

تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل عظیم الشان فقہی انسائیکلو پیڈیا



الْعَطَايَا النَّبَوِيَّةِ فِي
الْفُتَاوَى الرَّضْوِيَّةِ

فتاویٰ رضویہ



جلد 1

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

تصنیف: اعلیٰ حضرت، مجدد امام احمد رضا

ALHAZRAT NETWORK

اعلحضرت نیٹ ورک

www.alahazratnetwork.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1

العظايا النبوية في الفتاوى الرضوية

مع تخریج وترجمہ عربی عبارات

تحقیقات نادرہ پر مشتمل چودہویں صدی کا عظیم اثر
www.alahazrat.net/ark.org
فیضی اناسیٹو پی سی ڈیا

جلد اول (حصہ اول)

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ ہنزہ

۱۲۴۲ — ۱۲۳۰
۱۸۵۶ — ۱۹۲۱



رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ، لاہور، پاکستان (۵۳۰۰۰)

۴۶۵۴۳۱۳

فون ۴۶۶۵۴۴۲

جلد اول حصہ اول +

نام کتاب	فتاویٰ رضویہ جلد ۱ (حصہ اول)
تصنیف	اعلیٰ حضرت شیخ الاسلام امام احمد رضا قادری بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ
فیضانِ کرامت	مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ
سرپرستی	صاحبزادہ مولانا محمد عبدالمصطفیٰ ہزاروی ناظم اعلیٰ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ
اہتمام	صاحبزادہ مولانا قاری نصیر احمد ہزاروی ناظم شعبہ نشر و اشاعت " " " " " " " "
ترجمہ عربی و فارسی عبارت	مولانا محمد احمد مصباحی ناظم تعلیمات الجامعہ الاشرفیہ، مبارکپور، انڈیا
پیش لفظ	علامہ حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ
کلمات آغاز	علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور
ترتیب فہرست	علامہ حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ
تخریج و تصحیح	مولانا نذیر احمد سعیدی، مولانا سراج احمد حسن سعیدی، مولانا حافظ محمد شہزاد ہاشمی
کتابت	محمد شریف گل، کراچی، کلاں (گوجرانوالہ)
صفحات	۱۱۵۲
اشاعت	ربیع الاول، ۱۴۲۴ھ / اپریل ۲۰۰۶ء
ناشر	رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور
مطبع	
قیمت	



ملنے کے تھے

- رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور
- ۰۳۰۰ / ۹۴۱۵۳۰۰
- ۷۶۶۵۷۷۲
- مکتبہ اہلسنت، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور
- ضیاء القرآن پبلیکیشنز، گنج بخش روڈ، لاہور
- شبیر برادرز، ۴۰ بی، اردو بازار، لاہور

اجمالی فہرست

۵	پیش لفظ	○
۱۱	کلمات آغاز	○
۳۱	مرجع العلماء (مقالہ)	○
۸۹	خطبۃ الکتاب	○
۱۰۳	رسم المغنی (اجلی الاعلام)	○
۲۳۹	کتاب الطہارۃ	○
۱۱۲۱	مأخذ ومراجع	○

www.alahazratnetwork.org

فہرست رسائل

۱۰۳	اجلی الاعلام	○
۲۳۹	الجود الخلو	○
۳۱۳	تنویر القندیل	○
۳۴۴	لمع الاحکام	○
۳۶۹	الطراز المعلم	○
۳۸۴	نبہ القوم	○
۵۹۱	تبیان الوضوء	○
۶۲۳	الاحکام والعلل	○
۷۷۵	بارق النور	○
۸۷۵	برکات السار	○
۱۰۷۷	ارتفاع الحجب	○



پیش لفظ

الحمد لله ! اعلیٰ حضرت امام المسلمین مولانا الشاہ احمد رضا خان فاضل بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے فرزند ابن علیہ اور ذخائر فقہیہ کو جدید انداز میں عصر حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق منظر عام پر لانے کے لئے مفتی اعظم پاکستان شیخ الحدیث، قدوة العلماء، حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی علیہ الرحمہ (المتوفی ۲۶ اگست ۲۰۰۳ء) کی زیر سرپرستی دارالعلوم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے جو ادارہ مارچ ۱۹۸۸ء میں قائم ہوا تھا وہ انتہائی کامیابی اور برق رفتاری کے ساتھ مجوزہ منصوبہ کے ارتقائی مراحل کو طے کرتے ہوئے اپنے اہداف کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اب تک یہ ادارہ امام احمد رضا کی متعدد تصانیف شائع کر چکا ہے جن میں بین الاقوامی معیار کے مطابق شائع ہونے والی مندرجہ ذیل عربی تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں :

- | | | |
|-------|---|-----------|
| (۱) | الدولة المکیة بالمادة الغیبیة | (۱۳۲۳ھ) |
| | مع فیوضات المکیة لمحبا الدولة المکیة | (۱۳۲۶ھ) |
| (۲) | انباء الحیان کلامہ المصون تبیان لكل شیء | (۱۳۲۶ھ) |
| | مع التعليقات حاسم المفتری علی السید البری | (۱۳۲۸ھ) |
| (۳) | کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدراہم | (۱۳۲۴ھ) |
| (۴) | صیقل الرین عن احکام مجاورة الحرمین | (۱۳۰۵ھ) |
| (۵) | ہادی الاضحیة بالشاة الہندیة | (۱۳۱۴ھ) |
| (۶) | الصافیة الموحیة لحکم جلود الاضحیة | (۱۳۰۷ھ) |
| (۷) | الاجازات المتینة لعلماء بکة والمدینة | (۱۳۲۴ھ) |

مگر اس ادارے کا عظیم ترین کارنامہ العطايا النبوية في الفقاوی الرضوية المعروفة فقاوی رضویہ کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ عمدہ و خوبصورت انداز میں اشاعت ہے۔ فقاوی مذکورہ کی اشاعت کا آغاز شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ / مارچ ۱۹۹۰ء میں ہوا تھا اور بفضلہ تعالیٰ جل مجدہ و بعنايہ رسولہ الکریم تقریباً پندرہ سال کے مختصر عرصہ میں وہ تین جلدوں میں مکمل ہو کر منظر عام پر آچکا ہے جن کے مشمولات کی تفصیل سنین اشاعت، کتب و ابواب، مجموعی صفحات، تعداد سوالات و جوابات اور ان میں شامل رسائل کی تعداد کے اعتبار سے حسب ذیل ہے:

نمبر جلد	عنوانات	استلہ جوابات	رسائل تعداد	سنین اشاعت	صفحات
۱	کتاب الطهارة	۲۲	۱۱	شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ — مارچ ۱۹۹۰ء	۱۱۵۲
۲	"	۳۳	۷	ربیع الثانی ۱۴۱۲ھ — نومبر ۱۹۹۱ء	۷۱۰
۳	"	۵۹	۶	شعبان المعظم ۱۴۱۲ھ — فروری ۱۹۹۲ء	۷۵۶
۴	"	۲۵	۵	رجب المرجب ۱۴۱۳ھ — جنوری ۱۹۹۳ء	۷۶۰
۵	کتاب الصلوة	۲۰	۶	ربیع الاول ۱۴۱۴ھ — ستمبر ۱۹۹۳ء	۶۹۲
۶	"	۵۷	۴	ربیع الاول ۱۴۱۵ھ — اگست ۱۹۹۴ء	۷۳۶
۷	"	۶۹	۷	رجب المرجب ۱۴۱۵ھ — دسمبر ۱۹۹۴ء	۷۲۰
۸	"	۳۷	۶	محرم الحرام ۱۴۱۶ھ — جون ۱۹۹۵ء	۶۶۴
۹	کتاب الجنائز	۲۷	۱۳	ذیقعدہ ۱۴۱۶ھ — اپریل ۱۹۹۶ء	۹۲۶
۱۰	کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج	۱۶	۱۶	ربیع الاول ۱۴۱۷ھ — اگست ۱۹۹۶ء	۸۳۲
۱۱	کتاب النکاح	۵۹	۶	محرم الحرام ۱۴۱۸ھ — مئی ۱۹۹۷ء	۷۳۶
۱۲	کتاب النکاح، کتاب الطلاق	۲۸	۳	رجب المرجب ۱۴۱۸ھ — نومبر ۱۹۹۷ء	۶۵۶
۱۳	کتاب الطلاق، کتاب الایمان	۲۸	۳	رجب المرجب ۱۴۱۸ھ — نومبر ۱۹۹۷ء	۶۵۶
۱۴	کتاب الحدود والتعزیر	۹۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۱۸ھ — مارچ ۱۹۹۸ء	۶۸۸
۱۵	کتاب السیر	۳۹	۷	جمادی الاخریٰ ۱۴۱۹ھ — ستمبر ۱۹۹۸ء	۷۱۲
۱۵	"	۸۱	۱۵	محرم الحرام ۱۴۲۰ھ — اپریل ۱۹۹۹ء	۷۴۴

۶۳۲	۱۹۹۹ ستمبر	۱۴۲۰	جمادی الاولیٰ	۳	۳۳۲	کتاب الشركة، کتاب الوقف	۱۶
۷۱۶	۲۰۰۰ فروری	۱۴۲۰	ذیقعدہ	۲	۱۵۳	کتاب السیوع، کتاب الحجج الكتاب النفاذ	۱۷
۷۴۰	۲۰۰۰ جولائی	۱۴۲۱	ربیع الثانی	۲	۱۵۲	کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء الدعوی	۱۸
						کتاب الوکالہ، کتاب الاقرار،	۱۹
						کتاب الصلح، کتاب المضاربتہ،	
						کتاب الامانات، کتاب العاریہ،	
						کتاب الہبہ، کتاب الاجارہ،	
۶۹۲	۲۰۰۱ فروری	۱۴۲۱	ذیقعدہ	۳	۲۹۶	کتاب الاکراہ، کتاب الحجر،	۲۰
						کتاب الغصب، کتاب الشفعہ،	
						کتاب القسمہ، کتاب المزاعمہ،	
۶۳۲	۲۰۰۱ مئی	۱۴۲۲	صفر المنظر	۳	۲۳۴	کتاب الصیدۃ الزبائح، کتاب الوضیئہ	۲۱
۶۷۶	۲۰۰۲ مئی	۱۴۲۳	ربیع الاول	۹	۲۰۹	کتاب المحظور والاباحتہ	۲۲
۶۹۲	۲۰۰۲ اگست	۱۴۲۳	جمادی الاخریٰ	۶	۲۰۱	" " " "	۲۳
۷۶۸	۲۰۰۳ فروری	۱۴۲۳	ذوالحجہ	۷	۲۰۹	" " " "	۲۳
۷۲۰	۲۰۰۳ فروری	۱۴۲۳	ذوالحجہ	۹	۲۸۴	" " " "	۲۴
						کتاب المداینات، کتاب الاشریہ،	۲۵
						کتاب الرهن، کتاب القسم	
						کتاب الوصایا	
۶۵۸	۲۰۰۳ ستمبر	۱۴۲۴	رجب المرجب	۳	۱۸۳		۲۶
۶۱۶	۲۰۰۴ مارچ	۱۴۲۵	محرم الحرام	۸	۳۲۵	کتاب الفرائض، کتاب الشقی حصہ اول	۲۷
۶۸۴	۲۰۰۴ اگست	۱۴۲۵	جمادی الاخریٰ	۱۰	۳۵	کتاب الشقی حصہ دوم	۲۸
۶۸۴	۲۰۰۵ جنوری	۱۴۲۵	ذیقعدہ	۶	۲۲	سوم " " "	۲۸
۷۵۲	۲۰۰۵ اگست	۱۴۲۶	رجب المرجب	۱۱	۲۱۵	چہارم " " "	۲۹
۷۷۲	" " "	" " "	" " "	" " "	۲۳	پنجیم " " "	۳۰

فتاویٰ رضویہ (قدیم) کی پہلی آٹھ جلدوں کے ابواب کی ترتیب وہی تھی جو معروف و متداول کتب فقہ و فتاویٰ میں مذکور ہے۔ رضا فاؤنڈیشن کی طرف سے شائع ہونے والی بیس جلدوں میں اسی ترتیب کو

محوظ رکھا گیا ہے مگر فتاویٰ رضویہ قدیم کی بقیہ چار مطبوعہ جلدوں (جلد نہم، دہم، یازدہم، دوازدہم) کی ترتیب ابواب فقہ سے عدم مطابقت کی وجہ سے محل نظر تھی۔ چنانچہ ادارہ ہذا کے سرپرست علی محسن الطہسنت مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ و دیگر اکابر علماء و مشائخ سے استشارہ و استفسار کے بعد اراکین ادارہ نے فیصلہ کیا تھا کہ بیسیوں جلد کے بعد والی جلدوں میں فتاویٰ رضویہ قدیم کی ترتیب کے بجائے ابواب فقہ کی معروف ترتیب کو بنیاد بنایا جائے، نیز اس سلسلہ میں بحر العلوم حضرت مولانا مفتی محمد عبدالمنان صاحب اعظمی دامت برکاتہم العالیہ کی گرانقدر تحقیق اثیق کو بھی ہم نے پیش نظر رکھا اور اس سے بھرپور راہنمائی حاصل کی۔ عام طور پر فقہ و فتاویٰ کی کتب میں کتاب الاضحیہ کے بعد کتاب المحظر والاباحہ کا عنوان ذکر کیا جاتا ہے اور ہمارے ادارے سے شائع شدہ بیسیوں جلد کا اختتام چونکہ کتاب الاضحیہ پر ہوا تھا لہذا اکیسویں جلد سے مسائل محظر و اباحہ کی اشاعت کا آغاز کیا گیا۔ کتاب المحظر والاباحہ (جو چار جلدوں ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴ پر مشتمل ہے) کی تکمیل کے بعد ابواب میانات، اشربہ، زہن، قسم، وصایا اور فرائض پر مشتمل پچیسویں، چھبیسویں جلد منصفہ شہود پر آئی۔ باقی رہے مسائل کلامیہ و دیگر متفرق عنوانات پر مشتمل مباحث و فتاویٰ اعظمی جو فتاویٰ رضویہ قدیم کی جلد نہم و دوازدہم میں غیر مہتوب و غیر مرتب طور پر مندرج ہیں ان کی ترتیب و تبویب اگرچہ آسان کام نہ تھا مگر رب العالمین عزوجل کی توفیق، رحمۃ اللعالمین صلے اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ واصحابہ اجمعین کی نظر عنایت، اعلمحضرت اور مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما کے روحانی تصرف و کرامت سے راقم حقیر نے یہ گھاٹی بھی عبور کر لی اور کتاب المحظر والاباحہ کی طرح ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ابواب کی لڑی میں پرو کر مرتبط و منضبط کر دیا ہے واللہ الحمد۔

اس سلسلہ میں ہم نے مندرجہ ذیل امور کو بطور خاص ملحوظ رکھا:

- (ا) ان تمام مسائل کلامیہ و متفرقہ کو کتاب الشقی کا مرکزی عنوان دے کر مختلف ابواب میں تقسیم کر دیا ہے۔
- (ب) تبویب میں سوال و استفسار کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ جوابات میں مذکور مباحث کا۔
- (ج) ایک ہی استفسار میں مختلف ابواب سے متعلق سوالات مذکور ہونے کی صورت میں ہر سوال کو مستفتی کے نام سمیت متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔
- (د) مذکورہ بالا دونوں جلدوں (نہم و دوازدہم قدیم) میں شامل رسائل کو ان کے عنوانات کے مطابق متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔
- (ہ) رسائل کی ابتداء اور انتہاء کو ممتاز کیا ہے۔
- (و) کتاب الشقی کے ابواب سے متعلق اعلمحضرت کے بعض رسائل جو فتاویٰ رضویہ قدیم میں شامل

نہ ہو سکے تھے اُن کو بھی موزوں و مناسب جگہ پر شامل کر دیا ہے۔
 (ن) تبویب جدید کے بعد موجودہ ترتیب چونکہ سابق ترتیب سے بالکل مختلف ہو گئی ہے لہذا مسائل کی
 مکمل فہرست موجودہ ابواب کے مطابق نئے سرے سے مرتب کرنا پڑی۔
 (ح) کتاب الشیخ میں شامل تمام رسائل کے مندرجات کی مکمل و مفصل فہرستیں مرتب کی گئی ہیں۔

محترم قارئین عظام!

یہ خبر آپ کے لئے یقیناً خوش کن ہوگی کہ الحمد للہ رضا فاؤنڈیشن کے تحت فتاویٰ رضویہ شریف
 کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ جدید انداز میں اشاعت پانہ تکمیل کو پہنچ چکی ہے، بلابالغہ ہم یہ دعویٰ
 کر سکتے ہیں کہ تینٹیل جلدوں پر مشتمل یہ دنیا کا ضخیم ترین فتاویٰ ہے۔ یہ بلند فقہی شاہکار مجموعی طور
 پر ۲۱۹۷۰ صفحات، ۶۸۴۷ سوالوں کے جوابات اور ۲۰۶ رسائل
 پر مشتمل ہے جبکہ ہزاروں مسائل ضمناً زیر بحث آئے ہیں۔

اس عظیم کارنامے کی تکمیل پر رضا فاؤنڈیشن کے بانی اور اس بے مثال اشاعتی منصوبے کا
 آغاز فرمانے والے مرد کامل استاذنا الکریم مخدوم ملت شیخ الحدیث مفتی اعظم پاکستان حضرت
 علامہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی نور اللہ مرقدہ کی روح پر فتوح انتہائی مسرور
 ہو رہی ہوگی، اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے اور اس عظیم فتاویٰ کی بین الاقوامی معیار کے
 مطابق اشاعت جدیدہ کو ان کے لئے قیامت تک صدقہ جاریہ بنائے۔

رضا فاؤنڈیشن سے وابستہ تمام حضرات مبارکباد کے مستحق ہیں خصوصاً ادارے کے سرپرست
 جانشین مفتی اعظم حضرت علامہ مولانا صاحبزادہ محمد عبد المصطفیٰ قادری ہزاروی ناظم اعلیٰ جامعہ نظامیہ
 رضویہ، فتاویٰ رضویہ کے مترجمین، محررین، مصححین، کاتب اور ناظم نشر و اشاعت جگہ گوشہ مفتی اعظم
 مولانا قاری نصیر احمد ہزاروی لائق صد تحسین و تبریک ہیں۔ پروردگار عالم ان تمام حضرات کو اجر جزیل و
 ثواب عظیم عطا فرمائے، آمین بجاہ سید المرسلین۔

نوٹ

رضا فاؤنڈیشن کے زیر اہتمام فتاویٰ رضویہ کی جلد اول (مطبوعہ مارچ ۱۹۹۰ء)

کا ترجمہ حضرت علامہ مولانا الحاج مفتی سید شجاعت علی قادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ بانی دارالعلوم نعیمیہ کراچی نے فرمایا تھا جس میں کافی حد تک اجمال و اختصار کے باعث سقم محسوس کیا گیا، لہذا حضرت علامہ مولانا مفتی محمد احمد مصباحی بھیروی دامت برکاتہم العالیہ ناظم تعلیمات الجماعتہ الاشرافیہ مبارکپور سے نئے ترجمے کی درخواست کی گئی جسے انہوں نے بکمال مہربانی قبول فرمایا۔ چنانچہ موصوف کے ترجمہ کے ساتھ جلد ہذا کی نئی کتابت کروائی گئی اور ترجمہ تفصیلی ہونے کی وجہ سے ضخامت پہلے کی نسبت بڑھ گئی، لہذا اس جلد کو اب دو حصوں میں پیش کیا جا رہا ہے، تاہم دونوں حصوں کی فہرست یکجا حصول کے شروع میں دی گئی ہے اور دونوں حصوں کے صفحات کے نمبر بھی مسلسل لگائے گئے ہیں۔ نیز تینتیس جلدوں کی فہرست پر مشتمل ایک الگ جلد تیار ہو کر چھپ چکی ہے اور مسائل کے اشاریہ پر مشتمل بھی ایک جلد شائع کی جا رہی ہے۔ اس طرح اس ذخیرہ کو مجموعی طور پر اب تینتیس^{۳۳} مجلدات میں پیش کیا جا رہا ہے۔

حافظ محمد عبدالستار سعیدی
ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
لاہور و شیخوپورہ، پاکستان

ربیع الاول ۱۴۲۷ھ
اپریل ۲۰۰۶ء

www.azhar.org.pk network.org



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 تاجران 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 عرصہ دراز تک یہاں حکومت کر چکے تھے، دوسرا اس لیے کہ ان کی ایمانی حرارت انہیں کسی بھی وقت آمادہ جہاد کر سکتی تھی، یہی وجہ تھی کہ انہوں نے مسلمانوں کی قوت کو پامال کرنے اور ان کی وحدت ملی کو پارہ پارہ کرنے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت 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 لیے انہوں نے اپنی تمام تر توانائیاں اسی بنیاد کو کمزور اور ختم کرنے پر صرف کر دیں، دینی مدارس کو بے اثر بنانے کے لئے سکول اور کالج کھولے اور وہاں تعلیم پانے والے بچوں کے ذہنوں کو الحاد اور بے دینی کے زہر سے مسموم کیا، اتحاد و ملت کو ختم کرنے کے لئے نئے نئے پیدا ہونے والے فرقوں کی حوصلہ افزائی کی، اسی دور بلاخیز میں اس قسم کی مباحث پھیلے کہ اللہ تعالیٰ جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں؟ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد کوئی نیا نبی آجائے تو آپ کے خاتم النبیین ہونے میں فرق آئے گا یا نہیں؟ بلکہ مرزا غلام احمد قادیانی نے تو نبی ہونے کا دعویٰ ہی کر دیا، اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور دیگر محبوبانِ خدا کی شان میں توہین و تنقیص کی زبان دراز کی گئی، نتیجہ یہ ہوا کہ اُمتِ مسلمہ کی 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 وحدت ملی پر زور دیا ان کی علمی اور تحقیقی مساعی کا محور ہی ملی اتحاد تھا۔

امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ

ولادت — تعلیم

برودہ ماحول تھا کہ ۱۰ اشوال ۱۳ جون ۱۲۴۲ھ / ۱۸۵۶ء کو بریلی شریف، یوپی، انڈیا میں امام احمد رضا قادری بریلوی پیدا ہوئے، آپ کے والد ماجد غزالی زمان مولانا نقی علی خاں اور جد امجد مولانا رضا علی خاں قاسم سہا اپنے دور کے اکابر علماء اور اولیائے 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 مروجہ علوم و فنون اپنے والد ماجد سے پڑھ کر تقریباً چودہ سال کی عمر میں سند فضیلت حاصل کی اور سند تدریس و افتاء کو زینت بخشی، والد ماجد کے علاوہ حضرت شاہ آل رسول مارہروی، علامہ احمد بن زینی دحلان مفتی مکہ مکرمہ، علامہ عبد الرحمن مکی، علامہ حسین بن صالح مکی اور حضرت مولانا شاہ ابو الحسین احمد نوری رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی استفادہ کیا، امام احمد رضا بریلوی نے کچھ علوم تو اپنے زمانے کے متبحر علماء سے پڑھے، باقی علوم خدا داد قابلیت کی بنا پر مطالعہ کے ذریعے حاصل 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 علوم دینیہ کی تحصیل سے فارغ ہوئے، اسی دن رضاعت کے ایک مسئلے کا جواب لکھ کر والد ماجد کی خدمت میں پیش کیا جو بالکل صحیح تھا، اسی دن سے فتویٰ نویسی کا کام آپ کے سپرد کر دیا گیا۔ اس دن سے آخر عمر تک مسلسل فتویٰ نویسی کا فریضہ انجام دیتے رہے اور فتاویٰ رضویہ کی ضخیم بارہ جلدوں کا گراں قدر سرمایہ اُمتِ مسلمہ کو دے گئے۔ رد المحتار علامہ شامی پر پانچ جلدوں میں حاشیہ لکھا، قرآن پاک کا مقبول انام ترجمہ لکھا جو کنز الایمان کے نام سے معروف و مشہور ہے۔

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

کے روپرپانچ رسالے لکھے، اللہ تعالیٰ کو جسم ماننے والوں کے رد میں رسالہ مبارکہ قوارع القہار علیٰ مجبۃ النجاریہ تحریر کیا، دین اسلام کے مخالف، قدیم فلاسفہ کے عقائد پر رد کرتے ہوئے مبسوط رسالہ الکلمۃ الملہمۃ رقم فرمایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام، اہل بیت عظام، ائمہ دین مجتہدین اور اولیاء کاملین کی شان میں گستاخی کرنے والوں کا سخت محاسبہ کیا۔ قادیان میں انگریز کے کاشٹہ پودے کی بیج کھنی کی اور اس کے خلاف متعدد رسالے لکھے، مثلاً:

۱۔ جزاء اللہ عدوہ لا بائہ ختم النبوة

۲۔ قہر الدیاف علی مرتد بقادیان

۳۔ المبین معنی ختم النبیین

۴۔ السود والعقاب علی المسیح الکذاب

۵۔ الجراز الدیاف 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 بکھر 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۔

www.alahazratnetwork.org

عقبقری فقیہ

امام احمد رضا بریلوی مرآۃ علوم و ینبۃ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، کلام، تصوف، تاریخ، سیر، معانی، بیان، بدیع، عروض، ریاضی، توفیق، منطق، فلسفہ وغیرہ کے یکتا زمانہ فاضل تھے۔ صرف یہی نہیں بلکہ طب، علم جفر، تکبیر، زیجات، جبر و مقابلہ، لوگارثم، جیومیٹری، مثلث کرومی وغیرہ علوم میں بھی کامل مہارت رکھتے تھے۔ یہ وہ علوم ہیں جن سے عام طور پر علماء تعلق ہی نہیں رکھتے۔ انہوں 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۔

علوم قرآن

انہوں نے قرآن کریم کا بہت گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا، قرآن فہمی کے لئے جن علوم کی ضرورت ہوتی ہے ان پر انہیں گہرا عبور حاصل تھا، شان نزول، ناسخ و منسوخ، تفسیر بالحدیث، تفسیر صحابہ اور استنباط احکام

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

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

قرآن کریم سے اچھوتا استدلال

حضرت علامہ مولانا محمد وصی احمد محدث سورتی نے ایک استفتاء بھجوا یا 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 ٹیکہ 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 بریان سب شاہد عدل ہیں..... الحمد للہ! عجائب قرآن منتهی نہیں... ایک ذرا غور سے نظر کیجئے تو آیت کریمہ **تَوَلَّوْا لِبِجْرِ النَّبِيِّ فِي النَّهَارِ وَتَوَلَّوْا لِبِجْرِ النَّهَارِ فِي اللَّيْلِ** کے مطالعہ رفیعہ سے اس مطلب کی شعاعیں چمک رہی ہیں۔

رات یعنی سایہ زمین کی سیاہی کو حکیم قدیر عز جلالہ دن میں داخل فرماتا ہے، ہنوز دن باقی ہے کہ سیاہی اٹھائی، اور دن کو سوا ذکر میں لاتا ہے، ابھی ظلمت شبینہ موجود ہے کہ عروسِ خاور نے نقاب اٹھائی۔“

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

”علم قرآن کا اندازہ صرف اعلیٰ حضرت کے اس اردو ترجمہ سے کیجئے جو اکثر گھروں میں موجود ہے اور جس کی کوئی مثال سابقہ عربی زبان میں ہے نہ فارسی میں اور نہ اردو میں، اور جس کا ایک لفظ اپنے مقام پر ایسا ہے کہ دوسرا لفظ اس جگہ لایا نہیں جاسکتا، جو بظاہر محض ترجمہ ہے مگر درحقیقت وہ قرآن کی صحیح تفسیر اور اردو زبان میں (روح) قرآن ہے۔“

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

اے عبد اللہ بنی کعب، مولانا: مقالاتِ یومِ رضا ج ۱ ص ۳۱

علوم حدیث

امام احمد رضا بریلوی علم حدیث اور اس کے متعلقات پر وسیع اور گہری نظر رکھتے تھے۔ طُرُقِ حدیث، مشکلات حدیث، ناسخ و منسوخ، راجح و مرجوح، طُرُقِ تطبیق، وجوہ استدلال اور اسماء الرجال یہ سب امور انہیں مستحضر رہتے تھے۔ محدث کچھ چھوی فرماتے ہیں :

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

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 تفتیح اور تفصیل پر آتے ہیں تو دریا کی روانی اور سمندر کی وسعت کا نقشہ نظر آتا ہے، متقدمین فقہاء کے اقوال مختلفہ میں تطبیق دیتے ہیں تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اختلاف تھا ہی نہیں۔

طُرُقِ حدیث

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

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

الَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ يُعَلِّمَهُمُ الْقُرْآنَ قَالَ لَنْ أُعَلِّمَكُمُ الْقُرْآنَ وَأَنْتُمْ كَمَا بُدِّلْتُمْ وَلَا تَدْرُونَ الْقُرْآنَ فَأَنْشَأَهُمْ اللَّهُ لَهْفَتَهُمْ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمُ النَّاسُ

اللہ تعالیٰ کے ہاں درجہ بلند کرنے والے

امور ہیں سلام کا پھیلانا اور ہر طرح کے لوگوں کو

کھانا کھلانا اور رات کو نماز پڑھنا جب کہ لوگ

نیساہ۔

سورہ ہے ہوں۔

پھر جو 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 دست قدرت اپنی شان کے مطابق آپ کے کندھوں کے درمیان رکھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ہر چیز مجھ پر منکشف ہوگئی اور میں نے پہچان لی۔

فَتَجَلَّى لِي كُلُّ شَيْءٍ وَعَرَفْتُ -

اب اس حدیث کے حوالے ملاحظہ ہوں:

○ رواہ امام الاثمة ابو حنیفہ والامام احمد وعبد الرزاق فی مصنفہ والترمذی والطبرانی عن ابن عباس۔

○ واحمد والطبرانی وابن مردويه عن معاذ بن جبل۔

○ وابن خزيمة والدارمی والبغوی وابن السکن وابو نعیم وابن بسطة عن عبد الرحمن بن عایش والطبرانی عنه عن صحابی۔

○ والبزار عن ابن عمر وعن ثوبان۔

○ والطبرانی عن ابی امامة۔

○ وابن قانع عن ابی عبیدة بن الجراح۔

○ والدارقطنی وابوبکر النیسابوری فی الزيادات عن انس۔

○ وابوالفرج تعلیقاً عن ابی ہريرة۔

○ وابن ابی شیبہ مرسلًا عن عبد الرحمن بن سابط

(رضی اللہ تعالیٰ عنہم)

آخر میں فرماتے ہیں کہ ہم نے اس حدیث کے طرق کی تفصیلات اور کلمات کا اختلاف اپنی ہارکت کتاب سلطنة المصطفى فی مذکوت کل الوری میں بیان کیا ہے۔ قلم برداشتہ کسی حدیث کے اتنے ماخذ کا بیان کر دینا معمولی بات نہیں۔

امام احمد رضا بریلوی نے یہ فتویٰ سرادۃ القحط والوباء بدعوة الجحیران وهو اساة الفقراء کے

نام سے ماہ ربیع الآخر ۱۳۱۲ھ میں نکل کیا۔

رأد القحط والوباء (مکتبہ رضویہ، لاہور) ص ۱۱

لے احمد رضا بریلوی، امام:

امام احمد رضا بریلوی نے تخریج احادیث کے آداب پر ایک رسالہ لکھا جس کا نام ہے: الدروس البہیجہ فی آداب التخریج۔ مولوی رحمن علی اس رسالہ مبارک کے بارے میں لکھتے ہیں: "اگر اس سے قبل اس فن میں کوئی کتاب نہیں ملتی تو مصنف کو اس فن کا موجد کہہ سکتے ہیں!"

فن 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 اکل میاں ندیر حسین دہلوی، معیار الحق میں کلام کر چکے تھے اس لئے امام احمد رضا بریلوی نے اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کی اور ۱۳ 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 اکل علم حدیث میں طفیل 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 صورۃ اور تلامذہ جمع کیں۔ یہ بات میاں صاحب کے موقف کے خلاف تھی انہوں 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: صَدُّوْهُ يَخْطِئُ۔

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

- ۱۔ یہ تحریر ہے، امام نسائی نے ولید کا فقط نام ذکر کیا تھا، میاں صاحب نے ازراہ چالاک کی اسی نام اور اسی طبقے کا ایک راوی متعین کر لیا جو امام نسائی کے راویوں میں سے ہے اور جس پر کسی قدر تنقید بھی کی گئی ہے حالانکہ یہ راوی ولید بن قاسم نہیں بلکہ ولید بن مسلم ہیں جو صحیح مسلم کے رجال اور ائمہ ثقات اور حفاظ اعلام میں ہیں، ہاں وہ تدلیس کرتے ہیں، لیکن اس کا کیا نقصان کہ اس جگہ وہ صاف حدیثی نافع فرماتے ہیں۔
- ۲۔ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ ابن قاسم ہی ہیں تاہم وہ مستحیج رو نہیں امام احمد نے ان کی توثیق کی ہے، ان سے روایت کی، محدثین کو ان سے حدیث لکھنے کا حکم دیا۔ ابن عدی نے کہا جب وہ کسی ثقہ سے روایت

لے لی۔ مولوی: تذکرہ علمائے ہند اردو (پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، کراچی) ص ۱۰۰

کریں تو ان میں کوئی عیب نہیں ہے۔

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

پھر امام احمد رضا بریلوی نے حاشیہ میں قلم برداشتہ صحیحین کے ۳۱ ایسے راویوں کے نام گنوا دیے جن کے بارے میں اسرارِ رجال کی کتابوں میں أَخْطَأُ یا كَثِيرُ الْخَطَا کے الفاظ وارد ہیں۔

۴ - حسان بن حسان بصری، صحیح بخاری کے راوی ہیں ان کے بارے میں تقریب میں ہے صَدُوقٌ يَخْطِئُ، 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 صَدُوقٌ يَخْطِئُ کئے کے باوجود واضح طور پر کہہ دیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں۔

مطالبِ حدیث

مرزا بیوں نے حدیث شریف لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات پر اس طرح استدلال کیا کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ نے اپنے اپنے قبروں کو مسجد بنایا، اس سے ظاہر ہوا کہ نبی یہود حضرت موسیٰ اور نبی نصاریٰ حضرت عیسیٰ علی نبیائہم الصلوٰۃ والسلام کی قبریں تھیں جن کی عبادت کی جاتی تھی۔

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

۱ - أَنْبِيَائِهِمْ میں اضافت استغراق کے لیے نہیں ہے حتیٰ کہ اس کا یہ معنی ہو کہ حضرت موسیٰ سے یکجہاں علیہم الصلوٰۃ والسلام تک ہر نبی کی قبر کو تمام یہود و نصاریٰ نے مسجد بنا لیا ہو، یہ یقیناً غلط ہے، اور جب استغراق مراد نہیں تو بعض میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو داخل کر لینا باطل اور مردود ہے۔ یہود و نصاریٰ کا بعض انبیاء کی قبور کو مسجد بنا لینا صدق حدیث کے لیے کافی ہے۔

علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں یہ سوال اٹھایا کہ نصاریٰ کے انبیاء کہاں ہیں؟ اُن کے نبی تو صرف حضرت عیسیٰ 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 ابتداءً کی اور عیسائیوں نے ان کی پیروی کی اور اس میں شک نہیں کہ نصاریٰ بہت سے اُن انبیاء کی قبور کی تعظیم کرتے ہیں جن کی یہودی تعظیم کرتے ہیں؛ (ترجمہ)

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 ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں قبور 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 اللَّهُ الْيَهُودَ إِتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ۔

اللہ تعالیٰ یہودیوں کو ہلاک فرمائے کہ انھوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو مسجدہ گا ہیں بنا لیا۔

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

أُولَئِكَ قَوْمٌ إِذَا مَاتَ فِيهِمُ الْعَبْدُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا أَوْ صَوَّوْا فِيهِ تِلْكَ الصُّوْرَ۔

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

اور صحیح مسلم حضرت جناب 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،

أَلَا وَمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوا يَتَّخِذُونَ قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ وَصَالِحِيهِمْ مَسَاجِدَ۔

خبردار! تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء اور صالحین کی قبروں کو مسجدہ گا ہیں بنا لیتے تھے۔

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

دین کے اصول و قواعد

ایک تبحر فقیر 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 دوسرے 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

لے احمد رضا بریلوی، امام، مجموعہ رسائل ردّ مرزائیت (رضا فاؤنڈیشن، لاہور) ص ۹۰-۸۷
 لے 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 رحمن علی ص ۱۰۰)

شکر کا کیا حکم ہے؟ امام احمد رضا بریلوی نے جواب سے پہلے دس مقدمات بیان کئے جن میں شرعی اصول و ضوابط پیش کئے، ان ہی مقدمات میں ایک ضابطہ کلیہ و اجبۃ الحفظ بیان فرمایا:

فعل فرائض و ترک محرمات کو ارضائے خلق پر مقدم رکھے اور ان امور میں کسی کی مطلقاً پروا نہ کرے اور اتیانِ مستحب و ترکِ غیرِ اولیٰ پر مداراتِ خلق و مراعاتِ قلوب کو اہم جانے اور فتنہ و نفرت و ایذا و وحشت کا باعث ہونے سے بہت بچے۔

اسی طرح جو عادات و رسومِ خلق میں جاری ہوں اور شرعِ مطہر سے ان کی حرمت و شناخت نہ ثابت ہو ان میں اپنے ترقی و تضرع کے لئے خلاف و جدائی نہ کرے کہ یہ سب امور ایستلاف و مؤانست کے معارض اور مراد و محبوب شارع کے مناقض ہیں۔

ہاں وہاں! ہوشیار و گوش دار! کہ یہ وہ نکتہٴ جمیلہ و حکمتِ جلیلہ و کوچہٴ سلامت و جادہٴ کرامت ہے جس سے بہت زاہدانِ خشک و اہلِ تقشف غافل و جاہل ہوتے ہیں وہ اپنے زعم میں محتاط و دین پرور سمجھتے ہیں اور فی الواقع مغزِ حکمت و مقصودِ شریعت سے دور پڑتے ہیں خبردار و محکم گیر، چند سطروں میں علم غزیریہ و باللہ التوفیق والیہ المصیر!

www.alahazratnetwork.org

عربی لغات

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لفظ طَعَتْ یہ پڑنے کے معنی میں استعمال کیا اور فرمایا: حَتَّى طَعَتْ يَمْنًا جَوَّابِيهَا۔ اس پر امام احمد رضا بریلوی نے فرمایا:

مجھے یہ فعل اور اس کا مصدر صحاح، صراح، مختار، قاموس، تاج العروس، مفردات، نہاب، درنمبر، مجمع البحار اور مصباح میں نہیں ملا۔ ہاں قاموس میں صرف اتنا ہے کہ طَعَتْ الْمَكْلُوكَ وَالْإِنَاءَ وَطَفَفَهُ وَطَفَافَهُ وَهُوَ شَيْءٌ حَرَسَ بَرْتَنَ كَمَا رَوَى كَوْجَهْرَدِيٌّ:

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

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

۱۔ امام احمد رضا بریلوی، امام، فتاویٰ رضویہ (مکتبہ نعیمیہ، مراد آباد) ج ۲ ص ۱۲۴

۲۔ امام احمد رضا بریلوی، امام، جد المنار (مطبعہ عزیز، حیدرآباد دکن) ج ۱ ص ۱۲۹

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 سالی تصنیف بھی معلوم کیا جاسکتا ہے۔

علامہ ابن کمال باثنا نے فقہاء کے ساتھ طبقے بیان کیے جن میں سے تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے، یہ وہ فقہار 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 فتاویٰ اور تحقیقاتِ جلیلیہ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مجتہدین کے اسی طبقے میں شامل ہیں۔ چنانچہ آپ نے نوٹ کے احکام پبلسو طراسالہ کفل الفقہیہ الفاہم میں لکھ کر عرب و عجم کے علماء کو خوشگوار حیرت میں مبتلا کر دیا۔ اسی طرح انگریزوں کی ایک کمپنی روسر 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 ست چیزوں کا اضافہ کیا، اور جن چیزوں سے تیمم نہیں ہو سکتا فقہاءِ متقدمین نے سینا بیس چیزیں گنوائی تھیں جبکہ آپ نے ان میں تہتر چیزوں کا اضافہ کیا۔ فتاویٰ رضویہ جلد اول کے بارے میں خود فرماتے ہیں:

”بظہر اس (پہلی جلد) میں ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر محمد اللہ تعالیٰ ہزار ہا مسائل

پر مشتمل ہے جن میں صد یا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ لیں گے۔“

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

”میرے نزدیک ان کے فتاویٰ کی اہمیت اس لیے نہیں ہے کہ وہ کثیر و کثیر فقہی جزئیات کے مجموعے میں 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 میں نظر آتی ہیں، میرا مطلب ہے کہ قرآنی نصوص اور سنن نبویہ کی تشریح و تعبیر اور ان سے احکام کے استنباط کے لئے قدیم فقہاء جملہ علوم و مسائل سے کام لیتے تھے اور یہ خصوصیت مولانا کے فتاویٰ میں موجود ہے۔“

علم طب

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

لے احمد رضا بریلوی، امام، فتاویٰ رضویہ (طبع بمبئی) ج ۱ ص ۸۵۰

لے محمد سعید دہلوی، حکیم، معارفِ رضا، کراچی، شمارہ نمبر ۶۱۹۸۹ ص ۹۹

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 سید
حکیم محمد سعید دہلوی لکھتے ہیں :

فاضل بریلوی کے فتاویٰ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ احکام کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لئے سائنس اور
طب کے تمام وسائل سے کام لیتے ہیں اور اس حقیقت سے اچھی طرح باخبر ہیں کہ کس لفظ کی معنویت
کی تحقیق کے لیے کن علمی مصادر کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اس لیے ان کے فتاویٰ میں بہت سے
علوم کے نکات ملتے ہیں، مگر طب اور اس علم کے دیگر شعبے مثلاً کیمیا اور علم الاحجار کو تقدم حاصل
اور جس وسعت کے ساتھ اس علم کے حوالے ان کے ہاں ملتے ہیں اس سے ان کی دقت نظر اور طبی
بصیرت کا اندازہ ہونا ہے واپسی 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؛

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، فتاویٰ رضویہ کے مطالعہ سے حقیقت و تکشف ہوتی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کی طرف رجوع
کرنے والوں میں بڑی تعداد ان 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 فتاویٰ رضویہ کی نو جلدوں (پہلی سے ساتویں اور دسویں گیا رھویں جلد) کا مطالعہ
پیش کیا ہے، ان کے فراہم کردہ اعداد و شمار کے مطابق ان جلدوں میں چار ہزار پچانوے (۴۰۹۵) استفیاء
جن میں سے تین ہزار چونتیس (۳۰۳۴) عوام الناس کے استفیاء ہیں اور ایک ہزار اکیسٹھ (۱۰۶۱) استفیاء علماء
اور دانشوروں کے پیش کردہ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استفیاء کرنے والوں میں ایک چوتھائی تعداد علماء اور
دانشوروں کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علم امام احمد رضا بریلوی جواب دیتے وقت ہاں یا نہیں میں بات نہیں کرتے
بلکہ دلائل و براہین کے انبار لگا دیتے ہیں۔ مولانا خادم حسین کا یہ مقالہ فتاویٰ رضویہ کی پیش نظر جلد میں شائع
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

ان کا مداح بن گیا، حضرت علامہ مولانا وصی احمد محدث سورتی، عظیم محدث اور عمر میں بڑے ہونے کے باوجود امام احمد رضا بریلوی سے اس قدر وابہانہ تعلق رکھتے تھے کہ دیکھنے والوں کو حیرت ہوتی تھی۔ حضرت علامہ مولانا سراج احمد خانی پوری اپنے دور کے حلیل القدر فاضل تھے اور علم میراث میں تو انھیں تخصص حاصل تھا۔ الزبدة السراجیہ لکھتے وقت ذوی الارحام کی صنعت رابع کے بارے میں مفتی 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 ہو گیا جسے دیکھ کر ان کا دماغ روشن ہو گیا اور وہ تازلیست امام احمد رضا بریلوی کے فضل و کمال اور تبحر علمی کے گن گانتے رہے۔

لطف کی بات یہ ہے کہ امام احمد رضا بریلوی سے شدید اختلاف رکھنے والے بھی ان کی فقہاہت 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 پلہ ہو، اس حقیقت پر ان کا فتاویٰ اور ان کی کتاب کفیل الفقہیہ شاہد ہے جو انھوں نے ۱۳۲۳ھ میں مکہ معظمہ میں لکھی۔“

www.alahazratnetwork.org

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 بال 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۔ 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۔

أَلْفَضَّلُ مَا شَهِدْتُ بِهِ إِلَّا عَدَاؤُ

(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 مکبر اور عجب کی زد میں نہیں آتے، وہ یہ دعویٰ نہیں کرتے

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

کے کوثر نیازی : مشاہدات و تاثرات، روزنامہ جنگ لاہور، ۱۱ دسمبر ۱۹۸۹ء

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

”فتوے کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) عرفیہ، فتوے حقیقیہ تو یہ ہے کہ تفصیلی دلیل کی معرفت کی بنا پر فتویٰ دیا جائے، ایسے حضرات کو اصحابِ فتویٰ کہا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے فتیہ ابوحنیفہ اور فتیہ ابواللیث اور ان جیسے دیگر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ فتویٰ دیا، فتوے 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 ابنِ نجیم، غزالی، طوری کے فتاویٰ اور فتاویٰ خیر، اسی طرح زمانے اور مرتبے میں مؤخر فتاویٰ کو فتاویٰ رضویہ تک گننے چلے جائیے، اللہ تعالیٰ اس فتاویٰ کو باعثِ خوشنودی اور پسندیدہ بنائے۔ آمین۔ (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 کہیں یا ایسا کلمہ کہہ دیں جو ان کے شایانِ شان نہ ہو، وہ اپنی تنقید اور گرفت کو معروضہ یا تطفل (بچپن) سے تعبیر کرتے ہیں، آج بعض علماء کو اللہ تعالیٰ نے وسعت علی عطا فرمائی ہے تو وہ بزرگوں کے بارے میں ایسا بول و لہجہ اختیار کرتے ہیں جیسے کسی طفلِ مکتب سے ہم کلام ہوں، یہ رویہ کسی طرح بھی قابلِ تحسین نہیں ہے۔

ذوق شعر و سخن

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

أَذْذُرُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ عِيْنِي وَأَنْتَبِي وَبَيَاضُ الصُّبْحِ يُغَيِّرُ بِنِي

(میں اس حال میں مجبوروں کی زیارت کرتا ہوں کہ رات کی سیاہی میری سفارش کرتی ہے اور

اس حال میں لوٹتا ہوں کہ صبح کی سفیدی میرے خلاف براگینہ کرتی ہے)

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

۱۔ امام احمد رضا بریلوی، امام : فتاویٰ رضویہ (رضا ایکڈمی، بمبئی) ج ۱ ص ۳۸۵

پہلا مصرع : ۱- زیارت ۲- سیاہی ۳- رات ۴- سفارش کرنا ۵- رلی (میرے حق میں)
 دوسرا مصرع ۱۰- واپسی ۲- سفیدی ۳- صبح ۴- براہِ نیکہ کرنا ۵- رلی (میرے خلاف)
 رضا بریلوی کا شعر ملاحظہ ہو، معنوی بلندی اور پاکیزگی کے ساتھ ساتھ شاعرانہ نقطہ 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 یوسف 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 استمرا معلوم ہوتا ہے۔

امام احمد رضا بریلوی نے اصنافِ شعرو سخن میں سے حمدِ باری تعالیٰ، نعت اور منقبت کو منتخب کیا، قصیدہ
 معراجیہ، قصیدہ نور اور مقبولیت عام 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 سید الانام صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے گہری وابستگی
 پر ہے، اسلامیانِ پاک و ہند کے دلوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عقیدت و محبت تمام تر جلوہ سامانیوں کے
 ساتھ بسانے میں انھوں نے اہم کردار ادا کیا۔

دوقومی نظریہ

۲۰- ۱۹۱۹ء میں تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ ممالک شروع ہوئی، پہلی تحریک کا مقصد سلطنتِ عثمانیہ
 ترک 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 نچ پر پہنچ گئے کہ قریب تھا کہ مسلمان اپنا بلی تشخص کھو کر ہندومت میں مدغم ہو جاتے، اس ماحول میں
 امام احمد رضا بریلوی نے الحجۃ المومنتہ اور النفس الفکرا ایسے رسائل لکھ کر دشمنوں کی سازشوں کو ناکام بنا دیا اور

دلایل 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 میں 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 نظریہ پاکستان کی حمایت کی اور ۱۹۴۶ء میں آل انڈیا سنی کانفرنس، بنارس کے اجلاس میں متفقہ طور پر قیام پاکستان کے حق میں قراردادیں 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 شرمندہ 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 موات قطعاً حرام فرمائی، مجوس ہوں خواہ یہود و نصاریٰ ہوں، خواہ ہنود اور سب سے بدتر مردانِ عنود“

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

”سب کلمہ گو حتیٰ پر میں، خدا نسب سے راضی ہے، نسب کو ایک نظر سے دیکھتا ہے، گورنمنٹ انگریزی کا معاملہ خدا کے معاملوں کا پورا نمونہ ہے، اس کے معاملے کو دیکھ کر خدا کی رضا و ناراضی کا حال کھل سکتا ہے۔۔۔۔۔ یہ کلمات اور ان کے امثال خرافات کو اہل ندوہ کی جو روداد ہے جو مقال ہے ایسی باتوں سے مالا مال ہے، سب صریح و شدید نکال و عظیم وبال موجب غضب ذی الجلال ہیں“

اسرار شریعت و طریقت کا اجمالاً پھیلا کر ۲۵ صفر ۱۳۴۰ھ/۱۹۲۱ء بروز جمعہ عین اس وقت عبقری اسلام امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ کی رُوحِ قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی جب مؤذن اذانِ جمعہ میں کہہ رہا تھا
حَىَّ عَلَى الْفَلَاحِ ————— رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى رَحْمَةً وَاسِعَةً وَاسْكُنْهُ فِي اعْلَىٰ عَالِيَيْنِ
وَنَفَعْنَا وَجَمِيعِ الْمَسَالِمِينَ بِعِلْمِهِ وَمَعَارِفِهِ۔

رضا فاؤنڈیشن — عظیم اشاعتی منصوبہ

یوں تو اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور سرکارِ دو عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نظر 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 سٹی مدارس کی تنظیم، تنظیم المدارس (المہنت)، کا مرکزی دفتر بھی یہیں قائم ہے، طلبہ کی بڑھتی ہوئی تعداد کے پیش نظر شیخوپورہ میں چالیس کنال پر مشتمل وسیع خطہ اراضی حاصل کیا گیا ہے جہاں جامعہ نظامیہ رضویہ کی بنیاد رکھی جا چکی ہے۔

۶۱۹،۴ 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 جا چکا ہے جسے اندرونِ ملک اور بیرونِ ملک پسندیدگی اور وقعت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ یہ سب کام استاذ العلماء حضرت مولانا مفتی محمد عبدالقیوم قادری ہزاروی مدظلہ کی نگرانی اور سرپرستی میں انجام دے جا رہے ہیں، جامعہ میں شعبہ تحقیق و تصنیف بھی قائم ہے جس کے ناظم مولانا محمد غشا تاباش 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 حصہ 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 درجہ 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 ہو جاتی ہے۔ کوئی ادارہ یا خود تنظیم درجہ عالمیہ کے طلباء کے منتخب مقالات، اصحابِ علم و تحقیق کی نظر ثانی کے بعد شائع کرنے کا اہتمام کرے تو مختلف موضوعات پر اچھی کتابوں کا بڑا ذخیرہ مارکیٹ میں آجائے گا۔ اس میں تنظیم اور مسلک کی نیک نامی بھی ہوگی اور لکھنے والے علمائے کے لیے مزید لکھنے کی تحریک بھی ہوگی۔

یہ غالباً ۱۹۸۵ء کی بات ہے کہ بے سروسامانی کے باوجود جامعہ میں فتاویٰ رضویہ کی تخریج کا کام شروع ہوا مولانا اظہار اللہ ہزاروی، مولانا مظفر خاں 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 چاہیے جہاں متعدد مدرسین کام کر رہے ہوں وہاں ایک مصنف 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 مصنف کے کام کی افادیت کئی مدرسین سے

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

مارچ ۱۹۸۸ء میں جناب مولانا احمد نثار بیگ (ماہنامہ انگلینڈ) جامعہ میں تشریف لائے انہوں نے فتاویٰ رضویہ کی تحریک 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 اجلاسے 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 انہوں نے بھرپور دلچسپی لی اور مالی تعاون بھی کیا، فجزاھم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

سواہن کی تحریک کے بعد عربی عبارات کے ترجمے کا کام مولانا علامہ مفتی سید شجاعت علی قادری (رکن اسلامی نظریاتی کونسل) سابق جسٹس و فاقی شرعی عدالت) کے سپرد کیا گیا جسے انہوں نے بڑی عمدگی اور دلچسپی سے انجام دیا، پچھلے دور رسالوں کی عربی عبارات کا ترجمہ راقم نے کیا، کتابت کے لیے راسخ العقیدہ اور دین سے مذہبی معلومات رکھنے والے خوش نویس جناب محمد شریعت گلی کا انتخاب کیا گیا www.alhazra.com پیش نظر کتابت کے مطابق فہرست مولانا حافظ محمد عبدالستار سعیدی نے تیار کی۔ اس طرح جلد اول تیار ہو کر قارئین کی خدمت میں حاضر ہے۔

فتاویٰ رضویہ جلد اول

فتاویٰ رضویہ کی پہلی دوسری اور پانچویں جلد بریلی شریف سے طبع ہوئی تھی۔ تیسری، چوتھی اور پانچویں جلد حضرت مولانا علامہ عبدالرؤف رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی شوال ۱۳۹۱ھ / ۱۹۷۱ء) نے سنی دارالاشاعت مبارکپور سے شائع کیں۔ چھٹی اور ساتویں جلد بحر العلوم حضرت مولانا علامہ مفتی عبدالمنان اعظمی مدظلہ العالی کی محنت اور کوشش سے منظر عام پر آئی ہیں اور آٹھویں جلد کتابت کے مراحل سے گزر رہی ہے، دسویں جلد مکتبہ رضایہ سپور نے شائع کی اور گیارھویں جلد ادارہ اشاعت تصنیفات رضا بریلی نے شائع کی۔ سبھی 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 ہمت مردانہ پر کہ انہوں نے اپنی توانائیاں اور علمی صلاحیتیں دور حاضر کے اس عظیم فتاویٰ کی اشاعت پر صرف کر دیں، یقیناً وہ تمام علمی دنیا کے شکر بیجے کے مستحق ہیں، اللہ تعالیٰ انہیں اجر جزیل عطا فرمائے۔

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

رضا فاؤنڈیشن لاہور کی طرف سے پہلی جلد ہیہ 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 تحریر 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 دیکھ کر 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 ہوتا کہ قاری کو دقت نہ ہو۔

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

پیش نظر جلد اول، سابقہ جلد اول کے صفحہ ۲۳ باب المیاء تک ہے۔ ترتیب میں ایک تبدیلی یہ بھی کی گئی ہے کہ اصول افتار سے متعلق رسالہ مبارکہ 'اجلی الاعلام' ابتداء میں لگا دیا گیا ہے، اسی طرح رسالہ 'باب النقاۃ والکلام' کو عقائد سے متعلق جلد میں پیش کیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پیش 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 متعلقہ رسائل ہیں جن کے اسما درج ذیل ہیں:

۱- أَجْلَى الْإِعْلَامِ أَنَّ الْفَتْوَى مُطْلَقًا عَلَى قَوْلِ الْإِمَامِ - فتویٰ مطلقاً امام اعظم کے قول پر ہوتا ہے۔

۲- الْجُودُ الْحَلَوِيُّ فِي أَسْرَافِ الْوُضُوءِ - وضو کے اعتقادی اور عملی فرائض و واجبات کا بیان (جو اس رسالے کے علاوہ کہیں نہ ملے گا)

۳ - تَنْوِيْرُ الْقِنْدِيْلِ فِي اَوْصَافِ الْعَيْنِيْلِ - طہارت کے بعد بدن کے پونچھنے کا بیان
 ۴ - لَمَعَةُ الْاَحْكَامِ اَنْ لَا وُضُوْءَ مِنَ الزُّكَاْمِ - زکام ناقض وضو نہیں
 ۵ - اَلْطَّرَازُ الْمَعْلُوْمُ فِيمَا هُوَ حَدَّثٌ مِّنْ اَحْوَالِ الْجَدِيْرِ - جسم سے خون نکلنے کے مسائل اور دلائل کی بے مثال
 تنقیح -

۶ - بَيِّنَةُ الْقَوْمِ اَنَّ الْوُضُوْءَ مِنْ اَيِّ تَوَجُّهِ - سونے سے وضو ٹٹنے کے مسائل
 ۷ - خُلَاَصَةُ بَيِّنَاتِ الْوُضُوْءِ - وضو اور غسل کی احتیاطوں کا بیان
 ۸ - اَلْاَحْكَامُ وَالْعِلَلُ فِي اَشْكَالِ الْاِحْتِلَامِ وَ الْبَلْلِ - احتلام کے متعلق تمام مسائل کی منفرد تحقیق

۹ - بَارِقُ التَّوْرِيْفِ مَقَادِيْرُ مَاءِ الطَّهْوْرِ - وضو اور غسل میں پانی کی مقدار پر بحث
 ۱۰ - بَرَكَاتُ السَّمَاءِ فِي حُكْمِ اسْرَابِ الْمَاءِ - پانی کے غیر ضروری خرچ کرنے کا حکم
 ۱۱ - اِرْتِفَاعُ الْحُجُبِ عَنِّ وُجُوْهِ قِسْرَاوَةِ الْجَنْبِ - جنبی کی قرارت سے متعلق وہ تحقیقات جو دوسری جگہ
 نہیں ملیں گی -

اللہ تعالیٰ رضا فاؤنڈیشن، لاہور کو بہترین سے بہتر انداز میں مکمل فائدہ دینی وضو پر 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 عبارت آپس
 انھیں عربی زبان میں جدید انداز میں ٹائپ پر کمپوز کروا کر شائع کیا جائے تاکہ علمی دنیا میں ان سے استفادہ
 کیا جاسکے -

الحمد لله تعالى! اس وقت تک چار کتابیں دیدہ زیب انداز میں شائع کر کے ہدیہ قارئین کی جا چکی ہیں:

- ۱ - كَفَلُ الْفَقِيْهِ الْفَاهِمِ (عربی) مصری ٹائپ میں
- ۲ - كَفَلُ الْفَقِيْهِ الْفَاهِمِ (اردو) نئی کتابت اور تخریج کے ساتھ
- ۳ - مَجْمُوْعَةُ رَسَائِلِ نُوْرٍ وَسَائِبِ " " " "
- ۴ - مَجْمُوْعَةُ رَسَائِلِ رَدِّ مَرْزَا نِيْتِ " " " "

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

محمد عبدالحکیم شرف قادری نقشبندی



۶ شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ

۱۴ مارچ ۱۹۹۰ء

فقیہ اسلام امام احمد رضا خاں بریلوی

بحیثیت

مجمع العلماء

www.alaazratnews.org

خادم حسین، فاضل جامعہ نظامیہ ضویہ، لاہور

فتاویٰ رضویہ کا اجمالی خاکہ

- فتاویٰ رضویہ کے مطبوعہ حصص میں دریافت کیے گئے کل استفتاء کی تعداد ۳۳۹۴
○ علماء و دانشور حضرات کے کل استفتاء کی تعداد ۱۰۶۱

جلد اول

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

www.alahazratnetwork.org

جلد دوم

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

جلد سوم

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

جلد چہارم

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

جلد پنجم

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

جلد ششم

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

جلد ہفتم

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

جلد دہم

۸۲۲	کل استفتاء کی تعداد
۲۵۱	علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد
۵۷۱	غیر علماء کے استفتاء کی تعداد

جلد یازدہم

۱۶۶

۳۰

۱۳۶

کل استفتاء کی تعداد

علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد

غیر علماء کے استفتاء کی تعداد

www.alahazratnetwork.org

امام احمد رضا بریلوی سے
استفتاء کرنے والے عالم اسلام کے معروف علماء اور دانشور

نمبر شمار	اسماء	توالد
۱	ابو الحسن	ج ۳ ص ۲۰۳
۲	اشرف علی	ج ۳ ص ۳۱۲ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۲۰
۳	ایوب علی سید	ج ۳ ص ۴۱۳
۴	امیر شہ حافظ مدرس	ج ۳ ص ۱۰۲، ۱۸۴، ۶۵۳، ۶۷۰ ؛ ج ۴ ص ۳۸۸، ۴۸۵ ؛ ج ۵ ص ۱۶۹ ؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۳۸، ۲۳۰ -
۵	احسان علی	ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۲ ؛ ج ۱۳۵ ؛ ج ۱۳۶، ۳۵۵ ؛ ج ۶ ص ۶۲۵ ؛ ج ۵ ص ۲۹۹ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۸۱ ؛ ج ۵ ص ۶۷۲
۶	امام الدین	ج ۳ ص ۲۹۳
۷	اظہار الدین بنگالی	ج ۳ ص ۱۰۸، ۱۶۳، ۲۰۲
۸	انوار الدین	ج ۳ ص ۱۱۰
۹	امیر بیار	ج ۲ ص ۱۱۷، ۲۶۰ ؛ ج ۵ ص ۱۰۳ ؛ ج ۲ ص ۱۳۷، ۱۳۷
۱۰	اسمعیل میاں حاجی	ج ۳ ص ۲۲۶ ؛ ج ۵ ص ۷۵، ۷۹
۱۱	انوار الحق	ج ۳ ص ۱۲۲

ج ۷ ص ۹۲	بیگم شاہی مسجد لاہور	مولانا	احمد الدین	۱۲
ج ۱۰ نصف ثانی ص ۳۱۲				
ج ۵ ص ۲۷۵	حیدرآباد دکن		اکرم علی سید عرفان مطلوب شاہ مولانا مدرس	۱۳
ج ۳ ص ۱۷۵ ؛ ج ۵ ص ۵۳۰	بدایوں		ابوالحسن احمد نوری، سید مولانا	۱۴
ج ۱۱ ص ۹۳				
ج ۵ ص ۷۲۲ ، ۷۲۷	ضلع علی گڑھ	مولانا	امداد علی مدرس	۱۵
ج ۵ ص ۷۳۶	بریلی	"	انعام الحق	۱۶
ج ۳ ص ۶۳۹ ؛ ج ۵ ص ۷۸۶	ڈیرہ غازیخان	"	احمد بخش	۱۷
ج ۳ ص ۷۲۳	ضلع ریتھک	"	احمد حسین	۱۸
ج ۲ ص ۳۷۸ ، ۳۸۵ ؛ ج ۱۰ نصف اول	ضلع ایٹہ	"	امیر اللہ مدرس	۱۹
ج ۳ ص ۳۱۹	پاکپتن ساہیوال	"	امام علی شاہ	۲۰
ج ۲ ص ۸۳	مراد آباد	"	اولاد علی سید	۲۱
ج ۳ ص ۳۸۹			امجد علی عظمیٰ صدر الشریعہ مصنف بہار شریعت	۲۲
ج ۲ ص ۳۸۳ ؛ ج ۵ ص ۱۹۷	شہرمانڈے	"	احمد مختار میرٹھی	۲۳
ج ۱ ص ۵۷۹ ؛ ج ۲ ص ۱۲۸	نماڑ	"	اللہ یار	۲۴
ج ۳ ص ۶۷۵ ، ۶۸۳				
ج ۵ ص ۳۲ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱ ، ۲۶۲	بریلی	"	احسان حسین	۲۵
ج ۳ ص ۱۶۸	رام پور	"	امداد حسین	۲۶
ج ۳ ص ۳۷۳	شہر تکیہ	"	احمد بخش	۲۷
ج ۶ ص ۲۵	ملک برہما (برما)	"	احمد مختار صدیقی	۲۸
ج ۶ ص ۱۷۳ ؛ ج ۷ ص ۹۳	بریلی	"	اختر حسین	۲۹
ج ۵ ص ۷۸۲ ؛ ج ۱۱ ص ۹۰				
ج ۶ ص ۷۷	کولہا پور	"	آدم شاہ	۳۰
ج ۶ ص ۱۱۳	کراچی بندگاہ	"	احمد صدیقی	۳۱
ج ۶ ص ۳۲۲	ضلع پٹنہ	"	امیر حسین	۳۲

ج ۱۰ نصف اول ص ۷۷	کانپور	مولانا	احمد حسن	۳۳
ج ۲ ص ۲۷۱ ؛ ج ۴ ص ۲۷۱ ؛ ج ۷ ص ۲۷۱ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۳	بلندشہر	"	امیر حسن	۳۴
ج ۱۰ نصف اول ص ۱۵۴	کانپور	"	احمد علی	۳۵
ج ۱۱ ص ۲۷۵ ، ۳۷۷	علی گڑھ	"	احسان علی مدرس	۳۶
ج ۱۱ ص ۲۹۱	رام پور	مولانا	احمد حسین	۳۷
ج ۷ ص ۳۸۴	رام پور	"	امجد علی خان صاحبزادہ	۳۸
ج ۶ ص ۳۳۵	اودھے پور	"	احمد علی سید	۳۹
ج ۷ ص ۳۱	گھنٹو	"	اکرام الدین شیخ	۴۰
ج ۱ ص ۳۱۸ رضا اکیڈمی ممبئی	ملک آباد گجرات	"	ابراہیم شیخ مدرس	۴۱
ج ۱۱ ص ۳۱۲	اودھے پور	"	احمد خان وکیل	۴۲
ج ۱۰ نصف اول ص ۸۷ ، ۸۸	ضلع ایٹھ	"	اسماعیل حسن میاں سید	۴۳
ج ۶ ص ۳۲۸	ممبئی	"	احمد علی سید مدنی	۴۴
ج ۱۱ ص ۳۶	رام پور	"	احمد میاں سیدزادہ	۴۵
ج ۱۱ ص ۲۹۵	کان پور	"	ابوسعید	۴۶
ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۳۵	بریلی شریف	"	امیر عالم حسن عرف نوشہ میاں	۴۷
ج ۱۰ ص ۲۶۲	الہ آباد	"	ابراہیم مدرس	۴۸
ج ۱۰ ص ۲۸۲	بریلی شریف	"	آفتاب الدین	۴۹
ج ۱۰ ص ۳۱۲	میرٹھ	"	احمد مختار	۵۰
صلوٰۃ	مراد آباد	"	الطاف الرحمن	۵۱
رد القحط والوباء بدوۃ الہجران ودراسة الفقراء	کان پور	"	احمد اللہ	۵۲
ج ۷ ص ۲۹۱	رام پور	"	ارشاد علی	۵۳
ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۳	کراچی	مولانا	ابراہیم گیلانی، سید فادری بنداوی	۵۴
ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۶۰ ، ۳۰۸	بنارس	مولانا	ابراہیم	۵۵
ج ۵ ص ۲۴۷	گنچ گیا	"	امیر الدین	۵۶

۵۷ | امیر الدین | جو ناگر گھ | ج ۲ ص ۱۷۲

ب

۲۹۳ ص ۲ ج	لکھنؤ	مولانا	باسط احمد	۵۸
۳۱ ص ۱۱ ج	بنارس	"	بدر الدین	۵۹
۵۹۳ ص ۳ ج	بریلی شریف	"	بدر الزمان	۶۰
۳۲۰ ص ۵ ج	بریلی شریف	"	برکات احمد وکیل	۶۱
ج ۳ ص ۱۵ ؛ ج ۵ ص ۱۶۷	بریلی شریف	"	بشیر احمد مدرس علی گڑھی	۶۲
۶۱۳ ص ۵ ج	"	"	بشیر الدین وکیل	۶۳
ج ۱۰ ثانی ص ۳۲	"	"	بندہ علی	۶۴

ت

۳۳۰ ص ۶ ج	شہر کھنہ بریلی	"	تاج خان قاضی، مدرس	۶۵
۱۱۹ ص ۷ ج	نصیر آباد	"	عرف میزان اللہ شاہ	۶۶
۱۳۰ ص ۶ ج	گوجران ضلع راولپنڈی	"	تمیز الدین	۶۷
		"	تاج الدین	۶۸

ج

۳۷۴ ص ۵ ج	ضلع چائیکام	"	جمال الدین	۶۹
۵۵۲ ص ۵ ج	چیت پور کاٹھیا واڑ	"	جمیل الدین رضوی	۷۰
۵۲ ص ۳ ج	مراد آباد	"	جمیل الدین احمد	۷۱

ح

۲۷۹ ص ۱۰ ج ثانی	موتی بازار لاہور	"	حاکم علی پروفیسر بی اے	۷۲
۹۶، ۲۳۸ ص ۷ ج	بدایوں	"	حامد بخش	۷۳

ج ۳ ص ۶۶۲	مارہرہ مطہرہ شریف	مولانا	حامد حسن، سید	۷۴
ج ۱۰ اول ص ۲۱۰	الہ آباد	"	حامد علی	۷۵
ج ۱۰ ثانی ص ۲۱۱	بریلی شریف	"	حامد علی	۷۶
ج ۱۰ ثانی ص ۱	"	"	حبیب اللہ، سید، مشقی	۷۷
ج ۵ ص ۶۰۱؛ ج ۳ ص ۶۲۹	ریاست رام پور	"	حبیب اللہ بیگ	۷۸
ج ۴ ص ۲۹۵	ریاست ٹونک	"	حسن رضا خان	۷۹
ج ۳ ص ۷۳؛ ج ۶ ص ۵۰۶	شہر گڑھی	"	حشمت علی	۸۰
ج ۴ ص ۱۱۲	بریلی شریف	"	حضور احمد	۸۱
ج ۲ ص ۳۲	ضلع رتھک	"	حفیظ الرحمن، مدرس	۸۲
ج ۷ ص ۲۷۷	مراد آباد	"	حفیظ الرشید	۸۳
ج ۷ ص ۵۳۳؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۷	ضلع پشاور	"	حمد اللہ قادری	۸۴
ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۰	ضلع نواکھالی	مولانا	حمید الرحمن	۸۵
ج ۳ ص ۶۶	گورنہ شریف ضلع راولپنڈی	"	حمید اللہ پیر المعروف نوحان	۸۶
ج ۲ ص ۲۸۶	مارہرہ مطہرہ	"	حسن حیدر میاں	۸۷
ج ۱ ص ۵۵۹	خیر آباد	"	حسن بخش رضوی	۸۸

خ

ج ۳ ص ۲۳۰	ضلع کھیری	"	خدا بخش	۸۹
ج ۷ ص ۳۵	شہر کہنہ	"	خدا یار خان	۹۰
ج ۱۰ ثانی ص ۷۷، ۱۳۳، ۲۶۹؛ ج ۷ ص ۵۳	بنارس	"	خلیل الرحمن	۹۱
ج ۱۰ اول ص ۱۸۰	ریاست کوچ بہار ملک سنگالہ	"	خلیل اللہ، مدرس	۹۲
ج ۱۰ اول ص ۱۳۰	پشاور	"	خلیل اللہ خان	۹۳
ج ۱ ص ۵۷۹	بہیڑی	"	نور رشید، سید	۹۴
ج ۲ ص ۶۳۸، ۶۳۹	کوه المورہ	"	خلیل اللہ	۹۵
ج ۵ ص ۲۵۱	کھیری	"	خلیل اللہ خان	۹۶

		<u>ر</u>	
ج ۳ ص ۷۱	ضلع گیا	مولانا	رضی الدین ۹۷
ج ۳ ص ۸۷، ۲۲۹؛ ج ۱۰ ص ۹۲	بریلی	"	رحیم اللہ ۹۸
ج ۵ ص ۱۵۲	شہرکنندہ	"	رحمۃ اللہ ۹۹
ج ۳ ص ۷۶؛ ج ۶ ص ۲۸۲؛ ج ۱۰ ص ۲۵۴	بریلی	"	رمضان علی بنگالی ۱۰۰
ج ۶ ص ۱۵۰	میرٹھ	"	رحیم بخش ۱۰۱
ج ۳ ص ۱۳۳، ۶۰۲؛ ج ۵ ص ۳۳۸؛ ج ۶ ص ۷۸	بلند شہر	"	راحت اللہ ۱۰۲
ج ۵ ص ۲۶۷؛ ج ۱۰ ص ۲۲۱، ۲۳۲	شاہجہانپور	"	ریاست علی خان ۱۰۳
			۱۰۴
ج ۳ ص ۵۹۸، ۸۰۸؛ ج ۱۰ ص ۲۵۴	بریلی	"	رحیم بخش بنگالی ۱۰۵
ج ۱۱ ص ۳۲۰			
ج ۳ ص ۹۹			
ج ۳ ص ۷۹۹؛ ج ۲ ص ۸۶	آرہ شاہ آباد	"	رحیم بخش، مدرس ۱۰۶
ج ۳ ص ۶۸۸، ۸۰۲؛ ج ۵ ص ۴۱۹	رام پور	"	ریاست حسین ۱۰۷
ج ۱۰ ص ۳۵	گورکھپور گھوسی پور	مولانا	رسول بخش ۱۰۸
ج ۵ ص ۳۸۹	شیرکوٹھ	"	رحیم بخش ۱۰۹

س

ج ۳ ص ۲۳۹؛ ج ۷ ص ۵۹۸	رام پور	"	سلامت اللہ شاہ ۱۱۰
ج ۵ ص ۱۸۶	خیر آباد	"	سکندر علی بنگالی ۱۱۱
ج ۳ ص ۵۲۰	دہلی	"	سراج الحق شاہ ۱۱۲
ج ۲ ص ۱۱۵	ٹھہر	"	سلیم اللہ ۱۱۳
ج ۲ ص ۱۳۷	کاٹھیاواڑ	"	سید احمد ۱۱۴
ج ۲ ص ۱۸؛ ج ۳ ص ۳۱۰	بریلی	"	سلطان احمد، نواب ۱۱۵

ج ۳ ص ۳۵۳، ۶۵۳، ۸۶، ۹۸،
 ج ۲ ص ۳۲۲، ۴۲۳، ۴ ج ۲ ص ۱۸، ۶۶۳؛
 ج ۵ ص ۱۰۰، ۳۱۴، ج ۱۱ ص ۱۱۴

ج ۵ ص ۵۱۹	کانپور	مولانا	سید الحسن	۱۱۶
ج ۲ ص ۴۷۵	کاشیاواڑ	"	سیف اللہ	۱۱۷
ج ۴ ص ۳۰۳	بہاولپور	"	سراج الحق، ج	۱۱۸
ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۵	علی گڑھ	"	سید احمد کھنوی	۱۱۹
ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۶	ضلع مین سنگھ	"	سید الرحمن	۱۲۰
ج ۲ ص ۴۶۴	گوندہ	"	سید حسین	۱۲۱
ج ۶ ص ۵۰۵	اکبر آباد	"	سلیمان	۱۲۲
ج ۵ ص ۲۷۷	ضلع سکھ چونڈی شریف	"	سرور شاہ، ابوالنصر	۱۲۳
ج ۵ ص ۶۱۷	بمبئی	"	سید حسین نائب قاضی	۱۲۴
ج ۲ ص ۳۵۳	مراد آباد	"	سید احمد	۱۲۵
ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷	کانپور	"	سلیمان، مدرس	۱۲۶
ج ۶ ص ۱۲۶	اکبر آباد	"	سید دیدار علی الوری	۱۲۷

ش

ج ۳ ص ۴۷۷؛ ج ۲ ص ۵۴۱	شہر کہنہ	"	شجاعت علی	۱۲۸
ج ۵ ص ۲۹۸	ضلع مظفر پور	"	شریف الرحمن	۱۲۹
ج ۵ ص ۵۸	رام پور	مولانا	شجاعت رسول	۱۳۰
ج ۶ ص ۱۲۹؛ ج ۴ ص ۴۰۶	بریلی محلہ ملوک پور	"	شجاعت اللہ	۱۳۱
ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۴	بریلی	"	شفیع احمد	۱۳۲
ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹	"	"	شمس الدین	۱۳۳
ج ۳ ص ۳۲۴	کانپوری	"	شفیع الدین	۱۳۴
ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۸	ضلع پٹی بھیت	"	شمس الدین	۱۳۵

ج ۵ ص ۱۱۳	ضلع دربھنگہ	مولانا	شیر علی	۱۳۶
ج ۴ ص ۵۲۳	نصیر آباد ضلع اجیر شریف	"	شمس الدین	۱۳۷
ج ۶ ص ۱۵۱	میرٹھ	"	شیر محمد	۱۳۸
ج ۱ ص ۵۶۴ ؛ ج ۲ ص ۳۳۲ ؛ ج ۳ ص ۲۶۰، ۶۲۶، ۱۵۸ ؛ ج ۴ ص ۳	کوٹ نجیب اللہ ہری پور ہزارہ	"	شیر محمد	۱۳۹
ج ۳ ص ۳۳، ۱۸۰، ۳۷۷، ۳۷۴ ؛ ج ۵ ص ۳۸۳				
ج ۳ ص ۳۷۴	بریلی	"	شمس الہدی	۱۴۰

ص

ج ۶ ص ۲۲۸	لکھنؤ	"	صابر علی	۱۴۱
ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۶	ضلع بلند شہر	"	صلاح محمد خان، مدرس	۱۴۲
ج ۶ ص ۲۱۴	ضلع پشاور	"	صلاح الدین	۱۴۳

www.alahazratnetwork.org

ض

ج ۲ ص ۲۷	لکھنؤ	"	ضیاء الدین	۱۴۴
ج ۲ ص ۱۲۹ ؛ ج ۳ ص ۷۴ ؛ ج ۴ ص ۱۶۵	پٹنہ	"	ضیاء الدین	۱۴۵
ج ۲ ص ۳۷۲ ؛ ج ۳ ص ۲۸۹، ۸۱۰ ؛	پرتھوگال	"	ضیاء الدین	۱۴۶
ج ۶ ص ۱۰۲	ضلع شاہجہانپور	"	ضیاء الدین	۱۴۷
ج ۵ ص ۷۶۲	آگرہ	"	ضیاء الاسلام	۱۴۸

ظ

ج ۳ ص ۵۶۴ ؛ ج ۲ ص ۳۰۶	شہرام مدرسہ عربیہ	مولانا	ظفر الدین، مدرس	۱۴۹
ج ۱۰ نصف آخر ص ۳، ۱۰۳	ضلع شاہ آباد	مولانا	ظفر الدین، مدرس	۱۵۰
ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۳۰	پانکی ڈاکٹریٹ	"	ظفر الدین، مدرس	۱۵۱

ج ۵ ص ۴۷، ۴۸، ۴۹	بیٹھو شریف ضلع گیا	مولانا	ظہور احمد، سید	۱۵۲
ج ۴ ص ۲۹۱	رام پور	"	ظہور الحسن، سید	۱۵۳
ج ۶ ص ۳۳۷	بریلی	"	ظہور حسین	۱۵۴
ج ۷ ص ۳۵۳	ریاست ٹونک	"	ظہور اللہ	۱۵۵
ج ۱۰ نصف اول ص ۲۳۰	مظفر پور	"	ظہیر الدین	۱۵۶
ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۸۵	بنگلہ	"	ظہور المحسن حسنی	۱۵۷

ع

ج ۳ ص ۳۸۳، ۵۷؛ ج ۱۰	گوندہ ملک	"	عبد العزیز، مدرس	۱۵۸
ج ۳ ص ۳۸۳		"		
ج ۱ ص ۵۵۲		"	عبد الحمید	۱۵۹
ج ۶ ص ۳۵۶	بمبئی	"	عبد اللطیف، قاضی	۱۶۰
ج ۶ ص ۳۹۲؛ ج ۷ ص ۵۵۹؛	راپور	"	عبد القادر مفتی، صدر الصیغہ	۱۶۱
ج ۱۱ ص ۳۱۹		"		
ج ۶ ص ۳۹۶	ضلع نواکھالی	"	عبد العلی	۱۶۲
ج ۶ ص ۳۹۷	کان پور	"	عبد اللہ	۱۶۳
ج ۲ ص ۸۲؛ ج ۶ ص ۳۳۱	کاشیا واڑ	"	عبد المطلب	۱۶۴
ج ۶ ص ۲۹۶	مارہہ مظہر ایٹہ	"	عبد الحمید	۱۶۵
ج ۶ ص ۱۵۳	ملک برہما	"	عبد العزیز خان قادری	۱۶۶
ج ۶ ص ۱۷۱، ۱۵۸	ریاست بہاولپور	"	عبد الرحیم، مدرس	۱۶۷
ج ۶ ص ۱۸۳	بغداد شریف	"	علی رضا خان	۱۶۸
ج ۷ ص ۳۸۹؛ ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۲	گولڑہ شریف راولپنڈی	"	عبد الرحمن قادری	۱۶۹
			(مصنف فوائد مکیہ)	
ج ۷ ص ۲۸	ضلع اورنگ آباد	"	عبد العزیز	۱۷۰
ج ۵ ص ۱۵۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷	بنارس	"	عبد الحمید	۱۷۱

ج ۱۱ ص ۲ : ج ۲ ص ۴۴				
ج ۶ ص ۳۲				
ج ۳ ص ۲۳۰ : ج ۵ ص ۲۹	مدراس	مولانا	عبدالرزاق	۱۷۲
ج ۵ ص ۵۷				
ج ۵ ص ۲۰۲ ، ۵۶۳	ضلع سلمٹ	"	عبدالحکیم	۱۷۳
ج ۳ ص ۶۱۸ : ج ۲ ص ۶۰۲ : ج ۵	عظیم آباد پٹنہ	"	عبدالوحید قاضی	۱۷۴
ص ۲۳۰ ، ۱۲۵ : ج ۱۱ ص ۱۶۷				
ج ۵ ص ۳۷۷	لکھنؤ	"	عابد حسین	۱۷۵
ج ۵ ص ۸۲ : ج ۶ ص ۳۳۳	ضلع ٹاواہ	"	عزیز الحسن	۱۷۶
ج ۵ ص ۱۹۳	سریندر شریف	"	عبدالقادر	۱۷۷
ج ۵ ص ۳۳۲ : ج ۷ ص ۲۱۹	لاہور	"	عبداللہ ٹونکی	۱۷۸
ج ۳ ص ۶۲۵ : ج ۵ ص ۱۵۵ ، ۵۵۸	ضلع سلمٹ	"	عبدالغنی	۱۷۹
۶۲۳ ، ۵۵۹				
ج ۵ ص ۲۹۱	الہ آباد	"	عبدالغفور	۱۸۰
ج ۵ ص ۲۹۷	بدایوں	"	عبدالرسول	۱۸۱
ج ۲ ص ۳۶۳	"	"	عبدالمقتدر	۱۸۲
ج ۳ ص ۸	"	"	عبدالحمد	۱۸۳
ج ۲ ص ۳۷۹	ضلع بلاسپور	"	عبدالغنی	۱۸۴
ج ۳ ص ۶۰۹	میرٹھا علاقہ جودھ پور	"	عبدالرحمن ، وکیل	۱۸۵
ج ۳ ص ۲۶۳ : ج ۱۰ ص ۲۶۵ ، ۳۱۳	مراد آباد	"	عبدالرحمن ، مدرس	۱۸۶
ج ۵ ص ۳۳۲	"	"	عبدالغنی	۱۸۷
ج ۳ ص ۲۰۹ : ج ۱۰ ص ۲۷۳	ٹونڈہ ، بریلی شریف	"	عبدالحفیظ ، مدرس	۱۸۸
ج ۳ ص ۳۷۹ ، ۵۹۴ ، ۶۰۰	فیض آباد	"	عبدالعلی	۱۸۹
ج ۱۰ ص ۱۶۸				
ج ۳ ص ۲۰۹ ، ۲۷۳	"	"	عبداللہ ، مدرس	۱۹۰

ج ۲ ص ۱۲؛ ج ۳ ص ۲۴، ۲۶، ۲۷؛ ج ۲ ص ۱۳۳؛ ج ۳ ص ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۷؛ ج ۲ ص ۶۲۲، ۶۳۴؛ ج ۳ ص ۲۵۰، ۲۸۸؛ ج ۵ ص ۱۹۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۴۶؛ ج ۶ ص ۳۴۹	بریلی شریف	عبد اللہ بہاری، مدرس مولانا	۱۹۱
ج ۲ ص ۲۰۵	"	عبد العزیز	۱۹۲
ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۳	"	عبد الرشید، مدرس	۱۹۳
ج ۳ ص ۲۳۱	دہلی	عبد اللہ	۱۹۴
ج ۱۰ ثانی ص ۷۰	بنگلہ	عبد المنان	۱۹۵
ج ۱۰ ثانی ص ۲۹	ممبئی	عبد المنان	۱۹۶
ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۶	بریلی	عبد القادر، مدرس	۱۹۷
ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۷	بلند شہر	عزیز الحسن	۱۹۸
ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۸	بریلی	عبد المجید خان حنفی	۱۹۹
ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۳	کراچی	عبد القوی بنگالی	۲۰۰
ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۵	گودھرو	عبد الرحیم بیگ	۲۰۱
ج ۷ ص ۱۲۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۱، ۱۹۶	ممبئی - کلکتہ - جنوبی افریقہ	عبد الرحمن، مدرس	۲۰۲
ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۶	گوالیار	عبد العظیم صدیقی قادری	۲۰۳
ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۸	بریلی	عطار حسین	۲۰۴
ج ۱۰ ثانی ص ۳۲۰	ضلع سلطان پور	عین الیقین	۲۰۵
ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۵	ضلع سکس	عابد علی	۲۰۶
ج ۳ ص ۱۱۶؛ ج ۱۰ ص ۲۶۶	دہلی	عبد اللہ قادری	۲۰۷
ج ۵ ص ۷۷	شہر کینہ	عبد الرشید	۲۰۸
ج ۷ ص ۳۹۰	بریلی شریف	عبد الواحد مختصر ادوی	۲۰۹
ج ۱۰ اول ص ۲۱۱	ضلع نواکھالی	عبد الرحیم	۲۱۰
ج ۱۰ اول ص ۱۹۱	ضلع کمرہ	عبد الباری	۲۱۱
		عبد الحمید	۲۱۲

ج ۱۱ ص ۳۰۰	حیدرآباد دکن	مولانا	عبدالجبار، سید	۲۱۳
ج ۱۰ اول ص ۲۱۱	ضلع رنگ پور	"	عبد اللطیف	۲۱۴
ج ۱۰ اول ص ۱۳۳	ریاست دیوان	"	عبد الرحیم خان	۲۱۵
ج ۳ ص ۲۲۸	جبل پور	"	عبد السلام	۲۱۶
ج ۳ ص ۱۱؛ ج ۴ ص ۲، ۱۱۲	نیر آباد	"	عظیم الدین، مدرس	۲۱۷
ج ۲ ص ۶۳؛ ج ۱۱ ص ۲۷۲	بریلی	"	عبد الغنی بنگالی	۲۱۸
ج ۱۰ ثانی ص ۷۲	سہسوان	"	عبد اللطیف	۲۱۹
ج ۶ ص ۳۳۸، ۳۷۰	ضلع سورت	"	علی بن زید، سید	۲۲۰
ج ۱۱ ص ۱۱۷	میرٹھ	"	عبد السمیع	۲۲۱
ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۰	شیرگرھ	"	عظیم اللہ	۲۲۲
ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۷	کاٹھیاواڑ	"	عبد الاول، سید	۲۲۳
ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴	ضلع سارن	"	عبد العزیز میاں، مدرس	۲۲۴
ج ۵ ص ۲۷۲	لبھا	"	عبد الشکور	۲۲۵
ج ۵ ص ۶۵۱	راچی	"	عبد الرب	۲۲۶
ج ۵ ص ۱۷۵	بریلی	"	عبد الجلیل	۲۲۷
ج ۵ ص ۷۱۷	ضلع ہردوائی	"	عنایت حسین، وکیل	۲۲۸
ج ۲ ص ۵۸۷		"	عبد النبی قادری	۲۲۹
ج ۲ ص ۱۱۷	ضلع علی گڑھ	"	عبد الرحیم	۲۳۰
ج ۲ ص ۵۵	ضلع سہٹ	"	عبد الحمید	۲۳۱
	گڈھی	"	عبد الحمید، قاضی	۲۳۲
ج ۵ ص ۷۱۷	علی گڑھ	"	عبد اللہ	۲۳۳
ج ۲ ص ۶۷۳	گورکھ پور	"	عبد اللہ	۲۳۴
ج ۲ ص ۲۵۳	بہار شریف	"	عبد اللہ	۲۳۵
ج ۵ ص ۳۱۵	ضلع ٹاواہ	"	علی حبیب علوی	۲۳۶
ج ۵ ص ۱۲۶	احمد آباد گجرات	"	عبد الکریم	۲۳۷

ج ۳ ص ۷۳۱؛ ج ۴ ص ۱۶۶، ۱۸۱؛	احمد آباد گجرات	مولانا	عبدالرحیم	۲۳۸
ج ۵ ص ۶۵۵، ۶۹۲؛ ج ۶ ص ۴۷۲؛				
ج ۱۰ ثانی ص ۳۶، ۲۸۲				
ج ۶ ص ۱۹۵	"	"	عبدالرحمن	۲۳۹
ج ۵ ص ۳۳۰	کلکتہ	"	عزیز الرحمن	۲۴۰
ج ۵ ص ۶۰۷	"	"	عبدالعزیز	۲۴۱
ج ۳ ص ۷۳۸	"	"	عبدالمطلب	۲۴۲
ج ۵ ص ۱۱۹	الآباد	"	عبدالله	۲۴۳
ج ۵ ص ۵۲۶	آر	"	عبد الغفور	۲۴۴
ج ۵ ص ۵۷۳، ۵۹۰؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹، ۳۸۳	ریاست رامپور	"	عبد المجید شنو پوری	۲۴۵
ج ۳ ص ۶۸۹	"	"	عبدالرؤف	۲۴۶
ج ۲ ص ۳۴۲؛ ج ۵ ص ۱۸	"	"	علیم الدین	۲۴۷
ج ۳ ص ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۶	کلکتہ	مولانا	عبدالحق	۲۴۸
ج ۲ ص ۳۵۳؛ ج ۴ ص ۱۸۰؛ ج ۶ ص ۱۳۶	پھڑوچ	"	عباس علی میان	۲۴۹
ج ۴ ص ۲۰۰	کراچی	"	عبدالرحیم کمرانی	۲۵۰
ج ۲ ص ۲۰۹	ضلع گیا	"	علی احمد	۲۵۱
ج ۱ ص ۳۳۲؛ ج ۱ ص ۳۳۶؛ ج ۲ ص ۳۱	کانپور	"	عبدالرحمن حبشانی	۲۵۲
ج ۵ ص ۴۰۵؛ ج ۵ ص ۳۸۰؛ ج ۱۰ اول ص ۹۸				
ج ۲ ص ۵۸	بنگلور	"	عبدالرحیم مدرسی	۲۵۳
ج ۴ ص ۵۰۱	رام پور	"	عبدالصمد	۲۵۴
ج ۴ ص ۸۸؛ ج ۵ ص ۶۸		"	عبدالکریم، سید	۲۵۵
ج ۴ ص ۴۲۱، ۴۵۳	گوندہ ملک	"	عبدالله، مدرس	۲۵۶
ج ۴ ص ۸۶	نواکھائی	"	عبدالکریم	۲۵۷
ج ۴ ص ۱۱۳	مونگیر	"	عطار الحق، سید	۲۵۸
ج ۴ ص ۳۸۰	بریلی	"	عبدالواحد	۲۵۹

ج ۲ ص ۳۴۲؛ ج ۳ ص ۲۱۵؛ ج ۱۰ شانی ص ۱۴۶	مراد آباد	مولانا	عبدالودود رضوی	۲۶۰
ج ۳ ص ۳۰۰؛ ج ۳ ص ۱۸	بمبئی	"	عمر الدین	۲۶۱
ج ۲ ص ۳۴۲؛ ج ۳ ص ۲۸۳	ضلع ٹنڈو	"	عبدالحمیدی	۲۶۲
ج ۵ ص ۵۹				
ج ۲ ص ۳۶۴؛ ج ۱۰ شانی ص ۱۵۳	ضلع ایٹہ	"	عبدالحمید چودھری	۲۶۳
ج ۱ ص ۵۵۴				
ج ۲ ص ۲۰۳؛ ج ۳ ص ۴۳۴، ۴۳۸	علی گڑھ	"	عبدالکیم مدرس	۲۶۴
ج ۵ ص ۱۶۳				
ج ۲ ص ۱۸۴	حیدرآباد دکن	"	عبدالغنی	۲۶۵
ج ۲ ص ۱۱۹، ۳۲۲	بنگلور	مولانا	عبدالغفار سید قادری مدرس	۲۶۶
ج ۱ ص ۳۱۹؛ ج ۲ ص ۳۲۴	پتور گڑھ ادی پور	مولانا	عبدالکیم	۲۶۷
ج ۳ ص ۱۳۸	بنگال	"	عبدالجلیل	۲۶۸
ج ۱ ص ۵۵۳، ۵۵۴؛ ج ۳ ص ۴۱۴			عبدالشکور ارکانی	۲۶۹
ج ۱ ص ۹۴؛ ج ۳ ص ۳۴۹؛ ج ۱۰ اول			علی احمد	۲۷۰
ج ۱ ص ۱۶۲؛ ج ۳ ص ۵۹۹	نراکالی		عباس علی عرف مولانا عبدالسلام	۲۷۱
ج ۴ ص ۲۵۱				
ج ۱ ص ۵۵۶	ضلع پنج محل گجرات	مولانا	عبداللہ	۲۷۲
ج ۳ ص ۶۴۳؛ ج ۵ ص ۲۵۱	گورکھپور	"	عبداللہ حکیم	۲۷۳
ج ۵ ص ۵۹۹؛ ج ۴ ص ۵۳	پیلی بھیت	"	عبدالاحد	۲۷۴
ج ۳ ص ۲۵۵	"	"	عبدالسبحان	۲۷۵
ج ۱ ص ۵۸۶؛ ج ۶ ص ۳۸۵	"	"	عرفان علی رضوی	۲۷۶
ج ۳ ص ۵۱۸؛ ج ۱۰ شانی ص ۱۱۰، ۹۸				
ج ۱۱ ص ۱۹۰	"	"	عبدالرب	۲۷۷
ج ۵ ص ۶۱۴؛ ج ۶ ص ۳۴	جون پور	"	عبدالاول	۲۷۸
ج ۵ ص ۶۳۶	ملک بنگالہ	"	عبدالغفور	۲۷۹

۴۹			
۴۳	ضلع کمرہ	مولانا	عبد المجید ۲۸۰
ج ۳ ص ۸۱۳			
ج ۵ ص ۱۲۸	چانگام	"	عبد المجید ۲۸۱
ج ۳ ص ۷۰۶	"	"	عبد الغفور ۲۸۲
ج ۳ ص ۵۷۵، ۷۶۲؛ ج ۴ ص ۱۲۰؛	ضلع سورت	"	عبد الحق، مدرس ۲۸۳
ج ۵ ص ۲۶؛ ج ۱۰ اول ص ۴۰			
ج ۳ ص ۱۸۶، ۷۹۷؛ ج ۴ ص ۴۲۹؛	بنارس	"	عبد الغفور ۲۸۴
۶۵۱؛ ج ۷ ص ۳۳۰؛ ج ۱۱ ص ۲			
ج ۶ ص ۱۱۳	"	"	عبد الوہاب ۲۸۵
ج ۳ ص ۷۶۱	"	"	عبد الغفور ۲۸۶
ج ۱۰ ص ۲۱۲	"	"	عبد السميع، مدرس ۲۸۷
ج ۵ ص ۱۵۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۷	"	"	عبد المجید ۲۸۸
ج ۴ ص ۵۵	سلہٹ	"	عبد المجید حافظ ۲۸۹
ج ۱۱ ص ۲		"	عبد الرزاق ۲۹۰

غ

ج ۱ ص ۲۲۰؛ ج ۲ ص ۳۵، ۴۲، ۴۳؛	کلکتہ	"	غلام قادر مرزا، بیگ ۲۹۱
۶۸، ۳۴۰، ۱۸۸			
ج ۳ ص ۸۷، ۹۴، ۱۵۸، ۱۶۳؛			
۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۸۱، ۴۱۴؛			
ج ۴ ص ۶۸۴، ۶۷۷، ۴۵۳، ۴۲۲			
صل ۵، ۵۳۶؛ ج ۳ ص ۴۰۲، ۴۰۷؛			
ج ۷ ص ۳۱، ۳۳۳؛ ج ۱۰ ص ۲۳، ۵۶؛			
ج ۱۰ اول ص ۶۳، ۶۵			
ج ۷ ص ۳۳	صوبہ اوزنگ آباد	"	غلام رسول، سید، وکیل ۲
ج ۵ ص ۱۰۴، ۱۷۹، ۷۷۰؛	شمس آباد اننگ	"	غلام گیلانی، قاضی ۲۹۲

ج ۶ ص ۲۱۶، ۲۰۰؛ ج ۷ ص ۵۲۳	ضلع سورت	مولانا	غلام محی الدین	۲۹۴
ج ۲ ص ۲۹۲؛ ج ۶ ص ۲۸۰؛ ج ۱۰ ثانی ۳۰۵ ص	محمد پور و ڈیرہ والا احمد پور	مولانا	غلام فرید	۲۹۵
ج ۶ ص ۲۸۵			غلام امام، سید	۲۹۶
ج ۳ ص ۷۳			غلام ربانی	۲۹۷
ج ۶ ص ۱۷۵؛ ج ۲ ص ۱۲۱	انک	"	غلام صدیق	۲۹۸
ج ۷ ص ۲۲۸	بیرم نگر	"	غلام محمد پیرزادہ	۲۹۹
ج ۷ ص ۳۱۰؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴	احمد آباد گجرات	"	غلام حیدر	۳۰۰
ج ۵ ص ۲۶۱	ریاست رامپور	"	غلام تنبی، سید	۳۰۱
ج ۲ ص ۱۲؛ ج ۳ ص ۷۷	کامٹھیا وار ضلع راجکوٹ	"	غلام گیلانی، قاضی	۳۰۲
ج ۵ ص ۲۶۷	لاہور	"	غلام محی الدین	۳۰۳
ج ۵ ص ۷۲	انک	"	غلام کبریا	۳۰۴
ج ۵ ص ۷۷	ضلع گڑگاؤں	"	غلام گیلانی قاضی	۳۰۵
ج ۲ ص ۶۹	کامٹھیا وار	"	غلام مصطفیٰ پنجابی	۳۰۶
ج ۳ ص ۱۷۰	بریلی	"	غلام جان	۳۰۷
ج ۳ ص ۶۰۳، ۶۶۷؛ ج ۲ ص ۱۱۰	"	"	غلام محی الدین	۳۰۸
ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۹	احمد آباد گجرات	"	غلام مصطفیٰ	۳۰۹
ج ۷ ص ۲۵۷	بجنور	"		

ف

ج ۶ ص ۳۷۱	سہسوان	"	فضل احمد بریلوی	۳۱۰
ج ۲ ص ۳۲۱؛ ج ۲ ص ۱۲۳، ۷۷	خیر آباد ضلع سیٹاپور	"	قمر الحسن، سید مدرس	۳۱۱
ج ۵ ص ۵۱، ۵۶۵؛ ج ۷ ص ۲۸۴، ۲۸۵				
ج ۱۰ ثانی ص ۶۳				
ج ۷ ص ۱۰۰	ضلع کرنالہ	"	فضل فقیر	۳۱۲
ج ۵ ص ۵۲۲	پیلی بھیت	"	فضل حق	۳۱۳
ج ۵ ص ۶۷۵	ضلع اجیر شریف	"	فیض محمد	۳۱۴

ج ۱۰ اثنانی ص ۱۰۳	ضلع حروہ	مولانا	فیض الحق	۳۱۵
ج ۱۰ اثنانی ص ۱۱۱	کنوٹوڑہ	"	فضل امیر	۳۱۶
ج ۵ ص ۷۱		مولانا	فاضل	۳۱۷
ق				
ج ۱۰ اثنانی ص ۹۷	شہر کمرلہ	"	قاسم علی	۳۱۸
ج ۱۰ اثنانی ص ۱۵۲	رائے بریلی	"	قرالمسن	۳۱۹
ک				
ج ۶ ص ۲۲۶	الہ آباد	مولانا	کمال الدین جعفری، سید، وکیل، مولانا	۳۲۰
ج ۵ ص ۷۸	پیلی بھیت	مولانا	کریم بخش	۳۲۱
ج ۵ ص ۶۰	بلند شہر	"	کریم بخش	۳۲۲
ج ۳ ص ۴۷، ۴۷، ۴۷، ۴۷؛ ج ۲ ص ۳۳؛	ضلع صغیہ گیا	"	کریم رضا، سید	۳۲۳
ج ۵ ص ۳۲، ۳۲، ۳۲، ۳۲؛ ج ۱۰ اول ص ۸۱،				
ج ۱۰ اول ص ۲۳۰	شہر کمرلہ		کازم الدین	۳۲۴
ل				
ج ۶ ص ۲۳۲	وزیر آباد (گوجرانولہ)	مولانا	لعل نور	۳۲۵
ج ۷ ص ۲۴۰	راپور	"	{ لطف اللہ، مفتی خلف مفتی سعد اللہ	۳۲۶
م				
ج ۷ ص ۷۶، ۷۶، ۷۶	الہ آباد	مولانا	محمد صاحب محمدی برادر مفتی اسد اللہ خان، مولانا	۳۲۵
ج ۷ ص ۱۰۱	ضلع امرتسر	مولانا	محمد عنایت صابری	۳۲۶
ج ۷ ص ۲۳۸	کچھوچھو شریف	مولانا	محمد احمد، سید، محدث کچھوچھوی	۳۲۷
ج ۷ ص ۲۳۹	بدایوں	مولانا	محمد رضا خان	۳۲۸
ج ۷ ص ۲۶۰	راپور	"	محمد علی الدین	۳۲۹
ج ۷ ص ۳۲۵	بلگرام شریف ہڑوٹی	"	محمد زاہد، سید	۳۳۰
ج ۷ ص ۳۳۲	الہ آباد	"	محمد سعد اللہ	۳۳۱

ج ۴ ص ۳۳۸	راپور	مولانا	محمد منور، سید	۳۳۲
ج ۴ ص ۳۵۴، ۵۳۵	"	"	محمد عنایت اللہ، حافظ	۳۳۳
ج ۱۰ اول ص ۲۵۴	لکھنؤ	"	محمد نفیس	۳۳۴
ج ۱۰ اول ص ۱۱۰	بمبئی	"	محمد عبدالدین	۳۳۵
ج ۱۰ اول ص ۱۶۹	بڑودہ گجرات	"	محمد اسرار الحق	۳۳۶
ج ۱۱ ص ۱۱۴	میرٹھ	"	محمد عبدالسمیع	۳۳۷
ج ۵ ص ۲۳۸	ادوین حویلی میرٹھ	"	مختار علی وکیل	۳۳۸
ج ۲ ص ۱۳۰؛ ج ۱۰ اول ص ۱۵۸	مارہرہ مظہر ضلع ایٹہ	"	مہدی حسن شاہ	۳۳۹
ج ۲ ص ۱۴۴، ۳۴۴؛ ج ۳ ص ۱۲۹	بریلی	مولانا	محمد افضل کابلی	۳۴۰
ج ۲ ص ۱۳۱؛ ج ۵ ص ۶۴؛ ج ۶ ص ۱۳۱				
ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۶، ۱۶۳، ۲۵۳				
ج ۳ ص ۳۱۳، ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۹	میرٹھ	مولانا	محمد حبیب اللہ قادری رضوی	۳۴۱
ج ۳ ص ۲۶۰؛ ج ۱۰ اول ص ۱۶۳	بریلی	مولانا	محمد حسین	۳۴۲
ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴				
ج ۳ ص ۶۰	کوٹ ڈسک	"	محمد حیات، مدرس	۳۴۳
ج ۳ ص ۴۳	مدرسہ نعمانیہ دہلی	"	محمد ابراہیم احمد آبادی	۳۴۴
ج ۳ ص ۵۴	ضلع ٹاوه	"	محمد حبیب علی علوی	۳۴۵
ج ۳ ص ۶۰	بلا سپور	"	منظہر حسین	۳۴۶
ج ۳ ص ۲۵۵	شاہجہانپور	"	مقبول حسن، مدرس	۳۴۷
ج ۳ ص ۱۱۰	درجننگہ	"	محمد حسین	۳۴۸
ج ۳ ص ۳۵۵		"	محمد احسان	۳۴۹
ج ۳ ص ۴۰۹، ۴۴۹	میرٹھ	"	محمد احسان الحق	۳۵۰
ج ۳ ص ۴۳۶	چانگام	"	محمد اسماعیل	۳۵۱
ج ۳ ص ۳۵۶، ۴۶۱	ریاست راجپوتانہ	"	محمد رکن الدین نقشبندی	۳۵۲
ج ۳ ص ۳۶۲	سفیل مراد آباد	"	محمد علی، سید، مدرس	۳۵۳

ج ۱۱ ص ۱۲۳؛ ج ۵ ص ۳۲۲	لکھنؤ	مولانا محمد عبدالعلی مدرسی	۳۵۴
ج ۵ ص ۲۳۰	کانپور	محمد عبدالحلیم	۳۵۵
ج ۵ ص ۲۲۹	شہر پور بندر	محمد اسماعیل	۳۵۶
ج ۵ ص ۳۲۴	ضلع شیخا وائی	محمد علی ارم، مدرس	۳۵۷
ج ۵ ص ۳۲۸؛ ج ۳ ص ۳۷۷	بستی	محمد یار علی، مدرس	۳۵۸
ج ۵ ص ۱۶۹	رام پور	محمد امانت رسول	۳۵۹
ج ۵ ص ۲۷۰	اجمیر شریف	مشتاق احمد مدرس	۳۶۰
ج ۳ ص ۱۸۱؛ ج ۵ ص ۲۳۸؛ ج ۱۰ ص ۱۳۰	کلکتہ دھرم تلاء	محمد عظیم	۳۶۱
ج ۲ ص ۱۷۷؛ ج ۳ ص ۱۵۲؛ ج ۱۰ ص ۱۳۶	اوجین گوالیار	محمد یعقوب علی خان	۳۶۲
۶۱۰، ۵۵۵، ۵۱۴، ۴۷۶، ۴۶۲			
۸۰۹، ۷۶۰، ۶۲۰، ۶۱۳			
ج ۵ ص ۲۸۷، ۲۱۲			
۷۳۳، ۶۰۱، ۳۸۵، ۳۱۳			
ج ۶ ص ۳۱۶؛ ج ۷ ص ۹۱، ۳۲۷			
ج ۱۰ ص ۳۸، ۴۰، ۴۴			
ج ۱۱ ص ۶۱، ۲۲۸			
ج ۳ ص ۳۳۹	مراد آباد	محمد حبیب الرحمن سلسٹی مولانا	۳۶۳
ج ۳ ص ۶۳	سنگھ	محمد بیگ مرزا	۳۶۴
ج ۳ ص ۹۶	سہرام	محمد نور دلایتی	۳۶۵
ج ۳ ص ۲۸۸	چانگام	محمد ہمدی	۳۶۶
ج ۳ ص ۵۰۸	بمبئی	محمد سعادت	۳۶۷
ج ۶ ص ۳۸۵	اکبر آباد	محمد رمضان	۳۶۸
ج ۶ ص ۲۳۲	اعظم گڑھ	محمد صابر مدرس	۳۶۹
ج ۶ ص ۵۱۰	شہر آگرہ	محمد حسین	۳۷۰
ج ۶ ص ۱۵۷	ملیسار	محمد طاہر	۳۷۱

ج ۶ ص ۱۰۱	لاہور	مولانا	محمد بخش حسینی چشتی	۳۷۲
ج ۶ ص ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵	مارہرہ مظہرہ	"	محمد میاں، سید	۳۷۳
ج ۶ ص ۱۱۸	"	"	محمد قاسم مدرس	۳۷۴
ج ۶ ص ۲۱، ۲۳۸	بنارس	"	محمد امان اللہ مدرس	۳۷۵
ج ۷ ص ۲۲	کانپور	"	محمد ادریس	۳۷۶
ج ۷ ص ۷۰	راپور	"	محمد امام الدین	۳۷۷
ج ۲ ص ۳۸۵	پیلی بھیت	"	محمد صدیق	۳۷۸
ج ۲ ص ۳۰۵	جبل پور	"	محمد برہان الحق، مفتی	۳۷۹
		"	محمد افضل بخاری	۳۸۰
ج ۲ ص ۳۵۲	گجرات بھڑوچ	"	محمد الدین مجددی	۳۸۱
ج ۲ ص ۳۱۳؛ ج ۳ ص ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰	مراد آباد	مولانا	محمد عبدالباری	۳۸۲
ج ۷ ص ۲۵۲				
ج ۲ ص ۱۶۵	بنارس	"	محمد رضا علی	۳۸۳
ج ۲ ص ۲۳؛ ج ۲ ص ۶۵۲؛ ج ۶ ص ۳۲	"	مولانا	محمد عبد الحمید پانی پتی، چشتی فریدی، مولانا	۳۸۴
ج ۲ ص ۲۸			مودود الحسن سہسوانی مولانا	۳۸۵
ج ۲ ص ۱۸۰	بریلی	مولانا	محمد رضا خان عرف نکتہ میاں مولانا	۳۸۶
ج ۲ ص ۲۰۱؛ ج ۳ ص ۱۰۵	راپور	مولانا	محمد یحییٰ	۳۸۷
ج ۱ ص ۵۷۰، ۵۷۱	ضلع ادھے پور	"	محمد اسماعیل، قاضی	۳۸۸
ج ۳ ص ۱۳۸	ناگپور	"	محمد یقین الدین	۳۸۹
ج ۱ ص ۵۸۱	جونپور	"	محمد حسن	۳۹۰
ج ۱ ص ۳۲	راپور	"	محمد یعقوب ارکانی	۳۹۱
ج ۵ ص ۲۲۹	شہر لور بندر	"	محمد اسماعیل	۳۹۲
		"	محمد فضل قادری فاروقی	۳۹۳
ج ۱۰ ثانی ص ۲۳	بنارس	"	ممنون حسن	۳۹۴
ج ۱۰ ثانی ص ۶۵	ملک گجرات	"	محمد معصوم شاہ پیرزادہ	۳۹۵

ج ۱۰ ثانی ص ۴۳	علی گڑھ	محمد عبد المجید خان یوسف زئی وکیل	۳۹۶
ج ۱۰ ثانی ص ۴۳	حیدر آباد دکن	مولانا معظم علی	۳۹۷
	کانپور	محمد علی ، سید	۳۹۸
ج ۱۰ ثانی ص ۷۷	بنارس	محمد عبد الحمید	۳۹۹
ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۲	بریلی	محمد میاں	۴۰۰
ج ۱ ص ۳۱۵	"	محمد طاہر رضوی	۴۰۱
ج ۳ ص ۲۵۷	"	محمد ظہور الحق	۴۰۲
ج ۶ ص ۴۷۳	"	میر احمد بنگالی	۴۰۳
ج ۶ ص ۱۱۹ ؛ ج ۱۱ ص ۳۲۳	"	محمد احمد بنگالی	۴۰۴
ج ۱ ص ۵۷۲	ضلع سیتاپور	محمد میاں ، سید ، صاحبزادہ	۴۰۵
ج ۶ ص ۲۳	ضلع پیرہ	مولانا محمد الہ	۴۰۶
ج ۶ ص ۷۲	ضلع ہنگلی	محمد سلیم خان ، مدرس	۴۰۷
ج ۶ ص ۲۳ ؛ ج ۵ ص ۳۵	ریاست راجپوتانہ	محمد رمضان	۴۰۸
ج ۶ ص ۱۸۳	مدراں	محمد حسین شاہ ، مدرس	۴۰۹
ج ۶ ص ۲۰۸	جوڈھپور	محمد عبد الرحمن	۴۱۰
ج ۶ ص ۲۹۷	امر تسر	محمد عبد الغنی	۴۱۱
ج ۷ ص ۵۲۳	کانپور	محمد سلیمان	۴۱۲
ج ۷ ص ۵۲۹	بہاولپور	محمد تیار	۴۱۳
ج ۷ ص ۵۳۷	علی گڑھ	محمد عبد اللہ ، مدرس	۴۱۴
ج ۷ ص ۴۷۹	رام پور	میاں جان شاہ	۴۱۵
ج ۷ ص ۵۲۰	گوجران ضلع راولپنڈی	میر غلام ، مدرس	۴۱۶
ج ۷ ص ۴	شہر گوندہ	محمد بیگ ، مرزا ، وکیل	۴۱۷
ج ۷ ص ۳۶ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۹	کانپور	محمد بشیر الدین	۴۱۸
ج ۲ ص ۱۳۹ ؛ ج ۳ ص ۴۰۹ ؛ ج ۵ ص ۷	بریلی	محمد حشمت علی رضوی ، مدرس	۴۱۹
ص ۵۵۳ ، ۶۳۸ ؛ ج ۶ ص ۷۰ ،			

۱۳۰؛ ج ۷ ص ۲۰، ۱۰۳	گوالیار	مولانا	محمد الحسن	۴۲۰
ج ۴ ص ۸۷، ۱۶۵؛ ج ۷ ص ۲۱؛ ج ۱۰ ص ۱۰۸				
ج ۲ ص ۲۷؛ ج ۱۰ ادل ص ۳۷، ۷۵؛ ج ۱۱ ص ۱۵۵			محمد حسن شاگرد مولوی رشید احمد گنگوہی، مولانا	۴۲۱
ج ۲ ص ۶۶	ایشہ	مولانا	محمد اسحاق	۴۲۲
ج ۲ ص ۲۹۶	میرپور آزاد کشمیر	"	محمد عبداللہ میرپوری	۴۲۳
ج ۲ ص ۲۹۸؛ ج ۵ ص ۷۸، ۲۵۳؛ ج ۱۰ ص ۱۱۹	بریلی	"	محمد اسمعیل محمد آبادی	۴۲۴
ج ۲ ص ۶۸۶	شہرگیا	مولانا	محمد سجاد ابوالحسن، مدرس، مولانا	۴۲۵
ج ۵ ص ۹۶	سیالکوٹ	مولانا	محمد اقبال	۴۲۶
ج ۲ ص ۱۱۹، ۶؛ ج ۳ ص ۸۶؛ ج ۵ ص ۲۳۲؛ ج ۱۰ ص ۱۸۶	ضلع چٹانگانگ	"	مفیض الرحمن، سید مدرس	۴۲۷
ج ۵ ص ۵۲	رائے بریلی	"	محمد عمر	۴۲۸
ج ۵ ص ۱۹۴	ریاست گوالیار	"	محمد عبدالمجید، مدرس	۴۲۹
ج ۵ ص ۱۹۴	احمد نگر دکن	"	محمد ابراہیم قادری حنفی	۴۳۰
ج ۵ ص ۱۹۹؛ ج ۶ ص ۳۰	ضلع ماں بھوم	"	محمد علاؤ الدین	۴۳۱
ج ۱ ص ۳۱۵؛ ج ۲ ص ۱۹۵؛ ج ۳ ص ۵۱۱، ۳۵۲، ۲۰۴، ۱۷۷، ۷۶	پیلی بھیت	"	محمد وصی احمد محدث سوتی	۴۳۲
ج ۵ ص ۸۰۵، ۷۱۸؛ ج ۲ ص ۶۶۹؛ ج ۵ ص ۲۳۸ تا ۲۳۸؛ ج ۶ ص ۲۳				
۱۰۱؛ ج ۱۰ ص ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸				
ج ۶ ص ۲۹۱	ضلع رائے پور	"	منظف علی، سید مدرس	۴۳۳
ج ۳ ص ۱۴۹	پیلی بھیت	"	محمد احسان	۴۳۴
ج ۲ ص ۳۱۴	مزننگ لاہور	"	محمد عبدالعزیز، ابوالرشید	۴۳۵

ج ۱۰ اول ص ۷۱	پشاور	مولانا	ملاحسن پشاوری	۴۳۶
ج ۱۰ اول ص ۶۰	امروہہ	"	محمد شاہد، سید	۴۳۷
ج ۷ ص ۱۲۳	لکھنؤ	"	منظفر، سید، مدرس	۴۳۸
ج ۲ ص ۱۲۲	"	"	محمد احمد	۴۳۹
ج ۲ ص ۵۳؛ ج ۱۰ اول ص ۱۸۹	سلٹ	"	محمد اکرم	۴۴۰
ج ۲ ص ۸۴، ۲۲۱؛ ج ۵ ص ۳۷۷؛	بنارس	"	محمد ابراہیم	۴۴۱
ج ۶ ص ۳۳۹				
ج ۲ ص ۵۲۰	مونیگر ملک بہار	"	محمد عمر، ولایتی	۴۴۲
ج ۳ ص ۶۰۰	ضلع پٹنہ بنگال	"	محمد عارف، ابوسعید	۴۴۳
ج ۳ ص ۷۲۵	حیدرآباد دکن	"	محمد عبد الجلیل	۴۴۴
ج ۳ ص ۷۲۲	افریقہ	مولانا	محمد ابراہیم شافعی	۴۴۵
ج ۳ ص ۲۸۳، ۷۲۷؛ ج ۵ ص ۴	فیروز پور پنجاب	"	محمد فضل الرحمن	۴۴۶
ج ۲ ص ۱۹۵	چیف کورٹ بہاولپور	"	محمد دین، جج	۴۴۷
ج ۱۱ ص ۳۲۳	دنگوں سکی	"	محمد ابراہیم	۴۴۸
ج ۱۱ ص ۳۲۳	ضلع رہتک	"	محمد جمال	۴۴۹
ج ۶ ص ۳۱۹	سیالکوٹ	"	محمد شریف، ابویوسف	۴۵۰
ج ۳ ص ۵۹۹؛ ج ۵ ص ۶۳۸؛ ج ۶ ص ۱۱	علی گڑھ	مولانا	محمد سلیمان اشرف، سید، بہاری، مولانا	۴۵۱
ج ۲ ص ۳۷۵	حصار	مولانا	محمد عبدالرشید	۴۵۲
جواب رسالہ تحلیۃ المسلم فی مسائل من وصف العلم ص ۳		"	محمد احسان الحق	۴۵۳
ص ۴۱	کلکتہ	"	محمد عبدالکریم	۴۵۴
ج ۳ ص ۵۷	بنگال	"	محمد سلطان الدین	۴۵۵
جواب رسالہ فضل الوہبی ص ۲۶	رام پور	"	محمد مسر	۴۵۶
ج ۵ ص ۱۷۷	ہوڑہ	"	میر احسان علی	۴۵۷
ج ۵ ص ۱۸۱	فتح پور	"	فوزخاں محر	۴۵۸

ج ۵ ص ۲۵۸	راجپوتانہ	مولانا	محمد ابراہیم خان وکیل	۲۵۹
ج ۵ ص ۲۴۹؛ ج ۶ ص ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۱	کان پور	"	محمد آصف، سید	۲۶۰
ج ۱۸۰؛ ج ۳ ص ۵۱۰				
ج ۵ ص ۴۱۱	پنجاب	"	محمد فاضل	۲۶۱
ج ۲ ص ۲؛ ج ۴ ص ۸۶، ۲۸۰، ۲۲۳	میرٹھ	"	محمد حسین	۲۶۲
ج ۵ ص ۴۲۸؛ ج ۴ ص ۵۹۹، ۶۱۳	کلکتہ	"	محمد ابراہیم، سید، مدنی	۲۶۳
ج ۵ ص ۴۳۹	رائے پور	"	محمد سلیم	۲۶۴
ج ۳ ص ۲۵۸، ۸۱۳	ضلع گیا	"	محمد اسماعیل، مدرس	۲۶۵
ج ۳ ص ۸۰۸	میں سنگھ	"	محمد عبدالمحافظ، مدرس	۲۶۶
ج ۳ ص ۴۳۱	اسٹیشن باندرہ	"	محمد جہانگیر	۲۶۷
ج ۳ ص ۴۲۶؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۳، ۱۳۶	برصا	"	محمد واحد	۲۶۸
ج ۳ ص ۴۴۰	ضلع ساہت	مولانا	ممتاز الدین	۲۶۹
ج ۳ ص ۵۹۰	بریلی	"	محمد عبد الرؤف	۲۷۰
ج ۴ ص ۳۱	سلیم پور	"	محمد حیات	۲۷۱
ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۱	مراد آباد	"	محمد ابوذر	۲۷۲
ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۷	"	"	محمود حسن	۲۷۳
ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۰	کھنٹو	"	میان محمد سید	۲۷۴
ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۱	غازی پور	"	محمد بہاء الدین	۲۷۵
ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۸، ۲۰۶	ڈسکہ سیالکوٹ	"	محمد قاسم قریشی	۲۷۶
ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۰	چوناگرٹھ	"	محمد حسین	۲۷۷
ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷	کانپور	"	محمد سلیمان مدرس	۲۷۸
ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۹	ضلع پاپنہ	"	محمد عبد القادر مدرس	۲۷۹
ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶	بریلی	"	منیر الدین بنگالی	۲۸۰
ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۵	حیدرآباد دکن	"	محمد اکبر علی	۲۸۱
ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۲	مبارک پور	"	محمد جعفر	۲۸۲

ج ۱۰ اثنانی ص ۲۰۳	بلام پور گونڈہ	مولانا	محمد عین اللہ	۴۸۳
ج ۱۰ اثنانی ص ۲۰۰	ضلع سینٹاپور	"	محمد فیض اللہ	۴۸۴
ج ۵ ص ۲۶۶	مہرام ضلع ہنگلی	"	محمد ارشد	۴۸۵
ج ۵ ص ۳۷۸، ۳۱۹		"	محمد سراج الحق	۴۸۶
ج ۵ ص ۲۸۰	بہتئی	"	محمد حسین	۴۸۷
ج ۵ ص ۲۰۰	مارہرہ مظہرہ	"	محمد سلیم	۴۸۸
ج ۵ ص ۷۷۷		"	محبوب علی شاہ	۴۸۹
ج ۵ ص ۷۱۲		"	محمد آصف وکیل	۴۹۰
ج ۲ ص ۳۶۶	پیلی بحیثیت	"	محمد صدیق	۴۹۱
ج ۳ ص ۱۹۸	ضلع ہردوئی	"	محمد تقی قادری	۴۹۲
ج ۴ ص ۶۶۲	شہر کہنہ	"	محمد نور اللہ اشرفی	۴۹۳
ج ۲ ص ۴۰۶	مرزا پور	مولانا	محمد عبدالقادر بدایونی	۴۹۴
ج ۳ ص ۶۶۹		"	محمد ایوب	۴۹۵
ج ۳ ص ۷۵۴	ضلع پورینہ	"	محمد طاہر، مدرس	۴۹۶
ج ۳ ص ۱۳۰		"	محمد ظہور الحسن	۴۹۷
ج ۱۰ اثنانی ص ۲۶۳		"	محمد احمد مفتی	۴۹۸
ج ۱۰ اثنانی ص ۲۸۲	ضلع ہردوئی	"	مقیم الدین دامانی	۴۹۹
ج ۱۰ اثنانی ص ۲۸۳	بریلی	"	محمد ثنا اللہ	۵۰۰
ج ۱۰ اثنانی ص ۲۹۲	مین پوری	"	محمد احمد، حکیم، علوی	۵۰۱
ج ۱۰ اثنانی ص ۳۰۲	دہلی	"	محمد حبیب اللہ	۵۰۲
ج ۱۰ اثنانی ص ۳۰۵	سہارن پور	"	محمد اسحاق	۵۰۳
ج ۱۰ اثنانی ص ۲۹۳	بنارس	"	محمد عمر، قادری	۵۰۴
ج ۵ ص ۱۶۹	بریلی	"	میر اللہ	۵۰۵

سسوان | ج ۱ ص ۳۰۵

ن
۵۰۶ | اندرام، مدرس

ج ۴ ص ۱۷	پیکا	مولانا	نذیر احمد	۵۰۷
ج ۶ ص ۵۵	بہار شریف	"	نبی بخش، ابوطاہر	۵۰۸
ج ۶ ص ۲۲۷	کانپور	"	نور احمد ہزاروی	۵۰۹
ج ۶ ص ۷۲	چک ۲۲۳	"	نظام الدین	۵۱۰
ج ۵ ص ۱۷۱؛ ج ۶ ص ۱۳۲	بہاولپور	"	نور احمد فریدی	۵۱۱
ج ۶ ص ۱۳۹، ۳۷۳	الہ آباد	"	نذیر احمد، سید	۵۱۲
ج ۵ ص ۳۷۶؛ ج ۶ ص ۳۱۸	رہنک	"	نذر محمد خان	۵۱۳
ج ۷ ص ۳۳۳	رامپور	"	نجم النبی، حکیم	۵۱۴
ج ۱۰ اول ص ۱۶۳		"	نوشہ علی	۵۱۵
ج ۳ ص ۳۹۳، ۳۵۹، ۶۸۷؛ ج ۱۰ اول ص ۸۶	گوالیار	"	نور الدین احمد	۵۱۶
ج ۳ ص ۳۶۷	کانپور	"	نثار احمد	۵۱۷
ج ۷ ص ۲۲۳	بہاولپور	"	نور محمد	۵۱۸
ج ۳ ص ۷۲۸	مراد آباد	صدر الافاضل	نعیم الدین	۵۱۹
ج ۳ ص ۷۰۳	پٹنہ	مولانا	نور الدینی	۵۲۰
ج ۱۰ ثانی ص ۸۷	پیلی بھیت	"	نور اللہ	۵۲۱
ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۰، ۱۶۱	بریلی	"	نذیر احمد	۵۲۲
ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۲	گوالیار	"	نبی محمد	۵۲۳
ج ۱۰ ثانی ص ۸۸		"	نجف خان	۵۲۴
ج ۳ ص ۳۷۵	مانوگا چہ پیراک	"	نیاز محمد خان بدایوں	۵۲۵
ج ۵ ص ۳۳۲	کھنؤ	مولانا	نعیم اللہ فخری حشتی نظامی قادری، مولانا	۵۲۶
ج ۵ ص ۱۸۱		مولانا	نور خان	۵۲۷

و

ج ۲ ص ۲۱۲؛ ج ۵ ص ۱۲۲؛ ج ۱۰ اول ص ۸۵، ۸۳	ٹاڈہ کچری	"	وصی علی	۵۲۸
---	-----------	---	---------	-----

ج ۵ ص ۶۹۵	ٹونک	مولانا	ولی اللہ، سید	۵۲۹
ج ۳ ص ۴۲۱ ؛ ج ۶ ص ۳۸۳	اوٹے پور راجپوتانہ	"	وزیر احمد	۵۳۰
ج ۴ ص ۳۹ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۳		"		
۲۶۱		"		
ج ۴ ص ۱۰۳	بریلی	"	ولایت حسین	۵۳۱
ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۳	دارجلنگ	"	ولی الحسن، مدرس	۵۳۲
ج ۲ ص ۳۴۶ ؛ ج ۳ ص ۶۴۶	بریلی	"	ذکیل الدین	۵۳۳
ج ۶ ص ۱۹۵	کلکتہ	"	ولی اللہ	۵۳۴
ج ۵ ص ۸۵	ہلکرا ندوہ بازار بمبئی	"	ولی محمد	۵۳۵

۵

ج ۴ ص ۳۰۰	"	"	ہدایت اللہ خان	۵۳۶
ج ۴ ص ۳۸۵	"	"	ہدایت رسول	۵۳۷
ج ۱۰ اول ص ۲۰۷	بمبئی	"	ہدایت رسول	۵۳۸

۶

ج ۵ ص ۱۰۸	ترشنگہ پور کنڈلی	مولانا	یقین الدین	۵۳۹
ج ۶ ص ۴۱۶		"	یعقوب علی	۵۴۰
ج ۱۰ اول ص ۴۱	اکولہ	"	یقین الدین	۵۴۱

فہرست جلد اول

ابواب و مسائل

۱۰۳	اجلی الاعلام ان الفتویٰ مطلقاً علی قول الامامؑ	۸۹	کھلت آغاز مرجع العلماء خطبہ کتاب
	(بے مثال تحقیقات سے اس کا ثبوت کہ ہمیشہ پر مسئلہ میں قول امام ہی پر فتویٰ ہے)	۹۷	(نوٹے اسماء اللہ و کتب فقہ پر مشتمل) فقہ حنفی میں حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک مصنف کی سند

۱۔ امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ اپنے دور کے عظیم عبقری مفکر اور مفتی تھے، انہوں 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) مضامین
کتاب (۲) ضمنی مسائل (۳) رسائل۔ جبکہ اس دور میں اتنی فہرستیں تیار کرنے کا رواج نہ تھا، جلد اول کی فہرست
کے ابتدا میں انہوں نے ایک نوٹ لکھا تھا جو ذیل میں لفظ نقل کیا جا رہا ہے۔ (مرتب)

”یہ جلد صرف باب التیمم تک ہے، خیال تھا کہ بارہ جلدوں میں ہر جلد ۸۰۰ صفحات کی کی جائے پہلی جلد
میں پوری کتاب الطہارۃ ہو مگر فقط باب التیمم تک ساڑھے آٹھ سو صفحے ہو گئے لہذا یہ جلد
اسی قدر بڑھ کر گئی۔ بظاہر اس میں صرف ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمد اللہ تعالیٰ ہزار با
مسائل پر مشتمل ہے جن میں صد یا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے۔ ہم اولاً ان
مسائل کی قبل فہرست دیں جو اس جلد میں مذکور ہیں پھر اجمالاً فہرست رسائل۔“

فہرست مسائل : باب التیمم تک جو مسائل ہیں وہ اصالتاً ان ابواب کے ہیں اور ضمناً تحقیق
مسائل و بیان دلائل میں باب التیمم سے آگے ابواب طہارت پھر نماز سے فرائض تک ابواب فقہ کے مختلف
مکے پھر علم فقہ کے علاوہ اور علوم مثل علم عقائد و علم حدیث و علم اصول و علم ہندسہ و ریاضی وغیرہ
کے مسائل ہیں لہذا مناسب ہوا کہ فہرست مسائل دو حصے ہو۔ مسائل ابواب جلد
کہ باب التیمم تک ہیں پھر مسائل ضمیمہ کہ دیگر ابواب طہارت و نماز وغیرہ ابواب فقہ و دیگر علوم کے
ضمناً مذکور ہوتے۔“

۲۔ یہ رسالہ چونکہ رسم المفتی (قواعد افتاء) سے متعلق ہے اس لیے جلد اول کی ابتدا میں درج کیا جا رہا ہے۔ (مرتب)

کتاب الطہارۃ

باب الوضوء

۲۸۹	مواضع ضرورت میں کسی سخت چیز کا لگا رہ جانا	۲۳۹	فتویٰ تفصیل فرائض و واجبات وضو
۲۹۳	وضو و غسل میں واجب اصطلاحی کوئی نہیں	۲۳۹	وضو میں چار فرض اعتقادی ہیں۔
۲۹۳	وضو کی ابتدا میں بسم اللہ صرف سنت ہے	۲۳۹	وضو میں آنکھیں زور سے نہ بند کرے مگر
۳۰۹	فتویٰ ۲ مسواک ایک بالشت سے زیادہ نہ ہو۔	۲۳۹	وضو ہو جائے گا۔
۳۱۳	فتویٰ ۳ وضو کے بعد کپڑے سے اعضاء پر نچنے کا حکم۔	۲۴۵	کن چیزوں کا بدن پر لگا رہ جانا وضو و غسل کا مانع نہیں۔
۳۱۳	وضو کا پانی روز قیامت نیکیوں کے پٹے میں رکھا جائیگا۔	۲۴۹	عورت کے بدن پر ہندی کا جرم لگا رہ گیا۔
۳۲۲	وضو و غسل میں ہاتھ جھٹکنے کا کیا حکم ہے؟	۲۴۰	وضو کیا اور آنکھ کے کونے میں سرمہ رہ گیا۔
۳۲۲	تنبلیہ آچھل اور دامن سے ہاتھ منہ پر نچھنا کیسا ہے۔	۲۴۰	کاتب کے ناخن پر روشنائی رہ گئی۔
۳۳۱	فتویٰ ۴ تنبیہ کے برتن سے وضو کیسا ہے؟	۲۴۱	بے اپنے قصد کے بدن پر پانی پہنچ گیا طہارت ہوگئی
۳۳۶	وضو کے وقت ناف سے زانو کے نیچے تک بدن چھپا ہونا چاہئے بلکہ بلا ضرورت کسی وقت بھی نہ کھلے۔	۲۴۹	تحقیق ان غسل الرجالین مجمع علیہ
۴۰۰	وضو میں کبھی جگہ ہیں جن کی خاص احتیاط مرد و عورت سب پر لازم ہے۔	۲۸۱	وضو میں بارہ فرض عملی ہیں۔
۵۹۸	وضو میں پانچ مواقع اور ہیں جن کی احتیاط خاص مردوں پر لازم ہے۔	۲۸۱	لب ثوب زور سے بند کر لے اور گلی نہ کی وضو نہ ہوگا۔
۵۹۹	وضو کے لیے پانی لے کر بیٹھنا یا دسپے اور وضو کرنا یا دہنیں تو وضو سمجھا جائے گا۔	۲۸۲	بہنوں اور مونچھوں اور بچگی کے بالوں کا حکم۔
۷۳۹	وضو میں منہ کے بعد دونوں ہاتھ سرناخن سے کہنیوں تک تین بار دھوئے۔	۲۸۲	کتنی داڑھی کا دھونا وضو میں فرض ہے اور کتنی کا مستحب؟
۷۹۹	وضو سے پہلے گٹوں تک تین بار ہاتھ دھونا مطلقاً	۲۸۴	وضو میں کنپٹیوں پر بھی پانی بہانا فرض ہے۔
		۲۸۵	وضو میں انگوٹھی وغیرہ گھنوں کا حکم۔
		۲۸۵	سر کے نیچے جو بال لٹکتے ہیں ان کا مسح کافی نہیں۔
		۲۸۵	ٹوپی اور دوپٹے پر سے مسح میں کیا حکم ہے؟
		۲۸۷	کتنا پانی بننے میں دھونا صادق آئے گا۔

- سنت ہے اور کسی نجاست تک پہنچنے کا
احتمال ہو تو سنتِ مؤکدہ۔
- ۸۵۷ کرنے کا کیا حکم ہے اور اس باب میں مصنف
کی تحقیق مفرد۔
- ۸۹۸ وضو میں انگوٹھی اور غسل میں بالی کا حکم
- ۸۹۸ وضو میں پانی زور سے ڈالنا مکروہ ہے۔
- ۸۹۸ اعضا کا مل کر دھونا وضو اور غسل میں سنت ہے۔
- ۸۱۰ اعضائے وضو دھونے میں حدِ شرعی سے اتنی
خفیف تحریر بڑھانا جس سے حدِ شرعی پوری ہونے
میں شبہ نہ رہے واجب ہے۔
- ۸۱۳ وضو میں داہنے سے ابتدا کرنا سنت ہے
- ۸۲۸ وضو میں ترتیب سنت ہے یہاں تک کہ کھلی
کرنے تک میں پانی ڈالنے میں بھی۔
- ۸۳۸ کھلی اور ناک میں پانی ڈالنے کی کیا حد ہے کہ وضو
میں جس کے حرکت سے لوگ گنہ گار ہوتے ہیں
- ۸۳۸ اور غسل میں نرک سے نماز ہی نہیں ہوتی؟
- ۸۳۹ وضو میں ترکِ نیت کی عادت گناہ ہے۔
- ۹۱۵ طہارت میں ہر عضو پر آئین بار دھونا سنتِ مؤکدہ
ہے نرک کی عادت سے گنہ گار ہوگا۔
- ۸۴۰ اعضا میں تین بار دھونے کے معنی جس کے نرک
کی عادت سے لوگ گنہ گار ہوتے ہیں اور
- ۸۴۲ بہت کی نماز ہی نہیں ہوتی۔
- ۹۱۵ ضرورت کے لیے اعضا ایک ایک بار دھونا
جائز ہے۔
- ۸۴۷ اُن صحیح غرضوں کا بیان جن کی وجہ سے اعضا
کاتین تین بار سے زیادہ دھونا جائز یا محمود ہے۔
- ۸۵۵ تجدیدِ وضو کے استحباب میں مصنف کی تحقیق
- ۸۰۰ اس کا بیان کہ مسواک وضو کی سنت ہے یا نماز کی؟
- ۸۰۴ اس امر کی تحقیق کہ مسواک قبل وضو ہے یا کھلے ہاتھوں میں؟
- ۸۰۶ مسواک ہوتے ہوئے انگلی سے مابھٹنا کافی نہیں،
مگر عورتوں کو کسی کفایت کرتی ہے۔
- ۸۱۰ اس امر کی تحقیق کہ وضو میں مسواک سنت ہے
یا مستحب؟
- ۸۲۸ وضو سے گناہ دھلنے کی حدیثیں
- ۸۳۷ مسواک پہلے اور بعد تین تین بار دھوئیں
تبہا کو کھانے پینے والوں کے لیے کہاں تک
- ۸۳۸ مسواک واجب ہے اور ان کے امتحان کا طریقہ
پان کے عادیوں کو کلیوں میں کتنی احتیاط لازم
- ۸۳۸ نماز میں منہ کی کمال صفائی کرے ورنہ فرشتوں
کو ایذا ہوتی ہے۔
- ۸۳۹ وہ پانی جو مقدارِ وضو بتایا گیا ہے ہاتھ دھونا
کل کر ناک میں ڈالنا اسی میں محسوب ہے
- ۸۴۰ یا انگ؟
- ۸۴۲ اجماع ہے کہ وضو و غسل میں پانی کی کوئی حد
مقرر نہیں۔
- ۸۴۷ وضو میں غزوہ و تھمیل کا بڑھانا مستحب ہے اور
اس کے معنی کا بیان
- ۸۴۷ سب کے لئے وضو و غسل میں پانی کی ایک
مقدار مقرر ہونا محض باطل ہے۔
- ۸۵۵ وضو یا غسل میں بے سبب پانی زیادہ خرچ

۱۰۳۴	ہر عضو دھو کر اُس کا پانی یا تھ سے صاف کر دیں۔	۹۴۴	ہر وقت با وضو ہننے کی فضیلتیں
	وضو میں پانی ناخنوں کی طرف سے ڈالا جائے	۹۴۵	تازہ وضو کی فضیلت
۱۰۴۲	نہ اُدھر سے۔		مصنّف کی تحقیق وضو غسل مستحب مقصود بالذات
۱۰۴۲	دفع و سراسس کی دعائیں اور علاج	۹۵۰	بھی ہیں۔
۱۰۴۹	وضو کے بعد رومالی پھیندنا دینا سنت ہے۔	۹۵۱	وضو سے مستحب بے نیت ادا نہ ہوگا۔
۱۰۵۵	رومالی پھیندنا دینے میں چند باتیں ملحوظ رہیں۔		مصنّف کی تحقیق کہ وضو سے تازہ کے لیے مجلس بدلنے
	وضو میں دستہ دار لوٹے کا دستہ تھامے اُس	۹۵۴	کی بھی حاجت نہیں۔
۱۰۵۵	کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے۔		اُی صورتوں کا بیان جن میں تازہ وضو کرنا مطلقاً
۱۰۵۶	وضو سے پہلے تین بار دستہ دھونا مستحب ہے۔	۹۶۳	بالاتفاق مستحب ہے۔
۱۰۵۶	مستحب ہے کہ وضو مٹی کے برتن سے کرے		بلغل میں بدل ہو تو اس کے کھجانے سے وضو
۱۰۶۸	منہ دھونے میں پانی کہاں سے ڈالا جائے ؟	۹۶۲	مستحب ہے۔
	پانی خود بہنا ضرور رکھے ہاتھ کے ذریعہ سے		جذامی و برص والے سے مس کرنے میں تجدید وضو
۱۰۶۹	سپینا ناکائی نہیں۔	۹۶۲	مستحب ہے۔
		۹۶۲	معبودان کفار کے چھونے سے نیا وضو چاہئے۔
			جن باتوں سے اعادۃ وضو مستحب ہے وضو
		۹۶۶	کرتے میں ہوں تو سرے سے وضو مستحب ہوگا۔
۳۳۷	فتویٰ ۵ وضو کرتے میں ناقض وضو	۹۸۴	وضو میں مانعت اسراف کی حدیثیں
	واقع ہو تو سرے سے وضو کرے۔		وضو میں مقدار سے زیادت کے بارے میں
۳۳۸	پانی چلو میں لیا اور حدث واقع ہوا	۹۸۸	مصنّف کی تحقیق۔
۳۴۱	فتویٰ ۶ تھوک میں خون کا اثر ظاہر ہونا		وہ باتیں جن کے لحاظ سے وضو میں پانی کم
۳۴۷	فتویٰ ۷ زکام بہنے سے وضو نہیں جاتا	۱۰۳۴	خرچ ہو۔
۳۴۸	بلغم کی قے سے وضو نہیں جاتا۔		وضو احتیاط کے ساتھ کیا جائے عوام میں جو مشہور ہے
	مرض سے جو پانی آنکھ وغیرہ سے بہے وضو	۱۰۳۴	کہ وضو جوانوں کا سا کرے غلط ہے۔
۳۴۹	نہ رہے گا۔		عضو دھونے سے پہلے بھیسکا ہاتھ پھیرنا
۳۵۰	رال بننے سے وضو نہیں جاتا		مستحب ہے خصوصاً جاڑوں میں۔
۳۵۱	بدن سے کسی پاک رطوبت کا نکلنا ناقض وضو نہیں	۱۰۳۵	

فصل فی التواقض

۳۵۴	حدث و نجس کی نسبتوں میں مصنف کی تحقیق	۳۷۳	خون یا یریم آبلے کے منہ تک آیا اور نہ بہا۔
۳۵۵	شراب کی قے کا حکم .	۳۷۴	دافنوں کی چمپک یا پھٹکے ہوئے خون سے
	مرض سے جو رطوبت بچے اگر اس میں خون وغیرہ	۳۷۵	کپڑا ناپاک نہیں ہوتا نہ وضو جائے۔
	نجس کی آمیزش کا احتمال نہیں تو پاک ہے	۳۷۶	بہنے قابل خون یا یریم کپڑے میں لگ لگ کر
	اس سے وضو نہ جائیگا۔	۳۷۷	بڑ نہ سکا تو کیا حکم ہے؟
	ناف سے زرو پانی بہا	۳۷۸	جو خون ابھر کر رہ جائے پاک ہے اور
	دانے کا پانی اگر نھرا ہونا قرض وضو ہے۔	۳۷۹	ناقض وضو نہیں۔
	اندھے کی آنکھ سے جو رطوبت بچے ناقض وضو ہے۔	۳۸۰	خون یا یریم بار بار پونچھ لیا تو وضو اور کپڑے
	دانے کھلی سے نھرا پانی اگر بکثرت نکلے تو ضرورت	۳۸۱	کا کیا حکم ہے؟
	کے لیے اس قول پر عمل کر سکتے ہیں کہ وضو نہ جائیگا	۳۸۲	خون بار بار ابھر اور مٹی ڈال دی تو وضو کا کیا
	جبکہ بالکل صاف ہو۔	۳۸۳	حکم ہے؟
	نارو کا ڈورا نکلنے سے وضو نہ جائیگا۔	۳۸۴	ایک جلسہ میں جتنا خون بار بار نکلا وہ بہتا یا
	نارو سے رطوبت بچے تو وضو جاتا رہے گا۔	۳۸۵	کامیں یہ اندازہ پر ہے۔
	بحران کے پسینہ سے وضو نہیں جاتا	۳۸۶	جو خون یا پیپ آنکھ سے بڑ کر آنکھ سے نہ نکلے
	جسے نکسیر کا عارضہ ہوا کرتا ہے اُس کی ناک سے	۳۸۷	نہ ناپاک ہے نہ ناقض وضو۔
	ریزش سُرخئی لٹے آئے وضو نہ رہے گا۔	۳۸۸	ناک کی ہڈی تک خون اُترا اور نرم حصے تک
	مصنف کی تحقیق کہ جو پاک رطوبتیں بدن سے	۳۸۹	نہ آیا تو وضو نہ جائیگا۔
	عادۃً نکلتی ہیں وہ اگر بطور مرض بھی نہیں وضو	۳۹۰	پٹی کے اندر جو خون نکلا اُس کا کیا حکم ہے۔
	نہ جائیگا۔	۳۹۱	قطرہ اگر عضو تناسل کے اندر بچے اور مُر پر نہ آئے
	خون چھنکنے اُبھرنے بہنے کے فرق و احکام	۳۹۲	تو وضو نہ جائیگا اور خون میں یہ بھی شرط ہے کہ
	فتویٰ ۸۷ خون چھنکنا اور کپڑے میں لگنا اور	۳۹۳	بار بار نکل کر بچے۔
	دانے کی چمپک ،	۳۹۴	ناک یا دانت سے انگلی پر بار بار خون لگ آیا تو
	ناک سے انگلی یا دانتوں سے مسواک میں خون	۳۹۵	وضو گیا یا نہیں۔
	لگ آیا یا چھنکا ہوا خون یا تھک یا کپڑے میں	۳۹۶	قے منہ بھر کر ناقض وضو ہے اور تھوڑی تھوڑی
	لگ گیا تو کیا حکم ہے؟	۳۹۷	آئے تو کیا حکم ہے؟

- ۴۷۳ واجب کرتا ہے غسل نہیں۔
 فتویٰ ۱ پھڑیا اچھی ہوگئی اس کے غلا میں
 پانی بھر کے نکل جانا ناقض وضو نہیں۔
- ۴۷۴ پھڑیا میں ابھی رطوبت باقی ہے اُس کے غلا
 میں پانی بھر کر نکلا تو وضو جاتا رہا۔
- ۴۷۶ معدہ میں جا کر پانی اگرچہ اُسی وقت نوٹ آئے
 ناپاک و ناقض وضو ہے جبکہ منہ بھر کر ہو۔
- ۴۷۷ پانی معدہ تک نہ پہنچا تھا کہ اُچھو سے نکل گیا پاک
 ہے اور وضو نہ جائیگا۔
- ۴۷۸ کیرے اور سانپ کی تھے ناقض وضو نہیں اگرچہ
 منہ بھر کر ہو۔
- ۴۸۰ فتویٰ ۱۱ کس طرح سونے سے وضو جاتا ہے
 لینہ دو شرطوں سے ناقض ہوتی ہے۔
- ۴۸۸ سونے کی دس صورتیں جن سے وضو نہیں جاتا۔
 کرسی مُوندے پر پاؤں لٹکائے ہوئے بیٹھا
 سو گیا وضو نہ جائیگا جبکہ کرسی انگریزی ساخت
 کی نہ ہو۔
- ۴۸۸ زین سواری کا سونا ناقض وضو نہیں۔
 ننگی پیٹھ پر سوار کا سونا۔
- ۴۸۹ سیکر لگائے سونے کا حکم۔
 کھڑے بیٹھے رکوع سجد کی ہیئت پر سونے
 کا حکم۔
- ۴۸۹ سونے کی دس صورتیں جن سے وضو جاتا ہے
 کاٹھی پر سواری میں سونے کا حکم۔
- ۴۹۰ سجدہ زمانہ میں سونا ناقض وضو ہے سجدہ زمانہ میں نہیں
 حیض وغیرہ نجاست جب تک فرج داخل
 سے باہر نہ ہو اُس سے وضو غسل
 کچھ نہیں۔
- ۴۲۱ بول و براز جب تک سوراخ کے مُنہ پر
 ظاہر نہ ہو وضو نہ جائے گا۔
- ۴۲۶ وضو کے بعد پانی سے استنجا کس صورت
 میں ناقض وضو ہے؟
- ۴۲۷ کھٹل مچھر پستو کے کاٹے سے وضو نہیں جاتا
 چونکہ اور کئی میں تفصیل ہے۔
- ۴۲۸ دم سے خون وغیرہ نکلا اُسی پر بہا صحیح بدن تک
 نہ پہنچا وضو جاتا رہے گا اگرچہ موضع دم پر مسح نہ کر سکے
- ۴۳۳ زخم کے اندر اندر خون کا بہنا ناقض وضو نہیں
 جب تک مُنہ پر آکر نہ ڈھلکے۔
- ۴۵۱ ایک زخم لبا اور باریک ہے خون اس میں
 دورہ کرے اور اس کے لبوں سے ابھر کر نہ ڈھلکے
 ظاہر وضو نہ جائے گا۔
- ۴۵۲ چوڑے زخم کا بھی یہی حکم ہے۔
 جو خون تھوڑا تھوڑا بار بار نکلے اُس میں وقت
 ضرورت کے لیے ایک آسان فتویٰ
- ۴۵۶ فتویٰ ۹ دوڑنے یا کودنے یا اپنا یا پرایا
 ستر دیکھنے سے وضو نہیں جاتا۔
- ۴۷۰ بلندی سے گرنے میں وضو نہ جائیگا۔
 کسی کام میں مستغرق ہو جانے سے وضو
 نہیں جاتا۔
- ۴۷۲ منی کہ بے شہوت جُدا ہوتی تھی اس کا نکلنا وضو

۱۰۴۹	قطرے یا ریح کے شہرے سے وضو نہیں جاتا۔	۴۹۰	گرم تنور کے کنارے سونے کا حکم
		۴۹۱	نیند کی سب صورتوں میں نماز وغیر نماز کا ایک حکم ہے۔
	غسل میں عورت کو چوٹی کھولنا ضرور ہے	۴۹۱	بیماریٹ کر نماز پڑھتا تھا نیند آگئی وضو نہ پڑھا
۲۷۳	یا نہیں؟	۴۹۱	نماز میں سوجانے کے احکام
۳۱۸	غسل کے بعد اعضا پونچھنے کا حکم	۴۹۱	اوتھنے کا حکم
۳۱۸	نہ پونچھنا ضرور ہے تو پونچھنا ضرور ہے	۴۹۱	بیٹے بیٹے جھونکے لینے سے وضو نہیں جاتا
۳۲۸	غسل کا پانی بھی نیکوں کے پتے میں رکھا جانا ظاہر ہے	۴۹۲	جھوم کر گر پڑا معاً آنکھ کھل گئی وضو نہ گیا
	غسل میں فرج داخل اندر سے دھونا فقط مستحب ہے	۴۹۲	سوتے میں اس شکل پر سوا گیا جس سے وضو جاتا ہے مگر فوراً آنکھ کھل گئی وضو نہ گیا۔
۴۲۴	واجب نہیں۔	۴۹۲	کبھی آدمی سوجاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ نہیں سویا اس کا ضروری بیان۔
۵۹۱	فتویٰ ۱۲۱۲ فرائض غسل	۴۹۲	نیند بوجہ نیند ریح ناقض ہے نہ خود
	دانتوں کی جڑ یا کھڑکیوں میں سخت چیز جمی ہو تو	۵۷۲	قہقہہ سے وضو جاتے کا بیان
۵۹۳	چھڑانا لازم ہے ورنہ غسل نہ اترے گا۔	۵۷۹	جنون ناقض وضو ہے
	چوننا یا مٹی کی ریحیں جن کے چھڑانے میں ضرور ہو	۵۷۹	بوہرا ہو جانے سے وضو نہیں جاتا
۵۹۳	معاف ہیں۔	۵۸۲	غشی و بیہوشی بوجہ نیند ریح ناقض ہیں
	وضو و غسل میں غرغره سنت ہے مگر روزہ دار	۵۸۵	جسے ریح کا عارضہ جدید معذوری تک ہو اس کا وضو سونے سے نہ جانا چاہیے۔
۵۹۴	کو مکروہ۔	۵۹۶	بیت الخلا میں جانا یا دھبے اور پیشاب کرنا یا دھبے سے وضو واجب ہے۔
۵۹۵	غسل میں منہ اور ناک کا کتنا دھونا فرض ہے؟	۷۴۸	عورت کے دونوں مقام پر وہ شق ہونے سے ایک ہو گئے تو ریح آنے سے اس پر بھی وضو واجب ہے۔
	ناک میں جو کثافت جمی ہو اس کا چھڑانا غسل میں	۷۴۹	سوتے میں دونوں سرین جے ہوں جب بھی وضو مستحب ہے۔
۵۹۶	فرض ہے اور وضو میں سنت۔	۹۷۲	
	ناک میں کہاں تک پانی چڑھانے کا حکم ہے		
	وضو و غسل کی بے احتیاطیاں جن سے نماز		
۵۹۶	نہیں ہوتی۔		
	غسل میں بائیس جگہ اور ہیں جن کی احتیاط مرد		
۶۰۲	عورت سب پر لازم۔		

۶۸۶	ترتی نکلے نماز ہوگئی غسل اب واجب ہوا۔	۶۰۳	آٹھ مواقع احتیاط خاص مردوں کے لیے
	احتلام خوب یاد ہے اور تری نہ دیکھی پھر مذی	۶۰۴	دس مواقع احتیاط خاص عورتوں کے لیے
۶۸۶	نکلے غسل نہیں۔	۶۰۶	احتیاط کی جگہوں میں پانی پینے کا کیسا طن درکار ہے
	جو منی مرد کی پشت اور عورت کے سینے سے بشہوت	۶۰۶	اکیس مواضع جو پانی بہانے سے بوجہ حرج
	جدا ہوتی اس کا نکلنا غسل واجب کرے گا		معاف ہیں۔
	اگرچہ بے شہوت نکلے۔ اس بارے میں مذہب	۶۰۷	تار سے اگر دانت بندھے ہوں تو طہ ہر اُن پر
	امام ابو یوسف پر عمل کی	۶۰۷	سے پانی بہا دینا کافی ہے۔
۶۸۹	ایک صورت۔	۶۱۰	حرج تین قسم ہے
	انزال کے بعد پیشاب کر لیا یا سورا یا بقتدر کافی	۶۱۱	فتویٰ ۱۳۱ گلے سے نہانا اور سر کا مسح۔
۶۹۹	چلا پھر منی بے شہوت نکلے دوبارہ غسل نہ ہوگا۔		بدن کے بعض حصہ کو پانی مضر ہو تو اکثر کا
	بعد انزال پیشاب وغیرہ کر کے نہایا پھر کچھ منی	۶۱۲	اعتبار ہے۔
۷۰۰	بشہوت نکلے دوبارہ نہانا ہوگا۔	۶۱۳	توجیہ نفیس لسانی غریب الروایۃ
۷۰۵	بحث تعریف الجنابة		فتویٰ ۱۳۱ نہانا مضر ہونے کی مختلف صورتیں
	زوج کی منی عورت کے بدن سے نکلے تو اس	۶۱۷	اور اُن کے احکام
۷۰۶	پر وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔		فتویٰ ۱۵۱ ران میں ٹھہرایا ہونے کے سبب
	عورت کو اگر احتلام یاد ہو اور تری نہ پائے	۶۱۷	تیمم نہیں کر سکتا۔
۷۱۷	تو کیا حکم ہے؟		فتویٰ ۱۶۱ تری دیکھی اور خواب یاد نہیں
	حشفہ غائب نہ ہو اور منی عورت کے بدن میں	۶۲۳	یا خواب یاد ہے اور تری نہ پائی اور ان کے
	چلی جائے تو اس پر غسل نہ ہوگا جب تک حمل		سوا تمام صورتوں کی تفصیل و احکام۔
۷۳۹	رہ جانا ثابت نہ ہو۔	۶۲۳	بیہوشی یا نشہ کے بعد کپڑے پر مذی پانے کا حکم
۷۳۹	بجارت زائل نہ ہونا اس پر دلیل ہے کہ حشفہ غائب ہوا	۶۸۳	تری کپڑے یا ران یا سر ذکر میں کیساں ہے
	سونے سے پہلے شہوت تھی اور جاگ کر تری	۶۸۴	نہانے کے بعد بقیہ منی خارج ہو تو کیا حکم ہے؟
	دیکھی اور احتلام یاد نہیں تو غسل نہ ہوگا جب		نماز میں احتلام ہوا اور سلام پھیرنے تک منی
۷۶۳	منی ہونا ثابت نہ ہو۔	۶۸۵	نہ نکلے نماز ہوگئی۔
	جاگ کر تری دیکھنے کے جملہ مسائل میں برابر ہے کہ		احتلام یاد تھا اور اُس پر تری نہ پائی نماز کے بعد

- ۷۶۸ لیٹا سر یا ہو خواہ کھڑا بیٹھا چلتا۔
- ۷۷۵ فتویٰ ۱۷ وضو غسل میں پانی کی مقدار
زن و شوہا ہم ایک برتن سے غسل کر سکتے ہیں اگرچہ
برہنہ ہوں اور اس کے متعلق ضروری بات بھی۔
- ۷۸۳ فتویٰ ۲۲ جنب کو قرآن مجید کی نیت سے
آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھنا بھی جائز نہیں۔
- ۷۹۷ جو آیت یا سورت خالص دعا و ثنا ہو جنب
حائض اسے بہ نیت دعا بے نیت قرآن
پڑھ سکتے ہیں۔
- ۸۲۳ کسی آیت کا اتنا ٹکڑا کہ ایک چھوٹی آیت کے
برابر ہو بہ نیت قرآن پڑھنا جنب و حائض کو
بالا تفاق ممنوع ہے۔
- ۹۲۶ صحیح یہ ہے کہ بہ نیت قرآن ایک حرف کی بھی
جنب و حائض کو اجازت نہیں۔
- ۹۸۱ جنب و حائض تعلیم کی نیت سے بھی آیت کا
کوئی کلمہ نہیں کہہ سکتے۔
- ۱۰۷۱ قرأت جنب کی صورتوں میں مصنف کی تحقیق
بجیل مفرد۔
- ۱۰۸۰ ان مسائل کا خلاصہ حکم۔
جنب کو وہ آیات ثنا بہ نیت ثنا بھی پڑھنا
حرام ہیں جن میں رب عز و جل نے اپنے لیے
متکلم کی ضمیریں ذکر فرمائیں۔
- ۱۰۸۲ جن آیات دعا و ثنا کے اول میں لفظ قُل ہے
اُن میں جنب یہ لفظ چھوڑ کر بہ نیت دعا پڑھے
درجہ جائز نہیں۔
- ۱۰۸۴ اُسے حروف مقطعات والی دعا کی بھی اجازت نہیں
- ۷۶۸ لیٹا سر یا ہو خواہ کھڑا بیٹھا چلتا۔
- ۷۷۵ فتویٰ ۱۷ وضو غسل میں پانی کی مقدار
زن و شوہا ہم ایک برتن سے غسل کر سکتے ہیں اگرچہ
برہنہ ہوں اور اس کے متعلق ضروری بات بھی۔
- ۷۸۳ فتویٰ ۲۲ جنب کو قرآن مجید کی نیت سے
آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھنا بھی جائز نہیں۔
- ۷۹۷ جو آیت یا سورت خالص دعا و ثنا ہو جنب
حائض اسے بہ نیت دعا بے نیت قرآن
پڑھ سکتے ہیں۔
- ۸۲۳ کسی آیت کا اتنا ٹکڑا کہ ایک چھوٹی آیت کے
برابر ہو بہ نیت قرآن پڑھنا جنب و حائض کو
بالا تفاق ممنوع ہے۔
- ۹۲۶ صحیح یہ ہے کہ بہ نیت قرآن ایک حرف کی بھی
جنب و حائض کو اجازت نہیں۔
- ۹۸۱ جنب و حائض تعلیم کی نیت سے بھی آیت کا
کوئی کلمہ نہیں کہہ سکتے۔
- ۱۰۷۱ قرأت جنب کی صورتوں میں مصنف کی تحقیق
بجیل مفرد۔
- ۱۰۸۰ ان مسائل کا خلاصہ حکم۔
جنب کو وہ آیات ثنا بہ نیت ثنا بھی پڑھنا
حرام ہیں جن میں رب عز و جل نے اپنے لیے
متکلم کی ضمیریں ذکر فرمائیں۔
- ۱۰۸۲ جن آیات دعا و ثنا کے اول میں لفظ قُل ہے
اُن میں جنب یہ لفظ چھوڑ کر بہ نیت دعا پڑھے
درجہ جائز نہیں۔
- ۱۰۸۴ اُسے حروف مقطعات والی دعا کی بھی اجازت نہیں
- ۱۰۷۱ فتویٰ ۱۸ قبل غسل جنب کے کھانے کا حکم۔
فتویٰ ۱۹ حالت ناپاکی میں مسجد میں جانا
حرام ہے۔
- ۱۰۷۲ فتویٰ ۲۰ حالت جنابت میں مسجد کے لوٹے
چھوٹے کیسا ہے۔
- ۱۰۷۳ فتویٰ ۲۱ بے وضو مصنف شریفیت کا چھوٹنا
مطلقاً حرام ہے اگرچہ مع ترجمہ ہو اور اس پر
کتے ہی فائدہ و تفسیر لکھی ہوں۔
- ۱۰۷۴ بیوضو خود آیت کو ہاتھ لگانا مطلقاً حرام ہے
اگرچہ کسی کتاب میں لکھی ہو اور قرآن مجید کے پٹے
بلکہ چولی کو بھی نہیں چھو سکتا ہاں جُردان کے
اندر ہو تو اٹھا سکتا ہے۔
- ۱۰۷۵ قرآن مجید کا خالی ترجمہ اگر جُدا لکھا ہو اُسے بھی
بے وضو چھوٹنا منع ہے۔

۱۱۱۸	نہ ہونی چاہیے۔	۱۱۱۳	جن آیات میں خالص دعا و ثنا نہیں اُٹھیں جنب و عائن بر نیت عمل بھی نہیں پڑھ سکتے۔
	باب المیاء	۱۱۱۵	صرف عمل میں لانے کی نیت سے جنب و عائن خالص آیات دعا و ثنا بھی نہیں پڑھ سکتے۔
۳۴۰	پانی کس طرح مستقل ہوتا ہے۔	۱۱۱۵	دم کرنے کی نیت سے بھی صرف بر نیت دعا پڑھنا جائز ہے۔
	نخس پانی سے وضو کیا پھر تین وضو اور یکے	۱۱۱۶	قطع شفا لینے کی نیت قرآن مجید کو قرآنیت سے خارج نہیں کر سکتی۔
۳۴۱	اور ہر بار وضو سے پہلے برتن میں بوند ٹسکی	۱۱۱۸	لکھی ہوئی آیت کو جنب اپنی نیت سے بدل نہیں سکتا۔
	تو کیا حکم ہے۔		آیات دعا بر نیت دعا بھی لکھنے کی اجازت
	باب التیمم		
۳۵۸	تیمم کے لیے ضرب کی اور حدت ہوا۔		
۱۱۲۱	ماخذ و مراجع		

فہرست ضمنی مسائل

		رسم المفتی
۵۲۴	القاعدة العمل بما عليه الاكثر من ائمة المذهب -	عادة الفقهاء البناء على المظنة و المراد المناط -
۵۲۹	عادة الاوائل السذاجة في البيات و عدم التدقيق في العبارات -	۲۸۶ مذهب کے خلاف کوئی بحث معتبر نہیں مستحب کے ترک سے کراہت تنزیہ لازم نہیں آتی۔
۵۳۰	منازع اختلاف عبارات العلماء مع كون المقصود واحدا -	۲۹۵ الاحتماء هو العمل باقوى الدليلين -
۵۳۰	الامام قاضيان انما يقدم الاظهر الاشهر -	۳۱۵ صاحب الهداية امام جليل من ائمة التخريج والترجيح يجوز تقليد -
	اذا جاء قيد في المسألة عن احد الائمة ولم يصرح بغيره منهم بخلافه و جب قبوله -	۴۵۴ الخصائص كبرى في العلم يجوز اقتداؤه -
	المراد بالمحيط المطلق البرهاني -	۴۵۸ العمل بما هو المختار في المذهب وان كان قائل بخلافه اما ما كبيرا -
	هذا قول لبعض المشايخ مفاد ان اكثرهم على خلافه -	۴۵۸ تقليد الغير عند الضرورة وان جاز بشروطه فالعمل نفسه اما الافتاء فلا يكون الا بالراجح في المذهب -
	نسبة قول الى البعض تفيد ان المعتمد خلافه -	۴۵۸ عند الضرورة تقليد قيل في المذهب احسن من تقليد مذهب الغير -
	المفاهيم معتبرة في الكتب بالاتفاق -	
	كتب شروع حديث في جو مشك كتب فقہ کے خلاف ہو معتبر نہیں۔	۴۵۹

امام سے احکام منقول ہیں دلائل استنباط	کلمة لا باس لما ترکہ اولی وقد تستعمل
مشایخ ہیں اُن کے ضعف سے قول امام	فی المندوب -
۱۴۳ ضعیف نہیں ہوتا۔	شیء اگرچہ مطلق ذکر کی جائے اپنے اسباب و
۱۵۱ معنی کلام العلامة قاسم علینا اتباع	شروط و احکام و آثار پر خود ہی دلالت کرے گی۔
۱۵۹ ماس جحوہ -	۹۸۶ تحقیق مفاد قولہم لاخیر فیہ
۱۶۰ حیث لا تصحیح لا یعدل عن قول	۱۰۰۲ شرعی کے دو معنی ہیں مقبول فی الشرع ،
۱۶۳ مام -	مطلوب فی الشرع -
۱۶۹ مشی متون علی خلاف قول الامام	۱۰۳ فتویٰ ہمیشہ بلا استثناء قول امام پر ہے
۱۷۰ لا یقبل -	القول قولان صوری و ضروری و ہر یقینی
۱۷۳ حدود حکم ضروری لا حد سے	۱۲۵ علی الصوری ولہ ستۃ و جوع -
۱۷۹ الحوامل الست لا یتقید بزمان -	چھ باتیں ہیں جن کے سبب بظاہر قول امام کے
۱۸۵ ما خرج عن ظاہر الروایۃ فہو	خلاف پر عمل ہوتا ہے اور حقیقت قول امام
۱۸۶ مرجوع عنہ -	۱۲۶ ہی پر ہے -
۱۸۷ لیتجنب النقل بالواسطۃ مہما امکن -	انہیں وجہ سے صحیح و موکر احادیث کا خلاف
۱۸۸ الترجیح لقول الامام ای بلا خلاف	۱۲۸ کیا جاتا ہے اور وہ خلاف نہیں ہوتا۔
۱۸۹ اذا خالفوا تخالفا -	العدول عن قوله بدعوی ضعف دلیلہ
توفیق نفیس من المصتف بین	خاص بالمجتہدین فی المذہب و ہم
۱۹۵ عبارات الاثمة فی تقدیم قول الامام	۱۳۱ لایخرجون بہ عن المذہب -
۱۹۷ المختلفۃ ظاہرا -	معنی قولہ اذا صح الحدیث فہو
۲۰۲ قول امام کے بعد کس کے قول پر عمل ہو اس	۱۳۲ مذہبی -
۲۰۳ کی ترتیب -	لا یتبدل المذہب بتصحیحات
۲۰۴ العمل بما علیہ الاکثر -	۱۳۴ المرجحین خلافہ -
قول البحر الفتری علی قول الامام	عند اختلاف التصحیح یقدم قول
۲۱۳ وان افتوا بخلافہ و توجیہ ماناثر	۱۳۶ الامام -
۲۱۴ فیہ التامی -	۱۴۱ ہم صرف امام اعظم کے مقلد ہیں

قول الامام المذکور فی المتن مقدم علی ما صححہ قاضی خان	۲۱۸	۳	بما لا یكون قول الفقهاء هذا اصح ومثله من باب التفضیل -
باکد الفاظ الفتوی -	۲۳۱	۳	اذا ثبت الاصح لا یعدل عنه اذا لم یوجد اقوی منه -
لا یعدل عن تصحیح قاضی خان فانه فقیه النفس -	۲۳۱	۳	الصحیح والاصح متعاربان -
تنبیہات جلیلات یتبین بہما ما یعمل بہ المقلد فی امثال	۲۲۰	۳	لا یعتمد علی النقل عن مجهول وان کان الناقل ثقة -
المقام -	۲۳۶	۳	تحقیق قول الدرر ان الفتوی مطلقا علی قول الامام ولا ینحیر الا اذا کان مجتهدا -
<u>حیض</u>			
یعد فراغ حیض پرانے کپڑے سے خون کا اثر صاف کرنا مستحب ہے -	۲۲۲	۳	ذکر عشر مرجحات لاحد القولین علی الاخر -
<u>انجاس</u>			
یعد فراغ حیض پرانے کپڑے سے خون کا اثر صاف کرنا مستحب ہے -	۲۲۲	۳	ذکر ثلث مرجحات اخر -
پانی کے برتن کے اوپر یا اندر مگر پانی سے اوپر نجاست کی بوند گرے تو کیا حکم ہے؟	۳۴۴	۳	الترجیح بكونه قول الامام ارجح من کل ما یوجد معارضه -
جن تین پانیوں سے نجاست دھوئی گئی وہ پانی کسی چیز کو لگیں تو ان میں کیا تفصیل ہے؟	۳۴۴	۳	الاستحسان لغیرہ ضرورۃ وتعامل لا یقدم علی قول الامام -
رال مطلقاً پاک ہے -	۳۵۰	۳	ما علیہ الفتوی مقدم علی الاستحسان -
بدن سے جس چیز کے نکلنے سے وضو نہ جائے ناپاک نہیں -	۳۵۱	۳	عند قول الامام لا ینظر الی کثرة الترجیح فی الجانب الاخر -
ریح پاک ہے -	۳۵۱	۳	اذا ارجح قول الامام وقول خلافہ کان العمل بقول الامام وان قالوا الغیرہ علیہ الفتوی -
آب مینہ پاک ہے -	۳۵۲	۳	تاخیر الهدایۃ دلیل قول دلیل اعتمادہ -
خون پیشاب وغیرہ فضلات جب تک بدن سے باہر نہ نکلیں ناپاک نہیں -	۳۵۴	۳	
میت کے منہ سے جو پانی نکلتا ہے ناپاک ہے -	۳۵۵	۳	

- ۷۹۸ سے پانی کی مقدار مختلف ہونا۔
استنجے سے پہلے تین بار دھوؤں ہاتھ کھائیوں تک
۷۹۹ دھونا مطلقاً سنت ہے۔
۸۹۶ جس انگشتی پر متبرک نام لکھا ہو وقت استنجا
اُس کا اتارنا بہت ضرور ہے۔
۸۹۶ جس انگشتی پر کچھ لکھا ہو اُسے پہن کر
بیت الخلاء میں جانا مکروہ ہے۔
۸۹۶ غلاف کے اندر تعویذ ہو تو بیت الخلاء
۸۹۶ جاسکتا ہے اور بچنا بہتر۔

مسائل نماز

- ۴۷۸ صرف ایک جبہ پہن کر جس سے سجدہ میں بھی
زافوں کے نیچے تک بدن چھپا رہے نماز
ہو سکتی ہے۔
۴۷۹ اگر گریبان اتنا وسیع ہے کہ اُس سے ستر
تک اپنی نگاہ پڑ سکتی ہے تو حرج نہیں
۴۸۱ ہاں قصداً دیکھنا مکروہ ہے۔
۴۸۱ نماز میں اپنی مطلقہ رجمہ کی فرج داخل پر نظر
بشہوت طلاق سے رجعت کر دے گی اور
۴۸۶ نماز و وضو میں خلل نہ آئے گا مگر بالقصد
۴۸۶ کراہت ہے۔
۴۸۱ مرد نماز میں ہو اور عورت بوس لے اور اس
سے مرد کو خواہش پیدا ہو نماز جاتی رہے گی
اور عورت نماز میں ہو اور مرد بوس لے نماز
۴۸۱ نہ جائے گی۔

نجس چیز دہ بارہ نجس ہو سکتی ہے ولسذاگر
شراب پیشاب میں پڑ جائے پھر سرکہ ہو جائے
پاک نہ ہوگی۔

