کہ
سیلان یہ ہے کہ اوپر کو آئے پھر زخم کے سر سے

---

[1] جامع الصغیر لامام محمد، نواقض وضو، ص ۷

[2] شرح جامع الصغیر

marfat.com

عن راس الجرح اھ[1]

وفی جواھر الفتاوی للامام الکرمانی فی الباب الثانی المعقود لفتاوی الامام جمال الدین البزدوی اما التی تخرج من غیر السبیلین ان وقفت ولم تتعد عن راس الجرح فطاھرۃ[2] ثم اطال فی بیان حکمۃ الفرق بین الخارج والبادی ملخصہ ان البادی الکائن تحت الجلدۃ ھو الذی انتقل عن طبیعۃ الدم الی طبیعۃ اللحم وانتھی نضجہ غیر انہ لم ینجمد بخلاف السائل[3] وفی شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی ثم ایضاح الاصلاح لابن کمال باشا قال اصحابنا اذا خرج وسال عن راس الجرح نقض الوضوء وقال زفر ینقضہ سال او لم یسل وقال الشافعی لاینقضہ سال او لم یسل اھ[4]

نیچے آجائے اھ

امام کرمانی کے جواہر الفتاوٰی کے دوسرے باب میں جو امام جمال الدین بزدوی کے فتاوٰی میں مشتمل ہے، یہ ہے کہ وہ نجاست جو سبیلین کے علاوہ کہیں اور سے خارج ہو، اگر سرِ زخم سے متجاوز نہ ہو تو وہ طاہر ہے اھ پھر خارج اور بادی کے فرق کی حکمت کو تفصیل سے بیان کیا، جس کا خلاصہ یہ ہے، بادی جو کھال کے نیچے ہو، خون کی طبیعت سے منتقل ہو کر گوشت کی طبیعت میں آگیا ہے اور مکمل طور پر پختہ ہو چکا ہے صرف اتنا ہے کہ منجمد نہیں ہوا ہے۔ یہ بات سائل (بہنے والے) میں نہیں ہوتی ہے۔ امام اسبیجابی کی شرح طحاوی اور ابن کمال پاشا کی ایضاح الاصلاح میں ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا جب زخم کے سر سے نکلے اور بہے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور زفر نے فرمایا بہے یا نہ بہے وضو ٹوٹ جائے گا، اور امام شافعی نے فرمایا: بہے یا نہ بہے وضو نہ ٹوٹے گا اھ۔

وفی الخلاصۃ ان خرج من قرح بہ دم او صدید او قیح فسال عن راس الجرح نقض عندنا[5] اھ وفی المنیۃ ان سال عن راس الجرح نقض وان لم

اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کوئی چیز خون، مواد یا پیپ کی قسم سے زخم سے نکلے اور زخم کے سر سے بہے تو ہمارے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا[5] اھ اور منیہ میں ہے کہ اگر سرِ زخم سے بہے تو وضو ٹوٹیگا

---

[1] فتاوٰی ہندیہ، نواقض وضو ۱/۱۰
[2] جواہر الفتاوٰی
[3] جواہر الفتاوی
[4] شرح الطحاوی
[5] خلاصۃ الفتاوی، نواقض وضو ۱/۱۵

یسل لا ینقضه وتفسیر السیلان ان ینحدر عن راس الجرح اھ[1]

اور اگر نہ بہے تو وضو نہ ٹوٹے گا اور سیلان کا معنیٰ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آجائے اھ

وفی صدر الشریعۃ اذا سال عن راس الجرح علم انه دم انتقل من العروق فی ھذہ الساعۃ وھو الدم النجس اما اذا لم یسل علم انه دم العضو اھ[2]

اور صدر الشریعۃ نے فرمایا کہ جب سرِ زخم سے بہا تو معلوم ہو گیا کہ یہ وہ خون ہے جو ابھی رگوں سے آرہا ہے اور یہی ناپاک خون ہے، اور جب نہ بہے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ عضو کا خون ہے اھ

یشیر الی الحکمۃ التی ذکرھا الامام جمال الدین وفی جواھر الاخلاطی ان سال عن راس الجرح نقض والا لا والسیلان الانحدار عن راس الجرح اھ[3]

اور جواہر الاخلاطی میں صدر الشریعۃ اس حکمت کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں جس کا ذکر امام جمال الدین نے اپنے فتاوٰی میں کیا ہے کہ اگر سرِ زخم سے بہا تو وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں، اور سیلان کے معنی سرِ زخم سے نیچے آنے کے ہیں اھ

وقال صاحب السراج نفسه فی الجوھرۃ النیرۃ حد التجاوز ان ینحدر عن راس الجرح واما اذا علا ولم ینحدر لاینقض اھ[4] وھذا ھو الموافق لما تقدم ان المعنی الخروج وظهورہ بالانتقال فاذن لا اری ھذا القیل الا مستحدثا بعد ائمتنا علی خلاف ما یعطیه کلامھم جمیعا وعلی خلاف اطلاقات المتون وعامۃ الکتب المعتمدۃ وعلی خلاف ما ھو قضیۃ جمیع الادلۃ الموردۃ من السنۃ والقیاس کما علمت۔

اور صاحبِ سراج نے جوہرہ نیرہ میں فرمایا کہ تجاوز کی حد یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے آجائے لیکن اگر اوپر آیا اور نیچے نہ آیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اھ یہی چیز گزشتہ گفتگو سے مطابقت رکھتی ہے کہ خروج اور ظہور کے معنی منتقل ہونے کے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ قول ہمارے ائمہ کے دور کے بعد کی ایجاد ہے یہ تمام متون، کتبِ معتمدہ کے عمومی اطلاقات اور سنّت وقیاس کے بیان کردہ تمام ادلہ کے خلاف ہے۔

وثالثاً مع قطع النظر عن کل ذلك ھذا یشبه فرض محال فقد منا عن الفتح والبحر والغنیۃ ان التطھیر یعم الطھارۃ من الخبث ومعلوم انه یکون بکل ماء طاھر قالع ولا یشترط فیه

سوم جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اس سے قطع نظر یہ فرضِ محال کے مشابہ ہے، ہم فتح، بحر اور غنیہ کی عبارات نقل کرچکے ہیں کہ تطہیر خبث سے طہارۃ کو بھی شامل ہے اور یہ معلوم ہے کہ ہر پاک پانی سے ہوجاتی ہے جو نجاست کو

۱؎ منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۹۰ ۲؎ شرح وقایہ، نواقض وضو ۱/۵۷ ۳؎ جواہر اخلاطی ۴؎ جوہرہ نیرہ، نواقض وضو ۱/۸

marfat.com

شدۃ الاسالۃ بل تکفی الازالۃ و لو بثلث خرق مبلولۃ وفی الدر تطھر اصبع و ثدی تنجس بلحس ثلثا[1] اھ ولا اعلم ورما یضرہ المسح بخرقۃ بلت بعرق یناسبہ بل ربما ینفع فلعلہ فرض لا یقع۔

دور کر دے اس میں سیلان کی شدت کی شرط نہیں ہے اصل چیز تو نجاست کا دور کرنا ہے، خواہ تین ترشدہ کپڑوں کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔ دُر میں ہے کہ انگلی اور چھاتی اگر نجس ہو جائے تو تین مرتبہ چاٹنے سے پاک ہو جائے گی اھ میں نہیں سمجھتا کہ ورم کی کوئی ایسی قسم بھی ہے جس کو کسی مناسب عرق سے ترشدہ کپڑے سے پُونچھنے سے نقصان پہنچتا ہو، بلکہ عین ممکن ہے کہ فائدہ پہنچتا ہو، لہذا یہ سراسر مفروضہ ہے جو واقع نہیں ہوگا۔

و رابعا ان لزم صلوحہ لطلب ایقاع التطھیر بالفعل فاذا کان بالانسان والعیاذ باللہ ما یضرہ اصابۃ الماء فی شئ من بدنہ فھذا ان افتصد لا یکون حدثا وان اصابتہ شجۃ فی راسہ فسال الدم من قرنہ الی قدمہ فھو علی وضوئہ ولم یتنجس بھذہ الدماء القوارۃ بدنہ ولا ثیابہ بل لو اخذ غیرہ تلک الدماء ولطخ بھا ثوبہ کان صبغا طیبا طاھرا لان ما لیس بحدث لیس بنجس و لو کان المرض باحد شقیہ فان خرج من الشق السلیم دم قدر راس ذباب بطل وضوءہ وان افتصد من الشق الماؤف وخرج الدم ارطالا لا یضرہ وھو طاھر مع انہ ھو الدم المسفوح وھذا کلہ غیر معقول ولا منقول ولا متجہ ولا مقبول فلا مریۃ عندی ان المراد کل ما ھو طاھر البدن شرعا وان تأخر طلب ایقاع تطھیرہ بالفعل

چہارم یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ بالفعل تطہیر کے واقع کرنے کی طلب کی صلاحیت رکھتا ہو مثلاً انسان کے بدن میں کوئی ایسی تکلیف ہو جس کو پانی نقصان دیتا ہو تو یہ شخص اگر فصد کھلوائے تو حدث نہ ہوگا، اور اگر اس کا سر زخمی ہو جائے اور اس کے سر سے خون بہہ کر قدم تک آجائے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اور اس خون سے نہ اس کے کپڑے ناپاک ہوں گے اور نہ اس کا جسم، بلکہ اگر کسی اور نے یہ خون لے کر اپنے بدن یا کپڑوں پر لگا لیا تو پاکیزہ رنگ سے زیادہ اور کچھ نہ ہوگا کہ جو چیز حدث نہیں وہ نجس نہیں ہے، اگر ایک پہلو مریض ہو اور دوسرا تندرست، پھر تندرست پہلو سے مکھی کے سر کے برابر خون نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر بیمار پہلو میں فصد کھلوائی اور اس سے سیروں خون نکلا تو وضو نہ ٹوٹے گا حالانکہ یہ دم مسفوح ہے، یہ تمام چیزیں نہ تو معقول ہیں اور نہ مقبول ہیں، نہ ان کی کوئی دلیل ہے۔ لہذا میرے نزدیک یہ امر شبہ سے بالاتر ہے کہ مراد ہر وہ حصہ ہے

[1] الدر المختار، باب الانجاس ۱/۵۳

marfat.com

الی زوال عذرہ رحمہ اللہ العلامۃ ابن کمال باشا حیث قال فی الایضاح سال الی ما یطھر ای الی موضع یجب ان یطھر بغسل او مسح عند عدم عذر شرعی لابد من ھذا التعمیم حتی ینتظم الموضع الذی سقط عنہ حکم التطھیر بعذر[1] اھ وتبعہ السید العلامۃ الطحطاوی فی حاشیۃ مراقی الفلاح والعلامۃ الفہامۃ نوح افندی لما نقل ما نقل عن المشکلات عقبہ بقولہ لکن قال بعض المحققین یرید ابن کمال فنقل کلامہ ثم قال وھذا مخالف لما فی المشکلات ولعل الحق ھذا[2] اھ

جو شرعاً بدن کا ظاہر ہوا اگرچہ اس کے بالفعل پاک کرنے کی طلب زوال عذر تک مؤخر ہو۔ خدا ابن کمال پاشا پر رحم فرمائے، انہوں نے ایضاح میں فرمایا: سال الی ما یطھر یعنی اس حصہ تک بہہ کر آیا جس کا پاک کرنا غسل یا مسح سے عذر شرعی کے موجود نہ ہونے کی صورت میں واجب ہو۔ اس تعمیم کی ضرورت ہے تاکہ اس میں وُہ حصہ بھی آجائے جس کو تطہیر کا حکم کسی عذر کے باعث لاحق نہیں ہوا ہے اھ، طحاوی نے حاشیہ مراقی الفلاح میں اور علامہ نوح آفندی نے اسی کی متابعت کی ہے، انہوں نے مشکلات میں کچھ نقل کرنے کے بعد فرمایا: "لیکن بعض محققین نے فرمایا ان کی مراد اس سے ابن کمال پاشا ہیں۔ پھر انہوں نے ان کا کلام نقل کیا۔ پھر فرمایا کہ یہ مشکلات کے مخالف ہے۔ اور شاید حق یہی ہو۔" اھ

اقول اولا بل لک ان تقول فرق بین السقوط والتأخر کما علمت بل ان سقط لعذر فحقیقۃ السقوط تعقب الثبوت فذلک یقرر اللحوق ویؤکدہ کما لا یخفی۔

اقول اول کہا جاسکتا ہے کہ سقوط اور تاخر میں فرق ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، بلکہ اگر عذر ختم ہوگیا تو سقوط کی حقیقت ثبوت کے بعد ہی ہوگی اور یہ چیز لحوق کی تائید کرتی ہے جیسا کہ واضح ہے۔

وثانیا لعبارۃ المشکلات وجھۃ تنجیھا عن المشکلات فانھا فی الجرح وسیأتی بالشرح فلا تتعین للمخالفۃ ھذا ما یتعلق بمسئلۃ الورم وما بنیت علیہ

دوم: مشکلات کی عبارت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ زخم کی بابت ہے، اس کی تشریح آئے گی، لہذا یہ مخالفت کے لیے متعین نہیں ہے یہ ورم کے مسائل اور اس سے متعلقہ مسائل کی بابت ہے۔

واما مسألۃ الجرح **فاقول** یطھر

زخم کا مسئلہ: بندہ ناچیز عرض پرداز ہے اور

---

[1] بحوالہ فتح المعین، نواقض الوضوء ۱/۴۱

[2] ایضاً

marfat.com

للعبد الضعیف واللہ تعالیٰ اعلم ان الجرح المنبسط له ثلث صور الاولی ان یکون انبساطه فی الباطن فقد تفجر راسه وعلی سائره جلدة ولو متورمة والثانیة بسیط منبسط علی ظاهر البدن لکنه دقیق لا عرض له فلا یظهر للنظر الا کخط اوخیط والثالثة بسیط عریض ظاهر غوره مرئی قعره فباطن الاول باطن قطعا حسا وشرعا فان اختلف الدماء فی باطنه لم یضر وکان کنزول البول الی قصبة الذکر وهذا ما قدمنا عن الدر المختار من قوله والا لا کما لو سال فی باطن عین او جرح او ذکر و لم یخرج[۱] اھ ولا یبعد ان یحمل علیه ما مر عن الشامی عن السراج عن الینابیع فقوله السائل علی الجراحة اذا لم یتجاوز ای الذی فار من قعرها و سال فی غورها وعلا علی راسها و لم یتجاوز الراس لیوافق السراج خلاصة نفسه الناصة ان حد التجاوز ان ینحدر عن راس الجرح کما تقدم ولا شك ان محمدا اروی عنه فی هذا النقض وان المأخوذ عدمه فصح کل ما ذکر السراج وان علت علی راسه ثم انحدرت فلا شك فی انتقاض الوضوء وان لم یتجاوز سطح الورم لوجود الانحدار من الراس الذی هو ناقض باجماع ائمتنا رضی اللہ تعالیٰ عنهم وآخن

اللہ بہتر جانتا ہے۔ کھلے زخم کی تین صورتیں ہیں :

پہلی صورت : زخم اندرونی طور پر پھیلا ہوا ہو صرف اس کا منہ کھلا ہوا اور باقی حصہ پر کھال ہو خواہ ورم کی شکل میں ہو۔

دوسری صورت : ظاہر بدن پر پھیلا ہوا ہو، مگر صرف لمبائی میں ہو چوڑائی میں نہ ہو، دھاگے یا لکیر کی طرح نظر آتا ہو۔

تیسری صورت : زخم چوڑائی میں، اس کی گہرائی نظر آتی ہو۔

تینوں صورتوں کے احکام : پہلے زخم کا باطن حساً و شرعاً باطن ہی ہے اب اگر خون اس کے اندرونی حصہ میں گردش کرتا رہے تو کچھ حرج نہیں، جیسے پیشاب، پیشاب کی نالی تک آجائے۔ یہ ہم درمختار سے نقل کر آئے ہیں" یعنی اگر خون آنکھ کے اندرونی حصہ میں بہا، یا زخم کے اندر یا ذکر کے اندر اور نہ نکلا اھ

اور شامی نے بروایت سراج ینابیع سے جو نقل کیا ہے اگر اس کو اسی پر محمول کر لیا جائے تو کچھ حرج نہ ہوگا، ان کا قول یہ ہے کہ" پس ان کا قول زخم پر بہنے والا جبکہ تجاوز نہ کرے، یعنی وہ جو زخم کی گہرائی سے ابھر کر آیا ہے اور جو گہرائی میں بہہ رہا ہے صرف سرِ زخم تک آیا ہے لیکن اس سے متجاوز نہیں ہوا ہے۔ اس طرح سراج کا قول خود ان کے بیان کردہ خلاصہ کے مطابق ہو جائے گا، خلاصہ میں یہ ہے کہ حدِ تجاوز یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے

---

[۱] الدر المختار، نواقض وضو ۱/۲۵

marfat.com

الثانی ایضا کذالك فان الاتصال وان تفرق
ولم تبق جلدة تستره لکن لدقته لا یظهر
غوره للنظر الا بان یفرق الجانبان بعمل
الید بالقبض والجبذ مثلا ومثل هذا لا
یجعل الباطن ظاهرا کما تقدم فی الفرج
والشرج فکان کباطنهما بل باطن صماخ
الاذن فی البطون مع عدم غطاء من فوق
فما سال فیه ولم یظهر فانما یسیل فی الباطن
وما ظهر فان علا ولم ینحدر لم ینقض علی
المفتی به ولو علا علی سطح الجرح کله لعدم
تحقق الانحدار وهذا المحمل اقرب من
الاول لعبارة السراج والینابیع اما اذا بنع
الدم علی راسه فقطر ثم انحدر منه سائلا
علی سطحه فلا شك انه لعدم العرض
فی الجراحة باخذ شیئا من الجسم الصحیح
ایضا من جنبیها فیتحقق التجاوز الی البدن
الصحیح ایضا ولا یبقی محل للامتراء فی
انتقاض الطهر واما الثالث فمجال نظر
فان الغور الذی ظهر کان من باطن البدن
قطعا واذا ظهر ظهر ولم یتناوله حکم التطهیر
بعد فعسی ان یکون باقیا علی حکمه الاصلی
حتی یبرء فینزل علیه حکم التطهیر ویلتحق
بالظاهر شرعا ایضا کما التحق حسا وحینئذ
یکون سیلان الدم فیه سیلانا فی الباطن
ویؤیده ما تقدم عن الدرر عن المحیط

آجائے، اور اس میں شک نہیں کہ امام محمد نے ان سے
اس روایت میں وضو کے ٹوٹنے کی روایت کی ہے،
اور ماخوذ وضو کا نہ ٹوٹنا ہے، لہٰذا جو کچھ سراج میں ہے
وہ مکمل طور پر ٹھیک ہوگیا۔ اور اگر نجاست سرِزخم تک
پھر نیچے آجائے تو ایسی صورت میں وضو کا ٹوٹنا
میرے نزدیک شک سے بالاتر ہے خواہ وہ سطح
ورم سے متجاوز نہ ہو کیونکہ یہ سرِزخم سے نیچے آگیا ہے
جو ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ناقضِ وضو
ہے۔ دوسری صورت بھی میرے نزدیک ایسی ہی ہے
کیونکہ کھال اگرچہ ٹھیک ہوچکی ہے اور کوئی کھال
اس کو چھپانے والی نہیں ہے لیکن اس کی باریکی کی
وجہ سے اسکی گہرائی نظر نہیں آتی ہے صرف یہی صورت ہے،
کہ اس کے دونوں کنارے ہاتھ سے جدا کر دئے
جائیں، یا دبا کر الگ کئے جائیں، لیکن یہ عمل باطن کو
ظاہر کرنے کے لیے کافی نہیں ہے، جیسا کہ فرج و
شرج کے بیان میں گزرا، تو یہ اُن دونوں کے باطن
کی طرح ہوا بلکہ کان کے سوراخ کا اندرونی حصّہ چھپا
ہوا ہے حالانکہ اوپر کوئی ڈھکنا بھی نہیں ہے لہٰذا جو
اس میں بہے گا اور ظاہر نہ ہوگا وہ باطن ہی میں بہے گا
اور جو ظاہر ہو کر اوپر کو آئے لیکن نہ ٹپکے وہ مفتیٰ بہ
قول کے مطابق ناقضِ وضو نہیں خواہ زخم کی پوری سطح
پر ہی کیوں نہ پھیل جائے، اس لیے کہ ٹپکنا نہیں پایا گیا
سراج وینابیع کی عبارات کی یہ توجیہ حق سے زیادہ
قریب ہے اگر خون سرِزخم پر ہی ظاہر ہوا پھر اتر کر
زخم کی سطح پر پھیلا تو بلاشبہ وہ صحیح جسم کے کچھ نہ کچھ حصّہ کو

marfat.com

ان مایوازی الدم من اعلی الجرح مکانه[1]
فقضیته ان لو نبع الدم فیه حتی وازی
حرفه من کل جانب لم ینقض لانه علو لا انحدار
فیلزمه ان لو نبع فی اعلاه ثم انحدر فیه
ولم یجاوزه لم ینقض لانه منتقل فی مکانه
لا عن مکانه وکان هذا هو ملحظ ما فی
المشکلات وخزانة الروایات ولا ینافیه
ما فی النهر والسراج وط علی المراقی ان
فائدة ذکر الحکم دفع ورود داخل العین
وباطن الجرح اذ حقیقة التطهیر فیهما ممکنة
وانما الساقط حکمه[2] اھ فلیس ظاهرا فی
جعله ظاهرا لا ظاهرا ای حسا وهو
ظاهر بخلاف ما کان ظاهرا ثم عرض عارض
فانه لا یخرجه عن الخروج الی الدخول
کما علمت فلیس فیهما ان کل ما لا یطلب
تطهیره بالفعل لعذر فالسیلان علیه لا
یضر کما اوهم بعض وافهم بعض وبالجملة
ما کان ظاهرا لا یصیر بالعذر باطنا کما
افاده ابن الکمال وما کان باطنا لعله لا یصیر
ظاهرا ما لم ینزل علیه حکم التطهیر کما
یفهم من المشکلات وخزانة الروایات او
والنهر والینابیع وطحطاوی المراقی و
رد المحتار ایضا فهذا ما یتراءی لی و
یحتاج الی زیادة تحریر فمن ظفر به من
کلمات العلماء فلیسعفنا بالاطلاع علیه

دونوں طرف سے گھیر لے گا کیونکہ زخم میں چوڑائی نہیں ہے
اس طرح بدن صحیح کی طرف تجاوز متحقق نہ ہو جائے اور بہاؤ کی
ختم ہو جانے میں شک باقی نہ رہے گا۔

تیسرا مسئلہ قابل غور ہے کہ جسم کا ظاہر [illegible]
پہلے جسم کا باطنی حصہ تھا اور جب وہ ظاہر ہو گیا تو
اس کو تطہیر کا حکم لاحق نہ ہوا، تو اب یہ بھی ممکن ہے
کہ وہ اپنے اصلی حکم پر باقی رہے جب تک کہ ٹھیک
نہ ہو جائے اور اس کو حکم تطہیر نہ
ہو جائے اور اس کو شرعاً بھی ظاہر قرار دے دیا جائے
جیسا کہ وہ حساً ہے۔ ایسی صورت میں اس کے
اندر خون کا بہاؤ باطن میں بہاؤ قرار پائے گا اس
کی تائید درر کے محیط سے نقل کردہ بیان سے بھی
ہوتی ہے۔ خون کا وہ حصہ جو زخم کے بالائی حصہ
کے مقابل میں ہے اگر وہ ابل کر زخم کے پورے سر کے
مقابل آ جائے تو مضر نہیں کہ یہ صرف اوپر آنا ہے ٹپکنا نہیں ہے
اس پر یہ لازم آئے گا کہ اگر ابل کر اوپر آیا پھر نیچے
آیا اور اس سے تجاوز نہ کیا تو وضو کو نہ توڑے گا کہ
وہ اپنی جگہ میں منتقل ہو رہا ہے اپنی جگہ سے منتقل
نہیں ہو رہا ہے اور غالباً مشکلات اور خزانۃ الروایات
کا نقطۂ نظر یہی ہے۔ نہر، سراج اور طحطاوی
علی مراقی الفلاح میں ہے کہ حکم کے ذکر کرنے کا
فائدہ اس اعتراض سے بچنا ہے جو آنکھ کے
اندرونی حصے اور زخم کے اندرونی حصے پر ہے
اس لیے کہ ان دونوں میں حقیقۃً تطہیر تو ممکن ہے
مگر حکماً ساقط ہے اھ مشکلات اور خزانہ کا نقطہ نظر

[1] درر الحکام شرح غرر الاحکام، نواقض وضو ۱/۱۳ [2] طحطاوی علی مراقی الفلاح، نواقض وضو ص ۵۱

marfat.com

لعل الله یحدث بعد ذلك امرا ولاحول ولا قوة الا بالله العلی العظیم ۔

ان کتب کے بیان کے منافی نہیں ہے، تو اس کو ظاہر قرار دینا ظاہر نہیں مگر اسی صورت میں جبکہ وہ حسا ظاہر ہوا، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے، یہ اس صورت کے خلاف ہے جبکہ وہ ظاہر ہو پھر اس کو کوئی عارضہ لاحق ہو گیا ہو تو وہ اس کو خروج سے دخول کی طرف نہ نکالے گا، تو اس میں یہ نہیں ہے کہ ہر وہ حصہ جس کی تطہیر بالفعل مطلوب نہ ہو کسی عذر کے باعث تو اس پر بہنا مضر نہیں، اس قسم کا وہم بعض حضرات کو ہوا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جو ظاہر ہے وہ عذر کی وجہ سے باطن نہیں بن جائے گا، جیسا کہ ابن کمال نے فرمایا، اور جو باطن ہے وہ غالباً ظاہر نہ ہوگا جب تک کہ اس پر حکم تطہیر نہ لگایا جائے، جیسا کہ مشکلات، خزانۃ الروایات، نہر، ینابیع، طحطاوی، مراقی الفلاح اور رد المحتار سے مفہوم ہے۔ میری سمجھ میں یہی ہے مگر ابھی اس کی مزید تحقیق کی ضرورت ہے، اگر کسی کو علماء کرام کی کسی تحقیق کا پتہ چلے تو ہمیں مطلع کرے لعل اللہ یحدث بعد ذلك امراً ولاحول ولا قوة الا باللہ العلی العظیم۔

السادس تقدم ان الدم فی مجلس یجمع وهی الروایة الواردة فی الکتب اجمع لکن قال الامام الاجل برهان الملة والدین صاحب الهدایة رحمه الله تعالیٰ فی کتابه مختارات النوازل فی فصل لنجاسة الدم اذا خرج من القروح قلیلا قلیلا غیر سائل فذاك لیس بمانع وان کثر وقیل لو کان بحال لو ترکه لسال یمنع[1] اھ ثم اعاد المسألة فی نواقض الوضوء فقال ولو خرج منه شئ قلیل ومسحه بخرقة حتی لو ترك لسیل لا ینقض[2] وقیل الخ فهذا صریح فی ترجیح عدم الجمع مطلقا لکنه متوغل فی الغرابة حتی قال العلامة الشامی

ششم یہ گزر چکا ہے کہ ایک ہی مجلس کے خون کو جمع کیا جائے گا۔ تمام کتب میں یہی روایت مشہور ہے لیکن صاحبِ ہدایہ نے مختارات النوازل کی فصل نجاست میں فرمایا کہ جب زخم سے خون رِستا رہا، بہا نہیں تو یہ مانع نہیں ہے خواہ زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر اتنا ہو کہ اگر چھوڑ دیا جائے تو بہے گا تو مانع ہے۔ اھ پھر انہوں نے یہی مسئلہ نواقض وضوء میں بیان کیا اور فرمایا "اگر زخم سے کچھ نکلا اور اس کو کپڑے سے پونچھ دیا، اور وہ اتنا تھا کہ اگر اس کو چھوڑ دیتا تو بہہ نکلتا تو وضو نہیں ٹوٹے گا الخ" یہ عبارت اس سلسلہ میں صریح ہے کہ جمع نہ کرنے کو ترجیح مطلق حاصل ہے مگر یہ انتہائی درجہ عجیب بات ہے، چنانچہ علامہ شامی

---

۱ بحوالہ فوائد مخصصہ من الرسائل، فائدہ تاسعہ ۱/۶۳ ۲ بحوالہ شرح منظومہ رسم المفتی ۱/۴۹

marfat.com

لم ار من سبقه اليه ولا من تابعه عليه بعد المراجعة الكثيرة فهو قول شاذ قال ولكن [ف۱] صاحب الهداية امام جليل من اعظم مشائخ المذهب من طبقة اصحاب التخريج والتصحيح فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند الضرورة فان فيه توسعة عظيمة لاهل الاعذار قال وقد كنت ابتليت مدة بكى الخمصة ولم اجد ما تصح به صلاتي على مذهبنا بلا مشقة الا على هذا القول فاضطررت الى تقليده ثم لما عافاني الله تعالى منه اعدت صلاة تلك المدة ولله تعالى الحمد[1] اهـ هذا كلامه في شرح منظومته في رسم المفتي وقال في الفوائد المخصصة صاحب الهداية من اجل اصحاب الترجيح فيجوز للمبتلى تقليده لان فيما ذكرناه مشقة عظيمة فجزاه الله تعالى خير الجزاء حيث اختار التوسيع والتسهيل الذي بنيت عليه هذه الشريعة الغراء السهلة السمحة[2] اهـ

نے کہا ہے کہ میں نے نہیں دیکھا کہ ان سے پہلے یہ بات کسی نے کی ہو یا ان کے بعد کسی نے اس بات کی پیروی کی ہو، حالانکہ میں نے کافی تلاش کیا لہذا یہ قول شاذ ہے، مگر صاحبِ ہدایہ جلیل القدر امام ہیں مشائخ مذہب سے ہیں اصحابِ تخریج وتصحیح کے طبقہ سے ہیں، لہذا صاحبِ عذر کو بوقت ضرورت ان کی تقلید جائز ہے، اس میں معذور حضرات کے لیے بہت گنجائش ہے، انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں پھوڑے پھنسیوں میں مبتلا ہوگیا، اور اپنے مذہب کے مطابق بغیر شدید مشقت کے نماز ادا کرنے کے لائق نہ رہا، لہذا مجبوراً یہ قول اختیار کیا پھر جب تندرست ہوگیا تو اس عرصہ کی نماز کا اعادہ کیا اھ یہ انہوں نے اپنی نظم کی شرح کے رسم المفتی میں بیان کیا ہے۔ فوائد المخصصہ میں ہے کہ صاحبِ ہدایہ اصحابِ ترجیح میں جلیل القدر ہیں، لہذا جو شخص مبتلاءِ مرض ہو اس کو ان کی تقلید جائز ہے کیونکہ اصل مذہب میں جو ہے اس میں بہت مشقت ہے، پس اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے امتِ مسلمہ کے لیے آسان راستہ تجویز کیا، جو اس آسان شریعتِ مطہرہ کی بنیاد ہے اھ

اقول جوز الامام الكبير العلم الشهير الخصاف تزويج الوكيل [ف۲] مؤكلته بغيبتها من دون تسميتها قال الامام شمس الائمة السرخسي الخصاف كان كبيرا في العلم يجوز الاقتداء به فقال [ف۳] في البحر المختار في المذهب خلاف ما

اقول امام خصاف نے عورت کی طرف سے اس کے وکیل کی اجازت کو اس کا نام لیے بغیر جائز قرار دیا ہے۔ شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ خصاف بہت بڑے عالم تھے، ان کی اقتداء جائز ہے، بحر میں فرمایا مذہب مختار خصاف کے قول کے

---

[1] شرح منظومہ رسم المفتی من الرسائل ۱/۴۹
[2] فوائد مخصصہ من الرسائل ۱/۶۳

marfat.com

قاله الخصاف وان کان الخصاف کبیرا[1] اھ و فی الدر عن تصحیح القدوری الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع[2] اھ و فی عدۃ ردالمحتار التقلید وان جاز بشرطہ فھو للعامل لنفسہ لا للمفتی لغیرہ فلا یفتی بغیر الراجح فی مذھبہ[3] اھ نعم للمبتلی نبہ مافیہ من ترفیہ وھو الیسر لہ من تقلید الامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فان النجاۃ من التلفیق شاء وسحیق و باللہ التوفیق۔

خلاف ہے خواہ خصاف کتنے بڑے عالم کیوں نہ ہوں اھ در میں قدوری کی تصحیح سے منقول ہے کہ قول مرجوح پر فتوٰی دینا جہل ہے اور اجماع کی خلاف ورزی ہے اھ اور ردالمحتار کے عدت کے بیان میں ہے اگرچہ تقلید اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے لیکن وہ خود اپنے لیے عمل کرنے والے کے لیے ہے نہ کہ دوسرے کو فتوٰی دینے والے کے لیے، لہذا فتوی مذہب راجح کے مطابق ہی ہوگا اھ یہ درست ہے کہ مریض کو اس میں بہت آسانی ہے، اور یہ اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ امام شافعی کی تقلید کرے، کیونکہ تلفیق (دو مذاہب کو ملا کر عمل کرنے) سے نجات اہم ہے۔

السابع قولھم مالیس بحدث لیس بنجس قضیۃ نفیسۃ مفیدۃ افادھا الامام قاضی الشرق والغرب سیدنا ابو یوسف رضی اللہ تعالٰی عنہ وھی مذکورۃ کذلک فی متون المذھب وغیرھا وزاد الشراح نفی عکسھا فقالوا انھا لا تنعکس فلا یقال مالا یکون نجسا لا یکون حدثا کما فی الدرایۃ وغیرھا قال العلامۃ الشامی یرید بہ العکس المستوی لانہ جعل الجزء الاول ثانیا والثانی اولا مع بقاء الصدق والکیف بحالھما[4] وعزاہ للشیخ اسمٰعیل والد سیدی عبدالغنی النابلسی رحمھم اللہ تعالٰی۔

ہفتم: فقہاء کا یہ قاعدہ کہ "جو چیز حدث نہیں ہے وہ نجس نہیں ہے" بہت عمدہ قاعدہ ہے جو کہ قاضی ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے متون کتب مذہب میں یہ قاعدہ اسی طرح مذکور ہے، شارحین کا کہنا ہے کہ اس کا عکس نہ ہوگا۔ اب یہ نہ کہا جائے گا کہ جو نجس نہیں ہے وہ حدث نہیں ہے، جیسا کہ درایہ وغیرہ میں ہے" علامہ شامی فرماتے ہیں اس سے ان کی مراد عکس مستوی ہے کیونکہ عکس مستوی یہ ہے کہ پہلے جزء کو دوسرا اور دوسرے کو پہلا کہا جائے اور صدق و کیف دونوں اپنی حالت پر برقرار رکھے جائیں، اس قول کو انہوں نے عبدالغنی نابلسی کے والد شیخ اسماعیل کی طرف منسوب کیا۔

اقول ھذہ زلۃ واضحۃ فانھم لو ارادوا بہ العکس المنطقی لکان نفیہ نفی

اقول میرے نزدیک یہ بڑی واضح لغزش ہے کیونکہ اگر فقہا کی مراد اس سے عکس منطقی کی ہے

---

[1] بحرالرائق، فصل لابن العم ان یزوج الخ ۳/۱۳۷
[2] الدرالمختار، رسم المفتی، ۱/۱۵
[3] ردالمحتار، باب العدۃ ۲/۶۵۳
[4] ردالمحتار، نواقض الوضوء ۱/۱۰۴

marfat.com

الاصل لان العکس من اللوازم و لم یلتفت[1] رحمہ اللہ
تعالی الی قول نفسہ مع بقاء الصدق فاذا کان الصدق
باقیا فکیف یصح نفیہ بل الحق[2] انہم انما یریدون
فی امثال المقام نفی العکس العرفی وھو عکس
الموجبۃ الکلیۃ کنفسہا تقول کل حلال طاھر
ولا عکس ای لیس کل طاھر حلالا وھذا
معھود متعارف فی الکتب العقلیۃ ایضا تراھم یقولون
ارتفاع العام یستلزم ارتفاع الخاص ولا عکس ونفی
اللازم یستلزم نفی الملزوم ولا عکس الی غیر
ذلک وھذا اظہر من ان یظہر ثم اختلف نظر
الفاضلین البرجندی والشیخ اسمعیل فی
کیف ھذہ القضیۃ فجعلہا البرجندی
موجبۃ وشارح الدرر سالبۃ فی شرح النقایۃ
ما لیس بحدث لیس بنجس ای کل ما لیس
بحدث من الاشیاء الخارجۃ من السبیلین
وغیرھما لیس بنجس ھذہ الکلیۃ السالبۃ
الطرفین تنعکس بعکس النقیض الی قولنا
کل نجس من الاشیاء المذکورۃ حدث
ولا یستلزم ذلک ان یکون کل حدث
نجسا وھذہ الکلیۃ لوجعلت متعلقۃ بمباحث
القیئ لکان لہ وجہ وسلمت عن توھم
الدور اھ مختصرا۔[1]

تو اس کی نفی سے اصل کی نفی لازم آئے گی کیونکہ عکس
تو لوازم قضیہ سے ہے۔ پھر انہوں نے خود اپنے
اس قول کی طرف توجہ نہ فرمائی کہ "مع بقاء صدق کے"
اب جبکہ صدق باقی ہوگا تو اس کی نفی کیونکر ہوگی!
حق یہ ہے کہ فقہاء اس جیسے مقامات پر عکس عرفی کی
نفی مراد لیتے ہیں، اور وہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ
ہی کی طرف ہے اس کی مثال یوں لیجئے "کل حلال
طاھر" ولا عکس یعنی یہ نہ ہوگا کہ کل طاھر حلال'
یہ چیز کتب معقول میں بھی متعارف ہے، وہ کہتے
ہیں کہ عام کا ارتفاع خاص کے ارتفاع کو مستلزم
ہے اور اس کا عکس نہیں، اور لازم کی نفی مستلزم ہے
نفی ملزوم کو اور اس کا عکس نہیں۔ اور یہ بالکل ظاہر
بات ہے۔

فاضل برجندی اور شیخ اسماعیل کا اختلاف
اس قضیہ کی کیف میں بھی ہے۔ برجندی نے اس کو
موجبہ قرار دیا جبکہ شیخ اسماعیل شارح الدرر نے
اس کو سالبہ قرار دیا، شرح نقایہ میں ہے مالیس
بحدث لیس بنجس یعنی جو چیزیں سبیلین وغیرہما سے
خارج ہوتی ہیں ان میں سے جو حدث نہیں ہے وہ
نجس بھی نہیں ہے، یہ قضیہ سالبۃ الطرفین ہے اس کا
عکس نقیض یوں ہوگا "کل نجس من الاشیاء المذکورۃ
حدث" اور اس کو یہ لازم نہیں کہ "کل حدث
نجس" اس کلیہ کو اگر قے کے مباحث سے متعلق قرار دیا جائے تو درست ہوگا اور اس میں دور کا توہم نہ ہوگا اھ مختصر

---

[1] برجندی شرح مختصر النقایہ نواقض الوضوء ١/٢٣

اقول یرد علیه **اولا** ان الاشیاء المذکورة اعنی الخارجة من بدن المکلف انما اریدت بما وھی من الموضوع دون المحمول فمن این یاتی ھذا التقیید فی موضوع العکس وبدونه یبقی کاذبا فیکذب الاصل۔

وثانیا لیس موضوع الاصل لیس بحدث بل ما والمراد بھا شیئ مخصوص وھو الخارج من بدن المکلف فانما یؤخذ نقیضه بایراد السلب علی ما لا بحذفه من متعلق الموضوع وانتظر ما سنلقی من التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق۔

وثالثا تحرر مما تقرر ان السلب لیس جزء الموضوع فکیف تکون سالبة الطرفین وقال فی رد المحتار ما ذکرہ المصنف قضیة سالبة کلیة لا مھملة لان ما للعموم وکل ما دل علیه فھو سور الکلیة کما فی المطول وغیرہ فتنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس حدث لانه جعل نقیض الثانی اولا ونقیض الاول ثانیا مع بقاء الکیف والصدق بحاله وتمامه فی شرح الشیخ اسمٰعیل اھ[1]

اقول: رحمه اللہ العلامتین شارحی الدرر والدر لو کانت القضیة سالبة۔

اقول اس پر کئی اعتراض لازم ہیں:

اوّل: بدن مکلف سے خارج ہونے والی اشیا مذکورہ کا ارادہ "ما" سے ہوگا اور یہ موضوع ہے نہ کہ محمول، تو یہ تقیید عکس کے موضوع میں کہاں سے آگئی، اور اس کے بغیر وہ کاذب ہوگا، اور جب وہ کاذب ہوگا تو اس کا اصل بھی کاذب ہوگا۔

دوم: اصل کا موضوع "لیس بحدث" نہیں ہے بلکہ "ما" ہے اور اس سے مراد خاص چیز ہے جو بدنِ مکلّف سے خارج ہوتی ہے۔ اس کا نقیض سلب کو "ما" پر لانے سے حاصل ہوگا نہ کہ متعلق موضوع سے سلب کو حذف کرنے سے۔ ابھی ہم اس کی مزید تحقیق پیش کریں گے۔

سوم: گزشتہ تقریر سے یہ امر واضح ہوگیا کہ سلب جزءِ موضوع نہیں ہے، تو پھر قضیہ سالبۃ الطرفین کس طرح ہوگا، اور ردالمحتار میں فرمایا کہ مصنف نے جو ذکر کیا ہے وہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے، مہملہ نہیں ہے کہ ما عموم کے لیے ہے اور جو چیز محض عموم پر دلالت کرے وہ کلیۃ کا سور ہے جیسا کہ مطول وغیرہ میں ہے تو اس کا عکس نقیض کل نجس حدث ہوگا، اس لیے کہ دوسرے کے نقیض کو اوّل کیا گیا ہے اور اول کے نقیض کو ثانی کیا گیا ہے جبکہ کیف وصدق اپنے حال پر رہے، اس کی مکمل بحث شیخ اسماعیل کی شرح میں ہے اھ

اقول: خدا در اور درر کے شارحین پر رحم کرے اگر یہ قضیہ سالبہ ہوتا، تو ایک تو اس کی کلیت ما

---

[1] ردالمحتار، نواقض الوضو ۱/۹۴

marfat.com

فاولا لن تظهر كليتها بكون ما من صيغ العموم بل وان كان هناك لفظة كل مكان ما فان ما او كلا يكون في الموضوع و يرد السلب على ثبوت المحمول له فيفيد سلب العموم لا عموم السلب ولذا نصوا ان ليس كل سور السالبة الجزئية۔

وثانيا[1] على فرض كليتها كيف تنعكس كلية والسوالب انما تنعكس بعكس النقيض جزئية على دیدن الموجبات في العكس المستقيم۔

وثالثا[2] اعجب منه ايراد الموجبة في عكسها مع انهما رحمهما الله تعالى قد ذكرا بانفسهما شرط بقاء الكيف ويخص ببالی والله تعالى اعلم سقوط لفظة المحمول بعد قوله سالبة من قلم احدهما او قلم الناسخين وكان اصله قضية سالبة المحمول كلية فاذن تكون موجبة وتندفع الايرادت الثلثة جميعا۔

اقول لكن اذن يرد **اولا** ما ورد على البرجندی ثانيا **وثانيا** ينازع في صدق العكس فرب نجس ليس بحدث كالاعيان النجسة الغير الخارجة من بدن مكلف هذا مما يحكم به جلى النظر وعليه فالوجه۔

ما اقول تحتمل القضية الايجاب والسلب الكليين جميعا اما الاول فيجعل ما للعموم والسلب الاخير جزء المحمول والاول جزء

کے عموم سے ظاہر نہ ہوتی بلکہ یہاں اگر بجائے ما کل بھی ہوتا تب بھی کلیہ نہ ہوتا، کیونکہ ما یا کل اگر موضوع میں ہو اور اس کے محمول پر صرف سلب آجائے تو وہ سلب عموم کا فائدہ دے گا نہ عموم سلب کا اس لئے مناطقہ نے تصریح کی ہے کہ لیس کل سالبہ جزئیہ کا سور ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر اس کو کلیہ فرض بھی کر لیا جائے تو اس کا عکس کلیہ کیسے ہوگا کہ سالبوں کا عکس نقیض جزئیہ آتا ہے جیسا کہ موجبات کا عکس مستقیم آتا ہے۔

تیسرے یہ کہ اس سے بھی زاید تعجب کی بات اس کے عکس میں موجبہ کا لانا ہے حالانکہ ان دونوں حضرات نے خود ہی بقاءِ کیف کی شرط لگائی ہے، میرا خیال ہے واللہ اعلم ان دونوں میں کسی کے قلم کی لغزش محمول کا لفظ سالبہ کے بعد رہ گیا ہے یا کسی کاتب کی غلطی ہے، در اصل عبارت یہ تھی قضیۃ سالبۃ المحمول کلیۃ اب اس صورت میں موجبہ ہوگا اور تینوں اعتراضات مرتفع ہو جائیں گے۔

اقول اس صورت میں ایک تو وہ اعتراض ہوگا جو برجندی پر تھا، دوسرے عکسِ قضیہ کے صدق میں تنازعہ رہے گا کہ بہت سے نجس حدث نہیں، جیسے وہ گندی اشیا جو مکلف کے بدن سے خارج نہیں ہوتی ہیں یہ چیزیں بادی النظر میں ہر شخص کو معلوم ہو سکتی ہیں۔ ما اقول درست توجیہ یہی ہے کہ اس قضیہ میں ایجاب کلی اور سلب کلی دونوں کی گنجائش ہے ایجاب کلی کو اس طرح کہ ما کو عموم

marfat.com

متعلق الموضوع لا نفسه لما علمت فتكون
موجبة كلية معدولة المحمول فقط لا
سالبة الطرفين والمراد بما كما علمت الخارج
من بدن المكلف فيكون حاصلها كل خارج
من بدن مكلف غيرحدث فهو لانجس و
قولنا غيرحدث حال من خارج اى ماخرج
منه ولم ينقض طهرا والان تنعكس بعكس
النقيض موجبة كلية قائلة ان كل
نجس فهو لاخارج غيرحدث اى ليس بالخارج
الذى لا ينتقض به الطهارة اى لا يجتمع
فيه الوصفان فان خرج نقض ولابد وان لم
ينقض لم يكن خارجا من بدن المكلف و
بالعكس المستوى موجبة جزئية بعض اللانجس
خارج منه غيرحدث وهو ايضا صادق
قطعا كالدمع والعرق والدم القليل
واما الثانى فبتحصيل الطرفين وما ليست
للعموم بل نكرة بمعنى شئ دخلت فى حيز
النفى فعمت واذن يكون الحاصل لا شئ
من الخارج منه غيرحدث نجسا و
ينعكس بعكس النقيض سالبة جزئية ليس
بعض اللانجس لاخارجا منه غيرحدث
وبورود السلب على لاخارج يعود الى الاثبات
فيؤل المعنى الى قولنا بعض ما ليس نجسا
خارج من بدن المكلف غيرحدث و
بالمستقيم سالبة كلية لا شئ من

کے لیے قرار دیا جائے اور سلب اخیر کو جزء محمول
سلب اول کو جزء متعلق موضوع کا جزء بنایا جا
نفس موضوع کا جزء نہ بنایا جائے، تو یہ موجبہ کلی
معدولۃ المحمول ہو جائے گا سالبۃ الطرفین نہ ہو
اور ما سے مراد جیسا کہ ہم نے بیان کیا بدن مکلف
سے خارج ہونے والی چیزیں ہیں تو حاصل قضیہ یہ
کہ کل خارج من بدن مکلف غیرحدث
فہو لانجس اور ہمارا قول "غیرحدث" خار
سے حال ہے، یعنی جو اس سے نکلے اور پاکی کو نہ تو
اور اب اس کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہوگا یعنی کل
نجس فہو لاخارج غیرحدث یعنی یہ
خارج نہیں ہے جس سے طہارت نہیں ٹوٹتی
یعنی اس میں دونوں اوصاف یکجا نہیں ہوتے ہیں
پس اگر خارج ہوگا تو وضو توڑے گا اور ضروری
کہ اگر وضو نہ توڑے تو بدن مکلف سے خارج نہو
اور اس کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ہوگا، یعنی بعض
اللانجس خارج منہ غیرحدث ، اب یہ بھی
قطعی طور پر صادق ہے جیسے آنسو اور پسینہ یا کم
مقدار میں خون، اور دوسرا طرفین کو حاصل کرنے
کے لیے ہے، اور ما عموم کے لیے نہیں ہے بلکہ
نکرہ بمعنی شئی ہے جو حیز نفی میں داخل ہے، لہذا
عام ہے، اب حاصل یہ ہوگا کہ لا شئی من
الخارج منہ غیرحدث نجسا اور اس کا عکس
نقیض سالبہ جزئیہ ہوگا یعنی لیس بعض
اللانجس لاخارجا منہ غیرحدث، اور

marfat.com

النجس خارجا منه غیرحدث وجوہ صدقه
ماقدمنا وبالجملة حاصل العکسین علی
الوجهین متعاکس فحاصل عکس النقیض
علی جعلها موجبة هو حاصل المستوی
علی جعلها سالبة وبالعکس هذا ما تحتمله
العبارة اما علماؤنا فانما ارادوا الوجه
الاول اعنی الایجاب ولم یریدوا عکس
النقیض بل المستوی لکن لا منطقیا بل عرفیا
کما عرفت واما النظر الدقیق **فاقول** ان کانت
القضیة موجبة کما ارادوا فقد حکموا کلیا
علی ما لیس بحدث بلا نجس فیجب ان
یکون اللانجس مساویا للخارج غیرحدث
او اعم منه مطلقا ونقیض المتساویین
متساویان والاعم والاخص مطلقا مثلهما
بالتعکیس فیجب ان یکون النجس مساویا
للاخارج غیرحدث او اخص منه مطلقا
واللاخارج غیرحدث یصدق بوجهین
ان لا یکون خارجا اصلا او یکون
خارجا حادثا والنجس ان ابقی علی ارساله
یکون اعم منه لما بینا فی رسالتنا
لمع الاحکام ان قئ قلیل الخمر
والبول لیس بحدث فیصدق علیه النجس
ولا یصدق اللاخارج غیرحدث بل هو
خارج غیرحدث فوجب ان یراد بالنجس
النجس بالخروج کما حققنا ثمه وحینئذ

جب لاخارج پر صرف سلب داخل ہوگا تو یہ مثبت
ہوجائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ بعض ما لیس
نجسا خارج من بدن المکلف غیرحدث
اور اس کا عکس مستقیم سالبہ کلیہ ہوگا، یعنی لا شئ
من النجس خارجا منه غیرحدث اور اس
کی وجوہ صدق پہلے بیان ہوچکی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ دونوں عکسوں کا حاصل دونوں
صورتوں میں ایک دوسرے کا عکس ہے، موجبہ
کی صورت میں عکس نقیض کا حاصل وہی ہے جو سالبہ
کی صورت میں عکس مستوی کا ہے، اور بالعکس،
یہ تو عبارت کے احتمالات ہیں مگر ہمارے علماء نے
پہلی صورت ہی کو اختیار کیا ہے یعنی موجبہ کی، اور
عکس نقیض کے بجائے عکس مستوی مراد لیا ہے مگر
یہ عکس منطقی نہیں ہے بلکہ عکس عرفی ہے۔

اگر بنظر تدقیق دیکھا جائے تو اگر ان کے قول کے
مطابق قضیہ موجبہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر وہ
چیز جو حدث نہیں ہے وہ نجس نہیں ہے تو اس سے
لازم آئے گا کہ غیر نجس مساوی ہو خارج غیر حدث
کے یا اس سے اعم مطلق ہو، اور متساویین کی
نقیض متساویین ہوتی ہیں اور اعم و اخص مطلق کی عکس میں
ان جیسی ہوتی ہے لہٰذا واجب ہے کہ نجس
مساوی ہو لاخارج غیرحدث کے، یا اس سے اخص
مطلق ہو، اور خارج غیرحدث دو طرح صادق
آتا ہے، ایک تو یہ کہ خارج بالکل نہ ہو یا خارج
حدث ہو۔ اور اگر نجس کو عام رکھا جائے تو اس سے

marfat.com

يكون اخص من اللاخارج غير حدث فان
كل نجس بالخروج يصدق عليه انه ليس
بخارج غير حدث بل حدث ولا يصدق على
كل لا خارج غير حدث انه نجس بالخروج
لجواز ان لا يكون خارجا اصلا فاذن
تؤل القضية الى قولنا كل خارج من بدن
المكلف غير حدث فهو لا نجس بالخروج
وعكس نقيضها كل نجس بالخروج فهو لا خارج
منه غير حدث واذا كان ذلك كذلك
انتفى الوجه الاول من مصداقي لا خارج
غير حدث لان النجس بالخروج خارج
لا شك فلم يبق الا ان يكون خارجا حدثا و
الخروج قد اعتبر في الموضوع فلا حاجة الى
اعادته في المحمول فيخرج فذلك العكس
ان كل نجس بالخروج حدث فتبين ان
فيه من اين جاء التقييد بالاشياء
الخارجة من بدن المكلف في موضوعه
وكيف خرج السلب الوارد على ما وعلى الحدث
من محموله حتى لم يبق فيه الا لفظة
حدث فارتفع الايرادان معا عن البرجندي
والشيخ اسمعيل جميعا انما بقي الاخذ على
اخذها سالبة الطرفين وكانه رحمه
الله تعالى نظر الى وجود السلب ولو في المتعلق
وليس فيه كبير مشاحة هكذا ينبغي
التحقيق والله تعالى ولي التوفيق وكذلك

اعم ہوگا، یہ چیز ہم نے اپنے رسالہ "لمع الاحکام"
میں بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ تھوڑی شراب کی قے
اور پیشاب حدث نہیں ہے، اب اس پر نجس تو صادق
آئے گا لیکن لاخارج غیر حدث صادق نہ آئے گا"
بلکہ یہ خارج غیر حدث ہے اس لیے ضروری ہے کہ
نجس سے مراد نجس بالخروج مراد لیا جائے، جیسا
کہ ہم نے اس کی تحقیق اس جگہ کر دی ہے، اس
صورت میں لاخارج سے اخص حدث ہو جائے گا
کیونکہ ہر وہ چیز جو نکلنے کی وجہ سے نجس ہے
اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ لیس بخارج غیر حدث
ہے بلکہ حدث ہے، اور لاخارج غیر حدث پر
یہ صادق نہیں آتا ہے کہ وہ نجس بالخروج ہے اس
لیے کہ یہ جائز ہے کہ وہ بالکل خارج ہی نہ ہو، اب
قضیہ کا مآل ہمارا یہ قول ہے کل خارج من بدن المکلف
غیر حدث فھو لا نجس بالخروج، اور اس کا
عکس نقیض کل نجس بالخروج فھو لا خارج
منہ غیر حدث ہے، اور جب صورت یہ ہے تو
لاخارج غیر حدث کے دو مصداقوں میں سے پہلی
صورت منتفی ہو گئی، کیونکہ نجس بالخروج بلا شبہ خارج
ہے، تو صرف یہی صورت رہ گئی کہ خارج حدث ہو
اور خارج کا موضوع میں اعتبار کیا گیا ہے،
تو اس کو محمول میں دہرانے کی حاجت نہیں، تو
عکس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ کل نجس بالخروج حدث،
اس سے معلوم ہوا کہ اشیاء کے بدن مکلف سے
خارج ہونے کی قید موضوع میں لگانا بلا دلیل ہے"

marfat.com

ان كانت سالبة لابد ايضا من الحمل المذكور اذ لا شك ان المراد الكلية لان المقصود اعطاء ضابطة فقد سلبت النجاسة كلية عن الخارج غير حدث فيكون النجس مباينا له ولا يباينه الا بارادة النجس بالخروج اذ لولاها لكانت اعم لمسألة قئ الخمر المذكورة لكن مرادهم هو الايجاب كما علمت اما قول البرجندی هذه الكلية لو جعلت متعلقة بمباحث القئ لكان له وجه اقول كيف وانهم جميعا انما يذكرونها تلو مسائل القئ وقوله سلمت عن توهم الدور۔

اور وہ سلب جو مابہ داخل تھا کیسے خارج ہوگیا، اور محمول میں حدث پر سے کیسے خارج ہوا اور وہاں صرف حدث باقی رہ گیا، تو دونوں اعتراض مرتفع ہوگئے جو برجندی اور شیخ اسمٰعیل پر تھے۔ اب اعتراض صرف قضیہ کو سالبۃ الطرفین بنانے کی صورت پر رہا، اور شاید انہوں نے وجود سلب کو دیکھا، اگرچہ یہ متعلق ہی میں ہو، اور اس میں زیادہ اختلاف نہیں، تحقیق کا حق یہی ہے۔

اور اگر سالبہ ہو جب بھی تو اس میں مذکور حمل ہی کرنا ہوگا کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اس سے مراد کلیہ ہے کیونکہ مقصود ایک ضابطہ بیان کرنا ہے اس لئے نجاست کلی طور پر خارج غیر حدث سے سلب کی گئی ہے تو نجس اس کے مباین ہوگا، اور مباینہ اسی وقت ہوگی جب خروج کی وجہ سے نجس کا ارادہ کیا جائے، کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو اس میں شراب کا مذکورہ مسئلہ بھی آجائے گا، لیکن فقہاء کی مراد وجوب ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور برجندی کا یہ قول کہ اگر اس کو قے کے مباحث سے متعلق قرار دیا جائے تو اس کی معقول وجہ ہوسکتی ہے، اس پر کلام ہے یہ کیسے ممکن ہے حالانکہ تمام فقہاء اس کو قے کے مسائل کے بعد ہی ذکر کرتے ہیں۔ جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ اس صورت میں دور سے نجات مل جائے گی،

اقول وجهه ان اعطاء القضية انما هو ليكتسب علم عدم النجاسة من علم عدم الحدثية يتوقف على علم عدم النجاسة اذ لو كان نجسا لكان حدثا فيدور وانما قال توهم لان العلم بعدم الحدثية يحصل بتصريح الفقه فالمراد كلما سمعتموه من علمائنا انه لا ينقض الطهارة فاعلموا انه ليس بخروجه

اقول:

تو قضیہ کا مفہوم یہ ہے کہ عدم نجاست کا علم عدم حدثیت سے حاصل ہوتا ہے، اور عدم حدثیت کا علم عدم نجاست کے علم پر موقوف ہے، کیونکہ اگر وہ نجس ہوتا تو لازماً حدث ہوگا اس طرح دور لازم آئے گا، اور توہم کا لفظ انہوں نے اس لیے استعمال کیا کہ عدم حدثیت کا علم تو فقہ کی تصریحات سے ہی

marfat.com

نجسا فان لو یکن نجسا دخل من خارج فھو طاھر وھذا ظاھر وصلی اللہ تعالٰی علٰی اطھر طیب واطیب طاھر وعلٰی اٰلہ وصحبہ الاطائب الاطاھر والحمد للہ رب العلمین فی الاول والاٰخر والباطن والظاھر ولنسم ھذا التحریر المنیر المنفرد بھذا التحریر والتحبیر الطراز المعلم فیما ھو حدث ١٣٢٤ھ من احوال الدم وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم والحمد للہ علٰی ما علم واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

ہوسکتا ہے، تو مراد یہ کہ تم نے جو کچھ ہمارے علماء سے سنا ہے کہ وہ طہارۃ کو نہیں توڑتا ہے تو خوب اچھی طرح جان لو کہ وہ اس کے بطور نجس خارج ہونے کی وجہ سے نہیں، تو اگر وہ ایسا نجس نہیں جو خارج سے داخل ہوا ہے تو وہ پاک ہے اور یہ بالکل ظاہر ہے وصلی اللہ تعالٰی علی اطھر طیب واطیب طاھر وعلٰی اٰلہ وصحبہ الاطائب الاطاھر والحمد للہ رب العلمین فی الاوّل والاٰخر والباطن والظاھر، اس عالمانہ محققانہ رسالے کا نام "الطراز المعلم فی ما ھو حدث ١٣٢٤ھ من احوال الدم" (دھبوں کی کشیدہ کاری، خون کے احوال میں ناپاکی کے بیان میں) ہے وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا واٰلہ وصحبہ وسلم والحمد للہ علی ما علم واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۹

دہم محرم الحرام ١٣٢٥ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اپنے گھٹنے کھل جانے یا اپنا یا پرایا ستر بلا قصد یا بالقصد دیکھنے یا دوڑنے یا بلندی پر سے کودنے یا گرنے سے وضو جاتا ہے یا نہیں، بینوا توجروا۔

الجواب

ان میں کسی بات سے وضو نہیں جاتا۔ ستر کھلنے یا دیکھنے سے وضو جانا کہ عوام کی زبان زد ہے محض بے اصل ہے، علماء نے ستر عورت کو آداب وضو سے گنا اگر کشف سے وضو جاتا تو فرائض وضو سے ہوتا۔ حلیہ وغنیہ میں ہے:

اٰداب الوضوء ان یستر عورتہ حین فرغ من الاستنجاء[1] اھ ملتقطا۔

وضو کے آداب میں سے یہ ہے کہ جب استنجاء سے فارغ ہوجائے تو اپنی عورت (شرم گاہ) کو ڈھانپ لے اھ (ت)

---

[1] غنیۃ المستملی، آداب وضو، ص ۳۱

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر صرف ایک جبہ پہن کر نماز پڑھی جس سے گھٹنوں تک رکوع سجود وغیرہما ہر حال میں ستر حاصل ہے اور اُس کا گریبان[1] اتنا کشادہ ہے کہ گریبان سے اپنے ستر تک نظر جا سکتی ہے اور اس نے دیکھا تو کراہت ہے مگر نماز ہوگئی اگر وضو جاتا رہتا نماز کیونکر ہوتی۔ درمختار میں ہے:

الشرط سترھا عن غیرہ لا نفسہ به یفتی فلو راٰھا من زیقه لم تفسد وان کرہ[1]

شرط عورت (شرم گاہ) اپنے غیر سے چھپانا ہے نہ کہ خود اپنے آپ سے یہ مفتی بہ ہے اگر اپنے ستر کو اپنے کُرتے کے گریبان سے دیکھ لیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اگرچہ یہ عمل مکروہ ہے۔

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر عورت[2] کو طلاق رجعی دی تھی ہنوز عدت نہ گزری تھی یہ نماز میں تھا کہ عورت کی فرج داخل پر نظر پڑگئی اور شہوت پیدا ہوئی رجعت ہوگئی اور نماز میں فساد نہ آیا اور اگر قصداً بھی ایسا کرے تو مکروہ ضرور ہے مگر نماز فاسد نہیں۔ خلاصہ و ردالمحتار میں ہے:

لونظر الی فرج المطلقة رجعیا بشھوۃ یصیر مراجعا ولا تفسد صلاته فی روایة ھو المختار اھ ثم الفساد علی الاخری انما ھو لان النظر الی الفرج بشھوۃ من دواعی الجماع فصار کما[3] لو قبلت المصلی امرأته وھو فی الصلاۃ فاشتھی فسدت لصیرورته باشتھائه فی معنی الجماع والجواب مذکور فیہما ھذا فی الدواعی التی ھی فعل غیر النظر والفکر لتعذر التحرز عنہما[2]

اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کی طرف بنظرِ شہوت دیکھا تو یہ رجعت شمار ہوگی، اور ایک روایت میں ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، یہی مختار ہے اھ اور دوسری روایت کے مطابق نماز کا فاسد ہونا اس لیے ہے کہ فرج کی طرف شہوت سے دیکھنا دواعی جماع سے ہے، تو یہ ایسا ہوگیا جیسے نماز پڑھنے والے کو اس کی بیوی بوسہ دے اور نمازی کو شہوت پیدا ہوجائے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، کیونکہ وہ اپنی شہوت کے باعث جماع کے حکم میں ہوگیا، اور جواب ان دونوں میں یہ ہے کہ یہ ایسے دواعی ہیں تو ہوسکتا ہے جو نظر کے علاوہ ہیں، اور نظر و فکر میں یہ ممکن نہیں کہ اس سے بچنا محال ہے۔ (ت)

اور منکوحہ کی بھی تخصیص نہیں زنِ بیگانہ[4] کا بھی یہی حکم ہے یہاں بجائے رجعت حرمت مصاہرت

---

[1] الدرالمختار، باب شروط الصلوٰۃ ۱/ ۶۶ [2] ردالمحتار، مفسدات نماز ۱/ ۴۶۵

marfat.com

ثابت ہوگی۔ مراقی الفلاح میں ہے:

لا تبطل صلاته بنظره الی فرج المطلقة او الاجنبية يعنى فرجها الداخل قال ط[1] فی حاشیتها وتثبت به حرمة المصاهرة فی الاجنبية[2]۔

اس کی نماز مطلقہ یا اجنبیہ کی فرج کو دیکھنے سے باطل نہ ہوگی، مراد فرج داخل ہے۔ طحطاوی نے اس کے حاشیہ پر کہا کہ اس سے اجنبیہ میں حرمتِ مصاہرہ ثابت ہوجائے گی۔

دوڑنے کودنے گرنے میں بھی کوئی وجہ نقضِ وضو نہیں جب تک گرنے سے بیہوشی نہ ہو یا خون نہ نکلے بحال بقائے ہوش فقط یہ خیال کہ طبیعت دوسری طرف متوجہ اور اپنے حال سے غافل ہوتی ہے کافی نہیں ورنہ مطالعۂ کتب بلکہ مراقبۂ یادِ الٰہی بھی ناقضِ وضو ہو۔

نعم وقع فی حاشية السيد العلامة ط علی مراقی الفلاح ما نصه فی الهندية عن المحيط عد من النواقض سقوطه من اعلى اھ قال بعض الفضلاء ولعله لعدم خلوه عن خروج خارج غالبا وهو لا يشعر اھ[3]

طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں کہا کہ یہ عبارت ہندیہ نے محیط سے نقل کی ہے، اوپر سے گرنا بھی نواقضِ وضو سے ہے اھ بعض فضلاء نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عام طور پر اوپر سے گرنے میں کچھ نہ کچھ انسانی جسم سے لاشعوری طور پر خارج ہوجاتا ہے۔

اقول رحمه الله السيد والفاضل انما نص الهندية هكذا المذی ينقض الوضوء وكذا الودی والمنی اذا خرج من غير شهوة بان حمل شيئا فسبقه المنی او سقط من مكان مرتفع يوجب الوضوء كذا فی المحيط[4] اھ بلفظها فقوله المنی مبتدأ خبره يوجب والضمير فيه للمنی وقوله سقط معطوف على حمل وهو تصوير اٰخر لخروج المنی بلا شهوة لا معدود

اقول اللہ سید اور فاضل پر رحم کرے، دراصل ہندیہ کی عبارت اس طرح ہے: "مذی وضو کو توڑتی ہے اور اسی طرح ودی اور منی جب بلاشہوت نکلے جیسے کسی کی بوجھ اٹھانے سے منی نکل جائے یا اونچی جگہ سے گر پڑے تو وضو واجب ہوگا کذا فی المحیط اھ" تو ان کا قول المنی مبتدا ہے، اس کی خبر یوجب ہے اور اس میں ضمیر منی کی طرف راجع ہے اور سقط معطوف ہے حمل پر، یہ منی کے بلاشہوت نکلنے کی ایک اور صورت ہے، مستقلاً

---

[1] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی، فصل فیما لا یفسد الصلوٰۃ ص ۲۰۰ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۵۰
[4] فتاوٰی ہندیہ، نواقض الوضو ۱/۱۰

marfat.com

فی الموجبات بنفسه و عبارة الامام قاضی خان تزیل الوھم قال فی الخانیة خروج المنی لاعن شھوة بان سقط من مکان مرتفع او ما اشبہ ذلک لایوجب الغسل و ینقض الوضوء[1] الخ فسبحٰن من لایزل ولاینسی و اللہ تعالٰی اعلم۔

یہ موجباتِ وضو سے نہیں، امام قاضی خان کی عبارت وہم کو رفع کرتی ہے۔ خانیہ میں ہے منی کا بلاشہوت نکلنا جیسے اونچی جگہ سے گرے یا اسی طرح کوئی اور صورت پیش آجائے، موجبِ غسل نہیں، وضو ٹوٹ جائیگا الخ فسبحٰن من لایزل ولاینسی واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۱۰

۱۰ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کے ایک پھڑیا تھی اُس نے اوپر کی جانب سے منہ کیا اور پھوٹی بھی بالکل اچھی ہوگئی مگر اس کا بالائی پوست اور اس کے نیچے خالی جگہ ہنوز باقی ہے۔ زید نہایا غسل کا پانی کہ اوپر سے بہتا آیا اُس خلا میں بھر گیا بعد نہانے کے زید نے ہاتھ سے دبادیا کہ وُہ پانی بہہ کر نکل گیا۔ اس صورت میں وضو ساقط ہوا یا نہیں اور جس بدن پر وُہ پانی گزرا پاک رہا یا نہیں بینوا توجروا۔

الجواب

جب کہ وُہ پانی پھڑیا کا نہیں بلکہ خاص غسل کا ہے پھڑیا بالکل صاف ہوگئی تھی کہ اُس میں خون پیپ کچھ نہ رہا تھا تو نہ وضو گیا نہ بدن ناپاک ہوا۔ جواہر الفتاوٰی امام کرمانی باب رابع فتاوائے امام نجم الدین عمر نسفی میں ہے:

جرح لیس فیه شیئ من قیح اودم اوصدید دخل صاحبه الحمام فدخل ماء الحمام الجرح فلما خرج من الحمام عصر الجرح فخرج ماء الحمام لاینتقض الوضوء لان الخارج ماء الحمام لا ما حصل من الجرح[2]۔

ایسے زخم والا جس میں مواد یا خون نہ ہو یا پیپ نہ ہو حمام میں داخل ہوا اور حمام کا پانی زخم میں چلا گیا، حمام سے جب نکلا اس نے زخم کو نچوڑا، زخم میں سے حمام کا پانی نکلا تو وضو کو نہ توڑے گا اس لئے کہ نکلنے والی چیز حمام کا پانی ہے زخم کا نہیں۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ میں ہے:

ولفظھا فخرج منه الماء و سال لاینقض[3]۔

اس سے پانی نکلا اور بہا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خان، نواقض الوضو ۱/ ۱۸
[2] جواہر الفتاوٰی
[3] خلاصۃ الفتاوٰی، نواقض وضوء ۱/ ۱۷

marfat.com

وجیز امام کردری میں ہے:

دخل الماء جرحا ولادم ولاصدید فیه ثم خرج منه لاینقض[1]

پانی اس کے زخم میں داخل ہوگیا اور اس میں نہ خون ہے نہ پیپ ہے، پھر اس سے پانی نکلا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔

خزانۃ المفتین میں ہے:

الماء اذا دخل الجرح ثم خرج لایضر[2] اھ

زخم میں پانی داخل ہوکر نکلا تو ضرر نہ دے گا۔

اقول رمزله خ یعنی الخلاصة وقد بالغ فی الاختصار حتی بلغ الاقتصار فانه صور المسألة بقوله جرح لیس فیه شیئ من الدم والقیح الخ کما صورما خذه فتاوی الامام النسفی والأخذ منه وجیز الکردری ولابد منه لانه لوکان فیه ذلك تنجس الماء بالمجاورة فینقض بانه باوزه لان خروج نجس سال ناقض مطلقا وان کان شیئا طاهرا انما اکتسب النجاسة فی الباطن بالجوار الا تری انه اذا شرب الماء ووصل معدته ثم خرج بالقیئ من ساعته وکان ملأ فیه نقض قال فی الدر وان لم یستقر وھو نجس مغلظ ولو من صبی ساعة ارتضاعه ھو الصحیح لمخالطة النجاسة ذکره الحلبی[2] اھ

اقول اس کے لیے انہوں نے "خ" کی رمز رکھی ہے یعنی "خلاصہ" اور اتنا اختصار کیا ہے کہ حدِ اقتصار کو پہنچ گیا ہے، اس میں صورتِ مسئلہ اس طرح بیان کی ہے "وہ زخم جس میں نہ خون ہو نہ پیپ الخ" یہ بالکل ویسی ہی صورت ہے جیسے اس کی اصل فتاوی امام نسفی اور وجیز کردری میں ہے، اور یہ ضروری ہے اس لیے اگر اس میں خون وغیرہ ہو تو یہ پانی اتصال کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گا اور وضو تجاوز کی وجہ سے ٹوٹ جائیگا کیونکہ بہہ کر نجاست نکلنا مطلقاً وضو کو توڑ دیتا ہے اور اگر چیز پاک ہو تو وہ اندر جاکر اتصال کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گی، جیسے کوئی پانی پئے اور وہ فوراً قے کی وجہ سے نکل جائے اور یہ منہ بھر کر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ در میں کہا کہ اگرچہ نہ ٹھہرے پھر بھی وہ غلیظ درجہ کا نجس ہے اگرچہ بچہ کے منہ سے دودھ پیتے وقت نکلے۔ یہ صحیح ہے کہ نجاست سے مل کر آیا ہے، ذکرہ الحلبی اھ۔

فان قلت ھنا روایة اخری ان قیئ

اگر اس موقع پر یہ اعتراض کیا جائے

---

[1] فتاوی بزازیہ علی الھندیۃ، نواقض وضو ۱/۱۲

[2] خزانۃ المفتین

[2] الدر المختار، نواقض وضو، مجتبائی دہلی ۱/۲۵

marfat.com

الماء لا ینقض ما لم یستحل وقد صحح
ایضا قال فی البحر تحت قول المتن وقئ
ملأ فاہ ولو طعاما او ماء اطلق فی الطعام
والماء قال الحسن اذا تناول طعاما او
ماء ثم قاء من ساعتہ لا ینقض لانہ
طاھر حیث لم یستحل وانما اتصل بہ
قلیل القئ فلا یکون حدثا فلا یکون نجسا
وکذا الصبی اذا ارتضع وقاء من ساعتہ
وصححہ فی المعراج وغیرہ ومحل الاختلاف
اذا وصل الی معدتہ ولم یستقر اما لو قاء قبل
الوصول الیہا وھو فی المرئ فانہ لا ینقض
اتفاقا کما ذکرہ[1] الزاھدی اھ وقال المحقق
فی الفتح تحت قول الھدایۃ ان قاء بلغما
فغیر ناقض وقال ابو یوسف ناقض لانہ نجس
بالمجاورۃ ولھما انہ لزج لا تتخللہ النجاسۃ
وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القئ غیر
ناقض ما نصہ وعلی ھذا یظھر ما فی المجتبی
عن الحسن لو تناول طعاما او ماء ثم قاء
من ساعتہ لا ینقض لانہ طاھر[2] الی آخر
ما مر عن البحر الی مسئلۃ ارتضاع الصبی
قال المحقق قیل ھو المختار وما فی القنیۃ
لو قاء دودا کثیرا او حیۃ ملأت فاہ

کہ پانی کی قے ایک روایت کے مطابق وضو کو نہیں
توڑتی ہے، صرف اسی وقت توڑتی ہے جبکہ وہ پانی
متغیر ہوجائے، اس قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے، بحر
میں متن کے تحت فرمایا" اور منہ بھر کر قے خواہ کھانے
کی ہو یا پانی کی"، یعنی کھانے پانی کو مطلق رکھا،
حسن نے کہا کہ جب کھانا کھایا یا پانی پیا پھر فوراً
ہی قے ہوگئی وضو نہیں ٹوٹے گا اس لیے کہ وہ پاک
ہے کیونکہ متغیر نہیں ہوا ہے، اس کے ساتھ صرف
تھوڑی سی قے مل گئی ہے تو حدث نہ ہوگا، اور
جب حدث نہیں تو نجس نہیں، اور اسی طرح
جب بچہ دُودھ پیتے ہی قے کردے۔ اس کو معراج
وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ اختلاف اسی صورت
میں ہے جب کہ معدہ کو پہنچے مگر اس میں نہ ٹھہرے
اور اگر پانی پیا ابھی پانی کی نالی میں ہی تھا معدہ
میں نہیں پہنچا یا تھا تو وہ بالاتفاق نہیں توڑے گا
کذا ذکرہ الزاہدی۔ محقق نے فتح میں فرمایا (ہدایہ
کی عبارت پر) کہ اگر بلغم کی قے ہوئی تو یہ ناقضِ وضو
نہیں ہے، اور ابو یوسف نے فرمایا کہ یہ ناقضِ وضو
ہے کہ مل جانے کی وجہ سے نجس ہوگیا۔ اور طرفین
کی دلیل یہ ہے کہ یہ چکنی چیز ہے اس کے اندر
نجاست نہیں جا سکتی ہے اور اگر کچھ لگتا بھی ہے
تو معمولی ہوتا ہے اور کم قے ناقضِ وضو نہیں ہے

---

[1] بحر الرائق، نواقض الوضو، سعید کمپنی کراچی ١/٣٤
[2] فتح القدیر، ،، ، نوریہ رضویہ سکھر ١/٤١

marfat.com

لا ینقض[1] اھ وقال المحقق ایضا فی باب الانجاس مرارۃ کل شیئ کبولہ واجترارہ کسرقنیہ قال فی التجنیس لانہ واراہ جوفہ الاتری ان ما یواری جوف الانسان بان کان ماء ثم قاء فحکمہ حکم بولہ انتھی وھو یقتضی انہ کذلک وان قاء من ساعتہ (ای لانہ ایضا واراہ جوفہ قال) وقدمنا فی النواقض عن الحسن ما ھو الاحسن وقد صححہ (ای صاحب التجنیس) بعد قریب ورقۃ فقال فی الصبی ارتضع ثم قاء فاصاب ثیاب الام ان زاد علی الدرھم منع قال وروی الحسن عن ابی حنیفۃ انہ لایمنع مالم یفحش لانہ لم یتغیر من کل وجہ فکان نجاستہ دون نجاسۃ البول بخلاف المرۃ لانھا متغیرۃ من کل وجہ کذا فی غریب الروایۃ عن ابی حنیفۃ وھو الصحیح وفیہ ما ذکرنا[2] اھ فقد صححہ فی المعراج وغیرہ وقیل ھو المختار واستظھرہ المحقق وجعلہ الاحسن فلعل الی ھذا مال فی خزانۃ المفتین فحذف ذلک القید۔

ان کی تصریح یہ ہے کہ اس بنا پر مجتبٰی میں جو حسن سے مذکور ہے کہ اگر کھانا کھایا یا پانی پیا پھر فوراً ہی قے کردی تو وضو نہ ٹوٹے گا کہ وہ پاک ہے، یہ بحث بحر میں بچّہ کے دُودھ پینے کی بحث تک ہے' محقق نے کہا کہ ایک قول کے مطابق یہی مختار ہے۔ اور قنیہ کی عبارت کا مفہوم بھی واضح ہوتا ہے، وہ عبارت یہ ہے کہ اگر کسی نے بہت سے کیڑوں کی قے کی یا مُنہ بھر کر سانپوں کی، تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ محقق نے باب الانجاس میں فرمایا: ہر چیز کے پت (کڑوے پانی) کا حکم اس کے پیشاب کی طرح ہے، اور اس کی جگالی (یعنی جگالی سے جو خارج ہو) اس کی لید کی طرح ہے۔ تجنیس میں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس کو اپنے پیٹ میں چھپایا ہوا ہے، جیسے انسان اپنے پیٹ میں پانی کو چھپاتا ہے۔ اب اگر وہ اس کی قے کرے تو یہ پیشاب کے حکم میں ہے انتہی۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ وہ اسی وقت قے کردے، ہم حسن سے نواقضِ وضو میں یہ نقل کر چکے ہیں (اور صاحبِ تجنیس نے اس کی تصحیح کی ہے) کہ بچّہ نے دودھ پیتے ہی قے کردی اور اس سے ماں کے کپڑے ملوث ہوگئے اور اگر درہم سے زائد ہے تو مانع صلوٰۃ ہے انہوں نے فرمایا کہ حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ جب تک یہ زیادہ نہ ہو مانع صلوٰۃ نہیں ہے'

---

[1] فتح القدیر، نواقض الوضوء، نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۱

[2] فتح القدیر، باب الانجاس ۱/۱۷۹

marfat.com

کیونکہ یہ پوری طرح متغیر نہیں ہوا ہے اس لیے اس کی غلاظت پیشاب سے کم ہی ہوگی، اور پیٹ بہرطور متغیر ہوچکا ہے ابوحنیفہ سے ایک غریب روایت یہی ہے، یہی صحیح ہے، اس میں ہمارے موقف کی تائید ہے اھ۔ معراج وغیرہ نے اس کو صحیح کہا ہے، ایک قول کے مطابق یہی مختار رہے، اور محقق نے اس کی تائید کی اور فرمایا کہ یہ احسن ہے اور شاید خزانۃ المفتین میں اس کی طرف مائل ہوئے ہیں اور اس قید کو حذف کردیا ہے۔

قلت اولا لو اختار هذا ما كان ليعزو الى الخلاصة مالم ترده وثانيا قد تبع الخلاصة بعد هذا بسطرين فاطلق مسألة قئ الطعام والماء اطلاقا كما ارسلت المتون والعامة وثالثا رأيتني كتبت على هامش الفتح من النواقض ما نصه قوله وعلى هذا يظهر ما في المجتبى[1] الخ

اقول وبالله التوفيق في هذا الظهور خفاء شديد فان الماء والطعام وان لم يستحيلا لكنهما يقبلان النجاسة بالمجاورة فاذا عادا من معدن النجس كانا متنجسين وان لم يكونا نجسين فيجب النقض بهما كالريح طاهرة عينها وناقض خروجها لانبعاثها من محل النجاسة نعم مسألة الدود والحية واضحة الوجه فانهما لا يتداخلهما النجاسة وما عليهما قليل فلا ينقضان الا اذا كثر خروجهما من غثيان

قلت اول: اگر وہ اس کو اختیار کرتے تو خلاصہ کی طرف اس چیز کو منسوب نہ کرتے جو خلاصہ میں ہے ہی نہیں۔

دوم: اس کے دو سطروں کے بعد انہوں نے خلاصہ کی پیروی کی اور پانی اور کھانے کے مسئلہ کو مطلق رکھا جیسے عام متون ہیں، اس کو مطلق رکھا گیا ہے۔

سوم: میں نے فتح کے نواقض کے حاشیہ پر لکھا ہے "اس بنا پر مجتبٰی کا قول ظاہر ہوتا" الخ

اقول اس ظہور میں سخت خفا ہے اس لیے کہ پانی اور کھانا اگرچہ متغیر نہ ہوئے ہوں لیکن وہ اتصال کی وجہ نجاست کو قبول کرتے ہیں اب جبکہ وہ نجاست کے مرکز سے لوٹ کر آئیں گے تو نجس ہوں گے (خواہ در اصل نجس نہ ہوں) تو لازم ہے کہ ان سے وضو ٹوٹ جائے، جیسے ہوا اصل میں پاک ہے لیکن جب خارج ہوتی ہے تو ناپاک ہوتی ہے کہ محلِ نجاست سے آرہی ہے، ہاں کیڑوں اور زندہ سانپ کا مسئلہ واضح ہے کہ ان میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے

[1] فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۴۱

واحد حتی یبلغ ما علیهما الکثیران وقع هذا
والعیاذ بالله تعالٰی هذا ما اختلج بقلب العبد
الضعیف اول وقوفی علی هذا الکلام ثم بعد
یومین رأیت العلامة المحقق ابراهیم
الحلبی ذکر فی شرح المنیة الکبیر روایة
المجتبی عن الحسن وانه قیل هو المختار
ثم عقبه بقوله والصحیح ظاهر الروایة
انه نجس لمخالطة النجاسة وتداخلها
فیه بخلاف البلغم وبخلاف دود او حیة
لانه طاهر فی نفسه ولم تتداخله
النجاسة وما یستتبعه قلیل لا یبلغ ملأ
الفم اھ[1] فهذا عین ما بحثنه ولله
الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه اھ
ماکتبت علیه وکتبت علی هامش باب
الانجاس **قوله** ماهو الاحسن۔

اور جو ان کیڑوں پر ہے وہ کم ہے لہٰذا وہ ناقض وضو …
اسی صورت میں ہوں گے جبکہ ایک مثلی سے …
بکثرت خارج ہوں تاکہ جو کچھ ان پر ہے وہ بھی …
حدِ کثرت میں آجائے۔ جب پہلی مرتبہ میں نے …
اس کلام کو دیکھا تو یہ بحث میرے ذہن میں آ گئی …
پھر دو دن بعد میں نے دیکھا کہ ابراہیم حلبی نے …
منیہ کی شرح کبیر میں مجتبٰی کی روایت حسن سے نقل …
کی اور یہ کہ ایک قول کے مطابق وہی مختار ہے …
اس کے بعد کہا کہ صحیح ظاہر روایت ہے کہ وہ نجاست …
سے مل جانے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا برخلاف …
بلغم کیڑوں اور سانپ کے، کیونکہ وہ فی نفسہ …
پاک ہیں اور ان میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے …
اور جو کچھ ان کے اوپر ہوتی ہے وہ بہت کم ہے …
منہ بھر کے نہیں ہے، سو جو بحث میں نے کی تھی …
وہی بحمد اللہ اس کتاب میں مل گئی ولله الحمد
حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه اھ **باب الانجاس کے حاشیہ پر** ان کے قول "ماھو الاحسن" پر
میں نے لکھا ہے۔

اقول[1] ماهو الاحسن لانه خلاف
ظاهر الروایة المصححة والفتوی متی
اختلفت وجب المصیر الی ظاهر
الروایة **قوله** وقد صححه بعد قریب
ورقة۔

اقول ماھو الاحسن اس لیے ہے کہ یہ …
ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے جس کی تصحیح کی گئی ہے
اور جس پر فتوٰی ہے، اور جب فتاوٰی میں اختلاف …
ہو تو ظاہر روایت کی طرف ہی رجوع کرنا ہو گا"
وہ کہتے ہیں کہ ایک ورقہ بعد انہوں نے اس کی
تصحیح کی ہے۔

اقول[2] فرق بین ما مر عن الحسن
وهو الطهارة بدلیل عدم انتقاض الوضوء

میں کہتا ہوں حسن کے طہارۃ کے قول میں
(اس دلیل سے کہ وضو نہ ٹوٹے گا) اور حسن کی

---

[1] غنیۃ المستملی، نواقض الوضوء ص ۱۲۹

marfat.com

وبین هذا الاٰتی عن الحسن عن الامام وهو کونه نجاسة خفیفة وایا ما کان فعلی ظاهر الروایة التعویل کیف وهو الذی یقضی به الدلیل وهو الموافق لاطلاق المتون وعامة الشروح والفتاوی فی القئ۔

ابو حنیفہ سے آنے والی روایت میں، جس میں اس کو نجاستِ خفیفہ قرار دیا گیا ہے فرق ہے، اور جو بھی ہو بہرحال اعتماد ظاہر الروایۃ پر ہی ہوگا، اور ہونا بھی چاہیے کہ دلیل کا تقاضا یہی ہے، اور یہ متون کے اطلاقات اور قے کے بارے میں عام شروح اور فتاوی کے مطابق ہے۔

قوله لانه لم یتغیر من کل وجه

[ف] **اقول** نعم لکن او لم یجاور النجاسة الغلیظة اولیس مما تتداخله النجاسة واذا کان الامر علی هذا وجب کونه نجاسة غلیظة فان الغلیظة انما تورث بجوارها الغلظة دون الخفة کما لا یخفی فالصحیح ان القئ ناقض مطلقا بشروطه المعروفة وان جرة کل شیئ کسرقینه من دون فصل۔

ان کا قول "لانہ یتغیر من کل وجہ" یہ کیسے ہوسکتا ہے کیا وہ نجاست غلیظہ کے قریب نہیں تھا یا یہ ایسی چیز ہے جس میں نجاست سرایت ہی نہیں کرتی ہے؟ پھر یہ نجاستِ غلیظہ کیوں نہیں؟ جو چیز نجاست غلیظہ کے قریب ہوتی ہے وہ خود نجاست غلیظہ بن جاتی ہے نجاستِ خفیفہ نہیں بنتی ہے، تو صحیح یہ ہے کہ قے اپنی معروف شرائط کے مطابق مطلقاً ناقضِ وضو ہے اور ہر جانور کی جگالی کا حکم اس کی لید کا سا ہے اس میں کوئی قید نہیں۔

قوله وفیه ما ذکرنا ای ان ما فی المجتبی وغیره یقتضی طهارته **اقول** وفیه ما ذکرنا اھ ما کتبت ثمه وقد نقل فی رد المحتار قبیل الصلاة عبارة الفتح هذه الی قول التجنیس وهو الصحیح واقره علیه فکتبت علیه۔

ان کا قول "وفیہ ما ذکرنا" یعنی مجتبی وغیرہ کی عبارات کا تقاضا ہے کہ یہ پاک ہو۔ میرے نزدیک اس سلسلہ میں وہی گفتگو ہے جو میں پہلے ذکر کرچکا ہوں اھ اور رد المحتار میں باب الصلوۃ سے کچھ قبل فتح کی اس عبارت کو تجنیس کے قول "وھو الصحیح" تک نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے۔

[ف۲] **اقول** قدم الشارح العلامة فی النواقض تصحیح کونه نجسا مغلظا وقدم المحشی ثمه انه حیث صحح القولان فلا یعدل عن ظاهر الروایة ولذا اجزم

اقول شارح نے نواقض وضو کی بحث میں اس کے مغلظ نجس ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اور محشی نے اس پر کہا ہے کہ جب انہوں نے دونوں قولوں کی تصحیح کردی ہے تو ظاہر روایت سے عدول نہ کیا جائے گا

marfat.com

بہ الشارح[1] اھ فکان علیہ ان لا یقر علی خلافہ ھھنا ولکن الانسان للنسیان و حسبنا اللہ ونعم الوکیل ولنرجع الی اول المسألۃ الحکم الذی قررناہ بنصوص فتاوی النسفی وجواھر الفتاوی والخلاصۃ والبزازیۃ والخزانۃ یتراای خلافہ من الغنیۃ اذ قال (نفطۃ قشرت فسال منہا ماء) خالص اجتذب من الخارج والتأمت علیہ (او دم او صدید ان سال عن راس الجرح نقض وان لم یسل لا)[2]

اور اس لیے شارح نے اس پر جزم کیا ہے اھ لہٰذا ان پر لازم تھا کہ یہاں اس کے خلاف نہ کہتے، لیکن انسان کو نسیان لازم ہے وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔ اب مسئلہ کی ابتداء کی طرف رجوع کرتے ہیں وہ حکم جس کو فتاوی نسفی، جواہر الفتاوی، خلاصہ، بزازیہ اور خزانہ کی صراحتوں کی روشنی میں بیان کیا ہے غنیہ میں اس کے خلاف ہے، اس میں ہے کسی چھالے کو چھیلا اور اس سے پانی نکلا، یعنی وُہ پانی جو اس میں باہر سے جذب ہوگیا تھا اور اس کا منہ بند ہوگیا تھا، یا خُون اور پیپ اگر زخم کے سر سے نکلا اور بہا تو وضوء ٹوٹ جائے گا اور اگر نہ بہا تو وضوء نہ ٹوٹے گا۔

اقول اصل المسألۃ فی الجامع الصغیر کما تقدم والظاھر المتبادر منہ ماء النفطۃ وھو الدم الذی نضج فرق فاشبہ الماء ھکذا فھمہ العامۃ قال الامام فقیہ النفس فی شرحہ تحت ھذہ المسألۃ قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلۃ العرق والدمع لا یکون نجسا وخروجہ لا یوجب انتقاض الطھارۃ والصحیح ما قلنا لانہ دم رقیق لم یتم نضجہ فیصیر لونہ لون الماء واذا کان دما کان نجسا ناقضا للوضوء اھ[3] وقال فی الحلیۃ تحت عبارۃ المنیۃ

اقول یہ مسئلہ دراصل جامع صغیر میں بیان کیا گیا ہے، اور اس سے جو چیز ظاہر اور متبادر ہے وہ یہ ہے کہ چھالے کا پانی وہ خون ہی ہے جو پک کر رقیق ہوگیا ہے اور پانی کی طرح ہوگیا ہے، عام علماء نے اس کو اسی طرح سمجھا ہے۔ امام فقیہ النفس نے اپنی شرح میں اس مسئلہ کے تحت فرمایا ہے کہ حسن بن زیاد نے کہا ہے کہ پانی بمنزلہ پسینہ اور آنسو کے ہے نجس نہیں ہوگا اور اس کے نکلنے سے طہارت ختم نہ ہوگی لیکن صحیح وہی ہے جو ہم نے لکھا ہے کیونکہ وہ پتلا خون ابھی پُوری طرح پکنے نہیں پایا ہے تو اس کا رنگ پانی کی طرح ہوگا اور چونکہ خون ہے تو نجس اور

---

[1] ردالمحتار، نواقضِ وضو ۱/۱۰۲

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۱۳۱

[3] شرح جامع الصغیر للقاضی خان

marfat.com

المذکورۃ قال فخر الاسلام وغیرہ قد تکون النفطۃ اصلها دما ثم ینضج فیصیر قیحا ثم یزداد طبخا فیصیر صدیدا ثم قد یصیر ماء وقد یکون فی الابتداء ماء اھ[1] وفی البحر الرائق وعن الحسن ان ماء النفطۃ لاینقض قال الحلوانی وفیه توسعۃ لمن به جرب او جدری کذا فی المعراج اھ[2] وفی منحۃ الخالق قال فی الجمهرۃ تنفطت ید الرجل اذا ارق جلدها من العمل وصار فیها کالماء والکف نفیطۃ ومنفوطۃ کذا فی غایۃ البیان وقال ایضا بعدہ ھذا ای النقض اذا کانت النفطۃ اصلها دما وقد تکون من الابتداء ماء اھ[3]
ثم **اقول** بعد تسلیمه یجب حمله علی ما اذا کان فی النفطۃ من دم او قیح ما ینجس الماء والا فالحجۃ ما قدمنا من النصوص واللہ تعالٰی اعلم۔

ناقضِ وضو ہے اھ اور حلیہ میں منیہ کی مذکورہ عبارت کے تحت فرمایا: "فخر الاسلام وغیرہ نے فرمایا کہ چھالا شروع میں خون ہوتا ہے پھر پکتا ہے تو مواد بنتا ہے پھر زیادہ پکتا ہے تو پیپ ہوجاتا ہے پھر کبھی پانی ہوجاتا ہے اور کبھی ابتدا ہی سے پانی ہوتا ہے" اھ بحرالرائق میں حسن سے مروی ہے کہ چھالے کا پانی ناقضِ وضو نہیں۔ حلوانی کہتے ہیں اس میں خارش زدہ یا چیچک زدہ لوگوں کے لیے سہولت ہے کذا فی المعراج اھ اور منحۃ الخالق میں ہے کہ جمہرہ میں ہے تنفطت ید الرجل، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے ہاتھ کی کھال کام کی وجہ سے نرم ہوجائے اور اس میں پانی بھر جائے، اور "والکف نفیطۃ ومنفوطۃ" بھی اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، کذا فی غایۃ البیان، اس کے بعد فرمایا: "وضو کا ٹوٹنا اس وقت ہوگا جبکہ چھالا اصل میں خون ہو، اور کبھی چھالا شروع سے ہی پانی کا ہوتا ہے اھ میں اس کو تسلیم کے باوجود کہتا ہوں کہ اس کو اس پر محمول کرنا لازم ہے کہ چھالے میں خون یا مواد کی اتنی مقدار موجود ہو جو پانی کو نجس کردے ورنہ دلیل وہی ہے جو ہم نے بصورت نصوص پیش کی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

---

[1] حلیہ
[2] بحرالرائق، نواقض وضو ۱/ ۳۲
[3] منحۃ الخالق علی حاشیۃ البحرالرائق، نواقض وضو سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۲

marfat.com

فتوی مسمّٰی بہ

نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم ۱۳۲۵ھ

قوم کو تنبیہ کہ کس نیند سے وضو فرض ہوتا ہے ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلہ ۱۱ ۱۴ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ کس طرح کے سونے سے وضو جاتا ہے اس میں قول منقح کیا ہے بینوا توجروا ۔

الجواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی لا تأخذہ سنۃ و لا نوم و افضل الصلاۃ والسلام بعدد اٰنات کریم علٰی من لا ینام قلبہ فما کان وضوءہ ینتقض بالنوم وعلٰی اٰلہ وصحبہ الذین نبھوا فنبھوا من نوم الغفلۃ غفلۃ القوم امام المدققین سیدی علاء الدین دمشقی حصکفی و علامہ جلیل ابو الاخلاص حسن شرنبلالی ومحقق بالغ النظر سیدی ابرہیم حلبی و دیگر اکابر اعلام رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم نے درمختار و نور الایضاح ومراقی الفلاح وغنیہ وصغیری وغیرہا میں بعد احاطۂ اقوال جو اس باب میں قول منقح فہیم مستفید من الق السمع وھو شہید کے لیے افادہ فرمایا اس کا حاصل وعطر محاصل یہ ہے کہ نیند دو شرطوں سے ناقض وضو ہے:

اول یہ کہ دونوں سرین اس وقت خوب جمے نہ ہوں دوسرے یہ کہ ایسی ہیأت پر سویا ہو جو غافل ہو کر نیند آنے کو مانع نہ ہو ۔ جب یہ دونوں شرطیں جمع ہوں گی تو سونے سے وضو جائے گا اور ایک بھی کم ہے تو نہیں، مثلاً:

(۱) دونوں سرین زمین پر ہیں اور دونوں پاؤں ایک طرف پھیلے ہوئے کرسی کی نشست اور ریل کی تپائی بھی اس میں داخل ہے ۔

اقول مگر یورپین ساخت کی کرسی جس کے وسط میں ایک بڑا سوراخ اسی مہمل غرض سے رکھا جاتا ہے اس سے مستثنٰی ہے اس کی نشست مانع حدث نہیں ہو سکتی ۔

(۲) دونوں سرین پر بیٹھا ہے اور گھٹنے کھڑے ہیں اور ہاتھ ساقوں پر محیط ہیں جسے عربی میں احتبا کہتے ہیں خواہ ہاتھ زمین وغیرہ پر ہوں اگرچہ سر گھٹنوں پر رکھا ہو ۔ (۳) دو زانو سیدھا بیٹھا ہو ۔

(۴) چار زانو پالتی مارے یہ صورتیں خواہ زمین پر ہوں یا تخت یا چارپائی پر یا کشتی یا شقدف یا شبری یا گاڑی کے کھٹولے میں ۔ (۵) گھوڑے یا خچر وغیرہ پر زین رکھ کر سوار ہے ۔

marfat.com

(٦ و ٧) ننگی پیٹھ پر سوار ہے مگر جانور چڑھائی پر چڑھ رہا یا راستہ ہموار ہے۔ ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں دونوں سرین جمے رہیں گے لہذا وضو نہ جائے گا اگرچہ کتنا ہی غافل ہو جائے اگرچہ سر بھی قدرے جھک گیا ہو نہ اتنا کہ سرین نہ جمے رہیں اگرچہ دیوار[2] وغیرہ کسی چیز پر ایسا تکیہ لگائے ہو کہ وہ شے ہٹالی جائے تو یہ گر پڑے یہی ہمارے امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اصل مذہب وظاہر الروایۃ ومفتی بہ وصحیح و معتمد ہے اگرچہ ہدایہ وشرح وقایہ میں حالت تکیہ کو ناقض وضو لکھا۔

(٨) کھڑے کھڑے سو گیا۔ (٩) رکوع کی صورت پر۔

(١٠) سجدۂ مسنونہ مردان کی شکل پر کہ پیٹ رانوں اور رانیں ساقوں اور کلائیاں زمین سے جدا ہوں اگرچہ بہ قیام وہیئات رکوع وسجود غیر نماز میں ہو اگرچہ سجدہ کی اصلا نیت بھی نہ ہو ظاہر ہے کہ یہ تینوں صورتیں غافل ہو کر سونے کی مانع ہیں تو ان میں بھی وضو نہ جائے گا۔ (١١) اکڑوں[3] بیٹھے سویا۔

(١٢، ١٣ و ١٤) چت یا پٹ یا کروٹ پر لیٹ کر۔ (١٥) ایک کہنی پر تکیہ لگا کر۔

(١٦) بیٹھ کر سویا مگر ایک کروٹ کو جھکا ہوا کہ ایک یا دونوں سرین اٹھے ہوئے ہیں۔

(١٧) ننگی پیٹھ پر سوار ہے اور جانور ڈھال میں اتر رہا ہے۔

اقول فقیر گمان[5] کرتا ہے کہ کاٹھی بھی ننگی پیٹھ کے مثل ہے اور وہ یورپین وضع کی کاٹھیاں جن کے وسط میں اس لیے خلا رکھتے ہیں مانع حدث نہیں ہو سکتیں اگرچہ راہ ہموار ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(١٨) دو زانو بیٹھا اور پیٹ رانوں پر رکھا ہے کہ دونوں سرین جمے نہ رہے ہوں۔

(١٩) اسی طرح اگر چار[6] زانو ہے اور سر رانوں یا ساقوں پر ہے۔

(٢٠) سجدۂ غیر مسنونہ کی طور پر جس طرح عورتیں گٹھری بن کر سجدہ کرتی ہیں اگرچہ خود نماز یا اور کسی سجدہ مشروعہ یعنی سجدۂ تلاوت یا سجدۂ شکر میں ہو ان دس صورتوں میں دونوں شرطیں جمع ہونے کے سبب وضو جاتا رہے گا اور جب اصل مناط بتا دیا گیا تو زیادہ تفصیل صور کی حاجت نہیں ان دونوں شرطوں کو غور کر لیں جہاں مجتمع ہیں وضو نہ رہے[1] گا ورنہ ہے البتہ فتاوی امام قاضی خان میں فرمایا کہ تنور[7] کے کنارے اس میں پاؤں لٹکائے بیٹھ کر سونے سے بھی وضو جاتا رہتا ہے کہ اس کی گرمی سے مفاصل ڈھیلے ہو جاتے ہیں[2]

---

[1] یہ بیس صورتیں کلمات علماء میں منصوص ہیں جو باقی صورت اور کوئی پائی جائے اس کے لیے ضابطہ بتایا گیا ہے اگر اس کا حکم کتابوں سے نہ ملے تو اس ضابطہ سے نکال لیں یا اختلاف پائیں تو جو قول اس ضابطہ کے مطابق ہو اس پر بس کریں کما سیأتی التصریح بہ عن الغنیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ ١٢ منہ (م)

[2] فتاوی قاضی خان، فصل فی النوم ١/٢٠

marfat.com

اقول مگر یہ اُس ضابطۂ منقحہ کے خلاف ہے کہ سرین دونوں جمے ہیں لیکن یہ صورت بہت نادرہ ہے تو احتیاطاً عمل کر لینے میں حرج نہیں واللہ تعالٰی اعلم اور صورت بستم میں اگرچہ خاص دربارۂ سجدۂ نماز یا سجدۂ مشروعہ مطلقہ نزاع طویل و ہجوم اقاویل ہے مگر تحقیقِ احق یہی ہے کہ جملہ صور مذکورہ بستگانہ میں نماز و غیر نماز سب کا حکم یکساں ہے نماز میں بھی سونے سے وضو نہ جانے کے لیے دونوں سرین کا جما ہونا یا ہیئات کا مانع استغراقِ نوم ہونا ضرور ہے ولہذا یہی اکابر تصریح فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں لیٹ کر سویا وضو نہ رہے گا عام ازینکہ چت ہو یا پٹ یا کروٹ پر یا ایک کہنی پر تکیہ دیے عام ازیں کہ قصداً لیٹا ہو یا سوتے میں لیٹ گیا اور فوراً فوراً جاگ نہ اُٹھا حتی کہ اگر کوئی شخص بیماری کے سبب بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اُسے بھی اگر لیٹے لیٹے پڑھنے میں نیند آگئی وضو جاتا رہے گا۔ غرض پہلی دس صورتیں جن میں وضو نہیں جاتا اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی نہ جائے گا نہ نماز فاسد ہو اگرچہ قصداً سوئے ہاں جو رکن بالکل سوتے میں ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا اُس کا اعادہ ضرور ہے اگرچہ بلا قصد سو جائے، اور جو جاگتے میں شروع کیا اور اُس رکن میں نیند آگئی اس کا جاگتے کا حصہ معتبر رہے گا۔ اور پچھلی دس صورتیں جن میں وضو جاتا رہتا ہے اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی جاتا رہے گا پھر اگر ان صورتوں پر قصداً سویا تو نماز بھی گئی وضو کر کے سرے سے نیت باندھے اور بلا قصد سویا تو وضو گیا نماز باقی ہے بعد وضو پھر اسی جگہ سے پڑھ سکتا ہے جہاں نیند آگئی تھی پھر سب صورتوں میں سونے کی تخصیص اس لیے ہے کہ اونگھ ناقضِ وضو نہیں جبکہ ایسا ہوشیار رہے کہ پاس کے لوگ جو باتیں کرتے ہوں اکثر پر مطلع ہو اگرچہ بعض سے غفلت بھی ہو جاتی ہو یونہی اگر بیٹھے بیٹھے جھوم رہا ہے وضو نہ جائے گا اگرچہ جھومنے میں کبھی کبھی ایک سرین اُٹھ بھی جاتا ہو بلکہ اگرچہ جھوم کر گر پڑے جبکہ فوراً ہی آنکھ کھل جاتے ہاں اگر گرنے کے ایک ہی لمحہ بعد آنکھ کھُلی تو وضو نہ رہے گا۔

اقول یہ قید ان سب صورتوں میں ہے جن میں وضو جانا بیان ہوا کہ اُنہی صورتوں پر سونا پایا جائے اور اگر سویا اُس شکل پر جس میں وضو نہ جاتا اور جسم بھاری ہو کر یہ شکل پیدا ہوئی جس سے جاتا رہتا مگر پیدا ہوتے ہی فوراً بلا وقفہ جاگ اُٹھا وضو نہ جائے گا جیسے سجدۂ مسنونہ میں سویا اور کلائیاں زمین سے لگتے ہی آنکھ کھل گئی اور یہ بھی یاد رہے کہ آدمی جب کسی کام مثلاً نماز وغیرہ کے انتظار میں جاگتا ہو اور دل اس طرف متوجہ ہے اور سونے کا قصد نہیں نیند جو آتی ہے اسے دفع کرنا چاہتا ہے تو بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ غافل ہو گیا جو باتیں اس وقت ہوئیں اُن کی خبر نہیں بلکہ دو دو تین تین آوازوں میں آنکھ کھلی اور وہ اپنے خیال میں یہ سمجھتا ہے کہ میں نہ سویا تھا اس لیے کہ اس کے ذہن میں وہی مدافعت خواب کا خیال جما ہوا ہے یہاں تک کہ لوگ اس سے کہتے ہیں تو سو گیا تھا وہ کہتا ہے ہرگز نہیں ایسے خیال کا اعتبار نہیں جب معتمد شخص کہے تو غافل تھا پکارا جواب نہ دیا یا باتیں پوچھی جائیں اور یہ نہ بتا سکے تو وضو لازم ہے۔

marfat.com

في الحلية النوم ان كان في الصلاة فليس بحدث الا ان يكون مضطجعا وقال قاضي خان او متكئا ثم في بعض شروح القدوري الاتكاء عام والاستناد خاص و هو اتكاء الظهر لا غير قلت لكن الظاهر ان مراد القاضي النوم على احد وركيه في الصلاة فان مقعده يكون متجافيا عن الارض فكان في معنى النوم مضطجعا في كونه سببا لوجود الحدث بواسطة استرخاء المفاصل وزوال المسكة ولا يخالف هذا ما في الخلاصة من عدم النقض بالنوم متوركا لانه مفسر فيها بان يبسط قدميه من جانب ويلصق اليتيه بالارض وهذا يخالف تفسير صاحب البدائع وصاحب الاسرار فانه قال في تعليل النقض انها جلسة تكشف عن مخرج الحدث الا انه وضع المسألة خارج الصلاة والتعليل يفيد انه وضع اتفاقي قال شيخنا فهذا اشتراك في لفظ التورك اھ[1]

حلیہ میں ہے نیند بحالتِ نماز حدث نہیں ہے ہاں اگر چت لیٹ کر ہو تو حدث ہے۔ اور قاضیخان نے اس میں ٹیک لگا کر سونے کو بھی شامل کیا ہے۔ قدوری کی بعض شروح میں ہے کہ اتکا، عام ہے اور استناد خاص ہے، کیونکہ استناد میں صرف پیٹھ لگانا ہی ہوتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ قاضیخان کی مراد دونوں سرینوں میں سے ایک کے بل نماز میں سونے سے ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کی مقعد زمین سے الگ ہوگی اور چت لیٹ کے سونے کی طرح ہو جائیگا یعنی جوڑوں کے ڈھیلا ہونے اور چستی کے ختم ہو جانے کے اعتبار سے یہ حدث کا سبب بن جائے گا۔ یہ عبارت خلاصہ کی اس عبارت کے مخالف نہیں جس میں تورک کی حالت میں سونے کو ناقضِ وضو قرار نہیں دیا ہے کیونکہ خلاصہ میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں پیر ایک طرف کو پھیلائے اور اپنے سرین زمین پر رکھے، اور یہ بدائع اور صاحب اسرار کی تفسیر کے مخالف ہے، کیونکہ انہوں نے وضو ٹوٹ جانے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ ایسی نشست ہے جو حدث کے مخرج کو کھول دیتی ہے، مگر انہوں نے یہ مسئلہ بیرون نماز فرض کیا ہے، لیکن جو علت بتائی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ دونوں صورتوں کو عام ہے، ہمارے شیخ نے فرمایا کہ یہ "تورک" کے لفظ میں مشترک ہے اھ

اقول وكذا افاد في البحر تبعا للفتح وللذهول عن هذا وقع في

اقول فتح کی پیروی میں بحر نے بھی یہی لکھا ہے اور چونکہ یہ بحث ذہن سے اتر گئی اس لیے کنز کی شرح

ـه[1] حلیہ

marfat.com

المستخلص شرح الکنز ان نقل تحت قول
الکنز ونوم مضطجع ومتورك تفسیر التورك
ان یخرج رجلیه من الجانب الایمن ویلصق
الیتیه علی الارض کذا فی المستصفی[1] اھ
ولم یلق بالا ان ھذا تفسیر تورك الشافعیة
فی الصلاۃ ولیس من نواقض الوضوء قطعا
ثم قال فی الحلیة ویلحق بالنوم مضطجعا
النوم مستلقیا علی قفاہ او منبطحا علی وجھه
فان فی کل استرخاء المفاصل وزوال المسکة
علی الکمال کالاضطجاع ثم لاخلاف عندنا
فی عدم النقض للوضوء اذا کان فی الصلاۃ
فی غیر ھذہ الحالات التی ذکرناھا اذا
لم یکن متعمدا فان متعمدا ففی الخانیة
ان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طھارته
فی قولھم اھ قال شیخنا کانه مبنی علی قیام
المسکة فی الرکوع دون السجود ومقتضی
النظران یفصل فی ذلك السجود ان کان متجافیا
لایفسد والا یفسد اھ[2] ما فی الحلیة.

مستخلص میں کہا کہ "نوم مضطجع و متورک" تورک کے معنی یہ ہیں کہ اپنے دونوں پیروں کو دائیں جانب سے نکالے اور اپنے دونوں سرین زمین پر لگائے کذا فی المستصفی اھ لیکن تورک کی یہ تفسیر شافعیہ کے نزدیک ہے اور نواقض وضوء سے قطعاً نہیں ہے۔ پھر حلیہ میں کہا کہ مضطجعا سونے کے حکم میں گدی کے بل سونا یا چہرے کے بل سونا بھی ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں جوڑ ڈھیلے ہوجاتے ہیں اور چستی ختم ہوجاتی ہے، جیسے چت لیٹ کر سونے میں ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک اگر مذکورہ حالات کے علاوہ نماز میں ہو تو ناقض وضو نہیں اور اس میں اتفاق ہے صرف ایک شرط ہے کہ قصد اور ارادۃ نہ ہو۔ خانیہ میں ہے کہ اگر کوئی ارادۃ سجدہ میں سوگیا تو ان کے قول کے مطابق اس کی طہارۃ ختم ہوجائے گی اھ ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہی ہے کہ حالت رکوع میں چستی برقرار رہتی ہے جبکہ سجود میں نہیں، اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو سجدہ میں یہ تفصیل کرنی چاہیے کہ اگر وہ زمین سے الگ ہے تو ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے اھ

اقول عبارۃ الخانیة لونام ساجدا
فی الصلاۃ لایکون حدثا فی ظاھر الروایة
فان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طھارته

اقول خانیہ کی عبارت اگر بحالت سجدہ نماز میں سوگیا تو ظاہر روایت میں حدث نہ ہوگا کیونکہ جان بوجھ کر سجدہ میں سوجانا طہارت کو بھی

---

[1] مستخلص الحقائق شرح کنز، نواقض وضو ۱/۴۰

[2] حلیہ غیر موجود عندنا

marfat.com

وتفسد صلاته ولو تعمد النوم فی قیامه او فی رکوعه لا تنتقض طهارته فی قولهم[1] اھ فقوله قولهم راجع الی مسألة القیام والرکوع دون السجود کما اقتضاه اختصار الحلیة علی ما فی نسختی کیف وعدم النقض ولو تعمد فی الصلٰوة هو المعتمد وهو المذهب قال فی الهندیة ثم فی ظاهر الروایة لا فرق بین غلبته وتعمده وعن ابی یوسف النقض والصحیح ما فی ظاهر الروایة هکذا فی المحیط[2] اھ فکیف یجوز ان یکون قولهم وسیأتی عن نص الحلیة نفسها۔

ختم کردیتا ہے اور نماز کو بھی جبکہ قصداً رکوع یا قیام میں سونا فقہاً کے قول میں طہارت کو نہیں توڑتا ہے اھ اب اس عبارت میں "فی قولھم" قیام و رکوع کے مسئلہ کی طرف راجع ہے نہ کہ سجود کی طرف، جیسا کہ حلیہ کے اختصار میں میرے نسخہ کے مطابق ہے اور یہی درست ہے کہ قصداً بھی نماز کے اندر اگر ایسا کرے تو نہ ٹوٹے گا، یہی معتمد ہے اور مذہب ہے، ہندیہ میں کہا کہ "نیند کے غلبہ یا قصداً سونے کے درمیان ظاہر روایت کے مطابق کوئی فرق نہیں ہے، اور ابو یوسف سے وضو ٹوٹنے کی روایت ہے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو ظاہر روایت میں ہے" ھکذا فی المحیط اھ اب یہ کیونکر درست ہوسکتا ہے کہ ان کا قول و سیأتی حلیہ کی عبارت ہو۔

ثم اقول لم یتعرض الامام قاضی خان ههنا عن حکم الصلاة اذا تعمد النوم فی القیام او الرکوع وعبارته فی مفسدات الصلاة ومن ثم نقل فی الفتح هکذا اذا نام المصلی مضطجعا متعمدا فسدت صلاته ولو لم یتعمد فمال حتی اضطجع تنتقض طهارته ولا تفسد صلاته ولو نام فی رکوعه او سجوده ان لم یتعمد لا تفسد صلاته وان تعمد فسدت فی السجود ولا تفسد فی الرکوع[3] اھ فانما محط کلامه طران النوم

ثم اقول اس مقام پر قاضی خان نے قیام و رکوع کی حالت میں قصداً سونے کی صورت میں نماز کے مسئلہ کا ذکر نہیں کیا اور نہ مفسداتِ صلوٰۃ میں ذکر کیا ہے۔ اس لیے فتح میں ہے" جبکہ نمازی چت قصداً سوگیا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، اور اگر قصداً نہیں ہے اور اتنا جھکا کہ لیٹنے کے قریب ہوگیا تو طہارت ٹوٹ جائے گی مگر نماز نہیں ٹوٹے گی، اور اگر رکوع و سجود میں سو گیا تو اگر قصداً نہیں ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر قصداً ہے تو سجود میں فاسد ہے رکوع میں نہیں" اھ سوال کے تمام کلام کا خلاصہ یہ ہے

[1] فتاوٰی قاضی خاں، نواقض وضو، فصل فی النوم ۱/۲۰ [2] فتاوی ہندیہ نواقض الوضوء، نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۲
[3] فتاوٰی قاضی خاں، مفسدات الصلوٰۃ، نولکشور ۱/۶۴

marfat.com

ان کان ناقض الطہارۃ کما فی الاضطجاع کان تعمدہ مفسدا للصلاۃ لان تعمد الحدث یمنع البناء والا لا کنوم قائم وراکع ولذا انما حکم علی نوم الساجد العامد بافساد الصلاۃ افاد فی الفتح ما افاد فلیحفظ فان لہ شانا ان شاء اللّٰہ تعالٰی۔

کہ نیند اگر ناقضِ طہارت ہو جیسے کہ چت لیٹنے کی صورت میں ہے، تو ایسی نیند مفسد صلوٰۃ ہے، اس لیے کہ کسی حدث کا قصداً ارتکاب نماز کی بنا کے منافی ہے اگر نیند ناقضِ طہارت نہ ہو جیسے رکوع یا قیام میں تو مفسد صلوٰۃ نہیں اس لیے فتح میں سجدہ میں قصداً سوجانے کی بابت فساد نماز کا قول کیا اور جو کہا وہ اس میں موجود ہے فلیحفظ فان لہ شانا ان شاء اللّٰہ تعالٰی۔

ثم قال فی الحلیۃ وذکر فی التحفۃ والبدائع ان النوم فی غیر حالت الاضطجاع والتورک فی الصلاۃ لایکون حدثا سواء غلبہ النوم او تعمد فی ظاہر الروایۃ انتہی والعلۃ المعقولۃ فی کون النوم ناقضا استرخاء المفاصل وزوال المسکۃ وھذا لم یوجد فی ھذہ المذکورۃ والا سقط ھذا کلہ فی الصلاۃ وان کان خارج الصلوٰۃ مضطجعا او متکئا بمعنی ان یکون معتمدا علی احد مرفقیہ کما ھو معنی التورک فی التحفۃ والبدائع ومحیط رضی الدین نقض بلا خلاف[1] اھ ملتقطا۔

ثم قال حلیہ میں ہے کہ تحفہ اور بدائع میں ذکر کیا کہ نماز میں چت لیٹنے کی صورت کے علاوہ سوجانا یا سرین پر بیٹھنے کی صورت کے علاوہ سوجانا حدث نہیں ہے خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا ہو یا قصداً ایسا کیا ہو، ظاہر روایت میں یہی ہے اھ اور عقلی علت نیند کے ناقض ہونے میں جوڑوں کا ڈھیلا پڑجانا اور چستی وپھرتی کا ختم ہوجانا ہے، اور یہ چیز مذکورہ صورت میں نہیں پائی گئی ورنہ وہ شخص گر جاتا۔ یہ سب صورتیں حالتِ نماز کی تھیں اور اگر نماز کے باہر چت لیٹا یا ٹیک لگائی تو یہ کسی ایک کہنی پر ٹیک لگانے کے معنی میں ہوگا جیسا کہ تورک کے یہی معنی تحفہ، بدائع اور محیط رضی الدین میں ہیں، تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائیگا اھ ملتقطا

وفی رد المحتار نام المریض وھو یصلی مضطجعا الصحیح النقض کما فی الفتح وغیرہ وزاد فی السراج وبہ ناخذ[2] اھ وفی الخانیۃ ظاہر المذہب ان النوم فی الصلاۃ

اور ردالمحتار میں ہے کہ مریض چت لیٹ کر نماز پڑھ رہا تھا کہ سوگیا تو صحیح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ گیا، جیسا کہ فتح وغیرہ میں ہے اور سراج میں اتنا اضافہ ہے کہ "ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں" اھ اور خانیہ میں ہے

---

[1] حلیہ

[2] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

marfat.com

لایکون حدثا الا ان یکون مضطجعا او متکئا والاضطجاع علی نوعین ان غلبت عیناہ فنام ثم اضطجع فی نومہ فھو بمنزلۃ ما لو سبقہ الحدث یتوضأ ویبنی وان تعمد النوم فی الصلاۃ مضطجعا یتوضأ ویستقبل ومن عجز فصلی مضطجعا فنام ینقض اھ[1]

کہ ظاہر یہ ہے کہ نماز کی حالت میں نیند صرف اضطجاع یا اتکاء کی صورت میں ہی ناقض وضو ہے اور اضطجاع کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس پر نیند کا غلبہ ہو گیا تو سو گیا پھر سونے کی حالت ہی میں لیٹ گیا، تو اس کا حکم اس حدث کا سا ہے جبے اختیار ہو گیا۔ ایسی صورت میں وضو کرکے نماز کی بناء کرے گا، اور اگر قصداً نماز میں لیٹ کر سو گیا تو وضو کرے گا اور از سر نو نماز ادا کرے گا، اگر کسی معذوری کے باعث نماز لیٹ کر پڑھ رہا تھا کہ سو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ

وفی متن نور الایضاح وشرحہ مراقی الفلاح فی فصل ما لاینقض الوضوء (و) منھا (نوم مصل ولو راکعا او ساجدا) اذا کان (علی جھۃ السنۃ) فی ظاھر المذھب اھ[2]

اور نور الایضاح کے متن اور اس کی شرح مراقی الفلاح میں (ما لاینقض الوضوء) کی فصل میں ہے "اور نواقض وضو میں نہیں ہے نمازی کا رکوع یا سجود میں سو جانا بشرطیکہ مسنون طریقہ کے مطابق ہو، ظاہر مذہب میں" اھ۔

وفی منحۃ الخالق عن النھر الفائق عن عقد الفرائد انما لا یفسد الوضوء بنوم الساجد فی الصلاۃ اذا کان علی الھیأۃ المسنونۃ قید بہ فی المحیط وھو الصحیح اھ[3]

اور منحۃ الخالق میں نہر الفائق سے منقول ہے انہوں نے عقد الفرائد سے نقل کیا کہ نماز کے سجدہ میں سو جانا وضو کو نہیں توڑتا جبکہ مسنون طریقہ پر ہو اس قید کا ذکر محیط میں ہے اور یہی صحیح ہے۔

وقال المحقق الکبیر فی شرح المنیۃ الصغیر والمعتمد انہ ان نام علی الھیئۃ المسنونۃ فی السجود رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا مرفقیہ عن جنبیہ لایکون حدثا

محقق کبیر نے شرح منیۃ الصغیر میں فرمایا اگر سجدہ میں ہیئتِ مسنونہ پر سویا کہ پیٹ رانوں سے اور بازو پہلو سے دور ہوں تو محدث نہیں ہوگا ورنہ وہ بوجہ کشادگی مفاصل حدث ہے

---

[1] فتاویٰ قاضی خان، نواقض وضو ۱/۲۰ [2] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی، فصل فیما لاینقض ص ۵۵
[3] منحۃ الخالق علی بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

marfat.com

والا فهو حدث لوجود نهاية استرخاء المفاصل سواء كان فى الصلاة او خارجها وتمام تحقيقه فى الشرح اهـ[1]

بحالت ایں نماز میں ہو یا نہ ہو، اس کی مکمل تحقیق شرح میں ہے اھ

وفى التنوير والدر قام او قرأ او ركع او سجد او قعد الاخير نائما لا يعتد به بل يعيده ولو القرأة او القعدة على الاصح وان لم يعد تفسد ولو ركع او سجد فنام فيه اجزأه لحصول الرفع منه والوضع اهـ[2]

اور تنویر اور در میں ہے اگر کسی نے قیام، قرأت، رکوع سجود یا قعدہ بحالتِ نیند کیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اس پر اس رکن کا اعادہ لازم ہے خواہ قرأۃ یا قعدہ ہی کیوں نہ ہو اصح یہی ہے، اور اگر اعادہ نہیں کیا تو نماز فاسد ہوگئی، اور اگر رکوع کیا یا سجدہ کیا پھر اسی حالت میں سوگیا تو یہی کافی ہے کیونکہ اس حالت میں جانا اور اس سے واپس آنا پایا گیا اھ

ولفظ المراقى وان طرأ فيه النوم صح بما قبله منه اهـ[3]

اور مراقی الفلاح میں ہے کہ اگر کسی رکن میں نیند آگئی تو اس سے پہلے والا رکن صحیح رہا اھ

قلت وهو اوضح واوجه وفى الدر المختار ايضا ينقضه حكما نوم يزيل مسكته بحيث تزول مقعدته من الارض وهو النوم على احد جنبيه او وركيه او قفاه او وجهه والا يزل مسكته لا ينقض وان تعمده فى الصلاة او غيرها على المختار[4] نص عليه فى الفتح وهو قيد فى قوله فى الصلاة قال فى شرح الوهبانية ظاهر الرواية ان النوم

یہی اوضح اور اوجہ ہے، اور درمختار میں بھی یہی ہے کہ وضو کو حکماً وہ نیند توڑ دیتی ہے جو چستی کو زائل کردے، اس طرح کہ اس کی مقعد زمین سے اُٹھ جائے، مثلاً ایک پہلو پر سوگیا یا سرین پر سوگیا، یا گدی یا چہرے کے بل سوگیا، اور اگر چستی زائل نہ کرتی ہو تو ناقضِ وضو نہیں خواہ وہ قصداً ہی سوگیا ہو نماز میں ہو یا نہ ہو، مختار یہی ہے (فتح میں اس کی تصریح ہے، شرح وہبانیہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہے

---

[1] صغیری شرح منیۃ المصلی، نواقض وضوء ص ۷۸
[2] الدر المختار، فرائض صلوٰۃ ۱/۷۱
[3] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی، ارکان الصلوٰۃ ص ۱۳۷
[4] الدر المختار، نواقض وضو ۱/۲۶

marfat.com

فی الصلاۃ قائما او قاعدا او ساجدا لایکون حدثا سواء غلبہ النوم او تعمدہ ش[1]) کالنوم قاعدا او مستندا الی ما لو ازیل لسقط علی المذہب[2] (ای ظاہر المذہب عن ابی حنیفۃ و بہ اخذ عامۃ المشایخ وھو الاصح کما فی البدائع[3] ش وعلیہ الفتوی جواہر الاخلاطی) و ساجد علی الھیأۃ[4] المسنونۃ (بان یکون رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا عضدیہ عن جنبیہ بحر قال ط و ظاہرہ ان المراد الھیئۃ المسنونۃ فی حق الرجل لا المرأۃ[5] ش.

اقول لیس ھذا محل الاستظہار وقد صرح بہ السادۃ الکبار کقاضی خان وغیرہ علا انھم لو لم یصرحوا لکان ھو المتعین للارادۃ لان المقصود ھیأۃ تمنع الاستغراق فی النوم کما لایخفی) و لو فی غیر الصلاۃ علی المعتمد ذکرہ الحلبی او متورکا[6] (بان یبسط قدمیہ من جانب و یلصق الیتیہ بالارض فتح[7] ش) او محتبیا (بان جلس علی الیتیہ و نصب رکبتیہ و شد

کہ نماز میں سونا کھڑے ہوکر، بیٹھ کر یا سجدہ میں حدث نہ ہوگا، خواہ نیند کا غلبہ ہوگیا یا قصداً نیند آئی ہو، ش) جیسے کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر سوگیا کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو گر پڑے، یا بیٹھ کر سوگیا، ابوحنیفہ سے ظاہر مذہب یہی ہے اور تمام مشایخ نے اسی کو لیا ہے اور یہی اصح ہے جیسا کہ بدائع میں ہے، ش، اور اسی پر فتوی ہے جواہر اخلاطی کا) اور جو شخص مسنون حالت پر سوگیا، یعنی اس کا پیٹ رانوں سے جدا ہو بازو پہلوؤں سے جدا ہوں طحطاوی نے کہا کہ بظاہر اس سے مراد وہ مسنون ہیئت ہے جو مردوں کے لیے ہے نہ کہ عورت کے لیے، ش۔

اقول یہ استظہار کا مقام نہیں ہے اس کی تصریح بڑے بڑے علماء نے مثلاً قاضی خان وغیرہ نے کی ہے، علاوہ ازیں اگر وہ اس کی تصریح نہ بھی کرتے تو یہی متعین ہوتا کیونکہ اس سے مراد ایسی ہیئت ہے جو نیند میں مستغرق ہوجانے سے مانع ہو اور یہ ظاہر ہے، یہ صورت خواہ نماز کے علاوہ ہی کیوں نہ ہوئی ہو، معتمد مذہب یہی ہے۔ اور اس کو حلبی نے "او متورکا" سے ذکر کیا یعنی وہ اپنے دونوں قدم ایک طرف کو نکال لے اور اپنے سرین

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴ [2] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶
[3] ردالمحتار، نواقض وضو مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴ [4] الدرالمختار، نواقض وضو مجتبائی دہلی ۱/۲۶
[5] ردالمحتار، نواقض وضو مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴ [6] الدرالمختار، نواقض وضو ۱/۲۶
[7] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

marfat.com

ساقیہ الی نفسہ بیدیہ اولشیئ یحیط من ظھرہ علیھما شرح المنیۃ ش[1]

زمین سے چپکا دے (فتح ش) "او محتبیا" یعنی اپنے سرین پر بیٹھ جائے اور اپنی دونوں پنڈلیاں اپنے دونوں ہاتھوں سے پکڑے یا کسی چیز سے پیٹھ سے باندھ دے (شرح منیہ ش)۔

اقول ولا مدخل ھھنا لوضع الیدین فانما مطمح النظر تمکین الورکین ولذا عممتُ) وراسہ علی رکبتیہ (غیر قید ش وبالاولی اذا لم یکن رأسہ کذلک ط[2]) اوشبہ المنکب (ای علی وجھہ وھو کما فی شروح الھدایۃ ان ینام واضعا الیتیہ علی عقبیہ وبطنہ علی فخذیہ ونقل عدم النقض بہ فی الفتح عن الذخیرۃ ایضا ش[3]

اقول اس میں ہاتھ باندھنے کا کوئی دخل نہیں ہے، اصل مقصود تو دونوں سرینوں کا جمانا ہے، اس لیے میں نے اس کو عام رکھا ہے) اور اس کا سر اس کے دونوں گھٹنوں پر ہو (اس میں قید نہیں، ش اور جب اس کا سر اس طرح نہ ہو تو بطریق اولیٰ ایسا ہوگا، ط) یا کاندھے کے مشابہ (یعنی اس کے طریق پر اور وہ طریقہ جیسا کہ ہدایہ کی شروح میں ہے یہ ہے کہ وہ اپنے دونوں سرین اپنی دونوں ایڑیوں پر رکھے اور اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں پر رکھے اور اس میں نہ ٹوٹنا فتح میں ذخیرہ سے منقول ہوا، ش۔

قلت ونقل فی الھندیۃ عن محیط السرخسی انہ الاصح قال ش ثم نقل فی الفتح عن غیرھا لونام متربعا ورأسہ علی فخذیہ نقض قال وھذا یخالف ما فی الذخیرۃ واختار فی شرح المنیۃ النقض فی مسألۃ الذخیرۃ لارتفاع المقعدۃ وزوال التمکن واذا النقض فی التربع مع انہ اشد تمکنا فالوجہ الصحیح النقض ھنا ثم ایدہ بما فی الکفایۃ عن المبسوطین

قلت ہندیہ میں محیط سرخسی سے منقول ہے کہ اصح یہی ہے ش نے کہا کہ فتح وغیرہ میں منقول ہے کہ اگر کوئی شخص پالتی مار کر بیٹھا اور اسی حال میں سو گیا اور اس کا سر اس کی دونوں رانوں پر ہے، تو وضو ٹوٹ گیا، یہ ذخیرہ کے مخالف ہے اور شرح منیہ میں ذخیرہ کی بیان کردہ صورت میں وضو کے ٹوٹ جانے کو پسند کیا ہے کیونکہ مقعد اٹھ گئی اور استقرار ختم ہوگیا، اور جب پالتی مار کر بیٹھنے کی صورت میں وضو ٹوٹ گیا (حالانکہ اس میں استقرار زیادہ ہے)

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

[2] طحطاوی علی الدر المختار، نواقض وضو ۱/۸۲

[3] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

marfat.com

من انه لو نام قاعدا او وضع الیتیه علی عقبیه وصار شبه المنکب علی وجهه قال ابو یوسف علیه الوضوء اھ[1]

تو صحیح بات یہ ہے کہ یہاں بھی ٹوٹنا چاہیے پھر کفایہ کی عبارت جو دونوں مبسوطوں سے منقول ہے، سے تائید کی۔ اس میں یہ ہے کہ اگر بیٹھ کر سوگیا یا اپنی سرین کو اپنی ایڑیوں پر رکھا اور اوندھا ہوگیا تو ابو یوسف فرماتے ہیں اس پر وضو لازم ہے اھ

اقول ومن عرف المناط عرف القول الفصل فمن حفا راسه بحیث لم یرفع عجزه عن الارض لم ینتقض وھو مراد الشارح ومن حفا حتی رفع نقض وھو مراد الغنیة ولذا اعولت علی ھذا التفصیل) اوفی محمل او سرج او اکاف (حال الصعود وغیرہ منیة ش[2]) ولو الدابة عریانا فان حال الھبوط نقض (لتجافی المقعدة عن ظھر الدابة حلیه ش[3]) والا (بان کان حال الصعود والاستواء منیة ش[4]) لا ولو نام قاعدا یتمایل فسقط ان انتبه حین سقط (ای قبل ان یصیب جنبه الارض ط حلیه ش او عند اصابة جنبه الارض[5] بلا فصل ط غنیه ش[6]) فلا نقض به یفتی (اما لو استقر ثم انتبه نقض لانه وجد النوم مضطجعا حلیه ش[7]) کما عس یفھم اکثر ما قیل عنده

اقول جو شخص مناط کو جانتا ہے وہ فیصلہ کن قول کو سمجھ سکتا ہے، جس شخص نے اپنا سر جھکایا مگر اپنی سُرین زمین سے نہ اٹھائی تو وضو نہ ٹوٹے گا اور یہی مراد شارح کی ہے اور اگر سرین اُٹھ گئے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور غنیہ کی مراد یہی ہے اس لیے میں نے اس تفصیل پر اعتماد کیا ہے) یا کسی محمل میں یا زین میں یا نمدہ میں (چڑھنے وغیرہ کی صورت میں، منیہ ش) اور اگر سواری کے جانور پر زین وغیرہ نہ ہو تو اترتے وقت وضو ٹوٹ جائیگا (کیونکہ سواری کی پشت سے مقعد ہٹ گئی ہے، حلیہ ش) ورنہ (مثلاً یہ کہ چڑھنے یا بیٹھنے کی حالت میں ہو، منیہ ش) تو وضو نہ ٹوٹے گا، اور اگر بیٹھے بیٹھے سوگیا اور جھکولے کھا کر گرا پھر بیدار ہوا (یعنی اس کے پہلو کے زمین پر لگنے سے قبل ط حلیہ ش یا اس کے پہلو کے زمین پر آنے سے قبل بلا قید کے ط غنیہ ش) تو وضو نہ ٹوٹے گا یہی مفتی بہ قول ہے

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵
[2] ایضاً
[3] ایضاً
[4] ایضاً
[5] طحطاوی علی درالمختار، نواقض وضو ۱/۸۲
[6] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵
[7] ایضاً

marfat.com

(قال الرحمتی ولا ینبغی ان یغتر الانسان بنفسہ لانہ (بما یستغرقہ النوم و یظن خلافہ ش[1] مزید امابین الاھلۃ منّی و من ط و ش۔

(اگر بیٹھا پھر بیدار ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ چت لیٹنے کی حالت نیند میں پائی گئی حلیہ ش) جیسے اونگھنے والا کہ اکثر باتیں سمجھتا ہے (رحمتی نے کہا کہ انسان کو دھوکے میں نہ رہنا چاہیے، کبھی اس پر نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے اور وہ اس کے خلاف گمان کرتا ہے، ش) اھ ہلالوں کے درمیان جو کچھ ہے اس کا اضافہ میں نے اور ط اور ش نے کیا ہے۔

افادات عدیدۃ مفیدۃ سدیدۃ

الاولٰی اعلم ان النوم علی وضع سجود فیہ خلف کثیر و نزاع ممدود و انا ارید ان شاء الکریم المجید ان اذکرہ علی وجہ حاصر یجلوبہ الحق کبدر زاھر وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت و الیہ انیب۔

فاقول واستعین بالقریب المجیب ذلک الوضع الذی نام فیہ اما ان یکون علی الھیأۃ المسنونۃ للرجال او علی غیرھا وکل اما فی الصلاۃ ومنھا سجود السھو وسہا من نقل الخلاف فیہ کما نبہ علیہ فی الفتح او فی سجدۃ مشروعۃ خارجہا وھی سجدۃ التلاوۃ و الشکرا و فی غیر ذلک ویدخل فیہ ماکان علی ھیأۃ ساجد ولم ینوھا اصلا فالصور ست وقد اجمعوا علی عدم النقض فی الاولٰی و ھی السجود فی الصلاۃ علی الھیأۃ المسنونۃ

چند افادات:

(۱) سجدہ کی حالت میں سونے کے سلسلہ میں کافی اختلافات پائے جاتے ہیں، ہم ان اختلافات کو مکمل طور پر سمیٹ کر بیان کرتے ہیں وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب۔

فاقول نمازی جس حالت میں سویا ہے وہ مردوں کے لیے مسنون ہے یا نہیں، پھر یہ دونوں نماز میں ہیں اور اس میں ایسے سجدۂ سہو ہے اور جس نے اس میں اختلاف نقل کیا اس کو سہو لاحق ہوا جیسا کہ فتح میں ہے یا سجدہ مشروع میں نماز کے باہر نیند ہوگی، جیسے سجدۂ شکر یا سجدۂ تلاوت وغیرہ اور اس میں یہ صورت بھی داخل ہے جب وہ سجدہ کی حالت میں سویا مگر اس کی نیت بالکل نہ کی۔ اب یہ کل چھ صورتیں ہیں، پہلی صورت میں وضو نہ ٹوٹنے پر اتفاق ہے، یعنی نمازی کا سجدۂ مسنونہ میں سو جانا، اور ردالمحتار میں جو ہے کہ نماز وغیرہ میں بحالت سجدہ سو جانا، ایک قول کے مطابق مطلق

---

[1] ردالمحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۵

marfat.com

اما ما وقع فی رد المحتار ان النوم ساجدا فی الصلاۃ وغیرھا قیل یکون حدثا ای مطلقا سواء کان علی الھیأۃ المسنونۃ اولا لانہ ذکر ھذا التفصیل من بعد فی قول مقابل لہ قال وذکر فی الخانیۃ انہ ظاھر الروایۃ[1]

فاقول ھذا الاطلاق ان صدر عن احد فھو محجوج بنص الحدیث و تصریحات ائمۃ القدیم والحدیث وقد تقدم عن الحلیۃ ان لاخلاف عندنا فی ذلک اما الخانیۃ فلم تذکرہ بھذا الارسال وانما نصھا ھکذا ظاھر المذھب ان النوم فی الصلاۃ لایکون حدثا نام قائما او راکعا او ساجدا اما خارج الصلوۃ علی ھیأۃ الرکوع والسجود قال شمس الائمۃ الحلوانی رحمہ اللہ تعالٰی یکون حدثا فی ظاھر الروایۃ وقیل ان کان ساجدا علی وجہ السنۃ بان کان رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا عضدیہ عن جنبیہ بحیث یری من خلفہ عفرۃ ابطیہ لایکون حدثا وان کان ساجدا علی وجہ غیر السنۃ بان الصق بطنہ بفخذیہ وافترش ذراعیہ کان حدثا[2] اھ فاین ھذا من ذاک فلیتنبہ نعم جاءت خلافیۃ عن ابی یوسف فی تعمد النوم

حدث ہے، خواہ مسنون ہیئت پر ہو یا نہ ہو، کیونکہ انھوں نے خود ہی اس کی تفصیل اپنے ایک قول میں اس کے بعد ذکر کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ خانیہ میں ہے کہ ظاہر روایۃ یہی ہے اھ

فاقول اگر یہ استدلال کسی نے کیا بھی ہے تو متقدمین و متاخرین علماء کرام و ائمہ عظام کی تصریحات کے برعکس ہے۔ اور حلیہ کے مطابق ہمارے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں، مگر خانیہ میں یہ بات اس طرح مطلقاً پائی نہیں جاتی ہے ان کی عبارت یہ ہے "ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز میں نیند حدث نہ ہوگی خواہ کھڑے ہو کر، رکوع میں یا سجدہ میں سویا، اگر بیرون نماز ہیئتِ رکوع و سجود میں سوگیا تو شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا کہ ظاہر روایت پر یہ حدث ہے، ایک قول یہ ہے کہ مسنون سجدہ کی حالت میں سوگیا یعنی اس طرح کہ اپنا پیٹ اپنی رانوں سے جدا رکھا اور اپنے بازو پہلوؤں سے الگ رکھے اس طور پر کہ اس کے پیچھے سے اس کی بغلوں کا خلا نظر آئے تو حدث نہ ہوگا اور اگر غیر مسنون طریقہ پر سجدہ کرنے والا ہے اس طور پر کہ اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے ملا دیا اور اپنی دو کلائیاں بچھادیں، تو یہ حدث ہوگا اھ اب اس تصریح اور اُس قول میں بہت فرق ہے فلیتنبہ۔ البتہ امام ابو یوسف سے بقصد سو جانے کی صورت میں اختلاف

---

[1] رد المحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۲

[2] فتاوٰی قاضی خان، نواقض وضو ۱/۲۰

على خلاف ظاهر الرواية الصحيحة المختارة ولا تختص فی تحقیقنا بالسجود بل تعم الصلاة کلها کما سیأتی ان شاء الله تعالٰی۔

منقول ہے، یہ ظاہر روایت اور مختار و صحیح روایت کے خلاف ہے۔ ہماری یہ تحقیق سجدہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ پوری نماز کو شامل ہے، کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی۔

واجمعوا على النقض فی السادسة وھی کونه على ھیأة سجود غیر مسنونة من غیر نیة اوفی سجدة غیر مشروعة اما ماوقع فی رد المحتار ان النوم ساجدا قیل لایکون حدثا فی الصلاة وغیرھا وصححه فی التحفة وذکر فی الخلاصة انه ظاھر المذھب وفی الذخیرة ھو المشھور اھ[1]۔

اور چھٹی صورت یعنی سجدہ کی غیر مسنون ہیئت پر بلانیت سجدہ سونا یا غیر مشروع سجدہ میں سونا میں وضو ٹوٹنے پر اتفاق ہے۔ رد المحتار کی عبارت، نماز وغیرہ میں بحالت سجدہ سوجانا ایک قول کے مطابق حدث نہ ہوگا، تحفہ میں اس کو صحیح قرار دیا، اور خلاصہ میں اس کو ظاہر مذہب قرار دیا ہے اور ذخیرہ میں اسی کو مشہور قرار دیا ہے اھ

فاقول ان اراد بالساجد الساجد الشرعی فعزو الحکم الى الخلاصة یصح لکنه اذن لایتناول الاسجود الصلاة والسهو والتلاوة والشکر ویبقی کلامه ساکتا عن حکم ما اذا کان على ھیأة سجود من دون سجود اوفی سجود غیر مشروع کما یفعله بعض الناس عقیب الصلاة ولا شك ان کلام الخلاصة و الخانیة والتحفة والبدائع والحلیة التی لخص منها ھذا الفصل یشمل ھذه الصور کلها فلا وجه لاخراجها عن الکلام مع ان الحاجة ماسة الى ادراك حکمها ایضا

فاقول اگر ان کی مراد سجود سے سجود شرعی ہے تو اس حکم کو خلاصہ کی طرف منسوب کرنا درست ہوگا مگر یہ صرف نماز کے سجدہ سہو، تلاوۃ اور شکر کے سجدوں کے لیے ہی ہوگا۔ مگر یہ عبارت اس صورت کے حکم سے خاموش رہے گی جس میں کسی نے ہیئتِ سجدہ تو بنائی مگر سجدہ نہ کیا یا غیر مشروع سجدہ کیا، جیسے بعض لوگ نماز کے بعد سجدہ کرتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ خلاصہ، خانیہ، تحفہ، بدائع اور حلیہ کا کلام جن سے اس فصل کو ملخص کیا گیا ہے ان تمام صورتوں کو حاوی ہے لہٰذا ان کو خارج کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے خاص طور پر جبکہ ان کا حکم بھی معلوم کرنے کی حاجت ہے اور اگر یہ ارادہ ہو کہ جو سجود کی ہیئت پر ہو اگرچہ نیت

---

[1] رد المحتار، نواقض وضو ۱/۱۰۴

و ان اراد من كان على هيأة سجود و لو لم ينوه
او لم يشرع فيجب ان يكون المراد الهيأة
المسنونة للرجال لانها المانعة عن الاستغراق
فى النوم فكان كالنوم قائما او على هيأة ركوع
اما ان يؤخذ العموم فى الساجد كما احاط
به كلمات المنقول عنهم جميعا وقد اشار
اليه فى الخلاصة حيث عبر فى الصلاة
بلفظة ساجدا و فى خارجها بلفظة على
هيأة السجود فى الهيأة ايضا كما هو قضية
رد المحتار حيث ذكر تفصيل الهيأة فى
قول ثالث مقابل لهذا حتى يلزم ان لا
ينقض نوم من نام فى غير سجود مشروع على
هيأة سجود المرأة فلا يجوز ان يقول به
احد فانه حينئذ ليس الا كنوم المنبطح سواء
بسواء بل هو هو لا يفارقه الا بقبض فى
الايدى و الارجل كما لا يخفى و راجعت
الخلاصة فوجدت نصها هكذا فى الاصل
قال لا ينقض الوضوء النوم قاعدا او
راكعا او ساجدا او قائما هذا فى الصلاة
فان نام خارج الصلاة قائما او على
هيأة الركوع و السجود فى ظاهر المذهب
لا فرق بين الصلاة و خارج الصلاة[1]
اھ ثم قال اذا نام فى سجود التلاوة لا يكون

سجود نہ کی ہو یا وہ سجود ہی مشروع نہ ہو، لہٰذا اس سے
مراد مردوں کے لیے مسنون ہیئت ہی ہے۔ کیونکہ وہی
مردوں کو نیند میں مستغرق ہونے سے مانع ہے، ت
تو یہ کھڑے ہو کر سونے کی طرح ہو گئی، یا رکوع میں
سونے کی طرح ہو گئی، یا ساجد میں عموم مراد لیا جا
اور یہی فقہاء سے عموماً منقول ہے۔ خلاصہ میں اس
کی طرف اشارہ کیا ہے، نماز میں ساجدا کے
لفظ سے تعبیر کیا ہے اور خارج نماز میں ھیأۃ
سجود سے تعبیر کیا ہے اور ھیأۃ میں بھی جیسا ردالمحتار
کا قضیہ ہے انہوں نے ھیأۃ کی تفصیل تیسرے
قول میں ذکر کی ہے جو اس کے مقابل ہے، اس کا نتیجہ
یہ ہوگا کہ اگر کوئی غیر مشروع سجدہ میں عورت کے سجدہ
کی ہیئت میں سو گیا تو اس کی نیند ناقضِ وضو نہ ہو گ
حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، اس کی نیند تو بالکل
اس شخص کی نیند کی طرح ہو گئی جو منہ کے بل لیٹا
ہوا ہو، صرف اس کے ہاتھ پیر سکڑے ہوئے ہوں
کما لایخفی۔ میں نے خلاصہ نکال کر دیکھا تو اس میں یہ
عبارت تھی، اصل میں یہی کہا ہے کہ بیٹھ کر، رکوع
میں، سجود میں یا کھڑے ہو کر سونا وضو کو نہ توڑیگا
یہ نماز میں ہے، اور اگر بیرونِ نماز کھڑے ہو کر، رکوع
میں، سجود میں سو گیا تو وضو نہ ٹوٹے گا، ظاہر مذہب
میں کوئی فرق نہیں نماز کی حالت میں اور بیرون
نماز میں اھ پھر فرمایا کہ اگر سجدۂ تلاوت میں سو گیا

[1] خلاصۃ الفتاوی، نواقض وضو ۱/۱۸

حدثا عندهم جميعا كما في الصلاتية وفي
سجدة الشكر كذلك عند محمد وهكذا
روي عن ابي يوسف وسواء سجد على هيأة
وجه السنة او غير السنة نحو ان يفترش
ذراعيه ويلصق بطنه على فخذيه وعند
ابي حنيفة يكون حدثا وفي سجدتي السهو
لايكون حدثا اھ[1] فافاد ان عموم الهيأة انما
هو في السجود المشروع كسجود التلاوة
والسهو عند الكل والشكر عندهما ولما لم
تشرع سجدة الشكر عنده قال بالنقض
فيها اذا لم تكن على هيأة السنة وفي
الحلية بعد ما قدمنا عنها من الكلام
على النوم في الصلاة وان كان خارج
الصلاة (فذكر الوجوه الى ان قال) وان
نام قائما او على هيأة الركوع والسجود غير
مستند الى شيئ ففي البدائع العامة
على انه لايكون حدثا لان الاستمساك
فيها باق وفي التحفة الاصح انه ليس
بحدث كما في الصلاة وعليه مشى في
الخلاصة وذكر انه ظاهر المذهب وعكس
هذا بالنسبة الى هيأة الركوع بالسجود في
الخانية فذكر انه حدث في ظاهر الرواية
والاول هو المشهور كما في الذخيرة اھ[2] ملخصا

تو حدث نہ ہوگا، یہ تمام فقہاء کا قول ہے، جیسے نماز
کے سجدہ میں، اور سجدۂ شکر میں یہی حکم ہے امام محمد
کے نزدیک اور یہی ابو یوسف سے مروی ہے، خواہ
سجدہ مسنون طریقہ پر کیا ہو یا غیر مسنون طریقہ پر کیا ہو
مثلاً یہ کہ اپنی دونوں بانہوں کو بچھائے اور اپنا پیٹ
اپنی رانوں سے ملائے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک
یہ حدث ہوگا، اور سجدۂ سہو میں حدث نہ ہوگا اھ،
ان کے بیان کا مقصد یہ ہے کہ عمومِ ہیأت مشروع سجدہ
میں ہے جیسے تمام کے نزدیک سجدۂ تلاوت وسجدۂ
سہو اور صاحبین کے نزدیک سجدۂ شکر، اور چونکہ
ابو حنیفہ کے نزدیک سجدۂ شکر جائز نہیں اس لیے
انہوں نے اس میں وضو کے ٹوٹنے کا حکم دیا بشرطیکہ
مسنون طریقہ پر نہ ہو، اور حلیہ میں نماز میں سوجانے
کے مسئلہ پر گفتگو کے بعد فرمایا "اور اگر بیرون نماز ہو
(اس کے بعد انہوں نے تمام صورتیں ذکر کیں پھر فرمایا)
اور اگر کھڑے کھڑے سوگیا یا رکوع وسجود کی ہیئت
پر سویا کسی چیز سے ٹیک لگائے بغیر تو بدائع میں ہے
کہ عام فقہاء کے نزدیک حدث نہ ہوگا کیونکہ اس میں
چستی باقی ہے، اور تحفہ میں ہے کہ اصح یہ ہے
کہ حدث نہیں ہے جیسے نماز میں، اور خلاصہ میں
یہی روش اختیار کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہی ظاہر
مذہب ہے، اور خانیہ میں رکوع وسجود کی ہیئت میں
اس کے برعکس بتایا ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ ظاہر

---

[1] خلاصۃ الفتاوی، نواقض وضو ۱/۱۹ [2] حلیہ

marfat.com

فافاد ان کلامهم هذا فی غیر الصلوٰة وافاد ببقاء الاستمساک ان المراد هیأة السجود المسنونة فهذا الذی یشم من عبارة رد المحتار لیس مراد الخلاصة ولا التحفة ولا الخانیة ولا الذخیرة ولا الحلیة فلیتنبه بقیت اربع وهی الهیأة المسنونة خارج الصلاة فی السجدة المشروعة او غیرها وغیر المسنونة فی السجدة المشروعة فی الصلاة او غیرها فهذه تجاذبت فیها الاٰراء ووجدت ههنا مما اعتمده المصنفون فی تصانیفهم المتداولة فی المذهب اربعة اقوال۔

روایت میں حدث ہے اور پہلا قول مشہور ہے جیسا کہ ذخیرہ میں ہے اھ ملخصاً، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ گفتگو خارج صلوٰۃ سے متعلق ہے اور چستی کے باقی رہنے سے یہ بتایا کہ مراد سجدہ کی مسنون ہیئت ہے، یہ چیز جو رد المحتار سے مترشح ہے نہ تو خلاصہ کی مراد ہے اور نہ تحفہ کی، نہ خانیہ کی، نہ ذخیرہ اور حلیہ کی فلیتنبہ۔ اب چار صورتیں باقی رہ گئی ہیں

(۱) سجدہ مشروعہ میں مسنون ہیئت بیرون نماز۔

(۲) یا غیر مسنون ہیئت اسی صورت میں۔

(۳) یا سجدہ مشروعہ میں نماز میں غیر مسنون ہیئت

(۴) یا اسی صورت میں بیرون نماز کی حالت،

ان صورتوں میں مختلف آراء ہیں میں نے کتب متداولہ میں ان کی بابت چار اقوال پائے ہیں:

الاول ان کان علی الهیأة المسنونة لاینقض ولو خارج الصلاة وعلی غیرها ینقض ولو فیها وهو الذی عولنا علیه وقدمنا نقله عن مراقی الفلاح والمحیط وعقد الفرائد وشرح المنیة الصغیر وفی مجمع الانهر لانوم ساجد فی الصلاة او خارجها علی الصحیح عندنا وفی المحیط انما لاینقض اذا کان رافعا بطنه من فخذیه جافیا عضدیه عن جنبیه وان ملتصقا بفخذیه معتمدا علی ذراعیه فعلیه الوضوء[1] اھ وقال العلامة اکمل الدین البابرتی

پہلا قول: اگر وہ مسنون ہیئت پر ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا، خواہ بیرون نماز ہی کیوں نہ ہو، اور اگر مسنون ہیئت پر نہ ہو تو ٹوٹ جائے گا خواہ نماز ہی میں کیوں نہ ہو، یہی معتمد علیہ قول ہے۔ ہم اس کو مراقی الفلاح، محیط، عقد الفرائد اور شرح منیہ صغیر سے نقل کر چکے ہیں اور مجمع الانہر میں ہے کہ سجدہ میں سوجانا نماز یا بیرون نماز میں وضو کو نہیں توڑتا ہے ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے، اور محیط میں ہے کہ جب سونے والا اپنا پیٹ اپنی رانوں سے اٹھائے ہوئے ہو اور اپنے دونوں بازو اپنے دونوں پہلوؤں سے الگ کئے ہوئے ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر اس نے

---

[1] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر، نواقض وضو (بیروت) ۱/۲۱

marfat.com

فی العنایة شرح الهدایة قوله بخلاف النوم حالة القیام والقعود والرکوع والسجود فی الصلاة یعنی اذا کان علی هیأة سجود الصلاة من تجافی البطن عن الفخذین وعدم افتراش الذراعین اذا کان بخلافه فینقض اھ[1] وفی الرحمانیة عن العتابیة وعن اصحابنا ان النوم فی السجود انما لا یفسد اذا کان علی الهیأة المسنونة[2] اھ وفی المعراجیة کما نقل عنها فی ذخیرة العقبی ما نصه عن الامام الشافعی رحمه الله تعالی انه لو تعمد النوم فی السجود ینقض والافلا لان القیاس ان یکون ناقضا الا انا استحسناه فی غیر العمد لان من یکثر الصلاة باللیل لا یمکنه الاحتراز عن النوم فیه فاذا تعمد بقی علی اصل القیاس وجه ظاهر الروایة ما روی انه صلی الله تعالٰی علیه وسلم قال اذا نام العبد فی سجوده یباهی الله تعالٰی به ملئکته فیقول انظروا الی عبدی روحه عندی وجسده فی طاعتی وانما یکون جسده فیها اذا بقی وضوءه وجعل هذا الحدیث فی الاسرار[3] من المشاهیر

اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں سے لگایا ہوا ہو اور اپنی دونوں بانہوں پر ٹیک لگایا ہو تو اس پر وضو ہے اھ

علامہ اکمل الدین بابرتی نے عنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا کہ ان کا قول بخلاف نیند کے جو حالتِ قیام و رکوع قعود وسجود میں نماز کی حالت میں ہو۔ یعنی سجدہ اس طرح کہ پیٹ دونوں رانوں سے الگ اور دونوں کلائیاں زمین پر بچھی نہ ہوں، اور اگر اس کے برعکس ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ اور رحمانیہ میں عتابیہ سے منقول ہے کہ ہمارے اصحاب سے مروی ہے کہ سجدہ میں نیند مفسد صلوٰۃ اسی صورت میں نہیں ہوتی ہے جبکہ سجدہ مسنون ہیئت پر ہو، اھ اور معراجیہ میں ذخیرۃ العقبٰی سے یہ منقول ہے کہ امام شافعی نے فرمایا کہ اگر قصداً سجدہ میں سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں، اگرچہ تقاضائے قیاس تو یہ تھا کہ ٹوٹ جائے، مگر ہم نے غیر عمد میں استحسان سے کام لیا، کیونکہ جو بھی رات کو زیادہ نمازیں پڑھے گا وہ اس مشکل سے بچ نہ سکے گا۔ ہاں اگر قصداً کوئی اس حرکت کا مرتکب ہو تو قیاس کے مطابق ہوگا، ظاہر روایت کی وجہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جب بندہ سجدہ میں سوجاتا ہے

---

[1] العنایۃ علی حاشیہ فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۳۳

[2] رحمانیہ

[3] اخرج معناه البیهقی عن انس والدارقطنی عن ابی هریرة وابن شاهین عنه وعن ابی سعید الخدری رضی الله تعالٰی عنهم کلهم عن النبی صلی الله علیه وسلم۔ (م)

اس کے ہم معنی بیہقی نے انس سے دارقطنی نے ابوہریرہ سے ابن شاہین نے ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہم سے ان تمام نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی۔ (ت)

marfat.com

ولان الاستمساك باق فانه لو زال لزال
على احد شقيه[1] اھ وقال اعنی العلامة[11]
یوسف چلپی قبله كان یختلج فی خلدی من
عنفوان الشباب الی بلوغ درجة مطالعة
معتبرات ھذا الفن ان النوم ساجدا ھو
النوم مكبا على الوجه فما وجه عده غير
ناقض مع وجود كمال الاسترخاء فيه ثم
دفعته بحمله على وضع سجدة الصلوٰة
من تجافی البطن عن الفخذ وعدم افتراش
الذراعين كما ھو الظاھر من قوله ساجدا۔

تو اللہ اپنے فرشتوں سے فخریہ انداز میں فرماتا ہے
میرے بندے کو دیکھو اس کی روح تو میرے پاس ہے
اور اس کا جسم میری اطاعت میں مصروف ہے، ظاہر ہے
کہ بندہ کا جسم اللہ کی اطاعت میں اسی وقت ہوگا
جبکہ اس کا وضو باقی ہو اور صاحبِ اسرار نے
اس حدیث کو مشاہیر میں شمار کیا ہے، نیز یہ کہ
چستی باقی ہے اگر چستی نہ ہوتی تو وہ ایک طرف کو
لڑھک جاتا اھ، علامہ یوسف چلپی فرماتے ہیں اس سے قبل
نوجوانی کے عہد سے اس فن کی معتبر کتب کے مطالعہ
کے زمانے تک میرے دل میں ہمیشہ یہ بات کھٹکتی
رہی کہ سجدے میں سونے کا مفہوم اوندھے منہ سونا ہی ہے، پھر اور ایسی حالت میں جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں پھر کیا
وجہ ہے کہ یہ ناقضِ وضو نہیں۔ پھر میں نے اس کی یہ تاویل کی کہ اس سے مراد ایسا سجدہ ہے کہ جس میں پیٹ رانوں
سے الگ ہو اور دونوں بانہیں زمین پر نہ ہوں جیسا کہ ان کے قول ساجدا سے ظاہر ہے۔

ثم وجدت فی بعض الشروح ھذا
التوھم مع الدفع بعينه فقلت الحمد للہ
الذی وفقنی بآراء الفضلاء اھ[2]
وستأتی ان شاء اللہ تعالٰی عبارة
شرح[12] الملتقى للمصنف و[13]المنح و[14]الطحطاوی
و[15]الھداية و[16]الكافی و[17]الفتح و[18]الحلية
و[19]الدرر بل[20] ونصوص المتون كمختصر القدوری
و[21]البداية و[22]الوقاية و[23]النقاية و[24]الكنز
و[25]الاصلاح و[26]الغرر و[27]الملتقى و[28]التنوير

پھر میں نے بعض شروح میں یہ اعتراض مع
اس جواب کے پایا، تو میں نے خدا کا شکر ادا کیا
کہ اللہ تعالٰی نے فضلاء کی آراء سے میری تائید فرمائی[2]
آیندہ سطور میں ان شاء اللہ تعالٰی شرح ملتقی
(مصنف کی) منح، طحطاوی، ہدایہ، کافی، فتح،
حلیہ اور درر کی تصریحات پیش کی جائیں گی، بلکہ
بعض متون کی نصوص جیسے مختصر قدوری، بدایہ، وقایہ،
نقایہ، کنز، اصلاح، غرر، ملتقی، تنویر اور
نور الایضاح بھی پیش کی جائیں گی، اور

۱؎ ذخیرۃ العقبٰی، نواقض وضو، بیروت ۱/۱۱۰
۲؎ ایضاً

marfat.com

ونورالایضاح[٢٩] وبه جزم فی الدرالمختار
علی ما قرر فی ردالمحتار حیث قال علی
قوله المار وساجدا علی الهیأة المسنونة
ولوفی غیرالصلاة علی المعتمد ذکره الحلبی[١]
مانصه قوله ولوفی غیرالصلاة مبالغة علی
قوله علی الهیأة المسنونة لاعلی قوله و
ساجدا یعنی ان کونه علی الهیأة المسنونة
قیدفی عدم النقض ولوفی الصلاة وبهذا
التقریر یوافق کلامه ماعزاه الی الحلبی
فی شرح المنیة کما سیظهر[٢] اھ وما ظهر
بعد هوقوله عن الحلبی انه اعتمد فی شرحه
الصغیر ماعزاالیه الشارح من اشتراط
الهیأة المسنونة فی سجود الصلاة وغیرها[٣]
اھ ورأیتنی کتبت علیه۔

اقول اوردوا النص بلفظ لاوضوء
علی من نام قائما اوقاعدا اوراکعا او
ساجدا کمافی الهدایة وغیرها ولااقتران
هذه الارکان تسبق الاذهان الی الصلاة
وبه استدل اصحابنا علی ان المراد
فی اٰخرایتی الحج رکوع الصلاة وسجودها
فلیس فیها سجود التلاوة فیسری الی
شمول الحدیث سجود غیرالصلاة

ردالمحتار کی صراحت کے مطابق درمختار میں اس پر
جزم کیا گیا ہے، وہ ان کے قول "گزرنے والا اور
سجدہ کرنے والا مسنون ہیئت پر خواہ بیرونِ نماز
ہی ہو معتمد قول کے مطابق حلبی نے صراحت کی کہ ان کا
قول "اگرچہ بیرونِ نماز ہی ہو" یہ مبالغہ ان کے
قول "ہیئت مسنونہ پر" نہ کہ ان کے قول "ساجدا"
پر یعنی ان کا ہیئت مسنونہ پر ہونا عدم نقض کی قید ہے
خواہ نماز ہی میں ہو، اور اس تقریر سے ان کا کلام
اس کلام کے مطابق ہو جائے گا جس کو انہوں نے شرح
منیہ میں حلبی کی طرف منسوب کیا ہے، جیسا کہ عنقریب ظاہر
ہوگا اور جو بعد میں ظاہر ہوا وہ ان کا قول حلبی سے ہے
کہ انہوں نے اپنی شرح صغیر میں اس پر اعتماد کیا ہے
جس کو شارح نے ان کی طرف منسوب کیا ہے وہ یہ کہ نماز
اور غیر نماز میں ہیئت مسنونہ کی شرط لگانا۔ مجھے یاد ہے
کہ میں نے اس پر (نوٹ) لکھا ہے اھ (ت)

فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جو کھڑے ہو کر، بیٹھ
کر، رکوع میں یا سجدہ میں سوگیا تو اس کا وضو نہ
ٹوٹے گا، جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں ہے، اور چونکہ
ان ارکان کا تعلق نماز سے ہے تو ذہن فوری طور پر
نماز ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اسی سے ہمارے اصحاب
نے استدلال فرمایا ہے کہ حج کی دو آخری آیات
میں نماز کا رکوع اور سجود ہے اس میں سجودِ تلاوت
نہیں ہے، تو اب حدیث میں غیر صلوٰۃ کا سجدہ لینے

---

[١] الدرالمختار، نواقض وضو ١/٢٦
[٢] ردالمحتار، نواقض وضو ١/١٠٤
[٣] ردالمحتار، نواقض وضو ١/١٠٥

marfat.com

نوع خفاء حتی قصر ذلك فی البدائع التبیین
وغیرهما علی الصلوتیة قائلین ان النص
انما ورد فی الصلاۃ کما سیأتی فاذن عدم
الانتقاض بالنوم فی السجود اظهر فی الصلاۃ
واشتراط الهیأۃ المسنونة لعدم النقض
اظهر فی غیرها لظاهر اطلاق النص فی
الصلاۃ والمبالغة انما تکون بذکر الخفی
فان نقیض مدخول الوصلیة یکون اولی
بالحکم منه فان قیل ولو فی الصلاۃ
یکن مبالغة علی قوله الهیأۃ المسنونة
کما ذکره المحشی رحمه الله تعالی لان
اشتراط الهیأۃ هو الخفی فی الصلوۃ لا عدم
النقض فی السجود اما اذا قال الشارح رحمه
الله تعالی ولو فی غیر الصلاۃ فالمبالغة علی
قوله ساجد الا علی قوله الهیأۃ المسنونة
لان اشتراط الهیأۃ فی غیر الصلاۃ امر
ظاهر وانما الخفی عدم النقض لاجرم ان
العلامة المحشی لما جعله مبالغة علی
الهیأۃ لم یمکنه تعبیره الا بلو فی الصلوۃ ولولا
نقله فی المقولة ولو غیر الصلاۃ کما هو فی
نسخ الدر بایدینا لظننت ان لفظة غیر من
کلام الدر ساقطة من نسخة المحشی
اما التثبت بذکر اعتماد الحلبی وانما اعتمد
تعمیم اشتراط الهیأۃ سجود الصلاۃ
ایضا۔

میں کچھ خفا ہے، یہاں تک کہ بدائع، تبیین وغیرہما
میں اس کو نماز کے سجدہ تک رکھا ہے، ان کا
کہنا ہے کہ نص تو صرف نماز کے سجدہ ہی سے متعلق ہے،
کما سیأتی، اس صورت میں سجدہ میں سو جانے
سے نہ ٹوٹنا نماز میں زیادہ اظہر ہے، اور نماز کے
سجدہ کے علاوہ دوسرے سجدوں میں مسنون ہیئت
کی شرط لگانا وضو کے ٹوٹنے کے لیے زیادہ ظاہر ہے
ظاہر نص کا اطلاق نماز میں ہے، اور مبالغہ تو
ذکر خفی سے ہوتا ہے کیونکہ لو اور ان وصلیہ کے
مدخول کی نقیض اس سے حکم کی زیادہ مستحق ہے
اگر یہ کہا جائے کہ ولو فی الصلاۃ اس کے قول
علی الہیأۃ المسنونہ کو دیکھتے ہوئے مبالغہ
قرار پائے گا، جیسا کہ خود محشی نے ذکر کیا ہے،
کیونکہ ہیأۃ کی شرط نماز میں خفی ہی ہے نہ کہ
سجدہ میں عدم نقض، لیکن اس صورت میں جبکہ
شارح نے فرمایا ولو فی غیر الصلوۃ تو مبالغہ
اس کے قول ساجداً پر ہوگا نہ کہ ان کے قول
علی الہیأۃ المسنونہ پر، کیونکہ خارج نماز
ہیأۃ کی شرط بالکل ظاہر ہے پوشیدگی تو
وضو نہ ٹوٹنے میں ہے خاص طور پر جبکہ محشی نے
مبالغہ علی الہیأۃ پر قرار دیا تو ان کے لیے سوائے
اس کے اور کوئی چارۂ کار باقی نہیں رہ گیا مگر یہ کہ وہ
اس کی تعبیر نماز میں آزمائش سے کریں، اور اگر
انہوں نے اس کو قول میں نقل نہ کیا ہوتا کہ "ولو فی غیر
الصلوۃ" جیسا کہ در میں ہے، تو میں سمجھتا کہ

marfat.com

"غیر" کا کلمہ درسے ساقط ہوگیا ہے محشی کے نسخہ سے۔ اور حلبی کے اعتماد کو لینا ہے تو انہوں نے بھی سجدۂ نماز میں عمومی طور پر مسنون ہیأۃ کی شرط پر اعتماد کیا ہے۔

فاقول لعله لا يتعين هذا الاعتماد مرادا فانه ذكر فى الغنية قول ابن شجاع ان النوم ساجدا فى غير الصلوٰة ناقض مطلقا ثم نقل عن الخلاصة والكفاية ان فى ظاهر المذهب لا فرق بين الصلاة وخارج الصلاة وعن الهداية انه الصحيح ثم عن القمى التفصيل بالنقض ان كان على غير هيأة السنة وعدمه ان كان عليها ثم حقق ان المناط وجود نهاية الاسترخاء وان القاعدة الكلية المعتمدة كما سيجئ ان شاء الله تعالىٰ فافادان السجود على هيأة السنة غير ناقض ولو خارج الصلاة وانه المعتمد فصح العزو من هذا الوجه ايضا وحينئذ يكون كلام الشارح رحمه الله تعالىٰ ساكتا عن حكم الساجد فى الصلاة على غير هيأة السنة۔

فاقول غالباً اس اعتماد کو لینا ضروری نہیں کیونکہ غنیہ میں ابن شجاع کا قول نقل کیا ہے کہ سجدہ کی حالت میں بغیر نماز سوجانا مطلقاً وضو کو توڑ دیتا ہے پھر خلاصہ اور کفایہ سے نقل کیا ہے کہ ظاہر مذہب کے مطابق اندرون نماز اور بیرون نماز میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہدایہ میں ہے کہ یہی صحیح ہے پھر قمی سے وضو ٹوٹنے کی تفصیل نقل کی ہے کہ مسنون طریقہ پر نہ ہو ٹوٹ جائیگا ورنہ نہیں، پھر تحقیق کرکے بتایا کہ اصل علت استرخا کا انتہا کو پہنچنا ہے اور قابل اعتماد قاعدہ کلیہ (کما سیجئ ان شاء اللہ) یہ ہے کہ مسنون سجدہ کے طریقہ پر سوجانا ناقض نہیں ہے خواہ بیرونِ نماز ہی کیوں نہ ہو، اور یہی معتمد ہے، اس وجہ سے بھی منسوب کرنا صحیح ہُوا۔ اس صورت میں شارح کا کلام اس شخص کے حکم سے ساکت ہوگا جو اندرونِ نماز غیر مسنون ہیأۃ پر سوگیا ہو۔

فان قلت مدخول الوصلية ونقيضه يشتركان فى الحكم وان كان النقيض اولى به فيكون هذا قيدا فى الصلاة ايضا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وصلیۃ کا مدخول اور اس کا نقیض دونوں حکم میں شریک ہوتے ہیں، اگرچہ نقیض اولیٰ بالحکم ہوتا ہے تو یہ نماز میں بھی قید ہوگی۔

قلت كلّا وانما يفيد ان الحكم بهذا القيد يعم الصورتين ومفهومه نفى العموم بغير هذا اما عموم النفى بدونه

اس کا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ یہ بات ہرگز نہیں، اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم اس قید کے ساتھ دونوں صورتوں کو شامل ہے اور اس کا

marfat.com

فلاوذلك ان الواو فی الوصلیة کانها عاطفة
حذف المعطوف علیه لظهوره فقوله
تعالیٰ یؤثرون علی انفسهم و لوکان بهم
خصاصة کانه قیل یؤثرون لو لم تکن بهم
خصاصة ولوکان بهم خصاصة کما
بینته فی المعتمد المستند شرح المعتقد
المنتقد فالمعنی لا ینقض النوم ساجدا
علی الهیأة المسنونة لا فی الصلاة و لا
فی غیرها و لا کذلك النوم علی غیر الهیأة
ای فانه ینقض فی احدهما دون الاخر
او فیهما معًا کل محتمل و بعد اللتیا والتی
لو قال الشارح ساجدا ولو فی غیر الصلاة
علی الهیأة المسنونة و لو فیها لکان اظهر
و ازهر و لاتی بالمبالغتین معا والله تعالیٰ
اعلم بمراد عباده وسیستبین لك تحقیق
هذا القول المنیر ان شاء المولی القدیر
سبحنه و تعالی عن ند ید و نظیر۔

مفہوم اس کے بغیر نفی عموم ہے لیکن اس کے بغیر عموم
نفی نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ وصلیہ
در اصل واؤ عاطفہ ہے جس کا معطوف علیہ اس کے
ظاہر ہونے کی بنا پر حذف کر دیا گیا ہے، تو اللہ تعالیٰ
کے فرمان "ویؤثرون علی انفسہم ولوکان
بہم خصاصۃ" کے معنی یہ ہوئے کہ "یؤثرون
لو لم تکن بہم خصاصۃ ولوکان بہم
خصاصۃ" میں نے یہ چیز المعتقد المنتقد
کی شرح المعتمد المستند میں ذکر کی ہے، اب
معنی یہ ہوئے کہ بحالت سجدہ مسنون ہیأۃ پر
نماز اور غیر نماز میں وضو کو نہیں توڑتا ہے، جبکہ
اس ہیئت کے علاوہ کسی اور ہیئت پر سونے کا معاملہ
یہ نہیں ہے، یعنی یہ نیند ایک صورت میں ناقض وضو
ہے اور دوسری صورت میں ناقض وضو نہیں ہے
یا دونوں میں نہیں ہے، اس میں سے ہر صورت کا
احتمال ہے۔ اس چون وچرا کے بعد اگر شارح یہ
کہہ دیتے کہ "ساجدا ولو فی غیر الصلوۃ
علی الهیأۃ المسنونۃ ولو فیہا" تو یہ نہایت واضح ہوجاتا اور اس میں دونوں مبالغے آجاتے"،
واللہ تعالیٰ اعلم بمراد عبادہ وسیستبین لك تحقیق هذا القول المنیر ان شاء المولی
القدیر سبحنه وتعالی عن ند ید ونظیر۔

الثانی ان کان فی الصلاة لا ینقض
اصلا و خارجها ینقض ولو فی سجود مشروع
بوجه مسنون قدمنا نقله عن الخانیة
عن الامام شمس الائمة الحلوانی و
انه هو ظاهر الروایة عنده وقال

دوم: اگر نیند نماز میں ہو تو بالکل وضو نہیں
ٹوٹتا اور نماز کے باہر بہر صورت ٹوٹتا ہے خواہ
مشروع سجدہ ہی میں مسنون ہیأۃ پر ہو، شمس الائمہ
حلوانی کا کتاب خانیہ سے اس کا حوالہ منقول
ہوچکا ہے اور یہ کہ ان کے نزدیک یہی ظاہر روایت ہے،

marfat.com

فی المنیۃ ان نام فی الصلاۃ قائما او راکعا اوقاعدا اوساجدا فلا وضوء علیہ وان کان خارج الصلاۃ فنام علی ھیأۃ الساجد ففیہ اختلاف المشایخ وظاھر المذھب انہ یکون حدثا اھ[۱] وقال شارحھا العلامۃ ابراھیم قال ابن الشجاع لا یکون حدثا فی ھذہ الاحوال فی الصلاۃ اما خارج الصلوۃ فیکون حدثا والیہ مال المصنف حتی قال ظاھر المذھب ان یکون حدثا اھ[۲] و فی الفتاوی السراجیۃ اذا نام فی سجدۃ التلاوۃ انتقض وضوءہ بخلاف سجدۃ الصلاۃ اھ[۳]

اور منیہ میں کہا ہے کہ اگر نماز میں بحالتِ قیام، رکوع، قعود یا سجود کے سوگیا، تو اس پر وضو نہیں اور اگر بیرونِ نماز سجدہ کی ہیئت پر سوگیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ حدث ہے اھ اس کے شارح علامہ ابراہیم فرماتے ہیں کہ ابن شجاع نے کہا کہ نیند ان احوال میں نماز میں حدث نہیں ہے لیکن بیرون نماز ان احوال میں حدث ہے، اور مصنف کا میلان بھی اسی طرف ہے یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ ظاہر مذہب بھی یہی ہے اھ اور فتاوٰی سراجیہ میں ہے کہ جب کوئی شخص سجدۂ تلاوت میں سوگیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا مگر نماز کے سجدہ میں نہیں۔

الثالث لا نقض فی الصلاۃ مطلقا اما خارجھا فبشرط ھیأۃ السنۃ والا نقض قال الامام الزیلعی فی التبیین النائم قائما او راکعا او ساجدا ان کان فی الصلاۃ لا ینتقض وضوءہ لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لا وضوء علی من نام قائما او راکعا او ساجدا وان کان خارج الصلاۃ فکذلک فی الصحیح ان کان علی ھیأۃ السجود بان کان رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا عضدیہ عن جنبیہ والا انتقض اھ[۴] وفی الحلیۃ

سوم: نماز میں مطلقاً وضو نہ ٹوٹے گا اور خارج نماز مسنون طریقہ پر ہونے کی صورت میں نہ ٹوٹے گا ورنہ ٹوٹ جائے گا، امام زیلعی نے تبیین میں فرمایا کہ کھڑے ہو کر، رکوع میں یا سجود میں سونا اگر بحالتِ نماز ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا، اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس پر وضو نہیں ہے جو سوگیا کھڑے ہو کر رکوع میں یا سجود میں، اور اگر بیرونِ نماز سوگیا تو بھی یہی صحیح ہے اگر سجدہ کی ہیئت پر سویا ہو، یعنی اس طرح کہ اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں سے الگ رکھے

۱؎ منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۴۹
۲؎ غنیۃ المستملی، نواقض وضو ص ۱۳۸
۳؎ فتاوی سراجیہ، نواقض وضو ص ۳
۴؎ تبیین الحقایق، نواقض وضو ۱/ ۱۰

marfat.com

بعد ما قدمناعنه ان هذا كله فى الصلاة وان كان خارج الصلاة (فذكر الوجوه الى ان ذكر النوم على هيأة السجود فقال) ذكر غير واحد من المشايخ فى هذه المسألة عن على بن موسى القمى انه قال لا نص فى ذلك ولكن يظهر ان سجد على الوجه المسنون لايكون حدثا وان سجد على غير وجه السنة يكون حدثا قال فى البدائع وهو اقرب الى الصواب لان فى الوجه الاول الاستمساك باق والاستطلاق منعدم و فى الوجه الثانى بخلافه الا انا تركنا هذا القياس فى حالة الصلاه بالنص قلت وقد ذكر رضى الدين فى المحيط هذا التفصيل نقلا عن النوادر اهـ[1] وفى الغنية فى مسائل النوم خارج الصلاة بعد ما ذكر عن على بن موسى ما مر من التفصيل هذا هو مراد من صحح هذا القول (اى عدم النقض بالنوم على هيأة ساجد خارج الصلاة) اما لو كان على غير الهيأة المسنونة فلا شك فى النقض لوجود نهاية استرخاء المفاصل المذكور[2] فى الحديث (ثم قال بعد نقل كلام نفيس عن الكافى حاصله ان المراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم

اور اپنے دونوں بازو اپنے دونوں پہلوؤں سے الگ رکھے، ورنہ ٹوٹ جائے گا اھ اور حلیہ میں اس عبارت کے بعد جو ہم نے نقل کی ہے یہ ہے کہ یہ سب کچھ نماز کے اندر ہے، اور اگر بیرونِ نماز ہو تو (پھر انہوں نے ہیئت سجود پر سونے کی صورتیں ذکر کی ہیں اور فرمایا) ایک سے زاید مشائخ نے اس مسئلہ میں علی بن موسٰی القمی سے نقل کیا کہ اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے، لیکن بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسنون طریقہ پر سجدہ میں سونا حدث نہ ہوگا اور غیر مسنون طریقہ پر سونا حدث ہے۔ بدائع میں اس کو اقرب الی الصواب قرار دیا گیا ہے کیونکہ پہلی صورت میں چستی باقی ہے اور ڈھیلا پن نہیں ہے جبکہ دوسری صورت اس کے برعکس ہے مگر ہم نے نص کی وجہ سے اس قیاس کو نماز میں ترک کر دیا ہے۔ رضی الدین نے محیط میں اس تفصیل کو نوادر سے نقل کیا ہے اھ اور غنیہ میں مسائل نوم خارج الصلوٰۃ میں علی بن موسٰی کا قول نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے "جن حضرات نے اس کی تصحیح کی ہے ان کی مراد یہی ہے (یعنی ہیئت سجود میں بیرون نماز سونے سے وضو کا نہ ٹوٹنا) اور اگر غیر مسنون ہیئت پر سو گیا تو وضو ٹوٹنے میں شک نہیں، کیونکہ اس صورت میں انتہائی درجہ کا استرخاء مفاصل ہوتا ہے (پھر انہوں نے کافی سے نفیس کلام کرنے

---

[1] حلیہ غیر موجود عندنا
[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضو، ص ۱۳۸

marfat.com

انه اذا اضطجع استرخت مفاصله كمال الاسترخاء فان اصله حاصل بنفس النوم ولو قائما) فجميع كلام الشيخ حافظ الدين يفيد ان المراد بالسجود الذى لا ينتقض الوضوء بالنوم فيه السجود الذى هو مثل الركوع والقيام فى عدم نهاية الاسترخاء وبقاء بعض التماسك وعدم السقوط واذا لم يكن السجود على الهيأة المسنونة فقد حصل نهاية الاسترخاء ولم يبق بعض التماسك ووجد السقوط فالحاصل ان القاعدة الكلية المعتمد عليها فى النقض بالنوم وجود كمال الاسترخاء مع عدم تمكن المقعدة فبهذا ينبغى ان يؤخذ عند الاختلاف واشتباه الحال الا انهم اخرجوا عن هذه القاعدة نوم الساجد على غير الهيأة المسنونة فى الصلاة اهـ[1] مزيلا منا ما بين الاهلة۔

الرابع كالثالث غير الحاق كل سجود مشروع بسجود الصلاة فلا تشترط الهيأة الا فيما ليس سجودا مشروعا وقد قدمنا نص الخلاصة مع ايضاحه وفى البحر الرائق قيد المصنف بنوم المضطجع والمتورك لانه لا ينقض نوم القائم والقاعد

کے بعد فرمایا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کوئی شخص لیٹتا ہے تو جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، اب اس کی اصل محض نیند میں بھی ہے خواہ کھڑے ہو کر ہو) تو شیخ حافظ الدین کا پورا کلام بتاتا ہے کہ وہ سجدہ جس میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے وہ سجدہ ہے جو عدم استرخاء میں رکوع اور قیام کی طرح ہے یعنی اس میں کچھ نہ کچھ چستی باقی رہ جاتی ہے، اور جب سجدہ مسنون ہیأۃ پر نہ ہو تو اس میں استرخاء اپنی انتہاء کو پہنچ جائیگا اور چستی بالکل نہ رہے گی اور سقوط ہو جائے گا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نیند سے وضو ٹوٹنے کے لیے قابلِ اعتماد قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ استرخاء مفاصل اپنی انتہاء کو پہنچ جائے اور مقعد بھی زمین پر ٹکی ہوئی نہ ہو، اختلاف و اشتباہ کی صورت میں ایسا ہی طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیے مگر فقہاء نے اس قاعدہ کلیہ سے نماز میں غیر مسنون طور پر سجدہ کی حالت میں نیند کو مستثنیٰ کیا ہے اھ

چہارم: یہ بھی تیسری صورت ہی کی طرح ہے اس میں صرف اتنا ہے کہ ہر مشروع سجدہ کا حکم نماز کے سجدہ کا ہے، لہٰذا ہیأۃ صرف غیر مشروع سجدہ ہی میں ہے، ہم خلاصہ کی عبارت مع وضاحت نقل کر چکے ہیں، اور بحر الرائق میں ہے مصنف نے لیٹنے والے اور متورک بیٹھنے والے کی نیند کی قید لگائی ہے کیونکہ

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۱۳۹

marfat.com

والراکع والساجد مطلقا فی الصلاۃ وان کان خارجها فکذلک الا فی السجود فانه یشترط ان یکون علی الهیأۃ المسنونة له وهذا هو القیاس فی الصلاۃ الا انا ترکناہ فیها بالنص کذا فی البدائع وصرح الزیلعی بانه الاصح وسجدۃ التلاوۃ فی هذا کالصلبیة وکذا سجدۃ الشکر عند محمد خلافا لابی حنیفة وکذا فی فتح القدیر[1] اھ

کھڑے، بیٹھے، رکوع اور سجود کی نیند میں نماز میں تو مطلقا وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور بیرونِ نماز سجدہ میں ٹوٹتا ہے بشرطیکہ ہیأۃ مسنونہ پر ہو، قیاس تو نماز میں بھی یہی تھا مگر ہم نے قیاس کو نص کی وجہ سے چھوڑ دیا کذا فی البدائع، اور زیلعی نے تصریح کی ہے کہ یہی اصح ہے اور اس میں سجدۂ تلاوت کا حکم وہی ہے جو نماز کے سجدہ کا ہے اور امام محمد کے نزدیک سجدۂ شکر کا بھی یہی حکم ہے، ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے کذا فی فتح القدیر اھ

اقول اولا لم یعتمدہ فی الفتح بل عقبه بقوله کذا قیل۔

اقول اول: تو یہ کہ فتح میں اس پر اعتماد نہیں کیا ہے بلکہ اس کے بعد کہا ہے "کذا قیل"۔

وثانیا المشار الیه بهذا فی قوله وسجدۃ التلاوۃ فی هذا فی عبارۃ الفتح غیرہ فی عبارۃ البحر فان البحر جعلها کالصلبیة فی عدم اشتراط الهیأۃ والفتح لم یعرج علی هذا اصلا بل اسقط من هذا القیل الذی هو لصاحب الخلاصة قوله سواء سجد علی وجه السنة او غیر السنة فالمشار الیه فی قوله هو عدم النقض فی السجود علی هیأۃ السنة ولذا قال بعد قوله کذا قیل ردا علیه مانصه وقیاس ماقدمناہ من عدم الفرق بین کونه فی الصلاۃ او خارجها یقتضی عدم الخلاف فی عدم الانتقاض

دوم: ان کے قول وسجدۃ التلاوۃ فی هذا کا مشار الیه فتح میں بحر کے مشار الیه سے مختلف ہے، کیونکہ صاحبِ بحر نے اس سجدہ کو نماز کے سجدہ کے مانند کہا ہے، یعنی ہیئت کی شرط نہیں لگائی ہے اور فتح نے تو اس طرف مطلقا التفات نہیں کیا ہے بلکہ اس قیل سے صاحبِ خلاصہ کے قول "سواء سجد علی وجه السنة او غیر السنة" کو ساقط ہی کر دیا ہے، تو ان کے قول میں مشار الیه سجدہ میں مسنون ہیئت پر وضو کا نہ ٹوٹنا ہے اور اس لیے اپنے قول "کذا قیل" کے بعد اس پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ہماری گزشتہ گفتگو کی روشنی میں قیاس تو یہ تھا کہ سجدہ خواہ داخلِ نماز ہو

---

[1] بحر الرائق، نواقض وضو ۱/ ۳۸

marfat.com

بالنوم فیھا (ای فی سجدۃ الشکروان کان بین الامام وصاحبیہ خلاف فی مشروعیتہا) نعم ینتقض علی مقابل الصحیح[1] (وھوقول ابن شجاع بالنقض مطلقا خارج الصلاۃ اھ مزید امنا مابین الاھلۃ و انما الذی قدم ھوقولہ تحت قول الھدایۃ بخلاف النوم فی الرکوع والسجود فی الصلوۃ وغیرھا ھو الصحیح ھذا اذا نام علی ھیأۃ السجود المسنون خارج الصلوۃ بان جافی اما اذا الصق بطنہ بفخذیہ فینتقض ذکرہ علی بن موسی القمی[2] اھ فمحصل کلام الفتح عدم النقض فی السجود المشروع خارج الصلوۃ بشرط الھیأۃ ویؤمی بطرف خفی بفحوی الخطاب الی الاطلاق فی سجود الصلاۃ فمرجعہ ان کان فالی القول الثالث لاھذا الرابع الذی اختارہ فی البحر تبعا للخلاصۃ۔

یا خارجِ نماز اس میں سونا ناقضِ وضو نہ ہو یعنی سجدۂ شکر میں اگرچہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اس کے مشروع ہونے میں اختلاف ہے ہاں البتہ صحیح کے مقابل ٹوٹ جائے گا (ابن شجاع یہی کہتے ہیں کہ خارج نماز مطلقاً وضو ٹوٹ جائے گا اھ) توسین کے درمیان جو اضافہ ہے وہ ہماری طرف سے ہے، جو بات انہوں نے پہلے فرمائی ہے وہ ہدایہ کے قول کے تحت یہ ہے، بخلاف رکوع اور سجود میں سو جانے کے نماز میں یا غیر نماز میں، یہی صحیح ہے۔ یہ اُس وقت ہے جبکہ بیرون نماز سجدہ کی ہیئت مسنونہ پر سویا ہو، یعنی اپنے پیٹ کو رانوں سے اور دونوں بازوؤں کو پہلو سے الگ رکھا ہو، لیکن اگر اپنا پیٹ رانوں سے چپکا دیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ یہ علی بن موسی القمی نے ذکر کیا ہے اھ تو فتح کے کلام کا خلاصہ وضو کا نہ ٹوٹنا ہے اس سجدہ میں جو بیرونِ نماز مشروع ہو مگر شرط یہ ہے کہ ہیئت مسنونہ پر ہو، اور اس میں خفیف سا اشارہ فحوائے کلام سے اس امر کا بھی ملتا ہے کہ نماز کے سجدہ میں حکم مطلق ہو، تو گویا تیسرے قول میں آتا ہے نہ کہ چوتھے میں، جس کو بحر نے خلاصہ کی پیروی کرتے ہوئے قبول کیا ہے۔ (ت)

بل **اقول** ان کان الفتح انما زاد لفظۃ خارج الصلاۃ لان کلام الامام علی بن موسی القمی انما کان فیہ اذ لا روایۃ فیہ عن اصحابنا بخلاف سجود الصلاۃ فان الروایۃ فیہ مستفیضۃ

اقول فتح نے "خارج الصلوۃ" کے جملہ کا اضافہ اس بنا پر کیا ہے کہ علی بن موسی کا کلام اسی میں تھا کہ اس میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت نہیں، بخلاف نماز کے سجدہ کے کہ اس میں روایات حدِ شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جن کا کوئی منکر نہیں

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۴۵

[2] فتح القدیر، نواقض وضو (نوریہ رضویہ سکھر) ۱/۴۳

marfat.com

لا تنكر فاحب الفتح ان يأتى بكلامه على نحوه فيبطل الفحوى ويلتئم مفاده بمفاد متنه الهداية وهو القول الاول كما ستعلم ان شاء الله تعالى بل هو المراد قطعا لا يجوز حمل كلامه على غيره لتصريحه بالتفرقة فى سجود الصلاة بين المتجافى وغيره كما سيأتى ان شاء الله تعالى هذا وفى الغنية بعد ما مر عنه فى القول الثالث نقل كلام الخلاصة ثم قال فتخصيص اختلافهم بسجدة الشكر فحسب وهى غير مسنونة عند ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه مع التصريح بكونه على وجه السنة اولا دليل على عدم النقض اجماعا فى غيرها سواء كان على وجه السنة اولا وكان وجهه اطلاق لفظ ساجدا فى الحديث فيترك به القياس فيما هو سجود شرعا فيتناول سجود الصلاة والسهو والتلاوة وكذا الشكر عندهما ويبقى ما عداه على القياس فينتقض ان لم يكن على وجه السنة لتمام الاسترخاء مع عدم التمكن المقعدة ولا ينقض ان كان على هيأة السنة بعدم نهاية الاسترخاء لا لانه سجود داخل تحت اطلاق الحديث والله الموفق[1] اھ

تو فتح نے مناسب سمجھا کہ کلام مذکور طریق پر کریں کہ فحوائے کلام باطل ہو اور اس کے متن کا مفہوم ہدایہ کے مفہوم سے مختلف نہ ہو، اور یہ قول اول ہے کما ستعلم ان شاء اللہ تعالیٰ بلکہ ان کے کلام کا یہی قطعی مفہوم ہے اور اس کے علاوہ اس سے کوئی اور معنی لینا درست نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس میں نماز کے ہیئت مسنونہ والے سجدے کو غیر مسنونہ ہیئت والے سجدے سے مختلف کر رہے ہیں کما سیأتی ان شاء اللہ ھذا جو کچھ تیسرے قول میں گزرا اس کو نقل کرنے کے بعد صاحبِ غنیہ نے خلاصہ کا قول نقل کیا ہے، پھر فرمایا ہے کہ فقہاء کے اختلاف کو سجدۂ شکر میں مختص کرنا ہے حالانکہ وہ ابوحنیفہ کے نزدیک سرے سے جائز نہیں، حالانکہ اس کے بارے میں تصریح موجود ہے کہ وہ ہیئت مسنون پر ہو یا نہ ہو وضو ٹوٹے گا اور اس کی وجہ حدیث میں لفظ ساجدا کا اطلاق ہے لہذا قیاس کا ترک کرنا واجب ہے سجدۂ مشروعہ میں، لہذا یہ سجدۂ نماز، سہو، تلاوۃ اور صاحبین کے نزدیک سجدۂ شکر کو بھی لازم ہے جبکہ باقی میں قیاس کے مطابق ہوگا، تو اگر سجدہ ہیئت مسنونہ پر نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ استرخاء مکمل ہو گیا اور مقعد بھی جمی نہیں ہے، اور اگر ہیئت مسنونہ پر ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ استرخاء مکمل نہ ہوا، اس لیے

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، نواقض وضو ص ۱۳۹

marfat.com

نہیں کہ یہ سجدہ اطلاقِ حدیث کے ماتحت آتا ہے واللہ الموفق اھ

اقول وھذا منہ رحمہ اللہ تعالٰی ابداء وجہ لذلک القول لا اعتماد لہ الا تری انہ لما لخص شرحہ ھذا جزم بالنقض فی غیر ھیأۃ السنۃ ولو فی الصلاۃ وجعلہ المعتمد واحال تمام تحقیقہ علی الشرح کما تقدم فلو اراد ھنا الاعتماد لکانت الحوالۃ غیر رائجۃ بل حوالۃ علی المخالف ثم لما صنف متن الملتقی لم یلتفت ایضا الی ھذا التفصیل وتبع سائر المتون فی الاطلاق ثم لما شرح متنہ صرح ان الاطلاق ھو المعتمد کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی۔ الثانیۃ فی استخراج القول الراجح من ھذہ الاقاویل۔

اقول یہ ان کی طرف سے (رحمہ اللہ) اس قول کی توجیہ ہے، اس پر اعتماد نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے اپنی اس شرح کی تلخیص خود کی تو غیر مسنون ہیئت پر وضو ٹوٹنے کا حکم قطعی لگایا خواہ نماز ہی میں کیوں نہ ہو اور اسی کو معتمد قرار دیا۔ اور کہا کہ اس کی مکمل تحقیق شرح میں ہے، کما تقدم، تو اگر یہاں ان کو اسی پر اعتماد کرنا تھا تو اس کا حوالہ درست نہ ہوگا بلکہ خلاف مراد کی طرف حوالہ کرنا ہوگا۔ پھر جب مصنف نے ملتقٰی کا متن تصنیف کیا تو اس تفصیل کی طرف متوجہ نہ ہوئے، اور باقی متون کی اطلاق میں پیروی کی، پھر جب اپنے متن کی شرح کی تو تصریح کی کہ اطلاق ہی معتمد ہے کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی، دوم: ان اقوال سے جہاں تک قول راجح نکالنے کا تعلق ہے۔

اقول القول الاول علیہ المعول وھو الصحیح ولہ الترجیح وذلک لاربعۃ وجوہ:

میں کہتا ہوں میرے نزدیک پہلا قول ہی معتمد علیہ ہے اور راجح ہے اور اس کی چار وجوہات ہیں:

الاول علیہ الاکثر کما یظھر لک مما مرویأتی والقاعدۃ العمل بما علیہ الاکثر کما نقلت علیہ نصوصا کثیرۃ فی فتاوٰی۔

اول: ایک تو اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے جیسا کہ گزشتہ تفصیلات سے ظاہر ہے، اور مزید آئے گا۔ اور قاعدہ یہی ہے کہ جو اکثر کا قول ہو اسی پر عمل کیا جاتا ہے، اکثر فتاوٰی کی عبارات صریحہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

الثانی علیہ تظافرت المتون ولیس لھا الی غیرہ رکون ولا طباقھا شأن من اعظم الشیون فانھا الموضوعۃ لنقل

دوم: متون کتب میں یہی ہے، اور چونکہ متون ہی مذہب کے محفوظ طریق پر نقل کرنے کا

marfat.com

المذھب المصون وذلك انہا من عند اٰخرھا لم تجنح الی تفرقة فی ھذا بین الصلاۃ وغیرھا انما ترسل الحکم ارسالا قال فی الکتاب والنوم مضطجعا اومتکئا اومستند اا ھ[1] ومثلہ فی البدایة وقال فی الوقایة ونوم مضطجع ومتکیٔ اومستند الی مالوازیل لسقط لاغیر اھ[2] وفی النقایة ونوم متکیٔ الی مالوازیل لسقط اھ[3] وفی کنزالدقائق ونوم مضطجع ومتورك اھ[4] وفی الاصلاح ونوم متکیٔ وفی ملتقی الابحر ونوم مضطجع اومتکیٔ باحد ورکیہ اومستند الی مالوازیل لسقط لانوم قائم اوقاعد اوراکع اوساجد[5] اھ وفی الغرر ونوم یزیل مسکتہ والا فلا وان تعمد فی الصلاۃ اھ[6] وفی التنویر ونوم یزیل مسکتہ والالا اھ[7] وفی نور الایضاح ونوم لم تتمکن فیہ المقعدۃ من الارض لانوم متمکن ولو مستند اا لے

ذریعہ ہیں اس لیے ان کو اہمیت حاصل ہے اور ان تمام متون نے اس معاملہ میں اندرونِ نماز اور بیرونِ نماز میں کوئی تفریق نہیں کی ہے بلکہ حکم مطلق رکھا ہے۔ کتاب میں کہا ہے" اور نیند لیٹ کر تکیہ یا ٹیک لگا کر، یہی بدایہ میں ہے، وقایہ میں ہے اور لیٹنے والے، سہارا لینے والے اور ٹیک لگانے والے کی نیند کہ اگر ٹیک ہٹائی جائے تو گر جائے، دُوسری نیند نہیں اھ اور نقایہ میں ہے اور ٹیک لگانے والے کی نیند کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو گر پڑے اھ اور کنزالدقائق میں ہے اور مضطجع اور متورک کی نیند اھ اور اصلاح میں ہے متکی کی نیند اھ اور ملتقی الابحر میں اور لیٹنے والے کی نیند یا ایک سرین پر ٹیک لگانے والے کی نیند یا ایسی چیز پر ٹیک لگانے والے کی نیند کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو گر پڑے نہ کہ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، رکوع یا سجود میں سونے والے کی نیند اھ اور غرر میں ہے اور ایسی نیند جو اس کی چستی کو زائل کر دے ورنہ نہیں خواہ نماز میں

---

[1] الھدایة، نواقض الوضوء المکتبة العربیہ کراچی ۱/۱۰
[2] شرح وقایة، نواقض الوضوء المکتبة الرشیدیہ دہلی ۱/۶۷
[3] جامع الرموز، نواقض الوضوء مطبعة کریمیہ قزان ۱/۳۶
[4] کنزالدقائق، نواقض الوضوء ایچ، ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۸
[5] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر نواقض وضو بیروت ۱/۲
[6] درر الحکام شرح غرر الاحکام نواقض الوضو، مطبعة کاملیہ بیروت ۱/۱۵
[7] درالمختار، نواقض الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۶

marfat.com

شیئ او زیل سقط وصل و لو راکعا او ساجدا علی جهة السنة اھ[١] ملتقطا۔

جان بوجھ کر ہی ہوا ھ اور تنویر میں ہے اور ایسی نیند جو اس کی چستی کو زائل کرے ورنہ نہیں خواہ نماز میں جان بوجھ کر ہی ہوا ھ اور نور الایضاح میں ہے اور ایسی نیند جس میں مقعد زمین پر نہ لگے نہ کہ وہ نیند جس میں تمکن پایا جائے خواہ ایسی چیز پر ٹیک لگائے ہوئے ہو کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو وہ شخص گر جائے، اور نہ وہ نیند جو مسنون رکوع یا سجدہ میں بندہ پر طاری ہو اھ ملتقطا (ت)