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

۳۷۲ بچے کے معدہ تک دودھ پہنچ کر لوٹنا اگر منہ بھر کر
نکلنا ناپاک ہے۔

۴۷۶ ہر جاندار کا پتہ اُس کے پیشاب کے حکم
میں ہے۔

۴۷۸ ہر جاندار کی جگالی اُس کے گو برینگی کے حکم
میں ہے۔

سوئی کی نوک برابر پیشاب کی باریک باریک
بند کیاں بدن یا کپڑا ناپاک نہیں کرتی مگر وہ
کپڑا پانی میں گرا تو اُسے ناپاک کر دے گا۔

استنجا

بند استنجا پانی صاف کر لیا جائے
جس کپڑے سے استنجے کا پانی خشک کرے اُس
سے باقی اعضاء کو نہ پونچھے۔
بڑے استنجے کا مسنون طریقہ۔
یسنون 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 ہو جائے۔

مقدار آب استنجا و وضو میں اختلاف حالت

- بیگانہ عورت کے منتر پر نماز میں نظر اور بھی سخت حرام ہے مگر نماز و وضو میں غفلت نہ آئے گا۔ ۳۷۲
- ۱۰۹۵ میں لغت دے گا نماز جاتی رہے گی۔
- ۸۳۴ خالی پا جامہ سے نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔
- ۱۰۹۵ نے اُس کا کہنا ماننے کو پڑھی نماز نہ ہوتی۔
- ۸۹۴ قیام نماز میں قرآن مجید اگرچہ برزیت دعا پڑھے نماز ہو جائے گی۔
- ۱۱۰۰ اور ترک کی عادت گناہ۔
- ۹۱۳ آیت سے اگر کسی کی بات کا جواب دینا سجدہ بے سبب کا حکم۔
- ۹۵۲ مقصود ہو نماز نہ ہوگی ہاں کسی پر یہ ظاہر صبح ہونے سے طلوع آفتاب تک دنیوی کلام مکروہ ہے۔
- ۹۸۶ کرنے کو کہ نماز پڑھتا ہوں سبحن اللہ وغیرہ نماز عشا کے بعد دنیا کی باتیں مکروہ ہیں۔
- ۱۱۰۹ آواز سے کہا جائز ہے صرف یہی صورت مستثنیٰ ہے۔
- ۹۸۶ نماز میں مٹی سے بچانے کے لیے دامن اٹھانا مکروہ ہے۔
- احکام مسجد**
- ۱۰۰۴ نماز میں پسینہ پونچھنے کا حکم۔
- ۱۰۰۴ مسجد میں مسواک نہ چاہیے اور کئی جہرام نماز میں دامن جھٹکنا ایک صورت میں مطلوب مگر ایک صورت میں۔
- ۸۲۶ منہ میں بدبو ہو تو مسجد میں جانا یا نماز پڑھنا ہے اور بلا حاجت مکروہ۔
- ۸۳۸ منع ہے۔
- اس کا کلیہ کہ نماز میں کیا عمل مکروہ ہے کیا نہیں؟
- مسائل زکوٰۃ**
- ۱۰۰۶ سجدہ میں جو مٹی ملتے کو لگی نماز میں یا بعد نماز اس کے چھڑانے کی تفصیلس۔
- ۱۰۰۶ اس کی تحقیق کہ مصرف خیر میں اپنا کل مال نماز میں مٹی سے پکڑا بچانے کی ایک صورت جواز دے دینا کیسا ہے؟
- ۱۰۱۱ اپنے محتاج عزیزوں کو چھڑا کر اوروں کو صدقہ مستحب ہے کہ سجدہ میں سرخاک پر بلا حائل ہو۔
- ۱۰۲۱ نماز وغیر نماز میں انگلیاں چٹھانے کے احکام۔
- ۹۲۷ عوزیوں سے سلوک اُس وقت ثواب ہے ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈالنے کے احکام۔
- ۱۰۲۱ جبکہ بوجہ اللہ ہونہ فقط خون کے نمازی اگر اپنے امام کے مسواک کسی کو قرآن مجید جوش سے۔
- ۱۰۰۱

مسائل روزہ

صدقہ فطر و کفارۃ روزہ کی مقدار ایک سو پچھتر روپے آٹھ آنے بھر ہے۔

مسائل وقف

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

مسائل شہادت

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

مسائل حظر و اباحت

کھانے کے بعد کاغذ سے منہ پونچھنا کیسا؟
کھانے کے بعد عام وغیرہ سے ہاتھ منہ

پونچھنا کیسا؟
مٹی کے برتن افضل ہیں اور تانبے پتیل میں حرج نہیں۔

چاندی کے تار سے دانت باندھنا جائز ہے۔
مطلقاً حروف کی تعظیم چاہئے۔

اسراف کے معنی کی تفصیل و تحقیق
فرق تہذیر و اسراف

اسراف کس صورت میں گناہ ہے۔

۹۶۹ حجرت اور غیبت کی بُرائی قابلِ حفظ
دینی محنت کی تنکان دفع کرنے کو کسی مباح کام سے

۹۶۹ دل بہلانا جائز بلکہ مطلوب ہے۔
۹۹۰ عبت کے معنی و حکم۔

۹۹۷ عبت کی بارہ تعریفیں اور مصنف کی تحقیق
لعب و لہو و ہزل و لغو و باطل و عبت
۹۹۷ متقارب المعنی ہیں۔

۱۰۱۲ حکم عبت کی تنقیح
۱۰۲۸ لایعنی کہتے ہیں اور اُس کے ترک کی ہدایتیں

۱۰۳۱ ہاتھ پاؤں سینہ پشت پر بال ہوں تو ذرہ سے دُور کرنا بہتر ہے اور مُوئے زیرِ ناپ پر بھی استعمالِ ذرہ آیا ہے۔

۸۴۵ دس باتیں قدیم سے سنتِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں۔

۱۰۵۰ بلا ضرورت پاک چیز کو ناپاک کرنا حرام ہے۔
۱۰۷۳ جمعہ عید و عظ کسی میں کسی عورت کو کبھی

۳۳۴ جانے کی اجازت نہیں۔
۳۳۴ جانے کی اجازت نہیں۔

فوائد فقہیہ

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

۶۰۱ معافی العلم و الظن والاحتمال فی
اصطلاح الفقہ۔
۲۵۵

۵۴۵	امام اجل سفین ثوری نے ہمارے امام سے	جرح بحرین کنیز السقاء
۵۴۵	کہا آپ کو وہ علم کھلتا ہے جس سے ہم سب	تمشیة یزید بن عبد الرحمن الدلافی
۵۴۶	غافل ہوتے ہیں اور فرمایا ابوحنیفہ کا خلافت	قالوا لم یسمع قآدة من ابی العالیة
	کرنے والا اس کا محتاج ہے کہ اُن سے مرتبہ	الاسرعة او ثلثة -
	میں بڑا ہو اور علم میں زیادہ اور ایسا ہونا	لم تقبل شهادة نفی سماع ابن اسحق
۱۴۷	دور ہے۔	من فاطمة بن العنذر من
	امام اعظم کی عقل کی نسبت امام شافعی وغیرہ	ائمة اجلة -
۱۴۷	اکابر کی شہادت کہ تمام ائمہ کی عقل پر غالب ہے۔	تمشیة عبد الله العمري الكبير -
	امامنا رضی اللہ تعالیٰ عنہ من التابعین	تاریخ وفات امام ابراہیم نخعی و امیر المؤمنین
۱۷۳	وقد نراحم ائمتهم فی الفتوی -	عمر بن عبد العزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہما -

فوائد اصولیہ

۲۴۰	فرض اعتقادی و فرض عمل دو واجب اعتقادی	۵۷۶	انبیاء علیہم السلام کا وضو سونے سے نہ جاتا۔
	واجب عمل کی تعریفیں اور مصنف کی جمیل تحقیقیں۔	۵۷۶	انبیاء علیہم الصلاة والسلام کی آنکھیں سوتی
۲۴۳	کبھی مجتہد کو اپنی رائے پر یقین حاصل ہو جاتا ہے،	۵۷۳	ہیں دل کبھی نہیں سوتا۔
	با آنکہ خلافت پر مطلع ہے۔		حضور ستینا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ و
۲۵۴	اس کی تحقیق کہ جو دلیل ثبوت و اثبات دونوں	۵۷۴	اکا برا و لباہر کی نسبت ظاہر یہی ہے کہ کہ سونے سے
	میں ملتی ہو اُس سے وجوب ثابت ہو گا یا		ان کا وضو نہ جاتا دل ان کا کبھی نہیں سوتا۔
	سنیت۔		انبیاء علیہم الصلوٰة والسلام کا وضو نواقض وضو
۲۵۷	نحو لاصلاة ظاہرہ نفی الصحۃ	۵۷۸	سے جاتا ہے یا نہیں اور اس میں مصنف کی تحقیق
	لالکمال۔	۵۷۹	بعض نواقض وضو انبیا علیہم السلام پر محال ہیں
۲۵۹	التحقیق الاجمالی للمصنف ان	۵۸۲	انبیاء علیہم الصلاة والسلام کا دل غشی میں بھی پیدا
	الادلة فی اثبات الفرض وما دونہ		فضلات شریعہ طیب و طاهر میں ان کا کھانا
	تسعة اقسام۔	۵۸۲	حلال و باعیت برکت۔
	بالحديث الضعیف یثبت الاستحباب	۱۴۵	اجلہ ائمہ کی تصریح کہ امام اعظم کے علم و عقل کہ
			اور دل کے علم و عقل نہیں پہنچتے۔

۲۶۰	پر مشتمل اور واجب و سنت مؤکدہ وغیر مؤکدہ کے فرق احکام۔	دون الاستئذان۔
۹۰۱	سنت ہدی سنت مؤکدہ کا نام ہے اور سنت زائدہ غیر مؤکدہ کا۔	التحقیق التفصیلی للمصنف ان الأدلة فی اثبات الفرض وما دونہ علی سبعة وعشرين قسما۔
۹۰۵	احکام شرعیہ فرض سے حرام تک گیارہ ہیں۔	فرض و واجب اعتقادی و عملی چاروں کی نسبتیں۔
۹۰۷	سنت مؤکدہ کے ترک کا کیا حکم ہے؟	الفرض یطلق علی الرکن والشروط وما سواهما۔
۹۰۹	مطلق کراہت میں اصل تحریم ہے۔	لا اجمال فی نحو لا صلاة الا بطہور۔
۹۱۸	مکروہ تنزیہی منع نہیں۔	حکایة وقائع الحال لا تدل علی العموم۔
۹۲۲	مستحب سنت کی تکمیل ہے سنت واجب کی واجب فرض کی فرض ایمان کی۔	ترك الادوی احيانا لبيان الجوانب۔
۹۴۰	الندب لا یثاب فی الکراهة	لا یقبل حدیث الاحاد فی موضوعات
۹۵۰	تحقیق المصنف فی ان تقسیم الشئ بحسب المباح و لا یسری حکم القسم الی المقسم۔	عموم البلوی کیف رأی عالم متأخرہ کل ما دل علی العموم کما و من فهو سورا کلیة۔
۱۰۱۹	معنی الافتار و انه لیس حکایة محضہ و انه لا یحوز الا عن دلیل۔	نقص مدخول لو ان للوصلیة یكون اولی بالحکم منه۔
۱۱۲	الدلیل دلیلان تفصیلی خاص معرفتہ بالمجتہد و اجمالی لا بد منه حتی للمقلد۔	المطلق مطلق مطلقا الا لضرورة۔
۱۱۳	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۔	سنت مؤکدہ کے ترک کی عادت گناہ و استحقاق عذاب ہے۔
۱۱۴	الفقوی قسمان حقیقیہ منحصرتہ بالمجتہد و عرفیہ۔	بیان مفاد عند۔
۱۲۳		تعریف مکروہ تنزیہی کی بحث۔
		در بارہ مکروہ تنزیہی و تحریمی و اساءت و خلاف اولی مصنف کی تحقیق نفس فوائد کثیرہ

۳۶۰	الکتب العقلية والمنطقية -	۱۹۴	قدینہی نرید والمقصود نہی غیرہ -
۸۹۷	حروف بجا کلام منزل من اللہ ہے -		
۹۶۵	اڈیٹر اہل حدیث کی گریزیں اور چالیں -		
۱۱۱۴	بلاؤں سے محفوظی کی دعا -		
	اسیب زدہ و مصروع و مجنون کا علاج		

متفرقات

الفرق بين العكس المنطقى والعرفى
وان العرفى معروف حتى في

مجلہ فہرست مضامین رسائل

- | | | |
|-----|---|--|
| ۲۴۰ | الطحطاوی والبحر والشامی وکثیرین۔
فرائض اربعہ وضو سے ہر فرض میں کیا کیا مستثنیٰ
ہیں کہ وہ فرض اعتقادی نہیں والکلام | رسالہ ۱ اجلی الاعلام ان الفتویٰ مطلقاً
علی قول الامام بے نظیر تحقیقات سے اس کا
ثبوت کہ ہمیشہ ہر مسئلہ میں قول امام ہی پر
فتویٰ ہے۔ والکلام مع العلامة الخیر
الرملی بثمانیۃ وجوہ ومع العلامة الشامی
بسبعة وستین وجہاً (علامہ خیر الدین رملی سے
آئندہ وجود علامہ شامی سے ستر سو وجوہ) و
وضع سبع مقدمات۔ |
| ۲۶۴ | مع الغنیۃ والشامی والامام الشعلانی۔
وضو کے بارہ واجب اعتقادی کا بیان
والکلام مع البحر والغنیۃ والدر
والشامی۔ | معنی التقلید والکلام مع بحر العلوم
بائنتی عشر وجہاً۔ |
| ۲۸۱ | مبحث الراجب العلی فی الوضوء۔
والکلام مع الامام ابی الہمام
والمحقق البحر صاحب البحر و
الشامی رحمہم اللہ تعالیٰ۔ | تحقیق المصنف الحکم فی ذلک۔ |
| ۲۹۳ | رسالہ ۳ تنویر القندیل فی اوصاف
المنذیل طہارت کے بعد بدن پونچھنے کا
بیان۔ | خمسة واربعون فصلاً علی المدعی والکلام
مع الدر والنہر وح و ط |
| ۳۱۳ | الکلام مع علی القاسری۔ | السعی الجمیل فی توجیہ کلام العلاقة الشامی |
| ۳۲۲ | رسالہ ۴ لمع الاحکام ان لا وضوء
من الزکام۔ اس کی تحقیق کہ کلاماً انا قضی
وضو نہیں۔ | رسالہ ۲ الجود الحلوی فی ارکان الوضوء
وضو کے فرائض عمل و اعتقادی کا بیان
یکتا کہ اس رسالہ کے سوا کہیں نہ ملے گا۔
فرض وہ واجب اعتقادی و عملی وغیرہ احکام اور
ان کے دلائل کا بیان کہ کون حکم کسی دلیل سے
ثابت ہوتا ہے والکلام مع السید |
| ۳۴۷ | الکلام مع العلامتین الطحطاوی
والشامی۔ | |
| ۳۴۸ | | |

- ۳۳۰۔ بیان الناقض من غیر السبیلین -
الخامس تحقیق شریف فی المراد
بما یلحقه حکم التطہیر و الکلام مع
ابن السعرد و الحلبة و بحر العلوم
- ۳۳۱۔ و ابن ملک و ابن کمال و غیرہم -
تحقیق المعنی المؤثر فی الحدث و
وجه اشتراط السیلان فی
الخارج من غیر السبیلین -
- ۳۳۲۔ حکمة الفرق بین السائل و الباد -
تحقیق المصنّف فی اقسام الجرح
المنبسط و احکامها -
- ۳۵۰۔ السادس ان الدم فی مجلس یجمع
و ذکر ما وقع من خلافه فی مختارات
النوازل -
- ۳۵۶۔ السابع، تحقیق قولہم مالیس
بحدث لیس نجس قضیة و عکسا
و الکلام مع العلامة الشامی و
سیدی النابلسی و البرجندی -
- ۳۵۹۔ رسالہ ۶ نبہ القوم ان الوضوء
من ای نوم (سونه سے نقص وضوء کے
مسائل میں بے نظیر تحقیق)
- ۳۸۴۔ فرق الاتکاء و الاستناد -
- ۳۹۲۔ للتورک معیان -
- ۳۹۳۔ مسألة تعمد النوم فی الصلاة -
- ۳۹۵۔ تحقیق شریف للمصنّف ان
- ۳۵۴۔ بیان النسبة بین الحدث و النجس -
رسالہ ۵ الطراز المعلم فیما هو حدث
من احوال الدم - بدن سے خون
نکلنے کے مسائل و دلائل کی تصحیح کیتا۔
- ۳۵۹۔ خروج دم کی تین حالتیں اور ان کے احکام
سبعة تنبیہات من المصنّف
الاول فی حد السیلان و الکلام مع
الامام الزیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ
الثانی فی ترجیح اشتراط السیلان -
- ۳۶۰۔ و الکلام مع البحر و الکفایة و
البزازیة -
- ۳۶۵۔ الثالث تحقیق المصنّف فی
اعتبار الامام محمد المجلس
لجمع الدم و السبب لجمع القوی -
- ۳۶۶۔ الرابع تحقیق شریف ان النقص
بالخروج الی ما یجب تطہیرہ لا یمتد
و الکلام مع الامام ابن الہمام و
الحلیة و البحر و غیرہم -
- ۳۹۴۔ بحث نزول الدم الی مالان من الأنف
و الکلام مع البحر و النہر و الشامی
و العنایة و الغایة و الشرنبلالی
و غیرہم -
- ۳۹۵۔ فصل النزاع فی قولہم سال الی
ما یطہر -
- ۴۰۱۔ افادۃ المصنّف عبارة حسنة
- ۴۲۴۔

- رسالة ۸ الاحكام والعلل في اشكال
الاحتلام والبلل احتلام کے متعلق جملہ
مسائل کی کیا تحقیق۔ ۶۲۳ ۵۰۲
- صورتوں کا احاطہ اور ان کے احکام۔ ۶۲۴
- ذکر اضطراب شدید فی بیان مذہب
الطرفین فی رؤیة ما علوانہ ممدی
مع عدم تذکر الاحتلام۔ ۶۲۹ ۵۰۲
- الترجیح فی ذلك والتطبیق
تحقیق المصنف ان الرجحہ فیہ
وجوب الغسل والكلام مع العلامین
ش و ط۔ ۶۵۵ ۵۰۲
- تقریر المصنف علل جميع الاحكام
فی هذا الاقسام۔ ۶۶۶ ۵۰۲
- خمسة عشر تنبیرها من المصنف
تحقیق المصنف ان الرؤیة
على الفراش وفي الاحلیل سواد
والكلام مع الغنیة۔ ۶۸۳ ۵۰۲
- لا یتغیر المنی فی الباطن وتحقیق
المصنف ان من استیقظ ذاکر
حلہ ولم یبریللا ثم خرج ممدی لا یجب
الغسل۔ ۶۸۶ ۵۰۲
- تحقیق ایجاب الغسل بخروج منی
بعد البول منتشرا۔ ۷۰۰ ۵۰۲
- تحقیق المصنف فی تعریف الجنابة
والكلام مع الفتح والبحر والحلیة۔ ۷۰۵ ۵۰۲
- السلاة وغيرها فی نقض الطہارة بالنوم
سواء۔
- خمس افادات من المصنف
الاولی تلخیص الاقوال فی النوم
على وضع السجود والكلام مع العلامین
الشامی والبحر۔
- الثانیة فی استخراج القول الرابع
منها والكلام مع العلامین الشامی۔
- اقامة المصنف الدلیل على
ارجحہ الاقوال والكلام مع الامام
صاحب البدائع والغنیة والبحر۔
- الثالثة تعمد النوم فی الصلاة لا یفسد
الا اذا كانت حدثا والكلام مع
العلامین الشامی والعلامین اسمعیل
شرح الدرر۔
- الرابعة، تحقیق مسألة النوم
على رأس التنور والكلام مع
الفتح والحلیة۔
- تحقیق المصنف مناط النقص
بالنوم على مختار صاحب الہدیة۔
- الخامسة النوم ليس بنفسه حدثا
و ذکر وضوء الانبیاء علیہم الصلاة
والسلام۔
- رسالة ۷ خلاصة تبیان الوضوء
وضوء غسل کی احتیاطوں کا مشرح بیان۔ ۵۹۱

- تحقیق المصنّف ان المعنى النازل
من دون شهوة منى حقيقة والكلام
مع المصنّف والفتح والبحر۔ ۷۱۱
- تحقیق الکلام فی ان المرأة كالرجل
فی الاحلام والكلام مع الشامی و
الغنية والاختیار والحلیة وغيرهم۔ ۷۱۷
- تحقیق عدم وجوب الغسل اذا رأى
بلا یحتمل انه منى ولا یذكر الحلم
وكان منتشرًا عند النوم والكلام
مع الحلیة۔ ۷۵۳
- تحقیق المصنّف عموم هذا
الحکم کل نوم ولو مستلقیا والكلام
مع العینة وسکین والدرر وجميع
الانهر والغنية والطحطاوى والشامی۔ ۷۶۶
- رسالة ۹ بارسق النور فی مقادیر
ماء الطهور وضوء غسل میں پانی کی مقدار
پر بحث۔ ۷۷۵
- ان مقداروں کے بیان میں حدیثیں
تنقیحات مصنف
تنقیح ۱۔ ان مقداروں سے پانی کا وزن
مراد ہے۔ ۷۹۱
- تنقیح ۲۔ مقدار آب غسل میں اس کا
وضو شامل نہیں۔ ۷۹۵
- تنقیح ۳۔ یہ صاع بوجہ کا تھا جس سے
آب غسل کا وزن آتا آتا ہے۔ ۷۹۶
- تحقیق المصنّف ان السواك سنة
قبل الوضوء لا یقید والكلام مع الاثمة
الزلیعی والعینی وابن الهمام۔ ۸۰۴
- تحقیق المصنّف انه لم یثبت
حدیث یفید الاستیاء فی الوضوء
والجواب عن احادیث توهمه۔ ۸۱۷
- تنقیح ۴۔ یہ مقادیر حد بندی نہیں
مصنّف کی اس میں تحقیقات رائقہ والكلام
مع الحلیة۔ ۸۴۲
- اشکال فی حدیث البخاری اخذ غرفة
فغسل بها وجهه والمقال فیہ
حسب الاستطاعة والكلام مع
الکرمانی والعینی والفتح والغنية۔ ۸۵۸
- تنقیح ۵۔ پانی زیادہ خرچ کرنے میں علماء
کے چار قول اور تحقیق مصنف۔ ۸۷۵
- رسالة ۱۰ اضمحییر بركات السماء فی
حکم اسراف الماء۔ ۸۷۵
- سبعة تنبیہات من المصنّف
تنبیہات والكلام مع العلامة الشامی
انقصار البحر والدر فی جعلهما الاسراف
مکروها تحریمًا و بیان معنی التوضی
من النهر والكلام مع الحلیة۔ ۸۸۱
- التنبیه ۳ فی الکلام مع النهر
والشامی فی اسر جاعلها کون الاسراف
ترك ادب انی کراهة التنزیه ونفی ۸۹۶

- ۹۲۶ کہ ان میں اصح کیا ہے۔
- ۹۳۷ اسراف و تہذیر میں کیا فرق ہے
- ۹۳۷ تحقیق مصنف کہ فرق نہیں۔
- التنبیہ ۷ تحقیق المصنف
- ۹۸۲ الحکم والتوفیق بین الاقوال
اشنا عشر تعریفاً للعبث و تحقیق
المصنف فیہ والکلام
- ۹۹۰ مع السید الشریف وغیرہ۔
تحقیق المصنف حکم العبث
والکلام مع العلامة الخفاجی
والامام الرازی والبیضاوی
وابی السعود ومع السروجی
والبحر والشربلانی و
الشامی انصار الہدایة۔
- ۱۰۱۲ رسالہ ۱۱ ارتفاع الحُجُب عن
وجوه قراءۃ الجنب قراءت جنب
کے متعلق وہ جلیل تحقیقین کہ اس رسالہ کے
غیر میں نہیں ملیں گی والکلام مع الامام
فخر الاسلام والرضی السرخسی
والفتح والحلیة والبحر والدر
والشامی۔
- ۱۰۷۷ ثمانية تنبیہات من المصنف و
الکلام مع النہر والشامی وسید السخیل
الذابلی والغنیة والحلیة وسید عبد الغنی
الذابلی مرحمتاً اللہ تعالیٰ بہم۔
- ۱۱۰۱
- جعلہما الاسراف مکروہ تنزیہاً
لکونہ ترک ادب و تحقیق معنی
ہذا الکراہة وان لیست فی
ترک المستحب مع افادات کثیرة
والکلام مع الحلیة و
الغنیة والفتح والشامی
والبحر۔
- ۸۸۸ تنویر فی سیمع افادات جلیلة
والکلام مع الحلیة والشامی
ومسلم الثبوت والتوضیح ومولانا
خسرو والفناری۔
- ۹۰۳ التنبیہ ۴ فی الکلام مع النہر
وجعلہ الاسراف مکروہ تحريم
وتحقیق حکم السنة المؤکدة۔
- ۹۰۹ التنبیہ ۵ فی الکلام مع الشامی
فی ردہ علی النہر کراہة
التحریم۔
- ۹۱۷ التنبیہ ۶ فی تحقیق معنی
الاسراف والتبذیر والکلام
مع الحلیة والبحر وابن جریر
وابن اثیر والسید الشریف و
الشامی والغنیة والقاری
والدر والنہر والسراج
الرواج وغیرہم۔
- ۹۲۶ اسراف کے ۱۱ معنی اور تحقیق مصنف

فتاویٰ میں مصنفین اور کتب سے متعلق بعض رموز

ح علامہ حلوی _____
www.alahazratnetwork.org
ش علامہ شامی _____
ط علامہ طحاوی _____
محقق علامہ محقق علی الاطلاق ابن ہمام _____

بحر _____ بحر الرائق
حلیہ _____ حلیۃ الجلی
دُر _____ الدر المختار
دُرر _____ الدرر والغرر
غنیہ _____ غنیۃ المستملی
فتح _____ فتح القدر
نہر _____ نہر الفائق
ہندیہ _____ فتاویٰ عالمگیری



نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

خُطْبَةُ الْكِتَابِ

www.alahazratnetwork.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

الحمد لله هو الفقيه الأكبر؛ والجامع الكبير لزيادات فيضه البسوط الدرر والغرر؛
به الهداية؛ ومنه البداية؛ واليه النهاية؛ بحمده الوقاية؛ ونقاية الدراية؛
وعين العناية؛ وحسن الكفاية؛ والصلوة والسلام؛ على الامام الاعظم للرسول الكرام؛

ترجمہ خطبہ: بسم الله الرحمن الرحيم، نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ط
ہم اس کی حمد کرتے اور اس 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 موتی ہیں ان کے لئے
بڑی جامع ہے، اللہ ہی سے ہدایت اور اسی آغائے اور اسی کی طرف، اسی کی حمد سے حفظ ہے اور عقل کی پاکیزگی
اور عنایت کی نگاہ اور کفایت کی خوبی، اور درود و سلام ان پر جو تمام معزز رسولوں کے امام اعظم ہیں،

مالکی و شافعی احمد الکرام، یقول الحسن بلا توقف، محمد الحسن ابویوسف، فانہ
 الاصل المحیط، لكل فضل بسیط، ووجیز ووسیط، البحر الزخار، والدر المختار، و
 خزائن الاسرار، و تنویر الابصار، و رد المختار، علی منہج الغفار، و فتح القدير، و
 مراد الفقير و ملتقى الابحر، و مجمع الانهر، و کنز الدقائق، و تبیین الحقائق،
 و البحر الرائق، منہ لیستمد کل نہر فائق، فیہ المینة، و بہ الغنیة، و مراقی الفلاح،
 و امداد الفتح، و ایضاح الاصلاح، و نور الايضاح، و كشف المضمرة،
 و حل المشكلات، و الدر المنقح، و ینایع المبتغی، و تنویر البصائر، و تراویح
 الجواهر، البدائع النوادر، المنزلة و جویا عن الاشباہ و النظائر، مغنی السائلین، و
 نصاب المساکین، الحیاوی القدسی، لكل کمال قدسی و النبی، الکافی الوافی الشافی،
 المصنفی المصطفی المستصفی المجتبی المنقح الصافی، عُدّة النوازل، و النفع
 الوسائل، بلا سعاف السائل، بعیون المسائل، عمدة الاوخر و خلاصة الاوائل،

میرے مالک اور میرے شافع احمد کمال کرم والے، حسن بے توقف کہتا ہے کہ حسن والے محمد صلی اللہ تعالیٰ
 علیہ وسلم یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے والد ہیں کیونکہ وہی اصل ہیں جو ہر فضیلت کبیرہ و صغیرہ و متوسط
 کو محیط ہیں، نہایت چمکے دریا ہیں اور چنے ہوئے موتی اور رازوں کے خزانے، اور آنکھیں روشن کرنیوالے، اور
 حیران کو اللہ غفار کی عطاؤں کی طرف پلٹا۔ نہ والے، قادر مطلق کی کشائش میں، اور محتاج کے توشے، تمام کلمات
 کے سمندر انھیں میں جا کر ملتے ہیں اور سب خوبیوں کی نہریں انھیں میں جمع ہیں، باریکیوں کے خزانے ہیں اور تمام حقائق کے روشن بیان
 اور خوشنما صاف شفاف سمندر کہ ہر فوقیت والی نہر انھیں سے مدد لیتی ہے، انھیں میں آرزو ہے، اور
 انھیں کے سبب باقی سب سے بے نیازی، اور مراد پانے کے زینے، اور تمام ابواب خیر کھولنے والے
 کی مدد، اور آراستگی کی روشنی، اور اس روشنی کے لئے نور اور غیبوں کا کھلنا، اور مشکلوں کا حل ہونا،
 اور چٹنا ہوا موتی، اور مراد کے چشمے، اور دلوں کی روشنیاں، اور نہایت چمکے جو اہر عجب و نادر، وہ مثل و نظیر
 سے ایسے پاک ہیں کہ ان کا مثل ممکن نہیں، سائلوں کو غنی فرمانے والے ہیں، اور مسکینوں کی تو نگری، ہر کمال
 ملکوتی و انسانی کے پاک جامع ہیں، تمام مہمات میں کافی ہیں، بھر پور بخشنے والے، سب بیماریوں سے شفا دینے
 والے، مصطفیٰ برگزیدہ پاک چنے ہوئے، ستھرے صاف، سب سختیوں کی دقت کے لئے ساز و سامان ہیں،
 سائل کو نہایت عمدہ منہ مانگی مرادیں ملنے کے لئے سب سے زیادہ نفع بخش وسیلے ہیں، پچھلوں کے تکیہ گاہ

وعلیٰ الہ وصحبہ وحزبہ ۶ مصابیح الدجی ۷ ومفاتیح الہدی ۸ لاسیما الشیخین
الصاحبین ۹ الأخذین من الشریعة والحقیقة بكلّا الطرفین ۱۰ والمختین الکریمین ۱۱
کلّ منہما نور العین ۱۲ ومجمع البحرین ۱۳ وعلیٰ مجتہدی ملتہ ۱۴ وائمة امتہ ۱۵
خصوصا الامکان الاربعة ۱۶ والانوار الالامعة ۱۷ وابنہ الاکرم ۱۸ الغوث الاعظم ۱۹
ذخیرة الاولیاء ۲۰ وتحفة الفقہاء ۲۱ وجامع الفصولین ۲۲ فصول الحقائق ۲۳ والشرع المہذب
بکلّ نرین ۲۴ وعلینا معہم ۲۵ وبہم ولہم ۲۶ یا رحمہم الراحمین ۲۷ آمین آمین ۲۸ والحمد للہ ربّ العالمین ۲۹

صفة الكتاب

اما بعد فہذا بحمد اللہ ۱ ورفد اللہ ۲ وعود اللہ وصون اللہ ۳ تبارک تعالیٰ ۴ وباسرک
اللہ ۵ ما شاء اللہ ۶ لاقوة الا باللہ ۷ وحسبنا اللہ ۸ نعم الوکیل ۹ نعم المولیٰ ونعم النصیر ۱۰
جنات عالیة ۱۱ تطوفہا دائیة ۱۲ فیہا سرر مرفوعة ۱۳ واکواب موضوعة ۱۴ ونمارق مصفوفة ۱۵
وزرابی مبثوثة ۱۶ من مسائل الدین الحنیفی ۱۷ والفقہ الحنفی ۱۸ تجد فیہا ان شاء اللہ عینا

اور اگلوں کے خلاصے، اور ان کے آئل و الصحاب اور ازواج و گروہ پر درود و سلام جو ظلمتوں کے چراغ اور
ہدایت کی کنجیاں ہیں، خصوصاً اسلام کے دونوں بزرگ مصطفیٰ کے دونوں یار کہ شریعت و حقیقت دونوں
کناروں کے حاوی ہیں، اور دونوں کرم والے شادیوں کے سبب فرزند ہی اقدس سے مشرف کہ ان میں
ہر ایک آنکھ کی روشنی اور دونوں سمندروں کا مجمع ہے، اور ان کے دین کے بہتدوں اور امت کے اماموں
پر خصوصاً شریعت کے چاروں رکن چمکتے نور، اور ان کے نہایت کرم بیٹے غوث اعظم پر کہ اولیاء کے لئے
ذخیرہ ہیں اور فقہاء کے لئے تحفہ، اور حقیقت اور وہ شریعت کہ ہر زینت سے آراستہ ہے دونوں کی فصول کے
جامع، اور ہم سب پر ان کے ساتھ ان کے صدقہ میں ان کے طفیل اے سب مہربانوں سے بڑھ کر مہربان
سُن لے قبول کر۔

(صفة الكتاب) بعد ازاں 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 مولیٰ اور کیا اچھا مددگار) بلند باغ ہیں جن کے انگوروں کے گچھے بوجھ کے
سبب جبک کر نزدیک آگئے ہیں ان میں بلند تخت ہیں اور رکھے ہوئے کوزے اور قالینوں کی قطاریں اور
جا بجا رکھی ہوئی مسدیں دین ابراہیمی اور فقہ حنفی کے مسائل سے، اللہ چاہے تو تو اس میں بہتا چشمہ

جاریہ من عیون تحقیقات السلف الکرام : مع سرفرف خضر و عبقری حسان من تمہیدات
المخلف الاعلام : و عرائس نفائس کانہن الیاقوت والمرجان : لم یطمثہن قبلئس و
لاجان : من احکام حوادث جدیدة : و تحقیقات مدیدة : و تنقیحات سدیدة :
و تدقیقات مجیدة : و توثیقات فریدة : و احکام الاحکام : و النقض والابرام :
ما الہمنی الملک العلم : ببرکة خدمة علوم الاعلام : مع الوف التبری : من حولی و
قدری : و صنوف الالتجاء الی الحول العظیم : و الطول القدیم : و الف الف شہادۃ
ان لاحول و لا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم : و ما ابرئ نفسی ان النفس لکثیرة الخطا :
الی الزلۃ و الخطا : فکیف مثلی : فی ظلمی و جہمی : و قلة الطاعة : و ذلة البضاعۃ :
و کثرة الذنوب : و سورۃ العیوب : و لکن اللہ یفعل ما یرید : فضلہ اوسع و لدیہ
المزید لیس علی اللہ بمستنکر : ان یلحق العاجز بالقادر : فما کان فیہا من
الصواب : و هو الراجاء من الوہاب : فمن ربی و حدة و انا احمدہ علیہ : و ما کان
فیہا من الخطا فمنی و من الشیطان و انا اعوذ بربی و اعود الیہ : الا و انا احمد رضا
پائے کا اگلے کرمیوں کی عمدہ تحقیقات سے، اور ان کے ساتھ سبز عالیچے، اور منقش رنگین خوبصورت فرش
پچھلے مشاہیر کی آرائشوں سے، اور ستھری دلہنیں گویا وہ یاقوت و مرجان کی ہیں جن کو مجھ سے پہلے کسی آدمی
یا جن نے ہاتھ نہ لگایا، نوپیدا چیزوں کے احکام اور مفصل تحقیقوں اور صحیح نتیجوں اور شاندار تہذیبوں اور
کیتا تائیدوں اور احکام کی مضبوطیوں اور اعتراضوں جوابوں سے جو بڑے علم والے بادشاہ نے مجھے
الہام کئے علوم اکابر کی خدمتگاری کی برکت سے، یہ جو میں کہہ رہا ہوں اس کے ساتھ ہزاروں ہزار ہاں
ہیں اپنی قوت و طاقت سے اور قسم قسم کی التجائیں ہیں عظمت والی قوت اور ازلی فضل و منت کی طرف،
اور ہزار ہزار گواہیاں ہیں کہ قوت و قدرت نہیں مگر اللہ غالب عظمت والے کی عطا سے اور میں اپنے
نفس کو بری نہیں بتاتا بیشک نفس لغزش و خطا کی طرف بکثرت گامزن ہوتا ہے تو اس کا کیا پوچھنا جو مجھ
جیسا ہو میرے ظلم و جہل و کمی طاعت و خواری مایہ و کثرت گناہ و غلبہ 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 تجھے 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 اس کی طرف رجوع لاتا ہوں، ہاں ہاں میں اپنے رب کی رضا کے لئے

لربنی ۛ وھو حسبی ۛ ان لہ یخطر بیالی قطانی من العلماء ۛ او من مرة الفقهاء ۛ او ان
 لی بجنب الاثمة مقالا ۛ او فی الحکم والحکم معہم مجالہ ۛ وانما انا منتم لیسہم ۛ
 متطفل علیہم ۛ فعنہم اخذ ۛ منہم استفیض ۛ ومنہم یفیض علی ما یفیض ۛ
 فبرکة هذا فتح المولى علی الابواب ۛ ویسر الاسباب ۛ وھدی للصواب ۛ ان شاء اللہ فی
 کل باب ۛ وانا اعرف حیث یحل للمقلدان یقول اقول ۛ ففی میدانی اجول ۛ والیہ
 احول ۛ وما عوفی وصرنی الا باللہ ثم بالرسول ۛ ثم بالسادة القادة الفحول ۛ علیہ
 وعلیہم صلوات لا تزول ۛ فہناک بحمد اللہ تعالیٰ جنات لا ولی الا لیباب ۛ مفتحة لہم
 الابواب ۛ حتی اذا جاءها وفتحت ابوابہا وقال لہم خزنتہا سلم علیکم طبتم فادخلوها
 امنین ۛ ومن کرام کرم ریاضہا مجتہین ۛ ومن بلال لال حیاضہا مرتویین ۛ وف
 ظلال جلال غیاضہا ساکنین ۛ فقد رتب علی الکتب والابواب ۛ فسهل التناول وحق
 التداول بین الاصحاب ۛ وسترھا محذوفہ التکرار ۛ صحف ووظة

اس کی حمد کرتا ہوں (اور وہ مجھے کافی ہے) کہ کبھی میرے دل میں یہ خطرہ نہ گزرا کہ میں عالم ہوں یا فقہار کے
 گروہ سے ہوں یا اماموں کے مقابل مجھے کوئی لفظ کہنا پڑتا ہے یا حکم و حکمت شرع میں مجھے ان کے ساتھ
 کچھ مجال ہے میں تو ان کا نام لیوا ہوں اور ان کا طفیلی انھیں سے لینا اور فائدے پاتا ہوں، مجھ پر جو فیض آتا
 ہے انھیں سے آتا ہے، اس کی برکت سے مولیٰ نے مجھ پر دروازے کھول دیے اور اسباب آسان کئے،
 اور خدا چاہے تو ہر مسئلہ میں حق کی طرف ہدایت فرمائے، اور میں پہچانتا ہوں کہ منقلد کو کس جگہ اقول کہنا
 روا ہے، تو میں اپنے ہی میدان میں جو لان کرتا اور اسی کی طرف پھرتا ہوں اور میری مدد اور میری حفاظت
 نہیں مگر اللہ سے پھر نبی سے پھر ہمارے اماموں سرداروں مردانِ علم سے، نبی پر اور ان پر وہ دروید کہ
 کبھی نہ زائل ہوں، تو تو اللہ تعالیٰ کے شکر کے ساتھ وہ بہشتیں لے جن کے دروازے عقل والوں کے لئے
 کشادہ ہیں یہاں تک کہ جب وہ ان تک آئے اور ان کے دروازے کھولے گئے اور ان سے ان بہشتوں
 کے خزانچوں نے کہا تم پر سلامتی تم خوش رہو ان جنتوں میں آؤ امن پاتے، اور ان کے باغوں کے معزز
 انگور چختے، اور ان کے حوضوں کے نہرے پانیوں سے سیراب ہوتے، اور ان کے گنجان درختوں کے
 سایہ عزت میں راحت لیتے اس وقت ان اربابِ دانش کی خوشی بیان سے باہر ہے، بات یہ ہے
 کہ یہ فتاویٰ فقہ کی کتابوں اور بابوں پر مرتب کر دیے گئے ہیں تو ان سے مسئلہ نکالنا آسان اور احباب
 میں ان کا دست بہ دست دورہ رکھنا سزاوار ہوا، اور عنقریب تو انھیں دیکھے گا کہ مکر رفتوں میں

الذمار ۴ عن الاكثام والاكياس ۵ بنقل فتاوى بنى الاعصار ۶ بل ماهى من فتاوى
 الفقير ۷ الا النصف! وانريد بيسير ۸ او قلت الثلث والثلث كثير ۹ وذلك ان سبدي
 و ابى ۱۰ ونظير رحمة ربى ۱۱ ختام المحققين ۱۲ و امام المدققين ۱۳ ما حى الفتى ۱۴
 وحامى السنن ۱۵ سيدنا و مولانا المولوى محمد نقى على خان القادري البركاتى ۱۶
 امطر الله تعالى على مرقد الكريم شأبيب رضوانه فى الحاضر والا تى ۱۷ اقامتى فى
 الافتاء لى اربع عشر ۱۸ من شعبان الخير والبشره ۱۹ سنه ۱۲۸۶ ست وثمانين والى و
 سائتين ۲۰ من هجرة سيد الثقين ۲۱ عليه وعلى آله الصلوات من رب المشرقين ۲۲
 ولم تتم لى اذا ذاك اربعة عشر عما من العمر ۲۳ لان ولادتى عاشور شوال سنه ۱۲۴۲
 اثنتين وسبعين من سنى الهجرة الاطائب الغر ۲۴ فجعلت افتى ۲۵ ويهدى بنى قدس سره
 فيما اخطى ۲۶ فبعد سبع سنين اذن لى ۲۷ عطر الله تعالى مرقد النقى العلى ۲۸ ان افتى
 واعطى ولا اعرض عليه ۲۹ ولكن لم اجترأ بذلك حتى قبضه الرحمن اليه ۳۰ سلخ
 ذى القعدة عام سبع وتسعين ۳۱ فلهذا لى بالى الى جمع ما افيتت فى ملك السنين ۳۲ نحو

www.alahazratnetwork.org

نہیں ان کی حرم اس سے محفوظ رکھی گئی ہے کہ اور اہل زمانہ کے فتوے نقل کر کے گنتی اور کتاب کا حجم
 بڑھائیں بلکہ ان میں خود میرے ہی فتوے پورے درج نہ ہو پائے، آدھے ہوں گے یا کچھ زیادہ، یا
 تہائی کم ہو گئے اور تہائی بہت ہوتی ہے، اور اس کا سبب یہ ہے کہ میرے آقا اور والد رسالہ رحمت الہی
 خاتمہ محققین، امام مدققین، فتنوں کے مٹانے والے، سنتوں کی حمایت فرمانے والے، ہمارے سردار
 و مولیٰ حضرت مولوی محمد نقی علی خان صاحب قادری برکاتی نے (کہ اللہ عزوجل ان کے مرقد کریم پر اب
 سے ہمیشہ تک اپنی رضا کے عینہ برسائے) مجھے چار دہم شعبان خیر و بشارت کو فتوے لکھنے پر مامور فرمایا
 جبکہ سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہجرت سے بارہ سو پچھاسی 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 سنہ ۱۲۴۲ھ
 میں ہے تو میں نے فتوے دینا شروع کیا اور جہاں میں غلطی کرتا حضرت قدس سرہ اصلاح فرماتے، اللہ عزوجل
 ان کے مرقد پاکیزہ بلند کر معطر فرمائے، سات برس کے بعد مجھے اذن فرما دیا کہ اب فتوے لکھوں اور بے حضور کو
 سنائے سائلوں کو بھیج دیا کروں، مگر میں نے اس پر جرات نہ کی، یہاں تک کہ رحمن عزوجل نے حضرت والا
 کو سلخ ذی القعدة سنہ ۱۲۹۷ھ میں اپنے پاس بلا لیا، تو ان برسوں میں جو فتوے تقریباً ایک قرن کامل یعنی

اثنتی عشره سنہ پر قرنا کمالاً فی الامر منۃ پر وبعد ذلك ان اتى السؤال من بلاد قریبہ
 دانیة پر ومالك بعدة قاصیة پر عشر مرات فصاعداً لم اثبت فی الكتاب الاجوابا
 واحداً الالفائدة پر او عائدۃ نرائدۃ پر او طروء نسیان پر وقلما یسلم منه انسان پر
 ومع قرات الکثیرة وسمو الاختصار پر قد بلغت الی الآن سبع مجلدات کبارا پر
 کل مجلد ما بین سبعین پر کتر اساکبیر الی ثمانین پر والآن ہی فی انردیاد پر الی ما یشاء
 الکریم الجواد فاستثقل الاجاب حجم المجلدات وجزؤها علی اثنی عشر پر و
 ما یرزق المولی من بعد ذلك فسیكون ذیلاً بعونه الاکبر پر وسمیتها بالعطایا النبویة پر
 فی الفتاوی الرضویة پر جعلها الله پر وسیلة لرضاه پر ونافعة فی الدارين لی
 ولعباده پر وجود اجاند اعلی جمیع بلادہ پر واهب واهب المراد قبول القبول پر
 علیها وصانها من کل لدود جهول پر فقد عدت بریب الفلق پر ما شر
 ما خلق پر ومن شر حاسد اذا حسد پر ومن ضر حاقدا اذا حقد پر اللهم من استعاذ
 بک فقد استعاذ بعظیم پر عز جبارک و جل ثناؤ وجهک الکریم پر صل وسلم
 بارہ سال تک لکھے ان کے جمع کرنے کا خیال نہ آیا اور اس کے بعد پاس پاس کے شہروں اور دور 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
 نفع کے لئے یا مجھول کر کہ آدمی مجھول سے کم خالی ہوتا ہے، اور با آنکہ اتنے کثیر فتاوی لکھے جاتے رہے اور
 باقیوں میں اس قدر اختصار منظور رہا اب تک میرے فتاوی کے ساتھ مجلد کبیر تک پہنچ گئے ہر جلد چودہ سو
 صفحہ کلاں سے سو گہ سو کے اندر تک، اور ہنوز جہاں تک وہ جود و کریم والا چاہے افزائش ہی ہے
 پس اجاب نے مجلدات کا حجم بھاری دیکھ کر فتاوی کے بارہ جلدوں پر تقسیم کیا، اور جو کچھ مولیٰ تعالیٰ اس کے
 بعد عطا فرمائے گا وہ اس کی مدد اکبر سے عنقریب ذیل فتاوی ہو جائے گا، اور میں نے اس کا نام
 العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ رکھا اللہ اسے اپنی رضا کا وسیلہ بنائے اور دونوں جہان
 میں مجھے اور اپنے بندوں کو اس سے نفع پہنچائے اور اسے اپنے سب شہروں پر نفع رسانی کے لئے برسنے
 والا عظیم باران بنائے، اور مراد میں دینے والا اس پر قبول کی نسیم چلائے، اور ہر سخت جھگڑالو سے اُسے
 بچائے، اس لئے کہ میں پروردگار صبح کی پناہ میں آیا اس کی تمام مخلوقات کے شر سے اور حاسد کی برائی سے
 برب، وہ حسد کرے اور کینہ 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، تیرے و جبر کریم کی تعریف کمال بزرگ ہے اس

و بارسك على هذا الجيب الرثوف الرحيم ۞ وعلى آلہ وصحبہ و اولیائہ و علمائہ بالوف
 التکریم ۞ و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ۞ و اشهد ان سيدنا و مولانا
 محمد اعبداً و رسوله بالهدى و دين الحق اسرسله ۞ صلى الله تعالى و سلم
 عليه ۞ و على كل من هو مرضى لديه ۞ و على كل مسلم ملتجئ اليه ۞ في كل
 ان دائماً ابداً ۞ ما لا يحصيه احد عدداً آمين !

رفت و رحمت والے پیارے پر درود و سلام و برکت اتارا اور ان کے آل و اصحاب اور ان کے اولیاء ان کے
 علماء پر ہزاروں تعظیم کے ساتھ، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، ایک اکیلا
 کوئی اُس کا سا جہی نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ ہمارے مالک ہمارے مولیٰ محمد اس کے بندے اس کے
 رسول ہیں کہ اُس نے انھیں راہنمائی 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 اُس مسلمان پر جو ان کی طرف التجا لے جائے ہر آن میں ہمیشہ ہمیشہ اتنی
 کہ کوئی گن نہ سکے۔ الہی! قبول کر۔

سند الفقیر فی الفقہ المنیر مسلسلاً بالحنفیۃ الکرام والمفتین والمصنّفین والمشائخ الاعلام

لہ بحمد اللہ تعالیٰ طرق کثیرة من اجلہا فی الرویہ عن سراج البلاد الحرمیۃ مفتی
الحنفیۃ بمکة المحمیۃ مولانا الشیخ عبد الرحمن السراج ابن المفتی الاجل مولانا عبد اللہ
السراج عن مفتی مکة سیدی جمال بن عبد اللہ بن عمر عن الشیخ الجلیل، محمد عابد
الانصاری المدنی عن الشیخ یوسف بن محمد بن علاء الدین المزجاہی عن الشیخ
عبد القادر بن خلیل عن الشیخ اسمعیل بن عبد اللہ الشہید بعلی مرادہ البخاری
عن العارف باللہ تعالیٰ الشیخ عبد الغنی بن اسمعیل بن عبد الغنی النابلسی (وہو
صاحب الحدیقۃ الندیۃ والمطالب الوفیۃ والتصانیف الجلیلۃ الزکیۃ) عن والده
مؤلف شرح الدراس والغراس عن شیخین جلیلین احمد الشوبوی وحسن الشرنبلالی

فقہ روشن میں میری سند کہ معزز حنفیہ اور مشہور مفتیوں مصنفوں اماموں سے مسلسل ہے
نہرا کا شکر اس کے بہت سے طریق ہیں ان میں نہایت عظمت والے طرق سے یہ ہے کہ میں فقہ روایت
کرتا ہوں شیعہ حرم مفتی مکہ معظمہ مولانا عبد الرحمن سراج ابن مفتی اجل مولانا عبد اللہ سراج مکی سے وہ ستائیس
واسطوں سے امام اعظم تک، وہ چار واسطوں سے حضور پر نور سید المرسلین تک، صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

محشی الدرر والغرر (وہو صاحب نور الايضاح و شرحیہ مراقی الفلاح و امداد
الفلاح و التصانیف الملاح) بروایة الاول عن الشيخ عمر بن نجيم صاحب النهر
الفائق والشمس الحانوتی صاحب الفتاوی والشيخ علی المقدسی شارح نظم الكنز و
روایة الثاني عن الشيخ عبد الله النحیري والشيخ محمد بن عبد الرحمن السیدي
والشيخ محمد بن احمد الحموی والشيخ احمد المدجی سبغتهم عن الشيخ احمد
بن یونس الشبلی صاحب الفتاوی عن سرى الدين عبد البر بن الشحنة شارح الوهبانية
عن الكمال ابن الهمام (وهو الحقق حيث اطلق صاحب فتح القدير عن السراج
قاری الهدایة عن علاء الدين السیرانی عن السيد جلال الدين الخبازي شارح

میری روایات میں اسی طرح ہے فار کے ساتھ
اور یہی زیادہ مشہور ہے۔ میرامی بھی کہا جاتا ہے
یہی فتح القدير، طحطاوی اور رد المحتار میں ہے۔
سیراف فار کے ساتھ شیراز کے وزن پر فارس
میں سمندر کے کنارے، کرمان کے پاس ایک
گاؤں ہے۔ مشہور نحوی ابو سعید ہیں کے رہنے
والے تھے۔ اور میم کے ساتھ (سیرام) روم کا
ایک شہر ہے، علامہ تفتازانی کے شاگرد نظامی
بن یوسف بن محمد نحوی اسی جگہ کے رہنے والے تھے (تت)

میری اس روایت میں اسی طرح ہے اور میری
دوسری روایت ہے کہ سراج حانوتی نے روایت
کی صاحب الفیض ابراہیم کرکی سے، انھوں نے
شیخ محب الدین اقصرائی سے، انھوں نے
قاری الہدایہ سے، انھوں نے سیرانی سے،
ان کے الفاظ یہ ہیں: میں روایت کرتا ہوں سید
(باقی بر صفحہ آئندہ)

علہ ہکذا ہونی، روایاتی بالفاء و هو
الاشہر ویقال سیرامی بالمیم و هو
الواقع فی الفتح القدير و الطحطاوی
و رد المحتار و سیراف بالفاء
کثیرا و بلدہ بفارس علی ساحل البحر
مما یلی کرمان منها ابو سعید النحوی المشہور
و بالمیم مدینة بالر و م منها النظام یحیی
بن یوسف بن فہد النحوی تلمیذ
التفتازانی ۱۲ منہ دام فیضہ۔

علہ ہکذا ہونی روایتی ہذہ و فی روایتی الاخری
من طریق السراج حانوتی
عن ابراہیم الکرکی صاحب الفیض
عن الشيخ محب الدین الاقصرائی
عن قاری الہدایة عن
السیرانی بلفظ عن السید

المهداية عن الشيخ عبد العزيز البخاري صاحب الكشف والتحقيق عن جلال الدين البكري عن الامام عبد الستار بن محمد الكردري عن الامام بوهان الدين صاحب الهداية عن الامام فخر الاسلام البزدوي عن شمس الائمة الحلواني عن القاضي ابي علي النسفي عن ابي بكر محمد بن

(بقية حاشية صفحہ گزشتہ)

جلال الدين بن شمس الدين الكرلاني سے ، وہ عبد العزيز بن محمد بن احمد بخاری سے الخ ، یہ سید جلال الدين صاحب كفاية شرح ہدایہ ہیں ، اور ہدایہ کے پہلے شارح حسام الدين سغناقي صاحب نہایہ کے شاگرد ہیں اور بخاری علم اصول کی کتاب المغنی کے مصنف عمر بن محمد بن عمر ہیں ، انھوں نے بھی ہدایہ کی شرح لکھی ہے اور یہ دونوں صاحب کشف والتحقیق (علامہ عبد العزيز بخاری) کے شاگرد ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ دام فیضہ (ت)

میری روایت میں اسی طرح ہے اور سید الطحاوی 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، میر اعلام النبلاء میں امام حلوانی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ، ان سے (باقی بر صفحہ آئندہ)

جلال الدين بن شمس الدين الكرلاني عن عبد العزيز بن محمد بن احمد البخاري الخ والسيد جلال الدين هذا هو صاحب الكفاية شرح الهداية تلميذ حسام الدين السغناقي صاحب النهاية اول شروح الهداية والبخاري صاحب المعنى في الاصول عمر بن محمد بن عمر هو ايضا شرح الهداية وكلاهما من تلامذة صاحب الكشف والتحقيق ، والله تعالى اعلم ۱۲ منہ دام فیضہ۔

عہ ، فقد اهو في روايته . وقع في اسانيد السيد الطحاوي و السيد الشامي عن فخر الاسلام . عن شمس الائمة السرخسي عن شمس الائمة الحلواني الخ . **اقول** وهذا من المزيد في متصل الاسانيد فان الامام فخر الاسلام قد اخذ عن شمس الائمة الحلواني بلا واسطه قال الذهبي في سير اعلام النبلاء في ترجمة

الفضل البخاری عن الامام ابی عبد اللہ السید موفی عن عبد اللہ بن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی اور ان کے بھائی صدر الاسلام نے علم حاصل کیا۔ ذہبی نے (سیر اعلام النبلاء میں ذکر کیا) کہ ان کا وصال ۴۵۶ھ میں بخارا میں ہوا، اور فخر الاسلام کا وصال ماہ رجب ۴۸۲ھ میں کشس میں ہوا۔ انھوں 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 ۱۲ منہ دام فیضہ (ت)

میری اس روایت میں اسی طرح ہے، اور اسی طرح علامہ طحاوی اور شامی کی سند اور علامہ شامی کے نسخے 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 کروری سے، وہ بدر الائمہ عمرورسکی سے، وہ امام رکن الدین عبد الرحمن کرمانی سے، وہ فخر القضاة ارسابندی سے، وہ عماد الاسلام عبد الرحیم زوزنی سے، وہ قاضی ابو زید دلبوسی سے، وہ استاد (باقی بر صفحہ آئندہ)

الامام الحلوانی اخذ عنہ شمس الائمة السرخسی و فخر الاسلام البزدوی و اخوة صدر الاسلام الزواری و فاته ببخارا سن۴۵۶مکہ اربع مائة وست خمسين و وفاة فخر الاسلام بکشف فی رجب سن۴۸۲مکہ اربع مائة و اثنتین و ثمانین قال و ولد فی حدود سن۴۰۰مکہ اربع مائة فیکون عمرا عند وفاة الحلوانی نحو ست و خمسين سنة ۱۲ منہ دام فیضہ -

عہ ہکذا ہو فی روایتی ہذا و کذا فی سند الطحاوی و الشامی و ثبت شیخ الشامی و المشہورات کنیتہ ابو محمد و اسمہ عبد اللہ بن محمد و هو الواقع فی روایتی الاخری من طریق عز الدین احمد بن مظفر و عبد العزیز المذکور البخاری کلہما عن حافظ الدین البخاری عن شمس الائمة الکروری عن بدر الائمة عمرورسکی عن الامام رکن الدین عبد الرحمن الکرمانی عن فخر القضاة ارسابندی عن عماد الاسلام عبد الرحیم الزوزنی عن القاضی الامام

ابن حفص البخاری عن ابيه احمد بن حفص (وهو الامام الشهير بابي حفص الكبير)
 عن الامام الحجة ابن عبد الله محمد بن الحسن الشيباني عن الامام الاعظم
 ابن حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود
 رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم.

www.alahazratnetwork.org

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 سبزوئی حارثی نے بیان کیا
 ہو سکتا ہے کہ ان کی دو کنیتیں ہوں (۱) ابو محمد
 (۲) ابو عبد اللہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ دم فیضہ (ت)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)
 ابنی تریید الدبوسی عن الاستاذ ابنی جعفر
 الاستروشنی عن ابنی الحسن علی النسفی عن
 الامام الفضلی قال اخبرنا الامام ابو محمد عبد
 بن محمد بن یعقوب السبزوئی الحارثی الخ
 فعل له کنیتین ابو محمد وابو عبد اللہ -
 واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ دم فیضہ -

اس میں معرفت عام اور تبدیلی زمانہ کا لحاظ ضروری ہے، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ کون سی صورت آسانی کی ہے اور کس پر تعانکی ہے اور کس کی دلیل قوی ہے، اور ایسے لوگوں سے زمانہ خالی نہیں ہے جو ان امور میں حقیقی امتیاز کر سکیں نہ کہ محض ظن و تخمین سے اور جو لوگ خود امتیاز نہ کر سکیں وہ ایسے لوگوں سے مدد لیجئے امتیاز کر سکتے ہیں تاکہ وہ بڑی الذمہ ہو سکے اور اللہ تعالیٰ اعلم الصلوات

اقول وتلك شكاة ظاهرك عارها،

ولنقد مرليان الصواب مقدمات تكشف
الحجاب الأولى ليس حكاية قول افتاء
به فانا نحكي اقوالا خارجة عن المذهب
ولا يتوهم احد اننا نفقينا بها انما الافتاء ان
تعتمد على شئ وتبين لسائلك ان هذا حكم
الشرع في ما سألت وهذا لا يحل لاحد من
دون ان يعرفه عن دليل شرعي والا كان
جزافا وافتراء على الشرع ودخولا تحت قوله
عز وجل ام تقولون على الله ما لا تعلمون
وقوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون
الثانية الدليل على وجهين اما تفصيلي
ومعرفة خاصة باهل النظر والاجتهاد فان
غيره وان علم دليل المجتهد في مسألة لا
يعلمه الا لتقليد كما يظهر مما بيناه في رسالتنا
المباركة ان شاء الله تعالى الفاضل الموهبي
في معنى اذا صح الحديث فهو مذهبي فان
قطع تلك المنازل التي بينا فيها لا يمكن الا
المجتهد واشار الى بعض قليل منه في عقود

میں کہتا ہوں یہ ایسی شکایت ہے جس کی عارتجہ 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، اس قول پر افتاء کے مترادف نہیں، کیونکہ ہم بہت سے ایسے اقوال بیان کرتے ہیں جو مذہب (ابن حنیفہ) سے الگ ہوتے ہیں اور کوئی بھی نہیں سمجھتا ہے کہ ہم ان اقوال پر فتویٰ دے رہے ہیں، افتاء کے معنی یہ ہیں کہ ہم کسی چیز پر اعتماد کریں اور مسائل 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 شرعیہ 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 فرمادیں گے کیا اللہ نے تمہیں اجازت دی ہے کہ تم اللہ پر افتراء باندھتے ہو۔"

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

رسالہ

أَحَلَّى الْإِعْلَامَانَّ الْفَتَوَى مُطْلَقًا عَلَى قَوْلِ الْإِمَامِ

(روشن تر آگاہی کہ فتویٰ قولِ امام پر ہے)

www.alahazratnetwork.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الحفی ، علی دینہ الحنفی ،
الذی ایدنا بائمة یقیمون
الاود ، ویدیمون المداد ، باذن الجواد
الصمد ، وجعل من بینہم
امامنا الاعظم کالقلب فی الجسد ،
والصلوة والسلام ، علی الامام
الاعظم للرسول الکرام الذی

ہر تائش خدا کے لئے جو دین حنفی پر نہایت مہربان
ہے ، جس نے ہمیں ایسے ائمہ سے قوت دی جو
جو دوسنوا والے بے نیاز رب کے اذن سے کجی
درست کرنے والے اور ہمیشہ مدد پہنچانے والے
ہیں ، اور ان کے درمیان ہمارے امام اعظم کو
یوں رکھا جیسے جسم میں قلب کو رکھا۔ اور درود و
سلام ہو معزز رسولوں کے امام اعظم پر جن کا یہ

ف: رسالہ جلیلہ اس امر کی تحقیق عظیم میں کہ فتویٰ ہمیشہ قولِ امام پر ہے اگرچہ صاحبین خلاف پر
ہوں اگرچہ خلاف پر فتویٰ دیا گیا ہو، اختلاف زمانہ و ضرورت و تعامل وغیر باجن وجہ سے قولِ دیگر پر فتوے
مانا جاتا ہے وہ درحقیقت قولِ امام ہی ہوتا ہے۔

ارشاد گرامی بجا طور پر ہمیں ملا کہ اپنے قلب سے فتویٰ دریافت کر اگرچہ مفتیوں کا فتویٰ تجھے مل چکا ہو۔ اور (دروود و سلام ہو) ان رسولوں پر یوں ہی سرکار کے آل و اصحاب و جماعت پر اور حضرات رسل کے

جاءنا حقاً من قوله المؤمن، استفتت قلبك وان افتاك المفتون، وعليهم وعلو اله و الهم وصحبه و صحبهم و فئامه و

پہلے امام اعظم کو قلب کی طرح قرار دیا پھر یہ حدیث ذکر کی "اپنے قلب سے فتویٰ طلب کر اگرچہ مفتیوں کا فتویٰ تجھے مل چکا ہو" اس میں کیا ہی عمدہ براعت استہلال ہے (یعنی یہ اشارہ ہو جاتا ہے کہ قلب۔ امام اعظم۔ کا فتویٰ راجح ہو گا اگرچہ دوسرے فتوے اس کے برخلاف ہوں) حدیث مذکور امام احمد نے مسند میں اور امام بخاری نے تاریخ میں و ابوصہبہ بن مجہد حسنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بسند حسن روایت کی ہے اس کے الفاظ میں "استفتت نفسك" ہے یعنی خود اپنی ذات سے فتویٰ طلب کر۔ اور امام احمد نے بسند صحیح ابو ثعلبہ حسنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ذریعہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یوں روایت کی ہے: یہی وہ ہے جس میں نفس کو سکون اور قلب کو اطمینان ملے اور گناہ وہ ہے جس سے نفس کو سکون اور قلب کو اطمینان نہ ہو اگرچہ فتویٰ دینے والے (اس کی درستی کا) فتوے دے دیں ۱۲ منہ (ت)

ع جعل الامام الاعظم كالقلب ثم ذكر هذا الحديث استفتت قلبك وان افتاك المفتون فاکرم به من براعة استهلال الحديث رواه الامام احمد و البخاري في تاريخه عن وابصة بن معبد الجهنني رضي الله تعالى عنه بسند حسن بلفظ استفتت نفسك و روى احمد بسند صحيح عن ابى ثعلبة الخشني رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم البر ما سكنت اليه النفس و اطمأن اليه القلب و الاثم ما لم تسكن اليه النفس و لم يطمئن اليه القلب ان افتاك المفتون احد من غفر له -

۲۸۸/۴	المكتب الاسلامي بيروت	۴/۲۸۸	مسند احمد بن حنبل	عن وابصة بن معبد رضي الله عنه
۱۶۰/۱	دار الفكر بيروت	۱/۱۶۰	احكام السادة المتقين	الباب الثاني
۱۴۵/۱	دار البازيعة المكرمة	۱/۱۴۵	التاريخ البخاري	ترجمہ ۳۳۲ محمد ابو عبد اللہ الاسدي
۶۶/۱	دار الكتب العلمية بيروت	۱/۶۶	الجامع الصغير	حدیث ۹۹۱
۱۹۴/۴	المكتب الاسلامي بيروت	۴/۱۹۴	مسند احمد بن حنبل	حدیث ابی ثعلبہ الخشني

آل واصحاب اور جماعت پر بھی اس روز تک جبکہ ہر گروہ کو اس کے امام و پیشوا کے ساتھ بلایا جائے گا۔ الہی قبول فرما۔ آپ کو معلوم ہو، خدا مجھ پر اور آپ پر رحم فرمائے، اور اپنے فضل سے مجھے اور آپ کو راہِ راست پر چلائے۔ کہ علامہ محقق صاحب بحر الرائق نے البحر الرائق کتاب القضاء کے شروع میں پہلے یہ دو تصحیحیں ذکر کیں (۱) تصحیح سراجیہ مفتی کو مطلقاً قول امام پر فتویٰ دینا ہے۔ (۲) تصحیح حاوی قدسی، اگر امام اعظم ایک جانب ہوں اور صاحبین دوسری جانب تو قوتِ دلیل کا اعتبار ہوگا۔ اس کے بعد وہ یوں رقم طراز ہیں، اگر یہ سوال ہو کہ مشائخ کو یہ جواز کیسے ملا کہ وہ امام اعظم کے مقلد ہوتے ہوئے ان کا قول چھوڑ کر دوسرے کے قول پر فتویٰ دیں؟ تو میں کہوں گا کہ یہ اشکال عرصہ دراز تک مجھے درپیش رہا اور اس کا کوئی جواب نظر نہ آیا۔ مگر اس وقت ان حضرات کے کلام سے اس اشکال کا یہ حل سمجھ میں آیا کہ حضرات مشائخ نے ہمارے اصحاب سے یہ ارشاد نقل

فنامہم ، الی یوم یدعی کل اناس
 یا ماہم ، امین اعلم رحمۃ اللہ
 تعالیٰ وایاک ، وتولی بفضلہ ہدای
 وهداک ، انه قال العلامة
 المحقق البحر فی صدر قضاء
 البحر بعد ما ذکر تصحیح السراجیة
 ان المفتی یفتی بقول ابی حنیفة
 علی الاطلاق^۱ و تصحیح حاوی
 القدسی ، اذا کان الامام فی جانب
 وھما فی جانب ان الاعتبار لقوة
 المدرک^۲ مانصہ فان قلت کیف
 جاز للمشائخ الافتاء بغیر قول
 الامام الاعظم مع انھم مقلد وقت
 قلت قد اشکل علی ذلك مدة
 طويلة و لم ارفیہ جوابا
 الاما فہمتہ الان من کلامہم
 وھو انھم نقلوا عن
 اصحابنا انه لا یحل

یہاں خیر الدین ربلی اعتراض فرماتے ہیں کہ یہ بات امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اور کلامِ بحر سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات حضرات مشائخ سے مروی ہے جیسا کہ اس کے سیاق (باقی پر صفحہ آئندہ)

عہ قال الرملی هذا مروی عن
 ابی حنیفة رضی اللہ تعالیٰ عنہ
 وکلامہ ہنا موہم ان
 ذلك مروی عن المشائخ کما ھو

لاحداث یفتی بقولنا حتی فرمایا ہے کہ کسی کے لئے ہمارے قول پر فتویٰ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

سے ظاہر ہے اہ اقول کلام بجز کے کس حزن سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے اور کس سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قول حضرات مشائخ سے مروی ہے۔ بجز نے تو بس یہ بتایا ہے کہ مخالفت مشائخ کی وجہ یہ ہے کہ انہیں معرفت دلیل کے بغیر قول اصحاب پر فتویٰ دینے سے مانعت تھی جس سے معلوم ہوا کہ مشائخ اس کام سے ممنوع تھے نہ یہ کہ وہ خود مانع تھے۔ اب رہی یہ بات کہ قول مذکور نہ صرف امام اعظم بلکہ ان کے اصحاب سے بھی منقول ہے قربان واقف یہی ہے حضرات اصحاب سے بھی اسی طرح منقول ہے جیسے حضرت امام سے منقول ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ امام کردری کی تصنیف مناقب امام اعظم میں عاصم بن یوسف سے یہ روایت ہے کہ: امام اعظم کی مجلس سے زیادہ معزز کوئی مجلس دیکھنے میں نہ آئی۔ اور ان کے اصحاب میں زیادہ معزز و بزرگ چار حضرات تھے (۱) زفر (۲) ابو یوسف (۳) عافیہ (۴) اسد بن عمرو۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

ظاہر من سیاق اھ اقول ای حرف
فی کلامہ یوہم روایتہ عن
المشائخ وای سیاق یظہرہ انما جعل
خلاف المشائخ لانہم منہیون عن
الافتاء بقول الاصحاب ما لم یعرفوا
دلیلہ فہم منہیون لاناہون اما
الاصحاب فنعم روی عنہم کہا روی
عن الامام رضی اللہ تعالیٰ عنہم
فی مناقب الامام للامام
الکردری عن عاصم
بن یوسف "لم یر مجلس
انبل من مجلس الامام
وکان انبل اصحابہ اربعة
نرفرو ابو یوسف و عافیہ
و اسد بن عمرو و قالوا
لا یحل لاحداث یفتی
بقولنا حتی یعلم من

۱: تطفل على العلامة الرملة والشامی

۲: تطفل علیہما۔

یعلم من این قلنا حتی نقل فی
السراجیة ان هذا سبب مخالفة عصام
للإمام وكان یفتی بخلاف قوله
كثیرا لانه لم یعلم الدلیل
وكان یظهر له دلیل غیره
فیفتی به فاقول ان هذا
الشرط كان فی زمانهم
امافی زماننا فیكتفی
بالحفظ كما فی القنیة
وغیرها فیحل الافتاء
بقول الامام بل یجب

دینار و انہیں جب تک اسے یہ علم نہ ہو جائے کہ ہمارا
ماخذ اور ہمارے قول کی دلیل کیا ہے۔ یہاں تک
کہ سراجیہ میں منقول ہے کہ اسی وجہ سے شیخ عصام
سے امام اعظم کی مخالفت عمل میں آئی، ایسا
بہت ہونا کہ وہ قول امام کے برخلاف فتویٰ دیتے
کیونکہ انہیں دلیل امام معلوم نہ ہوتی اور دوسرے
کی دلیل ان کے سامنے ظاہر ہوتی تو اسی پر
فتویٰ دیتے۔ (صاحب بحر فرماتے ہیں) میں
کتنا ہوں یہ شرط حضرات مشایخ کے زمانے میں تھی
لیکن ہمارے زمانے میں بس یہی کافی ہے کہ ہمیں
امام کے اقوال حفظ ہوں جیسا کہ قنیہ وغیرہ میں ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) www.alahazratnetwork.org

این قلنا ولا ان یروی عنا
شیئا لم یسمعه منا و
فیہا عن ابن جبلة سمعت
محمد ا یقول لا یحل لاحد
ان یروی عن کتبنا الا
ما سمع او یعلم مثل علمنا
۱۲ منہ غفر له۔

ان حضرات نے فرمایا: کسی کے لئے ہمارے قول
پر فتویٰ دینا اس وقت تک روا نہیں جب تک
اسے یہ نہ معلوم ہو جائے کہ ہم نے کہاں سے کہا
ہے، نہ ہی اس کے لئے یہ روا ہے کہ ہم سے
کوئی ایسی بات روایت کرے جو ہم سے سنی نہ ہو۔
اسی کتاب میں ابن جبلة کا یہ بیان مروی ہے کہ میں
نے امام محمد کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ کسی کے لئے ہماری
کتابوں سے روایت کرنا روا نہیں مگر وہ جو خود
اس نے سنا ہو یا وہ جو ہماری طرح علم رکھتا ہو (۱۲ منہ)

۲ / ۲۱۴

۱۰۴ / ۱۵۲

۲ / ۱۵۲

۱۵۲ / ۲

۱۵۲ / ۲

۲ / ۱۵۲

۱۵۲ / ۲

قواب اگرچہ ہمیں قول امام کی دلیل معلوم نہ ہو ،
 قول امام پر فتویٰ دینا جائز بلکہ واجب ہے —
 اس تفصیل کے پیش نظر تصحیح حاوی کی بنیاد وہی شرط
 ہے جو حضرات مشایخ کے لئے اس زمانے میں تھی۔
 اور اب علمائے اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ قول امام
 پر ہی فتویٰ ہوگا، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم پر
 یہی لازم ہے کہ قول امام پر فتویٰ دیں اگرچہ مشایخ
 اس کے برخلاف فتویٰ دے چکے ہوں اس لئے
 کہ اس کے خلاف افتائے مشایخ کی وجہ یہ ہے
 کہ خود قول امام پر فتویٰ دینے کے لئے اس کی
 دلیل سے باخبر ہونے کی جو شرط ان کے حق میں تھی
 وہ مفقود تھی (وہ اس کی دلیل سے باخبر نہ ہو سکے
 اس لئے اس پر فتویٰ نہ دے سکے) اور ہمارے
 لئے یہ شرط نہیں، ہمیں قول امام پر ہی فتویٰ دینا ہے
 اگرچہ اس کی دلیل سے آگاہی نہ ہو — اور محقق
 ابن ہمام نے تو متعدد جگہ قول صاحبین پر فتویٰ دینے
 سے متعلق مشایخ پر رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ
 قول امام سے — بجز اس کے اس کی دلیل
 ضعیف ہو — انحراف نہ ہوگا اور وقت عشا سے
 متعلق قول امام کی دلیل قوی ہے اس لئے کہ اسی
 میں زیادہ احتیاط ہے۔ اسی طرح تکبیر تشریح کے
 آخری وقت کی تعیین میں بھی قوت دلیل اس طرف
 ہے — اس کے آگے فتح القدر میں مزید بھی
 ہے — لیکن امام ابن الہمام کو دلیل میں نظر و فکر
 کی اہلیت حاصل تھی جو دلیل میں نظر کی اہلیت نہیں

وان لم نعلم من این قال
 وعلی هذا فما صححه فی
 الحاوی مبنی علی ذلك
 الشرط وقد صححو ان الافتاء
 بقول الامام فينتج من هذا
 انه يجب علينا الافتاء بقول الامام
 وان افق المشايخ بخلافه
 لانهم انما افتوا بخلافه لفقده
 شرطه في حقهم و
 هو الوقوف علی دليله و
 امانحن قلنا الافتاء وان لم
 نقف علی دليله وقد وقع
 للمحقق ابن الهمام في مواضع
 الرد علی المشايخ في الافتاء
 بقولهما بانه لا يعدل عن
 قوله الا لضعف دليله و
 هو قوی في وقت العشاء
 لكونه الاحوط وفي تكبير
 التشریح في آخر وقتہ
 الى آخرها ذكره في
 فتح القدير لکن هو
 اهل للنظر في الدليل
 ومن ليس باهل للنظر فيه
 فعليه الافتاء بقول الامام
 والسراد بالاھلية هنا ان

يكون عامراً فاميزاً بين
الاقاويل له قدراً على
ترجيح بعضها على بعض له-

وتعقبه العلامة ش في شرح
عقود بقوله لا يخفى عليك ما في هذا
الكلام من عدم الانتظام و لهذا
اعترضه محشيه الخير الرهلي بان
قوله يجب علينا الافتاء بقول
الامام وان لم نعلم من اين
قال مضاد لقول الامام لا يحل
لاحد ان يفتي بقولنا حتى يعلم من
اين قلنا اذ هو صريح في عدم جواز
الافتاء لغير اهل الاجتهاد فكيف
يستدل به على وجوبه
فتقول ما يصد من غير الاهل
ليس بافتاء حقيقة وانما
هو حكاية عن المجتهد
انه قائل بكذا و
باعتبار هذا الملحظ تجوز
حكاية قول غير الامام
فكيف يجب علينا الافتاء
بقول الامام وان

دکھتا اس پر تو یہی لازم ہے کہ قولِ امام پر فتویٰ دے۔
یہاں اہلیت کا مطلب یہ ہے کہ اقوال کی معرفت
اور ان کے مراتب میں امتیاز کی لیاقت کے ساتھ
ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قدرت حاصل ہو۔
اس کلامِ بحر پر علامہ شامی نے شرح عقود میں
یوں تنقید کی ہے: اس کلام کی بے نظمی ناظرین پر
غشی نہیں۔ اسی لئے اس کے محشی خیر الدین رحلی
نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ ایک طرف ان کا
کہنا یہ ہے کہ ہمیں قولِ امام پر فتویٰ دینا واجب
ہے اگرچہ اس قول کی دلیل اور ماخذ ہمارے علم
میں نہ ہو۔ دوسری طرف امام کا ارشاد
یہ ہے کہ "کسی کے لئے ہمارے قول پر فتویٰ دینا
حلال نہیں جب تک اسے یہ علم نہ ہو جائے کہ
ہم نے کہاں سے کہا" دونوں میں تضاد ہے اس
لئے کہ قولِ امام سے صراحت واضح ہے کہ اہلیت
اجتہاد کے بغیر فتویٰ دینا جائز نہیں۔ پھر اس سے
اس شرط کے بغیر وجوبِ افتاء پر استدلال کیسے ہو سکتا
ہے؟ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ غیر اہل اجتہاد سے
جو حکم صادر ہوتا ہے وہ حقیقتاً افتاء نہیں، وہ تو
امام مجتہد سے صرف اس بات کی نقل و حکایت
ہے کہ وہ اس حکم کے قائل ہیں جب حقیقت یہ ہے
تو غیر امام کے قول کی نقل و حکایت بھی جائز ہے
پھر ہم پر یہ واجب کیسے رہا کہ ہم قولِ امام ہی پر

فتویٰ دیں اگرچہ مشائخ نے اس کے برخلاف فتویٰ دیا ہو۔ حالانکہ ہم تو صرف فتوئے مشائخ کے ناقل ہیں اور کچھ نہیں۔ یہاں تامل کی ضرورت ہے۔ انتہی (کلام ربلی ختم ہوا) — علامہ شامی فرماتے ہیں: اس کی توضیح یہ ہے کہ مشائخ کو دلیل امام سے آگاہی حاصل ہوئی، انھیں علم ہوا کہ امام نے کہاں سے فرمایا، ساتھ ہی اصحابِ امام کی دلیل سے بھی وہ آگاہ ہوئے، اس لئے وہ دلیل اصحاب کو دلیل امام پر ترجیح دیتے ہوئے فتویٰ دیتے ہیں۔ اور ان کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انھوں نے قول امام سے انحراف اس لئے اختیار فرمایا کہ انھیں ان کی دلیل کا علم نہ تھا۔ اس لئے کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ حضرات مشائخ نے دلائل قائم کر کے اپنی کتابیں بھر دی ہیں اس کے بعد بھی یہ لکھتے ہیں کہ فتویٰ مثلاً امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ اور ہمارا حال یہ ہے کہ نہ دلیل میں نظر کی اہلیت نہ تاسیس اصول و تخریج فروع کی شرائط کے حصول میں رتبہ مشائخ تک رسائی، تو ہمارے ذمہ یہی ہے کہ حضرات مشائخ کے اقوال نقل کر دیں اس لئے کہ یہی حضرات مذہب کے ایسے قبیح ہیں جنہوں نے اپنے اجتہاد کی قوت سے مذہب کی تقریر و تحریر (اثبات و توضیح) کی ذمہ داری اٹھا رکھی ہے۔ — ملاحظہ ہو علامہ قاسم کی عبارت جو ہم پہلے پیش کر آئے، وہ فرماتے ہیں: مجتہدین پیدا ہوتے رہے یہاں تک کہ انھوں نے

افتی المشائخ بخلافه ونحن انما نحكي فتوئهم لا غير فليتأمل انتهي (وتوضيحه) ان المشائخ اطلعوا على دليل الامام و عرفوا من اين قال و اطلعوا على دليل اصحابه فيرجحون دليل اصحابه على دليله فيفتون به ولا يظن بهم انهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدليله فان انزلهم قد شحنا وكتبهم بنصب الادلة ثم يقولون الفتوى على قول ابي يوسف مثلا وحيث لم تكن نحن اهلا للنظر في الدليل و لم نصل الى مرتبتهم في حصول شرائط التفرع والتاصيل فعلىنا حكاية ما يقولونه لانهم هم اتباع المذهب الذين نصبوا انفسهم لتقريره و تحريره باجتهداهم (وانظر الى ما قدمناه من قول العلامة قاسم ان المجتهدين لم يفقدوا حتى نظروا في المختلف

مقام اختلاف میں نظر فرما کر ترجیح و تصحیح کا کام سرانجام دیا تو ہمارے اوپر اسی کی پیروی اور اسی پر عمل لازم ہے جو راجح قرار پایا جیسے ان حضرات کے اپنی حیات میں فتویٰ دینے کی صورت میں ہوتا۔ علامہ ابن شلبی کے فتاویٰ میں مرقوم ہے کہ: قاضی یا مفتی کو قول امام سے انحراف کی گنجائش نہیں مگر اس صورت میں جب کہ مشایخ میں سے کسی نے یہ صراحت فرمائی ہو کہ فتویٰ امام کے سوا کسی اور کے قول پر ہے۔ تو قاضی کو امام کے سوا دوسرے کے قول پر کسی ایسے مسئلہ میں فیصلہ کرنے کا حق نہیں جس میں دوسرے کے قول کو ترجیح نہ دی گئی ہو اور خود امام ابو حنیفہ کی دلیل کو دوسرے کی دلیل پر ترجیح ہو، اگر ایسے مکے میں قاضی نے خلافت امام فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا بے ثباتی کی وجہ سے آپ ہی ختم ہو جائے گا۔ انتہی کلام ابن شلبی اھ رسالہ شامی کی عبارت ختم ہوئی۔

اسی طرح کی بات علامہ شامی نے رد المحتار کتاب القضاء میں ذکر کی ہے اور منحة الخالق حاشیة البحر الرائق میں مزید برآں یہ بھی لکھا ہے کہ: آپ دیکھتے ہیں کہ متون مذہب کے مصنفین بعض اوقات مذہب امام کے سوا کوئی اور اختیار کرتے ہیں اور جب مشایخ مذہب نے اس دلیل کے فقدان کی وجہ سے جو ان کے حق

و رجحوا و صححو الی ان قال فعلینا اتباع الراجح و العمل بہ کما لو اختلفوا فی حیاتہم (و فی) فتاوی العلامۃ ابن الشلبی لیس للقاضی ولا للمفتی العدول عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشائخ بان الفتوی علی قول غیرہ فلیس للقاضی ان ینحکم بقول غیر ابی حنیفۃ فی مسأله لہ یرجح فیہا قول غیرہ و رجحوا فیہا دلیل ابی حنیفۃ علی دلیلہ فان حکم فیہا فحکمہ غیر ما ض لیس لہ غیر الا نقاضتہ اھ کلامہ فی الرسالۃ۔

و ذکر نحوه فی رد المحتار من القضاء، و مراد فی منحة الخالق انت تری اصحاب المتون المعتمدة قد یمشون علی غیر مذہب الامام و اذا اختلف المشائخ بخلاف قوله لفقدها دلیل فی حقہم

میں شرط ہے، قولِ امام کے خلاف فتویٰ دے دیا تو ہم ان ہی کا اتباع کریں گے اس لئے کہ انہیں زیادہ علم ہے۔ یہ بات کیسے کہی جاتی ہے کہ ہمارے اوپر قولِ امام پر ہی فتویٰ دینا واجب ہے اس لئے کہ ہمارے حق میں (قولِ امام پر افتا کی) شرط مفقود ہے، حالانکہ یہ بھی اقرار ہے کہ وہ شرط مشائخ کے حق میں بھی مفقود ہے تو کیا یہ خیال ہے کہ ان حضرات نے کسی ناروا امر کا ارتکاب کیا؟ — حاصل یہ کہ طبعِ سلیم کے لئے انصاف کی قابلِ قبول بات یہ ہے کہ ہمارے زمانے کے مفتی کا کام یہی ہے کہ مشائخ نے جو فتویٰ دیا ہے اُسے نقل کر دے۔ اسی بات پر علامہ ابنِ شیبلی اپنے فتاویٰ میں گام زین ہیں، وہ فرماتے ہیں: اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول پر عمل کیا جائے اسی لئے مشائخ اکثر ان ہی کی دلیل کو ان کے مخالف کی دلیل پر ترجیح دیتے ہیں اور مخالف کے استدلال کا جواب بھی پیش کرتے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ عملِ قولِ امام پر ہوگا اگرچہ ایسی جگہ حضرات مشائخ نے یہ صراحت نہ فرمائی ہو کہ فتویٰ قولِ امام پر ہے اس لئے کہ ترجیح خود صراحتِ تصحیح کا حکم رکھتی ہے۔ کیونکہ مرجوح راجح کے مقابلے میں بے ثبات ہوتا ہے۔ جب معاملہ یہ ہے تو قاضی یا مفتی کو قولِ امام سے انحراف کی گنجائش نہیں مگر اس صورت میں جب کہ مشائخ میں سے

فنحن نتبعهم اذ هم اعلم، وكيف يقال يجب علينا الافتاء بقول الامام لفقده الشرط وقد اقرانه قد فقد الشرط ايضا في حق المشايخ فهل تراهم امرتكم بامناكروا والحاصل ان الانصاف الذي يقبله الطبع السليم ان المفتي في زماننا ينقل ما اختاره المشايخ وهو الذي مشى عليه العلامة ابن الشبلي في فتاواه حيث قال الاصل ان العمل على قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه ولذا ترجح المشايخ دليله في الاغلب على دليل من خالفه من اصحابه ويجيبون عما استدل به مخالفه وهذا اُمرارة العمل بقوله وان لم يصرحوا بالفتوى عليه اذ الترجيح كصريح التصحيح لان المرجوح طائش بمقابلته بالراجح وحينئذ فلا يعدل المفتي ولا القاضي عن قوله الا اذا صرح الى آخر

کسی نے یہ صراحت فرمائی ہو (آخر عبارت تک جو فتاویٰ ابن شلبی کے حوالے سے پہلے گزری)۔ آگے علامہ شامی لکھتے ہیں: یہی وہ ہے جس پر شرح تنویر کے شروع میں شیخ علاء الدین حصکفی بھی کام زن ہیں، وہ رقم طراز ہیں: لیکن ہم پر تو اسی کی پیروی لازم ہے جسے حضرات مشایخ نے رائج و صحیح قرار دیا جیسے وہ اپنی حیات میں اگر فتویٰ دیتے تو ہم اسی کی پیروی کرتے۔ اگر یہ سوال ہو کہ حضرات مشایخ کہیں متعدد اقوال بلا ترجیح نقل کر دیتے ہیں اور کبھی تصحیح کے معاملے میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں، ان مسائل میں ہم کیا کریں؟ — تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ جیسے ان حضرات نے عمل کیا ویسے ہی ہمارا عمل ہوگا یعنی لوگوں کے حالات اور عرف کی تبدیلی کا اعتبار ہوگا، یوں ہی اس کا اعتبار ہوگا جس میں زیادہ آسانی اور فائدہ ہو یا جس پر لوگوں کا عمل درآمد نمایاں ہو یا جس کی دلیل قوی ہو۔ اور بزم وجود کبھی ایسے افراد سے خالی نہ ہوگی جو محض گمان سے نہیں بلکہ واقعی طور پر اقوال کے درمیان اتنی تمیز رکھنے والے ہوں گے اور جس میں تمیز کی لیاقت نہ ہو اس پر عمدہ برآہونے کے لئے یہ لازم ہے کہ صاحب تمیز کی جانب رجوع کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اقول یہ ایسی شکایت ہے جس کا

ماصر، قال وهو الذي مشى عليه الشيخ علاؤ الدين الحصكفي ايضا في صدر شرحه على التنوير حيث قال واما نحن فعلينا اتباع ما سجدوه وصحوه كما افتوا في حياتهم فان قلت قد يحكون اقوالا بلا ترجيح وقد يختلفون في التصحيح، قلت يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف و احوال الناس و ما هو الا رفق و ما ظهر عليه التعامل و ما قوى وجهه و لا يخلو الوجود ممن يميز هذا حقيقة لا ظنا و على من لم يميز ان يرجع لمن يميز لبراءة ذمته اه و الله تعالى اعلم له۔

اقول و تلك شكاة

طاهر عنك عارها ، ولنقدم
لبیان الصواب مقدمات
تکشف الحجاب .

الاولی لیس حکایة قول افتاء به
فانا نحکی اقوالا خاسرة عن
المذهب ولا یتوهم احد انانفتی
بها انما الافتاء ان تعتمد علی
شیء وتبین لسائلک ان
هذا حکم الشرع فی
ما سألت ، وهذا لا یحل
لاحد من دون ان یعرفه
عن دلیل شرعی والاکان
جزافا وافتراء علی الشرع
ودخولا تحت قوله عز وجل
ام تقولون علی الله ما لا تعلمون
وقوله تعالی قل الله اذنکم
ام علی الله تفترون .

الثانیة الدلیل علی وجہین
اما تفصیلی و معرفتہ خاصة باهل النظر

عار آپ سے دُور ہے۔ بیانِ حق کے لئے ہم
پہلے چند مقامات پیش کرتے ہیں جن کے باعث
حقیقت کے رُخ سے پردہ اُٹھ جائے گا۔

مقدمہ اول ؛ کسی قول کی نقل و حکایت
اور کسی قول پر افتاء دونوں ایک نہیں۔ ہم ایسے
بہت سے اقوال بیان کرتے ہیں جو ہمارے
مذہب سے باہر کے ہیں اور کسی کو یہ وہم نہیں
ہوتا کہ ہم ان اقوال پر فتویٰ دے رہے ہیں۔
افتاء یہ ہے کہ کسی بات پر اعتماد کر کے سائل کو
بتایا جائے کہ تمہاری مسئلہ صورت میں حکمِ شریعت
یہ ہے۔ یہ کام کسی کے لئے بھی اُس وقت تک
حلال نہیں جب تک اُسے کسی دلیل شرعی سے
اس حکم کا علم نہ ہو جائے، ورنہ جزاف (اشکل
سے بتانا) اور شریعت پر افتراء ہوگا اور ان ارشادات
کا مصداق بھی بننا ہوگا (۱) کیا تم خدا پر وہ بولتے ہو
جس کا تمہیں علم نہیں (۲) فرماؤ کیا اللہ نے تمہیں
اذن دیا یا تم خدا پر افتراء کرتے ہو۔

مقدمہ دوم ؛ دلیل دو طرح کی ہوتی ہے ؛
(۱) تفصیلی -- اس سے آگاہی اہل نظر و

۱ ؛ معنی الافتاء وانہ لیس حکایة محضة وانہ لا یجوز الا عن دلیل۔

۲ ؛ الدلیل دلیلان تفصیلی خاص معرفتہ بالمجتہد و اجمالی الابد مند حتی للمقلد۔

۱۰ / ۸۰

۵۹ / ۱۰

اجتہاد کا خاص حصہ ہے دوسرے کو اگر کسی مسئلے میں دلیل مجتہد کا علم ہوتا بھی ہے تو تقلیداً ہوتا ہے جیسا کہ یہ اس سے ظاہر ہے جو ہم نے اپنے رسالہ الفضل الموهبی فی معنی اذا صح الحدیث فہو مذہبی میں بیان کیا (خدا نے چاہا تو یہ رسالہ بابرکت ثابت ہوگا)۔ اس لئے کہ اس رسالے میں جو منزلیں ہم نے بتائی ہیں انہیں طے کرنا سوائے مجتہد کے اور کسی کے بس کی بات نہیں۔ اس میں سے کچھ تھوڑی سی مقدار کی جانب "عقود رسم المفتی" میں بھی اشارہ ہے۔ اس میں یہ نقل کیا ہے کہ: دلیل کی معرفت مجتہد ہی کو ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اس امر کی معرفت پر موقوف ہے کہ دلیل ہر معارض سے محفوظ ہے اور یہ معرفت تمام دلائل کے استقراء اور چھان بین پر موقوف ہے جس پر بجز مجتہد کسی کو قدرت نہیں ہوتی، اور صرف اتنی قنیت کہ فلاں مجتہد نے فلاں حکم فلاں دلیل سے اخذ کیا ہے تو اتنے سے کوئی فائدہ نہیں اٹھ۔

(۲) اجمالی — جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ذکر والوں سے پوچھو اگر تمہیں علم نہیں — اور ارشاد ہے: اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور ان کی جو تم میں صاحب امر ہیں۔ یہ اصحاب امر بر قول اصح حضرات علماء کرام

سہیل اکیڈمی لاہور ۳۰/۱

۵۹/۳ القرآن الکریم

فت: رسالہ الفضل الموهبی فاؤمی رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن جلد ۲، ص ۶۱ پر ملاحظہ ہو۔

والاجتہاد فان غیرہ وان علم
دلیل المجتہد فی مسألة لا یعلمہ
الاتقید اکما یظہر مما بینا ہ فی
رسالتنا المبارکة ان شاء اللہ تعالیٰ
الفضل الموهبی فی معنی اذا صح
الحدیث فہو مذہبی فان قطع
تلك المنازل التي بینا فیہا
لا یمكن الا للمجتہد و اشار الی بعض
قلیل منه فی عقود رسم المفتی اذ نقل
فیہا ان معرفة الدلیل انما تكون
للمجتہد لتوقفہا علی معرفة سلامتہ
من المعارض وہی متوقفة علی استقراء
الادلة کلہا ولا یقدر علی ذلك الا
المجتہد اما محجرجد معرفة ان المجتہد
الفلائی اخذ الحكم الفلائی من الدلیل
الفلائی فلا فائدة فیہا اھ۔

او اجمالی کقولہ سبحنہ فاسألوا
اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون، و
قولہ تعالیٰ اطیعوا اللہ و اطیعوا
الرسول و ادی الامر منکم، فانہم
العلماء علی الاصح و

۱۶ شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین

۴۳/۱۶ القرآن الکریم

ہیں۔ اور سرکار اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: 'جب انہیں معلوم نہ تھا تو پوچھ کیوں نہیں، عاجز کا علاج یہی ہے کہ سوال کرے۔'

اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ اپنے امام کے اقوال کو تسلیم و قبول کرنا تقلید شرعی نہیں، بس تقلید عرفی ہے اس لئے کہ دلیل تفصیلی کی ہمیں معرفت نہیں۔ اور تقلید حقیقی کی تو شریعت میں کوئی گنجائش ہی نہیں۔ اور مذمت تقلید میں جو کچھ وارد ہے اس میں تقلید حقیقی ہی مراد ہے۔ اہل جمالت و ضلالت عوام پر تلبیس کر کے اسے تقلید عرفی پر محمول کرتے ہیں جب کہ یہ ہر اس شخص پر فرض شرعی ہے جو رتبہ اجتہاد تک پہنچا ہو۔

مدقق بہاری مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں: 'تقلید یہ ہے کہ دوسرے کے قول پر بغیر کسی دلیل کے عمل ہو، جیسے عامی اور مجتہد کا اپنے جیسے سے اخذ کرنا۔ تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جانب یا اجماع کی جانب رجوع لانا تقلید نہیں اسی طرح عامی کا مفتی کی جانب اور قاضی کا گواہان عادل

وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
الاسألو اذ لم يعلموا فانما
شفاء العى السؤال له

وعن هذا نقول ان اخذنا
باقوال امامنا ليس تقليدا شرعيا
لكونه عن دليل شرعي انما هو تقليد
عرفي لعدم معرفتنا بالدليل التفصيلي
اما التقليد الحقيقي فلا مساع له في
الشرع وهو المراد في كل ما ورد في
ذم التقليد والمجهال الضلال يلبسون على
العوام فيحملونه على التقليد العرفي
الذي هو فرض شرعي على كل من
لم يبلغ مرتبة الاجتهاد۔

قال المدقق البهاری فی مسلم الثبوت
التقلید العمل بقول الغير من غیر حجة
کاخذ العامی والمجتهد من مثله
فالرجوع الی النبی صلی اللہ تعالیٰ
علیه وسلم او الی الاجماع لیس منه
وکذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدول

فت: الفرق بین التقلید الشرعی المذموم والعرفی الواجب و بیان ان اخذنا باقوال
امامنا ليس تقليدا في الشرع بل بحسب العرف وهو عمل بالدليل حقيقة وبيان
تلبیس الوهابية في ذلك

کی جانب رجوع، اس لئے کہ یہ ان دونوں پر نص نے واجب کیا ہے۔ لیکن عرف یہ ہے کہ عامی مجتہد کا مقلد ہے۔ امام نے فرمایا اسی پر بیش تر اہل اصول ہیں ۱۵۔

مولانا بحر العلوم نے فواتح الرحموت میں اس کی شرح یوں کی ہے: (قوسین کے درمیان متن کے الفاظ ہیں۔ ۱۲) (تقلید، دوسرے کے قول پر عمل، بغیر کسی دلیل کے) یہ عمل سے متعلق ہے۔ اور دلیل سے مراد ادلہ اربعہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) میں سے کوئی دلیل ہے۔ ورنہ مجتہد کا قول ہی اس کی دلیل اور حجت ہے (جیسے عامی کا اخذ کرنا) مجتہد سے (اور مجتہد کا اپنے مثل سے) اخذ کرنا (تو نبی علیہ وآلہ واصحابہ) الصلوٰۃ والسلام یا اجماع کی جانب رجوع تفتید نہیں) اس لئے کہ یہ تو دلیل کی جانب رجوع ہے۔ (اور اسی طرح عامی کا مفتی، اور قاضی کا گواہان عادل کی جانب رجوع کرنا، کہ خود یہ رجوع تقلید نہیں اگرچہ بعد رجوع جو خذ کیا اس پر عمل، تقلید ہے) کیونکہ یہ ان دونوں پر خود نص نے واجب کیا ہے) تو یہ ایک دلیل پر عمل ہے (لیکن عرف اس پر) دلالت کرتی (ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے) کیونکہ وہ اس کی طرف رجوع کرتا ہے (امام نے

لا یجاب النص ذلك علیہما لکن العرف علی ان العامی مقلد للمجتہد قال الامام وعلیہ معظم الاصولیین ۱۵۔

وشرحہ المولیٰ بحر العلوم فی فواتح الرحموت هكذا (التقلید العمل بقول الغير من غیر حجة) متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربعة والا فقول المجتہد دلیلہ وحجته (کاخذ العامی) من المجتہد (و) اخذ (المجتہد من مثله فالرجوع الی النبی علیہ) و الی واصحابہ (الصلوٰۃ والسلام و الی اجماع لیس منه) فانه رجوع الی الدلیل (وکذا) رجوع (العامی الی المفتی والقاضی الی العدول) لیس هذا الرجوع نفسه تقلیداً وان کان العمل بما اخذ وابعده تقلیداً (لا یجاب النص ذلك علیہما) فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط (لکن العرف) دل (علی ان العامی مقلد للمجتہد) بالرجوع الیہ (فتال

فرمایا) امام الحرمین نے (اور اسی پر اکثر اہل اصول ہیں) اور یہی مشہور ہے جس پر اعتماد ہے۔

اقول یہ شرح چند وجہوں سے محل نظر ہے،
اولاً اخذ اور رجوع کے حکم میں کوئی فرق نہیں۔

اس لئے کہ رجوع اخذ ہی کے لئے ہوتا ہے کیونکہ شریعت نے اخذ ہی کے لئے رجوع واجب کیا ہے اگر عامی اپنے امام سے پوچھے اور اس پر عمل نہ کرے تو عیث اور کھیل کرنے والا قرار پائے گا اور شریعت اس سے برتر ہے کہ عیث کا حکم فرمائے۔ تو رجوع اگر اس وجہ سے تعلیق نہیں کہ وہ نص سے واجب ہے تو اخذ بھی ہرگز تعلیق نہیں کیونکہ یہ بھی بعینہ اسی نص سے واجب ہے۔

ثانیاً پہلی آیت "فاسئلوا" نے رجوع واجب کیا، اور دوسری "اطیعوا" نے اخذ واجب کیا، تو اخذ و رجوع کے حکم میں فرق بیکار ہوا۔

ثالثاً جب رجوع اور اخذ دونوں کا مآل ایک ہے تو برتقیر شارح متن کی ان دونوں عبارتوں میں تناقض لازم آئے گا (۱) عامی کا

الامام) امام الحرمین (وعلیہ معظم الاصولیین) وهو المشہر العمد علیہ آھ۔

اقول فیہ نظر من وجوہ ۱
فاولاً لافرق فی الحکم بین الاخذ والرجوع حیث لا مرجوع الا للاخذ اذ لم یوجبہ الشرع الا لہ ولو سأل العامی امامہ و لم یعمل بہ کانت عابثاً متلاعباً و الشرع متعال عن الامر بالعبث فان لم یکن الرجوع تقلید الوجوبہ بالنص لم یکن الاخذ ایضاً من التقلید قطعاً لوجوبہ بعین النص۔

وثانیاً الآیة الاولى اوجبت الرجوع والثانیة الاخذ قطاح الفرق۔

وثالثاً حیث اتحد مآل الرجوع والاخذ فعلی تقریر شارح یتناقض قوله التقلید اخذ العامی

۱: معروضۃ علی العلامة بحر العلوم

۲: معروضۃ علیہ

۳: معروضۃ علیہ

مجتہد سے اخذ کرنا تقلید ہے (۲) عامی کا مفتی کی جانب رجوع کرنا تقلید نہیں۔ اس لئے کہ مفتی وہی ہے جو مجتہد ہو جیسا کہ متن میں عبارت مذکورہ سے متصل ہی گزر چکا ہے۔

س ابعاً حجت و دلیل کی توضیح میں شارح نے اولاً اربعہ میں سے کوئی دلیل کہا۔ اگر اس سے مراد دلیل تفصیلی ہے۔ یعنی وہ خاص دلیل جو پیش آمدہ جزئیہ مسئلہ سے متعلق ہے (اسے جانے بغیر دوسرے کا قول لے لینے کا نام تقلید ہے)۔ تو یہ کہنا باطل ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا اجماع کی طرف رجوع تقلید نہیں۔ اس لئے کہ یہ رجوع دلیل تفصیلی کا علم و ادراک نہیں۔ اور اگر اس سے مراد دلیل اجمالی ہے جیسے عام ارشادات شرعیہ تو مجتہد سے عامی کے اخذ کو تقلید کہنا باطل ہے کیوں کہ یہ بھی ایک دلیل شرعی کے تحت ہے۔

خامساً جب ابتدائی فیصلہ کر دیا کہ عامی کا مجتہد سے اخذ کرنا تقلید ہے تو بعد میں بطور استدراک یہ عبارت لانے کا کیا معنی؟ لیکن عرف اس پر ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے۔
سادساً نفس رجوع تقلید ہرگز نہیں،

من المجتهد وقوله ليس منه
س رجوع العامي الى المفتي فان المفتي
هو المجتهد كما في المتن
متصلاً بما مر۔

وس ابعاً ان اريد بحجة
من الاربعة التفصيلية اعني الخاصة
بالجزئية النازلة بطل قوله
فالرجوع الى النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم او
الاجماع ليس منه فانه
لا يكون عن ادراك
الدليل التفصيلي وان اريد
الاجمالية كالعمومات
الشرعية بطل جعله اخذ
العامي من المجتهد تقليد فانه ايضاً
عن دليل شرعي۔

وخامساً اذ قد حكم اولا
ان اخذ العامي عن المجتهد
تقليد فاما معنى الاستدراك عليه
بقوله لكن العرف الخ۔
وسادساً ليس نفس الرجوع

۱: معروضۃ علی المولیٰ بحر العلوم۔

۲: معروضۃ علیہ۔

۳: معروضۃ علیہ۔

ورنہ کسی مسئلے میں امام شافعی مطلبی علیہ الرحمہ کا مذہب معلوم کرنے کے لئے کتب شافعیہ کی جانب ہمارا رجوع کرنا امام شافعی کی تقلید ٹھہرے۔ حالانکہ کسی کو یہ وہم بھی نہیں ہو سکتا۔

سابعاً اسی کے مثل یا اس سے بھی زیادہ حیرت خیز بات یہ ہوئی کہ اگر قاضی نے گواہوں کی شہادت لے لی تو اسے یہ ٹھہرایا کہ قاضی نے گواہوں کی تقلید کر لی۔ ایسی تقلید سے نہ کوئی عرف آشنا ہے نہ شریعت میں کہیں اس کا نام و نشان۔ کسے جرات ہے کہ قاضی اسلام کو۔ خواہ وہ امام ابو یوسف ہی ہوں۔ ایسے دو ذمیوں کا مقلد کہہ دے

www.alahazratnetwork.org

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

۲: معروضہ علیہ

تقلید اقط و الا لکان مرجوعنا الی کتب الشافعیۃ لنعلم ما مذہب الامام المطلبی فی المسألة تقلید الہ ولایتوہمہ احد۔

وسابعاً مثلہ او اعجب منه جعل اخذ القاضی بشهادة الشهود تقلیداً منہ لہم فانہ تقلید لا یعرفہ عرف ولا شرع و من یتجاسر ان یرسمی قاضی الاسلام ولو ابا یوسف مقلد ذمیین اذا قضی بشہادتہما علی ذمی

عہ بل و امراء المؤمنین الخلفاء الراشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم و انت تعلم انہ لیس الاثقة بقول الشهود فیما اخبروا بہ عن واقعة حسیة شہد وھا ولو کان هذا تقلید الم یسلم من تقلید احاد الناس امام ولا صحابی و لا نبی و فی مسلم قوله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حد ثنا تمیم الداری اھ منہ غفر لہ۔

۱: معروضہ علیہ

۳: معروضہ علیہ

جن کی شہادت پر اس نے کسی ذمی کے خلاف
فیصلہ کر دیا ہو؟

بلکہ متن مذکور کے حل میں حق وہ ہے جو اس
عبارت پر خود میں نے کبھی لکھا تھا وہ اس طرح
ہے: (قوسین میں متن کے الفاظ ہیں ۱۲م)
(تعلیق) حقیقی (دوسرے کے قول پر) اصلاً
کسی بھی (دلیل کے بغیر عمل کرنا، جیسے عامی کا
اخذ کرنا) اپنے ہی جیسے عامی سے، یہ بالاجماع
ہے، اس لئے کہ عامی کا قول سرے سے دلیل
ہی نہیں، نہ خود اس کے لئے نہ کسی اور کے لئے
(اور) اسی طرح (مجتہد کا اپنے ہی جیسے شخص سے)
اخذ کرنا۔ یہ حکم اس مذہب جمہور پر ہے کہ ایک
مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کی تعلیق جائز نہیں۔
یہ اس لئے کہ جب وہ اصل سے اخذ کرنے پر
قادر ہے تو اس کے حق میں حجت وہی اصل ہے۔
اسے چھوڑ کر اپنے ہی جیسے شخص کے گمان کی جانب
رجوع کرنا ایسی چیز کی طرف رجوع ہے جو اس کے
حق میں حجت نہیں، تو یہ بھی تعلیق حقیقی ہوگی۔ اس
سے معلوم ہوا کہ ”مثلاً“ میں ضمیر عامی اور مجتہد
ہر ایک کی جانب راجع ہے، صرف مجتہد کی طرف نہیں۔

جیسا کہ ہر صاحب ذوق پر ظاہر ہے، قطع نظر اس
خرابی سے جو صرف مجتہد کی جانب راجع ٹھہرانے
میں لازم آتی ہے ۱۲ منہ (ت)

بل الحق في حل المتن
ما رأيتني كتبت عليه
هكذا (التقليد) الحقيقي
هو (العمل بقول الغير من
غير حجة) اصلاً (كاخذ
العامي) من مثله و
هذا بالاجماع، اذ ليس قول
العامي حجة اصلاً لانفسه
ولالغيره (و) كذا اخذ
(المجتهد من مثله) على
مذهب الجمهور من عدم
جواز تقليد مجتهداً آخر
وذلك لانه لما كان
قادر على الاخذ عن
الاصل فالحجة في حقه
هو الاصل وعدوله عنه الى ظن
مثله عدول الى ما ليس
حجة في حقه فيكون تقليداً حقيقياً
فالضمير في مثله الى كل من العامي
والمجتهد لا الى المجتهد خاصة

فمنه
عنه كما لا يخفى على كل ذي ذوق
فضلاً عن النظر الى ما يلزم ۱۲ منہ

ف: معروضه عليه

جب یہ معلوم ہو گیا کہ تقلید حقیقی کا مدار اس پر ہے کہ سرے سے کوئی دلیل نہ ہو (تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا اجماع کی طرف رجوع) اگرچہ ہمیں تفصیلی طور پر اس کی دلیل معلوم نہ ہو جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا یا جو اہل اجماع نے کہا (اس سے نہیں) یعنی تقلید حقیقی نہیں اس لئے کہ حجت شرعیہ موجود ہے اگرچہ اجمالاً ہے (اسی طرح عامی) جو مجتہد نہیں (کا مفتی) مفتی۔ وہی ہے جو مجتہد ہو (کی طرف) رجوع (اور قاضی کا عادل) گو اہوں (کی طرف) رجوع اور ان کا قول لینا کسی طرح تقلید نہیں، نہ ہی نفس رجوع اور نہ ہی اس کے بعد عمل۔ کوئی بھی تقلید نہیں۔ (اس لئے کہ ان دونوں) یہ رجوع و عمل (نص نے واجب کیا ہے) تو یہ ایک دلیل پر عمل ہو گا اگرچہ اجمالی دلیل پر، جیسا کہ معلوم ہوا۔ تقلید کی حقیقت تو یہی ہے (لیکن عرف اس پر) جاری (ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے) قول مجتہد کی دلیل تفصیلی سے آشنائی کے بغیر اس پر عامی کے عمل کو اس کی تقلید قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ مجتہد کی طرف عامی

واذا عرفت ان التقليد الحقيقي يعتمد انتفاء الحجة رأساً فالرجوع الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او الى الاجماع) وان لم تعرف دليل ما قاله صلى الله تعالى عليه وسلم او قاله اهل الاجماع تفصيلاً (ليس منه) اي من التقليد الحقيقي لوجود الحجة الشرعية ولو اجمالاً (وكذا) رجوع (العامي) من ليس مجتهداً (الى المفتي) وهو المجتهد (و) رجوع (القاضي الى) الشهود (العدول) واخذها بقولهم ليس من التقليد في شئ لا نفس الرجوع ولا العمل بعده (لايجاب النص) ذلك الرجوع والعمل (عليهما) فيكون عملاً بحجة و لو اجمالية كما عرفت. هذا هو حقيقة التقليد (لكن العرف) مضى (على ان العامي مقلد للمجتهد) فجعل عمله بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي تقليد له وان كان انما

یہ لفظ یہاں مقدر ماننا لفظ دلالت مقدر ماننے سے اولیٰ ہے جیسا کہ ظاہر ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ تقدیرہ اولیٰ من تقدیر دل کما لا یخفی اذ منہ غفر له۔

ف: معروضۃ علیہ۔

اسی لئے رجوع کرتا ہے کہ اسے شرعاً اس کی جانب رجوع کرنے اور اس کا قول لینے کا حکم دیا گیا ہے، تو یہ رجوع دلیل کے تحت ہے بلا دلیل نہیں۔ یہ ایک اصطلاح ہے جو اسی صورت سے خاص ہے اور قول رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور قول اہل اجماع پر عمل کو تو عرف میں بھی تقلید نہیں کہا جاتا (امام نے فرمایا) یہ عرف عام ہے (اور اسی پر اکثر اہل اصول) گام زن (ہیں) اصطلاح کوئی بھی قائم کرنے کی گنجائش ہوتی ہے تو سبھی اصطلاحیں روا ہوتی ہیں ان سے متعلق یہ نوٹ لگانا بے محل ہے کہ فلاں اصطلاح ضعیف ہے اور فلاں معتد ہے، جیسا کہ مخفی نہیں۔ یہ ہے کلام مذکور کی صحیح تقریر۔ اور خداے تعالیٰ ہی فضل و انعام کا مالک ہے۔

مقدمہ سوم: اقوال معلوم ہو چکا کہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اہل نظر و اجتہاد کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوسرے کسی مجتہد کی تقلید کرے اور وہ اگر دوسرے کا قول اس کی دلیل تفصیلی سے آگاہی کے بغیر لیتا ہے تو جمہور کے نزدیک یہ تقلید حقیقی میں شامل ہے جو بالاجماع حرام ہے۔ عامی کا حکم اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ دلیل تفصیلی سے نا آشنا ہی اس پر واجب کرتی ہے کہ وہ مجتہد کی تقلید کرے ورنہ لازم آئیگا

یرجع الیہ لانہ ماور شرعاً بالرجوع الیہ و الاخذ بقولہ فکان عن حجة لا بغيرها و هذا اصطلاح خاص بهذا الصورة فالعمل بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبقول اهل الاجماع لا يسميه العرف ايضا تقليدا (قال الامام) هذا عرف العامة (و) مشى (عليه معظم الاصوليين) والاصطلاحات سائغة لامحل فيها للتذليل بان هذا ضعيف و ذلك معتمد كما لا يخفى هذا هو التقرير الصحيح لهذا الكلام والله تعالى و الانعام۔

الثالثة اقوال حيث علت ان الجمهور على منع اهل النظر من تقليد غيره وعندهم اخذة بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي يرجع الى التقليد الحقيقي المخطور اجماعا بخلاف العامي فان عدم معرفته الدليل التفصيلي يوجب عليه تقليد المجتهد و الالزم

کہ اسے ایسے امر (دلیل تفصیلی سے آگاہی) کا تکلف کیا جائے جو اس کے بس میں نہیں یا یہ کہ اسے بیکار چھوڑ دیا جائے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ دلیل تفصیلی سے ناآشنائی کے دو اثر ہیں (۱) صاحب نظر کے لئے وہ تقلید کو حرام ٹھہراتی ہے (۲) اور غیر اہل نظر کے لئے وہی ناآشنائی تقلید کو واجب قرار دیتی ہے۔ اور یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ ایک ہی چیز کسی دوسری چیز کو الگ الگ وجہوں کے تحت واجب بھی ٹھہرائے اور حرام بھی۔ تو یہی ناآشنائی فقہانِ اہلیت کے باعث تقلید کو واجب قرار دیتی ہے، اور اہلیت ہوتے ہوئے تقلید کو حرام قرار دیتی ہے۔

مقررہ چہارم: ایک حقیقی فتویٰ ہوتا ہے، ایک عرفی۔ فتوائے حقیقی یہ ہے کہ دلیل تفصیلی کی آشنائی کے ساتھ فتویٰ دیا جائے۔ ایسے ہی حضرات کو اصحابِ فتویٰ کہا جاتا ہے اور اسی معنی میں یہ بولا جاتا ہے کہ فقیہ ابو جعفر، فقیہ ابواللیث اور ان جیسے حضرات رحمہم اللہ تنہا نے فتویٰ دیا۔ اور فتوائے عرفی یہ ہے کہ اقوالِ امامِ کامل رکھنے والا کسی تفصیلی آشنائی کے بغیر ان کی تقلید کے طور پر کسی نہ جاننے والے کو بتائے۔ جیسے کہا جاتا ہے فتاویٰ ابن نجیم، فتاویٰ غزالی، فتاویٰ طوروی، فتاویٰ خیریب، اسی طرح زمانو

التکلیف بما لیس فی الواسع او ترکہ
سدی ظہرات عدم معرفة
الدلیل التفصیلی لہ اثرات
تحريم التقليد فی حق اهل النظر
وايجابہ فی حق غیرہم
ولا غرو ان یکون شیء واحد
موجبا ومحرم ما معالشی آخر
باختلاف الوجهه فعدم المعرفة
لعدم الاهلیة موجب
للتقلید ومعہا محرم لہ۔

الرابعة الفتوى حقیقیة و عرفیة
فالحقیقة هو الافتاء عن معرفة
الدلیل التفصیلی و اولئك الذین
یقال لهم اصحاب الفتوى و یقال بهذا
افتی الفقیہ ابو جعفر و الفقیہ
ابواللیث و اضربہم رحمہم اللہ تعالیٰ،
والعرفیة اخبار العالم باقوال الامام
جاہلا عنہا تقلید الہ من دون تلك
المعرفة كما یقال فتاویٰ
ابن نجیم و الغزالی و
الطوروی و انفتاوی الخیریة و ہلم

رتبہ میں ان سے فروتر فناوی رضویہ تک
 چلے آئیے۔ اللہ تعالیٰ اُسے اپنی رضا کا
 باعث اور اپنا پسندیدہ بنائے۔ آمین!
مقدمہ پنجم: اقول وباللہ التوفیق،
 قول کی دو قسمیں ہیں: (۱) قول صوری (۲) قول
 ضروری۔ قول صوری وہ ہے جو کسی نے صراحتاً
 کہا اور اس سے نقل ہوا۔ اور قول ضروری وہ ہے
 جسے قائل نے صراحتاً اور خاص طور پر نہ کہا ہو مگر وہ
 کسی ایسے عموم کے ضمن میں اس کا قائل ہو جس
 سے ضروری طور پر یہ حکم برآمد ہوتا ہے کہ اگر وہ
 اس خصوص میں کلام کرتا تو اس کا کلام ایسا ہی
 ہوتا۔ کبھی حکم ضروری، حکم
 صوری کے خلاف بھی ہوتا ہے۔ ایسی
 صورت میں حکم صوری کے
 خلاف حکم ضروری راجح و حاکم ہوتا ہے یہاں تک
 کہ صوری کو لینا قائل کی مخالفت شمار ہوتا ہے
 اور حکم صوری چھوڑ کر حکم ضروری کی طرف رجوع کو
 قائل کی موافقت یا اس کی پیروی کہا جاتا ہے۔
 مثلاً زید نیک اور صالح تھا تو عمر نے اپنے
 خادموں کو صراحتاً علانیہ زید کی تعظیم کا حکم دیا
 اور بار بار ان کے سامنے اس حکم کی تکرار بھی
 کی۔ اور اس سے ایک زمانہ پہلے ان خدا کو ہمیشہ کیلئے
 کسی فاسق کی تکبیر سے ممانعت بھی کر چکا تھا۔ پھر

تنزلنا ما ناورتبة الى الفتاوى الرضوية
 جعلها الله تعالى مرضية مرضية
 آمين!
الخاصة اقول وباللہ التوفیق،
 القول قولان صوری و ضروری فالقول
 هو المقول المنقول و الضروری
 ما لم يقله القائل نصاً بالخصوص
 لكنه قائل به في ضمن
 العموم المحاكم ضرورية بان لو
 تكلم في هذا الخصوص لتكلم
 كذا أو ربما يخالف الحكم الضروری
 الحكم الصوری وح يقضى عليه
 الضروری حتى ان الاخذ
 بالصوری يعد مخالفة
 للقائل والعدول عنه الى
 الضروری موافقة او
 اتباعاً له كأن كان
 نريد صالحاً فامر
 عمر و خدامه باكرامه
 نصاً جهاراً و كسر ذلك
 عليهم صراً أو قد كان قال
 لهم ايياكم ان تكرموا
 فاسقاً ابداً فبعد

کچھ دنوں بعد زید فاسق معان ہو گیا۔ اب اگر عمر و کے خدام اس کے مکر ثابت شدہ صریح حکم پر عمل کرتے ہوئے زید کی تعظیم کریں تو عمر و کے نافرمان شمار ہوں گے اور اگر اس کی تعظیم ترک کر دیں تو اطاعت گزار ٹھہریں گے۔

اسی طرح اقوالِ ائمہ میں بھی ہوتا ہے (کہ ان کے حکمِ صوری کے خلاف کوئی حکمِ ضروری پایا جاتا ہے) اس کے درج ذیل اسباب پیدا ہوتے ہیں:

(۱) ضرورت (۲) حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) کوئی اہم مصلحت جس کی تحصیل مطلوب ہے (۶) کوئی بڑا مفسدہ جس کا ازالہ مطلوب ہے۔

یہ اس لئے کہ ضرورتوں کا استثنا، حرج کا دفع، ایسی دینی مصلحتوں کی رعایت جو کسی ایسی خرابی سے خالی ہوں جو ان سے بڑھی ہوئی ہے، مفسدہ کو دور کرنا، عرف کا لحاظ کرنا، اور تعامل پر کاربند ہونا یہ سب ایسے قواعد کلیہ ہیں جو شریعت سے معلوم ہیں۔ ہر امام ان کی جانب مائل، ان کا قائل اور ان پر اعتماد کرنے والا ہی ہے۔ اب اگر کسی مسئلے میں امام کا کوئی صریح حکم رہا ہو پھر حکم تبدیل کرنے والے مذکورہ امور میں سے کوئی ایک پیدا ہو تو ہمیں قطعاً یہ یقین ہو گا کہ یہ

نہ مان فسق نہ ید علانیة فان اکرمه
بعده خدامه عملاً بنصہ المکرر
المقرر کانوا عاصین وان ترکوا
اکرامه کانوا مطیعین۔

ومثل ذلك يقع في اقوال
الائمة اما الحدوث ضرورة أو
حرج أو عرف أو تعامل
أو مصلحة مهمة تجلب
أو مفسدة مملية تُسلب۔

وذلك لان استثناء الضرورات
ودفع الحرج ومراعاة المصالح
الدينية الخالية عن مفسدة
تربو عليها ودرء المفسد والاختذ
بالعرف والعمل بالتعامل كل ذلك قواعد كلية
معلومة من الشرع ليس احد من الائمة
الامثلا اليها وقائلاً بها ومعولاً عليها
فاذا كان في مسألة نص للامام ثم حدث
احد تلك المغيرات علمنا
قطعات لو حدث على عهد

ف: چھ باتیں ہیں جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے لہذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے اور وہ چھ باتیں: ضرورت، دفعِ حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا منظون بننے غالب کا ازالہ، ان سب میں بھی حقیقتاً قولِ امام ہی پر عمل ہے۔

لکان قوله علی مقضاه لا علی
خلافه واردة فالعمل بح قوله
الضروری غیر المنقول عنه
هو العمل بقوله لا الجمود
علی المأثور من لفظه۔

وقد عد فی العقود مسائل
کثیرة من هذا الجنس ثم احوال
بیان کثیر أخر علی الاشباہ، ثم قال (فهذه)
کلمها قد تغیرت احکامها لتغیر الزمان
اما للضرورة واما للعرف واما
لقرائن الاحوال، قال وکل ذلك
غیر خارج عن المذهب لان
صاحب المذهب لو کانت فی هذا
الزمان لقال بها و لو حدث
هذا التغیر فی زمانه لم یتنص
علی خلافها، قال وهذا الذی
جروا المجتهدین فی المذهب اهل
النظر الصحیح من المتأخرین علی
مخالفة المنصوص علیه من
صاحب المذهب فی کتب ظاهر
الروایة بناء علی ما کانت
فی زمانه کما تصریحهم
به الخ۔

امرا اگر ان کے زمانے میں پیدا ہوتا تو ان کا قول
اس کے تقاضے کے مطابق ہی ہوتا اسے رد
نہ کرتا اور اس کے برخلاف نہ ہوتا۔ ایسی صورت
میں ان سے غیر منقول قول ضروری پر عمل کرنا
ہی دراصل ان کے قول پر عمل ہے۔ ان سے
نقل شدہ الفاظ پر جم جانا ان کی پیروی نہیں۔
عقود میں ایسے بہت سے مسائل شمار کرائے
اور بکثرت دیگر مسائل کے لئے اشباہ کا حوالہ
دیا۔ پھر یہ لکھا کہ: یہ سارے مسائل ایسے
ہیں جن کے احکام تغیر زمان کی وجہ سے بدل گئے۔
یا تو ضرورت کے تحت، یا عرف کی وجہ سے،
یا قرائن احوال کے سبب۔ فرمایا: اور یہ
سبب مذہب سے باہر نہیں، اس لئے کہ
صاحب مذہب اگر اس دور میں ہوتے تو
ان ہی کے قائل ہوتے۔ اور اگر یہ تبدیلی ان کے
وقت میں رونما ہوتی تو ان احکام کے برخلاف
صراحت نہ فرماتے۔ فرمایا: اسی بات نے
حضرات مجتہدین فی المذہب اور متاخرین میں سے
اصحاب نظر صحیح کے اندر یہ جرات پیدا کی
کہ وہ اس حکم کی مخالفت کریں جس کی تصریح
خود صاحب مذہب سے کتب ظاہر الروایہ میں
موجود ہے، یہ تصریح ان کے زمانے کے حالات
کی بنیاد پر ہے جیسا کہ اس سے متعلق ان کی تصریح
گزر چکی ہے الخ۔

اقول بلکہ اس کی نظیر خود نص شارع

علیہ الصلوٰۃ والسلام میں بھی ملتی ہے۔
 خود حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا
 ارشاد گرامی ہے: جب تم میں سے کسی کی بیوی
 مسجد جانے کی اجازت مانگے تو وہ ہرگز اسے
 نہ روکے۔ (احمد، بخاری، مسلم، نسائی)۔
 اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: اللہ کی
 بندیوں کو مسجدوں سے نہ روکو۔ اس کے
 راوی امام احمد و مسلم ہیں اور یہ سبھی حضرات
 ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی ہیں۔
 اور بلقیظ دوم: ولیجر جن تفلات (اور وہ
 خوشبو لگائے بغیر نکلیں) کے اضافے کے ساتھ
 امام احمد و ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ

اقول بل ربما يقع نظیر

ذلك في نص الشارع صلى الله تعالى
 عليه وسلم فقد قال صلى الله
 تعالى عليه وسلم اذا استأذنت
 احدكم امرأته الى المسجد فلا
 يمنعها رواه احمد و البخاري و مسلم و
 النسائي وفي لفظ لا تمنعوا ماء الله
 مساجد الله رواه احمد و مسلم
 كلهم عن ابن عمر رضی اللہ
 تعالیٰ عنہما، و بالثانی
 رواه احمد و ابوداؤد عن ابی ہریرة رضی اللہ
 تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ و
 سلم بزيادة و لیخرجن تفلات

فت: انہیں وجہ سے صحیح و موثر احادیث کا خلاف کیا جاتا ہے اور وہ خلاف نہیں ہوتا جیسے عورتوں کا حجامت
 و جمعہ و عیدین میں حاضر ہونا کہ زمانہ رسالت میں حکم تھا اور اب مطلقاً منع ہے۔

- ۱ صحیح البخاری کتاب الاذان باب استئذان المرأة زوجها الخ قیدی کتب خانہ کراچی ۱۲۰/۱
 ۲ صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ باب خروج النساء الى المساجد الخ " " " ۱۸۳/۱
 ۳ مسند احمد بن حنبل عن ابن عمر المكتب الاسلامی بیروت ۶/۲
 ۴ سنن النسائی کتاب المساجد النہی عن منع النساء الخ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱۱۵/۱
 ۵ صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ باب خروج النساء الى المساجد قیدی کتب خانہ کراچی ۱۸۳/۱
 ۶ مسند احمد بن حنبل عن ابن عمر المكتب الاسلامی بیروت ۱۶/۲
 ۷ سنن ابی داؤد کتاب الصلوٰۃ باب ماجاء في خروج النساء الى المساجد آفتاب عالم پریس لاہور ۸۴/۱
 ۸ مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرة المكتب الاسلامی بیروت ۲/۲۳۸ و ۴۷۵ و ۵۲۸

تعالیٰ عنہ سے انھوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت کی۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ بھی حکم دیا کہ روز عیدین حیض والی اور پردہ نشین عورتوں کو باہر لائیں تاکہ وہ مسلمانوں کی جماعت و دعائیں شریک ہوں، اور حیض والی عورتیں عید گاہ سے الگ رہیں۔ ایک خاتون نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہماری بعض عورتوں کے پاس چادر نہیں۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ساتھ والی عورت اسے اپنی چادر کا ایک حصہ اڑھادے۔ اسے بخاری و مسلم اور دیگر محدثین نے حضرت ام عطیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کیا۔ اس کے باوجود ائمہ کرام نے جوان عورتوں کو مطلقاً اور بوڑھی عورتوں کو صرف دن میں مسجد جانے سے منع فرمایا۔ پھر سب کے لئے ممانعت عام کر دی۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس "قول ضروری" پر عمل کے تحت کیا جو ام المؤمنین حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے درج ذیل بیان سے مستفاد ہے: "اگر رسول اللہ

وقد امر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم باخراج الحيض وذوات الخدور ورايو العیدین فی شہدن جماعة المسلمین و دعوتہم و تعتزل الحيض المصلی قالت امرأة یا رسول اللہ احدا منا لیس لہا جلباب قال صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لتلبسہا صاحبہا من جلبابہا رواة البخاری و مسلم و آخرون عن ام عطیة رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

ومع ذلك نہی الاثمة الشواب مطلقا والعجائز نہا س اثم عمموا النهی عملا بقوله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الضروری المستفاد من قول ام المؤمنین الصدیقة رضی اللہ تعالیٰ عنہا لوات رسول اللہ

ف: مسلمہ رات ہو یا دن، عورت جوان ہو یا بوڑھی، جمعہ ہو یا عید، یا جماعت پنجگانہ یا مجلس و عظ، مطلقاً عورتوں کا جانا منع ہے۔

صحیح البخاری کتاب الحيض باب شہود الحائض العیدین قديمی کتب خانہ کراچی ۴۶/۱
صحیح مسلم کتاب العیدین فصل فی اخراج العواتق وذوات الخدور الخ ۲۹۱/۱

فتویٰ دینا سبھی کے خلاف ہے۔ معتمد مذہب امام ہے اھ۔ نہر میں اس تردید پر جواباً یہ تحریر ہے، یہ محل نظر ہے اس لئے کہ زیر بحث فتویٰ قول امام سے ہی ماخوذ ہے وہ اس لئے کہ امام نے جن اوقات میں منع فرمایا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ باعث منع موجود ہے وہ ہے زیادتی شہوت، اس لئے کہ فساق کھانے میں مشغولیت کی وجہ سے مغرب کے وقت راہوں میں منتشر نہیں رہتے اور فجر و عشا کے وقت سوئے ہوتے (اور دیگر اوقات میں منتشر رہتے ہیں) توجیب فرض کیا جائے کہ وہ غلبہ فسق کی وجہ سے ان تینوں اوقات میں بھی منتشر رہتے ہیں جیسے ہمارے زمانے کا حال ہے بلکہ وہ خاص ان ہی اوقات میں نکلنے کی تاک میں رہتے ہیں، تو ان اوقات میں عورتوں کے لئے ممانعت، ظہر کی ممانعت سے زیادہ ظاہر و واضح ہوگی۔ اھ۔ شیخ اسمعیل فرماتے ہیں: یہ نہایت عمدہ کلام ہے اھ۔ (شامی) **مقدمہ ششم**؛ قول امام چھوڑنے کا ایک اور باعث ہے جو اصحاب نظر کے لئے خاص ہے۔ وہ یہ کہ اس کی دلیل کمزور ہو، **قول** یعنی ان حضرات کی نظر میں کمزور ہو۔ ان کے لئے

للکلال فالمعتمد مذهب الامام اھ
بمعناه اجاب عنه فی التهرقائل
فیہ نظر بل هو ماخوذ من قول
الامام و ذلك انه انما منعها لقيام
الحامل وهو شرط الشهوة بناء
على ان الفسقة لا ينتشرون
فی المغرب لانهم بالطعام
مشغولون، وفي الفجر والعشاء
نائمون فاذا فرض انتشارهم
فی هذه الاوقات لغلبة
فسقهم كما فی زماننا بل
تحريمهم اياها كانت المنع
فیها اظهر من الظهور
قال الشيخ اسمعیل وهو
کلام حسن الى الغاية اھ ش۔

السادسة حامل آخر على
العدول عن قول الامام مختص
باصحاب النظر وهو ضعف دليله
اقول ای فی نظرهم و ذلك لانهم

ف: العدول عن قوله بدعوى ضعف دليله خاص بالمجتهدین فی المذهب وهم لا يخرجون به عن المذهب۔

لے رد المحتار کتاب الصلوة باب الامامة دار احياء التراث العربی بیروت ۱/۳۸۰
الجزائر التی باب الامامة ۱/۳۵۹ و نہر الفائق باب الامامة ۱/۲۵۱ قدیمی کتب خانہ کراچی

مأمورون باتباع ما يظهر لهم
 قال تعالى فاعتبروا يا اولئ
 الابصار ولا تكلفوا بالوسع
 فلا يسعهم الا العدول ولا يخرجون
 بذلك عن اتباع الامام
 بل متبعون لمثل قوله
 العام اذا صح الحديث فهو
 مذهبي، ففى شرح
 الهداية لابن الشحنة
 ثم شرح الاشباة لبيرى
 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 اهـ.
 اقول يريد الصحة فقها
 وليستحيل معرفتها الا للمجتهد

یہاں قول امام چھوڑنے کا جواز اس لئے ہے
 کہ انھیں اسی کی اتباع کا حکم ہے جو ان پر ظاہر
 ہو۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: لے بصیرت
 والوا نظر واعتبار سے کام لو۔ اور تکلیف بقدر
 وسعت ہی ہوتی ہے۔ تو ان کے لئے چھوڑنے
 کے سوا کوئی گنجائش نہیں۔ اور وہ اس کے
 باعث اتباع امام سے باہر نہ ہوں گے، بلکہ
 امام کے اس طرح کے قول عام کے قبیح رہیں گے
 اذا صح الحديث فهو مذهبي جب حدیث
 صحیح ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔ ابن شحنے کی شرح ہدایہ،
 پھر بیرى کی شرح اشباہ، پھر رد المحتار میں ہے،
 جب حدیث صحیح ہو اور مذہب کے خلاف ہو
 تو حدیث پر عمل ہوگا، اور وہی امام کا بھی مذہب
 ہوگا، اس پر عمل کی وجہ سے ان کا مقلد حنفیت
 سے باہر نہ ہوگا اس لئے کہ خود امام سے بروایت
 صحیح یہ ارشاد ثابت ہے کہ جب حدیث صحیح
 مل جائے تو وہی میرا مذہب ہے اھ۔

اقول یہاں صحت سے صحت فقہی
 مراد ہے جس کی معرفت غیر مجتہد کے لئے محال ہے

ف: المراد في اذا صح الحديث فهو مذهبي هي المحجة الفقهية و
 لا تكفي الاشرية.

له القرآن الكريم ۲/۵۹
 له رد المحتار مقدمة الكتاب مطلب صح عن الامام انه قال اذا صح الحديث الخ دار احياء التراث العربی بیروت
 ۴۶/۱

اصطلاح محدثین والی صحت مراد نہیں۔ جیسا کہ
میں نے الفضل الموهبی میں اسے ایسے
قادر دلائل سے بیان کیا ہے جن سے آگاہی ضروری
ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں، جب اہل مذہب
نے دلیل میں نظر کی اور اس پر کاربند ہوئے
تو مذہب کی جانب اسے منسوب کرنا بجا ہے
اس لئے کہ یہ صاحب مذہب کے اذن ہی سے
ہوا کیونکہ انھیں اگر اپنی دلیل کی کمزوری معلوم
ہوتی تو یقیناً وہ اس سے رجوع کر کے اس سے
زیادہ قوی دلیل کی پیروی کرتے۔ اسی لئے جب
بعض مشایخ نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا تو
محقق ابن الہمام نے ان کی تردید فرمائی کہ امام کے
قول سے انحراف نہ ہوگا سوا اس صورت کے کہ
اس کی دلیل کمزور ہو۔

اقول یہ ناقابل فہم اور ناقابل قبول
ہے۔ بعض مقلدین کی نظر میں دلیل کے
کمزور ہونے سے دلیل امام کافی الواقع کمزور ہونا
کیسے ظاہر ہو سکتا ہے؟ — اجتہاد مطلق
کے حامل یہ بزرگ ائمہ مالک، شافعی، احمد
اور ان کے ہم پایہ حضرات رضی اللہ تعالیٰ عنہم

لا الصحة المصطلحة عند المحدثين
كما بينته في الفضل الموهبي
بدائل قاهرة يتعين
استفادتها۔

قال شفاذا نظراهل المذهب
في الدليل وعملوا به صح
نسبته الى المذهب لكونه
صادرا باذن صاحب المذهب اذ
لا شك انه لو علم ضعف دليله
راجع عنه واتبع الدليل
الاقوى ولذا سرد المحقق
ابن الهمام على بعض المشايخ
(حيث) افتوا بقول الاماميين بانه
لا يعدل عن قول الامام الا
لضعف دليله۔

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 ونظر اؤهم رضی اللہ تعالیٰ عنہم

ف: معروضة على العلامة ش۔

لہ رد المحتار مقدمۃ الكتاب مطلب صح عن الامام انه قال اذا صح الحديث الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۶

بارہ مخالفتِ امام پر متفق نظر آتے ہیں، یہ ان حضرات کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس جگہ دلیلِ امام کمزور ہے۔ پھر بھی اس سے واقعہً اس کا کمزور ہونا ثابت نہیں ہوتا، نہ ہی یہ ثابت ہوتا کہ ان حضرات کا جو مذہب ہے وہی امام کا بھی مذہب ہے۔ جب ان کا یہ معاملہ ہے تو ان کا کیا حکم ہوگا جو ان سے فروتر ہیں جنہیں ان کے منصب تک رسائی حاصل نہیں؛ یاں وہ اپنی نظر میں امام کے قولِ عام پر عامل ہیں اس لئے معذور بلکہ ماجور اور مستحقِ ثواب ہیں۔ مگر اس وجہ سے مذہبِ امام بدل نہ جائے گا۔ دیکھئے مدتِ رضاعت تیس ماہ ٹھہرانے کی دلیل اکثر مجتہدین کے نزدیک ضعیف بلکہ ساقط ہے۔ پھر بھی کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ دو سال پر اکتفا کرنا ہی مذہبِ امام ہے۔ یوں ہی رضاعی باپ اور رضاعی بیٹے کی بیوی کے حرام ہونے کے حکم میں رتبہ اجتہاد تک رسائی پانے والے امام محقق علی الاطلاق کو کلام ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ دلیل یہ حکم کرتی ہے کہ دونوں حلال ہیں۔ میں نے اس کلام کا جواب کسی کتاب میں نہ دیکھا۔ علامہ شامی نے بھی انہی کی پیروی کی ہے۔ پھر بھی کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں کی حلت ہی مذہبِ امام

یطبقون کثیرا علی خلاف الامام
 وهو اجماع منهم علی ضعف دلیله
 ثم لا ینظہر بہذا ضعفہ ولا ان
 مذہب ہو لاء مذہبہ فکیف
 بمن دونہم ممن لم ینبلغ
 مراتبہم نعم ہم عاملون
 فی نظرہم بقولہ العام
 فمعذورون بل ماجورون
 ولا یتبدل بذلک المذہب
 الا ترعى ان تحدید الرضاع
 بثلاثین شهرا دلیلہ
 ضعیف بل ساقط عند اکثر
 المرجحین ولا يجوز لاحد
 ان يقول الاقتصار علی
 عامین مذہب الامام وتحريم
 حلیة الاب والابن رضاعا
 نظرفیہ الامام البالغ رتبة الاجتہاد
 المحقق علی الاطلاق ونراعم ان
 لا دلیل علیہ بل الدلیل قاض
 بحلہما ولم امر من اجاب
 عنہ وقد تبعہ علیہ
 ش فهل یقال ان
 تحلیلہما مذہب الامام

ف: لا یتبدل المذہب بتصحیحات المرجحین خلافہ۔

ہے؟ — ہرگز نہیں! بلکہ یہ صرف ابن الہمام کی ایک بحث ہے۔

علامہ شامی نے جو دعویٰ کیا کہ صاحب نظر جس پر عمل کر لے اُسے مذہبِ امامِ قسار دینا بجا ہوگا اس کا امام ابن الہمام سے نقل کردہ کلام میں کوئی اشارہ بھی نہیں اس میں تو بس اس قدر ہے کہ اہل نظر کو جب قولِ امام کی دلیل کمزور معلوم ہو تو ان کے لئے اس سے انحراف جائز ہے۔ کہاں یہ، اور کہاں وہ؟

ہاں سابقہ چھ صورتوں میں مذہبِ امام کی طرف انساب بجا ہے اس لئے کہ وہاں اس بات کا پورے طور سے یقین ہے کہ وہ حالت اگر ان کے زمانے میں واقع ہوتی تو وہ بھی اسی کے قائل ہوتے۔ جیسا کہ تنویر الابصار میں مسجدوں کی حاضری سے عورتوں کی مطلقاً ممانعت کے مسئلے میں "علی المذہب" (بربنائے مذہب) فرمایا۔ محقق شامی کو اس نکتے سے غفلت ہوئی اس لئے انہوں نے مذہب کی تفسیر میں "مذہب متاخرین" لکھ دیا۔ یہ ذہن نشین رہے۔

اوپر کی گفتگو اہل نظر سے متعلق تھی، رہے ہم لوگ تو ہمیں اہل نظر کی طرح نظر و اعتبار کا

کلا یل بحث من ابن الہمام

ولیس فیما ذکر عن ابن الہمام المام
الی ما ادعی من صحة جعله
مذہب الامام انما فیہ جوامنا
العدول لهم اذا استضعفوا دلیله
واین هذا من ذاک۔

نعم فی الوجوه السابقة
تصح النسبة الى المذہب لاحاطة
العلم بانہ لو وقع فی زمنہ
لقال بہ كما قال فی التنویر
لمسألة نہی النساء مطلقا
عن حضور المساجد علی
المذہب وهذه نکتة غفل
منہا المحقق شر ففسر
المذہب بمذہب المتأخرین۔

هذا واما نحن فلم نؤمر
بالاعتبار کا ولی الایصار

۱: معروضۃ علیہ
۲: معروضۃ علیہ

حکم نہیں بلکہ ہم اس کے مامور ہیں کہ احکام کے سوا کسی دلیل کی جستجو اور چھان بین میں نہ جا کر صرف قولِ امام دریافت کریں اور اس پر کاربند ہو جائیں۔ اب اگر قولِ امام سے عدول و انحراف سابقہ چھوڑیں تو اس میں خواص و عوام سب شریک ہیں کیونکہ حقیقت یہاں انحراف نہیں بلکہ قولِ امام پر عمل ہے۔ اور اگر ضعفِ دلیل کے دعوے کی وجہ سے انحراف ہو تو یہ اہل معرفت سے خاص ہے۔ اسی لئے بحر میں رقم طراز ہیں کہ: محقق ابن الہمام کے قلم سے متعدد مقامات پر قولِ صاحبین پر فتویٰ دینے کی وجہ سے مشایخ کا رد ہوا ہے وہ لکھتے ہیں کہ قولِ امام سے انحراف نہ ہوگا بجز اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو۔ لیکن وہ محقق موصوفہ دلیل میں نظر کی اہلیت رکھتے ہیں۔ جو اس کا اہل نہ ہو اس پر تو یہی لازم ہے کہ قولِ امام پر فتوے دے۔

مقدمتہ، ہفتم، جب تصحیح میں اختلاف ہو تو امام اعظم کا قول مقدم ہوگا۔ رد المحتار میں "ما یدخل فی البیع تبعاً" (بیع میں تبعاً داخل ہونے والی چیزوں کے بیان) سے

یل بالسؤال والعمل بما یقولہ الامام غیر باحثین عن دلیل سوی الاحکام فان کانت العدول للوجوه السابقۃ اشترک فیہ الخواص والعوام اذ لا عدول حقیقۃ یل عمل بقول الامام و ان کانت لدعوی ضعف الدلیل اختص بہن یعرفہ ولذا قال فی البحر قد وقع للمحقق ابن الہمام فی مواضع الرد علی المشائخ فی الافتاء بقولہما بانہ لا یعدل عن قولہ الا لضعف دلیلہ، لکن ہذا کالمحقق (اہل للنظر فی الدلیل و من لیس باہل للنظر فیہ فعلیہ الافتاء بقول الامام)۔

السابعۃ اذا اختلف التصحیح تقدم قول الامام الا قدم فی مراد المحتار قبل ما یدخل فی البیع تبعاً اذا اختلف

ف: عند اختلاف التصحیح یقدم قول الامام۔

التصحيح اخذ بما هو قول الامام لانه
صاحب المذهب اهـ -

پہلے یہ تحریر ہے، جب تصحیح میں اختلاف ہو تو اسی کو
لیا جائے گا جو امام کا قول ہے اس لئے کہ
صاحب مذہب وہی ہیں اہ۔

در مختار میں ہے کہ: البحر الرائق کتاب
الوقت وغیرہ میں لکھا ہوا ہے کہ جب کسی مسئلہ
میں دو قول تصحیح یافتہ ہوں تو دونوں میں سے کسی
پر بھی قضا و افتا جائز ہے اہ۔ اس پر علامہ شامی
نے لکھا کہ یہ تنجیہ اس صورت میں نہیں جب دونوں
قولوں میں ایک قول امام ہو اور دوسرا کسی اور
کا قول ہو۔ اس لئے کہ جب دونوں تصحیحوں میں
تعارض ہو تو دونوں ساقط ہو گئیں اب ہم نے
اصل کی جانب رجوع کیا، اصل یہ ہے کہ قول
امام مقدم ہوگا بلکہ فتاویٰ خیر یہ کتاب الشہادت
میں ہے کہ: ہمارے نزدیک طے شدہ امر یہ ہے
کہ فتویٰ اور عمل امام اعظم ہی کے قول پر ہوگا
اسے چھوڑ کر صاحبین یا ان میں سے کسی ایک،
یا کسی اور کا قول اختیار نہ کیا جائے گا بجز صورت
ضرورت کے، جیسے مسئلہ مزارعت میں ہے۔
اگرچہ مشایخ نے تصریح فرمائی ہو کہ فتویٰ قول صاحبین
پر ہے۔ اس لئے کہ وہی صاحب مذہب
اور امام مقدم ہیں اہ۔ اسی کے مثل بحر میں

وقال في الدر في وقف البحر
وغیره متى كانت في المسألة
قولات مصححان جازا القضاء
والافتاء باحدهما اهـ فقال العلامة
ش لا تخير لوكات احدهما
قول الامام والاخر قول غيره لانه
لما تعارض التصحيحات
تساقط فرجعنا الى الاصل
وهو تقديم قول الامام بل
في شهادات الفتاوى الخيرية
المقرر عندنا انه لا يفتى ولا يعمل الا
بقول الامام الاعظم ولا يعدل
عنه الى قولهما او قول احدهما
او غيرهما الا لضرورة كمسألة
المزارعة وان صرح المشايخ
بان الفتوى على قولهما لانه
صاحب المذهب والامام
المقدم اهـ ومثله في البحر

۳۳/۴

دار احیاء التراث العربی بیروت

کتاب البیوع

له رد المحتار

۱۴/۱

مطبع مجتہاتی دہلی

رسم المفتی

له الدر المختار

۴۹/۱

دار احیاء التراث العربی بیروت

=

له رد المحتار

بالاجماع جائز و حلال ہے۔ منحة الخالق
 كتاب القضاء میں فتاویٰ ظہیریہ سے منقول ہے،
 امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے
 کہ انہوں نے فرمایا: کسی کے لئے ہمارے قول
 پر فتویٰ دینا روا نہیں جب تک یہ نہ جان لے کہ
 ہم نے کہاں سے کہا۔ اور اگر اہل اجتہاد نہ ہوتو
 اس کے لئے فتویٰ دینا جائز نہیں مگر نقل و حکایت
 کے طور پر فتویٰ دے سکتا ہے اھ۔

اور حجر کا کلام فتوے عرفی سے متعلق ہے،
 اس کے سوا اس کا کوئی اور معنی و محل نہیں، دلیل
 میں ان کے یہ الفاظ دیکھیں (ا) لیکن ہمارے
 زمانے میں پس یہی کافی ہے کہ ہمیں امام کے اقوال
 حفظ ہوں (ب) اگرچہ ہمیں دلیل معلوم نہ ہو۔
 (ج) قول امام پر فتویٰ دینا ہم پر واجب ہے۔
 (د) امانتوں فلنا الافتاء۔ مگر ہم فتوے
 دے سکتے ہیں الخ۔ اب بتائے جب دونوں
 کلام کا مورد و محل ایک نہیں ہے تو تضاد کہاں ہوا؟
 خیر رملی، قول امام سے صراحت واضح ہے کہ اہلیت
 اجتہاد کے بغیر فتویٰ دینا ناجائز ہے، پھر اس سے
 وجوب افتاء پر استدلال کیسے؟

اقول ہاں اس سے فتوے حقیقی کا

حلہا بالاجماع و فی قضاء منحة
 الخالق عن الفتاوی الظہیریة روى
 عن ابی حنیفة رضی اللہ تعالیٰ عنہ
 انه قال لا یحل لاحد ان یفتی
 بقولنا ما لم یعلم من ان قلنا
 وان لم یکن اهل الاجتہاد
 لا یحل لہ ان یفتی الا بطریق
 الحکایة اھ۔

وقول البحر فی الفتوی العرفیة
 لا محمل لہ سواہ لقولہ اما
 فی زماننا فیکتفی بالحفظ
 وقولہ وان لم نعلم و
 وقولہ یجب علینا
 الافتاء بقول الامام و
 قولہ امانتوں فلنا الافتاء فایت
 التضاد ولم یرد امورا
 واحدا۔

قولہ ہو صریح فی عدم جوان
 الافتاء لغير اهل الاجتہاد فکیف
 یستدل بہ علی وجوبہ اھ
 اقول نعم صریح فی

ف: تطفل علی الخیر و علی ش۔

۲۶۹/۱
 ۲۹/۱
 شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیدمی لاہور
 ۱۶ منحة الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شار الخراج ایم سعید پٹی کراچی ۶

اپنے سے فوتر حضرات سے زیادہ اس کا مستحق ہے کہ اس کی تقلید کی جائے۔ پھر آپ **امیر ثلاثہ** (مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ) بلکہ **اکبر البعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم** کے علاوہ دیگر ائمہ کے اقوال پر فتویٰ دینے کو جائز کیوں نہیں کہتے؟ اگر آپ اجازت دیتے ہیں تو مذہب امام کی پابندی کس بات میں؛ اور یہ سارے اختلافات کیسے؛ بلکہ صرف اس نزاع ہی سے سارا نزاع ختم اور وہ پوری بحث ہی سرے سے ساقط ہوگئی۔ جیسا کہ اس کی وضاحت ان شار اللہ تعالیٰ آگے آئے گی۔

خیر ربلی؛ تو قول امام پر فتویٰ دینا ہم پر واجب

کیسے؟
اقول اس لئے کہ تقلید ہم نے انہی کی کی ہے دوسرے کی نہیں، اور سید ناقل (علامہ شامی) نے تو متعدد مقامات پر خود اس کا اعتراف کیا ہے۔ ان میں دو مقام یہ ہیں: (۱) رسم لہفتی سے ذرا پہلے شروع ردالمحتار میں لکھتے ہیں: ہم

المطلق احق بہ ممن دونہ
 فلم لا تجیزون الافتاء
 یا قوال الاثمة الثلثة بل ومن
 سوى الاربعة رضی اللہ تعالیٰ
 عنہم فان اجزتم ففیم التمدھب
 وتلك المشاجرات بل سقط المبحث
 رأساً وانھدام النزاع
 بنفس النزاع كما سیأتی
 بیانہ ان شاء اللہ
 تعالیٰ۔

قوله فكيف يجب علينا الافتاء

بقول الامام۔
اقول لا ناقلدناہ لامن سواہ و
 قد اعترف به السيد الناقل
 في عدة مواضع منها صدر
 رد المحتار قبيل رسم
 المفتي انا التزمنا تقليد

۱۔ علی الخیر و علی ش۔

۲۔ علامہ شامی فرماتے ہیں ہم نے صرف تقلید امام اعظم اپنے اوپر لازم کی ہے نہ کسی اور کی۔ ولہذا ہمارا مذہب حنفی کہا جاتا ہے، نہ یوسفی وغیرہ امام ابو یوسف وغیرہ کی نسبت سے۔

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

اگر وہ ترجیح دینے والے حضرات ہیں تو وہ امام پر ترجیح یافتہ نہیں ہو سکتے۔

علامہ شامی، مشایخ کو "دلیل امام" سے آگاہی ہوئی اور انھیں یہ معرفت حاصل ہوئی کہ قول امام کا ماخذ کیا ہے!

اقول یہ آپ کو کہاں سے معلوم ہوا؟ اور کس دلیل سے آپ کو اس کی دریافت ہوئی؟ — امام سے تو صرف مسائل منقول ہیں لائل منقول نہیں۔ اصحاب نے اجتہاد کر کے ان مسائل کی دلیلوں کا استخراج کیا۔ یہ بھی ہر ایک نے اپنے مبلغ علم اور منتہاے فہم کے اعتبار سے کیا اور کوئی بھی امام کی منزل کو نہ پاسکا بلکہ ان کے دسویں حصے کو بھی نہ پہنچا، اور زیادہ تر تو یہ ہے کہ یہ حضرات ان کی گرد پا کو بھی نہ پاسکے۔ اگر کہنا ہے تو یوں کہئے کہ ہاں مشایخ کو "قول امام کی دلیل" سے آگاہ ہی ملی یہ نہ کہئے کہ "امام کی دلیل" سے آگاہ ہوئے۔ سیدی طحاوی پر خدا کی رحمت ہو وہ حواشی درمختار کتاب القضاء میں رقم طراز ہیں، قول امام کے خلاف کسی قول

فان كانوا مرجحين بالكسر فليسوا مرجحين على الامام بالفتح۔

قول ش المشائخ اطلعوا على دليل الامام وعرفوا من اين قال

اقول من اين عرفتم هذا و باي دليل اطلعتم عليه انها المنقول عن الامام المسائل دون الدلائل واجتهدوا اصحاب فاستخرجوا لها دلائل كل حسب مبلغ علمه ومنتهى فهمه ولم يداركوا شأوه ولا معشاره، ولربما لم يلحقوا غبارا، فان قلت فقولوا اطلعوا على دليل قول الامام ولا تقولوا على دليل الامام ورحم الله سیدی ط اذ قال في قضاء حواشی الدرر قد يظهر قوة قوله (اعى لاهل النظر

۱۔ : معروضه على العلامة ش۔

۲۔ : فائدہ : امام سے مسائل منقول ہیں لائل مشایخ نے استنباط کئے ہیں ان کا ضعف اگر ثابت بھی ہو تو قول امام کا ضعف لازم آنا درکنار دلیل امام کا بھی ضعف ثابت نہیں ہوتا، ممکن کہ امام نے اور دلیل سے فرمایا ہو۔

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

میں اہل نظر کو کبھی قوت نظر آتی ہے۔ یہ اس صاحب نظر کے علم و ادراک کے لحاظ سے ہوتا ہے اور واقع میں اس کے برخلاف ہوتا ہے، یا کسی ایک دلیل کے لحاظ سے اسے ایسا معلوم ہوتا ہے جبکہ صاحب مذہب کے پاس کوئی اور دلیل ہوتی ہے جس سے یہ آگاہ نہیں۔ ۱۵۱۔

علامہ شامی، حضرات مشایخ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے قولِ امام سے انحراف اس لئے اختیار کیا کہ انہیں ان کی دلیل کا علم نہ تھا۔

اقول اولاً تو کیا حضرت امام کے متعلق یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ انہیں وہ دلیل نہ مل سکی جو مشایخ کو مل گئی، اس لئے انہوں نے ایک ایسی چیز پر اعتماد کر لیا جسے مشایخ نے ضعیف ہونے کی وجہ سے ساقط کر دیا؟ خدا را انصاف! دونوں میں سے کون سا گمان زیادہ

بعید ہے؟

ثانیاً۔ یہ مشایخ اگر اپنے امام کے مبلغ علم کو نہ پاسکے تو اس میں ان کی کوئی بے عزتی نہیں۔

فی قول خلاف قول الامام) بحسب ادراکہ ویکون الواقع بخلافہ او بحسب دلیل ویکون لصاحب المذہب دلیل آخر لم یطلع علیہ ام۔

قوله ولا یظن بہم انہم عدلوا عن قوله لجهلہم بدلیلہ

اقول اولاً اقبطن بہ انه لم یدرک ما درکوا فاعتمد شیئاً اسقطوه لضعفه فیما للانصاف ای الظنین البعد۔

وثنائاً لیس فیہ انراء بہم ان لم یبلغوا مبلغ امامہم

۱: معروضۃ علیہ
۲: معروضۃ علیہ

فَنَدَّ ثَبَتَ ذَلِكَ عَنْ اعْظَمِ الْمُجْتَهِدِينَ
 فِي الْمَذْهَبِ الْأَمَامِ الشَّافِعِيِّ
 فَضْلًا عَنْ غَيْرِهِ فِي الْخَيْرَاتِ
 الْحَسَنَاتِ لِلْإِمَامِ ابْنِ حَجْرٍ الْمَكِّي
 الشَّافِعِيِّ رَوَى الْخَطِيبُ عَنْ أَبِي يُوسُفَ
 مَا سَأَلْتُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِتَفْسِيرِ الْحَدِيثِ
 وَمَوَاضِعِ النَّكْتِ الَّتِي فِيهِ مِنْ
 الْفِقْهِ مِنْ ابْنِ حَنِيفَةَ
 وَقَالَ أَيْضًا مَا خَالَفْتَهُ فِي شَيْءٍ
 قَطُّ فَتَدَبَّرْتَهُ الْأَسْرَأَيْتَ مَذْهَبَهُ
 الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ أَنْجَى فِي
 الْأُخْرَةِ ، وَكُنْتُ سَبَامَلْتُ إِلَى
 الْحَدِيثِ فَكَانَ هُوَ الْبَصْرِيُّ بِالْحَدِيثِ
 الصَّحِيحِ مَنْعًا ، وَقَالَ
 كَانَ إِذَا صَمِمَ عَلَى قَوْلٍ دَرَسْتُ
 عَلَى مَشَائِخِ الْكُوفَةِ هَلْ أَحْدَثَ
 فِي تَقْوِيَةِ قَوْلِهِ حَدِيثًا أَوْ
 أَثَرًا ؟ فَرُبَّمَا وَجَدْتُ الْحَدِيثَيْنِ
 وَالثَّلَاثَةَ فَاتَيْتُهُ بِهَا فَمَنْهَا
 مَا يَقُولُ فِيهِ هَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ
 أَوْ غَيْرُ مَعْرُوفٍ فَأَقُولُ

اُس پايہ بلند تک نارسانی تو مجتہدین فی المذہب
 میں سب سے عظیم شخصیت امام ثانی قاضی ابویوسف
 سے ثابت ہے، کسی اور کا کیا ذکر و شمار؟ —
 امام ابن حجر کی شافعی کی کتاب ”الخیرات الحسان“
 میں ہے، (۱) خطیب امام ابویوسف سے
 راوی ہیں کہ مجھے کوئی ایسا شخص نظر نہ آیا جو ابوحنیفہ
 سے زیادہ حدیث کی تفسیر اور اس میں پائے جانے
 والے فقہی نکات کی جگہوں کا علم رکھتا ہو۔ —
 (۲) یہ بھی فرمایا؛ کسی بھی مسئلے میں جب میں نے
 ان کی مخالفت کی پھر اس میں غور کیا تو مجھے یہی
 نظر آیا کہ امام نے جو مذہب اختیار کیا وہی آخرت
 میں زیادہ نجات بخش ہے۔ بعض اوقات میرا
 میلان حدیث کی طرف ہوتا تو بعد میں یہی نظر
 آتا کہ امام کو حدیث کی بصیرت مجھ سے زیادہ ہے۔
 (۳) یہ بھی فرمایا؛ جب امام کسی قول پر نکتہ حکم
 کر دیتے تو میں مشائخ کوفہ کے پاس دورہ
 کرتا کہ دیکھوں ان کے قول کی تائید میں کوئی
 حدیث یا کوئی اثر ملتا ہے یا نہیں؟ بعض مرتبہ
 دو تین حدیثیں مل جاتیں، میں نے کہ امام کے پاس
 آتا تو ان میں سے کسی حدیث کے بارے میں وہ
 فرماتے کہ یہ صحیح نہیں یا غیر معروف ہے، میں عرض

ف: فَايِدُهُ جَلِيلُهُ؛ اَجَلَةُ الْكَاِبِرَاتِ دِينَ مَعَاصِرِ اِمَامِ اَعْظَمِ وَغَيْرِهِمْ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ وَعَنْهُمْ كِي تَصْرِحَاتِ
 كِه اِمَامِ اِبُو حَنِيفَةَ كِه عِلْمِ وَعَقْلِ كُو اُورُوں كَا عِلْمِ وَعَقْلِ نِهِيں پَهِنچِيَا، جِس نِه اُن كَا خِلَافِ كِيَا اُن كِه
 مَدَارِكِ تِك نَارَسَانِي سِه كِيَا۔

کہتا یہ آپ کو کیسے معلوم ہوا، یہ تو آپ کے قول کے موافق بھی ہے؛ وہ فرماتے ہیں اہل کوفہ کے علم سے اچھی طرح باخبر ہوں۔ (۴) امام اعلمش کے پاس حاضر تھے، حضرت اعلمش سے کچھ مسائل دریافت کئے گئے، انھوں نے امام ابوحنیفہ سے فرمایا: تم ان مسائل میں کیا کہتے ہو؟ امام نے جواب دیا۔ حضرت اعلمش نے فرمایا: یہ جواب کہاں سے اخذ کیا؟۔ عرض کیا: آپ کی انہی احادیث سے جو آپ سے میں نے روایت کیں۔ اور متعدد حدیثیں مع سندوں کے پیش کر دیں۔ اس پر حضرت اعلمش نے فرمایا: کافی ہے، میں نے سو دنوں میں تم سے جو حدیثیں بیان کیں وہ تم ایک ساعت میں مجھے سنانے دے رہے ہو، مجھے علم نہ تھا کہ ان احادیث پر تمہارا عمل بھی ہے۔ اے فقہا! تم طیب ہو اور ہم عطار ہیں۔ اور اے مرد کمال! تم نے تو دونوں کنارے لئے۔ اھ۔

اقول ”مجھے معلوم نہ تھا کہ ان احادیث پر تمہارا عمل بھی ہے“ امام اعلمش نے یہ اس لئے فرمایا کہ احادیث میں انھیں امام کے استنباط کردہ احکام کی کوئی جگہ نظر نہ آئی تو فرمایا کہ مجھے علم نہ تھا

له وما علمك بذلك، مع انه يوافق قولك؛ فيقول انا عالم بعلم اهل الكوفة، وكان عند الاعمش فسئل عن مسائل فقال لاجي حنيفة ما تقول فيها؛ فاجابه قال من اين لك هذا؛ قال من احاديثك التي راويتها عنك و سرد له عدة احاديث بطرقها فقال الاعمش حسبك ما حدثتك به في مائة يوم تحدثني به في ساعة واحدة ما علمت انك تعمل بهذه الاحاديث، يا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصيادلة وانتم ايها الرجل اخذت بكل الطرفين اھ۔ اقول وانما قال ما علمت الخ لانه لم يرفي تلك الاحاديث موضعاً لتلك الاحكام التي استنبطها منها الامام فقال ما علمت

ف: استاذ المحققين امام اعلمش شاگرد حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ و استاذ امام اعظم نے امام سے کہا: اے گروہ فقہا! تم طیب ہو اور ہم عطار ہیں عطار اور اے ابوحنیفہ! تم نے دونوں کنارے لئے۔

فرمایا، اگر نصف اہل زمین کی عقلوں کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہ کی عقل تولی جائے تو یہ ان سب پر بھاری پڑ جائے۔ (۱۰) امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: ابوحنیفہ سے زیادہ صاحب عقل عورتوں کی گود میں نہ آیا یعنی جہان میں کسی کی عقل ان کے مثل نہیں (۱۱) بکر بن حبیش نے کہا، اگر ابوحنیفہ کی عقل اور ان کے زمانے والوں کی عقل جمع کی جائے تو ان سب کی عقلوں کے مجموعہ پر ان کی عقل غالب آجائے۔ یہ سبھی اقوال الخیرات الحسان سے نقل ہوئے۔ (۱۲) محمد بن رافع راوی ہیں کہ یحییٰ بن آدم فرماتے ہیں: شریک اور داؤد حضرت ابوحنیفہ کی بارگاہ کے سبب سے کھین لطفل مکتب ہی تو تھے، کاش لوگ ان کے اقوال کو سمجھ پاتے۔ (۱۳) مرو کے امام بزرگ سہل بن مزاحم فرماتے ہیں: جس نے بھی ان کی مخالفت کی، اس کا سبب یہی ہے کہ ان کے اقوال کو سمجھ نہ سکا۔ یہ دونوں قول مناقب امام کدوری سے منقول ہیں (۱۴) سیدی عارف باللہ امام شعرانی کی میزان الشریعۃ الکبریٰ

قال لو وزن عقل ابی حنیفة بعقل نصف اهل الارض لرجح برہم، وقال الشافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ما قامت النساء عن رجل اعقل من ابی حنیفة، وقال بکر بن حبیش لوجمع عقله وعقل اهل منہ لرجح عقله علی عقولہم، الكل من الخیرات الحسان، وعن محمد بن سرافع عن یحییٰ بن آدم قال ما كان شریک و داؤد الا اصغر غلمات ابی حنیفة ولیتہم کانوا یفقرہون ما یقول، وعن سہل بن مزاحم وکان من ائمة مرو انما خالفہ من خالفہ لانہ لم یفہم قولہ، ہذات عن مناقب الامام الکردی، و فی میزان الشریعۃ الکبریٰ لیدی العارف

۱۰۲	ص	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	الفصل العشرون	الخیرات الحسان
۱۰۳	"	"	"	"
"	"	"	"	"
۹۸	/	مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ	مقوله الامام جعفر الصادق	مناقب الامام الاعظم للکردی
۱۰۸	/	"	"	"

علامہ شامی؛ بقول علامہ قاسم جیسے ان حضرات کے اپنی حیات میں فتویٰ دینے کی صورت میں ہوتا۔
اقول: اولاً خدا آپ پر رحم فرمائے، بتائیے اگر امام دنیا میں باحیات ہوتے اور یہ حضرات بھی باحیات ہوتے پھر امام بھی فتویٰ دیتے اور یہ بھی فتویٰ دیتے تو آپ کس کی تقلید کرتے؟

ثانیاً علامہ قاسم کا کلام صرف ان مسائل سے متعلق ہے جن میں فتوے مشایخ کی جانب ہی رجوع کرنا ہے اس لئے کہ ان مسائل میں امام سے کوئی روایت ہی نہیں۔ یا امام سے روایت مختلف آئی ہے۔ یا ان چھ اسباب میں سے کوئی سبب موجود ہے جن کا ذکر مقدمہ پنجم میں گزرا کہ یہ تو خود امام ہی کی تقلید ہے۔

میں اس پر آپ ہی کی اور خود علامہ قاسم کی شہادت عادلہ پیش کرتا ہوں انھیں اپنی مراد کا زیادہ علم ہے۔ شرح عقود میں پتہ قمر طراز ہیں؛ علامہ محقق شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں لکھا ہے؛ مجتہدین ہمیشہ ہوتے رہے یہاں تک کہ انھوں نے

قوله عن العلامة قاسم كما لو
 افتوا في حياتهم۔

اقول اولاً رحمتك الله ارايت ان
 كان الامام حيا في الدنيا وهؤلاء
 احياء وافتوا وافتوا يا كنت
 تقلد۔

وثانياً انها كلام العلامة فيما فيه
 الرجوع الى فتوى المشايخ حيث لا رواية
 عن الامام او اختلفت الرواية عنه
 او وجد شئ من الحوامل
 الست المذكورة في الخامسة
 فانه عين تقليد
 الامام۔

وانات عليه ببينة عادلة
 منكم ومن نفس العلامة قاسم
 فهو اعلم بمبراهة قلم في شرح عقود کم؛
 قال العلامة المحقق الشيخ قاسم في
 تصحيحه ان المجتهدين لم يفقدوا حجة

۱: معروضه عليه

۲: معروضه عليه

۳: معروضه عليه

۴: معنی کلام العلامة قاسم علینا اتباع ما رجحوہ۔

مقام اختلاف میں نظر کر کے ترجیح و تصحیح کا کام سرانجام دیا۔ ان کی تصنیفات شاہد ہیں کہ ترجیح امام ابوحنیفہ ہی کے قول کو حاصل ہے اور ان ہی کا قول ہر جگہ لیا گیا ہے مگر صرف چند مسائل ہیں جن میں ان حضرات نے صاحبین کے قول پر، یا صاحبین میں سے کسی ایک کے قول پر۔ اگرچہ دوسرے صاحب امام کے ساتھ ہوں۔ فتویٰ اختیار کیا ہے۔ جیسے انہوں نے صاحبین میں سے کسی ایک کا قول اس مسئلے میں اختیار کیا ہے جس میں امام سے کوئی صراحت وارد نہیں۔ اس اختیار کے اسباب وہی ہیں جن کی جانب قاضی نے اشارہ کیا، بلکہ کسی ایسی ہی وجہ کے تحت انہوں نے سب کے قول کے مقابلے میں امام زفر کا قول اختیار کیا ہے۔ ان حضرات کی ترجیحات اور تصحیحات آج بھی باقی ہیں تو ہمارے ذمے یہی ہے کہ رائج کی پیروی کریں اور اسی پر کار بند ہوں جیسے ان حضرات کے اپنی حیات میں ہمیں فتوے دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔

امام قاضی کا کلام حبلہ ہی بیان نقول کے سلسلے میں بتوفیقہ تعالیٰ آ رہا ہے۔ اس میں یہ تصریح ہے کہ عمل قول امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ہوگا اگرچہ صاحبین ان کے خلاف ہوں۔ مگر اس صورت میں جب کہ تعامل اس کے برخلاف ہو۔ یا تغیر زمان کی وجہ سے حکم بدل گیا ہو۔

نظروا فی المختلف ورجعوا و صححو
فتہدات مصنفاتہم بترجیح قول
ابی حنیفۃ والاخذ بقولہ الا فی
مسائل یسیرۃ اختاروا والفتویٰ فیہا
علیٰ قولہما او قول احدہما وان
کانت الاخر مع الامام کما اختاروا
قول احدہما فیما لانصر فیہ
للامام للمعانى التي اشار اليها
القاضي بل اختاروا قول
نرفرفی مقابله قول
الكل لنحو ذلك وترجيحاتهم
وتصحيحاتهم باقية
فعلينا اتباع الراجح و
العمل به كما لو افتوا في
حياتهم ا۔

وکلام الامام القاضی سیاتی
عند سرد النقول بتوفیق
الله تعالیٰ صرح فیہ ان العمل بقولہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہ وان خالفہ
الاتعامل بخلافہ او تغیر
الحکم بتغیر الزمات

تو بجز تعلقاً یہ روشن ہو گیا کہ علامہ قاسم کا ارشاد (ہمارے ذمہ اسی کی پیروی ہے جسے ان حضرات نے راجح قرار دے دیا) صرف اس صورت سے متعلق ہے جس میں امام سے کوئی صراحت وارد نہ ہو۔ اور اسی سے طعن وہ صورت بھی ہے جس میں امام سے روایت مختلف آئی ہو۔ یا ان چھ اسباب میں سے کوئی ایک موجود ہو۔ اسے خوب اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے اس لئے کہ اس سے سارے پردے بالکل اٹھ جاتے ہیں۔ اور خدا ہی کے لئے حمد ہے کثیر، پاکیزہ، بابرکت، دائمی حمد۔

علامہ قاسم کی عبارت جو علامہ شامی نے اس مقام پر اول آخر سے التقاط کر کے نقل کی ہے اگر ان کی کامل عبارت پر غور کر لیتے تو حقیقت امر ان پر پوشیدہ نہ رہ جاتی۔ بارہا اس طرح کا ضل محض اقتصار کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے، وباللہ العصمۃ۔ اور محفوظ رکھنا خدا ہی سے ہے۔

ثالثاً بفرض غلط اگر علامہ قاسم کا مقصود وہی ہوتا جو آپ مراد لے رہے ہیں تو یہ ان کے استاد محقق علی الاطلاق کے اس ارشاد کے مقابلہ میں مرجوح ہوتا جسے آپ نے بھی نقل کیا اور قبول کیا کہ انھوں نے قول صاحبین پر اذنا کے

فتبین والله الحمد ان قول
العلامة قاسم علينا
اتباع ما رجحوه انما هو فيما
لانصر فيه للامام ويلحق
به ما اختلفت فيه الرواية
عنه اذ في احادي المحوامل
الست فاحفظه حفظا جيدا
ففيه ارتفاع الحجب
عن آخرها والله الحمد حمدا
كثيرا طيبا مباركا فيه
ابدا۔

وهذه عبارة العلامة قاسم
التي اوردها السيد هبهنا ملتقطا
من اولها و آخرها لتأملها تماما
لما كان ليخفي عليه الامر وكثيرا ما
تحدث امثال الامور لاجل الاقتصار
وبالله العصمة۔

وثالثا على فرض الغلط لو اراد
العلامة قاسم ما تريدون و
لكان محجوبا بقول شيخه المحقق
حيث اطلق الذی نقلتموه و
قبلتموه من سادة مرار اعلى

باعث بار بار مشایخ کا رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ :
قولِ امام سے عدول نہ ہوگا سوا اس صورت کے
کہ اس کی دلیل کمزور ہو۔

علامہ شامی : علامہ ابن شلبی سے نقل کرتے ہوئے :
مگر اس صورت میں جب کہ مشائخ میں سے کسی
نے یہ صراحت کر دی ہو کہ فتویٰ امام کے سوا کسی اور
کے قول پر ہے۔

اقول ، اولاً (۱) دیگر مشائخ اس مفتی کے
موافق ہیں (۲) یا اس کے مخالف ہیں۔
(۳) یا ساکت ہیں کہ انہوں نے کسی قول کو ترجیح
نہ دی — یہاں تک کہ کسی قول کی نہ علت پیش
کی ، نہ اس پر بحث کی ، نہ اسے اپنی تصنیف
میں من بنایا ، نہ کسی ایک پر اقتصار کیا ، نہ وجہ
اختیار و ترجیح میں سے کوئی اور صورت اپنائی۔

یہ تیسری صورت (سکوت) واقع ہی نہیں —
اور دوسری صورت میں کلام ابن شلبی پر منغ ظاہر
ہے۔ (یہ وہ صورت ہے کہ ایک شخص نے قول
امام کے بجائے قول دیگر پر فتویٰ دیا باقی تمام حضرات
قول امام ہی پر فتوے دیتے ہیں اور اس مفتی
کے مخالف ہیں) تمام اصحاب ترجیح کی جانب سے
ترجیح یافتہ قول امام سے محض ایک شخص کے

المشائخ افتاء هم بقولهما قائل
انه لا يعدل عن قوله الا
لضعف دليله۔

قوله عن العلامة ابن الشلبی
الاذا صرح احد من المشائخ
بان الفتوى على قول
غيره۔

اقول اولاً ساثرهم موافقون
لهذا المفتی او مخالفون له
او ساکتون فلم يرجحوا شيئاً
حتى في التعليل والجدل و
لا يوضع متننا او الاقتصار
او التقدير او غير ذلك
من وجوه الاختيار۔

الثالث لم يقع والثاني ظاهر
المتع وكيف يعدل عن قول
الامام المرجح من عامة
اصحاب الترجيح بفتوى رجل
واحد قال في الدر
في تنجس البئر قال
من وقت العلم فلا يلزمهم

ف، معروضة على العلامة ش۔

شیء قبلہ قیل و بہ
یفتیٰ ۱۰۔

فتویٰ کے باعث انحراف کیوں ہوگا؟
درمختار کے اندر کونواں ناپاک ہونے کے مسئلے میں
ہے، صاحبین فرماتے ہیں جب سے علم ہوا اس
وقت سے ناپاک مانا جائے گا تو اس سے قبل
لوگوں پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ کہا گیا: اسی پر
فتویٰ ہے۔ ۱۰۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: اس کے قائل
صاحب جوہرہ ہیں۔ فتاویٰ عثمانی میں ہے
قول صاحبین ہی مختار ہے۔ ۱۰۔

طحاوی فرماتے ہیں: قیل (کہا گیا)
سے تعبیر اس لئے فرمائی کہ علامہ قاسم نے
اس کی تردید کی ہے کیونکہ یہ عامۃ کتب کے خلاف
ہے۔ کثیر کتابوں میں دلیل امام کو ترجیح دی گئی
ہے۔ وہی احوط بھی ہے۔ نہر۔ ۱۰۔

بلکہ درمختار میں ہے: امام کے نزدیک
شبہ عقد کی وجہ سے حد نہیں جیسے اس محرم
سے وطی کی صورت میں جس سے نکاح کر لیا ہو
صاحبین فرماتے ہیں: اگر حرمت سے آگاہ ہے

قال ش قائله صاحب الجوهره
وفي فتاوى العتافي قولهما
هو المختار ۱۰۔

قال ط وانما عبر بقيل لرد
العلامة قاسم له لمخالفته لعمامة
الكتب فقد رجع دليله في
كثير منها و هو الاحوط
نهرا ۱۰۔

بل قال في الدر لاحد
بشبهه العقد عند الامام كوطء
محرم نكحها و قال ان علم
الحرمة حد و عليه الفتوى

اقول میں نے جوہرہ میں اسے نزدیک، شاید
یہ ان کی سراج و ہاج میں ہو ۱۲ منہ (ت)

عہ اقول لم اسره فيها لعله في سراجہ
الوہاج، واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ۔

۴۰/۱	مطبع مجتہدانی دہلی	فصل فی البئر	کتاب الطہارۃ	لہ الدر المختار
۱۴۶/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۱	۱۱	لہ رد المختار
۱۱۹/۱	المکتبۃ العربیۃ کونست	۱۱	۱۱	لہ حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار

تو حد ہوگی۔ اسی پر فتویٰ ہے خلاصہ۔ لیکن تمام شروح میں ترجیح یافتہ قول امام ہی ہے تو اسی پر فتویٰ اولیٰ ہے۔ یہ علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں لکھا۔ لیکن قہستانی میں مضمرات سے نقل ہے کہ صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے اھ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: ان کے لفظ "تمام شروح" پر یہ استدراک ہے اس لئے کہ مضمرات بھی شروح میں سے ہے۔ اس پر کلام یہ ہے کہ جو عامہ شروح میں ہے مقدم وہی ہوگا۔ اھ۔

یہاں کتب فتاویٰ نے فتویٰ قول صاحبین پر رکھا، بعض معتمد شروح نے بھی ان کی موافقت کی مگر اسے قبول نہ کیا گیا اس لئے کہ عامہ شروح نے دلیل امام کو ترجیح دی۔

رہ گئی پہلی صورت (کہ دیگر مشائخ بھی اس مفتی کے ہم نوا ہیں جس نے بتایا کہ فتویٰ امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے) یہ بلاشبہ مسلم ہے۔ اور اس کا وجود ان ہی چھ صورتوں میں سے کسی ایک میں ہوگا۔ اس صورت میں خود قول امام کی جانب رجوع ہوتا ہے۔ اس سے انحراف نہیں ہوتا جیسا کہ معلوم ہوا۔

ثانیاً بطرز دیگر۔ بتائیے اگر امام نے کوئی

خلاصہ لکن المرجح فی جمیع الشروح قول الامام فكان الفتوى عليه اولیٰ، قاله قاسم فی تصحيحه لکن فی القهستانی عن المضمرات علی قولهما الفتوى اھ قال ش قال ش الاستدراك علی قوله فی جمیع الشروح فان المضمرات من الشروح وفيه ان ما فی عامة الشروح مقدم اھ۔

فہنا جعلت الفتاوى علی قولهما الفتوى ووافقها بعض الشروح المعتمدة ولم يقبل لان عامة الشروح رجحت دليله۔ بقى الاول وهو مسلم لا شك ولا يوجد الا في احدي الصور الست وحيكون عد ولا الى قوله لاعنه كما علمت۔

وثانيا بوجه اخر اريت ان قال

ف: معروضه عليه

له الدر المختار كتاب الحدود باب الوطاء الذي يوجب الحد مطبع مجتباتي دہلی ۳۱۹/۱
لے رد المختار " " " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵۴/۳

بات کہی اور صاحبین میں سے ایک نے ان کی مخالفت کی، دوسرے سے کوئی روایت نہ آئی۔ اب مشایخ میں سے کسی نے اُس ایک صاحب کے قول پر فتویٰ دیا، تو اگر باقی مشایخ نے بھی موافقت فرمائی تو اس کا بیان گزرا۔ یاد دیگر حضرات نے مخالفت فرمائی تو اس کا حال ظاہر ہے۔ یوں ہی اگر بعض نے مخالفت کی اور بعض نے موافقت کی، وجہ مقدمہ سابعہ میں بیان ہوئی۔

لیکن اگر باقی حضرات سے کچھ وارد ہی نہ ہوا، یہی وہ صورت ہے جس کے وقوع سے ہم نے انکار کیا۔ تو اس وقت اس فتوے کا اتباع واجب ہے یا نہیں؟ — بر تقدیر ثانی آپ کا وہ قول کہاں گیا کہ ہمارے ذمہ اسی کی پیروی ہے جسے مشایخ نے صحیح قرار دے دیا جیسے اس صورت میں ہوتا جب وہ ہمیں اپنی حیات میں فتویٰ دیتے۔ اس لئے کہ زندگی کا فتویٰ مستفتی پر واجب العمل ہے اگرچہ مفتی ایک ہی ہو، جس کا دوسرا کوئی مخالف نہ ہو۔ اور مستفتی کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس فتوے کو قبول کرنے سے توقف کرے یہاں تک کہ سب فتویٰ دینے والے مجتمع ہو جائیں یا کثیر ہو جائیں تب مانے۔

بر تقدیر اول (یعنی قول امام کو چھوڑ کر دیگر کو ترجیح دینے والے فتوے کی اتباع واجب ہے) — قول امام چھوڑ کر ان کے شاگرد کے قول کو لینا کیوں واجب ہوا، صرف اس لئے کہ

الامام قولاً وخالفه احد صاحبیه
ولارواية عن الاخر فافتى احد من
المشايخ بقول صاحب فات
وافقه الباقون فقد مراد خالفوه
فظاهر — وكذا ان خالف
بعضهم ووافق بعضهم
لما صرفى السابعة۔

امانت لم يرد عن الباقيين
مثنى وهى الصورة التى انكرنا
وقوعها فهل يجب اتباع
تلك الفتوى ام لا على الثانى اين
قولكم علينا اتباع ما صححوه كما
لو اختلفوا فى حياتهم فان فتوى
الحياة واجبة العمل على المستفتى و
ان كان المفتى واحدا
لم يخالفه غيره و
ليس له التوقف عن قبولها
حتى يجتمعوا او يكثروا۔

وعلى الاول لم يجب
العدول عن قول الامام الى
قول صاحبه الا لترجح رأى
صاحبه بانضمام رأى

هذا المفتی الیہ اذ لیس هذا الافتاء
 قضایہ یرفع الخلاف بل ولا افتاء
 مفت لمن اتاه من مستفت
 انما حاصله ان الرأی الفلانی
 امر جہ عندی فاذا ترجح رأی
 احد الصاحبین بائضام
 رأی الأخر اعلی و اعظم
 لان کلامهما علم و اقدم
 من جمیع من جاء
 بعدهما من المرجحین
 فکل ما خالف فیہ الامام
 صاحباه و جب فیہ
 ترک قوله الی قولهما و هو
 خلاف الاجماع .