اقول و من عاشر تلك العرائس النفائس اعنی المتون وعرف طرزها فی رمزها بالحواجب والعیون الیقن انها انما ترمی عن قوس واحدة وهی ادارة الحکم علی ما هو المناط المحقق الثابت بالنقل و العقل اعنی زوال المسکة وعدم تمکن الورکین وقد انقسمت فی بیان ذلك علی قسمین قسم مشوا علی عادتهم الشریفة من سذاجة البیان وعدم التدنق فی العبارات والدلالة بشیئ علی نظیره عند من عرف المناط وهم الاولون وهذا اما قال فی النهر کما نقله السید ابو السعود ان المراد من الاضطجاع ما یوجب زوال المسکة بزوال المقعدة عن الارض اھ[٢] وما قال فی البحر بعد نقله فروعا فیها النقض مع عدم حقیقة الاضطجاع و التورك المقتصر علیهما فی الکنز وفی هذه المواضع التی یکون فیها حدثا فهو بمعنی التورك فلم تخرج عن کلام المصنف اھ[٣]

اقول جس کو متون کے مطالعہ کا شرف ملا ہو وہ سمجھ سکتا ہے کہ ان سب کا انداز بیان ایک ہی جیسا ہوتا ہے یعنی حکم کو اس کی علت پر لگانا جو عقل و نقل سے ثابت ہوا اور یہاں وہ چستی کا فرو ہونا اور سرینوں کا نہ جمنا ہے۔ اس مسئلہ میں متون نے دو قسم کا انداز بیان اختیار کیا ہے، ایک تو سادہ لوح متقدمین کا طریق ہے جو سادہ عبارات سے ان مسائل کو ذکر کرتے ہیں، اور جو لوگ علت حکم پہچانتے ہیں ان کو بعض مسائل سے اس کی نشاندہی کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ابو السعود کی روایت کے مطابق نہر میں کہا ہے کہ اضطجاع سے مراد وہ کیفیت ہے جس میں زمین سے مقعد کے الگ ہو جانے کی وجہ سے چستی ختم ہو جاتی ہے اھ اور بحر میں ہے اس میں نقض ہے باوجودیکہ اس میں نہ تو حقیقۃً اضطجاع ہے اور نہ حقیقۃً تورک ہے جبکہ کنز میں ان دو پر اکتفا کیا گیا ہے، اور ان مقامات پر جہاں نیند حدث ہے تو وہ تورک کے معنی میں ہے، تو وہ مصنف کے کلام سے خارج نہیں اھ

---

[١] نور الایضاح۔ عشرۃ اشیاء لا تنقض الوضوء علیمی لاہور ص ٩

[٢] فتح المعین نواقض وضو ١/ ٤٧ [٣] بحر الرائق نواقض وضوء ١/ ٣٨

marfat.com

اقول وکان الامام القدوری احب
التصریح بالمضطجع لوروده خصوصا
فی الحدیث المروی عن عبد اللہ بن عباس
رضی اللہ تعالٰی عنہما بالفاظ عدیدۃ عن
النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما سیأتی
ان شاء اللہ تعالٰی وبالمستند لمکان الخلف
فیہ کما علمت وتبعہ فی الھدایۃ والملتقی
والا فالمتکئ یعمھما ویعم المستلقی والمنبطح
والمتورک ونظراءھم جمیعا ولذا اقتصر
علیہ فی النقایۃ وزاد الی مالوازیل لاختیارہ
ذلک القول والعلامۃ ابن کمال لما مشی
علی ظاھر الروایۃ المعتمدۃ ان الاستناد
الی مالوازیل لسقط ایضا لاینقض الا
بمزایلۃ المقعد اقتصر علی لفظ المتکئ فحسب
والکنز اقام مقامہ المتورک ومحصلھما
واحد وبدأ بالمضطجع تبرکا بالمنصوص
وترک المستند الخ تعویلا علی المذھب
فھذہ منازعھم رحمھم اللہ تعالٰی فی
اختلاف عباراتھم وانما مقصودھم
جمیعا ھو النوم المزیل للمسکۃ فکما ان
الحدیث حصر الحکم فی المضطجع ولیس
معناہ القصر علی من نام علی جنبہ فالنائم
علی وجہہ وقفاہ مثلہ قطعا وانما المقصود
التنبیہ علی صورۃ زوال المسکۃ کما دل
علیہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

اقول غالباً قدوری نے مضطجع کی صراحت پسند
کی کیونکہ وہ صریح حدیث میں وارد ہے یہ حدیث
عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما متعدد الفاظ سے
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کما
سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی، اور ٹیک لگانے والے
کی بھی تصریح کی ہے کیونکہ اس میں اختلاف ہے
کما علمت، اور ہدایہ اور ملتقی نے ان کی پیروی
کی، ورنہ تو متکئ میں دو اور مستلقی، منبطح،
متورک اور ان کے امثال سب ہی آجاتے ہیں،
اس لیے نقایہ میں اسی پر اقتصار کیا ہے اور "مالوازیل"
تک کے لفظ کا اضافہ کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک
یہی قول پسندیدہ ہے اور علامہ ابن کمال نے
ظاہر روایت کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ ایسی
چیز پر ٹیک لگانا کہ اگر اس کو ہٹا دیا جائے تو وہ
گر جائے، یہ بھی ناقضِ وضو نہیں، ہاں صرف
اسی صورت میں ناقضِ وضو ہوگا جبکہ اپنے مرکز
سے ہٹ جائے۔ انہوں نے صرف لفظ متکی
پر اکتفا کیا ہے اور صاحبِ کنز نے اس کو متورک کے
بجائے رکھا ہے، مگر دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے
اور مضطجع سے ابتدا کی ہے تاکہ منصوص سے تبرک
حاصل ہو، اور مستند کو ترک کر دیا الخ مذہب پر اعتماد
کرتے ہوئے، یہ فقہاء کے اختلافات ہیں جو عبارات
میں ہیں، مگر سب کا مقصود ایک ہی ہے، یعنی وہ
نیند جو ہستی کو زائل کر دے۔ اب جس طرح حدیث شریف
میں اگرچہ حکم صرف مضطجع میں ہے لیکن اس کا مفہوم

marfat.com

فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ فکذلك ھولاء الکرام اقتفاء بالحدیث کما ارشد الیہ البحر والنھر وقسم آخر احب الضبط فاتی بالجامع المانع وھم الاخرون وقدوتھم العلامۃ مولی خسرو فلتضلعہ من العلوم العقلیۃ ایضا تعود بالتدقیق وتبعہ المولی الغزی والشرنبلالی واعلی اللہ مقامات مولنا صاحب الھدایۃ فی دار السلام فاوجز لفظۃ کشف الظلام وجلا الاوھام اذ قال بخلاف النوم حالۃ القیام والقعود والرکوع والسجود فی الصلاۃ وغیرھا ھو الصحیح لان بعض الاستمساک باق اذ لو زال لسقط فلم یتم الاسترخاء[1] اھ فقد افاد ببقاء الاستمساک وبعدم السقوط ان المراد ھو السجود کالمسنون اذ لولاہ بل الصق بطنہ بفخذیہ وافترش ذراعیہ فھو السقوط عینا وای بقاء لبعد الاستمساک کما تقدم عن الغنیۃ وصرح بان الصلاۃ وغیرھا سواء فی الحکم فان کان الاستمساک باقیا لم ینقض ولو خارج الصلاۃ والانقض ولو فیھا وھذا ھو القول الاول وکذلك افصح عنہ فی الدرر حیث قال (والا) بان کان حال القیام او القعود او الرکوع او

یہ نہیں ہے کہ صرف وہی شخص مراد ہو جو کروٹ کے بل سویا ہو، بلکہ منہ اور گدی کے بل سونے والے کا حکم بھی قطعاً یہی ہے، دراصل مقصود صرف یہی ہے کہ چستی کے زوال پر تنبیہ ہو جائے، جیسا کہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" انسان جب لیٹتا ہے تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں" اسی طرح فقہا کرام نے بھی یہی علت بتائی ہے، جیسا کہ بحر و نہر میں ہے۔

دوسری قسم فقہاء متاخرین کی ہے جنھوں نے ذرا جامعیت کا طرز اختیار کیا ہے ان حضرات کے قائد مولی خسرو ہیں جو علوم عقلیہ میں بھی مہارت رکھتے تھے، ان کی پیروی مولی غزی اور شرنبلالی نے کی ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے نہایت اختصار و جامعیت کے ساتھ فرمایا بخلاف قیام و قعود اور رکوع و سجود کی حالت میں نماز کے اندر یا نماز سے خارج سو جانے کے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ کچھ نہ کچھ چستی باقی ہے، اس لیے کہ اگر چستی بالکل ختم ہو جاتی تو گر جاتا تو استرخاء مکمل نہ ہوا اھ استمساک کی بقا اور عدم سقوط کی قید سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد سجدہ ہے اور سجدہ بھی ہیئت مسنونہ پر۔ اس لیے کہ اگر سجدہ مسنون ہیئت پر نہ ہوتا اور وہ اپنا پیٹ رانوں سے لگا لیتا اور اپنی دونوں کلائیاں زمین پر لگا دیتا، تو یہ گر جانا ہوتا اور اس کے بعد کسی چستی کا سوال ہی پیدا نہیں

---

[1] الہدایہ نواقض وضو ۱/۱۰

marfat.com

السجود اذا رفع بطنہ عن فخذیہ وابعد عضدیہ عن جنبیہ (فلا وان تعمد فی الصلاۃ)[1] اھ وعلیہ حط کلام الامام حافظ الدین النسفی کما تقدم وحولہ تدور الحلیۃ فیما اسلفنا من نصوصہا فانہ من اولہ لآخرہ انما بنی الامر علی وجود نہایۃ الاسترخاء وعدمہا وختم مسائل النوم فی الصلاۃ بقولہ والعلۃ المعقولۃ زوال المسکۃ کما مر۔

ہوتا ہے کما تقدم عن الغنیہ۔ انہوں نے یہ تصریح کی ہے کہ اس میں نماز اور غیر نماز دونوں برابر ہیں، اب اگر چستی باقی ہے خواہ خارج نماز ہو تو ناقض وضو نہیں، اور اگر چستی نہیں ہے خواہ اندرونِ نماز ہو تو ناقضِ وضو ہے اور یہی قول اول ہے، اور دُرر میں بھی اسی کی وضاحت ہے۔ انہوں نے فرمایا: "(ورنہ)" یعنی حالتِ قیام یا قعود یا رکوع یا سجود ہو بشرطیکہ اپنا پیٹ رانوں سے الگ رکھا ہو اور اپنی بغلوں سے بازوؤں کو دور رکھا ہو (پس نہیں اگرچہ قصداً نماز میں سویا ہو) اھ اور جیسا کہ گزرا حافظ الدین نسفی کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے، اور حلیہ کی گزشتہ عبارات کا منشاء بھی یہی ہے۔ اس میں بھی حکم کا دار ومدار استرخاء کے مکمل ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔ اور انہوں نے نیند کے مسائل کا اختتام اس پر کیا ہے اور معقول علت چستی کا زوال ہے۔

الثالث لہ صریح التصحیح کما اسلفنا عن المنحۃ عن النہر عن عقد الفرائد عن المحیط انہ الصحیح وعن الصغیری انہ المعتمد وقال العلامۃ الطحطاوی فی حاشیۃ الدر نقلا عن منح الغفار شرح تنویر الابصار للمصنف انہ قال فی الملتقی وشرحہ للمؤلف لا ینقضہ نوم قائم اوقاعد اوراکع اوساجد علی ہیأۃ السجود المعتبرۃ شرعا فی الصلاۃ اوخارجہا علی المعتمد[2] اھ والاقوال

سوم صریح تصحیح موجود ہے جیسا کہ منحہ نے نہر سے عقد الفرائد سے محیط سے نقل کیا کہ یہی صحیح ہے، اور صغیری سے ہے کہ یہی معتمد ہے۔ طحطاوی نے حاشیہ در میں منح الغفار شرح تنویر الابصار سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ انہوں نے مولف کی ملتقی اور اس کی شرح میں فرمایا "وضو نہیں توڑتا ہے کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر، رکوع میں یا سجدہ میں سوجانا، سجدہ کی مسنون ہیئت پر، نماز میں یا بیرون نماز معتمد قول کے مطابق وضو کو نہیں توڑتا اھ باقی اقوال کے بارے میں، میں نے

۱؎ درر الحکام شرح غرر الاحکام نواقض وضو ۱/۱۵

۲؎ طحطاوی علی در المختار نواقض وضو ۱/۸۱

marfat.com

الباقية لم ار شيئا منها ذيل بتصحيح صريح وانما علينا اتباع مارجحوه وماصححوه كما لوافتونا فی حیاتهم اما قول البحر المار فی القول الرابع بعد ذکره کلام البدائع و صرح الزيلعي بانه الاصح[1]

کوئی صریح تصحیح نہیں دیکھی ہے، ہم پر تو صرف یہ لازم ہے کہ ہم فقہا کی تصحیح یا ترجیح کی پیروی کریں، بالکل اسی طرح جس طرح وہ اپنی زندگی میں اگر کوئی فتوٰی صادر کرتے تو اس کی پیروی لازم تھی۔ اب رہا بحر کا قول جو قولِ رابع میں بدائع کا کلام ذکر کرنے کے بعد گزرا اور جس کے بارے میں زیلعی نے کہا کہ وہ اصح ہے[1]۔

فاقول قد اسمعناك نصه تحت القول الثالث وتصحيحه لا يمس بعدم اشتراط الهيأة فی الصلاة انما ذكره فی عدم الانتقاض خارج الصلاة اذا كان على الهيأة نفيا لقول ابن شجاع فهو تصحيح لاحد جزئی القول الاول كقول البدائع وهو اقرب الى الصواب فانه ايضا راجع الى ذلك التفصيل الذی ذكره القمی فی السجود خارج الصلاة كما فی الحلية وذلك ان القول الاول يشتمل على دعويين احدٰهما النقض عند عدم الهيأة ولو فی الصلاة وسائر الاقوال تخالفه فی ما بعد لو والاخرى عدم النقض مع الهيأة المسنونة ولو خارج الصلاة والقول الثالث يوافقه فيها اصلا ووصلا والتصحيح فيه انما ورد على هذا الجزء الموافق دون المخالف وكذلك لما سبق الى ذهن العلامة عمر بن نجيم ان شيخه واخاه رحمهما

فاقول ہم اس کی تصریح قولِ ثالث میں کر چکے ہیں اور اس کی تصحیح میں اندرونِ نماز ہیئتِ مسنونہ کی شرط نہ ہونے کا ذکر نہیں۔ انہوں نے تو اس کو بیرونِ نماز وضو کے نہ ٹوٹنے میں ذکر کیا ہے بشرطیکہ ہیأۃ مسنونہ پر ہو، تاکہ ابن شجاع کے قول کی نفی ہو جائے، تو یہ پہلے قول کے ایک جزء کی تصحیح ہے، جیسا کہ صاحبِ بدائع نے کہا ہے کہ وہ اقرب الی الصواب ہے، یہ بھی اسی تفصیل کی طرف راجع ہے جس کو قمی نے بیرونِ نماز کے سجدہ میں ذکر کیا ہے، جیسا کہ حلیہ میں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول دو دعووں پر مشتمل ہے ایک یہ ہے کہ غیر مسنون ہیئت پر سجدہ خواہ نماز ہی میں ہو نیند ناقضِ وضو ہے، اور باقی اقوال "لو" کے مابعد سے اس قول کے مخالف ہیں، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب سجدہ ہیئتِ مسنونہ میں ہو تو خواہ خارجِ صلوٰۃ ہو، ناقض نہیں۔ اور تیسرا قول

---

[1] بحر الرائق نواقض وضو ۱/۳۸

marfat.com

اللہ تعالی یدعی تصحیح الزیلعی للجزء المخالف نسبه للسھو وعقبه بتصحیح المحیط قال ط قال فی النھر ما فی البحر من تصحیح الزیلعی لھذا فھو سھو بل فی عقد الفرائد انما لا یفسد الوضوء نوم الساجد فی الصلاۃ اذا کان علی الھیأۃ المسنونۃ قید به فی المحیط وھو الصحیح اھ[1] ثم رأیت العلامۃ الشامی فی منحۃ الخالق حاول جواب النھر فنحا نحو ما نحوت ثم زلت قدم القلم حیث قال قول الشارح وصرح الزیلعی بان الاصح الضمیر المنصوب فیه یعود الی قوله وان کان خارجھا فکذلک الا فی السجود[2] الخ (فھذا انحو ما ذکرته ان التصحیح منسحب علی عدم النقض خارج الصلاۃ ایضا اذا کان علی ھیأۃ سنۃ ثم قال) خلاف ما یوھمه ظاھر العبارۃ من انه راجع الی قوله وھذا ھو القیاس اذ ھو اقرب[3]۔

اقول لا ھو متبادر من العبارۃ

اصلا و وصلا اس کے موافق ہے، اور تصحیح اس جز موافق کے لیے ہے مخالف کے لیے نہیں ہے، اس لیے علامہ عمر ابن نجیم نے یہ سمجھ لیا کہ ان کے شیخ اور ان کے بھائی اس امر کے مدعی ہیں کہ زیلعی نے جزء مخالف کی تصحیح کی ہے، اس کو سہو قرار دیا اور اس کے بعد محیط کی تصحیح کا ذکر کیا ہے۔ "ط" نے کہا کہ نہر میں ہے، کہ بحر میں زیلعی کی جو تصحیح ہے وہ سہو ہے بلکہ عقد الفرائد میں ہے کہ نماز میں بحالتِ سجدہ سونے والے کا وضو اس وقت نہیں ٹوٹتا ہے جب وہ ہیئت مسنونہ پر سوئے۔ یہ قید محیط میں ہے اور یہی صحیح ہے اھ پھر میں نے دیکھا کہ علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں نہر کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور وہ اس رائے کی طرف مائل ہوئے ہیں جس کا میں نے ذکر کیا ہے پھر ان کے قلم کو لغزش ہوئی تو جو بات شارح نے کہی تھی وہی کہہ دی، اور زیلعی نے کہا کہ وہی اصح ہے، ان کے قول میں ضمیر منصوب اس کے قول وان کان خارجھا فکذلک الا فی السجود الخ کی طرف لوٹتی ہے (یہ اسی طرح ہے جو میں نے ذکر کیا ہے کہ اس تصحیح کا تعلق بیرون نماز وضو کے لیے نہ ٹوٹنے سے بھی ہے بشرطیکہ مسنون ہیئت پر ہو۔ پھر کہا) یہ اس کے خلاف ہے جو ظاہر عبارت سے وہم ہوتا ہے کہ یہ ضمیر "وھذا ھو القیاس" کی طرف راجع ہے کہ وہی اقرب ہے۔

اقول نہ تو عبارت سے متبادر ہے اور

---

[1] طحطاوی علی در المختار نواقض وضو ۱/۸۱

[2] منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق نواقض وضو ۱/۳۸

[3] ایضاً ۱/۳۸

marfat.com

ولاهو مفهوم النهر ولاهو اقرب بل الاقرب قوله الا انا ترکناہ فیہا بالنص وھذا ما فھم فی النھر ولذا عارضہ بتصحیح المحیط قال فی المنحۃ) والاحسن ارجاعہ الی قولہ کذا فی البدائع لان ما فی البدائع من التفصیل ھو ما ذکرہ الزیلعی۔

نہ ہی نہر کا مفہوم ہے اور نہ ہی یہ اقرب ہے، بلکہ اقرب تو ان کا یہ قول ہے کہ الا انا ترکناہ فیہا بالنص اور یہ وہ ہے جو نہر میں سمجھا ہے اس لیے انہوں نے اس کا تقابل محیط کی تصحیح سے کیا ہے، منحۃ میں کہا) اور احسن یہ ہے کہ اس ضمیر کو ان کے قول کذا فی البدائع کی طرف لوٹانا بہتر ہے، کیونکہ بدائع میں جو تفصیل ہے وہی ہے جو زیلعی نے ذکر کی ہے۔

(اقول الذی حط علیہ کلام البدائع التفصیل خارج الصلاۃ والاطلاق فی الصلوٰۃ فاذا ارجع الضمیر الی قولہ کذا فی البدائع یوھم ایھاما جلیا ان کل ھذا التفصیل والاطلاق صححہ الزیلعی وحینئذ یرد ایراد النھر بحیث لامرد لہ فان التصحیح انما ذکرہ الزیلعی فی التفصیل دون الاطلاق فھو تسلیم للایراد لادفعہ وقد وقع ھذا الابہام بابین وجہ فی کلامکم حیث ذکرتم کلام البدائع ثم قلتم وصححہ الزیلعی ما فی البدائع فلولا ان ذکرتم ثم نص الزیلعی لاستحکم الابہام ورسخ فی ذھن من لم یراجع التبیین قال فی المنحۃ) ومما یؤید ان الضمیر لیس راجعا الی ما ھو القیاس قولہ الاٰتی مقتضی الاصح المتقدم الخ وبہ سقط نسبۃ السھو الی المؤلف التی ذکرھا فی النھر اھ۔

(اقول بدائع کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیرونِ نماز تفصیل کرتے ہیں اور اندرونِ نماز اطلاق کے قائل ہیں اب جب ضمیر "کذا فی البدائع" کی طرف راجع کی جائے تو یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس تفصیل و اطلاق دونوں ہی کی زیلعی نے تصحیح کی ہے اور اس صورت میں نہر کا اعتراض وارد ہوگا اور اس کا کوئی جواب نہیں، کیونکہ اس تصحیح کو زیلعی نے تفصیل میں ذکر کیا ہے اطلاق میں نہیں، گویا وہ اعتراض کو رد نہیں کر رہے ہیں بلکہ تسلیم کر رہے ہیں یہ ایہام واضح طور آپ کے کلام میں بھی ہے، کیونکہ آپ نے بدائع کے کلام کے بعد کہا ہے کہ "زیلعی نے جو کچھ بدائع میں ہے اس کی تصحیح کی ہے، اگر آپ زیلعی کی عبارت ذکر نہ کرتے تو جن لوگوں نے تبیین کی عبارت نہ دیکھی ہوتی ان کے اذہان میں ایہام مستحکم ہوجاتا۔ منحہ میں کہا) اس امر کی تائید ضمیر ماھو القیاس کی طرف نہیں لوٹتی ہے اس کا قول الاٰتی مقتضی الاصح المتقدم الخ سے ہے

لہ و ۲ منحۃ الخالق علی حاشیہ بحرالرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

marfat.com

اس سے بقول نہر کے سہو کی نسبت مولف کی طرف نادرست قرار پاتی ہے اھ

اقول کل کلامہ رحمہ اللہ تعالٰی مبتن علی انہ فہم فہم النہر رجوع الضمیر الی ما ھو القیاس وقد علمت انہ غیر الواقع الا تری الی قولہ بل فی عقد الفرائد ولو کان کما فہمتم لقال نعم فی عقد الفرائد لکن ارشدتم الی وجہ اٰخر شید مبانی ایراد النہر فان البحر ذکر بعدہ مسألۃ تعمد النوم فی الصلاۃ وان ابا یوسف یقول فیہ بالنقض والمختار لا وان قاضی خان فصّل فجعلہ ناقضا فی السجود دون الرکوع وان المحقق فی الفتح حملہ علی سجود لم یتجاف فیہ ثم قال البحر وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم ان لا ینتقض بالنوم فی السجود مطلقا اھ[1] ای سواء کان متجافیا اولا فقد افصح انہ جعل الاطلاق فی الصلاۃ ھو الاصح فظہر انہ رحمہ اللہ تعالٰی اراد بالضمیر قولہ ترکناہ فیہا بالنص کما کان ھو الاقرب المتبادر وایاہ فہم فی النہر وحینئذ ھو سہو لا ریب فیہ وبالجملۃ تصحیح الزیلعی کالبدائع لامساس لہ بمخالفۃ ما نرتضیہ۔

اقول ان کا (رحمہ اللہ تعالٰی) کلام اس پر مبنی ہے کہ انھوں نے نہر کی طرح یہ سمجھ لیا کہ ضمیر ما ھو القیاس کی طرف لوٹتی ہے اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ یہ خلاف واقعہ ہے، ان کا قول "بل فی عقد الفرائد" اس امر کی دلیل ہے، اور اگر وہ بات ہوتی جو آپ نے سمجھی ہے تو وہ یہ کہتے کہ "نعم فی عقد الفرائد" لیکن آپ نے ایک نئی توجیہ کی جس سے نہر کا اعتراض پختہ ہُوا، کیونکہ بحر میں اس کے بعد نماز میں قصداً سونے کا مسئلہ ذکر کیا ہے، اور یہ کہ ابو یوسف اس میں وضو ٹوٹنے کے قائل ہیں جبکہ مختار نہ ٹوٹنا ہے، اور قاضی خان نے اس میں تفصیل کرتے ہُوئے فرمایا کہ یہ سجود میں ناقض ہے رکوع میں نہیں ہے اور محقق نے فتح میں اس کو سجود پر محمول کیا ہے وہ سجود جس میں پیٹ کو رانوں سے الگ نہ کیا گیا ہو۔ پھر بحر میں فرمایا "کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ جو اصح کہ گزرا اس کا تقاضا یہ ہے کہ سجود میں نیند سے مطلقاً وضو نہ ٹوٹے اھ یعنی پیٹ رانوں سے الگ ہو یا نہ ہو، اس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے نماز میں اطلاق کو اصح قرار دیا ہے۔ اس سے ظاہر ہُوا کہ انہوں (رحمہ اللہ علیہ) نے ضمیر سے ان کے قول "ترکناہ فیہا بالنص" کا ارادہ کیا ہے، اور یہی اقرب اور متبادر ہے، اور یہی چیز انہوں نے نہر میں سمجھی ہے اس صورت میں وہ بلا شبہ سہو ہے، خلاصہ یہ

---

[1] بحوالہ بحر الرائق، نواقض وضو ۱/ ۳۸

marfat.com

کہ بدائع کی طرح زیلعی کی تصحیح کا ہمارے پسندیدہ قول کی مخالفت سے کوئی تعلق نہیں بنتا۔

اما ما ذکر فی الخانیۃ ان النقض مطلقا فی السجود خارج الصلاۃ ظاھر الروایۃ[1] و قدمہ وھو یقدم الاظھر الاشھر وعبر عن قول التفصیل بالھیأۃ بقیل فافاد ضعفہ فاعلم انہ قال ذلک ولم یوافق علیہ بل جعل فی الخلاصۃ ظاھر المذھب عدم الفرق فی الصلاۃ وخارجھا وفی الحلیۃ عن الذخیرۃ انہ المشھور[2] وفیھا عن البدائع ان علیہ العامۃ[3] وفیھا عن التحفہ انہ الاصح[4] وقال فی الھدایۃ ھو الصحیح[5] وقال فی العنایۃ الذی صححہ وھو ظاھر الروایۃ[6] وانما نسب العنایۃ وکتب اُخر الفرق الی ابن شجاع بل فی الحلیۃ عن الذخیرۃ عن الامام ابی الحسین القدوری انہ قال فیما عن ابن شجاع انہ اذا نام خارج الصلاۃ علی ھیأۃ الساجد ینقض وضوءہ ھذا قولہ ولم یقل بہ احد من اصحابنا[7] اھ وفی ھذا ما یکفینا للخروج عن عھدتہ وللہ الحمد فاستبان ان القول الاول ھو المحتظی بصریح التصحیح۔

اور خانیہ میں ہے کہ بیرون نماز سجدہ میں مطلقاً ناقضِ وضو ہونا ظاہر روایت ہے، اور انہوں نے اپنی عادت کے مطابق کہ اظہر اور اشہر کو مقدم کرتے ہیں اس قول کو مقدم رکھا ہے اور ہیأۃ کی تفصیل کو "قیل" سے تعبیر کرکے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے تو یہ صرف ان کا قول ہی ہے، وہ خود اس سے متفق نہیں ہیں، بلکہ خلاصہ میں ظاہر مذہب اندرونِ نماز اور بیرونِ نماز میں فرق نہ ہونے کو قرار دیا ہے، اور حلیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ یہی مشہور ہے اور اس میں بدائع سے منقول ہے کہ اسی پر عام فقہاء ہیں، اور اس میں تحفہ سے ہے کہ وہی اصح ہے اور ہدایہ میں ہے کہ وہی صحیح ہے، اور عنایہ میں ہے کہ جس کو انہوں نے صحیح کہا ہے وہی ظاہر روایت ہے، اور عنایہ اور دوسری کتب میں فرق کو ابن شجاع کی طرف منسوب کیا ہے، بلکہ حلیہ میں ذخیرہ سے امام ابو الحسین قدوری سے منقول ہے کہ انہوں نے ابن شجاع سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر وہ نماز کے باہر سجدہ کرنے والے کی ہیئت پر سوگیا، تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ یہ صرف انہی کا قول ہے کسی اور نے ہمارے اصحاب سے یہ قول نہیں کیا ہے اھ اس سے وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوجاتے ہیں وللہ الحمد۔ پس معلوم ہوا کہ پہلا قول ہی صریح تصحیح کا ہے۔

---

[1] قاضی خان، نواقض وضو ۱/۲۰ [2] خلاصۃ الفتاوٰی نوع منہ الاغماء والنوم ۱/۱۸

[3] حلیہ [4] ہدایۃ، نواقض وضو ۱/۱۰

[5] عنایہ مع فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۴۳ [6] حلیہ [7] حلیہ

marfat.com

الرابع هو الاقوى من حيث الدليل

اعلم انه اذ قد تحقق ان القول الاول عليه الاكثر وعليه المتون وله التصحيح ولو كان لبعض هذا لمساغ لمثلي ان يتكلم عن الدليل فكيف وقد اجتمعت فالان اقول و بحول ربي احول اخرج الائمة احمد وابوداؤد والترمذي وابوبكر بن ابي شيبة في مصنفه والطبراني في المعجم الكبير والدارقطني و البيهقي في سننهما من طريق ابي خالد يزيد بن عبد الرحمن الدالاني عن قتادة عن ابي العالية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نام وهو ساجد حتى غطا ونفخ ثم قام يصلي فقلت يارسول الله انك قد نمت قال ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[1] هذا لفظ الترمذي وفي لفظ لاحمد ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ليس على من نام ساجدا وضوء حتى يضطجع فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[2] ولابي داود انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[3] وللدارقطني

چہارم: دلیل کے اعتبار سے یہی زیادہ قوی ہے

یہ تو معلوم ہو ہی چکا ہے کہ پہلے قول پر اکثر فقہاء ہیں متون میں بھی وہی ہے اور اسی کی تصحیح کی گئی ہے، اگر بعض فقہاء بھی اس کی طرف ہوتے تو مجھ جیسے شخص کو اس پر دلیل سے کلام کا موقع ملتا، اور اب تو سب متفق ہیں، لہذا میں کہتا ہوں و بحول ربی احول۔ احمد، ابو داؤد، ترمذی اور ابوبکر ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اور طبرانی نے معجم کبیر میں اور دارقطنی اور بیہقی نے اپنی سنن میں بسند ابو خالد یزید بن عبد الرحمٰن دالانی نے قتادہ سے ابو العالیہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ انہوں نے دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بحالتِ سجدہ سو گئے یہاں تک کہ خراٹے لینے لگے پھر اُٹھے اور مصروفِ نماز ہو گئے، انہوں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے تھے! آپ نے فرمایا: وضو صرف اس پر لازم ہے جو لیٹ کر سوئے، کیونکہ جب کوئی شخص لیٹتا ہے تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، یہ ترمذی کے الفاظ ہیں۔ اور احمد کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو سجدہ میں سو گیا اس پر وضو نہیں ہے یہاں تک کہ لیٹ نہ جائے۔ کیونکہ جب لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ اور ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں کہ وضو تو اس پر لازم ہے

---

[1] جامع للترمذی، باب الوضوء من النوم ۱/۱۲

[2] مسند احمد بن حنبل عن ابن عباس ۱/۲۵۶

[3] سنن ابی داؤد، باب الوضوء من النوم ۱/۲۷

marfat.com

لاوضوء علی من نام قاعدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فان من نام مضطجعا استرخت مفاصله[1] وللبیہقی لایجب الوضوء علی من نام جالسا او قائما او ساجدا حتی یضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[2] وذکر المحقق فی الفتح حدیثا اٰخر عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده فیه مهدی بن هلال و اٰخر عن ابن عباس عن حذیفة بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنهم فیه بحر بن کنیز[3] السقاء[4] ثم قال وانت اذا تأملت فیما اوردناه لم ینزل عندك الحدیث عن درجة الحسن[5] اھ قال فی الغنیة لما تقرر ان ضعف الراوی اذا کان بسبب الغفلة دون الفسق یزول بالمتابعة و یعلم بها ان ذلك الحدیث مما اجاد فیه ولم یهم فیکون حسنا[6] اھ۔

جولیٹ کر سوئے کیونکہ جو لیٹ کر سوئے گا اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے اور دارقطنی کے الفاظ یہ ہیں کہ جو بیٹھ کر سوئے اس پر وضو نہیں ہے وضو تو اس پر ہے جو لیٹ کر سوئے کیونکہ جو لیٹ کر سوئے گا اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے۔ اور بیہقی میں ہے کہ بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر یا سجدہ میں سوئے اس پر وضو لازم نہیں تا وقتیکہ وہ اپنا پہلو زمین پر نہ رکھ دے کیونکہ جب وہ لیٹے گا اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ اور محقق نے فتح میں ایک اور حدیث ذکر کی ہے اور وہ یہ ہے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے، دادا سے روایت کی، اور اس میں مہدی بن ہلال ہے، اور دوسری روایت ابن عباس اور حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہم سے ہے، اس میں بحر بن کنیز السقا سے ہے، پھر کہا کہ ہم نے جو روایات بیان کی ہیں ان پر اگر آپ غور کریں گے تو حدیث حسن کے درجہ سے کم نہ ہوگی اھ غنیہ میں کہا کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ راوی کا ضعف اگر غفلت کے باعث ہو نہ کہ فسق کی وجہ سے تو یہ ضعف متابعت سے ختم ہو جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو اس روایت میں وہم نہیں ہوا ہے تو یہ حسن ہوگی اھ

اقول اما ابن هلال[7] فلا یصلح متابعا

اقول میں سمجھتا ہوں کہ ابن ہلال متابع بننے

---

[1] دارقطنی، روایت معناً فیمن روی فیمن نام ۱/۱۶۰

[2] بحوالہ التعلیق المغنی ایضاً ۱/۱۶۰

[3] بنون وزای ووقع فی نسخ الفتح والغنیة و نصب الرایة وغیرها المطبوعات کلها کثیر بثاء وراء وهو تصحیف ۱۲ منه (م)

کنیز، نون اور زا سے ہے، اور فتح، غنیہ اور نصب الرایہ تمام میں کثیر، ثا اور را سے ہے اور یہ غلط ہے ۱۲ منہ (ت)

[4] کان یسقی الحجاج فسمی السقاء ۱۲ منه (م)

وہ حجاج کو پانی پلاتے تھے اس لئے ان کا نام سقاء مشہور ہو گیا۔ (ت)

[5] فتح القدیر، نواقض وضو ۱/۴۵

[6] غنیة المستملی، نواقض وضو ص ۱۳۸

[7] "ط" غنیہ اور فتح پر

[7] مہدی بن ہلال کا سقوط

marfat.com

فقد كذّبه يحيى بن سعيد وقال ابن معين يضع الحديث وقال ابن المديني كان يتهم بالكذب وقال الدارقطني وغيره متروك واما[1] ابن كثير فقال النسائي والدارقطني متروك وهو قضية قول ابن معين لا يكتب حديثه لكن الحافظ في التقريب اقتصر على انه ضعيف تبعا للبخاري وابي حاتم فكان يجب اسقاط الاول وما كان كبير حاجة الى الآخر فان الحديث بنفسه لا ينزل عن درجة الحسن على اصولنا ان شاء الله تعالى وكلام الاثريين ماش على اصولهم من رد المراسيل وعنعنة المدلسين مطلقا اما[2] الكلام في الدالاني واما افحش فيه ابن حبان من القول كعادته فقال كثير الخطاء فاحش الوهم لا يجوز الاحتجاج به اذا وافق الثقات فكيف اذا تفرد عنهم بالمعضلات فمردود بان البخاري قال فيه ابو خالد صدوق لكنه يهم بالشئ وقال احمد وابن معين والنسائي لا باس به وقال ابو حاتم صدوق وقال الذهبي في المغني مشهور حسن الحديث وما[3] ذكر ابو داؤد عن شعبة ههنا[ل] انه لم يسمع قتادة من

کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کیونکہ یحیٰی بن سعید نے ان کی تکذیب کی، اور ابن معین نے کہا کہ وہ حدیثیں گھڑا کرتے تھے، اور ابن مدینی نے کہا کہ وہ متہم بالکذب تھے، اور دارقطنی وغیرہ نے کہا کہ متروک ہے۔ اور ابن کثیر کے بارے میں نسائی اور دارقطنی نے کہا کہ وہ متروک ہے۔ ابن معین کہتے تھے کہ ان کی حدیث نہ لکھی جائے۔ حافظ نے تہذیب میں صرف یہ کہا کہ وہ ضعیف ہیں، انہوں نے اس رائے میں بخاری اور ابوحاتم کی پیروی کی ہے تو پہلے کا ساقط کرنا واجب ہے اور دوسرے کی کوئی زیادہ ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ہمارے اصول پر حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے (ان شاء اللہ) اور محدثین کا کلام ان کے اصول کے مطابق ہے کہ وہ مراسیل اور مدلسین کے عنعنہ کو مطلقاً قبول نہیں کرتے ہیں۔

دالانی کے بارے میں ابن حبان نے اپنی عادت کے مطابق حد سے تجاوز کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ کثیر الخطا فاحش الوہم ہیں ان سے استدلال درست نہیں، خواہ ثقات سے ان کی تائید کیوں نہ ہوتی ہو، پھر معضلات کی روایات میں جب وہ ثقات سے منفرد ہوں تو ان کی روایت کے معتبر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، مگر ہم اس رائے کو درست

ل اي في باب الوضوء من النوم لا كما يتوهم من كلام الامام الزيلعي المخرج انه ذكر ههنا ما يدل على ان قتادة لم يسمع هذا الحديث من ابي العالية ونقل من شعبة في موضع آخر. (م)

یعنی وضوء من النوم کے باب میں ایسا نہیں جیسا امام زیلعی کی تخریج حدیث کے کلام سے وہم پیدا ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے یہاں ایسا کلام ذکر کیا ہے جو دلالت کرتا ہے کہ قتادہ نے ابوالعالیہ سے اس حدیث کو نہیں سنا حالانکہ دوسری جگہ شعبہ سے نقل کیا ہے۔

marfat.com

ابی العالیۃ الا[1] اربعۃ احادیث وحکی[2] عن ابی داود نفسہ لم یسمع منہ الا ثلثۃ احادیث ۔

نہیں سمجھتے ہیں، کیونکہ بخاری نے ان کی بابت کہا ہے کہ ابو خالد صدوق ہے لیکن کبھی کسی چیز کا ان کو وہم ہوتا ہے اور احمد، ابن معین اور نسائی نے کہا کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں، ابو حاتم نے کہا صادق ہیں اور ذہبی نے مغنی میں کہا کہ وہ مشہور ہیں اور حسن الحدیث ہیں، اور ابو داؤد نے جو شعبہ سے نقل کیا ہے کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے نہیں سنا ہے، صرف چار احادیث سنی ہیں اور ابو داؤد سے خود حکایت کی گئی ہے کہ انھوں نے ان سے صرف تین احادیث سنی ہیں۔

فاقول وتلک شکاۃ ظاهر عنک و عارها فلو سلم لشعبۃ وابی داود شهادتهما علی النفی مع اضطراب اقوالهما فیه مع انها لم تقبل من الذین[3] هم اکبر واکثر

میں سمجھتا ہوں کہ اگر درج ذیل امور تسلیم کر لیے جائیں، اور وہ یہ ہیں:

۱۔ شعبہ اور ابو داؤد کی شہادت نفی پر،

۲۔ ان دونوں کے اقوال کا اس سلسلہ میں مضطرب ہونا۔

---

[1] حدیث یونس بن متی وحدیث ابن عمر فی الصلاۃ وحدیث القضاۃ ثلثۃ وحدیث ابن عباس حدثنی رجال مرضیون منهم عمر وارضاهم عندی عمر اھ ابو داود ۱۲ منہ (م)

یونس بن متی کی حدیث، ابن عمر کی حدیث نماز کی بابت، اور یہ حدیث کہ قاضی تین قسم کے ہوتے ہیں، اور ابن عباس کی یہ روایت کہ مجھ سے حدیث بیان کی پسندیدہ افراد نے ان میں عمر ہیں، اور عمر میرے نزدیک ان میں سب سے زیادہ پسندیدہ ہیں اھ ابو داؤد، منہ۔ (ت)

[2] الحاکی الامام الزیلعی المخرج انہ ذکرہ ابو داود فی کتاب السنۃ فی حدیث لا ینبغی لعبد ان یقول انا خیر من یونس بن متی قلت وراجعت ثلث نسخ من الکتاب فلم اره ذکر فی کتاب السنۃ شیئا من هذا واللہ تعالی اعلم ۱۲ منہ (م)

حکایت کنندہ امام زیلعی ہیں جنھوں نے یہ تخریج کی ہے کہ اس کو ابو داؤد نے کتاب السنہ میں اس طرح بیان کیا ہے کہ کسی انسان کو یہ زیبا نہیں کہ وہ یہ کہے کہ وہ یونس بن متی سے بہتر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اس کتاب کے تین نسخوں میں دیکھا لیکن مجھے کتاب السنہ میں ایسی کوئی بات نہ مل سکی، واللہ تعالٰی اعلم، منہ۔ (ت)

[3] هم هشام بن عروۃ وامام دار الهجرۃ مالک بن انس والامام وهب بن جریر و

وہ حضرات یہ ہیں: ہشام بن عروہ، امام مالک، وہب بن جریر، یحیی بن سعید القطان۔ اور ابن عدی نے

(باقی برصفحہ آئندہ)

marfat.com

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الامام یحیی بن سعید القطان اخرج ابن عدی عن ابی بشر الدولابی ومحمد بن جعفر بن یزید عن ابی قلابة الرقاشی ثنی ابو داود سلیمان بن داود قال قال یحیی القطان اشهد ان محمد بن اسحق کذاب قلت وما یدریك قال قال لی وهب فقلت لوهب ما یدریك قال قال لی مالك بن انس فقلت لمالك وما یدریك قال قال لی هشام بن عروة قلت لهشام بن عروة وما یدریك قال حدث عن امرأتی فاطمة بنت المنذر وادخلت علی وهی بنت تسع وما رآها رجل حتی لقیت الله تعالی حاول التفصی عنه الذهبی فی المیزان فقال وما یدری هشام بن عروة فلعله سمع منها فی المسجد او سمع منها و هو صبی او دخل علیها فحدثته من وراء حجاب فای شئ فی هذا الخ وقد ضعفنا اعتذاره فی کتابنا منیر العین فی حکم تقبیل الابهامین مع ان المحقق عندنا ایضاً هو توثیق ابن اسحق و بذل الامام البخاری جهده فی الذب

ابوالبشر الدولابی سے روایت کی اور محمد بن جعفر بن زید نے ابو قلابہ رقاشی سے روایت کی کہ مجھ سے ابو داؤد سلیمان بن داود نے روایت کی، انہوں نے کہا کہ یحیی القطان نے کہا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ محمد بن اسحاق کذاب ہے، میں نے کہا کہ تمہیں کیسے پتا چلا؟ انہوں نے کہا کہ یہ بات مجھے وہب نے کہی تو میں وہب سے پوچھا کہ آپ کو کیسے پتا چلا؟ انہوں نے کہا کہ مجھے مالک بن انس نے بتایا، میں نے مالک بن انس سے دریافت کیا کہ آپ کو کس نے بتایا؟ انہوں نے کہا کہ مجھے ہشام بن عروہ نے بتایا میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو کس نے بتایا؟ انہوں نے کہا مجھے یہ بات میری بیوی فاطمہ بنت منذر نے بتائی وہ میرے نکاح میں اس وقت آئیں جب نو سال کی تھیں، وہ اتنی باپردہ تھیں کہ مرتے دم تک ان کو کسی مرد نے نہ دیکھا - ذہبی نے میزان میں اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہوئے کہا کہ ہشام بن عروہ کو کیسے پتا چلا، شاید انہوں نے ان سے بچپن میں سنا ہو یا وہ ان کے پاس گئے ہوں اور پس پردہ انہوں نے ان کو یہ روایت سنائی ہو تو اس میں کیا حرج ہے الخ ہم نے ان کے اس عذر کو اپنی کتاب منیر العین فی حکم تقبیل الابہامین میں ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

ابن اسحٰق عن امرأة هشام بن عروة فليس غاية الا الارسال فكان ماذا فان المرسل مقبول عندنا وعند الجمهور مع انا فی غنی عن النظر فيه فقد احتج به اصحابنا وقبلوه من غير نكير وانت على علم ان الحكم لا يختص بالمضطجع فقد اجمعنا على النقض فی الاستلقاء والانبطاح لانا رأينا الحديث ارشد الى المعنى فی ذلك وهو استرخاء المفاصل ولا يراد به مطلقه لحصوله فی كل نوم فيناقض اخره اوله بل كماله كما تقدم عن الكافی فتحصل لنا من الحديث ان المدار على نهاية الاسترخاء فحيث وجد وجد النقض وحيث عدم عدم كما اشار اليه المحققون فاستقرت الضابطة وانحلت العقدة عن كلتا الدعويين فی القول الاول فان خصوصية الصلاة لا دخل لها فی منع الاسترخاء ولا لخارجها فی احداثه بل الحديث مطلق عن التقييد بالصلاة كما اعترف به فی البدائع قائلا فی النوم

جو بڑے بھی ہیں اور تعداد میں زائد بھی، جبکہ یہ روایت ان سے زیادہ مضبوط اور اظہر بھی ہے، جیسا کہ ابن اسحاق ہشام بن عروہ کی بیوی سے روایت کرتے ہیں۔

تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل ثابت ہوگی، تو کیا ہوا؟ مرسل ہمارے نزدیک مقبول ہے، اور جمہور کے نزدیک بھی مقبول ہے، پھر مجھے اس پر غور کی اس لیے بھی ضرورت نہیں کہ ہمارے اصحاب نے اس سے استدلال کیا ہے اور اس کو بلا نکیر قبول کیا ہے، اور یہ امر معلوم ہے کہ حکم لیٹنے والے کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ اجماعی طور پر استلقاء اور انبطاح کی صورت میں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ حدیث کی راہنمائی اس معنی کی طرف زیادہ واضح ہے یعنی استرخاء مفاصل، اور مطلق استرخاء مراد نہیں کہ یہ تو ہر قسم کی نیند میں ہوتا ہے، اس طرح حدیث کا اول آخر کے متضاد ہوگا، بلکہ جیسا کہ کافی سے گزرا استرخاء سے مراد مکمل استرخاء ہے، سو حدیث سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ دار و مدار کامل استرخاء پر ہے، اب جہاں یہ پایا جائے گا وہاں وضو ٹوٹے گا اور جہاں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عنه اذا انى بحديث القراءة خلف الامام وان لم يرض بالاخراج له فی صحيحه المسند ۱۲ منه - (م)

ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ ابن اسحٰق ثقہ ہے، امام بخاری نے بھی حدیث قراءۃ خلف الامام میں انکی طرف سے دفاع کی بھرپور کوشش کی ہے، اگرچہ انہوں نے اپنی صحیح مسند میں ان کی روایت درج کرنا پسند نہیں کیا۔ منہ (ت)

خارج الصلاة على هيأة السجود ان العامة على انه لايكون حدثا لماروى من الحديث من غير فصل بين الصلاة وغيرها كما فى حلية فمن سجد خارجها سجدة مشروعة وآخر غير مشروعة وآخر لم ينو السجود اصلا فلا يفترقون الا فى النية ولا اثر لها فى ارخاء او منعه بداهة وانما ذلك الى هيأة النوم كيفما وجدت فيجب ادارة الحكم عليها ولا شك ان النوم على هيأة سجود السنة يمنع الاسترخاء التام اذ لوكان لسقط كما افاده فى الهداية فوجب ان لا ينقض حتى فى خارج الصلوة وان النوم على غيرها مفترشا للذراعين ملصق البطن بالفخذين ليس الا السقوط هو هو فوجب ان ينقض حتى فى الصلاة۔

نہیں ہوگا وہ نہیں ٹوٹے گا۔ محقق علماء کے اشارات سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح یہ ضابطہ کھل کر ہمارے سامنے آگیا' اور پہلے قول میں جو دو دعوے تھے ان کا عقدہ بھی حل ہوگیا، کیونکہ نماز کو استرخاء کے روکنے میں کوئی دخل نہیں اور خارج نماز کو استرخاء کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں، بلکہ حدیث میں نماز کی کوئی قید نہیں، بدائع میں اس کا اعتراف موجود ہے، وہ کہتے ہیں کہ بیرونِ نماز سجدہ کی ہیئت پر سونے سے عام علماء کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ حدیث میں نماز یا خارج کی قید نہیں پائی جاتی ہے جیسا کہ حلیہ میں ہے مثلاً ایک شخص نے بیرونِ نماز مشروع میں سجدہ کیا اور ایک نے غیر مشروع سجدہ کیا، اور ایک نے بلا نیت سجدہ کیا، تو اب یہ تمام لوگ صرف نیت کے اعتبار ہی سے مختلف ہوں گے لیکن ظاہر کہ اس کا اثر استرخاء کے وجود و عدم پر نہ ہوگا، اس کا دار و مدار تو نیند کی ہیئت پر ہے خواہ کسی طرح بھی ہو اس میں شک نہیں کہ ہیئت سجود مسنون طریقے سے سونا مکمل استرخاء کے لیے مانع ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ اگر استرخاء مکمل ہو تو نمازی گر جائے۔ لہذا ضروری ہے کہ اندرونِ نماز یا بیرون نماز وضو نہ ٹوٹے، اور اس کے علاوہ سونا اس طرح کہ دونوں کلائیاں بچھائے ہوتے ہو' اور پیٹ کو دونوں رانوں سے لگائے ہوئے ہو، یہ خود گرنے کے مترادف ہے، اس لیے ضروری ہے کہ یہ ناقض وضو ہو، خواہ نماز میں ہی ہو۔

اقول وبه ظهر الجواب عن استحسان البدائع والبحر والغنية فان ذلك انما كان يسوغ لو ان النص لم يكن فيه الا نفى النقض عن الساجد فعلى التنزل وتسليم ان ليس الظاهر فى كلام الشارع عليه الصلوة والسلام ارادة الهيأة المسنونة

اقول اس تقریر سے بدائع، بحر اور غنیہ کے استحسان کا جواب بھی ہوگیا، یہ تو اس وقت درست ہوتا جب اس میں نص صرف ساجد کے وضو ٹوٹنے کی نفی کی ہوتی، تو برسبیل تنزل یہ کہ شارع علیہ السلام کے کلام میں مسنون ہیئت کا ارادہ نہیں ہے یہ دعوی ممکن تھا کہ شارع نے یہ حکم ہر اس چیز پر لگایا ہے

marfat.com

المعهودة كان يمكن ان يدعى ان الشارع ناط ذلك بكل ما ينطلق عليه اسم السجود كيفما كان وليس كذلك بل النص نفسه ارشدنا الى العلة بقوله استرخت مفاصله فعلمنا ان الحكم معلول ومعقول وقد وجدت العلة فى سجود غير السنة فلا معنى لعدم النقض على خلاف القياس والنص جميعا نعم يترك اى لا يجرى ههنا القياس بالمعنى المصطلح عليه ف لان العلة منصوصة فاجراؤها لا يكون قياسا ولا يختص المجتهد كما بينه خاتمة المحققين سيدنا الوالد قدس سره الماجد فى كتاب الجليل لمفاد اصول الرشاد لقمع مبانى الفساد فاستقر بحمد الله تعالى عرش التحقيق على القول الاول وانه هو الصحيح وعليه المعول و الحمد لله فى الأخر والاول۔

ف۲ **الثالثة** تعمد النوم فى الصلاة لا يفسدها مطلقا بل اذا كان حدثا كما نبهنا عليه وقد قدمنا عن الخانية انه ان تعمد النوم فى ركوعه لا تفسد[1] وفى الخلاصة لو نام فى ركوعه او سجوده جازت صلاته لكن لا يعتد بهما واعادهما هذا اذا لم يتعمد ذلك فان تعمد تفسد صلاته فى السجود

جس پر سجدہ کا اطلاق ہوتا ہو، خواہ کیسا ہی ہو، حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ نص ہی میں علت موجود ہے یعنی "استرخت مفاصلہ" اس سے معلوم ہوا کہ حکم معلول ومعقول ہے، اور یہ علت غیر مسنون سجدہ میں بھی پائی جاتی ہے، تو برخلاف نص وقیاس وضو نہ ٹوٹنے کا کوئی معنی نہیں، ہاں یہاں قیاس اصطلاحی معنی میں جاری نہ ہوگا، کیونکہ علت منصوص ہے تو اس علت کا اجراء قیاس نہیں کہلائے گا، اور یہ امر مجتہد کے ساتھ خاص نہ ہوگا، جیسے یہی چیز حضرت والد محترم نے اپنی کتاب "اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد" میں بیان کی ہے، لہذا تحقیقی بات وہی ہے جو پہلے قول میں مذکور ہے، وہی صحیح اور قابل اعتماد ہے، والحمد للہ فی الاخر والاول۔

تیسرا قول نماز میں قصداً سونا نماز کو مطلقاً فاسد نہیں کرتا ہے بلکہ صرف اسی صورت میں فاسد کرتا ہے جبکہ حدث ہو۔ ہم اس پر تنبیہ کرچکے ہیں خانیہ سے ہم نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قصداً رکوع میں سو گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر رکوع یا سجود میں سو گیا تو اس کی نماز درست ہوئی لیکن اس رکوع وسجود کا

---

[1] فتاوٰی قاضیخان، مفسدات الصلوٰۃ (نولکشور، لکھنؤ) ۱/ ۶۴

marfat.com

دون الرکوع اھ[1] واسلفنا عن الفتح ان مبناہ
علی زوال المسکۃ فی السجود فلو سجد متجافیا
ونام عامدا لم تفسد صلاتہ واثرہ فی
الحلیۃ فاقرہ ونقلہ فی البحر وزاد علیہ
انہا لاتفسد ولو غیر متجاف وذلک لما
اختار ان النوم فی السجود المشروع لاینقض
الوضوء مطلقا ولو علی غیر ھیأۃ السنۃ فسجود
غیر المتجافی ایضا لما لم یکن النوم فیہ حدثا
عندہ لم یجعل تعمدہ فیہ مفسدا و
لنقص عبارۃ البحر لیکون تذکیرا لما عبر
و تمہید الما غبر قال رحمہ اللہ تعالٰی
واطلق فی الھدایۃ الصلاۃ (قلت یرید النوم
فیہا فتجوز بحذف المضاف و بہ یسقط
اعتراض المنحۃ علی البحر فیما تابع ھو فیہ
الفتح قال البحر) فشمل ما کان عن تعمد
وما عن غلبۃ وعن ابی یوسف اذا تعمد
النوم فی الصلاۃ نقض والمختار الاول و
فی فصل ما یفسد الصلوٰۃ من فتاوے
قاضی خان لونام فی رکوعہ او سجودہ ان
لم یتعمد لاتفسد وان تعمد فسدت فی
السجود دون الرکوع اھ کانہ مبنی علی قیام
المسکۃ فی الرکوع دون السجود ومقتضی
النظر ان یفصل فی السجود ان کان متجافیا

اعتبار نہ ہوگا ان کا اعادہ لازم ہے، لیکن یہ اس صو
میں ہے جبکہ قصداً نہ سویا ہو، اگر قصداً سویا ہو تو س
میں نماز فاسد ہوگی رکوع میں نہ ہوگی، او
فتح کے حوالے سے ہم نے بیان کیا کہ اس کا دارومد
چستی کے سجدہ میں زائل ہونے پر ہے، لہٰذا اگر س
اس طرح کیا کہ کلائیاں زمین سے الگ ہیں اور ا
طرح قصداً سوگیا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی
حلیہ میں درست کہا، اور بحر نے اس پر اتنا اضاف
کہ اگر کلائیاں الگ نہ کی ہوں تب بھی نماز فاس
نہ ہوگی، کیونکہ ان کا مختار قول یہ ہے کہ سجدہ مش
میں نیند مطلقاً ناقضِ وضو نہیں خواہ یہ سجدہ
ہیئت غیر مسنونہ پر ہو، اس لیے غیر متجافی کا س
بھی ناقضِ وضو نہیں کیونکہ ان کے نزدیک سجدہ
نیند ناقضِ وضو نہیں، چنانچہ انہوں نے سجدہ
قصداً سونے کو ناقضِ وضو قرار نہیں دیا۔
اب بحر کی گزشتہ عبارت ملاحظہ ہو، فر
ہیں "ہدایہ میں نماز کو مطلق رکھا" (میں کہتا ہ
اس سے ان کی مراد نماز میں سونا ہے اس میں
مضاف کی وجہ سے مجاز پیدا ہوگیا ہے اور ا
طرح منحہ کا اعتراض بحر پر سے ساقط ہوگیا،
اعتراض ان کی فتح کی متابعت پر تھا، بحر نے
تو یہ قصداً اس عمل کے کرنے کو بھی شامل ہوگیا،
بصورت غلبہ اس کے صدور کو بھی، اور ابو یوسف

[1] خلاصۃ الفتاوٰی جنس آخر مفسدات الصلوٰۃ (نولکشور، لکھنؤ) ۱/ ۱۳۲

marfat.com

لا تفسد والا تفسد کذا فی فتح القدیر وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم (ان النوم فی السجود المشروع لا ینقض مطلقا ولو غیر متجاف) ان لا ینتقض بالنوم فی السجود مطلقا وینبغی حمل ما فی الخانیة علی روایة ابی یوسف[1] اھ ما فی البحر مزید اما بین الاھلة قال فی منحة الخالق الذی تقدم من روایة ابی یوسف انه اذا تعمد النوم فی الصلاة نقض وکذا فی الفتح وھی کما تری غیر مقیدة بالسجود تأمل ثم رأیت فی غایة البیان ما نصہ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی فی الاملاء انه اذا تعمد النوم فی السجود ینقض وان غلبت عیناہ لا ینقض اھ وبه یترجح الحمل المذکور ویکون المراد حینئذ مما تقدم من قوله فی الصلاة ای فی سجودھا فقط فافھم[2] اھ

مروی ہے کہ جو نماز میں قصداً سویا اس کی نماز ٹوٹ گئی، اور مختار پہلا قول ہے۔ اور قاضی خان میں "ما یفید الصلٰوۃ" کی فصل میں ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کے رکوع یا سجود میں سوگیا تو اگر قصداً نہیں ہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی اور اگر قصداً ہے تو سجدہ میں ٹوٹ جائے گی رکوع میں نہیں اھ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ رکوع میں چستی باقی رہتی ہے اور سجدہ میں نہیں، اور تحقیقی بات یہ ہے کہ ان کو سجدہ میں بھی یہ تفصیل کرنی چاہئے کہ اگر کلائیاں الگ ہیں تو فاسد نہ ہوگی ورنہ فاسد ہوگی کذا فی فتح القدیر، اور کہا جاتا ہے کہ مقتضی اصح کا پہلا قول ہے (مشروع سجدہ میں نیند مطلقاً خواہ تجافی کے ساتھ نہ ہو ناقض وضو نہیں) سجدہ میں سونے سے وضو مطلقاً نہیں ٹوٹتا ہے، البتہ خانیہ کی عبارت کو ابو یوسف کی روایت پر محمول کرنا چاہئے اھ بحر کی عبارت توسین کے درمیان دی گئی ہے۔ ابو یوسف کی روایت جو منحہ سے گزری، یہ ہے کہ جب نماز میں قصداً سوئے گا تو نماز ٹوٹ جائے گی کذا فی الفتح۔ مگر اس میں سجدہ کی قید نہیں، "تأمل" غایۃ البیان کی عبارت یہ ہے کہ ابو یوسف کے املاء میں اس طرح مروی ہے کہ اگر سجدہ میں قصداً سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا تو نہ ٹوٹے گا اھ اور اس کی روشنی میں عبارت کا مذکورہ مفہوم راجح قرار پاتا ہے، اور اس صورت میں باب الصلٰوۃ میں ان کے قول سے مراد صرف سجدہ کی حالت ہوگی فافہم اھ۔

اقول اولا الحکم فی المقید لا ینافی

میرے خیال میں مقید میں حکم مطلق کے منافی نہیں ہے

---

[1] بحرالرائق، نواقض وضو ۱/۳۸

[2] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحرالرائق نواقض وضو ۱/۳۸

marfat.com

الحکم فی المطلق کما افادہ فی الفتح لاجرم ان ذکر فی التحفۃ والبدائع[1] ان النوم فی غیر حالۃ الاضطجاع والتورک فی الصلاۃ لایکون حدثا سواء غلبہ النوم او تعمد فی ظاھر الروایۃ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی انہ قال سألت اباحنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النوم فی الصلاۃ فقال لاینقض الوضوء ولا ادری سألتہ عن العمد اوعن الغلبۃ وعندی انہ ان نام متعمدا انتقض وضوءہ قال فی البدائع وجہ روایۃ ابی یوسف ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع والسجود ان یکون حدثا لکونہ سببا لوجود الحدث الا انا ترکنا القیاس لضرورۃ التہجد نظرا للمجتہدین وذلک عند الغلبۃ دون التعمد[2] اھ قال فی الحلیۃ بعد نقلہ ھذا یفید اطلاقہ انہ ینتقض عند ابی یوسف بالنوم راکعا اذا تعمدہ[3] اھ ای وکذا قائما۔

جیسا کہ فتح میں ہے، تحفہ، بدائع میں ہے کہ اضطجاع اور تورک کے علاوہ نماز میں نیند حدث نہیں ہے، خواہ قصدا سویا ہو یا اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا، یہ ظاہر روایت میں ہے اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو حنیفہ سے دریافت کیا کہ نیند میں نماز کا کیا حکم ہے؟ تو آپ نے فرمایا وضو نہیں توڑتی ہے، اور مجھے یہ یاد نہ رہا کہ میں نے اُن سے قصدا نیند کے بارے میں دریافت کیا تھا یا نیند کے غلبہ کے بارے میں دریافت کیا تھا، اور میری رائے یہ ہے کہ اگر قصدا سویا تو وضو ٹوٹ جائے گا، بدائع میں ہے کہ ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ قیام، رکوع اور سجود کی نیند میں قیاس تو یہ ہے کہ حدث ہو کہ وہ وجودِ حدث کا سبب ہے مگر ہم نے تہجد کی ضرورت کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کردیا ہے، مگر یہ صرف غلبہ کی صورت میں ہے قصداً نہیں اھ حلیہ میں اس عبارت کے نقل کے بعد فرمایا، اس حکم کے مطلق ہونے سے پتا چلتا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک قصدا رکوع میں سونا وضو کو توڑ دیتا ہے اھ اور اسی طرح کھڑے ہو کر سونے کا بھی حکم ہے۔

اقول انما الاطلاق فی تحفۃ الفقہاء اما فی البدائع فتنصیص صریح لقولہ ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع الخ فافاد ان ابایوسف عمل فی جمیعھا بالقیاس

اقول تحفہ میں تو اطلاق ہے، مگر بدائع میں ان کے قول ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع الخ کی تنصیص صریح ہے، انہوں نے یہ بتایا کہ ابو یوسف نے تمام صورتوں میں عمد کے

۱؎ بدائع الصنائع نواقض وضوء النوم ۱/۳۱ ۲؎ ایضاً
۳؎ حلیہ

marfat.com

عند العمد والعالم ربما يسأل عن صورة خاصة فيجيب فتأتي الرواية عنه مقيدة بصورة السؤال مع ان الحكم مطلق عنده عرف هذا من مارس الفقه وعن هذا[ف۱] قلنا ان المطلق يحمل على اطلاقه وان اتحد الحكم والحادثة مالم تدع الى التقييد ضرورة ثم القياس الذي ذكر في البدائع لرواية ابي يوسف وقد ذكره في الهداية والتبيين ايضا في مسئلة الاغماء فالجواب عنه انا نمنع كون القياس فيها ذلك بل القياس ايضا عدم النقض لعدم كمال الاسترخاء كما افاده في الفتح .

وقت قیاس پر عمل کیا ہے، اور عالم سے کبھی ایک مخصوص صورت کی بابت سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں جو روایت ذکر کی جاتی ہے وہ سوال کی صورت کے ساتھ مقید ہوتی ہے حالانکہ اس کے نزدیک حکم مطلق ہے، یہ چیز ماہرین فقہ پر مخفی نہیں ہے، یہی وجہ[ف۱] ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہوتا ہے اگرچہ حکم وحادثہ متحد ہو، بشرطیکہ تقیید کی طرف کوئی ضرورت واعیہ نہ ہو پھر وہ قیاس جو ابو یوسف کی روایت کے لیے بدائع میں مذکور ہوا ہے اور جو ہدایہ اور تبیین میں اغماء کے مسئلہ میں مذکور ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس مسئلہ میں اس قیاس کو نہیں مانتے بلکہ قیاس وضو کا نہ ٹوٹنا ہے کیونکہ استرخا مکمل نہیں ہے، جیسا کہ فتح میں ہے۔

وثانيا[2] اطلاق رواية ابي يوسف لاينافي حمل كلام قاضي خان في السجود عليها لان ائمة الترجيح كما يختارون احد القولين كذلك ربما يفصلون فيختارون قولا في صورة واخر في اخرى فيكون المعنى ان ما في الخانية مشى في صورة السجود على رواية ابي يوسف واي عتب فيه ثم اعترض هذا الحمل العلامة الشيخ اسمعيل في شرح الدرر بانه لايلزم من فساد الصلاة انتقاض الوضوء لما في السراج لو قرأ وركع وسجد وهو نائم تفسد صلاته لانه زاد ركعة كاملة لايعتد بها ولا ينتقض وضوءه اه[1] ولم يحكم في الخانية على

دوم ابو یوسف کی روایت کا اطلاق قاضی خان کے کلام کو سجدہ میں اس روایت پر محمول کرنے کے منافی نہیں کیونکہ ائمہ ترجیح جس طرح دو قولوں میں سے ایک کو مختار قرار دیتے ہیں اسی طرح وہ کبھی تفصیل سے کام لیتے ہیں اور ایک صورت میں ایک قول اور دوسری صورت میں دوسرے قول کو مختار کرتے ہیں، گویا خانیہ میں سجدہ کی صورت میں ابو یوسف کی روایت کو ترجیح دی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں، پھر شیخ اسماعیل نے شرح درر میں اس حمل پر اعتراض کیا ہے کہ نماز کے فساد سے وضو کا ٹوٹنا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ سراج میں ہے کہ اگر کسی شخص نے قراءۃ رکوع اور سجدہ سونے میں کیا تو اس کی نماز فاسد

ـلـه بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق، نواقض وضو ۱/۳۹

ف۱ مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہوتا ہے اگرچہ حکم وحادثہ متحد ہو۔

marfat.com

الوضوء بالنقض والظاهر ان فی البحر غفولا عن ذلك فتدبره[1] اھ

ہو جائے گی، کیونکہ ان سے ایک مکمل ناقابلِ اعتبار رکعت کا اضافہ کیا ہے اور اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اھ اور خانیہ میں وضو کے ٹوٹنے کا حکم نہیں لگایا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ بحر میں اس سے غفلت برتی ہے فتدبرہ اھ

اقول اولا رحم اللہ العلامۃ الفاضل والسید الناقل الشیئ یبتنی علی ملزومہ لالازمہ لجواز عموم اللازم فلا یقضی بوجود الملزوم ولا شك ان نقض الوضوء یستلزم فساد الصلاۃ عند التعمد لکونہ حینئذ تعمد حدث وھو مفسد قطعا۔

اقول اول تو یہ کہ اللہ تعالٰی علامہ فاضل اور سید ناقل پر رحم کرے کہ ہر چیز کا دار و مدار اس کے ملزوم پر ہوتا ہے نہ یہ کہ لازم پر، کیونکہ لازم کا عام ہونا جائز ہے اس لیے وجودِ ملزوم کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ وضوء کا عمداً ٹوٹنا فسادِ صلوٰۃ کو مستلزم ہے کیونکہ ان سے حدث کا قصد کیا ہے اور یہ مفسد قطعا ہے۔

وثانیا الکلام فی فساد الصلاۃ لاجل تعمد النوم وما ذکر من الصورۃ فالفساد فیھا لیس لہ بل لزیادۃ رکعۃ تامۃ وحمل کلام الخانیۃ علی روایۃ الامام الثانی لا یستلزم ان لا تفسد صلوۃ بشیئ قط ما لم ینتقض الوضوء فالبحر عقول لا غفول ھذا واجاب فی المنحۃ عن ھذا الاعتراض بان ما فی الخانیۃ من الفساد مبنی علی نقض الوضوء لتفریقہ بین الرکوع والسجود تامل[2] اھ

دوم نماز کے فساد کی گفتگو نیند کے قصد کی وجہ سے ہے، اور جو صورت انہوں نے ذکر کی ہے تو اس میں فساد کی وجہ یہ نہیں ہے بلکہ ایک مکمل رکعت کے اضافہ کی وجہ سے ہے، اور خانیہ کے کلام کو دوسرے امام کی روایت پر محمول کرنا اس امر کو مستلزم نہیں کہ نماز کسی چیز سے بھی قطعاً فاسد نہ ہوتا وقتیکہ وضو نہ ٹوٹ جائے، تو بحر نے کسی غفلت کا مظاہرہ نہیں کیا ہے بلکہ عقلمندی کا ثبوت دیا ہے، ہذا۔ اور منحہ میں اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے کہ جو خانیہ میں فساد کا حکم نقض وضوء پر مبنی ہے تو وہ اس وجہ سے کہ وہ رکوع و سجود میں فرق کرتے ہیں، تامل اھ

---

[1] بحوالہ منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق ، نواقض وضوء ۱/ ۳۹
[2] ایضاً

marfat.com

اقول[1] رحم الله الفاضلين السؤال والجواب کلاهما من وراء حجاب فان الخانية قد نصت علی انتقاض الوضوء به فی نواقضه حیث قال کما تقدم ان تعمد النوم فی سجوده تنتقض طهارته وتفسد صلاته ولو تعمد النوم فی قیامه اورکوعه لا تنتقض طهارته فی قولهم اھ والوجه ان الفساد فی التعمد وانتقاض الوضوء متلازمان فایهما اثبت اثبت الاٰخر وایهما نفی نفی الاٰخر ولذا اقتصر فی الخانية ههنا اعنی فی مفسدات الصلوٰة علی فساد الصلاة وعدمه ولم یتعرض للوضوء وثمه ای فی نواقض الوضوء ذکرهما معا فی السجود واقتصر علی ذکر عدم النقض فی الرکوع ولم یتعرض لعدم الفساد فاتی فی کل باب بما یحتاج الیه وکیفما کان فقد صرح باجلی تصریح ان تعمد النوم لیس مما یفسد الصلوٰة مطلقا وکذلك الخلاصة وعلیه مشی الفتح والحلیة وعنه تکلم البحر۔

اقول خدا ان دونوں فضلاء پر رحم کرے کہ سوال و جواب دونوں پس پردہ ہیں کیونکہ خانیہ نے نواقض وضو کی بحث میں اس سے وضو کے ٹوٹ جانے کی صراحت کی ہے، جیسا کہ گزرا ہے انھوں نے تصریح کی ہے کہ اگر نمازی جان بوجھ کر سجدہ میں سو گیا تو اس کی طہارت اور نماز دونوں ختم ہو جائیں گی جبکہ حالتِ قیام و رکوع میں قصدا سونے سے فقہا کے نزدیک طہارت ختم نہ ہوگی اھ، وجہ اس کی یہ ہے کہ قصد کی صورت میں فاسد ہونا اور وضو کا ٹوٹنا متلازم ہیں تو ایک کے اثبات سے دوسرے کا اثبات اور ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم ہوگی، اس لیے خانیہ کے مفسدات الصلوٰۃ میں نماز کے فاسد ہونے یا نہ ہونے پر اکتفا کیا گیا ہے، اور وضو کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، اور نواقضِ وضو میں سجدہ کے بارہ میں دونوں چیزوں کا ذکر ہے اور رکوع میں عدمِ نقض پر اکتفا کیا ہے، اور عدم فساد کا ذکر نہیں کیا ہے تو ہر باب میں بقدر ضرورت چیزوں کا ذکر کیا ہے، بہرصورت انہوں نے اس امر کی پوری وضاحت کر دی ہے کہ مطلقاً قصدا سونے سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے، خلاصہ، فتح، حلیہ اور بحر میں یہی ہے۔

اقول وهو قضية اطلاق المتون قاطبة فانهم یذکرون من صور الحدث الذی یمنع البناء ما اذا جن او نام فاحتلم او اغمی علیه فیفیدون ان النوم بمفرده لیس بحدث[2]

اقول یہ تمام متون کے اطلاق کا معاملہ ہے یہ حضرات بناءِ صلوٰۃ کی ممانعت کی صورتوں میں ان احداث کا ذکر کرتے ہیں، جنون، سونے کی حالت

---

[1] فتاوی قاضی خان، نواقض وضوء (نولکشور، لکھنؤ) ۱/۲۰

[2] "ط" شیخ اسماعیل اور شارح درر۔

marfat.com

ولامانع للبناء مطلقا والا لم يحتج الى ضم الاحتلام قال
في العناية ثم البحرانما قال نام فاحتلم لان
النوم بانفراده ليس بمفسد؎۱ اھ ثم هم
يرسلونه ارسالا فيشمل العمد والغلبة
وكذلك سكوتهم قاطبة عن عد تعمد النوم
في المفسدات دليل على ذلك لاسيما المتأخرين
الذين جنحوا نحو الاستيعاب مهما حضر
كالدر المختار ومراقي الفلاح نعم يفسد
اذا تعمده على هيأة يكون بها حدثا وهم قد
ذكروا في المفسدات تعمد الحدث فقد
ترجح ماجزم به هؤلاء الجلة على ما في
جامع الفقه ان النوم في الركوع والسجود
لاينقض الوضوء ولو تعمده ولكن تفسد؎

میں احتلام یا بیہوشی کیونکہ محض سونا مفسد نہیں۔ پھر
فقہاء اس مسئلہ کو مطلق رکھتے ہیں، لہٰذا یہ قصداً اور
غلبہ کی حالت دونوں کو شامل ہوگا، اور اسی طرح
تمام فقہاء کا مفسداتِ صلوٰۃ میں عدم تعمد نوم کی
صورت سے خاموشی اختیار کرنا اس کی دلیل ہے،
خاص طور پر ان متاخرین کا سکوت جو تمام صورتوں
کے استیعاب کے عادی ہیں، جیسے صاحبِ درمختار
اور صاحبِ مراقی الفلاح۔ ہاں وضو اس صورت
میں ٹوٹ جائے گا جبکہ قصداً ایسی صورت میں سوئے یا
جس میں نیند حدث ہوتی ہے، اور فقہاء نے مفسدات
عمداً حدث کا ذکر کیا ہے، اس بناء پر ان حضرات نے

؎ اعترضه العلامة خير الدين رملي كما
نقل عنه في المنحة بانه ذكر في التتارخانية
اقوالا واختلاف تصحيح في المسألة
وكذلك ذكر في الجوهرة في نوم المضطجع
والمريض في الصلاة اختلافا والصحيح
انه ينقض وبه ناخذ وفي التتارخانية
عن المحيط في النوم مضطجعا ان غلبته
عيناه فنام ثم اضطجع في حالة نومه فهو
بمنزلة مالوسبقه الحدث يتوضأ ويبني ولو
تعمد النوم في الصلاة مضطجعا فانه يتوضأ و
يستقبل الصلوٰة هكذا حكي عن مشايخنا اھ فراجع
المنقول ولا تغتر بما اطلقه هنا اھ (م)؎۲

اس پر منحہ میں خیر الدین رملی کا یہ اعتراض منقول ہے
کہ تتارخانیہ میں مختلف اقوال ذکر کئے ہیں، اور اس
مسئلہ میں کئی جوابات کا ذکر ہے، اور اس طرح جوہرہ
میں لیٹنے والے کی نیند اور مریض کی نماز کی بابت
اختلاف مذکور ہے، اور صحیح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ
جائے گا اور یہی ہم اختیار کرتے ہیں اور تاتارخانیہ
میں لیٹ کر سونے کی بابت فرمایا کہ اگر نیند کے غلبہ
کے باعث سوگیا پھر نیند ہی میں لیٹ گیا تو یہ اس شخص کی
طرح ہے جس کو حدث لاحق ہوگیا ہو، وضو کرکے بناء
کرے گا، اور اگر نماز میں لیٹ کر قصداً سویا تو وضو کرکے
از سرِ نو نماز پڑھے گا ہمارے مشایخ سے یہی منقول ہے
فراجع المنقول ولا تغتر بما اطلقه هنا اھ (ت)

؎۱ بحر الرائق، باب الحدث من الصلوٰۃ سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۲

؎۲ منحۃ الخالق، الحدث فی الصلوٰۃ ۱/۳۷۲

marfat.com

صلاته کما نقله فی البحر عن شرح منظومة ابن وهبان واعتمده ش جُنّا علی ما استدرك به ش علی العلامة العلائی قال فی الدر یتعین الاستئناف لجنون اوحدث عمدا او احتلام بنوم[1] الخ قال الشامی افاد ان النوم بنفسه غیر مفسد لکن هذا اذا کان غیر عمد لما فی حاشیة نوح افندی النوم اما عمدا اولا فالاول ینقض الوضوء ویمنع البناء والثانی قسمان ما لا ینقض الوضوء ولا یمنع البناء کالنوم قائما او راکعا او ساجدا وما ینقض الوضوء ولا یمنع البناء کالمریض اذا صلی مضطجعا فنام ینتقض وضوؤه علی الصحیح وله البناء فغیر العمد لا یمنع البناء اتفاقا سواء نقض الوضوء اولا بخلاف العمد اھ ملخصا[2]

جس پر جزم کیا ہے اس کو ترجیح حاصل ہوگئی، اور جامع الفقہ میں ہے کہ رکوع وسجود میں نیند خواہ قصداً ہی ہو وضو کو نہیں توڑتی ہے لیکن نماز فاسد ہوجائے گی۔ یہی چیز بحر میں ابن وہبان کی نظم کی شرح سے ہے اور اس پر "ش" نے اعتماد کیا ہے۔ علامہ "ش" نے علامہ علائی پر یہ استدراک کیا ہے دُر میں کہا کہ از سرِ نو نماز پڑھنا ضروری ہے جبکہ جنون یا قصداً حدث یا نیند میں احتلام کے باعث وضو ٹوٹا ہو الخ شامی کہتے کہ نیند بنفسہٖ مفسد نہیں، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ بالقصد نہ ہو، کیونکہ نوح آفندی کے حاشیہ میں ہے کہ "نیند یا قصداً ہوگی یا بلا قصد، تو پہلی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا اور بنا ممنوع ہوگی پھر دوسری کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ نہ وضو ٹوٹے اور نہ ہی بنا ممنوع ہو بحالت قیام، رکوع یا سجود سو جانا، اور دوسری یہ کہ وضو تو ٹوٹ جائے گا مگر بنا ممنوع نہ ہو جیسے مریض جو لیٹ کر نماز پڑھ رہا تھا پھر سو گیا تو صحیح قول پر اس کا وضو ٹوٹ جائے گا مگر بناء کرسکتا ہے تو عمد کے علاوہ دوسری صورتوں میں اتفاقاً بناء ممنوع نہیں ہے خواہ وضو ٹوٹے یا نہ، عمد کا حکم اس کے برعکس ہے اھ ملخصا

اقول هذا ناطق بملأ فیه انه ماش علی الروایة عن ابی یوسف الا تری انه جعل نوم العمد مطلقا ناقض الوضوء وهذا خلاف ظاهر الروایة المعتمدة المختارة کما قدم المحشی والشارح وقدمنا نقله مع تصحیح المحیط فما کان للعلامة ان یعتمد

اقول اس سے واشگاف الفاظ میں اس امر کا اظہار ہوتا ہے کہ یہ ابو یوسف کی روایت پر مبنی ہے کیونکہ انہوں نے مطلق عمداً نیند کو ناقضِ وضو قرار دیا ہے اور معتمد ومختار ظاہر روایت کے صریح خلاف ہے، محشی وشارح نے اس کی تصریح کی ہے اور ہم بھی محیط کی تصحیح کے ساتھ اس کو نقل کرچکے ہیں،

---

[1] الدر المختار، باب الاستخلاف ۱/۸۷ مطبوعہ مجتبائی دہلی

[2] رد المحتار، " " ۱/۴۴۳ مطبوعہ مصطفی البابی مصر

marfat.com

هذا ههنا ولكن سبحٰن من لا ينسى۔

الرابعة مسألة التنور مذكورة فی الخانية وهی الاصل وعنها نقل فی خزانة المفتين والهندية وايّاها تبع فی الخلاصة والخلاصة فی البزازية وعن الخلاصة اثر فی البحر قال الامام قاضی خان رحمه الله تعالٰی ان نام علی راس التنور وهو جالس قد دلّی رجليه كان حدثا لان ذلك سبب لاسترخاء المفاصل اھ[1] وقد قدمنا انها لا تلتئم علی الضابطة المؤيدة بالحديث والقياس الصحيح **قلت** ولم ارلها ما اشدها به الا شيئا ابداه المحقق فی الفتح توجيها لمسألة مخالفة لظاهر الرواية واختيار الجمهور وهی مسألة المستند الی ما لو ازيل سقط حيث قال ظاهر المذهب عن ابی حنيفة عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسكة للامن من الخروج والانتقاض مختار الطحاوی واختاره المصنف والقدوری لان مناط النقض الحدث لا عين النوم فلما خفی بالنوم ادير الحكم علی ما ينتهض مظنة له ولذا لم ينقض نوم القائم والراكع والساجد ونقض فی المضطجع لان المظنة منه ما يتحقق معه الاسترخاء علی الكمال وهو فی المضطجع لا فيها وقد

تو علامہ کو یہاں اس پر اعتماد کرنا نہیں چاہیے تھا ،

چہارم مسئلہ تنور کا ہے جو خانیہ میں مذکور ہے ، بنیاد یہی ہے، اور اسی سے خزانۃ المفتین اور ہندیہ میں اس کو نقل کیا گیا ہے ، اور خلاصہ میں اسی کی متابعت کی ہے، اور بزازیہ میں خلاصہ کی متابعت کی ہے، اور خلاصہ سے بحر میں نقل کیا ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر کوئی شخص تنور میں پیر لٹکا کر اس کے منہ پر سو گیا تو بے وضو قرار پائے گا کیونکہ یہ استرخائے مفاصل کا سبب ہے اھ اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ حدیث اور قیاس صحیح سے حاصل شدہ ضابطہ سے موافقت نہیں رکھتا ہے۔ اس کی تائید میں مجھ کو صرف وہی توجیہ مل سکی ہے جو صاحب فتح نے ظاہر روایت کے مخالف مسئلہ میں کی ہے، یہ مسئلہ جمہور کا مختار بھی ہے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی ایسی چیز کے ساتھ ٹیک لگا کر سو جائے کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو گر جائے ، وہ فرماتے ہیں کہ ابو حنیفہ سے منقول ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ جب تک اس کی مقعد جمی ہوتی ہے اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ کسی چیز کے نکلنے کا خدشہ نہیں ہے، اور طحاوی نے وضو کے ٹوٹنے کو مختار کہا ہے اور مصنف اور قدوری نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ نقض وضو کی علت حدث ہے نہ کہ صرف نیند کا آجانا ، اب حدث نیند کی وجہ سے مخفی ہے تو اس چیز پر حکم کا دارومدار کر دیا جس میں حدث کا گمان ہے ، اس لیے کھڑے ہوئے

[1] فتاوٰی قاضی خان، نواقض الوضوء النوم ۱/۲۰

marfat.com

وجد فی هذا النوع من الاستناد اذ لا یمسکه الا السند وتمکن المقعدة مع غایة الاسترخاء لا یمنع الخروج اذ قد یکون الدافع قویا خصوصا فی زماننا لکثرة الاکل فلا یمنعه الا مسکة الیقظة[1] اهـ واقره الحلبی فی الغنیة۔

رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے کا وضو سونے سے نہیں ٹوٹتا ہے اور لیٹ کر سونے والے کا وضو ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ استرخاءِ مفاصل اسی حالت میں ہوتا ہے، اور یہی وُہ موقع ہے جہاں حدث کا شبہ مکمل طور پر موجود ہے، اور یہی چیز اس قسم کے ٹیک لگا کر سونے والے میں ہے، کیونکہ اس کو صرف ٹیک ہی روکے ہوئے ہے، اور مقعد کا جما ہوا ہونا، استرخاءِ تام کی صورت میں کسی چیز کے نکلنے کو مانع نہیں ہے، کیونکہ کسی وقت طبیعت کا اندرونی زور قوی ہوتا ہے خاص طور پر ہمارے دَور میں جبکہ کھانے پینے کی فراوانی ہے، تو ایسی صورت میں صرف بیداری کی چستی ہی حدث کو روک سکتی ہے اھ حلبی نے غنیہ میں اسی کو درست کہا۔

اقول وقوله لا یمنعه الا مسکة الیقظة ای عند وجود نهایة الاسترخاء بخلاف القائم والراکع والساجد علی هیأة السنة فلا یرد ان هذا التقریر یوجب النقض بالنوم مطلقا وهو خلاف ما اجمعنا علیه لکنی۔

اقول ان کا قول "لا یمنعه الا مسکة الیقظة" یعنی استرخاءِ تام کی صورت میں، یہ اس کے خلاف ہے جبکہ کوئی شخص قیام، رکوع اور مسنون طریقہ پر سجدہ میں سو جائے، لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ اس تقریر کی روشنی میں وضو مطلقاً نیند سے ٹوٹ جائے گا، حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

اقول کمال الاسترخاء مظنة الخروج وتمکن المقعدة مظنة منعه فیتعارضان ولا یثبت النقض بالشك ولا نسلم ان قوة الدافع بحیث لا یقاومه التمکن بلغ من الکثرة ما یعد به غالبا ولا مظنة الا بالغلبة وکیفما کان فمخالفته للمذهب ولجمهور اهل الاختیار علم

اقول میری رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ استرخاء تام کی صورت میں کسی موجبِ حدث کا نکلنا ممکن ہے اور مقعد کے جمے رہنے سے حدث کے نہ نکلنے کا گمان ہے، تو دونوں میں تعارض ہوگا، پس شک کی بنا پر وضو نہ ٹوٹے گا اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ قوتِ مدافعت کا مقابلہ تمکن مقعد سے نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ امر اتنی کثرت سے ہے اس کو غالب

---

[1] فتح القدیر، نواقض وضو مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۳

marfat.com

کاف علی تقاعدہ عن الحجیۃ بل **اقول** وباللّٰہ التوفیق مسئلۃ التنور لاتلتئم علی ھذا ایضا لان تحقیق[1] ھذا القول علی ما الھمنی ذوالطول ان الحالات ثلث وذلک ان نفس وجود الاسترخاء لازم النوم مطلقا ثم یبقی معہ بعض الاستمساک مالم یستغرق فاما غالبا کالنوم قائما او راکعا اوعلی ھیأۃ السنۃ ساجدا فان بقاءہ علی تلک الھیاٰت دلیل واضح علی غلبۃ الاستمساک او مغلوبا کالنوم قاعدا او راکبا وینتفی اصلا فی صورۃ الاضطجاع والاسترخاء ونحوھما فالاول لاینقض مطلقا والثالث ینقض من دون فصل ومنہ المتکیٔ الی ما لوازیل سقط لان عدم سقوطہ لیس لبقاء شیٔ من المسکۃ فیہ بل للسند کمیت یسند الی شیٔ والثانی یفصل فیہ فان کان متمکن المقعدۃ لم ینقض لان التمکن یعارض غلبۃ الاسترخاء والا نقض والنوم علی راس التنور جالسا متمکنا مدلیا من القسم الثانی قطعا دون الثالث اذ لو انتفی التماسک لسقط بل کون الجلوس علی راس وطیس حامر بما یوجب تیقظ القلب اکثر مما لوکان حیث لامخافۃ فی السقوط

الوقوع کا درجہ دیا جا سکتا ہے، اور مظنہ تو غلبۂ ظن سے بنا ہوتا ہے بہرصورت چونکہ یہ مذہب اور جمہور اہل افتا کے مخالف ہے اس لیے اس کا حجت نہ ہونا ظاہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ تنور والا مسئلہ بھی اس سے مطابقت نہیں رکھتا ہے بتائید الٰہی[1] اس کی تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ حالتیں تین ہیں اور وہ اس طرح کہ مطلقاً استرخاء نیند کو مطلقاً لازم ہے، اب جب تک نیند گہری نہ ہو تو کچھ نہ کچھ چستی باقی رہتی ہے، اب یہ صورت یا تو بکثرت ہوگی، جیسے بحالتِ قیام و رکوع سونا، یا مسنون طریقہ پر سجدہ میں سو جانا، کیونکہ نمازی کا ان حالتوں پر رہنا ہی اس امر کی کافی دلیل ہے کہ چستی کا غلبہ باقی ہے، یا مغلوب طریق پر، جیسے بیٹھ کر یا سوار ہو کر سو جانا، اور چستی بالکل ختم ہو جاتی ہے جیسے چت لیٹ کر سونا اور استرخاء وغیرہ کی صورت میں۔ پس پہلی صورت میں وضوٗ مطلقاً نہیں ٹوٹتا ہے، اور تیسری میں بلاقید ٹوٹ جاتا ہے، اور اسی قسم میں وہ شخص بھی داخل ہے جو کسی ایسی چیز سے ٹیک لگائے ہوئے ہو کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو وہ گر پڑے، کیونکہ اس کا نہ گرنا چستی کے باقی رہ جانے کے باعث نہیں ہے بلکہ محض ٹیک کی وجہ سے ہے جیسے کسی مُردے کو سہارے سے کھڑا کر دیا جائے، اور دوسری صورت میں قدرے تفصیل ہے، اب اگر اس کی مقعد جمی ہوئی ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ مقعد کے جمنے سے غلبۂ استرخاء

---

[1] نیند کے باعث وضو ٹوٹنے کی تحقیق جو مصنف نے پیش کی ہے۔

marfat.com

فیکون التمکن مانعا للنقض وھو الموافق للضابطة ولکن ھیبة تلک الکتب الکبار کانت تقعدنی عن الاجتراء علی انکار ھذا[1] الفرع حتی رأیت الامام ابن امیر الحاج الحلبی رحمہ اللہ تعالٰی اوردہ فی الحلیة عن الخانیة ثم قال وھو غیر ظاھر بل الاشبہ عدم النقض لان مظنة الحدث من النوم مایتحقق معہ الاسترخاء علی وجہ الکمال والظاھر عدم وجود ذلک والا لسقط لفرض عدم المانع من استناد اوغیرہ[2] اھ ومع ذلک احببت ان یجدد الوضوء ان وقع ذلک لانھا صورة نادرة فلا علینا ان نعمل فیھا بالاحتیاط بمعنی الخروج عن العھدة بیقین وان کان حقیقة الاحتیاط ھو العمل باقوی الدلیلین ثم الذی سبق منہ الی ذھن الحلیة ان سبب الاسترخاء نفس الادلاء حیث قال فالقیاس علی ھذا یفید انہ لو رکب علی اکاف علی الدابة فادلی رجلیہ من الجانبین کما یفعلہ بعضھم انہ ینقض وھو غیر ظاھر[3] الخ قلت ھکذا فی نسختی وھی سقیمة جدا والظاھر فادلی رجلیہ من احد الجانبین لان ھذا ھو الذی یفعلہ البعض دون العامة وھو المشابہ

کا گمان ختم ہوگیا ورنہ ٹوٹ جائے گا، اور تنور میں پیر لٹکا کر جم کر بیٹھ کر سونا قطعی طور پر دوسری قسم میں شامل ہے، تیسری میں نہیں ہے، کیونکہ اگر چستی ختم ہوتی تو گر پڑتا بلکہ گرم تنور پر بیٹھنے کی صورت میں انسان زیادہ ہوشیار رہتا ہے کہ کہیں گر نہ پڑے، لہذا ایسی صورت میں اگر جم کر بیٹھا ہوا سوگیا وضو نہ ٹوٹے گا، اور یہی چیز ضابطہ کے مطابق ہے، مگر ان بڑی بڑی کتابوں کی ہیبت کے باعث اس فرع کے انکار کی مجھ میں جرأت نہ تھی، پھر میں نے دیکھا یہی چیز امیر الحاج الحلبی رحمہ اللہ نے حلیہ میں خانیہ سے نقل کی ہے۔ پھر فرمایا کہ یہ ظاہر نہیں ہے، بلکہ حق بات یہ ہے کہ وضو نہ ٹوٹے کیونکہ صرف وہی نیند مظنہ حدث ہوتی ہے جس میں بدرجہ کامل استرخاء متحقق ہو اور ظاہر یہ ہے کہ یہ چیز نہیں ہے، ورنہ ساقط ہوجاتا، کیونکہ مانع کا عدم فرض کیا گیا ہے۔ خواہ وہ استناد ہو یا نہ ہو اھ اس کے باوجود میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں وضو تازہ کرے کیونکہ یہ نادر صورت ہے تو ہم پر یہ لازم نہیں ہے کہ ہم ایسی صورت میں احتیاط پر عمل کریں یعنی ذمہ داری سے یقین ہونے کی صورت میں سبکدوش ہوں، اگرچہ حقیقی احتیاط تو یہ ہے کہ اقوی الدلیلین پر عمل کیا جائے، پھر اس سے جو چیز صاحبِ حلیہ کے ذہن

---

[1] و [2] و [3] حلیہ

للادلاء فی التنور فسقط لفظ احد من قلم الناسخ۔

میں آئی، وجہ یہ ہے کہ پیر لٹکانا بذاتِ خود استرخاء ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس پر قیاس کرکے کہا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سواری پر زین کے ساتھ بیٹھا ہے اور دونوں طرف پیر لٹکائے ہوتے ہے تو وضو ٹوٹ جائیگا، اور یہ غیر ظاہر ہے الخ میرا نسخہ جو بہت پرانا بوسیدہ ہے اس میں یہی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ عبارت یُوں ہوگی "فادلی رجلیہ من احد الجانبین" کیونکہ عام لوگوں کو چھوڑ کر بعض لوگ یہی کرتے ہیں، اور یہی ہیئت تنور میں پیر لٹکانے کے مشابہ ہے تو قلم ناسخ سے "احد" کا لفظ ساقط ہوگیا ہے۔

اقول لکن یرد علیہ **اولاً** ان الادلاء ان کان سببہ فالادلاء من الجانبین اولی لزیادۃ انفراج یحصل بہ فی المقعدۃ مع ان المصرح بہ فی الخانیۃ نفسھا و الکتب قاطبۃ انہ ان نام علٰی ظھر الدابۃ فی سرج او اکاف لاینتقض وضوءہ لعدم استرخاء المفاصل[1]۔

وثانیاً قد قال فی الخلاصۃ وغیرھا ان نام متربعا لاینقض الوضوء وکذا لو نام متورکا وھو ان یبسط قدمیہ عن جانب ویلصق الیتیہ بالارض[2] اھ فلا یدخل الادلاء المذکور فی ھذا التفسیر بل ھو امکن للمقعدۃ من بسط القدمین علٰی محل مستو کما لایخفی بل الوجہ عندی ان المراد تنور حام فیہ شیئ من الجمرات

اقول مگر اس پر کئی اعتراضات ہیں:

اوّل: اگر اس کا سبب پیروں کا لٹکانا ہے تو دونوں جانب پیروں کا لٹکانا کیونکہ اس میں کشادگی زیادہ ہوتی ہے نیز خانیہ اور دوسری کتب میں اس امر کی صراحت ہے کہ اگر کوئی شخص سواری کی زین یا نمدہ پر بیٹھ کر سوگیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ استرخاءِ مفاصل نہیں پایا گیا اھ

دوم: خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر کوئی شخص چار زانو ہوکر بیٹھا اور سوگیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر اس طرح بیٹھ کر سویا کہ دونوں پیر ایک طرف کو نکالے اور سرین زمین پر رکھے تو بھی یہی حکم ہے اھ تو مذکور ادلاء اس تفسیر میں نہیں آئے گا، بلکہ اس میں سرین زمین پر زیادہ جمتے ہیں، یہ صورت ہموار جگہ پر پیروں کے پھیلانے میں نہیں ہوتی کما لایخفی میرے نزدیک تنور سے مراد وہ گرم تنور ہے جس میں

---

[1] فتاوٰی قاضی خان، نواقض وضوء النوم ۱/۲۰ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ

[2] خلاصۃ الفتاوٰی " " ۱/۱۹ " " "

او بقية من حرارة الايقاد کما اومات اليه فان الحر يوجب الارخاء ولذا عبروا بالتنور دون الکرسی مع کون الجلوس علی التنور بهذا الوجه فی غاية الندور وعلی الکرسی معهود مشهور والله تعالٰی اعلم۔

الخامسة [ف۱] النوم ليس بنفسه حدثا بل لما عسٰی ان يخرج وعليه العامة بل حکی فی التوشيح الاتفاق عليه وهو الحق لحديث ان العين وکاء السه ولذا لم [ف۲] ينتقض وضوءه صلی الله تعالٰی عليه وسلم بالنوم کما ثبت فی الصحيحين عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما وذلك [ف۳] لقوله صلی الله عليه تعالٰی عليه وسلم ان عينی تنامان ولا ينام قلبی [۱] رواه الشيخان عن ام المؤمنين رضی الله تعالٰی عنها وعدوه من خصائصه صلی الله تعالٰی عليه وسلم کما فی الفتح عن القنية قلت ای بالنسبة الی الامة و الا فالانبياء جميعا کذلك عليهم الصلاة والسلام لحديث الصحيحين عن انس رضی الله تعالٰی عنه قال قال رسول الله صلی الله تعالٰی عليه وسلم الانبياء تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم [۲]

[ف۴] فائدة ما فی کشف الرمز ان مقتضی کونه

کچھ چنگاریاں یا گرماہٹ باقی ہو کیونکہ گرمی سے اعضاء میں ڈھیلاپن پیدا ہوتا ہے، اس لیے فقہاء نے بجائے کرسی پر بیٹھنے کے تنور پر بیٹھنے کا ذکر کیا ہے جبکہ اس طرح بیٹھنا بہت ہی نادر ہے اور کرسی پر بیٹھنا معمول کے مطابق ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

پانچویں صورت، نیند بذاتِ خود حدث نہیں ہے بلکہ اس میں خروجِ ریح کا امکان ہوتا ہے، عام فقہاء کا یہی موقف ہے بلکہ توشیح میں اس پر اتفاق نقل کیا ہے اور یہی حق ہے، کیونکہ ایک حدیث ہے کہ نیند کا بندھن آنکھ ہے، اور اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند ناقضِ وضو نہ تھی۔ صحیحین میں ابنِ عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"بیشک میری دونوں آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا ہے۔" رواہ الشیخان عن ام المومنین رضی اللہ عنہا۔

اور اس کو علماء کرام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ذکر کیا ہے، کما فی الفتح عن القنیہ۔

اس کا مفہوم میرے نزدیک یہ ہے کہ "بہ نسبت امت" کے" ورنہ تو تمام انبیاء علیہم السلام کا یہی حال ہے۔ صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ عنہ

---

۱ جامع للبخاری، باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان ۱/۱۵۴

۲ جامع للبخاری، کتاب المناقب، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۰۴

ف۱ نیند بذاتِ خود حدث نہیں ہے، لیکن اس میں خروج ریح کا ظن غالب ہے اس لیے حدث ہے۔

ف۲ انبیاء علیہم السلام کا وضو سونے سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

marfat.com

من الخصائص ان غیرہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام لیس کذلک[1] اھ وھل ف۱ یجوز ان یکون ذلک لاحد من اکابر الامۃ وراثۃ منہ صلی اللہ علیہ وسلم قال المولٰی ملک العلماء بحر العلوم عبد العلی محمد رحمہ اللہ تعالٰی فی الارکان الاربعۃ ان قال احد ان کان فی اتباع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بلغ رتبۃ لا یغفل فی نومہ بقلبہ انما تغفل عیناہ بیمن اتباعہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کالشیخ الامام محی الدین عبد القادر الجیلانی قدس سرہ وغیرہ ممن وصل الی ھذہ الرتبۃ وان لم یصل مرتبتہ رضی اللہ تعالٰی عنہ لم یکن قولہ لبعیدا عن الصواب فافھم اھ[2]

سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں اور ان کے دل نہیں سوتے ہیں۔

اس سے کشف الرمز کا یہ اعتراض رفع ہوگیا کہ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے ہونے کا مقتضٰی یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کا یہ حال نہیں ہے اھ

اب رہا یہ سوال کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اکابر امت میں سے کسی اور کو بھی یہ اعزاز حاصل ہے؟

اس سلسلہ میں علامہ بحر العلوم نے ارکان اربعہ میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متبعین میں آپ کی اتباع کے باعث کچھ حضرات ایسے گزرے ہیں کہ نیند سے ان کا دل غافل نہیں ہوتا ہے صرف آنکھیں غافل ہوتی ہیں جیسے حضرت شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ عنہ اور جو اس رتبہ تک پہنچے اگرچہ ان کے مرتبہ تک نہ پہنچے تو ایسے شخص کا قول صحت وصواب سے بعید نہ ہوگا فافہم اھ

اقول لیس من الشرع حجر فی ذلک انہ لا یجوز الا لنبی والامر فیہ وجدانی یعلمہ من یرزقہ فلا وجہ للانکار وقد

اقول مجھے شریعت میں اس کی کوئی ممانعت نظر نہیں آتی ہے کہ یہ خوبی صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہو، دراصل اس معاملہ کا تعلق

۱؎ کشف الرمز

۲؎ رسائل الارکان لعبد العلی، نواقض وضوء النوم ص ۸

ف۱ انبیاء علیہم السلام کی آنکھیں سوتی ہیں دل کبھی نہیں سوتا۔

marfat.com

اخرج الترمذی وقال حسن عن ابی بکرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمکث ابوالدجال وامہ ثلثین عاما لا یولد لھما ولد ثم یولد لھما غلام اعور اضر شیٔ واقلہ منفعۃ تنام عیناہ ولا ینام قلبہ[1] الحدیث وفیہ ولادۃ ابن صیاد وقول والدیہ الیہودیین ولد لنا غلام اعور اضر شیٔ واقلہ منفعۃ تنام عیناہ ولا ینام قلبہ[2] وفیہ قولہ عن نفسہ نعم تنام عینای ولا ینام قلبی[3] قال القاری قال القاضی رحمہما اللہ تعالٰی ای لا تنقطع افکارہ الفاسدۃ عنہ عند النوم لکثرۃ وساوسہ وتخیلاتہ وتواتر ما یلقی الشیطان الیہ کما لم یکن ینام قلب النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من افکارہ الصالحۃ بسبب ما تواتر علیہ من الوحی والالہام اھ[4]

وجدان سے ہے، اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کو اللہ توفیق عطا فرمائے۔

ترمذی نے بافادۂ تحسین ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دجال کے ماں باپ کے یہاں تیس سال تک اولاد نہ ہوگی پھر ایک کانا لڑکا پیدا ہوگا وہ بجائے منفعت بخش کے زیادہ مضرت رساں ہوگا اس کی آنکھیں سوئیں گی مگر اس کا دل جاگتا رہے گا' الحدیث۔ اسی روایت میں ابن صیاد کی ولادت کا ذکر ہے اور یہ کہ اس کے یہودی والدین کا یہ قول منقول ہے کہ ہمارا بیٹا کانا ہے نقصان دہ زیادہ ہے اور منفعت بخش کم ہے، اس کی آنکھ سوتی ہے دل جاگتا ہے۔ اور اس میں خود اپنے بارے میں آپ کا یہ قول منقول ہے:

"میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا ہے"۔

قاری نے قاضی سے نقل کیا کہ سوتے وقت بھی اس کی (دجال کی) افکار فاسدہ اس کا پیچھا نہیں چھوڑتی ہیں کیونکہ شیطان مسلسل اس کی طرف اپنے وساوس پہنچاتا رہتا ہے' اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اطہر کے بیدار رہنے کے معنی یہ ہیں کہ وحی ربانی کے باعث آپ کے قلب مبارک پر مسلسل افکار صالحہ کا القاء ہوتا رہتا ہے اھ

---

[1] جامع ترمذی، باب ما جاء فی ابن صیاد ایمن کمپنی دہلی ۲/۴۸

[2] " " " " " " "

[3] " " " " " " "

[4] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ قصہ ابن صیاد ۱/۲۲۸

marfat.com

اقول لقد ثقلت هذه[1] الکاف علی
واحسن منه قول مرقاة الصعود ان هذا
کان من المکر به لیستیقظ القلب فی الفجور
والمفسدة لیکون ابلغ فی عقوبته بخلاف
استیقاظ قلب المصطفیٰ صلی الله تعالیٰ علیه
وسلم فانه فی المعارف الالٰهیة ومصالح
لاتحصی فهو رافع لدرجاته ومعظم لشانه
اھ وبالجملة اذا جاز هذا للدجال لابن
صیاد استدراجا لهما فلان یجوز لکبراء
الامة بوراثة المصطفیٰ صلی الله تعالیٰ
علیه وسلم اولی واحری ثم رأیت العارف
بالله سیدی عبد الوهاب الشعرانی
قدس سره الربانی نقل فی المبحث الثانی
والعشرین من کتاب الیواقیت والجواهر
عن سیدی الشیخ محمد المغربی
رحمه الله تعالیٰ انه کان رضی الله تعالیٰ
عنه یقول ان من ادعی رؤیة رسول الله
صلی الله تعالیٰ علیه وسلم کما رأته
الصحابة فهو کاذب وان ادعی انه یراه
بقلبه حال کون القلب یقظانا فهذا لایمنع
منه وذلك لان من بالغ فی کمال الاستعداد
بتنظیف القلب من الرذائل المذمومة
حتی من خلاف الاولی صار محبوبا للحق

اقول "یہ کاف" مجھ پر گراں ہے، اس سے
بہتر 'مرقاۃ الصعود' کا قول ہے کہ اس کے (دجال)
کی بیداری فساد کے باعث تھی اور اس کو ایذا دینے
کے لیے تھی کہ اس کا دل فسق و فجور کی باتوں کی طرف
متوجہ ہو کر عقوبت میں مبتلا رہے جبکہ حضور اکرم صلی
اللہ علیہ وسلم کا قلب اطہر معارف الٰہیہ اور بے شمار مصالح
میں منہمک ہوتا تھا، اور یہ چیز آپ کے درجات کی بلندی
اور رفعت کا باعث تھی اھ

خلاصہ کلام یہ کہ جب بیداریٔ قلب دجال اور
ابن صیاد جیسے لوگوں کے لیے بطور استدراج جائز ہے
تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل اکابر امت
کے لیے کیوں جائز نہ ہو گی۔

علامہ عبدالوہاب شعرانی 'الیواقیت والجواہر'
کی بائیسویں فصل شیخ محمد مغربی سے نقل کیا ہے کہ
آپ نے فرمایا جو شخص صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرح
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار کا دعوٰی کرے
تو وہ جھوٹا ہے اور اگر صرف یہ دعوٰی کرے کہ اس
نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے دل سے دیکھا ہے
اور اس کا دل بیدار تھا تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں
کیونکہ جو شخص اپنے دل کو رذائل سے بخوبی پاک
کر لیتا ہے تو وہ حق تعالیٰ کا محبوب بن جاتا ہے اور
جب بندہ اس مقام پر فائز ہو جاتا ہے تو قلب کی
نورانیت کے باعث گویا وہ بیدار رہتا ہے الخ

---

[1] مرقات الصعود

marfat.com

تعالیٰ واذا احب الحق تعالیٰ عبدا کان فی نومه
من کثرة نورانیة قلبه کانه یقظان[1] الخ ثم رأیت
وللہ الحمد ما هو اصرح قال سیدنا الشیخ
الاکبر رضی اللہ تعالیٰ عنه فی الباب الثامن
والتسعین من الفتوحات المکیة من شرط
الولی الکامل ان لا ینام له قلب بحکم الارث
لرسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وذلک لان
الکامل مطالب بحفظ ذاته الباطنة عن
الغفلة کما یحفظ بالیقظة ذاته الظاهرة[2] اھ
ونقله المولی الشعرانی فی الکبریت الاحمر
مقرا علیه واللہ تعالیٰ اعلم ثم وقع الخلف (ف۱)
بینهم فی سائر النواقض سوی النوم هل تکون
ناقضة من الانبیاء علیهم الصلوٰة والسلام
ام لا اقول ای ما امکن منها علیهم لا کجنون (ف۲)
او قهقهة (ف۳) فی الصلاة (ف۴) وما ضاهاها مما هو
محال علیهم صلوات اللہ تعالیٰ وسلامه
علیهم ففی الدر المختار العته (ف۵) لا ینقض کنوم
الانبیاء علیهم الصلاة والسلام وهل ینقض
اغماؤهم وغشیهم ظاهر کلام المبسوط
نعم[3] اھ واعترضه السید علی الازهری بعبارة

اس سے بھی زیادہ صریح عبارت مجھے فتوحات مکیہ
کے اٹھانوے باب میں ملی، شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ ولی کامل
کی شرط یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل اس
کا دل بھی بیدار رہے اور اس پر نیند طاری نہ ہو کیونکہ
کامل شخص وہی کہلا سکتا ہے جو اپنے باطن کو غفلت سے
اسی طرح محفوظ رکھ سکتا ہو جس طرح ایک شخص عالم بیداری
میں اپنے ظاہر کو محفوظ رکھتا ہے اھ یہی مفہوم شیخ
عبدالوہاب الشعرانی نے شیخ اکبر سے اپنی کتاب
الکبریت الاحمر میں نقل کیا ہے اور اس کی
تائید کی ہے واللہ اعلم

اب نیند کے علاوہ باقی نواقض وضو کے بارے
میں انبیاء کرام علیہم السلام کی بابت اختلاف ہے
کہ آیا یہ نواقض انبیاء کے لیے بھی نواقض ہیں یا نہیں؟

اس سے مراد صرف وہ نواقض ہیں جو انبیاء
علیہم السلام کے لیے ممکن ہیں اور جو ممکن ہی نہیں
مثلاً جنون یا نماز میں قہقہہ وغیرہ تو اس کا سوال ہی
پیدا نہیں ہوتا ہے۔ درمختار میں ہے کہ بوہرہ (مدہوش)
ہوجانا وضو کو نہیں توڑتا ہے جیسے انبیاء علیہم السلام
کی نیند۔ مبسوط سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء
علیہم السلام کا اغماء اور ان کی غشی ناقض وضو ہے اھ

---

۱ الیواقیت والجواہر للشعرانی۔ المبحث الثانی والعشرون فی بیان انہ تعالیٰ مرئی الخ مصطفی البابی مصر ۱/۱۳۳
۲ فتوحات مکیہ ۳ الدر المختار، نواقض وضو ۱/۲۷ مجتبائی دہلی

ف۱ نیند کے علاوہ باقی نواقض کا انبیاء کے لیے حکم۔ ف۲ جنون سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
ف۳ قہقہہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

marfat.com

القہستانی لانقض من الانبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام فلاحاجۃ الی تخصیص النوم بعدم النقض وحینئذ یکون وضوؤھم تشریعا للامم[1] اھ وتبعہ ولدہ السیّد ابو السعود لکن استثنی الاغماء والغشی بدلیل ماعن المبسوط قال واصرح منہ ماوجدتہ بخط شیخنا ای ابیہ حیث قال ونوم الانبیاء لاینقض واغماؤھم وغشیھم ناقض[2] اھ قال والحاصل ان ماذکرہ القہستانی من تعمیم عدم النقض بالنسبۃ لماعدا الاغماء والغشی والا یلزم ان یکون کلامہ منافیا لما سبق عن المبسوط[3] اھ ورأیتنی کتبت علیہ **اقول اولا** لاغروفی المنافاۃ بعد اختلاف الروایات **وثانیا** لایظھر ولن یظھر وجہ اصلا یفید النقض بالغشی والاغماء لابالفضلات بل الظاھر ان الغشی والاغماء مثل النوم لان النقض بھما انما ھو حکما لما عسی ان یخرج فالظاھر عدم نقض وضوئھم صلی اللہ تعالٰی علیھم وسلم بھما مثلہ وان قیل بالنقض بمثل البول لالانہ منھم نجس حقیقۃ بل فی حقھم خاصۃ لعظم شانھم وعلو مکانھم علیھم الصلاۃ والسلام ابدا من رحمانھم اھ ثم رأیت العلامۃ ط

اس پر سید علی الازہری نے قہستانی کی عبارت سے اعتراض کیا ہے کہ "انبیاء علیہم السلام کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے لہٰذا نیند کے ساتھ وضو کے نہ ٹوٹنے کی تخصیص کرنا کچھ معنی نہیں رکھتا ہے۔ اس صورت میں انبیاءؑ علیہم السلام کا وضو محض تعلیمات کے لیے ہوگا اھ ان کے بیٹے سید ابو السعود نے بھی ان کی تائید کی ہے لیکن مبسوط کے باعث انھوں نے غشی اور اغماء کا استثناء کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "اس سے زیادہ صریح میں نے اپنے باپ اور شیخ کے ہاتھ سے لکھا ہوا پایا ہے وہ فرماتے ہیں انبیاء کی نیند ناقضِ وضو نہیں اور ان کی غشی اور اغماء ناقضِ وضو ہے" اھ

انھوں نے فرمایا کہ خلاصہ یہ ہے کہ قہستانی نے عدم نقض کو جو عام کیا ہے وہ غشی اور اغماء کے علاوہ باقی نواقض کی بہ نسبت ہے ورنہ ان کے کلام میں جو مبسوط سے نقل کیا تھا تناقض لازم آئیگا اھ

اقول اول: میں سمجھتا ہوں کہ روایات کے اختلاف کی وجہ سے اگر منافاۃ پیدا ہو جائے تو حرج نہیں ہے۔

دوم، غشی اور اغماء سے وضو کے ٹوٹنے کی نہ کوئی وجہ ہے اور نہ ہو سکتی ہے بلکہ ظاہر یہی ہے کہ غشی اور اغماء نیند ہی کی طرح ہے کیونکہ ان دونوں احوال سے وضو کا ٹوٹنا اس خطرہ کی وجہ سے ہے کہ

---

[1] طحطاوی علی الدر المختار، نواقض وضو بیروت ۱/۸۲

[2] فتح المعین، نواقض وضو سعید کمپنی کراچی ۱/۴۷

[3] ایضاً

marfat.com

نقل فی حاشیۃ المراقی بعد جزمہ ان لا نقض من الانبیاء علیھم الصّلاۃ والسلام ما ینحو منحی بعض ما ذکرت حیث قال بحث فیہ بعض الحذاق بانہ اذا کان الناقض الحقیقی المتحقق غیر ناقض فالحکمی المتوھم اولی علی ان ما فی المبسوط لیس بصریح ولو سلم فیحمل علی انہ روایۃ اھ[1] واعتمد فی حاشیۃ الدر ما مشی علیہ ابو السعود قال وظاھرہ ان الاغماء والغشی نفسھما ناقضان لاما لا یخلوان عنہ والا لکانا غیر ناقضین فی حقھم ایضا اھ[2]

شاید اس حال میں کوئی چیز ناقضِ وضو جسم سے خارج ہوجائے، تو ظاہر یہی ہے کہ ان دونوں چیزوں سے انبیاء علیہم السلام کا وضو نہ ٹوٹے۔ اگرچہ پیشاب اور اسی کی مثل دوسری چیزوں سے وضو کے ٹوٹ جانے کا قول کیا گیا ہے، مگر وہ اس لیے نہیں کہ یہ امور انبیا علیہم السلام سے نجس ہیں بلکہ یہ چیزیں ان سے نجس نہیں ہیں، اور یہ ان پر اللہ کا فضل ہے اھ

علامہ "ط" نے مراقی الفلاح کے حاشیہ پر یہ جزم کرنے کے بعد کہ انبیا کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تقریباً وہی بات کہی ہے جو میں نے ذکر کی ہے وہ فرماتے بعض سمجھدار علماء نے فرمایا ہے کہ جب انبیاء علیہم السلام کا وضو حقیقی نواقض سے نہیں ٹوٹتا ہے، تو وہمی نواقض سے کیسے ٹوٹے گا، علاوہ ازیں جو مبسوط میں ہے وہ صریح نہیں ہے اور اگر مان بھی لیا جائے تو یہ صرف ایک روایت ہے اھ

اور در کے حاشیہ میں ابو السعود کے قول پر اعتماد کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اغماء اور غشی بذاتِ خود نواقضِ وضو سے ہیں، ورنہ ان کے حق میں بھی غیر ناقض ہوتے اھ

اقول ف[1] ھذا ان تم یصلح جوابا عن بحث بعض الحذاق لکن ف[2] الذی علیہ کلمات العلماء عدھما کالنوم من النواقض الحکمیۃ وھو مفاد الھدایۃ حیث علل الاغماء بالاسترخاء ونقل العلامۃ ش عن ابن عبد الرزاق عن المواھب اللدنیۃ نبہ لسبکے

اقول یہ اگر ثابت ہوجائے تو علماء کی مذکورہ بحث کا جواب ہوسکتا ہے لیکن علماء کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دونوں بھی نواقض حکمیہ وضو سے ہیں اور ہدایہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے اغماء کے ناقض وضو ہونے کی وجہ استرخاء قرار دی ہے اور علامہ ش نے ابن عبد الرزاق سے

---

[1] طحطاوی علی المراقی، نواقض وضو ازہریہ مصر ص ۵۳

[2] طحطاوی علی الدر المختار، نواقض وضو مطبوعہ بیروت ۱/ ۸۲

marfat.com

على ان اغماءهم[ف۱] عليهم الصلاة والسلام يخالف اغماء غيرهم وانما هو عن غلبة الاوجاع[1] للحواس الظاهرة دون القلب وقد ورد تنام اعينهم لا قلوبهم فاذا حفظت قلوبهم من النوم الذى هو اخف من الاغماء فمنه بالاولى[1] اھ وبه يتجه البحث **قلت** والعجب ان السيد ط[ف۲] ذكره هذا الاستظهار عاد فاورد البحث ثم قال هذا ينافى ما ذكره الملا على القارى فى شرح الشفاء من الاجماع على انه صلى الله تعالى عليه وسلم فى نواقض الوضوء كالامة الا ما صح من استثناء النوم لانه كان صلى الله تعالى عليه وسلم تنام عيناه ولا ينام قلبه وقد حكى فى الشفاء قولين بالطهارة والنجاسة فى الحدثين منه صلى الله تعالى عليه وسلم[2] اھ

مواہب اللدنیہ سے نقل کیا ہے کہ سبکی نے اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا اغما دوسروں کے اغما سے مختلف ہوتا ہے، اس کی حقیقت صرف اس قدر ہوتی ہے کہ حواس ظاہرہ پر درد کا غلبہ ہوجاتا ہے لیکن دل اس سے محفوظ رہتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ "انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں دل نہیں سوتا ہے"۔ اب جب کہ ان کے دل نیند سے محفوظ ہیں جو اغماء سے کم تر درجہ کی چیز ہے تو دل اغماء سے بدرجۂ اولیٰ محفوظ رہے گا اھ اور اس تقریر سے بحث کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔

قلت اس امر پر تعجب ہے کہ سید "ط" نے اس استظہار کے بعد بحث وارد کی ہے، پھر فرمایا کہ ملا علی قاری نے شرح شفاء میں جو اجماع ذکر کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حال نواقض وضو میں عام امت کا سا ہے سوائے اس کے کہ نیند سے آپ کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ آپ کی آنکھیں سوتی تھیں مگر دل نہیں سوتا تھا۔ ملا علی قاری نے جو کچھ کہا ہے یہ بحث اس کے خلاف جاتی ہے۔ اور شفاء میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدثوں کی بابت طہارت و نجاست کے دو قول منقول ہیں اھ

اقول والقول الفصل عندى ان لا نقض منهم صلى الله تعالى عليهم وسلم بالنوم والغشى ونحوهما مما يحكم

اقول میرے نزدیک قول محکم یہ ہے کہ نیند، غشی وغیرہ سے انبیاء علیہم السلام کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے، یعنی ان تمام چیزوں سے

---

[1] بحوالہ ردالمحتار، نواقض وضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۶

[2] طحطاوی علی الدرالمختار رر مطبوعہ بیروت ۱/۸۲

ف۱ انبیاء کی غشی وبیہوشی دوسروں سے مختلف ہے۔

marfat.com

فیہ بالحدث لمکان الغفلۃ واما النواقض الحقیقۃ منافتنقض منھم ایضا صلوات اللہ تعالٰی علیھم وسلامہ علیھم لا لانھا نجسۃ کلا بل ھی طاھرۃ بل طیبۃ حلال الاکل و الشرب لنا من نبینا صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما دل علیہ غیرما حدیث بل لانھا نجاسۃ فی حقھم صلی اللہ تعالٰی علیھم وسلم لرفعۃ مکانھم ونھایۃ نزاھۃ شانھم کما اشرت الیہ فھذا ما نختارہ و نرجوان یکون صوابا ان شاء اللہ تعالٰی والعجب ان العلامۃ القھستانی مع تصریحہ بما مرجعل ھذا البحث مستغنی عنہ فقال ولا نقضاء زمن الانبیاء علیھم الصلوۃ والسلام لا یحتاج فی ھذا الکتاب الی ان یقال ان نومھم غیر ناقض اھ[1]

جن سے غفلت کے باعث وضو ٹوٹتا ہے انبیاءِ کرام کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اور جو حقیقی نواقض ہیں ان سے انبیاءِ کرام کا وضو ٹوٹتا ہے مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ نجس ہیں بلکہ وہ طاہر و طیب ہیں ہمارے لیے ان کا کھانا پینا حلال ہے، اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں بلکہ نقضِ وضو کی علت یہ ہے کہ ان کی رفعت شان کے باعث یہ چیزیں خود ان کے حق میں نجس ہیں ہمارے نزدیک یہی مختار ہے اور امید ہے کہ یہی ان شاء اللہ درست ہوگا۔

اور تعجب کی بات ہے کہ علامہ قہستانی نے اس امر کی تصریح کے باوجود فرمایا کہ اس بحث کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام کا زمانہ اب گزر چکا ہے اب یہ بتانے کی اس کتاب میں حاجت نہیں ہے کہ ان کی نیند غیر ناقض ہے اھ

اقول بلٰی لیوشکن ان ینزل عیسی بن مریم علیھما الصلوۃ والسلام علا ان العلم بخصائصھم ومناقبھم علیھم الصلاۃ والسلام مطلوب مرغوب وکانہ یشیر الی الجواب عن ھذا بقولہ فی ھذا الکتاب ای ان محلہ کتب الفضائل دون الفقہ وفیہ ان الطالب ربما یطلع علی حدیث الصحاح انہ صلی اللہ

میں کہتا ہوں کہ اس کی ضرورت ہے کیوں کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام بلاشک نازل ہوں گے اور پھر انبیاء علیہم السلام کے مناقب و فضائل کا علم ضروری ہے غالباً ان کی مراد "فی ھذا الکتاب" سے یہ ہوگی کہ اس بحث کا مقام فضائل کی کتب ہیں نہ کہ فقہ کی۔ پھر یہ بھی ہے کہ کوئی طالب صحاح کی یہ حدیث پڑھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے اور

[1] جامع الرموز، نواقض وضو مطبوعہ گنبد قاموس ایران ۱/ ۳۷

marfat.com

تعالٰی علیہ وسلم نام حتی نفخ فاتاہ بلال فاٰذنہ بالصلاۃ فقام وصلی ولم یتوضأ[1] فینبغی اعلامہ ان ھذا من خصائصہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

ف ثم من المتفرع علی ان النوم نفسہ لیس بناقض مافی حاشیۃ العلامۃ احمد ابن الشلبی علی التبیین سئلت عن شخص بہ انفلات ریح ھل ینتقض وضوءہ بالنوم فاجبت بعدم النقض بناء علی ماھو الصحیح ان النوم نفسہ لیس بناقض وانما الناقض مایخرج ومن ذھب الی ان النوم نفسہ ناقض لزمہ نقض وضوء من بہ انفلات الریح بالنوم واللہ تعالٰی اعلم[2] ونقلہ ط علی مراقی الفلاح فاقرلکن قال فی النھر ینبغی ان یکون عینہ ای النوم ناقضا اتفاقا فیمن فیہ انفلات ریح اذ مالا یخلو عنہ النائم لو تحقق وجودہ لم ینقض فالمتوھم اولٰی[3] اھ نقلہ ش۔

خراٹے لینے لگے یہاں تک کہ حضرت بلال آئے اور انہوں نے آپ کو جگایا تو آپ اُٹھے اور بلا وضو کئے آپ نے نماز ادا کی، تو طالب علم کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے ہے۔

پھر نیند کے فی نفسہ ناقض نہ ہونے پر ایک تفریع وہ ہے جو علامہ احمد ابن شلبی کے حاشیہ علی التبیین میں ہے، اور وہ یہ ہے، مجھ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ ایک شخص کو خروجِ ریح کا عارضہ ہے کیا اس کا وضو نیند سے ٹوٹ جائے گا؟ میں نے جواب دیا کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ صحیح یہ ہے کہ نیند فی نفسہ ناقضِ وضو نہیں ہے۔ اصل میں وہ چیز ناقض وضو ہے جو خارج ہوتی ہے، البتہ جو لوگ نیند کو فی نفسہ ناقض وضو قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جس شخص کو عارضہ ریح ہو اس کا وضو نیند سے ٹوٹ جائے گا، واللہ تعالٰی اعلم، اھ۔

اس کو "ط" نے مراقی الفلاح پر نقل کیا اور برقرار رکھا لیکن نہر میں فرمایا کہ چاہیے تو یہ کہ یہ نیند فی نفسہ ناقض وضو اتفاقاً ہو اس شخص کے حق میں جس کو خروج ریح کا عارضہ ہو، کیونکہ جو امور عام طور پر سونے والے کو لاحق ہوتے ہوں اگر وہ پائے جائیں تو وضو

۱؎ جامع للبخاری، باب الدعا اذا انتبہ من اللیل — قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۹۳۵

۲؎ شلبی علی حاشیۃ تبیین الحقائق — نواقض وضو — بولاق مصر ۱/۱۰

۳؎ رد المحتار، نواقض وضو — مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴

ف: مرض ریح والے کے وضو کا مسئلہ۔

marfat.com

نہ ٹوٹے گا تو جو امر متوہم ہوں ان سے نہ ٹوٹنا اولٰی ہے اھ اس کو "ش" نے نقل کیا ہے۔

اقول ظاهره يشبه التناقض فان مفاد التعليل عدم النقض اذ لما علمنا ان النوم لا ينقض بنفسه بل لما يتوهم فيه وههنا محققه لا ينقض فما ظنك بالموهوم وجب الحكم بعدم النقض لكن محط نظره رحمه الله تعالٰی استبعاد ان يصلّی الرجل العشاء فی اول الوقت فينام ولا يزال مستغرقا فی النوم طول الليل الی قبيل الصباح ثم يقوم كما هو فيجعل يصلی التهجد ولا يمس ماء فاضطر الی الحكم بجعل النوم نفسه ناقضا فی حقه۔

اقول بظاہر اس قول میں تناقض نظر آتا ہے کیونکہ تعلیل سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ جب ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ نیند فی نفسہٖ ناقض نہیں، بلکہ اس چیز کی وجہ سے ناقض ہے جو اس میں متوہم ہے اور یہاں محقق ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا تو پھر موہوم کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ کہ عدم نقض کا حکم ہوا، لیکن ان کے پیش نظر یہ امر مستبعد ہے کہ ایک شخص اول وقت میں عشاء پڑھے اور سوجائے اور پھر صبح سے کچھ پیشتر تک سوتا ہی رہے، اور پھر اٹھ کر تہجد ادا کرے اور پانی کو ہاتھ نہ لگائے، ایسی صورت میں وہ اس امر پہ مجبور ہوئے کہ نیند کو فی نفسہٖ اس کے حق میں ناقضِ وضو قرار دیں۔

اقول كيف يعدل عن حق معول لمجرد استبعاد لا جرم ان قال الشامی بعد نقله فيه نظر والاحسن ما فی فتاوی ابن الشلبی[1] اھ

اقول محض استبعاد کی وجہ سے حق کو کیونکر چھوڑا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ شامی نے اس کو نقل کرنے کے بعد فرمایا "فیہ نظر" اور احسن وہ ہے جو ابن شلبی کے فتاوٰی میں ہے اھ

اقول ولا تظن ان النوم مظنة الانتشار والانتشار مظنة خروج المذی فان المظنة الثانية غير مسلمة لعدم الغلبة ولذا قال فی الحلية اذا لم يكن الرجل مذاء فالانتشار لا يكون مظنة تلك البلة[2] اھ ولذا صرحوا بعدم سنية الاستنجاء من

اقول یہ گمان نہ کیا جائے کہ نیند میں عام طور پر انتشار (آلہ) کا احتمال ہوتا ہے اور انتشار میں مذی کے نکلنے کا احتمال ہوتا ہے، کیونکہ دوسرا گمان مسلّم نہیں ہے کیونکہ اس کا غلبہ نہیں ہے اور اس لیے حلیہ میں فرمایا کہ اگر کسی شخص کو مذی کا خروج بکثرت نہیں ہوتا ہے تو انتشار سے اس

---

[1] ردالمحتار، نواقض الوضوء النوم مصطفی البابی مصر ۱/۱۰۴

[2] حلیہ

marfat.com

النوم کما فی الدر وغیرہ فالاظھر ما ذکر ابن
الشلبی ولیتأمل عند الفتوی فانه شیئ
لا نص فیه عن الائمة واللّٰه المرجو
لکشف کل غمة ولنسم ھذا التحریر **نبه**
القوم ان الوضوء من ای نوم ۱۳۲۵ھ
والحمد للّٰه علی ما علم وصلی اللّٰه تعالٰی
علی سیدنا واٰله وصحبه وسلم واللّٰه
سبحٰنه وتعالٰی اعلم۔

تری کا گمان نہیں ہوگا اھ اور اس لیے فقہاء نے
نیند سے اُٹھنے کے بعد استنجاء کے مسنون ہونے
کی صراحت کی ہے، جیسا کہ دُر وغیرہ میں ہے،
پس اظہر وہی ہے جو ابن شلبی نے کہا ہے، فتوٰی
دیتے وقت اس پر غور کرلیا جائے کہ اس میں ائمہ
سے کوئی صراحت موجود نہیں واللّٰہ المرجو
لکشف کل غُمة، اس رسالہ کا نام نبه القوم
ان الوضوء من ای النوم (۱۳۲۵ھ) قوم کو
متنبہ کرنا کہ کون سی نیند سے وضو لازم ہے والحمد للّٰہ علی ما علم وصلی اللّٰہ تعالٰی علی سیدنا
واٰلہ وصحبہ وسلم واللّٰہ سبحنہ وتعالٰی اعلم۔

---

marfat.com

باب الغسل

خلاصۃ تبیان الوضوء
وضو کے بیان کا خلاصہ (ت)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

مسئلہ ۱۲ مسئولہ مولوی علی احمد صاحب مصنف تہذیب الصبیان ۱۵ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۴ھ
کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرح متین اس مسئلہ میں کہ فرائضِ غسلِ جنابت جو تین ہیں ان میں مضمضہ واستنشاق واسالۃ الماء علی کل البدن سے کیسا مضمضہ واستنشاق و اسالۂ ماء مراد ہے، بینوا توجروا۔

الجواب

مضمضہ سارے دہن کا مع اس کے ہر گوشے پرزے کنج کے حلق کی حد تک دھلنا درمختار میں ہے فرض الغسل غسل کل فمہ[1] (غسل کے فرائض میں پورے منہ کا دھونا ہے۔ ت)
ردالمحتار میں ہے:
عبر عن المضمضۃ بالغسل لافادۃ الاستیعاب[2] اھ مضمضہ کو غسل سے تعبیر کیا ہے تاکہ استیعاب کا

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل مجتبائی دہلی ۱/ ۲۸
[2] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/ ۱۱۲

marfat.com

وفی افادتہ بنفسہ نزاع اذ فیہ کلام قدمہ فی الوضوء والصحیح ان مفیدہ لفظ کل۔

کا فائدہ دے اھ اور لفظ غسل سے اس افادہ میں کلام ہے جو وضو کے باب میں بیان کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ بات لفظ "کل" سے معلوم ہوتی ہے۔ ت

اقول وعلی التسلیم فلیست دلالتہ علی الاستیعاب ظاھرۃ کدلالۃ کل فلا یرد ما قال ش ان علی الاول لاحاجۃ الی زیادۃ کل[1]

اقول اور مان بھی لیا جائے تو اس کی دلالت استیعاب پر لفظ کل کی دلالت کی طرح ظاہر نہیں ہے تو علامہ "ش" کا یہ اعتراض کہ پہلی صورت میں لفظ کل کے اضافہ کی ضرورت نہیں وارد نہیں ہوتا۔

اسی میں بحر الرائق سے ہے،

المضمضۃ اصطلاحا استیعاب الماء جمیع الفم[2]۔

مضمضہ کے معنی اصطلاح میں پانی سے پورے منہ کو گھیرنے کے ہیں۔

اور ہم نے دھلنا کہا دھونا نہ کہا اس لیے کہ طہارت میں کچھ اپنا فعل یا قصد شرط نہیں پانی گزرنا چاہیے جس طرح ہو۔

اقول وبہ ظھر ان عبارۃ البحر احسن من عبارۃ الدر الا ان یجعل الغسل مبنیا للمفعول ای مغسولیۃ کل فمہ۔

اقول اس سے معلوم ہوا کہ بحر کی عبارت در کی عبارت سے احسن ہے، ہاں یہ صورت ہوسکتی ہے کہ غسل کو مبنی للمفعول قرار دیا جائے، یعنی مغسولیۃ کل فمہ۔

آج کل بہت بے علم اس مضمضہ کے معنی صرف کُلّی کے سمجھتے ہیں کچھ پانی منہ میں لے کر اُگل دیتے ہیں کہ زبان کی جڑ اور حلق کے کنارہ تک نہیں پہنچتا، یوں غسل نہیں اُترتا، نہ اُس غسل سے نماز ہوسکے نہ مسجد میں جانا جائز ہو بلکہ فرض ہے کہ داڑھوں کے پیچھے گالوں کی تہ میں دانتوں کی جڑ میں دانتوں کی کھڑکیوں میں حلق کے کنارے تک ہر پرزے پر پانی بہے یہاں تک کہ اگر کوئی سخت چیز کہ پانی کے بہنے کو روکے گی دانتوں کی جڑ یا کھڑکیوں

---

[1] ردالمحتار، فرائض غسل مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۲

[2] ردالمحتار سنن وضو مصطفی البابی مصر ۱/ ۸۵

وغیرہ میں حائل ہو تو لازم ہے کہ اُسے جُدا کرکے کُلّی کرے ورنہ غسل نہ ہوگا ہاں اگر اُس کے جُدا کرنے میں حرج و ضرر و اذیت ہو جس طرح پانوں کی کثرت سے جڑوں میں چونا جم کر متحجر ہو جاتا ہے کہ جب تک زیادہ ہو کر آپ ہی جگہ نہ چھوڑ دے چھڑانے کے قابل نہیں ہوتا یا عورتوں کے دانتوں میں مسی کی ریخیں جم جاتی ہیں کہ ان کے چھیلنے میں دانتوں یا مسوڑھوں کی مضرت کا اندیشہ ہے تو جب تک یہ حالت رہے گی اس قدر کی معافی ہوگی فان الحرج مدفوع بالنص۔

درمختار میں ہے:

لایمنع طعام بین اسنانہ اوفی سنہ المجوف بہ یفتی وقیل ان صلبا منع وھوالاصح[1]۔

نہیں منع کرے گا کوئی کھانا جو اس کے دانتوں میں یا کسی ایک کھکھل دانت میں پھنسا ہوا ہو، اس پر فتوی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر کھانا سخت ہو تو منع کرے گا، یہی اصح ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

قولہ بہ یفتی صرح بہ فی الخلاصۃ وقال لان الماء شیئ لطیف یصل تحتہ غالبا اھ ویرد علیہ ماقدمناہ آنفا ای ان مجرد الوصول غیر کاف بل الواجب الاسالۃ والتقاطر) ومفادہ ای مفاد ما فی الخلاصۃ عدم الجواز اذا علم انہ لم یصل الماء تحتہ (ای لان غلبۃ الوقوع لاتعارض العلم بعدم الوقوع) قال فی الحلیۃ وھو اثبت قولہ وھو الاصح صرح بہ فی شرح المنیۃ وقال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورۃ والحرج اھ ولایخفی ان ھذا التصحیح لاینافی ماقبلہ[2] اھ ملخصا مزیدا منا

ان کا قول بہ یفتی کی تصریح خلاصہ میں ہے انہوں نے کہا کہ پانی ایک لطیف چیز ہے عام طور پر نیچے تک پہنچ جاتا ہے اھ اور اس پر ہمارا مذکور اعتراض وارد ہوتا ہے، (یعنی یہ اعتراض کہ صرف پہنچنا کافی نہیں بلکہ بہانا اور قطروں کا ٹپکانا ضروری ہے) اور جو کچھ خلاصہ میں ہے اس کا مفہوم عدم جواز ہے جب یہ پتا چل جائے کہ پانی اس کے نیچے تک نہیں پہنچا (کیونکہ غلبہ وقوع عدم وقوع کے علم سے معارض نہیں ہوتا ہے) حلیہ میں کہا کہ یہ اثبت ہے ان کے قول وھو الاصح کی تصریح شرح منیہ میں ہے، انہوں نے فرمایا کہ پانی کا نفوذ ممتنع ہے اور ضرورۃ و حرج بھی نہیں اھ اور یہ مخفی نہ رہے کہ یہ تصحیح ماقبل کے

[1] الدرالمختار، فرائض غسل مجتبائی دہلی ۱/ ۲۹

[2] ردالمحتار ″ مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۴۲

marfat.com

مابین الاھلۃ۔ | منافی نہیں اھ ہلالین کے درمیان ہم نے زاید کیا ہے باقی خلاصہ ہے۔ ت

بالجملہ غسل میں ان احتیاطوں سے روزہ دار کو کبھی چارہ نہیں، ہاں غرغرہ اسے نہ چاہیے کہ حلق سے نیچے نہ اتر جائے غیر روزہ دار کے لیے غرغرہ سنت ہے۔ درمختار میں ہے:

سنتہ المبالغۃ بالغرغرۃ لغیر الصائم لاحتمال الفساد۔[1] | اس کی سنت غرغرہ میں مبالغہ کرنا ہے اس شخص کے لیے جو روزہ دار نہ ہو کیونکہ فساد کا احتمال ہے۔ ت

اُسی کے بیان غسل میں ہے:

سنتہ کسنن الوضوء سوی الترتیب[2] الخ (اس کی سنتیں وضو کی سنتوں کی طرح ہیں سوائے ترتیب کے۔ ت)

استنشاق ناک کے دونوں نتھنوں میں جہاں تک نرم جگہ ہے یعنی سخت ہڈی کے شروع تک دھلنا۔ ردالمحتار میں بحرالرائق سے ہے:

الاستنشاق اصطلاحا ایصال الماء الی المارن ولغۃ من النشق وھو جذب الماء ونحوہ بریح الانف الی داخلہ۔[3] | استنشاق اصطلاح میں ناک کے نرمہ تک پانی کے پہنچانے کو کہتے ہیں اور لغت میں یہ لفظ نشق سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں پانی وغیرہ کو ناک کی ہوا سے اندر لیجانا۔

اُسی میں قاموس سے ہے:

المارن ما لان من الانف[4] (مارن جو ناک کے نرمہ سے سخت ہڈی تک کا حصہ ہے)

اور یہ یونہی ہو سکے گا کہ پانی لے کر سونگھے اور اوپر کو چڑھائے کہ وہاں تک پہنچ جائے لوگ اس کا بالکل خیال نہیں کرتے اوپر ہی اوپر پانی ڈالتے ہیں کہ ناک کے سرے کو چھو کر گر جاتا ہے بانسے میں جتنی نرم جگہ ہے اس سب کو دھونا تو بڑی بات ہے ظاہر ہے کہ پانی کا بالطبع میل نیچے کو ہے اوپر بے چڑھائے ہرگز نہ چڑھے گا افسوس کہ عوام تو عوام بعض پڑھے لکھے بھی اس بلا میں گرفتار ہیں۔ کاش استنشاق کے لغوی معنے پر ہی نظر کرتے تو اس آفت میں نہ پڑتے استنشاق سانس کے ذریعہ سے کوئی چیز ناک کے اندر چڑھانا ہے نہ کہ ناک کے کنارہ کو چھو جانا وضو میں[1] تو خیر اس کے ترک کی

---

[1] الدرالمختار، سنن الوضو مجتبائی دہلی ۱/ ۲۱

[2] ایضاً ۱/ ۲۹

[3] ردالمحتار، سنن الوضو مصطفی البابی مصر ۱/ ۸۵

[4] ایضاً ۱/ ۸۶

marfat.com

عادت ڈالے سے سنت چھوڑنے ہی کا گناہ ہوگا کہ مضمضہ و استنشاق بمعنی مذکور دونوں وضو میں سنتِ موکدہ ہیں کما فی الدرالمختار، اور سنت موکدہ کے ایک آدھ بار کے ترک سے اگرچہ گناہ نہ ہو عتاب ہی کا استحقاق ہو مگر بارہا ترک سے بلاشبہ گنہگار ہوتا ہے کما فی ردالمحتار وغیرہ من الاسفار، تاہم وضو ہو جاتا ہے اور غسل تو ہرگز اُترے ہی گا نہیں جب تک سارا منہ حلق کی حد تک اور سارا نرم بانسہ سخت ہڈی کے کنارہ تک پُورا نہ دھل جائے یہاں تک کہ علماء فرماتے ہیں کہ اگر ناک کے اندر کثافت جمی ہے تو لازم کہ پہلے اسے صاف کرلے ورنہ اس کے نیچے پانی نے عبور نہ کیا تو غسل نہ ہوگا، درمختار میں ہے :

فرض الغسل غسل انفہ حتی ماتحت الدرن[1] — غسل کا فرض ناک دھونا ہے حتی کہ میل کے نیچے تک۔

اس احتیاط سے کبھی روزہ دار کو مفر نہیں، ہاں اس سے اوپر تک اُسے نہ چاہیئے کہ کہیں پانی دماغ کو نہ چڑھ جائے غیر روزہ دار کے لیے یہ بھی سنت ہے۔ درمختار میں ہے :

سنتہ المبالغۃ بمجاوزۃ المارن لغیر الصائم[2] — ناک کے کنارہ تک پانی چڑھانے میں مبالغہ کرنا روزہ دار کے لیے سنت ہے۔

اسالۃ الماء علی ظاھر البدن

سر کے بالوں سے تلووں کے نیچے تک جسم کے ہر پرزے رونگٹے کی بیرونی سطح پر پانی کا تقاطر کے ساتھ بہ جانا سوا اُس موضع یا حالت کے جس میں حرج ہو جس کا بیان عنقریب آتا ہے۔ درمختار میں ہے :

یفرض غسل کل مایمکن من البدن بلا حرج[3] (بلا حرج جسم کے ہر حصہ پر جو ممکن ہو دھونا فرض ہے)

لوگ یہاں دو قسم کی بے احتیاطیاں کرتے ہیں جن سے غسل نہیں ہوتا اور نمازیں اکارت جاتی ہیں۔

اوّلاً، غسل بالفتح کے معنی میں نافہمی کہ بعض جگہ تیل کی طرح چپڑ لیتے ہیں یا بھیگا ہاتھ پہنچ جانے پر قناعت کرتے ہیں حالانکہ یہ مسح ہُوا غسل میں تقاطر اور پانی کا بہنا ضرور ہے جب تک ایک ایک ذرّے پر پانی بہتا ہُوا نہ گزرے گا غسل ہرگز نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے :

غسل ای اسالۃ الماء مع التقاطر[4] (غسل یعنی پانی بہانا قطرے ٹپکنے تک)

ردالمحتار میں ہے : البل بلا تقاطر مسح[5] (تری بغیر قطرے ٹپکے مسح ہے)

---

[1] الدرالمختار، فرائض غسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[2] " " ، سنن الوضو ۱/۲۱

[3] الدرالمختار، فرائض الغسل ۱/۲۸ [4] الدرالمختار، فرائض الوضو ۱/۱۹ [5] ردالمحتار، فرائض الغسل ۱/۱۰۲

marfat.com

اُسی میں ہے:

لو لم یسل الماء بان یستعملہ استعمال الدھن لم یجزئہ[1] — اگر پانی نہ بہائے بلکہ صرف تیل کی طرح چپڑ لے تو یہ جائز نہیں۔

ثمانیاً: پانی ایسی بے احتیاطی سے بہاتے ہیں کہ بعض مواضع بالکل خشک رہ جاتے ہیں یا اُن تک کچھ اثر پہنچتا ہے تو وہی بھیگے ہاتھ کی تری۔ اُن کے خیال میں شاید پانی میں ایسی کرامت ہے کہ ہر کنج و گوشہ میں آپ دوڑ جائے کچھ احتیاط خاص کی حاجت نہیں حالانکہ جسم ظاہر میں بہت مواقع ایسے ہیں کہ وہاں ایک جسم کی سطح دوسرے جسم سے چھپ گئی ہے یا پانی کی گزرگاہ سے جدا واقع ہے کہ بے لحاظ خاص پانی کا اُس پر بہنا ہرگز مظنون نہیں اور حکم یہ ہے کہ اگر ایک ذرہ بھر جگہ یا کسی بال کی نوک بھی پانی بہنے سے رہ گئی تو غسل نہ ہوگا اور نہ صرف غسل بلکہ وضو میں بھی ایسی ہی بے احتیاطیاں کرتے ہیں کہیں ایڑیوں پر پانی نہیں بہتا کہیں کہنیوں پر کہیں ماتھے کے بالائی حصے پر کہیں کانوں کے پاس کنپٹیوں پر، ہم نے اس بارہ میں ایک مستقل تحریر لکھی ہے اُس میں ان تمام مواضع کی تفصیل ہے جن کا لحاظ و خیال وضو و غسل میں ضرور ہے مردوں اور عورتوں کی تفریق اور طریقہ احتیاط کی تحقیق کے ساتھ ایسی سلیس و روشن بیان سے مذکور ہے جسے بعونہٖ تعالیٰ ہر جاہل بچہ عورت سمجھ سکے یہاں اجمالاً اُن کا شمار کئے دیتے ہیں۔

ضروریاتِ وضو مطلقاً یعنی مرد و عورت سب کے لیے:

۱۔ پانی مانگ یعنی ماتھے کے سرے سے پڑنا بہت لوگ لپ یا چلو میں پانی لے کر ناک یا ابرو یا نصف ماتھے پر ڈالتے ہیں پانی تو بہ کر نیچے آیا وہ اپنا ہاتھ چڑھا کر اوپر لے گئے اس میں سارا ماتھا نہ دُھلا بھیگا ہاتھ پھرا اور وضو نہ ہوا۔

۲۔ پٹیاں جھکی ہوں تو انہیں ہٹا کر پانی ڈالے کہ جو حصہ پیشانی کا اُن کے نیچے ہے دُھلنے سے نہ رہ جائے۔

۳۔ بھوؤں کے بال چھدرے ہوں کہ نیچے کی کھال چمکتی ہو تو کھال پر پانی بہنا فرض ہے صرف بالوں پر کافی نہیں۔

۴۔ آنکھوں کے چاروں کوئے، آنکھیں زور سے بند نہ کرے یہاں کوئی سخت چیز جمی ہوئی ہو تو چھڑا لے۔

۵۔ پلک کا ہر بال پورا بعض وقت کیچڑ وغیرہ سخت ہو کر جم جاتا ہے کہ اُس کے نیچے پانی نہیں بہتا اُس کا چھڑانا ضرور ہے۔

۶۔ کان کے پاس تک کنپٹی ایسا نہ ہو کہ ماتھے کا پانی گال پر اتر جائے اور یہاں صرف بھیگا ہاتھ پھرے۔

---

[1] ردالمحتار، فرائض الوضوء ۱/۶۷

marfat.com

۷۔ ناک کا سوراخ[1] اگر کوئی گہنا یا تنکا ہو تو اسے پھرا پھرا کر ورنہ یونہی دھار ڈالے، ہاں اگر بالکل بند ہو گیا ہو تو حاجت نہیں۔

۸۔ آدمی جب خاموش بیٹھے تو دونوں لب مل کر کچھ حصہ چھپ جاتا کچھ ظاہر رہتا ہے یہ ظاہر رہنے والا حصہ بھی دُھلنا فرض ہے۔ اگر کُلّی نہ کی اور منہ دھونے میں لب سمیٹ کر بزور بند کر لیے تو اس پر پانی نہ بہے گا۔

۹۔ ٹھوڑی کی ہڈی اُس جگہ تک جہاں نیچے کے دانت جمے ہیں۔

۱۰۔ ہاتھوں کی آٹھوں گھائیاں۔

۱۱۔ انگلیوں کی کروٹیں کہ ملنے پر بند ہو جاتی ہیں۔

۱۲۔ دسوں ناخنوں کے اندر جو جگہ خالی ہے، ہاں مَیل کا ڈر نہیں۔

۱۳۔ ناخنوں کے سرے سے کُہنیوں کے اوپر تک ہاتھ کا ہر پہلو، چُلّو میں پانی لے کر کلائی پر اُلٹ لینا ہرگز کافی نہیں۔

۱۴۔ کلائی کا ہر بال جڑ سے نوک تک، ایسا نہ ہو کہ کھڑے بالوں کی جڑ میں پانی گزر جائے نوکیں رہ جائیں۔

۱۵۔ آرسی، چھلّے اور کلائی کے ہر گہنے کے نیچے۔

۱۶۔ عورتوں کو پھنسی چُوڑیوں کا شوق ہوتا ہے اُنھیں ہٹا ہٹا کر پانی بہائیں۔

۱۷۔ چوتھائی سر کا مسح فرض ہے پوروں کے سرے گزار دینا اکثر اس مقدار کو کافی نہیں ہوتا۔

۱۸۔ پاؤں کی آٹھوں گھائیاں۔

۱۹۔ یہاں انگلیوں کی کروٹیں زیادہ قابلِ لحاظ ہیں کہ قدرتی ملی ہوئی ہیں۔

۲۰۔ ناخنوں کے اندر کوئی سخت چیز نہ ہو۔

۲۱۔ پاؤں کے چھلّے اور جو گہنا گٹوں پر یا گٹوں سے نیچے ہو اس کے نیچے سیلان شرط ہے۔

۲۲۔ گٹّے

۲۳۔ تلوے ۲۴۔ ایڑیاں ۲۵۔ کونچیں

خاص بہ مرداں

۲۶۔ مونچھیں

---

[1] ناک کا سوراخ، ہاتھ پاؤں کے چھلّے، کلائی کے گہنے چُوڑیاں ۔ م

marfat.com

۲۷ - صحیح مذہب میں ساری داڑھی دھونا فرض ہے یعنی جتنی چہرے کی حد میں ہے نہ لٹکی ہُوئی کہ ہاتھ سے گلے کی طرف کو دباؤ تو ٹھوڑی کے اُس حصّے سے نکل جائے جس پر دانت جمے ہیں کہ اس کا صرف مسح سنّت اور دھونا مستحب ہے۔

۲۸ و ۲۹ - داڑھی مونچھیں چھدری ہوں کہ نیچے کی کھال نظر آتی ہو تو کھال پر پانی بہنا۔

۳۰ - مونچھیں بڑھ کر لبوں کو چھپالیں تو انھیں ہٹا ہٹا کر لبوں کی کھال دھونا اگرچہ مونچھیں کیسی ہی گھنی ہوں۔

درمختار میں ہے :

ارکان الوضوء غسل الوجه من مبدء سطح جبهته الی منبت اسنانه السفلی طولا وما بین شحمتی الاذنین عرضا فیجب غسل المیاقی وما یظهر من الشفة عند انضمامها[1] (الطبیعی لاعند انضمامها بشدة وتکلف اھ وکذا لو غمض عینیه شدیدا لایجوز بحر[2]) وغسل جمیع اللحیة فرض علی المذهب الصحیح المفتی به المرجوع الیه وماعداه من الروایة مرجوع عنه ثم لاخلاف ان المسترسل[3] (وفسره ابن حجر فی شرح المنهاج بمالو مد من جهة نزوله لخرج عن دائرة الوجه[4] ثم رایت المصنف فی شرحه علی زاد الفقیر قال وفی المجتبی قال البقالی ومانزل من شعر اللحیة من الذقن

وضو کے ارکان یہ ہیں : چہرہ کا دھونا پیشانی کی سطح کی ابتدا سے نچلے دانتوں کے اگنے کی جگہ تک لمبائی میں اور چوڑائی میں دونوں کانوں کی لو کے درمیان لہٰذا کوئے دھونا واجب ہے اور دونوں ہونٹوں کے ملانے کے بعد جو حصہ ظاہر رہتا ہے اس کا دھونا بھی لازم ہے (اس سے مراد فطری طور پر بند ہونا ہے بتکلف بند کرنا مراد نہیں اھ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنی آنکھیں سختی سے بند کیں تو جائز نہیں، بحر) اور مذہب صحیح، مفتی بہ مرجوع الیہ میں پُوری داڑھی کا دھونا فرض ہے اور اس کے علاوہ جو روایات ہیں وہ مرجوع عنہ ہیں، اور اس میں اختلاف نہیں کہ مسترسل (اور اس کی تفسیر ابن حجر نے شرح منہاج میں اس طرح کی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کو جہت نزول سے کھینچے تو

---

[1] الدرالمختار ، ارکان وضو مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۱۸

[2] ردالمحتار ، " " مصطفی البابی مصر ۱/۷۲

[3] الدرالمختار " " مجتبائی دہلی ۱/۱۹

[4] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۷۴

marfat.com

لیس من الوجہ عندنا خلافا للشافعی اھ[1] لا یجب غسلہ ولا مسحہ بل یسن (المسح) وان الخفیفۃ التی تری بشرتھا یجب غسل ماتحتھا نھر وفی البرھان یجب غسل بشرۃ لم یسترھا الشعر کحاجب وشارب وعنفقۃ فی المختار[2] (ویستثنی منہ ما اذا کان الشارب طویلا یستر حمرۃ الشفتین لما فی السراجیۃ من ان تخلیل الشارب الساتر حمرۃ الشفتین واجب[3] اھ ملخصا مزید اما بین الاھلۃ من ردالمحتار

قلت واستحبابی غسل المسترسل نظرا الی خلاف الامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ لما نصوا علیہ من ان الخروج عن الخلاف مستحب بالاجماع مالم یرتکب مکروہ مذھبہ[4] کما فی ردالمحتار وغیرہ۔

وہ چہرے کے دائرے سے نکل جائے پھر مصنف نے اس کی شرح میں زاد الفقیر پر کہا ہے کہ مجتبٰی میں بقالی نے کہا کہ داڑھی کے وہ بال جو ٹھوڑی سے لٹکے ہوتے ہیں ہمارے نزدیک چہرے سے نہیں ہیں، اس میں شافعی کا اختلاف ہے اھ) کا نہ تو دھونا واجب ہے اور نہ مسح بلکہ مسنون ہے (یعنی مسح) اور چھدری داڑھی جس کے نیچے کھال نظر آتی ہو اس کے نچلے حصّے کا دھونا واجب ہے نہر اور برہان میں ہے کہ جسم کا وہ حصّہ جس کو بال ڈھانپے ہوئے نہ ہوں جیسے بھنوئیں، مونچھیں اور عنفقہ (زیرلب داڑھی، بچی) مختار قول یہی ہے، (اور اس سے وہ لمبی مونچھیں مستثنٰی ہیں جو دونوں ہونٹوں کی سرخی چھپالیں۔ سراجیہ میں ہے کہ لمبی مونچھیں جو ہونٹوں کی سرخی چھپالیں ان میں خلال کرنا ضروری ہے) اھ ملخصا ہلالین کے درمیان ردالمحتار سے اضافہ ہے۔ ہم نے لٹکے ہوئے بالوں کے دھونے کو مستحب قرار دیا ہے، اس کی وجہ امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس پر ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ اختلاف[ف] سے بچنا بالاجماع مستحب ہے بشرطیکہ اپنے مذہب کے مکروہ پر عمل لازم نہ آتا ہو، کما فی ردالمحتار وغیرہ۔

اُسی میں ہے:

سنتہ تخلیل اصابع الیدین والرجلین وھذا بعد دخول الماء خلالھا فلو منضمۃ

اس کی سنت دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال ہے اور یہ جب ہے جب ان کے

---

[1] ردالمحتار، ارکان وضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/ ۷۵
[2] الدرالمختار، " مجتبائی دہلی ۱/ ۱۹
[3] ردالمحتار، " مصطفی البابی مصر ۱/ ۷۵
[4] الدرالمختار، نواقض الوضوء " مجتبائی دہلی ۱/ ۲۷

[ف] اختلاف علماء سے بچنا مستحب ہے۔

فرض [1]

درمیان پانی داخل ہوچکا ہو اور اگر انگلیاں بند ہوں تو خلال واجب ہے۔

اُسی میں ہے :

مستحبہ تحریک خاتمہ الواسع وکذا الضیق ان علم وصول الماء والا فرض [2]

انگوٹھی خواہ تنگ ہو یا کھلی اس کو حرکت دینا مستحب ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ پانی پہنچ جانے کا علم ہو ورنہ فرض ہے۔

اُسی میں ہے :

ومن الاٰداب تعاھد موقیہ وکعبیہ وعرقوبیہ واخمصیہ [3]

اور اپنے دونوں کوئے، ٹخنوں، کونچیں اور تلوے میں پانی پہنچانے کا اہتمام کرے۔

قلت وھذا ان کان الماء یسیل علیھا وان لم یتعاھد والا فرض کنظائرہ السمارۃ۔

قلت یہ بھی اس صورت میں ہے جبکہ ان اعضاء پر اگر پانی بہہ گیا ہو اگرچہ اس کا پورا اہتمام نہ ہو ورنہ فرض کفایہ ہے جیسے اس کی نظائر میں جو گزریں۔

ضروریات غسل مطلقاً ظاہر ہے کہ وضو میں جس جس عضو کا دھونا فرض ہے غسل میں بھی فرض ہے تو یہ سب اشیا یہاں بھی معتبر اور ان کے علاوہ یہ اور زائد۔

۳۱ - سر کے بال کہ گندھے ہوئے ہوں ہر بال پر جڑ سے نوک تک پانی بہنا۔

۳۲ - کانوں میں بالی پتّے وغیرہ زیوروں کے سوراخ کا غسل میں وہی حکم ہے جو ناک میں بلاق وغیرہ کے چھید کا غسل و وضو دونوں میں تھا۔

۳۳ - بھنوؤں کے نیچے کی کھال اگرچہ بال کیسے ہی گھنے ہوں۔

۳۴ - کان کا ہر پرزہ اس کے سوراخ کا منہ۔

۳۵ - کانوں کے پیچھے کے بال ہٹا کر پانی بہائے۔

۳۶ - استنشاق بمعنی مذکور

---

[1] الدرالمختار ، سنن الوضوء ، مجتبائی دہلی ۱/ ۲۲

[2] الدرالمختار ، مستحبات الوضوء " ۱/ ۲۳

[3] الدرالمختار ، آداب الوضوء " ۱/ ۲۴

marfat.com

۳۷ ۔ مضمضہ بطرز مسطور
۳۸ ۔ داڑھوں کے پیچھے
۳۹ ۔ دانتوں کی کھڑکیوں میں جو سخت چیز ہو پہلے جدا کرلیں۔
۴۰ ۔ چونا ریخین وغیرہ جو بے ایذا چھوٹ سکے چھڑانا۔
۴۱ ۔ ٹھوڑی اور گلے کا جوڑ کہ بے منہ اٹھائے نہ دُھلے گا۔
۴۲ ۔ بغلیں بے ہاتھ اٹھائے نہ دُھلیں گی۔
۴۳ ۔ بازو کا ہر پہلو۔
۴۴ ۔ پیٹھ کا ہر ذرہ۔
۴۵ ۔ پیٹ وغیرہ کی بلٹیں اٹھا کر دھوئیں۔
۴۶ ۔ ناف انگلی ڈال کر جبکہ بغیر اس کے پانی بہنے میں شک ہو۔
۴۷ ۔ جسم کا کوئی رونگٹا کھڑا نہ رہ جائے۔
۴۸ ۔ ران اور پیڑو کا جوڑ کھول کر دھوئیں۔
۴۹ ۔ دونوں سرین ملنے کی جگہ، خصوصاً جب کھڑے ہو کر نہائیں۔
۵۰ ۔ ران اور پنڈلی کا جوڑ جبکہ بیٹھ کر نہائیں۔
۵۱ ۔ رانوں کی گولائی
۵۲ ۔ پنڈلیوں کی کروٹیں خاص بمروان۔
۵۳ ۔ گندھے ہوئے بال کھول کر جڑ سے نوک تک دھونا۔
۵۴ ۔ مونچھوں کے نیچے کی کھال اگرچہ گھنی ہوں۔
۵۵ ۔ داڑھی کا ہر بال جڑ سے نوک تک۔
۵۶ ۔ ذکر و انثیین کے ملنے کی سطحیں کہ بے جدا کیے نہ دُھلیں گی۔
۵۷ ۔ انثیین کی سطح زیریں جوڑ تک۔
۵۸ ۔ انثیین کے نیچے کی جگہ تک۔
۵۹ ۔ جس کا ختنہ نہ ہوا ہو بہت علماء کے نزدیک اُس پر فرض ہے کہ کھال چڑھ سکتی ہو تو حشفہ کھول کر دھوئے۔
۶۰ ۔ اس قول پر اس کھال کے اندر بھی پانی پہنچنا فرض ہوگا بے چڑھائے اُس میں پانی ڈالے کہ چڑھنے کے بعد بند ہو جائے گی

marfat.com

۶۱ - گندھی چوٹی میں ہر بال کی جڑ تر کرنی، چوٹی کھولنی ضرور نہیں مگر جب ایسی سخت گندھی ہو کہ بے کھولے جڑیں تر نہ ہوں گی۔

۶۲ - ڈھلکی ہوئی پستان اٹھا کر دھونی۔

۶۳ - پستان و شکم کے جوڑ کی تحریر۔

۶۴ تا ۶۷ - فرج خارج کے چاروں لبوں کی جیبیں جڑ تک۔

۶۸ - گوشت پارۂ بالا کا ہر پرت کہ کھولے سے کھل سکے گا۔

۶۹ - گوشت پارۂ زیریں کی سطح زیریں۔

۷۰ - اس پارہ کے نیچے کی خالی جگہ غرض فرج خارج کے ہر گوشے پرزے کنج کا خیال لازم ہے ہاں فرج داخل کے اندر انگلی ڈال کر دھونا واجب نہیں، بہتر ہے۔ درمختار میں ہے:

یفرض غسل کل ما یمکن من البدن بلا حرج مرة کاذن وسرة وشارب وحاجب[1] (ای بشرة وشعرا وان کثف بالاجماع کما فی المنیة[2]) ولحیة وشعر رأس ولو متلبدا وفرج خارج لانہ کالفم لا داخل ولا تدخل اصبعها فی قبلها بہ یفتی[3] (ای لا یجب ذلك کما فی الشرنبلالیة ح وفی التتارخانیة عن محمد انہ ان لم تدخل الاصبع فلیس بتنظیف[4] لا داخل قلفة بل یندب ھو الاصح قالہ الکمال وعللہ بالحرج وفی المسعودی ان امکن فسخ القلفة بلا مشقة یجب والا فلا وکفی

بدن کے ہر حصہ کا ایک دفعہ دھونا فرض ہے جبکہ اس میں حرج نہ ہو جیسے کان، ناف، مونچھیں، بھنویں (یعنی جسم اور بال بالاجماع اگرچہ جسم کا حصہ کھلا ہوا ہو کما فی المنیۃ) اور داڑھی، سر کے بال خواہ گندھے ہوئے ہوں اور فرج کا بیرونی حصہ کہ وہ منہ کی طرح ہے اندرونی حصہ نہیں، اور عورت اپنی فرج میں انگلی داخل نہ کرے۔ یہی مفتی بہ قول ہے (یعنی یہ واجب نہیں ہے کما فی الشرنبلالیہ ح اور تتارخانیہ میں امام محمد سے منقول ہے کہ اگر فرج داخل میں انگلی نہ ڈالی تو پوری طرح نظافت حاصل نہ ہوگی) غیر مختون پیشاب کی جگہ کی کھال میں انگلی داخل نہ کرے یہ صرف مندوب، یہی صحیح ہے یہ کمال نے کہا اور

---

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸
[2] ردالمحتار، فرائض الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۲
[3] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸
[4] ردالمحتار " " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۲

marfat.com

بل اصل ضفیرتها للحرج اما المنقوض فیفرض غسل کلہ ولو لم یبتل اصلہا یجب نقضہا ھو الاصح لایکفی بل ضفیرتہ فینقضہا وجوبا ولو علویا اوترکیا لامکان حلقہ (ھو الصحیح[۲]) اھ ملخصا مزیدا من شامی۔

اس کی وجہ یہ بتائی کہ اس میں حرج ہے، اور مسعودی میں ہے کہ اگر قلفہ کا کھولنا بلا مشقت ہو سکے تو واجب ہے ورنہ نہیں، اور عورت کے لئے اپنی مینڈھیوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا کافی ہے ان کو کھولنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میں حرج ہے اور اگر چٹیا کھلی ہو تو مکمل کا دھونا فرض ہے اور اگر جڑیں تر نہ ہوتی ہوں تو چوٹی کھولنا فرض ہے یہی اصح ہے ایسی صورت میں مینڈھیوں کا تر کرنا کافی نہ ہوگا، تو وہ اس کو لازماً کھولے گا خواہ وہ علوی ہو یا ترکی ہو کیونکہ اس کے مونڈنے کا امکان ہے (یہی صحیح ہے) اھ ملخصا اضافۃً شامی سے۔

اُسی میں ہے:

من اٰدابہ تحریك القرط ان علم وصول الماء والا فرض[۳]

آدابِ وضو سے بالیوں کو حرکت دینا ہے اگر یہ علم ہو کہ پانی سوراخ میں پہنچ گیا ہے ورنہ فرض ہے۔

اُسی میں ہے:

لوخاتمہ ضیقا نزعہ اوحرکہ وجوبا کقرط ولو لم یکن بثقب اذنہ قرط فدخل الماء فی الثقب عند مرورہ علی اذنہ اجزأہ کسرۃ واذن دخلہما الماء والا یدخل ادخلہ ولو باصبعہ ولا یتکلف بخشب ونحوہ والمعتبر غلبۃ ظنہ بالوصول[۴]۔

اگر وضو کرنے والے کی انگوٹھی تنگ ہو تو اتارے یا اس کو حرکت دے اور یہ واجب ہے، جیسے بالیوں کا حکم ہے۔ اگر کان کے سوراخ میں بالیاں نہ ہوں اور اس میں پانی داخل ہوگیا ہو تو اس کو کافی ہے جیسے ناف اور کان کا حال ہے جن میں خود پانی داخل ہوجائے، اور اگر از خود پانی داخل نہ ہو تو خود داخل کرے خواہ انگلی سے داخل کرنا پڑے مگر لکڑی وغیرہ سے داخل کرنے کی کوشش نہ کرے، اور معتبر پانی پہنچنے کا ظن غالب ہے۔

---

[۱] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[۲] ردالمحتار 〃 مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۴

[۳] الدرالمختار، آداب الوضو مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۳

[۴] 〃 ، فرائض الغسل 〃 ۱/۲۹

marfat.com

اقول ای فی غیر الموسوس و غیرہ ماجن لایبالی فالاول ینزل الیقین الی محض الشك والثانی یرفع الشك الی عین الیقین کما ھو معلوم مشاھد واللہ المستعان۔

اقول یعنی یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جس کو وسوسہ کی بیماری نہ ہو اور جو لاپرواہی نہ کرتا ہو کیونکہ اول الذکر یقین کی کیفیت کو بھی محض شک سمجھتا ہے اور دوسرا شک کو بھی یقین سمجھتا ہے جیسا کہ ہم اس قسم کے لوگوں میں مشاہدہ کرتے ہیں واللہ المستعان۔

بالجملہ تمام ظاہر بدن ہر ذرہ ہر رونگٹے پر سر سے پاؤں تک پانی بہنا فرض ہے ورنہ غسل نہ ہوگا مگر مواضع حرج معاف ہیں مثلاً،

۱۔ آنکھوں کے ڈھیلے۔

۲۔ عورت کے گندھے ہوئے بال۔

۳۔ ناک کان کے زیوروں کے وہ سوراخ جو بند ہو گئے۔

۴۔ نامختون کا حشفہ جبکہ کھال چڑھانے میں تکلیف ہو۔

۵۔ اس حالت میں اُس کھال کی اندرونی سطح جہاں تک پانی بے کھولے نہ پہنچے اور کھولنے میں مشقت ہو۔

۶۔ مکھی یا مچھر کی بیٹ جو بدن پر ہو اُس کے نیچے۔

۷۔ عورت کے ہاتھ پاؤں میں اگر کہیں مہندی کا جرم لگا رہ گیا۔

۸۔ دانتوں کا جما ہوا چونا۔

۹۔ مسی کی ریخیں۔

۱۰۔ بدن کا میل۔

۱۱۔ ناخنوں میں بھری ہوئی یا بدن پر لگی ہوئی مٹی۔

۱۲۔ جو بال خود گرہ کھا کر رہ گیا ہو اگرچہ مرد کا۔

۱۳۔ پلک یا کوئے میں سرمہ کا جرم۔

۱۴۔ کاتب کے انگوٹھے پر روشنائی۔ ان دونوں کا ذکر رسالہ الجود الحلو میں گزرا۔

۱۵۔ رنگریز کے ناخن پر رنگ کا جرم۔

۱۶۔ نان بائی یا پکانے والی عورت کے ناخن میں آٹا علی خلاف فیہ۔

۱۷۔ کھانے کے ریزے کہ دانت کی جڑ یا جوف میں رہ گئے کما مرانفا عن الخلاصۃ۔

اقول یوں ہی پان کے ریزے نہ چھالیا کے دانے کہ سخت ہیں کما مر ایضا۔

marfat.com

اقول وبتعلیل المسألة بالحرج لعموم البلوی یندفع ما مر من الایراد۔

اقول اور جب حکم مسئلہ کی علت یہ قرار پائی کہ عموم بلوٰی کی وجہ سے حرج واقع ہوتا ہے تو گزشتہ ایراد ختم ہوگیا۔

۱۸۔ **اقول** ہلتا ہوا دانت اگر تار سے جکڑا ہے معافی ہونی چاہئے اگرچہ پانی تار کے نیچے نہ بہے کہ بار بار کھولنا ضرر دے گا نہ اس سے ہر وقت بندش ہوسکے گی۔

۱۹۔ یوں ہی اگر اکھڑا ہوا دانت کسی مسالے مثلاً برادۂ آہن ومقناطیس وغیرہ سے جمایا گیا ہے جمے ہوئے چُونے کی مثل اس کی بھی معافی چاہیے۔

اقول لانہ ارتفاق مباح وفی الازالة حرج۔

اقول چونکہ یہ مباح منفعت کا حاصل کرنا ہے اور ازالہ میں حرج ہے۔

درمختار میں ہے:

لایشد سنه المتحرك بذهب بل بفضة[1]۔

وُہ اپنا ہلتا ہوا دانت سونے سے نہ باندھے بلکہ چاندی سے باندھے۔

ردالمحتار میں ہے:

قال الکرخی سقطت ثنیة رجل فان اباحنیفة یکرہ ان یعیدها ویقول هی کسن میتة ولکن یاخذ سن شاة ذکیة یشد مکانها وخالفه ابویوسف فقال لاباس به اھ اتقانی زاد فی التاترخانیة قال بشر قال ابویوسف سألت اباحنیفة عن ذلك فی مجلس اٰخر فلم یر باعادتها باسا[2]۔

کرخی نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا دانت گر گیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے کہ اس کو وہ شخص دوبارہ لگالے۔ اور وُہ فرماتے ہیں کہ یہ مردہ دانت کی طرح ہے ہاں یہ چیز جائز ہے کہ وُہ شخص کسی مذبوح بکری کا دانت لے کر لگوالے، اور ابویوسف کہتے ہیں کہ اس میں کچھ حرج نہیں اھ اتقانی نے تتارخانیہ میں اتنا اضافہ کیا کہ بشر نے کہا کہ ابویوسف فرماتے ہیں میں نے ابوحنیفہ سے اس کی بابت ایک دوسری مجلس میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس ٹوٹے ہوئے دانت کو واپس لگالینے میں حرج نہیں اھ

---

[1] الدرالمختار، فصل فی اللبس (مجتبائی دہلی) ۲/ ۲۴۰ [2] ردالمحتار، آخر فصل فی اللبس (مصطفی البابی مصر) ۵/ ۲۵۵

اقول مبنی القول الاول ان السن عصب فیحلہ الموت والصحیح انہ عظم فلا ینجس ولو من میتۃ وقد نص فی البدائع و الکافی والبحر والدر وغیرھا ان سن الانسان طاھرۃ علی ظاھر المذھب وھو الصحیح و ان مافی الذخیرۃ وغیرھا من انھا نجسۃ ضعیف اھ[1] فارتفع الاشکال کیف لا وقد رجع عنہ الامام۔

اقول دراصل پہلے قول کی بنیاد یہ امر ہے کہ دانت ایک پٹھا ہے جس میں موت حلول کرتی ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ ہڈی ہے تو ناپاک نہ ہوگا خواہ مردار کا ہی کیوں نہ ہو۔ اور بدائع، کافی، بحر اور در وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ انسان کا دانت ظاہر مذہب پر پاک ہے اور یہی صحیح ہے اور ذخیرہ وغیرہ میں جو اس کو نجس کہا ہے وہ ضعیف ہے اھ اب اشکال مرتفع ہوگیا خاص طور پر ایسی صورت میں جبکہ امام نے اس سے رجوع کرلیا۔

ہاں اگر کمانی چڑھی ہو جس کے اتارنے چڑھانے میں حرج نہیں اور پانی بہنے کو روکے گی تو اتارنا لازم ہے۔

۲۰۔ پٹی کہ زخم پر ہو اور کھولنے میں ضرر یا حرج ہے۔

۲۱۔ ہر وُہ جگہ کہ کسی درد یا مرض کے سبب اُس پر پانی بہنے سے ضرر ہوگا والمسائل مشھورۃ وفی فتاوٰنا مذکورۃ۔

غرض مدار حرج پر ہے اور حرج بنص قرآن مدفوع اور یہ امت دنیا و آخرت میں مرحومہ والحمد للہ رب العالمین۔

درمختار میں ہے:

لایجب غسل ما فیہ حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس وثقب انضم وداخل قلفۃ وشعر المرأۃ المضفور ولا یمنع الطھارۃ[2] خرء ذباب وبرغوث لم یصل الماء تحتہ (لان الاحتراز عنہ غیر ممکن حلیہ[3]) وحناء ولوجرمہ بہ یفتی ودرن ووسخ وتراب و

ایسے عضو کا دھونا واجب نہیں کہ جس کے دھونے میں حرج ہو، جیسے آنکھ، اگرچہ آنکھ میں ناپاک سرمہ ہی کیوں نہ لگا لیا ہو، یا وُہ سوراخ جو آپس میں مل گیا ہو، اور قلفہ کا اندرونی حصہ، اور عورت کے گندھے ہوئے بال، اگر مکھی یا مچھر کی بیٹ کے نیچے پانی نہ پہنچا تو طہارت میں کوئی حرج نہیں آئیگا

---

[1] رد المحتار، باب المیاہ قبل فصل فی البئر مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۵۲

[2] الدرالمختار، فرائض الغسل مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[3] ردالمحتار، ر ر مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۴

marfat.com

وطین ولو فی ظفر مطلقا قرویا او مدنیا فی الاصح وما علی ظفر صباغ[1] اھ ملخصاً

(کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں) اور مہندی کا دھونا بھی ضروری نہیں خواہ اس کا جرم ہو۔ یہی مفتی بہ ہے اسی طرح میل، مٹی اور کیچڑ خواہ ناخن کے اندر ہی ہو، اور آدمی خواہ دیہاتی ہو یا شہری، اصح یہی ہے۔ اسی طرح رنگریز کے ناخنوں پر جو لگا ہوا ہو اھ ملخصاً۔

ردالمحتار میں ہے:

یؤخذ من مسألۃ الضفیرۃ انہ لایجب غسل عقد الشعر المنعقد بنفسہ لان الاحتراز عنہ غیر ممکن ولو من شعر الرجل ولم ار من نبہ علیہ من علمائنا تامل[2]

عورت کے جُوڑے سے اُن بالوں کا حال بھی معلوم ہوا جو از خود پیچیدہ ہو گئے ہوں، کیونکہ اُن سے بچنا ممکن نہیں، خواہ یہ مرد ہی کے بال کیوں نہ ہوں مجھے اپنے علماء سے کسی کی تصریح اس کی بابت نہیں ملی ہے، تامل۔

اُسی میں ہے:

فی النھر لوفی اظفارہ عجین فالفتوی انہ مغتفر[3]

نہر میں ہے کہ اگر کسی کے ناخنوں میں آٹا لگا ہوا ہو تو فتوٰی یہ ہے کہ وُہ معاف ہے۔

اقول وباللہ التوفیق جرح[ف1] کی تین صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ وہاں پانی پہنچانے میں مضرت ہو جیسے آنکھ کے اندر۔

دوم مشقت ہو جیسے عورت کی گندھی ہُوئی چوٹی۔

سوم بعد علم و اطلاع کوئی ضرر و مشقت تو نہیں مگر اس کی نگہداشت اس کی دیکھ بھال میں دقت ہے جیسے مکھی مچھر کی بیٹ یا الجھا ہوا اگرہ کھایا ہوا بال قسم اول و دوم کی معافی تو ظاہر اور قسم سوم میں بعد اطلاع ازالہ مانع ضرور ہے مثلاً جہاں مذکورہ صورتوں میں مہندی سرمہ آٹا روشنائی رنگ بیٹ وغیرہ میں سے کوئی چیز جمی ہوئی دیکھ پائی تو اب یہ نہ ہو کہ اُسے یوں ہی رہنے دے اور پانی اوپر سے بہادے بلکہ چھڑالے کہ آخر ازالہ میں تو کوئی حرج تھا ہی نہیں تعاہد میں تھا بعد اطلاع اس کی حاجت نہ رہی ومن المعلوم ان ما کان لضرورۃ تقدر بقدرھا ھذا ما ظھر لی والعلم بالحق عند ربی واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم

[1] الدرالمختار، فرائض الغسل مجتبائی دہلی ۱/۲۹

[2] ردالمحتار، " مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۳

[3] ایضاً ۱/۱۱۴

وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا محمد والہ وصحبہ اجمعین۔

مسئلہ ۱۳

۷ شعبان ۱۳۱۳ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کو زکام ہوا اور بسبب اُس کے دردِ سر ہے اسی حالت میں اُس کو حاجتِ غسل ہوئی اُس نے اس خیال سے کہ اگر میں سر سے نہاؤں گا تو مرض میں ترقی ہو کر اور عوارض مثل بخار وغیرہ کے پیدا ہو جائیں گے اور زید کو ترقیِ مرض کا پورا یقین اور تجربہ ہے اس سبب سے اُس نے سر کو چھوڑ کر باقی جسم سے نہالیا اور تمام سر کا خوب مسح کرلیا تو غسل اُس کا صحیح اور نماز اُس کی یا جس نے اُس کے پیچھے پڑھی درست ہوگی یا نہیں یا ایسی حالت میں اس کو تیمم کا حکم تھا بینوا توجروا۔

الجواب

صورت مستفسرہ میں اُس کی نماز امامت سب درست وصحیح ہوئی غریب الروایۃ پھر کتاب الفیض الموضوع لنقل ما ہو المختار للفتوی پھر منحۃ الخالق علی البحرالرائق میں ہے:

المرأۃ لوضرھا غسل رأسھا فی الجنابۃ او الحیض تمسح علی شعرھا ثلث مسحات بمیاہ مختلفۃ وتغسل باقی جسدھا[1]۔

اگر غسلِ جنابت میں یا غسلِ حیض میں عورت کو سر کے دھونے سے ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ تین مختلف پانیوں سے اپنے سر کا تین مرتبہ مسح کرلے اور باقی جسم کو دھولے۔

حلیہ شرح منیہ میں ہے:

ان کان اکثر اعضائہ صحیحا بان کانت الجراحۃ علی راسہ وسائر جسدہ صحیح فانہ یدع الرأس ویغسل سائر الاعضاء[2]۔

اگر اس کے اکثر اعضاء صحیح ہیں، مثلاً زخم صرف سر پر ہو اور باقی جسم ٹھیک ہو تو وہ سر چھوڑ کر باقی اعضاء دھولے۔

درمختار میں ہے:

صح اقتداء غاسل بماسح ولو علی الجبیرۃ[3]۔

غسل کرنے والے کے لیے مسح کرنے والے کی اقتداء صحیح ہے خواہ وہ پٹی پر ہی مسح کیوں نہ کرتا ہو۔

اصل کلی یہ ہے کہ غسل میں اگر بعض جسم پر پانی ڈالنا مضر ہو تو کثرت کا اعتبار رہے اگر اکثر جسم وہی ہے جس پر پانی

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحرالرائق مطبوعہ ایچ، ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۶۴

[2] حلیہ

[3] الدرالمختار باب الامامۃ قبیل الفروع مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۸۵

marfat.com

پہنچنا ضرر دے گا خواہ یوں کہ عارضہ خود اُسی جسم میں ہو یا یوں کہ اُس پر پانی ڈالنے سے پانی ایسی جگہ پہنچے گا جہاں پہنچنے سے ضرر ہے تو تیمم کرے اور اگر اکثر جسم سالم ہے تو جس قدر میں مضرت ہے وہاں مسح کرلے باقی پر پانی بہالے۔

درمختار میں ہے:

(تیمم لو اکثرہ مجروحا) او بہ جدری اعتبارا للاکثر (و بعکسہ یغسل) الصحیح[1]۔

(تیمم کرے گا اگر اس کا اکثر حصہ زخمی ہو) یا اس کو چیچک نکلی ہو اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے (اور اس کے عکس میں) جو صحیح ہے اسے دھوئے گا۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

لکن اذا کان یمکنہ غسل الصحیح بدون اصابۃ الجریح والا تیمم حلیۃ[2]۔

لیکن جب وہ صحیح بدن کو زخمی حصہ کے نقصان پہنچائے بغیر دھو سکتا ہے تو دھولے ورنہ تیمم کرے۔ ت

ظاہر ہے کہ متن میں لفظ زخم یا شرح میں لفظ خارش کوئی قید نہیں مدار ضرر پر ہے کسی وجہ سے ہو۔

کما لایخفی ھذا واعلم ان المدقق العلائی ذکر فی الدرالمختار اٰخر التیمم مانصہ (من بہ وجع راس لایستطیع معہ مسحہ محدثا ولا غسلہ جنبا ففی الفیض عن غریب الروایۃ تیمم وافتی قارئ الھدایۃ انہ (یسقط) عنہ (فرض مسحہ) وکذا یسقط غسلہ فیمسحہ[3] اھ ملخصا قال الشامی ومافتی بہ نقلہ فی البحر عن الحلابی و نظمہ العلامۃ ابن الشحنۃ فی شرحہ علی الوھبانیۃ[4] اھ وقال تحت قولہ وکذا یسقط غسلہ ای غسل الراس من الجنابۃ[5] اھ

مدقق علائی نے درمختار کے تیمم کے بیان کے آخر میں کہا ہے (جس شخص کے سر میں اس قدر درد ہو کہ بے وضو مسح نہ کرسکے) اور جنبی سر کو دھو نہ سکے تو فیض میں غریب الروایۃ سے ہے کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہدایۃ نے یہ فتوٰی دیا ہے کہ بے وضو کے مسح کی فرضیت ساقط ہوجائیگی اور جنبی سے سر کا دھونا لہٰذا جنبی سر کا مسح کرے اھ ملخصا' شامی نے کہا جو فتوٰی انہوں نے دیا ہے اس کو بحر میں حلابی سے نقل کیا ہے اور اس کو ابن الشحنۃ نے وہبانیہ میں نظم کیا ہے اھ اور ان کے قول "وکذا یسقط غسلہ" کے تحت فرمایا یعنی سر کا دھونا جنابت کی وجہ سے ساقط ہے اھ (ت)

---

[1] الدرالمختار آخر باب التیمم مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۴۵

[2] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۱۸۸

[3] الدرالمختار " " مجتبائی دہلی ۱/۴۶

[4] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۱۹۱ [5] ایضاً

اقول فھذا الذی افتی بہ العلامۃ سراج الدین قاری الھدایۃ شیخ المحقق ابن الھمام موافق لما افتی بہ العبد الضعیف وھو الماشی علی الاصل المار الذی تظافرت علیہ کلماتھم جمیعا ولم ازل اتعجب مما نقل عن غریب الروایۃ فی مسألۃ الجنابۃ من الامر بالتیمم لاجل الضرر فی الرأس وحدہ ثم رأیت منحۃ الخالق فوجدت انہ نقل عن الفیض عن الغریب ما فی الدرر لصیقا بہ ما قدمت من مسألۃ المرأۃ فزدت عجبا فان فرع المرأۃ یخالف الفرع الاول صریحا ولذا قال فی الفیض عقیب نقلہ وھو عجیب کما[1] فی المنحۃ ایضا ثم ان المولی سبحنہ وتعالٰی فتح بما اوضح المرام وازاح العجب فان عبارۃ غریب الروایۃ علی ما فی المنحۃ عن الفیض عنہ ھکذا من برأسہ صداع من النزلۃ ولیضرہ المسح فی الوضوء والغسل فی الجنابۃ تیمم والمرأۃ لوضرھا[2] الخ فتحدس فی خاطری وللہ الحمد ان الغسل ھھنا بضم الفاء دون فتحھا فلیس المراد غسل الرأس کما اوھمہ عبارۃ الدر بل المعنی ضرہ الغسل واسألۃ

اقول یہ فتوٰی جو علامہ سراج الدین قاری ہدایہ شیخ محقق ابن ہمام نے دیا ہے میرے فتوٰی کے مطابق ہے اور یہ اس اصل سے بھی مطابقت رکھتا ہے جو گزری اور جس پر فقہاء کی عبارات متفق ہیں، مجھے مسلسل اس غریب روایت پر تعجب ہے جو جنابت کے مسئلہ میں مروی ہے جس میں صرف سر میں تکلیف کے باعث تیمم کا حکم ہے پھر میں نے منحۃ الخالق میں دیکھا کہ انہوں نے فیض سے وہی غریب روایت کی جو دُرر میں ہے اور اس کے متصل وہ روایت جو عورت سے متعلق میں نے ذکر کی ہے، اس پر میرے تعجب میں اضافہ ہُوا، کیونکہ عورت والی فرع پہلی فرع کے صریحًا مخالف ہے اس لیے فیض میں اس کو نقل کرکے کہا کہ "اور یہ عجیب ہے" کما فی المنحۃ ایضاً پھر اللہ تعالٰی نے اپنے فضل وکرم سے مشکل حل فرما دی کیونکہ منحہ میں فیض سے جو غریب روایت نقل کی ہے وہ اس طرح ہے "جس کے سر میں نزلہ کی وجہ سے درد ہو اور اس کو وضوء میں مسح سے تکلیف ہوتی ہو یا جنابت میں سر کے دھونے سے تکلیف ہوتی ہو تو وہ تیمم کرلے اور عورت کو اگر تکلیف ہو الخ" تو میرے دل میں اچانک یہ خیال آیا "وللہ الحمد" کہ غسل یہاں بضم فا ہے نہ کہ بفتح فاء تو یہاں سر کا دھونا مراد نہیں جیسا کہ دُر کی عبارت سے وہم

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر سعید کمپنی کراچی ۱/۱۶۴

[2] ایضاً

marfat.com

الماء على بدنه ولو بترك الرأس لما تصعد
به الابخرة الى الدماغ فيزداد به ضررا
فى بعض الصوركما علم فى الطب وهذا حكم
صحيح لاغبار عليه ولاخلاف فيه للاصل
السابق ولا للفرع اللاحق وانما خص المرأة
بالذكر ليعلم حكم الرجل بالاولى فانه اذا
امر بمسح الشعر النازل الذى لا يكون
ضرر غسله كضرر غسل نفس الرأس فنفسه
احدر بالحكم هذا كله بالغسل واما
الوضوء فمن المعلوم ان من بلغ به النزلة
مبلغا يضره مسح ربع راسه بيد مبتلة
فيضره غسل الوجه واليدين والرجلين من
باب اولى فان البرد الذى يصل الى
الدماغ باسالة الماء على الاطراف اشد
من برد عسى ان يصل باصابة يد مبتلة
بعض الرأس فلاجل هذا امر بالتيمم
هذا غاية ما يوجه به كلامه فكان الاحرى
بالمولى المحقق المدقق العلائى ان يوجهه
هكذا او لا تركه اصلا كيف ومثل الحكم
عن غريب الرواية غير غريب كما قاله فى
الحلية فى مسألة اخرى نقلها عنه مخالفا
للجميع والالم يعزه للفيض الذى هو موضوع
لنقل المذهب كيلا يكون تنويها بها والا لتم
نقل كلام الفيض فانه قال عقيبه وهو
عجيب هذا كله ما ظهر للعبد الضعيف

ہوتا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ اس کو غُسل سے ضرر ہوتا ہو
اور بدن پر پانی بہانے سے نقصان ہوتا ہو خواہ سر پہ
پانی نہ بھی ڈالے تب بھی نقصان ہوتا ہو کیونکہ اس سے
بخارات دماغ پر چڑھتے ہیں، تو بعض صورتوں میں
ضرر بہت زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ علمِ طب میں ہے
اور یہ حکم بلاشبہ صحیح ہے۔ اور اس میں نہ تو اصلِ
سابق کی وجہ سے کوئی اختلاف ہے اور نہ فرع
لاحق کی وجہ سے، اور عورت کو بطورِ خاص اس لیے
ذکر کیا تاکہ مرد کا حکم بطریقِ اولٰی معلوم ہوجائے، کیونکہ
جب مرد کو یہ حکم ہے کہ وُہ اپنے بالوں کو دھوئے
جو سر پر سے لٹکے ہوئے ہیں اور جن کو دھونے میں
اتنا ضرر نہیں ہوتا ہے جتنا کہ خود سر کو دھونے سے ہوتا ہے،
تو خود اس پر حکم بطریقِ اولٰی ہوگا۔ یہ سب غسل میں ہے
اور وضو کے بارے ہیں تو معلوم ہے کہ جس کو نزلہ کی
شکایت ہو اور تر ہاتھ سے چوتھائی سر کا مسح بھی
اس کے لیے باعثِ مضرت ہو تو اس کے چہرے اور
ہاتھ پیروں کے دھونے سے بطریقِ اولٰی ضرر ہوگا
کیونکہ ہاتھ پیروں پر پانی کے بہانے سے جب سردی
دماغ تک پہنچتی ہے تو دماغ پر تر ہاتھ لگانے سے
زیادہ مضر ہوسکتی ہے اور اسی لیے تیمم کا حکم دیا گیا ہے،
ان کے کلام کی توجیہ غایت درجہ اسی طرح ہوسکتی ہے
اس لیے محقق علائی کے شایانِ شان تھا کہ وُہ بھی
یہی توجیہ کرتے ورنہ اس کو بالکل ہی چھوڑ دیتے،
اور کیوں نہ ہو، غریب روایت سے حکم کی مثل حکم
لگانا غریب نہیں ہے جیسے حلیہ میں ایک اور دوسرے

marfat.com

مسئلہ میں فرمایا جو سب کے خلاف ہے، ورنہ وہ اس کو فیض کی طرف منسوب نہ کرتے، جو نقلِ مذہب کے لیے کی گئی ہے تاکہ اس کی اہمیت کا اظہار نہ ہو ورنہ فیض کے کلام کی نقل پوری کرتے، کیونکہ انہوں نے اس کے بعد فرمایا" اور یہ عجیب ہے" ھذا کلہ ما ظھر للعبد الضعیف واللہ تعالیٰ اعلم۔ ت

واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۱۴: مرسلہ سید مودود الحسن نبیرہ ڈپٹی سید اشفاق حسین صاحب ۱۱ رجب ۱۳۱۷ھ

یا ایھا العلماء رحمکم اللہ تعالیٰ مریض لہ حاجۃ الی الغسل والماء یضرہ فما الحکم فی غسلہ واداء صلاتہ الرجاء ان تبینوا لنا الجواب الاٰن۔

اے علما! اللہ کی آپ پر رحمت۔ ایک مریض کو نہانے کی حاجت ہے لیکن پانی اس کو نقصان دیتا ہے تو اس کے غسل کا کیا حکم ہے اور وہ نماز کس طرح ادا کرے گا امید ہے کہ آپ جواب سے مطلع فرمائیں گے۔ ت

الجواب

ان ضرہ غسل راسہ لاغیر مسحہ وغسل سائر جسدہ وان ضرہ الاغتسال بماء بارد اغتسل بحار او فاتر ان قدر والا تیمم او مسح راسہ وغسل بدنہ جسما یقتضیہ حالہ وان ضرہ الاغتسال فی الوقت البارد تیمم فیہ او مسح وغسل کما مر واغتسل فی غیر ذلک الوقت وبالجملۃ یتبع الضرر ولا یجاوزہ فحیث لا یجد سبیلا الی الغسل یتیمم الی ان یجد سبیلا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر اسے صرف سر دھونا مضر ہو تو سر کا مسح کرے اور باقی بدن دھوئے اور اگر ٹھنڈے پانی سے نہانا نقصان کرتا ہو تو گرم یا گنگنے (نیم گرم) پانی سے نہائے اگر مل سکے ورنہ تیمم کرے یا سر پہ مسح کرے اور بدن دھولے جیسا اس کے حالِ مرض کا تقاضا ہو اور اگر ٹھنڈے وقت نہانا نقصان دیتا ہے تو اس وقت تیمم یا بدستور سر کا مسح اور باقی بدن کا غسل کرلے پھر جب گرم وقت آئے نہالے غرض جہاں تک ضرر ہو اُسی کا اتباع کرے اُس سے آگے نہ بڑھے جب کسی طرح نہ نہا سکے تو جب تک یہ حالت رہے تیمم کرے واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۱۵: از کلکتہ کوچہ تار بابو ڈاکخانہ ویلزی اسٹریٹ نمبر ۶ مرسلہ رشید احمد خاں ۱۶ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۹ھ

زید کی ران میں پھوڑا یا اور کوئی بیماری ہے ڈاکٹر کہتا ہے پانی یہاں نقصان کرے گا مگر صرف اُسی جگہ مضر ہے اور بدن پر ڈال سکتا ہے اس حالت میں وضو یا غسل کے لیے تیمم درست ہے یا نہیں، اگر درست ہے تو تیمم غسل کا ویسا ہی ہے جیسا وضو کا، یا کیا حکم ہے۔ باقی آداب۔

marfat.com

الجواب

صورتِ مسئولہ میں غسل یا وضو کسی کے لیے تیمم جائز نہیں وضو کے لیے نہ جائز ہونا تو ظاہر کہ ران کو وضو سے کوئی علاقہ نہیں اور غسل کے لیے یوں نا روا کہ اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہے لہٰذا وضو تو بلاشبہ تمام وکمال کرے اور غسل کی حاجت ہو تو اگر مضرت صرف ٹھنڈا پانی کرتا ہے گرم نہ کرے گا اور اسے گرم پانی پر قدرت ہے تو بیشک پورا غسل کرے اتنی جگہ کو گرم پانی سے دھوئے باقی بدن گرم یا سرد جیسے سے چاہے اور اگر ہر طرح کا پانی مضر ہے، یا گرم مضر تو نہ ہوگا مگر اسے اس پر قدرت نہیں تو ضرر کی جگہ بچا کر باقی بدن دھوئے اور اس موضع پر مسح کر لے اور اگر وہاں مسح بھی نقصان دے مگر دوا یا پٹی کے حائل سے پانی کی ایک دھار بہا دینی مضر نہ ہوگی تو وہاں اُس حائل ہی پر بہا دے باقی بدن بدستور دھوئے اور اگر حائل پر بھی پانی بہا مضر ہو تو دوا یا پٹی پر مسح ہی کر لے اگر اس سے بھی مضرت ہو تو اُتنی جگہ خالی چھوڑ دے جب وہ ضرر دفع ہو تو جتنی بات پر قدرت ملتی جائے بجالاتا جائے مثلاً ابھی پٹی پر سے مسح بھی مضر تھا لہٰذا جگہ بالکل خشک بچا دی چند روز بعد اتنا آرام ہو گیا کہ یہ مسح نقصان نہ دے گا تو فوراً پٹی پر مسح کر لے اسی قدر کافی ہوگا باقی بدن تو پہلے کا دھویا ہی ہوا ہے جب اتنا آرام ہو جائے کہ اب بندش پر سے پانی بہانا بھی ضرر نہ کرے گا فوراً اس پر پانی کی دھار ڈال دے صرف مسح پر جو پہلے کر چکا تھا قناعت نہ کرے جب اتنا آرام ہو جائے کہ اب خاص موضع کا مسح بھی ضرر نہ دے گا فوراً وہاں مسح کر لے پٹی کے غسل پر قانع نہ رہے جب اتنا آرام ہو کہ اب خود وہاں پانی بہانا مضر نہ ہوگا فوراً اُس بدن کو پانی سے دھو لے غرض رخصت کے درجے بتا دیے گئے ہیں جب تک کم درجہ کی رخصت میں کام نکلے اعلیٰ درجہ کی اختیار نہ کرے اور جب کوئی نیچے کا درجہ قدرت میں آئے فوراً اُس تک تنزل کر آئے اسی طرح اگر یہ حالت ہو کہ اُس جسم پر پانی تو نقصان نہ دے گا مگر بندھا ہوا ہے کھولنے سے نقصان پہنچے گا یا کھول کر پھر باندھ نہ سکے گا تو بھی اجازت ہے کہ بندش پر سے دھونے یا مسح کرنے جس بات کی قدرت ہو عمل میں لائے جب وہ عذر جاتا رہے کھول کر جسم کو مسح یا غسل جو مقدور ہو کرے یہی سب حکم وضو میں ہیں اگر اعضائے وضو میں کسی جگہ کوئی مرض ہو الحاصل یہاں اکثر کے لیے حکم کُل کا ہے جب اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہو تو ہرگز تیمم کی اجازت نہیں بلکہ یہی طریقے جو اوپر گزرے بجالائے ہاں اگر اکثر بدن پر پانی ڈالنے کی قدرت نہ ہو خواہ یوں کہ خود مرض ہی اکثر بدن میں ہے یا مرض تو کم جگہ ہے مگر واقع ایسا ہوا کہ اُس کے سبب اور صحیح جگہ کو بھی نہیں دھو سکتا کہ اُس کا پانی اس تک پہنچے گا اور کوئی صورت بچا کر دھونے کی نہیں یوں اکثر بدن دھونے کی قدرت نہیں (مثلاً رانوں، پنڈلیوں، بازوؤں، کلائیوں، پیٹھ پر جا بجا دو دو چار چار انگل کے فاصلہ سے دانے ہیں کہ صرف دانوں کی جگہ جمع کی جائے تو سارے بدن کے نصف حصہ سے کم ہو مگر وہ پھیلے ہوئے اس طرح ہیں کہ ان کے بیچ بیچ کی خالی جگہ پر بھی

marfat.com

پانی نہیں بہا سکتے) تو ایسی حالت میں بیشک تیمم کی اجازت ہوگی اب یہ نہ ہوگا کہ صرف تھوڑا سا بدن دھو کر باقی سارے جسم پر مسح کرلے۔ درمختار میں ہے:

تیمم لوکان اکثرہ ای اکثر اعضاء الوضوء عددا وفی الغسل مساحۃ مجروحا وبہ جدری اعتبارا للاکثر وبعکسہ یغسل الصحیح ویمسح الجریح[1]

اگر اعضاءِ وضو کی اکثریت عضو میں تعداد اور غسل میں مقدار اعتبار سے زخمی ہو یا ان میں چیچک ہو تو تیمم کرلے کیونکہ اکثر کا اعتبار ہوتا ہے اور اگر معاملہ برعکس ہو تو صحیح حصہ کو دھوئے گا اور زخمی کا مسح کرے گا۔

ردالمحتار میں ہے:

لکن اذا کان یمکنہ غسل الصحیح بدون اصابۃ الجریح والا تیمم حلیہ[2]

لیکن جب اس کے امکان میں یہ بات ہو کہ تندرست عضو کو زخمی عضو کو نقصان پہنچائے بغیر دھو سکتا ہے تو دھولے ورنہ تیمم کرے، حلیہ۔

درمختار میں ہے:

الحاصل لزوم غسل المحل ولو بماء حار فان ضر مسحہ فان ضر مسحہا فان ضر سقط اصلا[3]