و قال شاعلی التسلیم معکم ابن الشلبی
 وانظر و امن معنا آخر الکلام .
 قوله فلیس للقاضی ان یحکم
 بقول غیر ابی حنیفة فی مسألة
 لم یرجح فیها قول غیره و رجحوا
 فیها دلیل ابی حنیفة علی دلیلہ

ان کے شاگرد کی رائے اس مفتی کی رائے سے مل کر
 راجح ہو گئی۔ کیونکہ یہ فتویٰ کوئی اختلاف ختم کرنے والا
 فیصلہ قاضی نہیں، بلکہ اس کی حیثیت اس افتا کی
 بھی نہیں جو اگر سوال کرنے والے کسی مفتی کے لئے
 کسی مفتی سے صادر ہوا۔ اس فتوے کا حاصل
 صرف اس قدر ہے کہ فلاں رائے میرے نزدیک
 زیادہ راجح ہے جب ایسا ہے تو اگر صاحبین میں سے
 ایک صاحب کی رائے کے ساتھ دوسرے صاحب
 کی رائے بھی مل جائے تو اس کا راجح ہونا (کسی
 بعد کے مفتی کی رائے ملنے والی صورت کی نسبت)
 زیادہ بالا تر اور عظیم تر ہوگا۔ اس لئے کہ صاحبین
 میں سے ہر ایک اپنے بعد آنے والے تمام مرجحین سے
 زیادہ علم والے اور زیادہ مقدم ہیں۔ تو یہ کہتے کہ
 جہاں بھی صاحبین نے امام کی مخالفت کی ہو وہاں
 امام کا قول چھوڑ کر صاحبین کا قول لینا واجب ہے،
 یہ خلاف اجماع ہے (کوئی اس کا قائل نہیں)۔

ثالثاً بر تقدیر تسلیم آپ کے ساتھ صرف ابن الشلبی
 ہیں اور آخر کلام میں دیکھتے ہمارے ساتھ کون لوگ ہیں۔
 علامہ شامی: قاضی کو غیر امام کے قول پر کسی ایسے
 مسئلہ میں فیصلہ کرنے کا حق نہیں جس میں غیر امام
 کے قول کو ترجیح نہ دی گئی ہو اور خود امام ابو حنیفہ
 کی دلیل کو دوسرے کی دلیل پر ترجیح ہو۔

ف: معروضہ علیہ

اقول هذا تعد فوق ما مر
 فان مفادة ان ما لم يرجح فيه
 دليل الامام فللقاضى و مثله
 المفتى العدول عنه الى قول
 غيره وان لم يذيل ايضا
 بترجيح فانه بنى الحكم بعدم
 العدول على وجود وعدم وجود
 ترجيح دليله وعدم ترجيح
 قول غيره فمالم يجتمعا حل
 العدول ولم يقل باطلاقة الثقات
 العدول فانه يشمل ما اذا
 رجحا اول لم يرجح شئ
 منهما والعمل فيهما بقول
 الامام لا شك مر الاول
 في السابعة و قال
 سيدى ط فى تركاة
 الغنم مسألة صرف
 الهالك الى العفو
 من المعلوم انه عند عدم
 التصحيح لا يعدل عن قبول
 صاحب المذهب اه .

اقول پہا جو گزر چکا یہاں اس سے بھی آگے
 تجاوز کیا۔ کیوں کہ اس کا مفاد یہ ہے کہ جہاں
 دلیل امام کو ترجیح نہ دی گئی وہاں قاضی اور اسی طرح
 مفتی کو قول امام سے دوسرے کی قول کی طرف
 عدول جائز ہے اگرچہ اس دوسرے پر بھی ترجیح کا
 نشان نہ ہو۔ یہ مفاد اس طرح ہوا کہ انہوں
 نے عدم عدول کے حکم کی بنیاد ایک وجود اور ایک
 عدم پر رکھی ہے (۱) دلیل امام کی ترجیح کا وجود ہو
 (۲) اور قول غیر کی ترجیح کا عدم ہو۔ توجہ تک
 دونوں چیزیں جمع نہ ہوں عدول جائز ہوگا۔
 حالانکہ ثقات عدول (معمدہ مستند حضرات)
 اس اطلاق کے قائل نہیں۔ کیوں کہ یہ ان دو
 صورتوں کو ہی شامل ہے، (۱) قول امام اور
 قول غیر دونوں کو ترجیح ملی ہو (۲) دونوں میں سے
 کسی کو ترجیح نہ دی گئی ہو۔ بلاشبہ ان
 دونوں صورتوں میں قول امام پر ہی عمل ہوگا۔ اول
 کا بیان مقدمہ ہفتم میں گزرا۔ دوم سے متعلق ملاحظہ
 ہو۔ سیدی طحاوی باب زکاة الغنم میں مسأله
 صرف الهالك الى العفو کے تحت رقم طراز ہیں :
 معلوم ہے کہ عدم تصحیح کی صورت میں صاحب مذہب
 کے قول سے عدول نہ ہوگا۔

۱: معروضہ علیہ و علی العلامة ابن الشلیبی۔

۲: فائدا: حیث لا تصحیح لا يعدل عن قول الامام۔

لہ حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار کتاب الزکوة باب زکوة الغنم المكتبة العربیة کوئٹہ ۱/۲۰۲

اقول اولاً امام کو ان سے بھی زیادہ علم ہے۔
اور ان سے اَعْلَم سے اَعْلَم سے اَعْلَم سے بھی زیادہ۔
تو زیادہ قابل اعتماد کون ہے؟

ثانياً مقدمہ دوم ملاحظہ ہو۔ ان کے حق میں
دلیل تفصیلی ہے جو انھیں نہ ملی۔ اور ہمارے حق
میں اجمالی ہے جو ہمارے پاس موجود ہے تو
کیسے ہم ان کی پیروی کریں اور دلیل چھوڑ کر فقہان
دلیل کی طرف جائیں؟

علامہ شامی: یہ بات کیسے کہی جاتی ہے کہ ہمارے
اوپر قول امام پر ہی فتویٰ دینا واجب ہے اس لئے
کہ ہمارے حق میں (قول امام پر افتاء کی) شرط
مفقود ہے۔ حالانکہ یہ بھی اقرار ہے کہ وہ
شرط مسامحہ کے حق میں بھی مفقود ہے۔

اقول یہ محض ایک شبہ ہے جسے ہم مقدمہ سوم
میں منکشف کر آئے ہیں۔

علامہ شامی: تو کیا یہ خیال ہے کہ ان حضرات نے
کسی ناروا امر کا ارتکاب کیا؟

اقول واجب کرنے والی چیز ہمارے حق میں
اور ہے ان کے حق میں اور، اعتراض مذکور اسی

اقول اولاً هو اعلم منهم ومن
اعلم من اعلم من اعلم منهم
فای الفريقین احق بالاتباع۔

وثانياً انظر الثانية الدليل
في حقهم التفصيل وقد فقهوه
وفي حقنا الاجمالي وقد وجدناه
فكيف نتبعهم ونعدل من الدليل
الى فقده۔

قوله كيف يقال يجب علينا
الافتاء بقول الامام لفقده الشرط
وقد اقرانه قد فقد الشرط ايضا
في حق المشائخ۔

اقول شبهة كشفناها في
الثالثة۔

قوله فهل تراهم امرتكمبوا
منكم اية

اقول مبني على الذهول عن
فرق الموجب في حقنا وحقهم

١: معروضه عليه

٢: معروضه عليه

٣: معروضه عليه

٤: معروضه عليه

۱۶ منہ الخالی علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل بجز تقلید من شمار الخ ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی ۶/۲۶۹

فرق سے ذہول پر مبنی ہے۔ اگر مقام فسق کو جمع کرنا چاہیں تو جامع یہ ہے کہ جو بھی دلیل سے الگ ہو وہ منکر و ناروا کا مرکب ہوا۔ اب ہماری دلیل ہمارے امام کا قول ہے اور ہمارے لئے اس کی مخالفت ناروا ہے۔ اور ان حضرات کی دلیل وہ ہے جو کسی مسئلہ میں ان پر منکشف ہو تو اس دلیل کی طرف ان کا رجوع ناروا نہیں۔ علامہ شامی: اسی پر شیخ علاء الدین گام زن ہیں۔ اقول در مختار کے شروع میں اور کتاب القضاء میں دونوں جگہ وہ اسی پر گام زن ہیں کہ فتوے مطلقاً قول امام پر ہے۔ جیسا کہ آگے ان کا کلام آ رہا ہے۔ رہی ان کی یہ عبارت: ”اما نحن فعلمنا اتباع ما رجحوه۔“ ہمیں تو اسی کی پیروی کرنی ہے جسے ان حضرات نے راجح قرار دیا۔ تو یہ تصحیح علامہ قاسم سے مانو ہے جیسا کہ رد المحتار میں آپ نے افادہ فرمایا۔ خود در مختار ابتداءً کلام اس طرح ہے: اور اس کا حاصل جو شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں بیان کیا الخ۔ عبارت تصحیح کا صحیح مطلب کیا ہے یہ پہلے معلوم ہو چکا۔ اس خوبی تنقیح پر ساری حمد خدا ہی کے لئے ہے۔

وان شئت الجمع مكان الفرق
فالجامع ان كل من فارق الدليل
فقد اتى منكر اذ ليلنا قول امامنا
و خلافتنا له منكر و دليلهم ما عن
لهم في المسألة فمصيبرهم اليه
لا ينكر۔

قوله وقد مشى عليه الشيخ علاء الدين
اقول انما مشى في صدر الكتاب
وفي كتاب القضاء مع اعلى ان الفتوى
على قول الامام مطلقا كما سيأتى و
قوله اما نحن فعلمنا اتباع
ما رجحوه فما خوذ من الصحيح
كما افدتموه في رد المحتار و
قد كان صدر كلام الدر هذا
وحاصل ما ذكره الشيخ قاسم
في تصحيحه الخ وقد علمت
ما هو مراد التصحيح الصحيح
والحمد لله على حسن
التنقيح۔

ف، معروضه عليه

ان نية الخالق على البحر الرائق كتاب القضاء
نسخ رد المحتار خطبة الكتاب
نسخ الدر المختار
فصل يجوز تقليد من شاء الخراج (م) سعيد بن كرامی ۶/۱۶۹
دار احیاء التراث العربی بیروت
مطبع مجتہبی دہلی
۵۳/۱
۱۵/۱

اب ہم اپنے مقصود و موعود، ذکر فقول و نصوص پر آتے ہیں۔

اقول و بالله التوفیق، ہمارے نزدیک جو مقرر اور طے شدہ ہے وہ ہماری بحثوں سے ظاہر ہو گیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ میں ان چھ اسباب تغیر سے کوئی رونما ہے یا نہیں۔

اور بر تقدیر اول حکم اس سبب کے تحت ہو گا۔ اور یہ امام کا قول ضروری ہو گا جس پر مطلقاً اعتماد ہے۔ خواہ ان کا قول ضروری۔ بلکہ ان کے اصحاب کا قول اور مرجحین کی ترجیحات بھی۔ اس کے موافق ہوں یا نہ ہوں۔ کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے اگر یہ سبب ان حضرات کے زمانے میں رونما ہوتا تو وہ بھی اسی پر حکم دیتے۔ امام کا قول ضروری ایسا امر ہے جس کے ہوتے ہوئے نہ روایت پر نظر ہوگی نہ ترجیح پر۔ بلکہ وہی مرجحین کا بھی قول ضروری ہے اس میں کسی زمانے کی پابندی بھی نہیں (کہ فلاں زمانے میں سبب رونما ہو تو قول ضروری ہو گا اور فلاں زمانے میں ہو گا) علامہ شامی کی شرح عقود میں ہے، اگر یہ سوال ہو کہ عرف بار بار بدلتا رہتا ہے۔ اگر کوئی ایسا عرف پیدا ہو جو زمانہ سابق میں نہ تھا تو کیا مفتی کے لئے یہ روا ہے کہ منصوص کی مخالفت کرے

اتینا علی ما وعدنا من سرد النقول علی ما قصدنا۔

اقول و بالله التوفیق، ما هو المقرر عندنا قد ظہر من مباحثنا وتفصیلہ ان المسألة امات یحدث فیہا شیء من الحوامل الست اولاً۔

علی الاول الحکم للحامل وهو قول الامام الضروری المعتمد علی الاطلاق سواء کان قوله الصوری بل وقول اصحابہ وترجیحات المرجحین موافقاً له اولاً علماً من ان لو حدث هذا فی زمانہم لحکموا بہ فقول الامام الضروری شیء لانظر معہ الی روایة ولا ترجیح بل هو القول الضروری للمرجحین ایضاً ولا یتقید ذلك بزمان دون زمان قال فی شرح العقود فان قلت العرف یتغیر مرة بعد مرة فلو حدث عرف اخر لم یقع فی الزمان السابق فهل یسوغ للمفتی مخالفة المنصوص

اور عرف جدید کا اتباع کرے؛ — میں جواب دوں گا کہ ہاں۔ اس لئے کہ گزشتہ مسائل میں جن متأخرین نے منصوص کی مخالفت کی ہے ان کی مخالفت کی وجہ یہی ہے کہ زمانہ امام کے بعد کوئی اور عرف رُو نما ہو گیا۔ تو ان کی اقتدار میں مفتی کا بھی یہ حق ہے کہ عرفی الفاظ میں اپنے عرف جدید کا اتباع کرے اسی طرح ان احکام میں بھی جن کی بنیاد مجتہد نے اپنے زمانے کے عرف پر رکھی تھی اور وہ عرف کسی اور عرف سے بدل گیا۔ لیکن یہ حق اس وقت ملے گا جب مفتی صحیح رائے و نظر اور قواعد شرعیہ کی معرفت کا حامل ہوتا کہ یہ تمیز کر سکے کہ کس عرف پر احکام کی بنیاد ہو سکتی ہے اور کس پر نہیں ہو سکتی۔

فرماتے ہیں: میں نے رد المحتار باب القسامۃ میں۔ اس مسئلے کے تحت کہ اگر غیر اہل محلہ کے کسی شخص پر قتل کا دعویٰ ہوا اور اہل محلہ میں سے دو مردوں نے اس پر گواہی دی تو حضرت امام کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ قبول کی جائے گی الخ — یہ لکھا ہے کہ سید حموی، علامہ مقدسی سے نقل فرماتے ہیں کہ ان کا بیان ہے کہ میں نے قول امام پر فتویٰ دینے سے توقف کیا اور اس قول کی اشاعت سے منع کیا، کیوں کہ اس سے عام نقصان و ضرر پیدا ہوتا، اس لئے کہ جو کمرش اسے جان لے گا وہ ان محلوں میں جو

و اتباع المعروف الحادث قلت نعم فان المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارة لم يخالفوه الا لحدوث عرف بعد من الامام فللمفتي اتباع عرفه الحادث في الالفاظ العرفية وكذا في الاحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عرف زمانه و تغير عرفه الى عرف اخر اقتداء بهم لكن بعد ان يكون المفتي ممن له سماع و نظر صحيح و معرفة بقواعد الشرع حتى يميز بين العرف الذي يجوز بناء الاحكام عليه وبين غيره

قال وكتبت في رد المحتار في باب القسامۃ فيما لو ادعى الولي على رجل من غير اهل المحلة و شهد اثنان منهم عليه لم تقبل عنده و قال تقبل الخ ، نقل السيد الحموي عن العلامة المقدسي انه قال توقفت عن الفتوى بقول الامام و منعت من اشاعته لما يترتب عليه من الضرر العام فان من عرفه من المتمردين يتجاسر على قتل

غیر اہل محلہ سے خالی ہوں جان مارنے میں جری اور بے باک ہو جائے گا اس اعتماد پر کہ اس کے خلاف خود اہل محلہ کی شہادت قبول نہ ہوگی یہاں تک کہ میں نے یہ کہا کہ فتویٰ قول صحابین پر ہونا چاہئے خصوصاً جب کہ احکام زمانے کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ انتہی۔

ائمہ نے فرمایا، جب زمین والا اپنی زمین کے اندر اعلیٰ چیز کی کاشت پر قدرت رکھنے کے باوجود ادنیٰ چیز کی کاشت کرے تو اس کے اوپر اعلیٰ کا خراج واجب ہوگا۔ علمائے فرمایا: یہ حکم جاننے کا ہے، فتویٰ دینے کا نہیں؛ تاکہ ظالم حکام لوگوں کا مال لینے کی جرات نہ کریں۔ عیناً یہی ہے، اس قول پر یہ رد کیا گیا ہے کہ علم کا چھپانا کیونکر جائز ہوگا جب کہ وہ اگر لے ہی لیں تو بجا ہوگا کیوں کہ یہی واجب ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا گیا کہ اگر ہم اس پر فتویٰ دے دیں تو ہر ظالم ایسی زمین میں جو اعلیٰ کے قابل نہ ہو یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ پہلے تو اس میں زعفران وغیرہ کی کاشت ہوتی تھی، زعفران کا خراج وصول کر لے گا اور یہ ظلم وعدوان ہوگا۔ انتہی۔

اسی طرح فتح القدر میں ہے کہ اس پر فتویٰ نہیں دیا جاتا کیونکہ اس کے تحت مسلمانوں کے مال پر ظالموں کی چیرہ دستی ہوگی اس لئے کہ ہر ظالم دعویٰ کرے گا کہ یہ زمین زعفران وغیرہ بوئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اس ظلم کا

النفس فی المحلات الخالیة من غیر اہلہا معتمد علی عدم قبول شہادتہم علیہ حتی قلت ینبغی الفتوی علی قولہما لاسیما و الاحکام تختلف باختلاف الایام انتہی۔

وقالوا اذا اذ ان سماع صاحب الامرض ارضہ ما هو ادنی مع قدرته علی الاعلی وجب علیہ خراج الاعلی، قالوا وهذا یعلم ولا یفتی بہ کیلا یتجرأ الظلمة علی اخذ اموال الناس، قال فی العنایة و مردبانہ کیف یجبونہم الکتمان ولو اخذوا کانت فی موضعہ لکونہ واجبا، واجیب باننا لو افتینا بذلک لادعی کل ظالم فی ارض لیس شأنها ذلک انہا قبل ہذا کانت تزرع الزعفران مثلا فی اخذ خراج ذلک وهو ظلم وعدوان انتہی۔

و کذا فی فتح القدر قالوا لا یفتی بہذا، لما فیہ من تسلط الظلمة علی اموال المسلمین اذ یدعی کل ظالم ان الارض تصلح لزراعة الزعفران و نحوہ

علاج دشوار ہے۔ انتہی۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ اگر مفتی یا قاضی عرف اور قرآن و اضحیح چھوڑ کر اور لوگوں کے حالات سے بے خبر ہو کر نقل شدہ حکم کے ظاہر پر جوہد اختیار کر لے تو اس سے بہت سے حقوق کی بربادی اور بے شمار مخلوق پر ظلم و زیادتی لازم آئے گی۔

اقول اسی میں سے یہ بھی ہے کہ علامہ شامی نے فتویٰ دیا کہ ایسی مسجد جس کے ارد گرد آبادی نہ رہی اور اس کے سامان بے کار ہو گئے جن کی اب ضرورت نہ رہی تو وہ دوسری مسجد میں دیے جاسکتے ہیں۔

ردالمحتار میں فرماتے ہیں: ایک نیا مسئلہ درپیش آیا جس سے متعلق مجھ سے یہ استفتاء ہوا کہ دمشق کے انڈر جیل قاسیون کے دامن میں ایک ویران مسجد ہے جس کے کچھ پتھروں کو امیر جامع ہرنی کے صحن میں فرش بنانے کی خاطر لے جانا چاہتا ہے۔ میں نے علامہ شرنبلالی کی متابعت میں فتویٰ دیا کہ ناجائز ہے۔ کچھ دنوں بعد مجھے معلوم ہوا کہ ایک چہرہ دست ظالم ان پتھروں کو اپنے لئے

و علاجہ صعب انتہی فقد ظہر
لك ان جمود المفتی
او القاضی علی ظاہر المنقول
مع ترك العرف والقرائن الواضحة و
الجهل باحوال الناس ینزوم منه تضییع
حقوق کثیرة و ظلم حق
کثیرین۔

اقول ومن ذلك افتاء السيد
بنقل انقاض مسجد خرب ما حوله
واستغنى عنه الى مسجد
آخر۔

قال في رد المحتار وقد
وقعت حادثة سئلت عنہا فی امیر
اسادات ینقل بعض احجار
مسجد خراب فی سفح
قاسیون بد مشق لیبلط بہا صحن
الجامع الاموی نافتیت بعدم الجواز متابعہ
للشرنبلالی ثم بلغنی ان بعض المتغلبین
اخذتلك الاحجار لنفسه

فہ مسئلہ جو مسجد ویران ہو اور اس کی آبادی کی کوئی صورت نہ ہو اور اس کے آلات کی حفاظت نہ ہو سکے تو اب فتویٰ اس پر ہے کہ اس کے کڑی تختے وغیرہ دوسری مسجد میں دیے جاسکتے ہیں۔

اٹھالے گیا۔ یہ سن کر اپنے فتوے پر ندامت ہوئی اھ۔
 اسی میں سے یہ بھی ہے کہ علامہ مقدسی کے نانا نے
 بربادی حقوق سے بچانے کے لئے یہ فتویٰ دیا کہ
 صاحبِ حق اپنا حق خلاف جنس سے لے سکتا ہے
 (مثلاً کسی ظالم نے کسی کے نٹورو پے دبا لئے اور
 ملنے کی امید نہیں تو مظلوم بجائے سو روپے کے
 اتنے ہی کی کوئی اور چیز جو ظالم کے مال سے ہاتھ
 آئے لے سکتا ہے)۔

ردالمحتار میں ہے: قہستانی نے کہا اس میں
 یہ اشارہ ہے کہ وہ خلاف جنس سے بھی لے سکتا
 ہے جب کہ مالیت یکساں ہو، اس حکم میں زیادہ
 گنجائش ہے تو ہمارے مذہب میں اگرچہ یہ
 حکم نہیں مگر اسے لے جاسکتا ہے اس لئے کہ
 انسان وقتِ ضرورت اس پر عمل کر لینے میں معذور
 ہے، جیسا کہ زاہدہ میں ہے اھ۔ میں کہتا ہوں
 اس حکم سے متعلق لوگوں نے کہا کہ اس کی کوئی
 سند نہیں، لیکن میں نے علامہ مقدسی کی شرح
 نظم الکنز، کتاب الحجر میں دیکھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ میرے

قدمت علی ما افیت بہ اھ۔
 ومن ذلك افتاء جد المقدسی
 بجواز اخذ الحق من خلاف
 جنسه حذار تضييع الحقوق۔

قال فی رد المحتار قال القہستانی
 وفيه ايماء الى ان له ان ياخذ
 من خلاف جنسه عند المجانسة
 في المالية وهذا اوسع في جوار
 الاخذ به وان لم يكن مذهبا
 فان الانسان يعذر في العمل به
 عند الضرورة كما في الزاھدی اھ
 قلت وهذا اما قالوا انه لا مستند له
 لکن رأيت في شرح نظم الکنز
 للمقدسی من کتاب الحجر قال ونقل

فہم سلمہ جس کے کسی پر مثلاً سو روپے آتے ہوں کہ اس نے دبا لئے یا اور کسی وجہ سے ہوئے
 اور اسے اس سے روپیہ ملنے کی امید نہیں تو سو روپے کی مقدار تک اس کا جو مال ملے لے سکتا ہے آجکل
 اس پر فتویٰ دیا گیا ہے مگر سچے دل سے بازار کے بھاؤ سے سو ہی روپے کا مال ہو، زیادہ ایک پیسہ کا ہو
 تو حرام و در حرام ہے۔

والد کے ناما جمال اشقر نے اپنی تشریح قدوری میں نقل کیا ہے کہ: خلاف جنس سے نہ لینے کا حکم ان حضرات کے دور میں تھا کیوں کہ اس وقت حقوق کے معاملے میں شریعت کی فرمانبرداری ہوتی تھی اور آج فتویٰ اس پر ہے کہ جب قدرت مل جائے تو کسی بھی مال سے لینا جائز ہے خصوصاً ہمارے دیار میں۔ کیونکہ اب پیہم نافرمانی ہو رہی ہے اللہ۔

اسی میں سے یہ بھی ہے کہ میں نے بار بار فتویٰ دیا کہ کسی مسلمان کی بیوی مرتد ہو جائے تو نکاح سے نہ نکلے گی کیوں کہ میں نے یہ دیکھا کہ رشتہ نکاح منقطع کرنے کی جانب پیش قدمی میں ان کے اندر ارتداد کی جسارت پیدا ہو جاتی ہے اور ہمارے بلاد میں نہ انھیں باندی بنایا جاسکتا ہے نہ مار پیٹ کر اسلام لانے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ اسے ہم نے اپنے فتاویٰ کی کتاب التبیان میں بیان کیا ہے۔ اور اس کی دوسری بہت سی نظیریں ہیں۔

برقہ پرتانی (اس مسئلے میں اسباب شدہ میں سے کوئی سبب نہیں) اگر اس میں امام سے کوئی روایت ہی نہ آئی تو یہ صورت ہمارے

جد والدی لامہ الجمال الاشقر فی شرحہ للقدوری ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس کان فی زمانہم لمطاوعتہم فی الحقوق والفتویٰ الیوم علی جواز الاخذ عند القدرۃ من ای مال کان لاسیما فی دیارنا لمداد متہم للعقوق اللہ۔

ومن ذلک افانی مراسراً بعد ما انفساخ نکاح امرأۃ مسلمہ باسرتدادھا لمارأیت من تجاسرھن صبادرۃ الی قطع العصمۃ مع عدم امکان استوقاقھن فی بلادنا ولا ضربھن وجبرھن علی الاسلام کما بینتہ فی السیرۃ فتاویٰنا وکم لہ من نظیر۔

وعلی الثانی ان لہ تکلف فیہا سوا یدۃ عن الامام فخر سراج عما نحت فیہ

فہم علمہ اب فتویٰ اس پر ہے کہ مسلمان عورت معاذ اللہ مرتد ہو کر بھی نکاح سے نہیں نکل سکتی وہ بدستور اپنے شوہر مسلمان کے نکاح میں ہے مسلمان ہو کر یا بلا اسلام دوسرے سے نکاح نہیں کر سکتی۔

مبش سے خارج ہے — اور بلاشبہ اس صورت میں مجتہدین فی المذہب کی جانب رجوع ہوگا۔ اگر روایت ہے تو امام سے روایت مختلف آئی ہے یا بلا اختلاف آئی ہے۔

پہلی صورت میں رجوع ان ہی حضرات کی جانب ہوگا — اور جیسے بھی ہو قول امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے خروج نہ ہوگا۔ اور اختلاف سے میری مراد یہ نہیں کہ روایات نوادر، ظاہر الروایہ کے خلاف آئی ہوں۔ اس لئے کہ تو ظاہر الروایہ سے خارج ہے مرجوع عنہ ہے (اس سے خود امام نے رجوع کر لیا ہے) جیسا کہ بحر، خیر علی، شامی وغیرہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور امام نے جس سے رجوع کر لیا وہ ان کا قول نہ رہ گیا — اس تحقیق پر ثابت قدم رہو۔

بصورت دوم (جب کہ روایت، امام سے بلا اختلاف آئی ہے) (۱) یا تو صاحبین امام کے موافق ہوں گے (۲) یا صرف ایک صاحب موافق ہوں گے (۳) یا دونوں حضرات مخالف ہوں گے۔ پہلی صورت میں قطعاً قول امام پر عمل ہوگا۔ اور کسی مجتہد فی المذہب کے لئے ان حضرات کی

ولا شك ان الرجوع اذ ذالك
الح المجتهدين في المذهب -
وان كانت فاما مختلفت عنه ادلا-

على الاول الرجوع اليهم
وكيف ما كان لا يكت خروجا
عن قوله رضی اللہ تعالیٰ عنہ
ولا اعنى بالاختلاف مجئ النوادر
على خلاف الظاهر فان
ما خرج عن ظاهر الرواية
مرجوع عنه كما نص عليه
البحر والخير والشامی وغيرهم
وما رجع عنه لم يبق قول له
فتثبت -

وعلى الثاني اما وافقه صاحباه
او احدهما او خالفاه -

على الاول العمل بقوله قطعاً
ولا يجوز لمجتهد في المذهب

فت : فائدہ ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه -

مخالفت روا نہیں۔ مگر استثنائاً یعنی اسباب
سببہ والی صورتوں میں۔ کہ یہ ان حضرات کی
مخالفت نہیں، بلکہ اس کے خلاف جانے میں
ان کی مخالفت ہے۔

یہی حکم دوسری صورت کا بھی ہے۔ جیسا
کہ اس کی بھی مذکورہ حضرات نے تصریح
فرمائی ہے۔

بصورت سوم۔ (۱) یا تو صاحبین کسی ایک
حکم پر متفق ہوں گے (۲) یا امام کے مخالف ہونے
کے ساتھ باہم بھی مختلف ہوں گے۔ بصورت دوم
مطلقاً قولِ امام پر عمل ہوگا۔ اور بصورت اول
(۱) یا تو مرجعین قولِ صاحبین کی ترجیح پر متفق ہوں گے
(۲) یا قولِ امام کی ترجیح پر متفق ہوں گے (۳) یا یہ
دونوں صورتیں نہ ہوں گی۔ اس طرح کہ ترجیح
کے معاملے میں وہ باہم اختلاف رکھتے ہوں یا
سرے سے کسی کی ترجیح ہی نہ آئی ہو۔

پہلی صورت (صاحبین امام کے مخالف،
باہم متفق ہوں اور تمام مرجعین بھی ان ہی کی ترجیح پر
متفق ہوں) نہ کبھی ہوتی نہ کبھی ہو سکتی ہے مگر ان
ہی چھ اسباب میں سے کسی ایک سبب کی صورت
میں۔ اگر ایسا ہے تو ہم مرجعین کا اتباع کریں گے
کیونکہ یہی ہمارے امام کا بلکہ ہمارے تینوں ائمہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا قول ہے۔ صاحبین کا
قول صوری بھی ہے۔ اور امام کا قول ضروری۔
اور اگر کوئی اپنی انتہائی کوشش اس بات کے لئے

ان یخالفہم الا فی صور الثنییا اعنی
الحوامل الست فانہ لیس
خلافہم بل فی خلافہ
خلافہم۔

وَکَذَٰلِكَ عَلٰی الشَّافِیِّ کَمَا
نصوا علیہ ایضا۔

وَعَلٰی الثَّالِثِ اِمَّا اَنْ
یْتَفِقَا عَلٰی شَیْءٍ وَّاحِدٍ اَوْ خَالَفَا
وَ تَخَالَفَا۔ عَلٰی الثَّانِیِّ الْعَمَلُ
یَقُولُهُ مُطْلَقًا۔ وَعَلٰی الْاَوَّلِ اِمَّا
اَنْ یْتَفِقَا الْمَرْجِعُونَ عَلٰی تَرْجِیحِ
قَوْلِهِمَا اَوْ قَوْلِهِ اَوَّلًا وَّلَا بَاطِلَ
یُخْتَلَفُو فِیْهِ اَدْلٰی اَتَقَدَّرُ
تَرْجِیحِ شَیْءٍ مِنْهُمَا۔

الاول لا کانت ولا یکون
قطا بد الا فی احدی
الحوامل الست، و حیث ان
نتبعہم لانہ قول امامنا
بل ائمتنا الثلثة رضی اللہ
تعالیٰ عنہم صور یا لہما
وضرور یا لہ، وان جہد
احد غایة جہدہ ان
لیستخرج فرعا من غیر الست

صرف کر ڈالے کہ اسباب ستہ والی صورتوں کے علاوہ کوئی ایک جز، یہ ایسا نکال لے جس میں سب کے سب مزجمین نے قولِ امام کے ترک اور قولِ صاحبین کی ترجیح پر اجماع کر رکھا ہو تو ہرگز ہرگز کبھی ایسا کوئی جز، یہ نہ پاسکے گا، ولله الحمد۔

دوسری صورت (صاحبین مخالفین امام ہیں، مزجمین قولِ امام کی ترجیح پر متفق ہیں) میں ظاہر ہے کہ قولِ امام پر عمل ہو گا، بالاجماع اس میں کسی دو فرد کا بھی باہم نزاع نہیں ہو سکتا۔ یہاں تک جو مسائل بیان ہو ان میں کوئی اختلاف نہیں اور سب میں یہی ہے کہ عمل قولِ امام ہی پر ہے جہاں بھی قولِ امام موجود ہو۔

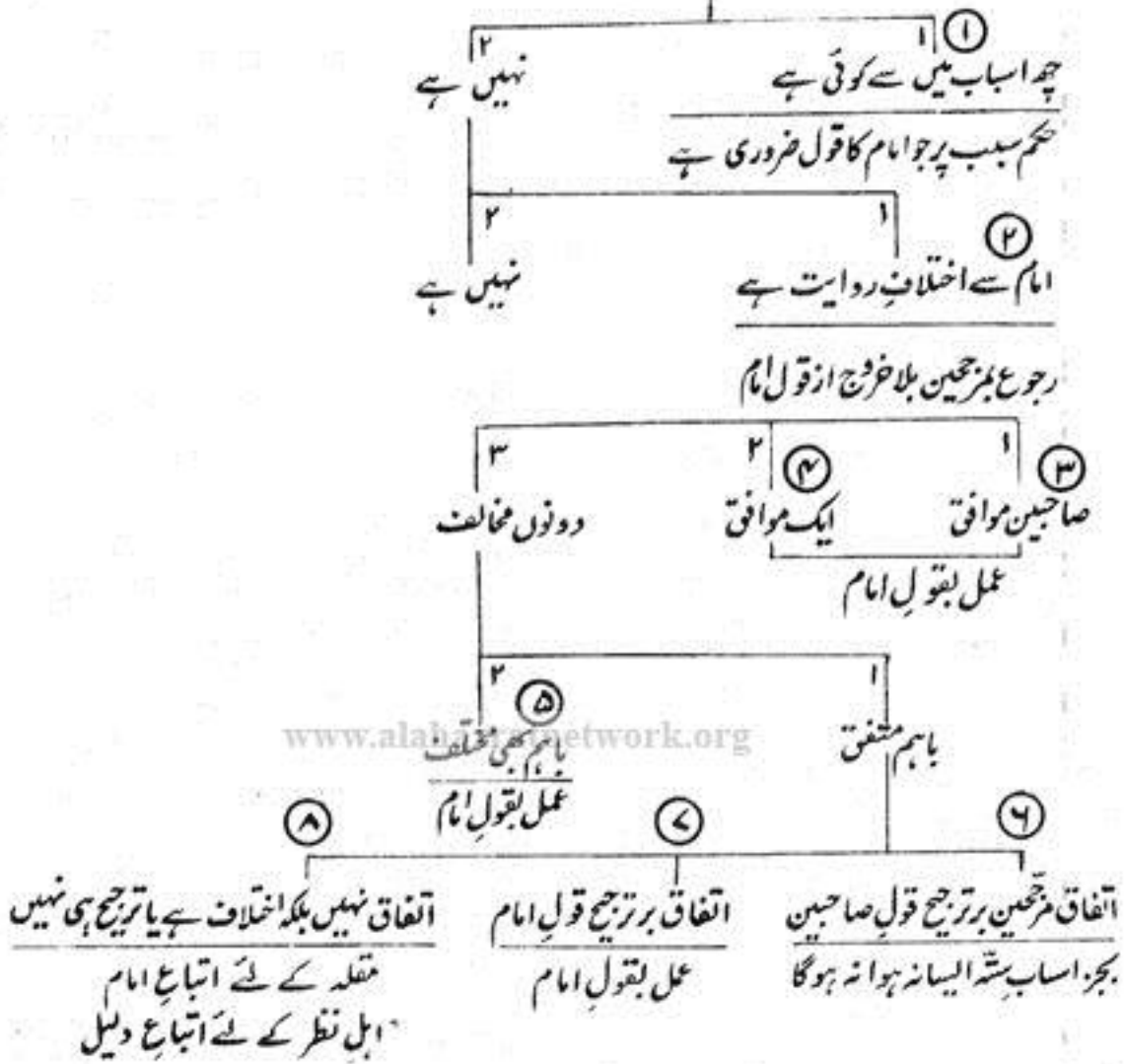
تیسری صورت رہ گئی۔ یہ ان شقوں کی آٹھ صورتوں میں سے آٹھویں صورت ہے۔ اسی میں اختلاف وارد ہے۔ ایک قول ہے کہ یہاں بھی کوئی تخییر نہیں یہاں تک کہ مجتہد کے لئے بھی نہیں، بلکہ اسے قولِ امام ہی کی پیروی کرنا ہے اگرچہ اس کا اجتہاد قولِ صاحبین کو ترجیح دیتا ہو۔ ایک قول ہے کہ مطلقاً تخییر ہے اگرچہ غیر مجتہد ہو۔ اور کلماتِ علماء جس کی تصحیح متفق ہیں وہ یہ ہے کہ مجتہد اور غیر مقلد کا حکم یہاں الگ الگ ہے۔ مقلد قولِ امام کی پیروی کرے گا اور صاحبِ نظر قوتِ دلیل کی پیروی کرے گا۔

اجمع فيه المرجحون عن آخرهم
على ترك قوله واختيار
قولهما فلن يجدنه
ابدا، والله الحمد۔

والثاني ظاهران العمل
بقوله اجماعا لا ينبغى ان ينتطح
فيه عنزات فالمسائل الى
هنا لا خلاف فيها و فيها
جميعا العمل بقول الامام
مهما وجد۔

بقی الثالث وهو ثامن
ثمانية من هذه الشقوق
فهو الذي اتى فيه الخلاف
ف قيل هنا ايضا لا تخير حتى للمجتهد
بل يتبع قول الامام وان ادى
اجتهاده الى ترجيح قولهما
وقيل بل يتخير مطلقا ولو
غير مجتهد والذي اتفقت
كلماتهم على تصحيحه التفصيل بان
المقلد يتبع قول الامام واهل النظر
قوة الدليل۔

مسئلہ اختلافیہ میں



تو تمام صحیح معنیہ کلمات اس پر متحد ثابت ہوئے
 کہ مقلد کو بہر صورت امام ہی کی تقلید کرنا ہے اگرچہ
 کسی ایک مفتی یا چند مفتیوں نے اس کے خلاف
 فتویٰ دیا ہو۔ کیونکہ سب کے سب مفتیوں کا خلاف امام
 افتا۔ بجز صورت استثنائے نہ کبھی ہوا ہے
 نہ ہوگا۔ اور تمام تر تشائش خدا کے لئے ہوسار
 جہانوں کا پروردگار ہے۔ اور اس کا دائمی درود

فقد التأمت الكلمات الصحيحة
 المعتمدة جميعا على ان المقلد
 ليس له الا تقليد الامام وان
 افتى بخلافه مفت او مفتون ،
 فان افتاءهم جميعا بخلافه في غير صور الثنيا
 ما كان وما يكون ، والحمد لله رب العالمين
 وصلواته الدائمة على عالم ما كان

ہو عالم ماکان و مایکون پر، اور ان کی آل، اصحاب،
فرزند اور گروہ پر، ان درودوں میں سب سے
افضل درود جن کاساتوں نے سوال کیا۔

یہ ہے وہ جو کلمات علما کی تلخیص سے ہمیں حاصل ہوا
اور یہی وہ چشمہ صافی ہے جس پر ”بجر“ اترے۔
اب علما کے نصوص ملاحظہ ہوں، ان حضرات
کے طفیل اللہ تعالیٰ نابینائی زائل کرے اور ان کے
صدقے میں ہم سے ہر تکلیف و بلا دور کرے۔

مدعا پر ۲۵ نصوص

(۱-۳) امام سرخسی کی محیط مچھڑ
فتاویٰ ہندیہ میں ہے، ان دو ضابطوں کی معرفت
ضروری ہے اول یہ کہ جب ہمارے اصحاب
ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کسی بات
پر متفق ہوں تو قاضی کو یہ نہیں چاہئے کہ اپنی رے
سے ان کی مخالفت کرے۔ دوم یہ کہ جب
ان حضرات میں باہم اختلاف ہو تو عبد اللہ بن
مبارک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ امام
ابو حنیفہ کا قول لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ
تابعین میں سے تھے اور تابعین کے مقابلہ
میں فتویٰ دیا کرتے تھے اھ۔

یکون، و علی الہ وصحبہ و ابنتہ
و حزبه افضل ما سأل
السانون۔

هذا ما تلخص لنا من كلماتهم
وهو المنهل الصافي الذي وردة البحر۔
فاستمع نصوص العلماء ككشف
الله تعالى بهم العلماء، و جلا بهم
عنا كل بلاء و عناء۔

خمسة و اربعون نصا على المدعى

في محیط الامام السرخسی
ثم الفتاویٰ الهندیة لابد من معرفة
فصلین احد هما انه اذا اتفق اصحابنا
في شئ ابو حنیفة و ابو یوسف و محمد رضی اللہ
تعالیٰ عنہم لاینبغی للقاضی ان یخالفهم
برأیه و الثانی اذا اختلفوا فیما بینہم
قال عبد اللہ بن المبارک رحمہ اللہ
تعالیٰ یؤخذ بقول ابی حنیفة رضی اللہ
تعالیٰ عنہ لانه کان من التابعین و زاحمہم
في الفتویٰ اھ

ف: فائدہ: امامنا رضی اللہ تعالیٰ عنہ من التابعین وقد تراحم ائمتہم فی الفتویٰ۔

لے الفتاویٰ ہندیہ بحوالہ محیط السرخسی کتاب ادب القاضی الباب الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۳/۱۱۲

(۴ - ۵) یہاں علامہ قاسم نے تصحیح میں پھر علامہ شامی نے رد المحتار میں یہ اضافہ کیا: تو ان کا قول زیادہ صحیح اور زیادہ قوی ہوگا جب کہ عصر و زمانہ کا اختلاف نہ ہو۔ اھ

اقول امام سرخسی کا لفظ "اپنی رائے سے" یہ بتاتا ہے کہ ممانعت مجتہد کے لئے ہے۔ اور "نہیں چاہئے" کا معنی یہ ہے کہ "نہ کرے" اس کی دلیل ان کا لفظ "لابد" ضروری ہے۔ کیوں کہ مستحب سے متعلق یہ نہ کہا جائے گا کہ "اس کی معرفت ضروری ہے"۔ اس لئے کہ جس کا ذکر کرنا ضروری نہیں اس کا جاننا بھی ضروری نہیں۔ علم تو عمل ہی کے لئے ہوتا ہے۔

(۶) امام اجل فقیہ النفس قاضی خاں کے فتاویٰ قاضی خاں کے فتاویٰ میں ہے، ہمارے دور میں جب ہمارے مسلک کے مفتی سے کسی مسئلہ میں استفتا اور کسی واقعہ پر سوال ہو تو اگر وہ مسئلہ ہمارے ائمہ سے ظاہر الروایہ میں بلا اختلاف باہمی مروی ہے تو ان ہی کی طرف مائل ہو، ان ہی کے قول پر فتویٰ دے اور اپنی رائے سے ان کی مخالفت نہ کرے اگرچہ وہ پختہ کار مجتہد کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ ظاہر ہی ہے کہ حتیٰ ہمارے ائمہ کے ساتھ ہے اور ان سے متجاوز نہیں۔ اور اس کا اجتہاد ان کے اجتہاد کو نہیں پاسکتا۔ اور ان کے

تراد العلامة قاسم فی تصحیحہ ثم الشامی فی رد المحتار فقوله اسد واقوی ما لم یکن اختلاف عصر و زمانہ اھ۔

اقول وقول السرخسی برأیہ یدل ان النهی للمجتهد ولا ینبغی ای لا یفعل بدلیل قوله لا ید فلا یقال للمستحب لابد من معرفتہ اذا ما لا یحتاج الی فعله لا یحتاج الی معرفتہ انما العلم للعمل۔ وفي فتاوی الامام الاجل فقیہ النفس قاضی خاں المفتی فی زماننا من اصحابنا اذا استفتی فی مسألة وسئل عن واقعات كانت المسألة مرویة عن اصحابنا فی الروایات الظاہرة بلا خلاف بینہم فانه یمیل الیہم ویفتی بقولہم ولا یخالفہم برأیہ وان کان مجتہدا متقنا لان الظاہرات یکون الحق مع اصحابنا ولا یعدوہم و اجتہادہ لا یمیلہ اجتہادہم و

مخالف کے قول پر نظر نہ کرے نہ اس کی حجت قبول کرے اس لئے کہ وہ دلائل سے آشنا تھے اور انہوں نے ثابت صحیح اور غیر ثابت صحیح کے درمیان امتیاز بھی کر لیا۔

(۲) اگر مسئلہ میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے تو اگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ان کے صاحبین میں سے کوئی ایک ہیں تو ان ہی دونوں حضرات (امام اور صاحبین میں سے ایک) کا قول لیا جائے گا کیوں کہ ان میں شرطیں فراہم، اور دلائل صواب مجتمع ہیں۔

(۳) اور اگر اس مسئلہ میں صاحبین امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے برخلاف ہیں تو یہ اختلاف اگر عصر زمان کا اختلاف ہے۔ جیسے گواد کی ظاہری عدالت پر فیصلہ کا حکم۔ تو صاحبین کا قول لیا جائے گا کیونکہ لوگوں کے حالات بدل چکے ہیں۔ اور مزارعت، معاملات اور ایسے ہی دیگر مسائل میں صاحبین کا قول اختیار ہوگا کیونکہ متاخرین اس پر اتفاق کر چکے ہیں۔ (۴) اور اس کے ماسوا میں بعض نے کہا کہ مجتہد کو اختیار ہوگا اور جس نتیجے تک اس کی رائے پہنچے وہ اس پر عمل کرے گا۔ اور عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول لے گا ۱ھ۔

اقول ہمارے رب ہی کی ذات کے لئے حمد ہے۔ امام قاضی خاں نے ہمارے

لا ينظر الى قول من خالفهم و لا تقبل حجتهم لانهم عرفوا الادلة وميزوا بين ما صح و ثبت وبين ضده فان كانت المسألة مختلفا فيها بين اصحابنا فان كان مع ابي حنيفة رحمه الله تعالى احد صاحبيه يؤخذ بقولهما لوفور الشرائط و استجماع ادلة الصواب فيهما وان خالف ابا حنيفة رحمه الله تعالى صاحبا في ذلك فان كان اختلافهم اختلاف عصر و زمان كالقضاء بظاهر العدالة يأخذ بقول صاحبيه لتغير احوال الناس و في المزارعة و المعاملة و نحوهما يختار قولهما لاجتماع المتأخرين على ذلك و فيما سوى ذلك قال بعضهم يتخير المجتهد و يعمل بما افضى اليه سآيه و قال عبد الله بن المبارك يأخذ بقول ابي حنيفة رحمه الله تعالى ۱ھ۔

اقول ولو جبه ربنا الحمد اتي بكل ما قصدناه فاستثنى

مقصود سے متعلق سب کچھ بیان کر دیا۔ تعامل اور اس مسئلے کا جس میں حالات کے بدلنے سے حکم بدل گیا ہے، استثناء کر کے ہمارے ذکر کردہ اسبابِ مستہ کو جمع کر دیا۔ یہ صراحت بھی فرمادی کہ صحابین میں سے کوئی ایک جب امام کے موافق ہوں تو اصحابِ نظر کے لئے امام کی مخالفت روا نہیں۔ اگر دونوں ہی ان کے موافق ہیں تو کیونکر روا ہوگی؟ پھر ماسوا مسائل میں جو دو قول بیان کئے ہیں ان کے درمیان مقلد کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ قول اول میں تخییر کو مجتہد سے مقید کر کے یہ افادہ کر دیا کہ غیر مجتہد کو اختیار نہیں۔ اور قول دوم میں جب مجتہد کو تخییر سے منع کیا تو مقلد کو تو اور زیادہ منع کریں گے۔ اس طرح دونوں قول اس بات پر متفق تھے کہ مقلد کو تخییر نہیں بلکہ اسے امام ہی کا اتباع کرنا ہے۔ یہی مقصود ہے۔

(۷-۱۰) فتاویٰ سراجیہ، النہر الفائق، پھر ہندیہ و حموی اور بہت سی کتابوں میں ہے؛ الفاظ سراجیہ کے ہیں؛

فتویٰ مطلقاً قول امام ابو حنیفہ پر ہو گا۔ پھر امام ابو یوسف پھر امام محمد پھر امام زینر۔ اور امام حسن کے قول پر سراجیہ سے شرح عقود وغیرہ میں "والحسن" واو کے ساتھ نقل کیا ہے۔ یہی درختار کا بھی مفاد ہے۔ لیکن میرے نسخہ سراجیہ میں "ثم الحسن" ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (۱۲ منہ)

ص ۱۵۷ مطبع نوکسٹور کنوئو الجواب والنبیہ علی الجواب

التعامل وما تغیر فیہ الحكم لتغیر الاحوال فقد جمع الوجوه الستة الذی ذکرناھا، ونص ان اهل النظر لیس لهم خلاف الامام اذا وافقه احد صاحبیه فکیف اذا وافقاه۔

ثم ما ذکر من القولین فیما عداھا لا خلف بینہما فی المقلد فالاول بتقید التخییر بالمجتہد افاد ان لاخیار لغیرہ و الثاني حیث منع المجتہد عن التخییر فهو للمقلد امنع فاتفق القولان علی ان المقلد لا یتخیر بل یتبع الامام وهو السام۔

وفي الفتاوی السراجیة والنہر الفائق ثم الرندیة و الحموی و کثیر من الکتب واللفظ للسراجیة؛

الفتوی علی الاطلاق علی قول ابی حنیفہ ثم ابی یوسف ثم محمد ثم زینر و الحسن و عہ ہکذا نقل عنہا فی شرح العقود وغیرہ والحسن بالواو وهو مفاد الدسکن فی نسختی السراجیة ثم الحسن واللہ تعالیٰ اعلم (۱۲ منہ)

ص ۱۵۷ مطبع نوکسٹور کنوئو الجواب والنبیہ علی الجواب

اور نہر میں ثم الحسن ہے (پھر امام حسن)۔
اقول لفظ نہر "ثم الحسن" عمدہ ہے کیونکہ امام زفر کی ان سے برتری ناقابل انکار ہے۔ لیکن علامہ شامی لکھتے ہیں کہ "داو" ہی کتابوں میں مشہور ہے اھ۔ اور ترتیب مذکور اس صورت میں مقصود ہے جب امام کا قول نہ ملے۔ (۱۱) پھر میں نے دیکھا کہ علامہ شامی نے شرح عقود میں اس کی صراحت بھی فرمائی ہے وہ فرماتے ہیں، جب امام کا کوئی نص نہ ملے تو امام ابو یوسف کا قول مقدم ہوگا پھر امام محمد کا۔ الخ۔ اور فرماتے ہیں، ظاہر یہ ہے کہ یہ غیر مجتہد کے حق میں ہے۔ رہا مفتی مجتہد تو یہ اسے اختیار کرے گا جس کی دلیل اس کے نزدیک راجح ہو۔ اھ۔

اقول یعنی جب امام کا قول اسے نہ ملے تو وہ ترتیب کا پابند نہیں کہ امام ثانی ہی کے قول کی پیروی کرے اگرچہ اس کا اجتہاد امام ثالث کے قول پر جائے، جیسے اس صورت میں بالاتفاق اسے اختیار نہیں جب امام کے ساتھ صاحبین یا ان میں سے ایک ہوں۔ اور علامہ شامی نے جس کو ظاہر کہہ کر بیان کیا وہ ظاہر ہے۔ پھر سراجیہ

اقول وهو حسن فان مكانة
 نرفرمما لا ينكر لکن قال ش السواد
 هي المشهورة في الكتب اھ ومعنى
 الترتيب اى اذا لم يجد قول
 الامام سرايت الشامى صرح به
 في شرح عقوده حيث قال
 اذا لم يوجد للامام نص
 يقدم قول ابى يوسف ثم محمد
 قال والظاهر ان هذا فى
 حق غير المجتهد، اما
 المفتى المجتهد فيتخير بما يتوجه
 عنده دليله اھ۔

اقول اى اذا لم يجد قول
 الامام لا يتقيد بالترتيب فيتبع
 قول الثانى وان ادى سايه الى قول
 الثالث كما كان لا يتخير اتفاقا اذا كان
 مع الامام صاحبا او احدهما
 والذى استظهره ظاهرا
 ثم قال اعنى السراجية

۴۲/۲	مطبع مجتبائی دہلی	کتاب القضاء	۱۷ الدر المختار بحوالہ النهر
۵۹۹/۳	قدیمی کتب خانہ کراچی	کتاب القضاء	النهر الفائق شرح کنز الدقائق
۳۰۲/۳	" " "	" " "	۱۷ رد المختار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی لاطلاق
۲۷/۱	سہیل اکیڈمی لاہور	رسالہ من رسائل ابن عابدین	۳ شرح عقود رسم المفتی

اور نہر میں یہ بھی ہے: کہا گیا کہ جب امام ابوحنیفہ ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف تو مفتی کو اختیار ہے۔ اور قول اول اصح ہے جب کہ مفتی صاحب اجتہاد نہ ہو اھ۔

(۱۲-۱۵) تنویر الابصار اور درمختار میں ہے، عبارت تنویر قوسین میں ہے (۱۲م) مفتی کی طرح قاضی بھی (مطلقاً قول امام کو لگا)۔ یہی اصح ہے۔ فنیہ و سر اجیہ۔ اور حاوی میں قوت دلیل کے اعتبار کو صحیح کہا ہے۔ اور قول اول زیادہ ضبط والا ہے نہر۔ (اور تخمیر نہ ہوگی مگر جب کہ وہ صاحب اجتہاد ہو)۔ اھ۔

(۱۴-۱۷) طحاوی کے شروع میں ہے، مصنف نے جو ذکر کیا ہے اسی کو ادب المقال میں صحیح کہا ہے اھ۔

(۱۸) بحر میں ہے، جیسا کہ گزرا: علمائے اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ فتویٰ قول امام پر ہو گا اھ۔ علامہ شامی لکھتے ہیں: عبارت درمختار و هو الاصح کا مقابل وہ ہے جو حاوی کے حوالے سے آ رہا ہے اور وہ جو جامع الفصولین میں ہے

والنهر وقيل اذا كانت ابوحنيفة في جانب وصاحباة في جانب فالمفتي بالخيار والاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا اھ وفي التنوير والدر (ياخذ) القاضى كالمفتي (بقول ابي حنيفة على الاطلاق) وهو الاصح منية و سراجية وصحة في الحاوي اعتبارا قوة المدرك والاول اضبط نهـر (ولا يخير الا اذا كانت مجتهدا) اھ وفي صدر ط ماذكرة المصنف صححه في ادب اطفال اھ وفي البحر كما مر قد صححوا ان الافتاء بقول الامام اھ وقال ش قوله و هو الاصح مقابله ما يأتي عن الحاوي و ما في جامع الفصولين من

- ۱۔ الفتاوى السراجية كتاب ادب المفتي والتبنيہ علی الجواب مطبع نوکشور کھنؤ ص ۱۵۷
 ۲۔ الدر المختار شرح كذا الدقائق كتاب القضاء قديمي كتب خانہ کراچی ۵۹۹/۳
 ۳۔ الدر المختار كتاب القضاء مطبع مجتباتی دہلی ۷۲/۲
 ۴۔ حاشية الطحاوی علی الدر المختار مقدمة الكتاب المكتبة العربية کوئٹہ ۴۸/۱
 ۵۔ البحر الرائق كتاب القضاء فصل يجوز تعلية من شارح ايج ايم سعید پنی کراچی ۲۶۹/۶

کہ: اگر صاحبین میں سے کوئی ایک، امام کے ساتھ ہوں تو قولِ امام لیا جائے گا۔ اور اگر صاحبین مخالفتِ امام ہوں تو بھی ایک قول یہی ہے دوسرا قول یہ ہے کہ تخییر ہوگی مگر اس مسئلے کے اندر جس میں تبدیلیِ زمانہ کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوا ہو جیسے ظاہر عدالت پر فیصلہ کرنے کا مسئلہ اور مزارعت و معاملات جیسے مسائل جن میں متاخرین کا اجماع ہو چکا ہے کہ ان سب میں قولِ صاحبین اختیار کیا جائے گا اھ۔

درمختار کے شروع میں ہے جیسا کہ سراجیہ وغیرہا میں مذکور ہے اصح یہ ہے کہ مطلقاً قولِ امام پر فتویٰ دیا جائے گا۔ اور حاوی قدسی میں قوتِ دلیل کے اعتبار کو صحیح کہا ہے اھ۔

ظہطاوی لکھتے ہیں: درمختار میں مذکور اصح کا مقابل وہ ہے جو بعد میں صحیح فی الحاوی — حاوی نے اعتبارِ دلیل کو صحیح کہا لکھ کر بیان کیا ہے۔ اھ۔

علامہ شامی سراجیہ کی عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: اصح کا مقابل کلام شارح میں مذکور نہیں۔ فافہم (تو سمجھو)۔ اھ۔ اس لفظ

انہ لومعه احد صاحبیہ
اخذ بقوله وان خالفاه قيل
كذلك وقيل يخير الا فيما كان
الاختلاف بحسب تغير الزمان
كالحكم بظاهر العدالة
وفيما اجمع المتأخرون
عليه كالمنارعة والمعاملة
فيختار قولهما وفي صدر
الدر الاصح كما في
السراجية وغيرها انه
يفق بقول الامام على
الاطلاق وصح في الحاوی القدسی
قوة المدرك اھ قال ط قوله
والاصح مقابله قوله بعد
وصح في الحاوی اھ۔

وقال ش بعد نقل عبارة
السراجية مقابل الاصح غير
مذکور فی کلام الشارح فافہم اھ۔

۳۰۲/۴	دار احياء التراث العربی بیروت	رد المحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق
۱۴/۱	مطبع مجتہائی دہلی	رد المحتار رسم المفتی
۴۹/۱	المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ	حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار
۴۸/۱	دار احياء التراث العربی بیروت	رد المحتار

سے طحاوی پر تعریض مقصود ہے۔
اقول یہاں چند امور پر متنبہ ہونا
 ضروری ہے :

اولاً صاحب تنویر کا قول "مطلقاً"
 قول امام کو لے گا "غیر مجتہد سے خاص ہے۔
 مگر شارح نے عبارت متن "اور تخییر نہ ہوگی" سے
 پہلے دونوں تصحیحوں کا تذکرہ درمیان میں رکھ
 دیا جس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ حکم اول (اخذہ
 قول امام) میں اطلاق ہے۔ یہاں تک کہ
 سید طحاوی نے یہ سمجھ لیا کہ شارح کا قول "صحیح
 فی الحاوی" اسی اطلاق کا مقابل ہے جو کلام
 مصنف میں ہے حالانکہ مصنف کی عبارت
 میں صراحتاً **وہ الس سے مقید ہے کہ "جب کہ**
وہ صاحب اجتہاد نہ ہو۔"

ثانیاً حاوی میں جس قول کو صحیح کہا ہے
 بعینہ وہی ہے جسے سراجیہ، منیہ، ادب المقال
 وغیرہ میں صحیح کہا ہے، فرق صرف تعبیر کا ہے۔
 ان حضرات نے یوں کہا کہ؛ مقلد کو تخییر نہیں
 بلکہ اسے قول امام ہی کی پیروی کرنی ہے۔
 اور حاوی نے یوں کہا کہ اصح یہ ہے کہ مجتہد کو

یرید بہ التعریض علی ط۔
اقول ہننا موسو لابدا
 من التنبہ لہا:

فاولاً اقحم الدر ذکر
 فی التصحیحین قبل قول المصنف و
 لایخیر الخ فاوہم الاطلاق فی
 الحکم الاول حتی **قال**
 ط قوله صحح فی الحاوی
 مقابل الاطلاق الذی
 فی المصنف **ام** مع ان صریح
 نص المصنف تفسیراً بما اذا
 لم یکن مجتہداً۔

وثانیاً ما صححہ فی الحاوی
 عین ما صححہ فی السراجیة
 والمنیة وادب المقال وغیرہا وانما
 الفرق فی التعبير فرہم قالوا الاصح ان
 المقلد لایخیر بل یتبع قول الامام
 وهو قال الاصح ان المجتہد

۱: تطفل علی الدر المختار۔
۲: معروضۃ علی العلامة ط۔

یتخیر لانت قوۃ الدلیل انہا
 یعرفہا ہونیستحیل ان یکون
 مقابل الاصح ما صححہ فی الحاوی
 بل مقابلہ التخییر مطلقا اذا
 خالفناہ معا کما
 ہو مفاد اطلاق القیل المذکور
 فی السراجیۃ والتقیید بقول الامام
 مطلقا وان خالفناہ معا والمفتی
 مجتہد کما ہو مفاد اطلاق ما
 صدر بہ فیہا۔

تخییر ہوگی اس لئے کہ دلیل کی قوت سے آشنا
 وہی ہوگا۔ جب حقیقت یہ ہے تو محال ہے کہ اصح
 کا مقابل وہ ہو جسے حاوی میں اصح کہا، بلکہ اس کا
 مقابل یہ ہے کہ (۱) مطلقاً تخییر ہوگی جب کہ
 صاحبین مخالف امام ہوں۔ جیسا کہ سراجیہ
 میں مذکور "قیل۔ کہا گیا" کا مفاد ہے۔
 (۲) اور یہ کہ مطلقاً قول امام کی پابندی ہے
 اگرچہ صاحبین ان کے مخالف اور مفتی صاحب
 اجتہاد ہو۔ جیسا کہ یہ اس کلام کے اطلاق کا
 مفاد ہے جسے سراجیہ کے اندر شروع میں ذکر کیا۔
 [اس میں پہلے یہ کہا کہ "فتویٰ مطلقاً قول امام پر
 ہے۔" پھر یہ لکھا: "کہا گیا کہ جب امام ایک
 جانب اور صاحبین دوسری جانب ہوں تو مفتی
 کو اختیار ہے۔" اس کے متصل یہ کہا کہ: "اول
 اصح ہے جب کہ مفتی صاحب اجتہاد نہ ہو۔" آغاز
 کلام سے پتا چلا کہ مجتہد غیر مجتہد سب کے لئے قول امام
 کی پابندی ہے، درمیانی قول سے معلوم ہوا کہ
 مخالفت صاحبین کی صورت میں سب کے لئے
 تخییر ہے۔ آخر والی تصحیح سے معلوم ہوا کہ غیر مجتہد
 کے لئے تو مطلقاً قول امام کی پابندی ہے اور مجتہد
 کے لئے مخالفت صاحبین کی صورت میں اختیار

ہے [۱۲م]

جب ایسا ہے تو اول کو "زیادہ ضبط والا" کہہ کر

۲
 فلا وجہ لترجیح الاول علیہ بانہ

۱: معروضۃ علیہ و علی العلامۃ ش۔

۲: تطفل علی النہر و علی الدر۔

اضبط -

تصحیح حاوی پر اسے ترجیح دینے کا کوئی معنی نہیں
 [تصحیح حاوی اور تصحیح اول تو بعینہ ایک ہیں ۱۲] (۱۹ - ۲۱) حضرات مجلسی، طحطاوی و شامی
 نے کلام سراجیہ اور کلام حاوی میں تطبیق کے لئے
 یہ کہا کہ جس کے پاس مدرک و دلیل کی قوت سے
 آگاہی کی قدرت ہو وہ اپنے دریافت کردہ قوی
 قول پر فتویٰ دے گا ورنہ وہی ترتیب ہوگی اھ۔
 شامی فرماتے ہیں: اس پر سراجیہ کی یہ عبارت
 دلالت کر رہی ہے؛ اور اول اصح ہے جب کہ
 مفتی صاحب اجتہاد نہ ہو! اھ۔

اقول فرق تعبیر کوئی معنوی اختلاف
 ہے ہی نہیں کہ تطبیق دی جائے۔ الحاصل
 ان دونوں بیچوں میں مقابلہ کا تو تم بہت عجیب
 ہے اور اس سے زیادہ عجیب یہ کہ علامہ شامی
 شروع کتاب میں اس پر متنبہ ہوئے پھر
 کتاب القضاء میں جا کر اس وہم میں پڑ گئے۔
 تو پاکی اس ذات کے لئے جسے فراموشی و
 نسیان نہیں۔

وقد قال ح ط ش في التوفيق
 بين ما في السراجية والحاوي
 ان من كان له قوة ادراك قوة
 المدرك يفتي بالقول القوي المدرك
 و الا فالترتيب له اھ۔ قال ش
 يدل عليه قول السراجية والاول
 اصح اذا لم تكن المفتي
 مجتهدا اھ۔ و

اقول فرق التعبير لا يكون
 خلافا حتى يوفق و بالجمله فتوهم
 المقابلة بينهما اعجب و اعجب
 منه ان العلامة ش تنبه له
 في صدر الكتاب ثم وقع فيه
 في كتاب القضاء فسبحن من
 لا ينسى -

ف: معروضه على العلامة ح و على ط و على ش -

و: معروضه على ش -

۴۹/۱	المكتبة العربية كوتة	رسم مفتي	الحاشية الطحطاوي على الدر المختار
۴۸/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	رد المختار
"	"	"	کھ

ثالثاً اسی طرح اس کا مقابلہ وہ

بھی نہیں جو جامع الفصولین میں ہے اس لئے کہ اس کا کلام تو بعینہ وہی ہے جو خانیر کا ہے، اسی سے "ح" کا مزدے کر نقل بھی کیا ہے۔ اس اختیار کو اس سے مقید کیا ہے کہ مفتی مجتہد ہو تو سب نے ایک موقف اختیار کیا ہے اور وہم اس اختیار سے پیدا ہوا ہے جو نقل میں واقع ہوا ہے۔ جامع کی عبارت اس طرح ہے؛

(۲۲) اگر امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ ان کے صاحبین میں سے کوئی ایک ہوں تو ان ہی دونوں (امام اور وہ ایک صاحب) کے قول کو لے۔ اور اگر صاحبین "ح" کے مخالف ہوں تو اگر ان حضرات کا اختلاف بلحاظ زمان ہے تو صاحبین کا قول لے۔ اور مزارعت و معاشرت میں صاحبین ہی کا قول اختیار کرے کیوں کہ اسی پر اجماع متأخرین ہے۔ ان صورتوں کے ماسوا میں ایک قول یہ ہے کہ مجتہد کو تخییر ہے اور ایک قول یہ ہے کہ امام ح رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہی قول لینا ہے۔ ۱۱۔ اس سے شبہہ منکشف ہو گیا۔

رابعاً سب سے اہم اس وہم کو دور کرنا ہے جو عبارت درمختار نے پیدا کیا کہ حاوی کے نزدیک قوت دلیل کے اعتبار کو واضح ۲: تطفل علی الدر۔

ثالثاً كذلك لا يقابلہ ما

فی جامع الفصولین فانہ عین ما فی الخانیة وانما نقلہ عنہا بمرمز ح و فیہ تقیید التخییر بالمجتہد فالکل و مرد و امور دا و احدا و انہا ینشو التوہم لا تقصار وقع فی النقل عنہ فان نصہ لومع ح رضی اللہ تعالیٰ عنہ احد صاحبیہ یاخذ بقولہما ولو خالف ح صاحبہا فلو کان اختلافہم بحسب الزمان یاخذ بقول صاحبیہ و فی النزاع و المعاملة ینتار قولہما لاجماع المتأخرین و فیما عد اذک قیل یخیر المجتہد و قیل یاخذ بقول ح رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۱۱ فانکشف الشبهة۔

ورابعاً اہم من الكل

دفع ما اوہبہ عبارة الدر من ان تصحیح الحاوی اعتبار قوۃ ۱: معروضۃ علیہ۔

قرار دینا مطلقاً ہے یہ وہم پیدا ہونے کی وجہ
یہ ہے کہ درمختار میں عبارت حاوی کے صرف
ایک ٹکڑے پر اقتصار ہے۔ حقیقت یوں نہیں
کیوں کہ حاوی قدسی کی پوری عبارت یہ ہے :
(۲۳) جب امام ابو یوسف و امام محمد کا قول ،
قول امام کے موافق ہو تو اس سے تجاوز کیا جائیگا
مگر اُس صورت میں جب کہ ضرورت درپیش ہو اور
معلوم ہو کہ اگر امام ابو حنیفہ بھی اسے دیکھتے جو
بعد والوں نے دیکھا تو اسی پر فتویٰ دیتے —
یہی حکم اُس وقت بھی ہے جب صاحبین میں سے
کوئی ایک، امام کے ساتھ ہوں۔ اگر دونوں ہی حضرا
ظاہر میں مخالف امام ہوں تو بعض مشایخ نے
فرمایا کہ ظاہر قول امام کو لے۔ اور بعض مشایخ
نے فرمایا کہ مفتی کو دونوں کا اختیار ہے۔ اگر چاہے
تو ظاہر قول امام پر فتویٰ دے اور چاہے تو ظاہر
قول صاحبین پر فتویٰ دے۔ اور اصح یہ ہے
کہ اعتباراً قوتِ دلیل کا ہے اھ (حاوی قدسی)
دیکھئے بعینہ وہی بات ہے جو خانہ میں ہے
ذرا بھی اس کے خلاف نہیں۔ کیوں کہ حاوی
نے بھی امام کے ساتھ موافقت صاحبین کی صورت

المدرک مطلقاً لاقتصاراً من نصہ
علی فصل واحد و لیس كذلك
فتی الحاوی القدسی متی کانت
قول ابی یوسف و محمد موافق قولہ
لا یتعدی عنہ الا فیما مست
الیہ الضرورة و علم انه لو کان
ابو حنیفہ رأی ما ساد الا فتی بہ
و کذا اذا کانت احدهما معہ فان
خالفاه فی الظاهر
قال بعض المشایخ یاخذ
بظاہر قولہ و قال
بعضهم المفتی مخیر بینہما
ان شاء ا فتی بظاہر
قولہ وان شاء ا فتی
بظاہر قولہما و الاصح ان
العبرة بقوة الدلیل اھ۔

فہذا کما تری عین ما
فی الخانیة لا یخالفہا فی
شئ فقد النزم اتباع قول الامام اذا وافقہ

عہ چاروں جگہ لفظ ”ظاہر“ سے مراد
ظاہر الروایہ ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ المراد بالظاہر فی المواضع الاربعہ
ظاہر الروایة ۱۲ منہ۔

میں، اسی طرح صرف ایک صاحب کی موافقت کی صورت میں قولِ امام ہی کا اتباع لازم کیلئے ہے۔ اور قوتِ دلیل کے اعتبار کو اصح صرف اُس صورت میں قرار دیا ہے جب دونوں ہی حضرات، مخالفِ امام ہوں۔ اسے مطلقاً اصح نہ ٹھہرا جیسا کہ عبارت درمختار نے وہم سپیدا کیا۔ اور معلوم ہے کہ دلیل کی قوت اور ضعف کی معرفت خاص اہل نظر کا حصہ ہے۔ تو یہ تصحیح اسی کے مطابق ہے جسے خانیہ نے مقدم رکھا۔ یعنی یہ کہ مجتہد کے لئے تخییر ہے۔ اس لئے کہ قاضی خاں اسی کو مقدم کرتے ہیں جو اظہر و اشہر ہو۔

معلوم ہو چکا کہ دونوں میں کوئی منسرق و اختلاف نہیں تو اسے یاد رکھنا چاہئے تاکہ مرادِ حاوی سمجھنے میں لغزش نہ ہو کیوں کہ لوگ ان کا صرف آخری ٹکڑا "اعتبار قوتِ دلیل کا ہے" نقل کرتے ہیں، جس سے خیال ہوتا ہے کہ ان کا یہ حکم تمام ہی صورتوں کے لئے ہے۔ حالانکہ یہ صرف اُس صورت کے لئے ہے جب دونوں حضرات مخالفِ امام ہوں۔

یہاں علامہ شامی سے کلام جامع الفصولین کی نقل میں اور صاحبِ در سے کلام حاوی کی نقل میں جو واقع ہوا اور دونوں میں جو اختصار مجمل در آیا

صاحبہاہ وکذا اذا دافقہ احدہما
وانما جعل الاصح العبرة بقوۃ
الدلیل اذا خالفہ معالما مطلقا کما
اوہمہ الدر ومعلوم ان معرفۃ
قوۃ الدلیل وضعفہ خاص باہل
النظر فوافق تقدیم الخانیۃ
تخییر المجتہد لانہ انما
یقدم الاظہر الاشہر۔

وقد علمت ان لا خلف
فاحفظ هذا کیلا تنزل فی فہم
مرادہ حیث ینقلون عنہ
القطعة الاخیرة فقط ان العبرة
بقوۃ الدلیل فقطن عمومہ
للصور وانما ہوفی ما اذا
خالفہ معا

و یا مثال ما وقع ہہنا فی نقل ش کلام
جامع الفصولین و نقل الدر
کلام الحاوی وما وقع فیہما من

۱ : ما قدم الامام قاضی خان فهو الاظہر الاشہر۔

۲ : لیجتنب النقل بالواسطۃ مہما ممکن۔

ایسی ہی باتوں کے پیش نظر یہ متعین ہو جاتا ہے کہ منقول عنہ کے موجود اور دستیاب ہونے کی صورت میں اس کی مراجعت کر لینا چاہئے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سے کوئی ایسی بات منکشف ہو جو نقل سے ظاہر نہیں ہوتی اگرچہ نقل کرنے والے ثقہ و معتمد ہیں۔ اسے یاد رکھیں۔

(۲۴) شرح عقود میں حاوی کا کلام نقل کرنے کے بعد تحریر ہے: حاصل یہ کہ جب امام ابوحنیفہ اور صاحبین کسی حکم پر متفق ہوں تو اس سے عدول جائز نہیں۔ مگر ضرورت کے سبب۔ یوں ہی جب صاحبین میں سے ایک ان کے موافق ہوں۔ لیکن جب امام کسی حکم میں صاحبین سے علیحدہ ہوں اور دونوں حضرات اس میں امام کے برخلاف ہوں تو اگر یہ بھی الگ الگ ایک حکم رکھتے ہوں اس طرح کہ کسی ایک بات پر متفق نہ ہوں تو بھی ظاہر یہی ہے کہ ترجیح قول امام کو ہوگی۔

اقول یہ ایک نفیس نکتہ ہے جس کا افادہ فرمایا اور ان کے ایسے عمدہ افادات بہت ہیں۔ اور حقیقت وہی ہے جو انہوں نے بیان کی۔ اس لئے کہ خانیہ میں ہے: صاحبین کا قول لیا جائے گا، اور یہ بھی ہے صاحبین

الاقصار المخل يتعين انه ينبغي مراجعة المنقول عنه اذا وجد قريبا ظهر شيء لا يظهر مما نقل وان كانت النقلة ثقاة معتمدين فاحفظ۔

وقد قال في شرح العقود بعد نقله ما في الحاوي (الحاصل) انه اذا اتفق ابوحنيفة وصاحباہ على جواب لم يجز العدول عنه الا للضرورة وكذا اذا وافقه احدهما واما اذا انفرد عنهما بجواب وخالفاه فيد فات الفرد كل منهما بجواب ايضا بات لم يتفقا على شيء واحد فالظاهر ترجيح قوله ايضا۔

اقول وهذا نفيسة افادها وكم له من فوائد اجادها والامر كما قال لقول الخانية يأخذ بقول صاحبيه و

ف: الترجيح لقول الامام اي بلا خلاف اذا خالفوا وتخالفوا۔

شرح عقود رسم المفتحة بحوالہ الحاوی القدسی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیدمی لاہور ۱/۲۶

کا قول اختیار ہوگا — اور سراجیہ وغیرہا میں ہے کہ: اور صاحبین ایک طرف ہوں لیکن جب

علامہ شامی آگے لکھتے ہیں: لیکن جب صاحبین امام کے مخالفت ہوں اور باہم ایک حکم پر متفق ہوں یہاں تک کہ امام ایک طرف ہو گئے ہوں اور صاحبین ایک طرف۔ تو کہا گیا کہ اس صورت میں قول امام کو ہی ترجیح ہوگی — یہ امام عبداللہ بن مبارک کا قول ہے — اور کہا گیا کہ مفتی کو اختیار ہوگا — اور سراجیہ کا کلام: اول اصح ہے جب کہ مفتی صاحب اجتہاد نہ ہو۔ یہ مفتی کے مجتہد ہونے کی صورت میں قول ثانی کی ترجیح کا افادہ کر رہا ہے — تخییر مفتی کا معنی یہ ہے کہ دلیل میں نظر کرنے کے بعد اس پر جو منکشف ہو اسی پر وہ فتویٰ دے گا اور اس پر قول امام کی پابندی متعین نہ ہوگی اسی کی حاوی میں تصحیح کی ہے ان الفاظ سے: اصح یہ ہے کہ اعتبار قوت دلیل کا ہوگا — اس لئے کہ قوت دلیل کا اعتبار

قولہما یختار قولہما و قول السراجیة وغیرہا و صاحبہ فی جانب -

قال و اما اذا خالفاه و اتفقا علی جواب واحد حتی صار هو فی جانب و ہما فی جانب فقیل یترجح قولہ ایضا و ہذا قول الامام عبداللہ بن المبارک و قیل یتخیر المفتی و قول السراجیة و الاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا یفید اختیار القول الثانی ان کان المفتی مجتہدا و معنی تخییرہ انہ ینظر فی الدلیل فیفتی بما یظہر لہ و لا یتعین علیہ قول الامام و ہذا الذی صححہ فی الحاوی ایضا بقولہ و الاصح ان العبرة لقوة الدلیل لان اعتبار قوت

لہ خانیہ کی دونوں عبارت اس صورت سے مقید ہے جب صاحبین ہم رائے ہونے کے ساتھ خلافت امام ہوں اور ان کا یہ اختلاف اسباب ستہ کی صورتوں میں سے تغیر زمان و عرف کی حالت میں ہو۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب اسباب ستہ کی بنا پر اختلاف نہ ہو اور صاحبین مخالفت امام ہونے کے ساتھ ایک رائے پر نہ ہوں تو ان کا قول نہیں لیا جائے گا بلکہ قول امام کا اتباع ہوگا۔ اسی طرح سراجیہ وغیرہا میں تخییر مفتی کا حکم اسی صورت میں مذکور ہے جب صاحبین ایک ساتھ ہوں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر مخالفت امام کے ساتھ ان میں باہم اتفاق نہ ہو تو مفتی کے لئے تخییر نہیں بلکہ قول امام ہی کی پابندی ہے ۱۲ محمد احمد مصباحی

فرمایا ہے: لیکن ہم پہلے بتا چکے کہ امام سے نقل شدہ ان کا ارشاد ”جب حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے“ اس پر محمول ہے جو مذہب سے بالکل خارج نہ ہو۔ جیسا کہ تقریر سابق سے ہم پر منکشف ہوا۔ اور اس کا مقتضی یہ ہے کہ دلیل کا اتباع اُس صورت میں بھی جائز ہے جب دلیل امام کے ایسے قول کے مخالف ہو جس پر صاحبین میں سے کوئی ایک، حضرت امام کے موافق ہوں۔ اسی لئے بحر میں آثارِ خانہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: جب امام ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف تو مفتی کو تخییر ہے۔ اور اگر صاحبین میں سے ایک، امام کے ساتھ ہوں تو ان ہی دونوں حضرات (امام اور ایک صاحب) کا قول لیا جائے گا مگر جب کہ قول دیگر پر مشایخ کا اتفاق ہو جائے تو حضراتِ مشایخ کا اتباع ہوگا۔ جیسا کہ فقہ ابو اللیث نے چند مسائل میں امام زفر کا قول اختیار کیا ہے۔ انتہی۔

(۲۵) علامہ شامی اپنے رسالہ ”رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء“ میں رقم طراز ہیں، صاحبین یا ایک کے قول کو قولِ امام پر ترجیح نہ ہوگی مگر کسی موجب کی وجہ سے۔ وہ یا تو دلیل امام کا ضعف ہے، یا ضرورت اور تعامل جیسے مزارعت و معاملات میں قول صاحبین

الاخیر بقولہ لکن قدمنا ان ما نقل عن الامام من قوله اذا صح الحديث فهو مذہبی محمول علی مالہ ینخرج عن المذہب بالکلیة کما ظہر لنا من التقریر السابق ومقتضاه جوازا اتباع الدلیل وان خالف ما وافقه علیہ احد صاحبیه، ولہذا قال فی البحر عن التتارخانیة اذا کانت الامام فی جانب وھما فی جانب خیر المفتی وان کان احدهما مع الامام اخذ بقولھما الا اذا اصطلح المشایخ علی قول الاخر فیتبعھم کما اختار الفقہ ابو اللیث قول زفر فی مسائل انتھی۔

۲۵

وقال فی رسالته ”رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء“ لایرجح قول صاحبیه او احدهما علی قوله الا لموجب وهو اما ضعف دلیل الامام واما للضرورة والتعامل کترجیح قولھما فی المزارعة والمعاملة

کی ترجیح، یا یہ ہے کہ صاحبین کی مخالفت عصر زمان کے اختلاف کے باعث ہے اگر امام بھی اس کا مشاہدہ کرتے جو صاحبین کے دور میں رونما ہوا تو ان کی موافقت ہی کرتے۔ جیسے ظاہر عدالت پر فیصلہ نہ کرنے کا مسئلہ۔ اسی کے مطابق وہ بھی ہے جو علامہ محقق شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں فرمایا۔ اس کے بعد ان کا وہ کلام ذکر کیا ہے جو ہم مقصود کلام کی توضیح میں پہلے نقل کر آئے ہیں، اس میں یہ عبارت بھی ہے: ہر جگہ امام ہی کا قول لیا گیا ہے مگر صرف چند مسائل ہیں جن میں ان حضرات نے صاحبین کے قول پر، یا صاحبین میں سے کسی ایک کے قول پر۔ اگرچہ دوسرے صاحب، امام کے ساتھ ہوں۔ فتویٰ اختیار کیا ہے۔ یہی حصہ یہاں علامہ شامی کا محل استشہاد ہے (کلام بالا سے مطابقت کے ثبوت میں یہی عبارت وہ پیش کرنا چاہتے ہیں)۔

اقول یہ معلوم ہو چکا کہ علامہ قاسم کا کلام مذکور اس صورت سے متعلق ہے جو ان سبھی حضرات کے قول صوری کے برخلاف ہو، کسی ایک کے برخلاف ہونا تو دور کنار۔

وامالان خلا فہمالہ بسبب اختلاف العصر والزمان وانہ لو شاہد ما وقع فی عصرہما لو افقہما کعدم القضاء بظاہر العدالة (ویوافقت) ذلك ما قاله العلامة المحقق الشيخ قاسم في تصحيحه فذكر ما قدمنا من كلامه في توضيح مراده وفيه ان الاخذ بقوله الا في مسائل يسيرة اختار والفتوى فيهما على قولهما اذ قول احد هما وان كان الاخر مع الامام له وهو محل استشهاده۔

اقول قد علمت ان كلام العلامة قاسم فيما يخالف فيه قولهم الصوري جميعا فضلا عما اذا خالف احدهم

ف : معروضة على العلامة ش۔

وَكذَلِكَ كَلَامُ التَّائِيخَانِيَةِ فَانْه انْمَا
 اسْتثنَى مَا اجْمَع فِيهِ المَرْجُوحَاتُ عَلَيَّ
 خِلَافَ الامَامِ وَمَنْ مَعَهُ مِنْ صَاحِبِيهِ
 وَلَا يُوْجِدُ قَطُّ الْاِثْمَ اَحَدُ الْوَجُوْهِ
 السَّنَةِ وَح لَا يَتَّقِيْدُ بُوْفَاقِ
 اَحَدٍ مِنَ الْاِثْمَةِ الثَّلَاثَةِ رَضِيَ اللهُ
 تَعَالَى عَنْهُمْ الْاَتْرَى الْحُ ذَكَرَ
 اِخْتِيَارَ قَوْلِ نَافِرٍ۔

وَمَا اَحَدِيْثًا اِذَا صَحَّ الْحَدِيْثُ
 وَضَعْفُ الدَّلِيْلِ فَشَامِلَاتُ
 مَا يَخَالِفُ الثَّلَاثَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى
 عَنْهُمْ الْاَتْرَى اَنْ اِلَامَامِ
 الطَّحَاوِيْ خَالَفَهُمْ جَمِيْعًا فِي عِدَّةِ
 مَسْأَلٍ مِنْهَا تَحْرِيْمُ الضَّبِّ، وَ
 الْمَحْقَقُ حَيْثُ اَطْلُقُ فِي تَحْرِيْمِ
 حَلِيْلَةِ الْاَبِ وَالْاَبْنِ مَرْضَاعًا، فَكَيْفَ
 يَخْصُ الْكَلَامُ بِمَا اِذَا وَاْفَقَهُ اَحَدُهُمَا
 دُونَ الْاُخْرِ۔

یہی حال کلام تائیاخانیہ کا بھی ہے۔ کیوں کہ
 اس میں استثنا اس صورت کا ہے جس میں امام
 اور امام کے ساتھ صاحبین میں جو ہیں دونوں کی
 مخالفت پر مجتہدین کا اجماع ہو۔ اور اس صورت
 کا سوا ان چھ صورتوں کے کبھی وجود ہی نہ ہوگا۔
 اس صورت کے لئے یہ قید بھی نہیں کہ تینوں ائمہ
 میں سے کسی ایک کے موافق ہی ہو۔ دیکھ لیجئے
 ایسی صورت میں تینوں ائمہ کو چھوڑ کر امام زفر کا قول
 اختیار کرنے کا ذکر گزر چکا ہے۔

اب رہا اذا صح الحدیث اور ضعیف
 دلیل کا معاملہ تو یہ دونوں بھی اُس صورت کو شامل
 ہیں جو تینوں ہی ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے
 برخلاف ہو۔ دیکھئے امام طحاوی نے متعدد
 مسائل میں ان سبھی حضرات کی مخالفت کی ہے
 ان ہی میں سے حرمتِ ضب (ایک جانور) کا
 مسئلہ ہے۔ اور محقق علی الاطلاق نے رضاعی
 باپ اور رضاعی بیٹے کی بیوی کی حرمت میں سب
 کی مخالفت کی ہے۔ تو کلام اسی صورت سے خاص
 کیوں رکھا جائے جس میں صاحبین میں سے
 کوئی ایک موافق امام ہوں؟

- ۱: معروضة عليه
- ۲: معروضة عليه
- ۳: معروضة عليه
- ۴: معروضة عليه
- ۵: معروضة عليه

فان قلت اذا وافقاه فلا خلافت
عندنا انت المبتدع في مذهبه
لا يسعه مخالفتهم فلاجل
هذا الاجماع يخص الحديثان
بما اذا خالفه احدهما۔

اگر یہ کہئے کہ جب صاحبین موافقِ امام
ہوں تو ہمارے یہاں اس بارے میں کوئی اختلاف
نہیں کہ مجتہد فی المذہب کے لئے ان حضرات کی
مخالفت روا نہیں۔ اسی اجماع کی وجہ سے
اذا صح الحدیث اور ضعف دلیل کے معاملے
کو اس صورت سے خاص رکھا جائے گا جس میں
صاحبین میں سے کوئی ایک مخالفِ امام ہوں۔

تو میں کہوں گا اسی طرح ہمارے
یہاں اس بارے میں اس صورت میں بھی کوئی
اختلاف نہیں جب صاحبین میں سے کوئی ایک
موافقِ امام ہوں جیسا کہ آپ نے صراحتاً اس کا
اعتراف کیا۔

قلت كذا الخلاف فيه
عندنا اذا كان معه احد
صاحبيه مرضى الله تعالى عنهم
كما اعترفتم به تصريحاً۔

[الحاصل تفصیل بالا سے یہی ثابت ہوا کہ اذا صح الحدیث اور ضعف دلیل والی صورتوں میں مجتہد کے لئے
جواز ہے کہ وہ اپنی دستیاب حدیث اور اپنی نظر میں قوی دلیل کی رو سے تینوں ائمہ کے خلاف جاسکتا ہے۔
لیکن اس تحقیق پر یہ اعتراض ضرور پڑے گا کہ اس کے لئے تینوں حضرات کی مخالفت کا جواز کیسے ہو سکتا
ہے جبکہ علمائے بالاتفاق یہ قاعدہ رکھا ہے کہ جب تینوں ائمہ متفق ہوں یا امام کے ساتھ صاحبین میں سے
کوئی ایک متفق ہوں تو ان کے اتباع سے قدم باہر نکلنے کی گنجائش نہیں۔ یہ اجماع مطلقاً مجتہد اور
غیر مجتہد دونوں کے حق میں ہے۔ اختلاف ہے تو صرف اس صورت میں جب کہ صاحبین باہم متفق، اور
امام کے مخالف ہوں۔ اگر وہ تحقیق درست ہے تو اس اجماعی ممانعت کا معنی کیا ہے؟ اور اس
کھلے ہوئے تضاد کا حل کیا ہے؟۔ اسی کا حل رقم کرتے ہوئے امام احمد رضا علیہ الرحمہ آگے فرماتے
ہیں ۱۲ مترجم]

تو بہتر جواب اور حل میرے نزدیک
یہ ہے کہ اس مخالفت سے مجتہد کی ممانعت کا
مطلب مقلد کو اس بارے میں مجتہدِ مخالف
کی متابعت سے باز رکھنا ہے [یعنی الفاظ

فالاوجه عندى ان
معنى نهى المبتدع عنه
نهى المقلدان يتبعه
فيه نهياً وفاقياً بخلاف

تویہ ہیں کہ مجتہد مخالفت نہ کرے مگر مقصود یہ ہے کہ مقلد ایسی مخالفت کی پیروی نہ کرے۔ رہا مجتہد توجب اس کے خیال میں ائمہ ثلاثہ کے خلاف حدیث صحیح موجود ہے، یا ان کے مذہب کے برخلاف قوی دلیل عیاں ہے تو اسے اپنے اجتہاد کو کام میں لانے اور ائمہ کے خلاف جانے سے روکا نہیں جاسکتا۔ اگر اُسے روکا گیا ہے تو اس سے مقصود مقلد ہے کہ وہ تینوں یا ان دو اماموں کی مخالفت کی صورت میں اُس مجتہد کی پیروی نہ کرے [۱۲ مترجم] بخلاف اس صورت کے جس میں صاحبین باہم متفق اور امام کے مخالف ہوں [کہ اس میں مقلد کے لئے مجتہد مخالفت کی پیروی سے بالاجماع مخالفت نہیں] کیونکہ اس صورت میں ایک قول یہ بھی ہے کہ تخیر عام ہے۔ یعنی مجتہد وغیر مجتہد ہر ایک کو مخالفت کا اختیار ہے جیسا کہ گزرا، تو اگر مقلد کسی ایسے مرجح کی پیروی کر لے جس نے قول صاحبین کو ترجیح دی ہو تو بدرجہ اولیٰ اس کا اُسے اختیار ہوگا۔ اس کا کچھ

ما اذا خالفاه فان فيه قيدا
ان التخيير عام كما سبق
فلان يتبع مرجحا
مرجح قولهما اولي وربما
يلمح اليه قول المحقق
حيث اطلقت في مسألة
الجهر بالتأمين لو كان
الم في هذا شيء لوفقت
بان رواية الخفض
يراد بها عدم القصر
العنيف ورواية الجهر
بمعنى قولها في زير
الصوت وذيلها
فلم يمتنع عن ابداء
ما عن له و علم انه
لا يتبع عليه فقال لو
كان الى شيء ، والله
تعالى اعلم۔

اشارہ آئین بالجہر کے مسئلے میں محقق علی الاطلاق کے اس کلام میں بھی جھکتا ہے، وہ فرماتے ہیں: اگر اس بارے میں مجھے کچھ اختیار ہوتا تو یوں تطبیق دیتا کہ آہستہ کہنے والی روایت سے مراد یہ ہے کہ

ف: فائدہ امام محقق علی الاطلاق نے باوصف مرتبہ اجتہاد مسئلہ جہر آئین میں مخالفت مذہب کی جرات نہ کی اور فرمایا مجھے کچھ اختیار ہوتا تو میں یوں دونوں قولوں میں اتفاق کرتا کہ نہ زور سے ہو نہ بالکل آہستہ۔ مسلمانو! انصاف، ان اکابر کی تویہ کیفیت اور جابلان بے تمیز کہ ان اکابر کا کلام بھی نہ سمجھ سکیں وہ امام کے مقابلہ کو تیار۔

کریخت آواز نہ ہو اور جہروالی روایت کا معنی یہ ہے کہ آواز کے انداز اور آواز کے ذیل میں ادا کرنے یہاں محقق علیہ الرحمۃ اپنی رائے کے اظہار سے باز نہ رہے۔ اور انھیں معلوم تھا کہ اس بارے میں ان کی متابعت نہ ہوگی اس لیے یہ بھی فرمایا کہ ”اگر مجھے کچھ اختیار ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم“

اور اس طرز پر نہی آنا کہ توجہ کسی کی جانب ہو اور مقصود کوئی اور ہو، کوئی اجنبی و نامعروف چیز نہیں۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”تو ہرگز تجھے اس کے (قیامت کے) ماننے سے وہ نہ روکے جو اس پر ایمان نہیں لاتا۔“ اور رب عزوجل کا فرمان ہے: ”اور تمہیں سبک نہ کر دیں وہ جو یقین نہیں رکھتے۔“ پہلی آیت میں کلمہ نہی ان کے لئے ہے جو ایمان نہیں رکھتے مگر مقصود یہ ہے کہ ان کی رکاوٹ تم قبول نہ کرو۔ اسی طرح دوسری آیت میں ہے کہ ”وہ سبک نہ کریں“ اور مقصود یہ ہے کہ ”تم ان کے استخفاف کا اثر نہ لو۔“

(۲۷) امام بزرگ صاحب ہدایہ کی کتاب التجنیس والمزید پھر طحاوی اوقات الصلاة میں ہے میرے نزدیک واجب یہ ہے کہ ہر حال میں امام ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ دیا جائے اھ۔

ومحیٰ النہی علیٰ ہذا الاسلوب غیر مستنکرات۔ یتوجہ الی احد والمقصود بہ غیرہ قال تعالیٰ فلا یصدنک عنہا من لایؤمن بہا وقال عزوجل ولا یتخفنک الذین لایوقنون، ای لا تقبل صدہ ولا تنفعل باستخفافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وفی کتاب التجنیس و المزید للامام الاجل صاحب المہدایۃ ثم ط من اوقات الصلاة الواجب عندی ان یفتی بقول ابی حنیفۃ علی کل حال۔

فہ: قدینہی مزید والمقصود نہی غیرہ۔

۱۶/۲۰ لہ القرآن الکریم

۶۰/۳۰ ۵۲

۱۷۵/۱ ۳۵ حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار بحوالہ التجنیس کتاب الصلوٰۃ المکتبۃ العربیۃ کوسٹہ

(۲۸) طحاوی اوقات الصلاة میں یہ بھی ہے،
در میں جو ذکر کیا ہے کہ شفق کے بارے میں فتویٰ
قول صاحبین پر ہے، اس پر علامہ نوح آفندی
نے یہ تعاقب کیا ہے کہ: اس پر اعتماد جائز نہیں
اس لئے کہ قول امام پر قول صاحبین کو ترجیح نہیں
دی جاسکتی مگر ضعف دلیل، یا ضرورت، یا
تعامل، یا اختلاف زمان جیسے کسی موجب کے
سبب - ۱۔

(۲۹) یہ گزر چکا کہ محقق علی الاطلاق نے قول
صاحبین پر افتا کے باعث مشائخ پر اپنی
کتاب کے متعدد مقامات پر رد کیا ہے اور انھوں
نے فرمایا ہے کہ: قول امام سے عدول نہ ہوگا سوا
اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو۔ ۱۔
(۳۰ - ۳۱) اسے علامہ شامی نے بھی بھر کی
طرح نقل کیا ہے اور برقرار رکھا ہے۔
اقول محقق علی الاطلاق نے ضعف دلیل کی
صورت کے علاوہ اور کسی صورت کا استثناء نہ کیا
اس کی وجہ معلوم ہو چکی ہے کہ اور صورتوں میں

وقی ط منها قد تعقب نوح افندی
ما ذکر فی الدرر من ان الفتوی
علی قولہما (ای فی الشفق)
بانہ لایجوز الاعتقاد علیہ لانہ
لا یرجح قولہما علی قولہ
الابو جب من ضعف دلیل او
ضرورة او تعامل او اختلاف
زمان ۱۔

و مررہ بالمحقق حیث اطلق
علی المشائخ فتوہم بقولہما
فی مواضع من کتابہ وانہ قال لایعدل
عن قولہ الا لضعف دلیلہ ۱۔

وقد نقلہ ش اقرہ کالبحر
اقول ولم یستثن ما سواہ لما
علمت ان ذلک عین العمل
بقول الامام لا عدول
عنه فمن استثناہا

و بمسئلہ دربارہ وقت عشا جو قول صاحبین پر بعض نے فتویٰ دیا علامہ نوح نے فرمایا اس پر
اعتماد جائز نہیں۔

۲، توفیق نفیس من المصنفین عبارات الائمة فی تقدیم قول الامام المختلفة ظاہرا۔

۱۷۵ / ۱ المکتبۃ العربیہ کوئٹہ
۲۴ / ۱ سہیل اکیڈمی لاہور
۱۷ حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار کتاب الصلوۃ
۲ شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین

در اصل بعینہ قول امام پر عمل ہے جس سے عدول نہیں ہو سکتا۔ تو جن حضرات نے استثناء کیا ہے جیسے خانیہ، تصحیح، جامع الفصولین، بحر، خیر، رفع الغشاء، علامہ نوح وغیرہم۔ انہوں نے ظاہری صورت پر نظر کی ہے۔ اور جنہوں نے استثناء نہیں کیا ہے انہوں نے معنی کا لحاظ کیا ہے۔ پھر اگر ضعف دلیل کا استثناء کرنا۔ جیسے محقق علی الاطلاق نے۔ تو اس میں مجتہد کا اعتبار کیا ہے۔ اور اگر کچھ بھی استثناء نہ کیا۔ جیسے امام صاحب ہدایہ اور امام اقدم عبد اللہ بن مبارک۔ تو یہ مقلد کے حق میں حکم اطلاق پر جاری ہے۔

بجزہ تعالیٰ اس تفصیل و تطبیق سے روشن ہوا کہ سبھی حضرات ایک ہی کمان سے نشانہ لگا رہے ہیں اور سب کا یہ مقصود ہے کہ مقلد کے لئے صرف اتباع امام کا حکم ہے۔ یہ اتباع امام کے قول ضروری کا ہوگا اگر قول ضروری اس کے خلاف نہ ہو، ورنہ قول ضروری کا اتباع ہوگا۔

(۳۲-۳۶) شرح عقود میں ہے: میں نے بعض کتب متأخرین میں قاضی القضاة شمس الدین حریری شارح ہدایہ کی کتاب ایضاح الاستدلال علی ابطال الاستبدال سے منقول یہ دیکھا کہ صدر الدین سلیمان نے فرمایا: "ان فتاویٰ کی حیثیت یہی ہے کہ یہ مشائخ کی ترجیحات اور ان کے اختیار کردہ اقوال و احکام ہیں تو یہ کتب مذہب کے مقابل نہیں ہو سکتے۔"

كالخانية والتصحيح و جامع
الفصولين والبحر والخير
ورفع الغشاء ونوح وغيرهم
نظر الى الصورة ومن ترك
نظر الى المعنى فان استثنى ضعف
الدليل كالمحقق فنظرة الى
المجتهد وان لم يستثن شيئاً
كالامام صاحب الهداية والامام
الاقدم عبد الله بن المبارك
فقوله ماش على ارساله
في حق المقلد.

فظهر والله الحمد ان الكل
انما يرمون عن قوس واحدة
ويرومون جميعات المقلد
ليس له الا اتباع الامام في قوله
الصوري ان لم يخالفه قوله
الضروري والافى الضروري -

وفي شرح العقود "رأيت في
بعض كتب المتأخرين نقلاً عن
ايضاح الاستدلال على ابطال الاستبدال
لقاضى القضاة شمس الدين الحريرى احد
شراح الهداية ان صدر الدين سليمان
قال ان هذه الفتاوى هي احتياارات
المشائخ فلا تعارض كتب المذهب -

فرماتے ہیں کہ یہی بات ہمارے دوسرے
شیوخ بھی فرماتے تھے اور میں بھی اسی کا قائل
ہوں۔ ۵۱۔

(۳۷-۳۸) خیر یہ پھر شامی کا کلام گزر چکا
کہ ہمارے نزدیک مقرر اور طے شدہ یہی ہے کہ
صورت ضرورت کے سوا فتویٰ اور عمل امام اعظم
ہی کے قول پر ہوگا۔ اگرچہ مشائخ تصریح فرمائیں
کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے ۵۱۔

(۳۹-۴۰) بحر پھر شامی کا یہ کلام بھی گزر چکا
کہ: "قول امام پر ہی افتاء واجب ہے اگرچہ
یہ معلوم نہ ہو کہ ان کا ماخذ اور دلیل کیا ہے ۵۱۔
(۴۱-۴۲) رد المحتار میں بحر سے نفل ہے؛
قول امام سے قول صاحبین کی جانب۔ ضعف
دلیل یا قول امام کے خلاف صورت مزارعت
جیسے تعامل کی ضرورت کے سوا۔ عدول نہ ہوگا
اگرچہ مشائخ کی صراحت یہ ہو کہ فتویٰ صاحبین کے
قول پر ہے ۵۱۔ علامہ شامی نے منحة الخالق
میں بھی اس کلام بحر کو اسی طرح برقرار رکھا ہے۔

قال وكذا كان يقول غيره
من مشائخنا و به
اقول ۵۱۔

وتقدم قول الخيرية ثم
المقرر عندنا انه لا يفتى ولا يعمل
الا بقول الامام الاعظم الا لضرورة
وان صرح المشائخ ان الفتوى
على قولهما ۵۱۔

وايضا قول البحر ثم يجب
الافتاء بقول الامام وان لم
يعلم من اين قال ۵۱۔

وفي رد المحتار قد قال في البحر
لا يعدل عن قول الامام الى قولهما
او قول احدهما الا لضرورة من
ضعف دليل او تعامل بخلافه
كالنزاعة وان صرح المشائخ
بان الفتوى على قولهما ۵۱ وهكذا
اقره في منحة الخالق۔

- ۱ شرح عقود رسم المفتحة رساله من رسائل ابن عابدين سهيل الكيبي لا هو ۳۶/۱
۲ رد المحتار مطلب اذا تعارض التصحيح وارجاء التراث العربي بيروت ۴۹/۱
۳ الفتاوى الخيرية كتاب الشهادات وارجاء التراث بيروت ۳۳/۲
۴ البحر الرائق كتاب القضاء فصل يجوز تقليد من شار الخ ايج ايم سعيد كميني كراچي ۲۶۹/۶
۵ رد المحتار مطلب اذا تعارض التصحيح وارجاء التراث العربي بيروت ۴۹/۱
۶ رد المحتار كتاب الصلوة " " " " " ۲۴۰/۱

وفيه من النكاح قبيل الولي
 في مسألة دعوى النكاح منه او منها
 ببينة الزور وقضاء القاضي
 بها عند قول الدر تحل له
 خلافا لهما وفي الشرنبلالية
 عن المواهب وبقولهما
 يفتي مانصه قال الكمال
 قول الامام اوجه، قلت
 وحيث كانت الاوجه فلا
 يعدل عنه لما تقر
 انه لا يعدل عن قول
 الامام الا لضرورة او ضعف
 دليله كما اوضحناه في منظومة رسم
 المفتي وشرحها اهـ.

وفيه من هبة المشاع حيث
 علمت انه ظاهر الرواية
 ونص عليه محمد ورواة
 عن ابى حنيفة ظهرا انه
 الذي عليه العمل وان صرح
 بان المفتي به خلافه اهـ.

هذه نصوص العلماء رحمهم الله

(۴۴) در مختار کتاب النکاح میں باب الولی
 سے ذرا پہلے یہ مسئلہ ہے کہ مرد یا عورت نے
 دعویٰ کیا کہ اس سے میرا نکاح ہو چکا ہے اس
 دعویٰ پر جھوٹے گواہ بھی پیش کر دئے اور قاضی
 نے ثبوت نکاح کا فیصلہ بھی کر دیا تو عورت اس
 مرد کے لئے حلال ہو جائے گی اور صاحبین کے قول
 پر حلال نہ ہوگی۔ شرنبلالیہ میں مواہب کے حوالے
 سے یہ لکھا ہے کہ صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔
 اس کے تحت رد المحتار میں یہ کلام ہے، کمال نے
 فرمایا، قول امام اوجہ ہے (بہتر و با دلیل ہے)۔
 میں کہتا ہوں جب قول امام اوجہ ہے تو اس سے
 عدول نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے کہ ضرورت
 یا قول امام کی دلیل ضعیف ہونے کے سوا اور کسی حال
 میں قول امام سے عدول نہ ہوگا جیسا کہ منظومہ رسم المفتی
 اور اس کی شرح میں ہم واضح کر چکے ہیں ۱۵۔

(۴۵) اسی (رد المحتار) میں ہیبتہ مشاع کے
 بیان میں ہے، جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہی ظاہر الروایہ
 ہے، اسی پر امام محمد کا نص ہے اور اسی کو ان
 حضرات نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے
 تو ظاہر ہو گیا کہ عمل اسی پر ہوگا اگرچہ یہ صراحت
 کی گئی ہو کہ مفتی پر اس کے خلاف ہے ۱۵۔

یہ ہیں علماء کے نصوص اور ان کی تصریحات

۱۹۰/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	فصل فی المحرمات	۱۵ الدر المختار کتاب النکاح
۲۹۴/۲	دار احیاء التراث العربی بیروت	فصل فی المحرمات	۱۵ رد المحتار کتاب النکاح
۵۱۱/۴	۱۵ رد المحتار کتاب البیہ

اللہ تعالیٰ ان پر رحمت نازل فرمائے اور ان کے طفیل ہم پر بھی رحمت فرمائے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ تمام نصوص کلامِ بکر کے موافق ہیں اور میرے علم میں کسی نے بھی اس پر کوئی تعاقب نہ کیا، سوا دو متاخر عالموں کے، دونوں حضرات میں سے ہر ایک نے عیب بھی لگایا اور رجوع بھی کیا۔ انکار بھی کیا اور اقرار بھی۔ مفارقت بھی کی اور موافقت بھی۔ مخالفت بھی اور موافقت بھی۔ یہ ہیں علامہ خیر الدین ربلی اور سید امین الدین شامی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ اور کسی مضطرب کلام کا یوں ہی کوئی اعتبار نہیں۔

یہ بھی معلوم ہو چکا کہ اس مسئلہ کی سات صورتوں میں کوئی نزاع نہیں۔ ایک ضعیف اختلاف صرف آٹھویں صورت میں آیا ہے۔ وہ صورت یہ ہے کہ صاحبین باہم ایک قول پر متفق ہوتے ہوئے امام کے خلاف ہوں اور مزجین دونوں قولوں میں سے کسی کی ترجیح پر متفق نہ ہوں، بس اسی صورت میں ایک ضعیف قول آیا ہے جس کے قائل کا پتا نہیں، بلکہ اس کے وجود میں بھی شہد ہے، وہ قول یہ ہے کہ معتد دونوں میں سے جس کی چاہے پیروی کرے۔ صحیح مشہور معتد منصور قول یہ ہے کہ مقلد قولِ امام کے سوا کسی کی پیروی نہ کرے۔ یہ دونوں قول جیسا کہ آپ کے سامنے ہے، مطلق اور ہر طرح کی قید سے آزاد ہیں کسی میں ترجیح یا عدم ترجیح کا

تعالیٰ و رحمنا بہم وہی کما تری کلہا موافقۃ لما فی البحر ولم یتعقبہ فیما علمت الاعمال مات متأخرات کل منہما عاب و اب وانکر و اقر و فارق و رافق و خالف و وافق و ہما العلامۃ خیر الرملی والسید الشامی رحمہما اللہ تعالیٰ ولا عبرۃ بقول مضطرب۔

وقد علمت ان لانزاع فی سبع صور انما ورد خلاف ضعیف فی الثامن وہی ما اذا خالفہ صاحباه متوافقین علی قول واحد ولم یتفق المرجحون علی ترجیح شیئ منہما فعند ذاک جاء قیل ضعیف مجہول القائل بل مشکوک الثبوت ان المقلد یتبع ما شاء منہما و الصحیح المشہور المعتمد المنصور انہ لا یتبع الا قول الامام والقولان کما تری مطلقا ومرسلان لانظر فی شیئ منہما لترجیح

او عدمہ۔

کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے [ضعیف میں مطلقاً
اختیار دیا گیا ہے اور صحیح میں مطلقاً پابند امام
رکھا گیا ہے]

لیکن محقق شامی نے اپنے لئے ایک نیا
مسلک اختیار کیا ہے جس کی کوئی صحیح سند میرے
علم میں نہیں۔ وہ مسلک یہ ہے کہ مقلد کو نہ اختیار
ہے نہ تقلید امام کی پابندی بلکہ اس پر یہ ہے
کہ مزئین کی پیروی کرے۔

ردالمحتار کے شروع میں لکھتے ہیں، المرجیہ
کی عبارت "اول اصح ہے جب کہ وہ صاحب
اجتہاد نہ ہو"۔ اس بارے میں صریح ہے کہ
مجتہد یعنی وہ جو دلیل میں نظر کا اہل ہو، اس قول
کی پے روی کرے گا جس کی دلیل زیادہ قوی
ہو ورنہ ترتیب سابق کا اتباع کرے گا۔
اسی لئے دیکھتے ہو کہ مزئین بعض اوقات امام
صاحب کے کسی شاگرد کے قول کو ان کے
قول پر ترجیح دیتے ہیں جیسے سترہ مسائل میں
تنہا امام زفر کے قول کو ترجیح دی ہے تو ہم اسی
کی پے روی کریں گے جسے ان حضرات نے
ترجیح دے دی کیوں کہ وہ دلیل میں نظر کے اہل
تھے۔ ۱۱۔

اور ردالمحتار کتاب القضا میں لکھا:
اس کے لئے ترتیب مذکور کی مخالفت جائز نہیں

لکن المحقق الشامی اختار
لنفسه مسلکاً جدیداً لا اعلم له
فيه سنداً سديداً وهواناً
المقلد لاله التخيير ولا عليه التقييد
بتقليد الامام بل عليه ان يتبع المرجحين۔
قال في صدر رد المحتار
قول السراجية الاول اصح اذا
لم يكن المفتي مجتهداً فهو صريح في ان
المجتهد يعني من كان اهلاً
للنظر في الدليل يتبع من
الاقوال ما كان اقوى دليلاً والا تتبع
الترتيب السابق وعن هذا توليهم قد
يرجحون قول بعض اصحابه على
قوله كما سرجحوا قول نافع وحده
في سبع عشرة مسألة فنسب
ما سرجحوه لانهم اهل النظر
في الدليل اه۔

وقال في قضاائه لا يجوز له
مخالفة الترتيب المذكور

مگر جب کہ اسے ایسا ملکہ ہو جس سے قوتِ دلیل پر وہ آگاہ ہونے کی قدرت رکھتا ہو۔ اسی سے پہلے قول کا مال وہی ٹھہرا جو حاوی میں ہے کہ صاحبِ اجتہاد مفتی کے حق میں قوتِ دلیل کا اعتبار ہے۔ ہاں اس میں کچھ مزید تفصیل ہے جس سے حاوی نے سکوت اختیار کیا۔ تو دونوں قول اس پر متفق ہو گئے کہ اصحابِ ترجیح مشایخ میں سے مجتہد فی المذہب پر مطلقاً قولِ امام لینا ضروری نہیں بلکہ اس کے ذمہ یہ ہے کہ دلیل میں نظر کرے اور جس قول کی دلیل اس کے نزدیک راجح ہو اسے ترجیح دے۔ اور ہمیں اس کی پیروی کرنا ہے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی اور جس پر اعتماد کیا جیسے وہ اگر اپنی حیات میں کہیں فتوے دیتے تو یہی ہوتا جیسا کہ شروع کتاب میں علامہ قاسم سے نقل کرتے ہوئے شارح نے اس کی تحقیق کی ہے۔ اور آگے ملقط کے حوالے سے آ رہا ہے کہ اگر قاضی صاحبِ اجتہاد نہ ہو تو اسے مرجعین کی تقلید اور ان کی رائے کا اتباع کرنا ہے اس کے خلاف فیصلہ کرنے تو نافذ نہ ہوگا۔ اور فتاویٰ ابنِ الشلبی میں ہے کہ قولِ امام سے عدول نہ ہوگا مگر اس صورت میں جب کہ مشایخ میں سے کسی نے یہ تصریح کر دی ہو کہ فتویٰ کسی اور کے قول پر ہے۔ اسی سے بجز کی یہ بحث ساقط ہو جاتی ہے کہ ہمیں قولِ امام پر ہی فتویٰ دینا ہے اگرچہ مشایخ نے اس کے خلاف

الاذاکات له ملکہ یقتدر بہا علی الاطلاع علی قوۃ المدرك وبہذا مرجع القول الاول الحی ما فی الحاوی من ان العبرة فی المفتی المجتہد لقوۃ المدرك نعم فیہ زیادۃ تفصیل سکت عنہ الحاوی فقد اتفق القولان علی ان الاصح ہوان المجتہد فی المذہب من المشایخ الذین ہم اصحاب الترجیح لایلزمہ الاخذ بقول الامام علی الاطلاق بل علیہ النظر فی الدلیل وترجیح ما راجح عنده دلیلہ و نحن نتبع ما رجحہ و اعتمادہ و کما لو افتوا فی حیاتہم کما حققہ الشارح فی اول الکتاب نقلاً عن العلامة قاسم و یأتی قریباً عن الملتقط انہ ان لم یکن مجتہداً فعلیہ تقلیدہم و اتباعہم فاذا قضی بخلافہ لاینفذ حکمہ، وفي فتاویٰ ابن الشلبی لایعدل عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشایخ بان الفتویٰ علی قول غیرہ و بہذا سقط ما بحثہ فی البحر من ان علینا الا فتاء بقول الامام وان اتفق المشایخ

فتویٰ دیا ہو۔ ۱۱۔
اقول، اولاً یہ جیسا آپ دیکھ رہے ہیں ایک نیا قول ہے۔

ثانیاً مزید نئی بات یہ بڑھائی کہ اس ترجیح کا بھی اتباع کرنا ہے جو ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع کے برخلاف ہو۔ حالانکہ صریح نصوص اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ ملاحظہ کر چکے۔ ہاں قول ضروری کا ہم اتباع کریں گے جہاں امام کا قول ضروری ہو خواہ اس کے ساتھ ترجیح ہو یا نہ ہو، بلکہ ترجیح اس کے برخلاف ہو جب بھی۔ جیسا کہ معلوم ہوا۔ تو اس میں ترجیح کی پیروی نہیں بلکہ قولِ امام کی ہے۔

ثالثاً محل نزاع جس کی پوری وضاحت آپ کے سامنے گزری یہاں اس سے بھی ذہول ہے بلکہ اور بھی زیادہ ہے۔ اس لئے کہ [محل نزاع صرف وہ صورت ہے] جس میں صاحبین [باہم ایک قول پر متفق ہونے کے ساتھ] امام کے

بخلافہ ۱۱۔
اقول اولاً هذا كما ترى
 قول مستحدث۔

ثانیاً نراد احداً اثنان باتباع
 الترجیح المخالف لاجماع ائمتنا
 الثلاثة رضی اللہ تعالیٰ عنہم وقد
 سمعت صرائح النصوص علی
 خلافہ نعم نتبع القول الضروري
 حیث کانت وجد مع ترجیح
 اولاً بل ولو وجد الترجیح
 بخلافہ كما علمت، فلیس
 الاتباع فیہ للترجیح بل
 لقول الامام۔

و ثالثاً فیہ ذہول عن محل
 النزاع كما علمت تحریرہ
 بل فوق ذلك لان
 ما خالف فیہ صاحباه
 ینقسم الآن الى ستة

۱: معروضة على العلامة ش۔

۲: معروضة عليه۔

۳: معروضة عليه۔

۴: معروضة عليه۔

مخالفت ہوں اب اس کی کچھ قسمیں ہوں گی :

(۱) مرتجیحین قولِ امام کی ترجیح پر متفق ہوں (۲) یا قولِ صاحبین کی ترجیح پر [گزر چکا کہ یہ صورت نہ کبھی ہوتی نہ ہوگی] (۳) مرتجیحین کی کثرت یا لفظِ ترجیح کی قوت کے باعث دونوں ترجیحوں سے ارنج، قولِ امام کے حق میں ہو (۴) یا قولِ صاحبین کے حق میں ہو (۵) دونوں قولِ ترجیح میں برابر ہوں (۶) یا عدمِ ترجیح میں برابر ہوں — ان میں سے علامہ شامی کے اختلاف کے قابل صرف چوتھی قسم ہے وہ یہ کہ دونوں ترجیحوں میں سے ارنج، قولِ صاحبین کے حق میں ہو۔ مگر اب یہ دس قسموں میں نئے سببوں قسم بن جاتی ہے اور اُس حد تک تعدی ہو جاتی ہے جو تقسیم سے بھی اعم ہے وہ یہ کہ بہر حال ترجیح کی پیروی ہوگی خواہ مخالفتِ امام دونوں حضرات ہوں یا ایک ہی ہوں، یا کوئی بھی مخالفت نہ ہو۔

سابعاً بالفرض اس نوپیدا قول کا کتابوں میں کوئی نام و نشان ہو جب بھی تقلیدِ امام کی پابندی والا قول اس پر ترجیح یافتہ اور واجب الاتباع ہوگا۔ اس کی چند وجہیں ہیں :

اقساماً ما يتفق المرجحون على ترجيح قوله او قولهما او يكون ارجح الترجيحين لكثرة المرجحين او قوة لفظ الترجيح له اولهما او يتساويان فيه او في عدمه، ولا يستاهل لخلاف السيد الا الرابع ان يكون ارجح الترجيحين لهما فاذا ن هوعاشر عشرة وقد تعدى الح ما هو اعم من المقسم ايضاً وهو اتباع الترجيح سواء خالفه صاحباه او احدهما او لا احد۔

ورابعاً ان كان لهذا القول المحدث اثر في الزبركان قول التقييد بتقليد الامام مرجحاً عليه وواجب الاتباع بوجوه :

۱۔ وہ اس طرح کہ امام کے مخالف صاحبین ہیں یا ایک یا کوئی نہیں (۱-۲) اور ترجیح یا عدمِ ترجیح میں سب برابر ہیں (۳) اتفاقِ قولِ امام کی ترجیح پر ہے (۴) قولِ صاحبین پر (۵) ایک صاحب کے قول پر (۶) اس پر جو کسی کا قول نہیں۔ ۷۔ تا علیٰ کسبھی واقع ہوئیں نہ ہوں گی۔ (۷) ارنجِ ترجیحاتِ قولِ امام کے حق میں ہے (۸) قولِ صاحبین کے حق میں (۹) ایک صاحب کے حق میں (۱۰) اس کے حق میں جو کسی کا قول نہیں ۱۲ محمد احمد مصباحی

وجہ اول: یہ امام اعظم کے شاگرد، بحر علم، فقہا، محدثین اور اولیا کے امام سیدنا عبد اللہ بن مبارک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے، خدا ہمیں دین، دنیا اور آخرت میں ان کی عظیم برکتوں سے فائدہ پہنچائے۔ حاوی قدسی میں ہے — اور آپ نے شرح عقود میں اسے نقل بھی فرمایا ہے کہ جب مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے کوئی روایت نہ ملے تو ظاہر قول امام ابو یوسف، پھر ظاہر قول امام محمد، پھر ظاہر قول امام زفر و حسن وغیرہم لیا جائے گا [ظاہر سے مراد وہ جو ظاہر الروایہ میں ہو جیسا کہ حاشیہ مصنف میں گزرا ۱۲ م] بزرگ تر پھر بزرگ تر، یوں ہی کبار اصحاب کے آخری فرد

www.alahazratnetwork.org

وجہ دوم: اسی پر جمہور ہیں۔ اور عمل اسی پر ہوتا ہے جس پر اکثر ہوں۔ جیسا کہ آپ نے

الاول انه قول صاحب الامام الاعظم بحر العلم امام الفقهاء والمحدثين والاولياء سيدنا عبد الله بن المبارك مرضى الله تعالى عنه و نفعنا ببركاته العظيمة في الدين والدينا والاخرة فقد قال في الحاوي القدسي و نقلتموه انتم في شرح العقود متي لم يوجد في المسألة عن ابى حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول ابى يوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الاكبر فالأكبر الحرف آخر من كان من كبار الاصحاب اهـ۔

الثاني عليه الجمهور والعمل بما عليه الاكثر كما صرحتم به

۱: معروضه عليه۔

۲: مسئلہ جب کسی مسئلہ میں امام کا قول نہ ملے امام ابو یوسف کے قول پر عمل ہو، ان کے بعد امام محمد، پھر امام زفر، پھر امام حسن بن زیاد وغیرہم مثل امام عبد اللہ بن مبارک و امام اسد بن عمرو و امام زاہد و لیث بن سعد و امام عارف و داؤد طائی وغیرہم اکابر اصحاب امام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال پر عمل ہو۔

۳: معروضه عليه۔

۴: العمل بما فيه الاكثر۔

۱/۲۶ سہیل اکیڈمی لاہور رسالہ من رسائل ابن عابدین
۱/۱۵۱ رد المحتار باب المياہ فصل فی البئر دار احیاء التراث العربی بیروت

خود ردالمحتار اور العقود الدریۃ میں اس کی تصریح کی ہے اور ہم نے اس پر اپنے فتاویٰ میں اور فصل العضاۃ فی رسم الافتاۃ میں بکثرت نصوص جمع کر دیے ہیں۔

وجہ سوم: یہی وہ قول ہے جس پر تصحیحات کا توارُد اور ترجیحات کا اتفاق ہے۔ تو اگر ترجیحات کا اتباع واجب ہے تو اس کا قائل ہونا بھی واجب ہے کہ امام کی تقلید ضروری ہے اگرچہ صاحبین مطلقاً ان کے مخالف ہوں۔ اور اگر اتباع ترجیحات واجب نہیں تو سرے سے بحث ہی ساقط ہوگئی، کیونکہ یہ سارا اختلاف، ترجیحات کا اتباع واجب ہونے ہی کے بائے میں تھا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ خود نزاع ہی نزاع کو ختم کر دیتا ہے۔ اس سے زیادہ عجیب بات کیا ہوگی؟

خامساً سیدہ محققان لوگوں میں سے ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ عامی کا کوئی مذہب نہیں اور وہ جس بات میں چاہے جس کی چاہے تقلید کر سکتا ہے۔ منحة الخائف کی کتاب القضاء میں خود اسی بحث کے تحت لکھتے ہیں: ہاں مؤلف نے جو ذکر کیا ہے اس قول کی بنیاد پر ظاہر ہے کہ جس نے مذہب امام کا التزام کر لیا اس کے لئے دوسرے کی تقلید جن باتوں پر وہ عمل کر چکا ہے

فی سرد المحتار والعقود الدریۃ واكثرنا النصوص علیه فی فتاؤنا وف فصل القضاء فی رسم الافتاۃ۔

الثالث هو الذی تواردت علیه التصحیحات و اتفقت علیه الترجیحات فان وجب اتباعها وجب القول بوجوب تقلید الامام و ان خالفه مطلقاً وان لم یجب سقط البحث رأساً فانما كان النزاع فی وجوب اتباع الترجیحات فظہران نفس النزاع یهدم النزاع و ای شیء اعجب منه۔

خامساً السیدہ المحقق من الذین نرعموا ان العاصی لامذہب له وان له ان یقلد من شاء فیما شاء وقد قال فی قضاء المنحة فی نفس هذا المبحث نعم ما ذکره المؤلف یظہر بناء علی القول بان من التزم مذہب الامام لا یحل له تقلید

ان کے علاوہ میں بھی جائز نہیں۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ تحریر کے حوالے سے ہم لکھ آئے ہیں کہ یہ قول مختار کے برخلاف ہے۔

اقول یہ اگرچہ ایک باطل و پامال قول تھا، بزرگ، ناصح و خیر خواہ ائمہ نے اس کے بطلان کی تصریح بھی فرمادی ہے اور اس کے ابطال کے لئے اولین و آخرین میں متعدد کتابیں تصنیف ہوتی ہیں، اس کی وجہ سے وہ باہر غیر مقلدین کی جانب سے دین میں عظیم فتنہ بھی پیدا ہوا ہے اور خدا مفسدوں کا کام نہیں بناتا۔

یہ جائز کھنے والے علما۔ خداے تعالیٰ ان

غیرہ فی غیر ما عمل بہ وقد علمت ما قدمنا عن التحرير انه خلاف المختار۔

اقول وهذا وان كان قبيلا باطلا مغسولا قد صرح ببطلانه كباس الاثمة الناصحين، وصنف في ابطاله من بر في الاولين والآخرين، وقد حدثت منه فتنة عظيمة في الدين من جهة الوهابية الغير المقلدين، والله لا يصلح عمل المفسدين۔

ولعمري هؤلاء المبيحون من

۱۔ مسئلہ تقلید شخصی واجب ہے اور یہ بات ہے کہ جس مسئلہ میں جس مذہب پر چاہو عمل کرو باطل ہے، اکابر ائمہ نے اس کے باطل ہونے کی تصریح فرمائی اس کے سبب غیر مقلد و باہیوں کا دین میں ایک بڑا فتنہ پیدا ہوا۔

۲۔ ترجمہ فائدہ جلیلمہ : بعض علما بحث کی جگہ لکھ تو گئے ہیں کہ آدمی جس قول پر چاہے عمل کرے مگر یہ بحث ہی تک کھنے کی بات ہے، دل ان کے بھی اسے پسند نہیں کرتے بلکہ برا جانتے ہیں جا بجا جس کسی مسئلہ میں بے قیدی عوام کا اندیشہ سمجھتے ہیں صاف فرمادیتے ہیں کہ اسے عوام پر ظاہر نہ کیا جائے کہ وہ مذہب کے گرانے پر جرات نہ کریں، پھر یہی علماء عمر بھر اپنے کو حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی کہتے کھلاتے رہے۔ کبھی مذہب سے بے قیدی نہ برتی۔ عمر میں اپنے اپنے مذہب کی تائید میں صرف کیں اور اس میں بڑے بڑے دفتر تصنیف ہوئے اور تمام علماء امت نے اس پر اجماع کیا بلکہ اپنے اپنے مذہب کی تائید میں مناظرہ تو زمانہ صحابہ کرام سے چلا آتا ہے۔ اگر مذہب کوئی چیز نہ ہوتا اور آدمی کو عمل کے لئے سب برابر ہوتے تو یہ سب کچھ مناظرے اور ہزار ہا کتابیں اور ائمہ و اکابر کی عمروں کی کارروائیاں سب لغو و فضول میں دقت و عمر و مال برباد کرنا ہوتا اس سے بدتر کون سی شاعت ہے۔

کے سبب ہماری مغفرت فرمائے۔ بخدا اگر ان کو جانچا اور آزمایا جائے تو ان کے قلوب ان کے قول سے منکر، اور ان کے اعمال اس پر شاہد ملیں گے کہ وہ اسے نہ پسند کرتے ہیں نہ اس کا ارادہ رکھتے ہیں اور وہ اسے اچھا نہیں جانتے بلکہ اس سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ [بس بحث کے طور پر اسے لکھ گئے اور بحث ہی تک بات رہ گئی اعتقاد و عمل کوئی اس کا ہم نوا نہ ہوا] بہت سے مسائل میں خود کہتے ہیں کہ یہ بس جاننے کے قابل ہیں بتانے کے لائق نہیں کہیں جاہلوں میں مذہب کے گرانے کی جرأت نہ پیدا ہو۔ پھر یہ زندگی بھر اپنے ایک امام کے مذہب پر رہ گئے اور افعال و اقوال میں سبھی مذہب سے باہر نہ ہوئے۔ اسی کی تائید اور اسی کے دفاع میں عمریں صرف کر دیں۔ یہ صاحب تحریر کی فتح القدر ہی کو دیکھ لیجئے صرف مناظرہ کے طور پر لکھی گئی ہے۔ اسی طرح ہمارے

العلماء غفر الله تعالى لنا بهم ان سبوتهم واختبرتهم لوجدت قلوبهم ابيته عما يقولون، وصنيعهم شاهدا انهم لا يجنون ولا يريدون، ولا يجتنبون بل يحنون، ويقولون في مسائل هذه تعلم وتكتم كيلا يتجاسر الجهرال على هدم المذهب، ثم طول اعمالهم يتمذ هبون لامامهم ولا يخرجون عن المذهب في افعالهم واقوالهم، ويصرفون العمر في الانتصار له والذب عنه وهذا فتح القدير لصاحب التحرير ما صنف الاجدلا وكذلك في مذهبنا و

عہ اقول اسکا سبب ہے کہ کسی شے کا ایک حکم تو اس کی نفس ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے جس میں خارج سے قطع نظر ہوتی ہے، اور ایک حکم ان باتوں کے سبب ہوتا ہے جو خارج سے پیش آتی ہیں، تو ان علمائے جو بحث میں فرمایا وہ پہلا حکم ہے اور جس پر عمل رکھا وہ دوسرا کہ مفسدوں سے بچنا واجب ہے اگرچہ وہ شے کی نفس ذات سے پیدا نہ ہوں۔ جیسا کہ مخفی نہیں ۱۲ منہ غفر لہ۔

عہ اقول والوجه فيه ان للشئ حكما في نفسه مع قطع النظر عن الخارج وحكما بالنظر الى ما يعرضه عن خارج فالاول هو البحث والثاني عليه العمل لوجوب التحرز عن المفسد وان لم يكن انبعاشها عن نفس ذات الشئ كما لا يخفى اهـ ۱۲ منہ غفر لہ۔

مسک میں اور باقی تینوں مذاہب میں اس مقصد کے تحت بڑے بڑے دفتر تصنیف ہوئے۔ اگر ایک امام معین کے مذہب کی پابندی لازم نہ ہوتی اور یہ روا ہوتا کہ جو چاہے جس کی چاہے پیروی کرے تو یہ سب ایک لایعنی کارروائی اور فضول چیز میں عمر عزیز کی بربادی ہوتی حالانکہ اس کام پر مذاہب اربعہ کے علماء اور ان مذاہب کے ماننے والے ان ہی ائمہ کا اتفاق ہے بلکہ فروع میں مناظرہ اور اپنے اپنے مذہب کی حمایت تو زمانہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ہی بلا تکیہ جاری ہے مذہب کی پابندی کوئی چیز نہ ہوتی تو لازم آئے گا کہ ایک لایعنی کام کے اہتمام اور فضول قسم کی مشغولیت کو اچھا سمجھنے پر اس وقت سے اب تک کے ائمہ و علماء کا علیٰ اجماع قائم رہا، اس سے بدتر کون سی شاعت ہوگی؟ لیکن علامہ شامی سے سوال ہو سکتا ہے کہ جب مذہب کی پابندی ضروری نہیں اور اس سے بالکل بیہاہر آثار و اسے تو کسی معین مذہب کے حضرات مرتجعین جنہوں نے اس مذہب کے دو قولوں میں سے ایک کو ترجیح دی، ان کی پیروی کیسے ضروری ہوگئی؟

یہ کلام تو ان حضرات کے متفق ہونے کی صورت میں ہے۔ پھر اس صورت کا کیا حال ہوگا جب یہ باہم مختلف ہوں اور ایک طرف

المذہب الثلاثة الباقية دفاتر
ضخام في هذا المرام فلو لا
لا التمدد لاهب لامام بعينه لان ما
وكانت يسوع ان يتبع من شاء
ما شاء لكان هذا كله اضاعة
عسر في فضول واشتغال بما لا يعنى
وقد اجمع عليه علماء المذاهب
الاربعة واهلها هم الائمة
بل المناظرة في الفروع وذب كل
ذاهب عما ذهب اليه جارية من
لدى الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم بدون
تکلیف اذ ان يكون الاجماع العلمی علی الاهتمام
بما لا يعنى واستحسان الاشتغال بالفضول و
ای شناعة اشنع منه۔

لكن سل السيد اذ لم يجب
التقييد بالمذاهب و جاتر الخروج
عنه بالكلية فمن ذا الذي اوجب
اتباع مرجحين في مذاهب
معين مرجحو احد قولين
فيه۔

هذا اذا تفقوا فكيف و
قد اختلفوا وفي احد الجانبين
الامام الاعظم المجتهد
۱: معروضه على العلامة ش
۲: معروضه عليه۔

مجتہد مطلق امام اعظم بھی ہوں یہ جن کی گرد پا کو بھی نہ پاسکے اور ان سب حضرات کا مجموعی کمال بھی ان کے فضل و کمال کے دسویں حصے کو بھی نہ پہنچ سکا۔
 ریض ب اور نون کو جمع کرنے کے سوا کیا ہے؟ —
 اس لئے کہ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ حضرت امام، ان کے اصحاب اور ان کے مذہب کے اصحاب ترجیح سب کے سب متفقہ طور پر جب کسی قول پر اجماع کر لیں تو مقلدین کے ذمہ اسے لینا ضروری نہیں بلکہ انھیں اختیار ہے اسے لے لیں یا اپنی خواہشات نفس کے مطابق مذہب سے خارج اقوال کو لے لیں۔ لیکن جب امام کوئی قول ارشاد فرمائیں، اور ان کے صاحبین ان کے خلاف کہیں پھر دونوں قولوں میں سے ہر ایک کو کچھ مرتجیحین ترجیح دیں اور صاحبین کی جانب ترجیح دینے والوں کی تعداد زیادہ ہو یا اُس طرف ترجیح کے الفاظ زیادہ ہو کہ ہوں تو ایسی صورت میں ان مرتجیحین کی تقلید واجب ہو جائے اور امام اور ان کے موافق حضرات کی تقلید ناجائز ہو جائے۔ بلکہ اگر امام اور صاحبین کا کسی بات پر اجماع ہو اور ان متاخرین میں سے کچھ افراد ان کے اجماع کے مخالف کسی قول کو ترجیح دے دیں تو ان ائمہ کی

المطلق الذی لم یلحقوا غبارہ و لم یبلغ مجموعہم عشر فضلہ ولا معشارہ اهل هذا الاجمعاً بین الضب والنون اذ حاصلہ ان الامام واصحابہ واصحاب الترجیح فی مذہبہ اذا جمعوا کلہم اجمعون علی قول لم یجب علی المقلدین الاخذ بہ بل یاخذون بہ او بما تہوی انفسہم من قیلات خارجة عن المذہب لکن اذا قال الامام قولاً وخالفہ صاحبہ و مرجحون کلہم القولین وکان الترجیح فی جانب الصحابین اکثر ذاہباً واکد لفظاً فحیج تقلید ہؤلاء ویمتنع تقلید الامام ومن معہ ، بل ان اجمع الامام وصاحبہ علی شیء و مرجح ناس من ہؤلاء المتأخرین قیلاً فخالفا لاجماعہم ، و جب ترک

ف : معروضہ علیہ۔

۱۔ ضب : گود، جو جنگلی جانور ہے اور نون : مچھلی جو دریائی جانور ہے۔ دونوں میں کیا جوڑے۔ ایک عربی مثل سے ماخوذ ہے ۱۲م

تقلید چھوڑ کر ان افراد کی تقلید اور پیروی واجب ہو جائے۔ یہی وہ کھلا ہوا باطل خیال ہے جس پر شرع متین سے ہرگز کوئی دلیل نہیں۔ واللہ رب العالمین۔

اسی سے ظاہر ہوا کہ بحسب کلام تو اُس قول حق پر مبنی تھا جو منصور، معتمد، مختار ہے، جسے قولاً تمام ائمہ کبار نے لیا اور عملاً ان کے ساتھ ان بزرگ مخالفین نے بھی لیا۔ لیکن علامہ شامی کے خیال کی بنیاد نہ اُس مختار پر قائم ہے نہ اُس پر جس کو بزعم خویش مختار سمجھا بلکہ وہ علانیہ و عیاں طور پر دونوں ہی کے خلاف ہے۔ اور حجت خداے عزیز و غفار ہی کی ہے اور درود و سلام ہو سید ابراہیم، ان کی آل اطہار، اصحاب کرام پر اور ان کے ساتھ ہم پر بھی دارالقراریں، الہی قبول فرما!

علامہ شامی، سراجیہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے کہ مجتہد اس کی پیروی کرے گا جو زیادہ قوی ہو، ورنہ ترتیب سابق کا اتباع کرے گا۔ تو ہم اسی کی پے روی کریں گے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی۔

اقول اللہ آپ پر رحم فرمائے، تو ہم اسی

تقلید الاثمة الحی تقلید هؤلاء و اتباعهم، هذا هو الباطل المبين، لا دليل عليه اصلا من الشرع المتين، والحمد لله رب العالمين۔

وبہ ظہرات قول البحر و ان كان مبني على ذلك الحق المنصور المعتمد المختار الماخوذ به قولاً عند الاثمة الكبار، وفعلاً عندهم وعند هؤلاء العناصر عين الاخير، لكن ما زعم السيد لا يبتنى عليه ولا على ما زعم انه المختار، بل يخالفهما جميعاً بالاعلان والمجهر، والحجة لله العزيز الغفار، والصلوة والسلام على سيد الابوار، والله الاظہار، وصحبه الكبار، وعلينا معهم في دار القرار، آمين!