خلاصہ یہ ہے کہ محل کو دھوئے خواہ گرم پانی سے، اگر اس سے ضرر لاحق ہو تو مسح کرے اور اگر مسح سے بھی ضرر ہو تو مطلقاً ساقط ہوجائے گا۔

ردالمحتار میں ہے:

قولہ ولو بماء حار نص علیہ فی شرح الجامع لقاضیخان واقتصر علیہ فی الفتح وقیدہ بالقدرۃ علیہ وفی السراج انہ لایجب والظاہر الاول بحر[4]

"قولہ ولو بماء حار" اس کی تصریح قاضیخان کی شرح جامع میں ہے، اور فتح میں اس پر اکتفا کیا ہے، اور اس پر قدرت کی قید لگائی ہے، اور سراج میں ہے کہ اس پر واجب نہیں اور ظاہر پہلا ہے، بحر۔

---

[1] الدرالمختار، آخر باب التیمم مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/ ۴۵
[2] ردالمحتار مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۸۸
[3] الدرالمختار آخر مسح علی الخفین مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/ ۵۰
[4] ردالمحتار مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/ ۲۰۵

marfat.com

درمختار میں ہے:

يمسح على كل عصابة ان ضره الماء او حلها ومنه ان لا يمكنه ربطها[1]

اگر اس کو پانی سے نقصان ہوتا ہے تو ہر پٹی پر مسح کرے گا یا اس کو کھولے گا اور اسی سے ہے کہ اس کو اس کا باندھنا ممکن نہ ہو۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

قوله ان ضره الماء ای الغسل به او المسح علی المحل[2]

اگر اس کو پانی سے دھونے سے ضرر ہوتا ہے یا محل پر مسح میں ضرر ہوتا ہے۔ ت

درمختار میں ہے:

انکسر ظفره فجعل علیه دواءً او وضعه علی شقوق رجله اجری الماء علیه ان قدر والا مسحه والا ترکه[3]

کسی کا ناخن ٹوٹ گیا اور اس نے اس پر دوا لگائی یا پیروں کی پھٹن پر دوا لگائی تو اگر قدرت ہو تو اُس پر پانی بہائے ورنہ مسح کرے ورنہ ترک کردے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

یمسح الجریح ان لم یضره والا عصبها بخرقة ومسح فوقها خانیه وغیرها ومفاده کما قال ط انه یلزمه شد الخرقة وان لم تکن موضوعة[4]

زخمی مسح کرے اگر اس کو ضرر نہ ہوتا ہو ورنہ اس کو پٹی سے باندھ لے اور اس پر مسح کرے خانیہ وغیرہا اور اس کا فائدہ یہ ہے جیسا کہ طحطاوی نے کہا کہ اس کو پٹی کا باندھنا لازم ہے اگرچہ نہ رکھی ہو۔ ت

ہاں یہ بات کہ فلاں امر ضرر دے گا کسی کافر یا کھلے فاسق یا ناقص طبیب کے بتائے سے ثابت نہیں ہو سکتی یا تو خود اپنا تجربہ ہو کہ نقصان ہوتا ہے یا کوئی صاف علامت ایسی موجود ہو جس سے واقعی ظن غالب نقصان کا ہو یا طبیب حاذق مسلم مستور بتائے جس کا کوئی فسق ظاہر نہ ہو۔

فی الدر المختار ورد المحتار تیمم

درمختار اور ردالمحتار میں ہے اگر مرض میں شدت

---

[1] الدرالمختار، آخر مسح علی الخفین مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۵۰

[2] ردالمحتار، آخر مسح علی الخفین مصطفی البابی مصر ۱/۲۰۶

[3] الدرالمختار " مجتبائی دہلی ۱/۵۰

[4] ردالمحتار آخر باب التیمم مصطفی البابی مصر ۱/۱۸۸

marfat.com

لمرض یشتد او یمتد بغلبة ظن[1] (عن امارة او تجربة شرح منیة) او قول (طبیب) حاذق مسلم (غیر ظاھر الفسق)[2] اھ بالالتقاط

ہو یا گمانِ غالب ہے کہ مرض بڑھ جائے گا اور اس کا ظن غالب ہے تو تیمم کرے (یہ ظن غالب کسی علامت سے ہو یا تجربہ سے ہو شرح منیہ) یا کسی طبیب کے قول سے ہو۔ طبیب سے مراد ماہر طبیب ہے جس کا فسق ظاہر نہ ہو اھ ملتقط۔ ت

اور تیمم غسل و وضو کا ایک ہی سا ہے بلکہ ایک ہی تیمم دونوں کے لیے کافی ہوسکتا ہے خصوصاً جبکہ نیت دونوں کو شامل ہو۔

فی رد المحتار عن الوقایة یکفی تیمم واحد عنہما[3] واللہ تعالٰی اعلم۔

ردالمحتار میں وقایہ سے نقل ہے ان دونوں کے لیے ایک تیمم کافی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

---

[1] الدرالمختار شروع باب التیمم مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۴۱

[2] ردالمحتار 〃 مطبوعہ مصطفٰے البابی مصر ۱/۱۷۱

[3] 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/۱۸۲

marfat.com

فتوی مسمّٰی بہ

الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل ١٣٢٠ھ

احتلام اور تری کی اشکال کے حکم اور اسباب کا بیان (ت)

مسئلہ ١٦

٧ ربیع الآخر شریف ١٣٢٠ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ کوئی شخص سوتے سے جاگا اور تری کپڑے یا بدن پر پائی یا خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر نہانا واجب ہوا یا نہیں بینوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ ھادی الاحلام بانزال الاحکام والصلوۃ والسلام علی سید المعصومین عن الاحتلام وآلہ الکرام وصحبہ العظام الی یوم یبل فیہ وارد وحوضہ ببلل الاکرام اٰمین۔

یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور ہر شخص کو اس کی ضرورت اور کتابوں میں اختلاف بکثرت لہذا ضرور ہے کہ فقیر بعون القدیر

marfat.com

اُس کی ضروری توضیح وتشریح اور مذہب معتمد ومختار کی تنقیح کرے۔

فاقول وباللہ التوفیق یہاں چھ صورتیں ہیں:

اوّل: تری کپڑے یا بدن کسی پر نہ دیکھی۔

دوم: دیکھی اور یقین ہے کہ یہ منی یا مذی نہیں بلکہ ودی یا بول یا پسینہ یا کچھ اور ہے ان دونوں صورتوں میں مطلقاً اجماعاً غسل اصلاً نہیں اگرچہ خواب میں مجامعت اور اس کی لذت اور انزال تک یاد ہو۔

غنیہ میں ہے:

تذکر الاحتلام ولم یر بللا لا غسل علیہ اجماعا۔[1]

احتلام تو یاد ہے لیکن تری نہیں دیکھی تو اس پر بالاجماع غسل نہیں۔ ت

درمختار میں ہے:

لا ان تذکر ولو مع اللذۃ والانزال ولم یر بللا اجماعا۔[2]

نہیں کہ اس کو یاد ہو اگرچہ لذّت بھی یاد ہو اور انزال بھی اور تری نہ دیکھی، اس پر اجماع ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

لا یجب اتفاقا فیما اذا علم انہ ودی مطلقا۔[3]

اس صورت میں غسل اتفاقاً واجب نہیں ہے جبکہ اس کو علم ہو کہ یہ ودی ہے۔ ت

جامع الرموز میں ہے:

احترز بقولہ المنی والمذی عن الودی فانہ غیر موجب عندھم وان تذکر الاحتلام کما فی الحقائق۔[4]

منی اور مذی کہہ کر انہوں نے ودی سے احتراز کیا ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک خواہ احتلام یاد ہی کیوں نہ ہو موجبِ غسل نہیں ہے کما فی الحقائق۔ ت

سوم: ثابت ہو کہ یہ تری منی ہے اس میں بالاتفاق نہانا واجب ہے اگرچہ خواب وغیرہ اصلاً یاد نہ ہو۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجب غسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[2] الدرالمختار موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[3] ردالمحتار " " مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[4] جامع الرموز " " گنبد ایران ۱/۴۴

marfat.com

ردالمحتار میں ہے :

یجب الغسل اتفاقا اذا اعلم انه منی مطلقا[1]

جب منی ہونے کا یقین ہو تو غسل اتفاقاً واجب ہے۔ ت

اسی طرح عامہ کتب میں اس پر اجماع منقول لکن فی شرح النقایۃ للقهستانی کان الفقیه ابو جعفر یقول هذا عند ابی حنیفة و محمد رحمهما الله تعالٰی واما عند ابی یوسف رحمه الله تعالٰی فلا غسل علیه اذا لم یتذکر الاحتلام کذا فی شرح الطحاوی[2] اھ (لیکن قہستانی کی شرح نقایہ میں ہے کہ فقیہ ابو جعفر فرماتے تھے کہ یہ ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اگر اس کو احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہے کما فی شرح الطحاوی اھ۔ ت)

اقول لعل وجهه والله تعالٰی اعلم ان نزول المنی لایوجب الغسل مطلقا بل اذا نزل عن شهوة دفقا فاذا تذکر الاحتلام ثم رأی علم انه نزل عن شهوة واذا لم یتذکر احتمل ان یکون نزل هکذا من دون شهوة فلا یجب الغسل بالشك والجواب ان بالنوم تتوجه الحرارة الی الباطن ولهذا یحصل الانتشار غالبا فالسبب مظنون و احتمال الخلاف اعنی الخروج بلا شهوة نادر فلا یعتبر۔

میں سمجھتا ہوں (واللہ اعلم) اس کی وجہ یہ ہے کہ منی کا نکلنا مطلقاً غسل واجب نہیں کرتا ہے بلکہ صرف اسی صورت میں جب کہ تیزی سے اور شہوت کے ساتھ نکلے اب جب اس کو احتلام یاد ہے اور پھر اس نے منی دیکھی تو اس کا مطلب یہ ہُوا کہ یہ شہوت سے ہے، اور جب احتلام یاد نہ ہو تو اس میں اس امر کا احتمال ہے کہ بلا شہوت نکلی ہو تو شک کے ساتھ غسل واجب نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ نیند میں حرارت باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اس لیے عام طور پر انتشار آلہ غالب ہوتا ہے تو سبب مظنون ہے اور خلاف کا احتمال یعنی یہ کہ بلا شہوت نکلنا نادر ہے تو بلا شہوت نکلنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ت

شرح نقایہ برجندی میں ہے :

قد ظهر انه لاخلاف فی رؤیة المنی حیث یجب الغسل اجماعا ونقل فی شرح الطحاوی عن الفقیه ابی جعفر ان رؤیة

یہ ظاہر ہوا کہ منی کے دیکھنے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ اس میں غسل اجماعاً واجب ہے، اور شرح طحاوی میں فقیہ ابو جعفر سے مروی ہے کہ

---

[1] ردالمحتار موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۲۰

[2] جامع الرموز " گنبد ایران ۱/ ۴۳

marfat.com

المنی ایضا علی ھذا الاختلاف والمشھور ھوالاول اھ[1]۔

منی کا دیکھنا بھی اسی اختلاف پر ہے اور مشہور پہلا ہی ہے اھ

اب رہیں تین صورتیں اُس تری کے منی ہونے کا احتمال ہو مذی[5] ہونے کا علم ہو منی[6] نہ ہونا تو معلوم مگر مذی ہونے کا احتمال ہو پس اگر خواب میں احتلام ہونا یاد ہے تو ان تینوں صورتوں میں بھی بالاتفاق نہانا واجب ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

یجب اتفاقا اذا علم انه مذی او شك مع تذکر الاحتلام اھ مختصرا[2]

جب مذی ہونا معلوم ہو یا مشکوک ہو اور احتلام بھی یاد ہو تو غسل اتفاقاً واجب ہے اھ مختصر۔

اقول وقد تظافرت الکتب علی ھذا متونا وشروحا وفتاوی فلا نظر الی ما فی الحلیة عن المصفی عن المختلفات انه اذا تیقن بالاحتلام وتیقن انه مذی فانه لا یجب الغسل عندھم جمیعا ورأیتنی کتبت علی ھامش نسختی الحلیة ھھنا ما نصه عامة المعتبرات علی نقل الاجماع فی ھذه الصورة علی وجوب الغسل وفی بعضها جعلوھا خلافیة بین ابی یوسف وصاحبیه اما حکایة الاجماع فیھا علی عدم الوجوب فمخالفة لجمیع المعتبرات ولقد کدت ان اقول ان لا وقعت زائدة من قلم الناسخین لولا انی رأیت فی جامع الرموز ما نصه لوتیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام ام لا وھذا عندھم علی ما فی المصفی عن

اقول کتبِ فقہ کے متون، شروح اور فتاوٰی اس کی تائید کرتے ہیں۔ لہٰذا حلیہ میں مصفی سے مختلف روایات سے جو مذکور ہے وہ قابلِ غور نہیں ہے یعنی یہ کہ جب احتلام کا یقین ہو گیا اور یہ بھی یقین ہوا کہ یہ مذی ہے تو ان سب کے نزدیک غسل واجب نہیں، میں نے حلیہ کے اپنے نسخہ پر لکھا ہے کہ عام معتبر کتب میں اس امر پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے، اور بعض کتب میں اس مسئلہ پر ابو یوسف اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف کا ذکر ہے اور عدم وجوب پر اجماع کی حکایت تو یہ تمام معتبر کتب کے مخالف ہے میرا خیال تھا کہ لا ناسخین کی طرف سے اضافہ ہے اگر میں نے جامع الرموز کی یہ عبارت نہ دیکھی ہوتی اگر مذی کا یقین ہو تو غسل واجب نہیں احتلام یاد ہو یا نہ ہو اور یہ ان کے نزدیک ہے جیسا کہ مصفی

---

[1] شرح نقایۃ برجندی، کتاب الطہارۃ، بحث المنی والمذی مطبع نولکشور لکھنؤ بالسرور ۱/۳۰

[2] ردالمحتار، موجبات الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

المختلفات لکن فی المحیط وغیرہ انہ واجب حینئذ اھ[1] ماکتبت علیہ وانا الاٰن[عــہ] ایضا لا استبعد ان الامر کما ظننت من وقوع لا زائدۃ فی نسخۃ المصفٰی او المختلفات ونقلہ القہستانی بالمعنی ولم یتنبہ لما اسمعنا واللہ تعالٰی اعلم والخلاف الذی اشوت الیہ ھو مافی الحصر والمختلف والعون وفتاوی العتابی الظہیریۃ ان برؤیۃ المذی لایجب الغسل عند ابی یوسف تذکر الاحتلام اولم یتذکر کما فی فتح اللہ المعین للسید ابی السعود الازھری ونقلہ فی التبیین عن غایۃ السروجی عن الامام الفقیہ ابی جعفر الھندوانی عن الامام الثانی رحمہم اللہ تعالٰی وفی ابی السعود عن نوح افندی عن العلامۃ قاسم ابن قطلوبغا مانصہ قلت فیحتمل انیکون عن ابی یوسف روایتان اھ وفی الحلیۃ[3] وجوب الاغتسال فیما اذا تیقن کون البلل مذیا وھو متذکر الاحتلام باجماع اصحابنا علی مافی کثیر من الکتب المعتبرۃ وفی المصفی ذکر فی الحصر والمختلف والفتاوی الظہیریۃ اذا رای مذیا وتذکر الاحتلام لاغسل علیہ

میں مختلفات سے ہے، لیکن محیط وغیرہ میں ہے کہ اس وقت پر واجب ہے اھ تو میں حاشیہ نہ لکھتا، اور اب بھی میں سمجھتا ہُوں کہ "لا" کا زائدہ ہونا مستبعد نہیں مصفی یا مختلفات کے نسخہ میں، اور اسی کو قہستانی نے نقل بالمعنی کیا ہے اور وُہ متنبہ نہیں ہوا جس کو کہ ہم نے سنایا واللہ اعلم، اور وُہ اختلاف جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ حصر، مختلف، عون، فتاوٰی عتابی اور فتاوٰی ظہیریہ میں ہے کہ مذی کے دیکھنے سے ابو یوسف کے نزدیک غسل واجب نہیں ہے، خواہ احتلام یاد ہو یا نہ ہو، جیسا کہ ابو السعود الازہری کی فتح اللہ المعین میں ہے اور اسی کو تبیین میں غایۃ السروجی سے ابو جعفر الہندوانی سے دوسرے امام سے نقل کیا۔ اور ابو السعود میں نوح افندی سے علامہ قاسم ابن قطلوبغا سے منقول ہے۔ میں کہتا ہُوں کہ ممکن ہے کہ ابو یوسف سے دو روایتیں ہوں اھ اور حلیہ میں تری کے مذی یقین کرلینے کی صورت میں وجوب غسل کا حکم ہے بشرطیکہ اس کو احتلام یاد ہو، اس پر ہمارے اصحاب کا اجماع ہے، یہی چیز بہت سی کتب معتبرہ میں ہے اور مصفی میں ہے ذکر کیا حصر اور مختلف اور فتاوٰی ظہیریہ میں کہ جب مذی دیکھی اور

[عــہ] وسیاتی تاویل نفیس فانتظر اھ منہ انتظار کرو عنقریب نفیس تاویل آنے والی ہے۔ ت

---

[1] جامع الرموز موجبات الغسل مطبوعہ گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

[2] فتح المعین علی منلا مسکین موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۹

[3] ایضاً

عند ابی یوسف فیحتمل ان یکون عن ابی یوسف روایتان اھ مختصرا۔[1]

احتلام یاد آیا تو اس پر ابو یوسف کے نزدیک غسل نہیں، تو احتمال ہے کہ ابو یوسف سے دو[2] روایتیں ہوں اھ مختصرا۔ ت

اقول بل ثلث الاولی لاغسل بلا تذکر وان رای منیا کما مر عن شرح النقایۃ عن الامام علی الاسبیجابی الثانیۃ لا الا بالمنی وان رأی المذی متذکرا وھی ھذہ والثالثۃ یغتسل فی التذکر باحتمال المذی ایضا وفی عدمہ بعلم المنی وھی الاظھر الاشھر ومرویۃ الاکثر بل عنہ رابعۃ نحو قولھما علی ما فی القھستانی عن العیون وغیرھا[عہ] واللہ تعالٰی اعلم۔

اقول اس میں صرف دو قول ہی نہیں بلکہ تین ہیں:

پہلا یہ ہے کہ بلا یاد کے غسل واجب نہ ہوگا خواہ منی دیکھے، کما مر عن شرح النقایۃ عن الامام علی الاسبیجابی۔

دوسرا یہ کہ غسل واجب نہ ہوگا، ہاں منی دیکھنے کی صورت میں ہوگا، اگرچہ مذی دیکھی ہو اور یاد بھی ہو اور وہ یہی ہو۔

تیسرا یہ کہ یاد کی صورت میں اس احتمال پر کہ مذی ہو یا نہ ہو اور منی کا علم ہو۔ یہی اظہر، اشہر اور اکثر کا روایت کردہ قول ہے بلکہ انہی سے ایک چوتھا قول بھی منقول ہے جو ان دونوں کے قول کی طرح ہے علی ما فی القھستانی من العیون وغیرھا واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

---

[1] حلیہ

عہ حیث ذکر الوجوب عندھما بالمذی وان لم یتذکر ثم قال وکذا عند ابی یوسف اذا تذکر الاحتلام واما اذا لم یتذکر فلا غسل وفی العیون وغیرہ انہ واجب عندہ فلعل عنہ روایتین کما فی الحقائق اھ فالروایتان ھھنا عدم الوجوب بالمذی اذا لم یتذکر وھی المشہورۃ والوجوب بہ وان لم یتذکر وھی التی فی العیون وھی کما فی مذھبھما والروایتان فی قول العلامۃ قاسم والحلیۃ الوجوب

قہستانی نے مذی کی صورت میں خواہ یاد نہ ہو طرفین کے نزدیک وجوب کا قول نقل کیا ہے اور پھر کہا ہے ابو یوسف کے نزدیک بھی یہی ہے، بشرطیکہ احتلام یاد ہو، اور جب یاد نہ ہو تو غسل واجب نہیں، اور عیون وغیرہا میں ہے کہ ان کے نزدیک واجب ہے، تو شاید ان سے دو روایتیں ہوں کما فی الحقائق اھ تو یہاں مذی کی صورت میں دو روایتیں ہیں ایک عدمِ وجوبِ غسل کی ہے جبکہ یاد نہ ہو اور یہی مشہور ہے، دوسری وجوبِ غسل کی ہے اگرچہ یاد نہ ہو، اور یہ عیون کی روایت ہے

(باقی برصفحہ آیندہ)

marfat.com

اور اگر احتلام یاد نہیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ان تینوں صورتوں میں اصلاً غسل نہیں وھو الاقیس وبہ اخذ الامام الاجل العارف باللہ خلف بن ایوب والامام الفقیہ ابو اللیث السمرقندی کما فی الفتح وغیرہ۔ (اور یہی چیز زیادہ قرین قیاس ہے، اور اسی کو امام خلف بن ایوب اور ابو اللیث سمرقندی نے اختیار کیا ہے کما فی الفتح وغیرہ۔ ت)

شکل اخیر یعنی ششم میں طرفین یعنی حضرت سیدنا امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما بھی امام یوسف کے ساتھ ہیں یعنی جہاں نہ منی کا احتمال نہ مذی کا یقین بلکہ مذی کا احتمال ہے غسل بالاتفاق واجب نہیں۔ ردالمحتار میں ہے:

لایجب اتفاقا فیما اذا شك فی الاخیرین (یعنی المذی والودی) مع عدم تذکر الاحتلام[1]۔

آخری دو صورتوں میں جب شک ہو (یعنی مذی اور ودی میں) تو اتفاقاً غسل واجب نہیں بشرطیکہ احتلام کا ہونا یاد نہ ہو۔ ت

اور شکل اول یعنی چہارم میں کہ منی کا احتمال ہو خواہ یوں کہ منی و مذی محتمل ہوں یا منی و ودی یا تینوں (اور ودی سے مراد وہ تری کہ منی و مذی کے سوا ہو) ان سب صورتوں میں دونوں حضرات باتفاق روایات غسل واجب فرماتے ہیں۔ ردالمحتار میں ہے:

یجب عندھما فیما اذا شك فی الاولین (ای المنی والمذی) اوفی الطرفین (ای المنی والودی)

طرفین کے نزدیک پہلی دو صورتوں (منی اور مذی) یا طرفین (منی اور ودی) میں یا تینوں میں طرفین کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بالمذی اذا تذکر وھی المشھورۃ وعدمہ بہ وان تذکر وھی التی فی العون فروایتا العیون والعون علی طرفی نقیض ھذا ما یعطیہ سوق القھستانی واللہ اعلم بحقیقۃ الحال اھ منہ (م)

جیسا کہ ان دونوں کا مذہب ہے اور علامہ قاسم اور حلیہ کے مطابق دو روایتیں یہ ہیں کہ وجوب غسل مذی سے یاد کی صورت میں ہوگا، یہی مشہور ہے، اور دوسری یہ کہ عدم وجوب غسل مذی سے اگرچہ یاد ہو اور یہ عون کی روایت ہے تو عون اور عیون کی روایتیں ایک دوسرے سے متناقض ہیں۔ قہستانی کے سیاق سے یہی معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ت

---

[1] ردالمحتار، موجبات الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

marfat.com

اوفی الثلثۃ احتیاطا ولا یجب عند ابی یوسف للشک فی وجود الموجب[1]۔

نزدیک غسل احتیاطاً واجب ہے، جبکہ ابویوسف کے نزدیک موجب میں شک پائے جانے کی وجہ سے واجب نہیں۔ ت

لیکن جہاں منی کے ساتھ مذی کا احتمال نہ ہو صرف ودی کا شبہہ ہو وجوب مطلق ہے اور جہاں مذی کا بھی شک ہو اُس میں ایک صورت کا استثناء۔ وہ یہ کہ اگر سونے سے کچھ پہلے اسے شہوت تھی ذکر قائم تھا اب جاگ کر تری دیکھی جس کا مذی ہونا محتمل ہے اور احتلام یاد نہیں تو اسے مذی ہی قرار دیں گے غسل واجب نہ کریں گے جب تک اس کے منی ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر ایسا نہ تھا یعنی نیند سے پہلے شہوت ہی نہ تھی یا تھی اور اُسے بہت دیر گزر گئی۔ مذی جو اس سے نکلنی تھی نکل کر صاف ہوچکی اس کے بعد سویا اور تری مذکور پائی جس کا منی و مذی ہونا مشکوک ہے تو بدستور صرف اسی احتمال پر غسل واجب کردیں گے منی کے غالب ظن کی ضرورت نہ جانیں گے، صور استثنا کہ مذکور ہوتی یاد رکھئے کہ آئندہ اس پر بحث ہونے والی ہے ان شاء اللہ تعالٰی۔

اب رہی شکل ثانی یعنی پنجم کہ مذی کا یقین ہو اس میں طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے بیان مذہب میں علماء کا اختلاف شدید ہے بہت اکابر نے جزم فرمایا کہ اس صورت میں بھی مثل صورت ششم غسل واجب نہ ہونے پر ہمارے ائمہ ثلثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اتفاق ہے مبسوط[1] امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ و محیط[2] امام برہان الدین ومغنی[3] ومصفٰی[4] للامام النسفی و فتح[5] القدیر نقلاً و منیۃ[6] المصلی وشرح[7] نقایہ للعلامۃ البرجندی و جامع[8] الرموز للعلامۃ القہستانی وحاشیۃ[9] الفاضل عبدالحلیم الرومی علی الدرر والغرر وبحر[10] الرائق ونہر[11] الفائق و در[12] مختار وحواشی[13] الدر للسید حلبی والسید[14] الطحطاوی والسید[15] الشامی ومسکین[16] علی الکنز و فتح[17] المعین للسید الازہری و تعلیقات[18] ابیہ السید علی بن علی بن ابی الخیر الحسینی ورحمانیہ[19] وہندیہ[20] وطحطاوی[21] علی مراقی الفلاح ومنحۃ[22] الخالق اسی طرف ہیں۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے:

ان رای بللا الا انہ لم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ مذی لایجب الغسل وان شک انہ منی اومذی قال ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی لایجب حتی یتیقن بالاحتلام وقالا یجب ھکذا ذکرہ شیخ الاسلام کذا فی المحیط[2]۔

اگر تری دیکھی مگر احتلام کا ہونا یاد نہیں، تو اگر اس کے مذی ہونے کا یقین ہو تو غسل واجب نہیں اور اگر منی یا مذی ہونے میں شک ہے تو ابویوسف نے فرمایا غسل اس وقت تک واجب نہ ہوگا جب تک کہ احتلام کا یقین نہ ہو، اور طرفین نے فرمایا

---

[1] ردالمحتار، موجبات الغسل مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[2] فتاوی ہندیۃ " نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

marfat.com

واجب ہوگا ھکذا ذکرہ شیخ الاسلام کذا فی المحیط۔

بحرالرائق میں ہے :

لایجب الغسل اتفاقاً فیما اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام[1]۔

اس صورت میں غسل اتفاقاً واجب نہیں جبکہ اس کو مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔

درمختار میں دربارۂ عدم تذکر احتلام ہے :

اذا علم انہ مذی فلا غسل علیہ اتفاقاً[2]۔

جب اس کو یہ علم ہو کہ یہ مذی ہے تو اس پر غسل اتفاقاً نہیں۔

ردالمحتار میں ہے :

لایجب اتفاقاً فیما اذا علم انہ مذی مع عدم تذکر الاحتلام[3]۔

غسل اتفاقاً واجب نہ ہوگا جبکہ اس کو علم ہو کہ یہ مذی ہے اور احتلام کا ہونا اُسے یاد نہ ہو۔

بعینہٖ اسی طرح منحۃ الخالق میں ہے، حاشیۂ طحطاوی میں ہے :

اذا علم انہ مذی مع عدم التذکر لایجب الغسل اتفاقاً[4]۔

جب اسے علم ہو کہ یہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل اتفاقاً واجب نہ ہوگا۔

برجندی میں ہے :

ذکر فی المبسوط والمحیط والمغنی ھٰھنا تفصیلات وھو انہ اذا استیقظ ورای بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ مذی لا یجب الغسل وان تیقن انہ منی یجب وان شك انہ مذی او منی قال ابویوسف لا یجب وقالا یجب[5]۔

مبسوط، محیط اور مغنی میں ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیلات ہیں، اگر بیدار ہوا اور تری دیکھی لیکن احتلام کا ہونا یاد نہیں ہے تو اگر مذی ہونے کا یقین ہے تو غسل واجب نہ ہوگا، اور منی ہونے کا یقین ہے تو واجب ہوگا اور اگر منی و مذی میں شک ہے تو ابویوسف نے

---

[1] بحرالرائق، موجبات الغسل مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۶

[2] الدرالمختار " مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[3] ردالمحتار " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

[4] طحطاوی علی الدرالمختار، موجبات الغسل بیروت ۱/۹۳

[5] شرح نقایہ للبرجندی، کتاب الطہارۃ بحث المنی والمذی نولکشور بالسرور ۱/۳۰

marfat.com

کہا واجب نہ ہوگا اور طرفین نے کہا کہ واجب ہوگا۔

رحمانیہ میں محیط سے ہے:

استیقظ فوجد علی فراشہ او فخذہ بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ منی یجب الغسل والا لایجب وان شك انہ منی او مذی قال ابو یوسف لا یجب الغسل[1] اھ

اگر کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر یا ران پر تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں ہے اور اگر منی ہونے کا یقین ہے تو غسل واجب ہے ورنہ واجب نہیں اور اگر منی یا مذی میں شک ہے ابو یوسف نے فرمایا غسل واجب نہ ہوگا اھ ت

اقول فی قولہ والا لا یجب تدافع ظاھر مع مسألۃ الشك ولعل الجواب انھا حلت محل الاستثناء ویُعکرہ لزوم ان لا یجب وفاقا اذا شك انہ منی او ودی لانہ لم یستثن الا الشك فی المنی والمذی الا ان یقال ان المراد بالمذی غیر المنی وھو ظاھر البعد والاولی ان یقال ان اصل قولہ والا لا یجب وان لا مفصولا والتقدیر وان تیقن انہ لا منی لا یجب۔

اقول ان کا قول "والا لایجب" مسئلہ شک سے متعارض نظر آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استثنا کے قائم مقام ہے، مگر اس کے خلاف یہ چیز ہے کہ منی اور ودی میں شک کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اتفاقاً غسل واجب نہ ہو، کیونکہ صرف شک کی صورت ہی مستثنیٰ ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذی سے منی کے علاوہ مراد ہے، مگر بظاہر ایسا کہنا دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے۔ بہتر یہ ہے کہ ان کے قول "والا لا یجب" کی اصل "وان لا" فصل کے ساتھ ہے، اور معنی یہ ہوں گے کہ یہ یقین ہو کہ وہ لا منی ہے تو غسل واجب نہیں ہے۔ ت

شرح الکنز للعلامۃ مسکین میں ہے:

اذا لم یتذکر الاحتلام وتیقن انہ مذی فلا غسل علیہ[2]۔

جب احتلام یاد نہ ہو اور اس کو یقین ہو کہ یہ مذی ہے تو اس پر غسل واجب نہیں۔ ت

ابو السعود میں ہے:

اما صور ما لا یجب فیھا الغسل اتفاقا فاربعۃ (الی قولہ) الثالثۃ علم انہ مذی ولم

جن صورتوں میں اتفاقاً غسل واجب نہیں ہوتا ہے وہ چار صورتیں ہیں الی قولہ، ان میں سے تیسری

---

[1] فتاوٰی ہندیہ اختصاراً موجبات الغسل نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۴

[2] شرح الکنز حاشیۃ فتح المعین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۹

marfat.com

یتذکر[1] | صورت یہ ہے کہ اگر اس کو یہ علم ہے کہ یہ مذی ہے اور اس کو یاد نہیں۔ ت

حلبی علی الدرر میں ہے:

لا غسل علیہ ان تیقن انہ مذی وکذا لوشك انہ مذی اوودی ولم یتذکر الاحتلام[2] | اس پر غسل واجب نہیں اگر اس کو یقین ہو کہ یہ مذی ہے اسی طرح اگر مذی یا ودی ہونے کا شک ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

مستیقظ وجد فی ثوبہ او فخذہ بللا ولم یتذکر احتلاما لو تیقن انہ مذی لایجب اتفاقا لکن التیقن متعذر مع النوم[3] اھ۔ | کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے کپڑے یا ران پر تری پائی اور احتلام یاد نہیں ہے، اب اگر اس کو اس کے مذی ہونے کا یقین ہو تو اتفاقاً غسل واجب نہیں مگر نیند کی صورت میں تیقن کا پایا جانا مشکل ہے اھ ت

طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

لایجب الغسل اتفاقا فیما اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر والمراد بالتیقن غلبۃ الظن لان حقیقۃ الیقین متعذرۃ مع النوم[4]۔ | جب مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل اتفاقاً واجب نہ ہوگا۔ اور تیقن سے مراد غلبہ ظن ہے کیونکہ نیند کی حالت میں حقیقۃً یقین کا پایا جانا محال ہے۔ ت

اقول کانہ یشیر الی الجواب عما اورد المحقق وما کان المحقق لیغفل عن مثل ھذا وانما ھو لتحقیق انیق سنعود الیہ بتوفیق من لاتوفیق الامن لدیہ۔ | اقول غالباً یہ محقق کے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور محقق اس سے غافل نہیں تھے اس کا ہم ذکر بعد میں کریں گے۔ ت

---

[1] فتح المعین لابی السعود موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۸

[2] حاشیۃ الدرر للمولی عبدالحلیم موجبات الغسل بیروت ۱/ ۱۵

[3] فتح القدیر موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۴

[4] طحطاوی علی المراقی الفلاح موجبات الغسل ازہریہ مصر ص ۵۰

marfat.com

منیہ میں ہے:

ان تیقن انه مذی فلا غسل علیه اذا لم یتذکر الاحتلام[1]

اگر یقین ہو کہ مذی ہے تو غسل واجب نہیں اگر احتلام یاد نہ ہو۔

مصفّٰی میں ہے:

ان رای بللا و لم یتذکر الاحتلام ان تیقن انه ودی او مذی لا یجب الغسل و ان تیقن انه منی یجب و ان شك انه منی او مذی قال ابو یوسف لا یجب حتی تیقن بالاحتلام و قالا یجب کذا فی المحیط و المغنی و مبسوط شیخ الاسلام و فتاوی قاضی خان و الخلاصة۔[2]

اگر تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں اگر ودی و مذی ہونے کا یقین ہے تو غسل واجب نہیں، اور اگر منی کا یقین ہو تو غسل واجب ہے اور اگر منی و مذی میں شک ہے تو ابو یوسف کا قول ہے کہ جب احتلام کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں، اور طرفین کہتے ہیں کہ اس صورت میں غسل واجب ہے، اسی طرح محیط، مغنی، مبسوط، شیخ الاسلام اور فتاوٰے قاضی خاں اور خلاصہ میں ہے۔

حلیہ میں یہ کلام مصفّٰی نقل کرکے فرمایا:

لیس فی الفتاوی الخانیة ولا الخلاصة ذلك کما ذکره مطلقا و کذا لیس فی محیط رضی الدین و اما المغنی و مبسوط شیخ الاسلام فلم اقف علیهما اھ۔[3]

فتاوی خانیہ اور خلاصہ میں جیسا کہ انہوں نے ذکر کیا ہے مطلقاً یہ چیز موجود نہیں، اور رضی الدین کی محیط میں بھی یہ نہیں اور مغنی اور شیخ الاسلام کی مبسوط کا حال مجھے معلوم نہ ہو سکا اھ

اقول اما المبسوط فقد قدمنا نقله عن الهندیة عن المحیط عن المبسوط وکذا عن البرجندی عن المبسوط و کذلك عنه عن المغنی والمراد بالمحیط المحیط

اقول جہاں تک مبسوط کی نقل کا تعلق ہے تو ہم اس کی عبارت بحوالہ ہندیہ از محیط از مبسوط نقل کر چکے ہیں نیز برجندی از مبسوط اور مغنی سے بھی نقل کیا ہے، اور محیط سے مراد محیط برہانی ہے

---

[1] منیہ المصلی موجباتِ غسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور
[2] مصفّٰی
[3] حلیہ

البرهانی لا الرضوی وقد تقدم النقل عنه عن الهندیة وعن البرجندی نعم لم ار هذا فی الخانیة بل الواقع فیها خلاف هذا کما سیأتی ان شاء الله تعالٰی واما الخلاصة فنصها علی ما فی نسختی هکذا ان احتلم ولم یر شیئا لا غسل علیه بالاتفاق وان تذکر الاحتلام ورای بللا ان کان ودیا لا یجب الغسل بلا خلاف وان کان مذیا او منیا یجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذی لکن المنی یرق باطالة المدة فکان مراده ما یکون صورته المذی لا حقیقة المذی الثالث اذا رای البلل علی فراشه ولم یتذکر الاحتلام یجب علیه الغسل وعند ابی یوسف لا غسل علیه اھ[1] وھو فیما اری عارٍ عن ذکر المسألة اصلا **فان قلت** بل فیه خلاف ما فی المصفی حیث ارسل البلل ارسالا فشمل المذی وقد اوجب فیه الغسل مع عدم التذکر ومثله ما فی الخانیة عن مبسوط الامام محرر المذهب محمد بن الحسن رضی الله تعالٰی عنه حیث قال وفی صلاة الاصل اذا استیقظ وعنده انه لم یحتلم ووجد بللا علیه الغسل فی قول ابی حنیفة ومحمد[2] رحمهما الله تعالٰی۔

نہ کہ محیط رضوی، اور اس سلسلہ میں محیط از ہندیہ اور از برجندی نقل گزری، میں نے یہ خانیہ میں نہیں دیکھا بلکہ جیسا کہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے اس میں اس کے خلاف ہے۔ اور خلاصہ کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں اس طرح ہے" اور اگر احتلام ہوا مگر اس نے کوئی اثر نہ دیکھا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں اور اگر احتلام یاد ہے اور تری دیکھی تو اگر ودی ہے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں اور اگر مذی یا منی ہے تو بالاجماع غسل واجب، اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے ہیں لیکن منی زیادہ عرصہ گزرنے کے بعد پتلی ہوجاتی ہے تو ان کی مراد یہ ہوگی کہ وہ صورتاً مذی ہو حقیقۃً مذی نہ ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بستر پر تری دیکھے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو تو اس پر غسل واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل نہیں اھ

میں سمجھتا ہوں کہ اس میں مسئلہ کا ذکر ہی موجود نہیں۔

ممکن ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو کہ یہ تو مصفی کی عبارت کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے تری کو عام رکھا ہے لہذا اس میں مذی بھی شامل ہے اور اس میں غسل واجب کیا ہے باوجود یاد نہ ہونے کے، یہی چیز خانیہ میں امام محمد کی مبسوط سے منقول ہے، مبسوط کی کتاب الصلوٰۃ میں ہے کہ جب کوئی شخص بیدار ہوا اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کو احتلام نہیں ہوا اور اس نے تری پائی تو ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر غسل لازم ہے۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۳

[2] فتاوی قاضی خاں " " ۱/۲۱

marfat.com

قلت لا تعجل واورد الکلام مورده فانه اما ان یکون المراد بالبلل معلوم الحقیقة او غیر معلومها او اعم لا سبیل الی الاول لانه ارسل البلل ارسالا فیشمل ما اذا علم انه منی ولیس مرادا قطعا لان فیه الغسل بلا خلاف وما اذا علم انه ودی ولیس مرادا قطعا اذ لا غسل فیه بالاتفاق ولا الی الثالث لشموله الاول فیعود المحذوران فتعین الثانی وکانه لهذا ابهم محمد وارشد بالابهام اللفظی الی الابهام المعنوی فالمعنی رای بللا لا یدری ما ھو فھذہ صورۃ الشك فی انه منی او غیرہ ولا مساس لها بصورۃ علم المذی ونظیرہ قول مسکین اذا استیقظ فوجد فی احلیله بللا[1] الخ فقال ابو السعود وشك فی کونه منیا او مذیا خانیة[2] اھ وقول المنیة ان استیقظ فوجد فی احلیله بللا[3] الخ فقال فی الغنیة لا یدری امنی ھو ام مذی[4] اھ

میں کہتا ہوں کہ کلام کی صحیح تشریح کرنی چاہیے کیونکہ اس صورت میں یا تو تری کی حقیقت معلوم ہوگی یا معلوم نہ ہوگی یا دونوں کو عام ہوگا، پہلی صورت تو ممکن نہیں کیونکہ انہوں نے تری کو مطلق رکھا ہے تو یہ اس صورت کو بھی شامل ہوگا جبکہ اس کو منی ہونے کا علم ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ مراد قطعاً نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو بلا خلاف غسل واجب ہے اور یا ودی مراد ہو، تو یہ بھی قطعاً درست نہیں کیونکہ اس میں بالاتفاق غسل واجب نہیں اور نہ ہی تیسری شکل مراد ہوسکتی ہے کیونکہ یہ پہلی صورت کو بھی شامل ہے، اس طرح پہلی خرابی یہاں بھی لازم آئے گی تو دوسری شکل متعین ہوگئی، اور غالباً امام محمد نے اس کو اسی لیے مبہم رکھا ہے اور ابہام لفظی کے ذریعہ ابہام معنوی کی طرف اشارہ کیا ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ اس نے تری دیکھی مگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ یہ کیا ہے تو یہ شک کی صورت ہے کہ یہ منی ہے یا کچھ اور ہے اور اس کا تعلق مذی کے علم والی صورت سے بالکل نہیں ہے، اور اس کی نظیر مسکین کا قول ہے کہ بیدار ہوا اور اس نے اپنے احلیل میں تری پائی الخ اس کے بارے میں ابو السعود نے کہا اس کو منی یا مذی کے ہونے میں شک ہے، خانیہ اھ اور منیہ کا قول ہے کہ اگر بیدار ہوا اور اپنے احلیل میں تری پائی الخ اور غنیہ میں کہا کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ وہ مذی ہے یا منی اھ

۱؎ شرح الکنز لملا مسکین علی حاشیۃ فتح المعین، موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۹

۲؎ فتح المعین علی شرح لملا مسکین " " " "

۳؎ منیۃ المصلی موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۳۳

۴؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

marfat.com

اقول وبه ظهر[1] الجواب عن ایراد الحلیة بقوله انت علیم بما فی ھذا الاطلاق فانه یشتمل المنی والمذی ولاشك ان المنی غیر مراد منه بالاتفاق فلاجرم ان ذکرا لمصنف انه لو تیقن انه منی فعلیه الغسل اھ ونظائر ھذا کثیر فی کلامھم غیر لسید۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس سے حلیہ کے اعتراض کا جواب بھی مل گیا، حلیہ میں ہے کہ یہ اطلاق منی اور مذی دونوں کو شامل ہے اور اس میں شک نہیں کہ منی اس سے مراد نہیں، اس لیے مصنف نے یہ صورت ذکر کی ہے کہ اگر اس کو منی ہونے کا یقین ہے تو اس پر غسل لازم ہے اھ اور اس کی مثالیں فقہاء کے کلام میں بکثرت موجود ہیں۔ ت

اور عامہ متون مذہب وجماہیر اجلہ عمائد کی تصریح کی ہے کہ صورت پنجم بھی مثل صورت چہارم ہمارے ائمہ میں مختلف فیہ ہے طرفین غسل واجب فرماتے ہیں اور امام ابو یوسف کا خلاف ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین وقایہ[1] ونقایہ[2] واصلاح[3] وعزر[4] و نور الایضاح[5] وتنویر الابصار[6] وملتقی الابحر[7] و بدائع[8] واسبیجابی[9] وصدر الشریعۃ[10] وحلیہ[11] وغنیہ[12] و ایضاح[13] و درر[14] ومراقی الفلاح[15] وجوہرہ نیرہ[16] وتبیین الحقائق[17] ومستخلص[18] وشمنی[19] ومجمع الانہر[20] وفتوائے امام اجل نجم الدین نسفی[21] وجواہر الفتاوی للامام الکرمانی[22] وخانیہ[23] وسراجیہ[24] وخجندی[25] وبزازیہ[26] وتجنیس[27] وحصر[28] ومختلف[29] وظہیریہ[30] وخزانۃ المفتین[31] وارکان اربعہ اور شروح حدیث سے لمعات[33] ومرقاۃ[34] جزماً اسی طرف ہیں اور امام محقق علی الاطلاق[35] نے بحثاً اُس کا افادہ فرمایا کہ کما سیاتی بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی۔

وقایہ وشرح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی والمذی وان لم یحتلم) امافی المنی فظاھر واما فی المذی فلاحتمال کونه منیا رق بحرارۃ البدن وفیه خلاف لابی یوسف[2]۔

(اور بیدار ہونے والے کا منی اور مذی کو دیکھنا اگرچہ احتلام نہ ہوا ہو) منی کی صورت میں تو ظاہر ہے اور مذی کی صورت میں اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید یہ منی ہی ہو حرارت بدنی کی وجہ سے پتلی ہوچکی ہے اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

اصلاح وایضاح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی او المذی وان لم یتذکر الاحتلام) فان ماظھر فی صورۃ

(بیدار ہونے والے کا منی یا مذی کو دیکھنا ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو) کیونکہ جو چیز بصورتِ مذی ظاہر

---

[1] منیۃ المصلی، موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور ص ۴۳

[2] شرح وقایہ " رشیدیہ دہلی ۱/ ۸۲

marfat.com

المذی یحتمل انیکون منیارق بحرارۃ البدن اوباصابۃ الھواء فمتی وجب من وجہ ما فالاحتیاط فی الایجاب وفیہ خلاف لابی یوسف۔[1]

ہورہی ہے ممکن ہے کہ دراصل منی ہی ہوجو جسم کی حرارت سے پتلی ہوگئی ہویا ہوا لگنے سے اس میں رقت پیدا ہوگئی ہو توجب ایک صورت میں غسل واجب ہوا تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ مطلقاً واجب کردیا جائے، اور اس میں ابویوسف کا اختلاف ہے۔ ت

مختصر الوقایہ میں ہے:

ورؤیۃ المستیقظ المنی اوالمذی۔[2]

بیدار ہونے والے کا منی یا مذی کو دیکھنا الخ ت

غرر و درر میں ہے:

(وعند رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا وان لم یتذکر حلما) لان الظاھر انہ منی رق بھواء اصابہ۔[3]

(اور بیدار ہونے والے کے منی یا مذی کو دیکھنے کے وقت اگرچہ اس کو اپنا محتلم ہونا یاد نہ ہو) کیونکہ یہ بظاہر منی ہے جو ہوا لگنے سے پتلی پڑ گئی ہے۔ ت

متن وشرح علامہ شرنبلالی میں ہے:

ومنھا (وجود ماء رقیق بعد) الانتباہ من (النوم) ولم یتذکر احتلاما عندھما خلافا لابی یوسف وبقولہ اخذ خلف بن ایوب و ابواللیث لانہ مذی وھوالاقیس ولھما ماروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سئل عن الرجل یجد البلل ولم یذکر احتلاما قال یغتسل ولان النوم راحۃ تھیج الشھوۃ وقد یرق المنی لعارض والاحتیاط لازم فی العبادات۔[4]

اور انہی میں سے (پتلے پانی کا) بیداری کے بعد پایا جانا ہے، اور اس کو احتلام یاد نہ ہو، یہ طرفین کے نزدیک ہے اس میں ابویوسف کا خلاف ہے اور ان کے قول کو خلف بن ایّوب اور ابواللیث نے اختیار کیا کیونکہ یہ مذی ہے اور یہی زیادہ قرینِ قیاس ہے، اور طرفین کی دلیل ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے تری دیکھی مگر اُسے احتلام یاد نہ تھا، تو آپ نے فرمایا وہ غسل کرے پھر نیند

---

[1] اصلاح وایضاح

[2] متن شرح وقایہ موجبات الغسل رشیدیہ دہلی ۱/۸۲

[3] درر الاحکام شرح غرر الاحکام موجبات الغسل کاملیہ بیروت ۱/۱۹

[4] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی موجبات الغسل ازہریہ مصر ص ۵۰

marfat.com

راحت ہے جو شہوت کو ابھارتی ہے اور منی کسی عارضہ کی وجہ سے پتلی پڑسکتی ہے اور عبادات میں احتیاط لازم ہے۔

تنویر الابصار میں ہے:

ورویۃ المستیقظ منیا او مذیا وان لم یتذکر الاحتلام[1]

اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی کو دیکھنا خواہ احتلام یاد نہ ہو۔

ملتقی و مجمع میں ہے:

(و) فرض (لرؤیۃ مستیقظ لم یتذکر الاحتلام بللا ولو مذیا) عند الطرفین (خلافا لہ) ای لابی یوسف لہ ان الاصل براءۃ الذمۃ فلا یجب الا بیقین وھو القیاس ولھما ان النائم غافل والمنی قد یرق بالھواء فیصیر مثل المذی فیجب علیہ احتیاطا[2]

اور غسل فرض ہے جبکہ بیدار ہونے والا تری دیکھے خواہ وُہ مذی ہی کیوں نہ ہو اگرچہ اس کو احتلام یاد نہ ہو۔ طرفین کے نزدیک، اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ انسان بری الذمہ ہے اس پر یقین کے علاوہ کوئی چیز لازم نہ ہوگی اور قیاس بھی یہی ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ سونے والا غافل ہے اور منی ہوا کی وجہ سے کبھی پتلی ہوجاتی ہے اور مذی کی طرح ہوجاتی ہے تو غسل احتیاطاً واجب ہوگا۔

جوہرہ نیرہ میں ہے:

فی الخجندی ان کان منیا وجب الغسل بالاتفاق وان کان مذیا وجب عندھما تذکر الاحتلام اولا وقال ابو یوسف لا یجب الا اذا تیقن الاحتلام[3]

خجندی میں ہے کہ اگر منی ہے تو غسل واجب ہے بالاتفاق۔ اور اگر مذی ہے تو طرفین کے نزدیک واجب ہے، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، اور ابو یوسف سوائے احتلام کے تیقن کی صورت میں اور کسی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں۔

شرح امام زیلعی میں ہے:

غشی علیہ اوکان سکران فوجد علی فخذہ

اگر کسی شخص پر غشی تھی یا وہ نشہ میں تھا پھر اس نے

---

[1] در المختار موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[2] مجمع الانہر کتاب الطہارۃ عامرہ مصر ۱/۲۳

[3] جوہرہ نیرہ موجبات الغسل مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۱۲

marfat.com

اوفراشه مذیا لم یلزمه الغسل لانه یحال به علی هذا السبب الظاھر بخلاف النائم [1]

اپنی ران یا بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل لازم نہیں کیونکہ اس کا ظاہری سبب اسی کیفیت کو سمجھا جائیگا لیکن نیند سے اُٹھنے والے کا یہ حکم نہیں ہے۔

مستخلص الحقائق میں ہے:

(لامذی و ودی واحتلام بلا بلل) روی الشیخ ابو منصور الماتریدی باسنادہ الی عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ قال اذا رای الرجل بعد ماینتبہ من نومہ بللا ولم یتذکر احتلام اغتسل وان رای احتلاما ولم یر بللا لاغسل علیہ وھذا النص فی الباب کذا فی البدائع ثم قولہ بلا بلل مطلقا یتناول المنی والمذی وقال ابو یوسف لاغسل علیہ فی المذی وھذا نص فی المنی اعتبارا بحالۃ الیقظہ ولھما اطلاق الحدیث ولان المنی قد یرق لمرور الزمان فیصیر فی صورۃ المذی کذا فی البدائع ایضا [2]

مذی اور ودی اور احتلام بلا تری کے نہیں ہوتا۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے اپنی سند سے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے بیدار ہونے کے بعد تری دیکھی لیکن اس کو احتلام یاد نہیں ہے تو غسل کرے، اور اگر احتلام تو دیکھا لیکن تری نہ دیکھی تو اس پر غسل واجب نہیں ہے، اور یہ اس باب میں نص ہے کذا فی البدائع، پھر ان کا قول "بلا بلل" مطلق ہے منی اور مذی دونوں کو شامل ہے، اور ابو یوسف نے فرمایا مذی کی صورت میں اس پر غسل واجب نہیں ہے اور یہ نص منی بحالت بیداری میں ہے، اور طرفین کی دلیل حدیث کا اطلاق ہے، کیونکہ منی کبھی زیادہ وقت گزر جانے کی وجہ سے پتلی ہو کر مذی کی صورت اختیار کر لیتی ہے کذا فی البدائع۔

جواہر الفتاوٰی کے باب رابع میں کہ فتاوائے امام اجل نجم الدین نسفی کے لیے معقود ہوتا ہے فرمایا:

استیقظ و تذکر انہ رای فی منامہ مباشرۃ ولم یر بللا علی ثوبہ ولا فرشہ ومکث ساعۃ فخرج مذی لایجب الغسل لظاھر الحدیث من احتلم ولم یر بللا فلا شیئ علیہ ولیس

امام نجم الدین نسفی کے جواہر الفتاوی کے چوتھے باب میں ہے کہ کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے خواب میں اپنے آپ کو مباشرت کرتے ہوئے دیکھا، لیکن تری نہ تو اس نے اپنے کپڑوں پر دیکھی اور نہ ہی اپنے

---

[1] تبیین الحقائق موجبات الغسل مطبوعہ بولاق مصر ۱/ ۱۶

[2] مستخلص الحقائق ؍؍ مطبوعہ رام کانشی پرنٹنگ پریس لاہور ص ۵۰-۵۱

marfat.com

هذا کما استیقظ ورأی بلة یلزمه الغسل عند ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله تعالٰی لانهما یحملان انه کان منیا فرق بمرور الزمان وههنا عاین خروج المذی فوجب الوضوء دون الغسل قال ولا یلزم هذا من احتلم لیلا فاستیقظ ولم یر بللا فتوضأ وصلی الفجر ثم نزل المنی یجب الغسل وجازت صلاة الفجر عند ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله تعالٰی لانه انما یجب الغسل بنزول المنی بعد ما استیقظ ولهذا لا یعید الفجر بخلاف مسألتنا لانه زال المذی بعد ما استیقظ وهو یراہ فلم یلزم الغسل لانه مذی اھ[1] بنحو اختصار

بستر پر، اب تھوڑی دیر گزر جانے کے بعد اس کے جسم سے مذی نکلی تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جس شخص کو احتلام ہُوا اگر اس نے تری نہ دیکھی تو اس پر کچھ واجب نہیں، اور یہ اس صورت سے مختلف ہے جبکہ کوئی شخص بیدار رہا اور اس نے تری دیکھی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے، کیونکہ یہ دونوں حضرات اس کو منی قرار دیتے ہیں جو وقت گزرنے کی وجہ سے پتلی ہوگئی ہے اور یہاں اس نے منی کا نکلنا دیکھا ہے تو وضو واجب ہوگا نہ کہ غسل، فرمایا یہ اس پر واجب نہیں جس کو رات کو احتلام ہوا تو بیدار ہوکر اس نے تری نہ دیکھی، پھر اس نے وضو کیا اور نماز فجر ادا کی پھر منی ظاہر ہُوئی تو اس پر غسل واجب ہے، اور ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک نمازِ فجر جائز ہے کیونکہ غسل بیداری کے بعد منی کے آنے سے ہی واجب ہوتا ہے اور اس لیے یہ شخص نماز فجر کا اعادہ نہیں کرے گا، یہ صورت ہمارے اس مسئلہ میں نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ مذی اس کی بیداری کے بعد زائل ہوگئی، اور یہ اس کی آنکھوں کے سامنے ہوا تو غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ تو مذی ہے اھ مختصرا۔

فتاوٰی امام قاضی خان میں ہے:

انتبه ورای علی فراشه او فخذه المذی یلزمه الغسل فی قول ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله تعالٰی تذکر او لم یتذکر۔[2]

کوئی شخص بیدار ہُوا پھر اس نے اپنے بستر یا ران پر تری دیکھی تو ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے خواہ اس کو یاد ہو کہ نہ ہو۔

اسی فتاوٰی میں ہے:

مغمی علیه افاق فوجد مذیا لا غسل علیه

کوئی شخص بیہوشی سے ہوش میں آیا تو اس نے مذی

---

[1] جواہر الفتاوی لامام نجم الدین نسفی

[2] قاضی خان موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

وکذا السکران ولیس ھذا کالنوم لان مایزاہ النائم سببہ مایجدہ من اللذۃ والراحۃ التی تھیج منھا الشھوۃ والاغماء والسکر لیسا من اسباب الراحۃ [1]

پائی، اس پر غسل واجب نہیں ہے، یہی حکم نشے والے کا ہے، یہ نیند سے مختلف ہے کیونکہ نیند والا جو دیکھتا ہے اس کا سبب لذت و راحت ہے جس سے شہوت پیدا ہوتی ہے اور بیہوشی یا نشہ اسباب راحت سے نہیں ہیں۔ت

سراجیہ میں ہے :

اذا استیقظ النائم فوجد علی فراشہ بللا علی صورۃ المذی او المنی علیہ الغسل وان لم یتذکر الاحتلام [2]۔

جب سونے والا جاگا اور اس نے اپنے بستر پر تری بصورت مذی یا منی پائی تو اس پر غسل ہے، خواہ اس کو احتلام یاد نہ ہو۔ ت

وجیز امام کردری میں ہے :

احتلم ولم یر بللا لاغسل علیہ اجماعا ولو منیا او مذیا لزم لان الغالب انہ منی رق لمضی الزمان [3]

کسی شخص کو احتلام ہوا اور اس نے تری نہ دیکھی تو خواہ منی ہو یا مذی اس پر بالاجماع غسل واجب نہیں کیونکہ غالب یہی ہے کہ یہ منی ہے جو وقت گزر جانے کی وجہ سے پتلی ہوگئی ہے۔ ت

اُسی میں ہے :

افاق بعد الغشی او السکر وجد علی فراشہ مذیا لاغسل علیہ بخلاف النائم [4]۔

کوئی شخص بیہوشی یا نشہ کے بعد ہوش میں آیا اور اس نے اپنے بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل واجب نہیں، سونے والے کا یہ حکم نہیں۔ت

التجنیس والمزید میں ہے :

استیقظ فوجد علی فراشہ مذیا کان علیہ الغسل ان تذکر الاحتلام بالاجماع وان

کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر پر مذی پائی تو اگر اس کو احتلام یاد ہے تو اس پر بالاجماع

---

[1] قاضی خان موجبات غسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۲

[2] سراجیہ 〃 〃 ص ۳

[3] بزازیہ مع الہندیہ 〃 نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۰

[4] ایضاً

marfat.com

لم يتذكر فعند ابی حنيفة و محمد رحمهما الله تعالٰی لان النوم مظنة الاحتلام فيحال عليه ثم يحتمل انه منی رق بالهواء او الغذاء فاعتبرناه منيا احتياطا[1] اھ من الفتح ملتقطا۔

غسل ہے اور اگر یاد نہیں تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک غسل واجب ہے کہ نیند میں احتلام کا گمان ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا پھر اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ منی ہو جو ہوا سے پتلی ہو گئی یا غذا سے، تو ہم نے اس کو احتیاطاً منی اعتبار کر لیا، ام من الفتح ملتقطا۔ ت

حلیہ میں مصفے سے ہے:

ذكر فی الحصر و المختلف و الفتاوی الظهيرية انه اذا استيقظ فرای مذيا وقد تذكر الاحتلام او لم يذكره فلا غسل عليه عند ابی يوسف وقالا عليه الغسل[2]۔

حصر، مختلف اور فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ اگر کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے مذی دیکھی، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو تو ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں، اور طرفین نے فرمایا اس پر غسل ہے۔ ت

اُسی میں ہے:

وجوب الغسل اذا لم يتذكر حلما وتيقن انه مذی او شك فی انه منی او مذی قول ابی حنيفة ومحمد خلافا لابی يوسف[3]۔

جب اس کو خواب یاد نہ ہو اور اس کو یقین ہو کہ یہ مذی ہے یا مذی اور منی میں شک ہے تو غسل واجب ہے، یہ ابو حنیفہ اور محمد کا قول ہے، اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ت

اُسی میں ہے:

اطلق الجم الغفير انه اذا استيقظ ووجد مذيا يعنی ما صورته صورة المذی ولم يتذكر الاحتلام يجب عليه الغسل عند ابی حنيفة ومحمد خلافا لابی يوسف[4]۔

علماء کی ایک کثیر جماعت کا قول ہے کہ جب کوئی شخص بیدار ہُوا اور مذی کی صورت میں کوئی چیز دیکھی اور احتلام یاد نہیں ہے تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے، اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ ت

---

[1] بحوالہ فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۴

[2] حلیہ

[3] حلیہ

[4] حلیہ

marfat.com

خزانۃ امام سمعانی میں برمز طح لشرح الطحاوی ہے :

استیقظ فوجد علی فراشہ بللا فانکان مذیا فعند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ یجب الغسل احتیاطا تذکرا لاحتلام اولم یتذکر وقال ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ لاغسل علیہ حتی یتیقن بالاحتلام۔[1]

کوئی شخص بیدار رہوا اور اس نے اپنے بستر پر تری پائی تو اگر مذی ہے تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر احتیاطا غسل واجب ہے خواہ اس کو احتلام یاد ہو کہ نہ ہو۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ جب تک اس کو احتلام کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں۔

ارکان بحرالعلوم میں ہے :

من موجبات الغسل وجدان المستیقظ البلل سواء کان منیا او مذیا وسواء تذکر الاحتلام ام لا عند الامام ابی حنیفۃ و الامام محمد وقال ابو یوسف لا لان الغسل لا یجب بالاحتمال ولهما ماروی الترمذی وابوداؤد عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا (فذکر الحدیث المذکور ثم قال) المعنی فی وجوب الغسل علی المستیقظ الواجد البلل ان النوم حالۃ غفلۃ و توجہ الی دفع الفضلات ویکون الذکر صلبا شاهیا للجماع ولذا یکثر فی النوم الاحتلام وخروج المنی بشهوۃ غالبا بخلاف حالۃ الیقظۃ فانہ یندر فیہ خروج المنی بلا تحریک فاذا وجد المستیقظ البلل فالغالب انہ منی دفعہ الطبیعۃ بشهوۃ وان کان البلل رقیقا مثل المذی فالغالب فیہ انہ رق بحرارۃ

بیدار ہونے والے کا تری پانا غسل کے موجبات سے ہے خواہ منی ہو یا مذی ہو، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، یہ ابوحنیفہ اور محمد کا قول ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں غسل واجب نہ ہوگا، کیونکہ غسل احتمالات سے واجب نہیں ہوتا ہے۔ طرفین کی دلیل ترمذی اور ابوداؤد کی روایت ام المومنین رضی اللہ عنہا سے ہے (پھر انہوں نے مذکور حدیث بیان کی اور فرمایا کہ جو بیدار ہونے والا تری پائے اس پر غسل واجب ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نیند غفلت کی حالت ہے اور اس میں طبیعت فضلات کے اخراج کی طرف مائل ہوتی ہے، اور ذکر سخت ہوتا ہے، اس میں جماع کی خواہش ہوتی ہے اور اس لیے نیند کی حالت میں احتلام کی کثرت ہوتی ہے اور منی اکثر خواہش سے ہی خارج ہوتی ہے اور بیداری کی حالت میں منی کا نکلنا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، اب اگر بیدار ہونے والا تری پائے، تو غالب یہ ہے کہ یہ منی ہی ہے جس کو

---

[1] خزانہ لامام سمعانی

marfat.com

البدن فاوجب الشارع فی البلل الغسل مطلقا لانه مظنة الخروج بالشهوة فافهم[1]

طبیعت نے شہوت کے ساتھ خارج کیا ہے، اور اگر تری مذی کی طرح پتلی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حرارتِ بدن سے پتلی ہوگئی ہے، اس لیے شارع نے تری دیکھنے کی صورت میں مطلقاً غسل واجب قرار دیا ہے کیونکہ اس میں شہوت کے ساتھ خروج کا گمان رہتا ہے، فافہم۔ ت

کبیری علی المنیہ میں قول مذکور متن کو عند ابی یوسف سے مقید کرکے وعندھما یجب فرمایا پھر محل دلیل میں افادہ کیا،

قولھما وجوب الغسل انما تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام لان النوم حال ذھول وغفلة شدیدة یقع فیہ اشیاء فلا یشعر بھا فیتیقن کون البلل مذیا لایکاد یمکن الا باعتبار صورتہ ورقتہ وتلک الصورة کثیرا ما تکون للمنی بسبب بعض الاغذیة ونحوھا مما یوجب غلبة الرطوبة ورقة الاخلاط والفضلات وبسبب فعل الحرارة والھواء فوجوب الغسل ھو الوجہ[2]

کہ طرفین کا قول وجوب الغسل، یہ اس صورت میں ہے جب مذی کا یقین ہو اور اس کو احتلام یاد نہ ہو، کیونکہ نیند کی حالت انتہائی درجہ غفلت کی حالت ہے، اس میں کئی چیزیں ہو جاتی ہیں اور انسان کو خبر تک نہیں ہوتی ہے، لہٰذا تری کے مذی ہونے کا یقین صرف اس کے پتلے پن کو دیکھ کر ہی لگایا جا سکتا ہے، اور یہ صورت منی کی بھی بسا اوقات ہوتی ہے بعض غذائیں ایسی ہوتی ہیں جن سے رقّت اور تری میں اضافہ ہوتا ہے اس کی وجہ حرارت اور ہوا بھی ہوتی ہے، لہٰذا درست بات یہی ہے کہ غسل واجب ہونا چاہیے۔ (ت)

سنن دارمی و ابوداود و ترمذی و ابن ماجہ میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے،

قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یتذکر احتلاما قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل وعن الرجل الذی یری انہ قد احتلم ولا یجد بللا قال لاغسل علیہ[3]

انہوں نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی بابت دریافت کیا گیا جو تری تو دیکھے لیکن اس کو احتلام یاد نہ ہو تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ غسل کرے گا، اور اس شخص کی بابت دریافت کیا گیا جو سمجھتا ہو کہ اس کو احتلام

---

[1] رسائل الارکان موجبات الغسل مطبوعہ مطبع علوی ص ۲۳

[2] غنیۃ المستملی " سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[3] سنن ابوداؤد باب فی الرجل یجد البلة فی منامہ مجتبائی لاہور ۱/۳۱

ہوا اور وہ تری محسوس نہ کرے تو آپ نے فرمایا : اس پر غسل نہیں۔ ت

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے استفتا ہوا کہ آدمی تری پائے اور احتلام یاد نہیں فرمایا نہائے۔ عرض کی : احتلام یاد ہے اور تری نہ پائی۔ فرمایا : اُس پر غسل نہیں۔

مولٰنا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں یجد البلل کے نیچے لکھتے ہیں :

منیا کان او مذیا[1] (منی ہو یا مذی)

لمعات التنقیح میں ہے :

مذھب ابی حنیفۃ ومحمد انہ اذا رای المستیقظ بللا منیا کان او مذیا وجب الغسل یتذکر الاحتلام اولم یتذکر قال الشمنی قال ابو یوسف لا غسل اذا رای مذیا ولم یتذکر الاحتلام لان خروج المذی یوجب الوضوء لا الغسل ومتمسکھما ھذا الحدیث[2]۔

جب کوئی شخص تری دیکھے منی ہو یا مذی ہو تو ابو حنیفہ اور محمد کا مذہب یہ ہے کہ غسل واجب ہوجائیگا خواہ احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، شمنی نے کہا کہ ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر مذی دیکھی اور احتلام یاد نہیں تو غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ مذی نکلنے سے وضو ہی واجب ہوتا ہے غسل واجب نہیں ہوتا ہے اور طرفین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ت

فقیر کہتا ہے غفر اللہ تعالٰی لہ فقہ وغیرہ ہر فن میں اختلاف اقوال بکثرت ہوتا ہے مگر اس رنگ کا اختلاف نادر ہے کہ ہر فریق یوں کلام فرماتا ہے گویا مسئلہ میں ایک یہی قول ہے قول دیگر و اختلاف باہم کا اشعار تک نہیں کرتا گویا خلاف پر اطلاع ہی نہیں یہاں تک کہ جہاں ایک فریق کے شراح نے اپنے مشروح کا خلاف بھی کیا وہاں بھی ایراد یا اصلاح کا رنگ برتا نہ یہ کہ مسئلہ خلافیہ ہے اور ہمارے نزدیک ارجح یہ ہے مثلاً عبارت مذکورہ تنویر الابصار میں کہ فریق دوم کے موافق تھی مدقق علائی نے یہ استثنا بڑھایا :

الا اذا علم انہ مذی او شك انہ مذی او ودی او کان ذکرہ منتشرا قبل النوم فلا غسل علیہ اتفاقا[3]۔

مگر جب اس کو یہ علم ہو کہ وہ مذی ہے یا اس کو مذی یا ودی ہونے کا شک ہوا اور یا اس کا ذکر نیند سے قبل مُنتشر رہا ہو تو اس پر بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب فی الغسل فصل الثانی امدادیہ ملتان ۲/ ۳۶

[2] لمعات التنقیح شرح مشکوٰۃ " موارق العلمیہ لاہور ۲/ ۱۱۳

[3] درمختار موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱

marfat.com

علامہ طحطاوی نے فرمایا:

یرد علی المصنف انه فی صورۃ المذی مع عدم التذکر لا یلزمه الغسل افادہ الشارح بقوله الا اذا علم[1]

مصنف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مذی کی صورت میں جب احتلام یاد نہ ہو تو غسل لازم نہیں، شارح نے اس صورت کی طرف اپنے الا اذا علم سے اشارہ کیا ہے۔ ت

علامہ شامی نے فرمایا:

اعلم ان الشارح قد اصلح عبارۃ المصنف فان قوله او مذیا یحتمل انه رای مذیا حقیقۃ بان علم انه مذی اوصورۃ بان شك انه مذی او ودی او شك انه مذی او منی فاستثنی ما عدا الاخیر و صار قوله او مذیا مفروضا فیما اذا شك انه مذی او منی فقط فهذہ الصورۃ یجب فیها الغسل وان لم یتذکر الاحتلام لکن بقیت هذہ صادقۃ بما اذا کان ذکرہ منتشرا قبل النوم اولا مع انه اذا کان منتشرا لا یجب الغسل فاستثناہ ایضا فصار جملۃ المستثنیات ثلث صور لا یجب فیها الغسل اتفاقا مع عدم تذکر الاحتلام[2]

جاننا چاہیے کہ شارح نے مصنف کی عبارت میں اصلاح فرمائی ہے کیونکہ ان کا قول او مذیا اس امر کا احتمال رکھتا ہے کہ اس نے حقیقۃ مذی ہی دیکھی ہو یعنی اس کو اس امر کا علم ہوا ہو کہ یہ مذی ہے یا اس نے صورتا مذی دیکھی ہو، مثلاً یہ کہ اس کو مذی یا ودی میں شک ہو، یا مذی یا منی میں شک ہو تو انہوں نے اخیر کے علاوہ باقی کو مستثنٰی کردیا، اور ان کا قول او مذیا صرف اُسی شکل سے متعلق ہے جبکہ اُسے فقط مذی یا منی میں شک ہو، اس صورت میں غسل واجب ہوگا، اگرچہ احتلام یاد نہ ہو لیکن یہ صورت اس وقت بھی صادق ہوگی جبکہ اُس کا ذکر نیند سے پہلے منتشر ہو یا نہ ہو، حالانکہ جب آلہ منتشر ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، اس کا بھی استثناء ہے تو کل مستثنیات تین صورتیں ہیں جن میں غسل احتلام کے یاد نہ ہونے کی صورت میں واجب نہیں الخ۔ ت

اور اسی کے مثل جامع الرموز علامہ قہستانی سے آتا ہے ان شاء اللہ تعالٰی اُدھر صاحب منیۃ المصلی

---

[1] طحطاوی علی در المختار موجبات الغسل بیروت ۱/ ۹۲

[2] ردالمحتار " مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۲۱

marfat.com

نے جو عبارۃ مذکورہ میں فریق اول کا قول اختیار کیا۔ علامہ ابراہیم حلبی نے غنیہ میں اس پر یوں فرمایا:

المصنف مشی علی قول ابی یوسف ولم ینبہ علیہ فیوھم انہ مجمع علیہ علی ان الفتوی علی قولھما[1]

مصنف نے ابو یوسف کا قول اختیار کیا ہے لیکن اس پر تنبیہ نہیں کی ہے، اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ اجماعی مسئلہ ہے حالانکہ فتوی طرفین کے قول پر ہے۔ ت

حالانکہ فریق اول کے طور پر ضرور یہ قول مجمع علیہ ہی تھا یونہی حلیہ میں عبارت مذکورۂ مصفے سے مبسوط و محیط و مغنی کے نصوص نقل کرکے فرمایا:

یفید عدم الوجوب بالاجماع فی المذی کما فی الودی ولیس کذلک بل ھو علی الخلاف کما صرح بہ نفس صاحب المصفی فی الکافی وقاضی خان فی فتاویہ وغیرھما من المشائخ اھ[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذی میں بھی ودی کی طرح غسل بالاجماع واجب نہیں ہے، حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ خود صاحب مصفٰی نے کافی میں اس کی تصریح کی ہے اور یہی چیز قاضی خان نے اپنے فتاوٰی میں ذکر کی ہے اور ان کے علاوہ دوسرے مشائخ نے بھی یہی ذکر کیا ہے۔ ت

بالجملہ یہ خلاف نوادر دہر سے ہے اور راہ تطبیق ہے یا ترجیح، اگر ترجیح لیجئے۔ فاقول وہ تو سر دست بوجوہ قول دوم کے لیے حاضر۔

اولاً اسی پر متون ہیں۔

ثانیاً اسی طرف اکثر ہیں وانما العمل بما علیہ الاکثر۔ واجب العمل اکثر کا قول ہے۔

ثالثاً اسی میں احتیاط بیشتر اور امر عبادات میں احتیاط کا لحاظ اوفر۔

رابعاً اس کے اختیار فرمانے والوں کی جلالت شان جن میں امام اجل فقیہ ابو اللیث سمرقندی صاحب حصر و امام ملک العلما ابوبکر مسعود کاشانی و امام اجل نجم الدین عمر نسفی و امام علی بن محمد اسبیجابی ہر دو استاذ امام برہان الدین صاحب ہدایہ و خود امام اجل صاحب تجنیس و ہدایہ و امام ظہیر الدین محمد بخاری و امام فقیہ النفس قاضیخان و امام محقق علی الاطلاق وغیرہم ائمہ ترجیح و فتوے بکثرت ہیں اور قول اول کی طرف زیادہ متاخرین

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈیمی لاہور ص ۴۳

[2] حلیہ

marfat.com

قریب العصر۔

اور اگر تطبیق کی طرف چلیے تو نظر ظاہر میں وہ توفیق حاضر جسے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی نے اختیار کیا اور من وجہ اُس کا پتا اور بعض کتب سے بھی چلتا ہے کہ قولِ اوّل میں حقیقت مذی مراد ہے یعنی جب یقین یا غلبۂ ظن سے کہ وُہ بھی فقہیات میں مثل یقین ہے معلوم ہو کہ یہ تری حقیقۃً مذی ہے، اُس کا منی ہونا محتمل نہیں تو بالاجماع غسل نہ ہوگا اور قول دوم میں صورت مذی مقصود ہے یعنی صورۃً مذی ہونے کا علم و یقین ہو اور دربارۂ حقیقت تردد کہ شاید منی ہو جو گرمی پاکر اس شکل پر ہوگئی۔ عبارت درمختار ابھی گزری، عبارت[1] نقایہ رؤیۃ المستیقظ المنی او المذی کی جامع الرموز میں یُوں تفسیر کی:

(المنی) ای شیئا تیقن انه منی (او المذی) ای شیئا یشك فیه انه منی او مذی تذکرالاحتلام اولا وھذا عندھما[2] الخ

(المنی) یعنی جس شے کے بارے میں منی ہونے کا یقین ہو (او المذی) یعنی وہ شیئ جس کے منی یا مذی ہونے کے بارے میں شک ہو، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو اور یہ طرفین کے نزدیک ہے۔

---

[1] قال رحمه اللّٰه تعالٰی تحت قول الماتن رؤیة مستیقظ منیا او مذیا قوله او مذیا یقتضی انه اذا علم مذی و لم یتذکر یجب الغسل وقد علمت خلافه وعبارة النقایة کعبارة المصنف واشار القھستانی الی الجواب حیث فسر قوله او مذیا بقوله ای شیئا شك فیه انه منی او مذی فالمراد ما صورته المذی لا حقیقته اھ فلیس فیه مخالفة لما تقدم فافھم اھ فافاد ان المراد فی قول النفاة العلم بحقیقة المذی وفی قول الموجبین العلم بصورته فلاخلاف اھ منه م

فرمایا رحمہ اللہ تعالٰی ماتن کے قول "رؤیۃ المستیقظ منیا او مذیا" ان کا قول او مذیا اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ جب اس کو منی کا علم ہو اور یاد نہ ہو تو اس پر غسل واجب ہے، حالانکہ تم اس کے خلاف جان چکے ہو اور نقایہ کی عبارت مصنف کی عبارت ہی کی طرح ہے، اور قہستانی نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ انھوں نے او مذیا کی تفسیر میں فرمایا کہ اس سے مراد وہ چیز ہے جس میں اس امر کا شک ہو کہ آیا یہ منی ہے یا مذی ہے تو مراد یہ ہے کہ وہ صورتاً مذی ہو نہ کہ حقیقۃً اھ تو یہ گزشتہ عبارت کے مخالف نہیں فافھم اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ نفی کرتے ہیں ان کی مراد مذی کا حقیقۃً جان لینا ہے، اور جو لوگ غسل واجب کرتے ہیں وہ صورت کے اعتبار سے مذی کا علم رکھنے کی بات کرتے ہیں تو دونوں میں اختلاف نہیں ہے اھ منہ ت

[2] جامع الرموز موجبات الغسل گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

عبارت مذکورۂ وقایہ پر ذخیرۃ العقبٰی میں لکھا:

لایقال قد صرح فی جمیع المعتبرات بانہ لا یوجب الغسل کالودی فما بال المصنف رحمہ اللہ تعالٰی عد رؤیتہ من الموجبات لانا نقول الذی یحکم علیہ بعدم کونہ موجبا ھو المذی یقینا والذی عد موجبا ھو مایکون فی صورتہ مع احتمال کونہ منیا رقیقا کما اشار الیہ الشارح رحمہ اللہ تعالٰی بقولہ اما المذی فلا حتمال کونہ الخ[1]

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تمام معتبر کتب میں مذکور ہے کہ اس صورت میں غسل واجب نہیں جیسے ودی میں تو مصنف نے اس کے دیکھے جانے کو موجباتِ غسل میں کیوں قرار دیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز قطعی طور پر موجبِ غسل نہیں وہ یقینی مذی ہے، اور جو چیز موجبِ غسل ہے وُہ ہے جو اس کی صورت میں ہو اور اس میں منی پتلی ہونے کا احتمال بھی ہو، شارح نے بھی اس کی طرف اپنے قول اما المذی فلاحتمال کونہ الخ سے اشارہ کیا ہے۔ ت

اور تحقیق چاہیے تو حقیقت امر وُہ ہے جس کی طرف محقق علی الاطلاق نے اشارہ فرمایا یعنی قول اول ضرور فی نفسہٖ ایک ٹھیک بات ہے۔ واقعی جب ثابت ہوجائے کہ یہ تری فی الحقیقۃ مذی ہے تو بالضرورۃ منی ہونا محتمل نہ رہے گا اور جب منی کا احتمال تک نہیں تو بالاجماع عدم وجوب غسل میں کوئی شک نہیں مگر ما نحن فیہ یعنی سوتے سے اٹھ کر تری دیکھنے میں یہ صورت کبھی موجود نہ ہوگی جب مذی دیکھی جائے گی منی ضرور محتمل رہے گی کہ بار بدن یا ہوا کی گرمی سے منی رقیق ہوکر شکل مذی ہوجاتی ہے تو بیدار ہوکر دیکھنے والے کو علم مذی ہمیشہ احتمال منی سے اور شک نہیں کہ مذہب طرفین میں اُسے احتمال منی ہمیشہ موجب غسل ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو تو اس صورت میں بھی امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک وجوبِ غسل لازم بالجملہ ترجیح لو یا تطبیق چلو۔ بہر حال صحیح وثابت وہی قول دوم ہے وباللہ التوفیق۔

اقول وبیان ذلک علی ما ظھر للعبد الضعیف بحسن التوفیق من المولی اللطیف ان الحکم لشیئ اما ان یحتمل خلافہ احتمالا صحیحا ناشئا عن دلیل غیر ساقط حتی یکون للقلب الیہ رکون اولا الاول ھو الظن

اقول اس کی تشریح جو اللہ کے فضل وکرم سے میری سمجھ میں آئی ہے یہ ہے کہ کسی شے پر حکم کی صورت میں اگر اس کے برخلاف حکم کا احتمال صحیح کسی دلیل سے ہے، اور دل اس کی طرف مائل بھی ہے، یا ایسا نہیں ہے، پہلی صورت کو

---

[1] ذخیرۃ العقبٰی موجبات الغسل مطبعۃ الاسلامیہ لاہور ۱/۱۳۱

marfat.com

باصطلاح الفقه والثاني العلم وليشمل ما اذا لم يكن ثمه تصور ما للخلاف اصلا وهو اليقين بالمعنى الاخص او كان تصوره بمجرد امكانه في حد نفسه من دون ان يكون ههنا منشأ له من دليل ما اصلا وهو اليقين بالمعنى الاعم او كان عن دليل ساقط مضمحل لا يركن اليه القلب و هو غالب الظن واكبر الرأي واليقين الفقهي لالتحاقه فيه باليقين وبه علم ان في الاحكام الفقهية لا عبرة بالاحتمال المضمحل الساقط اصلا كما لا حاجة الى اليقين الجازم بشيء من المعنيين كذلك ففي بناء الاحكام اذا اطلقوا الاحتمال فانما يريدون الاحتمال الصحيح وهو الناشئ عن دليل غير ساقط واذا اطلقوا العلم فانما يعنون المعنى الاعم الشامل لاكبر الرأي اي ما لا يحتمل خلافه احتمالا صحيحا وبه علم ان غلبة الظن بشيء واحتمال ضده لا يمكن اجتماعهما بالمعنى المذكور ثم ان الاشياء ثلثة مني ومذي وودي ونعني به كل ما ليس منيا ولا مذيا فصورة رؤية البلل بالنظر الى تعلق العلم او الاحتمال باحد الثلثة تتنوع الى سبع صور ثلث للعلم واربع في الاحتمال وذلك ان يتردد المرئي بين مني و مذي او مني وودي او مذي وودي او بين الثلثة ومرجع الاربع

اصطلاحِ فقہ میں ظن کہتے ہیں، اور دوسری کو علم کہتے ہیں، اس میں وہ صورت بھی آجاتی ہے جبکہ خلاف کا کوئی تصوّر نہ ہو اس کو یقین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے یا اس کا تصور فی حد نفسہ امکان کے طور پر ہو کسی دلیل سے امکان پیدا نہ ہوا ہو، اس کو یقین بالمعنی الاعم کہتے ہیں، یا یہ امکان کسی ساقط مضمحل دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اور اس کی طرف دل کا جھکاؤ بھی نہ ہو، اسی کو "ظن غالب" "اکبر رائے" اور فقہی یقین کہا جاتا ہے، کیونکہ فقہ میں اس کو یقین کے حکم میں رکھا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احکام فقہیہ میں اس احتمال کی کوئی اہمیت نہیں جو مضمحل اور ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو، اسی طرح اس یقین جازم کی بھی ضرورت نہیں جو مذکور دونوں معانی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اب جب فقہا احکام میں احتمال کا لفظ بولتے ہیں تو ان کی مراد احتمال صحیح ہوتی ہے جو کسی غیر ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو اور جب علم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے مراد وہ عام معنی مراد ہوتے ہیں جو اکبر رائے کو بھی شامل ہوتے ہیں یعنی جس کے مخالف کا احتمال صحیح نہیں ہوتا ہے، اس سے یہ بھی پتا چلا کہ کسی چیز کا غلبہ ظن اور اس کی ضد کا احتمال مذکور معنی کے اعتبار سے یکجا نہیں ہو سکتا ہے۔

اب تین چیزیں ہیں: منی، مذی، ودی۔
ہم اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ جو چیز نہ منی ہو نہ مذی ہو، تو تری دیکھنے کی صورت میں احتمال یا علم کے

marfat.com

الی ثنتین احتمال المنی مطلقا وھو فیما عدا الثالث واحتمال المذی خاصۃ ای یحتملہ لا المنی فعادت السبع خمسا وھی مع صورۃ عدم رؤیۃ البلل ست کما فعلنا وضابطھا ان تقول یکون المنی او المذی معلوما او محتملا او لا ولا۔

تعلق کے اعتبار سے ان تینوں چیزوں کے ساتھ سات صورتیں بنتی ہیں، تین علم کی اور چار احتمال ہیں احتما کی تشریح یہ ہے کہ دیکھنے والے کو احتمال ہو منی ا مذی میں یا منی اور ودی میں یا مذی اور ودی میں یا تینوں میں، اور چ مرجع دو کی طرف ہے منی کا احتمال مطلقاً وہ تیسری کے علاوہ ہر صورت میں ہے، اور مذی کا خاص طو پر احتمال، یعنی صرف مذی کا احتمال ہو منی کا نہ ہو تو سات کی پانچ صورتیں رہ گئیں، اب اس میں اگر تری نہ دیکھنے کی صورت شامل کرلی جائے تو چھ رہ جائیں گی، جیسا کہ ہم نے کیا ہے، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ منی مذی معلوم ہوگی یا محتمل ہوگی یا نہ ہوگی۔ ت

اقول وان اخذت الاحتمال بحیث یشمل العلم ای تسویغ شیئ سواء ساغ معہ ضدہ فکان احتمالا بالمعنی المعروف اولا فکان علما فحینئذ یرجع التخمیس تثلیثا بان یقال یحتمل منی او مذی اولا ولا فیندرج علم المنی واحتمالہ مع مذی او ودی او معھما فی الاول وعلم المذی واحتمالہ مع ودی فی الثانی وعلم الودی ھو الثالث ثم ان لکل من الثلثۃ صورۃ وحقیقۃ۔

اقول اور اگر احتمال کو بھی عام کیا جائے کہ علم کو شامل یعنی کسی چیز کا جائز قرار دینا عام ازیں کہ اس کے ساتھ اس کی ضد بھی جائز ہو تو یہ احتمال معروف معن کے اعتبار سے ہوگا یا نہ ہوگا، تو علم ہوگا۔ اب یہ تخمیس تثلیث بن جائے گی، یعنی اس طرح کہ احتمال ہے کہ منی یا مذی ہو یا نہ ہو، تو اس میں منی کا علم اور اس کا احتمال مذی یا ودی کے سات آجائے گا یا دونوں کے ساتھ پہلی صورت میں، او مذی کا علم اور اس کا احتمال ودی کے ساتھ دوسری صورت میں اور ودی کا علم، یہ تیسری صو ہے، پھر ان تینوں میں سے ہر ایک یا تو صورۃ ہوگی یا حقیقۃ ہوگی۔ ت

اقول ومعلوم قطعا ان العلم بحقیقۃ شیئ ینفی احتمال ضدہ الکلامی الکلامی والفقہی الفقہی وکذا احتمالھا لا یکون احتمالہ وان صحبہ احتمالہ بخلاف العلم بصورتہ او احتمالھا فانہ لا ینفی احتمال حقیقۃ

اقول یہ تو قطعی طور پر معلوم ہے کہ کسی چیز کی حقیقت کا علم اس کی ضد کے احتمال کی نفی کرتا ہے علم کلامی اپنی ضد اور علمِ فقہی اپنی ضد کے احتمال کی نفی کرتے ہیں ایسے ہی حقیقت کا احتمال، ضد کا احتمال نہیں ہوتا اگرچہ احتمالِ ضد احتمالِ حقیقت کے ساتھ پایا جاسکتا ہے، علم

marfat.com

ضدہ بل ربما یفید ہ اذا امکن ان تکون تلك الصورۃ لہ فحینئذ یجامع العلم الفقھی بل الکلامی بصورۃ شیئ الاحتمال الکلامی بل الفقھی لحقیقتہ اذا کان ناشئا عن دلیل غیر مضمحل اذا وعیت ھذا۔

صورت یا احتمالِ صورت اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے ضد کی حقیقت کے احتمال کی نفی نہیں ہوتی بلکہ علم یا احتمالِ صورت ضد کی حقیقت کے لئے مفید ہوتا ہے جبکہ یہ صورت ضد کی حقیقت کی صورت ہوسکتی ہو پس یُوں شے کی صورت کا علمِ فقہی بلکہ علمِ کلامی حقیقت کے احتمالِ فقہی اور کلامی کے ساتھ جمع ہوسکے گا بشرطیکہ یہ احتمال کسی درست دلیل سے پیدا ہوا' جب آپ نے یہ سمجھ لیا۔ (ت)

فاقول لامساغ لان توخذ الصور ھھنا باعتبار تعلق العلم بحقیقۃ الشیئ عینا لوجہ یجمعھا۔

فاقول یہاں صورتوں کو اس اعتبار سے لینا درست نہ ہوگا کہ علم شئے کی حقیقت سے متعلق ہو اور اس کی تفصیل اس طرح ہے۔

اولھا وھوانہ یبطل ما اجمعوا علیہ من وجوب الغسل بعلم المذی عند تذکر الحلم کیف واذا علم انہ مذی حقیقۃ لم یحتمل کونہ منیا اصلا واذا لم یحتمل کونہ منیا امتنع ان یوجب غسلا ولو تذکر الف حلم لما علم من الشرع ضرورۃ ان لا ماء موجبا للماء الا المنی فیکون ایجابہ بما علم انہ مذی حقیقۃ تشریعا جدیدا والعیاذ باللہ تعالٰی اما تراھم مفصحین بانا لا نوجب الغسل بالمذی بل قد یرق المنی فیری کالمذی کما تقدم فقد ابانوا ان لیس المراد العلم بحقیقۃ المذی والا لم تحتمل المنویۃ لما علمت۔

اول: وہ قول باطل قرار پائے جس پر فقہاء کا اجماع ہے یعنی احتلام یاد ہونے کی صورت میں مذی کے علم پر غسل کا واجب ہونا، یہ کیسے ہوگا جب اس کو مذی کا حقیقۃً علم ہو تو اس میں منی کا احتمال بالکل باقی نہیں رہتا ہے اور جب منی کا احتمال نہیں تو یہ ممکن نہیں کہ غسل واجب کرے خواہ ہزار مرتبہ احتلام یاد ہو، کیونکہ شرعی طور پر یہ چیز بالبداہت معلوم ہے کہ سوائے منی کے اور کوئی پانی موجب غسل نہیں، تو اب مذی حقیقۃ جان لینے کی صورت میں غسل واجب ٹھہرانا معاذ اللہ ایک نئی شریعت گھڑ لینے کے مترادف ہوگا۔ فقہاء صراحت فرماتے ہیں کہ ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے ہیں بلکہ منی کبھی پتلی پڑ کر مذی کی طرح نظر آتی ہے، اس سے معلوم ہُوا کہ فقہاء نے یہ وضاحت کردی ہے کہ حقیقتِ مذی کا علم نہیں ہے ورنہ منی ہونے کا احتمال ہی نہ رہتا۔ ت

فان قلت العلم الفقھی بشیئ لاینفی احتمال ضدہ بل یحققہ اذ ما ھو الا غلبۃ

ممکن ہے کہ اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ علم فقہی کسی چیز کے ضد کے احتمال کی نفی نہیں

marfat.com

ظن فلو قطع الاحتمال لکان قطعا۔

کرتا ہے بلکہ اس کو اور مُحقّق کرتا ہے، کیونکہ وہ تو صرف غلبہ ظن ہی ہے اب اس سے اگر احتمال کی قطعی نفی کردی جائے تو پھر یہ قطعی ہوجائے گا۔ ت

قلت بل ینفی الفقهی اذ لو نشأ عن دلیل غیر ساقط نفی غلبة الظن بضده والا لم یکن احتمالا یبنی علیه حکم فقهی لان الساقط المضمحل لاعبرة به کما سمعت والا لوجب الغسل فی علم الودی ایضا لاسیما عند تذکر الحلم اذ یحتمل ان یکون فیه قلیل منی رق وامتزج فصار مستهلکا ولیس هذا احتمالا عن غیر دلیل فکفی بتذکر الاحتلام دلیلا علیه بل النوم نفسه مظنة له علی ما تقدم عن التجنیس والمزید۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علم فقہی اگر کسی دلیل غیر ساقط سے ہو تو اپنی ضد کے غلبہ ظن کی بلاشبہ نفی کردے گا ورنہ تو اس احتمال کو حکم فقہی کا مبنیٰ قرار دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ ساقط مضمحل کا تو کوئی اعتبار ہی نہیں ورنہ تو ودی کے جان لینے کی صورت میں بھی غسل واجب ہوتا خاص طور پر احتلام یاد ہونے کی صورت میں، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس میں کچھ منی شامل ہو جو پتلی پڑ گئی ہو اور مل گئی ہو اور نظر نہ آتی ہو، اور یہ احتمال بلادلیل نہیں ہے۔ اب اس پر احتلام کا یاد آنا کافی دلیل ہے، بلکہ نیند کا آنا ہی اس گمان کا باعث ہے جیسا کہ تجنیس اور مزید سے منقول ہوا۔

وثانیها انه یرفع الفرق بین التذکر وعدمه علی مذهب الطرفین رضی الله تعالی عنهما لانهما یوجبان الغسل باحتمال المنی قطعا مطلقا وان لم یتذکر ولا یمکن ان یوجبا بما لیس منیا اصلا حتی بالاحتمال وان تذکر لما تلونا علیك اٰنفا فکان علم المذی والتردد بین المذی والودی کل کمثل العلم بالودی للاشتراك فی عدم احتمال ما هو موجب شرعا فبطل الفرق مع اجماعهم علی اثباته۔

دوم اس سے یاد ہونے اور نہ ہونے کا فرق مٹ جاتا ہے طرفین کے مذہب پر۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات منی کے احتمال کی صورت میں قطعاً مطلقاً غسل واجب کہتے ہیں، خواہ یاد نہ ہو، اور یہ ممکن نہیں کہ یہ حضرات ایک ایسی چیز پر غسل واجب قرار دیں جو منی اصلاً نہ ہو یہاں تک کہ اس کا احتمال بھی نہ ہو خواہ یاد بھی ہو تو مذی کا علم اور مذی اور ودی کے ہونے میں تردّد سب ودی کے علم کی طرح ہے کیونکہ یہ سب اس چیز کے عدم احتمال میں شریک ہیں جو شرعاً موجبِ غسل ہوتی ہے لہٰذا فرق باطل ہوا، اور اثباتِ غسل پر فقہاء کا اجماع بھی ہے۔ ت

وثالثها یضیع حینئذ لحاظ شیئ من علم المذی واحتماله فی بیان

سوم اس صورت میں مذی کے علم اور اس کے احتمال کا لحاظ فضول قرار پائے گا صورتوں کے

marfat.com

الصور اذ لا اثر له فی الحکم وکان یجب القصر علی ثلث علم المنی و احتماله فیوجب او لا و لا فلا بل اثنین علی الوجه الثانی ای ان احتمل منیا وجب و الالا و ھو ایضا خلاف الروایات قاطبة فبان کالشمس ان الصور لم تؤخذ الا باعتبار تعلق العلم بالصورة دون الحقیقة لاجرم ان صرح فی الخلاصة بان مراده ماصورته المذی لا حقیقة المذی اھ وفی الحلیة وجد مذیا یعنی ماصورته صورة المذی الخ وکذلك عبر بالصورة فی البدائع و الایضاح و السراجیة و غیرھا مما تقدم فالتوفیق الذی سلکه العلامة ش لا سبیل الیه و ایاك ان تغتر بما یوھمه ظاھر کلام المحقق فی الفتح و السید ط فی حواشی المراقی تبعا للنھر کما ذکرہ فی حواشی الدر حیث حکما بتعذر الیقین مع النوم وانما المعتد به التیقن بالحقیقة دون الصورة کما لا یخفی فلیس ذلك لان المراد فی الصور العلم بالحقیقة بل السر فیه ـ

بیان میں کیونکہ حکم میں اس چیز کا کوئی اثر نہیں، اور لازم تھا کہ تینوں صورتوں پر اکتفاء کیا جاتا، منی کا علم یا اس کا احتمال موجبِ غسل ہے اور اگر یہ نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، بلکہ دوسری صورت میں صرف دو صورتوں پر اکتفاء کرنا چاہیے، یعنی اگر احتمال منی ہے تو غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور یہ بھی تمام روایات کے خلاف ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مذکورہ تمام صورتیں، ان اشیاء کی صورت کے ساتھ علم کے متعلق ہونے کے اعتبار سے ہیں، ان کی حقیقت کے اعتبار سے نہیں، اس لیے خلاصہ میں صراحت کر دی ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ وہ صورۃً مذی ہو نہ کہ حقیقۃً اھ اور حلیہ میں ہے کسی نے مذی پائی یعنی وہ چیز جس کی صورت مذی کی ہو الخ اور اسی طرح صورت ہی سے تعبیر کیا ہے بدائع، ایضاح اور سراجیہ وغیرہا میں، لہذا وہ تطبیق جو علامہ ش نے دی ہے درست نہیں، اور محقق نے فتح میں اور سید ط نے مراقی کے حواشی میں نہر کی پیروی کرتے ہوئے، جیسا کہ حواشی در میں ہے سے بظاہر جو معلوم ہوتا ہے اس سے مغالطہ نہ ہونا چاہیے ان حضرات کا کہنا ہے کہ نیند کی صورت میں کوئی قطعی حکم لگانا اور کسی امر کا یقین ہونا ممکن نہیں، یہ بات اس لیے درست نہیں کہ نیند کی حالت میں حقیقت کا تیقن تو نہیں ہوتا ہے مگر صورۃً کا ہوسکتا ہے، کما لا یخفی، یہ ایسا نہیں ہے کہ مذکورہ صورتوں میں علم بالحقیقۃ مراد ہے۔

ما اقول ان العلم بصورة الشیئ علم کلامی بحقیقته اذا لم تکن لغیرہ کصورة المنی وعلم فقھی بھا اذا امکنت لغیرہ

اصل بات یہ ہے کہ کسی چیز کی صورت کا علم، کلامی اعتبار سے اس کی حقیقت ہی کا علم ہے، جبکہ یہ حقیقت اس کے علاوہ اور کی نہ ہو، جیسے منی کی

marfat.com

ولم يكن احتماله هنالك ناشئا عن دليل يركن
اليه وليس علما بها اصلا اذا نشأ عن
دليل صحيح كصورة المذي عند تذكر
الاحتلام فانها لا تختص به بل ربما
يكتسيها المني والاحتلام اقوى دليل عليه
فالعلم بصورة المذي لا يكون فيه علما
بحقيقته ولا غالب الظن بل مع احتمال
صحيح للمنوية فيجب الغسل بالاجماع اما
اذا لم يتذكر فان كان هناك مساغ للمنوية
بدليل اخر غير مضمحل كان علما بصورة المذي
مع احتمال المني والا علما بها مع عدمه
فكان علما فقهيا بالمذي فالاول يجب
فيه ايجاب الغسل عند الطرفين لكونه في
الاحتمال مثل التذكر وهو مراد الموجبين
وقد صدقوا والثاني لا يجب فيه الغسل
اجماعا لما علمت ان لا وجوب من دون
احتمال المني وهو مراد النفاة وقد صدقوا
فهذا غاية ما يوجه به طريق التطبيق
وبالجملة فالكلام انما هو في علم الصورة
غير ان النفاة جعلوه في صورة النفي علما
بالحقيقة لان صورة الشئ لا تحمل على غيره
الا بدليل ولا دليل فرده المحقق بقيام
احتمال المنوية في صورة مذي يراها المستيقظ
مطلقا وظن العلامة ط ان مراده الاحتمال
المنافي لليقين فاجاب بان المراد العلم

صورت، اور یہی علم فقہی علم ہوجاتا ہے جبکہ اس کے
علاوہ بھی یہ کسی اور کی صورت ہو اور وہاں کوئی
ایسا احتمال نہ ہو جو دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اور اس
کی طرف دل بھی مائل ہوتا ہو، اور اس کا علم اصل
نہیں ہے جبکہ دلیل صحیح سے پیدا ہوا ہو جیسے مذی
کی صورت احتلام کے یاد آنے کی صورت میں، کہ
یہ اسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ بسا اوقات
یہ چیز منی میں بھی آجاتی ہے، اور احتلام اس پر
قوی تر دلیل ہے، پس مذی کی صورت کا علم اس
کی حقیقت کا علم نہ ہوگا، اور نہ اس کا ظن غالب
ہوگا بلکہ اس کے منی ہونے کا احتمال صحیح ہوگا، تو
غسل بالاجماع واجب ہوگا، یا د نہ ہونے کی صورت
میں تو اگر اس کے کسی اور دلیل کے باعث منی ہونے
کی گنجائش ہو اور وہ دلیل مضمحل نہ ہو تو صورت مذی
کا علم ہوگا اور منی کا احتمال بھی باقی رہے گا ورنہ اس
کا علم ہوگا مع اس کے عدم کے، تو یہ علم فقہی ہوا مذی
کا، پس پہلی صورت میں طرفین کے نزدیک غسل واجب
ہوگا کیونکہ یہ احتمال میں یاد ہونے کی طرح ہے اور
جو لوگ غسل واجب کرتے ہیں یہی ان کی مراد ہے اور دوسری صورت میں غسل
اجماعاً واجب نہیں کیونکہ بلا احتمال منی غسل کے
وجوب کا امکان نہیں اور جو وجوب غسل کے قائل
نہیں ان کی یہی مراد ہے، اس طرح بیان کردہ
تطبیق کی توجیہ ممکن ہے۔ خلاصہ یہ کہ گفتگو صورت
کے علم کی صورت میں ہے۔ اب جو لوگ نفی کرتے ہیں
تو انہوں نے نفی کی صورت میں اس کو حقیقت کا جاننا

marfat.com

الفقهی ولم یتنبه رحمه الله تعالٰی ان هذا هو الذی ینکره المحقق و یدعی ان علم المستیقظ بصورة المذی لا عراء له عن احتمال صحیح للمنویة فکیف یکون علما فقهیا بحقیقة المذی و انت تعلم ان مناط الامر ههنا انما هو ثبوت هذا المدعی فان تم ضاع الجواب ولم یفد التطبیق ووجب التعویل علی قول الموجبین فالاٰن اٰن ان نستعین بربنا و نسرح عنان النظر فی تحقیق هذا المبحث لکی یتجلی حقیقة الامر۔

قرار دیا ہے، اس لیے کہ کسی چیز کی صورت دوسری کا احتمال نہیں رکھتی ہے، ہاں اگر کوئی دلیل ہو تو اور بات ہے، اور یہاں دلیل نہیں ہے؛ اس کا رد محقق نے اس طرح بیان کیا ہے کہ مذی کی صورت میں بھی منی کا احتمال باقی ہے، جو بیدار ہونے والے نے دیکھا اور علامہ ط نے گمان کیا کہ ان کی مراد وہ احتمال ہے جو یقین کا نافی ہو، تو اس کا جواب یہ دیا کہ علم سے مراد علم فقہی ہے لیکن ان کو یہ خیال نہ رہا کہ محقق تو خود اسی چیز کے منکر ہیں اور وہ اس چیز کے مدعی ہیں کہ جو شخص نیند سے بیدار ہوتا ہے اور صورۃ مذی کا اس کو علم ہوتا ہے اس میں بھی منی ہونے کا احتمال صحیح باقی رہتا ہے تو یہ حقیقت مذی کا علم فقہی کس طرح ہوگا جبکہ یہاں دارومدار اس دعوے کے ثبوت پر ہے، اگر یہ پورا ہو جائے تو تمام جواب ضائع ہو جائے گا اور تطبیق کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور جو غسل کے وجوب کے قائل ہیں انہی کے قول پر اعتماد کرنا پڑے گا۔ اس وقت اپنے رب کی مدد طلب کرتے ہوئے عنانِ نظر اس بحث کی تحقیق میں چھوڑتے ہیں تاکہ حقیقۃ امر کھل جائے۔ (ت)

فاقول وبالله التوفیق یظهر لی ان الحق مع المحقق حیث اطلق وبیانه ان المذی وان باین المنی صدقا لکنه یجامع تحققا فرب مذی معه منی کما ان کل منی معه مذی و غلبة ظن المذویة بعد النوم المانع لاحاطة علم المستیقظ بحقیقة البلة عیانا ان کان فانما یکون لاحدی ثلث صورة المذی او وجود اسبابه المفضیة الیه غالبا او رؤیة اٰثاره المخصوصة به ولا شیئ منها ینفی احتمال المنی اما الاول فظاهر فانه لا ینافی کون المرئی کله منیا فضلا عن نفیه

اللہ کی توفیق سے مجھے ظاہر ہوا کہ جو بات محقق نے کہی ہے وہی حق ہے انہوں نے مطلق رکھا ہے، یہ درست ہے کہ مذی صدق کے اعتبار سے منی سے مختلف ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے یہ دونوں جمع ہو سکتی ہیں کیونکہ بہت سی مذی ایسی ہے جس کے ساتھ منی ہوتی ہے جیسے کہ ہر منی کے ساتھ مذی ہوتی ہے، اور نیند جس کے باعث جاگنے والا تری کی حقیقت سے واقف نہیں ہو سکتا ہے اس کو مذی کا غلبہ ظن اگر ہو سکتا ہے تو تین اسباب میں سے کسی ایک کے باعث ہو سکتا ہے، تو مذی کی صورۃ اور

marfat.com

وجود مني هناك وذلك لان الصورة ربما تكون
له وأما الثاني فلانه انما يقتضي غلبة الظن
بان في المرئي مذيا لا ان ليس فيه مني اصلا
كيف والاسباب المفضية الى الامذاء غالبا
اسباب داعية الى الامناء فتحققها لا ينفي
المنوية بل هو من مقدماتها وأما الثالث
فلانه ان قضى فبان غالب المرئي مذي لا
ان ليس فيه مزج مني فان الممزوج يكون
فيه لزوجة ورقة والقلة ايضا لا تنفي المني لان
الكثرة لا تلزمه الا ترى ان الشرع اوجب
الغسل بايلاج الحشفة فقط وان اخرجها
من فوره ولم ير عليها بلة اصلا سوى نداوة
من رطوبة الفرج وما هو الا لان الايلاج
مظنة خروج المني وربما يكون قليلا لا يحس
به حتى انه لم ينظر فيه الى ان المني
اذا نزل بشهوة يحس به المتيقظ لانه يدفق
ويلذذ ويحرك العضو بل يحس نازلا و
انما لم ينظر اليه لان هذه الاثار لكمال
الانزال لا لخروج قطرة بشهوة ربما لا يتنبه
لها لشغل البال اذ ذاك بمطلوب خطير فتثبت
ان شيئا من صورة المذي واسبابه و
واثاره لا ينفي احتمال المنوية اصلا
ثم النوم من اسباب الاحتلام لانه يوجب
الشهوة والانتشار وتوجه الطبع الى دفع
الفضلات ووجود بلة لا تخرج الا بشهوة

ایسے اسباب کا پایا جانا جو غالباً مذی کے نکلنے پ
منتج ہوتے ہوں، یا اس کے مخصوص آثار کا دیکھنا، ا
ان میں سے کوئی بھی چیز ایسی نہیں ہے جو منی ک
احتمال کو ختم کرتی ہو، پہلی صورت تو ظاہر ہے کیو
یہ تمام مرئی کے منی ہونے کے خلاف نہیں چہ جائی
وہاں منی کے وجود کی نفی کرے، کیونکہ صورت منی ک
بھی ہوتی ہے، اور دوسری صورت غلبۂ ظن کا تقا
کرتی ہے کہ مرئی میں مذی ہو یہ نہیں کہ اس م
منی بالکل نہیں، اور کیوں نہ ہو جبکہ وہ اسبا
جو مذی کے خروج کے ہوتے ہیں وہی غالباً منی ک
خروج کے داعی ہوتے ہیں، لہٰذا ان کا تحقق م
کی نفی نہیں کرتا ہے بلکہ یہ تو منی کے مقدمات سے
تیسرا یہ کہ اگر اس نے فیصلہ کیا تو یہی ہوگا کہ غال
مرئی کا مذی ہے یہ نہیں کہ اس میں منی کی ملاوٹ
نہیں کیونکہ ملاوٹ کی صورت میں چکنا ہٹ اور پتلا پن
ہوتا ہے اور کمی بھی منی کی نفی نہیں کرتی ہے کیوں ک
کثرت اس کو لازم نہیں ہے ۔ یہی وجہ ہے ک
شریعت میں محض "حشفہ" کے دخول کی وجہ سے
غسل واجب ہو جاتا ہے خواہ اس کو فوراً ہی نکا
لیا ہو خواہ اس پر فرج کی تری کے علاوہ اور کوئی تر
نہ دیکھی ہو اور اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ دخول
کی صورت میں منی کے نکلنے کا گمان ہوتا ہے، او
کبھی اتنا کم ہوتا ہے کہ محسوس تک نہیں ہوتا ہے
اس میں یہ لحاظ تک نہیں رکھا گیا ہے کہ منی کا خرو
شہوت کے ساتھ جس کو بیدار رہنے والا محسوس
کرسکتا ہو، کیونکہ منی اچھل کر نکلتی ہے، جس سے

marfat.com

اعنی منیا او مذیا یؤذن بحصول قوۃ فی الانتشار والشھوۃ الی ان ادت الی اندفاع تلک الفضلات فانھا لا تندفع بکل شھوۃ وانتشار مالم یمتد اویشتد فباجتماع ھذہ الوجوہ لایکون احتمال المنی ضعیفا مضمحلا بل ناشئا عن دلیل لایطرحہ القلب فیعمل بہ فی الاحتیاط فظھران علم المستیقظ بصورۃ المذی لایکون علما بحقیقتہ ولا فقھیا ولاعراء لہ عن احتمال صحیح للمنویۃ فوجب ایجاب الغسل کما فی التذکر ھذا ولنقرر المقام بتوفیق العلام بحیث یبین العلل لجمیع الاحکام فی تلک الصور الست والاقسام۔

عضو میں حرکت ہوتی ہے بلکہ خروج کے وقت احساس ہوتا ہے اور اس نظر انداز کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام آثار کمالِ انزال کے ہیں، صرف ایک قطرہ شہوت کے ساتھ نکلنے کے نہیں ہیں، کیونکہ ایک آدھ قطرہ کی طرف توجہ بھی نہیں ہوتی ہے، اس سے ثابت ہُوا کہ مذی کی صورت اور اس کے اسباب و آثار میں سے کوئی بھی چیز منی کے وجود کے لیے مانع نہیں ہے، پھر نیند اسباب احتلام سے ہے کیونکہ نیند میں شہوت، انتشار اور طبیعت کا رجحان فضلات کے اخراج کی طرف ہوتا ہے، اور ایسی تری کا پایا جانا جو شہوت سے نکلتی ہو (یعنی منی یا مذی) اس امر کی علامت ہے کہ انتشار و شہوت انتہا درجہ کے ہیں، یہاں تک کہ ان کے نتیجہ میں یہ فضلات خارج ہو رہے ہیں کیونکہ یہ فضلات ہر انتشار و شہوت سے خارج نہیں ہوتے ہیں، تاوقتیکہ اس میں امتداد اور قوت و شدّت کا عنصر شامل نہ ہو جائے، اب اگر یہ تمام احتمالات یکجا ہو جائیں تو منی کا احتمال کمزور نہ ہوگا، بلکہ دلیلِ قوی سے ہوگا اور دل اس کی طرف مائل ہوگا، اور ایسی صورت میں بطور احتیاط عمل کا موجب ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ بیدار ہونے والے کا مذی کی صورت کا علم نہ تو اس کی حقیقۃ کا علم ہے اور نہ فقہی علم ہے، اور منی کے وجود کے احتمالِ صحیح سے خالی نہیں ہے، ایسی صورت میں غسل واجب ہوگا کما فی التذکر ــــــــ اب چھ ممکنہ صورتوں کے احکام و علل کی تحقیق پیش کی جاتی ہے بتوفیق العلام۔ (ت)

فاقول النوم سبب ضعیف للامناء لعدم غلبۃ الافضاء بل غلبۃ عدم الافضاء بدلیل الحدیث المذکور وتجربۃ الدھور فلربما ینام الرجل شھورا لایحتلم وکثرتہ یعد من الامراض وما مر عن الفتح عن التجنیس انہ مظنۃ الاحتلام ومثلہ

فاقول نیند میں منی کے خروج کا سبب ضعیف ہے کیونکہ اس میں جماع کا غلبہ نہیں ہے بلکہ عدم جماع کا غلبہ ہے، حدیثِ مذکور اس پر دلیل ہے، اور تجربہ بھی اسی پر شاہد ہے کیونکہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ مہینوں سونے کے حالت میں احتلام نہیں ہوتا ہے بلکہ نیند میں احتلام کا بکثرت ہونا امراض میں شمار

marfat.com

فی الغنیۃ وغیرھا فلیس بمعنی المظنۃ المصطلح والا لدار الحکم علیہ ووجب الغسل بعلم الودی بل بمجرد النوم کالوضوء لکونہ مظنۃ خروج الریح اما ما مر عن الارکان الاربعۃ انہ یکثر فی النوم الاحتلام وخروج المنی بشھوۃ غالبا فمرادہ الکثرۃ الاضافیۃ بالنظر الی الیقظۃ بدلیل قولہ بخلاف حالۃ الیقظۃ فانہ بندر قبیہ خروج المنی بلا تحریک۔

ہوتا ہے، اور فتح میں جو تجنیس کے حوالہ سے نقل کیا ہے یا غنیہ میں جو ہے کہ نیند مَظِنّہ احتلام ہے تو یہ مظنہ اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے، ورنہ تو حکم کا دارومدار اسی پر ہوتا، اور ودی کے علم کے باوجود غسل واجب قرار پاتا بلکہ محض سونے سے ہی غسل واجب ہوجاتا، جیسے وضو سونے سے واجب ہوتا ہے کیونکہ نیند خروج ریح کا مظنہ ہے اور جو ارکانِ اربعہ میں ہے کہ نیند میں احتلام بکثرت ہوتا ہے اور منی غالباً شہوت سے نکلتی ہے تو کثرت اضافی یعنی بہ نسبت بیداری کے، اس کا قرینہ ان کا قول ہے کہ بخلاف بیداری کی حالت کے کہ اس میں بلا تحریک منی کا نکلنا نادر ہے۔ ت

فان قلت الیس قال قبلہ ان النوم حالۃ غفلۃ ویتوجہ الی دفع الفضلات ویکون الذکر صلبا شاھیا للجماع ولذا یکثر الخ ومعلوم ان ھذا الذی فرع کثرۃ الاحتلام علیہ فالنوم سبب مفض الیہ۔

(اعتراض) کیا اس سے پہلے یہ نہیں کہا تھا کہ نیند غفلت کی حالت ہے اور وہ فضلات کے اخراج کی طرف طبیعت کو مائل کرتی ہے، اس میں ذکر جماع کی طرف راغب ہوتا ہے اور سخت ہوتا ہے الخ اور یہ معلوم ہے کہ جس پر انہوں نے کثرتِ احتلام کی تفریع کی ہے تو نیند ایک سببِ مُفضی ہے اس کا۔ ت

قلت نعم ھو مفض الی الانتشار بید ان الانتشار غیر مفض الی الامناء وقد نص فی الحلیۃ انہ اذا لم یکن الرجل مذاء فالانتشار لا یکون مظنۃ تلک البلۃ[1] اھ فاذا لم یفض الی الامذاء فکیف الامناء وبالجملۃ فالمفضی الی السبب البعید لا یکون مفضیا الی المسبب فما النوم سبب بالامناء الامن وراء وراء وراء فھو سبب بعید وحصول شھوۃ توجب انتشارا یمتد او

(جواب) یہ درست ہے کہ نیند انتشار کی طرف پہنچاتی ہے لیکن انتشار خروج منی کا سبب نہیں، حلیہ میں اس کی تصریح کی ہے کہ اگر کسی شخص کو کثرتِ مذی کی شکایت نہ ہو تو انتشار اس تری کا سبب نہ ہوگا الخ اب جبکہ انتشار مُفضی الی المذی نہیں تو مفضی الی المنی کیسے ہوگا؟ خلاصہ یہ کہ جو چیز سبب بعید کی طرف مفضی ہو وہ مسبب کی طرف مفضی نہیں ہوتی ہے، تو نیند خروج منی کے لیے بہت دور کا سبب ہے اور حصولِ شہوت موجبِ انتشار رہے

---

[1] حلیہ

marfat.com

يشتد حتى يوجب نزول بلة لا تنبعث الا عن
شهوة سبب وسيط وان الاحتلام اعني اندفاق
المني في النوم وانفصاله عن مقره بشهوة
سبب قريب وليس شئ من الاسباب مفضيا
قطعا لا يمكن التخلف عنه عادة فلربما
يرى الانسان حلما ويكون من اضغاث
احلام لا اثر له في الخارج فاذا لم ير بللا يحتمل
انبعاثه عن شهوة لم يجب الغسل وان تذكر
الحلم لعدم الموجب قطعا ولا احتمالا فيشمل
ما اذا لم ير بللا اصلا او رأى ودى اى صورة
لا تحتمل منيا ولا مذيا او اذا رأى بللا يعلم
او يحتمل انبعاثه عن شهوة فان كان على
صورة مني وجب مطلقا للعلم بنزول المني
لان صورته لا تكون لغيره والنوم سبب
الشهوة المفضي اليها غالبا فيحال عليه فيجب
الغسل وفاقا ولا ينظر الى احتمال انفصاله
عندنا او خروجه عند الامام ابي يوسف لا عن
شهوة لندرته وقد انعقد سبب الشهوة
فلا اغماض عنه وكذا ان كان مرأه مترددا
بين مني وودي لانهما احتملا من جهة ما
يرى وقد ترجح جانب المني بالنوم الموجب
للراحة واللذة وهيجان الحرارة والشهوة
والانتشار ورب شئ صلح مؤيدا وان لم
يصلح مثبتا فوجب عندهما احتياطا و
ان لم يتذكر اما ان تذكر فقد

اس میں امتداد اور اشتداد پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ
یہ تری کے نکلنے کا موجب ہوتا ہے جو شہوت ہی سے
ہوتی ہے اس کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے
اور منی کا اچھل کر نکلنا نیند میں اور اپنی جگہ سے منفصل
ہونا شہوت سے یہ سبب قریب ہے اور کوئی بھی
سبب قطعی طور پر مفضی نہیں ہوتا ہے، ایسا کہ اس سے
تخلّف ممکن ہی نہ ہو عادۃً، اب ایک انسان خواب میں احتلام
دیکھتا ہے، اور وہ اُضغاثِ احلام سے ہوتا ہے
مگر خارج میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا، لہذا
اگر ایسی تری نہ دیکھے جس کے شہوت سے خروج کا احتمال
ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا خواہ خواب میں احتلام یاد ہو
کیونکہ موجب نہ تو قطعی طور پر ہے اور نہ محتمل ہے،
اس میں وُہ صورت بھی شامل ہے جس میں تری بالکل
نہ دیکھی ہو یا ودی صورۃً دیکھی ہو جس میں مذی یا منی
کا احتمال نہ ہو، اور اگر ایسی تری دیکھی جس کے بارے
میں اس کو معلوم ہے یا احتمال ہے کہ یہ بوجہ شہوت
خارج ہوئی ہے تو یہ اگر منی کی صورت میں ہے تو
غسل مطلقاً واجب ہے کیونکہ خروج منی کا علم ہے
کیونکہ منی کی صورت غیر منی کی نہیں ہو سکتی ہے اور
نیند ایک سبب ہے جو غالباً خروجِ منی پر منتج ہوتا ہے
اس لیے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ منی ہی ہے تو اس پر
اتفاقاً غسل واجب ہوگا، اور ہمارے نزدیک اس
میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اس کا اِنفصال
بلا شہوت ہوا ہے، یا ابو یوسف کے نزدیک یہ نہ
دیکھا جائے کہ اس کا خروج بلا شہوت ہُوا ہے،

marfat.com

ترجح باقوی مرجح فوجب اجماعا وکذا
ان کان علی صورة مترددة بین منی و مذی
بالاولی للعلم بان البلة هی التی تنبعث عن
شهوة وصورة المذی نفسها تحتمل المنوية
فیکون کونه مذیا مجرد احتمالا فی احتمال
فلا یعتبر ویجب الغسل وان لم یتذکر
فان تذکر وافق الثانی ایضا وکان الاجماع
وان کان علی صورة مذی فقد علم حصول
بلة عن شهوة وعلمت ان صورة المذی
لا تنفک عن احتمال المنوية وقد تاید
بحصول السبب الوسیط وان لم یتذکر فکان
احتمالا صحیحا یوجب الاحتیاط اما اذا
تذکر فقد تاید بالسبب الاقوی فوجب اجماعا
وان تردد مراٰه بین مذی وودی فلم
یتحقق حصول تلک البلة التی لا تخرج
عادة الا عن شهوة فکان احتمال المنی
احتمالا علی احتمال فلم یعتبر اجماعا ما لم
یتأکد بالسبب الاقوی بتذکر الاحتلام
فعلم ان الماشی علی الجادة قول الموجبین
وبالجملة قول النفاة ان علم المذی بحیث لا
یحتمل المنی لم یجب الغسل قول صحیح فی
نفسه اذ لا غسل الا بالمنی ولا عبرة بمجرد
سببیة النوم لما علمت انه سبب ضعیف
لا ینهض موجبا لکن الشان فی تحقق
مقدم هذه الشرطیة فی صورة التیقظ من

کیونکہ یہ چیز نادر ہے اور سببِ شہوت موجود ہوچکا ہے
تو اس سے چشم پوشی ممکن نہیں، اور اسی طرح اگر اس
امر میں تردّد ہو کہ جو چیز نظر آرہی ہے وہ منی یا ودی
ہے، کیونکہ ان دونوں میں بظاہر احتمال ہے، اور
منی کی جانب راجح ہے کیونکہ نیند موجبِ راحت و
لذت وہیجان حرارت وشہوت وانتشار ہے، اور
بہت سی چیزیں مؤیّد ہوسکتی ہیں خواہ مثبت نہ ہوں
تو ان دونوں کے نزدیک غسل احتیاطا واجب ہوگا،
اگرچہ اس کو یاد نہ ہو، اگر یاد ہو تو قوی ترین مُرجح
سے ترجیح پائے گا، اور غسل اجماعاً واجب ہوگا۔
اور اسی طرح اگر منی یا مذی ہونے کا احتمال ہو تو بطریق
اولیٰ یہی حکم ہوگا، اگر اس کو احتلام یاد ہے تو قوی
ترین مُرجح کی وجہ سے ترجیح پائے گا کیونکہ یہ امر
معلوم ہے کہ تری وہی ہے جو شہوت کے باعث
نکلی ہے، اور مذی کی صورت بذاتِ خود منی کا
احتمال رکھتی ہے تو منی کا مذی ہونا محض احتمال در احتمال
ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہ ہوگا اور
غسل واجب ہوگا اگرچہ احتلام یاد نہ ہو، اور اگر
یاد ہو تو دوسری شکل کے موافق ہوگا اور اجماع ہوگا،
اور اگر مذی کی صورت میں ہو تو شہوت سے تری
کے ہونے کا علم ہوگیا اور یہ تو پہلے معلوم ہو ہی
چکا ہے کہ مذی کی صورت میں منی ہونیکا احتمال باقی رہتا ہے،
اور اسکی تائید ایک درمیانی واسطہ سے مزید ہوگئی ہے اور اگر
یاد نہ ہو تو یہ احتمال صحیح ہوگا جو موجبِ احتیاط ہوگا اور یاد ہونے
کی صورت میں اسکی تائید سببِ اقوی سے ہوگی تو اجماعاً واجب

marfat.com

النوم لما حققنا ان علم المذی فیه سواء کان عن صورة او سبب او اثر لا ینفك عن احتمال المنی فقول الموجبین ان علم المذی ای واحتمل المنی وجب الغسل شرطیة قد علم لمقدمها صحة الوقوع فعنده یؤول التعلیق الی التنجیز وقول النفاة شرطیة لا یصح وقوع مقدمها فلا نزول لجزائها فی شئ من الصور فلا نتفاء الشرط یکون الواقع ابدا نفی الجزاء ای سلب عدم وجوب الغسل فیحصل الوجوب وهو المطلوب هکذا ینبغی التحقیق باذن من بیده وحده التوفیق

ہوگا اور اگر جو چیز اس نے دیکھی ہے وہ مذی یا ودی دونوں کا احتمال رکھتی ہو تو ایسی صورت میں وہ تری متحقق نہ ہوئی جو عادۃً" صرف شہوت سے خارج ہوتی ہے تو منی کا احتمال، احتمال بر احتمال ہوا، تو اجماعاً یہ معتبر نہ ہوگا جب تک کہ احتلام یا دہونے کے قوی تر سبب سے اس کی تائید نہ ہوجائے۔ اس سے معلوم ہُوا کہ فقہی اعتبار سے ان حضرات کا قول ہی درست ہے جو غسل کو واجب قرار دیتے ہیں خلاصہ یہ کہ جو حضرات نفی کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر مذی کا علم اس طرح ہوا کہ منی کا احتمال نکلتا ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ قول فی نفسہٖ صحیح ہے، کیونکہ منی کے بغیر غسل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اور محض نیند کے سبب ہونے کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ نیند ایک ضعیف سبب ہے یہ موجب غسل نہیں ہوسکتی ہے، لیکن اس شرطیہ کے مقدم کے پائے جانے کا معاملہ نیند سے بیداری کی صورت میں اہم ہے، کیونکہ یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ اس میں مذی کا علم برابر ہے' خواہ وُہ صورت سے ہو، سبب سے ہو یا اثر سے ہو، بہرصورت منی کے احتمال سے جُدا نہیں ہوتا ہے، تو جو حضرات وجوب غسل کے قائل ہیں کہ مذی کا علم خواہ اس میں منی کا احتمال بھی ہو تو غسل واجب ہے، یہ شرطیہ ہے جس کے مقدم کی صحت وقوع کا علم ہے تو ان کے نزدیک تعلیق کا مآل بھی تنجیز ہی ہوگا، اور جو نفی کے قائل ہیں انکا قول ایسا شرطیہ ہے جس کا مقدم صحیح الوقوع نہیں ہے لہذا کسی صورت میں اس کی جزا نہیں پائی جائیگی تو شرط کے انتفاء کی وجہ سے ہمیشہ جزا کی نفی ہی رہے گی، یعنی عدم وجوب غسل کا سلب ہوگا تو وجوب حاصل ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ اس کے اذن سے اس طرح تحقیق کرنی چاہیے جس کے قبضہ میں توفیق ہے۔

ولا باس بایراد **تنبیهات** عدیدة نافعة جدیدة

چند مفید تنبیہات

الاول بما قررنا علم ان من فسر علم المذی بالشك فی المنی والمذی کما فعل القهستانی وغیره ان اراد الشك فی الحقیقة دون الصورة لم یزد ولم یحاول بل اتی بما هو المراد ومرجع المقاد

اول: قہستانی وغیرہ نے مذی کے علم کی تفسیر میں جو کہا ہے کہ مذی یا منی میں شک کی صورت میں الخ تو اگر ان کی مراد شک سے حقیقت میں شک ہے نہ کہ صورت میں، تو اس میں انہوں نے کوئی اضافہ نہیں کیا ہے، بلکہ ایسی بات کہی ہے جو مراد و مقصود ہے

marfat.com

لکن المدقق العلائی صرح انه اذا علم المذی فلا غسل علیه[1] وزاد القهستانی ففرع علی تفسیره العلم بالشك انه تیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام ام لا[2] الخ فعن هذا ادخل علیهما الایراد وظهران تفسیر العلائی لیس اصلاحا للمتن کما زعم العلامة الشامی بل تحویل له عن الصلاح اما یوسف چلپی فلم ارفی کلامه مثل ما فی کلامهما فاحببت ان لا یعد اسمه فی الفریق الاول.

لیکن مدقق علائی نے تصریح کی ہے کہ جب مذی کا علم ہو گیا ہو تو اس پر غسل نہیں، اور قہستانی نے اس پر اضافہ کیا تو اپنی تفسیر پر علم بالشک کی تفریع بیان کی کہ اگر اس کو مذی کا یقین ہو گیا تو غسل واجب نہیں خواہ احتلام کا ہونا یاد ہو یا نہ ہو الخ اور اسی سے ان دونوں پر اعتراض ہوا اور معلوم ہوا کہ علائی کی تفسیر متن کی اصلاح نہیں ہے جیسا کہ علامہ شامی کا خیال ہے بلکہ اس عبارت کو درستگی سے پھیرنا ہے، میں نے یوسف چلپی کے کلام میں وہ بات نہیں دیکھی جو ان دونوں کے کلام میں ہے تو میں نے ان کا نام فریقِ اول کی فہرست میں داخل کرنا مناسب نہ سمجھا۔

الثانی بما بینا من ان المعتبر هو الاحتمال لا الاحتمال علی الاحتمال ظهر الجواب عما کان یختلج ببالی وذکرته فیما علقته علی رد المحتار فی تائید الفریق الاول ان لو کان علم المذی مع عدم التذکر موجبا للغسل بناء علی انه لا یعرے عن احتمال المنویة لوجب ان یجب ایضا باحتمال المذی اعنی التردد بین المذی والودی فی عدم التذکر لان بالتقریر المذکور کل احتمال مذی احتمال منی واحتمال المنی موجب عندهما مطلقا فیبطل الفرق بین التذکر وعدمه فیجب القول بان احتمال

دوم یہ کہ ہم نے جو بیان کیا کہ معتبر احتمال ہے نہ کہ احتمال بر احتمال اس سے میرے دل میں پیدا ہونے والے سوال کا جواب ظاہر ہو گیا اس کو میں نے رد المحتار پر اپنی تعلیقات میں فریقِ اوّل کی تائید میں ذکر کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر مذی کا علم احتلام کے یاد نہ ہونے کی صورت میں بھی اگر موجبِ غسل ہے، اس بناء پر کہ بہرحال اس میں منی کا احتمال ہے تو غسل مذی کے احتمال کے باوجود بھی لازم ہونا چاہیے، یعنی مذی اور ودی میں تردد کی صورت میں، جبکہ احتلام یاد نہ ہو، کیونکہ مذکور تقریر سے معلوم ہوا کہ مذی کا ہر احتمال، منی کا احتمال ہے اور منی کا احتمال طرفین کے نزدیک

---

[1] الدر المختار، موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[2] جامع الرموز " گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

marfat.com

المنی انما یکون باحد شیئین احدھما ان تکون الصورة مترددة بین المنی وغیرہ سواء تذکر الحلم اولا والاخر ان یری ماھو مذی ولو احتمالا ویتذکر الاحتلام فان تذکرہ اقوی دلیل علی الامناء فلاجلہ یحمل مایری مذیا علی انہ منی رق اما اذا لم یتذکر ولم تحتمل الصورة المنویة فلم یعدل عن حکم الصورة من دون دلیل داع الیہ وتقریر الجواب واضح مما فتح القدیر الان من فیض فتح القدیر وللہ الحمد۔

مطلقاً موجب غسل ہے تو یاد ہونے نہ ہونے کی صورت میں فرق باطل ہوگیا تو یہ کہنا پڑے گا کہ منی کا احتمال دو چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا، ایک تو یہ کہ صورت متردد ہو منی اور غیر منی میں خواہ احتلام یاد ہو کہ نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ اس چیز کو دیکھے جو مذی ہو خواہ بطور احتمال ہو اور احتلام یاد ہو، کیونکہ احتلام کا یاد ہونا منی کے خروج کا قوی ترین قرینہ ہے اور اسی بنا پر جو اس نے مذی کی صورت میں دیکھا ہے اس کو منی پر محمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہ منی پتلی ہوگئی ہے، اور اگر اس کو احتلام یاد نہ ہو اور صورت میں منی کا احتمال نہ ہو تو انہوں نے صورت کے حکم سے بلا دلیل عدول نہیں کیا ہے، اور جواب کی تقریر ہمارے بیان سے واضح ہے۔

الثالث[1] مع قطع النظر عن التحقیق الذی ظھرنا علیہ اقول انما علم المنی یتصور مذیا ولیس ھذا الودی ولا تترک الصورة لمحض امکان فعلم المذی لا یکون احتمال الودی ولذا لم یفسروہ الا بالشک فی المنی والمذی فاستثناء الدر الشک فی المذی

سوم علمِ منی کو مذی کا علم تصور کیا جائے گا مگر یہ صورت ودی میں نہیں ہے (اس میں گزشتہ تحقیق سے قطع نظر کرنا چاہیے) اور صورت کو محض امکان کے لیے نہیں چھوڑا جائے گا تو مذی کا علم ودی کا احتمال نہ ہوگا، اس لیے اس کی تفسیر میں یہ نہ کہا مگر "منی اور مذی میں شک کی صورت میں" لہذا در کا

---

[1] ای ماقدمنا ان العلم بالحقیقة لا الیہ سبیل للمستیقظ ولا لارادتہ مساغ فی کلام العلماء اھ منہ غفر لہ (م)

[2] قدمنا عبارة التنویر فی نصوص الفریق الثانی

اس سے مراد وہ جو ہم نے پہلے ذکر کیا کہ بیدار ہونے والے کے لیے حقیقت کا جاننا، یا اس کے ارادہ کی اہمیت فقہا کے نزدیک کچھ بھی نہیں اھ منہ (ت)

ہم تنویر کی عبارت فریقِ ثانی کے نصوص میں ذکر کر آئے ہیں

(باقی بر صفحہ آیندہ)

marfat.com

والودی منقطع قطعا۔ استثناء کہ "شک مذی اور ودی میں" قطعا استثنا منقطع ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وذکرنا بعد انهاء المنقول ما استثنی فی الدر وبعده کلام العلامة الشامی الشارح قد اصلح الخ وتمامه وبهذا الحل الذی هو من فیض الفتاح العلیم ظهران هذه المتعاطفات مرتبطة ببعضها وان الاستثناء فیها کلها متصل ولله در هذا الشارح الفاضل فکثیرا ما تخفی اشاراته علی المعترضین وان کانوا من الماهرین فافهم اه وعرض به علی العلامة ح محشی الدر المعترض علیه والعلامة ط المجیب بالتزام ان لاضیر فی عطف الاستثناء المنقطع علی المتصل **اقول** لا شك وقد اعترف هذا المحقق ایضا ان المراد بالرؤیة العلم والا خرج الاعمی فقول المتن ورؤیة المستیقظ مذیا معناه یجب الغسل اذا علم المذی وان لم یتذکروا انتم جعلتموه محتملا لمعنیین الاول ان یکون المراد بالمذی حقیقته والثانی صورته وجعلتم الاول علما بانه مذی والاخیر شکا فیه وفی غیره فعلی الاول معنی المتن اذا علم حقیقة المذی ولا شك انه هو المراد بقول الشارح الا اذا علم انه مذی فیکون استثناء الشئ عن نفسه ویکون حاصل الاستثناء الثانی یجب اذا علم

اور منقول کی انتہا کے بعد یہ ذکر کیا ہے کہ صاحبِ در نے کیا استثناء کیا ہے، اس کے بعد علامہ شامی کا کلام ہے کہ تحقیق اس نے اصلاح کی الخ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ" اور فتاح علیم کے اس حل کے ساتھ ظاہر ہوا کہ یہ متعاطفات ایک دوسرے کے ساتھ مرلوط ہیں اور ان سب میں استثناء متصل ہے، اور اس فاضل شارح نے کیا خوب بحث کی ہے، اس کے اشارات اکثر معترضین پر مخفی رہتے ہیں اگرچہ وہ ماہرین میں سے ہی کیوں نہ ہوں فافہم اھ اس سے انہوں نے علامہ ح جو در کے محشی ہیں پر تعریض کی ہے اور علامہ ط پر بھی جو جواب دے رہے ہیں کہ اگر استثناء منقطع کا عطف متصل پر ہو جائے تو کچھ حرج نہیں ہے، میں کہتا ہوں اس میں شک نہیں اور اس محقق نے اس امر کا اعتراف کر لیا ہے کہ رؤیتہ سے مراد علم ہی ہے ورنہ تو اندھا خارج ہو جائے گا تو متن کی عبارت بیدار ہونے والے کا مذی کو دیکھنا' اس کے معنی یہ ہیں کہ غسل اس وقت واجب ہوگا جب کہ وہ مذی کو دیکھے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو اور تم نے اس کو دو معنی کا محتمل قرار دیا ہے پہلا تو یہ کہ مذی سے مراد حقیقۃً مذی ہو، اور دوسرے یہ کہ محض اس کی صورت ہو اور تم نے پہلی صورت کو مذی کا علم قرار دیا اور دوسری کو مذی وغیرہ میں شک قرار دیا'

(باقی برصفحہ آیندہ)

marfat.com

علیٰ ان جعل العلامة ش مراد — علاوہ ازیں علامہ "ش" نے متن کی مراد کو حقیقۃً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

حقیقة المذی الا اذا شك انه مذی اوودی ولا شك انه استثناء منقطع وعلى الثانی معنی المتن یجب الغسل اذا علم صورة المذی وشك فی حقیقة انه مذی او غیرہ فیکون قول الشارح الا اذا علم حقیقة المذی استثناء منقطعا قطعا ولیس هذا اسبیل ما قصد تم بل کان ینبغی ان یقال ان المراد فی کلام المصنف العلم بالصورة لا غیر کما ذکرتموہ فی التوفیق والعلم بالصورة المذی یشمل ما اذا علم انه فی الحقیقة ایضا مذی وما اذا شك انه هو او غیرہ من منی او ودی اذ لا معنی للقطع بانه لیس مذیا حقیقة مع العلم بانه مذی صورة الا اذا احاط علمه بانه کان منیا تحول مذیا صورة ولا سبیل الى ذلك فی النوم فلا اقل من احتمال المذی ولا مانع عندکم من العلم بحقیقته على ما قررنا للفریق الاول فکان کلام المصنف بحمله على علم الصورة شاملا لثلث صور علم بحقیقة المذی والشك من المذی والودی والشك بین المذی والمنی وکل ذلك من صور العلم بصورة المذی

تو بر تقدیر اول متن کے معنی یہ ہوئے کہ جب اس کو حقیقت مذی کا علم ہو جائے، اور اس میں شک نہیں کہ قولِ شارح سے یہی مراد ہے (یعنی اس کے قول الا اذا علم انه مذی) تو یہ از قبیل استثناء الشئ عن نفسہ ہوگا' اور حاصل استثنا' یہ ہوگا، دوسرا یہ کہ غسل واجب ہے جبکہ حقیقت مذی کا علم ہو مگر جبکہ اس کو مذی اور ودی میں شک ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ استثنا' منقطع ہے اور دوسری تقریر پر متن کے معنی یہ ہونگے' غسل واجب ہوگا جبکہ صورت مذی کا علم ہو اور اس حقیقت میں شک ہو کہ آیا یہ مذی ہے یا کچھ اور ہے، تو شارح کا قول الا اذا علم حقیقة المذی قطعی طور پر استثنا' منقطع ہوگا، تو اس سے آپ کا مقصود حاصل نہ ہوگا بلکہ یہ کہنا مناسب ہوگا کہ مصنف کی مراد صورت کا علم ہے اور بس جیسا کہ آپ نے تطبیق میں ذکر کیا ہے اور صورت مذی کا علم اس کی حقیقت کے علم کو بھی شامل ہے اور اس صورت کو بھی جبکہ اس کو اس امر میں شک ہو کہ یہ مذی ہے یا منی یا ودی، اس لیے کہ قطعی طور پر یہ کہنا کہ یہ حقیقۃً مذی نہیں ہے، اس کے معنی یہی ہیں کہ یہ صورۃً مذی ہے' یا پھر اس کو اس کے منی ہونے کا قطعی علم ہو جو صورۃ مذی میں بدل گئی ہو' اور نیند میں یہ ممکن نہیں تو کم از کم مذی کا احتمال رہے گا، اور اس کی

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

المتن مترددا بين ارادة الحقيقة و الصورة

اور صورۃ کے ارادہ کے درمیان متردد کر دیا ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا مجرد صورتی الشك كما قلتم وعند ذلك يكون استثناء علم الحقيقة و الشك الاول كل متصلا كما قصدتم فوقعت الزلة من وجهين في ترديد المتن بين الحملين وفي تخصيص الاخير بالشك ثم هذا كله اذا سلمنا له ان في العلم بالمذي اي صورته يبقى احتمال الودي في حقيقته لما علمت ان لا عبرة لمحض احتمال مستند الى مجرد امكان ذاتي بلا دليل يدل عليه في خصوص المقام و لا دليل للمستيقظ على ان هذا الذي هو مذي قطعا بصورته ودي اصلا في حقيقته بخلاف المني كما علمت على ان صورة المذي لم يثبت كونها للودي كما ثبت للمني فلا معنى لحمل رؤية المذي على معنى الشك بين المذي والودي واذ لم يشمله كلام المصنف فاستثناؤه منه لايكون قطعا الا منقطعا فهذه نزلة ثالثة

حقیقت کے علم سے کوئی مانع نہیں، جیسا کہ ہم نے فریقِ اول کے موقف کی تقریر میں بیان کیا ہے، تو مصنف کا کلام جس میں صورت کے علم کا ذکر ہے تین صورتوں کو شامل ہے، مذی کی حقیقت کا علم اور مذی یا ودی میں شک، یا مذی اور منی میں شک اور یہ سب صورۃ مذی کے علم کی صورتیں ہیں، صرف شک کی دو صورتوں سے نہیں ہیں جیسا کہ تم نے کہا ہے، اس صورت میں حقیقت کے علم اور شکِ اول سے استثناء متصل ہوگا جیسا کہ آپ نے کہا ہے تو لغزش دو اعتبار سے ہوئی ہے، متن کی تردید دو محل میں اور اخیر کو شک کے ساتھ مخصوص کر دینے میں، پھر یہ سب کچھ اس صورۃ میں ہے جبکہ ہم اس کے لیے یہ تسلیم کرلیں کہ صورت مذی کے علم میں اس کی حقیقت میں ودی کا احتمال باقی رہ جاتا ہے، جیسا کہ تم جان چکے ہو کہ محض احتمال کا اعتبار نہیں، مجرد امکان کے حوالے سے، جبکہ اس پر کوئی دلیل نہ ہو، خصوص مقام میں، اور بیدار ہونے والے کے لیے کوئی دلیل نہیں کہ جو چیز صورتاً مذی ہے قطعاً وہ دراصل اپنی حقیقت کے اعتبار سے ودی ہے بخلاف منی کے جیسا کہ تم نے جان لیا، علاوہ ازیں صورۃ مذی کا ودی کے لیے ہونا ثابت نہیں جیسا کہ منی کے لیے ہے تو مذی کے دیکھنے کو مذی اور ودی

(باقی بر صفحہ آیندہ)

marfat.com

ف۱ ثم حصر الاخیر فی الشك عاد نقضا علی المقصود لان الارادتین لاتجتمعان وقد استثنی العلم والشك معا فاحدهما منقطع لا شك ف۲ والحق ان لا محل لشیئ منهما فی کلام المصنف۔

پھر اخیر کو شک میں منحصر کردیا ہے، اس سے جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوسکا، کیونکہ یہ دونوں ارادے یکجا نہیں ہوسکتے ہیں، اور انہوں نے علم و شک دونوں کا بیک وقت استثناء کردیا ہے تو بلا شبہہ ان میں سے ایک کا استثناء منقطع ہوگا، اور حق تو یہ ہے کہ مصنّف کے کلام میں ان دونوں کی گنجائش نہیں۔

الرابع لکلام الغنیة جنوح الی ارادة الحقیقة حیث یقول النوم حال ذهول وغفلة شدیدة یقع فیه اشیاء فلا یشعر بها فیتقن کون البلل مذیا لایکاد یمکن الا باعتبار صورته ورقته الخ[1] فلیس ملحظ هذه العبارة ما قررنا ان التیقن انما هو بالصورة مع التردد فی کونه منیا او مذیا حقیقة بل جعله واثقا بانه مذی ونبه علی خطاه فی وثوقه فکانه رحمه الله تعالی یقول هذا الذی یزعم انه تیقن بالمذی یقینا

چہارم غنیہ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ وُہ حقیقت کا ارادہ کررہے ہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نیند انتہائی غفلت کی حالت ہے اس میں بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا انسان کو شعور نہیں ہوتا ہے، تو کسی چیز کے مذی ہونے کا یقین صرف مذی کی صورت اور اس کی رقت کے اعتبار سے ہی ہوسکتا ہے الخ تو اس عبارت کا مفہوم وہ نہیں ہے جس کی ہم نے تقریر کی ہے کہ تیقن صورۃ کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس امر میں تردّد ہے کہ یہ حقیقۃً منی ہے یا مذی ہے، بلکہ اس کو امر کا یقین ہوگیا کہ وہ مذی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعظم من اختیها والرابعة لما تقدم من التحقیق وبه ظهر ان کلام المصنف لا محل فیه لشیئ من هذین الاستثنائین فاستثناء الحقیقة باطل اذ لا سبیل الیه واستثناء احتمال الودی ضائع اذ لا دلیل علیه وبالله التوفیق اھ منه غفرله (م)

ہیں شبک پر محمول کرنے کا کوئی مفہوم نہیں اور چونکہ کلام مصنف اس کو شامل نہیں ہے تو اس لئے اس کا استثناء صرف منقطع ہی ہوسکتا ہے تو یہ تیسری بڑی لغزش ہے پہلی دو سے اور چوتھی سے بھی، جیسا کہ تحقیق سے معلوم ہوا اور اس سے ظاہر ہوا کہ مصنف کے کلام میں ان دونوں استثناؤں کا کوئی مقام نہیں تو حقیقت کا استثناء باطل ہے کیونکہ اس کی کوئی سبیل نہیں اور ودی کے احتمال کا استثناء فضول ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے وباللہ التوفیق اھ منہ (ت)

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطبوعہ سہیل اکیڈمی لاہور، ص ۳۴۳

marfat.com

مدخول فیه ای ظن ظنه یقینا و لیس به اذ لیس منشأه الا الاعتماد علی مایری من الصورة و الرقة وھو اعتماد من غیر عمدة وقد یشیر الیہ کلام الحلیة ایضا فیما اذا تیقن المذی متذکرا حیث قال الظاھر کونہ لیس کذلک حقیقة لوجود سبب المنی ظاھرا وھو الاحتلام وکون المنی مما تعرض لہ الرقة[1]

اور اس کے وثوق کے غلط ہونے پر تنبیہ کی، تو گویا وہ یہ فرمارہے ہیں کہ یہ شخص جو گمان کرتا ہے کہ اس کو مذی کا یقین ہوگیا ہے، مگر اس کے یقین میں گڑبڑ ہے یعنی اس نے اپنے ظن کو یقین سمجھ لیا ہے اور حالانکہ وہ یقین نہیں ہے، کیونکہ اس کا منشاء صورت اور رقت پر اعتماد ہے اور یہ اعتماد بلا دلیل ہے، اور حلیہ میں اس طرف اشارہ ہے کہ اگر مذی کا یقین ہو اور احتلام یاد ہو، وہ فرماتے ہیں بظاہر یہ بات حقیقۃً نہیں ہے، کیونکہ منی کا ظاہری سبب موجود ہے اور وہ احتلام ہے اور منی پتلی ہوسکتی ہے۔

اقول ارادة الحقیقة علی ھذا الوجہ لاباس بہا ولا ینافی ماقدمت من التحقیق بید ان فیہ اطلاق العلم و الیقین علی ظن ظنہ الظان بالغلط یقینا فالاحری بنا ان لا نحمل کلام العلماء علی مثل ھذا المحمل و الوجہ الذی اخترتہ صاف لاکدر فیہ وللہ الحمد۔

اقول میرا خیال ہے کہ اس صورت میں حقیقت کا ارادہ کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور نہ ہی یہ چیز میری گزشتہ تحقیق کے معارض ہے، اس میں صرف اتنی بات ضرور ہے کہ علم و یقین کا اطلاق ظن پر کیا جارہا ہے اور یہ غلط ہے، تو بہتر یہ ہے کہ ہم علماء کے کلام کی توجیہات اس قسم کی نہ کریں، اور جو توجیہ میں نے کی ہے وہ صاف اور بلا غبار ہے وللہ الحمد۔

الخامس قول الحلیة وجوب الغسل اذا لم یتذکر حلما وتیقن انہ مذی اوشک فی انہ منی او مذی[2] الخ یخالف ظاھرہ ما حققنا ان العلم بالمذی ھھنا مجامع للشک فی المذی و المنی فانہ رحمہ اللہ تعالی جعل التیقن مقابلا للشک وجوابہ اما بالحمل علی الصورة کما ھو مسلکنا

پنجم حلیہ کا قول کہ غسل واجب ہے جبکہ احتلام یاد نہ ہو اور اس کو مذی ہونے کا یقین ہو، یا اس کو مذی یا منی میں شک ہے الخ یہ بظاہر ہماری تحقیق کے مخالف ہے، کہ یہاں مذی کا علم شک کو مذی اور منی میں جمع کرنیوالا ہے، کیونکہ انہوں نے تیقن کو شک کے مقابل قرار دیا ہے، اور اس کا جواب یا تو یہ ہوسکتا ہے کہ صورت پر محمول ہو جیسا کہ ہمارا مسلک ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کو

---

[1] حلیہ [2] حلیہ

marfat.com

فیعود الی انہ تیقن بان الصورۃ صورۃ مذی او تردد فی الصورۃ فلاینا فی الشک فی الحقیقۃ او بالحمل علی زعم التیقن من دون یقین فی الحقیقۃ کما ھو مسلک الغنیۃ فالمعنی سواء کان متیقنا بزعمہ اوشاکا۔

صورت کے مذی ہونے کا تیقن ہے یا صورۃ میں تردد ہے، تو اس صورۃ میں شک، حقیقۃ کے منافی نہ ہوگا، اور یا اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ اس کو تیقن کا زعم ہے دراصل یقین حاصل نہیں جیسا کہ غنیہ کا مسلک تو معنی ایک ہی رہیں گے خواہ وہ اپنے زعم میں متیقن ہو، یا شک کرنے والا ہو۔

السادس حصر الغنیۃ ذرائع علم المذی فی الصورۃ والرقۃ وکلام الفقیر انہ اما بالصورۃ او الاسباب او الاثار والکل لاتنفی المنویۃ اجمع وانفع وللہ الحمد۔

ششم غنیہ نے علم مذی کے ذرائع کو صورۃ اور رقۃ میں منحصر کیا ہے، اور فقیر نے کہا ہے کہ وہ یا صورۃ سے ہوگا یا آثار و اسباب سے ہوگا اور ان میں سے کوئی چیز بھی منی کے منافی نہیں ہے وللہ الحمد۔

السابع عامۃ المتون والشروح علی تصویر المسألۃ بالرؤیۃ مطلقا من دون ذکر المرئی علیہ ومنھم من صورھا بالرؤیۃ علی فراشہ ومنھم من قال ثوبہ ومنھم من زاد او فخذہ ومنھم من صور بالوجدان فی احلیلہ کما نعلم بالرجوع الی ما سردنا من النصوص وھذا الاخیر فی الخانیۃ والمحیط والذخیرۃ والمنیۃ وغیرھا بل ھو لفظ محرر المذھب محمد رحمہ اللہ تعالٰی کما فی الھندیۃ عن المحیط عن ابی علی النسفی عن نوادر ھشام عن محمد ولفظ الخانیۃ وجد علی طرف احلیلہ بلۃ[1] الخ ولم ار من رفع لھذا

ہفتم عام متون و شروح نے مسئلہ کی تشریح میں صرف رؤیۃ کا ذکر کیا ہے مرئی کو ذکر نہیں کیا ہے، اور بعض نے صورتِ مسئلہ یہ بتائی ہے کہ اس نے بچھونے پر دیکھا اور بعض نے کہا کپڑوں پر دیکھا، بعض نے اضافہ کیا کہ اپنی ران پر دیکھا اور بعض نے کہا کہ اس نے اپنے ذکر کے سوراخ میں پایا، جیسا کہ ہمارے بیان کردہ حوالوں سے معلوم ہوسکتا ہے، یہ آخری بات خانیہ، محیط، ذخیرہ اور منیہ وغیرہ میں ہے بلکہ یہ الفاظ محرر مذہب امام محمد رحمہ اللہ کے ہیں جیسا کہ ہندیہ نے محیط سے ابوعلی نسفی سے ہشام کی نوادر سے محمد سے نقل کیا ہے اور خانیہ میں یہ لفظ ہیں کہ اس نے اپنے ذکر کے کنارے پر تری پائی الخ اور میں نے کسی کو اس سے اختلاف کرنے والا نہیں پایا، البتہ علامہ

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں، موجبات الغسل مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

marfat.com

راسا واستطرق به الی خلاف معنوی غیران العلامة المدقق الحلبی رحمه الله تعالٰی قال فی الغنیة بقی شیئ وھو ان المنی اذا خرج عن شھوة سواء کان فی نوم او یقظة فانه لابد من دفقه وتجاوزه عن راس الذکر ایضا فکون البلل لیس الا فی رأس الذکر دلیل ظاھر انه لیس بمنی سیما والنوم محل الانتشار بسبب ھضم الغذاء وانبعاث الریح فایجاب الغسل فی الصورة المذکورة مشکل بخلاف وجود البلل علی الفخذ ونحوہ لان الغالب انه منی خرج بدفق وان لم یشعر به علی ما قررناہ[1] اھ ورأیتنی کتبت علی قوله لابد من دفقه الخ ما نصه۔

اقول سبحٰن الله کیف یقال لابد مع اطباقھم ان عند الطرفین رضی الله تعالٰی عنھما یجب الغسل اذا انفصل المنی عن الصلب بشھوة ثم خرج بعد السکون وکما ذکروا من صورة امساك الذکر کذلك ذکروا اما اذا انزل واغتسل قبل ان یبول ویمشی کثیرا ثم بال فخرج منی یعید الغسل عندھما فھو منی قد زال بدفق وبقی داخل البدن حتی خرج

مدقق حلبی رحمہ اللہ نے غنیہ میں کہا کہ ایک چیز باقی رہ گئی ہے اور وہ یہ کہ منی جب شہوت کے ساتھ نکلے خواہ نیند میں یا بیداری میں، تو ضروری ہے کہ اُچھل کر نکلے اور ذکر کے سر سے تجاوز بھی کرے، تو تری کا صرف ذکر کے سر پر ہونا اس امر کی دلیل ظاہر ہے کہ یہ منی نہیں ہے، خاص طور پر نیند تو انتشار کا وقت ہے کیونکہ اس میں غذا ہضم ہوتی ہے اور ہوا پیدا ہوتی ہے تو اس صورت میں غسل کا واجب کرنا مشکل ہے بخلاف ران وغیرہ پر تری کے پائے جانے کے، کیونکہ اس میں غالب یہی ہے کہ یہ منی ہے جو اُچھل کر نکلی ہے اگرچہ اس کو اس کا احساس نہیں ہوا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا الخ لابد من دفقہ پر میں نے یہ لکھا ہے۔

اقول سبحان اللہ! یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ان کے اتفاق کے ساتھ ضروری ہے کہ طرفین کے نزدیک جب منی پیٹھ سے شہوت کے ساتھ جدا ہو تو غسل واجب ہے، خواہ پُرسکون ہونے کے بعد خروج ہوا ہو، فقہاء نے اس کی ایک صورت یہ لکھی ہے کہ انسان اپنے ذکر کو مضبوطی سے پکڑ لے۔ اسی طرح انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ کسی شخص کو انزال ہوا اور اُس نے پیشاب کرنے

---

[1] غنیة المستملی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

marfat.com

برفق فان جاز ھذا فلم لا یجوز ان یاتی الی الاحلیل ولا یتجاوز وان نوزع فی ھذا بان الدفق انما یستلزم خروج بعضه لا کله فمع مطالبة الدلیل علی الفرق ماذا یصنع بفرع فتح القدیر احتلم فی الصلاة فلم ینزل حتی اتمها فانزل لا یعیدها ویغتسل اھ[1] ھب ان یوجه ھذا بان الحرکة تدریجیة لا بد لها من زمان فلعل صورته ان کان فی العقدة القعدة الاخیرة فاحتلم واندفق المنی نازلا من الصلب فالی ان ینزل الی القصبة ویخرج سلم فسلم من النزول فی الصلاة فماذا یجاب عن فرع الھندیة عن الذخیرة احتلم لیلا ثم استیقظ ولم یر بللا فتوضأ وصلی الفجر ثم نزل المنی یجب علیه الغسل اھ[2] اطلق ولم یقید بالانتشار عند الخروج فما کان الغسل الا باندفاقه فی النوم وبقائه کله داخل البدن الی ان تیقظ وتوضأ وصلی ام ماذا یصنع بفرعها عنها استیقظ وھو یتذکر احتلاما ولم یر بللا ومکث ساعة فخرج مذی لا یلزمه الغسل اھ[3] فافاد بمفهومه ان لو خرج منی لزم فان لم یقنع به ففی الغنیة

سے پہلے غسل کرلیا پھر وہ بہت چلا تو منی خارج ہوگئی ایسی صورت میں طرفین کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے گا، کیونکہ یہ منی ہے جو اُچھل کر اپنی جگہ سے جُدا ہُوئی ہے اور بدن کے اندرونی حصہ میں باقی رہی ہے پھر نرمی سے باہر آئی ہے تو اگر یہ صورت ممکن ہے تو یہ کیوں ممکن نہیں کہ منی ذکر کے سوراخ تک آئے اور تجاوز نہ کرے، اور اگر یہاں یہ بحث چھیڑی جائے کہ اُچھل کر منی کا نکلنا تو صرف بعض منی کے لیے ہے کُل کے لیے نہیں ہے تو اوّل تو اس فرق پر دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا، پھر فتح القدیر کی اس فرع کا کیا ہوگا کہ اگر کسی شخص کو نماز میں احتلام ہوا مگر انزال نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے نماز پُوری کرلی تو انزال ہُوا وہ نماز کا تو اعادہ نہ کرے گا مگر غسل کرے گا اھ اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ اس کی توجیہ یہ ہے کہ حرکت تدریجی ہے اس کے لیے زمانہ کا ہونا ضروری ہے، تو غالباً اس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر وہ قعدۂ اخیرہ میں ہو اور احتلام ہوجائے اور پیٹھ سے منی اُچھل کر نکلے، تو ذکر تک آنے میں اور نکلنے سے پہلے اس نے سلام پھیر دیا تو نماز کے اندر انزال سے سالم رہا، تو پھر فتاوٰی ہندیہ میں ذخیرہ سے جو تفریع ہے اس کا کیا جواب دیا جائیگا کہ رات کو احتلام ہوا پھر بیدار ہوا تو تری نظر نہ آئی، تو اس نے وضو کیا اور نمازِ فجر ادا کی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے اھ اس کو انہوں نے مطلق رکھا

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۴
[2] ہندیہ " نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۵
[3] " " " " ۱/۱۵

نفسہا رأی فی نومہ انہ یجامع فانتبہ ولم یر بللا ثم بعد ساعۃ خرج منہ مذی لایجب الغسل وان خرج منی وجب[1] اھ فان اعتل بان النزول بدفق یستلزم الخروج و التجاوز عن الاحلیل ولو بعد حین فلا ترد الفروع وھھنا اذ لم یتجاوز راس الذکر علم انہ لیس بمنی۔

اور بوقتِ خروج انتشار کی قید نہیں رکھی تو غسل کی وجہ صرف منی کا اچھلنا نیند میں اور بیدار ہونے، وضو کرنے اور نماز پڑھنے تک منی کا جسم کے اندر داخل رہنا ہے یا فتاوٰی ہندیہ میں ذخیرہ سے جو تفریع ہے اس کا کیا کہا جائے گا ... رہوا اور احتلام یاد ہے مگر تری نہ دیکھی اور تھوڑی دیر ٹھہرا تو مذی نکلی تو اس پر غسل لازم نہیں اھ اس کا مفہوم اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اگر منی نکل آتی تو غسل لازم ہوتا، اگر اس پر اکتفا نہ جائے تو خود غنیہ میں ہے کہ اگر کسی شخص نے خواب میں دیکھا کہ وہ جماع کر رہا ہے پھر بیدار ہوا مگر تری نہ دیکھی پھر کچھ دیر بعد اس سے مذی خارج ہوئی تو غسل واجب نہ ہوگا اور اگر منی خارج ہوئی تو غسل واجب ہوگا اھ اگر یہ علت بتائی جائے کہ اچھل کر منی کا خارج ہونا مستلزم ہے خروج کو اور سوراخِ ذکر سے تجاوز کو اگرچہ کچھ وقت کے بعد تو یہ جتنی بھی فروع بیان ہوئیں اُن سے کوئی اعتراض لازم نہ آئے گا اور یہاں چونکہ منی ذکر کے سر سے متجاوز نہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ وہ منی نہیں ہے۔

قلت کان استنادہ الی الحرکۃ الدفقیۃ انہا توجب التجاوز لان ما یندفق فھو یندفع بقوۃ فلا یمنع الا قھرا وقد ابطلتہ الفروع وھذا اعتلال بنفس الانفصال انہ اذا خلی مقرہ فلا بد لہ من الخروج ولو بعد حین وجوابہ ما قدمت ان الکثرۃ لا تلزم الامناء فقد لا ینزل الا قطرۃ او قطرتان کما عرف فی مسألۃ التقاء الختانین قال فی الھدایۃ قد یخفی علیہ لقلتہ[2] اھ وفی الفتح خفاء خروجہ لقلتہ وتکسلہ فی المجری لضعف الدفق لعدم

قلت اس کا جواب یہ ہے کہ غالباً معترض کی مراد یہ ہے کہ اُچھل کر حرکت سے تجاوز ضروری ہے کیونکہ اس صورت میں جو چیز اچھل کر نکلتی ہے وہ قوت سے دُور ہوتی ہے تو اس کو صرف زبردستی روکا جا سکتا ہے اور اسی صورت کو مذکورہ فروع میں باطل قرار دیا گیا ہے، اور یہ استدلال محض جُدا ہونے سے ہے، کیونکہ اگر اس کے ٹھکانے کو خالی کیا جائے تو وہ ضرور خارج ہوگی خواہ کچھ دیر بعد، اس کا جواب ہم پہلے دے آئے ہیں کہ کثرتِ منی منی کے خروج کا لازمی سبب نہیں کیونکہ کبھی صرف ایک دو قطرہ منی خارج ہوتی ہے جیسا کہ اِلتقاءِ ختانین کے مسئلہ میں معلوم ہو چکا ہے

۱؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۶

۲؎ الہدایہ موجبات الغسل المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۴

marfat.com

بلوغ الشھوۃ منتھاھا کما یجدہ المجامع فی اثناء الجماع من اللذۃ بمقاربۃ المزایلۃ[1] اھ وزاد فی الحلیۃ لقلتہ مع غلبۃ الحرارۃ المجففۃ لہ[2] اھ

ہدایہ میں ہے کہ منی کا خروج کبھی پوشیدہ رہتا ہے اس کی قلت کی وجہ سے اھ اور فتح میں ہے منی کا خروج مخفی رہنے کی وجہ اس کی کمی اور رگوں میں اس کی سست روی ہے منی میں اُچھلنے کے ضعف کی وجہ سے اور یہ شہوت کے انتہائی درجہ کو نہ پہنچنے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا بعض اوقات جماع کرنے والا اس کیفیت کو جماع کے اختتام سے کچھ قبل محسوس کرتا ہے اھ اور حلیہ میں اتنا اضافہ ہے کہ مخفی رہنے کی وجہ اس کی کمی اور خشک حرارت کا غلبہ ہے اھ۔

اقول والامر فی النائم اظھر فقد یتجاوز بعضہ الاحلیل وینشفہ بعض ثیابہ ولا یحس بہ لقلتہ وبالجملۃ اطلاق المتون والشروح وقد وتھم محمد فی المبسوط کما قدمنا عن الخانیۃ عن الاصل وتصریح امثال الخانیۃ والمحیط والذخیرۃ وغیرھم وعمدتھم محمد فی النوادر لایترکان للبحث مجالا والحمدللہ سبحنہ وتعالٰی وفوق کل ذلک اطلاق مارویناہ من الحدیث فلا اتجاہ للبحث روایۃ ولا درایۃ واللہ سبحنہ ولی الھدایۃ۔

اقول سونے والے میں یہ معاملہ اور بھی واضح ہے، کیونکہ منی کا کچھ حصہ سوراخِ ذکر سے متجاوز ہوجاتا ہے اور کچھ کپڑوں سے لگ کر سُوکھ جاتا ہے اور کمی کی وجہ سے اس کو خبر بھی نہیں ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ متون وشروح کے اطلاقات، اور خاص طور پر امام محمد کی مبسوط میں تصریح جیسا کہ ہم نے خانیہ سے اصل سے نقل کیا، اور خانیہ، محیط، ذخیرہ وغیرہ کی تصریحات اور نوادر میں محمد کی تصریح کے بعد بحث کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ہے والحمدللہ سبحانہ وتعالٰی، اور ان تمام سے بڑھ کر اس حدیث کا اطلاق ہے جو ہم نے روایت کی، لہذا روایۃً اور درایۃً بحث کی گنجائش نہیں، واللہ سبحانہ ولی الہدایہ۔

(فائدہ) **اقول** وظھر لک مما قدمنا ان ذکرھم الامساک فیما لو احتلم او نظر بشھوۃ فامسک ذکرہ حتی سکن ثم ارسل

فائدہ: ہماری سابقہ بحث سے یہ بات واضح ہوکر سامنے آئی ہے کہ فقہا جو فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو احتلام ہوا یا اس نے خود کو شہوت میں پایا تو اس نے اپنے ذکر کو تھام لیا حتی کہ وہ رک گیا، پھر چھوڑدیا

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۶

[2] حلیہ

marfat.com

فانزل وجب الغسل عندهما خلافا للثانی غیر قید فان من الناس[1] من یمسک المنی بمجرد التنفس صعداء عدة مرار وقد یبلغ ضعف الدفق فی بعضهم الی حد انه اذا احس بالانفصال فصرف خاطره عن الالتذاذ وشغل باله بشیئ اخر وقعد ان کان مستلقیا او تصور فی فراشه او رش علی صلبه ماء باردا یقف المنی عن الخروج ثم اذا مشی او بال ینزل وهو فاتر فیجب الغسل فی هذه الصور ایضا عندهما لتحقق المناط وهو خروج منی زال عن مکانه بشهوة فاحفظه فقد کانت حادثة الفتوی۔

——— یہاں تک کہ وہ پر سکون ہوگیا پھر چھوڑا تو انزال ہُوا، اس میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے اور کوئی قید نہیں، کیونکہ بعض لوگ منی کو محض سانس روک کر روک لیتے ہیں اور بعض لوگوں میں منی کے اُچھلنے میں اس درجہ کمزوری واقع ہوجاتی ہے کہ جب وہ منی کے جُدا ہونے کا احساس کرتے ہیں اور اپنی توجہ لذت کوشی سے ہٹاتے ہیں اور کسی دوسری طرف مشغول ہوجاتے ہیں، اور لیٹے سے بیٹھ جاتے ہیں یا کروٹ بدل لیتے ہیں یا پیٹھ پر ٹھنڈا پانی ڈالتے ہیں تو منی نکلنے سے رک جاتی ہے، پھر جب وہ چلتے ہیں یا پیشاب کرتے ہیں تو منی نکل آتی ہے اور آلہ سُست ہوتا ہے تو طرفین کے نزدیک ان تمام صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے، کیونکہ اس کی علّت موجود ہے، یعنی منی کا اپنی جگہ کو شہوت سے چھوڑنا فاحفظه فقد کانت حادثة الفتوٰی۔

الثامن اکتساء المنی صورة المذی لرقة تعرضه احالها فی شرح الوقایة علی حرارة البدن وفی الدرر والذخیرة علی الهواء وعبر فی البدائع والخلاصة والبزازیة والجواهر بمرور الزمان وهو یشملهما وجمعهما ابن کمال فی الایضاح واشار الی الاعتراض علی صدر الشریعة انه قصر بالاقتصار۔

ہشتم منی کا مذی کی صورت کو رقّت کی وجہ سے اختیار کرلینا، شرح وقایہ میں اس کیفیت کی وجہ بدن کی حرارت کو قرار دیا ہے، اور درر اور ذخیرہ میں ہوا کی وجہ سے قرار دیا ہے، اور خلاصہ، بدائع، بزازیہ اور جواہر میں اس کو وقت کے گزرنے کی وجہ سے قرار دیا ہے اور یہ دونوں کی وجہ سے مجموعی طور پر ہوسکتا ہے، ابن کمال نے ایضاح میں ان دونوں کو جمع کیا ہے اور صدر الشریعۃ پر اعتراض کیا ہے کہ اُنہوں نے ایک پر اکتفاء کرکے کوتاہی کی ہے۔

اقول ومثل[2] ذلک لایعد اعتراضا

اقول اس قسم کی چیز کو اعتراض نہیں

marfat.com

فانما یکون المراد افادۃ تصویر لا الحصر وانکان فعلی العلامۃ المعترض مثلہ اذ فی الفتح عن التجنیس ترق بالھواء او الغذاء وجمع الکل فی الغنیۃ فقال لسبب بعض الاغذیۃ ونحوھا مما یوجب غلبۃ الرطوبۃ ورقۃ الاخلاط والفضلات ولسبب فعل الحرارۃ والھواء[1] اھ وما احسن قول الحلیۃ والمراقی قد یرق لعارض[2] اھ

کہنا چاہیے کیونکہ یہ ایک صورت مسئلہ کی توضیح ہے ان کی مراد اس سے حصر نہیں ہے، اور اگر ایسا ہی ہے تو خود علامہ پر اسی قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے کیونکہ فتح میں تجنیس سے ہے کہ منی ہوا یا غذا سے پتلی ہوگئی، اور غنیہ میں تمام اسباب کو یکجا کردیا ہے اور کہا ہے کہ منی بعض اغذیہ کی وجہ سے پتلی ہوگئی یا کسی اور وجہ سے، جنہیں رطوبت کا غلبہ اخلاط وفضلات کی رقّت اور حرارت ہوا کی تاثیر شامل ہے اھ اور مراقی اور حلیہ نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ منی کبھی کسی عارض سے پتلی پڑجاتی ہے اھ

اقول ولا یھمنا تنوع عباراتھم ھنا لولا ان عدھم الغذاء وقد یوھم جواز ان یخرج المنی متغیرا من الباطن وحینئذ ینشؤ منہ سؤال علی مسألۃ وھو ما اذا استیقظ ذاکر حلم ولم یر بللا ثم خرج مذی فقد قدمنا عن الذخیرۃ والغنیۃ والھندیۃ وغیرھا ان لا غسل و ومثلہ فی الخلاصۃ وخزانۃ المفتین والبرجندی والحلیۃ وفی الغیاثیۃ عن غریب الروایۃ وعن فتاوی الناصری برمز (ن) وفی القنیۃ عن فتاوی ابی الفضل الکرمانی وفی غیرما کتاب وعلی ھذا یجب الایجاب لان احتلام

اقول ہمارے نزدیک فقہاء کی عبارات کے اختلاف کو اتنی اہمیت نہیں ہے، اگر وہ یہ نہ فرماتے کہ ممکن ہے کہ منی غذا کی وجہ سے اندر ہی سے متغیر شدہ خارج ہو، تو ان کی عبارات کے اختلاف سے زائد فرق نہ ہوتا، اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر ایک شخص جاگا اس کو خواب یاد ہے مگر اس نے تری نہیں دیکھی پھر مذی خارج ہوئی تو جیسا کہ ہم ذخیرہ، غنیہ اور ہندیہ وغیرہ سے نقل کر آئے ہیں کہ اس پر غسل واجب نہیں، یہی بات خلاصہ، خزانۃ المفتین، برجندی اور حلیہ میں ہے، اور غیاثیہ میں غریب الروایۃ اور فتاوی ناصری برمز (ن) اور قنیہ میں فتاوی ابو الفضل کرمانی

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳
[2] مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی المطبعۃ الازہریہ مصر ص ۵۸

marfat.com

اقوی دلیل علی المنویۃ وصورۃ المذی لا تنفک اذن عن احتمال المنویۃ وان خرج بمرأہ ولم یعمل فیہ حر البدن وھواء لاحتمال التغیر فی الباطن بغذاء لکن نص الامام الجلیل مفتی الجن والانس نجم الدین النسفی قدس سرہ ان التغیر لایکون فی الباطن کما قدمنا عن جواھر الفتاوی

عن ذلک الامام من التفرقۃ بین ھذا وبین من استیقظ فوجد بلۃ حیث یجب الغسل لاحتمال کونہ منیا رق بمرور الزمان اما ھھنا فقد عاین خروج المذی فوجب الوضوء دون الغسل والتفرقۃ بینہ وبین ما اذا امکث فخرج منی ان الغسل انما وجب بالمنی وھھنا انزال المذی وھو یراہ فلو یلزمہ لانہ مذی وصریح النص ما نقل عنہ الامام الزیلعی فی التبیین حیث ذکر جوابہ فی المسألۃ انہ لایلزمہ شیئ قال فقیل لہ ذکر فی حیرۃ الفقہاء فیمن احتلم ولم یربللا فتوضا وصلی ثم نزل منی انہ یجب علیہ الغسل فقال یجب بالمنی بخلاف المذی اذا راہ یخرج لانہ مذی ولیس فیہ احتمال انہ کان منیا فتغیر لان التغیر لایکون فی الباطن[1] اھ ومثلہ فی الحلیۃ عن مجموع النوازل عن الامام نجم الدین وزاد اما فی الظاھر فقد یکون[2] اھ

سے اور دوسری متعدد کتب میں یہی مذکور ہے، اس بنا پر غسل واجب کرنا لازم ہے، کیونکہ احتلام منی کے ہونے پر قوی ترین دلیل ہے اور اس وقت مذی کی صورت منی کے احتمال سے خالی نہیں ہے خواہ وہ اس کے سامنے ہی کیوں نہ نکلی ہو اور اس پر بدن کی حرارت اور ہوا نے کوئی اثر نہ کیا ہو کیونکہ ممکن ہے کہ غذا کے باعث اندر ہی سے متغیر ہو کر آئی ہو۔ امام نجم الدین نسفی نے فرمایا منی میں تغیر اندر نہیں پیدا ہوتا ہے، یہ بات جواہر الفتاوی کے حوالہ سے نسفی سے ہم نقل کر آئے ہیں، اس میں اس صورت میں، اور اس میں ایک شخص جاگا اور اس نے تری پائی تو غسل واجب ہوگا، فرق ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ مرورِ زمانہ کے باعث منی پتلی ہوگئی ہو، اور اس صورت میں تو اس نے خود مذی کو دیکھا ہے تو وضو واجب ہوگا غسل نہیں، اور اس میں، اور اُس صورت میں کہ جب وہ ٹھہرا اور منی خارج ہوئی، فرق یہ ہے کہ غسل منی کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور یہاں مذی اس کے سامنے جُدا ہوئی ہے تو غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ مذی ہے اور امام زیلعی سے تبیین میں صراحت ہے کہ اس صورت مسئلہ میں اس پر کچھ واجب نہیں، اُنہوں نے کہا کہ اس پر اُن سے یہ دریافت کیا گیا

---

[1] تبیین الحقائق موجبات الغسل مطبوعہ بولاق مصر ۱/۱۶

[2] حلیہ

کہ حیرۃ الفقہاء میں مذکور ہے کہ ایک شخص کو احتلام ہوا اور اس نے تری نہ دیکھی تو وضو کرکے نماز ادا کرلی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ غسل منی کی وجہ سے واجب ہے بخلاف اس صورت کے کہ اس نے مذی کو نکلتا دیکھا، کیونکہ یہ تو مذی ہے اور اس میں منی کا احتمال نہیں ہے کہ متغیر ہوگئی ہو کیونکہ تغیر اندر نہیں ہوتا ہے اھ اور یہی چیز حلیہ میں مجموع النوازل سے امام نجم الدین سے منقول ہے اس میں یہ اضافہ ہے کہ ظاہر میں ایسا ہونا ممکن ہے اھ

اقول فعلی هذا یجب ان یراد بکلام التجنیس ومن تبعه ان الغذاء ونحوہ یُعد المنی لسرعة التغیر فی الخارج بعمل حرارۃ تصله فیه من بدن اوهواء وبهذا یخرج جواب عما اوردنا علی العلامة ابن کمال من وجوہ قصور فی کلامه ایضا لکن وقع فی الخلاصة مانصه وعلی هذا لواغتسل قبل ان یبول ثم خرج من ذکرہ مذی یغتسل ثانیا وعند ابی یوسف لایغتسل اھ[1] قال فی الحلیة بعد نقله یرید خرج منه ماهو علی صورۃ المذی کما صرح به هو وغیرہ وقدمناہ فکن منه علی ذکر اھ[2]۔

اقول اس صورت میں تجنیس وغیرہ کی عبارت کا یہ مفہوم لینا مناسب ہوگا کہ غذا منی کو خارج میں بہت جلد متغیر کردیتی ہے اور اس کا سبب بدن کی وہ حرارت ہے جو منی کو بدن یا ہوا سے حاصل ہوتی ہے اور اس تعبیر سے علامہ ابن کمال پر ہمارا وارد کیا ہوا اعتراض بھی دور ہوجائے گا کہ ان کے کلام میں کچھ قصور ہے۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ اس بنا پر اگر کسی شخص نے غسل کرلیا پھر پیشاب کے بعد مذی خارج ہُوئی تو دوبارہ غسل کرے گا اور ابویوسف کے نزدیک غسل نہیں کرے گا، حلیہ میں اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ وُہ چیز خارج ہوئی جو مذی کی صُورت میں تھی جیسا کہ خود انہوں اور دوسروں نے تصریح کی اور ہم نے بھی تصریح کی فکن منه علی ذکر اھ

اقول ایش یفید التاویل بعد ما تظافرت النقول عن اجلة الفحول منهم صاحب الخلاصة نفسه انه اذا احتلم فاستیقظ فلم یجد شیئا ثم نزل المذی لایغتسل

اقول لیکن جلیل القدر علماء کرام کی پے درپے تصریحات کے وارد ہوجانے کے بعد تاویل کا کیا فائدہ ہے جن میں خود صاحبِ خلاصہ بھی ہیں کہ اگر احتلام کے بعد جاگا مگر کوئی چیز نہ پائی پھر مذی خارج ہوئی تو غسل نہ کریگا

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۱۲

[2] حلیہ

marfat.com

فان بالاغتسال قبل البول وان لم يعلم انقطاع مادة المنى الزائل بشهوة لكن لما عاين خروج المذى والتغير فى الباطن لا يكون فكيف يجب الغسل بالمذى بل لعل الامر ههنا اسهل لانه قد امنى مرة و اغتسل وبقاء شئ مما زال فى داخل البدن غير لازم بل ولا غالب بل الغالب ان المنى اذا اندفق اندفع بخلاف ما اذا احتلم ولم يخرج شئ ثم نزل ما يشبه مذيا فان كونه هو الذى نزال بالاحتلام اظهر من كون النازل مرة اخرى بقية المنى الزائل فان قلت الاحتلام قد يكون من اضغاث احلام فان النائم ربما يرى ما لا حقيقة له.