قوله قول السراجيه صريح ان المجتهد يتبع ما كان اقوى و الا تتبع الترتيب فن تتبع ما رجحوه۔

اقول سحمتك الله قولك

۱: معروضه على العلامة ش۔

۲: معروضه عليه۔

کی پیروی کریں گے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی۔ یہ عبارت اگر آپ نے کلام سراجیہ کے مفاد و مفہوم کے تحت داخل کر کے ذکر کی ہے تو یہ اس کلام کی توجیہ نہیں بلکہ اس کی مخالفت اور تردید ہے کیونکہ سراجیہ تو غیر مجتہد پر ترتیب کی پیروی واجب کرتی ہے نہ کہ ترجیح کی پیروی اور اگر یہ عبارت آپ نے اپنی طرف سے بڑھائی ہے تو یہ منصوص کے برخلاف ہے اور ایک چیز کی تفریح ایسی چیز پر ہے جو دراصل اس کی تردید ہے۔ کیوں کہ آپ اگر صاحب نظر ہیں تو آپ کے ذمہ نظر صحیح ہے یا آپ اہل نظر نہیں تو آپ کے ذمہ اتباع ترتیب ہے۔ پھر یہ تیسرا بیگانہ و اجنبی کہاں سے آگیا؟

علامہ شامی، اس کے لئے ترتیب مذکورہ کی مخالفت جائز نہیں مگر جب اس کے پاس ملکہ ہو تو اس کے ذمہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک جو راجح ہو اسے ترجیح دے اور ہمیں اس کی پیروی کرنا ہے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی۔

اقول اللہ آپ پر رحم فرمائے۔ یہ بھی اسی کی طرح ہے۔ کیونکہ ان تمام حضرات کے کلام کا حاصل وہی ہے جو آپ نے ”اور ہمیں“ تک

فنتبہ ما رجحوہ ان کان داخلا فی ما ذکرنا من مفاد السراجیۃ فتوجیہ القول بضدہ و سددہ فان السراجیۃ توجب علی غیر المجتہد اتباع الترتیب لا الترجیح وان کان زیادۃ من عندکم فخالف للمنصوص و تفریح للشیء علی ما ہو تفریح لہ فانک ان کنت اهل النظر فعلیک بالنظر المصیب ، اولاً فعلیک بالترتیب ، فمن این هذا الثالث الغریب ۔

قوله لا یجوز لہ مخالفة الترتیب المذكور الا اذا کان لہ ملکہ فعلیہ ترجیح ما رجح عندہ و نحن نتبہ ما رجحوہ۔

اقول رحمك الله هذا كذلك فحاصل كلامهم جميعا ما ذكرت الح قولك و نحن اما

ف ، معروضه على العلامة ش

ذکر کیا — اور یہ اضافہ تو اس کی تردید اور اس کی مخالفت ہے۔ کیوں کہ جس کے پاس ملکہ نہیں اس کے لئے ان حضرات کے نزدیک ترتیب کی مخالفت روا نہیں اور آپ نے تو اس پر یہ مخالفت واجب کر دی ہے کیونکہ اسے آپ نے ترجیح کے ساتھ چکر لگانے کا پابند کر دیا ہے۔

علامہ شامی: جیسا کہ علامہ قاسم سے نقل کرتے ہوئے شارح نے اس کی تحقیق کی ہے۔
اقول معلوم ہو چکا کہ اُس میں نہ تو اس خیال کی کوئی ہم نوائی ہے نہ اس کا کوئی میلان۔

علامہ شامی: اور ملتقط کے حوالے سے آرہا ہے۔
اقول۔ اولاً اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ قاضی مجتہد خود اپنی رائے پر فیصلہ کرے گا اور قاضی مقلد مجتہدین کی رائے پر فیصلہ کرے گا اسے ان کی مخالفت کا حق نہیں۔
اس میں یہ کہاں ہے کہ جو لوگ اس قاضی مقلد کو فتویٰ دیں گے اگر وہ اس کے امام کے مذہب کے مجتہدین سے ہوں پھر قول امام پر افسار میں باہم مختلف ہوں تو اس پر واجب یہ ہے کہ

هذا فرد عليه وخروج عنه فان
من لا ملكة له لا يجوز له
عندهم مخالفة الترتيب وانتم
اوجبتموه عليه ادارة له مع
الترجيح۔

قولہ کا حقیقہ شارح عن
العلامة قاسم۔
اقول علمت ان لا موافقة
فيه لمالديه ولا فيه ميل
اليه۔

قولہ ویاتی عن الملتقط۔
اقول۔ اولاً حاصل ما فیہ
ان القاضی المجتہد یقضی برأی
نفسه والمقلد برأی المجتہدین و
لیس له ان یخالفهم، وایت فیہ
ان الذین یفتنونہ ان
کانوا من مجتہدی مذہب امامہ
فاختلفوا فی الافتاء بقولہ
وجب علیہ ان یأخذ

۱: معروضہ علی العلامة ش
۲: معروضہ علیہ۔

۱۵ و ۱۶ رد المحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق وارجاء التراث العربی بیروت ۲۰۲

ان لوگوں کا قول ہے جو اس کے امام اور اپنے امام کے خلاف گئے ہوں بشرطے کہ تعداد میں وہ زیادہ ہوں یا ان کے الفاظ زیادہ مؤکد ہوں۔ حالانکہ نزاع تو اسی بارے میں ہے۔

ثانیاً اگر ہم اپنی رائے کے مخالفین کو مخالفت کریں تو اس سے منافعت ہے کیونکہ ہماری کوئی رائے ہی نہیں لیکن ان کی مخالفت ہم اپنی رائے کے مقابل نہیں کرتے بلکہ ان کے امام اور اپنے امام کی رائے کو لے کر ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور ملتقط کے اندر تو اسی عبارت میں قاضی مجتہد سے متعلق یہ لکھا ہے کہ، خود جسے درست سمجھے اس پر فیصلہ کرے دوسرے کی رائے پر نہیں لیکن دوسرا اگر فقہ اور وجوہ اجتہاد میں اس سے زیادہ قوی ہو تو اس کی رائے اختیار کر کے اپنی رائے ترک کر دینا جائز ہے ۱۰۰۔

جب مجتہد کے لئے اپنے سے اقویٰ کی رائے کو اختیار کر کے اپنی رائے ترک کرنا جائز ہے، حالانکہ اسے حکم یہ ہے کہ اپنی رائے کا اتباع کرے اور دوسرے کی تقلید اس کے لئے روا نہیں، تو ہمارے اور ان مفتیوں کے امام اعظم

بقول الذین خالفوا امامہ و امامہم
ات كانوا اكثر او لفظهم اكثرا
وانما النزاع في هذا۔

و ثانياً المنع من ان يخالفهم
بأرائنا اذ لارأى لنا ونحن
لا نخالفهم بأرائنا بل برأى
امامهم وامامنا۔

و وقد قال في الملتقط في
تلك العبارة في القاضى المجتهد
قضى بما رآه صواباً لا بغيره
الا ان يكون غيره اقوى في الفقه ووجوه
الاجتهاد فيجوز ترك رأيه
برأيه ۱۰۰۔

فاذا جاز للمجتهد ان
يترك رأيه برأى من هو
اقوى منه مع انه مأمور باتباع
رأيه وليس له تقليد غيره فان تركنا
أراء هؤلاء المفتين إرأى امامنا و

و : معروضه عليه

و : معروضه عليه

جو فقہ اور وجوہ اجتہاد میں ان حضرات کی مجموعی قوت سے بھی زیادہ قوت رکھتے ہیں بلکہ ان پر امام کو اسی طرح فوقیت ہے جیسے ہم پر ان حضرات کو فوقیت ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ تو اگر ہم ان کی رائے اختیار کر کے ان مفتیوں کی رائے ترک کریں تو یہ بدرجہ اولیٰ جائز اور انسب ہوگا۔

علامہ شامی، بحر کی بحث ساقط ہو گئی۔
اقول سبحان اللہ۔ یہی تو حکم منقول ہے جمہور کا معتمد اور تصحیح و تائید یافتہ بھی، پھر اسے بحر کی بحث کہنا کیوں کر درست ہے؟

اقول مجھے علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ کے کلام کی توجیہ میں یہ سمجھ آتا ہے کہ ان کی مراد وہ صورت ہے جس میں حضرت امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سوا کسی اور کے قول کی ترجیح پر ترجیح کا اتفاق ہو۔ اسے اُس اطلاق کی تردید میں ذکر کیا جو بحر کی اس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ ”اگرچہ مشائخ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہو“ کیوں کہ بظاہر یہ اُس صورت کو بھی شامل ہے جس میں غیر امام کے

امامہم الاعظم الذی ہوا قوی من مجموعہم فی الفقہ و وجوہ الاجتہاد بل فضلہ علیہم کفضلہم علینا اذ ہوا اعظم الاولیٰ بالجوانب و اجدس۔

قولہ سقط ما بحثہ فی البحر۔
اقول سبحان اللہ ہوا المحکم الماثور، و معتمد الجمہور، و المصحح المنصور، فکیف یصح تسمیۃ بحث البحر ہذا۔
واقول یظہر لی فی توجیہ کلامہ رحمہ اللہ تعالیٰ ان مرادہ اذا اتفق المرجحون علی ترجیح قول غیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ذکرہ رد المافیہ من اطلاق قول البحر و ان افتی المشائخ بخلافہ فانہ بظاہرہ یشمل ما اذا اجمع المشائخ علی ترجیح

۱ : معروضہ علیہ

۲ : السعی الجمیل فی توجیہ کلام العلامة الشامی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قول غیرہ -

والدلیل علیٰ ہذا العنایۃ
فی کلامش انہ انما تمسک بالتبع
المرجحین وانہم اعلم وانہم
سبر والذلائل فحکموا بترجیحہ
ولم یلم فی شئ من الکلام
الیٰ صورۃ اختلاف الترجیح فضلا
عن ارجحیۃ احد الترجیحین
ولو کان مرادہ ذلک لم یقتصر علی
اتباع المرجحین فانہ حاصل
فی کلا الجانبین بل ذکر اتباع
ارجح الترجیحین -

ویؤیدہ ایضا ما قدمنا فی
السابعۃ من قولہ رحمہ اللہ تعالیٰ
لما تعارض التصحیحان تساقطا
فرجعنا الی الاصل و هو
تقدیم قول الامامؑ -

وهذا وان كان ظاهراً في
ما استوعب الترجيحات لكن
ما ذكره مترقياً عليه عن
الخيرية والبحريين ان الحكم اعم -

قول کی ترجیح پر اجماع مشایخ ہو -

یہ مراد ہونے پر کلام شامی میں دلیل
یہ ہے کہ انھوں نے اتباع مرجحین سے استدلال
کیا ہے اور اس بات سے کہ وہ زیادہ علم والے
ہیں اور انھوں نے دلائل کی جانچ کر کے اس کی
ترجیح کا فیصلہ کیا ہے۔ اور کلام کے کسی حصے میں
اختلاف ترجیح کی صورت کو ہاتھ نہ لگایا۔ دو ترجیحوں
میں سے ایک کے ارجح ہونے کا تذکرہ تو درکنار
اختلاف ترجیح کی صورت اگر انھیں مقصود ہوتی تو
صرف اتباع مرجحین کے حکم پر اکتفا نہ کرتے کیونکہ
اس صورت میں اتباع مرجحین تو دونوں ہی
جانب موجود ہے، بلکہ اس تقدیر پر وہ دونوں
ترجیحوں میں سے ارجح کے اتباع کا ذکر کرتے۔

اس کی تائید ان کے اس کلام سے بھی
ہوتی ہے جسے ہم مقدمہ ہفتم میں نقل کر آئے
ہیں کہ: جب دونوں تصحیحوں میں تعارض ہوا تو
دونوں ساقط ہو گئیں اس لئے ہم نے اصل کی
جانب رجوع کیا، وہ یہ ہے کہ امام کا قول مقدم
رہے گا۔

یہ اگرچہ بظاہر دونوں ترجیحوں برابر ہونے
کی صورت میں ہے لیکن آگے اس پر ترقی کرتے
ہوئے خیر یہ اور بجز کے حوالے سے جو ذکر کیا ہے
وہ قیاسین کر دیتا ہے کہ حکم اعم ہے۔

اس کی تائید اُس سے بھی ہوتی ہے جسے آخر کلام میں مقصود سے متعلق پوری عبارت درمختار کا حاصل قرار دیا کہ وہاں یہ لکھا ہے :
 عبارت دُرٌ فلیحفظ۔ تو اسے یاد رکھا جائے
 کا معنی یہ ہے کہ وہ سب یاد رکھا جائے جو ہم نے ذکر کیا اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی حکم پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہو تو قطعاً اسی پر فتویٰ دیا جائے گا ورنہ تین صورتیں ہوں گی :
 (۱) مشائخ نے دونوں قولوں میں سے صرف ایک کو صحیح قرار دیا ہو (۲) ہر ایک کی تصحیح ہوتی ہو۔
 (۳) مذکورہ دونوں صورتیں نہ ہوں —
 تیسری صورت میں ترتیب کا اعتبار ہوگا اس طرح کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا، پھر امام ابو یوسف کے قول پر الخ۔ یا قوتِ دلیل کا اعتبار ہوگا۔ اور ان دونوں میں تطبیق کا بیان گزر چکا۔

اور پہلی صورت میں اگر تصحیح افعال تفضیل کے صیغے (مثلاً لفظ اصح) سے ہو تو مفتی کو اختیار ہوگی ورنہ (مثلاً صرف لفظ صحیح ہو تو) نہیں
 عہ اقول یہ اُس صورت کو بھی شامل ہے جس میں دونوں ترجیحیں بلفظ افعال ہوں حالانکہ اس میں خلاف مذکور حاصل نہ ہوگا۔ تو انہیں کوئی ایک کے بجائے "احدہما واحدہ"۔ صرف ایک کہنا چاہیے تھا، تاکہ ان کا قول "اؤ لا۔ یا نہ" اس صورت کو بھی شامل ہو جائے جس میں ہر ایک بلفظ افعال ہو (۲۱۶ منہ)

ويؤيده ايضا ما جعل آخر
 الكلام محصل جميع كلام الدر
 في المراد اذ قال قوله فليحفظ
 اى جميع ما ذكرناه وحاصله
 ان الحكم ان اتفق
 عليه اصحابنا يفتى به قطعاً
 والا فاما ان يصحح المشايخ
 احدا القولين فيه او كلا منهما
 او لا ولا ففى الثالث يعتبر
 الترتيب بان يفتى بقول
 ابى حنيفة ثم ابى يوسف الخ
 او قوة الدليل و مر
 التوفيق، وفي الاول ان
 كان التصحيح با فعل
 التفضيل خير المفتى
 والا فلا بل يفتى بالمصحح
 فقط وهذا ما نقله
 عن الرسالة وفي الثانى
 اما ان يكون احدهما
 عه اقول يشمل ما اذا كان كلاهما
 بد ولا يتأق في الخلاف المذكور
 فكان ينبغي ان يقول احدهما
 وحده ليشمل قوله او لا ما اذا كان
 با فعل ۱۲ منه غفر له -

ف: معروضه على العلامة ش

بلکہ مفتی کو اسی پر فتویٰ دینا ہے جسے صحیح کہا گیا۔ یہ وہ بات ہے جو انہوں نے رسالہ سے نقل کی۔ اور دوسری صورت میں کوئی ایک ترجیح بلفظ افعال تفضیل ہوگی یا نہ ہوگی۔ بر تقدیر اول کہا گیا کہ اصح پر فتویٰ دیا جائے گا۔ یہ خیر یہ سے منقول ہے۔ اور کہا گیا کہ صحیح پر فتویٰ ہوگا۔ یہ شرح منید سے منقول ہے۔ بر تقدیر دوم مفتی کو تخییر ہوگی۔ یہ بحسب کتاب الوقف اور رسالہ سے منقول ہے۔ یہ حلّی نے افادہ فرمایا۔ ۱۰ھ۔

توتیسری صورت میں جو ذکر کیا بعینہ وہی ہماری مراد ہے۔ اسی طرح وہ بھی جو پہلی صورت میں ذکر کیا۔ رہا اس صورت کا استثنا جس میں تصحیح بضمیہ ام تفضیل ہو فاقول (تو میں کہتا ہوں) وہ خود ان کے خلاف ہے ہمارے خلاف نہیں۔ کیوں کہ جب ترجیح صرف ایک طرف ہو۔ جیسا کہ اسے رسالے کا محل اور معنی مراد ٹھہرایا۔ اس کے باوجود مفتی کو تخییر ہو تو اس کے ذمہ اس کی پیروی لازم نہ رہی جسے مشایخ نے ترجیح دی۔

اور یہ تاویل کہ "افعل" کا مناد یہ ہوگا کہ روایت خلاف بھی صحیح ہے۔ جیسا کہ حلّی و شامی اور طحاوی نے کہا۔

بافعل التفضیل اولافعی
الاول قیل یفتی بالاصح و
هو المنقول عن الخیرية
وقیل بالصحیح و هو
المنقول عن شرح المنیة
وفي الثانی یخیر المفتی
وهو المنقول عن وقف البحر
والرسالة افادہ ح ۱۰ھ۔

فما ذکرہ فی الثالث عین
مرادنا وکذا ما ذکرہ فی الاول
اما استثناء ما اذا كان
التصحیح بافعل فاقول یخالف
نفسه ولا یخالفنا فان الترجیح
اذا لم یوجد الا فی جانب
واحد كما جعله محمل
الرسالة ومع ذلك خیر المفتی
لم یکن علیه اتباع ما
سرجحوه۔

والتاویل بات افعل
افادات الروایة المخالفة
صحیحة ایضا كما قاله طحاوی۔

فت: معروضہ علیہ

لہ رد المحتار مطلب اذا تعارض التصحیح وارجاء التراث العربی بیروت ۱/ ۵۰ و ۵۱

فأقول أولاً هذا مسلم

إذا قيل الأصح بالصحيح أما إذا
ذكروا قولين وقالوا في أحدهما
وحده أنه الأصح ولم يلموا ببيان
قوة ما في الآخر أصلاً فلا يفهم
منه إلا أن الأول هو الراجح
المنصور ولا ينقدح في ذهن
أحد أنهم يريدون به تصحيح
كلا القولين وإن للأول منزلة
ما على الآخر فاعل ههنا من باب
أهل الجنة خير مستقروا أحسن
مقيلاً ولو سبرت كلما تهتم
لوجدتهم يقولون هكذا
أحوط وهذا أرفق مع
أن الآخر لا أرفق فيه و
لا احتياط وهذا بدیهی
عند من خدم كلامهم۔

و
ولذا قال في الخيرية من

فأقول (تو میں کہتا ہوں) اولاً یہ

بات اُس صورت میں تسلیم ہے جب اصح کے
مقابلے میں صحیح لایا گیا ہو۔ لیکن جب دو قول
ذکر کریں اور صرف ایک کے بارے میں کہیں کہ وہ
اصح ہے اور دوسرے میں جو قوت ہے اس کے
بیان سے کچھ بھی تعرض نہ کریں تو ایسی حالت
میں یہی سمجھا جائے گا کہ اول ہی راجح اور تائید یافتہ
ہے۔ اور کسی کے ذہن میں یہ خیال نہ گزرنے لگا
کہ وہ اول کو اصح کہہ کر دونوں قولوں کو صحیح کہتا
اور یہ بتانا چاہتے کہ اول کو دوسرے پر کچھ فضیلت
ہے۔ تو یہ افعال "أهل الجنة خير مستقروا
وأحسن مقيلاً۔ جنت والے بہتر قرار گاہ او
سب سے اچھی آرام گاہ والے ہیں" کے باب
سے ہوگا۔ اگر کلمات مشایخ کی تفتیش کیجئے
تو یہ ملے گا کہ وہ حضرات فرماتے ہیں یہ احوط (زیادہ
احتیاط والا ہے، یہ ارفق (زیادہ نرمی و فائزے
والا ہے) پاؤدے کہ دوسرے میں کوئی احتیاط
اور کوئی آسانی نہیں۔ یہ ان حضرات کے کلام کے
خدمت گزاروں کے نزدیک بدیہی ہے۔ ا۔

اسی لئے خیر یہ کتاب الطلاق میں فرمایا:

۱: معروضۃ علیہ و علی العلامتین ح و ط۔

۲: ربما لا یكون افعال فی قول الفقهاء هذا اصح احوط ارفق اوفق وامثاله
من باب التفضیل۔

۳: اذا ثبت الاصح لا یعدل عنه ای اذا لم یوجد الاقوی منه۔

تمہیں خبر ہے کہ اس کے اصح ہونے کی تصریح ہو جانے کے بعد اس سے کسی اور کی جانب عدول نہ ہوگا اھ۔

بلکہ خیر یہ کتاب الصلح میں جہاں یہ مسئلہ ہے کہ لوگوں نے کہا اس میں کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جائز ہے — اور وہی اصح ہے — اور کہنے والا کہہ سکتا ہے جائز نہیں، وہاں وہ لکھتے ہیں؛ جب اصح ثابت ہوگا تو اس سے عدول نہ ہوگا اھ۔

یہی ان کے متن عقود کا بھی مفاد ہے اگرچہ اس کی شرح میں وہ اس بات کی طرف مائل ہو گئے جو یہاں زیر بحث ہے کیوں کہ اس میں یہ لکھا ہے؛ جہاں ترکہ و قول میں، جن میں ایک کی تصحیح اس طرح کے الفاظ سے ہو، اسی پر فتویٰ ہے، یہ اشبہ ہے، اظہر ہے، مختار ہے، ادب ہے۔ تو وہی معتد ہے اھ۔

تو معتد ہونے کا حکم اسی پر محدود رکنا جس کی تصحیح میں لفظ افعِل آیا ہے اور اس کے مخالف قول کی تصحیح نہیں ہوئی ہے۔

در مختار کے اندر اس شخص سے متعلق جو بائیں جانب

الطلاق انت علی علم بانہ بعد التخصیص علی اصحیته لایعدل عنہ الی غیرہ اھ۔

بل قال فی صلحہا فی مسألة قالوا فیہا لقاٹل ان یقول تجوز، وهو الاصح ولقاٹل ان یقول لا مانعہ حیث ثبت الاصح لایعدل عنہ اھ۔

وهذا مفاد متنہ العقود و ان مال فی شرحہ الی ما هنا فانه قال ھ

و حیثما وجدت قولین وقد صحح واحد فذاک المعتمد بنحوذا الفتوی علیہ الاشبه والاظہر المختار ذوا الواجه فقد حکم بقصر الاعتقاد علی ما قیل فیہ افعِل ولم یصحح خلافہ۔

ولما قال فی الدر فیمن

۱۔ معروضہ علی العلامة ش

۲۔ مسئلہ نماز میں بائیں طرف کا سلام پھیرنا بھول گیا جب تک قبلہ سے نہ پھرا ہو کہ لے۔

۳۹/۱	دار المعرفۃ بیروت	کتاب الطلاق	۱۵ الفتاویٰ الخیرۃ
۱۰۴/۲	" " "	کتاب الصلح	۱۵ " "
۳۴/۱	سہیل اکیڈمی لاہور	رسالہ من رسائل ابن عابدین	۱۵ شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین

سلام پھر نیا جھول گیا یہ لکھا ہے؛ جب تک قبلہ
سے پیٹھ نہ پھری ہو اس کی بجا آوری کر لے۔ اصح
مذہب میں - ۱۰ -

اسی مسئلے کے تحت قنویہ میں لکھا تھا کہ یہی
صحیح ہے۔ تو اس پر علامہ شامی نے لکھا کہ شراح
نے صحیح کی جگہ اصح سے تعبیر کی۔ اور معاملہ
اس میں سہل ہے ۱۱ -

سہل کیسے ہوگا جب دونوں آپ کے نزدیک
ایک دوسرے کی بالکل نقیض اور ضد ہیں۔ کیوں کہ
صحیح کا مفاد یہ تھا کہ اس کا تقابل فاسد ہے۔
اور اصح کا مفاد آپ کے نزدیک یہ ہوا کہ اس کا
مقابل صحیح ہے تو آپ کے طور پر تو شارح نے فاسد
کو صحیح بنا دیا۔؟

ثانیاً آپ نے فرمایا جسے ان حضرات نے
ترجیح دے دی ہم پر اسی کی پیروی لازم ہے۔
اور شے کی ذات میں پائی جانے والی کسی قوت
کا بیان، ترجیح نہیں۔ کیونکہ ترجیح کے لئے مرجح او

نسی التسليم عن يساره اتي به ما لم
يستدبر القبلة في الاصح^۱

وكان في القنية انه الصحيح^۲
قال^۱ عبد الشارح بالاصح بدل
الصحيح والخطب فيه سهل^{۱۰} -

وكيف يكون سهلا وهما عندكم
على طرفي نقیض فان الصحيح كان
يفيد ان خلافه فاسد و انما
الاصح عندكم انه صحيح فقد
جعل الفاسد صحيحا -

ثانياً قد قلتم علينا اتباع
ما رجحوه وليس بيات قوة
للشيء في نفسه ترجيح حاله اذ
لا بد للترجیح من مرجح

۱: الصحيح والاصح متقاربان والخطب فيه سهل -

۲: معروضه على العلامة ش -

۳: معروضه على العلامة ش -

- ۱۵ الدر المختار كتاب الصلوة فصل اذا اراد الشروع في الصلوة مطبع مجتبائی دہلی ۷۸/۱
۱۶ القنية المنية تقيم الغنية كتاب لصلوة باب في القعدة والذكر فيها كلكتة انڈیا ص ۳۱
۱۷ الدر المختار كتاب الصلوة فصل اذا اراد الشروع دار احیاء التراث العربی بیروت ۳۵۲/۱

مرجح علیہ (جس کو راجح کہا گیا اور جس پر راجح کہا گیا) دونوں ضروری ہیں۔ تو قطعاً یہ معنی ہوگا کہ جسے ان حضرات نے دوسرے سے افضل قرار دیا اس کی پروری ضروری ہے۔ اب یہ قطعی بات ہے کہ جب انہوں نے دو قولوں میں سے ایک کو اصح کہا اور دوسرے سے متعلق سکوت اختیار کیا تو اسے انہوں نے دوسرے سے افضل اور راجح قرار دیا تو آپ کے نزدیک اس کا اتباع واجب ہوا اور تخییر ساقط ہوگئی۔

تو میرے نزدیک مناسب طریقہ یہ ہے کہ رسالہ کا کلام اُس صورت پر محمول کیا جائے جس میں ایک کے ذیل میں "افعل" سے ترجیح ہو اور دوسرے میں "غیر افعل" سے۔ تو اس مسئلہ میں خیر سے اصح کو اور غنیہ سے صحیح کو اختیار کرنے کا جو حکم منقول ہے اس کی یہ تیسری شق ہو جائے گی وہ یہ کہ تخییر ہے (کسی ایک کی پابندی نہیں صحیح یا اصح کسی کو بھی اختیار کر سکتا ہے) یہ معنی لینا اُس معنی پر محمول کرنے سے بہتر ہے جو ناقابل قبول ہے۔

خصوصاً جبکہ رسالہ مجہول ہے۔ نہ اس کا پتا نہ اس کے مؤلف کا پتا۔ اور مجہول سے نقل قابل اعتماد نہیں اگرچہ ناقل معتمد ہو جیسا کہ یہ ضابطہ

ف: لا یعمد علی النقل عن مجہول وان کان الناقل ثقة۔

عہ اقول اور یہاں کچھ تفصیل ہے جس کی معرفت اسالیب کلام کے ماہر اور مراتب رجال سے باخبر شخص کو ہوگی تو اسے سمجھ لیں ۱۲ منہ (ت)

ومرجح علیہ فالمعنی قطعاً ما فضلوه علی غیرہ فلا شک انہم اذا قالوا الاحد قولین انه الاصح وسکتوا عن الآخر فقد فضلوه ورجحوه علی الآخر فوجب اتباعہ عندکم وسقط التخییر۔

فالوجه عندی حمل کلام الرسالة علی ما اذا ذیلت احدهما بافعل والاخری بغیرہ فیکون ثالث ما فی المسألة عن الخیرة والغنیة من اختیار الاصح والصحیح وهو التخییر وهذا اولی من حملہ علی ما یقبل۔

لا سیما والرسالة مجهولة لا تدری هم ولا مؤلفها والنقل عن المجهول لا یعمد وان کان الناقل

عہ اقول و ثم تفصیل یعرفہ الماہر باسالیب الکلام والمطلع علی مراتب الرجال فافہم اہمنہ۔

خود علامہ شامی نے اپنی تصانیف کے متعدد مقامات میں صاف طور پر بیان کیا ہے اور ہم نے بھی فصل القضاء میں اسے واضح کیا ہے۔

الحاصل وہ استثنا ان ہی کے طے کردہ اور مقررہ امر کے خلاف ہے — رہا یہ کہ وہ ہمارے خلاف نہیں تو اس لئے کہ اُس وقت اس کا مفاد تخییر ہے اور یہی اس کا حاصل ہے جو صورت دوم کی دونوں شقوں کے تحت مذکور ہے کیونکہ جب اس کی پہلی شق میں اختلاف ہو گیا (کہ اصح کو اختیار کرے، یا صحیح کو اختیار کرے) اور ترجیح کسی کو نہیں تو مال یہ ہوا کہ تخییر ہے۔ اور تخییر کچھ قیدوں سے مقید ہے جنہیں پہلے ذکر کیا ہے اور یہاں بھی ان کی یاد دہانی کی ہے یہ کہہ کر کہ: اور تخییر کی اُن قیدوں کو فراموش نہ کرنا جو ہم پہلے بیان کر چکے اہ — ان میں عظیم ترین قید یہ ہے کہ دونوں میں کوئی ایک، قولِ امام نہ ہو اگر ایسا ہوا تو تخییر نہ ہوگی جیسا اسے ہم ابھی نقل کر آئے۔ اور علامہ شامی نے اپنی شرح عقود میں لکھا ہے کہ: جب دونوں میں سے ایک، امام اعظم کا قول ہو اور دوسرا ان کے بعض اصحاب کا قول ہو تو کسی کی ترجیح نہ ہونے

من المعتمدین كما افصح به
ش في مواضع من كتبه وبتيسار في
فصل القضاء۔

وبالجمله فالثنياتخالفت ما
قررہ اما نهالاتخالفتان فلان
مفادها اذ ذاك التخيير وهو
حاصل ما في شقي الثاني
لانه لما وقع في شقه الاول
الخلافت من دون ترجيح
ال الى التخيير و التخيير
مقيد بقيد قد ذكرها من
قبل وذكرها هنا بقوله ولا تنس
ما قد مناه من قيود
التخيير ا ه من اعظمها ان
لا يكون احدهما قول الامام
فاذا كانت فلا تخيير كما اسلفنا
انفانقله ، وقد قال
في شرح عقود اذ كان احدهما
قول الامام الاعظم والآخر
قول بعض اصحابه لانه عند
عدم الترجيح لاحدهما

ف: تحقيق ان ما ذكر من حاصل كلام الدرر فانه لا يخالفنا۔

کے وقت قولِ امام کو مقدم رکھا جاتا ہے تو ایسے ہی اس کے بعد بھی ہوگا اھ — یعنی دونوں قولوں کی ترجیح کے بعد بھی ہوگا تو حاصلِ کلام یہی نکلا کہ اتباعِ قولِ امام ہی کا ہوگا مگر یہ کہ مرتبین اس کے خلاف کی ترجیح پر متفق ہوں۔

اگر سوال ہو کہ کیا ایسا نہیں کہ اس میں دسلس مرتج اور بھی ذکر کئے ہیں اور ہر ایک کے ساتھ تخییر کی نفی کی ہے (۱) تصحیح کا زیادہ مؤکد ہونا (۲) یا اس کا متون میں اور دوسرے کا شروع میں ہونا (۳) اس کا شروع میں اور دوسرے کا فتاویٰ میں ہونا (۴) ان حضرات نے اس کی تعلیل فرمائی دوسرے کی کوئی علت و دلیل ثباتی (۵) اس کا استحسان ہونا (۶) یا ظاہر الروایہ (۷) یا وقعت کے لئے زیادہ نفع بخش (۸) یا قول اکثر (۹) یا اہل زمانہ سے زیادہ ہم آہنگ اور موافق (۱۰) یا اوجہ ہونا — ان دونوں کا شرح عقود میں اضافہ ہے۔

میں کہوں گا کیوں نہیں، ہمیں ان سے انکار نہیں۔ بتائیے کیا یہ بھی کہا ہے کہ ان سب وجہوں سے ترجیح پانا قولِ امام ہونے کے سبب ترجیح پانے سے زیادہ مؤکد ہے؟ — انہوں نے تو صرف یہ ذکر کیا ہے کہ جب تصحیح میں

يقدم قول الامام فكذا بعدة اھ
ای بعد ترجیح القولین
جميعا فرجع حاصل القول
الح ان قول الامام هو المتبع الا ان
يتفق المرجحون على تصحيح خلافه -
فان قلت اليس قد ذكر

عشر مرجحات آخر ونفى التخيير
مع كل منها؛ اكدية التصحيح
كونه في المتون والاخر في
الشروح او في الشروح والاخر
في الفتاوى او علوه دون الاخر او كونه
استحسانا او ظاهرا لرواية او
انفع للوقف او قول الاكثر
او اوفق باهل الزمان
او اوجه مراد هذين في شرح
عقوده -

قلت بل ولا تنكرها
افقال ان الترجيح بها اكد
من الترجيح بانه قول الامام انما ذكر
رحمه الله تعالى ان التصحيح
اذا اختلف وكان لاحدهما

ف: ذكر عشر مرجحات لاحد القولين على الآخر -

اختلاف ہو اور ایک تصحیح کے ساتھ ان دس میں سے کوئی ایک مرتجیح ہو تو وہ ترجیح پا جائے گی اور تخریج نہ ہوگی۔ اس صورت کا تو ذکر ہی نہ فرمایا جس میں ہر ایک تصحیح کے ساتھ ان میں سے کوئی ایک مرتجیح ہو۔

اقول اور ابھی یہ مرتجحات باقی رہ گئے اس کا احوط، یا ارفق، یا معمول بہ ہونا (علیہ العفل)۔ اور یہ اس کا مقتضی ہے کہ ان ترجیحات کے باہمی تفاوت اور فرق مراتب پر کلام کیا جائے۔ اس کی چھان بین دشوار ہونے کے باعث شاید اسے ہاتھ نہ لگایا۔ تو ہم نے جو ذکر کیا اس کی کوئی مخالفت ان کے کلام میں نہیں۔

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں) مذہب امام ہونے کے باعث ترجیح پانا سب سے ارجح ہے اس لئے کہ قاہر ظاہر باہر متواتر تصریحات موجود ہیں کہ فتویٰ مطلقاً قول امام پر ہوگا اور امام جلیل صاحب ہدایہ نے ہر حال میں قول امام پر افتاء واجب ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔ اور اگر تفصیل طلب کرو تو اس کے باعث ترجیح اس کے مقابل پائے جانے والے مذکورہ تقریباً سبھی مرتجحات سے زیادہ راجح ملے گی **فاقول** (تو اس کی تفصیل میں، میں کہتا ہوں)

مرجّح من هذه ترجح
ولا تخیرو لو یذکر ما اذا
کان لکل منهما مرجّح
منہا۔

اقول وقد بقی من المرجحات
کونہ احوط او ارفق او علیہ العمل
وہذا یقتضی الکلام علی تفاضل هذه
المرجحات فیما بینہا وکانہ لم یلم
بہ لصعوبة استقصائه فلیس فی
کلامہ مضادة لما ذکرنا۔

وانا اقول الترجیح بکونہ
مذہب الامام ارجح من کل
للتصریحات القاہرة الظاہرة الباہرة
المتواترة ان الفتوی بقول الامام
مطلقاً وقد صرح الامام الاجل صاحب
الهدایة بوجوبہ علی کل حال۔
وان بغیت التفصیل وجدت
الترجیح بہ ارجح من جل ما ذکر
مما یوجد معارضاً له
فاقول القول لا یكون

۱۔ ذکر ثلث مرجحات اخر۔

۲۔ الترجیح بکونہ قول الامام ارجح من کل ما یوجد معارضاً له۔

(۱) وہ قول جب ہوگا ظاہر الروایہ ہی ہوگا (۲) اور یہ محال ہے کہ تمام متون قولِ امام کی مخالفت پر گام زن ہوں جب کہ ان کی وضع امام ہی کا مذہب نقل کرنے کے لئے ہوئی ہے (۳-۴) اسی طرح ہرگز کبھی ایسا نہ ملے گا کہ متون قولِ امام سے ساکت ہوں اور شروع نے اس کی مخالفت پر اجماع کر لیا ہو، صرف فتاویٰ نے اسے ذکر کیا ہو۔ (۵) اور وقف کے لئے نفع ہونا عظیم اہم مصالح میں شامل ہے اور یہ اسبابِ ستہ میں سے ایک ہے (۶) اسی طرح اہل زمان کے زیادہ موافق ہونا (۷) اور اسی پر عمل ہونا (۸) یوں ہی ارفقی اور زیادہ آسان ہونا جب کہ دفعِ حرج کا مقام ہو (۹) اور احوط بھی، جب کہ اس کے خلاف میں کوئی مفسدہ اور خرابی ہو (۱۰) اور استحسان بھی، جب کہ ضرورت یا تعامل جیسی چیز کے باعث ہو۔ لیکن استحسان اگر دلیل کے باعث ہو تو وہ اہل نظر سے خاص ہے (۱۱-۱۲) یوں ہی اس کا اوجہ اور دلیل کے لحاظ سے زیادہ واضح ہونا (اہل نظر کا حصہ ہے) جیسا کہ علامہ شامی نے شرح عقود میں اس کا اعتراف کیا ہے۔

اور یہ ہم بتا چکے ہیں کہ مقلد اپنے امام کا قول کسی دوسرے کے قول کی وجہ سے ترک نہ کرے گا۔ اگر دوسرا قول میری نظر میں دلیل کے

الاظہار الرداية و محال ان
تمشی المتون قاطبة على خلاف
قوله وانما وضعت لتقل مذہبه
و كذالت تجد ابدا ان
المتون سکتت عن قوله و
الشروح اجمعت على خلافه و لم
يلهج به الا الفتاوى و
الانفعیة للوقف من المصالح
الجليلة المهمة و هي احدى الحوامل
الست و كذا الا و فقیة لاهل الزمان
و كونه عليه العمل و كذا الارفق
اذا كان في محل دفع الحرج
و الاحوط اذا كان في خلافه
مفسدة و الاستحسان اذا كان لنحو
ضرورة او تعامل اما اذا كان
لدليل فمختص باهل النظر و
كذا كونه اوجه و اوضح
دليلا كما اعترف به في شرح
عقودہ۔

وقد اعلمنا ان المقلد
لا يتوك قول امامه لقول
غيره ان غيره اقوى دليلا

فی نظری فایت النظر من النظر و
انما يتبعه في ذلك تاسر کا تقلید
امامہ من یسلم ان احدا من
مقلد بہ ومجتہدی مذہبہ ابصر
بالدلیل الصحیح منہ

ولربما يكون قياس يعارضه
استحسان يعارضه استحسان آخر اذ منه فكيف
يترك القياس القوي بالاستحسان
الضعيف وهذا هو المرجو في
كل قياس قال به الامام وقيل
لغيره لالمثل ضرورة وتعامل
انه استحسان ولنحو هذا ربما
قدموا القياس على الاستحسان
وقد نقل في مسألة في
الشركة الفاسدة ش عن
طعن الحموي عن المفتاح
ان قول محمد هو المختار
للفتوى وعن غاية البيان
ان قول ابى يوسف استحسان
فقال ش وعليه فهو
من المسائل التي ترجح

لحاظ سے زیادہ قوت رکھتا ہے تو میری نظر کو امام
کی نظر سے کیا نسبت؟ — اپنے امام کی تقلید
چھوڑ کر اس دوسرے کے قول کا اتباع وہی کرے گا
جو یہ مانتا ہے کہ امام کے مقلدین اور ان کے مذہب
کے مجتہدین میں سے کوئی فرد دلیل صحیح کی ان سے
زیادہ بصیرت رکھتا ہے۔

شاید ایسا ہوگا کہ کسی قیاس کے معارض
کوئی ایسا استحسان ہو جس کے معارض اس سے
زیادہ دقیق دوسرا استحسان موجود ہو تو قیاس قوی
کو استحسان ضعیف کے باعث کیسے ترک کر دیا
جائے گا؟ امید ہے کہ یہی صورت ہر اس قیاس
میں پائی جاتی ہوگی جس کے قائل امام ہیں، اور
جس کے مقابل دوسرے کو۔ ضرورت و تعامل
جیسے امور کے ماسوا میں۔ استحسان کہا گیا ہو
ایسے ہی نکتے کے باعث بعض اوقات قیاس کو
استحسان پر مقدم کرتے ہیں۔ علامہ شامی نے ططاوی
سے، انھوں نے حموی سے، انھوں نے مفتاح
سے، شیرکت فاسدہ کے ایک مسئلے میں نقل
کیا ہے کہ امام محمد ہی کا قول فتویٰ کے لئے مختار
(ترجیح یافتہ) ہے۔ اور غایۃ البیان سے نقل کیا
کہ امام ابو یوسف کا قول استحسان ہے۔
اس پر علامہ شامی نے فرمایا: اس کے پیش نظر

عہ سے امام کرخی نے اپنی مختصر میں بیان کیا ہے
اسی سے غایۃ البیان میں منقول ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ قالہ الامام الکرخی فی مختصرہ وعنه
نقل فی غایۃ البیان ۱۲ منہ غفر له۔

وہ ان مسائل میں شامل ہے جن میں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے۔

اس بیان سے انہوں نے یہ افادہ کیا کہ (ماعلیہ الفتوی) جس قول پر فتویٰ ہوتا ہے وہ استحسان پر مقدم ہوتا ہے (۱۳) یوں ہی بدیہی و ضروری طور پر یہ اس قول سے بھی مقدم ہوگا جس کی تعلیل ہوتی ہو، اس لئے کہ تعلیل ترجیح کی صرف ایک علامت ہے اور فتویٰ سب سے عظیم ترجیح صریح ہے (۱۴-۱۶) یوں ہی اوپر، ارفق اور احوط پر بھی اس کے مقدم ہونے میں کوئی شک نہیں۔

اب تصحیح کے زیادہ موکد ہونے اور قائلین کی تعداد زیادہ ہونے کے سوا مذکورہ مرتجحات سے کوئی مزیح باقی نہ رہا۔ اسی لئے سابق میں ہم نے صرف ان ہی دونوں کے ذکر پر اکتفا کیا۔

اب بتائیے قائلین کی اکثریت کہیں اس سے زیادہ ہوگی جو وقت عصر اور وقت عشاء کے مسئلوں میں امام کے مقابل موجود ہے؟ یہاں تک کہ لوگوں نے قول امام کے برخلاف تعامل بلکہ عشاء میں عام صحابہ کا عمل ہونے کا بھی دعویٰ کیا

فہا القیاس علی الاستحسان۔

والفادات ماعلیہ الفتوی
مقدم علی الاستحسان و
کذا ضرورة علی ما علل بالتعلیل
من امارات الترجیح والفتوی اعظم
ترجیح صریح و کذا الاشک
فی تقدیمها علی الاوجه و
الارفق والاحوط كما نصوا
عليه۔

فلم یبق من المرجحات
المذكورة الا اكدية التصحیح
واكثرية القائلین ولذا اقتصرنا
على ذکرهما فیہما مضی۔

واي اكثرية اكثرهما فی مسألتي
وقت العصر والعشاء حتی ادعوا
على خلاف قوله التعامل
بل عمل عامة الصحابة
في العشاء ولم يمنح

۱: ماعلیہ الفتوی مقدم علی الاستحسان۔

۲: عند قول الامام لا ینظر الی کثرة الترجیح فی الجانب الآخر۔

سے پانی نجس مانا جائے گا وضو اور غسل کے حق میں اور
دوسری چیزوں سے متعلق جب سے دیکھا گیا اس
وقت سے یعنی اب سے نجس مانا جائے گا پہلے
سے نہیں۔

اسی پر صباغی نے فتویٰ دیا — محیط اور
تبیین میں اسی کو صحیح کہا — البحر الرائق اور منہج الغفار
میں اسے برقرار رکھا — تنویر الابصار اور درمختار
میں اسی پر اعتماد کیا تو آپ نے فرمایا : یہ تمام
متون کے اطلاق کے برخلاف ہے (یہاں تک
کہ فرمایا) تو اس پر اعتماد نہ ہوگا اگرچہ جسے اور
منہج میں اسے برقرار رکھا۔

(۲) کوئی صدقہ ایک شخص معین پر وقف کیا تو
یہ وقف اس شخص کی موت کے بعد واقف کے
ورشہ کی طرف لوٹ آئے گا۔ اجناس میں پھر
فتح القیر میں کہا بہ یفتی (اسی پر فتویٰ دیا جاتا
ہے)۔ آپ نے فرمایا : یہ خلاف معتد ہے کیوں کہ
یہ اس کے خلاف ہے جس پر محققین مشائخ نے نص
فرمایا اور اس کے بھی جو متون میں مذکور ہے، وہ
یہ کہ موقوف علیہ کی موت کے بعد وہ فقہار پر
لوٹ آئے گا۔

(۳) امام جلیلین طحاوی و کرخی نے اختیار فرمایا
کہ نرثہ والے کی طلاق بے کار ہے۔ اور تفرید

دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۴۶/۱
مطبع مجتہدی دہلی ۳۷۹/۱
دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۳۶۶

افتی بہ الصباغی و صححہ فی
المحیط والتبیین واقرة فی البحر
والمنہج واعتمده فی التنویر والدر
فقلم مخالف لاطلاق المتون
قاطبة (الحی قولکم) فلا یعول
علیہ وان اقره فی البحر و
المنہج

ومنها وقف صدقة علی رجل
بعینہ عاد بعد موته لورثة
الواقف قال فی الاجناس ثم
فتح القیر بہ یفتی فقلم
انہ خلاف المعتد لمخالفته
لما نص علیہ محققوا المشائخ و
لما فی المتون من انہ
بعد موت الموقوف علیہ یعود
للفقراء

ومنها ما اختار الامامان
الجیلان والکرخی من الغاء طلاق السكران

۱۰ رد المحتار باب المیاء فصل فی البئر
۱۱ الدر المختار بحوالہ الفتح کتاب الوقف
۱۲ رد المحتار

بھری یہ اکثریت، خصوصاً عصر میں، قولِ امام پر
اعتماد سے مانع نہ ہو سکی۔ اور آپ ہی نے بحر
سے یہ نقل کیا اور برقرار رکھا کہ: قولِ امام سے بجز
ضرورت کے عدول نہ ہوگا اگرچہ مشایخ نے تصریح
فرمائی ہو کہ فتویٰ قولِ صاحبین پر ہے۔ جیسے
یہاں ہے اھ۔

اور لفظ تصحیح کے زیادہ مؤکد ہونے سے متعلق
جواب کے لئے بھی یہی کافی ہے۔ اور اس بارے
میں علامہ شامی کی صریح عبارتیں ذکر نقول کے تحت
کتاب الزکاح اور کتاب الہبہ سے ہم پہلے بھی نقل
کر چکے ہیں۔ اور انہوں نے رد المحتار میں بہت سے
مقامات پر فتویٰ کے مقابلہ میں متون کو پیش کیا ہے
اور متون میں چونکہ کور ہے اسے ما علیہ الفتویٰ
(وہ قول جس پر فتویٰ ہے) پر مقدم قرار دیا ہے،
اور یہ اسی لئے ہے کہ متون صاحبِ مذہب رضی اللہ
تعالیٰ عنہ کا مذہب نقل کرنے کے لئے وضع ہوئے ہیں۔

ان میں سے چند مقامات کی
نشان دہی: (۱) کنوئیں میں کوئی جانور مرا ہوا دیکھا
گیا اور گرنے کا وقت معلوم نہیں تو اگر پھولا پھٹا
نہیں ہے تو ایک دن اور پھولا پھٹا ہے تو تین دن

ذٰلک لاسیما فی العصر عن التعویل
علی قول الامام، ونقلتم عن البحر
واقهرتم انه لا یعدل عن قول الامام
الاضرورة وان صرح المشایخ ان
الفتویٰ علی قولہما کما
ہنا اھ۔

وناھیک بہ جوابا عن اکیدیة
لفظ التصحیح وایضا قد منا
نصوص ش فی ذلک فی سرد
النقول عن کتاب النکاح وکتاب الہبہ
وایضا اکثر فی رد المحتار من
معارضة الفتویٰ بالمتون و تقدیم
ما فیہا علی ما علیہ الفتویٰ
وما هو الا لان المتون وضعت لنقل
مذہب صاحب المذہب رضی اللہ
تعالیٰ عنہ۔

فمنہا الاسناد فی البئر
الیوم او ثلثة فی حق
الوضوء والغسل والاقصاء
فی حق غیرہما۔

فت: اذا مرجع قول الامام وقول خلافه كان العمل بقول الامام وان قالوا الغيرة
عليه الفتوى۔

پھر تاتارخانیہ پھر درمختار میں ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے۔ آپ نے حکمی کی طرح فرمایا، تمہیں معلوم ہے کہ سارے متون کے خلاف ہے۔

(۴) امام محمد نے فرمایا: جب کوئی عصبہ نہ ہو تو نکاح کی ولایت حاکم کو حاصل ہوگی، ماں کو نہیں۔ مضمرات میں لکھا: اسی پر فتویٰ ہے۔ آپ نے بحر و نہر کی طرح فرمایا: یہ غریب ہے کیوں کہ بیان فتویٰ کے لئے وضع شدہ متون کے برخلاف ہے۔

(۵) امام محمد نے فرمایا: دین داری میں کفارت کا اعتبار نہیں۔ فتح القدر میں محیط کے حوالے سے لکھا: اسی پر فتویٰ ہے۔ اور مبسوط میں اسی کو صحیح کہا۔ آپ نے بحر کی طرح فرمایا: ہدایہ کی تصحیح اس کے معارض ہے تو اسی پر افتا اولیٰ ہے جو متون میں مذکور ہے۔

(۶) شوہر نے بیوی سے کہا: اختیار کر، اختیار کر، اختیار کر، اختیار کر۔ تو بیوی نے کہا: میں نے پہلی۔ یا درمیانی۔ یا آخری اختیار کی، امام صاحب کے نزدیک اس پر تین طلاقیں پڑ گئیں۔ اور صاحبین کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوئی۔ اور اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا۔ درمختار میں ہے: اور اسے شیخ علی مقدسی نے برقرار رکھا۔ اور

وفي التفريد ثم التتارخانية ثم الدر الفتوى عليه فقلتم مثل ح قد علمت مخالفة لسائر المتون.

ومنها قال محمد اذا لم يكن عصبه فولاية النكاح للحاكم دون الام، قال في المضمرات عليه الفتوى فقلتم كالبحر والنهر غريب لمخالفته المتون الموضوعه لبيان الفتوى.

ومنها قال محمد لا تعتبر الكفاءة ديانة وفي الفتوح عن المحيط عليه الفتوى وصححه في المبسوط فقلتم كالبحر تصحيح الهداية معارض له فالافتاء بما في المتون اولى.

ومنها قال لها اختارى اختارى اختارى فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة طلقت ثلثا عنده وواحدة بائنة عندهما واختاره الطحاوى و قال في الدر واقرة الشيخ على المقدسى وفي

۲۱۷/۱	مطبع مجتہائی دہلی	کتاب الطلاق	۱۷ ردالمحتار
۲۲۲/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطلاق	۱۷ ردالمحتار
۲۲۵/۲	" " " "	کتاب النکاح باب الولی	۱۷ ردالمحتار
۳۱۲/۲	" " " "	باب الکفاءة	۱۷ ردالمحتار
۳۲۰/۲	" " " "		

حاوی قدسی میں ہے: و بہ ناخذ (ہم اسی کو لینے ہیں) تو یہ افادہ کیا کہ قول صاحبین ہی مفتی بہ ہے شرف غزنی کی قلمی تحریر میں اسی طرح ہے۔ آپ نے فرمایا: قول امام پر متون گام زن ہیں۔ اور ہدایہ میں اسی کی دلیل مؤخر رکھی ہے تو وہی معتمد ہوا۔

(۷) تقسیم کا ایسے شخص نے مطالبہ کیا جو اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا کیوں کہ اس کا حصہ بہت کم ہوگا۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا: تقسیم کر دی جائے۔ خانیہ میں کہا: اسی پر فتویٰ ہے۔ اس پر درمختار میں فرمایا: لیکن متون اول پر ہیں تو اسی پر اعتماد ہے۔ اور اسے آپ نے اور طحاوی نے برقرار رکھا۔ باوجود کے کہ آپ نے بار بار فرمایا۔ ان میں سے ایک موقع ردالمحتار کتاب الہبہ کا بھی ہے۔ کہ: اُسے یاد رکھنا جو علماء نے فرمایا ہے کہ امام قاضی خاں کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے گا کیونکہ وہ فقیہ النفس ہیں۔ ۱۱۔

اس تفصیل سے بجزہ تعالیٰ روشن

الحاوی القدسی وبہ ناخذ فقد افاد ان قولہما هو المفتی بہ کذا یخط الشرف الغزنی فقبلتم قول الامام مشی علیہ المتون و آخر دلیلہ فی الہدایۃ فکان هو المعتمد

و منها طلب القسمة من لا ینتفع بہا القلة حصته قال شیخ الاسلام خواہر زادہ یجاب قال فی الخانیة و علیہ الفتوی فقال فی الدر لکن المتون علی الاول فعلیہ المعول و اقررتموہ انتم و ط مع قولکم مرارا امنہا فی ہبہ سردالمختار کن علی ذکرہما قالوا لا یعدل عن تصحیح قاضیخان فانہ فقیہ النفس ۱۱۔

فقد ظہر و لله الحمد ان

۱۔ تاخیر الہدایۃ دلیل قول دلیل اعتماد۔

۲۔ قول الامام المذکور فی المتون مقدم علی ما صحیحہ قاضیخان باکد الفاظ الفتوی۔

۳۔ لا یعدل عن تصحیح قاضیخان فانہ فقیہ النفس۔

۲۲۷/۱	مطبع مجتہانی دہلی	۱۔ الدر المختار کتاب الطلاق باب تفویض الطلاق
۴۸۰/۲	دار احیاء التراث العربی بیروت	۲۔ ردالمختار کتاب الطلاق باب تفویض الطلاق
۲۱۹/۲	مطبع مجتہانی دہلی	۳۔ الدر المختار کتاب القسمة
۵۱۳/۴	دار احیاء التراث العربی بیروت	۴۔ ردالمختار کتاب الہبہ

ہو گیا کہ کسی قول کے قولِ امام ہونے کے باعث ترجیح پانے کے مقابل کوئی چیز نہیں اور جب اختلافِ ترجیح کی صورت میں دو قولوں میں سے ایک قولِ امام ہو تو اسی پر اعتماد ہے۔۔۔ اسی طرح اُس وقت بھی جب کوئی ترجیح ہی موجود نہ ہو۔ پھر اُس وقت کیا حال ہوگا جب سب اسی کی ترجیح پر متفق ہوں۔ تو اب کوئی صورت باقی نہ رہی سوا اُس کے جس میں دوسرے کی ترجیح پر سب متفق ہوں۔

تو اگر علامہ شامی کا کلام اس پر محمول کر لیا جائے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں وہ بلاشبہ حاصلِ حکم کے لحاظ سے صحیح ہوگا کیونکہ ہم بھی اس پر اُن کی موافقت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں ہم اسی کو لیں گے جس کی ترجیح پر مشایخ کا اتفاق ہے۔ البتہ ہمارے اور ان کے درمیان طریقِ حکم کا فرق رہ جاتا ہے۔ انہوں نے اس حکم کو اتباعِ مرتبین کی بنیاد پر اختیار کیا ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسا اسبابِ شرہ میں سے کسی ایک کے پائے جانے ہی کے موقع پر ہوگا تو یہی امام کا قول ضروری ہوگا اگرچہ وہ ان کے قولِ صوری کے برخلاف ہو۔ بلکہ ہمارے نزدیک یہاں بعض صورتوں میں تقلیدِ مشایخ کی بھی گنجائش ہے جیسا کہ ان کا بیان آ رہا ہے۔

پھر بلاشبہ ایسے وقت میں اس کی بھی پابندی نہیں کہ وہ دوسرا قول، صاحبین ہی میں سے کسی کا ہو بلکہ مدارِ حوادث پر ہوگا وہ جہاں

الترجیح بكون القول قول الامام لا يوازیه شیء واذا اختلف الترجیح وكانت احدهما قول الامام فعليه التعويل وكذا اذا لم يكن ترجیح فكيف اذا اتفقوا على ترجیحه فلم یبق الا ما اتفقوا فيه على ترجیح غیره۔

فاذ أحمل كلامه على ما وصفنا فلا شك في صحته اذن بالنظر الى حاصل الحكم فاننا نوافق على اننا نأخذ بما اتفقوا على ترجیحه انما يبقى الخلاف بيننا في الطريق فهو اختاره بناء على اتباع المرتجحين و نحن نقول لا يكون هذا الا في محل احدی الحوامل فيكون هذا هو قول الامام الضروري وان خالف قوله الصوری بل عندنا ايضا مساع ههنا التقليد المشايخ في بعض الصور على ما يأتي بيانها۔

ثم لا شك انه لا يتقيد ح بكونه قول احد الصاجين بل ندوا مع الحوامل حيث دارت وان

داڑھوں اگرچہ وہ تینوں ائمہ کے برخلاف مثلاً امام زفر ہی کا قول ہو جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔

اور وہ جو علامہ شامی نے ذکر کیا کہ مشائخ نے دلیل کی جانچ کر رکھی ہے اور باقی کلام، یہ سب اس طریق سے پیدا شدہ ہے جسے انھوں نے اپنایا۔ اور اب ان کے اور بجز کے درمیان صرف لفظی اختلاف رہ جائے گی۔ کیونکہ بجز بھی ایسی صورت میں امام کے قول ضروری سے ان کے قول ضروری کی جانب عدول کے منکر نہیں۔ منکر کیسے ہوں گے ایسا تو انھوں نے خود کیا ہے۔ اور اتفاق، اختلاف سے بہتر ہے۔

اور شاید ابن الشلبی کی مراد یہ ہے کہ مشائخ میں سے ایک نے غیر امام کے قول پر فتویٰ ہونے کی تصریح کی ہو اور دیگر حضرات نے صراحتاً اس کی مخالفت نہ کی ہو اور نہ ہی دلالتاً مثلاً یوں کہ قول امام پر اقتصار کریں، یا اسے پہلے بیان کریں، یا اس کی دلیل آخر میں لائیں، یا دوسرے حضرات کی دلیلوں کا جواب دیں، اسی طرح کی اور باتیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قول امام کو ترجیح دے رہے ہیں۔ جیسا کہ ابن الشلبی نے دلالتاً تصحیح کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور ایسی صورت میں دیگر حضرات سے اس مفتی کے ساتھ موافقت کے آثار و علامات نمودار ہونا ضروری ہے۔ کلام ابن شلبی کی یہ مراد لی جائے تو یہ بھی استثناء والی صورت میں داخل ہو جائے گا۔

كان قول زفر مثلاً على خلاف الائمة
الثلاثة كما ذكر-

وما ذكر من سبهم الدليل
وسائر كلامه نشأ من الطريقت الذي
سلكه وح يبقى الخلاف بينه و
بين البحر لفظياً فان البحر ايضاً
لا يوجب عندئذ العدول عن قول
الامام الصوري الى قوله الصوري
كيف وقد فعل مثله نفسه والوافق
اولى من الشقاق-

ولعل مراد ابن الشلبى ان يصرح
احد من المشائخ بالقوى على قول
غير الامام مع عدم مخالفة الباقيين
له صراحة ولا دلالة كاقصا صرهم
على قول الامام او تقديمه او تأخير
دليله او الجواب عند دلائل
غيره الى غير ذلك مما يعلم انهم
يرجعون قول الامام كما اشار
ابن الشلبى الى التصحيح
دلالة وح لا بد ان يظهر
منهم مخايل وفاقهم لذلك المفتى
في داخل في صورة التثنية-

یہ گفتگو رہی شامی کے دفاع میں، اب رہا
بحسبہ کا معاملہ تو ردالمحتار پر جو میں نے تعلیقات
لکھی ہیں ان ہی میں کتاب القضاء کے تحت میں
نے دیکھا کہ یہ عبارت رقم کر چکا ہوں۔

اقول کلام بحر کا محل وہ صورت ہے
جس میں ائمہ ترجیح سے جانب امام بھی ترجیح
پائی جاتی ہو جیسے عصر و عشاء کے مسئلوں میں
ہے اگرچہ مؤکد ترین لفظ ترجیح — مشائخ کا
فتویٰ — صاحبین کی جانب ہو۔ بحر کی مراد
یہ نہیں کہ مشائخ قول صاحبین کی ترجیح پر اجماع کر لیں
تو بھی اس کا اعتبار نہیں اور ہم پر قول امام ہی پر
فتویٰ دینا واجب ہے۔ کیوں کہ کوئی بھی شخص جسے
فقہ سے کچھ سہ ہے ایسی بات نہیں کہہ سکتا
تو یہ علامہ بحر اس کے قائل کیسے ہوں گے؟ —
اور ہرگز کبھی غیر امام کے قول کی ترجیح پر ائمہ ترجیح
کا اجماع نظر نہ آئے گا مگر ایسی صورت میں
جہاں اختلاف زمانہ کی وجہ سے مصلحت تبدیل
ہوگئی ہو۔ اور ایسی صورت میں ہمارے لئے
مشائخ کے خلاف جانا، روا نہیں (کیوں کہ
یہ بعینہ امام کی مخالفت ہوگی جیسا کہ معلوم ہوا)۔
لیکن جب ترجیح مختلف ہو تو قول امام کا اس وجہ
سے رجحان کہ وہ قول امام ہے زیادہ راجح ہوگا
اور اس کے مقابلہ میں دوسرے کے قول کا لفظ
افتار کی ارجحیت (یا اس کی ترجیح کی طرف مائل
ہونے والوں کی اکثریت) کے باعث رجحان اس سے

ہذا فی جانب الشامی و اما
جانب البحر فرأيتني كتبت فيما علقته
على رد المحتار في كتاب القضاء
مانفصه۔

اقول محل كلام البحر
حيث وجد الترجيح من ائمته
في جانب الامام ايضا كما في
مسألتي العصر والعشاء وان وجد اكد
الفاظه وهو الفتوى من المشائخ في
جانب الصاحبين وليس يريد ان المشائخ
وان اجمعوا على ترجيح قولهما لا يعيؤ
به ويجب علينا الافتاء بقول الامام
فان هذا لا يقول به احد ممن له مساس
بالفقه فكيف بهذا العلامة البحر و
لن ترى ابا اجماع الائمة على
ترجيح قول غيره الا لتبدل مصلحة
باختلاف الزمان وح لا يجوز لنا
مخالفة المشائخ (لانهما
اذن مخالفة الامام عينا
كما علمت) و اما اذا اختلف
الترجيح فرجحان قول الامام لانه قول
الامام ارجح من رجحان
قول غيره لارجحية لفظ
الافتاء به (او اكثرية المائلين
الى ترجيحه) فهذا ما يريده

فروتر ہوگا۔ یہی علامہ صاحب بجر کی مراد ہے۔ اور اسی سے علامہ رملی و علامہ شامی کا اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ حواشی رد المحتار سے متعلق میری عبارت ختم ہوئی، اور ہلالین کے درمیان کی عبارتیں اس وقت میں نے بڑھائی ہیں۔

تو اس توضیح و تاویل سے تمام کلمات ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں اور مختلف باتیں باہم متغنی ہو جاتی ہیں۔ اور تمام تر ستائش خدا کے لیے جو مخلوقات کا رب ہے۔ اور بہتر درود، کامل ترین تسلیمات ساری کائنات کے امام اعظم اور خیرات، سعادات، برکات والے ان کے آل، اصحاب، فرزند اور جماعت پر، ہرگز شکر و آئندہ کی تعداد میں۔ الہی! قبول فرما۔ اور تمام تعریف خدا کے لیے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے۔ اور پاکی و برتری والے خدا کو ہی خوب علم ہے۔

میں نے دیکھا کہ لوگ شاپان دنیا کے دربار میں اپنی کتابوں کا تحفہ پیش کرتے ہیں۔ اور بندہ حقیر نے تو ان سطور سے دین کے ایک بادشاہ، ائمہ مجتہدین کے امام کی خدمت گزاری کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سے اور ان سب مجتہدین سے راضی ہو۔ تو یہ اگر مقام قبول پا جائیں تو یہی انتہائے مطلوب اور منہائے امید ہے۔ اور اللہ پر یہ کچھ دشوار نہیں، بلاشبہ یہ خدا پر آسان ہے۔ یقیناً اللہ ہر شے پر قادر ہے۔

العلامة صاحب البحر و به يسقط
ايراد العلامتين الرملی والشامی
ما كتبت مع زيادات مني الآن ما بين
الاهلة -

في هذا اتلتكم الكلمات ، و
تأتلف الاشتات ، والحمد لله
سرب البريات ، و افضل
الصلوات ، و اكمل التسليمات ،
على الامام الاعظم لجميع
الكائنات ، و اله و صحبه و
ابنه و حزبه اولي الخيرات ،
و السعود و البركات ، عداة كل
مامضى و ماهوات ، امين و الحمد
لله سرب العالمين و الله سبحانه و
تعالى -

و رأيت الناس يتحفون كتبهم
الى ملوك الدنيا و انا العبد
الحقير ، خدمت بهذكا السطور ،
ملكافى الدين ، امام ائمة
المجتهدين ، رضی الله تعالى
عنه و عنهم اجمعين ، فان وقعت
موقع القبول ، فذاك نهاية المسئول ،
و منتهى المأمول ، و ما ذلك على الله بعزیز ان
ذلك على الله یسیر ، ان الله على كل شیء قدير ،

اور اللہ ہی کے لئے حمد ہے اور اسی کی جانب رجوع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ درود و سلام نازل فرمائے آقائے اکرم اور ان کی آل اصحاب پر اور برکت و سلامتی بخشے۔ الہی قبول فرما۔

تنبیہ: اقول چھ اسباب میں سے کسی ایک کا محل ہونا اگر واضح غیر مشتبہ ہو تو اسی پر عمل ہوگا اور ماسوا پر نظر نہ ہوگی یہ لمبی طریقہ ہے۔ اور اگر معاملہ مشتبہ ہو تو ہم ائمہ ترجیح کی جانب رجوع کریں گے۔ اگر قول امام کے برخلاف انھیں اجماع کئے دیکھیں تو یقین کر لیں گے کہ یہ بھی اسباب ستہ میں سے کسی ایک کا موقع ہے۔ یہ اتنی طریقہ ہے۔ اور اگر انھیں ترجیح کے بارے میں مختلف پائیں، یا یہ دیکھیں کہ انھوں نے کسی کو ترجیح نہ دی تو ہم قول امام پر عمل کریں گے اور اس کے ماسوا قول و ترجیح کو ترک کر دیں گے کیوں کہ ان کا اختلاف یا تو اس لئے ہوگا کہ وہ اسباب ستہ کا موقع نہیں۔ جب تو قول امام سے عدول ہی نہیں۔ یا اس لئے ہوگا کہ اسباب ستہ کا محل ہونے میں وہ باہم مختلف ہو گئے۔ تو قول ضروری شک سے ثابت نہ ہو پائے گا۔ اس لئے امام کا قول صوری جو یقین سے ثابت ہے ترک نہ کیا جائے گا۔ لیکن جب ہم پر اسباب ستہ کا محل ہونا ان

و لله الحمد واليه المصير، و صلى الله تعالى على المولى الاكرم، و آله و صحبه و بارك و سلم، آمين!

تنبیہ: اقول کون محل محل احدی الحوامل ان كان بينا لا يلتبس فالعمل عليه و ما عداه لا نظر اليه و هذا طريق لقي و ان كان الامر مشتبها مرجعنا الى ائمة الترجيح فان رأيناهم مجمعين على خلاف قول الامام علمنا ان المحل محلها و هذا طريق اتى و ان وجدناهم مختلفين في الترجيح او لم يرجحوا شيئا علمنا بقول الامام و تركنا ماسوا من قول و ترجيح لان اختلافهم امالات المحل ليس محلها فاذا لا عدول عن قول الامام او لانهم اختلفوا في المحلية فلا يثبت القول الضروري بالشك فلا يترك قوله الصوري الثابت بيقين الا اذا تبينت لنا المحلية بالنظر فيما ذكر و امت الادلة او

حضرات کی بیان کردہ دلیلوں میں نظر کرنے سے واضح ہو جائے، یا قول امام سے عدول کرنے والے حضرات نے اسی محلیت پر بنائے کار رکھی ہو اور وہی تعداد میں زیادہ بھی ہوں تو ہم ان کی پیروی کریں گے اور انھیں مہتم نہ کریں گے۔ لیکن جب انھوں نے بنائے کار محلیت پر نہ رکھی ہو، بس دلیل کے گردان کی گردش ہو تو قول امام پر ہی اعتماد ہے۔ یہ وہ طریق عمل ہے جو مجھ پر منکشف ہوا اور امید رکھتا ہوں کہ ان شارحینہ تعالیٰ درست ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنبیہ: اقول یہ سب اس وقت ہے جب وہ واقعی امام کے خلاف گئے ہوں لیکن جب وہ کسی اجمال کی تفصیل یا کسی اشکال کی توضیح، یا کسی اطلاق کی تفسیر کریں جیسے متون میں شارحین کا عمل ہوتا ہے۔ اور وہ ان سب میں قول امام ہی پر گام زن ہوں تو وہ امام کی مراد ہم سے زیادہ جاننے والے ہیں۔ اب اگر وہ باہم متفق ہوں تو قطعاً اسی پر عمل ہوگا ورنہ ترجیح کے قواعد معلومہ کے تحت ترجیح دی جائے گی۔

ہم نے یہ قیید لگائی کہ ”وہ ان سب میں قول امام ہی پر گام زن ہوں“ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً امام کسی مسئلے میں اطلاق کے قائل ہیں اور صاحبین تفسیر کے قائل ہیں۔ اب مرجعین اگر اختلاف کا

بنی العادلون عن قوله الامر علیہا
وکانوا ہم الاکثرین فنتبعہم
ولانتہمہم اما اذا لم یبینوا الامر
علیہا وانما حوا حول الدلیل فقول
الامام علیہ التعلیل ہذا ما ظہر لی
وارجو ان ینکون صوابا ان شاء اللہ
تعالیٰ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنبیہ: اقول ہذا کله
اذا خالفوا الامام اما اذا فصلوا
اجمالا، او اوضحوا اشکالا،
او قیدوا اسر سالا، کد اب
الشرح مع المتون، وہم فی ذلک
علی قوله ماشون، فہم
اعلم منا بہر ادا الامام فان اتفقوا
والا فالترجیح بقواعد
المعلومة۔

وانما قیدنا بانہم فی ذلک
علی قوله ماشون، لانہ
تقع ہنا صورتان مثلاً
قال الامام فی مسألة بالاطلاق
وصاحبہ بالتفید فان ائتوا الخلف

اثبات کریں اور صاحبین کا قول اختیار کریں تو یہ مخالفت ہے۔ اور اگر اختلاف کا انکار کریں اور یہ بتائیں کہ امام کی مراد بھی تفسیر ہی ہے تو یہ شرح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہی خاتمہ کلام ہونا چاہئے۔ اور بہتر درود و سلام کریموں میں سب سے کریم تر رکوع پر اور ان کی آل، اصحاب، فرزند اور جماعت پر تار و زقیام۔ اور ہر ستائش بزرگی و اکرام والے خدا کے لئے ہے۔ (ت)

واختاروا قولهما فهذه مخالفة وان نفوا الخلاف وذكروا ان مراد الامام ايضا التقييد فهذا شرح، والله تعالى اعلم، وليكن هذا آخر الكلام، وافضل الصلوة والسلام، على اكرم الكرام، و آله وصحبه وابنه وحزبه الى يوم القيام، والحمد لله ذي الجلال والكرام۔



کتاب الطہارۃ

باب الوضوء

www.alahazratnetwork.org

رسالہ

الْجَوْدُ الْحَلَوِيُّ فِي أَرْكَانِ الْوُضُوءِ

(باران شیریں، ارکان وضو کے بیان میں)

مسئلہ مسئلہ مولوی محمد ظفر الدین صاحب بہاری قادری ۱۰ اشوال مکرم ۱۳۳۴ھ
بحر العلوم النقیلیہ جہ الفنون العقلیہ مجدد المائۃ الحاضرہ متع اللہ المسلمین بطول بقائکم، وضو میں
کتنے فرض اعتقادی اور کتنے فرض عملی اور کئے واجب اعتقادی اور کئے واجب عملی ہیں، اور ہر ایک
کی تعریف کیا ہے؟ مدلل ارشاد ہو۔ جزاکم اللہ تعالیٰ من افضل ما جائزی علماء امتہ حبیبیہ

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم (اللہ تعالیٰ آپ کو وہ افضل ترین جزا عطا فرمائے جو اس نے اپنے حبیب کریم
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی امت کے علماء کو عطا فرمائی۔ ت)

الجواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اللهم لك الحمد فرضا لا نر ما صل على افضل امركان الايمان وسلم دائما ايها السائل الفاضل سر، تركك الله علما نافعاً هذا اموال لا يهتدى اليه الا من وفقه الله والله يخلص برحمته من شاء والله ذو الفضل العظيم

اے اللہ! تیرے لئے فرض لازم کے طور پر حمد ہے۔ ایمان کے سب سے افضل رکن پر ہمیشہ درود و سلام نازل فرما۔ سائل فاضل! خدا تمہیں علم نافع بخشے۔ یہ اس سوال ہے جس کی ہدایت اسی کو نصیب ہوتی ہے جسے خدا اپنی توفیق سے ترازے اور اللہ اپنی رحمت سے جسے چاہتا ہے خاص فرمایا ہے اور اللہ بڑے فضل والا ہے۔ (ت)

عہد جس شے کی طلب جزومی حتمی اذعان کرے، اگر وہ اذعان بدرجہ یقین معتبر فی اصول الدین ہو

www.alahazratnetwork.org

اقول (میں کہتا ہوں) اذعان درج ذیل چیزوں کو شامل ہے (۱) ظن غالب اور راجح اے جو فقہی مسائل کے اندر یقین میں شامل ہے (۲) یقین بمعنی اسم (۳) یقین بمعنی اخص۔ یہ دونوں باب عقائد میں معتبر ہوتے ہیں (ت)

جب ہمیں کسی بات کا اذعان حاصل ہو تو اگر اس کے خلاف کا بالکل کوئی احتمال نہ ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی (باقی بر صفحہ آئندہ)

له اقول والاذعان يعم الظن الغالب واكبر الراعى الملتحق في الفقهيات باليقين واليقين بالمعنى الاعم والمعنى الاخص المعتبرين في العقائد

ك اذا ادعنا بشئ فان لم يحتمل خلافه اصلا كوحدا نية الله تعالى وحقانية محمد صلى الله تعالى

۱۔ فرض اعتقادی و فرض علمی دو واجب اعتقادی دو واجب علمی کی تعریفیں اور مصنف کی جلیل تحقیقیں۔

۲۔ القرآن الکریم ۳/۴

۳۔ معنی الاذعان

(اور اس تقدیر پر مسئلہ نہ ہوگا مگر مجمع علیہ ائمہ دین) تو وہ فرض اعتقادی ہے جس کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

حقانیت — تو یہ یقین بمعنی اخص ہے۔ اور اگر احتمال ہو مگر ایسا احتمال جو بغیر کسی دلیل کے پیدا ہوا ہو تو یہ یقین بمعنی اعم ہے۔ جیسے وہ جسے ہم زید یقین کر رہے ہیں اس کے بارے میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ کوئی جن ہو جس نے زید کی شکل اختیار کر لی ہے۔ ایسا احتمال ڈرا بھی قابل لحاظ نہیں ہوتا۔ یہ ہی یہ علم کو درجہ یقین سے نیچے لاسکتا ہے، مگر جو احتمال کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو، وہ یقین کو ظن بنا دیتا ہے۔ اور یہ یقینوں ہی اذعان کے تحت داخل ہیں۔ (ت)

اس لئے کہ جس میں ائمہ دین کا اختلاف ہے، اگرچہ خلاف مرجوح ہی ہو۔ وہ اس یقین کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ (ت)

اقول (میں کہتا ہوں) لفظ اعتقاد اصل وضع کے اعتبار سے اگرچہ اذعان کا مُسناوی ہے مگر یہاں اس سے مراد علم بمعنی اخص ہے جو یقین بمعنی اعم و یقین بمعنی اخص ہے اس اصطلاح کے تحت علماء کا یہ ارشاد آتا ہے کہ باب اعتقاد میں خبر آحاد مفید اعتقاد نہیں۔ (ت)

علیہ وسلم یقین بالمعنی الاخص وان احتمال احتمالاً ناشئاً لاعن دلیل کامکان ان یکون الذی تراہ نرید اجتیا تشکل بشکلہ فبالمعنی الاعم و مثل الاحتمال لانظر الیہ اصلاً ولاینزل العلم عن درجۃ الیقین اما لاشئ عن دلیل فیجعلہ ظناً والکل داخل فی الاذعان ۱۲ منہ

لان ما فیہ خلاف ولو مرجوح لا یصل الی درجۃ هذا الیقین۔

کہ اقول والاعتقاد وان ساوی الاذعان فی اصل وضعہ فالمراد بہ ہہنا هو العلم بالمعنی الاخص المختص بالیقین الاعم والاحص ومنہ قولہم حدیث الاحاد لا یفید الاعتماد فی باب الاعتقاد۔

منکر عند الفقہاء مطلقاً کافر، اور متکلمین کے نزدیک (منکر اس وقت کافر ہے) جبکہ مسئلہ ضروریات دین سے ہو اور یہی عند المحققین احوط و اسد (زیادہ احتیاط والا اور زیادہ درست - ت) اور ہمارے اساتذہ کرم کا معتول و معتد (وثوق اور اعتماد والا - ت) ہے ورنہ (یعنی اگر اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق نہیں

۱۔ اقول (میں کہتا ہوں) یعنی فقہائے متاخرین میں سے اکثر مصنفین، اصحابِ فتاویٰ وغیر ہم کے نزدیک (وہ مطلقاً کافر ہے)۔ اور ہمارے ائمہ منقذین کا مسلک وہی ہے جس پر متکلمین ہیں جیسا کہ خاتم المحققین ہمارے والد ماجد قدس سرہ نے اپنے بعض فتاویٰ میں اس کی تحقیق فرمائی ہے۔ (ت)

ضروریات دین کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ وہ دینی مسائل جن کو خواص و عوام سب جانتے ہوں اقول عوام سے مراد وہ لوگ ہیں جو دینی مسائل سے ذوق و شغل رکھتے ہوں اور علماء کی صحبت سے فیضیاب ہوں۔ ورنہ بہت سے اعرابی جاہل۔ خصوصاً ہندوستان اور مشرق میں۔ ایسے ہیں جو بہت سے ضروریات دین سے آشنا نہیں۔ اس معنی میں نہیں کہ ان ضروریات دین کے منکر ہیں، بلکہ وہ ان سے غافل ہیں۔ بڑا فرق ہے عدم علم اور علم عدم میں۔ خواہ یہ جہل مرکب ہی ہو۔ تو اس فرق سے بے خبری نہ رہے۔ اور میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ ضرورت یہاں بڑا بہت کے (باقی بر صفحہ آئندہ)

۲۔ اقول ای عند عامة مصنفیہم من اصحاب الفتاویٰ وغیرہم من المتأخرین اما اثمتنا الا قدموت فعلی ما علیہ المتکلمون کما حققہ خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد فی بعض فتاواہ۔

۳۔ وفسرت الضروریات بما لیشترک فی علمہ الخواص والعوام اقول المراد العوام الذین لہم شغل بالذین واختلاط بعلمائہ والاکثیر من جہلۃ الاعراب لاسیما فی الہند و الشرق لا یعرفون کثیراً من الضروریات لابعنی انہم لہا منکرون بل ہم عنہا غافلون فشتان ما عدم المعرفة ومعرفة العدم وان کان جہلاً مرکباً فلا تجہل والتحقیق عندی ان الضرورة ہہنا بمعنی البداهة

ہے تو) واجب اعتقادی ہے، پھر اگر مجتہد کو بنظر دلائل شرعیہ جو اس پر ظاہر ہوئے اس طلب

(نقیحہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

معنی میں ہے۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ مختلف لوگوں کے اعتبار سے بہت و نظریت بھی مختلف ہوتی ہے۔ بہت سے نظری مسائل کی بنیاد کسی اور نظری مسئلہ پر ہوتی ہے۔ اگر وہ بنیاد کسی طبقہ کے نزدیک روشن و واضح ہو کر ایک مقررہ قاعدہ اور واضح علم کی حیثیت اختیار کر لے تو دوسرا مسئلہ جس کے واضح ہونے کے لئے بس اسی پہلے مسئلہ کے واضح ہونے کی ضرورت تھی، اس طبقہ کے نزدیک ضروریات کی صف میں آجاتا ہے اگرچہ وہ بذات خود نظری تھا۔ دیکھیے ہندسہ ۱۱ (جیومیٹری والے) کے نزدیک یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ ہر وہ قوس جو دور کے چار ربع میں سے ایک کامل ربع کے برابر نہ پہنچے اس کے لئے قاطع اور ظل اول ہونا ضروری ہے۔ اس میں کسی نظر کے استعمال اور فکر کو حرکت دینے کی ضرورت نہیں جب کہ وہ مشہور مسلم مقررہ مصادرہ ملحوظ ہو، اگرچہ یہ کلیہ اور وہ مصادرہ بذات خود دونوں ہی نظری ہیں۔ یہی حال ضروریات دین کا ہے (کہ بعض لوگوں کے لئے بدیہی، بعض کے لئے نظری اور بعض کے لئے نامعلوم ۱۲ مترجم) (ت)

وقد تقوس ان الید اہة
و النظریة تخلف باختلاف الناس
فرب مسألة نظریة مبنیة علی نظریة
اخری اذا تبین المبنی عند قوم
حتى صار اصلا مقرا او علما ظاهرا
قالاخری التي لم تكن تحتاج فی
ظهورها الا ان ظهر الادوی تلحق
عندهم بالضروریات وان كانت
نظریة فی نفسها الا ترى ان كل
قوس لم تبلغ ربعا تاما من
اربعة ارباع الدور وجود
كل من القاطع والظل الاول
لهما بدیہی عند المهندس لا يحتاج
اصلا الى اعمال نظر و تحريك فكري بعد
ملاحظة المصادر المشهورة المسلمة
المقررة وان كان هو والمصادر كلاهما
نظریة فی انفسهما هكذا حال
ضروریات الدین -

جزمی میں اصلاً شبہ نہیں، بایں وجہ اس کی نظر میں اس شے کا وجود شرطِ صحت و برائت ذمہ

اگرچہ وہ جاننا ہو کہ اس میں کوئی خلاف بھی ہے
اس لئے کہ خدا کی حجّتوں کے انوار کی تابندگی بعض اوقات
اس کی نظر میں اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ وہ
کہتا ہے "جب خدا کی نہراگئی تو معقل کی نہر سیکار
ہوگئی" یہی سبب ہوتا ہے کہ بعض اوقات وہ ان
قطعیات کی بھی تاویل کرتا ہے جو اس پر ظاہر شدہ
مسئلہ کے خلاف آئے ہیں جیسے سیدنا ابو ذر رضی اللہ
عنه سے مسئلہ کز میں ہوا (جمہور صحابہ کرام کے نزدیک
کز وہ مال ہے جس میں فرض زکوٰۃ کی ادائیگی نہ ہوتی
ہو، اور حضرت ابو ذر کا قول یہ ہے کہ حاجت سے
زیادہ جو بھی مال ہے وہ کز ہے اسے رکھنے پر عذاب
ہوگا اس قول کے خلاف جو قطعیات وارد ہیں
وہ ان کی تاویل کرتے ہیں ۱۲ مترجم) اور (مالدار
صحابی) سیدنا عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ
عنه کے بارے میں انھوں نے بہت کچھ کہہ ڈالا
باوجودے کہ اصحاب بدر کے بارے میں عموماً
اور عشرہ مبشرہ کے بارے میں خصوصاً بہت سی قطعی
احادیث وارد ہیں، انھیں خدا برتر کی بہترین رضا و
خوشنودی حاصل ہو — اور اسی وجہ سے آپ
ہمارے! تمہ اور دوسرے حضرات کو دکھیں گے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ وان كان عارفاً بخلاف
ما فان سطوع انوار الحجج الالهية
ربما يبلغ عنده مبلغاً يقول اذا جاء
نهر الله بطل نهر معقل وعن هذا
ربما اول القطعيات الاية على خلاف
ما عن له كما وقع لسيدنا ابي ذر
رضي الله تعالى عنه في
مسئلة الكنز وقوله في سيدنا
عبد الرحمن بن عوف
رضي الله تعالى عنه مقال
مع القطعيات الواردة في حق
البدريين عموماً والعشرة
خصوصاً رضي الله تعالى
عنهم احسن الرضا وعن
هذا ترى ائمتنا وغيرهم
قائلين في كثير من
الاجتهادات المختلف فيها
بين الائمة ات هذا ما
لا يسوغ الاجتهاد فيه حتى
ينقض القضاء به كل

بمعنی عدم بقائے اشتغال قطعی ہے، یعنی اگر وہ کسی عمل میں فرض ہو تو بے اس کے وہ عمل باطل محض ہو اور

(فقہ حاشیہ صفحہ ۲۴۴)

کہ وہ ائمہ کے درمیان بہت سے اختلافی اجتہادی مسائل میں کہنے ہیں کہ یہ ان احکام میں سے ہیں جن میں اجتہاد کی گنجائش نہیں یہاں تک کہ ان کے متعلق قضا باطل ہے جیسے اس مذبح جانور کی حلت جسے ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا قصداً ترک کر دیا گیا ہو۔ اور ایسے ہی دیگر مسائل تو مجتہد اختلاف سے واقفیت کے باوجود حکم پر جزم رکھتا ہے اور جزم کے باوجود اس کے مخالف اور منکر کی تکفیر سے انکار کرتا ہے۔ یہ جس کی طرف میں نے اشارہ کیا بہت نادر اور وقیح علم ہے جسے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ اس سے باذن الہی ایسے بہت سے عقدے حل ہو جاتے ہیں جن میں کچھ لوگ حیرت زدہ ہیں اور جن سے نا آشنائی کے باعث کچھ لوگ ہلاکت میں پڑے۔ اور خدا جسے چاہتا ہے سیدھی راہ کی ہدایت دیتا ہے۔ (ت) **اقول** (میں کہتا ہوں) یہ اضافہ میں نے اس لئے کیا کہ علماء کے قول "فرض وہ ہے جس کے نہ ہونے سے جواز نہ ہو" میں جواز سے مراد صحت (باقی بر صفحہ آئندہ)

متروك التسمية عمداً وغير ذلك فهو مع علم المخلاف جازم بالحكم ومع جزمه به منكر للاكفار بالخلاف و الانكار وهذا الذي اشترت اليه علم عزيز عليك ان تحتفظ به فانه يحل باذن الله تعالى عقد حار في حلها حائرون و باسرها جملها باثرون" والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم۔

له اقول^۱ ونردت هذا لان قولهم ما يفوت يفوته الجوانر المراد فيه بالجوانر الصحة

ف: تطفل على الكافي وغيره كثير من المعبرات۔

له القرآن الكريم ۲/۲۱۳

مستقل مطلوب ہے تو بے اس کے برارت ذمہ نہ ہونے پر اسے جرم ہو تو فرض عملی ہے۔ اور اگر خود اس کی رائے میں بھی طلب جرمی جرمی نہیں تو واجب عملی کہ بغیر اس کے حکم صحت حاصل اور برارت ذمہ مختل۔ وقد علم بذلك حد كل واحد منها (اس بیان سے ان میں سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہو گئی۔ ت) بحر الرائق میں ہے؛

تحریر میں ہے فرض وہ ہے جس کا لازم ناقطعی ہو۔ اور کائی میں اس کی یہ تعریف کی ہے کہ جس کے نہ ہونے سے عمل کا جواز نہ ہو۔ اور یہ تعریف ہر فرض کو شامل ہے بخلاف تعریف اول کے، اس لئے کہ اس تعریف سے مسح سر کی مقدار خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ فرض تو ہے مگر اس کا ثبوت دلیل قطعی سے نہیں بلکہ ظنی سے ہے۔ لیکن دوسری تعریف حکم کے ذریعہ تعریف ہے جو دور کا باعث ہے اور اصول و فروع میں کلام علماء سے ظاہر یہ ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں؛

في التحبير الفرض ما قطع بلزومه وعرفه في الكافي بما يفوت الجوانر بفوته وهو يشمل كل فرض بخلاف الاول اذ يخرج عنه المقدار ف مسح الرأس فانه فرض مع انه ثبت بظني لكنه تعريف بالحكم موجب للدور، والظاهر من كلامهم في الاصول والفروع ان المفروض على نوعين

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

حلت نہیں کیونکہ حلت تو کسی بھی واجب کے فقدان سے مفقود ہو جاتی ہے خواہ واجب عملی ہی ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ عمل خود مستقلاً فرض ہو جاتا ہے اور یہ کہنا کہ جس کے نہ ہونے سے عمل کی صحت نہ ہو صرف اس فرض کو شامل ہے جو دوسرے عمل میں فرض ہو اس لئے میں نے برارت ذمہ کا اضافہ کیا (تاکہ فرض مستقل بھی تعریف میں داخل ہو جائے) اور اس کی تفسیر عدم بقائے اشتغال سے کی تاکہ واجب عملی اس تعریف سے

لا الحمل لفوته بفوت كل واجب ولو عمليا والشئ قد يكون فرضا براسه وفوات الصحة انما كان يشمل الاول فزدت الاخر وفسرته بما مر لاجراج الواجب العملي فافهم -

نکل جائے۔ تو اسے سمجھئے۔ (مزید توضیح آگے خود عبارت مصنف میں موجود ہے ۱۲ مترجم)۔ (ت)

(۱) قطعی (۲) ظنی، ایسا ظنی جو عمل میں قطعی کی حیثیت رکھتا ہے اس طرح کہ اس کے نہ ہونے سے بھی جواز عمل نہیں ہوتا۔ تو مسح سر کی مقررہ مقدار قسم دوم کے تحت ہے۔ اور فرض مطلق بولا جائے تو قسم اول کی طرف راجع ہوتا ہے اس لئے کہ کامل وہی ہے۔ اور دلیل ظنی قوی جس سے فرض کا ثبوت ہوتا ہے اور دلیل ظنی جس سے واجب کا ثبوت ہوتا ہے دونوں میں فسق خصوصیت مقام سے ہوتا ہے۔ اور منکر کی تکفیر پر فرض کا حکم لازم نہیں بلکہ یہ صرف فرض ظنی کا حکم ہے جس کا دین میں ہونا بالضرورة معلوم ہے۔ نہایت میں مذکور ہے کہ ہو سکتا ہے مقدار مسح میں عرض یعنی واجب ہو اس مناسبت سے کہ لزوم کا معنی دونوں ہی کو شامل ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات حنفیہ کے اس متفقہ قول کے برخلاف ہے کہ "وضو میں کوئی واجب نہیں"۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جس کے نہ ہونے پر اتفاق ہے وہ واجب ہے جس کے فقدان سے صحت و جواز مفقود نہ ہو بلکہ جس کے ترک سے عمل میں نقص و کمی آئے اور یہاں اس واجب سے متعلق گفتگو ہے جس کے فقدان سے جواز مفقود ہو جائے۔ لہذا کلام نہایت اتفاق حنفیہ کے خلاف نہیں اور مختصراً۔

قطعی و ظنی ہونی قوۃ القطعی فی العمل
بحیث یفوت الجوانب بفوته فالمقدر
فی مسح الرأس من الثانی
وعند الاطلاق ینصرف الی
الاول بحالہ و الفارق بین الظنی
القوی المثبت للفرض و الظنی
المثبت للواجب خصوص المقام
ولیس اکفارس جاحد
الفرض لان مالہ و انما
هو حکم الفرض القطعی
المعلوم من الدین بالضرورة
و ذکر فی النہایۃ انه یجوز ان
یکون الفرض فی مقدار المسح
بمعنی الواجب لالتقاء ہما فی
معنی اللزوم و تعقب بانہ
مخالف لما اتفق علیہ الاصحاب
اذ لا واجب فی الوضو و قد یدفع بان
الذی وقع الاتفاق علیہ
هو الواجب الذی لایفوت الجوانب
بفوتہ بل یحصل بترکہ النقصان
و الکلام ہنا فی الواجب الذی
یفوت الجوانب بفوتہ
فلا مخالفة اہ مختصراً۔

علامہ سید طحاوی نے حاشیہ درمختار میں عبارت مذکور لفظ خصوص المقام تک نقل کر کے فرمایا،

وق النهر ما يفيد ان دليل
الفرض العملي اقوى له -
أقول هذا مستفاد من البحر ايضا
نقوله والفارق بين الظني القوي
المثبت للفرض والظني المثبت
للواجب فوصف الاول بالقوي دون
الأخر ولم يرد ان الدليلين
لا يكون الاعلى حد سواء في
القوة ثم يظهر افادة الافتراض
بخصوص المقام وای خصوص
يفيده بعد ما لم يظهر في
الدليل قوة فوق ما يفيد
الوجوب وانما ايراد ان بخصوص
المقام وحفوف القرائن و
امور تظهر للمجتهد يتقوى
الظني قوة تكاد تبلغه درجة القطعي
فهذا الدليل الاقوى يثبت
الفرض العملي هذا لتقرير
كلامه -

اور نہر سے مستفاد ہوتا ہے کہ فرض عملی کی دلیل
(واجب کی بہ نسبت) زیادہ قوی ہوتی ہے اور
اقول (میں کہتا ہوں) یہ بھی بحر ہی سے مستفاد
ہے، اس لئے کہ اس میں لکھا ہے؛ فرض کو
ثابت کرنے والی دلیل ظنی قوی اور واجب کو
ثابت کرنے والی دلیل ظنی میں فرق خصوصیت
مقام سے ہوتا ہے؛ تو اول کو قوی سے موصوف
کیا اور دوم کو نہ کیا۔ اور ان کا مقصد یہ نہیں ہے
کہ قوت میں دونوں دلیلیں بالکل برابر ہوں گی
پھر مقام کی خصوصیت سے فرضیت مستفاد
ہوگی۔ جب دلیل میں افادہ وجوب کرنے والی
دلیل سے زیادہ کوئی قوت ہی نہ ہو تو پھر کون سی
خصوصیت رہ جاتی ہے جس سے فرضیت مستفاد
ہو۔ ان کی مراد یہی ہے کہ مقام کی خصوصیت،
قرآن کے ہجوم اور مجتہد پر منکشف ہونے والے
امور سے دلیل ظنی کو ایسی قوت مل جاتی ہے کہ
وہ تقریباً قطعی کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی
قوی تر دلیل سے فرض عملی کا ثبوت ہوتا ہے۔
یہ کلام بحر کی تقریر ہوئی۔

ف، معروضۃ علی السید الطحاوی۔

اور میں کہتا ہوں۔ وباللہ التوفیق۔
بلکہ قطعیت کی تین صورتیں ہیں؛ (۱) عام قطعیت
جس میں عوام و خواص سب شریک ہوں۔
یہ ضروریات دین میں ہوتی ہے۔ (۲) خاص
قطعیت جو علم سے شغف رکھنے والوں کے ساتھ
خاص ہے۔ یہ وہ ہے جو دیگر اجماعی شرائط
اعتقاد میں ہوتی ہے۔ (۳) اخص قطعیت
جس کا حصول علما میں کسی کو ہوتا ہے کسی کو نہیں
ہوتا، اس لحاظ سے ان کے درمیان باہم فرق
ہوتا ہے، جیسے قسم دوم کے حاصل ہونے میں
عوام اور علما کے درمیان فرق ہوتا ہے۔

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ ایک عالم کا ذہن کچھ
ایسے قرآن پالیا ہے جو دلیل کے گرد احاطہ و
ہجوم کئے ہیں جن کے باعث اس کے نزدیک
وہ دلیل ظنی درجہ یقین تک پہنچ جاتی ہے۔ اور
وہ قرآن دوسرے عالم پر عیاں نہیں ہوتے۔
یا عیاں ہوتے ہیں تو ان کے کچھ معارض قرآن بھی
اس کے سامنے جلوہ نما ہوتے ہیں جو دلیل کو پھر
اسی درجہ ظن پر لوٹا دیتے ہیں۔ اسے یوں سمجھئے
کہ ایک مسئلہ ہے جسے کسی صحابی نے خود زبان
رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سنا اور دوسرے
کو اس صحابی کے بتانے سے معلوم ہوا تو اس

وانا أقول وباللہ التوفیق
بل القطع علی ثلثة اوجه، قطع
عام یشترک فیہ الخواص والعوام
وهو الحاصل فی ضروریات الدین،
وخاص ینخص بہن ما رس العلم
وهو الحاصل فی سائر الفرائض
الاعتقادیة المجمع علیہا، والثالث
قطع اخص ینختلف فی حصوله
العلماء کما اختلف فی حصول الثانی
العوام والعلماء۔

فرمایا زیدی ذہن عالم
الی قرآن ہجرت و حق قرآن
عندہ الظنی الی منصة الیقین
ولا تظہر ذلک لغيرہ او تظہر فتظہر
لہ معارضات تردھا
المرتبۃ الاولی من الظن
واعتبرہ بمسألة سمعھا صحابی
من النبی صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم شفاھا و بلغ
غیرہ باخبارہ فهو قطع
عندہ ظنی عندہم

۱: تطفل علی البحر وغیرہ کثیر من المعتبرات۔

۲: تحقیق المصنف ان القطع علی ثلثة اقسام۔

فالمجتهد لا يثبت الافتراض
 الا بما حصل له القطع
 به فان كانت العلماء
 كلهم قاطعين به كان فرضا
 اعتقاديا وان كان قطعيا خاصا بهذا
 المجتهد كان فرضا عمليا هذا
 ما ظهر في و امر جوا ان يكون
 صوابا ان شاء الله تعالى
 واليه اشرت فيما قسرت
 فاعرف -

صحابی کے نزدیک وہ قطعی ہے اور دوسروں کے
 نزدیک ظنی ہے۔ تو مجتہد فرضیت کا اثبات ہی
 دلیل سے کرتا ہے جس کے متعلق اسے قطعیت
 حاصل ہو چکی ہے۔ اگر یہی قطعیت تمام علماء
 کے نزدیک حاصل ہے تو وہ فرض اعتقادی
 ہے۔ اور اگر یہ قطعیت خاص اسی مجتہد کو حاصل
 ہے تو اس کے نزدیک وہ فرض عملی ہے۔
 یہ وہ ہے جو مجہد پر منکشف ہوا۔ اور امید رکھتا
 ہوں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ درست ہوگا، اسی کی
 طرف میں نے اپنی تقریر بالا میں اشارہ کیا ہے۔
 تو اس سے باخبر رہئے۔ (ت)

علامہ شامی نے منحة الخائق میں کلام مذکور بجز کے مویدات عبارات نہایہ و شرح قہستانی
 سے نقل کر کے فرمایا:

ولا يخفى مخالفته لما اطبق عليه
 الاصوليون من ان الفرض ما
 ثبت بذليل قطعي لا شبهة فيه -
 مخفی نہیں کہ یہ اس کے برخلاف ہے جس پر
 اہل اصول کا اتفاق ہے کہ "فرض وہ ہے
 جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی
 شبہ نہ ہو۔ (ت)

پھر اصول بزوی کی عبارت ذکر کی اور معنی منتخب و تنقیح و تلویح و تحریر و منار و غیرہ کا حوالہ دیا۔
 اقول ایسا اعتراض علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ
 جیسی شخصیت سے بعید ہے۔ کیونکہ یہ ایک
 فقہی اصطلاح ہے جس کے خلاف خاص اصولی
 فقہی و لایقضی علیہ اصطلاح

ف: معروضۃ علی منحة الخائق.

خاص اصول مع انہ ہو
 الناقل ہرہنا وقرردالمختار
 عن التلویح ان استعمال
 الفرض فیما ثبت بظنی والواجب
 فیما ثبت بقطعی شائع مستفیض
 کقولہم الوتر واجب فرض و تعدیل
 الاسرات فرض و نحو ذلك یسی
 فرضا علیا لفظ الواجب یقع علی
 ما هو فرض علماء و عملا کصلوة
 الفجر و علی ظنی ہو فی قوۃ
 الفرض فی العمل کالوتر حتی ینع
 تذکرہ صحیحہ الفجر کتذکر العشاء و علی ظنی ہو
 دون الفرض فی العمل و فوق السنۃ کتعیین
 الفاتحة حتی لا تفسد الصلوة
 بترکھا کتجب سجدة السہوا۔

ثم لعله لا ماسخ للشبهة اصلا
 فیما قررات فانت الفرض لم یثبت
 عند المجتهد الا بدلیل قطعی
 عندہ وان لم یکن كذلك
 عند غیرہ فافہم۔

۲۵ اصطلاح سے فیصلہ نہیں ہو سکتا، یا وجود کے
 خود علامہ شامی ہی یہاں (منمۃ الخالق میں)
 اور ردالمختار میں تلویح سے ناقل ہیں کہ دلیل ظنی
 سے ثابت شدہ میں فرض، اور قطعی سے ثابت شدہ
 میں واجب کا استعمال راجح اور مشہور ہے
 جیسے کہتے ہیں، و تر واجب فرض ہے، تعدیل
 ارکان فرض ہے اور اس کے مثل کو فرض عملی
 کہا جاتا ہے۔ تو لفظ واجب کا اطلاق ایک تو
 اس چیز پر ہوتا ہے جو اعتقاداً اور عملاً دونوں طرح
 فرض ہے۔ جیسے نماز فجر، اور اس ظنی پر بھی ہوتا
 ہے جو عمل میں فرض کی حیثیت رکھتا ہے جیسے
 نماز وتر یہاں تک کہ یاد آجائے کہ وتر نہ پڑھے تھے تو
 اسے ادا کے بغیر فجر پڑھنا درست نہیں جیسے
 عشاء پڑھنا یاد آجائے تو فجر نہیں ہو سکتی۔
 اور (واجب کا اطلاق) اس ظنی پر بھی ہوتا ہے
 جو عمل میں فرض سے فروتر اور سنت سے بالاتر
 ہے جیسے قرأت نماز میں سورۃ فاتحہ کی تعیین
 کہ اسکے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی مگر سہو واجب ہے۔

علاوہ ازیں امید ہے کہ میری تقریر میں
 اس اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ (تقریر
 مذکور کے مطابق) مجتہد کے نزدیک فرض کا ثبوت
 ایسی ہی دلیل سے ہے جو اس کے نزدیک
 قطعی ہے اگرچہ دوسرے کے نزدیک وہ دلیل
 ایسی نہ ہو۔ تو اسے سمجھئے۔ (ت)

۱۰ / ۱ منمۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

ردالمختار کتاب الطہارۃ مطلب فی الفرض القطعی والظنی دار احیاء التراث العربی بیروت ۶۴ / ۱

در مختار میں ہے :

الفرض ما قطع بلزومه حتى يكفر
جا حدة كاصل مسح الرأس
وقد يطلق على العمات وهو
ما تفوت الصحة بفواته كالمقدار
الاجتهادى في الفروض فلا يكفر
جا حدة له

رد المحتار میں ہے :

اقول بيان ذلك ان الادلة
السمعية اربعة :
الاول قطعي الثبوت والدلالة
كنصوص القران المفسترة
الحكمة والسنة المتواترة
الى مفهومها قطعي -

الثاني قطعي الثبوت ظني الدلالة
كالآيات المؤولة -
الثالث عكسه كاجبار الاحاد التي
مفهومها قطعي -

الرابع ظنيهما كاجبار الاحاد التي
مفهومها ظني -

فرض وہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو یہاں تک
کہ اس کا منکر کافر ہو جائے گا جیسے اصل
مسح سر اور فرض کبھی عملی کو بھی کہا جاتا ہے اور
یہ وہ ہے جس کے نہ ہونے سے صحت نہ ہو جیسے
فرائض میں اجتہاد سے مقرر شدہ مقدار میں، تو
اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ (ت)

میں کہتا ہوں اس کا بیان یہ ہے کہ سمعی لیلیں
چار قسم کی ہیں :
(۱) وہ دلیل جو ثبوت اور دلالت دونوں میں
قطعی ہو (ایک تو خود وہ یقینی طور پر ثابت ہو دوسرے
یہ کہ معنی مطلوب پر اس کی دلالت اور اس سے
مقصود کا اثبات بھی قطعی و یقینی ہو) جیسے قرآن کریم
کے مفہم محکم نصوص اور وہ حدیث متواتر جس کا
معنی قطعی ہے۔

(۲) وہ دلیل جو ثبوت میں قطعی اور دلالت میں ظنی
ہو۔ جیسے وہ آیات جن کے معنی میں تاویل کی گئی ہے۔
(۳) اس کے برعکس (وہ دلیل جو ثبوت میں
ظنی اور دلالت میں قطعی ہو) جیسے وہ احادیث
آحاد جن کا معنی قطعی ہے۔

(۴) وہ دلیل جو ثبوت و اثبات دونوں میں ظنی
ہو، جیسے وہ اخبار آحاد جن کا معنی ظنی ہے۔

قسم اول سے فرض و حرام، دوم و سوم سے واجب و کراہت تحریم اور چہارم سے سنت و مستحب کا ثبوت ہوتا ہے۔ پھر مجتہد کی نظر میں دلیل ظنی کبھی اتنی قوی ہو جاتی ہے کہ اس کے نزدیک وہ قطعی کے قریب پہنچ جاتی ہے تو ایسی دلیل سے جو علم ثابت ہوتا ہے اسے وہ "فرض عملی" کہتا ہے کیونکہ وجوب عمل کے بارے میں اس کے ساتھ فرض کا معاملہ ہوتا ہے۔ اور اسے اس کی دلیل کی ظنیت کا لحاظ کرتے ہوئے واجب بھی کہا جاتا ہے۔ تو یہ واجب کی دونوں قسموں (اعتقادی و عملی) میں سے اقوی اور فرض کی دونوں قسموں (اعتقادی و عملی) میں سے اضعف ہے۔ بلکہ مجتہد کے نزدیک کبھی خبر واحد بھی قطعی کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔ اسی لئے علماء نے فرمایا ہے کہ خبر واحد جب قبول مجتہدین سے سرفراز ہو تو اس سے رکنیت کا بھی اثبات ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرفات میں وقوف کی رکنیت حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد "الحج عرفۃ" (حج و وقوف عرفہ ہے) سے ثابت ہوئی (ت)

اقول اس پورے کلام کا مضمون اور حاصل حاشیہ طحاوی میں النہر الفائق کے حوالہ سے مذکور ہے سو اس مضمون کے جو آخر میں ان الفاظ

فبا الاول یثبت الفرض والحرام وبالثانی والثالث الواجب وکراہة التحريم وبالرابع السنة والمستحب، ثم ان المجتهد قد یقوی عنده الدلیل الظنی حتی یصیر قریبا عنده من القطعی فمأثرت به لستمیه فرضا علیا لانه یعامل معاملة الفرض فی وجوب العمل ویسعی واجبا نظر الی ظنیة دلیلہ فهو اقوی نوعی الواجب و اضعف نوعی الفرض بل قد یصل خبر الواحد عنده الی حد القطعی، ولذا قالوا انه اذا کانت متلقى بالقبول جائز اثبات الرکن به حتی ثبتت رکنیة الوقوف بعرفات بقوله صلی الله تعالیٰ علیہ وسلم الحج عرفۃ۔

اس کے بعد عبارت مذکورہ تلویح نقل فرمائی۔
اقول هذا الکلام کله مذکور فی الطحاوی عن النہر بمحصلہ سوی ما افاد بقوله بل قد یصل

سے بیان کیا ہے کہ ”بلکہ مجتہد کے نزدیک کبھی خبر واحد بھی قطعی کی حد تک پہنچ جاتی ہے“ الخ۔ یہ کلام فرض عملی اور واجب عملی کے فرق کی وضاحت کے لئے کافی ہے۔ اور اس کا ابتدائی حصہ اگرچہ کلام تجربی کے طرز پر ہے کہ یہ کہا کہ ”مجتہد کے نزدیک کبھی دلیل ظنی“ قطعی کے قریب“ پہنچ جاتی ہے۔ مگر آخری حصہ اور حدیث عرفہ کا تذکرہ اسی تحقیق کی طرف ناظر ہے جو میں نے اختیار کی۔

اور توفیق خدا ہی کی جانب سے ہے۔

لیکن اس کلام کی تہ میں کچھ ایسی لمبی بحثیں ہیں جن میں عنانِ قلم کو آزادی ملے تو ہم اصل مقصود سے ڈور نکل جائیں مگر اس جگہ کم از کم اتنا بنا دینا مناسب نہ ہوگا کہ علامہ شامی نے طحاوی اور صاحب نہر کی تبعیت میں وجوب کے درمیان اور سنیت و استحباب کے درمیان جو فرق ذکر کیا ہے کہ وجوب کا ثبوت ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس کے ثبوت یا اثبات کسی ایک میں ظنیت ہو اور سنیت و استحباب کا ثبوت ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس کے ثبوت اور اثبات دونوں میں ظنیت ہو، یہ فرق نہ تو قابل تسلیم ہے نہ بجائے خود صحیح و درست ہے۔ اور یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے جب کہ ثبوت و اثبات دونوں

وہو کلام کاف فی ابداء الفرق فی الفرض والواجب العلمیین وصدرة وان کانت علی سنن ما قالہ البحر حیث قال قریباً من القطعی فأخبره و ذکر حدیث عرفة ناظرالی التحقیق الذی نحوت الیہ و بالله التوفیق۔

لکن فی مطاویہ ابحاث طوال یشخرج الاسترسال فیہ عن قصد المقال بیدانہ لاینبغی اخلاء المقام عن افادۃ ات ما ذکر تبعاً لطحطاوی و النہر و کثیرین من الفارق بین الوجوب و بین السنیۃ و الاستحباب من ان ثبوت الاول بما فیہ ظنیۃ فی احد طرفی الثبوت و الاثبات و الاخیرین بما فیہ ظنیۃ فی کلہما غیر مسلم و لا صواب کیف و حفوف الظن بکلا الطرفين لا یزال الطلب عن المعنویۃ

۱ : تطلق علی النہر الفائق و الطحطاوی و مراد المحتار و کثیرین۔

۲ : تحقیق ان الدلیل الظنی الثبوت و الاثبات معاً ھل یشبت الوجوب ام الاستئان۔

والر جحان وهو ملاك امر
الوجوب لا غير؛ وانما الفرق بين
الفریقین بنفس الطلب فقد
يكون حتميا ويفيد الوجوب
عند الظنية ثبوتا واثباتا
او معا وقد يكون ندبيا
ترغيبيا فيفيد السنية
او الاستحباب و لو كانت
قطعيا يقينا ثبوتا واثباتا
فان القطع انما حصل
على الترغيب والارشاد دون
الطلب المجاز من غير ان
يبقى فيه للمكلف خيار وهذا
ظاهرا جدا هذا ما ظهر
للعبد الضعيف -

ثم رأيت المحقق حيث
اطلق افاد في الفتح ما جنحت
اليه وادى الى ما عولت عليه
حيث قال بعد ما بحث وجوب
التسمية في الوضوء فان
قيل يرد عليه ما قالوه
من ان الادلة السمعية على
اربعة اقسام الرابع ما هو ظني
الثبوت والدلالة وحكمه
افادة السنية و الاستحباب

کو اگر ظن نے احاطہ کر رکھا ہے تو اس کی وجہ سے
طلب (بجاء اورمی کا مطالبہ) تو مظنونیت اور
رجحان کے درجہ سے فروتر نہیں ہو جاتی۔ اور
وجوب کا مدار اسی پر ہے کسی اور پر نہیں۔ دونوں
فریقوں (ایک واجب دوسرا سنیت استحب) میں
فرق صرف "طلب" سے ہوتا ہے۔ طلب کبھی
حتمی ہوتی ہے۔ اور وجوب کا افادہ کرتی ہے اگر
ثبوت یا اثبات دونوں ظنی ہوں۔ اور کبھی ندبی و
ترغیبی ہوتی ہے تو سنیت یا استحباب کا افادہ
کرتی ہے اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں ہی قطعی
یقینی ہوں۔ اس لئے کہ قطعیت ترغیب و ارشاد
ہی سے متعلق حاصل ہوتی ہے۔ طلب جزئی سے
متعلق نہیں کہ اس میں مکلف کے لئے کوئی اختیار
باقی نہ رہ جائے، اور یہ بہت واضح ہے۔ یہ
بندہ ضعیف پر ظاہر ہوا۔

پھر میں نے دیکھا کہ فتح القدر میں محقق علی الاطلاق
(علامہ ابن ہمام) نے اسی بات کا افادہ فرمایا
ہے جس کی طرف میرا رجحان ہوا اور اسی کی
طرف اشارہ کیا ہے جس پر میں نے اعتماد کیا۔
انہوں نے وضو میں وجوب تسمیہ کی بحث کرنے کے
بعد لکھا ہے، اگر کہا جائے کہ اس پر اس سے
اعتراف ہوتا ہے جو علماء نے فرمایا ہے کہ دلائل
سمعیہ کی چار قسمیں ہیں، چوتھی قسم وہ دلیل جو
ثبوت اور دلالت دونوں میں ظنی ہو اور اس کا
حکم یہ ہے کہ اس سے سنیت اور استحباب کا

افادہ ہوتا ہے۔ اور علماء نے حدیث تسمیہ کو بھی اسی قسم سے قرار دیا ہے (یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ اس کا وضو نہیں جس نے وضو میں بسم اللہ نہ پڑھی۔ اس لئے کہ اس حدیث کا ثبوت ظنی ہے کیونکہ خبر واحد ہے اور وجوب پر اس کی دلالت بھی ظنی ہے اس لئے کہ اس مضمون میں اس معنی کا احتمال ہے کہ اس کا وضو کامل و افضل نہیں جس نے تسمیہ نہ پڑھی) اور بعض حضرات نے صراحت کی ہے کہ نماز میں قرأت فاتحہ کا وجوب سرکار اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد: "لا صلوة الا بفاتحة الكتاب" (نماز نہیں مگر فاتحہ کتاب سے) سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر سرکار نے مدعا مت فرمائی اور نماز میں اس کی قرأت کبھی ترک نہ کی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ ہمیں تسلیم ہے اگر ظنی الدلالة سے مراد مشترک الدلالة ہو۔ (یعنی یہ کہ دلیل میں دو یا زیادہ معانی نکلتے ہیں اور کسی معنی کی تعین نہ ہونے کی وجہ سے ہر ایک میں شک ہے؛ ۱۲ مترجم) (یعنی اس لئے کہ وجوب شک سے ثابت نہیں ہوتا۔ اقول بلکہ شک اگر ثبوت اور اثبات دونوں میں سے ایک ہی میں ہو تو بھی وہ دلیل کو اثبات وجوب کے درجہ سے نیچے لانے کے لئے

وجعلوا منه خبر التسمية) یعنی قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه فانه مع احاديثه يحتمل نفى الفضيلة قال) وصرح بعضهم بان وجوب الفاتحة ليس من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب بل بالمواظبة من غير ترك لذلك فالجواب ان ارادوا بظنى الدلالة مشتركها سلمنا الاصل المذكور۔

(اى فان الوجوب لا يثبت بالشك، اقول بل لو كان الشك في احد طرفي الثبوت والاثبات لكفى لتزيله عن

کافی ہے۔ ثم اقول مگر فقہاء کے کلام میں ظنی الدلالة بمعنی مشترک الدلالة ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہو سکتا جب کہ یہ ملاحظہ کر لیا جائے کہ وہ ظنی بمقابلہ قطعی بول رہے ہیں۔ دیکھئے وہ یوں کہتے ہیں: دلیل ثبوت میں ظنی، دلالت میں قطعی ہو یا اس کے برعکس ثبوت میں قطعی، دلالت میں ظنی ہو تو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ظن سے مراد وہی ظن اصطلاحی ہے۔ آگے فرماتے ہیں: مگر ہمیں تسلیم نہیں کہ تسمیہ اور فاتحہ سے متعلق دونوں حدیثیں ظنی بمعنی مشترک ہیں (اور ان میں نفی صحت اور نفی کمال دونوں معنی پر یکساں دلالت ہونے اور کسی کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے ہر ایک میں شک ہے ۱۲) بلکہ (نفی صحت کا معنی ظاہر و متبادر ہے اور ۱۲) نفی کمال کا احتمال ایسا ہے کہ ظاہر اس کی مخالفت کر رہا ہے (مقصود یہ ہے کہ اب یہ احتمال مشکوک نہیں بلکہ اس سے بھی فروتر محض مہیوم ہوگا) اس لئے کہ حدیث "لا وضوء" اور حدیث "لا صلوة" میں نفی وضو اور نماز پر وارد ہے۔ اب اگر ہم یہ کہیں کہ نفی خود جنس کی نہیں ہوتی بلکہ اس کے حکم کی ہوتی ہے تو نفی اس کے حکم یعنی صحت میں ماننا ہوگا کیونکہ نفی صحت ہی

مرتبۃ اثبات الايجاب۔ ثم اقول غیر ان هذا الاحتمال لا مساع له في كلامهم بعد ملاحظة المقابلات اعني ان ظني الثبوت قطعي الدلالة والعكس يثبتان الوجوب فليس المراد بالظن الا المصطلح قال) ومنعنا كون الخبرين من ذلك بل نفى الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور (اي فليس مشکوكا بل موهوما قال) فان النفي متسلط على الموضوع و الصلوة فيهما فان قلت النفي لا يتسلط على نفس الجنس بل ينصرف الى حكمه وجب اعتباره في الحكم الذي هو الصحة فانه سبحانه الاقرب الى الحقيقة وان قلنا يتسلط هنا (على الجنس) لانها حقائق شرعية فينتفي شرعا لعدم الاعتبار

و : تطفل على فتح القدير۔

و : نحو لا صلوة ظاهراً نفى الصحة لا الكمال۔

شرعا وان وجدت حسا
فاظهر في المراد فنفي الكمال
على كلا الوجهين احتمال
هو خلاف الظاهر لا يصار
اليه الا بدليل.

17
17

وہ مجاز ہے جو حقیقت سے قریب تر ہے (اب
حاصل یہ ہوگا کہ بغیر تسمیہ وضو نہیں یعنی صحت وضو
نہیں اور بغیر فاتحہ نماز نہیں یعنی صحت نماز
نہیں ۱۲م)۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ نفی یہاں خود
جنس کی ہو رہی ہے اس لئے کہ وضو اور نماز یہ
سب حقائق شرعیہ ہیں اور جب شرعاً ان کا اعتبار
نہ ہوگا تو یہ شرعی طور پر بے ثبوت اور معدوم ہونگی
اگرچہ حسی طور پر موجود ہوں (اب معنی یہ ہوگا کہ بے تسمیہ
کے وضو کا اور بے فاتحہ کے نماز کا، شریعت میں
وجود و ثبوت ہی نہیں ۱۲م) تو اس تقدیر پر مراد
اور زیادہ ظاہر واضح ہے۔ اور دونوں تقدیروں
پر نفی کمال کا احتمال خلاف ظاہر ہے جس کی طرف
بغیر کسی دلیل کے رجوع نہیں کیا جاسکتا۔

اور اگر ظنی الدلالة سے یہ مراد ہے کہ وہ
دلیل جس میں کوئی بھی احتمال ہو، خواہ وہ مرجوح
ہی ہو تو ہمیں قاعدہ مذکور تسلیم نہیں (یعنی یہ
کہ ایسی دلیل سے صرف سنیت اور استحباب کا
ثبوت ہوگا، وجوب کا ثبوت نہ ہوگا۔ بلکہ اس
سے وجوب ہی کا ثبوت ہوگا کیونکہ ترجیح حاصل
ہے اگرچہ ثبوت اور دلالت دونوں میں ظن کا
دخل ہو گیا ہے۔ آگے فرماتے ہیں:) اور اس
کی سند میں ہم یہ کہیں گے کہ شریعت کی اجتہادی
دلیلوں میں ظن کا اتباع واجب ہے۔ وہ احتمال
رانج سے متعلق ہوتا ہے تو اس کے متعلق
(احتمال رانج) کو ماننا واجب ہے اسی کو

وان اس ادوا به مافيه
احتمال ولو مرجوحا منعنا
صحة الاصل المذكور (الحی
اشاتہ ح السنیة والتدب لا
الوجوب بل یثبت الوجوب لمصول
الترجیح وان تطرف الظن
الى الطرفين جميعا قال)
واسندناہ بان الظن واجب
الاتباع فی الادلة الشرعیة
الاجتهادیة وهو متعلق
بالاحتمال الراجح فیجب
اعتبار متعلقه، وعلی هذا

مصنف (صاحب ہدایہ) رحمہ اللہ تعالیٰ نے حدیث
فاتحہ میں اختیار کیا ہے اس طرح کہ اس حدیث
کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے طرق سے ذکر
کرنے کے بعد لکھتے ہیں، اور ہماری دلیل باری تعالیٰ
کا یہ ارشاد ہے کہ قرآن سے جو میسر آئے پڑھو۔
اس پر خبر واحد سے اضافہ نہیں ہو سکتا لیکن
خبر واحد سے عمل کا وجوب ثابت ہوتا ہے اس لئے
ہم نماز میں قرأت فاتحہ کے وجوب کے قائل
ہوئے۔ اور یہی صحیح ہے اھ۔ فتح القدر کی
عبارت قوسین کے درمیان ہمارے (امام احمد رضا
بریلوی) اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔ (اور
جہاں مترجم کا اضافہ ہے وہاں یہ علامت بنا
دی گئی ہے، ۱۲م)

اقول گزشتہ تفصیلات سے یہ واضح
ہوتا ہے کہ دلائل سمعیہ کی نوعیتیں ہیں۔ اس لئے
کہ ان میں دو جانب ہیں، ثبوت اور اثبات۔
اور ہر ایک میں تین صورتیں ہیں، یقین، ظن،
شک۔ (اس طرح کل صورتیں ہوتی ہیں۔ ثبوت
قطعہ ہو اور اثبات قطعہ یا ظنی یا شکہ۔
ثبوت ظنی ہو اور اثبات قطعہ یا ظنی یا شکہ۔
ثبوت شکہ ہو اور اثبات قطعہ یا ظنی یا شکہ۔ ۱۲م)

مشی المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فی
خبر الفاتحة حيث قال بعد ذكره
من طرق الشافعي رحمہ اللہ تعالیٰ
ولنا قوله تعالى فاقروا ما تيسر
من القرأت والزيادة عليه
بخبر الواحد لا تجوز لكنه يوجب
العمل فقلنا بوجوبها وهذا
هو الصواب اه مزيدا منا
ما بين الاهلة۔

اقول و تحدر مما تقرران
الادلة السبعية تسعة اقسام لان
لهاترفين الثبوت والاثبات
وكل على ثلثة وجوه القطع
والظن والشك۔

ف، التحقیق الاجمالی المصنف ان الادلة فی اثبات الفرض وما دونه تسعة اقسام۔

ان میں پانچ صورتیں وہ ہیں جن سے سنیت یا ندب سے زیادہ ثابت نہیں ہوتا۔ یہ وہ ہیں جن کے ثبوت یا اثبات کسی ایک میں شک ہو اگرچہ وہ طلب جزمی پر مشتمل ہوں۔ اور باقی چار صورتوں کا بھی یہی حال ہے اگر وہ طلب غیر جزمی پر مشتمل ہوں۔ اور اگر ایسا نہ ہو (بلکہ طلب جزمی پر مشتمل ہوں) تو اگر ثبوت و اثبات دونوں قطعی ہیں تو اس سے فرضیت ثابت ہوگی ورنہ وجوب ثابت ہوگا۔

پھر ظاہر۔ بلکہ متعین۔ یہ ہے کہ سنیت و شک سے ثابت نہیں ہوتی، ورنہ محض شک و احتمال کی وجہ سے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف زبردستی کسی قول کا انتساب لازم آئیگا۔ اسی لئے حضرت محقق نے فتح القدر میں اور ان کے تلمیذ نے حلیہ میں افادہ کیا ہے کہ سنیت حدیث ضعیف سے نہیں ثابت ہوتی۔ اس طرح کہ فتح القدر میں یہ تحقیق فرمائی ہے کہ غسل جموع مستحب ہے، سنت نہیں۔ پھر آگے لکھا ہے: اسی پر باقی غسل (یعنی عیدین، عرفہ اور احرام کے غسل کا قیاس ہوگا) اور فرع کی جانب اصل ہی کا حکم آئے گا اور وہ استحباب ہے۔ رہی وہ حدیث جو ابن ماجہ نے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عید کے دن غسل فرماتے تھے اور

خمسة منها وهي ما في احد طرفيها شك لا يثبت فوق سنيتة او ندب وان اشتملت على طلب جائز والاربعه البواقى كذلك ان اشتملت على طلب غير جائز والافان كان كلا الطرفين قطعيا ثبت الافتراض والافالوجوب۔

ثم الظاهر ان السنيتة لا تثبت بالشك بل هو المتعين والالزم القول على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمجرد شك واحتمال ولذا افاد المحقق في الفتح تلميذه في الحلية ان الاستنات لا يثبت بالمحدث الضعيف حيث حقق في الفتح ان غسل الجمعة مستحب لاسنة، ثم قال يقاس عليه باقي الاغتسال (اي غسل العيدين والعرفة والاحرام) وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب، اما ما روى ابن ماجه كان صلى الله تعالى عليه وسلم يغتسل يوم

فَاذْكُرْ بِنِيعَةِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَكَ مِنْ عِجْنٍ مَرْمُومَةٍ،
 كَهَيِّضِ الْوَجْدِ وَالْجَمْدِ عَلَيْهِ سَلَامٌ رُؤُوسِ عِزِّهِ،
 رُؤُوسِ عِزِّهِ قُرْبَانَ اَوْرُؤُوسِ عِزِّهِ الْفَطْرِ غَسْلُ فَرْمَانِي تَحْتِ
 تَوْبَةٍ دُونِ حَيْثُ ضَعِيفٌ هِيَ، جَيْسًا كَامَامِ نُوْوِي
 غَيْرُهُ نِي فَرْمَايَا اِه۔

حضرت محقق کے اس کلام سے مستفاد ہوا
 کہ دونوں حدیثیں چونکہ ضعیف ہیں اس لئے
 افادہ سنیت سے قاصر ہیں۔ اسی طرح جلیہ میں
 غسل جمعہ کا مسنون ہونا ذکر فرمانے کے بعد لکھتے
 ہیں، اور غسل عیدین کا سنت ہونا ثابت ہوگا
 اگر ہم یہ کہیں کہ اس بارے میں حدیث کے جو متعدد
 طرق وارد ہیں وہ اسے درجہ حسن تک پہنچا دیتے
 ہیں ورنہ وہ مندوب ہوگا اہ۔

فہم نے اس کی کچھ تحقیق اپنے رسالہ
 "الہدایۃ الکافیۃ فی حکم الضعافات" میں رقم
 کی ہے۔ اور اس میں حدیث ضعیف سے استنباط
 ثابت ہونے کی ایسی تحقیق کی ہے جس پر اضافے
 کی گنجائش نہیں۔

تہ اقول اثبات میں شک بھی ویسے

العیدین وعن الفاکہ بن سعد الصحابی
 انه صل الله تعالى عليه وسلم كان
 يغتسل يوم عرفة ويوم النحر ويوم الفطر
 فضعيفات قاله النووي
 وغيره اہ۔

فان افادات ضعفتها يقعدهما
 عن افادة الاستنات وكذلك قال
 في المحلية بعد ما ذكر استنات
 غسل الجمعة ما نصه "واستنات
 غسل العیدین ان قلنا بان
 تعدد الطرق الواردة فيه
 تبلغ درجة الحسن والا
 فالندب اہ۔"

وقد المناب طرف من تحقيق
 هذا في رسالتنا الهدایۃ الکافیۃ فی حکم
 الضعافات" وايضا حققنا فيها بما
 لا مزيد عليه ان الاستجاب يثبت
 بالمحدث الضعيف۔

تہ اقول الشك في الاثبات

فتح القدر كتاب الطهارة فصل في الغسل دار الكتب العلمية بيروت ۱/ ۷۰
 حلية المحلى شرح غية المصل

ف: رسالہ ہذا فتاویٰ رضویہ جلد پنجم مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور میں موجود ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے
 اپنے رسالہ "منیر العین فی حکم تقبیل الایہامیہ" میں افادہ شانزدہم سے افادہ ہست و سوم
 (ابہ افادات) کو "الہدایۃ الکافیۃ فی حکم الضعافات" سے موسوم کیا ہے۔

ہی ہے جیسے ثبوت میں شک — تو اب زیادہ واضح، جامع، کامل اور ہمہ گیر تقسیم یوں ہوگی کہ ہم کہیں، وہ نصوص جو کسی عمل کی طلب پر مشتمل ہیں ان کی تین قسمیں ہیں، وہ جن میں بلا تاکید صرف ترغیباً مطالبہ ہو۔ وہ جن میں ترتیب کے ساتھ تاکید بھی ہو۔ وہ جن میں طلب جرمی ہو۔ اور ان میں سے ہر ایک کی نو قسمیں ہیں، ایسے ہی جیسے پہلے بیان ہوئیں۔ تو یہ کل سٹائیس قسمیں ہوئیں (ہر قسم کی تفصیل یوں کر لیں مثلاً (۱) طلب صرف ترغیبی ہے اور ثبوت قطعی ہو اثبات قطعی یا ظنی یا شکی۔ یا ثبوت ظنی ہے اثبات قطعی یا ظنی یا شکی۔ یا ثبوت شکی ہے اثبات قطعی یا ظنی یا شکی (۱۲)۔ ان میں صرف ایک قسم وہ ہے جس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے — یہ وہ ہے جس میں طلب جرمی ہو اور ثبوت اثبات و دونوں قطعی ہوں — اور تین قسمیں وہ ہیں جن سے وجوب کا افادہ ہوتا ہے۔ یہ وہ ہیں جن میں طلب جرمی ہو اور ثبوت یا اثبات یا دونوں ظنی ہوں — اور چار وہ ہیں جو سنی کا افادہ کرتی ہیں۔ یہ وہ ہیں جن میں طلب غیر جرمی ہو کہ ہے اور ثبوت و اثبات کی صورتیں ویسے ہی جیسے فرضیت اور وجوب کا افادہ کرنے والی قسموں میں بیان ہوئیں یعنی دونوں قطعی،

مثل الشك في الثبوت فاذا ن الاوضح
الاجمع الاشمل الاكمل ان نقول
التصوين الطلبية على ثلاثة اقسام
ما فيه طلب ترغيب مجرد او مع
تاكيد او طلب جائز و كل منها
على تسعة اقسام كما قدمت
فهي سبعة وعشرون قسما
لا يثبت الافتراض منها الا
واحد وهو يقيني الثبوت والاثبات
مع الطلب الجائز، وثلثة
تفيد الوجوب وهو ظني الثبوت
او الاثبات او كليهما مع
الطلب الجائز في العكس
و اربعة تفيد الاستثناءات
وهي نظائر ما تفيد
الفرضية والوجوب في
الثبوت والاثبات بيد ان
الطلب فيها مؤكد غير
جائز والبواقي وهي
تسعة عشر تفيد الندب
وهي التي في احد طرفيها
شك ولو الطلب جائز ما
او كانت الطلب فيها طلب

ف: التحقيق التفصيلي للمصنف ان الادلة في اثبات الفرض وما دونه على سبعة وعشرين قسما

یاد دونوں ظنی یا ایک ظنی^۲ — اور باقی انیس^{۱۹} قسمیں مندوب و مستحب ہونے کا افادہ کرتی ہیں۔ یہ وہ ہیں جن کے ثبوت یا اثبات کسی ایک میں شک ہو اگرچہ طلب جزمی ہو (یہ دس صورتیں ہوتیں طلب جزمی ہے اور ثبوت شکی ہے اثبات قطعی یا ظنی یا شکی۔ یا ثبوت ظنی ہے اثبات شکی۔ یا ثبوت قطعی ہے اثبات شکی۔ طلب غیر جزمی تو کہ ہے اور وہی پانچ

صورتیں (۱۲ م) یا ان میں طلب صرف ترغیبی ہو

اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں قطعی ہوں (یہ نو صورتیں ہوتیں وہی جو چند سطور پہلے توضیح میں لکھی گئیں، کل ۱۹ ہو گئیں ۱۲ م)۔ اسی پر جانب کت میں حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی، اور خلاف اولیٰ کو قیاس کر لیں اور مقام احتیاط سے غفلت ہرگز نہ ہو۔ اور خدا ہی سیدھی راہ دکھانے والا ہے۔ یہ وہ تابندہ و درخشندہ تحقیق ہے جو ان سطور کے سوا شاید کہیں نہ ملے۔ (تو آ سے حفظ رکھئے۔ (ت)

یہاں سے ظاہر ہوا کہ فرض اعتقادی سب سے اعظم و اعلیٰ اور دونوں قسم واجب اعتقادی کا مباین ہے اور فرض عملی واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً کہ ہر فرض عملی واجب اعتقادی ہے و لا عکس اور واجب عملی ہر دو قسم فرض کا مباین اور واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً ہے کہ ہر واجب عملی واجب اعتقادی ہے و لا عکس۔

ثم اقول^{۱۱} (پھر میں کہتا ہوں۔ ت) یہ اُس تقدیر پر ہے کہ قسمیں عملی بشرط لا ہوں کما هو المتعارف عند علمائنا (جیسا کہ ہیں ہمارے علما کے ہاں متعارف ہے۔ ت) اور لا بشرط 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 یا المعنی 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 و وجوب موجب و وجوب عمل اور ایجاب عمل بے اعتقاد و وجوب ناممکن کلام آتی میں معانی اولیٰ

ترغیب مجرد و لوقطعی الطرفين، و قس علی هذا فی جانب الکف المحرام و المکروه و تحریما و تنزیہا و خلاف الاولیٰ و لا تذہبت عن مقام الاحتیاط و الله الهادی الی سواء الصراط هذا هو التحقیق الساطع اللامع النور فاحفظه فلعلک لا تحبذ فی غیر هذا السطور۔

(۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔

(۲) پپوٹوں کی اندرونی سطح کہ ان دونوں مواضع کا دھونا باجماع معتبرہ اصلاً فرض کیا مستحب

بھی نہیں، دو اماموں حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن

عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ان کے دھونے میں

بمالغہ سے کام لیا تو ان کی بینائی جاتی رہی۔ (ت)

کلف بصرہما۔

(۳) آنکھیں خوب زور سے بند کرنے میں جو حصہ بند ہو جاتا ہے کہ نرم بند کرے تو ظاہر رہتا

انتہا حصہ دھلنا مختلف فیہ ہے، ظاہر روایت یہ ہے کہ اس کا دھونا بھی واجب نہیں یہاں تک کہ خوب آنکھیں

بند کر کے وضو کیا وضو ہو جائے گا۔ اور بعض نے کہا نہ ہو، ردالمحتار میں ہے؛

لو غمض عینہ شدید الايجوز،

بحر، لکن نقل العلامة المقدسی

فی شرحہ علی نظم الكنزات ظاہر

الروایۃ الجواز، و اقرہ فی الشریبلا لیلہ

تأمل آہ کلام الشامی أقول رحمۃ اللہ

العلامة السید انما عیارسۃ البحر ہکذا

ذکر فی المجتبی لا تغسل العین بالماء و

لاباس بغسل الوجه مغمضا عینہ،

وقال الفقیہ احمد بن ابراہیم ان

غمض عینہ شدید الايجوز اہ فمفادہ

اگر آنکھیں زور سے بند کر کے دھوئیں تو وضو نہ ہوگا

بحر۔ لیکن علامہ مقدسی نے نظم کنز پر اپنی شرح

میں نقل کیا ہے کہ ظاہر روایت یہ ہے کہ وضو ہو جائیگا

اور شریبلا لیلہ میں اسے برقرار رکھا ہے۔ تامل کرو اہ

شامی کی عبارت ختم ہوئی۔ أقول علامہ شامی پر

خدا کی رحمت ہو، بحر کی عبارت اس طرح ہے؛

مجھے میں ذکر کیا ہے کہ آنکھ پانی سے نہ دھوئی جائے،

اور آنکھیں بند کر کے چہرہ دھونے میں عرج نہیں۔

ابو فقیہ احمد بن ابراہیم نے فرمایا کہ؛ اگر آنکھیں

زور سے بند کر لیں تو وضو نہ ہوگا اہ۔ تو عبارت

۱۔ مسئلہ، وضو میں آنکھیں زور سے نہ بند کرے مگر وضو ہو جائے گا۔

۲۔ معروضۃ علی رد المحتار۔

۱۔ ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی معنی الاشتقاق و التسمیۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۶۶/۱

۲۔ البحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی " ۱/۱

ایضا لیس الا ان المذهب الجوانر
وعدمہ قول احمد بن ابراہیم
فلیتنبہ۔

بحر کا مفاد بھی یہی ہے کہ اس صورت میں وضو
ہو جانا ہی مذہب ہے اور نہ ہونا احمد بن ابراہیم
کا قول ہے۔ تو اس پر مستند رہنا چاہئے (ت)

(۴) دونوں لب کہ بعض نے کہا وہ تابع دہن ہیں اور وضو میں دہن کا دھونا صرف سنت ہے۔
بحر الرائق میں ہے؛

اما الشفة فقیل تبع للفسح۔
مگر ہونٹ کے بارے میں کہا گیا کہ وہ منہ کے
تابع ہے۔ (ت)

(۵ و ۶ و ۷) ابروؤں اور مونچھوں اور پتھی کے نیچے کی کھال کہ بعض نے کہا کہ اگرچہ بال چھدر ہوں
کھال نظر آتی ہو اس کا دھونا ضرور نہیں۔ در مختار میں ہے؛

فی البرهان يجب غسل لبشرة لم یسترها
الشعر کحاجب و شارب و عنفقة
فی المختار۔

برہان میں ہے کہ قول مختار پر اس جلد کا دھونا ضرور
ہے جو بالوں — مثلاً ابرو، مونچھ، پتھی — سے
چھپی ہوئی نہ ہو۔ (ت)

(۸) گھنی داڑھی کے نیچے کی کھال کہ اس کا دھونا اصلاً ضرور نہیں۔

(۹) داڑھی مطلقاً کہ اس کے باب میں تو قول ہیں؛

فقیل یفترض مسحہ او غسلہ کل
منہما کلا او ثلثا او ربعا او لما یلاقی
البشرة فقط او لا شیء کما فی
رد المختار۔

کہا گیا کہ پوری داڑھی، یا تہائی، یا پوٹھائی، یا
صرف جلد سے متصل حصہ کا مسح یا دھونا فرض ہے
اور نواں قول یہ کہ کسی حصہ کا مسح دھونا کچھ بھی فرض
نہیں۔ جیسا کہ رد المختار میں ہے۔ (ت)

(۱۰) کنپٹیاں کہ جب داڑھی کے بال ہوں تو امام ابو یوسف سے ایک روایت آئی کہ ان کا
دھونا ضرور نہیں۔ در مختار میں ہے؛

يجب غسل ما بیت العذار والاذن
رخسار اور کان کے درمیان والے حصے کو دھونا

۱۱/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	کتاب الطہارۃ	لہ البحر الرائق
۱۹/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	"	لہ الدر المختار
۶۸/۱	دار احیاء التراث عربی بیروت	"	لہ رد المختار

ضروری ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ (ت)

بہ یفتیٰ

ردالمحتار میں ہے :

قال فی البدائے وعن ابی یوسف
عدمہ وظاہرہ ان مذهبہ
بخلافہ بحر و الخلاف فی الملتحی
اما المرأة والامرء و الکوسج فیفترض
الغسل اتفاقاً

بدائع میں کہا کہ امام ابو یوسف سے ایک روایت
یہ ہے کہ اس حصّہ کا دھونا ضروری نہیں۔ اس
عبارت بدائع کا ظاہر یہ ہے کہ امام ابو یوسف
کا مذہب اس کے برخلاف ہے۔ بحر۔ اور
یہ اختلاف دائرہ والے سے متعلق ہے۔ عورت،
خم عمر بے ریش، اور وہ سن رسیدہ جسے دائرہ
آتی ہی نہیں ان سب پر اس حصّہ کو دھونا
باتفاق فرض ہے۔ (ت)

تفسیر : اس روایت پر خلاف امام ابو یوسف اگرچہ اس صورت سے خاص ہے کہ وہاں دائرہ
کے بال ہوں، مگر یہ مراد نہیں کہ خاص اس حصّہ بدن پر بال ہوں حتیٰ ید داخل فی بشرق ماتحت
الدحیة کما ظن (حتیٰ کہ یہ اس جلد کے شمار میں آجائے جو دائرہ کے نیچے ہوتی ہے جیسا کہ بعض کو
گمان ہوا۔ ت) بلکہ دائرہ کا بالائی حصّہ جو کانوں کے محاذی ہوتا ہے جسے عربی میں عذا اس کہتے
ہیں اس حصّے اور کان کے بیچ میں جلد کی ایک صاف سطح ہوتی ہے جس پر بال نہیں نکلتے۔ یہاں
اس سطح خالی میں خلاف ہے کہ عذار والے کے لئے اس روایت پر اس کا دھونا ضرور نہیں، اور
ظاہر الروایۃ و مذہب معتد میں مطلقاً فرض ہے۔ امام اجل ابو البرکات عبد اللہ نسفی کافی شرح وافی
میں فرماتے ہیں :

جو سپیدی رخسار اور کان کی نو کے مابین ہوتی
ہے وہ چہرے میں شامل ہے، اسی لئے طرفین
کے نزدیک اسے دھونا ضروری ہے۔ اس میں
امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ان کی دلیل

البیاض الذی بین العذار و شحمة الاذن
من الوجه حتیٰ یجب غسلہ
عندہما خلافاً لابن یوسف
لان البشرۃ التي ینبت

یہ ہے کہ وہ جلد جس پر بال اُگے ہوئے ہیں اس تک پانی پہنچانا ضروری نہیں تو جو حصہ اس سے دُور ہے اس تک پہنچانا بدرجہ اولیٰ ضروری نہ ہوگا۔ اور طرفین کہتے ہیں کہ وہاں اس لئے ضروری نہ ہوگا کہ وہ جلد بالوں سے چھپی ہوئی ہے اور یہاں بال نہیں ہیں تو اس کا حکم وہی رہا جو پہلے تھا کہ دھونا ضروری ہے (ت)۔

عليها الشعر لا يجب ايصال الماء اليها فما هو ابعدا اولى وقالوا انما لم يجب ثم لانه استتر بالشعر ولا شعر هنا فبقى على ما كان له

اور امام دارالہجرتہ سیدنا امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہوا کہ اُن کا دھونا مطلقاً ضرور نہیں۔

میزان الشریعۃ الکبریٰ للعارف الربانی سیدی عبدالوہاب الشعرانی میں ہے :
قول الائمة الثلاثة ان البياض الذي بيت شعر الاذن واللحية من الوجه مع قول مالك وابي يوسف انه ليس من الوجه فلا يجب غسله مع الوجه في الوضوء۔
تینوں ائمہ کا قول یہ ہے کہ جو سپیدی کان اور داڑھی کے درمیان ہے وہ چہرے میں شامل ہے اور امام مالک و امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ وہ چہرے میں نہیں ہے لہذا وضو میں اسے دھونا واجب نہیں ہے۔

اقول امام ابو یوسف سے متعلق تو واضح ہو چکا کہ ان کا قول قول جمہور کے مطابق ہے۔ اور ان سے جو روایت نادرہ آئی ہے اس میں بھی تفصیل ہے اطلاق نہیں اور اہل خانہ کو اشیائے خانہ کا زیادہ علم ہوتا ہے۔ اب رہا امام مالک کا قول تو ان کے مذہب کی کتابوں میں سے ابن ترکی کی شرح

اسی طرح رحمۃ الائمہ فی اختلاف الائمہ میں ہے :
اقول اما ابو يوسف فقد علمت ان قوله كقول الجمهور والرواية النادرة عنه ايضا مفصلة لا مرسله و اهل البيت ادرى بما في البيت و اما مالك فالذی رأیتہ من كتب مذهبہ فی شرح

و : تطفل على الامام الشعراني۔

لہ الکافی شرح الوافی

میزان الشریعۃ الکبریٰ کتاب الطہارۃ باب الوضوء دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۵۰/

مقدمۃ العشاویہ میں جو حکم میں نے دیکھا وہ یہ ہے کہ، طول میں چہرے کی حد عادتہ سر کے بال اُگنے کی جگہ سے ٹھوڑھی کے آخری حصہ تک ہے اور عرض میں اس کی حد ایک کان سے دوسرے کان تک ہے اھ۔ اس شرح کے حاشیہ سلفی میں ہے کہ جو حصہ دونوں اعضاء اور کان کے درمیان ہے یعنی وہ سپیدی جو کان کی اُبھری ہوئی لو کے نیچے یا اس کی سمت مقابل میں ہوتی ہے اسے دھونا واجب ہے اس لئے کہ وہ چہرے میں شامل ہے اھ۔ تو خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے (ت)

المقدمة العشاویة لابن ترک ان
الوجه حده طولاً من منابت شعرة
الراس المعتاد الى اخر الذقن وحده
عرضاً من الاذن الى الاذن اھ و فی
حاشیة لسفلی ما بیت العذارین
والاذن وهو البیاض الذک تحت
الوتد (ای وتد الاذن) او المسامت
لہ ینجب غسلہ لانه من الوجه اھ
فانلہ تعالیٰ 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 استثنائے ہیں :

(۱) خود کہنیاں دھونا، امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضرور نہیں۔

(۲) جس چیز کی آدمی کو عموماً یا خصوصاً ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس کے ملاحظہ و احتیاط

میں عرج ہے اس کا ناخنوں کے اندر یا اوپر یا اور کہیں لگا رہ جانا اگرچہ جرم دار ہو اگرچہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچ سکے جیسے پکانے گوندھنے والوں کے لئے آٹا، رنگریز کے لئے رنگ کا جرم، عورات کے لئے مہندی کا جرم، کاتب کے لئے روشنائی، میز دور کے لئے گارامٹی، عام لوگوں کے لئے کوسے یا پلک میں سرمہ کا جرم، بدن کا میل مٹی غبار، مکھی مچھر کی بیٹ وغیرہ کہ ان کا رہ جانا فرض اعتقادی کی ادا کو مانع نہیں۔ درمختار میں ہے :

لا ینتہ الطہارۃ خسر ذباب و بوعوث طہارت سے مانع نہیں مکھی اور پھونک کی بیٹ جس کے

فت : مسئلہ : کن چیزوں کا بدن پر لگا رہ جانا و ضرور و غسل کا مانع نہیں۔

اے شرح المقدمة العشاویة لابن ترک
اے حاشیة شرح المقدمة العشاویة للسفلی

لم يصل الماء تحته وحناء ولو جرمة
به يفتى ودرن ودهن ودهن ودهن
و تراب وطين و لوفى قضر مطلقا
قر ويا او مدتيانى الاصح بخلاف
نحو عجين ولا يمنع ما على قضر
صباغ بله

ردالمحتار میں ہے:

لكن فى الزهر لوفى اظفاره عجيب فالفتوى
انه معتق له۔

نیچے پانی نہ پہنچا، اور مہندی اگرچہ حرم دار ہو،
اسی پر فتویٰ ہے۔ اور میل، تیل، چکنائی، مٹی،
گارا اگرچہ ناخن میں ہو۔ قول اصح پر مطلقاً یعنی
دیہاتی ہو یا شہری، بخلاف گندھے ہوئے آنے
کے، اور رنگیز کے ناخن پر جو رنگ ہوتا ہے وہ
مانع نہیں۔ (ت)

لیکن النہر الفائق میں ہے کہ اگر ناخنوں کے اندر
خمیر رہ گیا ہو تو فتویٰ اس پر ہے کہ وہ معاف
ہے۔

میں نے دیکھا کہ ردالمحتار پر جو حواشی میں
نے لکھے ہیں ان میں درمختار کی عبارت اور
مہندی اگرچہ حرم دار ہو، اسی پر فتویٰ ہے
پر میں نے یہ لکھا ہے، اقول اس سے سرمہ
کے ان ریزوں کا حکم ظاہر ہو جاتا ہے جو سوتے
وقت نکل کر پلک میں چپک جاتے ہیں یا آنکھ کے
کوئے میں بیٹھ جاتے ہیں اور کبھی وضو و غسل میں ان

ورأيتنى كتبت فيما علقته
على ساد المحتار على قوله "و
حناء ولو جرمة به يفتى" اقول و
به يظهر حكم بعض اجزاء
كحل تخرج فى النوم و
تلتصق ببعض الجفون او
تسقر فى بعض المايق و ربما تسر

۱: مسئلہ: عورت کے ہاتھ پاؤں پر مہندی کا حرم لگا رہ گیا اور خبر نہ ہوئی تو وضو و غسل
ہو جائے گا ہاں جب اطلاع ہو چھڑا کر وہاں پانی بہائے۔
۲: مسئلہ: سرمہ آنکھ کے کوئے یا پلک میں رہ گیا اور اطلاع نہ ہوئی تو ظاہر اصرح نہیں اور بعد
کوئے میں محسوس ہوا تو اصلاً باک نہیں۔

پر ہاتھ بھی گزرتا ہے اور ان کا پتہ نہیں چلتا
 کیونکہ اس کے لئے انگ سے خاص دھیان
 دینے اور مخصوص جستجو کے بغیر معمولی توجہ سے کام
 نہیں بن سکتا۔ تو وہ مہندی کے حیرم
 کا حکم رکھتے ہیں۔ قیاس سے نہیں بلکہ
 دلالت النص سے۔ اس لئے کہ سرمرہ کی حاجت
 زیادہ شدت و کثرت سے ہوتی ہے۔ اور یہ
 بھی واضح ہے کہ طہارت پر کچھ دیر گزر جانے
 کے بعد اگر سرمرہ آنکھ کے کونے میں نمودار ہوا
 جیسے اسے نماز پڑھنے کے بعد محسوس ہو تو وہ ذرا بھی قابل اعتنا
 نہیں اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ طہارت حاصل کرنے کے بعد
 آنکھ کے اندر سے کونے میں آ گیا ہو۔ ایسا
 ہونا رہتا ہے۔ اور نوپیدا چیز قریب تر وقت
 کی جانب منسوب ہوتی ہے۔ لیکن جو پلک
 سے چپکا ہوا ہو تو امید یہ ہے کہ اس میں مناسب
 وہی پہلی صورت ہے دوسری نہیں (یعنی وہ وضو
 کے پہلے سے لگا ہوا ہے اور گرفت میں آیا ۱۲م)
 یہ سب وہ ہے جو جھجھ پر ظاہر ہوا، اس کی تصحیح
 کر لی جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ت)

اور میں نے دیکھا کہ اس میں درمختار کی عبارت
 ”رنگیز کے ناخن پر جو رنگ ہوتا ہے وہ مانع نہیں
 کے تحت میں نے یہ لکھا ہے: اقول اس سے اس

اليد عليهما في الوضوء والغسل
 ولا يعلم بها اصلا فلا يكفى
 فيه التعاهد المعتاد ايضا لا يتيقظ
 خاص و تفحص مخصوص فذلك
 كحرم الحناء كالبقياس بل بدلالة
 النص فان الحاجة الى الكحل
 اشد و اكثر و يعلم ان ظهوره في
 مؤق بعد ما يمر على الطهارة
 شئ من زمامات كما يراه
 بعد ما صلى ما يلتفت اليه اصلا
 فانه ربما ينتقل بعد التطهر
 من داخل العين الى الماقي
 والحادث يضاف الى قرب الاوقات اما
 الملتزم بالجفن ففعل فيه
 الوجه الاول لا غير هذا كله
 ما ظهر في و ليحرس، و الله
 تعالى اعلم۔

و رأيتني كتبت فيه على قوله
 لا يمنع ما على طفر صباغ
 اقول و يعلم منه حكم المداد

ف: مسئلة: كاتب کے ناخن پر روشنائی کا جرم رہ گیا اور خبر نہ ہوتی تو ظاہراً حرج نہیں۔

لہ جد الممتار علی رد الممتار کتاب الطہارت فصل فی الوضوء مکتب الجمع الاسلامی مبارکپور ۱۱۰

روشنائی کا حکم معلوم ہو جاتا ہے جو کاتب کے ناخن پر لگی ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے بائیں انگلی کے ناخن پر قلم رکھ کر دباتا ہے تاکہ اس کا شگاف کشادہ ہو جائے اس طرح سے روشنائی کا جرم ناخن پر لگ جاتا ہے اور بسا اوقات اسے بھول جاتا ہے اور وضو کرتا ہے تو روشنائی کے اوپر سے پانی گزار دیتا ہے اسے چھڑاتا نہیں ہے تو یہاں جو حکم ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ وضو ہو جائے۔ اور اس کی تصریح میں نے حضرات مالکیہ کی کتابوں میں سے حاشیہ عثمانیہ میں دیکھی، اس میں لکھا ہے: اس چیز کو دور کرنا ضروری ہے جو پانی کے پہنچنے سے مانع ہو جیسے خیر، موم، اور ایسے ہی جرم دار روشنائی اس کے لئے جو کاتب اور اس کے مثل، جیسے روشنائی بیچنے یا بنانے والا نہ ہو۔ رہا وہ جو کاتب ہے یا اس کے مثل ہے تو اس نے اگر نماز پڑھ لینے کے بعد دیکھا تو حرج نہیں بشرطے کہ روشنائی پر اس کا ہاتھ پھر گیا ہو اس لئے کہ اس سے بچنا مشکل ہے۔ اور اس صورت میں یہ حکم نہیں جب کہ اس نے نماز سے پہلے دیکھ لیا ہو اور اسے چھڑا سکتا ہو۔ یہ سب واضح اور ہمارے قواعد کے مطابق ہے سو اس بات کے کہ "بشرطے کہ روشنائی پر اس کا ہاتھ پھر گیا ہو"۔ یہ شرط اس لئے لگائی کہ مالکیہ

على ظفر الكاتب فانه يضع القلم
على ظفر ابهامه اليسرى ويغمزه
لينفتح فيصيب ظفراً جرم من
المداد و سبب ما ينسى في توضأ
و يمر الماء فوق المداد ولا يزيله
فمفاد ما هنا الجواز و سبب
التنصيص به في حاشية العثمانيه
من كتب السادة المالكية
حيث قال تجب انزاله
ما يمنع من وصول
الماء كعجين و شمع و
و كذلك الحبر المتجسد
لغير كاتبه و نحوه كبالفه
وصانعه و اما الكاتب
و نحوه ان سراه بعد ان
صلى فلا يضرا اذا مر يده
على المداد لعسر الاحتراز منه
لان سراه قبل الصلوة
وامكنه انزاله اه
وهو كله واضح موافق
لقواعدنا الا قوله اذا
مر يده على المداد
فانما شرطه لان ذلك

کے نزدیک دلک (ہاتھ پھیرنا) فرض ہے۔ اور ہمارے مذہب کی رو سے یوں کہا جائے گا کہ "بشرطے کہ پانی روشنائی پر گزر گیا ہو۔ اور جو انہوں نے ذکر کیا بعینہ یہی میں نے اپنے فتاویٰ میں بحث کی ہے کہ جس کے چھڑانے میں عرج نہیں بلکہ اس کا وہیاں رکھنے میں دشواری ہے جب اس پر مطلع ہو تو اسے چھڑانا ضروری ہے اور چھوڑنا جائز نہیں جیسے مہندی، سرمہ، ککھی کی بیٹ اور ان کے مثل۔ ولله الحمد۔

فرض عندهم واما على مذهبنا فيقال اذا مر الماء على الممداد والذي ذكره هو عين ما كنت بحثته في فتاوى ان الذى لاجرح في انزالته بل في مقاصده اذا اطلع عليه يجب انزالته ولا يجوز تركه كالحناء والكحل والونيم ونحوها، والله الحمد ۱۲۔

(۳) مالکیہ کے نزدیک مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی بقدر جائز کہ ان کے مذہب میں فورم شرعی ہے اور عورت کے لئے سونے چاندی کے مطلقاً گنہے، چھتے، انگوٹھیاں، علی بند، حسین بند، آرسی، پہنچیاں، کنگن، چھن بنانے، چوہے دتیاں۔ یونہی چوڑیاں اگر چہ کالج یا لاکھ وغیرہ کی ہوں، اور ریشم کے لچھے، غرض جتنے گئے سنگار شرعاً جائز ہیں کسی قدر تنگ اور بھنسے ہوئے ہوں کہ پانی بسنے کو روکیں ان کے مذہب میں سب معاف ہیں، ہاں لوہے، تانبے، رانگ وغیرہ کے مکروہ گنہے یا مرد کے لئے سونے کی انگوٹھی کہ شرعاً جائز نہیں ان میں وہ بھی اجازت نہیں مانتے۔

اقول شاید اسے ان حضرات نے عورت کی گندھی ہوتی چوٹی پر قیاس کیا ہے۔ کہ ہمارے نزدیک غسل میں اسے چوٹی کھولنے کا حکم نہیں مگر اس صورت میں جب کہ پانی اس کی جڑوں تک نہ پہنچتا ہو۔ اور ان حضرات کے نزدیک غسل اور وضو دونوں میں اسے کھولنے کا حکم نہیں مگر جب کہ سخت گندھی ہو یا دو یا دو سے زیادہ

اقول^۱ وكانهم قاسوه على صغيرة المرأة حيث لم تؤمر بنقضها في الغسل عندنا الا اذا لم يصل الماء الى الاصول وفي الغسل والوضوء جميعا عندهم الا اذا اشتدت او كانت مفتولة بثلاثة خيوط

ف: مسئلہ: عورت کو غسل میں گندھی چوٹی کھولنی ضرور نہیں بالوں کی جڑیں بھیگ جانا کافی ہے ہاں چوٹی اتنی سخت گندھی ہو کہ جڑوں تک پانی نہ پہنچے گا تو کھولنا ضرور ہے۔

۱۱۱ / ۱ / لہ جہ الممتار علی رد الممتار کتاب الطہارۃ فصل فی الوضوء مکتب المجمع الاسلامی مبارکپور انڈیا

فاكثر عندهم -

حاشیہ سقطی میں ہے،

لا یجب نزع خاتم الفضة المأذون
 فیہ ولا تحریکہ سواء کان واسعا
 او ضیقا واما المحرم کخاتم الذهب
 للرجل و المکروه کخاتم الحديد و
 النحاس و الرصاص فیجب نزعہ اذا
 کان ضیقا و یکفی تحریکہ ان کان
 واسعا علی المعتمد و کذا اما تجعله
 الرماة فی ایدیہم من عظم و نحوہ
 و محل الکراهة فی خاتم الحديد مالہ
 یکن لدواء، و یدخل فی المأذون فیہ
 خاتم الذهب بالنسبة للمرأة و الاساؤ
 و الحدائد التي تلبسها المرأة بمنزلة
 الخاتم علی المعتمد فلا یجب تحریکہا
 لانہا مأذون لہا فی ذلک کله کما فی
 حاشیة الخرشمی و اعتمده شیخنا
 فی تقریر الخرشمی خلافا لما فی شرح
 الاصلی و زنة الخاتم الذی یجوز
 لبسه للرجال من الفضة درہمان
 بالدرہم الشرعی ۱۲۔

اقول و عندنا ما دون
 مثقال لقوله صلى الله تعالى

دھاگوں سے بڑی ہو، یہ ان کے یہاں ہے۔ (ت)

جس انگوٹھی کے پہننے کی اجازت ہے اسے اتارنا
 حرکت دینا واجب نہیں خواہ کشادہ ہو یا تنگ
 اور جو حرام ہے جیسے مرد کے لئے سونے کی انگوٹھی،
 اور جو مکروہ ہے جیسے لوہے، تانبے، رانگ کی
 انگوٹھی اسے اتارنا واجب ہے جب کہ تنگ ہو اور
 کشادہ ہو تو قول معتمد پر اسے حرکت دینا کافی ہے۔
 اسی طرح تیر انداز اپنے ہاتھوں میں جو ہڈی وغیرہ
 لگا رکھتے ہیں اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور لوہے
 کی انگوٹھی میں کراہت اس وقت ہے جب علاج
 کے لئے نہ ہو۔ اور اجازت یافتہ ہی میں عورت
 کے لئے سونے کی انگوٹھی بھی داخل ہے اور وہ کنگن
 اور چھلے بھی جنہیں عورت انگوٹھی کی جگہ پہنتی ہے یہی
 قول معتمد ہے تو ان سب کو حرکت دینا واجب نہیں
 کیونکہ عورت کے لئے ان سب کی اجازت ہے
 جیسا کہ حاشیہ خرشمی میں ہے اور اسی پر ہمارے
 شیخ نے تقریر خرشمی میں اعتماد کیا ہے اس کے برخلاف
 جو شرح اصیلی میں ہے اور مرد کے لئے چاندی کی
 جس انگوٹھی کا پہننا جائز ہے اس کا وزن دو درم
 شرعی ہے ۱۳۔

اقول اور ہمارے نزدیک وہ جو ایک
 مثقال (سارٹھے چار ماشہ) سے کم ہو اس لئے

۱۲ حاشیة المقدمة العشائمة للسقطی

عليه وسلم ولا تتمه مثقالا
 كما بيناه في محله من
 فتاونا۔
 کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :
 ” اور اسے پورا ایک مثقال نہ کرو۔“ جیسا کہ اسے
 ہم نے اپنے فتاویٰ میں اس کے مقام پر بیان
 کیا ہے۔ (ت)

سوم سرکا مسح یعنی اس کے کسی جُز کھال یا بال یا نائِب شرعی پر نہ پہنچ جانا، فرض اعتقادی
 اسی قدر ہے۔ کتاب الانوار لا اعمال الابرار امام یوسف اردبیلی شافعی میں ہے :

الفرض الرابع مسح الرأس بما
 شاء اما على البشرة ولو قدر ابرة او
 على شعر ولو واحد ان لم يخرج
 الممسوح من حدة۔
 چوتھا فرض سرکا مسح جس قدر چاہے۔ یا تو چلہ
 پر ہو اگرچہ سُوتی برابر۔ یا بال پر ہو اگرچہ
 ایک ہی بال پر بشرطہ کہ بال کے جس حصے پر
 مسح ہو وہ سر کی حد سے باہر نہ ہو۔ (ت)

قرة العين علامہ زین تلمیذ امام ابن حجر مکی شافعی میں ہے :

ولو شعرة واحدة۔
 اقول وعبرت انا بوصول البصل
 لانه الفرض عندنا دون الايصال
 حتى لو اصابه مطرا جزاء كما
 في الدر المختار، وتردت النائب
 الشرعي لقول الامام احمد بن
 حنبل رضي الله تعالى عنه
 اگرچہ ایک بال کے کسی حصے پر ہوا۔
 اقول میں نے ”نم پہنچ جانا“ کہا اس لئے
 کہ ہمارے نزدیک یہی فرض ہے، پہنچانا فرض
 نہیں، اگر بارش سے بھیگ گیا تو بھی کافی ہے
 جیسا کہ در مختار میں ہے۔ اور میں نے ”نائِب شرعی“
 کا اضافہ کیا اس لئے کہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ
 تعالیٰ عنہ کا قول ہے کہ ”عمامہ پر بھی مسح ہو سکتا“

ف : مسئلہ : وضو غسل میں پانی پہنچنا فرض ہے اگرچہ اپنے فعل سے نہ ہو مثلاً چھو ہار
 برسی اور چوتھائی سر کو نم پہنچ گئی مسح سرکا فرض اتر گیا۔

۱ سنن الترمذی کتاب اللباس حدیث ۱۷۹۲ دار الفکر بیروت ۳/۳۰۵
 سنن ابی داؤد باب ما جاء فی خاتم الحديد آفتاب عالم پریس لاہور ۲/۲۲۳
 الانوار لا اعمال الابرار کتاب الطهارة فصل فروض الوضوء مطبع جمالیہ مصر ۱/۲۳
 فتح المعین شرح قرة العين فروض الوضوء عامر الاسلام پریس کیرتن ص ۱۴
 الدر المختار کتاب الطهارة مطبع مجتہبائی دہلی ۱/۱۹

ہے۔ جیسا کہ میزان امام شعرانی میں پر لکھا ہے کہ: "تینوں ائمہ کا قول ہے کہ عمامہ پر مسح کافی نہیں، جبکہ امام احمد کا قول ہے کہ کافی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس عمامہ کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے بھی ہو۔ اس بارے میں ان سے یہی ایک روایت ہے۔ اور عورت کا دوپٹہ جو اس کے گلے کے نیچے گھیرے ہوئے ہو اس پر عورت کے مسح سے متعلق ان سے ایک روایت ہے۔ عمامہ کا طہارت پر پہننے ہونا شرط ہے یا نہیں اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔"

قلت امام شعرانی کے شیخ جن کی صحبت میں وہ دس سال تک رہے اور بتایا کہ میں نے انھیں سفر یا حضر میں کبھی غصہ ہوتے نہ دیکھا یعنی محقق عصر علامہ زین بن ابراہیم بن نجیم مصری رحمہما اللہ تعالیٰ، بحر الرائق میں ان کا کلام اس سلسلہ میں زیادہ کامل و نافع ہے وہ فرماتے ہیں: اور عمامہ پر مسح کے عدم جواز پر سوا امام احمد کے تمام ائمہ کا اجماع ہے امام احمد نے اسے جائز کہا ہے بشرطہ کہ اس سے پورا سر چھپا سوا ہو مگر اس قدر جو عادت کھلا رہتا ہے اور ٹھوڑی کے نیچے بھی اس کا کچھ حصہ ہو خواہ اس میں شملہ ہو یا نہ ہو اور وہ عمامہ حرام نہ ہو تو غصہ کے ہوتے عمامہ پر مسح جائز نہیں اور عورت اگر مرد کا

علی ما فی میزان الشعرانی
 حیث قال قول الاثمة الثلثة ان
 المسح علی العمامة لا یجزئ
 مع قول احمد بانه یجزئ لکن بشرط
 ان یکون تحت الحنک منها شیء روایة
 واحدة و عنہ فی مسح المرأة علی
 قناعها المستدیر تحت حلقها روایة
 وهل یشترط ان یکون لبس العمامة
 علی طهر وایتان آھ۔

قلت وکلام شیخہ الذی
 صحبہ الامام الشعرانی عشر سنین
 وقال لوارثه یغضب فی سقر و
 لا فی حضر اعنی محقق عصر العلامۃ
 زین بن ابراہیم بن نجیم المصری
 رحمہما اللہ تعالیٰ فی البحر الرائق اتم
 و انفع حیث قال اما علی العمامة فاجعوا
 علی عدم جوازہ الا احمد فانه اجازہ
 بشرط ان تكون ساترة لجميع الرأس
 الاماجرت العادة بکشفہ وان یکون
 تحت الحنک منها شیء سواء کانت
 لها ذؤابة اولم تکن وان لا تكون
 عمامة محرمة فلا یجوز المسح علی

العمامة المغصوبة ولا يجوز للمراة
اذا البست عمامة للرجل ان تمسح عليها
والاظھر عند احمد وجوب استيعابها
والتوقيت فيها كالحف ويبطل بالنزح
والانكشاف الا ان يكون يسيرا مثل
ان يحك رأسه او يرفعها لاجل الوضوء
وفي اشتراط لبسها على طهارة
سروايتان آھ -

عمامہ پہنے تو اس کے لئے اس پر مسح جائز نہیں،
اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ
کے نزدیک اس کا استیعاب (پورے عمامہ
پر مسح) واجب ہے اور اس میں مدت مسح
کی تجدید موزے کی طرح ہے اور عمامہ اتارنے
یا سر کھل جانے سے مسح باطل ہو جاتا ہے مگر
یہ کہ تھوڑا سا کھل جائے مثلاً سر کھجلائے یا وضو
کے لئے کچھ اٹھائے۔ اور اسے طہارت پر پہننے
کی شرط ہونے سے متعلق دو روایتیں ہیں احد (ت)

حرام پاؤں کہ بشرائط شرعیہ موزہ شرعی کے اندر نہ ہوں انھیں ناخنوں سے پنڈلی اور پاؤں
کے جوڑ تک جو وسط قدم میں چار طرف جداگانہ تحریر سے ممتاز ہے جہاں عربی نعال کا دو ال 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 استثنائے؛

(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 يديه مع مرفقيه ورجليه
مع كعبيه خلا فالزفر في
الغايتهن ۱۰

اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت اور دونوں
پیروں کو ٹخنوں سمیت دھونا دونوں حدوں (کہنیوں
اور ٹخنوں) میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ (ت)

بجھ میں ہے؛

الكعبان هما العظمان الناشزات من
جانبي القدم صححه في الهداية
وغيرها، وروى هشام عن محمد

کعبین وہ دو ہڈیاں ہیں جو قدم کی دونوں جانب
اُبھری ہوتی ہیں۔ اسی کو ہدایہ وغیرہ میں صحیح کہا۔
اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ

کعب پشت قدم میں عربی جوتوں کے تسے باندھنے کی جگہ ہے۔ مشائخ نے فرمایا یہ ہشام کا سہو ہے اور

انه في ظهر القدم عند معقد الشراك
قالوا هو سهو من هشام الخ۔

روالمختار میں ہے :

ہم شرح منیہ کے توالے سے سابقاً لکھ آئے ہیں کہ کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض قطعی نہیں بلکہ فرض عملی ہے۔ (ت)

قد مناعن شرح المنية ان غسل
المرفتين والكعبين ليس بفرض قطعي
بل هو فرض على لہ

(۲) عورتوں کے لئے چھتے وغیرہ جائز گھنوں کے نیچے کہ مالکیہ عفو کرتے ہیں :
(۳) میل، مکھی پتھر کی بیٹ کہ سارے ہی بدن میں معاف ہیں اور مہندی، مٹی، گارا جس طرح

ہاتھوں میں گزرا۔

اقول میں نے ”پانی پہنچنا“ کہا اس کی وجہ گزر چکی (کہ ہمارے نزدیک پہنچانا فرض نہیں، اور پانی بہہ جانا کے بجائے صرف پہنچنا) اس کی رعایت کے پیش نظر میزان میں ہے کہ ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ قدرت کی حالت میں وضو کے اندر دونوں پیروں کا دھونا فرض ہے جبکہ موزہ نہ پہننے ہو اس کے ساتھ امام احمد، اوزاعی، ثوری اور ابن جریر سے حکایت کی گئی ہے کہ پورے دونوں قدموں پر مسح کرنا جائز ہے اور ان کے نزدیک انسان کو اختیار ہے کہ دھوئے یا مسح کر لے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ پیروں پر مسح فرض ہے دھونا نہیں۔

اقول وعبرت بوصول الماء لما
عبر ولرعاية ما في الميزان اتفاق
الائمة على ان غسل القدمين
في الطهارة مع القدوة
فرض اذالم يكن لايسا
للخف مع ما حكى عن احمد
والاوزاعي والثوري وابن جرير
من جواز مسح جميع القدمين
وان الانسان عندهم
مخير بين الغسل وبين المسح
وقد كانت ابن عباس
يقول فرض الرجلين المسح لا الغسل اه

۱۳/۱

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

کتاب الطهارة

۶۷/۱

دار احیاء التراث العربی بیروت

مطلب فی معنی الاشتقاق الخ

کتاب الطهارة

۱۵۲/۱

دار الکتب العلمیة بیروت

باب الوضوء

کتاب الطهارة

میزان الشرعیة الکبریٰ

خدا جانے یہ حکایات کہاں تک صحیح ہیں۔ البحر الرائق
میں تو یہ کہا ہے کہ دونوں پیروں کے دھونے پر
اجماع ہو چکا ہے اور روافض کے اختلاف کا
کوئی اعتبار نہیں اہ، اور اسی طرح امام نووی
نے فرمایا ہے کہ اس پر صحابہ اور فقہاء کا اجماع
ہے اہ۔

قلت (میں نے کہا) سعید بن منصور نے
اپنی سنن میں عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت
کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: دونوں پیر دھونے
پر اصحاب رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا
اجماع ہے۔ ہاں ابن ماجہ وغیرہ نے بطریق
عبد اللہ بن محمد بن عقیل روایت کیا کہ ان کے بارے میں
حدیث زیادہ اختلاف ہے۔ اور حافظ
ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق (راست گو)
ہیں ان کی حدیث میں کچھ لین (زمی) ہے اور
کہا جاتا ہے کہ آنحضرتؐ میں ان کے اندر تغیر آگیا تھا
— حضرت ربیع رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت
کی ہے کہ وہ فرماتی ہیں میرے یہاں ابن عباس
آئے تو میں ان سے اس حدیث کے بارے میں

واللہ اعلم بصحة هذه الحکایات
فقد قال فی البحر الرائق ان الاجماع
انفقد علی غسلهما ولا اعتبار بخلاف
الروافض اہم وكذا قال الامام النووی
اجمع علیه الصحابة والفقهاء۔

قلت^{۲۶} واخرج سعید بن منصور
فی سننه عن عبد الرحمن بن
ابی لیلیٰ قال اجتمع اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم علی غسل القدمین نعم روی
ابن ماجہ وغیرہ من طریق عبد اللہ
بن محمد بن عقیل مختلف فیہ
کثیرا، وقال المحافظ فی التقریب
صدوق فی حدیثہ لین ویقال تغیر
بآخرہ عن الربیع رضی
اللہ تعالیٰ عنہا قالت
انا فی ابن عباس فسألنی
عن هذا الحدیث تعنی

ف: تحقیق ان غسل الرجلین مجمع علیہ وانہ لم یقل بالمسح الا شرد مة قليلة
قد رجعوا عنہ۔

۱۔ البحر الرائق کتاب الطہارة
۲۔ الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور تحت الآیة ۶/۵
۳۔ تقریب التہذیب حرف العین ذکر من اسمہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل دار الکتب العلمیہ بیروت ۵۳/۱

پوچھا۔ اس سے اپنی وہ حدیث مراد لے رہی ہیں جس میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو کیا اور دونوں قدم مبارک دھوئے۔ تو ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: لوگ تو دھونے کے سوا کچھ مانتے نہیں اور میں کتاب اللہ میں مسح کے سوا کچھ پاتا نہیں۔

اقول (میں کہتا ہوں) ہماری دلیل کے لئے خود انہی کا یہ کہنا کافی ہے کہ "ان الناس ابوا الا الغسل۔ لوگوں کو دھونے کے سوا کچھ منظور نہیں" تو حق کو بھی توجہ امت کے ساتھ ہونے کے سوا کچھ منظور نہیں۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس کے معارض بھی ثابت ہے۔ سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، عبد الرزاق، عبد بن حمید، معجم کبیر میں طبرانی، ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم اور نخاس، ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی ہیں کہ انہوں نے یہ کہتے ہوئے کہ میں نے دھونے کی جانب رجوع کر لیا، آیت کریمہ میں "وَأَرْجُلُكُمْ" نصب کے ساتھ پڑھا۔ اور ابن جریر نے عطاء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے کسی کو پیروں پر مسح

حدیثہا الذی ذكرت ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تبرضا وغسل رجليه فقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان الناس ابوا الا الغسل ولا اجد في كتاب الله الا المسح

اقول وكفى حجة لنا قول

نفسه ان الناس ابوا الا الغسل فاجب الحق الا ان يكون مع الجماعة وقد ثبت عنه رضي الله تعالى عنه ما يعارضه اخرج سعيد بن منصور و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و عبد بن حمید و الطبرانی فی الکبیر و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و النحاس عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قرأها و ارجلكم بالنصب يقول رجعت الى الغسل، وقد اخرج ابن جرير عن عطاء قال لم ارا احدا يمسح على القدمين فهذا

۱۵ سنن ابن ماجه ابواب الطهارة وسننها باب ما جاز في غسل القدمين ايچ ايم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶
 ۱۵ الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور الخ تحت الآية ۵/۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۱۹
 جامع البیان (تفسیر الطبری) " " " " " " ۱۵۴/۶
 " " " " " " " " " " " " ۱۵۵/۶

کرتے نہ دیکھا۔ یہ حضرت ابن عباس کے مخصوص ترین تلامذہ سے ہو کر یہ بات فرما رہے ہیں تو قطعی بات ہے کہ حضرت ابن عباس قول مسح سے رجوع کر چکے ہیں جیسے متعہ کے بارے میں اپنے قول سے انہوں نے رجوع کر لیا اور آیت کریمہ "الاعلیٰ انہم واجہم او ما ملکت ایمانہم" (مگر اپنی بیویوں یا اپنی باندیوں پر) تلاوت کی اور فرمایا: ان دونوں کے سوا ہر فرج حرام ہے۔ اسی طرح جن سے بھی مسح منقول ہے ان میں ہر ایک سے رجوع ثابت ہے اور وہ محض چند افراد ہیں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ دھونے پر اجماع ہو چکا ہے جیسا کہ جلیل الشان تابعی بزرگ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا اور خدا ہی ہدایت دینے والا ہے۔ (ت)

فرض عملی ہر مذہب میں جدا ہوتے ہیں، ہمارے مذہب صحیح معتد مفتی بر پر وضو میں فرض عملی بمعنی مذکور اعنی ارکان علیہ کہ یہاں وہی واجب اعتقادی ہیں بارہ ہیں جن میں اکثر کا استخراج متامل پر ہمارے بیان سابق سے دشوار نہیں کہ مفتی بر کی غیر ماخوذ سے تمیز صریح اور اپنے کم علم بھائیوں کی تفہیم کے لئے صاف تصریح بہتر ہے:

(۱) دونوں لب، حق یہ ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے یہاں تک کہ اگر لب خوب زور سے بند کر لئے کہ ان کی کچھ تحریر جو عادی طور پر بند کرنے میں کھلی رہتی اب چھپ گئی اور اس پر پانی نہ بہا نہ کھلی کی

۱ : مسئلہ : وضو میں بارہ فرض عملی ہیں۔

۲ : مسئلہ : اگر لب خوب زور سے بند کر کے وضو کیا اور کھلی نہ کی وضو نہ ہوگا۔

وضو نہ ہوگا۔ یاں عادی طور پر خاموش بیٹھنے کی حالت میں لبوں کا جتنا حصہ باہم مل کر چُپ جاتا ہے وہ دہن کا تابع ہے کہ وضو میں اس کا دھونا فرض نہیں، درمختار میں ہے،

يجب غسل ما يظهر من الشفة عند انضمامها إليه
ردالمحتار میں ہے،

ای یفترض کما صححه فی الخلاصة،
والمراد ما يظهر عند انضمامها
الطبيعي لا عند انضمامها بشدة و
تکلف آھ ح۔

یعنی فرض ہے۔ جیسا کہ خلاصہ میں اسے صحیح
کہا۔ اور مراد وہ حصہ ہے جو لب کے طبعی طور
پر بند ہونے کے وقت کھلا رہتا ہے صرف وہ
نہیں جو شدت اور تکلیف سے بند ہونے کے وقت
کھلا رہتا ہے اھ حلی (ت)

(۲ و ۳ و ۴) بھووں، مونچھوں، بچی کے نیچے کی کھال جب کہ بال چھدرے ہوں کھال
نظر آتی ہو وضو میں بھی دھونا فرض ہے، یاں گھنے ہوں کہ کھال بالکل نہ دکھائی دے تو وضو میں ضرور
نہیں غسل میں جب بھی ضرور ہے۔

(۵) دائرہ چھدری ہو تو اس کے نیچے کی کھال دھونا فرض، اور گھنی ہو تو جس قدر بال
دائرہ رخ میں داخل ہیں ان سب کا دھونا فرض ہے، یہی صحیح و معتد ہے، یاں جو بال نیچے چھوٹے
ہوتے ہیں ان کا مسح سنت ہے اور دھونا مستحب، اور نیچے ہونے کے یہ معنی کہ دائرہ کو ہاتھ سے ذقن
(ٹھوڑی) کی طرف دبائیں تو جتنے بال منہ کے دائرہ سے نکل گئے ان کا دھونا ضروری نہیں باقی کا
ضرور ہے، یاں خاص جڑیں ان کی بھی دھونی ضرور کہ ان کا دھونا بعینہ کھال کا دھونا ہوگا اور گھنی دائرہ
میں اس کا دھونا ساقط ہو چکا ہے۔ درمختار میں ہے،

۱۔ مسئلہ: بھوئیں مونچھیں بچی کے بال چھدرے ہوں تو ان کا اور ان کے نیچے کی کھال سب کا دھونا
وضو میں فرض ہے۔

۲۔ مسئلہ: کتنی دائرہ چھدری کا دھونا وضو میں فرض ہے کتنی کا مستحب۔

۱۹/۱ مطبع مجتہبان دہلی کتاب الطہارۃ لے الدر المختار
۶۶/۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲ ردالمختار

پوری وارٹھی کا دھونا فرض عملی ہے مذہب صحیح مفتی برپر جس کی طرف رجوع ہو چکا ہے، بدائع۔ پھر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وارٹھی کے جو بال نکلے ہوئے ہیں انھیں دھونا ضروری نہیں انکا مسح بھی ضروری نہیں بلکہ مسنون ہے، اور اس میں بھی اختلاف نہیں کہ خفیف وارٹھی جس کی جلد دکھائی دیتی ہے اس کے نیچے کی جلد دھونا ضروری ہے۔ (نہر۔ ت)

آنکھ، ناک اور دہن کے اندرونی حصے، اور بھڑوں، وارٹھی اور مونچھ کے بالوں کی جڑیں دھونا فرض نہیں۔ (ت)

شرح کی عبارت ”بھڑوں کے بالوں کی جڑیں الخ“ اس صورت پر محمول ہے جب بھڑوں کے بال گھنے ہوں، اور اگر جلد دکھائی دیتی ہو تو جلد دھونا ضروری ہے جیسا کہ آگے شرح ہی میں برہان کے حوالہ سے آرہا ہے۔ اسی طرح وارٹھی اور مونچھ کے بارے میں بھی کہا جائے گا۔ اور اسے جلیبی بنے عصام الدین شارح ہدایہ سے نقل کیا ہے۔ (طحاوی۔ ت)

عبارت نہر ”کوئی اختلاف نہیں“ یعنی اہل مذہب

غسل جميع اللحية فرض عملیاً علی المذہب الصحیح المفتی بہ المرجوع الیہ، بدائع، ثم لا خلاف ان المسترسل لا یجب غسله ولا مسحہ بل یسن و ان الخفیفة التی تری بشرقہا یجب غسل ما تحتہا نہر۔

اسی میں ہے:

لا غسل باطن العینین والانف والضم و اصول شعر الحاجبین واللحیة و الشارب

رد المحتار میں ہے:

قوله و اصول شعر الحاجبین یحمل هذا علی ما اذا کان کثیفین اما اذا بدت البشرة فیجب کہا یأتی له قریباً عن البرہان و کذا یقال فی اللحیة و الشارب و نقله ح عن عصام الدین شارح الہدایة ط

اسی میں ہے:

قوله لا خلاف ای بین اہل المذہب

۱۹/۱	مطبع مجتہدانی دہلی	کتاب الطہارة	۱۰ الدر المختار
" "	" "	" "	۱۱
۶۶/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	" "	۱۳ رد المختار

على جميع الروايات ط آھ۔

کے درمیان تمام روایات پر کوئی اختلاف نہیں،
طحاوی، اھ۔ (ت)

اقول تو اس کے منافی نہیں جو پہلے
ہم نے ذکر کیا، کیونکہ غیر حنفیہ کا اس میں اختلاف
موجود ہے۔ (ت)

اقول فلاینا فی ما قد من الثبوت
الخلافا من غیرنا۔

اسی میں ہے:

قوله المسترسل ای الخسارج
عن دائرة الوجه وفسره ابن حجر
فی شرح المنهاج بما لو مد من جهة
نزوله لخرج عن دائرة الوجه

عبارت نہر "دارطھی کے لٹکے ہوئے
بال" یعنی وہ جو چہرے کے دائرے سے خارج
ہیں اور ابن حجر نے شرح منہاج میں اس کی تفسیر
یہ کی ہے کہ وہ حصہ جسے نیچے کو پھیلا یا جائے تو
دائرہ رخ سے باہر ہو جائے۔ (ت)

اسی میں ہے:

قوله بل یسن ای المسح لكونه الاقرب
لمراجع الضمیر وعبارة المنية
صريحة فی ذلك ح یتلہ
عبارت نہر "بلکہ مسون ہے" یعنی مسح، اس لئے
کہ ضمیر کا قریب تر مرجع وہی ہے۔ اور منیہ کی عبارت
اس بارے میں صریح ہے۔ جلی۔ (ت)

(۶) کنپٹیاں، کان اور رخسار کے بیچ میں جو حصہ ہے اس کا دھونا فرض ہے جتنا حصہ دارطھی
اور کان کے بیچ میں ہے وہ تو مطلقاً اور جتنا بالوں کے نیچے ہے اگر بال چھدرے ہوں تو وہ بھی، ہاں
گھنے ہوں تو اس کا فرض بالوں کی طرف منتقل ہو جائے گا وقد تقدم ما یکفی لافادته (اس کے
افادہ کے لئے بقدر کفایت عبارتیں گزر چکی ہیں۔ ت)

ف : مسئلہ : وضو میں کنپٹیوں پر بھی پانی بہانا فرض ہے۔

۶۸/۱	داراجیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطهارة	۱۰ رد المحتار
"	"	"	"
۶۹/۱	"	"	"

(۷) دونوں کہنیاں تمام وکمال۔

(۸) انگوٹھی چھلے وغیرہ ناجائز ناجائز ہر قسم کے گنے مرد عورت سب کے لئے جب کہ تنگ ہوں کہ بے آثارے اُن کے نیچے پانی نہ بے گانا کر دھونا فرض ہے ورنہ ہلا ہلا کر پانی ڈالنا کہ ان کے نیچے بہہ جائے مطلقاً ضرور ہے۔ درمختار میں ہے،

لو خاتمه ضيقا نزعہ او حرکہ وجوباً۔ اگر انگوٹھی تنگ ہو تو ضروری ہے کہ اُسے

اتار دے یا حرکت دے۔ (ت)

(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 عامے 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،

فی معراج الدر ایہ میں ہے کہ عورت نے اگر دوپٹے پر مسح کیا اور تری نفوذ کر کے ستر تک پہنچی یہاں تک کہ سر کا چوتھا حصہ ہو گیا تو جائز ہے۔ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں: جب دوپٹہ نیا ہو تو جائز ہے اس لئے کہ نئے کپڑے کے سوراخ استعمال کی وجہ سے بند نہ ہوتے ہوں گے تو تری نفوذ کر جائیگی، لیکن اگر نیا نہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ اس کے سوراخ بند ہو چکے ہوں گے۔ (ت)

فی معراج الدر ایہ لو مسحت علی خمارها ونفذت البلة الی ساسہا حتی ابتل قدس الریبع منه یجوز قال مشائختنا اذا کانت الخمار جدیداً یجوز کانت ثقبوب المجدید لم تسد بالاستعمال فتنفذ البلة اما اذا لم یکن جدیداً لایجوز لانسد ثقبوبہ ۱۱۔

۱۔ مسئلہ: وضو میں انگوٹھی چھلے چوڑیوں وغیرہ گھنوں کا حکم۔

۲۔ مسئلہ: سر کے نیچے جو بال لٹکتے ہیں اُن کا مسح کافی نہیں۔

۳۔ مسئلہ: ٹوپی یا دوپٹہ اگر ایسا ہو کہ اس پر سے نم سر کے چوتھا حصہ پر یقیناً پہنچ جائے تو کافی ہے ورنہ نہیں۔

اقول حضرات مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کی عادت یہ ہے کہ معاملات کو غالب گمان کی جگہوں کے حوالے کرتے ہیں جیسے جنب کے پانی پینے سے متعلق کہتے ہیں کہ اگر وہ جاہل ہے تو اس کا پینا کھلی کی جگہ کام دے گا کیونکہ وہ منہ بھر کر بڑے بڑے گھونٹ پے گا اور عالم ہے تو کافی نہ ہوگا کیونکہ وہ چوس چوس کر پئے گا۔ اور کپڑے پرکتے کے ذہن کاٹنے سے متعلق کہتے ہیں کہ اگر وہ رضا کی حالت میں ہو تو کپڑا ناپاک ہو جائے گا کیونکہ اس کا لعاب بہتا ہوگا اور غصے میں ہو تو ناپاک نہ ہوگا کیونکہ اس کا متھوک خشک ہو چکا ہوگا۔ اور کنویں میں چڑھے کے زندہ گرنے سے متعلق کہتے ہیں، اگر بلی سے بھاگتے ہوئے گرا تو کنواں ناپاک ہو جائے گا کیونکہ اس کا پیشاب نکلے ہوگا اور نہ ناپاک نہ ہوگا۔ اور اس کی بے شمار نظیریں ہیں جو مدار کار سے آشنا ہے وہ مقصد پہچان لیتا ہے۔ تو یہاں مدار اس پر ہے کہ تری مقدار فرض تک نفوذ کر جائے اگر نفوذ معلوم ہے تو یہ کافی ہے اگرچہ کپڑا پرانا ہے مہندہ کافی نہیں اگرچہ کپڑا نیا ہو جیسا کہ واضح ہے۔ (ت)

اقول جرت عادتهم رحمہم اللہ تعالیٰ باحالة الامور علی مظانہا الاغلیبۃ کقولہم فی شرب الجنب ماء یجزئ عن المضمضة ان جاہلا لعبہ لا عالم لصد وفي عضب الکلب علی ثوب ینجس فی الرضا لسیلان لعابہ دون الغضب لجفافہ ووقوع الفسارۃ حۃ فی البئر ینجس لوہارۃ من ہرة لبولہ و الا لا ونظائرہ لا تحصى، و الذی یعرف المناط یعرف المقصود فالمنط نفوذ البلة الح قدر الفرض فان علم اجزا ولو الثوب خلقا و الا لا ولو جددیدا کما لا یخفی۔

(۱۰) نم از کم چوتھائی سر کو استیعاب کر لے،

یہی صحیح، مفتی بہ، ماخوذ ہے۔ اگرچہ ضعیف اقوال متعدد ہیں اور یہ مسئلہ متون و شروح میں معروف

هو الصحيح المفتی بہ الماخوذ وان قیل قیل وقد اشتهرت

فت : مسئلہ : عادة الفقهاء بناء الامر على المظنة العالية ويعرف المراد من عرف المناط۔

مشہور ہے۔ (ت)

المسألة متونا وشروحا۔

(۱۱) کعبین گٹوں یعنی ٹخنوں کا نام ہے، ان کے بالائی کناروں سے ناخنوں کے منہ تک ہر حصے پر زے زے کا دھلنا فرض ہے، اس میں سے ہر سوزن برابر اگر کوئی جگہ پانی بہنے سے رہ گئی وضو نہ ہوگا، ہاں پاؤں میں تیسرا استثناء جو گزرا اپنے محل پر ستم ہے جس کی تحقیق فقیر کے فتاویٰ بیان غسل میں ملے گی، چھلے اور سب گھنے کہ گٹوں پر یا ان سے نیچے ہوں ان کا حکم وہی ہے جو فرض ہستہ میں گزرا۔

(۱۲) منہ، ہاتھ، پاؤں تینوں عضووں کے تمام مذکور ذروں پر پانی کا بہنا فرض ہے فقط بیہ گاہ ہاتھ پھر جاننا یا تیل کی طرح پانی چڑھ لینا تو بالاجماع کافی نہیں اللہم الامام فی الرجلین (مگر وہ جو پیروں سے متعلق گزرا۔ ت) اور شیخ مذہب میں ایک بوند ہر جگہ سے ٹپک جانا بھی کافی نہیں کم سے کم دو بوندیں ہر ذرہ ایدان مذکورہ پر سے بہیں۔ در مختار میں ہے،

غسل الوجه ای اسالة الماء مع التقاطر ولو قطرة وفي الفيض اقله قطرات في الاصح له۔

چہرے کا دھونا یعنی "تقاطر" کے ساتھ پانی بہانا اگرچہ ایک ہی قطرہ ٹپکے۔ اور فیض میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ کم از کم دو دو قطرے ٹپکیں اھ۔

www.alahazratnetwork.org

در مختار کے حواشی میں صلی پھر طحاوی پھر شامی لکھتے ہیں: اس پر تفاعل کا صیغہ (تقاطر) دلالت کر رہا ہے اھ لیکن وہ جو امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ دھونا، اعضاء وضو کو پانی سے صرف تکرار لینے کا نام ہے پانی بہے یا نہ بہے، اور اسی وجہ سے حجر میں بہانے کو امام ابو یوسف اور طرفین کے درمیان مختلف فیہ ٹھہرایا ہے اور ان کا

قال ح شمس ط شمس کلہم فی حواشی الدر سیدل علیہ صیغۃ التفاعل اھ اماما عن ابی یوسف ان الغسل مجرد بیل المحل بالماء سال او لم یسئل او لاجلہ جعل فی البحر الاسالة مختلفا فیہا بینہ و بین الطرفین و

ف: مسئلہ ضروریہ، منہ، ہاتھ، پاؤں کے ذرے ذرے پر پانی بہنا فرض ہے فقط بھیگا ہاتھ پہنچا کافی نہیں کم از کم ہر پرزے پر سے دو قطرے بہیں۔

۱۹/۱

مطبع مجتہائی دہلی

کتاب الطہارۃ

لے الدر المختار

۶۵/۱

دار احیاء التراث العربی بیروت

”

لے و لے رد المحتار

نرم عن ان اشتراطها هو ظاهر الرواية
 فالحق الذي لا محيد عنه ولا يحل
 المصير الا اليه ان تاويله ما في
 الحلية عن الذخيرة انه سال
 من العضو قطرة او قطرتان ولم
 يتدارك كيف ولولا ذلك لكان هذا
 والعياذ بالله تعالى انكار النص
 وتبيديلا للشرع فان الله تعالى
 امر بالغسل وهذا ليس بغسل
 للغة ولا عرفاً وقد قال في البحر
 نفسه الغسل بفتح الغين انزاله
 الوسخ عن الشيء ونحوه باجراء
 الماء عليه لغة اه وهى الاجراء
 الا الاسالة وقد فرق المولى
 سبحانه وتعالى بين الاعضاء فجعل
 وظيفة بعضها الغسل وبعضها المسح وعلى
 هذا التقدير ترجع جميعا الى المسح
 فانه اذا لم يسلم الماء لو يكن الاصابة
 بلل وهو المسح -
 اقول فما كان ينبغي لمثل

ف: تطفل على البحر -

خیال ہے کہ بہانے کا شرط ہونا یہ ظاہر الروایہ ہے۔
 تو حق جس سے انحراف نہیں اور جس کی طرف رجوع
 کے سوا کچھ روا نہیں وہ یہ ہے کہ اس روایت کی
 تاویل وہ ہے جو حلیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ
 اس کا مطلب یہ ہے کہ عضو سے قطرہ دو قطرہ
 بہ جائے اور تسلسل کے ساتھ نہ گریے۔ یہ حق کیوں
 نہ ہو اگر اس کا یہ مطلب نہیں تو۔ معاذ اللہ۔
 یہ نص کا انکار اور شرع کی تبدیلی ہوگی اس لئے کہ
 اللہ تعالیٰ نے دھونے کا حکم دیا ہے اور یہ لغت عرفاً
 کسی طرح بھی دھونا نہیں۔ اور خود کجر میں لکھا
 ہے کہ غَسَلَ بفتح غین (دھونا) لغت میں کسی
 چیز پر پانی بہا کر اس سے میل وغیرہ دُور کرنے کا
 نام ہے اہ۔ اجراء، اسالہ، بہانا ایک ہی چیز
 ہے۔ مولى سبحانه وتعالى نے اعضا کے درمیان
 فرق رکھا ہے کہ کسی میں دھونے کا عمل مقرر فرمایا ہے
 اور کسی میں مسح رکھا ہے، اگر یہ مان لیں کہ بہنا
 ضروری نہیں تو تمام اعضا میں مسح ہی کا عمل
 رہ جائے گا اس لئے کہ پانی جب بے گاہ نہیں
 تو صرف یہ ہوگا کہ تری پہنچ گئی اور یہی مسح ہے۔
 اقول تو محقق کجر جیسی شخصیت کو

دار احیاء التراث العربی بیروت ۶۵/۱
 ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۱/۱

کتاب الطہارۃ

۱۱

۱۱
 البحر الرائق

یہ نہ چاہئے تھا کہ اسے مختلف فیہ ٹھہرائیں کہ جاہلوں کو اس کی جسارت ہو جیسا کہ اس وقت ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں کتنے ایسے ہیں کہ پیشانی اور رخسار وغیرہ میں اس سے زیادہ نہیں کرتے کہ بھینگا ہوا ہاتھ لگا دیتے ہیں نہ پانی بہتا ہے نہ کوئی قطرہ ٹپکتا ہے اگر کسی کو بتایا جائے کہ دیکھو کہنسی یا تلخے یا ایڑی میں تھوڑی سی جگہ خشک رہ گئی تو بس ہاتھ اس جگہ پھیر دے گا اور اس میں پانی کی باقی ماندہ تری کو کافی سمجھے گا از سر نو دوسرا پانی بھی نہ لے گا پانی بہانا تو دُور کی بات ہے۔ تو خدا ہی کی بارگاہ میں شکایت ہے اور کوئی طاقت و قوت نہیں مگر عظمت والے خدائے برتر ہی سے۔ (ت)

تنبیہ حلیل؛ متعدد کتب معتبرہ مثلاً خلاصہ و جوہرہ نیزہ و حلیہ و غنیہ و درمختار و غیبر یا میں وہ استثنا کہ ہاتھوں میں دوسرا اور پاؤں میں تیسرا تھا اس میں یہ قید لگائی کہ وہ چیز ایسی نرم ہو جس میں پانی سرایت کر سکے جیسے مٹی گارا نہ سخت اور نفوذ کو مانع جیسے آٹا، موم، چربی، جما ہوا گھی، مچھلی کا سنا، چبائی ہوئی روٹی۔ درمختار سے گزرا؛

بخلاف نحو عحیث گندھے ہوئے آٹے جیسی چیز کے برخلاف (ت)
ردالمحتار میں قول شارح لایسنع دهن (مانع نہیں تیل۔ ت) کے تحت میں ہے؛
ای کزیت و شیرج بخلاف نحو شحم و سمن جامد۔ یعنی جیسے زیتون کا اور تلوں کا تیل، چربی اور جھے ہوئے گھی کے برخلاف۔ (ت)

فت؛ مسئلہ تحقیق حلیل کہ مواضع ضرورت میں جس طرح بے اطلاع مٹی گارے کا لگا رہ جانا مانع وضو و غسل نہیں، یونہی سخت چیزوں مثلاً آٹے وغیرہ کا بھی۔

۱/۲۹ کتاب الطہارۃ مطبع مجتہدانی دہلی
۱/۱۰۴ دار احیاء التراث العربی بیروت

اُسی میں بخلاف نحو عجین کے نیچے ہے :
ای کعلک و شمع و قشر سمک و خبز
یعنی جیسے گوند، موم، مچھلی کا سنا، چبائی ہوئی
موضوع متلبد جوہرہ۔
چکنے والی روٹی۔ جوہرہ۔ (ت)
در مختار میں ہے،

لا ینع طعام بیت اسنانہ او فی
سنہ المجوف بہ یفتی ، و قیل
ان صلبا منع و هو الاصح۔
کھانے کا ٹکڑا جو دانتوں کے درمیان یا جوف کے
اندر رہ جائے وہ مانع نہیں، اسی پر فتویٰ ہے۔
اور کہا گیا کہ اگر سخت ہو تو مانع ہے، اور وہی
اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے،

صرح بہ فی الخلاصۃ و قال لان
الماء شحط لطیف یصل تحته غالباً
ومفادہ عدم الجوانز اذا علم
انه لم یصل الماء تحته
قال فی الحلیۃ و هو اثبت، قوله
وهو الاصح صرح بہ فی شرح
المنیۃ و قال لامتناع نفوذ الماء
مع عدم الضرورة والحرج۔
تو اس کا لحاظ مناسب ہے اگرچہ تحقیق یہ ہے کہ مدار کار ضرورت و حرج عام یا خاص پر ہے
اسی کی تصریح خلاصہ میں فرمائی ہے اور کہا ہے،
اس لئے کہ پانی لطیف ہوتا ہے غالب گمان یہی ہے
کہ اس کے نیچے پہنچ جائے گا اور اس کا
منفادہ ہے کہ جائز نہ ہو گا اگر یہ معلوم ہو کہ پانی اس
کے نیچے نہ پہنچا۔ حلیہ میں کہا، یہ اثبت ہے۔
قول در مختار، وہی اصح ہے۔ شرح منیہ میں
اس کی تصریح کی ہے اور کہا ہے، اس لئے کہ
پانی نفوذ نہ کر سکے گا اور ضرورت و حرج بھی نہیں۔
تو اس کا لحاظ مناسب ہے اگرچہ تحقیق یہ ہے کہ مدار کار ضرورت و حرج عام یا خاص پر ہے

ف : تطفل علی الغنیۃ والدر وغیرہما۔

۱۰۴/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۰	ردالمختار کتاب الطہارۃ
۲۹/۱	مطبع مجتہدانی دہلی	۱۱	الدر المختار
۱۰۴/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۲	ردالمختار
"	" " " "	۱۳	" "

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 اُن کا جرم زائل نہ ہو تو زمی و سختی کا فرق بیکار ہے اور حرج و ضرورت ہو اور طہارت کر لی اور ایسی چیز لگی رہ گئی اور نماز پڑھ لی تو معافی ہے اگرچہ سخت و مانع نفوذ ہو آخر کبھی مچھر کی بیٹ پر خود در مختار میں لم یصل الماء تحته (اس کے نیچے پانی نہ پہنچا۔ ت) فرما کر حکم دیا کہ لا ینمغ الطہارۃ (طہارت سے مانع نہیں ہے۔ ت) اور مہندی کے جرم کو بھی مانع نہ مانا اور فرمایا بہ یفتی (اسی پر فتویٰ ہے۔ ت) حالانکہ اس کا جرم خصوصاً بعد خشکی یقیناً نفوذ آب کو مانع ہے۔ و لہذا ردالمحتار میں فرمایا :

اس کی تصریح منیہ میں ذخیرہ کے حوالہ سے مہندی مٹی، گارے اور میل کے مسئلہ میں ضرورت سے بیان علت کے ساتھ ہے۔ اسی کی شرح میں کہا: اس کے پانی نفوذ کر جائے گا کیونکہ اس میں نخلل ہوتا ہے اور لزوجت و صلابت نہیں ہوتی۔ اور ان سب میں پانی کے نفوذ کر جانے اور بدن تک پہنچ جانے ہی کا اعتبار ہے اہ۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واجب دھونا ہے اور وہ تقاطر کے ساتھ پانی بہانے کا نام ہے جیسا کہ ارکان وضو میں گزرا اور نظر یہ ہے کہ یہ چیزیں پانی بہنے سے مانع ہیں تو زیادہ ظاہر ضرورت سے بیان علت ہے۔ (ت)

قول مذکور خلاصہ لان الماء شیء لطیف الخ (اس لئے کہ پانی لطیف چیز ہے الخ۔ ت)

نقل کر کے فرمایا :

اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو ہم ابھی بیان کر چکے ہیں (ت)

یود علیہ ما قدمنا انفاً

۲۹ / ۱
۱۰۴ / ۱

مطبع مجتہاتی دہلی
دار احیاء التراث العربی بیروت

کتاب الطہارۃ
کتاب الطہارۃ

لہ الدر المختار
لہ رد المختار

۲۹ / ۱ ۱۰۴ / ۱ " " " " " "

لاجرم لبض مشاخ نے کہ ناخنوں کے میل میں فرق کیا کہ دیہاتی کے لئے اجازت ہے کہ اس کا میل خاک مٹی سے ہوگا اس میں پانی سرایت کر جائے گا اور شہری کو نہیں کہ اس کا میل چکنائی سے ہوگا۔ انھیں اکابر نے اس تفرقہ کو رد کر دیا اور فرمایا: اصح یہ کہ دونوں یکساں ہیں۔ درمختار سے گزرا:

قرویا او مدنیٰ فی الاصحیح
جب یہی قضیہ نظر اور یہی مفتی بہ تو اسی پر عمل اور یہی مقول۔

اقول وکات مراد العلامة
السامی بقوله بخلاف نحو شحم و
سمن جامداً حیث لا حرج ولا ضرورة
فان مسألة الدهن والشبرج عامة
لا تقتصر على الضرورة فافاد ان الشحم
لیس كمثلہ لکن العجب انه ذکر
ما مر عن الجوهره ثم استدل ذلك
عليه بالفتوى المذكورة في النهر
ثم عقیها بقوله نعم ذکر الخلاف
في شرح المنية في العجین
واستظهر المنع لان فيه
لزوجة و صلابه تمنع نفوذ
الماء اه وکانه سکت علیه الكفاء
بما قدمه ، والله تعالى اعلم۔

اقول "بخلاف چربی اور جھے ہوئے گھی
کے مثل" کہنے سے غالباً علامہ شامی کی مراد یہ ہے
کہ جہاں حرج اور ضرورت نہ ہو۔ اس لئے کہ روغن
اور تیلوں کے تیل کا مسئلہ عام ہے صرف ضرورت
پر محدود نہیں تو یہ افادہ کیا کہ چربی اس طرح کی
نہیں۔ لیکن تعجب یہ ہے کہ انھوں نے پہلے
جوہرہ سے گزشتہ عبارت نقل کی پھر النهر الفائق
میں مذکورہ فتویٰ سے اس پر استدراک کیا (کہ)
لیکن تہر میں ہے کہ ناخنوں میں خمیر ہو تو فتویٰ یہ
ہے کہ وہ معاف ہے۔ پھر اس کے بعد یہ لکھا کہ
ہاں شرح فیہ میں خمیر سے متعلق اختلاف ذکر کیا ہے
اور مانع ہونے کو ظاہر کیا ہے کیونکہ اس میں لزوجة
اور صلابت ہوتی ہے جو پانی کے نفوذ سے مانع ہوتی
ہے۔ شاید انھوں نے مابقی پر اکتفا کرتے
ہوئے یہاں سکوت کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

ف : معروضۃ علی سرد المحتار۔

۲۹/۱ مطبع مجتہدانی دہلی کتاب الطہارۃ لہ الدر المختار
۱۰۴/۱ دار احیاء التراث العربی بیروت " ۳۴۲ رد المختار

رہا واجب عملی، وہ وضو میں کوئی نہیں، بحر الرائق سے گزرا،

اتفق الاصحاب انه لا واجب في
الوضوء

ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے کہ وضو میں کوئی واجب

در مختار میں ہے؛

اقاد انه لا واجب للوضوء، ولا للغسل

وضو و غسل میں ارکان کے بعد واجب چھوڑ کر سنتوں
کا ذکر لاکر یہ افادہ فرمایا کہ وضو و غسل میں کوئی واجب

نہیں۔ (ت)

اسی طرح کتب کثیرہ میں ہے اور خود بعد نقل اتفاق اصحاب کیا حاجت اطباب و اسہاب مگر محقق علی الاطلاق
نے فتح القدیر میں اپنی بحث سے وضو کے لئے بسم اللہ و ذکر الہی سے ابتداء کرنا برخلاف مذہب واجب
ٹھہرایا اور اس مسئلہ متفق علیہا کے جواب میں فرمایا؛

ما قبل انه لا مدخل للوجوب في الوضوء
لانه شرط تابع فلو قلنا بالوجوب فيه
لساوى التبع الاصل غير لازم اذ
اشترکہما بثبوت الواجب فيهما
لا يقتضيه لثبوت عدم المساواة
بوجه آخر نحو انه
لا يلزم بالنداء بخلاف
الصلوة مع انه لا مانع

کہا گیا کہ وضو میں ثبوت واجب کا کوئی دخل نہیں
اس لئے کہ وضو نماز کی ایک شرط تابع ہے اگر
اس میں بھی ہم وجوب کے قائل ہوں تو تابع اصل
میں برابری ہو جائے گی۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ
برابر ہونا لازم نہ آئے گا اس لئے کہ اگر نماز و
وضو دونوں میں واجب کا ثبوت ہو تو اس کا
مقتضیہ نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو کیوں کہ
عدم مساوات دوسرے طریقہ سے ثابت ہو سکتی

۱۔ مسئلہ: وضو و غسل میں ایسا واجب کوئی نہیں جس کے نہ کرنے سے گنہگار ہو مگر طہارت ادا
ہو جائے۔

۲۔ مسئلہ: ہمارے مذہب میں بسم اللہ سے وضو کی ابتدا صرف سنت ہے واجب نہیں اگرچہ
امام ابن الہمام کا خیال وجوب کی طرف گیا۔

۱/۱۱

۱/۲۰

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
مطبع مجتہدانی دہلی

کتاب الطہارۃ

لے البحر الرائق

کے الدر المختار

ہے مثلاً یہ کہ نذر ماننے سے وضو لازم نہیں اور نماز لازم ہے۔ اور برابری دفع کرنے کے لئے یہ حکم بھی کیا جا سکتا ہے کہ واجب وضو واجب نماز سے کم رتبہ ہوگا جیسے فرض وضو فرض نماز سے کم رتبہ ہے اھ ان کا کلام ختم ہوا۔ (ت)

اقول مستدل نے کوئی مضبوط بات نہ کی جس کے نتیجے میں اسے یہ سب سننا پڑا۔ مزید ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جب وضو کا تابع نماز ہونا وضو میں فرائض کے ثبوت سے مانع نہ ہوا تو واجبات ثابت ہونے سے مانع کیوں ہوگا؟ سنن واتب فرائض کے تابع ہیں، وہ فرائض کو حاصل کرانے والی اور ان کے وجود و ثبوت کا ذریعہ بھی نہیں صرف ان کی تکمیل کرنے والی ہو کر مشروع ہوتی ہیں تو یہ وضو کے درجہ میں بھی نہیں مگر ان کی یہ تبعیت اس سے مانع نہ ہوتی کہ ان میں بھی فرائض و واجبات اور سنن و مستحبات ہوں جیسے ان کی اصل یعنی فرائض میں ہیں "وضو میں کوئی واجب نہیں" سے یہ مراد نہیں کہ وضو اس قابل نہیں کہ اس کے اندر کوئی واجب ہو اور ہمیں وہ بات کہنے کی ضرورت ہو جو مستدل نے ذکر کی۔ اس سے ہماری مراد صرف یہ ہے کہ ہمارے مذہب میں وضو کا کوئی

من الحكم بان واجبه احط
مرتبة من واجب الصلوة
كفرضه بالنسبة الى فرضها
كلامه الشريف.