کیونکہ پیشاب سے قبل اگرچہ شہوت سے جدا ہونے والی منی کے منقطع ہونے کا علم نہ ہُوا ، لیکن جب اس نے مذی نکلتے دیکھی اور باطن میں تغیر پایا تو غسل نہیں ہوتا ہے تو پھر مذی سے غسل کیونکر واجب ہوگا ۔ بلکہ شاید اس صورت میں معاملہ زیادہ آسان ہے کیونکہ ایک مرتبہ اس کی منی خارج ہو چکی ہے اور غسل کر چکا ہے اور جو زائل شدہ منی ہے اس کے کچھ حصہ کا جسم میں باقی رہنا لازم نہیں ہے بلکہ غالب بھی نہیں ہے بلکہ غالب تو یہی ہے کہ جب منی نکلی ہوگی تو پُوری نکل گئی ہوگی ۔ لیکن اگر احتلام ہوا اور اس وقت کچھ نہ نکلا پھر مذی کے مشابہ کوئی چیز نکلی تو اس کا احتلام والی مذی ہونا زیادہ ظاہر ہے بہ نسبت اس کے کہ یہ اس منی کی باقی ماندہ ہے جو زائل ہوئی تھی ، اگر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ احتلام تو کبھی 'اضغاث احلام' کی وجہ سے بھی ہوتا ہے ، کیونکہ سونے والا کبھی ایسی چیز بھی دیکھتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی ہے ۔

قلت نعم لا حقيقة لما رأى من الافعال لكن اثرها على الطبع كمثلها فى الخارج ولذا لا يتخلف الانزال عن الاحتلام الا نادرا الا ترى ان ائمتنا جميعا اعتبروا مجرد احتمال المذى بدون احتمال منى اصلا موجبا للغسل عند تذكر الحلم فلولا انه من اقوى الادلة على الامناء لم يعتبروا المنوية الكائنة من جهة المرأى احتمالا على احتمال ومع ذلك تصريحهم جميعا بان لو احتلم فرأى فى اليقظة زوال

یہ درست ہے کہ جو کسی نے خواب دیکھا ہے ممکن ہے کہ اس کی کوئی حقیقت نہ ہو لیکن طبیعت پر اس کا اثر بہرحال ہوتا ہے جیسا کہ خارج میں ہوتا ہے اس لیے انزال احتلام سے شاذ و نادر ہی مختلف ہوتا ہے ، چنانچہ ہمارے ائمہ نے خواب کے یاد ہونے کی صورت میں محض مذی کے احتمال کو بغیر منی کے احتمال کے موجب غسل قرار دیا ہے ، تو اگر یہ چیز منی کے خروج پر قوی ترین دلیل نہ ہوتی تو وہ حضرات اس منی کو جو بظاہر منی نظر آتی ہے احتمال پر احتمال نہ قرار دیتے ، پھر ان تمام حضرات کا اس امر کی تصریح کرنا کہ اگر

marfat.com

مذی لاغسل علیہ ناطق بان ما ینزل بمرأی العین لایکون الا مایری وقد وافقہم علیہ صاحب الخلاصۃ قائلا ولو رأی فی منامہ مباشرۃ امرأۃ ولم یربللا علی فراشہ فمکث ساعۃ فخرج منہ مذی لا یلزمہ الغسل اھ[1]

کسی کو احتلام ہُوا پھر اس نے بیداری کے عالم میں مذی زائل ہوتے دیکھی تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اس امر کی دلیل ہے کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے ہے وُہ وہی ہوگی جو نظر آرہی ہے ۔ خود صاحبِ خلاصہ نے اُن سے اتفاق کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے خواب میں دیکھا کہ وہ کسی عورت سے مباشرت کررہا ہے مگر جب بیدار ہوا تو اس نے اپنے بچھونے پر تری نہ دیکھی، پھر کچھ دیر بعد مذی خارج ہوئی تو اس پر غسل لازم نہیں ہے اھ

والعبد الفقیر راجع الخانیۃ والبزازیۃ والفتح والبحر وشرح النقایۃ للقہستانی والبرجندی والمنیۃ والغنیۃ والھندیۃ وشرح الوقایۃ والسراجیۃ والغیاثیۃ و تبیین الحقائق ومجمع الانھر وشرح مسکین وابا السعود ومراقی الفلاح ورد المحتار وغیرھا من الاسفار فوجدتھم جمیعا انما ذکروا فی المسألۃ خروج المنی وکذا رایتہ منقولا عن الاجناس والمحیط والذخیرۃ والمصفی والمجتبی والنھر وغیرھا ولم ار احدا ذکر المذی الا ما فی خزانۃ المفتین فانہ ذکر اولا خروج بقیۃ المنی ثم قال ولو اغتسل قبل ان یبول ثم خرج من ذکرہ مذی یغتسل[2] ثانیا ثم ذکر مسائل و

اس ناچیز نے خانیہ، بزازیہ، فتح، بحر، قہستانی کی شرح نقایہ، برجندی، منیہ، غنیہ، ہندیہ، شرح وقایہ، سراجیہ، غیاثیہ، تبیین الحقائق، مجمع الانہر، شرح مسکین، ابو السعود، مراقی الفلاح، رد المحتار وغیرہ کتب کو دیکھا تو اُن سب نے خروج منی کا مسئلہ ذکر کیا ہے ۔ اسی طرح یہ مسئلہ اجناس، محیط، ذخیرہ، مصفی، مجتبی، نہر وغیرہ سے منقول ہے، ان میں سے کسی نے بھی مذی کا ذکر نہیں کیا ہے، صرف خزانۃ المفتین میں ہے، انہوں نے پہلے بقیہ منی کے خروج کا ذکر کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اگر پیشاب سے پہلے غسل کیا پھر اس کے ذکر سے مذی خارج ہوئی تو دوبارہ غسل کرے گا، پھر کچھ مسائل ذکر کرنے کے

---

[1] خلاصۃ الفتاوی، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۳

[2] بحوالہ خلاصۃ الفتاوی الفصل الثانی فی الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۲

marfat.com

رمز فی اخرها (طح) ای شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی فهذا هو سلف[1] الخلاصة فی ما اعلم ثم رأیت فی جواهر الاخلاطی ما نصه بال بعد الجماع فاغتسل وصلی الوقتیة ثم خرج بقیة المنی لاغسل علیه بخلاف مالو لم یبل قبل الاغتسال علیه الغسل عندهما وکذا بخروج المذی اهـ

ولیس هو فی الاعتماد کهؤلاء الاربعة اعنی الاسبیجابی او البخاری والسمعانی والحلبی رحمهم الله تعالیٰ فلا یزیدون به قوة وهم ناصون فی مسألة المحتلم الذی عاین خروج المذی بعدم الغسل وفاقا لسائر الکبراء فقد نقل ما قدمنا عن الخلاصة فی الحلیة وخزانة المفتین واقراه ومعلوم قطعا ان لا وجه له الا ان المذی اذا خرج عیانا لا یجعل قط الا مذیا کما نص علیه الامام الاجل مفتی الثقلین والامام ابن ابی المفاخر الکرمانی والامام الفخر الزیلعی وغیرهم رحمهم الله تعالیٰ فقولهم فی الوفاق احب الی من قولهم فی الخلاف وجادة واضحة سلکوها مع الجمیع احق بالقبول مما تفردوا به ولا

بعد (طح) کا رمز لکھا ہے۔ یہ رمز اسبیجابی کی شرح طحاوی کی طرف ہے، میری معلومات تک خلاصہ کا بیان یہی ہے۔ جواہر الاخلاطی میں ہے کہ کسی نے جماع کے بعد پیشاب کیا پھر غسل کرکے نماز پڑھی، اور وقتی نماز پڑھی پھر منی کا باقیماندہ نکلا تو اس پر غسل نہیں ہے اور اگر غسل سے قبل پیشاب نہ کیا تو طرفین کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے اور اسی طرح مذی کے خروج سے بھی واجب ہے اھ

مگر ان کا کلام اعتماد میں اسبیجابی، بخاری، سمعانی اور حلبی کے مرتبہ کا نہیں ہے، لہذا اس کو کوئی مدد نہ ملے گی، کیونکہ ان حضرات کی تصریح موجود ہے کہ اگر کسی نے مذی نکلتے دیکھی تو اس پر غسل واجب نہیں ہے اتفاقاً۔ اور باقی اکابر نے بھی یہی فرمایا۔ ہم نے پہلے خلاصہ سے حلیہ میں اور خزانۃ المفتین سے یہی چیز نقل کی ہے، اور یہ بات قطعاً معلوم ہے کہ اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ جب مذی آنکھوں کے سامنے خارج ہوئی تو اس کو مذی ہی سمجھا جائے گا، اس کی تصریح امام اجل مفتی الثقلین امام ابن ابی المفاخر الکرمانی اور امام فخر الزیلعی نے کی، ان کا متفقہ فیصلہ میرے نزدیک ان کے اختلاف سے بہتر ہے، ظاہر بات کہ جس چیز میں وہ دوسرے علماء کے ساتھ متفق ہیں وہ اس سے زیادہ لائق اعتبار ہے جس میں

---

[1] جواہر الاخلاطی

marfat.com

یعرف له وجه الا القیاس علی المحتلم یستیقظ فیجد مذیا حیث یجب الغسل عند ائمتنا وقد علمت من کلام الامام مفتی الجن والانس انه قیاس لا یروج ھذا ما ظھر للعبد الضعیف ومع ذلک ان تنزہ احد فھو خیر له عند ربه واللہ تعالٰی اعلم۔

وہ متفرد ہیں، اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ اور معلوم نہیں ہوتی ہے کہ انہوں نے یہ قیاس کیا ہے کہ اگر کوئی محتلم بیدار ہو اور مذی پائے تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے مگر جیسا کہ ہم نے مفتی الثقلین سے نقل کیا ہے یہ قیاس چلنے والا نہیں وھذا ما ظھر للعبد الضعیف اس کے باوجود اگر کسی شخص نے پاکی حاصل کی تو اللہ کے نزدیک اس کے حق میں زیادہ بہتر ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

(فائدہ) **اقول** یترأی لی ان الحل ما مر عن الحلیۃ عن المصفٰی عن المختلفات انه اذا تیقن بالاحتلام وتیقن انه مذی لا یجب الغسل عندھم جمیعا علی ھذہ المسألۃ المتظافرۃ علیھا کلمات العلماء من دون خلاف اعنی المحتلم یستیقظ فیخرج المذی بمرأی منه والدلیل علیه ما قدمنا تحقیقه ان التیقن لاسبیل الیه لمن خرجت البلۃ وھو نائم انما ھو لمن تیقظ فخرجت بمرأی عینه وحینئذ ھی مسألۃ صحیحۃ لا غبار علیھا وللہ الحمد۔

فائدہ: حلیہ میں مصفٰی کے مختلفات سے منقول ہے کہ جب کسی شخص کو احتلام کا یقین ہو اور مذی کا بھی یقین ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اتفاقاً غسل واجب نہ ہوگا، میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ مسئلہ جس پر تمام علماء کا اتفاق ہے یعنی محتلم جاگے اور دیکھے کہ مذی خارج ہو رہی ہے، اس کو بھی پہلی بیان کردہ صورت پر ہی محمول کرلینا چاہیے' اور اس کی دلیل وہ تحقیق ہے جو ہم سابق میں کر آئے ہیں کہ سونے والے کے لیے تری کا یقین کرنے کی کوئی صورت نہیں، یہ تو جاگنے والے کے سامنے اگر مذی نکلے تو اس کو یقین ہو سکتا ہے اور اس صورت میں مسئلہ بے غبار ہو جاتا ہے وللہ الحمد۔

التاسع اجمعوا[1] ان لو بال او نام او مشی کثیرا ثم خرج بقیۃ المنی بدون شھوت لا یجب الغسل تظافرت الکتب علی نقل الاجماع فی ذلک کالتبیین والفتح والمصفی والمجتبی والحلیۃ والغنیۃ و

نہم اس پر اجماع ہے کہ اگر اس نے پیشاب کیا یا سوگیا یا بہت چلا پھر بقیہ منی بلا شہوت خارج ہوئی تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ اجماع متعدد کتب میں مذکور ہے مثلاً تبیین، فتح، مصفٰی، مجتبٰی، حلیہ، غنیہ، خانیہ، خلاصہ، بزازیہ وغیرہ،

marfat.com

الخانیة والخلاصة والبزازیة وغیرھا غیران منھم من یقتصر علی ذکر البول کالخانیة ومنھم من یزید النوم کالمحیط والاسبیجابی والذخیرة والخلاصة والوجیز وخزانة المفتین ومنھم من زاد المشی ایضا کالتبیین والفتح والمنتقی والظھیریة ثم اطلق المشی کثیر وقیدہ الزاھدی بالکثیر وھو الاوجہ کما ترجاہ فی الحلیة وجزم بہ فی البحر لان الخطوة والخطوتین لایکون منھما ذلک ونقل ش عن العلامة المقدسی قال فی خاطری انہ عین لہ اربعون خطوة فلینظر اھ۔[1]

البتہ بعض کتب میں صرف پیشاب کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے مثلاً خانیہ، اور بعض میں نیند کا اضافہ کیا ہے جیسے محیط، اِسبیجابی، ذخیرہ، خلاصہ، وجیز اور خزانۃ المفتین، اور بعض نے چلنے کا اضافہ کیا ہے جیسے تبیین، فتح، منتقی اور ظہیریہ میں ہے، اور بہت سوں نے چلنے کو مطلق رکھا ہے، اور زاہدی نے بکثرت چلنے کی قید لگائی ہے اور یہی مناسب ہے جیسا کہ اُن دونوں نے اس کو ترجی کے کلمہ سے حلیہ میں بیان کیا ہے اور بحر میں اس پر جزم کیا ہے کیونکہ ایک دو قدم چلنے سے یہ چیز نہیں ہوتی ہے اور "ش" نے علامہ مقدسی سے نقل کیا کہ میرے دل میں یہ بات ہے کہ انہوں نے اس کے لیے چالیس قدم کو متعین کیا ہے فلینظر اھ۔

اقول ھذا اما عین بعضھم فی الاستبراء وقال بعضھم بزید بعد اربعین سنة بکل سنة خطوة وھو کما تری ناش عن منزع حسن لکن المنی اثقل واسرع زوالا ویظھر لی ان یفوض الی رأی المبتلی بہ کما ھو داب امامنا رضی اللہ تعالٰی عنہ فی امثال المقام ای یعلم من نفسہ ان انقطع مادة الزائل بشھوة ولوکان لہ بقیة لخرج کیف وان الطبائع تختلف وھذا ما صححوہ فی الاستبراء کما فی

اقول یہ چالیس قدم کی قید بعض فقہاء نے استنجاء میں لگائی ہے اور بعض نے فرمایا کہ چالیس سال کے بعد ہر سال پر ایک قدم کا اضافہ کرے، یہ ایک اچھی بات ہے، لیکن منی زیادہ بھاری ہوتی ہے اور جلد زائل ہوتی ہے۔

اور میرا خیال یہ ہے کہ یہ معاملہ ہر شخص پر اس کے انفرادی حالات کے مطابق چھوڑ دیا جائے، اور ہمارے امام اعظم کا اس قسم کے معاملات میں یہی فیصلہ ہے، یعنی یہ بات وہ خود دیکھ لے کہ جونہی اس سے جُدا ہوئی ہے وہ شہوت کے ساتھ

---

[1] ردالمحتار موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۸

marfat.com

الحلیة وغیرها وقید[1] مسألة الخروج بعد البول فی عامة الکتب بان لایکون ذکرہ اذ ذاك منتشرا والاوجب الغسل قال المحقق فی الفتح بعد نقله عن الظھیریة ھذا بعد ماعرف من اشتراط وجود الشھوة فی الانزال فیه نظر[1] الخ

جدا ہوئی ہے، اور اگر اس میں کچھ باقی ہوتی تو وہ ضرور نکلتی، اور طبیعتوں میں اختلاف پایا ہی جاتا ہے" استنجاء میں فقہائے اسی کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ حلیہ وغیرہ میں ہے، اور پیشاب کے بعد نکلنے والے مسئلہ میں عام کتب میں یہ قید موجود ہے کہ اس کے ذکر کو اس وقت انتشار نہ ہو ورنہ غسل واجب ہوگا" محقق نے فتح میں اس کو ظہیریہ سے نقل کرنے کے بعد فرمایا، یہ انزال میں شہوت کی شرط کے معروف ہونے کے بعد محل نظر ہے الخ (ت)

وکتبت علیه مانصه فان مجرد الانتشار لایستلزم الشھوة الا تری ان الانتشار ربما یحصل باجتماع البول حتی للطفل وانه یبقی مدة صالحة بعد الانزال مع انتھاء الشھوة۔

میں سمجھتا ہوں کہ صرف انتشار مستلزم شہوت نہیں ہے، کیونکہ یہ کیفیت پیشاب کے جمع ہونے کی وجہ سے پیدا ہوسکتی ہے جیسے بچہ میں ہوتی ہے، اور انتشار تو انزال کے بعد شہوت ختم ہونے کے بعد بھی کافی دیر تک رہتا ہے۔

اقول والجواب[2] ان المراد ھو الشھوة ووقع التعبیر باللازم مسامحة اھ

اقول در اصل مراد شہوت ہے، مگر یہاں لازم سے تعبیر کیا گیا اور اس میں تسامح ہے اھ

ماکتبت قال المحقق بخلاف ماروی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء ولم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لایجب والا فیجب لانه بناہ علی انه امنی عن شھوة لکن ذھب عن خاطرہ[2] اھ

محمد سے جو بیدار ہونے والے کے بارے میں ہے کہ اس نے پانی دیکھا اور احتلام یاد نہیں ہے تو اگر اس کا ذکر نیند سے پہلے منتشر تھا تو غسل واجب نہ ہوگا ورنہ واجب ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک اس کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ منی شہوت کے ساتھ خارج ہورہی ہے لیکن اس کو یاد نہ رہا۔ محقق نے محمد کے اس قول کے خلاف کہا ہے اھ (ت)

---

[1] فتح القدیر موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

[2] ایضاً

اقول لم یصل الی فھمہ قاصر ذھنی فان محل الاستشھاد قولہ ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لایجب بناء علی ان المذی المرئی بعد التیقظ یحال علیہ کما فی الخانیۃ وعامۃ الکتب ولفظ الامام قاضی خان لانہ اذا کان منتشرا قبل النوم فما وجد من البلۃ بعد الانتباہ یکون من اثار ذلک الانتشار فلا یلزمہ الغسل الا ان یکون اکبر رأیہ انہ منی[1] الخ

میں ان کے اِس قول کو نہیں سمجھ سکا، کیونکہ محل استشہاد اُن کا یہ قول ہے کہ ان کا ذکر اگر منتشر ہو نیند سے قبل تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ اس بنا پر ہے کہ مذی جو بیداری کے بعد نظر آتی ہے اس پر محوّل ہوگی، جیسا کہ خانیہ اور عام کتب میں ہے، قاضیخان نے بھی یہی فرمایا ہے، کیونکہ جب آلۂ تناسل میں سونے سے قبل انتشار کی کیفیت تھی تو جو تری بیداری کے بعد اس نے دیکھی ہے وہ اُسی انتشار کا نتیجہ ہے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، ہاں اگر اس کو اس کے منی ہونے کا ظن غالب ہے تو غسل واجب ہوگا الخ

ومعلوم ان المذی لایکون من اثار انتشار بغیر شھوۃ فکما اطلق محمد الانتشار واراد الشھوۃ وتبعہ العامۃ علی ذلک فکذا فی قولھم ھنا وجواب المحقق لا یمسہ فلیتامل۔

اور یہ امر معلوم ہے کہ مذی انتشار کے باعث بلاشہوت خارج نہیں ہوتی ہے تو امام محمد اور ان کی پیروی میں دوسرے علماء نے انتشار سے شہوۃ مراد لی ہے، اسی طرح یہاں ان کے قول میں ہے، اور محقق کا جواب اس سے متعلق نہیں ہے فلیتامل۔

قال المحقق ومحمل الاول ای ما مر عن الظھیریۃ) انہ وجد الشھوۃ یدل علیہ تعلیلہ فی التجنیس بقولہ لان فی الوجہ الاول یعنی حالۃ الانتشار وجد الخروج والانفصال علی وجہ الدفق والشھوۃ[2] اھ

محقق نے فرمایا کہ پہلے کا محمل (یعنی ظہیریہ سے جو منقول ہوا) کہ اُس نے شہوت پائی، اس کی دلیل ان کی وُہ تعلیل ہے) جو انہوں نے تجنیس میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے کہ "اس لیے کہ پہلی صورت میں یعنی انتشار کی صورت میں خروج وانفصال دَفق و شہوت کے طور پر ہوا ہے اھ

وتبعہ فی البحر قال الشامی بعد عزوہ

اور بحر میں اسی کی متابعت کی، شامی نے اس کی

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

[2] فتح القدیر ، " نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

marfat.com

للبحر عبارة المحیط کما فی الحلیة رجل بال فخرج من ذکرہ منی ان کان منتشرا فعلیه الغسل لان ذلك دلالة خروجه عن شهوة اھ[1]

نسبت بحر کی طرف کرتے ہوئے فرمایا محیط کی عبارت جیسا کہ حلیہ میں ہے یہ ہے کہ ایک شخص نے پیشاب کیا اور اس کے ساتھ منی خارج ہوئی، اگر اس کو انتشار تھا تو اس پر غسل واجب ہے کیونکہ یہ منی کے شہوت سے خروج پر دلیل ہے اھ

اقول وایاك ان تتوهم من تعقیبه کلام البحر به انه یرید به الاخذ علی البحر ای والفتح فی اشتراط وجدان الشهوة لان المحیط یعنی الرضوی اذ عنه نقل فی الحلیة جعل نفس الانتشار دلیل الشهوة وذلك لان فیه نظرا ظاهرا لمن احاط بما قدمنا من الکلام وانما ملحظ الامام رضی الدین السرخسی فی هذا القول عندی والله تعالی اعلم الایماء الی جواب عن سؤال اختلج ببالی وهو ما **اقول** ان الجنابة قضاء الشهوة بالانزال کما فی الفتح والحلیة والبحر وشتان ما بینه وبین مجرد مقارنة الشهوة لنزول منی فان الانزال الذی تقضی به الشهوة یعقب الفتور وزوال الشهوة ولا مانع لان ینفصل منی من مقرہ بدون شهوة بعد ما بال ثم ینتعش الرجل قلیلا فینتشر فینزل هذا المنفصل بلا شهوة مع شهوة فلا یورث فتورا ولا تکسرا فیکون قد خرج حین الشهوة ولم یکن جنابة

اقول انہوں نے بحر کے کلام پر جو تعقیب کی ہے اس کا ہرگز بھی یہ مفہوم نہیں ہے کہ وہ بحر اور فتح پر کوئی گرفت کررہے ہیں ان کے شہوت کی شرط لگانے پر، کیونکہ محیط رضوی (کیونکہ حلیہ میں انہی کی عبارت نقل کی ہے) نے محض انتشار ہی کو دلیلِ شہوت قرار دیا ہے، اور یہ اس لیے کہ یہ ہماری اُس تحقیق سے لگا کھاتی ہے جو ابھی گزری' میرے نزدیک واللہ اعلم امام رضی الدین سرخسی کا مقصود ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے جو خود میرے دل میں بھی پیدا ہوا ہے کہ جنابت کا مفہوم ہی یہ ہے کہ انزال کے ذریعہ شہوت پوری کی جائے، جیسا کہ فتح، حلیہ اور بحر میں ہے، اب اس میں اور نزول منی کے وقت شہوت کے پائے جانے میں بہت فرق ہے، کیونکہ وہ انزال جس سے شہوت کی تکمیل ہوتی ہے کے بعد آلۂ تناسل میں فتور پیدا ہوتا ہے اور شہوت زائل ہوتی ہے، اور یہ ممکن ہے کہ منی اپنے محل سے بلا شہوت جدا ہو پیشاب کے بعد پھر تھوڑی دیر بعد یہی بلا شہوت جدا ہونے والی منی شہوت کے ساتھ خارج ہوجائے اور آلہ میں فتور اور شکستگی پیدا نہ ہو، تو اس پر یہ صادق آئے گا

---

[1] ردالمحتار، موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۹

marfat.com

لعدم قضاء الشهوة به فاومی الی الجواب و تقریره علی ما **اقول** انا لا ننکر ان المنی قد ینفصل بدون شهوة ولا نقول ان الشهوة هو السبب المتعین له لکن المسبب لعدة اسباب اذا وجد ووجد معه سبب له فانما یحال علی هذا الموجود لا یلتفت الی انه لعله حصل بسبب اخر کما قال الامام رضی الله تعالی عنه فی حیوان وجد فی البئر میتا ولا یدری متی وقع یحال موته علی الماء ولا یقال لعله مات بسبب اخر والقی فیه میتا فاذا نزل عند الشهوة کان ذلك دلالة خروجه عن شهوة فاوجب الغسل اما حدیث تعقیب الفتور فانما ذلك فی کمال الانزال الا تری کیف اوجب الشارع الغسل بمجرد ایلاج حشفة نظرا الی کونه مظنة الانزال مع انه لا یعقبه الفتور بل ربما یزید الانتشار هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام والله تعالی ولی الانعام۔

کہ منی شہوت کے وقت نکلی مگر جنابت نہیں پائی گئی کیونکہ اس سے شہوت پُوری نہیں ہُوئی، تو انہوں نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا، اس جواب کی تقریر جو میں نے کی ہے وہ یہ ہے کہ ہم اس کے منکر نہیں ہیں کہ منی کبھی بلا شہوت بھی جُدا ہوتی ہے، اور نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ خروجِ منی کا ایک ہی طے شدہ سبب شہوت ہے، لیکن جس چیز کے متعدد اسباب ہوں جب وُہ پائی جائے اور اس کے ساتھ کوئی سبب بھی پایا جائے تو اس کا تعلق اِسی موجود سبب سے جوڑا جائے گا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ شاید اور کسی سبب سے ہو، جیسے امام ابوحنیفہ اُس جانور کی بابت فرماتے ہیں جو کسی کنویں میں مُردہ حالت میں پایا گیا اور یہ پتا نہیں کہ کب سے پڑا ہے کہ اس کی موت کا باعث کنویں میں گرنا ہے اور اب اس کو کسی اور دوسرے سبب کی طرف منسوب کرنے کی حاجت نہیں، اب جبکہ منی شہوت کے ساتھ خارج ہوئی ہے تو اس کو یہی سمجھا جائیگا کہ شہوت ہی اِس کے خروج کا سبب ہے، اور اس لیے غسل واجب ہوگا اور رہا بعد میں آلۂ تناسل میں فتور کا آجانا تو یہ کمالِ انزال کی صورت میں ہوتا ہے - یہی وجہ ہے کہ شارع نے محض حشفہ کے دخول پر غسل کے وجوب کا قول کیا ہے کیونکہ انزال کا گمان ہوتا ہے، حالانکہ اس میں فتور نہیں ہوتا ہے بلکہ بعض اوقات انتشار میں اضافہ ہوتا ہے هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام والله تعالی ولی الانعام۔

العاشر فی تعریف الجنابة قد علمت ما افاده الفتح وتبعه الحلبی و البحر **اقول** وظهر لك مما قررنا ان ما یعطیه ظاهره غیر مراد والاولی انها

دہم فتح اور ان کی متابعت میں حلبی اور بحر نے جنابت کی جو تعریف کی ہے وہ ہم نے ذکر کی، لیکن میں سمجھتا ہُوں کہ جو اُس سے ظاہر ہوتا ہے وہ اُس کی مراد نہیں ہے اس کی بہتر تعریف یہ ہے

marfat.com

الانزال عن شهوة ثم الحق انه تعريف[1] بالسبب ويستفاد من نهاية ابن الاثير انها وجوب الغسل بجماع او خروج منى -

اقول واطلق عن قيد الشهوة بناء على مذهبه الشافعي ثم هذا التعريف[2] بالحكم وحق الحد لها ما **اقول** انها وصف حكمي اعتبره الشرع قائما بالمكلف مانعا له عن تلاوة القران اذا خرج منه ولو حكما منى نزل عنه بشهوة فقولى ولو حكما لادخال ادخال الحشفة بشروطه وقولى نزل عنه بشهوة لاخراج اخراج المرأة[3] منى زوجها من فرجها فانها لاتجنب به وان اجنبت بالايلاج بل قد يخرج منيه منها ولا تجنب اصلا كما اذا اولج نصف حشفة فامنى فدخل المنى فرجها فخرج ولم اقل الى غاية استعمال المزيل كما قال الفتح[4] و البحر وغيرهما فى حد الحدث اذ لا حاجة اليه فان زوال المنع بزوال المانع مما لاحاجة الى التنبيه عليه فضلا عن الاحتياج الى اخذه فى الحد فافهم واقتصرت مما يمنع بها على التلاوة لعدم الحاجة الى استيعاب الممنوعات فى التعريف و انما ذلك عند تعريف الاحكام۔

کہ جنابت انزال کو کہتے ہیں جو شہوت سے ہو، حق تو یہ ہے کہ یہ تعریف بالسبب ہے، اور ابن اثیر کی نہایہ سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ جنابت جماع کی وجہ سے یا خروج منی کی وجہ سے وجوبِ غسل کو کہتے ہیں۔ ت

میں سمجھتا ہُوں کہ انہوں نے شہوت کی قید اپنے مذہب شافعی کی بنا پر نہیں لگائی ہے، پھر یہ تعریف بالحکم ہے، میرے نزدیک اس کی صحیح تعریف یہ ہے کہ جنابۃ ایک وصف حکمی ہے جس کو شریعت نے معتبر جانا ہے، یہ مکلّف کے ساتھ قائم ہے، اس کو قرآن کی تلاوت سے روکتا ہے، یہ اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب اس سے منی خارج ہو خواہ حکماً شہوت کے ساتھ، حکماً میں اس لیے کہتا ہُوں کہ اس میں وہ صورت بھی آجائے جس میں حشفہ داخل ہُوا ہو اپنی شرائط کے ساتھ، اور شہوت کے ساتھ نزول کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ اس سے عورت کی اپنی فرج سے اپنے شوہر کی منی کو خارج کرنا خارج ہو جائے، کیونکہ اس سے اس کو جنابۃ نہ ہوگی، ہاں ایلاج سے اس کو جنابۃ ہوگی بلکہ کبھی عورت کے اندر سے مرد کی منی خارج ہوتی ہے اور وُہ بالکل جُنب نہیں ہوتی ہے جیسے مرد نے آدھا حشفہ اندر داخل کیا اور منی نکل کر عورت کی فرج میں چلی گئی پھر باہر نکلی پھر میں نے اپنی تعریف میں "مُزیل کے استعمال کی انتہا تک" کی قید نہیں لگائی جیسے کہ فتح اور بحر وغیرہ نے لگائی ہے حدث کی تعریف میں، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں، کیونکہ منع کا زائل ہونا مانع کے زوال سے ایسی چیز ہے جس پر تنبیہ کی چنداں حاجت نہیں ہے، لہذا اس کو حد میں لینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے فافہم۔ اور میں نے مما یمنع بها علی التلاوۃ پر اکتفاء کی

marfat.com

کہ تعریف میں تمام ممنوعات کے ذکر کی ضرورت نہیں، یہ تو احکام کی تعریف میں ہوتا ہے۔

اقول والحاجة الی ذکرہ اخراج نجاسة المنی الحقیقیة وحکم البلوغ باول انزال الصبی واخترت القران علی قربان الصلاۃ لان المنع منها لا یختص بالحدث الاکبر ولم اقل قائما بظاهر بدن المکلف کی یصح الحمل علی کلا معنیی الحدث ما یتجزی منه وھی النجاسة الحکمیة القائمة بسطوح الاعضاء الظاهرة وما لا هو تلبس المکلف بها کما بینته فی الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل ولو قلته لاختص بالاول۔

درحقیقت اس کو ذکر کرنے کی ضرورت منی کی نجاست حقیقیہ کے اخراج کے لیے ہے اور بلوغ کے حکم کے لیے بچّہ کے پہلے انزال پر، اور میں نے قرآن پڑھنے کو نماز پڑھنے پر ترجیح دی ہے کیونکہ نماز کا نہ پڑھ حدث اکبر کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور میں نے یہ بھی نہ کہا کہ وہ بدن مکلّف کے ساتھ قائم ہوتا کا اس میں حدث کی دونوں قسمیں آجائیں ایک تو وہ کہ جس میں تجزّی ہوسکتی ہے یعنی نجاست حکمیہ جو اعضاء ظاہ کی سطحوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور وہ بھی آجائے جس میں تجزّی نہیں ہوتی ہے، اور مکلّف کا اس کے ساتھ متعلق ہونا ہے، میں نے اس کو "الطرس المعدّل فی حد الماء المستعمل" میں بیان کیا ہے ا اگر یہ قید لگادیتا تو یہ نجاست کی پہلی قسم کے ساتھ ہی مختص ہوجاتا۔ ت

اقول وبه ظهر ان فی حد الحدث المذکور فی الحلیة انه الوصف الحکمی الذی اعتبر الشارع قیامه بالاعضاء مسببا عن الجنابة والحیض والنفاس والبول والغائط وغیرهما من نواقض الوضوء ومنع من قربان الصلاۃ وما فی معناها معه حال قیامه بمن قام به الی غایة استعمال ما یعتبرہ زائلا به اھ[1] تسامحا ظاهرا فی جعل الحدث مسببا عن الجنابة بل ھی نفسها احد الحدثین فان وجه بان الحد للحدث بمعنی التلبس والمراد بالجنابة تلك النجاسة الحکمیة ولا بعد ان یقال ان تلبسه بها مسبب عن وجودها۔

اس سے معلوم ہوا کہ حلیہ میں حدث کی جو تعریف کی گئی ہے کہ یہ وہ وصف حکمی جس کے اعضاء کے ساتھ قیام کو شارع نے جنابت، حیض، نفاس پیشاب، پاخانہ وغیرہ نواقض وضو کا مسبّب قرار دیا ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے نماز اور جو چیز بھی حکمِ نماز میں ہو اس سے منع کیا ہے، یہاں تک کہ وہ چیز استعمال کرے جس سے اس کا اثر زائل ہوجائے ا حدث کو جنابت کا مسبب قرار دینے میں واضح تسامح ہے، بلکہ جنابۃ تو خود ہی حدث ہے، اگر اس کی یہ توجیہ پیش کی جائے کہ یہ تعریف اس حدث

---

[1] حلیہ

marfat.com

کی ہے جو بمعنی تلبس کے ہے اور جنابۃ سے مراد وہ نجاست حکمیہ ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس حدث کا جنابۃ سے تلبس اس کے وجود کا مسبّب ہے۔ ت

قلت یدفعه قوله رحمه الله تعالٰی قیامه بالاعضاء فالقائم بها هی النجاسة الحکمیة دون تلبس المکلف بها فلا محید الا ان یرتکب المجاز فی الحد فیراد بها المنی النازل عن شهوة۔

تو میں کہوں گا کہ اس کی تردید خود ان کے قول "وہ اعضاء کے ساتھ قائم ہے" سے ہوتی ہے کیونکہ اعضاء کے ساتھ نجاست حکمیہ ہی قائم ہوتی ہے مکلّف نہیں ہوتا ہے، تو سوائے اس کے کوئی چارۂ کار نہیں کہ حد میں مجاز مراد لیا جائے، اور کہا جائے کہ اس سے مراد وہ منی ہے جو شہوت سے اُترے۔ (ت)

ثم **اقول** خلل[1] اٰخر فی مانعیته فان الواوات فی قوله والحیض والنفاس الخ بمعنی او فیشمل التعریف الوصف الحکمی الذی یقوم بالاعضاء عند تلوثها بنجاسات الحیض وما بعده الحقیقیة فانها ایضا تمنع من قربان الصلاة الخ وکونها نجاسات حقیقیة لاینافی کون الوصف الذی یحصل للاعضاء بها حکمیا کما حققه المحقق حیث اطلق اذ یقول فی الفتح من بحث الماء المستعمل معنی الحقیقیة لیس الا کون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس مستقل بنفسه عن المکلف ولیس المتحقق لنا من معناها سوی انها اعتبار شرعی منع الشارع من قربان الصلاة والسجود حال قیامه لمن قام به الی غایة استعمال الماء فیه واذا استعمله قطع ذلک الاعتبار کل ذلک ابتلاء للطاعة فاما ان هناک وصفا حقیقیا عقلیا ومحسوسا

پھر اس تعریف کی مانعیت میں بھی ایک خلل ہے، کیونکہ ان کے قول میں جو "واو" والحیض والنفاس میں بمعنی "او" ہیں تو تعریف اس وصف حکمی کو بھی شامل ہوجائے گی جو اعضاء کے ساتھ قائم ہوتا ہے جب یہ اعضاء نجاستوں کے ساتھ ملوث ہوتے ہیں، مثلاً حیض اور جو اس کے بعد ہو، یہ بھی نماز سے روکتے ہیں الخ اور ان کا حقیقی نجاست ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ وہ وصف جو اس کے سبب اعضاء کو حاصل ہوا ہے حکمی ہو، جیسا کہ محقق نے فرمایا ہے، انہوں نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں (فتح کی پانی کی بحث میں) حقیقیہ کے معنی اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہیں کہ اس نجاست سے ایک جسم محسوس مستقل بنفسه عن المکلف متصف ہے اور اس کے معنی جو ہمیں معلوم ہوتے ہیں وہ یہی ہیں کہ یہ ایک ایسی شئی کا اعتبار ہے جس کے باعث شارع نے نماز کے قریب جانے اور سجدہ سے روکا ہے تاوقتیکہ وہ شخص جو اس میں ملوث ہے پانی استعمال کرکے

marfat.com

فلا ومن ادعاہ لا یقدر فی اثباته علی غیر الدعوی فلا یقبل ویدل علی انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرائع الا تری ان الخمر محکوم بنجاسته فی شریعتنا وبطهارته فی غیرها فعلم انها لیست سوی اعتبار شرعی الزم معه کذا الی غایة کذا ابتلاء[1] اھ ولا عطر بعد عروس۔

اس کے اثر کو ختم نہ کر ڈالے یہ اعتبار آزمائش ہے ہر اطاعت کرنے والے کے لئے، اب یہ کہنا کہ یہاں کوئی وصف حقیقی عقلی ہے یا وصف محسوس ہے، تو ایسا نہیں ہے، اور جو بھی دعوٰی کرتا ہے اس کا دعوی بلادلیل ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاملہ شریعتوں کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، اب دیکھیے ہماری شریعت میں شراب ناپاک ہے اور دوسری شریعتوں میں پاک ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض شرعی اعتبار ہے جو لوگوں کی آزمائش کے لیے رکھا گیا ہے اھ ولا عطر بعد عروس۔

الحادی عشر عدم وجوب الغسل

بمنی خرج بعد البول ونحوہ من دون شهوة وقع تعلیله فی مصفی الامام النسفی رحمه الله تعالٰی بانه مذی ولیس بمنی لان البول والنوم والمشی یقطع مادة الشهوة[2] اھ فقله فی البحر واقر۔

یازدہم پیشاب وغیرہ کے بعد جو منی بلاشہوت خارج ہوتی ہے اس سے غسل واجب نہیں، مصفّٰی میں امام نسفی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ مذی ہے منی نہیں ہے کیونکہ پیشاب، نیند اور چلنا مادۂ شہوت کو قطع کر دیتا ہے اھ اس کو بحر میں نقل کرکے برقرار رکھا۔

اقول وفیه نظر ظاهر[1] فان صورة المنی لا تکون قط للمذی وفی قوله رحمه الله تعالی انها تقطع مادة الشهوة تسامح واضح[2] وانما تقطع مادة المنی المنفصل فیؤمن بها ان یکون الخارج بعدها بقیة منی کان نزل بشهوة وهذا هو الصحیح فی تعلیل المسألة کما افاده فی التبیین وغیرہ فان لیس خروج کل منی مجنبا بل منی نزل عن شهوة وقد انقطع مادته بها فالخارج

اقول مگر اس میں بظاہر ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ کہ منی کی صورت کبھی مذی کی نہیں ہو سکتی، اور اُن کا یہ قول کہ "یہ مادۂ شہوت کو قطع کر دیتا ہے" اس میں واضح تسامح ہے۔ کیونکہ یہ منی منفصل کے مادہ کو قطع کرتا ہے، اس سے یہ اطمینان ہو جاتا ہے کہ جو منی اب خارج ہو رہی ہے شہوت سے منفصل ہونے والی منی کا حصّہ ہے، مسئلہ کی علت میں یہی قول صحیح ہے، تبیین وغیرہ میں یہی ہے۔ کیونکہ ہر منی کے

---

[1] فتح القدیر، بحث الماء المستعمل مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۷۵

[2] بحر الرائق، موجبات الغسل مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۵

الا ان منیا منی قطعا لکن غیرنا نزل عن شھوۃ فلا یوجب الغسل خلافا للامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فان قلت الیس افاد فی الفتح ان ما نزل عن غیر شھوۃ لا یکون منیا قال رحمہ اللہ تعالٰی کون المنی عن غیر شھوۃ ممنوع فان عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا اخذت فی تفسیرھا ایاہ الشھوۃ قال ابن المنذر حدثنا محمد بن یحیی حدثنا ابو حنیفۃ حدثنا عکرمۃ عن عبد ربہ بن موسٰی عن امہ انہا سألت عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا عن المذی فقالت ان کل فحل یمذی وانہ المذی والودی والمنی فاما المذی فالرجل یلاعب امرأتہ فیظھر علی ذکرہ الشیئ فیغسل ذکرہ وانثییہ ویتوضأ ولا یغتسل واما الودی فانہ یکون بعد البول یغسل ذکرہ وانثییہ ویتوضأ ولا یغتسل واما المنی فانہ الماء الاعظم الذی منہ الشھوۃ وفیہ الغسل وروی عبد الرزاق فی مصنفہ عن قتادۃ وعکرمۃ نحوہ فلا یتصور منی الا من خروجہ بشھوۃ والا فیفسد الضابط الذی وضعتہ لتمییز المیاہ لتعطی احکامہا اھ[۱]

نکلنے سے انسان جنبی نہیں ہو جاتا ہے، بلکہ صرف اُس منی سے جو بطور شہوت خارج ہو، اور اس صورت میں اس کا مادہ منقطع ہوگیا، تو اس صورت میں خارج ہونے والی چیز قطعاً منی ہے لیکن یہ شہوت سے نہیں نکلی ہے لہذا غسل واجب نہ کرے گی۔ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ فتح میں یہ ہے کہ جو چیز بلا شہوت خارج ہوتی ہے وہ منی نہیں ہوتی ہے نیز کہ بلا شہوت خارج ہونے والی چیز کا منع ہونا ممنوع ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے منی کی تفسیر میں شہوت کو منی کے لیے لازم قرار دیا ہے، ابن منذر نے کہا کہ ہم سے حدیث بیان کی محمد بن یحیٰی نے ہم سے ابو حنیفہ نے حدیث بیان کی، ہم سے عکرمہ نے عبد ربہ بن موسٰی سے ان کی ماں سے روایت کی کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے مذی کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا ہر نر کو مذی آتی ہے، اور یہ کہ تین چیزیں خارج ہوتی ہیں مذی، ودی، منی۔ مذی تو جب مرد اپنی بیوی سے کھیلتا ہے تو اس کے آلۂ تناسل پر کچھ ظاہر ہوتا ہے، اس صورت میں اس کو اپنا آلۂ تناسل اور خصیتین دھو کر وضو کر لینا چاہیے، غسل کی ضرورت نہیں، اور ودی پیشاب کے بعد خارج ہوتی ہے، اپنے آلۂ تناسل کو اور خصیتین کو دھو کر وضو کرلے غسل کی ضرورت نہیں۔ اور منی وہ بڑا پانی ہے جس سے شہوت ہوتی ہے اس میں غسل ہے، اور عبد الرزاق نے اپنی مصنّف میں قتادہ سے اور عکرمہ سے اسی قسم کی روایت

---

[۱] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

marfat.com

کی ہے، پس منی کا بلاشہوت تصور نہیں کیا جاسکتا ہے ورنہ وہ ضابطہ فاسد ہوجائیگا جو حضرت عائشہ نے پانیوں کو ممتاز کرنے کے لیے وضع کیا تھا تاکہ ان کے احکام معلوم ہوسکیں اھ۔

قلت علی تسلیمہ ایضا لایصح جعلہ مذیا بل ان کان فلخروجہ بعد البول ودیا علاان ماافاد المحقق شیئ تفرد بہ لا اظن احدا سبقہ الیہ او تبعہ علیہ وقول التبیین قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا حذفت الماء فاغتسل وان لم تکن حاذفا فلاتغتسل فاعتبر الحذف وھو لایکون الا بالشھوۃ اھ[1]

میں کہتا ہوں کہ اگر اس کو تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کو مذی قرار دینا درست نہ ہوگا بلکہ اس کو ودی کہا جاسکتا ہے کیونکہ یہ پیشاب کے بعد نکلا ہے۔ علاوہ ازیں جو محقق نے فرمایا ہے میں سمجھتا ہوں نہ اُن سے پہلے یہ کسی نے کہا اور نہ بعد میں کسی نے ان کی متابعت کی اس میں وہ منفرد نظر آتے ہیں، اور تبیین میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا "جب پانی بطور 'حذف' نکلے تو غسل کرو اور حذف کے طور پر نہ ہو تو غسل نہیں ہے۔ تو آپ نے 'حذف' کا اعتبار کیا اور "حذف" بلاشہوت نہیں ہوتا ہے اھ

لیس کمثلہ لمن تأمل ففی الحذف الدفق ولایکون الابشھوۃ بخلاف نفس خروج المنی کیف وقد نطقت الکتب عن اخرھا متونہا وشروحہا وفتاوٰیہا بتقیید المنی الذی یوجب الغسل بکونہ ذاشھوۃ وان ھذا القید احترازی وان المنی اذا خرج من ضربۃ اوسقطۃ اوحمل ثقیل من دون شھوۃ لایوجب الغسل امّا احتجاجہ بقول ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا **فاقول** فیہ **اولا** ان امنا انما ترید تعریف المیاہ بخواص لہا اغلبیۃ والتعریف بالخاص سائغ شائع لاسیما فی الصدر الاول

یہ اس کے لیے مثل نہیں ہے جو اس کے لیے اس میں غور کرے کیونکہ حذف میں اچھلنا ہوتا ہے اور یہ بلاشہوت متصور نہیں بخلاف محض منی کے نکلنے کے، پھر تمام کتب متون و شروح فتاوٰی از اول تا آخر میں یہی ہے کہ وہ منی جو مُوجِب غسل ہے وہی ہے جو شہوت کے ساتھ خارج ہو اور یہ کہ یہ قید احترازی ہے، اور یہ کہ منی جب چوٹ یا گرنے یا بوجھ اٹھانے کی وجہ سے بلاشہوت خارج ہو تو موجب غسل نہیں۔ اور ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے قول سے استدلال کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ:

اوّلاً یہ کہ ام المؤمنین نے پانیوں کا تعارف ان کے

---

[1] تبیین الحقائق موجبات الغسل بولاق مصر ۱/۱۵

marfat.com

وثانيا[ف ١] ماذا يراد بالضابط الصدق الكلى من
جانب المياه او الخواص او الجانبين والكل منقوض
اما الاول فمع عدم وفائه بالمقصود لان
لزوم المنوية للشهوة لا يستلزم لزوم الشهوة
للمنويه وانما الكلام فيه لا يصح فى نفسه لان
الرجل قد يمنى بالملاعبة فيكون هذا الانزال
مذيا ولا يوجب الغسل وقد يمنى بشهوة عقيب
البول كما تقدم عن المحقق فيكون هذا الامناء
وديا ولا غسل وكلاهما خلاف الاجماع واما
الثانى فلان الانتشار بنظر او فكر من دون ملاعبة
ربما يورث الامذاء لا سيما اذا كان الرجل مذاء
وهل لا يمذى الاعزب ابدا اذ لا مرأة يلاعبها
مع انها قالت كل فحل يمذى فاذا لم يفسد
الضابط بالتخلف فى المذى لا يفسد ايضا
فى المنى وثالثا[ف ٢] وهو الطراز المعلم والحل
المحكم ان ام المؤمنين رضى الله تعالى عنها
لم تقل هو الماء الاعظم الذى من الشهوة
ليلزم ان لا يخرج منى الا بشهوة وانما قالت
منه الشهوة فانما يلزم ان لزم ان لكل منى
دخلا فى إيراث الشهوة وما يورث الشهوة لا
يلزم ان لا يخرج الا بها فقد يعتريه عارض
يزيله عن مكانه بدون شهوة ولا
شك ان تخلق المنى فى البدن هو الذى
يولد الشهوة لتوجه الطبع الى دفع تلك الفضلة فالمنى
وان خرج لعارض بغير شهوة لا يخرج من انه الماء
الذى يولد الشهوة ولا يبعد ان يكون لكل جزء منه دخل

عمومی خواص کے ساتھ کیا ہے اور تعریف بالخاص عام ہے
خاص طور پر ابتدائی دور میں اس کی امثلہ بہت ہیں۔
ثانیاً یہ کہ ضابطہ کلیہ سے کیا مراد ہے، آیا میاہ کی جانب سے
صدق کلی یا خواص سے یا جانبین سے اور جو صورت بھی ہو
اس پر نقض ہے، پہلی صورت تو اس لیے کہ یہ مقصود کو
پورا نہیں کرتا ہے اس لیے کہ منی کا شہوت کو لازم
ہونا شہوت کے منی کو لازم ہونے کو مستلزم نہیں ہے
جبکہ گفتگو اسی میں فی نفسہٖ صحیح نہیں ہے
کیونکہ منی کبھی بیوی کے ساتھ کھیل میں بھی نکل آتی ہے
تو ایسا انزال مذی ہوگا اور غسل کو واجب نہ کرے گا
اور کبھی منی پیشاب کے بعد شہوت سے خارج ہو جاتی
ہے جیسا کہ محقق کے حوالے سے گزرا، تو اس منی کا
خروج ودی ہوگا اور غسل واجب نہ ہوگا، اور یہ دونوں
اجماع کے خلاف ہیں اور دوسری صورت میں اس لیے کہ نظر و
فکر کے ذریعہ انتشار سے بغیر ملاعبۃ کے بھی مذی نکل
آتی ہے خاص طور پر جب کسی شخص کو مذی زیادہ آتی ہو
تو جو زیادہ تر سفر میں رہتا ہو اس کے پاس عورت نہیں
ہوتی جس سے ملاعبہ کرے کیا اس کو کبھی مذی نہیں آئیگی
حالانکہ ام المومنین نے فرمایا ہے ہر فحل کو مذی آتی ہے
تو جب ضابطہ مذی میں تخلف سے نہیں ٹوٹتا تو منی
میں بھی نہیں ٹوٹے گا۔ ثالثاً یہ (طرازِ مُعَلَّم اور
حَلِّ مُحکَم) ہے، حضرت عائشہ نے یہ نہیں فرمایا کہ
یہ ماءِ اعظم شہوت سے ہوتا ہے، اگر ایسا فرماتیں تو
اس سے یہ لازم آتا کہ منی شہوت سے ہی ہوتی ہے،
آپ نے یہ فرمایا کہ اس سے شہوت ہوتی ہے، اس سے
صرف یہ بات لازم آتی ہے کہ ہر منی کو شہوت کے
پیدا کرنے میں دخل ہے اور جو چیز شہوت پیدا کرنے

marfat.com

فيها لان كله فضلة وهو من المعلوم انه كلما ازداد المني تزداد الشهوة فقول ام المؤمنين لا يمس ما اراد المحقق ولكن لا غرو فلكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة وآبى الله الصحة كلية الا لكلامه وكلام صاحب النبوة صلوات الله تعالى وسلامه عليه وعلى آله وصحبه اولى الفتوة ونسأل المولى سبحنه وتعالى عافيته وعفوه۔

والی ہو لازم نہیں کہ وہ شہوت سے ہی نکلے کیونکہ ممکن ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے منی اپنی جگہ سے شہوت کے بغیر جُدا ہو جائے، اور اس میں شک نہیں کہ بدن میں منی کا وجود ہی شہوت پیدا کرتا ہے اور طبیعت اِس فُضلہ کے اخراج کی طرف مائل ہوتی ہے تو منی اگر کسی عارض کی وجہ سے بغیر شہوت کے نکلی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ منی وُہ پانی نہ رہی جو شہوت پیدا کرتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ منی کے ہر جزء کو شہوت کے پیدا کرنے میں دخل ہو کیونکہ یہ کل کا کل فُضلہ ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ منی جب زیادہ ہوتی ہے تو شہوت بھی زیادہ ہوتی ہے، تو اُم المومنین کے قول کا اس چیز سے کوئی تعلق نہیں ہے جو محقق نے فرمائی ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں فلکل جواد کبوۃٌ ولکل صارم نبوۃ۔ اور کلی طور پر تو اللہ کا کلام صحیح ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، ونسأل اللہ سبحانہ وتعالی عافیتہ وعفوہ۔ ت

الثانی عشر المرأة كالرجل في الاحتلام نص عليه محمد كما في مختصر الامام الحاكم الشهيد فان احتلمت ولم تر بللا لا غسل عليها هو المذهب كما في البحر والدر وبه يؤخذ قاله شمس الائمة الحلواني وهو الصحيح قاله في الخلاصة وعليه الفتوى قاله في معراج الدراية والبحر والمجتبى والحلية والهندية وبه افتى الفقيه ابو جعفر واعتمده فقيه النفس في الخانية فلا تعويل على ما روى عن محمد انها يجب عليها الغسل احتياطا وهذه غير رواية الاصول عنه فان محمدا نص في الاصل ان المرأة اذا احتلمت لا يجب عليها الغسل حتى ترى مثل ما يرى[1] الرجل كما في الحلية

دوازدہم عورت احتلام کے سلسلہ میں مرد کی طرح ہے، امام محمد نے اس کی تصریح کی ہے، حاکم شہید نے اپنی مختصر میں یہی لکھا، تو اگر عورت کو احتلام یاد ہو مگر اس نے تری نہ دیکھی تو اس پر غسل نہیں، یہی مذہب ہے جیسا کہ بحر اور دُر میں ہے اور اسی پر عمل کیا جائے، شمس الائمہ حلوانی نے یہی کہا اور یہی صحیح ہے، یہ خلاصہ میں ہے، اور اسی پر فتوی ہے جیسا کہ معراج الدرایہ، بحر، مجتبی، حلیہ اور ہندیہ میں ہے اور فقیہ ابو جعفر نے اس پر فتوی دیا اور خانیہ میں فقیہ النفس نے اسی پر اعتماد کیا تو امام محمد سے جو مروی ہے کہ اس پر احتیاطاً غسل واجب ہے اعتماد نہیں ہے، اور امام محمد سے یہ روایت اصول کی روایت نہیں ہے، کیونکہ اصل میں امام محمد نے فرمایا کہ عورت کو اگر احتلام یاد ہے تو اس پر غسل صرف اسی صورت میں واجب ہوگا

[1] علیہ

marfat.com

عن الذخیرۃ۔

جبکہ وہ اس چیز کو دیکھے جو مرد دیکھتا ہے جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے۔

اقول فقول المنیۃ[1] قال محمد لیس کما ینبغی وحمل الامام برھان الدین فی تجنیسہ ھذہ الروایۃ علی ما اذا وجدت لذۃ الانزال ثم اختارھا معللا بان ماءھا لایکون دافقا کماء الرجل وانما ینزل من صدرھا اھ واعتمدہ البزازی فی الوجیز فجزم بالوجوب ثم قال وقیل لایلزمھا کالرجل اھ[2]

اقول لہذا منیہ کا قول کہ "محمد نے فرمایا" مناسب نہیں، اور امام برہان الدین نے تجنیس میں فرمایا کہ یہ روایت جس میں عورت کے لذت کے محسوس کرنے کا ذکر ہے الخ اس کی علت یہ ہے کہ عورت کا پانی اچھل کر نہیں نکلتا ہے دفق کے ساتھ، جیسا کہ مرد کا نکلتا ہے، عورت کا پانی اس کے سینے سے آتا ہے۔ اسی پر بزازی نے وجیز میں اعتماد کیا اور وجوب غسل کا قول کیا اور ایک قول یہ ہے کہ مرد کی طرح اس پر بھی غسل واجب نہیں جس طرح مرد پر واجب نہیں اھ

اقول واغرب فی السراجیۃ[2] فقال علیھا الغسل وبہ افتی ابوبکر بن الفضل البخاری وعن محمد انہ لا یجب اھ[3] فجعل الظاھر نادرا والنادر ظاھرا وحکی روایۃ محمد کقول الکل وجعل قول الکل روایۃ عن محمد ثم ان المحقق ایضا استوجھہ فی الفتح وللامام الزیلعی فی التبیین ایضا میل الی اختیارھا حیث قدمھا جازما بھا واخر دلیلھا وعللھا کالتجنیس بقولہ لان ماءھا ینزل من صدرھا الی رحمھا بخلاف الرجل حیث یشترط الظھور الی ظاھر الفرج فی حقہ حقیقۃ اھ[4] فھذا ما وجدت الاٰن فی

اقول اور سراجیہ والے نے تو عجیب بات کہی کہ عورت پر غسل واجب ہے اور ابوبکر بن فضل البخاری نے اسی پر فتوٰی دیا، اور امام محمد کی روایت ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں اھ، تو انہوں نے ظاہر روایت کو نادر اور نادر روایت کو ظاہر روایت بنا دیا، اور محمد کی روایت کو اس طرح ذکر کیا کہ گویا وہ تمام فقہاء کا قول ہو اور جو قول تمام فقہاء کا ہے اس کو محمد کی روایت قرار دے دیا، پھر محقق نے فتح میں اس کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے اور تبیین میں امام زیلعی کا میلان بھی اسی طرف ہے، کیونکہ انہوں نے اس پر جزم کرتے ہوئے مقدم رکھا اور اس کی دلیل کو مؤخر کیا اور تجنیس کی طرح اس کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا "کیونکہ

---

[1] بحوالہ فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۵
[2] فتاوی بزازیہ علی حاشیۃ ہندیۃ موجبات الغسل نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۰
[3] فتاوی سراجیہ، موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ص ۳
[4] تبیین الحقائق " بولاق مصر ۱/۱۶

marfat.com

تشیید ھذہ الروایۃ اما التعلیل ۔ اس کا پانی اس کے سینے سے آتا ہے اس کے رحم کی طرف، اور مرد کے لئے ضروری ہے کہ منی حقیقۃً ظاہر فرج تک ظہور کرے اھ یہ وہ ہے جواب تک اس روایت کو مستحکم کرنے کے سلسلے میں مجھ پر ظاہر ہوا ہے ۔

فاقول حاصلہ ان منی المرأۃ وان کان لہ دفق لشھادۃ قولہ تعالٰی ماء دافق یخرج من بین الصلب والترائب[1] لکن لاکمنی الرجل وذلک لانہ ینزل من صلبہ الی انثییہ الی ذکرہ وھو طریق ذوعوج فلولم یندفع بقوۃ شدیدۃ لبقی فی بعض الطریق بخلاف منیھا فانہ ینزل من ترائبھا الی رحمھا وھو طریق مستقیم فکان یکفیہ السیلان غیران نزولہ بحرارۃ فلزمہ نوع دفق ولاوجہ لانکارہ فانہ مشھود معلوم ولکن العجب من المدقق العلائی حیث قال لم یذکر الدفق لیشمل منی المرأۃ لان الدفق فیہ غیرظاھر اما اسنادہ الیہ فی الاٰیۃ فیحتمل التغلیب فالمستدل بھا کالقھستانی تبعا للاخی چلپی غیر مصیب تامل اھ[2]

اور تعلیل کی بابت میں کہتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ عورت کی منی اگرچہ دفق (اچھلنے) کی کیفیت ہوتی ہے کیونکہ فرمانِ الٰہی ہے "وہ اچھلتے پانی سے پیدا کیا گیا ہے جو پیٹھ اور پستانوں کے درمیان سے نکلتا ہے، مگر وہ پھر بھی مرد کی منی کی طرح نہیں ہے کیونکہ اس کی منی اس کی پشت سے اس کے خصیتین کی طرف اترتی ہے اور یہ ایک پیچیدہ راستہ ہے اب اگر وہ پوری قوت کے ساتھ اچھل کر نہ نکلے تو اس کے جسم میں رک جانے کا احتمال ہے، لیکن عورت کی منی اس کے پستانوں کے پاس سے سیدھی رحم تک آتی ہے اور یہ سیدھا راستہ ہے، لہٰذا اس میں سیدھا سادا بہاؤ کافی ہے، البتہ اس میں چونکہ حرارت ہوتی ہے تو کچھ نہ کچھ اُچھلنا پایا جاتا ہے، اور یہ چیز ناقابلِ انکار ہے، مگر مدقق علائی پر تعجب ہے کہ انہوں نے کہا کہ "دفق" کا ذکر نہیں کیا تاکہ عورت کی منی کو شامل ہو جائے کیونکہ اس میں دفق ظاہر نہیں ہوتا ہے اور آیت میں اس کی طرف جو دفق کی اسناد ہے تو اس میں تغلیب کا احتمال ہے اب قہستانی نے چلپی کی متابعت میں جو استدلال اس آیت سے کیا ہے وہ درست نہیں ہے تامل اھ

اقول النصوص تحمل علی ظواھرھا مالم یصرف عنھا دلیل فاحتمال التغلیب محتاج

اقول دراصل نصوص کو ان کے ظاہر پر ہی محمول کیا جاتا ہے تاوقتیکہ کوئی قرینہ صارفہ موجود نہ ہو، لہٰذا تغلیب کے

---

[1] القرآن ۸۶/۷

[2] الدرالمختار، موجبات الغسل، مجتبائی دہلی ۱/۳۰

marfat.com

الی اثبات عدم الدفق فی منیھا واذ لادلیل فلا سبیل الی الاحتمال فلا اخذ علی الاستدلال قال العلامۃ ط الدلیل اذا طرقہ الاحتمال سقط بہ الاستدلال اھ[1]

احتمال کے لیے یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ عورت کی منی میں دفق نہیں پایا جاتا ہے اور چونکہ ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو تغلیب کا قول درست نہیں ہے، علامہ ط نے فرمایا کہ جب کسی دلیل میں احتمال پیدا ہوجائے تو اس سے استدلال ساقط ہوجاتا ہے۔ (ت)

اقول الاحتمال[1] اذا لم یدل دلیل علیہ لم ینظر الیہ وکان المدقق رحمہ اللہ تعالٰی الی ھذا اشار بقولہ تامل وقال العلامۃ ش لعلہ یشیر الی امکان الجواب لان کون الدفق منھا غیر ظاھر لیشعر بان فیہ دفقا وان لم یکن کالرجل افادہ ابن عبدالرزاق اھ[2]

اقول اگر احتمال بلادلیل ہو تو لائقِ التفات نہیں ہوتا ہے اور غالباً مدقق نے اپنے قول تامّل سے اسی طرف اشارہ کیا ہے، اور علامہ "ش" نے فرمایا کہ شاید وہ جواب کے امکان کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، کیونکہ عورت کی منی میں دفق کے ظاہر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دفق ہے اگرچہ مرد کی طرح کا نہ ہو، ابن عبدالرزاق نے یہی فرمایا اھ (ت)

اقول لوان[2] المدقق اراد ھذا لناقض اول کلامہ اٰخرہ بل لم یستقم[3] اولہ لانہ بنی شمول الکلام لمنیھا علی ترک ذکر الدفق ولوکان فیہ دفق ولوخفیا لشملہ وان ذکر بل مرادہ غیر ظاھر ای غیر ثابت ولامعلوم رجعنا الی تقریر دلیل التجنیس۔

اقول اگر مدقق کی عبارت کا یہی مطلب ہوتا تو ان کے ابتدائی کلام کا تناقض آخر کلام کے ساتھ ہوجاتا، بلکہ کلام کا اول درست ہی قرار نہ پاتا، کیونکہ ان کے کلام کا عموم عورت کی منی کے لیے دفق کے ذکر کے ترک پر ہے اور اگر اس میں خفیہ دفق ہوتا تو کلام اس کو شامل ہوجاتا اگرچہ ذکر کیا جاتا، بلکہ ان کی مراد غیر ظاہر سے یہ ہے، یعنی غیر ثابت اور غیر معلوم ہے۔ ہم نے تجنیس کی بیان کردہ دلیل کی طرف رجوع کیا ہے۔ (ت)

اقول فاذا کان الامر کما وصفنا لم یجب فی انزالھا خروج المنی من الفرج الخارج الی الفخذ او الثوب غالبا کما فی الرجل

اقول اگر بات وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے تو عورت کے انزال کی صورت میں یہ ضروری نہیں کہ منی فرجِ خارج سے ران یا کپڑے تک عام طور پر آئے جس طرح مرد کی

---

[1] طحطاوی علی الدر المختار، موجبات الغسل بیروت ۱/۹۱

[2] ردالمحتار موجبات الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۱۸

فعسى ان يخرج من الفرج الداخل ويبقى فی الفرج الخارج ولضعف الدفق يكون قليلا ولرقته يختلط برطوبة الفرج فلا يحس به فاذا كان الامر علی هذا الحد من الخفاء اقمنا وجدانها لذة الانزال مقام الخروج كما اقام الشرع ايلاج الحشفة مقامه لعين ذلك الوجه اعنی الخفاء كما بينه فی الهداية وشروحها كيف وليس المراد بقوله صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم فی حديث الشيخين عن انس رضی اللہ تعالٰی عنه لما سألته ام سليم رضی اللہ تعالٰی عنها يارسول اللہ ان اللہ لا يستحيی من الحق فهل علی المرأة من غسل اذا احتلمت قال نعم اذا رأت الماء[1] رؤية البصر قطعا فقد تكون عمياء بل الرؤية العلمية والظن الغالب فی علم الفقه والخروج هو المظنون فی الانزال وقد علم بما قررنا ان عدم الاحساس به بصرا ولا لمسا لا يعارض فی المرأة هذا الظن فاديرا الحكم عليه وكان وجدانها لذة الانزال كرؤيتها اياه خارجا فنحن لا نقول ان الغسل يجب عليها وان لم ترماء حتی يرد علينا الحديث بل نقول اذا وجدت لذة الانزال فقد رأت الماء علی الوجه الذی بينا ولا نحتاج الی ان تحس المنی خارج فرجها ببصر او لمس هذا التقرير

آتی ہے، بلکہ ممکن ہے کہ فرج داخل سے فرج خارج کی طرف آئے اور وہیں رہ جائے اور دفق کی کمی کے باعث کم ہو اور رقت کی وجہ سے رطوبت فرج میں مل جائے اور اس کا احساس نہ ہو، اور جب وُہ منی اس درجہ خفی ہے تو ہم نے عورت کے احساسِ لذت کو خروج کے قائم مقام قرار دے دیا جیسے شریعت نے حشفہ کے دخول کو خروجِ منی کے قائم مقام قرار دے دیا، اور اس کی وجہ بھی بعینہٖ یہی اخفاء ہے جیسا کہ ہدایہ اور اس کی شروح میں بیان کیا گیا ہے، شیخین نے حضرت انس سے روایت کی کہ جب آپ سے اُمِ سلیم رضی اللہ عنہا نے دریافت کیا کہ یارسول اللہ! اللہ تعالٰی حق سے حیاء نہیں فرماتا ہے، کیا احتلام کی صورت میں عورت پر بھی غسل ہے جبکہ وُہ پانی قطعی طور پر دیکھے؟ اس حدیث میں دیکھنے سے مراد آنکھ سے دیکھنا نہیں ہے، بلکہ رؤیتِ علمیہ اور ظنِ غالب ہے۔ یہی چیز علم فقہ میں معروف ہے، اور خروج ہی انزال میں مظنون ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہُوا کہ منی کا نہ دیکھنا اور اس کو نہ چھونا اس میں اس ظن کے منافی نہیں، چنانچہ حکم کا دارومدار اسی پر ہے، اور عورت کا لذت کا وِجدان کرنا یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے وُہ خارجی طور پر اس منی کا مشاہدہ کرے اب ہم یہ نہیں کہتے کہ اس پر غسل واجب ہے خواہ وُہ منی کو نہ دیکھے، اور ہم پر حدیث سے اعتراض وارد ہو بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جب عورت نے لذت کو محسوس کیا

---

[1] جامع للبخاری باب اذا احتلمت المرأۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۲

marfat.com

الدلیل بفیض الملك الجلیل وهذا معنی ما قاله
المحقق فی الفتح والحق ان الاتفاق علی
تعلق وجوب الغسل بوجود المنی فی احتلامها
والقائل بوجوبه فی هذه الخلافیة انما یوجبه
بناء علی وجوده وان لم تره یدل علی ذلك تعلیله
فی التجنیس احتلمت ولم یخرج منها الماء ان
وجدت شهوة الانزال كان علیها الغسل
والا لا لان ماءها لایکون دافقا الی اخر ما
قال فهذا التعلیل یفهمك ان المراد بعدم الخروج
فی قوله ولم یخرج منها لم تره خرج فعلی هذا
الاوجه وجوب الغسل فی الخلافیة والاحتلام
یصدق برؤیتها صورة الجماع فی نومها وهو
یصدق بصورتی وجود لذة الانزال وعدمه فلذا
لما اطلقت ام سلیم السؤال عن احتلام المرأة قید
صلی الله تعالٰی علیه وسلم جوابها باحدی الصورتین
فقال اذا رأت الماء، ومعلوم ان المراد بالرؤیة
العلم مطلقا فانها لو تیقنت الانزال بان
استیقظت فی فور الاحتلام فاحست بیدها
البلل ثم نامت فما استیقظت حتی جف فلم
تر بعینها شیأ لا یسع القول بان لاغسل
علیها مع انه لارؤیة بصر بل رؤیة علم و
رأی یستعمل حقیقة فی معنی علم باتفاق
اللغة قال (رأیت الله اکبر کل شئ) اھ[1] وبما

تو گویا اس نے منی کو دیکھ لیا، اور اب اس کو اس امر
کی ضرورت نہیں کہ وہ خارج منی کو دیکھے یا چھوئے،
یہ اللہ کے فضل وکرم سے دلیل کی تقریر ہے اور محقق
نے جو فتح میں کہا ہے اس کا مفہوم ہے، اور حق یہی ہے
کہ عورت کی منی سے بھی غسل واجب ہوتا ہے، اور
اس اختلافی مسئلہ میں جو لوگ وجوبِ غسل کے قائل ہیں
خواہ وہ منی کو نہ دیکھے، ان کی دلیل وہی تجنیس والی
علت ہے کہ عورت کو احتلام ہوا مگر اس کا پانی خارج
نہ ہو مگر وہ شہوتِ انزال کو پائے تو اس پر غسل
واجب ہے ورنہ نہیں، کیونکہ اس کا پانی اچھل کر
نہیں نکلتا ہے، اس تعلیل سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ
ان کی مراد نہ نکلنے سے یہ ہے کہ اُس عورت نے نکلتے
ہُوئے منی کو نہ دیکھا، ان وجوہ سے خلافی مسئلہ میں
عورت پر سے غسل کا وجوب ہوا اور احتلام کا دیکھنا
بھی صادق آتا ہے کہ وہ عورت نیند میں جماع دیکھے
اور وہ لذتِ انزال کے وجود وعدم دونوں صورتوں
پر صادق آتا ہے، اس لیے جب ام سلیم نے عورت
کے احتلام کے سوال کو مطلق رکھا تو حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے اس کے جواب میں دو صورتوں میں سے
ایک کے ساتھ قید لگائی، اور فرمایا کہ غسل صرف اسی
صورت میں ہوگا جب وہ پانی دیکھے، اور یہ معلوم ہے
کہ دیکھنے سے مراد علم ہے، کیونکہ اگر اس کو انزال کا
یقین ہوگیا، مثلاً وہ احتلام کے فوراً بعد جاگ اُٹھی اور

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۵

marfat.com

قررنا الدليل بفيض فتح القدير عز جلاله ظهر
ان الرادين على كلام المحقق هذا وهم العلماء
الجلة تلميذه المحقق الحلبي فى الحلية و
المحقق ابرهيم الحلبي فى الغنية والعلامة السيد
الشامى فى المنحة اكثرهم لم يمعنوا النظر فى
كلامه رحمه الله تعالى وايا هم ورحمنا بهم
اما الشامى فظن ان المحقق يريد بدعوى الاتفاق
التوفيق بين الروايتين بان مراد الظاهرة
عدم الوجوب اذا لم يوجد الانزال ومراد
النادرة الوجوب اذا وجد ولم تره المرأة بعينها
فاخذ عليه بما هو عنه برئ اذ يقول يفهم من
كلام الفتح ان مراده انهم اتفقوا على انه
اذا وجد المنى فقد وجب الغسل ومحمد قال
بوجوبه بناء على وجود المنى وان لم تره فلم
يخرج على معنى لم تره خرج لكن لا يخفى ان
غير محمد لا يقول بعدم الوجوب والحالة هذه
فكيف يجعلون عدم الوجوب ظاهر الرواية
اللهم الا ان يكون مراده الاعتراض
عليهم فى نقل الخلاف وانهم لم يفهموا قول
محمد وان مراده بعدم الخروج عدم الرؤية
ولا يخفى بعد هذا فانهم قيدوا الوجوب
عند غير محمد بما اذا خرج الى الفرج الخارج
فان كان مراده (يعنى محمدا) بعدم الرؤية
البصرية فهو مما لا يسع احدا ان يخالف
فيه وان كان العلمية فلم يحصل الاتفاق

اپنے ہاتھ سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور جب
دوبارہ اٹھی تو تری خشک ہو چکی تھی اب اس صورت میں
کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں
کیونکہ اُس نے منی اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھی ہے
اہل لغت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ علم اور رویۃ حقیقۃ
علم کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ
رایت اللہ اکبر کل شئ اھ ہماری اس تقریر سے
معلوم ہوا کہ محقق حلبی نے حلیہ میں اور محقق ابراہیم حلبی
نے غنیہ میں اور علامہ سید شامی نے منحہ میں، محقق کے
کلام پر جو رد کیا ہے انہوں نے محقق کے کلام کو بنظر غائر
نہیں پڑھا ہے رحمہ اللہ تعالی وایا ھم ورحمنا
اور شامی کو یہ گمان ہوا کہ محقق اپنے دعوائے اتفاق سے
یہ چاہتے کہ دونوں روایتوں میں تطبیق پیدا ہو جائے
اور وہ اس طرح کہ ظاہر روایت سے مراد وجوب
نہ ہو جبکہ انزال نہ پایا جائے، اور نادر روایت کا
مفہوم یہ ہے کہ جب انزال ہو اور عورت نہ دیکھے تو
وجوب ہو، تو یہ ایسی تاویل ہے جس پر خود متکلم راضی
نہیں ہے، کیونکہ وہ خود کہتے ہیں کہ فتح کے کلام میں
کہ ان کی مراد یہ ہے کہ وہ فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جب
پائی جائے گی تو غسل واجب ہوگا اور امام محمد وجوب
غسل کا دارومدار منی کے وجود پر کرتے ہیں خواہ عورت
نہ دیکھے، تو اس کے معنی ہوئے کہ لم تره کو کوئی منافی
نہیں ہے، مگر یہ مخفی نہ رہے کہ محمد کے علاوہ اور کوئی
عدم وجوب کا قائل نہیں جبکہ یہ حالت ہو، تو وہ
عدم وجوب کو ظاہر روایت کیسے قرار دیں گے؟

marfat.com

علی تعلق الوجوب بوجود المنی فالظاھر وجود الخلاف وان ما فی التجنیس مبنی علی قول محمد وحینئذ لا دلالۃ لہ علی ما ادعاہ فلیتامل اھ[1]۔

ہاں اگر ان کی مراد یہ ہو کہ وہ اختلاف کے نقل کرنے میں ان پر اعتراض کرنا چاہتے ہوں اور یہ کہ وہ محمد کے کلام کو نہیں سمجھے اور یہ کہ ان کی مراد عدم خروج سے عدم رؤیت ہو مگر یہ دُور از کار باتیں ہیں کیونکہ انھوں نے امام محمد کے علاوہ دوسروں کے نزدیک وجوب کو اس قید سے مقید کیا ہے کہ وہ فرج خارج تک آگیا ہو تو اگر محمد کی مراد عدم رؤیۃ سے رویۃ بصریہ ہے تو اس میں کسی کو مجال مخالفت نہ ہونی چاہیے اور اگر رؤیۃ علمیہ ہے تو وجود منی سے وجوب کے متعلق ہونے پر اتفاق نہیں ہے، تو اختلاف ہے، اور جو کچھ تجنیس میں ہے وہ محمد کے قول پر مبنی ہے، اور اس صورت میں اس سے ان کے دعوے کو کوئی مدد نہیں ملتی ہے فلیتامل اھ۔

اقول لاھو ینکر الخلاف ولا ان ما فی التجنیس مبنی علی ما روی عن محمد ولا ھو یرید ببیان الاتفاق ابداء الوفاق وانما الامر انھم ظنوا ان محمدا فی ھذہ الروایۃ لایشترط فی احتلامھا وجود الماء لقول التجنیس وغیرہ المبنی علی تلک الروایۃ احتلمت ولم یخرج منھا الماء فردوا علیھا بقولہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نعم اذا رأت الماء علق ایجاب الغسل علیھا برؤیۃ الماء فکیف یجب ولم یخرج فاشار المحقق الی الجواب عنہ بان وجدان الماء شرط بالاجماع ولاتنکرہ ھذہ الروایۃ انما نشأ الخلاف من واد اٰخر وذلک ان العلم بالشیئ قد یحصل بنفسہ وقد یحصل بالعلم بسببہ فالروایۃ الظاھرۃ شرطت العلم بالوجہ الاول وقالت لاغسل علیھا وان وجدت لذۃ الامناء مالم تحس بمنی خرج

اقول نہ تو وہ خلاف کے منکر ہیں اور نہ ہی تجنیس میں جو کچھ ہے وہ محمد کی روایت پر مبنی ہے اور نہ ہی وُہ اتفاق کی شکل پیدا کر رہے ہیں، اصل معاملہ یہ ہے کہ فقہاء نے محمد کی روایت کا یہ مطلب لیا کہ وہ احتلام میں پانی کا ہونا شرط نہیں کرتے ہیں کیونکہ تجنیس وغیرہ کا قول اسی روایت پر مبنی ہے کہ عورت کو احتلام ہو اور اس سے پانی نہ نکلا، تو انھوں نے اس کی تردید حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے کی کہ "نعم اذا رأت الماء" اس روایت میں غسل کا وجوب پانی کے دیکھنے پر موقوف کیا گیا ہے، تو غسل پانی کے نکلے بغیر کیسے واجب ہوسکتا ہے؟ تو محقق نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا، یعنی پانی کا پایا جانا اجماعاً شرط ہے اور یہ روایت اس کا انکار نہیں کرتی ہے، اختلاف ایک اور جہت سے پیدا ہوا ہے اور وُہ یہ کہ کسی چیز کا علم خود اس چیز سے پیدا ہوتا ہے اور کبھی اس کے سبب سے پیدا ہوتا ہے، تو ظاہر روایت

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

marfat.com

من فرجها الداخل سواء کان الاحساس بالبصر او باللمس کما هو فی الرجل بالاتفاق وروایة محمد فرقت بینها وبین الرجل بما بینا فاجتزت فیها بالعلم بلذة الانزال وجعلته علما بخروج المنی وان لم تحس منیا خارج فرجها هذا مراد الکلام فاین فیه رفع الخلاف او انکار ابتناء کلام التجنیس علی الروایة النادرة ولو رأیتم [ف1] قوله فعلی هذا الاوجه وجوب الغسل فی الخلافیة لعلمتم انه یبقی الخلاف ویرید الترجیح لا رفع الخلاف وابداء التوفیق ولکن سبحٰن من لا یزل قولکم لایخفی ان غیر محمد لایقول[1] الخ

میں جو علم کی شرط ہے وہ پہلی وجہ سے ہے جس میں یہ ہے کہ عورت پر غسل نہ ہوگا خواہ لذتِ منی کو کیوں محسوس نہ کرے، تاوقتیکہ وہ اپنی فرج داخل سے منی نکلتی محسوس نہ کرے، خواہ احساس نظر سے ہو یا لمس سے ہو جیسا کہ مرد میں ہے بالاتفاق، اور محمد کی روایت کی رو سے مرد وعورت کی منی میں ہمارا بیان کردہ فرق ہے، اس میں عورت کا لذتِ انزال کا محسوس کرلینا منی کے خروج کے لیے کافی قرار دیا ہے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ عورت کو فرج خارج کی طرف منی کے آنے کا احساس بھی ہو، یہ کلام کی مراد ہے، اس میں رفع خلاف کا کہیں ذکر نہیں ہے، اور نہ اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس میں تجنیس کے کلام کے نادر روایت پر مبنی ہونے کا انکار ہے، اور اگر ان کے قول فعلی هذا الاوجه وجوب الغسل فی الخلافیة کی طرف توجہ کی جائے، تو معلوم ہوگا کہ وہ خلاف کو باقی رکھ رہے ہیں صرف ترجیح دے رہے ہیں، ان کا مقصود تطبیق دینا نہیں ہے، لیکن خدا بے عیب ہے۔ تمہارا قول لا یخفی ان غیر محمد لا یقول الخ

اقول [ف2] بلٰی ان غیر محمد بل ومحمدا ایضا فی ظاهر الروایة یقول بعدم الوجوب اذا لم یحط علمها بنفس خروج المنی اصالة وفی النادرة یقول بالوجوب اذا علمت وجود المنی علما فقهیا بوجدان لذة الانزال قولکم الا ان یکون مراده الاعتراض[2] **اقول** لم یرده [ف3] ولم یرد الخلاف بل اراد الجواب عما

اقول محمد کا غیر بلکہ خود محمد بھی ظاہر روایت میں کہتے ہیں کہ عورت کو بذاتِ خود جب منی کے نکلنے کا علم نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، اور نادر روایت میں فرماتے ہیں کہ جب عورت کو منی کے خروج کا فقہی علم حاصل ہو جائے یعنی وہ لذت کو محسوس کرے تو اس پر غسل واجب ہو جائے گا تمہارا قول الا ان یکون مراده اعتراض میں کہتا ہوں نہ تو انہوں

---

[1] منحة الخالق علی حاشیة بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۷

[2] ایضاً

marfat.com

اورد علی محمد من مخالفۃ الحدیث بان الرؤیۃ فی الحدیث علمیۃ اجماعا ولا یسع احدا ان یخالف فیہ وھو اذن یعم العلم الحاصل بسبب العلم بالسبب قولکم وان کان العلمیۃ[1] الخ **اقول** نعم[ف1] ھو المراد عند محمد وغیرہ جمیعا انما الخلف فی اشتراط العلم بالشیئ اصالۃ وعدمہ فلاینافی الاتفاق علی تعلق الوجوب بالوجود اما الغنیۃ فقال فیھا بعد نقل کلام المحقق ھذا لایفید کون الاوجہ وجوب الغسل فی المسألۃ المختلف فیھا لحدیث ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنھا سواء کانت الرؤیۃ بمعنی البصر او العلم فانھا لم ترہ بعینھا ولا علمت خروجہ اللھم الا ان ادعی ان المراد برأت رؤیا الحلم ولکن لا دلیل لہ علی ذلک فلا یقبل منہ[2] اھ فاصاب فی فھم ان مراد المحقق الترجیح لا التوفیق والعجب[ف2] ان العلامۃ ش نقل کلامہ برمتہ بعد ما قدمنا عنہ ولم یحن منہ التفات الی ما اعطاہ الغنیۃ من مفاد کلام المحقق۔

اعتراض کا ارادہ کیا اور نہ ہی اختلاف کا ارادہ کیا بلکہ ان کی مراد محمد پر سے اس اعتراض کو رفع کرنا ہے جو ان پر حدیث کی مخالفت کرنے کے سلسلہ میں وارد ہوا ہے کہ حدیث میں اجماعا رؤیت علمیہ مراد ہے، اور اس میں کسی کی مجال نہیں کہ اختلاف کرے، تو اس میں وہ علم بھی آجاتا ہے جو علم کے سبب کا ہو۔ تمہارا قول وان کان العلمیۃ الخ اقول یہی امام محمد اور دوسروں کی مراد ہے، اختلاف صرف ایسی شے میں ہے کہ ایک چیز کا اصالۃ علم ہونا اور نہ ہونا، تو یہ اس امر پر اتفاق کے منافی نہیں کہ وجوب غسل کا تعلق وجود منی سے ہے۔ اور غنیۃ میں محقق کے کلام کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ''یہ اس امر کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ اس مسئلہ مختلف فیہا میں زیادہ صحیح وجوب غسل ہے جیسا کہ اُم سُلَیم رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے جو رؤیت بمعنے دیکھنے کے ہو یا بمعنی علم کے ہو کیونکہ نہ تو انہوں نے اپنی آنکھ سے دیکھی تھی اور نہ اس کے خروج کا علم ہوا تھا، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ یہ دعوی کیا جائے کہ ''رأت'' سے مراد خواب میں دیکھنا ہو، لیکن اس پر کوئی دلیل نہیں، لہذا یہ دعوی مقبول نہیں ہے اھ اس سے معلوم ہوا کہ صاحبِ غنیہ محقق کی مراد درست طور پر سمجھے ہیں کہ ان کی مراد صرف ترجیح ہے توفیق نہیں ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا اُس کو نقل کرنے کے بعد علامہ ش نے ان کے کلام کو مکمل نقل کیا ہے مگر اس میں غنیہ کی بحث کی طرف کوئی اشارہ تک نہیں ہے۔ (ت)

اقول وحاشا[ف3] المحقق ان یرید بالرؤیۃ

اقول یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کہ محقق

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱ /۵۷

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

marfat.com

رؤیا حلم بل ارادالرؤیۃ العلمیۃ کما قد افصح عنہ وقولکم ولا علمت مبنی علی حصر العلم بالشیٔ فی العلم المتعلق بنفسہ اصالۃ وھو باطل قطعاً الا تری ان الشرع اوجب الغسل بغیبۃ الحشفۃ واقامھا مقام رؤیۃ المنی مع عدم العلم المتعلق بنفسہ قطعاً ثم اخذ المحقق الحلبی یوھن کلام التجنیس قائلا لا اثر فی نزول مائھا من صدرھا غیر دافق فی وجوب الغسل فان وجوب الغسل فی الاحتلام متعلق بخروج المنی من الفرج الداخل کما تعلق فی حق الرجل بخروجہ من راس الذکر الی اٰخر ما اطال۔[1]

رؤیۃ سے رؤیۃ حُلمی کا ارادہ کریں، انہوں نے رؤیۃ علمی کا ارادہ کیا ہے، وُہ خود وضاحت سے کہتے ہیں، وقولکم "ولا علمت" یہ اس پر مبنی ہے کہ کسی چیز کے علم کو اُس کے اصالۃً جاننے میں منحصر کر دیا جائے جو قطعاً باطل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حشفہ کے غائب ہونے سے شریعت نے غسل کو واجب کیا ہے اور دخول حشفہ کو منی کے دیکھنے کے قائم مقام قرار دیا ہے، حالانکہ نفسِ منی کا علم قطعاً نہیں ہے۔ پھر محقق حلبی نے یہ کہہ کر تجنیس کے کلام کے ضعف کو ظاہر کیا کہ عورت کے سینے سے پانی کے نزول اور اس کے غیر دافق ہونے کو وجوبِ غسل میں کوئی دخل نہیں، کیوں کہ احتلام میں وجوبِ غسل فرج داخل سے منی کے خروج سے متعلق ہے اور یہ چیز مرد میں منی کے سرِ ذکر سے خروج کے ساتھ متعلق ہے الی آخر ما اطال۔

اقول لم یرد التجنیس ان مجرد نزول مائھا من صدرھا یوجب الغسل بدون خروج وانما اثر النزول من صدرھا الی رحمھا فی عدم الدفق فی منیھا مثل الرجل وعدم الدفق اثر فی ضعف دلالۃ عدم الاحساس خارج الفرج علی عدم الخروج کما قررناہ بما یکفی ویشفی وبہ وبالرقۃ وباشتمال فرجھا الخارج علی الرطوبۃ فارقت الرجل کما تقدم ثم قال علی ان فی مسألتنا لم یعلم انفصال منیھا عن صدرھا وانما حصل ذلک فی النوم واکثر ما یری فی النوم لا تحقق لہ فکیف

اقول صاحبِ تجنیس نے یہ بات نہیں کہی ہے کہ عورت کا پانی جو سینے سے نازل ہو وہ غسل کو واجب کر دیتا خواہ وُہ خارج نہ ہو، اس کے سینے سے پانی کے رحم تک نزول کا اثر اس کی منی میں دفق کے نہ ہونے میں ہے جیسا کہ دفق مرد کی منی میں پایا جاتا ہے اور عدمِ دفق نے اثر کیا ہے عدمِ احساس کی دلالت کے ضعف پر فرج کے باہر عدمِ خروج پر، جس کی ہم نے مکمل تقریر کر دی ہے، اور اس وجہ سے، رقّت سے اور اپنی فرج خارج کے رطوبت پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عورت مرد سے مختلف ہے کما تقدم، پھر فرمایا "علاوہ ازیں ہمارے اس مسئلہ میں اس کی منی

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

marfat.com

یجب علیہا الغسل[1] اھ سینے سے منفصل ہونا معلوم نہیں ہوا، یہ صرف نیند میں ہوا ہے، جبکہ نیند کی بہت سی باتوں کا خارج میں تحقق نہیں ہوتا ہے، تو اس پر غسل کیونکر واجب ہوگا اھ

اقول قدمنا فی التنبیہ الثامن ان تلک الافعال المرئیۃ حلما وان لم تکن لہا حقیقۃ تؤثر علی الطبع کمثل الواقع منہا فی الخارج او ازید وقد جعل فی الغنیۃ نفس النوم مظنۃ الاحتلام قال وکم من رؤیا لا یتذکرھا الرائی فلا یبعد انہ احتلم ونسیہ فیجب الغسل[2] اھ ای فیما اذا رأی بللا وتیقن انہ مذی ولیس منیا ولم یتذکر الحلم فاذا کان ھذا فی عدم التذکر فکیف وقد تذکرت الاحتلام وتذکرت شیئاً اخر فوقہ وھو وجدان لذۃ الانزال فلو اھل مایری فی النوم لضاع الفرق بالتذکر وعدمہ مع اجماع ائمتنا علیہ وبقیۃ الکلام یظہر مما قدمت ویاتی ثم قال نعم قال بعضہم لوکانت مستلقیۃ وقت الاحتلام یجب علیہا الغسل لاحتمال الخروج ثم العود فیجب الغسل احتیاطا وھو غیر بعید[3] الخ

اقول ہم آٹھویں تنبیہ میں بیان کر آئے ہیں کہ خواب میں نظر آنے والی اشیاء کا وجود حقیقی نہیں ہوتا ہے تاہم اُن کا اثر طبیعت پر مترتب ہوتا ہے، بالکل اس طرح جس طرح خارجی اشیاء کا ہوتا ہے بلکہ زیادہ ہوتا ہے، اور غنیہ میں محض نیند ہی کو مظنّۂ احتلام قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ بہت سے خواب ایسے ہیں جو دیکھنے والے کو یاد نہیں رہتے، تو ممکن ہے کہ اس کو احتلام ہوا ہو اور بھول گیا ہو اس لیے غسل واجب ہوگا اھ یعنی اس صورت میں جبکہ اس نے تری دیکھی اور اس کو یہ یقین ہوا کہ یہ مذی ہے منی نہیں ہے اور خواب یاد نہیں آیا، یہ یاد نہ ہونے کی صورت میں ہے، اگر اس کو احتلام اور لذت بھی یاد ہے وہ لذت انزال کا وجدان ہے اس فرق کو کون ضائع کرے گا یاد ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں۔ حالانکہ ہمارا ائمہ کا اس پر اجماع ہے، اور بقیہ کلام کو ہماری سابقہ اور آیندہ تقریر ظاہر کردے گی۔ پھر فرمایا کہ ہاں بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اگر احتلام کے وقت وہ چت لیٹی تھی تو اس پر غسل واجب ہوگا کیونکہ نکلنے اور پھر واپس لوٹنے کا احتمال ہے تو احتیاطاً غسل واجب ہے اور یہ بعید نہیں ہے الخ

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

[2] ایضاً ص ۴۴

[3] ایضاً ص ۴۵

marfat.com

اقول مثل الکلام من شان ھذا المحقق بعید فانہ اذا جعل ما یری فی النوم لاحقیقۃ لہ وجعلہا مع تذکرھا الاحتلام ووجدانہا لذۃ الانزال غیر عالمۃ بالخروج وصرح انہا لوترولا علمت وان الحدیث ناطق بتعلیق الغسل علی رؤیتہا الماء بصرا او علما فمع انتفائہما مطلقا کیف یجب علیہا الغسل بمجرد کونہا علی قفاھا ابرؤیا حلم لاحقیقۃ لہا وقد قلتم ان لادلیل علیہ فلا یقبل والعود انما یکون بعد الخروج وھھنا نفس الخروج غیر متحقق فما معنی احتمال العود فالحق ان استقرابہ ھذا الکلام عود منہ الی قبول المرام ثم ان القائل بھذا الشرط اعنی الاستلقاء الامام ابوالفضل مجد الدین فی الاختیار شرح متنہ المختار ولفظہ کما فی الحلیۃ المرأۃ اذا احتلمت ولم تربللا ان استیقظت وھی علی قفاھا یجب الغسل لاحتمال خروجہ ثم عودہ لان الظاھر فی الاحتلام الخروج بخلاف الرجل فانہ لایعود لضیق المحل وان استیقظت وھی علی جھۃ اخری لایجب[1] اھ

اقول اس جیسا کلام اِس پایہ کے محقق سے بعید ہے کیونکہ انھوں نے خواب کی بات کو بے حقیقت قرار دیا ہے، اور عورت کے خواب یاد رکھنے اور لذت انزال کو محسوس کرنے کے باوجود یہ کہا ہے کہ اس کو خروج کا علم نہیں ہے، اور یہ بھی تصریح کی کہ اس نے نہ تو دیکھا اور نہ جانا جبکہ حدیث میں غسل کے وجوب کو اس امر پر معلق کیا ہے کہ وہ پانی کو یا تو دیکھے یا اس کو علم حاصل ہو، تو جب رؤیۃ مطلقاً منفی ہے تو اس پر محض اس وجہ سے غسل کیونکر واجب ہو جائے گا کہ اس نے ایک بے حقیقت خواب دیکھا تھا اور حالانکہ تم نے کہا ہے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے تو قبول نہ کیا جائے گا اور لوٹنا تو خروج کے بعد ہوتا ہے اور یہاں نفس خروج غیر متحقق ہے تو عَود کا احتمال کہاں سے آگیا، تو حق یہ ہے کہ اُن کا اس کلام کو حق کے قریب کہنا مقصود کے قبول کرنے کی طرف لوٹنا ہے، اور پھر اس شرط استلقاء کے قائل امام ابوالفضل مجد الدین نے اختیار میں متن کی شرح کرتے ہوئے فرمایا، جیسا کہ حلیہ میں ہے کہ اگر کسی عورت کو احتلام ہوا اور اس نے تری نہ دیکھی تو اگر وہ بیدار ہوئی تو گدی کے بل تھی تو غسل واجب ہوگا کہ اس امر کا احتمال ہے کہ منی نکل کر واپس چلی گئی ہو کیونکہ احتلام میں ظاہر خروج ہی ہے جبکہ مرد کی منی میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہاں سوراخ چھوٹا ہونے کی وجہ سے واپس نہیں جا سکتی ہے، اور اگر وہ کسی اور پوزیشن میں بیدار ہو غسل واجب نہ ہوگا اھ

---

[1] اختیار شرح مختار فرض الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۳

marfat.com

اقول فانظر[ف1] کیف بنی الامر علی ان الظاھر فی الاحتلام الخروج فقد جعلہ معلوما بحسب الظاھر ولو کان الامر کما قال فی الغنیۃ ان لم تر ولا علمت لم یکن معنی لایجاب الغسل وافاد ان عدم الوجدان بعد التیقظ لا یعارض ھذا الظن اذا کانت مستلقیۃ لاحتمال العود۔

ثم **اقول** بل ھو بعید **اولا** لانہ ذھب[ف2] عنہ ان نفس کون منیھا غیر بین الدفق رقیقا قابلا للامتزاج برطوبۃ الفرج الخارج کاف فی دفع ھذہ المعارضۃ کما[ف3] بینا بتوفیق اللہ تعالی **وثانیا** اذا لم ینظر الی ذلک فلقائل ان یقول احتمال العود بعد الخروج احتمال من غیر دلیل فلا یعتبر واستلقاؤھا لیس علۃ العود ولا ظنا بل ان کان فرفع مانع وعدم المانع لیس من الدلیل فی شیئ کما تقرر فی الاصول **وثالثا** المانع وھو[ف4] ضیق المحل انما یتحقق فی الاضطجاع لالتقاء الاسکتین وانسداد المسلک اما الانبطاح فکالاستلقاء فی اتساع المحل فلم خص الحکم بالاستلقاء فان اعتل بانھا ان کانت منبطحۃ وخرج المنی لیسقط علی الفراش فلا یعود **قلت** ان ارید الخروج من الفرج الخارج ففی الاستلقاء ایضا اذا خرج منہ نزل الی الیتیھا فلا یعود و

اقول دیکھیے انہوں نے بنیاد اس امر کو قرار دیا ہے کہ احتلام میں ظاہر خروج ہے، تو گویا اس کو انہوں نے بحسب ظاہر معلوم قرار دیا، اور بات وہی ہے جو غنیہ میں ہے کہ اگر اس نے نہ منی کو دیکھا اور نہ جانا تو غسل واجب کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی اور یہ بھی کہا کہ جاگنے کے بعد منی کا نہ پانا اس ظن کے معارض نہیں، جبکہ وہ چت لیٹی ہو کیونکہ لوٹ جانے کا احتمال ہے۔ (ت)

اقول میرے خیال میں یہ احتمال بوجوہ بعید ہے

اولاً ان کے ذہن میں یہ بات نہیں رہی کہ اس کا محض اس قسم کی منی ہونا کہ جس کا دفق ظاہر نہیں ہے، پتلی ہے اور فرجِ خارج کی رطوبت سے مل جانے کے لائق ہے، اس معارضہ کو رفع کرنے کے لیے کافی ہے، جیسا کہ ہم نے بتوفیقِ الٰہی بیان کیا۔

ثانیاً جب اس طرف نظر نہ کی جائے تو کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ نکلنے کے بعد واپس جائیگا احتمال بلادلیل ہے، لہذا غیر معتبر ہوگا، اور عورت کا چت لیٹا ہوا ہونا نہ تو عود کی علت ہے اور نہ ہی ظن ہے بلکہ اگر ہو تو مانع کا رفع اور مانع کا عدم بلادلیل ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت شدہ ہے۔

ثالثاً تنگیٔ محل کا مانع چت لیٹنے کی شکل میں متحقق ہوسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں مخرج بند ہوتا ہے، اور پھیل کر لیٹنا گدی کے بل لیٹنے کی طرح ہے کہ دونوں صورتوں میں مخرج کشادہ ہوجاتا ہے تو حکم کو گدی کے بل لیٹنے کے ساتھ کیوں مخصوص کیا گیا ہے، اگر اس کی وجہ یہ بتائی جائے کہ

marfat.com

وان اريد الخروج من الفرج الداخل مع البقاء فی الفرج الخارج فالاستلقاء كالانبطاح فی جواز العود **ورابعا** سنذكر انفاقی تجويز العود ما لا يبقی للفرق مساغا **وخامسا** بل يجوز ان تكون مضطجعة وقد وضعت بين فخذيها وسادة ضخمة فيبقی الفرج متسعا كالاستلقاء او افرج **وسادسا** ان استلقت وقد التفت الساق بالساق لا يكون للاستلقاء فضل علی الاضطجاع فی باب الاتساع فالقصر عليه منقوض طردا وعكسا وله صور اخری لا تخفی الا ان يقال ذكر الاستلقاء و نبه به علی صور اتساع الفرج فيشمل الانبطاح والاضطجاع المذكور والمراد بجهة اخری جهة التقاء الشفرين ولو فی الاستلقاء علی الوجه المزبور ثم الصواب ما عبر به فی الاختيار من ان تجد نفسها مستلقية اذا تيقظت ولا حاجة الی ان تعلم استلقاءها حين احتلمت كما وقع فی الغنية ثم اخذ المحقق الحلبی يرد ما اختار فی الاختيار فقال الا ان ماءها اذا لم ينزل دفقا بل سيلانا يلزم اما عدم الخروج ان لم يكن الفرج فی صبب او عدم العود ان كان فی صبب فليتامل[1] اھ

عورت اگر پھیل کر لیٹی ہو اور منی نکل کر فرش پر گر جائے تو لوٹ نہیں سکتی۔ میں کہتا ہوں کہ اگر فرج خارج سے خروج مراد ہے تو سرین پر آجائے گا اور واپس نہیں ہوگا اگر خارج سے مراد فرج داخل ہے تو فرج خارج موجود ہے تو استلقاء " انبطاح " کی طرح ہے عود کے جواز میں۔

رابعا ہم آئندہ سطور میں عود کے جواز پر جو کلام کریں گے اُس سے فرق کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جائے گی۔

خامسا یہ ممکن ہے کہ وہ ایک موٹا سا تکیہ اپنی دونوں رانوں کے درمیان رکھے ہوئے لیٹی ہو اور اس طرح فرج میں استلقاء کی حالت کی سی کشادگی موجود ہو بلکہ اس سے بھی زیادہ ہو۔

سادسا اگر اس نے اس طرح استلقاء کیا کہ پنڈلی، پنڈلی پر تھی تو استلقاء کو فراخی کے سلسلہ میں اضطجاع میں کوئی فضیلت نہ ہوگی، تو اس پر قصر طردا و عکسا منقوض ہے اور اس کی بعض دوسری صورتیں بھی ممکن ہیں۔

ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ انہوں نے استلقاء کا ذکر کیا ہے لیکن ان کی مراد فرج کی کشادگی کی تمام ممکنہ صورتیں ہیں جن میں انبطاح اور اضطجاع مذکور بھی آجاتا ہے، اور " بجہۃ اخری " سے مراد دونوں سُرینوں کے ملنے کی کیفیت ہے، جو مذکور استلقاء کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے، پھر

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

marfat.com

صحیح وہی بات ہے جو اختیار میں ہے کہ عورت جب جاگی تو اس نے اپنے آپ کو استلقاء کی حالت میں پایا' اب اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ احتلام کے وقت بھی استلقاء کی حالت کا علم رکھے' جیسا کہ غنیہ میں ہے' پھر محقق حلبی نے اختیار کے مختار کی تردید شروع کی اور کہا کہ" مگر یہ کہ جب عورت کا پانی دفق کے ساتھ نہ اُترا ہو بلکہ صرف سیلان ہوا ہو تو یا تو عدمِ خروج لازم آئے گا اگر فرج نشیب میں نہ ہو یا عَود کا نہ ہونا لازم آئے گا اگر نشیب میں ہو فلیتأمل اھ ت

اقول كلا اللازمين منتف اما الاول فلما حققنا ان منيها لا يخلو عن دفق وان لم يكن كدفق الرجل فلا نسلم لزوم عدم الخروج اذا لم يكن الفرج في صبب الا ترى انهن ربما يوطأن بوضع وسادة تحت اعجازهن فيكون الفرج مرتفعا ومع ذلك يرمين بماءهن بل وبماء الرجل ايضا واما الثاني فلان للرحم قوة جاذبة شديدة الجذب فربما يجوز ان يخرج المني من الفرج الداخل ويكون في الفرج الخارج وتهيج جاذبة الرحم فتجذبه من الفرج الخارج وان كان الفرج في صبب بل يجوز ان يجوز المني الفرج الخارج ايضا ثم يعود بجذب الرحم الا ترى الى ما نصوا عليه ان لو جومعت فيما دون الفرج فسبق الماء الى فرجها او جومعت البكر لا غسل عليها لفقد السبب وهو الانزال او مواراة الحشفة حتى لو حبلت كان عليها الغسل لانها لا تحبل الا اذا نزلت والمسألة في الخانية والخلاصة والوجيز

اقول یہ دونوں لازم منتفی ہیں۔

پہلا تو اس لیے کہ ہم نے تحقیق کر دی ہے کہ عورت کی منی میں بھی بہرحال کچھ نہ کچھ دَفق پایا جاتا ہے اگرچہ مرد کے دَفق کی طرح نہ ہو تو ہم عدمِ خروج کا لزوم تسلیم نہیں کرتے ہیں جبکہ فرج نشیب میں نہ ہو' عورتوں سے ان کے سُرینوں کے نیچے تکیہ رکھ کر کبھی وطی کی جاتی ہے اس طرح ان کی فرج اونچی ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان کی منی بھی نکلتی ہے' بلکہ ان میں مرد کی جو منی ہوتی ہے وہ بھی باہر آجاتی ہے۔

اور دوسرا اس لیے کہ رحم میں جذب کی قوت ہے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ منی فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں آجاتی ہے اور رحم کی قوتِ جاذبہ اس کو جذب کر لیتی ہے خواہ فرج نشیب ہی میں کیوں نہ ہو بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ منی فرج خارج ہی میں ہو اور اس کو رحم جذب کر لے۔ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر عورت سے فرج کے علاوہ کہیں اور وطی کی گئی اور پانی فرج میں چلا گیا یا کنواری سے وطی کی گئی تو اس پر سبب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے غسل بھی نہ ہوگا اور وہ سبب انزال ہے یا حشفہ کا غائب ہو جانا' ہاں اگر اس صورت میں حاملہ ہو گئی تو اس پر غسل ہے'

marfat.com

والکبری وخزانۃ المفتین والفتح والبحر والغنیۃ وغیرھا فقد جوزوا حتی فی البکران یقع الماء خارج فرجھا الخارج ثم ینجذب فیدخل فی الرحم قال فی الغنیۃ بعد ذکرھذہ المسألۃ الاخیرۃ لاشک انہ مبنی علی وجوب الغسل علیھا بمجرد انفصال منیھا الی رحمھا وھو خلاف الاصح الذی ھو ظاھر الروایۃ قال فی التاتر خانیۃ فی ظاھر الروایۃ یشترط الخروج من الفرج الداخل الی الفرج الخارج وفی النصاب وھو الاصح اھ[1] وقد تواردہ علیہ العلامۃ الشامی فی المنحۃ فقال اقول لایخفی ان الحبل یتوقف علی انفصال الماء عن مقرہ لاعلی خروجہ فالظاھر ان وجوب الغسل مبنی علی الروایۃ السابقۃ عن محمد تامل اھ[2] ثم رأی الحلبی صرح بہ فی الغنیۃ فحمد اللہ تعالٰی علیہ وقد تبعہ ایضا فی الدر اذ نقل عنہ ما فی شرحہ الصغیر ان فیہ نظرا لان خروج منیھا من فرجھا الداخل شرط لوجوب الغسل علی المفتی بہ ولم یوجد اھ[3] فبزیادۃ قولہ علی المفتی بہ اشار الی

کیونکہ انزال کے بغیر حمل کا استقرار نہیں ہوتا ہے
یہ مسئلہ خانیہ، خلاصہ، وجیز، کبری، خزانۃ المفتین
فتح، بحر اور غنیہ وغیرہ میں مذکور ہے۔ ان سب کتب
میں اس امر کو جائز قرار دیا ہے کہ پانی عورت کی
فرج خارج کے باہر گرنے کے بعد رحم کے اندر پہنچ
جائے۔ غنیہ میں اس مسئلہ کے ذکر کے بعد فرمایا
اس میں شک نہیں کہ یہ مسئلہ اس پر مبنی ہے کہ
عورت پر غسل محض اس کی منی کے منفصل ہونے
اور رحم تک پہنچ جانے پر ہے، لیکن یہ چیز اصح اور
ظاہر روایت کے خلاف ہے۔ تاتارخانیہ میں ہے کہ
ظاہر روایت میں غسل کے وجوب کی شرط فرج داخل
سے نکل کر فرج خارج میں آنا ہے، اور نصاب
میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ اس پر علامہ شامی نے
منحہ میں یہ اشکال وارد کیا ہے کہ حمل کا دار و مدار
پانی کے اپنے مستقر سے منفصل ہونے پر ہے نہ کہ
خروج پر تو بظاہر وجوبِ غسل سابق روایت پر مبنی ہے
جو محمد سے مروی ہے، تامل اھ، جب حلبی نے اس
کو غنیہ میں دیکھا تو خدا کا شکر بجا لائے۔ دُر میں اس
کی متابعت کی ہے ان کی شرح صغیر سے نقل کرتے
ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں نظر ہے کیونکہ عورت کی
منی کا فرج داخل سے نکلنا مفتی بہ قول کے مطابق

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی، موجبات الغسل سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵
[2] منحۃ الخالق علی بحر الرائق، موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۷
[3] الدر المختار، موجبات الغسل مجتبائی دہلی ۱/ ۳۲

marfat.com

ابتنائه علی روایة محمد۔ وجوب غسل کی شرط ہے اور وہ نہیں پایا گیا اھ تو

"مفتی بہ" کی قید کا اضافہ کرکے انہوں نے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ محمد کے قول پر مبنی ہے ۔

اقول وھذا[1] ماشبه علی بعض الانظار فزعمت ان الروایة النادرة لا تشترط الخروج وقد ازالها المحقق وبیناہ بما یکفی ویشفی فلاوجه لھذا الحمل اما ما یذکر عن المنصوریة انه اعتبر فی منیھا الخروج الی فرجھا الخارج عند الفقیه ابی جعفر والی فرجھا الداخل عند الامامین الحلوانی والسرخسی علی مانقل عنھما البرجندی **فاقول** متوغل فی الاغراب مثل ذلك الکتاب الاتری ان الامام الحلوانی ھو القائل لتلك الروایة عن محمد لایؤخذ بھذہ الروایة فان النساء یقلن ان منی المرأة یخرج من الداخل کمنی الرجل وھو جواب ظاھر الروایة کما فی الحلیة عن الذخیرة عنه رحمه الله تعالٰی فکیف ینسب الیه ھذا فان قلت ففرع الحبل مامعناہ **قلت** معناہ[2] ظاھر ان شاء الله تعالٰی فان بالحبل یثبت انزالھا والغالب فی الانزال الخروج والغالب کالمتحقق فی الفقه فلاینافیه نفی التوقف علی الخروج بمعنی لولاہ لم یکن فان قلت بل الحبل دلیل عدم الخروج لاجل الانعقاد الاتری انھن حین یحبلن

اقول بعض حضرات کو یہی اشتباہ ہوا ہے' اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ نادر روایت کے بموجب خروج کی شرط نہیں ہے، اس شبہ کو محقق نے دُور کردیا ہے اور ہم نے اس پر سیر حاصل بحث کردی ہے، اس لئے یہ مفہوم لینا معقول نہیں ہے، اور منصوریہ سے جو نقل ہے کہ فقیہ ابو جعفر کے نزدیک فرج خارج کی طرف منی کا آجانا شرط ہے اور بقول برجندی حلوانی اور سرخسی نے کہا ہے کہ فرج داخل کی طرف خروج شرط ہے تو یہ انتہائی عجیب بات ہے کیونکہ خود حلوانی ہی محمد کی اس روایت کے قائل ہیں ۔ لہذا اس روایت کو نہ لیا جائے، کیونکہ عورتوں کا بیان ہے کہ عورت کی منی فرج داخل سے اسی طرح خارج ہوتی ہے جیسے مرد کی منی، اور حلیہ میں ذخیرہ سے نقل کرتے ہوئے اسی کو ظاہر روایت کا جواب قرار دیا ہے ۔ لہذا اس کا ان کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا ۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں اس پر حمل کی تفریع کا کیا مفہوم ہوگا؟ تو میں کہوں گا یہ بات بالکل ظاہر ہے، کیونکہ حمل سے عورت کا انزال ثابت ہوجائے گا اور انزال میں عموماً خروج ہوتا ہے اور غالب متحقق کے حکم میں ہوتا ہے، تو توقف علی الخروج کی نفی اس کے منافی نہ ہوگی، یعنی اس طرح کہ اگر یہ نہ ہو تو وہ بھی نہ ہو، اگر یہ کہا جائے کہ بلکہ حمل تو عدم خروج کی دلیل ہے اس لیے کہ بچہ

marfat.com

يمسكن ماء الرجل فلا يرمين منه الا شيئا قليلا **قلت** الانزال يقتضى الخروج والانعقاد يكون بجزء من الماء لا بكله الا ترى انهن حين يحبلن يرمين بشئ من ماء الرجل ايضا ولا يمسكن منه الا جزء قدر الله تعالى ان يتكون منه الزرع بل قد لا يرمين به الا حين ينزلن تبعا لمائهن وبالجملة دلالة الانزال على خروج البعض لا يعارضها دلالة الحبل على امساك البعض هذا ما ظهر لى ثم رأيت العلامة ط رحمه الله تعالى جنح الى بعض ما ذكرته فقال قلت والنظر لا يتم الا اذا كانت البكارة تمنع خروج المنى والامر بخلاف ذلك لخروج الحيض من ذلك المحل فلما كان الغالب فى تلك الحالة النزول خصوصا وقد ظهر الحبل وهو اكبر دليل عليه اعتبروه واقاموا اللازم مقام الملزوم ومن يعرف مواقع الفقه لا يستبعد ذلك اھ[1] فقد افاد واجاد عليه رحمة الجواد.

اقول غيران فى قوله خصوصا حزازة ظاهرة لان الكلام ههنا فى اغلبية الخروج عند الانزال ولا مزية فيه لصورة الحبل بل المزية لصورة عدمه لما قدمت من وجوب الامساك فى الحبل للانعقاد ثم

ٹھہر گیا ہے، کیونکہ جب عورتیں حاملہ ہوتی ہیں تو مرد کے پانی کو روک لیتی ہیں، صرف تھوڑا سا باہر نکلتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال تو خروج کو چاہتا ہے اور بچہ تھوڑے سے پانی سے ٹھہرتا ہے کُل پانی سے نہیں۔ خلاصہ یہ کہ انزال کا بعض پانی کے خروج پر دلالت کرنا اس امر کے معارض و مخالف نہیں کہ حمل کے باعث بعض پانی رک گیا ہے، یہ وُہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔ پھر میں نے دیکھا کہ علامہ طحطاوی نے بھی تقریباً وہی بات کہی ہے جو میں نے کہی ہے، وُہ فرماتے ہیں، اور اعتراض صرف اُسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ بکارت خروجِ منی کے لیے مانع ہو حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ حیض بھی تو اُسی جگہ سے آتا ہے، تو جب اس حالت میں غالب نزول ہے خصوصاً جبکہ حمل ظاہر ہوگیا ہو اور وہ اس پر بڑی دلیل ہے تو انہوں نے اس کا اعتبار کرلیا اور لازم کو ملزوم کے قائم مقام کرلیا، اور جو فقہ سے آشنا ہے وہ اس کو بآسانی سمجھ لے گا اھ فقد افاد واجاد علیہ رحمۃ الجواد۔

اقول اُن کے قول "خصوصاً" میں بظاہر کچھ اشکال ہے کیونکہ یہاں گفتگو انزال کے وقت خروج کے اغلب ہونے میں ہے اور اس میں حمل کی صورت کو کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے بلکہ عدمِ حمل کی صورت کو فضیلت ہے، کیونکہ حمل کے استقرار کی صورت

---

[1] طحطاوی علی الدر المختار موجبات الغسل بیروت ۱/۹۵

والمستفاد من کلامه ان مراده اغلبیة الانزال فی حالة الجماع وعلیه یستقیم قوله خصوصا فان دلالة الحبل علی الانزال اظهر واظهر ولکن لو کان الاغلب انزالها بالجماع لوجب الحکم علیها بالغسل وان لم یظهر الحبل لان الغالب کالمتحقق بل الاغلب فی النساء عدم الانزال بکل جماع الا احیانا کما صرح به اهل المعرفة بهذا الشان حتی قالوا لو انها کلما جومعت انزلت لهلکت سریعا هذا الکلام مع الغنیة اما الحلیة فنقل فیها کلام المحقق ثم نازعه بقوله دعوی وجود المنی شرعا فیمن احتلمت ثم استیقظت وتذکرت لذة انزال مناما ولم تجد بللا لمسا ولا رؤیة ممنوعة لان ما یتذکر وقوعه فی نفس الامر فی النوم انما یکون محقق الوجود شرعا اذا وجد فی الیقظة ما یشهد بذلک ولیس الشاهد لتحقق وجود المنی منها مناما الا علمها بوجوده فی الفرج الخارج یقظة بلمس او بصر فاذا فقد فقد ظهر عدم وجوده وان المرئی لها فی المنام کان خیالا وهذه الصورة فیما یظهر هی محل الخلاف فظاهر الروایة لا یجب الغسل وعن محمد نعم ولا شک فی ضعفها کیف لا وهی مخالفة لظاهر النص وکذا القیاس الصحیح علی امثال ذلک من البول و

میں پانی لازم ٹھہرتا ہے، پھر ان کے کلام سے جو مستفاد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جماع کی صورت میں اغلب انزال ہے اور اسی صورت میں اُن کا قول "خصوصا" مستقیم ہوگا کیونکہ حمل کی دلالت انزال پر اظہر او ر ازہر ہے لیکن اگر اس عورت کا انزال جماع کی صورت میں اغلب ہوتا تو اس پر غسل کا حکم لازم ہوتا، خواہ حمل ظاہر نہو، کیونکہ اغلب متحقق کی مثل ہوتا ہے بلکہ عورتوں میں اغلب ہر جماع میں انزال کا نہ ہونا ہے' جو لوگ اِن معاملات کے ماہر ہیں ان کی یہی رائے ہے بلکہ وُہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہر جماع میں اگر اس کو انزال ہو جائے تو وُہ بہت جلد مرجائے هذا الکلام مع الغنیة۔ اور صاحبِ حلیہ نے اس سلسلہ میں محقق کا کلام نقل کرکے اُس نے اس امر پر اختلاف کیا ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا انزال کی لذت اُسے یاد ہے پھر وہ بیدار ہوئی مگر اس نے نہ تو تری دیکھی نہ محسوس کی مگر اس کو لذتِ انزال یاد ہے تو ایسی صورت منی کے شرعاً پائے جانے کا دعوٰی ناقابلِ تسلیم ہے، اس لیے کہ جس چیز کا وجود نفس الامر میں نیند میں یاد ہو وہ شرعاً متحقق الوجود ہوگا بشرطیکہ بیداری کے عالم میں کوئی ایسی علامت پائی جائے جو اس کے وجود پر دلالت کرتی ہو اور عورت کی منی کے وجود پر دلیل صرف یہی ہے کہ وہ بیداری میں اپنی فرج خارج میں چھو کر یا دیکھ کر منی کو محسوس کرلے اور جب یہ چیز مفقود ہے تو منی بھی مفقود ہے' اور جو کچھ اس نے خواب میں دیکھا تھا وہ محض خیال تھا، اور بظاہر

marfat.com

الحیض ونحوھما فان الشارع لم یعتبر
ھذہ الاشیاء موجودۃ الا اذا برزت من
الفرج الداخل الی الفرج الخارج کذا
ھذا اھ[1]

محل خلاف یہی صورت ہے تو ظاہر روایت کے
مطابق اس صورت میں غسل واجب نہیں ہے جبک
محمد کے نزدیک ہے، اور بلاشبہ یہ روایت ضعیف
ہے، بلکہ نص اور قیاسِ صحیح کے بھی مخالف ہے

یعنی پیشاب اور حیض وغیرہ پر، کیونکہ شارع نے اُن کے وجود کا اُسی وقت اعتبار کیا ہے، جب یہ اشی
فرج داخل سے فرج خارج کی طرف نکل آئیں، کذا ہذا اھ

اقول والجواب ما اذناك مرارا
ان تذکر الاحتلام دلیل اعتبرہ الشرع
لاسیما مع تذکر لذۃ الانزال ومن ثم
نشأ الفرق بین الاحکام فی التذکر وعدمہ
فلو لم یکن دلیلا علی نزول المنی کان
احتمال المنی احتمالا علی احتمال فی من تذکر
ورأی بللا یعلم انہ لیس منیا بل ولا یعلم
ایضا انھا بلۃ ناشئۃ عن شھوۃ انما یسوغہ
لترددھا بین مذی وودی ومعلوم ان
الاحتمال علی الاحتمال لا یعبؤ بہ فکان
کمن راھا ولم یتذکر مع اجماعھم علی
الفرق بینھما فما ھو الا لان التذکر
دلیل خروج المنی فترتقی بہ عن الاحتمال
علی الاحتمال الی الاحتمال فوجب احتیاطا
لان الاحتمال معتبر فی محل الاحتیاط قولکم
انما یکون محقق الوجود شرعا الخ

اقول ہم اس کا جواب کئی مرتبہ دے چکے ہیں
اور وہ یہ ہے کہ احتلام کا یاد ہونا ایک ایسی دلیل
جس کو شریعت نے معتبر جانا ہے خاص طور پر
لذتِ انزال کے یاد ہونے کے ساتھ، اور اس لئے
احتلام یاد ہونے کی صورت اور یاد نہ ہونے کی
صورت میں فرق ظاہر ہوا ہے، تو اگر یہ نزولِ منی
پر دلیل نہ ہوتا تو منی کا احتمال، احتمال پر ہوتا اس
شخص کے حق میں جس کو انزال یاد ہو اور ایسی تر
دیکھے جس کے بارے میں اس کو منی نہ ہونے کا
تیقن ہو بلکہ اس کو اتنا علم بھی نہ ہو کہ یہ شہوت
سے حاصل شدہ تری ہے، وہ اس کو محض مذ
اور ودی میں متردد جانتا ہے اور یہ معلوم ہے
کہ احتمال علی الاحتمال ناقابلِ اعتبار رہے، تو
بالکل اس طرح ہوگیا جیسے کسی نے تری دیکھی گ
احتلام یاد نہیں ہے حالانکہ فقہاء کا اس امر پر
اجماع ہے کہ احتلام کا یاد ہونا دلیل ہے خروجِ منی
کی، تو اب یہ احتمال سے، احتمال علی الاحتمال کی طرف منتقل ہوگیا، تو غسل احتیاطاً واجب ہوا، کیونک

---

[1] حلیہ

marfat.com

محل احتیاط میں احتمال معتبر ہے۔ اب آپ کا قول انما یکون محقق الوجود شرعا الخ ت

اقول ف۱ ما قام علیه دلیل شرعی فقد تحقق وجوده شرعا ولا یحتاج الی شاهد من لمس او بصر الا تری ان المولج المکسل قام فیه الدلیل الشرعی علی انزاله فاعتبر موجودا شرعا مع عدم شهادة لمس ولا بصر نعم یحتاج الحکم بالدلیل الی عدم المعارض وعدم وجدان الرجل المحتلم معارض لدلالة التذکر بخلاف المرأة کما بینا نعم دلالة الایلاج یقظة اعظم واقوی من دلالة الاحتلام فلم یقم لها هذا المعارض لاحتمالات بعیدة لم تکن تحمل لولا غایة ما فی هذا الدلیل من عظم القوة بخلاف تذکر الحلم۔

میں کہتا ہوں جس چیز پر شرعی دلیل قائم ہو وہ شرعاً موجود ہے اور اس کے لیے محسوس کرنے یا آنکھ سے دیکھنے کی حاجت باقی نہیں رہ جاتی ہے، مثلاً جس کا آلہ تناسل سست ہو اور وہ دخول کرے تو اس کے انزال پر شرعی دلیل قائم ہے تو یہاں منی شرعاً موجود ہے اور اس میں چھونے یا آنکھ سے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں دلیل پر حکم لگاتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کوئی مُعارض تو نہیں اور احتلام والے کا محسوس نہ کرنا یہ ایک دلیل معارض ہے دلالۃ تذکر کے لیے، بخلاف عورت کے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، ہاں بیداری میں دخول کی دلالت بڑی وزنی ہے یہ احتلام کی دلالت سے زائد ہے، اور اس کے معارض یہ نہیں ہے کیونکہ احتمالات بعیدہ ہیں اگر اس دلیل میں اتنی قوت نہ ہوتی، اس کے برخلاف احتلام کے یاد ہونے کی صورت ہے۔ ت

قولکم مخالفة لظاهر النص اقول ف۲ لو اوجبت من دون دلیل علی الخروج لخالفت واذ قد بنت الامر علی الدلیل وقد اعترفتم انه لا شك فی الاتفاق علی وجوب الغسل بوجود المنی فی احتلامها وفی ان المراد بالرؤیة العلم بوجوده لا رؤیة البصر اھ ففیم الخلاف۔

آپ کا قول "یہ مخالفت ہے ظاہر نص کی" میں کہتا ہوں اگر یہ خروج پر دلیل کے بغیر واجب کرتی تو مخالفت ہوتی لیکن جب دلیل موجود ہے تو پھر کیا حرج ہے، اور آپ نے یہ امر خود تسلیم کر لیا ہے کہ عورت کے احتلام کی صورت میں اگر منی موجود ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ رؤیت سے مراد منی کے موجود ہونے کا علم ہے آنکھ سے دیکھنا مراد نہیں اھ تو اب اختلاف کیا رہا! (ت)

قولکم والقیاس الصحیح اقول ف۳ ما ذا المناط فی المقیس علیها تعلق العلم بنفسها اصالة ام اعم الثانی حاصل ههنا کما علمت والاول غیر مسلم فی

آپ کا قول "یہ قیاس صحیح کے بھی مخالف ہے" میں کہتا ہوں دراصل دیکھنا یہ ہے کہ مقیس علیہا میں علت حکم کیا ہے؟ کیا نفس رؤیت کے ساتھ علم کا اصالۃ متعلق ہوتا ہے یا عام ہے، دوسرا تو یہاں حاصل

marfat.com

المقیس علیھا ففی الاشباہ ذکر عن محمد رحمہ اللہ تعالٰی انہ اذا دخل بیت الخلاء وجلس للاستراحۃ وشك ھل خرج منه اولا کان محدثا وان جلس للوضوء ومعه ماء ثم شك ھل توضأ ام لا کان متوضیا عملا بالغالب فیھما اھ[1]

جیساکہ معلوم ہوچکا، اور پہلا مقیس علیہا میں غیر مسلم
اشباہ میں امام محمد سے منقول ہے کہ کوئی شخص بیت الخلاء میں بیٹھا اور اس کو اب شک ہے کہ آیا کچھ خارج ہوا یا نہیں، تو بے وضو قرار دیا جائیگا اور اگر وضو کرنے کے لیے بیٹھا اور اس کے پاس پانی ہے پھر اس کو شک ہوا کہ اس نے وضو کرلیا یا نہیں، تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے وضو کرلیا، دونوں میں غالب پر عمل ہوگا اھ ت

وقد جزم بالفرع فی الفتح فقال شك فی الوضوء او الحدث وتیقن سبق احدھما بنی علی السابق الا ان تأید اللاحق فعن محمد علم المتوضئ دخوله الخلاء للحاجة وشك فی قضائھا قبل خروجه علیه الوضوء ثم ذکر مسألة الوضوء ثم قال وھذا یؤید ما ذکرناہ من الوجه فی وجوب وضوء المفضاۃ اھ[2] ای اذا خرج لھا ریح لا تعلم ھل ھی من القبل او الدبر تجعل من الدبر لانه الغالب فیجب علیھا الوضوء فی روایة ھشام عن محمد وبه اخذ الامام ابوحفص الکبیر ومال المحقق الی ترجیحه بما علمت خلافا لما فی الھدایة وغیرھا انھا انما یستحب لھا الوضوء لعدم التیقن بکونھا من الدبر فھذا بول مثلا اعتبر موجودا

اور فتح میں فرع پر جزم کیا ہے انہوں نے فرمایا کہ کسی نے وضو یا حدث میں شک کیا اور دونوں میں سے کسی ایک چیز کے پہلے ہونے کا یقین ہے تو جو چیز پہلے تھی اس پر عمل کرے، ہاں اگر لاحق کس اور دلیل سے تائید حاصل کرلے تو اور بات ہے کیونکہ امام محمد سے مروی ہے کہ کسی باوضو شخص کو یہ تو یقین ہے کہ وہ بیت الخلاء میں داخل ہوا تھا مگر یہ یاد نہیں کہ وہاں کچھ خارج ہوا تھا یا نہیں تو اس پر وضو لازم ہے، پھر انہوں نے مسئلہ وضو ذکر کیا، پھر فرمایا اس سے ہماری اُس دلیل کی بھی تائید ہوتی ہے جو ہم نے مُفضاۃ پر وضو کے واجب ہونے پر بیان کی ہے اھ اور وہ دلیل یہ ہے کہ ہوا خارج ہوئی مگر اس کو معلوم نہیں کہ آگے سے نکلی ہے یا پیچھے سے، تو یہی سمجھا جائے گا پیچھے سے خارج ہوئی ہے، کیونکہ غالب یہی ہے

---

[1] الاشباہ والنظائر، الیقین لایزول بالشک ادارۃ القرآن کراچی ۱/۸۷

[2] فتح القدیر، نواقض وضو نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۸

marfat.com

شرعا مع عدم احاطة العلم به عینا و فی الدر المختار النفاس دم فلو لم تره[1] (بان خرج الولد جافا بلا دم ش) هل تکون نفساء المعتمد نعم[2] اھ و فی المراقی من الوضوء قال ابو حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ علیہا الغسل احتیاطا لعدم خلوہ عن قلیل دم ظاھرا وصححہ فی الفتاوٰی و بہ افتی الصدر الشہید رحمہ اللہ تعالٰی[3] اھ و فی حاشیتہا للعلامۃ ط من النفاس اکثر المشایخ علی قول الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ[4] اھ فھذا فی النفاس۔

اور اس پر وضو واجب ہے، یہ ہشام کی روایت محمد سے ہے، اور اسی کو امام ابوحفص کبیر نے لیا ہے اور اسی کی ترجیح کی طرف محقق مائل ہوئے ہیں، ہدایہ وغیرہ میں اس کے خلاف ہے، اس میں ہے کہ اس پر وضو مستحب ہے، کیونکہ اس کو اس کے دُبُر سے ہونے کا یقین نہیں ہے، اب یہ مسئلہ پیشاب ہے جس کو شرعاً موجود سمجھا گیا ہے، حالانکہ اس کے وجود کا یقین نہیں ہے۔ اور درمختار میں ہے نفاس خون ہے تو اگر عورت نے اس خون کو نہ دیکھا (مثلاً یہ کہ بچہ خشک ہی نکل آیا بغیر خون کے ش) تو کیا وہ عورت نفاس والی ہوگی؟ اس کا جواب اثبات میں ہے اھ اور مراقی کے باب وضو میں ہے کہ ابوحنیفہ نے فرمایا ایسی عورت پر احتیاطاً غسل ہے کیونکہ بظاہر اس صورت میں تھوڑا بہت خون لگا ہی ہوتا ہے۔ فتاوی میں اس کی تصحیح کی اور صدر شہید نے اسی پر فتوٰی دیا اھ اور علامہ ط نے اس کے حاشیہ پر لکھا کہ اکثر مشایخ نے امام کے قول ہی کو لیا ہے اھ تو یہ نفاس میں ہے۔ ت

ثم **اقول** فی قولہ رحمہ اللہ تعالٰی مشیرا الی البول والحیض ونحوھما انھا لا تعتبر الا اذا برزت من الفرج الداخل الی الفرج الخارج تسامح ظاھر بالنظر الی البول فانہ لا یخرج من الفرج الداخل بل من ثقبۃ فی الفرج الخارج فوق مدخل

اقول انہوں نے پیشاب اور حیض وغیرہ کی طرف جو اشارہ کیا ہے کہ ان کا اعتبار اس وقت تک نہ ہوگا جب تک یہ اشیاء فرجِ داخل سے فرجِ خارج تک نہ آجائیں یہ واضح تسامح ہے بول کو دیکھتے ہوئے کیونکہ وہ فرجِ داخل سے خارج ہی نہیں ہوتا بلکہ فرجِ خارج کے سوراخ سے جو دخولِ ذکر کی جگہ کے اوپر والے حصہ میں ہوتا ہے تو

---

[1] الدرالمختار، باب الحیض مجتبائی دہلی ۱/ ۵۲

[2] ردالمحتار، باب الحیض مصطفی البابی مصر ۱/ ۲۱۹

[3] الدرالمختار، باب الحیض نواقض وضو مجتبائی دہلی ۱/ ۵۲

[4] مراقی الفلاح علی حاشیہ طحطاوی مطبعۃ ازہریہ مصر ص ۵۱

[5] طحطاوی علی المراقی باب الحیض والنفاس ″ ″ ص ۸۰

الذکر فکان الاولی اسقاط قولہ من الفرج الداخل ثم اورد فی الحلیۃ کلام الاختیار کما قدمنا عنہا قال ویطرقہ ان الاحتیاط العمل باقوی الدلیلین وھو ھنا مفقود اھ[1]

اقول بل موجود کما علمت قال وکون الظاھر فی الاحتلام الخروج ممنوع بل قد وقد اھ۔

اقول ان اراد التساوی فغیر صحیح والا لبطل دلالۃ التذکر علی ان ھذا المتردد بین المذی والودی وان اراد ان الخروج قد یتخلف فنعم ولا یقدح فی الظھور قال ثم لم یظھر من الشارع اعتبار ھذا الاحتمال بل قید الشارع وجوب الغسل علیھا بعلمھا وجودہ لم یطلق لھا فی الجواب کما اطلقت (ای ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنھا) فی السؤال فانعم النظر تجدہ[2] تحقیقا لاغبار علیہ ان شاء اللہ تعالٰی اھ

اقول اما الاحتمال الذی ابداہ فی الاختیار وھو العود حین الاستلقاء فقد عرفت الکلام علیہ وان لاحاجۃ الیہ و ان العلم بالوجود متحقق احتیاطا کما اسلفنا والحمد للہ فھذا منتھی الکلام فی مسألۃ

بہتر یہ تھا کہ وہ "من الفرج الداخل" کے لفظ
کو ساقط کر دیتے۔ پھر حلیہ میں اختیار کے کلام کو ذکر کیا
اور کہا کہ اس پر یہ کلام ہے کہ احتیاط اسی میں ہے ک
عمل اقوی الدلیلین پر ہی کیا جائے جو یہاں مفقود ہے
اقول یہ درست نہیں ہے بلکہ یہ چیز یہاں موجود ہے
جیسا کہ آپ نے جان لیا، انہوں نے فرمایا "یہ بات
کہ احتلام میں ظاہر خروج ہی ہے ناقابل تسلیم
اقول اگر ان کی مراد تساوی ہے تو صحیح نہیں ورنہ تذ
کی دلالۃ اس امر پر کہ جو چیز ودی اور مذی کے د
متردد ہے، باطل ٹھہرے گی، اور اگر ان ک
مراد یہ ہے کہ خروج کبھی متخلف ہوتا ہے تو ٹھیک
اور یہ کچھ مضر نہیں ہے ظہور میں' فرمایا پھر شارع
اس احتمال کا اعتبار ظاہر نہیں ہوا، بلکہ شارع
عورت پر غسل کے وجوب کے لیے یہ شرط لگائی
کہ وہ منی کے وجود کا علم رکھے اور جواب میں ان کو مطل
نہیں رکھا جیسے ام سلیم نے رکھا سوال میں' فا
النظر تجدہ تحقیقا لاغبار علیہ ان ش
اللہ تعالٰی اھ

اقول وہ احتمال جس کا اظہار انہوں نے اختیار میں
کیا ہے، یعنی چت لیٹنے کی صورت میں منی کے ل
جانے کا اس پر ہم مفصل گفتگو کر آئے ہیں جس
اعادہ کی چنداں حاجت نہیں کیونکہ وجود منی کا علم احتیا
متحقق ہے والحمد للہ۔ عورت کے مسئلہ میں انتہائی درجہ کی گفتگو

[1] و [2] حلیہ

المرأة ولا اقول ان الذی وجهتها به یوجب التعویل علی الروایة النادرة انما اقول ان الرد علی کلام المحقق غیر لسیر اما التعویل فعلی ما حکم به ائمتنا فی ظاهر الروایة ونص علی انه الاصح وانه الصحیح وبه یؤخذ وعلیه الفتوی ائمة الدرایة فسقط معه للبحث مجال وانما علینا اتباع مارجحوہ وما صححوہ کما لوافتونا فی حیاتهم اعاد الله علینا من برکاتهم ومع ذلک ان تنزہ احد فهو خیر له عند ربه والله سبحٰنه وتعالٰی اعلم۔

میں یہ نہیں کہتا کہ جو توجیہات میں نے پیش کی ہیں اُن سے نادر روایت پر اعتماد کا اظہار ہوتا ہے، میں تو صرف یہ کہتا ہُوں کہ محقق کے کلام پر رَد ٹھیک نہیں ہے، لیکن اعتماد ظاہر روایت پر ہی ہوگا جس پر ہمارے ائمہ نے اعتماد کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ وہی اصح ہے وہی صحیح ہے، اسی کو لیا جائے، اور ائمہ درایت نے اسی پر فتوٰی دیا ہے، لہٰذا اس پر بحث کی گنجائش ہی نہیں رہ جاتی ہے ہم پر تو لازم ہے کہ ہم اسی کی پیروی کریں جس کو انہوں نے صحیح کہا ہو اور جس کو راجح قرار دیا ہو، جس طرح ان کی زندگی میں تھی، اعاد الله علینا من برکاتهم ومع ذلک ان تنزہ احد فهو خیر له عند ربه والله سبحٰنه وتعالٰی اعلم۔

صُورتِ استثنا پر کلام

اُس کے بیان کو تین تنبیہیں اور اضافہ کریں **تنبیہ ثالث عشر** احتلام یاد نہ ہونے کی حالت میں طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک احتمالِ منی پر وجوبِ غسل کا حکم ظاہر الروایۃ میں مطلق ہے اور تمام متون اسی پر ہیں مگر نوادرِ ہشام میں محررِ مذہب سیدنا امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ سے وہ قید مروی ہوئی کہ اگر سونے سے کچھ پہلے شہوت تھی جاگ کر یہ تری دیکھی جس کے منی یا مذی ہونے میں شک ہے تو غسل واجب نہ ہوگا تبیین الحقائق میں ہے:

ذکر هشام فی نوادرہ عن محمد اذا استیقظ فوجد بللا فی احلیله ولم یتذکر الحلم فان کان ذکرہ قبل النوم منتشرا فلا غسل علیه وان کان غیر منتشر فعلیه الغسل[1]۔

ہشام نے اپنی نوادر میں محمد سے روایت کی کہ کوئی شخص بیدار ہوا اور اُس نے اپنے آلۂ تناسل کے سوراخ پر تری دیکھی مگر احتلام یاد نہیں ہے تو اگر نیند سے قبل آلۂ تناسل میں انتشار تھا تو اُس پر

---

[1] تبیین الحقائق، موجبات الغسل بولاق مصر ۱/۱۶

غسل نہیں ہے اور اگر منتشر نہیں تھا تو اس پر غسل ہے۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

روی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء ولم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لا یجب والا یجب[1]

امام محمد نے اس شخص کے بارے میں جس نے پانی پایا مگر احتلام یاد نہیں ہے روایت کی ہے کہ اگر اس کا آلۂ تناسل نیند سے قبل منتشر تھا تو غسل واجب نہیں ورنہ واجب ہے۔ ت

اور اُس کی وجہ یہ افادہ فرماتے ہیں کہ شہوت خروج مذی کی باعث ہے تو پیش از خواب قیام شہوت بتائے گا کہ یہ مشکوک تری مذی ہے اور مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا بخلاف اس کے کہ سونے سے پہلے شہوت نہ ہو تو اب سبب مذی بیداری میں نہ تھا اور نیند مظنۂ احتلام ہے لہذا اسے منی ٹھہرائیں گے اور رقت وغیرہ سے مذی کا اشتباہ معتبر نہ رکھیں گے کہ منی بھی گرمی پہنچ کر رقیق ہوجاتی ہے۔

غیاثیہ میں ہے:

ان کان منتشرا عند النوم فعلیہ الوضوء لا غیر لانہ وجد سبب خروج المذی فیعتقد کونہ مذیا ویحال بہ الیہ الا اذا کان اکبر رأیہ انہ منی رق فحینئذ یلزمہ الغسل اھ[2] و اطال فی الحلیۃ فی بیانہ بما حاصلہ ان النوم مظنۃ للمنی والانتشار للمذی وقد سبق والسبق سبب الترجیح مع ان الاصل براءۃ الذمۃ وعدم التغیر فی المنی ثم قال ولا یدفعہا عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاما قال یغتسل وعن الرجل یری انہ قد احتلم و لم یجد بللا قال لا غسل علیہ فان الظاھر

اگر آلۂ تناسل نیند کے وقت منتشر تھا تو اس پر صرف وضو ہے کیونکہ خروج مذی کا سبب موجود ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ یہ مذی ہے، ہاں اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ یہ منی ہے تو منی سمجھی جائے گی جو پتلی ہوگئی ہے اور اس پر غسل واجب ہوگا اھ اور حلیہ میں اس پر مفصل بحث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نیند مظنّہ ہے منی کے لیے اور انتشار ہے مذی کے لئے، اور چونکہ یہ پہلے سے ہے اور پہلے ہونا سبب ترجیح ہے نیز اصل ذمہ کی براءت ہے اور منی میں عدم تغیر ہے، پھر فرمایا اس کی تردید حضرت عائشہ کی روایت سے نہیں ہوسکتی ہے، روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ

---

[1] فتح القدیر، موجبات الغسل نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

[2] غیاثیہ نوع اسباب الجنابۃ واحکامہا مطبوعہ اسلامیہ میزان مارکیٹ کوئٹہ ص ۱۹

marfat.com

ان المراد بالبلل المذکور المنی بالاجماع علٰی ان فی سندہ عبداللہ العمری ضعیف اھ[۱] مختصرا۔

علیہ وسلم سے اُس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو شخص تری پائے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو، تو آپ نے فرمایا اس پر غسل واجب ہے اور اس شخص کی بابت پُوچھا کہ جس کو احتلام تو یاد ہو لیکن تری نہ پائی ہو تو آپ نے فرمایا اس پر غسل واجب نہیں ہے کیونکہ بظاہر اس تری سے مراد بالاجماع منی ہے علاوہ اس کی سند میں عبداللہ العمری ضعیف ہے اھ مختصرا۔

اقول الحدیث[۱] قد احتج بہ اصحابنا لامام المذھب ومحررہ فی ایجابھما الغسل بالمذی اذا لم یتذکر حلما کما تقدم وقدمنا عن البدائع انہ نص فی الباب وان ابا یوسف یحملہ علی المنی وان للامامین اطلاق الحدیث ثم العمری[۲] انما ضعفہ یحیی القطان من قبل حفظہ وقال النسائی وغیرہ لیس بالقوی **اقول** وبون بین بینہ وبین لیس بقوی وقال ابن معین لیس بہ باس یکتب حدیثہ قیل لہ کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقۃ وقال احمد صالح لاباس بہ وقال ابن عدی فی نفسہ صدوق وقال ایضا لاباس بہ وقال یعقوب بن شیبۃ صدوق ثقۃ فی حدیثہ اضطراب وقال الذھبی صدوق فی حفظہ شیئ وھذا مسلم قد اخرج لہ فی صحیحہ وبالجملۃ[۳] لیس ممن یسقط حدیثہ ولا عبرۃ بما تعود بہ ابن حبان من عبارۃ واحدۃ یذکرھا فی

اقول اس حدیث سے ہمارے اصحاب نے امام مذہب اور مُحرّرِ مذہب کے لیے استدلال کیا ہے، جب کوئی شخص مذی دیکھے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو تو یہ دونوں حضرات ایسے شخص پر غسل واجب قرار دیتے ہیں اور ہم نے بدائع کا حوالہ نقل کیا ہے کہ یہ اس سلسلہ میں نص ہے اور ابو یوسف اس کو منی پر محمول کرتے ہیں اور طرفین کی دلیل حدیث کا اطلاق ہے، عُمری کو یحیی القطان نے ان کے حافظہ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور نسائی وغیرہ نے کہا ہے وہ قوی نہیں ہیں، لیکن اِس میں اور "لیس بالقوی" میں بڑا فرق ہے، اور ابن معین نے کہا کہ "لیس بہ باس یکتب حدیثہ" اُن سے دریافت کیا گیا کہ ان کا حال نافع کی بابت کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ "صالح ثقۃ" اور احمد نے فرمایا "صالح لا باس بہ"، اور ابن عدی نے فرمایا "فی نفسہ صدوق" مزید فرمایا لاباس بہ اور یعقوب بن شیبہ نے کہا صدوق ثقۃ فی حدیثہ اضطراب اور

---

[۱] علیہ

کل من یرید بل لا یبعد حدیثه عن درجة الحسن ان شاء اللہ تعالٰی لا جرم ان سکت ابو داود علیہ۔

ذہبی نے فرمایا صدوق فی حفظه شی، اور مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایت لی ہے۔ خلاصہ یہ کہ وہ اس قسم کے راوی نہیں ہیں کہ ان کی حدیث ناقابلِ اعتبار قرار دی جائے، اور ابن حبان کا یہ طریقہ ہے کہ وہ جس کی تضعیف کرنا چاہتے ہیں اس کے بارے میں ایک ہی عبارت کہہ دیتے ہیں، بلکہ ان کی حدیث ان شاء اللہ حسن کے درجہ سے کم نہ ہوگی، خاص طور پر جبکہ ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت اختیار کیا ہے۔ (ت)

اما الجواب عنه **فاقول** ظاهران السؤال عن بلل ینشؤ بسبب النوم ولذا قال ولم یذکر احتلاما ای یجد المسبب ولا یذکر السبب قال یغتسل ثم سأل یذکر السبب ولا یجد المسبب قال لا غسل علیه وحینئذ بمعزل عنه مانحن فیه ثم انه رحمه اللہ تعالٰی اعترض **اولا** علی عبارة المسألة حیث ارسل فیها البلل قال ولا شك ان المنی غیر مراد لا جرم ان ذکر المصنف انه لو تیقن انه منی فعلیه الغسل اھ[1] وقد قدمنا الجواب عنه ان المراد بلل لا یدری امنی هو ام مذی قال فی الخانیة فی تصویر المسألة استیقظ فوجد علی طرف احلیله بلة لا یدری انها منی او مذی[2] الخ ولفظ الغیاثیة ذکر هشام عن محمد فی نوادره انه وجد البلل فی طرف احلیله شبیه المذی ولم یذکر حلما[3] الخ

اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر سوال اسی تری کی بابت ہے جو نیند کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے فرمایا کہ اس کو احتلام یاد نہ ہو، یعنی مسبّب تو پائے لیکن سبب یاد نہ ہو، تو کہا کہ غسل کرے، پھر دریافت کیا کہ سبب تو یاد ہو مگر مسبب یاد نہ ہو تو فرمایا اس پر غسل واجب نہیں تو یہ ہماری بحث سے الگ ہے پھر انہوں نے اعتراض کیا،

اوّل مسئلہ کی عبارت پر ہے اور وہ یہ کہ اس میں تری کو مطلق رکھا گیا ہے، فرمایا کہ اس میں شک نہیں کہ منی مراد نہیں ہے، مصنّف نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس کو یقین ہو کہ یہ منی ہے تو اس پر غسل ہے اھ اور ہم اس کا جواب پہلے ہی دے چکے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ تری کے بارے میں معلوم نہیں کہ یہ منی ہے یا مذی ہے، خانیہ نے مسئلہ اس طرح بیان کیا بیدار ہوا اور احلیل کے اطراف تری پائی منی یا مذی کا علم نہیں الخ اور غیاثیہ کی عبارت کو ہشام نے محمد سے

---

[1] حلیہ
[2] فتاوٰی قاضی خاں موجبات الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۱
[3] غیاثیہ نوع اسباب الجنابۃ واحکامہا مطبوعہ اسلامیہ میزان مارکیٹ کوئٹہ ص ۱۸

marfat.com

نوادر میں ذکر کیا ہے کہ جب کسی نے آلہ تناسل کے سوراخ میں تری پائی جو مذی کے مشابہ ہے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو اھ

اقول ونص الهندية عن المحيط والحلية عن الذخيرة كليهما عن القاضى الامام ابى على النسفى عن هشام عن محمد اذا استيقظ فوجد البلل احليله[1] الخ فاذا كان هذا لفظ محمد فلا معنى للاعتراض عليه وانما كان سبيله بيان المراد كما فعل فقيه النفس وغيره من الامجاد ثم اعترض على ما استشهد به من عبارة المنية لو تيقن انه منى بانه يفيد بمفهومه ان لو لم يتيقن لاغسل فيفيد ان لو كان اكبر رأيه انه منى لايجب لكنه يجب كما صرح به قاضى خان فى فتاويه[2] اھ

اقول اور ہندیہ نے محیط سے حلیہ سے ذخیرہ سے دونوں نے قاضی امام ابو علی نسفی سے ہشام سے محمد سے نقل کی کہ جب بیدار ہُوا اور اپنے آلہ تناسل کے سوراخ میں تری محسوس کی الخ اگر محمد کے یہ لفظ ہوں تو اس پر اعتراض کے کوئی معنی نہیں، ان کا مقصد تو محض بیان مراد ہے جیسا کہ فقیہ النفس وغیرہ نے کیا، پھر اُس عبارت پر اعتراض کیا جس سے انہوں نے استدلال کیا ہے یعنی منیہ کی یہ عبارت" کہ اگر اس کو منی ہونے کا یقین ہو، یہ عبارت اپنے مفہوم مخالف سے یہ بتاتی ہے کہ اگر اس کو یقین نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ظن غالب ہو کہ یہ منی ہے تو غسل واجب نہ ہوگا لیکن واجب ہوگا جیسا کہ قاضی خان نے اپنے فتاوٰی میں تصریح کی ہے اھ (ت)

اقول اكبر الرأى فى الفقهيات ملتحق باليقين بل ربما اطلقوا عليه اليقين هذا واعتراض **ثانيا** على دليل المسألة بما حاصله منع ان الانتشار مظنة الامذاء الا اذا كان الرجل مذاء قال اما اذا لم يكن فينفرد النوم مظنة[3] اھ مختصرا۔

اقول فقہی مسائل میں ظن غالب یقین کے حکم میں ہے بلکہ عام طور پر اس کو یقین کہا جاتا ہے۔

دوم دلیل مسئلہ پر اعتراض ہے، حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ انتشار مظنہ مذی ہے، ہاں صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب آدمی کو بکثرت مذی کی عادت ہو، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو محض نیند ہی مظنہ ہوگی اھ مختصرا۔ (ت)

اقول ان اراد المظنة المصطلحة

اقول اگر مظنہ سے مراد اصطلاحی مظنہ ہے تو ہم

---

[1] ہندیہ موجبات الغسل نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

[2] حلیہ [3] حلیہ

marfat.com

فقد منا ان النوم ایضا لیس مظنة الامناء فالمراد السبب مطلقا ولو لا مطلقا و بهذا المعنی لا شك ان الانتشار مظنة الامذاء وان ف۳ بغیت التحقیق **فاقول** دونك مشرعا اعطیتك من قبل به یظهر تعلیل المسألة والجواب عن ایراد الحلیة معا فان النوم سبب ضعیف للامناء وانما کان یتقوی باحد شیئین تذکر الاحتلام او ان یحدث بلة لا تنبعث الا عن شهوة وقد انتفیا ههنا اما الحلم فلعدم الذکر واما البلة فلانعقاد سببها قبل النوم فلم تدل علی احداثه انتشارا شدیدا مدیدا یورث خروج بلة عن شهوة فلم یبق الا محض النوم وکان سببا ضعیفا فتقاعد ان ینتهض موجبا فجعلهما مظنتین و ترجیح الانتشار بالسبق وعند عدمه افراد النوم بالمظنیة کله بمعزل عن التحقیق واللّٰہ سبحنه ولی التوفیق **وثالثا** تکعکع عن قبولها قائلا ان تم تقیید وجوب الغسل بالانتشار لاحدی الاحوال فکذا فی باقیها والا فالکل علی الاطلاق اھ[1]

بیان کر آئے ہیں کہ نیند بھی مظنہ نہیں ہے منی کے لیے، تو مراد مطلق سبب ہے اگرچہ مطلق نہ ہو، اور اس معنی کے اعتبار سے کچھ شک نہیں کہ انتشار مظنہ مذی ہے۔ میں کہتا ہوں مسئلہ کی علت ظاہر ہونے سے پہلے جو میں نے بتایا وہ مشروع ہے اور جواب حلیہ کے ایک ساتھ وارد ہونے پر ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ نیند منی کا سبب ضعیف ہے، اس میں دو چیزوں سے کسی ایک کے ساتھ قوت پیدا ہوتی ہے احتلام کا یاد ہونا اور تری کا ہونا جو شہوت سے پیدا ہو، اور یہ دونوں چیزیں یہاں منتفی ہیں خواب تو اس لیے کہ یاد نہیں، اور تری اس لیے کہ اس کے انعقاد کا سبب نیند سے پہلے ہی موجود تھا، تو اُس کے وجود پر انتشار کی دلالت نہ ہوگی، جو شہوت سے تری کے خروج کا باعث ہو تو اب صرف نیند ہی رہ گئی جو سبب ضعیف ہے لہذا یہ سبب نہیں بن سکتی ہے اس لیے ان دونوں کو مظنہ قرار دیا گیا ہے اور انتشار کو سبقت کی وجہ سے ترجیح ہے اور جب انتشار نہ ہو تو نیند کو محض مظنہ قرار دیا جائے گا، یہ سب تحقیق سے الگ ہے واللہ سبحنہ ولی التوفیق۔

ثالثاً وہ اس کو قبول کرنے سے ہچکچاتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجوب غسل کو انتشار کی وجہ سے ان حالتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مقید کرنا درست ہے تو پھر باقی کا بھی درست ہوگا ورنہ تمام مطلق رہیں گے اھ (ت)

---

[1] حلیہ

marfat.com

اقول (۱) ان كان هذا الما عن له من الايراد فقد علمت الجواب عنه وان كان لان الروايات الظاهرة والمتون مطلقة فلا غرو في القول بقيد ذكرعن احد ائمة المذهب الثلثة رضي الله تعالٰى عنهم وتلقاه الجملة الفحول بالتسليم والقبول حتى ان المحقق الشرنبلالي ادخله في متنه نور الايضاح ونعما فعل وقصد المدقق العلائي تكميل متن التنوير بزيادة هذا الاستثناء وجعله الشامي اصلاح المتن۔

اقول (۲) ومع ذاك جواب التنوير نير مستنير ان المتون لم توضع الا لنقل ما في الروايات الظاهرة من المذهب وههنا تم بيان ان لا قصور في عبارة المتن اصلا ولا حاجة لها الى شيئ من الاستثناءات الثلثة هذا وقد قال الامام شمس الائمة الحلواني ان هذه المسألة يكثر وقوعها و الناس عنها غافلون فيجب ان تحفظ كما في المحيط والخانية والمنية والغياثية والهندية وغيرها وهكذا اوصى بحفظها في الذخيرة كما نقل عنها في الحلية وقد قال في الغنية (۳) في مسألة عفو بول انتضح كرؤس الابر اذ قيد انه رواية مذكورة في الحلية وغيرها عن النهاية عن المحبوبي عن البقالي عن المعلى عن ابي يوسف بان يكون بحيث لا

اقول اگر یہ اعتراض کی وجہ سے ہے تو آپ اس کا جواب جان چکے ہیں اور اگر اس لیے ہے کہ روایات ظاہرہ اور متون مطلق ہیں تو اُس قید کو مان لینے میں کوئی حرج نہیں تینوں ائمہ مذہب میں سے کسی ایک نے ذکر کی ہے، اور تمام قابلِ ذکر علماء نے اس کو قبول کیا ہے یہاں تک کہ محقق شرنبلالی نے اس کو نور الایضاح کے متن میں داخل کیا ہے، اور مدقق علائی نے تنویر کے متن کی تکمیل اس استثناء کے اضافہ ہی سے کی ہے، اور شامی نے اس سے متن کی اصلاح کی ہے۔

اقول اس کے باوجود تنویر کا یہ کہنا کہ متون کا کام مذہب کی ظاہر روایات کو جمع کرنا ہے اور یہاں یہ بات پوری ہوئی کہ متن کی عبارت میں کوئی جھول نہیں اور تینوں استثناؤں میں سے کسی ایک کی بھی یہاں حاجت نہیں ھذا شمس الائمہ الحلوانی نے فرمایا یہ مسئلہ بہت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں اس لیے اس کو محفوظ رکھنا چاہیے کما فی المحیط والخانیۃ والمنیۃ والغیاثیۃ والھندیۃ وغیرھا، اور حلیہ میں منقول ہے کہ صاحبِ ذخیرہ نے بھی اس کو یاد رکھنے کی تاکید کی ہے، یہ تاکید اس معاملہ میں ہے کہ اگر سوئی کے ناکہ کے برابر پیشاب کے چھینٹے کپڑے پر پڑ گئے تو کیا ہو۔ حلیہ وغیرہ میں جو روایات نہایہ سے محبوبی سے، بقالی سے معلی سے ابو یوسف سے منقول ہے اس میں یہ قید ہے کہ اس کا اثر نظر نہ آتا ہو اور اگر اثر نظر آتا ہے تو

marfat.com

یری اثرہ فان کان یری فلابد من غسلہ مما نصہ التقیید بعدم ادراك الطرف ذکرہ المعلی فی النوادر عن ابی یوسف واذا صرح بعض الائمۃ بقید لم یروعن غیرہ منھم تصریح بخلافہ یجب ان یعتبر[1] الخ وبالجملۃ لا وجہ للعدول مع اتفاق الفحول علی تلقیہ بالقبول۔

اس کا دھونا لازم ہے، اس کی نص طرف کا ادراک نہ کرنا ہے، اس کو معلّی نے نوادر میں ابو یوسف سے نقل کیا ہے، اور جب کسی امام نے ایسی قید کی تصریح کی ہو جس کے خلاف دُوسروں سے منقول نہ ہو تو اس کا اعتبار کرنا چاہیے، خلاصہ یہ کہ عُدول کی کوئی وجہ نہیں خاص طور پر جب کہ بڑے علماء نے اس کو مانا ہے۔(ت)

تنبیہ رابع عشر اقول جس طرح یہ استثناء نہ احتلام یاد ہونے کی کسی صورت سے متعلق نہ یاد ہونے کی حالت میں صورت سوم یعنی علم منی سے اُسے تعلق نہ شکل ششم یعنی علم عدم منی میں اس کی کچھ حاجت کہ اس صورت میں خود ہی غسل کی ضرورت نہیں یُوہیں شکل چہارم کی صورت احتمال منی و ودی سے بھی اُسے کچھ علاقہ نہیں کہ نیند سے پہلے شہوت وانتشار تو دلیل مذی ہوتے جب معلوم ہے کہ یہ تری مذی نہیں تو اُن کا ہونا نہ ہونا یکساں ہوا اور بوجہ احتمال منی مطلقاً غسل واجب رہا۔

ولقد احسن العلامۃ ط اذقال یجب الغسل عندھما لا عند ابی یوسف فیما اذا شك انہ منی او مذی ولم یکن ذکرہ منتشرا او منی او ودی ولم یتذکروا الاحتلام فیھما[2] اھ ففصل ھذہ عن الثنیا وخصہ بالاولی اما ما فی البحر من بیانہ اولا صورتی الخلاف بین الثانی والطرفین مطلقا ثم قولہ بعد ذکر صورۃ الثنیا ھذہ تقیید الخلاف المتقدم بین ابی یوسف وصاحبیہ بما اذا لم یکن ذکرہ منتشرا[3] اھ فرأیتنی کتبت علی ھامشہ۔

اور علامہ "ط" نے خوب فرمایا کہ طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں، اس مسئلہ میں کہ کسی شخص کو شک ہوا کہ یہ منی ہے یا مذی اور اس کا آلۂ تناسل منتشر نہ تھا یا منی اور ودی کے ہونے میں شک تھا اور احتلام اس کو یاد نہ ہوا اھ انہوں نے اس استثناء کی تفصیل کی اور اس کو پہلی صورت کے ساتھ مختص کیا، اور جو بحر میں ہے یعنی انہوں نے پہلے تو ابو یوسف اور طرفین کے درمیان مطلقاً اختلاف کی دو صورتیں بیان کی ہیں، پھر انہوں نے استثناء کی صورت کے بعد فرمایا یہ اس اختلاف

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مختصراً بحث نجاست خفیفہ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۷۹
[2] طحطاوی علی الدرالمختار موجبات الغسل بیروت ۱/ ۹۳
[3] بحر الرائق موجبات الغسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۸

marfat.com

کی تقیید نہ ہے جو ابو یوسف اور ان کے دونوں اصحاب کے درمیان گزرا اس صورت میں جبکہ اس کا آلہ تناسل منتشر نہ تھا اھ۔ ت

اقول ای الصورۃ الواحدۃ من صورتی الخلاف وھی ما اذا شك فی المنی والمذی اما اذا شك فی المنی والودی فلا دخل فیہ للانتشار قبل النوم اھ فاعرف ولا تزل۔

اقول ـــــ اختلاف کی دو صورتوں میں سے ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ جب منی اور مذی میں شک ہو، اور جب منی اور ودی میں شک ہو تو اس میں نیند سے پہلے انتشار کو کوئی عمل دخل نہیں اھ فاعرف ولا تزل۔(ت)

اب رہی شکل چہارم کی وہ صورت جس میں منی و مذی مشکوک ہو اور شکل پنجم جس میں مذی کا علم ہو عامۂ کتب میں اُسے صورتِ اولٰی یعنی حالت شک سے متعلق فرمایا ہے کما مرعن الخانیۃ وغیرھا۔

اقول مگر اُس سے متعلق کرنا ہی صورت ثانیہ یعنی علم مذی سے بدرجہ اولٰی تعلق بتاتا ہے کہ احتلام یاد نہ ہونے کی حالت میں جبکہ سوتے وقت شہوت ہونے سے صرف احتمال مذی پر مذی ٹھہرایا اور احتمال منی کا لحاظ نہ فرمایا تو جہاں مذی کا علم ہے بروجہ اولٰی مذی ہی قرار پائے گی اور غسل واجب نہ ہوگا کتب میں حالت اولٰی کے ساتھ اس کی تخصیص فریق اول کے طور پر تو ظاہر کہ اُن کے نزدیک علم مذی کی صورت میں خود ہی غسل نہ تھا کسی استثنا کی کیا حاجت اور فریق دوم نے صورت خفا پر تنصیص فرمائی کہ بحال احتمال منی بھی صرف احتمال مذی سے مذی ٹھہرنا معلوم ہوجائے دوسری صورت کا حکم اُس سے خود روشن ہوجائے گا لاجرم حلیہ میں فرمایا:

یکون الغسل اذا وجد البلۃ التی ھی مذی بطریق الشك اوفی غالب الرأے او الیقین بشرط کونہ غیر ذاکر للاحتلام ولا منتشر الذکر قبیل النوم[1] اھ

غسل اس وقت ہوگا جب تری پائی جو مذی ہو، شک یا غالب رائے میں یا یقین کے ساتھ، شرط یہ ہے کہ اس کو احتلام یاد نہ ہو اور نہ اس کا آلۂ تناسل نیند سے قبل منتشر ہو۔

تنبیہ خامس عشر عامۂ کتب مثل فتاوی امام قاضی خان و ذخیرہ و محیط برہانی و تبیین الحقائق و فتح القدیر وجوہرہ نیرہ وخزانۃ المفتین ومجتبی وغیاثیہ وبحر الرائق وجامع الرموز وشرح نقایہ برجندی وعلمگیریہ ورحمانیہ و نور الایضاح ومراقی الفلاح وغیرہا میں یہ استثنا یونہی مذکور ہے مگر حلیہ میں اس استثنا میں ایک استثنا

---

[1] حلیہ

marfat.com

بتایا اور اُسے محیط و ذخیرہ اور درمختار و مجمع الانہر میں جواہر کی طرف نسبت فرمایا وُہ یہ کہ اس استثنا کا حکم صرف اُس صورت سے خاص ہے کہ آدمی کھڑا یا بیٹھا سویا ہو اور اگر لیٹ کر سویا تو مطلقاً صورت مذکورہ میں غسل واجب ہوگا اگرچہ سونے سے پہلے ذکر قایم اور شہوت حاصل ہو منیہ میں ہے :

هذا اذا نام قائما او قاعدا اما اذا نام مضطجعا او تيقن انه منى فعليه الغسل و هذا مذكور فى المحيط و الذخيرة قال شمس الائمة الحلوانى هذه مسألة يكثر وقوعها و الناس عنها غافلون اھ و تبعه مسكين فى شرح الكنز فعزاه لهما[1]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر سویا ہو لیکن اگر چیت لیٹ کر سویا، یا اس کو یقین ہے کہ یہ منی ہے تو اس پر غسل لازم ہے، یہی محیط اور ذخیرہ میں مذکور ہے شمس الائمہ حلوانی نے کہا یہ مسئلہ کثرت سے واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں، اور مسکین نے کنز کی شرح میں اس کی پیروی کی اور اس کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا۔ (ت)

مگر اوّلاً اس کا پتا نہ ذخیرہ میں ہے نہ محیط میں اللہ اعلم صاحبِ منیہ رحمہ اللہ تعالٰی کو یہ اشتباہ کیونکر ہوا،

قال الشامی ذکر فی الحلیۃ انه راجع الذخیرۃ والمحیط البرھانی فلم یر تقیید عدم الغسل بما اذا نام قائما او قاعدا اھ[2]

شامی نے کہا کہ حلبہ میں ہے کہ اس نے ذخیرہ اور محیط برہانی کو دیکھا انہوں نے عدمِ غسل کی کوئی قید نہیں لگائی ایسے شخص کے ساتھ جو سویا ہو کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر۔ (ت)

اقول رحم اللّٰه السید منی راجع العلامۃ الحلبی المحیط البرھانی وھو قد صرح فی عدۃ مواضع من الحلیۃ انه لم یقف علیه وھکذا صرح ھھنا ایضا حیث یقول اسلفت فی شرح خطبۃ الکتاب ان الظاھر ان مراد المصنف بالمحیط المحیط لصاحب الذخیرۃ وانی لم اقف علیه نفسه

خدا رحم کرے سید پر، کب دیکھا علامہ حلبی نے محیط برہانی کو؟ وہ تو حلیہ میں کئی مقامات پر اس امر کی تصریح کرتے ہیں، انھیں اس کی اطلاع نہ ملی، اور یہاں بھی ایسی ہی تصریح کی، وہ فرماتے ہیں کتاب کے خطبہ کی شرح میں مَیں نے لکھا ہے کہ مصنف کی مراد محیط صاحبِ ذخیرہ کی محیط ہے اور میں بھی اس پر مطلع نہیں ہوا، اور میں نے

---

[1] منیۃ المصلی موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۳۳

[2] رد المحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۱

وراجعت محیط الامام رضی الدین السرخسی فلم ار لهذہ المسألة فیه ذکرا اما الذخیرۃ فراجعتها فرأیته اشار الیها بما لفظه قال القاضی الامام ابوعلی النسفی ذکر هشام فی نوادرہ عن محمد اذا استیقظ فوجد البلل فی احلیله ولم یتذکر حلما اذا کان قبل النوم منتشرا لاغسل علیه وان کان قبل النوم ساکنا کان علیه الغسل قال وینبغی ان یحفظ هذا فان البلوی کثیر فیها والناس عنها غافلون انتهی اھ[1]

رضی الدین سرخسی کی محیط دیکھی تو اس میں اس مسئلہ کا ذکر تک نہیں ہے پھر میں نے ذخیرہ کو دیکھا تو اس میں اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قاضی امام ابوعلی نسفی نے کہا کہ ہشام نے اپنی نوادر میں محمد سے کہا کہ جب کوئی شخص بیدار ہوا اور اپنے آلۂ تناسل کے سوراخ پر تری پائی اور اس کو خواب یاد نہیں ہے تو اگر نیند سے قبل آلۂ تناسل منتشر تھا تو اس پر غسل نہیں ہے اور اگر نیند سے پہلے پرسکون تھا تو اس پر غسل ہے، انہوں نے کہا کہ اس کو یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کا معاملہ بکثرت درپیش آتا رہتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں انتہی اھ ت

نعم لیس هو فی المحیط البرهانی ایضا فقد نقل عنه فی الهندیة بعین لفظ الذخیرۃ غیر انه زاد بعد قوله لاغسل علیه الا ان تیقن انه منی وقال شمس الائمة الحلوانی هذہ المسألة یکثر وقوعها والناس عنها غافلون فیجب ان تحفظ اھ[2]

ہاں یہ بھی محیط برہانی میں نہیں ہے، ہندیہ میں اُسی عبارت سے منقول ہے جو ذخیرہ میں ہے، البتہ اس میں " لاغسل علیہ " کے بعد اتنا اضافہ ہے کہ " مگر " اگر اس کو منی ہونے کا یقین ہو اور فرمایا کہ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اس کو یاد رکھنا چاہیے اھ

وهکذا نقل عن المحیط فی شرح النقایة للبرجندی والرحمانیة الا انهما ترکا ذکر الامام ابی علی النسفی والبرجندی قول شمس الائمة ایضا ومعلوم ان المحیط اذا اطلق

اور اسی طرح محیط سے برجندی کی شرح نقایہ اور رحمانیہ میں نقل کیا گیا ہے مگر ان دونوں نے امام ابوعلی نسفی اور برجندی نے جو شمس الائمہ کا قول نقل کیا ہے اس کا ذکر نہیں کیا، اور یہ معلوم ہے

---

[1] حلیہ

[2] فتاوٰی ہندیہ موجبات الغسل ۱/ ۱۵ نورانی کتب خانہ پشاور

marfat.com

فی المتداولات کان المراد ھو المحیط البرھانی کما یعرفہ من لہ عنایۃ بخدمۃ الفقہ الحنفی وقال الامام ابن امیرالحاج فی الحلیۃ المحیط البرھانی ھوالمراد من اطلاقہ لغیر واحد کصاحب الخلاصۃ و النھایۃ لا محیط الامام رضی الدین السرخسی[1] اھ ثم الھندیۃ قد افصحت بمرادھا فانھا اذا اثرت عن البرھانی اطلقت و اذا نقلت عن المحیط الرضوی قالت کذا فی محیط السرخسی۔

کہ محیط جب متداولات میں مطلق ذکر کرتے ہیں تو [...] ان کی مراد محیط برہانی ہوتی ہے، یہ بات فقہ حنفی [...] کے خُدّام پر عیاں ہے۔ اور امام ابن امیر الحاج [...] نے حلیہ میں فرمایا محیط برہانی ہی اطلاق کے وقت [...] مراد ہوتی ہے، صاحبِ خلاصہ اور نہایہ وغیرہ کا [...] یہی دستور ہے۔ رضی الدین سرخسی کی محیط مراد [...] نہیں ہوتی ہے اھ پھر ہندیہ نے اپنی مراد واضح [...] کردی ہے، وہ جب محیط کا مطلقاً ذکر کرتے [...] ہیں تو محیط برہانی مراد لیتے ہیں اور جب محیط رضی [...] سے نقل کرتے ہیں تو کہتے ہیں کذا فی المحیط السرخسی [...]

ثانیاً اقول بلکہ محیط میں ہے[ف1] تو اس کا رَد ہے اُس میں صریح تصریح ہے کہ کھڑے بیٹھے چلتے لیٹ[...] ہر طرح سونے کا تری دیکھنے میں ایک ہی حکم ہے،

ففی الھندیۃ اذا نام الرجل قاعدا او قائما او ماشیا ثم استیقظ و وجد بللا فھذا و ما لو نام مضطجعا سواء کذا فی المحیط اھ[2]

تو ہندیہ میں ہے جب کوئی شخص بیٹھ کر، کھڑے [...] ہوکر، چل کر سوجائے پھر جاگے اور تری دیکھے تو [...] صورت اور اس کا چت لیٹ کر سونا برابر [...] کذا فی المحیط اھ ت

ثالثاً اقول[ف2] منتہائے مسئلہ امام محمد ہیں رضی اللہ تعالٰی عنہ ان کے لفظ کریم ذخیرہ و محیط و تبیین و فتح القد[...] وغیرہا سے سُن چکے اُن میں اس نئے استثنا کا کہیں نشان نہیں۔

رابعاً اقول[ف3] سونے کی طبعی و عادی وضع وہی لیٹ کر سونا ہے اور کھڑے بیٹھے چلتے سونا اتفاقی تو ا[...] لیٹ کر سونے میں بحالتِ شہوت سابقہ علم یا احتمال مذی سے غسل نہ آتا اور دیگر اوضاع پر آتا اور علما مطلق بیا[...] فرماتے کہ سونے سے پہلے شہوت ہونے میں غسل نہیں تو بعید نہ تھا کہ نادر صورتوں کا لحاظ نہ فرمایا نہ کہ خود لیٹ کر [...] ہی کہ اصل وضع خواب و معروف و معتاد و متبادر الی الفہم ہے اس حکم سے مستثنٰی ہو پھر ائمہ کرام اور خود محرر مذہب [...] رحمہم اللہ تعالٰی اُس کا استثنا چھوڑ جائیں یہ کس درجہ بعید و دُور از کار ہے۔

---

[1] حلیہ   [2] فتاوٰی ہندیہ موجبات الغسل ۱/ ۱۵ نورانی کتب خانہ پشاور

marfat.com

خامسا اقول امام شمس الائمہ حلوانی[1] کا ارشاد کہ کتب کثیرہ اور خود غنیہ میں اس تازہ استثنا کے ساتھ مذکور کہ یہ مسئلہ بکثرت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اس کا حفظ کر رکھنا واجب ہے صاف بتا رہا ہے کہ اس کا تعلق صرف اُس صورت خواب سے ہرگز نہیں جو نادر الوقوع ہے ۔

سادسا اس تفرقہ پر کوئی دلیل بھی نہیں،

اما ما ابداہ فی الغنیۃ اذ قال عدم الغسل فیما اذا کان منتشرا انما ھو اذا نام قائما او قاعدا لعدم الاستغراق فی النوم عادۃ فلم یعارض سببیۃ الانتشار سبب اخر فحمل علی انہ ھو السبب وانما یتسبب عنہ المذی لا المنی والاضطجاع سبب الاسترخاء والاستغراق فی النوم الذی ھو سبب الاحتلام فعارض الانتشار فی السببیۃ فیحکم بسببیتہ للاحتلام وان البلل منی رق احتیاطا[1] اھ وتبعہ السید ا ط و ش ۔

اور جو غنیہ میں ظاہر کیا ہے کہ غسل کا اس صورت میں نہ ہونا جب آلہ منتشر ہو یہ صرف اسی صورت میں ہے جبکہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر سویا ہو کیونکہ ان حالات میں عادۃ نیند میں استغراق نہیں ہوتا ہے تو انتشار کا سبب ہونا کسی دوسرے سبب کے معارض نہ ہوا تو یہ سمجھا گیا کہ یہی سبب ہے اور اس سے مذی ہی نکلتی ہے نہ کہ منی، اور اضطجاع سبب استرخاء اور سبب استغراق ہے نیند میں جو سبب احتلام ہے تو یہ چیز سبب ہونے میں انتشار کے مُعارض ہے ، تو یہ سمجھا جائے گا کہ یہ احتلام کا سبب ہے اور منی پتلی پڑ گئی ہے ، یہ حکم احتیاطاً ہے اھ اور سید ط و ش نے اس کی متابعت کی ہے ۔

فاقول[2] لا متضح ولا متجہ فان النوم کیفما کان لیس سببا قویا للاحتلام کما بیناہ و انما ینتھض موجبا اذا اعتضد بسبب وسیط او قریب والاضطجاع لا یسلب انعقاد سبب المذی قبل النوم بل یوکد خروج ماھیاہ ھو للخروج لتمام الاسترخاء فلم یثبت ان النوم احدث تلک البلۃ التی لا تنبعث الا عن شھوۃ فلم یبق الا مجرد المنام وھو

نہ تو یہ بات واضح ہے اور نہ اس کی کوئی دلیل ہے، کیونکہ نیند کیسی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا احتلام کا سبب قوی نہیں، یہ اُسی وقت سبب بن سکتا ہے جبکہ اس کے درمیان کوئی اور سبب بھی آجائے ، اور اضطجاع نیند سے قبل مذی کے سبب کو منعقد ہونے سے نہیں روک سکتا ہے بلکہ اُس چیز کے نکلنے میں مُمِدّ و مُعاون ثابت ہوتا ہے جس کو اس نے استرخاء کے کامل ہونے کی وجہ سے نکلنے

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ، موجبات الغسل ص ۴۳ سہیل اکیڈمی لاہور

marfat.com

ولو مضطجعا ليس سببا قويا للاحتلام هذا على طريقتنا واما على طريقة الحلية فلان الانتشار قد استولى على المسبب بالسبق فلا وجه لقطع النسبة عنه الا بتذكر حلم او علم منی ولو يغهد الشرع ههنا فارقا بين نوم و نوم حتى يسقط الترجيح بالسبق لبعض الاوضاع دون بعض۔

کے لیے تیار کر دیا ہے، تو یہ ثابت نہ ہوا کہ نیند نے اس تری کو پیدا کیا ہے جو صرف شہوت سے ہی پید ہوتی ہے اب صرف نیند ہی رہ گئی، اور وہ خواہ اضطجا کے ساتھ ہو احتلام کا سبب قوی نہیں، یہ ہمار طریقہ کے مطابق ہے اور حلیہ کے طرز پر اس طرح ہے ک انتشار مسبّب پر سبقت کی وجہ سے حاوی ہو گیا تو اس سے نسبت منقطع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہاں احتلام یا د ہونے یا منی کا علم ہونے کی صورت میں ہو سکتی ہے اور شریعت نے یہاں دو نیندوں کے درمیا کوئی فرق نہیں رکھا ہے، اگر ایسا ہوتا تو بعض حالتوں میں نیند کو سبقت کی وجہ سے ترجیح دینا ختم ہو جاتا لاجرم امام محقق ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس تفرقہ سے صاف انکار فرمایا'

حيث قال التفرقة غيرظاهر الوجه فلاجرم ان قال في الخانية اذا نام الرجل قائما اوقاعدا او ماشيا فوجد مذيا كان عليه الغسل في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالٰى بمنزلة ما لو نام مضطجعا[1] اھ فاطلق في الكل فان تم تقييد وجوب الغسل بالانتشار لاحدى الاحوال المذكورة فكذا في باقيها والا فالكل على الاطلاق اذ لا يظهر بينها في ذلك افتراق[2] اھ ورجع العلامتان ط وش فاثرا انكار الحلية هذا في حواشي المراقي والدر واقرا ه۔

فرق کی وجہ ظاہر نہیں ہے، خانیہ میں کہا کہ اگر کو شخص کھڑے، بیٹھے یا چلتے ہوئے سویا اور مذ پائی تو اس پر غسل واجب ہے، یہ ابو حنیفہ او محمد کا قول ہے، اس کا وہی حکم ہے جو اضطجاع ک حالت میں سونے کا ہے اھ انہوں نے تمام کو مطل رکھا ہے تو اگر وجوب غسل کو مذکورہ احوال میں سے کسی ایک میں انتشار کے ساتھ مقید کرنا درست ہوتا تو باقی میں بھی ایسا ہی ہوتا، ورنہ کل میں اطلاق ہونا چاہیے کیونکہ دونوں میں کوئی وجہ فرق موجود نہیں اھ اور دونوں علّامہ یعنی ط اور ش نے رجوع کیا اور اس کو ترجیح دی کہ حلیہ نے اس کا انکا کیا ہے، یہ حسنہ مراقی اور دُر کے حواشی میں ہے، اسی کو دونوں نے برقرار رکھا ہے۔

اقول غیران فی نقل ط وقع ههنا

"ط" نے جو نقل کی ہے اس میں کچھ خلل

---

[1] و [2] حلیہ

اخلال یوھم من لم یطالع الحلیۃ انہ کما انکر التفرقۃ انکر نفس الثنیا وحکم بوجوب الغسل علی الاطلاق حیث قال تحت قول الشرنبلالی اذا لم یکن ذکرہ منتشرا قبل النوم مانصہ لم یفصل بین النوم مضطجعا وغیرہ کغیرہ وقال ابن امیر حاج التفرقۃ غیر ظاھرۃ الوجہ فالکل علی الاطلاق اذ لا یظھر بینہما افتراق[1] اھ فان المراد بالکل اوضاع النوم المذکورۃ وبالاطلاق فی کلام الحلیۃ وجوب الغسل سواء کان منتشرا قبلہ اولا وھو لم یجزم بھذا الاطلاق بل بناہ علی ان لا یتم تقیید المسألۃ بما مر والا فالکل علی التقیید کما لا یخفی وما قدم من الایراد لم یجزم بہ ایضا انما قال لو قال قائل کذا لاحتاج الی الجواب[2] اھ فلیتنبہ لذلک وباللّٰہ التوفیق ثم ان المحقق الحلبی فی الغنیۃ بعد ذکر مسألۃ الثنیا قال وھی تؤید قولھما فی وجوب الغسل اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام[3] اھ

جس نے حلیہ کا بذاتِ خود مطالعہ نہ کیا ہو اس کو وہم میں ڈال سکتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس طرح انہوں نے فرق کا انکار کیا ہے اسی طرح انہوں نے نفسِ استثناء کا بھی انکار کیا ہے اور انہوں نے علی الاطلاق وجوبِ غسل کا قول کیا ہے، وہ شرنبلالی کے قول "اذا لم یکن ذکرہ منتشرا" کے تحت کہتے ہیں دوسروں کی طرح انہوں نے اضطجاع کی حالت میں نیند اور دوسری حالت میں نیند میں فرق کیا ہے، ابن الحاج نے فرمایا فرق غیر ظاہر ہے، اس لیے سب مطلق ہی ہے اھ کیونکہ کل سے مراد نیند کی مذکورہ حالتیں ہیں، اور حلیہ میں وجوبِ غسل مطلق ہے خواہ آلہ نیند سے قبل منتشر ہو یا نہ ہو، اور انہوں نے اس اطلاق پر جزم نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو اسی پر مبنی قرار دیا ہے کہ مسئلہ کو گزشتہ قید سے مقید کرنا درست نہیں ورنہ تمام کو مقید کرنا ہوگا کما لا یخفی، اور جو اعتراض گزرا ہے اس پر بھی جزم نہیں کیا ہے یہ کہا کہ اگر کوئی کہنے والا ایسا کہے تو جواب کی ضرورت ہوگی اھ فلیتنبہ لذلک وباللّٰہ التوفیق۔ پھر محقق حلبی نے پہلے استثناء کا مسئلہ ذکر کیا ہے پھر فرمایا ہے یہ بھی طرفین کے وجوبِ غسل کے حکم کی تائید کرتا ہے، بشرطیکہ اس کو مذی کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو اھ

اقول انما ھی عن محمد وانما تبتنی

اقول یہ صرف محمد سے منقول اور شیخین کے قول پر

---

[1] طحطاوی علی مراقی الفلاح موجبات الغسل ص ۵۸ مطبعۃ ازہریہ مصر [2] حلیہ
[3] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ,, ص ۴۳ سہیل اکیڈمی لاہور

marfat.com

علی قولھما فکیف یؤید الشیٔ بنفسہ ھذا و اذ قد خرجت العجالۃ فی صورۃ رسالۃ فلنسمہا **الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل** حامدین للہ علی ما علم ومصلین علی ھذا الحبیب الاکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ واٰلہ وصحبہ وبارک وسلم۔

مبنی ہے تو ایک چیز خود ہی اپنے آپ سے کیسے تائید پا سکتی ہے؟ ھذا، اب چونکہ یہ تحریر ایک رسالہ کی شکل اختیار کر گئی ہے اس لیے اس کا نام الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل رکھتے ہیں حامدین للہ علی ما علم ومصلین علی ھذا الحبیب الاکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ و اٰلہ وصحبہ وبارک وسلم۔ (ت)

marfat.com

فتوی مسمّٰی بہ

۲۷ ھ ۱۳

بارق النّور فی مقادیر ماء الطھور

پاکی کے پانی کی مقداروں میں چمکتا ہوا نُور (ت)

مسئلہ ۱۷ ۲۲ رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ وضو وغسل میں پانی کی مقدار شرعاً کیا معین ہے بینوا توجروا ۔

الجواب

ہم قبل بیان احادیث صاع و مُد ورطل کی مقادیر بیان کریں کہ فہم معنے آسان ہو صاع ایک پیمانہ ہے چار مُد کا ، اور مُد کہ اُسی کو مَن بھی کہتے ہیں ہمارے نزدیک دو۲ رطل ہے اور ایک رطل شرعی یہاں کے روپے سے چھتیس۳۶ روپے بھر کہ رطل بیس۲۰ استار ہے اور استار ساڑھے چار مثقال اور مثقال ساڑھے چار ماشے اور یہ انگریزی روپیہ سوا گیارہ ماشے یعنی ڈھائی مثقال تو رطل شرعی کہ نوّے۹۰ مثقال ہوا ڈھائی پر تقسیم کیے سے چھتیس۳۶ آئے تو صاع کہ ہمارے نزدیک آٹھ رطل ہے ایک سو اٹھاسی۲۸۸ روپے بھر ہوا یعنی رامپور کے سیر سے کہ چھیانوے۹۶ روپے بھر کا ہے پورا تین سیر اور مُد تین پاؤ ۔ اور امام ابویوسف و ائمہ ثلثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہے و اس پر اجماع ہے کہ چار مُد کا ایک صاع ہے تو اُن کے نزدیک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل ہوا یعنی رامپوری سیر سے آدھ سیر اور صاع دو سیر ۔ اس بحث کی زیادہ تحقیق فتاوٰے فقیر سے کتاب الصوم وغیرہ میں ہے ۔ اب حدیثیں سُنیے ، صحیحین میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے :

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل بالصاع الى خمسة امداد ويتوضأ بالمد[1]۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ مُد تک غسل فرماتے تھے اور ایک مُد پانی سے وضو فرماتے تھے ۔

[1] جامع للبخاری ، باب الوضوء بالمد ۱/۳۳ مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی

marfat.com

صحیح مسلم و مسند احمد و جامع ترمذی و سنن ابن ماجہ و شرح معانی الآثار امام طحاوی میں حضرت سفینہ اور مسند احمد و سنن ابی داؤد و ابن ماجہ و طحاوی میں بسند صحیح حضرت جابر بن عبداللہ نیز انھیں کتب میں بطرق کثیرہ ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع[1]۔	رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل فرماتے۔

اکثر احادیث اسی طرف ہیں اور انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث امام طحاوی کے یہاں یوں ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ من مد فیسبغ الوضوء وعسی ان یفضل منہ الحدیث[2]۔	رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے تمام و کمال وضو وسعت و فراغت کے ساتھ فرمالیتے اور قریب تھا کہ کچھ پانی بچ بھی رہتا، الحدیث۔

اور ابو یعلٰی و طبرانی و بیہقی نے ابو امامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ ضعیف روایت کیا:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ بنصف مُد[3]۔	رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نصف مُد سے وضو فرمایا۔

سنن ابی داؤد و نسائی میں اُمِ عمارہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فاتی باناء فیہ ماء قدر ثلثی المد[4]۔	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمانا چاہا تو ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی مُد کے قدر پانی تھا۔

نسائی کے لفظ یہ ہیں:

فاتی بماء فی اناء قدر ثلثی المد[5]۔	ایک برتن میں کہ دو ثلث مُد کے قدر تھا پانی حاضر کیا گیا۔

ابن خزیمہ و ابن حبان و حاکم کی صحاح میں عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

انہ رأی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم	انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا

---

[1] سنن ابی داؤد، باب مایجزئ من الماء ۱/۱۳ مطبوعہ مجتبائی لاہور
[2] شرح معانی الآثار، باب وزن الصاع کم ھو ۱/۳۷۶ سعید کمپنی کراچی
[3] بحوالہ مجمع الزوائد، باب مایکفی من الماء للوضوء ۱/۲۱۹ مطبوعہ بیروت
[4] سنن ابی داؤد، باب الوضوء بالمد ۱/۱۳ مجتبائی لاہور
[5] سنن نسائی، باب القدر الذی یکتفی بہ الرجل ۱/۲۴ نور محمد کراچی

marfat.com

توضأ بثلث مُدٍّ[عہ][۱] — کہ ایک تہائی مُد سے وضو فرمایا۔

اقول احادیث سے ثابت ہے کہ وضو میں عادت کریمہ تثلیث تھی یعنی ہر عضو تین بار دھونا، اور کبھی دو دو بار بھی اعضاء دھوئے۔

رواہ البخاری عن عبداللّٰہ بن زید و ابوداؤد والترمذی وصححہ وابن حبان عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ تعالٰی عنھما ان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین[۲]۔

اس کو بخاری نے عبداللہ بن زید سے روایت کیا، اور ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا اور اس کو صحیح قرار دیا، اور ابن حبان نے ابی ہریرۃ سے روایت کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو مرتبہ وضو فرمایا۔ (ت)

اور کبھی ایک ہی ایک بار دھونے پر قناعت فرمائی۔

رواہ البخاری والدارمی وابوداود والنسائی والطحاوی وابن خزیمۃ عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنھما قال توضأ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم مرۃ مرۃ[۳] وبمثلہ رواہ الطحاوی عن عبداللّٰہ بن عمر رضی اللّٰہ تعالٰی عنھما وروی ایضا عن امیر المؤمنین عمر رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ قال رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ

اس کو بخاری، دارمی، ابوداؤد، نسائی، طحاوی، اور ابن خزیمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو فرمایا، اور اسی جیسی روایت طحاوی نے عبداللہ بن عمر سے اور حضرت عمر سے مروی ہے کہ انہوں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو فرمایا، اور ابورافع سے روایت ہے کہ انہوں نے

عہ ھکذا اعزاھم الزرقانی فی شرح المواھب وقد احتاط فنص علی الضبط قائلا ثلث بالافراد اھ ونقل البعض عن ابنی خزیمۃ وحبان بنحو ثلثی مُد بالتثنیۃ وان الحافظ ابن حجر قال فی الثلث لم اجدہ کذا قال واللّٰہ تعالٰی اعلم اھ منہ۔ (م)

زرقانی نے شرح مواہب میں ان کی طرف اسی طرح منسوب کیا اور احتیاط برتی تو ثلث مفرد ذکر کرتے ہوئے ضبط بر نص۔ اور ابن خزیمہ اور ابن حبان سے بعض نے ثُلُثی مُد تثنیہ نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے فرمایا مجھے ثلث والی روایت نہیں ملی جیسا کہ انہوں نے فرمایا، واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

[۱] المستدرک للحاکم، مایجزی من الماء للوضوء مطبوعہ بیروت ۱/۱۶۱

[۲] جامع للبخاری، باب الوضوء مرتین مرتین مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷

[۳] ایضاً

تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ وعن ابی رافع رضی اللہ تعالٰی عنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ ثلثا ثلثا ورأیتہ غسل مرۃ مرۃ۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا، ابو رافع رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین تین مرتبہ وضو کرتے دیکھا اور ایک ایک مرتبہ وضو کرتے ہُوئے بھی دیکھا۔

غالباً جب ایک ایک بار اعضائے کریمہ دھوئے تہائی مُد پانی خرچ ہُوا اور دُو دُو بار میں دو تہائی اور تین تین بار دھونے میں پُورا مُد خرچ ہوتا تھا۔

فان قلت لیس فی حدیث ام عمارۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ بثلثی مد انما فیہ اتی بماء فی اناء قدر ثلثی مد۔

اگر یہ کہا جائے کہ ام عمارہ کی حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تہائی مُد سے وضو کیا اس میں صرف یہ ہے کہ آپ کے پاس ایک ہنڈیا میں دو تہائی مُد پانی لایا گیا۔

قلت لیس غرضہا منہ الا بیان قدر ما توضأ بہ والا کان ذکر قدر الماء والاناء فضلا لاطائل تحتہ علی انہا لو تذکر طلبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم زیادۃ فافاد فحواہ انہ اجتزأ بہ ولعل ھذا ھو الباعث للعلامۃ الزرقانی اذ یقول فی شرح المواھب لابی داود عن ام عمارۃ انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ بثلثی مد[2] اھ والا فلفظ ابی داود ما قد سقتہ لک۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی غرض اس سے صرف اس مقدار کا بیان ہے جو وضو کے لیے کافی ہے ورنہ پانی کی مقدار اور برتن کا ذکر فضول اور بے فائدہ ہوتا، علاوہ ازیں انہوں نے یہ بھی ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ پانی طلب فرمایا اس لیے کلام کے فحواء سے معلوم ہوا کہ آپ نے اسی پانی پر اکتفاء کیا، اس لیے علامہ زرقانی نے ابوداؤد کی شرح مواہب میں فرمایا کہ ام عمارہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تہائی مُد سے وضو فرمایا اھ ورنہ تو ابوداؤد کے الفاظ وہی ہیں جو میں نے بیان کیے۔ ت

بالجملہ وضو میں کم سے کم تہائی مُد اور زیادہ سے زیادہ ایک مُد کی حدیثیں آئی ہیں اور حدیث ربیع بنت معوذ بن عفراء رضی اللہ تعالٰی عنہا:

---

[1] شرح معانی الآثار، باب الوضوء للصلوٰۃ مرۃ مرۃ مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸

[2] شرح مواہب الزرقانی، مقدار ما کان علیہ الصلوٰۃ والسلام یتوضؤ مطبوعہ مصر ۷/۲۸۸

marfat.com

وضاءت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی اناء نحو من ھذا الاناء وھی تشیر الی رکوۃ تاخذ مدا او مدا وثلثہ رواہ سعید بن منصور فی سننہ وفی لفظ لبعضھم یکون مدا او مدا و ربعا واصل الحدیث عنہا فی السنن الاربعۃ۔

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس برتن کی طرح کے برتن سے وضو کرایا، انہوں نے چمڑے کے ایک چھوٹے برتن کی طرف اشارہ کیا جس میں ایک مُد یا ایک مُد اور تہائی مُد آسکتا تھا اس کو سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کیا، اور بعض نے روایت کیا کہ وہ ایک مُد یا ایک مُد اور چوتھائی مُد تھا، اور ان کی اصل روایت سنن اربعہ میں موجود ہے۔ت

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس برتن سے وضو فرمایا جس میں ایک مُد یا سوا مُد، اور دُوسری روایت میں ہے کہ ایک مد یا ایک مُد او تہائی مُد پانی تھا، تو یہ مشکوک ہے اور شک سے زیادت ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں صحیحین وسنن ابی داؤد و نسائی یا طحاوی میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی ایک حدیث یُوں ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بمکوک ویغتسل بخمسۃ مکاکی۔[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مکّوک سے وضو اور پانچ سے غسل فرماتے۔

مکّوک تین کیلہ ہے اور کیلہ نصف صاع تو مکوک ڈیڑھ صاع ہوا کما فی الصحاح والقاموس وغیرھما فی اقاویل اخر اور ایک صاع کو بھی کہتے ہیں بعض علماء نے حدیث میں یہی مراد لی تو وضو کے لیے چار مُد ہو جائیں گے مگر راجح یہ ہے کہ یہاں مکّوک سے مُد مراد ہے جیسا کہ خود اُنھی کی دیگر روایات میں تصریح ہے والروایات تفسر بعضھا بعضا۔ امام طحاوی نے فرمایا:

احتمل ان یکون ارادبالمکوک المد لانھم کانوا یسمون المد مکوکا۔[3]

یہ احتمال ہے کہ مکّوک سے مراد مُد ہی ہو، کیونکہ وہ مُد کو مکّوک کہتے تھے۔(ت)

نہایہ ابن اثیر جزری میں ہے:

اراد بالمکوک المد وقیل الصاع والاول اشبہ لانہ جاء فی حدیث اخر مفسرا بالمُد والمکوک اسم للمکیال ویختلف مقدارہ باختلاف

مکّوک سے مُد مراد ہے، ایک قول یہ ہے کہ صاع ہے، اور پہلا زیادہ صحیح ہے کیونکہ دوسری حدیث میں مکّوک کی تفسیر مُد سے کی گئی ہے، اور مکوک پیمانہ ہے جس کی

---

[1] سنن سعید بن منصور

[2] سنن نسائی، ذکر المقدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء سلفیہ لاہور ۱/۲۹

[3] شرح معانی الآثار، وزن الصاع کم ہو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۷

marfat.com

اصطلاح الناس علیہ فی البلاد[1]۔ مقدار مختلف شہروں میں لوگوں کے عرف کے باعث مختلف ہوتی ہے۔ ت

رہا غسل، اُس میں کمی کی جانب یہ حدیث ہے کہ صحیح مسلم میں اُم المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے کہ انہا کانت تغتسل ھی والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی اناء واحد یسع ثلثۃ امداد او قریبا من ذلک[2]۔ وہ اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن میں کہ تین مُد یا اس کے قریب کی گنجائش رکھتا نہا لیتے۔

اس کے ایک معنی یہ ہوتے ہیں کہ دونوں کا غُسل اُسی تین مُد پانی سے ہوجاتا تو ایک غسل کو ڈیڑھ ہی مُد رہا مگر علماء نے اسے بعید جان کر تین توجیہیں فرمائیں،

اوّل یہ کہ ہر ایک کے جُدا گانہ غسل کا بیان ہے کہ حضور اُسی ایک برتن سے جو تین مُد کی قدر تھا غُسل فرمالیتے اور اسی طرح یہ بھی،

ذکرہ الامام القاضی عیاض فانقلت فعلی ھذا یضیع قولھا فی اناء واحد فانما قصدھا بہ افادۃ اجتماعھا معہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی الغسل من اناء واحد کما افصحت بہ فی الروایۃ الاخری کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد تختلف ایدینا فیہ من الجنابۃ رواہ[3] الشیخان وفی اخری لمسلم من اناء بینی وبینہ واحد فیبادرنی حتی اقول دع[4] لی وللنسائی من اناء واحد یبادرنی وابادرہ حتی یقول دعی لی وانا اقول دع[5] لی۔

اس کو امام قاضی عیاض نے ذکر کیا، اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح ان کا قول فی اناء واحد ضائع ہوجائے گا کیونکہ ان کی مراد اس سے یہی ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اکٹھے ایک ہی برتن سے غسل کیا کرتی تھیں، خود انہوں نے دوسری روایت میں اس کی صراحت کرتے ہوئے فرمایا میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسلِ جنابت کرتے تھے اور ہم دونوں کے ہاتھ اُس برتن میں پڑتے تھے، اس کو شیخین نے روایت کیا۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ وہ برتن میرے اور آپ کے درمیان ہوتا تھا، آپ مجھ سے سبقت کی کوشش فرماتے تھے

---

[1] نہایہ ابن اثیر باب الجیم مع الکاف مطبع اسلامیہ بیروت ۴/ ۳۵۰

[2] صحیح مسلم، القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۴۸

[3] ایضاً

[4] ایضاً

[5] سنن النسائی، باب اغتسال الرجل والمرأۃ مکتبۃ السلفیہ لاہور ۱/ ۴۶

marfat.com

اور میں کہتی تھی میرے لیے چھوڑیے، اور نسائی میں ہے ایک ہی برتن سے آپ مجھ سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے اور میں آپ سے، آپ مجھ سے کہتے میرے لیے چھوڑو اور میں آپ سے کہتی میرے لیے چھوڑیے۔

قلت لایلزم ان لا ترید بھذا اللفظ کلما تکلمت بہ الا ھذہ الافادۃ فقد ترید ھھنا ان ذلک الاناء الواحد کان یکفیہ اذا اغتسل ولا یطلب زیادۃ ماء وکذلک انا اذا اغتسلت۔

ان کا یہ مقصد نہیں کہ وہ جب بھی غسل کرتی تھیں انہی کلمات کو ادا کرتی تھیں، کیونکہ ان کا یہ بھی قول ہے کہ یہ برتن ان کو کافی ہو جاتا جب وہ غسل فرماتے اور اس سے زیادہ کا آپ مطالبہ نہ فرماتے تھے اور میں بھی غسل کرتے وقت اسی طرح کرتی۔ (ت)

دوم یہاں مُد سے صاع مراد ہے۔

قالہ ایضا صرفا لہ الی وفاق حدیث الفرق الاتی فانہ ثلثۃ اٰصع واقرہ النووی۔

یہ بھی فرمایا تاکہ اس سے حدیث میں تطبیق ہو سکے کہ آیندہ حدیث میں "فرق" ہے جو تین صاع ہوتا ہے، اور اس کو نووی نے برقرار رکھا ہے۔ ت

اقول یہ اُس کا محتاج[1] ہے کہ مُد بمعنی صاع زبان عرب میں آتا ہو اور اس میں سخت تامل ہے صحاح وصراح ومختار وقاموس وتاج العروس لغات عرب ومجمع البحار ونہایہ ومختصر السیوطی لغات حدیث وطلبۃ الطلبہ ومصباح المنیر لغاتِ فقہ میں فقیر نے اس کا پتا نہ پایا اور بالفرض کہیں شاذ نادر ورود ہو بھی تو اُس پر حمل تجویز بے قرینہ سے کچھ بہتر نہیں۔

اما جعل امیر المؤمنین عمر بن عبدالعزیز المد ثلثۃ امداد فحادث لا یحمل علیہ کلام ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہما۔

بہرحال امیر المومنین عمر بن عبد العزیز کا مُد کو تین مُد قرار دینا یہ نئی چیز ہے حضرت عائشہ کے کلام کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے۔

سوم یہ کہ حدیث میں زیادہ کا انکار نہیں حضور واُم المومنین معاً تین مُد سے نہاتے ہوں اور جب پانی ختم ہو چکا اور زیادہ فرما لیا ہو،

ابداہ الامام النووی حیث قال یجوز ان یکون وقع ھذا فی بعض الاحوال وزادہ لما فرغ[1]۔

اس کو امام نووی نے ظاہر کیا اور فرمایا کہ ممکن ہے کہ یہ چیز بعض احوال میں ہو اور ان دونوں نے زیادہ کیا "جب فارغ ہو"۔

اقول یہ بھی بعید[2] ہے کہ اس تقدیر پر ذکر مقدار عبث وبیکار ہوا جاتا ہے تو قریب تر وہی توجیہ اول ہے۔

---

[1] شرح المسلم للنووی مع المسلم باب القدر المستحب قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

marfat.com

وانا اقول لوحمل على الاشتراك لم يمتنع فقد قدمنا رواية انه صلى الله تعالٰى عليه وسلم توضأ بنصف مُد وروى عن الامام محمد رحمه الله تعالٰى انه قال ان المغتسل لا يمكن ان يعم جسده باقل من[1] مد ذكره العينى فى العمدة فافاد امكان تعميم الجسد بمد فكان المجموع مدا ونصفا والله تعالٰى اعلم۔

اقول اگر اس کو اشتراک پر محمول کیا جائے تو ممتنع نہ ہوگا، کیو... یہ روایت ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ حضور اکرم صلی ا... علیہ وسلم نے آدھے مُد سے وضو کیا اور امام محمد سے م... ہے کہ غسل کرنے والے کے لیے یہ ممکن نہیں ہے ... اپنا تمام جسم ایک مُد سے کم میں دھولے۔ اس کو عین... نے عمدہ میں ذکر کیا اور فرمایا ایک مُد سے پورا جس... دھویا جاسکتا ہے تو مجموعہ ایک مُد اور آدھا مُد ہ... واللہ تعالٰی اعلم۔

اور جانب زیادت میں اس قول کی تضعیف تو اوپر گزری کہ مکّوک سے صاع مراد ہے جس سے غسل کے لیے پانچ صا... ہوجائیں۔ ہاں موطائے مالک وصحیح مسلم وسنن ابی داؤد میں اُم المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

ان رسول الله صلى الله تعالٰى عليه وسلم كان يغتسل من اناء واحد هو الفرق من الجنابة[2]۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن سے غسلِ جنا... فرماتے تھے اور وہ فَرَق تھا۔

فَرَق میں اختلاف ہے اکثر تین صاع کہتے ہیں اور بعض دو صاع،

ففى الحديث عند مسلم قال سفين والفرق ثلثة اصع[3] وكذلك هو نص الامام الطحاوى وقال النووى كذا قاله الجماهير[4] اھ قال العينى وقيل صاعان[5] اھ وقال الامام نجم الدين النسفى فى طلبة الطلبة هو اناء ياخذ ستة عشر رطلا[6] وهكذا فى نهاية ابن الاثير

مسلم کی روایت ہے کہ سفیان نے کہا کہ فرق تین صاع ... امام طحاوی نے یہی صراحت کی ہے، اور نووی ... فرمایا جمہور کا یہی قول ہے اھ عینی وغیرہ کہا کہ دو صا... اور نجم الدین نسفی نے طلبۃ الطلبۃ میں فرمایا فَرَق میں ... رطل سماتے ہیں اھ نہایہ ابن اثیر، صحاح جوہر... میں یہی ہے اور یہی طلبۃ میں قتبی سے منقول۔

---

[1] عمدۃ القاری، الوضوء بالمد ادارۃ الطباعۃ مصر ۳/۹۵

[2] سنن ابی داؤد، المقدار الماء الذی الخ مجتبائی لاہور ۱/۳۱

[3] صحیح مسلم، المقدار المستحب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[4] شرح المسلم للنووی، باب القدر المستحب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[5] عمدۃ القاری، باب غسل الرجل مع امرأته الخ ادارۃ الطباعۃ مصر ۳/۱۹۵

[6] الصحاح للجوہری، فَرَق بیروت ۴/۱۵۴۰

marfat.com

وصحاح الجوھری وکذا نقلہ فی الطلبۃ عن القتبی ونقل عن شرح الغریبین انہ اثنا عشر مدا[1] اھ وقال ابوداؤد سمعت احمد بن حنبل یقول الفرق ستۃ عشر رطلا[2] و نقل الحافظ فی الفتح عن ابی عبداللہ الاتفاق علیہ وعلی انہ ثلثۃ اصع قال لعلہ یرید اتفاق اھل اللغۃ[3] اھ

اور شرح غریبین میں ہے کہ یہ بارہ مُد ہے اھ اور ابوداؤد نے کہا کہ میں نے احمد بن حنبل کو کہتے سُنا کہ فَرَق سولہ رطل ہوتا ہے، اور حافظ نے فتح میں ابوعبداللہ سے اس پر اتفاق نقل کیا ہے اور اس پر بھی کہ یہ تین صاع ہوتا ہے اور کہا کہ شاید ان کی مراد یہ ہے کہ اس پر اہلِ لغت کا اتفاق ہے اھ ت

اقول ویتراای لی ان لاخلف فان ستۃ عشر رطلا صاعان بالعراق وثلثۃ اصوع بالحجاز۔

مجھے ایسا لگتا ہے کہ اس میں کوئی مخالفت نہیں کہ سولہ رطل کے عراق میں دو صاع ہوتے ہیں اور حجاز میں تین صاع ہوتے ہیں۔ ت

امام نووی اس حدیث سے یہ جواب دیتے ہیں کہ پُورے فَرَق سے تنہا حضورِ اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا غسل فرمانا مراد نہیں کہ یہی حدیث صحیح بخاری میں یُوں ہے:

کنت اغتسل انا والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد من قدح یقال لہ الفرق[4]۔

میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے نہاتے وہ ایک قدح تھا جسے فَرَق کہتے۔

اقول یہ لفظ اجتماع میں نص نہیں،

کما قدمنا فلا ینبغی الجزم بان الانفراد غیر مراد بل لقائل ان یقول مخرج الحدیث الزھری عن عروۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنھا فروی عن الزھری مالک ومن طریقہ مسلم وابوداؤد باللفظ الاول وابن ابی ذئب عند البخاری والطحاوی باللفظ الثانی

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو اس پر جزم نہیں کرنا چاہیے کہ انفراد مراد نہیں ہے بلکہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ حدیث زہری سے مروی ہے وہ عروہ سے وہ سیدہ عائشہ سے روایت کرتے ہیں اور زہری سے مالک نے روایت کی، اور انہی کی سند سے مسلم اور ابوداؤد نے پہلے لفظوں سے روایت کی، اور بخاری نے ابن ابی ذئب

---

[1] شرح الغریبین

[2] سنن ابی داؤد، المقدار الذی یجزی بہ الغسل مجتبائی لاہور ۱/۳۱

[3] فتح الباری شرح بخاری، غسل الرجل مع امرأتہ مصطفی البابی مصر ۱/۳۷۸

[4] جامع للبخاری " قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

تابعہ معمر و ابن جریج عند النسائی و
جعفر بن برقان عند الطحاوی و روی
عنہ اللیث عند النسائی و سفین بن عیینۃ
عندہ و عند مسلم بلفظ کان رسول اللہ صلی
اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل فی القدح و
ھو الفرق وکنت اغتسل انا و ھو فی الاناء
الواحد و لفظ سفین من اناء واحد[1] فیشبہ
ان تکون ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی
عنہا اتت بحدیثین اغتسالہ صلی اللہ تعالٰی
علیہ وسلم من الفرق و اغتسالہما من اناء
واحد فاقتصر منہما مالک علی الحدیث الاول
و جمع بینہما ابن ابی ذئب ومتابعوہ و اتی
بہما سفین واللیث مفصلین واللہ تعالٰی اعلم۔

سے اور طحاوی نے دوسرے الفاظ سے روای
اور اس کی متابعت معمر اور ابن جُریج نے کی، ن
نزدیک اور جعفر بن برقان نے طحاوی کے نز
اور اُن سے لیث نے نسائی کے نزدیک اور س
بن عُیینہ نے نسائی کے نزدیک اور مسلم نے ان الف
کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن سے غسل
جس کو قدح کہا جاتا ہے اور وہ فَرَق ہے او
آپ ایک ہی برتن سے غسل کرلیا کرتے تھے او
کے لفظ یہ ہیں کہ "ایک برتن سے" تو ممکن
ام المومنین نے دونوں حدیثیں روایت کی ہ
یعنی ایک فَرَق سے غسل کی اور ایک برتن سے غ
تو مالک نے پہلی حدیث پر اکتفا کرلیا ہو اور اب
اور اُس کے متابعین نے ان دونوں کو جمع کردی
اور لیث اور سفیان نے ان دونوں کو مفصل بیان کیا ہو واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

امام طحاوی فرماتے ہیں حدیث میں صرف برتن کا ذکر ہے کہ اس ظرف سے نہلاتے بھرا ہونا نہ ہونا مذ
اقول صرف برتن کا ذکر قلیل الجدوی ہے اس سے ظاہر مفاد وہی مقدار آب کا ارشاد ہے خ
حدیث لیث و سفیان میں لفظ فی سے تعبیر کہ ایک قدح میں غسل فرماتے اذ من المعلوم ان لیس ا
الظرفیۃ اور حدیث مالک میں لفظ واحد کی زیادت اذ من المعلوم ان لیس المراد نفی الغ
من غیرہ قط بہرحال اس قدر ضرور ہے کہ حدیث اس معنے میں نص صریح نہیں زیادت کا صریح نص اُس
جو حدیث انس رضی اللہ تعالٰی عنہ میں گزرا کہ پانچ مُد سے غسل فرماتے اور پھر بھی اکثر و اشہر وہی وضو میں ایک
غسل میں ایک صاع ہے اور احادیث کے ارشادات قولیہ تو خاص اسی طرف ہیں امام[عہ] احمد و ابوبکر بن ابی ش

---

[1] صحیح مسلم، المقدر المستحب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

عہ زعم شیخ الوھابیۃ الشوکانی ان الحدیث اخرجہ ایضا ابوداؤد و ابن ماجۃ بنحوہ **اقول**

وہابیوں کے شیخ شوکانی کا گمان ہے کہ ابوداؤد او
نے اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے، میں کہ

(باقی برصفحہ آیند

عبدبن حمید واثرم وحاکم وبیہقی جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الغسل الصاع ومن الوضوء المد۔[1] غسل میں ایک صاع اور وضو میں ایک مُد کفایت کرتا ہے۔

ابنِ ماجہ سُنن میں حضرت عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الوضوء مد ومن الغسل صاع۔[2] وضو میں ایک مُد غسل میں ایک صاع کافی ہے۔

طبرانی معجم اوسط میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فذکر مثل حدیث عقیل غیرانہ قال فی مکان من فی الموضعین۔[3] عقیل کی حدیث کے مثل ذکر کی سوائے اس کے کہ طبرانی میں دونوں جگہ من کی جگہ فی کا ذکر کیا ہے۔ (ت)

امام احمد[4] انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکفی احدکم مد من الوضوء۔[4] تم میں ایک شخص کے وضو کو ایک مُد بہت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کذب علی ابی داؤد واخطاء علی ابن ماجۃ فان اباداؤد ولم یخرجہ اصلا انما عندہ عن جابر کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغسل بالصاع ویتوضاء بالمد وابن ماجۃ لم یخرجہ عن جابر بن عبد اللہ بل عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل بن ابیطالب رضی اللہ تعالٰی عنہم اھ منہ۔ (م)

ابوداؤد پر جھوٹ بولا اور ابن ماجہ پر غلطی کی ابوداؤد نے اس کی بالکل تخریج نہیں کی انھوں نے جابر سے جو روایت کی وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک صاع سے غسل فرماتے اور ایک مُد سے وضو فرماتے ابن ماجہ نے اس کی روایت جابر بن عبد اللہ سے نہیں کی بلکہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے کی۔ (ت)

---

[1] السنن الکبریٰ استحباب ان لاینقص فی الوضوء بیروت ١/١٩٥

[2] سنن ابن ماجہ، باب ماجاء فی مقدار الماء مجتبائی لاہور ١/٢٤

[3] بحوالہ مجمع الزوائد، باب مایکفی من الماء بیروت ١/٢١٩

[4] مسند امام احمد، من مسند انس رضی اللہ عنہ مکتبہ اسلامی بیروت ٣/٢٦٢

[5] وعزاہ الامام الجلیل فی الجامع الصغیر امام سیوطی نے جامع الصغیر میں جامع ترمذی کی طرف

ابونعیم معرفۃ الصحابہ میں ام سعد بنت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ
اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء مد والغسل صاع [1] — وضو ایک مُد اور غسل ایک صاع ہے۔

اقول اب یہاں چند امر تنقیح طلب ہیں:

امر اوّل صاع اور مُد باعتبار وزن مراد ہیں یعنی دو اور آٹھ رطل وزن کا پانی ہو کہ رامپور کے سیر سے وضو میں
پاؤ اور غسل میں تین سیر پانی ہوا اور امام ابو یوسف و ائمہ ثلٰثہ کے طور پر وضو میں آدھ سیر اور غسل میں دو سیر اور جانب
وضو میں پونے تین چھٹانک سے بھی کم اور غسل میں ڈیڑھ ہی سیر یا باعتبار کیل و پیمانہ یعنی اتنا پانی کہ ناج کے پیما
یا صاع کو بھر دے ظاہر ہے کہ پانی ناج سے بھاری ہے تو پیمانہ بھر پانی اُس پیمانے کے رطلوں سے وزن میں
ہوگا کلمات ائمہ میں معنی دوم کی تصریح ہے اور اسی طرف بعض روایات احادیث ناظر امام عینی عمدۃ القاری شرح
بخاری میں فرماتے ہیں:

باب الغسل بالصاع ای بالماء قدر ملأ الصاع [2] — باب الغسل بالصاع یعنی ایک صاع پانی کی مقدار

امام ابن حجر عسقلانی فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

المراد من الروایتین ان الاغتسال وقع بملأ الصاع من الماء [3] — دونوں روایتوں سے مراد یہ ہے کہ غسل پانی کا ایک
بھر کر برتن سے ہوا۔ ت

امام احمد قسطلانی ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لجامع الترمذی بلفظ یجزئ فی الوضوء رطلان من ماء قال المناوی اسنادہ ضعیف اھ لکن العبد الضعیف لم یرہ فی ابواب الطہارۃ من الجامع فاللہ تعالٰی اعلم
اھ منہ غفرلہ (م)

ان الفاظ کے ساتھ حدیث منسوب کی یجزئ فی الوضوء رطلان من الماء منا
نے کہا اس کی سند میں ضعف ہے لیکن فق
جامع ترمذی کے ابواب الطہارۃ میں اسے نہیں پایا
تعالٰی اعلم۔ (ت)

---

[1] سنن ابن ماجہ باب ما جاء فی مقدار الماء مجتبائی لاہور ۱/۲۴
[2] عمدۃ القاری، الغسل بالصاع " " " " ۳/۱۹۶
[3] فتح الباری، " مصطفی البابی مصر ۱/۳۷۹

marfat.com

ای بالماء الذی ھو قدر ملأ الصاع[1]۔ یعنی وہ پانی جو ایک صاع بھر مقدار میں ہوتا تھا۔

نیز عمدۃ القاری میں حدیث طحاوی مجاہد سے بایں الفاظ ذکر کی:

قال دخلنا علی عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا فاستسقی بعضنا فاتی بعس قالت عائشۃ کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بملء ھذا قال مجاھد فحزرتہ فیما احزر ثمانیۃ ارطال تسعۃ ارطال عشرۃ ارطال قال و اخرجہ النسائی فقال حزرتہ ثمانیۃ ارطال من دون شك[2]۔

ہم حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ہم سے کسی نے پانی طلب کیا تو اسے پانی ایک ٹب میں پیش کیا گیا، حضرت عائشہ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کو بھر کر غسل فرماتے تھے حضرت مجاہد فرماتے ہیں میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل، نو رطل، دس رطل تھا، کہا کہ اس کو نسائی نے ذکر کیا اور کہا کہ میں نے اس کا اندازہ آٹھ رطل یقینی طور پر لگایا۔

اقول ظاہر ہے کہ پیمانے ناج کے لیے ہوتے ہیں پانی مکیل نہیں کہ اُس کے لیے کوئی مُد و صاع جُدا موضوع ہوں

بل نص علماؤنا انہ قیمی فاذن لا ھو مکیل و لا موزون۔

بلکہ ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ قیمت والی چیز ہے تو یہ نہ مکیل ہے نہ موزون۔

تو اندازہ نہ بتایا گیا مگر اُنھیں مُد و صاع سے جو ناج کے لیے تھے اور کسی برتن سے پانی کا اندازہ بتایا جائے تو اُس سے یہی مفہوم ہوگا کہ اس بھر پانی نہ یہ کہ اس برتن میں جتنا ناج آئے اس کے وزن کے برابر پانی،

وھذا ظاھر جدا فاندفع ما وقع للعلامۃ علی القاری فی المرقاۃ شرح المشکوۃ حیث قال تحت حدیث انس کان صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع المراد بالمد والصاع وزنا لا کیلا[3] اھ فھذا قیلہ من قبلہ لم یستند فیہ لدلیل ولا قیل لاحد قبلہ واسمعناك نصوص العلماء والحجۃ الزھراء

اور یہ بالکل ظاہر ہے، اس سے وہ اعتراض جو علامہ قاری نے شرح مشکوٰۃ میں ذکر کیا ہے رفع ہوگیا، وہ حدیث انس کے تحت فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مُد سے وضو کرتے تھے اور صاع سے غسل فرماتے تھے اور مُد اور صاع سے مراد وزن ہے پیمانہ نہیں ہے اھ یہ اُن کی طرف سے اُن کا قول ہے مگر اس کی کوئی سند نہیں ہے اور ہم علماء کے اقوال پیش کرچکے ہیں، اگر یہ

---

[1] ارشاد الساری، الغسل بالصاع بیروت ۱/۳۱۶

[2] عمدۃ القاری " ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۳/۱۹۶

[3] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ " امدادیہ، ملتان ۲/۳۵

marfat.com

فان قلت الیس قد قال انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ برطلین ویغتسل بالصاع[1] رواہ الامام الطحاوی والرطل من الوزن۔

قلت المراد بالرطلین ھو المد بدلیل حدیثہ المذکور سابقا والاحادیث یفسر بعضھا بعضا بل قد اخرج الامام الطحاوی عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد وھو رطلان[2] فاتضح المراد وبھذا استدل ائمتنا علی ان الصاع ثمانیۃ ارطال ولذا قال الامام الطحاوی بعد اخراجہ الحدیث الذی تمسک بہ فی السؤال فھذا انس قد اخبر ان مد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رطلان والصاع اربعۃ امداد فاذا ثبت ان المد رطلان ثبت ان الصاع ثمانیۃ ارطال[3] اھ فقد جعل معنی قولہ توضأ برطلین توضأ بالمد وھو رطلان کما افصح بہ فی الروایۃ الاخری علی ان الرطل مکیال ایضا کما نص علیہ فی المصباح المنیر واللہ تعالٰی اعلم۔

کہا جائے کہ یہ نہیں ہے کہ حضرت انس نے فرمایا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم دو رطل سے وضو کرتے تھے اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے، اس کو امام طحاوی نے رو کیا اور رطل سے مراد وزن ہے۔ ت

دو رطل سے مراد مُد ہے اس کی دلیل ساب میں ذکر شدہ صورت ہے، اور احادیث ایک دوس کی تفسیر کرتی ہیں بلکہ امام طحاوی نے اُن سے روا کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد سے وض فرماتے تھے اور وہ دو رطل کا ہوتا ہے تو مراد واض ہوگئی ہے، اسی سے ہمارے ائمہ کرام نے اس ام استدلال کیا ہے کہ صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اور اس امام طحاوی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرما کہ انس اس حدیث میں خبر دے رہے ہیں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا مُد دو رطل اور صاع چار مُد ہوتا تھا، اب جب یہ معلوم ہوگیا کہ ایک مُد دو رطل ہوتا ہے تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ایک صاع آٹھ رطل ہوتا ہے اھ تو انھوں نے دو رطل سے وضو کرنے معنٰی یہ لیا کہ آپ نے ایک مُد سے وضو کیا جو دو رطل ہوتا ہے، جیسا کہ دوسری روایت میں موجود پھر رطل پیمانہ بھی ہے، مصباح المنیر میں ایسا ہ واللہ تعالٰی اعلم۔

---

[1] شرح معانی الآثار، وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۷

[2] ایضاً

[3] ایضاً

marfat.com

امر دوم غسل میں کہ ایک صاع بھر پانی ہے اُس سے مراد مع اُس وضو کے ہے جو غسل میں کیا جاتا ہے یا وضو سے جدا امام اجل طحاوی رحمہ اللہ تعالٰی نے معنی دوم پر تنصیص فرمائی اور وہ جو اکثر احادیث میں ایک صاع اور حدیثِ انس میں پانچ مُد ہے اُس میں یہ تطبیق دی کہ ایک مُد وضو کا اور ایک صاع بقیۂ غسل کا، یُوں غسل میں پانچ مُد ہوئے، حدیثِ انس رضی اللہ تعالٰی عنہ یغتسل بخمس مکاکی روایت کرکے فرماتے ہیں:

یکون الذی کان یتوضأ بہ مد اویکون الذی یغتسل بہ خمسۃ مکاکی یغتسل باربعۃ منھا وھی اربعۃ امداد وھی صاع ویتوضأ باخر وھو مد فجمع فی ھذا الحدیث ما کان یتوضأ بہ للجنابۃ وما کان یغتسل بہ لھا[1] وافرد فی حدیث عتبۃ (یعنی الذی فیہ الوضوء بمد والغسل بصاع) ماکان یغتسل بہ لھا خاصۃ دون ماکان یتوضأ بہ اھ[2]