اقول لم يأت المستدل
بشيء حتى سمع ما سمع واذا لم يمنع
تبعيه الوضوء ثبوت الفرائض
فيه فلم يمنع ثبوت الواجبات و
الرواتب توابع للفرائض انما
شرعت مكملات لا محصلات لها
فليست في مرتبة الوضوء ايضا
ثم لا يقعد لها ذلك عن ان
يكون لها كل من الفروض
والواجبات والسنن والمستحبات
كما للاصول ولمنع ان الوضوء
لا يستاهل في نفسه ان
يكون له واجب حتى نحتاج الى
ما ذكر المستدل وانما عنينا
ان ليس في مذهبنا واجب
في الوضوء لا يجوز تركه و

ف : تفضل على الفتح وعلى من نقل عنه في الفتح.

واجب نہیں، جس کا ترک جائز نہ ہو اور جس کے بغیر نفس و ضو کی صحت حاصل ہو جائے اور یہ بالکل واضح ہے جس کے اظہار کی ضرورت نہیں، اور ثابت ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں۔ (ت)

یصح بدونه و هذا ظاهر
لا یفتات الی اظہار و ثابت
لا یصلح للانکار۔

اور مسئلہ تسمیہ اور کلامتہا 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 خلاف مذہب ہیں ان کا اعتبار نہ ہوگا۔

اقول یعنی جب کہ خلاف اختلاف زمانہ سے ناشی نہ ہو،

جیسے علمائے تعلیم، اذان اور امامت پر اجارہ کے جواز کا فتویٰ دیا اور یہ فتویٰ دیا کہ صاحبِ حق اپنے حق سے مختلف جنس پا جائے تو اسے لے سکتا ہے (یعنی لینے والا مثلاً ظالم ہے اور صاحبِ حق کو اپنی چیز لینے کی امید نہیں تو اس کی قیمت کے مساوی ظالم کے مال سے جو ہاتھ لگے لے کر رکھ سکتا ہے) اس کی بہت سی نظیریں ہیں (ت)

كما فتوا بجواز الاجبارة علی
التعلیم والاذان والامامة
وباخذ صاحب الحق من
خلاف جنسه اذا ظفر الخ
نظائر كثيرة۔

رد المحتار جنایات الحج میں ہے :

ان کے شاگرد علامہ قاسم نے کہا کہ حضرت محقق کی خلاف مذہب بحثوں کا اعتبار نہیں (ت) اور خاص اس مسئلہ میں ان کے تلمیذ ارشد امام محمد محمد ابن امیر الحاج نے بحث محقق پر

قد قال تلمیذ العلامة قاسم ان
ایحاشہ المخالفة للمذہب لا تعتبر

ف، ضروریہ خلاف مذہب بحثیں اگرچہ امام ابن الہمام کی ہوں مقبول نہیں جب کہ خلاف اختلاف زمانہ سے ناشی نہ ہو۔

تعبیر در کنار سنیت بھی نہ مانی صرف استجاب کو مزاج قرار دیا جسے خلاصہ میں مفاد ظاہر الروایۃ اور ہدایہ میں اصح فرمایا، علیہ میں فرماتے ہیں:

”مجھے تو اسی پر تعجب ہے جس نے صرف اس حدیث سے وضو میں تسمیہ کے مسنون ہونے پر استدلال کیا (اس سے مراد حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی کے پاس کچھ پانی ہے؟ پھر دست مبارک برتن میں رکھا اور فرمایا: اللہ کے نام سے وضو کرو۔ میں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی انگلیوں کے درمیان سے پانی نکلنے لگا یہاں تک کہ سب لوگوں نے وضو کر لیا اور یہ ستر کے قریب تھے۔ اسے نسائی، ابن خزیمہ اور بیہقی نے روایت کیا اور بیہقی نے کہا: یہ تسمیہ میں سب سے صحیح حدیث ہے۔ اور نووی نے کہا: اس کی سند جید ہے۔
اقول ہر وضو کے لئے تسمیہ کے مسنون ہونے پر اس حدیث کی دلالت کا کمزور ہونا واضح ہے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پر بسم اللہ مقطورے پانی میں برکت حاصل کرانے کیلئے ہے۔

وانی لمتعجب ممن استدال به وحده علی الاستنات (برید حدیث انس قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہل مع احد منکم ماء فوضعی یدہ فی الاناء وقال توضع ابسم اللہ قال فرأیت السماء ینخرج من بین اصابعہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حتی توضعوا من عند اخرہم وكانوا نجوا من سبعین اخرجہ النسائی وابن خزیمہ و البیہقی وقال انه اصح ما فی التسمیة وقال النووی اسنادہ جید۔
اقول وضعف دلالتہ علی استنات التسمیة لکل وضوء ظاہر فالظاہر انه ہہنا الاستجلاب البرکة فی الماء القلیل، و اللہ تعالیٰ

۱۰ علیہ المحلی شرح منیۃ المصلی

۱۲ سنن النسائی باب التسمیة عند الوضوء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۲۵/۱
صحیح ابن خزیمہ باب ذکر تسمیة اللہ عزوجل عند الوضوء حدیث ۱۴۴ المکتب الاسلامی بیروت ۴۴/۱
سنن الکبری کتاب الطہارة باب التسمیة علی الوضوء دار صادر بیروت ۴۳/۱

اعلم، قال في الحلية) وكذلك غاية ما يفيد الاستدلال الماضي بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا وضوء لمن يذكر اسم الله عليه الاستحباب فانه كما يثبت نفى الفضيلة والكمال بترك السنة يثبت بترك المستحب في الجملة فيترجح بهذا البحث القول بالاستحباب والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب اهـ۔

اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ آگے علیہ میں فرمایا: "اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد "اس کا وضو نہیں جس نے وضو پر خدا کا نام نہ ذکر کیا" سے سبالتجا جو استدلال ہے اس سے زیادہ سے زیادہ استحباب مستفاد ہوتا ہے اس لئے کہ کامل و افضل وضو ہونے کی نفی جیسے ترک سنت سے ثابت ہوتی ہے فی الجملہ ترک مستحب سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ تو اس بحث سے اس کے استحباب ہی کا قول ترجیح پاتا ہے، اور خدائے بزرگ و برتر ہی صواب و درستی کو خوب جانتا ہے اه۔ (ت)

ثانیاً کہا گیا کہ خود امام محقق علی الاطلاق نے اسی کتاب کے باب شروط الصلوة میں اپنی اس بحث سے رجوع کی اور فرمایا کہ حق وہی ہے جو ہمارے علماء کا مذہب ہے کہ وضو میں بسم اللہ صرف مستحب ہے۔ رد المحتار میں ہے:

صاحب بحر نے محقق ابن ہمام پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ یہاں تو انہوں نے وجوب تسبیحہ ترجیح دی پھر شرائط نماز کے باب میں یہ ذکر کیا کہ حق اس کا استحباب ہی ہے جس پر ہمارے علماء ہیں، اور کیوں نہ ہو جب کہ امام احمد نے فرمایا ہے کہ: اس بارے میں کوئی ثابت حدیث میرے علم میں نہیں ہے (ت)

تعجب صاحب البحر من المحقق ابن الهمام حيث رجح هنا وجوبها ثم ذكر في باب شروط الصلوة ان الحق ما عليه علماءنا من انها مستحبة كيف وقد قال الامام احمد احمد لا اعلم فيها حديثا ثابتاً اهـ۔

اقول اللهم غفر ا (میں کہتا ہوں اے اللہ! مغفرت فرما۔ ت) یہ سخت

۱۰ حلیۃ المحلی شرح نیت المسلمی

۲۰ رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۷۵

تعب کا محل ہے فقیر نے ردالمحتار پر جو حواشی لکھے ہیں ان میں اس قول پر لکھا،

اقول سبحن من تنزه عن النسيان
والخطأ، انما عبارة المحقق في شروط
الصلوة (في الكلام على الاستدلال
بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل
مسجد على لزوم ستر العورة في
الصلوة) بهذا القدر الحق ان
الآية ظنية الدلالة في ستر العورة
فمقتضاها الوجوب في الصلوة
ومنهم من اخذ منها قطعاً الثبوت
ومن حديث "لا صلوة لحائض
الا بخمار" قطعاً الدلالة في
ستر العورة فيثبت الفرض
بالمجموع وفيه ما لا يخفى
بعد تسليم قطعاً الدلالة
في الحديث والا فهو قد اعترف
في نظيره من نحو "لا وضوء
لمن لم يسم و لا صلوة
لجبار المسجد" انه ظني
الدلالة ولا شك في ذلك
لان احتمال نفي الكمال
قائم له الاوجه الاستدلال
بالاجماع على الافتراض في

اقول پاکی ہے اسے جو خطا و نسیان سے منزہ
ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے، "تم ہر نماز کے
وقت اپنی آرائش اختیار کرو" اس سے نماز کے
اندر ستر عورت کی فرضیت کے استدلال پر کلام
کرتے ہوئے شرائط نماز کی بحث میں محقق علی الاطلاق
کی عبارت صرف اس قدر ہے، "حق یہ ہے
کہ ستر عورت کے بارے میں اس آیت کی
دلالت ظنی ہے اس لئے اس کا مقتضائاً لبس و جو
ہو گا نماز میں۔ اور بعض حضرات ستر عورت کے بارے
میں اس آیت سے قطعاً ثبوت لی اور حدیث
"لا صلوة لحائض الا بخمار" (بالغہ
کے لئے اور ظنی کے بغیر نماز نہیں) سے
قطعاً ثبوت و دلالت لی اور دونوں کے مجموعے
سے ستر کی فرضیت ثابت کی۔ حالانکہ حدیث
میں ستر پر دلالت کی قطعاً اگر مان لی جائے
تب بھی اس استدلال پر جو کلام ہے وہ محتاج
بیان نہیں۔ ورنہ اس مسئلہ نے تو خود حدیث
مذکور کی نظیر لا وضوء لمن لم یسم (جس نے
بسم اللہ نہ پڑھا اس کا وضو نہیں) اور لا صلوة
لجبار المسجد الا فی المسجد (مسجد
کے پڑوسی کے لئے نماز نہیں مگر مسجد ہی میں)
وغیرہ میں یہ اعتراف کیا ہے کہ وجوب پر ان

ف: معروضۃ علی سرد المحاسن۔

سب کی دلالت ظنی ہے۔ اور واقعہً وجوب پر ان سب کی دلالت کے ظنی ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ ان سب میں وضو نماز کے کامل ہونے کی نفی ہو (اور لاصلوٰۃ، لاوضوء کہہ کر حقیقت نماز اور حقیقت وضو کی نفی مقصود نہ ہو)۔ اوجہ اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ نماز میں فرضیت ستر پر اجماع کو دلیل میں پیش کیا جائے جیسا کہ متعدد ائمہ نقل نے اس پر اجماع نقل کیا ہے یہاں تک کہ مالکیہ میں بعض افراد۔ جیسے قاضی اسمعیل۔ پیدا ہوئے اور اس اجماع کی مخالفت کی جب کہ اجماع ثابت و مقرر ہو جانے کے بعد اس مخالفت کا کوئی جواز نہیں۔ اھ بلفظہ الشریف۔

اس میں بجر کے حوالے سے شامی کی بیان کردہ عبارت "فالْحَقُّ مَا عَلَيْهِ عَلَمَاؤُنَا" (تو حق وہی ہے جس پر ہمارے علما رہیں کہ وضو میں تسمیہ مستحب ہے) کا کوئی نام و نشان نہیں۔ دراصل وہ بجر کی عبارت ہے، ان کے الفاظ اس طرح ہیں: "کمال ابن ہمام پر تعجب ہے کہ یہاں تو انہوں نے حدیث تسمیہ کے ظنی الدلالة" بمعنی مشترک الدلالة ہونے کی نفی کی اور شرط نماز کے باب میں بڑے شد و مد کے ساتھ اس کا اثبات کہا اور کہا، ولا شك في ذلك لان

الصلوة كما نقله غير واحد من ائمة النقل الحيات حدث بعض المالكية فخالف فيه كالقاضي اسمعيل و هو لا يجوز بعد تقرر الاجماع اھ بلفظہ الشریف۔

وليس فيه من قوله فالحق ما عليه علماؤنا الخ عين و لا اثر وانما هو من كلام البحر حيث قال و العجب من الكمال بن الهمام انه من هذا الموضع نفى ظنية الدلالة عن حديث التسمية بمعنى مشتركها و اثبتها له في باب شروط الصلوة بابلغ وجوه الاثبات بان قال ولا شك في

احتمال نفی الکمال قائم۔ یعنی واقعہ ان سب کی دلالت کے ظنی ہونے میں کوئی شک نہیں، اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ ان سب میں وضو و نماز کے کامل ہونے کی نفی ہو۔ تو حتی وہی ہے جس پر ہمارے علماء ہیں۔ اس عبارت کے آخر تک جو علامہ شامی نے نقل کی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں فتح القدر کی مراجعت نہ کی اور یہ خیال کر لیا کہ بجز کی ساری عبارت فتح ہی سے منقول ہے۔ حالانکہ اس میں فتح سے صرف لفظ "قائم" تک نقل ہے اس کے بعد کا کلام خود بجز کا ہے۔

ثم اقول سمعت تعجب محقق صاحب بحر پر ہے کہ انہوں نے یہاں محقق علی الاطلاق کی جانب ایک ایسی بات کیسے منسوب کر دی جو نہ انہوں نے کہی، نہ ہی وہ ان کا مقصود ہے، اس لئے کہ حضرت محقق رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہاں جس بات کا انکار کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث تسمیہ میں ظنیت اثبات بمعنی اشتراک ہو۔ اشتراک کا مطلب یہ کہ دونوں احتمال برابر ہوں جیسے مشترک کے دونوں معنی برابر ہوتے ہیں جب تک کہ کسی ایک پر کوئی قرینہ نہ قائم ہو۔ اور انہوں نے لفظ مشترک الدلالة کے بجائے مشکوک الدلالة نہ کہا۔ اس کی وجہ

في ذلك لان احتمال نفى الكمال قائم فالحق ما عليه علماءنا الى آخر ما نقل الشامى فالعلامة الشامى رحمه الله تعالى لم يراجع ههنا الى الفتح وظن ان الكلام كله منقول عنه و انما هو عنه الى قوله قائم وما بعده فمن البحر:

ثم اقول العجب كل

العجب من المحقق صاحب البحر كيف نسب ههنا الى المحقق ما لم يقله ولم يُردّه فانه رحمه الله تعالى انما نعى ههنا عن خبر التسمية الظنية بمعنى الاشتراك اعني تساوى الاحتمالين كما يتساوى معنياً المشترك ما لم تقم على احدهما قرينة ولم يقل مكات قوله مشرکہا مشکوکہا اذ لا شك في الدلالة انما الشك في تعيين

یہ ہے کہ (دلالت تو دونوں معنوں پر موجود ہے ۴۲) دلالت میں کوئی شک نہیں۔ صرف مدلول کی تعیین میں شک ہے۔ اور شرائط نماز میں اعتراف اس بات کا نہیں۔ وہاں انھوں نے بس احتمال موجود ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ اس کا انکار یہاں بھی نہیں۔ بلکہ اس کی تو صراحت فرمائی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں: "ان دونوں حدیثوں میں نفی کمال ایک ایسا احتمال ہے کہ ظاہر اس کی مخالفت کر رہا ہے اھ۔ یعنی احتمال ہے مگر چونکہ مرجوح ہے اس لئے وہ حدیث کو افادہ و وجوب کے درجے سے نیچے نہ لائے گا۔ جیسا کہ ہم ان کی پوری عبارت پہلے نقل کر آئے ہیں۔ اور وہ آپ کے سامنے ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان کی دونوں مقام کی عبارتوں میں بالکل کوئی تعارض نہیں۔ وباللہ التوفیق۔"

پھر سخت حیرت بالائے حیرت یہ ہے کہ محقق صاحب بحر نے محقق علی الاطلاق رہا اللہ تعالیٰ کے کلام سے یہ سمجھ لیا کہ وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ وضو کے لئے وجوب تسمیہ پر حدیث

المدلول، ولم يعترف بهذا في شروط الصلوة انما اعترف بقيام الاحتمال ولم ينكرة ههنا بل قد صرح به (حيث قال نفى الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور) ولا جمل كونه مرجوحا لم يستنزل الحديث عن افادة الوجوب كما قدمنا نقل كلامه وهو برأى منك فلا تعارض بين كلاميه اصلاً، وباللہ التوفیق۔

ثم اشد العجب على العجب ان المحقق صاحب البحر فهم من كلام المحقق حيث اطلق مرهما الله تعالى انه يدعى قطعية دلالة الحديث على

فت: تفضل آخر على البحر الرائق۔

۲۱/۱ ملقبہ نوریہ و ضویہ سکھ
المجمع الاسلامی مبارکپور (الہند) ۹۶/۱

۱ فتح القدير كتاب الطهارات
۲ جہ الممتار علی رد الممتار كتاب الطهارة

کی دلالت قطعی ہے۔ بحر کے الفاظ یہ ہیں: فقہا نے فرمایا کہ وضو میں کوئی واجب نہیں۔ اس کا فتح القدر میں جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: یہ حدیث جب ثبوت میں ظنی، دلالت میں قطعی ہے اور اسے اس معنی سے پھیرنے والی کوئی چیز نہیں تو وہ وجوب کا افادہ کرے گی^{۱۹} (اور وضو میں یہ واجب (تسمیہ) اس حدیث کے پیش نظر ثابت ہو جائے گا ۱۲م)

اقول یہ اُس کے بالکل برعکس ہے جس کی حضرت محقق نے صراحت فرمائی۔ کیونکہ انھوں نے تو یہی تقریر فرمائی ہے کہ حدیث، ثبوت اور دلالت دونوں میں ظنی ہے اور یہ تحقیق کی ہے کہ ایسی حدیث سے سفیت نہیں، وجوب ثابت ہوتا ہے بشرط کہ احتمال مخالف مرجوح ہو۔ اور انھوں نے فرمایا ہے کہ: شریعت کی اجتہادی دلیلوں میں ظن کا اتباع واجب ہے اور ظن احتمال راجح سے تعلق رکھتا ہے تو اس کے متعلق (احتمال راجح) کو ماننا واجب ہے اھ، جیسا کہ پہلے ان کی یہ عبارت گزری، اور اسے صاحب بحر نے بھی اپنے ان الفاظ میں نقل کیا ہے: اگر ظنی الدلالة کا یہ مطلب لیا گیا ہے کہ وہ دلیل جس میں کوئی بھی دوسرا احتمال ہو اگرچہ مرجوح سمی، تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ایسی دلیل سے وجوب ثابت

ایجاب التسمیة للوضوء حیث قال وقد اجاب (ای فی الفتح) عن قولهم لا واجب فی الوضوء بما حاصلہ ان ہذا الحدیث لما کان ظنی الثبوت قطعی الدلالة ولم یمصر فہ صار ف افاد الوجوب اھ۔

اقول ^{۲۰} هذا نقیض ما صرح به المحقق فانه انما قرر ان الحدیث ظنی الثبوت والدلالة جميعا وحقق ان الثابت بمثله الوجوب دون الاستئذان اذا کان احتمال الخلاف مرجوحا و قال "ان الظن واجب الاتباع فی الادلة الشرعية الاجتهادية و هو متعلق بالاحتمال الراجح فیجب اعتبار متعلقه اھ كما تقدم و قد نقله المحقق صاحب البحر بقوله "ان اسرید بظنیہا ما فیہ احتمال ولو مرجوحا فلا نسلم انه لا یثبت به الوجوب لان الظن

نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ظن کا اتباع واجب ہے
اگرچہ اس میں کوئی اور احتمال موجود ہے، اہ
تو پاکی ہے اس ذات کے لئے جسے لغزش اور
فراموشی نہیں۔

پھر محقق صاحب بچنے پہلی شق اختیار
کر کے محقق علی الاطلاق کی تردید کرنے کی کوشش
کی ہے۔ کہتے ہیں: "ظنی الدلالة سے علماء کی
مراد مشترک الدلالة ہے۔ اور اس میں شک
نہیں کہ یہ مشترک شرعی ہے، کبھی اس کا اطلاق
ہوا اور اس سے نفی حقیقت مقصود ہوتی جیسے
"بالغہ کے لئے اور ہنی کے بغیر نماز نہیں"۔
اور "گواہوں کے بغیر نکاح نہیں"۔ اور
کبھی اس کا اطلاق ہوا اور نفی کمال مقصود رہی
جیسے "آقا کے پاس سے بھاگے ہوئے غلام
کی نماز نہیں"۔ اور "مسجد کے پڑوسی کی نماز
نہیں مگر مسجد میں"۔ اہ۔

اقول حضرت محقق کو اس سے انکار
نہیں کہ وہ اس کے لئے بھی آتا ہے اور اس
کے لئے بھی۔ (یعنی لائے نفی جنس کی نفی حقیقت
اور نفی کمال دونوں معنی میں مستعمل ہونے سے

واجب الاتباع وان كان فيه احتمال
فسبخن من لا يزل ولا
ينسى۔

ثم حاول المحقق صاحب
البحر الرد على المحقق حيث
اطلق باختصار الشق الاول فقال
مرادهم من ظني الدلالة مشتركها
ولا شك انه مشترك شرعي اطلق
تاسرة واريد به نفى الحقيقة نحو
لا صلوة لحائض الابخماس ولا نكاح
الابشهود، واطلق تاسرة مرادا
به نفى الكمال نحو لا صلوة
للعبد الأبق ولا صلوة لحيار
المسجد الآ في المسجد اہ۔

اقول المحقق لا ينكر انه
يأتى لهذا وهذا كيف و
قد نص بقيام احتمال
نفى الكمال في الموضعين من

ف: تطفل ثالث على البحر الرائق وانتصار للامام ابن الهمام۔

انہیں انکار نہیں (۱۲م) انکار کیسے ہوگا جبکہ اپنے کلام کے دونوں مقام پر انہوں نے نفی کمال کا احتمال موجود ہونے کی تصریح کی ہے۔ وہ تو صرف یہ فرما رہے ہیں کہ اصل یہی ہے کہ اصل اور حقیقت کی نفی ہو۔ اور کمال کی نفی خلاف ظاہر ہے۔ اس کی تردید اس سے نہیں ہو سکتی کہ نفی کمال اس سے کسی ایسے مقام میں مراد لی گئی ہے جہاں دلیل اسی کی مقتضی ہے۔ اور دو معنوں میں کسی لفظ کا محض مستعمل ہو جانا اسے ان دونوں میں مشترک اور دونوں پر برابر برابردالات کرنے والا نہیں بنا دیتا۔ ورنہ مجاز کا وجود ہی ختم ہو جائے۔

اور محقق صاحب بحر پر تعجب ہے کہ وہ یہاں یہ بھول گئے کہ حنفیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ”لا صلوة الا بطہوس“ (بغیر طہارت کے نماز نہیں) کے مثل میں کوئی اجمال نہیں (یہاں صرف نفی حقیقت کا معنی ہے۔ ایسا نہیں کہ دوسرے معنی کا بھی احتمال مساوی موجود ہو اور تعین کے لئے بیان متکلم کی حاجت ہو ۱۲م) — اشتراک کے مدعی تو صرف قاضی ابوبکر باقلانی شافعی ہیں جن کی تردید کی ذمہ داری ہمارے علماء اپنی پاکیزہ کتابوں میں پورے طور سے ادا کر چکے ہیں۔
پھر محقق صاحب بحر لکھتے ہیں: ”تو پہلی

کلامہ انما يقول ان الاصل نفی الاصل ونفی الکمال خلاف الظاهر ولا ینفیہ امر ادته حیث دعا الیہ الدلیل و مجرد استعمال لفظ فی معنین لایجعلہ مشترکاً فیہما متساوی الدلالة علیہما والا لارتفع المجاز من البین۔

والعجب من المحقق صاحب البحر نسى ههنا ^{مذہب} الحنفية والجمهورية ان لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطہوس انما ادعى الاشتراك القاضى ابوبکر الباقلانی من الشافعية وقد تكفل برده علماء ونافي كتبهم الزكية۔

ثم قال المحقق صاحب البحر

۱: تطفل^{۱۹} سابع علی البحر۔
۲: لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطہوس۔

حدیث میں نفی حقیقت اجماع سے متعین ہوتی۔ اور دوسری میں اس لئے کہ یہ حدیث مشہور ہے جو امت کے قبول عام سے سرفراز ہے۔ ایسی حدیث سے نصوص مطلقہ پر کسی قید کا اضافہ ہو سکتا ہے اس لئے نکاح میں شہادت شرط ہوتی۔“

اقول اولاً یہ ساری گفتگو (لئے نفی جنس کی مذکورہ دو معنوں میں) مشترک ماننے کی بنیاد پر ہے (حالانکہ اس کا اصلی معنی صرف ایک ہے۔ نفی حقیقت — اور دوسرا معنی مجازی ہے جس کے قرینے کی حاجت ہوتی ہے ۱۲ م) اور پہلی حدیث میں نفی حقیقت متعین ہے اس لئے کہ وہی ظاہر ہے اگرچہ اس معنی کو اجماع کے باعث قطعیت بھی حاصل ہو گئی ہے۔ (ورنہ معنی حقیقی متعین ہونے کے لئے ظہور اور تبادر ذہنی کافی ہوتا ہے ۱۲ م)۔

ثانیاً حدیث ثانی کے بارے میں جو بیان کیا اگر اس کی تحقیق کیجئے تو معلوم ہو گا کہ وہ تو ان کے خلاف حجت ہے۔ اس لئے کہ اس سے اگر یہ مراد ہے کہ اس حدیث میں گواہوں کے بغیر نکاح کے عدم جواز کا معنی امت

فتعین نفی الحقیقة فی الاولى بالاجماع وفي الثاني لانه مشهور تلقته الامة بالقبول فتجوز الزيادة بمثله على النصوص المطلقة فكانت الشهادة شرطاً ۱۱۔

اقول اولاً مبني على الاشتراك ونفي الحقیقة متعین بظهوره وان اكتسب القطع بالاجماع۔

ثانياً ما ذكر في الثاني ان حقت يكن حجة عليه فان تلقى الامة بالقبول بمعنى نفي الصحة غير مسلم لخلاف امام داسر الهجرة

۱: تطفل خامس على البحر۔
۲: تطفل سادس

کے قبول عام سے سرفراز ہے تو یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ امام مالک اور ان کے موافق حضرات اس کے خلاف ہیں (وہ بغیر شہادت کے بھی نکاح جائز مانتے ہیں ۱۲ م)۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ یہ حدیث قبول عام سے سرفراز ہے یعنی امت نے اسے حدیث رسول مانا ہے اور اس کے ثبوت سے کسی کو انکار نہیں تو اس کا مفاد بس اتنا ہوا کہ حدیث قطعی الثبوت ہے۔ اب اگر (بقول حجر کے) اثبات اور دلالت کے معاملے میں یہ ظنی اور مشترک ہے تو ثبوت کی جہت سے کامل اور بلند پایہ ہو کر بھی دلالت کی جہت سے قاصر اور فروتر ہوگی جس کے باعث وہ اس قابل نہ رہ جائے گی کہ اس سے قرآن پر زیادتی ہو سکے۔

ثالثاً صحت نکاح کے لئے شرط شہادت کا تقاضا یہ نہیں کہ اس کے بغیر حقیقت نکاح کا وجود ہی نہ ہو سکے، اس لئے کہ حق یہ ہے کہ نکاح باطل اور نکاح فاسد میں فرق ہے جیسا کہ میں نے اس کی تحقیق ردالمختار پر اپنے رقم کردہ حواشی میں کی ہے۔ اور ردالمختار میں ہے: نکاح فاسد میں مہر مثل واجب ہے، نکاح فاسد وہ ہے جس میں صحت نکاح کی کوئی شرط مفقود ہو، جیسے گواہوں کا ہونا اھ۔ اور التہر الفائق میں بھی اسی کی

ومن معه، فلم یبق الا تلقی
الحديث بالقبول فيفيد قطعاً
الثبوت فقط، فلو كانت مشترك
الدلالة تقاعد عن صلوح
الزيادة به على الكتاب
من قبل الدلالة وان
تکامل من جهة
الثبوت۔

وَالثَّانِي
للصحة لا يقضى بنفى الحقيقة
بدونها فان الحق كما حقت
فيما علق على رد المختار
الفرق بين باطل النكاح
وفاسده، وقد قال في
رد المختار يجب مهر المثل
في نكاح فاسد وهو الذي فقد
شرطاً من شرائط الصحة كشهود اھ وبه

ف : تطفل ۲۲
سابع۔

ردالمختار كتاب النكاح باب المهر مطبع مجتبائی دہلی ۲۰۱/۱

تصریح ہے بلکہ خود صاحب بچرنے درج ذیل عبارت نقل کر کے برقرار رکھی ہے: ہر وہ نکاح جس کے جائز ہونے میں علماء کا اختلاف ہو اس میں مباشرت سے عدت واجب ہو جاتی ہے۔ جیسے بغیر گواہوں کے نکاح۔ لیکن دوسرے کی منکوحہ سے نکاح تو کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں اس لئے تو وہ برے سے منعقد ہی نہ ہوا۔ ۱۵۔

پھر فرماتے ہیں: توجیب دو معنوں میں سے کسی کو ترجیح دینے والا کوئی امر نہ ہو تو حدیث ظنی ہوگی اور اسی سے سنت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حد و ضو میں تسمیہ والی حدیث بھی ایسی ہے ۱۵۔
اقول اولاً ترجیح کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ منعی ظاہر ہو۔

ثانیاً اس گفتگو کی بنیاد بھی اسی خیال پر ہے جس کی طرف صاحب بچر رحمہ اللہ تعالیٰ کا ذہن پہلے جا چکا کہ حضرت محقق و جوب تسمیہ کے مدعی اس بنیاد پر ہیں کہ وہ وجوب پر دلالت حدیث کے قطعی ہونے کا دعویٰ رکھتے ہیں، حالانکہ واضح ہو چکا کہ یہ خیال خود حضرت

صرح فی النہر بل قد نقل البحر مقررات کل نکاح اختلف العلماء فی جوازہ کالنکاح بلا شہود فالداخل فیہ یوجب العدة اما نکاح منکوحہ الغیر فلم یقل احد بجوازہ فلم ینعقد اصلاً ۱۵۔

ثم قال فعند عدم المرجح لاحد المعنيين كان الحديث ظنيا وبه تثبت السنة ومنه حديث التسمية ۱۵۔
اقول اولاً كفى بالظهور مرجحاً۔

وثانياً مبني على ما سبق اليه ذهنه رحمه الله تعالى من ان المحقق يدعى الوجوب بناء على ادعاء قطعية الدلالة وقد علمت انه ضد ما صرح

۱ : تفضل ثامن -

۲ : تفضل تاسع -

محقق کی تصریحات کے برعکس ہے۔

ثالثاً صاحبِ بحر نے کہا: اس سے (یعنی ظنی الدلالة حدیث سے) سنت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس میں اس تحقیق سے ذہول ہے جو حضرت محقق نے رقم فرمائی کہ ظنیت طلبِ جرمی کو افادہ و جوب کے مرتبے سے نیچے نہیں لاتی اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں ہی جانب ظنیت ہو، جیسا کہ ہم اس کی تحقیق پہلے بیان کر آئے ہیں۔

یہ وہ کلام تھا جو احقاقِ حق اور حضرت محقق علی الاطلاق کی حمایت اور دفاع کی حاجت کے باعث قلم بند ہوا۔ اب پھر ہم اپنی سابقہ گفتگو پر لوٹ آئیں۔ (ت)

ثالثاً اگر اس بحثِ محقق پر لحاظ بھی ہو تو بسم اللہ واجب للوضو ہوگی نہ کہ فی الوضو، اور ہمارا کلام افعال داخلہ فی الوضو میں ہے کہا علمت (جیسا کہ واضح ہوا۔ ت)۔

یہ بحث تمام ہوئی، اور کلام اگرچہ ذرا طویل ہو گیا مگر بحمدہ تعالیٰ بہت مفید ہوا۔ اور تمام تعریفِ خدا ہی کے لئے ہے اس پر جو اس نے علم دیا اور ہمارے آقا اور ان کی آل و اصحاب پر خدائے برتر کا درود و سلام ہو۔ اور خدائے پاک و برتر کو ہی خوب علم ہے۔ اور جب یہ مجالہ (مجلت میں لکھا جانے والا مضمون) ایک رسالہ کی صورت اختیار کر گیا تو میں نے اس کا نام یہ رکھا: الْجُودُ الْحَلْوُ فِي أَرْكَانِ الْوُضُوءِ

المحقق۔
وَالثَّالِثُ قَوْلُهُ بِهِ تَبَيَّنَتِ السَّنَةُ
ذَهُولٌ عَاقِلٌ الْمَحْقُقُ مِنَ اتِّ
الظَّنِّيَّةِ وَلَوْ فِي جَانِبِ الثَّبُوتِ وَ
الْإثْبَاتِ لَا يَقَعْدُ الطَّلَبُ الْمَجَانِمُ
عَنْ إِفَادَةِ الْإِيجَابِ كَمَا قَدْ مَنَّا
تَحْقِيقَهُ -

هَذَا مَا مَسَّتِ الْحَاجَةَ إِلَيْهِ
لِلْإِحْقَاقِ وَالْإِنْصَارِ لِلْمَحْقُقِ عَلَى
الْإِطْلَاقِ وَلِنَزْجِ الْمَآكِنَا
فِيهِ -

هَذَا وَالْكَلَامُ وَأَنْ أَفْضَى إِلَى
تَقْلِيلِ تَطْوِيلِ فَقَدَاتِي بِحَمْدِ اللَّهِ بِجَزِيلِ
تَحْصِيلِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا عَلَّمَ
وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى سَيِّدِنَا وَآلِهِ وَ
صَحْبِهِ وَسَلَّمَ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَ
تَعَالَى أَعْلَمُ، وَإِذْ خَرَجْتَ
الْعِجَالَةَ فِي صُورَةِ الرِّسَالَةِ
سَمَّيْتُهَا الْجُودُ الْحَلْوُ فِي
أَرْكَانِ الْوُضُوءِ، وَالْحَمْدُ

سُبْحَانَكَ رَبِّ الْعَالَمِينَ -

(ارکان وضو کے بیان میں بارانِ شیریں)
اور تمام ستائشِ خدا کے لئے جو سارے جہانوں

کارب ہے۔ (ت)

(رسالہ الْجُودُ الْحَلْوُ فِي أَسْرَاكِ الْوُضُوءِ ختم ہوا)

مسئلہ از بگرام ضلع ہردوئی محلہ میدان پورہ مرسلہ حضرت سید ابراہیم صاحب از صاحبزادگان
مارہرہ شریف ۸ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۱ھ

ماقولکم دام فضلکم (آپ کی فضیلت قائم و دائم رہے آپ کیا فرماتے ہیں۔ ت) کہ مسواک
کتنی طول میں ہونا چاہئے؟ سنا ہے کہ غایۃ السواک فی مسائل المسواک "مولفہ مولوی وحافظ شوکت علی
سنیدی میں بیان ہے کہ اگر بالشت بھر سے زائد مسواک ہے تو وہ مرکبِ شیطان (شیطان کی سواری) ہے
ہے، امید کہ اس کی سند لکھی جائے، یَتَنَوُّوا تَوَجِدُوا (بیان فرمائیے آپ کو اجر و ثواب دیا جائیگا۔ ت)

الجواب

یہ قول امام عارف بالله حکیم الاتمہ سیدی محمد بن علی ترمذی قدس سرہ سے منقول ہے، درمختار

میں ہے:

لا یزاد علی الشبر و الا فالشیطان
یو کب علیہ یہ
مسواک ایک بالشت سے زیادہ نہ ہو ورنہ اس
پر شیطان بیٹھتا ہے۔ (ت)

حاشیہ طحاویہ علی مراقی الفلاح میں ہے:

یکون طول شبر مستعمله
مسواک جو استعمال کرنے والا ہے اسکی بالشت بھر

ف: مسئلہ مسواک کا طول بالشت بھر سے زیادہ نہ چاہئے۔

عہ هل المراد شبر المستعمل
او الوسط تردد فیہ ط فی
استعمال کرنے والے کی بالشت مراد ہے یا متوسط
بالشت؟ — اس بارے میں سید طحاوی نے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لان الزائد يركب عليه الشيطان^۱

ہونی چاہئے اس لئے کہ جو زیادہ ہو اس پر
شیطان بیٹھتا ہے۔ (ت)

شرح نقایہ علامہ قسستانی میں ہے :

قال الحكيم الهمذاني لايزاد على الشبر
والا فالشيطان يركب عليه^۲

حکیم ترمذی نے فرمایا: مسواک ایک بالشت سے
زیادہ نہ کی جائے ورنہ اس پر شیطان بیٹھتا ہے۔ (ت)

اقول^۳ شك نہیں کہ ظاہر حقیقت ہے جب تک کوئی صارف نہ ہو ولامانع منها فالشيطان
موجود وركوبه ممكن والله اعلم بحقيقة الحال (اور اس سے کوئی مانع نہیں اس لئے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

حاشية الدر وقال يحمر اه وقال شر
الظاهر الثاني لانه محمل الاطلاق
غالب اه اقول نقل العلامة ط نفسه
في حاشية المراقى هذا الذي نراه
لكنه نسيه الى بعضهم فان كان
ذلك لبعض ممن يعتمد على قوله
فهذا نص في الباب والا فالظاهر مع ش
والله تعالى اعلم ۱۲ منه دام فيضه -

حاشیہ در مختار میں تردّد ظاہر کیا ہے اور فرمایا ہے
کہ اس کی تنقیح کی ضرورت ہے اہ — اور
علامہ شامی نے کہا ہے کہ ظاہر ثانی ہے اس لئے
کہ مطلق بولنے کے وقت عموماً وہی مراد ہوتا ہے۔
اقول خود علامہ طحاوی نے مراقی الفلاح کے
حاشیہ میں یہ عبارت نقل کی ہے جو پیش نظر ہے
لیکن اسے "بعض" کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ
"بعض" اگر کوئی ایسی شخصیت ہے جس کے قول پر

اعتماد کیا جاتا ہے جب تو یہ اس باب میں نص ہے ورنہ ظاہر علامہ شامی کے ساتھ ہے۔ اور خدائے بزرگ
برتر ہی کو خوب علم ہے ۱۲ منه فیضہ (ت)

ف : معروضۃ علی العلامة ط .

- ۱ حاشیہ الطحاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ فصل فی سنن الوضوء دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۶۷
۲ جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبۃ اسلامیہ گند قابوس ایران ۲۹ / ۱
۳ حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ مکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۷۰ / ۱
۴ رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۷۸ / ۱

شیطان موجود ہے اور اس کا بیٹھنا ممکن ہے اور حقیقتِ حال خدا ہی خوب جانتا ہے۔ (ت) اگرچہ علامہ طحاوی نے حاشیہ در میں فرمایا،

شاید اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اسے استعمال کرتا
بجھلا دیتا ہے یا اسے دوسوسہ میں مبتلا کرتا ہے اور۔
اقول اس عبارت سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ
”علیہ“ (اس پر) کی ضمیر کا مرجع انہوں نے
مسواک کرنے والے کو سمجھا ہے حالانکہ وہ ضمیر
مسواک کی طرف لوٹ رہی ہے جیسا کہ حاشیہ مرقی
کی وہ عبارت اسے صاف بتا رہی ہے جو انہوں
نے خود نقل کی ہے۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب
علم ہے۔ (ت)

لعل المراد من ذلك انه ينسيه
استعماله او يوسوس له
اقول ظاهراً انه فهم رجوع
ضمير عليه الى المتكلم وانما هو الى
السواك كما يفصح عنه ما نقل
هو نفسه في حاشية المراقب -
والله تعالى اعلم -

www.alahazratnetwork.org

ف، معروضۃ ۲۴ اخری علیہ۔

۱/۴۰ الحاشیة الطحاوی علی الدر المختار کتاب الطہارة المكتبة العربیة کوئٹہ

رسالہ

تنویر القندیل فی اوصاف المندیل

۱۳

۲۴

(رومال کے اوصاف میں قندیل کی روشنی)

www.alahazratnetwork.org

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مسئلہ

۶ شعبان معظّم ۱۴۲۱ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ بعد وضو منہ کپڑے سے پونچھنا نہیں چاہئے اس میں ثواب وضو کا جاتا رہتا ہے۔ بیٹو اتوجروا۔

الجواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذی ثقل میزانا
بالوضوء، وجعلنا غرام حجلین
من اشارة الوضوء، والصلوة
تمام تعریف اللہ کے لئے جس نے ہماری میزانِ عمل
آبِ وضو سے گراں بار فرمائی، اور ہمیں اُثارِ وضو
سے تابندہ رو، روشن دست و پا والا بنایا۔ اور

فت: مسئلہ وضو کے بعد کپڑے سے اعضاء پونچھنے کا حکم۔

جن کا رومالِ سعادت ہر شہم سے زیادہ حسین و
نفیس تھا ان پر ایسے درود و سلام جو ان کے
قبول کے باعث ہمارے چہروں اور دلوں کو
تا بندگی بخشنے کے لئے ہر میل کچیل سے صاف
کر دیں۔ (ت)

والسلام علی من کان من ذیل
سعدۃ احسن والفسر، من کل حریرو
ما سحین بقبولہ عن وجوہنا و
قلوبنا کل دمرن ووسخ للتیور۔

اللہ تعالیٰ ثواب عطا فرمائے، وضو کا ثواب جاتا رہنا محض غلط ہے۔ ہاں بہتر ہے کہ بے ضرورت
نہ پونچھے، امرار و متکبرین کی طرح اس کی عادت نہ ڈالے اور پونچھے تو بے ضرورت بالکل خشک نہ کر لے
قدرے غم باقی رہنے دے کہ حدیث میں آیا ہے:

یہ پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پتے میں رکھا جائیگا
(اسے ترمذی نے درمیانی طبقہ کے تابعی حضرت
ابن شہاب زہری سے روایت کیا اور بزرگ طبقہ
اور افضل درجہ کے تابعی حضرت سعید بن مسیب
سے تعلیقاً بیان کیا۔ ت)

ان الوضوء یومرن - رواہ الترمذی
عن ابن شہاب الزہری عن
اواسط التابعین وعلقہ عن سعید
بن المسیب عن اکابرہم و
افضلہم۔

اقول (حدیث معاق بھی ہمارے نزدیک
استناد میں موصول ہی کا حکم رکھتی ہے اور اسے
تو ابوبکر بن ابی شیبہ نے ان الفاظ میں موصولاً
بھی روایت کیا ہے۔ سرکار نے فرمایا: میں وضو
کے بعد رومال کا استعمال پسند نہیں کرتا۔ اور
فرمایا: وضو کا پانی وزن کیا جائے گا۔ اور

اقول ^۲ **والمعلق عندنا**
فی الاستناد کامل موصول وقد وصلہ
ابوبکر بن ابی شیبہ انہ قال
اکرہ المنذیل بعد الوضوء
وقال ہو یومرن ^۱ و ما
لا یقال بالرأی فعلی

۱ : وضو کا پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پتے میں رکھا جائے گا۔

۲ : المعلق عندنا کامل موصول۔

۳ : ما لا یقال بالرأی یحمل علی الرفع اذ المرکن صاحبہ أخذ عن الاسرائیلیات۔

۱ سنن الترمذی ابواب الطہارة باب ماجاء فی المنذیل بعد الوضوء حدیث ۵۵ دار الفکر بیروت ۱۲۰/۱

۲ المصنف لابن ابی شیبہ باب من کرہ المنذیل حدیث ۱۵۹۹ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۳۹/۱

جو بات رائے سے نہ کہی جاسکتی ہو وہ اس پر
محمول ہوتی ہے کہ سرکار سے مروی اور مرفوع ہے
جب کہ راوی اسرائیلیات سے لے کر بیان
کرنے والا نہ ہو۔ بلکہ تمام نے فوائد میں اور
ابن عساکر نے تاریخ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ سے یہ حدیث روایت کی ہے (یعنی
نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا، جو وضو
کر کے پاکیزہ کپڑے سے بدن پونچھ لے تو کچھ حرج
نہیں اور جو ایسا نہ کرے تو یہ بہتر ہے اس لئے
کہ قیامت کے دن آب وضو بھی سب اعمال کے
ساتھ تو لا جائے گا۔

اقول آب وضو کے وزن کئے جانے
سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اسے پونچھنا مکروہ
ہے جیسا کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں لکھا
کہ اس کام کو جس نے مکروہ کہا ہے اسی وجہ
سے مکروہ کہا ہے کہ فرمایا گیا ہے: یہ پانی روز
قیامت نیکیوں کے پتے میں رکھا جائے گا۔ مذکورہ
بالاحادیث ابو ہریرہ سے یہ استدلال رد ہو جاتا
ہے کیوں کہ اس میں وزن کئے جانے کی صراحت
کے ساتھ کراہت کی نفی، اور اس کے صرف مستحب

الرفع محمول مالہ یکن صاحبہ
أخذت عن الاسرئیلیات
بل قد روی تمام فی فوائدہ
وابن عساکر فی تاریخہ
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ
عنه عن النبی صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم من توضأ
فمسح بشوب نظیف فلا بأس بہ
ومن لم یفعل فهو افضل
لان الوضوء یوزن یوم القیامۃ
مع سائر الاعمال

اقول و بہ انتفی الاستدلال
یوزن نہ علی کراہۃ مسح کما
قال الترمذی فی جامعہ من
کرہ انما کرہہ من قبل انہ قیل
ان الوضوء یوزن الخ فهذا
الحديث مع تصریحہ بالوزن
نص علی نفی الکراہۃ وان ذلك
انما هو استحباب و معلوم ان
ترك المستحب لا یوجب

ك : ترك المستحب لا یوجب کراہۃ تنزیہ۔

۱۔ کنز العمال بحوالہ تمام وابن عساکر عن ابی ہریرۃ حدیث ۲۶۱۳۹ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۳۰۴/۹
۲۔ سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی المنیل الخ حدیث ۵۴ دار الفکر ۱۲۰/۱

کراهة التنزیه كما حققه
فی البحر والشامی وغیرهما۔
ہونے پر نص موجود ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ ترک
مستحب، کراہت تنزیہ کا موجب نہیں۔ جیسا کہ
محقق بحر اور علامہ شامی وغیرہما نے اس کی تحقیق

فرمائی ہے۔ (ت)

اس کے سوا اس کی ممانعت یا کراہت کے بارے میں اصلاً کوئی حدیث نہیں بلکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم سے متعدد حدیثوں میں اس کا فعل مروی ہوا، جامع ترمذی میں ام المؤمنین عائشہ الصدیقہ

بنت الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ہے:

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک روال
رکھتے کہ وضو کے بعد اس سے اعضاء منور
صاف فرماتے۔

قالت کان لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم خوقۃ یتنشف بہا بعد

الوضوء۔

قلت اسی طرح امام دارقطنی نے یہ حدیث

افراد میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے

روایت کی ہے۔ (ت)

قلت ونحوہ لدارقطنی فی

الافراد عن ابی بکر الصدیق رضی اللہ

تعالیٰ عنہ۔

نیز جامع ترمذی میں معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے:

فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ

وسلم کو دیکھا کہ جب وضو فرماتے اپنے آنچل سے

روئے مبارک صاف کرتے۔

قال سآیت النبی صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم اذا توضأ مسح وجہہ

بطرف ثوبہ۔

سنن ابن ماجہ میں سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے:

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو فرما کر

اونی گزنا کہ زیب بدن اقدس تھا الٹ کر اس

سے چہرہ انور پونچھا۔

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ

وسلم توضأ فقلب جبۃ صوف

کانت علیہ فمسح بہا وجہہ۔

۱ سنن الترمذی ابواب الطہارة باب ماجاء فی المنذیل بعد الوضوء۔ حدیث ۵۳ دار الفکر بیروت ۱/۱۱۹

۲ کنز العمال قط فی الافراد عن ابی بکر حدیث ۲۶۹۹، موسسة الرسالہ بیروت ۹/۴۰

۳ سنن الترمذی ابواب الطہارة باب ماجاء فی المنذیل بعد الوضوء حدیث ۵۴ دار الفکر ۱/۱۲۰

۴ سنن ابن ماجہ " " " " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۷

اقول یہ چاروں حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعدد طرق سے اُس کا انجبار ہوتا ہے معہذا حلیہ میں فرمایا کہ جب حدیث ضعیف بالاجماع فضائل میں مقبول ہے تو اباحت میں بدرجہ اولیٰ، علاوہ بریں یہاں ایک حدیث حسن قوی بھی موجود، امام ابوالحسن محمد بن علی رحمہ اللہ تعالیٰ کتاب الامام فی آداب دخول الحمام میں روایت فرماتے ہیں: اخبرنا محمد بن اسمعیل انا ابو اسحق الاسمری اخبرتنا کريمة القرشيبة انا ابو علف بن المحبوبي انا ابو القاسم المصيصي انا ابو عبد الرحمن بن عثمان انا ابراهيم بن محمد بن احمد بن ابي ثابت ثنا احمد بن بكيرو ثنا يعلى ثنا سفين عن ليث عن نمراسيق عن انس رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا باس بالمنديل بعد الوضوء يعني انس بن مالك رضي الله تعالى عنه سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: وضو کے بعد رومال میں کچھ حرج نہیں۔

امام مذکور اس حدیث کو روایت کر کے فرماتے ہیں: هذا الاستناد لاباس به (اس سند میں کوئی حرج نہیں۔ ت)، حلیہ میں فرمایا:

وقول الترمذی لا یصح عن النبی صلی
الله تعالیٰ علیہ وسلم فی هذا الباب
شئ انتہی لا ینفی وجود الحسن و
نحوہ والمطلوب لا یتوقف ثبوته
على الصحیح بل یتثبت به کما یتثبت
بالحسن ایضاً۔

امام ترمذی کا قول ہے: اس باب میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح نہ آئی اھ اس قول سے حدیث حسن وغیرہ موجود ہونے کی نفی نہیں ہوتی اور مطلوبہ کا ثبوت حدیث صحیح پر موقوف نہیں، بلکہ اسی کی طرح حدیث حسن سے بھی اس کا ثبوت ہوتا ہے۔ (ت)

۱: حدیث ضعیف استجاب و اباحت میں بالاجماع مقبول ہے۔

۲: قول المحدثین لا یصح لا ینفی الحسن۔

۱: الامام باآداب دخول الحمام

۲: حلیہ الملی شرح نیتہ المصلی

لاجرم محرر المذہب امام ربانی سیدنا امام محمد شیبانی قدس سرہ النورانی کتاب الآثار شریف میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابرہیم
فی الرجل یتوضأ فیمسح وجهہ بالثوب
قال لا بأس بہ ثم قال اسأیت لو اغتسل
فی لیلة باردة ایقوم حتی یجف
قال محمد و بہ ناخذ و لا نری
بذلک بأساً و هو قول ابی حنیفة
رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۱۰

یعنی امام اجل ابراہیم نخعی سے اس باب میں استفتا
ہوا کہ آدمی وضو کر کے کپڑے سے منہ پونچھے۔ فرمایا:
کچھ حرج نہیں۔ پھر فرمایا: بھلا دیکھ تو اگر ٹھنڈی
رات میں نہائے تو کیا یوں ہی کھڑا رہے یہاں تک
کہ بدن خشک ہو جائے۔ امام محمد نے فرمایا: ہم
اسی کو اختیار فرماتے ہیں ہمارے نزدیک اس
میں کچھ حرج نہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ کا ہے۔

اور یہیں سے ظاہر ہوا کہ وضو و غسل 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 مجرب صحیح یا خبر طبیب
عازق مسلم مستور سے معلوم ہو کہ نہ پونچھنا ضرر شدید کا باعث ہوگا جب تو صاف کر لینا واجب ہو جائیگا
اگرچہ وضو میں اگرچہ نہایت بالغتہ کہ نام نہ رہے۔ حلیہ میں ہے:

هذا کله اذا لم تکن حاجة الی
التشیف فان کان فالظاہر انه
لا ینبغی ان یختلف فی جوارحه من غیر
کراهة بل فی استجابہ او وجوبہ
بحسب تلك الحاجة ۱۰

یہ سارا کلام اس صورت میں ہے جب پانی
خشک کرنے کی ضرورت نہ ہو، اور اگر اس کی
ضرورت ہے تو ظاہر یہ ہے کہ اس ضرورت
کے حسب حال اس عمل کے بلا کراہت جواز،
بلکہ استجاب، یا وجوب میں، کوئی اختلاف
نہ ہونا چاہئے۔ (ت)

۱۰: مسئلہ غسل کے بعد اعضا پونچھنے کا حکم۔

۱۱: اگر اعضا نہ پونچھنے سے ضرر ثابت ہو تو پونچھنا واجب تک ہو سکتا ہے۔

۱۲: کتاب الآثار للامام محمد باب مسح بعد الوضوء بالمنديل ادارة القرآن کراچی ص ۸

۱۳: حلیہ الجلی شرح فیتہ المصلی

اور صحیحین کی حدیث جو ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے:

انہا اتت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بخرقۃ بعد الغسل فلم یردها وجعل ینفض الماء بیدہ۔
 حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہائے، یہ کپڑا
 جسم اقدس صاف کرنے کو حاضر لائیں، حضور پر نور
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہ لیا اور ہاتھ سے پانی
 پونچھ پونچھ کر جھاڑا۔

اس سے کراہت ثابت نہیں ہوتی لہذا واقعہ عین لاعموم لہا (یہ ایک معین واقعہ ہے اس میں عموم
 نہیں ہے۔ ت) ممکن ہے کہ وہ کپڑا میلانہا پسند نہ فرمایا ذکرہ الامام النووی فی شرح المہذب (امام
 نووی نے یہ وجہ شرح مہذب میں بیان فرمائی۔ ت)

اقول اس توجیہ پر یہ اعتراض ہے

کہ ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضور اقدس
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی انتہائی پاکیزگی،
 صفائی اور لطافت معلوم تھی اس لئے یہ بعید ہے
 کہ انہوں نے سرکار اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 کے لئے ایسا کپڑا پسند کیا ہو، مگر یہ کہا جا سکتا ہے
 کہ انہوں نے ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے یہ سمجھا کہ
 روڈ کی ضرورت ہے اور جو حاضر لائیں اس کے
 علاوہ دوسرا انہیں دستیاب نہ ہوا۔ (ت)

ممكن ہے کہ نماز کی جلدی تھی اس لئے نہ لیا، ذکرہ ایضا (اسے بھی امام نووی ہی نے ذکر کیا۔ ت)
اقول اس پر یہ اعتراض نہیں

اقول ولا یرد علیہ انہ

١: حکایۃ وقائع الحال لا تتدل علی العموم۔

٢: تطفل علی الامام النووی۔

لا يظهر الفرق بين النشف بالثوب والنفض باليد في الاستعجال لان لفظ البخاري فناولته ثوبا فلم ياخذها فانطلق وهو ينفض يديه اه فلعله لاجل الاستعجال لم يقم لينتشف بالثوب ولم يرد استصحابه بخلاف النفض باليد فكان يحصل ماشيا كما فعل صلى الله تعالى عليه وسلم.

ہو سکتا کہ جلدی کے معاملہ میں کپڑے سے مسکھانے اور ہاتھ سے جھاڑنے کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں۔ (عدم اعتراض) اس لئے کہ بخاری کے الفاظ یہ ہیں، أم المؤمنین نے حضور کو کپڑا پیش کیا تو نہ لیا اور ہاتھوں سے پانی جھاڑتے ہوئے چلے گئے۔ اہ۔ تو ہو سکتا ہے کہ جلدی کی وجہ سے کپڑے سے مسکھانے کے لئے ٹھہرے نہ ہوں اور کپڑا ساتھ لے جانا بھی نہ چاہا ہو اور ہاتھ سے پانی جھاڑنے کا کام تو چلتے ہوئے بھی ہو جاتا ہے، جیسا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہی کہا۔ (ت)

ممکن ہے کہ اپنے رب عز وجل کے حضور تواضع کے لئے ایسا کیا ذکرہ ایضاً (اسے بھی امام نووی نے ذکر کیا۔ ت)

أقول یعنی رومانوں سے بدن صاف کرنا اور آب منعم کی عادت ہے اور ہاتھ سے پانی پونچھ ڈالنا مساکین کا طریقتہ، تو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تواضعاً طریقہ مساکین پر اکتفا فرمایا، ممکن ہے کہ وقت گرم تھا اس وقت بقاءے تری ہی مطلوب تھی ذکرہ القاری فی المرقاة (اسے علامہ علی قاری نے مرقاة میں ذکر کیا۔ ت) بلکہ أم المؤمنین کا کپڑا پیش کرنا ظاہراً اسی طرف ناظر ہے کہ ایسا ہوتا تھا مگر اس وقت کسی وجہ خاص سے قبول نہ فرمایا!

قاله ابن التين نقله في ارشاد الساري ولفظه ما اتى بالمنديل الا انه كان يتنشف به واردة لنحو وسخ كان فيه اه.

اسے ابن التین نے کہا، ان سے ارشاد الساری میں نقل ہوا، الفاظ یہ ہیں، رومان اسی لئے حاضر کیا گیا کہ حضور رومان سے پانی خشک کیا کرتے تھے، اور سرکار کا نہ قبول فرمانا اس وجہ سے تھا کہ اس میں کچھ میل وغیرہ تھا اہ۔ (ت)

۱۔ صحیح البخاری کتاب الغسل باب نفض الیدین من غسل الجنابة قدیمی کتب خانہ کراچی ۴۱/۱
 ۲۔ مرقاة المفاتیح کتاب الطہارة باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۶ المکتبۃ الحیدریہ کوئٹہ ۱۴۰/۲
 ۳۔ ارشاد الساری کتاب الغسل باب المضمضة الخ تحت الحدیث دارالکتب العلمیہ بیروت ۴۹۴/۱

اقول^{۵۲} ویستوقف علی اثبات

ان هذا لم یکت اول غسله صلی الله
تعالیٰ علیہ وسلم عندھا وانی له
ذک -

اقول اس توجیہ کی تمامیت یہ ثابت

کرنے پر موقوف ہے کہ ان کے یہاں یہ حضور صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کا پہلا غسل نہ تھا، اور یہ کہاں سے
ثابت ہو پائے گا۔ (ت)

بالجملہ اس قدر میں شک نہیں کہ ترک حیائاً دلیل کراہت نہیں ہو سکتا بلکہ وہ تتمہ دلیل سفیت ہوتا ہے،
اور احسن تاویلات حدیث وہ ہے جو امام اجل ابراہیم نخعی استاذ الاساذ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ
عنہما نے افادہ فرمائی کہ سلف کرام کپڑے سے پونچھنے میں حرج نہ جانتے مگر اس کی عادت ڈالنا پسند فرماتے
کہ وہ باب ترفہ و تنعم سے ہے۔ سنن ابی داؤد میں حدیث میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے آخر میں ہے:

حضرت ابراہیم سے میں نے اس کا ذکر کیا تو انہوں
نے فرمایا، وہ حضرات رومال سے پونچھنے میں حرج
نہ جانتے تھے مگر اس کی عادت ڈالنا پسند
نہ فرماتے تھے، طبری کے الفاظ یہ ہیں: امام عیسیٰ
نے کہا: پھر میں نے حضرت ابراہیم سے اس کا
تذکرہ کیا تو انہوں نے فرمایا، وہ حضرات وضو
کے بعد رومال استعمال کرنے کو ناپسند فرماتے
تھے کہ کہیں عادت نہ پڑ جائے۔ (ت)

فذكرت ذلك لابراهيم فقال كانوا
لا يرون بالمنديل بأساً ولكن كانوا
يكرهون العادة و لفظ الطبري
قال الاعمش فذكرت ذلك لابراهيم
فقال انما كانوا يكرهون المنديل
بعد الوضوء مخافة العادة۔^{۵۳}

تپھر نفس حدیث میں دلیل جواز موجود کہ ہاتھ سے پانی صاف فرمایا اور صاف کرنے میں جیسا کپڑا

ولیا ہاتھ،

اسے امام نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ اور
شرح مسلم میں بعض علماء سے نقل کیا اور برقرار رکھا

ذکر الامام النووي في شرح المہذب
و اور سدا في شرح مسلم عن بعض العلماء

فت: تطفل^{۵۴} علی الامام القسطلانی و ابن التین -

۱ سنن ابی داؤد کتاب الطہارة باب فی الغسل من الجنابة آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۳
۲ المواہب اللدنیة المقصد التاسع النوع الاول الفصل السادس المکتب الاسلامی بیروت ۴/۵۴

لیکن ملا علی قاری نے مرقاة شرح مشکوٰۃ میں ہمارے بعض علما سے نقل کیا ہے کہ ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ارشاد مذکور "سرکار ہاتھوں کو جھاڑتے ہوئے چلے گئے" کا معنی یہ ہے کہ مردانگی والوں کے طور پر ہاتھوں کو ہلاتے ہوئے گئے۔ آگے لکھا، اور کہا گیا کہ معنی یہ ہے کہ آب مستعمل بدن سے دور کرنے کیلئے ہاتھوں کو جھاڑتے ہوئے گئے اور اس کلام میں ضرور دونوں میں نعت آئی ہے کیونکہ اس میں عبادت کا اثر اپنے بدن سے دور کرنا ہے باوجود کے کہ پانی جب تک بدن سے لگا ہوا ہے مستعمل نہیں کہلاتا۔ تو پہلا معنی اولیٰ ہے۔ پھر امام قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ: اس حدیث سے جو فوائد ملتے ہیں ان میں سے یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے پانی پونچھ کر جھاڑنا اولیٰ ہے اور بہتر اس کا ترک ہے کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: جب تم وضو کرو تم اپنے ہاتھ نہ جھاڑو۔ اور کسی نے جھاڑنے کا مطلب یہ بتایا ہے: "چلنے میں ہاتھوں کو حرکت

مقر اعلیہ لکن نقل العلامة علی القاری فی المرقاة شرح مشکوٰۃ عن بعض علمائنا ان معنی قولہا رضی اللہ تعالیٰ عنہا "فانطلق وهو ینفض ید یہ ای یحرکہما کما ہو عادیۃ من لہ رجولیۃ قال وقیل ینفضہما لامر الہ الماء المستعمل وهو منہی عنہ فی الوضوء والغسل لمانیہ من اماطۃ اثر العبادۃ، مع ان الماء مادام علی العضو لیس مینقضہ مستعملاً فالاولیٰ اولیٰ"۔ تم نقل عن القاضی الامام عیاض ان من فوائد الحدیث جو اثر النفض والاولیٰ ترکہ لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام "اذا توضا تم فلا تنفضوا یدیکم" و منہم من حمل النفض علی تحریک الیدین فی المشی

عہ اقول الاولیٰ ان یقول کتعبیر غیرہ کہا ہو عادیۃ الا قویاء ۱۲ منہ ف: مسئلہ وضو یا غسل میں پانی سے ہاتھ نہ جھٹکنا بہتر ہے مگر منع نہیں، اور اس بارے میں جو حدیث آئی کہ "وہ شیطان کا پنکھا ہے" ضعیف ہے۔

لہ مرقاة المفاتیح کتاب الطہارۃ باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۶ المکتبۃ الجیبیہ کوئٹہ ۱۴۰۴

دینا۔ اور یہ تاویل بعید ہے اھ۔ اس پر علامہ قاری لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں اگرچہ یہ تاویل بعید ہو مگر دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق دینے کے لئے اس معنی پر محمول کرنا ترک اولیٰ پر محمول کرنے سے بہتر ہے اھ۔

اقول اولاً آپ کو اعتراض ہے کہ یہ تاویل بعید ہے۔ اور واقعہ وہ ایسی ہی ہے۔ اور ہاتھ سے پانی اونچے کر جھاڑنے سے حماقت کے بارے میں کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں۔ امام نووی منہاج (شرح مسلم) میں حدیث مذکور کے تحت فرماتے ہیں: اس میں دلیل موجود ہے کہ وضو اور غسل کے بعد ہاتھ سے پانی جھاڑنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور اس بارے میں ہمارے علما کے مختلف اقوال ہیں۔ سب سے مشہور یہ ہے کہ مستحب اس کا ترک ہے اور اسے مکروہ نہ کہا جائے گا۔ دوسرا یہ کہ مکروہ ہے۔ تیسرا یہ کہ مباح ہے، کرنا نہ کرنا یکساں اور برابر ہے۔ یہی اظہر اور مختار ہے کیونکہ اباحت کے بارے میں یہ صحیح حدیث موجود ہے اور نہی کے بارے میں سرے سے کچھ ثابت ہی نہیں اھ۔ اور جو حدیث ذکر ہوئی

وہوتاویل بعید اھ ثم قال اعنى الفارى قلت وان كان التأويل بعيدا فالحمل عليه جمعا بين الحديثين اولى من الحمل على ترك الاولى اھ۔

اقول اولاً قد اعترفتم ببعد التأويل وهو كذلك ولم يثبت في النهي عن النفض حديث صحيح قال الامام النووي في المنهاج تحت الحديث المذكور "فيه دليل على ان نفض اليد بعد الوضوء والغسل لا باس به" وقد اختلف اصحابنا فيه على اوجه اشهرها ان المستحب تركه ولا يقال انه مكروه، والثاني انه مكروه، والثالث انه مباح يستوى فعله وتركه وهذا هو الاظهر المختار فقد جاء هذا الحديث الصحيح في الاباحة ولم يثبت في النهي شئ اصلاً اھ والحديث

ف: تفضل على العلامة القاسمی۔

۱۴۰/۲
۱۳۶۷ھ المکتبۃ الجبیبیہ کراچی
۱۳۶۷ھ شرح صحیح مسلم کتاب الحيض باب صفة غسل الجنابة تحت الحديث ۱۰، دار الفکر بیروت ۲/۶۸-۱۳۶۷

اسے ابو یعلیٰ نے اپنی مسند میں، اور ابن عدی نے کامل میں بطریق بختری بن عبید عن ابیہ، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا کہ سرکار نے فرمایا: اپنی آنکھوں کو بھی وضو کے وقت کچھ پانی پلاؤ، اور اپنے ہاتھوں کو نہ جھاڑو کیوں کہ اس طرح وہ شیطان کے پنکھے ہیں۔ اسی کے ہم معنی مسند الفردوس میں دیلمی نے روایت کی۔ اور ابن حبان نے بھی کتاب الضعفاء میں اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلیل میں اس کی تخریج کی۔ اور بختری ضعیف، متروک ہے جیسا کہ تقریب التہذیب میں ہے۔ علامہ مناوی نے جامع صغیر کی شرح کبیر فیض القدیر میں لکھا ہے کہ بختری کو ابو حاتم نے ضعیف کہا۔ اور دوسرے حضرات نے اسے ترک کر دیا۔ ابن عدی فرماتے ہیں کہ اس نے اپنے والد سے بیس حدیثیں روایت کی ہیں جن میں زیادہ تر منکر ہیں یہ بھی انہی میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عراقی نے فرمایا: اس کی سند ضعیف ہے اور ابن الصلاح کی طرح امام نووی نے فرمایا: ہمیں اس کی کوئی اصل نہ ملی۔

المذکور سواہ ابو یعلیٰ فی مسندہ و ابن عدی فی الكامل من طریق البختری بن عبید عن ابیہ عن ابی ہریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال اشربوا عینکم من الماء عند الوضوء ولا تنفضوا ایدیکم فانہا مراوح الشیطان، و نحوہ عند الدیلمی فی مسند الفردوس واخرجه ایضا ابن حبان فی الضعفاء و ابن ابی حاتم فی العلیل و البختری ضعیف متروک کما فی التقریب، و قال المناوی فی شرحہ الکبیر للجامع الصغیر المستوی بفیض القدیرات البختری ضعفہ ابو حاتم و ترکہ غیرہ، و قال ابن عدی روی عن ابیہ قدر عشرين حدیثا عامتها مناکیر هذا منہا ما و من ثم قال العراقی سندہ ضعیف و قال النووی کانت الصلاح لم نجد له اصلاحاً

ف: تضعیف البختری بن عبید۔

۳۲۶/۹	مؤسسۃ الرسالہ بیروت	۲۶۲۵۶	حدیث	ابن ہریرہ	ابن عدی	ابن عدی
۴۰/۱	دار اکتب العلمیۃ	۱۰۶۴	"	"	"	"
۱۲۲/۱	"	"	"	"	"	"
۶۶۸/۱	"	"	"	"	"	"

۱۰ تقریب التہذیب ترجمہ البختری بن عبید ۶۴۲

۱۱ فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث ۱۰۶۴

قلت وبعض اصحابنا وات
عدوا عدم النقص من اداب الموضوع
كما في الدر وغيره فلا غرو فان امثال
المحدث في امثال المقام تقوم بافاداة
الادبية امان ينتهض معارضها الحديث
صحيح فكلاد.

قلت ہمارے بعض علمائے پانی نہ جھانٹنے
کو اگرچہ آدابِ ضرور سے شمار کیا ہے جیسا کہ درمختار
وغیرہ میں ہے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیوں کہ
ایسی حدیث ایسی جگہ اتنی صلاحیت رکھتی ہے
کہ کسی چیز کے ایک ادب اور مستحب ہونے کا افادہ
کرتے۔ رہا یہ کہ کسی حدیث صحیح کے معارض ہو جائے
تو ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔

ثانیاً کسی چیز کا جواز بتانے کے لئے
حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ترکِ اولیٰ
بے شمار مقامات میں واقع ہے اور یہ عمل (ترکِ اولیٰ)
افادہ جواز کے لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم سے ہونا اولیٰ ہے اس لئے کہ سرکار
قوانین و احکام کی تبلیغ کا مصدر و منبع ہیں۔ اور
فصل کے ذریعہ بیان زیادہ قوی ہوتا ہے جیسا کہ
اس پر واقعہ حدیث میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ
عنها کی حدیث شاہد ہے۔

ثالثاً (کچھ اور طرق سے جو الفاظ حدیث
وارد ہیں وہ بالکل فیصلہ کن ہیں) امام مسلم و
امام نسائی کے یہاں مخرج حدیث حضرت اعمش سے
ایک طریق اور ہے وہ یوں ہے: عبد اللہ بن ادریس
عن الاعمش عن سالم بن عبد اللہ بن ادریس
عن ابن عباس عن ابن عباس عن
ابن عباس عن ابن عباس عن ابن عباس عن

وثانیاً ترك الاولیٰ لافاداة
الجواز واقع عنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم بحیث تجاوز حد الاحصاء
وذلك هو الاولیٰ منه صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم لكونه من مشارع
تبلیغ الشرائع والبیات بالفعل
اقوی كما شهد به حدیث ام سلمة
رضی اللہ تعالیٰ عنہا فی واقعة
المديبية - ۳
وثالثاً لفظ الحديث عند
مسلم والنسائی فی طریق اخری
عن مخرج الحديث الاعمش
اعنی بطریق عبد اللہ بن ادریس عن
الاعمش عن سالم بن عبد اللہ بن ادریس
عن ابن عباس عن ابن عباس عن ابن عباس عن

۱: تفضل أخر على القارى

۲: ترك الاولیٰ احيانا لبيان الجواز هو الاولیٰ من النبى صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

۳: تفضل ثالث على على القارى.

میمونہ۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اس طریق عبد اللہ
بن ادریس میں الفاظ حدیث یہ ہیں: نبی صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس رومال حاضر کیا گیا تو
اسے ہاتھ نہ لگایا اور پانی کو یوں کرنے لگے یعنی
جھاڑنے لگے اھ۔ اور بطریق عبد اللہ بن داؤد
عن الأعمش، سُنن ابی داؤد میں یہ الفاظ ہیں:
ام المؤمنین نے سرکار کو رومال پیش کیا تو نہ لیا اور
بدن مبارک سے پانی جھاڑنے لگے۔

یہ ایسے مُفسّر نصوص ہیں کہ اس تاویل
(جھاڑنا یعنی چلنے میں ہاتھ ہلانا) کی کوئی گنجائش
اور جگہ ہی نہیں رہ جاتی، اس تاویل کا اولے
ہونا تو بہت دُور کی بات ہے۔ اور مجھے
تو یہ تعجب ہے کہ امام قاضی عیاض نے اسے
صرف بعید کہنے پر اکتفا کیوں کی؟ اور اسی طرح
شیخ محقق پر بھی تعجب ہے کہ انہوں نے لمعات التنیقح
شرح مشکوٰۃ المصابیح میں یہ تاویل بعض شروح کے
حوالے سے نقل کی اور برقرار رکھی، اور اشعۃ اللمعات

تعالیٰ عنہم ان النبی صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم أتى بمنديل
فلم يمسسه وجعل يقول بالماء هكذا
يعنى ينفضه اھ ولفظ ابی داؤد
بطریق عبد اللہ بن داؤد
عن الأعمش فناولته المنديل
فلم يأخذہ وجعل ينفض
الماء عن جسده۔

فهذه نصوص مفسرة لاتدع
لتاويل ذلك البعض مساغا و
لامجالا فضلا عن ان يكون
هو الاولیٰ وانا تعجب من القاضی
لامام كيف يقصر على تبعية
وكذا الشيخ المحقق حيث نقل
هذا التاويل في لمعات التنقیح
شرح مشکوٰۃ المصابیح عن بعض
الشروح واقرة وقال في اشعة اللمعات

۱: تطفل علی الامام القاضی عیاض۔

۲: تطفل علی الشیخ المحقق عبد الحق الدہلوی۔

۳: تطفل اخر علیہ۔

۱ صحیح مسلم کتاب الحيض باب صفة غسل الجنابة
۲ سنن ابی داؤد کتاب الطهارة باب فی الغسل من الجنابة آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۳ و ۳۲
۳ لمعات التنیقح باب الغسل تحت الحدیث ۳۳۶ مکتبۃ المعارف النعمانیہ لاہور ۲/۱۰۹

میں فرمایا، یہ معنی اس مقام سے بعید ہے اور۔
یہ کیوں نہیں فرماتے کہ باطل ہے اس کی کوئی گنجائش
ہی نہیں — یہ بحث تمام ہوئی۔

اب یہ ہے کہ بعض حضرات اس کے قائل
ہیں کہ وضو کے بعد رومال استعمال کرنا مکروہ
ہے، غسل کے بعد نہیں۔ حلیہ میں ہے کہ یہ
قول حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے
مروی ہے اھ۔ قلت اسے عبد الرزاق نے
اپنی مصنف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ
عنہما سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے وضو
کے بعد رومال سے پانی پونچھنے کو ناپسند کیا
اور غسل جنابت کی صورت میں مکروہ نہ رکھا اھ
امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس کی یہ توجیہ
فرمانے کی کوشش کی ہے کہ وضو میں ان کی کراہت
کی وجہ وہ حدیث ہے جو ہم نے امام زہری سے
نقل کی (کہ یہ پانی روز قیامت وزن ہوگا) اور
غسل کے بارے میں یہ منقول نہیں کہ اس کا
پانی بھی وزن کیا جائے گا اھ۔

اقول ہم بتا چکے کہ اس پانی کے وزن

میں معنی بعید سے از مقام اھ۔
لم لا یقولون باطل ما له من مساع۔
هذا۔

ثم ان من الناس
من یقول بکراهة المندیل بعد الوضوء
دون الغسل، قال فی الحلیة
مرروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما اھ
قلت مروا عبد الرزاق فی
مصنفه عن ابن عباس رضی اللہ
تعالیٰ عنہما انه کراه ان یمسح
بالمندیل من الوضوء ولم
یدرہه اذا اغتسل من الجنابة اھ
وحاول الامام ابن امیر الحاج فی
الحلیة توجیہہ بان کراهتہ فی
الوضوء لما ذکرنا عن الزہری
قال ولم یقل فی الغسل انه
یوزن رضی اللہ عنہما اھ۔

اقول ^{۵۹}تقاعد کونہ یوزن

ف: تطفل علی الحلیة۔

۱ اشعة اللمعات کتاب الطہارة باب الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ ۲۳۲/۱

۲ حلیة المحلی شرح فیتة المصلی

۳ المصنف لعبد الرزاق کتاب الطہارة باب بالمندیل حدیث ۷۹، المکتبۃ الاسلامیہ بیروت ۱۸۲/۱

۴ حلیة المحلی شرح فیتة المصلی

کے جانے کی فضیلت اسے پونچھنے میں کراہت لانے سے قاصر ہے۔ اور اگر اسے مان ہی لیں تو (وہی حکم غسل میں بھی ہونا چاہئے اگرچہ خاص لفظ غسل کے ساتھ حدیث وارد نہیں ہے کیوں کہ ۱۲م) وضو میں منقول ہونا قیاس جلی، بلکہ دلالت النص کی رُو سے غسل میں بھی منقول ہونا ہے اس لئے کہ وضو کی طرح غسل بھی ایک نیکی ہے تو اگر وضو کا پانی تو لا جائے گا تو غسل کا پانی بھی ایسا ہی ہوگا بلکہ وہ بدرجہ اولیٰ ہوگا اس لئے کہ وہ طہارت کبریٰ ہے اور اس کا پانی زیادہ وافر بھی ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس کی وجہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہی ہے کہ جہرامتہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے غسل کے اندر اس سے ممانعت میں حرج دیکھا جیسا کہ پہلے ہم بیان کر آئے ہیں۔

بالحکمہ تحقیق مسئلہ وہی ہے کہ کراہت اصلاً نہیں، ہاں حاجت نہ ہو تو عادت نہ ڈالے اور پونچھے بھی تو حتیٰ الوسع نم باقی رکھنا افضل ہے۔ فتاویٰ امام قاضی خان میں ہے،
 لا یاسئ للمتوضئ والمغتسل ان یتمسح بالمنديل روى عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يفعل ذلك ومنهم من كره ذلك، ومنهم من كره للمتوضئ دون وضوء غسل کرنے والے کے لئے رومال سے بدن پونچھنے میں حرج نہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ وہ ایسا کرتے تھے۔ بعض نے اسے مکروہ کہا ہے، اور بعض نے وضو کرنے والے کے لئے مکروہ کہا ہے غسل والے

ایراش کراہة المسح قد قد منا و
 ان سلم فالنقل فی الوضوء نقل
 فی الغسل بالقیاس الجلی، بل
 بدلالة النص فان الغسل حسنة
 كالوضوء فان كانت یوزن ماء
 الوضوء فكذا ماؤة بل هو
 اولی لانها طهارة کبری و
 ماؤة اکثر و اوفی، وانما
 الامر عندی واللہ تعالی
 اعلم ان حبر الامة رضی
 اللہ تعالیٰ عنہ رأى فی
 منعه فی الغسل حرجا
 کما اسلفنا۔

۱: تطفل أخر علیہا۔

۲: غسل کا پانی بھی نیکیوں کے پتے میں رکھا جانا ظاہر ہے۔

کے لئے نہیں اور صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا مگر چاہئے
کہ اس میں مبالغہ نہ کرے اور پانی بالکل خشک
نہ کر دے اعضا پر کچھ اثر باقی رہنے دے۔ (ت)

المغتسل والصحيح ما قلناه الا انه
ينبغي ان لا يبالغ ولا يستقصى فيبقى اثر
الوضوء على اعضائه^١

علیہ میں ہے :

اسی طرح خوانہ الاکمل وغیرہ میں پانی سُکھانے کا
ذکر ”لاباس“ (حرج نہیں) کے لفظ کے ساتھ
آیا ہے اور ان ہی الفاظ کے ساتھ خلاصہ میں
اسے اصل (مبسوط) کے حوالہ سے بیان کیا ہے (ت)
یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو درمختار میں واقع ہوا کہ وضو کے بعد رومال سے اعضا پونچھنا مستحب ہے،
اس کے الفاظ یہ ہیں : آداب وضو میں یہ بھی
ہے کہ رومال سے پانی پونچھ لے اور ہاتھ سے
نہ جھاڑے اھ۔ (ت)

وكذا وقع ذكر التنشيف بلفظ لا باس
في خزنة الاكمل وغيرها وعزاه
في الخلاصة الى الاصل بهذا
اللفظ ايضا^٢۔

یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو درمختار میں واقع ہوا کہ وضو کے بعد رومال سے اعضا پونچھنا مستحب ہے،
اس کے الفاظ یہ ہیں : آداب وضو میں یہ بھی
ہے کہ رومال سے پانی پونچھ لے اور ہاتھ سے
نہ جھاڑے اھ۔ (ت)

اور نینہ میں واقع ہوا کہ غسل کے بعد مستحب ہے حیث قال والمستحب ان يمسح بمنديل بعد
الغسل^٣ اھ (اس کے الفاظ یہ ہیں : مستحب ہے کہ غسل کے بعد کسی رومال سے بدن پونچھ لے اھ)
دونوں سہو قلم ہیں ،

مجھے اس بارے میں علماء مذہب میں سے
کوئی بھی ان دونوں حضرات کا پیش رو معلوم
نہیں اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے کہ
مکروہ ہے یا نہیں، مستحب کہاں سے ہوگا (ت)

لا اعلم لهما سلفا في ذلك في المذهب
فات الخلاف كما علمت في
الكراهة فضلا عن الاستحباب۔

ف : تشبیہ علی ما فی النیة والدار المختار۔

۸۹/۱	دار اِحیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارۃ	رد المحتار بحوالہ النجاشی
"	"	"	" الحلیۃ
۲۴/۱	مطبع مجتہبائی دہلی	"	رد المحتار
ص ۴۰	مکتبہ قادریہ لاہور	فرائض الغسل و سننہا	نیۃ لمصلی کتاب الطہارۃ

ولهذا رد المحتار میں قولِ دُر پر فرمایا :

ذکره صاحب المنية في الغسل و
قال في الحلية، لم أر من ذكره غيره
و انما وقع الخلاف في الكراهة الفاشار
الحات نقله الى الوضوء
تفرد على تفرد.

اسے صاحبِ منیہ نے غسل کے بیان میں ذکر کیا اور
حلیہ میں اس پر لکھا کہ صاحبِ منیہ کے سوا کسی اور
کے یہاں میں نے اس کا ذکر نہ دیکھا بلکہ یہاں تو
کراہت میں اختلاف ہے الخ۔ اس سے علامہ شامی
نے اشارہ کیا کہ اس استنجاب کو غسل سے نکال کر
وضو میں لانا صاحبِ درمختار کا تفرد پر تفرد ہے (ت)

یاں علامہ طحاوی نے قولِ دُر کو بعد استنجاب استنجار و مال سے پونچھنے پر حمل کیا اور وہ محمل حسن ہے

متعد دکتب میں اس کا استنجاب مصرح ہے،
قال ط قوله و التمسح ای مسح موضع
الاستنجاء بخرقه كذا في فتح القدير

سید طحاوی نے کہا: قوله و التمسح یعنی مقام استنجار
کو کسی کپڑے سے پونچھ لینا، ایسا ہی فتح القدير
میں ہے (ت)

www.alahazratnetwork.org

منیہ کے آداب الوضو میں ہے:

وان يمسح موضع الاستنجاء بالخرقة
بعد الغسل قبل ان يقوم فان لم يكن
معه خرقة يجففه بيده.

مقام استنجاب کو دھونے کے بعد کھڑے ہونے سے
پہلے کپڑے سے پونچھ لے۔ اور پاس میں کوئی
کپڑا نہ ہو تو ہاتھ سے خشک کر لے۔ (ت)

حلیہ میں ہے:

يعني اليسرى مرة بعد اخرى حتى
لا يبقى الببل على ذلك المحل ومنهم

یعنی بائیں ہاتھ سے بار بار پونچھ لے کہ اس جگہ
تڑی نہ رہ جائے۔ اور بعض نے استنفاً (صفائی)

ف: مسئلہ پانی سے استنجے کے بعد کپڑے سے خوب صاف کر لینا مستحب ہے کپڑا نہ ہو تو بار بار
بائیں ہاتھ سے یہاں تک کہ خشک ہو جائے۔

۱۔ رد المحتار کتاب الطهارة مطلب في التمسح بمندیل دار احیاء التراث العربی بیروت ۸۹/۱
۲۔ حاشیة الطحاوی علی الدر المختار کتاب الطهارة المكتبة العربية کوسٹہ ۶۶/۱
۳۔ نية المصلي کتاب الطهارة باب مستجمبات الوضوء مكتبة قادریہ لاہور ص ۲۴

من فسر الاستنقاء بهذا

۳۳۱ کی یہی تفسیر کی ہے۔ (ت)

غنیہ میں ہے،

لیزول اثر الماء المستعمل بالکلیۃ الخ
ثم قال ط وفي الهندیة ولایمسح
سائر اعضائه بالخرقة التي یمسح بها
موضع الاستنجاء فلا ینافی انه
یمسح بغيرها اه ونحوه فی رد المحتار
اقول نعم وکرامة وکن
لا یقتضی ایضا استنجاب مسح غیره
بغيرها کما لا یخفی فلا یفید
کلام الشارح رحمه الله
تعالیٰ۔

تاکہ ماء مستعمل کا اثر بالکل ختم ہو جائے الخ —
آگے سیر طحاوی نے فرمایا، اور ہندیہ میں ہے
کہ جس کپڑے سے مقام استنجا کو پونچھے اس سے
دیگر اعضاے بدن کو نہ پونچھے تو یہ دوسرے کپڑے
سے پونچھ لینے کے منافی نہیں اہ۔ اور اسی
کے ہم معنی رد المحتار میں بھی ہے، اقول ہاں
منافی نہیں اور دیگر اعضا کی عزت کا لحاظ بھی ہے
لیکن اس کا تقاضا یہ بھی نہیں کہ باقی بدن کو
دوسرے کپڑے سے پونچھ لینا مستحب ہے جیسا
کہ واضح ہے۔ تو یہ کلام شارح رحمہ اللہ تعالیٰ
کے لئے مفید بھی نہیں۔ (ت)

تشبیہ : علماء میں مشہور ہے کہ اپنے دامن اپنچل سے بدن نہ پونچھنا چاہئے اور اسے بعض سلف
سے نقل کرتے ہیں اور رد المحتار میں فرمایا، دامن سے ہاتھ منہ پونچھنا مجہول پیدا کرتا ہے۔ لمعات
باب الغسل میں ہے،

الاولیٰ ان لا ینشف بذیلہ وطرف اولیٰ یہ ہے کہ اپنے دامن یا لباس کے کنارے

۱۔ مسئلہ جس کپڑے سے استنجا کا پانی خشک کرے اس سے باقی اعضا کو نہ پونچھے۔

۲۔ معرفۃ علی العلامتین ط و ش۔

۳۔ مسئلہ اپنے دامن یا اپنچل سے بدن پونچھنا شرعاً منع نہیں مگر دامن سے ہاتھ منہ پونچھنے
سے اہل تجربہ منع فرماتے ہیں کہ اس سے مجہول پیدا ہوتی ہے۔

۱۱ حلیۃ المحلی شرح فیۃ المصلیٰ

۱۲ غنیۃ المستمل کتاب الطہارۃ آداب الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۱

۱۳ ساشیۃ الطحاوی عنی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۴۶/۱

ثوبہ و نحوہما و حک ذلک عن بعض السلف^۱ یا اور کسی حصے سے خشک نہ کرے اور یہ بعض سلف سے بطور حکایت منقول ہے۔ (ت)

ارشاد الساری باب المضمضہ والاستنشاق فی الجنابة میں ہے :

قال فی الذخائر واذ اتشف فلا ولی ان لا یكون بذیلہ و طرف ثوبہ و نحوہما۔^۲ ذخائر میں ہے، اور جب خشک کرے تو اولیٰ یہ ہے کہ دامن، لباس کے کنارے، اور ان کے مثل سے نہ پونچھے۔ (ت)

رد المحتار میں قبیل تمیم ہے،

نراد بعضهم مما یورث النسیان اشیاء منها مسح وجہہ او یدید بذیلہ و لسیدی عبد الغنی فیہا رسالۃ^۳ بعض نے نسیان پیدا کرنے والی چیزوں میں مزید چند باتیں ذکر کی ہیں، ان ہی میں اپنے چہرے یا ہاتھوں کو دامن سے پونچھنا بھی ہے۔ اور سیدی عبد الغنی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ان اشیاء کے بارے میں ایک رسالہ بھی ہے۔ (ت)

اقول^۴ یہ اہل تجربہ کی ارشاد ہی باتیں ہیں کوئی شرعی حاکم نہیں، جامع ترمذی و سنن ابن ماجہ کی حدیثیں گزریں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے گوشہ جامتہ مبارک سے چہرہ اقدس کا پانی صاف فرمایا،

و ذکر فی اشعة اللغات فی حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ انه یحتمل ان یراد بالثوب المحرقة والمنديل۔^۵ اشعة اللغات میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے تحت ذکر ہے کہ ہو سکتا ہے جامہ سے کپڑے کا کوئی ٹکڑا اور رومال مراد ہو۔ اقول ایک تو یہ خلاف ظاہر ہے دوسرے

ف: تطفیل علی الشیخ المحقق۔

۱ اشعة اللغات التقیح کتاب الطہارة باب الغسل مکتبۃ المعارف العلمیۃ لاہور ۱۰۹/۲
۲ ارشاد الساری شرح صحیح البخاری کتاب الطہارة باب المضمضہ الخ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۳۹۸
۳ رد المحتار کتاب الطہارة فصل فی البسر دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۵۰
۴ اشعة اللغات " باب سنن الوضوء الفصل الثانی مکتبۃ نوریہ رضویہ کھم ۱/۲۲۴

الظاهر لا يخله حديث سلمان مرضى الله
تعالى عنه -
حضرت سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں
اس کا احتمال نہیں۔ (ت)

ہاں ان کا ضعف اور علماء میں اس کی شہرت اسے متقاضی کہ اس سے احتراز اولیٰ ہے،

بلکہ امام عینی کی شرح ہدایہ بنیاد میں امام اجل فخر الاسلام
کی شرح جامع صغیر سے نقل ہے کہ وضو کا پانی
پونچھنے کے لئے یہ جو کپڑے کا ٹکڑا وضع ہوا ہے
نویجاد بدعت ہے جس کا مکروہ ہونا ضروری ہے
اس لئے کہ اس سے پہلے یہ نہ رسول اللہ صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا نہ صحابہ و تابعین
میں سے کسی کے دور میں تھا۔ وہ حضرات بس
اپنی چادروں کے کناروں سے پونچھ لیا کرتے تھے۔
یہ اس مقصود میں نص ہے۔ پھر حضرت موصوف
قدس سرف نے جو کراہت ذکر فرمائی ہے اس کا
موقع اس صورت میں ہے جب عمدہ قسم کے کپڑوں
سے پونچھا جائے جیسے متکبرین نے عادت بنا رکھی
ہے۔ امام عینی نے ارشاد مذکور نقل فرمانے کے
بعد لکھا ہے کہ فقیہ ابواللیث نے شرح جامع صغیر
میں فرمایا ہے کہ فقیہ ابوجعفر فرماتے تھے، یہ
مکروہ اسی صورت میں ہے جب وہ نفیس قسم کا ہو
کیوں کہ اسی میں فخر و تکبر ہوتا ہے۔ اگر وہ کپڑا
عمدہ قسم کا نہ ہو تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس
میں کوئی تکبر نہیں ہوتا۔ اور مصنف (صاحب ایہ)
کی عبارت "هو الصحيح" کا معنی یہ ہے کہ

بل فی البناية شرح الهداية للامام
العيني عن شرح الجامع الصغير
للإمام الأجل فخر الإسلام ابن الخرقه
التي يمسح بها الوضوء محدثة بدعة
يجب ان تذكر لانها لم تكن في
عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم ولا احد من الصحابة والتابعين
قبل ذلك وانما كان يتمسحون باطراف
اسرديتهم اهـ. فهذا نص في المقصود
ثم ما ذكر قدس سره من الكراهة فمحلها
اذا كان بثياب فاخرة كما تعود
المتجبرون ، قال الامام العيني
بعد نقله وقال الفقيه ابوالليث
في شرح الجامع الصغير كات
الفقيه ابوجعفر يقول انها يكره
ذلك اذا كانت شديدا نفيسا لان
في ذلك فخر وتكبرا واما اذا
لم تكن الخرقه نفيسة فلا بأس به لانه
لا يكون فيه كبر وقول المصنف (اي صاحب
الهداية) هو الصحيح اي هذا

یہی قول (جو فقہ ابو اللیث اور فقہ ابو جعفر کے حوالے سے مذکور ہے) صحیح ہے۔ اور ایسا ہی جامع قاضی خان اور محبوبی میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اب اہل اسلام عامۃً بلاد میں وضو کا پانی پونچھنے کے لئے رومال کا استعمال کر رہے ہیں۔ کیوں نہ ہو جب کہ ترمذی نے اپنی جامع میں روایت کی ہے الخ۔ یہاں ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ذکر کی ہے جو پہلے گزر چکی (کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک رومال رکھتے کہ وضو کے بعد اس سے اعضاے منور صاف فرماتے)۔

قلت رہا وہ جو قنیتہ میں آیا ہے کہ اپنے کپڑے اور عمامے سے پونچھنا ناجائز ہے، تو یہ کھانے کے بعد ہاتھ پونچھنے سے متعلق ہے، اس لئے کہ اس میں پہلے امام علاء الدین سفدی کے لئے عس کار مزدے کر ذکر کیا ہے کہ کاغذ سے ہاتھ پونچھنا جائز ہے۔ پھر محیط کے لئے ط کار مزدے کر ذکر کیا ہے کہ ولیمہ کے اندر انگلیاں پونچھنے کے لئے کاغذ کا استعمال مکروہ ہے اور

القول (المذکور عن الفقیہین ابی الیث و ابی جعفر) هو الصحیح و کذا قال فی جامع قاضی خان و المحبوی و ذلك لان المسلمین قد استعملوا فی عامة البلدان منادیل فی الوضوء کیف و قد روی الترمذی فی جامعہ الخ ذکرہ ہنا حدیث ام المؤمنین المقدم رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

قلت اما ما وقع فی القنیة

من عدم جواز المسح بئیاہ و العمامة ففی مسح الید بعد الاکل فانہ سزا و لاعس للامام علاء الدین السغدی و ذکرانہ یجوز مسح الید علی الکاغذ، ثم ذکر سزا ط للمحیط یکرہ استعمال الکاغذ فی ولیمة لی مسح بہا الاصابع، و لایجوز مسح

۱۔ مسئلہ کھانے کے بعد کاغذ سے ہاتھ پونچھنا نہ چاہئے۔

۲۔ کھانے کے بعد اپنے عمامہ وغیرہ لباس سے ہاتھ پونچھنا منع ہے مصنف کے نزدیک یہ ممانعت اس وقت ہے کہ ابھی ہاتھ نہ دھوئے ہوں یا دھونے کے بعد بھی چکنائی یا بوباقی ہو جس سے کپڑا خراب ہو۔

لہ البنیة فی شرح الہدایة کتاب الکرہیة باب اللبس الملکبة الامدادیة مکة المکرمة ۴/۲۲۱

اپنے کپڑے یا دستار سے ہاتھ پونچھنا ناجائز ہے پھر اپنے استاد بدیع سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا، تو اس بنیاد پر اس رومال سے بھی جائز نہ ہوگا جو دسترخوان کے پاس ہاتھ پونچھنے ہی کیلئے رکھا جاتا ہے۔ پھر اسے یوں رد کر دیا ہے کہ میں کہتا ہوں؛ لیکن علاء الدین سفدی نے اس کے بیان میں جو علت پیش کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ رومال سے پونچھنا جائز ہو کیونکہ انھوں نے کہا ہے، اس لئے کہ کپڑا اس کام کے لئے تیار نہ کیا گیا اور رومال اسی کے لئے بنا جاتا ہے اھ۔

تو یہ سارا کلام کھانے کے بعد پونچھنے سے متعلق ہے **اقول** سننے کے کپڑوں اور عمامہ سے ناجائز اسی لئے ہے کہ پونچھنے سے وہ خراب ہو جائیں گے اور مال کو خراب کرنا جائز نہیں۔ اور اس سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ عدم جواز اس صورت میں ہے جب کھانے میں چکنائی یا ایسی بو ہو جو کپڑے میں ناپسند ہوتی ہے اگرچہ کھانے میں پسندیدہ ہو ورنہ بظاہر اس سے کوئی مانع نہیں تو اس بارے میں مراجعت اور تنقیح کر لی جائے۔ اور خدائے پاک برتر ہی خوب جانتا ہے۔ اور چاہئے کہ ہم اس روشن تحریر کا نام یہ رکھیں؛ تنویر القندیل فی اوصاف القندیل (۱۲۲۴ھ) (رومال کے اوصاف میں قندیل کی تنویر۔ ت) اور تمام ستائش خدا کیلئے جو سارے جہانوں کا رب ہے۔

البد علی ثیابہ ولا بد ستارہ ، ثم نقل عن استاذہ البدیع انه قال فعلى هذا لا يجوز على المنديل الذي يوضع عند الخوان لمسح الايدي به ، ثم رده بقوله قلت لكن تعليل عس في بيانه يقتضى جوازہ بالمندیل فانه قال لان الثوب مانسج لهذا والمنديل ينسج لهذا اھ فهذا كله في المسح بعد الاكل **اقول** و انما لم يجب بثياب اللبس والعمامة لانه يقسدها و افساد المال لا يجوز و يتحصل من هذا ان محله ما اذا مسح قبل الغسل وكذا بعدة ان كانت فيه دسم او رائحة تکره من الثوب وان احبت في الطعام والافلامانع فيما يظهر فيليراجع وليحرس والله سبحانه وتعالى اعلم ولنسم هذا التحرير المنير تنویر القندیل فی اوصاف القندیل (۱۳۲۴ھ) والحمد لله رب العلمین۔ [رسالہ تنویر القندیل فی اوصاف القندیل ختم ہوا]

مسئلہ مرسلہ شیخ شوکت علی صاحب ۱۲ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ
کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس صورت میں کہ شرع محمدی فصل
بست و ہشتم در بیان مکروہات و ضومیں ہے، ۵

تیسرے تانبے کے برتن سے اگر
ہے وضو ناقص کرے گا جو بشر
پرینہ 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؟ بیٹنوا توجروا (بیان کرو احبر
دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

تانبے کے برتن سے وضو کرنا، اس میں کھانا پینا، سب بلا کر اہت جائز ہے وضو میں کچھ نقصان
نہیں آتا۔ ہاں قلعی کے بعد چاہئے، بے قلعی برتن میں کھانا پینا مکروہ ہے کہ جسمانی ضرر کا باعث ہے۔
اور مٹی کا برتن تانبے سے افضل ہے۔ علمائے وضو کے آداب و مستحبات 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 آداب الوضوء (کوٹ
انیتہ من خوف)۔
(ان ہی میں سے) یعنی آداب وضو میں سے (یہ
ہے کہ وضو کا برتن پکی مٹی کا ہو)۔ (ت)

اسی میں اختیار شرح مختار سے ہے:

کھانے پینے کے برتن مٹی کے ہونا افضل ہے
کہ اس میں نہ اسراف ہے نہ اترا نا، اور حدیث
میں ہے: جو اپنے گھر کے برتن مٹی کے رکھے فرشتے
اُس کی زیارت کریں۔ اور تانبے اور رانگ کے
بھی جائز ہیں ۱۲۔

اتخاذها (ای اوافی الاکل والشرب)
من الخرف افضل اذلا سرف فیہ و
لامخیلة و فی الحدیث من اتخذ اوافی
بیتہ خرفا نارته المثلثة ویجوز اتخاذها
من نحاس او مرصاص
اُسی میں ہے:

۸۴/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارۃ	ردالمختار
۲۱۸/۵	" " " " "	کتاب المحظور والاباحۃ	" "

بغير قلعی کئے ہوئے تانبے کے برتن میں کھانا مکروہ
 ہے کیونکہ اس کا زنگ کھانے میں مل کر ضرر عظیم
 پیدا کرتا ہے اور قلعی ہو جانے کے بعد ایسا نہیں اہ
 ملاحظاً۔ (ت) واللہ تعالیٰ اعلم۔

یکوہ الاکل فی النحاس بالغير المطلق
 بالرصاص لانه یدخل الصداۃ فی
 الطعام فیورث ضرراً عظیماً واما بعدہ
 فلا اھو ملاحظاً۔ واللہ تعالیٰ اعلم

۲۴ ربیع الاول ۱۳۱۹ھ

مسئلہ

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ اگر درمیان وضو کرنے کے ریح خارج ہو جائے یعنی
 دو عضو یا تین عضو دھولے ہیں اور ایک یا دو باقی ہیں تو اس شخص کو از سر نو وضو کرنا چاہئے یا جو
 عضو باقی رہا ہے صرف اسی کو دھولینا کافی ہے؟ یتنوا تو جروا۔

الجواب

از سر نو وضو کرے اُتنے اعضا کا غسل باطل ہو گیا۔ مسئلہ بدیہیہ ہے کہ ناقضِ کامل ناقضِ ناقص
 بدرجہ اولیٰ ہے معذرتاً جو تہ کی بھی تصریح ہے۔ درمختار میں ہے:

(شروط صححتها) ای الطہارۃ (صدور
 الطہر من اہلہ فی محلہ مع فقد مانعہ
 ردالمختار میں ہے:

قولہ مع فقد مانعہ بان لا یحصل
 ناقض فی خلال الطہارۃ لغير
 معذور بہ یتہ
 عبارتِ شرح "کوئی مانع طہارت نہ ہو"۔ اس
 طرح کہ درمیان طہارت کوئی ناقض نہ پیدا ہو،
 یہ اس کے لئے ہے جو اسی ناقض کے عذر میں
 مبتلا نہ ہو۔ (ت)

نیز درمختار میں ہے: ۵

ف: مسئلہ وضو کرتے میں ناقض وضو واقع ہو تو سرے سے وضو کرے۔

۲۱۰/۵	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب المحظور والاباحۃ	۱ ردالمختار
۱۷/۱	مطبع مجتہبی دہلی	کتاب الطہارۃ	۲ الدر المختار
۶۰/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	۔	۳ ردالمختار

وشرطُ لتصحیح الوضوء: زوال ما
 یبعد ایصال المیاء من أدران
 کشمچ ورمص ثم لم یتخلل الی
 وضوء مناف یا عظیم ذوی الشان
 وضرورت کرنے کے لئے شرط ہے ایسی آلودگی
 کا دور ہونا، جس کی وجہ سے پانی عضو تک پہنچ سکے
 جیسے موم اور آنکھ کا کچر۔ پھر یہ کہ وضو کے درمیان
 کوئی منافی نہ پایا جائے اے اہل شان میں بلعظمت (ت)
 حاشیہ علامہ سید احمد مصری طحاوی پھر ردالمحتار میں ہے:

قوله مناف کخر وجریمہ ودمہ اہ زاد الشامی
 ای لغیر المعذور بذلک آھ۔
 قولہ "کوئی منافی" جیسے ریح یا خون نکلنا اھ
 علامہ شامی نے اضافہ کیا یعنی اس کے لئے جو
 اس میں معذور نہ ہو اھ۔ (ت)

ف
 جواہر الفتاویٰ امام اجل صدر شہید رکن الدین ابو بکر محمد بن ابی المفاخر بن عبدالرشید کرمانی
 کتاب الطہارۃ باب ثالث فتاویٰ امام شیخ الاسلام عطار بن حمزہ سفدی میں ہے:
 من جل ضرب الید علی الارض للتیمم
 ورفعہا قبل ان یمسح بہا وجہہ
 وذر اعیہ احدث بریح اوصیوت
 قال بعضہم یجوز التیمم بمنزلۃ
 من ملأ کفیہ ماء الوضوء فاحداث
 ثم استعملہ فی بعض الوضوء فانہ
 کسی نے تیمم کے لئے زمین پر ہاتھ مار کر اٹھایا اور
 چہرے یا کلائیوں پر ہاتھ پھیرنے سے پہلے بلا آواز
 یا آواز کے ساتھ ریح نکلنے سے اس کو حدث ہوا
 تو بعض نے کہا اس ضرب سے تیمم جائز ہے جیسے
 کسی نے وضو کا پانی ہتھیلیوں میں لیا کہ اسے سدھ
 ہو گیا پھر اس پانی کو وضو میں استعمال کر لیا تو

۱: مسئلہ تیمم کے لئے ضرب کی اور ابھی منہ یا ہاتھ پر نہ ملنے پایا تھا کہ حدث واقع ہوا
 تو از سر نو ضرب کرے۔

۲: مسئلہ پانی چلو میں لیا اور ابھی استعمال نہ کیا تھا کہ حدث واقع ہوا، بعض کے نزدیک
 اس پانی کو وضو میں استعمال کر سکتا ہے، اور مصنف کی تحقیق کہ یہ خلاف صحیح ہے وہ چلو وضو میں
 کام نہیں دے سکتا۔

۱۴/۱	مطبع مجتہدی دہلی	کتاب الطہارۃ	رد المحتار
۵۷/۱	المکتبۃ العربیہ کوئٹہ	کتاب الطہارۃ	حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار
۶۰/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارۃ	رد المحتار

یہ جائز ہے — اور سیدنا امام ناصر الدین نے فرمایا کہ ناجائز ہے — اسی کو سمرقند کے امام شجاع الدین نے اختیار کیا اس لئے کہ ضرب بھی تیمم کا ایک حصہ ہے۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، ”تیمم دو ضرب ہے“ تو صورت یہ ہونی کہ کچھ تیمم اس نے کر لیا پھر اسے حدت ہوا تو یہ ناقض ہوگا جیسے اگر کل تیمم ہو چکا ہوتا تو جاتا رہتا۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے وضو کے درمیان کوئی ناقض پایا گیا تو جتنا وضو ہو چکا ہے وہ جاتا رہے گا جیسے وضو مکمل ہونے کے بعد وہ ناقض پائے جانے کی صورت میں پورا وضو جاتا رہتا۔ امام ظہیر الدین مرغینانی نے فرمایا: جو سیدنا امام ناصر نے اختیار کیا وہ عمدہ ہے اور ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں اھ۔

اقول وباللہ التوفیق۔ ان بعض نے اپنے قول کی شہادت میں، وضو کے لئے ہتھیلیوں میں پانی لینے کا جو مسئلہ ذکر کیا ہے وہ دو غیر ماخوذ روایتوں میں سے ایک کی بنیاد پر چلنے والا ہے — پہلی روایت: امام ابو یوسف کا یہ قول کہ مستعمل ہونے کے لئے بہانا اور نیت شرط ہے اور مذکورہ صورت میں دونوں

یجوز وقال السيد الامام ناصر الدين لايجوز وهو اختيار الامام الشجاع بسمرقند لان الضربة من التيمم قال صلى الله تعالى عليه وسلم التيمم ضربتان فقد اتى ببعض التيمم ثم احدث فينقض كما اذا حصل الكل وهذه بمنزلة الوضوء اذا حصل في خلاله نقض ما وجد كما ينتقض بعد تمامه اذا حصل، قال الامام ظهير الدين المرغيناني ما اختاره السيد الامام حسن و به ناخذ اھ۔

اقول وباللہ التوفیق ما ذکر ذلك البعض في الاستشهاد له من مسألة من ملأ كفه وضوء الخ انما يتمشى على احدى روایتين غير ماخوذتين؛ الاولى قول الامام الثاني ان شرط الاستعمال الصب و النية وقد فقدت في الصورة المذكورة

ف: تطفل على جواهر الفتاوى۔

منفقود ہیں۔ دوسری روایت جو مشائخ بلخ نے اختیار فرمائی کہ پانی مستعمل ہونے کے لئے اس کے جدا ہونے کے بعد بدن یا کپڑے، یا زمین، یا ان کے علاوہ کسی جگہ ٹھہرنا شرط ہے۔ اور معلوم ہے کہ ہتھیلی کا پانی جب کسی عضو میں استعمال کیا تو ہتھیلی سے جدا کی اگرچہ ہوگی لیکن ابھی وہ ٹھہرا نہیں تو مستعمل نہ ہوگا۔ لیکن صحیح معتد قول یہ ہے کہ حدث والے بدن سے پانی کا محض مس ہو جانا اور اس سے جدا ہو جانا مستعمل ہونے کے لئے کافی ہے اگرچہ حدث کے عمل سے وہاں نہ بہانا ہو، نہ نیت، نہ بعد انفصال کسی جگہ استقرار۔ اس قول معتد کی بنیاد پر اس میں کوئی شک نہیں کہ پانی، ہتھیلی سے جدا ہو کر مستعمل ہو جائے گا پھر کسی عضو میں استعمال درست نہ ہوگا۔ یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔ اور وہ بہت واضح ہے۔ اور اسی سے اس قول پر رد مکمل ہو جاتا ہے۔ اور خداے برتر ہی خوب جانتا ہے۔ (ت)

(انگلا صفحہ ملاحظہ ہو)

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 فلا انفصال من الكف وان حصل لكن لم يستقر بعد فلا يكون مستعملا اما على القول الصحيح المعتمدات مجرد مس الماء بدنا عليه حدث و انفصاله عنه كاف لحكم الاستعمال وان لم يكن هناك صب من المحدث ولا نية و لم 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 و به تم الرد على ذلك القول، والله تعالى اعلم۔

فہاں مسئلہ صحیح یہ ہے کہ جس بدن پر حدث ہو پانی کا اُسے چھو کر اُس سے جدا ہونا ہی اس کے مستعمل کہ دینے کو بس ہے، خود صاحب حدث کا پانی ڈالنا یا اس کی نیت یا اُس بدن سے جدا ہو کر دوسرے بدن یا کپڑے یا زمین پر ٹھہر جانا کچھ شرط نہیں۔

مسئلہ مرسلہ مولوی محمد یعقوب صاحب ارکانی از ریاست رامپور محلہ پنجابیوں

مکان حافظ غلام شاہ صاحب ۴ شوال ۱۳۲۴ھ

اُس کی مدد سے جس نے فرمایا، علم والوں سے پوچھو
اگر تم نہ جانتے ہو۔ تو اے ہمارے وہ مخدوم
جو شہرت میں آفتابِ چاشت پر فائق ہیں، جن
کے فضائل تمام اطرافِ زمین کو حاوی ہیں، جن
کی عطائیں شہروں کو محیط ہیں، آپ کا کیا ارشاد
ہے اُس شخص کے باب میں کہ وضو کرتا تھا کُلی
کے بعد لعابِ دہن میں خون کا اثر دیکھا تو باقی
لعاب وغیرہ خوب چوس کر نکالا کہ ظاہر ہو کہ خون
لعاب سے برابر ہے یا مغلوب ہے، نکالنے
سے معلوم ہوا کہ خون برابر ہے تو اس کا مُنہ
ناپاک ہوا یا نہیں؟ اور اس کے بعد جو
کُلی کی اس کا پانی ناپاک ہے یا نہیں؟ اگر
ناپاک ہے تو جس ہاتھ سے کُلی کی غالباً اُس
کا قطرہ برتن میں ٹپکا، کہ ہاتھ کُلی کے پانی سے
تر تھا اور شک نہیں کہ کُلی کا کچھ پانی ہاتھ میں
رہ جاتا ہے جو ناپاک شدہ ہونٹوں سے مل کر
ناپاک ہو گیا تو برتن کا پانی ناپاک ہوا، اُسی سے
اس نے تمام وضو کیا، پھر دل میں کچھ شک
آیا تو دوسری مسجد میں وضو کیا مگر یہاں بھی برتن

بعون من قال فاستلوا اهل الذکر ان
کنتم لاتعلمون ہ فیما مخدومنا الذی
فاق فی الاستشہار علی الشمس فی
سابعۃ النہار احتوت فضائلہ الاقطار
احاطت مواہبہ الامصار ما قولکم فی ان
المتوضی س اى اثر من الدم فی البزاق
بعد المضمضۃ فاخرج ما فی الفم من
البزاق وغیرہ بالمص لیظہر مساواتہ
ومغلوبیتہ فی البزاق فر اى بعد ما اخرج
ان الدم مساو للبزاق ففی ہذہ هل
ینجس فمہ ام لا و ماء المضمضۃ الی
وقعت بعد ذلک الاخراج نجس ام لا
ففی صورۃ النجس ان الید الی مضمض
بہا اخذ بتلك الید الانی الذی فیہ
الماء وقعت قطرتہا ای قطرة تلك الید
فی ذلک الانی غالباً لان تلك الید کانت
میلولة بماء المضمضۃ لانه لاشک ان
القدر القلیل من ماء المضمضۃ یصل فی
الید عند المضمضۃ و ایضاً یقی شی من

ف : مسئلہ مُنہ سے خون نکلا کُلی کی اس کا پانی ہاتھ سے ٹپک کر برتن میں گرا اُس سے وضو کیا
پھر تین وضو اور کئے اور ہر بار ہاتھ کی بُوند وضو سے پہلے برتن میں ٹپکی اس میں کیا حکم
ہے۔

میں قطرہ ٹپک گیا، پھر دو بارہ سے بارہ بارہ
ایسا ہی ہوا اور ہر بار وضو سے پہلے ہاتھ
دھوتے ہی قطرہ وضو کے برتن میں گرا تو
اب اس کے اعضاء وضو پاک ہو گئے
یا نہیں؟ بیان کیجئے اجر لیجئے۔ (ت)

ماء المضمضة في اليد فلا يدخل كل
الماء في الفم وذلك الباقي يلاقى الشفتين
ففي هذه ان صارت الشفتان نجستين
بوسر ود الدم المساوي للبراق عند
دفع ذلك الدم عن الفم يكون ما يلاقيهما
ايضا نجسا فتكون اليد نجسة وما وقع
عليه ماء اليد يكون نجسا فيصير الماء
الموضوع في الاناء الذي اخذته بتلك
اليد نجسا لان قطرة تلك اليد وقعت
في الاناء غالباً فذلك المتوضى غسل
يديه ووجهه ورجليه بذلك الماء
الذي وقعت فيه قطرة تلك اليد التي
مضمض بها بعد اخراج الدم المساوي
للبراق ثم وقع في الشك فتوضأ ثانياً
في المسجد الاخرى كت وقعت قطرة
في ماء الاناء الذي يتوضأ به ثم
توضأ في الوقت الاخر فوكت قطرات
في ماء الاناء ثم توضأ في الوقت الاخر
فوكت كذلك قطرات في ماء الاناء عند غسل
اليدين وكل قطرات وقعت في ماء الوضوء انما وقعت
في اول كل مرة عند غسل اليدين في هذه الاوقات
الثلاثة فبعد ذلك طهرت اعضاء وضوئه ام لا يكتب
في هذه الباقية من الصفحة مختصراً، بيتوا توجروا۔

الجواب

نعم تنجس فمه وماء المضمضة بعد
ہاں اس کا منہ ناپاک ہو گیا اور اس کے بعد

تین کلیوں تک کھلی کا پانی ناپاک ہے، یونہی وہ ہاتھ جس سے کھلی کی تھی، تو اگر ہاتھ کی بوند برتن میں یعنی اس کے اندر پانی میں تین کلیاں پوری ہونے سے پہلے ٹپکی تو برتن کا پانی ناپاک ہو گیا۔ اور اب اُس سے کھلی کرنا ہاتھ اور منہ کو نجاست ہی بڑھائے گا پھر جب اس پانی سے وضو کیا تو اب تمام اعضاء وضو اور جس جس بدن یا کپڑے کو پانی پہنچا سب ناپاک ہو گئے اور جتنی بار ایسے پانی سے وضو کیا جس میں پیش از وضو ناپاک ہاتھ کی بوند گری وہ پانی ناپاک ہو گیا اور ناپاک پانی سے دھونا نہ تو پاک کرے نہ ناپاک 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 کھلی کے بقیہ سے تھا جب تو کسی بار کے وضو کا پانی جس چیز کو لگا اسے تین بار دھونا واجب ہے، اور اگر دوسری کھلی کا تھا تو دو بار، اور تیسری کا تو ایک بار، اس لئے کہ نجاست کم و بیش ہونے کی قابلیت رکھتی ہے، دھونے سے پہلے تو وہ نجاست ہے کہ بغیر تین بار دھونے پاک نہ ہوگی اور جب کسی پاک بہتی چیز سے جو لگی ہوئی چیز کو چھڑانے والی ہے ایک بار دھولیں تو اب وہ نجاست ہے کہ دو بار دھونے سے پاک ہوگی، اور جب دو بار

ذلك الى ثلث نجس وكذلك اليد التي تمضمض بها فان قطرت قطرة من اليد في الاناء اعني داخله في الماء قبل تمام الثلث فقد تنجس ماء الاناء و التمضمض به بعد ذلك لا يزيد الفم واليد الا تنجسا ثم اذا توضأ بذلك الماء فقد عمت النجاسة اعضاء الوضوء وكل ما اصابه ذلك الماء من بدن او ثوب وكلها توضأ بماء وقعت فيه قبل الوضوء قطرة من يده المتنجسة فانه تنجس والغسل بالنجس لا يفيده طهره ولا خفة وان غسل الف مرة فاعضاه وشابه كلها الى الان على نجاستها فان كانت القطرة التي قطرت اول مرة في الماء من بقية المضمضة الاولى يجب 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 وبعد الغسل بماء طاهر قاله مرة نجاسة تطهر بغسلتين وبعد الغسل مرتين نجاسة تطهر بغسلة واحدة والماء المصيب

ف: مسئلہ نجاست کہ تین پانیوں سے دھوئی جاتی ہے، پہلا پانی جس چیز کو لگے وہ تین بار دھونے سے پاک ہوگی اور دوسرا پانی لگے تو دو بار، اور تیسرا تو ایک ہی بار دھونے سے پاک ہو جائے گی۔

دھولیا تو اب وہ نجاست ہے کہ ایک ہی بار دھونے سے پاک ہو جائے گی اور جو پانی کسی چیز سے ملے اس میں اسی 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 دوبارہ دھونا پاک کر دے 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 ہے 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 کھلی 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 سطح بالا ناپاک ہوگی یا برتن کے اندر جہاں تک پانی ہے اس جگہ سے اوپر گری ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک ٹھہرے ہوئے ہونے کی حالت میں اس بوند کی جگہ سے نہ ملے، ولہذا اگر صرف پہلی بار

شئنا نجسا انما یکتسب من النجاسة قدر ما فی المصاب فماء الغسلة الاولى نجس بالنجاسة الكاملة لا یطهر ما یرصیبه الا بثلاث غسلات وماء الغسلة الثانية نجس بنجاسة یرطهرها غسلتان، فما یرصیبه یطهر بمرتين وفي ماء الثالثة نجاسة تطهر بغسلة فما اصابه یطهر بمرّة هذا كله اذا تحقق وقوع القطرة فی الماء ومجرد بقاء شئ من ماء المضمضة فی اليد لا یقضى به جرما لحيوانات لا یقع ما فیها الا علی الاناء من فوق فلا ینجس الا سطحه الفوقانی او فی الاناء فوق موضع الماء فلا تنجس الماء ما لم یرصیبه ساکدا و حیث یطهره التوضی الثالث ان مر الماء کل

ف: مسئلہ ناپاک بوندیں برتن کے اوپر گریں اور اندر پانی ہے یا اندر ہی بوند گری مگر جہاں پانی تھا اس جگہ سے اوپر گری تو پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک ٹھہرے ہوئے ہونے کی حالت میں اندر کی بوند پر نہ گزرے۔

ناپاک بوند کا پانی میں گزنا تحقیق ہو اور اس کے بعد
 جو تین وضو اور کئے ان میں خاص پانی میں گزنا
 تحقیق نہ ہو تو پچھلا وضو اسے پاک کر دے گا
 اگر تینوں بار آب وضو اس تمام موضع پر گزرا ہو
 جو اس ناپاک پانی سے نجس ہوا تھا اور اگر پہلی
 ہی بار اس بوند کا پانی میں گزنا تحقیق نہ ہو جب
 تو دوسرے سے پاک ہے کمالاً نجفی، اور اسی پر
 اور صورتیں قیاس کر لو۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

مرة على كل ما اصابه الماء
 للمتنجس اذا تحقق وقوع القطرة في
 الماء اول مرة لا في هذه المرات الثلث
 وان لم يتحقق حتى في المرة الاولى
 فهو طاهر من اول مرة كما لا يخفى
 وقس عليه والله تعالى اعلم وعلمه
 جل مجدده انتم واحكم-

اقول اس پر کئی اعتراض لازم ہیں:

اول بدن مکلف سے خارج ہونے والی اشیاء
مذکورہ کا ارادہ "ما" سے ہوگا اور یہ موضوع ہے نہ کہ
محمول، تزیہ تفسیر 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 بدن مکلف 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 ہو گیا کہ
سلب جزو موضوع نہیں ہے، تو پھر قضیہ سالبہ
الطرفین کس طرح ہوگا، اور رد المحتار 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 کلیہ کا سور ہے جیسا
کہ مطول وغیرہ میں ہے تو اس کا عکس نقیض کل نہیں
حدث ہوگا، اس لیے کہ دوسرے کے نقیض کو اول
کیا گیا ہے اور اول کے نقیض کو ثانی کیا گیا ہے
جبکہ کیفیت و صدق اپنے سال پر ہے، اس کی مکمل بحث
شیخ اسماعیل کی شرح میں ہے ۱۷۰

اقول، خدا اور درر کے شارحین پر رحم کرے
اگر یہ قضیہ سالبہ ہوتا، تو ایک تو اس کی کلیت ہا

اقول ویرد علیہ اولا ان الاشياء
المذكورة اعنى الخارجة من بدن المكلف
انما ایدت بما وهي من الموضوع دون
المحمول فمن ان ياتي هذا التقييد في
موضوع العكس وبدونه يبقى كاذبا فيكذب
الاصل۔

و ثانيا لیس موضوع الاصل لیس
بحدث بل ما المراد بهاشی مخصوص و
هو الخارج من بدن المكلف فانما یؤخذ
نقیضه بايراد السلب على ما لا یحذفه من
متعلق الموضوع وانتظر ما سنلقى من التحقيق
والله تعالى ولى التوفيق۔

و ثالثا تحرر مما تقرران السلب
لیس جزء الموضوع فکیف تكون سالبته
الطرفین وقال فی رد المحتار ما ذکره المصنف
قضیة سالبة کلیة لامهلة لان ما للعموم
وکل ما دل علیه فهو سور الكلية كما فی
المطول وغیرہ فنعکس بعکس النقیض المقول
کل من حدیث لانه جعل نقیض الثانی
اولا ونقیض الاول ثانیاً مع بقا الکیف
والصدق بحاله وتاماً فی شرح الشیخ
اسماعیل ۱۷۰

اقول، رحمہ اللہ العلامتین شارحی
الدرر والدرر لو كانت القضیة سالبة۔

رسالہ

لمع الاحکام ان لا وضوء من الزکام

۱۳

۲۴

(روشن احکام کہ زکام سے وضو نہیں)

www.alahazratnetwork.org

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

غزہ ذی القعدہ ۱۳۲۴ھ

مسئلہ
کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زکام جاری ہونے سے وضو جاتا ہے یا نہیں؟
بیّنوا توجروا (بیان کیجئے اجر لیجئے۔ ت)

الجواب

الحمد لله الذی حمده نوس و ذکره
طهوس و الصلوة والسلام علی سید
کل طیب طاهر و آله وصحبه الاطائب
الاطاهر۔
تمام تعریف خدا کے لئے، جس کی حمد نور ہے اور جس
کا ذکر طہور ہے اور درود و سلام ہو ہر طیب و
طاہر کے سزاوار اور ان کی اطیب و اطہر آل و
اصحاب پر۔ (ت)

زکام کتنا ہی جاری ہو اس سے وضو نہیں جاتا کہ محض بلغمی رطوبات طاہرہ ہیں جن میں آمیزش

فت : مسئلہ زکام کتنا ہی ہے وضو نہیں جاتا۔

خون یا ریم کا اصلاً احتمال نہیں۔

اقول ہمارے علما تصریح فرماتے ہیں کہ بلغم کی قے کسی قدر کثیر ہو، ناقض وضو نہیں۔
در مختار میں ہے :

لا ینقصہ قی صت بلغم علی المعتمد
اصلاً

حاشیہ علامہ طحاوی میں ہے :

شامل للتائب من الرأس والصاعد
من الجوف وقوله علی المعتمد راجع
الی الثانی لان الاول باتفاق
علی الصحیح

یہ حکم سر سے اترنے والے اور معدہ سے چڑھنے والے
دونوں قسم کے بلغم کو شامل ہے۔ اور ان کا قول
"علی المعتمد" (قول معتمد کی بنیاد پر) دوم (معدہ
والے) کی طرف راجع ہے کیونکہ صحیح یہ ہے کہ اول
میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم بالاتفاق ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

اصلاً ای سواء کانت صاعداً من الجوف
او نازلان من الرأس ح خلافاً لابن یوسف
فی الصاعد من الجوف الیہ اشار
بقوله علی المعتمد ولو اخره لکان
اولیٰ أم ای لان تقدیمہ یوہمات
فی عدم النقص بالبلغم خلافاً
مطلقاً و لیس كذلك فی الصحیح۔

"اصلاً" یعنی معدہ سے چڑھنے والا ہو یا سر سے
اترنے والا۔ ح۔ اور معدہ سے چڑھنے
والے میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ اس
کی طرف لفظ "علی المعتمد" سے اشارہ کیا ہے۔
اگر اسے "اصلاً" کے بعد رکھتے تو بہتر تھا۔
یعنی اس لئے کہ اسے پہلے رکھ دینے سے یہ وہم
ہوتا ہے کہ بلغم سے وضو نہ ٹوٹنے میں مطلقاً اختلاف
ہے حالانکہ بر قول صحیح ایسا نہیں ہے۔ (ت)

ف : مسئلہ بلغم کی قے کتنی ہی کثیر ہو وضو نہ جائے گا۔

۲۶/۱	مطبوعہ مجتہدانی دہلی	کتاب الطہارۃ	۱۰۰
۷۹/۱	المکتبۃ العربیۃ کوسٹ	ردالمختار	۱۰۰
۹۴/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	مطلب فی نواقض الوضوء	۱۰۰

نور الايضاح ومراقى الفلاح میں ہے :

عشرة اشیاء لا تنقض الوضوء منها
قئ بلغم ولو كان كشير العدم تخلل
النجاسة فيه وهو طاهر
دس چیزیں ناقض وضو نہیں ہیں ان میں سے ایک
بلغم کی قے ہے اگر چہ زیادہ ہو، اس لئے کہ
نجاست اس کے اندر نہیں جاتی اور وہ خود
پاک ہے۔ (ت)

یہ تصریحات جلیبہ ہیں کہ بلغم جو دماغ سے اترے بالاجماع ناقض وضو نہیں، اور ظاہر ہے کہ
زکام کی رطوبتیں دماغ ہی سے نازل ہیں تو ان سے نقض وضو کسی کا قول نہیں ہو سکتا، حکم مسئلہ تو اسی
قدر سے واضح ہے مگر یہاں علامہ سید طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو ایک شبہہ عارض ہوا جس کا منشا
یہ کہ ہمارے علمائے فرمایا: جو سائل چیز بدن سے بوجہ علت خارج ہو ناقض وضو ہے مثلاً آنکھیں
دکھتی ہیں یا جسے ڈھلکے کا عارضہ ہو یا آنکھ، کان، ناف وغیرہ میں دانہ یا ناسور یا کوئی مرض ہو ان
وجہ سے جو آنسو، پانی بے وضو کا ناقض ہوگا۔ درمختار باب الحيض میں ہے :

صاحب عذر من به سلس بول او
استحاضة او بعينه سرمد او عمش
او غرب و كذا كل ما يخرج بوجع
ولو من اذن او شدى او
سرة۔
عذر والا وہ ہے جسے بار بار پیشاب کا قطرہ
آتا ہو یا استحاضہ ہو یا آنکھ میں رمد یا عمش
یا غرب ہو (اشوب یا چندھاپن یا کوئی پھنسی
ہو) اور اسی طرح ہر وہ چیز جو کسی بیماری کی وجہ
سے نکلے اگرچہ کان یا پستان یا ناف سے ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

قوله سرمد ای ویسئل منه
قوله "اشوب ہو" یعنی اس سے پانی بھی

۱: معروضۃ علی العلامة ط۔

۲: مسئلہ آنکھیں دکھنے یا ڈھلکے میں جو آنسو ہے یا آنکھ، کان، چھاتی، ناف وغیرہ سے
دانے، ناسور خواہ کسی مرض کے سبب پانی بے وضو جاتا رہے گا۔

۱۵ مراقى الفلاح مع حاشیة الطحاوی کتاب الطہارة فصل عشرة اشیاء لا تنقض الوضوء دارالکتب العلمیة بیروت ۱۳۹۳
۱۶ الدر المختار باب الحيض مطبع مجتہدانی دہلی ۱/۵۳

بہتا ہو۔ قولہ عمش یعنی اکثر اوقات پانی بہنے کے ساتھ، بصارت کی کمزوری ہو۔ قولہ غروب۔ مطرزی نے کہا: یہ آنسو بہنے کی ایک رگ ہوتی ہے جو بہنے لگتی ہے تو بند نہیں ہوتی جیسے بوا سیر۔ الصمعی سے منقول ہے: "بعینہ غروب" اس وقت بولتے ہیں جب آنکھ بہتی رہتی ہو اور اس کے ساتھ آنسو تھمتے نہ ہوں۔ اور غروب۔ راپر حرکت کے ساتھ۔ آنکھ کے کویوں میں ایک ورم ہوتا ہے۔ (ت)

الدم مع قوله عمش ضعف الرؤية مع سيلان الدم مع في اكثر الاوقات قوله غروب، قال المطرزي هو عرق في مجرى الدم مع يسقى فلا ينقطع مثل الباسور وعن الاصمعي بعينه غروب اذا كانت تسيل ولا تنقطع دموعها والغروب بالتحريك ورم في الماقي اھ۔

اس پر علامہ طحاوی نے فرمایا،
ظاہرہ یعم الالف اذا سركہ

یعنی ظاہرہ آئینہ ناک کو بھی شامل ہے جب
زکام ہو۔

علامہ شامی نے اس پر اعتراض کیا کہ ہمارے علما تصریح فرما چکے ہیں کہ سوتے آدمی کے منہ سے جو رال بے اگرچہ پیٹ سے آئے اگرچہ بدبودار ہو پاک ہے، قول سید طحاوی نقل کر کے فرماتے ہیں: لکن صرحوا بان ماء فم النائم طاھر ولو منتنا فتأمل۔ لیکن علما نے تصریح فرمائی ہے کہ سونے والے کے منہ کی رال اگرچہ بدبودار ہے، پاک ہے۔

تو تامل کرو۔ (ت)

اقول علامہ طحاوی کی طرف سے اس پر دو شبہ وارد ہو سکتے ہیں:
اول کلام اس پانی میں ہے کہ مرض سے بچے اور سوتے میں رال نکلنا مرض نہیں، نہ اس کی

۱: مسئلہ سوتے میں جو رال بچے اگرچہ پیٹ سے آئے اگرچہ بدبودار ہو پاک ہے۔
۲: معروضۃ علی العلامة ش۔

۲۰۲/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱ رد المحتار کتاب الطہارة باب الحيض
۱۵۵/۱	المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ	۲ حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار
۲۰۲/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	۳ رد المحتار کتاب الطہارة

بُودیل علت ہے، جیسے آخر روز میں بُوئے دہانِ صائم کا تغیر۔
 ووم 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 معتد مذہب پر ظاہر ہے اور بالاجماع حدث ہے تو آب دہانِ نائم کی
 طہارت سے استدلال جائے مجال مقال ہوگا۔ درمختار میں ہے :

کل مالیس بحدث لیس بنجس
 وهو الصحيح^۱
 ہر وہ جو حدث نہیں، نجس بھی نہیں۔ یہی
 صحیح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں درایہ سے ہے :

انہا لاتنعكس فلا يقال ما لا يكون
 نجسا لا يكون حدثا لان النوم و
 الجنون والاعماء وغيرها حدث و
 ليست بنجسة^۲
 اس کلیہ کا عکس نہ ہوگا تو یہ نہ کہا جائے گا کہ
 جو نجس نہ ہوگا وہ حدث بھی نہ ہوگا۔ اس لئے
 کہ نیند، جنون، بیہوشی وغیرہا حدث ہیں
 اور نجس نہیں۔ (ت)

حاشیہ طحاویہ میں ہے : www.alahazratnetwork.com

فيلزم من انتفاء كونه حدثا انتفاء
 كونه نجسا ولا ينعكس فلا يقال
 ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا فان النوم و
 الاعماء والريح ليست بنجسة وهي احدث^۳
 حدث نہ ہونے کو، نجس نہ ہونا لازم ہے اور اسکے
 برعکس نہیں۔ تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو نجس نہ ہوگا
 وہ حدث بھی نہ ہوگا اس لئے کہ نیند، بیہوشی
 اور ریح نجس نہیں اور یہ سب حدث ہیں ۱۔

۱: معروضۃ آخری علیہ۔

۲: مسئلہ بدن مکلف سے جو چیز نکلے اور وضو نہ جائے وہ ناپاک نہیں مگر یہ ضرور نہیں کہ جو
 ناپاک نہ ہو اس سے وضو نہ جائے۔

۳: مسئلہ صحیح یہ ہے کہ ریح جو انسان سے خارج ہوتی ہے پاک ہے۔

۲۶/۱	مطبع مجتہدانی دہلی	کتاب الطہارۃ	۱۵ الدر المختار
۹۵/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	۱۵ رد المختار
۸۱/۱	المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ	کتاب الطہارۃ	۱۵ حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار

اقول وههنا وهم عرض في فهم
القضية وفهم العكس للعلامة الشامي
في رد المحتار نبهت عليه فيما علق
عليه ولعل لنا في آخر الكلام عودا
اليه -

اقول اور یہاں قضیہ اور اس کے عکس کو
سمجھنے میں علامہ شامی کو رد المحتار میں ایک وہم
درپیش ہوا ہے جس پر میں نے حاشیہ رد المحتار میں
تنبیہ کی ہے۔ اور امید ہے کہ آخر کلام میں ہم اس
طرف لوٹیں گے۔ (ت)

اور اگر یہ ثابت کر لیں کہ جو ظاہر رطوبت بدن سے نکلے اگرچہ سائل ہونا قضا نہیں تو اب اس تجشم کی
حاجت نہ رہے گی کہ آب دہان نام سے استدلال کیجئے خود آب بینی کی طہارت مصرح و منصوص ہے۔
در مختار مسائل قے میں ہے: المخاط كالبزاق (ناک کی رینڈھ تھوک کی طرح ہے۔ ت)۔
خود علامہ طحاوی پھر شامی فرماتے ہیں:

وما نقل عن الشافعي من نجاسة
المخاط فضيف يه
اور امام ابو یوسف سے جو منقول ہے کہ رینڈھ نجس ہے
وہ ضعیف ہے (ت)

تو مسئلہ قے بلغم سے استدلال جس طرح فقیر نے کیا اسلم و احکم ہے جس میں خود علامہ طحاوی کو
اقرار ہے کہ رطوبات بلغمیہ جب دماغ سے اترتی ہوں بالاجماع ناقض وضو نہیں **ثم اقول** اب
یہ نظر کرنی رہی کہ آیا کلیتہ مذکورہ ثابت ہے کہ اگر ثابت ہو تو یہاں تک استظہار علامہ طحاوی کے
خلاف دود لیس ہو جائیں گی، مسئلہ قے و مسئلہ آب بینی کہ فقیر نے عرض کئے اور علامہ شامی کے
طور پر تین، تیسری مسئلہ آب دہان نام کہ وہ مثل بزاق یعنی لعاب دہن ہے اور لعاب دہن و بلغم
جنس واحد ہیں اور انھیں کی جنس سے آب بینی ہے وہی رطوبات ہیں کہ قدرے غلیظ و بستہ ہوں تو
بلغم کہلائیں رقیق ہو کر منہ سے آئیں تو آب دہن غلیظ یا رقیق ہو کر ناک سے آئیں تو آب بینی۔ حلیہ
میں ہے:

ف: مسئلہ صحیح ہے کہ آب بینی پاک ہے۔

۲۶/۱	مطبع مجتہدانی دہلی	کتاب الطہارۃ	لہ الدر المختار
۹۴/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	” ” ”	لہ رد المحتار
۸۰/۱	المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ	” ” ”	حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار

فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان
ان قاء بزاقا لا ینقض الوضوء بالاجماع
والبزاق ما لایکون متجمدا منعقدا
والبلغم ما یکون متجمدا منعقدا۔
ہاں کلیہ مذکورہ ضرور ثابت ہے و لہذا ایسی اشیا میں علماء برابر ان کی طہارت سے حد
نہ ہونے پر استدلال فرماتے ہیں۔ حلیہ میں ہے :

ان کان ای القئی بلغما لا ینقض لانه
طاهر ذکرہ فی البدائع وغیرہ
ملتقطا۔
اگر بلغم کی قے ہو تو ناقض وضو نہیں اس لئے
کہ وہ پاک ہے، اسے بدائع وغیرہ میں
ذکر کیا اور ملتقطا۔ (ت)

اسی میں ہے :

ثم فی البدائع و ذکر الشیخ ابو منصور
ان جوابہما فی الصاعد من
حواشی الحلق و اطراف الرتہ
وانہ لیس بحدث بالاجماع لانه
طاهر فی نظرات لم یصعد من
المعدة لایکون نجسا فلا یکون
حدثا۔
پھر بدائع میں ہے، اور شیخ ابو منصور نے ذکر
کیا ہے کہ طرفین کا جواب حلق کے اطراف اور
پھیپھڑے کے کناروں سے چڑھنے والے بلغم
کے بارے میں ہے اور یہ کہ وہ بالاجماع حدث
نہیں، اس لئے کہ وہ پاک ہے، تو دیکھا جائیگا
کہ اگر وہ معدہ سے نہیں اٹھا ہے تو نجس
نہ ہوگا تو حدث بھی نہ ہوگا۔ (ت)

او اس کے نظائر کلام علماء میں کثیر ہیں کلیہ کی صریح تصریح لیجئے، خزائنہ المفتین میں ہے :

۱ : مسئلہ یہ کلیہ ہے کہ جو رطوبت بدن سے ہے اگر نجس نہیں تو ناقض وضو بھی نہیں۔
۲ : معروضہ آخری علی العلامة۔

۱ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

۲ " " "

۳ " " "

الخارج من البدن على ضربين طاهر و نجس فيخرج الطاهر لا ينتقض الطهارة كالدمع والعرق والبزاق والمخاط ولبن بني آدم الخ۔
بدن سے نکلنے والی چیز دو قسم کی ہے، پاک اور ناپاک۔ پاک کے نکلنے سے طہارت نہیں جاتی۔ جیسے آنسو، پسینہ، تھوک، رینٹھ، انسان کا دودھ الخ (ت)

الحمد لله اس تقریر فقیر سے ایک تحقیق منیرہ بات تھی کہ قابل حفظ ہے **فاقول** حدث و نجس کو اگر مطلق رکھیں تو ان میں نسبت عموم و خصوص من وجہ ہے نوم حدث ہے اور نجس نہیں، نجر نجس ہے اور حدث نہیں، دم فصد، حدث و نجس دونوں ہے۔ اور خارج از بدن مکلف کی قید لگائیں لا من بدن الانسان فينتقض طرد او عكسا بخارج الجن والصبى (خارج از بدن انسان نہ کہیں کہ جن اور بچہ سے خارج ہونے والی چیز کی وجہ سے کلیہ نہ جامع رہ جائے نہ مانع۔ یعنی یہ لازم آئے کہ خارج از جن کا یہ حکم نہیں اور خارج از طفل کا بھی یہ حکم ہے حالانکہ حکم میں جن شامل ہے اور بچہ شامل نہیں۔ ت) اور اس کے ساتھ نجس سے مراد نجس بالخروج لیس یعنی وہ چیز کہ بوجہ خروج اسے حکم نجاست دیا جائے اگرچہ اس سے پہلے اسے نجس نہ کہا جاتا (جیسے خون وغیرہ فضلات کا یہی حال ہے، پیشاب اگر پیش از خروج ناپاک ہو تو اس کی حاجت میں نماز باطل ہو۔ اور خون تو ہر وقت رگوں میں ساری ہے پھر نماز کیونکر ہو سکے) تو ان دو قیدوں کے ساتھ حدث عام مطلقاً ہے یعنی بدن مکلف سے باہر آنے والا ہر نجس بالخروج حدث ہے اور ہر حدث نجس بالخروج نہیں جیسے ريح فان عينها طاهرة على الصحيح (اس لئے کہ خود ريح، بر قول صحیح، پاک ہے۔ ت) قضیہ مذکورہ میں علمائے کرام نے یہی صورت مراد لی ہے ولہذا عکس کلی زمانا، اور اگر قیود مذکورہ کے ساتھ رطوبات کی تخصیص کر لیں 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 انتقال سے دوسرے کے انتقال پر استدلال صحیح ہے، لہذا اب بینی کہ نجس نہیں ہرگز ناقض وضو نہیں ہو سکتا و باللہ

۱۔ : حدث و نجس کی نسبتوں میں مصنف کی تحقیق منیرہ۔

۲۔ : خون پیشاب وغیرہ فضلات جب تک باہر نہ نکلیں ناپاک نہیں۔

التوفیق اور نجس میں نجس بالخروج کی قید ہم نے اس لئے 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 ہوئی مگر تھوڑی کہ منہ بھر کر نہ تھی تو نجس ہے اور حدث نہیں یعنی وضو نہ جائے گا کہ قلیل ہے لیکن یہ اس کی نجاست اپنی ذات میں تھی خروج کے سبب عارض نہ ہوئی۔ درمختار میں ہے :

ماء فم المیت نجس کفی عین خمس
دہن میت کا پانی نجس ہے جیسے عین شراب یا
ادبول وان لم ینقض لقلته لنجاسته
پیشاب کی قے نجس ہے اگرچہ قلیل ہونے کی
بالاصالة لا بالمجاورة۔
وجہ سے ناقض نہیں کیوں کہ اس کی نجاست اصالتاً
ہے کسی نجاست سے اتصال کی وجہ سے نہیں

ہے۔ (ت)

اور اگر رطوبات کی بھی قید بڑھالیں تو اب نجس عام مطلقاً 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 ہو گیا اور تساوی رہی۔

فان قلت تود حینئذ مسألة الخمر علی
الکلیة الثانية القائلة ان کل حدث
نجس بالخروج فانه ان قاء الخمر
ملا الفم کان حدثاً قطعاً ولم یکن
نجساً بالخروج فانہما نجسة العین۔
اگر یہ کہو کہ اس صورت میں مسئلہ شراب سے کلیۃ
دوم۔ ہر حدث، نجس بالخروج ہے۔ — پر
اعتراض وارد ہوگا اس لئے کہ اگر منہ بھر کر شراب
کی قے کی تو وہ قطعاً محدث ہے اور نجس بالخروج
نہیں کیوں کہ شراب تو نجس العین ہے۔

قلت لا غرو ان ینتسب
النجس نجاسة اخرى من خارج
قلت (میں کہوں گا) اس میں کوئی
عجب نہیں کہ ایک نجس چیز اپنے باہر سے کوئی

۱: مسئلہ شراب کی قے بھی اگر منہ بھر نہ ہونا قرض وضو نہیں۔

۲: مسئلہ میت کے منہ سے جو پانی نکلتا ہے ناپاک ہے۔

۳: نجس چیز دوبارہ نجس ہو سکتی ہے و لہذا اگر شراب پیشاب میں پڑ جائے پھر سرکہ ہو جائے پاک نہ ہوگی۔

اور نجاست حاصل کر لے جیسے شراب جو پیشاب میں پڑ گئی ہو، کہ اگر وہ سرکہ ہو جائے تو بھی پاک نہ ہوگی۔ اور اگر اسے نہ مانو تو نجس عام مطلق ہی رہے۔ اور عام کے انتفا سے خاص کا انتفا بھی ضروری ہے تو ریختہ کے پاک ہونے سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ وہ حدث نہیں۔ اور اسی میں مقصود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

كخمر وقعت في بول حتى لو تخللت
لم تطهر وان ابیت فلیکن النجس
اعم مطلقا وانتفاء العام یوجب
انتفاء الخاص فبطها مرة المخاط
یثبت انه لیس بحدث و فیہ
المقصود واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم أقول حقيقة امر یہ ہے کہ درد و مرض سے جو کچھ بچے اُسے ناقص ماننا اس بنا پر ہے کہ اس میں آمیزشِ خون وغیرہ نجاسات کا ظن ہے خود محرر مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کلام مبارک میں اس کی تصریح ہے اور وہی ان فروع کا ماخذ صریح ہے تو زکام اس کے تحت میں آہی نہیں سکتا۔ غیہ میں ہے :

امام محرم سے منقول ہے کہ فرماتے ہیں : جب آنکھ میں آنسو ہو اور اس سے آنسو بہتا ہو تو میں وضو کا حکم دوں گا اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس سے بچنے والا آنسو صدید (زخم کا پانی) ہو۔ (ت)

عن محمد اذا كان في عينه سرامد
وليسيل الدموع منها امرة بالوضوء
لا في اخاف ان يكون ما يسيل
عنه صدیداً

حلیہ میں ہے : کذا ذکرة بنحوه عنه هشام (اسی کے ہم معنی امام محمد سے روایت کرتے ہوئے ہشام نے نوادر میں ذکر کیا ہے۔ ت)۔

۱۵ : معروضۃ ثالثۃ علی العلامة ط۔

۱۶ : مسئلہ تحقیق یہ ہے کہ درد و مرض سے جو کچھ بچے اُس وقت ناقص ہے کہ اُس میں آمیزشِ خون وغیرہ نجاسات کا احتمال ہو۔

غنیہ میں ہے :

اس بارے میں آنکھ اور آنکھ کے علاوہ میں کوئی فرق نہیں بلکہ جو بھی کسی بیماری کی وجہ سے خارج ہو، کان، پستان، ناف وغیرہ جس جگہ سے بھی ہو وہ اصح قول پر ناقض ہے اس لئے کہ وہ زخم کا پانی ہے۔ (ت)

لا فرق فی ذلك بیت العین وغیرھا بل کل ما یرج من علة من ای موضع کان کالاذن والشدی والسرۃ ونحوھا فانہ ناقض علی الاصح لانه صدیداً

اسی میں مثل فتح القدر تجنیس امام برہان الدین صاحب ہدایہ سے ہے :

اگر ناف سے زرد پانی نکل کر بے تو وضو جاتا رہے گا اس لئے کہ وہ خون ہے جو پیکر زرد اور رقیق ہو گیا۔ (ت)

لوخرج من سرتہ ماء اصفر و سال نقض لانه دم قد نضج فاصفر وصار رقیقاً

کافی میں ہے :

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ اگر آبلہ سے صاف پانی نکلے تو وہ ناقض نہیں اور قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں ہے کہ حسن بن زیاد نے کہا : یہ پانی پسینہ اور آنسو کی طرح ہے تو وہ نجس نہ ہوگا اور اس کے نکلنے سے طہارت نہ جائے گی۔ اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا اس لئے کہ وہ رقیق خون ہے جو پورا پکا نہیں تو وہ پانی کے رنگ کا ہو جاتا ہے۔

عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ اذا خرج (ای من النقطة) ماء صاف لا ینقض و فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلة العرق والدمع فلا یكون نجسا وخروجه لا یوجب انتقاض الطہارۃ والصحیح ما قلنا لانه دم رقیق لم یتم نضجه فیصیر لونه لون الماء

۱ : مسئلہ ناف سے زرد پانی بہہ کر نکلے وضو جاتا رہے۔

۲ : مسئلہ دانے کا پانی اگرچہ صاف نخترا ہو صحیح یہ ہے کہ وہ بھی ناپاک و ناقض وضو ہے۔

۱۳۳ ص سہیل اکبیدی لاہور فصل فی نواقض الوضوء

۱۳۳ ص سہیل اکبیدی لاہور فصل فی نواقض الوضوء

اور جب وہ خون ہے تو نجس اور ناقض وضو ہوگا۔ (ت)

اگر آنکھوں میں آشوب ہو کہ برابر آنسو بہتا رہتا ہے تو ہر وقت کے لئے وضو کا حکم ہوگا اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ زخم کا پانی ہو۔ (ت)

اگر آنکھوں میں آشوب یا عمش (چندھاپن) ہو کہ آنسو بہتے رہتے ہوں تو علماء نے فرمایا ہے کہ ہر نماز کے وقت اسے وضو کا حکم ہوگا اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ زخم کا پانی یا پیپ ہو۔ (ت)

احتمال یاد ہے اور تری دیکھی اگر ودی ہو تو بلا احتلام غسل واجب نہیں، اور اگر منی یا مذی ہو تو بالاجماع غسل واجب ہے اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کہتے لیکن منی دیر ہو جانے سے رقیق ہو جاتی ہے تو اس سے مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہو، حقیقت مذی مراد نہیں اور اسی بنیاد پر نابینا اور آشوب چشم والے کی آنکھ سے جب آنسو بہتا ہو تو اسے ہر نماز کے وقت

واذا كان دما كان نجسا ناقضا للوضوء
بحر میں ہے،

لو كان في عينيه سمد يسيل دمعها
يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال ان يكون
صدیدا۔

تبیین الحقائق میں ہے،

لو كانت بعينيه سمد او عمش يسيل
منهما الدموع قالوا يؤمر بالوضوء
لوقت كل صلوة لاحتمال ان يكون
صدیدا او قبحا۔

خلاصہ میں ہے،

تذکر الاحتمال و رأی بلالات کانت
ودیا لا یجب الغسل بلا خلاف وان
کانت منیا او مذیا یجب الغسل
بالاجماع، ولستنا نوجب الغسل بالمذی
لکن المنی یرق باطالة المدة فکانت
مرادہ ما یكون صورته المذی لاحقیقة
المذی وعلی هذا الاعنی ومن بعینیه
سمد اذا سال الدمع ینبغی ان یتوضأ

ف: مسئلہ اندھے کی آنکھ سے جو پانی بے ناپاک و ناقض وضو ہے۔

۱۰ الکافی شرح الرافی

۱۱ البحر الرائق

۱۲ تبیین الحقائق

کتاب الطہارۃ

ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی

دار المعرفۃ بیروت

۳۲/۱

۴۹/۱

کے لئے وضو کرنا چاہئے اس لئے کہ پیپ اور زخم کا پانی نکلنے کا احتمال ہے۔ (ت)

خواب دیکھا اور تری نہ پانی تو اس پر بالاجماع غسل نہیں، اور اگر منی یا مذی دیکھی تو لازم ہے اس لئے کہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ منی ہے جو وقت گزرنے سے رقیق ہوگئی، اسی وجہ سے علماء نے فرمایا کہ، نابینا اور آشوب والے کا جب آنسو برابر یہی تو وہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ آنسو دراصل پیپ یا زخم کا پانی (صدید) ہو۔ (ت)

بالجملہ مجرد طوبت کہ مرض سے سائل ہو مطلقاً فی نفسہا ہرگز ناقض نہیں بلکہ احتمال خون و

www.alahazratnetwork.org

یریم کے سبب۔
ولہذا امام ابن الہمام کی رائے اس طرف گئی کہ مسائل مذکورہ میں امام محمد کا حکم وضو استجبابی ہے اس لئے کہ خون وغیرہ ہونا محتمل ہے اور احتمال سے وضو نہیں جاتا مگر یہ کہ خبر اطباء یا علامات سے ظن غالب ہو کہ یہ خون یا یریم ہے تو ضرور وجوب ہوگا۔ فتح میں قبیل فصل فی النفاس فرمایا:

ایسا آشوب چشم ہو کہ برابر آنسو بہتا رہتا ہو تو ہر وقت کے لئے وضو کا حکم ہوگا اس لئے کہ صدید (زخم کا پانی) ہونے کا احتمال ہے۔ میں کہتا ہوں اس تعلیل کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم استجبابی ہو اس لئے کہ اس کے ناقض ہونے

لوقت كل صلوة لاحتمال خروج القيح والصدید۔

وجیز امام کروری میں ہے:

احتلم ولم یربلا لا غسل علیہ اجماعاً ولومنیاً او مذیاً لزم لان الغالب انه منی سرق بمضی الزمان وعن هذا قالوا ان الاعنی او من به سرمد اذا سال المدمع يتوضؤ لوقت كل صلوة لاحتمال كونه قیحا وصدیداً۔

فی عینہ رمذ لیسیل دمعیاً یؤمر بالوضو لكل وقت لاحتمال كونه صدیداً واقول هذا التعلیل یقتضی انه امر استجباب فان الشك والاحتمال فی كونه ناقضاً

۱۳ / خلاصۃ الفتاویٰ کتاب الطہارات الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ

۱۱ / الفتاویٰ البزازیۃ علی ہامش الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتبچہ پشاور ۱۱۰

لا یوجب المحکم بالنقض اذ الیقین
لا یزول بالشک واللہ اعلم نعم اذا
علمت طریق غلبة الظن یا خیار
الاطباء او علامات تغلب ظن المبتلی
یجب ینہ

اسی طرف ان کے تلمیذ ارشد امام ابن امیر الحاج نے میل کیا اور اس کی تائید میں فرمایا:
یشہد لہذا ما فی شرح الزاہدی عقب
ہذہ المسألة وعن ہشام فی جامعہ
ان کانت قیحا فکالمستحاضة و
الافکالصحیح ینہ

یونہی محقق بحر نے بحر الرائق میں کلام فتح باب وضو میں بلا عذر و ذکر کیا اور مقرر رکھا اور باب الحيض میں
هو حسن فرمایا، اور تحقیق یہی ہے کہ حکم استنجائی نہیں بلکہ بوجہ احتیاط ایجابی ہے مشائخ مذہب سے
تصریح و بوجہ منقول ہے، خود فتح القدير فضل نوافل الوضوء میں فرمایا:

ثم الجرح والنفطة وماء الشدى
والسرة والاذن اذا كانت لعلة
سواء على الاصح وعلى هذا قالوا
من مر مدت عينه وسال الماء منها
وجب عليه الوضوء فان استمر فلوقت
كل صلوة، وفي التجنيس الغرب
پھر زخم و آبلہ اور پستان، ناف اور کان کا پانی
جب کسی بیماری کی وجہ سے ہو تو بر قول اصح سب
برابر ہیں، اسی بنیاد پر علماء نے فرمایا: جسے
آشوب چشم ہو اور آنکھ سے پانی بے تو اس پر
وضو واجب ہے اگر برابر بے تو ہر نماز کے وقت
کے لئے واجب ہے۔ اور تجنیس میں ہے: آنکھ

ف: مسئلہ تحقیق یہ ہے کہ در دیاعلت سے جو رطوبت بے اس میں صرف احتمال خون ویرم
ہونا ہی واجب وضو کو کافی ہے اگرچہ فتح و حلیہ میں استجاب مانا۔

۱۶۴/۱
۱۶۴/۱
۱۶۴/۱

۱۶۴/۱
۱۶۴/۱
۱۶۴/۱

۱۶۴/۱
۱۶۴/۱
۱۶۴/۱

فی العین اذا سال منه ماء نقض
لانه كالجرح وليس بدم مع الخ۔
اور تقریر محقق علی الاطلاق کا جواب ان عباراتِ جلیلہ سے واضح جو ابھی خلاصہ و برازیہ 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 حکم وجوب ہوا۔ خود محقق علی الاطلاق نے فتح
میں نقل فرمایا:

النوم مظنة الاحتلام في حال به
عليه ثم يحتمل انه كان منيا فرق
بواسطة الهواء۔
نیند گمان احتلام کی جگہ ہے تو اس تری کو اس کے
حوالہ کیا جائے گا پھر یہ احتمال بھی ہے کہ وہ منی
تھی جو ہوا کی وجہ سے رقیق ہو گئی۔ (ت)
اسی طرح یہاں وجود مرض مظنہ فروج خون ویرم ہے تو امر عبادات میں احتیاطاً حکم وجوب ہوا۔
منحہ الخالق میں ہے:

قوله وهذا التعليل يقتضى انه امر
استحباب الخ سر دة في النهي بان الامر
للو جوب حقيقة وهذا الاحتمال سراج
وبان في فتح القدير صرح بالوجوب
وكذا في المجتبى قال يجب عليه
الموضوء والناس عنه غافلون۔
ما في المنحة۔
اقول والادلى ان يقول
قول محقق "اس تعلیل کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم
استحبابی ہو" اسے نھر میں یہ کہہ کر رد کر دیا ہے
کہ امر حقیقہ وجوب کے لئے ہے اور یہ احتمال راجح
ہے اور یہ کہ خود فتح القدير میں وجوب کی تصریح ہے
اسی طرح مجتبے میں ہے کہ اس پر وضو واجب ہے
اور لوگ اس سے غافل ہیں اھ منحہ کی عبارت
ختم ہوئی۔ (ت)
اقول اولیٰ یہ کہنا ہے کہ وجوب پر

۱: تطفل على الفتح۔

۲: تطفل على النهي۔

۱ ۳۴ / ۱ مکتبہ نوریہ رضویہ کھر
۲ ۵۴ / ۱ فصل فی الغسل
۳ ۳۳ و ۳۲ / ۱ ایچ ایم سعید پبلی کراچی کتاب الطہارۃ

نص موجود ہے جیسا کہ اسے فتح القدر میں نقل کیا ہے
اس لئے کہ ناظر کو معلوم ہے کہ حضرت محقق نے
تصریح وجوب بلفظ قالوا (مشائخ نے فرمایا)
نقل کی ہے اور باب حیض میں خود بحث کی ہے
کہ جب تک کسی علامت یا طیب کے بتانے سے
غلبہ ظن نہ حاصل ہو، وجوب نہیں۔ (ت)

ان الوجوب منصوص علیہ کما نقلہ
فی فتح القدر وذلک لما علمت ان
المحقق انما نقلہ فی النواقض بلفظة قالوا
وبحث بنفسه فی الحيض ان لا وجوب
مالہ یغلب علی الظن باصراً او اخبار
طیب۔

اخیر میں صاحب بحر نے بھی کلام فتح پر استدراک فرما کر مان لیا کہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے۔
باب الحيض میں فرمایا:

وہو حسن لکن صرح فی السراج الوہاج
بانہ صاحب عذر فکان الامر للايجاب۔
یہ بحث اچھی ہے لیکن سراج وياج میں تصریح ہے
کہ وہ صاحب عذر ہے تو امر برائے ایجاب (ت)
غرض فریقین تسلیم کئے ہوئے ہیں کہ مدار اس رطوبت کے خون و ریم ہونے پر ہے قول تحقیق
میں احتیاطاً احتمال دم پر ایجاب کیا اور خیال محقق و تلمیذ محقق میں جب تک دم کا غلبہ ظن
نہ ہو استجاب رہا۔
www.alahazratnetwork.org

ولہذا الشک رمد میں محقق ابن امیر الحاج نے بجایہ قید بڑھائی کہ اس کا رنگ متغیر ہو
جس سے احتمال خون ظاہر ہو۔ حلیہ میں فرمایا:
وعلی هذا فما فیہ (ای فی المجتبى)
ان من سمدت عینہ فسال منہا
ماء بسبب سمد ینتقض وضوءہ انتہی
ینبغی ان یحمل علی ما اذا کان الماء
المخارج من العین متغیرا بسبب ذلک
اھ مختصراً۔

اقول اور تحقیق وہی ہے کہ وجود مرض مظنہ دم ہے اس کے ساتھ شہادت صورت کی
ف: تطفل علی الحلیة۔

حاجت نہیں جس طرح مسئلہ مذی میں معلوم ہوا۔

ولہذا امام برہان الدین صاحب ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید میں ناف سے جو پانی نکلے اس کے زرد رنگ ہونے کی شرط لگائی کہ احتمال دمویت ظاہر ہو کما قد منا نقلہ (جیسا کہ ہم اس کی عبارت پہلے نقل کر چکے - ت)۔

اقولؑ اور یہ منافی تحقیق نہیں کہ امام ممدوح کا یہاں کلام صورت وجود مرض میں نہیں اور بلا مرض بلا شبہ حکم دمویت کے لئے شہادت صورت کی حاجت۔

ولہذا امام حسن بن زیاد نے فرمایا اور وہ ایک روایت نادرہ ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی ہے اور جوہرہ وینابیع وغیرہما بعض کتب میں اس پر جزم کیا اور امام حلوانی نے خارش اور آبلے والوں کے لئے اس میں وسعت بتائی کہ دانوں سے جو صاف ستھر پانی نکلے نہ ناپاک ہے نہ ناقض وضو کہ رنگت کی صفائی احتمال خون و ریم کو ضعیف کرتی ہے،

جیسا کہ اس کی نقل گزر چکی اور خود سید طحاوی نے اپنے حاشیہ مراقی الفلاح میں یہ لکھا ہے،
 حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ آبلہ کا پانی ناقض وضو نہیں۔ امام حلوانی نے فرمایا، خارش، چیچک اور آبلے والوں کے لئے اس میں وسعت ہے۔ اور جوہرہ میں ینابیع سے نقل ہے کہ جب آبلے سے صاف پانی نکلے تو ناقض نہیں (الی قولہ) عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی نے فرمایا، کی الحمصہ میں آبلے سے نکلنے والے صاف پانی کی وجہ سے عدم نقض کی روایت پر حکم ہونا چاہئے اور یہ کہ اس سے جو نکلتا ہے وہ

کما تقدم نقله وذكر الطحاوي
 نفسه في حاشيته على مراقي الفلاح
 ما نصه عن الحسن ان ماء النقطه
 لا ينقض قال الحلواني وفيه توسعه
 لمن به جرب او جدري او مجلد في
 الجوهره عن الينابيع الماء الصافي
 اذا خرج من النقطه لا ينقض (الحق
 قوله) قال العارف بالله سیدی عبدالغنی
 نابلسی وینبغی ان یحکم بروایة عدم
 النقض بالصافی الذی یخرج من النقطه
 فی کی الحمصه وان ما یخرج منها

ف : مسئلہ دانے سے جو صاف ستھر پانی نکلے متعدد روایات میں پاک ہے اور اس سے وضو نہیں جاتا۔ کھجلی والوں کو اس میں بہت وسعت ہے بحال ضرورت اس پر عمل کر سکتے ہیں اگرچہ قول صحیح اس کے خلاف ہے۔

لا ینقض اذا کان ماء صافیا۔

ناقض نہیں جب کہ صاف پانی ہو۔ (ت)

والجہرۃ تیرہ کی عبارت یہ ہے؛

العرق المدعی اذا خرج من البدن فانه
لا ینقض لانه خیط لامائع واما الذی
یسبل منه ان کان صافیا لا ینقض
قال فی الینابیع الماء الصافی الخ۔

عرق مدنی (نار و کاڈورا) بدن سے نکلے تو وضو
نہ جائے گا اس لئے کہ وہ کوئی سیال چیز نہیں بلکہ
ایک دھاگا ہے، اور بدن سے جو بہتا ہو اگر صاف
ہے تو ناقض نہیں۔ ینابیع میں کہا: صاف
پانی الخ۔ (ت)

یہاں بھی اگرچہ صحیح وہی ہے کہ صاف پانی بھی ناقض مگر نہ اس لئے کہ مطلقاً جو رطوبت مرض سے
نکلے ناقض ہے بلکہ اسی وجہ سے کہ دانوں آبلوں کے پانی میں ظن راجح یہی ہے کہ خون و ریم رقیق ہو کر پانی
ہو گئے۔ کما سلفنا عن الامام فقیہ النفس قاضی خان (جیسا کہ امام فقیہ النفس قاضی خان
سے نقل گزی۔ ت)

باجملہ ان کے کلمات قاطبہ ناطق ہیں کہ حکم نقض احتمال و ظن خون و ریم کے ساتھ دائر ہے نہ کہ زکام
سے ناک بہی اور وضو گیا بجران میں پسینہ آیا اور وضو گیا پستان کی قوتِ ماسکہ ضعیف ہونے سے دودھ
بہا اور وضو گیا ہرگز نہ اس کا کوئی قائل نہ قواعد مذہب اس پر مائل۔

اقول ان تمام دلائل قاہرہ و حل بازغ کے بعد اگر کچھ بھی نہ ہوتا تو یہ استظهار آپ ہی
واجب الرد تھا زکام ایک عام چیز ہے غالباً جیسے دنیا 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 رو سے کہا جاتا ہے کہ صحابہ کرام

۱: مسئلہ بدن سے نار و کاڈورا نکلنے سے وضو نہ جائے گا۔

۲: مسئلہ نار سے رطوبت بے وضو جاتا رہے اگرچہ صاف سفید پانی ہو۔

۳: مسئلہ بجران کے پسینہ سے وضو نہیں جاتا۔

۴: معروضۃ سابعۃ علی العلامة ط۔

۱۵ حاشیۃ الطحاوی علی مراقی الفلاح فصل نواقض الوضو دارالکتب العلمیۃ بیروت ص ۸۶ و ۸۷

۸/۱

مکتبہ امدادیہ ملتان

کتاب الطہارۃ

۱۵ الجوهرة النيرة

تابعین اعلام و ائمہ عظام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو خود بھی عارض ہوا ہو ایسی علوم بلوی کی چیز میں اگر نقض وضو کا حکم ہوتا تو ایک جہان اس سے مطلع ہوتا مشہور و مستفیض حدیثوں میں اس کی تصریح آئی ہوتی، کتب ظاہر الروایۃ سے لے کر متون و شروح و فتاویٰ سب اس کے حکم سے مملو ہوتے نہ کہ بازہ سو برس کے بعد ایک مصری فاضل سید علامہ ططاوی 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 الجیض میں جا کر خیال تازہ پیدا ہوا ایسا خیال زہنار قابل قبول نہیں ہو سکتا تمام اصولی حدیث و اصول فقہ اس پر شاہد ہیں جسے رُعات 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 لے متغیر اللون آتی ہے جس سے آمیزش خونِ مظنون ہے تو اس صورت میں نقض وضو کا حکم ظاہر ہے۔

یہاں ہم نے رنگ مذکور کے بدلنے کی شرط رکھی اس لئے کہ بیماری اگرچہ موجود ہے مگر اس سے یعنی نکسیر سے رنگ نہیں آتی تو اگر وہ صاف ہے تو خالص زکام سے ہے اور رنگ بدلا ہوا ہے تو ظاہر پر بنا کرتے ہوئے اس کے تغیر کی نسبت نکسیر کی جانب ہوگی، اگرچہ دوسرے اسباب کی جانب بھی استناد ممکن ہے۔ یہ وہ ہے جو میرے نزدیک ہے اور امید رکھتا ہوں کہ درست ہوگا اگر اللہ نے چاہا۔ اور میں نے دیکھا کہ اپنے نسخہ غنیہ کے حاشیہ پر اس کی عبارت ”ناقض علی الاصح لانه صدید“ (بر قول اصح وہ ناقض ہے اس لئے کہ وہ زخم کا پانی ہے) کے

وانما شرطنا ههنا تغيير اللون
المذكور لان العلة وان كانت
موجودة فالسخط لا يحدث منها
اعنى من الرعاف فاذا كانت صافيا
كان من محض الزكام واذا تغير
استند تغيره الى الرعاف
بناء على الظاهر وان امكن استناده
الى اسباب اخر، هذا ما عندى وارجوان
يكون صوابا ان شاء الله تعالى ورايتنى
كتبت على هامش نسختي الغنية
عند قوله ناقض على
الاصح لانه صدید

ف : مسئلہ جسے ناک سے خون جاتا ہو اسی حالت میں اُسے زکام ہو اور ریزش سرخی لے نکلے اگرچہ اس وقت خون بہنا معلوم نہ ہو اس کی یہ ریزش بھی ناقض وضو ہے۔

مانصہ -

قلت تعليله النقض بانہ
صدید بعد استظهار الطحاوی
النقض بالزکام کونہ ماء سال
من علة وتعقبه الشامی
بما صرحوا بان ماء فم
النائم طاهر وان كان
منتنا -

اقول نکت فیہ ات النوم
یرخی والمکث ینتن فلم
یلزم کونہ من علة، وانما
الناقض ما منها
فافہم -

لکنی اقول الزکام امر عام
ولعله لم یکن انسیان
الابتلی بہ فی عمرہ مراسم
ومتیقن انہ وقع فی کل قرن و
کل طبقة بل کل عام و فی عهد الرسالة
وز من الصحابة وایام الائمة بل لعلمہم
ترکوا بانفسہم ایضا فلکان ناقضا لوجب
ان یشتر حکمہ ویبلا الاسماع ویعم
البقاع ویتدفق منه بحاس الاسفاس
قدیما و حدیثا لا ان

تحت میں نے یہ لکھا ہے،

قلت صدید (زخم کا پانی) ہونے سے
نقض کی تعلیل علامہ طحاوی کے اس استظهار
کو بعید قرار دیتی ہے جو زکام کے ناقض وضو ہونے
سے متعلق انھوں نے لکھا ہے اس لئے کہ وہ
ایک بیماری سے بہنے والا پانی ہے اور علامہ شامی
نے اس پر علماء کی اس تصریح سے تعاقب کیا ہے
کہ سونے والے کے منہ کا پانی پاک ہے اگرچہ
بدبودار ہو۔

اقول لیکن اس پر یہ کلام ہے کہ نیند
کی وجہ سے اعضا ڈھیلے ہو جاتے ہیں (اس
لئے منہ کا پانی باہر آجاتا ہے) اور دیر گزرنے سے
بدبود پیدا ہو جاتی ہے تو یہ لازم نہ آیا کہ وہ پانی
کسی بیماری کی وجہ سے نکلا ہے اور ناقض وہی ہے
جو کسی بیماری سے ہو۔ تو اسے سمجھو۔

لکنی اقول (لیکن میں کہتا ہوں)
زکام ایک عام چیز ہے شاید کوئی انسان ایسا نہ گزرا
ہو جسے اپنی عمر میں چند بار زکام نہ ہوا ہو۔ اور
یقین ہے کہ ہر قرن، ہر طبقہ بلکہ ہر سال واقع ہوا
ہے اور عہد رسالت، زمانہ صحابہ اور دور ائمہ میں
بھی ہوا ہے بلکہ خود ان حضرات کو بھی زکام ہوا ہوگا
اگر یہ ناقض وضو ہوتا تو ضروری تھا کہ اس کا حکم
مشہور ہو، لوگوں کے کان اس سے خوب خب
آشنا ہوں کہ سارے علاقوں میں پھیل جائے
اور فقہ و حدیث کی قدیم و جدید کتابیں اس کے ذکر

سے لبریز ہوں۔ نہ یہ کہ کسی کتاب میں اس کا کوئی ذکر نہ ہو اور تمام سابقہ صدیاں یوں ہی گزر جائیں یہاں تک کہ تیرھویں صدی میں علامہ طحطاوی بطور استظهار اس کا استخراج کریں، جب کہ معلوم ہے کہ جو ایسا عام معاملہ ہو اس میں بطریق آحاد روایت کی جانے والی حدیث بھی قبول نہیں کی جاتی اس لئے کہ کثرت اسباب دواچی کے باوجود آحاد سے مروی ہونا غلطی کی علامت ہے۔

اور بندہ ضعیف کا خیال یہ ہے کہ جو چیز عادتاً نکلتی ہے اور ناقص نہیں ہوتی وہ بہت زیادہ نکلے تو بھی ناقص نہ ہوگی اگرچہ ایسی صورت میں اسے کسی بیماری کے دائرے میں شمار کیا جائے۔ دیکھئے پسینہ ناقص وضو نہیں اگر یہ بہت زیادہ آئے جیسے بخار کے بحران یا بعض امراض میں ہوتا ہے تو بھی ناقص نہیں۔ اسی طرح آنسو، دودھ، تھوک، تو یہی حکم ناک کی ریزش کا بھی ہوگا، اور اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے جس پر اجماع ہے کہ بلغم اگر سر سے آنے والا ہے تو اس

لا ینذکر فی شیء من الکتب ویبقی موقوفاً الی ان ینتخرجہ العلامة الطحطاوی علی وجہ الاستظهار فی القرت الثالث عشر، وقد علمت ان ما کان هذا شانہ لا یقبل فیہ حدیث روی احاداً لان الأحادیة مع توفر الدواعی امارة الغلط۔

۵ و ۲

والذی یظنہ العبد الضعیف ان ما کان خروجه معتاداً و لا ینقض لا ینقض ایضاً اذا فحش و ان عد حیث نذ علة فیما یعد الا ترعى ان العرق لا ینقض فاذا فحش جدا کما فی بحران المحموم و بعض الامراض لم ینقض ایضاً و كذلك الدمع واللبن و الریق فکذا المنخاط و من ادل دلیل علیہ ما اجمعوا علیہ ان من قاء بلغماً فان

۱۔ لا یقبل حدیث الاحاد فی موضع عموم البلوی فکیف بوای عالم متأخر۔

۲۔ مسئلہ مصنف کی تحقیق کہ جو چیز عادتاً بدن سے بہا کرتی ہو اور اس سے وضو نہ جاتا ہو جیسے آنسو، پسینہ، دودھ، بلغم، ناک کی ریزش وہ اگرچہ کتنی ہی کثرت سے نکلے ناقص وضو نہیں اگرچہ اس کی کثرت بجائے خود ایک مرض گنی جاتی ہو۔

کی قے منہ بھر کر ہو جب بھی ناقض وضو نہیں۔ اور معلوم ہے کہ درحقیقت بلغم اور آب زکام میں کوئی اختلاف نہیں اور اتنی مقدار جس سے منہ بھر جائے، کثیر ہے، تو ضروری ہے کہ زکام سے بھی وضو نہ جائے۔ یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ میرا حاشیہ ختم ہوا۔ اسے اس وجہ سے میں نے نقل کر دیا کہ بعض فوائد پر مشتمل ہے۔ اور خدائے پاک ہی مالکِ توفیق ہے اور اسی کی مدد سے تحقیق کی بلندی تک رسائی ہے اور خدا ہی کا شکر ہے اس پر جو اس نے تعلیم فرمایا۔ اور ہمارے آقا اور ان کی آل پر خدائے برتر کا درود و سلام ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

www.alahazratnetwork.org

نازل لا ینقض وان ملأ الفم
ومعلوم انه لا اختلاف فی البلغم
وماء الزکام فی الحقیقة وما یملؤ الفم
کثیر فوجب عدم النقص بالزکام هذا
ما ظہری واللہ تعالیٰ اعلم ما کتبت
علیہ ونقلتہ لما اشتغل علی بعض
قوائد، واللہ سبحانہ ولی التوفیق وبہ
الوصول الی ذری التحقیق والحمد للہ
علی ما علم وصلی اللہ تعالیٰ علی
سیدنا و آلہ وسلم سبحانہ
وتعالیٰ اعلم۔

رسالہ

الطَّرَازُ الْمَعْلَمُ فِي مَا هُوَ حَدِيثٌ مِنْ أَحْوَالِ الدَّمِ

(نشان زدہ نقش اس بیان میں کہ خون کس حال میں ناقض وضو ہے)

www.alahazratnetwork.org

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مسئلہ

دوم ذی القعدة الحرام ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر خون چھنکا اور باہر نہ آیا تو وضو جائیگا یا نہیں، اور اگر کپڑا اس خون پر بار بار مختلف جگہ سے لگ کر آلودہ ہو کہ قدر درم سے زائد ہو گیا تو ناپاک ہو گا یا نہیں، اور اگر خارش وغیرہ کے دانوں پر جو چپک پیدا ہوتی ہے اس سے کپڑا اسی طرح بھرا تو کیا حکم ہے؟ بتینوا توجردوا (بیان فرمائیے اجر پاتے۔ ت)

الجواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله وحده شہد بہا لحمی تمام تعریف خدائے یکتا کئے ہے میرے گوشت و

ف : مسئلہ خون چھکنے، ابھرنے، بننے کے فرق و احکام۔

دمی والصلوة والسلام علی الطیب
الطاهر النبی الامی وآله وصحبه
وسائر حزبه ومن فی سبیلہ
ادمی او دمی -

خون نے اس کی شہادت دی۔ اور درود و سلام
ہو طیب و طاہر نبی اُمی پر، اور ان کی آل، ان کے
اصحاب، ساری جماعت، اور ہر اُس شخص پر جس
نے ان کی راہ میں خون بہایا یا خود اس کا خون
بہا۔ (ت)

24
24

یہاں تین صورتیں ہیں :

اول چھننا یعنی خون ریم وغیرہ نے اپنی جگہ سے اصلاً تجاوز نہ کیا بلکہ اس پر جو کھال کا پردہ تھا وہ ہٹ گیا جس کے سبب وہ شے اپنی جگہ نظر آنے لگی، پھر اگر وہ کسی چیز سے مُس ہو کر اس میں لگ آئی مثلاً خون چھنکا اسے انگلی سے چھوا انگلی پر اس کا داغ آگیا یا خلال کیا یا مسواک کی یا انگلی سے دانت مانجھے یا دانت سے کوئی چیز کاٹی ان اشیاء پر خون کی رنگت محسوس ہوتی یا ناک انگلی سے صاف کی اس پر سرخی لگ آئی اور ان سب صورتوں میں اُس ملنے والی شے پر اثر آجانے سے زیادہ خود اُس خون کو حرکت نہ ہوتی تو یہ بھی جگہ سے تجاوز کرنا نہ کٹھہرے 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 و ریم اس کے باطن سے تجاوز کر کے اس کے منہ پر رہ جائے منہ سے اصلاً تجاوز نہ کرے کہ وہ جب تک دانوں یا آبلوں کے دائرے میں ہیں اپنی ہی جگہ پر گئے جائیں گے اگرچہ آبلے کے جرم میں حرکت کریں، یہ صورت بالا جماع ناقض وضو نہیں، نہ اس خون و ریم کے لئے حکم ناپاک کی ہے کہ مذہب صحیح و معتد میں جو حدت نہیں وہ نجس بھی نہیں، و لہذا 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

۱: مسائل خون چھنکا انگلی سے چھوا اس پر داغ آگیا یا خلال کیا یا مسواک یا دانت مانجھتے وقت انگلی میں لگ آیا یا کوئی چیز دانت سے کاٹی اس پر خون کا اثر پایا یا ناک انگلی سے صاف کی اس پر سرخی آگئی مگر وہ خون آپ جگہ سے ہٹنے کے قابل نہ تھا وضو نہ جائے گا اور وہ خون بھی پاک ہے۔
۲: مسئلہ خون یا ریم آبلے کے اندر سے بہ کر آبلے کے منہ تک آ کر رہ جائے تو وضو نہ جائیگا۔
۳: خارش وغیرہ کے دانوں پر خالی چپک ہے کپڑا اس سے بار بار لگ کر بہت جگہ میں بھر گیا ناپاک نہ ہو انہ وضو گیا۔

سارا کپڑا بھر گیا ناپاک نہ ہو گا یہی حالت خون کی ہے جب کہ اُس میں قوت سیلان نہ ہو یعنی ظن غالب سے معلوم ہو کہ اگر کپڑا نہ لگتا اور اس کا راستہ کھلا رہتا جب بھی وہ باہر نہ آتا اپنی جگہ ہی رہتا ہاں اگر حالت یہ ہو کہ خون بہنا چاہتا ہے اور کپڑا لگ لگ کر اُسے اپنے میں لے لیتا ہے تجاوز نہیں کرنے دیتا یہاں تک کہ جتنا خون قاصد سیلان تھا وہ اس کپڑے ہی میں لگ لگ کر کچھ گیا اور بہنے نہ پایا تو ضرور وضو جانا رہے گا اور قدر درم سے زائد ہو تو کپڑا بھی ناپاک ہو جائے گا کہ یہ صورت واقع میں بہنے کی تھی کپڑے کے لگنے نے اسے ظاہر نہ ہونے دیا۔

دوم ابھرنا کہ خون دریم اپنی جگہ سے بڑھ کر جسم کی سطح یا دانے کے منہ سے اوپر ایک بولے کی صورت ہو کر رہ گیا کہ اس کا جو سطح جسم و آبلہ سے اوپر ہے مگر نہ وہاں سے ڈھلکا نہ ڈھلکنے کی قوت رکھتا تھا جیسے سوتی چھوٹنے میں ہوتا ہے کہ خون کی خفیف بوند نکلی اور نقطے یا دانے کی شکل پر ہو کر رہ گئی آگے نہ ڈھلکی، اسی قسم کی اور صورتیں، ان میں بھی ہمارے علماء کے مذہب اصح میں وضو نہیں جاتا، یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ، اور اسی حکم میں داخل ہے یہ کہ خون یا ریم ابھر اور فی الحال اس میں قوت سیلان نہیں آئے کپڑے سے پونچھ ڈالا دوسرے جلے میں پھر ابھر اور صاف کر دیا، یونہی مختلف جلسوں میں اتنا نکلا کہ اگر ایک بار آنا 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، یاں جلسہ واحد میں ایسا ہوا تو وضو جاتا رہے گا کہ مجلس واحد کا نکلا ہوا گویا ایک بار کا نکلا ہوا، **فہم** اگر خون ابھر اور اُس پر مٹی وغیرہ ڈال دی پھر ابھر پھر ڈالی اسی طرح کیا تو وضو نہ رہے گا جب کہ ایک

- ۱ :** مسئلہ یہی حکم چھنکے ہوئے خون کا ہے کہ نہ اس سے کپڑا نجس ہونہ وضو ساقط۔
- ۲ :** مسئلہ خون یا ریم بہنے کے قابل ہو مگر کپڑے میں لگ کر بہنے نہ پائے وضو جاتا رہے گا اور درم بھر سے زائد ہو تو کپڑا بھی نجس ہو جائے گا۔
- ۳ :** مسئلہ سوتی چھوٹ کر خواہ کسی طرح خون کی بوند ابھری اور بولا سا ہو کہ رہ گئی ڈھلکی نہیں تو فتویٰ اس پر ہے کہ وہ پاک ہے وضو نہ جائے گا۔
- ۴ :** خون یا ریم ابھر اور ڈھلکنے کے قابل نہ تھا اُسے کپڑے سے پونچھ لیا دیر دیر کے بعد بار بار ایسا ہی ہوا وضو نہ جائے گا اور کپڑا پاک رہا، یاں اگر ایک ہی جلے میں بار بار ابھر اور پونچھ لیا اور چھوڑ دیتے تو سب مل کر ڈھلک جاتا تو وضو نہ رہا اور وہ ناپاک ہے۔
- ۵ :** خون ابھر اس پر مٹی ڈال دی پھر ابھر پھر ڈالی وضو نہ رہا جبکہ ایک جلے میں اتنا ابھر کہ مل کر بہہ جاتا۔

جلے میں بقدر سیلان جمع ہو جاتا کہ یہ یعنی ہی کی صورت ہے اگرچہ عارض کے سبب صرف ابھرنا ظاہر ہوا اور ایک جلے میں اتنا ہوتا یا نہ ہوتا اس کا مدار ٹھیک اندازے اور غلبہ نطن پر ہے۔

سوم بہنا کہ ابھر کر ڈھلک بھی جائے یا کسی مانع کے باعث نہ ڈھلکے تو فی نفسہ اتنا ہو کہ مانع نہ ہوتا تو ڈھلک جاتا جس کی صورتیں اوپر گزریں یہ شکل ہمارے ائمہ کے اجماع سے ناقض وضو ہے اور کپڑا قدر دم سے زائد بھرے تو ناپاک، یاں وہ بہنا کہ صرف باطن بدن میں ہونا قاض نہیں کہ باطن انسان میں تو خون ہر وقت دورہ کرتا ہے آنکھوں کے ڈھیلے بھی شرعاً باطن بدن میں داخل ہیں، ولہذا وضو غسل کسی میں بہا تک کہ حقیقی نجاست سے بھی ان کے دھونے کا حکم نہ ہوا تو اگر آنکھ کے بالائی حصے میں کوئی دانہ پھوٹا اور خون و یم اس کے زیریں حصے تک بہہ کر آیا مگر آنکھ سے باہر نہ ہو وضو نہ جائے گا اور حسب قاعدہ معلومہ جب وہ حدت نہیں تو نجس بھی نہیں پس اگر کپڑے سے اسے پونچھ لیا اور وہ کپڑا پانی میں گرا 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 ناقض وضو نہ ہوگا یا نہیں، مشہور تریہ ہے کہ وضو نہ جائے گا کہ ناک کا سخت حصہ بھی اندر سے یقیناً باطن بدن میں داخل ہے، ولہذا وضو غسل کسی میں اس کا دھونا واجب نہیں اور انسب یہ ہے کہ وضو کر لے کہ اس موضع کا دھونا اگرچہ واجب نہیں وضو غسل دونوں میں سنت تو ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

المخروج في غير السيلين تجاوز النجاسة
الموضع التطهير فلو خرج
من جوف العين دم
غير سيلين في خروجه
كأنه جلتك تجاوز جلتك
كأنه جلتك تجاوز جلتك
كأنه جلتك تجاوز جلتك

۱: مسئلہ ایک جلے میں متفرق طور پر جتنا خون ابھرا یہ جمع ہو کر بہہ جاتا یا نہیں اس کا مدار اندازے پر ہے۔

۲: مسئلہ ناپاک سُرْمہ لگایا اور کوئی نجاست آنکھ کے ڈھیلے کو پہنچی اس کا دھونا معاف ہے۔

۳: مسئلہ خون یا پیپ آنکھ میں بہا مگر آنکھ سے باہر نہ گیا تو وضو نہ جائے گا اُسے کپڑے سے پونچھ کر پانی میں ڈال دیں تو ناپاک نہ ہوگا۔

۴: مسئلہ ناک کے سخت بانسے میں خون بہا اور نرم حصے میں نہ آیا تو مشہور تریہ ہے کہ وضو نہ جائے گا۔

دوسری جانب کو بہہ گیا تو وہ ناقض وضو نہیں اس لئے کہ اسے تطہیر کے وجوب یا استحباب کا کوئی حکم لاحق نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے جو سر سے اتر کر ناک کے زخم یا نئے تک آ گیا ہو اس لئے کہ غسل جنابت میں اور نجاست لگنے سے اس حصہ کو دھونا واجب ہوتا ہے تو وہ خون ناقض وضو ہوگا اور اگر زخم پر پٹی باندھ دی تو تری پٹی کی تہہ تک نفوذ کر آئی باہر نہ نکلی تو بھی وضو جاتا رہا۔ ضروری ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ ایسی صورت رہی ہو کہ اگر بندش نہ ہوتی تو خون بہہ جاتا اس لئے کہ کرتا اگر زخم پر بار بار لگ کر تر ہو گیا تو نجس نہ ہوگا جب تک بہنے کے قابل نہ رہا ہو کیونکہ وہ حدث نہیں اور اگر بہنے سے پہلے اسے سر زخم سے بار بار لے لیا اگر ایسی حالت رہی ہو کہ چھوڑ دیتا تو بہہ جاتا تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں۔ اور محیط میں ہے کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بہنے کی تعریف یہ ہے کہ اوپر جا کر نیچے ڈھلکے۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ جب سر زخم پر پھول جائے اور سر زخم سے بڑا ہو جائے تو وضو جاتا رہے گا اور صحیح یہ ہے کہ نہ جائے گا۔ درایہ میں امام محمد کا قول اصح قرار دیا اور سرخسی کا مختار اول ہے اور وہی اول ہے۔ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے: سر زخم

فسال الى الجانب الآخر منها لا ينقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير او ندمه بخلاف ما لو نزل من الرأس الى ما كان من الانف لانه يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة فينقض ولو سربط الجرح فنفذت البله الى طاق لا الى الخارج نقض ويجب ان يكون معناه اذا كانت بحيث لو لا الربط سال لان القميص لو ترد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث ولو اخذت من رأس الجرح قبل ان يسيل مرة فمرة ان كان بحال لو تركه سال نقض والا لا وفي المحيط حد السيلان ان يعلو وينحد عن ابي يوسف وعن محمد اذا انتفخ على رأس الجرح وصار اكبر من رأسه نقض والصحيح لا ينقض ، وفي الدراية جعل قول محمد اصح ومختار السرخسي الاول وهو اولي في مبسوط شيخ الاسلام توسم

ف: مسئلہ زخم پر پٹی بندھی ہے اس میں خون وغیرہ لگ گیا اگر اس قابل تھا کہ بندش نہ ہوتی تو بہہ جاتا تو وضو کیا ورنہ نہیں نہ پٹی ناپاک۔

ورم کر آیا اور اس میں پیپ وغیرہ نمودار ہوا تو وضو نہ ٹوٹے گا جب تک ورم سے تجاوز نہ کر جائے اس لئے کہ جائے ورم کو دھونا واجب نہیں ہوتا تو ایسی جگہ تجاوز نہ ہوا جسے تطہیر کا حکم لائق ہوتا ہے۔ (ت)

رأس المجرح فظہر بہ قیح و نحوه لا ینقض ما لم یجاوز الموم لانه لا یجب غسل موضع الموم فلم یتجاوز الموم موضع یدلحہ حکم التظہیر

در مختار میں ہے :

جس میں حرج ہے اسے دھونا واجب نہیں جیسے آنکھ، اگرچہ اس میں جس سرکہ لگایا ہو۔

لا یجب غسل ما فیہ حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس

اسی میں ہے :

سبیلین سے نکلنے سے مراد محض ظاہر ہونا ہے اور غیر سبیلین میں خود بہنا اگرچہ بالقوة ہو اس لئے کہ علمائے فرمایا ہے جب بھی خون نکلا پونچھ دیا اگر ایسا ہو کہ پھور دینا تو بہہ جاتا تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں جیسے اس صورت میں جب کہ آنکھ یا زخم یا ذکر کے اندر بچے اور باہر نہ آئے (ت)

المراد بالخروج من السبیلین مجرد الظہور و فی غیرہما عین السیلات ولو بالقوة لما قالوا لمسح الدم كلما خرج ولو تركه لسال نقض والا لکما لو سال فی باطن عین او جرح او ذکر ولم یخرج

ردالمحتار میں ہے :

زخم پر روتی یا اور کوئی چیز رکھ دی تاکہ خون بند نہ کرے پھر دوسری تیسری بار بھی رکھی تو جتنا

اذا وضع علیہ قطنہ و شیدئا اخر حق ینشف ثم وضعہ ثانیاً و ثالثاً فانہ

ف : مسئلہ قطرہ اتر آیا خون وغیرہ ذکر کے اندر بہا جب تک اس کے سوراخ سے باہر نہ آئے وضو نہ جائے گا اور پیشاب کا صرف سوراخ کے منہ پر چکنا کافی ہے۔

۳۴/۱	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ	فصل فی نواقض الوضو	کتاب الطہارۃ	فتح القدر کتاب الطہارۃ
۲۸/۱	مطبع مجتہاتی دہلی		کتاب الطہارۃ	الدر المختار
۲۵/۱	" " "		"	"

جذب ہوا ہے سب جمع کیا جائے گا اگر یہ صورت ہو کہ چھوڑ دیتا تو بہرہ جاتا تو وہ ناقض وضو ہے۔ اس کی معرفت اجتہاد اور غالب ظن سے ہوتی ہے۔ یوں ہی اگر اس پر راکھ یا مٹی ڈال دی پھر دوسری بار ظاہر ہوا تو اس پر بھی مٹی ڈال دی ایسا ہی متعدد بار ہوا تو وہ سب جمع کیا جائے گا۔ علمائے فرمایا، جمع اسی وقت کیا جائے گا جب ایک مجلس میں بار بار ایسا ہوا ہو۔ اگر چند مجلسوں میں ہوا تو جمع نہ کیا جائے گا۔ تانا رخصانیہ۔ اور اسی کے مثل حجر میں بھی ہے۔ میں کہتا ہوں: اس کے پیش نظر جو برابر سنے والے زخم سے نکلتا رہتا ہے اور اس میں بہنے کی قوت نہیں لیکن ایسا ہے کہ اگر چھوڑ دیا جائے تو کیجا ہو کر بہنے کی قوت پائے اور اپنی جگہ سے بہہ جائے تو جب اسے جذب کر لے یا کسی پٹی سے باندھ دے اور ایسا ہو کہ جب بھی اس سے کچھ نکلے تو اسے پٹی چوس لے، دیکھا جائیگا کہ اس مجلس میں جس قدر پٹی نے بار بار چوس لیا ہے اگر ایسا ہے کہ چھوڑ دیا جاتا اور کیجا ہوتا تو خود بہہ جاتا تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں۔ اور ایک مجلس سے دوسری مجلس میں جو نکلا ہو وہ جمع نہ کیا جائے گا۔ (ت)

غایۃ البیان میں تصریح ہے کہ ہمارے اصحاب کی کتابوں میں یہ روایت لکھی ہوئی ہے کہ جب

یجمع جمیع ما نشف فان کان بحیث لو ترکہ سال نقض و انما یعرف ہذا بالاجتہاد و غالب الظن و کذا الوالقی علیہ س ما دا او ترا باثم ظہر ثانیاً قتر بہ ثم و ثم فانہ یجمع قالوا و انما یجمع اذا کان فی مجلس واحد مرة بعد اخرى فلو فی مجالس فلا تا تخانیة، و مثله فی البحر اقول و علیہ فما یخرج من المجرح الذی ینزد اثماً و لیس فیہ قوۃ السیلات و لکنہ اذا ترک ینتقوی باجماعہ و لیس عن محلہ فاذا نشفہ اور بطہ بخرقۃ و صاں کلما خرج منه شیء تشربتہ الخرقۃ ینظرات کان ما تشربتہ الخرقۃ فی ذلک المجلس شیئاً فشیئاً بحیث لو ترک واجتمع لسال بنفسہ نقض و الا لا ولا یجمع ما فی مجلس الی مجلس اخریہ

اُسی میں ہے،

صرح فی غایۃ البیان بان الروایۃ مسطورۃ فی کتب اصحابنا

خون ناک کے بانسے تک پہنچ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ نرم حصہ تک نہ پہنچے۔ بخلاف امام زفر کے۔ اور ہدایہ کی عبارت "وضو ٹوٹ جائے گا جب نرم حصہ تک پہنچ جائے" یہ اس صورت کا بیان ہے جس میں ہمارے تمام اصحاب کا اتفاق ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسئلہ امام زفر کے قول پر بھی ہو جائے اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک نرم حصہ تک نہ پہنچے ناقض نہیں۔ تو یہ اس بارے میں صریح ہے کہ بانسہ سے مراد اس کا سخت حصہ ہے۔ (ت)

اور وہ اسی لئے ہے کہ غسل وغیرہ میں اس کی تطہیر مندوب ہے۔ (ت)

علمائے فرمایا، وہ خون ناقض نہیں جو اپنی جگہ سے ظاہر ہوا اور اوپر نہ چڑھا جیسے آبلہ، جب اس کا پوست ہٹا دیا جائے اور وہ بھی ناقض نہیں جو اوپر چڑھ گیا اور بہا نہیں جیسے سوئی چھونے کی جگہ سے چڑھنے والا خون، اور وہ بھی نہیں جو خلال میں دانتوں سے، اور روٹی میں دانت لگانے سے اور انگلی میں اسے ناک کے اندر ڈالنے سے لگ جاتا ہے۔ (ت)

انه اذا وصل الى قصبة الانف ينتقض وان لم يصل الى مالان خلافا للزفر وان قول الهداية ينتقض اذا وصل الى مالان ببيان لاتفاق اصحابنا جميعا على لتكون المسألة على قول زفر ايضا لان عندنا لا ينتقض ما لم يصل الى مالان فهذا صريح في ان المراد بالقصبة ما اشتد به

بحر الرائق میں ہے:

وليس ذلك الا لكونه يندب تطهيره في الغسل ونحوه۔

اُسی میں ہے:

قالوا ولا ينتقض ما ظهر من موضعه ولم يرتق كالنقطة اذا قشرت ولا ما ارتقى عن موضعه ولم يسيل كالدم المرتقى من مغزى الابرة والحاصل في الخلال من الاسنان، وفي الخبز من العض، وفي الاصبع من ادخاله في الانف۔

۹۱/۱	مطلب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت	۹۱/۱	کتاب الطہارۃ	۹۱/۱
۳۲/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۳۲/۱	کتاب الطہارۃ	۳۲/۱
۳۳/۱	" " "	۳۳/۱	" " "	۳۳/۱

اسی طرح جامع الرموز میں محیط سے ہے۔ عالمگیری میں ہے،

المتوضی اذا عض شیئا فوجد فیہ
اثر الدم او استاك بسواك فوجد فیہ
اثر الدم لا ینتقض ما لم یعرف
السیلان كما فی الظہیریة ۱۰۔

باوضو نے کسی چیز کو دانت سے کاٹا تو اس چیز میں
خون کا نشان لگ گیا یا کسی مسواک سے دانت
صاف کیا تو اس میں خون کا اثر دیکھا تو یہ ناقض
نہیں جب تک کہ بہنے کا علم نہ ہو۔ ایسا ہی ظہیرہ
میں ہے (ت)

متعدد تنبیہات جلیلہ ومفیدہ

تنبیہ اول بندہ ضعیف، مولیٰ لطیف اس پر
لطف فرمائے، کہتا ہے: صاحب بکر سے حلال اور
روٹی کا مسئلہ جو ابھی ہم نے نقل کیا اس میں
انہوں نے بہت خوب کیا کہ اس تصریح شدہ حکم
پر جزم کیا جس پر متعدد مشائخ عظام سے نص
موجود ہے اور اس وہم کی طرف مائل نہ ہونے جو
تبعین الحقائق کی ظاہر عبارت سے پیدا ہوتا ہے
تبعین میں لکھا ہے: امام علامہ الدین نے ذکر کیا
کہ جو روٹی کھا رہا تھا اور اس میں خون کا اثر
دیکھا جو اس کے دانتوں کی جڑ سے اس میں لگ آیا
تو اسے چاہئے کہ اپنی انگلی یا آستین کا کنارہ

تنبیہات عدیدة جلیلة مفیدة

الاول یقول العبد الضعیف لطف
به المولی اللطیف لقد احسن
المحقق البحر صاحب البحر فیما
نقلنا عنه انفا فی مسئلة الخلال
والخبز اذ جزم بهذا المصروح به المنصوص
علیه من غیر واحد من المشائخ
العظام ولم یرکن الی ما یوهمہ ظاہر
ما فی التبعین حیث قال ذکر الامام
علامہ الدین ان من اکل خبزا و رأى
اثر الدم فیہ من اصول اسنانه ینبغی
ان یضع اصبعه او طرف کفه

ف: مسئلہ فقط اتنی بات کہ مثلاً ناک یا دانت سے انگلی پر خون لگ آیا دوبارہ دیکھا
پھر اثر پایا وضو جانے کو کافی نہیں جب تک اس میں خود بہنے کی قوت مظنون
نہ ہو۔

اس میں بھی ظاہر ہوا تو پتہ چل گیا کہ اس میں اندہ سے اضافہ ہوتا رہتا ہے اس لئے وہ بادی نہیں بلکہ خارج ہے۔

اقول یہ خیال کچھ بھی نہیں، مشاہدہ اس کی تردید کے لئے کافی ہے، اور فتح القیبر کے حوالے سے یہ صراحت بھی گزر چکی ہے کہ، اگر گزتا زخم پر بار بار لگ کر تر ہو گیا تو نجس نہ ہوگا جب کہ خون اس قابل نہ رہا ہو کہ اگر چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا کیونکہ وہ (صرف لگ جانے والا خون) حدت نہیں اھ، میرا حاشیہ ختم۔

پھر میں نے دیکھا کہ صاحبِ حلیہ بھی اسی تاویل کی جانب مائل ہیں جو میں نے ذکر کی۔
 واللہ الحمد۔ ان کے الفاظ کریمہ یہ ہیں: (ہر کے بعد تن نئیہ کی عبارت ہے اور من کے بعد شرحِ حلیہ کی عبارت ۱۲ م) ہر: اگر کوئی چیز دانت سے کاٹی پھر اس پر خون کا اثر دیکھا تو اس پر وضو نہیں۔ من: اسی طرح اگر دانتوں میں خلل کیا پھر سرِ خلل پر خون نظر آیا تو اس پر وضو نہیں کیونکہ یہ بہنے والا خون نہیں۔ یہ امام قاضی خاں وغیرہ نے ذکر کیا۔ ہر: اور مشائخ میں سے ایک بزرگ نے فرمایا کہ اس

ظہرات له مددا فلا يكون
 باديا بل خاسرا جا۔

اقول وليس بشئ وكفى
 بالمشاهدة ردا عليه وقد تقدم
 عن الفتحات القميص لو تردد
 على الجرح فابتل لا ينجس ما لم
 يكن بحيث لو ترك سال لانه
 ليس بحدث اهما كتبت۔

ثم رأيت والله الحمد ان
 جنح في الحلية الم تأويله بما
 ذكرت وهذا لفظه الشريف
 ولو عض شيئا فراع عليه اثر
 الدم فلا وضو عليه ش
 وكذا لو خلل اسنانه فرأى
 الدم على رأس الخلال
 لا وضوء عليه لانه ليس
 بدم سائل ذكره قاضي
 خان وغيره وقال
 بعض المشائخ ينبغي ان

له حاشي لامام احمد رضا علي تبين الحقائق
 له نية المصلي كتاب الطهارة
 له عليه المحل شرح نية المصلي

جگہ آستین یا انگلی رکھ کر دیکھنا چاہئے اگر اس میں بھی خون پائے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں۔ شیخ، یہ بزرگ شیخ امام علاء الدین ہیں جیسا کہ ذخیرہ وغیرہ میں بتایا ہے۔ اور احسن۔ جیسا کہ فتاویٰ ظہیریہ میں کہا۔ یہی ہے کہ جب تک سائل ہونے کا علم نہ ہو ناقض نہیں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ مقصود سب کا یہی ہے۔ اسی لئے خزائنہ المفتین میں کہا: کوئی چیز دانت سے کاٹی اس پر دانتوں کے درمیان سے خون لگ گیا، یا خلال پر خون لگ گیا اگر وہ اس قابل تھا کہ چھوڑ دیا جاتا تو نہ بہتا تب وہ ناقض نہیں اھ۔

تو اس مشکل کے دور ہونے پر خدا کا شکر ہے۔ پھر میں نے غنیہ کی مراجعت کی تو دیکھا کہ وہ بعد والی توقع جس کا اظہار میں نے ”شاید کسی کو خیال ہو“ سے کیا تھا واقع ہو چکی ہے، کیونکہ صاحب غنیہ نے اس میں بعض مشائخ کا قول ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: اور یہی احوط ہے یعنی اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ جب اس نے خون کا اثر دیکھ لیا تو اس پر یہ دریافت واجب ہے کہ وہ از خود بہنے والے خون کا اثر ہے یا ایسا نہیں۔ پھر جب اس کی آستین یا

یضع کمہ او اصبعہ فی ذلک المکان
انت وجد الدم فیہ ینقض والا
فلا، ش ہذا هو الشیخ الامام علاء الدین
کما فی الذخیرة وغیرہا والاحسن کا
ینقض ما لم یعرف السیلان کما فی الفتاوی
الظہیریة والظاهر انه مراد الكل ومن
ثم قال فی خزائنہ الفتاوی عض علی شیء
واصابہ دم من بین اسنانه او اصاب
الخلال انت کانت بحیث
لو ترک لا یسئل لا ینقض اھ۔

فالحمد لله على كشف الغمة
ثم مراجعت الغنیة فرأیت ان الترجی
الأخر الذی ترجیت بقولی
ولعل ظانا یظن قد وقع فانه رحمه
الله تعالی قال بعد قول بعض
المشائخ ”وهذا هو الاحوط لانه
اذا رأى الاثر یجب علیه ان یتعرف
هل ذلک عن شیء سائل بنفسه
ام لا فاذا ظهر ثانیاً علی
کمه او اصبعه غلب علی

انگلی پر دوسری بار بھی وہ اثر نظر آیا تو غلبہ ظن حاصل ہو گیا کہ وہ بننے والا ہے، ورنہ نہیں۔ اور حاوی میں لکھا ہے کہ شیخ ابراہیم سے اس خون سے متعلق سوال ہوا جو دانتوں کے درمیان سے نکلے، انہوں نے جواب دیا کہ اگر معلوم ہے کہ کس جگہ سے نکلا ہے اور بننے والا ہے تو ناقض وضو اور نجس ہے اور اگر اس کی جگہ معلوم نہیں تھو کہ ساتھ نکل آیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ تھوک اور خون میں زیادہ کون ہے (جو زائد ہو اسی کا حکم ہو گا) اھ۔

صاحب غنیہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے شروع میں صحیح لکھا کہ اس کے سائل ہونے کی دریافت واجب ہے۔ اور آخر میں بھی ٹھیک کیا کہ شیخ ابراہیم کا کلام لائے جس میں سائل ہونے پر حکم کا مدار رکھا ہے۔ لغزش صرف ان کے اس خیال میں ہے کہ دوسری بار انگلی پر اثر ظاہر ہونے سے سائل ہونے کا غلبہ ظن حاصل ہو جائے گا۔ اس خیال کے رد میں کافی وشافی گفتگو ابھی ہو چکی ہے۔ اب رہا یہ کہ غنیہ نے اسے احوط کہا تو امام جلیل ظہیر الدین مرغینانی نے قول جمہور کو احسن کہا، اس کی وجہ بھی ظاہر ہے، وہی اکثر مشائخ

الظن كونه سائلا والا فلا وفي الحاوي سئل ابراهيم عن الدم اذا خرج من بين الاسنان فقال ان كان موضعه معلوما و سال نقص وهو نجس و ان لم يعلم و خرج مع البزاق فانه ينظر الى الغالب اھ۔

وقد اصاب رحمه الله تعالى اولاً ان الواجب تعرف سيلانه بنفسه و اخرا حديث عقبه بقول ابراهيم المدير للحكم على السيلان وانما النزلة في راعمه ان بظهوره على الاصبع ثانيا يغلب على الظن سيلانه وقد قدمت ما يكفي ويشفي۔

وقول الامام الاجل ظهير الدين المرغيناني لقول الاكثرين انه الاحسن مع ظهوره وجهه ومع انه عليه الاكثر

ف: تطفل على الغنية۔

الغنية المستملی کتاب الطهارة فصل فی نواقض الوضوء سهیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۲ و ۱۳۳

کا مذہب بھی ہے، اسی پر امام قاضی خاں اور صاحب محیط وغیرہما جیسے اکابر نے جزم کیا تو اس کے خلاف قول کو صاحب غنیہ کا "احوط" کہنا کیا حیثیت رکھتا ہے جب کہ اس کی وجہ بھی ظاہر نہیں بلکہ اس کے عدم کی وجہ ظاہر ہے۔ رہا احتیاط، تو احتیاط اسی میں ہے کہ دو دلیلوں میں سے جو زیادہ قوی ہو اسی پر عمل کیا جائے جیسا کہ فتح القدر، البحر الرائق وغیرہما میں ہے۔ آخر کار خود شارح محقق نے اس شرح کبیر کی تلخیص کر کے جو شرح صغیر لکھی ہے اس میں اس قول پر نہ ٹھہرے بس شیخ ابراہیم کا کلام نقل کرنے پر اکتفا کی۔ خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے بندہ گنہگار کو متواتر

www.alahzratnetwork.org

احسانات سے نوازا۔
تبدلیہ دوم سیلان کی تعریف میں ہم نے اختلاف ذکر کیا، پہلا قول یہ کہ سیلان اوپر چڑھنے پھر نیچے ڈھلکنے کے مجموعے کا نام ہے دوسرا یہ کہ صرف اوپر چڑھنا ہی سیلان ہے، عامرہ روایت نے قول اول امام ثانی (قاضی ابویوسف) کی طرف منسوب کیا اور قول دوم امام محمد شیبانی کی طرف منسوب کیا۔ اور حلیہ میں یہ لکھا کہ: بدائع کے ظاہر کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اول ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا قول ہے اھ۔

وانه جزم به الاكابر كقاضى خات و صاحب المحيط وغيرهما لا يقاومه قول الغنية لخلافه احوط مع عدم ظهور وجه بل ظهور وجه عدمه وانما الاحتياط العمل باقوى الدليلين كما فى الفتح والبحر وغيرهما لاجرم لم يعرج عليه المحقق الشارح نفسه فى شرحه الصغير الملخص من هذا الكبير انما اقتصر على نقل قول ابراهيم والله الحمد على تواتر الاثمة على عبدا الاثيم۔

الثانى عامة الرواة فى من ذكرنا من الخلاف فى حد السيالات انه العلو والانحدار معا ام مجرد العلو على نسبة الاول الى الامام الثانى والثانى الى الامام الشيبانى وقال فى الحلية ظاهر البدائع انه اعاد الاول قول علمائنا الثلاثة رضى الله تعالى عنهم۔

ف: الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين۔

له حلية لمحل شرح نية لمصلى

سیدی علامہ ابن عابدین کے ”فوائد مخصّصہ“ میں ہے، ناقض طہارت ہونے میں خون کا بہہ جانا شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ بہہ جانا شرط ہے اگرچہ خون چڑھ کر سہ زخم سے زیادہ جگہ لے لے بخلاف مذہب امام محمد کے۔ اور اسے ظہیر یہ میں امام محمد سے منقول ایک شاذ روایت قرار دیا۔ اور تمار خانہ میں محیط سے نقل ہے کہ، بہہ جانے کی شرط ہمارے تینوں علماء کے مذہب پر ہے۔ یہ استحسان ہے۔ اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ خون جب اوپر آیا پھر سہ زخم پر ظاہر ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ یہ قیاس ہے انتہی۔

اقول ہذا یہ وغیرہا سے معلوم ہو چکا ہے کہ امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ محض ظاہر ہونے ہی سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ تو کلام بالا میں ”اوپر آیا“ کا معنی یہ ہوگا کہ اندر سے اوپر آیا۔ اور ”ظاہر ہوا“ کا معنی چڑھنا نہیں بلکہ نمایاں ہونا ہوگا۔ وہ ہوگا بھی کیسے جب کہ امام زفر سہ زخم تک پہنچ جانے کے بعد چڑھنے اور (دارہ بنا کر) پھول جانے کی شرط نہیں رکھتے۔ یہ بات معلوم رہنی چاہئے۔

اور میں نے امام طاہر بن عبدالرشید بخاری کی کتاب خلاصہ میں یہ عبارت دیکھی، جامع صغیر کے

وفي الفوائد المخصّصة لسیدی العلامة ابن عابدین اشتراط السيلان في نقض الطهارة فيه خلاف وان لصحيح اشتراطه وان اخذ اكثر من رأس الجرح خلافاً للمحمد وجعلها في الظهيرية رواية شاذة عن محمد وفي التتارخانية عن المحيط شروط السيلان مذهب علمائنا الثلاثة وانه استحسان وقال زفر رحمه الله تعالى اذا علا فظهر على رأس الجرح ينتقض وضوءه وهو القياس انتهى۔

اقول قد عرفت مذهب زفر في الهداية وغيرها النقض بمجرد الظهور فقولہ علا من الباطن وقوله ظهر بمعنى التبين دون الصعود كيف و زفر لا يشترط الانتفاخ والصعود بعد الوصول الى رأس الجرح فليعلم ذلك۔

ورأيت في خلاصة الامام طاہر بن عبد الرشيد البخاري مانصه

بعض نسخوں میں ہے کہ، خون جب سرزخم سے ڈھلکے نہیں لیکن چڑھ کر سرزخم سے بڑا ہو جائے تو وہ ناقض وضو نہیں۔

پھر میں وجہ کر درمی میں دیکھا کہ عبارت بالا سے متعلق بالجزم جامع صغیر کا حوالہ دیا ہے جیسا کہ اس کی عادت آرہی ہے۔ تو یہاں جامع صغیر میں کلام مطلق رکھنے (کسی ایک امام کا قول نہ بتانے) سے بظاہر یہی استفاد ہوتا ہے کہ یہ ہمارے تینوں علماء رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا مذہب ہے۔ پھر عامرہ امہ فتویٰ نے اسی کو صحیح کہا ہے جیسے امام قاضیخان اور ان کے علاوہ امہ جن کے نام ہم نے لئے اور جن کے نام نہ لئے۔

یہاں محقق صاحب بحر سے ایک لغزش قلم واقع ہوئی ہے جس پر طوطاوی نے بھی ان کا اتباع کر لیا ہے وہ یہ کہ البحر الرائق میں لکھتے ہیں: درایہ میں امام محمد کے قول کو اصح قرار دیا، اسی کو امام سرخسی نے بھی اختیار کیا ہے، اور فتح القدر میں ہے کہ وہی اولیٰ ہے اھ۔

یہ جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، کھلا ہوا سہو ہے۔ امام سرخسی نے تو امام ابو یوسف کا قول اختیار

فی بعض نسخ الجامع الصغیر الدم اذا لم یبحد عن رأس الجرح لکن علا فصا اکبر عن رأس الجرح لا ینقض وضوہ۔

ثم رأیت فی وجیزا لکردری جزم بعزوة للجامع الصغیر كما سیأتی فاذا ن اطلاقه القول یفید ظاهرا انه مذهب علمائنا الثلثة رضی اللہ تعالیٰ عنہم ثم هو الذی صححہ عامرہ ائمة الفتویٰ کقاضی خان وغیرہ ممن قصصنا اولو نقص علیک۔

ووقع ہھنا نر لة قلمت المحقق البحر تبعہ علیہا العلامة طحیث قال فی البحر الرائق فی الدرایة جعل قول محمد اصح و اختارہ السرخسی و فی فتح القدر انه الاولیٰ اھ۔

وھو کما تری سھو ظاھر و انما اختار السرخسی قول ابی یوسف

فت: تنبیہ علی سھو وقع فی البحر وتبعہ ط۔

کیا ہے اور اسی کو فتح القدير میں بھی اولیٰ قرار دیا ہے۔ جیسا کہ فتح کی عبارت ہم نقل کر آئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سب حضرات پر رحمت فرمائے اور ان کے صدقے میں ہم پر بھی رحم فرمائے۔ الہی! قبول فرما۔ اس سہو پر علامہ شامی نے متنبہ کیا اور فرمایا: فاجتنبہ (تو اس سے بچنا) اھ۔

قلت اب سحر کی ایک بات رہ گئی کہ درایہ میں امام محمد کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ اس کی صراحت پہلے فتح القدير میں ہوئی اور بعد کے علمائے اسی کا اتباع کیا یہاں تک کہ علامہ شامی نے بھی یہی بات رد المحتار میں نقل کی اور برقرار رکھی۔ لیکن انہوں نے البحر الرائق کے حاشیے منحة النخاق میں یہ بتایا کہ: درایہ میں پہلے امام ابو یوسف کا قول ذکر کیا پھر امام محمد کا قول بیان کیا پھر کہا کہ: صحیح اول ہے۔ تو اس کی مراجعت کرنا چاہئے اھ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب فتح القدير نے بھی برعکس بتا دیا جیسا کہ بحر نے الثباہان کیا۔ اگر علامہ شامی کا بیان صحیح ہے تو تمام تصحیحات قول

وایاہ جعل فی الفتح اولیٰ کما نقلنا
لک نصہ رحمہم اللہ تعالیٰ
جمیعاً ورحمنا بہم امین
نبہ علیہ العلامة ش
قائلہ فاجتنبہ اھ۔

قلت ونسبة تصحیح قول
محمد للدرایة منصوص علیہا
فی الفتح و تبعہ علیہ من بعدہ
حتى العلامة ش اذ نقل کلامہ
هذا فی رد المحتار و اقرہ علیہ
لکنہ نہ عم فی منحة الخالق
حاشیة البحر الرائق انه ذکر فی الدرایة
قول ابی یوسف ثم ذکر قول محمد ثانیاً
ثم قال والصحیح الاول فلیراجع اھ۔

وہذا یقتضی انہ انقلب الامر
علی الفتح ایضاً کما انقلب علی البحر
واذا صح ہذا بقیت التصحیحات

۱۔ معروضۃ علی ش۔

۲۔ تنبیہ علی سہو وقع فی الفتح علی ما نہ عم العلامة ش۔

۱۔ رد المحتار کتاب الطہارة مطلب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۹۱/۱
۲۔ منحة النخاق علی البحر الرائق کتاب الطہارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۲/۱

امام ابو یوسف کی طرف راجع ہو گئیں اور اس میں دل کے لئے زیادہ سکون و قرار ہے۔ تو اس کی مراجعت ہونا چاہئے۔

اور بندہ ضعیف نے یہاں قول امام محمد کی تصحیح سے متعلق کسی کی تصحیح نہ دیکھی بلکہ اس سے متعلق کسی طرح کی کوئی ترجیح اور کسی کا اسے اختیار کرنا نہ پایا۔

ہاں مگر (۱) جو فوائد مخصوصہ میں ذخیرہ سے، اس میں بروایت فقیہ ابو جعفر۔ محمد بن عبداللہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ اس بارے میں وہ اس جانب مائل تھے کہ وہ ٹوٹ جائے گا اور اسے انہوں نے بہنے والا سمجھا۔ صاحب ذخیرہ نے فرمایا: اور فتاویٰ نسفی میں بھی اسی طرح ہے اھ۔

(۲) اور وہ جو جواہر الفتاویٰ کے باب چہارم میں دیکھا۔ یہ باب امام نجم الدین نسفی کے فتاویٰ کے لئے باندھا گیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے: ایک شخص با وضو ہے اس کے کسی عضو پر کتھی نے کاٹ لیا جس سے کچھ خون ظاہر ہو گیا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ یہ خون کم ہی ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنے عضو میں کانٹا یا سونے کی چھبولی جس سے خون ظاہر ہوا اور کھل کر بہا نہیں تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ سر زخم سے بہ گیا اھ۔ یہی وہ ہے جس کی طرف ذخیرہ میں

کلمہ راجعۃ الی قول ابی یوسف و
هو اسکن للقلب و امکن فلیراجع۔

والعبد الضعیف لم یرہنا تصریح
احدا بتصحیح قول محمد بل ولا ترجیحا
ماله و اختیاره۔

اللهم آلاما فی الفوائد المخصصة
عن الذخیرة عن الفقیہ ابی جعفر عن
محمد بن عبد اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ
انہ کان یبیل فی هذا الحی انہ ینتقض
وضوؤه و رآه سائلا قال اعنی صاحب
الذخیرة و فی فتاویٰ النسفی هكذا اھ۔

والآما سآیت فی جواہر الفتاویٰ
من الباب الرابع المعقود لفتاویٰ
الامام الاجل نجم الدین النسفی
مانصہ من جل توضاً فعض الذباب
بعض اعضائه فظہر منه دم لا ینتقض
الوضوء لقلته ولو غرنا فی عضوہ
شوکا و ابرة قظہر الدم ولم یسبل
ظاہرا ینتقض وضوؤه لات
الظاہر انہ سال عن رأس
الجرح اھ۔ و هذا ما کان اشار

لہ الفوائد المخصصة رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدة الثامنة سیمل اکیڈمی لاہور ۶۰/۱
لہ جواہر الفتاویٰ

سے خون ڈھلکا نہیں لیکن اوپر چڑھا اور سر زخم سے زیادہ ہو گیا تو ناقض نہیں۔ یہ اس کے برخلاف ہے جو مجموع النوازل میں ہے۔ اور اول امام ثانی سے مروی ہے اور دوم امام محمد سے روایت ہے رحمہما اللہ تعالیٰ۔ اور ناقض ہونا زیادہ قرین قیاس ہے اس لئے کہ خون کا اپنے مخرج سے جدا ہونا سیلان ہے ۱۵۔

قلت ناظر پر عیاں ہے کہ وجہ میں دونوں مذہب، دونوں اماموں کی جانب منسوب کرنے میں معاملہ اُلٹ گیا ہے۔

اقول اور صاحب وجہ پر یہ بھی تعجب ہے کہ جامع صغیر کا حوالہ تو جرم کے ساتھ پیش کیا پھر بھی یہ لکھ دیا کہ "والثانی عن محمد" یعنی ناقض نہ ہونا امام محمد سے ایک روایت، حالانکہ جامع صغیر میں جو حکم مطلقاً بیان ہوا ہے ظاہر یہ ہے کہ وہ ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا قول اور مذہب ہے اگر ایسا نہ ہو تو بھی کم از کم وہ امام محمد کا قول تو ضرور ہے پھر امام محمد کی طرف اس کی نسبت بلفظ "عن" کیسے کر رہے ہیں (جس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ یہ ان کا قول اور مذہب نہیں بلکہ ان سے ایک روایت ہے ۱۶)۔

فی الجامع الصغیر لم یبحد سر الدم عن رأسه لکنه علا وصا اکثر من رأس الحجر لا ینقض وهذا خلاف ما فی النوازل والاول عن الامام الثانی والثانی عن محمد رحمہما اللہ تعالیٰ والنقض اقیس لان مزایلتہ عن مخرجہ سیلان ۱۵۔

قلت وانت تعلم ان قد انقلب علیہ الامام فی نسبة المذہبین الی حضرة الامامین۔

اقول ۱۶ وعجبا منه ان عزاما عزالجامع الصغیر جانر ما ثم قال والثانی اع عدم النقص عن محمد فان ما فی الجامع الصغیر مطلقاً ان لم یکن ظاہرہ انه قول اثنتا الثلثة رضی اللہ تعالیٰ عنہم فلا اقل من ان یکون قول محمد فکیف ینسبہ الیہ بعن۔ ثم لانظر الی قوله اقیس مع ما مرمت تصحیحات عامۃ الاثمة قول عدم النقص

ف: تطفل علی البزازیة۔

پھر وجہ نے ناقض ہونے کو جو اقیس (زیادہ قرین قیاس) کہا قابل التفات نہیں کیونکہ اس کے مقابلہ میں ناقض نہ ہونے کے قول سے متعلق صحیح۔ اصح۔ مختار وغیرہ الفاظ سے عامہ ائمہ کی تصیحات موجود ہیں جیسا کہ گزرا۔ اور قاطع نزاع وہ ہے جو میں نے جو اہل الاحلاطی میں اور فوائد مخصوصہ میں ذخیرہ و تامل خانہ کے حوالے سے دیکھا۔ ان تینوں میں فتاویٰ خوارزم سے نقل ہے اور ہند میں بھی دیکھا کہ محیط سے منقول ہے۔ الفاظ اول کے ہیں؛ جب خون سر زخم سے نہ دھسکے لیکن اوپر چڑھ کر سر زخم سے بڑا ہو جائے تو ناقض نہیں اور اس جنس کے مسائل میں فتویٰ عدم نقض ہی ہے۔

بہ اہل اللہ الموفق۔
تثلیث سوم (۳) اگر منہ بھر ہو تو ناقض وضو ہے لیکن تھوڑی تھوڑی قے چند بار کر کے اتنی مقدار میں آئی کہ اگر سب یکجا ہو تو منہ بھر ہو جائے

بلفظ هو الصحيح والاصح و المختار، وغیرها، ویقطع النزاع ما س آیت فی جواهر الاخلاطی و فی الفوائد المخصصة عن الذخیرة والتتارخانیة، ثلثتهم عن فتاویٰ خوارزم و فی الہندیة عن المحيط واللفظ للاولی اذا لم ینحدس عن رأس الجرح ولكن علا فصار اکبر من رأس الجرح لا ینتقض وضوہ والفتویٰ علی عدم النقض فی جنس هذه المسائل اھ، واللہ الموفق۔

الثالث ابو یوسف یجمع القی اذا اتحد المجلس ولا یعتبر السبب وعكس محمد وقوله

ف: مسئلہ قے اگر منہ بھر کر ہو ناقض وضو ہے، پھر اگر چند بار میں تھوڑی تھوڑی آئے کہ سب ملانے سے منہ بھر کر ہو جائے تو اگر ایک ہی متلی سے آئی ہے وضو جاتا رہے گا اگرچہ مختلف جلسوں میں آئی ہو، اور اگر متلی تھم گئی پھر دوسری متلی سے اور آئی تو ملانی نہ جائیگی اگرچہ ایک ہی مجلس میں آئی ہو۔

لے جواهر الاخلاطی کتاب الطہارة فصل فی نواقض الوضوء (قلبی) ص ۷
الفوائد المخصصة رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ الثامنۃ سہیل اکیڈمی لاہور ۶۰/۱
الفتاویٰ الندیۃ کتاب الطہارة الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱۰/۱

الاصح وتطابقت النقول ههنا
 على اعتبار المجلس قال
 في المحلية فعلی هذا يحتاج
 محمد رحمه الله تعالى الى
 الفرق، والله تعالى اعلم
 بذلك اه، وانشاء في
 ردالمحتار الى ما يحذو
 حذو وجوابه فقال كانوا هم
 قاسوها على القمء ولما
 لم يكن هنا اختلاف سبب
 تعین اعتبار المجلس
 فتنبه اه-

اسے یکجا مان کر نقص وضو کا حکم ہو گا یا نہیں؟
 امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ ایک نشست کے
 اندر چند بار میں جتنی قے آتی ہے سب یکجا مانی جائے گی
 خواہ ایک سبب یعنی ایک متلی سے آئی ہو یا چند
 اور امام محمد کے نزدیک اس کے برعکس ہے (ایک
 متلی سے چند بار میں جتنی آتی ہے یکجا مانیں گے اگرچہ
 کسی مجلس اور کسی نشست میں ہو)۔ اصح امام محمد کا
 قول ہے۔ لیکن یہاں (یعنی چند بار آئے ہوئے
 خون سے متعلق) ساری روایات اس پر متفق ہیں
 کہ ایک مجلس کا اعتبار ہوگا (سبب ایک ہونے
 نہ ہونے کا کوئی ذکر و اعتبار نہیں)۔ حکم میں فرمایا:
 اس بنیاد پر امام محمد کو دونوں مقام میں وجہ فرق بیان
 کرنے کی ضرورت ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بذلک اه۔
 اور علامہ شامی نے ردالمحتار میں ایک ایسی بات
 کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس اعتراض کے جواب
 کے طور پر جاری ہے وہ کہتے ہیں: گویا ان حضرات
 نے اسے قے پر قیاس کیا اور چونکہ یہاں اختلاف
 سبب کا وجود ہی نہیں اس لئے مجلس ہی کا اعتبار
 متعین ہے۔ تو اس پر متنبہ ہونا چاہئے اه۔
 اقول یہ عجیب ہے۔ اس لئے کہ قے

اقول هذا عجيب فان من

ف: معروضة على ش-

المحلية المحلى شرح نية المصلى

ردالمحتار كتاب الطهارة باب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۲

يعتبر السبب وهو الامام الرباني اذا
وجد ما هو علة حكم الجمع عند
لم لا يحكم به ويعدل عنه الى
ما قد سقط اعتبارا عند
لاجبات العلة دائمة
ههناوات دوام العلة انما
يقضى دوام الحكم لا الغاءها
واستادة الى غيرها۔

میں سبب کا اعتبار کرنے والے — امام ربانی
محمد بن حسن شیبانی — کو جب وہاں ایک ایسی
چیز (یعنی مجلس و نشست) مل رہی ہے جو ان کے
نزدیک (ایک جگہ یعنی خون کے مسئلے میں) کجائی
کا حکم کرنے کی علت ہے تو اسی پر حکم کیوں نہیں
رکھتے اور اسے چھوڑ کر ایک ایسی چیز (سبب اور متلی)
کو کیوں لیتے ہیں جس کا اعتبار ان کے نزدیک ساقط
ہو چکا ہے (یعنی مسئلہ خون میں ۱۲ م)۔ انہیں
تو قے میں بھی مجلس کا اعتبار کرنا چاہئے) اس لئے
کہ علت یہاں دائمی ہے اور علت کا دائمی ہونا اسی
کا مقضی ہے کہ حکم بھی دائمی ہو، نہ اس کا کہ اسے
لغو اور بے اثر ٹھہرا کر حکم کو کسی اور علت سے وابستہ

www.zratnetwork.org

فان قيل (اگر یہ جواب دیا جائے کہ)
یہاں (مسئلہ خون میں) سبب (زخم، پھوڑا
وغیرہ) کبھی مہینوں اور زمانوں تک لگا تا رہ جاتا
ہے تو آخر کو اول کے ساتھ کیسے کجا کیا جائیگا؟
قلت (میں کہوں گا) یہ تو اس بات کا
اعتراف ہے کہ سبب کا ایک ہونا اس قابل
نہیں کہ حکم جمع کا مقضی ہو۔ تو یہ میرے اعتراض کا
جواب نہ ہوا بلکہ اس میں تو اسے تسلیم کر لیا گیا۔
اقول (میں کہتا ہوں) میرے دل میں
ایک بات گردش کر رہی ہے جو اس جواب اور

فان قيل قد يدوم
السبب ههنا شهورا ودهورا فكيف
يجمع الاخر الى
الاول۔

قلت هذا اعتراف بان
اتحاد السبب لا يقوم باقتضاء
حكم الجمع فلم يكن فيه دفع
الايراد بل تسليمه۔
لكني اقول يتخالج صدري
ما يدفع هذا والايراد

ف: تطفل على الحلية ومعرضة على شـ

اس اعراض دونوں ہی کو دفع کر دینے والی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ وہ یہ کہ ہم یہاں (مسئلہ خون میں) اتحاد و سبب نہیں مانتے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ رُوح جب کسی تکلیف کا احساس کرتی ہے تو اُس کے دفیئہ پر متوجہ ہوتی ہے۔ اس میں ہواؤں خون بھی اُس کے تابع ہو جاتے ہیں تو ان سب کے مجتمع ہونے کی وجہ سے ورم پیدا ہو جاتا ہے اور حرارت برصتی ہے تو اس جگہ خون کا اجتماع لقیل ہو جاتا ہے مگر یہ ہے کہ طبیعت صالح خون کو بچانا چاہتی ہے اور اسے دفع کرنا نہیں چاہتی۔ یہی وجہ ہے کہ جب مریض کو فصد لگائی جاتی ہے (اس کی رگ کھول دی جاتی ہے) تو پہلے فاسد خون باہر آتا ہے۔ اسی لئے سنگی لگانا فصد لگانے سے بہتر ہوتا ہے کیوں کہ فصد رگ کو پھاڑ دیتی ہے جس سے خون تیزی سے ابل پڑتا ہے اور زور سے بہنے لگتا ہے۔ اُس وقت طبیعت صالح خون کے شدید تحفظ کے باوجود اُسے کلی طور پر روکنے سے بے بس ہو جاتی ہے کیوں کہ بہنے کی راہ کھل جانے کی وجہ سے خون طبعاً پوری قوت سے بہنے لگتا ہے اور طبیعت کے روکنے کے باوجود کچھ صالح خون اسے مغلوب کر کے باہر آجاتا ہے اور سنگی لگانے میں ایسا نہیں ہوتا۔ کیوں کہ خروج اس میں کمزور ہوتا ہے جس کی وجہ سے طبیعت صالح خون کو مناسب طور پر

جميعا ان شاء الله تعالى وهو ان لا نسلم ههنا اتحاد السبب بل الروح اذا احت بالمرتوجه لدفاعه فتتبعها الريح والدم فلاجتماعها يحدث الورم وتزداد الحرارة فيثقل اجتماع الدم ههنا غير ان الطبيعة تضن بالدم الصالح ان تدفعه ولذلك اذا فسد المريض يتقدم الدم الفاسد خروجا وعن هذا كانت الحجامة احب من الفصد لان الفصد يشق العرق فيشج الدم ثجا فم شدة تحفظ الطبيعة على الدم الصالح تعجز عن امساكه كلياً لانه بانفتاح مجراه يسيل بطبعه سيلانا قويا، فمع حجز الطبيعة يخرج شئ من الصالح قهرا عليها بخلاف الحجامة فان الخروج فيها ضعيف فتتقوى الطبيعة على احراق الصالح

بچالینے کی قوت پا جاتی ہے۔ جب معاملہ ایسا ہے تو طبیعت کے لئے یہاں روح کے ساتھ منتقل ہونے والے خون کو دفع کرنے کا کوئی داعیہ نہ پیدا ہوگا مگر جب اس خون میں تینوں خارجہ چیزوں کے مجتمع ہونے سے بھرناک اٹھنے والی حرارت اثر انداز ہوگی تو وہ کچھ پیک جانے کی وجہ سے خراب ہو جائے گا یہ پیکنا خون کے کمال عمدگی و صلاح کی حد کو پہنچ جانے کے بعد ہوگا۔ اب طبیعت اس کا تحفظ چھوڑ دے گی اور تکلیف بڑھے گی تو اسے دفع کرنا چاہیے گی پھوڑا اس وقت پھٹ جائے گا جس کی وجہ سے خون باہر آنے لگا اسی انداز میں جو سنگی لگانے کے وقت ہوتا ہے۔ اُس تیز روانی کے طور پر نہیں جو فصید لگانے میں ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہاں بھی جلد ہی کھلی ہے رگ نہیں کھلی ہے تو خروج آہستگی اور ضعف کے لئے ہوگا، شدت سے نہ ہوگا۔

ہاں یہ ہے کہ جس خون کا مزاج فاسد ہو چکا ہے اور اس کا قوام باہر آنے پر مائل اور اسی کے لائق ہو گیا ہے یہ اتنا خون جب نکلے گا تو نکلتا جائے گا یعنی اس کے سارے اجزاء پئے درپئے باہر نکلے جائیں گے۔ اور طبعاً یہ نہیں ہونا چاہیے کہ ایک حصہ نکلنے کے بعد دوسرا حصہ اتنی دیر تک رہے کہ ان اجزاء کے باہر آنے کی مدت میں متعدد بار انقطاع پیدا ہو اور درمیان میں خاصا توقف ہو جائے اس لئے کہ (فاسد خون کے سارے اجزاء میں خروج کا) مقصدی موجود ہے اور مانع مفقود ہے

کما ینبغی و اذا کانت الامر کذا لک
لا تتبع للطبیعة داعیة دفع الدم
المنتقل الی هنا مع الروح
الا اذا عملت فیہ الحرارة الملتہبة
من اجتماع الثلث الحاررات
فینسقد بنضج یحصل له بعد
بلوغه کمال صلاحه و ح تترك الطبيعة
الضن به و یزداد التأذی
فتحب دفعه فتنفجر القرحة
فیجعل الدم ینخرج علی شاکلته
فی الحجامة دون الفصد
لان الانفتاح ههنا ایضاً فی
الجلد لاف العرق فیكون
خروجه بضعت لا بد فت
شدیداً غیرات القدر
المتہئ منه للخروج وهو الذی
تحول مزاجه من الصلاح و عدل
قوامه للخروج اذا خرج خرج اعنی
تتعاقب اجزاءه ولا ینبغی لبعضه
القعود خلف بعض حتى
یحصل بین خروج الباضه
طفرات و تخللات انقطاع
لان المقصدی موجود و
المانع مفقود فلا یزال
یخرج حتى ینتهی

تو یہ خون نکلتا ہی رہے گا یہاں تک کہ ختم ہو جائے۔
پھر اگر تکلیف اب بھی باقی رہ گئی تو روح اس طرف
متوجہ ہوتی رہے گی جس کے باعث دوسرا صالح
خون اس نکلے ہوئے خون کے بعد مجتمع ہو کر ٹھہرے گا
اس پر بھی وہ ساری حالتیں طاری ہوں گی جو
اس کے پیش رو پر طاری ہوئی تھیں تو یہ بھی ایک
وقت باہر نکلے گا جیسے وہ نکلا تھا۔ اور یوں ہی
معاملہ رہے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ انقطاع کے بعد
بغیر رکاوٹ کے پایا جانے والا ہر خروج کسی سبب
جدید ہی سے پیدا ہوتا ہے تو لازم ہے کہ صرف
وہ خون جمع کیا جائے جو مسلسل تھوڑا تھوڑا باہر آیا
ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ اور اتحاد مجلس سے
یہی مقصود و مراد ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔
یہ نہیں کہ بذات خود مجلس کا اعتبار ہے۔ یہاں تک
کہ جب خون نکلنا شروع ہو اور آدمی فوراً جگہ بدل
دے تو دوسری جگہ جو نکلے وہ پہلی جگہ نکلنے والے
خون کے ساتھ جمع نہ کیا جائے (اور یہ کہا جائے
کہ مجلس ایک نہ رہی)۔ اور اگر جہاں ہے
وہیں دن بھر بیٹھا رہے اور کچھ خون صبح کے اوّل
وقت نکل کر بند ہو جائے۔ پھر کچھ غروب کے وقت
نکلے تو اس کو پہلے کے ساتھ جمع کیا جائے (اور
کہا جائے کہ مجلس تو ایک ہی رہی لہذا دونوں یکجا
ہوں گے) یہ تو فقہا ہمت سے بالکل بعید ہے۔
مختصر یہ کہ یہاں اتحاد سبب کی علامت

ثم اذا كانت الاذى باقيا بعد
لاتزال الروح تتوجه اليه
في عقب الخارج دم اخر صالح
ويملك حتى يعرض له ما عرض
لسالفه فيخرج كما خرج
وهكذا۔

فظهر ان كل خروج
بعد انقطاع من دون منع انما
يفشو من سبب جديد فيجب
ان لا يجمع الاما تلاحق شيئا
فشيئا كما ذكرنا وهو المعنى ان شاء
الله تعالى اتحاد المجلس لان
المجلس نفسه معتبر حتى
اذا بدأ الدم فانتقل الانسان
من فوراً لا يجمع ما خرج
هنا مع ما خرج انفا وان
بقي جالسا كما هو طول النهار
وخرج دم اول الصبح والنقطع
ثم خرج شئ عند
الغروب يجمع هذا
مع الاول فان هذا بعيد
من الفقه كل البعد۔

وبالجملة علامة اتحاد

یکے بعد دیگرے مسلسل نکلنا ہے۔ اور اختلاف سبب کی علامت طبعاً۔ زہراً۔ انقطاع کا درمیان میں حائل ہونا اور بیچ بیچ میں خون کا خود اپنی طبیعت سے بند ہو جانا ہے۔ اور قے میں ایسا نہیں۔ کیوں کہ اس میں وہ ثقیل جس کا طبعی میلان نیچے آنے کی طرف ہوتا ہے برخلاف طبع طبیعت اسے اوپر کی جانب دفع کرنے کی حاجت مند ہوتی ہے تو طبیعت زیادہ تر اس پر تدریجاً ہی قدرت پاتی ہے جیسا کہ یہ دیکھا اور شاہدہ کیا ہوا ہے۔ توجہ تک طبیعت ہیجان میں ہو یہ ایک سبب ہے۔ اور اگر بیچ میں انقطاع ہو گیا تو طبیعت میں جب سکون ہو جائے تو یہ سبب جدید ہے۔ یہ وہ ہے جو میرے فہم قاصر پر منکشف ہوا تو اس میں تامل اور نگاہ غور کی ضرورت ہے ہو سکتا ہے اس میں کچھ معروف ہو اور کچھ نامعلوم۔

تنبیہ چہارم ائمہ مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے سبیلین (پیشاب، پاخانہ کے راستوں) کے علاوہ سے نکلنے والی نجس چیز کے بارے میں صرف سیلان (بہنے) کی شرط منقول ہے اور اس میں صرف امام زفر کا اختلاف ہے اور ان کے درمیان ایک اختلاف یہ ہے کہ سیلان صرف چرٹھنے کا نام ہے یا چرٹھنے اور ڈھلکنے

السبب ہہنا هو التلاحق و اختلافه هو تخلل الانقطاع طبعاً لا قسراً بخلاف القی فان الطبيعة تحتاج فيه الى دفع الثقیل الذی میلہ الطبعی الى الاسفل علی خلاف طبعه الى جهة الاعلی فریما لا تقدر علیہ الا تدریجاً كما هو مرئ مشاهد فمادام الطبيعة فی الہیجان فهو سبب واحد وان تخلل الانقطاع فاذا سكنت ثم حاجت فهو سبب جدید هذا ما ظهر لفہی القاصر فتأمل و تبصر فلعل بعضہ یعرف وینکر۔

الرابع انما المنقول عن ائمة المذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہم فی النجس الخارج من غیر السبیلین شرط السیلان لیس الا و فیہ خلاف نرفرو خلاف بیئہم ان ان السیلان مجرد العلو او مع الانحدار

ف: مسئلہ تحقیق شریف ان النقص بالخر و ج الی ما یجب تطہیرہ لامایندب خلا فالفتح والحلیة والبحر والشربلالی والطحاوی والشامی۔

دونوں کے مجموعے کا۔ جیسا کہ یہ سب آپ سُن چکے۔ فقہ تار کے کلمات اسی حد تک تھے یہاں تک کہ امام ابو الحسین احمد بن محمد فتوری رحمہ اللہ تعالیٰ آئے تو انھوں نے اپنی کتاب میں ایک قید یہ بڑھائی کہ خون ایسی جگہ تجاوز کر جائے جسے (وضو یا غسل میں) پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ پھر متون، شروح اور فتاویٰ کی تقریباً ساری ہی کتابیں ان کے اتباع میں ہم نوا ہو گئیں۔

مذہب میں ہے؛ سیلان کی تفسیر یہ ہے کہ کہ خون سر زخم سے ڈھلک آئے اور اگر سر زخم سے اوپر چڑھے اور نیچے نہ ڈھلکے تو سائل (بہنے والا) نہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا جب نکل کر ایسی جگہ تجاوز کر جائے جسے پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے تو یہ سیلان ہے۔ یعنی جب خون (مثلاً) اس کے سر سے ناک یا کان کی طرف نکلے اگر وہ ایسی جگہ پہنچ جائے جس کو غسل کے وقت پاک کرنا واجب ہوتا ہے تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں اہ۔

شیخ حلبی نے اس کی شرح حلیہ میں فرمایا: بعض، شیخ ابو الحسین قدوری اور ان کے متبع حضرات میں اہ۔

پھر اس کے بعد سبھی حضرات کے کلمات کا اس پر توار د تھا کہ حکم تطہیر سے مراد وجوب ہے

كما سمعت كل ذلك على هذا كانت كلماتهم حتى جاء الامام ابو الحسين احمد بن محمد القدوري رحمه الله تعالى فزاد في الكتاب قيد التجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير ثم تظافرت عامة الكتب على اتباعه متونا وشروحا وفتاوى.

قال في المنية "تفسير السيلان ان ينحدر عن رأس الجرح واما اذا علا عن رأس الجرح و لم ينحدر لا يكون سائلا وقال بعضهم اذا خرج وتجاوز الى موضع يلحقه حكم الظهير فهو سيلان (يعني) اذا خرج الدم من راسه الى انفه او اذنه ان سال الى موضع يجب تطهيره عند الاغتسال يذرض والافلااھ قال المولى الحلبي في شرحه الحلية هذا البعض هو الشيخ ابو الحسين القدوري ومن هذا حدوة اھ۔

ثم الذي كانت تتوارد عليه كلماتهم من بعد ان المراد بحكم

او بالمسح ^۱۔

وقال العلامة اكمال الدين الباقري
في العناية شرح الهداية قوله يلحقه
التطهير المراد ان يجب تطهيره
في الجملة كما في الجنابة حتى لو سال
الدم من الرأس الى قصبة الانف
انقض الوضوء لان الاستنشااق في
الجنابة فرض ^۲۔

وقال الامام فخر الدين الزيلعي
في تبیین الحقائق غير السبيلين اذا خرج
منها شئ ووصل الى موضع يجب تطهيره
في الجنابة ونحوه ينقض الوضوء ^۳۔
وقال الامام السيد جلال الدين
الكرلافي في الكفاية اذا كان في عينه
قرحة ووصل الدم منها الى جانب آخر
من عينه فلا ينقض وضوءه لانه لم يصل
الى موضع يجب غسله ^۴۔

وقال السيد برهان الدين ابوهيم بن
ابي بكر بن محمد بن الحسين الاخلاطي
الحسيني في جواهر خروجه الدم الى

واجب ہونا ہے۔

(۶) علامہ اہل الدین بابر قی نے عنایتہ شرح ہدایہ
میں فرمایا: عبارت متن: اسے تطہیر لاحق ہوتی ہے۔
مراد یہ ہے کہ اسے پاک کرنا فی الجملہ واجب ہو
جیسے جنابت میں۔ یہاں تک کہ اگر خون سر سے
ناک کے بانسے کی طرف بہ آیا تو وضو ٹوٹ گیا
کیونکہ جنابت کے اندر استنشاق (ناک میں
پانی چڑھانا) فرض ہے۔

(۷) امام فخر الدین زیلعی نے تبیین الحقائق میں
فرمایا: جب غیر سبیلین سے کوئی نجس چیز نکلے
اور ایسی جگہ پہنچ جائے جس کی تطہیر جنابت وغیرہ
میں واجب ہوتی ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔
(۸) امام جلال الدین کرلائی کفاہیہ میں رقم طراز
ہیں: اگر آنکھ میں پھنسی ہو اور خون اس سے نکل کر
آنکھ ہی کی دوسری جانب پہنچ جائے تو وضو
نہ ٹوٹے گا کیوں کہ وہ ایسی جگہ نہ پہنچا جسے
دھونا واجب ہو۔

(۹) سید برہان الدین ابراہیم بن ابی بکر محمد بن
حسین اخلاطی حسینی جو اہر میں لکھتے ہیں: کان
کے وسط میں جس جگہ تک غسل کے اندر پانی

۲۰/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱ فتح لمعین بحوالہ ابن کمال باشا کتاب الطہارۃ
۳۳/۱	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر	۲ عنایتہ شرح الهدایۃ علی ہاشم فتح القدر
۴۴/۱	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۳ تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ
۳۴/۱	المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ بسکھر	۴ الکفاۃ شرح الهدایۃ

پہنچانا واجب ہوتا ہے وہاں تک خون نکل آنا ناقض وضو ہے۔ اھ۔

(۱۰) علامہ عبد العلیٰ برجندی شرح نقایہ میں فرماتے ہیں، "قوله الى ما يطهرها - یعنی ایسی جگہ جس کی تطہیر غسل میں واجب ہے۔" اھ۔

(۱۱) امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ اپنی مبسوط میں رقم فرماتے ہیں جیسا کہ اس سے فتح، بحر وغیرہما میں نقل کیا ہے، "سبز زخم ورم کر گیا اس میں سپ وغیرہ ظاہر ہوا تو جب تک ورم سے وہ تجاوز نہ کرے ناقض نہیں۔ اس لئے کہ ورم کی جگہ کو دھونا واجب نہیں تو ایسی جگہ تجب از نہ پایا گیا جسے تطہیر کا حکم لاحق ہو۔" اھ۔

(۱۲) حسام الدین سغناقی ہدایہ کی سب سے پہلی شرح نہایت میں جیسا کہ اس سے جلیہ میں نقل کیا ہے عبارت متن "الی موضع يلحقه حکم التطہیر" کی شرح میں لکھتے ہیں، "مراد یہ ہے کہ اس کی تطہیر فی الجملہ واجب ہو جیسے جنابت میں۔" اھ۔

(۱۳) یہی معراج الدرایہ شرح ہدایہ (۱۴) ملقط (۱۵) درر اور ان کے علاوہ کتابوں سے مستفاد ہے۔

وسط الاذن بحيث يجب ايصال الماء اليه في الاغتسال ناقض الوضوء اھ۔

وقال العلامة عبد العلیٰ البرجندی فی شرح النقایہ قوله الى ما يطهرها الى موضع يجب تطهیرة فی الغسل اھ۔

وقال الامام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ فی مبسوطه علی ما نقل عنه فی الفتح والبحر وغیرہما "تور من رأس الجرح فظہر به قیح ونحوہ لا ینقض ما لہ یجاوہ الورم لانه لا یجب غسل موضع الورم فلم یتجاوہ الى موضع يلحقه حکم التطہیر اھ۔

وقال المولیٰ حسام الدین السغناقی فی النہایہ اول شروح الہدایہ علی ما اثر عنہ فی الحلیة فی شرح "قوله الى موضع يلحقه حکم التطہیر المراد ان یجب تطہیرة فی الجملة كما فی الجنابة اھ۔

وهذا هو المستفاد من معراج الدرایہ شرح الہدایہ ومن الملقط ومن الدرر

ص ۶	فصل فی نواقض الوضو	قلمی	لہ جواہر الاخلاطی کتاب الطہارة
۲۱/۱	کتاب الطہارة	مطبع عالی	شرح النقایہ للبرجندی
۳۴/۱	المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ بسکھر	نوکشور	فتح القدر کتاب الطہارة
			کے النہایہ

سب کی عبارتیں ان شاء اللہ تعالیٰ آگے نقل
ہوں گی۔

(۱۶) اسی پر علامہ عمر بن نجیم نے النہر الفائق
میں جرم کیا۔

(۱۷) اور علامہ سید ابوالسعود ازہری نے
فتح اللہ المعین میں (۱۸) اپنے
والد سید علی حسینی سے نقل کرتے ہوئے
لکھا کہ: ”حکم تطہیر سے مراد اس کا وضو و غسل میں
واجب ہونا ہے اگرچہ مسح ہی کے ذریعہ“۔

یہی بات عامہ علمائے ذہن میں نسل در نسل
ثبت رہی مگر محقق علی الاطلاق امام ہمام
کمال الدین محمد بن الہمام نے مندوب ہونے
کا بھی اضافہ کیا۔ وہ لکھتے ہیں: ”اگر آنکھ کے
اندر کسی زخم سے خون نکل کر آنکھ ہی کی دوسری
جانب بہا تو وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ اسے
تطہیر کے وجوب یا ندب کا حکم لاحق نہیں ہوتا
بخلاف اس صورت کے جب خون سر سے ناک کے
نیزم حصے میں اتر آئے کیوں کہ اسے جنابت میں
اور کوئی نجاست لگنے سے دھونا واجب ہوتا ہے
تو وہ ناقض وضو ہوگا“۔

اور ان کے تلمیذ محقق نے حلیمہ میں ان کا
اتباع کیا اور اتقانی کے حوالے سے آنے والی

ومن غيرها وستود عليك نقولها ان
شاء الله تعالى۔

وبه جزم العلامة عمر بن نجيم في
النهر الفائق۔

وقال العلامة السيد ابوالسعود
الازهرى في فتح الله المعين نقلًا عن
ابيه السيد علي الحسيني ان المراد بحكم
التطهير وجوبه في الوضوء والغسل ولو
بالمسح۔

فہذا ما ارتكز في اذهان العامة
جيلا فجيلا غير ان المحقق علی الاطلاق
الامام الہمام کمال الدین محمد
بن الہمام مراد النذب ایضا حیث یقول
”لو خرج من جرح في العين دم فسال الى
الجانب الآخر منها لا ینتقض لانه
لا یلحقه حکم هو وجوب التطهیر او ندبه
بخلاف ما لو نزل من الراس الى
مالان من الانف لانه
یجب غسله في الجنابة ومن النجاسة
فینتقض۔“

و تبعه تلمیذہ المحقق فی
الحلیة قائل بعد نقله ما یاتی عن

کا اضافہ دراصل اس لفظ " فی الجملة " کی تحقیق قرار پائے گا جو پہلے ان کی عبارت میں آ گیا ہے۔ اسی معنی پر ان کے کلام کو محمول کرنا متعین ہے تاکہ اس کا آخری حصہ ابتدائی حصے کے مخالف نہ ہو۔

اقول اسی طرح محقق علی الاطلاق کے

بھی ظاہر کلام کے اندر اول و آخر کے درمیان کش مکش پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ پہلے انھوں نے حکم کو ندب کے لئے بھی عام کر دیا پھر ناک کے نرم حصے تک خون اتر آنے کا ذکر کیا اور غسل میں اس کا دھونا واجب ہونے سے علت بیان کی۔ اور معلوم ہے کہ کلمات علماء میں مفہوم معتبر ہوتا ہے۔ اگر ان کے نزدیک ناک کے سخت حصے تک اتر آنے کا حکم ایسا ہی ہوتا تو ظاہر یہ تھا کہ اسے ذکر کرتے اور غسل و وضو میں اسے دھونے کے مندوب ہونے سے اس کی تعلیل فرماتے تاکہ جو لفظ " ندب " انھوں نے بڑھایا اس کی ایک مثال ہو جاتی اور خلاف مقصود کا وہم نہ پیدا ہوتا۔ لیکن حضرت محقق رحمہ اللہ تعالیٰ نے عامۃ علماء کے اتباع سے کوئی مفر نہ دیکھا کیونکہ انھوں نے مسئلہ کی صورت اسی طرح رکھی ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا۔

فتكون زيادة هذه الجملة تحقيقا لقوله ما سبق في الجملة وهذا هو الذي يتعين حمل كلامه عليه كيلا يخالف آخره اوله۔

اقول وكذلك لظاهر كلام

المحقق حيث اطلق تجاذب في الاول والاخر فانه عمم الندب ثم ذكر النزول الى مالات و علله بوجوب غسله في الغسل ومعلوم ان المفهوم معتبر في كلمات العلماء، ولو كانت الحكم عنده كذلك في النزول الى ما اشتد كات الظاهرات يذكره ويعلله بندب غسله في الغسل والوضوء كيكوت مثالا لما مراد من الندب ولا يوهم خلاف السرام لكنه رحمه الله تعالى لم يربطه من اتباع العامة فانهم انما صوروا المسألة هكذا كما ستعرفه ان شاء الله تعالى۔

ف: تطفل على الفتح۔

پھر ان کے بعد ان کی تبعیت کرنے والا ان کے تلیذ صاحبِ جلیہ کے سوا کسی کو میں نے نہ دیکھا یہاں تک کہ محقق صاحبِ بحر آئے تو انھوں نے البحر الرائق میں اس کے ستون مضبوط کئے اور فرمایا: ہم نے حکم کی تفسیر اس سے کی جو واجب اور مندوب دونوں کو عام ہے اس لئے کہ ناک کے سخت حصے کی طہارت بالکل (یعنی وضو اور غسل کسی میں بھی) واجب نہیں بلکہ مندوب ہے اس لئے کہ غیر روزہ دار کے لئے استنشاق میں بالذکر (یعنی نرم حصے سے بڑھا کر سخت تک پانی چڑھا دینا) مندوب ہے۔ اور معراج الدراریہ وغیرہ میں تصریح ہے کہ خون جب ناک کے بانسے تک اتر آئے تو ناقض وضو ہے۔ اور بدلانے میں ہے: خون جب صماخ گوش (کان کے سوراخ) تک اتر آئے تو حدیث ثابت ہو جائے گا۔ صحاح میں صماخ اذن کا معنی کان کا شگاف لکھا ہے۔ اور یہ اسی لئے ہے کہ اس کی تطہیر غسل وغیرہ میں مندوب ہے۔ تو بعض حضرات کا یہ فرمانا کہ ”مراد ایسی جگہ پہنچنا ہے جس کی طہارت واجب ہے“۔ اس پر محمول ہوگا کہ واجب ہونے کا مطلب ثابت ہونا ہے۔ اور حدادی کی عبارت: ”اذا نزل الدم الى قصبه الانف لا ينقض“ (خون جب ناک کے بانسے تک اتر آئے تو ناقض نہیں) اس پر محمول ہوگی کہ اس جگہ تک نہ پہنچے جہاں استنشاق میں پانی پہنچانا

ثم لم ار من تبعه بعداه غير تلميذاه حتى اتى المحقق البحر فشيدها كما نه في بحره قائلا انما فسرنا الحكم بالاعم من الواجب و المندوب لان ما اشتد من الانف لا تجب طهارته اصلا بل تندب لما ان المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم مسنونة وقد صرح في معراج الدرارية وغيره بانه اذا نزل الدم الى قصبه الانف نقص وفي البدائع اذا نزل الدم الى صماخ الاذن يكون حدثا وفي الصحاح صماخ الاذن خرقها وليس ذلك الا لكونه يندب تطهيرة في الغسل ونحوه، فقول بعضهم المراد ان يصل الى موضع تجب طهارته محمول على ان المراد بالوجوب الثبوت، وقول الحدادی اذا نزل الدم الى قصبه الانف لا ينقض محمول على انه لم يصل الى ما يست اصال الماء اليه في الاستنشاق

مسنون ہے تاکہ عبارتوں میں تطبیق ہو جائے
— اور بعض حضرات کے کلام میں آیا ہے کہ
”جب خون ناک کے نرم حصے تک اتر آئے تو
ناقص وضو ہے“ اس کا تقاضا یہ نہیں کہ جب
سخت حصے تک پہنچے تو ناقص وضو نہیں مگر یہ کہ
اس کا مفہوم لیا جائے حالانکہ صریح اس کے
برخلاف ہے اور غایۃ البیان و عنایہ میں اسے
واضح طور پر لکھا ہے۔ اور وصول (پہنچنا) جو
مذکور ہوا اس سے مراد سیلان (بہنا) ہے اور۔

اقول حدادی کی عبارت سراج و باج

کی جو تاویل کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
صاحب بحر یہ مراد لے رہے ہیں کہ عبارت سراج
میں لفظ ”الی“ غایت کو خارج کرنے کیلئے
ہے یعنی خون سر سے اترے اور ناک کے سخت حصے
کے شروع تک پہنچے خود اس حصے میں ذرا بھی
نہ اترے۔ یہ احتمال تو تھا اگر حدادی نے اپنی
مختصر سراج میں یہ تصریح نہ کر دی ہوتی کہ حکم
سے وجوب مراد ہے اور اس پر تفریح کرتے
ہوئے وضو ٹوٹنے کو خون کے نرم حصے تک اتر
آنے سے مقید نہ کیا ہوتا جیسا کہ گزر اور آگے
ان کی اس سے بھی زیادہ صریح اور روشن و

توفیقاً بین العبارات و قول
من قال اذا نزل الدم
الی مالان من الانف نقص لا يقتضى
عدم النقص اذا وصل الى
ما اشتد منه الا بالمفهوم و
الصريح بخلافه وقد
اوضحه في غاية البيان و
العناية والمراد بالوصول المذكور
سيلانه ^{الى} من

اقول تاويله كلام الحدادی
في السراج الوهاج كانه يريد به
ان ”الی“ في كلامه لاخراج
الغاية أي نزل الدم
من الرأس وانتهى الى
مبدء ما اشتد من الانف
من دون ان ينزل منه
شئ فيه وهذا كان محتملا لولان
الحدادی صرح في مختصر سراج ان
المراد بالحكم الوجوب وفتح عليه تقييد
الانتقاص بالنزول الى مالان كما تقدم
وسیأتی عنہا ما هو انصب واجلی

ف: تطفل على البحر۔

واضح عبارت آرہی ہے۔ صاحبِ بجر کی تردید میں ان کے برادر اور تلمیذ علامہ عمر نے النہر الفائق میں یہ لکھا ہے: "یہ وہم ہے اور معراج کی عبارت سے استدلال کیسا، جبکہ اس میں مسئلہ کی تعلیل ان الفاظ سے بیان ہوئی ہے جو یہ مطلب لینے سے مانع ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: خون اگر ناک کے بانسے تک اتر آئے تو وضو ٹوٹ جائے گا برخلاف اس صورت کے جب پیشاب ذکر کی نالی تک اتر آئے اور ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسی جگہ نہ پہنچا جسے تطہیر کا حکم ہے اور ناک میں ایسی جگہ پہنچ گیا اس لئے کہ جنابت میں استنشاق فرض ہے، ایسا ہی مبسوط میں ہے اھ۔ اس تعلیل نے تو صاف بتا دیا کہ بانسے سے مراد اس کا نرم حصہ ہے اس لئے کہ یہی وہ ہے جسے جنابت میں دھونا واجب ہے۔ اسی لئے شارح فرماتے ہیں (یعنی کنز الدقائق کے شارح مراد ہیں امام زلیعی)، اگر خون ناک سے اترے تو وضو ٹوٹ جائے گا جب اس کے نرم حصے تک پہنچ گیا ہو اس لئے کہ اس کی تطہیر واجب ہے۔ اور ان کے کلام میں لفظ وجوب کو معنی ثبوت پر معمول کرنے کا کوئی داعی نہیں۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ صماخ سے وہ شکاف مراد ہو جہاں جنابت میں پانی پہنچانا واجب اُسی سے واضح ہو گیا کہ ان حضرات کی عبارتیں اُس اضافے (ندب) کے منافی ہیں اھ تہر کی عبارت ختم۔

وترد اخوة وتلميذاه العلامة عمر
في النهر الفائق بقوله "وهذا وهم
واقى يستدل بما في المعراج وقد
علل المسألة بما يمنع هذا
الاستخراج فقال ما لفظه
لونزل الدم الى قصبه الانف
انتقض بخلاف البول اذا نزل الى
قصبه الذكرو لم يظهر فانه
لم يصل الى موضع يلحقه
حكم التطهير، وفي الانف وصل فان
الاستنشاق في الجنابة فرض كذا
في المبسوط اھ، وقد افصح هذا
التعليل عن كون المراد بالقصبه مالا
منها لانه الذي يجب غسله في الجنابة
ولذا قال الشارح (اي شارح
الكنزيريد الامام الزليعي) لونزل
الدم من الانف انتقض وضوءه اذا
وصل الى مالات منه لانه يجب
تطهيره وحمل الوجوب في كلامه على
الثبوت مما لا داعي اليه وعلى
هذا فيجب ان يراد بالصماخ الخرق
الذي يجب ايصال الماء اليه في الجنابة
وبهذا اظهر ان كلامهم مناف لتلك
الزيادة اھ كلام النهر۔

اقول كفى بابداء التوفيق
 بين كلمياتهم داعيا اليه ان امكن
 وكلام المعنى اج ان لم يثبت الزيادة
 فلا ينفىها وكلام الشارح انما ينافي
 بلحاظ مفهوم المخالفة وقد اجاب
 عنه بالحرمان المفهوم
 لا يعارض الصريح فيجب عنده
 ان يراد ان المفهوم غير مراد
 كي لا تتعارض كلمات
 الاسياد -

نعم في الاستناد بالمعراج
 منع ظاهر فان ظاهر قوله نزل الى
 قصبة الانف وان كان مقيدا
 التعميم ما اشتد ومالان فان
 بالنزول الى ما اشتد يتحقق
 النزول الى القصبة قطعاً وان
 لم يصل الى المارن لكن يكدره تعليله
 اخرا بافتراض الاستنطاق كما
 ذكره في النهر -

اقول لاسيما وقد ترك

اقول داعي ہونے کے لئے ان حضرات
 کی عبارتوں میں بشرط امکان تطبیق پیدا کرنے کا
 مقصد کافی ہے۔ اور معراج کی عبارت اگر اس
 اضافے کو ثابت نہیں کرتی تو اس کی تردید بھی نہیں
 کرتی۔ اور شارح (امام زمینی) کے کلام میں
 مفہوم مخالفت کا لحاظ کیا جائے جب ہی وہ اس کے
 منافی ہوگا۔ صاحب بحر اس کا جواب دے چکے
 ہیں کہ مفہوم، صریح کے معارض و مقابل نہیں ہوتا تو
 ان کے نزدیک ضروری ہے کہ مفہوم مراد نہ ہوتا کہ
 ان حضرات کے کلام میں تعارض نہ ہو سکے۔

بال معراج سے استناد پر کھلا ہوا منع وارد
 ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ان کا ظاہر کلام
 "ناک کے بانے تک اترے" اگرچہ سخت و نرم
 دونوں حصوں کی تعمیر کا افادہ کر رہا ہے کیونکہ سخت
 حصے میں اترنے سے بھی بانے میں اترنا قطعاً
 متحقق ہو جاتا ہے اگرچہ نرم حصے تک نہ پہنچے لیکن
 یہ تعمیر مکدر اور نامقبول ہو جاتی ہے جب آخر میں
 وہ اس کی علت استنشاق کی فرضیت سے بیان
 کرتے ہیں جیسا کہ نہر میں ذکر کیا۔

اقول ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ

۱: تطفل على النهر

۲: تطفل آخر عليه

۳: تطفل ثالث عليه

۴: تطفل آخر على البحر بتأييد كلام النهر -

مبسوط میں یہ الفاظ بھی تھے کہ "اور وضو میں سنت ہے" جیسا کہ علیہ کی عبارت میں بواسطہ نہا یہ، مبسوط سے نقل گزری لیکن جیسا کہ نہر نے نقل کیا معراج میں مبسوط کے وہ الفاظ ترک کر دئے ہیں تو اگر صاحب معراج کا مقصود عموم ہوتا تو اس کا افادہ کرنے والے الفاظ وہ ترک کر کے صرف اس قدر پر اکتفا کرتے جو عموم کا معنی نہیں دیتی۔

علامہ شامی نے منحة الخالق میں البحر الرائق کی حمایت کی ہے اور لکھا ہے کہ، عبارت معراج، استنشق جنابت میں فرض ہے" کو اصل استنشق فرض ہونے کے معنی پر محمول کرنا اور اس کی ابتدائی عبارت کو بغیر کسی تاویل کے ظاہر پر باقی رکھنا متعین ہے الخ۔

اقول دونوں کے مطلب میں مخالفت کیسے ہوگی جبکہ آخر کلام کو اول کی دلیل بنایا ہے آگے اپنی تائید میں علامہ شامی یہ لکھتے ہیں، اس لئے کہ آگے غایۃ البیان کے حوالے سے آرہا ہے کہ ناک کے بانٹے تک خون پہنچ آنے سے وضو ٹوٹ جانا ہمارے اصحاب کا قول ہے اور نرم حصے تک پہنچنے کی شرط امام زفر کا قول ہے الخ۔

على ما نقل في النهر من كلام المبسوط لفظة وفي الوضوء سنة كما تقدم نقله عن الحلية عن النهاية عن المبسوط فلوكات مرادة العموم لما ترك ما يفيدہ واقتصر على ما لا يعطيه۔

وانتصر العلامة الشامح للبحر الرائق في منحة الخالق فقال يتعين ان يحمل قول المعراج فان الاستنشق في الجنابة فرض على معنى ان اصل الاستنشق فرض وان يبقى اول كلامه على ظاهره من غير تاويل الخ۔

اقول كيف يخالف بين محمليهما مع ان اخره على اوله دليل قال "لما سياتي قريبا عن غاية البيات ان النقص بالوصول الى قصبة الانف قول اصحابنا وان اشتراط الوصول الى مالان منه قول نافر الخ۔

ف: معروضة على العلامة الشامح۔

۱/۳۲۹۳ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی کتاب الطہارۃ لے منحة الخالق علی البحر الرائق ۵/۳۲

اقول اس کا موقع تھا اگر تہا صاحب معراج

اس خصوص کے قائل ہوتے، ایسی صورت میں جہاں تک ہو سکے ان کے کلام کو جمہور کی موافقت کی جانب پھیرنا واجب ہوتا، لیکن عامہ کتب نے وضو ٹوٹنے کو نرم حصے تک پہنچنے سے صراحتہً مقید کیا ہے۔ جیسا کہ ان شار اللہ آگے ان کی عبارتیں پیش ہوں گی۔ تو اتفاقاً نے غایۃ البیان میں جو حکایت کی ہے اس سے سب ہی کو غافل ٹھہرانا انتہائی بعید ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ اختلاف روایات مانا جائے پھر عبارت معراج کو عبارت غایۃ کی جانب پھیرنا کیسے ضروری ہوگا۔

پھر اس بنیاد پر بھی راہ یہی تھی کہ کلام معراج اول و آخر دونوں جبکہ نرم حصہ تک خون اترنے سے متعلق حکم کے بیان اور سخت حصے تک اترنے سے متعلق سکوت پر محمول کیا جائے جیسا کہ بحر نے اختیار کیا، نہ یہ کہ آخر کلام کو اول کے خلاف بنایا جائے باوجودے کہ ایک مدعا ہے دوسرا دلیل۔ علامہ شامی آگے فرماتے ہیں، اور جس نے یہ لکھا ہے کہ ”جب خون نرم حصے تک پہنچ جائے“ اس کا مقصد ایسی صورت رکھنا ہے جس پر امام زفر کا بھی اتفاق ہو۔ شاید صاحب نہر

اقول^{۹۵} هذا كان له محل

لوان المعراج كان هو المتفرد بهذا فكان يجب سرد كلامه الى وفاق الجمهور مهما امكن لكن عامة الكتب مصرحة ههنا بتقييد النقض بمالات كما استسمعه ان شاء الله تعالى فجعلهم جميعا غافلين عما حكي الاتفاق في غاية البيان في غاية البعد غاية الامرات يحمل على اختلاف الروايات فاني يجب سرد ما في المعراج الى ما في الغاية۔

ثم^{۹۶} على هذا ايضا انما كان السبيل ان يحمل كلامه اولاً و آخراً على بيان ما اذ انزل الى مالان والسكوت عما نزل الى ما اشتد كما اختار اية البحر لا ان يجعل آخر كلامه مخالفاً لاوله مع كونهما مطبوعاً و دليلاً۔ قال وان قول من قال اذا وصل الى مالان منه لبيان الاتفاق و كان صاحب النهر لم يطلع على ذلك

۱: معروضۃ اخرى على العلامة ش۔

۲: معروضۃ ثالثة عليه۔

حتیٰ قال ما قال لہ۔

اس (تصریح غایۃ البیان) سے آگاہ نہ ہوئے اور وہ سب کہہ گئے اھ۔

اقول^{۹۷} هذا انما يتمشى في عبارة الهداية وفيها كلام الاتفاقى دون سائر العبارات المتطافرة الا في بعضها بتعسف شديد هذا۔

اقول یہ توجیہ صرف ہدایہ کی عبارت میں چل سکتی ہے اسی کے بارے میں اتفاق کی گفتگو بھی ہے۔ دوسری بہت ساری عبارتوں میں یہ توجیہ نہیں ہو سکتی ہاں بعض میں شدید تکلف کے بعد ممکن ہے۔ یہ بحث تمام ہوئی۔

ولنأت على ما ذكر الاتفاقى فاعلم ان الامام برهان الدين قال في الهداية في صدر الفصل المعانى الناقضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين والدم والقيح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير ثم ذكر مسائل التقي الى ان ذكر قى الدم، ثم قال ولو نزل من الرأس الى مالان من الانف نقض بالاتفاق لو صوله الى موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج اھ۔

اب ہم اس پر آتے ہیں جو اتفاق نے ذکر کیا۔ پہلے یہ جان لیجئے کہ امام برہان الدین نے فصل نواقض وضو کے شروع میں فرمایا: ہر وہ چیز جو سبیلین سے خارج ہو۔ اور خون اور پیپ جب یہ دونوں، بدن سے نکل کر کسی ایسی جگہ تجاوز کر جائیں جسے تطہیر کا حکم لاحق ہے۔ پھر قے کے مسائل بیان کئے یہاں تک کہ خون کی قے کا ذکر کیا، پھر فرمایا: اور اگر سر سے ناک کے اس حصے تک اتر آئے جو نرم ہے تو بالاتفاق ناقض وضو ہے کیونکہ خون ایسی جگہ پہنچ گیا جس کی تطہیر کا حکم ہونا ہے تو خروج متحقق ہو جائے گا: اھ۔

علامہ اتفاقی لکھتے ہیں: ان کی عبارت

قال العلامة الاتفاقى قوله الى

ف: معروضۃ سابعۃ علیہ۔

۳۲/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	کتاب الطہارۃ	المنحة النحائي على البحر الرائق
۸/۱	المكتبة العربية كراچی	فصل في نواقض الوضوء	الهداية كتاب الطهارة
۱۰/۱	" " "	" " "	" " "

”الی مالان من الانف سناک کے اس حصے تک اتر آئے جو نرم ہے۔“ اس سے مراد ”مارن“ (نرم) ہے۔ اور ”ما“ بمعنی الذی ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ یہ قیدیوں لگائی جب کہ ہمارے اصحاب کی کتابوں میں روایت یوں لکھی ہوتی ہے کہ خون جب ناک کے بافتے تک اتر آئے تو ناقض وضو ہے۔ اور اس کی ضرورت نہیں کہ ناک کے نرم حصے تک اترے ایسی صورت میں اس قید کا کیا فائدہ؟ سو اس کے کہ بے سوؤ تکرار ہو کیونکہ یہ حکم تو وہیں معلوم ہو گیا جو شروع فصل میں فرمایا؛ اور خون اور پیپ جب یہ بدن سے نکل کر کسی ایسی جگہ تجاوز کر جائیں جسے تطہیر کا حکم لاحق ہے۔“ تو میں کہوں گا یہ اس صورت کا بیان ہے جس میں ہمارے تمام اصحاب کا اتفاق ہے اس لئے کہ امام زفر کے نزدیک جب تک نرم حصے تک نہ اترے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے کہ اس سے پہلے ظہور ثابت نہیں ہوتا اھ اسے علامہ شامی نے منحة الخالق میں نقل کرنے کے بعد فرمایا؛ یہ صاحب بحر کے کلام پر قوی شاہد ہے تو صاحب نہر کی تردید سے دھوکے میں نہیں پڑنا چاہیے اور خدا سے تعالیٰ کی توفیق کا مالک ہے اھ۔

اسی طرح کی بات علامہ شامی نے تھوڑے اضافے کے ساتھ اپنے رسالہ الفوائد المخصصة میں بھی ذکر کی ہے۔ اس کا خلاصہ رد المحتار

مالان من الانف ای الی المارن وما بمعنی الذی فان قلت له قید بهذا القید مع ات الروایة مسطوریة فی الکتب عن اصحابنا ان الدم اذا نزل الی قصبۃ الانف ینقض الوضوء و لا حاجة الی ان ینزل الی مالان من الانف فای فاشدة فی هذا القید اذت سوی التکرار بلا فاشدة لان هذا الحكم قد علم فی اول الفصل من قوله والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقه حکم التطہیر قلت بینا لاتفاق اصحابنا جمیع الامت عند زفر لا ینقض الوضوء ما لم ینزل الدم الی مالان من الانف لعدم الظهور قبل ذلك اھ (قال فی المنحة بعد نقله) وهو شاهد قوی علی ما قاله (ای صاحب البحر) فلا تغتر بتزییف صاحب نہر، والله تعالیٰ ولی التوفیق اھ۔

و ذکر مثل کلامہ الذی

نقلنا ہننا مع قلیل زیادة فی رسالته الفوائد المخصصة و اور خلاصتہ

میں بھی لکھا ہے اور اسے اس عبارت پر ختم کیا ہے ،
”تو یہ اس بارے میں صریح ہے کہ بانسے سے مراد
اس کا سخت حصہ ہے۔ اس منفرد تحریر کو غنیمت جانو۔ الخ“

اقول ہاں یہ اس بارے میں صریح
ہے کہ اس روایت میں سخت حصہ ہی مراد ہے۔
لیکن عبارت معراج جس میں بحر و نہر کی گفتگو ہے
اسے ”سخت حصے“ پر محمول کرنے کی گنجائش نہیں
اس لئے کہ دلیل اور دعوے کے درمیان اختلاف
لازم آتا ہے، جیسا کہ معلوم ہوا۔ تو حق یہی ہے کہ
اس سے بحر کا استناد بے جا ہے۔

ثم اقول اگر حکم سے ہدایہ کی مراد وجوب ہو
جیسا کہ اس کی عبارت سے یہی متبادر ہے —
کیونکہ اس میں خون کو زخم حصے تک پہنچنے کے بعد ہی
اس جگہ تک پہنچنے والا قرار دیا ہے جسے حکم تطہیر لاحق
ہوتا ہے — تو یہ معلوم ہے کہ زخم ایک طرح سے
داخل ہے اور ایک طرح سے خارج ہے، غسل
میں اسے تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے اور وضو میں لاحق
نہیں ہوتا اس لئے ایسی چیز سے متعلق تصریح کر دینے
کو بے فائدہ اور تکرار شمار نہ کیا جائے گا — تو
غایۃ البیان کا اعتراض ہی سرے سے ساقط ہے۔

فی رد المحتار و ختمہ بقولہ ”فہذا
صریح فی ان المراد بالقصبة ما
اشتد فاغتمم هذا التحریر المفرد الخ۔“

اقول نعم ہو صریح فی ان
المراد فی تلك الروایہ ما اشتد، اما
عبارة المعراج التي فیہا كلام البحر و
النهر ولا مساع فیہا للحمل علی ما اشتد
للزوم الاختلاف بین الدلیل و
المدعی كما علمت فالحق ان استناد البحر
بہا لیس فی محلہ۔

ثم اقول ان كان مراد الهداية
بالحكم الوجوب كما هو المتبادر من
كلامه فانه انما جعله واصلا الى
ما يلحقه حكم التطهير بعد نزوله الى
مالان فمعلوم ان المارن داخل من
وجه وخارج من وجه يلحقه حكم
التطهير في الغسل ولا يلحقه في الوضوء
فالتنصيص على مثل هذا لا يعد
عبثا ولا تكرارا فيسقط سوال
الغاية من رأسه۔

۱: معروضۃ خامسۃ علیہ۔

۲: تطفل علی العلامة الاتقانی۔

ناک کے سخت حصے میں بہ رہا ہے نرم حصے تک پہنچا نہیں ہے اس وقت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناقض متحقق ہے اس لئے کہ غسل و وضو میں اس حصے کو دھونا مندوب ہے جبکہ امام زفر کے نزدیک ناقض متحقق نہیں کیونکہ سخت حصہ کسی کے نزدیک ظاہر بدن میں شمار نہیں تو ظہور ثابت نہیں لیکن جب ذرا آگے بڑھ کر نرم حصے کے پہلے کنارے تک پہنچ جائے تو دونوں ہی قول پر ناقض متحقق ہو گیا۔ قول ائمہ پر تو ظاہر ہے۔ اور قول امام زفر پر اس لئے کہ خون ظاہر بدن پر ظاہر ہو گیا تو خروج متحقق ہو جائے گا۔

اب کلام عنایہ میں جو آیا کہ فقولہ لوصولہ الخ یعنی بالاتفاق اس کا مطلب واضح ہے اس لئے کہ پہنچنے سے امام زفر کی مراد محض ظاہر ہونا ہے اور جسے حکم تطہیر لاحق ہے اسے ان کی مراد ظاہر بدن ہے اور پہنچنے سے ائمہ کی مراد بہنا ہے اور جسے حکم تطہیر لاحق ہے اسے ان کی مراد وہ جس کی تطہیر مشروع ہے اگرچہ ندب کے طور پر ہو تو خون جب تک پہنچ گیا تو دونوں قول کے مطابق جسے حکم تطہیر لاحق ہے اس تک پہنچنے کا دونوں معنی حاصل ہو گیا۔ یہ صافی وافی تقریر ہے جس میں نہ کوئی بحث ہے اور نہ اس پر کوئی غبار ہے۔

اب رہی روایت کی تفتیش اقول ہم اس میں شک نہیں رکھتے کہ صاحب غایہ نہایت درجہ ثقہ ہیں، ان کے کلام پر صاحب عنایہ نے اعتماد کیا، اور اس پر صاحب جلیہ نے جزم کیا یہاں تک کہ ان پر اعتماد کر کے صاحب منیہ، اور

من الانف سائلا فیہ غیر واصل الے مالان یتحقق الناقض عند الأئمة لندب غسله فی الغسل والوضوء لا عند الامام زفر لان ما اشتد لیس من ظاهر البدن عند احد فلا یتحقق الظهور اما اذا تجاوز حتی اذا وصل الی الحرف الاول مبالان فقد تحقق الناقض علی القولین اما علی قول الأئمة فظاهر واما علی قول زفر فظهور علی ظاهر البدن فیتحقق الخروج۔

فقولہ لوصولہ الخ یعنی بالاتفاق فان مراد زفر بالوصول مجرد الظهور وبما يلحقه حكم التطهير ظاهر البدن ومراد الأئمة بالوصول السيلان وما يلحقه التطهير ما شرع تطهيره ولونذ بافاذا وصل الی هنا حصل الوصول بالمعنيين الخ ما يطهر علی القولین وهذا تقریر صاف وافی لا بحث فیہ ولا غبار علیہ۔

بقی الفحص عن الروایة اقول

لانستوی ان صاحب الغایة ثقة الی الغایة وقد اعتمد کلامه فی العنایة وجزم به فی الحلیة حتی حکم باعتماده علی صاحب المنیة و

ان سے بھی برتر و بزرگ امام برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ کے خلاف فیصلہ کر دیا کہ یہ دونوں حضرات یہاں امام زفر کے قول پر چلے گئے ہیں۔

لیکن مجھے جو کتابیں دستیاب ہیں ان میں میں نے تفتیہ ہی پر مبنی پائی۔ اور سب کے خلاف یہ فیصلہ کرنا کہ یہ حضرات مذہب کو براہ غفلت چھوڑ کر امام زفر کے قول پر چلے گئے، انتہائی مشکل امر ہے۔

ہم (۱) مایہ (۲) جوہرہ (۳) تلبیین (۴) معراج الدرایہ (۵) بلکہ فتح القدر (۶) عنایہ (۷) اور نہایہ کی عبارتیں پیش کر چکے ہیں، اور جوہرہ میں یہ دو عبارتیں اور ہیں:

(۱) اگر ناک بند ہے اور خون ناک کے نرم حصے تک بہہ آیا تو دھو لوٹ گیا۔

(ب) حکم تطہیر کہہ کر آنکھ کے اندرونی حصے، زخم کے اندرونی حصے اور ناک کے بانسے سے احتراز کیا ہے۔

(۸) امام سمعانی کی خزائنہ المفتین میں جیسا کہ میسے نسخے میں ہے خلاصہ کے حوالہ کے لئے خ کا رمز دے کر نقل کیا ہے: "ناک میں انگلی ڈالنی انگلی خون آلود ہوگئی، اگر خون ناک کے بانسے سے اترتا ہے تو ناقض ہے اور اگر ناک کے داخلی حصے سے اترتا ہے تو نہیں۔" اھ

علی من ہوا جل و اکبر اعنی الامام
برہان الدین محمود اصاحب الذخیرة
انہما مشیاً ہنہنا علی قول نرفر۔

لکن الذی ساریتہ فیما بیدی
من الکتب ہوا المشی علی التقیید
والحکم علیہم جمیعاً انہم اغفلوا المذہب و
مشوا علی قول نرفر فی غایة الاشکال۔

وقد اسمعناک نصوص المنیة
والجوہرۃ والتبیین و معراج الدرایة
بل والفتح والعنایة والنہایہ فی
الجوہرۃ ایضاً لوسال الدم الحی

مالان من الانف والانف مسدودة
نقض اھ و فیہا ایضاً حترز

بقولہ حکم التطہیر عن داخل العین
وباطن الجرح وقصبۃ الانف اھ۔

وف خزائنہ المفتین للامام
السمعانی سرامزا علی ما فی نسختی

خ للخالصۃ اذا دخل اصبعہ
فی انفہ فد میت اصبعہ

ان نزل الدم من قصبۃ الانف نقض
وان کانت من داخل الانف

لا اھ۔

۹/۱	مکتبہ امدادیہ ملتان	کتاب الطہارۃ	۱۰ الجوہرۃ النیرہ
"	"	"	"
۴/۱	نصل فی نواقض الوضوء (قلمی)	"	۱۱ خزائنہ المفتین

(۹) اور اسی میں نوازل کے لئے ن کارمز لٹاکر نقل کیا ہے؛ جب ناک کے نرم حصے تک اتر آئے تو ناقض ہے؛ اھ

(۱۰) اور جامع الرموز میں ہے؛ "خون ناک کی طرف اترتا تو نرم حصے کو کسی چیز سے بند کر دیا تاکہ اس میں نہ اتر آئے تو ایسی صورت میں وضو نہ ٹوٹے گا اھ۔"

(۱۱) امام محمود ذخیرہ میں فرماتے ہیں جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے نقل کیا ہے؛ "حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے ناک میں انگلی ڈال کر نکالی تو پورے پر خون نظر آیا اسے پونچھ دیا پھر اٹھ کر نماز ادا کی۔ ہمارے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب انگلی ناک کے اندر داخل کرنے میں مبالغہ کیا یہاں تک کہ نرم حصے سے تجاوز کر کے سخت حصے تک پہنچ گئی، سخت حصے میں خون تھا، اور اتنا قلیل تھا کہ چھوڑ دینے پر نرم حصے تک نہ اترتا تو ایسی صورت میں وہ خون ناقض نہیں؛ اھ۔"

(۱۲) اسی طرح امام شہید ناصر الدین محمد بن یوسف حسینی نے ملقط میں اس کی صراحت فرمائی۔

(۱۳) ہندیہ میں ہے؛ "اگر خون سر سے ناک یا کانوں کی ایسی جگہ تک اتر آیا جسے پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے تو وضو ٹوٹ گیا۔ ایسا ہی محیط میں ہے"

۹
وقیہا، امزان للنوازل الر عاف
اذ انزل الى مالان من الانف
نقض اھ، وفي جامع الرموز اذا
نزل الدم الى الانف فسد مالان
منه حتى لا ينزل فانه لا ينقض اھ
وقال الامام الاجل محمود في
الذخيرة على ما نقل عنها في
الحلية وعن ابى هريرة مرضى الله تعالى
عنه انه ادخل اصبعه في انفه فلما
اخرجه رأى على املته دما فمسح
ثم قام فصلى وتاويله عندنا اذا بالغ
حتى جاوزا مالان من انفه الى ما صلب
وكانت الدم فيما صلب من انفه وكان
قليلا بحيث لو تركه لا ينزل الى موضع
اللين فمشله ليس بناقض اھ
وكذلك صرح به الامام الشهيد
ناصر الدين محمد بن يوسف
الحسيني في الملقط قال في الهندية
لو نزل الدم من الرأس الى موضع
يلحقه حكم التطهير من الانف و
الاذنين نقض الوضوء كذا في المحيط

اور ناک کی وہ جگہ جسے پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے اس کا نرم حصہ ہے۔ ایسا ہی ملتقط میں ہے اھ۔

(۱۴) امام جلیل فقیہ النفس خانیہ میں فرماتے ہیں: خون اگر سر سے ناک کے نرم حصے تک اتر آیا اور بانسے کے اوپر ظاہر نہ ہوا تو وضو ٹوٹ گیا اھ۔

(۱۵) برجندی نے عبارت نقایہ "سال الی ما یطہر" — ایسی جگہ کہا جس کی تطہیر ہوتی ہے" پر اشکال پیش کرتے ہوئے کہا: یہ اس بات سے مخدوش ہو رہی ہے کہ جب خون ناک کے آخری سرے سے نکلا اور بہہ کر نرم حصے تک پہنچا اور اس پر نہ بہا تو اس بنیاد پر چاہئے کہ وہ ناقض ہو اس لئے کہ وہ ایسی جگہ کی طرف نکلا اور بہا جس کی تطہیر ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ ناقض نہیں ہے۔ مگر یہ کہا جائے کہ نجس سے مراد نجس بالفعل ہے اور ایسا خون بالفعل نجس نہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ نکلنے کے بعد ایسی جگہ کی طرف بہا جس کی تطہیر ہوتی ہے جیسا کہ عبارت سے متبادر ہے اھ۔

(۱۶) علامہ مولیٰ خسرو نے درر المحکام میں فرمایا، عبارت "من الی ما یطہر" میں اس صورت سے احتراز ہے جب خون ناک کے نرمے سے اوپر تک بہہ آئے بخلاف اس صورت کے جب نرمے

والموضع الذی یدلحہ حکم التطہیر
من الانف مالان منه کذا فی الملتقط^۱
وقال الامام الاجل فقیہ النفس فی
الحانیة لو نزل الدم من الرأس الی مالان
من الانف ولم یظہر علی الارنبۃ نقض الوضوء^۲
وقال البرجندی مستشکلا عبارة النقایة
سال الی ما یطہر ما نصہ یخدشہ انه
اذا خرج الدم من اقصى الانف و سال
حتى یبلغ مالان منه و لم یسل علیہ
ینبغی علی هذا ان یکون ناقضا
لانه خرج الی ما یطہر و سال و
لیس کذلک الا ان یقال المراد
من النجس النجس بالفعل و مثل هذا
الدم لیس بنجس بالفعل او یقال
المراد انه سال بعد الخروج
الی ما یطہر علی ما هو المتبادر
من العبارة اھ۔

وقال العلامة مولیٰ خسرو فی الدرر
قوله الی ما یطہر احترازا عما اذا سال
الدم الی ما فوق ما سرن الانف بخلاف
ما اذا سال الی ما سرن لان الاستغشا

۱۱/۱	نورانی کتب خانہ پشاور	الفصل الخامس	کتاب الطہارت	لے الفتاویٰ الہندیۃ
۱۸/۱	فولکشور لکھنؤ	فصل فیما ینقض الوضوء	فصل فیما ینقض الوضوء	لے فتاویٰ قاضی خاں
۲۱/۱	فولکشور لکھنؤ	کتاب الطہارة	کتاب الطہارة	لے شرح النقایۃ للبرجندی

تک بہ آئے اس لئے کہ استنشاق جنابت میں فرض ہے۔“ اہ

اقول علامہ جلیل ابوالاخلاص حسن بن عمار شرنبلالی پر تعجب ہے کہ انھوں نے اپنے حاشیہ غنیۃ ذوی الاحکام میں اس کی تصریح کو قبح اور بجر کی تبعیت میں اپنے اختیار کردہ اس مسلک کی طرف پھرنے کی کوشش کی ہے کہ حکم، ندب کو بھی شامل ہے کیونکہ انھوں نے مراقی الفلاح میں لکھا ہے: ”سبیلین کے علاوہ میں سیلان کا معنی یوں ثابت ہوگا کہ نجاست ایسی جگہ تجاوز کر جائے جس کی تطہیر مطلوب ہوتی ہے اگرچہ ندب کے طور پر ہو تو آنکھ کے اندر بہنے والا خون ناقض نہیں بخلاف اس کے جو ناک کے سخت حصے میں بہے اہ۔“

تو وہ عبارت درر کے تحت غنیۃ میں یوں لکھتے ہیں: ”ان کا قول“ اس صورت سے احتراز ہے جب خون ناک کے زمر سے اوپر تک بہ آئے۔“ اس سے مراد آخری سرا ہے وہ نہیں جو زم حصے سے قریب ہے کیونکہ اس کا دھونا سنون ہے تو اس کے اندر خون بہنے سے وضو ٹوٹ جائے گا اہ۔“

اقول والعجب من العلامة

الجلیل ابی الاخلاص حسن بن عمار الشرنبلالی حدیث حائل فی غنیۃ تحویل ہذا التصریح الی ما اختارہ تبعاً للفتح والبحر من ان المحکم یعم الندب حیث قال فی مراقیہ السیلان فی غیر السبیلین بتجاوز النجاسة الی محل یطلب تطہیرہ ولو ندباً فلا ینقض دم سال داخل العین بخلاف ما صلب من الانفتاھ۔

فقال رحمه الله تعالى قوله

عما اذا سال الدم الی ما فوق ما رات الانف یعنی اقصاه لا ما قرب من الارنبۃ فان غسله مسنون فینتقض الوضوء بسيلات الدم فیہ اہ۔

فت تطفل على العلامة الشرنبلالی۔

۱۳/۱	میر محمد کتب خانہ کراچی	نواقض الوضوء	کتاب الطہارۃ	لہ الدرر للحکام شرح غرر الاحکام
ص ۸۷	دار الکتب العلمیۃ بیروت	”	”	لہ مراقی الفلاح
۱۳/۱	میر محمد کتب خانہ کراچی	نواقض الوضوء	”	لہ غنیۃ ذوی الاحکام علی ہاشم درر الاحکام

ناظر پر عیاں ہے کہ یہ تبدیل ہے تاویل نہیں —
الحاصل عامۃ کتب تقیید پر ہیں جیسا کہ سامنے ہے۔
ہاں خلاصہ میں یہ لکھا ہے: "اگر نکسیر پھوٹی اور خون
ناک کے بانسے تک اُتر آیا تو وضو ٹوٹ گیا" اھ۔
اور بزازیہ میں ہے: "ناک کے بانسے تک نکسیر اُترانا
ناقض وضو ہے اھ۔ ان عبارتوں کا ظاہر جیسا کہ
ہم نے پہلے بھی کہا سخت حصے کو بھی شامل ہے۔
لیکن بزازیہ، خلاصہ کا گویا خلاصہ ہے جیسا کہ دونوں
کا مطالعہ کرنے والے پر ظاہر ہے اور جب خلاصہ
میں وہ عبارت ہے جو خزائنہ المفتین میں اس
سے نقل ہوئی جیسا کہ خزائنہ کے میرے نسخہ میں ہے
تو خلاصہ کی مراد ظاہر ہے لیکن یہ عبارت خلاصہ کے
میرے نسخے میں نہ ملی۔ اور میں نے اس کے
نسخے بہت مختلف پائے ہیں جن میں کہیں کہیں
کمی بیشی کا فرق ہوتا ہے اور تقدیم و تاخیر کا فرق
تو بہت ملتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

شاید آپ کہیں ان نقول کا حاصل اور
بحر و نہر کے اختلاف میں انجام کار کیا ہوا؛ کیا
یہاں کوئی ایسی صورت بھی ہے جس سے یہ
مشکل حل ہو؛ اقول تطبیق کا دروازہ تو
کھلا ہوا تھا۔ جیسا کہ ہم نے کچھ تطبیق کا اشارہ
بھی کیا۔ اگر حجر کی ہم نوائی میں العانی کی روایت

وانت تعلم ان هذا بتدبیر لا تاویل
وبالجملۃ عامۃ الکتب علی ما تروی
نعم فی الخلاصۃ ان سرعت
فزل الدم الی قصبۃ انفہ نقض
وضوہ و فی البزازیۃ نزول الرعاف
الی قصبۃ الانف ناقض اھ وظاہرہ کما
قد منا لعم ماصلب لکن البزازیۃ کانہا
خلاصۃ الخلاصۃ کما ینظر علی من
طالعہما و اذا کان فی الخلاصۃ ما نقل
عنه فی خزائنہ المفتین علی ما فی
نسختی ظہر مرادہا لکن لم اجده
فی نسخۃ الخلاصۃ و قد وجدت
نسخہا مختلفات بنقص و
زیادۃ قلیلا و تقدیم و تاخیر
کثیرا، فاللہ تعالیٰ اعلم۔

ولعلک تقول ما الذی

تحصل تلك النقول والام ال الامر
فی اختلاف البحر والنهر وهل ثمه
ما یکشف الغمۃ اقول کتاب باب
التوفیق مفتوحا کما اشرنا الی بعضه
لولا ان مع البحر رواية الاتقانی

لخلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱۵/۱
لہ الفتاویٰ البزازیۃ علی ہامش الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الطہارۃ نورانی کتب خانہ پشاور ۱۲/۴

نہ ہوتی جب کہ عنایہ نے بھی اس کی پیروی کی ہے اور
 حکیم نے اس پر جزم بھی کیا ہے۔ یہ ایسی مفسرہ
 ہے جس میں تاویل نہیں ہو سکتی۔ اس سے قریب
 ندب کو شامل کرنے میں فتح کی تصریح ہے۔ اور
 نہر کی موافقت میں وجوب پر اکتفا اور نرمہ کی تفسیر
 دونوں ہی مسئلوں میں نصوص کی وہ کثرت ہے جو
 ہم پیش کر چکے۔ ان میں سات نصوص مفسرہ
 ناقابل تاویل ہیں عبارات ذخیرہ، ملتقط، خزائنہ
 المقنن عن الخلاصہ، جوہرہ کی تیسری عبارت، برجندی
 جامع الرموز، درر کی عبارتیں۔ تو تطبیق کا کوئی
 امکان نہیں۔ اب ایک فریق کی جانب غلطی و
 خطا اور زیادتی و غفلت کی نسبت کرنے سے آسان
 یہ ہے کہ اختلاف روایت مان لیا جائے تو میرے
 نزدیک واضح بات یہ ہے کہ یہاں ہمارے تینوں
 ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے دو روایتیں ہیں۔
 ایک روایت یہ کہ سخت حصے کے اندر پہنچنے سے وضو
 ٹوٹ جائیگا اگرچہ نرم حصے تک نہ پہنچے۔ یہ وہ
 روایت ہے جو اتقانی کے اتقان اور پختہ کاری پر
 اعتماد سے ہمیں دریافت ہوئی، اس کی بنیاد پر
 حکم میں ندب کو بھی شامل کرنا ضروری ہے۔ اسی کو
 فتح القدر، علیہ، البحر الرائق اور مراقی الفلاح
 میں اختیار کیا اور ان ہی کا طحاوی اور رد المحتار
 نے اتباع کیا۔ دوسری روایت یہ کہ جب تک
 نرم حصے میں نہ بے وضو نہ ٹوٹے گا۔ یہی روایت
 کثیر کتابوں میں عام اور مشہور ہے۔ اس کی بنیاد

مع تبعیة العناية وجزم المحلية
 وهو مفسر لا يقبل التأويل و
 يقرب منه نص الفتح بتعميم الندب
 ومع النهي ما اسلفنا من كثرة النصوص
 في كلتا المسألتين القصر
 على الوجوب والتقييد بالمارس
 وفيها سبعة نصوص مفسرات أبيات
 عن التأويل كلام الذخيرة والملتقط
 والخزانة عن الخلاصة وثالث عبارات
 الجوهرية والبرجندی وجامع الرموز و
 الدرر فلا إمكان للتطبيق والحمل على
 اختلاف الرواية اليس من نسبة احد
 الفريقين الى الخطاء والغلط والغفلة
 والشطط فالذي تحسرت عندي ان
 ههنا عن ائمتنا الثلاثة رضی اللہ تعالیٰ
 عنهم روایتیں، روایۃ النقص بالسیلان
 فی ماصلب وان لم یصل الی مالان
 وہی التي عرفناها باعتماد اتقان الاتقانی و
 علیہا یجب تعمیم حکم الندب وهو
 الذی اختارہ فی الفتح والمحلیة
 والبحر والمراقی وتبعهم الطحاوی
 و رد المحتار والاخری عدم
 النقص الا بالسیلان فیمالان
 وہی الروایۃ الشهیرۃ الشائعة
 فی الکتب الکثیرۃ وعلیہا یقتصر

پر حکم، وجوب تک محدود رہے گا اور ندب کو شامل کرنے کا بالکل کوئی داعی نذرہ جائے گا۔ اسی پر اکثر حضرات چلے ہیں۔ ایسی صورت میں ثانی اکثر، اشہر، اظہر اور ایسر ہے مگر یہ کہ اول کی رعایت احوط ہے جیسا کہ سید الطحاوی نے حاشیہ در مختار میں بحر و نہر کی عبارتیں نقل کرنے کے بعد لکھا: میں کہتا ہوں جو بحر میں ہے وہ احوط ہے، تو تامل کرو اھ۔ اور نہ تک خون آئے بغیر صرف سخت حصے میں بھی یہ صورت بہت کم پیش آتی ہے۔ اس میں احوط پر عمل کر لینا کچھ ضروری نہیں۔ اسی لئے ان بزرگ محققین کی پیروی میں اس کی جانب میرا کچھ میلان ہوا۔

اقول ثانی کی وجہ تو ظاہر ہے۔ کیونکہ ظاہر بدن کی طرف نکلنا بالاتفاق شرط ہے۔ صدر الشریعہ فرماتے ہیں: معتبر اس حصہ بدن کی طرف نکلنا ہے جو شرع میں ظاہر قرار دیا گیا ہے اھ۔ اور ناک کا سخت حصہ بالاتفاق داخل بدن میں داخل اور خارج بدن سے خارج ہے اسی لئے غسل میں بھی اسے پاک کرنا واجب نہیں۔ مگر اول کی بھی ایک وجہ ہے، وہ یہ کہ جب ہم نے دیکھا کہ شریعت نے غسل اور وضو میں اس کا دھونا مندوب رکھا ہے

الحکم علی الوجوب ولا یبقی داع اصلا الی تعمیم الندب وهو الذی مشی علیہ الاکثرون فاذا ثانی اکثر واشہر و اظہر و ایسر غیران مراعاة الاول احوط کما قال السید الطحاوی فی حاشیة الدر بعد نقل کلامی البحر والنہر اقول ما فی البحر احوط فتأمل اھ وصورۃ السیلات فیما اشتد مع عدم النزول الی المارت نادرۃ لاعلینا ان نعمل فیہا بالاحوط فلذا اجنحت الیہ جنوحا ما تبع الہؤلاء المحققین المجلة الکرام۔

اقول ثانی وان ظہر وجہہ فان الخروج الی ظاہر البدن شرط بالاتفاق قال صدر الشریعۃ المعتبر الخروج الی ما هو ظاہر البدن شرعا اھ وما صلب من الانف داخل فی الداخل خارج عن الخارج بالاتفاق ولذا لم یجب تطہیرہ فی الغسل ایضا فالاول ایضالہ وجہہ و ذلک انما لمارأینا الشرع ندب الی غسلہ فی الغسل والوضوء

۱/۴۴ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ
۱/۴۱ مکتبہ امدادیہ ملتان

۱/۴۴ حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ

۱/۴۱ شرح الوقایۃ کتاب الطہارۃ کون المسائل الی ما یطہرنا قضاً

اور اس کی دعوت و ترغیب دی ہے تو اس سے ہمیں علم ہوا کہ اس کا ایک رُخ ظاہر کی جانب بھی ہے ورنہ اس کا دھونا مندوب نہ ہوتا، جیسے دیگر داخلی حصوں کا حال ہے۔ توجہ اس سخت حصے میں سیلان پایا جائے تو اسی پر نظر کرتے ہوئے احتیاطاً ہم نے وضو واجب کہا۔ یہ مجھ پر ظاہر ہوا۔ اور خداے برتر خوب جاننے والا ہے۔

الحاصل میں بندہ ضعیف اپنے کو درایت اور شہرت روایت دونوں کی وجہ سے قول ثانی کی طرف مائل پاتا ہوں لیکن احتیاط کی وجہ سے اور اس عظیم روایت کی وجہ سے، جس میں یہ ہے کہ یہاں وجوب پر ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اتفاق ہے۔ میں نے اول کی طرف کچھ مائل ہونا پسند کیا۔ اور خدا ہی کی توفیق پر بھروسہ ہے۔

ثم اقول ندب کے حکم کو عام کرنے پر خدا کی توفیق سے مجھ پر ابھی دو نقص منکشف ہوئے :

نقص اول؛ فرج داخل میں خون حیض وغیرہ کوئی نجاست اتر آئے تو ناقض طہارت نہیں جب تک اس سے بڑھ کر فرج خارج تک نہ آجائے حالانکہ فرج داخل کو بطور ندب تطہیر کا حکم ہوتا ہے۔

علمنا ان له وجه الى الظاهر و
الا لم يندب غسله كسائر الاخلاط
فاذا وجد السيلان فيه اوجبت الوضوء
للاحتياط نظر الى ذلك الوجه هذا
ما ظهر لي - و الله تعالى
اعلم -

وبالجملة انا العبد الضعيف
احداني اميل الى القول الثاني
من حيث الدراية وشهرة الرواية معا
لكن لاجل الاحتياط وتلك الرواية الهائلة
القائلة ان الوجوب ثمة باتفاق ائمتنا الثلاثة
رضي الله تعالى عنهم اجبت ميلا ما الى
الاول وعلى توفيق الله الموعول -

ثم اقول **ظاهر** الان
بتوفيق المنان على تعميم الحكم
لندب نقصان **احدهما** تظافر
نصوص المذهب ان نزول شئ
الى الفرج الداخل لا ينقض
طهرا قط ما لم يجب او نراه
الى الفرج الخارج مع

و؛ تطفل على الفتحة والحلية والبحر والمراق وطوش -

و؛ مسئلہ فرج داخل میں خون حیض وغیرہ کوئی نجاست اتر آئے جب تک اس کے منہ سے متجاوز کر کے فرج خارج میں نہ آئے گی غسل یا وضو کچھ واجب نہ ہوگا۔

متعلق ہے کہ اسے جنابت میں اور نجاست سے دھونا واجب ہے تو اس میں خون اترانا ناقص وغیر ہے۔ اہ۔ غنیہ میں ہے: یا نجاست حقیقہ کے ازالہ میں (حکم تطہیر ہو) اہ۔ البحر الرائق میں ہے کہ ایسی جگہ تجاوز کر جائے جس کی پاکی واجب یا مندوب ہے وہ جسگہ بدن کی ہو یا کپڑے کی یا خارجی جگہ اہ۔ اور اس میں شک نہیں کہ باطن فرج سے کسی ٹکڑے سے خون پونچھنا نجاست حقیقہ دور کرنے ہی کے لئے ہے، اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تطہیر سے تعبیر فرمائی تو حکم تطہیر پانی ہی سے خاص نہیں۔ علاوہ اس کے کہ جب ہمیں معلوم ہے کہ نظر شارع ہاں اندر سے خون کا اثر دور کرنے پر ہے تو پانی یقیناً اس میں زیادہ کارگر ہوگا، خصوصاً پارچے سے پونچھنے کے بعد، جیسا کہ پتھر سے پونچھنے کے بعد پانی سے استنجا کے بارے میں معلوم ہے۔ اسی لئے محرز مذہب امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے عورت کے غسل کے بارے میں روایت آئی کہ اگر وہ فرج میں انگلی نہ لے جائے تو تنظیف نہ ہوگی۔

انه يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة فينقض له اہ وفي الغنیة او في ازالة النجاسة الحقيقية اہ وفي البحر مراد هم ان يتجاوزوا الى موضع تجب طهارته او تندب من بدن و ثوب و مكات اہ ولا شك ان مسح الدم من باطن الفرج بفرصة ليس الا لزالة النجاسة الحقيقية و لذا عبر صلى الله تعالى عليه وسلم عنه بالتطهير فحكم التطهير لا يختص بالماء، علا اننا علمنا ان نظر الشارع ههنا الى ازالة اثر الدم من الباطن فلا شك ان الماء يبلغ فيه لاسيما بعد المسح بالخرقة كما عرف في الاستنجا بالماء بعد المسح بالحجر ولذا اتت الرواية عن محرز المذهب محمد رحمه الله تعالى في اغتسال المرأة انها ان لم تدخل اصبعها

ف: غسل میں عورت کو مستحب ہے کہ فرج داخل کے اندر انگلی ڈال کر دھولے ہاں واجب نہیں بغیر اس کے بھی غسل اتر جائے گا۔

۳۴/۱	المکبۃ النوریۃ الرضویۃ بسکھر	کتاب الطہارۃ	لہ فتح القدر
ص ۱۳۱	سہیل اکیڈمی لاہور	فصل فی نواقض الوضوء	لہ غنیۃ المستمل
۳۱/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی		لہ البحر الرائق

جیسا کہ رد المحتار میں تاتارخانیہ سے نقل ہے۔ اور صاحب تاتارخانیہ نے اس سے وجوب سمجھا اور مختار اس کے خلاف کو بتایا۔ علامہ شامی نے کہا، وجوب کا معنی بعید ہے اھ قلت اس لئے کہ اگر وجوب مراد ہوتا تو یہ کہتے کہ طہارت نہ ہوگی۔ یہ انہوں نے نہ کہا بلکہ صرف یہ کہا کہ تنظیف نہ ہوگی۔ اور رد مختار وغیرہ میں جو لکھا ہے کہ: اپنی شرم گاہ میں انگلی نہ لے جائے گی، اسی پر فتویٰ ہے۔ اس کا مقصود وجوب کی نفی ہے، یعنی اس پر ری واجب نہیں ہے جیسا کہ رد المحتار میں سید علی سے نقل ہے وہ علامہ شرنبلالی سے ناقل ہیں اسی لئے فتح میں ہے: عورت اپنی فرج خارج کو دھوئے اس لئے کہ اس کا حکم منہ کی طرح ہے اور اس کا شرم گاہ میں انگلی داخل کرنا واجب نہیں، اور اسی پر فتویٰ ہے اھ۔ اور وجوب کی نفی سے مندوبیت کی نفی نہیں ہوتی۔

نقص دیگر۔ یہ زیادہ قوی اور زیادہ ظاہر ہے۔

فی فرجھا فلیس بتنظیف کما فی رد المحتار
عن التاتارخانیة، وقہم منہ الامر
بالوجوب فجعل المختار خلافہ
قال الشامی وهو بعید اھ قلت فانہ
ان اراد الوجوب قال لیس بطہارة
ولم یقلہ وانما قال لیس بتنظیف
وما فی الدر وغیرہ لا تدخل اصبعہا
فی قبلہا بہ یفتی فیما اذہ نفی
الوجوب کما فی رد المختار عن
السید الحلبي عن العلامة الشرنبلالی
لاجرم ان قال فی الفتح
تغسل فرجھا الخارج لانه
کالفم ولا یجب ادخالہا
الاصبع فی قبلہا وبہ یفتی اھ
ونفی الوجوب لا ینفی
الندب۔
والاخر وهو الاقوی والاظہر

ف: تطفل اخرو علی العلماء الستة۔

۱۰۳/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارة	۱۰ رد المحتار
"	"	"	۱۱ " "
۲۸/۱	مطبع مجتہبی دہلی	"	۱۲ الدر المختار
۱۰۳/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	۱۳ رد المحتار
۵۰/۱	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر	فصل فی الغسل	۱۴ فتح القدیر

اقول لانا اجمعنا ان خروج شئ
الى الشرح لا ينقض طهرا ما لم يبرز
وقد لحقه حكم التطهير ندبا
فات السنة للمستنجي ان يجلس
اخرج ما يكون ويورخ كى يظهر
فيطهر ما يبقى كما نالوا الانصراج و
الاسحاء۔

قال في الحلية اذا كان الاستنجاء
بالماء من الغائط فليجلس
كاخرج ما يكون مرخيا نفسه كل الاسحاء
ليطهر ما يداخله من النجاسة
فيزيله وان كان صائما ترك تكلف
الاسحاء — وقد بين المقدمتين
معاني الدر المختار باوجز لفظ
حيث قال في آخر فصل الاستنجاء

اقول اس پر ہمارا اجماع ہے کہ مخرج
کی اندرونی سطح تک نجاست کا آجانا ناقص طہارت
نہیں جب تک کنارے پر ظاہر نہ ہو۔ حالانکہ ندباً
اسے حکم تطہیر لاتی ہے۔ اس لئے کہ پاخانے سے
استنجا کرنے والے کے لئے سنت یہ ہے کہ جہاں
تک ہو سکے پاؤں کشادہ کر کے اور ڈھیلا ہو کر بیٹھے
اور ڈھیلا پن نہ ہونے کی صورت میں جو کچھ چھپا رہتا
سب ظاہر ہو کر پاک ہو جائے۔

حلیہ میں ہے: جب پاخانہ سے استنجاء
پانی کے ذریعہ کرنا ہو تو جہاں تک ہو سکے کشادہ ہو کر
اپنے کو پورے طور سے ڈھیلا کر کے بیٹھے تاکہ اندر
رہ جانے والی نجاست ظاہر ہو جائے اور اسے
زائل کر دے۔ اگر روزہ دار ہو تو ڈھیلا ہونے کا
تکلف ترک کر دے اٹھ۔ ان دونوں باتوں کو
در مختار میں مختصر ترین لفظوں میں بیان کیا ہے اس
طرح کے کہ فصل استنجاء کے آخر میں کہا: "باوضو

۱۔ مسئلہ نجاست اگر مخرج کی اندرونی سطح تک آجائے وضو نہ جائے گا جب تک کنارے
پر ظاہر نہ ہو۔

۲۔ مسئلہ بڑے استنجے میں سنت یہ ہے کہ خوب پاؤں پھیلا کر بیٹھے اور سانس سے نیچے کو
زور دے کہ جتنا حصہ مخرج کا ظاہر ہو سکے ظاہر ہو کر سب نجاست دُھل جائے۔

۳۔ مسئلہ یہ سنون طریقہ کہ بڑے استنجے میں مذکور ہوا روزہ دار کے لئے نہیں وہ
ایسا نہ کرے۔

استنجی المتوضیٰ ات علی وجه السنة
بان امرخی انتقض واکلا لا اھ —
فأفاد بالجملۃ الاولى ان غسل داخل
الدبر سنة و بالاخیرۃ ان النزول
الیہ غیر ناقض مالہ یدبر ولا اعلم
فی ہاتین خلا فالاحد من علمائنا
فاستقر بحمد اللہ تعالیٰ عرش التحقیق
علی ما کانت علیہ الاکثرون
کما هو القاعدة المقررة ان
الصواب مع الاکثر وقد تبین
لک مما تقریر فوائدا:

(۱) مراد ہم بحکمہ التطہیر ہو
الوجوب وکلامہم مناف لزیادۃ الندب
کما افاد فی النہر لما قال
بل لما افاض علی المہیمن
المتعال۔

(۲) لایشترط فی النقض بما
من غیر السبیلین الا الخروج
بالسیلان علی ظاہر البدن
ولو بالقوة فلا یستثنی من

نے استنجا کیا اگر بطور سنت ہو اس طرح کہ ڈھیلا
رہے، تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں اہ۔ —
پہلے جملے سے یہ افادہ کیا کہ مقام کے اندرونی کنارے
کو دھولینا سنت ہے اور بعد والے جملے سے یہ
بتا دیا کہ وہاں نجاست اتر آنے سے وضو نہ ٹوٹے گا
جب تک کنائے پر ظاہر ہو۔ میں نہیں جانتا کہ
ان دونوں میں ہمارے علماء میں سے کسی کا کوئی
اختلاف ہے۔ — تو بجزہ تعالیٰ عرش تحقیق
اُسی پر مستقر ہوا جس پر اکثر ہیں، جیسا کہ معتبر
قاعدہ ہے کہ درستی و صواب اکثر کے ساتھ ہے
تقریر ما سبق سے چند فوائد روشن ہوئے:

(۱) حکم تطہیر سے ان حضرات کی مراد وجوب
ہے اور ان کا کلام اضافہ ندب کے منافی ہے
جیسا کہ نہر میں افادہ کیا اس کی وجہ وہ نہیں جو
نہر میں بیان ہوئی بلکہ وہ جس کا میرے اوپر
رب نگہبان و برتر نے فیضان کیا۔

(۲) غیر سبیلین سے نکلنے والی نجاست
سے وضو ٹوٹنے میں صرف خروج کی شرط ہے
اس طرح کہ ظاہر بدن پر اس کا سیلان ہو
اگرچہ بالقوة ہو۔ — تو بدن کے ظاہر حتیٰ

ف: مسئلہ بڑا استنجا ڈھیلوں سے کر کے وضو کر لیا اب یاد آئی کہ پانی سے نہ کیا تھا اگر پانی سے استنجا
اُس سنون طریقہ پر پاؤں پھیلا کر سانس کا زور نیچے کودے کر کرے گا وضو جاتا رہے گا اور ویسے ہی کرے گا
تو ہمارے نزدیک نہ جائے گا۔

الظاهر حسا لا داخل العين لانه
 سے صرف اندرون چشم کا استئنا ہوگا، کیوں کہ

اسی کی طرف علامہ مولیٰ خسرو کے تلمیذ فاضل
 یوسف چلی تلمیذ العلامة مولیٰ خسرو فی
 ذخیرة العقبیٰ حیث قال "الخروج
 الی ما یطهر هو الانتقال من الباطن
 الی ما یجب تطهیره وان یصل الیه
 ولم یتلوث هو به، والمقصود من
 اعتبار قید الی ما یطهر الاحتراز
 عن الخروج الی ما یعد من ظاهر
 البدن حسا ولا یعد منه شرعا لحکمة
 شرعیة کد اخل العين فانه لا یجب
 تطهیره فالذی یخرج من بدن
 الانسان الی باطن العلقة والقراد
 خارج الی ما یجب تطهیره لا بمعنی
 انه لم یتق فی باطنه الحقیقی الذی
 هو تحت الجلد و باطنه الشرعی
 الذی هو داخل العين ثم فالكاف فی
 قوله اولاً کد اخل العين کاف
 الاستقصاء بدلیل آخر کلامه
 وفیه من الفوائد ان المراد
 بالحکم الوجوب ۱۲ منہ -

اسی کی طرف علامہ مولیٰ خسرو کے تلمیذ فاضل
 یوسف چلی کی عبارت ذخیرة العقبیٰ سے بھی
 اشارہ ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: "خروج
 الی ما یطهر" یہ ہے کہ اندر سے ایسی جگہ
 کی طرف منتقل ہو جس کی تطہیر واجب ہے
 اگرچہ اس جگہ تک نہ پہنچے اور وہ اس سے اولاً
 نہ ہو۔ "الی ما یطهر" کی قید کے ذریعہ
 اس جگہ کی طرف خروج سے احتراز مقصود ہے
 جو حساً ظاہر بدن سے شمار ہو اور کسی شرعی حکمت کی وجہ
 سے ظاہر بدن سے نہ شمار ہو جیسے آنکھ کا اندرون حصہ،
 کیوں کہ اس کی تطہیر واجب نہیں۔ تو بدن انسان
 سے نکل کر چونک اور کئی کے پیٹ تک منتقل ہوئے
 والا خون ایسی چیز کی طرف نکلنے والا ہے جس کی
 تطہیر واجب ہے، نہ اس معنی کے لفظ سے کہ وہ اپنے
 حقیقی باطن میں نہ رہا جو زیر جلد ہے اور نہ شرعی
 باطن میں رہا جو داخل چشم ہے اھ۔ تو کاف
 ان کے پہلے لفظ کد اخل العين میں کاف
 استقصا ہے جس پر دلیل ان کا آخر کلام ہے۔
 اس کلام سے ایک فائدہ یہ بھی حاصل
 ہوتا ہے کہ حکم سے مراد وجوب
 ہے ۱۲ منہ (ت)

یہ ظاہر شرعی تو بالکل ہی نہیں — اور ناک کا نرم حصہ ظاہر بدن میں داخل رہا اور سخت حصہ خارج ٹھہرا، اس فائدہ سے متعلق کچھ باتیں ان شاء اللہ تعالیٰ تبتیہ پنجم میں آئیں گی — اور بالقوہ کی قید لگانے سے وہ صورت داخل ہو گئی کہ جب فصد لگائی تو خون اُڑا اور سر زخم آلودہ نہ ہوا اور وہ صورت کہ خون پر مٹی ڈال دی یا کسی کپڑے میں جذب کر لیا یا کسی چونک یا بڑی کٹی نے اس کا اتنا خون چوس لیا کہ اگر خود نکلتا تو بہتا — اور مایطہر کے تحت بیرونی جگہ کا اضافہ کرنے کی کوئی ضرورت نہ رہی جیسا کہ غنیہ اور بکر میں صورت فصد کو داخل کرنے کے لئے اضافہ کیا تھا تو اس پر ان صورتوں سے اعتراض ہوا جن میں خون جا کر کسی دریا میں بہا یا پاخانے پر یا خنزیر کی جلد پر گرایا اور ایسی کسی چیز پر پڑا۔ اور وہ سارے نزاعات ساقط ہو گئے جو امام صدر الشریعہ کے زمانے سے علامہ شامی کے زمانے تک لفظ "سال الی مایطہر" کے تحت چلے آ رہے تھے — اور

لیس من الظاهر شرعا اصلا و دخل
المات و خرجت القصبه و سیأتیک
بعض ما يتعلق بهذا الفائدة فی
التبئیہ الخامس ان شاء الله تعالى
و بقید القوة دخل ما اذا اقتصد
فطاس الدم و لم يتلوث رأس
الجرح و ما اذا ترتب او اخذ بخرق
او قس علی او قراد کبیر من دمہ
ما لو خرج لسال و لم یبق حاجة
الی زیادة المكان فيما یطہر كما فعل
فی الغنیة والبحر لا دخل صورة
الفصد فوراً علیه ما لو سال الی
نہراً و وقع علی عذرة او جبل
خنزیر الی غیر ذلك، و سقطت
المنارعات التي كانت مستمرة
من زمان الامام
صدر الشریعة الی
عهد السيد الشامی فی
قولہم سال الی مایطہر، و

۱: مسئلہ چونک یا بڑی کٹی بدن کو لپٹی، اگر اتنا خون چوس لیا کہ خود نکلتا تو بہہ جاتا تو وضو جاتا رہے گا، اور تھوڑا چوسا یا چھوٹی کٹی تھی تو وضو نہ جائے گا، یوں ہی کھٹل یا مچھر کے کاٹنے سے وضو نہیں جاتا۔

۲: تطفل علی الغنیة والبحر۔

۳: فصل منارعة طالت منذ مئین سنة۔

عمدہ، بے غبار، مکمل عبارت بحدہ تعالیٰ یہ ہوتی جو
 میں کہتا ہوں: ناقض طہارت غیر سبیلین
 سے ہو وہ نجس ہے جو اس سے نکلے اور اسکے
 اندر اس پر بہنے کی قوت ہو جو شرعاً ظاہر بدن ہے۔
 (۳) ناک کے سخت حصے کی طرف خون اتر آنے
 میں صرف یہی ایک روایت نہیں کہ وضو ٹوٹ
 جائے گا جیسا کہ علامہ آقائی نے اپنے کلام سے
 یہ وہم پیدا کیا اور ان کی اتباع کرنے والوں نے
 ان کا اتباع کیا — اور نہ یہی ایک روایت ہے
 کہ وضو نہ ٹوٹے گا جیسا کہ صاحب نہر کا خیال ہے۔
 بلکہ یہ دونوں روایتیں ہیں اور ثانی زیادہ مشہور
 اور ظاہر ہے۔

(۴) نئیہ اور ذخیرہ امام زفر کے قول پر گامزن
 نہیں جیسا کہ محقق حلبی کا حلیہ میں خیال ہے بلکہ
 دونوں روایت مشہورہ پر چلے ہیں۔
 (۵) وجوب کوشبوت پر محمول کرنے کا کوئی داعی نہیں
 جیسا کہ بجز نے اس تاویل کا ارتکاب کیا بلکہ اشہر
 روایات کے مطابق وجوب ہی مراد ہے۔
 (۶) کلام معراج میں "بانسے" کو سخت حصے پر
 محمول کرنے کا کوئی معنی نہیں۔ جیسا کہ بجز میں

صارت العبارة المحسنة الصافية
 الوافية بحمد الله تعالى ما قول ناقضه
 من غير السبيلين كل نجس خرج منه
 وفيه قوة سيلانه على ما هو ظاهر لبدن شرعا
 (۳) ليس في النزول الى ما
 صلب النقص رواية واحدة كما وهم
 الاتقاني وتبعه من تبعه ولا عدم
 النقص رواية واحدة كما نزع
 النهريل هما روايتان و
 الثاني اشهر و اظهر۔

۱۰۹ و ۲
 (۴) لم تمش المنية ولا الذخيرة
 على قول زفر كما نزع المحقق في
 الحلية بل مشيا على الرواية الشهيرة۔
 (۵) لا داعي لحمل الوجوب على الثبوت
 كما ارتكب البحريل هو المراد على
 اشهر الروايات۔
 (۶) لا معنى لحمل القصبة في كلام
 المعراج على ما صلب كما فهم في

۱: افادة المصنف عبارة حسنة في بيان الناقض من غير السبيلين۔

۲: تطفل على الاتقاني ومن تبعه۔

۳: تطفل على النهر الفائق۔

۴: تطفل على الحلية۔

سمجھا، اور منحة الخالق ورد المحتار میں اس پر جزم کیا بلکہ اس سے مراد نرم حصہ ہے جیسا کہ نہر میں افادہ کیا۔

(۷) عنایہ میں دونوں قولوں کے درمیان تخیلیط اور دونوں روایتوں پر مشی واقع ہوتی اور اس میں سے کچھ فتح القدر میں بھی ہے۔ لیکن نہایہ سے متعلق ہم ایک نفیس جواب دے چکے ہیں۔ (۸) حدادی کے کلام کو اس پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں جو بجز میں کہا، بلکہ وہ روایت مشہورہ پر جاری ہے جیسا کہ جوہرہ نیرہ میں اسے صاف طور پر کہا۔

(۹) سخت حصے میں خون اترنے کی صورت میں وضو لڑنے کی نفی محض مفہوم سے ثابت نہیں جیسا کہ بجز نے سمجھا، بلکہ اس پر صریح ناقابل تردید نصوص موجود ہیں۔

(۱۰) ہدایہ کی عبارت کو اتقانی اور عنایہ کے ذکر کردہ معنی پر محمول کرنا لازم نہیں بلکہ روایت مشہورہ پر بھی اس کا ایک صحیح مطلب ہے جس میں نہ عبث لازم آتا ہے نہ تکرار ہوتی ہے۔ یہ ہم پر خدا کا فضل ہے اور خدائے عزیز و غفار کا شکر ہے۔

تنبیہ پنجم۔ بعض متاخر شارحین و

البحر و جزم بہ فی منحة الخالق و مراد المحتار بل مرادہ مالات کما افاد فی نہر۔

(۷) وقع الخلط بین القولین و المشی علی سوا یتین مختلفین فی العنایة و شیئ منه فی الفتح اما النہایة فاجبتا عنہا جوابا بانفیساً۔

(۸) لا وجه لحمل کلام الحدادی علی ما قال فی البحر بل ہو ماش علی الروایة الشهیرة کما افصح عنہ فی الجوہرۃ النیرۃ۔

(۹) نفی النقص فیما صلب لیس بیحض المفہوم کما فہم البحر بل علیہ صرائح نصوص لا مرد لها۔

(۱۰) لا یتوجب حمل کلام الہدایة علی ما ذکر الاتقانی و العنایة بل لہ محمل صحیح علی الروایة الشهیرة ایضاً من دون لزوم العبث و التکرار ذلک من فضل اللہ علینا و الحمد للہ العزیز الغفار۔

الخامس سبوق الی خاطر بعض

۱: تطفل على البحر

۲: تحقیق شریف فی المراد بما یلحقہ حکم التطہیر۔

مخشین کو یہ خیال ہوا کہ جسے حکم تطہیر لاحق ہے سے مراد یہ ہے کہ مکلف بالفعل جسے پاک کرنے کا مامور ہے۔ قلت ان کا مطلب یہ ہے کہ بالفرض اس وقت کوئی حدث واقع ہو یا کوئی نجاست لگ جائے تو اسے بروقت اس کو پاک کرنے کا حکم ہو۔ اس لئے کہ اگر یہ نہ مانیں تو با وضو شخص کا فصد لگوانا ناقض وضو نہ ہو کیوں کہ ایسی جگہ کی طرف خون کا نکلنا نہ ہوا جسے پاک کرنے کا بالفعل اسے حکم رہا ہو۔ اگر اسی فصد کے سبب اسے مامور مانیں تو دور لازم آئے گا جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ اسی خیال پر یہ بات متفرع ہوتی ہے کہ اگر اس کے بدن کی کسی جگہ مثلاً پھیپھیلی برابر ورم ہو اور اس پر پانی لگنا ضرور سال ہو، وہ ورم اوپر سے پھوٹا اور خون یا پیپ ورم پر بہا تو وہ ناقض وضو نہ ہو جب تک کہ جائے ورم سے تجاوز نہ کر جائے کیوں کہ ضرر کی وجہ سے بروقت اسے اس جگہ کو پاک کرنے کا حکم نہیں ہے۔

فتح اللہ المعین میں حاشیہ علامہ نوح آفندی کے حوالے سے نقل ہے: "بعض فضلا یعنی ابن ملک۔ نے عبارة شرح وقایہ سے متعلق کہا لفظ "سال الی ما یطهر۔ اس جگہ کی طرف ہے جسے پاک کیا جاتا ہے۔" سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر کسی کو پھیپھیلی ہوئی جراثیمت ہے جس کا دھونا مضر ہے خون نکلا اور جراثیمت کے اوپر بہا، کسی ایسی جگہ نہ بڑھا جسے دھونا واجب ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا،

التأخیر من الشراخ والمخشین ان المراد بما یلحقه حکم التطہیر ما یؤمر المكلف بايقاع تطہیرہ بالفعل قلت ای علی فرض وقوع حدث او اصابة بحدث اذ لولاہ لما نقض فصد المتوضئ لعدم مخروجه الی ما کانت مامورا بتطہیرہ بالفعل فان جعل مامورا به بهذا الفصد کانت دوسرا کما لا یخفى ویتفرع علیہ انه ان تورم موضع من بدنه قدر کف مثلاً وکانت یضرة اصابة الماء فانفجر من اعلاہ و سال علی الورم لا ینقض ما لم یجاوز موضع الورم لانه لا یؤمر بايقاع تطہیرہ بالفعل لمکات الضرر۔

فی فتح اللہ المعین عن حاشیة العلامة نوح افندی قال بعض الفضلاء فی شرح الوقایة یعنی ابن ملک یفہم من قوله سال الی ما یطهر انه اذا کان له جراحة منبسطة بحيث یضر غسلها فان خرج الدم و سال علی الجراحة ولم یتجاوز الی موضع یتوجب غسله

لا ینقض الوضوء کذا فی مشکلات ۱۰۰۔

والیہ یشیر کلامہ ابیہ السید علی
 حیث قال السید الانزہری " المراد
 بحکم التطہیر وجوبہ فی الوضوء و
 الغسل ولو بالمسح لینتظم ما اذا
 كانت الجراحة منبسطة بحیث یضر
 غسلها فان خرج الدم و سال علی
 الجراحة ولم یتجاوزها الی موضع
 یجب غسله فانه ینقض لانه سال
 الی موضع یلحقه حکم التطہیر بالمسح
 علیہ للعذر کذا یخط شیخنا وانظر حکم ما
 لوضوء المسح ایضاً الخ ثم نقل عن
 العلامة نوح افندی ر د ما مر عن

المشکلات بما سیأتی ان شاء اللہ تعالیٰ
 ثم قال " کلام القہستانی یشیر الی
 ما فی مشکلات ونصہ نزل الدم من
 الانف فسد ما لان منه ولم ینزل
 منه شیء او تورس رأس الجرح فظہر
 بہ قیح او نحوہ ولم یتجاوز الوضوء
 لم ینقض الخ۔

اقول اولاً ان کان فی هذا

ف: تطفل علی السید ابی السعود۔

ایسا ہی مشکلات میں ہے ۱۰۰۔

اسی کی طرف ان کے والد سید علی کے کلام سے
 بھی اشارہ ہو رہا ہے، سید ازہری فرماتے ہیں :
 حکم تطہیر سے مراد وجوب تطہیر وضوء و غسل میں، اگرچہ
 مسح ہی کے ذریعہ ہو، تاکہ اسے بھی شامل ہو جب
 جراحت پھیلی ہوئی ہو اس کے دھونے میں ضرر ہو
 اگر خون نکل کر جراحت پر بہا اور ایسی جگہ نہ بڑھا جسے
 دھونا واجب ہو تو یہ ناقض ہے کیونکہ یہ ایسی جگہ
 بہا جسے عذر کے باعث مسح کے ذریعہ پاک کرنے کا
 حکم لاحق ہے۔ ایسا ہی ہمارے شیخ کی تحریر میں
 مرقوم ہے۔ اس صورت کا حکم قابل غور ہے جس
 میں مسح بھی ضرر دیتا ہو الخ۔ پھر علامہ نوح افندی
 سے مشکلات کے سابقہ مضمون کی تردید نقل کی۔

یہ آگے ان اشار اللہ تعالیٰ آئے گی۔ پھر کہا :
 قہستانی کا کلام بھی مضمون مشکلات کی طرف
 اشارہ کر رہا ہے اس کی عبارت یہ ہے : ناک سے
 خون اترتا تو اس کے زخم سے کو بند کر دیا اور اس
 سے کچھ نیچے نہ آیا، یا سر زخم میں ورم ہو گیا اس
 میں پریپ وغیرہ ظاہر ہوئی اور ورم سے آگے
 نہ بڑھی تو ناقض نہیں الخ۔

اقول اولاً اگر اس کلام میں اس

۴۱ / ۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	کتاب الطہارة	۱۰
"	" " "	" " "	"
۴۲ و ۴۱ / ۱	" " "	" " "	"

طرف اشارہ ہے تو قہستانی کی طرف اس کی اسناد خوراک کی تلاش میں بہت دور نکل جانے کی طرح ہے اس لئے کہ یہ جرد، نیر، بجر، فتح، مبسوط وغیرہ یا معتداتِ جلیلیہ میں مذکور ہے۔ اور فتح کی یہ عبارت ہم پہلے نقل کر آئے ہیں کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے سرزخم پر ورم ہو گیا اس میں پیپ وغیرہ ظاہر ہوتی تو جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے ناقض نہیں الخ۔

ثانیاً اس میں کوئی اشارہ نہیں۔ اس لئے ان حضرات نے سرزخم کا ورم کرنا فرض کیا ہے اس سے (خون کا) تجاوز ڈھکنے سے ہوگا۔ اور یہ صحیح مفتی بہ قول پر وضو ٹوٹنے کی شرط ہے۔ ان کے کلام میں ایسے ورم کا ذکر ہی نہیں جو پھیلا ہوا کشادہ ہو جل کا سر پھٹ جائے پھر خون یا پیپ اس کی سطح پر بے اور اس سے تجاوز کر کے صحت والی جگہ نہ آئے، ہاں میں ان حضرات کا ذکر کروں گا جن کے بارے میں مجھے علم ہوا کہ یہ ان کا مذہب ہے یا اس طرف ان کا میلان ہے۔ اس کے بعد

الكلام اشارۃ الى ذلك فاسنادہ للقهستاني من ابعاد النجعة فان الفرع المذكور في البحر والفتح والمبسوط وغيرها من جلة المعتمدات وقد قدمنا كلام الفتح ان في مبسوط شيخ الاسلام تورم رأس الجرح فظهر به قيح و نحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم الخ۔

وثانياً لا اشارۃ فانهم انما فرضوا تورم رأس الجرح فالتجاوز عنه يكون بالانحدار وهو شرط النقص على الصحيح المفتى به و ليس في كلامهم ذكر ورم بسيط وسيع ينفجر رأسه فيسيل على سطحه ولا يجاوزه الى الموضع الصحيح نعم انا اسعفت بذكر ما وقفت عليه من كلام من يذهب او يميل اليه ثم اذكر ما يفتح

ل: تطفل آخر عليه۔

ل: مسئلہ ورم زیادہ جگہ میں پھیلا ہے اور اسے مسح بھی نقصان کرتا ہے اور وہ اوپر سے پھوٹا اور خون یا پیپ ورم ورم پر بہا صحیح بدن کی طرف نہ بڑھا تو بعض کتب میں فرمایا وضو نہ گیا اور مصنف کی تحقیق کہ جاتا رہے گا اور اگر اس ورم کو غسل یا مسح کر سکتے ہوں تو بالاتفاق ناقض وضو ہوگا۔

لہ فتح القدير كتاب الطهارات فصل في نواقض الوضوء مكتبة نوريه رضويه سكر ۳۴/۱

وہ ذکر کروں گا جو اپنی طرف سے مولیٰ تعالیٰ منکشف فرمائے گا۔ امام حلی علیہ میں لکھتے ہیں: سر زخم سے نکلنے والا (خون یا پیپ) ڈھلک آئے لیکن ورم کی ہوئی جگہ سے تجاوز نہ کرے بس اسی جگہ کے کسی حصے تک ڈھلک کر آیا ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا جبکہ اس شخص کو اس جگہ کا دھونا اور مسح کرنا ضروری نہیں ہے۔ اور اگر دھونے یا مسح کرنے میں ضرر نہ ہو تو اسے ناقض ہونا چاہئے اس لئے کہ اسے حکم تطہیر لاحق ہے۔ کیونکہ مسح بھی دھونے کی طرح شرعاً اس کی تطہیر ہے۔ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے اھ۔

علامہ شامی کی فوائد مخصصة میں سیدی عبد الغنی کی مقاصد مخصصہ کے حوالے سے آبلوں کے بیان میں ہے کہ انھوں نے سیلان کی تعریف اور اختلاف نقل کرنے کے بعد فرمایا: ان عبارتوں سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ خون، پیپ، پانی جب سر زخم پر چڑھے اور اس سے ہٹ کر بدن کی کسی صحت مند جگہ نہ پہنچے تو وضو نہ ٹوٹے گا، خواہ زخم بڑا ہو یا چھوٹا۔ (پھر کچھ عبارت کے بعد لکھا) اس کی تائید پھیلی ہوئی جراحت سے متعلق غرضاً ان روایات کی اس عبارت سے ہوتی ہے: جب خون ایک جانب سے نکلے اور دوسری جانب تجاوز کرے لیکن کسی تندرست جگہ نہ پہنچے تو وہ ناقض وضو نہیں، اس لئے کہ

المولیٰ سبحانہ من لدیہ قال الامام الحلی فی الحلیۃ اذا انحدر الخارج عن رأس الجرح لکنہ لم یجاوز المحل المتورم وانما انحدر الی بعض ذلك المحل فانما لا ینتقض اذا کان یضربہ غسل ذلك الموضع و مسحه ایضاً ما اذا کان لا یضربہ احدہما فینبغی انہ ینقض لانہ یلحقہ حکم التطہیر اذا المسح تطہیر لہ شرعاً کا لغسل فلیتنبہ لذلك اھ۔

وفی الفوائد المخصصة للعلامة الشامی عن المقاصد المخصصة فی بیان کی الحمصة لسیدی عبد الغنی انہ قال بعد نقلہ حد السیلان وما فیہ من الخلاف فالمرحوم من ہذا العبارات ان الدم والقیح والصدید اذا علا علی الجرح ولم یصل عنہ الی موضع صحیح من البدن لا ینقض الوضوء سواء کان الجرح کبیراً او صغیراً (ثم قال بعد کلام) ویؤید ہذا ما فی خزائنہ الروایات فی الجراحة البسیطة اذا خرج الدم من جانب و تجاوز الی جانب آخر لکن لم یصل الی موضع صحیح فانہ

لہ علیہ المحلی شرح منیۃ المصلی

ایسی جگہ نہ پہنچا جسے حکم تطہیر لاحق ہو اور۔

لا ینقض الوضوء لانه لم یصل الی موضع یدلحقہ
حکم التطہیر ۱۱۔

ملک العلماء بحر العلوم مولانا عبد العلی لکھنوی کی
ارکان اربعہ میں ہے، جب سر زخم سے پیپ نکلے
اور زخم کے ورم سے تجاوز نہ کرے تو طہارت نہ توڑیگا
اور نہ نجس ہوگا۔ ۱۱

وفی الاسرکان الاسبعة للمولی
ملک العلماء بحر العلوم عبد العلی اللکھنوی
اذا خرج القيح من راس الجرح ولم يتجاوز ورم
الجرح لا ینقض الطہارة ولا یكون نجسا ۱۱۔

رد المحتار میں سراج و باج سے اس میں نیابیح
سے نقل ہے، جراثیم پر بننے والا خون جب اس سے
تجاوز نہ کرے تو بعض نے کہا وہ پاک ہے یہاں تک
کہ اگر اس کے پہلو میں کوئی نماز پڑھ رہا ہے اسے
وہم بھر سے زیادہ وہ خون نکل گیا تو اس کی نماز
ہوگئی، اسی کو امام کرخی نے اختیار کیا اور یہی اظہر
ہے اور بعض نے کہا وہ نجس ہے اور یہی امام محمد
کا قول ہے ۱۱۔ علامہ شامی کہتے ہیں: اس کا
مقتضیہ ہے کہ وہ ناقض بھی نہ ہو اس لئے کہ وہ
لگنے کے بعد بھی طاہر رہا، اور یہ کہ اعتبار اس کا
ہے کہ صاحب زخم کے بدن سے ایسی جگہ کی
طرف نکلے جسے حکم تطہیر لاحق ہے، تو اس پر
تامل کیا جائے ۱۱۔

وفی رد المحتار عن السراج عن
الینابیع الدم السائل علی الجراحة
اذا لم يتجاوز قال بعضهم هو طاهر
حتى لو صلی سرجل بجنبه واصابه
منه اکثر من قدر الدرهم جازت
صلاته وبهذا اخذ الکونجی وهو الاظهر
وقال بعضهم هو نجس وهو قول
محمد ۱۱۔ قال الشامی ومقتضاه
انه غیر ناقض لانه بقی طاهر بعد
الاصابة وان المعبر خروجه الی
محل یدلحقه حکم التطہیر من
بدن صاحبه فلیتأمل ۱۱۔

وانا قول (اور میں کہتا ہوں)

وانا قول وباللہ التوفیق

۶۳/۱	سہیل اکیڈمی لاہور	رسالہ من رسائل ابن عابدین	۱۱ الفوائد المخصصة
ص ۱۶	مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ	کتاب الطہارة فواقض الوضوء	۱۲ رسائل الارکان
۹۲/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	مطلب فواقض الوضوء	۱۳ رد المحتار
"	"	"	۱۴ " " " " " "

اور توفیق خدا ہی سے ہے اور اسی سے راہِ راست کی ہدایت طلب کرتا ہوں۔ یہاں دو مسئلے ہیں،

(۱) مسئلہ ورم۔ ایسا ورم جو اپنے اوپری حصے سے ہی پھوٹتا ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(۲) مسئلہ زخم۔ یعنی اتصال ختم ہو کر جدائی پڑ جانا جیسے ہتھیار سے اور پھٹنے سے ہوتا ہے۔ دونوں مسئلوں میں سید ابوالسعود نے خلط کرنا جیسا کہ آپ نے دیکھا۔ دونوں میں فرق بعونہ تعالیٰ جلد ہی ظاہر ہوگا۔

پہلا مسئلہ ورم انتہائی مشکل ہے اور اس تصریح کے ساتھ بروقت مجھے صرف حلیہ اور ارکانِ اربعہ سے مستحضر ہے یوں ہی وہ جس پر اس مسئلے کی بنیاد رکھتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ وہ برکت اس کی تطہیر عمل میں لانے کا مکلف ہو اور اس کی کچھ بُرائیوں کے علاوہ ابنِ ملک، خزائنہ الریاء اور رد المحتار سے بھی آتی ہے۔

فاقول **أَوَّلًا** یہ بات ذہن سے نکلے کہ ہمارے نزدیک حدیث میں مؤثر معنی شے نجس کا باطن بدن سے ظاہر بدن کی طرف نکلنا ہے۔ مگر یہ ہے کہ غیر سبیلین میں نکلنا بغیر منتقلی کے

وبہ استهدى سوا الطريق
ههنا مسئلتان ،
مسئلة الورم الغير المنفجر الامن
اعلاه كما وصفنا -
ومسئلة الجرح اعنى تفرق الاتصال
كما يحصل بالسلاح والانفجار
وقد خلطهما السيد ابوالسعود كما
سأيت و سيظهر الفرق بعون
سرت البيت -

اما الاولى ففي غاية الاشكال و
لا تحضرفى الأت مصرحة كذلك
الامن الحلية والاركان الاربعة وكذا
ما تبنتى عليه من اسادة ما يكف بايقاع
تطهيره بالفعل وهذا بما يشتم من
غيرهما ايضا كابت ملك وخزانة
الروايات و مرد المحتاسر -

۲ **فاقول** **أَوَّلًا** لا يذهب عنك
ان المعنى المؤثر عندنا فى الحدث
هو خروج النجس من باطن البدن
الى ظاهره لا يحتاج معه الى شئ اخر

۱ : تطفل^۱ ثالث على السيد الانهرى -

۲ : تطفل^۲ على الحلية وبحر العلوم فى مسألة الورم .