وہ چیز جس سے حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وضو فرماتے تھے ایک مُد ہوگی اور جس سے غسل فرماتے تھے پانچ مکاکی ہوگی۔ آپ چار مکاکی سے غسل فرماتے تھے اور یہ چار مُد ہیں اور چار مُد ایک صاع ہوتا ہے، اور ایک مُد سے وضو فرماتے تھے، اب اس حدیث میں دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں، وہ مقدار جس سے آپ وضو برائے جنابت فرماتے اور وہ جس سے آپ غسلِ جنابت فرماتے تھے، اور عُتبہ کی روایت میں (جس میں ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کا ذکر ہے) خاص غسلِ جنابت کا ذکر ہے وضو کا ذکر نہیں ہے اھ

اقول لکن حدیثہ یغتسل بالصاع الی خمسۃ امداد لیس فی التوزیع بل فی التنویع کما لایخفی ای ان الغسل نفسہ کان تارۃ باربعۃ وتارۃ بخمسۃ سواء ارید بہ اسالۃ الماء علی سائر البدن وحدھا او مع الوضوء۔

اقول لیکن ان کی روایت کہ آپ ایک صاع سے پانچ مُد تک غسل فرماتے تھے تقسیم کے لیے نہیں ہے بلکہ اقسام کے بیان کے لیے ہے کما لایخفی، یعنی غسل کبھی چار اور کبھی پانچ سے ہوتا ہے خواہ اس سے پانی بہانا مراد ہو تمام بدن کا یا مع وضوء کے۔

امر سوم یہ صاع[3] کس ناج کا تھا ظاہر ہے کہ ناج ہلکے بھاری ہیں جس پیمانے میں تین سیر جَو آئیں گے گیہوں تین سیر سے زیادہ آئیں گے اور ماش اور بھی زاید، ابوشجاع ثلجی نے صدقہ فطر میں ماش یا مسور کا پیمانہ لیا کہ ان کے دانے یکساں ہوتے ہیں تو اُن کا کیل و وزن برابر ہوگا بخلاف گندم یا جَو کہ اُن میں بعض کے دانے ہلکے

---

[1] شرح معانی الآثار، باب وزن الصاع کم ہو سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۷

[2] ایضاً

marfat.com

بعض کے بھاری ہوتے ہیں تو دو قسم کے گیہوں اگرچہ ایک ہی پیمانے سے لیں وزن میں مختلف ہو سکتے ہیں اور اسی طرح جَو۔ دُرِّمختار میں اسی پر اقتصار کیا اور امام صدر الشریعۃ نے شرح وقایہ میں فرمایا کہ احوط کھرے گیہوں کا صاع ہے اور علامہ شامی ردالمحتار میں جَو کا صاع احوط بتایا اور حاشیہ زیلعی للسید محمد امین میر غنی سے نقل کیا:

ان الذی علیہ مشایخنا بالحرم الشریف المکی و من قبلھم من مشائخھم وبہ کانوا یفتون تقدیرہ بثمانیۃ ارطال من الشعیر[1]۔	حرم مکی میں جو ہمارے مشایخ ہیں اور اُن سے قبل دوسرے مشایخ کا یہی فتوٰی ہے اور اسی پر وہ فتوٰی دیتے تھے کہ اس کا اندازہ جَو کے آٹھ رطل ہیں۔ (ت)

یعنی حرم مکہ معظمہ میں ہمارے مشایخ اور اُن سے پہلے اُن کے مشایخ اس پر ہیں کہ آٹھ رطل جَو سے صاع کا اندازہ کیا جائے اور یہ اکابر اسی پر فتوٰی دیتے تھے۔

اقول ظاہر ہے کہ صاع اُس ناج کا تھا جو اُس زمان برکت نشان میں عام طعام تھا اور معلوم ہے کہ وہاں عام طعام جَو تھا گیہوں کی کثرت زمانۂ امیر معاویہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہوئی۔ حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ میں ہے:

لما کثر الطعام فی زمن معویۃ جعلوہ مدین من حنطۃ[2]۔	جب امیر معاویہ کے زمانے میں گندم کا استعمال عام ہوا تو علماء نے صدقہ فطر کی مقدار گندم سے دو مد مقرر کر دی۔ (ت)

شرح صحیح مسلم امام نووی میں ہے:

الطعام فی عرف اھل الحجاز اسم للحنطۃ خاصۃ[3]۔	اہلِ حجاز کے عرف میں طعام خاص طور پر گیہوں کو کہتے ہیں۔

صحیح ابن خزیمہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے:

قال لم تکن الصدقۃ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الا التمر والزبیب والشعیر ولم تکن الحنطۃ[4]۔	حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے عہد اقدس میں زکوٰۃ کھجور، منقٰی اور جَو سے ہی ہوتی تھی گندم نہیں ہوتی تھی۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار، مطلب فی مقدار الفطرۃ الخ مصطفی البابی مصر ۲/ ۸۴

[2] شرح معانی الآثار، مقدار صدقۃ الفطر سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۰۲

[3] شرح مسلم للنووی قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۱۷

[4] صحیح ابن خزیمہ، باب الدلیل علی ان الامر الخ مکتبۃ الاسلامی بیروت ۴/ ۸۵

marfat.com

صحیح بخاری شریف میں ابو سعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے: کان طعامنا یومئذ الشعیر الخ[۱] اور اس سے قطع نظر بھی ہو تو شک نہیں کہ مُد وصاع کا اطلاق مُد وصاع شعیر کو بھی شامل تو اُس پر عمل ضرور اتباع حدیث کی حد میں داخل۔ فقیر نے ۲۷ ماہ مبارک رمضان ۱۳۲۷ھ کو نیم صاع شعیری کا تجربہ کیا جو ٹھیک چار رطل جَو کا پیمانہ تھا اُس میں گیہوں برابر ہموار مسطح بھر کر تولے تو تین رطل کم پانچ رطل آئے یعنی ایک سو چوالیس[۱۴۴] روپے بھر جَو کی جگہ ایک سو چھہتر[۱۷۶½] روپے آٹھ آنے بھر گیہوں کہ بریلی کے سیر سے اٹھنی بھر اوپر پونے دو سیر ہوئے، یہ محفوظ رکھنا چاہیے کہ صدقۂ فطر وکفارات وفدیۂ صوم وصلاۃ میں اسی اندازہ سے گیہوں ادا کرنا احوط وانفع للفقرا ہے اگرچہ اصل مذہب پر بریلی کی تول سے چھ روپے بھر کم ڈیڑھ سیر گیہوں ہیں۔ پھر اُسی پیمانے میں پانی بھر کر وزن کیا تو دو سو چودہ[۲۱۴] روپے بھر ایک دوانی کم آیا کہ کچھ کم چھ رطل ہُوا تو تنہا وضو کا پانی رامپوری سیر سے تقریباً آدھ پاؤ سیر ہوا اور باقی غسل کا قریب ساڑھے چار سیر کے اور مجموع غسل کا چھٹانک اوپر ساڑھے پانسیر سے کچھ زیادہ۔

یہ بحمد اللہ تعالٰی قریب قیاس ہے بخلاف اس کے اگر تنقیحات مذکورہ نہ مانی جائیں تو مجموع غسل کا پانی صرف تین سیر رہتا ہے اور امام ابو یوسف کے طور پر دو ہی سیر، اُسی میں وضو اُسی میں غسل اور ہر عضو پر تین تین بار پانی کا بہانا یہ سخت دشوار بلکہ بہت دُور از کار ہے۔

فائدہ[ف۲] اُن پانیوں کے بیان میں جو اس حساب سے جُدا ہیں:

(۱) آبِ استنجا[ف۳]۔ ہمارے علما نے وضو کی تقسیم یوں فرمائی ہے کہ آدمی موزوں پر مسح کرے اور استنجے کی حاجت نہ ہو تو نیم مُد پانی کافی ہے اور موزے اور استنجا دونوں ہوں یا دونوں نہ ہوں تو ایک مُد اور موزے نہ ہوں اور استنجا کرنا ہو تو ڈیڑھ مُد۔ حلیہ میں ہے:

روی الحسن عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ فی الوضوء انہ ان کان متخففا ولا یستنجی کفاہ رطل لغسل الوجہ والیدین ومسح الراس والخفین وان کان یستنجی کفاہ رطلان رطل للاستنجاء ورطل للباقی وان لم یکن متخففا ویستنجی کفاہ ثلثۃ ارطال رطل للاستنجاء ورطل للقدمین

حسن نے ابو حنیفہ سے وضو کے بارے میں روایت کی اگر موزے پہنے ہوئے ہو اور استنجا نہ کرے تو اس کو ایک رطل چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو دھونے کے لیے سر کے مسح اور موزوں کے مسح کے لیے کافی ہے اور اگر استنجاء کرنا ہو تو اس کو دو رطل کافی ہیں ایک رطل استنجا کے لیے اور ایک رطل باقی جسم کے لیے، اور اگر موزے پہنے ہوئے نہ ہو تو اس کو تین رطل کافی ہیں ایک رطل استنجا کے لیے، دو رطل

۱؎ جامع للبخاری، باب فرض صدقۃ الفطر قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۰۴

marfat.com

ورطل للباقی۔[1] دونوں قدموں کے لیئے اور ایک رطل باقی کے لیے۔ ت

(۲) ظاہر ہے کہ اگر بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ ہو جیسے حاجتِ غسل میں ران وغیرہ پر منی تو اس کی تطہیر کا پانی اس حساب میں نہیں اور یہیں سے ظاہر کہ بعد جماع اگر کپڑا نہ ملے تو پانی کہ اب استنجے کو درکار ہوگا معمول سے بہت زائد ہوگا۔

(۳) پیش از استنجا تین بار دونوں کلائیوں تک دھونا مطلقاً سنّت ہے اگرچہ سوتے سے نہ جاگا ہو یہ اُس سنّت سے جُدا ہے کہ وضو کی ابتدا میں تین تین بار ہاتھ دھوئے جاتے ہیں سنّت یوں ہے کہ تین بار ہاتھ دھوکر استنجا کرے پھر آغاز وضو میں بار دیگر تین بار دھوئے پھر منہ دھونے کے بعد جو ہاتھ کہنیوں تک دھوئے گا اُس میں ناخنِ دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھوئے تو دونوں کفِ دست تین مرتبہ دھوئے جائیں گے ہر مرتبہ تین تین بار۔ اخیر کے دونوں داخل حساب وضو ہیں اور اوّل خارج، ہاں اگر استنجا کرنا نہ ہو تو دو ہی مرتبہ تین تین بار دھونے رہے گا۔ درمختار میں ہے:

(سنته البداءة بغسل اليدين) الطاهرتين ثلثا قبل الاستنجاء و بعده وقيد الاستيقاظ اتفاقی (الی الرسغين وهو) سنة (ينوب عن الفرض) ويسن غسلهما ايضا مع الذراعين[2] اھ ملتقطا۔

(اس کی سنّت تین مرتبہ دونوں پاک ہاتھوں کے دھونے سے ابتدا کرنا ہے) استنجا سے قبل اور اس کے بعد، اور بیداری کی قید اتفاقی ہے (پہنچوں تک اور وہ) سنّت (قائم مقام فرض) ہے، اور دونوں ہاتھوں کا مع کہنیوں کے دھونا بھی سنت ہے اھ ملتقطا۔

ردالمحتار میں ہے:

خص المصنف بالمستيقظ تبركا بلفظ الحديث والسنة تشمل المستيقظ وغيره وعليه الاكثرون اھ وفی النهر الاصح الذی عليه الاكثر انه سنة مطلقا لكنه عند توهم النجاسة سنة مؤكدة كما اذا نام لاعن استنجاء او كان علی بدنه نجاسة وغير مؤكدة

مصنف نے بیدار کے ساتھ اس کو خاص کیا، حدیث کے الفاظ سے تبرک حاصل کرتے ہوئے۔ اور سنّت کا لفظ بیدار ہونے والے اور غیر کو دونوں کو شامل ہے اور اکثر اسی پر ہیں، اور نہر میں ہے کہ اکثر علما کا قول یہ ہے کہ اَصح یہ ہے کہ یہ مطلقاً سنّت ہے لیکن جب نجاست کا وہم ہو تو سنّت مؤکدہ ہے، مثلاً یہ کہ

---

[1] حلیہ [2] الدرالمختار، سنن الوضو مجتبائی دہلی ۱/۲۰

[3] ردالمحتار، سنن الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۸۱

marfat.com

عند عدم توهمها کما اذا نام لا عن شیئ من ذلك او لم یکن مستیقظا عن نوم اھ[1] ونحوه فی البحر اھ۔

بلا استنجا سو گیا یا اس کے بدن پر نجاست تھی، اور جب نجاست کا وہم نہ ہو تو سنّتِ غیر مؤکدہ ہے، مثلاً سویا اور مذکورہ چیزوں میں سے کچھ نہ تھا، یا یہ کہ نیند سے بیدار نہ ہوا اھ ونحوہ فی البحر اھ۔

اقول ووجهه ان النجاسة اذا کانت متحققة کمن نام غیر مستنج واصابة الید فی النوم غیر معلومة کانت النجاسة متوهمة اما اذا لم تکن نفسها متحققة فالتنجس بالاصابة توهم علی توهم فلا یورث تاکد الاستنان فان قلت الیس ان النوم مظنة الانتشار والانتشار مظنة الامذاء والغالب کالمتحقق فالنوم مطلقا محل التوهم۔

اقول اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نجاست متحقق ہو مثلاً کوئی شخص استنجا کیے بغیر سو گیا، اور ہاتھ کا لگنا نیند میں معلوم نہیں ہے تو نجاست متوہم ہوگی، لیکن اس صورت میں جبکہ نجاست متحقق نہ ہو تو ناپاکی کا حکم توہم علی توہم کی بنیاد پر ہوگا، ایسی صورت میں سنتِ مؤکدہ نہ ہوگی۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیا نیند مظِنّہ انتشار نہیں ہے اور انتشار مظنّہ اِمذا نہیں ہے؟ اور غالب متحقق کی طرح ہے تو نیند مطلقاً محلِ توہم ہے۔ ت

قلت بینا فی رسالتنا الاحکام والعلل ان الانتشار لیس مظنة الامذاء بمعنی المفضی الیه غالبا وقد نص علیه فی الحلیة فان قلت انما علق فی الحدیث الحکم علی مطلق النوم وعلله صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم بقوله فانه لایدری این باتت یده والنوم لاعن استنجاء ان ارید به نفیه مطلقا فمثله بعید عن ذوی النظافة فضلا عن الصحابة رضی اللّٰه تعالٰی عنهم وهم المخاطبون اولا بقوله صلی اللّٰه تعالٰی اذا استیقظ احدکم من نومه وان ارید خصوص الاستنجاء بالماء فالصحیح المعتمد

قلت تو اس کا جواب ہم نے اپنے رسالہ "الاحکام والعلل" میں یہ بیان کیا ہے کہ انتشار مظنّہ امذا نہیں ہے یعنی یہ نہیں کہ اس کا غالب نتیجہ مذی کا خروج ہو، اس کی صراحت حلیہ میں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ حدیث میں تو حکم مطلق نیند پر معلق کیا گیا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گزاری، اور بے استنجا سونا اگر اس کی مطلق نفی مراد ہے تو صفائی پسند حضرات کے بارے میں یہ امر متصور نہیں، چہ جائیکہ اس کا تصور صحابہ رضی اللہ عنہم سے کیا جائے حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "جب تم سے کوئی بیدار ہو اپنی نیند

---

[1] ردالمحتار، سنن الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۸۱

ان الاستنجاء بالحجر مطهر اذا لم تتجاوز النجاسة المخرج اکثر من قدر الدرهم کما بینته فیما علقته علی رد المحتار فلا یظهر فرق بین الاستنجاء بالماء وترکه فی ایراث التوهم وعدمه۔

سے اس کے اولین مخاطب تو وہی حضرات تھے، اور اگر خاص پانی والا استنجاء مراد ہے تو صحیح معتمد یہی ہے کہ پتھر سے استنجاء پاک کرنے والا ہے جب کہ نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو ایک درہم سے زائد مقدار میں، جیسا کہ میں نے ردالمحتار پر اپنی تعلیقات میں ذکر کیا ہے تو پانی سے استنجاء کرنے نہ کرنے سے کوئی فرق ظاہر نہ ہوگا' وہم پیدا کرنے یا نہ کرنے میں۔

قلت الحدیث لافادة الاستنان اما تاکده عند تحقق النجاسة فی البدن فبالفحوی فان قلت هذا البحر قائلا فی البحر اعلم ان الابتداء بغسل الیدین واجب اذا کانت النجاسة محققة فیهما وسنة عند ابتداء الوضوء وسنة مؤکدة عند توهم النجاسة کما اذا استیقظ من النوم[1] اھ فهذا نص فی کون کل نوم موجب تاکد الاستنان۔

قلت حدیث محض سنّت ہونے کو بتا رہی ہے، اور بدن میں نجاست کی صورت میں اس کا مؤکّد ہونا فحوائے کلام سے معلوم ہوتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ محقق نے بحر میں فرمایا کہ جب دونوں ہاتھوں میں نجاست متحقق ہو تو ہاتھوں کے دھونے سے ابتداء واجب ہوگی' اور وضو کی ابتداء میں سنّت ہے اور توہم نجاست کی صورت میں سنت موکدہ ہے جیسا کہ نیند سے بیداری کی صورت میں ہے اھ یہ اس باب میں صریح ہے کہ ہر نیند سے ہاتھوں کو دھونا سنّتِ موکدہ ہے۔

قلت نعم ارسل هنا ما بان تقییده بعد اسطر اذ یقول علم بما قررناه ان ما فی شرح المجمع من ان السنة فی غسل الیدین للمستیقظ مقیدة بان یکون نام غیر مستنج اوکان علی بدنه نجاسة حتی لو لم یکن کذلك لایسن فی حقه ضعیف او المراد نفی السنة المؤکدة لا اصلها[2] اھ لاجرم ان قال

قلت تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو انہوں نے یہاں مطلق رکھا ہے اس کو چند سطور کے بعد خود ہی مقید کر دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا کہ شرح المجمع میں جو کہا گیا ہے کہ بیدار ہونے والے کے لیے دونوں ہاتھوں کا دھونا مسنون ہے اور وہ اس قید سے مقید ہے کہ وہ بلا استنجاء سویا ہو یا اس کے بدن پر نجاست ہو، اگر ایسا

---

[1] البحر الرائق، سنن الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۸

[2] ایضاً

marfat.com

فی الحلیۃ ھو مع الاستیقاظ اذا توھم النجاسۃ اکد اھ[1] فلم یجعل کل نوم محل توھم۔

نہ ہو تو اس کے حق میں ہاتھ دھونا مسنون نہیں، ضعیف ہے یا مراد سُنّتِ مؤکدہ کی نفی ہے نہ کہ اصل سنت کی،
حلیہ میں فرمایا جب بیدار ہونے والے کو نجاست کا توہم تو سنّتِ موکدہ ہے اھ انہوں نے ہر نیند کو توہم کا محل نہیں بنایا۔ ت

اقول وھو معنی قول الفتح قیل سنۃ مطلقا للمستیقظ وغیرہ وھو الاولی نعم مع الاستیقاظ وتوھم النجاسۃ السنۃ اکد اھ[2] فاراد بالواو الاجتماع لترتب الحکم لا مجرد التشریک فی ترتبہ وان کان کلامہ مطلقا فی المستیقظ وغیرہ والتوھم غیر مختص بالمستیقظ علی ان السنن الغیر المؤکدۃ بعضھا اکد من بعض فافھم۔

اقول اور فتح کے قول کے یہی معنی ہیں، ایک قول یہ ہے کہ بیدار ہونے والے اور دوسروں کے لیے یہ مطلقاً سنّت ہے، یہی اولیٰ ہے، ہاں بیداری اور توہم نجاست کی صورت میں سنّتِ مؤکّدہ ہے اھ تو انہوں نے واؤ سے حکم کے ترتّب کے لیے اجتماع کا ارادہ کیا ہے، نہ یہ کہ ترتّب حکم میں محض شریک کرنے کا، حالانکہ ان کا کلام بیدار ہونے والے اور غیر دونوں میں شریک ہے اور توہم بیدار ہونے والے کے ساتھ مختص نہیں ہے
نیز یہ کہ بعض غیر مؤکّدہ سُنّتیں دوسری بعض سے زائد مؤکّد ہوتی ہیں، فافہم۔

(۳) **اقول** اگرچہ مسواک ہمارے نزدیک سنّتِ وضو ہے خلافاً للامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فعندہ سنۃ الصلاۃ کما فی البحر وغیرہ (اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک مسواک نماز کی سنّت ہے کما فی البحر وغیرہ۔ ت) ولہذا جو ایک وضو سے چند نمازیں پڑھے ہر نماز کے لیے مسواک کرنا مطلوب نہیں جب تک منہ میں کسی وجہ سے تغیر نہ آگیا ہو کہ اب اس دفع تغیر کے لیے مستقل سنّت ہوگی، ہاں وضو بے مسواک کر لیا ہو تو اب پیش از نماز کر لے کما فی الدر وغیرہ مگر اُس کے وقت میں ہمارے یہاں اختلاف ہے، بدائع وغیرہ معتمدات میں قبل وضو فرمایا اور مبسوط وغیرہ معتبرات میں وقت مضمضہ یعنی وضو میں کُلّی کرتے وقت حلیہ میں ہے:

وقت استعمالہ علی ما فی روضۃ الناطفی والبدائع ونقلہ الزاھدی عن کفایۃ البیھقی والوسیلۃ والشفاء قبل الوضوء وربما یشھد

روضۃ الناطفی اور بدائع میں ہے، نیز اسی کو زاہدی نے کفایۃ البیہقی سے نقل کیا ہے، نیز وسیلہ اور شفاء میں ہے کہ مسواک کے استعمال کا وقت وضو سے

---

[1] حلیہ

[2] فتح القدیر، سنن الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۱۹

marfat.com

له ما فی صحیح مسلم عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما عن رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ تسوک وتوضأ (عہ) ثم قام فصلی وفی سنن ابی داؤد عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنھا ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان لایرقد من لیل ولا نھار فیستیقظ الا تسوک قبل ان یتوضأ وفی المحیط وتحفۃ الفقہاء وزاد الفقہاء مبسوط شیخ الاسلام حلۃ المضمضۃ تکمیلا للانقاء واخرج الطبرانی عن ایوب قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأ استنشق ثلثا وتمضمض وادخل اصبعہ فی فمہ وھذا ربما یدل علی ان وقت الاستیاک حالۃ المضمضۃ فان الاستیاک بالاصبع بدل عن الاستیاک بالسواک والاصل کون الاشتغال بالبدل وقت الاشتغال بالاصل اھ[له] مختصرا۔

اقول ھکذا فی نسختی الحلیۃ عن ایوب فان کان عن ابی ایوب رضی اللہ تعالٰی عنہ واسقط الناسخ والا فمرسل والظاھر

قبل ہے، اس کی دلیل صحیح مسلم میں ابن عباس کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسواک کی اور وضو فرمایا پھر اُٹھے اور نماز ادا فرمائی، اور سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خواہ دن میں بیدار ہوتے یا رات میں، مگر وضو سے قبل مسواک ضرور فرماتے تھے، اور محیط، تحفۃ الفقہاء اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ کلی بھی فرماتے تھے تاکہ صفائی مکمل ہوجائے، اور طبرانی نے ابوایوب سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کرتے ناک میں تین مرتبہ پانی ڈالتے اور کلی کرتے اور اپنی انگلی اپنے منہ میں ڈالتے تھے، اس سے غالباً یہ گمان ہوتا ہے کہ مسواک کا وقت کلی کرنے کا وقت ہے کیونکہ انگلی کو بطور مسواک استعمال کرنا مسواک ہی کا بدل ہوسکتا ہے اور اصل یہی ہے کہ انسان بدل کو اُسی وقت استعمال کرے جو اصل کے استعمال کا وقت ہے اھ مختصرا۔

میرے پاس حلیہ کا جو نسخہ ہے اس میں اسی طرح ہے کہ ایوب سے مروی ہے، ایک تو یہ امکان ہے کہ دراصل یہ ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ ہوں

عہ ھکذا ھو فی نسختی الحلیۃ بالواو والذی فی صحیح مسلم رجع فتسوک فتوضأ ثم قام فصلی ولعلہ اظھر دلالۃ علی المراد اھ

میرے پاس حلیہ کا جو نسخہ ہے اس میں اسی طرح "واؤ" کے ساتھ ہے اور صحیح مسلم میں اس طرح ہے: لوٹے، پھر مسواک کی پھر وضو فرمایا۔ پھر کھڑے ہوئے پھر نماز پڑھی اور غالباً مراد کو واضح کرنے میں یہی زیادہ ظاہر ہے اھ۔ ت

له حلیہ

marfat.com

الاول فان للطبرانی حدیثا عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ فی صفۃ الوضوء لکن لفظہ کما فی نصب الرایۃ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأ تمضمض واستنشق وادخل اصابعہ من تحت لحیتہ فخللہا[1] اھ فاللہ تعالٰی اعلم وعلٰی[1] کل لایخلو عن ابعاد النجعۃ فقد اخرج الامام احمد فی مسندہ عن امیر المؤمنین علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ انہ دعا بکوز من ماء فغسل وجہہ وکفیہ ثلثا وتمضمض ثلثا فادخل بعض اصابعہ فی فیہ وقال فی اخرہ ھکذا کان وضوء نبی اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم[2] ونحوہ عند عبد بن حمید عن ابی مطر عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

اور ناسخ کی غلطی ہو تب حدیث مرفوع ہوگی ورنہ مرسل ہے، اور ظاہر پہلی بات ہی ہے کیونکہ طبرانی میں ایک حدیث ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے صفۃ الوضو میں ہے۔ لیکن اس کے الفاظ جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے یہ ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی وضو فرماتے کُلّی کرتے ناک میں پانی ڈالتے اور اپنی انگلیاں داڑھی کے نیچے سے ڈال کر داڑھی کا خلال فرماتے اھ فاللہ تعالٰی اعلم اور بہرحال یہ دُور کی کوڑی لانے کے مترادف ہوگا، کیونکہ امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے پانی کا لوٹا منگوایا اور اپنا چہرہ اور اپنے دونوں ہاتھ تین مرتبہ دھوئے اور تین مرتبہ کُلّی فرمائی اور بعض انگلیاں اپنے منہ میں داخل کیں اس کے آخر میں فرمایا اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو اسی طرح تھا اور اسی کی مثل عبد بن حمید نے ابو مطر سے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔

ثم **اقول** لیس نصا فی کونہ بدلا عن السواک فقد تدخل الاصبع فی الفم لاستخراج النخاع مثلا واشار الیہ المحقق بقولہ ربما یدل۔

اقول پھر یہ اس امر میں نص نہیں کہ انگلی ڈالنا مسواک کا بدل ہے، انگلی کبھی منہ سے بلغم وغیرہ کے اِخراج کے لیے بھی ڈالی جاتی ہے اور محقق نے اسی طرف "ربما" کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔

علٰی[2] انی **اقول** معلوم ضرورۃً شدۃ حبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم للسواک وانما فعل ہذا مرۃ بیانا للجواز فلیکن کونہ عند المضمضۃ ایضا لذلک ای من لم یستک سہوا مثلا ولا سواک عندہ الاٰن فلیستک بالاصابع حین المضمضۃ وبہذا تضعف الدلالۃ جدا لعدم

اقول علاوہ ازیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مسواک سے شدت سے محبت کرنا معلوم ہے، یہ آپ نے ایک مرتبہ اس لیے کیا ہوگا کہ بیانِ جواز ہو جائے اور مسواک کا کلی کے وقت کرنا بھی اس لئے

---

[1] نصب الرایۃ، حدیث ابی ایوب مکتبۃ الاسلامیۃ بیروت ۱/۱۴
[2] مسند امام احمد عن علی " بیروت ۱/۱۵۸

marfat.com

روى ابوعبيد فى كتاب الطهور عن امير المؤمنين عثمٰن رضى الله تعالى عنه انه كان اذا توضأ يسوك فاه باصبعه[1] لكن۔

ہوسکتا ہے یعنی اگر کسی شخص نے سہواً مسواک نہ ک
اور اس کے پاس مسواک نہیں ہے تو وہ کلّی کرتے
وقت انگلی سے منہ صاف کرلے، اور اس تعبیر کی رُ
استدلال مزید ضعیف ہوجائے گا۔ ابوعبید نے کتاب الطہور میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت
کی کہ جب وُہ وضو فرماتے تو اپنے منہ میں انگلی سے مسواک فرماتے تھے۔

اقول معترك عظيم فى دلالة كان يفعل على الاستمرار بل على التكرار ولى فيها رسالة سميتها التاج المكلل فى انارة مدلول كان يفعل فان اخترنا ان لا لم يدل على الاستنان او نعم فما كان عثمٰن ليواظب على ترك السواك فى محله مع انهم هم الائمة الاعلام العاضون بنواجذهم على سنن سيد الانام عليه وعليهم الصلاة والسلام فاذن ينقدح فى الذهن والله تعالى اعلم ان السنة السواك قبل الوضوء وان يعالج باصبعه عند المضمضة لكن لا اجترئ على القول به لانى لم اجد احدا من علمائنا مال اليه فان قلت ما حداك على التقييد بقولك ولا سواك عنده الان مع ان ابن عدى والدارقطنى والبيهقى والضياء فى المختارة رووا عن انس بسند قال الضياء لا ارى به باسا[2] اھ وقد ضعفه ابن عدى والبيهقى وقال البخارى فى رواية عن انس

اقول یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ و
جو افعال بطور استمرار کرتے تھے بلکہ بصورت تکرار کر
تھے ان کی کیا حیثیت ہے؟ میں نے اس پر مستق
رسالہ لکھا ہے جس کا نام "التاج المکلل فی انا
مدلول کان یفعل" ہے، تو اگر ہم یہ اختیار کر
کہ "لا" سنت ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے
نعم کرتا ہے تو حضرت عثمان سے یہ توقع نہیں کی جاس
کہ آپ مسواک اُس کے موقع پر نہیں کرتے تھے، حا
صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنّتِ نبوی کو زیادہ جا
والا اور اس پر سختی سے عمل پیرا ہونے والا اور کو
ہوسکتا ہے؟ ایسی صورت میں جو بات ذہن پر گ
گزرتی ہے وہ یہ ہے (واللہ اعلم) کہ مسواک
سنّت یہ ہے کہ وضو سے قبل کی جائے اور یہ کہ کلّی ک
وقت انگلی سے منہ صاف کیا جائے، مگر میں اس
قول پر اس لیے جرأت نہیں کرتا ہُوں کہ مجھ سے
علماء میں سے کسی نے یہ قول نہیں کیا ہے۔ اگر یہ س
کیا جائے کہ آپ نے یہ قید کس بناء پر لگائی ہے

---

[1] ابوعبید کتاب الطہور

[2] کنز العمال، السواک موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۵

marfat.com

عبد الحکم القسملی منکر الحدیث[1] وقال فی التقریب ضعیف[2] انه قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یجزئ من السواک الاصابع ورواہ البیہقی بطریق اٰخر وقال غیر محفوظ[3] ونحوہ للطبرانی وابن عدی وابی نعیم عن ام المؤمنین الصدیقۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

وضو کے وقت مسواک نہیں، حالانکہ ابن عدی دارقطنی بیہقی اور ضیاء مختارہ میں حضرت انس سے اپنی سند سے روایت کرتے ہیں ضیاء کہتے ہیں میں اس میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتا ہُوں اھ اس کو ابن عدی اور بیہقی نے ضعیف قرار دیا اور بخاری نے کہا انس کی روایت میں عبد الحکم القسملی منکر الحدیث ہے اور تقریب میں کہا کہ وہ ضعیف ہے اس لیے کہ اس نے یہ روایت کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے بجائے مسواک کے صرف انگلی سے منہ صاف کرلینا کافی ہے۔ اس کو بیہقی نے دُوسری سند سے روایت کیا ہے کہ یہ محفوظ نہیں ہے، اور اسی قسم سے طبرانی، ابن عدی اور ابونعیم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے۔ت

قلت روی ابونعیم فی کتاب السواک عن عمرو بن عوف المزنی رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الاصابع تجزئ مجزی السواک اذا لم یکن سواک[4] وقد اطبق علماؤنا علی ھذا التقیید قال فی الحلیۃ لایقوم الاصبع مقام السواک عند وجودہ فان لم یوجد یقم مقامہ ذکرہ فی الکافی وغیرہ یعنی ینال ثوابہ کما ذکرہ فی الخلاصۃ[5] اھ وفی الغنیۃ لاتقوم الاصبع مقام العود عند وجودہ تجویز لبعض الشافعیۃ اصبع الغیر دون اصبع نفسہ تحکم بلادلیل[6]

تو میں کہتا ہُوں ابونعیم نے کتاب السواک میں عمرو بن عوف المزنی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بجائے مسواک کے انگلی سے منہ صاف کرلینا کافی ہے جبکہ مسواک نہ ہو۔ ہمارے علماء نے اس قید میں تطبیق دی ہے، حلیہ میں فرمایا انگلی مسواک کے قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے جبکہ مسواک موجود ہو ہاں اگر موجود نہ ہو تو قائم مقام ہوسکتی ہے کافی وغیرہ میں یہی مذکور ہے یعنی وہ شخص مسواک کا ثواب پائے گا کما ذکرہ فی الخلاصۃ اھ اور غنیہ میں ہے مسواک کے ہوتے ہوئے انگلی اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے، اور شافعیہ کا یہ کہنا کہ اپنی

۱؎ بحوالہ سنن الکبرٰی باب الاستیاک بالاصابع بیروت ۱/۴۰
۲؎ التقریب حرف العین دار نشر الکتب الاسلامیہ گوجرانوالا ص ۱۹۶
۳؎ سنن الکبرٰی باب الاستیاک بالاصابع بیروت ۱/۴۰
۴؎ کنز العمال السواک بیروت ۹/۳۱۱ ۵؎ حلیہ
۶؎ غنیۃ المستملی سنن الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۳

marfat.com

اھ وفی الھندیۃ عن المحیط والظھیریۃ لا تقوم الاصبع مقام الخشبۃ فان لم توجد فحینئذ تقوم الاصبع من یمینہ مقام الخشبۃ[1] اھ وفی الدر عند فقدہ اوفقد اسنانہ تقوم الخرقۃ الخشنۃ او الاصبع مقامہ کما یقوم العلك مقامہ للمراۃ مع القدرۃ علیہ[2] اھ وھو ماخوذ من البحر وزاد فیہ تقوم فی تحصیل الثواب لا عند وجودہ[3] اھ

انگلی کے بجائے دوسرے کی انگلی استعمال کرے ترجی
بلا مرجح ہے اھ اور ہندیہ میں محیط اور ظہیریہ سے
منقول ہے کہ انگلی لکڑی کے قائمقام نہیں ہوسکتی ہے
ہاں اگر لکڑی موجود نہ ہو تو سیدھے ہاتھ کی انگلی لکڑی
کے قائمقام ہوسکتی ہے اھ اور دُر میں ہے کہ جب
مسواک نہ ہو یا دانت ہی نہ ہوں تو سخت کپڑا یا انگ
اس کے قائمقام ہوسکتی ہے جیسے دنداسہ عورت کے
باوجود مسواک پر قادر ہونے کے مسواک کے قائم مقا
ہوتا ہے اھ یہ بحر سے ماخوذ ہے اور اس میں یہ اضافہ ہے کہ مسواک کے نہ ہونے کی صورت میں یہ اس کے قائم مقا
ہوگا، مسواک کے ہونے کی صورت میں قائم مقام نہیں ہوگا اھ (ت)

امام زیلعی نے قول اوّل اختیار فرمایا کما سیاتی نقلہ اور امام ابن امیر الحاج کے کلام سے اُس کی ترجی
مستفاد،

حیث قال فی اداب الوضوء تحت قول المنیۃ وان یستاك بالمسواك انکان والا فبالاصبع کون الادب فی فعلہ ان یکون فی حالۃ المضمضۃ علی قول لبعض المشایخ[4] اھ

انہوں نے آداب الوضوء میں فرمایا ہے (منیہ کے قو
کے تحت) مسواک کرے اگر ہو، ورنہ انگلی سے دا
صاف کرلے اور ادب یہ ہے کہ کُلّی کے وقت ایسا کر
ہمارے بعض مشایخ کا یہی قول ہے اھ ت

جس کا مفاد یہ ہے کہ اکثر علما قولِ اول پر ہیں، علامہ حسن شرنبلالی شرح وہبانیہ میں فرماتے ہیں:

قولہ واعتاقہ لبعض الائمۃ ینکر مفھومہ ان اکثر الائمۃ یجوز[5]۔

اور اس کا قول، اس کا آزاد کرنا۔ بعض ائمہ اس
مفہوم کا انکار کرتے ہیں کہ اکثر ائمہ اس کے جواز
قائل ہیں۔

---

[1] ہندیۃ، سنن الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۷
[2] الدر المختار " مجتبائی دہلی ۱/۲۱
[3] بحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۱
[4] حلیہ
[5] شرح وہبانیہ

marfat.com

اور یہ کہ قول دوم نا معتمد ہے۔ ردالمحتار باب صفۃ الصلاۃ میں ہے:

قولہ لاباس بہ عند البعض اشار بھذا الی ان ھذا القول خلاف المعتمد۔[1]

اس کا قول بعض کے نزدیک اس میں مضائقہ نہیں ہے، اس سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ قول معتمد کے خلاف ہے۔ ت

اور بحرالرائق میں دوم کو قولِ اکثر بتایا اور بہتر ٹھہرایا اور اُسی کے اتباع سے دُرمختار میں تضعیف اوّل کی طرف اشارہ کیا نہایہ وعنایہ وفتح میں دوم پر اقتصار فرمایا نہایہ وہندیہ میں ہے:

الاستیاك ھو وقت المضمضۃ۔[2]

مسواک کُلی کے وقت ہے۔ ت

عنایہ میں ہے:

یستاك عرضا لاطولا عند المضمضۃ۔[3]

چوڑائی میں مسواک کرے لمبائی میں نہیں، کلی کے وقت کرے۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

قولہ والسواك ای الاستیاك عند المضمضۃ۔[4]

ان کا قول والسواك یعنی کُلّی کے وقت مسواک ہے (ت)

بحر میں ہے:

اختلف فی وقتہ ففی النہایۃ و فتح القدیر انہ عند المضمضۃ وفی البدائع والمجتبی قبل الوضوء والاکثر علی الاول وھو الاولی لانہ الاکمل فی الانقاء۔[5]

مسواک کے وقت میں اختلاف ہے نہایہ اور فتح القدیر میں ہے کہ مسواک کُلی کے وقت ہے اور بدائع اور مجتبی میں ہے وضوء سے پہلے اور اکثر پہلے قول پر ہیں اور وہی اولیٰ ہے کیونکہ صفائی میں وہی زاید ہے۔ ت

شرح نقایہ برجندی میں ہے:

وعلیہ الاکثرون۔[6]

اور اکثر اسی پر ہیں۔ ت

---

[1] ردالمحتار

[2] ہندیۃ سنن الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۷

[3] عنایۃ مع فتح القدیر " " " " ۱/۲۱

[4] فتح القدیر " " " " ۱/۲۲

[5] بحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰

[6] شرح نقایۃ للبرجندی، کتاب الطہارت نولکشور لکھنؤ ۱/۱۶

marfat.com

اقول و باللہ التوفیق۔

اوّلاً یہ معلوم ہو کہ دربارۂ سواک کلمات علما مختلف ہیں کہ سنّت ہے یا مستحب۔ عامہ متون میں سنت ہونے کی تصریح فرمائی اور اسی پر اکثر ہیں صغیری میں اسی کو اصح کہا جوہرہ نیرہ و دُرمختار میں سنتِ موکدہ ہونے پر جزم کیا لیکن ہدایہ و اختیار میں استحباب کو اصح اور تبیین و خیرمطلوب میں صحیح بتایا فتح میں اسی کو حق ٹھہرایا حلیہ و بحر نے اُن کا اتباع کیا۔

علامہ ابراہیم حلبی فرماتے ہیں:

قد عدہ القدوری والاکثرون من السنن وھو الاصح[1]	قدوری اور اکثر فقہا نے اس کو سنن میں شمار کیا اور یہی اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے: وعلیہ المتون[2] (تمام متنوں میں یہی ہے۔ت)۔ درمختار میں ہے: السواک سنۃ مؤکدۃ کما فی الجوھرۃ[3] (مسواک کرنا سنّتِ مؤکّدہ ہے کما فی الجوھرۃ۔ ت) ہدایہ میں ہے: الاصح انہ مستحب[4] (زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب ہے۔ ت)۔ امام زیلعی فرماتے ہیں: الصحیح انھما مستحبان یعنی السواک و التسمیۃ لانھما لیسا من خصائص الوضوء[5] (مسواک کرنا اور بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے اور یہ دونوں وضو کے خصائص سے نہیں۔ ت) محقق علی الاطلاق فرماتے ہیں: الحق انہ من مستحبات الوضوء[6] (حق یہ ہے کہ یہ مستحباتِ وضو سے ہے۔ ت) امام ابن امیر الحاج بعد ذکر احادیث فرماتے ہیں: ھذا عند التحقیق انما یفید الاستحباب فلا جرم ان قال فی خیر مطلوب ھو الصحیح وفی الاختیار قالوا الاصح انہ مستحب[7] (اگر بنظرِ تحقیق دیکھا جائے تو اس سے استحباب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ خیر مطلوب میں فرمایا ھو الصحیح اور اختیار میں ہے علمائے نے فرمایا اصح یہ ہے کہ یہ مستحب ہے۔ت) علامہ خیرالدین رملی قول بحر دربارۂ استحباب نقلا عن الفتح ھو الحق (فتح سے نقل کیا گیا کہ وہ حق ہے۔ ت) پھر قولِ صغیری دربارہ سنیت

---

[1] ردالمحتار، سنن الوضو مصطفے البابی مصر ۱/۸۴
[2] ایضاً
[3] الدرالمختار، سنن الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۱
[4] ہدایۃ " "
[5] تبیین الحقائق، سنن الوضوء مطبوعہ بولاق مصر ۱/۴
[6] فتح القدیر " مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۲
[7] حلیہ

marfat.com

ھو الاصح نقل کرکے فرماتے ہیں، فقد علم بذلك اختلاف التصحیح اھ[1] کما فی المنحۃ (صحت میں اختلاف اس سے معلوم ہوا، اس طرح منحہ میں ہے۔ ت)

اقول جب تصحیح مختلف ہے تو متون پر عمل لازم کما نصوا علیہ قول سنیت کی ایک وجہ ترجیح یہ ہوئی۔

وجہ دوم خود امام مذہب رضی اللہ عنہ سے سنیت پر نص وارد۔ امام عینی فرماتے ہیں:

المنقول عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ علی ما ذکرہ صاحب المفید ان السواك من سنن الدین[2] اھ نقلہ الشلبی علی الکنز۔

ابو حنیفہ (رحمہ اللہ تعالٰی) سے منقول ہے، جیسا کہ صاحبِ مفید نے ذکر کیا) کہ مسواک دین کی سُنتوں میں سے ہے اھ نقلہ الشلبی علی الکنز۔ ت

بلکہ ہمارے صاحب مذہب کے تلمیذِ جلیل امام الفقہاء امام المحدثین امام الاولیاء سیّدنا عبداللہ بن مبارک رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا: اگر بستی کے لوگ سنیّتِ مسواک کے ترک پر اتفاق کریں تو ہم اُن پر اس طرح جہاد کریں گے جیسا مرتدوں پر کرتے ہیں تاکہ لوگ اس سنّت کے ترک پر جرأت نہ کریں۔

فتاوٰی حجہ میں ہے:

قال عبد اللہ بن المبارك لوان اھل قریۃ اجتمعوا علی ترك سنۃ السواك نقاتلھم کما نقاتل المرتدین کیلا یجتریٔ الناس علی ترك سنۃ السواك وھو من احکام الاسلام[3]۔

عبداللہ بن مبارک نے فرمایا اگر کسی بستی کے لوگ مسواک ترک کرنے پر اکٹھے ہوجائیں تو ہم ان سے اسی طرح جنگ کریں گے جیسے مرتدین سے جنگ کرتے ہیں تاکہ لوگ مسواک کی سنّت ترک کرنے کی جسارت نہ کرسکیں، اور یہ اسلام کے احکام سے ہے۔ ت

حِلیہ میں اسے نقل کرکے فرمایا:

وھذا یفید انہ من سنن الدین کما حکاہ قولا فی المفید ولیس ببعید[4]۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ دین کی سنتوں میں سے ہے، چنانچہ مفید میں ایک قول یہ بھی منقول ہے۔

وجہ سوم یہی اقوی من حیث الدلیل ہے کہ احادیث متوافرہ اُس کی تاکید اور اس میں قولاً و فعلاً اہتمام شدید پر ناطق جن سے کتبِ احادیث مملو ہیں بلکہ حضور پُرنور سیّد عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی

---

[1] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحرالرائق مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰

[2] شلبی علی حاشیہ تبیین الحقائق مطبوعہ بولاق مصر ۱/۴

[3] فتاوٰی حجۃ [4] حلیہ

marfat.com

اُس پر مواظبت و مداومت گویا ضروریات و بدیہیات سے ہے ہر شخص کہ احوال قدسیہ پر مطلع ہے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا اُس پر مداومت فرمانا جانتا ہے، خود ہدایہ میں فرمایا:

والسواك لانه صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یواظب علیہ[1]۔ اور مسواک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مداومت فرماتے تھے۔ت

تبیین میں فرمایا:

وقد واظب علیہ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم[2]۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مواظبت فرماتے تھے۔ت

اسی طرح کافی امام نسفی وغیرہ میں ہے وسیرد علیك بقیۃ الکلام فی اتمام تقریب المرام بعون الملك العلام (بعون الملک العلام اس بحث سے متعلق بقیہ کلام حصول مقصد کے قریب عنقریب بیان ہوگا۔

ثانیاً سنیت کو مواظبت درکار۔ اب ہم وضو میں کُلّی کے وقت احادیث کو دیکھتے ہیں تو ہرگز اُس وقت مسواک پر مواظبت ثابت نہیں ہوتی۔ خود امام محقق علی الاطلاق کو اس کا اعتراف ہے اور اسی بنا پر قول استحباب اختیار فرمایا۔ فتح میں فرماتے ہیں:

المطلوب مواظبتہ علیہ الصلوۃ والسلام عند الوضوء ولم اعلم حدیثا صریحا فیہ[3]۔ مطلوب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو میں اس پر مداومت فرماتے تھے اور میرے علم میں اس سلسلہ میں کوئی صریح حدیث نہیں ہے۔ت

اقول بلکہ مواظبت درکنار چوبیس ۲۴ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم نے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے صفتِ وضو قولاً و فعلاً نقل فرمائی:

(۱) امیر المومنین عثمان غنی (۲) امیر المومنین مولا علی (۳) عبداللہ بن عباس
(۴) عبداللہ بن زید بن عاصم (۵) مغیرہ بن شعبہ (۶) مقدام بن معدی کرب
(۷) ابو مالک اشعری (۸) ابوبکرہ نفیع بن الحارث (۹) ابوہریرہ
(۱۰) وائل بن حجر (۱۱) نُضیر بن مالک حضرمی (۱۲) ابوامامہ باہلی

---

[1] ہدایہ، سنن الوضو العربیہ کراچی ۱/ ۶
[2] تبیین الحقائق سنن الوضو بولاق مصر ۱/ ۴
[3] فتح القدیر ،، نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

marfat.com

(۱۳) انس بن مالک (۱۴) ابو ایوب انصاری (۱۵) کعب بن عمرو یامی
(۱۶) عبداللہ بن ابی اوفی (۱۷) برار بن عازب (۱۸) قیس بن عائذ
(۱۹) ام المومنین صدیقہ (۲۰) رُبیّع بنت معوذ بن عفراء (۲۱) عبداللہ بن اُنیس
(۲۲) عبداللہ بن عمرو بن عاص (۲۳) امیر معٰویہ (۲۴) رجل من الصحابہ علیہم الرضوان رضی اللہ عنہم اجمعین

اوّل کے بیس علامہ محدث جلیل زیلعی نے ذکر کیے اُن کے بعد کے دو امام محقق علی الاطلاق نے زیادہ فرمائے اخیر کے دو اس فقیر غفرلہ نے بڑھائے۔ اوران کے پچیسویں امیرالمومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں مگر اُن سے خود اُن کے وضو کی صفت مروی ہے اگرچہ وہ بھی حکم مرفوع میں ہے،

رواہ سعید بن منصور فی سننہ عن الاسود بن الاسود بن یزید قال بعثنی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ الی عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالٰی عنہ الحدیث و الحدیث قبلہ رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ والعدنی والخطیب عن رجل من الانصار ان رجلا قال الا اریکم کیف کان وضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قالوا بلی الحدیث وحدیث معٰویۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عند ابن عساکر۔

اس کو سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اسود بن اسود بن یزید سے روایت کیا کہ مجھے عبداللہ بن مسعود نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں بھیجا الحدیث اور پہلی حدیث کو ابوبکر بن ابی شیبہ، عدنی اور خطیب نے انصار کے ایک شخص سے روایت کیا انہوں نے کہا کیا میں تمھیں نہ دکھاؤں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کس طرح وضو فرماتے تھے! انہوں نے کہا کیوں نہیں، الحدیث اور معاویہ کی حدیث ابن عساکر نے روایت کی۔

ان پچیسوں صحابہ کی بہت کثیر التعداد حدیثیں اس وقت فقیر کے پیش نظر ہیں ان میں کہیں وضو یا کُلّی کرتے میں مسواک فرمانے کا اصلاً ذکر نہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا طریقہ وضو زبان سے بتایا اُنھوں نے مسواک کا ذکر نہ کیا جنھوں نے اسی لیے وضو کرکے دکھایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ مسنونہ بتائیں انہوں نے مسواک نہ کی علی الخصوص امیرالمومنین ذوالنورین و امیرالمومنین مرتضٰے رضی اللہ تعالٰی عنہما کہ دونوں حضرات سے بوجوہ کثیرہ بارہا بکثرت حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو کرکے دکھانا مروی ہوا، کسی بار میں مسواک کا ذکر نہیں۔

عثمان غنی سے راوی اُن کے مولے حمران

عند احمد والبخاری ومسلم وابی داود والنسائی وابن ماجۃ وابن خزیمۃ والبزار

احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجۃ، ابن خزیمہ، بزار،

marfat.com

«ابی یعلی والعدنی وابن حبان والدارقطنی
وابن بشران فی امالیہ وابی نُعیم فی الحلیۃ۔
ابن الجارود عند الامام الطحاوی وابن
حبان والبغوی فی مسند عثمان وسعید بن
منصور۔ ابو وائل شقیق بن سلمہ عند
عبد الرزاق وابن منیع والدارمی وابی داود
وابن خزیمۃ والدارقطنی۔ ابو دارہ عند
احمد والدارقطنی والضیاء۔ عبد الرحمٰن
سلمانی عند البغوی فیہ۔ عبد اللہ بن جعفر
ابو علقمہ کلاھما عند الدارقطنی عبد اللہ بن
ابی مُلیکہ عند ابی داود ابو مالک دمشقی
عند سعید بن منصور قال حُدثت
ابو النضر سالم عند ابن منیع والحارث
وابی یعلی ولم یلق عثمٰن علی مرتضیٰ سے راوی
عبد خیر عند عبد الرزاق وابی بکر بن
ابی شیبۃ وسعید بن منصور والدارمی و
ابی داود والترمذی والنسائی وابن ماجۃ
والطحاوی وابن منیع وابن خُزیمۃ وابی
یعلی وابن الجارود وابن حبان والدارقطنی
والضیاء ابو حیہ عند عبد الرزاق وابن
ابی شیبۃ واحمد وابی داود والترمذی و
النسائی وابی یعلی والطحاوی والھروی
فی مسند علی والضیاء سیدنا امام حسین
رضی اللہ تعالی عنہ عند النسائی والطحاوی
وابن جریر عبد اللہ بن عباس

ابویعلیٰ، عدنی، ابن حبان، دارقطنی، ابن بشر
نے اپنی امالی میں اور ابونعیم نے حلیہ میں روایت
کی۔ ابن الجارود کی روایت طحاوی اور ابن حبا
نے اور بغوی نے مسند عثمان میں اور سعید بن منصو
نے روایت کی۔ ابو وائل کی روایت عبد الرزاق
ابن منیع، دارمی، ابوداود، ابن خُزیمہ اور دارقطنی
نے روایت کی۔ ابودارہ کی احمد، دارقطنی اور ضیا
نے نقل کی۔ عبد الرحمان سلمانی کی روایت بغوی
میں ہے اس میں عبد اللہ بن جعفر ہیں، ابو علقم
دونوں نے دارقطنی میں۔ عبد اللہ بن ابی ملیکہ کی
روایت ابوداؤد میں، ابو مالک دمشقی کی روایت
سعید بن منصور نے نقل کی انہوں نے کہا کہ حُدثت
ابو النضر سالم کی روایت ابن منیع، حارث او
ابویعلیٰ نے کی اور ان کی ملاقات عثمان سے نہیں ہو
علی مرتضیٰ سے راوی عبد خیر کی روایت عبد الرزا
ابوبکر بن ابی شیبہ، سعید بن منصور، دارمی، ابودا
ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، ابن منیع
ابن خُزیمہ، ابویعلیٰ، ابن الجارود، ابن حبان
دارقطنی اور ضیاء نے نقل کی۔ ابوحیہ کی روایت
عبد الرزاق، ابن ابی شیبہ، احمد، ابوداؤد، تر
نسائی، ابویعلیٰ، طحاوی اور ہروی نے
مسند علی میں اور ضیاء نے نقل کی۔ سیّد نا
امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت نسائی
طحاوی اور ابن جریر نے نقل کی۔ عبد اللہ
ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت

marfat.com

رضی اللہ تعالٰی عنہما عند احمد وابی داؤد و ابی یعلی وابن خزیمۃ والطحاوی وابن حبان والضیاء، زر بن حُبَیش عند احمد وابی داؤد وسمویہ والضیاء، ابو العریف عند احمد وابی یعلٰی، ابو مطر عند عبد بن حمید۔

احمد، ابوداؤد، ابویعلٰی، ابن خزیمہ، طحاوی، ابن حبان اور ضیاء نے نقل کی۔ زر بن حُبَیش کی روایت احمد، ابوداؤد، سمویہ اور ضیاء نے نقل کی۔ ابو العریف کی روایت احمد، ابویعلٰی نے نقل کی۔ ابومطر کی روایت عبد بن حمید نے نقل کی ت

یُوں ہی عبداللہ بن عباس وعبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہم سے بھی احادیثِ کثیرہ بطرقِ عدیدہ مروی ہوئیں سب کی تفصیل باعثِ طویل ان تمام احادیث کا ترک ذکر مسواک پر اتفاق تو یہ بتا رہا ہے کہ اس وقت مسواک نہ فرمانا ہی معتاد تھا ورنہ کوئی تو ذکر کرتا۔

اقول بلکہ صدہا احادیث متعلق وضو و مسواک اس وقت سامنے ہیں کسی ایک حدیث صحیح صریح سے اصلا مسواک کے لیے وقت مضمضہ یا داخل ہونے کا پتا نہیں چلتا جن بعض سے اشتباہ ہو اُس سے دفع شُبہ کریں۔

حدیثِ اوّل محقق علی الاطلاق نے صرف ایک حدیث پائی جس سے اس پر استدلال ہوسکے:

حیث قال بعد ذکر احادیث وفی الصحیحین قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل صلاۃ اوعند کل صلاۃ وعند النسائی فی روایۃ عند کل وضوء رواہ ابن خُزیمۃ فی صحیحہ و صححہا الحاکم و ذکرھا البخاری تعلیقا و لا دلالۃ فی شیئ علی کونہ فی الوضوء الا ھذہ وغایۃ ما یفید الندب وھو لا یستلزم سوی الاستحباب اذیکفیہ اذا ندب لشیئ ان یتعبد بہ احیانا ولا سنۃ دون المواظبۃ[1]۔

انہوں نے کچھ احادیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا اور صحیحین میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر مجھ کو یہ خیال نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں پڑجائے گی تو میں ان کو ہر نماز کے ساتھ یا ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا، اور نسائی کی ایک روایت ہے کہ ہر وضو کے وقت اس کو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ اور اس کو حاکم نے صحیح کہا، بخاری نے اس کو تعلیقاً ذکر کیا، اور مسواک کے وضو میں ہونے پر صرف یہی روایت دلالت کرتی ہے اور اس سے انتہائی طور پر جو معلوم ہوتا ہے وہ نُدب ہے، اور یہ صرف استحباب کو مستلزم ہے، کیونکہ جب کسی امر کی طرف بلایا جائے تو یہ کافی ہے کہ کبھی کبھی وہ کام بطورِ عبادت کرلیا جائے، جبکہ سنّت میں مواظبت لازمی چیز ہے۔ ت

---

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء مطبوعہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

marfat.com

اُنھی کا اتباع اُن کے تلمیذ محقق حلبی نے حلیہ میں کیا۔

اقول اولاً احادیث میں مشہور و مستفیض یہاں ذکر نماز ہے

یعنی لفظ عند کل صلاۃ یا مع کل صلاۃ[۱] رواہ مالک و احمد و الستۃ یعنی لفظ "ہر نماز کے وقت یا ہر نماز کے ساتھ"

ع۵ قال الشوکانی فی نیل الاوطار قال النووی غلط بعض الائمۃ الکبار فزعم ان البخاری لم یخرجہ وھو خطأ منہ وقد اخرجہ من حدیث مالک عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃ ولیس ھو فی المؤطا من ھذا الوجہ بل ھو فیہ عن ابن شھاب عن حمید عن ابی ھریرۃ قال لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل وضوء ولم یصرح برفعہ قال ابن عبد البر وحکمہ الرفع وقد رواہ الشافعی عن مالک مرفوعا ھذا کلامہ فی النیل ثم جعل یعد بعض ما ورد فی الباب ولم یعلم ما انتھی الیہ کلام الامام النووی **اقول** لا اظن قولہ لیس ھو فی المؤطا الخ من کلام الامام وھو خطأ اشد و اعظم فان الحدیث فی المؤطا اولا بعین السند المذکور فی البخاری رفعا ثم متصلا بہ بالسند الاخر وقفا وقد روی ھذا ایضا معن ابن عیسٰی و ایوب ابن صالح و عبد الرحمٰن بن مھدی وغیرھم عن مالک مرفوعا وھؤلاء کلھم من رواۃ المؤطا اھ منہ غفرلہ۔ (م)

شوکانی نے نیل الاوطار میں کہا کہ نووی نے فرمایا بعض بڑے بڑے ائمہ غلطی میں مبتلا ہُوئے، اور وُہ یہ کہ ان کو گمان ہُوا کہ اس روایت کو بخاری نے ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ بخاری میں یہ موجود ہے، وہ اس کو مالک سے ابوالزناد سے اعرج سے ابوہریرہ سے روایت کرتے ہیں، اور یہ موطا میں اس طرح نہیں ہے اس میں اس طرح ہے ابن شہاب حمید سے ابوہریرہؓ سے راوی ہیں کہ اگر مجھ کو اپنی اُمّت کے مشقّت میں پڑجانے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں انھیں ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا، اور انہوں نے اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہ کی، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ حکماً مرفوع ہے اور شافعی نے اس کو مالک سے مرفوعاً روایت کیا (نیل الاوطار) پھر انھوں نے اس باب کی دوسری مرویات کا ذکر کیا اور یہ نہیں بتایا کہ نووی کا کلام کہاں ختم ہوا۔ میں کہتا ہُوں کہ "لیس ھو فی الموطا" امام کا کلام نہیں اور یہ بہت بڑی خطا ہے کیونکہ یہ حدیث موطا میں بعینہٖ اسی سند سے مذکور ہے جس سند سے بخاری میں مرفوعاً مذکور ہے پھر اس کے متصل ہی دوسری سند سے موقوفاً ہے اس کو معن بن عیسٰی، ایوب بن صالح اور عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہم نے مالک سے مرفوعاً روایت کیا، اور یہ سب کے سب موطا کے رُواۃ سے ہیں اھ منہ۔ (ت)

---

[۱] حاشیہ علی موطا امام مالک، ماجاء فی السواک مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱

marfat.com

عن ابی هریرة وَاحمد وابوداود والنسائی والترمذی والضیاء
عن زید بن خالد وَاحمد بسند جید
عن ام المؤمنین زینب بنت جحش وکابن
خیثمة وابن جریر عن ام المؤمنین ام حبیبة
وَالبزار وسمویه عن انس وَهما والطبرانی
وابویعلی والبغوی والحاکم عن سیدنا
العباس وَاحمد والبغوی والطبرانی وابونعیم
والباوردی وابن قانع والضیاء عن تمام بن
العباس وَاحمد والباوردی عن تمام بن قثم
وصوبوا کونه عن العباس وعثمٰن بن سعید الدارمی
فی الرد علی الجهمیة والدارقطنی فی احادیث
النزول عن امیر المؤمنین علی وَالطبرانی
فی الکبیر عن ابن عباس وَفی اوسط کالخطیب
عن ابن عمر وَابونعیم فی السواک عن
ابن عُمر وسعید بن منصور عن مکحول وَ
ابوبکر بن ابی شیبة عن حسان بن عطیة
کلاهما مرسل اور بعض میں ذکر وضو ہے یعنی مع
کل وضوء یا عند کل وضوء[1] رواه الائمة مالك
والشافعی واحمد والنسائی وابن خزیمة وابن
حبان والحاکم والبیهقی عن ابی هریرة وَ
الطبرانی فی الاوسط بسند حسن عن علی
وَفی الکبیر عن تمام بن العباس وَابن جریر
عن زید بن خالد رضی الله تعالی عنهم اجمعین۔

اس کو امام مالک، احمد اور اصحابِ صحاح ستہ نے
ابوھریرہ سے روایت کیا: احمد
ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور ضیاء نے زید بن خالد سے اور
احمد نے بسند جیّد ام المومنین زینب بنت جحش سے
اور اس کو ابن خیثمہ اور ابن جریر نے ام المومنین
ام حبیبہ سے، اور بزار اور سمویہ نے حضرت انس سے
اور بزار اور سمویہ اور طبرانی، ابویعلی، بغوی اور حاکم
نے حضرت عباس سے، اور احمد، بغوی، طبرانی،
ابونعیم، باوردی، ابن قانع اور ضیاء نے تمام بن
عباس سے، اور احمد اور باوردی نے تمام بن قثم
سے، ان حضرات نے اس کو عباس سے صحیح قرار دیا۔
اور عثمان بن سعید دارمی نے الرد علی الجہمیہ میں اور
دارقطنی نے احادیث نزول میں حضرت علی سے،
اور طبرانی نے کبیر میں ابن عباس سے اور اوسط میں
جیسے خطیب نے ابن عمر سے، اور ابونعیم نے السواک میں
ابن عمر سے، اور سعید بن منصور نے مکحول سے، اور
ابوبکر ابن شیبہ نے حسان بن عطیہ سے اور یہ دونوں
مرسل ہیں۔ اور بعض میں ذکر وضو ہے یعنی ہر وضو
کے ساتھ یا ہر وضو کے وقت، اس کو ائمہ نے روایت
کیا، مالک، شافعی، احمد، نسائی، ابن خزیمہ،
ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے ابوہریرہ سے اور طبرانی
نے اوسط میں بسند حسن علی سے اور کبیر میں تمام بن
عباس سے اور ابن جریر نے زید بن خالد سے رضی اللہ
تعالیٰ عنہم اجمعین۔

جب روایات متواترہ ہیں عند کل صلاۃ یا مع کل صلاۃ آنے سے ہمارے ائمہ کرام

[1] حاشیہ علی موطا امام مالک ماجاء فی السواک مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱

marfat.com

رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک نماز سے اتصال بھی ثابت نہ ہوا بلکہ اتصال حقیقی اصلاً کسی کا قول نہیں حتی کہ شافعیہ
جو اُسے سننِ نماز سے مانتے ہیں تو بعض روایات میں عند کل وضوء آنے سے داخل وضو ہونا کیونکہ رنگ ثبوت
پائے گا۔

فلیست عند لجعل مدخولها ظرفا لموصوفها بحیث یقع فیہ انما مفادها القرب والحضور حسا اومعنی فلا تقول زید عند الدار اذا کان فیہا بل اذا کان قریبا منہا والقرب المفہوم ھو العرفی دون الحقیقی ولہ عرض عریض الا تری الی قولہ تعالٰی عند سدرۃ المنتھی عندھا جنۃ الماوٰی[1] مع ان السدرۃ فی السماء السادسۃ کما فی صحیح مسلم عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ والجنۃ فوق السمٰوٰت وبما قررنا ظھر ضعف ماوقع فی عمدۃ القاری تحت الحدیث فیہ اباحۃ السواک فی المسجد لان عند یقتضی الظرفیۃ حقیقۃ فیقتضی استحبابہ فی کل صلاۃ وعند بعض المالکیۃ کراھتہ فی المسجد لاستقذارہ والمسجد ینزہ اھ[2]۔

تو "عند" اس لیے نہیں ہے کہ اپنے مدخول کو اپنے موصوف کا ظرف بنائے، اور وہ اس میں واقع ہو، اس کا مفاد تو صرف قرب اور حضور ہے خواہ حِسّی ہو یا معنوی تو زید عند الدار اس وقت نہیں کہا جاتا جب زید گھر کے اندر ہو بلکہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ گھر کے قریب ہو، اور جو قرب مفہوم ہے وہ عرفی ہے حقیقی نہیں ہے اور اس میں کافی گنجائش ہے، مثلاً عند سدرۃ المنتھی عندھا جنۃ الماوٰی، اب سدرہ چھٹے آسمان پر ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ منقول ہے اور جنّت آسمانوں کے اوپر ہے، ہماری اس تقریر سے عمدۃ القاری کی اُس تقریر کا ضعف بھی ظاہر ہوگیا جو انہوں نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے کی ہے یعنی یہ کہ اس میں مسجد میں مسواک کی اباحت کا ثبوت ہے، کیونکہ "عند" حقیقۃً ظرفیۃ کا متقاضی ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر نماز میں اس کا استحباب ہو، اور بعض مالکیہ مسجد میں مسواک کرنے کو مکروہ گردانتے ہیں کہ اس میں مسجد کے گندہ ہونے کا امکان ہے جبکہ مساجد کو پاک صاف رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اھ۔

اقول اولا حقیقۃ الظرفیۃ غیر معقولۃ فی الصّلوٰۃ ولا ھی مفاد عند کما علمت۔

اقول حقیقۃ ظرفیۃ نماز میں معقول نہیں ہے او
جیسا کہ آپ جان چکے یہ عند کا مفہوم بھی نہیں ہے

---

[1] القرآن ۵۳/ ۱۴

[2] عمدۃ القاری، باب السواک یوم الجمعۃ مطبوعہ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ مصر ۶/ ۱۸۲

marfat.com

وثانیا[1] قد قال الامام العینی نفسہ قبل ھذا بورقۃ مانصہ فان قلت کیف التوفیق بین روایۃ عند کل وضوء وروایۃ عند کل صلاۃ قلت السواك الواقع عند الوضوء واقع للصلاۃ لان الوضوء شرع لھا اھ۔[1]

ثانیاً عینی نے خود ہی اس سے ایک صفحہ قبل کہا ہے کہ اگر کہا جائے کہ عند کل وضوء اور عند کل صلوٰۃ کی روایت میں تطبیق کی شکل کیا ہوگی تو میں کہوں گا کہ وضو کے وقت مسواک کرنا نماز ہی کے لیے ہے کہ وضو نماز ہی کے لیے مشروع ہے اھ

وثالثا کیف یباح[2] الاستیاك[3] فی المسجد مع حرمۃ المضمضۃ والتفل فیہ والسواك یستعمل مبلولا ولیستخرج الرطوبات فلا یؤمن ان یقطر منھا شیئ وکل ذلك لا یجوز فی المسجد الا ان یکون فی اناء او موضع فیہ معد لذلك من حین البناء کما بیناہ فی فتاوٰنا۔

ثالثاً مسجد میں مسواک کیونکر مباح ہوسکتی ہے کیونکہ مسجد میں کلی کرنا اور تھوکنا ممنوع ہے، مسواک تر استعمال کی جاتی ہے جس سے منہ کی رطوبتیں خارج ہوتی ہیں اور ان سے مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ رہتا ہے، ہاں اگر کسی برتن میں یہ عمل کیا جائے یا مسجد میں پہلے ہی سے اس کی جگہ بنائی گئی ہو، یہ ہم نے اپنے فتاوٰی میں ذکر کیا ہے۔

ورابعا[4] ما ذکرہ لیس قول بعض المالکیۃ بل قول امام دار الھجرۃ نفسہ حکاہ عنہ القرطبی فی المفھم کما فی المواھب اللدنیۃ۔

رابعاً جو انہوں نے ذکر کیا ہے یہ بعض مالکیہ کا قول نہیں ہے یہ تو امام دار الہجرۃ کا اپنا قول ہے اس کو قرطبی نے مفہم میں ذکر کیا ہے کما فی المواہب اللدنیہ۔

ثانیا عند الوضوء[5] بین خصوصیت وقت مضمضہ بھی نہیں تو حدیث اگر بوجہ عدم افادۂ مواظبت سنیت ثابت نہ کرے گی بوجہ عدم تعیین وقت استحباب عند المضمضہ بھی نہ بتائے گی فافھم

حدیث دوم طبرانی اوسط میں ابو امامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان العبد اذا غسل رجلیہ خرجت خطایاہ واذا غسل وجھہ وتمضمض وتشوص واستنشق ومسح براسہ خرجت خطایا سمعہ وبصرہ ولسانہ واذا غسل ذراعیہ وقدمیہ

بندہ جب اپنے دونوں پیر دھوتا ہے تو اس کے گناہ نکل جاتے ہیں اور جب وہ اپنا چہرہ دھوتا ہے اور کلی کرتا ہے اور دانت مانجھتا ہے اور ناک میں پانی ڈالتا ہے اور سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے کانوں،

---

[1] عمدۃ القاری، باب السواک یوم الجمعۃ مطبوعہ ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۶/ ۱۸۰

کان کیوم ولدتہ امہ[1]۔ آنکھوں اور زبان کے گناہ نکل جاتے ہیں اور جب وہ اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوتا ہے اور دونوں قدم دھوتا ہے تو وہ ایسا پاک وصاف ہوجاتا ہے گویا آج ہی پیدا ہوا ہے۔

اقول اولاً شوص دھونا اور پاک کرنا ہے کما فی الصحاح وقال الرازی: الشوص الغسل و التنظیف[2] اھ (الشوص کے معنی دھونا اور صاف کرنا ہے۔ ت)

وفی القاموس الدلک بالید ومضغ السواک والاستنان بہ او الاستیاک ووجع الضرس والبطن والغسل والتنقیۃ[3]۔

اور قاموس میں ہے: ہاتھ سے ملنا اور مسواک کرنا، اور ڈاڑھ اور پیٹ کا درد، دھونا، صاف کرنا۔ ت

ثانیاً حدیث میں افعال بترتیب نہیں تو ممکن کہ مسواک سب سے پہلے ہو اور یہی حدیث کہ امام احمد نے بسند حسن مرتباً روایت کی اس میں ذکر شوص نہیں، اس کے لفظ یہ ہیں:

عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال ایما رجل قام الی وضوئہ یرید الصلاۃ ثم غسل کفیہ نزلت کل خطیئۃ من کفیہ مع اول قطرۃ فاذا مضمض واستنشق واستنثر نزل کل خطیئۃ من لسانہ وشفتیہ مع اول قطرۃ فاذا غسل وجہہ نزلت کل خطیئۃ من سمعہ وبصرہ مع اول قطرۃ فاذا غسل یدہ الی المرفقین ورجلہ الی الکعبین سلم من کل ذنب کھیأۃ یوم ولدتہ امہ[4]۔

حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نماز کے ارادے سے وضو کو اُٹھے پھر ہاتھ دھوئے تو ہاتھ کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ نکل جائیں پھر جب کُلی کرے اور ناک میں پانی ڈالے اور صاف کرے زبان ولب کے سب گناہ پہلی بوند کے ساتھ ٹپک جائیں پھر جب منہ دھوئے آنکھ کان کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ اُتر جائیں پھر جب کہنیوں تک ہاتھ اور گٹّوں تک پاؤں دھوئے سب گناہوں سے ایسا خالص ہوجائے جیسا جس دن ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا تھا۔

---

[1] بحوالہ کنز العمال الکمال فی فضائل الوضوء مطبوعہ موسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/۲۸۹

[2] الصحاح للجوہری فصل الشین بیروت ۳/۱۰۴۴

[3] القاموس المحیط باب الصاد فصل الشین مصطفی البابی مصر ۲/۳۱۸

[4] مجمع الزوائد باب فضل الوضو بیروت لبنان ۱/۲۲۲

marfat.com

فائدہ[1] یہ نفیس وعظیم بشارت کہ امت محبوب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر رب عزوجل کا عظیم فضل اور نمازیوں کے لیے کمال تہنیت اور بے نمازوں پر سخت حسرت ہے بکثرت احادیث صحیحہ معتبرہ میں وارد ہوئی اس معنی کی حدیثیں حدیث ابوامامہ[1] کے علاوہ صحیح مسلم شریف میں امیر المومنین عثمٰن غنی[1] و ابوہریرہ[2] و عمرو بن عبسہ[3] اور مالک و احمد ونسائی و ابن ماجہ وحاکم کے یہاں عبداللہ بن صنابحی اور طحاوی ومعجم کبیر طبرانی میں عباد والد ثعلبہ اور مسند احمد میں مرہ بن کعب اور مسند مسدد ابی یعلی میں انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہیں ان میں حدیث صنابحی و حدیث عمرو سب سے اتم ہیں کہ ان میں ناک کے گناہوں کا بھی ذکر ہے اور مسح سر کرنے سے سر کے گناہ نکل جانے کا بھی

ففی الاول اذا استنثر خرجت الخطایا من انفہ ثم قال بعد ذکر الوجہ والیدین فاذا مسح راسہ خرجت الخطایا من راسہ حتی تخرج من اذنیہ[1] وفی الثانی ما منکم رجل یقرب وضوءہ فیتمضمض ویستنشق ویستنثر الا خرجت خطایا وجہہ من فیہ وخیاشمہ ثم قال بعد ذکر الوجہ والیدین ثم یمسح راسہ الا خرت خطایا راسہ من اطراف شعرہ مع الماء[2]

تو پہلی میں یہ ہے کہ جب وہ ناک میں پانی ڈالتا ہے تو اس کے گناہ ناک کے راستہ سے نکل جاتے ہیں پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد فرمایا جب وہ سر کا مسح کرتا ہے تو گناہ اس کے سر سے نکلتے ہیں یہاں تک کہ اس کے دونوں کانوں سے نکل جاتے ہیں اور دوسری میں ہے کہ تم میں سے جو بھی وضو کرتا ہے پھر کلی کرتا ہے ناک میں پانی ڈالتا ہے تو اس کے گناہ اس کے چہرہ، اس کے منہ اور اس کے نتھنوں سے نکل جاتے ہیں پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد فرمایا پھر وُہ اپنے سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے گناہ بالوں سے رسنے والے پانی کے قطرات کے ساتھ ہی نکل جاتے ہیں۔ ت

بہت علماء فرماتے ہیں یہاں گناہوں سے صغائر مراد ہیں۔

اقول تحقیق یہ ہے کہ کبائر بھی ڈھلتے ہیں اگرچہ زائل نہ ہوں یہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ

ع۱ رواہ ایضا احمد وابن ماجۃ ۱۲ منہ (م)
اس کو احمد اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا۔ (ت)

ع۲ ورواہ ایضا مالک والشافعی والترمذی والطحاوی ۱۲ منہ (م)
اس کو مالک، شافعی، ترمذی اور طحاوی نے روایت کیا۔ (ت)

ع۳ ورواہ ایضا احمد وابوبکر بن ابی شیبۃ والامام الطحاوی والضیاء وھو عند الطبرانی فی الاوسط مختصرا و ابن زنجویہ بسند صحیح ۱۲ منہ (م)
اس کو احمد اور ابی بکر بن ابی شیبہ اور امام طحاوی اور ضیاء نے، وہ طبرانی کے نزدیک اوسط میں مختصر ہے اور ابن زنجویہ نے بسند صحیح روایت کیا ۱۲ منہ (ت)

---

[1] کنز العمال فضائل الوضوء مطبوعہ موسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/ ۲۸۵

[2] ایضاً ۹/ ۲۸۶

اکابر علمائے کرام قدست اسرارہم کا مشاہدہ ہے جسے فقیر نے رسالہ "الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل" میں ذکر کیا اور کرم مصطفٰے صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بحرِ بے پایاں ہے حدث عن البحر ولا حرج والحمد للہ رب العٰلمین اور بات وہ ہے جو خود مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بشارت بیان کرکے ارشاد فرمائی کہ لا تغتروا اس پر مغرور نہ ہونا[1] رواہ البخاری عن عثمٰن ذی النورین رضی اللہ تعالٰی عنہم وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

حدیث سوم سنن بیہقی میں ہے:

عن عبد اللہ بن المثنی قال حدثنی بعض اھل بیتی عن انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ ان رجلا من الانصار من بنی عمرو بن عوف قال یا رسول اللہ انک رغبتنا فی السواک فھل دون ذلک من شیئ قال اصبعک سواک عند وضوئک تمر بھا علی اسنانک انہ لا عمل لمن لا نیۃ لہ ولا اجر لمن لا خشیۃ لہ۔[2]

عبد اللہ بن المثنٰی سے روایت ہے وہ کہتے ہیں مجھے میرے گھر والوں میں سے کسی نے بیان کیا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ انصار سے بنو عمرو بن عوف کے ایک صاحب نے عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ نے ہمیں مسواک کی بہت رغبت دلائی ہے تو کیا اس سے کم درجہ کی بھی کوئی چیز ہے؟ آپ نے فرمایا تمہاری انگلی تمہاری مسواک ہے اس سے دانتوں کو رگڑ لیا کرو، جس کی نیت نہ ہو اس کا عمل نہیں اور جس میں خشیتِ الٰہی نہ ہو اس کا اجر نہیں۔

اقول اولاً یہ حدیث ضعیف ہے لما تری من الجہالۃ فی سندہ وقد ضعفہ البیہقی۔

ثانیاً وثالثاً لفظ عند وضوءک میں وہی مباحث ہیں کہ گزرے۔

حدیث چہارم ایک حدیث مرسل میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء شطر الایمان والسواک شطر الوضوء[3] رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ عن حسان بن عطیۃ والستۃ فی کتاب الایمان عنہ بلفظ السواک نصف الوضوء والوضوء نصف الایمان۔[4]

وضو ایمان کا حصہ ہے اور مسواک وضو کا حصہ ہے۔ اس کو ابوبکر بن ابی شیبہ نے حسان بن عطیہ سے روایت کیا، اور اصحابِ ستہ نے اس کو ان سے کتاب الایمان میں روایت کیا، لفظ یہ ہیں کہ

---

١ جامع للبخاری باب قول اللہ تعالٰی یا ایہا الناس ان وعد اللہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ٢/٩٥٢

٢ السنن الکبرٰی للبیہقی باب الاستیاک بالاصابع بیروت ١/٤١

٣ مصنف ابن ابی شیبہ ما ذکر فی السواک ادارۃ القرآن کراچی ١/١٧٠

٤ جامع الصغیر مع الفیض القدیر بیروت ٤/١٤٨

marfat.com

مسواک نصف وضو ہے اور وضو نصف ایمان ہے۔ ت

اقول یعنی ایمان بے وضو کامل نہیں ہوتا اور وضو بے مسواک۔ اس سے مسواک کا داخل وضو ہونا ثابت نہیں ہوتا جس طرح وضو داخل ایمان نہیں ہاں وجہ تکمیل ہونا مفہوم ہوتا ہے وہ ہر سنت کے لیے حاصل ہے قبلیہ ہو یا بعدیہ جس طرح صبح وظہر کی سنتیں فرضوں کی مکمل ہیں واللہ تعالٰی اعلم۔

ثالثاً اقول جب محقق ہولیا کہ مسواک سنّت ہے اور ہمارے علما اُسے سنّتِ وضو مانتے اور شافعیہ کے ساتھ اپنا خلاف یونہی نقل فرماتے ہیں کہ اُن کے نزدیک سنّتِ نماز ہے اور ہمارے نزدیک سنّتِ وضو اور متون مذہب قاطبۃً یک زبان تصریح فرمارہے ہیں کہ مسواک سننِ وضو سے ہے تو اُس سے عدول کی کیا وجہ ہے سنّتِ شے قبلیہ ہوتی ہے یا بعدیہ یا داخلہ جیسے رکوع میں تسویۂ ظہر۔ مگر روشن بیانوں سے ثابت ہُوا کہ مسواک وضو کی سنت داخلہ نہیں کہ سنیت بے مواظبت نہیں اور وضو کرتے میں مسواک فرمانے پر مداومت درکنار اصلاً ثبوت ہی نہیں اور سنت بعدیہ نہ کوئی مانتا ہے نہ اُس کا محل ہے کہ مسواک سے خون نکلے تو وضو بھی جائے۔ بحرالرائق میں ہے:

وعلله السراج الهندی فی شرح الهدایة بانه اذا استاك للصلاة ربما یخرج منه دم وهو نجس بالاجماع وان لم یکن ناقضا عند[1] الشافعی رضی الله تعالٰی عنه۔

سراج ہندی نے شرح ہدایہ میں اس کی علت یہ بیان کی اگر نماز کے لیے مسواک کرے تو منہ سے خون نکل آنے کا امکان ہے اور یہ بالاجماع نجس ہے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے۔ ت

لاجرم ثابت ہوا کہ سنت قبلیہ ہے اور یہی مطلوب تھا اور خود حدیث صحیح مسلم اس کی طرف ناظر اور حدیث سنن ابی داؤد اس میں نص،

کما تقدم اما تعلیل التبیین عدم استنانه فی الوضوء بانه لا یختص به[2]

جیسا کہ گزرا، اور تبیین میں یہ علت بتائی ہے کہ وضو میں اس کا مسنون نہ ہونا اس لیے ہے کہ یہ وضو کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اقول اولاً لا یلزم لسنة الشیئ الاختصاص به الا تری ان ترك اللغو سنة مطلقا ودیناً کد

اولاً، کسی چیز کے مسنون ہونے کو یہ لازم نہیں کہ وہ اس کے ساتھ مختص بھی ہو، مثلاً ترکِ لغو مطلقاً

---

[1] بحرالرائق سنن الوضوء مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰

[2] تبیین الحقائق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۴

استنانه للصائم والمحرم والمعتكف والتسمية كما لا تختص بالوضوء لا تختص بالاكل ولا يسوغ انكار انها سنة للاكل وثانيا اذا واظب النبی صلی الله عليه وسلم علی شیئ فی شیئین فهل يكون ذلك سنة فيهما او فی احدهما او لا فی شیئ منهما الثالث باطل والا تخلف المحدود مع صدق الحد وكذا الثانی مع علاوة الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وثبت ان الاختصاص لا يلزم الاستنان **اما** مافی عمدة القاری اختلف العلماء فيه فقال بعضهم انه من سنة الوضوء وقال اخرون انه من سنة الصلاة وقال اخرون انه من سنة الدين وهو الاقوی نقل ذلك عن ابی حنيفة رضی الله تعالٰی عنه اھ[1] ذكره فی باب السواك من ابواب الوضوء زاد فی باب السواك يوم الجمعة ان المنقول عن ابی حنيفة انه من سنن الدين فحينئذ يستوی فيه كل الاحوال اھ[2]

اقول يؤيده حديث الديلمی عن ابی هريرة رضی الله تعالی عنه عن النبی صلی الله تعالی عليه وسلم السواك سنة

سنت ہے، اور اس کا مسنون ہونا، روزہ دار، مُحرِم
اور معتکف کے لیے سنّتِ مؤکدہ ہے، اور بسم اللہ جس
طرح وضو کے ساتھ مختص نہیں ہے، اور اسی طرح کھ
کے ساتھ مختص نہیں ہے، اور اس کے سنت ہون
کا کوئی انکار نہیں کرسکتا ہے۔

ثانیاً جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام میں د
چیزوں میں سے ایک پر مواظبت فرمائیں تو کیا چیز دونوں میں سنت
ہوگی یا ایک میں یا کسی میں بھی نہ ہوگی، تیسری صورت
باطل ورنہ محدود کا حد سے تخلف لازم آئے گا اور
اسی طرح دوسرا بھی مع ترجیح بلا مرجح کے، تو پہلا
متعین ہوگیا اور معلوم ہوگیا کہ سنت ہونے کے لیے
اختصاص لازم نہیں ہے۔

اور عمدۃ القاری میں ہے کہ علماء کا اس میں اختلاف
ہے بعض نے کہا یہ سنّتِ وضو ہے اور دوسروں نے کہا
یہ سنتِ نماز ہے اور کچھ اور نے کہا یہ سنتِ دین ہے
اور یہی اقوی ہے یہی ابوحنیفہ سے منقول ہے اھ اس
کو ابواب الوضوء کے باب السواک میں انھوں نے ذکر کیا
انھوں نے باب السواک یوم الجمعہ میں فرمایا کہ ابوحنیفہ
سے منقول ہے کہ مسواک دین کی سُنّتوں میں سے ہے، اس صورت میں اس میں تمام احوال یکساں رہیں گے اھ

اقول اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو
دیلمی نے ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسواک سنت ہے

---

[1] عمدۃ القاری باب السواک من ابواب الوضوء ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۳/۱۸۵
[2] عمدۃ القاری باب السواک یوم الجمعۃ " ۶/۱۸۱

marfat.com

فاستاكوا اى وقت شئتم ولكن اولا لا كونه
سنة فى الوضوء ينفى كونه من سنن الدين بل
يقرره ولا كونه سنة مستقلة ينافى كونه من
سنن الوضوء كما قررنا الا ترى ان المأثور عنه
رضى الله تعالى عنه انه من سنن الدين و اطبقت
حملة عرش مذهبه المتين المتون انه من
سنن الوضوء ونصها عين نصه رضى الله تعالى عنه
وثانيا هذا الامام العينى نفسه ناصا قبل هذا
بنحو ورقة ان باب السواك من احكام الوضوء
عند الاكثرين[1] اھ فلم نعدل عن قول الاكثرين
وعن اطباق المتون لرواية عن الامام لا تنافيه
اصلا وثالثا اعجب من هذا قوله رحمه الله تعالى
فى شرح قول الكنز وسنته غسل يديه الى
رسغيه ابتداء كالتسمية والسواك اذ قال
الامام الزيلعى قوله والسواك يحتمل وجهين
احدهما ان يكون مجرورا عطفا على التسمية
والثانى ان يكون مرفوعا عطفا على الغسل
والاول اظهر لان السنة ان يستاك عند
ابتداء الوضوء[2] اھ ما نصه بل الاظهر هو الثانى
لان المنقول عن ابى حنيفة رضى الله تعالى
عنه على ما ذكره صاحب المفيد ان السواك
من سنن الدين فحينئذ يستوى فيه كل

تو تم جس وقت چاہو مسواک کرو۔ مگر اس میں چند باتیں قابلِ غور ہیں:

اوّلاً مسواک، اس کا وضو کی سنتوں سے ہونا اس امر سے مانع نہیں کہ یہ سنّتِ دین سے ہو بلکہ یہ تو اس کی مزید تاکید کرتا ہے اور نہ ہی اس کے مستقل سنّت ہونے سے اس کی نفی ہوتی ہے کہ وہ سنتِ وضو سے ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ابوحنیفہ سے یہی منقول ہے کہ مسواک سنّتِ دین سے ہے جبکہ ان کے مذہب کے ائمہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مسواک وضو کی سنّت ہے، اور جو حدیث میں ہے وہی بات ہے جو بعینہٖ حدیث میں ہے۔

ثانیاً خود انہی امام عینی نے تقریباً ایک ورق قبل اس امر کی تصریح کی ہے کہ باب السواک اکثر کے نزدیک احکامِ وضو سے ہے اھ تو ہم نے اکثر کے قول سے خروج نہیں کیا ہے اور متون کی تطبیق امام سے روایت کے منافی نہیں ہے۔

ثالثاً اس سے بھی زیادہ عجیب ان کا شرح کنز میں اس عبارت کے تحت کہ سنتہ غسل یدیہ الی رسغیہ ابتداءً فرمانا ہے جیسے بسم اللہ اور مسواک کرنا۔ امام زیلعی فرماتے ہیں کہ ان کا قول والسواک دو وجوہ کا محتمل ہے ایک تو یہ کہ مجرور ہو اور اس کا عطف تسمیہ پر ہو اور دوسرے یہ کہ مرفوع ہو اور غسل

---

[1] عمدۃ القاری باب السواک من ابواب الوضوء ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ٣/١٨٤

[2] تبیین الحقائق سنن الوضوء بولاق مصر ١/٤

marfat.com

الاحوال اھ[1] پر عطف ہو اور اول اظہر ہے اس لیے کہ سنّت یہی ہے کہ ابتداءِ وضو میں مسواک کی جائے اھ یہ ان کی تصریح ہے بلکہ اظہر ثانی ہے کیونکہ حضرت امام ابو حنیفہ سے بقول صاحبِ مفید یہی منقول ہے کہ مسواک سننِ دین سے ہے تو اس صورت میں اس میں تمام احوال برابر ہوں گے۔ ت

اقول کونه من سنن الدین کان یقابل عندکم کونه من سنن الوضوء فما یغنی الرفع مع کونه عطفا علی خبر سنته ای سنة الوضوء وبوجه اخر ما المراد باستواء الاحوال نفی ان یختص به حال بحیث تفقد السنیة فی غیرہ ام نفی التشکیک بحسب الاحوال بحیث لایکون التصاقه ببعضها ازید من بعض علی الاول لاوجه لاستظهار الثانی فلو کان سنة فی ابتداء الوضوء ای اشد طلبا فی ھذا الوقت و الصق به لم ینتف استنانه فی غیر الوضوء وعلی الثانی لاوجه للثانی ولا للاول فضلا عن کون احدھما اظھر من الاخر و العجب من البحر صاحب البحر انه جعل الاولی کون وقته عند المضمضة لاقبل الوضوء وتبع الزیلعی فی ان الجر اظھر لیفید ان الابتداء به سنة نبه علیه اخوه فی النھر رحمھم اللہ تعالی جمیعا **اما** تعلیل الفتح ان لاسنیة دون المواظب و لم تثبت عند الوضوء **اقول** الدلیل اعم من الدعوی فان المقصود نفی الاستنان للوضوء والدلیل نفی کونه من السنن الداخلة فیه

اقول آپ کے نزدیک مسواک کا سننِ دین سے ہونا اس کے سننِ وضو سے ہونے کے مقابل تھا تو اس کو مرفوع پڑھنے کا کیا فائدہ ہے حالانکہ اس کا عطف سنت کی خبر پر ہے یعنی سنۃ الوضوء۔

اور دوسرے انداز میں یہ کہ استواءِ احوال سے کیا مراد ہے، آیا اس امر کی نفی کہ اس کے ساتھ کوئی حال خاص ہو اور دوسرے میں سنّت ہونا نہ پایا جائے یا تشکیک کی نفی باعتبارِ احوال؛ اس طور پر کہ اس کا تعلق بعض کے ساتھ بہ نسبت بعض کے زائد نہ ہو، پہلی صورت میں دوسرے کو اظہر کہنے کی کوئی وجہ نہیں، تو اگر ابتداءِ وضو میں مسواک سنّت ہو، یعنی اس صورت میں طلب زائد ہو اور اس کا تعلق زاید ہو تو غیر وضو میں اس کے سنّت ہونے کی نفی نہیں ہوتی ہے اور دوسری تقدیر پر دوسرے کی اور نہ پہلے کی کوئی گنجائش ہے چہ جائیکہ کوئی کسی سے اظہر ہو، اور صاحبِ بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے مسواک کو کلی کے وقت اولیٰ قرار دیا ہے نہ کہ وضو سے قبل، اور زیلعی کی پیروی کی ہے کہ جَر اظہر ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ اس سے ابتدا سنت ہے اس پر ان کے بھائی نے نہر میں تنبیہ کی ہے رحمہم اللہ تعالیٰ جمیعا۔ صاحبِ فتح نے یہ علت بیان کی ہے

---

[1] شلبی علی حاشیۃ تبیین الحقایق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۴

فلولا یختاد کونہ سنۃ قبلیۃ للوضوء۔ کہ مواظبت کے بغیر کسی چیز کا مسنون ہونا ثابت نہیں ہوتا اور یہ مواظبت وضو کے وقت ثابت نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل دعوی سے اعم ہے کہ مقصود تو یہ تھا کہ مسواک کا وضو کے لیے سنّت ہونا ثابت نہ ہو جبکہ دلیل سے اس امر کی نفی ہو رہی ہے کہ مسواک وضو کی داخلی سُنّتوں میں سے نہیں ہے، تو پھر اس کو وضؤ سے قبل کی سُنّتوں میں کیوں شمار نہیں کر لیتے! ت

بالجملہ بحکم متون واحادیث اظہر وہی مختار بدائع و زیلعی وحلیہ ہے کہ مسواک وضو کی سنت قبلیہ ہے، ہاں سنّتِ مؤکدہ اُسی وقت ہے جبکہ منہ میں تغیر ہو اس تحقیق پر جبکہ مسواک وضو کی سنّت ہے مگر وضؤ میں نہیں بلکہ اُس سے پہلے ہے تو جو پانی کہ مسواک میں صرف ہوگا اس حساب سے خارج ہے سنّت یہ ہے کہ مسواک[1] کرنے سے پہلے دھولی جائے اور فراغ کے بعد دھو کر رکھی جائے اور کم از کم اُوپر کے دانتوں اور نیچے کے دانتوں میں تین تین بار تین پانیوں سے کی جائے دُرمختار میں ہے:

اقلہ ثلاث فی الاعالی وثلاث فی الاسافل بمیاہ ثلثۃ[1] اس کا کم از کم تین مرتبہ اوپر کے دانتوں میں اور تین مرتبہ نیچے کے دانتوں میں تین پانیوں سے دھونا ہے۔ ت

صغیری میں ہے:

یغسلہ عند الاستیاک و عند الفراغ منہ[2] اس کو مسواک کے وقت اور اس سے فراغت کے بعد دھوئے گا۔ ت

(۵) اس قدر تو درکار ہی ہے اور اُس کے ساتھ اگر منہ میں کوئی تغیر رائحہ ہوا تو جتنی بار مسواک اور کُلّیوں سے اس کا ازالہ ہو لازم ہے اس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں بدبودار[2] کثیف بے احتیاطی کا حقّہ پینے والوں کو اس کا خیال سخت ضروری ہے اور اُن سے زیادہ سگرٹ والے کہ اس کی بدبو مرکب تمباکو سے سخت تر اور زیادہ دیرپا ہے اور ان سب سے زاید اشد ضرورت تمباکو کھانے والوں کو ہے جن کے منہ میں اُس کا جرم دبا رہتا اور منہ کو اپنی بدبو سے بسا دیتا ہے یہ سب لوگ وہاں تک مسواک اور کُلّیاں کریں کہ منہ بالکل صاف ہو جائے اور بُو کا اصلاً نشان نہ رہے اور اس کا امتحان یوں ہے کہ ہاتھ اپنے منہ کے قریب لے جا کر منہ کھول کر زور سے تین بار حلق سے پوری سانس ہاتھ پر لیں اور معاً سونگھیں بغیر اس کے اندر کی بدبو خود کم محسوس ہوتی ہے اور جب[3] منہ میں بدبو ہو تو مسجد میں جانا حرام نماز میں داخل ہونا منع واللہ الہادی۔

---

[1] الدرالمختار سنن الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۱

[2] صغیری شرح منیۃ المصلی " ص ۱۴

(۶) یُوں ہی جسے تر کھانسی ہو اور بلغم کثیر و لزج کہ بمشکل بتدریج جُدا ہو اور معلوم ہے کہ مسواک کی تکرا
کُلّیوں غراروں کا اکثار اُس کے خروج پر معین تو اُس کے لیے بھی حد نہیں باندھ سکتے۔

(۷) یہی حال زکام کا ہے جبکہ ریزش زیادہ اور لزوجت دار ہو اُس کے تصفیہ اور بار بار ہاتھ دھونے
جو پانی صرف ہو وُہ بھی جدا اور نامعین المقدار رہے۔

(۸) پانوں کے کثرت سے عادی خصوصاً جبکہ دانتوں میں فضا ہو تجربہ سے جانتے ہیں کہ چھالیا کے باریک
ریزے اور پان کے بہت چھوٹے چھوٹے ٹکڑے اس طرح منہ کے اطراف و اکناف میں جاگیر ہوتے ہیں کہ تین بلکہ کبھی د
بارہ کُلّیاں بھی اُن کے تصفیہ تام کو کافی نہیں ہوتیں، نہ خلال اُنھیں نکال سکتا ہے نہ مسواک سوا کُلّیوں کے
پانی منافذ میں داخل ہوتا اور جنبشیں دینے سے اُن جمے ہوئے باریک ذرّوں کو بتدریج چھڑا چھڑا کر لاتا ہے اس
بھی کوئی تحدید نہیں ہو سکتی اور یہ کامل تصفیہ بھی بہت مؤکد ہے متعدد احادیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جب بندہ
نماز کو کھڑا ہوتا ہے فرشتہ اس کے منہ پر اپنا منہ رکھتا ہے یہ جو کچھ پڑھتا ہے اس کے منہ سے نکل کر فرشتہ کے منہ میں
جاتا ہے اُس وقت اگر کھانے کی کوئی شے اُس کے دانتوں میں ہوتی ہے ملائکہ کو اُس سے ایسی سخت ایذا ہوتی
کہ اور شے سے نہیں ہوتی،

البیھقی فی الشعب وتمام فی فوائدہ والدیلمی فی مسند الفردوس والضیاء فی المختارۃ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند صحیح قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا قام احدکم یصلی من اللیل فلیستک فان احدکم اذا قرأ فی صلاتہ وضع ملک فاہ علی فیہ ولا یخرج من فیہ شیئ الا دخل فم الملک[1] وللطبرانی فی الکبیر عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال لیس شیئ اشد علی الملکین من ان یریا بین اسنان صاحبھما طعاما

بیہقی نے شعب میں، اور تمام نے اپنے فوائد میں
نے مسند الفردوس میں اور ضیاء نے مختارہ میں حضرت
جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ صحیح روایت کی
حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم میں
کوئی رات کو نماز پڑھنے کے لیے کھڑا ہو تو چاہیے کہ مسو
کرلے کیونکہ جب وُہ اپنی نماز میں قرأت کرتا ہے
فرشتہ اپنا منہ اس کے منہ پر رکھ لیتا ہے اور جو چ
اس کے منہ سے نکلتی ہے وہ فرشتہ کے منہ میں ا
ہوجاتی ہے۔ اور طبرانی نے کبیر میں حضرت ابوایو
انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ دونو
فرشتوں پر اس سے زیادہ کوئی چیز گراں نہیں

---

[1] بحوالہ کنز العمال الاکمال من السواک موسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/۳۱۹

marfat.com

وهو قائم يصلی[1] وفی الباب عند ابن المبارك فی الزهد عن ابی عبد الرحمن السلمی عن امیر المومنین علی رضی الله تعالٰی عنه عن النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم وآلدیلمی عن عبد الله بن جعفر رضی الله تعالٰی عنهما عنه صلی الله تعالٰی علیه وسلم وابن نصر فی الصلاة عن الزهری عن النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم مرسلا والآجری فی اخلاق حملة القرآن عن علی کرم الله تعالٰی وجهه موقوفا۔

کہ وُہ اپنے ساتھی کو نماز پڑھتا دیکھیں اور اس کے دانتوں میں کھانے کے ریزے پھنسے ہوں، اور اس باب میں ابن مبارک نے الزھد میں ابو عبدالرحمٰن السلمی سے حضرت علی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور دیلمی نے عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہما سے اور ابن نصر نے الصلوٰۃ میں زہری سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً روایت کی اور آجری نے حاملین قرآن کے اخلاق میں حضرت علی سے موقوفاً روایت کی۔ ت

تنبیہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے حسن بن زیاد کی روایت کہ مستثنٰی پانیوں سے آب اول کے نیچے گزری جس کا حاصل یہ تھا کہ ایک رطل پانی سے استنجا اور ایک رطل منہ اور دونوں ہاتھ اور ایک رطل دونوں دونوں پاؤں کے لیے، اور اسی کو علامہ شرف بخاری رحمہ الباری نے مقدمۃ الصلاۃ میں ذکر فرمایا کہ ؎

در وضو آب یک من ونیم ست	غسل را چار من زتعلیم ست
در وضو کن برنیم من استنجا	دار مر دست و روئے نیمن را
پس بداں نیم من کہ مے ماند	پائے شوید ہر انکہ مے داند[2]

اقول اس سے ظاہر یہ ہے واللہ تعالٰی اعلم کہ وضو میں صرف فرائضِ غسل کا حساب بتایا ہے کہ جتنا پانی دونوں پاؤں کے لیے رکھا ہے اُسی قدر مُنہ اور دونوں ہاتھوں کے لیے، اوّل تو اسی میں قدرے بُعد ہے۔ پاؤں کی ساخت اگر عالم کبیر میں شتر کی نظیر ہے جس کے سبب اُس کے تمام اطراف پر گزرنے کے لیے پانی زیادہ درکار ہے تو شک نہیں کہ ناخنِ دست سے کہنی کے اُوپر تک ہاتھ کی مساحت پاؤں سے بہت زیادہ ہے تو غایت یہ کہ ہاتھ کے برابر پاؤں پر صرف ہو نہ کہ منہ اور دونوں ہاتھ کے مجموعہ کے برابر پاؤں پر، ولہٰذا حدیث میں ہاتھوں اور پاؤں پر برابر صرف کا ذکر آیا، بخاری ونسائی[ع] وابوبکر بن ابی شیبہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی

---

[1] معجم الکبیر عن ابی ایوب مطبعۃ الزہراء الحدیثۃ موصل ۴/۱۷۷

[2] نامِ حق مقدار آب وضو وغسل مکتبہ قادریہ، نظامیہ رضویہ لاہور ص ۱۴

[ع] ورواہ ابوداود مختصرا وباقی وابن ماجۃ ایضا فاختصرہ جدا وفرقہ اھ منہ (م)

ابوداود نے مختصراً روایت کیا اور ابن ماجہ نے بہت زیادہ اختصار اور کچھ فرق سے روایت کیا۔ (ت)

انه توضأ فغسل وجهه اخذ غرفة من ماء فمضمض بها واستنشق ثم اخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا اضافها الى يده الاخرى فغسل بها وجهه ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى ثم مسح براسه ثم اخذ غرفة من ماء فرش على رجله اليمنى حتى غسلها ثم اخذ غرفة اخرى فغسل بها رجله اليسرى ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يتوضأ۔[1]

کہ آپ نے وضو کیا اور اپنا چہرہ دھویا، ایک چُلّو پا
لیا، کُلّی کی، ناک میں پانی ڈالا۔ پھر ایک چُلّو پانی
لیا اور اس سے یہی عمل دُہرایا، اور اس کے سا
دوسرے ہاتھ کو ملا کر اپنا چہرہ دھویا، پھر پانی کا ایک
چُلّو لیا اور اس سے اپنا دایاں ہاتھ دھویا، پھ
ایک چُلّو پانی لیا اور اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھو
پھر اپنے سر کا مسح کیا، پھر ایک چُلّو پانی لیا اور اپنے
دائیں پاؤں پر چھڑکا یہاں تک کہ اس کو دھولیا،
پھر دوسرا چُلّو لیا اور بایاں پاؤں دھویا، پھر فرما
کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طر
وضو کرتے دیکھا تھا۔ ت

اور اگر اس سے قطع نظر کیجئے تو دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا، کُلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، منہ دھو
دونوں ہاتھ ناخنِ دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھونا اس تمام مجموعہ کے برابر صرف دونوں پاؤں پر صرف
ہونا غایت استبعاد میں ہے تو ظاہر یہی ہے کہ ابتدائی سُنتیں یعنی کلائیوں تک ہاتھ تین بار دھونا تین کُلّیاں
تین بار ناک میں پانی یہ سب بھی اس حساب یک مُد سے خارج ہو عجب نہیں کہ حدیث رُبیّع رضی اللہ تعالٰی عنہ
جس میں پورا وضو مع سنن مذکور ہوا اور وضو کا برتن بھی دکھایا اور راوی نے اُس کا تخمینہ ایک مُد اور تہائی تک
اُس کا منشا یہی ہو کہ سنن قبلیہ کے لیے ثُلث مُد بڑھ گیا مگر احادیث مطلقہ سے متبادر وضو مع السنن ہے واللہ
تعالٰی اعلم۔

امر چہارم کیا پانی کی یہ مقداریں کہ مذکور ہوئیں حد محدود ہیں کہ ان سے کم و بیش ممنوع۔ ائمۂ د
وعلمائے معتمدین مثل امام ابو زکریا نووی شرح صحیح مسلم اور امام محمود بدر عینی شرح صحیح بخاری اور امام محم
بن امیر الحاج شرح منیہ اور ملّا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں اجماعِ امت نقل فرماتے ہیں کہ ان مقادیر پر
قصر نہیں مقصود یہ ہے کہ پانی بلاوجہ محض زیادہ خرچ نہ ہو نہ ادائے سنت میں تقصیر رہے پھر کسی قدر ہو کچھ بندش
نہیں۔ حدیث و ظاہر الروایۃ میں جو مقادیر مُد و چار مد آئیں اُن سے مراد ادنیٰ قدر سنت ہے۔ حلیہ میں

---

[1] جامع للبخاری باب غسل الوجہ بالیدین من غرفۃ واحدۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۶

ثم اعلم انه نقل غیر واحد اجماع المسلمین علی ان الماء الذی یجزئ فی الوضوء والغسل غیر مقدر بمقدار بعینه بل یکفی فیه القلیل والکثیر اذا وجد شرط الغسل وھو جریان الماء علی الاعضاء وما فی ظاھر الروایة من ان ادنی ما یکفی فی الغسل صاع وفی الوضوء مد للحدیث المتفق علیه لیس بتقدیر لازم بل ھو بیان ادنی قدر الماء المسنون فی الوضوء والغسل السابغین۔[1]

اس امر پر ایک سے زاید حضرات مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ وضو اور غسل کے لیے پانی کی کوئی مقدار متعین ومقرر نہیں ہے، بلکہ کم اور زاید سب درست ہے بشرطیکہ غسل کی بنیادی شرط یعنی اعضاء پر پانی کا بہہ جانا متحقق ہوجائے، اور ظاہر الروایۃ میں جو کہا گیا ہے کہ غسل میں کم از کم مقدار ایک صاع ہے اور وضو میں ایک مُد ہے اس پر حدیث متفق علیہ دلیل ہے، تو یہ لازمی تقدیر نہیں ہے بلکہ وضو اور غسل میں پانی کے جواز کی جو کم سے کم مسنون مقدار ہے اُس کا ذکر ہے۔ ت

اُسی میں ہمارے مشایخ کرام سے ہے:

من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلك اجزأه وان لم یکفه زاد علیه۔[2]

جس نے اس مقدار سے کم میں اچھی طرح وضو کر لیا تو کافی ہے اور اگر ایسا نہ کرسکے تو پانی کی مقدار میں اضافہ کرسکتا ہے۔ ت

بلکہ ہمارے علماء نے تصریح فرمائی کہ غسل میں ایک صاع سے زیادت افضل ہے فتاوٰی خلاصہ میں ہے:

الافضل ان لا یقتصر علی الصاع فی الغسل بل یغتسل بازید منه بعد ان لا یؤدی الی الوسواس فان ادی لا یستعمل الا قدر الحاجة۔[3]

بہتر یہ ہے کہ غسل میں ایک صاع پر اکتفاء نہ کرے بلکہ اس سے زیادہ استعمال کرے، لیکن یہ امر وسوسہ کی حد تک نہ پہنچنا چاہیے اور اگر ایسی صورت ہونے لگے تو زاید استعمال نہ کرے، صرف بقدر حاجت کرے۔ ت

اس عبارت میں تصریح ہے کہ قدر حاجت سے زیادہ خرچ کرنا مستحب ہے جبکہ حد وسوسہ تک نہ پہنچے ہاں وسوسہ کا قدم درمیان ہو تو حاجت سے زیادہ صرف نہ کرے۔

اقول وباللہ التوفیق مراتب پانچ ہیں: ضرورت (۱)، حاجت (۲)، منفعت (۳)، زینت (۴)، فضول (۵)۔

---

[1] حلیہ

[2] حلیہ

[3] خلاصۃ الفتاوی نوع کیفیت الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۴

marfat.com

ضرورت یہ کہ اُس کے بغیر گزر نہ ہوسکے جیسے مکان میں جُحر یتد خلہ وہ سوراخ جس میں آدمی بزور سما سکے
کھانے میں لقیمات یقمن صلبہ چھوٹے چھوٹے چند لقمے کہ سدرمق کریں ادائے فرائض کی طاقت دیں لبا
بیں خوقۃ تواری عورتہ اتنا ٹکڑا کہ سترعورت کرے۔

حاجت یہ کہ بے اُس کے ضرر ہو، جیسے مکان اتنا کہ گرمی جاڑے برسات کی تکلیفوں سے بچا سکے، کھانا اتنا جس س
ادائے واجبات وسُنن کی قوت ملے، کپڑا اتنا کہ جاڑا روکے اتنا بدن ڈھکے جس کا کھولنا نماز و مجمع ناس میں خلا
ادب و تہذیب ہے مثلاً خالی پاجامے سے نماز مکروہ تحریمی ہے،

ابوداؤد والحاکم عن بریدۃ رضی اللہ تعالی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نھی ان یصلی الرجل فی سراویل ولیس علیہ رداء[1]۔

ابوداؤد اور حاکم نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے رو کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر سے منع فر کہ آدمی صرف شلوار پہن کر نماز پڑھے اور اس پ چادر نہ ہو۔ ت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ آدمی بے چادر اوڑھے صرف پاجامے میں نماز پڑھے، مسند احمد و صحیحین
ابوہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے فرمایا:

لایصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شیئ[2]

تم میں سے کوئی شخص ایسے کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ اس ک کاندھوں پر اس کا کوئی حصہ نہ ہو۔ ت

ہرگز کوئی ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ دونوں شانے کھلے ہوں ولفظ البخاری عاتقۃ بالافراد (اور بخاری
نے مفرد لفظ عاتقہ ذکر کیا ہے۔ ت)

فتاوٰی خلاصہ میں ہے:
لوصلی مع السراویل والقمیص عندہ یکرہ[3]۔ (اگر صرف شلوار قمیص میں نماز پڑھی تو ان کے نزدیک مکروہ ہے
یوں ہی تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالۃ مردود الشہادۃ خفیف الحرکات ہے۔ یہ مسئلہ خوب یا
رکھنے کا ہے کہ آج کل اکثر لوگوں میں اس کی بے پروائی پھیلی ہے خصوصاً وہ جن کے مکان سر راہ ہیں۔ فتاوٰے عالمگیر
میں ہے:

۱؎ سنن ابی داؤد باب من قال تیزر بہ اذا کان ضیقا مجتبائی لاہور ۱/۹۳
۲؎ جامع للبخاری باب اذا صلی فی الثوب الواحد قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۲
۳؎ خلاصۃ الفتاوی مکروہات الصلوٰۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۵۸

marfat.com

لاتقبل شهادۃ من یمشی فی الطریق بسراویل وحدہ لیس علیہ غیرہ کذا فی النھایۃ۔[1]

جو شخص راستوں میں صرف شلوار پہن کر چلتا ہو اس کی شہادت مقبول نہیں ہے کذا فی النہایہ۔ ت

منفعت یہ کہ بغیر اُس کے ضرر تو موجود نہیں مگر اُس کا ہونا اصل مقصود میں نافع ومفید ہے جیسے مکان میں بلندی ووسعت، کھانے میں سرکہ چٹنی سیری، لباس نماز میں عمامہ۔

زینت یہ کہ مقصود سے محض بالائی زاید بات ہے جس سے ایک معمولی افزائش حسن وخوشنمائی کے سوا اور نفع و تائیدِ غرض نہیں جیسے مکان کے درون میں محرابیں، کھانے میں رنگتیں کہ قورمہ خوب سُرخ ہو فرنی نہایت سفید براق ہو، کپڑے میں بخیہ باریک ہو قطع میں کج نہ ہو۔

فضول یہ کہ بے منفعت چیز میں حد سے زیادہ توسع وتدقیق جیسے مکان میں سونے چاندی کے کلس دیواروں پر قیمتی غلاف، کھانا کھائے پر میوے شیرینیاں، پائچے گٹوں سے نیچے اوّل مرتبۂ فرض میں ہے دوم واجب وسنن مؤکدہ سوم وچہارم سنن غیر مؤکدہ سے مستحبات وآداب زائدہ تک پنجم باختلاف مراتب مباح ومکروہ تنزیہی وتحریمی سے حرام تک،

قال المحقق علی الاطلاق فی الفتح ثم السید الحموی فی الغمز قاعدۃ الضرر یزال ھھنا خمسۃ مراتب ضرورۃ وحاجۃ ومنفعۃ وزینۃ وفضول فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلك اوقارب وھذا یبیح تناول الحرام والحاجۃ کالجائع الذی لولم یجد مایاکلہ لم یھلك غیرانہ یکون فی جھد ومشقۃ وھذا لایبیح الحرام ویبیح الفطر فی الصوم والمنفعۃ کالذی یشتھی خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزینۃ کالمشتھی الحلوی والسکر والفضول التوسع باکل الحرام والشبھۃ اھ[2]

محقق علی الاطلاق نے فتح میں سید حموی نے غمز میں کہا کہ قاعدۃ الضرر یزال یہاں پانچ مراتب ہیں: ضرورۃ[1]، حاجۃ[2]، منفعت[3]، زینت[4] اور فضول[5] ضرورۃ یہ ہے کہ اگر وہ شخص اس کو استعمال نہ کرے تو مرجائیگا یا قریب المرگ ہوجائیگا۔ ایسی صورت میں حرام کا استعمال مباح ہوجاتا ہے، اور حاجۃ کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص بُھوکا ہے اب اگر اس کو کھانے کے لیے نہ ملے تو وہ ہلاک تو نہ ہوگا لیکن اس کو سخت مشقت اٹھانی پڑے گی، اس میں حرام مباح نہ ہوگا، البتہ روزہ توڑنے کی اجازت ہے، اور منفعت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کو گیہوں کی روٹی، بکری کا گوشت، تر کھانا پسند ہو۔ زینت کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی

---

[1] فتاوٰی ہندیۃ الفصل الثانی فیمن لاتقبل شہادتہ الخ نورانی کتب خانہ پشاور ۳/ ۴۶۹

[2] غمز عیون البصائر علی حاشیۃ الاشباہ والنظائر ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۱۹

marfat.com

شخص کو حلوہ اور میٹھی چیزوں کی خواہش ہو اور فضول کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص حرام اور مشتبہ چیزوں کے استعمال کی
خواہش کرے اھ

اقول تکلم رحمہ اللہ تعالٰی فی مادۃ واحدۃ بخصوصہا وقنع عن التعریفات بالامثلۃ احالۃ علی فہم السامع وفی جعل الحلوی والسکر من الزینۃ تامل فان فی الحلوی منافع لیست فی غیرھا وقد کان صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یحب الحلواء والعسل[1] کما اخرجہ الستۃ عن ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا وما کان لیحب مالا منفعۃ فیہ وقد نہاہ ربہ تبارک وتعالٰی عن زہرۃ الحیوۃ الدنیا فلولم تکن الا زینۃ لما احبہا ولعل ماذکر العبد الضعیف امکن وامتن۔

محقق رحمہ اللہ نے ایک ہی موضوع پر کلام کیا ہے اور تعر
کی بجائے مثالوں پر اکتفاء کیا ہے سامع کی فہم سپرد کرتے ہوئے
حلوہ اور مٹھاس کو زینت قرار دینا قابلِ غور ہے کیونکہ حلو
منافع ہیں وہ دوسری اشیاء میں نہیں، اور حضور اک
صلی اللہ علیہ وسلم حلوہ اور شہد کو پسند فرماتے
اِس کو اصحابِ ستّہ نے ام المومنین عائشہ رضی
عنہا سے روایت کیا، اور یہ ممکن نہیں کہ حضور اک
صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسی چیز کو پسند فرماتے ج
میں نفع نہ ہو، حالانکہ اللہ تعالٰی نے آپ کو زہ
الحیٰوۃ الدنیا سے منع فرمایا تھا تو اگر صرف یہ زینت
ہوتی تو آپ اس کو پسند نہ فرماتے۔ اس ناچیز
جو کچھ بیان کیا وہ زیادہ مستحکم ہے۔

انھی مراتب کو طہارت میں لحاظ کیجئے تو جس عضو کا جتنا دھونا فرض ہے اُس کے ذرّے ذرّے پر ایک ب
پانی تقاطر کے ساتھ اگرچہ خفیف بہہ جانا مرتبۂ ضرورت میں ہے کہ بے اس کے طہارت ناممکن اور تثلیث مرتب
حاجت میں ہے یوں ہی وضو میں مُنہ دھونے سے پہلے کی سنن ثلاث کہ یہ چاروں مؤکدات ہیں اور ان ک
ترک میں ضرر من زاد او نقص فقد تعدی وظلم (جس نے اس سے زیادہ یا کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا
اور ہر بار پانی بفراغت بہنا جس سے کمالِ تثلیث میں کوئی شبہ نہ گزرے اور ہر ہر ذرّۂ عضو پر غور و تامل
حاجت نہ پڑے یہ منفعت ہے اور غرہ وتحجیل کی اطالت زینت اور کسی عضو کو قصداً چار بار دھونا فضول
رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان امتی یدعون یوم القیٰمۃ غرا محجلین من اٰثار الوضوء فمن استطاع منکم ان

بے شک میری امت کے لوگ قیامت کے دن و
کے آثار کی وجہ سے پنج کلیان کہلائیں گے، تو

---

[1] جامع للبخاری باب الحلواء والعسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۸۱۷/۲

marfat.com

يطيل غرته فليفعل رواه الشيخان عن ابی هريرة رضی الله تعالٰی عنه وفی لفظ لمسلم عنه انتم الغر المحجلون يوم القيٰمة من اسباغ الوضوء فمن استطاع منكم فليطل غرته و تحجيله[2]۔

میں سے جو شخص اپنی سپیدی کو دراز کرنا چاہے وہ ایسا کرے، اس کو شیخین نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا، اور مسلم کی روایت میں ہے وضو مکمل کرنے کی وجہ سے تم ہی پنج کلیان ہو تو تم میں سے جو شخص چاہتا ہو کہ اپنی پیشانی اور پیروں کی سپیدی زائد کرے وہ زائد کرے۔ ت

یعنی میری اُمّت کے چہرے اور چاروں ہاتھ پاؤں روزِ قیامت وضو کے نور سے روشن و منور ہوں گے تو تم میں جس سے ہوسکے اُسے چاہیے کہ اپنے اس نور کو زیادہ کرے یعنی چہرہ کے اطراف میں جو حدیں شرعاً مقرر ہیں اُس سے کچھ زیادہ دھوئے اور ہاتھ نصف بازو اور پاؤں نیم ساق تک۔

دُرمختار میں ہے:

من الاداب اطالة غرته وتحجيله[3]

آداب سے پیشانی اور پیروں کی سپیدی کا دراز کرنا ہے۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

فی البحر اطالة الغرة بالزيادة علی الحد المحدود وفی الحلية التحجيل فی اليدين والرجلين وهل له حد لم اقف فيه علی شیئ لاصحابنا ونقل النووی اختلاف الشافعية علی ثلثة اقوال الاول الزيادة بلا توقيت الثانی الی نصف العضد والساق الثالث الی المنكب والركبتين قال والاحاديث تقتضی ذلك كله اھ ونقل ط الثانی عن

بحر میں ہے پیشانی کی سپیدی کی درازی وضو میں پانی کی حد سے زیادتی کے باعث ہوتی ہے، اور حلیہ میں ہے تحجیل ہاتھوں اور پیروں میں ہوتی ہے اور آیا اس کی کوئی حد ہے؟ میں اپنے اصحاب کی طرف سے اس کی کسی حد پر مطلع نہیں ہُوا ہوں، اور نووی نے شافعیہ کے تین اقوال نقل کیے ہیں، ایک تو زیادتی بلا توقیت، دوسرے بازو کے نصف حصہ تک اور پنڈلی تک اور تیسرا کاندھوں

---

[1] جامع للبخاری باب فضل الوضوء الغر المحجلون قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۵

[2] صحیح لمسلم باب استحباب الغرۃ الخ " ۱/۱۲۶

[3] الدرالمختار آداب الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۴

شرح الشرعۃ مقتصرا علیہ اھ[1] اور گھٹنوں تک اور احادیث ان تمام اقوال کا تقاضا کرتی ہیں اھ اور طحاوی نے دوسرا قول شرح شرعہ سے نقل کیا اور اسی پر اکتفا کی۔ ت

درمختار مکروہاتِ وضو میں ہے:

والاسراف ومنہ الزیادۃ علی الثلاث[2]

اور اسراف، اور اُس میں تین مرتبہ پر زیادتی بھی شامل ہے۔ ت

اُسی میں ہے:

لوزاد (ای علی التثلیث) لطمانینۃ القلب لاباس بہ[3]

اگر اضافہ کیا (یعنی تین مرتبہ پر) تاکہ اس کے دل کو اطمینان حاصل ہوجائے تو مضائقہ نہیں۔ ت

ردالمحتار میں ہے:

لانہ امر بترك مایریبہ الی مالا یریبہ وینبغی ان یقید ھذا بغیر الموسوس اما ھو فیلزمہ قطع مادۃ الوسواس عنہ وعدم التفاتہ الی التشکیک لانہ فعل الشیطان وقد امرنا بمعاداتہ ومخالفتہ رحمتی[4]

اس لیے کہ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ شک پیدا کرنے والی چیز کو چھوڑ کر وہ چیز اختیار کرے جو شک میں نہ ڈالے، اور مناسب ہے کہ اُس کو اُس شخص کے ساتھ مقید کیا جائے جو وسوسہ کے عارضہ میں مبتلا نہ ہو اور وسوسہ والے کے لیے وسوسہ کو قطع کرنا اور اس کی طرف مطلق التفات نہ کرنا ہے کیونکہ یہ شیطانی عمل ہے اور ہمیں حکم ہے کہ ہم شیطان سے عداوت رکھیں اور اس کی مخالفت کریں، رحمتی۔ ت

اور شک نہیں کہ صرف ایک صاع سے غسل میں سر سے پاؤں تک بفراغ خاطر تثلیث کا حصول دشوار لہٰذا ہمارے علماء نے اطمینانِ قلب کے لیے صاع سے زیادت کو افضل فرمایا۔

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع مایریبك الی مالا یریبك فان الصدق طمانینۃ وان

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو چیز تجھ کو شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ چیز اختیار کر جو شک

---

[1] ردالمحتار آداب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۶
[2] الدرالمختار مکروہات الوضوء مجتبائی دہلی ۱/۲۴
[3] " سنن الوضو " ۱/۲۲
[4] ردالمحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

marfat.com

الکذب ریبۃ[1] رواہ الائمۃ احمد والترمذی وابن حبان بسند جید عن الحسن المجتبی ریحانۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ ثم علیہ وسلم وھو عند ابن قانع عنہ بلفظ فان الصدق ینجی۔

میں نہ ڈالے کہ صدق موجبِ اطمینان اور کذب موجبِ قلق ہے اس کو احمد، ترمذی اور ابن حبان نے بسندِ جید حسن مجتبٰی گُلِ مصطفٰی صلی اللہ علیہ ثم علیہ وسلم سے روایت کی، اور ان سے ابن قانع نے ان الفاظ سے روایت کیا کہ سچائی نجات ہے۔ (ت)

اور یہ ضرور فوق الحاجۃ ہے کہ منفعت ہے یونہی میل کا چھڑانا داخل زینت اور اس میں جو زیادت ہو وُہ بھی فوق الحاجۃ۔ یہ معنٰی ہیں قولِ خلاصہ کے کہ غیر موسوس کو حاجت سے زیادہ صرف کرنا افضل ہے۔

اقول وبما وفقنی المولی تبارک وتعالٰی من ھذا التقریر المنیر ظھر الجواب عما اوردہ الامام ابن امیر الحاج اذ قال بعد نقل ما قدمنا عن الخلاصۃ لایعری اطلاق الافضلیۃ المذکورۃ من نظر کما لا یخفی علی المتامل[2] اھ وللہ الحمد۔

اقول میری اس تقریر سے ابن امیر الحاج کے اس اعتراض کا جواب بھی ہوگیا جو انھوں نے اس عبارت کے نقل کے بعد کیا جو ہم خلاصہ سے نقل کر آئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مذکورہ افضلیت کا اطلاق محلِ نظر ہے کما لا یخفی علی المتامل اھ وللہ الحمد۔

تنبیہ ماذکرت ان تثلیث الغسل بالطمانینۃ عسیر بالصاع شیئ تشھد لہ التجربۃ والیش انا وانت وقد استبعدہ ریحانۃ من ریاحین المصطفی صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیھم وسلم اعنی السید الامام الاجل محمد الباقر رضی اللہ تعالٰی عنہ اخرج البخاری (وعزاہ فی الحلیۃ لھما ولم ارہ لمسلم ولا عزاہ الیہ فی العمدۃ ولا الارشاد) عن ابی اسحٰق حدثنا ابوجعفر انہ کان عند جابر

تنبیہ ہم نے جو کہا ہے کہ ایک صاع پانی سے تین مرتبہ دھونا اور اطمینان حاصل کرنا سخت مشکل ہے تجربات اس پر شاہد ہیں خود حضور کے پھولوں میں سے ایک پُھول حضرت امام باقر نے اس کو مستبعد جانا ہے، بخاری۔ اور حلیہ میں اس کو شیخین کی طرف منسوب کیا (مگر میں نے اس کو مسلم میں نہیں پایا اور عمدہ اور ارشاد میں اس کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا) ابو اسحاق سے مروی ہے کہ ہم سے ابو جعفر نے روایت کی وہ اور ان کے باپ جابر بن عبداللہ

۱؎ ترمذی آخر ابواب القیامۃ امین کمپنی دہلی ۲/۷۵

۲؎ حلیہ

marfat.com

بن عبد اللہ ھو و ابوہ رضی اللہ تعالٰی عنھم وعندہ قوم فسألوہ عن الغسل فقال یکفیک صاع فقال رجل مایکفینی فقال جابر کان یکفی من ھو اوفی منک شعرا وخیرا منک ثم امنا فی ثوب[1] قال فی العمدۃ فی مسند اسحٰق بن راھویہ ان متولی السؤال ھو ابو جعفر وقولہ قال رجل المراد بہ الحسن بن محمد بن علی بن ابی طالب الذی یعرف ابوہ بابن الحنفیۃ[2] اھ وتبعہ القسطلانی۔

رضی اللہ عنہم کے پاس بیٹھے، ان کے پاس کچھ اور لوگ بھی تھے انہوں نے آپ سے غسل کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا تمہیں ایک صاع کافی ہے تو ایک شخص نے کہا کہ مجھے ایک صاع کافی نہیں ہے، تو آپ نے فرمایا ایک صاع اس کو کافی تھا جس کے بال بھی تم سے زیادہ تھے اور خیر میں بھی زائد تھے، پھر انہوں نے ایک ہی کپڑا پہن کر ہماری امامت کرائی، عمدہ میں فرمایا کہ مسند ابی اسحٰق بن راہویہ میں ہے کہ سائل خود حضرت ابوجعفر تھے اور قال رجل سے مراد حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب تھے جن کے والد ابن الحنفیہ کے نام سے مشہور تھے ا... یہی بات قسطلانی نے کہی ہے۔ ت

اقول حدیث الحسن بن محمد علی مافی الصحیحین ھکذا عن ابی جعفر قال لی جابر اتانی ابن عمک یعرض بالحسن بن محمد بن الحنفیۃ قال کیف الغسل من الجنابۃ فقلت کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یاخذ ثلث اکف فیفیضھا علی راسہ ثم یفیض علی سائر جسدہ فقال لی الحسن انی رجل کثیر الشعر فقلت کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اکثر منک شعرا[3] ھذا لفظ خ ونحوہ عند م وفیہ قال

اقول حسن بن محمد کی روایت جو صحیحین میں ہے و... اس طرح ہے ابوجعفر سے مروی ہے کہ مجھ سے ... جابر نے کہا کہ تمہارے عم زاد میرے پاس آئے ... ان کا اشارہ حسن بن محمد بن حنفیہ کی طرف تھا انھوں ... نے مجھ سے دریافت کیا کہ غسلِ جنابت کس طرح ... ہوتا ہے؟ میں نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین چُلّو پانی لے کر اپنے سر پر بہاتے تھے پھر باقی جسم پر پانی بہاتے تھے، تو حسن نے کہا کہ میرے بال گھنے ہیں۔ تو میں نے اُن سے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال تم سے گھنے تھے۔ یہ بخاری کے ...

---

[1] جامع للبخاری باب الغسل بالصاع قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۹
[2] عمدۃ القاری ؍؍ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ مصر ۳/ ۱۹۹
[3] جامع للبخاری من افاض علی راسہ ثلٰثا قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۹

marfat.com

جابر فقلت له یا ابن اخی کان شعر رسول اللہ صلے اللہ تعالی علیہ وسلم اکثر من شعرك واطیب[1] وھو نص فی ان محمدا لم یشھد مخاطبتہ جابر والحسن وانما حکاھا لہ جابر بخلاف حدیث الباب وفی الکلام ایضا نوع تفاوت بل الرجل القائل ھو الامام ابو جعفر نفسہ او من قال منھم مع تسلیم الباقین اخرج النسائی[2] عن ابی اسحاق عن ابی جعفر قال تماد ینا فی الغسل عند جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالٰی عنھما فقال جابر یکفی من الغسل من الجنابۃ صاع من ماء قلنا ما یکفی صاع ولا صاعان قال جابر قد کان یکفی من کان خیرا منکم واکثر شعرا صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال فی الحلیۃ یشعر ایضا بان ھذا التقدیر لیس بلازم فی کل حالۃ لکل واحد ومن ثمہ قال الشیخ عزالدین بن عبد السلام ھذا فی حق من یشبہ جسدہ جسد النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انتھی یعنی فی الحجم ولعل انکار جابر وردہ علی القائل لظھور ان جسد القائل کان نحو جسد رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم مع فھم جابر عنہ الشك فی کون ذلك کافیا لہ

الفاظ ہیں اور اسی قسم کے مسلم میں ہیں۔ مسلم میں یہ ہے کہ جابر نے کہا اے بھتیجے! حضور اکرم صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم کے بال تمہارے بالوں سے زیادہ اور اچھے تھے، یہ اس امر کی تصریح کی ہے کہ محمد بذاتِ خود جابر اور حسن کی گفتگو کے وقت موجود نہ تھے جابر نے اُن سے یہ گفتگو نقل کی ہے، بخلاف حدیث الباب کے، اور کلام میں کچھ تفاوت ہے، بلکہ کہنے والے خود امام جعفر ہی ہیں یا وُہ جس نے ان میں سے کہا اور باقی نے تسلیم کیا، نسائی نے ابو اسحاق سے ابو جعفر سے روایت کی کہ ہمارے درمیان غسل کی بابت جابر بن عبد اللہ کے سامنے بحث چھڑ گئی تو جابر نے فرمایا غسل جنابت کے لیے ایک صاع پانی کافی ہے ہم نے کہا کہ نہ ایک صاع کافی ہے اور نہ دو صاع۔ تو جابر نے فرمایا یہ مقدار ان کو تو کافی تھی جو تم سے بہتر تھے اور جن کے بال تم سے زیادہ تھے صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ حلیہ میں فرمایا اس سے معلوم ہُوا کہ یہ مقدار ہر حالت میں ہر ایک کے لیے لازمی اور ضروری نہیں ہے اور اس لئے شیخ عزالدین بن عبد السلام نے فرمایا یہ اُس کے لیے ہے جس کا جسم نبی کریم علیہ السلام کے جسم کی طرح ہو، انتہی یعنی حجم میں، اور غالباً جابر کا انکار اور قائل کو جواب اس لیے تھا کہ قائل کا جسم حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کے جسم کے مشابہ تھا، نیز حضرت جابر کو اس

---

[1] صحیح مسلم افاضۃ الماء علٰی راسہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۹

[2] سنن النسائی باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل الخ مکتبہ سلفیہ لاہور ۱/۲۹

marfat.com

اما لوسوسة او غیرها فاتی برد عنیف لیکون اقلع لذلك السبب من النفس واجمع فی التأسی به صلی الله تعالی علیه وسلم فی ذلك هذا التوجیه الذی وفقنا له اولی من قول غیر واحد من المشایخ ان ما فی ظاهر الروایة (ای ما تقدم ان الصاع و المد ادنی ما یکفی) بیان لمقدار الکفایة ثم یردفونه بقولهم حتی ان من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلك اجزأه وان لم یکفه زاد علیه وکذا الکلام فیما روی الحسن عن ابی حنیفة (ای ما تقدم من رطل ورطلین وثلثة فی الاحوال) فی الوضوء اھ[1] کلامه الشریف مزید اما بین الاهلة۔

اقول اولا (و۱) نظر رحمه الله تعالی الی لفظ البخاری قال رجل ولو کان متذکرا لما فی النسائی من قول الامام الباقر رضی الله تعالی عنه قلنا لم یرض بذکر الوسوسة فحاشا محمد الباقر عنها **وثانیا** (و۲) لو کانت علی ذکر منه لم ینکر قوله لظهور ان جسد القائل الخ فان ذلك ان فرض مستقیما ففی جسد بعضهم کالامام الباقر لا کلهم والقائلون القوم لقوله قلنا وقول

میں شک تھا کہ وہ مقدار اس کی کافی ہوگی، اور وسوسہ وغیرہا تو اس کی سخت تردید فرمائی تاکہ ذہن سے اس سبب کا قلع قمع کرے، اور حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی اقتدا کے لیے کافی ہو، ہماری یہ توجیہ اکثر مشایخ کے اس قول سے بہتر ہے کہ جو ظاہر روایۃ میں ہے (یعنی صاع اور مُد، ادنیٰ مقدار جو کفایت کرے) وہ کفایت کرنے والی ادنٰی مقدار کا ذکر ہے ورنہ جو شخص اس سے کم میں اچھی طرح غسل یا وضو کرے تو اس کو کافی ہے اور اگر یہ مقدار کفایت نہ کرے تو زیادہ استعمال کی اجازت ہے، یہی گفتگو حسن کی ابو حنیفہ سے روایت میں ہے (یعنی ایک دو تین رطل مختلف احوال میں جو گزرا) وضو کے سلسلہ میں، ان کا کلام مکمل ہوا اور ہلالین کے درمیان مصنف کا اضافہ ہے۔ ت

میں اس سلسلہ میں کئی وجوہ سے کلام کرتا ہوں:

اول: انہوں نے بخاری کے الفاظ پر نظر کی "قال رجل" اور اگر اس چیز کو یاد رکھتے جو نسائی میں ہے یعنی امام باقر کا قول تو ہم کہتے وسوسہ کے ذکر پر راضی نہ ہوئے تو محمد باقر سے یہ متصور نہیں ہے۔

دوم: اگر ان کو یہ بات یاد ہوتی تو وہ ان کے اس قول کو ذکر نہ کرتے "لظہور ان جسد القائل الخ" کیونکہ اگر اس کو درست تسلیم کر لیا جائے تو بعض کے

---

[1] حلیہ

marfat.com

جابر من كان خيرا منكم وان تولى التكلم
احدهم وثالثا ف١ لا يقتصر الامر على المقاربة
في الحجم وحده بل ف٢ يختلف باختلاف
بدنين نعومة وخشونة ورطوبة ويبوسة
وكون الشخص اجردا او اشعر وكث اللحية
او خفيفها وتام الوفرة او محلوقها الى غير ذلك
من الاسباب بل يختلف لشخص واحد باختلاف
الفصول والبلدان والعمر والمزاج وغير
ذلك ورابعا ف٣ به ظهر ان لو فرض لهم
مداناة في الحجم كان من المحال العادي
المداناة في جميع اسباب الاختلاف بل هو
محال قطعا فمن اعظمها النعومة ومن
بدنه كبدن هذا القمر الزاهر صلى الله تعالى
عليه وسلم وخامسا ف٤ لقي الامام الباقر
سيدنا جابرا رضي الله تعالى عنهما انما كان
بعد ما صار بصيرا فكيف يعرف حجم
ابدانهم وسادسا ف٥ كلام جابر نفسه
يدل انه انما بناه على كثرة شعر الراس
وقلته وسابعا ف٦ يريد رحمه الله تعالى
الاخذ على المشايخ انهم حملوا ظاهر
الرواية على ادنى ما به الكفاية ثم عادوا
عليها بالنقض بقولهم من اسبغ بدونه
اجزأه مع انه هو الناقل لفظا لظاهر ما
تقدم ان ادنى ما يكفي في الغسل صاع
وفي الوضوء مد فلا محمل لها الا ما ذكروا

جسم میں ہوگا جیسے امام باقر رضی اللہ عنہ نہ سب کے
اجسام میں اور کہنے والے قوم تھے، کیونکہ اس میں ہے
"ہم نے کہا" اور جابر نے کہا جو تم سے بہتر تھے، اگرچہ
گفتگو ایک صاحب ہی کر رہے تھے۔

سوم: معاملہ حجم میں قرب تک ہی محدود نہیں ہے
بلکہ دو اجسام کی نرمی، سختی، رطوبت اور خشکی نیز
بالوں کی کمی زیادتی، داڑھی کے گھنے اور چھدرے
ہونے، بالوں کے لمبے ہونے مُنڈے ہوئے ہونے
کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، بلکہ اور اسباب
اختلاف بھی ہیں، بلکہ خود ایک ہی شخص مختلف اوقات
میں مختلف جسامت رکھتا ہے، موسموں کے
اختلاف سے شہروں، عمر، مزاج وغیرہ کے اختلاف
سے بھی اختلاف ہوتا ہے۔

چہارم: اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر ان کے اجسام کی
مشابہت تسلیم کرلی جائے تو یہ محال ہے کہ تمام اسباب
اختلاف میں مشابہت پائی جائے، بلکہ یہ قطعاً محال ہے
اور اس کا سب سے بڑا سبب بدن کی نرمی ہے،
جیسا کہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جسدِ اقدس تھا۔

پنجم: حضرت امام باقر کی ملاقات حضرت جابر
رضی اللہ عنہ سے اس وقت ہوئی تھی جبکہ ان کی
بینائی زائل ہوچکی تھی، ایسی صورت میں وہ ان کے
حجم کو کیسے دیکھ سکتے تھے۔

ششم: حضرت جابر کا کلام بذاتِ خود اس امر پر
دلالت کرتا ہے کہ اس کی بنیاد بالوں کی زیادتی
اور کمی ہے۔

marfat.com

مابدلوا وما غيروا **وثامنا** لايجوزانيكون
مراد الظاهر والمشايخ تقديرهذا الشخص
واحد فى الدنيا يكون اضأل الناس واقصرهم
واهزلهم واصغرهم حتى لايمكن لغيره ان
يغتسل فى قدر مايكفيه وانما هى متمسكة
فى ذلك بالحديث كماذكرتم وتقدم ولايسبق
الى وهم انهم لايفرقون بين قصير صغير
ضئيل اجرد امرد محلوق الراس وطويل كبير
عبل اشعركث اللحية وافى الوفرة فيحكموا ان هذا
هو ادنى مايكفى كلامنهما فاذن لويريدوا الا
رجلا سويا معتدل الخلق متوسط الاحوال
وحينئذ لايكون ماارد فوا به مناقضا لظاهر
الرواية ولامغايرا للتوجيه الذى نحوتم اليه
وبالجملة ارى فهمى القاصر متقاعدا عن
درك مرام هذا الكلام وبعد اللتيا والتى انما
بغيتى ان هذا الامام رحمه الله تعالى جعل
الحديث المذكور مشعرا بعدم التحديد ولا
يستقيم الاشعار الا بان يسلم استبعاد الامام
الباقر ويجعل رد سيدنا جابر رضى الله تعالى
عنهما حذارا انيكون ذلك عن وسوسة او
نحوها وحثا على التأسى مهما امكن لا
ايجابا لانه يكفى كلاما كان يكفيه صلى
الله تعالى عليه وسلم وفيه المقصود۔

ہفتم: ان کا ارادہ مشایخ پر گرفت کا ہے کہ انہوں نے
ظاہر روایت کو کفایت کرنے والی ادنٰی مقدار پر محمول
کیا ہے پھر اس عبارت پر نقض وارد کیا ہے، اور وہ
یہ ہے کہ جو اس مقدار کے علاوہ کسی اور مقدار سے اچھی
طرح وضو کرلے تو کافی ہے حالانکہ وہ خود ہی ظاہر روایت
کے گزشتہ الفاظ کو نقل کر رہے ہیں کہ غسل میں کم از کم
مقدار ایک صاع ہے اور وضو میں ایک مُد کافی ہے
تو اس کا محمل وہی ہے جو مذکور ہوا۔
ہشتم: یہ ممکن نہیں ہے کہ ظاہر روایت اور مشایخ
کی مراد یہ ہو کہ یہ شخص دنیا میں سب سے چھوٹا سب سے
کمزور سب سے ضعیف تھا اور جس مقدار میں یہ غسل
کرسکتا تھا اس میں کوئی اور نہیں کرسکتا تھا، اور اس کا
استدلال حدیث سے ہے جیسے تم نے ذکر کیا، اور یہ نہ
سمجھنا چاہیے کہ وہ کوتاہ قد، چھوٹے، کمزور، بغیر بال
والے، بلا داڑھی، سر مُنڈے، اور لمبے، موٹے، بہت
بال والے، گھنی داڑھی والے بڑے بالوں میں فرق
کو نہیں جانتے تھے، اور اس لیے انہوں نے یہ حکم لگا
یہ وہ ادنٰی مقدار ہے جو غسل کے لیے ہر دو قسم کے اشخاص
کو کفایت کرے گی، ایسی صورت میں یہی کہا جاسکتا
کہ ان کا مقصود میانہ قد، متوسط الحال شخص تھا، ا
اس کے بعد جو کچھ انہوں نے فرمایا وہ نہ تو ظاہر روایت
کے مخالف ہے اور نہ اس توجیہ کے خلاف ہے ج
آپ نے بیان کی ہے، خلاصہ یہ کہ میں اپنی ناقص فہم
کو اس کلام کے سمجھنے سے عاجز سمجھتا ہوں۔ بہرحال میں سمجھتا ہوں کہ اِس امام رحمہ اللہ نے مذکور حدیث کو عدم تحدید
کی دلیل قرار دیا ہے، اور یہ اشعار خود اُسی وقت درست ہوسکتا ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ امام باقر نے مستبعد

marfat.com

سمجھا ہے، اور یہ کہ حضرت جابر نے جو جواب دیا وہ وسوسہ وغیرہا سے بچنے کے لیے تھا اور پیروی پہ برانگیختہ کرنے کے لیے تھا، یہ کوئی وجوبی امر نہ تھا اس لیے کہ وہ اس کلام کو کافی ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کافی تھا اور یہی مقصود ہے۔ (ت)

ثم اقول اذا کان ھذا الاستبعاد فی الصاع فما ظنك بما یقتضیه ظاھر حدیث الغرفات المار تحت الامر الثالث عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنھما فانه یفید استیعاب کل من الوجه والید والرجل بغرفة واحدة وظاھر ان المراد الاغتراف بالکف بل صرح به قوله اخذ غرفة فاضافھا الی یدہ الاخری فاذن یعسر جدا استیعاب الوجه بغرفة واحدة فانھا لا تزید علی قدر الکف بل لا تبلغه اذ لابد للاغتراف من تقعیر فی الکف وعرض الوجه مابین الاذنین اکبر بکثیر من طول الکف فماء قدر کف لا یستوعب الوجه طولا وعرضا بحیث یمر علی کل ذرة منه بالسیلان واضافته الی الید الاخری لا تزیدہ قدرا بل لو ابقی الکفان متلاصقتین لم یبلغ عرض مجموعھما عرض الوجه وان فرق بینھما ووضعتا علی الجبینین طولا لم یستوعبھما الماء بحیث ینحدر من جمیع مساحة الطولین سیالا الی منتھی سطح الوجه فان امر الید علی مسیل الماء وذلك بھما ما لم یبلغه من الوجه کان غسلا لبعض ودھنا لبعض وکل ذلك معلوم مشاھد وامر الذراع والقدم اشد اشکالا اذ لھما اطراف متباینة السموٰت

جب ایک صاع میں استبعاد تھا تو پھر اس حدیث کے بارے میں آپ کا کیا گمان ہوگا جو چُلّوؤں سے متعلق ہے اور امر ثالث کے تحت گزری ہے، اور جس کے راوی ابن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی چُلّو سے چہرہ، ہاتھ اور پیر پوری طرح دھوئے جائیں، اور ظاہر ہے کہ اس سے مراد ایک ہتھیلی سے چلّو بھرنا ہے — — — — — — — — — — — بلکہ اس میں تصریح ہے کہ اس نے ایک چُلّو لیا اور اس کی طرف دوسرا ہاتھ ملایا ایسی صورت میں یہ سخت مشکل ہے کہ ایک ہی چُلّو سے پُورا منہ دھولیا جائے کیونکہ اس میں تو صرف ایک ہتھیلی بھر پانی آئے گا بلکہ اس سے بھی کم ہوگا کیونکہ اس میں پانی بھرنے کے لیے گڑھا پیدا کرنا ہوگا اور چہرہ کی چوڑائی جو ایک کان سے دوسرے کان تک ہوتی ہے ہتھیلی کی چوڑائی سے بہت زیادہ ہوتی ہے لہٰذا ایک ہتھیلی کی مقدار پانی پُورے چہرے کو دھونے کے لیے اس طور پر کافی نہیں ہوسکتا ہے کہ چہرے کے ہر حصہ پر گزرجائے اور اس میں دوسری ہتھیلی کے ملانے سے کچھ زیادہ نہ ہوگا بلکہ دونوں ہتھیلیوں کو بھی اگر ملالیا جائے تو بھی چہرے کی چوڑائی کے برابر نہ ہوگا، اور دونوں ہاتھوں کو اگر الگ کرکے بھی دونوں کنپٹیوں پر رکھا جائے تو دونوں کنپٹیوں کو اس طرح کافی نہ ہوگا کہ دونوں کی

marfat.com

واحاطة ماء قدر كف بجميع اطراف اليد من
الظفر الى المرفق مما لا يعقل والكف نفسه
لا تحيط بالذراع فى امرار واحد وان امرت
على ظهر الذراع ثم اعيدت على البطن
او بالعكس لم يصحبها من الماء ما يزيد على
قدر الدهن وكذلك فى القدم مع ما فيها
من الصعود بعد الهبوط لاجل الاسالة الى
فوق الكعبين وعمل اليد قد ذكرنا ما فيه
ومن ادعى تيسر هذا فليرنا كيف يفعل
فبالامتحان يكرم الرجل او يهان وقد استشعر
الكرمانی فی الكواكب الدراری وروده و
قنع بان منع وسر واثره الامام العینی
واقر حيث قال قال الكرمانی فان قلت
لا يمكن غسل الرجل بغرفة واحدة قلت ممنوع
ولعل الغرض من ذكره على هذا الوجه
بيان تقليل الماء فی العضو الذی هو مظنة
الاسراف فيه اھ[1]

لمبائی سے بہہ کر چہرے کی سطح کی انتہا پر آجائے، ا
اگر ہاتھ کو اس جگہ پر مُلا جائے جہاں پانی بہہ رہا
اور وہاں سے لے کر چہرے کے اُس حصہ پر رگڑا
جو سوکھا ہے تو بعض کے لیے دھونا ہوگا اور بعض
کے لیے چپڑنا ہوگا اور یہ ظاہر سی بات ہے، ا
باہنوں اور پیروں کا معاملہ مزید پیچیدہ ہے
کیونکہ ان کے اطراف متباین ہیں، پھر ایک ہتھ
پانی کی مقدار کا ہاتھ کو ناخن سے لے کر کہنی تک مح
ہوجانا معقول نہیں ہے، نیز ہتھیلی ایک مرتبہ
گزارنے میں پوری باہنوں کو محیط نہیں ہوسکتی
اور اگر ایسا کیا جائے کہ پہلے باہنہ کے اُوپر والے ح
پر گزاری جائے پھر نچلے حصّہ پر یا برعکس تو سوا
پانی کے چپڑنے کے اور کیا ہوگا! اور یہی حال قد
کہ اس میں اُوپر لے جایا جائے پھر نیچے لایا جا
تاکہ ٹخنوں کے اُوپر بہایا جائے، اور ہاتھ کا مع
ہم پہلے ہی بیان کر آئے ہیں اور جو اس کی آسا
مدعی ہو وہ ہم کو اس کا عملی مشاہدہ کرا دے فبالا

یکرم الرجل او یھان[عہ]۔ علامہ کرمانی نے الکواکب الدراری میں اس اعتراض کو محسوس کیا، لیکن تسلیم ن
کیا، اور امام عینی نے بھی ان کی متابعت کی، انہوں نے کہا اگر کوئی یہ کہے کہ کرمانی نے کہا کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک شخص ایک
چلو سے پیر دھولے، تو میں کہوں گا ہم اس کو نہیں مانتے ہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا مفہوم محض یہ
کہ وہ عضو جس میں پانی کے استعمال میں اسراف کا زیادہ امکان ہے اس میں پانی کم استعمال کرنے کی ت
کی جائے اھ ت

اقول[1] ومجرد المنع فی امثال الواضحات

اقول محض تسلیم نہ کرنا ایسے امور میں جو بالکل واض

---

[1] عمدۃ القاری شرح، باب غسل الوجہ بالیدین من غرفۃ واحدۃ بیروت ۲/ ۲۶۴

عہ ترجمہ: امتحان سے آدمی عزت پاتا ہے یا ذلیل ہوتا ہے۔

marfat.com

لا یسمع ولا ینفع وحمله المحقق فی الفتح علی تجدید الماء لکل عضو فقال ومافی حدیث ابن عباس فاخذ غرفة من ماء الی اخر ما تقدم یجب صرفه الی ان المراد تجدید الماء بقرینة قوله بعد ذلك ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها یده الیمنی ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها یده الیسری ومعلوم ان لکل من الیدین ثلث غرفات لا غرفة واحدة فکان المراد اخذ ماء للیمنی ثم ماء للیسری اذ لیس یحکی الفرائض فقد حکی السنن من المضمضة وغیرها ولو کان لکان المراد ان ذلك ادنی ما یمکن اقامة المضمضة به کما ان ذلك ادنی ما یقام فرض الید به لان المحکی انما هو وضوءه الذی کان علیه لیتبعه المحکی لهم [1] اھ وتبعه المحقق الحلبی فی الغنیة۔

درست نہیں، محقق نے اس کو فتح میں ہر عضو کے لیے نیا پانی لینے پر محمول کیا ہے وہ فرماتے ہیں ابن عباس کی حدیث میں جو ہے کہ آپ نے ایک چُلّو پانی لیا الخ تو اس کا مطلب یہ لینا چاہیے کہ ہر عضو کے لیے نئے پانی کی ضرورت ہے اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد فرمایا پھر پانی کا ایک چُلّو لے کر اس سے اپنا سیدھا ہاتھ دھویا پھر آپ نے ایک چُلّو پانی لے کر اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا، اور یہ معلوم ہے کہ ہر ہاتھ کے لیے تین چُلّو پانی ہے نہ کہ ایک چُلّو، تو مراد یہ ہے کہ پہلے دائیں ہاتھ کے لیے پھر بائیں ہاتھ کے لیے پانی لیا جائے، کیونکہ یہ فرائض کا بیان نہیں ہے سنن کا ہے یعنی کلّی وغیرہ کا، اور اگر ایسا ہوتا تو اس سے مراد یہ ہوتی کہ یہ کم از کم مقدار ہے جس سے کُلّی ہو سکتی ہے جیسے یہ ادنیٰ مقدار ہے جس سے ہاتھ دھویا جا سکتا ہے، کیونکہ جس وضو کی حکایت کی جا رہی ہے وہ وہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے تاکہ جن لوگوں کو بتایا جا رہا ہے وہ اس کی پیروی کریں اھ اور محقق حلبی نے غُنیہ میں اس کی پیروی کی۔ ت

قلت ومطمح نظره رحمه الله تعالی سلخ الغرفة عن الوحدة مستند الی ان المحکی الوضوء المسنون بدلیل ذکر المضمضة والاستنشاق والمسنون التثلیث فکیف یراد الوحدة وانما معناه اخذ لکل عمل ماء جدید او هو اعم من اخذه مرة او مرارا فیکون معنی قوله غرفة من ماء فتمضمض بها واستنشق ان اخذ لهما ماء جدیدا ولو مرارا فلاید

"قلت" ان کا مطمحِ نظر چُلّو کو وحدة سے نکالنا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ مسنون وضو کا ذکر ہے کیونکہ بعد میں کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنے کا تذکرہ ہے، اور تثلیث مسنون ہے تو وحدة کیسے مراد ہو سکتی ہے، اس کی اصل مراد یہ ہے کہ ہر عضو کے دھونے کے لیے نیا پانی لینا اور یہ عام ہے کہ خواہ ایک مرتبہ لیا جائے

---

[1] فتح القدیر، سنن الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۴

marfat.com

علی انهما بماء واحد کما یقوله الامام الشافعی رضی الله تعالٰی عنه فهذا مرادہ وهو قد ینفعنا فیما نحن فیه وان کان کلامه فی مسألة اخری۔

یا چند مرتبہ لیا جائے، تو اب اُن کے قول "پانی کا ایک چلّو لیـ
اور اس سے کلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا تو اب اس کـ
معنی یہ ہوں گے کہ آپ نے ہر عضو کے لیے نیا پانی لیا خوا
کئی مرتبہ لیا ہو، تو اس میں ایک پر دلالت نہیں ہے
کہ یہ دونوں کام ایک ہی پانی سے ہوئے، جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے، اگرچہ ان کی گفتگو کسی اور مسئلہ میں ہے لیکن وہ ہمیں بھی مفید ہے۔ ت

ف۱ **اقول** لکن فیه بعد لا یخفی والمحقق عارف به ولذا قال یجب صرفه لکن الشان فی ثبوت الوجوب وما استند به سیأتی الکلام علیه۔

اقول مگر اس میں بُعد ہے جو مخفی نہیں، اور محقق
اس کو جانتے تھے، اس لیے فرمایا اس کو پھیرنا واجـ
ہے مگر گفتگو وجوب میں ہے اور جو دلیل ہے وہ آگـ
آئے گی۔ ت

ف۲ **علی** ان الحدیث رواہ ابن ماجة عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما وهذا هو مخرج الحدیث رواہ البخاری عن سلیمٰن بن بلال عن زید والنسائی عن ابن عجلان عن زید مطولا وقال ابن ماجة حدثنا عبد الله بن الجراح وابوبکر بن خلاد الباهلی ثنا عبد العزیز بن محمد عن زید فاخرجه مقتصرا علی قوله ان رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم مضمض واستنشق من غرفة واحدة[1] ومن هذا الطریق اخرجه النسائی فقال اخبرنا الهیثم بن ایوب الطالقانی قال عبد العزیز بن محمد قال ثنا زید وفیه رایت رسول الله

اقول مزید برآں اس حدیث کو ابن ماجہ نے زید بـ
اسلم سے عطا بن یسار سے ابن عباس سے روایـ
کی یہ مخرج حدیث ہے اس کو بخاری نے سلیمان بـ
بلال نے زید سے روایت کیا، اور نسائی نے ابن عجلا
سے زید سے تفصیل سے ذکر کیا، اور ابن ماجہ نے کـ
کہ ہم سے عبد اللہ بن الجراح اور ابوبکر بن خلاد البا
نے، ہم سے عبد العزیز بن محمد نے زید سے روایت کـ
انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول پر اکـ
کیا، کلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا ایک ہی چلّو سے
اور اسی سند سے اس کو نسائی نے روایت کیا او
کہ ہمیں خبر دی هیثم بن ایوب طالقانی نے، عبد العز
بن محمد نے کہا ہم سے زید نے، اور اس میں یہ بھی ہـ
کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ

---

[1] سنن ابن ماجہ باب المضمضة والاستنشاق من غرفة واحدة مجتبائی لاہور ص ۳۳

marfat.com

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فغسل یدیہ ثم تمضمض واستنشق من غرفۃ واحدۃ الحدیث[1]

فھذا لایقبل الانسلاخ عن الوحدۃ و کافٍ فی الجواب ما افادہ اخرا بقولہ ولو کان لکان الخ مع ماقدمن احادیث ناطقۃ بالمذھب وزاد تلمیذہ المحقق فی الحلیۃ حدیثا اخر رواہ البزار بسند حسن۔

وانا **اقول** وباللہ التوفیق للعبد الضعیف فی الحدیث وجہان **الاول** حمل الغرفۃ علی المرۃ ای غسل کل عضو مرۃ مرۃ بھذا تنحل العقد برمتھا ولانسلم ان ذکر المضمضۃ والاستنشاق یستلزم استیعاب جمیع السنن لو لا یجوز ان یکون ھذا بیانا لجواز الاقتصار علی مرۃ فی الفرائض والسنن وما فیہ من البعد اللفظی یقربہ جمع طرق الحدیث فلعبد الرزاق عن عطاء بن یسار عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما انہ توضأ فغسل کل عضو منہ غسلۃ واحدۃ ثم ذکر ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یفعلہ[2] ولسعید بن منصور فی سننہ بلفظ توضأ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فادخل یدہ فی الاناء

وضو کیا اپنے دونوں ہاتھ دھوئے پھر کُلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا، ایک ہی چُلّو سے الحدیث، یہ وحدۃ سے انسلاخ کو قبول نہیں کرتا ہے آخر میں جو کچھ انہوں نے کہا ہے وُہ جواب میں کافی ہے ان کی عبارت یہ ہے ولو کان لکان الخ پھر جو احادیث گزری ہیں وہ مذہب کے مطابق ہیں ان کے شاگرد محقق نے حلیہ میں اضافہ کیا اور ایک دوسری حدیث بیان کی جس کو بزار نے بسندِ حسن روایت کیا۔ ت

اور میں کہتا ہوں کہ اللہ کی مدد سے عبدِ ضعیف کے نزدیک اس حدیث میں دو توجیہات ہیں:

اول: چُلّو کو ایک مرتبہ پر محمول کرنا، یعنی ہر عضو کا ایک ایک مرتبہ دھونا، اور اس تاویل سے مشکل یک دم حل ہوجاتی ہے، اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر اس امر کو مستلزم ہے کہ تمام سُنتوں کا ذکر کیا جائے، کیا یہ جائز نہیں کہ یہ بیانِ جواز ہو ایک مرتبہ دھونے پر اقتصار کا فرائض وسُنن میں اور اس میں جو لفظی بُعد ہے وہ حدیث کے تمام طُرق کو یکجا کرنے سے دُور ہوجاتا ہے، اور طرق یہ ہیں:

عبدالرزاق نے عطاءؒ بن یسار سے ابن عباس سے روایت کی کہ آپ نے اس سے ہر عضو ایک مرتبہ دھویا، پھر کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا

---

[1] سنن النسائی بحث مسح الاذنین المکتبۃ السلفیہ لاہور ۱/۱۶

[2] مصنف عبدالرزاق باب کم الوضوء من غسلۃ الخ مکتبہ اسلامی بیروت ۱/۴۱

marfat.com

فمضمض واستنشق مرة واحدة ثم ادخل
يده فصب على وجهه مرة وصب على يده مرة
مرة ومسح براسه واذنيه مرة ثم اخذ ملأ
كفه من ماء فرش على قدميه وهو منتعل[1]
اھ وسیأتی تفسیر هذا الرش فی الحدیث بل روی
البخاری قال حدثنا محمد بن یوسف ثنا سفین
عن زید بلفظ توضأ النبی صلی الله تعالی
علیه وسلم مرة مرة[2] وقال ابوداود حدثنا
مسدد ثنا یحیی عن سفین ثنی زید وقال
النسائی اخبرنا محمد بن مثنی ثنا یحیی
عن سفین ثنا زید وقال الامام الاجل
الطحاوی حدثنا ابن مرزوق ثنا ابوعاصم
عن سفین عن زید ولفظ الاولین
فیه الا اخبرکم بوضوء رسول الله صلی الله
تعالی علیه وسلم فتوضأ مرة مرة[3] وبمعناه
لفظ الطحاوی وللنسائی من طریق ابن
عجلان المذکور بعد ما مر وغسل وجهه و
غسل یدیه مرة مرة ومسح براسه و
اذنیه مرة الحدیث[4] وفی هذا والذی مر عن
سعید بن منصور ابانة ما ذکرته من ان

ہی کرتے تھے۔

اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت
کی کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرمایا
اپنا ہاتھ برتن میں ڈال کر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا
ایک مرتبہ، پھر طشت میں ہاتھ ڈال کر چہرے پر ایک
مرتبہ پانی ڈالا اور پھر ایک ایک مرتبہ ہاتھ پر پانی ڈالا
اور اپنے سر اور دونوں کانوں کا ایک ایک مرتبہ مسح کیا
پھر ایک چلو پانی لے کر اپنے قدموں پر ڈالا حالانکہ آپ
چپل پہنے ہوئے تھے اھ اور لفظ الرش کی تفصیل حدیث
میں آئے گی۔

امام بخاری روایت کرتے ہیں کہ ہم سے محمد بن
یوسف نے روایت کی ہم سے سفیان نے زید سے
ان لفظوں میں روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا، اور ابوداؤد کی
روایت ہے کہ ہم سے مسدد نے بیان کیا ہم سے یحیٰی
نے سفیان سے روایت کی مجھ سے زید نے روایت
کی ——— اور نسائی نے کہا کہ
ہمیں محمد بن مثنٰی نے خبر دی، ہمیں یحیٰی نے سفیان
سے ہمیں زید نے خبر دی۔ امام طحاوی کہتے ہیں کہ
ہم سے ابن مرزوق نے روایت کی ہم سے ابوعاصم

---

[1] بحوالہ کنز العمال آداب الوضوء مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۵۴۴
[2] جامع للبخاری باب الوضوء مرۃ مرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷
[3] سنن ابی داؤد باب الوضوء مرۃ مرۃ مجتبائی لاہور ۱/۱۸
[4] سنن النسائی مسح الاذنین مکتبہ سلفیہ لاہور ۱/۱۶

marfat.com

ذکر المضمضة والاستنشاق لایستلزم استیعاب السنن حتی ینافی ترك التثلیث فقد تظافرت الروایات علی لفظ مرة والاحادیث یفسر بعضها بعضا فکیف وقد اتحد المخرج۔

سفیان سے زید سے روایت کی، اور پہلے دو محدثوں نے یہ لفظ نقل کئے ہیں کہ "کیا میں تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بارے میں خبر نہ دوں، آپ نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا۔ اور طحاوی میں بھی اسی کے ہم معنی ہے، اور نسائی میں ابن عجلان کے مذکور طریق سے روایت کی اس میں یہ لفظ ہیں کہ آپ نے اپنا چہرہ دھویا اور آپ نے اپنے ہاتھ ایک ایک مرتبہ دھوئے اور آپ نے اپنے سر اور کانوں کا ایک ایک مرتبہ مسح کیا۔ اس روایت میں اور وہ روایت جو سعید بن منصور سے گزری معلوم ہوا کہ کُلی اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر تمام سُنتوں کے تفصیلی ذکر کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو ترک تثلیث کے منافی ہوتا، کیونکہ متعدد روایات اس امر پر ایک دوسرے کی تائید میں موجود ہیں کہ آپ نے ایک ایک مرتبہ وضو کیا، جبکہ احادیث ایک دُوسرے کی تفسیر کرتی ہیں، اور اس موضوع پر تو تمام روایات متفق ہیں۔ (ت)

اقول وقد یشد عضدہ ان الحدیث مطولا عند ابن ابی شیبة بزیادة ثم غرف غرفة فمسح راسه واذنیه[1] الحدیث فالغرفة التی کانت توضئ کلا من الوجه والید والرجل لو استعملت فی الراس لغسلته فانما ارادو الله تعالٰی اعلم المرة مع التجدید ورحم الله اباحاتم اذقال ماکنا نعرف الحدیث حتی نکتبه من ستین وجها وانا اعلم ان الجادة فی روایات الوقائع حمل الاعم علی الاخص ولکن لاغرو فی العکس لاجل التصحیح۔

اقول اس کی تائید مزید ابن ابی شیبہ کی اس طویل روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ نے ایک چُلو لیا اور اپنے سر اور اپنے دونوں کانوں کا مسح کیا، تو وہ چُلو جس سے چہرے، ہاتھ اور پیروں کو دھویا ـــــ اگر وہ سر میں استعمال ہوتا تو وہ سر کو بھی دھو دیتا، لہذا اُن کا ارادہ یہ معلوم ہوتا ہے (واللہ اعلم) کہ ہر مرتبہ مع تجدید کے پانی لیا، اور اللہ رحم کرے ابوحاتم پر وہ فرمایا کرتے تھے کہ ہم حدیث کو اُس وقت تک نہیں پہچانتے تھے جب تک کہ اس کو ساٹھ وجوہ سے نہ لکھ لیتے تھے اور مجھے معلوم ہے کہ واقعات کی روایات میں طریقہ یہ ہے کہ اعم کو اخص پر محمول کیا جاتا ہے اور لیکن تصحیح کے لیے اس کے عکس میں کوئی تعجب نہیں ہے۔ (ت)

---

[1] مصنف ابن ابی شیبة فی الوضوء کم ہو مرة ادارة القرآن کراچی ۱/ ۸

والثانی حمل الغرفة علی الحفنة

ای بکلتا الیدین وربما تطلق علیها فروی البخاری عن ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا فیما حکت غسلہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ثم یصب علی راسہ ثلث غرف بیدیہ[1] ولابی داؤد عن ثوبان رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اما المرأۃ فلا علیہا ان لاتنقضہ لتغرف علی راسہا ثلث غرفات بکفیہا[2] ویؤیدہ حدیث ابی داؤد والطحاوی عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن طلحۃ عن عبید اللہ الخولانی عن عبد اللہ بن عباس عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہم عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وفیہ ثم ادخل یدیہ جمیعا فاخذ حفنۃ من ماء فضرب بہا علی رجلہ وفیہا النعل فغسلہا بہا ثم الاخری مثل ذلک[3] ولفظ الطحاوی ثم اخذ بیدیہ جمیعا حفنۃ من ماء فصک بہا علی قدمہ الیمنی والیسرٰی کذلک[4] واخرجہ ایضا احمد وابو یعلی وابن خزیمۃ

دوم یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لپ کو ایک چلو پر محمول کیا ج
یعنی دونوں ہاتھوں سے پانی لینا اور یہ حمل اطلاقات شرعیہ
جاری ہے، چنانچہ بخاری نے حضرت عائشہ سے
حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے کیفیت غسل کی روا
کرتے ہُوئے فرمایا ہے "پھر آپ اپنے سر پر دونو
ہاتھوں سے تین مرتبہ پانی ڈالتے تھے، اور ابوداؤ
نے ثوبان سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ عورت پ
اس پر کوئی مضائقہ نہیں گروہ بال نہ کھولے، اس کو
چاہیے کہ وُہ اپنے دونوں ہاتھوں سے تین مرتبہ اپنے
سر پر پانی ڈالے، اس کی تائید ابوداود کی اس
روایت سے ہوتی ہے جو امام طحاوی نے بھی روایت
کی ہے وُہ کہتے ہیں کہ محمد بن اسحاق نے محمد بن طلحہ
عبیداللہ الخولانی سے، عبداللہ بن عباس سے روایت
کی انہوں نے حضرت علی سے انہوں نے رسول کر
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی، اس روایت
میں ہے کہ پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اس میں
داخل کرکے پانی کا چُلّو لیا اور اپنے پیر پر مارا، آپ نے
چپل پہنے ہُوئے تھے، پھر آپ نے اپنے دونوں پیر
دھوئے، پھر دُوسری مرتبہ ایسا ہی کیا، اور طحاوی
یہ لفظ ہیں کہ پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے

---

[1] جامع للبخاری الوضوء قبل الغسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹
[2] سنن ابی داؤد المرأۃ تنقض شعرہا مجتبائی لاہور ۱/۳۴
[3] سنن ابی داؤد صفۃ وضوء النبی " ۱/۱۶
[4] شرح معانی الآثار باب فرض الرجلین فی الوضوء ایجوکیشنل پریس کراچی ۱/۳۲

marfat.com

وابن حبان والضیاء وھذا معنی ما مر من حدیث سعید بن منصور ان شاء اللہ تعالٰی والمعنی الاٰخر المسح وقد نسخ او کان وفی القدمین جوربان ثخینان علی ما بینہ الامام الطحاوی رحمہ اللہ تعالٰی۔

پانی لیا اور اس کو اپنے دائیں اور بائیں پیر پر مارا، اس کو احمد، ابو یعلی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ضیاء نے بھی روایت کیا، اور سعید بن منصور کی روایت کا یہی مفہوم ہے (ان شاء اللہ) اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس سے مراد مسح ہے، اور یہ منسوخ ہوچکا ہے یا اس وقت آپ پیروں میں سخت جرابیں پہنے ہوئے تھے، امام طحاوی نے بھی یہی تاویل کی ہے۔

اقول وما ذکرت من الوجہین فلنعم المحملان ھما لمثل طریق ابن ماجۃ حدثنا ابوبکر بن خلاد الباھلی ثنا یحیی بن سعید القطان عن سفین عن زید وفیہ رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ[1] وحدیث ابن عساکر عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ وقال لا یقبل اللہ صلاۃ الا بہ[2] فیکون علی الحمل الاول لحدیث سعید بن منصور و ابن ماجۃ والطبرانی والدارقطنی والبیہقی عن ابن عمر و ابن ماجۃ والدارقطنی عن ابی بن کعب و الدارقطنی فی غرائب مالک عن زید بن ثابت و ابی ھریرۃ معا رضی اللہ تعالٰی عنھم ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ وقال ھذا وضوء لا یقبل اللہ صلاۃ الا[3] بہ وکذا للیدین

یہ دو وجہ جن کا ذکر میں نے کیا ہے یہ ابن ماجہ وغیرہ کی روایت کردہ حدیث کا بہترین مفہوم ادا کرتی ہیں، حدیث یہ ہے، جسے ابوبکر بن خلاد باہلی نے روایت کی، ہم سے یحیٰی بن سعید القطان سے سفین نے زید سے روایت کی، اس روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے ایک ایک چلو سے وضو فرمایا، —— اور حدیث ابن عساکر نے ابو ہریرہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ نے وضو کیا ایک ایک چلو سے، فرمایا: یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ نماز کو قبول نہیں فرماتا ہے تو اس کا بھی پہلا ہی مفہوم ہوگا، جیسا کہ مندرجہ ذیل احادیث کا ہے، سعید بن منصور، ابن ماجہ، طبرانی، دارقطنی اور بیہقی نے ابن عمر سے روایت کی، اور ابن ماجہ اور دارقطنی نے ابی بن کعب سے روایت کی، اور دارقطنی نے غرائب میں مالک سے زید بن ثابت سے اور ابو ہریرہ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ

---

[1] سنن ابن ماجہ ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ مجتبائی لاہور ۱/۳ [2] ابن عساکر

[2] سنن ابن ماجہ ماجاء فی الوضوء مرتین وثلثا مجتبائی لاہور ص ۳۴

marfat.com

والرجلین فی حدیث ابن عباس غیر انه یکد دهما
جمیعا فی الوجه قوله اخذ غرفة من ماء فجعل
بها هکذا اضافها الی یده الاخری فغسل بها
وجهه[1] الا ان یتکلف فیحمل علی ان اضاف
الغرفة ای الاغتراف الی الید الاخری ایضا
غیر قاصر له علی ید واحدة فیرجع الی
الاغتراف بالیدین ویکون کحدیث ابن عباس
رضی الله تعالٰی عنهما ایضا عن علی کرم الله تعالٰی
وجهه عن رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم
ادخل یده الیمنی فافرغ بها علی الاخری ثم
غسل کفیه ثم تمضمض واستنثر ثم ادخل
یدیه فی الاناء جمیعا فاخذ بهما حفنة من
ماء فضرب بها علی وجهه ثم الثانیة ثم
الثالثة[2] مثل ذلک ورواه الطحاوی مختصرا
فقال اخذ حفنة من ماء بیدیه جمیعا
فصک بهما وجهه ثم الثانیة مثل ذلک ثم
الثالثة فذکر الی المضمضة والاستنشاق
الاغتراف بکف واحدة فاذا اتی علی الوجه اضافه
الی الید الاخری ایضا فان لم یقبل هذا فقد
علمت ان استیعاب الوجه بکف واحدة متعسر
بل متعذر۔

وسلم نے ایک ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھو کر فرمایا یہ
وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالٰی نماز کو قبول نہیں
فرماتا ہے اور اسی طرح دونوں ہاتھوں اور دونوں
پیروں کے بارے میں ابن عباس کی حدیث میں مرو
ہے، البتہ ان دونوں کا مفہوم اس روایت سے
قدرے بدل جاتا ہے کہ آپ نے پانی کا ایک چُلّو او
لے کر اس کو دوسرے ہاتھ سے ملایا اور اس سے اپ
چہرہ دھویا۔ ہاں اگر اس کا یہ مفہوم لے لیا جائے کہ آپ نے
چُلّو لیتے وقت دوسرے ہاتھ کو بھی ملایا اور ایک ہا
پر ہی اکتفاء نہ کیا تو اس کا مطلب دونوں ہاتھوں
سے چُلّو بھرنا ہوگا، اور یہ ابن عباس کی حدیث کی
طرح ہوگا، جو حضرت علی سے مروی ہے کہ حضور
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دایاں ہاتھ لیا اور اس
سے دوسرے ہاتھ پر پانی ڈالا، پھر اپنے دونوں ہا
پانی میں ڈال کر دونوں ہاتھ دھوئے پھر کُلّی کی او
ناک میں پانی ڈالا پھر اپنے دونوں ہاتھ پانی میں ڈال ک
دونوں ہاتھوں سے پانی لے کر اپنے چہرے پر چھپ
مارا پھر دوسری اور تیسری مرتبہ اسی طرح کیا، او
اسی کو طحاوی نے اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے
کہ آپ نے دونوں ہاتھوں سے پانی لیا اور چہرے
پر دونوں ہاتھوں سے چھپکا مارا پھر دوسرا اور تیسر
چُلّو لے کر ایسا ہی کیا تو انہوں نے ذکر کیا کہ کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنا ایک ہاتھ سے کرتے اور جب چہرہ دھوتے تو دوس

۱؎ صحیح للبخاری باب غسل الوجه بالیدین من غرفة واحدة قدیمی کتب خانہ کراچی ۲۶/۱
۲؎ سنن ابی داؤد باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم " " " ۱۶/۱

marfat.com

ہاتھ بھی ملاتے تھے، تو اگر اس کو قبول نہ کیا جائے تو آپ کو معلوم ہوچکا ہے ایک ہاتھ سے پُورے چہرے کا استیعاب نہ صرف مشکل ہے بلکہ محال ہے۔ت

اقول بل لربما تبقى الحفنة باقية فضلا عن الكفة والدليل عليه هذا الحديث الذي ذكرنا تخريجه عن الامام احمد وابي داؤد وابن خزيمة وابويعلى والامام الطحاوي وابن حبان والضياء عن ابن عباس عن علي عن النبي صلى الله عليه وعليهم وسلم حيث قال بعد ذكر غسل الوجه بثلث حفنات كما تقدم ثم اخذ بكفه اليمنى قبضة من ماء فصبها على ناصيته فتركها تستن على وجهه ثم غسل ذراعيه الى المرفقين ثلثا ثلثا الحديث وهذا ايضا معلوم مشاهد وبالجملة لو لم يصرف حديث الغرفة عن ظاهره لرجع الغسل الى الدهن وهو خلاف الرواية والدراية بل الاجماع والرواية الشاذة عن الامام الثاني رحمه الله تعالى مؤولة كما في رد المحتار عن الحلية عن الذخيرة وغيرها فاذن لايبقى الا ان نقول انا لا نقدر على مثل ما فعل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تلك المرة فضلا عن فعل صاحب الاعجاز الجليل المروي مرارا للجمع الجزيل بالماء القليل عليه من ربه اعلى صلوة واكمل تبجيل ويقرب منه او اغرب منه ما وقع في سنن سعيد بن منصور عن الامام

اقول بلکہ ممکن ہے کہ چُلّو ہتھیلی سے باقی رہ جائے اور اس کی دلیل وہی حدیث ہے جس کی تخریج ہم نے امام احمد، ابوداؤد، ابن خزیمہ، ابویعلی، امام طحاوی، ابن حبان اور ضیاء سے انہوں نے ابن عباس سے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے چہرہ دونوں چُلّوؤں سے دھویا اس کے بعد فرمایا کہ پھر آپ نے پانی کا ایک چُلّو دائیں ہاتھ سے لیا اور اس کو اپنی پیشانی پر بہایا یہاں تک کہ وُہ آپ کے چہرے پر بہنے لگا، پھر اپنی دونوں بانہیں تین تین مرتبہ کہنیوں تک دھوئیں الحدیث۔ اور یہ بھی معلوم اور مُشاہَد ہے، اور خلاصہ یہ کہ اگر چُلّو والی حدیث کو اس کے ظاہر سے نہ پھیرا جائے تو دھونے کے بجائے چپڑنا رہ جائیگا اور یہ چیز روایت اور درایت دونوں کے خلاف ہے بلکہ اجماع کے بھی خلاف ہے، اور شاذ روایت جو دوسرے امام سے ہے وہ مؤوّل ہے، جیسا کہ ردالمحتار میں حلیہ سے ذخیرہ وغیرہ سے ہے، اب سوائے اس کے کچھ باقی نہیں رہ گیا ہے کہ ہم یہ کہیں کہ جیسا کہ ابن عباس نے کیا تھا وہ ہم نہیں کرسکتے ہیں، چہ جائیکہ ہم وہ کرسکیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا صاحب اعجاز جلیل نے تھوڑے پانی کو تمام اعضاء پر پہنچایا وہ اس پر اپنے رب کی طرف سے قادر تھے ان پر اعلیٰ واکمل صلوٰۃ وسلام ہو، اور اس میں بھی

marfat.com

الاجل ابرھیم النخعی رضی اللہ تعالٰی عنہ قال لم یکونوا یلطموا وجوھھم بالماء وکانوا اشد استبقاءً للماء منکم فی الوضوء وکانوا یرون ان ربع المد یجزئ من الوضوء وکانوا اصدق ورعا واسخی نفسا واصدق عند الباس۔

زیادہ عجیب وغریب وہ ہے جو سنن سعید بن منصور میں امام اجل ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ حضرات اپنے منہ پر پانی کے تھپیڑے نہیں مارتے تھے، وہ وضو کرتے وقت آپ لوگوں سے زیادہ احتیاط کرتے تھے اور پانی زیادہ خرچ نہیں کرتے تھے، اور وہ سمجھتے تھے کہ چوتھائی مُد وضو کے لیے کافی ہے، وُہ زائد متقی تھے اور سختی کے وقت زیادہ راستباز تھے۔ ت

اقول فلا ادری کیف اجتزؤا بربع ما جعلہ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مجزئا بل لایظن بھم انھم قنعوا بالفرائض دون السنن فاذن یکفی لغسل الیدین الی الرسغین والمضمضۃ والاستنشاق وغسل الوجہ والیدین الی المرفقین والرجلین الی الکعبین کل مرۃ سدس رطل من الماء وھذا مما لایعقل ولایقبل الا بمعجزۃ نبی اوکرامۃ ولی صلی اللہ تعالٰی علی الانبیاء والاولیاء وسلم **فان** قلت ما یدریک لعل المراد بالمد المد العمری المساوی لصاع النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الا ربعا فیکون ربع المد ثلثۃ ارباع المد النبوی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

اقول میں نہیں سمجھتا کہ وُہ چوتھائی مُد جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کافی تھا اس کو صحابہ نے کیسے کافی سمجھا ہوگا، بلکہ ان کے بارے میں یہ گمان تک نہیں کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے فرائض پر اکتفاء کیا ہوگا اور سُنتوں کی طرف توجہ نہ دی ہوگی، اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک، کلی، ناک میں پانی، چہرہ، دونوں ہاتھ کہنیوں تک، اور دونوں پیر ٹخنوں تک دھونے کے لیے ہر مرتبہ ایک رطل پانی کا چھٹا حصّہ کافی تھا، اور یہ تو صرف نبی کے معجزے یا ولی کی کرامت سے ہی ہو سکتا ہے صلوٰۃ وسلام انبیاء و اولیاء پر۔ اگر یہ کہا جائے کہ ممکن ہے کہ مُد سے مراد عمری مُد ہو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع سے صرف چوتھائی کم تھا، تو رُبع مُد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مُد کا تین چوتھائی ہوا۔

قلت کلا فان ابرھیم سبق خلافۃ عمر ھذا رضی اللہ تعالٰی عنھما مات سنۃ خمس اوست وتسعین وامیر المؤمنین فی رجب سنۃ احدی ومائۃ وخلافتہ سنتان ونصف رضی اللہ تعالٰی عنہ واللہ تعالٰی اعلم۔

قلت میں کہوں گا یہ ہرگز ممکن نہیں ہے کہ ابراہیم حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہدِ خلافت سے پہلے تھے ان کی وفات پچانوے یا چھیانوے ہجری میں ہُوئی تھی جبکہ حضرت عمر کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی تھی، اور ڈھائی سال ان کی خلافت رہی تھی واللہ تعالٰی اعلم

marfat.com

امرِ پنجم طہارت[1] میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنا کیا حکم رکھتا ہے۔

اقول ملاحظۂ کلماتِ علماء سے اس میں چار قول معلوم ہوتے ہیں، ان میں قوی تردد ہیں اور فضلِ الٰہی سے امید ہے کہ بعد تحقیق و حصول توفیق اختلاف ہی نہ رہے و باللہ التوفیق۔

(۱) مطلقاً حرام و ناجائز ہے حتی کہ اگر نہر جاری میں وضو کرے یا نہائے اُس وقت بھی بلاوجہ صرف گناہ و ناروا ہے یہ قول بعض شافعیہ کا ہے جسے خود شیخ مذہب شافعی سیدنا امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں نقل فرما کر ضعیف کردیا اور اسی طرح دیگر محققین شافعیہ نے اُس کی تضعیف کی۔

(۲) مکروہ ہے اگرچہ نہر جاری پر ہو اور کراہت صرف تنزیہی ہے اگرچہ گھر میں ہو یعنی گناہ نہیں صرف خلافِ سنت ہے حلیہ و بحرالرائق میں اسی کو اوجہ اور امام نووی نے اظہر اور بعض دیگر ائمہ شافعیہ نے صحیح کہا اور حکم آب جاری کو عام ہونے سے قطع نظر کریں تو کلام امام شمس الائمہ حلوانی و امام فقیہ النفس سے بھی اُس کا استفادہ ہوتا ہے ہاں شرنبلالی نے مراقی الفلاح میں عموم کی طرف صاف اشارہ کیا اور امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں فرمایا:

اجمع العلماء علی النھی عن الاسراف فی الماء ولوکان علی شاطئ البحر والاظھر انہ مکروہ کراھۃ تنزیہ وقال بعض اصحابنا الاسراف حرام[1]۔

علما کا اس پر اجماع ہے کہ انسان دریا کے کنارہ پر بھی ہو تب بھی پانی میں اسراف کی ممانعت ہے، اور اظہر یہ ہے کہ اس میں کراہت تنزیہی ہے اور ہمارے بعض اصحاب نے فرمایا کہ اسراف حرام ہے۔ ت

منیہ و حلیہ میں فرمایا:

م ولایسرف فی الماء[2] ش ای لایستعمل منہ فوق الحاجۃ الشرعیۃ[3] م وان کان علی شط نھر جار[4] ش ذکر شمس الائمۃ الحلوانی انہ سنۃ وعلیہ مشی قاضی خان وھو اوجہ کما ھو غیر خاف فالاسراف یکون مکروھا کراھۃ تنزیہ وقد صرح النووی انہ الاظھر

م پانی میں اسراف نہ کرے ش یعنی حاجت شرعیہ سے زیادہ استعمال نہ کرے م اگرچہ جاری نہر کے کنارے پر ہو، ش شمس الائمہ الحلوانی نے ذکر کیا کہ وہ سنت ہے، اور قاضی خان کی بھی یہی رائے ہے اور یہی اَوجہ ہے جس طرح کہ وہ خوفزدہ نہ ہو تو اسراف مکروہ تنزیہی ہے، اور نووی نے تصریح کی ہے کہ وہی اظہر ہے

---

[1] شرح مسلم للنووی باب القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[2] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۲۹

[3] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۲۹

marfat.com

وحکی حرمۃ الاسراف عن بعض اھل مذھبہ وعبارۃ بعض المتأخرین منھم والزیادۃ فی الغسل علی الثلث مکروہ علی الصحیح وقیل حرام وقیل خلاف الاولی۔[1]

اور ان کے بعض اہلِ مذہب سے اسراف کی حرمت منقول ہے اور بعض متاخرین کی عبارت انہی سے منقول ہے، اور صحیح قول کے مطابق تین مرتبہ سے زیادہ دھونا مکروہ ہے، ایک قول حرمت کا اور ایک خلاف اولیٰ کا بھی ہے۔ ت

بحرالرائق میں ہے:

الاسراف ھو الاستعمال فوق الحاجۃ الشرعیۃ وان کان علی شط نھر وقد ذکر قاضی خان ترکہ من السنن ولعلہ الاوجہ فیکون مکروھا تنزیھا۔[2]

اسراف حاجۃ شرعیہ سے زاید استعمال کو کہتے ہیں خواہ نہر کے کنارے پر ہی کیوں نہ ہو، اور قاضی خان نے اس کے ترک کو سُنتوں میں شمار کیا ہے اور شاید یہی اَوجہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا۔ ت

(۳) مطلقاً مکروہ تک نہیں نہ تحریمی نہ تنزیہی صرف ایک ادب وامر مستحب کے خلاف ہے بدائع امام ملک العلماء ابوبکر مسعود و فتح القدیر امام محقق علی الاطلاق و منیۃ المصلی وغیرہا میں ترک اسراف کو صرف آداب و مستحبات سے شمار کیا سنت تک نہ کہا اور مستحب کا ترک مکروہ نہیں ہوتا بلکہ سنت کا۔

حلیہ میں ہے:

قال فی البدائع والادب فیما بین الاسراف والتقتیر اذ الحق بین الغلو والتقصیر قال النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خیر الامور اوسطھا انتھی وذکر الحلوانی انہ سنۃ فعلی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ وعلی الثانی کراھۃ تنزیہ۔[3]

بدائع میں فرمایا ادب اسراف وتقتیر کے درمیان ہے کیونکہ حق غلو اور تقصیر کے درمیان ہوتا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بہترین چیز درمیانہ درجہ کی ہوتی ہے انتہی۔ اور حلوانی نے ذکر کیا کہ یہ سنت ہے، تو پہلی تقدیر پر اسراف مکروہ نہ ہوگا اور دوسری پر مکروہ تنزیہی ہوگا۔ ت

بحر میں ہے:

فی فتح القدیر ان المندوبات نیف وعشرون

فتح القدیر میں ہے کہ مندوبات بیس سے زیادہ ہیں

---

[1] حلیہ
[2] بحرالرائق مستحبات الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹
[3] حلیہ

marfat.com

ترك الاسراف والتقتير وكلام الناس[1] الخ فعلى كونه مندوبا لايكون الاسراف مكروها وعلى كونه سنة يكون مكروها تنزيها۔

اسراف اور تقتیر کا ترک کرنا، اور لوگوں کا کلام الخ تو اس کے مندوب ہونے کی صورت میں اسراف مکروہ نہ ہوگا اور سنت ہونے کی صورت میں مکروہ تنزیہی ہوگا۔ ت

غنیہ میں ہے:

(و) من الاداب (ان لایسرف فی الماء) کان ینبغی ان یعدہ فی المناهی لان ترك الادب لاباس به[2]۔

(اور) اداب سے یہ ہے (کہ پانی میں اسراف نہ کرے) مناسب یہ تھا کہ منہیات میں شمار کرتے کیونکہ ترک ادب میں مضائقہ نہیں ہے۔ ت

اقول طہارت میں ترک اسراف کا صرف ایک ادب ہونا اصل مذہب وظاہر الروایۃ ونص صریح محرر المذہب امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ ہے۔ امام بخاری نے خلاصہ فصل ثالث فی الوضوء میں ایک جنس سنن و آداب وضو میں وضع کی اُس میں فرمایا:

اما سنن الوضوء فنقول من السنة غسل الیدین الی الرسغین ثلثا الخ

بہر حال وضو کی سنتیں تو ہم کہتے ہیں دونوں ہاتھوں کا پہنچوں تک تین بار دھونا سنّت ہے۔ (ت)

پھر سنتیں گنا کر فرمایا:

واما اداب الوضوء فی الاصل من الادب ان لایسرف فی الماء ولا یقتر ویشرب فضل وضوئه او بعضه قائما او قاعدا مستقبل القبلة[3] الخ

بہرحال اداب وضوء، ادب سے یہ ہے کہ پانی میں اسراف کرے اور کمی نہ کرے، اور اپنے وضو کا پسماندہ یا اس کا بعض پیئے کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر قبلہ رُو ہو کر۔ ت

اُسی کا بدائع و فتح القدیر و منیہ و خلاصہ و ہندیہ وغیرہا میں اتباع کیا اور اُس سے زاید کس کا اتباع تھا تو اُس پر مواخذہ محض بے محل ہے واللہ الموفق۔

(۴) نہر جاری میں اسراف جائز کہ پانی ضائع نہ جائے گا اور اس کے غیر میں مکروہ تحریمی۔ مدقق علائی نے درمختار میں اسی کو مختار رکھا علامہ مدقق عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں کراہت تحریم ہی کو ظاہر کہا اور اُسی کو

---

[1] بحرالرائق مستحبات الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸
[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی اداب الوضو سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۴
[3] خلاصۃ الفتاوٰی فصل الثالث فی الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۲۵

marfat.com

امام قاضی خان و امام شمس الائمہ حلوانی وغیرہما اکابر کا مفادِ کلام قرار دیا کہ ترک اسراف کو سنّت کہنے سے اُن کی مراد سنتِ مؤکدہ ہے اور سنتِ مؤکدہ کا ترک مکروہ تحریمی نیز مقتضائے کلام امام زیلعی کہ مطلق مکروہ سے غالباً مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے ۔ اور بحرالرائق میں اسے قضیہ کلام ملتقی بتایا کہ اُس میں اسراف کو منہیات سے شمار فرمایا اور ہر منہی عنہ کم از کم مکروہ تحریمی ہے ۔

اقول اور یہی عبارت آئندہ جواہر الفتاوٰی سے مستفاد

لفحوٰها اذ المفاهيم معتبرة فى الكتب[1] كما فى الدر والغمز والشامى وغيرها ولقضية دليلها ايضا كما لا يخفى ۔

اُس کے فحوٰی سے، کیونکہ مفہوم مخالف کتب میں معتبر ہوتا ہے جیسے در، غمز اور شامی وغیرہ میں ہے' او قضیہ کے لیے اس کی دلیل بھی، کما لایخفی ۔ ت

شرح تنویر میں ہے :

بل فى القهستانى معزيا للجواهر الاسراف فى الماء الجارى جائز لانه غير مضيع فتامل[2]۔

بلکہ قہستانی میں جواہر کی طرف منسوب کرکے فرمایا بہتے پانی میں اسراف جائز ہے کیونکہ اس میں ضائع ہونے امکان نہیں ہے، فتامل ۔ ت

پھر فرمایا :

مكروهه الاسراف فيه تحريما لو بماء النهر والمملوك له اما الموقوف على من يتطهر به ومنه ماء المدارس فحرام[3]۔

اس کے مکروہات میں سے ہے کہ اسراف' اس میں مکر تحریمی ہے خواہ نہر کے پانی سے ہو یا مملوک لہ سے ہو جہا صرف طہارت کے لیے وقف پانی جن میں سے مدا کا پانی بھی ہے اس میں اسراف حرام ہے ۔ (ت)

بحر میں ہے :

صرح الزيلعى بكراهته وفى المنتقى انه من المنهيات فتكون تحريمية[4]۔

زیلعی نے اس کی کراہت کی تصریح کی ہے اور ملتقی میں کہ یہ منہیات میں سے ہے تو یہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ ت

---

[1] الدرالمختار سنن الوضو مجتبائی دہلی ۱/۲۱

[2] ″ ″ ″ ۱/۲۲

[3] ″ مکروہات الوضو ″ ۱/۲۴

[4] بحرالرائق مستحب الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

marfat.com

منحۃ الخالق میں نہر سے ہے:

الظاهر انه مکروه تحریما اذ اطلاق الکراهة مصروف الی التحریم فما فی المنتقی موافق لما فی السراج عـه والمراد بالسنة المؤکدة لااطلاق

بظاہر یہ مکروہ تحریمی ہے کیونکہ جب کراہت مطلق ہو تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوتا ہے تو جو منتقی میں ہے وہ سراج کے موافق ہے اور سنّت سے مراد سنّتِ مؤکدہ ہے

عـه قال فی المنحة صوابه لما فی الخانیة کما لایخفی اذ لاذکر للسراج لافی کلامه ولا فی الشارح اھ ای صاحب البحر وانا اقول هذا بعید خطا ومعنی اما الاول فظاهر اذ لامناسبة بین لفظی السراج والخانیة واما الثانی فلان النهر فرع موافقة المنتقی المصرح بکونه من المنهیات علی اطلاق الکراهة فان مطلقها یحمل علی التحریم ولا ذکر للکراهة فی عبارة الخانیة نعم اراد توجیه ما فی الخانیة الی ما استظهره بقوله بعده والمراد بالسنة الخ و اقرب خطا ومعنی بل الذی یجزم السامع بانه هو الواقع فی اصل نسخة النهر فحرفه الناسخ ان نقول صوابه لما فی الشرح والمراد بالشرح التبیین شرح مشروح البحر والنهر للکنز للامام الزیلعی فانه هو الذی صرح بالکراهة واطلقها ونقله البحر وقرنه بکلام المنتقی واللّٰه تعالٰی اعلم۔ اھ منه عفی عنه

منحہ میں ہے کہ اس کا صحیح وہ ہے جو خانیہ میں ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے کیونکہ یہ نہ تو سراج میں ہے اور نہ اس کے کلام میں ہے اور نہ شارح کے کلام میں ہے اھ یعنی صاحبِ بحر کے اور میں کہتا ہوں یہ رسم الخط اور معنی دونوں کے اعتبار سے بعید ہے، بہرحال پہلا تو ظاہر ہے کیونکہ سراج اور خانیہ کے لفظوں میں کوئی مناسبت نہیں اور دوسرا اس لیے کہ نہر نے منتقی کی موافقت میں تفریع قایم کی ہے، اور منتقی میں تصریح ہے کہ یہ منہیات میں سے ہے، اور اس میں کراہت مطلق ہے کیونکہ مطلق کراہت، تحریمی ہوتی ہے، اور خانیہ کی عبارت میں کراہت کا ذکر نہیں، ہاں انہوں نے خانیہ کی عبارت کی توجیہ کا ارادہ کیا ہے اسکی طرف جس سے انہوں نے استدلال کیا ہے اس کے بعد اپنے قول والمراد بالسنۃ الخ سے، اور رسم الخط اور معنی کے اعتبار سے اقرب بلکہ ایسا جس پر کہ سامع کو جزم ہو یہ ہے کہ یہی نہر کے اصل کے مطابق ہے پھر ناسخ نے اس میں تحریف کر دی، یہ ہے کہ ہم کہیں اس کا صحیح وہ ہے جو شرح میں ہے اور مراد شرح سے امام زیلعی کی تبیین شرح کنز ہے جو بحر اور نہر کنز کی شرحوں سے واضح شرح ہے کیونکہ اس نے کراہت کی تصریح کی ہے اور اس کو مطلق رکھا ہے اور اس کو بحر نے نقل کر کے منتقی کے کلام کے ساتھ ملایا ہے واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ عفی عنہ۔

marfat.com

النهی عن الاسراف و به یضعف جعله مندوبا۔[1]

کیونکہ اسراف سے ممانعت مطلق ہے اور اس سے معلو
ہوا کہ اس کو مندوب کہنا کمزور ہے۔ ت

اب بتوفیق اللہ تعالٰی یہاں تحقیق مقام و تنقیح مرام و تصحیح احکام ونقض وایرام کے لیے بعض تنبیہات نافعہ ذکر کریں۔

التنبیه الاول عرض العلامة الشامی نور قبرہ السامی بالمحقق صاحب البحر انه تبع قولا لیس لاحد من اهل المذهب حیث قال قوله تحریما الخ نقل ذلك فی الحلیة عن بعض المتاخرین من الشافعیة وتبعه علیه فی البحر وغیرہ الخ **اقول** لم یتبعه[ف۱] البحر بل استوجه کراهة التنزیه ثم نقل عن الزیلعی کراهته وعن المنتقی النهی عنه وافاد ان مقتضاه کراهة التحریم وهذا لیس اختیارا له بل اخبارا عما یعطیه کلام المنتقی کما اخبر اولا ان قضیة عد الفتح ترکه من المندوبات عدم کراهته اصلا فلیس فیه میل الیه فضلا عن الاتباع علیه[ف۲] ولاسیما لیس فی کلامه التنصیص بجریان الحکم فی الماء الجاری والاطلاق لا یسد ههنا مسد الافصاح بالتعمیم للفرق البین بالتضییع وعدمه فکیف یجعل متابعا للقول الاول وعن هذا ذکرنا کلا من قضیة کلامه المنع فی القول الرابع دون الاول اذ لا ینسب الا الی من یفصح بشمول الحکم النهر ایضا

پہلی تنبیہ: شامی نے محقق صاحب بحر پر تعریض
کی ہے کہ انہوں نے ایسے قول کی پیروی کی ہے جو کس
بھی صاحب مذہب کا نہیں ہے، وہ کہتے ہیں، ان ک
قول تحریما الخ اس کو حلیہ میں بعض متاخرین شافعیہ
سے نقل کیا گیا ہے، اور اس پر بحر وغیرہ نے ان کی متابعت
کی ہے الخ اقول بحر نے ان کی متابعت نہیں کی ہ
بلکہ کراہت تنزیہی کی توجیہ کی ہے پھر زیلعی سے اس ک
کراہت نقل کی ہے اور منتقی سے اس کی نہی نقل ک
اور بتایا ہے کہ اس کا مقتضی کراہت تحریم ہے اور ب
ان کا اس قول کو پسند کرنا نہیں ہے بلکہ محض اس
امر کا بتانا ہے کہ یہ چیز کلامِ منتقی سے مستفاد ہے جیس
اس سے قبل انہوں نے فرمایا کہ فتح کے اس کے ترک
کو مندوبات سے شمار کرنے کا تقاضا اس کی اصل
عدم کراہت ہے تو ان کی طرف سے اس طرف میلان
بھی نہیں پایا جاتا ہے چہ جائیکہ اس سلسلے میں ان ک
متابعت، اور خاص طور پر ان کے کلام میں کوئی ایسی
بات نہیں ہے جس میں اس امر کی صراحت ہو ک
جاری پانی میں حکم جاری ہے اور اطلاق یہاں تعمیم
کے حکم کی صراحت کے قایم مقام نہیں ہو سکتا ہے
کیونکہ ضائع کرنے اور نہ کرنے میں واضح فرق ہے ت

---

[1] منحة الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق مستحب الوضو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۹

marfat.com

نعم تبعه علیه فی الغنیۃ اذقال الاسراف مکروہ بل حرام وان کان علی شط نھر جار لقولہ تعالٰی ولا تبذر تبذیرا[1] اھ

اس کو پہلے قول کے تابع کیسے کیا جاسکتا ہے؟ اور اس لیے ہم نے ذکر کیا ہے کہ ان کے کلام کا تقاضا چوتھے قول کا منع کرنا ہے نہ کہ پہلے قول کا، کیونکہ وہ صرف اسی کی طرف منسوب ہوگا جو حکم کے شامل ہونے کا قول کرتا ہے، نہر میں بھی یہی ہے، ہاں غنیہ نے بھی اس کی متابعت کی ہے ان کا کہنا ہے کہ اسراف مکروہ ہے بلکہ حرام ہے خواہ چلتی نہر کے کنارہ پر ہی کیوں نہ ہو' اللہ فرماتا ہے تو اسراف نہ کر اھ۔ ت