۳ : تحقيق المعنى المؤثر فى الحدث ووجه اشتراط السيلان فى الحناجر من
غير السبيلين -

متحقق نہیں ہوتا اس لئے کہ ہر جلد کے نیچے خون ہے اور وہ جب تک اپنی جگہ رہے اسے نجاست کا حکم نہ دیا جائے گا۔

(۱) امام پر بان الملة والدين ہدایہ میں فرماتے ہیں ، خروج نجاست ، زوال طہارت میں مؤثر ہے مگر یہ کہ خروج ایسی جگہ جسے حکم تطہیر لاحق ہے بننے ہی سے متحقق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ پوست ہٹنے سے نجاست اپنی جگہ ظاہر ہو جاتی ہے تو وہ بادی (ظاہر ہونے والی) ہوگی خارج نہ ہوگی۔ سبیلین کا حال اس کے برخلاف ہے کیونکہ وہ جگہ نجاست کی جگہ نہیں تو ظاہر ہونے سے ہی منتقل اور خارج ہونے پر استدلال ہوگا۔

(۲) اسی کے مثل اس سے نقل کرتے ہوئے مستخلص میں

(۳) امام فقیہ النفس شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں فرماتے ہیں ، حدث خارج نجس کا نام ہے ، اور خروج سبیلان ہی سے متحقق ہوتا ہے۔ الخ۔

(۴) امام محقق علی الاطلاق فتح القدر میں فرماتے ہیں ، خروج نجاست شرعاً زوال طہارت میں مؤثر ہے۔ اتنی مقدار اصل میں معقول ہے یعنی اصل جو خارج سبیلین ہے اس سے متعلق یہ بات عقل سے سمجھ میں آتی ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت زوال طہارت اسی سبب سے ہے

غیرات الخروج لا يتحقق في غير السبيلين
الا بالانتقال لان تحت كل جلدة دما و
هو مادام في مكانه لا يعطى له حكم النجاسة۔
قال الامام برهان الملة والدين في
الهداية خروج النجاسة مؤثر في
زوال الطهارة غيرات 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 فيستدل بالظهور على
الانتقال والخروج الخ۔

ومثله في المستخلص نقلنا
وقال الامام فقيه النفس في شرح
الجامع الصغير الحدث الخارج النجس
والخروج انما يتحقق بالسيلان الخ۔

وقال الامام المحقق على الاطلاق في
فتح القدير وخروج النجاسة مؤثر في
زوال الطهارة شرعاً وهذا القدر
في الاصل معقول اي عقل في الاصل
وهو الخارج من السبيلين ان زوال الطهارة
عندها انما هو بسبب انه نجس

غنیہ میں ہے: جب جلد ہٹ جائے تو رطوبت نمایاں ہوگی وہ منتقل ہونے والی نہ ہوگی۔ منتقل تو تجاوز اور سیلان ہی سے ہوگی ۱۰۔

(۱۰) امام زلیعی کی تبیین الحقائق میں ہے: خروج اس جگہ پہنچے ہی سے متحقق ہوگا جو ہم نے بیان کی اس لئے کہ زیر جسد حصہ خون سے بھر ہوا ہے تو صرف ظہور سے وہ خارج نہ ہوگا بلکہ اپنی جگہ رہتے ہوئے دکھائی دینے والا ہوگا۔ ۱۱۔

(۱۱-۱۲) محیط پھر در میں ہے: خروج کی تعریف، باطن سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا اور اس کی شناخت اپنی جگہ سے نہ جانے سے ہوگی ۱۱۔

(۱۳) امام صدر الشریعہ کی شرح وقایہ میں ہے: اعتبار اس جگہ نکلنے کا ہے جو شرعاً ظاہر بدن ہے۔ ۱۴) امام نسفی، متن کنز الدقائق میں فرماتے ہیں: ینقضہ خروج نجس منہ ۱۱۔ اس سے کسی نجس کا نکلنا وضو توڑ دے گا۔

(۱۵) جامع الرموز میں اسے پسند کیا اور کہا حق عبارت یہ ہے: ناقضہ خروج

وفي الغنية اذا نزلت بشرة كانت الرطوبة بادية لا منتقلة ولا تكون منتقلة الا بالتجاوز والسيلان۔

وفي تبیین الامام الزلیعی الخروج انما يتحقق بوصوله الى ما ذكرنا لان ما تحت الجلد مملوء دما فبالظهور لا يكون خاسرا جابلا باديا وهو في موضعه ۱۰۔

وفي المحيط ثم الدر "حد الخروج الانتقال من الباطن الى الظاهر وذلك يعرف بالسيلان من موضعه ۱۱۔"

وفي شرح الامام صدر الشریعہ "المعتبر الخروج الى ما هو ظاهر البدن شرعا" وقال الامام النسفی في متن الكنز "ينقضه خروج نجس منه ۱۱۔"

واستحسنه في جامع الرموز فقال "حق العبارة ناقضه خروج

۱۳۱/ص	سہیل اکیڈمی لاہور	فصل فی نواقض الوضوء	المستملی شرح نیتہ لمصلی
۴۸/۱	دارالکتب العلمیہ بیروت	کتاب الطہارت	تبیین الحقائق
۱۳/۱	میر محمد کتب خانہ کراچی	بجوالہ محیط	درر الحکام
۴۱/۱	مکتبہ امدادیہ ملتان	کون السائل الی ما یطہر ناقضا	شرح الوقایہ
ص ۷	ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی	کتاب الطہارۃ	کنز الدقائق

النَّجَسُ ۱۰۰۔

وقال السيد جلال الدين في الكفاية
لا يتحقق الخروج الا بالسيالات لان
تحت كل جلدة سرطوبة فاذا انزلت
كانت بادية لا خارجة كالبيت اذا انهد
كان الساكن ظاهرا لا منتقلا عن
موضعه ۱۰۱۔

وقال العلامة الاكمل في العناية بخروج
النَّجَسِ مِنْ يَدَيِ الْاِنْسَانِ الْحَيِّ
ينقض الطهارة كيفما كان عندنا وهو
مذهب العشرة المبشورة مرضى الله تعالى عنهم ۱۰۲۔
وقتها ايضا شرط التجاوز الى موضع يلحقه
حكم التطهير احتراماً عما يبذره ولم يخرج
ولم يتجاوز فانه لا يسمى خارجا فكان
تفسير للخروج و مرد الما
ظن من فرائد البادية
خارج ۱۰۳۔

وقد صرح المولى بحر العلوم
نفسه في ذلك الكتاب انه ثبت ان علة
انتفاض الطهارة خروج النجاسة

النَّجَسُ ، ناقض وضو نجس کا نکلنا ہے ۱۰۱۔

(۱۶) سید جلال الدین کرلانی کفایہ میں فرماتے ہیں،
”خروج بغیر ہینے کے متحقق نہیں ہوتا اس لئے کہ
ہر جلد کے نیچے رطوبت ہے جب جلد ہٹ جائے
تو رطوبت ظاہر ہوگی خارج نہ ہوگی۔ جیسے گھر جائے
تو اندر رہنے والا ظاہر ہوگا اپنی جگہ سے منتقل
نہ ہوگا۔“ ۱۰۱

(۱۷) علامہ اھل الدین بابر قی عنایہ میں فرماتے
ہیں، ”زندہ انسان کے بدن سے نجس چیز کا نکلنا
ہمارے نزدیک جس طرح بھی ہونا ناقض طہارت ہے
اور یہی عشرہ مبشرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا مذہب ہے ۱۰۲
اس میں یہ بھی ہے، جسے حکم تطہیر لاحق ہے اس
جگہ تجاوز کی شرط اس صورت سے احترام ہے جب
نجس صرف نمودار ہو، نہ نکلے، نہ آگے بڑھے کیونکہ
اسے خارج نہیں کہا جاتا۔ تو یہ شرط خروج کی تفسیر اور
امام زفر کے اس گمان کی تردید ہے کہ ظاہر ہونے
والا، نکلنے والا ہے ۱۰۳۔

(۱۸) خود مولانا بحر العلوم نے اسی کتاب میں صراحت
کی ہے کہ ثبوت ہو گیا کہ طہارت ٹوٹنے کی علت
خروج نجاست ہے تو جو نجاست بھی خارج ہوگی

۳۴/۱	۱ جامع الرموز کتاب الطهارة	مکتبۃ الاسلامیہ گنجبد قاموس ایران
۳۸/۱	۲ الكفاية مع فتح القدير	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر
۳۳/۱	۳ العناية شرح الهداية مع فتح القدير	” ” ” کتاب الطهارة
”	” ” ” ” ”	” ” ” ” ”

ناقض طہارت ہوگی۔

جو ان نصوص کی کثرت اور باہمی موافقت دیکھے گا اس بات کا یقین کرے گا کہ ظاہر بدن کی طرف نجس چیز کا خروج جب متحقق ہو جائے تو اسکے بعد حدث کا ثبوت کسی اور بات پر موقوف نہیں رہتا۔ اور یہ بھی یقین کرے گا کہ غیر سبیلین میں خروج کا متحقق اپنی جگہ سے کچھ ہٹ جانے سے ہو جاتا ہے اس میں یہ شرط نہیں کہ ایک ہاتھ یا ایک بالشت ہو، مثلاً۔ اسی لئے۔ جیسا کہ روایت ہے۔ جب امام محمد پر ظاہر ہوا کہ سر زخم پر چڑھنے سے خون کا اپنی جگہ سے منتقل ہونا حاصل ہو جاتا ہے تو انہوں نے وضو ٹوٹنے کا حکم کر دیا۔ نیچے ٹھکانے پر بھی موقوف نہ رکھا۔ کسی مسافت میں پھینکنے کی شرط لگانا تو دور کی بات ہے۔ اور ہمارے اصحاب نے سر زخم کو اس کی جگہ قرار دیا ہے جب تک خون اس پر رہے اور تجاوز نہ کرے تو وہ اپنی جگہ سے منتقل نہ ہو اگرچہ نیچے سے اوپر گیا ہے۔ درر میں محیط کے حوالہ سے سابقاً نقل کردہ عبارت کے بعد ہے: اور سیلان کی حد یہ ہے کہ اوپر جا کر سر زخم سے ٹھکانے آئے، امام ابو یوسف نے اسی طرح تفسیر فرمائی۔ اس لئے کہ جب تک سر زخم سے نہ اترے وہ اپنی جگہ سے منتقل نہ ہو اس لئے کہ خون کے مقابل زخم کا بالائی حصہ خون ہی

فکلما خرج من النجاسة ينقض الطهارة له۔
ومن نظر الى نظا فر هذه
النصوص ايقرن ان خروج النجس الى
ظاهر البدن اذا تحقق لا يتوقف بعدة
ثبوت الحدث وان تحققه في غير
السبيلين يحصل بانتقال ما عن موضعه
لا يشترط فيه ان يكون ذراعاً او شبراً
مثلاً ولذلك لما ظهر لمحمد
فيما روى عنه ان بالعلو على
راس الجرح يحصل انتقال
الدم من مكانه حكم
بالنقض من دون توقيف
على انحدار ايضا فضلا عن
اشتراط امتداد مسافة واصحابنا جعلوا
راس الجرح من مكانه فما دام عليه
ولم يجاوزه لم ينتقل من
مكانه وان انتقل من تحت۔

قال في الدرر عن المحيط بعد
ما قدمنا وحد السيلان ان يعلو فينحدر
عن راس الجرح هكذا فسروا ابو يوسف
لانه ما لم ينحدر عن راس الجرح
لم ينتقل عن مكانه فان ما يوازي
الدم من اعلى الجرح

کی جگہ ہے ۱۱۱۔

تو پھیلا ہوا اورم جو اوپر سے پھوٹ جائے
جب پیپ اس کے سر سے نیچے اتر آئے تو خروج
انقال اور سیلان قطعاً متحقق ہو گیا جس میں کسی شک
شبهہ کی گنجائش نہیں کہ یہ سب ایک ہی معنی سے
عبارت ہیں۔ اور ہرگز کسی کو یہ وہم نہیں ہو سکتا
کہ درم اگر کسی انسان کے ہاتھ میں شانے سے
لگے تاکہ کے حصے کو گھیر لے پھر شانے کے اوپر
سے پھوٹے اور خون تیزی سے بہنے لگے یہاں تک
کہ شانہ بھر جائے پھر بازو پھر کہنی پھر کلائی بھی
بھر جائے ان سب کے باوجود خروج ثابت
نہ ہو گی یہاں تک کہ خون تجاوز کر کے ہتھیلی پر آجائے۔

عذر کے وقت حکم تطہیر لاحق نہیں، اس پر
منع ظاہر ہے۔ یہ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ حکم لاحق ہے مگر
عذر ختم ہونے تک بالفعل اسے عمل میں لانے کا
مطالبہ مؤخر ہو گیا ہے۔ اسی لئے جب عذر ختم ہو جائے
تو حکم ظاہر ہوتا ہے تو یہ اس باب سے ہوا کہ سبب
متحقق ہونے کی وجہ سے وجوب ثابت ہے

اور وجوب ادا مؤخر ہے اور
داخل چشم کا معاملہ ایسا نہیں اس لئے کہ باب
تطہیر میں وہ ہر طرح شرعاً باطن بدن سے شمار ہے

فالورم المنبسط المنفجر من
اعلاه اذا انحدر القیح من راسه
تحقق الخروج والانتقال والسیلان قطعاً
لامحل فيه لاسرتياب فما هي الاعبارة
عن معنی واحد، ولن یسبقن الی وهم
احدان الورم ان استوعب ید انسان
من كتفه الی راسه فانفجر من
اعلی الكتف وجعل الدم یشج ثجا
حتى ملأ الكتف ثم العضد ثم المرفق
ثم الساعد لم یكن كل هذا خروجا
حتى یتجاوز الی الكف۔

وعدم لحوق حکم التطہیر
عند العذر ظاہر المنع بل قد لحق
وتأخر طلب ایقاعه بالفعل حتی یزول
ولذا اذا انزال ظہر فکان من باب
الوجوب لانعقاد السبب وتأخر وجوب
الاداء بخلاف داخل
العين فانه من باطن
البدن شرعاً فی باب
التطہیر من کل وجه له یلحقه

ف، تطفل^{۱۱۱} أخر على الحلیة وابن مالک فی آخرین۔

اے کسی وقت نہ حکمِ تطہیر لاحق ہو اور نہ ہرگز کبھی لاحق ہوگا جب تک کہ وہ باقی ہے۔ پھر اس پر اس کا قیاس کیسے ہو سکتا ہے جو جُنا اور شرعاً قطعی طور پر ظاہر بدن ہے پھر اس پر کوئی عارض درپیش ہو جس نے اچھے ہونے تک کے لئے عارضی طور پر تطہیر کو عمل میں لانے کا حکم مؤخر کر دیا۔ یا عارض کو لازم کی طرح کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اور جلد ہی رونما ہونے والے کچھ دیر بعد زائل ہونے والے کو ہمیشہ لگے رہنے والے کی طرح کیسے کہا جاسکتا ہے!

ثانیاً ہمارے ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

سے منقول دو ہی چیزیں ہیں:

(۱) یا تو شخص سرزخم پر چڑھ جانے سے وضو ٹوٹ جانا اگرچہ نیچے نہ اترے۔ جیسا کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ علیہ سے مروی ہے۔ اسی کی طرف امام محمد بن عبد اللہ مال ہوئے، اسی پر مجموع النوازل اور فتاویٰ نسفیہ میں چلے ہیں، اسی کو وجیز میں زیادہ قرین قیاس اور درایہ میں اصح کہا ہے۔

(۲) یا سرزخم سے نیچے اتر آنے پر وضو ٹوٹنے کا حکم ہے۔ یہی معتمد ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور ان حضرات میں کسی سے یہ کبھی بھی منقول نہیں کہ وضو ٹوٹنے کے لئے سرزخم سے نیچے اتر آنا بھی کافی نہیں جب تک کہ ورم زخم کی پوری سطح سے

قطحکم التطہیر ولت یلحقہ ابدًا
ما بقی فکیف یقاس علیہ ما کانت
ظاہر البدن قطعاً وشرعاً
ثم اعتری معتزاً خرعنه حکم
اداء التطہیر موقت الوقت البدر
ام کیف یجعل العارض کاللازم
والحادث عن قریب الزائل عما
قلیل کاللازم المستمر۔

و ثانیاً انما المنقول عن

أئمتنا رضی اللہ تعالیٰ عنہم شیطان ،
أما النقص بمجرد العلو عن راس
الجرح وان لم یحد کما روی
عن محمد والیہ مال الامام محمد
بن عبد اللہ وعلیہ مشی فی مجموع النوازل
والفتاویٰ النسفیة وجعله
فی الوجیز اقیس و فی الدرایة اصح۔

و اما بالانحدار عن راس الجرح و
هو المعتمد وعلیہ الفتویٰ و
لم ینقل عن احد منهم قط ان
الانحدار عن الراس ایضا
لا یکنی للنقص ما لم یجاوز سطح ورم

ف . تطفل ثالث علیہم۔

الجرح كله قدر ذراع كات او اكثر -
بل قد نطقت كتب المذهب قاصدة بان مجرد
الانحد اسر عن الراس كاف في النقض -

وهذا محرم المذهب محمد رضى الله
تعالى عنه قائلا في جامع الصغير محمد
عن يعقوب عن ابى حنيفة رضى الله تعالى
عنهم في نفطة قشرت فسال منها ماء
او دم او غيره عن راس الجرح نقص
الوضوء وان لم يسيل لم ينقض الله -

قال الامام الاجل قاضى خان في شرحه
والسيلان ان ينحد اسر عن راس الجرح
وعن محمد رحمه الله تعالى اذا
استفخ على راس الجرح وصار الكرم راس
الجرح انتقض والصحيح ما قلنا الله -
وفي محيط الامام السرخسى ثم النهى ثم
الهنديّة حد السيلان ان يعلو فينحد رعن
راس الجرح الله -

وفي جواهر الفتاوى للامام الكرمانى في
الباب الثانى المعقود لفتاوى الامام جمال
الدين البزدوى اما التى تخرج من غير سبيلين
ان وقفت ولم تتعد عن راس -

تجاوزت كرجائے وہ ایک ہاتھ ہو یا زیادہ -
بلکہ تمام تر کتب مذہب ناطق ہیں کہ سرزخم
سے محض ڈھلک آنا وضو ٹوٹنے کے لئے کافی ہے -
(۱) یہ ہیں محرر مذہب امام محمد رضى الله تعالى عنه
جو جامع صغير میں فرماتے ہیں، محمد راوى يعقوب سے
وہ ابو حنیفہ سے رضى الله تعالى عنهم - اس
آبلہ کے بارے میں جس کا پوست ہٹا دیا گیا تو اس
سے پانی یا خون یا اور کچھ سرزخم سے بہ گیا تو
وضو ٹوٹ جائے گا اور نہ ہاتھ تو نہ ٹوٹے گا۔

(۲) امام اجل قاضی خان اس کی شرح میں فرماتے ہیں،
بہنا یہ ہے کہ سرزخم سے ڈھلک آئے۔ اور امام رحمہ اللہ
تعالى علیہ سے روایت ہے کہ جب سرزخم چھول جائے
اور سرزخم سے زیادہ ہو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔
اور صحیح وہ ہے جو ہم نے بیان کیا۔

(۳ تا ۵) امام سرخسی کی محیط پھر نہر پھر ہند میں ہے،
بہنے کی تعریف یہ ہے کہ اوپر جا کر سرزخم سے ڈھلک
آئے۔

(۶ و ۷) امام کرمانی کی جواهر الفتاویٰ کے باب
دوم میں ہے جو امام جمال الدین بزدوی کے فتاویٰ
کے لئے خاص کیا گیا ہے، وہ جو غیر سبیلین سے
نکلے اگر ٹھہ جائے اور سرزخم سے تجاوز نہ کرے

لہ الجامع الصغير للامام محمد كتاب الطهارة باب ما ينقض الوضوء الخ مطبع يوسفى لكهنؤ ص ۷

لہ شرح الجامع الصغير للامام قاضى خان

لہ الفتاوى الهندية الفصل الخامس

۱۰/۱

نورانی کتب خانہ پشاور

الجرح فطاهرة آھ۔

توپاک ہے۔ آھ

پھر خارج اور ظاہر کے درمیان منسرق کی حکمت تفصیل سے بیان کی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زیر جلد پایا جانے والا ظاہر وہی ہے جو خون کی طبیعت سے گوشت کی طبیعت کی طرف منتقل ہو گیا اور جس کے پکنے کا عمل پورا ہو گیا ہے مگر وہ ابھی منجھد نہیں ہوا اور سائل ایسا نہیں ہوتا۔

(۸ و ۹) امام اسپجانی کی شرح طحاوی پھر ابن کمال پاشا کی ایضاح الاصلاح میں ہے: ہمارے اصحاب نے فرمایا: جب خون نکلے اور سر زخم سے بہ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور امام زفر فرماتے ہیں وضو ٹوٹ جائے گا یہ نہ ہے۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں نہیں ٹوٹے گا یہی مانجھد ہے۔ (۱۰) خلاصہ میں ہے: اگر پھوڑے سے خون، پیپ یا پانی نکل کر سر زخم سے بہ جائے تو ہمارے نزدیک ناقض ہے آھ۔

(۱۱) قیہ میں ہے: اگر سر زخم سے بہ جائے تو ناقض ہے، اور نہ ہے تو ناقض نہیں۔ اور بہنے کی تفسیر یہ ہے کہ سر زخم سے دھلک آئے آھ۔

ثم اطلال في بيات حكمة الفرق بين الخاسر والبادي ملخصه ان البادي الكائن تحت المجددة هو الذي انتقل عن طبيعة الدم الى طبيعة اللحم وانتهى نضجه غير انه لم ينجم بخلاف السائل۔

وفي شرح الطحاوی للامام الاسبيجانی ثم ایضاح الاصلاح لابن کمال یا شا قال اصحابنا اذا خرج و سال عن رأس المجرح نقض الوضوء، وقال من فرغ ينقضه سال اوله لیسل وقال الشافعی لا ينقضه سال اوله لیسل آھ۔

وفي الخلاصة ان خرج من قرح به دم او صديد او قيح فيال عن رأس المجرح نقض عندنا آھ۔

وفي المنية ان سال عن رأس المجرح ينقض وان لم لیسل لا ينقض وتفسیر السيلان ان ينحد رأس المجرح آھ۔

فـ: حكمة الفرق بين السائل والبادي۔

۶ ص	(قلمی خوٹوکاپنی)	باب الثانی	كتاب الطهارة	لجواهر الفتاوى
۱۵/۱	المکتبۃ الجبیبیہ کوئٹہ	الفصل الثالث	كتاب الطهارة	خلاصة الفتاوى
۹۰ ص	مکتبۃ قادریہ لاہور	بیان نواقض الوضوء	..	من بنیة المصلی

(۱۲) صدر الشریعہ کی شرح وقایہ میں ہے، جب سرزخم سے بہہ گیا تو معلوم ہوا کہ وہ ایسا خون ہے جو اسی وقت رگوں سے منتقل ہوا، اور وہ ناپاک خون ہے۔ لیکن جب نہ بہے تو معلوم ہوگا کہ وہ عضو کا خون ہے۔ اہ۔ اسی حکمت کی طرف اشارہ ہے جو امام جلال الدین نے بیان کی۔

(۱۳) جو اہر الاغلاطی میں ہے، اگر سرزخم سے بہہ جائے تو ناقض ہے ورنہ نہیں۔ اور بہنا سرزخم سے نیچے اتر آنا ہے۔ اہ۔

(۱۴) خود صاحب سراج و تاج، جوہرہ نیرہ میں لکھتے ہیں: "تجاوز کی حد یہ ہے کہ سرزخم سے نیچے اتر آئے لیکن اوپر چڑھے اور نیچے نہ ڈھلکے تو ناقض نہیں۔" اہ۔

اور یہی اس کے مطابق ہے جو گزر کہ مقصود خروج ہے اور اس کا تلہ اور انتقال سے ہوتا ہے۔ تو ان سب کی روشنی میں، میں یہی سمجھتا ہوں کہ یہ قول (پھیلے ہوئے پورے ورم کی حد پار کرنا ضروری ہے) ہمارے ائمہ کے بعد پیدا ہوا ہے جو ان سب حضرات کے مضمون کلام کے برخلاف ہے، متون اور عامہ کتب معتبرہ کے اطلاقات کے خلاف ہے، اور سنت و قیاس سے لائی جانے والی تمام دلیلوں

وفي صدر الشريعة اذا سال عن رأس الجرح علم انه دم انتقل من العروق في هذه الساعة وهو الدم النجس اما اذا لم يسئل علم انه دم العضو اهـ
يشير الى الحكمة التي ذكرها الامام جمال الدين -

وفي جواهر الاغلاطی ان سال عن رأس الجرح نقض والا لا والسيلان الانحدار عن رأس الجرح اهـ۔

وقال صاحب السراج نفسه في الجوهرة النيرة حد التجاوزات ينحد عن رأس الجرح واما اذا علا ولم ينحد لا ينقض اهـ

وهذا هو الموافق لما تقدم ان المعنى الخروج وظهوره بالانتقال فاذن لا اري هذا القيل الامستحدثا بعد امتناع على خلاف ما يعطيه كلامهم جميعا وعلى خلاف اطلاقات المتون وعامة الكتب المعتمدة وعلى خلاف ما هو قضية جميع الأدلة الواردة من السنة و

۵/	مکتبہ امدادیہ ملتان	نجاسة الدم المسفوح الخ	کتاب الطهارة	له شرح الوقایة
ص ۷	(قلمی)	نواقض الوضوء	"	جواهر الاغلاطی
۸/	مکتبہ امدادیہ ملتان		"	الجوهرة النيرة

القیاس کما علمت - ۱
 وثالثاً مع قطع النظر عن کل
 ذلك هذا ایشبه فرض محال فقد
 قد متاعن الفتح والبحر والغنية ان
 التطهير یعم الطهارة من الخبث
 ومعلوم انه یكون بكل مانع طاهر
 قالع ولا یشتراط فیہ شدة الاسالة
 بل تكفی الامزالة ولو بثلث خرق
 مبلولة وفي الدر تطهر اصبع و شدى
 تنجس بلحس ثلاثاً ^{الله} ولا اعلم و ما
 یضرة المسح بخرقه بلبت
 بعرق یناسبه بل سبما
 ینفع فلعله فرض
 لایقع -

سابعاً ان لزم صلوحه
 لطلب ایقاع التطهير بالفعل فاذا
 كان بالانسان والعیاذ بالله ما یضرة
 اصایة الماء فی شئ من بدنه
 فهذات افسد لایكون حدشا
 وان اصابتہ شجة فی رأسه

کے تقاضے کے خلاف ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہوا۔
 ثالثاً ان سب سے قطع نظر یہ گویا
 فرض محال ہے اس لئے کہ ہم فتح العتدیر،
 البحر الرائق اور قنیہ کے حوالے سے بیان کر لے ہیں
 کہ تطہیر نجاست حقیقیہ سے طہارت کو بھی شامل ہے۔
 اور معلوم ہے کہ یہ تطہیر ہر مہینے، پاک اور زائل کرنیوالی چیز
 ہو جاتی ہے اور اس میں تیزی سے بہانا شرط نہیں۔
 بلکہ زائل کرنا کافی ہے اگرچہ تین بھگوئے ہوئے
 پارچوں ہی سے ہو جائے۔ در مختار میں ہے: انگلی
 اور سر پستان جو نجس ہے اسے کسی وجہ سے تین بار
 چاٹ لینے پر طہارت ہو جاتی ہے اھ۔ میں نہیں
 جانتا کہ ایسا کوئی ورم ہوگا جسے اس کے مناسب
 عرق سے بھگوئے ہوئے پارچے سے پونچھنا ضرر
 دیتا ہو بلکہ ایسا تو نفع بخش ہی ہوگا تو شاید یہ
 ایسا مفروضہ ہے جو وقوع میں آنے والا نہیں۔

سابعاً اگر یہ ضروری ہے کہ اس
 قابل ہو کہ بالفعل تطہیر کو عمل میں لانے کا مطالبہ
 ہو تو جب انسان کو۔ پناہ بخدا۔ ایسی کوئی
 بیماری ہو جس کی وجہ سے اس کے جسم کے کسی
 حصے میں پانی لگنا مضر ہو، یہ شخص اگر فصد لگوائے
 تو حدت نہ ہو، اور اگر اس کے سر میں چوٹ

۵۳/۱

مطبع مجتہاتی دہلی

باب الانجاس

لے در المختار

۱: تطفل سابع علی المحلیة والارکان ۲: تطفل خاص علی المحلیة وابن ملک معہما

فسال الدم من قرنه الى قدمه
فهو على وضوئه ولم يتنجس
بهذه الماء الفوارسة بدنه ولا ثيابه
بل لو اخذ غيره تلك الماء و لطف
بها ثوبه كان صيفا طيبا طاهرا لان
ما ليس يحدث ليس بنجس ولو كان
المرض باحد شقيه فان خرج من الشق
السليم دم قد رس رأس ذباب بطل
وضوؤه وان اقصد من الشق
الماؤن وخرج الدم ارطالا لم يضر
وهو طاهر مع انه هو الدم السفوح
وهذا كله غير معقول ولا منقول ولا متجه
ولامقبول فلامرية عندى ان
المراد كل ما هو ظاهر البدن شرعا
وان تأخر طلب ايقاع تطهيره بالفعل
الى زوال عذر.

ورحم الله العلامة ابن كمال باشا
حيث قال في الايضاح سال الى ما
يطهر الى موضع يجب ان
يطهر بالفصل او مسح عند عدم عذر
شرعى لا بد من هذا التعميم حتى ينتظم
الموضع الذى سقط عنه حكم التطهير بعد زواله
وتبعه السيد العلامة الطحطاوى فى حاشية

لگ جائے جس سے خون اس کے سر سے پاؤں
تک بہے جب بھی وہ با وضو ہے۔ اور اس
جوش مارتے ہوئے خون سے نہ اس کا بدن نجس ہو
نہ کپڑا، بلکہ اگر کوئی دوسرا بھی اسے لے کر اپنے کپڑے
میں لگالے تو اچھا خاصا پاک و پاکیزہ رنگ ہو، اس
لئے کہ جو حدت نہیں وہ نجس بھی نہیں۔ اگر اس
کی دو جانبوں میں سے ایک میں بیماری ہو ایسی
صورت میں تندرست جانب میں کھنی کے سر برابر
خون نکل آئے تو اس کا وضو باطل ہو جائے اور
ماؤن جانب اگر فصد لگوائے اور کئی رطل خون نکل
آئے تو کچھ نہ بگڑے وہ پاک ہی رہے جب کہ یہ بہتا
ہو خون ہے۔ راسب نہ معقول ہے نہ منقول،
نہ با وجہ نہ مقبول، تو میرے نزدیک اس میں کوئی
شک نہیں کہ مراد یہ ہے کہ ہر وہ جو شرعاً ظاہر بدن
ہو اگرچہ بالفعل زوال عذر تک اس کی تطہیر عمل
میں لانے کا مطالبہ مؤخر ہو گیا ہو۔

خدا کی رحمت ہو علامہ ابن کمال پاشا پر
وہ ایضاح میں فرماتے ہیں، "سال الى ما يطهر"
یعنی ایسی جگہ ہے جسے دھونا یا مسح کرنا عذر شرعی
نہ ہونے کے وقت واجب ہو، تعمیم ضروری ہے
تاکہ حکم اس جگہ کو بھی شامل رہے جس سے کسی عذر کی
وجہ سے حکم تطہیر سا قط ہو گیا ہے اھ۔ ان کی
پیروی علامہ سید طحطاوی نے بھی حاشیہ مراقی الفلاح

میں کی اور علامہ فہامہ نوح آفندی نے جب منقولہ عبارت مشکلات نقل کی تو اس کے بعد یہ بھی فرمایا: لیکن بعض محققین - مراد ابن کمال پاشا - نے فرمایا، پھر ان کی عبارت نقل کی - پھر فرمایا یہ اس کے برخلاف ہے جو مشکلات میں ہے، اور امید ہے کہ حق یہی ہے اھ۔

اقول اولاً بلکہ آپ کو یہ فرمانا چاہئے کہ ساقط ہونے اور ٹوٹنے میں فرق ہے - جیسا کہ معلوم ہوا، بلکہ اگر نذر کی وجہ سے ساقط ہوا تو سقوط کی حقیقت یہ ہے کہ اس کے بعد ثبوت ہو تو یہ حکم طہارت لاحق ہونے کو اور ثابت و موکد کرتا ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔

ثانیاً عبارت مشکلات کی ایک صورت ہے جو اسے مشکلات سے نجات دینے والی ہے کیونکہ وہ زخم سے متعلق ہے اور زخم کی تفصیل آگے آرہی ہے تو اس میں مخالفت متین نہیں۔

یہ مسئلہ ورم سے متعلق ہے اور وہ جس پر میں نے بنیاد رکھی تھی - اب رہا مسئلہ زخم، فاقول بندہ ضعیف کو یہ سمجھ میں آتا ہے -

مراقی الفلاح والعلامة الفہامة نوح افندی لما نقل ما نقل عن المشكلات عقید بقوله لكن قال بعض المحققين يريد ابن كمال فنقل كلامه ثم قال وهذا مخالف لما في المشكلات ولعل الحق هذا اھ۔

اقول اولاً بل ان تقول فرق بين السقوط والتأخر كما علمت بل ان سقط لعذر فحقيقة السقوط تعقب الثبوت فذلك يقرر اللحوق ويؤكد كما لا يخفى۔

ثانياً لعبارة المشكلات وجهة تنجیها عن المشكلات فانها في الجرح وشیائی بالشرح فلا تتعین للمخالفة۔

هذا ما يتعلق بمسألة الورم وما بنيت عليه واما مسألة الجرح فاقول يظهر للعبء الضعیف

۱: تطفل على العلامة ابن کمال باشا۔

عہ یعنی اس کی حقیقت حکم کا اٹھالینا ہے اگرچہ دفع کرنے پر بھی الطلاق ہوتا ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ ای حقیقتہ الرفع وان اطلق على الدافع ۱۲ منہ۔

اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ کہ پھیلے ہوئے زخم کی تین صورتیں ہیں : پہلی صورت یہ کہ اس کا پھیلاؤ صرف اندر ہے اس کا سراپٹا ہوا ہے اور باقی زخم پر جلد ہے اگرچہ ورم زدہ ہے۔

دوسری صورت یہ کہ زخم ظاہر بدن پر بسیدہ اور پھیلا ہوا ہے لیکن پتلا سا ہے جس میں بڑھائی نہیں کیجئے کو کسی خطیادھاگے سا معلوم ہوتا ہے تیسری صورت یہ کہ بسیدہ و عرض ہے جس کا عمق ظاہر ہے گہرائی نظر آرہی ہے۔

تو پہلے زخم کا باطنی حصہ قطعاً باطن ہے حسابی شرعاً بھی۔ تو اگر اس کے باطن میں خون آئے تہا تہا ہوں تو کوئی ضرر نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ذکر کی نالی میں پیشاب اتر آنا۔ اسی کو ہم نے پہلے درمختار کے حوالے سے بیان کیا کہ : ورنہ نہیں جیسے وہ جو آنکھ یا زخم یا ذکر کے اندر وئی حصے میں بیسے اور باہر نہ آئے۔

اور بعینہ نہیں کہ اسی پر اسے بھی محمول کر لیا جائے جو شامی کے حوالے سے، سراج پھر نیابیح سے

والله تعالى اعلم ان الجرح المنبسط له ثلث صور :
الاولى ان يكون انبساطه في الباطن فقط تفجر مأسه وعلف ساؤة جلدة ولومتورمة۔

والثانية بسيد منبسط على ظاهر البدن لكنه دقيق لا عرض له فلا يظهر للنظر الا كخط او خيط۔
والثالثة بسيد عرض ظاهر غوره مرئي قعره۔

۲
فباطن الاول باطن قطعاً جثا و شرعاً فان اختلف الدماء في باطنه لم يضروك ان كزول البول الى قسبة الذكر وهذا ما قد مناعن الدم المختار من قوله والا لا كما لو سال في باطن عين او جرح او ذكر وله يخرج آه۔

ولا يبعد ان يحمل عليه ما مر عن الشامى عن السراج عن الينابيع

۱ : تحقيق المصنف في اقسام الجرح المنبسط واحكامها۔

۲ : مسئلہ : زخم اگر جسم کے اندر دوڑ تک پھیلا ہو صرف منہ ظاہر ہے تو اس کے گہراؤ میں خون وغیرہ بتے رہیں کچھ عرج نہیں جب منہ پر آکر ڈھلکے گا و نوجاتا رہے گا اگرچہ زخم کی سطح سے آگے نہ بڑھے۔

نقل ہوا۔ تو ان کی عبارت "السائل علی الجراحة اذا لم يتجاوز" کا معنی یہ کہ جو جراحت کی تہ سے اُبلے، اس کی گہرائی میں بہا، اس کے سرے پر چڑھا اور سر سے آگے نہ بڑھا۔ تاکہ سراج اور خود اسی کے خلاصے میں موافقت ہو جائے جس میں یہ صراحت موجود ہے کہ تجاوز کی حد یہ ہے کہ سر زخم سے ڈھلک آئے جیسا کہ عبارت گزری۔ اور شک نہیں کہ امام محمد سے اس صورت میں ایک روایت وضو ٹوٹنے کی بھی ہے اور مختار نہ ٹوٹنا ہے تو وہ سب درست ہو گیا جو سراج نے ذکر کیا۔ اور اگر خون سر زخم کے اوپر جائے پھر ڈھلک آئے تو وضو ٹوٹنے میں مجھے کوئی شک نہیں اگرچہ سطح ورم سے تجاوز نہ کرے کیونکہ سر سے ڈھلکنا پایا گیا جو جائے اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک بالاجماع ناقض ہے۔ میں سمجھتا ہوں دوسری صورت کا حکم بھی اسی طرح ہے۔ اس لئے کہ ملاپ اگر ختم ہو گیا، اور اسے چھپانے والی کوئی جلد نہ رہی لیکن باریک ہونے کی وجہ سے اس کی گہرائی نظر پر ظاہر نہیں ہوتی، مگر جب کہ دونوں کناروں کو مثلاً ہاتھ سے

فقوله السائل علی الجراحة اذا لم يتجاوز ای الذی فار من قعرها و سال فی غورها و علا علی رأسها و لم يتجاوز الرأس لیوافق السراج خلاصة نفسه الناصية ان حد التجاوز ان ینحدر عن رأس الجرح كما تقدم ولا شك ان محمدا روی عنه فی هذه النقض، وان الماخوذ عدمه فصح كل ما ذکر السراج، و ان علت رأسه ثم انحدرت فلا اشك فی انتقاض الوضوء و ان لم يتجاوز سطح الورم لوجود الانحدار من الرأس الذی هو ناقض بالجماع ائمتنا رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ و اظن الثاني ایضا كذلك فان الاتصال و ان تفرق و لم تبقر جلدة تستر لکن لدقته لا یظهر غوره للنظر الابان یفرق الجانبات بعمل اليد بالقبض

ف : مسئلہ زخم اگر ظاہر جسم ہی پر دو رنگ پھیلا ہے مگر ایک خط یا ڈورے کی طرح دراز و باریک ہے کہ اس کی اندرونی سطح باہر سے نظر نہیں آتی تو ظاہر یہ ہے کہ اس کا حکم بھی اسی محض اندرونی زخم کی طرح ہوگا کہ خون اندر دورہ کرنے تو مضائقہ نہیں اور اس کے کناروں تک آجائے تو مضائقہ نہیں جب تک ڈھلکے نہیں اور اگر اس کے بالائی کنارے اب ابل کر بدن کی جلد پر ڈھلکا تو وضو نہ رہے گا اگرچہ زخم کی حد سے آگے نہ بڑھے۔

سمیٹ کر اور کھینچ کر الگ الگ کیا جائے، اور ایسی صورت باطن کو ظاہر نہ کر دے گی، جیسا کہ فرج اور کنارہ مقام براز سے متعلق گزرا، تو اس کا باطن ان ہی دونوں کے باطن کی طرح ہے بلکہ اوپر سے کوئی پردہ نہ ہوتے ہوئے چھپا ہوا ہونے میں سوراخ گوش کے باطن کی طرح ہے۔ تو اس میں جو خون ہے اور ظاہر نہ ہو وہ باطن ہی میں بہنے والا ہے۔ اور جو ظاہر ہو اگرچہ اوپر چڑھا اور نیچے نہ اُترتا تو قل مفتیٰ پر پر ناقض نہیں اگرچہ پوری سطح زخم کے اوپر چڑھ جائے کیونکہ نیچے ڈھلکنا متحقق نہ ہوا۔ سراج اور ینایح کی عبارت کے لئے یہ محل پہلے سے زیادہ قریب ہے۔ لیکن جب خون صرف بہ زخم پر اُبل کر آئے پھر اس سے اس کی سطح پر بہتا ہوا ڈھلکے تو جرحت میں عرض نہ ہونے کی وجہ سے بلاشبہ وہ اس کے دونوں کناروں سے صحت مند جسم کا کچھ حصہ بھی لے لے گا تو بدن صحیح تک بھی تجاوز متحقق ہو جائے گا اور طہارت ٹوٹنے میں کوئی جائے شک باقی نہ رہے گی۔

لیکن تیسری صورت تو وہ جولان گاہ نظر ہے، اس لئے کہ گہرائی جو ظاہر ہو گئی ہے یہ قطعاً پہلے

والجذ مثلاً مثل هذا لا يجعل
الباطن ظاهراً كما تقدم في الفرج
والشرج فكانت كباطنهما بل باطن
صماخ الاذن في البطون مع
عدم غطاء من فوق، فما
سال فيه ولم يظهر فانما
يسيل في الباطن وما ظهر
فان علا ولم يتحدس لم
ينقض على المفتق به و لو
علا على سطح الجرح كله لعدم
تحقق الانحدار، وهذا المحمل اقرب
من الاول لعبارة السراج والينابيع،
اما اذ انبع الدم على من اسفله فقط
ثم انحدر منه سائلا على سطحه
فلا شك انه لعدم العرض في
الجراحة يأخذ شيئا من الجسم الصحيح
ايضا من جنبيها فيتحقق التجاوز الى البدن
الصحيح ايضا ولا يبقى محل للامتراء في انتقاض الطهر.
واما الثالث فجمال نظر فان
الغور الذي ظهر كان من باطن

ف: مسئلہ گھلا ہوا چوڑا گھاؤ جس کی اندرونی سطح باہر سے دکھائی دے ظاہر یہ ہے کہ جب تک اچھا نہ ہو باطن بدن کے حکم میں ہے، اگر اس کے اندر خون وغیرہ اُبلے کر اس کے کناروں تک آجائے اسکے صرف بالائی حصے پر اُبل کر اس کے اندر اندر بے باہر نہ نکلے تو وضو نہ جائے گا نہ وہ خون ناپاک ہو کہ ہنوز اپنے مقام ہی میں دورہ کر رہا ہے۔

باطن بدن میں شامل تھی، اور جب ظاہر ہوتی تو اس حالت میں ظاہر ہوتی کہ ابھی اسے حکم تطہیر شامل نہیں تو شاید یہ اپنے اصلی حکم پر (باطن بدن ہونے پر) باقی رہے، یہاں تک کہ زخم اچھا ہو جائے تو اس پر حکم تطہیر وارد ہو اور یہ ظاہر شرعی میں شامل ہو جائے جیسے بروقت ظاہر حسی میں شامل ہے۔ ایسی صورت میں اس کے اندر خون بہنا باطن میں بہنا ہے اس کی تائید اس کلام سے ہوتی ہے جو بحوالہ درر محیط سے نقل ہوا کہ زخم کے بالائی حصے سے جو خون کے مقابل سے وہ خون ہی کی جگہ ہے۔ تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اس میں خون اُبل کر ہر طرف سے اس کے کنارے کے مقابل ہو گیا تو مضر نہ ہو اس لئے کہ یہ پڑھنا ہے ڈھلکنا نہیں۔ اس پر لازم آتا ہے کہ اگر بالائی حصے میں اُبلے پھر اس کے اندر ہی ٹسک آئے اور اس سے باہر تجاوز نہ کرے تو ناقض نہ ہو اس لئے کہ وہ اپنی جگہ کے اندر منتقل ہونے والا ہے اپنی جگہ سے منتقل ہونے والا نہیں۔ گویا یہی مشکلات اور خزانہ الروایات کی عبارت کا مطلع نکلا ہے۔ اور نہر، سراج اور طحطاوی علی مراقی الفلاح کی یہ عبارت اس کے منافی نہیں؛ اس حکم کو بیان کرنے کا فائدہ داخل چشم اور باطن زخم سے وارد ہونے والے اعراض کا دفیہ ہے اس لئے

ابن قطعاً و اذا ظهر ظهر ولم يتناوله حكم التطهير بعد فعمى ان يكون باقياً على حكمه الاصل حتى يبرء فينزل عليه حكم التطهير و يلتحق بالظاهر شرعاً ايضاً كما التحق حساً و حينئذ يكون سيلان الدم فيه سيلاناً في الباطن و يؤيده ما تقدم عن الدرر عن المحيطات ما يوازي الدم من اعلى الجرح مكانه فقضية ان لو نبع الدم فيه حتى وازى حرفه من كل جانب لم يضر لانه علولا انحداراً فيلزمه ان لو نبع في اعلاه ثم انحدار فيه ولم يجاوزه لم ينقض لانه منتقل في مكانه لا عن مكانه، وكالت هذا هو ملحظ ما في المشكلات و خزانة الروايات ولا ينافيه ما في النهر والسراج و ط على المراقى ان فائدة ذكر الحكم دفع ورود داخل العين و باطن الجرح اذ حقيقة التطهير

کہ حقیقتِ تطہیر ان دونوں میں ممکن ہے صرف
حکمِ تطہیر ساقط ہے اہ۔ یہ عبارت بجز ظاہر
حسی کے اسے ظاہر بدن قرار دینے میں ظاہر
نہیں اور ظاہر حسی ہونا تو ظاہر ہے۔ بخلاف اس کے
جو پہلے ظاہر بدن تھا پھر اس پر کوئی عارض در آیا
کہ یہ اسے خروج سے نکال کر دخول میں نہ ملائے گا۔
جیسا کہ معلوم ہوا۔ تو مشکلات میں یہ نہیں کہ
ہر وہ جس کی تطہیر بالفعل کسی نذر کی وجہ سے مطلب
نہیں تو اس پر خون بہنا منہ نہیں۔ بعداً کہ بعض نے
اس کا وہم پیدا کیا اور بعض کی عبارت سے منہوم ہوا
مختصر یہ کہ جو پہلے ظاہر تھا وہ نذر کی وجہ سے
باطن نہ ہو جائے گا۔ جیسا کہ ابن کمال نے اسنادہ
فرمایا اور جو باطن تھا امید یہی ہے کہ وہ ظاہر
نہ ہو جائے گا جب تک کہ اس حکمِ تطہیر وارد نہ ہو۔
جیسا کہ مشکلات اور خزائن الروایات سے مفہوم ہوتا
ہے یا نہر، یناہج، ططاوی علی المراقی اور رد المحتار
سے بھی۔

یہ وہ ہے جو مجھے مجھ میں آتا ہے اور اس میں
مزید تنقیح کی ضرورت ہے جسے کلمات علماء سے
دستیاب ہو وہ ہمیں مطلع کر کے حاجت والی کرے
شاید اس کے بعد خدا کوئی اور امر ظاہر فرمائے۔ اور
طاقت و قوت نہیں مگر برتری و عظمت والے خدا
ہی سے۔

فیہما مہلئة وانما الساقط حکمہ اہ فلیس
ظاہر ا فی جعلہ ظاہر الاظہاراً و
ہو ظاہر بخلاف ما کان ظاہراً ثم
عرض عارض فانہ لا یشترکہ عن
الخروج الی الدخول کما علمت
فلیس فیہا ان کل ما لا یطلب
تطہیرہ بالفعل لعذر فالسیلان
علیہ لا یضر کما اوہم بعض
وافہم بعض۔

و بالجملۃ ما کان ظاہراً لا یصیر
بالعذر باطناً کما افاد ابن کمال
و ما کان باطناً لعلہ لا یصیر
ظاہراً ما لم یزل علیہ حکم
التطہیر کما یفہم من المشكلات
و خزائن الروایات او النہر و الینابیع و ططاوی
المراقی و رد المحتار ایضاً۔

فہذا ما یتراعی لی و یحتاج
الی من زیادۃ تحریر فمن ظفر بہ
من کلمات العلماء فلیس عفاً بالاطلاع
علیہ لعل اللہ یحدث بعد
ذلک امراً، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ
العلی العظیم۔

اصحاب ترجیح سے ہیں تو مبتلا کے لئے ان کی تقلید جائز ہے اس لئے کہ جو ہم نے ذکر کیا اس میں بڑی مشقت ہے تو خداے تعالیٰ انھیں جزائے خیر بخشے کہ وہ توسیع و تسہیل اختیار کی جس پر اس روشن، سہل، آسان شریعت کی بنیاد رکھی گئی۔ ۱۱۔

اقول امام کبیر، علم شہیر خصاف نے جائز قرار دیا ہے کہ وکیل اپنی موکلہ کا نکاح اس کی غیر موجودگی میں اس کا نام لئے بغیر کر دے۔ امام شمس الاممہ سرخسی نے فرمایا، خصاف علم میں بزرگ تھے، ان کی اقتداء ہو سکتی ہے۔ اس پر بحر میں فرمایا: مذہب میں مختار اس کے برخلاف ہے جو خصاف نے فرمایا اگرچہ خصاف بزرگ ہیں اور اور درمختار میں تصحیح قدوری کے حوالے سے ہے: قول مرجوح پر حکم اور فتویٰ جمالت اور اجماع کی مخالفت ہے ۱۱۔

ردالمحتار کے باب العدة میں ہے، تقلید

الترجیح فيجوز للمبتلى تقليده لان فيما ذكرناه مشقة عظيمة فجزاه الله تعالى خيرا الجزاء حيث اختار التوسيع والتسهيل الذمى بنيت عليه هذه الشريعة الغراء السهلة السمحة ۱۱۔

اقول جوڑ الامام الكبير العلم الشهير الخصاف تزويج الوكيل موكلته بغيبتها من دون تسميتها قال الامام شمس الانمة السرخسى الخصاف كان كبيرا في العلم يجوز الاقتداء به فقال في البحر المختار في المذهب خلاف ما قاله الخصاف وان كان الخصاف كبيرا ۱۱، وفي الدر عن تصحيح القدوري المحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للاجماع۔

وفي عدة ردالمحتار التقليد

۱: الخصاف كبير في العلم يجوز اقتداؤه۔

۲: العلم بها هو المختار في المذهب وان كان قائل خلافه اما ما كبيرا۔

۳: تقليد الغير عند الضرورة وان جاز بشرطه فعمل نفسه اما الافتاء فلا يكون الا في الراجح في المذهب۔

۱: الفوائد المخصصة رساله من رسال ابن عابدين الفائدة التاسعة سهيل ابي طي لاہور ۶۳/۱
۲: البحر الرائق كتاب النكاح فصل لابن العم ان يزوج الخراج ام سعيد كيني كراچي ۱۳۴/۳
۳: الدر المختار مقدمة الكتاب مطبع محبتاني دہلي ۱۵/۱

وان جازر بشرطه فهو للعامل لنفسه
لا للمفتي لغيره فلا يفتي بغير
الراجح في مذهبه ۱۷

اگرچہ جائز ہے مگر اس کے لئے جو خود عمل کرنے
والا ہے، اس کے لئے نہیں جو دوسرے کو فتویٰ
دینے والا ہے، وہ اس پر فتویٰ نہ دے گا جو
اس کے مذہب میں غیر راجح ہو۔

نعم للمبتلى فيه ما فيه من
ترفيه وهو ايسر له من تقليد الامام
الشافعي رضي الله تعالى عنه فان
النجاة من التلفيق شاقٌ سحيقٌ، و
بالله التوفيق -

ہاں اس میں مبتلا کے لئے راحت و آسانی
ہے اور یہ اس کے لئے امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ
عنه کی تقلید سے زیادہ سہل ہے اس لئے کہ تلیف سے
نجات حاصل کرنا دور کی راہ ہے، و باللہ
التوفيق۔

السابع قولهم ما ليس بحدث ليس
بنجس قضية نفيسة مفيدة
افادها الامام قاضي الشرق و
الغرب سيدنا ابو يوسف رضي الله تعالى
عنه وهي مذكورة كذلك في
متون المذهب وغيرها وزاد الشرح
نفي عكسها فقالوا انها لا تنعكس فلا يقال
مالايكون نجسا لا يكون حدثا كما في الدراية
وغيرها قال العلامة الشامي يريده العكس
المستوى لانه جعل الجزء الاول ثانيا والثاني
اولا مع بقاء الصديق والكيف بحالهما و

تنبیه، تمیز، قول علماء: ما ليس بحدث ليس
بنجس۔ جو حدث نہیں وہ نجس نہیں، ایک نفیس
نفع نجس قاعدہ ہے جس کا افادہ قاضی مشرق و غرب
سیدنا ابو یوسف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا۔ اور
متون مذہب و غیرہ میں یہ اسی طرح مذکور ہے۔
شراحین نے اس کے عکس کی نفی کا اضافہ کیا اور فرمایا
کہ اس کا عکس نہ ہوگا، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو نجس
نہ ہوگا وہ حدث نہ ہوگا۔ جیسا کہ درایہ و غیرہ میں ہے۔
علامہ شامی نے کہا: اس سے عکس مستوی مراد ہے
کیونکہ وہ جزء اول کو ثانی اور ثانی کو اول کر دینے کا
نام ہے اس طرح کہ صدق اور کیف اپنی حالت پر

۱ : عند الضرورة تقليد قيل في المذهب احسن من تقليد مذهب الغير.

۲ : تحقيق قولهم ما ليس بحدث ليس بنجس قضية وعكسا.

باقی رہیں۔ اور اس کو سیدی عبدالغنی نابلسی کے والد
 شیخ اسمعیل رحمہم اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا۔
 اقول یہ کلمہ ہوتی لغزش ہے۔ اس لئے
 کہ اگر عکس منطقی مراد ہوتا تو اس کی نفی سے اصل ہی
 کی نفی ہو جاتی اس لئے کہ عکس لازم قضیہ ہوتا ہے
 (اگر کوئی قضیہ ہے تو اس کا عکس بھی ضرور ہوگا)
 انہوں نے خود اپنے قول "مع بقاء الصدق —
 اس طرح کہ صدق باقی رہے" کی طرف التفات
 نہ کیا۔ جب صدق باقی رہے گا تو اس کی نفی کیسے صحیح
 ہوگی؟ — بلکہ حق یہ ہے کہ اس طرح کے مقامات
 میں عکس عرفی کی نفی مراد لیتے ہیں۔ وہ یہ کہ موجب کلیہ کا عکس
 موجب کلیہ ہو۔ آپ کہتے ہیں کل حلال طاہر و
 لا عکس، اسی لئے کل طاہر حلالا۔ ہر حلال
 پاک ہے اور اس کا عکس نہیں، یعنی ہر پاک حلال
 نہیں۔ یہ کتب عقلیہ میں بھی محمود و متعارف ہے۔
 آپ دیکھیں گے کہ وہ کہتے ہیں ارتفاع عام
 ارتفاع خاص کو مستلزم ہے (عام نہ ہوگا تو خاص
 بھی نہ ہوگا) اور اس کا عکس نہیں۔ نفی لازم
 نفی ملزوم کو مستلزم ہے اور اس کا عکس نہیں۔
 اس کی بہت ساری مثالیں ہیں۔ اور یہ اتنا

عزاًہ للشیخ اسمعیل والد سیدی
 عبدالغنی نابلسی رحمہم اللہ تعالیٰ۔
 اقول ہذا کلمة واضحة فانہم
 لو اسرادوا بہ العکس المنطقی لکان نفیہ
 نفی الاصل لان العکس من اللواتم
 ولم یلقت رحمہ اللہ تعالیٰ الی قول
 نفسه مع بقاء الصدق فاذا کان الصدق باقیاً
 فکیف یصح نفیہ بل الحق انہم انما
 یریدون فی امثال المقام نفی العکس
 العرفی وهو عکس الموجبة
 الكلية کنفسہا تقول کل حلال
 طاہر ولا عکس "اعی لیس
 کل طاہر حلالاً وهذا معہود و متعارف
 فی الکتب العقلیة ایضاً، تراہم
 یقولون ارتفاع العام یرتزم
 ارتفاع الخاص ولا عکس و
 نفی اللاتم یرتزم نفی الملزوم
 ولا عکس الی غیر ذلك
 وهذا اظہر من ان یرتزم
 ثم اختلف نظر الفاضلین

۱: تطفل على الشيخ اسمعیل نابلسی العلامة ش. ۲: تطفل اخرج علیہما۔

۳: الفرق بین العکس المنطقی والعرفی وان العرفی معروف حتی فی الکتب العقلیة والمنطقیة۔

ظاہر ہے کہ محتاج اظہار نہیں — پھر فاضل برجندی اور شیخ اسمعیل کے درمیان اس قضیہ کی کیفیت (ایجاب سلب) میں اختلاف نظر ہوا۔ برجندی نے اسے موجب قرار دیا اور شارح درر نے سابلہ ٹھہرایا۔

شرح نقایہ میں ہے، ما لیس بحدث لیس بنجس۔ ای کل ما لیس بحدث من الاشياء الخارجة من السبیلین وغیرہما لیس بنجس — یعنی سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزوں میں سے ہر وہ جو حدث نہیں وہ نجس نہیں۔ اس سابلہ الطرفین کلیہ کا عکس نقیض یہ ہوگا۔ کل نجس من الاشياء المذكورة حدث۔ مذکورہ اشیا سے ہر نجس حدث ہے اور یہ اس کو مستلزم نہیں کہ ہر حدث نجس ہو۔ اور یہ کلیہ اگر قے کے باعث کے متعلق کر دیا جاتا تو اس کی ایک صورت ہوتی، اور دور کے وہم سے سلامت رہتا اور مختصراً۔

اقول اس پر چند اعتراضات وارد ہوں گے اولاً اشیاے مذکورہ یعنی خارجہ من البدن المکلف، ”ما“ سے مراد لی گئیں اور ما موضوع کا جز ہے محمول کا جز نہیں۔ تو یہ قید عکس کے موضوع میں کہاں سے آجائے گی؟ — اور اگر یہ قید نہ ہو تو عکس کا ذب ہو جائے گا تو اصل بھی کاذب ہوگی۔

ثانیاً اصل کا موضوع ”لیس بحدث“

البرجندی والشیخ اسمعیل فی کیف هذه القضية فجعلها البرجندی موجبة وشارح الدرر سالبة۔

فی شرح النقایة ما لیس بحدث لیس بنجس ای کل ما لیس بحدث من الاشياء الخارجة من السبیلین وغیرہما لیس بنجس هذه الكلية السالبة الطرفین تنعکس بعکس النقیض ای قولنا کل نجس من الاشياء المذكورة حدث ولا یستلزم ذلك ان یكون کل حدث نجساً وهذه الكلية لوجعلت متعلقة بمباحث القی لکان له وجه و سلمت عن توهم الدرر مختصراً۔

اقول ویرد علیه اولاً ان الاشياء المذكورة اعنی الخارجة من بدن المکلف انما یریدت بما وهی من الموضوع دون المحمول فمن ان یأتی هذا التقیید فی موضوع العکس و بدونه یبقی کاذباً فی کذب الاصل۔

وثانیاً لیس موضوع الاصل لیس

نہیں بلکہ "ما" ہے۔ اور اس سے مراد ایک مخصوص چیز ہے۔ یہ وہ ہے جو مکلف کے بدن سے نکلنے والی ہو۔ تو اس کی نفیض "ما" ہی پر سلب کر لی جائے گی، نہ یوں کہ "ما" کو متعلق موضوع سے حذف کر دیا جائے۔ اور اس کا انتظار کیجئے جو تحقیق ہم پیش کر رہے ہیں۔ اور خدا کے برتر مالک توفیق ہے۔

ثالثاً تقریر سابق سے واضح ہوا کہ سلب جزء، موضوع نہیں تو یہ سالبۃ الطرفین کیسے ہوگا؟

علامہ شامی نے رد المحتار میں کہا، مصنف نے جو ذکر کیا قضیہ سالبۃ کلیہ ہے، ہملہ نہیں، اس لئے کہ "ما" عموم کے لئے ہے اور جو بھی عموم پر دلالت کرے وہ کلیہ کا سور ہو جائے گا جیسا کہ مطول وغیرہ میں ہے۔ تو اس کا عکس نفیض یہ ہوگا کل نجس حدث ہر نجس حدث ہے۔ اس لئے کہ عکس نفیض کی تعریف یہ ہے، نفیض ثانی کو اول، اور نفیض اول کو ثانی کرنا۔ اس طرح کہ صدق اور کفایت اپنے حال پر باقی ہو۔ اس کی تکمیل شیخ اسمعیل کی شرح میں ہے ۵۱۔

اقول دونوں حضرات شارح درر اور

بحدث بل ما والسراد بہاشی مخصوص وهو الخارج من بدن المكلف فانما يؤخذ نقيضه بايراد السلب على ما لا يحدفه من متعلق الموضوع و انظر ما سنلقى من التحقيق والله تعالى ولي التوفيق۔

وثالثاً تحریر ما تقریرات السلب لیس جزء الموضوع فکیف تكون سالبۃ الطرفین۔

وقال فی رد المحتار ما ذکره المصنف قضیة سالبۃ کلیة لامهملۃ لان ما للعموم وكل ما دل علیه فهو سور کلیة كما فی المطول وغیرہ فتعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس حدث لانه جعل نفیض الثانی اولاً ونفیض الاول ثانیاً مع بقاء کیف والصدق بحاله وتامه فی شرح الشیخ اسمعیل ۵۱۔

اقول رحم الله علامتین

۱: تطفل على العلامة المبرجندی۔

۲: كل ما دل على العموم كما ومن فهو سور الكلیة۔

ش رح در پر خدا کی رحمت ہو — اس کلام پر چند اعتراض ہیں :

اول اگر قضیہ سالبہ ہو تو اس کی کلیت "ما" کے صیغہ عموم ہونے سے ہرگز ظاہر نہ ہوگی بلکہ اگر یہاں "ما" کی جگہ لفظ کل ہو۔ اس لئے کہ مایا کل موضوع میں ہوگا اور سلب موضوع کیلئے محمول کے ثابت ہونے پر وارد ہوگا تو سلب عموم (نفی کلیت) کا فائدہ دے گا عموم سلب (کلیت نفی) کا نہیں۔ اسی لئے لوگوں نے تصریح کی ہے کہ "لیس کل" سالبہ جزئیہ کا سور ہے۔

دوم فرض کر لیا جائے کہ وہ کلیہ ہے تو اس کا عکس کلیہ کیسے آئے گا جب کہ سالبات کا عکس نقیض جزئیہ ہوتا ہے جیسے زوجیات کا عکس مستوی جزئیہ ہوتا ہے۔ سوم اس سے عجیب یہ کہ سالبہ مان کر اس کا عکس موجبہ لیا باوجود دے کہ دونوں حضرات نے کیف باقی رہنے کی شرط خود ہی ذکر کی ہے۔ میرے دل میں خیال آتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ کہ لفظ سالبہ کے بعد لفظ محمول دونوں حضرات میں سے کسی کے قلم سے یا نقل کرنے والوں کے قلم سے ساقط ہو گیا ہے۔ اصل الفاظ یہ تھے: "قضیہ سالبہ المحمول کلیہ ہے۔ اس صورت میں یہ موجبہ ہوگا۔ اور تینوں اعتراضات دفع ہو جائیں گے۔

شارحی الدرر والدرر لو كانت القضية سالبة - و

فاولا لئن تظہر کلیتہا بكون ما من صیغہ العموم بل وان كان هناك لفظة كل مكان ما فان ما او كلا يكون في الموضوع ويرد السلب على ثبوت المحمول له فيفيد سلب العموم لا عموم السلب ولذا نصوات ليس كل سور السالبة الجزئية۔

ثانيا علی فرض کلیتہا کیف تنعکس کلیة والسوالب انما تنعکس بعکس النقیض جزئیة علی دیدن الموجبات فی العکس المستقیم **و** **ثالثا** اعجب منه ایراد الموجبة فی عکسہا مع انہما سر حمہما اللہ تعالیٰ قد ذکر ابانفسہما شرط بقاء الکیف ویخطر ببالی واللہ تعالیٰ اعلم سقوط لفظة المحمول بعد قوله سالبة من قلم احدہما او قلم الناسخین وکان اصلہ قضیة سالبة المحمول کلیة فاذا تكون موجبة وتندفع ایرادات الثلاثة جمیعا۔

۱ : تطفل ثالث علی الشیخ النابلسی وش۔

۲ : تطفل خامس علیہما

۳ : تطفل رابع علیہما

اقول لیکن اب اولاً وہ اعتراض وارد ہوگا جو برجندی پر ثانیاً وارد ہوا، ثانیاً عکس کے صادق ہونے میں نزاع ہوگا کہ بہت سے نجس، حدث نہیں ہیں، جیسے وہ نجس اعیان جو مکلف کے بدن سے نکلنے والے نہیں۔

یہ وہ ہے جس کا فیصلہ بہ نظر جلی ہوتا ہے۔ اس بنا پر وجہ درست وہ ہے جو میں کہتا ہوں قضیہ موجبہ کلیہ اور سلبہ کلیہ دونوں بن سکتا ہے۔ **اقول** اس طرح کہ "ما" عموم کے لئے رکھیں، سلب اخیر کو جزو محمول بنائیں، اور سلب اول کو بسبب معلوم خود موضوع کا نہیں بلکہ متعلق موضوع کا جزو بنائیں تو موجب کلیہ معدولہ المحمول ہوگا، سالبہ الطرفین نہ ہوگا۔ اور جیسا کہ معلوم ہوا "ما" سے مراد وہ ہے جو بدن مکلف سے خارج ہو۔ تو حاصلی قضیہ یہ ہوگا، کل خارج من بدن مکلف غیر حدث، فهو لا نجس (ہر وہ جو بدن مکلف سے خارج ہو اس حال میں کہ حدث نہ ہو تو وہ لا نجس ہے) لفظ غیر حدث، لفظ خارج سے حال ہے یعنی جو بدن سے نکلے اس حال میں کہ ناقض طہارت نہ ہو۔ اب اس کا عکس نقیض یہ موجبہ کلیہ ہوگا کل نجس فهو لا خارج غیر حدث یعنی ہر نجس لا خارج غیر حدث ہے۔ یعنی جو نجس ہے وہ ایسا خارج نہیں جس سے طہارت نہ ٹوٹے، یعنی اس میں دونوں وصف جمع نہ ہونگے، اگر خارج ہوگا تو ناقض ہونا ضروری ہے۔ اور اگر

اقول کن اذن یرد اولاً ماورد علی البرجندی ثانیاً وثانیاً نایزاع فی صدق العکس قرب نجس لیس بعدث کالاعیان النجسة الغیر الخارجة من بدن مکلف۔

هذا ما يحكم به جلی النظر و علیہ فالوجه ما اقول تحتامل القضية الايجاب والسلب التکلیفین جمیعاً، اما الاول فيجعل ما للعموم والسلب الاخير جزء المحمول والاول جزء متعلق الموضوع لانفسه لما علمت فتكون موجبة كلية معدولة المحمول فقط كاسالبة الطرفين والسراد بما كما علمت الخارج من بدن المكلف فيكون حاصلها كل خارج من بدن مكلف غير حدث فهو لا نجس وقولنا غير حدث حال من خارج اى ما خرج منه ولم ينقض طهرا والآن تنعكس بعكس النقيض موجبة كلية قائلة ان كل نجس فهو لا خارج غير حدث اى لیس بالخارج الذى لا ينقض به الطهارة اى لا يجتمع فيه الوصفان فان خرج نقض ولا بد وان لم ينقض لم يكن

ناقض نہ ہوگا تو بدن مکلف سے خارج نہ ہوگا۔ اور اس کا عکس مستوی یہ موجبہ جزئیہ ہوگا۔ بعض اللانجس، خارج منہ غیر حدث (بعض لانس، بدن سے اس حال میں خارج ہیں کہ حدث نہیں) یہ بھی قطعاً صادق ہے جیسے آنسو، پسینہ، قلیل خون۔

دوم اس طرح کہ طرفین محصلہ ہوں، اور "ما" عموم کے لئے نہیں بلکہ نکرہ بمعنی شیء ہو چیز نفی میں داخل ہوا تو عام ہو گیا، اس صورت میں حاصل یہ ہوگا: لاشی من الخارج منہ غیر حدث، نجسا (بدن سے نکلنے والی اس حال میں کہ حدث نہ ہو کوئی بھی چیز نجس نہیں) اس کا عکس نقیض یہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ لیس بعض اللانجس، لا خارجا منہ غیر حدث (بعض لانس، غیر حدث ہونے کی حالت میں لا خارج نہیں) لا خارج پر سلب وارد ہونے سے اثبات کی طرف لوٹ جائے گا، تو معنی کا مال یہ ہوگا: بعض مالیس نجسا خارج من بدن مکلف غیر حدث (بعض وہ جو نجس نہیں بدن مکلف سے غیر حدث ہونے کی حالت میں خارج ہے)۔ اور عکس مستقیم یہ سالبہ کلیہ ہوگا: لاشی من النجس خارجا منہ غیر حدث (کوئی نجس، غیر حدث ہوتے ہوئے بدن سے خارج نہیں) اور اس کے صدق کی صورتیں وہی ہیں جو ہم نے پہلے بیان کیں۔

بالجملہ دونوں وجہوں پر آنے والے دونوں

خارجا من بدن المكلف
وبالعکس المستوی موجبة جزئية
بعض اللانجس خارج منہ غیر حدث
وهو ایضا صادق قطعاً كالدم
والعرق والدم القليل۔

و اما الثانی فبتحصیل الطرفين
وما لیست للعموم بل نكرة بمعنی شیء
دخلت فی حیز النفی فعمت واذن
یکون الحاصل لاشی من الخارج
منہ غیر حدث نجسا وینعکس بعکس
النقیض سالبہ جزئیة لیس بعض
اللانجس لا خارجا منہ غیر حدث
و بورود السلب علی لا خارج یعود
الی اثبات فیقول المعنف الی
قولنا بعض مالیس نجسا
خارج من بدن المكلف غیر
حدث وبالمستقیم سالبہ
کلیة لاشی من النجس
خارجا منہ غیر حدث ووجوه
صدقہ ما قدمنا۔

وبالجملہ حاصل العکسین

عکسوں کا حاصل ایک دوسرے کا عکس ہوگا۔
 موجب بنانے پر جو عکس نقیض کا حاصل ہے وہ سالبہ
 بنانے پر عکس مستوی کا حاصل ہے اور اس کے برعکس
 (سالبہ بنانے پر عکس نقیض کا حاصل موجب بنانے پر
 عکس مستوی کا حاصل ہے)۔ یہ وہ ہے جس کا
 عبارت میں احتمال ہے۔ لیکن ہمارے علماء نے
 درج اول یعنی ایجاب مراد لیا ہے اور عکس نقیض نہیں
 بلکہ عکس مستوی، وہ بھی منطقی نہیں، بلکہ عرفی مراد لیا ہے
 جیسا کہ معلوم ہوا۔

اب رسی نظر دقیق، فاقول (تو

میں کہتا ہوں) اگر قضیہ کلیہ ہو۔ جیسا کہ علماء
 نے مراد لیا۔ تو انہوں نے کلی طور پر، اس پر
 جو حدت نہیں ہے لائجس ہونے کا حکم کیا۔ (اور
 یہ کہا کہ ہر وہ جو خارج غیر حدت ہے وہ لائجس
 ہے)۔ تو ضروری ہے کہ لائجس، خارج
 غیر حدت کا مساوی ہو یا اس سے اعم مطلق
 ہو۔ اور مساوی میں کی نقیضیں مساوی میں ہوتی
 ہیں۔ اور اعم اخص مطلق کی نقیضیں ہی ہوتی
 ہیں مگر برعکس (یعنی اخص اعم مطلق)۔ تو
 ضروری ہے کہ لائجس کی نقیض نجس، خارج غیر حدت
 کی نقیض لا خارج غیر حدت کے مساوی ہو یا
 اس سے اخص مطلق ہو۔ اور لا خارج غیر حدت
 کا صدق دو طرح ہوگا، ایک یہ کہ سرے سے خارج
 ہی نہ ہو، دوسرے یہ کہ خارج ہو مگر حدت ہو۔
 اور نجس اگر اپنے اطلاق پر (بلا قید) باقی رکھا جائے

على الوجهين متعكس فحاصل عكس النقيض
 على جعلها موجبة هو حاصل المستوى
 على جعلها سالبة و بالعكس
 هذا ما تحتمله العبارة، اما
 علماؤنا فانما ارادوا الوجه الاول
 اعنى الايجاب و لم يريدوا
 عكس النقيض بل المستوي
 لكن لا منطقياً بل عرفياً كما
 عرفت۔

وآما النظر الدقيق فاقول ان

كانت القضية موجبة كما ارادوا فقد
 حكموا كلياً على ما ليس بحدت
 بلا نجس فيجب ان يكون
 الا نجس مساوياً للخارج غير حدت
 او اعم منه مطلقاً و نقیض
 المتساويين متساويان و الا اعم
 والاخص مطلقاً مثلهما بالتعكيس
 فيجب ان يكون النجس مساوياً
 للاخارج غير حدت او اخص
 منه مطلقاً و الا خارج غير
 حدت يصدق بوجهين
 ان لا يكون خارجاً اصلاً
 او يكون خارجاً حدثاً و
 النجس ان البقى على
 ارساله يكون اعم منه

اس سے اعم ہوگا۔ جس کی وجہ ہم نے اپنے رسالہ
لمع الاحکام میں بیان کی ہے کہ شراب اور
پیشاب کی قے قلیل حدت نہیں، تو اس پر نجس
صادق ہوگا اور لاخارج غیر حدت صادق نہ ہوگا،
بلکہ وہ خارج غیر حدت ہے۔ تو ضروری ہے
کہ نجس سے نجس بالخروج مراد ہو، جیسا کہ وہیں ہم
نے تحقیق کی ہے۔ اس صورت میں وہ لاخارج
غیر حدت سے انحصار ہوگا۔ اس لئے کہ ہر نجس
بالخروج پر یہ صادق آئے گا کہ وہ خارج غیر حدت
نہیں بلکہ حدت ہے۔ اور ہر لاخارج غیر حدت
پر یہ صادق نہ ہوگا کہ وہ نجس بالخروج ہے۔ اس
لئے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ سرے سے خارج ہی
نہ ہو۔ تو اب قضیہ کا مال یہ ہوگا کہ "ہر وہ جو
بدن مکلف سے خارج غیر حدت ہے تو وہ لاجنس
بالخروج ہے"۔ اور اس کا عکس نقیض یہ
ہوگا، ہر وہ جو نجس بالخروج ہے وہ لاخارج
غیر حدت ہے اور یہ جب ایسا ہوگا تو لاخارج
غیر حدت کے دو مصداقوں میں سے پہلی صورت
منتفی ہوگی۔ اس لئے کہ نجس بالخروج بلاشبہ
خارج ہے تو صرف یہ صورت رہی کہ خارج
حدت ہو۔ اور خروج کا اعتبار موضوع میں
ہو چکا ہے تو اسے محمول میں دوبارہ لانے کی
کوئی ضرورت نہیں۔ تو خلاصہ عکس یہ ہوگا
کہ ہر نجس بالخروج حدت ہے۔

لما يتنافى رسالتنا مع الاحكام ان
قئ قليل الخمر والبول ليس
بحدت فيصدق عليه النجس و
لا يصدق الا خارج غير حدت
بل هو خارج غير حدت فوجب ان
يراد بالنجس النجس بالخروج كما
حققنا ثمه وحينئذ يكون اخص
من الا خارج غير حدت فان كل
نجس بالخروج يصدق عليه
انه ليس بخارج غير حدت
بل حدت ولا يصدق على
كل لا خارج غير حدت انه نجس بالخروج
لجوانب ان لا يكون خارجا اصلا
فاذن تول القضية الى قولنا
كل خارج من بدن المكلف
غير حدت فهو لاجنس بالخروج
وعكس نقیضها كل نجس بالخروج فهو
لا خارج منه غير حدت واذا كانت ذلك
كذلك انتفى الوجه الاول من مصداق
اللا خارج غير حدت لان النجس بالخروج
خارج لا شك فلم يبق الا ان
يكون خارجا حدثا والخروج
قد اعتبر في الموضوع
فلا حاجة الى اعادته في المحمول

اس سے واضح ہوا کہ اس میں موضوع کے اندر بدن مکلف سے نکلنے والی چیزوں کی قید کہاں سے آئی، اور مٹا پر اور "حدث" پر وارد ہونے والا سلب اس کے محمول سے کیسے نکل گیا یہاں تک کہ صرف لفظ حدث رہ گیا۔ تو برجندی اور شیخ اسمعیل سے دونوں اعتراض ایک ساتھ اٹھ گئے۔ صرف یہ مواخذہ رہ گیا کہ اسے سالبۃ الطرفین کیوں مانا، گویا برجندی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ دیکھا کہ سلب موجود ہے اگرچہ متعلق ہی میں ہے۔ اور اس میں کوئی بڑا حرج نہیں۔ اسی طرح تحقیق ہونی چاہئے اور خدائے برتر ہی مالک توفیق ہے۔

یوں ہی اگر سالبہ ہو تو اس میں بھی حمل مذکور ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ مراد کلیہ ہے۔ اس لئے کہ مقصود ایک ضابطہ عطا کرنا ہے تو خارج غیر حدث سے نجاست کلی طور پر مسلوب ہوتی، تو نجس اس کا مباین ہوگا، اور مباین اسی صورت میں ہوگا جب نجس بالخروج مراد ہو اس لئے کہ اگر یہ مراد نہ ہو تو اعم ہو جائے گا جس کا سبب مذکورہ مسئلہ خمر ہے۔ لیکن ان کی مراد ایجاب ہی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہوا۔ اب رہا برجندی کا یہ قول کہ اگر یہ کلیہ قے کے باعث سے متعلق ہو تو اس کی ایک وجہ

فیخرج فذلکة العکس ان کل نجس بالخروج حدث فتبین ان فیہ من این جاء التقیید بالاشیاء الخارجة من بدن المكلف فی موضوعه وکیف خرج السلب الوارد علی ما وعلی الحدث من محموله حتی لم یبق فیہ الا لفظة حدث فارفع الایراد ان معان البرجندی والشیخ اسمعیل جمیعا انما بقی الاخذ علی اخذها سالبۃ الطرفین وکانہ رحمہ اللہ تعالیٰ نظر الی وجود السلب ولو فی المتعلق ولیس فیہ کبیر مشاحۃ هکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالیٰ ولی التوفیق۔

وکذلک ان کانت سالبۃ لابد ایضاً من الحمل المذكور اذ لا شک ان المراد کلیۃ لان المقصود اعطاء ضابطۃ فقد سلبت النجاسة کلیۃ عن الخارج غیر حدث فیکون النجس مبایناً له ولا یباینہ الا بامرادۃ النجس بالخروج اذ لولاها لکانت اعم لمسألة قی الخمر المذكورة لکن مرادهم هو الايجاب کما علمت۔

اما قول البرجندی هذه کلیۃ لوجعلت متعلقة بمباحث القی

ہوگی اقول اس سے متعلق کیسے نہیں جبکہ
 سبھی حضرات اسے مسائل قے کے بعد متصلاً ہی
 ذکر کرتے ہیں۔ قول برجندی: دور کے توہم سے
 سلامت رہتا اقول اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ضابطہ
 اسی لئے ہے کہ حدیث نہ ہونے کے علم سے نجس
 نہ ہونے کا علم حاصل ہو جائے۔ اور حدیث نہ ہونے
 کا علم نجس نہ ہونے کے علم پر موقوف ہے۔ اس
 لئے کہ اگر نجس ہوگا تو حدیث ہوگا تو دور ہوگا۔
 توہم دور اس لئے کہا کہ حدیث نہ ہونے کا علم
 فقہ کی تصریح سے ہوتا ہے تو مقصد یہ ہے کہ
 جب ہمارے علمائے سنو کہ وہ ناقض طہارت
 نہیں تو جان لو کہ وہ اپنے خروج سے نجس نہیں۔
 تو اگر وہ ایسا نجس نہیں جو خارج سے داخل
 ہوا ہو تو وہ ظاہر ہے اور یہ ظاہر ہے۔ اور
 اللہ تعالیٰ رحمت نازل فرمائے سب سے پاک
 طیب اور سب سے پاکیزہ ظاہر پر، اور ان
 کے اطیب و اطہر آل و اصحاب پر۔ اور
 تمام تر حمد اللہ تعالیٰ کے لئے جو سارے جہانوں
 کا پروردگار ہے، حمد شروع میں بھی آخر میں بھی
 اور باطن میں بھی اور ظاہر میں بھی۔

اور ہم اس تحریر منیر کو جو اس تنقیح و تزیین
 میں منفرد ہے الطَّيْرَانُ الْمُعَلَّمُ فیما هو
 حَدَّثٌ مِّنَ الْأَحْوَالِ الدَّامَةِ (۱۳۲۴)

لکان له وجه اقول کیف وانهم جميعا
 انما یذکرونہا تلومسائل القہ و
 قوله سلمت عن توہم الدور
 اقول وجہ ان اعطاء القضية
 انما هو لیکتب علم عدم النجاسة
 من علم عدم الحدیث و علم
 عدم الحدیث یتوقف علی علم عدم
 النجاسة اذ لو کان نجسا لکان حدیثا
 فیدور، وانما قال توہم لان العلم بعد
 الحدیث یتحصل بتصریح الفقہ
 فالمراد کلما سمعتموه من علمائنا
 انه لا ینقض الطہارة فاعلموا انه
 لیس بخروجہ نجسا فان لم
 نجسا دخل من خارج فهو طاهر
 وهذا ظاہر، وصلى الله تعالى على
 اطهر طيب واطيب طاهر، وعلى آله
 وصحبه الاطائب الاطاهر، والحمد
 لله رب العالمين في الاول و
 الاخر والباطن والظاهر۔

ولنسم هذا التحرير المنير
 المنفرد بهذا التحرير والتجوير الطرائف
 المعلم فيما هو حدث من احوال الدماء^{۱۳۲۴}

وَصَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيَّ سَيِّدِنَا وَ
 آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ
 عَلَى مَا عَلَّمَ، وَاللَّهُ سَبِّحْنَاهُ
 وَتَعَالَى أَعْلَمُ۔

(نشان زدہ نشتر خون کے اُن احوال کے بیان میں
 جو حدیث میں) سے موسوم کریں۔ اور خدائے برتر کا
 درود ہو ہمارے آقا، اُن کی آل اور اُن کے اصحاب
 پر اور سلامتی ہو۔ اور خدا کا شکر ہے اس پر جو اس نے
 تعلیم فرمایا۔ اور خدائے پاک برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)
 (رسالہ الطراز المعلم فیما ہو حدث من احوال الدہ انتہی...)

مسئلہ ۹
 دہم محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

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 گودنے یا گرنے سے وضو باٹا ہے یا نہیں؟ بدینوا توجسروا
 (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

ان میں سے 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۔
 غنیہ وغنیہ میں ہے:

آداب الوضوء ان یستر عورتہ حیث فرغ
 من الاستنجاء ۱۱ ملتقطاً۔
 آداب وضو میں ہے کہ استنجا سے فراغت کے بعد
 ستر چھپالے ۱۱ ملتقطاً (ت)

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر صرف ایک جبتہ پہن کر نماز پڑھی جس سے گھٹنوں تک رکوع سجود وغیرہا

۱ : مسئلہ گھٹنے یا ستر کھلنے یا اپنا یا پرایا ستر دیکھنے سے وضو نہیں جاتا۔
 ۲ : مسئلہ وضو کا ادب یہ ہے کہ ناف سے زانو کے نیچے تک سب ستر چھپا کر ہو بلکہ استنجے کے بعد
 فوراً ہی ستر بولینا چاہئے کہ بلا ضرورت برہنگی منع ہے۔
 ۳ : صرف ایک جبتہ پہن کر نماز پڑھی جس سے رکوع و سجود وغیرہ کسی حالت میں زانو کا حصہ بھی ظاہر نہیں ہوتا
 کچھ حرج نہیں۔

لے غنیۃ المستعملی شرح منیۃ المصلیٰ آداب الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۱

ہر حال میں ستر حاصل ہے اور اس کا گریبان اتنا کشادہ ہے کہ گریبان سے اپنے ستر تک نظر جاسکتی ہے اور اس نے دیکھا تو کراہت ہے مگر نماز ہوگئی اگر وضو جاتا رہتا نماز کیونکر ہوتی۔ درمختار میں ہے:

الشرط سترها عن غیرہ لانفسہ بہ یفتی
فلو اُھانت نریقہ لم تفسد وان
کرة۔^۱

اسے دوسرے سے چھانا شرط ہے خود سے نہیں
اسی پر فتویٰ ہے تو اگر کلمے کے چاک سے اپنا ستر
دیکھا تو نماز نہ جائے گی اگرچہ مکروہ ہے۔ (ت)

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر عورت کو طلاق رجعی دی تھی ہنوز عدت نہ گزری تھی یہ نماز میں تھا کہ عورت کی فرج پر نظر پڑ گئی اور شہوت پیدا ہوئی رجعت ہوگئی اور نماز میں فساد نہ آیا اور اگر قصداً بھی ایسا کرے تو مکروہ ضرور ہے مگر نماز فاسد نہیں۔ خلاصہ ورد المختار میں ہے:

لو نظر الی فرج المطلقة رجعیاً بشهوة
یصیر مراجعاً ولا تفسد صلوتہ فی
سروایة هو المختار^۲ اھ ثم
الفساد علی الاخری انما
ھو لان النظر الی الفرج
بشهوة من دواعی الجماع
فصار کما لو قبلت^۳ للمصلی
امراتہ وھو فی الصلوة

جس عورت کو طلاق رجعی دی تھی اگر شہوت کے
ساتھ اس کی شرم گاہ کی طرف دیکھا تو رجعت
کرنے والا ہو جائے گا اور اس کی نماز فاسد
نہ ہوگی ایک روایت میں جو مختار ہے اھ۔ پھر
دوسری روایت پر فساد نماز اسی لئے ہے کہ شرم گاہ
کی طرف شہوت سے دیکھنا جماع کے دواعی میں سے
ہے تو ایسا ہی ہو اچھے نماز پڑھنے والے کو جب
وہ نماز میں تھا اس کی عورت نے بوسہ دیا جس

۱: مسئلہ ایسے مجھے کا اگر گریبان اتنا وسیع ہے کہ اُس کے اندر سے اپنے ستر تک نظر جا پڑی، کچھ حرج نہیں، ہاں قصداً دیکھنا مکروہ ہے نماز یا وضو فاسد جب بھی نہ ہوں گے۔

۲: مسئلہ عورت کو طلاق رجعی دی تھی یہ نماز پڑھ رہا تھا اتفاقاً عورت کی فرج داخل پر نظر بے شہوت جا پڑی رجعت ہوگئی اور نماز و وضو میں کچھ خلل نہیں، ہاں قصداً ایسا کرے تو کراہت ہے۔

۳: مسئلہ مرد نماز میں تھا عورت نے اس کا بوسہ لیا اس سے مرد کو خواہش پیدا ہوئی نماز جاتی رہی اگرچہ یہ اس کا اپنا فعل نہ تھا اور عورت نماز پڑھتی ہو مرد بوسہ لے عورت کو خواہش پیدا ہو عورت کی نماز نہ جائے گی۔

۱ الدر المختار کتاب الصلوة باب شروط الصلوة مطبع مجتہاتی دہلی ۱/ ۶۶

۲ الدر المختار کتاب الصلوة باب ما یفسد الصلوة وما یکوہ فیہا دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۲۲

فاستہی فسدت لصیور تہ باشتہاشہ
فی معنی الجماع والجواب مذکور
فیہمان ہذا فی الدواعی التی
ہی فعل غیر النظر والفکر لتعذر
التحور عنہما۔

اور منکوحہ کی بھی تخصیص نہیں زن بیگانہ کا بھی یہی حکم ہے، یہاں بجائے رجعت حرمت مصاہرت
ثابت ہوگی، مراقی الفلاح میں ہے،

لا تبطل صلوٰتہ بنظرہ الی فرج المطلقۃ
او الاجنبیۃ یعنی فرجہا الداخل قال ط
فی حاشیتہا وثبت بہ حرمة المصاہرۃ
فی الاجنبیۃ۔

مطلقہ یا اجنبیہ کی شرمگاہ یعنی فرج داخل کی
طرف دیکھنے سے نماز باطل نہ ہوگی۔ طحاوی نے
حاشیہ مراقی میں لکھا، اور اجنبیہ میں اس کی
وجہ سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی (ت)
دوڑنے کودنے میں بھی کوئی وجہ نقص وضو نہیں جب تک گرنے سے بیہوشی نہ ہو یا خون نہ نکلے
بحال بقائے ہوش فقط یہ خیال کہ طبیعت دومرئی طرف متوجہ اور اپنے حال سے غافل ہوتی ہے کافی نہیں

۱: مسئلہ نماز میں اگر بیگانہ عورت کی شرم گاہ پر نظر جا پڑے جب بھی نماز وضو میں قتل نہیں
مگر عورت کی مائیں بیٹیاں اس پر حرام ہو جائیں گی جب کہ فرج داخل پر نظر بشہوت پڑی ہو اور اگر قصداً
ایسا کرے تو سخت گناہ ہے مگر نماز وضو جب بھی باطل نہ ہوں گے۔

۲: دوڑنے یا کودنے سے وضو نہیں جاتا۔

۳: مسئلہ کتنی ہی بلندی پر سے گر پڑے وضو نہ جائے گا مگر یہ کہ خون وغیرہ کچھ خارج ہو
یا بیہوش ہو جائے۔

۴: مسئلہ جب تک ہوش باقی ہیں طبیعت کسی قدر کسی کام میں مشغول ہو وضو نہ جائے گا
جیسے کتاب کا مطالعہ یا الہی کا مراقبہ۔

۱ مراقی الفلاح // فصل فیما لا یفسد الصلوٰۃ دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۳۴۲
۲ حاشیہ الطحاوی علی مراقی الفلاح // // // // // ص ۳۴۳

ورنه مطالعہ کتب بلکہ مراقبہ یاد الہی بھی ناقض وضو ہو۔

ہاں علامہ سید طحاوی کے حاشیہ مراقی الفلاح میں یہ عبارت ہے: ہندیہ میں محیط سے نقل ہے کہ بلندی سے گرنے کو نواقض میں شمار کیا گیا ہے۔ بعض فضلاء نے کہا، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ عموماً یہ اس سے خالی نہیں ہوتا کہ اس کی بے خیالی میں اس سے کچھ نقل کیا جائے۔

نعم وقع في حاشية السيد العلامة ط على مراقی الفلاح ما نصه في الهندية عن المحيط عد من النواقض سقوطه من اعلیٰ اذ قال بعض الفضلاء، ولعله لعدم خلوه عن خروج خارج غالباً وهو لا يشعر۔

اقول سید اور فاضل (بعض فضلاء) پر خدا کی رحمت ہو۔ ہندیہ کی عبارت اس طرح ہے: مذی ناقض وضو ہے، اسی طرح وہی بھی — اور منی جب کہ بلا شہوت نکلی ہو اس طرح کہ کوئی وزنی چیز اٹھائی جس کی وجہ سے منی نکل آئی، یا کسی اونچی جگہ سے گر پڑا تو وہ وضو واجب کرتی ہے ایسا ہی محیط میں ہے۔ عبارت انھی الفاظ کے ساتھ ختم ہوئی۔

اقول رحمہ اللہ السید والفاضل انما نص الهندية هكذا المذی ينقض الوضوء وكذا الودعی والمذی اذا خرج من غير شهوة بات حمل شيئاً سبقه المذی او سقط من مكان مرتفع يوجب الوضوء كذا في المحيط۔

تولفظ "المنی" مبتدا ہے جس کی خبر یہ یوجب (واجب کرتی ہے) ہے اور اس میں ضمیر لفظ منی کی طرف راجح ہے۔ اور لفظ "سقط" (گر پڑا) حمل (اٹھانا) پر معطوف ہے۔ اور اس

فقوله المنی مبتداً خبره یوجب والضمیر فیہ للمذی وقوله سقط معطوف علی حمل و هو تصویر آخر لخر و ج

۱: معروضۃ علی العلامة ط ومن نقل عنه۔

۲: مسئلہ بوجھ اٹھانے یا گر پڑنے یا کسی وجہ سے منی بے شہوت اپنے محل سے جدا ہو کر نکل گئی وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔

۱: حاشیہ الطحاوی علی مراقی الفلاح کتاب الصلوٰۃ فصل نواقض الوضوء دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۸۶
۲: الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الصلوٰۃ الفصل الخامس فی نواقض الوضوء نورا فی کتب خانہ پشاور ۱/ ۱۰

المنى بلا شهوة لامعد ودفى الموجبات
بنفسه وعبارة الامام قاضى
خات تزيل الوهم قال فى
الغانية "خروج المنى لاعن
شهوة بات سقطت مكان
مرتفع او ما اشبه ذلك لا يوجب
الغسل وينقض الوضوء الخ فسيح
من لا يزل ولا ينسى ، والله تعالى
اعلم۔

مسئلہ ۱۰۔ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کے ایک چھڑیا تھی اُس نے اوپر کی جانب سے
مُنہ کیا اور پھوٹی، یہی بالکل اچھی ہو گئی، مگر اُس کا بالائی پوست اور اُس کے نیچے خالی جگہ ہنوز باقی ہے،
زید نہایا، غسل کا پانی کہ اوپر سے بہتا آیا اُس خلائس بکھر گیا، بعد نہانے کے زید نے ہاتھ سے دبا دیا کہ وہ
پانی بہ کر نکل گیا، اس صورت میں وضو ساقط ہوا یا نہیں؟ اور جس بدن پر وہ پانی گزرا پاک رہا یا نہیں؟
بیٹنوا توجروا۔

الجواب

جب کہ وہ پانی چھڑیا کا نہیں بلکہ نالغسل غسل کا ہے، چھڑیا بالکل صاف ہو گئی تھی کہ اُس میں خون
پیپ کچھ نہ رہا تھا تو نہ وضو گیا نہ بدن ناپاک ہوا۔ جو اہر الفتاویٰ امام کرمانی باب رابع فتاویٰ امام نجم الدین عمر
لسفی میں ہے،

جرح لیس فیہ شئ من قیح او دم او ایسا زخم جس میں پیپ، خون، صدید کچھ نہیں،

ف: مسئلہ چھڑیا بالکل اچھی ہو گئی اس کا مردہ پوست باقی ہے جس میں اوپر منہ اور اندر خلا ہے
نہانے میں اس میں پانی بھر گیا پھر دبا کر نکال دیا وضو نہ جائے گا نہ وہ پانی ناپاک ہوا۔

زخم والا حمام گیا حمام کا پانی زخم میں چلا گیا، جب وہ حمام سے باہر آیا تو زخم نچوڑا جس سے حمام کا پانی نکل گیا تو وضو نہ جائے گا اس لئے کہ جو نکلا وہ حمام کا پانی ہے وہ نہیں جو زخم سے پیدا ہوا۔
(ت)

اس کے الفاظ یہ ہیں: تو اس سے پانی نکلا اور بہا تو اس سے وضو نہ جائے گا۔ ت

زخم میں پانی چلا گیا اور اس میں خون، صدید کچھ نہ تھا پھر وہ پانی اس سے نکلا تو وضو نہ جائے گا۔

پانی زخم میں بھر گیا پھر نکلا تو ضرر نہیں (ت)

اقول اس کے لئے خ یعنی خلاصہ کا رمز دیا اور اتنا زیادہ اختصار کر دیا کہ حد قصور تک پہنچ گیا اس لئے کہ خلاصہ میں صورت مسئلہ اس طرح بیان کی ہے: ایسا زخم ہے جس میں خون،

صدید دخل صاحبہ الحمام فدخل ماء الحمام الجرح فلما خرج من الحمام عصار الجرح فخرج ماء الحمام لا ينتقض الوضوء لان الخارج ماء الحمام لا ما حصل من الجرح۔

اسی طرح خلاصہ میں ہے:

ولفظها فخرج منه الماء و سال لا ينتقض۔

وجیز امام کروری میں ہے:

دخل الماء جرحه ولادم ولا صديد فيه ثم خرج منه لا ينتقض۔
خزانة المفتين میں ہے:

الماء اذا دخل الجرح ثم خرج لا يضرك۔

اقول برمزله خ یعنی الخلاصة وقد بالغ في الاختصار حتى بلغ الاقتصار فانه صور المسألة بقوله جرح ليس فيه شيء من

ف: تطفل على خزانة المفتين۔

لہ جواہر الفتاویٰ

لہ خلاصہ الفتاویٰ کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱۷/۱

لہ الفتاویٰ البزازیۃ علی ہامش الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الطہارۃ نورانی کتب خانہ پشاور ۱۲/۴

لہ خزانة المفتين کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء (قلبی) ۵/۱

پس کچھ نہیں الخ۔ جیسا کہ اس کے ماخذ فتاویٰ امام نسفی میں بیان کیا ہے اور خلاصہ سے اخذ کرنے والے کردری نے وجہ میں بیان کیا ہے۔ اور اسے بیان کرنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر زخم میں خون پس وغیرہ کچھ رہا ہو تو بعد میں اندر جانے والا پانی اتصال کی وجہ سے نجس ہو جائے گا پھر زخم سے تجاوز کرنے پر وضو توڑ دے گا اس لئے کہ ایسے نجس کا نکلنا جو بہہ جائے مطلقاً ناقض وضو ہے اگرچہ وہ پہلے کوئی پاک چیز رہی ہو اندر جا کر صرف اتصال کی وجہ سے نجس ہو گئی ہو۔ دیکھئے جب پانی پیا اور معدہ میں پہنچ گیا پھر فوراً قے کے ساتھ نکل آیا اور قے منہ بھر کر تھی تو وہ ناقض وضو ہے۔ درختار میں ہے: اگرچہ اندر ٹھہرانہ ہو اور وہ نجاست غلیظہ ہے اگرچہ بچے سے دو دھ پیتے ہوئے ایسا ہو اور یہی صحیح ہے کہ نجاست سے اختلاط ہو گیا۔ اسے علی نے ذکر کیا۔ ۱۵۔

اگر سوال ہو کہ یہاں ایک روایت

الدم او القیح الخ كما صور مأخذہ فتاوی الامام النسفی والأخذ منه وجیز الکردری ولا بد منه لانه لو كان فيه ذلك يتنجس السماء بالمجاورة فينقض بالمجاورة لان خروج نجس سال ناقض مطلقا وان كان شيئاً طاهراً انما اكتسب النجاسة في الباطن بالجوار الاترى انه اذا شرب الماء ووصل معدته ثم خرج بالقيء من ساعته وكان ملاً فيه نقض قال في الدر وان لم يستقر وهو نجس مغلف ولو من صبي ساعة ارتضاعه هو الصحيح لمخالطة النجاسة ذكره الحلبي ۱۵۔

فان قلت هنا مردایة

۱ : مسئلہ پھر یا میں اگر ابھی خون وغیرہ رطوبت باقی ہے نہانے کا پانی اس میں بھر اور بہر کر نکلا وضو جاتا رہے گا کہ وہ پانی نجس ہو گیا۔

۲ : مسئلہ پانی پیا اور معدے میں اتر گیا اور مٹا قے ہو کر ویسا ہی ساق نمترا پانی نکل گیا وضو جاتا رہا جب کہ منہ بھر کر ہو اور وہ پانی بھی ناپاک ہے۔

۳ : مسئلہ بچے نے دو دھ پیا اور معدے تک پہنچا ہی تھا کہ فوراً ڈال دیا وہ دو دھ نجس ہے جبکہ منہ بھر کر ہو رہے پھر جگہ سے زیادہ جس چیز پر لگ جائے گا ناپاک کر دے گا۔

اور ہے وہ یہ کہ پانی کی قے ناقض وضو نہیں جب تک کہ پانی متغیر نہ ہو اور اس روایت کی تصحیح بھی ہوئی ہے۔ کنز میں ہے: اور وہ قے جو منہ بھر کر ہوا اگرچہ کھانے یا پانی کی ہو۔ اس پر بجر میں کہا، کھانے اور پانی میں حکم مطلق بیان کیا۔ حسن بن زیاد نے کہا جب کھانا کھائے یا پانی پئے پھر فوراً قے کرے تو وہ ناقض نہیں اس لئے کہ وہ پاک ہے کیوں کہ ابھی وہ متغیر نہ ہو اور صرف یہ ہے کہ اس سے تھوڑی سی قے کا اتصال ہو تو یہ حد نہیں تو نجس بھی نہیں، اسی طرح بچہ جب دودھ پئے اور فوراً قے کرے۔ اسے معراج وغیرہ میں صحیح کہا۔ اور محل اختلاف وہ صورت ہے جب معدہ تک پہنچ گیا ہو اور ٹھہرانہ ہو۔ اور اگر معدہ تک پہنچنے سے پہلے قے کر دی جب کہ وہ کھانا پانی گزرنے کی نالی ہی میں تھا تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں، جیسا کہ زاہدی نے ذکر کیا ہے۔ ہدایہ کی عبارت ہے: اگر بلغم کی قے کی تو وہ ناقض نہیں اور امام ابو یوسف نے فرمایا ناقض ہے اس لئے کہ اتصال کی وجہ سے وہ نجس ہے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وہ لیس دار ہے جس میں نجاست

اخری ان قی الماء لا ینقض ما لم یتحل وقد صحح ایضا قال فی البحر تحت قوله المتن وقت ملافاء و لوطعاما او ماء اطلق فی الطعام و الماء قال الحسن اذا تناول طعاما او ماء ثم قاء من ساعته لا ینقض لانه طاهر حیث لم یتحل و انما اتصل به قلیل القی فلا یكون حدثا فلا یكون نجسا و کذا الصبی اذا ارتضع و قاء من ساعته و صححه فی المعراج وغیره و محل الاختلاف ما اذا وصل الى معدته و لم یتقر اما لوقاء قبل الوصول الیه او هو فی المرئ فانہ لا ینقض اتفاقا کما ذکره الزاهد علیہ و قال المحقق فی الفتح تحت قول الهدایة ان قاء بلغما فغیر ناقض و قال ابو یوسف ناقض لانه نجس بالمجاورة ولهما انه لسزج لا تتخلله النجاسة و ما یتصل به

ف: مسئلہ پانی پیا اور ابھی سینے ہی تک پہنچا تھا کہ اچھوسے نکل گیا وہ ناپاک نہیں، نہ اس سے وضو جائے، یونہی دودھ۔

چھپایا ہو مثلاً پانی تھا پھر اس کی تہ کی تو اس کا حکم اس کے پیشاب کا ہے انتہی۔ اس کا مقتضایہ ہے کہ اگر فوراً تہ کی ہو تو بھی یہی حکم ہے (یعنی اس لئے کہ اسے بھی اس کے جوف نے چھپایا تھا۔ آگے ہے) اور ہم نواقض میں حسن سے وہ نقل کر چکے ہیں جو احسن ہے اور تقریباً ایک ورق کے بعد اسے (صاحبِ کنیس نے) صحیح بھی کہا ہے وہ فرماتے ہیں: بچہ نے دودھ پیا پھر تہ کر دی جو ماں کے کپڑے پر لگ گئی اگر وہ ایک درہم سے زیادہ ہے تو ممانعت ہے۔ اور حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ مانع نہیں جب کہ بہت زیادہ نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ پوری طرح متغیر نہ ہو تو اس کی نجاست پیشاب کی نجاست سے کم ہوگی بخلاف پتے کے، اس لئے کہ وہ ہر طرح بدل چکا ہے، ایسا ہی غریب الروایہ میں امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اور وہی صحیح ہے۔ اور اس میں وہ کلام ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ تو اسے معراج وغیرہ میں صحیح کہا۔ اور کہا گیا کہ وہی مختار ہے۔ اور حضرت محقق نے اسی کو ظاہر کہا اور احسن قرار دیا تو شاید خزانة المفتین کا میلان اسی طرف ہو اس لئے وہ قید حذف کر دی۔

میں جواب دوں گا، اولاً اگر اسے اختیار کیا ہوتا تو ایسا نہ ہوتا کہ خلاصہ کے

وہ یقتضیٰ انہ كذلك وان قاء من ساعته (ای لانه ایضا و اراہ جوفہ قال) وقد منافی النواقض عن الحسن ما هو الاحسن وقد صححه (ای صاحب التجنیس) بعد قریب ورقة فقال فی الصبی ار تضع ثم قاء فاصاب ثیاب الام ان زاد علی الدرہم منع قال وروی الحسن عن ابی حنیفة انہ لا یمنع سالم یفحش لانه لم یتغیر من کل وجه فکانت نجاستہ دون نجاستہ البول بخلاف المرارة لانہا متغیرة من کل وجه کذا فی غریب الروایة عن ابی حنیفة وهو الصحیح وفیہ ما ذکرنا انہ فقد صححه فی المعراج وغیرہ وقیل هو المختار واستظہرہ المحقق وجعلہ الاحسن فلعل الی هذا مال فی خزانة المفتین فحذف ذلك القید۔

قلت اولاً لو اختار هذا ما کان لیعزوالی الخلاصة

مالہ تردہ۔

وثانیا قد تبع الخلاصة بعد
هذ البسطين فاطقت مسألة فت
الطعام والماء اطلاقا كما رسلت المتون
والعامّة۔

وثالثا ايتنى كتبت على
ها مش الفتح من التواقض ما نصه
قوله وعلى هذا يظهر ما في
المجتبى الخ - اقول وبالله التوفيق
في هذا الظهور خفاء شديد فان الماء
والطعام وان لم يستحيا لکنهما
يقبلان النجاسة بالمحاورّة
فاذا عاد من معدن النجس
كانا متنجسين وان لم يكونا
نجسين فيجب النقض بهما
كالريح طاهرة عينها وناقض خروجها
لانبعاشها من محل النجاسة نعم مسألة
الدود والحية واضحة الوجه فانهما
لا يتداخلهما النجاسة وما عليهما
قليل فلا ينقضان الا اذا
كثر خروجهما من غثيان
واحد حتى بلغ ما عليهما
الكثيرات وقع هذا

حوالہ سے وہ بات بیان کریں جو اس نے مراد نہ لی۔
ثانیاً اس کے دو سطر بعد خلاصہ کی
تبصیح کرتے ہوئے کھانے اور پانی کی قے کو
مطلق بیان کیا ہے جیسے متون اور عام مصنفین نے
بغیر قید کے ذکر کیا ہے۔

ثالثا میں نے دیکھا کہ فتح العتیر
باب النواقض کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا ہے:
قوله اس بنیاد پر وہ ظاہر ہے جو مجتہد میں
ہے الخ۔ اقول وبالله التوفیق۔ اس
ظہور میں شدید خفا ہے۔ اس لئے کھانا اور
پانی اگرچہ متغیر نہ ہوا مگر دونوں اتصال کی وجہ سے
نجاست قبول کر لیں گے پھر جب نجاست کے
معدن سے لوٹیں گے تو نفخس (ناپاک ہو جانے
والے) ہوں گے اگرچہ بذات خود نجس نہ ہوں تو
ان سے وضو ٹوٹنا ضروری ہے جیسے ریح خود پاک
ہے اور اس کا خروج ناقض وضو ہے اس لئے
کہ وہ محل نجاست سے اٹھتی ہے۔ یاں
کیڑے اور سانپ کے مسئلہ کی وجہ واضح ہے
اس لئے کہ ان دونوں کے اندر نجاست داخل
نہیں ہوتی اور جو ان کے اوپر لگا ہوا ہے وہ
قلیل ہے تو یہ ناقض نہ ہوں گے مگر جب ایک
ہی متلی سے زیادہ مقدار میں نکلیں یہاں تک
کہ جو نجاست ان کے اوپر لگی ہو وہ کثیر کی حد کو

ف: تفضل على الفتح۔

ہم نے ذکر کیا — یعنی یہ کہ جو مجتہد وغیرہ میں ہے وہ اس کی طہارت کا مقتضی ہے **اقول** اور اس میں وہ کلام ہے جو ہم نے ذکر کیا وہ حاشیہ تم جو میں نے وہاں لکھا۔

اور ردالمحتار میں کتاب الصلوٰۃ سے ذرا پہلے فتح القدير کی یہ عبارت تجنیس کے قول ”وہو الصحیح“ تک نقل کر کے برقرار رکھی۔ تو اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا، **اقول** اس سے پہلے نواقض وضو میں شارح علامہ اس کے نجاست غلیظ ہونے کی تصحیح ذکر کر چکے ہیں اور وہاں حضرت محشی نے بھی یہ لکھا ہے کہ جب دونوں قول تصحیح یافتہ ہیں تو ظاہر الروایہ سے عدول نہ کیا جائے گا۔ اسی نے شارح نے اس پر جرم فرمایا اہ — تو ان پر لازم تھا کہ یہاں اس کے خلاف برقرار نہ رکھیں۔ لیکن انسان نیمان کی وجہ سے ہے۔ وحبسنا اللہ ونعم الوکیل۔

اب ہم اول مسئلہ کی طرف رجوع کریں۔ فتاویٰ نسفی، جواہر الفتاویٰ، خلاصہ، بزازیہ اور خزائنہ کی تصریحات سے ہم نے جس حکم کی تقریر کی، غنیہ سے اس کے خلاف کا خیال ہوتا ہے، اس کی عبارت یہ ہے، (کسی آبلے کا پوست ہٹا دیا گیا تو اس سے پانی بہا) خالص پانی جو خارج سے

ما فی المجتہد وغیرہ یقتضی طہارتہ **اقول** و فیہ ما ذکرنا اھ ما کتبت ثمہ۔

وقد نقل فی رد المحتار قبیل الصلوٰۃ عبارة الفتح هذه الح قول التجنیس وهو الصحیح واقراء علیہ فکتبت علیہ **اقول** قدم الشارح العلامة فی النواقض تصحیح کونہ نجسا مغلظا و قدم المحشی ثمہ انه حیث صحح القولان فلا یعدل عن ظاہر الروایة ولذا اجزم به الشارح فکات علیہ ان لا یقر علی خلافہ ہمنا و کت الانسات للنسیات وحبسنا اللہ ونعم الوکیل۔

ولترجع الی اول المسألة المحکم الذی قررناہ بنصوص فتاویٰ النسفی و جواہر الفتاویٰ والمخلصۃ والبزانریۃ والخزانۃ یتراوی خلافہ من الغنیۃ اذ قال (نقطۃ قشرت فسال منها ماء) خالص اجتذب من الخارج

ف: معروضۃ علی العلامة ش۔

۱۔ حواشی المحضرت امام احمد رضا علی فتح القدير کتاب الطہارة باب الانجاس قلمی ص ۳۵
۲۔ رد المحتار علی رد المحتار کتاب الطہارة فصل فی استنجار مکتب المجمع الاسلامی مبارکپور ۱/ ۱۸۶

جذب ہوا اور آبلہ اسے لے کر بند ہو گیا (یا خون یا
صدید بہا، اگر سر زخم سے بہہ گیا تو وضو حیاتا رہا،
نہ بہا تو نہیں)۔

اقول اس مسئلہ کی اصل جامع صغیر

میں ہے جیسا کہ گزرا۔ اور اس سے ظاہر بقبار
آبلہ کا پانی ہے۔ اور یہ وہ خون ہے جو پیکر
رقیق ہو گیا تو پانی جیسا بن گیا۔ عامرہ مصنفین نے
اسے اچھی طرح سمجھا۔ امام فقیہ النفس اپنی شرح
میں اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: حسن بن زیاد
نے فرمایا: پانی پستہ اور آنسو کی طرح نجس نہیں اور
اس کا نکلنا طہارت جانے کا موجب نہیں۔ اور
صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا۔ اس لئے کہ وہ رقیق خون
ہے جو پورا نہ پکا تو اس کا رنگ پانی جیسا ہو جاتا
ہے۔ اور جب وہ خون ہے تو نجس، ناقض وضو
ہوگا۔ ۱۵۔

حلیہ میں غنیہ کی مذکورہ عبارت کے تحت لکھا:
فخر الاسلام وغیرہ نے فرمایا: آبلہ کبھی اصل میں
خون ہوتا ہے پھر پیکر پیپ ہو جاتا ہے پھر
مزید پیکر صدید بن جاتا ہے پھر کبھی پانی ہو جاتا ہے
اور کبھی مشروع ہی میں پانی ہوتا ہے ۱۵۔

والتأمت عليه (اودم اوصديداث
سال عن رأس الجرح نقض وان لم
يسل لا)۔

اقول اصل المسألة في الجامع

الصغير كما تقدم والظاهر المتبادر
منه ماء النقطة وهو الدم الذي
نضج فرق فاشبه الماء هكذا فهمه
العامّة قال الامام فقيه النفس في
شرحه تحت هذه المسألة قال الحسن
بن زياد الماء بمنزلة العرق والدمع
لا يكون نجسا وخروجه لا يوجب
انتقاض الطهارة والصحيح ما قلنا لانه
دم رقيق لم يتم نضجه فيصير لونه
لون الماء واذا كان دما كان نجسا ناقضا
للوضوء ۱۵۔

وقال في الحلية تحت عبارة
النية المذكورة قال فخر الاسلام وغيره
قد تكون النقطة اصلها دما ثم ينضج
فيصير قيحا ثم يزداد طبخا فيصير صديدا
ثم قد يصير ماء وقد يكون في الابداء ماء ۱۵۔

ف: تطفل على الغنية -

۱۵ غنية المستمل
لہ غنیہ المستمل
لہ شرح الجامع الصغیر للامام قاضی خان
لہ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۱

البحر الرائق میں ہے: حسن سے روایت ہے
کہ آبلہ کا پانی ناقض وضو نہیں۔ امام حلوانی نے فرمایا:
اس میں غارش یا چھچک والوں کے لئے وسعت ہے
ایسا ہی معراج میں ہے۔

منحة الخالق میں ہے: جہرہ میں کہا: بولا جاتا
ہے تَنَقَّطَتْ يَدُ الرَّجُلِ، جب آدمی کے ہاتھ کی
جلد کام کی وجہ سے پتی ہو جائے اور اس میں پانی بیسی
چیز پیدا ہو جائے۔ اور بولتے ہیں: الكف نفيسة، و
منفوفة (تھیلی آبلہ دار ہو گئی) ایسا ہی غایۃ البیان
میں ہے۔ آگے لکھا: وضو ٹٹنا اُس وقت ہے جب
آبلہ کی اصل خون ہو اور کبھی شروع ہی سے پانی ہوتا
ہے۔ ثم اقول اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو اسے
اس صورت پر محمول کرنا ضروری ہے جب آبلہ میں
اسنا خون یا پیپ ہو جو پانی کو ناپاک کر دے۔ ورنہ
حجت وہ نصوص ہیں جو پہلے ہم رقم کر چکے۔ واللہ
تعالیٰ اعلم۔ (ت)

وفي البحر الرائق وعن الحسن
ان ماء النقطه لا ينقض قال الحلواني
وفيه توسعه لمن به جرب او جدرى كذا
في المعراج اهـ۔

وفي منحة الخالق قال في الجمهرة
تنفطت يد الرجل اذا سرق جلد هامن
العمل وصار فيها كالماء والكف
نفيسة ومنفوفة كذا في
غاية البيان وقال ايضا بعد
هذا مع النقض اذا كانت
النقطة اصلها دما وقد تكون من
الابتداء ماء ثم اقول بعد تسليمه
يجب حملہ علی ما اذا كان في
النقطة من دم او قيح ما ينجس الماء
والا فالحجة ما قدمنا من النصوص،
والله تعالى اعلم۔

خزانہ امام سمعانی میں برزخ شرح الطحاوی ہے :

کوئی شخص بیدار ہو اور اس نے اپنے بستر پر تری پانی تو اگر مذی ہے تو ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر احتیاطاً 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۔

استيقظ فوجد على فراشه بللا فان كان مذيا فعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى يجب الغسل احتياطا تذكرا لا احتلاما اولويتذكرو وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى لا غسل عليه حتى يتيقن بالاحتلام.

ارکان بحر العلوم میں ہے :

بیدار ہونے والے کا تری پانا غسل کے موجبات ہے خواہ منی ہو یا مذی ہو، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، یہ ابو حنیفہ 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 ابو داؤد کی روایت ام المؤمنین رضی اللہ عنہا 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 بچنے والا تری پائے، تو غالب یہ ہے کہ یہ منی ہی ہے جس کو

من موجبات الغسل وجدان المستيقظ البلل سواء كان منيا او مذيا وسواء تذكر الاحتلام ام لا عند الامام ابي حنيفة و الامام محمد وقال ابو يوسف لان الغسل لا يجب بالاحتمال ولهما ما روى الترمذی و ابو داؤد عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا (فذكر الحدیث المذكور ثم قال) المعنى في وجوب الغسل على المستيقظ الواجب البلل ان النوم حالة غفلة وتوجب الى دفع الفضلات ويكون الذكور صلبا شاهيا للجماع ولذا يكثر في النوم الاحتلام وخروج المنى بشهوة غالباً بخلاف حالة اليقظة فانه يندر فيه خروج المنى بلا تحريك فاذا وجد المستيقظ البلل فالغالب انه منى دفعه الطبيعة بشهوة وان كان البلل رقيقا مثل المذي فالغالب فيه انه مرق بجمرة

رسالہ

نَبَهُ الْقَوْمِ أَنَّ الْوُضُوءَ مِنْ أَمْرِ نَوْمٍ

(قوم کو تنبیہ کہ کس نیند سے وضو فرض ہوتا ہے)

www.alahazratnetwork.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسئلہ ۱۴ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ
کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ کس طرح کے سونے سے وضو جاتا ہے، اس میں
قول منقطع کیا ہے؟ بیٹنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)۔

الجواب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي لا تأخذه
سنة ولا نوم و افضل الصلوة و
والسلام بعد دانات كل يوم على من
لا ينام قلبه فما كان وضوءه لينتقض
تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس پر نیند
طاری نہیں ہوتی۔ اور افضل درود و سلام
ہر روز آنات کی تعداد کے مطابق اس ذات
پر جس کا دل نہیں سوتا اور جس کا وضو نیند سے

بالنوم وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ السَّلَامُ
 نَبَهُوا فَاقْتَبْتَهُوا مِنْ نَوْمِ الْغَفْلَةِ
 نہیں ٹوٹتا۔ اور آپ کی آل پر اور آپ کے
 صحابہ پر جو خود بیدار ہوئے اور قوم کو خوابِ غفلت
 سے بیدار کیا۔ (ت)

امام المدقین سیدی علاؤ الدین دمشقی حصکفی و علامہ علی ابوالاخص حسن شرنبلالی و محقق بالغ النظر
 سیدی ابرہیم حلبی و دیگر اکابر اعلام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم نے در مختار و نور الایضاح وغنیہ و صغیری وغیرہ میں
 بعد احاطہ اقوال جو اس باب میں قول منقح فہیم استفیہ من القی السمع و ہوشہید کے لئے افادہ فرمایا
 اس کا حاصل و عطر محاصل یہ ہے کہ نیند دو شرطوں سے ناقض و ضو ہوتی ہے:

اول یہ کہ دونوں سرین اُس وقت خوب جمع 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 اسی میں داخل ہے۔

اقول مگر یورپین ساخت کی کرسی جس کے وسط میں ایک بڑا سوراخ اسی مہل غرض سے رکھا
 جاتا ہے اس سے مستثنیٰ ہے اُس کی نشست مانع حدت 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) دوزانو سیدھا بیٹھا ہو۔

(۴) چار زانو پالتی مارے۔

یہ صورتیں خواہ زمین پر ہوں یا تخت یا چار پائی پر یا کشتی یا شقوف یا شہری یا گاڑی کے کھٹولے

میں۔

۱۔ مسئلہ نیند دو شرطوں سے ناقض و ضو ہوتی ہے ان میں ایک بھی کم ہو تو وضو نہ جائے گا۔

۲۔ مسئلہ سونے کی دس صورتیں جن سے وضو نہیں جاتا۔

۳۔ مسئلہ کرسی ٹونڈھے پر پاؤں لٹکائے بیٹھا تھا، سو گیا، وضو نہ گیا۔ مگر یورپین ساخت

کی کرسی جس کی وسط نشست گاہ میں ایک بڑا سوراخ رکھتے ہیں اس پر سونے سے جاتا رہے گا۔

- (۵) گھوڑے یا چر وغیرہ پر زین رکھ کر سوار ہے۔
- (۶ و ۷) ننگی پیٹھ پر سوار ہے مگر جانور چڑھائی پر چڑھ رہا یا راستہ ہموار ہے۔
- ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں دونوں سرین جے 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 جے رہیں، اگرچہ دیوار وغیرہ کسی چیز پر ایسا تکیہ لگائے ہو کہ وہ شے ہٹالی جائے تو یہ گریٹے۔ یہی ہمارے امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اصل مذہب و ظاہر الروایۃ و مفتی بہ و صحیح و معتد ہے اگرچہ ہدایہ و شرح وقایہ میں حالت تکیہ کو ناقض وضو لکھا۔
- (۸) کھڑے کھڑے سو گیا۔
- (۹) رکوع کی صورت پر۔
- (۱۰) سجدہ مسنونہ مردان کی شکل پر کہ پیٹ رانوں اور رانیں ساقوں اور کلاسیاں زمین سے جدا ہوں اگرچہ یہ قیام و ہیأت رکوع و سجدہ غیر نماز میں ہو اگرچہ سجدہ کی اصلاً نیت بھی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں صورتیں غافل ہو کر سونے کی مانع ہیں تو ان میں بھی وضو نہ جائے گا۔
- (۱۱) اکرٹوں بیٹھے سویا۔
- (۱۲ و ۱۳ و ۱۴) چت یا پٹ یا کروٹ پر لیٹ کر۔
- (۱۵) ایک کہنی پر تکیہ لگا کر۔
- (۱۶) بیٹھ کر سویا مگر ایک کروٹ کو جھکا ہوا کہ ایک یا دونوں سرین اٹھے ہوئے ہیں۔

- ۱۔ مسئلہ گھوڑے پر زین ہے اس کی سواری میں سو گیا وضو نہ جائے گا اگرچہ ڈھال میں اترتا ہو۔
- ۲۔ مسئلہ ننگی پیٹھ پر سوار ہے اور سو گیا تو اگر راستہ ہموار یا چڑھائی ہے وضو نہ جائے گا۔
- ۳۔ مسئلہ اگر دیوار وغیرہ سے تکیہ لگائے ہے اور اتنا غافل سو گیا کہ وہ شے ہٹالی جائے تو گر پڑیگا فتویٰ اس پر ہے کہ یوں بھی وضو نہ جائے گا جب کہ دونوں سرین خوب جھے ہوں۔
- ۴۔ مسئلہ قیام قعود رکوع سجدہ نماز کی کیسی ہی حالت پر سو جائے اگرچہ غیر نماز میں اس ہیأت پر ہو وضو نہ جائے گا مگر قعود میں وہی شرط ہے کہ دونوں سرین جھے ہوں اور سجدہ کی شکل وہ ہو جو مردوں کے لئے سنت ہے کہ بازو پہلوؤں سے جدا ہوں اور پیٹ رانوں سے الگ۔
- ۵۔ مسئلہ سونے کی دشل صورتیں ہیں جن سے وضو جاتا رہتا ہے۔

(۱۷) ننگی بیٹھ پر سوار ہے اور جانور ڈھال میں اتر رہا ہے **اقول** فقیر گمان کرتا ہے کہ کاٹھی بھی ننگی بیٹھ کے مثل ہے اور وہ یورپین وضع کی کاٹھیاں جن کے وسط میں اسی لئے خلائر رکھتے ہیں مانعِ حدث نہیں ہو سکتیں اگرچہ راد ہموار ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۱۸) دو زانو بیٹھا اور پیٹ رانوں پر رکھا ہے کہ دونوں سرین جھے نہ رہے ہوں۔

(۱۹) اسی طرح اگر چار زانو ہے اور سر رانوں یا ساقوں پر ہے۔

(۲۰) سجدہ غیر مسنونہ کی طور پر جس طرح عورتیں گھٹری بن کر سجدہ کرتی ہیں اگرچہ خود نماز یا اور کسی سجدہ مشروعہ یعنی سجدہ تلاوت یا سجدہ شکر میں ہونان دس صورتوں میں دونوں شرطیں جمع ہونے کے سبب وضو جاتا رہے گا اور جب اصل مناسبات بتا دیا گیا تو زیادہ تفصیلِ صورت کی حاجت نہیں ان دونوں شرطوں کو غور کر لیں جہاں مجتمع ہیں وضو نہ رہے گا ورنہ ہے البتہ فتاویٰ امام قاضی خاں میں فرمایا کہ تنور 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۔

۱۔ مسئلہ ظاہر کاٹھی کا حکم بھی ننگی بیٹھ کی طرح ہے اور یورپین ساخت کی کاٹھی جس کے بیچ میں سوراخ ہوتا ہے اس پر سونے سے مطلقاً وضو جاتا رہے گا۔

۲۔ مسئلہ ناص نماز کے سجدے میں بھی اگر اس وضع پر سویا کہ کلاسیاں زمین پر کھچی ہیں پیٹ رانوں سے لگے پنڈلیاں زمین سے ملی ہیں جیسے عورتوں کا سجدہ ہوتا ہے تو وضو جاتا رہے گا اسے یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ عورت سجدے میں سونے تو وضو ساقط اور مرد سونے تو باقی۔

۳۔ مسئلہ گرم تنور کے کنارے اس میں پاؤں لٹکائے بیٹھ کر سو گیا تو مناسب ہے کہ وضو کر لے۔

۴۔ یہ سب صورتیں کلماتِ علماء میں منصوص ہیں جو باقی صورت اور کوئی پائی جائے اس کے لئے ضابطہ بنایا گیا ہے اگر اس کا حکم کتابوں میں نہ ملے تو اس ضابطہ سے نکال لیں یا اختلاف پائیں تو جو قول اس ضابطہ کے مطابق ہو اس پر عمل کریں کما سیاتی التصریح بہ عن الغنیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ (جیسا کہ اس کی تصریح بحوالہ غنیۃ آگے آرہی ہے۔ ت) ۱۲ منہ۔

اقول مگر یہ اُس ضابطہ منفقہ کے خلاف ہے کہ سرین دونوں جھے ہیں لیکن یہ صورت بہت نادرہ ہے تو احتیاطاً عمل کر لینے میں حرج نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور صورت بستم میں اگرچہ خاص دربارہ سجدہ نماز یا سجدہ مشروعہ مطلقاً نزاع طویل و ہجوم افویل ہے مگر تحقیقِ احق یہی ہے کہ جملہ صورت مذکورہ بستگانہ میں نماز وغیر نماز سب کا حکم یکساں ہے نماز میں بھی سونے سے وضو نہ جانے کے لئے دونوں سرین کا جما ہونا یا ہیأت 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 پت ہو یا پیٹ یا کروٹ پر یا ایک کہنی پر نگیہ دیے، عام ازین کہ قصداً لیٹا ہو یا سوتے میں لیٹ گیا اور فوراً فوراً جاگ نہ اٹھا حتیٰ 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 جانا اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی نہ جائے گا نہ نماز فاسد ہو اگرچہ قصداً سوتے، ہاں جو رکن بالکل سوتے میں ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کا اعادہ ضرور ہے اگرچہ بلا قصد سو جائے، اور جو جاگتے میں شروع کیا اور اس رکن میں نیند آگئی اس کا جاگتے کا حصہ معتبر رہے گا اور کھپلی 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 نہ کیا نیاز باقی ہے، بعد وضو پھر اسی جگہ سے پڑھ سکتا ہے جہاں نیند آگئی تھی، تپہ سب صورتوں میں سونے کی تخصیص اس لئے ہے کہ اونگھ ناقض وضو نہیں جب کہ ایسا ہوشیار رہے کہ پاس لوگ جو باتیں کرتے ہوں اکثر مطلع ہو اگرچہ بعض سے غفلت بھی ہو جاتی ہوں ہی اگر بیٹھے بیٹھے ہجوم رہا ہے

۱۔ مسئلہ تحقیق یہ ہے کہ نیند کی تمام صورتوں میں نماز وغیر نماز سب کا حکم یکساں ہے۔

۲۔ مسئلہ بیماری لیٹ کر نماز پڑھتا تھا نیند آگئی وضو نہ رہا۔

۳۔ مسئلہ نماز میں سونے کا کلیہ یہ ہے کہ اگر ان دس صورتوں پر سویا جن میں وضو نہیں جاتا تو وضو جائے نہ نماز فاسد ہو، ہاں جو رکن بالکل سوتے میں ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کا اعادہ ضرور ہے اور جو جاگتے میں شروع کیا اور اس رکن میں نیند آگئی اُس کا جاگتے کا حصہ معتبر رہے گا اگر وہ بقدر ادائے رکن تھا کافی ہے ان احکام میں قصداً سونا اور بلا قصد سو جانا سب برابر ہے، اور اگر ان دس صورتوں پر سویا جن میں وضو جاتا رہتا ہے تو وضو تو گیا ہی پھر اگر قصداً سویا تو نماز بھی فاسد ہوگئی ورنہ وضو کر کے جہاں سویا وہاں سے باقی نماز ادا کر سکتا ہے۔

۴۔ مسئلہ اونگھنے سے وضو نہیں جاتا جب کہ ہوشیار کا حصہ غالب ہو۔

۵۔ مسئلہ بیٹھے بیٹھے نیند کے جھونکے لینے سے وضو نہیں جانا اگرچہ کبھی ایک سرین اٹھ جاتا ہو۔

وضو نہ بنائے گا اگرچہ جھومنے میں کبھی کبھی ایک سرین اٹھ بھی جاتا ہو بلکہ اگرچہ جھوم کر گر پڑے جبکہ فوراً ہی آنکھ کھل جائے، ہاں اگر گرنے کے ایک ہی لمحہ بعد آنکھ کھلی تو وضو نہ رہے گا۔

اقول یہ قید ان سب صورتوں میں ہے جن میں وضو جانا بیان ہوا کہ انھیں صورتوں پر سونا پایا جائے اور اگر سویا اُس شکل پر جس میں وضو نہ جانا اور جسم بھاری ہو کر یہ شکل پیدا ہوئی جس سے جاتا رہتا مگر پیدا ہوتے ہی فوراً بلا وقفہ جاگ اٹھا وضو نہ جائے گا جیسے سجدہ مسنونہ میں سویا اور کلاسیاں 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 دل اُس طرف متوجہ ہے اور سونے کا قصد نہیں نیند جو آتی ہے اُسے دفع کرنا چاہتا ہے تو بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ غافل ہو گیا جو باتیں اُس وقت ہوتیں ان 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 لئے کہ اُس کے ذہن میں وہی مدافعت خواب کا خیال جا ہوا ہے یہاں تک کہ لوگ اُس سے کہتے ہیں تو سو گیا تھا، وہ کہتا ہے ہرگز نہیں، ایسے خیال کا اعتبار نہیں جب معتمد شخص کے کہے تو غافل تھا، پکارا، جواب نہ دیا، یا باتیں پوچھی جائیں اور یہ نہ بتا سکے تو وضو لازم ہے۔

فی الحلیۃ التومان کانت فی الصلوۃ
فلیس بحدث الا ان یكون مضطجعاً
وقال قاضی خان او متکثاً
فی بعض شروح القدوری الاتکاء
عام والاسناد خاص وهو
اتکاء الظہر لا غیر قلت

حلیہ میں سے نیند بحالت نماز حدیث نہیں ہے، ہاں اگر
کروٹ لیٹ کر ہو تو حدیث ہے۔ اور قاضی خان نے
اس میں ٹیک لگا کر سونے کو بھی شامل کیا ہے پھر
قدوری کی بعض شروح میں ہے کہ اتکاء عام ہے
اور اسناد خاص ہے کیونکہ اسناد میں صرف پیٹھ
لگانا ہی ہوتا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ قاضی خان

۱۔ مسئلہ جھوم کر گر پڑا اگر معاً آنکھ کھل گئی وضو نہ گیا۔

۲۔ مسئلہ اُن دسوں صورتوں میں جن سے وضو جاتا ہے یہی قید ہے کہ انھیں صورتوں پر سونا پایا جائے ورنہ اگر سویا اُس صورت پر کہ وضو نہ جانا اور نیند میں اس شکل پر آ گیا جس میں جاتا ہے مگر معاً شکل پیدا ہوتے ہی بلا وقفہ جاگ اٹھا وضو نہ جائے گا۔

۳۔ مسئلہ ضروریہ آدمی بیٹھے بیٹھے کبھی غافل ہو جاتا ہے اور سمجھتا یہ ہے کہ نہ سویا تھا اس کا ضروری بیان۔

۴۔ فرق الاتکاء والاسناد۔

کی مراد دونوں سرنیوں میں سے ایک سرین کے بل نماز میں سونا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں اس کی مقعد زمین سے الگ ہوگی اور کروٹلیٹ کر سونے کی طرح ہو جائے گا یعنی جوڑوں کے ڈھیلا ہونے اور بندش کے ختم ہو جانے کے اعتبار سے یہ حدیث کا سبب بن جائے گا۔ یہ عبارت خلاصہ کی اس عبارت کے مخالف نہیں جس میں تورک کی حالت میں سونے کو ناقص و ضوقرار نہیں دیا ہے، کیونکہ خلاصہ میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں پر ایک طرف کو پھیلائے اور اپنے سرین زمین پر رکھے، اور یہ بدائع اور صاحب اسرار کی تفسیر کے مخالف ہے، کیونکہ انھوں نے وہ ٹوٹ جانے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ ایسا ہشت ہے جو حدیث کے مخرج کو کھول دیتی ہے۔ مگر انھوں نے یہ مسئلہ بیرون نماز فرض کیا ہے، لیکن یہ 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۔

اقول فتح کی پیروی میں بھرنے بھی یہی لکھا ہے اور چونکہ یہ بحث ذہن سے اتر گئی اس لئے کتر کی شرح مستخلص میں ”نوم متورک“ کے تحت نقل کیا کہ

لكن الظاهر ان مراد القاضى النوم على احد وركيه فى الصلوة فان مقعده يكون متجاфия عن الارض فكان فى معنى النوم مضطجعا فى كونه سببا لوجود الحدث بواسطة استرخاء المفاصل وزوال المسكة ولا يخالف هذا ما فى الخلاصة من عدم التقضى بالنوم متوركا لانه مفسر فيها بان يبسط قدميه من جانب ويلصق اليديه بالارض وهذا يخالف تفسير صاحب البدائع وصاحب الاسرار فانه قال فى تعلييل النقص انها جلسة تكشف عن مخرج الحدث الا انه وضع المسألة خامرج الصلوة والتعلييل يفيد انه وضع اتفاق قال شيخنا فهذا الاشتراك فى لفظ المتورك

اقول وكذا افاد فى البحر تبعا للفتح ولذا هزل عن هذا وقع فى المستخلص شرح الكنزان نقل تحت

٢: لتطفل على المستخلص

١: للمتورك معنيان -

١: حلية المحلى شرح نية المصلى

تورک کے معنی یہ ہیں کہ اپنے دونوں پیروں کو دائیں جانب سے نکالے اور اپنے دونوں سرین زمین پر لگائے جیسا کہ المستصفیٰ میں ہے ا۔ یہ خیال نہ کیا کہ یہ اس تورک کی تفسیر ہے جو شافعیہ کے نزدیک نماز میں ہوتا ہے اور نواقض وضو سے قطعاً نہیں ہے۔ پھر حلیہ میں کہا کہ مضطجعاً سونے کے حکم میں گدی کے بل سونا یا چہرے کے بل سونا بھی ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں جوڑ ڈھیلے ہو جاتے ہیں اور چستی ختم ہو جاتی 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 ارادہ نہ ہو۔ خانیہ میں ہے کہ اگر کوئی اراداً سجدہ میں ہو گیا تو ان کے قول کے مطابق اس کی طہارت ختم ہو جائے گی ا۔ ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہی ہے کہ حالت رکوع میں چستی برقرار رہتی ہے جبکہ سجدہ میں نہیں۔ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو سجدہ میں یہ تفصیل کرنی چاہئے کہ اگر وہ زمین سے الگ ہے تو ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے۔ حلیہ کا بیان ختم ہوا۔

اقول خانیہ کی عبارت اگر بحالت سجدہ

قول الکنز و نوم مضطجع و متورك تفسیر التورک لغات یخرجہا جلیہ من الجانب لایمن ویلصق الیتیہ علی الارض کذا فی المستصفیٰ ا۔ ولہ یلق بالان هذا تفسیر تورک الشافیة فی الصلوٰۃ ولیس من نواقض الوضوء قطعاً، ثم قال فی الحلیة ویلحق بالنوم مضطجعاً النوم مستقیماً علی قفاہ ا۔ منبطحاً علی وجہہ فان فی کل استرخاء المفصل و زوال المسکة علی الکمال کالاضطجاع ث۔ لاخلاف عندنا فی عدم النقص للوضوء اذا کان فی الصلوٰۃ فی غیر هذه الحالات التی ذکرناھا اذ الہیکن معتمداً فان معتمداً ففوالخانیة ان تعد النوم فی سجدہ تنقض طہارتہ فی قولہم ا۔ قال شیخنا کانہ مبني علی قیام المسکة فی الركوع دون السجود ومقتضى النظرات یفصل فی ذلك السجود ان کان متجافیا لا یفسد والا یفسد ا۔ ما فی الحلیة۔

اقول عبارة الخانیة لو نام

ف: تطفل علی الحلیة۔

۱۔ مستخلص الحقائق شرح کنز الدقائق کتاب فی بیان احکام الطہارة مطبع کالنشی ام پرنٹنگ پریس لاہور ۱/۴۰
۲۔ حلیة المحلی شرح نیتہ المصلی

نماز میں سو گیا تو ظاہر روایت میں حدیث نہ ہوگا کیونکہ
 قصداً سجدہ میں سو جانا طہارت کو بھی ختم کر دیتا ہے
 اور نماز کو بھی، جبکہ قصداً رکوع یا قیام میں سونا ہمارے
 ائمہ کے قول میں طہارت کو نہیں توڑتا ہے اور —
 اب اس عبارت میں "فی قولہم" قیام و رکوع کے
 مسئلہ کی طرف راجع ہے نہ کہ سجدہ کی طرف، جیسا
 کہ علیہ 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 معتد ہے اور مذہب ہے —
 ہندیہ میں کہا کہ "غلبہ کے غلبہ یا قصداً سونے کے
 درمیان ظاہر الروایت کے مطابق کوئی فرق نہیں ہے"
 اور ابو یوسف سے وضو ٹوٹنے کی روایت ہے۔
 لیکن صحیح وہی ہے جو ظاہر الروایت میں ہے ہکذا
 فی المحيط ۱۷۔ اب یہ کہہ کر درست ہو سکتا ہے
 کہ یہ ائمہ کا قول ہو، اور آگے اس کا بیان خود علیہ
 کی عبارت سے آ رہا ہے۔

ثم اقول اس مقام پر قاضی خان نے
 قیام و رکوع کی حالت میں قصداً سونے کی صورت میں
 نماز کا حکم نہ بتایا، مفسدات نماز میں ان کی عبارت
 یہ ہے وہیں سے فتح القدر میں نقل کیا ہے، جبکہ
 نمازی کوٹ قصداً سو گیا تو اس کی نماز فاسد ہوگی،
 اور اگر قصداً نہیں ہے اور اتنا جھکا کہ لیٹنے کی حد کو پہنچ
 گیا تو طہارت ٹوٹ جائے گی مگر نماز نہیں ٹوٹے گی

ساجدا فی الصلوٰۃ لایکون حدثا فی
 ظاہر الروایت فان تعمد النوم فی
 سجودہ تنقض طہارتہ وتفسد صلوٰتہ
 ولو تعمد النوم فی قیامہ اور کوع لا تنقض طہارتہ
 فی قولہم ۱۷۰ فقوله فی قولہ، راجع الی
 مسألة القیام والركوع دون السجود
 کہا اقتضاه اختصار الحلیة علی ما فی نسختی
 کیف وعدم النقص ولو تعمد فی الصلوٰۃ
 هو المعتمد وهو المذهب قال فی
 الہندیة ثم فی ظاہر الروایت لافرق
 بین غلبتہ وتعمدہ وعن ابی یوسف
 النقص فی التانی والصحیح ما ذکر فی
 ظاہر الروایت ہکذا فی المحيط ۱۷
 فکیف یجوز ان یکون قولہم
 وسیاتی عن نص الحلیة نفسہا۔

ثم اقول لم یتعرض الامام
 قاضی خان ہہنا عن حکم الصلوٰۃ اذا
 تعمد النوم فی القیام اور رکوع و عبارتہ
 فی مفسدات الصلوٰۃ ومن ثم نقل فی الفتح
 ہکذا اذا نام المصلی مضطجعا متعمدا
 فسدت صلوٰتہ ولو لم یتعمد فما ل نفسہ حتی
 اضطجع تنقض طہارتہ ولا تفسد صلوٰتہ

۱۲۰/۱ نوکلشور کھنوی فصل فی النوم
 ۱۲۱/۱ الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور الباب الاول
 ۱۲۱/۱ لہ فتاویٰ قاضی خان کتاب الطہارۃ
 ۱۲۱/۱ لہ الفتاویٰ الہندیۃ

اور اگر رکوع و سجد میں سو گیا تو اگر قصداً نہیں ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر قصداً ہے تو سجد میں فاسد ہے رکوع میں نہیں اے۔۔۔ سوان کے تمام کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ نیند اگر ناقض طہارت ہو جیسے کہ روٹی لیٹنے کی صورت میں ہے تو قصداً ایسی نیند مفسدِ صلوة ہے۔ اس لئے کہ کسی حدت کا قصداً ارتکاب نماز کی بنا کے منافی ہے اگر نیند اقص طہارت نہ ہو جیسے رکوع یا قیام میں تو مفسدِ صلوة نہیں۔ اس لئے جب سجدہ میں قصداً سو جانے کی بابت دعا کا حکم کیا تو فتح میں وہ افادہ کیا جو اس میں موجود ہے تو اس کو محفوظ کرنا چاہئے کہ اس کے لئے ایک انوکھی شان ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے۔

پھر علیہ میں سند مایا کہ تحفہ اور بدائع میں ذکر کیا کہ نماز میں کروٹ لیٹنے کی صورت کے علاوہ سو جانا یا سرین پر بیٹھنے کی صورت کے علاوہ سو جانا حدت نہیں ہے خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہو گیا ہو یا قصداً ایسا کیا ہو، ظاہر روایت میں یہی ہے اے اور عقلی علت نیند کے ناقض ہونے میں جوڑوں کا ڈھیل پڑ جانا اور چستی و بندش کا ختم ہو جانا ہے، اور یہ چیز مذکورہ صورت میں نہیں پائی گئی ورنہ وہ شخص گر جاتا۔۔۔ یہ سب صورتیں حالت نماز کی تھیں۔ اور اگر نماز کے باہر کروٹ لیٹنا یا ٹیک لگائی جائیں معنی کہ کسی کہنی پر ٹیک لگائے ہو جیسا کہ

ولو نام في ركوعه او سجوده ان لم يتعمد ذلك لا تفسد صلوته وان تعمد فسدت في السجود ولا تفسد في الركوع اذ فانما محط كلامه طر ان النوم ان كان ناقض الطهارة كما في الاضطجاع كان تعمد مفسد للصلوة لان تعمد الحدث يمنع البناء والا لا كنوم قائم وراكم ولذا لما حكم على نوم الساجد العاصد يفسد الصلوة افاد في الفتح ما افاد فليحفظ فات له شاننا ان شاء الله تعالى۔

ثم قال في الحلية وذكر في التحفة والبدائع ان النوم في غير حالة الاضطجاع والتورك في الصلوة لا يكون حدثا سواء غلبه النوم او تعمد في ظاهر الرواية انتهى والعلة المعقولة في كون النوم ناقضا استرخاء المفاصل ونوال المسكة وهذا لم يوجد في هذه المذكورة والا سقط، هذا كله في الصلوة وان كان خارج الصلوة مضطجعا او متكئا بمعنى ان يكون معتمدا

تورک کے یہی معنی تحفہ، بدائع اور محیط رضی الدین
میں ہیں، تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا۔

على احد مر فقيه كما هو معنى التورك
في التحفة والبدائع ومحيط رضی الدین نقض
بلا خلاف اہم ملقطاً۔

اور ردالمحتار میں ہے کہ مریض چت لیٹ کر
نماز پڑھ رہا تھا کہ سو گیا تو صحیح رہے کہ وضو ٹوٹ گیا
جیسا کہ فتح وغیرہ میں ہے، اور سراج میں اتنا
اضافہ ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اہ۔

وفي رد المحتار نام المریض و
هو یصلی مضطجعا الصحیح النقض
كما فی الفتح وغیرہ وزاد فی السراج و بہ
ناخذ اہ ملقطاً۔

اور خانیہ میں ہے کہ ظاہر مذہب ہے کہ نماز کی حالت میں
نہیں صرف اضطجاع یا اتکار کی صورت میں 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 حدیث کا سا ہے
جو بے اختیار ہو گیا۔ ایسی صورت میں وضو کر کے
نماز کی بنا کرے گا۔ اور اگر قصداً نماز میں لیٹ کر
سو گیا تو وضو کرے گا اور از سر نو نماز ادا کرے گا۔
اور اگر کسی معذوری کے باعث نماز لیٹ کر
پڑھ رہا تھا کہ سو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اہ۔

وفي الخانیة ظاهراً المذهب ان
النوم فی الصلوة لا یكون حدثاً الا ان یكون
مضطجعاً او متکماً والاضطجاع علی نوعین
ان غلبت عیناه فنام ثم اضطجع حال
فی حال نومه فهو بمنزلة ما لو
سبقه المحدث یتوضأ ویبني
ان تعدد النوم فی الصلوة
مضطجعاً فانه یتوضأ ویستقبل
ومت عجز فصلی مضطجعاً
فنام ینقض اہ۔

اور نور الایضاح کے متن اور اس کی شرح
مراقی الفلاح میں فصل ما لا ینقض الوضوء میں ہے:
”اور نواقض وضو میں نہیں ہے نمازی کا رکوع یا سجد
میں سو جانا بشرطہ کہ مسنون طریقہ کے مطابق

وفي متن نور الایضاح و
شرحہ مراقی الفلاح فی فصل ما لا ینقض
الوضوء (و) منها (نوم مصل ولوراکعا
اوساجدا) اذا کان (علی جهة السنة)

۱۰ علیہ المحلی شرح نية المصلی

۱۰ رد المحتار کتاب الطهارة دار احیاء التراث العربی بیروت ۹۶/۱
۱۰ فتاویٰ قاضی خاں ۱۰ فصل فی النوم نوکشور بکنور ۲۰/۱

فی ظاہر المذہب ۱۷۔

32
32

ہونا ظاہر مذہب میں ۱۷۔

اور منحة الخائف میں نہر الخائف 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 ۱۷۔
محقق کبیر نے شرح نیتہ الصغیر میں فرمایا، اگر
سجدہ میں ہیئت مسنونہ پر سو یا کہ پیٹ رانوں سے
اور بازو پہلو سے دور ہوں تو حدث نہیں ہوگا ورنہ
بوجہ کشادگی مفاصل حدث ہے بحالت ایس نماز میں
ہو یا نہ ہو، اس کی مکمل تحقیق شرح میں ہے ۱۷۔

اور تنویر اور در میں ہے، اگر کسی نے قیام،
قرأت، رکوع، سجود یا قعدہ بحالت نیند کیا تو
اس کا اعتبار نہ ہوگا اس پر اس رکن کا اعادہ لازم ہے
خواہ قرأت 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 سو گیا تو یہی
کافی ہے کیونکہ اس حالت میں جانا اور اس سے
واپس آنا پایا گیا ۱۷۔

اور مراقی الفلاح میں ہے کہ اگر کسی رکن میں

وفی منحة الخائف عن النہر الفائت
عن عقد الفرائد انما لا یفسد الوضوء
بنوم الساجد فی الصلوٰۃ اذا کان علی المہیئة
المسنونة قید بہ فی محیط وهو الصحیح ۱۷۔
وقال المحقق الکبیر فی شرح النیتہ
الصغیر والمعتمدانہ ان نام علی المہیئة المسنونة
فی السجود رافعاً بطنہ عن فخذیہ مجانیاً فقیہ
عن جنیبہ لایکون حدثاً والا فہو حدث لوجود
نہایة استرخاء المفاصل سواء کان فی الصلوٰۃ
او خارجہا وتام تحقیقہ فی الشرح ۱۷۔

وفی التنویر والدر قام او قرأ اور رکع

او سجد او قعد الاخیر نا ثماً لا یعتد بہ
بل یعیدہ ولو القراءۃ او القعدۃ
علی الاصح وان لم یعد تفسد
ولو رکع او سجد فنام فیہ
اجزأہ لحصول الرفح منہ
والوضع ۱۷۔

ولفظ مراقی وان طراً فیہ

۱۷ مراقی الفلاح شرح نور الایضاح مع حاشیۃ الطحاوی فصل عشرۃ اشیاء دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۹۴
۱۸ منحة الخائف علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۸/۱
۱۹ صغیر شرح نیتہ المصلیٰ فصل فی نواقض الوضوء مطبع مجتہبائی دہلی ص ۷۸
۲۰ الدر المختار شرح تنویر الابصار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ " " " " ۷۱/۱

نیزہ آگئی تو اس سے پہلے والا رکن صحیح رہا اور —
قلت میں اوضیح اور ادھر ہے۔

اور درمختار میں ہے کہ نیزہ و شوکو حکما وہ نیند
 تو رویتی ہے جو چستی کو زائل کر دے، اس طرح کہ
 اس کی مقعد زمین سے اُٹھ جائے، مثلاً ایک پہلو پر
 سو گیا یا سرین پر سو گیا یا گدی یا چہرے کے بل سو گیا،
 اور چستی زائل نہ کرتی ہو تو ناقض وضو نہیں خواہ وہ
 قصداً ہی سو گیا ہو نماز میں ہونہ ہو، مختار یہی ہے
 (فتح میں اس کی تصریح سے، شرح وہبانیہ میں
 ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہے کہ نماز میں سونا کھڑے
 ہو کر بیٹھ کر، یا سجدہ میں — حدث نہ ہوگا خواہ نیند
 کا غلبہ ہو گیا یا قصداً نیند آئی ہو، شمس) جیسے کسی
 ایسی چیز سے ٹیک لگا کر سو گیا کہ اگر اس کو ہٹایا جائے
 تو گر پڑے، یا بیٹھ کر سو گیا (ابو حنیفہ سے ظاہر
 مذہب یہی ہے اور تمام مشائخ نے اسی کو لیا ہے
 اور یہی اصح ہے جیسا کہ بدائع میں ہے، شمس۔
 اور اس پر فتویٰ ہے جو اہر الاخلاطی کا) اور جو شخص
 مسنون حالت پر سو گیا، یعنی اس کا پیٹ رانوں سے
 جدا ہو بازو پہلوؤں سے جدا ہوں، بحر ططاوی نے کہا
 کہ بظاہر اس سے مراد وہ مسنون بیعت ہے جو
 مردوں کے لئے ہے نہ کہ عورت کے لئے، شمس۔

اقول یہ استظهار کا مقام نہیں ہے
 اس کی تصریح بڑے بڑے علماء مثلاً قاضی حنان

النوم صح بما قبلہ منہ اہ۔
قلت وهو اوضح واوجه۔

وفي الدر المختار ايضا ينقضه
 حکما نوم یزید مسکتہ بحیث تزول
 مقعدتہ من الارض وهو النوم علی
 احد جنبیه او ورکیہ او قفاه او وجہہ
 والایزل مسکتہ لاینقض وات تعدہ
 فی الصلوۃ او غیرها علی المختار
 (نص علیہ فی الفتح وهو قید فی قوله
 فی الصلوۃ قال فی شرح الوہبانیۃ ظاہر
 الروایۃ ان النوم فی الصلوۃ قائماً
 او قاعدا او ساجدا لا یكون حدثا سواء
 غلبہ النوم او تعدہ ش) کالنوم قاعداً
 مستندا الی ما لوازیل لسقط علی المذہب (ای علی
 ظاہر المذہب ابی حنیفہ وبہ اخذ عامۃ
 المشائخ وهو الاصح کما فی البدائع ش و
 علیہ الفتویٰ جو اہر الاخلاطی) او ساجدا
 علی الرھیۃ المسنونۃ (یان یكون رافعا بطنه
 عن فخذیه مجافیا عضدیہ عن جنبیه
 بحر) قال ط و ظاہر ان المراد الرھیۃ
 المسنونۃ فی حق الرجل لا المرأۃ ش۔

اقول لیس فی ہذا محل الاستظهار
 وقد صرح بہ السادۃ الکبار کقاضی حنان

ف: ہ عرضۃ علی العلامتین ط و ش۔

لہ مراقی الفلاح مع حاشیۃ الططاوی باب شروط الصلوۃ وارکانہا دارالکتب العلمیۃ بیروت ص ۲۳۵

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 غنہ میں مستغرق ہو جانے سے مانع ہو اور یہ ظاہر ہے) یہ صورت خواہ نماز کے علاوہ ہی کیوں نہ ہوئی ہو، معتمد مذہب یہی ہے۔ اس کو حلی نے ذکر کیا یا بطور تورک (یعنی وہ اپنے دونوں قدم ایک طرف نکال لے اور اپنے سرین زمین سے چمکادے، فتح و شش) "او محتبیا" یا اپنے سرین پر بیٹھ جائے اور اپنی دونوں پسٹیلیاں اپنے دونوں ہاتھوں سے پکڑے یا کسی چیز سے بیٹھ سے باندھ دے، شرح غیر شش۔

اقول اس میں ہاتھ کی وضع کا کوئی

داخل نہیں ہے اصل مقصد تو دونوں سرنیوں کا جانا ہے، اس لئے میں نے اس کو عام رکھا ہے اور اس کا سراس کے دونوں گھٹنوں پر ہو (یہ قیید نہیں، شش، اور جب اس کا سراس طرح نہ ہو تو بطریق اولیٰ ایسا ہوگا، ط) یا اونڈھے کے مشابہ (یعنی چہرے کے بل سونے والے کی طرح اور اسکی ہیئت جیسا کہ ہدیہ 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 بھی منقول ہوا، شش۔