التنبیہ الثانی کان عرض علی البحر واتی بالتصریح علی الدر فقال ماذکرہ الشارح ھنا قد علمت انہ لیس من کلام مشایخ المذھب[2] اھ

دوسری تنبیہ: جو بحر میں کہا گیا اس کی صراحت در کے حاشیہ میں ہے کہا جو شارح نے یہاں ذکر کیا تو نے جان لیا کہ وہ مشایخ مذہب کا کلام نہیں اھ۔ (ت)

اقول والدر ایضا مصفی عن ھذا الکدر لکن رمکنون وانما اغتر المحشی العلامۃ بقولہ لوبماء النھر ولم یفرق بین تعبیری التوضی من النھر وبماء النھر وانی کتبت ھھنا علی الدر قولہ لوبماء النھر۔

اقول دُر میں یہ گڑبڑ نہیں ہے، اور محشی کو اس سے مغالطہ ہوا ہے کہ اس میں لوبماء النھر ہے اور انہوں نے ان دو عبارتوں میں فرق نہیں کیا کہ نہر سے وضو کرنا اور نہر کے پانی سے وضو کرنا، تُو نے دیکھا میں نے یہاں دُر پر لکھا ہے اس کا قول لوبماء النھر ہے۔ ت

اقول ای فی الارض لافی النھر واراد تعمیم الماء المباح والمملوك اخراجا للماء الموقوف فلاینافی ماقدمہ عن القھستانی عن الجواھر اھ ماکتبت علیہ ومما اکد الاشتباہ علی العلامۃ المحشی ان المحقق الحلبی فی الحلیۃ نقل مسألۃ الماء الموقوف وماء المدارس عن عبارۃ الشافعی المتأخر

اقول یعنی زمین میں نہ کہ نہر میں اور انہوں نے مباح اور مملوک پانی میں تعمیم کا ارادہ کیا تاکہ موقوف پانی خارج ہوجائے، لہذا جو قہستانی نے جواہر سے نقل کیا ہے اس کے منافی نہیں اھ میں کہتا ہوں محشی کے شبہ کو اس امر نے تقویت پہنچائی ہے کہ محقق حلبی نے حلیہ میں موقوف پانی اور مدارس کے پانی کا مسئلہ ایک متاخر شافعی کی عبارت سے نقل کیا ہے

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی آداب الوضو سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴

[2] رد المحتار سنن الوضو مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/ ۹۸

marfat.com

فتمامها بعد قوله مكروه على الصحيح وقيل حرام وقيل خلاف الاولى ومحل الخلاف ما اذا توضا من نهر او ماء مملوك له فان توضأ من ماء موقوف حرمت الزيادة والسرف بلا خلاف لان الزيادة غير ماذون فيها وماء المدارس من هذا القبيل لانه انما يوقف ويساق لمن يتوضؤ الوضوء الشرعى ولم يقصد اباحتها لغيرذلك[1] اھ ثم رأى المسألتين فى عبارتى البحر والدر ورای الحکم فیهما بكراهة التحريم فسبق الى خاطره انهما تبعا قيل التحريم العام وليس كذلك فان حرمة الاسراف فى الاوقاف مجمع عليها و قد غيرا فى التعبير بما يبرئهما عن تعميم التحريم فلم يقولا توضأ من نهر بل قال البحر هذا اذا كان ماء نهر وقال الدر لوبماء النهر والفرق فى التعبيرين لا يخفى على المتأمل وبيان ذلك على ما اقول ان التوضئ من النهر وان لم يدل مطابقة الا على التوضی بالاغتراف منه لكن يدل عرفا على نفى الواسطة فمن ملأ كوزا من نهر واغترف عند التوضی من الكوز لا يقال توضأ من النهر بل من الكوز الا على ارادة حذف ای بماء ماخوذ من النهر والتوضی من نهر بلا واسطة انما يكون فى متعارف

اس عبارت کا تتمہ یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق مکروہ ہے، ایک قول ہے کہ حرام ہے اور ایک قول ہے کہ خلافِ اولیٰ ہے، اور اختلاف دراصل اس صورت میں ہے جب کسی نے مملوک پانی سے یا نہر سے وضو کیا کیونکہ اگر وقف پانی سے وضو کیا تو زیادہ خرچ کرنا بالاتفاق حرام ہے کیونکہ اس میں زیادتی کی اجازت نہیں دی گئی ہے اور مدارس کا پانی اسی قسم کا ہوتا ہے کیونکہ یہ انہی لوگوں پر وقف ہوتا ہے جو شرعی وضوء کرتے ہیں اور دوسرے کے لیے اس کی اباحت کا قصد نہیں ہوتا پھر انہوں نے دونوں مسئلے بحر اور دُر کی عبارت میں دیکھے اور یہ دیکھا کہ انہوں نے اِن دونوں صورتوں میں مکروہِ تحریمی ہونے کا حکم لگایا ہے تو ان کے ذہن میں فوراً یہ بات آئی کہ ان دونوں نے متابعت کی ہے حالانکہ امرِ واقعہ یہ نہیں ہے کہ حرمت اسراف، وقف میں تو متفق علیہ ہے اور ان دونوں نے تعبیر میں قدرے تغیر کیا جس سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے تحریم کو عام کر دیا ہے، انہوں نے یہ نہیں کہا ہے کہ نہر سے وضو کیا بلکہ صاحبِ بحر نے کہا یہ اس وقت ہے جب کہ نہر کے پانی سے ہو اور دُر میں کہا کہ اگرچہ نہر کے پانی سے ہو، اور دونوں عبارتوں میں غور کرنے والے کے لیے فرق ہے، اس کی تشریح میں اس طرح کرتا ہوں کہ نہر سے وضو کرنا اگرچہ مطابقی طور پر اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اُس سے چلو بھر کر پانی سے وضو کرے لیکن عرفاً اس پر دلالت کرتا ہے کہ نہر سے بلا واسطہ وضو کیا،

---

[1] حلیہ

marfat.com

الناس بان تدخل النهر او تجلس على شاطئه وتغترف منه بيدك وتتوضأ فيه فوقوع الغسالة فى النهر هو الطريق المعروف للتوضى من النهر فيدل عليه دلالة التزام للعرف المعهود بخلاف التوضى بماء النهر فلا دلالة له على وقوع الغسالة فى شئ اصلا الا ترى ان من توضأ فى بيته بماء جلب من النهر تقول توضأ بماء النهر لامن النهر هذا هو العرف الفاشى والفرق فى الاسراف بين الماء الجارى وغيره بانه تضييع فى غيره لافيه انما يبتنى على وقوع الغسالة فيه ولا مدخل فيه للاغتراف فمن ملأ جرة من نهر وسكبها على الارض من دون نفع فقد ضيع وان افرغ جرة عنده فى نهر لم يضيع والدال على هذا المبنى هو لفظ من نهر لا لفظ بماء النهر كما علمت ففى الاول تكون دلالة على تعميم التحريم لا فى الثانى هذا هو الفارق بين تعبير ذلك الشافعى وتعبير البحر والدر وحينئذ يجد الدر معه الجواهر والمنتقى والنهر وغيرها فلا يكون متبعا القيل فى غير المذهب۔

اب اگر کوئی شخص نہر سے لوٹا بھر کر وضو کرتا ہے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نہر سے وضو کیا، بلکہ یہی کہا جائے گا کہ لوٹے سے وضو کیا، ہاں اگر مضاف محذوف مانا جائے یعنی بماء ماخوذ من النھر اور بلاواسطہ نہر سے وضو کرنا عرف میں یہ ہے کہ آدمی نہر میں داخل ہو یا اس کے کنارے پر بیٹھے اور اس میں سے چلو سے پانی لے کر وضو کرے اور اس کی دھوون نہر میں گرے، نہر سے وضو کرنے کا یہی معروف طریقہ ہے اب عرف کی وجہ سے یہ اسی پر دلالت کرے گا، اور نہر کے پانی سے وضو کرنے کا مفہوم الگ ہے، اس میں یہ نہیں ہے کہ دھوون نہر میں بھی گرے۔ مثلاً کوئی شخص نہر کے اس پانی سے وضو کرے جو اس کے گھر میں لایا گیا ہو تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے نہر کے پانی سے وضو کیا ہے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نہر سے وضو کیا ہے یہی عرف عام ہے جاری اور غیر جاری پانی میں اسراف کا یہ فرق کہ غیر جاری پانی میں ضیاع ہے اور جاری میں نہیں، یہ اس حقیقت پر مبنی ہے کہ غسالہ جاری پانی میں گرے اور اس میں چلو بھرنے کو کوئی دخل نہیں، اب اگر کسی نے ایک نہر سے ٹھلیا بھری اور پھر اس کو زمین پر پھینک دیا تو یہ اس نے اس کو ضائع کر دیا، اور اگر اپنے پاس سے ٹھلیا بھر پانی لے کر نہر میں ڈال دیا تو یہ ضائع نہیں کیا، اور اس مبنی پر دلیل من نہر کا لفظ ہے نہ کہ بماء النھر کا لفظ، تو پہلی صورت میں تحریم کی تعمیم پر دلالت ہوگی دوسری میں نہیں، یہی فرق ہے اس متاخر شافعی کے قول اور بحر اور دُر کی تعبیر میں، اور اس وقت دُر کے ساتھ جواہر اور ملتقی اور نھر وغیرہ بھی ہوں گے، اس اعتبار سے وہ اپنے مذہب کے علاوہ کسی اور کی قیل کے متبع نہیں ہوں گے۔ (ت)

اقول بتحقیقنا ھذا ظھر الجواب عما اخذ بہ الامام المحقق الحلبی فی الحلیۃ علی المشائخ حیث یطلقون ھھنا من مکان فی یقولون توضا من حوض من نھر من کذا و یریدون وقوع الغسالۃ فیہ قال فی المنیۃ اذا کان الرجال صفوفا یتوضئون من الحوض الکبیر جاز[1] قال فی الحلیۃ التوضی منہ لا یستلزم البتۃ وقوع الغسالۃ فیہ بخلاف التوضی فیہ و وقوع غسالا تھم فیہ ھو مقصود الافادۃ[2] و اطال فی ذلک و کررہ فی مواضع من کتابہ وھو من باب التدنق والمشایخ یتساھلون باکثر من ھذا فکیف وھو المفاد من جھۃ المعتاد۔

ہماری اس تحقیق سے حلبی کی اُس گرفت کا جواب بھی ہوگیا جو انہوں نے مشایخ پر کی ہے، کیونکہ وہ بجائے فی کے من کا اطلاق کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اس نے حوض سے وضو کیا جو نہر سے ہو اور ان کی مراد یہی ہے کہ اس میں دھوون گرتا ہو، منیہ میں ہے کہ جب لوگ ایک لائن میں بڑے حوض سے وضو کر رہے ہوں تو جائز ہے، حلیہ میں ہے کہ حوض سے وضو کرنے کا یہ مفہوم نہیں کہ اس میں دھوون لازماً گرتا ہو بخلاف حوض میں وضو کرنے کے، اور ان کا دھوون اس میں گرتا ہو، یہی افادہ کا مقصود ہے، اس میں طویل بحث کی اور اپنی کتاب کے کئی مقامات پر اس کا اعادہ کیا، یہ تدقیق ہے اور مشایخ اس سے زیادہ تساہل سے کام لیتے ہیں، پھر یہ معتاد سے بھی مفہوم ہے۔ (ت)

تنبیہ الثالث علامہ عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں قول سوم کو دوم کی طرف راجع کیا اور اپنے شیخ اکرم و اخ اعظم محقق زین رحمہما اللہ تعالٰی کی تقریر سے یہ جواب دیا کہ ترک اسراف کو ادب یا مستحب گننا اسے مقتضی نہیں کہ اسراف مکروہ تنزیہی بھی نہ ہو کہ آخر خلاف مستحب ہے اور خلاف مستحب خلاف اولٰی اور خلاف اولٰی مکروہ تنزیہی۔

قال فی المنحۃ قال فی النھر لا نسلم ان ترک المندوب غیر مکروہ تنزیھا لما فی فتح القدیر من الجنائز والشھادات ان مرجع کراھۃ التنزیہ خلاف الاولی ولا شک ان تارک المندوب اٰت بخلاف الاولی[3] اھ

منحہ میں فرمایا کہ نہر میں ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مندوب کا ترک مکروہ تنزیہی نہیں ہے فتح القدیر کی کتاب الجنائز والشہادات میں ہے کہ کراہت تنزیہی کا دارومدار خلاف اولٰی پر ہے اور اس میں شک نہیں کہ مندوب کا تارک خلاف اولٰی کا مرتکب ہے۔ (ت)

---

[1] منیۃ المصلی فصل فی الحیاض مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۶۷

[2] حلیہ [3] منحۃ الخالق علی حاشیۃ بحر الرائق مستحب الوضو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱/۲۹

marfat.com

یہی جواب کلام بدائع پر محقق حلبی کی تقریر سے ہوگا۔ علامہ شامی نے یہاں اُسے مقرر رکھا اور ردالمحتار میں صراحۃً اس کا اتباع کیا حیث قال ما مشی علیہ فی الفتح والبدائع وغیرھما جعل ترکہ مندوبا فیکرہ تنزیھا[1] اھ (جب فرمایا کہ جس پر فتح اور بدائع وغیرہما میں چلے ہیں وہ یہی ہے کہ اس کے ترک کو مندوب قرار دیا ہے تو وہ مکروہ تنزیہی ہوگا اھ ۔ ت)

اقول وباللہ استعین (میں اللہ سے مدد طلب کرتا ہُوں ۔ ت)

اوّلاً یہ معلوم کیجئے کہ مکروہ تنزیہی کی تحدید میں کلمات علما مختلف بھی ہیں اور مضطرب بھی، فتح القدیر کی طرح نہ ایک کتاب بلکہ بکثرت کتب میں ہے کہ کراہت تنزیہ کا مرجع خلاف اولی ہے اس طور پر ہر مستحب کا ترک بھی مکروہ تنزیہی ہونا چاہیے ۔ درمختار آخر مکروہاتِ نماز میں ہے: یکرہ ترک کل سنۃ ومستحب[2] (ہر سنت اور مستحب کا ترک مکروہ ہے ۔ ت) اور بہت محققین کراہت کے لیے دلیل خاص یا صیغۂ نہی کی حاجت جانتے ہیں یعنی جبکہ فعل سے باز رہنے کی طلب غیر حتمی پر دال ہو۔

اقول ولو قطعی الثبوت فان المدار علی ماذکرنا من حال الطلب کما قدمنا تحقیقہ فی الجود الحلو وان قال فی الحلیۃ من صدر الکتاب المنھی خلاف المامور فان کان النھی المتعلق بہ قطعی الثبوت والدلالۃ فحرام وان کان ظنی الثبوت دون الدلالۃ او بالعکس فمکروہ تحریما وان کان ظنی الثبوت والدلالۃ فمکروہ تنزیھا[3] اھ

اقول اور اگر قطعی الثبوت ہو، کیونکہ دارومدار جیسا کہ ہم نے ذکر کیا حال طلب پر ہے، ہم نے اس کی تحقیق "الجود الحلو" میں کردی ہے، اگرچہ حلیہ میں کتاب کی ابتدا میں فرمایا ہے منہی خلاف مامور کو کہتے ہیں تو اگر اس سے متعلق نہی قطعی الثبوت ہو اور قطعی الدلالۃ ہو تو وہ حرام ہے اگر ظنی ثبوت ہو قطعی الدلالت نہ ہو یا بالعکس ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر ظنی الثبوت اور ظنی الدلالۃ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے اھ ۔ت

اور شک نہیں کہ اس تقدیر پر ترکِ مستحب مکروہ نہ ہوگا، مجمع الانہر باب الاذان میں ہے: لاکراھۃ فی ترک المندوب[4] (مندوب کا ترک مکروہ نہیں ۔ ت) اضطراب یہ کہ جن صاحب فتح قدس سرہٗ نے جابجا تصریح فرمائی

---

[1] ردالمحتار مکروہات الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/ ۹۸

[2] الدرالمختار مکروہات الصلوٰۃ مجتبائی دہلی ۱/ ۹۳

[3] حلیہ

[4] مجمع الانہر باب الاذان عامرہ مصر ۱/ ۷۵

marfat.com

کہ خلاف اولیٰ مکروہ تنزیہی ہے اور اوقاتِ مکروہہ نماز میں فرمایا کہ جانب ترک میں مکروہ تنزیہی جانب فعل میں مندوب کے رتبہ میں ہے حیث قال التحریم فی مقابلۃ الفرض فی الرتبۃ وکراھۃ التحریم فی رتبۃ الواجب والتنزیہ برتبۃ المندوب[1] (وہ فرماتے ہیں کہ تحریم رتبہ میں فرض کے مقابلہ میں ہے اور کراہت تحریم رتبہ میں واجب کے مقابل ہے اور کراہت تنزیہی مندوب کے رتبہ میں ہے۔ ت) اُنھی نے تحریر الاصول میں تحریر فرمایا کہ مکروہ تنزیہی وُہ ہے جس میں صیغۂ نہی وارد ہوا اور جس میں نہی نہیں وہ خلاف اولیٰ ہے اور کراہت تنزیہ کا مرجع خلاف اولیٰ کی طرف ہونا ایک اطلاق موسع کی بنا پر ہے،

حیث قال فی الباب الاول من المقالۃ الثانیۃ من التحریر مسألۃ اطلاق المامور بہ علی المندوب ما نصہ المکروہ منھی اصطلاحا حقیقۃ مجازا لغۃ والمراد تنزیھا ویطلق علی الحرام وخلاف الاولی مما لاصیغۃ فیہ والا فالتنزیھیۃ مرجعھا الیہ[2]

وہ تحریر کے دوسرے مقالہ کے پہلے باب میں فرماتے ہیں کہ ماموربہ کے اطلاق کا معاملہ مندوب پر یہ ہے کہ مکروہ اصطلاحاً حقیقۃً منہی ہے اور لغۃً مجاز ہے، اور مراد تنزیہی ہے اور حرام اور خلاف اولیٰ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس میں کوئی صیغہ نہ ہو ورنہ کراہت تنزیہی کا مرجع اس کی طرف ہے۔ ت

اور حلیہ میں وہ فرمایا کہ علی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ (پہلی صورت میں اسراف غیر مکروہ ہوگا، ت) اُسی کے صدر میں ہے المکروہ تنزیھا مرجعہ الی خلاف الاولی والظاھر انھما متساویان[3] (مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولیٰ کی طرف ہے اور ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں برابر ہیں۔ ت) جس غنیہ کے اوقات میں باتباع فتح تصریح فرمائی کہ التنزیھیۃ مقابلۃ المندوب[4] (کراہت تنزیہیہ مندوب کے مقابل۔ ت) اُسی کے مکروہات صلاۃ میں فرمایا:

الفعل ان تضمن ترك واجب فھو مکروہ کراھۃ تحریم وان تضمن ترك سنۃ فھو مکروہ کراھۃ تنزیہ ولکن تتفاوت فی الشدۃ والقرب من التحریمیۃ بحسب تاکد السنۃ[5]

فعل اگر ترک واجب کو متضمن ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر ترک سنت کو متضمن ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے مگر کراہت تحریمی شدت وقرب کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے اس میں اعتبار سنت کے تاکّد کا ہے۔ ت

---

[1] فتح القدیر مکروہات اوقات الصلوۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۰۲

[2] تحریر الاصول [3] حلیہ

[4] غنیۃ المستملی اوقات مکروہ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۲۳۶

[5] " " مکروہات الصلاۃ " ص ۳۴۵

marfat.com

نیز صدرِ کتاب میں فرمایا:

(اعلم ان للصلاۃ سننا) وترکھا یوجب کراھۃ تنزیہ (وادابا) جمع ادب ولاباس بترکہ ولا کراھۃ (وکراھیۃ) والمراد بھا ما یتضمن ترك سنۃ وھو کراھۃ تنزیہ او ترك واجب وھو کراھۃ التحریم[1]۔

(جاننا چاہیے کہ نماز کی کچھ سنتیں ہیں) اور ان کا ترک موجب کراہت تنزیہی ہے (اور اداب ہیں) یہ ادب کی جمع ہے ان کے چھوڑنے میں نہ تو حرج ہے اور نہ ہی کراہت ہے (اور کراہت ہے) اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جس میں ترکِ سنّت ہو اور یہ مکروہ تنزیہی ہے، یا ترکِ واجب ہو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ت

بحر کے اوقات میں تھا: التنزیہ فی رتبۃ المندوب[2] (تنزیہ مندوب کے رتبہ میں ہے۔ ت)

اُسی کے باب العیدین میں فرمایا:

لایلزم من ترك المستحب ثبوت الکراھۃ اذ لابد لھا من دلیل خاص فلذا کان المختار عدم کراھۃ الاکل قبل الصلاۃ[3] اھ ای صلاۃ الاضحی۔

مستحب کے ترک سے کراہت کا ثبوت لازم نہیں کیونکہ اس کے لیے خاص دلیل ضروری ہے اس لیے نماز سے قبل کھانے کا مکروہ نہ ہونا مختار ہے اھ یعنی قبل از عید قربان۔ ت

اور دربارۂ ترک اسراف[عہ] اُن کا کلام گزرا اُسی کے مکروہات نماز میں ایسی ہی تصریح فرما کر پھر خود اُس پر اشکال وارد کردیا کہ ہر مستحب خلافِ اولٰی ہے اور یہی کراہت تنزیہ کا حاصل۔

حیث قال السنۃ ان کانت غیر مؤکدۃ فترکھا مکروہ تنزیھا وان کان الشیئ مستحبا او مندوبا ولیس بسنۃ فینبغی ان لایکون ترکہ مکروھا اصلا کما صرحوا بہ انہ یستحب

فرمایا سنت اگر غیر مؤکدہ ہے تو اس کا ترک مکروہ تنزیہی ہے اور اگر کوئی چیز مستحب یا مندوب ہے اور سنّت نہیں ہے تو چاہیے کہ اس کا ترک مکروہ بالکل نہ ہو جیسا کہ فقہا نے اس کی تصریح کی ہے کہ

---

[1] غنیۃ المستملی بعد از ادلۃ السنۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳

[2] بحرالرائق اوقاتِ مکروہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴۹

[3] بحرالرائق باب العیدین 〃 ۲/۱۶۳

عہ نیز ثانیاً میں ان کا کلام آتا ہے کہ امام زیلعی نے لطم وجہ کو مکروہ لکھا تو اس کا ترک سنت ہوگا نہ کہ مستحب ۱۲ منہ غفرلہ (م)

marfat.com

یوم الاضحٰی ان لایاکل قالوا ولو اکل فلیس بمکروہ فلم یلزم من ترک المستحب ثبوت کراھتہ الا انہ یشکل علیہ ما قالوہ ان المکروہ تنزیھا خلاف الاولٰی ولا شک ان ترک المستحب خلاف الاولٰی اھ[1]

اما العلامۃ الشامی فاضطرب اقوالہ ھھنا اکثر واوفر ففی مستحبات[ف1] الوضوء نقل مسألۃ الاکل یوم الاضحی واستظھر ان ترک المستحب لایکرہ حیث قال اقول وھذا ھو الظاھر اذ النوافل فعلھا اولٰی ولایقال ترکھا مکروہ[2] اھ ثم بعد صفحۃ رجع وقال قدمنا ان ترک المندوب مکروہ تنزیھا اھ[3]
وقال فی مکروھات[ف2] الوضوء المکروہ تنزیھا یرادف خلاف الاولٰی اھ[4] ورجع آخر مکروھات الصلاۃ فقال الظاھر ان خلاف الاولٰی اعم فقد لایکون مکروھا حیث لا دلیل خاص کترک صلاۃ الضحٰی اھ[5]
وقال فی صدرھا[ف3] قلت ویعرف ایضا

مستحب یہ ہے کہ عیدِ قربان کے دن
نہ کھائے فقہاء نے فرمایا اگر کھا لیا تو مکروہ نہیں ہے تو ترکِ مستحب سے ثبوتِ کراہت لازم نہ آیا مگر اس پر یہ اشکال ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ مکروہ تنزیہی خلافِ اولٰی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ترکِ مستحب خلافِ اولٰی ہے۔ ت

علامہ شامی کے اقوال میں اس جگہ اضطراب ہے
مستحباتِ وضو میں عید قربان کے دن کھانے کا مسئلہ ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ترکِ مستحب مکروہ نہیں ہے اور فر
میں کہتا ہوں کہ یہی ظاہر ہے کیونکہ نوافل کا ادا کرنا اولٰی
اور نہ کہا جائے کہ ان کا ترک مکروہ ہے اھ پھر ایک صفحہ کے بعد رجوع کرلیا اور کہا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ مندوب کا ترک مکروہِ تنزیہی ہے اھ۔ ت
اور مکروہاتِ وضو میں فرمایا کہ مکروہ تنزیہی خلافِ اولٰی کے مترادف ہے اھ اور مکروہاتِ صلوٰۃ کے آخر میں فرمایا کہ ظاہر یہ ہے کہ خلافِ اولٰی اعم ہے
کبھی وہ مکروہ نہیں ہوتا جہاں خاص دلیل موجود نہ ہو
جیسے نمازِ چاشت کا ترک کرنا اھ۔ ت
اور اس کی ابتدا میں فرمایا، میں کہتا ہوں

---

[1] بحر الرائق آخر مکروہات الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۳۲
[2] ردالمحتار مستحب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۱
[3] " " " ۱/۹۲
[4] " مکروہات الوضوء " ۱/۹۷
[5] " مکروہات الصلوٰۃ " ۱/۴۸۳

marfat.com

بلا دلیل نهی خاص بان تضمن ترك واجب او سنة فالاول مکروه تحریما والثانی تنزیها[1] اھ ورجع فی آخرها فقال بعد ما مر وبه یظهر ان کون ترك المستحب راجعا الی خلاف الاولٰی لایلزم منه ان یکون مکروها الا بنهی خاص لان الکراهة حکم شرعی فلا بد له من دلیل[2] اھ

اور بلا دلیل بھی نہی خاص پہچانی جاتی ہے مثلاً یہ کہ وہ ترک واجب وترک سنت کو متضمن ہو تو پہلا مکروہ تحریمی اور دوسرا تنزیہی ہے اھ اور اس کے آخر میں رجوع کیا اور فرمایا کہ اسی سے یہ معلوم ہوا کہ ترک مستحب خلاف اولٰی کی طرف راجع ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مکروہ ہو، ہاں اگر خاص نہی ہوگی تو ہوگا، کیونکہ کراہت حکم شرعی ہے اس کے لیے کسی دلیل کا ہونا ضرور ہے اھ (ت)

ثم بعد ورقة[ف١] رجع عن هذا الرجوع فقال فی مسألة استقبال النیرین فی الخلاء الظاهر ان الکراهة فیه تنزیهیة ما لم یرد نهی خاص[3] اھ

پھر ایک ورق بعد اس سے رجوع کیا اور نیرین کے خلاء میں استقبال کے مسئلہ پر کہا ظاہر یہ ہے کہ کراہت اس میں تنزیہی ہے جب تک خاص نہی نہ ہو اھ (ت)

وقال فی المنحة[ف٢] عند قول البحر قد صرحوا بان التفات[ف٣] البصر یمنة ویسرة من غیر تحویل الوجه اصلا غیر مکروه مطلقا والاولی ترکه لغیر حاجة مانصه ای فیکون مکروها تنزیها کما هو مرجع خلاف الاولٰی کما مر[عہ] وبه صرح فی النهر وفی الزیلعی وشرح

اور منحہ میں فرمایا بحر کے اس قول کے پاس کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ دائیں بائیں دیکھنا چہرے موڑے بغیر مطلقاً غیر مکروہ ہے اور اولٰی اس کا ترک ہے، جبکہ ضرورت نہ ہو، ان کی عبارت یہ ہے "تو یہ مکروہ تنزیہی ہوگا جیسا کہ خلاف اولٰی کا مرجع ہے، جیسا کہ گزرا، اس کی تصریح نہر میں

عہ ای فی البحر صدر المکروهات ان المکروه تنزیها مرجعه الی ما ترکه اولی اھ منه (م)

بحر میں مکروہات کے شروع میں ہے مکروہ تنزیہی ہے اس کا مرجع ترکِ اولٰی ہے۔ (ت)

---

[1] رد المحتار مکروہات الصلٰوۃ مکتبہ مصطفی البابی مصر ۱/۴۷۲

[2] رد المحتار آخر مکروہات الصلٰوۃ مصطفی البابی مصر ۱/۴۸۳

[3] " استقبال القبلۃ " ۱/۴۸۵

marfat.com

الملتقی للباقانی انه مباح لانه صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم کان یلاحظ اصحابه فی صلاته بموق عینیه ولعل المراد عند عدم(عہ) الحاجة فلا ینافی ماھنا[1] اھ ثم رجع عما قریب فقال خلاف الاولی اعم من المکروہ تنزیھا وترك المستحب خلاف الاولی دائما لا مکروہ تنزیھا دائما بل قد یکون مکروھا ان وجد دلیل الکراھة والا فلا[2] اھ

کی ہے، اور زیلعی اور شرح ملتقی للباقانی میں ہے کہ یہ مباح ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں آنکھوں کے کونوں سے اپنے صحابہ کو ملاحظہ کرتے تھے اور اس سے مراد شاید یہ ہو کہ عدمِ حاجت کے وقت ایسا ہے تو یہاں جو ہے اس کے منافی نہ ہوگا اھ پھر اس سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا کہ خلافِ اولٰی، مکروہ تنزیہی سے عام ہے اور ترک مستحب ہمیشہ خلافِ اولٰی ہے ہمیشہ مکروہ تنزیہی نہیں ہے بلکہ دلیل کراہت ہوتی ہے تو مکروہ ہوتا ہے ورنہ نہیں اھ۔ (ت)

اقول ومن العجب ان البحر کان صرح فی الالتفات بنفی الکراھة مطلقا وان الاولی ترکه لغیر حاجة فکان نصافی نفی الکراھة رأسا مع کونه ترك الاولی فی بعض الصور ففسرہ بضدہ اعنی اثبات الکراھة لکونه ترك الاولی مع نقله عن الزیلعی والباقانی انه مباح وظاھرہ الاباحة الخالصة بدلیل الاستدلال بالحدیث فلم یتذکر ھنالك ان خلاف الاولی لا یستلزم الکراھة مالم یرد نھی۔

اقول اور یہ امر لائقِ تعجب ہے کہ التفات کا بحر نے مطلقاً عدمِ کراہت کا قول کیا تھا اور یہ کہ بلا حاجت ترک اولٰی ہے تو یہ عدمِ کراہت میں تصریح تھی حالانکہ یہ بعض صورتوں میں ترک اولٰی ہے، تو اس کی تفسیر اس کی ضد سے کی اور فرمایا میری مراد ہے کہ کراہت کا اثبات، کیونکہ یہ ترک اولٰی ہے حالانکہ وہ خود ہی زیلعی اور باقانی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ مباح ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اباحت خالص ہو، کیونکہ حدیث سے استدلال کیا ہے اب یہاں یہ یاد نہ آیا کہ خلاف اولٰی اس وقت تک مستلزم کراہت نہیں ہے جب تک کہ نہی وارد نہ ہو۔ ت

بایں ہمہ اس میں شک نہیں کہ فتح القدیر میں محقق علی الاطلاق کی تصریحات اسی طرف ہیں کہ ترک مستحب بھی مکروہ تنزیہی

عہ اقول لعل لفظة عدم وقعت زائدة من قلم الناسخ فالصواب عدم العدم اھ منه (م)

میں کہتا ہوں لفظ عدم قلم ناسخ سے زائد واقع ہوا پس درست عدم العدم ہے۔ (ت)

---

[1] منحة الخالق مع البحر مکروہات الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۱/۱

[2] " " " " ۳۲/۱

تو اُن کا آداب میں گننا نفیِ کراہت تنزیہ پر کیونکر دلیل ہو خصوصاً اسی بحث کے آخر میں وُہ صاف صاف کراہت اسراف کی تصریح بھی فرماچکے حیث قال یکرہ الزیادۃ علی ثلث فی غسل الاعضاء[1] اھ (جیسا کہ کہا کہ اعضاء کے دھونے میں تین مرتبہ سے زیادہ مکروہ ہے۔ ت) اور خود علامہ صاحبِ بحر نے بھی اسے اُن سے نقل فرمایا تو اُس حمل پر باعث کیا رہا۔

ثانیاً اقول اس سے قطع نظر بھی ہو تو محقق نے انھیں آداب میں یہ افعال بھی شمار فرمائے،

نزع خاتم علیہ اسمہ تعالٰی و اسم نبیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حال الاستنجاء و تعاھد ماتحت الخاتم وان لا یلطم وجھہ بالماء والدلک خصوصا فی الشتاء و تجاوز حدود الوجہ والیدین والرجلین لیستیقن غسلھا[2]۔

یہ کہ وہ انگوٹھی جس پر اللہ تعالٰی یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی کندہ ہو استنجاء کے وقت اتارنا اور مُہر کے نچلے حصّے کا خیال رکھنا، اور منہ پر پانی کا چھپکا نہ مارنا، اور پانی کا چہرے پر اچھی طرح ملنا، خاص طور پر سردی میں، اور چہرے، دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی حدود سے تجاوز کرنا تاکہ دھونے کا یقین ہوجائے۔ ت

اور شک نہیں کہ وقت استنجاء اُس انگشتری کا جس پر اللہ عزّوجل یا نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا نام پاک یا کوئی متبرک لفظ ہو اُتارلینا صرف مستحب ہی نہیں قطعاً سنّت اور اُس کا ترک ضرور مکروہ بلکہ اساءت ہے بلکہ مطلقاً کچھ لکھا ہو حروف ہی کا ادب چاہیے بلکہ ایسی انگوٹھی پہن کر بیت الخلا میں جانا ہی مکروہ ہے ولہذا تعویذ لے جانے کی اجازت اُس وقت ہوئی کہ غلاف مثلاً موم جامہ میں ہو اور پھر بھی فرمایا کہ اب بھی بچنا ہی اولٰی ہے اگرچہ غلاف ہونے سے کراہت نہ رہی، ردالمحتار میں ہے:

نقلوا عندنا ان للحروف حرمۃ ولو مقطعۃ وذکر بعض القراء ان حروف الھجاء قران نزل علی ھود علیہ الصلاۃ والسلام[3] الخ

فقہاء نے نقل کیا ہے کہ ہمارے نزدیک حروف قابلِ احترام ہیں خواہ الگ الگ ہوں، اور بعض قُرّاء سے منقول ہے کہ حروف الہجاء قرآن ہے جو ہُود علیہ الصلوٰۃ والسلام پرنازل ہُوا۔ ت

---

[1] فتح القدیر قبیل نواقض الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۲

[2] ایضاً

[3] ردالمحتار فصل فی الاستنجاء مصطفی البابی مصر ۱/ ۲۵۰

marfat.com

اُسی میں عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی قدس سرہ القدسی سے ہے :

حروف الھجاء قران انزلت علٰی ھود علیہ الصلاۃ والسلام کما صرح بذلك الامام القسطلانی فی کتابہ الاشارات فی علم القراءات[1]۔

حروف الہجاء قرآن ہے جو ہود علیہ السلام پر نازل ہوا، جیسا کہ امام قسطلانی نے اپنی کتاب الاشارات فی علم القراءات میں نقل کیا ہے۔ ت

بحرالرائق میں ہے :

یکرہ ان یدخل الخلاء ومعہ خاتم مکتوب علیہ اسم اللہ تعالٰی اوشیئ من القران[2]۔

یہ مکروہ ہے کہ انسان بیت الخلاء میں ایسی انگوٹھ پہن کر داخل ہو جس پر اللہ کا نام یا قرآن لکھا ہو

دُرمختار میں ہے :

رقیۃ فی غلاف متجاف لم یکرہ دخول الخلاء بہ والاحتراز افضل[3]۔

اگر کوئی تعویذ خشک غلاف میں ہے تو اس کو بیت الخ میں لے جانا مکروہ نہیں ہے اور بچنا افضل ہے۔ ت

ف ۱ یونہی انگشتری ڈھیلی ہو تو اُسے جنبش دینی وضو میں سنّت ہے اور تنگ ہو کہ بے تحریک پانی نہ پہنچے گا تو فرض

خلاصہ میں ہے :

فی مجموع النوازل تحریك الخاتم سنۃ ان کان واسعا وفرض ان کان ضیقا بحیث لم یصل الماء تحتہ[4]۔

مجموع النوازل میں ہے انگوٹھی کو حرکت دینا سنت ہے اگر ڈھیلی ہو اور اگر تنگ ہو کہ اس کے نیچ پانی نہ پہنچتا ہو تو فرض ہے۔ ت

ف ۲ یونہی وضو میں منہ پر زور سے چھپا کا مارنا مکروہ اور اس کا ترک مسنون۔ درمختار میں ہے :

مکروھہ لطم الوجہ اوغیرہ بالماء تنزیھا[5]۔

وضو کا مکروہ تنزیہی یہ ہے کہ منہ وغیرہ پر پانی چھپکا مارنا۔ ت

بحر میں ہے :

---

[1] ردالمحتار قبیل باب المیاہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۳۱
[2] بحرالرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴۳
[3] درمختار مجتبائی دہلی ۱/۳۴
[4] خلاصۃ الفتاوٰی نولکشور لکھنؤ ص ۲۳
[5] درمختار مجتبائی دہلی ص ۲۴

marfat.com

ان الزیلعی صرح بان لطم الوجه بالماء مکروہ فیکون ترکه سنة لا ادبا۔[1]

زیلعی نے تصریح کی کہ پانی سے منہ پر چھپکا مارنا مکروہ ہے تو اس کا ترک سنّت ہوگا نہ کہ ادب۔ ت

یونہی اعضاء کا ملنا بھی مثل غسل سنّتِ وضو بھی ہے۔ درمختار میں ہے:

ومن السنن الدلك وترك الاسراف وترك لطم الوجه بالماء۔[2]

اور سنّتوں میں ہے ملنا اور اسراف کا ترک کرنا، اور منہ پر پانی کا چھپکا نہ مارنا۔ ت

خلاصہ فصل وضو جنس آخر صفتِ وضو میں ہے: والدلك عندنا سنة (ہمارے نزدیک ملنا سنّت ہے۔ ت) رہا اعضاء میں حدودِ شرعیہ سے اتنا تجاوز جس سے یقین ہوجائے کہ حدودِ فرض کا استیعاب ہولیا۔

اقول اگر یقین سے یقینِ فقہی مراد جیسا کہ کتبِ فقہیہ میں وہی متبادر ہے تو یہ ادب وسنّت درکنار خود واجب ولابدی ہے ہاں یقین کلامی مراد ہو تو ادب کہنا عجب نہیں ھذا وقد نبه من ھذہ الافعال الاربعة علی سنیة الاخیرین فی البحر (ان چار افعال میں سے دو کے سنّت ہونے پر بحر میں تنبیہ کی ہے۔ ت)

اقول والعجب ترك الاولین مع نقله ایاھما ایضا عن الفتح فالسکوت یکون اشد ایھاما مما لو لم یاثرھما ولا شك ان الثانی مثل الرابع الذی استند فیه البحر الی ان الخلاصة جعله سنة فکذلك نص فیھا علی سنیة الثانی ایضا اما الاول فاھم الکل واحقھا بالتنبیه والبحر نفسه صرح فی الاستنجاء بما سمعت ولکن جل من لا یغیب عن علمه شیئ قط۔

اقول اور قابلِ تعجب یہ ہے کہ پہلے دو کو چھوڑ دیا حالانکہ انھوں نے اس کو فتح سے نقل کیا تو خاموشی سے زیادہ وہم پیدا ہونا، بہ نسبت اس کے کہ وہ ان دونوں کو نقل ہی نہ کرتے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دوسرا چوتھے کی مثل ہے جس میں بحر نے کہا ہے کہ خلاصہ نے اس کو سنّت کہا ہے، اسی طرح اس میں دوسرے کی سنیت کی تصریح بھی ہے بہرحال پہلا سب سے اہم ہے اور اس پر زیادہ تنبیہ کی ضرورت ہے، اور بحر نے استنجاء کے بارے میں جو تصریح کی ہے وہ ہم نے بیان کردی، تو نے سن لی، لیکن بزرگ وہ ہے جس کے علم سے کوئی چیز کبھی غائب نہیں ہوتی ہے۔ ت

---

[1] بحرالرائق مستحبات الوضوء سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۹

[2] الدرالمختار سنن الوضوء مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/ ۲۲

marfat.com

یہاں سے واضح ہُوا کہ محقق کا اس عبارت میں ترک اسراف کو شمار فرمانا نفی کراہت پر حاکم نہیں ہوسکتا۔

اقول وکان من احسن الاعذار (۱) عن المحقق رحمہ اللہ تعالٰی انہ تجوز فاطلق الادب علی مایعم السنن لکنہ ھھنا قد میز السنن من الاداب کما میز فی الخلاصۃ و (۲) اخذ علی الکتاب فی جعلہ التیامن واستیعاب الراس بالمسح مستحبین وقال بعد اقامۃ الدلیل فالحق ان الکل سنۃ ومسح الرقبۃ مستحب اھ ثم قال ومن السنن الترتیب بین المضمضۃ والاستنشاق وعد اشیاء ثم قال الاداب ترک الاسراف والتقتیر[۱] الخ (۳) فسیاق کلامہ رحمہ اللہ تعالٰی ینفی العذر المذکور واللہ تعالٰی اعلم۔

اقول محقق کی طرف سے بہترین عذر یہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے بطور مجاز ادب بول کر سُنتوں کا ارادہ کیا ہے مگر یہاں سنتوں اور ادب کو الگ الگ رکھا ہے جیسا کہ خلاصہ میں کیا ہے، اور کتاب پر اس سلسلہ میں مواخذہ کیا ہے کہ اُنہوں نے تیامن اور مسح میں اس کے استیعاب کو مستحب کیوں قرار دیا ہے اور دلیل قایم کرنے کے بعد فرمایا کہ حق تو یہ ہے کہ یہ سب سنت ہے اور گردن کا مسح مستحب ہے اھ پھر فرمایا سنتوں میں کُلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں ترتیب ہے، اور کئی دوسری چیزیں گنائیں، پھر فرمایا ادب ترک اسراف و تقتیر ہے الخ لہٰذا ان کے کلام کی روِش مذکور عذر کی نفی کرتی ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

ثالثاً اقول (۴) عبارت بدائع میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ملک العلماء رحمہم اللہ تعالٰی نے ترک اسراف کو صرف ادب ہی نہ فرمایا بلکہ حق بتایا تو اسراف خلاف حق ہوا باطل ہوا اور اُس کا ادنٰی درجہ کراہت فماذا بعد الحق الا الضلال بلکہ اسراف کو غلو کہا اور دین میں غلو ممنوع لاتغلوا فی دینکم۔

رابعاً اقول (۵) ان تمام تائیدات کے بعد بھی نہر و ردالمحتار کا مطلب کہ قول سوم کو دوم کی طرف راجع کرنا ہے تمام نہیں ہوتا۔ مانا کہ بدائع و فتح کی عبارات نفی کراہت نہ کریں مانا کہ فتح کی رائے میں ترکِ ادب بھی مکروہ ہو مگر نص امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ کا کیا جواب جس میں اُس کے ادب ہونے کی تصریح فرمائی اور مستحبات محضہ کے ساتھ اُس کی گنتی آئی اب اگر تحقیق یہ ہے کہ ترک مندوب مکروہ نہیں تو ضرور کلام امام کہ امام کلام ہے نفی کراہت کا اشعار فرمائے گا اس بارہ میں

ع: تبعہ علی الاول فی البرھان ثم الشرنبلالی وغیرھما وعلی الثانی من لایحصی اھ منہ

برہان پھر شرنبلالی وغیرہما نے اس کی اتباع کی پہلے قول پر اور دوسرے پر بے شمار نے۔ (ت)

---

[۱] فتح القدیر سنن الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۱

marfat.com

کلمات علما کا اختلاف و اضطراب سُن چکے۔

وانا اقول و باللہ التوفیق **اولاً** [ف۱] حب وکراہت میں تناقض نہیں کہ ایک کا رفع دُوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہو۔ دیکھو مباح سے دونوں مرتفع ہیں تو ترک مستحب مطلقاً مستلزم کراہت کیوں ہوا۔

ثانیاً اقول اگر ترک مستحب موجب کراہت ہو تو آدمی جس وقت خالی بیٹھا ہو اور کوئی مطالبہ شرعیہ اُس وقت اُس پر لازم نہ ہو لازم کہ اُس وقت لاکھوں مکروہ کا مرتکب ٹھہرے کہ مندوبات بے شمار ہیں اور وہ اُس وقت اُن سب کا تارک۔

ثالثاً اقول کراہت کا لفظ ہی بتا رہا ہے کہ وہ مقابل سنت ہے نہ مقابل مندوب جو پسندیدہ ہو کہ بلاوجہ وجیہ ایسی چیز کا ارتکاب کرے جسے اس کا مولیٰ مکروہ رکھتا ہے وہ کسی ملامت وسرزنش کا بھی مستحق نہ ہو تو مولیٰ کے نزدیک مکروہ ہونے کا کیا اثر ہوا اور جب فعل پر سرزنش چاہئے تو اس کا مرتبہ جانب ترک میں وہی ہوا جو جانب فعل میں سنّت کا ہے کہ اُس کے ترک پر ملامت ہے نہ کہ مندوب کا جس کے ترک پر کچھ نہیں۔ ظاہر ہے کہ کراہت کچھ ہے کی مقتضی ہے اور ترک مستحب پر کچھ نہیں اور کچھ نہیں کچھ ہے کے برابر نہیں ہوسکتا۔

رابعاً اقول و باللہ التوفیق تحقیق بالغ و تنقیح بازغ یہ ہے کہ فعل مطلوب شرعی کا ترک نادراً ہوگا یا عادۃً اور ہر ایک پر سزا کا استحقاق ہوگا یا سرزنش کا یا کچھ نہیں تو دونوں ترک تین قسم ہوئے اور تین کو تین میں ضرب دیے سے نو قسمیں عقلی پیدا ہوئیں ان میں تین بداہۃً باطل ہیں: ترک عادی پر کچھ نہ ہو اور نادر پر عذاب یا عتاب۔ سوم ترک عادی پر عتاب اور نادر پر عقاب۔ اور دو قسمیں شرعاً وجود نہیں رکھتیں ترک عادی پر عقاب یا عتاب اور نادر پر کچھ نہیں کہ شرعاً مستحب کے ترک نادر پر کچھ نہیں تو عادی پر بھی کچھ نہیں اور سنّت کے ترک عادی پر عتاب ہے تو نادر پر بھی ہے کہ وہ حکم سنّت ہے اور حکم شے کو شے سے انفکاک نہیں اصول امام فخر الاسلام و امام حسام الدین و امام نسفی میں ہے:

حکم السنۃ ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراض ولا وجوب لانھا طریقۃ امرنا باحیائھا فیستحق اللائمۃ بترکھا[۱]

سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے مگر اس میں فرضیت اور وجوب نہ ہو، کیونکہ وہ ایک ایسا طریقہ ہے جس کو زندہ رکھنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اس کو چھوڑنے سے سرزنش کا مستحق ہوگا۔ (ت)

لاجرم چار قسمیں رہیں:

۱؎ اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ جاوید پریس کراچی ص ۱۳۹

marfat.com

(۱) ترک عادی ہو یا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو یہ بحال قطعیت فرض ورنہ واجب ہے۔
(۲) عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب۔ یہ سنتِ مؤکدہ ہے کہ اگر نادر پر بھی عذاب ہو تو اُس میں اور واجب میں فرق نہ رہے گا اور عادی پر بھی عتاب ہی ہو تو اُس میں اور سنتِ غیر مؤکدہ میں تفاوت نہ ہوگا حالانکہ وہ ان دونوں میں برزخ ہے۔
(۳) عادی ہو یا نادر مطلقاً مورث عتاب ہو۔ یہ سنتِ زائدہ ہے۔
(۴) مطلقاً عذاب وعتاب کچھ نہ ہو۔ یہ مستحب ومندوب وادب ہے۔

پھر از انجا کہ فعل وترک میں تقابل ہے لغرض تعادل واجب ہے کہ ایسی ہی چار قسمیں جانب ترک نکلیں یعنی جس کا ترک مطلوب ہے:

(۱) اُس کا فعل عادی ہو یا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو یہ بحال قطعیت حرام ورنہ مکروہ تحریمی ہے۔
(۲) فعل عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب یہ اساءت ہے جس کی نسبت علمائے تحقیق فرمائی کہ کراہت تنزیہی سے افحش اور تحریمی سے اخف ہے۔
(۳) مطلقاً مورث عتاب ہی ہو یہ کراہت تنزیہی ہے۔
(۴) مطلقاً کچھ نہ ہو یہ خلافِ اولیٰ ہے۔

تنویر اس تقریرِ منیر سے چند جلیل فائدے متجلی ہوئے:

(۱) سنتِ مؤکدہ کا ترک مطلقاً گناہ نہیں بلکہ اُس کے ترک کی عادت گناہ ہے۔
(۲) اساءت کے بارے میں اگرچہ کلماتِ علما مضطرب ہیں کوئی اسے کراہت سے کم کہتا ہے کما فی الدر صدر سنن الصلاۃ و به نص الامام عبد العزیز فی الکشف و فی التحقیق۔ (جیسا کہ در میں نماز کی سنتوں کی ابتدا میں ہے اور اسی کی تصریح امام عبد العزیز نے کشف اور تحقیق میں کی ہے۔ ت)
کوئی زاید کما فی الشامی عن شرح المنار للزین (جیسا کہ شامی میں شرح منار میں زین سے۔ ت)
کوئی مساوی کما فی الطحطاوی ثمہ و فی ادراک الفریضۃ عن الحلبی شارح الدر (جیسا کہ طحطاوی میں فرض کے جاننے میں حلبی شارح در سے۔ ت) مگر عند التحقیق اُس کا مقابل سنتِ مؤکدہ ہونا چاہئے کہ جس طرح سنتِ مؤکدہ واجب وسنت زایدہ میں برزخ ہے یُوں ہی اساءت کراہت تحریم وکراہت تنزیہ میں کما فی الشامی (جیسا کہ شامی میں ہے۔ ت) عالمگیریہ میں سراج وہاج سے ہے:

marfat.com

ان ترك المضمضة والاستنشاق اثم علی الصحیح لانهما من سنن الهدی وترکهما یوجب الاساءة بخلاف السنن الزوائد فان ترکها لایوجب الاساءة اھ[1]

اگر کلی اور ناک میں پانی ڈالنا چھوڑ دیا تو صحیح قول کے مطابق گنہ گار ہوگا کیونکہ یہ سنن ہدٰی سے ہے اور ان کا ترک موجب گناہ ہے بخلاف سنن زوائد کے کہ ان کا ترک موجب اساءت نہیں اھ۔ ت

اقول قوله اثم ای ان اعتاد کما هو معروف فی محله فیه وفی نظائره۔

اقول ان کا قول "گنہ گار ہوگا" اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اس نے ترک کی عادت بنالی ہو اور یہ امر اپنے مقام پر معروف ہے اور اس کے نظائر بھی ہیں۔ ت

اصول امام فخر الاسلام وامام حسام الدین وامام نسفی میں ہے:

والسنن نوعان سنة الهدی وتارکها یستوجب اساءة وکراهیة والزوائد وتارکها لا یستوجب اساءة۔[2]

اور سنت کی دو قسمیں ہیں، سنّتِ ہدٰی جس کا تارک گنہگار ہے اور سنّتِ زوائد جس کا تارک گنہ گار نہیں ہے۔ ت

ردالمحتار صدر سنن الوضوء میں ہے:

مطلق السنة شامل لقسمیها وهما السنة المؤکدة المسماة سنة الهدی وغیر المؤکدة المسماة سنة الزوائد۔[3]

مطلق لفظ سنّت دونوں قسموں کو شامل ہے، سنّتِ مؤکدہ جس کو سنّتِ ہدٰی کہتے ہیں اور غیر مؤکدہ جس کو سنّتِ زوائد کہتے ہیں۔ ت

بحرالرائق سنن نماز مسئلہ رفع یدین للتحریمہ میں ہے:

انه من سنن الهدی فهو سنة مؤکدة۔[4]

سنن ہُدٰی سنّتِ مؤکدہ ہے۔ ت

(۴۴) کراہت تنزیہ نہ مستحب کے مقابل ہے نہ سنّتِ مؤکدہ کے بلکہ سنّتِ غیر مؤکدہ کے مرتبہ میں ہے، اُسے مستحب کے مقابل کہنا خلافِ تحقیق ہے اور مطلق سنّت کے مقابل بتانا بمعنی اعم ہے جبکہ اُسے اساءت کو بھی شامل کرلیا جائے جس طرح کبھی اساءت کو اعم لے کر سنّتِ زائدہ کے مقابل بولتے ہیں جس طرح اطلاق

---

[1] فتاوی عالمگیری | مکتبہ نورانی کتب خانہ پشاور | ۶/۱
[2] اصول البزدوی | باب الفرضیة والرخصة | جاوید پریس کراچی | ص ۳۹
[3] ردالمحتار | مصطفی البابی مصر | ۷۷/۱
[4] بحرالرائق | سعید کمپنی کراچی | ص ۳۰۲

marfat.com

موسع میں خلافِ اولیٰ کہہ کر وہ تنزیہی کہہ دیتے ہیں۔

(۴) خلافِ اولیٰ مستحب کا مقابل ہے اور اپنے معنی خاص پر مکروہ تنزیہی سے بالکل جدا ہاں بمعنی اعم اُسے بھی شامل اور کراہت تنزیہہ کا اُس کی طرف مرجع ہونا اسی معنی پر ہے۔ بحر کے اشکال مذکور یشکل علیہ ما قالوہ ان المکروہ تنزیہا مرجعہ الی خلاف الاولی (اس پر یہ اشکال ہے کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولیٰ ہے۔ ت) پر منحۃ الخالق میں فرمایا :

الکراھۃ لابد لھا من دلیل خاص و بذلک یندفع الاشکال لان المکروہ تنزیھا الذی ثبتت کراھتہ بالدلیل یکون خلاف الاولی ولا یلزم من کون الشئی خلاف الاولی ان یکون مکروھا تنزیھا مالم یوجد دلیل الکراھۃ۔[1]

کراہت کے لیے دلیل خاص ضروری ہے اور اس سے اشکال مرتفع ہوجائے گا اس لیے کہ مکروہ تنزیہی وہ ہے کہ جس کی کراہت دلیل سے ثابت ہو وہ خلاف اولیٰ ہوگا اور کسی چیز کے خلافِ اولیٰ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ وُہ مکروہ تنزیہی بھی ہو تاوقتیکہ دلیلِ کراہت نہ پائی جائے۔ ت

(۵) کراہت کے لیے اگرچہ تنزیہی ہو ضرور دلیل کی حاجت ہے کما نص علیہ فی الحدیقۃ الندیۃ وغیرھا وبیناہ فی رشاقۃ الکلام (جیسا کہ اس کی تصریح حدیقۃ الندیہ وغیرہ میں موجود ہے اور ہم نے اس کو اثنائِ کلام میں بیان کردیا ہے۔ ت)

اقول خلافِ سنت ہونا خود کراہت پر دلیل شرعی ہے،

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من رغب عن سنتی فلیس منی[2] رواہ الشیخان عن انس ولابن ماجۃ عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا فمن لم یعمل بسنتی فلیس منی[3] فما مر عن العلامۃ الشامی من انھا قد تعرف بلا دلیل خاص کان تضمن ترک واجب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس نے میری سنّت سے اعراض کیا وہ مجھ سے نہیں ہے، اس کو شیخان نے انس سے روایت کیا، اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے روایت کی جس نے میری سنت پر عمل نہ کیا تو وہ مجھ سے نہیں ہے، تو شامی میں جو ہے کہ کراہت کبھی بلا دلیل خاص کے

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۰۲

[2] صحیح بخاری کتاب النکاح قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۷۵۷

[3] سنن ابن ماجہ ماجاء فی فضل النکاح مجتبائی لاہور ص ۱۳۴

marfat.com

او سنة[1] ليس كما ينبغي ولا نعني بالخاص خصوص النص فی الجزئی المعين اذ لاحاجة اليه قطعا لصحة الاحتجاج بالعمومات و القواعد الشرعية الكلية قطعا۔

بھی پہچانی جاتی ہے مثلاً یہ کہ ترک واجب یا سنت کو متضمن ہو، نامناسب ہے، اور ہماری مراد خاص کسی معین جزئی میں خاص نص کا پایا جانا مراد نہیں کیونکہ اس کی قطعی ضرورت نہیں، شریعت میں عمومیت اور قواعد کلیہ سے ہی قطعی استدلال کیا جاتا ہے۔ ت

(۶) یہ نفیس جلیل تفرقے مقتضائے تقسیم عقلی و اقتضائے نفس لفظ کراہت وقضیہ تفرقۂ احکام ہیں نہ کہ نری اصطلاح اختیاری کہ جس کا جو چاہا نام رکھ لیا،

كما قاله المحقق فی الحلية ان هذا امر يرجع الى الاصطلاح والتزامه ليس بلازم[2] اھ و نقل قبيله عن اللامشی فی حد المكروه وهو ما يكون تركه اولى من فعله و تحصيله[3] اھ ثم قال اعلم ان المكروه تنزيها مرجعه الى ما هو خلاف الاولى والظاهر[4] انهما متساويان كما اشار اليه اللامشی[5] اھ و تبعه فی رد المحتار۔

جیسا کہ محقق نے حلیہ میں فرمایا کہ یہ محض اصطلاحی معاملہ ہے اور اس کا التزام لازم نہیں اھ اور اس سے کچھ قبل لامشی سے نقل کیا مکروہ کی تعریف میں، اور وہ یہ ہے کہ جس کا ترک اس کے فعل سے اولٰی ہو اھ پھر کہا جاننا چاہیے کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی کی طرف ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں متساوی ہیں جیسا کہ لامشی نے اس طرف اشارہ کیا اھ اور ردالمحتار میں اس کی پیروی کی۔

(۷) مشہور احکام خمسہ ہیں واجب، مندوب، مکروہ، حرام، مباح و بہ بدء فی مسلم الثبوت (اور مسلم الثبوت نے یہی ظاہر کیا۔ت) یہ مذہب شافعیہ سے الیق ہے کہ اُن کے یہاں واجب و فرض میں فرق نہیں والیہ اشار تبعا للتحریر فی التحریر بقوله بعده والحنفية لاحظوا حال الدال الخ (اور تحریر میں تحریر کی پیروی کرتے ہوئے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے اپنے اس قول کے ساتھ اس کے بعد اور حنفیہ نے دال کے حال کا لحاظ کیا ہے۔ت)

---

[1] ردالمحتار مکروہات الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱/۴۷۲

[2] ردالمحتار مستحبات الوضو " ۱/۹۱

[3] حلیہ

[4] بحرالرائق مایفسد الصلوٰۃ سعید کمپنی کراچی ۲/۳۲

[5] ردالمحتار مستحبات الوضو مصطفی البابی مصر ۱/۹۱

marfat.com

اور بعض نے برعایت مذہب حنفی فرض وواجب اور حرام ومکروہ تحریمی کو تقسیم میں جدا جدا اخذ کرکے سات قرار دیے وبہ ثنی فی المسلم (اس روایت کا ذکر مسلم الثبوت میں ہے) بعض نے فرض، واجب، سنّت، نفل، حرام، مکروہ، مباح یوں سات گنے۔

وعلیہ مشی فی التنقیح وتبعہ مولی خسرو فی مرقاۃ الوصول والعلامۃ الشمس محمد بن حمزۃ الفناری فی فصول البدائع۔ اور تنقیح میں بھی یہی راہ اختیار کی اور مرقاۃ الوصول میں مولی خسرو نے اور فصول البدائع میں علامہ شمس محمد بن حمزۃ الفناری۔

بعض نے سنّت میں سنّتِ ہُدٰی وسنّتِ زائدہ اور مکروہ میں تحریمی وتنزیہی قسمیں کرکے نو شمار کیے کما نص علیہ الفناری فی اخر کلامہ ویشیر الیہ کلام التوضیح (اپنے آخر کلام میں فناری نے نص کی اور توضیح نے اس کی طرف اشارہ کیا۔ ت)

اقول تقسیم اول میں کمال اجمال اور مذہب شافعی سے الیق ہونے کے علاوہ صحت مقابلہ اس پر مبنی کہ ہر مندوب کا ترک مکروہ ہو وقد علمت انہ خلاف التحقیق (تُو نے جان لیا یہ خلافِ تحقیق ہے۔ ت) نیز سنّت ومندوب میں فرق نہ کرنا مذہب حنفی وشافعی کسی کے مطابق نہیں۔ یہی دونوں کی تقسیم دوم میں بھی ہیں، سوم وچہارم میں عدم مقابلہ بدیہی کہ سوم میں جانبِ فعل چار چیزیں ہیں اور جانب ترک دو۔ چہارم میں جانبِ فعل پانچ اور جانبِ ترک تین۔ پھر جانبِ ترک بسط اقسام کرکے تصحیح مقابلہ کیجئے تو اُسی مقابلہ نفل وکراہت سے چارہ نہیں مگر بتوفیق اللہ تعالٰی تحقیق فقیر سب خللوں سے پاک ہے اُس نے ظاہر کیا کہ بلکہ احکام گیارہ ہیں، پانچ جانب فعل میں متنازلاً فرض، واجب، سنّت مؤکدہ، غیر مؤکدہ، مستحب اور پانچ جانبِ ترک میں متصاعداً خلاف اولی، مکروہ تنزیہی، اساءت، مکروہ تحریمی، حرام جن میں میزان مقابلہ اپنے کمال اعتدال پر ہے کہ ہر ایک اپنے نظیر کا مقابل ہے اور سب کے بیچ میں گیارھواں مباح خالص۔ اس تقریر منیر کو حفظ کرلیجئے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزارہا مسائل میں کام دے گی اور صدہا عُقدوں کو حل کرے گی کلمات اس کے موافق مخالف سب طرح کے ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالٰی حق اس سے متجاوز نہیں فقیر طمع رکھتا ہے کہ اگر حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب وطراز مُذہّب ہے والحمد للہ رب العٰلمین۔ اس تحقیق انیق کے بعد قول سوم ہرگز دوم کی طرف راجع ہوکر منتفی نہیں بلکہ وہی من حیث الروایۃ سب سے اقوی ہے کہ خاص نص ظاہر الروایۃ کا مقتضٰی ہے۔

تنبیہ ۴ علامہ عمر نے جبکہ قول چہارم اختیار فرمایا امام اجل قاضی خان وغیرہ کا ترک اسراف کو سنّت فرمانا بھی اسی طرف راجع کرنا چاہا کہ سنّت سے مراد مؤکدہ ہے اور اُس کا ترک مکروہ تحریمی۔

marfat.com

اقول اقوال بعض متاخرین میں اُس کی تائیدوں کا پتا چلے گا بحرالرائق[1] آخر مکروہات الصلوٰۃ پھر ردالمحتار[2] میں ہے:

السنۃ اذا کانت مؤکدۃ قویۃ لا یبعد ان یکون ترکہا مکروھا کراھۃ تحریم کترک الواجب[1]

سنت جب مؤکدہ ہو تو بعید نہیں کہ اس کا ترک مکروہ تحریمی ہو اور یہی واجب کا حال ہے۔ ت

ابوالسعود علی مسکین پھر طحطاوی علی الدر المختار صدر مکروہاتِ نماز میں ہے:

الفعل اذا کان واجبا او ما فی حکمہ من سنۃ الھدی ونحوھا فالترک یکرہ تحریما وان کانت سنۃ زائدۃ او ما فی حکمہا من الادب ونحوہ یکرہ تنزیہا[2] اھ

فعل جب واجب ہو یا واجب کے حکم میں ہو جیسے سنتِ ہدٰی وغیرہا تو اس کا ترک مکروہ تحریمی ہے اور اگر سنت زائدہ ہے یا اُس کے حکم میں ہے جیسے ادب وغیرہ تو مکروہ تنزیہی ہے۔ ت

اقول اوّلا[3] تبعا القھستانی فانہ ذکرہ ثمہ ولم ینقلہ عن احد بل زعم ان کلامھم یدل علیہ فما کان للسید الازھری ان یسوقہ مساق المنقول **وثانیا**[4] لایدری ما ذا اراد بنحوھا فالحکم لایسلم لہ فی السنۃ المؤکدۃ ما لم یتعود بالترک ففیم یثبت بعدھا وھل تری قائلا بہ احدا۔

قہستانی کی پیروی میں اولاً تو یہ ہے کہ انہوں نے وہاں ذکر کیا ہے اور اس کو کسی اور سے نقل نہیں کیا ہے بلکہ گمان کیا کہ ان کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے تو سیّد ازہری کو لائق نہ تھا کہ اس کو منقول کے طور پر نقل کرتے۔ اور ثانیاً معلوم نہیں کہ بنحوھا سے ان کی مراد کیا ہے پس یہ حکم سنت مؤکدہ میں اس وقت تک قابل تسلیم نہیں جب تک کہ وُہ ترک کا عادی نہ ہو تو اس کے بعد کس میں ثابت ہوگا اور کیا اس کا کوئی قائل ہے؟ ت

کشف بزدوی و تحقیق علی الحسامی بحث عزیمت و رخصت میں اصول امام ابوالیسر صدر الاسلام بزدوی سے ہے:

حکم السنۃ ان یندب الی تحصیلہا ویلام

اور سنّت کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر

---

[1] بحرالرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۳۲

[2] طحطاوی علی الدر المختار باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا مطبع بیروت ۱/ ۲۷۶

marfat.com

علی ترکہا مع لحوق اثم یسیر۔[1]

سراہا جاتا ہے اور اس کے ترک پر ملامت کی جاتی ہے اور تھوڑا بہت گناہ بھی ہوتا ہے۔ (ت)

درمختار صدر حظر میں ہے:

یاثم بترک الواجب ومثلہ السنۃ المؤکدۃ۔[2]

واجب کے ترک سے گناہگار ہوجاتا ہے اسی طرح سنّتِ مؤکدہ کے ترک سے۔ (ت)

مگر صحیح وہی ہے جو ہم اوپر بیان کرآئے کہ سنّتِ مؤکدہ کا ایک آدھ بار ترک گناہ نہیں بُرا ہے اور عادت کے بعد گناہ و ناروا ہے۔

اقول وھذا ان شاء اللہ تعالٰی سر قول الامام الاجل فخر الاسلام ان تارک السنۃ المؤکدۃ یستوجب اساءۃ ای بنفس الترک و کراھۃ ای تحریمیۃ ای عند الاعتیاد اذھی المحمل عند الاطلاق ولھذا قال الامام عبد العزیز فی شرحہ ان الاساءۃ دون الکراھۃ واکتفی فی السنۃ الزائدۃ بنفی الاساءۃ لان نفی الادنی یدل علی نفی الاعلی بالاولی وحیث ان الکراھۃ التنزیھیۃ ادنی من الاساءۃ فنفی الاعلی لایستلزم نفی الادنی ولذا ذکر توجہ اللائمۃ حکم ترک مطلق السنۃ ثم قسمہا قسمین وفرق بلزوم الاساءۃ وعدمہ فتحصل ان المؤکدۃ وغیرھا تشترکان فی توجہ الملام علی الترک وتتفارقان فی ان ترک المؤکدۃ اساءۃ و

اقول اور یہ فخر الاسلام کا قول ہے کہ سنّتِ مؤکدہ کا تارک مستحقِ گناہ ہے، یعنی نفسِ ترک سے اور یہ کراہت تحریمی ہوگی، جبکہ وُہ عادی ہو، کیونکہ عند الاطلاق یہی مراد ہوتی ہے، اس لیے امام عبد العزیز نے اس کی شرح میں فرمایا کہ اساءت کراہت سے کم ہے اور سنّتِ زائدہ میں انہوں نے محض اساءۃ کی نفی پر اکتفا کیا کیونکہ ادنٰی کی نفی اعلٰی کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور چونکہ کراہتِ تنزیہی اساءۃ سے کم ہے اور اعلٰی کی نفی ادنٰی کی نفی کو مستلزم نہیں ہے اور اس لیے ائمہ کے اس قول کو ذکر کیا ہے کہ مطلق سنّۃ کے ترک کا کیا حکم ہے، پھر اس کی دو قسمیں کی ہیں اور لزوم اساءۃ کے درمیان اور عدم اساءۃ کے درمیان فرق کیا ہے، تو حاصل یہ کہ مؤکدہ غیر مؤکدہ دونوں میں ترک پر ملامت ہوگی اور فرق یہ ہوگا کہ ترک مؤکدہ اساءۃ ہے اور جب اس کی عادت ہوجائے تو

---

[1] کشف الاسرار من اصول البزدوی مطبوعہ بیروت ۱/۳۰۸

[2] درمختار باب الحظر والاباحۃ مجتبائی دہلی ۲/۳۲۷

marfat.com

بعد التعود کراھة تحریم ولیس فی ترک غیرھا الاکراھة التنزیه ولعمری ان اشارات ھذا الامام الھمام ادق من ھذا حتی لقبوہ ابا العسر واخاہ الامام صدر الاسلام ابا الیسر۔

مکروہ تحریمی ہے اور غیر مؤکدہ کے ترک میں صرف کراہت تنزیہی ہے اِس امام کے اشارات بہت ہی باریک ہیں اس لیے ان کا لقب ابوالعُسر رکھا گیا اور اُن کے بھائی صدر الاسلام کا ابوالیسر۔ (ت)

جہاں جہاں کلمات علماء میں اُس پر حکم اثم ہے اُس سے مراد بحال اعتیاد ورنہ اُس میں اور واجب میں فرق نہ رہے۔

اقول والفرق بتشکیک الاثم کما لجاء الیه فی البحر لا یجدی لان التشکیک حاصل فی الواجبات انفسہا۔

اقول اور گناہ میں تشکیک سے فرق کرنا جیسا کہ بحر میں کیا ہے، مفید نہیں ہے کیونکہ واجبات میں تشکیک موجود ہے۔ ت

اور جب اُس کا مطلق ترک گناہ نہیں تو مکروہ تحریمی بے عادت نہیں ہو سکتا کہ ہر مکروہ تحریمی گناہ و معصیت صغیرہ ہے

ردالمحتار صدر واجبات صلاۃ میں ہے:

صرح العلامة ابن نجیم فی رسالته المؤلفة فی بیان المعاصی بان کل مکروہ تحریما من الصغائر۔[1]

علامہ ابن نُجیم نے اپنے رسالہ میں (بیان معاصی کا رسالہ) تصریح کی ہے کہ ہر مکروہ تحریمی صغائر سے ہوتا ہے۔ ت

حلیہ میں ہے:

لا یترک رفع الیدین ولو اعتادہ یاثم۔[2]

رفع یدین ترک نہ کیا جائے اور اگر عادی ہو تو گنہگار ہوگا۔ ت

غنیہ میں ہے:

لانه سنة مؤکدة اما لو ترکه بعض الاحیان من غیر اعتیاد لا یأثم وھذا مطرد فی جمیع السنن المؤکدة۔[3]

کیونکہ یہ سنت مؤکدہ ہے اور اس کو کبھی کبھی ترک کرنا اور اس کی عادت نہ بنا لینا گناہ نہیں ہے اور یہ حکم تمام مؤکد سنتوں میں ہے۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار صفة الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱/ ۳۲۷
[2] غنیۃ المستملی " سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۰۰
[3] ایضاً

marfat.com

حلیہ میں کلام مذکور امام الیسر کی طرف اشارہ کرکے فرمایا :

وھو حسن لکن بعد وجود الدلیل الدال علی لحوق الاثم لتارك السنۃ بمجرد الترك لھا ولیس ذلك بالسھل الواضح[1]

اور وہ حسن ہے لیکن یہ اُسی وقت ہوسکتا ہے کہ کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس امر پر دلالت کرتی ہو کہ مطلق ترک سنّت سے گناہ لازم ہوتا ہے، اور یہ کوئی آسان بات نہیں ہے۔ ت

ردالمحتار سُنن صلاۃ میں نہر الفائق سے بحوالہ کشف کبیر کلام امام ابی الیسر نقل کرکے فرمایا :

فی شرح التحریر المراد الترك بلاعذر علی سبیل الاصرار وفی شرح الکیدانیۃ عن الکشف قال محمد فی المصرین علی ترك السنۃ بالقتال وابویوسف بالتادیب اھ فیتعین حمل الترك علی الاصرار توفیقا بین کلامھم[2]

شرح تحریر میں ہے کہ ترک سے مراد بلاعذر ترک کرنا بر سبیلِ اصرار ہے اور شرح کیدانیہ میں کشف سے منقول ہے کہ امام محمد نے اُن لوگوں سے قتال کا حکم دیا ہے جو تارکِ سنّت ہوں، اور ابویوسف نے تادیب کا حکم دیا اھ لہذا ترک سے مراد اصرار ہی ہوگا تاکہ ان کے کلام میں تطبیق ہوسکے۔ ت

اُسی میں ہے :

کونہ سنۃ مؤکدۃ لایستلزم الاثم بترکہ مرۃ واحدۃ بلاعذر فیتعین تقیید الترك بالاعتیاد[3]

اُس کا سنّتِ مؤکدہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ اس کے ایک مرتبہ ترکِ بلاعذر سے گنہگار ہوجائے، لہذا اس میں عادی ہونے کی قید لگانا ہوگی۔ ت

اُسی کے سُنن وضوء میں دربارہ نیت ہے :

یاثم بترکھا اثما یسیرا کما قدمنا عن الکشف والمراد الترك بلاعذر علی سبیل الاصرار کما قدمنا عن شرح التحریر وذلك لانھا سنۃ مؤکدۃ کما حققہ فی الفتح[4]

جیسا کہ ہم نے کشف سے بیان کیا اس کا ترک گناہ صغیرہ ہے ترک سے مراد بلاعذر بر سبیل عادت ہے جیسا کہ ہم نے پہلے شرح التحریر سے بیان کیا کہ یہ سنت مؤکدہ ہے فتح القدیر کی یہی تحقیق ہے۔ ت

---

[1] حلیہ

[2] ردالمحتار باب صفۃ الصلاۃ مصطفی البابی مصر ۱/ ۳۵۰

[3] " " " " ۱/ ۳۵۱

[4] " کتاب الطہارۃ سنن الوضوء " ۱/ ۷۹

marfat.com

فتح القدیر میں ہے :

حکی فی الخلاصۃ خلافا فی ترکہ (ای ترک رفع الیدین عند التحریمۃ) قیل یأثم وقیل لا قال والمختار ان اعتادہ اثم لا ان کان احیانا انتھی وینبغی ان نجعل شقی ھذا القول محمل القولین فلا اختلاف ولا اثم لنفس الترک بل لان اعتیادہ للاستخفاف والا فمشکل اویکون واجبا[1]۔

خلاصہ میں اس کے ترک پر اختلاف منقول ہے (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے ترک پر) ایک قول ہے گنہگار ہوگا اور ایک ہے کہ نہیں ہوگا ، اور مختار یہ ہے کہ اگر عادت بنالی ہے تو گنہگار ہوگا ، اگر احیانا ہو تو نہ ہوگا انتہی اور مناسب ہے کہ اس قول کی دونوں شقوں کو دونوں قولوں کا محل بنالیا جائے تو نہ تو اختلاف ہوگا اور نہ ہی گناہ ہوگا نفس ترک میں ، بلکہ صرف عادت بنالینے کی صورت میں ہوگا کہ اس میں استخفاف کا پہلو نکلتا ہے ورنہ مشکل ہے ، یا پھر وہ چیز واجب ہو۔ (ت)

دُرمختار میں ہے :

الجماعۃ سنۃ مؤکدۃ للرجال وقیل واجبۃ وعلیہ العامۃ ثمرتہ تظھر فی الاثم بترکہا مرۃ[2]۔

جماعت مردوں کے لیے سنت مؤکدہ ہے اور ایک قول ہے کہ واجب ہے ، اور عام فقہاء کا یہی قول ہے اس کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے جماعت ایک مرتبہ چھوڑی ۔ ت

اُسی کے سُننِ وضو میں ہے :

وتثلیث الغسل المستوعب ولا عبرۃ للغرفات ولو اکتفی بمرۃ ان اعتادہ اثم والا لا[3]۔

اور پُوری طرح تین تین مرتبہ دھونا ، اور چُلوؤں کا اعتبار نہیں ہے اور اگر ایک مرتبہ پر اکتفا ، کیا تو اگر عادی ہے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں ۔ ت

خلاصہ میں ہے :

ان توضأ مرۃ مرۃ ان فعل لعزۃ الماء اولعذر البرد او لحاجۃ لا یکرہ وکذا ان

اگر ایک ایک مرتبہ اعضاء کو دھویا تو اگر پانی کی قلت یا ٹھنڈ کے عذر یا ضرورت کی وجہ سے ہے تو مکروہ

---

[1] فتح القدیر صفۃ الصلوٰۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۴۴

[2] دُرمختار باب الامامۃ مجتبائی دہلی ۱/۸۲

[3] ″ سنن الوضو ″ ۱/۲۲

marfat.com

فعله احیانا اما اذا اتخذ ذلک عادۃ یکرہ[1] اھ

نہیں یا کبھی کبھار ایسا کیا تو بھی حرج نہیں لیکن اگر عا
بنالی ہے تو مکروہ ہے اھ (ت)

اقول ای تحریما لانه سنة مؤکدة وھی محمل الاطلاق والمنفیة عن فعله احیانا من دون عذر۔

اقول اس مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ یہ س
موکدہ ہے، اور اس اطلاق کے وقت یہی مراد ہوتا
اور اگر بغیر عذر احیانا کرے تو اسے کراہت تحریمی
نفی ہے۔ ت

اس کے نظائر کثیر و وافر ہیں،

فلانظر الی ما وقع فی البحر صدر سنن الصلاۃ وقد ردہ فی رد المحتار ببعض ما ذکرناھنا وباللہ التوفیق۔

تو بحر کے صدر سنن صلوۃ میں جو کچھ ہے اس پر توجہ
حاجت نہیں، اور ردالمحتار میں بھی اس پر وہی
کیا ہے جو ہم نے کیا ہے، وباللہ التوفیق۔ ت

خوبتر یہ ہے کہ جب ہمارے مشایخ عراق نے جماعت کو واجب اور مشائخ خراسان نے سنتِ موکدہ فرمایا ا
مفید میں یوں تطبیق دی کہ واجب ہے اور اس کا ثبوت سنت سے خود علامہ عمر نے نہر میں اسے نقل کرکے فرما

ھذا یقتضی الاتفاق علی ان ترکها مرۃ بلا عذر یوجب اثما مع انه قول العراقیین والخراسانیون علی انه یاثم اذا اعتاد الترک کما فی القنیة[2] اھ

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس امر پر اتفاق
کہ اس کا ایک مرتبہ ترک بلا عذر گناہ کا موجب
اور یہ عراقیوں کا قول ہے، اور خراسانی کہتے ہیں گنـ
اس وقت ہوگا جب ترک کا عادی ہو جائے، جیسا کہ قنیہ میں ہے۔ ت

فائدہ: اس مسئلہ پر باقی کلام اور سنت کی تعریف و اقسام اور سنت غیر مؤکدہ کی تحقیق احکام اور اُس
مستحب سے فرق اور مکروہ تحریمی و تنزیہی کی بحث جلیل اور یہ کہ مکروہ تنزیہی اصلاً گناہ نہیں اور یہ کہ تحریمی
گناہ ہے اور یہ کہ وہ بے اصرار ہرگز کبیرہ نہیں اور ان مسائل میں فاضل لکھنوی کی لغزشوں کا بیان یہ سب
ہمارے رسالہ بسط الیدین فی السنة والمستحب والمکروھین میں ہے وباللہ التوفیق۔

تنبیہ ۵ جبکہ علامہ عمر نے کراہت تحریم کا استظہار کیا علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں تو اُن کا کلام
رکھا مگر ردالمحتار میں رائے جانب کراہت تنزیہ گئی لہذا دلائل تحریم کا جواب دینا چاہا۔ علامہ عمر نے تین دلیلیں

---

[1] خلاصۃ الفتاوی — الفصل الثانی فی الوضوء — نولکشور لکھنؤ ۱/۲۲

[2] ردالمحتار — باب الامامۃ — مصطفی البابی مصر ۱/۵۰۸

marfat.com

پیش فرمائی تھیں :

۱ - کلامِ امام زیلعی میں کراہت کو مطلق رکھنا ۔

۲ - اسراف سے نہی کی حدیثوں کا مطلق یعنی بے قرینۂ صارفہ ہونا ۔

۳ - منتقٰی میں اُسے منہیات سے گننا ۔

علامہ شامی نے اول کا یہ جواب دیا کہ مطلق کراہت ہمیشہ تحریم پر محمول نہیں ،

کماذکرنا انفا اھ واشاربہ الی ماقدمہ قبل هذا بصفحة عن البحران المکروہ نوعان احدھما ماکرہ تحریما وھو المحمل عند اطلاقھم الکراھة کما فی زکاۃ فتح القدیر ثانیھما المکروہ تنزیھا وکثیرا مایطلقونہ کما شرح المنیة ۔

جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اھ ان کا اشارہ اس عبارت کی طرف ہے جو ایک صفحہ قبل بحر سے منقول ہُوئی کہ کراہت کی دو قسمیں ہیں ایک تو مکروہ تحریمی ، اور یہی اطلاق کے وقت فقہاء کی مراد ہوتی ہے جیسا کہ فتح القدیر کے بیان زکوٰۃ میں ہے اور دوسری مکروہ تنزیہی ' اس کو بھی فقہاء اکثر مطلق رکھتے ہیں جیسا کہ منیہ کی شرح میں ہے ۔ ت

اقول [۱] اس میں کلام نہیں کہ فقہاء بارہا کراہت [۲] مطلق بولتے اور اُس سے خاص مکروہ تنزیہی یا تنزیہی و تحریمی دونوں کو عام مراد لیتے ہیں مگر یہ وہاں ہے کہ ارادۂ کراہت تحریم سے کوئی صارف موجود ہو مثلاً دلیل سے ثابت یا خارج سے معلوم ہو کہ جسے یہاں مطلق مکروہ کہا مکروہ تحریمی نہیں یا جو افعال یہاں گنے اُن میں مکروہ تنزیہی بھی ہیں کما یفعلونہ فی مکروھات الصلاۃ (جیسا کہ وہ مکروہات نماز میں کرتے ہیں ۔ ت) بے قیام دلیل ہمارے مذہب میں اصل وہی ارادۂ کراہت تحریم ہے کما مرعن نص المحقق علی الاطلاق وکتب المذھب طافحة بذلك (جیسا کہ نص محقق علی الاطلاق اور کتب مذاہب میں اس پر بحث کی ۔ ت) تو کراہت تنزیہ کی طرف پھیرنا ہی محتاج دلیل ہے ورنہ استدلال نہر تام ہے اب یہ جواب دلیل دوم کے جواب سے محتاج تکمیل ہوا اور اُسی کی تضعیف سے اس کی تضعیف بھی جلوہ نما ۔

دوم سے یہ جواب دیا کہ صارف موجود ہے مثلاً جس نے آبِ نہر سے وضو میں اسراف کیا اگر اُسے سنّت نہ جانا تو ایسا ہُوا کہ نہر سے کوئی برتن بھر کر اُسی میں اُلٹ دیا اس میں کیا محذور ہے سوا اس کے کہ ایک عبث بات ہے ۔

اقول [۳] اس کا مبنیٰ اُسی خیال پر ہے کہ علامہ نے قول اول وچہارم کو ایک سمجھا ہے ورنہ قول چہارم میں لبِ نہر اسراف کی تحریم کہاں اور ماورا میں کہ پانی کی اضاعت ہے صارف کیا ،

وقد قدمنا مایکفی ویشفی ومنہ تعلم ما فی [۴] ہم نے اس کی مکمل تشریح پہلے کر دی ہے ، اور اسی سے

marfat.com

تعبيرة بالوضوء بماء النهر اما استناده الى ان
حديث فمن زاد على هذا اونقص فقد تعدى
وظلم محمول على الاعتقاد عندنا كما فى الهداية
وغيرها ______ وقال
فى البدائع انه الصحيح حتى لو زاد او
نقص واعتقد ان الثلاث سنة لايلحقه
الوعيد قال وقدمنا انه صريح فى عدم كراهة
ذلك يعنى كراهة تحريم[1] اھ

فاقول لايفيد ماقصده من قصر
الحكم على كراهة التنزيه مطلقا مالم يعتقد
خلاف السنة كيف ولوكان ترك الاسراف سنة
مؤكدة كما يقوله النهر كان تعوده مكروها تحريما
ووقوعه احيانا تنزيها والحديث حاكم على من
زاد مطلقا اى ولو مرة بانه ظالم فلزم تاويله
بما يجعل الزيادة ممنوعة مطلقا فحملوه على
ذلك فمن زاد او نقص مرة ولم يعتقد لم يلحقه
الوعيد الا ترى انهم هم الناصون بان من
غسل الاعضاء مرة ان اعتاد اثم كما قدمناه
عن الدر ومعناه عن الخلاصة وقد صرح
به فى الحلية وغيرها كتاب ثم العجب انى
رأيت العلامة نفسه قد صرح بهذا فى سنن
الوضوء فقال لايخفى ان التثليث حيث كان

معلوم ہوگا کہ انھوں نے نہر کے پانی کے وضو سے ک
تعبیر کیا، اور انھوں نے جو اس حدیث سے است
کیا ہے کہ جس نے زیادہ کیا اس پر یا کم کیا تو ا
ظلم کیا، ہمارے نزدیک اعتقاد پر محمول ہے جی
ہدایہ وغیرہ میں ہے، اور بدائع میں کہا کہ یہی صحی
یہاں تک کہ اگر کسی نے کمی بیشی کی اور یہ اعتقا
کہ سنت تین ہے تو وہ مستحق وعید نہیں، ف
ہم پہلے کہہ آئے ہیں یہ عدم کراہت میں صریح
یعنی کراہت تحریمی میں اھ۔ ت

اقول انہوں نے کراہت تنزیہی پر حکم کو جو مح
کیا ہے وہ مطلق نہیں ہے بلکہ صرف اسی صورت
جبکہ اس کو خلافِ سنّت نہ جانتا ہو، کیونکہ اگر ا
کا ترک سنّتِ مؤکدہ ہوتا جیسا کہ نہر نے کہا ہے تو
کی عادت ڈالنا مکروہ تحریمی ہوتا اور کبھی کبھی اس
ارتکاب کرلینا مکروہ تنزیہی ہوتا اور حدیث اس
پر دلالت کرتی ہے کہ جس نے مطلقاً زیادتی کی خو
ایک ہی مرتبہ ہو تو وہ ظالم ہے، تو اس کی تاوی
ہے اور وہ یہ کہ زیادتی مطلق ممنوع ہو، چنانچ
انہوں نے اس کو اسی پر محمول کیا ہے، تو اگر ک
ایک مرتبہ زائد کیا یا کم کیا مگر اس کا اعتقاد نہ رک
اس کو یہ وعید نہیں ہے، چنانچہ فقہاء تصریح کر
ہیں کہ جس نے اعضاء کو ایک ایک مرتبہ دھویا
اگر وہ ایسا کرنے کا عادی ہے تو گنہگار رہوگا، جب

[1] ردالمحتار مکروہات وضوء مصطفی البابی مصر ۱/ ۹۸

سنة مؤكدة واصر على تركه يأثم وان كان
يعتقده سنة واما حملهم الوعيد في الحديث
على عدم رؤية الثلث سنة كما يأتي فذلك
في الترك ولو مرة بدليل ما قلنا قال وبه اندفع
ما في البحر من ترجيح القول بعدم الاثم لو اقتصر
على مرة بانه لو اثم بنفس الترك لما احتيج الى هذا الحمل اھ
واقره في النهر وغيره وذلك لانه مع عدم
الاصرار محتاج اليه فتدبر[1] اھ وقال بعيده
صريح ما في البدائع انه لا كراهة في
الزيادة والنقصان مع اعتقاد سنية الثلث
وهو مخالف لما مر من انه لو اكتفى بمرة و
اعتاده اثم ولما سيأتي ان الاسراف مكروه
تحريما ولهذا فرع في الفتح وغيره على
القول بحمل الوعيد على الاعتقاد بقوله
فلو زاد لقصد الوضوء على الوضوء او لطمانينة
القلب عند الشك او نقص لحاجة لا باس
به فان مفاد هذا التفريع انه لو زاد او
نقص بلا غرض صحيح يكره وان اعتقد
سنية الثلث وبه صرح في الحلية فيحتاج
الى التوفيق بين ما في البدائع وغيره ويمكن
بما قدمنا انه اذا فعل ذلك مرة لا يكره
ما لم يعتقده سنة وان اعتاده يكره وان
اعتقد الثلث الا اذا كان لغرض صحيح[2] اھ و
لكن سبحٰن من لا ينسى۔

کہ ہم نے درر سے نقل کیا، اور اسی کا مفہوم خلاصہ سے
نقل کیا اور حلیہ اور دوسری کتب میں اس کی تصریح
موجود ہے، پھر قابلِ تعجب یہ ہے کہ میں نے دیکھا کہ
خود علامہ نے سنن الوضوء میں اس کی تصریح کی
ہے" فرماتے ہیں مخفی نہ رہے تثلیث سنت موکدہ
ہے اگر کوئی اس کے ترک پر اصرار کرتا ہے تو گنہگار
ہے خواہ اس کو سنت اعتقاد کرتا ہو، اور علماء نے
حدیث میں سنّت اعتقاد نہ کرنے پر جو وعید کا قول
کیا ہے تو یہ ایک مرتبہ کے ترک میں بھی ہے" اس کی
دلیل وہی ہے جو ہم نے بیان کی، انہوں نے کہا کہ
اس سے وہ اعتراض مرتفع ہوگیا جو بحر میں ہے یعنی گناہ
نہ ہونے کے قول کی ترجیح صرف ایک مرتبہ ہی ترک کرنے
پر ہے، بایں طور کہ اگر نفس ترک سے گناہ لازم ہے تو
اس حمل کی کیا ضرورت تھی؟ اور اس کو نہر وغیرہ میں
برقرار رکھا، کیونکہ وہ اصرار نہ ہونے کی صورت میں اس کا
محتاج ہے فتدبر اھ اور اُس کے بعد میں فرمایا بدائع
کی عبارت صریح ہے کہ تثلیث کو سنت ماننے کے
ساتھ زیادتی اور کمی میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور یہ
اس کے مخالف ہے جو بیان ہوچکا ہے کہ اگر اس نے
ایک مرتبہ پر اکتفا کیا اور عادی ہو تو گنہگار ہوگا اور
اس کی وجہ سے جس کا بیان آئے گا کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے
اس لیے فتح وغیرہ میں تفریع کرتے ہوئے کہا کہ یہ
وعید اعتقاد پر محمول ہے، انہوں نے فرمایا کہ اگر وضو

---

[1] ردالمحتار سنن الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۸۸
[2] " " " ۱/۸۹

marfat.com

علی الوضوء کی خاطر اضافہ کیا، یا شک کی صورت میں اطمینانِ قلب حاصل کرنے کی خاطر اضافہ کیا یا کمی کی تو حرج نہیں
کیونکہ اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ اگر بلا غرض صحیح کی کمی بیشی کی تو مکروہ ہے، خواہ تثلیث کا اعتقاد رکھتا ہو ا
حلیہ میں اسی کی تصریح کی ہے تو اب جو بدائع وغیرہ میں ہے اس میں تطبیق کی ضرورت ہو گی اور اس
وہی صورت ہو گی جو ہم نے بیان کی کہ اگر ایک مرتبہ کیا تو مکروہ نہیں جبکہ اس کو سنت نہ جانتا ہو، اور اگر اس
عادت بنالی ہو تو مکروہ ہے خواہ اس کو تثلیث کا اعتقاد ہی کیوں نہ ہو، ہاں اگر کوئی غرض صحیح ہو اھ ولکن
سبحٰن من لاینسٰی۔ ت

اقول وانت تعلم ان الکراھیۃ المنفیۃ فیما اذا نقص مرۃ ھی التحریمیۃ کما قدمنا لان ترک السنۃ المؤکدۃ مرۃ واحدۃ ایضا مکروہ ولو لم یکن تحریما وعلی التعود یحمل التفریع المذکور فی الفتح والکافی و البحر وعامۃ الکتب فان نفی الباس یستعمل فی کراھۃ التنزیہ کما نصوا علیہ فاثبا تہ المستفاد ھھنا بالمفہوم المخالف یفید کراھۃ التحریم ھذا الکلام معہ رحمہ اللہ تعالٰی بما قرر نفسہ وعند العبد الضعیف منشؤ اٰخر لحمل العلماء الحدیث علی الاعتقاد کما سیاتی ان شاء اللہ تعالٰی۔

اقول تو سمجھ لے وہ کراہت جس کی نفی کی گئی ہے تحریمی ہے، یہ اس صورت میں جبکہ ایک مرتبہ کمی کا ار[تکاب] کیا ہو جیسا ہم نے پہلے بیان کیا کیونکہ سنتِ مؤکدہ [کا] ترک ایک مرتبہ بھی مکروہ ہے خواہ مکروہ تحریمی نہ ہو [اور] عادتاً نہ ہو، اور فتح، کافی، بحر اور عام کتبِ فقہ [کی] تفریع کو اسی پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ نفی باس [سے] کراہتِ تنزیہی میں استعمال ہوتا ہے، فقہاء نے [اس] کی صراحت کی ہے، اب اس کا اثبات جو یہ[اں] مفہوم مخالف سے مستفاد ہے کراہت تحریم کا مُ[فید] ہو گا، اُن کے ساتھ یہ گفتگو ان کے مسلمات [کی] روشنی میں ہے، اور عبد ضعیف کے نزدیک ح[دیث] مذکور کو جو علماء نے اعتقاد پر محمول کیا ہے اس [کا] منشا ایک اور ہے جو ان شاء اللہ تعالٰی آگے آئے گا۔ ت

سوم سے یہ جواب دیا کہ مکروہ بھی حقیقۃً اصطلاحاً منہی عنہ ہے اگرچہ لغۃً اُسے منہی عنہ کہنا مجاز ہے کـ[ما] فی التحریر (جیسا کہ تحریر میں ہے۔ ت)

اقول اولاً رحمہ اللہ العلامۃ یہاں تحریر میں اصطلاح سے امام محقق علی الاطلاق کی مراد
اصطلاح نحویاں ہے نہ کہ اصطلاح شرع یا فقہ یعنی جبکہ مکروہ تنزیہی میں صیغۂ نہی اور بعض مندوبات میں
صیغۂ امر ہوتا ہے اور نحوی صیغہ ہی کو دیکھتے ہیں اختلاف معانی سے انھیں بحث نہیں کہ یہاں فعل یا ترک
کی طلب حتمی ہے یا غیر حتمی تو ان کی اصطلاح میں حقیقۃً مندوب مامور بہ ہو گا اور مکروہ تنزیہی منہی عنہ گ[ا]

marfat.com

وا لغۃً" ان کو ماموربہ و منہی کہنا مجاز ہے کہ لغت میں ماموربہ واجب اور منہی عنہ ناجائز سے خاص ہے اور یہی عرف شرع و اصطلاح فقہ ہے تو نحویوں کے طور پر لا تفعل کا صیغہ ہونے سے فقہاً کیونکر منہیات میں داخل ہونے لگا تحریر کی عبارت محل مذکور سابقاً سے ملخصاً یہ ہے:

مسئلۃ اختلف فی لفظ المامور بہ فی المندوب قیل عن المحققین حقیقۃ والحنفیۃ وجمع من الشافعیۃ مجاز ویجب کون مراد المثبت ان الصیغۃ فی الندب یطلق علیھا لفظ امر حقیقۃ بناء علی عرف النحاۃ فی ان الامر للصیغۃ المقابلۃ للماضی واخیہ مستعمل فی الایجاب اوغیرہ فالمندوب مامور بہ حقیقۃ والنافی علی ما ثبت ان الامر خاص فی الوجوب والاول (ای نفی الحقیقۃ) اوجہ لابتنائہ علی الثابت لغۃ وابتناء الاول علی الاصطلاح (للنحویین) ومثل ھذا المکروہ (تنزیھا) منہی (عنہ) اصطلاحا (نحویا) حقیقۃً مجاز لغۃ (لان النہی فی الاصطلاح یقال علی لا تفعل استعلاء سواء کان للمنع الحتم اولا امافی اللغۃ فیمتنع ان یقال حقیقۃ نہی عن کذا الا اذا منع منہ[1]) اھ مزید اما بین الاھلۃ من شرحہ التقریر والتحبیر للتلمیذ المحقق ابن امیر الحاج رحمھما اللہ تعالٰی۔

ماموربہ کے مندوب میں ہونے پر اختلاف ہے، محققین سے ایک قول یہ منقول ہے کہ یہ حقیقۃ ہے اور حنفیہ اور شافعیہ کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ مجاز ہے، اور جو لوگ مُثبِت ہیں لازم ہے کہ اُن کی مراد یہ ہو کہ نُدب کے صیغہ پر امر کا حقیقۃً اطلاق ہوتا ہے کیونکہ نحویوں کا عرف ہے کہ امر کا صیغہ جو ماضی اور مضارع کے مقابل ہوتا ہے تو وُہ ایجاب یا اس کے غیر میں استعمال ہوگا تو مندوب حقیقۃً ماموربہ ہے، اور جو لوگ اس کی نفی کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ امر وجوب میں خاص ہے اور پہلا (حقیقۃ کی نفی) زیادہ درست ہے کیونکہ یہ لغت سے ثابت ہے جبکہ پہلا محض اصطلاح پر مبنی ہے (یعنی نُحاۃ کی اصطلاح پر) اور اس جیسا مکروہ (تنزیہی) منہی ہے اصطلاحی (نُحاۃ کی اصطلاح کے طور پر حقیقہ ہے)، اور لغۃً مجاز ہے (اس لیے کہ اصطلاح میں نہی کا اطلاق بطور استعلاء لاتفعل پر ہوتا ہے خواہ وجوبی طور پر روکنے کے لیے ہو یا نہ ہو، اور باعتبار لغت یہ ممنوع ہے کہ کہا جائے کہ اس چیز سے روکا گیا، صرف اسی صورت میں کہہ سکتے ہیں جب اس سے منع کیا گیا ہو)

---

[1] التحریر

marfat.com

جلالین کے درمیان اضافہ ان کی شرح تقریر اور ان کے شاگرد کی شرح تحبیر (یعنی محقق ابن امیر الحاج) سے ہے

ثانیاً اقول اگر مکروہ تنزیہی شرعاً حقیقۃً منہی عنہ ہوتا واجب الاحتراز ہوتا لقولہ تعالٰی وما نہٰکم عنہ فانتھوا (اللہ کا فرمان ہے جس سے روکا جائے رک جاؤ۔ ت) تو مکروہ تنزیہی نہ رہتا بلکہ حرام یا تحریمی ہوتا اور ہم نے اپنے رسالہ جمل مجلیۃ ان المکروہ تنزیھا لیس بمعصیۃ ۱۳۰۴ھ میں دلائل قاہرہ قائم کئے ہیں کہ و ہرگز شرعاً منہی عنہ نہیں۔

ثالثاً خود علامہ شامی کو جابجا اس کا اعتراف ہے کلام حلیہ الظاھر ان السنۃ فعل المغرب فوراً وبعدہ مباح الی اشتباك النجوم (ظاہر یہ ہے کہ سنّت مغرب کا فوراً پڑھنا ہے اور اس کے بعد ستاروں کے گھنے ہونے تک مباح ہے۔ ت) نقل کرکے فرمایا:

الظاھر انہ اراد بالمباح مالا یمنع فلا ینافی کراھۃ التنزیہ[1]۔

ظاہر یہ ہے کہ مباح سے مراد وہ ہے جو ممنوع نہ ہو تو کراہت تنزیہی کے منافی نہ ہوگا۔ ت

آخر کتاب الاشربہ میں سید علامہ ابو السعود سے نقل کیا: المکروہ تنزیھا یجامع الاباحۃ اھ[2] (مکروہ تنزیہی مباح کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے۔ ت)

رابعاً وخامساً اقول عجب تر یہ کہ صدر حظر میں ہمارے ائمہ ثلٰثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اجماع بتایا کہ مکروہ تنزیہی ممنوع نہیں۔

ثم ادعی تبعا لزلۃ وقعت فی التلویح واقمنا فی رسالتنا بسط الیدین الدلائل الساطعۃ علی بطلانھا ونقلنا مائۃ نص من ائمتنا وکتب مذھبنا متونا وشروحا وفتاوی منھا کتب نفس الشامی کرد المحتار ونسمات الاسحار علی خلافھا ان المکروہ تحریما ایضا غیر ممنوع عند الشیخین رضی اللہ تعالٰی عنھما وسبحٰن اللہ ای عجب اعجب من

پھر انھوں نے دعوٰی کیا، اُس لغزش کی پیروی کرتے ہوئے جو تلویح میں واقع ہوئی ہے اور ہم نے اپنے رسالہ بسط الیدین میں اُس کے بُطلان پر دلائل قایم کیے ہیں اور اپنے ہم مذہب ائمہ کی کتب سے جن میں متون وشروح سب شامل ہیں سَو نصوص نقل کیے ہیں اور کچھ فتاوی نقل کیے ہیں، ان میں سے کچھ خود شامی کی کتب ہیں، جیسے رد المحتار، نسمات الاسحار، جن میں اس کے برخلاف موجود ہے

۱؎ ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ مستحبات نماز مصطفی البابی مصر ۱/ ۲۷۱

۲؎ ردالمحتار آخر کتاب الاشربہ " ۵/ ۳۲۷

marfat.com

هذا انیکون المکروہ تنزیہا منہیا عنہ و المکروہ تحریما غیر ممنوع۔

کہ شیخین کے نزدیک مکروہ تحریمی بھی غیر ممنوع ہے اور سبحان اللہ بڑے ہی تعجب کی بات ہے کہ مکروہ تنزیہی تو منہی عنہ ہو اور مکروہ تحریمی غیر ممنوع ہو۔ ت

سادساً عجب تریہ کہ جب شارح نے جواہر سے آب جاری میں اسراف جائز ہونا نقل فرمایا علامہ محشی نے قول کراہت کے خلاف دیکھ کر اُس کی یہ تاویل فرمائی کہ جائز سے مراد غیر ممنوع ہے۔

ففی الحلیۃ عن اصول ابن الحاجب انہ قد یطلق ویراد بہ مالا یمتنع شرعا وھو یشمل المباح والمکروہ والمندوب والواجب[1]۔

حلیہ میں ابن الحاجب کے اصول سے منقول ہے کہ کبھی اس کو بول کر وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو اور یہ مباح، مکروہ، مندوب اور واجب سب کو شامل ہے۔ ت

یعنی اب کراہت کے خلاف نہ ہوگا کہ مکروہ تنزیہی بھی شرعاً ممنوع نہیں۔

اقول یہ ایک تو اُس دعوے کا رد ہوگیا کہ مکروہ تنزیہی بھی حقیقۃً منہی عنہ ہے۔

سابعاً اصل تحقیق علامہ محشی کے خلاف خود قول صاحب نہر کی تسلیم ہوگئی خود علامہ نے جا بجا تصریح فرمائی کہ کتب میں مفہوم مخالف معتبر ہے جب عبارت جواہر کے معنے یہ ٹھہرے کہ جاری پانی میں ممنوع نہیں صرف مکروہ تنزیہی ہے تو صاف مستفاد ہوا کہ آب غیر جاری میں ممنوع و مکروہ تحریمی ہے اور یہی مدعائے صاحب نہر تھا بالجملہ نہر کی کسی دلیل کا جواب نہ ہوا۔ رہا یہ کہ پھر آخر حکم منقح کیا ہے اس کے لیے اولاً تحقیق معنی اسراف کی طرف عود کریں پھر تنقیح حکم و باللہ التوفیق۔

تنبیہ ٦ اسراف بلاشبہ ممنوع و ناجائز ہے، قال اللہ تعالٰی: ولا تسرفوا انہ لایحب المسرفین[2] (بے جا خرچ نہ کرو بیشک اللہ تعالٰی بے جا خرچ کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا)

قال اللہ تعالٰی:

ولا تبذر تبذیرا ○ ان المبذرین کانوا اخوان الشیطین وکان الشیطن لربہ کفورا[3] ○

مال بیجا نہ اُڑا بیشک بیجا مال اڑانے والے شیطانوں کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا بڑا ناشکرا ہے۔

---

[1] حلیہ

[2] القرآن ٦/ ١٤١

[3] القرآن ١٧/ ٢٦، ٢٧

marfat.com

اقول اسراف کی تفسیر میں کلمات متعدد وجہ پر آئے:

(۱) غیر حق میں صرف کرنا۔ یہ تفسیر سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمائی۔

الفریابی وسعید بن منصور وابوبکر بن ابی شیبة والبخاری فی الادب المفرد وابن جریر والمنذر وابی حاتم والطبرانی والحاکم وصححه والبیهقی فی شعب الایمان واللفظ لابن جریر کلهم عنه رضی الله تعالٰی عنه فی قوله تعالٰی ولا تبذر تبذیرا قال التبذیر فی غیر الحق وهو الاسراف[1]

فریابی، سعید بن منصور، ابوبکر بن ابی شیبہ اور بخا... نے ادب المفرد میں، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابو... طبرانی، حاکم بافادہ تصحیح۔ بیہقی نے شعب الایما... میں اور یہ لفظ ابن جریر کے ہیں۔ ان تمام حضرات... اللہ تعالٰی کے قول ولا تبذر تبذیرا کی تفسیر م... فرمایا کہ تبذیر ناحق خرچ کو کہتے ہیں، یہی اسرا... ہے۔ (ت)

اور اسی کے قریب ہے وہ کہ تاج العروس میں بعض سے نقل کیا وضع الشیئ فی غیر موضعه[2] یعنی بیجا خرچ ک...

ابن ابی حاتم نے امام مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم سے روایت کی:

لو انفقت مثل ابی قبیس ذهبا فی طاعة الله لم یکن اسرافا ولو انفقت صاعا فی معصیة الله کان اسرافا[3]

اگر تو اللہ کی فرمانبرداری میں کوہِ ابوقبیس کے برا... سونا خرچ کر دے تو بھی اسراف نہ ہوگا اور اگر ... ایک صاع بھی اللہ کی نافرمانی میں خرچ کرے ... اسراف ہوگا۔

کسی نے حاتم کی کثرت داد و دہش پر کہا: لاخیر فی سرف اسراف میں خیر نہیں۔ اُس نے جواب دیا: لا... سرف فی خیر[4] خیر میں اسراف نہیں۔

اقول حاتم کا مقصود تو خدا نہ تھا نام تھا کما نص علیه فی الحدیث (جیسا کہ حدیث میں نص وار... ہے۔ ت) تو اس کی ساری داد و دہش اسراف ہی تھی مگر سخائے خیر میں بھی شرع مطہر اعتدال کا حکم فرماتی...

قال الله تعالٰی ولا تجعل یدك مغلولة الی عنقك ولا تبسطها کل البسط فتقعد ملوما محسورا ۝

فرمانِ الٰہی ہے اور تو اپنا ہاتھ اپنی گردن میں باند... نہ رکھ اور نہ اس کو پوری طرح کھول ورنہ تو ملامت... حسرت زدہ ہو کر بیٹھ رہے گا۔ ت

---

[1] تفسیر ابن جریر میمنة بمصر ۱۵/۵۰

[2] تاج العروس فصل السین من باب الفاء مطبوعه احیاء التراث العربی ۶/۱۳۸

[3] تفسیر کبیر للرازی مطبوعه بهیمیه مصر ۱۳/۲۱۴

[4] ایضاً [5] القرآن ۱۷/۲۹

marfat.com

وقال اللہ تعالٰی ، والذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا وکان بین ذلک قواماO[1] اور وہ جو جب بھی خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف کرتے ہیں اور نہ کنجوسی کرتے ہیں اور وہ خرچ اس کے درمیان ہوتا ہے۔ ت
آیہ کریمہ واٰتوا حقہ یوم حصادہ ولا تسرفوا[2] (اور تم اس کا حق اس کی کٹائی کے دن ادا کرو اور اسراف نہ کرو۔ ت) کی شانِ نزول میں ثابت بن قیس رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قصہ[عہ] معلوم و معروف ہے رواہ ابن جریر و ابن ابی حاتم عن ابن جریج۔ اُدھر صحاح کی حدیث جلیل ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدق کا حکم فرمایا فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ خوش ہوئے کہ اگر میں کبھی ابوبکر صدیق پر سبقت لے جاؤں گا تو وہ یہی بار ہے کہ میرے پاس مال بسیار ہے اپنے جملہ اموال سے نصف حاضر خدمت اقدس لائے۔ حضور نے فرمایا: اہل و عیال کے لیے کیا رکھا؟ عرض کی، اتنا ہی۔ اتنے میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ حاضر ہوئے اور کل مال حاضر لائے، گھر میں کچھ نہ چھوڑا۔ ارشاد ہوا: اہل وعیال کے لیے کیا رکھا؟ عرض کی: اللہ اور اس کا رسول جل جلالہ، و صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ اس پر حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم دونوں میں وہی فرق ہے جو تمھارے ان جوابوں میں۔

اور تحقیق یہ ہے کہ عام کے لیے وہی حکم میانہ روی ہے اور صدق توکل و کمال تبتّل والوں کی شان بڑی ہے۔[عہ۲]

(۲) حکم الٰہی کی حد سے بڑھنا۔ یہ تفسیر ایاس بن معویہ بن قرہ تابعی ابن تابعی ابن صحابی کی ہے۔[عہ۳]

ابن جریر وابو الشیخ عن سفین بن حسین عن ابی بشر قال اطاف الناس بایاس بن معویۃ فقالوا ما السرف قال ما تجاوزت بہ امر اللہ فھو سرف۔[3]

ابن جریر اور ابوالشیخ نے سفیان بن حسین سے ابوبشر سے روایت کی کہ لوگوں نے ایاس بن معاویہ رضی اللہ عنہ کو گھیر لیا اور ان سے دریافت کیا کہ اسراف کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا وہ خرچ جس میں تم اللہ کے حکم سے تجاوز کرو وہ اسراف ہے۔ ت

---

[1] القرآن ۲۵/ ۶۷ [2] القرآن ۶/ ۱۴۱ [3] ابن جریر میمنہ مصر ۸/ ۴۲

عہ نیز ایک صاحب انڈے برابر سونا لے کر حاضر ہوئے کہا یا رسول اللہ! میں نے ایک کان میں سے پایا میں اسے تصدق کرتا ہوں اس کے سوا میری ملک میں کچھ نہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اعراض فرمایا، انھوں نے پھر عرض کی، پھر اعراض فرمایا۔ پھر عرض کی پھر اعراض فرمایا۔ پھر عرض کی، حضور نے وہ سونا ان سے لے کر ایسا پھینکا کہ اگر ان کے لگتا تو درد پہنچاتا یا زخمی کرتا اور فرمایا تم میں ایک شخص اپنا پورا مال لاتا ہے کہ یہ صدقہ ہے پھر بیٹھا لوگوں سے بھیک مانگے گا خیر الصدقۃ ماکان عن ظھر غنی بہتر صدقہ وہ ہے جس کے بعد آدمی محتاج نہ ہوجائے رواہ ابو داؤد وغیرہ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ (اس کو ابوداؤد وغیرہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ ت) (م)

(باقی حاشیہ ۶۹۲ پر)

marfat.com

اور اسی کی مثل اہلِ لغت سے ابن الاعرابی کی تفسیر ہے کما سیاتی من التفسیر الکبیر (جیساکہ تفسیر کبیر سے ذکر آئے گا۔ ت) تعریفات السید میں ہے الاسراف تجاوز الحد فی النفقۃ[1] (نفقہ میں حد سے تجاوز کرنا اسراف ہے۔ ت)

اقول یہ تفسیر مجمل ہے حکم الٰہی وضو میں کہنیوں تک ہاتھ، گٹوں تک پاؤں دھونا ہے مگر اس سے تجاوز اسراف نہیں بلکہ نیم بازو ونیم ساق تک بڑھانا مستحب ہے جیساکہ احادیث سے گزرا تو امر سے مراد تشریع لینی چاہئے یعنی حدِ اجازت سے تجاوز' اور اب یہ تفسیر ایک تفسیر تبذیر کی طرف عود کرے گی۔

(۳) ایسی بات میں خرچ کرنا جو شرعِ مطہر یا مروّت کے خلاف ہو اول حرام ہے اور ثانی مکروہ تنزیہی۔ طریقہ محمدیہ میں ہے:

الاسراف والتبذیر ملکۃ بذل المال حیث یجب امساکہ بحکم الشرع اوالمروءۃ وھی رغبۃ صادقۃ للنفس فی الافادۃ بقدر ما یمکن وھما فی مخالفۃ الشرع حرامان وفی مخالفۃ المروءۃ مکروھان تنزیھا[2] اھ

اسراف اور تبذیر مال کو ایسے مقام پر خرچ کرنے کا ملکہ ہے جہاں اس کو بحکم شرع یا بحکم مروّۃ روکے رکھنا واجب ہے، اور مروّۃ یہ رغبت صادقہ ہے نفس کی امکانی حد تک کسی کو فائدہ پہنچانے کے لیے، اور یہ دونوں چیزیں مخالفتِ شرع میں حرام ہیں اور مخالفت مروّۃ میں مکروہ تنزیہی ہیں اھ

اقول وزاد ملکۃ لیجعلھما من منکرات القلب لانہ فی تعدیدھا ومثل الشارح العلامۃ سیدی عبدالغنی النابلسی قدس سرہ القدسی مخالفۃ المروءۃ بدفعہ للاجانب والتصدق بہ علیھم وترک الاقارب والجیران المحاویج[3] اھ

اقول لفظ "ملکہ" کا اضافہ اس لیے کیا ہے تاکہ ان دونوں کو منکرات قلب میں شامل کیا جائے، کیونکہ انھوں نے ان کو انہی منکرات کے بیان میں ذکر کیا ہے' علامہ سیدی عبدالغنی نابلسی نے مروّۃ کی مخالفت کی مثال یہ دی ہے کہ مال غیروں کو دے دیا جائے اور ان پر صدقہ کیا حالانکہ رشتہ دار اور پڑوسی حاجتمند موجود ہوں اھ۔ ت

اقول اخرج الطبرانی بسند صحیح

اقول طبرانی نے بسند صحیح ابوہریرہ سے روایت

---

[1] التعریفات للعلامۃ السید شریف مطبوعہ تہران ایران (الاسراف) ص ۱۰

[2] طریقۃ محمدیۃ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۲۸

[3] ایضاً

marfat.com

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا امۃ محمد والذی بعثنی بالحق لا یقبل اللہ صدقۃ من رجل ولہ قرابۃ محتاجون الی صلتہ ویصرفھا الی غیرھم والذی نفسی بیدہ لاینظر اللہ الیہ یوم القیٰمۃ[1] اھ فھو خلاف الشرع لامجرد خلاف المروّۃ واللہ تعالٰی اعلم۔

کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے امتِ محمد! قسم اس ذات کی جس نے مجھے حق کے ساتھ مبعوث فرمایا کہ اللہ ایسے شخص کا صدقہ قبول نہیں فرماتا ہے کہ جو اپنے قریبی حاجتمند رشتہ داروں کو چھوڑ کر دوسروں پر خرچ کرتا ہے، قسم اس ذات کی جس کے قبضہ و قدرت میں میری جان ہے اللہ ایسے شخص کی طرف قیامت کے دن نگاہ نہیں فرمائے گا اھ تو یہ خلافِ شرع ہے صرف خلافِ مروّۃ نہیں واللہ تعالٰی اعلم۔ت

اقول وباللہ التوفیق آدمی کے پاس جو مال زائد بچا اور اُس نے ایک فضول کام میں اُٹھادیا جیسے بے مصلحت شرعی مکان کی زینت و آرائش میں مبالغہ، اس سے اُسے تو کوئی نفع ہوا نہیں اور اپنے غریب مسلمان بھائیوں کو دیتا تو اُن کو کیسا نفع پہنچتا تو اس حرکت سے ظاہر ہُوا کہ اس نے اپنی بے معنی خواہش کو اُن کی حاجت پر مقدم رکھا اور یہ خلافِ مروت ہے۔

(۴) طاعتِ الٰہی کے غیر میں اٹھانا۔ قاموس میں ہے:

الاسراف التبذیر او ما انفق فی غیر طاعۃ[2] اھ

اسراف فضول خرچی ہے یا غیر طاعت میں خرچ کرنا ہے۔ت

ردالمحتار میں اسی کی نقل پر انقصار فرمایا **اقول** ظاہر ہے کہ مباحات نہ طاعت ہیں نہ اُن میں خرچ اسراف مگر یہ کہ غیر طاعۃ سے خلاف طاعت مراد لیں مثل تفسیر دوم ہوگی اور اب علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ:

لایلزم من کونہ غیر طاعۃ ان یکون حرامانعم اذا اعتقد سنیتہ (ای سنیۃ الزیادۃ علی الثلث فی الوضوء) یکون منھیا عنہ ویکون ترکہ سنۃ مؤکدۃ[3]

اس کے غیرطاعت ہونے سے اس کا حرام ہونا لازم نہیں آتا، ہاں اگر اس کے سنّت ہونے کا اعتقاد ہے (یعنی وضوء میں تین تین مرتبہ اعضاءِ وضو کا دھونا) تو یہ منہی ہوگا اور اس کا ترک سنّتِ مؤکدہ ہوگا۔ت

صحیح نہ رہے گا۔

(۵) حاجتِ شرعیہ سے زیادہ استعمال کرنا کما تقدم فی صدر البحث عن الحلیۃ والبحر

---

[1] مجمع الزوائد بیروت ۳/ ۱۱۷
[2] قاموس المحیط مصطفٰی البابی مصر ۳/ ۱۵۶
[3] ردالمحتار ؍؍ ۱/ ۹۸

marfat.com

وتبعهما العلامة الشامی (جیسا کہ ابتدائے بحث میں گزرا حلیہ وبحر سے علامہ شامی نے ان کی پیروی کی۔ ت)

اقول اولاً مراتب خمسہ کہ ہم اوپر بیان کر آئے اُن میں حاجت کے بعد منفعت پھر زینت ہے اور شک نہیں کہ ان میں خرچ بھی اسراف نہیں جب تک حدِ اعتدال سے متجاوز نہ ہو، قال اللہ تعالٰی قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبٰت من الرزق[1] اے نبی! فرمادو کہ اللہ کی وُہ زینت جو اُس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی اور پاکیزہ رزق کس نے حرام کیے ہیں۔ مگر یہ تاویل کریں کہ حاجت سے ہر کار آمد بات مراد ہے۔

ثانیاً شرعیہ کی قید بھی مانعِ جامعیت ہے کہ حاجت دنیویہ میں بھی زیادہ اڑانا اسراف ہے مگر یہ کہ شرعیہ سے مراد مشروعہ لیں یعنی جو حاجت خلافِ شرع نہ ہو تو یہ اُس قول پر مبنی ہو جائے گا جس میں اسراف و تبذیر میں حاجت جائزہ و ناجائزہ سے فرق کیا ہے۔ اگر کہیے ان علماء کا یہ کلام دربارۂ وضو ہے اُس میں تو جو زیادہ ہو گی حاجت شرعیہ دینیہ ہی سے زائد ہو گی۔

اقول اب مطلقاً حکم ممانعت مسلم نہ ہو گا مثلاً میل چھڑانے یا شدت گرما میں ٹھنڈ کی نیت سے زیادت کی تو اسراف نہیں کہہ سکتے کہ غرض صحیح جائز میں خرچ ہے۔ شاید اسی لیے علامہ طحطاوی نے لفظ شرعیہ کم فرما کر اتنا ہی کہا الاسراف ھو الزیادۃ علی قدر الحاجۃ[2] (ضرورت سے زیادہ خرچ اسراف ہے۔ ت)

اقول مگر یہ تعریف اگر مطلق اسراف کی ہو تو جامعیت میں ایک اور خلل ہو گا کہ قدرِ حاجت سے زیادت کے لیے وجودِ حاجت درکار اور جہاں حاجت ہی نہ ہو اسراف اور زائد ہے ہاں حلیہ واتباع کی طرح خاص اسراف فی الوضوء کا بیان ہو تو یہ خلل نہ ہو گا۔

(۶) غیر طاعت میں یا بلا حاجت خرچ کرنا نہایۂ اثیر و مجمع بحار الانوار میں ہے:

الاسراف والتبذیر فی النفقۃ لغیر حاجۃ او فی غیر طاعۃ اللہ تعالٰی۔[3] اسراف اور تبذیر بغیر ضرورت خرچ یا غیر اطاعت خداوندی میں خرچ۔ ت

یہ تعریف گویا چہارم و پنجم کی جامع ہے۔

اقول اولاً طاعت میں وہی تاویل لازم جو چہارم میں گزری۔

ثانیاً حاجت میں وہی تاویل ضرور جو پنجم میں مذکور ہوئی۔

---

[1] القرآن ۷/ ۳۲

[2] طحطاوی علی الدر المختار بیروت ۱/ ۷۶

[3] النہایۃ لابن اثیر مادہ سرف المکتبۃ الاسلامیۃ مصر ۲/ ۳۶۲

marfat.com

(۷) دینے میں حق کی حد سے کمی یا بیشی۔ تفسیر ابنِ جریر میں ہے:

الاسراف فی کلام العرب الاخطاء باصابۃ الحق فی العطیۃ اما بتجاوزہ حدہ فی الزیادۃ واما بتقصیر عن حدہ الواجب[1]

کلامِ عرب میں اسراف کے معنی عطیہ دینے میں حق کو چھوڑ دینے کے ہیں، یا حد سے تجاوز کرنے میں یا حدِ واجب سے تقصیر کرنے میں۔ ت

اقول یہ عطا کے ساتھ خاص ہے اور اسراف کچھ لینے دینے ہی میں نہیں اپنے خرچ کرنے میں بھی ہے حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فی الوضوء اسراف وفی کل شیئ اسراف[2] وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے اور ہر کام میں اسراف کو دخل ہے رواہ سعید بن منصور عن یحیی بن ابی عمرو السیبانی الثقۃ مرسلا (اس کی روایت سعید بن منصور نے یحیٰی بن ابی عمرو سیبانی سے مرسل کی ہے۔ ت)

(۸) ذلیل غرض میں کثیر مال اُٹھا دینا۔ تعریفات السید میں ہے:

الاسراف انفاق المال الکثیر فی الغرض الخسیس[3] اھ قدمہ ھھنا واقتصر علیہ فی المسرف۔

اسراف مال کثیر کا گھٹیا مقصد کے لیے خرچ کرنا اھ یہاں اس کو مقدم کیا اور مُسرف میں اس پر اکتفا کیا۔ ت

اقول یہ بھی جامع نہیں بے غرض محض تھوڑا مال ضائع کر دینا بھی اسراف ہے۔

(۹) حرام میں سے کچھ یا حلال کو اعتدال سے زیادہ کھانا حکاہ السید قیلا (اس کو علامہ نے قیل سے ذکر کیا ہے۔ ت)

اقول یہ کھانے سے خاص ہے۔

(۱۰) لائق و پسندیدہ بات میں قدر لائق سے زیادہ اُٹھا دینا تعریفات علامہ شریف میں ہے:

الاسراف صرف الشیئ فیما ینبغی زائدا علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانہ صرف الشیئ فیما لاینبغی۔[4]

اسراف جہاں خرچ کرنا مناسب ہو وہاں زائد خرچ کر دینا ہے، اور تبذیر یہ ہے کہ جہاں خرچ کی ضرورت نہ ہو وہاں خرچ کیا جائے۔ ت

اقول ینبغی کا اطلاق کم از کم مستحب پر آتا ہے اور اسراف مباح خالص میں اُس سے کبھی زیادہ ہے

---

[1] ابن جریر میمنہ مصر ۸/۴۲

[2] طحطاوی علی الدر بیروت ۱/۷۶

[3] التعریفات للعلامۃ السید شریف خیریہ مصر ص ۱۰

[4] ایضاً

marfat.com

مگر یہ کہ جو کچھ لا ینبغی نہیں سب کو ینبغی مان لیں کہ مباح کاموں کو بھی شامل ہو جائے ولیس ببعید (اور یہ بعید نہیں۔ ت) اور عبث محض اگرچہ لبعض جگہ مباح بمعنی غیر ممنوع ہو مگر زیر لا ینبغی داخل ہے تو اُس میں جو کچھ اُٹھے گا اس تفسیر پر داخل تبذیر ہوگا۔

(۱۱) بے فائدہ خرچ کرنا۔ قاموس میں ہے:

ذھب ماء الحوض سرفا فاض من نواحیہ[1]۔ جب حوض کا پانی اسکے کناروں سے بہ نکلے تو کہتے ہیں کہ پانی سُرف چلا گیا۔ (ت)

تاج العروس میں ہے:

قال شمر سرف الماء ما ذھب منہ فی غیر سقی ولا نفع یقال اروت البئر النخیل وذھب بقیۃ الماء سرفا[2]۔ شمر نے کہا سَرف الماء کے معنی یہ ہیں کہ پانی سیرابی اور نفع کے بغیر ضائع ہوگیا، کہتے ہیں اَروَتِ البئرُ النخیل وذھب بقیۃ الماء سرفا۔ ت

تفسیر کبیر و تفسیر نیشاپوری میں ہے:

اعلم ان لاھل اللغۃ فی تفسیر الاسراف قولین الاول قال ابن الاعرابی السرف تجاوز ما حد لك الثانی قال شمر[ع۱] سرف المال[ع۲] ما ذھب منہ فی غیر منفعۃ[3]۔ جاننا چاہیے کہ اہل لغۃ کا اسراف کی تفسیر میں اختلاف ہے، اس میں دو قول ہیں، ابن الاعرابی نے کہا کہ السرف جو حد ہے اس سے زیادہ خرچ کرنا۔ شمر نے کہا کہ سرف سے مراد یہ ہے کہ مال کا منفعت کے غیر میں خرچ ہونا۔ ت

اقول منفعت کے بعد بھی اگرچہ ایک مرتبہ زینت ہے مگر ایک معنی پر زینت بھی بے فائدہ نہیں۔ ہمارے کلام کا ناظر خیال کرسکتا ہے کہ ان تمام تعریفات میں سب سے جامع و نافع و واضح تر تعریف اول ہے اور کیوں نہ ہو کہ یہ اُس عبداللہ کی تعریف ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی گٹھری فرماتے اور جو خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے

---

[1] قاموس المحیط مصطفی البابی مصر ۳/ ۱۵۶

[2] تاج العروس فصل السین من باب الفاء احیاء التراث العربی مصر ۶/ ۱۳۸

[3] تفسیر کبیر للرازی مکتبہ بہیمیہ مصر ۱۳/ ۲۱۴

ع۱ وقع ھھنا فی نسخۃ النیسابوری المطبوعۃ بمصر عمر بالعین وھو تحریف منہ۔ (م) تفسیر نیشاپوری میں اس مقام پر عمر عین سے ہے، یہ تحریف ہے۔ ت

ع۲ ھکذا ھو المال باللام فی کلا التفسیرین وقضیۃ التاج انہ الماء بالھمزۃ منہ۔ (م) دونوں تفسیروں میں 'لام' کے ساتھ مال ہے اور تاج سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ "ہمزہ" کے ساتھ ہے یعنی 'ماء'۔ ت

marfat.com

بعد تمام جہان سے علم میں زائد ہے اور جو ابوحنیفہ جیسے امام الائمہ کا مورث علم ہے رضی اللہ تعالٰی عنہ وعنہ وعنہم اجمعین۔

تبذیر کے باب میں علماء کے دو قول ہیں :

(۱) وُہ اور اسراف دونوں کے معنی ناحق صرف کرنا ہیں۔

اقول یہی صحیح ہے کہ یہی قول حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت عبداللہ بن عباس و عامہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کا ہے قول اول کی حدیث میں اس کی تصریح گزری اور وہی حدیث بطریق آخر ابن جریر نے یوں روایت کی:

کنا اصحاب محمد صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نتحدث ان التبذیر النفقۃ فی غیر حقہ[۱]۔ | ہم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم "تبذیر" ناحق خرچ کو کہتے ہیں۔ ت

سعید بن منصور سنن اور بخاری ادب مفرد اور ابن جریر و ابن منذر تفاسیر اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، المبذر المنفق فی غیر حقہ[۲] (مبذر ناحق خرچ ہے۔ ت) ابن جریر کی ایک روایت اُن سے یہ ہے :

لاتنفق فی الباطل فان المبذر ھو المسرف فی غیر حق وقال مجاھد لو انفق انسان مالہ کلہ فی الحق ما کان تبذیرا ولو انفق مدا فی الباطل کان تبذیرا[۳]۔ | تو باطل میں خرچ نہ کر کہ مُبذّر ناحق خرچ کرنے والے کو کہتے ہیں اور مجاہد نے فرمایا کہ اگر انسان اپنا کل مال بھی حق میں خرچ کردے تب بھی تبذیر نہیں اور اگر ایک مُد بھی باطل میں خرچ کرے تو یہ تبذیر ہے۔ ت

نیز قتادہ سے راوی :

التبذیر النفقۃ فی معصیۃ اللہ تعالٰی وفی غیر الحق وفی الفساد[۴]۔ | تبذیر اللہ کی نافرمانی میں خرچ کو کہتے ہیں اور اسی طرح غیر حق میں اور فساد میں خرچ کرنا تبذیر ہے۔ ت

نہایہ و مختصر امام سیوطی میں ہے :

المباذر والمبذر المسرف فی النفقۃ[۵]۔ | مبذر خرچ میں زیادتی کرنے والا۔ ت

نیز مختصر میں ہے، الاسراف التبذیر[۶] (اسراف تبذیر ہے۔ ت) قاموس میں ہے : بذرہ تبذیرا خربہ وفرقہ اسرافا[۷] (فضول خرچ، مال کو خراب کیا یا اسراف سے جُدا کیا۔ ت) تعریفات السید میں ہے :

---

[۱] و [۲] و [۳] و [۴] ابن جریر مطبوعہ میمنہ مصر ۱۵/ ۵۱

[۵] نہایۃ لابن الاثیر باب الباء مع الذال اسلامیہ بیروت ۱/ ۱۱۰ [۶] مختصر امام سیوطی

[۷] قاموس المحیط باب الراء فصل الباء مصطفی البابی مصر ۱/ ۳۸۳

marfat.com

التبذیر تفریق المال علی وجہ الاسراف[1] (تبذیر مال کو فضول خرچی سے جُدا کرنا۔ ت) اسی طرح مختار الصحاح میں اسراف کو تبذیر اور تبذیر کو اسراف سے تفسیر کیا۔

(۲) اُن میں فرق ہے تبذیر خاص معاصی میں مال برباد کرنے کا نام ہے ابن جریر عبدالرحمن بن زید بن اسلم مولائے امیر المومنین عمر فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی، لاتبذر تبذیرا لا تعط فی المعاصی[2] (تبذیر معاصی میں خرچ کرنا۔ ت)

اقول اس تقدیر پر اسراف تبذیر سے عام ہوگا کہ ناحق صرف کرنا عبث میں صرف کو بھی شامل اور عبث مطلقاً گناہ نہیں تو اتنا کہ اسراف ناجائز ہے یہ صرف معصیت ہوگا مگر جس میں صرف کیا وہ خود معصیت نہ تھا اور عبارت لا تعط فی المعاصی (اس کو نافرمانی میں مت دے۔ ت) کا ظاہر یہی ہے کہ وُہ کام خود ہی معصیت ہو بالجملہ تبذیر کے مقصود و حکم دونوں معصیت ہیں اور اسراف کو صرف حکم میں معصیت لازم،

وھذا ھو المشتھر الیوم ووقع فی التاج عن شیخہ عن ائمۃ الاشتقاق ان التبذیر یشمل الاسراف فی عرف اللغۃ[3] اھ وبہ صرح العلامۃ الشھاب فی عنایۃ القاضی ومفادہ ان التبذیر اعم ولم یفسراہ۔

یہی آج کل مشہور ہے، تاج نے اپنے ائمہ اشتقاق سے نقل کیا ہے کہ لغت میں تبذیر اسراف کو بھی شامل ہے اھ اور اسی کی تصریح علامہ شہاب نے عنایۃ القاضی میں کی اور اس کا مفاد یہ ہے کہ تبذیر اعم ہے اور دونوں نے اس کی تفسیر نہیں کی ہے۔ ت

بعض نے یُوں فرق کیا کہ مقدار میں حد سے تجاوز اسراف ہے اور بے موقع بات میں صرف کرنا تبذیر دونوں بُرے ہیں اور تبذیر بدتر۔

قال الخفاجی وفرق بینھما علی ما نقل فی الکشف بان الاسراف تجاوز فی الکمیۃ وھو جھل بمقادیر الحقوق والتبذیر تجاوز فی موقع الحق وھو جھل بالکیفیۃ وبمواقعھا وکلاھما مذموم والثانی ادخل فی الذم[4]

خفاجی نے کہا کہ ان دونوں میں فرق ہے، کشف میں ہے کہ اسراف کمیّت میں حد سے تجاوز کرنا اور یہ مقادیر حقوق سے جہل ہے اور تبذیر حق کے موقع سے تجاوز اور یہ کیفیت اور اس کے مقام سے جہل ہے اور یہ دونوں چیزیں مذموم ہیں اور دوسری زائد مذموم ہے۔ ت

---

[1] التعریفات مطبوعہ خیریہ مصر ص ۲۳ [2] ابن جریر میمنہ مصر ۱۵/ ۵۱

[3] تاج العروس فصل الباء من باب الراء مطبوعہ احیاء التراث العربی ۳/ ۳۶

[4] عنایۃ القاضی ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین الخ بیروت ۶/ ۲۶

marfat.com

اس تقدیر پر دونوں متباین ہوں گے۔

اقول اگرچہ مقدار سے زیادہ صرف بھی بے موقع بات میں صرف ہے کہ وہ مصرف اس زیادت کا موقع ومحل نہ تھا ورنہ اسراف ہی نہ ہوتا مگر بے موقع سے مراد یہ ہے کہ سرے سے وہ محل اصلاً مصرف نہ ہو۔

بالجملہ احاطۂ کلمات[ف] سے روشن ہُوا کہ وہ قطب جن پر ممانعت کے افلاک دورہ کرتے ہیں وہ ہیں ایک مقصد معصیت دوسرا بیکار اضاعت اور حکم دونوں کا منع وکراہت۔

اقول معصیت تو خود معصیت ہی ہے ولہذا اُس میں منع مال ضائع کرنے پر موقوف نہیں اور غیر معصیت میں جبکہ وہ فعل فی نفسہٖ گناہ نہیں لاجرم ممانعت میں اضاعت ملحوظ ولہذا عام تفسیرات میں لفظ انفاق ماخوذ کہ مفید خرچ واستہلاک ہے کہ اہم بالافادہ یہی ہے معاصی میں صرف معصیت ہونا تو بدیہی ہے زید نے سونے چاندی کے کڑے اپنے ہاتھوں میں ڈالے یہ اسراف ہوا کہ فعل خود گناہ ہے اگرچہ تھوڑی دیر پہننے سے کڑے خرچ نہ ہوجائیں گے اور بلا وجہ محض اپنی جیب میں ڈالے پھرتا ہے تو اسراف نہیں کہ نہ فعل گناہ ہے نہ مال ضائع ہوا اور اگر دریا میں پھینک دیے تو اسراف ہوا کہ مال کی اضاعت ہُوئی اور اضاعت کی ممانعت پر حدیث صحیح ناطق صحیح بخاری وصحیح مسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان اللہ تعالٰی کرہ لکم قیل وقال وکثرۃ السؤال واضاعۃ المال[1]۔ بے شک اللہ تعالٰی تمہارے لیے مکروہ رکھتا ہے فضول بک بک اور سوال کی کثرت اور مال کی اضاعت۔

یہ تحقیق معنی اسراف ہے جسے محفوظ وملحوظ رکھنا چاہیے کہ آیندہ انکشاف احکام اسی پر موقوف وباللہ التوفیق۔

فائدہ: یہاں سے ظاہر ہوا کہ وضو وغسل میں تین بار سے زیادہ پانی ڈالنا جبکہ کسی غرض صحیح سے ہو ہرگز اسراف نہیں کہ جائز غرض میں خرچ کرنا نہ خود معصیت ہے نہ بیکار اضاعت۔ اس کی بہت مثالیں اُن پانیوں میں ملیں گی جن کو ہم نے آب وضو سے مستثنٰی بتایا نیز تبرید وتنظیف کی دو مثالیں ابھی گزریں اور ان کے سوا علمائے کرام نے دو صورتیں اور ارشاد فرمائی ہیں جن میں غرض صحیح ہونے کے سبب اسراف نہ ہوا:

(۱) یہ کہ وضو علی الوضو کی نیت کرے کہ نورٌ علٰی نور ہے۔

(۲) اگر وضو کرتے میں کسی عضو کی تثلیث میں شک واقع ہو تو کم پر بنا کرکے تثلیث کامل کرلے مثلاً شک ہوا کہ منہ یا ہاتھ یا پاؤں شاید دو ہی بار دھویا تو ایک بار اور دھولے اگرچہ واقع میں یہ چوتھی بار ہو اور ایک بار کا خیال ہوا تو دو بار، اور یہ شک پڑا کہ دھویا ہی نہیں تو تین بار دھوئے اگرچہ واقع کے لحاظ سے چھ بار ہوجائے یہ اسراف

---

[1] جامع للبخاری باب ما ینھٰی عن اضاعۃ المال قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۲۴

marfat.com

نہیں کہ اطمینانِ قلب حاصل کرنا غرض صحیح ہے۔

ہم امر چہارم میں ارشادِ اقدس حضور پُرنور سیّدِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم بیان کرآئے کہ دع مایریبک الی ما لا یریبک[1] شک کی بات چھوڑ کر وہ کرجس میں شک نہ رہے۔ کافی امام حافظ الدین نسفی میں ہے:

هذا (ای وعید الحدیث من زاد علی هذا اونقص فقد تعدی وظلم) اذا زاده معتقدا ان السنة هذا فاما لوزاد لطمانينة القلب عند الشك اونية وضوء اخر فلا باس به لانه صلی الله تعالٰی علیه وسلم امر بترك ما یریبه الی ما لا یریبه[2]۔

یہ (یعنی حدیث میں جو وعید آتی ہے کہ جس نے اس میں زیادتی یا کمی کی تو اس نے ظلم کیا) یہ اس وقت جب زیادتی کو سنّت تصور کرے، لیکن اگر شک ہونے کی صورت میں محض اطمینانِ قلب کے لیے اضافہ کیا یا دوسرے وضو کی نیت کر لی تو حرج نہیں، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو چیز شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ اختیار کیا جائے جو شک میں نہ ڈالے۔ ت

فتح القدیر میں قولِ ہدایہ الوعید لعدم رؤیته سنة (وعید اس لیے ہے کہ وہ سنت نہیں سمجھتا ہے۔ ت) کے تحت میں ہے:

فلوراٰه وزاد لقصد الوضوء علی الوضوء او لطمانینة القلب عند الشك اونقص لحاجة لاباس به[3]۔

تو اگر اس کو سنّت سمجھا اور اضافہ وضو پر وضوء کے لیے کیا یا شک کی وجہ سے اطمینانِ قلب کے لیے اضافہ کیا یا کسی حاجت کے لیے کمی کی تو اس میں مضائقہ نہیں۔

عنایہ میں ہے:

اذا زاد لطمانینة القلب عند الشك او بنیة وضوء اخر فلا باس به فان الوضوء علی الوضوء نور علی نور وقد امر بترك ما یریبه الی ما لا یریبه[4]۔

جب اطمینان قلب کے لیے شک کی صورت میں، یا دوسرے وضو کی نیت سے اضافہ کیا تو حرج نہیں کیونکہ وضو پر وضو نورٌ علیٰ نور ہے اور شک والی بات کو چھوڑ کر شک سے پاک چیز کو اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ت

---

[1] جامع للبخاری باب تفسیر المشبہات قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷۵

[2] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ المصابیح باب سنن الوضوء مکتبہ امدادیہ ملتان ۲/۲۴

[3] فتح القدیر کتاب الطہارت مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۷

[4] عنایہ مع الفتح القدیر علی الہدایۃ کتاب الطہارت نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۷

marfat.com

حلیہ میں ہے :

الوعید علی الاعتقاد المذکور دون نفس الفعل وعلی ھذا مشی فی الھدایۃ ومحیط رضی الدین والبدائع ونص فی البدائع انہ الصحیح لان من لم یرسنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فقد ابتدع فیلحقہ الوعید وان کانت الزیادۃ علی الثلاث لقصد الوضوء علی الوضوء اولطمانینۃ القلب عند الشك فلا یلحقہ الوعید وھو ظاھر وھل لو زاد علی الثلاث من غیر قصد لشیئ مما ذکر یکرہ الظاھر نعم لانہ اسراف[1]

وعید اعتقاد مذکور پر ہے نہ کہ نفس فعل پر۔ ہدایہ، محیط رضی الدین اور بدائع میں بھی یہی ہے، اور بدائع میں صراحت سے اسی کو صحیح کہا، کیونکہ جو اس کو سنت نہ سمجھے وہ بدعت کا ارتکاب کرتا ہے تو اُس پر وعید ہوگی، اور اگر زیادتی وضو پر وضو کے لیے یا شک کی صورت میں اطمینانِ قلب کے لیے ہے تو اس پر وعید نہیں، اور یہ ظاہر ہے، اب رہا یہ سوال کہ مذکورہ اغراض کے علاوہ اگر کسی اور وجہ سے اضافہ کیا، تو کیا حکم ہے؟ ظاہر یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے کیوں کہ اسراف ہے۔ ت

اسی طرح نہایہ ومعراج الہدایہ ومبسوط وسراج وہاج وبرجندی ودرمختار وعلمگیری وغیرہا کتب کثیرہ میں ہے مگر بعض متاخرین شراح کو ان صورتوں میں کلام واقع ہوا :

صُورتِ اولٰی میں تین وجہ سے :

وجہ اول وضوء عبادت مقصودہ نہیں بلکہ نماز وغیرہ کے لیے وسیلہ ہے ہمارے علماء کا اس پر اتفاق ہے تو جب تک اُس سے کوئی فعل مقصود مثل نماز یا سجدۂ تلاوت یا مس مصحف واقع نہ ہولے اُس کی تجدید مشروع نہ ہونی چاہیے کہ اسراف محض ہوگی۔ یہ اعتراض محقق ابراہیم حلبی کا ہے خلاصہ میں اعضائے وضو چار بار دھونے کی کراہت میں دو قول نقل کرکے فرمایا تھا :

ھذا اذا لم یفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لایکرہ بالاتفاق[2]

یہ جب ہے کہ جب وضو سے فارغ نہ ہوا ہو، اگر فارغ ہوکر از سرِ نو وضو کیا تو بالاتفاق مکروہ نہ ہوگا۔ ت

اسی طرح تاتارخانیہ میں امام ناطفی سے ہے کما فی ش اس سے ثابت کہ ایک وضو سے فارغ ہوکر معاً بہ نیت وضو علی الوضو شروع کردینا ہمارے یہاں بالاتفاق جائز ہے اور کسی کے نزدیک مکروہ نہیں۔ اس پر

---

[1] بدائع الصنائع مطلب التثلیث فی الغسل سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۲

[2] خلاصۃ الفتاوی سبب وجوب الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۲

marfat.com

علامہ حلبی نے وُہ اشکال قائم کیا اور علامہ علی قاری نے مرقات باب السنن الوضوء فصل ثانی میں زیرِحدیث
فمن زاد علی ھذا فقد اساء و تعدّی[1] (جس نے اس تعداد سے زیادہ کیا اس نے گناہ اور زیادتی کی۔
اُن کی تبعیت کی۔

اقول اوّلاً جب ائمہ ثقات نے ہمارے علماء کا اتفاق نقل کیا اور دوسری جگہ سے خلاف ثابت نہیں تو
کی کیا گنجائش۔

ثانیاً عبادت غیر مقصودہ بالذات ہونے پر اتفاق سے یہ لازم نہیں کہ وہ وسیلہ ہی ہو کر جائز ہو بلکہ
بھی ایک نوع مقصودیت سے حظ رکھتا ہے و لہٰذا اجماع ہے کہ ہر وقت باوضو رہنا ہر حدث کے بعد معاً وضو
مستحب ہے۔ فتاوٰی قاضی خان و خزانۃ المفتین و فتاوٰی ہندیہ وغیرہا میں وضوئے مستحب کے شمار میں ہے

ومنہا المحافظۃ علی الوضوء و تفسیرہ ان یتوضأ کلما احدث لیکون علی الوضوء فی الاوقات کلھا۔[2]

اور انہی میں سے وضو کی حفاظت ہے، اس کا مف
یہ ہے کہ جب بھی وضو ٹوٹے نیا وضو کرلے تاکہ ہمہ
باوضو رہے۔ ت

بلکہ امام رکن الاسلام محمد بن ابی بکر نے شرعۃ الاسلام میں اُسے اسلام کی سُنّتوں سے بتایا فرماتے ہیں: المحاف
علی الوضوء سنۃ الاسلام[3] (ہمیشہ باوضو رہنا اسلام کی سنّت ہے۔ ت) اُس کی شرح مفاتیح الجنان
مصابیح الجنان میں بستان العارفین امام فقیہ ابو اللیث سے ہے:

بلغنا ان اللہ تعالٰی قال لموسٰی علیہ الصلاۃ والسلام یا موسٰی اذا اصابتك مصیبۃ و انت علی غیر وضوء فلا تلومن الا نفسك۔[4]

یعنی ہم کو حدیث پہنچی کہ اللہ عزّ وجل نے موسٰی علیہ الص
والسلام سے فرمایا اے موسٰی! اگر بے وضو ہونے
حالت میں تجھے کوئی مصیبت پہنچے تو خود اپنے آ
ملامت کرنا۔

اُسی میں کتاب خالصۃ الحقائق ابو القاسم محمود بن احمد فارابی سے ہے:
قال بعض اھل المعرفۃ من داوم علی الوضوء اکرمہ اللہ تعالٰی بسبع خصال[5] الخ یعنی بعض عا
نے فرمایا جو ہمیشہ باوضو رہے اللہ تعالٰی اُسے سات فضیلتوں سے مشرف فرمائے:

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ سنن الوضوء امدادیہ ملتان ۲/ ۲۴
[2] ہندیۃ مستحبات الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۹
[3] شرعۃ الاسلام [4] مصابیح الجنان [5] ایضاً

maktabah.org

۱۔ ملائکہ اس کی صحبت میں رغبت کریں۔

۲۔ قلم اُس کی نیکیاں لکھتا رہے۔

۳۔ اُس کے اعضاء تسبیح کریں۔

۴۔ اُسے تکبیر اولیٰ فوت نہ ہو۔

۵۔ جب سوئے اللہ تعالیٰ کچھ فرشتے بھیجے کہ جن وانس کے شر سے اُس کی حفاظت کریں۔

۶۔ سکرات موت اس پر آسان ہو۔

۷۔ جب تک باوضو ہو امانِ الٰہی میں رہے۔

اُسی میں بحوالہ مقدمۂ غزنویہ وخالصۃ الحقائق انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے: من احدث ولم یتوضأ فقد جفانی[1] جسے حدث ہو اور وضو نہ کرے اس نے میرا کمالِ ادب جیسا چاہیے ملحوظ نہ رکھا۔

اقول مگر ظاہر آیہ حدیث بے اصل ہے، تشھد بہ قریحۃ من نظرہ فیہ بتمامہ وایضا لوصح لوجبت استدامۃ الوضوء ولا قائل بہ واللہ تعالیٰ اعلم (جو اس حدیث پر غور کرے گا اس کا دل گواہی دے گا کہ یہ بے اصل ہے، پھر اگر یہ صحیح ہوتی تو ہمہ وقت باوضو رہنا واجب ہوتا اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ ت)

ثالثاً وہ تنظیف ہے اور دین کی بنا نظافت پر ہے اور شک نہیں کہ تجدید موجب تنظیف مزید، ولہذا جمعہ وعیدین وعرفہ[2] واحرام ووقوف عرفات ووقوف مزدلفہ وحاضری حرم وحاضری سرکار اعظم ودخول منیٰ ورمی جمار ہر سہ

---

[1] مصابیح الجنان

[2] قال فی الدر وفی جبل عرفۃ قال ش افھم لفظ جبل اشارۃ الی ان الغسل للوقوف نفسہ لا للدخول عرفات ولا للیوم ومافی البدائع من انہ یجوز ان یکون علی الاختلاف اے للوقوف اوللیوم کما فی الجمعۃ ردہ فی الحلیۃ بان الظاھر انہ للوقوف قال وما اظن ان احدا ذھب الی استنانہ لیوم

درّ میں کہا جبلِ عرفات میں ش نے کہا لفظ جبل میں اشارہ ہے کہ صرف وقوف کے لیے غسل کرے، نہ عرفات میں دخول کے لیے اور نہ اس دن کے لیے اور جو بدائع میں ہے کہ جائز ہے باوجود اختلاف وقوف یا دن کے جیسا کہ جمعہ کے دن میں تو حلیہ نے اس کی تردید کی کہ بظاہر وقوف کے لیے ہے، اور میرا گمان یہ نہیں کہتا کہ عرفات میں حاضری کے بغیر یوم عرفہ کے لیے کوئی سنّت

(باقی بر صفحۂ آئندہ)

marfat.com

روز و شب برات و شب قدر و شب عرفہ و حاضری مجلس میلاد مبارک وغیرہا کے غسل مستحب ہوئے، درمختا
میں قول ماتن سن لصلاۃ جمعۃ وعید الخ (ماتن نے کہا جمعہ و عیدین کے لئے سنت ہے الخ۔ت) کے بعد ہے
وکذا الدخول المدینۃ و لحضور مجمع الناس الخ (اسی طرح مدینہ میں داخل ہونے اور لوگوں کے مجمع میں
حاضر ہونے کے لیے سنت ہے الخ۔ت) ان سب میں نماز کے لیے وسیلہ ہونا کہاں کہ جنابت نہیں۔

رابعاً صرف وسیلہ ہی ہو کر مشروع ہوتا تو ایک بار کوئی فعل مقصود کرلینے کے بعد بھی تجدید مکرہ وہی رہتی کہ پہلا وضو جب تک باقی ہے وسیلہ باقی ہے تو دوبارہ کرنا تحصیل حاصل و بیکار و اسراف ہے۔

خامساً بلکہ چاہئے تھا کہ شرع مطہر وضو میں تثلیث بھی مسنون نہ فرماتی کہ وسیلہ تو ایک بار دھونے سے حاصل ہوگیا اب دوبارہ سہ بارہ کس لیے۔

سادساً رزین نے عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی،

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین وقال ھو نور علٰی نور[2]۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو میں اعضائے کریمہ دو دو بار دھوئے اور فرمایا یہ نور پر نور ہے۔

ایک ہی بار کے دھونے میں نور حاصل تھا پھر دوبارہ اور سہ بارہ نور پر نور لینا فضول نہ ہوا تو اس پر اور زیادت کیوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عرفۃ بلا حضور عرفات اھ واقرہ فی البحر والنھر لکن قال المقدسی فی شرح نظم الکنز لا یستبعد سنیتہ للیوم لفضیلتہ حتی لو حلف بطلاق امرأتہ فی افضل ایام العام تطلق یوم عرفۃ ذکرہ ابن ملک فی شرح المشارق اھ اقول ھذا صاحب الدر ناصا علی استنانہ ای استحبابہ لیلۃ عرفۃ وقد عدھا فی التاتارخانیۃ والقھستانی فالیوم احق فلذا افرد عرفۃ من الوقوف وکذا دخول منی من رمی الجمار تبعا للتنویر وشرح الغزنویۃ کما نقل عنہ ش واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ

کا قائل ہو، بحر و نہر نے بھی اسی کا اقرار کیا لیکن مقدسی نے شرح نظم الکنز میں کہا اس کا دن کے لیے سنت ہونا بعید از قیاس نہیں اس دن کی افضلیت کی وجہ سے اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ ایام میں سب سے افضل دن میری بیوی کو طلاق ہے تو وہ عرفہ کے دن پڑے گی۔ ابن ملک نے شرح مشارق میں اس کا ذکر کیا۔ میں کہتا ہوں صاحب دُر نے نص کیا اس کا سنت ہونا یعنی مستحب ہونا عرفہ کی رات میں تاتارخانیہ و قہستانی نے بھی یہی کہا تو اس کا دن زیادہ حقدار ہے اسی لیے میں نے صرف عرفہ کا ذکر کیا ہے وقوف سے اور دخول منٰی کا ذکر رمی جمار سے اس میں تنویر اور شرح الغزنویہ کی پیروی ہے جیسا کہ شامی نے ان سے نقل کیا ہے اھ واللہ تعالٰی اعلم

[1] درمختار سنن الغسل مطبوعہ دہلی ۱/ ۳۶ [2] مشکوٰۃ المصابیح سنن الوضو دہلی ص ۴۷

فضول ہوگی حالانکہ اُنہی رزین کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: الوضوءُ علی الوضوءِ نورٌ علیٰ نور[1] (وضو پر وضو نور پر نور ہے۔ت)

سابعًا ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من توضأ علی طھر کتب لہ عشر حسنات[2]۔ جو باوضو وضو کرے اس کے لیے دس نیکیاں لکھی جائیں۔

مناوی نے تیسیر میں کہا: ای عشر وضوءات[3] یعنی دس بار وضو کرنے کا ثواب لکھا جائے۔

ظاہر ہے کہ حدیثوں میں فصل نماز وغیرہ کی قید نہیں تو مشایخ کرام کا اتفاق اور حدیث کریم کا اطلاق دونوں متوافق ہیں اسی بنا پر سیدی عارف باللہ علامہ عبدالغنی نابلسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں محقق حلبی کا خلاف فرمایا ردالمحتار میں ہے:

لکن ذکر سیدی عبدالغنی النابلسی ان المفھوم من اطلاق الحدیث مشروعیتہ ولو بلا فصل بصلاۃ او مجلس اٰخر ولا اسراف فیما ھو مشروع اما لو کررہ ثالثا اور ابعا فیشترط لمشروعیتہ الفصل بما ذکروا لا کان اسرافا محضا[4] اھ فتامل اھ۔

سیدی عبدالغنی النابلسی نے فرمایا کہ حدیث کے اطلاق کا مفہوم تو یہ ہے کہ یہ مشروع ہے خواہ اس کے درمیان کسی نماز یا کسی مجلس سے فصل نہ ہو اور جو چیز مشروع ہو اس میں اسراف نہیں ہوتا، لیکن اگر تیسری چوتھی مرتبہ کیا تو اُس کی مشروعیت کے لیے اُن چیزوں سے فصل ضروری ہے جن کا ذکر کیا گیا ہے ورنہ تو محض اسراف ہوگا اھ فتامل اھ۔ت

اقول لکن اطلاق الحدیثین یشمل الثالث والرابع ایضا وایضا اذا لم یکن اسرافا فی الثانی لم یکن فی الثالث والرابع وکان المولی النابلسی قدس سرہ القدسی نظرالی

اقول مگر حدیث کے اطلاق میں تیسری اور چوتھی مرتبہ بھی شامل ہے نیز یہ کہ جب دوسری مرتبہ میں اسراف نہ ہوا تو تیسری اور چوتھی میں بھی نہ ہوگا، غالبًا علامہ نابلسی نے وضوء علی الوضوء کے لفظ کو دیکھا، تو یہ دونوں

---

[1] احیاء العلوم فضیلۃ الوضوء قاہرہ ۱/۱۳۵

[2] ترمذی شریف مکتبہ رشیدیہ دہلی ۱/۱۰

[3] فیض القدیر شرح جامع الصغیر بیروت ۶/۱۱۰

[4] ردالمحتار مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

marfat.com

لفظ الوضوء علی الوضوء فھما وضوءان فحسب وکذلك من توضأ علی طھر۔

صرف وضو ہیں اور اسی طرح جس نے طہارت کیے ہوئے وضو کیا۔(ت)

اقول وھنه لا یخفی فقوله تعالٰی وھنا علی وھن لایدل ان ھناك وھنین فقط وکان الشامی الی ھذا اشار بقوله تأمل تأمل وسیأتی ماخذ کلام العارف مع الکلام علیه قریبا ان شاء اللہ تعالٰی۔

اقول مگر اس کی کمزوری ظاہر ہے اب اللہ کے قول وھنا علی وھن کا یہ مطلب نہیں کہ صرف دو وھن ہی ہوں گے اور شاید شامی نے اسی طرف آیت قول تأمل سے اشارہ کیا ہے، ان کا پورا کلام آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالٰی۔ ت

ثامنا اقول حل یہ ہے کہ جو وضو فرض ہے وہ وسیلہ ہے کہ شرط صحت یا جواز ہے اور شروط وسائل ہوتے ہیں مگر جو وضو مستحب ہے وہ صرف ترتب ثواب کے لیے مقرر فرمایا جاتا ہے تو قصد ذاتی سے خالی نہیں اگرچہ اُس سے عمل مستحب فیہ میں حُسن بڑھے کہ مستحب کی یہی شان ہے کہ وہ اکمال سنن کے لیے ہوتا ہے اور سنن اکمال واجب اور واجب اکمال فرض۔

اقول اور فرض اکمال ایمان کے لیے اس سے اُن کا غیر مقصود ہونا لازم نہیں آتا۔ خلاصہ و بزازیہ و خزانۃ المفتین میں ہے:

الواجبات اکمال الفرائض والسنن اکمال الواجبات والاداب اکمال السنن[1]

واجبات فرائض کی تکمیل کے لیے، اور سُنتیں واجبات کی تکمیل کے لیے، اور اداب سنتوں کی تکمیل کے لیے ہوتے ہیں۔(ت)

درمختار باب ادراک الفریضہ میں ہے:

یاتی بالسنۃ مطلقا ولو صلی منفردا علی الاصح لکونھا مکملات[2]

سنّت ادا کرے گا مطلقاً خواہ تنہا ہی نماز پڑھے، اصح یہی ہے کہ وہ مکمل کرنے والی ہیں۔ ت

اُسی کی بحث تراویح میں ہے: ھی عشرون رکعۃ حکمته مساواۃ المکمل للمکمل[3] (وہ بیس رکعتیں ہیں اس کی حکمت مکمل مکمل کے لیے مساوات ہے۔ت)

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱/۵۱
[2] درمختار ادراک الفریضۃ مجتبائی دہلی ۱/۱۰۰
[3] درمختار باب الوتر والنوافل ؍؍ ۱/۹۸

marfat.com

ولہذا ہمارے ائمہ تصریح فرماتے ہیں کہ وضوئے بے نیت پر ثواب نہیں۔ بحرالرائق میں ہے:

اعلم ان النیۃ لیست شرطا فی کون الوضوء مفتاحا للصلاۃ قیدنا بقولنا فی کونہ مفتاحا لانھا شرط فی کونہ سببا للثواب علی الاصح[1]۔

نیت اس وضو کے لیے جو نماز کی کنجی ہے شرط نہیں ہے کنجی ہونے کی شرط ہم نے اس لیے لگائی ہے کہ نیت وضو برائے ثواب کے لیے شرط ہے اصح یہی ہے۔ ت

اور مستحب پر ثواب ہے تو وضوئے مستحب محتاج نیت ہوا اور وسائل محضہ محتاج نیت نہیں ہوتے۔ فتح القدیر و بحرالرائق میں ہے:

اذا لم ینو حتی لم یقع عبادۃ سببا للثواب فھل یقع الشرط المعتبر للصلاۃ حتی تصح بہ اولا قلنا نعم لان الشرط مقصود التحصیل لغیرہ لالذاتہ فکیف حصل حصل المقصود وصار کستر العورۃ وباقی شروط الصلاۃ لا یفتقر اعتبارھا الی ان تنوی[2]۔

جبکہ نیت نہ کی تو وہ عبادت موجب ثواب نہ ہوگی۔ اب یہ سوال ہے کہ آیا ایسا وضو نماز کے لیے قابل اعتبار شرط کے طور پر ہوگا یا نہیں؟ تو اس کا جواب اثبات میں ہے، اس لیے کہ شرط مقصود دوسرے کو حاصل کرنا ہے نہ کہ لذاتہ، تو وہ جس طرح بھی وجود میں آئے بہرحال موجود ہے، یہ ستر عورت اور نماز کی دوسری شرائط کی طرح ہوگا کہ ان میں بھی نیت شرط نہیں ہے۔ ت

تو ثابت ہُوا کہ وضوئے مستحب وسیلہ نہیں وھو المقصود والحمدللہ الودود۔

تاسعاً محقق حلبی کا یہ استناد کہ اکیلا سجدہ (یعنی سجدۂ تلاوت و سجدۂ شکر کے سوا محض سجدۂ بے سبب) جبکہ عبادت مقصودہ نہ تھا تو علمائے اُس پر حکم کراہت دیا تو وضوئے جدید کی کراہت بدرجۂ اولٰی۔

اقول خود محقق رحمہ اللہ نے آخر غنیہ میں سجدۂ نماز و سہو و تلاوت و نذر و شکر پانچ سجدے ذکر کرکے فرمایا:

اما بغیر سبب فلیس بقربۃ ومکروہ[3] یعنی سجدۂ بے سبب میں نہ ثواب نہ کراہت۔

نقلہ عن المجتبی مقرا علیہ ونقلہ عن الغنیۃ فی رد المحتار ایضا واقرھذا ھھنا واعتمد ذاک ثمہ الا ان یحمل ما ھنا علی کراھۃ

اس کو انھوں نے مجتبٰی سے نقل کیا، اور اس کو برقرار رکھا، اور غنیہ سے ردالمحتار میں نقل کیا اور برقرار رکھا اور اس پر وہاں اعتماد کیا، ہاں اگر یہاں والی

---

[1] بحرالرائق کتاب الطہارت سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴

[2] ایضاً ۱/۲۵

[3] غنیۃ المستملی فصل مسائل شتی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۶۱۶

marfat.com

التنزیه وما ثم علی نفی الماء ثم ای کراھة التحریم فیتوافقان لکن یحتاج الحکم بکراھتہ ولو تنزیھا الی دلیل یفید ہ شرعا کما تقدم وھو لم یستند ھھنا الی نقل فاللہ تعالٰی اعلم۔

عبارت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا جائے اور جو وہاں ہے اس کو گناہ کے نہ ہونے پر، یعنی کراہت تحریم پر، تو دونوں میں تطبیق ہوجائے گی، لیکن اس کی کراہت کے حکم میں خواہ تنزیہی ہو، کسی نہ کسی شرعی دلیل کی ضرورت رہے گی، جیسا کہ گزرا، لیکن یہاں کوئی ایسی چیز منقول نہیں ہے واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

عاشرا اقول وباللہ التوفیق سجدہ سب سے زیادہ خاص حاضری دربار ملک الملوک عزجلالہ ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اقرب ما یکون العبد من ربہ وھو ساجد فاکثروا الدعاء[1]۔

بندہ اپنے رب کے سب سے زیادہ قریب اس وقت ہوتا ہے جب وہ حالتِ سجدہ میں ہوتا ہے تو اس میں دُعا کی کثرت کرو۔

رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

اور دربار شاہی میں بے اذن حاضری جرأت ہے اور سجدۂ بے سبب کے لیے اذن معلوم نہیں ولہذا شافعیہ کے نزدیک حرام ہے کما صرح بہ الامام الاردبیلی الشافعی فی الانوار (جیسا کہ امام اردبیلی شافعی نے انوار میں تصریح کی۔ ت) اس بنا پر اگر سجدۂ بے سبب مکروہ ہو تو وضو کا اُس پر قیاس محض بلاجامع ہے۔

رہا علامہ شامی کا اُس کی تائید میں فرمانا کہ ہدیۂ ابن عماد میں ہے:

قال فی شرح المصابیح انما یستحب الوضوء اذا صلی بالوضوء الاول صلٰوۃ کذا فی الشرعۃ والقنیۃ اھ وکذا ما قالہ المناوی فی شرح الجامع الصغیر حدیث من توضأ علی طھر ان المراد الوضوء الذی صلی بہ فرضا او نفلا کما بینہ فعل راوی الخبر ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما فمن لم یصل بہ شیئا لا یسن لہ تجدیدہ اھ ومقتضی ھذا کراھتہ

شرح مصابیح میں ہے وضو اُس وقت مستحب ہے جبکہ پہلے وضو سے کوئی نماز پڑھی ہو کذا فی الشرعۃ والقنیۃ اھ اسی طرح مناوی نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا کہ یہ حدیث "جس نے وضو پر وضو کیا" سے مراد وہ وضو ہے جس سے کوئی نماز فرض یا نفل ادا کی ہو جیسا کہ ابن عمر راوی حدیث کے فعل سے معلوم ہے، تو جس نے اس وضو سے نماز نہ پڑھی اس کے لیے وضو کی تجدید مسنون نہیں اھ اور اس کا مقتضی اس کی

---

[1] مسند احمد بن حنبل بیروت ۲/۴۲۱

marfat.com

وان تبدل المجلس مالم یؤد بہ صلاۃ او نحوھا[1] اھ

کراہت ہے خواہ مجلس تبدیل ہوگئی ہو تاوقتیکہ اس سے نماز یا اس کی مثل ادا نہ کی ہو اھ ت

اقول شرعۃ الاسلام میں اس کا پتا نہیں اس میں صرف اس قدر ہے :

التطہر لکل صلاۃ سنۃ النبی علیہ الصلاۃ والسلام[2]

ہر نماز کے لیے وضو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت ہے۔ ت

ہاں سید علی زادہ نے اُس کی شرح میں مضمون مذکور شرح مصابیح سے نقل کیا اور اُس سے پہلے صاف تعمیم کا حکم دیا۔

حیث قال فالمؤمن ینبغی ان یجدد الوضوء فی کل وقت وان کان علی طہر قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من توضأ علی طہر کتب لہ عشر حسنات وقال فی شرح المصابیح تجدید الوضوء فی کل وقت انما یستحب اذا صلی بالوضوء الاول صلاۃ والا فلا[3] اھ

جیسے فرمایا مومن کے لیے بہتر ہے ہر وقت کے لیے نیا وضو کرے اگرچہ باوضو ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے پاکی پر وضو کیا اس کے لیے دس نیکیاں ہیں اور شرح مصابیح نے کہا ہر وقت کے لیے تجدیدِ وضو مستحب ہے اگر پہلے وضو سے نماز ادا کی ہو ورنہ نہیں۔ ت

قلت وبہ ظہر ان قولہ کذا فی الشرعۃ ای شرحہا اشارۃ الی قولہ قال فی شرح المصابیح لا داخل تحت قال۔

قلت اس سے معلوم ہوا کہ ان کا قول کذا فی الشرعۃ یعنی اس کی شرح میں، ان کے اس قول کی طرف کہ شرح مصابیح میں کہا اس کے نیچے داخل نہیں۔ ت

بہرحال **اولاً** قنیہ کا حال ضعف معلوم ہے اور شرح شرعہ بھی مبسوط و نہایہ وعنایہ ومعراج الدرایہ وکافی وفتح القدیر وحلیہ وسراج وخلاصہ وناطفی میں کسی کے معارض نہیں ہوسکتی نہ کہ اُن کا اور اُن کے ساتھ اور کتب کثیرہ سب کے مجموع کا معارضہ کرے۔ پھر اعتبار منقول عنہ کا ہے اور شرح مصابیح شروح حدیث سے ہے معتمدات فقہ کا مقابلہ نہ کرے گی نہ کہ مسئلہ اتفاق علامہ مصطفٰی رحمتی نے شرح مشارق ابن ملک کے

---

[1] ردالمحتار، کتاب الطہارت، مصطفی البابی بمصر ۱/۸۸

[2] شرعۃ الاسلام

[3] شرح شرعۃ الاسلام

نص صریح کو اسی بنا پر رد کیا اور اُسے اطلاقات کتب مذہب کے مقابل معارضہ کے قابل نہ مانا اور خود علامہ شامی نے اُسے نقل کرکے مقرر رکھا۔

حیث قال علی قولہ لکن فی شرح المشارق لابن ملك لو وطئہا وھی نائمۃ لا یحلہا للاول لعدم ذوق العسیلۃ فیہ ان ھذا الکتاب لیس موضوعا لنقل المذھب واطلاق المتون والشروح یردہ وذوق العسیلۃ للنائمۃ موجود حکما الا یری ان النائم اذا وجد البلل یجب علیہ الغسل وکذا المغمی علیہ[1] الخ

ان کے قول پر کہا کہ ابن ملک کی شرح المشارق میں ہے کہ اگر اس سے سوتے میں وطی کی تو وہ پہلے کے لیے حلال نہ ہو گی کیونکہ اُس نے عُسیلہ نہیں چکھا ہے۔ اس پر کلام یہ ہے کہ وہ کتاب مذہب کے نقل کے لیے نہیں ہے اور متون وشروح کا اطلاق اس کی تردید کرتا ہے، اور عُسیلہ کا چکھنا سونے والی کے لیے حکماً ثابت ہے اس کی مثال یہ ہے کہ سونے والا جب تری پائے تو اس پر غسل واجب ہے اور یہی حال بیہوشی والے کا ہے۔ ت

ثانیاً علامہ مناوی شافعی ہیں فقہ میں اُن کا کلام نصوص فقہ حنفی کے خلاف کیا قابل ذکر۔

ثالثاً وہی مناوی اسی جامع صغیر کی شرح تیسیر میں کہ شرح کبیر کی تلخیص ہے اسی حدیث کے نیچے فرماتے ہیں:

فتجدید الوضوء سنۃ مؤکدۃ اذا صلی بالاول صلاۃ ما[2]۔

تجدید وضو سنّتِ مؤکدہ ہے اگر پہلے وضو سے نماز ادا کرلی ہے۔ ت

معلوم ہُوا کہ لایسن سے اُن کی مراد نفی سنت مؤکدہ ہے وصاحب الدار ادری (اور صاحبِ دار زیادہ جانتا ہے) اور اُس کی نفی مقتضی کراہت نہیں کما لایخفی۔

وجہ دوم ایک جلسہ میں وضو کی تکرار مکروہ ہے۔ سراج وہاج میں اسے اسراف کہا تو قبل تبدل مجلس وضو علی الوضوء کی نیت کیونکر کرسکتا ہے۔ یہ شبہ بحر الرائق کا ہے کہ اسی عبارت خلاصہ پر وارد فرمایا۔

اقول جس مسئلہ پر عبارت سراج سے اعتراض فرمایا وہ خود سراج کا بھی مسئلہ ہے ہندیہ میں ہے:

لو زاد علی الثلث لطمانینۃ القلب عند الشك اوبنیۃ وضوء اخر فلاباس بہ ھکذا فی النھایۃ والسراج الوھاج[3]۔

اگر تین مرتبہ سے زاید اعضاء دھوئے اطمینانِ قلب کے لیے شک کی صورت میں یا دوسرے وضوء کی نیت سے تو اس میں حرج نہیں، اسی طرح نہایہ، سراج الوہاج میں ہے۔ ت

---

[1] ردالمحتار، مطالب حیلہ اسقاط عدۃ المحلل مصطفی البابی مصر ۲/ ۵۸۶
[2] تیسیر للمناوی
[3] فتاوی عالمگیری الفصل فی سنن الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۷

marfat.com

کیا کلام سراج خود اپنے مناقض ہے اور اگر ہے تو اُن کا وہ کلام احق بالقبول ہوگا جو عامہ اکابر فحول کے موافق ہے یا وہ کہ اُن سب کے اور خود اپنے بھی مخالف ہے۔ لاجرم صاحب بحر کے برادر و تلمیذ نے نہر الفائق میں ظاہر کر دیا کہ سراج نے ایک مجلس میں چند بار وضو کو مکروہ کہا ہے دو بار میں حرج نہیں تو اعتراض نہ رہا۔ سراج وہاج کی عبارت یہ ہے:

لوتکرر الوضوء فی مجلس واحد مرارا لم یستحب بل یکرہ لما فیہ من الاسراف[1] اھ وھذا ھو ماخذ ما قدمنا عن المولی النابلسی رحمہ اللہ تعالٰی۔

اگر وضو ایک ہی مجلس میں بار بار مکرر ہوا تو مستحب نہیں بلکہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں اسراف ہے اھ یہی وہ ماخذ ہے جو ہم نے علامہ نابلسی رحمہ اللہ کے حوالہ سے پیش کیا۔ ت

اقول وباللہ التوفیق وضوئے جدید میں کوئی غرض صحیح مقبول شرع ہے یا نہیں اگر نہیں تو واجب کہ مطلقاً تجدید مکروہ و ممنوع ہو اگرچہ ایک ہی بار اگرچہ مجلس بدل کر اگرچہ ایک نماز پڑھ کر بیکار بہانا ہی اسراف ہے اور اسراف ناجائز، اور اگر غرض صحیح ہے مثلاً زیادت نظافت تو وہ غرض زیادت قبول کرتی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو ایک ہی بار کی اجازت چاہیے اگرچہ مجلس بدل جائے کہ تبدل مجلس نامتزاید کو متزاید نہ کر دے گا وہ کون سی غرض شرعی ہے کہ ایک جگہ بیٹھے بیٹھے تو قابل زیادت نہیں اور وہاں سے اُٹھ کر ایک قدم ہٹ کر بیٹھ جائے تو از سر نو زیادت پائے، اور اگر ہاں تو کیا وجہ ہے کہ مجلس میں دوبارہ تکرار کی اجازت نہ ہو بالجملہ جگہ بدلنے کو اسباب میں کوئی دخل نظر نہیں آتا تو قدم قدم ہٹ کر سوبار تکرار کی اجازت اور بے ہٹے ایک بار سے زیادہ کی ممانعت کوئی وجہ نہیں رکھتی۔ احادیث بے شک مطلق ہیں اور ہمارے ائمہ کا متفق علیہ مسئلہ بھی یقیناً مطلق اور ایک اور متعدد کا تفرقہ ناموجہ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

واشار فی الدر الی الجواب بوجہ اخر فقال لعل کراھۃ تکرارہ فی مجلس تنزیھیۃ[2] اھ ای فلا یخالف قولھم لوزاد بنیۃ وضوء اخر فلا باس بہ لان الکلمۃ غالب استعمالھا فی کراھۃ التنزیہ۔

اور دُر میں ایک اور جواب کی طرف اشارہ ہے، انہوں نے فرمایا کہ شاید اس کی کراہت تنزیہی ہے اھ اس لیے یہ عبارت فقہا کے اس قول کے مخالف نہ ہوگی کہ اگر دوسرے وضو کی نیت سے ایک مجلس میں مکرر اضافہ کیا تو اس میں ہرج نہیں کیونکہ اس کلمے کا استعمال عام طور پر کراہۃ تنزیہہ میں ہوتا ہے۔ ت

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارت مصطفی البابی مصر ۱/ ۸۸

[2] الدرالمختار کتاب الطہارت مجتبائی دہلی ۱/ ۲۲

اقول ویبتنی علی ما اختارہ ان الاسراف مکروہ تحریما لان المستثنی اذا ثبتت فیہ کراھۃ التنزیہ فلو لم تکن فی المستثنی منہ الا ھی لم یصح الثنیا فان قلت معھا مسألۃ الزیادۃ للطمانینۃ عند الشك وقد حکموا علیھما بحکم واحد وھو لاباس بہ وھذہ الزیادۃ مطلوبۃ قطعا لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع ما یریبك فکیف یحمل علی کراھۃ التنزیہ۔

اقول اور یہ ان کے مختار پر مبنی ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے کیونکہ مستثنٰی میں جب کراہت تنزیہی ثابت ہوئی تو اگر مستثنٰی منہ میں بھی وہی ہو تو استثناء صحیح نہ ہوگا، اگر یہ کہا جائے کہ اسی کے ساتھ شک کی صورت میں اطمینان کے لیے زیادتی کا مسئلہ بھی ہے اور ان دونوں پر انہوں نے ایک ہی حکم لگایا ہے اور وہ یہ ہے کہ "لا بأس بہ" اور یہ زیادتی قطعاً مطلوب ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے دع ما یریبك (مشکوک کو چھوڑ دے) تو اس کو تنزیہی کراہت پر کیونکر محمول کیا جاسکتا ہے؟

قلت المعنی لایمنع شرعا فیشمل المکروہ تنزیھا والمستحب ھذا وردہ فی ردالمحتار اخذا من ط بانھم عللوہ بانہ نور علی نور قال وفیہ اشارۃ الی انہ مندوب فکلمۃ لاباس وان کان الغالب استعمالھا فیما ترکہ اولی لکنھا قد تستعمل فی المندوب کما فی البحر من الجنائز والجھاد اھ[1]

میرا خیال ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شرعاً ممنوع نہیں، تو مکروہ تنزیہی اور مستحب کو شامل ہوگا، اس کو ردالمحتار میں طحطاوی سے ذکر کیا ہے کہ اس کی علت انہوں نے یہ بتائی ہے کہ یہ نور علی نور ہے اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ مندوب ہے تو "لا باس بہ" کا کلمہ اگرچہ ایسے امور میں استعمال ہوتا ہے جن کا ترک اولٰی ہو لیکن کبھی مندوب میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہ بحر کی الجنائز اور الجہاد میں مذکور ہے۔ ت

اقول الندب لاینافی الکراھۃ فلا یبعد ان یکون مندوبا فی نفسہ لما فیہ من الفضیلۃ لکن ترکہ فی مجلس واحد اولی قال فی الحلیۃ النفل لاینافی عدم الاولویۃ[2] اھ ذکرہ فی صفۃ

اقول ندب منافی کراہت نہیں، تو ممکن ہے کہ یہ فی نفسہ مندوب ہو کیونکہ اس میں فضیلت ہے لیکن اس کا ترک مجلس واحد میں اولٰی ہے حلیہ میں فرمایا کہ نفل عدم اولویت کے منافی نہیں اھ، اس کو صفۃ الصلوٰۃ میں

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارت مصطفی البابی مصر ۱/۸۸

[2] حلیہ

marfat.com

الصلوٰۃ مسألۃ القراءۃ فی الأخریین وقال السیّد ط فی حواشی المراقی الکراھۃ لا تنافی الثواب افادہ العلامۃ نوح[1] اھ قالہ فی فصل الاحق بالامامۃ مسألۃ الاقتداء بالمخالف نعم یرد علیہ ما ذکرنا ان لا اثر للمجلس فیما ھنا و اللّٰہ تعالٰی اعلم۔

آخری دو رکعتوں میں قرأت کے مسئلہ میں ذکر کیا اور سیّد ط نے مراقی کے حاشیہ میں فرمایا کہ کراہت ثواب کے منافی نہیں، اس کا علامہ نوح نے افادہ کیا اھ یہ قول فصل الاحق بالامامۃ میں ہے، ہاں اس پر وہ اعتراض ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ یہاں مجلس کا کوئی اثر نہ ہوگا واللہ تعالٰی اعلم۔ ت

وجہ سوم یہ سب کچھ سہی پھر تجدید وضو تو بعد تکمیل وضوئے اول ہوا ثنائے وضو میں تجدید کیسی۔ یہ اعتراض علامہ علی قاری کا ہے کہ مرقاۃ موضع مذکور میں اصل مسئلۂ دائرہ یعنی بہ نیت وضو علی الوضو تین بار سے زیادہ اعضا دھونے پر ایراد کیا۔

والی ھذا اشار ط اذ قال علی قول الدر لقصد الوضوء علی الوضوء ظاھرہ ان نیۃ وضوء اخر متحققۃ فی الغرفۃ الرابعۃ او الخامسۃ و لا کراھۃ والحدیث یدل علی غیر ھذا[2] اھ

اور اسی طرف ط نے اشارہ کیا کیونکہ انھوں نے دُر کے قول پر فرمایا "لقصد الوضوء علی الوضوء" اس کا ظاہر یہ ہے کہ دوسرے وضو کی نیت چوتھے یا پانچویں چلّو میں متحقق ہو، اور کوئی کراہت نہیں، اور حدیث اس کے غیر پر دلالت کرتی ہے اھ

قلت وکانہ الی ھذا نظر العلامۃ البحر فزاد علی خلاف سائر المعتمدات قید الفراغ من الاول وعزاہ لاکثر شروح الھدایۃ مع عدمہ فیھا ظنا منہ رحمہ اللہ تعالٰی انہ ھو المحمل المتعین لکلامھم فقال وعلی الاقوال کلھا لو زاد لطمانینۃ القلب عند الشک او بنیۃ وضوء اخر بعد الفراغ من الاول فلا باس بہ لانہ نور علی نور وکذا ان نقص لحاجۃ لا باس بہ کذا فی المبسوط و اکثر شروح الھدایۃ[3] اھ ثم

میرا خیال ہے کہ غالبًا اسی طرف علامہ بحر نے دیکھا اور تمام معتمد کتب کے برخلاف اس میں پہلے وضو سے فارغ ہونے کی قید کا اضافہ کر دیا اور اس کو ہدایہ کی اکثر شروح کی طرف منسوب کیا حالانکہ شروح میں یہ نہیں ہے، دراصل انھوں نے یہ گمان کر لیا کہ فقہا کے کلام کا یہی محمل ہے اور فرمایا اور تمام اقوال کی روشنی میں یہ ہے کہ شک کی صورت میں اگر اطمینانِ قلب کے لیے اضافہ کیا یا پہلے وضو سے فارغ ہو کر دوسرے وضو کے لیے اعضاء کو دھویا تو کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ

---

[1] مراقی الفلاح الاحق بالامامۃ الازہریہ مصر ص ۱۷۶
[2] طحطاوی علی الدر، سنن الوضو، بیروت ۱/ ۷۲
[3] بحر الرائق سنن الوضو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۳

marfat.com

بعد هذا الحمل البعید من کلامهم کل البعد تکلم فیه باتحاد المجلس کما تقدم قال الا ان یحمل علی ما اذا اختلف المجلس وهو بعید کما لا یخفی[۱] اھ

نورٌ علی نور ہے اور اسی طرح اگر کسی ضرورت سے تین مرتبہ سے کم کیا تو مضائقہ نہیں کذا فی المبسوط وشرح الہدایہ پھر ش دُور ازکار تاویل کے بعد انہوں نے اتحادِ مجلس پر کلام کیا، جیسا کہ گزرا، فرمایا مگر یہ کہ اس کو اختلاف پر محمول کیا جائے، اور یہ بعید ہے کما لا یخفی اھ۔ ت

اقول رحمك الله ورحمنا بك اولیس ما حملتم علیه بعید افاین الزیادة علی الثلث فی الغسلات من التجدید بعد انهاء الوضوء الاول۔

اقول اللہ ہم پر اور آپ پر رحم کرے، جو مفہوم آپ نے لیا ہے کیا وہ دُور ازکار نہیں ہے؟ تین مرتبہ دھونے پر زیادتی کرنے سے وضو مکمل کر لینے کے بعد تجدید وضو سے کیا تعلق ہے؟ ت

یہ اعتراض ضرور محتاج توجہ ہے۔

وانا **اقول** وباللہ استعین (اور اللہ کی مدد کے ساتھ۔ ت) شیئ کے اسباب وشروط ہوں یا احکام و آثار اُس کا ذکر اگرچہ مطلق ہو اُن سب کی طرف اشعار کہ مسبب ومشروط کا وجود بے سبب وشرط نہ ہوگا

ان عقلیا فعقلیا او شرعیا فشرعیا کصلاة الظهر قبل الزوال او بدون نیة۔

عقلی عقلی پر اور شرعی شرعی پر جیسے نمازِ ظہر زوال سے پہلے یا بغیر نیت۔ ت

نہ شے اپنے احکام و آثار سے خالی ہوگی کہ یہ دونوں فریق دو طرف تقدم و تاخر ذاتی میں لوازم وجود شے ہیں والشیئ اذا ثبت ثبت بلوازمه (اگر کچھ ثابت ہوگا تو تمام لوازم کے ساتھ ثابت ہوگا۔ ت) تبیین الحقائق مسئلہ ذکاۃ الجنین میں ہے:

ای اذبحوه وکلوه وهذا مثل ما یروی انه صلی اللہ تعالی علیه وسلم اذن فی اکل لحم الخیل ای اذا ذبح لان الشیئ اذا عرف شروطه وذکر مطلقا ینصرف الیها کقوله تعالی اقم الصلاة ای بشروطها[۲]۔

یعنی اس کو ذبح کرو اور کھاؤ اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے گھوڑے کا گوشت کھانے کی اجازت دی یعنی جبکہ گھوڑے کو ذبح کر لیا جائے، کیونکہ جب کسی شے کی شرائط معروف ہوں اور اس کو مطلق ذکر کیا جائے تو وہ اُن شروط کے ساتھ ہی متحقق ہوگی جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے "نماز قائم کرو" یعنی اس کی شروط کے ساتھ۔ ت

---

[۱] بحر الرائق سنن الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۳

[۲] تبیین الحقائق کتاب الذبائح الامیریہ مصر ۵/۲۹۴

marfat.com

اب وضو دو قسم ہے : واجب و مندوب۔

واجب کا سبب معلوم ہے کہ اُس چیز کا ارادہ جو بغیر اس کے حلال نہ ہو جیسے نماز یا سجدہ یا مصحف کریم کو ہاتھ لگانا۔ اور مندوب کے اسباب کثیر ہیں از انجملہ :

۱۔ قہقہہ سے ہنسنا ۲۔ غیبت کرنا

۳۔ چغلی کھانا ۴۔ کسی کو گالی دینا

۵۔ کوئی فحش لفظ زبان سے نکالنا ۶۔ جھوٹی بات صادر ہونا

۷۔ حمد و نعت و منقبت و نصیحت کے علاوہ کوئی دنیوی شعر پڑھنا ۸۔ غصہ آنا

۹۔ غیر عورت کے حُسن پر نظر

۱۰۔ کسی کافر سے بدن چھو جانا اگرچہ کلمہ پڑھتا اور اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو جیسے قادیانی[۱] یا چکڑالوی[۲] یا نیچری[۳] یا آج کل کے تبرائی رافضی[۴] یا کذابی[۵] یا بہائی[۶] یا شیطانی یا خوامی وہابی جن کے عقائد کفر کا بیان حسام الحرمین میں ہے

ع۱ غلام احمد قادیانی کے پیرو جو اپنے آپ کو نبی و رسول کہتا اپنے کلام کو کلام الٰہی بتاتا سیدنا عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ و السلام کو گالیاں دیتا چار سو انبیا کی پیشگوئی جھوٹی بتاتا خاتم النبیین میں استثنا کی پخر لگاتا وغیرہ وغیرہ کفریات ملعونہ ۱۲ (م)

ع۲ یہ ایک نیا طائفہ ملعونہ حادث ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی سے منکر ہے تمام احادیث مصطفےٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو صراحۃً باطل و ناقابل بتاتا اور صرف قرآن عظیم کے اتباع کا ادعا رکھتا ہے اور حقیقۃً خود قرآن عظیم کا منکر و مبطل ہے، ان خبیثوں نے اپنی نماز بھی جدا گھڑی ہے جس میں ہر وقت کی صرف دو دو ہی رکعتیں ہیں ۱۲ (م)

ع۳ یہ باطل طائفہ ضروریاتِ دین کا منکر ہے قرآن عظیم کے معانی قطعیہ ضروریہ میں در پردہ تاویل و تحریف و تبدیل کرتا وجود ملائکہ و آسمان و جن و شیطان و حشر ابدان و نار و جنان و معجزات انبیاء علیہم الصلوٰۃ و السلام سے انھیں ملعون تاویلوں کی آڑ میں انکار کرتا ہے ۱۲ (م)

ع۴ یہ ملاعنہ صراحۃً قرآن عظیم کو ناقص بتاتے اور مولیٰ علی و ائمہ اطہار رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو انبیاء سابقین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم سے افضل ٹھہراتے ہیں ۱۲

ع۵ یہ ملعون طائفہ اللہ تعالیٰ کو بالفعل جھوٹا بتاتا اور صاف کہتا ہے کہ وقوع کذب کے معنے درست ہو گئے ۱۲ (م)

ع۶ یہ گروہ لعین ہر پاگل اور چوپائے کے لیے علم غیب مان کر صاف کہتا ہے کہ جیسا علم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

یا اکثر غیر مقلد[۹] خواہ بظاہر مقلد وہابیہ کہ اُن عقاید ارتداد پر مطلع ہو کر اُن کو عالم دین و عمدۂ مسلمین کہتے یا اللہ و رسول کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تھا ایسا علم تو ہر پاگل اور جانور کو ہوتا ہے ۱۲ (م)

عـــہ اس شیطانی گروہ کے نزدیک ابلیس لعین کا علم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ بلکہ بے شمار زیادہ ہے ابلیس کی وسعت علم کو نص قطعی سے ثابت کہتا اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وسعت علم کو باطل بے ثبوت مانتا ہے اُن کے لیے وسعتِ علم کے ماننے کو خالص شرک بتاتا مگر ابلیس کو وسعتِ علم میں خدا کا شریک جانتا ہے ۱۲ (م)

عـــہ یہ شقی گروہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہونے کا صاف منکر ہے خاتم النبیین کے معنی میں تحریف کرتا اور معنی آخر النبیین لینے کو خیالِ جہال بتاتا یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے چھ یا سات مثل موجود مانتا ہے ۱۲ (م)

۹ یہ بدبخت طائفہ ان ملعون ارتدادوں کو دفع تو کر نہیں سکتا بلکہ خوب جانتا ہے کہ ان سے دفع ارتداد ناممکن ہے مگر ان مرتدوں کو پیشوا و ممدوح دینی ماننے سے بھی باز نہیں آتا اللہ جل وعلا و رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مقابل ان کی حمایت پر تُلا ہوا ہے اللہ و رسول کو گالیاں دینا بہت ہلکا جانتا ہے مگر ان دشنام دہندوں کو حکم شرعی بیان کرنے کو گالیاں دینا کہتا ہے اور بہت سخت برا مانتا ہے اور از انجا کہ اُن صریح ارتدادوں کی حمایت سے قطعاً عاجز ہے باوصف ہزاروں تقاضوں کے اُن کا نام زبان پر نہیں لاتا اور براہ گریز خدا و رسول جل وعلا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جناب میں اُن صریح گالیوں کو بالائے طاق رکھ کر سہل اختلاف مسئلۂ عطائے بعض علوم غیبیہ کی طرف بحث کو پھیرنا چاہتا ہے پھر اس میں بھی افترا و اختراع سے کام لیتا ہے اور اصل مقصود صرف اتنا کہ وہ قہر عظیم والی دشنام ہائے خدا و رسول جل وعلا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھول میں پڑ جائیں اور بات این و آں کی طرف منتقل ہو اس چالاکی کا موجد امرتسر کے پرچہ "اہلحدیث" کا ایڈیٹر ہے دیکھو چابک لیث اور ظفر الدین الطیب اور کین کش پنجہ پیچ وغیرہا، یہ چالاک پرچہ ۲۱ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۶ھ میں حسام الحرمین کا ذکر منہ پر لایا مگر یوں کہ براہِ عیاری اُس کے تمام مقاصد سے دامن بچا کر دو بالائی باتوں امکانِ کذب و علم غیب کو اس کا بنائے بحث ٹھہرایا پھر اُن میں بھی امکان کذب کو الگ چھوڑ کر صرف علم غیب میں اپنی بعض فاحشہ جہالتیں دکھائیں جن کا رد بار بار ہو چکا اسی پرچہ کے رد میں چابک لیث بر اہل حدیث دو مجلد میں ہے پھر ۳۰ جولائی و ۲۰ اگست ۹ء کے پرچوں میں وہی انداز کہ اللہ و رسول (جل وعلا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کی جناب میں گالیاں شیرِ مادر۔ قاہر مناظروں کے جواب سے گنگ و کر۔ اور اغوائے عوام کو مناظرہ کا نام زبان پر اُس کے رد میں ظفر الدین الطیب چھاپ کر بھیج دیا انتالیس رات بعد پرچہ ۲۹ رمضان میں اُس کے دیکھنے کا اقرار تو کیا مگر چال وہی کہ اُس کے تمام اعتراضات سے ایک کا بھی جواب نہ دیا اور ایک بالائی لطیفہ جو لفظ تردید کے متعلق لکھا تھا (باقی اگلے صفحہ پر)

marfat.com

مقابل اللہ و رسول کو گالیاں دینے والوں کی حمایت کرتے ہیں جل جلالہٗ وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا جھوٹے متصوف کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) صرف اُس کے ذکر پر اکتفا کیا کہ میری اردو دانی پر بھی اعتراض ہے۔ اے سبحٰن اللہ اور وہ جو آپ کے دعویٰ ایمان پر قاہر اعتراض ہیں وہ کیا ہوئے وہ جو ثابت کیا تھا کہ تم نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جتنا افترا اُٹھایا اور اُس پر تمہاری حدیث دانی سے بارہ[۱۲] سوال تھے وہ کدھر گئے۔ خیر اس کے جواب میں رسالہ کین کش پنجہ پیچ بر ایڈیٹر اسے ایچ رجسٹری شدہ بھیجا آج چھپن دن ہوئے اُس کا بھی ذکر غائب، مگر بکمال حیا بعد کے بعض پرچوں میں وہی رٹ موجود، خدا جانے ان صاحبوں کے نزدیک مناظرہ کس شے کا نام ہے، آن سے سیکھ کر یہی چال ایک گمنام صاحب چاندپوری دیوبندی دربھنگی چلے۔ دشنامی اکابر جن کے رد میں پینتیس سال سے بکثرت رسائل آستانہ علیہ رضویہ سے شائع ہو رہے ہیں اور ان کو خود اقرار ہے کہ آج تک ایک پرچہ کا جواب نہ دے سکے بلکہ بڑے بڑوں نے مناظرہ سے عجز کا صاف صاف اقرار کیا بلکہ لکھ دیا (دیکھو رسالہ دفع زیغ و رسالہ بطش غیب) اب اُن کی حمایت میں جمے ہوئے مناظرے یوں ہی چھوڑ کر یہ دربھنگی صاحب سوال علی السوال لے کر چلے اور ایک بے معنے رسالہ بنام اسکات المعتدی چھاپا اور بعنایت الٰہی خود بھی اس رسالے میں صاف اقرار کر دیا کہ اُن کے تمام اکابر آج تک لاجواب ہیں۔ یہ رسالہ یہاں ۹ شعبان کو پہنچا اور ۲۰ شعبان کو اس کا رد ظفر الدین الطیب چھپا ہوا طیار رکھا کہ اُسی دن جلسہ مدرسہ اہلسنت میں شائع کر دیا اور ۲۱ شعبان کو ان کے سرآمد کے پاس رجسٹری شدہ اور اتباع کے یہاں نام بنام بھیج دیا۔ ساٹھ رات کے بعد دربھنگی صاحب بولے تو یہ بولے کہ رسالہ کسی کو بھیجا ہی نہیں اور ایک خط اُسی چالاکی پر مشتمل بھیجا کہ صرف دو مسئلہ امکانِ کذب و علمِ غیب میں اختلاف ہے و بس یعنی وہ شدید شدید گالیاں کہ اُن کے اکابر نے اللہ و رسول (جل وعلا وصلی اللہ علیہ وسلم) کو لکھ لکھ کر چھاپیں اصلا کوئی قابل پروا بات نہیں۔ اس خط کے جواب میں معاً دو رسالے تصنیف ہو کر رجسٹری شدہ اُن کے پاس روانہ ہوئے' اول بارش سنگی' دوسرا پیکان جانگداز بر جان مکذبانِ بے نیاز، اس دوسرے میں گریز والے صاحبوں کی وہ ہوس بھی پوری کر دی یعنی مسئلۂ امکان کذب و علم غیب ہی میں مناظرہ تازہ کر دیا۔ رجسٹری رسید طلب تھی ڈاک کی رسید تو آئی مگر آج پچاس دن ہوئے وہ بھی سو رہے حالانکہ اُن کو صرف دس دن کی مہلت تھی۔ مسلمانو! للہ انصاف، یہ ان مدعیانِ دین و دیانت کی حالت ہے منہ بھر بھر کہ اللہ و رسول کو سخت سخت گالیاں دیں پھر جب مسلمان اس پر مؤاخذہ کریں جواب نہ دیں، سوالات جائیں جواب غائب، رسائل جائیں جواب غائب، رجسٹریاں جائیں جواب غائب۔ مناظرہ سے اپنا عجز صاف صاف لکھ دیں کہہ دیں اپنے اکابر کا لاجواب رہنا قبول کریں چھاپ دیں اور پھر عوام کے بہکانے کو مناظرہ مناظرہ کی پکار۔ اُس پکار پر جو گرفت ہو اس کے جواب سے پھر فرار اور وہی پکار اس حیا کی کوئی حد ہے۔

سچ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: اذا لم تستحی فاصنع ما شئت جب تجھے حیا نہ ہو تو جو چاہے کر۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

marfat.com

حلول واتحاد کے قائل یا شریعت مطہرہ کے صراحۃً منکر و مبطل ہیں ان دسوں طائفوں اور ان کے امثال سے مصافحہ کرنا تو خود ہی حرام قطعی گناہِ کبیرہ ہے اگر بلاقصد بھی ان کے بدن سے بدن چھُو جائے تو وضو کا اعادہ مستحب ہے۔

۱۱۔ ناخن سے کہنی تک اپنے ہاتھ کا کوئی حصّہ اگرچہ کھُجانے میں اگرچہ بھُولے سے بلا حائل اپنے ذکر کو لگ جانا۔

۱۲۔ ہتھیلی یا کسی اُنگلی کا پیٹ اپنے یا پرائے سترِ غلیظ یعنی ذکر یا فرج یا دُبر کو بے حائل چھُو جانا اگرچہ وہ دوسرا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ع بے حیا باش و ہرچہ خواہی کن

ہاں ہاں اے اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ علیہ وسلم کو گالیاں دینے والو! کیا مسلمان اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے معاذ اللہ ایسے بے علاقہ ہو گئے کہ تم اُنھیں گالیاں لکھ لکھ کر چھاپو اور وہ بے پروائی کرکے ٹال دیں۔ نہیں نہیں ضرور تمھیں دو باتوں سے ایک ماننی ہوگی، یا تو خدا توفیق دے اُن گالیوں سے صراحۃً توبہ کرو جس طرح اُن کی اشاعت کی اُن سے صاف صاف اپنی توبہ اور اپنے حکمِ دشنام کا اعتراف چھاپو یا اُن تمام رسائل و کُتب کا جواب دو، جواب دو، جواب دو۔ اس کے سوا تمھارے حیلے حوالے ٹالے بالے ہرگز نہ سُنے جائیں گے، وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم ۱۲ عبدہ محمد ظفر الدین قادری غفرلہٗ۔

عہ ان تمام مرتد طوائف کا رد کافی و شافی کتاب مستطاب المعتمد المستند و کتاب لاجواب حسام الحرمین و کتاب کامل النصاب تمہید ایمان بآیات قرآن و ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب وغیرہا میں ملاحظہ ہو، سوا فرقہ چکڑالویہ کے کہ تالیف المعتمد المستند تک اس کا کوئی تذکرہ ان بلاد میں نہ آیا تھا یہ کتابیں بریلی مطبع اہلسنت و جماعت کے پتے سے مولوی حکیم حسنین رضا خاں صاحب سے مل سکتی ہیں۔ المعتمد المستند عربی زبان میں ۲۳۲ صفحہ میں ہے ——— تمہید ایمان بآیات قرآن میں صرف آیاتِ قرآنیہ سے بتایا ہے کہ ایمان کے یہ معنی ہیں اللہ و رسول جل و علا کی تعظیم و محبت ایسی ہو تو مسلمان ہے اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو گالیاں دینا کفر ہے۔ ایسوں کے کفر میں جو خود یہ لوگ اور آج کل کے بعض آزاد خیال والے حیلے حوالے نکالتے ہیں نہایت سلیس و مہذب بیان میں قرآن مجید سے ان کا جواب ہے، یہ وہ کتاب ہے جس کا دیکھنا ہر مسلمان کو نہایت ضروری ہے حسام الحرمین اکابر علمائے حرمین شریفین کی مُہری تصدیقات و فتاویٰ ہیں جن میں اُن دشنام دہندوں کا حکم شرعی مدلل ہے اُس کا مطالعہ پکا مسلمان بناتا ہے دونوں کا مجموعہ ۵ اجزء ہے ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب۔ اُن دشنامیوں کے فرار اور عیاریوں کے اظہار میں حجم سوا دو جزء مسلمان اپنا دینی فائدہ حاصل کریں و باللہ التوفیق ۱۲ سید عبد الرحمٰن عفا عنہ ۲ محرم الحرام ۱۳۲۶ھ۔ (م)

marfat.com

آدمی کتنا ہی چھوٹا بچہ یا مردہ ہو۔

۱۳۔ نامحرم عورت کے کسی حصہ جلد سے اپنا کوئی حصہ جلد بے حائل چھُو جانا اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ عورت مُردہ یا بڑھیا ہو اگرچہ نہ قصد ہو نہ شہوت چاہیے نہ لذت پائے جبکہ وہ عورت بہت صغیرہ چار پانچ برس کی بچّی نہ ہو۔

۱۴۔ اگر اُس چھُو جانے سے لذت آئی تو نامحرم کی بھی قید نہیں نہ جلد کی خصوصیت نہ بے حائل کی ضرورت مثلاً رقیق یا متوسط حائل کے اوپر سے اپنی بہن یا بیٹی کے بال سے مس ہو جانے پر اتفاقاً لذت کا آجانا جبکہ عورت قابلِ لذت ہو اور حائل بہت بھاری مثل رضائی وغیرہ کے نہ ہو۔

۱۵۔ نامحرم عورت قابلِ لذت کو بقصدِ شہوت چھُونا اگرچہ حائل کتنا ہی بھاری ہو اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ لذت نہ پائے مثلاً لحاف کے اوپر سے اُس کے بالوں پر ہاتھ رکھنا، اور ان کے سوا اور بہت صورتیں ہیں اور ایک اصل کُلّی یہ ہے کہ جس بات سے کسی اور امام مجتہد کے مذہب میں وضو جاتا رہتا ہے اُس کے وقوع سے ہمارے مذہب میں اعادہ وضو مستحب ہے درمختار میں ہے:

الوضوء مندوب فی ینف وثلثین موضعا ذکرنھا فی الخزائن منھا بعد کذب وغیبۃ و قہقہۃ شعر واکل جزور وبعد کل خطیئۃ وللخروج من خلاف العلماء[1] اھ

تینتس۳۳ سے کچھ اُوپر مقامات پر وضوء مندوب ہے، ان مقامات کو میں نے خزائن میں ذکر کیا ہے، اُن مقامات سے یہ ہے کہ جھُوٹ، غیبت، قہقہہ، شعرگوئی، اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد ہر گناہ کے بعد اور اختلافِ علماء سے بچنے کے لیے۔ (ت)

اقول والحقت النمیمۃ لانھا کالغیبۃ او اشد ثم رأیتھا فی میزان الامام الشعرانی وغیرہ والحقت الفحش لانہ اخنا من الشعر وربما ید خل فی قولہ کل خطیئۃ والشتم لانہ اخبث واخنع ثم رأیت التصریح بہ فی انوار الشافعیۃ۔

میں نے غیبۃ کے ساتھ چغلخوری کو بھی شامل کر دیا ہے، کیونکہ وہ غیبت سے بھی زیادہ ہے، پھر میں نے دیکھا کہ امام شعرانی نے اپنی میزان وغیرہ میں اس کو ذکر کیا ہے اور میں نے اس میں فحش کا بھی اضافہ کیا ہے کیونکہ یہ شعر سے بھی زیادہ بے حیائی کا باعث ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو "کل خطیئۃ" کے تحت لایا جائے، اور گالی کیونکہ یہ بہت ہی بُری چیز ہے پھر میں نے انوارشافعیہ میں اس کی تصریح دیکھی۔ ت

ردّالمحتار میں ہے:

منھا الغضب ونظر محاسن امرأۃ و لبعد کذب

ان مقامات سے غصّہ ہے، اور عورت کے محاسن کی طرف

---

[1] درمختار کتاب الطہارت مجتبائی دہلی ۱/۱۷

وغیبۃ لانہما من النجاسات المعنویۃ و لہذا یخرج من الکاذب نتن یتباعد منہ الملک الحافظ کما فی الحدیث وکذا اخبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن ریح منتنۃ بانہا ریح الذین یغتابون

دیکھنا ہے، جھوٹ اور غیبت کے بعد، کیونکہ یہ معنوی نجاستیں ہیں، اس لیے جھوٹے سے ایسی بدبو آتی ہے جس کی وجہ سے فرشتہ اس سے دُور ہوجاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عہ ترجمہ: جھوٹ اور غیبت معنوی نجاست ہیں و لہذا جھوٹے کے منہ سے ایسی بدبو نکلتی ہے کہ حفاظت کے فرشتے اُس وقت اُس کے پاس سے دُور ہٹ جاتے ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے اور اسی طرح ایک بدبو کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ یہ اُن کے منہ کی سڑاند ہے جو مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں اور ہمیں جو جھوٹ یا غیبت کی بدبُو محسوس نہیں ہوتی اُس کی وجہ یہ ہے کہ ہم اُس سے مالوف ہو گئے ہماری ناکیں اُس سے بھری ہوتی ہیں جیسے چمڑا پکانے والوں کے محلہ میں جو رہتا ہے اُس کی بدبُو سے ایذا نہیں ہوتی دوسرا آئے تو اُس سے ناک نہ رکھی جائے انتہی

مسلمان اس نفیس فائدے کو یاد رکھیں اور اپنے رب سے ڈریں جھوٹ اور غیبت ترک کریں کیا معاذ اللہ منہ سے پاخانہ نکلنا کسی کو پسند ہوگا باطن کی ناک کھلے تو معلوم ہو کہ جھوٹ اور غیبت میں پاخانے سے بدتر سڑاند ہو۔ رہیں وُہ حدیثیں جن کی طرف علامہ شامی نے اشارہ کیا۔ جامع ترمذی میں بسند حسن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ہے، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا کذب العبد تباعد الملک عنہ میلا من نتن ما جاء بہ۔

جب کوئی شخص جھوٹ بولتا ہے اُس کی بدبو کے باعث فرشتہ ایک میل مسافت تک اُس سے دُور ہوجاتا ہے،

ورواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب الصمت وابونعیم فی حلیۃ الاولیاء عنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

کتاب الصمت میں ابن ابی الدنیا اور ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں روایت کیا عنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ (ت)

امام احمد بسند صحیح جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی ہم خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں حاضر تھے کہ ایک بدبُو اُٹھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اتدرون ما ھذہ الریح ھذہ ریح الذین یغتابون المومنین ورواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب ذم الغیبۃ عنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۱۲ منہ غفرلہ (م)

جانتے ہو کہ یہ بدبو کیا ہے، یہ ان کی بدبو ہے جو مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں، اس کو ابن الدنیا نے کتاب ذم الغیبۃ میں روایت کیا ہے، اللہ ان سے راضی ہو ۱۲ منہ (ت)

marfat.com

الناس والمؤمنين ولالف ذلك منا واو امتلاء انوفنا منها لاتظهر لنا كالساكن فی محلۃ الدباغين وقهقهة لانها لماكانت فی الصلاۃ جناية تنقض الوضوء اوجبت نقصان الطهارۃ خارجها فكان الوضوء منها مستحبا كما ذكرہ سیدی عبدالغنی النابلسی فی نهاية المراد علی هدية ابن العماد وشعر ای قبیح وللخروج من خلاف العلماء كمس ذكرہ وامرأۃ اھ ملتقطا[1]۔

نے ایک بدبودار ہوا کے بارے میں فرمایا: یہ ان لوگوں کی طرح ہے جو لوگوں اور مومنین کی غیبت کرتے ہیں، لیکن چونکہ ہم اس بدبُو سے مانوس ہو گئے ہیں اور اس کے عادی ہو چکے ہیں جیسے چمڑا دباغت کرنے والوں کی بستی میں رہنے والے کا حال ہوتا ہے تو ہمیں اس بدبو کا احساس نہیں ہوتا ہے، اور قہقہہ، کیونکہ یہ نماز میں ایسی ناپاکی ہے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو یہ خارج نماز بھی طہارت پر اثر انداز ہوگا، اس لیے اس کے بعد وضو مستحب ہے، جیسا کہ سیّد عبدالغنی نابلسی نے نہایۃ المراد علی ہدیۃ ابن العماد میں ذکر کیا۔ اور بُرے شعر کے بعد، اور علماء کے اختلاف سے بچنے کے لیے، جیسے اپنی شرمگاہ کو چھونے کے بعد اور عورت کو چھونے کے بعد اھ ملتقطا (ت)

میزان امام شعرانی قدس سرہ الربانی میں ہے:

سمعت سیدی علیا الخواص رحمه الله تعالٰی يقول وجه من نقض الطهارۃ بالقهقهة او نوم الممكن مقعدہ اومس ابط فيه صنان او مس ابرص او اجذم اوكافر او صليب او غير ذلك مما وردت فيه الاخبار الاخذ بالاحتياط قال وجميع النواقض متولدۃ من الاكل وليس لنا ناقض من غير الاكل ابدا فلولا الاكل والشرب ما اشتهينا لمس النساء ولاتكلمنا بغيبة ولانميمة اھ بالالتقاط[2]۔

میں نے علی الخواص کو فرماتے سنا قہقہہ سے طہارت ٹوٹ جاتی ہے، اسی طرح وہ نیند جس میں مقعد زمین سے لگی ہو، بغل کو کھجانا جس میں بدبو ہو، برص والے کو یا جذامی کو یا کافر کو چھُونے سے یا صلیب کو چھونے سے، اس کے علاوہ اور دوسری اشیاء جن کے بارے میں احادیث وارد ہیں، احتیاط کے طور پر۔ فرمایا تمام نواقض وضو کھانے سے پیدا ہوتے ہیں، اور کھانے کے علاوہ کسی اور چیز کے باعث ہمارے لیے کوئی چیز ناقض وضو نہیں، اب اگر کھانا پینا نہ ہوتا تو ہمیں عورتوں کو چھونے کی شہوت ہی نہ ہوتی اور نہ غیبت وچغلخوری کا موقع آتا اھ ملتقطا۔ (ت)

کتاب الانوار امام یوسف اردبیلی میں ہے:

لاينتقض بالكذب والشتم والغيبة والنميمة

وضو جھُوٹ، گالی، غیبت، چغلخوری اور غصہ کرنے سے

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارت مصطفی البابی مصر ۱/ ۶۶

[2] میزان الکبرٰی باب اسباب الحدث مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۲۱

والغضب ویستحب فی الکل للخلاف[1]۔

نہیں ٹوٹتا ہے، اور ان تمام مقامات پر وضو مستحب ہے کہ ان میں اختلاف ہے۔ ت

فتح المعین بشرح قرۃ العین للعلامۃ زین الشافعی تلمیذ ابن حجر المکی میں ہے:

یندب الوضوء من لمس یھودی ونظر لبشھوۃ ولو الی محرم وتلفظ بمعصیۃ وغضب[2]۔

اور وضو مندوب ہے جو کسی یہودی کو چھوئے اور شہوت کے ساتھ نظر کرے، اگرچہ کسی محرم کی طرف ہو، او گناہ کی بات کہے یا غصّہ کرے۔ ت

رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ میں ہے:

اتفقوا علی ان من مس فرجہ بعضو غیر یدہ لاینتقض وضوءہ واختلفوا فیمن مس ذکرہ بیدہ فقال ابوحنیفۃ لا مطلقا والشافعی ینتقض بالمس بباطن کفہ دون ظاھرہ من غیر حائل لبشھوۃ اوبغیرھا والمشھور عند احمد انہ ینتقض بباطن کفہ وبظاھرہ[3]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اپنی فرج کو ہاتھ کے علا کسی اور عضو سے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی اپنا ذکر اپنے ہاتھ چھوئے تو ابوحنیفہ فرماتے ہیں مطلقاً وضو نہیں ٹوٹے اور امام شافعی فرماتے ہیں ہتھیلی میں پکڑنے سے ٹوٹے اوپر والے حصے سے چھونے سے نہیں ٹوٹے گا خواہ شہو بلا شہوت ہو اور احمد سے یہ مشہور ہے کہ ہتھیلی کے اندرونی حصے اور بیرونی حصے، دونوں سے ذکر کو چھونے سے وضو ٹو جاتا ہے۔ ت

میزان میں ہے:

وجہ من نقض الطھارۃ بلمس الذکر بظھر الکف اوبالید الی المرفق ھو الاحتیاط لکون الید تطلق علی ذلک کما فی حدیث اذا افضی احدکم بیدہ الی فرجہ ولیس بینھما ستر ولا حجاب فلیتوضأ[4]۔

ذکر کو ہتھیلی کے اوپری حصے سے مس کیا جائے یا ہاتھ وضو ٹوٹ جائے گا، یہی احتیاط ہے، کیونکہ اس ہاتھ کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں کہ جب تم میں سے کوئی اپنے ہاتھ کو فرج پر لگائے دونوں میں کوئی حجاب نہ ہو تو اس کو وضو کرنا چاہئے۔

---

[1] کتاب الانوار
[2] قرۃ العین
[3] رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ علی الحاشیۃ المیزان الکبرٰی باب اسباب الحدث مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۳
[4] میزان الشعرانی باب اسباب الحدث مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۱۹

marfat.com

انوار ائمہ شافعیہ میں ہے :

اسباب الحدث اربعة الرابع مس فرج ادمی بالراحة اوبطن اصبع قبلا کان او دبرا ناسیا او عامدا من ذکر او انثی صغیر اوکبیر حی او میت من نفسه اوغیره ولو مس برؤس الاصابع او بما بینها مما لایلی بطن الکف او بحروف الکفین اومس انثییه او الیتیه اوعجانه اوعانته لم ینتقض۔

حدث کے اسباب چار ہیں، چوتھا سبب انسان کی شرمگاہ کا ہتھیلی یا انگلی کے پیٹ سے چھونا، قُبل ہو یا دُبر ہو، بھول کر ہو یا یاد سے، مرد کی ہو یا عورت کی، بڑا ہو یا چھوٹا ہو، زندہ ہو یا مردہ ہو، اپنی ہو یا غیر کی، اور اگر شرمگاہ کو انگلیوں کے سروں سے یا ان کے اندرونی حصوں سے جو ہتھیلی کے اندرونی حصوں سے ملے ہوئے نہیں ہوتے یا دونوں ہتھیلیوں کے کناروں سے چھُوا، یا اس نے اپنے دونوں خصیتین کو چھوا یا دونوں سُرینوں کو چھوا یا اس نے اپنے مثانہ کو چھُوا تو وضو نہ ٹوٹے گا۔(ت)

اُسی میں ہے :

الثالث لمس بشرة المرأة الکبیرة الاجنبیة بلا حائل فان لمس شعرا اوسنا اوظفرا او بالشعر اوالسن او الظفر اوصغیرة لاتشتھی اومحرما بنسب اورضاع اومصاهرة اوکبیرة اجنبیة مع حائل وان رق ولوبشهوة لم ینتقض ولو لمس امراته اوامته اومیتة اوعجوزة فانیة او بلاشهوة اوبلاقصد انتقض واذا کانت المرأة فوق سبع سنین فلا شك فی انتقاض الوضوء بلمسها واما اذا کانت دون ست سنین فاصحابنا خرجوا علی قولین المذهب انه لاینتقض[1]۔

تیسرا سبب اجنبی بڑی عورت کے جسم کو بلا حائل ہاتھ لگانا، تو اگر بال، دانت، ناخن کو چھُوا یا بال، دانت ناخن سے چھوا یا اتنی چھوٹی بچی کو چھوا جس میں شہوت نہ ہو یا رضاعت، مصاہرت یا نسب کی وجہ سے محرم عورت کو چھوا، یا اجنبی بڑی عورت کو حائل کے ساتھ چھوا خواہ حائل باریک ہی ہو اور خواہ چھونا شہوت سے ہی ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا، اور اگر اپنی بیوی، باندی، مردار، بہت بوڑھی کو چھوا، یا بلاشہوت یا بلا قصد چھوا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر عورت سات سال سے زائد کی ہو تو اس کے چھونے سے وضو کے ٹوٹ جانے میں شک نہیں، اور اگر چھ سال سے کم ہو تو ہمارے اصحاب نے دو اقوال کی تخریج کی ہے، اور مذہب یہ ہے کہ نہیں ٹوٹے گا۔ ت

عشماویہ اور اس کی شرح جواہر زکیۃ العلامۃ احمد المالکی میں ہے :

(و) ینتقض الوضوء بلمس) اجنبیة یلتذ بمثلها

(اور وضو ٹوٹ جائے گا چھونے سے) اجنبی عورت کے

---

[1] انوار ائمہ شافعیۃ

عادة ولو ظفرها او شعرها او فوق حائل خفیف قیل والکثیف (وان لم یقصد اللذة و لم یجدها فلا وضوء علیہ)[1]

کہ اُس جیسی سے عادتاً لذت حاصل کی جا سکتی ہو خواہ اس کے ناخن کو چھوئے یا بالوں کو یا ہلکے سے حائل کے ساتھ ہو، ایک قول یہ ہے کہ اگر حائل موٹا ہو تب بھی یہی حکم ہے (اور اگر لذت کا ارادہ نہ کرے اور لذت نہ پائے تو اس پر وضو نہیں)۔(ت)

حاشیہ علامہ سفطی میں ہے:

قولہ لمس اجنبیۃ ھذا ضعیف والمعتمد ان وجود اللذۃ بالمحرم ناقض ولا فرق بین المحرم وغیرھا الا فی القصد وحدہ بدون وجدان ففی الاجنبیۃ ناقض و فی المحرم غیر ناقض قولہ عادۃ ای عادۃ الناس لا الملتذ وحدہ فخرج بہ صغیرۃ لا تشتھی کبنت خمس وعجوز مسنۃ انقطع منھا ارب الرجال بالکلیۃ قولہ والکثیف قال الشیخ حاشیۃ ابی الحسن المعتمد ان الاقسام ثلثۃ خفیف جدا وکثیف لا جدا کالقباء وجدا کالطراحۃ فالاولان حکمھما النقض علی الراجح واما الاخیر فالنقض فی القصد دون الوجدان۔[2]

ان کا قول "اجنبیہ کو چھونے سے" یہ ضعیف ہے، اور قابلِ اعتماد چیز یہ ہے کہ محرم سے لذت کا پایا جانا ناقضِ وضو ہے اور محرم و نامحرم میں صرف مقصد و ارادہ کا فرق ہے بغیر وجدان کے، تو اجنبیہ میں ناقض وضو ہے اور محرم میں ناقض نہیں ہے، ان کا قول عادۃً اس سے مراد لوگوں کی عادت ہے نہ کہ صرف لذت لینے والے کی تو اس سے غیر مشتہی صغیرہ نکل گئی جیسے پانچ سال کی بچی، اور انتہائی درجہ کی بڑھیا، جس کو مردوں سے کوئی رغبت نہ رہی ہو۔ ان کا قول "کثیف" شیخ نے حاشیہ ابو الحسن المعتمد میں کہا ہے کہ اقسام تین ہیں، بہت خفیف، کم کثیف جیسے قبا، بہت کثیف جیسے کوئی موٹا کپڑا ہو، پہلی دو قسموں کا حکم راجح قول کے مطابق وضو کا ٹوٹنا ہے آخری قسم کا حکم قصد کی صورت میں وضو ٹوٹتا ہے وجدان میں نہیں۔(ت)

مستحب وضو اور بھی ہیں مگر یہاں وہی اکثر ذکر کیے جن کا وضو میں وقوع عادۃً بعید نہ ہو۔ ولہذا کفارہ کی وہ قسمیں بیان کر دی ہوئیں جو بغلط مدعی اسلام ہیں کہ ان میں بہتیرے نماز پڑھتے، وضو کرتے، مسجدوں میں آتے ہیں تو وضو کرتے میں ان سے بدن چھو جانا بعید نہیں۔ یُوں ہی کبھی وضو کرتے میں پانی کم ہو جاتا اور آدمی اپنی کنیز یا خادمہ یا زوجہ وغیرہا سے مانگتا اور لینے میں ہاتھ سے ہاتھ لگ جاتا ہے وغیر ذلک۔ کامل احتیاط والے کو ان مسائل پر اطلاع نہایت مناسب ہے۔ اب بے فصل نماز وغیرہ عبادات مقصودہ یا بے تبدل مجلس اعادۂ وضو کی کراہت اگر

---

[1] شرح جواہر زکیۃ

[2] حاشیہ علامہ سفطی

marfat.com

ہوگی بھی تو وہاں کہ اعادہ کے لیے کوئی سبب خاص نہ ہو ورنہ بعد وجود سبب وہ بے وجہ نہیں کہ اسراف ہو۔ اور اگر مواضع خلاف میں نزاع عود بھی کرے کہ رعایت خلاف وہیں مستحب ہے کہ اپنے مذہب کا مکروہ نہ لازم آئے گا کما فی ردالمحتار وغیرہ تو پہلی نو دس صورتیں کہ گویا حدث معنوی ونجاست باطنی مانی گئیں اثنائے وضو میں اُن کا وقوع کیا نادر ہے ف۱ اور شک نہیں کہ دربارۂ نقض ونقص وضو بعض وضو کا حکم ایک ہی ہے جس طرح وضوئے کامل پر کوئی ناقض طاری ہونے سے پورا وضو جاتا رہتا ہے اور خلال وضو میں اس کے وقوع سے جتنا وضو ہو چکا ہے اتنا ٹوٹ جاتا ہے یونہی یہ اشیا جن سے طہارت ناقص وبے نور ہو جاتی ہے جب کامل وضو پر واقع ہوں تو پورے وضو کا اعادہ مستحب ہوگا اور اثنائے وضو میں ہوں تو جتنا کر چکا ہے اُس قدر کا۔ اور بہرحال یہ وضوئے آخر یا وضو علی الوضو سے خارج نہ ہوگا کہ وضوئے اول منتقض نہ ہوا۔ اس تقریر پر نہ صرف یہی وجہ اخیر بلکہ تینوں وجہیں مندفع ہوگئیں وللہ الحمد۔

صورت ثانیہ یعنی شک میں فقیر نے نہ دیکھا کہ کسی کو شک ہوا سوا ملا علی قاری کے کہ انھوں نے شک کو بکسر ساقط اللحاظ کیا اور اس کے اعتبار کو وسوسہ کی طرف منجر مانا، مرقاۃ میں فرمایا:

قلت اما قوله (ای قول الامام النسفی فی الکافی) لطمانینة القلب عند الشك ففیه ان الشك بعد التثلیث لا وجه له وان وقع بعده فلا نهایة له وهو الوسوسة ولهذا اخذ ابن المبارك بظاهره فقال لا آمن اذا زاد علی الثلث انه یاثم وقال احمد واسحق لا یزید علیها الا مبتلی ای بالجنون لمظنة انه بالزیادة یحتاط لدینه قال ابن حجر ولقد شاهدنا من الموسوسین من یغسل یده فوق المئین وهو مع ذلك یعتقد ان حدثه هو الیقین قال واما قوله (ای الامام النسفی) لانه امر بترك ما یریبه ففیه ان غسل المرة الاخری مما یریبه فینبغی ترکه الی ما لا یریبه وهو ما عینه الشارع لیتخلص عن الریبة والوسوسة[1] اھ

میں نے کہا بہرحال ان کا قول (یعنی کافی میں امام نسفی کا) شک کی صورت میں اطمینان قلب کے لیے، تو اس میں یہ کلام ہے کہ تثلیث کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں، اور اگر ایسا ہے تو اس کی انتہا کہیں نہ ہوگی اور یہی چیز وسوسہ ہے اور اسی لیے ابن مبارک نے اس کے ظاہر کو لیا ہے اور فرمایا ہے کہ جو تین مرتبہ سے زاید پانی استعمال کرے اس کے گنہ گار ہونے کا خطرہ ہے اور احمد واسحاق نے کہا کہ تین مرتبہ سے زاید پانی وہی استعمال کرے گا جو دیوانگی کا شکار ہو اور وہ گمان کرتا ہو کہ یہ چیز وہ اپنے دین کے لیے کر رہا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں کہ ہم نے وسوسہ کے شکار بعض لوگوں کو دیکھا ہے کہ وہ سو سو مرتبہ ہاتھ دھوتے ہیں اور پھر بھی یہی سمجھتے ہیں کہ وہ یقینی طور پر بے وضو ہیں، فرمایا بہرحال ان کا قول (یعنی امام نسفی کا) کیونکہ انہوں نے

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ المصابیح باب سنن الوضو مطبع امدادیہ ملتان ۲/۲۴

marfat.com

شک میں ڈالنے والی چیز کے ترک کا حکم دیا ہے، اس میں یہ ہے کہ دوسری مرتبہ غسل اس چیز کے باعث ہے جو شک پیدا کرتی ہے لہذا اسکو ترک کرنا چاہئے اور شک پیدا نہ کرنے والی چیز کو اختیار کرنا چاہیے اور یہ وُہ چیز ہے جس کو شارع نے معین کیا ہے تاکہ شک اور وسوسہ سے بچا جاسکے۔ ت

اقول اولاً شک کے لیے منشأ صحیح ہوتا ہے مثل سہو و غفلت بخلاف وسوسہ۔ اول بلا شبہ شرعاً معتبر اور فقہ میں صدہا مسائل اُس پر متفرع۔ اگر اُسے ساقط اللحاظ کریں تو شک کا باب ہی مرتفع ہو جائے گا اور ایک جمِ غفیر مسائل و احکام سے جن پر اطباق و اتفاق ائمہ ہے انکار کرنا ہوگا۔

ثانیاً حدیث دع ما یریبك الی ما لا یریبك کا صریح ارشاد طرح مشکوک و اخذ متیقن ہے کہ مشکوک میں ریب ہے اور متیقن بلا ریب۔ یہ کہ شک کا کچھ لحاظ نہ کرو اور امر مشکوک ہی پر قانع رہ کہ یہ ما لا یریبك نہ ہوا بلکہ یریبك۔

ثالثاً صحیح مسلم شریف میں ابو سعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا شك احدکم فی صلاتہ فلا یدرکم صلی ثلثا او اربعا فلیطرح الشك و لیبن علی ما استیقن ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم فان کان یصلی خمسا شفعن لہ صلاتہ و ان کان صلی تماما لاربع کانتا ترغیما للشیطٰن۔[1]

جب تم میں کسی کو اپنی نماز میں شک پڑے یہ نہ جانے کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو جتنی بات مشکوک ہے اُسے چھوڑ دے اور جس قدر پر یقین ہے اس پر بنائے کار رکھے (یعنی صورت مذکورہ میں تین ہی رکعتیں سمجھے کہ اس قدر پر یقین ہے اور چوتھی میں شک ہے تو چار نہ سمجھے لہذا ایک رکعت اور پڑھ کر) سلام سے پہلے سجدہ سہو کرلے اب اگر واقع میں اس کی پانچ رکعتیں ہوئیں تو یہ دونوں سجدے (گویا ایک رکعت کے قائم مقام ہو کر) اس کی نماز کا دوگانہ پورا کردیں گے (ایک رکعت اکیلی نہ رہے گی جو شرعاً باطل ہے بلکہ ان سجدوں سے مل کر ایک نفل دوگانہ جدا گانہ ہو جائے گا) اور اگر واقع میں چار ہی ہوئیں تو یہ دونوں سجدے شیطان کی ذلت و خواری ہوں گے (کہ اُس نے شک ڈال کر نماز باطل کرنی چاہی تھی اُس کی نہ چلی اور مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمت سے نماز پوری کی پوری رہی)

یہ اس مطلب کا خاص جزئیہ خود حضور پُر نور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشادِ مقدس سے ہے۔

رابعاً مسند احمد میں سیدنا عبد الرحمان بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

---

[1] صحیح مسلم فصل من شک فی صلوٰۃ فلم یدرکم صلی اون پریس راولپنڈی ۱/ ۲۱۱

marfat.com

من صلے صلاۃ یشك فی النقصان فلیصل حتی یشك فی الزیادۃ[1]۔ جسے نماز میں کامل وناقص کا شک ہو وہ اتنی پڑھے کہ کامل و زاید میں شک ہوجائے۔

مثلاً تین اور چار میں شُبہ تھا تو یہ تمامی ونقصان میں شک ہے اسے حکم ہے کہ ایک رکعت اور پڑھے اب چار اور پانچ میں شُبہ ہوجائے گا کہ تمامی وزیادت میں شک ہے۔ یہ حدیث سے تو اُس مطلب کی دوسری تصریح ہے ہی مگر دکھانا یہ ہے کہ اس کی شرح میں خود ملّا علی فرماتے ہیں:

لیبن علی الاقل المتیقن فان زیادۃ الطاعۃ خیر من نقصانہا[2]۔ یعنی کم پر بنا رکھے جتنی یقیناً ادا کی ہیں کہ اگر واقع میں کامل ہوچکی تھیں اور ایک رکعت بڑھ گئی تو یہ اس سے بہتر ہے کہ ایک رکعت کم رہ جائے طاعت کی افزونی اس کی کمی سے افضل ہے۔

معلوم نہیں یہ حکم وضو میں کیوں نہ جاری فرمایا حالانکہ اس کی بیشی نماز میں رکعت بڑھا دینے کے برابر نہیں ہوسکتی۔

خامساً وہ جو فرمایا[1] تثلیث کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں اس سے مراد علم الٰہی میں تثلیث ہولینا ہے یا علم متوضی میں۔ بر تقدیر ثانی بیشک شک کی کوئی وجہ نہیں مگر وہ ہرگز مراد نہیں کہ کلام شک میں ہے نہ علم میں۔ اور بر تقدیر اول علم الٰہی شک عبد کا کیا منافی۔ بندہ اُس پر مکلّف ہے جو اس کے علم میں ہے نہ اس پر جو علم الٰہی میں ہے جس کے علم کی طرف اسے کوئی سبیل نہیں۔

سادساً معلوم[2] ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم غسل میں سرِ انور پر تین بار پانی ڈالتے اور اسی کا حکم مردوں عورتوں سب کو فرمایا خاص عورتوں کے باب میں بھی یہی حکم بالتصریح ارشاد ہوا۔ صحیح مسلم وسنن اربعہ میں ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے میں نے عرض کی: یا رسول اللہ! میں سر گندھواتی ہُوں کیا نہانے میں کھول دیا کروں؟ فرمایا:

انما یکفیك ان تحثی علی رأسك ثلث حثیات[3]۔ سر پر تین لپ پانی ڈال لیا کرو یہی کافی ہے۔

آخر امر چہارم میں حدیث ابی داؤد ثوبان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے گزری کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] مسند احمد بن حنبل بیروت ۱/۱۹۵
[2] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ المصابیح باب السہو مکتبہ امدادیہ ملتان ۳/۲۴
[3] ترمذی باب ہل تنقض المرأۃ شعرہا عند الغسل مطبع رشیدیہ دہلی ۱/۱۶

marfat.com

اما المراۃ فلا علیہا ان لا تنقضہ لتغرف علی راسہا ثلث غرفات بکفیہا[1]۔ عورت کو کچھ ضرور نہیں کہ اپنا گندھا سر کھولے، بس تین لپ پانی ڈال لے۔

اُم المومنین عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے طریقہ غسل میں روایت فرماتی ہیں:

ثم یصب علی راسہ ثلث غرفات بیدیہ[2]۔ پھر سر مبارک پر تین لپ ڈالتے تھے (دیاہ رضی اللہ تعالٰی عنہا)۔

اور خود اپنا فرماتی ہیں:

لقد کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد وما ازید علی ان افرغ علی راسی ثلث افراغات[3]۔ رواہ احمد ومسلم۔ میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے نہایا کرتے اور میں اپنے سر پر تین ہی بار پانی ڈالتی یعنی جعد مبارک نہ کھولتیں۔ رواہ احمد ومسلم

با اینہمہ یہی ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا فرماتی ہیں:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ وضوءہ للصلاۃ ثم یفیض علی راسہ ثلث مرار ونحن نفیض علی رؤسنا خمسا من اجل الضفر[4] رواہ ابوداؤد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نماز کا سا وضو کرکے سر اقدس پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم بیبیاں سر گندھے ہونے کی وجہ سے اپنے سروں پر پانچ بار پانی بہاتی ہیں۔

اب کون کہہ سکتا ہے کہ معاذ اللہ امہات المومنین کا یہ فعل وسوسہ تھا حاشا بلکہ وہی اطمینان قلب جسے علماء کرام یہاں فرمارہے ہیں۔

سابعا وھو الحل صورتیں تین ہیں:

ایک یہ کہ متوضی جانتا ہے کہ میں نے تین بار دھولیا ہر بار بالاستیعاب پھر اُس کا دل مطمئن نہ ہو اور چوتھی بار اور بہانا چاہے۔

---

[1] سنن ابی داؤد باب المرأۃ ہل تنقض شعرہا عند الغسل مجتبائی لاہور ۱/ ۳۴

[2] ایضاً

[3] صحیح مسلم باب حکم ضفائر المغتسلۃ اصح المطابع کراچی ۱/ ۱۵۰

[4] سنن ابی داؤد باب فی الغسل من الجنابۃ مجتبائی لاہور ۱/ ۳۴

marfat.com

دوم یاد نہیں کہ تین بار پانی ڈالا یا دو بار۔
سوم تثلیث تو معلوم ہے مگر ہر بار استیعاب میں شک ہے۔
ملا علی صورت اولیٰ سمجھے ہیں جب تو فرماتے ہیں کہ تین پورے ہونے کے بعد شک کے کیا معنے۔ اپنا شک چھوڑ دے اور جو عدد شارع صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا اُس پر قانع رہے۔ اس صورت پر اُن کا انکار بیشک صحیح ہے مگر یہ ہرگز مرادِ علما نہیں اُن کا کلام صورت شک میں ہے اور یہ صورت صورت علم ہے اور وسوسہ مردود و نامعتبر ہے۔ شک کی صورت دو صورت اخیر ہیں وہی مرادِ ائمہ ہیں اور ان پر قاری کا کوئی اعتراض وارد نہیں ان میں طمانینت قلب ضرور مطلوبِ شرع ہے جن میں سے امہات المومنین کا پانچ بار پانی ڈالنا صورت اخیرہ ہے وباللہ التوفیق۔
بالجملہ جس مسئلہ پر ہمارے علماء کے کلمات متظافر ہوں اپنے فہم سے اُس پر اعتراض آسان نہیں معترضین ہی کی لغزش نظر ثابت ہوتی ہے اگرچہ غنیہ و بحر و قاری جیسے ماہرین ہوں والحمد للہ رب العلمین۔
تنبیہ: الحمدللہ کلام اپنے ملتقےٰ کو پہنچا اور اسراف کے معنے وصور نے بھی بروجہ کامل انکشاف پایا اب بتوفیق اللہ تعالیٰ تحقیق حکم کی طرف باگ پھیریں۔
اقول انصافاً چاروں قول میں کوئی ایسا نہیں ہے جسے مطروح و ناقابل التفات سمجھئے۔ **قول سوم** کی عظمت تو محتاج بیان نہیں بدائع و فتح و خلاصہ کی وقعت درکنار خود ظاہر الروایۃ میں محرر المذہب کا نص ہے **قول دوم** کے ساتھ حلیہ و بحر کا ادعا ہے کہ الفاظ فتویٰ سے ہے اور امام ابوزکریا نووی کے استظہار پر نظر کیجئے تو گویا اُسی پر اجماع کا پتا چلتا ہے کہ انھوں نے اسراف سے نہی پر اجماعِ علماء نقل فرماکر نہی سے کراہت تنزیہ مراد ہونے کو اظہر بتایا **قول چہارم** جسے علامہ شامی نے خارج از مذہب گمان فرمایا تھا اُس کی تحقیق سُن چکے اور یہ کہ وہی مختار درمختار و نہر الفائق و مفاد ملتقی و جواہر الفتاوی و تبیین الحقائق ہے نیز زبدہ و تجنیس سے مستفاد کہ ان میں بھی کراہت مطلق ہے جامع الرموز میں ہے:

تکرہ الزیادۃ علی الثلث کما فی الزبدۃ[1]۔ تین مرتبہ سے زیادہ مکروہ ہے جیسا کہ زبدہ میں ہے۔ (ت)

ط علی المراقی میں ہے:

فی فتاوی الحجۃ یکرہ صب الماء فی الوضوء زیادۃ علی العدد المسنون والقدر المعہود لما فتاوی الحجہ میں ہے وضو میں مسنون تعداد سے زائد مرتبہ پانی ڈالنا مکروہ ہے، کیونکہ حدیث ہے میری امت کے

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ تثلیث الغسل گنبد ایران ۱/۳۵

marfat.com

وردفی الخبرشرار امتی الذین یسرفون فی صب الماء[۱]

بدترین لوگ وہ ہیں جو پانی کے استعمال میں اسراف کرتے ہیں۔ ت

بلکہ علامہ طحطاوی نے اُس پر اتفاق بتایا قولِ دُر الاسراف فی الماء الجاری جائزلانہ غیرمضیع (ما ءجاری میں اسراف پانی ضائع کے بغیر جائز ہے۔ ت) پر لکھتے ہیں:

ای لانہ یعود الیہ ثانیا فلو اخرج الماء خارجہ یکرہ اتفاقا اھ[۲] ومن الظاھر ان ھذہ الکراھۃ مذکورۃ فی مقابلۃ الجائز فتکون تحریمیۃ۔

کیونکہ وہ اسی میں دوبارہ واپس چلا جائے گا تو اگر اس سے پانی کو نکال لیا جائے تو یہ اتفاقاً مکروہ ہے اھ اور ظاہر ہے کہ یہ کراہت جائز کے مقابلہ میں ہے تو تحریمی ہوگی۔ ت

اور ہماری تقریرات سابقہ سے اس کے دلائل کی قوت ظاہر ہاں **قول اول** بعض شافعیہ سے منقول تھا مگر علامہ محقق ابراہیم حلبی نے کتب مذہب سے غنیہ میں اُس پر جزم فرمایا کما سمعت پھر علامہ ابراہیم حلبی وعلامہ سیّد احمد مصری نے حواشی دُر میں اُسی پر اعتماد کیا اور اُس کے خلاف کو ضعیف بتایا درمختار میں قول مذکور جواہر نقل فرمایا:

الاسراف فی الماء الجاری جائز[۳]

بہتے پانی میں اسراف جائز ہے۔ ت

علّامہ طحطاوی اُس پر فرماتے ہیں:

ضعیف بل ھو مکروہ سواء کان فی وسط الماء اوفی ضفتہ حیث کان لغیر حاجۃ اھ[۴]

یہ ضعیف ہے بلکہ یہ فعل مکروہ ہے خواہ پانی کے درمیان ہو یا کنارہ پر ہو، بشرطیکہ بلاحاجت ہو اھ۔ ت

حلبی نیز دونوں حاشیوں میں ہے:

من المعلوم ان الاسراف مکروہ تحریما لا تنزیھا[۵]۔

یہ معلوم ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے مکروہ تنزیہی نہیں۔ ت

---

[۱] طحطاوی علی مراقی الفلاح فصل مکروہات الوضو الازہریہ مصر ص ۴۷

[۲] طحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارت بیروت ۱/۷۲

[۳] درمختار کتاب الطہارت مجتبائی دہلی ۱/۲۲

[۴] طحطاوی علی الدر کتاب الطہارت بیروت ۱/۷۲

[۵] طحطاوی علی الدر سنن الوضوء بیروت ۱/۷۲

marfat.com

بلکہ شرح شرعۃ الاسلام[2] میں ہے: ھو حرام وان کان فی شط النھر[1] (اسراف حرام ہے اگرچہ نہر کے کنارے پر ہو۔ت) اور اُس کے ساتھ نص حدیث ہے۔

حدیث اول امام احمد و ابن ماجہ و ابویعلی اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مر بسعد وھو یتوضأ فقال ماھذا السرف فقال افی الوضوء اسراف قال نعم وان کنت علی نھر جار[2]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سعد رضی اللہ تعالٰی عنہ پر گزرے وہ وضو کر رہے تھے ارشاد فرمایا: یہ اسراف کیسا؟ عرض کی: کیا وضو میں اسراف ہے؟ فرمایا: ہاں اگرچہ تم نہرِ رواں پر ہو۔ت

اقول اتمام تقریب یہ کہ حدیث نے نہر جاری میں بھی اسراف ثابت فرمایا اور اسراف شرع میں مذموم ہی ہوکر آیا ہے۔ آیہ کریمہ لاتسرفوا انہ لا یحب المسرفین[3] (اسراف نہ کرو اللہ مسرفین کو محبوب نہیں رکھتا۔ت) مطلق ہے تو یہ اسراف بھی مذموم و ممنوع ہی ہوگا بلکہ خود اسراف فی الوضوء میں بھی صیغۂ نہی وارد اور نہی حقیقۃً مفید تحریم۔

حدیث ۲ سنن ابن ماجہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے:

رای رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رجلا یتوضأ فقال لاتسرف لاتسرف[4]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا اسراف نہ کر اسراف نہ کر۔ت

حدیث ۳ سعید بن منصور سنن اور حاکم کُنٰی اور ابن عساکر تاریخ میں ابن شہاب زہری سے مرسلاً راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا یا عبداللہ لاتسرف[5] (اللہ کے بندے اسراف نہ کر۔ت) انھوں نے عرض کی: یا نبی اللہ و فی الوضوء اسراف قال نعم (زاد الاخیران) و فی کل شیئ اسراف[6] یا رسول اللہ! کیا وضو میں بھی اسراف ہے؟ فرمایا ہاں اور ہر شے میں اسراف کو

---

[1] شرعۃ الاسلام

[2] مشکوٰۃ المصابیح سنن الوضوء مجتبائی دہلی ص ۴۷

[3] القرآن ۶/۱۴۱

[4] سنن ابن ماجہ ماجاء فی القصد فی الوضوء مجتبائی دہلی ص ۳۴

[5] طحطاوی علی الدر سنن الوضوء بیروت ۱/۷۶

[6] کنز العمال محظورات الوضوء بیروت ۹/۳۲۵

marfat.com

دخل ہے۔

حدیث ۴ مرسل یحییٰ بن ابی عمرو کہ بیان معانی اسراف میں گزری فی الوضوء اسراف وفی کل شیئ اسراف[1] وضو میں اسراف ہے اور ہر شے میں اسراف ہے۔

حدیث ۵ ترمذی وابن ماجہ وحاکم حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان للوضوء شیطانا یقال لہ الولھان فاتقوا وسواس الماء[2]

بے شک وضو کے لیے ایک شیطان ہے جس کا نام وُلہان ہے تو پانی کے وسواس سے بچو۔

حدیث ۶ مسند احمد وسنن ابی داؤد وابن ماجہ وصحیح ابن حبان ومستدرک حاکم میں عبداللہ بن مغفل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

انہ سیکون فی ھذہ الامۃ قوم یعتدون فی الطھور والدعاء[3]

بیشک عنقریب اس اُمت میں وہ لوگ ہوں گے کہ طہارت ودعا میں حد سے بڑھیں گے۔

اور اللہ عزوجل فرماتا ہے:

ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ[4]

جو اللہ تعالٰی کی باندھی حدوں سے بڑھے بیشک اس نے اپنی جان پر ظلم کیا۔

حدیث ۷ ابونعیم حلیہ میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی:

لاخیر فی صب الماء الکثیر فی الوضوء وانہ من الشیطان[5]

وضو میں بہت سا پانی بہانے میں کچھ خیر نہیں اور وہ شیطان کی طرف سے ہے۔

نفی خیر اپنے معنی لغوی پر اگرچہ مباح سے بھی ممکن کہ جب طرفین برابر ہیں تو کسی میں نہ خیر نہ شر ولہذا علامہ عمر نے نہر الفائق میں مسئلہ کراہت کلام بعد طلوع فجر تا طلوع شمس وبعد نماز عشا میں فرمایا:

المراد مالیس بخیر وانما یتحقق فی کلام ھو عبادۃ اذ المباح لاخیر فیہ کما لا اثم فیہ فیکرہ

مراد یہ ہے کہ جو خیر نہ ہو اور یہ اُس کلام میں متحقق ہوگا جو عبادت ہو کہ مباح میں کوئی خیر نہیں جیسے کہ کوئی

---

[1] کنز العمال محظورات الوضوء مؤسستہ الرسالۃ بیروت ۹/۳۲۵

[2] سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی القصد الخ مجتبائی لاہور ص ۳۴

[3] سنن ابوداؤد باب الاسراف فی الوضوء مجتبائی لاہور ۱/۱۳

[4] القرآن ۶۵/۱ [5] کنز العمال محظورات الوضوء بیروت ۹/۳۲۶

marfat.com

فی ہذہٖ الاوقات کلہا نقلہ السید ابو السعود فی فتح اللہ المعین۔

گناہ نہیں تو ان تمام اوقات میں مکروہ ہوگا جیسا کہ سید ابو السعود نے فتح اللہ المعین میں نقل فرمایا۔ ت

اقول مگر نظرِ دقیق لیس بخیر اور لاخیر فیہ میں فرق کرتی ہے مباح ضرور نہ خیر نہ شر مگر اُس کے فعل پر مواخذہ نہیں اور مواخذہ نہ ہونا خود خیر کثیر و نفع عظیم ہے تو لاخیر فیہ وہیں اطلاق ہوگا جہاں شر حاصل ہے

فاصاب[1] رحمہ اللہ تعالٰی فی قولہ المراد ما لیس بخیر و تسامح فی قولہ لاخیر فیہ فحق العبارۃ المباح لیس بخیر کما انہ لیس بشر۔

علامہ صاحب النہر اپنے قول المراد ما لیس بخیر میں اصابت رائے کو پہنچے اور اپنے قول لاخیر فیہ میں لغزش سے نہ بچ سکے مناسب عبارۃ یہ ہے المباح لیس بخیر کما انہ لیس بشر (ت)

ولہذا جبکہ ہدایہ میں فرمایا: لاخیر فی السلم فی اللحم[2] (گوشت میں بیع سلم بہتر نہیں۔ ت) محقق علی الاطلاق نے فتح میں فرمایا: ہذہ العبارۃ تاکید فی نفی الجواز[3] (نفی جواز کی اس عبارت میں تاکید ہے۔ ت)

اقول رب عزوجل فرماتا ہے:

لاخیر فی کثیر من نجوٰہم الا من امر بصدقۃ او معروف او اصلاح بین الناس[4]

ان کی سرگوشیوں میں سے اکثر میں کوئی خیر نہیں سوائے اُس کے کہ جو بھلائی کا حکم دے یا نیکی کا یا لوگوں کے درمیان اصلاح کا۔ ت

ہر معروف کو استثنا فرمالیا اور ہر طاعت معروف ہے تو باقی نہ رہے مگر مباح یا معاصی تو اگر لاخیر فیہ مباح کو بھی شامل ہوتا فی کثیر نہ فرماتے بلکہ فی شیئ من نجوٰہم لاجرم وہ معصیت کے ساتھ خاص ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

حدیث ۸ حدیث صحیح جس کی طرف بارہا اشارہ گزرا احمد و سعید و منصور و ابن ابی شیبہ و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و طحاوی عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ایک اعرابی نے خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر ہو کر وضو کو پوچھا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے انھیں وضو کر کے دکھایا جس میں ہر عضو تین تین بار دھویا پھر فرمایا:

ہکذا الوضوء فمن زاد علی ہذا او نقص فقد اساء وظلم او ظلم و اساء[5] ہذا لفظ د وقد اوردہ مطولا

اس طرح ہے وضو تو جو اس سے زائد کرے یا کم کرے تو اس نے برا کیا اور ظلم کیا یا ظلم کیا اور برا کیا اس کو

[1] فتح اللہ المعین قبیل الاذان ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۷
[2] الہدایۃ مع الفتح باب السلم نوریہ رضویہ سکھر ۶/ ۲۱۵
[3] فتح القدیر باب فی السلم نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۱۵ [4] القرآن ۴/ ۱۱۴
[5] سنن ابی داؤد باب الوضوء ثلثا مجتبائی لاہور ۱/ ۱۸

marfat.com

مع ذکرصفۃ الوضوء ومثلہ لفظ الامام الطحاوی ومقتصرا علی قولہ اساء وظلم من دون شك و لفظ س و ق فمن زاد علی ھذا فقد اساء و تعدی وظلم[1] ولفظ سعید وابی بکر فمن زاد او نقص فقد تعدی وظلم[2]۔

پوری طوالت سے ذکرکیا، نیزوضو کی کیفیت بیان کی اسی کی مثل طحاوی نے بیان کیا انہوں نے اساء وظ پر اکتفا کیا بغیر شک کے ذکر کے، اور س و ق کے الف یہ ہیں تو جس نے زیادہ کیا تو اس نے بُرا کیا، حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا اور سعید و ابوبکر کے لفظ یہ ہیں کہ ج نے زیادہ کیا یا کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ ت

وضو اس طرح ہے جس نے اس پر بڑھایا یا گھٹایا اُس نے بُرا کیا اور حد سے بڑھا اور ظلم کیا۔ یہ تمام احاد مطلق ہیں اور مذہب اول وچہارم کی مؤید بالجملہ ان میں کوئی مذہب مطرود و مطروح نہیں لہذا راہ یہ ہے کہ بتوفیق الٰہی جانب توفیق چلیے۔

فاقول وباللہ التوفیق وبہ الوصول الی ذری التحقیق (تحقیق کی انتہا تک پہنچنا اللہ کی توفیق سے ہے۔ت) تقدیر شرعی سے زیادہ پانی ڈالنا سہواً ہوگا یا بحال شک یا دیدہ و دانستہ۔

اول یہ کہ تین بار استیعاباً دھولیا اور یاد رہا کہ دو ہی بار دھویا ہے۔

اور دوم یہ کہ مثلاً دو یا تین میں شبہ ہوگیا، یہ دونوں صورتیں یقیناً ممانعت سے خارج ہیں۔

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رفع عن امتی الخطأ والنسیان[4] وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع ما یریبك[5]۔

حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد مبارک کہ میری اُمّت کو خطاء اور بھول معاف ہے۔ ا فرمایا: مشکوک کو چھوڑ دے۔ ت

اور دیدہ و دانستہ کسی غرض صحیح و جائز کے لیے ہوگا یا غرض وفاسد وممنوع کے لیے یا محض بلاوجہ برتقدیر اول کسی ط اسراف نہیں ہوسکتا نہ اُس سے منع کی کوئی وجہ عام ازینکہ وہ غرض غرض مطلوب شرعی ہو جیسے منہ سے ازالۂ بد یا پان چھالیہ کے ریزوں کا اخراج یا حسب بیانات سابقہ وضو علی الوضو کی نیت یا غرض صحیح جسمانی جیسے میل کا ازال

---

[1] شرح معانی الآثار فرض الرجلین وضوء الصلوٰۃ سعید کمپنی کراچی ۱/۳۳

[2] سنن ابن ماجۃ ما جاء فی القصد فی الوضوء " ص ۳۶

[3] مصنف ابن ابی شیبۃ فی الوضوء کم ھو مرۃ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۹

[4] جامع الصغیر مع فیض القدیر بیروت ۴/۳۴

[5] مسند احمد بن حنبل بیروت ۳/۱۵۳

marfat.com

شدت گرما میں تحصیل برودت ثواب نہ رہیں مگر دو صورتیں اور یہی ان اقوالِ اربعہ میں زیر بحث ہیں تحقیق معنی اسراف میں ہمارا بیان یاد کیجئے یہ وہی دو قطب ہیں جن پر اُس کا فلک دورہ کرتا ہے اور یہ بھی اُسی تقریر پر نظر ڈالے سے واضح ہوگا کہ ان صورتوں میں کی اول یعنی غرض فاسد و ناروا کے لیے تقدیر شرعی پر زیادت مطلقاً ممنوع و ناجائز ہے اگرچہ پانی اصلاً ضائع نہ ہو۔

قول اوّل کا یہی محل ہے اور ضرور حق صریح بلکہ مجمع علیہ ہے اور اسی پر حمل کے لیے ہمارے علمانے حدیث ہشتم کو صورت فساد اعتقاد پر محمول فرمایا یعنی جبکہ جانے کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہی میں سنّت حاصل ہوگی ظاہر ہے کہ اس نیت فاسدہ سے نہر نہیں سمندر میں ایک چلّو بلکہ ایک بوند زیادہ ڈالنا اسراف و گناہ و ناجائز ہوگا کہ اصل گناہ اُس نیت میں ہے گناہ کی نیت سے جو کچھ کرے گا سب گناہ ہوگا۔ رہی صورت اخیرہ کہ محض بلاوجہ زیادت ہو اور واضح ہولیا کہ یہاں تحقق اسراف و حصول ممانعت اضاعت پر موقوف ہے تو اس صورت میں دیکھنا ہوگا کہ پانی ضائع ہُوا یا نہیں، اگر ہوا مثلاً زمین پر بہ گیا اور کسی مصرف میں کام نہ آیا تو ضرور اسراف و ناروا ہے اور یہی محل **قول چہارم** ہے اور یقیناً صواب و صحیح بلکہ متفق علیہ ہے کون کہے گا کہ بیکار پانی ضائع کرنا جائز و روا ہے۔ باقی رہی ایک شکل کہ زیادت ہو تو بلاوجہ مگر پانی ضائع نہ ہو۔ مثلاً بلاوجہ چوتھی بار پانی اس طرح ڈالے کہ نہر میں گرے یا کسی پیڑ کے تھالے میں جسے پانی کی حاجت ہے یا کسی برتن میں جس کا پانی اسپ و گاؤ وغیرہ جانوروں کو پلایا جائے گا یا گارا بنانے کے لیے تغار میں پڑے گا یا زمین ہی پر گرا مگر موسم گرما ہے چھڑکاؤ کی حاجت ہے یا ہوا سے ریتا اڑتا ہے اس کے دبانے کی ضرورت ہے اور انھیں کے مثل اور اغراض صحیحہ جن کے سبب پانی ضائع نہ جائے۔ یہ غرضیں اگرچہ صحیح و روا ہیں، جن کی سبب اضاعت نہ ہوگی مگر اعضا پر بہ پانی مثلاً چوتھی بار ڈالنا محض بے وجہ ہی رہا کہ یہ غرضیں تو برتن ہیں ڈالنا یا زمین پر بہانا چاہتی ہیں عضو پر ڈال کر گرانے کو ان میں کیا دخل تھا لاجرم وہ عبث محض رہا مگر پانی ضائع نہ گیا تو اسراف کی کوئی صورت متحقق نہ ہُوئی اور اس کے ممنوع و ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں یہی **قول دوم و سوم** کا محل ہے اور قطعاً مقبول و بے خلل ہے بلکہ اتفاق و اطباق کا محل ہے۔ اب نہ باقی رہی مگر ان دونوں قولوں پر نظر وہ ایک مقدمہ کی تقدیم چاہتی ہے۔

فاقول وباللہ التوفیق **فائدہ** تحقیق معنی[1] و حکم عبث میں تتبع کلمات علماء سے اس کی تعریف وجوہ عدیدہ پر ملے گی۔

(۱) جس فعل میں غرض غیر صحیح ہو وہ عبث ہے اور اصلاً غرض نہ ہو تو سفہ۔ یہ تفسیر امام بدر الدین کردری کی ہے امام نسفی نے مستصفی پھر علامہ حلبی نے غنیہ میں اسی طرح اُن سے نقل فرما کر اس پر اعتماد کیا اور محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر اور علامہ طرابلسی نے برہان شرح مواہب الرحمن اور دیگر شراح نے شروح ہدایہ وغیرہا میں اسی کو اختیار

فرمایا غنیۂ حلبیہ میں ہے:

فی المستصفی قال الامام بدرالدین یعنی الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض غیرصحیح والسفہ مالاغرض فیہ اصلا۔[1]

مستصفٰی میں ہے کہ امام بدرالدین علیٰ یعنی کردری فر... ہیں عبث وہ فعل ہے جس میں کوئی صحیح غرض نہ ہو، او... سفہ وہ ہے جس میں سرے سے کوئی غرض ہی نہ ہو۔ ت

غنیہ شرنبلالیہ میں ہے:

فی البرھان ھوفعل لغرض غیرصحیح۔[2]

عبث اس فعل کو کہتے ہیں جو غرض غیر صحیح کے لیے ہو...

فتح میں ہے:

العبث الفعل لغرض غیرصحیح۔[3]

عبث غیر صحیح غرض کے لیے کام کو کہتے ہیں۔ ت

(۲) جس میں غرض غیر شرعی ہو۔

اقول یہ اول سے اعم ہے کہ ہر غرض غیر صحیح غیر شرعی ہے اور ضرور نہیں کہ ہر غرض غیر شرعی غیر صحیح ہو جیسے ٹھنڈک کے لیے زیادہ پانی ڈالنا کہ غرض صحیح ہے مگر شرعی نہیں۔ علامہ اکمل اور اُن کی تبعیت سے حلیہ و بحر نے امام بدرالدین سے اسی طرح نقل کیا عنایہ میں ہے:

قال بدرالدین الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض لکنہ لیس بشرعی والسفہ مالاغرض فیہ اصلا۔[4]

بدرالدین کردری فرماتے ہیں عبث اس فعل کو کہتے ہیں جس میں غرض تو ہو مگر یہ غرض شرعی نہ ہو اور سفہ اس کو کہتے ہیں جس میں سرے سے کوئی غرض ہی نہ ہو۔ ت

(۳) جس میں غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ان دونوں سے اعم ہے کہ اصلا عدم غرض کو بھی شامل اور ثانی سے اخص بھی کہ غرض غیر شرعی صحیح کو بھی شامل یہ تفسیر امام حمیدالدین کی ہے عنایہ میں بعد عبارت مذکورہ ہے: وقال حمیدالدین العبث کل عمل لیس فیہ غرض صحیح[5] (حمیدالدین نے کہا جس چیز کی کوئی غرض صحیح نہ ہو اس کو عبث کہتے ہیں۔ ت)

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی کراہیۃ الصلوۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

[2] حاشیہ علی الدرر لمولی خسرو مکروہات الصلوۃ مطبع کاملیہ بیروت ۱/۱۰۷

[3] فتح القدیر فصل یکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ اوبجسدہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۵۶

[4] عنایہ مع فتح القدیر " " " " " "

[5] ایضاً

marfat.com

مفردات راغب میں ہے: یقال لما لیس له غرض صحیح[1] عبث۔ (جسکی غرض صحیح نہ ہو وہ عبث ہے۔ ت)

تفسیر رغائب الفرقان میں ہے:

ھو الفعل الذی لاغایة له صحیحة[2]
عبث وہ فعل ہے جس کی کوئی غایت صحیحہ نہ ہو۔ (ت)

(۴) غرض شرعی نہ ہو۔

اقول یہ اول ثانی ثالث سب سے اعم مطلقا ہے کہ انتفائے غرض صحیح انتفائے غرض شرعی کو مستلزم ہے اور عکس نہیں اور انتفائے غرض شرعی انتفائے مطلق غرض سے کبھی حاصل امام نسفی اپنی وافی کی شرح کافی میں فرماتے ہیں: العبث ما لاغرض فیه شرعا فانما کرہ لانه غیر مفید[3] (عبث بلا ضرورت شرعی مکروہ ہے اس لیے کہ یہ بے فائدہ ہے۔ ت)

(۵) جس میں فاعل کے لیے کوئی غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ۱ و ۳ سے اعم[عہ] مطلقا ہے کہ ممکن کہ فعل غرض صحیح رکھتا ہو اور فاعل بے غرض یا غرض غیر صحیح کے لیے کرے اور ۲ و ۴ سے اعم من وجہ کہ غرض فاسد میں تینوں صادق اور غرض صحیح غیر شرعی مقصود فاعل ہے تو وہ دو صادق خامس منتفی اور غرض شرعی میں مقصود فاعل ہے تو بالعکس۔ تعریفات السید میں ہے: وقیل ما لیس فیه غرض صحیح لفاعله[4] اھ (جس میں فاعل کے لیے غرض صحیح نہ ہو اھ۔ ت)

اقول اشار الی ضعفه وسیاتیک ان شاء اللہ تعالٰی انه الحق۔
اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اس کی حقیقت ان شاء اللہ تعالٰی آئے گی۔ ت

(۶) بے فائدہ کام۔ بحر الرائق میں نہایہ امام سغناقی سے ہے: ما لیس بمفید فھو العبث[5] (غیر مفید عبث ہے۔ ت) امام سیوطی کی درنثیر میں ہے: عبثا ای لالمنفعة[6] (عبث غیر نافع۔ ت) مراقی الفلاح میں ہے: العبث عمل لافائدة فیه ولاحکمة تقتضیه[7] (عبث عمل غیر مفید و حکمت کا کرنا۔ ت) جلالین میں ہے: عبثا لا لحکمة[8] (عبث غیر حکمت۔ ت) غنیہ میں ہے: الفرقعة فعل لا فائدة فیه فکان کالعبث[9]

---

[1] المفردات امام راغب باب العین اصح المطابع کراچی ص ۳۲۲

[2] رغائب القرآن افحسبتم انما خلقنکم عبثا مصطفی البابی مصر ۱۸/۴۲ [3] کافی

[4] التعریفات، باب العین، مطبوعہ خیریہ مصر، ص ۶۳ [5] بحر الرائق، مایفسد الصلوٰة، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۱۹ [6] درنثیر للسیوطی

[7] طحطاوی علی المراقی فصل فی المکروہات الامیریہ بولاق مصر ص ۱۹۰

[8] تفسیر جلالین افحسبتم انما خلقنکم سراج الدین کشمیری بازار لاہور ص ۲۹۳

[9] غنیة المستملی کراہیة الصلوٰة سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

[عہ] اور اگر قصد غلط بھی ملحوظ کر لیجئے کہ جس فعل کی غرض فاسد ہے یہ بتلانا ہے کہ غرض صحیح کا قصد کرے تو ان دو سے بھی عام من وجہ ہوگا۔ (م)

(کنکریاں پھینکنا غیر مفید فعل ہے لہذا یہ عبث ہے۔ ت)

اقول عبدالملک بن جریج تابعی نے کہ عبث کو باطل سے تفسیر کیا اسی معنٰی کی طرف مشیر ہے، فان الشیٔ اذا خلا عن الثمرۃ بطل (شے بے ثمر باطل ہے۔ ت) تفسیر ابن جریر میں اُن سے مروی، عبثا قال باطلا[1] (عبث کو باطل کہا۔ ت)

(۷) جس میں فائدہ معتدبہا نہ ہو۔ تاج العروس میں ہے، قیل العبث مالافائدۃ فیہ یعتد بھا[2] (عبث عادتاً غیر مفید۔ ت)

اقول اسی طرف کلام علامہ ابوالسعود ناظر کہ ارشاد العقل میں فرمایا، عبثا بغیر حکمۃ بالغۃ اھ[3] فافھم (حکمت بلیغ کے بغیر عبث ہے۔ ت)

(۸) اُس کام کے قابل فائدہ نہ ہو یعنی اُس میں جتنی محنت ہو نفع اس سے کم ہو۔

اقول اسے ہفتم سے عموم وخصوص من وجہ ہے کہ اگر کام نہایت سہل ہوا جس میں کوئی محنت معتدبہا نہیں تو فائدہ غیر معتدبہا اُس کے قابل ہوگا اس تقدیر پر ہفتم صادق ہوگا نہ ہشتم اور اگر فائدہ فی نفسہا معتدبہا ہے مگر اُس کام کے لائق نہیں تو ہشتم صادق ہوگا نہ ہفتم۔ علامہ شہاب کی عنایۃ القاضی میں ہے:

العبث کاللعب ماخلا عن الفائدۃ مطلقا او عن الفائدۃ المعتد بھا او عما یقاوم الفعل کما ذکرہ الاصولیون[4]

عبث جیسے بلافائدہ کھیلنا یا فائدہ تو ہو مگر معتدبہ نہ ہو، اور یا جو فعل کے مقابل ہو، جیسا کہ اصولیوں نے ذکر کیا ہے۔ (ت)

اقول مقابلہ مشعر مغایرت ہے یوں یہ قول اضعف الاقوال ہوگا کہ خاص مشقت طلب کاموں سے خاص رہے گا ہاں اگر معتدبہ سے معتدبہ بنظر فعل مراد لیں تو ہفتم وہشتم ایک ہوجائیں گے اور اعتراض نہ رہے گا اور کہہ سکتے ہیں کہ تغییر تعبیر مجوز مقابلہ ہے۔

(۹) وہ کام جس کا فائدہ معلوم نہ ہو۔

اقول اولا مراد عدم علم فاعل ہے تو حکیم کے دقیق کام جن کا فائدہ عام لوگوں کی فہم سے ورا ہو عبث نہیں

---

[1] ابن جریر افحسبتم انما خلقنکم الخ میمنہ مصر ۱۸/ ۴۴

[2] تاج العروس فصل العین من باب الثاء مطبوعہ احیاء التراث العربی ۱/ ۶۳۲

[3] ارشاد العقل السلیم بیروت ۶/ ۱۵۳

[4] عنایۃ القاضی افحسبتم انما خلقنکم عبثا بیروت ۶/ ۳۴۹

marfat.com

ہو سکے۔

ثانیا حکمت وغایت میں فرق ہے احکام تعبدیہ غیر معقولۃ المعنٰی کی حکمت ہمیں معلوم نہیں فائدہ معلوم ہے کہ الاسلام گردن نہادن۔

ثالثا عدم علم مستلزم عدم نہیں تو یہ تفسیر اُن تینوں سے اعم ہے۔ تعریفات السید میں ہے: العبث ارتکاب امر غیر معلوم الفائدۃ[1] (غیر مفید کام کا ارتکاب۔ ت)

اقول مگر علم بے قصد کیا مفید بلکہ اس کی شناعت اور مزید تو یہ حد جامع نہیں۔

(۱۰) وہ کام جس سے فائدہ مقصود نہ ہو **اقول** یہ نہم سے بھی اعم کہ عدم علم عدم قصد کو مستلزم ولا عکس تاج العروس میں ہے: وقیل ما لا یقصد بہ فائدۃ[2] (عبث وہ ہے جس میں کسی فائدے کا ارادہ نہ ہو۔ ت) **اقول** اوما الی تزییفہ وستسمع بعونہ تعالٰی انہ ھو الصحیح (سید مرتضٰی نے اسکے کھوٹے ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے بعونہ تعالٰی عنقریب تو سنے گا کہ یہ صحیح ہے۔ ت)

(۱۱) بے لذت کام عبث ہے اور لذت ہو تو لعب۔ جوہرہ نیرہ میں ہے: العبث کل فعل لا لذۃ فیہ فاما الذی فیہ لذت فھو لعب[3] (ہر بے لذت کام عبث اور بالذت لعب ہے۔ ت)

اقول یہ اپنے اس ارسال پر بدیہی البطلان ہے نہ ہر بے لذت کام عبث جیسے دوائے تلخ پینا، نہ ہر لذت والا لعب جیسے درود شریف و نعت مقدس کا ورد۔ تو بعض تعریفات مذکورہ سے اُسے مقید کرنا لازم مثلاً یہ کہ جس فعل میں غرض صحیح نہ ہو۔

(۱۲) عبث و لعب ایک شے ہیں۔ یہ تفسیر سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے، اور کثرت اقوال بھی اسی طرف ہے۔ ابن جریر اُس جناب مشرف بہ تشریف اللھم علمہ الکتاب سے راوی تعبثون تلعبون[4] (عبث کام کرتے ہیں اور کھیلتے ہیں۔ ت) بعینہٖ اسی طرح اُن کے تلمیذ ضحاک سے روایت کیا۔ نہایہ اثیریہ و مختار الصحاح میں ہے: العبث اللعب[5] (عبث لعب ہے۔ ت) اسی طرح سمین وجمل میں ہے وسیاقی مصباح المنیر و قاموس میں ہے: عبث کفرح لعب[6] (عبث لعب کی فرح ہے۔ ت) تاج العروس میں ہے:

---

[1] التعریفات باب العین مطبع خیریہ مصر ص ۶۳

[2] تاج العروس فصل العین من باب الثاء احیاء التراث العربی ۱/۶۳۲

[3] جوہرۃ نیرۃ مکروہات الصلوۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۷۴

[4] تفسیر ابن جریر زیر آیت وکل ریع ایۃ تعبثون المطبعۃ المیمنۃ مصر ۱۹/۵۴

[5] الصحاح باب الثین فصل العین بیروت ۱/۲۸۶

[6] تنویر المقباس لابن عباس مصطفٰے البابی مصر ص ۲۴۹
و قاموس المحیط فصل العین باب الثاء ۱/۱۷۶

marfat.com

عابث لاعب بما لایعنیہ ولیس من بالہ[1] (عابث لاعب بے معنی بے فائدہ۔ت) صراح میں ہے: عبث بازی۔[2]
درر شرح غرر میں ہے: عبثہ ای لعبہ[3] (عبث یعنی لعب۔ت) مفرداتِ راغب میں ہے: العبث ان یخلط بعملہ لعبا الخ[4] (عبث لعب کے ساتھ مخلوط ہو۔ت)
اقول وانما صار عبثا لما خلط لا لذاتہ فالعبث حقیقۃ ما خلط لا ما خلط (لاحق کی وجہ سے عمل عبث ہے لذاتہٖ عبث نہیں لہٰذا حقیقۃً خالط عبث ہے مخلوط بہ عبث نہیں۔ت) طحطاوی علی الدر میں ہے: العبث اللعب وقیل ما لا لذۃ فیہ واللعب ما فیہ لذۃ[5] (عبث بے لذت لعب بالذت۔ت) تفسیر ابن جریر میں ہے: عبثا لعبا و باطلا[6] (عبث لعب و باطل ہے۔ت)

یہ بارہ تعریفیں ہیں اور بعونہٖ تعالٰی بعد تنقیح سب کا مآل ایک اگرچہ ۹ و ۱۱ کی عبارات میں تقصیر واقع ہوئی اس کی تحقیق چند امور سے ظاہر فاقول و باللہ التوفیق اولًا لعب ولہو وہزل ولغو و باطل وعبث سب کا محصل متقارب ہے کہ بے ثمرو نامفید ہونے کے گرد دورہ کرتا ہے۔ نہایۃ ابن اثیر میں ہے: یقال لکل من عمل عملا لا یجدی علیہ نفعا انما انت لاعب[7] (بے فائدہ عمل لعب ہے۔ت) علامہ خفاجی سے گزرا: العبث کاللعب ما خلا عن الفائدۃ[8] (عبث مثل لعب کے جو بے فائدہ ہو۔ت) تعریفات علامہ شریف میں ہے: اللعب ھو فعل الصبیان یعقب التعب من غیر فائدۃ[9] اھ (لعب بچوں کی حرکتیں ہیں کہ ان کے پیچھے تھکن کے بغیر کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ت)
اقول وتعقیب التعب خرج نظرا الی الغالب ولیس شرطا لازما کما لا یخفی (اقول تعقیب التعب کی قید غالب کی طرف نظر کرتے ہوئے لگائی ہے یہ اس کی شرطِ لازم نہیں ہے کما لایخفی۔ت)
اصول امام فخر الاسلام بزدوی قدس سرہ میں ہے: اما الھزل فتفسیرہ اللعب۔

---

[1] تاج العروس فصل العین من باب الثاء احیاء التراث العربی ۱/۶۳۲
[2] صراح باب الثاء مع الصاد والضاد الخ مجیدی کانپور ۱/۷۵
[3] کتاب الدرر مایفسد الصلوٰۃ دار السعادۃ مصر ۱/۱۰۷
[4] مفرداتِ امام راغب باب العین اصح المطابع کراچی ص ۳۲۲
[5] طحطاوی علی الدر المختار مایفسد الصلوٰۃ بیروت ۱/۲۷۰
[6] ابن جریر سورۃ المؤمنون آیۃ ۱۱۵ میمنۃ مصر ۱۸/۴۴
[7] نہایۃ ابن اثیر باب اللام مع العین اسلامیہ ریاض ۴/۲۵۲
[8] عنایۃ القاضی افحسبتم انما خلقنکم عبثا بیروت ۶/۳۴۹
[9] التعریفات للجرجانی باب اللام مطبع خیریہ مصر ص ۸۳

marfat.com

وھو ان یراد بالشئ مالم یوضع لہ وضدہ الجد[1] (ہزل لعب کی تفسیر ہے وہ کارِ بے کار، اس کی ضد جد ہے۔ ت) اُس کی شرح کشف الاسرار میں ہے:

لیس المراد من الوضع ھھنا وضع اللغۃ لاغیر بل وضع العقل اوالشرع فان الکلام موضوع عقلا لافادۃ معناہ حقیقۃ کان او مجازا والتصرف الشرعی موضوع لافادۃ حکمہ فاذا ارید بالکلام غیر موضوعہ العقلی وھو عدم افادۃ معناہ اصلا وارید بالتصرف غیر موضوعہ الشرعی وھو عدم افادتہ الحکم اصلا فھو الھزل ولھذا فسرہ الشیخ باللعب اذ اللعب مالا یفید فائدۃ اصلا وھو معنی ما نقل عن الشیخ ابی منصور رحمہ اللہ تعالٰی ان الھزل مالا یراد بہ معنی۔[2]

وضع سے مراد یہاں وضع لغوی نہیں بلکہ عقلی یا شرعی وضع ہے کیونکہ کلام اس لیے ہوتا ہے کہ وہ اپنے معنی دے خواہ حقیقی ہوں یا مجازی، اور تصرف شرعی اس لیے ہوتا ہے کہ اپنے حکم کا فائدہ دے اب جب کلام سے اسکے عقلی موضوع کے علاوہ کچھ اور ارادہ کیا جائے اور وہ اپنے معنی کا فائدہ بالکل نہ دینا ہے اور تصرف سے اس کے موضوع شرعی کے غیر کا ارادہ کیا جائے یعنی حکم کا فائدہ بالکل نہ دینا تو یہ چیز "ھَزْل" کہلاتی ہے، اس لیے شیخ نے اس کی تفسیر "لَعِب" سے کی ہے، کیونکہ "لَعِب" اس چیز کو کہتے ہیں جس میں کوئی فائدہ نہ ہو، اور شیخ ابومنصور نے جو کہا ہے کہ "ھَزْل" وہ ہے جس کے کوئی معنی نہ ہوں۔ اس سے یہی مراد ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ ت

تو تفسیر ۶ و ۱۲ کا حاصل ایک ہے ولہذا مصباح میں عبث من باب تعب لعب وعمل مالا فائدۃ فیہ[3] (عبث باب تعب ولعب سے ہے اور وہ عمل جس کا کوئی فائدہ نہ ہو۔ ت) اور منتخب میں عبث بفتحتین بازی و بے فائدہ بطور عطفِ تفسیری لکھا۔

ثانیا اقول جس طرح عاقل سے کوئی فعل اختیاری صادر نہ ہوگا جب تک تصور بوجہ مّا و تصدیق بفائدہ مّا نہ ہو یونہی انسان کے ہوش و حواس جب تک حاضر ہیں بے کسی شغل کے نہیں رہتا خواہ عقلی ہو جیسے کسی قسم کا تصور یا عملی جیسے جوارح سے کوئی حرکت تو کسی قسم کا شغل ہو نفس کے لیے اُس میں اپنی عادت کا حصول اور اپنے مقتضٰے کا تیسر ہے اور یہ خود اُس کے لیے ایک نوع نفع ہے اگرچہ دین و دنیا میں سوا ایک عادت بے معنے کی تحصیل کے اور کوئی ثمرہ و نفع اُس پر مترتب نہ ہو باین معنی کوئی فعل اختیاری فاعل کے لیے اصلا فائدہ سے عاری

---

[1] اصول البزدوی فصل الھزل قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۳۴۷

[2] کشف الاسرار فصل الھزل بیروت ۴ /۳۵۷

[3] الفتوحات الالٰہیۃ المعروف بالجمل مصطفی البابی مصر ۳ /۲۸۷

marfat.com

محض نہ ہوگا ہاں یہ ممکن کہ وہ فائدہ قضیۂ شرع بلکہ قضیۂ مرضیۂ عقل سلیم کے نزدیک بھی مثل لا فائدہ ومحض غیر معتد بہا ہو بلکہ ممکن کہ اُس کا مآل ضرر رساں ہو جیسے کفار کی عبادات شاقہ عاملۃ ناصبۃ o تصلٰی نارا حامیۃ o عمل کریں مشقت جھیلیں اور نتیجہ یہ کہ بھڑکتی آگ میں غرق ہوں گے تو ۶ سے مقصود وہی ۷ ہے۔

ثالثاً یہ بھی ظاہر کہ کوہ کندن وکاہ برآوردن ہر عاقل کے نزدیک حرکتِ عبث ہے تو مقدار فائدہ وفعل میں اگرچہ تساوی درکار نہیں تفاوت فاحش بھی نہ ہونا ضرور ۸ سے یہی مراد اور معتدبہ بنظر فعل ہونے سے یہی ہفتم کا مفاد۔ فائدہ کا فی نفسہا کوئی امر عظیم مہتم بالشان ہونا ہرگز ضرور نہیں بلکہ جیسا کام اُسی کے قابل فائدہ معتد بہا ہے وھذا ماکنا اشرنا الیہ (یہ وہ ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا۔ ت)

رابعاً لذتِ لعب شرع کریم وعقل سلیم کے نزدیک فائدہ معتد بہا نہیں مگر جبکہ لہو مباح ہو اور تعب کے بعد اُس سے ترویح قلب مقصود اب نہ وہ عبث رہے گا نہ حقیقۃً لعب اگرچہ صورت لعب ہو ولہذا حدیث میں ہے حضور سید اکرم رحمت عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الھوا والعبوا فانی اکرہ ان یری فی دینکم غلظۃ[1] رواہ البیہقی فی شعب الایمان عن المطلب بن عبد اللہ المخزومی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

لہو ولعب کرو کیونکہ مجھ کو یہ ناپسند ہے کہ تمھارے دین میں سختی دیکھی جائے۔ بیہقی نے اس کو شعب الایمان میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی سے روایت کیا ہے۔ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔ ت

امام ابن حجر مکی کف الرعاع پھر سیدی عارف باللہ حدیقہ ندیہ میں فرماتے ہیں:

اللھو المباح ماذون فیہ منہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وانہ فی بعض الاحوال قد لاینافی الکمال وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الھوا والعبوا دلیل لطلب ترویح النفوس اذا سئمت وجلاؤھا اذا صدئت باللھو واللعب المباح[2]۔

حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے مباح لہو کی اجازت دی ہے اور یہ لہو بعض اوقات منافی کمال نہیں ہوتا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "اِلھوا والعبوا" یہ اس امر کی دلیل ہے کہ جب لوگ تھک جائیں تو تفریح خاطر کے لیے مباح لہو ولعب کرسکتے ہیں۔ ت

تو ۱۱ بھی ان تفاسیر سے جُدا نہیں کہ نہ لعب میں بوجہ لذت فائدہ معتد بہا ہوا نہ عبث سے بسبب عدم لذت فائدہ

---

[1] جامع الصغیر مع فیض القدیر بیروت ۲/ ۱۶۱

[2] حدیقۃ الندیۃ آفات الید نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۴۳۹

marfat.com

نامعتبرہ منتفی۔

خامسا بلاشبہ فاعل سے دفع عبث کے لیے صرف فعل فی نفسہ مفید ہونا کافی نہیں بلکہ ضرور ہے کہ یہ بھی اُس سے فائدہ معتدبہا بمعنی مذکور کا قصد کرے ورنہ اس نے اگر کسی قصد فضول وبیمعنے سے کیا تو اس پر الزام عبث ضرور لازم فانما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی[1] (عمل کا دارومدار نیّت پر ہے اس کا انجام نیت پر ہے۔ ت) اور قصد کے لیے علم درکار کہ مجہول کا ارادہ نہیں ہوسکتا۔ زید سرِراہ بیٹھا تھا ایک کھاتا پیتا ناآشنا سا گھوڑے پر سوار جارہا تھا اس نے ہزار روپے اٹھاکر اُسے دے دیے کہ نہ صدقہ نہ صلۂ رحم نہ محتاج کی اعانت نہ دوست کی امداد کوئی نیت صالحہ نہ تھی نہ ریا یا نام وغیرہ کسی مقصد بد کا محل تھا تو اُسے ضرور حرکت عبث کہیں گے اگرچہ واقع میں وہ اس کا کوئی ذی رحم ہو جسے یہ نہ پہچانتا تھا مقاصد شرعیہ پر نظر کرنے سے یہ حکم خوب منجلی ہوتا ہے رب عزوجل فرماتا ہے:

وما اٰتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند اللّٰہ وما اٰتیتم من زکوٰۃ تریدون وجہ اللّٰہ فاولٰئک ھم المضعفون[2]

جو تم زیادہ لینے کو دو کہ لوگوں کے مال میں زیادت ہو وہ خدا کے نزدیک نہ بڑھے گی اور جو صدقہ دو خدا کی رضا چاہتے تو انھیں لوگوں کے دونے ہیں۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما اس آیہ کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

الم تر الی الرجل یقول للرجل لا مولنک فیعطیہ فھذا لایربو عند اللّٰہ لانہ یعطیہ لغیر اللّٰہ لیثری مالہ[3]

کیا تو نے نہ دیکھا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے میں تجھے مالدار کردوں گا پھر اسے دیتا ہے تو یہ دینا خدا کے یہاں نہ بڑھے گا کہ اُس نے غیر خدا کے لیے صرف اس نیت سے دیا کہ اس کا مال بڑھا دوں۔

امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں:

کان ھذا فی الجاھلیۃ یعطی احدھم ذا القرابۃ المال یکثر بہ مالہ[4]

یہ زمانہ جاہلیت میں تھا اپنے عزیز کا مال بڑھانے کو اُسے مال دیا کرتے۔

رواھما ابن جریر دیکھو فعل فی نفسہ مثمر ثمرۂ شرعیہ ہونے کا صالح فائدہ شرعیہ یعنی صلۂ رحم ومواسات پر مشتمل تھا مگر جبکہ اُس نے اُس کا قصد نہ کیا بے ثمر رہا تو حاصل یہ ٹھہرا کہ دفع عبث کو فائدہ معتدبہا بنظر فعل معلومہ مقصودہ للفاعل

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح مجتبائی دہلی ص ۱۱
[2] القرآن ۳۰/ ۳۹
[3] ابن جریر میمنہ مصر ۲۱/ ۲۸
[4] ایضاً

درکار ہے تو ان تفاسیر کا وہی مآل ہوا جو ۹ و ۱۰ میں ملحوظ تھا مفرداتِ راغب میں ہے: لعب فلان اذا کان فعلہ غیر قاصد بہ مقصدا صحیحا[1] (جب کوئی اپنے فعل میں مقصدِ صحیح کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو کہا جاتا ہے لَعِبَ فلانٌ۔ ت)

سادساً غرض وہی فائدۂ مقصودہ ہے اور صحیح یہی کہ معتد بہا ہو تو ۳ و ۵ بھی اسی معنٰی کو ادا کر رہی ہیں اور غرض میں جبکہ قصد ملحوظ ہے تو تعریف سوم و دہم اوضح و اخصر تعریفات ہیں اور یہیں سے واضح ہوا کہ قول سمین و جمل العبث اللعب وما لا فائدۃ فیہ وکل ما لیس فیہ غرض صحیح (عبث لعب بے فائدہ جن میں غرض صحیح نہ ہو۔ ت) ہیں سب عطف تفسیری ہیں۔

سابعاً ہم بیان کر آئے کہ فعل اختیاری بے غرض محض صادر نہ ہوگا تو جو بے غرض صحیح ہے ضرور لغرض صحیح ہے تو ۱ و ۳ کا مفاد واحد ہے اور اس تقدیر پر سفہ کا مصداق افعال جنون ہوں گے۔

ثامناً شرعی[ف] سے اگر مقبول شرع مراد لیں تو وہی حاصل غرض صحیح ہے کہ ہر غرض صحیح کو اگرچہ مطلوب فی الشرع نہ ہو شرع قبول فرماتی ہے جبکہ اپنے اقوی سے معارض نہ ہو اور ہنگام معارضہ عدم قبول قبول فی نفسہ کا منافی نہیں جیسے حدیث آحاد و قیاس کہ بجائے خود حجت شرعیہ ہیں اور معارضۂ کتاب کے وقت نامقبول امام نسفی کا عدم غرض شرعی سے تعریف فرما کر تعلیل کراہت میں لانہ غیر مفید (اس لیے کہ یہ غیر مفید ہے۔ ت) فرمانا اس کی طرف مشعر ہو سکتا ہے اس تقدیر پر ۲ اول اور ۴ سوم کی طرف عائد اور ظاہر ہوا کہ بارہ کی بارہ تعریفوں کا حاصل واحد اقول مگر غیر شرعی سے متبادر تر غرض مطلوب فی الشرع[ع] ہے اب یہ تخصیص بحسب مقام ہوگی کہ اُن کا کلام عبث فی الصلاۃ میں ہے تو وہاں غرض مطلوب شرع ہی غرض صحیح ہے نہ غیر۔ آخر نہ دیکھا کہ مٹی سے بچانے کے لیے[2] امن

---

[1] المفردات امام الراغب باب اللام اصح المطابع کراچی ۲۱/۲۸

ع وعن ھذا ما قال فی البحر اختلف فی تفسیر العبث فذکر الکردری انہ فعل فیہ غرض لیس بشرعی والمذکور فی شرح الھدایۃ وغیرھا ان العبث الفعل لغرض غیر صحیح حتی قال فی النہایۃ ما لیس بمفید فھو العبث اھ فالتمام الخلاف لاجل التعبیر فی احدھما بشرعی وفی الاخر بصحیح ومال سعدی افندی الی ان

بحر میں فرمایا ہے کہ "عبث" کی تفسیر میں اختلاف ہے، کردری کا قول ہے یہ ایسا فعل ہے جس میں کوئی شرعی غرض موجود نہ ہو، اور شرح ہدایہ وغیرہ میں ہے کہ "عبث" ایسے کام کو کہتے ہیں جس کی کوئی صحیح غرض نہ ہو، نہایہ میں ہے جو مفید نہ ہو وہ "عبث" ہے اھ اب اختلاف صرف "شرعی غرض" اور "صحیح غرض" میں ہے، اور سعدی آفندی کا کہنا ہے کہ صحیح سے مراد شرعی ہی ہے

(باقی برصفحہ آیندہ)

marfat.com

اٹھانا غرض صحیح ہے اور نماز میں مکروہ کہ غرض مطلوب شرعی نہیں اور پیشانی سے پسینہ پونچھنا[1] باآنکہ غرض مطلوب فی الشرع نہیں نماز میں بلاکراہت روا جبکہ ایذا دے اور شغل خاطر کا باعث ہو کہ اب اس کا ازالہ غرض مطلوب شرع ہوگیا۔ عنایہ و نہایہ و بحر وغیرہا میں ہے:

کل عمل یفید المصلی لاباس بہ لما روی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عرق فی صلاتہ لیلۃ فسلت العرق عن جبینہ ای مسحہ لانہ کان یؤذیہ فکان مفیدا[2] واذا قام من سجودہ فی الصیف نفض ثوبہ یمنۃ و یسرۃ کیلا تبقی

ہر وہ کام جو نمازی کو مفید ہو اس میں حرج نہیں، مروی ہے کہ ایک رات دورانِ نماز رسول اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو پسینہ آگیا تو آپ نے اپنی پیشانی سے وہ پسینہ صاف کرلیا کیونکہ اس سے آپ کو تکلیف ہوتی تھی، تو یہ کام مفید ہُوا، اور جب گرمی میں سجدہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) المراد بالصحیح ھو الشرعی اذ فیہ الکلام فاشار الی نحو ما نحونا الیہ ان التخصیص لخصوص المقام ولقد احسن فی البحر اذ جعل مآل ما فی النھایۃ وغیرھا من الشروح واحدا ولم یلتفت الی الفرق بین الغرض الغیر الصحیح وعدم الغرض ولکن کان عبارۃ العنایۃ محتملا للفرق بہ ایضا حیث نقل التعریف بما فیہ غرض غیر شرعی وبما لیس فیہ غرض صحیح ثم قال ولا نزاع فی الاصطلاح اھ فلھذا اجاب عنہ سعدی افندی بان النفی فی الثانی داخل علی القید اھ اقول وھو مشکل بظاھرہ فان النفی اذا استولی علی مقید بقید صدق بانتفاء ایھما کان و انما یتم بالتحقیق الذی القینا علیک ان لا وقوع للفعل الاختیاری من دون غرض اصلا اھ منہ عفی عنہ۔ (م)

کیونکہ گفتگو اس میں ہے، تو اُنھوں نے بھی اُسی جانب اشارہ کیا جس کی طرف ہم نے کیا ہے کہ تخصیص خصوصیت مقام کی وجہ سے ہے، صاحبِ بحر نے بہت اچھا کیا کہ نہایہ وغیرہا شروح کی عبارات کا مفہوم ایک ہی کردیا اور اس طرف توجہ نہ کی کہ غرض صحیح کیا ہوتی ہے اور مطلقاً غرض کا نہ ہونا کیا ہوتا ہے، مگر عنایہ کی عبارت میں فرق کی گنجائش تھی، انھوں نے یہ تعریف کی کہ جس میں غیر شرعی غرض ہو اور جس میں غرض صحیح نہ ہو، پھر فرمایا کہ اصطلاح میں کوئی جھگڑا نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب سعدی آفندی نے یہ دیا کہ دوسرے میں نفی قید پر داخل ہے اھ میں کہتا ہوں یہ بظاہر مشکل ہے کیونکہ نفی جب کسی مقید بقید پر داخل ہوتی ہے تو ان میں سے جس کسی کی بھی نفی ہوجائے نفی صادق آتی ہے، ہماری اس تحقیق سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ کوئی اختیاری فعل بلا غرض وجود میں آتا ہی نہیں ہے منہ غفرلہ۔ ت

صورۃ۔[۱]

سے اُٹھتے تو دائیں بائیں اپنے کپڑے کو جھاڑ لیتے تھے تاک
صورۃ باقی نہ رہے۔ت

حاشیہ سعدی افندی میں ہے:

یعنی حکایۃ صورۃ الالیۃ۔[۲]

یعنی صورت سے مراد سرینوں کا نقش ہے۔ت

ردالمحتار میں ہے:

فلیس نفضہ للتراب فلا یرد ما فی البحر عن الحلیۃ انہ اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یتترب لا یکون نفضہ من التراب عملا مفیدا[۱] اھ[۳] و رأیتنی کتبت علیہ اقول[۱] الذی فی الحلیۃ هکذا اتم فی الخلاصۃ والنهایۃ و[۲] حاصلہ ان کل عمل مفید للمصلی فلا باس بفعلہ کسلت العرق عن جبینہ ونفض ثوبہ من التراب وما لیس بمفید یکرہ للمصلی الاشتغال بہ اھ[۴] واعترض علیہ بثلثۃ وجوہ فقال قلت لکن اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یتترب کما تقدم وانہ قد[۳] وقع الخلاف فی انہ یکرہ مسح التراب عن جبہتہ فی الصلاۃ کما سنذکرہ و انہ قد وقع الندب الی تتریب الوجہ فی

تو یہ جھاڑنا مٹی دُور کرنے کے لیے نہ تھا، تو بحر نے حلی
سے جو نقل کیا ہے وہ اس کے مخالف نہ ہوگا، اس میں
ہے جب کپڑے کا اس لیے اٹھانا مکروہ کہ اس پر مٹی
لگ جائے تو اس کا مٹی سے صاف کرنا بھی عمل مفی
نہ ہوگا اقول حلیہ کی عبارت اس طرح ہے خلاصہ ا
نہایہ میں بھی یہی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر
کام جو نمازی کو مفید ہو اس میں حرج نہیں جیسے پیش
سے پسینہ پونچھ لینا اور کپڑوں سے مٹی کا جھاڑنا، ا
جو مفید نہیں ہے نمازی کے لیے اس میں مشغول ہونا مک
ہے اھ اس پر تین طریقوں سے اعتراض کیا گیا ہے، ف
میں کہتا ہوں جب کپڑے کا مٹی میں ملوّث ہونے
بچانے کے لیے اٹھانا مکروہ ہے جیساکہ گزرا، اور ی
اس میں اختلاف ہے کہ نماز کی حالت میں پیشانی

---

[۱] بحر الرائق یفسد الصلوٰۃ ایم ایچ سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹
[۲] حاشیۃ چلپی مع الفتح فصل مایکرہ للمصلے نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۵۷
[۳] ردالمحتار مایفسد الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱/ ۴۷۳
[۴] عنایۃ مع الفتح فصل مایکرہ للمصلے نوریہ رضویہ سکھر ص ۳۵۷

عہ ذکر فیہ معترکا ولم یتخلص من کلامہ کبیر شیئ اقول والاوفق الالصق باصول

اس میں گنجلک عبارت ہے جس سے کچھ بھی ملخص نہ ہوس
اصول مذہب سے جو چیز (باقی اگلے صفحہ پر

السجود فضلا عن الثوب فكون نفض الثوب

مٹی کا پونچھنا مکروہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اور یہ کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) المذهب ان لو اذاه وشغل قلبه كأن كان فيه صغار حصى او كان كثيرا يتاثر على عيونه وجفونه مسح مطلقا ولو فی وسط الصلوٰة والاكره فی خلال الصلوٰة ولو فی التشهد الاخير اما بعده وقبل السلام فقد نصوا ان لا باس به بلاخلاف وبعد السلام ليستحب المسح دفعا للاذى وكراهة للمثلة ففی الخانية لاباس بان يمسح جبهته من التراب والحشيش بعد الفراغ من الصلوٰة وقبله اذا كان يضره ذلك ويشغله عن الصلوٰة وان كان لا يضره يكره فی وسط الصلوٰة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وفی الحلية وفی التحفة فی ظاهر الرواية يكره فی وسطها ولاباس به اذا قعد قدر التشهد ونص على انه الصحيح ونص رضی الدين فی المحيط على انه الاصح الخ وفيها نصوا على انه لاباس بان يمسح بعد ما فرغ من صلوٰته قبل ان يسلم قال فی البدائع بلاخلاف لانه لو قطع الصلوٰة فی هذه الحالة لايكره فلأن لايكره ادخال فعل قليل اولى الخ وفيها عن الذخيرة اذ مسح جبهته بعد السلام يستحب له ذلك لانه خرج من الصلوٰة وفيه ازالة الاذى عن نفسه الخ اقول ولو ابقاه معاذ الله رياء الناس حرم قطعا كما لا يخفى ورأيتنی كتبت على قول البدائع لو قطع الصلوٰة فی

معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز نمازی کے لیے باعث تکلیف ہو اور اس کے دل کو نماز سے ہٹائے، مثلاً چھوٹی چھوٹی کنکریاں، آنکھوں میں تنکے، اگر ان کو عین نماز میں دُور کرے تو حرج نہیں ورنہ درمیانِ نماز ایسا کرنا مکروہ ہے، خواہ آخری تشہد میں ایسا ہو، اور تشہد کے بعد سلام سے قبل تو اس پر فقہاء نے تصریح کی ہے کہ یہ بلاخلاف جائز ہے اور سلام کے بعد پونچھ لینا مستحب ہے، کہ تکلیف وہ چیز دُور ہو اور مُثلہ ویسے بھی مکروہ ہے۔ اور خانیہ میں ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد پہلے پیشانی سے گھاس پھُوس پُونچھنا یا مٹی پونچھنا مکروہ نہیں ہے اور فراغت سے قبل جبکہ اس کی نماز میں ان اشیاء سے خلل واقع ہو رہا ہو، اور اگر خلل نہ ہوتا ہو تو درمیانِ نماز ایسا کرنا مکروہ ہے اور تشہد اور سلام سے قبل مکروہ نہیں ہے، اور حلیہ اور تحفہ میں ہے کہ ظاہر روایت میں ہے کہ نماز کے درمیان مکروہ ہے اور مقدارِ تشہد بیٹھنے کے بعد ایسا کرے تو حرج نہیں، اور صراحت کی کہ یہی صحیح ہے اور رضی الدین نے محیط میں تصریح کی کہ یہی اصح ہے الخ اور اسی میں یہ ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد سلام سے قبل ایسا کرنے میں حرج نہیں، بدائع میں ہے کہ یہ بلاخلاف ہے کیونکہ ایسی حالت میں تو نماز کے منقطع کرنے میں بھی حرج نہیں، تو معمولی سا فعل کیوں مکروہ ہوگا الخ اور اس میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ سلام کے بعد پیشانی کا صاف کرلینا مستحب ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

من التراب عملا مفیدا او انه لا باس

سجدہ میں پیشانی کا خاک آلود کرنا بجائے خود مندوب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) هذه الحالة لایکره ما نصه اقول کیف لایکره مع ان الواجب علیه الانهاء بالسلام لا القطع بعمل غیره فان اراد بالقطع الانهاء منعنا القیاس لانه مامور به کیف یقاس علیه ما لیس مطلوبا وهو ما لم ینهها لا یقع ما یقع الا فی خلالها الا تری الی الاثنا عشریة قال فی الهدایة علی تخریج البردعی ان الخروج عن الصلوٰة بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفة رضی الله تعالٰی عنه فاعتراض هذه العوارض عنده فی هذه الحالة کاعتراضها فی خلال الصلوٰة اھ وفی الفتح ناقلا عن الکرخی انما تبطل عنده فیها لانه فی اثنائها کیف وقد بقی علیه واجب هو السلام وهو اخرها داخلا فیها اھ فاتفق التخریجان ان ما قبل السلام داخل فی خلال الصلوٰة فلم لا یکره ما یکون فیه مما لیس من افعال الصلوٰة ولا مفیدا محتاجا الیه فتدبر اذ لا بحث مع الاطباق لاسیما من مثلی والاتباع للمنقول وان لم یظهر للعقول والله تعالٰی اعلم اھ منه غفر له۔ (م)

کیونکہ وہ نماز سے فارغ ہو چکا ہے اور اس میں تکلیف
چیز کا دور کرنا ہے اقول اگر اس نے ان اشیاء کو دکھ
کے لیے باقی رکھا تو یہ ریاء کاری کے باعث حرام ہو
بدائع کے قول پر میں نے لکھا ہے کہ اگر اس حالت میں
نے نماز کو قطع کر دیا تو مکروہ نہیں اقول یہ مکروہ کیسے
جبکہ اس پر نماز کو سلام کے ساتھ ختم کرنا ہے نہ کہ سہ
کے علاوہ کسی اور عمل سے نماز کا قطع کرنا ہے، اگر
کہا جائے کہ انہا سے مراد نماز کا پورا کرنا ہے، تو ہم قیا
کو منع کریں گے کیونکہ وہ مامور ہے تو اس پر قیاس
کیا جائے گا، اس چیز کو جو مطلوب نہیں ہے۔
وہ ہے جس کو منع نہیں کیا، نہیں واقع ہو گا جو واقع
مگر اس کے درمیان میں، کیا تم اثنا عشریہ کو نہیں دیکھتے
ہدایہ میں تخریج بردعی پر کہا کہ نماز سے خارج ہونا نما
کا اپنے اختیار سے ابوحنیفہ کے نزدیک فرض ہے تو
عوارض کا اس حالت میں درپیش آنا ان کے نزدیک ایسا
کہ نماز کے درمیان وہ پیدا ہوئے ہوں اھ اور
میں کرخی سے منقول ہے اس حالت میں ان کے نز
نماز اس لیے باطل ہوتی ہے کہ وہ نماز کے درمیا
اور اس پر ایک واجب ابھی باقی ہے اور وہ سلا
ہے جو نماز کے آخر میں ہے اور نماز میں داخل ہے، تو د
تخریجیں متفق ہو گئیں کہ سلام سے پہلے جو ہے وہ نماز کے درمیان میں داخل ہے، تو نماز کے اندر جو چیز نما
سے نہیں ہے مکروہات صلوٰۃ سے ہو گی، فتدبر، کیونکہ اتفاق کے ہوتے ہوئے کوئی بحث نہیں، خاص طور پر مجھ جیس
شخص سے، اور اتباع منقول کی کرنی چاہئے اگرچہ عقول کو وجہ ظاہر نہ ہو، واللہ تعالٰی اعلم (ت)

marfat.com

به مطلقا فيه نظر ظاهر[1] اھ وانت تعلم ان اعتراضه على ما نقل عن الخلاصة والنهاية صحيح الى الغاية للتصريح فيه ان النفض من التراب۔

تو پھر کپڑے کا خاک آلود ہونا کیا مضر ہے! ایسی صورت میں کپڑوں سے مٹی کا جھاڑنا کیسے عمل مفید ہوا اور اس کے بارے میں کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں اھ ان کا اعتراض جیسا کہ خلاصہ اور نہایہ میں ہے اس حد تک درست ہے کہ اس میں مٹی جھاڑنے کی صراحت ہے۔ ت

اقول وانما قيد بقوله مطلقا لان الثوب ان كان مما يفسده التراب كأن يكون من الحرير المخلوط للرجل او الخالص للمرأة وكان في التراب نداوة فلو لم يغسل بقي متلوثا ولو غسل فسد فحينئذ ينبغي ان لا ينهى التوقي فان الضرورات تبيح المحظورات والله تعالى اعلم ولكن الشان ان ليس لفظ التراب لا في الخلاصة ولا في النهاية فنص نسختي الخلاصة ولا يعبث بشئ من جسده وثيابه والحاصل ان كل عمل هو مفيد لا باس به للمصلي وقد صح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه سلت العرق عن جبينه وكان اذا قام من سجوده نفض ثوبه يمنة و يسرة وما ليس بمفيد يكره كاللعب ونحوه[2] اھ ونص النهاية على ما نقل في البحر مثل ما اثرته عن العناية بمعناه وقد صرح فيه بالمراد اذ قال كيلا تبقى صورة ولا توجه عليه لشئ من الايرادات بيد ان الامام الحلبي

اور انہوں نے "مطلقا" کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر کپڑا ایسا ہے جس کو مٹی کا لگنا مضر ہے جیسا کہ مخلوط ریشم کا کپڑا مرد کے لیے، یا خالص ریشم کا عورت کے لیے یا مٹی تر ہو، اور نہ دھونے کی شکل میں وہ ملوث رہے گا اور دھونے کی صورت میں کپڑا ہی خراب ہوجائے گا، ایسی صورت میں کپڑے کو مٹی سے بچانے کی اجازت مناسب ہے کیونکہ ضرورتیں محظورات کو مباح کر دیتی ہیں و اللہ تعالٰی اعلم، مگر "التراب" کا لفظ نہ خلاصہ میں ہے اور نہ نہایہ میں، میرے نسخہ میں یہ ہے (خلاصہ کے) (ولا يعبث بشئ من جسده وثيابه) اور حاصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جو مفید ہو وہ نمازی کرسکتا ہے اور بروایت صحیحہ منقول ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھا تھا اور جب اپنے سجدہ سے اُٹھتے تو اپنے کپڑوں کو دائیں بائیں جھاڑ لیتے تھے، اور جو عمل مفید نہ ہو وہ مکروہ ہے جیسے کھیل وغیرہ اھ اور بحر کے بقول نہایہ کی عبارت وہی ہے جو میں نے عنایہ سے نقل کی دونوں معنی ایک ہی

---

[1] بحر الرائق مایفسد الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

[2] خلاصۃ الفتاوٰی فیما یکرہ فی الصلوٰۃ نولکشور لکھنؤ ۱/ ۵۷

marfat.com

ثقتہ حجۃ امین فی النقل فالظاھر انہ وقع ھکذا فی نسختیہ الخلاصۃ والنھایۃ ولکن ف۱ العجب من البحر نقل عبارۃ النھایۃ مصرحۃ بالصواب ثم عقبھا بالاعتراضات الواردۃ علی لفظ من التراب واقرھا کانہ لیس عنھا جواب۔

ہیں اور اس میں اس کی وجہ بھی بیان کر دی ہے، اور وہ یہ کہ صورت باقی نہ رہے۔ اس عبارت پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، علاوہ ازیں امام حلبی نقل کے بارے میں مستند اور ثقہ ہیں تو بظاہر یہی ہے کہ خلاصہ اور عنایہ کے نسخوں میں وہی ہے جو انہوں نے ذکر کیا ہے، مگر بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے نہایہ کی عبارت نقل کی اور اس کے درست ہونے کی تصریح کی پھر لفظ "تراب" پر اعتراضات کئے اور یہ ثابت کیا کہ اس کا جواب نہیں ہے۔ (ت)

یہ نہایت کلام ہے ف۲ تحقیق معنی عبث میں، اب تنقیح حکم کی طرف چلئے وباللہ التوفیق **اقول** بیان سابق سے واضح ہو کہ عبث کا مناط فعل میں فائدہ معتد بہا مقصود نہ ہونے پر ہے اور وہ اپنے عموم سے قصد مضر و ارادۂ شر کو بھی شامل تو بظاہر مثل اسراف اُس کی بھی دو صورتیں ایک فعل بقصد شنیع دوسری یہ کہ نہ کوئی بُری نیت ہو نہ اچھی۔ رب عزوجل نے فرمایا: (افحسبتم انما خلقنکم عبثا و انا الینا لا ترجعون[1]) کیا اس گمان میں ہو کہ ہم نے تمہیں عبث بنایا اور تم ہماری طرف نہ پلٹو گے۔ علمائے اس آیہ کریمہ میں عبث کو معنی دوم پر لیا یعنی کیا ہم نے تم کو بیکار بنایا تمہاری آفرینش میں کوئی حکمت نہ تھی یوں ہی بے معنی پیدا ہوئے بیہودہ مر جاؤ گے نہ حساب نہ کتاب نہ عذاب نہ ثواب، جیسے وہ خبیث کہا کرتے تھے:

ان ھی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحیی وما نحن بمبعوثین[2]

یہ تو صرف ہماری دنیاوی زندگی ہی ہے ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہم دوبارہ نہیں اٹھائے جائیں گے۔ (ت)

اِس کے رَد میں یہ آیت اُتری۔

کما تقدم بعض نقولہ وزعم العلامۃ الخفاجی بعد ما ذکر فی العبث ثلث عبارات تقدمت و الظاھر ان المراد (ای فی ھذہ الکریمۃ) الاول اھ[3]

اس کی بعض نقلیں گزریں، اور علامہ خفاجی نے عبث کے بارے میں تین گزشتہ عبارات نقل کر کے فرمایا کہ اس آیت کریمہ میں ظاہر پہلے معنی ہیں۔

اقول ف۳ اولا علمت ان الکل واحد وثانیا ف۴ ان ابقینا التغایر فالظاھر الاخیران لان فی الھمزۃ انکار ما حسبوہ لا ایجاب ما

اقول اولاً آپ جان چکے کہ یہ تینوں معنی ایک ہی ہیں ثانیاً پھر اگر مغایرت کو باقی رکھا جائے تو ظاہراً آخری دو ہیں کیونکہ ہمزہ میں اس کا انکار ہے جو ان کا گمان تھا

---

[1] القرآن ۲۳/۱۱۵ [2] القرآن ۲۳/۳۷
[3] عنایۃ القاضی آخر سورۃ مومنون دار صادر (بیروت) ۶/۳۴۹

marfat.com

سلبوه ولیس المراد اثبات فائدة ما ولو غیر معتمد بها ولهذا قال فی الارشاد بغیر حکمة بالغة واطلق الجلال لان حکم اللہ تعالٰی کلها بالغة علی ان الحکمة نفسها یستحیل ان لا یعتد بها۔

کہ جس کو انہوں نے سلب کیا ہے اس کو ثابت کیا جائے اور مراد کسی فائدہ کا ثابت کرنا نہیں ہے خواہ وہ غیر معتد بہا ہی کیوں نہ ہو، اور اس لیے ارشاد میں فرمایا بغیر حکمۃ بالغہ کے، اور جلال نے مطلق رکھا، کیونکہ اللہ کا ہر حکم بالغ ہے اور پھر حکمت ناممکن ہے کہ غیر معتد بہا ہو۔

اور سیدنا ہود علی نبینا الکریم وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے اپنی قوم عاد سے فرمایا:

اتبنون بکل ریع اٰیة تعبثون ۝ وتتخذون مصانع لکم تخلدون ۝[1]

کیا ہر بلندی پر ایک نشان بناتے ہو عبث کرتے یا عبث کے لیے اور کارخانے بناتے ہو گویا تمہیں ہمیشہ رہنا ہے۔

اس آیہ کریمہ میں بعض نے کہا راستوں میں مسافروں کے لیے بے حاجت بھی جگہ جگہ علامتیں قایم کرتے تھے۔

ذکره فی الکبیر وتبعه البیضاوی وابو السعود والجمل قال فی الانوار (اٰیة) علما للمارة (تعبثون) ببنائها اذ کانوا یهتدون بالنجوم فی اسفارهم فلا یحتاجون الیها اه[2] فاورد ان لا نجوم بالنهار وقد یحدث باللیل من الغیوم ما یستر النجوم واجاب فی العنایة بانهم لا یحتاجون الیها غالبا اذ مر الغیم نادر لا سیما فی دیار العرب اه[3]

اس کو کبیر میں ذکر کیا اور اس کی پیروی بیضاوی، ابو السعود اور جمل نے کی، انوار میں فرمایا (آیہ) گزرنے والوں کے لیے نشانی، (تعبثون) تم اس کی عمارت کا مذاق اڑاتے تھے، کیونکہ تمہارا کہنا تھا کہ ہم ستاروں سے ہدایت پاتے ہیں تو اس عمارت کی کیا ضرورت تھی اھ اور یہ اعتراض کیا ہے کہ دن میں ستارے نہیں ہوتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ رات میں بادل کی وجہ سے ستارے نظر نہیں آتے ہیں، اس کا جواب عنایہ میں یہ ہے کہ وہ بالعموم اس کے محتاج نہیں، کیونکہ بادل شاذ و نادر ہوتے ہیں خاص طور پر دیار عرب میں اھ ت

اقول اولا لم یجب عن النهار[1] وانما به اکثر الاسفار وثانیا ان سلم الندور[2] فعمل ما یحتاج الیه ولو احیانا لا یعد عبثا قال مع

اقول اولاً دن میں واجب نہیں، اور بیشک اکثر سفر اسی میں ہوتے ہیں۔
ثانیاً اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ نادر ہوتا ہے

۱؎ القرآن ۲۶/ ۱۲۸ و ۱۲۹
۲؎ بیضاوی مجتبائی دہلی ۲/ ۱۱۲
۳؎ عنایۃ القاضی اتبنون بکل ریع آیۃ تعبثون الخ بیروت ۷/ ۲۲

marfat.com

انہ لو احتیج الیہا لو یحتج الی ان یجعل فی کل ربع فان کثرتہا عبث[1] اھ

تو ایسا کام جس کی کبھی کبھار حاجت ہوتی ہو عبث شما[ر] نہیں ہوتا، فرمایا مع اس کے کہ اگر اس کی حاجت ہے تو یہ حاجت نہیں کہ ہر چوتھائی میں کیا جائے کیونکہ اس کی کثرت عبث ہے اھ۔ ت

اقول ھذا منزع اخر فلا یرفع الایراد عن القاضی قال وقال الفاضل الیمنی ان اماکنہا المرتفعۃ تغنی عنہا فھی عبث[2] اھ

یہ دوسرا منزع ہے مگر قاضی پر سے اعتراض کو دور نہیں کرسکتا ہے، فرمایا فاضل یمنی کہتے ہیں کہ اس کے بلند مکانات اس سے بے نیاز کرتے ہیں تو وہ عبث ہے ا[ھ]

اقول اولا ارتفاع الاماکن لا یبلغ بحیث یراھا القاصد من ای مکان بعید قصد

اول: مکان اتنے بلند نہیں ہوتے کہ ہر دُور دراز کا شخص ان کو دیکھ لے۔

وثانیا ھو منزع ثالث وکلامنا فی کلام الانوار و بالجملۃ ھو وجہ زیف ولا اعلم لہ سندا من السلف ولقد احسن النیسابوری اذا سقطہ من تلخیص الکبیر۔

دوم: یہ تیسرا منزع ہے اور ہمارا کلام انوار کے کلام میں ہے اور خلاصہ یہ کہ یہ وجہ ٹھیک نہیں ہے، اور میرے علم میں اس کی کوئی سند سلف سے نہیں ہے اور نیشاپوری نے اچھا کیا کہ اس کو تلخیص کبیر سے ساقط کردیا۔ ت

اقول وتعبیری اذقلت یبنون من دون حاجۃ ایضا احسن من تعبیر الکبیر و من تبعہ کما تری۔

میں نے جو تعبیر کی ہے کہ بلا حاجت بناتے ہیں یہ بھی کبیر اور ان کے متبعین کی تعبیر سے بہتر ہے جیسا کہ تو نے دیکھا۔ ت

امام مجاہد و سعید بن جبیر نے فرمایا: جگہ جگہ کبوتروں کی کابکیں بناتے ہیں۔

رواہ عن الاول ابن جریر فی (ایۃ) وھو و الفریابی وسعید بن منصور و ابن ابی شیبۃ وعبد بن حمید و ابنا المنذر وابی حاتم فی (مصانع) وعزاہ للثانی فی المعالم۔

پہلے سے ابن جریر نے روایت کی (آیۃ) میں اور وہ اور فریابی اور سعید بن منصور اور ابن ابی شیبہ اور عبد بن حمید اور منذر کے دونوں بیٹوں نے، اور ابو حاتم نے (مصانع) میں اور دوسرے کی طرف اس کو معالم میں منسوب کیا۔ ت

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بمعنی دوم ہوگا یعنی لغو و لہو۔ لبعض نے کہا ہر جگہ اونچے اونچے محل تکبر و تفاخر کیلئے بناتے۔

---

[1] و [2] عنایۃ القاضی اتبنون بکل ریع تعبثون الخ بیروت ۷/۲۲

ذکرہ الکبیر و من بعدہ و للفریابی و ابناء حمید و جریر و المنذر و ابی حاتم عن مجاھد و تتخذون مصانع قال قصور امشیدۃ و بنیانا مخلدا[1] و لابن جریر عنہ قال ایۃ بنیان[2]۔

کبیر نے ذکر کیا ان کے بعد فاریابی اور ابناء حمید و جریر اور منذر اور ابی حاتم نے مجاہد سے مکان بناتے ہیں اونچے اونچے محل ہمیشہ رہنے والے ابن جریر نے آیۃ بنیان کہا۔ ت

ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے منقول ہوا جو راستے سیدنا ہود علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف جاتے ان پر محل بنائے تھے کہ اُن میں بیٹھ کر خدمتِ رسالت میں حاضر ہونے والوں سے تمسخر کرتے ذکرہ فی مفاتیح الغیب و رغائب الفرقان (مفاتیح الغیب اور رغائب الفرقان میں اس کا ذکر کیا گیا۔ ت) یا سرِ راہ بناتے ہر راہ گیر سے ہنستے ذکرہ البغوی والبیضاوی وابوالسعود واقتصر علیہ الجلال ملتزما الاقتصار علی اصح الاقوال (ذکر کیا بغوی اور بیضاوی اور ابوالسعود نے اختصار کیا جلال نے اختصار اقوالِ اصح میں لازم ہے۔ ت)

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بمعنی اول ہوگا یعنی قصد شر و ارادۂ ضرر۔ بالجملہ دونوں معنے کا پتا قرآنِ عظیم سے چلتا ہے اگرچہ متعارف غالب میں اُس کا استعمال معنی دوم ہی پر ہے بیہودہ و بے معنے کام ہی کو عبث کہتے ہیں نہ کہ معاصی و ظلم و غصب و زنا و ربا وغیرہا کو اذا تقرر ھذا۔

اقول ظھر ان لا عتب علی الامام الجلیل صاحب الھدایۃ رحمہ اللہ تعالٰی اذ یقول ان العبث خارج الصلاۃ حرام فما ظنک فی الصلاۃ[3] اھ وقد اقرہ فی العنایۃ والفتح وتبعہ فی الدرر[4] والغنیۃ ولفظ مولی خسرو انہ خارج الصلاۃ منھی عنہ فما ظنک فیھا[4] اھ والمحقق الحلبی العبث حرام خارج الصلاۃ اولی[5] اھ فان قلت اطلقوا و انما ھو حکم القسم الاول۔

اقول صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیرونِ نماز عبث حرام و ممنوع ہے تو پھر اندرونِ نماز کیوں ممنوع نہ ہوگا اھ مگر اُن پر اس سلسلہ میں کوئی عتاب نہیں۔ اس کو عنایہ، فتح، درر، غنیہ میں برقرار رکھا، مولٰی خسرو کے لفظ یہ ہیں کہ عبث بیرونِ نماز ممنوع ہے تو خود نماز میں تمہارا کیا خیال ہے؟ اھ اور محقق حلبی کے لفظ یہ ہیں کہ عبث نماز کے باہر حرام ہے تو نماز میں بطریق اولٰی حرام ہوگا اھ اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ ان فقہا نے اس کو مطلق رکھا ہے حالانکہ یہ تو صرف قسم اول کا حکم ہے۔ ت

---

[1] ابن جریر میمنہ مصر ۱۹/۴۵
[2] ایضاً
[3] ہدایۃ مکروہات الصلوٰۃ، عربیہ کراچی ۱/۱۱۸
[4] کتاب الدرر، ما یفسد الصلوٰۃ، دار السعادۃ مصر ۱/۱۰۷
[5] غنیۃ المستملی، کراہیۃ الصلوٰۃ، سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

marfat.com

قلت اصل الکلام فی الصلاۃ وکل عبث فیھا من القسم الاول فتعین مرادا وکان اللام للعھد فحصل التفصی عما اورد السروجی فی الغایۃ وتبعہ فی البحر والشرنبلالی فی الغنیۃ وش ان العبث خارجھا بثوبہ او بدنہ خلاف الاولی ولا یحرم قال والحدیث (ای ان اللہ کرہ لکم ثلثا العبث فی الصلاۃ والرفث فی الصیام والضحک فی المقابر رواہ القضاعی عن یحیی بن ابی کثیر مرسلا) قید بکونہ فی الصلاۃ[1] اھ

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل کلام تو نماز ہی کے
یابت ہے اور اس میں ہر عبث پہلی قسم سے ہے تو
یہی متعین ہوا، اور غالباً لام عہد کے لیے ہے اس طرح
اس اعتراض کا جواب بھی ہوگیا جو سروجی نے غایہ
میں وارد کیا اور اس کی پیروی بحر اور شرنبلالی نے
غنیہ میں اور "ش" نے کی کہ عبث کپڑے یا بدن کے ساتھ
صلوٰۃ خلاف اولیٰ ہے اور حرام نہیں، اور حدیث
(یعنی اللہ نے تمہارے لیے تین چیزیں مکروہ قرار دی ہیں
عبث نماز میں، رفث روزوں میں اور مقابر میں
ہنسنا، اس کو قضاعی نے یحیٰی بن ابی کثیر سے مرسلاً
روایت کیا) یہ نماز کی حالت ہی میں ہے[1] اھ.ت

ظاہر ہے کہ معنی اول پر عبث ممنوع و ناجائز ہوگا نہ دوم پر اور یہاں ہمارا کلام قسم دوم میں ہے یعنی جہاں نہ قصد
معصیت نہ پانی کی اضاعت۔

بل **اقول** لك ان تقول ان فی النظر الدقیق لاحکم علی العبث فی نفسہ بالحظر والتحریم اصلا وما کان لانضمام ضمیمۃ ذمیمۃ فانما مرجعہ الیھا دونہ وتحقیق ذلك انا ارینٰك تظافر الکلمات علی ان مناط العبث علی عدم قصد الفائدۃ بالفعل وھذہ حقیقۃ متحصلۃ بنفسھا ولیس قصد المضر او عدم قصدہ من مقوماتھا ولا مما یتوقف علیہ وجودھا کسبب وشرط فیعد من محصلاتھا فاذن لیس قصد مضر الا من مجاوراتھا وما کان

اقول اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو عبث کو بذاتِ خو
حرام و ممنوع قرار دینا درست نہیں، اگر یہ حرام
تو کسی حرام چیز کی شمولیت کے باعث ہے، اس کی
تحقیق یہ ہے کہ علماء کے ارشادات ہم نقل کر چکے ہیں
اُن سب کا مفاد یہ ہے کہ عبث کا دار و مدار اس
پر ہے کہ کسی کام سے کسی فائدہ کے حصول کا ارادہ
نہ کیا جائے، اور یہ بذاتِ خود ایک حقیقۃ ثابتہ ہے
اس میں ضرر کا ارادہ کرنا یا نہ کرنا شامل نہیں ہے،
اس کے مقومات میں ہے اور نہ اس کے شرائط و
اسباب میں سے ہے کہ اس کو عبث کے محصلات میں

[1] بحر الرائق، باب مایفسد الصلوٰۃ، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۲۰ و ردالمحتار، باب مایفسد الصلوٰۃ، مصطفی البابی مصر ۱/۴

لمجاور یکون حکماله لالصاحبه الا تری ان البیع
یحرم بشرط فاسد وبعد اذان الجمعة و اذا
سئلت عن حکم البیع قلت مشروع بالکتاب و
السنة واجماع الامة کما ذکره فی غایة البیان
وغیرها والصلاة تکره فی ثیاب الحریر للرجل و
فی الارض المغصوبة ولا ینعل ذلک ان تقول
اذا سئلت عن حکمها ان الصلاة خیر موضوع
فمن استطاع ان یستکثر منها فلیستکثر کما رواه[1] الطبرانی
فی الاوسط عن ابی هریرة رضی الله تعالٰی عنه
عن المصطفٰی صلی الله تعالٰی علیه وسلم و
بالجملة یؤاخذ علی المعصیة من حیث
قصد الشر لامن حیث عدم قصد الخیر و
هی انما کانت عبثا من هذه الحیثیة لامن
تلک فلیس الحظر حکم العبث اصلا۔

شمار کیا جاسکے، لہذا مضر شے کا قصد اس سے متصل چیز
ہوسکتی ہے اور اگر متصل چیز کے باعث حکم ہو تو وہ شے
متصل کا حکم ہوگا نہ کہ بنفسہ اس شئ کا، مثلاً یہ کہ بیع
شرطِ فاسد کی وجہ سے حرام ہوجاتی ہے اور اذانِ جمعہ کے بعد
حرام ہوجاتی ہے لیکن اگر بیع کا حکم دریافت کیا جائے تو یہی کہا جائیگا کہ
یہ کتاب وسنّت اور اجماعِ اُمّت کی رُو سے مشروع اور حلال ہے
جیسا کہ غایۃ البیان وغیرہا میں مذکور ہے، اور ریشمی
کپڑے پہن کر مرد کے لیے نماز پڑھنا مکروہ ہے اور
مغصوبہ زمین میں نماز مکروہ ہے، مگر نماز بذاتِ خود
مشروع امر ہے، جتنی پڑھی جاسکے پڑھی جانی چاہیے۔
طبرانی نے اوسط میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے
مرفوعاً روایت کی، اور خلاصہ یہ کہ معصیت پر گرفت
بُرائی کے ارادہ کی وجہ سے ہوگی نہ کہ خیر کا قصد نہ
کرنے کی وجہ سے، اور وہ اس حیثیت سے عبث ہے
نہ کہ اُس حیثیت سے، تو ممنوع ہونا عبث کا حکم اصلاً نہیں ہے۔ ت

اس کا حکم وہی ہے جو ابھی غایۂ سروجی و بحر الرائق و غنیۂ شرنبلالی و ردالمحتار سے منقول ہوا کہ خلاف اولٰی ہے
اور یہی مفاد درمختار ہے حیث قال کرہ عبثه للنهی الالحاجة ولا بأس به خارج الصلاة اھ[2] فان لا بأس
لما ترکه اولی (حاجت کے بغیر نماز میں فعل عبث کرنا نہی کی بنا پر مکروہ ہے جبکہ خارجِ نماز فعلِ عبث کرنے میں کوئی
حرج نہیں کیونکہ ترکِ اولٰی میں حرج نہیں۔ ت)

اور یہی وہ ہے جو **قول سوم** میں ارشاد ہوا کہ پانی میں اسراف نہ کرنا آداب سے ہے۔

اما ما فی الحلیة فی مسألة فرقعة الاصابع هل
یکره خارج الصلاة فی النوازل یکره والظاهر

اور حلیہ میں انگلیاں چٹخانے کی جو بحث ہے کہ آیا یہ فعل
بیرونِ نماز مکروہ ہے؟ تو نوازل کے مطابق مکروہ ہے

---

[1] مجمع الزوائد باب فضل الصلوٰۃ بیروت ۲/۲۴۹
[2] دُرمختار باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا مجتبائی دہلی ۱/۹۱

marfat.com

ان المراد کراھۃ تنزیہ حیث لا یکون لغرض صحیح اما لغرض صحیح ولو اراحۃ الاصابع فلا[1] اھ وفی تشبیکھا بعد ذکر النھی عنہ فی الصلاۃ وفی السعی الیھا ولمنتظرھا کمثلھم فی الفرقعۃ ما نصہ فیبقی فیما وراء ھذہ الاحوال حیث لایکون عبثا علی الاباحۃ من غیر کراھۃ وان کان علی سبیل العبث یکرہ تنزیھا[2] اھ وتبعہ فیھما ش والبحر فی الاولی وزاد انہ لما لم یکن فیھا خارجھا نھی لم تکن تحریمیۃ کما اسلفناہ قریبا[3] اھ یرید ما قدمنا انہ ان لم یکن الدلیل نھیا بل کان مفیدا للترک الغیر الجازم فھی تنزیھیۃ[4] اھ وعقب الثانیۃ بقولہ وقد قدمنا عن الھدایۃ ان العبث خارج الصلوٰۃ حرام وحملناہ علی کراھۃ التحریم فینبغی ان یکون العبث خارجھا لغیر حاجۃ کذلک[5] اھ

اور بظاہر یہ کراہت تنزیہی ہے جبکہ کسی غرض صحیح کے لیے نہ ہو اور اگر غرض صحیح کے لیے ہو، مثلاً انگلیوں کو راحت دینا تو مکروہ نہیں ہے اھ اور انگلیوں کا ایک دوسرے میں داخل کرنا، تو نماز میں اس کی ممانعت ذکر کی ہے، جو نماز کے لیے جا رہا ہے یا اس کا منتظر ہو ان کے لیے یہ بھی ممنوع ہے، جیسے انگلیوں کا چٹخانا، ان مواقع کے علاوہ جہاں عبث نہ ہو یہ فعل بلاکراہت مباح رہے گا، اور اگر بطور عبث ہو تو مکروہ تنزیہی رہے گا اھ اس کی متابعت ش اور بحر نے پہلی میں کی اور اس میں یہ اضافہ کیا کہ جو خارج نماز اس کی ممانعت نہیں تو یہ مکروہ تحریمی نہ ہوگا، جیسا کہ ابھی گزرا اھ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر دلیل نہی نہیں ہے بلکہ مفیدِ ترک غیر جازم ہے تو یہ کراہت تنزیہی ہے اھ اور دوسری کے بعد فرمایا کہ ہم نے ہدایہ سے نقل کیا کہ عبث بیرونِ نماز حرام ہے اور ہم نے اس کو کراہت تحریم پر محمول کیا ہے تو خارج نماز عبث بلاحاجۃ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے اھ (ت)

فاقول دعوی کراھۃ التنزیہ مبتنیۃ علی عدم الفرق بین خلاف الاولی وکراھۃ التنزیہ وزعم ان ترک کل مستحب مکروہ کما قدمنا فی التنبیہ الثالث عن الحلیۃ ان المکروہ

اقول کراہت تنزیہی کا دعوٰی اس امر پر مبنی ہے کہ خلاف اولٰی اور کراہت تنزیہی میں فرق نہ کیا جائے، اور یہ سمجھا جائے کہ ہر مستحب کا ترک مکروہ ہے جیسا کہ ہم نے حلیہ سے تنبیہ ثالث نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ

---

[1] حلیہ

[2] حلیہ

[3] بحرالرائق مایفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۲۰

[4] ردالمحتار مکروہات الصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ۱/۴۷۲

[5] بحرالرائق مایفسد الصلوٰۃ الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۲۰

marfat.com

تنزیہا مرجعہ خلاف الاولی والظاھر انہما متساویان وعن البحران التنزیہ فی رتبۃ المندوب وعن ش ان ترك المندوب مکروہ تنزیہا وقد علمت ماھو التحقیق وباللہ التوفیق۔

مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی ہے اور بظاہر یہ دونوں متساوی ہیں، اور بحر میں ہے کہ مکروہ تنزیہی مندوب کے مرتبہ میں ہے اور "ش" سے منقول ہے کہ مندوب کا ترک مکروہ تنزیہی کے مرتبہ میں ہے اور جو تحقیق ہے وہ تو آپ کو معلوم ہی ہو چکی ہے وباللہ التوفیق۔

اما ما عقب بہ الثانیۃ فاقول اولا

اعجب واغرب مع انہ اسلف الاٰن ان لیس خارجہا نھی فلا تحریمیۃ وثانیا حققنا ان کلام الھدایۃ فی القسم الاول من العبث فاجراؤہ فی الثانی غیر سدید۔

اور دوسری کا جو تعاقب انہوں نے کیا ہے تو اوّلاً میں کہتا ہوں کہ انھوں نے بہت ہی عجیب وغریب بات کہی ہے حالانکہ کچھ قبل انہوں نے نقل کیا ہے کہ خارج نماز نہی نہیں ہے، تو کراہت تحریمیہ نہ ہوگی۔ اور ثانیاً یہ کہ ہم نے تحقیق کی ہے کہ ہدایہ کا کلام عبث کی قسم اوّل میں ہے تو اس کو دوسری میں جاری کرنا درست نہیں۔ ت

ہم اوپر بیان کر آئے کہ کراہت تنزیہی کے لیے بھی نہی و دلیل خاص کی حاجت ہے اور مطلقاً کوئی فعل کبھی کسی فائدہ غیر معتد بہا کے لیے کرنے سے شرع میں کون سی نہی مصروف ہے کہ کراہت تنزیہ ہو ہاں خلافِ اولٰی ہونا ظاہر کہ ہر وقت اولٰی یہی ہے کہ انسان فائدہ معتد بہا کی طرف متوجہ ہو رہی حدیث صحیح من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ[1] انسان کے اسلام کی خوبی سے ہے یہ بات کہ غیر مہم کام میں مشغول نہ ہو لایعنی بات ترک کرے،

رواہ الترمذی وابن ماجۃ والبیہقی فی الشعب عن ابی ھریرۃ والحاکم فی الکنی عن ابی بکر الصدیق وفی تاریخہ عن علی المرتضٰی واحمد والطبرانی فی الکبیر عن سید ابن السید الحسین بن علی والشیرازی فی الالقاب عن ابی ذر والطبرانی فی الصغیر عن زید بن ثابت وابن عساکر عن الحارث بن ھشام رضی اللہ تعالٰی عنھم عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حسنہ

اس کو ترمذی اور ابنِ ماجہ اور بیہقی نے شعب میں روایت کیا، یہ روایت حضرت ابوہریرہ سے ہے، اور حاکم نے کُنٰی میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے اور حاکم کی تاریخ میں علی المرتضٰی سے، اور احمد اور طبرانی نے کبیر میں سید بن سید حسین بن علی سے اور شیرازی نے القاب میں ابوذر سے اور طبرانی نے صغیر میں زید بن ثابت سے اور ابن عساکر نے حارث بن ہشام سے مرفوعاً روایت کی، اس کو نووی نے حسن کہا اور اس کو

---

[1] جامع ترمذی ابواب الزہد امین کمپنی دہلی ۲/ ۵۵

marfat.com

النووی وصححه ابن عبد البر والهیثمی۔

ابن عبدالبر اور ہیثمی نے صحیح قرار دیا۔ ت

اقول اس کا مفاد بھی اسی قدر کہ حسن اسلام سب محسنات سے ہے اور محسنات میں سب مستحسنات بھی نہ کہ غیر مہم سے نہی ورنہ غیر مہم تو بیکار سے بھی اعم ہے تو سوا مہمات کے سب زیرِ نہی آکر مباحات سراسر مرتفع ہوجائیں لاجرم امام ابن حجر مکی شرح اربعین نووی میں فرماتے ہیں:

الذی یعنی الانسان من الامور ما یتعلق بضرورة حیاته فی معاشه مما یشبعه من جوع ویرویه من عطش ویستر عورته ویعف فرجه ونحو ذلك مما یدفع الضرورة دون ما فیه تلذذ واستمتاع واستکثار وسلامته فی معاده۔[1]

انسان کو بعض ایسی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے جو اس زندگانی کی ضروریات سے ہوتی ہیں، جو اس کو بھوک شکم سیر کردیں، اور پیاس سے سیراب کردے، اس ستر عورت کرے اور اس کو پاکدامن رکھے، علاوہ از دوسری چیزیں جو دفع ضرورت کے لیے ہوتی ہیں نہ کہ د چیزیں جن میں تلذذ استمتاع، استکثار اور معاد کی سلامتی ہو۔ ت

ابن عطیہ مالکی کی شرح اربعین میں ہے:

مالا یعنیه هو مالا تدعو الحاجة الیه مما لا یعود علیه منه نفع اخروی والذی یعنیه ما یدفع الضرورة دون ما فیه تلذذ وتنعم وقال الشیخ یوسف بن عمر مالا یعنیه هو ما یخاف فیه فوات الاجر والذی یعنیه هو الذی لا یخاف فیه فوات ذلك[2] اھ مختصرا۔

"مالا یعنیه" وہ جن کی کوئی ضرورت اس کو نہ ہو یعنی وہ چیزیں جن سے آخرت کا کوئی نفع متعلق نہ ہو اور "والذی یعنیه" سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اس ک ضرورت کو پورا کریں، وہ نہیں جن میں تلذذ اور تنعم ہو، شیخ یوسف بن عمر نے فرمایا "مالا یعنیه" سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں اس کو اجر آخرت فوت ہونے کا خطرہ ہو اور والذی یعنیه سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں اس کو اجر آخرت کے فوت ہونے کا خطرہ نہ ہو اھ مختصرا۔(ت)

علامہ احمد بن حجازی کی شرح اربعین میں ہے:

الذی یعنی الانسان ما یتعلق بضرورة حیاته فی معاشه وسلامته فی معاده ومالا یعنیه التوسع فی الدنیا وطلب المناصب والریاسة[3] اھ ملخصا۔

"الذی یعنی الانسان" سے مراد وہ اشیاء ہیں ج انسان کی ضروریاتِ زندگی سے متعلق ہیں اور جن سے اس کی آخرت کا مفاد وابستہ ہو اور "مالا یعنیه" سے مراد دنیا کی فراخی اور ریاست اور طلب مناصب ہیں اھ ملخ

---

[1] شرح اربعین لابن حجر مکی

[2] شرح اربعین ابن عطیہ مالکی

[3] شرح اربعین للشیخ احمد بن حجازی حدیث ۱۲ دار احیاء الکتب العربیہ مصر ص ۳۶

marfat.com

تیسیر میں ہے:

الذی یعنیه ما تعلق بضرورة حیاته فی معاشه دون ما زاد وقال الغزالی حد ما لا یعنی هو الذی لو ترك لم یفت به ثواب ولم ینجز به ضرر[1]۔

"الذی یعنیه" سے مراد وہ چیز ہے جو اس کی ضروریاتِ زندگی سے متعلق ہو، نہ وہ کہ جو زائد ہو، اور غزالی نے فرمایا "ما لا یعنی" وہ چیز ہے کہ اگر اس کو ترک کر دے تو کوئی ثواب فوت نہ ہو اور نہ ضرر لاحق ہو۔ ت

مرقاۃ میں ہے:

حقیقة ما لا یعنیه ما لا یحتاج الیه فی ضرورة دینه ودنیاه ولا ینفعه فی مرضاة مولاه بان یکون عیشه بدونه ممکنا وهو استقامة حاله بغیره متمکنا قال الغزالی وحد ما لا یعنیك ان تتکلم بکل ما لو سکت عنه لم تأثم ولم تتضرر فی حال ولا مآل ومثاله ان تجلس مع قوم فتحکی معهم اسفارك وما رایت فیها من جبال وانهار وما وقع لك من الوقائع وما استحسنته من الاطعمة والثیاب وما تعجبت منه من مشایخ البلاد ووقائعهم فهذه امور لو سکت عنها لم تأثم ولم تتضرر واذا بالغت فی الاجتهاد حتی لم یمتزج بحکایتك زیادة ولا نقصان ولا تزکیة نفس من حیث التفاخر بمشاهدة الاحوال العظیمة ولا اغتیاب لشخص ولا مذمة لشئ مما خلقه الله تعالی فانت مع ذلك کله مضیع زمانك ومحاسب علی عمل لسانك اذ تستبدل الذی هو ادنی بالذی هو خیر لانك لو صرفت زمان

"ما لا یعنیہ" سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی ضرورت انسان کو نہ دنیا میں ہو اور نہ دین میں، اور نہ مرضیِ مولیٰ کے حصول میں ان کی ضرورت پیش آئے، یعنی وہ اس کے بغیر زندہ رہ سکتا ہو اور دوسری اشیاء کے باعث اس کا حال ٹھیک ٹھاک ہے، غزالی فرماتے ہیں "ما لا یعنی" سے مراد ایسی گفتگو ہے کہ اگر وہ نہ کی جائے تو نہ کوئی گناہ لاحق ہو اور نہ حال یا مآل میں نقصان دہ ہو، مثلاً آپ لوگوں میں بیٹھ کر اپنے سفروں کا حال بیان کریں، جو پہاڑ دیکھے ہیں اور جو نہریں دیکھی ہیں ان کا حال بتائیں جو عمدہ غذائیں کھائی ہیں اور جو عمدہ لباس پہنے ہیں، اور مشایخ سے ملاقاتیں کی ہیں وہ بیان کریں، اب یہ ایسی اشیاء ہیں کہ اگر آپ ان کا بیان نہ بھی کریں تو کوئی گناہ نہ ہوگا اور نہ کوئی نقصان ہوگا، اور اگر آپ انتہائی کوشش کر کے ان کہانیوں کو مبالغہ آرائیوں سے پاک رکھنے میں بھی کامیاب ہو جائیں اور اس میں تفاخر کا عنصر شامل نہ ہونے دیں، نہ کسی شخص کی غیبت کریں اور نہ مذمت کریں تب بھی آپ اپنا وقت ضائع

---

[1] تیسیر للمناوی

marfat.com

الکلام فی الذکر والفکر بما ینفتح لك من نفحات رحمة الله تعالٰی مایعظم جدواہ ولو سبحت الله تعالٰی بنی لك بھا قصر فی الجنة ومن قدر علی ان یاخذ کنزا من الکنوز فاخذ بدلہ مدرة[۱] لاینتفع بھا کان خاسرا خسرانا مبینا وھذا علی فرض السلامة من الوقوع فی کلام المعصیة وانی تسلم من الافات التی ذکرناھا۔[۱]

کر رہے ہیں، اور آپ اپنی زبان کے عمل کو حساب د... کے لیے پیش کر رہے ہیں، آپ خیر کے بدلہ میں ادنٰی لے رہے ہیں، کیونکہ اگر یہی وقت ذکر و فکر میں خرچ ک... تو یہ اللہ کی رحمتوں کے دروازے کھلنے کا باعث ہو... اور اگر آپ اس دوران اللہ کی تسبیح کرتے تو جنت میں اپنے لیے محل تعمیر کراتے، اور جو شخص کسی خزانے ک... حاصل کرنے کی طاقت رکھتا ہو پھر بجائے اُس کے م... کے ڈھیلے اُٹھالے تو اس سے زیادہ خسارے میں کون ہوگا، اور یہ اس مفروضہ پر ہے جبکہ آدمی گناہ کی گفتگو سے محفوظ ہو، لیکن جن آفات کا ہم نے ذکر کیا ہے اُسے محفوظ ہونا کیونکر ممکن ہے! ت

فائدہ: خلاصہ ان سب نفیس کلاموں کا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اپنی امت کو لایعنی باتیں چھوڑ... کی طرف ارشاد فرماتے ہیں جتنی بات آدمی کے دین میں نافع اور ثواب الٰہی کی باعث ہو یا دنیا میں ضرورت کے لا... ہو جیسے بھوک پیاس کا ازالہ بدن ڈھانکنا پارسائی حاصل کرنا اُسی قدر امر مہم ہے اور اس سے زائد جو کچھ ہو جیسے د... کی لذتیں نعمتیں منصب ریاستیں غرض جملہ افعال و اقوال و احوال جن کے بغیر زندگانی ممکن ہو اور ان کے ترک میں نہ ثواب فوت نہ اب یا آئندہ کسی ضرر کا خوف وہ سب لایعنی و قابلِ ترک ہے مثلاً لوگوں کے سامنے اپنے سفر کی حکایتیں کہ اتنے[۲] شہر اور پہاڑ اور دریا دیکھے یہ یہ[۳] معاملے پیش آئے فلاں[۴] فلاں کھانے اور لباس عمدہ پائے ایسے[۵] ایسے مشایخ...

---

[۱] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ حفظ اللسان امدادیہ ملتان ۹/۱۵۱

ع۱ وقع فی نسخة المرقاة المطبوعة بمصر بدرة بالباء وھو تصحیف اھ منه (م)

مرقاۃ مطبوعہ مصر کے نسخہ میں بدرۃ باء کے ساتھ ہے ا... یہ بڑی غلطی ہے اھ منہ (ت)

ع۲ اقول مگر جبکہ نیت بیان عجائب و صنعت و حکمت و قدرت ربانی و ذکر الٰہی ہو قال تعالٰی فی الافاق وفی انفسکم افلا تبصرون ۱۲ منہ (م)

ع۳ اقول مگر جبکہ اُن کے ذکر میں اپنی یا سامعین کی منفعت دینی ہو اور خالص اُسی کا قصد کرے قال اللہ تعالٰی وذکرھ... بایام اللہ ۱۲ منہ (م)

ع۴ اقول مگر جبکہ اُس سے مقصود اپنے اوپر احسانات الٰہی کا بیان ہو کہ ایسی جگہ ایسی بے سروسامانی میں مجھ سے ناچیز کو اپنے کرم سے ایسا ایسا عطا فرمایا قال تعالٰی واما بنعمة ربك فحدث۔ ۱۲ منہ (م)

ع۵ اقول مگر جبکہ علمائے سنت و صلحائے امت کے فضائل کا نشر اور سامعین کو ان سے استفادہ کی ترغیب مقصود ہو عند ذکر الصلحین تنزل الرحمة ۱۲ منہ (م)

marfat.com

ملنا ہوا۔ یہ سب باتیں اگر تو بیان کرتا تو نہ گناہ تھا نہ ضرر[ع۱] ہوتا اور اگر تو کامل کوشش کرے کہ تیرے کلام میں واقعیت سے کچھ کمی بیشی[ع۲] نہ ہونے پائے نہ اس تفاخر سے نفس کی تعریف نکلے کہ ہم نے ایسے ایسے عظیم حال دیکھے نہ اُس[ع۳] میں کسی شخص کی غیبت ہو۔ اللہ تعالیٰ کی پیدا[ع۴] کی ہوئی کسی چیز کی مذمت ہو تو اتنی احتیاطوں کے بعد بھی اُس کلام کا حاصل یہ ہو گا کہ تُو نے اُتنی دیر اپنا وقت ضائع کیا اور تیری زبان سے اُس کا حساب ہو گا تو خیر کے عوض ادنی بات اختیار کر رہا ہے اس لیے کہ جتنی دیر تُو نے یہ باتیں کیں اگر اتنا وقت اللہ عز و جل کی یاد اور اس کی نعمتوں صنعتوں کی فکر میں صرف کرتا تو غالباً رحمتِ الٰہی کے فیوض سے تجھ پہ وُہ کُھلتا جو بڑا نفع دیتا اور تسبیحِ الٰہی کرتا تو تیرے لیے جنت میں محل[ع۵] چُنا جاتا

ع۱ اقول ثواب نہ ملنا بھی ایک نوع ضرر ہے خود امام غزالی سے بحوالہ تیسیر اور کلام ابن عطیہ و مرقاۃ میں گزرا کہ جو کچھ آخرت میں نافع ہو لایعنی نہیں ورنہ اس کے یہ معنی لیں کہ جس کے ترک میں نہ گناہ اخروی نہ ضرر دنیوی تو تمام مستحبات بھی داخلِ لایعنی ہو جائیں گے اور وہ بداہتہً باطل ہے ۱۲ منہ (م)

ع۲ اقول یعنی وہ کمی جس سے معنیٰ کلام بدل جائیں جیسے کسی ضروری استثناء کا ترک ورنہ جبکہ ترک کل میں گناہ نہیں ترک بعض میں کیوں ہونے لگا ۱۲ منہ (م)

ع۳ اقول مگر جبکہ جس کی برائی بیان کی وُہ گمراہ بد مذہب ہو کہ ان کی شناعت سے مسلمانوں کو مطلع کرنا واجبات دینیہ سے ہے حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: اترعون عن ذکر الفاجر متی یعرفه الناس اذکروا الفاجر بما فیه یحذره الناس کیا فاجر کی برائی بیان کرنے سے پرہیز رکھتے ہو، لوگ اُسے کب پہچانیں گے فاجر میں جو شناعتیں ہیں بیان کرو کہ لوگ اس سے پرہیز کریں رواہ ابن ابی الدنیا فی ذم الغیبة والامام الترمذی الحکیم فی النوادر والحاکم فی الکنی والشیرازی فی الالقاب وابن عدی فی الکامل والطبرانی فی الکبیر والبیہقی فی السنن والخطیب فی التاریخ عن معویة بن حیدة القشیری والخطیب فی رواة مالك عن ابی هریرة رضی اللہ تعالیٰ عنهما ۱۲ منه (م)

ع۴ اقول مگر جبکہ اس میں مصلحت دینیہ ہو اور معاذ اللہ اعتراض کے پہلو سے پاک ہو جیسے کچھ لوگ کسی طرف عازم سفر ہیں ان کو بتانا کہ فلاں راستہ بہت خراب ہے اس سے نہ جانا یا کوئی کسی عورت سے نکاح چاہتا ہے اسے اس کی صورت نسب وغیرہ وغیرہ میں عیوب معلوم ہیں ان کو خالص خیر خواہی کی نیت سے بیان کرنا الحدیث ان فی اعین الانصار شیئا رواہ مسلم عن ابی هریرة رضی اللہ تعالیٰ عنه ۱۲ منه (م)

ع۵ ہر بار تسبیح الٰہی کرنے پر جنت میں ایک پیڑ بویا جاتا ہے احادیث کثیرہ میں ہے:

من احادیث ابن مسعود وابن عباس وابن عمرو و جابر وابی هریرة رضی اللہ تعالیٰ عنهم اما بناء القصر فاللہ تعالیٰ اعلم۔ (م)

marfat.com

اور جو ایک خزانہ لے سکتا ہو وہ ایک نمّا ڈھیلا لینے پر بس کرے تو صریح زیاں کا رہو اور یہ سب بھی اُس تقدیر پر ہے کہ کلام معصیت سے بچ جائے اور وہ آفتیں جو ہم نے ذکر کیں اُن سے بچنا کہاں ہوتا ہے۔ ظاہر ہوا کہ لایعنی جملہ مباحات کو شامل ہے نہ کہ مطلقاً مکروہ ہو۔

ہاں مثلاً چار بار پانی ڈالنے کی عادت کرلے تو غالباً اس پر باعث نہ ہوگا مگر وسوسہ اور کم از کم اتنا ضرور ہوگا کہ دیکھنے والے اسے موسوس جانیں گے اور بلا ضرورت شرعیہ محل تہمت میں پڑنا ضرور مکروہ ہے۔

فیذکر عنہ[۱] صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من کان یؤمن باللہ والیوم الاٰخر فلا یقفن مواقف التہم[۱] وفی الباب عن[۲] امیر المؤمنین الفاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی کہ جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو تو مقاماتِ تہمت سے دُور رہے، اس سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی روایت ہے۔ ت

یہ منشا، **قول دوم** ہے بالجملہ حاصل حکم یہ نکلا کہ بے حاجت زیادت اگر باعتقادِ سنیت ہو مطلقاً ناجائز و گناہ ہے اگرچہ دریا میں اور اگر پانی ضائع جائے تو جب بھی مطلقاً مکروہ تحریمی اگرچہ اعتقادِ سنیت نہ ہو اور اگر نہ فسادِ عقیدت نہ اضاعت تو خلافِ ادب ہے مگر عادت کرلے تو مکروہ تنزیہی یہ ہے بحمد اللہ تعالٰی فقہ جامع و فکر نافع و درکِ بالغ و نورِ بازغ و کمالِ توفیق و جمالِ تطبیق و حُسنِ تحقیق و عطرِ تدقیق و باللہ التوفیق والحمد للہ رب العٰلمین۔

اقول اس تنقیح جلیل سے چند فائدے روشن ہُوئے:

اولاً اصل حکم وہی ہے جو امام محرر المذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کتاب اصل میں ارشاد فرمایا کہ بقیۂ احکام کے مناط عقیدت و اضاعت و عادت ہیں اور وہ نفس فعل سے زائد، فی نفسہ اُس کا حکم اُسی قدر کہ قول سوم میں مذکور ہوا۔

ثانیاً دوم و سوم میں اُس زیادت کو اسراف سے تعبیر فرمانا محض بنظر صورت ہے ورنہ جب نہ معصیت نہ اضاعت تو حقیقت اسراف زنہار نہیں۔

---

[۱] مراقی الفلاح مع الطحطاوی قبیل سجود السہو ازہریہ مصر ص ۲۶۵

---

[۱] اوردہ فی الکشاف من اٰخر سورۃ الاحزاب و العلامۃ الشرنبلالی قبیل سجود السہو من مراقی الفلاح۔ (م)

کشاف میں سورہ احزاب کے آخر میں اور علامہ شرنبلالی نے سجدہ کے بیان میں مراقی الفلاح میں لکھا ہے۔ (ت)

[۲] رواہ الخرائطی فی مکارم الاخلاق عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ قال من اقام نفسہ مقام التہمۃ فلا یلومن من اساء الظن بہ ۱۲ منہ (م)

خرائطی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے مکارم الاخلاق میں امیر المومنین عمر فاروق سے روایت کیا ہے کہ جس نے تہمت کی جگہ اپنے آپ کو پہنچایا تو بدگمانی کرنے والے کو ملامت نہ کرو۔ (ت)

marfat.com

ثالثاً دربارۂ زیادت منع و اجازت میں عادت وندرت کو دخل نہیں کہ فساد عقیدت یا پانی کی اضاعت ہو تو ایک بار بھی جائز نہیں اور اُن دونوں سے بری ہو تو بار ہا بھی گناہ ومعصیت نہیں کراہت تنزیہی جدا بات ہے ہاں دربارۂ نقص یہ تفصیل ہے کہ بے ضرورت تین بار سے کم دھونے کی عادت مکروہ تحریمی اور احیاناً ہو تو بے فساد عقیدت صرف مکروہ تنزیہی ورنہ تحریمی کہ تثلیث سنّتِ مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کے ترک کا یہی حکم بخلاف زیادت کہ ترک تثلیث نہیں بلکہ تثلیث پوری کرکے زیادت ہے۔

وبه ظهر ضعف ما مرعن العلامة ش فی التنبیه الخامس من التوفیق بین نفی البدائع الکراهة ای التحریمیة عن الزیادة علی الثلاث والنقص عنها عند عدم الاعتقاد مع اشعار الفتح وغیرہ بثبوتها اذا زاد اونقص لغیر حاجة بان محمل الاول اذا فعله مرة والثانی علی الاعتیاد فهذا مسلم فی النقص ممنوع فی الزیادة امّا الاستناد الی مفهوم تفریع الفتح وغیرہ الماربمه وقد تمسك به ایضا العلامة ط علی ان کراهة الاسراف کراهة تحریم حیث قال اقول یاثم بالاسراف ولو اعتقد سنیة الثلاث فقط فلذا قالوا فی المفهوم (ای بیان مفهوم قولهم ان الحدیث محمول علی الاعتقاد) حتی لو رأی سنیة العدد وزاد لقصد الوضوء علی الوضوء اولطمانینة القلب اونقص لحاجة فلاباس به (ای فافادوا ان لو زاد بلاغرض کان فیه باس) ولو کان کما ذکر (ان لاباس الا فی الاعتقاد) لاتکرہ الزیادة مطلقا اھ[1] مزیدا منا بین الاهلة وهذا هو منزع کلام ش بیدانه حمله علی التعود واطلق ط۔

اس سے علامہ ش نے جو فرمایا ہے اس کا ضعف بھی ظاہر ہوگیا علامہ ش کا یہ قول بدائع کی کراہت تحریمی کی نفی میں توفیق کے سلسلہ میں پانچویں تنبیہ میں گزرا ہے، اس میں انہوں نے بتایا ہے کہ بلا اعتقاد اگر کوئی شخص تین مرتبہ سے زیادہ دھوئے یا کم دھوئے جبکہ فتح وغیرہ میں کراہت کی طرف اشارہ ہے جب تین مرتبہ سے زیادہ کرے یا کم کرے بغیر حاجت کے، اس میں یہ ہے کہ پہلی روایت کا محل یہ ہے کہ جب وضو کرنے والا، یہ عمل صرف ایک مرتبہ کرے اور دوسری روایت کا محل یہ ہے کہ جب وہ شخص یہ عمل بطور عادت کرے، مگر یہ چیز کمی کی صورت میں مسلّم ہے مگر زیادتی کی صورت میں ممنوع ہے۔

اگر فتح وغیرہ کی تفریع جو وہاں گزری ہے اس کو بطور سند لیا جائے اور اسی سے علامہ ط نے بھی استدلال کیا ہے کہ اسراف کی کراہت تحریمی ہے، وہ فرماتے ہیں وضو کرنے والا گناہگار ہوگا اگرچہ اس کا اعتقاد یہی ہو کہ فقط تین مرتبہ استعمال کرنا مسنون ہے۔ اس لیے فقہا نے اس کا مفہوم (یعنی فقہا کے اس قول کا مفہوم کہ حدیث اعتقاد پر محمول ہے) یہ لیا ہے کہ وضو کرنے والا اگر عدد کے مسنون ہونے کا قائل ہو مگر وضو

---

[1] طحطاوی علی الدر سنن الوضوء بیروت ۱/۲۷

پر وضو کی خاطر یا اطمینان قلب کی خاطر، زاید مرتبہ دھوئے۔ یا کم مرتبہ دھوئے تو کوئی حرج نہیں" (یعنی ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر بغیر کسی غرض کے زیادتی کرے گا تو اس میں حرج ہے) اگر بات وہی ہو جو انہوں نے ذکر کی ہے (کہ صرف اعتقاد کی صورت ہی میں مضائقہ ہے) تو مطلقاً زیادتی مکروہ نہیں اھ ہلالین کے درمیان اضافہ ہماری طرف سے ہے۔ ش کے کلام سے یہی مستفاد ہوتا ہے، صرف اتنا ہے کہ انہوں نے اس کو عادت پر محمول کیا ہے اور ط نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ت

اقول ولاطلاقه مستندات کما علمت

وا اما تفصیل ش ان الاسراف یکره تنزیها ان وقع احیانا و تحریما ان تعود فلا اعلم من صرح به وکانه اخذه من جعل النهر ترکه سنة مؤکدة مع خلافه له فی حمل الکراهة علی التحریم۔

میں کہتا ہوں ان کے اطلاق کی کئی سندیں ہیں اور "ش" کا تفصیل سے یہ کہنا کہ اسراف اس صورت میں مکروہ تنزیہی ہوگا جبکہ کبھی کبھی ہو اور جب بطور عادت ہو تو مکروہ تحریمی ہوگا، میرے علم میں نہیں کہ کسی فقیہ نے اس کی تصریح کی ہو، غالباً انہوں نے یہ نہر سے لیا ہے کیونکہ صاحبِ نہر نے اس کو سنّتِ مؤکدہ کا تارک قرار دیا ہے، مگر کراہت تحریم پر محمول کرنے میں ان کا خلاف ہے۔ت

فاقول وا هم انفسهم فی ابانة المفهوم وشرح نوطهم الحکم بالاعتقاد فذکروا تصویرا لا یکون فیه الزیادة والنقص لاجل الاعتقاد بل لغرض اخر لان العاقل لابد لفعله من غرض فاذا لم یکن المشی علی ما اعتقد فلیکن ما ذکروا فلا یدل علی ادارة الامر علی هذا التصویر والا لخالف الشرح المشروح فان المشروح ناطه بالاعتقاد وصرح ان لو زاد او نقص واعتقد ان الثلاث سنة لا یلحقه الوعید کما تقدم عن البدائع وهذا بنوطه بشیئ اخر غیره وبالجملة لا وسا نسلم ان لشرح المفهوم مفهوما اخر وان سلم فمفهومه معارض لمنطوق البدائع وغیرها والمنطوق مقدم فافهم۔

اقول ان حضرات نے خود مفہوم بیان کیا ہے اور حکم کو اعتقاد پر معلق کیا ہے ——— اور ایسی توضیح کی ہے کہ کمی و زیادتی اعتقاد کے باعث نہ ہو بلکہ کسی اور غرض سے ہو، کیونکہ عقلمند انسان کے فعل کی کوئی نہ کوئی غرض ہونی چاہئے، اب چونکہ اس کا عمل کسی اعتقاد پر مبنی نہیں ہے، تو جو انہوں نے ذکر کیا ہے وہی ہونا چاہیے، تو یہ حکم کے اِس توضیح پر دائر ہونے کی دلالت نہ کرے گا، ورنہ تو شرح مشروح کے خلاف ہوگی، کیونکہ مشروح میں اس کو اعتقاد پر معلّق کیا گیا تھا، اور یہ تصریح کی ہے کہ اگر زیادتی یا کمی کی اور اعتقاد یہ ہے کہ تین مرتبہ دھونا سنّت ہے تو اس کے لیے وعید نہیں، جیسا کہ بدائع سے منقول ہوا، اور یہ عبارت اس کو کسی اور چیز پر معلّق کرتی ہے، ۳ اور خلاصہ یہ کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مفہوم کی شرح کا کوئی اور مفہوم بھی ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے تو یہ بدائع وغیرہ کی تصریح کے خلاف ہے جبکہ منطوق مقدم ہوتا ہے فافہم۔ت

marfat.com

رابعاً جبکہ حدیث نے بے قید حال و مکان زیادت و نقص پر حکم اساءت و ظلم و تعدی ارشاد فرمایا اور زیادت میں تعدی خاص مکان اضاعت میں ہے اور نقص میں خاص بحال عادت لہٰذا ہمارے علمائے کرام رحمہم اللہ تعالٰی نے حدیث کو ایک منشأ و نیت یعنی اعتقاد سنیت پر حمل فرمایا جس سے بے قید حال و مکان مطلقاً حکم تعدی و اساءت ہو۔

خامساً بدائع وغیرہ کی تصریح کہ اگر بے اعتقاد سنیت نقص و زیادت ہو تو وعید نہیں صحیح و نجیح ہے کہ عادت نقص یا اضاعت زیادت میں طوق وعید اس ضم ضمیمہ پر ہے تو فعل بجائے خود اپنے منشأ و غایت و مقصد و نیت میں مواخذہ سے پاک ہے کما علمت ھکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق (جیسا کہ تو نے جانا یہ لائق تحقیق ہے اور اللہ توفیق دینے والا ہے۔ ت) الحمدللہ اس امر پنجم اعنی حکم اسراف آب کا بیان ایسی وجہ جلیل و جمیل پر واقع ہوا کہ خود ہی ایک مستقل نفیس رسالہ ہونے اور تاریخی نام برکات السماء فی حکم اسراف الماء ۱۳۲۷ھ رکھنے کے قابل والحمدللہ علی نعمہ الجلائل وصلی اللہ تعالٰی علی سید الاواخر والاوائل واٰلہ وصحبہ الکرام الافاضل۔

فائدہ مہمہ وضو میں پانی زیادہ نہ خرچ ہونے کے لیے چند امور کا لحاظ رکھیں:

(۱) وضو دیکھ دیکھ کر ہوشیاری و احتیاط کے ساتھ کریں عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ وضو بہت جلد کرنا چاہیے اور اسی معنے پر کہتے ہیں کہ وضو جوان کا سا اور نماز بوڑھوں کی سی، یہ غلط ہے بلکہ وضو میں بھی درنگ و ترک عجلت مطلوب ہے فتح و بحر و شامی شمار آداب وضو میں ہے والتأنی[۱] (ٹھہر کر اطمینان سے وضو کرنا۔ ت) علمگیریہ میں معراج الدرایہ سے ہے لایستعجل فی الوضوء[۲] (وضو میں عجلت نہ کی جائے۔ ت)

اقول ظاہر ہے کہ جس شے کے لیے شرع نے ایک حد باندھی ہے کہ اُس سے نہ کمی چاہئے نہ بیشی، تو اس فعل کو باحتیاط بجالانے ہی میں حد کا موازنہ ہو سکے گا نہ کہ لپ جھپ اناپ شناپ میں۔

(۲) بعض لوگ چُلّو لینے میں پانی ایسا ڈالتے ہیں کہ اُبل جاتا ہے حالانکہ جو گرا بیکار گیا اس سے احتیاط چاہیے۔

(۳) ہر چُلّو بھرا ہونا ضرور نہیں بلکہ جس کام کے لیے لیں اس کا اندازہ رکھیں مثلاً ناک میں نرم بانسے تک پانی چڑھانے کو پُورا چُلّو کیا ضرور نصف بھی کافی ہے بلکہ بھرا چُلّو کُلی کے لیے بھی درکار نہیں۔

(۴) لوٹے کی ٹونٹی متوسط معتدل چاہئے نہ ایسی تنگ کہ پانی بدیر دے نہ فراخ کہ حاجت سے زیادہ گرائے اس کا فرق یوں معلوم ہو سکتا ہے کہ کٹوروں میں پانی لے کر وضو کیجئے تو بہت خرچ ہوگا یونہی فراخ ٹونٹی سے بہانا زیادہ خرچ کا باعث ہے اگر لوٹا ایسا ہو تو احتیاط کرے پُوری دھار نہ گرائے بلکہ باریک۔

---

[۱] بحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸

[۲] فتاوٰی ہندیہ مستحبات الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۹

marfat.com

(۵) بہت بھاری برتن سے وضو نہ کرے خصوصاً کمزور کہ پُورا قابو نہ ہونے کے باعث پانی بے احتیاط گرے گا۔

(۶) اعضا دھونے سے پہلے اُن پر بھیگا ہاتھ پھیرلے کہ پانی جلد دوڑتا ہے اور تھوڑا بہت کام دیتا ہے خصوصاً موسم سرما میں اس کی زیادہ حاجت ہے کہ اعضاء میں خشکی ہوتی ہے بہتی دھار بیچ میں جگہ خالی چھوڑ جاتی ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے بحرالرائق میں ہے:

عن خلف بن ایوب انه قال ینبغی للمتوضئ فی الشتاء ان یبل اعضاءه بالماء شبه الدهن ثم یسیل الماء علیها لان الماء یتجافی عن الاعضاء فی الشتاء کذا فی البدائع[۱]

خلف بن ایوب سے مروی ہے کہ موسم سرما میں وضو کرنے والے کو چاہیے پہلے اعضاء پر تیل کی طرح پانی چپڑلے پھر اس پر پانی پہنچائے کیونکہ سردی میں پانی اعضاء سے دُور رہتا ہے، کذا فی البدائع۔ ت

فتح القدیر میں ہے:

الاداب امرار الید علی الاعضاء المغسولة والتأنی والدلك خصوصاً فی الشتاء[۲] اھ واعترضه فی البحر بانه ذکر الدلك من المندوبات وفی الخلاصة انه سنة عندنا[۳] اھ وقدمناه فی التنبیه الثالث وقال العلامة ش فی المنحة قوله ذکر الدلك الخ یمکن ان یجاب عنه بان مراده امرار الید المبلولة علی الاعضاء المغسولة لما قدمه الشارح عند الکلام علی غسل الوجه عن خلف بن ایوب (ای ما نقلناه انفا قال) لکن کان ینبغی تقییده بالشتاء تامل[۴] اھ۔

دھوئے ہوئے اعضاء پر ہاتھ پھیرنا آداب میں شمار کیا خصوصاً سردیوں میں اعضاء کو ملنا اھ اور بحر میں اس پر اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے اعضاء کے ملنے کو مندوبات سے قرار دیا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ یہ ہمارے نزدیک سنت ہے اھ اور ہم نے اس کو تیسری تنبیہ میں ذکر کیا ہے۔ علامہ ش نے منحہ میں ان کا قول ذکر الدلك الخ کے بارے میں فرمایا ہے کہ ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اعضائے مغسولہ پر تر ہاتھ پھیرا جائے، شارح نے یہی بات غسل وجہ میں خلف بن ایوب سے نقل کی (یعنی جو ہم نے ابھی نقل کیا) لیکن اس کو سرما میں مقید کرنا چاہیے تامل اھ۔ ت

---

[۱] بحرالرائق کتاب الطہارت ایچ ایم سعید کمپنی ۱/۱۱

[۲] فتح القدیر کتاب الطہارۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲

[۳] بحرالرائق " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

[۴] منحۃ الخالق مع البحر " " " " "

marfat.com

اقول اولا [ف۱] ان اراد انه لا يندب اليه الا في الشتاء فممنوع لان الماء وان كان يتجافى عن الاعضاء في غير الشتاء فلا شك ان البل قبل الغسل ينفع في كل زمان فانه يسهل مرور الماء ويقلل المصروف منه كما هو مجرب مشاهد فالنقل عن الامام خلف في الشتاء لا ينفيه في غيره انما يقتضي ان الحاجة اليه في الشتاء اشد وهذا قد صرح به المحقق حيث قال خصوصا في الشتاء **وثانيا** امرار اليد على الاعضاء المغسولة قد افرزه المحقق عن الدلك كما سمعت فكيف يحمل عليه لكن التحقيق ما **اقول** ان الامرار المذكور له ثلثة محتملات [ف۲] الاول الامرار بعد الغسل اعني بعد ما انحدر الماء لنشف الباقي كيلا يترشش على الثياب والثاني مع الغسل اي حين كون الماء بعد مارا على الاعضاء وهو عين الدلك المطلوب قال في البحر خلف ماقدم عن خلف الدلك ليس من مفهومه (اي الغسل بالفتح) وانما هو مندوب وذكر في الخلاصة انه سنة وحده امرار اليد على الاعضاء المغسولة[۱] اھ والثالث قبل الغسل ويحتاج الى التقييد بالمبلولة والتجوز في المغسولة بمعنى ما سيغسل او ما امر به ان يغسل فح قد يمكن ان يراد بالدلك

اقول اس میں اوّلاً تو یہ ہے کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صرف سردی میں مندوب ہے تو ممنوع ہے کیونکہ اگرچہ پانی سردی کے علاوہ دوسرے موسم میں اعضاء سے جدا نہیں ہوتا ہے تب بھی یہ ظاہر ہے کہ اعضاء کا دھونے سے قبل ترکرلینا ہر موسم میں مفید ہے، کیونکہ اس طرح اعضاء پر پانی بآسانی گزرتا ہے، اور اس طرح پانی کم استعمال ہوتا ہے، اور یہ تجربہ کی بات ہے، لہذا امام خلف سے جاڑے کے بارے میں منقول ہونے سے دوسرے موسموں میں اس کی نفی نہیں لازم آتی، البتہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جاڑے میں اس کی ضرورت زیادہ ہے، اور محقق نے اس کی تصریح بھی کی ہے، فرمایا خصوصاً سردی میں۔

ثانیاً اعضاءِ مغسولہ پر ہاتھ پھیرنے کو محقق نے ملنے سے الگ ذکر کیا ہے، تو اس کو اس پر کیسے محمول کیا جائے گا!

تحقیق یہ ہے کہ پانی ملنے کے تین احتمالات ہیں، ایک یہ کہ دھونے کے بعد پانی گزارا جائے، یعنی جب پانی اعضاء سے گر جائے تو اعضاء پر اس لیے ہاتھ پھیرا جائے کہ کپڑے نہ بھیگ جائیں، دوسرے یہ کہ دھونے کے ساتھ ہی یہ عمل کیا جائے، اور یہی ملنا مطلوب و مقصود ہے، بحر میں خلف سے نقل کے بعد فرمایا کہ ملنا اس کے (غَسل دھونے کے) مفہوم میں شامل نہیں ہے، یہ صرف مندوب ہے، اور خلاصہ میں اس کو سنت

لہ منحۃ الخالق مع البحر کتاب الطہارت ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

marfat.com

الثالث کما زعم العلامۃ ش وبالامرار الاول فلا ھو بینا فی الافراز ولا یلزم عد الثانی من المندوبات خلافا لما ھو المذھب المذکور فی الخلاصۃ ومن القرینۃ علیہ ان المحقق بحث فی کون الدلک خارجا عن حقیقۃ الغسل ومال الی ان المقصود بشرعیۃ الغسل لایحصل الا بہ وقد اجاب عنہ فی الغنیۃ بما کفی وشفی فیبعد ان یدخلہ ھھنا فی مجرد ادب نازل عن الاستنان ایضا خلفۃ عن الافتراض وقد یؤیدہ ایضا لفظۃ خصوصا فی الشتاء لان الثانی صرحوا باستنانہ مطلقا و انما قیدوا بالشتاء الثالث فھذا غایۃ توجیہ ما فی المنحۃ وبہ یندفع ایراد البحر وان کان المتبادر من الدلک ھو الثانی ولذا مشی علیہ فی البحر واقتفینا اثرہ فیما مر بل مشی علیہ ش نفسہ فی رد المحتار واعترض علی الفتح بما اعترض فی البحر فاقول لکن قدمنا ان الدلک سنۃ قال و لعل المراد بما قبلہ ای امرار الید امرارھا علیہ مبلولۃ قبل الغسل تامل اھ۔

قرار دیا، اور اس کی تعریف یہ ہے کہ اعضاء مغسولہ پر ہاتھ گزارا جائے، اور تیسرے یہ کہ دھونے سے قبل ہاتھ پھیرلے یعنی تر ہاتھ پھیر لے، اور مغسولہ میں مجاز ہے یعنی ما سیغسل یا "ما اُمر بہ ان یغسل" (جس کو دھونا ہے یا دھونے کا حکم ہے) اس وقت دلک سے تیسرے معنی مراد لینا ممکن ہیں، جیسا کہ علامہ "ش" نے ارادہ کیا ہے اور "اِمرار" سے پہلے معنی مراد ہیں، یہ نہ "افراز" کے منافی ہے اور نہ ہی دوسرے کا مندوبات سے شمار کرنا لازم، یہ اُس مذہب کے خلاف ہے جو خلاصہ میں مذکور ہے، اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ محقق نے دلک کی غسل سے مختلف ہونے کی بحث کی ہے، اور اسی طرف مائل ہوئے ہیں کہ شریعت کا مقصود غسل سے بغیر دلک کے حاصل نہیں ہوسکتا، غنیہ میں اس کا کافی و شافی جواب دیا ہے، لہذا یہ امر بعید معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو یہاں محض ایک ادب قرار دیں جو سنّت سے درجہ میں کم ہے، اور سنت فرض کی نائب ہے اور خصوصاً فی الشتاء کا لفظ اس کی تائید کرتا ہے، اس لیے دوسرے کے لیے انھوں نے تصریح کی ہے کہ یہ مطلقا سنت ہے اس لیے تیسرے میں جاڑے کی قید رکھی ہے۔ منحہ میں جو کچھ ہے اس کی یہ توضیح ہے، اور اس سے بحر کا اعتراض رفع ہو جائے گا، اگرچہ متبادر دلک سے ثانی ہے، اس لئے بحر میں اس پر چلے ہیں اور ہم نے بھی ان کی پیروی کی ہے بلکہ ش بھی ردالمحتار میں اسی پر چلے ہیں، اور فتح پر بھی اعتراض کیا ہے جو بحر میں کیا ہے، یعنی یہ کہ ملنا سنّت ہے اور شاید ماقبل سے مراد تر ہاتھ کا دھونے سے قبل گزارنا ہے تامل اھ۔ ت

لے ردالمحتار آداب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۲

marfat.com

اقول ^١^ قد علمت ان هذا الضعف احتمالاته واذا كان هذا امرادہ فحمل الدلك عليه يكون تكرارا بلا شك فان قلت ذكر المحقق بعدہ من الاداب حفظ ثيابه من المتقاطر فيحمل الامرار على الاول يتكرر مع هذا **قلت** امرار اليد و ان كان معلولا بالحفظ تعليل الفعل بغايته فليس علة كافية لحصوله بحيث لا يحتاج بعدہ فى الحفظ الى احتراس سواہ فلا يكون ذكرہ مغنيا عن ذكر الحفظ ثم **اقول** ^٢^ عجبا للبحر جزم ههنا بندب الدلك ونسب الاستنان للخلاصة كغير المرتضى له واعترض ثمه على المحقق بان فى الخلاصة انه سنة عندنا۔

اقول آپ کو معلوم ہے کہ یہ ضعیف ترین احتمال ہے، اور اگر یہ مراد ہو تو دلک کو اس پر محمول کرنا بلا شبہ تکرار ہوگا، اگر یہ کہا جائے کہ محقق نے اس کے بعد اداب میں یہ بیان کیا ہے کہ وضو کرنے والے کو اپنے کپڑوں کو وضو کے قطرات سے بچانا چاہیے تو امرار کو اول پر محمول کرنے سے تکرار ہو جائے گا۔

میرا خیال ہے کہ امرار ید کی علت اگر حفاظت ہے یعنی فعل کی علت اس کی غایت کو بنایا جائے تو یہ اس کے حصول کی کافی علت نہ ہوگی کیونکہ اس کے بعد حفاظت کے لیے اس کے اور کسی عمل کی حاجت نہ ہوگی، تو اس کا ذکر حفاظت کے ذکر سے بے نیاز کرنے والا نہ ہوگا۔

پھر میں کہتا ہوں کہ بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے یہاں دلک کے مندوب ہونے پر اکتفاء کیا، اور سنّت کہنے کو خلاصہ کی طرف منسوب کیا ہے اور اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور وہاں محقق پر اعتراض کیا ہے کہ خلاصہ میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک سنّت ہے۔ ت

(۷) کلائیوں پر بال ہوں تو ترشوا دیں کہ اُن کا ہونا پانی زیادہ چاہتا ہے اور مونڈنے سے سخت ہو جاتے ہیں اور زرا شنا مشین سے بہتر کہ خوب صاف کر دیتی ہے اور سب سے احسن و افضل نورہ ہے کہ ان اعضاء میں یہی سنت سے ثابت ^٣^ ابن ماجہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے راوی:

ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا اطلى بدأ بعورته فطلاها بالنورة وسائر جسدہ اهله[۲]۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب نورہ کا استعمال فرماتے تو ستر مقدس پر اپنے دستِ مبارک سے لگاتے اور باقی بدن منور پر ازواجِ مطہرات لگا دیتیں صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیہن وبارک وسلّم۔

اور ایسا نہ کریں تو دھونے سے پہلے پانی سے خوب بھگو لیں کہ سب بال بچھ جائیں ورنہ کھڑے بال کی جڑ میں پانی گزر گیا

---

[۱] فتح القدیر اداب الوضوء نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲

[۲] سنن ابن ماجہ باب الاطلاء بالنورۃ مجتبائی لاہور ص ۲۷۴

اور نوک سے نہ بہا تو وضو نہ ہوگا۔

(۸) دستِ دیا پر اگر لوٹے سے دھار ڈالیں تو ناخنوں سے کہنیوں یا گٹوں کے اُوپر تک علی الاتصال اُتاریں کہ ایک بار میں ہر جگہ پر ایک ہی بار گرے پانی جبکہ گر رہا ہے اور ہاتھ کی روانی میں دیر ہوگی تو ایک جگہ پر مکرر گرے گا۔

(۹) بعض لوگ یُوں کرتے ہیں کہ ناخن سے کہنی تک یا گٹے تک بہاتے لائے پھر دوبارہ سہ بارہ کے لیے جو ناخن کی طرف لے گئے تو ہاتھ نہ روکا بلکہ دھار جاری رکھی ایسا نہ کریں کہ تثلیث کے عوض پانچ بار ہو جائے گا بلکہ ہر بار کہنی یا گٹے تک لاکر دھار روک لیں اور رُکا ہُوا ہاتھ ناخنوں تک لے جاکر وہاں سے پھر اجرا کریں کہ سُنّت یہی ہے کہ ناخن سے کہنیوں یا گٹوں تک پانی بہے نہ اس کا عکس کما نص علیہ فی الخلاصۃ وغیرھا (خلاصہ وغیرہ میں اس کی تنصیص کی ہے۔ ت)

(۱۰) قول جامع یہ ہے کہ سلیقہ سے کام لیں سیّدنا امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کیا خوب فرمایا ہے:

قد یرفق بالقلیل فیکفی ویخرق بالکثیر فلا یکفی[1] ذکرہ الامام النووی فی شرح مسلم واورد الامام العینی فی شرح البخاری بلفظ قد یرفق الفقیہ بالقلیل فیکفی ویخرق الاخرق ولا یکفی[2] یعنی سلیقہ سے اٹھاؤ تو تھوڑا بھی کافی ہوجاتا ہے اور بدسلیقگی برتو تو بہت بھی کفایت نہیں کرتا۔

فائدہ اوپر حدیث گزری کہ وَلہان نام شیطان وضو میں وسوسہ ڈالتا ہے اُس کے وسوسہ سے بچو۔ دفع وسوسہ کے لیے بہترین تدبیر ان باتوں کا التزام ہے:

(۱) رجوع الی اللہ و اعوذ و لاحول وسورۂ ناس کی قرأت اور اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ کہنا اور ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۝ ان سے فوراً وسوسہ دفع ہوجاتا ہے اور سُبْحٰنَ الْمَلِکِ الْخَلَّاقِ ۚ اِنْ یَّشَاْ یُذْھِبْکُمْ وَیَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِیْدٍ ۚ وَمَا ذٰلِکَ عَلَی اللّٰہِ بِعَزِیْزٍ ۝ کی کثرت اُسے جڑ سے قطع کر دیتی ہے۔ حدیث میں ہے ایک صاحب نے خدمتِ اقدس میں حاضر ہو کر وسوسہ کی شکایت کی کہ نماز میں پتا نہیں چلتا دو پڑھیں یا تین۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا وجدت ذلک فارفع اصبعک السبابۃ الیمنی فاطعنہ فی فخذک الیسری وقل بسم اللہ فانہا سکین الشیطان[3]	جب تو ایسا پائے تو اپنی دہنی انگشتِ شہادت اُٹھا کر اپنی بائیں ران میں مار اور بسم اللہ کہہ کہ وہ شیطان کے حق میں چھُری ہے۔

رواہ البزار والطبرانی عن والد ابی الملیح ورواہ ایضا الحکیم الترمذی۔

---

[1] شرح مسلم للنووی باب القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[2] عمدۃ القاری شرح بخاری باب الوضوء من المد ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ بیروت ۳/۹۵

[3] بحوالہ مجمع الزوائد باب السہو فی الصلوٰۃ بیروت ۲/۱۵۱

marfat.com

(۲) وسوسہ کی نہ سُننا اُس پر عمل نہ کرنا اس کے خلاف کرنا۔ اس بلائے عظیم کی عادت ہے کہ جس قدر اس پر عمل ہو اُسی قدر بڑھے اور جب قصداً اُس کا خلاف کیا جائے تو باذنہ تعالیٰ تھوڑی مدت میں بالکل دفع ہوجائے۔ عبداللہ بن مُرّہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ماوسوسۃ باولع ممن یراھا تعمل فیہ[1] شیطان جسے دیکھتا ہے کہ میرا وسوسہ اس میں کارگر ہوتا ہے سب سے زیادہ اُسی کے پیچھے پڑتا ہے۔
رواہ ابن ابی شیبۃ۔

امام ابن حجر مکّی اپنے فتاوٰی میں فرماتے ہیں مجھ سے بعض ثقہ لوگوں نے بیان کیا کہ دو وسوسہ والوں کو نہانے کی ضرورت ہوتی دریائے نیل پر گئے طلوع صبح کے بعد پہنچے ایک نے دوسرے سے کہا تُو اتر کر غوطے لگا میں گنتا جاؤں گا اور تجھے بتاؤں گا کہ پانی تیرے سر کو پہنچا یا نہیں، وُہ اُترا اور غوطے لگانا شروع کیے اور یہ کہہ رہا ہے کہ ابھی تھوڑی سی جگہ تیرے سر میں باقی ہے وہاں پانی نہ پہنچا ایک صبح سے دوپہر ہوگیا آخر تھک کر باہر آیا اور دل میں شک رہا کہ غسل اُترا نہیں۔ پھر اس نے دوسرے سے کہا اب تُو اُتر میں گنوں گا، اس نے ڈبکیاں لگائیں اور یہ کہتا جاتا ہے کہ ابھی سارے سر کو پانی نہ پہنچا یہاں تک کہ دوپہر سے شام ہوگئی مجبور وہ بھی دریا سے نکل آیا اور دل میں شُبہ کا شبہہ ہی رہا، دن بھر کی نمازیں کھوئیں اور غسل اُترنے پر یقین نہ ہونا تھا نہ ہُوا والعیاذ باللہ تعالیٰ ذکر فی الحدیقۃ الندیۃ[2]، یہ وسوسہ ماننے کا نتیجہ تھا اور صالحین میں سے ایک صاحب فرماتے ہیں مجھے دربارۂ طہارت وسوسہ تھا راستہ کی کیچڑ اگر کپڑے میں لگ جاتی اُسے دھوتا (حالانکہ شرعاً جب تک خاص اُس جگہ نجاست کا ہونا ثابت ومتحقق نہ ہو حکمِ طہارت ہے) ایک دن نمازِ صبح کے لیے جاتا تھا راہ کی کیچڑ لگ گئی میں نے دھونا چاہا اور خیال آیا کہ دھوتا ہُوں تو جماعت جاتی ہے ناگاہ اللہ عزوجل نے مجھے ہدایت فرمائی میرے دل میں ڈالا کہ اس کیچڑ میں لوٹ اور سب کپڑے سان لے اور یونہی نماز میں شریک ہوجا، میں نے ایسا ہی کیا پھر وسوسہ نہ ہُوا ذکرہ فی الطریقۃ المحمدیۃ[3] یہ اس کی مخالفت کی برکت تھی۔ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان احدکم اذا کان فی المسجد جاء الشیطان فابس بہ کما یبس الرجل بدابتہ فان اسکن لہ وثقہ او الجمہ۔ جب تم میں کوئی مسجد میں ہوتا ہے شیطان آکر اس کے بدن پر ہاتھ پھیرتا ہے جیسے تم میں کوئی اپنے گھوڑے کو رام کرنے کے لیے اُس پر ہاتھ پھیرتا ہے پس اگر وہ شخص ٹھہرا رہا یعنی اس کے وسوسہ سے فوراً الگ نہ ہوگیا تو اسے باندھ لینا یا لگام دے دینا ہے۔

---

[1] لم اجد ھذہ الحوالہ الی الاٰن

[2] حدیقۃ الندیۃ شرح طریقۃ محمدیۃ بحث ذم الوسوسہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۶۹۱

[3] طریقۃ محمدیۃ النوع الثالث فی علاج الوسوسہ مطبع اسلامیہ سٹیم پریس لاہور ص ۳۳۰

marfat.com

ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث کو روایت کرکے فرمایا:

وانتم ترون ذلك اما الموثوق فتراه ماثلا كذا لايذكر الله واما الملجم ففاتح فاه لا يذكر الله عزّوجلّ[1] رواه الامام احمد۔

یعنی حدیث کی تصدیق تم آنکھوں سے دیکھ رہے ہو وہ جو بندھا ہوا ہے اُسے تو دیکھے گا یوں جھکا ہُوا کہ ذکرِ الٰہی نہیں کرتا اور وہ جو لگام دیا ہوا ہے وہ منہ کھولے ہے اللہ تعالیٰ کا ذکر نہیں کرتا

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

واذا وجد احدكم في بطنه شيئا فاشكل عليه اخرج منه شئ ام لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتا او يجد ريحا[2] رواه مسلم والترمذي عن ابي هريرة ولاحمد والترمذي وابن ماجة والخطيب عنه مختصرا بلفظ لا وضوء الا من صوت او ريح[3] ولاحمد وللشيخين وابي داؤد والنسائي وابناء ماجة وخزيمة وحبان عن عباد بن تميم عن عمه[ع] عبد الله بن زيد بن عاصم قال شكى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الرجل يخيل اليه انه يجد الشئ في الصلوة قال لا تنصرف حتى تسمع صوتا او تجد ريحا[4] ولاحمد وابي يعلى عن ابي سعيد

اگر کوئی شخص اپنے پیٹ میں گڑبڑ محسوس کرے اور اس کو شک ہو کہ آیا اُس سے کوئی چیز خارج ہوئی یا نہیں، تو وہ مسجد سے اس وقت تک نہ نکلے جب تک کہ آواز نہ سُنے یا ہوا محسوس نہ کرے، اس کو مسلم اور ترمذی نے ابوہریرہ سے روایت کیا، اور احمد، ترمذی، ابن ماجہ اور خطیب نے ابوہریرہ سے مختصراً ان الفاظ سے روایت کیا کہ وضو آواز یا ہوا سے ہی ہے، احمد، شیخین، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، ابن حبان نے عباد بن تمیم سے، ان کے چچا عبداللہ بن زید بن عاصم نے روایت کی کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ ایک شخص نماز میں محسوس کرتا ہے کہ اس سے کچھ خارج ہوا ہے، آپ نے فرمایا وہ اس وقت

---

[1] مسند امام احمد عن ابی ہریرہ المکتبۃ الاسلامی بیروت ۲/۳۳۰

[2] صحیح لمسلم باب الدلیل علی ان من تیقن الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۵۸

[3] جامع للترمذی ما جاء فی الوضوء من الریح امین کمپنی دہلی ۱/۱۱

[4] صحیح لمسلم باب الدلیل علی ان من تیقن الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۵۸

[ع] وقع ههنا في نسخة كنز العمال المطبوعة بحيدرآباد عن عمر مكان عن عمه وهو تصحيف شديد فاجتنبه اه منه۔ (م)

کنز العمال مطبوعہ حیدرآباد کے نسخہ میں یہاں پر عن عمہ کی جگہ عن عمر ہے یہ پڑھنے کی سخت غلطی ہے اس سے پرہیز کرے اھ منہ (ت)

marfat.com

عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ان الشیطان
لیأتی احدکم وھو فی صلاتہ فیاخذ بشعرۃ من دبرہ
فیمدھا فیری انہ قد احدث فلا ینصرف حتی
یسمع صوتا او یجد ریحا[1] ورواہ عنہ سعید بن
منصور مختصرا نحو المرفوع من حدیث عباد و
للبزار عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ تعالٰی
علیہ وسلم یأتی احدکم الشیطان فی الصلاۃ
فینفخ فی مقعدتہ فیخیل انہ احدث ولم یحدث
فاذا وجد ذلک فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او
یجد ریحا[2] ورواہ عنہ الطبرانی فی الکبیر مختصرا
بلفظ من خیل لہ فی صلاتہ انہ قد احدث
فلا ینصرفن حتی یسمع صوتا او یجد ریحا[3]
ولعبد الرزاق وابن ابی الدنیا عن عبد اللہ بن
مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ قال ان الشیطان
یطیف باحدکم فی الصلاۃ لیقطع علیہ صلاتہ
فاذا اعیاہ ان ینصرف نفخ فی دبرہ یریہ انہ
قد احدث فلا ینصرفن احدکم حتی یجد ریحا
او یسمع صوتا[4] وفی روایۃ اخری عنہ رضی اللہ
تعالٰی عنہ حتی انہ یاتی احدکم وھو فی الصلاۃ
فینفخ فی دبرہ ویبل احلیلہ ثم یقول قد احدث
فلا ینصرفن احدکم حتی یجد ریحا او یسمع

تک نماز کو نہ چھوڑے یہاں تک کہ وہ آواز نہ سنے یا ہوا
کی بُو نہ پائے۔ احمد، ابویعلی نے ابوسعید سے مرفوعاً
روایت کیا کہ شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس
آتا ہے اور وہ حالتِ نماز میں ہوتا ہے، پھر وہ اس
کی دُبُر کا کوئی بال کھینچتا ہے، تو اس کو محسوس ہوتا ہے
کہ وہ بے وضو ہو گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، تو
اگر کسی کے ساتھ یہ معاملہ ہو تو وہ نماز نہ توڑے تاوقتیکہ
آواز یا بدبو محسوس نہ کرے۔ اسی کو مختصراً سعید بن
منصور نے عباد کی مرفوع حدیث کی طرح روایت کیا ہے
اور بزار نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا ہے
کہ جب تم نماز پڑھتے ہو تو شیطان آتا ہے اور اس کی
مقعد میں پھونک مارتا ہے جس سے اس کو خیال پیدا
ہوتا ہے کہ وہ بے وضو ہو گیا حالانکہ ایسا نہیں، تو جس کے
ساتھ ایسا ہو وہ نماز نہ توڑے تاوقتیکہ آواز یا بُو
محسوس نہ کرے، اور اسی کو ابن عباس سے طبرانی نے
کبیر میں مختصراً روایت کیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں
کہ جس کو نماز میں یہ خیال آئے کہ وہ بے وضو ہو گیا ہے
تو جب تک آواز نہ سنے یا بُو نہ سُونگھے نماز نہ توڑے۔
عبدالرزاق اور ابن ابی الدنیا نے عبداللہ بن مسعود
رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب تم میں سے کوئی
شخص نماز پڑھتا ہے تو شیطان اُس کے گرد چکر لگاتا ہے

۱؎ بحوالہ الجامع الصغیر مع فیض القدیر بیروت ۲/۳۵۲
۲؎ کشف الاستار عن زوائد البزار باب ما لا ینقض الوضوء موسسۃ الرسالۃ بیروت ۱/۱۴۷
۳؎ بحوالہ کنز العمال الاکمال من نواقض الوضوء ۹/۳۳۴ " " ۹/۳۳۴
۴؎ مصنف عبدالرزاق باب الرجل یشتبہ علیہ فی الصلوٰۃ احدث اولم یحدث المکتبۃ الاسلامی بیروت ۱/۱۴۱

marfat.com

صوتا او یجد بللاً [1] ولعبد الرزاق وابن ابی شیبة
فی مصنفیهما وابن ابی داود فی کتاب الوسوسة
عن ابرهیم النخعی قال کان یقال ان الشیطان
یجری فی الاحلیل وفی الدبر عـه فیری الرجل انه
قد احدث فلا ینصرفن احدکم حتی یسمع
صوتا او یجد ریحا او یری بللا [2] **قلت** ذکر هذین
الاثرین الامام الجلیل الجلال السیوطی فی
لقط المرجان مقتصرا علیهما هو وصاحبه البدر
فی اصله اٰکام المرجان مع ثبوته فی المرفوع
کما علمت وقال عامر الشعبی من اجلاء علماء
التابعین ان للشیطان بزقة یعنی بلة طرف الاحلیل [3]
ذکره العارف فی الحدیقة الندیة۔

تاکہ اس کی نماز خراب کرے جب تھک جاتا ہے تو اس کی دُبر میں پھونک مارتا ہے تاکہ اس کو بے وضو ہونے کا وہم ہو جائے تو تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑے جب تک کہ آواز نہ سُنے یا بُو نہ پائے، اور اُنہی سے ایک روایت یہ ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب نماز پڑھتا ہے تو شیطان اُس کی دُبر میں آکر پھونک مارتا ہے اور اس کے ذکر کے سوراخ کو تر کرتا ہے اور اُس سے کہتا ہے تُو بے وضو ہو گیا تو تم اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑنا جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ سُونگھ لو یا تری نہ پاؤ۔ عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنّفہ میں اور ابن ابی داؤد نے کتاب الوسوسہ میں اسی روایت کو ابراہیم النخعی سے ذکر کیا اور کہا کہ یہ مشہور تھا کہ شیطان دُبر اور ذکر کے سوراخ میں چلتا ہے، تو انسان سمجھ جاتا ہے کہ وہ بے وضو ہو گیا، تو تم نماز اس وقت تک نہ توڑنا جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ پاؤ یا تری نہ دیکھ لو۔ میں کہتا ہُوں کہ ان دونوں روایتوں کو جلال الدین سیوطی نے "لُقطُ المرجان" میں ذکر کیا ہے، نیز جلال الدین سیوطی اور ان کے صاحب بدر نے اس کو "آکام المرجان" میں ذکر کیا ہے، اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ یہ حدیث مرفوع میں بھی ہے، اور عامر الشعبی کہ اجلّہ علماءِ تابعین میں ہیں فرماتے ہیں کہ شیطان انسان کے ذکر کے سوراخ میں تھوکتا ہے، اس کو عارف نے "الحدیقۃ الندیۃ" میں ذکر کیا ہے۔ (ت)

ان حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ شیطان نماز میں دھوکا دینے کے لیے کبھی انسان کی شرمگاہ پر آگے سے تھوک دیتا ہے کہ اُسے قطرہ آنے کا گمان ہوتا ہے کبھی پیچھے پھونکتا یا بال کھینچتا ہے کہ ریح خارج ہونے کا خیال گزرتا ہے اس پر حکم ہوا کہ نماز سے نہ پھرو جب تک تری یا آواز یا بُو نہ پاؤ جب تک وقوعِ حدث پر یقین نہ ہولے۔ ہمارے امام اعظم کے شاگردِ جلیل سیدنا عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں:

---

[1] مصنف عبدالرزاق مفہوماً — المکتبۃ الاسلامی بیروت ۱/۱۴۱ — [2] ایضاً
[3] حدیقہ الندیۃ شرح طریقہ محمدیۃ ذم الوسوسہ — نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۶۸۸

عـه فی نسختی لقط المرجان بین الواو وفی لفظة لم یقمها الکاتب وهو ینفخ فی الدبر او نحوه اھ منه (م)

لقط المرجان کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں واو اور فی کے درمیان ایک لفظ ہے جس کو کاتب نے نہیں لکھا اور وہ ینفخ فی الدبر یا اس کی مثل ہے۔ (ت)

marfat.com

اذا شك فی الحدث فانہ لا یجب علیہ الوضوء حتی یستیقن استیقانا یقدر ان یحلف علیہ۔[1]

جب حدث میں شک ہو تو وضوء واجب نہیں یہاں تک کہ یقین کامل ہو کر قسم کھا سکے۔ (ت)

یعنی یقین ایسا درکار ہے جس پر قسم کھا سکے کہ ضرور حدث ہوا اور جب قسم کھاتے ہچکچائے تو معلوم ہوا کہ معلوم نہیں مشکوک ہے اور شک کا اعتبار نہیں کہ طہارت پر یقین تھا اور یقین شک سے نہیں جاتا علقہ عنہ الترمذی فی باب الوضوء من الریح (ترمذی نے باب الوضوء من الریح میں تعلیقاً اسے ابن مبارک سے ذکر کیا ہے۔ ت) اسی لیے سنت ہوا کہ وضو کے بعد ایک چھینٹا رومالی یا تہ بند ہو تو اس کے اندرونی حصے پر جو بدن کے قریب ہے دے لیا کریں ثم لیقل ھو من الماء پھر اگر قطرہ کا شبہ ہو تو خیال کرلیں کہ پانی جو چھڑکا تھا اُس کا اثر ہے، حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا توضأت فانتضح[2]۔ رواہ ابن ماجۃ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

جب تو وضو کرے تو چھینٹا دے لے۔ ابن ماجہ اس کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ (ت)

بلکہ ارشاد فرماتے ہیں صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم:

عشر من الفطرۃ[ع] قص الشارب واعفاء اللحیۃ والسواک واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانۃ وانتقاص الماء قال الراوی ونسیت العاشرۃ الا ان تکون

دس باتیں قدیم سے انبیائے کرام علیہم الصلاۃ والسلام کی سنت ہیں (۱) لبیں کترنا (۲) داڑھی بڑھانا، (۳) مسواک کرنا (۴) وضو وغسل میں پانی سونگھ کر اوپر چڑھانا (۵) ناخن تراشنا (۶) انگلیوں کے جوڑ (یعنی

ع قال المناوی من للتبعیض ولذا لم یذکر الختان ھنا اھ **اقول** کونہا للتبعیض لا شك فیہ فان الختان والمضمضۃ کلا من الفطرۃ کما یاتی فالزیادۃ علی العشر معلومۃ ولکن ما علل بہ من عدم ذکر الختان ھنا لا محل لہ وکانہ نسی ان الراوی نسی العاشرۃ فما یدریك لعلہا الختان کما استظہرہ جمع کما سیاتی اھ منہ (م)

مناوی نے کہا مِن تبعیض کے لیے ہے اسی وجہ سے یہاں ختان کا ذکر نہیں، میں کہتا ہوں مِن کے تبعیضیہ ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ ختان اور مضمضہ دونوں خصالِ فطرت سے ہیں جیسا کہ آئے گا لہذا خصالِ فطرت والی چیزوں کی دس سے زیادتی معلوم ہوگئی لیکن ختان کا ذکر نہ کرنے کی علت بیان کرنا درست نہیں کہ ختان کا یہاں محل نہیں گویا راوی کا بھولنا بھول گئے آپ کو کیا علم کہ وہ ختان ہی ہو جیسا کہ ایک جماعت نے یہی کیا ہے عنقریب اس کا ذکر آئے گا اھ منہ (ت)

---

[1] ترمذی ما جاء فی الوضوء من الریح امین کمپنی دہلی ۱/۱۲

[2] ترمذی باب فی النضح بعد الوضوء " ۱/۹

marfat.com

المضمضۃ۔ ؎۱ رواہ احمد ومسلم والاربعۃ عن ام المومنین الصدیقۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا

جہاں جہاں میل جمع ہونے کا محل ہے اُسے) دھونا (۷) بغل اور (۸) زیرناف بالوں سے صاف کرنا (۹) شرمگاہ پرپانی ڈالنا۔ راوی نے کہا: دسویں میں بھول گیا، شاید کلی ہو۔ ع۱ احمد، مسلم اور اصحاب سُننِ اربعہ نے ام المومنین صدیقہ سے روایت کیا۔

شرمگاہ پرپانی ڈالنے کی علماء نے دو تفسیریں کیں، ایک استنجاء رواہ مسلم عن وکیع۔ دوسرے وہی چھینٹا اور اس کے مؤید ہے کہ ایک روایت ع۲ میں بجائے انتقاص الماء لفظ والانتضاح آیا ہے جمہور علماء نے فرمایا انتضاح وہی چھینٹا ہے ؎۳ ذکرہ الامام النووی۔ اور یہیں سے ظاہر ہوا کہ یہ چھینٹا خاص اہلِ وسوسہ ہی کے لیے نہیں بلکہ سب کے لیے سنت ہے کہ انبیاے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے وسوسہ کو کیا علاقہ ان عبادی لیس لک علیہم سلطٰن ؎۴ (بیشک میرے بندوں پر تیرا غلبہ اور تسلط نہیں ہوسکتا۔ ت) ابوداؤد ونسائی ابن ماجہ حکم بن سفیٰن یا سفیٰن بن حکم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی قال کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا بال توضأ ونضح فرجہ ؎۵ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب پیشاب فرماتے وضو فرماتے اور شرمگاہِ اقدس پر چھینٹا دیتے۔ ابن ماجہ حضرت جابر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی قال توضأ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فنضح فرجہ ؎۶ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے

؎۱ صحیح لمسلم باب خصال الفطرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۲۹ ؎۲ ایضاً

؎۳ شرح مسلم للنووی " " " ؎۴ القرآن ۱۵/ ۴۲

؎۵ سنن ابوداؤد باب الانتضاح مجتبائی لاہور ۱/ ۲۲ ؎۶ سنن ابن ماجہ ماجاء فی النضح مجتبائی لاہور ۱/ ۳۶

ع۱ امام قاضی عیاض پھر امام نووی نے استظہار فرمایا کہ غالباً دسویں ختنہ ہو کہ دوسری حدیث میں ختنہ بھی خصال فطرت سے شمار فرمایا ہے انتہی یعنی حدیث احمد وشیخین ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے خمس من الفطرۃ الختان والاستحداد وقص الشارب وتقلیم الاظافر ونتف الابط پانچ چیزیں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنتِ قدیمہ سے ہیں ختنہ اور استرہ لینا اور لبیں اور ناخن ترشوانا اور بغل کے بال دُور کرنا اقول ایک حدیث میں کُلّی کو بھی خصالِ فطرت سے گنا ہے امام احمد و ابوبکر بن ابی شیبہ وابوداؤد وابن ماجہ عمار بن یاسر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان من الفطرۃ المضمضۃ والاستنشاق (الی قولہ) والانتضاح بالماء والاختتان واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ۔ (م)

فطرۃ سے کلی اور ناک میں پانی ڈالنا ہے (الی قولہ) شرمگاہ پر چھینٹا اور ختنہ ہے واللہ اعلم (ت)

ع۲ یہ وہی روایت عمار رضی اللہ تعالٰی عنہ کی ہے کہ ابھی ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ

marfat.com

وضو فرما کر ستر مبارک پر چھینٹا دیا۔ احمد و ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم و حارث بن ابی اسامہ حضرت محبوب ابن المحبوب سیدنا و ابن سیدنا اسامہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہما وہ اپنے والد ماجد حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اتانی جبریل فی اول ما اوحی الی فعلمنی الوضوء و الصلاۃ فلما فرغ الوضوء اخذ غرفۃ من الماء فنضح بھا فرجہ[1]

یعنی اول اول جو مجھ پر وحی اتری ہے جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام نے حاضر ہو کر مجھے وضو و نماز کی تعلیم دی جبریل نے وضو خود کر کے دکھایا جب وضو کر چکے ایک چلّو پانی لے کر اپنی اُس صورت مثالیہ کے موضع شرمگاہ پر چھڑک دیا۔

ولفظ ق علمنی جبرئیل الوضوء وامرنی ان انضح تحت ثوبی لما یخرج من البول بعد الوضوء[2]

جبریل علیہ السلام نے مجھے وضو کی تعلیم دی اور مجھے بلایا کہ زیرجامہ پانی چھڑکوں اس خدشہ کو ختم کرنے کے لیے کہ وضوء کے بعد کوئی قطرہ نکلا ہو۔ (ت)

ترمذی[ع] ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

جاءنی جبریل فقال یا محمد اذا توضأت فانتضح[3]

جبریل نے حاضر ہو کر مجھ سے عرض کی یا رسول اللہ جب حضور وضو فرمائیں چھینٹا دے لیا کریں۔

جبریل کا اپنی صورتِ مثالیہ کے ستر پر چھڑکنا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے حضور طریقۂ وضو عرض کرنے کے لیے تھا اور حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا فعل تعلیمِ اُمت کے لیے مرقاۃ میں ہے:

نضح فرجہ ای ورش ازارہ بقلیل من الماء (شرمگاہ کے قریب شلوار کے آسن پر تھوڑا سا پانی چھڑکا۔ ت)

---

[1] سنن دارقطنی ماجاء فی النضح علی الفرج نشر السنہ ملتان ۱/ ۱۱۱

[2] سنن ابن ماجۃ " " " مجتبائی لاہور ص ۳۶

[3] ترمذی فی النضح بعد الوضوء امین کمپنی دہلی ۱/ ۹

[ع] وعزاہ الامام الجلیل الجلال فی جامعیہ الی ابن ماجۃ ایضا اقول لیس عندہ جاءنی جبریل فقال یا محمد انما عندہ ماقدمت ای عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأت فانتضح اھ منہ۔ (م)

امام جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر و جامع کبیر میں اس حدیث کو ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے، میں کہتا ہوں ابن ماجہ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ نہیں بلکہ وہ ہے جس کا ذکر میں نے ابی ہریرہ سے کیا ہے اذا توضأت فانتضح اھ منہ (ت)

marfat.com

اوسرا و له به لدفع الوسوسة تعليما للامة [1] (وسوسہ دفع کرنے کو تعلیم امت کے لیے ۔ ت)

معہذا اس میں اقویا کے لیے جن کو برودت مثانہ کا عارضہ نہ ہو ایک نفع اور بھی ہے کہ شرمگاہ پر سرد پانی پڑنے سے اس تکاثف و استمساک پیدا ہو کر قطرہ موقوف ہو جاتا ہے کما ارشد الیہ حدیث زید رضی اللہ تعالٰی عنہ عند

اقول مگر یہاں **اولاً** یہ ملحوظ رہے کہ مقصود نفیِ وسوسہ ہے نہ ابطال حقیقت تو جسے قطرہ اترنے کا یقین ہو جائے و پر حوالہ نہیں کر سکتا یونہی جسے معاذ اللہ سلس البول کا عارضہ ہو اسے یہ چھینٹا مفید نہیں بلکہ لبسا اوقات مضر ہے ک کی تری سے نجاست بڑھ جائے گی۔

ثانیاً سفید کپڑا پانی پڑنے سے بدن سے چمٹ کر بے حجابی لاتا ہے اس کا خیال فرض ہے۔

ثالثاً یہ حیلہ اُسی وقت تک نافع ہے کہ چھڑکا ہوا پانی خشک نہ ہو گیا ہو ورنہ اُس پر حوالہ نہ کر سکیں گے

وجیز امام کردری میں ہے:

رأی البلة بعد الوضوء سائلا من ذکرہ یعید الوضوء وان کان یعرض کثیرا ولا یعلم انه بول اوماء لایلتفت الیه وینضح فرجه او ازاره بالماء قطعا للوسوسة واذا بعد عهده عن الوضوء او علم انه بول لاتنفعه الحیلة [2]

وضو کے بعد کسی نے اپنے ذکر سے تری بہتے ہوئے تو وضو کا اعادہ کرے، اور اگر بکثرت ایسا ہوتا ہو اس کو معلوم نہ ہو کہ یہ پیشاب ہے یا پانی ہے تو کی طرف التفات نہ کرے اور اپنی شرمگاہ اور ش کو پانی سے معمولی سا دھولے تاکہ وسوسہ ختم ہو

ع سیدنا امام محمد کتاب الآثار میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابوحنیفة عن حماد عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنهما قال اذا وجدت شیئا من البلة فانضحه مایلیه من ثوبك بالماء ثم قل هو من الماء، قال حماد قال لی سعید بن جبیر انضحه بالماء ثم اذا وجدته فقل هو من الماء، قال محمد وبهذا ناخذ اذا کان کثر ذلك من الانسان وهو قول ابی حنیفة ۔ ۱۲ منه

یعنی سیدنا امام اعظم حماد بن سلیمان سے وہ سعید بن جبیر سے وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے فرماتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا تری پاؤ تو شرمگاہ وہاں کے کپڑے پر چھینٹا دے لیا کرو پھر شبہ گز تو خیال کرو کہ پانی کا اثر ہے امام حماد نے فرمایا کہ ہی سعید بن جبیر نے مجھ سے فرمایا امام محمد فرماتے ہیں اختیار کرتے ہیں جب آدمی کو شبہ زیادہ ہوا کرے تو طریقہ برتتے اور یہی قول امام اعظم کا ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم

---

[1] مرقاة للقاری آداب الخلاء امدادیہ ملتان ۱/ ۳۶۲

[2] بزازیہ علی حاشیۃ الہندیۃ نوع فی الشک نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۳

marfat.com

اور جب وضو کو زیادہ دیر ہوگئی ہو یا اس کو معلوم ہو کہ یہ پیشاب ہے تو اس کو حیلہ مفید نہ ہوگا۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ و خزانۃ المفتین میں ہے:

ولفظهما وینبغی ان ینضح فرجه وازاره الخ[1] ان کے الفاظ یہ ہیں کہ چھینٹا مارے شرمگاہ کو اور شلوار کے آسن کو۔ (ت)

فائدہ ہم نے زیرِ امر سوم آٹھ پانی گنائے تھے جو آبِ وضو کے شمار سے جدا ہیں یہ ان کا نواں ہوا۔ اُن دیار میں رواج ایسے لوٹوں کا ہے جن میں جانبِ پشت بغرض گرفت دستے لگے ہوتے ہیں یہاں بھی ایسے لوٹے دیکھے مگر کم۔ علما فرماتے ہیں ادب یہ ہے کہ پانی ڈالتے میں لوٹے کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے بلکہ دستہ پر۔ اور جب بھیگے ہاتھ سے دستہ چھوا جائے گا تو مستحب ہوا کہ وضو سے پہلے اُسے تین بار دھولے یہ دسواں پانی ہوا تلك عشرة كاملة۔ فتح القدیر و بحرالرائق و ردالمحتار آدابِ وضو میں ہے:

كون آنيته من خزف وان يغسل عروة الابريق ثلثا ووضع يده حالة الغسل على عروته لا راسه[2]۔ وضو کے برتن کا پختہ مٹی سے ہونا اور یہ کہ لوٹے کے دستے کو تین مرتبہ دھوئے اور وضو کرتے وقت ہاتھ کا لوٹے کے دستے پر رکھنا نہ کہ اس کے سر پر۔ ت

(۳) اگر شیطان حیلہ سے بھی نہ مانے اور وسوسہ ڈالے ہی جائے کہ تیرے وضو میں غلطی رہی یا تیری نماز ٹھیک نہ ہوئی تو سیدھا جواب یہ ہے کہ خبیث تُو جھوٹا ہے۔ ابن حبان و حاکم حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا جاء احدكم الشيطان فقال انك احدثت فليقل انك كذبت ولابن حبان فليقل فی نفسه[3]۔ جب تم میں کسی کے پاس شیطان آکر وسوسہ ڈالے کہ تیرا وضو جاتا رہا تو فوراً اسے جواب دے کہ تو جھوٹا ہے (اور اگر مثلاً نماز میں ہے تو) دل میں یہی کہہ لے۔ مطلب وہی ہے کہ وسوسہ کی طرف التفات نہ کرے۔

اقول حالتیں تین ہوتی ہیں: ایک تو یہ کہ عدو کا وسوسہ مان لیا اُس پر عمل کیا یہ تو اس ملعون کی عین مراد ہے اور جب یہ ماننے لگا تو وہ کیا ایک ہی بار وسوسہ ڈال کر تھک رہے گا حاشا وہ ملعون آٹھ پہر اس کی تاک میں ہے جتنا جتنا

---

[1] خلاصۃ الفتاوی نوع آخر فی الشک نولکشور لکھنؤ ۱/۱۸

[2] ردالمحتار آداب الوضوء مصطفی البابی مصر ۱/۹۲

[3] موارد الظمآن باب فیمن کان علی طہارۃ وشک فی الحدث مطبعۃ سلفیہ ص ۷۳

ع: ای بالواو دون او اھ منہ (یعنی واو سے نہ او کے ساتھ۔ ت)

marfat.com

یہ مانا جائے گا وہ اس کا سلسلہ بڑھاتا رہے گا یہاں تک کہ نتیجہ وہی ہوگا وہ دوپہر کا مل دریا میں غوطے لگائے ا
نہ دُھلا، دوسرے یہ کہ مانے تو نہیں مگر اُس کے ساتھ نزاع و بحث میں مصروف ہو جائے یہ بھی اُس کے مقصد نا
حصول ہے کہ اُس کی غرض تو یہی تھی کہ یہ اپنی عبادت سے غافل ہو کر کسی دوسرے جھگڑے میں پڑ جائے اور پھر اس حی
میں ممکن ہے کہ وہی خبیث غالب آئے اور صورت ثانیہ صورت اولیٰ کی طرف عود کر جائے والعیاذ باللہ تعالیٰ لہذا ن
اس تیسری صورت میں ہے جو ہمارے نبی کریم حکیم علیم رؤف رحیم علیہ وعلیٰ آلہٖ افضل الصلاۃ والتسلیم نے تعلیم فر
فوراً اتنا کہہ کر الگ ہو جائے کہ تو جھوٹا ہے۔

اقول یعنی یہ نہیں کہ صرف اس معنے کا تصور کر لیا کہ یہ کافی نہ ہوگا بلکہ دل میں جما لے کہ ملعون جھوٹا ہے
اُس کی طرف التفات اور اُس سے بحث و بردومات کی کیا حاجت شاید اسی لیے فی نفسہٖ زیادہ فرمایا۔

تنبیہ ضروری سخت ضروری اشد ضروری اقول ہمارے حضور پُر نور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ
وسلم جوامع الکلم عطا فرمائے گئے مختصر لفظ فرمائیں اور معانی کثیرہ پر مشتمل ہوں۔ شیطان دو قسم ہیں شیاطین
کہ ابلیس لعین اور اس کی اولاد ملاعین ہیں اعاذنا اللہ والمسلمین من شرھم وشر الشیٰطین اجمعین
(اے اللہ! ہم کو اور تمام مسلمانوں کو ان کے شر اور تمام شیاطین کے شر سے پناہ دے۔ت) دوسرے شیاطین الا
کہ کفار و مبتدعین کے داعی و منادی ہیں لعنھم اللہ وخذلھم ابدا ونصرنا علیھم نصرا مؤبدا امین بجا
سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیھم اجمعین امین (ان پر اللہ کی لعنت وہ ہمیشہ ذلیل رہیں اور ہماری مد
مدد مؤید امین بطفیل سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیھم اجمعین امین۔ت) ہمارا رب عزوجل فرماتا ہے:

وکذلک جعلنا لکل نبی عدوا شیٰطین الانس و الجن یوحی بعضھم الی بعض زخرف القول غرورا[1]۔	یوں ہی ہم نے ہر نبی کا دشمن کیا شیطان آدمیوں ا شیطان جنوں کو آپس میں ایک دوسرے کے دل بناوٹ کی بات ڈالتے ہیں دھوکا دینے کے لیے۔

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: اللہ کی پناہ مانگ شی
آدمیوں اور شیطان جنوں کے شر سے۔ عرض کی: کیا آدمیوں میں بھی شیطان ہیں؟ فرمایا: ہاں[2]۔ رواہ احمد
ابن حاتم والطبرانی عن ابی امامۃ واحمد وابن مردویہ والبیھقی فی الشعب عن ابی ذر رضی ال
تعالیٰ عنھما۔ (اس کی روایت احمد نے ابن حاتم اور طبرانی نے ابی امامہ سے اور احمد نے ابن مردویہ اور بیہقی نے شعب
ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے کی۔ت)

---

[1] القرآن ۶/ ۱۱۲

[2] مسند امام احمد عن ابی ذر بیروت ۵/ ۱۷۸

marfat.com

ائمۂ دین فرمایا کرتے کہ شیطان آدمی شیطان جن سے سخت تر ہوتا ہے۔[1] رواہ ابن جریر عن عبد الرحمٰن بن زید۔ (اس کی روایت ابنِ جریر نے عبدالرحمٰن بن زید سے کی۔ ت)

اقول آیۂ کریمہ میں شیاطین الانس کی تقدیم بھی اس طرف مشیر اس حدیث کریم نے کہ "جب شیطان وسوسہ ڈالے اتنا کہہ کر الگ ہوجاؤ کہ تو جھوٹا ہے" دونوں قسم کے شیطانوں کا علاج فرما دیا شیطان آدمی ہو خواہ جن اُس کا قابو اُسی وقت چلتا ہے جب اُس کی سُنیے اور تنکا توڑ کر ہاتھ پر دھر دیجئے کہ تو جھوٹا ہے تو خبیث اپنا سا منہ لے کر رہ جاتا ہے۔ آج کل ہمارے عوام بھائیوں کی سخت جہالت یہ ہے کہ کسی آریہ نے اشتہار دیا کہ اسلام کے فلاں مضمون کے رَد میں فلاں وقت لیکچر دیا جائے گا یہ سُننے کے لیے دوڑے جاتے ہیں۔ کسی پادری نے اعلان کیا کہ نصرانیت کے فلاں مضمون کے ثبوت میں فلاں وقت ندا ہوگی، یہ سننے کے لیے دوڑے جاتے ہیں۔ بھائیو! تم اپنے نفع نقصان کو زیادہ جانتے ہو یا تمہارا رب عزوجل تمہارے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اُن کا حکم تو یہ ہے کہ شیطان تمہارے پاس وسوسہ ڈالنے آئے تو سیدھا جواب یہ دے دو کہ تو جھوٹا ہے نہ یہ کہ تم آپ دوڑ دوڑ کے اُن کے پاس جاؤ اور اپنے رب جل وعلا اپنے قرآن اپنے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہٖ وسلم کی شان میں کلماتِ ملعونہ سُنو۔

اقول یہ آیت جو ابھی تلاوت ہوئی اسی کا تتمہ اور اس کے متصل کی آیاتِ کریمہ تلاوت کرتے جاؤ دیکھو قرآن عظیم تمہاری اس حرکت کی کیسی کیسی شناعتیں بتاتا اور اُن ناپاک لیکچروں نداؤں کی نسبت تمھیں کیا کیا ہدایت فرماتا ہے آیۂ کریمۂ مذکورہ کے تتمہ میں ارشاد ہوتا ہے:

ولوشاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ۝[2]	اور تیرا رب چاہتا تو وہ یہ دھوکے بناوٹ کی باتیں نہ بناتے

پھرتے تو تو اُنھیں اور اُن کے بہتانوں کو یک لخت چھوڑ دے۔ دیکھو اُنھیں اور اُن کی باتوں کو چھوڑنے کا حکم فرمایا یا اُن کے پاس سُننے کے لیے دوڑنے کا۔ اور سُنیے اس کے بعد کی آیت میں فرماتا ہے:

ولتصغٰی الیه افئدة الذین لایؤمنون بالاٰخرة ولیرضوه ولیقترفوا ما هم مقترفون ۝[3]	اور اس لیے کہ اُن کے دل اس کی طرف کان لگائیں جنھیں آخرت پر ایمان نہیں اور اُسے پسند کریں اور جو کچھ ناپاکیاں وہ کر رہے ہیں یہ بھی کرنے لگیں۔

دیکھو اُن کی باتوں کی طرف کان لگانا اُن کا کام بتایا جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور اس کا نتیجہ یہ فرمایا کہ وہ ملعون

---

[1] تفسیر ابنِ جریر پارہ ۸ تحت آیۃ مذکورہ بلفظ للشر المطبعۃ المیمنہ مصر ص ۴

[2] القرآن ۶/ ۱۱۳

[3] القرآن ۶/ ۱۱۴

marfat.com

باتیں ان پر اثر کرجائیں اور یہ بھی اُن جیسے ہوجائیں والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ لوگ اپنی جہالت سے گمان کرتے ہیں کہ ہم اپ
دل سے مسلمان ہیں ہم پر اُن کا کیا اثر ہوگا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

من سمع بالدجال فلینأ منه فواللّٰه ان الرجل لیاتیه وهو یحسب انه مؤمن فیتبعه ممایبعث به من الشبهات[1]

جو دجال کی خبر سُنے اُس پر واجب ہے کہ اُس سے دُ
بھاگے کہ خدا کی قسم آدمی اُس کے پاس جائے گا او
یہ خیال کرے گا کہ میں تو مسلمان ہُوں یعنی مجھے اُس سے
کیا نقصان پہنچے گا وہاں اُس کے دھوکوں میں پڑکر اُس کا پیرو ہوجائے گا۔ رواہ ابوداؤد عن عمران بن حصی
رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعن الصحابۃ جمیعا۔

کیا دجال ایک اُسی دجال اخبث کو سمجھتے ہو جو آنے والا ہے حاشا تمام گمراہوں کے داعی منادی سب
دجال ہیں اور سب سے دُور بھاگنے ہی کا حکم فرمایا اور اُس میں یہی اندیشہ بتایا ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسل
فرماتے ہیں :

یکون فی اٰخر الزمان دجّالون کذّابون یأتونکم من الاحادیث بمالم تسمعوا انتم ولا اٰباؤکم فایّاکم وایّاهم لا یضلّونکم ولا یفتنونکم۔[2] رواہ مسلم عن ابی هریرة رضی اللہ تعالیٰ عنه۔

آخر زمانے میں دجال کذاب لوگ ہوں گے کہ وہ باتیں
تمہارے پاس لائیں گے جو نہ تم نے سنیں نہ تمہارے
باپ دادا نے تو اُن سے دُور رہو اور اُنھیں اپنے سے
دُور رکھو کہیں وُہ تمھیں گمراہ نہ کردیں کہیں وہ تمھیں فتن
میں نہ ڈال دیں۔

اور سُنیے اس کے بعد کی آیات میں فرماتا ہے :

افغیر اللّٰه ابتغی حکما وهو الذی انزل الیکم الکتٰب مفصلا والذین اٰتینٰهم الکتٰب یعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تکونن من الممترین[3] ○ وتمت کلمت ربك صدقا وعدلا لا مبدل لکلمٰته وهو السمیع العلیم[4] ○ وان

تو کیا اللہ کے سوا کوئی اور فیصلہ کرنے والا ڈھونڈوں
حالانکہ اُس نے مفصل کتاب تمھاری طرف اُتاری او
اہلِ کتاب خوب جانتے ہیں کہ وہ تیرے رب کے پاس سے
حق کے ساتھ اُتری تو خبردار تو شک نہ کرنا اور تیرے
رب کی بات سچ اور انصاف میں کامل ہے کوئی اُس کی

---

[1] سنن ابی داؤد باب خروج الدجال من کتاب الملاحم مجتبائی لاہور ۲/ ۲۳۷
[2] صحیح مسلم باب النہی عن الروایۃ عن الضعفاء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰
[3] القرآن ۶/ ۱۱۵ [4] القرآن ۶/ ۱۱۶

marfat.com

تطع اکثرمن فی الارض یضلوك عن سبیل اللّٰه ان یتبعون الا الظن و ان ھم الا یخرصون۝[1] ان ربك ھو اعلم من یضل عن سبیلہ وھو اعلم بالمھتدین۝[2]

زمین والوں میں زیادہ وہ ہیں کہ تو ان کی پیروی کرے تو وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں وہ تو گمان کے پیرو ہیں اور نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں بیشک تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اس کی راہ سے بہکے گا اور وہ خوب جانتا ہے ہدایت پانے والوں کو۔

باتوں کا بدلنے والا نہیں اور وہ شنوا و دانا ہے اور

یہ تمام آیاتِ کریمہ اُنھیں مطالب کے سلسلۂ بیان میں ہیں گویا ارشاد ہوتا ہے تم جو اُن شیطان آدمیوں کی باتیں سُننے جاؤ کیا تمھیں یہ تلاش ہے کہ دیکھیں اس مذہبی اختلاف میں یہ لکچرار یا یہ منادی کیا فیصلہ کرتا ہے ارے خدا سے بہتر فیصلہ کس کا! اُس نے مفصل کتاب قرآن عظیم تمھیں عطا فرمادی اُس کے بعد تم کو کسی لکچر ندا کی کیا حاجت ہے لکچر والے جو کسی کتاب دینی کا نام نہیں لیتے کس گنتی شمار میں ہیں! یہ کتاب والے دل میں خوب جانتے ہیں کہ قرآن حق ہے تعصب کی پٹی آنکھوں پر بندھی ہے کہ ہٹ دھرمی سے مکرے جاتے ہیں تو تجھے کیوں شک پیدا ہو کہ اُن کی سُننا چاہے تیرے رب کا کلام صدق وعدل میں بھرپور ہے کل تک جو اُس پر تجھے کامل یقین تھا آج کیا اُس میں فرق آیا کہ اُس پر اعتراض سننا چاہتا ہے کیا خدا کی باتیں کوئی بدل سکتا ہے، یہ نہ سمجھنا کہ میرا کوئی مقال کوئی خیال خدا سے چھُپ رہے گا وہ سنتا جانتا ہے، دیکھ اگر تُو نے اُن کی سُنی تو وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں گے یہ خیال کرتا ہے کہ ان کا علم دیکھوں کہاں تک ہے یہ کیا کہتے ہیں ارے اُن کے پاس علم کہاں وہ تو اپنے اوہام کے پیچھے لگے ہوئے اور نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں جن کا نقل نہ بیڑا حب اللّٰہ واحد قہار کی گواہی ہے کہ اُن کے پاس نری مہمل اٹکلوں کے سوا کچھ نہیں تو اُن کو سُننے کے کیا معنے سنے سے پہلے وہی کہہ دے جو تیرے نبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا کہ کذبت شیطان تو جھوٹا ہے اور اس گھمنڈ میں نہ رہنا کہ مجھ کو کیا گمراہ کریں گے میں تو راہ پر ہوں تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اُس کی راہ سے بہکے گا اور کون راہ پر ہے تو پُورا راہ پر ہوتا تو بے راہوں کی سُننے ہی کیوں جاتا حالانکہ تیرا رب فرما چکا ذرھم وما یفترون۝[3] چھوڑ دے اُنھیں اور اُن کے بہتانوں کو۔ تیرے نبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم فرما چکے ایاکم وایاھم[4] اُن سے دُور رہو اور اُن کو اپنے سے دُور کرو کہیں وہ تم کو بہکا نہ دیں کہیں وہ تم کو فتنے میں نہ ڈال دیں۔

---

[1] القرآن ۶/ ۱۱۷

[2] القرآن ۶/ ۱۱۸

[3] القرآن ۶/ ۱۱۳

[4] صحیح مسلم النہی عن الروایۃ عن الضعفاء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰

marfat.com

بھائیو! ایک سہل سی بات ہے اسے غور فرما لو۔ تم اپنے رب جل وعلا اپنے قرآن اپنے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر سچا ایمان رکھتے ہو یا معاذ اللہ کچھ شک ہے! جسے شک ہو اسے اسلام سے کیا علاقہ وہ ناحق اپنے آپ مسلمان کہہ کر مسلمانوں کو کیوں بدنام کرے۔ اور اگر سچا ایمان ہے تو اب یہ فرمائیے کہ ان کے لکچروں نداؤں میں آپ کے رب عـ۱ و قرآن و نبی و ایمان کی تعریف ہوگی یا مذمت۔ ظاہر ہے کہ دوسری ہی صورت ہوگی اور اسی لیے تم کو بلاتے ہیں کہ تمھارے منہ پر تمھارے خدا و نبی عـ۲ و قرآن و دین کی توہین و تکذیب کریں۔

اب ذرا غور کر لیجئے ایک شریر نے زید کے نام اشتہار دیا کہ فلاں وقت فلاں مقام پر میں بیان کروں گا کہ تیرا باپ ولد الحرام اور تیری ماں زانیہ تھی، للہ انصاف، کیا کوئی غیرت والا حمیت والا انسانیت والا جبکہ اُسے اس بیان سے روک دینے باز رکھنے پر قادر نہ ہو اُسے سننے جائے گا حاشا للہ کسی بھنگی چمار سے بھی یہ نہ ہو سکے گا پھر ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ دیکھو کہ اللہ عـ۳ و رسول و قرآن عظیم کی توہین تکذیب مذمت سخت تر ہے یا ماں باپ کی گالی ایمان رکھتے ہو تو اُسے اُس سے کچھ نسبت نہ جانو گے۔ پھر کون سے کلیجے سے اُن جگر شگاف ناپاک ملعون بہتانوں افتراؤں شیطانی اٹکلوں ڈھکوسلوں کو سننے جاتے ہو بلکہ حقیقۃً انصافاً وہ جو کچھ بکتے اور اللہ عـ۴ و رسول و قرآن عظیم کی تحقیر کرتے ہیں اس سب کے باعث یہ سننے والے ہیں اگر مسلمان اپنا ایمان سنبھالیں اپنے رب عـ۵ و قرآن و رسول کی عزت عظمت پیش نظر رکھیں اور ایکا کرلیں کہ وہ خبیث لکچر گندی ندائیں سننے کوئی نہ جائے گا جو وہاں موجود ہو وہ بھی فوراً وہی مبارک ارشاد کا کلمہ کہہ کر تو جھوٹا ہے چلا جائے گا تو کیا وہ دیواروں پتھروں سے اپنا سر پھوڑیں گے تو تم سُن سُن کر کھلواتے ہو نہ تم سنو نہ وہ کہیں، پھر انصاف کیجئے کہ اُس کہنے کا وبال کس پر ہوا۔ علماء فرماتے ہیں ہٹے کٹے جوان تندرست جو بھیک مانگنے کے عادی ہوتے اور اسی کو اپنا پیشہ کر لیتے ہیں اُنھیں دینا ناجائز ہے کہ اس میں گناہ پر شہ دینی ہے لوگ نہ دیں تو جھک ماریں اور محنت مزدوری کریں۔ بھائیو! جب اس میں گناہ کی امداد ہے تو اس میں تو کفر کی مدد ہے والعیاذ باللہ تعالیٰ قرآن عظیم کی نص قطعی نے ایسی جگہ سے فوراً ہٹ جانا فرض کر دیا اور وہاں ٹھہرنا فقط حرام ہی نہ فرمایا بلکہ سُنو تو کیا ارشاد کیا۔ رب عزوجل فرماتا ہے:

وقد نزل علیکم فی الکتٰب ان اذا سمعتم اٰیٰت اللہ یکفر بھا ویستھزأ بھا فلا تقعدوا معھم حتی یخوضوا فی حدیث غیرہ انکم اذا مثلھم ان اللہ جامع المنٰفقین والکٰفرین فی جھنم جمیعا[1] یعنی بے شک

عـ۱ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عـ۲ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عـ۳ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عـ۴ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عـ۵ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

۱ القرآن ۴/ ۱۴۰

marfat.com

اللہ تم پر قرآن میں حکم اتار چکا کہ جب تم سنو کہ خدا کی آیتوں سے انکار ہوتا اور اُن کی ہنسی کی جاتی ہے تو اُن لوگوں کے
پاس نہ بیٹھو جب تک وہ اور باتوں میں مشغول نہ ہوں اور تم نے نہ مانا اور جس وقت وہ آیات اللہ پر اعتراض کر رہے
ہیں وہاں بیٹھے تو جب تم بھی انھیں جیسے ہو بیشک اللہ تعالیٰ منافقوں اور کافروں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا،
آہ آہ حرام تو ہر گناہ ہے یہاں تو اللہ واحد قہار یہ فرما رہا ہے کہ وہاں ٹھہرے تو تم بھی اُنھیں جیسے ہو۔
مسلمانو! کیا قرآن عظیم کی یہ آیات تم نے منسوخ کردیں یا اللہ عزوجل کی اس سخت وعید کو سچا نہ سمجھے یا
کافروں جیسا ہونا قبول کرلیا اور جب کچھ نہیں تو اُن جمگھٹوں کے کیا معنے ہیں جو آریوں پادریوں کے لکچروں ندوؤں پر
ہوتے ہیں اُن جلسوں میں شرکت کیوں ہے جو خدا و رسول[عہ۱] و قرآن پر اعتراضوں کے لیے جاتے ہیں۔
بھائیو! میں نہیں کہتا قرآن فرماتا ہے کہ انکم اذا مثلھم اُن لکچروں پر جمگھٹ والے اُن جلسوں میں شرکت
والے سب اُنھیں کافروں کے مثل ہیں وہ علانیہ بک کر کافر ہوئے یہ زبان سے کلمہ پڑھیں اور دل میں خدا[عہ۲] و رسول و
قرآن کی اتنی عزت نہیں کہ جہاں اُن کی توہین ہوتی ہو وہاں سے بچیں تو یہ منافق ہوئے جب تو فرمایا کہ اللہ اُنھیں
اور اُنھیں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا کہ اب یہاں تم لکچر دو اور تم سنو ذق انک انت العزیز الکریم[۱] الٰہی
اسلامی کلمہ پڑھنے والوں کی آنکھیں کھول ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ مسلمان اگر قرآن عظیم کی اس نصیحت
پر عمل کریں تو ابھی ابھی دیکھیں کہ اعداء اللہ کے سب بازار ٹھنڈے ہوئے جاتے ہیں ملک میں ان کے شور و شر کا نشان نہ رہے گا
جہنم کے کُندے شیطان کے بندے آپس ہی میں ٹکرا ٹکرا کر سر پھوڑیں گے اللہ و رسول[عہ۳] و قرآن عظیم کی توہینوں سے مسلمانوں
کا کلیجا پکانا چھوڑیں گے اور اپنے گھر بیٹھ کر بکے بھی تو مسلمانوں کے کان تو ٹھنڈے رہیں گے اے رب میرے توفیق دے
وحسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ وصحبہ اجمعین۔ خیر بات دور پہنچی
اور بحمد اللہ تعالیٰ بہت نافع و ضروری تھی۔ کہنا یہ تھا کہ وسوسۂ شیطان کا تیسرا علاج یہ ہے کہ خبیث تو جھوٹا ہے امام
ابوحازم کہ اجلۂ ائمۂ تابعین سے ہیں اُن کے پاس ایک شخص آکر شاکی ہوا کہ شیطان مجھے وسوسے میں ڈالتا ہے
اور سب سے زیادہ سخت مجھ پر یہ گزرتا ہے کہ آکر کہتا ہے تُو نے اپنی عورت کو طلاق دے دی امام نے فوراً فرمایا کیا تو نے
میرے پاس آکر میرے سامنے اپنی عورت کو طلاق نہ دی وہ گھبرا کر بولا خدا کی قسم میں نے کبھی آپ کے پاس اُسے
طلاق نہ دی فرمایا جس طرح میرے آگے قسم کھائی شیطان سے کیوں نہیں قسم کھا کر کہتا کہ وہ تیرا پیچھا چھوڑ سے اخرجہ

عہ۱ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
عہ۲ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
عہ۳ جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
۱ القرآن ۴۴/۴۹

marfat.com

ابوبکر بن ابی داود فی کتاب الوسوسۃ[1]

(۴) وسوسہ کا اتباع اپنے حول وقوت پر نظر سے ہوتا ہے ابلیس خیال ڈالتا ہے کہ تُو نے یہ عمل کامل نہ کیا اس میں فلاں نقص رہ گیا یہ اُس کی تکمیل کے خیال میں پڑتا ہے حالانکہ جتنا رخصت شرعیہ کے مطابق ہو گیا وہ بھی کامل وکافی ہے اکملیت کے درجات اکملوں کے لائق ہیں دشمن سے کہہ کہ اپنی دلسوزی اٹھا رکھے مجھ سے تو اتنا ہی ہوسکتا ہے ناقص ہے تو میں خود ناقص ہوں اپنے لائق میں بجالایا میرا مولٰی کریم ہے میرے عجز وضعف پر رحم فرماکر اتنا ہی قبول فرمالے گا اُس کی عظمت کے لائق کون بجالاسکتا ہے ؎

بندہ ہمان بہ کہ ز تقصیر خویش عذر بدرگاہِ خدا آورد
ورنہ سزاوار خداوندیش کس نتواند کہ بجا آورد

(بندہ وہی بہتر ہے کہ اپنے قصور کا عذر اللہ تعالٰی کی درگاہ میں کرے ورنہ خدا کی شان کے لائق کوئی شخص پورا نہیں کرسکتا۔ ت)

علامہ محمد زرقانی رحمہ اللہ تعالٰی شرح مواہب لدنیہ شریف میں فرماتے ہیں:

قال فی النصائح الوسوسۃ من اٰفات الطہارۃ واصلہا جہل بالسنۃ او خبال فی العقل ومتبعہا متکبر مدل بنفسہ سیئ الظن بعبادۃ اللہ معتمد علی عملہ معجب بہ وبقوتہ وعلاجہا بالتلہی عنہا[2] الخ

نصائح کے اندر فرماتے ہیں وسوسہ طہارت کے نقص کی وجہ سے ہوتا ہے اصل میں سنت سے بے خبری یا عقل کی خرابی ان کا پیروکار متکبر اپنے نفس کو اللہ تعالٰی کی عبادت میں بدگمانی کی طرف مائل کرنے والا اپنے عمل اور قوت پر بے جا بھروسہ خود پسندی ہے اس کا علاج یہ ہے کہ اس سے اعراض کرے۔ (ت)

مولانا شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالٰی شرح سفر السعادۃ میں فرماتے ہیں:

در دفع آں خاطر تکلف نمایند و در پے آں نروند وہم برخصت عمل کنند واگر شیطان بسیار مزاحمت دہد و گوید کہ ایں عمل کہ تو کردی ناقص و نادرست ست وپذیرائے درگاہ حق نے برغم او بگوید کہ توبرو از دست من

ان کے دفع کرنے میں تکلف نہ کریں اور ان کے پیچھے نہ جائیں اور رخصت پر عمل کریں۔ اگر شیطان بہت زیادہ تنگ کرے اور کہے کہ یہ کام جو تو نے کیا ناقص اور غلط ہے اللہ کی بارگاہ میں مقبول نہیں اس کو کہو تو جا میں اس سے

---

[1] کتاب الوسوسہ لابی بکر بن ابی داؤد۔

[2] زرقانی شرح مواہب لدنیہ اسراف فی الوضوء مطبعۃ عامرہ مصر ۷/ ۲۸۸

marfat.com

زیادہ بریں نمی آید و مولائے من کریم ست تعالیٰ از من ہمیں قدر پذیرد و فضل و رحمت وی واسع ست[1] | زیادہ نہیں کرسکتا میرا آقا و مولیٰ کریم ہے ہم سے اتنا ہی قبول کرلے گا اُس کی رحمت و فضل وسیع ہے۔ ت

(۵) آخر الدواء الکی و آخر الحیل السیف (آخری دوا داغنا ہے اور آخری حیلہ تلوار۔ ت)

یُوں بھی نہ گزرے تو کہے فرض کردم کہ میرا وضو نہ ہوا میری نماز نہ سہی مگر مجھے تیرے زعم کے مطابق بے وضو یا ظہر کی تین رکعت پڑھنی گوارا ہے اور اے ملعون تیری اطاعت قبول نہیں جب یوں دل میں ٹھان لی وسوسہ کی جڑ کٹ جائے گی اور بعونہٖ تعالیٰ دشمن ذلیل و خوار پسپا ہوگا۔ یہی معنے ہیں اُس ارشاد امام اجل مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے کہ فرماتے:

لان اصلی وقد خرج منی شیئ احب الی من ان اطیع الشیطان[2]۔ ذکرہ فی الحدیقۃ الندیۃ۔ | مجھے بے وضو نماز پڑھ لینی اس سے زیادہ پسند ہے کہ شیطان کی اطاعت کروں۔

امام اجل قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایک شخص نے شکایت کی کہ نماز میں مجھے بہت سہو ہوتا ہے سخت پریشان ہوتا ہوں فرمایا:

امض فی صلاتک فانہ لن یذھب ذلک عنک حتی تنصرف وانت تقول ما اتممت صلاتی[3]۔ رواہ امام دارالھجرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی مؤطاہ۔ | اپنی نماز پڑھے جا کہ یہ شُبہے دفع نہوں گے جب تک تو یہ نہ کہے کہ ہاں میں نے نماز پوری نہ کی یعنی یونہی سہی مگر میں تیری نہیں سُنتا۔ ت

مرقاۃ میں ہے:

المعنی لاتذھب عنک تلک الخطرات الشیطانیۃ حتی تفرغ من الصلٰوۃ وانت تقول للشیطان صدقت ما اتممت صلاتی لکن ما اقبل قولک ولا اتمھا رغما لک ونقضا لما اردتہ منی وھذا اصل عظیم لدفع الوساوس وقمع ھواجس الشیطٰن فی سائر الطاعات والحاصل ان الخلاص من | معنی یہ کہ شیطانی خطرات تجھ سے دور نہ ہوں گے تاوقتیکہ نماز سے فارغ نہ ہو، تو شیطان سے کہہ تو نے ٹھیک کہا کہ میری نماز درست نہیں لیکن میں تیری بات نہیں مانتا تیری غلط نشان دہی کو پُورا نہیں کرتا مجھ سے تُو جو چاہتا ہے میں نہیں کروں گا وسواس کو ختم کرنے کی یہ بنیاد ہے اور تمام طاعات میں شیطانی وسواس کا

---

[1] شرح سفر السعادۃ | اسراف فی الوضوء | مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر | ص ۳۰
[2] حدیقۃ الندیۃ | ذم الوسوسۃ | نوریہ رضویہ فیصل آباد | ۲/ ۶۸۸
[3] مؤطا امام مالک | العمل فی السھو | میر محمد کتب خانہ کراچی | ص ۸۴

marfat.com

الشیطان انما ھو بعون الرحمن والاعتصام بظواھر الشریعۃ وعدم الالتفات الی الخطرات والوساوس الذمیمۃ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم[1]۔

قلع قمع کا حاصل کلام شیطان سے خلاصی ہے اور یہ رحمان کی مدد سے ہے اور شریعت پر استقامت اور خط... وساوس ذمیمہ سے بے توجہی سے ہے ولا حول ولا ... الّا باللہ العلی العظیم۔ (ت)

الحمد للہ یہ فتوٰی لاحول شریف پر تمام ہُوا اس سوال کے متعلق کسی کتاب میں چند سطروں سے زاید نہ تھا خیال ت... دو تین ورق لکھ دیے جائیں گے ولہذا ابتدا میں خطبہ بھی نہ لکھا مگر حسب فیض بارگاہ عالم پناہ سید العالمین محمّد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوشش پر آیا ایک مبسوط رسالہ ہوگیا عظیم وجلیل فوائد جزیل پر مشتمل جو اس ... غیر میں نہ ملیں گے والحمد للہ رب العالمین بلکہ متعدد جگہ قلم روک لیا کہ طول زاید ہوتا اور اسی کے مضامین ... ایک مستقل رسالہ بسط البدین جس کا ذکر اُوپر گزرا جُدا کرلیا لہذا مناسب کہ اس کا تاریخی نام بارق النور فی مقادیر ماء الطھور ۱۳۲۷ھ (پاک پانی کی مقدار پر نورانی چمک ۔ ت) ہو اور خطبہ کہ سابقاً ہو الاحقاً مسطور ہو ... النھایۃ ھی الرجوع الی البدایۃ (انتہا ابتدا کی طرف لوٹتی ہے ۔ ت) اول با آخر نسبتے دارد (اول آخر سے نسبت ر...

فالحمد للہ الذی انزل من السماء ماءً طھورا لیذھب عنا الرجس ویطھرنا بہ تطھیرا ووضع المیزان وقدر کل شیئ تقدیرا کی نختار العدل ونجتنب طرفیہ اسرافا وتقتیرا واطھر الصلاۃ واطیب السلام علی من ارسل بشیرا ونذیرا وداعیا الی اللہ باذنہ سراجا منیرا فطھرنا بمیاہ فیضہ الھامر الماطر کثیرا غزیرا واذھب عنا ارجاس الکفر وانجاس الضلال بسحاب فضلہ المنھل ابدا کل حین وان ھلا کبیرا فصلی اللہ تعالٰی علیہ وعلٰی اٰلہ وصحبہ وبارك وسلم تسلیما کثیرا کثیرا امین ھذا ولاجل العجل اذ کان تمییقہ وطبع الفتاوی جاریا والطبع مشغول بشیون اھم

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لیے اس نے آسمان سے ... پانی نازل فرمایا تاکہ ہماری ناپاکی دُور کرکے طاہر ... کرے اور میزان رکھی اور ہر چیز کی مقدار معین کی تاکہ ... عدل اختیار کریں اور اسراف وکنجوسی سے اجتناب کریں ط... وطاہر صلاۃ وسلام اُن پر جن کو بشیر ونذیر اپنے ح... داعی الی اللہ اور سراج منیر بنا کر بھیجا ہم کو ان ک... کے بہتے برستے کثیر پانی سے پاک فرما اور ہم سے ک... گمراہی کی نجاستیں ان کے فضل کے سیراب کرنے ... کثیر پانی سے پاک فرما اور ہم سے کفر وگمراہی کی نجاس... ان کے فضل کے سیراب کرنے والے بادل سے ہمہ وق... دور رکھ اور نیز بارش فرما فصلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ و... وبارک وسلم تسلیماً کثیراً کثیراً امین ۔ چونکہ اس فتو...

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ باب الوسوسۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/ ۱۴۵

marfat.com

عظیمة الاخطار مع هجوم الهموم و جمود الذهن
و خمود الافکار تبقی خبایا المرام فی زوایا الکلام
لاسیما اثنان الاول حدیث الغرفة و قد
علمت ما فیه من الاشکال فلو ارسلت الغرفة
علی الجبهة کما هو السنة فی فتاوی الامام
قاضی خان و خزانة المفتین ان اراد غسل
وجهه یضع الماء علی جبینه حتی ینحدر الماء الی
اسفل الذقن و لا یضع علی خده و لا علی انفه
و لا یضرب علی جبینه ضربا عنیفا اه[1] فمعلوم قطعا
ان الماء لا یستوعب جمیع اجزاء الوجه و ان
استقبل الماء فی مسیله فاخذه بالید و
امرها علی اطراف الوجه لم یکن غسلا کما قدمت
من قبل نفسی لوضوحه بشهادة العقل و
التجربة ثم رأیته منصوصا علیه فی الخلاصة
و الخزانة اذ یقولان الغسل مرة فریضة عندنا
و ان توضأ مرة سابغة جاز و تفسیر السبوغ ان
یصل الماء الی العضو و یسیل و یتقاطر منه
قطرات اذا افاض الماء علی راس العضو
فقبل ان یصل الی المرفق او الکعب یمسک الماء
و یمد بکفه الی اخر العضو لا یکون سبوغا اه[2] هذا
لفظ الخلاصة و لفظ خزانة المفتین الغسل
مرة سابغة فریضة[3] ثم ذکر مثله و زیادة

نگارش کے وقت دوسرے فتوی کی طباعت کا کام جاری تھا
اور کچھ طبیعت بھی موزوں نہ تھی تو بعض چیزیں درج کرنا
رہ گئی تھیں، خاص طور پر دو امور لائق توجہ ہیں:
اوّل غرفہ کی حدیث، اور اس میں جو اشکال
ہے، وہ آپ کو معلوم ہے، تو اگر پورا چلّو بھر پانی منہ پر
چھوڑ دیا جائے، جیسا کہ سنّت ہے، چنانچہ فتاوی
قاضی خان اور خزانۃ المفتین میں ہے کہ اگر چہرہ
دھونے کا ارادہ کرے تو پانی پیشانی پر مارے یہاں تک کہ
ٹھوڑی کے نیچے تک بہہ کر آجائے، رخسار اور ناک پر
پانی نہ مارے اور نہ ہی سختی کے ساتھ اپنی پیشانی پر مارے
اھ تو یہ چیز قطعی طور پر معلوم ہے کہ پانی پورے چہرے پر
محیط نہیں ہوتا ہے، اور اگر بہتے ہوئے پانی کو ہاتھ سے
لے کر چہرے کے کناروں پر مل لیا تو یہ دھونا قرار
نہ پائے گا، جیسا کہ میں پہلے بیان کرچکا ہُوں اور یہ چیز
عقل و تجربہ کی شہادت سے واضح ہے، پھر یہی چیز
میں نے خلاصہ اور خزانہ میں منصوص دیکھی۔ وہ کہتے ہیں کہ
ایک مرتبہ دھونا ہمارے نزدیک فرض ہے' اور اگر اچھی
طرح ایک مرتبہ دھولیا تو کافی ہے، اور "سبوغ" کی
تفسیر یہ ہے کہ پانی عضو پر پہنچ کر بہنے لگے، اور اگر پانی
عضو کے سر پر بہایا اور قبل اس کے کہ وہ کہنیوں یا ٹخنوں
تک پہنچے اس کو کھینچ کر دوسرے اعضاء تک پہنچایا' یہ
"سبوغ" نہیں اھ یہ خلاصہ کے الفاظ ہیں اور خزانۃ المفتین

۱؎ فتاوٰی قاضی خان باب الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/ ۱۶
۲؎ خلاصۃ الفتاوٰی نوع آخر سنن الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۲
۳؎ خزانۃ المفتین

marfat.com

والثانی روایة الحسن فی توزیع الماء علی الاعضاء وما استظهرت فی توجیهه قبیل الامر الرابع فیعکره بعد ان یحاسبوا سنة الاستنجاء ویترکوا هذه السنن التی کانها للوضوء من الاجزاء لاسیما ولفظ الخلاصة فی اخر فصل الغسل والحاصل ان الرطل للاستنجاء والرطل للقدمین والرطل لسائر الاعضاء[1] اھ ولفظ وجیز الکردری فی صدر فصل الوضوء رطل للاستنجاء واخر لغسل الرجل واخر لبقیة الاعضاء[2] اھ **فهذا** ظاهر فی شمول الفم والانف فکذا الیدان الی الرسغین علی انک علمت بعد التسویة بین مجموع نفس الوجه والیدین وبین القدمین فلیتأمل لعل الله یحدث بعد ذلک امرا وصلی الله تعالٰی علی اعظم الانبیاء قدرا وفخرا وعلی اٰله وصحبه واولیائه وحزبه اولی واخری وبارک وسلم والله سبحانه وتعالٰی اعلم وعلمه جل شانه اتم واحکم۔

کے لفظ یہ ہیں کہ مکمل طور پر دھونا ایک تبہ فرض ہے
ویسا ہی ذکر کیا اور اضافہ کیا۔

دوم حسن کی روایت جو پانی کو اعضاء پر تق
کرنے سے متعلق ہے، اور جو توجیہ میں نے اس کی امر
سے کچھ پہلے کی ہے تو اس کو یہ امر مکدر کرتا ہے کہ وہ است
کی سنتوں کا تو حساب لگائیں اور ان سنتوں کو تر
کردیں جو گویا وضو کے لیے اجزاء ہیں، خاص طور پر خلا
کی عبارت جو فصل غسل کے آخر میں ہے، اور خلا
ایک رطل استنجاء کے لیے اور دو قدموں کے ایک رطل
اور باقی اعضاء کے لیے ایک رطل ہے اھ

اور وجیز کردری میں وضو کی فصل کے شروع
کہ ایک رطل استنجاء کے لیے، ایک رطل پیر دھونے کے
اور ایک باقی اعضاء کے لیے اھ یہ ظاہر ہے کہ اس می
منہ، ناک اور اسی طرح دونوں ہاتھ دونوں پہنچوں تک
شامل ہیں، علاوہ ازیں آپ کو علم ہوگیا ہے کہ چہرے
دونوں ہاتھ اور دونوں قدموں کے درمیان برابری لعی
فلیتأمل لعل الله یحدث بعد ذلک امرا۔ ت

مسئلہ ۱۸ از کلکتہ دھرم تلا نمبر ۶ مرسلہ جناب مرزا غلام قادر بیگ صاحب ۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۱۱ھ
و بار دوم از ملک بنگال ضلع نواکھالی مقام ہتیا مرسلہ مولوی عباس علی عرف مولوی عبدالسلام صاحب ۲۰ ذی الحجہ ۱۳۱۵ھ۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ حالتِ جنابت میں ہاتھ دھو کر کلّی کرکے کھانا کھانا کراہت رکھتا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی نوع منہ کیفیۃ الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۱۴
[2] فتاوٰی بزازیۃ علی حاشیۃ الہندیۃ فصل الثالث فی الوضوء ۴/ ۱۱ نورانی کتب خانہ پشاور

marfat.com

الجواب

نہ۔ اور بغیر اس کے مکروہ۔ اور افضل تو یہ ہے کہ غسل ہی کر لے ورنہ وضو کہ جہاں جنب ہوتا ہے ملائکۂ رحمت اُس مکان میں نہیں آتے۔ کما نطقت بہ الاحادیث (جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔ ت)

درمختار میں ہے:

لاباس باکل وشرب بعد مضمضۃ وغسل ید واما قبلها فیکرہ للجنب[1] اھ ملخصا

جنبی کو کُلی کرنے اور ہاتھ دھونے کے بعد کھانے پینے میں حرج نہیں، بغیر کلی و ہاتھ دھوئے مکروہ ہے (ت)

ردالمحتار میں حاشیہ حلبی سے ہے:

وضوء الجنب لهذہ الاشیاء مستحب کوضوء المحدث[2]

ان اشیاء کے لیے جنبی کو وضو کرنا مستحب ہے محدث کے وضو کی طرح (ت)

امام طحاوی شرح معانی الآثار میں مالک بن عبادہ غافقی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی کہ انھوں نے حضور پُر نور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ حاجتِ غسل میں کھانا تناول فرمایا، انھوں نے فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے سامنے اس کا ذکر کیا فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کو اعتبار نہ آیا انھیں کھینچتے ہوئے بارگاہِ انور میں حاضر لائے اور عرض کی: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ کہتے ہیں کہ حضور نے بحالِ جنابت کھانا تناول کیا۔ فرمایا: نعم اذا توضأت اکلت وشربت ولکنی لا اصلی ولا اقرء حتی اغتسل[3] ہاں جب میں وضو فرمالوں تو کھاتا پیتا ہوں مگر نماز و قرآن بے نہائے نہیں پڑھتا۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۱۹

غرہ شعبان ۱۳۱۷ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ حالت ناپاکی میں مسجد میں جانا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا

الجواب

حرام ہے مگر بضرورتِ شدیدہ کہ نہانے کی ضرورت ہے اور ڈول رسّی اندر رکھا ہے اور یہ اُس کے سوا کوئی سامان کر نہیں سکتا نہ کوئی اندر سے لادینے والا ہے یا کسی دشمن سے خائف ہے اور مسجد کے سوا جائے پناہ نہیں اور نہانے کی مہلت نہیں ایسی حالتوں میں تیمم کرکے جا سکتا ہے، صورتِ اولٰی میں صرف اتنی دیر کے لیے کہ ڈول رسّی

---

[1] الدرالمختار باب الحیض مجتبائی دہلی ۱/۵۱

[2] ردالمحتار " مصطفی البابی مصر ۱/۲۱۵

[3] شرح معانی الآثار باب ذالجنب والحائض سعید کمپنی کراچی ۱/۶۵

marfat.com

لے آئے اور صورتِ ثانیہ میں جب تک وہ خوف باقی رہے۔

اقول بلکہ صورتِ ثانیہ میں اگر دشمن سر پر آگیا تیمم کی بھی مہلت نہیں تو بے تیمم چلا جائے اور کواڑ بند کرنے کے بعد تیمم کرلے فان الحقین اذا اجتمعا قدم حق العبد لفقرہ وغنی المولی (اگر حق اللہ اور حق العبد جمع ہو جائیں تو حق العبد پورا کرے بوجہ احتیاج، اللہ تعالٰی غنی بے پرواہے۔ ت) صرف اس ضرورت کے لیے کہ گرم پانی سقائے میں ہے اور سقایہ مسجد کے اندر ہے باہر تازہ پانی موجود ہے گرم پانی لینے کو بے غسل مسجد میں جانا جائز نہیں مگر وہی ضرورت کی حالت میں کہ اگر تازہ پانی سے نہائے گا تو صحیح تجربے یا طبیب حاذق مسلم غیر فاسق کے بتانے سے معلوم ہے کہ بیمار ہو جائے گا یا مرض بڑھ جائے گا اور باہر کہیں گرم پانی کا سامان نہیں کر سکتا نہ اندر سے کوئی لا دینے والا ہے تو تیمم کرکے اندر جا کر لا سکتا ہے واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲۰ — ۴ جمادی الآخرہ ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ مسلمان کو نہانے کی حاجت ہو اُس حالت میں مسجد کے لوٹے وغیرہ کو ناپاک ہاتھ سے چھونا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب

ہاتھ پر اگر کوئی نجاست لگی ہے کہ ہاتھ سے چھوٹ کر لگ جائے گی تو چھونا جائز نہیں اگرچہ لوٹا نہ مسجد کا ہو نہ کسی دوسرے شخص کا بلکہ خود اپنی ملک ہو کہ بلا ضرورت پاک شے کو ناپاک کرنا ناجائز و گناہ ہے بحرالرائق بحث ماء مستعمل میں بدائع سے ہے تنجیس الطاھر حرام[1] (پاک کو ناپاک کرنا حرام ہے۔ ت) اور اگر کوئی نجاست نہیں صرف نہانے کی حاجت ہے تو جائز ہے اگرچہ ہاتھ یا لوٹا تر ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲۱ — از پیلی بھیت محلہ پنجابیاں مرسلہ شیخ عبدالعزیز صاحب ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اِن مسائل میں اول یہ کہ سوا مصحف خاص کے کہ جس کے چھونے کی جنب اور محدث کے حق میں شریعت سے ممانعت صریح واقع ہوئی ہے بعض مصاحف اس قسم کے رائج ہوئے ہیں کہ اُن میں علاوہ نظم قرآن شریف کے دیگر مضامین بھی شامل ہوتے ہیں چنانچہ بعض قسم اُس کی مترجم ہیں کہ مابین السطور ترجمہ فارسی یا اردو کا ہوتا ہے اور بعض مترجم کے حواشی پر کچھ کچھ فوائد بھی متعلق ترجمہ کے ثبت ہوتے ہیں بلکہ بعض میں فوائد متعلق قرات اور رسم خط وغیرہ بھی درج ہوتے ہیں اور بعض اقسام مترجم کے حاشیوں پر کوئی کوئی تفسیر بھی چڑھی ہوتی ہے بعض پر عربی مثل جلالین وغیرہ کے اور بعض میں فارسی اور اردو مثل حسینی وغیرہ کے چڑھاتے ہیں علی ہذا القیاس اس قسم

---

[1] بحرالرائق بحث الماء المستعمل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

marfat.com

کے مصاحف کے مس کرنے کا حکم بحق جنب اور محدث کے حرام ہے یا مکروہ اور درصورت کراہت تحریمی ہوگی یا تنزیہی یا جائز با بلاکراہت ہے بینوا توجروا۔

الجواب

مُحدِث کو مصحف چھُونا مطلقاً حرام ہے خواہ اُس میں صرف نظم قرآن عظیم مکتوب ہو یا اُس کے ساتھ ترجمہ وتفسیر ورسم خط وغیرہا بھی کہ ان کے لکھنے سے نام مصحف زائل نہ ہوگا آخر اُسے قرآن مجید ہی کہا جائے گا ترجمہ یا تفسیر یا اور کوئی نام رکھا جائیگا یہ زوائد قرآن عظیم کے توابع ہیں اور مصحف شریف سے جُدا نہیں ولہذا حاشیہ[1] مصحف کی بیاض سادہ کو چھُونا بھی جائز ہوا بلکہ پٹھوں کو بھی بلکہ چولی پر سے بھی بلکہ ترجمہ کا چھُونا خود ہی ممنوع ہے اگرچہ قرآن مجید سے جُدا لکھا ہو[2] ہندیہ میں ہے:

منہا حرمۃ مس المصحف لایجوز لہما وللجنب والمحدث مس المصحف الا بغلاف متجاف عنہ کالخریطۃ والجلد الغیر المشرز لا بما ھو متصل بہ ھو الصحیح ھکذا فی الھدایۃ وعلیہ الفتوی کذا فی الجوھرۃ النیرۃ والصحیح منع مس حواشی المصحف والبیاض الذی لاکتابۃ علیہ ھکذا فی التبیین[1]۔

اُنھیں سے مصحف کو چھُونے کی حرمت ہے، یہ اُن دونوں کو جائز نہیں، اسی طرح جنبی کو اور مُحدث کو مصحف چھُونا جائز نہیں، ہاں ایسے غلاف کے ساتھ چھُو سکتے ہیں جو مصحف سے الگ ہو جیسے تھیلا اور وہ جلد جس میں شیرازہ بندی نہ کی گئی ہو، نہ کہ وہ جلد جو مصحف کے ساتھ متصل ہو، یہی صحیح ہے، ہدایہ میں بھی ایسا ہی ہے اور اسی پر فتوی ہے کذا فی الجوہرۃ النیرہ، اور صحیح یہ ہے کہ جو حواشی مصحف پر ہوں بلکہ وہ سپید حصہ جس پر لکھائی نہ ہو اس کا چھُونا بھی جائز نہیں، یہی تبیین میں ہے۔ ت

اُسی میں ہے:

لوکان القراٰن مکتوبا بالفارسیۃ یکرہ لھم مسہ عند ابی حنیفۃ وھکذا عندھما علی الصحیح ھکذا فی الخلاصۃ[2]۔

اگر قرآن فارسی میں لکھا ہو تو بھی ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا چھُونا جائز نہیں، اور صحیح قول کے مطابق صاحبین کا بھی یہی مذہب ہے، ہکذا فی الخلاصہ۔ ت

درمختار میں ہے:

ولو مکتوبا بالفارسیۃ فی الاصح الا بغلافہ المنفصل[3]۔

اور اگر فارسی میں لکھا ہو تو اس کا چھُونا حرام ہے مگر اس کے غلاف کے ساتھ جو منفصل ہو۔ ت

---

[1] فتاوٰی ہندیۃ فصل رابع فی احکام الحیض نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۳۸

[2] " " " ۱/ ۳۹

[3] الدرالمختار باب الحیض مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/ ۵۱

marfat.com

ردالمحتار میں ہے :

دون المتصل کالجلد المشرز ھو الصحیح وعلیہ الفتوی لان الجلد تبع سراج[1]

نہ کہ متصل غلاف کے ساتھ جیسے شیرازہ بندی کے ساتھ جلد، یہی صحیح ہے اسی پر فتوٰی ہے کیونکہ جلد تابع ہوتی ہے، سراج۔ (ت)

اسی میں ہے :

فی السراج عن الایضاح ان کتب التفسیر لایجوز مس موضع القراٰن منہا ولہ ان یمس غیرہ وکذا کتب الفقہ اذا کان فیہا شیئ من القراٰن بخلاف المصحف فان الکل فیہ تبع للقراٰن اھ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم[2]

سراج میں ایضاح سے ہے کہ کتب تفسیر میں وہ جگہ جہاں قرآن لکھا ہو اُس کا چھُونا جائز نہیں اور دوسری کتب چھُوسکتا ہے اور اسی طرح کتب فقہ جبکہ ان میں قرآنی آیات لکھی ہوئی ہوں، مگر مصحف کا معاملہ الگ ہے کیونکہ اس میں جو کچھ ہے وہ قرآن کے تابع ہے واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔ (ت)

[1] ردالمحتار باب الحیض مصطفی البابی مصر ۱/۲۱۳

[2] ردالمحتار باب الطہارۃ بحث علوم من المصحف مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۰

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۹۱)

ع۲ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدنا بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا، اے بلال! خرچ کرو اور عرش کے مالک سے کمی کا اندیشہ نہ کرو۔ اس کو بزاز نے حضرت بلال سے اور ابویعلی اور طبرانی نے کبیر اور اوسط میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابوہریرہ اور نیز اس کو طبرانی نے کبیر میں بزاز کی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے حسن سندوں کے ساتھ روایت کیا۔

اس حدیث کا مورد یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ عنہ کے پاس ایک خرمن خرما ملاحظہ فرمایا، ارشاد ہوا، بلال! یہ کیا ہے؟ عرض کی حضور! مہمانوں کے لیے رکھ چھوڑا ہے۔ آپ نے فرمایا کیا ڈرتا نہیں کہ اس کے سبب آتش دوزخ میں تیرے لیے دھواں ہو، خرچ کر اے بلال اور عرش کے مالک سے کمی کا خوف نہ کر۔ بلکہ خود انہی بلال سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا، اے بلال! فقیر مرنا اور غنی نہ مرنا۔ عرض کی، اس کے لیے کیا طریقہ اختیار کروں؟ فرمایا، جو تجھے ملے اُسے نہ چھپا اور جو کچھ تجھ سے مانگا جائے انکار نہ کر۔ عرض کی، یارسول اللہ! یہ میں کیونکر کرسکوں۔ فرمایا یہ ہے یا آگ ہے۔ اس کو طبرانی نے کبیر میں اور ابوالشیخ نے ثواب میں روایت کیا نیز حاکم نے روایت کرکے کہا کہ یہ صحیح الاسناد ہے۔

اگر کہا جائے کہ حضرت بلال کو تاکید اس لیے فرمائی کہ وہ اصحاب صفہ میں سے تھے اور ان حضرات کرام کا عہد تھا کہ کچھ پاس نہ رکھیں گے۔ اقول (میں کہتا ہوں) ہاں، اور ہم بھی نہیں کہتے کہ ایسا کرنا ہر ایک پر لازم ہے مگر ان حضرات پر اس کے لازم کرنے سے ہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ کام فی نفسہٖ محمود ہے اور ہر صادق التوکل کو اس کی اجازت ہے ورنہ ان کو بھی منع کیا جاتا، جیسا کہ ایک صاحب نے عمر بھر رات کو نہ سونے کا عہد کیا اور ایک نے عمر بھر روزے رکھنے کا، ایک نے کبھی نکاح نہ کرنے کا عہد کیا، اس پر ناراضگی فرمائی اور ارشاد فرمایا میں روزہ رکھتا ہُوں اور افطار بھی کرتا ہُوں اور شب کو نماز بھی پڑھتا ہُوں اور آرام بھی فرماتا ہُوں اور نکاح کرتا ہُوں تو جو میری سنّت سے بے رغبتی کرے وہ مجھ سے نہیں۔ اس کو ان دونوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔

ایک شخص نے پیادہ حج کرنے کی منت مانی، ضعف وکمزوری کی وجہ سے دو آدمیوں پر تکیہ دے کر چل رہا تھا اُسے سوار ہونے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اللہ تعالٰی اس سے بے نیاز ہے کہ یہ اپنی جان کو عذاب میں ڈالے۔ اس کو ان دونوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔

ع۳ سفین بن حسین کی بجائے سعید بن جبیر، درمنثور کے مصری نسخہ میں مذکور ہے اور یہ غلط ہے۔

marfat.com

فتوٰی مسمّٰی بہ

ارتفاع الحجب عن وجوہ قراءۃ الجنب [۲۸] [۱۳]

بحالتِ جنابت قرآن پڑھنے والے کی قرات کی مختلف صورتوں سے پردہ اٹھانا (ت)

مسئلہ ۲۲ ۲۲ محرم الحرام ۱۳۲۸ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جنب کو کلام اللہ شریف کی پُوری آیت پڑھنی ناجائز ہے یا آیت سے کم بھی، مثلاً کسی مہم کام کے لیے حسبنا اللہ ونعم الوکیل یا کسی تکلیف پر انا للہ وانا الیہ راجعون کہہ سکتا ہے کہ یہ پوری آیتیں نہیں آیتوں کے ٹکڑے ہیں یا اس قدر کی بھی اجازت نہیں۔ بینوا توجروا

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد المن انزل کتابہ وقدس جنابہ فحرم قراءتہ حال الجنابۃ والصلاۃ والسلام علی من اتاہ خطابہ وطھر رحابہ وعلی الاٰل والاصحابۃ وامۃ الاجابۃ۔

تمام تعریف اس اللہ کے لئے جس نے کتاب نازل کی جو اس کی بارگاہ میں مقدس ہے اور اس کی تلاوت بحالتِ جنابت حرام فرمائی اور صلوٰۃ وسلام ان پر جن کو خطاب فرمایا اور ان کے اطراف کو پاکیزہ کیا اور ان کے آل واصحاب اور امت اجابت پر۔ (ت)

اولاً یہ معلوم رہے کہ قرآن عظیم کی وہ آیات جو ذکر وثنا ومناجات ودُعا ہوں اگرچہ پُوری آیت ہو جیسے آیۃ الکرسی متعدد آیات کاملہ جیسے سورۂ حشر شریف کی اخیر تین آیتیں ھو اللہ الذی لا الٰہ الا ھو عالم الغیب والشہادۃ سے آخر سورۃ تک بلکہ پُوری سورت جیسے الحمد شریف بہ نیت ذکر ودعا بے نیت تلاوت پڑھنا جنب وحائض ونفسا سب کو جائز ہے اسی لیے کھانے یا سبق کی ابتدا میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہہ سکتے ہیں اگرچہ یہ ایک آیت مستقلہ ہے کہ اس سے مقصود تبرک واستفتاح ہوتا ہے نہ تلاوت، تو حسبنا اللہ ونعم الوکیل

marfat.com

اور اناللہ و انا الیہ راجعون کہ کسی مہم یا مصیبت پر بہ نیت ذکرو دعا نہ بہ نیت تلاوت پڑھے جاتے ہیں، اگر پوری آیت بھی ہوتی تو مضائقہ نہ تھا جس طرح کسی چیز کے گمنے پر عسٰی ربنا ان یبدلنا خیرا منھا انا الی ربنا راغبون کہنا۔ بحر میں بعد ذکر مسائل ممانعت ہے:

ھذا کلہ اذا قرأ علی قصد انہ قرأن اما اذا قرأہ علی قصد الثناء او افتتاح امر لا یمنع فی اصح الروایات وفی التسمیۃ اتفاق انہ لا یمنع اذا کان علی قصد الثناء او افتتاح امر کذا فی الخلاصۃ وفی العیون لابی اللیث ولو انہ قرأ الفاتحۃ علی سبیل الدعاء او شیئا من الایات التی فیھا معنی الدعاء ولم یرد بہ القرأۃ فلا باس بہ اھ واختارہ الحلوانی وذکر غایۃ البیان انہ المختار[1]

یہ سب اس صورت میں ہے کہ جو کوئی شخص آیات قرآنی کی تلاوت قرآن سمجھ کر کرے۔ لیکن اگر ثنا یا کسی چیز کے افتتاح کے لیے کرے تو ممنوع نہیں، یہ اصح الروایات ہے، اور بسم اللہ کے پڑھنے میں اتفاق ہے کہ یہ بنیت ثنا یا بقصد افتتاح پڑھنا ممنوع نہیں، یہی خلاصہ میں ہے اور ابو اللیث کی العیون میں ہے کہ اگر کسی نے فاتحہ بہ نیت دعا پڑھی یا کوئی اور آیت پڑھی جس میں دعا کا مفہوم شامل ہو اور اس میں قراءت کا ارادہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اھ اس کو حلوانی نے اختیار کیا اور غایۃ البیان میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ ت

ہاں آیۃ الکرسی یا سورۂ فاتحہ اور ان کے مثل ایسی قراءت کہ سننے والا جسے قرآن سمجھے اُن عوام کے سامنے جن کو اس کا جنب ہونا معلوم ہو باآواز بہ نیت ثنا و دعا بھی پڑھنا مناسب نہیں کہ کہیں وہ بحال جنابت تلاوت جائز نہ سمجھ لیں یا اس کا عدمِ جواز جانتے ہوں تو اس پر گناہ کی تہمت نہ رکھیں۔

وھذا معنی ما قال الامام الفقیہ ابو جعفر الھندوانی لا افتی بھذا وان روی عن ابی حنیفۃ اھ[2] قالہ فی الفاتحۃ قال الشیخ اسمعیل بن عبد الغنی النابلسی والد السید العارف عبد الغنی النابلسی فی حاشیتہ علی الدرر لم یرد الھندوانی رد ھذہ الروایۃ بل قال ذلک لما یتبادر الی ذھن من یسمعہ من الجنب من غیر اطلاع علی نیۃ

ابو جعفر الہندوانی الفقیہ کی گفتگو کا یہی مفہوم ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں اس پر فتوٰی نہیں دیتا ہوں اگرچہ یہ ابو حنیفہ سے مروی ہے اھ یہ فاتحہ میں فرمایا، اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی والد سید عارف عبد الغنی النابلسی نے درر پر اپنے حاشیہ میں فرمایا کہ ہندوانی نے اس روایت کو رد کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ ان کا یہ قول اس لیے ہے کہ جو شخص جُنب سے قراءت سُنے گا

---

[1] بحر الرائق باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

[2] ایضاً

marfat.com

قائلہ من جوازہ منہ وکم من قول صحیح لایفتی بہ خوفا من محذور اٰخر ولم یقل لا اعمل بہ کیف وھو مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اھ

خود اس کے ذہن میں یہ بات آئے گی کہ شاید یہ اس کے جواز کا قائل ہے، حالانکہ اس کو اس کی نیت کا حال معلوم نہیں، بہت سے ایسے صحیح اقوال موجود ہیں کہ کسی دوسرے محذور کی وجہ سے ان پر فتوٰی نہیں دیا جاتا ہے، اس لیے انھوں نے یہ نہیں فرمایا کہ میں خود بھی اس روایت پر عمل نہیں کروں گا، اور یہ کیونکر ممکن تھا جبکہ یہ روایت ابوحنیفہ سے مروی ہے، اھ۔ ت

اقول وقیدت بالجھر وکونہ عند من یعلم من العوام انہ جنب لان المحذور انما یتوقع فیہ وھذا محمل حسن جدا وما بحث البحر تبعا للحلیۃ فسیاتی جوابہ وما احلی قول الشیخ اسمٰعیل انہ مروی عن الامام وکیف یرد ماقالت حذام۔

اقول میں نے اس میں جہر کی قید لگائی ہے اور یہ قید لگائی ہے کہ ایسی قراءت ان عوام کے سامنے ہو جو اس پڑھنے والے کو جنب سمجھتے ہوں، کیونکہ محذور کی توقع ایسی صورت ہی میں ہے، اور یہ عبارت کا بہت اچھا محمل ہے، اور بحر میں حلیہ کی متابعت میں جو کچھ ہے اس کا جواب عنقریب آئے گا، اور شیخ اسماعیل نے کتنی پیاری بات کہی ہے کہ یہ ابوحنیفہ سے مروی ہے تو اس کو رد کیسے کیا جاسکتا ہے۔ ت

ف
ثانیا آیت طویلہ کا پارہ کہ ایک آیت کے برابر ہو جس سے نماز میں فرض قراءت مذہب سیدنا امام اعظم کی روایت مصححہ امام قدوری و امام زیلعی پر ادا ہوجائے جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالی قرآن کہیں جنب کو بہ نیت قرآن اُس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہئے۔

اقول کیف وھو قراٰن حقیقۃ وعرفا فیشملہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لایقرؤ الجنب ولا الحائض شیأ من القراٰن[2] رواہ الترمذی وابن ماجۃ وحسنہ المنذری وصححہ النووی کما فی الحلیۃ قطعا۔

اقول یہ کیسے ممکن ہے جبکہ یہ قرآن ہی ہے حقیقۃً بھی اور عرفاً بھی، تو اس پر نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ قول صادق آئے گا کہ جنب اور حائض قرآن کا کوئی حصہ بھی نہ پڑھیں، اس کو ترمذی اور ابن ماجہ نے بافادہ تحسین منذری سے روایت کیا، اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا کما فی الحلیہ قطعا۔ ت

کون کہہ سکتا ہے کہ آیۂ مداینت کے اول سے یاایھا الذین اٰمنوا یا آخر سے لفظ علیم چھوڑ کر ایک صفحہ بھر

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر باب الحیض سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

[2] جامع للترمذی ماجاء فی الجنب والحائض مطبوعہ امین کمپنی دہلی ۱/ ۱۹

زاید کلام اللہ بہ نیت کلام اللہ پڑھنے کی جُنب کو اجازت ہے ردالمحتار میں ہے:

لوکانت طویلة کان بعضها کاٰیة لانها تعدل ثلث ایات ذکرہ فی الحلیة عن شرح الجامع لفخرالاسلامؒ اھ

اگر آیت طویل ہو تو اس کا بعض حصہ بھی آیت ہوگا، کیونکہ وہ تین آیات کے برابر ہے۔ اس کو حلیہ میں شرح جامع فخرالاسلام سے نقل کیا، اھ۔ ت

اقول ذهب قدس سرہ الی مصطلح الفقهاء ان الطویلة هی التی یتأدی بها واجب ضم السورة وهی التی تعدل ثلث ایات ولکن ارادة هذا المعنی غیر لازم هٰهنا اذا المناط کون المقروء قدر ما یتأدی به فرض القراءة عند الامام وهو الذی یعدل اٰیة فلو کانت اٰیة تعدل ایتین عدل نصفها اٰیة فینبغی ان یدخل تحت النهی قطعا وقس علیه وکیف یستقیم ان لا یجوز تلاوة ثلث اٰیة تعدل ثلث ایات لکونه یعدل اٰیة ویجوز تلاوة اٰیة تعدل ایتین بترک حرف منها مع انه یقرب قدر اٰیتین فتبصر۔

اقول وہ قدس سرہٗ فقہاء کی اصطلاح کی طرف گئے ہیں کہ طویل آیت سے مراد وہ مقدار ہے جس سے سورۃ ملانے کا واجب ادا ہو سکتا ہو، اور یہ ایسی آیت ہے جو تین آیات کے مساوی ہو، لیکن اس اصطلاح کا اس مقام پر چلانا لازمی نہیں کیونکہ حکم کی علّت یہ ہے کہ جو کچھ پڑھا جائے وہ اس مقدار میں ہو جس سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض قراءۃ ادا ہو جاتا ہو، یہ مقدار ایک آیت کی ہے، تو اگر ایک آیت دو آیات کے برابر ہو تو اس کا آدھا ایک آیت کے مساوی ہوا، تو چاہئے کہ قطعی طور پر وہ نہی کے تحت داخل ہو، اور اسی پر مزید قیاس کیا جائے۔ پھر یہ کیسے درست ہوگا کہ اُس تہائی آیت کی تلاوت جائز نہ ہو جو تین آیات کے برابر ہو کیونکہ وہ ایک آیت کے برابر ہے اور ایک آیت کی تلاوت جائز ہو جو دو آیات کے برابر ہو صرف ایک حرف اس کا چھوڑ دیا جائے حالانکہ وہ دو آیات کے قریب ہے، اس پر غور کرو۔ ت

ہاں جو پارۂ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اُس کے پڑھنے کو قراءت قرآن نہ سمجھیں اُس سے فرض قراءتِ یک آیت ادا نہ ہو اُتنے کو بہ نیتِ قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے امام کرخی منع فرماتے ہیں امام ملک العلماء نے بدائع اور امام قاضی خان نے شرح جامع صغیر اور امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ[1] نے کتاب التجنیس والمزید اور امام عبدالرشید ولوالجی نے اپنے فتاوٰی میں اسی کی تصحیح فرمائی ہدایہ وکافی وغیرہما میں اسی کو قوت دی درمختار میں اسی کو مختار کہا حلیہ وبحر میں اسی کو ترجیح دی تحفہ وبدائع میں اسی کو قول عامہ مشایخ بتایا اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں

---

[1] ردالمحتار بحث تلاوۃ القرآن للجنب مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷

marfat.com

خلاصہ کی فصل حادی عشر فی القرارۃ میں اسی کی تصحیح کی امام فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر اور امام رضی الدین سرخسی نے محیط پھر محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی اور زاہدی نے اس کو اکثر کی طرف نسبت کیا، غرض یہ دو قول مرجح ہیں:

اقول اور اول یعنی ممانعت ہی بوجوہ اقوی ہے۔

اولاً اکثر تصحیحات اُسی طرف ہیں۔

ثانیاً اُس کے مصححین کی جلالت قدر جن میں امام فقیہ النفس جیسے اکابر ہیں جن کی نسبت تصریح ہے کہ اُن کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے۔

ثالثاً اُسی میں احتیاط زیادہ اور وہی قرآن عظیم کی تعظیم تام سے اقرب۔

رابعاً اکثر ائمہ اُسی طرف ہیں اور قاعدہ ہے کہ العمل بما علیہ الاکثر (اکثر فقہا کی رائے پر عمل واجب ہے۔ ت) اور زاہدی کی نقل امام اجل علاء الدین صاحب تحفۃ الفقہاء و امام اجل ملک العلماء صاحب بدائع کی نقل کے معارض نہیں ہوسکتی۔

خامساً اطلاق احادیث بھی اُسی طرف ہے کہ فرمایا جنب و حائض قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔

سادساً خاص جزئیہ کی تصریح میں امیر المومنین مولٰی علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ کا ارشاد موجود کہ فرماتے ہیں:

اقرؤا القراٰن مالم یصب احدکم جنابۃ فان اصابہ فلا ولا حرفا واحدا[1]۔ رواہ الدارقطنی وقال ھو صحیح عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

قرآن پڑھو جب تک تمھیں نہانے کی حاجت نہ ہو اور جب حاجتِ غسل ہو تو قرآن کا ایک حرف بھی نہ پڑھو۔ دارقطنی نے کہا یہی صحیح ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

سابعاً وہی ظاہر الروایۃ کا مفاد ہے امام قاضی خان شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں:

لم یفصل فی الکتاب بین الاٰیۃ ومادونھا وھو الصحیح[2] اھ

کتاب میں ایک آیت اور اُس سے کم میں کچھ فرق نہیں کیا ہے یہی صحیح ہے اھ۔ ت

بخلاف قولِ دوم کہ روایت نوادر ہے۔

رواھا ابن سماعۃ عن الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ کما ذکرہ الزاھدی۔

اس کو ابن سماعہ نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے کما ذکرہ الزاہدی۔ ت

---

[1] دارقطنی باب فی النہی للجنب والحائض نشر السنۃ ملتان ۱/۱۱۸

[2] بحرالرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

marfat.com

ثامناً قوت دلیل بھی اسی طرف ہے تو اسی پر اعتماد واجب۔

ویظهر ذلك بالکلام علی ما استدلوا به للامام الطحاوی فاعلم انه وجهه رضی الدین فی محیطه والامام فخر الاسلام فی شرح الجامع الصغیر بان النظم والمعنی یقصر فیما دون الاٰیة ویجری مثله فی محاورات الناس وکلامهم فتمکنت فیه شبهة عدم القراٰن ولهذا لا تجوز الصلاة به اھ[1]

اور یہ چیز اس گفتگو سے ظاہر ہوتی ہے جو علماء نے امام طحاوی کی طرف سے استدلال کرتے ہوئے کہی ہے، رضی الدین نے اپنی محیط میں اور امام فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں فرمایا کہ نظم و معنی ایک آیت سے کم میں نہیں پائے جاتے ہیں اور یہ چیز لوگوں کے محاورات اور کلام میں پائی جاتی ہے، لہذا اس میں عدم قرآن کا شبہ پختہ ہوجاتا ہے لہذا ایک آیت سے کم میں نماز جائز نہیں ہوتی ہے اھ ت

اقول اولاً لم یصل فهمی القاصر الی قصور النظم والمعنی فیما دون الاٰیة فبعض اٰیة ربما یکون جملة تامة مستقلة بالافادة کقوله تعالٰی واصبر واٰیة تامة لا تکون کذلك کقوله تعالٰی اذا جاء نصر الله والفتح ○ هذا فی المعنی والنظم یتبعه وان ارید التحدی فلیس الا بنحو اقصر سورة لا بکل اٰیة اٰیة فابلغ ما ورد به التحدی قوله تعالٰی فاتوا بسورة من مثله وثانیاً رب اٰیة تامة تجری الفاظها علی الالسنة فی محاورات الناس کقوله تعالٰی ثم نظر ○ وقوله تعالٰی لم یلد ○ وقوله تعالٰی ولم یولد ○ علی انهما اٰیتان وقوله تعالٰی مدهامتان ○ وثالثاً جریانه فی تحاور الناس انما یورث الاشتباه علی السامع

میں کہتا ہوں کہ میری ناقص فہم میں یہ بات نہیں آتی ہے کہ ایک آیت سے کم میں نظم و معنی قاصر کیوں ہیں، کیونکہ بعض اوقات ایک آیت سے کم بھی مکمل جملہ ہوتی ہے جیسے "وَاصْبِرْ" (اور صبر کیجئے) اور کبھی ایک پوری آیۃ مکمل جملہ نہیں ہوتی ہے جیسے فرمانِ الٰہی ہے "اذا جاء نصر اللہ والفتح" (جب آجائے اللہ کی مدد اور فتح) یہ نظم میں ہے اور معنی اس کے تابع ہوتے ہیں، اور جہاں تک "تحدّی" کا تعلق ہے تو وہ چھوٹی سے چھوٹی سورہ سے متعلق ہے نہ کہ ہر ہر آیت سے، کیونکہ فرمانِ الٰہی ہے "فاتوا بسورۃ من مثلہ"۔

ثانیاً بہت سی مکمل آیات ایسی ہیں جو لوگوں کی زبان پر بطور محاورہ جاری ہوتی ہیں جیسے فرمانِ الٰہی ہے: ثم نظر۔ نیز لم یلد نیز و لم یولد۔ حالانکہ یہ دونوں دو آیتیں ہیں، اور مدھامتان

---

[1] بحرالرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

marfat.com

انه جری علی لسانه ما وافق لفظه نظم القرآن او قصد قراءة القرآن فتتمکن الشبهة عند السامع اما هو فالانسان علی نفسه بصیرة فاذا قصد التلاوة فلا معنی للاشتباه عنده و انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی والاشتباه عند السامع لا ینفی ما یعلمه من نفسه وکانه لاجل هذا اعدل المحقق علی الاطلاق فی الفتح عن هذا التقریر و اقتصر علی ما حط علیه کلامهما اخرا وهو عدم جواز الصلاة به حیث قال وجهه ان ما دون الایة لا یعد به قارئا قال تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن کما قال صلی الله تعالی علیه وسلم لا یقرء الجنب القرآن فکما لا یعد قارئا بما دون الایة حتی لا تصح بها الصلوة کذا لا یعد بها قارئا فلا یحرم علی الجنب والحائض اھ[1] ورده المحقق الحلبی فی الحلیة تبعا للامام النسفی فی الکافی باطلاق الحدیث من دون فصل بین قلیل وکثیر قال وهو تعلیل فی مقابلة النص فیرد لان شیئا نکرة فی موضع النفی فتعم وما دون الایة قرآن فیمتنع کالایة اھ[2] وتبعهما البحر ثم ش ورأیتنی علقت علیه ما نصه۔

ایک آیت ہے۔

ثالثاً لوگوں کے محاورات میں سننے والے پر اشتباہ ہوتا ہے کہ اس کی زبان پر ایسا کلمہ آگیا ہے جو نظمِ قرآنی سے مطابقت رکھتا ہے یا اُس نے قرآن کی تلاوت ہی کا قصد کیا ہو لہذا ذہنِ سامع میں شبہ جم جاتا ہے اور خود پڑھنے والا انسان تو خود اپنے بارے میں بخوبی جانتا ہے لہذا جب اُس نے تلاوت ہی کے ارادہ سے پڑھا تو اُس کے نزدیک اشتباہ کے کوئی معنی نہیں، اور اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی اجر ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہو، اور سامع کے نزدیک کسی چیز میں اشتباہ کا واقع ہونا اس کے ذاتی علم کی نفی نہیں کرتا ہے اور غالباً محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی تقریر سے اس لیے احتراز کیا، اور اُن دونوں کے کلام کے نتیجے پر ہی اکتفاء کیا اور وہ نماز کا اس کے ساتھ جائز نہ ہونا ہے وہ فرماتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے فرمانِ الٰہی ہے تم پڑھو اُس قرآن سے جو تم کو میسر ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ناپاک شخص قرآن نہ پڑھے۔ تو جس طرح ایک آیت سے کم کے پڑھنے والے کو قاری نہیں کہتے ہیں، یہاں تک کہ اس سے نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، تو اسی طرح اس کی قراءت کرنے والا قاری نہ کہلائے گا لہذا اتنی مقدار کا جنب اور حائض کے لیے پڑھنا حرام

---

[1] فتح القدیر باب الحیض والاستحاضۃ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۱۴۸

[2] حلیہ

marfat.com

نہیں کہلائے گا اھ اور محقق حلبی نے حلیہ میں اس کی تردید کی ہے، اس میں انھوں نے امام نسفی کی تائید کی ہے جو انھ
نے کافی میں فرمایا، کیونکہ حدیث میں قلیل وکثیر کی کوئی قید نہیں، ان دونوں نے فرمایا یہ نص کے مقابلہ میں تعلیل ہے، ا
پر تعلیل رد ہو گی کیونکہ شیئًا نکرہ حیز نفی میں ہے تو عام ہوگا، اور آیت سے کم قرآن ہے تو ممتنع ہوگا' جیسے آیت، ا
اُن دونوں کی پیروی بحر نے کی پھر ش' نے کی۔ تُو نے دیکھا میں نے ان کی نص پر تعلیق کی ہے۔ ت

اقول المحقق لایقیس المسألة علی المسألة بل یرید ان الاحادیث انما حرمت علی الجنب قراءة القران وقد علمنا ان قراءة ما دون الاٰیة لاتعد قراءة القران شرعا والا لجازت به الصلاة لان قوله تعالٰی فاقرؤا ما تیسر من القراٰن قد فرض القراءة من دون فصل بین قلیل وکثیر مع تاکید الاطلاق بما تیسر وحینئذ لاحجة لکم فی اطلاق الاحادیث فافهم اھ ثم لما قال الدر لو قصد التعلیم ولقن کلمة کلمة حل فی الاصح[1] وکتب علیه ش هذا علی قول الکرخی وعلی قول الطحاوی تعلم نصف اٰیة نهایة وغیرها ونظر فیه فی البحر بان الکرخی قال باستواء الاٰیة وما دونها فی المنع واجاب فی النهر بان مراده بما دونهما مابه یسمی قارئا وبالتعلیم کلمة کلمة لایعد قارئا[2] اھ کتبت علیه۔

میں کہتا ہوں محقق ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ
قیاس نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اُن کا مقصود یہ بتانا ہے
کہ احادیث کی رُو سے جُنبی اور حائض کے لیے قرآن
پڑھنا ممنوع ہے' اور یہ ہمیں معلوم ہے کہ ایک آیت سے
کم کا پڑھنا شرعاً تلاوت میں شمار نہیں ہوتا ہے و
اس مقدار سے نماز بھی جائز ہو جاتی کیونکہ فرمان ا
فاقرؤا ما تیسر من القراٰن کی رُو سے محض قراء
کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اس میں کم یا زاید کی کو
قید نہیں ہے، پھر اطلاق کی تائید ما تیسر سے کر دی گئی ہے
ایسی صورت میں آپ کے لیے اطلاق احادیث میں
کوئی حجت نہیں فافہم اھ پھر درمختار میں ہے کہ اگر
کسی نے بقصد تعلیم کسی کو قرآن کے ایک ایک کلمہ کی
تلقین کی تو اصح یہ ہے کہ یہ حلال ہے، ش نے لکھا
کہ یہ بقول کرخی ہے، اور بقول طحاوی آدھی آیت
پڑھانے کی اجازت ہے، نہایہ وغیرہ، اس میں بحر نے
اعتراض کیا ہے کہ کرخی نے ایک آیت اور اس سے کم
دونوں کو یکساں طور پر ناجائز قرار دیا ہے، اور نہر میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان کی مراد ما دون سے اتنی تعدا
ہے کہ جس کے پڑھنے والے کو قاری کہا جا سکے اور ایک ایک کلمہ پڑھانے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے اھ اس
پر میرا تبصرہ یہ ہے: ت

---

[1] الدر المختار بحث قراءت القرآن للجنب مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱/۳۳
[2] ردالمحتار " " مطبوعہ مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷

marfat.com

اقول ۱ هذا يؤيد كلام المحقق فانكم ايضا
لم تنظروا ههنا الى ان الاحاديث لم تفصل بين
القليل والكثير وانما مفزعكم فيه الى ان من
قرأ كلمة لا يعد قارئا مع ان تلك الكلمة ايضا
بعض القرآن قطعا فكذلك هم يقولون ان من
قرأ ما دون الاية لا يعد قارئا ايضا والا لكان
ممتثلا لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر منه ولزم
جواز الصلاة بما دون الاية بالمعنى المذكور
وهو خلاف ما اجمعنا عليه اھ ثم لما قال ش (شرط ۱۲)
بقی ما لو كانت الكلمة اية كص وق نقل نوح
افندی عن بعضهم انه ينبغي الجواز اقول و
ينبغي عدمه فی مدهامتان تامل اھ[1] كتبت عليه (جزا ۱۲)
اقول ۲ وجهه على ذلك ظاهر فانه لا يعد بهذا
قارئا والا لجازت الصلوة به وبه يظهر وجه ما
بحث العلامة المحشی فی مدهامتان فانه
تجوز به الصلاة عند الامام على ما مشى عليه
ملك العلماء فی البدائع والامام الاسبيجابی
فی شرح المختصر وشرح الجامع الصغير من دون
حكاية خلاف فيه على مذهب الامام رضی الله
تعالى عنه وكل ذلك يؤيد ما قدمنا فی تقرير كلام
المحقق اھ ما علقت عليه و۳ هذا كله كلام معهم
على ما قرروا وانا اقول وبالله التوفيق انما توجه
هذا على كلام النهر و ش لانهما حملا مذهب

اقول ۱ یہ بھی محقق کے کلام کی تائید کرتا ہے کیونکہ
تم نے یہاں بھی اس امر پر غور نہ کیا کہ احادیث میں کم اور
زاید کی کوئی تفصیل موجود نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ
اتنی بات ہے کہ ایک کلمہ پڑھنے والے کو قاری نہیں
کہا جاتا ہے حالانکہ یہ ایک کلمہ بھی قطعی طور پر قرآن ہی کا
حصہ ہے، اسی طرح وہ حضرات فرماتے ہیں کہ جو شخص ایک
آیت سے کم پڑھے وہ قاری نہیں کہلاتا ہے ورنہ وہ تو اللہ
کے اس قول کو بجا لانے والا قرار پائے گا فاقرءوا ما
تیسر منہ اور اس معنی کے اعتبار سے ایک آیت سے
کم پڑھنے سے بھی نماز ہو جائے گی، حالانکہ یہ اجماع کے
خلاف ہے اھ پھر "ش" نے جو فرمایا ہے کہ اگر ایک
کلمہ آیت ہو جیسے صٓ و قٓ تو اس کے بارے میں
نوح آفندی نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ چاہئے
تو یہ کہ اس سے بھی نماز جائز ہو، میں کہتا ہوں کہ اس
کی روشنی مدھامتان سے نماز نہ ہونی چاہیے تامل
اھ، اس کلام پر میں نے جو لکھا ہے وہ یہ ہے کہ اس
قول پر اس کی وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ اس سے اس کو
قاری نہیں کہا جاتا ہے ورنہ تو اس سے نماز جائز قرار
پاتی اور اسی سے اس بحث کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے
جو علامہ شامی نے کی ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک
"مدھامتان" سے نماز ہو جاتی ہے، بدائع میں
ملک العلماء اسی پر چلے ہیں اسی طرح شرح مختصر اور
شرح جامع صغیر میں امام اسبیجابی نے بھی فرمایا ہے

---

[1] ردالمحتار بحث قراءت القرآن للجنب مجتبائی دہلی ۱/ ۱۲۷

marfat.com

الکرخی علی ما اٰل به الی قول الطحاوی فانا اثبتنا
عرش التحقیق ان ما یعد به قارئا لا یجوز
وفاقا ولو بعض اٰیة وقد شهد به کلام اولئك
الاعلام الثلثة الموجهین قول ابی جعفر کما
سمعت وهذا فخر الاسلام المختار قوله مصرحا
بعدم جواز بعض اٰیة طویلة یکون کاٰیة فانکان
ابو الحسن ایضا لا یمنع الا ما یعد به قارئا لم یبق
الخلاف فالصحیح ما نص علیه فی الحلیة و
تبعه البحر ان منع الکرخی مبنی علی صرافة ارسال
ومحوضة اطلاقه بعد ان تکون القراءة بقصد
القراٰن وقد سمعت نص امیر المؤمنین المرتضی
رضی الله تعالی عنه ولا حرفا واحدا قال فی الحلیة
المذکور فی النهایة وغیرها اذا حاضت المعلمة
فینبغی لها ان تعلم الصبیان کلمة کلمة وتقطع
بین کلمتین علی قول الکرخی وعلی قول الطحاوی
تعلم نصف اٰیة انتهی قال قلت وفی التفریع المذکور
علی قول الکرخی نظر فانه قائل باستواء الاٰیة وما
دونها فی المنع اذا کان بقصد القراٰن کما تقدم
فهی حینئذ عنده ممنوعة من ذکر الکلمة
بقصد القراٰن لصدق ما دون الاٰیة علیها و
هذا اذا لم تکن الکلمة اٰیة فان کانت کمدهآمتان
فالمنع اظهر فان قلت لعل مراد هذا القائل
التعلیم المذکور بنیة غیر قراءة القراٰن قلت
ظاهر ان الکرخی حینئذ لیس بمشترط ان یکون
ذلك کلمة کلمة بل یجیزه ولو اکثر من

اس میں مذہب امام کا کوئی اختلاف نقل نہیں کیا ہے،
ہم نے جو تقریر محقق کے مذہب کی کی ہے اُس سے اس کی
تائید ہوتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

یہ تمام کلام ان کے ساتھ اس کے مطابق ہے جو انھوں نے
تسلیم کیا۔ میرے نزدیک یہ گفتگو نہر کے کلام پر متوجہ
ہوتی ہے اسی طرح "ش" پر بھی یہ گفتگو ہو سکتی ہے
کیونکہ ان دونوں حضرات نے کرخی کے مذہب کا وہی مفہوم
لیا ہے جو طحاوی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ہم
نے ثابت کیا ہے کہ ہر وہ مقدار جس کا پڑھنے والا قاری
کہلاتا ہو جنب کو اس کی تلاوت ناجائز ہے اتفاقاً خواہ یہ آیت
کا بعض حصہ ہی کیوں نہ ہو، یہی بات اُن تین علماء کے
کلام سے معلوم ہوتی ہے جو امام طحاوی کے قول کی توجیہ
فرما رہے ہیں اور فخر الاسلام جو طحاوی کے قول کو مختار
قرار دیتے ہیں ایک آیت طویلہ کے بعض حصہ کی قراءت کے
عدم جواز کے قائل ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

تو اگر ابو الحسن جوازِ قراءت کو صرف اُسی مقدار سے متعلق
کرتے ہوں جس کے پڑھنے والے کو قاری کہا جاتا ہو تو
پھر اختلاف نہ رہا، تو صحیح وہی ہے جس پر حلیہ میں
تصریح ہے اور بحر نے اس کی پیروی کی ہے کہ کرخی نے
جو عدم جواز کا قول کیا ہے وہ مطلق ہے مگر صرف شرط
اتنی ہے کہ قراءت تلاوتِ قرآن کی نیت سے ہو، اور
امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ کی تصریح گزر چکی ہے" اور
نہ ایک حرف " حلیہ میں فرمایا نہایہ وغیرہ میں ہے کہ
اگر استانی حائضہ ہو تو بقول کرخی وہ بچوں کو ایک ایک
کلمہ الگ الگ پڑھائے اور بقول طحاوی آدھی آیت

marfat.com

نصف اٰیۃ بعد ان لایکون اٰیۃ نعم لعل التقیید بالکلمۃ لکونہ الغالب فی التعلیم اولان الضرورۃ تندفع فلا حاجۃ الی فتح باب المزید علیہ اھ[1]

پڑھا سکتی ہے وہ فرماتے ہیں کرخی کے قول پر جو تفریع کی گئی ہے اس میں نظر ہے کیونکہ وہ عدمِ جواز میں ایک آیت اور اس سے کم کو برابر کہتے ہیں بشرطیکہ یہ بقصد قرآن ہو جیسا کہ گزرا تو ایسی صورت میں جو شخص ایک کلمہ تلاوت کرے بقصدِ قرآن ان کے نزدیک جائز نہ ہوگا کیونکہ اس پر "مادون الاٰیۃ" صادق آتا ہے یہ جب ہے جبکہ وہ کلمہ ایک آیت نہ ہو اور اگر ایک آیت ہو جیسے مدھامّتٰن تو منع اظہر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان کی مراد اس تعلیم سے یہ ہے کہ قرآن کے غیر کی تعلیم کی نیت ہو۔ تو میں کہتا ہوں کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں کرخی یہ شرط نہیں لگاتے کہ یہ ایک ایک کلمہ ہو بلکہ ایسی صورت میں وہ نصف آیت سے زاید کے بھی جواز کا قول کرتے ہیں، بس صرف پوری آیت نہ ہو، ہاں ایک کلمہ کی قید لگانا اس بنا پر ہوسکتا ہے کہ تعلیم میں یہی عام ہے، اور اسی سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، تو زاید کا دروازہ کھولنے کی حاجت نہیں۔ت

اقول ولہ[عـہ] ملحظ ثالث مثل الاول او احسن وھو ان المرکب من کلمتین ربما لاتجد فیہ نیۃ غیر القراٰن کقولہ تعالٰی انا اللہ وقولہ تعالٰی فاعبدنی وقولہ تعالٰی عصٰی اٰدم فان من قالہ فی غیر التلاوۃ فقد غوی بخلاف المفردات القراٰنیۃ فلیس شیئ منھا بحیث یتعین للقراٰنیۃ ولا یصلح للدخول فی مجاری المحاورات الانسانیۃ فذکر ما ھو اعم واکفی ولا یحتاج الی ادراک المعنی ولا غائلۃ فیہ اصلا حتی للجھال لاسیما النساء المخدرات فی الجھال وھذا کما تری کلام حسن من الحسن بمکان غیر انی اقول لا وجہ لقولہ بعد ان لایکون اٰیۃ فان ما کان

میں کہتا ہوں ان کے قول کی تیسری وجہ بھی ہے جو پہلے سے زیادہ اچھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جو دو کلموں سے مرکب ہو تو اس میں عام طور پر غیر قرآن کی نیت نہیں ہوتی ہے، جیسے یہ کلمات قرآنیہ ہیں انا اللہ، فاعبدنی، عصٰی اٰدم، کیونکہ یہ کلمات جو شخص تلاوت کی نیت کے بغیر کہے گا وہ گمراہ ہو جائے گا بخلاف قرآنی مفردات کے ان میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ وہ قرآن ہی کے ہو سکتے ہیں؛ اور انسانی محاورات کلام سے نہیں ہو سکتے، تو انھوں نے وہ ذکر کیا ہے جو عام ہے اور اس میں معنی کے ادراک کی حاجت نہیں، اور یہ چیز جاہل تک جانتے ہیں خاص طور پر ان پڑھ پردہ نشین خواتین، جیسے کہ آپ دیکھتے ہیں یہ اچھی گفتگو ہے۔ مگر میں

عـہ ذکرتہ مماشاۃ وسیأتی ان الوجہ عندی الثانی اھ منہ

ساتھ چلتے ہوئے میں نے اس کو ضمناً ذکر کیا ہے عنقریب آتا ہے کہ میرے نزدیک دوسری وجہ معتبر ہے۔ (ت)

[1] حلیہ

marfat.com

بنیۃ غیر القراٰن لا یتقید بما دون اٰیۃ کما تقدم و کل من ایۃ وما دونہا قد یصلح لنیۃ غیرہ و قد لاکاٰیۃ الکرسی والابعاض التی تلونا فما صلح صح ولو ایۃ وما لا فلا ولو دونہا وما بحث فی الفاتحۃ وعدم تغیرھا بنیۃ الثناء والدعاء ان الخصوصیۃ القراٰنیۃ لازمۃ لہا قطعا کیف لا وھو معجز یقع بہ التحدی فلا یجری فی کل ایۃ کما لا یخفی فلا ادری ما الحامل لہ علی التقیید بہا مع انہ ھو الناقل عن الخلاصۃ معتمدا علیہ جواز مثل ثم نظر ولم یولد ثم بحثہ فی مثل الفاتحۃ وان کان لہ تماسک فما کان لبحث ان یقضی علی النص ثم ما ذکرہ ھھنا سؤالا وترجیا ان مراد الکرخی فی التعلیم ما اذا نوی غیر القراٰن قد جزم بہ من قبل قائلا ینبغی ان یشترط فیہ (ای فی التعلیم) ایضا عدم نیۃ القراٰن لما سنذکرہ عن قریب معنی واثرا اھ[1] وقال عند قول الماتن لایکرہ التھجی بالقراٰن والتعلیم للصبیان حرفا حرفا ھذا فیما یظھر اذا لم ینو بہ القراٰن اما اذا نواہ بہ فانہ یکرہ اھ[2]۔

کہتا ہُوں کہ ان کا یہ قول کہ "آیت پُوری نہ ہونی چاہئے" اس کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ جو چیز غیر قرآن کی نیت سے پڑھی جائے اس میں یہ شرط نہیں کہ وہ ایک آیت سے کم ہو کما تقدم، اور آیت اور اس سے کم دونوں میں غیر قرآن کی نیت کی صلاحیت موجود ہے کبھی اور نہیں بھی، جیسے آیۃ الکرسی اور آیتوں کے ٹکڑے جو ہم نے بیان کیے، تو جن میں قرآن کی نیت ہوسکتی ہو، خواہ ایک آیت ہی ہو وہ صحیح ہے اور جو نہ ہو وہ نہیں ہے خواہ آیت سے کم ہی ہو، اور جو بحث انہوں نے فاتحہ کی بابت کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ ثناء اور دُعا کی نیت سے نہیں بدلتی ہے، اور یہ کہ خصوصیت قرآنیہ اس کو لازم ہے اور کیوں نہ ہو وہ معجز ہے، اس کے ذریعہ کفار کو چیلنج کیا گیا تھا، تو یہ چیز قرآن کی ہر آیت میں نہیں چلے گی، تو معلوم نہیں کہ انہوں نے یہ قید کیوں لگائی حالانکہ خود ہی انہوں نے خلاصہ سے نقل کیا اور اس پر اعتماد کیا کہ ثم نظر اور لم یولد کی مثل سے نماز جائز ہوگی، لیکن اس کے بعد انہوں نے سورہ فاتحہ پر بحث کی ہے، اس پر انہوں نے استدلال بھی کیا ہے لیکن اس کی حیثیت نص کے مقابلہ میں کیا ہے! پھر انہوں نے ایک سوال کیا اور اس کو بطور ترجی ذکر کیا کہ کرخی کی مراد تعلیم سے یہ ہے کہ غیر قرآن کی نیت ہو، تو اس پر تو وہ پہلے ہی جزم کر چکے ہیں اور فرما چکے ہیں کہ اس میں یہ شرط ہونی چاہئے کہ عدم قرآن کی نیت بھی ہو، یہ چیز ہم ابھی نقل کریں گے اھ اور ماتن کے قول "لایکرہ التھجی بالقراٰن الخ" کے تحت فرمایا، یہ اس صورت میں ظاہر ہے کہ جب وہ قرآن پڑھنے کی نیت نہ کرے لیکن اگر قرآن پڑھنے کی نیت کی تو یہ مکروہ ہے اھ (ت)

اقول وھذا ھو الحق الناصع فمجرد

میں سمجھتا ہُوں حق یہی ہے کیونکہ محض تعلیم کی

---

[1] و [2] حلیہ

نیة التعلیم غیر مغیر فما تعلیم شئ الا القاؤہ علی غیرہ لیحصل لہ العلم بہ فاذا قرأ ونوی تعلیم القرآن فقد اراد قراءة القرآن لیلقیہ و یلقنہ فنیة التعلیم لا یغیرہ بل یقررہ فما وقع فی الدر المختار من عدہ نیة التعلیم فی نیات غیر القرآن لیس فی محلہ فلیتنبہ فان قلت نیة التعلیم ان لم تکن مغیرة فما بال فتح المصلی علی غیر امامہ یفسد صلاتہ وما ھو الا التعلیم وقراءة القرآن لا تفسد الصلاة **قلت** لیس الفساد لان القرآن تغیر بنیة الفتح بل لان الفتح علی غیر الامام لیس من اعمال الصلاة وھو عمل کثیر فیفسد الا تری ان المصلی ان قیل لہ اقرأ اٰیة کذا فقرأ امتثالا لامرہ فسدت صلاتہ مع انہ لم یقرأ الا القرآن وباللہ التوفیق بقی الکلام علی توجیہ الامام ابن الھمام وما ذکرنا لہ من تقریر المرام فلنعم الجواب عنہ ما نقلہ فی الحلیة بعد الجواب الاول المذکور اذ قال مع انہ قد اجیب ایضا بالاخذ بالاحتیاط فیھما وھو عدم الجواز فی الصلاة والمنع للجنب[1] اھ۔

نیت کرنے سے صورت مسئلہ بدل نہیں سکتی ہے کیونکہ تعلیم کے معنی تو صرف یہی ہیں کہ کسی کے سامنے کوئی چیز پیش کر دینا تاکہ وہ اس کو حاصل کرلے، اب جب کسی نے قراءت کی اور تعلیم قرآن کی نیت کی تو بلاشبہ اس نے قرآن ہی کی قراءت کی تاکہ وہ اس کی تعلیم دوسرے کو دے سکے، تو نیت تعلیم قرآن کو بدلتی نہیں بلکہ اس کو اور مؤکد کرتی ہے تو دُرِّ مختار میں قرآن کی تعلیم کی نیت کو غیر قرآن کی نیتوں میں شمار کیا ہے، یہ بے محل ہے فلیتنبہ۔ ممکن ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو کہ تعلیم کی نیت اگر کوئی تبدیلی نہیں لاتی تو نمازی اپنے امام کے علاوہ اگر کسی کو لقمہ دے تو اس کی نماز کیوں فاسد ہوتی ہے، اس کی وجہ سوائے تعلیم کے اور کیا ہو سکتی ہے؟ کیونکہ قرآن پڑھنے سے نماز تو فاسد نہیں ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فساد اس وجہ سے نہیں ہے کہ قرآن لقمہ دینے کی نیت سے بدل گیا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے امام کے علاوہ کسی کو لقمہ دینا نماز کے اعمال سے نہیں یہ عمل کثیر ہے اور مفسد نماز ہے، مثلاً کوئی نمازی سے کہے کہ فلاں آیت پڑھو تو اس نے اس کی بات مانتے ہوئے قراءت کی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی حالانکہ اس نے قرآن ہی پڑھا ہے وباللہ التوفیق۔ اب امام ابن ہمام کی توجیہ پر کلام باقی رہ گیا ہے، اور جو مقصود کی تقریر ہم نے کی ہے تو اس کا عمدہ جواب وُہ ہے جو حلیہ میں منقول ہے پہلے ذکر کردہ جواب کے بعد وہ فرماتے ہیں حالانکہ ان دونوں میں احتیاط کرنے کے لیے کہا گیا ہے اور یہی جواب ہے، یعنی نماز میں یہ صورت جائز نہیں، اور جنب کو پڑھنا ممنوع ہے اھ۔ ت

اقول تقریرہ ان الامام وصاحبیہ رضی اللہ تعالٰی عنھم اختلفوا فی فرض القراءة فقال لا

میں کہتا ہوں اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اور صاحبین نے فرضِ قراءت میں اختلاف کیا ہے، صاحبین

---

[1] بحوالہ بحر الرائق بحث قرأة القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

marfat.com

ثلث قصار او اٰیة طویلة ای ما یعدل ثلثًا لانه لا
یسمی فی العرف قارئًا بدونه وقال بل اٰیة ای
اذا لم تکن مما یجری فی تحاور الناس ویشبه
تکلمهم فیما بینهم کثم نظر فانها اذا کانت کذٰلك
عد قارئا عرفا بخلاف مادون الاٰیة بالمعنی
الذی اعطینا من قبل فهو وان کان به قارئا
حقیقة لا یعد قارئا عرفا فتطرقت الشبهة
فی براءة الذمة من قبل العرف هکذا اقرره
هذا المحقق نفسه وقال قوله تعالٰی ما تیسر
مقتضاه الجواز بدون الاٰیة وهو قول ابن عباس
فانه قال اقرأ ما تیسر معك من القراٰن و
لیس شیئ من القراٰن بقلیل الا ان ما دون الاٰیة
خارج من النص اذ المطلق ینصرف الی الکامل
فی الماهیة ولا یجزم بکونه قارئا عرفا به
فلم یخرج عن عهدة ما لزمه بیقین اذ لم
یجزم بکونه من افراده فلم تبرأ به الذمة
خصوصا والموضع موضع الاحتیاط بخلاف الاٰیة
اذ یطلق علیه قارئا بها فالخلاف (ای بین
الامام وصاحبیه) مبنی علی الخلاف فی قیام
العرف فی عده قارئا بالقصیرة قالا لا وهو
یمنع وفی الاسرار ما قالاه احتیاط فان قوله
لم یلد ثم نظر لا یتعارف قراٰنا وهو قراٰن
حقیقة فمن حیث الحقیقة حرم علی الحائض
والجنب ومن حیث العرف لم تجز الصلاة
به احتیاطا فیهما اھ[1] مختصرا فعدم تناول

فرماتے ہیں تین قصار یا ایک لمبی آیت، یعنی جو تین کے
برابر ہو کیونکہ عرف میں اس سے کم قرأت والے کو قاری
نہیں کہتے ہیں، اور کہا بلکہ ایک آیت یعنی جبکہ وہ
آیت لوگوں کے محاورات میں شامل نہ ہو اور ان کے
کلام کے مشابہ نہ ہو جیسے "ثم نظر" کیونکہ اگر وہ
ایسی ہے تو وہ عرفاً قاری سمجھا جائیگا بخلاف آیت سے کم
ہونے کے اُس معنی کے جو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے
کہ اگرچہ حقیقۃً میں وہ قاری ہو لیکن عرفاً قاری نہ سمجھا جائے لہذا
عرفی اعتبار سے بری الذمہ ہونے میں شبہ پیدا ہوگیا، خود
محقق نے بھی اس مسئلہ کی تقریر اسی نہج پر کی ہے، اور
فرمایا ہے "فاقرؤا ما تیسر" کا مقتضٰی یہ ہے کہ
آیت سے کم بھی جائز ہو، اور ابن عباس کا قول یہی ہے
وہ فرماتے ہیں تمہیں جتنا قرآن یاد ہو پڑھ لو، اور قرآن کا
کوئی حصہ قلیل نہیں، البتہ ایک آیت سے کم نص سے
خارج ہے کیونکہ مطلق سے کامل کا ارادہ ہوتا ہے اور
عرف میں اس مقدار قرأت کرنے والے کو قطعی طور پر
قاری نہیں کہا جاتا ہے، تو جو ذمہ داری اس پر بطور
یقین کے عائد تھی وہ اس سے بری الذمہ نہ ہوا، کیونکہ
اس کو اس مقدار کے اس کے افراد سے ہونے کا جزم
نہیں، اور یہ مقام احتیاط کا مقام ہے بخلاف آیت
کے کہ اس مقدار پڑھ لینے والے کو آیت کا پڑھنے والا
کہا جاتا ہے، تو امام صاحب اور صاحبین کے درمیان
اختلاف کی بنیاد یہ امر ہے کہ چھوٹی آیت پڑھنے والے
کو عرف میں قاری کہتے ہیں یا نہیں، صاحبین کہتے ہیں
نہیں اور امام صاحب اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، اور
کتاب الاسرار میں ہے کہ احتیاط صاحبین کے قول
میں ہے کیونکہ "لم یلد" اور "ثم نظر" عرف میں

---

[1] فتح القدیر فصل القرأۃ نوریہ رضویہ سکھر ١/٢٩٠

marfat.com

الاطلاق ما دون الاٰیۃ فی قولہ تعالٰی فاقرءوا ما تیسر من القراٰن لایستلزم عدم تناولہ لہ فی قولہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم لایقرء الجنب ولا الحائض شیئا من القراٰن بل قضیۃ الدلیل ھو التناول ھھنا والخروج ثمہ ثم **اقول** لایخفی علیک ان لو بنی الامر ھھنا علی ما یعد بہ قارئا عرفا لزم ان یحل عند الصاحبین للجنب واختیہ قراءۃ ما دون ثلث اٰیات بنیۃ القراٰن ولا قائل بہ فتحقق ان قول الکرخی ھو الارجح روایۃ ودرایۃ والحمد للّٰہ ولہ الھدایۃ ولکن العجب من المحقق الحلبی کتبت ھذا ثم رأیت فی غنیتہ مال الی ما قلت ان لا قائل بہ حیث قال وینبغی ان تقید الاٰیۃ بالقصیرۃ التی لیس ما دونھا مقدار ثلث اٰیات قصار فانہ اذا قرأ مقدار سورۃ الکوثر یعد قارئا وان کان دون اٰیۃ حتی جازت بہ الصلاۃ و اما ما علی وجہ الدعاء والثناء فلانہ لیس بقراٰن لان الاعمال بالنیات والالفاظ محتملۃ فتعتبر النیۃ ولذا لو قرأ ذلک فی الصلاۃ بنیۃ الدعاء والثناء لا تصح بہ الصلاۃ اھ[1]۔

قرآن نہیں حالانکہ درحقیقت وہ قرآن ہے تو اگر حقیقت کا اعتبار کیجئے تو اس کی قرأت جنب اور حائض پر حرام ہے اور عرف کے اعتبار سے اس مقدار کے ساتھ نماز درست نہیں، دونوں میں یہی احتیاط ہے اھ

تو اب "فاقرءوا ما تیسر من القراٰن" میں اطلاق کا ایک آیت سے کم کو شامل نہ ہونا اس امر کو مستلزم نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "جُنب اور حائض قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں" میں بھی شامل نہ ہو، بلکہ تقاضائے دلیل یہ ہے کہ یہاں شامل ہو اور وہاں نہ ہو۔

اقول یہ امر مخفی نہ رہے کہ اگر یہاں دارومدار اس امر پر ہو کہ قرآن کی کتنی مقدار پڑھنے والے کو عرفاً قاری کہتے ہیں تو لازم آئے گا کہ صاحبین کے نزدیک جُنب وغیرہ کے لیے اس کی قرأت جائز ہو، یعنی وہ تین آیات سے کم پڑھ لیں تو حرج نہ ہو اور حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس سے معلوم ہُوا کہ کرخی کا قول ہی ارجح ہے روایۃً اور درایۃً و الحمد للہ و لی الہدایۃ۔

محقق حلبی پر تعجب ہے، جب میں یہ سطور لکھ چکا تو میں نے ان کی کتاب غنیہ کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ اُن کا میلان اُسی طرف ہے جو میں نے کہی ہے، یعنی اس کا کوئی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں آیت کو چھوٹی آیت کے ساتھ مقید کرنا چاہئے، یعنی جس سے کم مقدار تین چھوٹی آیات کے برابر نہ ہو کیونکہ اگر کوئی سورہ کوثر پڑھے تو وہ قاری کہلائے گا اگرچہ یہ ایک آیت سے چھوٹی ہے، اس لیے اس کے ساتھ نماز جائز ہے، اور جو بطور دعا اور ثنا پڑھا جائے تو اس لیے وہ قرآن نہیں ہے، کیونکہ اعمال کا دارومدار

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قراءۃ القرآن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۷

نیتوں پر ہے اور الفاظ محتمل ہیں تو نیت ہی کا اعتبار رہوگا' اس لیے اگر یہ نماز میں بہ نیتِ دُعا و ثنا' پڑھا تو نماز نہ ہوگی اھ۔ت

اقول اولاً[1] وقع بحثه علی خلاف المنصوص فی شرح الجامع الصغیر للامام فخر الاسلام فانه اعتبر کون بعضها کاٰیة لاکثلث کما تقدم وثانیاً[2] عدل عن قول الامام الی قولهما فی افتراض ثلث فان داعی الاحتیاط لما مر عن الاسرار ان ماقالاه احتیاط فتقدم عن الاسرار نفسها ان ذلك فی الصلاة امافی مسألة الجنب فالاحتیاط فی المنع وقد نقله هکذا فی الغنیة وثالثاً ماذکر[3] من عدم الاجزاء اذا قرأ فی الصلاة بنیة الثناء خلاف المنصوص ایضا ففی البحر عن التوشیح عن الامام الخاصی اذا قرأ الفاتحة فی الاولیین بنیة الدعاء نصوا علی انها مجزئة[1] اھ وعن التجنیس اذا قرأ فی الصلاة فاتحة الکتاب علی قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القراءة فی محلها فلا یتغیر حکمها بقصده[2] اھ ومثله فی الدر نعم نقل فی البحر عن القنیة انها ذکرت فیه خلافا ورقمت لشرح شمس الائمة انها لاتنوب عن القراءة[3] وانت تعلم ان القنیة لاتعارض المعتمدات والزاهدی غیر موثوق به فی نقله ایضا کما نصوا علیه واللہ تعالٰی اعلم۔

میں کہتا ہوں اوّلاً جو بحث انہوں نے کی ہے کہ وُہ فخر الاسلام کی اُس تصریح کے خلاف ہے جو انہوں نے جامع صغیر میں کی ہے کیونکہ اُنھوں نے اُس کے بعض کو ایک آیت کی طرح قرار دیا ہے نہ کہ تین آیات کی طرح جیسے کہ گزرا۔

ثانیاً انہوں نے امام کے قول سے صاحبین کے قول کی طرف عدول کیا، تین آیات کی فرضیت کے سلسلہ میں۔ اب اگر انہوں نے احتیاط کو مدنظر رکھا ہے جیسا کہ اسرار سے گزرا ہے کہ صاحبین کا قول احتیاط کے اقرب ہے، تو اسرار ہی میں یہ موجود ہے کہ یہ نماز کے متعلق ہے جُنب کے مسئلہ میں، تو احتیاط منع میں ہے اور اسی طرح غنیہ میں ہے۔

ثالثاً یہ جو ذکر کیا ہے کہ یہ نماز میں جائز نہیں، یہ اُس صورت میں ہے جبکہ نماز میں بہ نیت ثنا پڑھے، تو یہ بھی خلافِ منصوص ہے، بحر میں توشیح سے امام خاصی سے منقول ہے کہ جب کسی نے سورۂ فاتحہ پہلی دو رکعتوں میں بنیت دعا پڑھی تو علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ کافی ہے اھ اور تجنیس میں ہے کہ جب کسی نے سورۂ فاتحہ بنیت ثنا پڑھی تو نماز جائز ہوئی، کیونکہ قرأت اپنے محل میں پائی گئی تو اس کا حکم بقصد ثنا نہیں بدلے گا اھ اس کی مثل دُر میں ہے، البتہ بحر میں قنیہ سے نقل کیا کہ اس میں اختلاف ہے اور شرح شمس الائمہ میں ہے کہ وہ قرأت کے قائم مقام نہیں، اور یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ قنیہ

---

۱ و۲ و۳ بحرالرائق بحث قراءة القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰۰

معتمد کتب کے مقابلہ کی کتاب نہیں ہے اور زاہدی کی نقل قابلِ اعتماد نہیں، علمائے اس کی تصریح کی ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ عیون امام فقیہ ابو اللیث کی عبارت کہ صدر کلام میں گزری جس میں فرمایا تھا کہ فاتحہ وغیرہا آیات دعا بہ نیت دعا پڑھنے میں حرج نہیں نہر الفائق میں اُس سے یہ استنباط فرمایا کہ یہ حکم صرف اُنہی آیات سے خاص ہے جن میں معنی دُعا و ثنا ہوں ورنہ مثلاً سورۂ لہب وغیرہا اگر بنیت غیر قرآن پڑھے تو ظاہراً روا نہ ہونا چاہیے۔

حیث قال ظاھر التقیید بالایات التی فیھا معنی الدعاء یفھم ان مالیس کذلک کسورۃ ابی لھب لایؤثر فیھا قصد غیر القرانیۃ لم ار التصریح بہ فی کلامھم[1]۔

وُہ فرماتے ہیں کہ اُن آیات کے ساتھ متقید کرنا جن میں دعا کے معنی ہیں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جن آیات میں یہ چیز نہیں ہے جیسے سورۂ ابی لہب وغیرہ، تو ان میں غیر قرآن کی نیت سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مگر فقہاء کے کلام میں مجھے اس کی تصریح نہ مل سکی۔ ت

علامہ شامی نے منحۃ الخالق و رد المحتار میں اس کی تائید فرمائی کہ:

قد صرحوا بان مفاھیم الکتب حجۃ اھ[2] ولفظ المنحۃ المفھوم معتبر مالم یصرح بخلافہ[3] اھ

فرماتے ہیں کتابوں کے مفہوم مخالف حجۃ ہیں اور منحہ میں ہے کہ مفہوم مخالف معتبر ہے جب تک اس کے خلاف کی تصریح نہ ہو اھ ت

اقول اولاً خلاصہ و بزازیہ و بحر میں ہے:

وھذا لفظ الوجیز امااذا قصد الثناء او افتتاح امر فلا فی الصحیح[4]۔

یہ الفاظ وجیز کے ہیں لیکن اگر ارادہ ثنا و دعا کا ہو حکم یہ ہے کہ صحیح نہیں۔ ت

درمختار میں ہے:

فلو قصد الدعاء او الثناء او افتتاح امر حل[5]۔

اگر دعاء و ثناء یا افتتاح کا ارادہ تو حلت کا حکم ہے۔ ت

---

[1] بحر الرائق بحث قراۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹
[2] رد المحتار ″ مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۲۷
[3] منحۃ الخالق علی البحر قراۃ القرآن للجنب سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹
[4] بحر الرائق ″ ″ ″ ″
[5] درمختار ″ ″ مجتبائی دہلی ۱/ ۳۳

marfat.com

یہاں تو کہہ سکتے ہیں کہ بعد تنقیح افتتاح کا حاصل دعا و ثنا سے جدا نہ ہوگا مگر غلاصہ و حلیہ و بحر میں ہے :

وحرمۃ قراءۃ القرآن (ای من احکام الحیض) الا اذا کانت اٰیۃ قصیرۃ تجری علی اللسان عند الکلام کقولہ ثم نظر او لم یولد[1] اھ

قرآن کے پڑھنے کی حرمت ہے (حیض کے احکام میں ہے) مگر جبکہ چھوٹی آیت ہو جو اکثر لوگوں کی زبان پر گفتگو میں آتی ہے مثلاً ثم نظر یا لم یولد۔ ت

یعنی جبکہ قرأت قرآن کی نیت نہ ہو اور اپنے کلام میں پوری آیت سے موافقت واقع ہو جائے مثلاً زید کی حکایت حال میں کہا : ثم نظر زید (پھر زید نے نظر کی ۔ ت) یا کسی نے ہندہ کے حمل کو پوچھا کہ پیدا ہوا کہا ما وضع و لم یولد بعد (نہیں پیدا کیا اور لم یولد بعد میں کہا ۔ ت) تو اس میں حرج نہیں اگرچہ ثم نظر بالاتفاق اور و لم یولد علی الخلاف پوری آیتیں ہیں اس لیے کہ بہ نیت قرآن نہ کہی گئیں یہاں سے صراحۃً ظاہر کہ جواز کے لیے عدم نیت قرآن کافی ہے خاص نیت دُعا یا ثنا ضرور نہیں کہ ان صورتوں میں دعا و ثنا کہاں ! یُوں ہی اگر نقل حدیث میں کہا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں اس کے جواز میں بھی شبہ نہیں اگرچہ محمد رسول اللہ ضرور قرآن عظیم ہے اور یہاں نام اقدس مقصود نہ کہ دعا و ثناء لاجرم بحر سے گزرا ھذا کلہ اذا قرأ علی قصد انہ قرآن[2] (ان تمام آیتوں کو اگر قرآن کے ارادہ سے پڑھا کہ یہ قرآن ہیں ۔ ت) اسی طرح خلاصہ میں ہے، تنویر میں ہے : یحرم قراءۃ قرآن بقصدہ[3] (قصداً بحالتِ جُنب قرآن پڑھنا حرام ہے ۔ ت)

ثانیاً عیون کا اتنا مفاد مسلّم کہ آیاتِ دعا میں نیتِ دُعا درکار ہے نہ یہ کہ نیتِ دُعا ہی پر مدار ہے ،

و ذلک انہ تصویر لنیۃ غیر القراٰن وھی فی ایات الدعا بنیۃ الدعاء فیفید ان الجواز بنیۃ الدعا مقصور علی ایات الدعاء لاقصر الجواز مطلقا علی نیۃ الدعاء کأن تقول لو قراء التسمیۃ بنیۃ الافتتاح و لم یرد القراءۃ فلاباس بہ لایدل علی قصر الحکم فی جمیع القراٰن علی نیۃ الافتتاح لکنی۔

اور یہ اس لیے ہے کہ یہ غیر قرآن کی نیت کی توضیح ہے اور یہ دُعا والی آیات میں بہ نیت دعا قرآن پڑھنے میں ہے ، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جواز صرف آیاتِ دُعا کے بہ نیت دُعا پڑھنے تک محدود ہے یہ نہیں کہ جواز صرف نیتِ دعا تک محدود ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص بسم اللہ الرحمٰن الرحیم افتتاح کی نیت سے پڑھے قرأت کا ارادہ نہ کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ، مگر اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ پورے قرآن کو بہ نیتِ افتتاح پڑھ لے تو بھی حرج نہ ہو ۔ ت

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الحیض نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۳۰

[2] بحرالرائق قرأۃ القرآن للجنب سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

[3] الدرالمختار " مجتبائی دہلی ۱/ ۳۳

marfat.com

اقول وباللہ التوفیق تحقیق مقام یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں عدمِ نیت واعدامِ نیت۔ عدمِ نیت یہ کہ بعض الفاظ اتفاقاً موافق نظم قرآن زبان سے اپنے کلام میں ادا ہوجائیں جیسے صور مذکورہ میں ثم نظر اور ولم یولد کہ ان کے تکلم کے وقت متکلم کا خیال بھی نہیں جاتا کہ یہ الفاظ آیاتِ قرآنیہ ہیں یہاں قرآنِ عظیم کی طرف قصد سرے سے پایا ہی نہ گیا اور اعدامِ نیت یہ کہ آیاتِ قرآنیہ کی طرف التفات کرے اور بالقصد انھیں نیت قرآن سے پھیر کر غیر قرآن کا ارادہ کرے آیۃ الکرسی یا سورۂ فاتحہ یا سورۂ تبّت وغیرہا ہر کلام طویل میں یہی صورت متحقق ہوسکتی ہے ناممکن ہے کہ بلا قصد زبان سے تین آیات کے برابر کلام نکل جائے جو بالکل نظمِ قرآنی کے موافق ہو کہ اس قدر سے تحدّی فرمائی گئی ہے تو کوئی اُتنے پر کیونکر قادر ہوسکتا ہے، نہیں بلکہ یقیناً الفاظِ قرآنیہ ہی کا قصد کرے گا پھر اُن کو بالارادہ نیّتِ قرآن سے نیّتِ غیر کی طرف پھیرے گا اور موجوداتِ حقیقیہ اعتبارِ معتبر کے تابع نہیں ہوتے نہ باوجود علم قصداً تبدیلِ نیت سے علم منتفی ہو اگر کوئی شخص شہد کو جان کر اس نیت سے کھائے کہ یہ شہد نہیں نمک ہے تو نہ وہ واقعی نمک ہوجائے گا نہ اس کا علم کہ یہ واقع میں شہد ہے زوال پائے گا۔ یونہی جب اس نے نظمِ قرآنی کی طرف قصد کیا اور اُسے ادا کرنا چاہا تو باوصف علم حقیقت اس کا یہ خیال کرلینا کہ میں یہ قرآن نہیں پڑھتا کچھ اور پڑھتا ہوں نہ قرآنِ عظیم کو اس کی حقیقت سے متغیر ہوسکتا ہے نہ یہ دیدہ و دانستہ اُس تبدیلِ خیال سے کچھ نفع پاسکتا ہے تو کیونکر ممکن کہ تعظیم قرآنِ عظیم کے لیے جو حکم شرعِ مطہر نے اسے دیا یہ دانستہ نیت پھیر کر اُسے ساقط کردے۔

اقول وبہ استبان ضعف ما اجاب بہ العلامۃ اسمٰعیل فی حواشی الدرر عن بحث الحلیۃ فی قراءۃ الفاتحۃ بنیۃ الدعاء اذ قال المحقق ان ھذا قراٰن حقیقۃ وحکما لفظا و معنی کیف لا ھو معجز یقع بہ التحدی وتغییر المشروع فی مثلہ بالقصد المجرد مردود علی فاعلہ فان الخصوصیۃ القراٰنیۃ فیہ لازمۃ قطعا ولیس فی قدرۃ المتکلم اسقاطھا عنہ مع ما ھو علیہ من النظم الخاص[1] اھ فاجاب العلامۃ النابلسی وتبعہ فی المنحۃ بانہ اذا لم یرد بھا القراٰن فاتت ما فیہ من العزایا التی یعجز عن الاتیان بھا جمیع المخلوقات

اقول علامہ اسمٰعیل نے حواشی درر میں سورہ فاتحہ بہ نیت دُعا پڑھنے سے متعلق حلیہ کی بحث کا جو جواب دیا ہے، ہماری اس گفتگو سے اس کا ضعف بھی ظاہر ہوگیا، محقق نے فرمایا ہے یہ قرآن ہے حقیقۃً وحکماً، لفظاً ومعناً، کیونکہ اُس کے ساتھ تحدّی ہوئی ہے، اور جو شخص اس قسم کے مشروع کو محض اپنے مقصد سے بدلنا چاہے تو اس کا مقصد غیر معتبر ہے، کیونکہ اس میں خصوصیت قرآنیہ لازم ہے قطعاً، اور نظمِ خاص کے ہوتے ہوئے کسی متکلم کے بس کی یہ بات نہیں کہ وہ خصوصیت کو ختم کرسکے اھ علامہ نابلسی نے اس کا جواب دیا اور صاحبِ منحہ نے اس کی پیروی کی کہ جب پڑھنے والے نے اس سے قرآن کا ارادہ نہ کیا تو اس سے قرآنی

[1] حلیہ

marfat.com

اذ المعتبر فیہا القصد اما تفصیلا وھو من البلیغ او اجمالا وذلک بحکایۃ کلامہ وکلاھما منتف حینئذ کما لایخفی اھ[1] ولعمری ان فی حکایتہ غنی عن نکایتہ ولیت شعری کیف تفوت المزایا الثابتۃ اللازمۃ الواقعیۃ بمجرد صرف القارئ النیۃ عن نسبتہ الی متکلمہ مع بقاء الکلام علی نظمہ وقد کان نبہ علیہ المحقق فی بحثہ فلم یلتفت الیہ العلامۃ واعاد الکلام من دون جواب ولا المام۔

خصوصیات ختم ہوگئیں وہ خصوصیات جن کی وجہ سے اِنس جن اس کے مقابلہ سے عاجز ہیں، اس لیے کہ اس میں معتبر قصد ہی ہے تفصیلا جیسے بلیغ شخص سے یا اجمالاً جیسے کوئی شخص کلامِ بلیغ کی حکایت کرے اور یہ دونوں امر ایسی صورت میں منتفی ہیں، کما لایخفی اھ

میں اس سے سمجھتا ہوں اس کلام کو محض نقل کردینا ہی کافی ہے اس پر کسی جرح کی حاجت نہیں خو سوچیں کہ قرآن کی وہ خصوصیات جو اس کے ساتھ لازم ہیں محض اس لیے کیسے تبدیل ہوسکتی ہیں کہ پڑھنے وا پڑھنے سے اس کلام کی نسبت اس کے متکلم کی طرف نہیں کررہا ہے درانحالیکہ اس کی نظم کی تمام خصوصیات علی حال باقی ہیں، محقق نے اپنی بحث میں اس طرف تنبیہ کی ہے مگر علّامہ اس پر متنبہ نہ ہوتے اور کلام کا اعادہ کیا مگر جواب نہ دیا۔ ت

واقول فی الحل وجود المزایا بثبوتھا الواقعی وظہورھا بالعلم تفصیلا او اجمالا کما وصفتم وبہما یتم امر التحدی وکلاھما حاصل حینئذ اذ ما قصد الاخذ الا ما ھو قراٰن وما احدث الا صرف النیۃ ولا صرف الا بعد العلم ولا علم ینتفی بالصرف **وایضا** لوفات المزایا المعجزۃ للخلق بصرف القصد لوجب فوت عجزھم بہ وھو باطل بداھۃ **وکذا** ما اجاب النہر وتبعہ فی ردالمحتار بان کونہ قراٰنا فی الاصل لایمنع من اخراجہ عن القراٰنیۃ بالقصد اھ[2] وقد کان اتی المحقق

اقول اس کا حل یہ ہے کہ حقیقی اور واقعی خصوصی موجود رہتی ہیں اور ان کا ظہور علم سے تفصیلی اور اجمالی طو پر ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے، اور اتنی مقدار سے چیلنج کا معاملہ پورا ہوجاتا ہے، اور یہ دونو اس وقت حاصل ہیں، اس لیے کہ جس چیز کو پڑھنے ک ارادہ کیا گیا ہے وہ قرآن ہی ہے اور جو نئی چیز پی ہوتی ہے وہ نیت کرنا ہے اور نیت علم کے بعد ہی ہوتی ہے اور کوئی علم پھیرنے سے منتفی نہیں ہوتا ہے۔ نیز اگر معجزاتی خصوصیات جو مخلوق کے لیے ہیں نیت کے پھیرنے سے ختم ہوجائیں تو ان کے عجز کا فوت ہونا بھی لازم آنا، اور یہ یقیناً باطل ہے بداہۃً، اور اسی طرح

۱؎ منحۃ الخالق علی حاشیہ بحر الرائق بحث قراءۃ القرآن للجنب ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

۲؎ ردالمحتار ابحاث الغسل مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۷

marfat.com

على هذا ايضا كما سمعت اما نحن فقد اوضحنا باحسن وجه ان لا اثر للقصد فى تغيير الحقائق وكذا ما تقدم من تمسك الغنية ان ما على وجه الدعاء ليس بقرأن لان الاعمال بالنيات الخ[1]

وہ جواب جو نہر نے دیا اور جس کی پیروی ردالمحتار نے کی اس کا قرآن ہونا اصل میں، ارادہ کی وجہ سے اس کو قرآن ہونے سے خارج نہیں کردیتا ہے اھ اور محقق نے بھی یہی بات کہی ہے اور ہم نے بہت اچھی طرح واضح کردیا ہے کہ قصد کو حقائق کے تبدیل کرنے میں کوئی تاثیر نہیں، اور اسی طرح غنیہ کا یہ قول کہ جو دعا کے طور پر ہو وہ قرآن نہیں، کیونکہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے الخ۔ ت

اقول نعم لا یثاب ثواب التلاوۃ من نواہ دعاً لکن القرأن کیف ینسلخ عن القرأنیۃ مع بقاء النظم المتحدی بہ واذا القصد الی الاخذ منہ فبمجرد صرف النیۃ کیف یزیل التعظیم الواجب علیہ فان صرفہا عن شیئ مع العلم بہ ان کان لہ اثر ففی حرمان الصارف عما ہو لہ دون اسقاط ما ہو علیہ وبالجملۃ لیس فی شیئ من ہذہ ما یغنی من جوع۔

اقول یہ درست ہے کہ جو قرآن کو بہ نیت دعا پڑھے گا اس کو تلاوت کا ثواب نہ ملے گا لیکن قرآن اس نظم کے ہوتے ہوئے جس کو اللہ نے بطور چیلنج پیش کیا ہے قرآن ہونے سے خارج نہ ہوگا، اور چونکہ قصد صرف اس کو حاصل کرنے کا ہے تو محض نیت اس تعظیم کے ختم کرنے کا جواز نہیں بنے گی جو قاری پر لازم ہے، کیونکہ نیت اگر کسی چیز کو بدلتی بھی ہے اس کے علم کے باوجود تو وہ صرف اس قدر ہے کہ نیت کرنے والا ثواب سے محروم رہے جس کا وہ نیت کی وجہ سے مستحق تھا، یہ نہیں کہ جو اس پر واجب تھا وہ بھی ساقط ہوجائے، خلاصہ یہ کہ اس کے بارے میں فقہاء کے دلائل تسلی بخش نہیں۔ ت

ثم اقول عساك ایقنت مما القیت علیك ان المناط ہو ان یعمد الی القرأن فیأخذ من نظمہ ویقرأہ علی نیۃ غیرہ سواء کان قدر ما وقع بہ التحدی اولا فان القلیل والکثیر من الکلام العزیز سواء فی وجوب الادب والتعظیم اما سمعت الی قول حبر الامۃ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما لیس شیئ من

پھر آپ کو ہماری تقریر سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ دارومدار اس امر پر ہے کہ کوئی شخص قرآن پڑھے مگر قرآن کی نیت سے نہ پڑھے خواہ یہ اتنی مقدار ہو کر جس سے چیلنج دیا گیا ہو یا اتنی مقدار نہ ہو کیونکہ اللہ کے کلام کا قلیل وکثیر برابر ہے یعنی ادب وتعظیم کے اعتبار سے، چنانچہ احسن الامہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے "قرآن کا کوئی حصہ قلیل نہیں، تو محقق کا

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قرأۃ القرآن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۷

marfat.com

القرآن بقليل فتخصيص المحقق الكلام بما تحدى به ليس فی محله ولا يتوقف عليه كونه قرآنا حقيقة وحكما ولفظا ومعنى كما يوهمه كلامه نعم لزوم الخصوصية القرآنية يختص بذلك لاستحالة جريانه على اللسان اتفاقا دون ما دونه كما علم من موافقات الفرقان والفاروق رضی الله تعالیٰ عنه وقوله عند سماع اية اطوار الخلق فتبٰرك الله احسن الخالقين فنزل كذلك لكن اسمعناك ان لا حاجة اليه بعد تعمد الاخذ من القرأن العظيم فهو بما فی نفسه عليم فافهم وتثبت۔

یہ قید لگانا کہ "اتنی مقدار کہ جس سے چیلنج کیا گیا ہو" بے محل ہے، اور اس پر اس کا قرآن ہونا حقیقۃً، حکماً، لفظاً و معنیً موقوف نہیں، اور یہی چیز ان کے کلام سے مترشح ہوتی ہے، ہاں خصوصیت قرآنیہ کا لزوم اس کے ساتھ مختص ہے کیونکہ یہ زبان پر اتفاقاً جاری نہیں ہوسکتا ہے ہاں ایک آیت سے کم جاری ہوسکتی ہے، یہ بات موافقات القرآن سے معلوم ہے، حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ نے جب یہ سُنا فتبارك الله احسن الخالقين کہا تو ایسا ہی نازل ہوگیا، لیکن جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں جب قرآن حاصل کرنے کا ارادہ کرلیا تو اب اس کی حاجت نہیں اور اللہ دل کی بات جاننے والا ہے۔ ت

تو واجب تھا کہ سورۂ فاتحہ و آیۃ الکرسی بالائے سر فقط الحمد للہ یا سبحٰن اللہ یا لا الٰہ الا اللہ بھی جُنب کو جائز نہ ہو جبکہ ان میں اخذ عن القرآن کا قصد کرے اگرچہ نیت قرآن سے پھیر کر غیر قرآن کی کرلے، مگر شرع مطہر نے لحاظ فرمایا کہ مسلمان ہر وقت ہر حال میں اپنے رب جل وعلا کے ذکر و ثنا اور اُس سے سوال و دُعا کا محتاج ہے اور ثنائے الٰہی وہی اتم اکمل ہے جو خود اُس نے اپنے نفس کریم پر کی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عرض کرتے ہیں،

لا احصی ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك[1]

الٰہی! میں تیری تعریف نہیں کرسکتا تو ویسا ہے جیسی تُو نے خود اپنی ثنا کی۔

یُوں ہی جو دعائیں قرآن عظیم نے تعلیم فرمائیں بندہ اُن کی مثل کہاں سے لاسکتا ہے رحمت شریعت نے نہ چاہا کہ بندہ ان خزائن بے مثال سے روکا جائے علی الخصوص حیض و نفاس والیاں جن کی تہائی عمر انھیں عوارض میں گزرتی ہے لہٰذا یہاں بہ تبدیل نیت اجازت فرمائی جسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بہ نیت افتتاح کہنے کے جواز پر اجماع علما نے ظاہر کردیا اس کی نظیر یہ ہے کہ نماز میں کسی کلام سے اگرچہ آیت یا ذکر الٰہی ہو ایسے معنی کا افادہ جو اعمال نماز سے باہر ہے مفسد نماز ہے مثلاً کسی خوشی کی خبر کے جواب میں کہا الحمد للہ رب العٰلمین یا خبر غم کے جواب میں انا للہ وانا الیہ راجعون یا کسی نے پُوچھا فلاں شخص کیسا ہے اُس کی خُوبی بتانے کو کہا سبحان اللہ نماز جاتی رہے گی مگر کسی شخص نے

---

[1] سنن ابی داؤد باب القنوت فی الوتر مطبوعہ مجتبائی لاہور ۱/ ۲۰۲

marfat.com

آواز دی اور اس نے یہ جتانے کو کہ میں نماز پڑھتا ہوں لا الٰہ الا اللہ یا سبحٰن اللہ یا اس کے مثل ذکر یا قرآن عظیم سے کچھ کہا نماز نہ جائے گی کہ شرع مطہر نے اس حاجت کے دفع کو اتنے کی اجازت عطا فرمادی ہے، درمختار میں ہے:

یفسدھا جواب خبرسوء بالاسترجاع[1] اس کو فاسد کردے گا استرجاع جو بُری خبر کا جواب ہے۔

اُسی میں ہے:

اراد اعلامہ بانہ فی الصلاۃ لاتفسد اتفاقا ابن ملک وملتقی۔[2] اُس نے ارادہ کیا کہ کسی کو اپنے نماز میں ہونے پر مطلع کردے تو اس کی نماز اتفاقاً فاسد نہ ہوگی۔ ابن ملک وملتقی۔ (ت)

ہدایہ میں ہے:

لواجاب رجلا فی الصلاۃ بلاالٰہ الا اللہ فھذا کلام مفسد وان اراد اعلامہ انہ فی الصلاۃ لم تفسد بالاجماع لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلٰوۃ فلیسبح۔[3] اگر کسی کو لا الٰہ الا اللہ سے جواب دیا تو یہ کلام مفسد ہے اور اگر محض اس امر کی اطلاع کا ارادہ کیا کہ وُہ نماز میں ہے تو نماز بالاجماع فاسد نہ ہوگی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی پر دورانِ نماز اگر کوئی مصیبت آجائے تو وہ تسبیح کہے اھ۔ (ت)

اقول فبھذا ظھرالجواب عن بحث الحلیۃ وللہ الحمد ومحصلہ ان ذلک مستثنٰی بالاذن الشرعی کما استثنی بہ قصد الاعلام بانہ فی الصلاۃ مع تحقق المعنی المفسد قطعا وھو افادۃ معنی لیس من اعمال الصلاۃ فافھم وتثبت۔ اقول اسی سے حلیہ کی بحث کا جواب ظاہر ہوگیا وللہ الحمد، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اذنِ شرعی کی وجہ سے مستثنٰی ہے، جیسے کوئی شخص اس کے ساتھ اپنے نماز میں ہونے کی اطلاع دے تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی حالانکہ وجہِ فساد قطعاً موجود ہے یعنی ایک ایسی چیز کا وجود جو اعمالِ صلٰوۃ سے نہیں، فافہم۔ ت

اور جب حاجت اکملیت ذکر و دعا کا لحاظ فرمایا تو حاجت تعلیم قرآن تو اُس سے اہم ہے خصوصاً حائض کے لیے کہ اس کا زمانہ ممتد ہے حتی ان مالکا اباح لھا التلاوۃ لھذا وبہ فرق بینھا وبین الجنب (مالک نے حائضہ کے لیے تلاوت مباح رکھی وہ جنبی اور حائضہ کے درمیان یہی فرق کرتے ہیں۔ ت) مگر یہ حاجت ایک ایک کلمہ

---

[1] و [2] الدرالمختار مفسدات الصلٰوۃ مجتبائی دہلی ۱/۸۹

[3] الہدایۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۱۶

marfat.com

سکھانے سے پُوری ہوجاتی ہے اور شک نہیں کہ وہ بہ نسبت مرکبات صورت نظم قرآنی سے دُور تر ہے لہٰذا اسی قدر کی اجازت ہوئی۔

وقد اشار الامام الفقیہ ابو اللیث فی شرح الجامع الصغیر الی ان اباحۃ التعلیم لاجل العذر کما فی الحلیۃ وعبر فی محیط السرخسی بالعذر والضرورۃ کما فیھا ایضا۔

فقیہ ابو اللیث نے شرح جامع صغیر میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تعلیم کی اباحت ضرورت کی وجہ سے ہے کما فی الحلیہ، اور اسی چیز کو محیط سرخسی میں عذر اور ضرورت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ت

اقول وبما قررت وذکرت من حدیث اعلام الصلٰوۃ مع عدم الضرورۃ بالمعنی الحقیقی ومن اعتبار الشرع حاجۃ الجنب فی الدعاء مع تمکنہ من الاغتسال بل ومن الدعاء بالفاظ اُخر بخلاف التعلیم ینفتح الجواب عن ایرادی الحلیۃ علی مسألۃ التعلیم بقولہ لا یخفی ما فیہ بالنسبۃ الی الجُنب ثم ما فی کون ھذا الاحتیاج مبیحا لذلک [1] اھ فافھم واعلم واللہ اعلم۔

اور جو حدیث میں نے ذکر کی ہے کہ نماز میں کسی دوسرے کو متنبہ کرنا، حالانکہ وہاں حقیقی ضرورت بھی موجود نہیں ہے اور یہ کہ شریعت نے جنب کی اس ضرورت کی رعایت کی ہے کہ اس کو دُعا کی حاجت ہوگی، حالانکہ وہ غسل بھی کرسکتا ہے، بلکہ دوسرے الفاظ میں دُعا بھی کرسکتا ہے جبکہ تعلیم میں کوئی اور چارہ کار بھی نہیں ہے، ان تمام ادلّہ سے مسئلہ تعلیم پر حلیہ نے جو دو اعتراض کیے ہیں ان کا جواب سامنے آجاتا ہے، حلیہ نے کہا ہے کہ اس میں جو جُنب کے اعتبار سے ہے وہ مخفی نہ رہے، پھر جو احتیاج اس کو مباح کرنے والی ہے وہ بھی مخفی نہ رہے اھ۔ ت

ظاہر ہے کہ ان کے ماوراء مثل قصص وغیرہا میں نہ تو حاجت ہے نہ وہ دُعا وثنا کے معنے میں کہ ان سے ملحق ہوسکیں تو بعد قصد قرآن پھر تبدیل نیت وہی شہد کو دانستہ نمک ٹھہرا کر کھانا ہوگا تو حکم ممانعت ہی چاہیے جب تک شرع سے اجازت ثابت نہ ہو اور وہ کہیں ثابت نہیں مع ہذا اگر مطلق تبدیل نیت کی اجازت ہو تو جو کلام طویل قرآن عظیم نے اپنے محبوبوں مقبولوں یا دشمنوں سے نقل فرمائے اور دُور تک اُن کا سلسلہ چلا گیا ہے جیسے سورۂ نوح علیہ الصلٰوۃ والسلام میں قال چھوڑ کر رب انی دعوت قومی لیلا ونہارا [2] سے لتسلکوا منھا سبلا فجاجا [3] تک سولہ آیتیں متواتر، اور سورۂ جن میں انا سمعنا قراٰنا عجبا [4] سے واما القاسطون فکانوا لجھنم حطبا [5] تک پندرہ آیتیں، اور سورۂ لقمٰن میں یٰبنیّ انھا ان تک [6] سے ان انکر الاصوات لصوت الحمیر [7] تک چار

---

[1] حلیہ
[2] القرآن ۷۱/۵
[3] القرآن ۷۱/۲۰
[4] القرآن ۷۲/۱
[5] القرآن ۷۲/۱۵
[6] القرآن ۳۱/۱۶
[7] القرآن ۳۱/۱۹

marfat.com

طویل آیتیں کہ ہر ایک تین آیت کی مقدار سے زائد ہے اور سورۂ اسرا میں وقالوا چھوڑ کر لن نؤمن لک[1] سے کتٰبا نقرؤہ[2] تک اس نیت سے کہ یہ نوح ولقمان وجن وکفار کے کلام ہیں پڑھ سکے بلکہ تمام سورۂ یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام شروع سورت کے اذقال یوسف لابیہ[3] سے گیارھویں رکوع کے اواخر والحقنی بالصالحین[4] ؀ تک جس کی مقدار نصف پارہ قرآنِ عظیم سے بھی زائد ہے بحالِ جنابت بہ نیت حکایت قصہ پڑھ جائے اور جائز ہو صرف بیچ بیچ میں سے چند جملے جو قرآنیت کے لیے متعین ہیں ترک کر دے یعنی رکوع دوم میں واوحینا الیہ لتنبئنھم[5] نصف آیت سوم میں وکذلک مکنّا سے نجزی المحسنین[6] ؀ تک کچھ کم دو آیتیں، پھر کذلک لنصرف[7] نصف آیت ہفتم میں وکذلک مکنا[8] ایک آیت ہشتم میں وانہ لذو علم لما علمنہ[9] تہائی آیت نہم میں کذلک کدنا لیوسف اور نرفع درجٰت من نشاء[10] چہارم آیت وبس جس کی مقدار پورا نوے آیت طویل ہوئی یہ کس قدر مستبعد اور قرآنِ عظیم کے ادب سے جدا والبعد ہے تو سوا اُن صورِ استثنا کے مطلقاً ممانعت چاہئے اور حاصل حکم یہ ٹھہرا کہ بہ نیت قرآن ایک حرف بھی روا نہیں اور جو الفاظ اپنے کلام میں زبان پر آجائیں اور بے قصد موافقت اتفاقاً کلمات قرآنیہ سے متفق ہو جائیں زیر حکم نہیں اور قرآن عظیم کا خیال کر کے بے نیت قرآن ادا کرنا چاہے تو صرف دو صورتوں میں اجازت ایک یہ کہ آیات دعا وثنا بہ نیت دعا وثنا پڑھے دوسرے یہ کہ بحاجتِ تعلیم ایک ایک کلمہ مثلاً اس نیت سے کہ یہ زبان عرب کے الفاظ مفردہ ہیں کہتا جائے اور ہر دو لفظ میں فصل کرے متواتر نہ کہے کہ عبارت منتظم ہو جائے کما نصوا علیہ ان کے سوا کسی صورت میں اجازت نہیں ھذا ما ظھر لی وارجو ان یکون صوابا وباللہ التوفیق وللہ الحمد ابدا۔

تنبیہ ۲ **اقول** تمام کتب میں آیاتِ ثنا کو مطلق چھوڑا اور اس میں ایک قید ضروری ہے کہ ضروری یعنی بدیہی ہونے کے سبب علماء نے ذکر نہ فرمائی وہ آیاتِ ثنا جن میں رب عزوجل نے بصیغۂ متکلم اپنی حمد فرمائی جیسے وانی لغفار لمن تاب اُن کو بہ نیتِ ثنا بھی پڑھنا حرام ہے کہ وہ قرآنیت کے لیے متعین ہیں بندہ اُنھیں میں انشائے ثنا کی نیت کرسکتا ہے جن میں ثنا بصیغۂ غیبت یا خطاب ہے۔

تنبیہ ۳ **اقول** یہاں ایک اور نکتہ ہے بعض آیتیں یا سورتیں ایسی ہی دعا وثنا ہیں کہ بندہ ان کی انشا کرسکتا ہے

---

[1] القرآن ١٧/٩٠
[2] القرآن ١٧/٩٣
[3] القرآن ١٢/٤
[4] القرآن ١٢/١٠١
[5] القرآن ١٢/١٥
[6] القرآن ١٢/٢١-٢٢
[7] القرآن ١٢/٢٤
[8] القرآن ١٢/٥٦
[9] القرآن ١٢/٦٨
[10] القرآن ١٢/٧٦

marfat.com

بلکہ بندہ کو اسی لیے تعلیم فرمائی گئی ہیں مگر اُن کے آغاز میں لفظ قل ہے جیسے تینوں قل اور کریمہ قل اللھم مٰلک الملک[1] ان میں سے یہ لفظ چھوڑ کر پڑھے کہ اگر اس سے امرِ الٰہی مراد لیتا ہے تو وہ عین قراءت ہے اور اگر یہ تاویل کرے کہ خود اپنے نفس کی طرف خطاب کرکے کہتا ہے قل اس طرح کہہ، یُوں ثنا و دُعا کر۔ تو یہ امر بدعا و ثنا ہوا نہ دعا و ثنا اور شرع سے اجازت اس کی ثابت ہوئی ہے نہ اُس کی۔

تنبیہ ۴ اقول یوں ہی وہ ادعیہ واذکار جن میں حروف مقطعات ہیں مثلاً صبح و شام کی دُعاؤں میں آیۃ الکرسی کے ساتھ سورۂ غافر کا آغاز حٰمٓ ۝ تنزیل الکتٰب من اللہ العزیز العلیم ۝ غافر الذنب وقابل التوب شدید العقاب ذی الطول لا الٰہ الا ھو الیہ المصیر ۝[2] تک پڑھنے کو حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جو صبح پڑھے شام تک ہر بلا سے محفوظ رہے اور شام پڑھے تو صبح تک رواہ الترمذی و البزار و ابن نصر و مردویہ والبیہقی فی شعب الایمان عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بحالِ جنابت اسے نہیں پڑھ سکتا کہ حروفِ مقطعات کے معنے اللہ و رسول ہی جانتے ہیں جل وعلا و صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کیا معلوم کہ وہ ایسا کلام ہو جس کے ساتھ غیر خدا بے حکایتِ کلام الٰہی تکلّم نہ کرسکتا ہو۔ معہذا اجازت صرف دعا و ثنا کی ہے کیا معلوم کہ ان کے معنے میں کچھ اور بھی ہو واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ ۵ اقول ہماری اُس تقریر سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ جن آیات میں بندہ دُعا و ثنا کی نیت نہیں کرسکتا بحالِ جنابت وحیض انھیں بطورِ عمل بھی نہیں پڑھ سکتا مثلاً تفریقِ اعدا کے لیے سورۂ تبّت نہ کہ سورۂ کوثر کہ بوجہ ضمائرِ متکلم انا اعطینا قرآنیت کے لیے متعین ہے عمل میں تین نیتیں ہوتی ہیں یا تو دعا[1] جیسے حزب البحر، حرزِ یمانی یا اللہ عزوجل کے نام و کلام سے کسی مطلبِ خاص میں استعانت جیسے عمل سورۂ یٰس و سورۂ مزمل صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا[2] اعداد معینہ خواہ ایام مقدرہ تک اس غرض سے اس کی تکرار کہ عمل میں آجائے حاکم ہوجائے اُس کے موکلات تابع ہوجائیں اُس تیسری نیت والے تو بحالِ جنابت کیا معنے بیوضو پڑھنا بھی روا نہیں رکھتے اور اگر بالفرض کوئی جرأت کرے بھی تو اس نیت سے وہ آیت و سورت بھی جائز نہیں ہوسکتی

جس میں صرف معنی دعا و ثنا ہی ہے کہ اولاً یہ نیت نیتِ دعا و ثنا نہیں، ثانیاً اس میں خود آیت و سورت ہی کی تکرار مقصود ہوتی ہے کہ اس کے خدام مطیع ہوں تو نیتِ قرآنیت اُس میں لازم ہے۔ رہیں پہلی دونیتیں جب وہ آیات معنی دعا سے خالی ہیں تو نیت اولٰی ناممکن اور نیتِ ثانیہ عین نیت قرآن ہے اور بقصد قرآن اُسے ایک حرف بھی روا نہیں۔

---

[1] القرآن ۳/ ۲۶ [2] القرآن ۴۰/ ۱ تا ۳

marfat.com

تنبیہ ۶ یہی حکم دم کرنے کے لیے پڑھنے کا ہے کہ طلبِ شفا کی نیت تغیر قرآن نہیں کرسکتی آخر قرآن ہی سے تو شفا چاہ رہا ہے کون کہے گا کہ افحسبتم انما خلقکم عبثا[1] تا آخری سورت مصروع[ع] ومجنون کے کان میں جنب پڑھ سکتا ہے ہاں جس آیت یا سورت میں خالص معنی دعا و ثنا بصیغہ غیبت وخطاب ہوں اور اُس کے اول میں قُل بھی نہ ہو نہ اُس میں حروف مقطعات ہوں اور اُس سے قرآن عظیم کی نیت بھی نہ کرے بلکہ دعا و ثنا کی برکت سے طلبِ شفا کرنے کے لیے اس پر دم کرے تو روا ہے۔

تنبیہ ۷ علمت مما القیت علیك ان التغیر بنیة الدعاء والثناء دون نیة الاستشفاء، ووقع فی ش نقلا عن سیدی عبد الغنی قدس سرہ مایوھم خلافہ اذ قال الھیکل والحمائلی المشتمل علی الآیات القرانیۃ اذا کان غلافہ منفصلا عنہ کالمشمع ونحوہ جاز دخول الخلاء بہ ومسہ وحملہ للجنب ویستفاد منہ ان ما کتب من الآیات بنیۃ الدعاء والثناء لایخرج عن کونہ قرانا بخلاف قراءتہ بھذہ النیۃ فالنیۃ تعمل فی تغییر المنطوق لا المکتوب[2] اھ ومبناہ کما تری علی فھم ان نیۃ الاستشفاء مغیرۃ کنیۃ الدعاء ولو تعمل فی المکتوب

میں نے تجھے بتایا کہ تغیر بنیت دعا و ثنا ہے نہ بہ نیت شفا شامی میں نقل ہے سیدی عبد الغنی قدس سرہ وہ اس کے خلاف نہیں سوچتے کہا ہیکل یا حمائل جس میں قسم آنی آیات ہیں اگر اس کا غلاف جُدا ہے جیسے موم جامہ یا اس کی مثل تو اس کو بیت الخلاء میں لے کر جانا یا جُنبی کا اس کو چُھونا اٹھانا فائدہ حاصل کرنا جائز ہے اگر بنیت دُعا و ثنا آیات لکھیں تو وہ قرآن ہونے سے خارج نہیں بخلاف قراءت کے اس نیت کے ساتھ نیت بولنے کے عمل میں تبدیلی کرتی ہے نہ لکھنے میں اھ اس کی بنیاد فہم پر ہے نیتِ شفا نیتِ دُعا کی غیر ہے مکتوب میں عمل نہیں ہے اسی طرح نیت دعا ہے یا ہم کہیں طلب شفا باب دعا سے ہے پس

---

[1] القرآن ۲۳/ ۱۱۵

[ع] حدیث میں ہے کوئی آسیب زدہ یا مجنون تھا حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس کے کان میں یہی آیتیں پڑھیں وہ فوراً اچھا ہوگیا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا تم نے اس کے کان میں کیا پڑھا؟ اُنھوں نے عرض کیا فرمایا قسم اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ سچے یقین والا اگر ان آیتوں کو پہاڑ پر پڑھے تو اُسے جگہ سے ہٹا دے گا اخرجہ الامام الحکیم الترمذی وابویعلی وابن ابی حاتم وابن السنی وابونعیم فی الحلیۃ وابن مردویہ عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ رحمۃ اللہ علیہ

[2] ابحاث الغسل ردالمحتار مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۳۱

marfat.com

فکذلك نیة الدعاء او نقول الاستشفاء من باب الدعاء فنیته نیته۔

واقول [ف۱] لیس الامر کذا فمعنی القرأة بنیة الدعاء ان یکون الکلام نفسه دعاء فیرید به انشاءه لا تلاوة الکلام العزیز والاستشفاء دعاء معنوی لا یجعل اللفظ بمعنی الدعاء فلیس هو من بابه ولا تغییر ایضا فان الذی یقراء ویکتب مستشفیا متبرکا فانما یرید التبرك والاستشفاء بالکلام العزیز لا انه یخرجه عن القرأنیة [ف۲] ثم یستشفی بغیر القرأن ولو کانت تغیر لجاز ان یقراء الجنب القرأن کله بنیة الشفاء فان القرأن من اوله الی اخره نور وهدی وشفاء وهذا لا یسوغ ان یقول به احد وبالجملة فالمنوی فی الرقیة هو القرأن نفسه لا غیره [ف۳] الا تری ان بعض الصحابة رضی الله تعالی عنهم لما رقی السلیم بالفاتحة علی شاة وجاء بها الی اصحابه کرهوا ذلك وقالوا اخذت علی کتاب الله اجرا حتی قدموا المدینة فقالوا یا رسول الله اخذ علی کتاب الله اجرا فقال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم ان احق ما اخذتم علیه اجرا کتاب الله [1] کما فی الجامع الصحیح عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما فلم یُخرج الاسترقاء الفاتحة عن کونها کتاب الله مع

دعا کی نیت شفاء کی نیت ہے۔ (ت)

اقول دراصل معاملہ یہ نہیں، کیونکہ بہ نیت دعا قرأت کے معنی یہ ہیں کہ فی نفسہ کلام بھی دعا ہو اور وہ اُس سے دُعا کی انشاء کرے نہ کہ کلام اللہ کی تلاوت کا ارادہ کرے، اور شفاء کا طلب کرنا معنوی دعا ہے وہ لفظوں کو بمعنی دُعا نہیں کرتا ہے تو یہ اس باب سے نہیں اور کوئی تبدیلی بھی نہیں، کیونکہ جو شخص لکھتا پڑھتا ہو، شفا طلب کرنے کے لیے اور تبرک کے طور پر تو وُہ اللہ کے کلام سے شفا اور تبرک طلب کرتا ہے یہ مطلب نہیں کہ وُہ اُس کو پہلے قرآن ہونے سے خارج کر رہا ہے پھر شفاء طلب کر رہا ہے اور اگر یہ تبدیلی روا ہو جاتی تو جُنب کے لیے پُورے قرآن کو بہ نیت شفاء پڑھ لینا جائز ہوتا کیونکہ قرآن از اوّل تا آخر نور، ہدایت اور شفاء ہے، ظاہر ہے یہ بات کوئی نہیں کہہ سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دم کرتے وقت جو چیز نیت میں ہوتی ہے وہ قرآن ہی ہے کچھ اور نہیں ہے۔ چنانچہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سانپ گزیدہ پر سورۃ فاتحہ پڑھ کر دم کیا اور نذرانہ میں جو بکری وصول کی وہ لے کر اپنے دوستوں کے پاس آئے تو اِس کو انہوں نے مکروہ سمجھا، اور کہا کہ تم نے اللہ کی کتاب پر اجر لیا، جب مدینہ آئے تو بارگاہِ نبوت میں عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلاں شخص نے اللہ کی کتاب پر اجر وصول کیا، تو

---

[1] جامع للبخاری باب الشرط فی الرقیۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۸۵۴

marfat.com

انها تصلح للدعاء والثناء فكيف بما لا یصلح لهما اما ما افاد من ان النیة لا تعمل فی المکتوب **فاقول** نعم ما کتب قراٰنا ولو فاتحة لا یصح للجنب ان یقول فی نفسه لیس هذا قراٰنا بل دعاء او یقول لا ارید به قراٰنا بل دعاءً وثناءً ثم یمسه اذ لا مدخل لارادته فی ظهوره فی هذه الکسوة التی قدم امرها اما ان ینشئ کتابة مثلها وینوی الدعاء والثناء **فاقول** قضیة ما قدمت من التحقیق المنع لان الاذن ورد للحاجة ولا حاجة فی الدعاء والثناء الی الکتابة وما ورد علی خلاف القیاس لا یتعداہ وبه یظهر انه لا یؤذن فی کتابة الرقی بالایات وان تمحضت للدعاء والثناء ونواهما فلیراجع ولیحرر واللہ سبحنه وتعالٰی اعلم۔

آپ نے فرمایا اللہ کی کتاب سب سے زاید اس امر کی مستحق ہے کہ اس پر اجر لیا جائے، یہ روایت صحیح بخاری میں ابن عباس سے مروی ہے، اب سورۂ فاتحہ کو پڑھ کر دم کرنے سے سورہ فاتحہ کتاب اللہ ہونے سے خارج نہیں ہوتی، حالانکہ یہ دعا و ثنا کی اہلیت رکھتی ہے، تو جو آیات دُعا و ثنا کی اہلیت ہی نہیں رکھتی ہیں اُن سے قرآن ہونے کا وصف کس طرح سلب ہوسکتا ہے۔ یہ بات جو کہی گئی ہے کہ نیت مکتوب میں عمل نہیں کرتی ہے، تو اس کی بابت یہ کہ اگر کہیں قرآن کی کوئی آیت خواہ سورہ فاتحہ ہی لکھی ہوئی ہو تو جُنب کو اپنے دل میں یہ خیال لانا درست نہیں کہ یہ قرآن نہیں ہے بلکہ دُعا ہے یا یہ کہنا کہ میں اس سے قرآن کا ارادہ نہیں کرتا ہُوں بلکہ دُعا و ثناء کا ارادہ کرتا ہُوں، پھر یہ کہہ کر اس کو چُھولے، کیونکہ اس کے اس ارادہ کو قرآن کے ہونے نہونے میں کوئی دخل نہیں۔ اب رہی یہ بات کہ آیت جیسی کوئی تحریر لکھ کر دعا اور ثنا کی نیّت کرے تو میں سمجھتا ہُوں کہ میری گزشتہ تحقیق کی رُو سے یہ جائز نہیں کیونکہ اذنِ شرعی حاجت کی وجہ سے ہے اور دعا و ثنا میں لکھنے کی کیا حاجت ہے؟ اور جو چیز خلافِ قیاس وارد ہو وُہ اپنے مقام سے آگے نہیں بڑھتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آیات پر مشتمل تعویذات کی کتابت کی اجازت نہیں خواہ اس سے مراد محض دعا اور ثنا ہو، فلیراجع۔ ت

تنبیہ مہم یہ کہ ہم نے سلسلۂ کلام میں اوپر ذکر کیا کہ غیر تلاوت میں اپنی طرف سے سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف نافرمانی وگناہ کی نسبت حرام ہے۔ ائمۂ دین نے اس کی تصریح فرمائی بلکہ ایک جماعت علمائے کرام نے اُسے کفر بتایا۔ مولٰی کو شایان ہے کہ اپنے محبوب بندوں کو جس عبارت سے تعبیر فرمائے فرمائے دوسرا کہے تو اس کی زبان گُدّی کے پیچھے سے کھینچی جائے للہ المثل الاعلٰی بلاتشبیہ یُوں خیال کرو کہ زید نے اپنے بیٹے عمرو کو اس کی کسی لغزش یا بھول پر متنبہ کرنے ادب دینے حزم وعزم واحتیاط اتم سکھانے کے لیے مثلاً بیہودہ نالائق احمق وغیرہا الفاظ سے تعبیر کیا باپ کو اس کا اختیار تھا اب کیا عمرو کا بیٹا بکر یا غلام خالد انھیں الفاظ کو سند بنا کر اپنے باپ

marfat.com

اور آقا عمرو کو یہ الفاظ کہہ سکتا ہے، حاش اگر کہے گا سخت گستاخ و مردود و ناسزا و مستحق عذاب و تعزیر و سزا ہوگا، جب یہاں یہ حالت ہے تو اللہ عزوجل کی ریس کرکے انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کی شان میں ایسے لفظ کا بکنے والا کیونکر سخت شدید و مدید عذاب جہنم و غضب الٰہی کا مستحق نہ ہوگا والعیاذ باللہ تعالٰی۔ امام ابوعبداللہ قرطبی تفسیر میں زیر قولہ تعالٰی وطفقا یخصفان علیہما من ورق الجنۃ[1] کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

قال القاضی ابوبکر بن العربی رحمہ اللہ تعالٰی لایجوز لاحد منا الیوم ان یخبر بذلک عن اٰدم علیہ الصلٰوۃ والسلام الا اذا ذکرناہ فی اثناء قولہ تعالٰی عنہ او قول نبیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فاما ان نبتدئ ذلک من قبل انفسنا فلیس بجائز لنا فی اٰبائنا الادنین الینا المماثلین لنا فکیف بابینا الاقدم الاعظم الاکبر النبی المقدم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین[2]۔

قاضی ابوبکر بن عربی فرماتے ہیں کہ ہم میں سے کسی کو یہ جائز نہیں کہ آدم علیہ السلام کی بابت اس کی خبر دے، ہاں اللہ تعالٰی کے قول کے ضمن میں ہو تو حرج نہیں یا کسی حدیث میں ہو تو حرج نہیں، اپنی طرف سے تو اس قسم کے امور کو کوئی شخص اپنے ماں باپ کی طرف بھی منسوب کرنا پسند نہ کرے گا، تو حضرت جو ہمارے جدِ اعلٰی اکبر و اعظم اور اللہ کے تمام انبیاء و مرسلین سے پہلے نبی ہیں ان کی بابت یہ سوچا بھی نہیں جاسکتا ہے۔(ت)

امام ابوعبداللہ محمد بن عبدری ابن الحاج مدخل میں فرماتے ہیں:

قد قال علماؤنا رحمہم اللہ تعالٰی ان من قال عن نبی من الانبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام فی غیر التلاوۃ والحدیث انہ عصٰی او خالف فقد کفر نعوذ باللہ من ذلک[3]۔

ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالٰی نے فرمایا انبیاء علیہم السلام کا ذکر بغیر تلاوت یا حدیث کے ان کی لغزش کا ذکر کیا یا ان کی نافرمانی کا ذکر کیا تو اس نے کفر کیا، ہم اللہ تعالٰی سے اس بارے میں پناہ مانگتے ہیں۔(ت)

ایسے امور میں سخت احتیاط فرض ہے اللہ تعالٰی اپنے محبوبوں کا حسنِ ادب عطا فرمائے آمین!

وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا محمد واٰلہٖ وصحبہ اجمعین

وبارک وسلم واللہ سبحنہ وتعالٰی اعلم

---

[1] القرآن ۷/۲۲

[2] بحوالہ مدخل لابن الحاج فصل فی مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیروت ۲/۱۶

[3] المدخل لابن الحاج " ۲/۱۵

marfat.com

مآخذ ومراجع

نام کتاب	مصنفِ کتاب	سنِ وفات ہجری
ا		
۱- الاجزاء فی الحدیث	عبدالرحمٰن بن عمر بن محمد البغدادی المعروف بالنحاس	۴۱۶
۲- الاجناس فی الفروع	ابو العباس احمد بن محمد الناطفی الحنفی	۴۴۶
۳- الاختیار شرح المختار	عبداللہ بن محمود (بن مودود) الحنفی	۶۸۳
۴- الادب المفرد للبخاری	محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۵- ارشاد الساری شرح البخاری	شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی	۹۲۳
۶- ارشاد العقل السلیم	ابو سعود محمد بن محمد العمادی	۹۵۱
۷- الارکان الاربع	مولانا عبدالعلی بحر العلوم	۱۲۲۵
۸- الاشباہ والنظائر	شیخ زین الدین بن ابراہیم بابن نجیم	۹۷۰
۹- اشعۃ اللمعات	شیخ عبدالحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۱۰- اصول البزدوی	علی بن محمد البزدوی	۴۸۲
۱۱- الاصلاح للوقایۃ فی الفروع	احمد بن سلیمان بن کمال باشا	۹۴۰
۱۲- آکام المرجان فی احکام الجان	قاضی بدر الدین محمد بن عبداللہ الشبلی	۷۶۹
۱۳- انفع الوسائل	قاضی برہان الدین ابراہیم بن علی الطرسوسی الحنفی	۷۵۸
۱۴- امداد الفتاح	حسن بن عمار الشرنبلالی	۱۰۶۹
۱۵- انوار الائمۃ الشافعیہ	امام یوسف الاردبیلی الشافعی	۷۹۹
۱۶- الایضاح للوقایۃ فی الفروع	احمد بن سلیمان بن کمال باشا	۹۴۰
۱۷- امالی فی الحدیث	عبدالملک بن محمد بن بشران	۴۳۲
۱۸- الایجاز فی الحدیث	احمد بن محمد المعروف بابن السنی	۳۶۴
۱۹- القاب الرواۃ	احمد بن عبدالرحمٰن الشیرازی	۴۰۷

marfat.com

ب

٢٠ - بدائع الصنائع	علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی	٥٨٧
٢١ - البدایہ (بدایۃ المبتدی)	علی بن ابی بکر المرغینانی	٥٩٣
٢٢ - البحر الرائق	شیخ زین الدین بن ابراہیم با بن نجیم	٩٧٠
٢٣ - البرہان شرح مواہب الرحمان	ابراہیم بن موسٰی الطرابلسی	٩٢٢
٢٤ - بستان العارفین	فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی	٣٧٢
٢٥ - البسیط فی الفروع	حجۃ الاسلام محمد بن محمد الغزالی	٥٠٥
٢٦ - البنایۃ شرح الہدایۃ	امام بدر الدین ابو محمد العینی	٨٥٥

ت

٢٧ - تاج العروس	سید محمد مرتضٰی الزبیدی	١٢٠٥
٢٨ - تاریخ ابن عساکر	علی بن الحسن الدمشقی با بن عساکر	٥٧١
٢٩ - تاریخ البخاری	محمد بن اسمٰعیل البخاری	٢٥٦
٣٠ - التجنیس والمزید	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	٥٩٣
٣١ - تحریر الاصول	کمال الدین محمد بن عبد الواحد بن الہمام	٨٦١
٣٢ - تحفۃ الفقہاء	امام علاء الدین محمد بن احمد السمرقندی	٥٤٠
٣٣ - تحقیق الحسامی	عبد العزیز بن احمد البخاری	٧٣٠
٣٤ - الترجیح والتصحیح علی القدوری	علامہ قاسم بن قطلو بغا الحنفی	٨٧٩
٣٥ - التعریفات لسید شریف	سید شریف علی بن محمد الجرجانی	٨١٦
٣٦ - تفسیر ابن جریر (جامع البیان)	محمد بن جریر الطبری	٣١٠
٣٧ - تفسیر البیضاوی	عبد اللہ بن عمر البیضاوی	٦٩١
٣٨ - تفسیر الجلالین	علامہ جلال الدین المحلی و جلال الدین السیوطی	٨٦٤ ـ ٩١١
٣٩ - تفسیر الجمل	سلیمان بن عمر العجیلی الشہیر بالجمل	٢٠٤
٤٠ - تفسیر القرطبی	ابو عبد اللہ محمد بن احمد القرطبی	٦٧١
٤١ - التفسیر الکبیر	امام فخر الدین الرازی	٠٦

marfat.com

۴۲ - التفسیر للنیشاپوری	نظام الدین الحسن بن محمد بن حسین النیشاپوری	۷۲۸
۴۳ - تقریب التقریب	ابوزکریا یحییٰ بن شرف النوادی	۹۱۱
۴۴ - التقریر والتحبیر	محمد بن محمد ابن امیر الحاج الحلبی	۸۷۹
۴۵ - التیسیر للمناوی	عبدالرؤف المناوی	۱۰۳۱
۴۶ - تبیین الحقائق	فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی	۷۴۳
۴۷ - تقریب التہذیب	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۴۸ - تنویر المقباس	ابوطاہر محمد بن یعقوب الفیروز آبادی	۸۱۷
۴۹ - تنویر الابصار	شمس الدین محمد بن عبداللہ بن احمد التمرتاشی	۱۰۰۴
۵۰ - تعظیم الصلوٰۃ	محمد بن نصر المروزی	۲۹۴
۵۱ - تاریخ بغداد	ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی	۴۶۳
۵۲ - التوشیح فی شرح الہدایہ	عمر بن اسحٰق السراج الہندی	۷۷۳

ج

۵۳ - جامع الترمذی	ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی	۲۷۹
۵۴ - جامع الرموز	شمس الدین محمد الخراسانی	۹۶۲
۵۵ - الجامع الصحیح للبخاری	امام محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۵۶ - الجامع الصغیر فی الفقہ	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۵۷ - الجامع الصحیح للمسلم	مسلم بن حجاج القشیری	۲۶۱
۵۸ - جامع الفقہ (جوامع الفقہ)	ابونصر احمد بن محمد العتابی	۵۸۶
۵۹ - جامع الفصولین	شیخ بدرالدین محمود بن اسرائیل بابن قاضی	۸۲۳
۶۰ - الجامع الکبیر	ابی الحسن عبیداللہ بن حسین الکرخی	۳۴۰
۶۱ - جواہر الاخلاطی	برہان الدین ابراہیم بن ابوبکر الاخلاطی	
۶۲ - الجواہر الزکیۃ	احمد بن ترکی بن احمد المالکی	۹۸۹
۶۳ - جواہر الفتاویٰ	رکن الدین ابوبکر بن محمد بن ابی المفاخر	۵۶۵
۶۴ - الجوہرۃ النیرۃ	ابوبکر بن علی بن محمد الحداد الیمنی	۸۰۰
۶۵ - الجرح والتعدیل فی رجال الحدیث	یحییٰ بن معین البغدادی	۲۳۳
۶۶ - الجامع الصغیر فی الحدیث	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱

marfat.com

ح

۶۷ - حاشیۃ علی الدرر	محمد بن مصطفیٰ ابو سعید الخادمی	۱۱۷۶
۶۸ - حاشیۃ ابن شلبی علی التبیین	احمد بن محمد الشلبی	۱۰۲۱
۶۹ - حاشیۃ علی الدرر	عبد الحلیم بن محمد الرومی	۱۰۱۳
۷۰ - حاشیۃ علی الدرر لملا خسرو	قاضی محمد بن فراموز ملاّ خسرو	۸۸۵
۷۱ - حاشیۃ علی المقدمۃ العشماویۃ	علاّمہ سفطی	•
۷۲ - الحاشیۃ لسعدی آفندی	سعد اللہ بن عیسیٰ الآفندی	۹۴۵
۷۳ - الحدیقۃ الندیۃ شرح طریقۃ محمدیۃ	عبد الغنی النابلسی	۱۱۴۳
۷۴ - الحاوی القدسی	قاضی جمال الدین احمد بن محمد نوح القابسی الحنفی	۶۰۰
۷۵ - حصر المسائل فی الفروع	امام ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی الحنفی	۳۷۲
۷۶ - حلیۃ الاولیاء	ابو نعیم احمد بن عبد اللہ الاصبہانی	۴۳۰
۷۷ - حلیۃ المجلّی	محمد بن محمد ابن امیر الحاج	۸۷۹

خ

۷۸ - خزانۃ الروایات	قاضی جکن الحنفی	
۷۹ - خزانۃ الفتاویٰ	طاہر بن احمد عبد الرشید البخاری	۵۴۲
۸۰ - خزانۃ المفتین	حسین بن محمد السمعانی السمیقانی	۷۴۰ کے بعد
۸۱ - خلاصۃ الدلائل	حسام الدین علی بن احمد المکی الرازی	۵۹۸
۸۲ - خلاصۃ الفتاویٰ	طاہر بن احمد عبد الرشید البخاری	۵۴۲
۸۳ - خیرات الحسان	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳

د

۸۴ - الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۸۵ - الدرر (درر الحکام)	قاضی محمد بن فراموز ملاّ خسرو	۸۸۵
۸۶ - الدر المختار	علامہ علاء الدین الحصکفی	۱۰۸۸
۸۷ - الدر النثیر	علامہ جلال الدین عبد الرحمٰن السیوطی	۹۱۱

marfat.com

ذ

٨٨ ۔ ذخیرۃ العقبٰی	یوسف بن جنید الجلبی (چلپی)	٩٠٥
٨٩ ۔ ذخیرۃ الفتاوٰی	برہان الدین محمود بن احمد	٦١٦
٩٠ ۔ ذم الغیبۃ	عبد اللہ بن محمد ابن ابی الدنیا القرشی	٢٨١

ر

٩١ ۔ الرحمانیۃ		
٩٢ ۔ رد المحتار	محمد امین ابن عابدین الشامی	٢٥٢
٩٣ ۔ رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ	ابو عبد اللہ محمد بن عبد الرحمٰن الدمشقی	٧٨١
٩٤ ۔ رغائب القرآن	ابو مروان عبد الملک بن حبیب السلمی (القرطبی)	٢٣٩
٩٥ ۔ رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء	شیخ زین الدین با بن نجیم	٩٧٠
٩٦ ۔ رد علی الجہمیۃ	عثمان بن سعید الدارمی	٢٨٠

ز

٩٧ ۔ زاد الفقہاء	شیخ الاسلام محمد بن احمد الاسیجابی المتوفی اواخر القرن السادس	
٩٨ ۔ زاد الفقیر	کمال الدین محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الہمام	٦١
٩٩ ۔ زواہر الجواہر	محمد بن محمد التمرتاشی	٠١٦ تقریباً
١٠٠ ۔ زیادات	امام محمد بن حسن الشیبانی	٨٩

س

١٠١ ۔ السراج الوہاج	ابو بکر بن علی بن محمد الحداد الیمنی	٠٠
١٠٢ ۔ السنن لابن ماجۃ	ابو عبد اللہ محمد بن یزید ابن ماجۃ	٧٣
١٠٣ ۔ السنن لابن منصور	سعید بن منصور الخراسانی	٧٣
١٠٤ ۔ السنن لابی داؤد	ابو داؤد سلیمان بن اشعث	٧٥
١٠٥ ۔ السنن للنسائی	ابو عبد الرحمٰن احمد بن شعیب النسائی	٣
١٠٦ ۔ السنن للبیہقی	ابو بکر احمد بن حسین بن علی البیہقی	٨

marfat.com

۱۰۷ - السنن للدارقطنی	علی بن عمر الدارقطنی	۳۸۵
۱۰۸ - السنن للدارمی	عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمی	۲۵۵

ش

۱۰۹ - الشافی	شمس الائمۃ عبداللہ بن محمود الکردری	
۱۱۰ - شرح الاربعین للنووی	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳
۱۱۱ - شرح الاربعین للنووی	ابراہیم ابن عطیۃ المالکی	۱۱۰۶
۱۱۲ - شرح الاربعین للنووی	علامہ احمد بن الحجازی	۹۷۸
۱۱۳ - شرح الاشباہ والنظائر	ابراہیم بن حسین بن احمد بن محمد ابن البیری	۱۰۹۹
۱۱۴ - شرح الجامع الصغیر	امام قاضی خان حسین بن منصور	۵۹۲
۱۱۵ - شرح الدرر	شیخ اسمٰعیل بن عبدالغنی النابلسی	۱۰۶۲
۱۱۶ - شرح سفر السعادۃ	شیخ عبدالحق المحدّث الدہلوی	۱۰۵۲
۱۱۷ - شرح السنۃ	حسین بن منصور البغوی	۵۱۶
۱۱۸ - شرح شرعۃ الاسلام	لیعقوب بن سیدی علی زادہ	۹۳۱
۱۱۹ - شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابی	ابونصر احمد بن منصور الحنفی الاسبیجابی	۴۸۰
۱۲۰ - شرح الغریبین		
۱۲۱ - شرح المسلم للنووی	شیخ ابوزکریا یحیٰی بن شرف النووی	۶۷۶
۱۲۲ - شرح معانی الآثار	ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی	۳۲۱
۱۲۳ - شرح المنظومۃ لابن وہبان	عبدالبر بن محمد ابن شحنۃ	۹۲۱
۱۲۴ - شرح المنظومۃ فی رسم المفتی	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۱۲۵ - شرح المنیۃ الصغیر	شیخ محمد ابراہیم الحلبی	۹۵۶
۱۲۶ - شرح مواہب اللدنیۃ	علامۃ محمد بن عبدالباقی الزرقانی	۱۱۲۲
۱۲۷ - شرح مؤطا امام مالک	علامۃ محمد بن عبدالباقی الزرقانی	۱۱۲۲
۱۲۸ - شرح المہذب للنووی	شیخ ابوزکریا یحیٰی بن شرف النووی	۶۷۶
۱۲۹ - شرح النقایۃ	مولانا عبدالعلی البرجندی	۹۳۲
۱۳۰ - شرح الوقایۃ	صدرالشریعۃ عبیداللہ بن مسعود	۷۴۷

marfat.com

۱۳۱ - شرح الہدایۃ	محمد بن محمد بن محمد ابن شحنۃ	۸۹۰
۱۳۲ - شرعۃ الاسلام	امام رکن الاسلام محمد بن ابی بکر	۵۷۳
۱۳۳ - شعب الایمان	ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیہقی	۴۵۸
۱۳۴ - شرح الجامع الصغیر	احمد بن منصور الحنفی الاسبیجابی	۴۸۰
۱۳۵ - شرح الجامع الصغیر	عمر بن عبد العزیز الحنفی	۵۳۶
ص		
۱۳۶ - صحاح الجوہری	اسمٰعیل بن حماد الجوہری	۳۹۳
۱۳۷ - صحیح ابن حبان	محمد بن حبان	۳۵۴
۱۳۸ - صحیح ابن خزیمۃ	محمد بن اسحاق ابن خزیمۃ	۳۱۱
۱۳۹ - الصراح	ابوفضل محمد بن عمر بن خالد القرشی	تقریباً ۶۹۰
ط		
۱۴۰ - الطحطاوی علی الدر	سید احمد الطحطاوی	۱۳۰۲
۱۴۱ - الطحطاوی علی المراقی	سیّد احمد الطحطاوی	۱۳۰۲
۱۴۲ - الطریقۃ المحمدیۃ	محمد بن بیر علی المعروف ببرکلی	۹۸۱
۱۴۳ - طلبۃ الطلبۃ	نجم الدین عمر بن محمد النسفی	۵۳۷
ع		
۱۴۴ - عمدۃ القاری	علامہ بدر الدین ابی محمد محمود بن احمد العینی	۸۵۵
۱۴۵ - العنایۃ	اکمل الدین محمد بن محمد البابرتی	۷۸۶
۱۴۶ - عنایۃ القاضی	شہاب الدین الخفاجی	۱۰۶۹
۱۴۷ - عیون المسائل	ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی	۳۷۸
۱۴۸ - عقود الدریۃ	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۱۴۹ - عدۃ	کمال الدین محمد بن احمد الشہیر بطاشکبری	۱۰۳۰
۱۵۰ -		

marfat.com

غ

١٥١ ۔ غایۃ البیان	شیخ قوام الدین امیر کاتب ابن امیر الاتقانی	٥٨
١٥٢ ۔ غرر الاحکام	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو	٨٥
١٥٣ ۔ غریب الحدیث	ابو الحسن علی بن مغیرۃ البغدادی المعروف باثرم	٣٠
١٥٤ ۔ غمز عیون البصائر	احمد بن محمد الحموی المکی	٠٩٨
١٥٥ ۔ غنیۃ ذوالاحکام	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	٠٦٩
١٥٦ ۔ غنیۃ المستملی	محمد ابراہیم بن محمد الحلبی	٥٦

ف

١٥٧ ۔ فتح الباری شرح البخاری	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	٥٢
١٥٨ ۔ فتح القدیر	کمال الدین محمد بن عبد الواحد با بن الہمام	٦١
١٥٩ ۔ فتاوی النسفی	امام نجم الدین النسفی	٣٧
١٦٠ ۔ فتاوی بزازیہ	محمد بن محمد بن شہاب ابن بزاز	٢٧
١٦١ ۔ فتاوی حجہ		
١٦٢ ۔ فتاوی خیریہ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی الرملی	٠٨١
١٦٣ ۔ فتاوی سراجیہ	سراج الدین علی بن عثمان الاوشی	٥٧٥
١٦٤ ۔ فتاوی عطاء بن حمزہ	عطاء بن حمزہ السغدی	
١٦٥ ۔ فتاوی غیاثیہ	داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی	
١٦٦ ۔ فتاوی قاضی خان	حسن بن منصور قاضی خان	٥٩٢
١٦٧ ۔ فتاوی ہندیہ	جمعیت علماء اورنگ زیب عالمگیر	
١٦٨ ۔ فتاوی ظہیریہ	ظہیر الدین ابوبکر محمد بن احمد	٦١٩
١٦٩ ۔ فتاوی ولوالجیہ	عبد الرشید بن ابی حنیفہ الولوالجی	٥٤٠
١٧٠ ۔ فتاوی الکبری	امام صدر الشہید حسام الدین عمر بن عبد العزیز	٥٣٦
١٧١ ۔ فقہ الاکبر	الامام الاعظم ابی حنیفہ نعمان بن ثابت الکوفی	١٥٠
١٧٢ ۔ فتح المعین	سید محمد ابی السعود الحنفی	

marfat.com

۱۷۳ - فتح المعین شرح قرۃ العین	زین الدین بن علی بن احمد الشافعی	۹۲۸
۱۷۴ - الفتوحات المکیۃ	محی الدین محمد بن علی ابن عربی	۶۳۸
۱۷۵ - فواتح الرحموت	عبد العلی محمد بن نظام الدین الکندی	۱۲۲۵
۱۷۶ - الفوائد	تمام بن محمد بن عبد اللہ البجلی	۴۱۴
۱۷۷ - فوائد المخیصة	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۱۷۸ - فیض القدیر شرح الجامع الصغیر	عبد الرؤف المناوی	۱۰۳۱
۱۷۹ - فوائد سمویۃ	اسمٰعیل بن عبد اللہ الملقب بسمویۃ	۲۶۷

ق

۱۸۰ - القاموس	محمد بن یعقوب الفیروز آبادی	۸۱۷
۱۸۱ - قرۃ العین	علامہ زین الدین بن علی الملیباری	۹۲۸
۱۸۲ - القنیۃ	نجم الدین مختار بن محمد الزاہدی	۶۵۸
۱۸۳ - القرآن		

ک

۱۸۴ - الکافی فی الفروع	حاکم شہید محمد بن محمد	۳۳۴
۱۸۵ - الکامل لابن عدی	ابو احمد عبد اللہ بن عدی	۳۶۵
۱۸۶ - الکبریت الاحمر	سید عبد الوہاب الشعرانی	۹۷۳
۱۸۷ - کتاب الآثار	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۱۸۸ - کتاب الآثار	امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم الانصاری	۱۸۲
۱۸۹ - کتاب الالمام فی آداب دخول الحمام	ابو المحاسن محمد بن علی	
۱۹۰ - کتاب السواک	ابو نعیم احمد بن عبد اللہ	۴۳۰
۱۹۱ - کتاب الہدیۃ لابن عماد	عبد الرحمٰن بن محمد عماد الدین بن محمد العمادی	۱۰۵۰
۱۹۲ - کتاب الطہور	لابی عبید	
۱۹۳ - کتاب العلل علی ابواب الفقہ	ابو محمد عبد الرحمٰن ابن ابی حاتم محمد الرازی	۳۱۰
۱۹۴ - کتاب الاصل	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۱۹۵ - کتاب الوسوسۃ	ابو بکر بن ابی داؤد	

marfat.com

۱۹۶ - کشف الاسرار	علاء الدین عبدالعزیز بن احمد البخاری	۷۳۰
۱۹۷ - کشف الرمز	علامۃ المقدسی	
۱۹۸ - کشف الاستار عن زوائد البزار	امین الدین عبدالوہاب بن وہبان الدمشقی	۷۶۸
۱۹۹ - کنز العمال	علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین	۹۷۵
۲۰۰ - الکفایۃ	جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی تقریباً	۸۰۰
۲۰۱ - کف الرعاع	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳
۲۰۲ - کنز الدقائق	عبداللہ بن احمد بن محمود	۷۱۰
۲۰۳ - الکنیٰ للحاکم	ابو عبداللہ الحاکم	۴۰۵
۲۰۴ - الکواکب الدراری	شمس الدین محمد بن یوسف الشافعی الکرمانی	۷۸۶
۲۰۵ - کتاب الجرح والتعدیل	محمد بن حبان التمیمی	۳۵۴
۲۰۶ - کتاب المغازی	یحییٰ بن سعید القطان	۱۹۸
۲۰۷ - کتاب الصمت	عبداللہ بن محمد ابن ابی الدنیا القرشی	۲۸۱
۲۰۸ - کتاب الزہد	عبداللہ بن مبارک	۱۸۰
۲۰۹ - الکشاف عن حقائق التنزیل	جار اللہ محمود بن عمر الزمخشری	۵۳۸

ل

۲۱۰ - لمعات التنقیح	علامہ شیخ عبدالحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۲۱۱ - لقط المرجان فی اخبار الجان	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن بن محمد السیوطی	۹۱۱

م

۲۱۲ - مبارق الازہار	الشیخ عبداللطیف بن عبدالعزیز ابن الملک	۸۰۱
۲۱۳ - مبسوط خواہرزادہ	بکر خواہرزادہ محمد بن حسن البخاری الحنفی	۴۸۳
۲۱۴ - مبسوط السرخسی	شمس الائمۃ محمد بن احمد السرخسی	۴۸۳
۲۱۵ - مجری الانہر شرح ملتقی الابحر	نور الدین علی الباقانی تقریباً	۹۹۵
۲۱۶ - مجمع بحار الانوار	محمد طاہر الصدیقی	۹۸۱
۲۱۷ - مجموع النوازل	احمد بن موسیٰ بن عیسیٰ	۵۵۰
۲۱۸ - مجمع الانہر	الشیخ عبداللہ بن محمد بن سلیمان المعروف بداماد آفندی	۱۰۷۸

marfat.com

۲۱۹ - المحیط البرہانی	امام برہان الدین محمود بن تاج الدین	۶۱۶
۲۲۰ - المحیط الرضوی	رضی الدین محمد بن محمد السرخسی	۶۷۱
۲۲۱ - مختارات النوازل	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۲۲۲ - مختار الصحاح	محمد بن ابی بکر عبدالقادر الرازی	۶۶۰
۲۲۳ - المختارة فی الحدیث	ضیاء الدین محمد بن عبدالواحد	۶۴۳
۲۲۴ - المختصر	علامہ جلال الدین السیوطی	۹۱۱
۲۲۵ - مدخل الشرع الشریف	ابن الحاج ابی عبداللہ محمد بن محمد العبدری	۷۳۷
۲۲۶ - مراقی الفلاح بامداد الفتاح شرح نور الایضاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۲۲۷ - مرقات شرح مشکوٰة	علی بن سلطان ملّا علی قاری	۱۰۱۴
۲۲۸ - مرقات الصعود	علامہ جلال الدین السیوطی	۹۱۱
۲۲۹ - مستخلص الحقائق	ابراہیم بن محمد الحنفی	
۲۳۰ - المستدرک للحاکم	ابوعبداللہ الحاکم	۴۰۵
۲۳۱ - المستصفی	حافظ الدین عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۲۳۲ - مسلم الثبوت	محب اللہ البہاری	۱۱۱۹
۲۳۳ - مسند ابی داؤد	سلیمان بن داؤد الطیالسی	۲۰۴
۲۳۴ - مسند ابی یعلیٰ	احمد بن علی الموصلی	۳۰۷
۲۳۵ - مسند اسحٰق ابن راہویہ	حافظ اسحٰق ابن راہویہ	۲۳۸
۲۳۶ - مسند الامام احمد بن حنبل	امام احمد بن محمد بن حنبل	۲۴۱
۲۳۷ - مسند البزار	ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق البزار	۲۹۲
۲۳۸ - مسند عبد بن حمید	ابومحمد عبد بن محمد حمید الکشی	۲۹۴
۲۳۹ - مسند الفردوس	شہردار بن شیرویہ الدیلمی	۵۵۸
۲۴۰ - مصباح المنیر	احمد بن محمد بن علی	۷۷۰
۲۴۱ - المصفّٰی	حافظ الدین عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۲۴۲ - مصنف ابن ابی شیبة	ابوبکر عبداللہ بن محمد احمد النسفی	۲۳۵
۲۴۳ - مصنف عبدالرزاق	ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی	۲۱۱
۲۴۴ - مصباح الدجیٰ	امام حسن بن محمد الصغانی الہندی	۶۵۰

marfat.com

٢٤٥ - معرفة الصحابة	ابونعیم احمد بن عبداللہ الاصبہانی	٤٣٠
٢٤٦ - المعجم الاوسط	سلیمان بن احمد الطبرانی	٣٦٠
٢٤٧ - المعجم الصغیر	سلیمان بن احمد الطبرانی	٣٦٠
٢٤٨ - المعجم الکبیر	سلیمان بن احمد الطبرانی	٣٦٠
٢٤٩ - معراج الدرایة	قوام الدین محمد بن محمد البخاری	٧٤٩
٢٥٠ - مشکوٰۃ المصابیح	شیخ ولی الدین العراقی	٧٤٢
٢٥١ - المغنی فی الاصول	شیخ عمر بن محمد الخبازی الحنفی	٦٩١
٢٥٢ - المغرب	ابوالفتح ناصر بن عبدالسید المطرزی	٦١٠
٢٥٣ - مختصر القدوری	ابوالحسین احمد بن محمد القدوری الحنفی	٤٢٨
٢٥٤ - مفاتیح الجنان	یعقوب بن سیدی علی	٩٣١
٢٥٥ - المفردات للامام راغب	حسین بن محمد بن مفضل الاصفہانی	٥٠٢
٢٥٦ - المقدمة العشماویة	ابوالعباس عبد الباری العشماوی المالکی	
٢٥٧ - الملتقط (فی فتاویٰ ناصری)	ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی	٥٥٦
٢٥٨ - مجمع الزوائد	نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی	٨٠٧
٢٥٩ - مناقب الکردری	محمد بن محمد بن شہاب ابن بزاز	٨٢٧
٢٦٠ - المنتقیٰ (فی الحدیث)	عبداللہ بن علی ابن جارود	٣٠٧
٢٦١ - المنتقیٰ فی فروع الحنیفه	الحاکم الشہیر محمد بن محمد بن احمد	٣٣٤
٢٦٢ - منحة الخالق	محمد امین ابن عابدین الشامی	١٢٥٢
٢٦٣ - منح الغفار	محمد بن عبد اللہ التمرتاشی	١٠٠٤
٢٦٤ - ملتقی الابحر	امام ابراہیم بن محمد الحلبی	٩٥٦
٢٦٥ - منہاج	شیخ ابوزکریا یحیٰی بن شرف النواوی	٦٧٦
٢٦٦ - مجمع البحرین	مظفر الدین احمد بن علی بن ثعلب الحنفی	٦٩٤
٢٦٧ - المبتغیٰ	شیخ عیسیٰ بن محمد ابن ایناج الحنفی	
٢٦٨ - المبسوط	عبدالعزیز بن احمد الحلوانی	٤٥٦
٢٦٩ - مسند فی الحدیث	الحافظ ابوالفتح نصر بن ابراہیم الہروی	٥١٠

marfat.com

۲۷۰ - المسند الکبیر	یعقوب بن شیبۃ السدوسی	۲۶۲
۲۷۱ - منیۃ المصلی	سدید الدین محمد بن محمد الکاشغری	۷۰۵
۲۷۲ - موطا امام مالک	امام مالک بن انس المدنی	۱۷۹
۲۷۳ - موارد الظمآن	نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی	۸۰۷
۲۷۴ - مشکلات	احمد بن مظفر الرازی	۶۴۲
۲۷۵ - مہذب	ابی اسحٰق ابن محمد الشافعی	۴۷۶
۲۷۶ - میزان الشریعۃ الکبریٰ	عبد الوہاب الشعرانی	۹۷۳
۲۷۷ - میزان الاعتدال	محمد بن احمد الذہبی	۷۴۸
۲۷۸ - المستخرج علی الصحیح البخاری	احمد بن موسیٰ ابن مردویۃ	۴۱۰
۲۷۹ - مکارم الاخلاق	محمد بن جعفر الخرائطی	۳۲۷

ن

۲۸۰ - النقایۃ مختصر الوقایۃ	عبد اللہ بن مسعود	۷۴۵
۲۸۱ - نصب الرایۃ	ابو محمد عبد اللہ بن یوسف الحنفی الزیلعی	۷۶۲
۲۸۲ - نور الایضاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۲۸۳ - النہایۃ	حسام الدین حسین بن علی السغناقی	۷۱۱
۲۸۴ - النہایۃ لابن اثیر	مجد الدین مبارک بن محمد الجزری ابن اثیر	۶۰۶
۲۸۵ - النہر الفائق	عمر بن نجیم المصری	۱۰۰۵
۲۸۶ - نوادر فی الفقہ	ہشام بن عبید اللہ المازنی الحنفی	۲۰۱
۲۸۷ - نور العین	محمد بن احمد المعروف بنشانجی زادہ	۱۰۳۱
۲۸۸ - النوازل فی الفروع	ابو اللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی	۳۷۶
۲۸۹ - نوادر الاصول فی معرفۃ اخبار الرسول	ابو عبد اللہ محمد بن علی الحکیم الترمذی	۲۵۵

marfat.com

و		
۲۹۰ - الوافی فی الفروع	عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۲۹۱ - الوجیز فی الفروع	ابو حامد محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
۲۹۲ - الوقایۃ	محمود بن صدر الشریعۃ	۶۷۳
۲۹۳ - الوسیط فی الفروع	ابی حامد محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
ھ		
۲۹۴ - الہدایۃ فی شرح البدایۃ	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
ی		
۲۹۵ - الیواقیت والجواہر	سید عبدالوہاب الشعرانی	۹۷۳
۲۹۶ - ینابیع فی معرفۃ الاصول	ابی عبداللہ محمد ابن رمضان الرومی	۷۶۹

marfat.com

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی تحقیقات کو تخریج و ترجمہ
اور جدید انداز پر ایڈٹ کر کے شائع کرنے کا عظیم منصوبہ

رضا فاؤنڈیشن

اس عظیم منصوبے کیلئے
عوام اور علماء و مشائخ سے عطیات، چندہ اور قرضِ حسنہ
کی

اپیل

زیرِ نگرانی
جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور (۸) پاکستان (۱۲۳۵۰)

marfat.com