قلت ہندیہ میں محیط سرخی سے منقول ہے

ف
و غیرہ علا انہم لولہ یصرحوا لکاف ہو
المتعین للامراة لان المقصود
ھیأة تمنع الاستغراق فی النوم
کمالا یخفی) ولوفی غیر الصلوة علی
المعتمد ذکرة الحلبی او متورکا (بان یبسط
قدمیه من جانب ویلصق الیئتیہ
بالارض فتح ش) او محتبیا
(بان جلس علی الیئتیہ و نصب
سرکبتیہ و شد ساقیہ الی
نفسہ بیدیہ او بشئ یحیط من
ظہرہ علیہما شرح المنیة ش۔

اقول ولامدخل ہنہا

لوضع الیدین فانما مطمح النظر تمکین
الورکین ولذا اعمت) وراسہ علی
سرکبتیہ (غیر قید ش و بالاولی
اذالمرکب رأسہ کذلک ط) او شبہ
المنکب (ای علی وجہہ و ہو
کما فی شروح الہدایة ان ینام
واضع الیئتیہ علی عقبیہ و بطنہ
علی فخذیہ و نقل عدم النقص
بہ فی الفتح عن الذخیرة ایضا
ش۔

قلت و نقل فی الہندیة عن محیط

کہ اصح یہی ہے، ش نے کہا پھر فتح میں ذخیرہ کے علاوہ منقول سے
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 ہو گیا،
اور جب پالتی مار کر بیٹھنے کی صورت میں وضو ٹوٹ گیا
حالانکہ اس میں استقرار زیادہ ہے تو صحیح بات
یہ ہے کہ یہاں بھی ٹوٹنا چاہئے۔ پھر کفایہ کی عبارت
جو دونوں بسوطوں سے منقول ہے سے تاہد کی
اس میں یہ ہے کہ اگر بیٹھ کر سو گیا یا اپنی سرین کو اپنی
اڑیوں پر رکھا اور اوندھا ہو گیا تو ابو یوسف فرماتے
ہیں اس پر وضو لازم ہے ۱۰۔

اقول جو شخص مناظ کو جانتا ہے وہ
فیصلہ کن قول کو سمجھ سکتا ہے، جس شخص نے اپنا سر
جھکایا مگر اپنی سرین زمین سے نہ اٹھائی تو وضو
نہ ٹوٹے گا اور یہی مراد شارح کی ہے، اور اگر سرین
اٹھ گئے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور غنیہ کی مراد
یہی ہے اس لئے میں نے اس تفصیل پر اعتماد
کیا ہے، یا کسی عمل یا زین یا مندرہ میں (چڑھنے کی
صورت ہو یا کوئی اور صورت، غنیہ شش) اور اگر سواری کے
جانور پر زین وغیرہ نہ ہو تو اترتے وقت وضو ٹوٹ
جائے گا (کیونکہ سواری کی پشت سے مقعد
ہٹ گئی ہوگی، حلیہ شش) ورنہ (مثلاً یہ کہ چڑھنے
یا بیٹھنے کی حالت میں ہو، غنیہ شش) تو وضو

السرخی انہ الاصح قال ش ثم نقل فی
الفتح عن غیرہا لونا م متربعاً ورأسه
على فخذه نقض قال وهذا يخالف
ما فی الذخیرة واختار فی شرح المنیة
النقض فی مسألة الذخیرة لارتفاع
المقعدة وزوال التمكن واذا نقض فی
التربع مع انه اشد تمكنا فالوجه
الصحيح النقض هنا ثم ایدة
بما فی الكفاية عن المبسوطین من
انه لونا م قاعدا او وضع اليته على
عقبیه وصار شبه المنكب على وجهه
قال ابو يوسف عليه الوضوء ۱۰۔

اقول ومن عرف المناظ
عرف القول الفصل فمت حنا
رأسه بحيث لم يرفع عجزه عن
الارض لم ينقض وهو مراد الشارح و
من حنا حتى رفع نقض وهو مراد
الغنية ولذا عولت على هذا
التفصيل) او فی محمل او سرج او
اکاف (حال الصعود وغیرہ منیة ش) ولو
الدابة عریانا فان حال الهبوط نقض
(لتجانی المقعدة عن ظهر الدابة
حلیة ش) واکا (بان کانت حال
الصعود والاستواء منیة ش) لاولو

نہ ٹوٹے گا، اور اگر بیٹے بیٹے سو گیا اور بچکونے کھا کر
گرا اور گرتے ہی بیدار ہو گیا (یعنی پہلو کے زمین
پر لگنے سے قبل طحلیہ شش یا پہلو کے زمین پر لگنے
ہی بلاتا خیر گرا طحلیہ شش) تو وضو نہ ٹوٹے گا، یہی
مفتی بہ قول ہے، لیکن اگر ٹھہر گیا پھر بیدار
ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ کودنے، لیٹنے کی حالت
خیز میں بائی گئی علیہ شش) جسے اُونگھنے والا اثر
بائیں سمجھا ہے (رحمتی نے لہا کہ انسان کو وضو کے
میں نہ رہنا چاہئے، کبھی اس پر نیند کا غلبہ ہو جاتا
ہے اور وہ اس کے خلائ گمان کرتا ہے، شش) ۱۰
ہلاول کے درمیان جو کچھ ہے وہ بہارت درمختار
پر میر اور شامی و طحاوی کا اضافہ ہے۔

ناد قاعد ایتما یل فسقط ان انتبه
حین سقط (ای قبل ان یصیب جنبه
الارض طحلیہ شش او عند اصابة
جنبه الارض بلا فصل ط غنیة ش)
فلا نقض به یفتی (اما لو استقر ثم
انتبه نقض لانه وجد النوم مضطجعا
حلیة ش) کنا عس یفهم اکثر ما
قیل عندہ (قال الرحمتی ولا ینبغی
ان یغتر الانسان بنفسه لانه ربما
یسغرقه النوم ویظن خلافه ش) ۱۱
مزید امامین الاہلۃ منی ومن
ط ش ۱۲

چند درست لفع بخش افادات

افادہ اولیٰ؛ سجدے کی ہیأت پر سونے کے
مسئلہ میں بہت زیادہ اختلاف و نزاع پایا جاتا
ہے۔ بشیئت رب کریم میں اسے ایسی احاط کن
صورت میں بیان کرنا چاہتا ہوں جس سے حق بدر
تابندہ کی طرح روشن ہو جائے۔ اور مجھے توفیق نہیں

افادات عدیدہ مفیدہ سدیدہ

الاولیٰ اعلو ان النور علی وضع سجود
فیہ خلف کثیر و نزاع ممدود
وانا امرید ان شاء الکریم المجدد
ان اذکرة علی وجد حاصر یجلو
به الحق کبدر نراهر و ما توفیقو

نو: تحقیق شریف للمصنف ان الصلوٰۃ وغیرہا فی نقض الطہارۃ بالنوم سواء۔

لہ الدر المختار کتاب الطہارۃ بحث نواقض الوضوء مطبع مجتہبی دہلی ۱/ ۲۶ و ۲۷
رد المختار " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۵ تا ۹۷
عاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار " " " " المكتبة العربیہ کوسٹہ ۱/ ۸۲

مگر نہ اس کی طرف سے، اسی پر میرا توکل ہے
اور اسی کی طرف رجوع لاتا ہوں۔

فاقول تو رب قریب مجیب کی مدد

لیتے ہوئے عرض پرداز ہوں — سونے والا
جس وضع سجدہ پر سویا ہے وہ یا نومردوں کے لئے سجدہ
کی مسنون ہیأت، کے مطابق ہوگی یا
مسنون ہیأت نہ ہوگی۔ دونوں صورتیں یا تو نماز
میں ہوں گی۔ اسی میں سجدہ سہو بھی شامل ہے
اور جس نے اس سے متعلق اختلاف نقل کیا اس سے
سہو ہوا جیسا کہ فتح القدر میں اس پر تنبیہ فرمائی
ہے۔ یا بیرون نماز کسی جائز و مشروع سجدہ
میں ہوں گی۔ یہ سجدہ تلاوت اور سجدہ شکر
ہے۔ یا ان سب کے علاوہ میں ہوں گی۔
اسی میں وہ بھی داخل ہے جو سجدہ کی ہیأت پر ہو
اور سجدہ کی کوئی نیت نہ ہو۔ تو یہ کل چھ
صورتیں ہوتیں :

پہلی صورت یہ کہ نماز میں سنون طریقہ
پر سجدہ ہو۔ اس صورت پر سو جانے سے و نہو
نہ ٹوٹنے پر سب کا اجماع ہے۔ لیکن وہ جو
رد المحتار میں واقع ہے کہ، بحالت سجدہ نماز میں
اور بیرون نماز سو جانا کہا گیا کہ حدیث ہے۔
یعنی مطلقاً خواہ مسنون طریقے پر ہو یا نہ ہو۔ یہ
اس لئے کہ علامہ شامی نے یہ تفصیل آگے اس
کے مقابل ایک قول میں خود بیان کی ہے۔ آگے
لکھتے ہیں : اور خاتمیہ میں ذکر کیا کہ یہی

الابا لله عليه توكلت و اليه
انيب۔

فاقول واستعين بالقريب

المجيب ذلك الوضع الذي نام فيه
امان يكون على الهيئة المسنونة
للرجال او على غيرها وكل امان في
الصلوة ومنها سجود السهو وسها
من نقل الخلاف فيه كما
نبه عليه في الفتح او
في سجدة مشروعا
خارجها وهم سجدة
التلاوة والشكوا وفي غير
ذلك ويدخل فيه ما
كان على هيئة ساجد
ولم ينوها اصلا فالصور
ست :

وقد اجمعوا على عدم النقص
في الاولى وهي السجود في
الصلوة على الهيئة المسنونة اما ما
وقع في رد المحتار ان النوم ساجدا
في الصلوة وغيرها قيل يكون حدثا
(اي مطلقا سواء كان على الهيئة
المسنونة اولالانه ذكر هذا التفصيل
من بعد في قول مقابل له) قال
وذكر في الخاتمة انه

بتائیے اس تفصیل کو اس اطلاق سے کیا نسبت؟ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے۔ ہاں قصداً سونے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ سے صحیح، ترجیح یافتہ ظاہر الروایہ کے برخلاف ایک اختلافی روایت آئی ہے اور وہ ہماری تحقیق میں حالتِ سجدہ ہی سے خاص نہیں بلکہ پوری نماز کو شامل ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر ہوگا۔

چھٹی صورت یہ کہ سجدہ غیر مسنون طریقہ پر ہو اور سجدہ کی نیت بھی نہ ہو یا کسی ایسے سجدہ کی نیت ہو جو مشروع نہیں۔ اس صورت میں سونے سے وضو ٹوٹ جانے پر اجماع ہے۔ لیکن وہ جو رد الحارمین واقع ہوا کہ: ”سجدہ کرتے ہوئے سوجانا کہا گیا کہ یہ نماز میں اور بیرون نماز بھی حدیث نہیں۔ اسی کو تحفہ میں صحیح کہا۔ اور خلاصہ میں ذکر کیا کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہی مشہور ہے“ ا۔

فاقول اگر سجدہ کرنے والے سے شرعی سجدہ کرنے والا مراد لیا تو خلاصہ کا حوالہ صحیح ہے۔ لیکن اس تقدیر پر یہ صرف سجدہ نماز، سجدہ سہو، سجدہ تلاوت اور سجدہ شکر کو شامل

فاین هذا من ذلك فليتنب
نعم جاءت خلافة عن ابى يوسف
فى تعدد النوم على خلاف ظاهر الرواية
الصحيحة المختارة ولا تختص فى
تحقيقنا بالسجود بل تعم الصلوة
كلها كما سيأتى ان شاء الله
تعالى۔

وآجمعوا على النقص فى
السادسة وهى كونه على هيئة سجود
غير مسنونة من غيرنية او فى سجدة غير
مشروعة، أما ما وقع فى رد المحتار ان
النوم ساجدا قيل لا يكون حدثا
فى الصلوة وغيرها وصححه فى
التحفة وذكر فى الخلاصة انه
ظاهر المذهب وفى الذخيرة هو
المشهور ا۔

فاقول ان اراد بالساجد
الساجد الشرعى فعز والحكم الى
الخلاصة يصح لكنه اذن لا يتناول الا
سجود الصلوة والسهو والتلاوة والشكر

ف: معروضه ثالثه عليه۔

يبقى كلامه ساكتا عن حكم ما اذا
كان على هيئة سجود من دون
سجود اوفى سجود غير مشروع كما يفعل
بعض الناس عقيب الصلوة ولا شك ان
كلام الخلاصة والمخانية والتحفة والبدائع
والمحلية التي تلخص منها هذا الفصل يشمل
هذه الصور كلها فلا وجه لاجرائها عن
الكلام مع ان الحاجة ماسة الى ادراك
حكمها ايضا وان اراد من كان على هيئة
سجود ولو لم ينو اوله ليشترح فيجب ان يكون
المراد الهيئة المسنونة للرجال لانها
المانعة عن الاستغراق في
النوم فكانت كالنوم قائما او على
هيئة ركوع اما ان يؤخذ
العموم في الساجد كما احاط
به كلمات المنقول عنهم جميعا
وقد اشار اليه في الخلاصة
حيث عبر في الصلوة بلفظة
ساجدا وفي خارجها
بلفظة على هيئة السجود
وفي الهيئة ايضا كما هو قضية
رد المحتار حيث ذكر تفصيل الهيئة في
قول ثالث مقابل لهذا حتى يلزم
ان لا ينقض نوم من نام
في غير سجود مشروع على هيئة سجود المرأة

ہوگا۔ اور ان کا کلام اس صورت کا حکم بتانے سے ساقط
رہ جائے گا جب بے نیت سجدہ محض ہیأت سجدہ ہو
یا کوئی غیر مشروع سجدہ ہو جیسا کہ بعض لوگ بعد نماز
سجدہ کرتے ہیں۔ حالانکہ خلاصہ، فغانیہ، تحفہ،
بدائع اور علیہ جن سے اس فصل کی تلخیص کی گئی ہے سب
کا کلام ان ساری صورتوں کو شامل ہے تو مذکورہ
صورتوں کو کلام سے خارج کرنے کی کوئی وجہ نہیں
جب کہ ان صورتوں کا بھی حکم دریافت کرنے کی ضرورت
موجود ہے۔ اور اگر ساجد سے وہ مراد ہے جو ہیأت
سجدہ پر ہو اگرچہ سجدہ کی نیت نہ رکھتا ہو یا وہ سجدہ مشروع
نہ ہو تو ضروری ہے کہ اس سے مراد وہ ہیأت ہو
جو مردوں کے لئے مسنون ہے کیونکہ وہی حالت
عیند کے استغراق سے روکنے والی ہے تو یہ ایسے
ہی ہوا جیسے کھڑے کھڑے یا رکوع کی ہیأت پر
سو جانا۔ لیکن یہ کہ ساجد میں عموم مراد لیا جائے۔
جیسا کہ ان تمام حضرات کی عبارات میں اس کا احاطہ کرتی
ہیں جن سے یہ احکام نقل کئے گئے ہیں۔ اور خلاصہ
میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے اس طرح کہ اندرون
نماز کی تعبیر لفظ ساجد سے کی ہے اور بیرون نماز کی
تعبیر ہیأت سجدہ سے کی ہے۔ اور ہیأت میں بھی
عموم مراد لیا جائے۔ جیسا کہ یہ کلام رد المحتار کا مقتضا
ہے اس لئے کہ انہوں نے ہیأت کی تفصیل اس کے
مقابل ایک تیسرے قول میں ذکر کی ہے۔ اس پر
یہ الزام آئے گا کہ جو کسی غیر مشروع سجدہ میں سجدہ
عورت کی ہیأت پر سو جائے تو اس کی عیند ناقض و

نہ ہو۔ تو اس کا کوئی قابل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس تقدیر پر یہ سونا بالکل منہ کے بل لیٹ کر سونے کی طرح ہوا بلکہ دونوں بالکل ایک ہوئے، صرف ہاتھ پاؤں سمیٹنے کا فرق رہا، جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ [یہاں مذکورہ کلام شامی کے تین معنی ذکر کئے اول مراد ہے تو کلام ناقص اور بعض صورتوں کے احاطہ سے قاصر ہوگا، دوم مراد ہو تو وہ خاص سنون حالت پر سجدہ ہے، سوم مراد ہو کہ کسی قسم کا بھی سجدہ کرنے والا ہے اور کسی بھی ہیئت پر سجدہ کر رہا ہو اور سو جائے تو وضو نہ ٹوٹے گا اس کا کوئی قابل نہیں ہو سکتا ۱۲م] اور میں نے خلاصہ اٹھا کر دیکھا تو اس کی عبارت اس طرح پائی: "اصل مبسوط میں ہے فرمایا: بیٹھ کر یا رکوع میں، یا سجدہ میں یا قیام میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ یہ اندرون نماز کا حکم ہے۔ اور اگر بیرون نماز کھڑے کھڑے یا رکوع و سجدہ کی ہیئت میں سو گیا تو ظاہر مذہب میں نماز اور بیرون نماز کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ اور آگے فرمایا: سجدہ تلاوت میں سو جانا ان سبھی حضرات کے نزدیک حدیث نہیں جیسے کہ سجدہ نماز میں اور سجدہ شکر میں بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اور ایسا ہی امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ خواہ مسنون طریقہ پر سجدہ ہو یا غیر مسنون طریقہ پر جیسے یوں کہ کلاسیاں بچھا دے اور پیٹ کو رانوں سے

فلا يجوز ان يقول به احد فانه حينئذ ليس الا كنوم المنبسط سواء يسواء بل هو هو لا يفارقه الا بقبض في الايدي والا من اجل كما لا يخفى۔

وراجعت الخلاصة فوجدت نصها هكذا في الاصل قال و لا ينقض الوضوء النوم قاعداً او ركعاً او ساجداً او قائماً هذا في الصلوة فان نام خارج الصلوة قائماً او على هيئة الركوع والسجود في ظاهر المذهب لا فرق بين الصلوة وخارجها الصلوة الله ثم قال اذا نام في سجود التلاوة لا يكون حدثاً عندهم جميعاً كما في الصلوة وفي سجدة الشكر كذلك عند محمد وهكذا روى عن ابى يوسف و سواء سجد على هيئة وجه السنة و على غير وجه السنة نحو ان يفتش ذراعيه ويلصق

ملادے اور سجدے میں سوجائے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک شد ہوگا اور سجدہ سہو میں حدیث نہ ہوگا۔

اس کلام سے افادہ فرمایا کہ صرف سجدہ مشروع میں ایسا ہے کہ کسی بھی ہیئت پر ہو اس میں بندے سے وضو نہ جائے گا، سجدہ مشروع جیسے سجدہ تلاوت اور سجدہ سہو سب کے نزدیک اور سجدہ شکر صاحبین کے نزدیک۔ اور سجدہ شکر چون کہ امام اعظم کے نزدیک مشروع نہیں اس لئے وہ اس میں نیند کے ناقض ہونے کے قابل ہیں جب کہ مسنون ہیئت پر نہ ہو۔

حلیہ کے حوالے سے اندرون نماز سونے متعلق جو کلام ہم نے پہلے نقل کیا اس کے بعد اس میں ہے، اور اگر بیرون نماز ہو (اس کے بعد وہ صورتیں ذکر کریں۔ پھر کہا) اگر کھڑے کھڑے یا رکوع و سجود کی ہیئت پر کسی چیز سے ٹیک لگائے بغیر سو گیا تو بدائع میں ہے کہ عامرہ علماء اس پر ہیں کہ وضو نہ جائے گا اس لئے کہ ان صورتوں میں بندش باقی رہتی ہے۔ اور تحفہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ ایسی نیند حدیث نہیں جیسے اندرون نماز۔ اسی پر خلاصہ میں مثنیٰ ہے اور ذکر کیا کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔ اور ہیئت رکوع و سجود سے متعلق غایہ میں اس کے برعکس یہ بتایا کہ وہ ظاہر الروایہ میں حدیث ہے۔ اور اول ہی

بطنه على فخذه فنام في سجوده وعند أبي حنيفة يكون حدثا وفي سجد في السهو لا يكون حدثا له. فافاد ان عموم الهيئة انما هو في السجود المشروع كسجود التلاوة و السهو عند الكل والشكر عندهما ولما لو تشرع سجدة الشكر عنده قال بالنقض فيها اذا لم يمكن على هيئة السنة -

وفي الحلية بعد ما قدمنا عنها من الكلام على النوم في الصلوة وان كان خارج الصلوة (قد ذكر الوجوه الى ان قال) وان نام قائما او على هيئة الركوع والسجود غير مستند الى شئ ففي البدائع العامة على انه لا يكون حدثا لان استمسك فيها باق، وفي التحفة الاصح انه ليس بحدث كما في الصلوة وعليه مثنى في الخلاصة وذكر انه ظاهر المذهب وعكس هذا بالنسبة الى هيئة الركوع والسجود في الخانية فذكر انه حدث في ظاهر الرواية و الاول

مشہور ہے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے اہل ملخصاً۔
اس سے مستفاد ہوا کہ ان حضرات کا یہ
کلام بیرون نماز سونے کی صورت میں ہے۔ اور
بندش باقی رہنے سے یہ افادہ کیا کہ سجدہ کی
مسنون ہیئۃ مراد ہے۔ تو یہ عموم جو ردالمحتار کی
عبارت سے مترشح ہے نہ خلاصہ کی مراد ہے نہ تحفہ
کی، نہ خانہ، نہ ذخیرہ، نہ علیہ کی۔ تو اس پر
متنبہ رہنا چاہیے۔

اب چار صورتیں باقی رہیں :-
(۱) سجدہ کی مسنون ہیئات بیرون نماز کسی مشروع
سجدہ میں ہو (۲) یہ ہیئات کسی غیر مشروع سجدہ
میں ہو (۳) غیر مسنون ہیئات سجدہ مشروع
میں اندرون نماز ہو (۴) یا (یہ ہیئات سجدہ
مشروع) میں بیرون نماز ہو۔

ان ہی چار صورتوں میں آرا کی کش مکش
ہے۔ اور یہاں مجھے چار اقوال ملے جن
پر مصنفین نے اپنی متداول تصانیف مذہب
میں اعتماد کیا ہے،
قول اول؛ سونا اگر سجدہ کی مسنون ہیئۃ پر
ہو تو ناقض وضو نہیں اگرچہ بیرون نماز ہو۔
اور غیر مسنون ہیئات پر ہو تو ناقض وضو ہے اگرچہ

هو المشهور كما في الذخيرة اه ملخصاً
فا فادان كلاه مهم هذا في
غير الصلوة وافاد ببقاء الاستمساک
ان المراد هيئۃ السجود المسنونة
فهذا الذي يشتم عن عبارة رد المحتار
ليس مراد الخلاصة ولا التحفة ولا
الغانية ولا الذخيرة ولا الحلية
فليتنبه۔

بقیت اربع ؛
وهي الهيئۃ المسنونة خارج الصلوة في
السجدة المشروعة او غيرها و
غير المسنونة في السجدة المشروعة
في الصلوة او غيرها۔

فهذه تجاذبت فيها الأراء و
وجدت ههنا مما اعتمده المصنفون
في تصانيفهم المتداولة في
المذهب اربعة اقوال ؛
الاول ان كان على الهيئۃ المسنونة
لا ينقض ولو خارج الصلوة ،
وعلى غيرها ينقض ولو

۲: معروضۃ خامسة عليه۔

۱: معروضۃ سابعة على العلامة ش۔

وهو الذي عولنا عليه
وقد منا نقله عن صراقى الفلاح والمحيط
وتقد الفراند وشرح المنية الصغير وفي
مجمع الانهر لا نوم ساجد في الصلوة
او خاسر جها على الصحيح عندنا
وفي المحيط انما لا ينقض نوم
الساجد اذا كان مرا فعا بطنه
عن فخذيه جاقيا عضديه
عن جنبيه وان ملتصقا
بفخذه معتمدا على ذراعيه
فعلية الوضوء اه وقال العلامة اكل الدين
البارقي في العناية شرح الهداية قوله بخلا
النوم حالة القيام والقعود والركوع والسجود
في الصلوة يعنى اذا كان على هياة
سجود الصلوة من تجا في البطن
عن الفخذين وعدم افتراش الذراعين اما
اذا كان بخلافه فينقض اه وفي الرحمانية
عن العتابية وعن اصحابنا ان
النوم في السجود انما لا يفسد
اذا كان على الهياة المسنونة اه وفي المعراجية

یسی و: قول ہے جس پر ہم نے اعتماد کیا اور
اسی کو (۱) مراقی الفلاح (۲) محیط (۳) عقد الفراند
اور (۴) منیہ کی شرح صغیر سے ہم نے پہلے نقل
کیا، اور (۵) مجمع الانہر میں ہے: ناقض وضو
نہیں سجدہ کرنے والے کی نیند، نماز میں ہو یا
بیرون نماز، اس قول پر جو ہمارے نزدیک
صحیح ہے۔ اور محیط میں ہے: سجدہ کرنیوالے کی نیند ناقض اس
صورت میں نہیں جب پیٹ ران سے اٹھائے ہوئے
بازو کروٹوں سے جُدا کئے ہو۔ اگر رانوں سے چپکا ہوا
کلائیوں کے سہارے پر رکھا ہوا ہو تو اس پر
وضو ہے۔ (۶) علامہ اکل الدین بابرقي عنایہ
شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں: عبارت ہدایہ، بخلاف
قیام، قعود، رکوع اور نماز میں سجدہ کی حالت
پر سونے کے (کہ یہ ناقض نہیں) — مراد یہ ہے
کہ جب سجدہ نماز کی ہیأت پر سویا ہو کہ پیٹ رانوں سے
الگ ہو اور کلائیائی کھچی نہ ہوں لیکن جب اس کے
برعلاف ہو تو ناقض ہے۔ (۷-۸) رحمانیہ
میں عنابریہ سے نقل ہے: اور ہمارے اصحاب سے
منقول ہے کہ سجدہ میں سونا صرف اس صورت میں
مفسد نہیں جب مسنون ہیأت پر ہو۔ (۹) معراجیہ

۱/۲۱ دار احیاء التراث العربی بیروت
۱/۲۳ شرح المنیہ شرح علی ہاشم فتح القدر کتاب الطہارۃ
۱/۲۳ شرح الهدایة شرح علی ہاشم فتح القدر کتاب الطہارۃ
۱/۲۳ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکر
۱/۲۳ مکتبہ نوریہ رضویہ سکر

کی عبارت۔ جیسا کہ اس سے ذخیرۃ العقبیٰ میں نقل کیا ہے۔ یہ ہے: امام ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ اگر سجدہ میں قصداً سوائے تو ناقض ہے ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ قیاس یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے مگر بلا قصد نیند آنے کی صورت میں ہم نے استحسان سے کام لیا کیونکہ رات میں بکثرت نماز پڑھنے والے کے لئے نیند آنے سے بچنا ممکن نہیں۔ پھر جب قصداً سوائے تو حکم اصل قیاس پر باقی رہے گا۔ ظاہر الروایہ کی دلیل وہ ہے جو حدیث میں وارد ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب بندہ سجدے میں سوجاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر اپنے فرشتوں سے مفاخرت کرتے ہوئے فرماتا ہے: میرے بندے کو دیکھو اس کی روح میرے پاس ہے اور اس کا جسم میری طاعت میں ہے۔ اس کا جسم طاعت میں اسی وقت ہوگا جب اس کا وضو برقرار ہو۔ اس حدیث کو اسرار میں مشاہیر سے قرار دیا۔ اور یہ وجہ بھی ہے کہ بندش باقی ہے اس لئے کہ یہ اگر

كما نقل عنها في ذخيرة العقبی ما نصد
عن الامام الثاني رحمه الله تعالى
انه لو تعدد النوم في السجود ينقض والا
فلا لان القياس ان يكون ناقضا الا انا
استحسنا في غير العمد لان من يكثر
الصلوة بالليل لا يمكنه الاحتراز عن
النوم فيه فاذا تعدد بقى على
اصل القياس وجد ظاهر الرواية
ماروع انه صلى الله تعالى عليه
وسلم قال اذا نام العبد في
سجوده يباهي الله تعالى به
ملكته فيقول انظر والى عبدى
روحه عندى وجسده في
طاعتي وانما يكون جسده
فيها اذا بقى وضوؤه وجعل
هذا الحديث في الاسرار من
المشاهير ولان الاستمسك باق
فانه لو زال لزال على احد

عنه اس کے ہم معنی امام بیہقی نے حضرت انس سے،
دارقطنی نے حضرت ابو ہریرہ سے، ابن شاہین نے
حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری سے
روایت کی رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور یہ سب
حضرات نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے
راوی ہیں ۱۲ منہ۔ (ت)

عنه اخرج معناه البيهقي عن انس و
الدارقطني عن ابى هريرة و ابن شاهين
عنه وعن ابى سعيد الخدرى
رضى الله تعالى عنهم كلهم عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ۱۲ منہ۔

شقیہ ^۱ اھ ، وقال اعنی العلامة
یوسف چلبی قبلہ کانت یختلج فی
فی خلدی من عنقوان الشباب الی
بلوغ درجۃ مطالعة معتبرات ہذا
الفن ان النوم ساجدا هو النوم مکبا
علی الوجه فما وجہ عدہ غیر ناقض
مع وجود کمال الاسترخاء فیہ ثم
دفعته بحملہ علی وضع سجدة
الصلوة من تجافی البطن عن
الفخذ وعدم افتراش الذراعین
كما هو الظاهر من قوله ساجدا
ثم وجدت فی بعض الشروح
هذا التوهم مع الرفع بعینہ
فقلت الحمد لله الذی وفقنی
بإراء الفضلاء ^۲ اھ و ستأقی
ان شاء الله تعالی عبارة
شرح الملتقی للمصنف والمنج والطحاوی
والهدایة ^{۱۳} والکافی ^{۱۴} والفتح ^{۱۵} والمحلیہ
والدس ^{۱۶} بل ونصوب المتون
کیختصر القدوری ^{۱۷} والبداية ^{۱۸} والوقایة
والنقایة ^{۱۹} والکنز ^{۲۰} والاصلاح ^{۲۱} و
الغرس ^{۲۲} و الملتقی ^{۲۳} و

نتم ہو جاتی تو وہ ایک طرف گر جاتا اھ —
(۱۰ — ۱۱) علامہ یوسف چلبی فرماتے ہیں ، اس سے
قبل میرے دل میں آغاز شباب سے اس فن کی
معتبر کتابوں کے مطالعہ کے درجہ کو پہنچنے تک یہ
خلجان رہتا کہ سجدہ کی حالت میں سونا تو یہی ہے
کہ منہ کے بل او نہ صا سوئے پھر اسے غیر ناقض
شمار کرنے کی کیا وجہ ہے جب کہ اس میں اعضا
پورے طور سے ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ پھر اس
خلجان کو میں نے یوں دفع کیا کہ مطلب یہ ہے کہ
سجدہ نماز کی حالت پر سوئے اس طرح کہ پیٹ
ران سے الگ ہو کلاسیاں کھچی ہوئی نہ ہوں جیسا
کہ لفظ ساجدا سے ظاہر ہے — پھر
ایک شرح میں بعینہ یہی اعتراض و جواب میں
نے دیکھا تو خدا کا شکر ادا کیا کہ اس نے مجھے
فضلاء کے افکار و آراء کی توفیق سے نوازا اھ۔
آگے ان شاء الله تعالیٰ (۱۲) مصنف کی شرح
ملتقی (۱۳) منج الغفار (۱۴) طحاوی (۱۵) ہدایہ
(۱۶) کافی (۱۷) فتح القدر (۱۸) حلیہ
(۱۹) درر الحکام کی عبارتیں آئیں گی — بلکہ
(۲۰) مختصر قدوری (۲۱) ہدایہ (۲۲) وقتایہ
(۲۳) نقایہ (۲۴) کنز الدقائق (۲۵) اصلاح
(۲۶) غرر الاحکام (۲۷) ملتقی الابرار اور
(۲۸) تنویر الابصار ، اور

۲۵ / ذخیرۃ العقبے کتاب الطہارة بحث نواقض الوضوء نوکشور کانپور (ہند) ۱ / ۲۵

” ” ” ” ” ” ” ” ” ” ” ”

(۲۹) نور الایضاح جیسے متون کے نصوص بھی آئیں گے
 (۳۰) اور اسی پر رد المحتار میں بھی جزم کیا ہے اس تقریر
 کے مطابق جو رد المحتار میں پیش کی ہے۔ اس طرح کہ
 رد المحتار کی سابقہ عبارت: "وہ نینذنا قفس نہیں جو مسنون
 ہیأت پر سجدہ کی حالت میں ہو، اگرچہ غیر نماز میں۔
 یہی ممتہ ہے، اسے حلّی نے بیان کیا" پر رد المحتار
 میں یہ لکھا ہے: ان کا قول "اگرچہ غیر نماز میں"
 ان کے قول "مسنون ہیأت" پر مبالغہ کے لئے
 ہے۔ اس سے ان کے قول ساجداً یعنی بحالت
 سجدہ پر مبالغہ مقصود نہیں۔ یعنی اس کا مسنون
 ہیأت پر ہونا وضو نہ ٹٹنے کے لئے قید ہے اگرچہ
 نماز میں ہو۔ اور کلام شارح کی یہی تقریر کی جائے
 جسکی ان کا کلام اس کے موافق ہو گا جس پر انھوں
 نے حلّی کی شرح غیر کا حوالہ دیا ہے جیسا کہ آگے
 ظاہر ہو گا اھ۔ آگے علامہ شامی نے یہ بتایا ہے
 کہ حلّی نے اپنی شرح صغیر میں اسی پر اعتماد کیا
 ہے کہ سجدہ نماز وغیر نماز دونوں ہی میں ہیأت مسنونہ کی
 شرط ہے جیسا کہ شارح نے اسے ان کے حوالہ سے
 بتایا اھ۔

میں نے دیکھا کہ رد المحتار کے اس کلام پر
 میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے:

التنوير ونور الايضاح و به جزم في
 الدر المختار على ما قرر في رد المختار
 حيث قال على قوله المار وساجدا
 على الهيئة المسنونة ولو في غير
 الصلوة على المعتمد ذكره الحلبي
 مانصه قوله ولو في غير الصلوة
 مبالغه على قوله على الهيئة المسنونة
 لا على قوله وساجدا يعنى ان
 كونه على الهيئة المسنونة قيد
 في عدم النقض ولو في
 الصلوة وبهذا التقرير يوافق
 كلامه ما عزا الى الحلبي
 في شرح النية كما سيظهر اھ
 وما ظهر بعد هو قوله
 عن الحلبي انه اعتمد في
 شرحه الصغير ما عزا اليه
 الشارح من اشتراط الهيئة
 المسنونة في سجود الصلوة
 وغيرها اھ۔

و رأيت في كتيب
 عليه :

۲۶/۱	مطبع مجتباتی دہلی	کتاب الطہارۃ	۱۰ الدر المختار
۹۶/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارۃ باب فواقض الوضوء	۱۰ رد المحتار
"	"	"	۱۰ " " " " " "

اقول اور رد والنص بلفظ لا وضوء
 علی من نام قائما وقاعدا او
 سراكعا وساجدا كما في الهداية او غيرها
 ولاقتراحت هذه الامركان تسبق
 الاذهان الى الصلوة وبه استدلال
 اصحابنا على ان المراد في آخر
 آيتي الحج ركوع الصلوة وسجودها فليس
 فيها سجود التلاوة فيسرى الی
 شمول الحديث سجود غير الصلوة
 نوع خفا حتى قصر ذلك في البدائع
 والتبيين وغيرهما على
 الصلوية قائلين ان النص
 انما ورد في الصلوة كما سيأتي
 فاذا انتقص عدم الانتقاص
 بالنوم في السجود اظهر
 في الصلوة و اشتراط
 الهيئة المسنونة لعدم
 النقض اظهر في غيرها
 لظاهرا طلاق النص في
 الصلوة والمبالغة انما تكون
 بذكر الخف فان نقض
 مدخول الوصلية يكون
 اولي بالحكم منه فان

اقول مصنفین اپنی عبارت ان الفاظ
 میں لائے کہ؛ اس پر وضو نہیں جو قیام یا قعود یا
 رکوع یا سجد کی حالت میں سو جائے۔ جیسا کہ
 ہدایہ وغیرہ میں ہے۔ ان ارکان کے ایک ساتھ
 ہونے کی وجہ سے ذہن نماز کی طرف جاتا ہے۔
 اور ساتھ ہونے ہی کی بنیاد پر ہمارے اصحاب نے
 یہ استدلال کیا ہے کہ سورہ حج کے آخر کی دونوں
 آیتوں میں نماز کا رکوع و سجد مراد ہے تو ان آیتوں
 میں سجدہ تلاوت نہیں۔ جب ارکان مذکورہ کے
 ایک ساتھ بیان ہونے سے ذہن نماز کی طرف چلا جاتا
 ہے تو غیر نماز کے سجدے کو حدیث کے شامل ہونے
 میں ایک طرح کا خفا آجاتا ہے۔ یہاں تک کہ
 بدائع اور تبیین وغیرہ میں صرف سجدہ نماز کے ذکر
 پر اکتفا کی ہے اور کہا ہے کہ نص صرف نماز کے
 بارے میں وارد ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔
 جب یہ صورت حال ہے تو سجدہ میں نیند آنے سے
 وضو نہ ٹوٹنے کا حکم نماز کے بارے میں زیادہ ظاہر
 ہے۔ اور وضو نہ ٹوٹنے کے لئے ہیأت مسنونہ
 کی شرط لگانا غیر نماز سے متعلق زیادہ ظاہر ہے کیونکہ
 نماز سے متعلق تو نص کا ظاہری اطلاق خود ہی
 موجود ہے۔ اور مبالغہ خفی کو ذکر کر کے کیا جاتا
 ہے۔ اس لئے کہ کلمہ شرط و صلیہ کے مدخول کی
 نقیض حکم سے متعلق مدخول سے زیادہ اولی ہوا کرتی

ہے (مثلاً کہا جائے تم اپنے بھائی کے ساتھ انصاف کرو اگرچہ وہ تمہارے ساتھ نا انصافی کرے ، اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے انصاف کرنے کی صورت میں انصاف کا حکم بدرجہ اولیٰ ہر گاہ (۱۲ ام) تو اگر کہا جائے "اگرچہ نماز میں" تو یہ ان کے قول "ہیأت مسنونہ" پر مبالغہ ہوگا جیسا کہ محشی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا۔ اس لئے کہ نماز کے اندر ہیأت کی شرط خفی ہے، سجدے میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم خفی نہیں۔ لیکن جب شارح نے فرمایا "اگرچہ غیر نماز میں" تو یہ ان کے قول "ساجداً" پر مبالغہ ہوا۔ ہیأت مسنونہ پر مبالغہ نہ ہوا، اس لئے کہ غیر نماز میں ہیأت کی شرط ہونا کھلی ہوئی بات ہے۔ خفی صرف یہ حکم ہے کہ اس میں بھی وضو نہ ٹوٹے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جب علامہ محشی نے اسے ہیأت پر مبالغہ قرار دے دیا تو ناچار انہیں یہ تعبیر کرنا پڑی کہ "اگرچہ نماز میں ہو"۔ درمختار کے جو نسخے ہمارے پاس ہیں ان میں "دلوفی غیر الصلوٰۃ" ہے اور حاشیہ لکھتے وقت علامہ شامی نے بھی اسی طرح نقل کیا "قوله دلوفی غیر الصلوٰۃ"۔ اگر ان کے حاشیے میں یہ لفظ نقل نہ ہوتا تو میں سمجھتا کہ ان کے پاس جو نسخہ درمختار تھا اس میں لفظ "غیر" ساقط تھا۔

اب رہا علامہ شامی کا اپنی تقریر کی تائید میں اعتماد حلبی کا تذکرہ ، اور یہ کہ انہوں نے اسی پر اعتماد کیا ہے کہ وضو نہ ٹوٹنے کے لئے

قل ولوفی الصلوٰۃ یکن مبالغۃ علی قوله الھیأت المسنونة کما ذکر المحشی رحمہ اللہ تعالیٰ لان اشتراط الھیأت ہوا الخفی فی الصلوٰۃ لاعدم النقص فی السجود اما اذا قال الشارح رحمہ اللہ تعالیٰ ولوفی غیر الصلوٰۃ فالمبالغۃ علی قوله ساجداً لا علی قوله الھیأت المسنونة لان اشتراط الھیأت فی غیر الصلوٰۃ امر ظاہر وانما الخفی عدم النقص لاجرم ان العلامة المحشی لما جعله مبالغۃ علی الھیأت لم یکنہ تعبیرۃ الابلوفی الصلوٰۃ ولولا نقلہ فی المقولۃ ولوفی غیر الصلوٰۃ کما ہوفی نسخ الدر بایدینا لظننت ان لفظۃ غیر من کلام الدر ساقطۃ من نسخۃ المحشی۔

اما التثبت بذاکرا اعتماد الحلبی وانما اعتماد تعمیم اشتراط الھیأت سجود الصلوٰۃ

ہیات مسنونہ کی شرط میں سجدہ نماز بھی شامل ہے۔
فاقول شارح کی مراد بھی یہی اعتماد ہے،
 یہ متعین نہیں۔ اس لئے کہ شیخ حلبی نے
 غنیہ میں پہلے ابن شجاع کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ
 ”غیر نماز میں بحالت سجدہ سونا مطلقاً ناقض ہے“
 پھر خلاصہ اور کفایہ سے نقل کیا ہے کہ ظاہر
 مذہب میں نماز اور بیرون نماز کا کوئی فرق نہیں۔
 اور پدآپ سے نقل کیا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ پھر
 علامہ قسری سے یہ تفصیل نقل کی ہے کہ ”اگر خلاف
 سنت طریقہ پر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اور بطریق
 سنت ہو تو نہ ٹوٹے گا“۔ پھر یہ تحقیق فرمائی ہے
 کہ مدار اس پر ہے کہ انتہائی حد تک اعضاء
 دھیسٹے پر جانے کی صورت پانی جائے اور معتد قاعدہ
 کلیہ بیان کیا ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالیٰ
 آئے گا۔

تو انہوں نے یہ افادہ کیا کہ مسنون طریقہ
 پر سجدہ ناقض وضو نہیں اگرچہ بیرون نماز ہو
 اور یہ کہ یہی معتد ہے۔ تو اس طرح بھی ان
 کی جانب شارح کا انتساب اور ان کا حوالہ صحیح
 ہو گیا۔ اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ اندرون
 نماز کا سجدہ اگر غیر مسنون طریقہ پر ہو اور اس میں
 سو جائے تو کیا حکم ہے؟ وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟
 اس کے ذکر سے شارح کا کلام (ہماری تقریر
 کے مطابق) ساکت ٹھہرے گا۔

ایضاً۔ **فاقول** لعنہ لایتعین
 هذا الاعتماد مراد افانہ
 ذکر فی الغنیة قول ابن شجاع
 ان النوم ساجدا فی غیر
 الصلوة ناقض مطلقاً ثم
 نقل عن الخلاصة والكفاية ان فی
 ظاهر المذهب لا فرق بین الصلوة و
 خارج الصلوة وعن الهدایة انه الصحیح
 ثم عن القسری التفصیل بالنقض ان
 كان على غیر هیأة السنة وعدمه
 ان كان علیها ثم حقق ان المناط
 وجود نهائة الاسترخاء وان القاعدة
 الكلية المعتمد كما سیجئ ان شاء
 الله تعالیٰ۔

فاقاد ان السجود على هیأة
 السنة غیر ناقض ولو خارج الصلوة
 وانه المعتمد فصح العزوم هذا
 الوجه ایضاً وحينئذ يكون كلام
 الشارح رحمه الله تعالیٰ ساکتا
 عن حکم الساجد فی
 الصلوة على غیر هیأة
 السنة۔

ف: معروضه اخری علیہ۔

اگر یہ کہتے کہ کلمہ شرط و صلیہ کا مدخول اور اس کی نقیض دونوں ہی حکم میں شریک ہوتے ہیں اگرچہ نقیض حکم کے معاملہ میں ادلی ہوتی ہے تو یہ قید نماز میں بھی ہوگی (اور شارح کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز میں بھی عدم نقض کے لئے طریقہ مسنونہ کی شرط ہے ۱۲)

تو میں کہوں گا ایسا نہیں۔ اس کا مفاد صرف یہ ہے کہ اس قید کے ساتھ (عدم نقض کا حکم) نماز وغیر نماز) دونوں صورتوں کو عام ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس قید کے بغیر عدم نقض کا حکم دونوں کو عام نہیں۔ یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ اس قید کے بغیر "نقض" کا حکم دونوں کو عام ہے۔ و جہ یہ ہے کہ کلمہ شرط و صلیہ کے ساتھ "داؤ" گویا عاطفہ ہوتا ہے جس کا معطوف علیہ ظاہر ہونے کے باعث حذف کر دیا جاتا ہے۔ تو ارشاد باری تعالیٰ یوثرون علی انفسہم ولو کان بہم خصاصة کا معنی یہ ہے کہ گویا فرمایا گیا یوثرون ولو کان بہم خصاصة ولو کان بہم خصاصة۔ اپنے اوپر ترجیح دیتے ہیں۔ "اگر انھیں سخت محتاجی نہ ہو" اور اگر انھیں سخت محتاجی ہو تو بھی۔ جیسا کہ میں نے اسے المعتمد المنتقد کی شرح المعتمد المستند میں بیان کیا ہے۔

اب عبارت شارح کا معنی یہ ہوگا کہ "مسنون ہیأت پر سجدے کی حالت میں سوجانا ناقض وضو نہیں، نہ نماز میں اور نہ غیر نماز میں،

فان قلت مدخول الوصلية ونقيضه يشتركان في الحكم وان كان النقيض ادلى بد فيكون هذا قيدا في الصلوة ايضا۔

قلت كلا وانما يفيد ان الحكم بهذا القيد يعد في صورتين ومفهومه نفى العموم بغير هذا اما عموم النفي بدونه فلا وذلك ان الواو في الوصلية كانها عاطفة حذف المعطوف عليه لظهوره فقولہ تعالیٰ یوثرون علی انفسہم ولو کان بہم خصاصة کانہ قیل یوثرون ولو کان بہم خصاصة بینتہ فی المعتمد المستند شرح المعتمد المنتقد۔

فالمعنى لا ينقض النوم ساجدا على الهيئة المسنونة لاقى الصلوة ولا لاقى غيرها ولا كذلك

اور مسنون طریقے کے خلاف سونے کا یہ حکم نہیں۔ یعنی وہ ناقض ہے صرف ایک میں دوسرے میں نہیں، یا دونوں ہی میں ناقض ہے، ہر ایک کا احتمال ہے۔

اس بحث و تمحیص کے بعد عرض ہے کہ اگر شارح یوں فرماتے ”ساجدا ولو فی غیر الصلوة علی الہیئة المسنونة ولو فیہا۔ ناقض نہیں حالت سجدہ میں سونا اگرچہ غیر نماز میں ہو، بشرطیکہ مسنون ہیئت پر ہو اگرچہ اندرون نماز ہو“۔ تو زیادہ واضح اور روشن ہوتا اور دونوں ہی مبالغے حاصل ہو جاتے (یعنی حالت سجدہ میں سونے سے غیر نماز میں بھی وضو نہیں ٹوٹتا مگر شرط یہ ہے کہ مسنون طریقے پر ہو اور یہ شرط نماز میں بھی ہے تو اگر غیر مسنون طریقے پر سجدہ نماز کی حالت

میں بھی سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا ۱۲ م) اور خدا سے برتر ہی کو اپنے بندوں کی مراد کا خوب علم ہے۔ آپ کے سامنے اس روشن کلام کی تحقیق آگے واضح ہوگی اگر ربّ قدير کی مشیت ہوئی اسے پاکی ہے اور وہ ہر مقابل و نظیر سے برتر ہے۔

قول دوم سجدہ نماز میں سونا باسکل

ناقض نہیں، اور بیرون نماز ناقض ہے اگرچہ مسنون طریقے پر مشروع سجدے میں ہو۔ اسے ہم خانیہ کے حوالے سے امام شمس الائمہ حلوانی سے نقل کر آئے ہیں اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہی ان کے نزدیک ظاہر الروایہ ہے۔

اور علیہ میں ہے، اگر نماز کے اندر قیام یا

النوم علی غیر الہیئة ای فانہ ینقض فی احدہما دون الآخر او فیہما معاً کلّ محتمل۔

و بعد اللتیا والتی لو قال الشارح ساجدا ولو فی غیر الصلوة علی الہیئة المسنونة ولو فیہا لکان اظہر وانرہر ولاق بالمغالغین معا والله تعالیٰ اعلم بمراد عباده و سیستبین لك تحقیق هذا القول المنیر ان شاء المولی القدير سبحنہ و تعالیٰ عن ندید و نظیر۔

الثانی ان کان فی الصلوة

لا ینقض اصلا وخاسر جہا ینقض ولو فی سجود مشروع بوجه مسنون قد منا نقلہ عن الخانیة عن الامام شمس الائمة الحلوانی وانه هو ظاہر الروایة عندہ۔

وقال فی المنیة ان نام فی الصلوة

رکوع یا قنود یا سجد کی حالت میں سو جائے تو اس پر وضو نہیں۔ اور اگر سجدہ کرنے والے کے طریقے پر نماز کے باہر سو جائے تو اس کے بارے میں اختلاف مشایخ ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا۔

مذہب کے شارح علامہ ابراہیم حلبی فرماتے ہیں ابن شجاع نے فرمایا ان حالتوں میں اندرون نماز سونے سے وضو نہ جائے گا اور بیرون نماز ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اسی کی طرف مصنف بھی مائل ہوئے کہ انہوں نے فرمایا: ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا اور فتاویٰ سراجیہ میں ہے: سجدہ تلاوت میں سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا بخلاف سجدہ نماز کے۔

قول سوم نماز کے اندر بحالت سجدہ سونے سے مطلقاً وضو نہ ٹوٹے گا۔ اور بیرون نماز وضو نہ ٹوٹنے کے لئے شرط ہے کہ سجدہ ہیئت سنت پر ہو ورنہ ناقض ہے۔

امام زبیلی تبیین الحقائق میں لکھتے ہیں: قیام یا رکوع یا سجد کی حالت میں سونے والا اگر نماز میں ہے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

قائمًا اور اکعًا او قاعدا او ساجدا فلا وضوء علیہ وان کان خارج الصلوٰۃ فنام علی ہیئۃ الساجد ففیہ اختلاف المشائخ و ظاہر المذہب انه یكون حدثا۔

وقال شارحہا العلامة ابراہیم قال ابن الشجاع لایكون حدثا فی ہذا الاحوال فی الصلوٰۃ اما خارج الصلوٰۃ فیکون حدثا والیہ مال المصنف حتی قال ظاہر المذہب انه یكون حدثا، و فی الفتاوی السراجیة اذا نام فی سجدة التلاوة انتقض وضوءہ بخلاف سجدة الصلوٰۃ۔

الثالث لا نقض فی الصلوٰۃ مطلقا اما خارجا بشرط ہیئۃ السنۃ والا نقض۔

قال الامام الزبیلی فی التبیین النائم قائما و ساجدا او ساجدا ان کان فی الصلوٰۃ لا ینتقض وضوءہ لقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

لہ نیتہ المصلی فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۹۴ و ۹۵
لہ غنیۃ المستملی شرح نیتہ المصلی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۸
لہ الفتاوی السراجیۃ کتاب الطہارۃ باب ما ینقض الوضوء نوکشتور کھنؤ ص ۳

اس پر وضو نہیں جو قیام یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں سو جائے۔“

اور اگر بیرون نماز ہے تو بر قول صحیح یہی حکم ہے بشرط کہ سجدہ کی ہیئت پر ہو اس طرح کہ پیٹ رانوں سے اٹھائے ہوئے، بازو کروٹوں سے جدا کئے ہوئے، ورنہ وضو ٹوٹ جائے گا۔

علیہ کی عبارت جو پہلے ہم نے نقل کی اس کے

بعید ہے، یہ سب نماز کے اندر ہے۔ اگر

بیرون نماز ہو (اس کے بعد سورئیں بیان کیں یہاں

تک کہ ہیئت سجدہ پر سونے کا ذکر کیا تو فرمایا) معتد

مشایخ نے اس مسئلہ میں علی بن موسیٰ قتی سے نقل کیا

کہ انھوں نے فرمایا: اس بارے میں کوئی نص

نہیں۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ اگر مسنون طریقے پر

سجدہ کرے تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر غیر طریقی سنت

پر سجدہ کرے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ بدائع میں

فرمایا: یہ صواب سے قریب تر ہے اس لئے کہ

پہلی صورت میں بندش باقی ہے اور آزادی

(ڈھیلاپن) معدوم ہے۔ اور دوسری صورت

میں اس کے برخلاف ہے لیکن ہم نے یہ

قیاس حالت نماز میں نص کی وجہ سے ترک

کر دیا۔ میں کہتا ہوں: رضی الدین نے محیط

میں یہ تفصیل نوادر سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے۔

لا وضوء علی من نام قاشما او سراً کما
او ساجدا۔

وان کان خارج الصلوة فکذا لک

فی الصحیح ان کان علی ہیأة السجود

بان کان سراً فبطنه عن فخذیه مجافیا

عضدیہ عن جنبیدہ والا انتقض۔

وفی الحلیة بعد ما قد مناعنه

ان هذا کله فی الصلوة وان کان

خارج الصلوة (فذا کر الوجوه الحی ان

ذکر النوم علی ہیأة السجود فقال)

ذکر غیر واحد من المشائخ فی هذه

المسألة عن علی بن موسی القمی انه

قال لا نص فی ذلك ولكن یظهر ان

سجد علی الوجه المسنون لایکون حدثا

وان سجد علی غیر وجه السنة یکون

حدثا، قال فی البدائع وهو اقرب الحی

الصواب لان فی الوجه الاول الاستمساک

باق والاستطلاق منعدم، وفی الوجه الثانی

بخلافه الا انا ترکنا هذا القیاس

فی حالة الصلوة بالنص قلت

وقد ذکر رضی الدین فی

ال محیط هذا التفصیل نقلاً عن النوادر۔

اور غنیہ کے اندر بیرون نماز نیند کے مسائل کے
تحت علی بن موسیٰ کے حوالے سے ذکر شدہ تفصیل کے
بعد لکھتے ہیں: جس نے اس قول کو صحیح کہا اس کی
یہی مراد ہے (یعنی سجدہ کرنے والے کی ہیئت پر
بیرون نماز سونے سے وضو نہ ٹوٹے گا) لیکن اگر
طریقہ مسنونہ کے برخلاف ہو تو اس میں کوئی شک
نہیں کہ وضو ٹوٹ جائے گا اس لئے کہ جوڑوں کا
انتہائی ڈھیلا پڑنا جو حدیث میں مذکور ہے وہ پالیا
جائے گا (اس کے بعد کافی کے حوالے سے ایک
نقیس کلام رقم کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد "انہ اذا اضطجع
استرخت مفاصلہ" — وہ جب کروٹ سے
لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلا پڑ جائیں گے" میں
استرخا سے مراد کمال استرخا ہے یعنی ڈھیلا پڑنے کا
مطلب کامل طور سے ڈھیلا پڑنا اس لئے کہ اصل
استرخا تو محض سونے ہی سے حاصل ہو جاتا ہے
خواہ کھڑے کھڑے ہی سوئے) اگے لکھتے ہیں: تو
شیخ حافظ الدین نسفی (صاحب کافی) کے پورے
کلام سے یہ استفادہ ہے کہ وہ سجدہ جس میں سونے سے
وضو نہیں ٹوٹتا اس سے مراد وہی سجدہ ہے جو
انتہائی ڈھیلا پن نہ ہونے، کچھ بندش باقی رہنے،
اور ساق نہ ہونے میں رکوع اور قیام کی طرح ہو۔
اور سجدہ جب مسنون طریقے پر نہ ہوگا تو انتہائی
ڈھیلا پن موجود ہوگا، تھوڑی بندش بھی باقی نہ رہ جائیگی
اور گر بھی جائے گا — تو حاصل یہ نکلا کہ نیند سے

وفي الغنية في مسائل النوم خارج
الصلوة بعد ما ذكر عن علي بن موسى
ما من التفصيل هذا هو مراد من صحح
هذا القول (أي عدم النقص بالنوم
على هيئة ساجد خارج الصلوة) اما
لو كان على هيئة المسنونة فلا شك في
النقص لوجود نهاية استرخاء المفاصل
المذكور في الحديث (ثم قال بعد
نقل كلام نفيس عن الكافي
حاصله ان المراد بقوله صلى
الله تعالى عليه وسلم انه اذا اضطجع
استرخت مفاصله كمال الاسترخاء
فان اصله حاصل بنفس
النوم ولو قائما) فجميع كلام
الشيخ حافظ الدين يفيده
ان المراد بالسجود الذي
لا ينتقض الوضوء بالنوم فيه
السجود الذي هو مثل الركوع
والقيام في عدم نهاية
الاسترخاء وبقاء بعض
التماسك وعدم السقوط
واذا لم يكن السجود على
الهيئة المسنونة فقد حصل
نهاية الاسترخاء ولم
يبق بعض التماسك ووجد

وضو ٹوٹنے کے معاملے میں قاعدہ کلیہ معتدہ یہ ہے کہ
اعضا پر پورے طور سے ڈھیلے پڑ جائیں اور مقعد کو
استقرار بھی حاصل نہ ہو۔ اختلاف اور اشتباہ حال
کی صورت میں اسی قاعدے کو لینا چاہئے۔ مگر
حضرات علمائے نماز کے اندر مسنون طریقہ کے
خلاف سجدہ کرنے والے کی نیند کو اس قاعدے سے
مستثنیٰ کر دیا ہے اور عبارت غنیۃ ہلالین کے درمیان
ہمارے اضافہ کے ساتھ ختم ہوئی۔

قول چہارم یہ بھی قول سوم ہی کی
طرح ہے (کہ سجدہ نماز میں کسی طرح بھی ہو نیند آنے
سے وضو نہ ٹوٹے گا اور بیرون نماز عدم نقض کے لئے
بیات سنت پر ہونا شرط ہے) فرق یہ ہے کہ اس
میں ہر سجدہ مشروع کو سجدہ نماز ہی کے ساتھ
ملا دیا ہے تو بیات کی شرط صرف اس میں ہے جو
سجدہ مشروع نہ ہو۔ اس بارے میں غلامہ کی عبارت
مع توضیح کے ہم پیش کر آئے ہیں۔ اور البحر الرائق
شرح کنز الدقائق میں ہے: 'مصنف نے قید
لگائی کہ روٹ لیٹنے والے اور سرین پر بیٹھنے والے
کی نیند ہو (تو وضو ٹوٹے گا) اس لئے کہ قیام،
قعود، رکوع اور سجود والے کی نیند نماز میں مطلقاً
ناقص نہیں اور بیرون نماز ہو تو بھی یہی حکم ہے مگر سجدہ
سے متعلق یہ شرط ہے کہ مسنون بیات پر ہو۔ قیاس
یہ تھا کہ نماز میں بھی یہ شرط ہو مگر ہم نے نماز کے بارے

السقوط فالمحاصل انت القاعدة
الكلية المعتمد عليها في
النقض بالنوم وجود كمال الاسترخاء
مع عدم تمكن المقعدة
فيهذا ينبغي ان يؤخذ عند الاختلاف اشتباه
الحال الا انهم اخرجوا عن هذه القاعدة نوم
الساجد على غير الهيئة المسنونة في الصلوة
مزيداً منا ما بين الاهلة۔

الرابع كالثالث غير المحاق كل
سجود مشروع بسجود الصلوة فلا
تشتت الهيئة الا في ما ليس بسجود
مشروعاً وقد قد مناصب الخلاصة
مع ايضاحه، وفي البحر الرائق
قيد المصنف بنوم المضطجع
والمتورك لانه لا ينقض نوم
القائم والقاعد والراكم
والساجد مطلقاً في الصلوة
وان كانت خارجها فكذا
الا في السجود فانه يشترط
ان يكون على الهيئة
المسنونة له وهذا هو
القياس في الصلوة الا اننا
تركناه فيها بالنص كذا

میں نص کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا۔ ایسا ہی بدائع میں ہے۔ اور زیلعی نے تصریح فرمائی ہے کہ یہی اصح ہے۔ اور سجدۃ تلاوت اس بارے میں سجدۃ نماز کی طرح ہے۔ اور اسی طرح امام محمد کے نزدیک سجدۃ شکر بھی ہے بخلاف امام ابوحنیفہ کے۔ اور اسی طرح فتح القدیر میں بھی ہے اھ۔

اقول اولاً فتح القدیر میں اس پر اعتماد نہ کیا بلکہ اسے ذکر کرنے کے بعد یہ لکھا: کذا قيل (ایسا ہی کہا گیا)۔

ثانياً عبارت "سجدة التلاوة في هذا" (اس بارے میں سجدۃ تلاوت) میں هذا (اس) کا مشائر الیہ فتح القدیر کی عبارت میں اور ہے بحر کی عبارت میں اور۔ اس لئے کہ صاحب بحر نے سجدۃ تلاوت کو ہیأت کی شرط نہ ہونے کے بارے میں سجدۃ نماز کی طرح قرار دیا ہے۔ اور صاحب فتح نے اس کا کوئی ذکر ہی نہ چھڑا بلکہ یہ قول جو صاحب خلاصہ کا ہے اس سے یہ عبارت سواء سجد علی وجه السنة او غیر السنة (خواہ بطور سنت سجدہ کرے یا خلاف سنت) ساقط کر دی۔ تو ان کی عبارت میں مشائر الیہ ہیأت سنت پر سجدہ کی صورت میں وضو کا ٹوٹنا ہے۔ اسی لئے

في البدائع وصرح الزيلعي بانه الاصح وسجدة التلاوة في هذا كالصلبية وكذا سجدة الشكر عند محمد خلافاً لابي حنيفة وكذا في فتح القدیر اھ۔

اقول اولاً ولا يعتمد في الفتح بل عقبه بقوله كذا قيل۔

وثانياً المشائر الیہ بهذا في قوله وسجدة التلاوة في هذا في عبارة الفتح غير في عبارة البحر فان البحر جعلها كالصلبية في عدم اشتراط الهيأة والفتح لم يعرج على هذا اصلاً بل اسقط من هذا القيل الذي هو لصاحب الخلاصة قوله سواء سجد علی وجه السنة او غير السنة فالمشائر الیہ في قوله هو عدم النقص في السجود علی هیأة السنة ولذا قال

۱. تطفل اخر عليه

۱. تطفل على البحر

بشرطے کہ سجدہ مسنون ہیئت پر ہو۔ اور مضمون کلام سے
خفی طور پر یہ اشارہ بھی دے رہے ہیں کہ سجدہ نماز
میں سونے سے مطلقاً وضو نہ ٹوٹے گا۔ تو کلام فتح
کا مزاج اگر ہے تو قول سوم ہے یہ قول چہارم نہیں
جسے صاحب بحر نے خلاصہ کی تبعیت میں اختیار کیا ہے۔

بل اقول (بلکہ میں کہتا ہوں) اگر

فتح القدر میں لفظ "خارج الصلوة" کا اضافہ
اس لئے ہے کہ امام علی بن موسیٰ قمی کا کلام اسی سے
متعلق تھا کہ اس میں ہمارے اصحاب سے کوئی
روایت نہیں بخلاف سجدہ نماز کے، کہ اس میں روایت
مشہور، ناقابل انکار ہے تو صاحب فتح نے یہ
چاہا کہ ان کا کلام ان ہی کے طور پر لائیں جب تو
مضمون کلام کا مفاد باطل اور کلام فتح کا مفاد،
اپنے متن ہدایہ کے مفاد کے مطابق ہو جائے گا۔
اور وہ قول اول ہے جیسا کہ آگے معلوم ہو گا ان اشار
اللہ تعالیٰ۔ بلکہ قطعاً یہی مراد ہے۔ اس
کلام کو کسی اور قول پر محمول کرنا روا ہی نہیں،
اس لئے کہ انہوں نے سجدہ نماز میں کروٹ
جدار رکھنے اور نہ رکھنے کے درمیان فرق کیا ہے۔
جیسا کہ آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہ
بات تمام ہوئی۔

اور قول سوم میں غنیۃ کی جو عبارت گزری
اس کے بعد اس میں خلاصہ کی عبارت نقل کی ہے

بشرط الهيئة ویؤمی بطرف خفی بفحوی
الخطاب الی الاطلاق فی سجود الصلوة
فمرجعه ان کان فالی القول الثالث
لا هذا الرابع الذی اختاره فی البحر
تبعاً للخلاصة۔

بل اقول ان کات الفتح

انما مراد لفظه خارج الصلوة لان
کلام الامام علی بن موسیٰ القمی
انما کانت فیہ ان لا روایة فیہ
عن اصحابنا بخلاف سجود الصلوة
فان الروایة فیہ مستفیضة لا تنکر
فاحب الفتح ان یأتی بکلامه
علی نحوه فیبطل الفحوی
ویلتئم مفاده بمفاد متنه الهدایة
وهو القول الاول کما ستعلم ان شاء
الله تعالیٰ بل هو المراد قطعاً
لا یجوز حمل کلامه علی غیره
لتصریحه بالتفرقة فی سجود الصلوة
بین المتجانی وغیره کما سیأتی
ان شاء الله تعالیٰ هذا۔

وفی الغنیة بعد ما مرعنه
فی القول الثالث نقل کلام الخلاصة

پھر لکھا ہے، تو صرف سجدہ شکر سے متعلق ان کے اختلاف کو خاص بتانا۔ سجدہ شکر امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک سنون نہیں۔ ساتھ ہی اس بات کی صراحت ہونا کہ وہ سجدہ بطریق سنت ہو یا نہ ہو اس پر دلیل ہے کہ سجدہ شکر کے علاوہ میں اجماعاً وضو نہ ٹوٹے گا خواہ بطریق سنت ہو یا نہ ہو۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں لفظ ”ساجداً“ مطلق آیا ہے تو اس کی وجہ سے قیاس اس میں ترک کر دیا جائے گا جو سجدہ شرعی ہے تو یہ سجدہ نماز، سجدہ سہو اور سجدہ تلاوت کو شامل ہوگا، اسی طرح صحابین کے نزدیک سجدہ شکر کو بھی۔ اور ان کے ماسوا سجدہ قیاس پر باقی رہے گا تو اس میں وضو ٹوٹ جائے گا اگر بطریق سنت نہ ہو۔ اس لئے کہ ڈھیلا پن کامل ہوگا اور مقعد کا زمین پر استقرار بھی نہیں اور بطریق سنت ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ انتہائی ڈھیلا پن نہ ہوگا۔ یہ وجہ نہیں کہ وہ بھی ایسا سجدہ ہے جو اطلاق حدیث کے تحت داخل ہے واللہ الموفق ۱۵۔

اقول یہ صاحب غنیۃ شیخ حلی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس قول کی ایک وجہ ظاہر کر دی ہے یہ نہیں کہ ان کا اسی پر اعتماد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے اپنی اس شرح کی تلخیص کی تو اس میں اس بات پر جرم کیا کہ اگر سجدہ خلاف سنت طور پر

ثم قال فتخصيص اختلافهم لسجدة الشكر فحسب وهي غير مسنونة عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه مع التصريح بكونه على وجه السنة او لا دليل على عدم النقص اجماعاً في غيرها سواء كان على وجه السنة او لا وكأن وجهه اطلاق لفظ ساجداً في الحديث فيترك به القياس فيما هو سجود شرعاً فيتناول سجود الصلوة والسهو والتلاوة وكذا الشكر عندهما ويبقى ما عداه على القياس فينقض ان لم يكن على وجه السنة لتسام الاسترخاء مع عدم تمكن المقعدة ولا ينقض ان كان على هيئة السنة لعدم نهاية الاسترخاء لانه سجود داخل تحت اطلاق الحديث والله الموفق ۱۵۔

اقول وهذا منه رحمه الله تعالى ابداء وجه لذلك القول لاعتماده الا ترى انه لما لخص شرحه هذا جزم بالنقض في غير هيئة السنة ولو في الصلوة

ہے تو اس میں ہونے سے وضو ٹوٹ جائے گا
 اگرچہ نماز ہی میں ہو، اسی کو معتمد بھی قرار دیا اور اس
 کی کامل تحقیق کے لئے اپنی شرح (حلیہ) کا حوالہ دیا
 جیسا کہ اس کی عبارت گزری۔ تو اگر یہاں
 قول مذکور کی وجہ بیان کرنے سے اس پر اعتماد و مراد
 ہو تو اس کا حوالہ نہ چل سکے گا بلکہ مخالف حوالہ ہوگا۔
 پھر جب متن ملتقی تصنیف کیا اس وقت بھی اس
 تفصیل پر التفات نہ کیا اور اطلاق میں دیگر متون کا
 اتباع کیا پھر جب اس متن کی شرح فرمائی تو تصریح
 بھی کر دی کہ اطلاق ہی معتمد ہے، جیسا کہ آگے
 آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

افادہ ثانیہ، ان اقوال میں سے قول راجح
 کے استخراج کے بارے میں۔

اقول قول اول ہی پر اعتماد ہے۔
 وہی صحیح ہے۔ اسی کو ترجیح ہے۔ اور اس کی
 چار وجہیں ہیں،

وجہ اول اسی پر اکثر ہیں جیسا کہ گزشتہ
 و آئندہ صفحات سے ظاہر ہے، اور قاعدہ یہ ہے
 کہ عمل اسی پر ہو جس پر اکثر ہوں۔ جیسا کہ اس پر
 میں اپنے فتاویٰ میں کثیر نصوص نقل کر چکا ہوں۔

وجہ دوم اسی پر متون ہم نوا و متفق ہیں
 کسی اور قول کی طرف ان کا جھکاؤ بھی نہیں۔
 اور اتفاق متون کی شان بہت عظیم ہے اس لئے

وجعلہ المعتمد و احال تمام تحقیقہ
 علی الشرح كما تقدم فلواراد هنا
 الاعتماد لكانت الحوالة غير راجحة
 بل حوالة على المخالف ثم لما
 صنف متن الملتقى لم يلتفت
 ايضا الى هذا التفصيل و تبع
 سائر المتون في الاطلاق
 ثم لما شرح متنه صرح ان
 الاطلاق هو المعتمد كما سيأتي
 ان شاء الله تعالى۔

الثانية في استخراج القول الرابع
 من هذه الاقوال۔

اقول القول الاول عليه المعول
 وهو الصحيح وله الترجيح و ذلك
 لاربعة وجوه :

الاول عليه الاكثر كما يظهر
 لك مما مر و يأتي القاعدة العمل
 بما عليه الاكثر كما نقلت عليه نصوصا
 كثيرة في فتاواي۔

الثاني عليه تضافرت المتون
 وليس لها الى غيره مراكوت
 ولا طباقها شأن من اعظم الشيون فانها

ف : القاعدة العمل بما عليه الاكثر۔

کہ متون مذہب محفوظ کی نقل ہی کے لئے وضع ہوئے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ شروع سے آخر تک تمام ہی متون اس بارے میں نماز اور غیر نماز کی تفریق کی طرف مائل نہیں۔ حکم صرف مطلق بیان کرتے ہیں۔ کتاب میں ہے: کروٹ لیٹ کر، یا تکیہ لگا کر، یا ٹیک لگا کر سونا اہ۔ اسی کے مثل بدایہ میں بھی ہے۔ اور وقایہ میں ہے: اس کی نیند جو کروٹ لینے والا، یا تکیہ لگانے والا، یا ایسی چیز کی طرف ٹیک لگانے والا ہے جو ہٹا دی جائے تو یہ گر جائے کوئی اور نیند نہیں اہ۔ نقایہ میں ہے: اس چیز کی طرف تکیہ لگانے والے کی نیند جو ہٹا دی جائے تو یہ گر جائے اہ۔ کنز الدقائق میں ہے: کروٹ لیٹنے والے اور سرین پر بیٹھ کر سونے والے کی نیند اہ۔ اصلاح میں ہے: تکیہ لگانے والے کی نیند اہ۔ ملتقى البحر میں ہے: اس کی نیند جو کروٹ لینے والا، یا ایک سرین پر سہارا لینے والا، یا ایسی چیز کی طرف ٹیک لگانے والا ہو جو ہٹا دی جائے تو یہ گر جائے قیام یا قعود یا رکوع یا سجود والے کی نیند نہیں اہ۔

الموضوعۃ لنقل المذہب المصوت
وذلك انها من عند آخرها
لم تجنح الى تفرقة في هذا بين الصلوة
وغيرها انما ترسل الحكم ارسالاً۔

قال في الكتاب والنوم مضطجعا
او متكئا ومستندا اہ ومثله في البداية
وقال في الوقاية ونوم مضطجع
ومتكئا او مستندا الى ما لوازيل
لقسط لا غير اہ وفي النقاية
ونوم متكئا الى ما لوازيل
لقسط اہ وفي كنز الدقائق
ونوم مضطجع ومتورك اہ
وفي الاصلاح ونوم
متكئا اہ وفي ملتقى
البحر ونوم مضطجع او
متكئا باحد وركيه او
مستندا الى ما لوازيل لقسط
لانوم قائم او قاعد
او سراكم او ساجدا اہ۔

- ۱۰/۱ المہدیۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء المكتبة العربیۃ کراچی
۷/۱ الوقایۃ (شرح الوقایۃ) کتاب الطہارۃ النوم والاعمال الخ مکتبۃ امدادیہ ملتان
۳/۱ النقاۃ (مختصر الوقایۃ فی مسائل الہدیۃ) کتاب الطہارۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴
۴/۱ کنز الدقائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۸
۵/۱ الاصلاح والایضاح
۶/۱ ملتقى البحر کتاب الطہارۃ المعانی الناقضۃ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۱۹/۱

غز میں ہے: ایسی نیند جو بندش ختم کر دے اگر ایسی نہ ہو تو نہیں اگرچہ نماز میں اس کا قصد بھی کرے۔ اور نیند میں ہے: وہ نیند جو اس کی بندش ختم کر دے ورنہ نہیں ہے۔ نور الایضاح میں ہے: ایسی نیند جس میں مقعد کا زمین پر فرار نہ ہو، قرار والے کی نیند نہیں اگرچہ کسی ایسی چیز کی طرف ٹیک لگائے ہو جو ہٹا دی جائے تو گر جائے اور نماز پڑھنے والے کی نیند نہیں اگرچہ وہ رکوع میں یا سنت طریقے پر سجدے میں ہو، اہ ملقطا۔

اقول جسے ان نفیس عروسوں — یعنی متون — کی رفاقت و معاشرت میسر ہو اوپر چشم و ابرو سے ان کے اشارہ کے انداز سے آشنا ہو وہ یقین کرے گا کہ یہ سب ایک ہی کمان سے نشانہ لگا رہے ہیں وہ یہ کہ حکم کو اسی پر دائر رکھنا چاہتے ہیں جو تحقیقی طور پر نقل و عقل سے ثابت شدہ مدار ہے یعنی بندش کا ختم ہو جانا اور دونوں سرین کو جلاؤ نہ ملنا۔

مصنفین اس کے بیان میں دو قسموں پر منقسم ہیں: ایک قسم ان حضرات کی ہے جو اپنی اسی عمدہ روش پر ہیں کہ بیان میں سادگی ہو،

وفي الغرس ونوم يزيل مسكته و الا فلا وان تعمد في الصلوة ، وفي التنوير ونوم يزيل مسكته و الا لا اء ، وفي نور الايضاح و نوم له تتمكن فيه البقعة من الامرض لانوم متمكن ولو مستندا الى شئ لو انزيل سقط و وصل و لو راكعا و ساجدا على جهة السنة اء ملقطا۔

اقول ومن عاشرتك العرائس النفائس اعنى المتون و عرف طررها في رمزها بالحواجب و العيون و ايقن انها انما ترمى عن قوس واحدة و هم ادارة المحكوم على ما هو المناة المحقق الثابت بالنقل و العقل اعنى نوال المسكة و عدم تمكن الوركين۔

وقد انقسمت في بيان ذلك على قسمين: قسم مشوا على عادتهم الشريفة من سذاجة البيان

ف: عادة الاوائل السذاجة في البيان و عدم الدنق في الجبارات۔

۱۵/۱	میر محمد کتب خانہ کراچی	کتاب الطہارۃ	۱۵
۲۶/۱	مطبع مجتہبائی دہلی	"	۱۵
ص ۹	مطبع علمی لاہور	فصل عشرۃ اشارۃ	۱۵

عبارتوں میں تدقیق کا تکلف نہ ہو، اور ایک چیز کو ذکر کے آشنائے مناظر کے لئے اس کی نظیر پر رہنمائی کر دی جائے۔ یہ حضرات متقدمین ہیں۔ اسی کو نہر میں بتایا ہے۔ جیسا کہ سید ابوالسعود نے اس سے نقل کیا ہے۔ کہ کروٹ لیٹنے سے مراد وہ نیند جس میں زمین سے مقعد الگ ہونے کی وجہ سے بندش ختم ہو جائے ۱۷۔ اور یہی بحر میں بھی ہے۔ اس میں پہلے چند جزئیات نقل کئے پھر فرمایا، ان سب میں وضو ٹوٹنے کا حکم ہے باوجودیکہ حقیقت اصطلاح و تورک نہیں جب کہ کتزیں ان ہی دونوں پر اکتفا ہے۔ ان مقامات میں جہاں نیند حدث ہوتی ہے وہ تورک (ایک سرین پر ٹیک لگا کر ہونے) کے معنی میں ہے تو یہ صورتیں کلام مصنف سے باہر نہیں ۱۸۔

اقول اور امام قدوری نے کروٹ لیٹنے والے کی تصریح شاید اس لئے پسند فرمائی کہ یہ خاص طور سے اس حدیث میں وارد ہے جو حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بالفاظ متعددہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مروی ہے جیسا کہ آگے ان اشار اللہ تعالیٰ اس کا ذکر ہوگا۔

وعدم الدفق فی العبارات والدلالة
بشئ علی نظیره عن من عرف المناط
وهم الاولون وهذا ما قال فی الزهر
كما نقله السيد ابوالسعود ان المراد
من الاضطجاع ما يوجب نزول
المسكة بزوال المقعدة عن
الارض ۱۷، وما قال فی البحر
بعد نقله فروعا فیها النقض
مع عدم حقيقة الاضطجاع والتورك
المقتصر عليهما في الكنز وفي
هذه المواضع التي يكون فيها
حدثا فهو بمعنى التورك فلم يخرج
عن كلام المصنف ۱۸۔

اقول وكأنت الامام القدوري
احب التصريح بالمضطجع لسورده
خصوصا في الحديث المروي عن
عبد الله بن عباس رضي الله تعالى
عنهما بالفاظ عديدة عن النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم كما سيأتي ان شاء الله تعالى.

ف: مناقع اختلاف عبارات العلماء مع كون المقصود واحدا۔

۴۷/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۷ فتح المعین کتاب الطہارۃ
۵۶/۱	قدیمی کتب خانہ کراچی	النہر الفائق شرح کنز الدقائق کتاب الطہارۃ
۳۸/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۷ البحر الرائق کتاب الطہارات

اور ٹیک لگانے والے کی صراحت اس لئے پسند فرمائی کہ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ اور ہدایہ ملتقی میں ان ہی کی پیروی کی ورنہ لفظ متکی (تکیہ لگانے والا) ان دونوں کو شامل ہے اور چت لینے والے، پھرے کے بل لینے والے سرین پر ٹیک لگانے والے اور ان کے امثال سب کو شامل ہے۔ اسی لئے نغایہ میں اسی پر اکتفا کی اور یہ بڑھا دیا کہ ایسی چیز کی طرف ہو جو ہٹا دی جائے تو گر جائے کیونکہ ان کا تختہ ریزی قول ہے۔

اور علامہ ابن کمال پاشا چونکہ ظاہر روایت معتدہ پر گام زن ہیں کہ ایسی چیز جو ہٹا دی جائے تو گر جائے اس سے ٹیک لگانا بھی ناقض اسی وقت ہے جب مقعد ہٹ جائے اس لئے انہوں نے صرف لفظ متکی پر اکتفا کیا۔ اور کتزی میں اس کی جگہ لفظ متورک رکھ دیا۔ حاصل دونوں کا ایک ہی ہے۔ اور کتزی نے منصوص سے تبرک کے لئے مضطجع سے ابتدا کی اور مستند الخ ترک کر دیا کیونکہ ان کا اعتماد ظاہر مذہب پر ہے۔ تو اختلاف عبارات میں ان حضرات رحمہم اللہ تعالیٰ کی بنیادیں ہی ہیں مقصود سبھی حضرات کا وہ نیند ہے جو بندش ختم کر دینے والی ہے۔ جیسے حدیث ہی کو دیکھئے کہ اس میں حکم کروٹ لینے والے کے بارے میں منحصر ہے مگر اس کا معنی یہ نہیں کہ حکم اسی پر محدود رہے گا جو کروٹ پر لیا ہو کیونکہ

وبالمستند لمكان الخلف فيه كما علمت وتبعه في الهداية والملتقى والا فالمتكى يعمها ويعم المستلقى والمنبطح والمتورك و نظراءهم جميعا ولذا اقتصر عليه في النقاية و مراد الى مالوا ان ييل لاختياره ذلك القول۔

والعلامة ابن كمال لما مشى على ظاهر الرواية المعتمدة ان الاستناد الى مالوا زيل لفظ ايضا لا ينقض الا بمن ايلة المقعد اقتصر على لفظ المتكى فحسب و انكز اقام مقامه المتورك ومحصلهما واحد و بدأ بالمضطجع تبركا بالمنصوص وترك المستند الخ تعويلا على المذهب فهذه منا ترا عهم رحمهم الله تعالى في اختلاف عباراتهم وانما مقصودهم جميعا هو النوم المنزى للمسكة فكما ان الحديث حصر الحكم في المضطجع وليس معناه القصر على من نام على جنبه فالنائم

چہرے کے بل اور گدھی پر یعنی چپٹ لیٹنے والے بجی قطعاً اسی کے مثل ہیں، مقصود صرف اس صورت کی رہ نمائی ہے جس میں بندش کھل جاتی ہے جیسا کہ اس پر حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی دلالت کر رہا ہے؛ کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹ جائے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ تو حدیث پاک کی اقتدار میں ان بزرگ حضرات کی بھی روش ہے جیسا کہ حجر و نہر نے اس طرف رہ نمائی کی۔

دوسری قسم ان حضرات کی ہے جنہوں نے ضبط اور ساری صورتوں کا احاطہ پسند کیا تو جامع مانع الفاظ لے آئے۔ یہ حضرات متاخرین ہیں۔ اور ان کے پیشوا علامہ ملا خضر ہیں۔ وہ چونکہ علوم عظیمہ میں بھی سحر رکھتے ہیں اس لئے تدقیق کے عادی ہیں۔ اور علامہ مغربی و علامہ شرنبلالی ان کے پس رو ہیں۔

اور خدا صاحب ہدایہ کے درجات بلند فرمائے کہ مختصر ترین الفاظ میں انہوں نے تاریکی کا پردہ چاک کر دیا اور اوہام دُور کر دئے ان کی عبارت یہ ہے؛ "بخلاف اس نیند کے جو قیام، قعود، رکوع اور سجود کی حالت میں ہو نمازیں بھی اور بیرون نماز بھی۔ یہی صحیح ہے اس لئے کہ ان حالتوں میں کچھ بندش باقی ہوتی ہے کیونکہ اگر ختم ہو جاتی تو گر پڑتا تو استرخاء کامل نہ ہوا۔" اھ۔

على وجهه وقفاه مثله قطعاً وانما المقصود التنبیه على صورة نوال المسكة كما دل عليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله فكذلك هولاء الكرام اقتفاء بالحدیث كما ارشد اليه البحر والنهر۔

وقسم آخر احب الضبط فاتي بالجامع المانع وهم الآخرون وقد وتهم العلامة مولی خسرو فلتضلعه من العلوم العقلية ايضا تعود بالتدق و تبعه المولى الغزوى والشرنبلالی۔

واعلى الله مقامات مولانا صاحب الهداية في دار السلام فباوجز لفظة كشف الظلام و جلا الاوهام اذ قال بخلاف (النوم) حالة القيام والقعود والرکوع والسجود في الصلوة وغيرها هو الصحيح لان بعض الاستمساک باق اذ لو نال اسقط فلم يتم الاسترخاء له۔

بندش باقی رہنے اور ساقط نہ ہونے سے
افادہ فرمایا کہ مقصود وہ سجد ہے جو منون طریقے
پر ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو بلکہ پیٹ رانوں
سے ملا دے اور کلاسیاں بچا دے تو یہ بعینہ
ساقط ہو جانا ہے۔ اور اس کے بعد پھر کون سی
بندش باقی رہ جائے گی۔ جیسا کہ غنیہ کے حوالہ سے
گزارا۔ اور صاحب ہدایہ نے یہ تصریح فرمادی
کہ نماز اور غیر نماز اس حکم میں برابر ہیں۔ اگر بندش
باقی ہے تو ناقض نہیں اگرچہ بیرون نماز ہو، ورنہ
ناقض ہے اگرچہ اندرون نماز ہو۔ اور یہ وہی
پہلا قول ہے۔

اسی طرح درر شرح غرر میں بھی اس کو
صاف بتایا، اس کے الفاظ یہ ہیں: (اور اگر
ایسا نہیں) اس طرح کہ قیام یا قعود یا رکوع کی
حالت ہے یا سجدہ کی حالت ہے جب کہ پیٹ
رانوں سے اوپر اور بازو کروٹوں سے دور رکھے
(تو ناقض نہیں، اگرچہ نماز میں قصداً سوجائے)۔
امام حافظ الدین نسفی کے کلام کا مور و بھی یہی ہے
جیسا کہ گزارا۔ اسی کے گرد حلیہ کی بھی وہ عبارتیں
گردش کر رہی ہیں جو ہم سابقہ صفحات میں نقل
کر آئے ہیں۔ کیوں کہ صاحب حلیہ نے شروع
سے آخر تک بنائے کار کمال استرخا موجود معلوم
ہونے پر رکھی ہے اور اندرون نماز نیند کے مسائل

فقد افاد بقاء الاستمساک و
بعد من السقوط ان المراد هو السجود
کالمسنون اذ لو لاه بل الصق بطنه
بفخذیه وافتش ذراعیه و
فهو السقوط عینا و اع بقاء بعده
لاستمساک كما تقدم عن
الغنیة وصرح بان الصلوة
وغيرها سواء فی الحكم وان کان
الاستمساک باقی لم ینقض ولو خارج
الصلوة والانقض ولو فیها وهذا هو
القول الاول۔

وكذلك اوضح عنه فی الدرر
حيث قال (والا) بان كان حال
القيام او العقود او الركوع او السجود
اذا رفع بطنه عن فخذیه و
بعد عضديه عن جنبیه
(فلا وان تعمد فی الصلوة) اهـ،
وعليه حظ كلام الامام حافظ
الدین النسفی كما تقدم وحوله تدور
الحلیة فيما سلفنا من نصوصها فانه
من اوله لأخیره انما بنی الامر
على وجود نهائة الاسترخاء و
عدمها وختم مسائل النوم فی الصلوة

ان الفاظ پر ختم کیا ہے، اور عقلی علت بندش کا کھل جانا ہے جیسا کہ یہ عبارت گزر چکی ہے۔

بقوله والعللة المعقولة زوال المسكدة
کما مر۔

وجہ سوم صریح تصحیح اسی قول کی ہے۔
جیسا کہ منہ الخالق سے، اس میں نہر سے، اس میں عقد الفرائد سے، اس میں محیط سے نقل گزری کہ ”یہ صحیح ہے“۔ اور صغیری کا حوالہ گزرا کہ ”وہی معتمد ہے“۔ اور علامہ طحاوی نے حاشیہ در مختار میں منہ الغفار شرح تنویر الابصار (از مصنف تنویر) کے حوالے سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا: ملتی اور اس کے مولف کی شرح میں ہے کہ: ناقض وضو نہیں اس کی نیند جو حالت قیام میں ہو یا قعود یا رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی حالت میں سجدہ کی شرعاً مقبرہات پر ہو نماز میں یا بیرون نماز، بر قول معتمد۔

الثالث له صریح التصحیح
کما اسلفنا عن المنحة عن النهر
عن عقد الفرائد عن المحيط انه الصحيح وعن
الصغیری انه المعتمد و قال
العلامة الطحاوی فی حاشیة الدر
فقلا عن منہ الغفار شرح تنویر الابصار
للمصنف انه قال فی الملتقى و شرحه
للمؤلف لا ینقض نوم قائم
او قاعد او ساجد او ساجد
على هیأة السجود المعتبورة
شرعاً فی الصلوة او خارجها
على المعتمد۔

باقی اقوال میں سے کسی کے ذیل میں صریح تصحیح میں نے نہ دیکھی۔ اور ہمارے ذکر اسی کا اتباع ہے جسے ان حضرات نے راجح و صحیح قرار دیا جیسے اگر وہ اپنی حیات میں ہمیں فتویٰ دیتے تو ہم ان کا اتباع کرتے۔

والاقوال الباقية لو ارشيدنا
منها ذیل بتصحیح صریح وانما
علینا اتباع ما رجحوه وما صححوه
کمالو افتونا فی حیاتهم۔

رہی عبارت بحر جو قول چہارم میں گزری کہ صاحب بحر نے بدائع کا کلام ذکر کرنے کے بعد فرمایا: اور زینبی نے تصریح فرمائی ہے کہ یہی اصح ہے۔

اما قول البحر المار فی
القول الرابع بعد ذکره کلام البدائع و صرح
الزینبی بانہ الاصح۔

المکتبة العربیة کونست
ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

کتاب الطهارة
لہ حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار
لہ البحر الرائق

فاقول ہم امام زلیعی کی پوری عبارت
 قول سوم کے تحت پیش کر آئے ہیں۔ ان کی تصحیح کو
 اندرون نماز مسنون ہیأت کی شرط نہ ہونے سے
 کوئی مس نہیں۔ انہوں نے تو قول ابن شجاع کی تردید
 کے لئے، بیرون نماز مسنون ہیأت پر ہونے کی
 صورت میں عدم نقض سے متعلق یہ تصحیح ذکر کی ہے۔
 (قول اول کے دو جز ہیں ایک یہ کہ اگر مسنون
 ہیأت پر ہے تو ناقض نہیں اگرچہ بیرون نماز ہو۔
 دوسرا یہ کہ مسنون ہیأت کے برخلاف ہے تو
 ناقض ہے اگرچہ نماز میں ہو ۱۲) تو یہ قول اول کے
 جز اول کی تصحیح ہے جیسے بدائع کی عبارت و هو
 اقرب الی الصواب“ (وہ درستی سے قریب تر
 ہے) کی تکرار ہے جس کی تفصیل کی طرف راجع ہے جو
 امام قسیمی نے بیرون نماز سجدہ سے متعلق ذکر کی۔
 جیسا کہ علیہ میں ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ قول اول دو دعویوں پر
 مشتمل ہے ایک یہ کہ مسنون ہیأت نہ ہونے کی
 صورت میں نیند ناقض ہے اگرچہ نماز میں ہو
 باقی تینوں قول ”اگرچہ“ کے مابعد میں قول اول
 کے مخالف ہیں (تینوں میں یہ قدر مشترک ہے
 کہ نماز میں مطلقاً نقض وضو نہیں اگرچہ مسنون
 ہیأت نہ ہو ۱۲) دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ مسنون
 ہیأت ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا اگرچہ بیرون نماز
 ہو۔ قول سوم اس دعویٰ میں اصل
 اور وصل (بشرط ہیأت وضو نہ ٹوٹنا۔ اور اگرچہ

فاقول قد اسمعناك نصه
 تحت القول الثالث وتصحيحه لايمس
 بعدم اشتراط الهيئة في الصلوة
 انما ذكره في عدم الانتقاض خارج
 الصلوة اذا كان على الهيئة نفيا لقول ابن
 شجاع فهو تصحيح لاحد جزئي القول
 الاول كقول البدائع وهو اقرب
 الى الصواب فانه ايضا راجع
 الى ذلك التفصيل الذي
 ذكره القسيمي في السجود
 خارج الصلوة كما في
 المحلية۔

وذلك ان القول الاول يشتمل
 على دعويين احدهما النقض
 عند عدم الهيئة و لوفى
 الصلوة و سائر الاقوال تخالفه
 في ما بعد لو و الاخرى عدم
 النقض مع الهيئة المسنونة
 ولو خارج الصلوة والقول
 الثالث يوافقها فيما اصلا
 و وصل و التصحيح فيه انما
 ورد على هذا الجزء الموافق

بیرون نماز) دونوں امر میں قول اول کے موافق ہے اور قول سوم کے اندر تصحیح اسی جزو موافق پر وارد ہے جزو مخالف پر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب علامہ عمر بن نجیم صاحب نہر رحمہ اللہ تعالیٰ کا ذہن اس طرف چلا گیا کہ ان کے شیخ اور برادر صاحب نہر رحمہ اللہ تعالیٰ جزو مخالف میں تصحیح زلیعی کے مدعی ہیں تو اسے صاحب بحر کا سہو قرار دیا اور اس کے بعد محیط کی تصحیح پیش کی۔

طحاوی صاحب نہر سے ناقل ہیں وہ فرماتے ہیں: "بحر میں اس پر جو تصحیح زلیعی مذکور ہے وہ سہو ہے بلکہ عقد الفراد میں ہے کہ اندرون نماز سجدہ کرنے والے کی نیند و ضو کو فاسد نہیں کرتی بشرطہ کہ سجدہ مسنون ہیئت پر ہو۔ یہ قید محیط میں بیان کی ہے اور یہی صحیح ہے" ا۔ پھر میں نے دیکھا کہ علامہ شامی نے منہج الخالق میں صاحب نہر کا جواب دینا چاہا تو اسی راہ پر چلے جس پر میں چلا پھر قلم لغزش کھا گیا ان کی پوری عبارت (ہلالین میں نقد و تبصرہ کے ساتھ ۱۲) ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں: "شارح کے الفاظ اور زلیعی نے تصریح فرمائی ہے کہ وہی اصح ہے" اس میں ضمیر ان کے قول "وان کان خارجہا فکذلک الا فی السجود الخ" (اگر بیرون نماز ہو تو بھی ایسا ہی ہے مگر سجدہ میں اس کے لئے مسنون

دون مخالف و لذلک لما سبق الى ذہن العلامة عمر بن نجیم ان شیخہ و اخاہ رحمہما اللہ تعالیٰ یدعی تصحیح الزلیعی للجزء المخالف نسبه للسہو و عقبہ بتصحیح محیط۔

قال ط في النهر ما في البحر من تصحيح الزليعي لهذا فهو سهو بل في عقد الفراد انما لا يفسد الوضوء نوم الساجد في الصلوة اذا كانت على الهيئة المستثناة قيده في المحيط وهو الصحيح ا۔ ثم رأيت العلامة الشامي في منحة الخالق حاول جواب النهر فنحنحو مانحوت ثم نزلت قدم القلم حيث قال قول الشارح و صرح الزليعي بانه الاصح الضمير المنصوب فيه يعود الى قوله ان كان خارجها فكذا لا في

السجود الخ-

ہیأت پر ہونا شرط ہے) کی طرف راجح ہے۔
 (یہ وہی بات ہے جو میں نے بتائی کہ تصحیح اس پر منحصر
 ہے کہ بیرون نماز بھی ناقض نہیں جب کہ بطریق سنت
 ہو۔ آگے لکھتے ہیں:) بخلاف اس کے جس کا ظاہر
 عبارت سے وہم ہوتا ہے کہ وہ تصحیح ان کے قول وھذا
 ھو القیاس۔ نماز میں بھی قیاس یہی ہے کہ ہیأت
 کی شرط ہو مگر ہم نے نماز میں نص کی وجہ سے اسے ترک
 کر دیا ایسا ہی بدائع میں ہے، کی طرف راجح ہے
 اس لئے کہ یہ مرجح قریب تر ہے۔ (اقول نہ یہ عبارت
 سے قنادر ہے، نہ ہی یہ نہر کا مفہوم ہے اور نہ ہی یہ
 اقرب ہے، بلکہ اقرب تو ان کا یہ قول ہے کہ مگر ہم نے
 نماز میں نص کی وجہ سے اسے ترک کر دیا۔ یہی وہ ہے
 جسے صاحب نہر نے سمجھ لیا اور اس کے معارضہ میں
 محیط کی تصحیح پیش کی۔ آگے منجہ الخالق میں فرماتے ہیں:)
 ”اور بہتر یہ ہے کہ ضمیر ان کے قول ”کذا فی البدائع۔
 ایسا ہی بدائع میں ہے“ کی طرف راجح ہو۔ اس لئے
 کہ بدائع میں جو تفصیل ہے وہی امام زلیعی نے ذکر
 کی ہے۔“ (اقول کلام بدائع کا مورد بیرون نماز

(فہذا نحو ما ذکرته ان التصحیح
 منسحب علی عدم النقص خارج
 الصلوٰۃ ایضا اذا کان علی ہیأۃ السنۃ ثم
 قال) خلاف ما یوہمہ ظاہر العبارة من
 انه راجع الی قوله وھذا ھو
 القیاس اذ ھو اقرب (اقول لا ھو
 متبادر من العبارة ولا ھو
 مفہوم النھر ولا ھو اقرب
 بل الاقرب قوله الا ان ترکنا
 فیھا بالنص وھذا ما
 فھم فی النھر ولذا
 عارضہ بتصحیح محیط قال
 فی المنحة) والاحسن ارجاعہ
 الی قوله کذا فی البدائع
 لان ما فی البدائع من التفصیل ھو ما
 ذکرہ الزلیعی (اقول الذی
 حظ علیہ کلام البدائع التفصیل

۲: معروضۃ اخرى علیہ
 ۳: معروضۃ رابعۃ علیہ

۱: معروضۃ علی العلامة ش فی المنحة
 ۳: معروضۃ ثالثۃ علیہ

۳۸/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	کتاب الطہارۃ	منجہ الخالق علی البحر الرائق
"	"	"	"
"	"	"	"

تفصیل اور اندرون نماز اطلاق پر ہے۔ توجب ضمیر
 کذا فی البدائع کی طرف راجع ہوگی تو اس سے
 عیاں طور پر یہ وہم پیدا ہوگا کہ امام زلیعی نے اس
 تفصیل اور اطلاق سب کی تصحیح فرمائی ہے۔ ایسی
 صورت میں صاحب نہر کا اعتراف اور زیادہ قوی
 ہو جائے گا جس کا کوئی جواب نہ ہوگا اس لئے کہ
 امام زلیعی نے تصحیح صرف تفصیل سے متعلق ذکر کی ہے
 اطلاق سے متعلق نہیں۔ تو یہ مان کر آپ نے صاحب نہر
 کا جواب نہ دیا بلکہ ان کا اعتراض تسلیم کر لیا۔ اور
 یہ ایہام آپ کی عبارت میں بہت واضح طور سے
 واقع ہے اس لئے کہ آپ نے پہلے بدائع کا کلام
 ذکر کیا پھر فرمایا کہ ”وصحیح الزلیعی صافی البدائع
 — اور امام زلیعی نے اس کی تصحیح فرمائی ہے جو
 بدائع میں ہے۔“ اگر وہاں آپ نے امام زلیعی
 کی اصل عبارت نہ ذکر کر دی ہوتی تو یہ ایہام مستحکم
 اور اس کے ذہن میں راسخ ہو جاتا جس نے خود
 تبیین الحقائق (للامام الزلیعی) کی مراجعت نہ کی ہو۔
 آگے منہ الخائق میں فرماتے ہیں: ”ما هو
 القیاس کی طرف راجع نہ ہونے کی تائید ان کی
 اگلی عبارت مقتضی الاصح المتقدم الخ سے
 بھی ہوتی ہے۔ اور اسی سے مؤلف کی جانب
 اس سہو کا انتساب ساقط ہو جاتا ہے جو نہر میں
 ذکر کیا ہے“ اھ۔

خارج الصلوة والاطلاق في الصلوة
 فاذا رجع الضمير الى قوله كذا
 في البدائع يوهم ايها ماجليا ان كل
 هذا التفصيل والاطلاق صححه الزليعي
 وحينئذ يرد ايراد النهري حيث لا مرد
 له فان التصحيح انما ذكره الزليعي
 في التفصيل دون الاطلاق فهو تسليم
 للايراد لا دفعه وقد وقع هذا الايهام
 بايين وجه في كلامكم حيث
 ذكرتم كلام البدائع ثم
 قلتم وصحح الزليعي ما في
 البدائع فلولا ان ذكرتم ثم
 نص الزليعي لاستحكم الايهام و
 راسخ في ذهن من لم
 يراجع التبیین قال في
 المنحة) ومما يؤيد
 ان الضمير ليس راجعا الى
 ما هو القياس قوله الاق
 مقتضى الاصح المتقدم الخ، و
 به سقط نسبة السهو
 الى المؤلف التي ذكرها في
 النهراھ۔

فہ: معروضہ خاصہ علیہ۔

لہ منہ الخائق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

أقول كل كلامه رحمه الله
 تعالى مبتن على انه فهم فهم النهر رجوع
 الضمير الى ما هو القياس وقد علمت
 انه غير الواقع الا ترى الى قوله بل في
 عقد الفرائد ولو كانت كما
 كما فهمتم لقال نعم في
 عقد الفرائد لکن ارشدتم
 الى وجه آخر شديد مباني
 ايراد النهر فان البحر ذكر
 بعده مسألة تعد النوم
 في الصلوة وان ابا يوسف
 يقول فيه بالنقض والمختار
 لا وان قاضى خاف فقل
 فعمله ناقض في السجود
 دون الركوع وان المحقق
 في الفتح حمل على
 سجود لم يتجاف فيه
 ثم قال البحر وقد
 يقال مقتضى الاصح المتقدم
 ان لا ينتقض بالنوم في
 السجود مطلقاً اى سواء
 كانت متجافياً اولاً، فقد

أقول علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ
 کلام کی بنیاد اس پر ہے کہ انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ
 صاحب نہر نے ضمیر کا مرجع ما هو القیاس کو سمجھا ہے
 اور یہ واضح ہو چکا کہ واقعہ ایسا نہیں۔ صاحب نہر
 کے الفاظ دیکھئے وہ لکھتے ہیں: بل فی عقد الفرائد
 (بلکہ عقد الفرائد میں ہے) (کہ اندرون نماز سجدہ
 کرنے والے کی نیند وضو کو فاسد نہیں کرتی بشرطے کہ
 سجدہ مسنون ہیئت پر ہو) اگر ان کے فہم میں وہ
 ہوتا جو ان سے متعلق آپ نے سمجھا تو وہ یوں کہتے:
 نعم فی عقد الفرائد (ہاں عقد الفرائد میں ایسا
 ہے) لیکن آپ نے تو ایک دوسرے ہی رخ کی
 رہنمائی فرمائی جس نے صاحب نہر کے اعتراض کی بنیاد
 اور زیادہ مضبوط کر دیں۔ اس لئے کہ صاحب بچرنے
 اس کے بعد نماز کے اندر قصد اسونے کا مسئلہ
 ذکر کیا ہے اور یہ کہ امام ابو یوسف ایسی نیند کے
 ناقض وضو ہونے کے قائل ہیں۔ اور مختار یہ ہے
 کہ ناقض نہیں۔ اور یہ کہ امام قاضی خان نے
 تفصیل کی ہے انہوں نے اس نیند کو سجدے
 میں ناقض قرار دیا ہے اور رکوع میں
 نہیں۔ اور یہ کہ حضرت محقق نے فتح القدر
 میں اسے ایسے سجدے پر محمول کیا ہے جس میں کروٹیں
 چھلانہ ہوں۔ اس کے بعد صاحب بچرنے فرمایا ہے:

ف: معروضہ سادسہ علیہ۔

”وقد يقال مقتضى الاصح المتقدم ان لا ينتقض
بالنوم في السجود مطلقاً — کہا جاتا ہے کہ اصح
متقدم کا تقاضا یہ ہے کہ مطلقاً سجدہ میں نیند سے
وضو نہ ٹوٹے — یعنی کروٹیں جدا ہوں یا نہ ہوں۔
اس نے تو اسے صاف واضح کر دیا کہ نماز میں اطلاق
ہی اصح ہے جس سے ظاہر ہو گیا کہ صاحبِ بحر
رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ضمیر سے اپنا قول ”ترکناہ فیہا
بالنص — نماز میں اس قیاس کو ہم نے نص
کی وجہ سے ترک کر دیا“ مراد لیا ہے جیسا کہ قریب تر
اور متبادر یہی تھا اور اسی کو صاحبِ نہر نے سمجھا بھی
ایسی صورت میں تو بلاشبہ یہ یہو ہے۔

یا بجملة بدائع کی طرح تصحیح زلیعی کو بھی ہمارے
پسند کردہ قول کی مخالفت سے کوئی مس نہیں
لیکن وہ جو خانیمہ میں مذکور ہے کہ بیرون نماز کے
سجدے میں مطلقاً ناقض ہونا ظاہر الروایہ ہے
اور امام قاضی خاں نے اسی کو مقدم کیا ہے اور
وہ اظہر اشہر ہی کو مقدم کرتے ہیں۔ اور تفصیل
والے قول کو انہوں نے قیل سے تعبیر کر کے
اس کے ضعف کا افادہ کیا ہے۔ تو واضح ہو
کہ انہوں نے یہ کہا ہے مگر اس پر ان کی موافقت
نہ ہوتی — بلکہ خلاصہ میں نماز اور بیرون نماز کے

افصح انه جعل الاطلاق في
الصلوة هو الاصح فظهر انه
رحمه الله تعالى اراد بالضمير
قوله تركناه فيها بالنص
كما كان هو الاقرب
المتبادر وايتاه فهم في
النهر وحينئذ هو سهو لا سريب
فيه۔

وبالجملة تصحيح الزليعي
كالبداية لامساس له بمخالفة ما
نرتضيه اما ما ذكر في الخانية ان
النقض مطلقاً في السجود خارج الصلوة
ظاهر الرواية وقدّمه وهو يقدم الاظهر
الاشهر وعبء عن قول التفصيل
بالهيئة بقليل فافاد ضعفه
فاعلم انه قال ذلك ولم
يوافق عليه بل جعل
في الخلاصة ظاهراً للمذهب

فت: الامام قاضی خان انما يقدم الاظهر الاشهر ای اذا لم یصرح بتصحیح غیرہ۔

درمیان عدم فرق کو ہی ظاہر مذہب قرار دیا —
 علیہ میں ذخیرہ سے نقل ہے کہ یہی مشہور ہے۔
 اسی میں بدائع کے حوالے سے ہے کہ اسی پر عامرہ
 علماء ہیں۔ اسی میں تحفہ کے حوالے سے ہے کہ
 وہی اصح ہے۔ ہدایہ میں فرمایا ہے کہ وہی صحیح ہے۔
 عنایہ میں فرمایا کہ صاحب ہدایہ نے جسے صحیح کہا
 وہی ظاہر الروایہ ہے۔ عنایہ اور دوسری
 کتابوں میں نماز و بیرون نماز کی تفریق ابن شجاع
 کی جانب منسوب ہے۔ بلکہ علیہ میں ذخیرہ سے
 اس میں امام ابوالحسین قدوری سے منقول ہے
 کہ انہوں نے ابن شجاع سے مروی اس مسئلہ
 سے متعلق کہ جب سجدہ کرنے والے کی ہیئت پر
 بیرون نماز سو جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائیگا۔
 یہ فرمایا کہ یہ ابن شجاع کا اپنا قول ہے ہمارے
 اصحاب میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اہ۔
 اس تصریح میں اس قول سے ہماری سبکدوشی
 کے لئے سب کچھ موجود ہے۔ ولله الحمد۔

عدم الفرق فی الصلوة وخارجها ،
 وفی المحلیة عن الذخیرة انه المشہور
 وفیہا عن البدائع علیہ العامة
 وفیہا عن التحفة انه الاصح
 وقال فی الهدایة هو الصحیح
 وقال فی العنایة الذی صححه
 هو ظاہر الروایة وانما نسب العنایة
 وکتب آخر الفرق الی ابن شجاع
 بل فی المحلیة عن الذخیرة
 عن الامام ابی الحسین القدوری
 انه قال فیما عن ابن شجاع انه
 اذا نام خارج الصلوة علی
 هیأة الساجد ینقض وضوہ هذا
 قوله ولم یقل به احد
 من اصحابنا اہ وفی هذا
 ما یکفینا للخروج عن عہدہ
 ولله الحمد۔

۱۸/۱ خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارات الفصل الثالث فی نواقض الوضوء امام النعم مکتبہ صبیحہ کوئٹہ

۹۶/۱ رد المحتار بحوالہ الذخیرة کتاب الطہارة بحث نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت

۳۷ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

۳۷ " " "

۱۰/۱ ۳۵ ہدایة کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی

۳۳/۱ ۳۶ العنایة شرح ہدایة علی ہاشم فتح القدر " " " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر

۳۷ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

تو یہ واضح و روشن ہو گیا کہ قولِ اول ہی صریح
تصحیح سے بہرہ ور ہے۔

وجہ چہارم دلیل کے لحاظ سے بھی قولِ
اول ہی زیادہ قوی ہے۔

واضح ہو کہ جب یہ تحقیق ہو گئی کہ قولِ اول
ہی پر اکثر ہیں۔ اسی پر متون ہیں۔ اسی کی
تصحیح ہے۔ اور اگر ان باتوں میں سے ایک بھی
ہوتی تو مجھ جیسے شخص کے لئے دلیل سے متعلق کلام کا
جواز ہو جاتا۔ پھر جب یہ سب جمع ہیں تو مجھے
یہ حتیٰ کیوں نہ ہوگا۔

تو اب میں کہتا ہوں اور اپنے رب

ہی کی قدرت سے حرکت میں آتا ہوں۔ امام احمد،
الرداؤد، ترمذی، ابوبکر بن ابی شیبہ اپنی مصنف
میں، طبرانی معجم کبیر میں، دارقطنی اور سیہتی اپنی
اپنی سنن میں بطریق ابو حسانہ یزید بن عبد الرحمن
دالانی۔ قتادہ سے۔ وہ ابو العالیہ سے۔

وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے
راوی ہیں کہ، انہوں نے دیکھا نبی کریم صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کو سجدے میں نیند آئی یہاں تک کہ
سونے میں دہن مبارک یا بیٹی مبارک کی آواز آئی
پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے۔ تو میں نے عرض کیا
یا رسول اللہ! آپ کو تو نیند آگئی تھی۔ فرمایا وضو
واجب نہیں ہوتا مگر اسی پر جو کروٹ لیٹ کر سو جائے
اس لئے کہ جب وہ کروٹ لیٹے گا تو اس کے جوڑ
ڈھیلے ہو جائیں گے۔ یہ ترمذی کے الفاظ ہیں۔

فاستبان ان القول الاول هو
المحتفى بصريح التصحيح۔

الرابع هو الاقوى من
حيث الدليل۔

اعلم انه اذ قد تحقق ان
القول الاول عليه الاكثر وعليه المتون
وله التصحيح ولو كان بعض هذه
لساغ لمثلى ان يتكامل عن الدليل
فكيف وقد اجتمعت۔

فالان اقول وبحول ربى

احول اخرج الاثمة احمد و ابوداؤد
والترمذى و ابوبكر بن ابى شيبه
في مصنفه و الطبرانى في المعجم
الكبير و الدارقطنى و البيهقى في سننهما
من طريق ابى خالد يزيد بن عبد الرحمن
الدالانى عن قتادة عن ابى العالىة عن ابن
عباس رضى الله تعالى عنهما انه رأى النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم نام وهو ساجد
حتى غطا ونفخ ثم قام يصلى
فقلت يا رسول الله انك قد
نمت قال ان الوضوء
لا يجب الا على من نام مضطجعا
فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله
هذا اللفظ الترمذى۔

امام احمد کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ: نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جو سجدے کی حالت میں سو جائے اس پر وضو نہیں یہاں تک کہ کروٹ لیٹے کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹ جائے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے۔ ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں: وضو اسی پر ہے جو کروٹ لیٹ کر سو جائے کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے۔ دارقطنی کے الفاظ یہ ہیں: اس پر وضو نہیں جو بیٹھا ہو سو جائے، وضو اس پر ہے جو کروٹ لیٹ کر سوئے اس لئے کہ جو کروٹ لیٹ کر سوئے گا اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے۔ بہیقی کے الفاظ یہ ہیں: اس پر وضو واجب نہیں جو بیٹھے بیٹھے، یا کھڑے کھڑے، یا سجدہ میں سو جائے یہاں تک کہ اپنی کروٹ (زمین پر) رکھ دے کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ اور حضرت محقق نے فتح القدر میں ایک دوسری حدیث بروایت عمرو بن شعیب — عن ابیہ — عن جدہ ذکر کی ہے اس میں ایک راوی مہدی بن ہلال ہے۔ اور ایک حدیث بروایت حضرت

و فی لفظ لاحمد ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال لیس علی من نام ساجدا وضوء حتی یضطجع فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ، ولابی داؤد انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ، وللدارقطنی لا وضوء علی من نام قاعدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فان نام مضطجعا استرخت مفاصلہ امہ وللبیہقی لا یجب الوضوء علی من نام جالسا او قائما او ساجدا حتی یضع جنبہ فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ، و ذکر المحقق فی الفتح حدیثا اخر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ فیہ مہدی بن ہلال، و اخر عن ابن عباس

- ۱۔ مستدرج ابن جنبل عن عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲۵۶/۱
 ۲۔ سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء من النوم آفتاب عالم پریس لاہور ۲۴/۱
 ۳۔ سنن الدارقطنی باب فیما روی فیمن نام قاعدا الحدیث ۵۸۵ دار المعرفۃ بیروت ۳۴۶/۱
 ۴۔ السنن الکبریٰ کتاب الطہارۃ باب ما ورد فی نوم الساجد دار صادر بیروت ۱۲۱/۱

ابن عباس حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ذکر کی ہے۔ اس میں ایک راوی بحر بن کنیز سفار ہے۔ پھر فرمایا ہے: ہم نے حدیث جن طرق سے نقل کی ہے ان میں غور کرو گے تو حدیث تمہارے نزدیک درجہ حسن سے فروتر نہ ہوگی اے — غنیہ میں فرمایا: اس لئے کہ یہ طے شدہ ہے کہ راوی کا ضعف جب فسق کی وجہ سے نہ ہو غفلت کی وجہ سے ہو تو وہ متابعت سے دور ہو جاتا ہے اور اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ راوی نے اس میں عمدگی برتی ہے اور وہم کا شکار نہ ہو تو وہ حدیث حسن ہو جاتی ہے۔ ۱۱۔

اقول ابن ہلال تو متابعت کے قابل

نہیں کیونکہ بن سعید نے اسے کاذب کہا۔

عن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنهم فيه بحريته كنيته السقاء ثم قال وانت اذا تأملت فيما اوردناه لم ينزل عندك الحديث عند درجة الحسن اه ، قال في الغنية لما تقررت ان ضعف الراوي اذا كان بسبب الغفلة دون الفسق يزول بالمتابعة و يعلم بها ان ذلك الحديث مما اجاد فيه ولم يهمل فيكون حسنا اه

اقول اما ابن هلال فلا يصلح

متابع فقد كذبه يحيى بن سعيد

۱: تطفل على الفتح والغنية.

۲: طرح مهدى بن هلال.

علہ بنون و مزای و وقع فی نسخ الفتح و الغنية و نصب الراية و غیرہا المطبوعات کلہا کثیر بشاء و راء و هو تصحیف۔
علہ کان یسقی الحجاج فسق السقاء
۱۲ منہ۔

علہ بنون و مزای و وقع فی نسخ الفتح و الغنية و نصب الراية و غیرہا المطبوعات کلہا کثیر بشاء و راء و هو تصحیف۔
علہ کان یسقی الحجاج فسق السقاء
۱۲ منہ۔

۲۵/۱ مکتبہ نور یہ رضویہ سکھر
ص ۱۳۸ سہیل اکیڈمی لاہور
۱۹۶/۴ دار المعرفہ بیروت

۱ فتح القدير كتاب الطهارة فصل في نواقض الوضوء
۲ غنية المستنلى شرح غنية المصلى
۳ ميزان الاعتدال ترجمہ مهدی بن ہلال ۸۸۲۷

ابن معین نے کہا: وہ حدیث وضع کرنا تھا۔ ابن مدینی نے کہا: مہتمم بالکذب تھا۔ دارقطنی اور ان کے علاوہ نے بھی کہا: متروک ہے۔

ربا بن کثیر، تو اس کے بارے میں نسائی اور دارقطنی نے کہا: متروک ہے۔ یہی ابن معین کے قول "لا یکتب حدیثہ" (اس کی حدیث نہ لکھی جائے) کا بھی تقاضا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں بدعتیت امام بخاری و ابوحاتم سے ضعیف بتانے پر اکتفا کی۔ تو پہلی روایت (روایت ابن ہلال) کو ساقط کر دینا واجب تھا اور دوسری (روایت ابن کثیر) کی بھی کوئی بڑی ضرورت نہ تھی۔ اس لئے کہ اصل حدیث ہمارے اصول کی رو سے خود ہی درجہ حسن سے فروتر نہ ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور محدثین کا کلام ان کے اپنے اصول پر جاری ہے کہ مرسل حدیثیں اور اہل بدعت کا عنقہ مطلقاً نامقبول ہے۔

ربا دالانی سے متعلق کلام اور

وقال ابن معین یضع الحدیث، وقال ابن المدینی کان یتھم بالکذب، وقال الدارقطنی وغیرہ متروک یم

واما ابن کثیر فقال النسائی والدارقطنی متروک، وهو قضیة قول ابن معین لا یکتب حدیثہ، لکن الحافظ فی التقریب اقتصر علی انه ضعیف تبعاً للبخاری و ابی حاتم فكان ینبغی اسقاط الاول وما کان کبیر حاجة الی الآخر فان الحدیث بنفسه لا ینزل عن درجۃ الحسن علی اصولنا ان شاء اللہ تعالیٰ و کلام الاثرین ما شہ علی اصولهم من رد المراسیل وعنعنۃ المدلسین مطلقاً۔

۲
اما الکلام فی الدالانی و

۱: جرح بحرب کثیر السقاء

۲: تمشیة یزید بن عبد الرحمن الدالانی۔

۱۹۶/۴	دار المعرفۃ بیروت	۸۸۲۴	ترجمہ مہدی بن ہلال	۳	میزان الاعتدال
۲۹۸/۱	" "	" "	ترجمہ بحر بن کثیر	۵	میزان الاعتدال
۱۲۱/۱	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۶۳۸	" "	۶	تقریب التہذیب

نقل کیا کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں۔ اور خود ابوداؤد ہی سے یہ بھی حکایت کی گئی ہے کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف تین حدیثیں سنی ہیں۔

فاقول یہ ایسی شکایت ہے جس کا عار آپ ہی سے ظاہر ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ قتادہ کے خلاف شعبہ اور ابوداؤد کی نفی سماع سے متعلق شہادت قابل تسلیم کیسے ہو گی جب کہ ان کے

انہ لم یسمع قتادہ عن ابی العالیہ
الاربعۃ احادیث و حکى عن ابی داؤد
نفسہ لم یسمع منه الا ثلثۃ
احادیث۔

فاقول وتلك شكاة ظاہر
عنك عارها فلو سلم لشعبة و
ابی داؤد شہادتہما علی
النفی مع اضطراب اقوالہما

علہ (۱) حدیث یونس بن متی (۲) حدیث ابن عمر
در بارہ نماز (۳) حدیث القضاة ثلاثہ (۴) حدیث
ابن عباس۔ مجھ سے پسندیدہ حضرات نے حدیث
بیان کی جن میں عمر بھی ہیں۔ اور ان میں میرے
نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ عمر ہی ہیں
ابوداؤد ۱۲ منہ (ت)

علہ حکایت کرنے والے امام زلیعی مخرج حدیث
ہیں کہ ابوداؤد نے یہ بات کتاب السنۃ میں ذکر
کی ہے اس حدیث کے تحت کہ کسی بندے کو یہ
کہنا مناسب نہیں کہ میں یونس بن متی سے بہتر ہوں
قلت میں نے ابوداؤد کے تین نسخے دیکھے کسی میں
نہ پایا کہ انھوں نے کتاب السنۃ میں اس سے
کچھ ذکر کیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم
۱۲ منہ (ت)

علہ حدیث یونس بن متی و حدیث
ابن عمر فی الصلوۃ و حدیث القضاۃ
ثلاثۃ و حدیث ابن عباس حدیثی رجال
مرضیون منهم عمر و ارضاء ہم عندی
عمر اہ ابوداؤد ۱۲ منہ۔

علہ الحاکم الامام الزلیعی المخرج
انہ ذکرہ ابوداؤد فی کتاب السنۃ
فی حدیث لاینبغی لعبدا ان
یقول انا خیر من یونس بن متی
قلت و راجعت ثلث نسخ من الكتاب
فلما راہ ذکر فی کتاب السنۃ
شیئا من هذا، واللہ تعالیٰ
اعلم ۱۲ منہ۔

فہم مع انہما لقب من الذین ہم
بارے میں ان کے اقوال بھی مضطرب ہیں اور ایسی شہادت

فہم: لم تقبل شہادة نفي سماع ابن اسحق من فاطمة بن المنذر من ائمة اجلة۔

عہ وہ حضرات یہ ہیں: (۱) ہشام بن عروہ (۲) امام دارالہجرت مالک بن انس (۳) وہب بن جریر (۴) امام یحییٰ بن سعید قطان — ابن عدی نے ابوشہرہ و لابی اور محمد بن جعفر بن زید سے روایت کی ہے وہ ابوقلابہ رقاشی سے راوی ہیں انہوں نے کہا مجھ سے ابوداؤد سلیمان بن داؤد نے بیان کیا کہ یحییٰ قطان نے کہا: میں شہادت دیتا ہوں کہ محمد بن اسحق کذاب ہے۔ میں نے کہا آپ کو کیسے معلوم؟ کہا مجھ کو وہب نے بتایا۔ اب میں نے وہب سے کہا آپ کو کیسے معلوم؟ انہوں نے کہا مجھے مالک بن انس نے بتایا۔ میں نے مالک سے پوچھا آپ کو کیسے معلوم؟ انہوں نے کہا مجھے ہشام بن عروہ نے بتایا۔ میں نے ہشام بن عروہ سے دریافت کیا آپ کو کیسے معلوم؟ انہوں نے کہا: اس نے میری بیوی فاطمہ بنت منذر سے حدیث روایت کی، جب کہ وہ میرے یہاں نو سال کی عمر میں لائی گئی اور کسی مرد نے اسے دیکھا نہیں یہاں تک کہ وہ خدا کو پیاری ہوئی۔ اس جرح سے چھٹکارے کی کوشش کرتے ہوئے میزان الاعتدال میں ذہبی نے کہا: ہشام بن عروہ کو کیا پتہ، ہو سکتا ہے ابن اسحق (باقی بر صفحہ آئندہ)

عہم ہشام بن عروہ و امام دارالہجرت مالک بن انس و الامام وہب بن جریر و الامام یحییٰ بن سعید قطان اخرج ابن عدی عن ابی بشر الدولابی و محمد بن جعفر بن زید عن ابی قلابہ الرقاشی ثنی ابوداؤد سلیمان بن داؤد قال قال یحییٰ القطان اشہد ان محمد بن اسحق کذاب قلت و ما یدریک قال لی وہب فقلت لوہب ما یدریک قال لی مالک بن انس فقلت لمالک و ما یدریک قال قال ہشام بن عروہ قلت لہشام بن عروہ و ما یدریک قال حدثت عن امرأتی فاطمہ بنت المنذر و ادخلت علی وہب بنت تسع و ما راہا رجل حتی لقیبت اللہ تعالیٰ حاول التفصی عند الذہبی فی المیزان فقال و ما یدری ہشام بن عروہ فلعلہ

ان لوگوں سے قبول نہ کی گئی جو ان سے بزرگ اور تعداد میں ان سے زیادہ ہیں جب کہ ان کی شہادت بھی ان سے زیادہ مؤکدہ اور زیادہ ظاہر ہے۔ دوسری بات یہ کہ اگر تسلیم بھی کر لی جائے تو اس کا مدعا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ حدیث مرسل ہے۔ تو اس سے کیا ہوا؟ حدیث مرسل ہمارے نزدیک اور جمہور کے نزدیک مقبول ہے۔ باوجود کے کہ ہمیں اس حدیث

اکبر و اکثر مع كونها مهم اكد و اظهر و ذلك في رواية ابن اسحق عن امرأة هشام بن عروة فليس غایتہ الا الارسال فكانت ماذا فان المرسل مقبول عندنا وعند الجمهور مع انافي غنى عن النظر فيه فقد احتج به اصحابنا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نے ان کی بیوی سے مسجد میں سنا ہوا یا ان سے اپنے بچپن میں سنا ہوا، یا ان کے پاس گئے ہوں تو انہوں نے پردہ کی اوٹ سے حدیث سنائی ہو۔ تو اس میں کیا بات ہے الخ۔ ہم نے اپنی کتاب منیر العین فی حکم تقبیل الابہامین میں ذہبی کا یہ اعمدہ ارضعیف قرار دیا ہے باوجود کے کہ ہمارے نزدیک بھی تحقیق یہی ہے کہ ابن اسحاق ثقہ ہیں۔ اور امام بخاری نے ان کے دفاع میں پوری کوشش صرف کی ہے جہاں جزر القراءۃ میں قرارت خلف الامام کی حدیث ان سے روایت کی ہے اگرچہ اپنی صحیح مسند میں ان کی روایت لانا پسند نہ کیا ہو ۱۲ منہ (ت) علیہ زیادہ مؤکدہ اس لئے کہ اس میں لفظ اشہد (میں شہادت دیتا ہوں) ہے۔ اور زیادہ ظاہر اس لئے کہ آدمی اپنی پردہ نشین بیوی کے حال سے زیادہ باخبر ہوگا ۱۲ منہ (ت)

سمع منها في المسجد او سمع منها وهو صبي او دخل عليها فحدثته من وراء حجاب فاي شئ في هذا الخ. وقد ضعفنا اعتدال امره في كتابنا منير العین فی حکم تقبیل الابہامین مع ان المحقق عندنا ایضا هو توثیق ابن اسحق و بذل الامام البخاری جہدہ فی الذب عنہ اذ اتی بحدیث القراءۃ خلف الامام وان لم یرض بالاکخراج له فی صحیحہ المسند ۱۲ منہ۔

علیہ اكد للفظ اشهد و اظهر لان الانسان بحال امراته المخدرة اعلم ۱۲ منہ۔

• نبود من غیر تکیر۔

میں نظر کی ضرورت نہیں اس لئے کہ ہمارے اترنے
اس سے استدلال کیلئے اور بلا تکیر اسے قبول کہاتے
اور آپ کو معلوم ہے کہ روٹ لیٹنے والے
ہی سے حکم خاص نہیں چلتے لیٹنے اور منہ کے بل
لیٹنے کی صورت میں بھی وضو ٹوٹنے پر ہمارا اجماع ہے
اس لئے کہ ہم نے دیکھا کہ حدیث نے اس بارے میں
بنیادی علت کی رہ نمائی فرمادی ہے وہ ہے
استرخاء مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلے پڑنا)۔ اور اس
سے مطلق استرخاء مراد نہیں ہے تو برہنہ میں ہونا ہے
تو آخر حدیث، ابتدائے حدیث کے برخلاف جو جابجائی
بلکہ کامل استرخاء مراد ہے جیسا کہ کافی کے حوالے
سے بیان ہے انو حدیث سے ہمیں یہ نتیجہ ملا کہ مدار
کامل، استرخاء ہے جہاں یہ موجود ہو گا وہاں دستر
بھی ٹوٹ جائے گا اور جہاں یہ نہ ہوگا وہاں وضو
بھی نہ ٹوٹے گا۔ جیسا کہ محققین نے اس کی طرف
اشارہ فرمایا ہے تو سابطہ مستقر ہو گیا اور قول اول
کے دونوں دعووں سے منعلق عقدہ کھل گیا۔
اس لئے کہ خصوصیت نماز کو نہ استرخاء کے
رد کرنے میں کوئی دخل ہے نہ خارن نماز کو استرخاء
پیدا کرنے میں کوئی دخل ہے۔ بلکہ حدیث نماز
کی تفسیر سے مطلق ہے جیسا کہ بدائع میں اس کا
اعتراف کیا ہے اور بیرون نماز ہیبت سجدہ پر
سونے کے بارے میں کہا ہے کہ عامرہ عنہا۔ اسی پر
میں کہ وہ حدیث نہیں اس لئے کہ حدیث نماز اور
غیر نماز کی تفریق کے بغیر وارد ہے جیسا کہ حلہ میں

وانت علی علم ان الحكم
لا يختص بالمضطجع فقد اجمعنا على
النقض في الاستلقاء والانبطاح لاننا رأينا
الحديث، ارشدا الى المعنى في ذلك
وهو استرخاء المفاصل ولا يبراد
به مطلقه لحصوله في كل نوم
فينا قدن آخره اوله بل كماله كما
تقدم عن الكافي 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
في القول الاول فان خصوصية
الصلوة لا دخل لها في منع
الاسترخاء ولا لخارجها في
احداثه بل الحديث مطلق
عن التقييد بالصلوة كما اعترف
به في البدائع قاشلا في النوم
خارج الصلوة على هيئة السجود ان
العامرة على انه لا يكون حدثا لعارض
من الحديث من غير فصل بين الصلوة وغيره كما

تو بیرون نماز شروع سجدہ کرنے والا، دوسرا نیز مشروع سجدہ کرنے والا، تیسرا الغیر کسی نیت کے سجدہ کی حالت میں ہونے والا، تیسوں کے درمیان ہر ایک کے کسی بات کا فرق نہیں اور ہر یہی بات سے کہ اعتناء کو ڈھجلا کرنے یا استرخا کو رد کرنے میں نیت کا کوئی اثر نہیں۔ اس کا مدار تو سونے کی ہیئت پر ہے کہ وہ کس حال میں پائی جا رہی ہے تو حکم کو اسی پر دائر رکھنا لازم ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ سجدہ سنت کی ہیئت پر سونا کامل استرخا سے مانع ہے اس لئے کہ اگر کامل استرخا ہو تو گر جائے جیسا کہ ہدایہ میں فرمایا۔ تو ضروری ہے کہ یہ سونا ناقص و نونہ ہو یہاں تک کہ بیرون نماز بھی۔ اور خلافت سنت طریقے پر کلاسیان بھائے ہوئے پیٹ رائوں سے ملائے ہوئے سونا کیلئے پس گر پڑنا، اس کے سوا کچھ اور نہیں تو واجب ہے کہ وہ ناقص و نونہ ہو یہاں تک کہ اندرون نماز بھی۔

اقول اسی سے بدائع، بحر اور غنیہ کے استحسان کا جواب بھی ظاہر ہو گیا اس کی کنجائش محض اس صورت میں نکل سکتی تھی کہ نص میں سجدہ کرنے والے سے متعلق و نونہ ہونے کی نفعی کے سوا کچھ اور نہ ہوتا۔ اس صورت میں بطور تنزیل یہ مان کر کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام میں محمود ہیئات مسنونہ کا مراد ہونا ظاہر نہیں یہ دعویٰ کیا جاسکتا تھا کہ شارع نے عدم نقض کا حکم ہر اس حالت سے وابستہ

فی الغیۃ فمن سجد خارجها سجدة مشروعة
وآخر غیر مشروع و آخر لم یبنو السجود اصلا
فلا یفترون الا فی النیۃ ولا اثر لها فی
ارضاء او منعه بداهۃ و انما ذلك
الیٰ هیأۃ النوم کیفما وجدت
فیجب اذیۃ الحکم علیہا و لا شک
ان النوم علی ہیأۃ سجود السنۃ
یمنع الاسترخاء التام اذا لو
كان لسقط کما افاده فی
الهدایۃ فوجب ان لا ینقض
حتى فی خارج الصلوٰۃ وان النوم
علی غیرها مفترش الذمراعیین
ملصق البطن بالفخذین لیس
الا السقوط هو هو فوجب ان ینقض
حتى فی الصلوٰۃ۔

اقول و بہ ظہر الجواب عن
استحسان البدائع والبحر والغنیۃ
فان ذلك انما كان یسوغ لو
ان النص لو یکن فیہ الانفی
النقض عن الساجد فعلى التنزل
وتسليم ان لیس الظاهر فی کلام
الشارع علیہ الصلوٰۃ والسلام
ارادة الهیئۃ المسنونۃ المعهودۃ کان یکن
ان یدعی ان الشارع ناظ ذلك بكل ما ینطلق

کر رکھا ہے جس پر نام سجدہ کا اطلاق ہو جائے چاہے جو بھی کیفیت ہو — اور یہ صورت ہے نہیں — بلکہ خود نص نے "استترخت مفاصلہ" کے لفظ سے علت کی جانب رہ نمائی و ہدایت کر دی ہے ، جس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ یہ حکم ایک علت پر مبنی ہے اور وہ علت ہماری عقل میں آنے والی بھی ہے — اور خلاف سنت سجدے میں علت (اعضا کا کامل استرخا) موجود ہونے تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس اور نص دونوں ہی کے برخلاف وضو ٹوٹنے سے بچ جائے — ہاں قیاس بمعنی اصطلاحی یہاں متروک ہے یعنی جاری نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ علت منصوص ہے۔ تو اسے جاری کرنا قیاس نہیں اور نہ ہی یہ کام مجتہد سے خاص ہے۔ جیسا کہ اسے خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد نے اسے اپنی عظیم افادہ بخش کتاب اصول الرشاد لقمہ مبانی الفساد میں بیان کیا ہے۔

تو بجزہ تعالیٰ عرش تحقیق قول اول ہی پر مستقر ہو اور اس پر کہ وہی صحیح اور وہی معتد ہے۔ اور اول و آخر تمام ترجمہ اللہ ہی کے لئے ہے۔

افادہ ثالثہ : نماز میں قصد اسونا مطلقاً مفسد نماز نہیں بلکہ صرف اس صورت میں جب وہ ناقض وضو ہو جیسا کہ ہم نے اس پر تنبیہ کی اور

عليه اسم السجود كیفما كانت، وليس كذلك بل النص نفسه ارشادنا الى العلة بقوله استترخت مفاصلة فعلنا ان الحكم معلول محقول وقد وجدت العلة في سجود غير السنة فلا معنى لعدم النقص على خلاف القياس والنقص جميعاً نعم يترك اي لا يجرى ههنا القياس بالمعنى المصطلح عليه لان العلة منصوصة فاجراؤها لا يكون قياساً ولا يخص المجتهد كما بينه خاتمة المحققين سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد في كتابه الجليل المفاد اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد۔

فاستقر بحمد الله تعالى عرش التحقيق على القول الاول وانه هو الصحيح وعليه المعول والحمد لله في الآخر والاول۔

الثالثة تعمد النوم في الصلوة لا يفسدها مطلقاً بل اذا كانت حدثاً كما نبرهنا عليه وقد قدمنا

و : اجراء العلة المنصوصة لا يختص بالمجتهد -
ف : تحقيق مسألة تعمد النوم في الصلوة -

کی تمہید بھی۔ صاحب بحر فرماتے ہیں، (ہلالین میں صاحب فتاویٰ رضویہ کا اضافہ سے ۴۱۲) ”ہدایہ میں نماز کو مطلق رکھا ہے۔“ (قلت) اُن کی مراد یہ ہے کہ نماز میں نیند کو مطلق رکھا ہے تو مضاف سذت کر کے مجاز حذف کا طریقہ اپنایا ہے۔ اس توشیح سے منجہ الخالق کا وہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے جو البحر الرائق پر فتح القدير کی متابعت کے معاملہ میں کہا ہے۔ بحر میں آگے فرمایا) تو یہ اس نیند کو بھی شامل ہے جو قصداً ہو اور اسے بھی جو نیند کے غلبہ کی وجہ سے ہو۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ نماز میں قصداً سونا ناقض وضو ہے۔ اور مختار اول ہے۔ اور فتاویٰ قاضی خاں میں مفسدات نماز کی فصل میں ہے: اگر رکوع یا سجدے میں سو گیا تو بلا قصد سونے کی صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر قصداً سویا تو سجدہ میں سونا مفسد نماز ہے رکوع میں نہیں اہ۔ شاید یہ تفریق اس بنیاد پر ہے کہ رکوع میں بندش باقی ہوگی اور سجدے میں نہ ہوگی۔ اور نظر کا تقاضا یہ ہے کہ سجھے میں تفصیل کی جائے کہ اگر کوٹیں جدا ہوں تو نماز فاسد نہ ہوگی ورنہ فاسد ہو جائے گی۔ ایسا ہی فتح القدير میں ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ جو قول اصح پہلے گزرا (کہ مشروع سجدہ میں سونا مطلقاً ناقض نہیں اگرچہ کوٹیں جدا ہوں) اُس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ میں سونے سے وضو

قال رحمه الله تعالى و اطلقت في الهداية الصلوة (قلت) يريد النوم فيها فتجوز بحذف المضاف وبه يسقط اعتراض المنحة على البحر فيما تابع هو فيه الفتح قال البحر) فشمّل ما كان عن تعمد وما عن غلبة وعن ابي يوسف اذا تعمد النوم في الصلوة نقض والمختار الاول وفي فصل ما يفسد الصلوة من فتاوى قاضى خان لونا م في ركوعه او سجوده ان لم يتعمد لا تفسد و ان تعمد فسدت في السجود دون الركوع اه كانه مبنى على قيام المسكّة في الركوع دون السجود و مقتضى النظر ان يفصل في السجود ان كان متحيا فيا لا تفسد والا تفسد كذا في الفتح القدير، وقد يقال مقتضى الاصح المتقدم (ان النوم في السجود المشروع لا ينقض مطلقا ولو غير متجان) ان لا ينقض بالنوم في السجود ف: معروضة على العلامة ش.

مطلقاً نہ جائے۔ اور کلامِ خانیہ کو امام ابو یوسف کی روایت پر محمول کرنا چاہئے اہ بجز کی عبارت ہلالین کے درمیان اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

البحر الرائق کے حاشیہ منحة الخالق میں علامہ شامی فرماتے ہیں: امام ابو یوسف کی روایت جو پہلے مذکور ہوئی یہ ہے کہ نماز میں قصداً سونانا قضا وضو ہے۔ اسی طرح فتح میں منقول ہے۔ یہ روایت جیسا کہ سامنے ہے، حالتِ سجدہ سے مقید نہیں۔ غور کرو۔ پھر میں نے غایۃ البیان میں یہ عبارت دیکھی: امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے "اطلاق" میں مروی ہے کہ سجدہ میں قصداً سونانا قضا وضو ہے اور اگر نیند کے غلبہ کی وجہ سے (بلا قصد) سو گیا تو وضو نہ پڑے گا۔ اس روایت کی بنیاد پر کلامِ خانیہ کو اس پر محمول کرنے کی بات کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے اور اس صورت میں امام ابو یوسف سے سابقاً جو روایت بلفظ فی الصلوة (نماز میں قصداً سونانا قضا ہے) منقول ہوئی اس میں "نماز میں" سے مراد "صرف سجدہ نماز میں" ہوگا۔ تو اسے سمجھئے اھ۔

اقول اولاً مقید کے بارے میں حکم،

مطلقاً ویذبحی حمل ما فی الخانیة
علی سواية ابی یوسف اھ ما فی البحر
مزید اما بین الاہلۃ۔

قال فی منحة الخالق الذی
تقدم من سواية ابی یوسف انه
اذا تعدد النوم فی الصلوة نقض و
کذا فی الفتح وهی کما ترى غیر
مقيدة بالسجود تأمل ثم رأیت
فی غایة البیان ما نصّه
وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ
تعالیٰ فی الاملاء انه اذا تعدد
النوم فی السجود ینقض وان غلبت عیناه
فلا ینقض اھ و به ینترجم الحمل
المذکور ویكون المراد حیثئذ مما
تقدم من قوله فی الصلوة
اعی فی سجودها فقط
فافهم اھ۔

اقول اولاً المحکم فی المقید

ف : معروضۃ اخری علیہ۔

مطلق کے بارے میں حکم کے منا فی نہیں جیسا کہ فتح القدیر میں افادہ فرمایا (تو ہو سکتا ہے کہ امام ابو یوسف سے دونوں روایت ہو، خاص سجدہ میں قصدًا سونا ناقض ہے اور یہ بھی کہ اندرون نماز کسی بھی رکن میں سونا ناقض ہے ۱۲م) یہی وجہ ہے کہ تحفہ اور بدائع میں ذکر کیا ہے کہ: اندرون نماز کروٹ لیٹنے اور سرین پرٹیک دے کر لیٹنے کے علاوہ حالت میں سونا حدت نہیں خواہ نیند کے غلبہ سے ہو گیا ہو یا قصدًا سویا ہو۔ ظاہر الروایہ میں یہی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا میں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اندرون نماز نیند کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا ناقض وضو نہیں۔ میں نہیں جانتا کہ ان سے میں نے قصدًا سونے کے بارے میں پوچھا تھا یا نیند کے غلبہ سے سونے کے بارے میں پوچھا تھا۔ اور میرے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر قصدًا سویا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ بدائع میں کہا کہ روایت امام ابو یوسف کی وجہ یہ ہے کہ قیام، رکوع اور سجدہ کی حالت میں سونا قیاس کی رُو سے حدت ہے اس لئے کہ یہ وجود حدت کا سبب ہے لیکن ہم نے تہجد گزاروں کا لحاظ کرتے ہوئے ضرورت تہجد کے باعث قیاس ترک کر دیا اور یہ ضرورت غلبہ نوم ہی کی صورت میں ہے قصدًا

لا ینافی الحکم فی المطلق کما افادہ فی الفتح لاجرم ان ذکر فی التحفة والبدائع ان النوم فی غیر حالۃ الاضطجاع والتورک فی الصلوۃ لایکون حدثا سواء غلبہ النوم او تعمدا فی ظاہر الروایۃ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ انہ قال سالت ابا حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النوم فی الصلوۃ فقال لاینقض الوضوء ولا ادری سالتہ عن العمد او عن الغلبۃ وعندی انہ ان نامتعمدا انتقض وضوؤہ، قال فی البدائع وجہ روایۃ ابی یوسف ان القیاس فی النوم حالۃ القیام و الرکوع والسجود ان یکون حدثا لکونہ سببا لوجود الحدث الا ان ترکنا القیاس لضرورۃ التہجد نظر للمجتہدین و ذلک عند الغلبۃ دون

سونے میں نہیں اھ۔ علیہ میں اسے نقل کرنے کے بعد کہا: اس کے اطلاق سے یہی مستفاد ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک قصد رکوع کی حالت میں سونے سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا اھ مقصود یہ ہے کہ یوں ہی قیام میں بھی۔

اقول اطلاق صرف تحفة الفقہاء میں ہے۔ بدائع میں تو صاف تصریح ہے کہ قیام رکوع اور سجود کی حالت میں سونا قیاس کی رو سے حدیث ہے جس سے یہ افادہ فرمایا کہ امام ابو یوسف قصد کی صورت میں تمام ہی حالتوں میں قیاس پر عامل ہیں۔ اور بار بار ایسا ہوتا ہے کہ عالم سے کوئی خاص صورت پوچھی جاتی ہے وہ اس کے بارے میں جواب دے دیتا ہے تو اس کے حوالے سے روایت صورت سوال کے ساتھ مقید ہو کر نقل ہوتی ہے حالانکہ اس کے نزدیک حکم مطلق ہوتا ہے۔ فقہ کی ممارست اور مشغولیت والا اس سے اچھی طرح آشنا ہے۔ اسی لئے ہم اس کے قائل ہیں کہ مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہوگا اگرچہ حکم اور معاملہ ایک ہی ہو، جب تک تقييد کی جانب کوئی ضرورت داعی نہ ہو۔

التعمد اھ۔ قال في الحلية بعد نقله هذا يفيد اطلاقه انه ينتقض عند ابي يوسف بالنوم ساكنا اذا تعمده اھ اع وكذا قاشبا۔

اقول انما الاطلاق في تحفة الفقہاء اما في البدائع فتنصيص صريح لقوله ان القياس في النوم حالة القيام والركوع الخ فافاد ان ابا يوسف عمل في جميعها بالقياس عند العمدة والعالم ساكنا يسأل عن صورة خاصة فيجيب فتأتي الرواية عنه مقيدة بصورة السؤال مع ان الحكم مطلق عنده عرف هذا من مارس الفقه وعن هذا قلنا ان المطلق يحمل على اطلاقه وان اتحد الحكم والحادثة ما لم تدع الى التقييد ضرورة۔

۱: تطفل على الحلية۔

۲: المطلق يحمل على اطلاقه وان اتحد الحكم والحادثة الا بضرورة۔

۱: بدائع الصنائع كتاب الطهارة فصل واما بيان ما ينتقض الوضوء الخ دار الكتب العلمية بيروت ۱/۲۵۳
۲: حلية المحلى شرح منيرة المصلى

آب رہا وہ قیاس جو بدائع میں امام ابو یوسف کی روایت سے متعلق پیش کیا ہے اور اسے ہدایہ و تبیین میں بھی بہوشی کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ اس بارے میں قیاس نقض وضو ہے بلکہ قیاس بھی یہی ہے کہ وضو نہ ٹوٹے اس لئے کہ پورے اعضا ڈھیلے نہ ہوں گے۔ جیسا کہ فتح القدر میں اس کا افادہ کیا ہے۔

ثانیاً اگرچہ امام ابو یوسف کی روایت مطلق ہے۔ اس میں خاص حالتِ سجدہ کی قید نہیں۔ اور قاضی کا کلام خاص حالتِ سجدہ سے متعلق ہے لیکن اس کلام کو اس روایت پر محمول کیا گیا تو یہ اس کے اطلاق کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ ائمہ ترجیح جیسے دو قولوں میں سے ایک کو اختیار کرتے ہیں ویسے ہی بعض اوقات صورتوں کی تفصیل کر کے ایک صورت میں ایک قول کو اور دوسری صورت میں دوسرے قول کو اختیار کرتے ہیں۔ تو (البحر الرائق میں کلامِ خانینہ کو روایتِ مذکورہ پر محمول کرنے کا) معنی یہ ہوا کہ خانینہ میں جو حکم مذکور ہے وہ صورتِ سجدہ میں امام ابو یوسف کی روایت پر جاری ہے۔ اس پر کسی عتاب کا کیا موقع ہے!

پھر اس حمل پر علامہ شیخ اسمعیل نے

ثم القياس الذي ذكر في البدائع
لرواية ابي يوسف وقد ذكره في
الهداية والتبيين ايضا فمسألة
الاعضاء فالجواب عنه انا نمنع كون
القياس فيها ذلك بل القياس ايضا
عدم النقص لعدم كمال الاسترخاء
كما افاده في الفتح۔

وثانياً اطلاق رواية ابي يوسف
لاينافي حمل كلام قاضي خات
في السجود عليها لان ائمة
الترجيح كما يختارون احد
القولين كذلك ربما يفضلون
فيختارون قولاً في صورة
واخرى فيكون فيكون
المعنى ان ما في الخانية
مشى في صورة السجود على
سداية ابي يوسف واي
عتب فيه۔

ثم اعترض هذا الحمل العلامة

الشیخ اسمعیل فی شرح الدرر یانہ
لا یلزم من فساد الصلوٰۃ انتقاض الوضوء
لما فی السراج لوقر أو مرکم و سجد و
ہونا ثم تفسد صلوٰتہ لانه زاد رکعة
کاملة لا یعتد بہا ولا ینتقض
وضوؤہ اھ ولم یحکم فی الخانیة
علی الوضوء بالنقض و
الظاہرات فی البحر غفولا
عن ذلك فتدبرہ اھ۔

نے شرح درر میں اعتراض کیا ہے کہ نماز فاسد
ہونے سے وضو ٹوٹنا لازم نہیں آتا کیوں کہ مرجح و بلج
میں ہے کہ اگر سونے کی حالت میں قرارت کی
اور رکوع و سجدہ کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اس لئے
کہ کامل ایک رکعت ایسی زیادہ کر دی جو قابل شمار
نہیں۔ اور وضو نہیں ٹوٹے گا اھ (علامہ شامی
نے منہ میں اسے نقل کر کے لکھا ۱۲م) اور خانیہ میں
وضو سے متعلق ناقض ہونے کا حکم نہیں کیا ہے۔
ظاہر یہ ہے کہ البحر الرائق میں اس نکتے سے غفلت
ہو گئی ہے تو اس میں تدبر کرو اھ۔

(حاصل اعتراض یہ کہ روایت امام ابو یوسف میں قصداً سونے سے "وضو ٹوٹنے" کا ذکر ہے اور کلام
خانیہ میں سجدہ کے اندر قصداً سونے سے "فساد نماز" مذکور ہے، ہو سکتا ہے کہ نماز فاسد ہو
اور وضو نہ ٹوٹے تو کلام خانیہ کا روایت مذکورہ پر حمل کیسے درست ہو گا؟ ۱۲م)

اقول اولاً حمد الله العلامة
الفاضل والسید الناقل الشیخ
یبتنی علی ملزومہ لا کلازمہ
لجوانر عموم اللانزم فلا یقضى
بوجود الملزوم ولا شک ان
نقض الوضوء یتلزم فساد الصلوٰۃ
عند التعمد لكونه حينئذ تعمد
حدث وهو مفسد قطعاً۔

اقول اولاً علامہ فاضل اور سید
ناقل پر خدا کی رحمت ہو۔ شیخ اپنے ملزوم پر
مبنی ہوتی ہے لازم پر نہیں، اس لئے کہ
ممکن ہے لازم اعم ہو تو اس کے وجود سے
ملزوم کا حکم نہیں ہو سکتا اور اس میں شک
نہیں کہ قصداً وضو ٹوٹنے کو فساد نماز لازم ہے
اس لئے کہ یہ عمداً حدث کو عمل میں لانا ہے
جو قطعاً مفسد نماز ہے (نقض وضو بالعمد ملزوم)

۱: تطفل علی الشیخ اسمعیل شارح الدرر والعلامة ش۔

ہے فساد نماز لازم، لہذا جب بھی اول ہوگا ثانی ضرور ہوگا اور ثانی کا اول پر عمل اس لحاظ سے بجا ہے اور برعکس صورت نہ یہاں ہے نہ ہو سکتی ہے (۱۲ م)

ثانیاً کلام اس میں ہے کہ قصداً سونے سے نماز فاسد ہو جائے گی اور جو صورت ذکر کی ہے اس میں فساد نماز کا سبب یہ نہیں بلکہ کامل ایک رکعت کی زیادتی ہے۔ اور کلام خانیہ کو امام ثانی کی روایت پر محمول کرنا اسے مستلزم نہیں کہ کوئی نماز کسی شئی سے اس وقت تک فاسد ہی نہ ہو جب تک وضو نہ ٹوٹ جائے۔ محقق بجا سے خوب سمجھتے ہیں اس نکتے سے غافل نہیں۔ یہ ذہن نشین رہے۔

وآجَاب فی النحۃ عن هذا الاعتراض بان ما فی الخانیة من الفساد مبني علی نقض الوضوء لتفريقه بین الركوع والسجود تأمل الله۔

اقول رحم الله الفاضلين

السؤال والجواب كلاهما من وراء حجاب فان الخانیة قد نصت علی انتقاض الوضوء به فی نواقضه حیث قال كما تقدم ان تعمد

سوال اور جواب دونوں پر دونوں کے پیچھے سے ہو رہے ہیں۔ اس لئے کہ قاضی حسان نواقض وضو کے بیان میں اس سے وضو ٹوٹنے کی تصریح فرما چکے ہیں۔ ان کی عبارت جیسا کہ

ثانیاً الكلام فی فساد الصلوة
لاجل تعمد النوم وما ذکر من الصورة
فالفساد فیها لیس له بل لزیادة
رکعة تامة وحمل کلام الخانیة
علی رواية الامام الثانی لا یتلزم
ان لا تفسد صلوة بشئی قط ما لم
ینقض الوضوء فالبحر عقول
لا غفول هذا۔

وآجَاب فی النحۃ عن هذا الاعتراض بان ما فی الخانیة من الفساد مبني علی نقض الوضوء لتفريقه بین الركوع والسجود تأمل الله۔

اقول رحم الله الفاضلين

السؤال والجواب كلاهما من وراء حجاب فان الخانیة قد نصت علی انتقاض الوضوء به فی نواقضه حیث قال كما تقدم ان تعمد

و : تطفل ثالث علیهما۔

و : تطفل اخر علیهما۔

گزری اس طرح ہے: "اگر سجدے میں قصداً سویا تو اس کی طہارت ٹوٹ جائے گی اور نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور اگر قیام یا رکوع میں قصداً سویا تو حضرات ائمہ کے قول پر اس کی طہارت نہ جائے گی" ۱۵۔

وجہ یہ ہے کہ تعمد کی صورت میں فساد نماز اور وضو ٹوٹنا دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں تو ایک کے اثبات سے دوسرے کا اثبات اور ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی ہو جائیگی اسی لئے خانہ نے یہاں بمعنی مفسدات نماز کے بیان میں صرف نماز کے فساد و عدم فساد کے ذکر پر اکتفا کی اور بیان وضو سے تعرض نہ کیا۔ اور وہاں یعنی نواقض وضو میں سجد کے تحت دونوں کو ذکر کیا اور رکوع کے تحت عدم تقض کے ذکر پر اکتفا کی عدم فساد سے تعرض نہ کیا۔ تو ہر باب میں جس قدر حاجت تھی اس قدر بیان کر دیا۔ اور جو بھی ہو اس بات کی توروشن تصریح فرمادی کہ قصداً سونا مطلقاً مفسد نماز نہیں۔ اسی طرح صاحب خلاصہ نے بھی ذکر کیا۔ اور اسی پر صاحب فتح القدير اور صاحب حلیہ بھی چلے۔ اور اسی سے متعلق بحر نے بھی گفتگو کی۔ اقول یہی سارے متون کا بھی مقتضا ہے۔ اس لئے کہ ہر باب متون

النوم فی سجودہ تنقض طہارتہ
وتفسد صلواتہ ولو تعمد النوم فی
قیامہ اورکوعہ لاتنقض طہارتہ
فی قولہم ا۔

وألوجه ان الفساد فی
التعمد وانتقاض الوضوء متلازمان
فایہما اثبت اثبت الآخر وایہما
نفی نفی الآخر ولذا اقتصر
فی الخانیة ہہنا اعنی فی مفسدات
الصلوة علی فساد الصلاة وعدمہ
ولہم يتعرض للوضوء وشمہ ای
فی نواقض الوضوء ذکرہما معافی
السجود واقتصر علی ذکر عدم
النقض فی الركوع ولہم يتعرض
لعدم الفساد فاق فی کل باب
بما یحتاج الیہ وکیفما کانت فقد
صرح باجلی تصریح ان تعمد النوم
لیس مہایفسد الصلوة مطلقاً وكذلك
الخلاصہ وعلیہ مشی الفتح والحلیة
وعنه تکلم البحر اقول و
هو قضیة اطلاق المتون
قاطبة فانہم یذکرون

جلد اول حصہ اول

مانع بنا حدیث کی صورتوں میں سے یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ جب مجنون ہو جائے یا سوئے تو احتلام ہو جائے یا یہوش ہو جائے (تو وضو ٹوٹ جائے گا اور نماز از سر نو پڑھنی ہوگی جس میں چھوٹی اس کے آگے نہیں پڑھ سکتا) اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ نیند تنہا حدیث اور مطلقاً مانع بنا نہیں ورنہ نیند کے ساتھ احتلام کو ملانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ عنایہ پھر کجڑ میں ہے: "نام فاحتلم سوئے تو احتلام ہو جائے" کہا اس لئے کہ تنہا نیند مفسد نماز نہیں پھر یہ حضرات نیند کو مطلق ذکر

من صور الحدیث الذی یمنع البناء ما اذا جن او نام فاحتلم او اغمی علیہ فیفیدون ان النوم بمفرده لیس یحدث ولا مانع للبناء مطلقاً والا لم یحتج المضم الاحتلام قال فی العنایة ثم البحر انما قال او نام فاحتلم لان النوم بانفراده لیس بمفسد^ع الی ثم هم یرسلونه ارسلوا

عہ اس پر علامہ خیر الدین ربلی کا اعتراض ہے جیسا کہ علامہ شامی نے منہ الخالق میں ان سے نقل کیا ہے کہ: تا یا رخانیہ میں اس مسئلہ کے تحت چند اقوال اور اختلاف تصحیح کا ذکر ہے۔ اسی طرح جوہرہ میں نماز کے اندر کروٹ لینے والے اور بیمار کی نیند سے متعلق اختلاف کا ذکر ہے اور یہ کہ صحیح ناقض ہونا ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ اور تا یا رخانیہ میں محیط کے حوالے سے کروٹ لیٹ کر سونے سے متعلق ہے کہ اگر نیند کے غلبہ کی وجہ سے اسے نیند آگئی پھر سونے ہی کی حالت میں وہ کروٹ لیٹ گیا تو یہ ایسا ہی ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ اعترضه العلامة خیر الدین الربلی کما نقل عنه فی المنحة بانہ ذکر فی التتاریخانیة اقوالاً و اختلافاً تصحیح فی المسألة و كذلك ذکر فی الجوهرة فی نوم المضطجع والمرضى فی الصلوة اختلافاً و الصحیح انه ینقض و به ناخذ و نقل فی التتاریخانیة عن محیط فی النوم مضطجعاً الحال لا یخلوان غلبت عیناه فنام ثم اضطجع فی حالة نومه فهو بمنزلة ما لو سبقه

لہ البحر الرائق بحوالہ العنایة کتاب الصلوة باب الحدیث فی الصلوة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی / ۳۴۲

کرتے ہیں تو قصداً سونا اور نیند کے غلبہ سے سو جانا

فی شمل العمد والغلبة وكذلك

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جیسے بلا اختیار حدث ہو گیا وہ وضو کرے گا اور بنا کرے گا (نماز جہاں سے چھوٹی تھی وہیں سے پوری کرے گا) اور اگر نماز میں قصداً کروٹ لیتا تو اسے وضو کر کے از سر نو پڑھنا ہے۔ ہمارے مشایخ سے ایسا ہی حکایت کیا گیا ہے تو منقول کی طرف رجوع کرو اور اس سے فریب خوردہ نہ ہو جو یہاں مطلق رکھا ہے۔

الحدث يتوضأ ويبنى ولو تعمد النوم في الصلوة مضطجعا فانه يتوضأ ويستقبل الصلوة هكذا حكى عن مشائخنا فرأجهم المنقول ولا تغتر بما اطلقه هنا

اقول اولاً جب اختلاف تصحیح ہے

تو ایک قول پر اکتفا میں فریب خوردگی کیا؟

ثانياً مسئلہ جوہرہ وضو ٹوٹنے کے

بارے میں ہے اور یہاں پر فساد نماز کے بارے

میں کلام ہے اور ٹوٹنا اس کو مستلزم نہیں کہ نماز

بھی فاسد ہو جب کہ قصداً وضو توڑنے کی صورت

نہ ہو۔

اقول، اولاً اذا اختلف التصحيح

فای اغتراب فی الاقتصار علی احد القولین۔

وثانياً مسألة الجوهرة في انتقاض

الوضوء والكلام هنا في فساد الصلوة

والانتقاض لا يستلزم الفساد

اذا لم يكن هناك تعمد۔

ثالثاً محیط کے جزئیہ میں تنہا نیند سے

فساد نماز نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ نیند کے ساتھ

ہیأت حدث کا قصداً ارتکاب بھی ہو گیا ہے۔

پھر ایسے بلند محقق سے یہ اعتراض کیسے؟ اور ان

پر علامہ شامی کا اعتماد کیسا؟ وباللہ التوفیق

۱۲ منہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ (ت)

وثالثاً فرع المحيط ليس فيه

الفساد للنوم بانفراده بل لانضمام

التعمد على هیأت الحدث فما

هذه الايرادات من مثل المحقق السامی

والاعتماد علیہا من العلامة الشامی و

باللہ التوفیق ۱۲ منہ حفظہ ربہ جل وعلا۔

۱ : تطفل على العلامة الخیر الرملی وش۔ ۲ : تطفل اخر علیہما

۳ : تطفل ثالث علیہما۔

۱۲ منہ الخاتق علی بحر الرائق کتاب الصلوة باب الحدث فی الصلوة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۲

دونوں ہی اس میں شامل ہوتے ہیں۔ اسی طرح نعد نوم کو مفسداتِ نماز میں شمار کرانے سے ان تمام اہل متون کا سکوت بھی اس پر دلیل ہے خصوصاً متأخرین کا سکوت جن کا میلان اس طرف ہوتا ہے کہ عینی صورتیں بھی مستحضر ہوں سب کا استیعاب اور احاطہ کر لیں جیسے درمختار اور مراقی الفلاح۔ ہاں نیند مفسد اس وقت ہے جب ایسی ہیأت پر قصداً سوئے جس پر سونا حدت ہے۔ اور مفسداتِ نماز میں نعد حدت مذکور ہے۔ تو ترجیح اسی کو ملی جس پر ان بزرگوں کا جرم ہے جیسا کہ جامع الفقہ میں ہے: رکوع و سجود میں سونا ناقض وضو نہیں اگرچہ قصداً سوئے لیکن اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جیسا کہ اسے بحر میں منظومہ ابن وہبان کی شرح سے نقل کیا ہے اور علامہ شامی نے اس پر اعتماد کیا ہے۔

اب ہم اس پر آئے جو علامہ شامی نے علامہ علائی پر استدراک کیا ہے۔ درمختار میں فرمایا: از سر نو پڑھنا متعین ہے جنون کے باعث یا قصداً حدت کی وجہ سے یا نیند میں احتلام کے سبب الخ۔ اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں: افادہ ہوا کہ نیند کچھ مفسد نہیں۔ لیکن یہ اس وقت ہے جب نیند بلا قصد ہو اس لئے کہ حاشیہ

سکوتہم قاطبة عن نعد نعد النوم في المفسدات دليل على ذلك لاسيما المتأخرين الذين جنحوا نحو الاستيعاب مهما حضر كالدرا المختار ومراقى الفلاح نعم يفسد اذا نعدت على هيئة يكون بها حدثا وهم قد ذكروا في المفسدات نعد الحدث فقد ترجح ما جزم به هؤلاء المجلة على ما في جامع الفقہ ان النوم في الركوع والسجود لا ينقض الوضوء ولو نعدت و لكن تفسد صلواته كما قلنا في البحر عن شرح منظومة ابن وهبان واعتمده ش۔

جئنا على ما استدرک به ش على العلامة العلائی قال في الدر يتعين الاستيناف لجنون او حدث عمدا واحتلام بنوم الخ قال الشامی افاد ان النوم بنفسه غير مفسد لكن هذا اذا كان غير عمد لما في حاشیة

علامہ فوج آفندی میں ہے: سونایا تو قصداً ہوگا یا بلا قصد۔ اول ناقض وضو اور مانع بنا رہے۔ ثانی کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو نہ ناقض وضو ہے نہ مانع بنا رہے، جیسے قیام یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں سونا۔ دوسری وہ جو ناقض وضو ہے؛ مانع بنا رہے، جیسے مریض کروٹ لیٹ کر نماز پڑھتے ہوئے سو جائے تو صحیح قول پر اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اور وہ بنا کر سکے گا (نماز جہاں سے رہ گئی تھی وہیں سے پوری کر لے گا) تو بلا قصد سونا بنا رہے بالاتفاق مانع نہیں خواہ وضو ٹوٹ جائے یا نہ ٹوٹے، بخلاف قصداً سونے کے اھ۔ ملخصاً۔

اقول یہ عبارت باواز بلند ناطق ہے کہ ان کی مشی امام ابو یوسف کی روایت پر ہے۔ دیکھئے انھوں نے قصداً سونے کو مطلقاً ناقض وضو قرار دیا ہے۔ اور یہ معتد مختار، ظاہر الروایہ کے خلاف ہے جیسا کہ محشی و شارح نے پہلے بیان کیا اور ہم اسے محیط کی تصحیح کے ساتھ نقل کر چکے۔ تو علامہ شامی کو یہاں آکر اس پر اعتماد نہ کرنا تھا لیکن پاکی ہے اسی کے لئے جسے نسیان نہیں۔

فوج افندی النوم اما عمدا و لا فالاول ينقض الوضوء ويمنع البناء والثاني قسمان ما لا ينقض ولا يمنع البناء كالنوم قائما اور ألكا او ساجدا و ما ينقض الوضوء و لا يمنع البناء كالمرضي اذا صلى مضطجعا فنام ينتقض وضوءه على الصحيح وله البناء فغير العمد لا يمنع البناء اتفاقا سواء نقض الوضوء او لا بخلاف العمد ملخصاً۔

اقول هذا ناطق بملأ فيه انه ما ش على الرواية عن ابى يوسف الا ترى انه جعل نوم العمد مطلقا ناقض الوضوء وهذا خلاف ظاهر الرواية المعتمدة المختارة كما قدم المحشى والشارح وقد منانقله مع تصحيح المحيط فما كانت للعلامة ان يعتمد هذا ههنا ولكن سبحن من لا ينسى۔

ف: معروضه على العلامة ش۔

افادہ رابعہ؛ مسئلہ تنورِ خانہ میں مذکور ہے،
خانہ ہی اصل ہے اسی سے خزائنہ المفتین اور
ہندیہ میں نقل ہے۔ اسی کی پیروی خلاصہ میں
ہے اور خلاصہ کی پیروی بزازیہ میں ہے اور خلاصہ
ہی سے البحر الرائق میں نقل کیا ہے۔

امام قاضی خاں رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
اگر تنور کے کنارے بیٹھا اس میں پاؤں لٹکائے
سو گیا تو وضو جاتا رہے گا اس لئے کہ یہ جوڑوں کے
ڈھیلے پڑ جانے کا سبب ہوتا ہے۔

اور ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ یہ مسئلہ حدیث
اور قیاس صحیح سے تائید یافتہ ضابطے کے برخلاف ہے،
قلت اس کی موافقت میں مجھے کوئی ایسی بات
نہ ملی جس سے اس کو تقویت دے سکوں مگر
ایک بات جو حضرت محقق نے فتح القدر میں
ظاہر الروایہ اور اختیار جمہور کے مخالف ایک
مسئلہ کی توجیہ میں پیش کی ہے وہ مسئلہ اس
کی نیند سے متعلق ہے جو ایسی چیز کی طرف ٹیک
لگائے ہوئے ہے کہ اگر وہ ہٹا دی جائے تو
گر جائے۔ وہ لکھتے ہیں: امام ابو حنیفہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ سے منقول ظاہر مذہب یہی ہے کہ
اس ٹیک لگانے سے وضو نہ ٹوٹے گا جب تک مقعد

الرابعة مسألة التنور مذكورة
في الخانية وهي الاصل وعننا نقل
في خزائن المفتين والهنديّة و
اياها تبع في الخلاصة والمخلاصة في
البيزانرية وعن الخلاصة اثر في البحر۔

قال الامام قاضي خان رحمه الله
تعالى ان نام على رأس التنور و
هو جالس قد ادلى رجليه كان حدثا
لان ذلك سبب لاسترخاء المفاصل۔

وقد قد منا انها لا تلتئم على الضابطة
المؤيدة بالحديث والقياس الصحيح
قلت ولم ارا لهما ما اشدها به
الاشياء ابداه المحقق في الفتح
توجيها لمسألة مخالفة لظاهر
الرواية واختيار الجمهور وهي
مسألة المستند الى ما لوازيل سقط
حيث قال ظاهر المذهب عن
ابن حنيفة عدم النقص
بهذا الاستناد مادامت
المقعدة مستمسكة للامن
من الخروج والانتقاض

ف : تحقيق مسألة النوم على رأس التنور۔

جمی ہوئی ہے اس لئے کہ خروج ریح سے بے خوفی ہوگی۔ اور اس سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم امام طحاوی کا مختار ہے اسی کو مصنف اور امام قدوری نے اختیار کیا اس لئے کہ وضو ٹوٹنے کا مدار حد پر ہے خود نیند پر نہیں چونکہ نیند کی وجہ سے حدت مخفی رہ جائے گا اس لئے حکم کا مدار اس پر رکھا گیا جو وجود حدت کے گمان غالب کا موقع بن سکے۔ اسی لئے قیام، رکوع اور سجود والے کی نیند ناقض نہیں اور کروٹ لینے والے کی نیند ناقض ہے۔ اس لئے کہ گمان حدت کا محل وہ نیند ہے جس کے ساتھ استرخار کامل طور پر متحقق ہو اور یہ کروٹ لینے والے کی نیند میں ہوتا ہے، اُن سب میں نہیں ہوتا۔ اور یہ استرخار اس طرح ٹیک لگانے کی صورت میں بھی موجود ہے اس لئے کہ صرف ٹیک نے اس کو روک رکھا ہے اور کمال استرخار ہوتے ہوئے مقعد کا مستقر ہونا خروج ریح سے مانع نہیں اس لئے کہ بعض اوقات دافع قوی ہوتا ہے خصوصاً ہمارے زمانے میں، کیوں کہ کھانا زیادہ کھایا کرتے ہیں تو اس کے لئے مانع صرف بیداری کی بندش ہی ہوگی اھ۔ اس کلام کو حلبی نے بھی غنیہ میں برقرار رکھا۔

اقول ان کے قول "اس کے لئے مانع صرف بیداری کی بندش ہی ہوگی" کا معنی یہ ہے

مختار الطحاوی واختارہ المصنف والقدری لان مناط النقص الحدت لا عين النوم فلما خفي بالنوم اذير الحكيم على ما ينتهض مظنة له، ولذا لم ينقض نوم القائم و الساجد و نقض في المضطجع لان المظنة منه ما يتحقق معه الاسترخاء على الكمال وهو في المضطجع لافيها وقد وجد في هذا النوع من الاستناد اذ لا يسكه الا السند و تمكن المقعدة مع غاية الاسترخاء لا يمنع الخروج اذ قد يكون الدافع قويا خصوصا في زماننا لكثرة الاكل فلا يمنع الامسكة اليقظة اھ واقره الحلبي في الغنية۔

اقول وقوله لا يمنع الامسكة اليقظة اى عند وجود

کمال استرخاء کی صورت میں مانع صرف یہی ہوگی بخلاف اس کے جو قیام یا رکوع یا سنت طریقہ پر سجدہ کی حالت میں ہو تو یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ اس تقریر پر تو مطلقاً ہر نیند ناقض وضو ہوگی۔ اور یہ ہمارے اجماع کے برخلاف ہے۔

لیکن میں کہتا ہوں کمال استرخاء گمانِ خروج کی جگہ ہے اور مقعد کا استقرار منع خروج کے گمان کی جگہ ہے اس لئے دونوں میں تعارض ہوگا اور شک سے نقض کا ثبوت نہ ہوگا۔ اور یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ دافع کی اتنی قوت کہ استقرار اس کی مقاومت نہ کر سکے کثرت کی اس حد کو پہنچ گئی ہے کہ اس کو غالب و اکثر شمار کر لیا جائے اور جبے گمان کا ثبوت غالب و اکثر ہونے ہی سے ہوتا ہے۔ اور جو بھی ہونہیب اور جمہور اہل ترجیح کے مخالف ہونا ہی اس بات کی کافی علامت ہے کہ وہ حجت بننے کے قابل نہیں۔

بلکہ میں کہتا ہوں اور توفیق خدا ہی کی طرف سے ہے۔ تور کا مسئلہ اس سے بھی موافقت نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ اس قول کی تحقیق جیسا کہ رب کریم نے میرے دل میں القا کی۔ یہ ہے کہ تین حالتیں ہوتی ہیں وہ یوں کہ نفسِ استرخاء تو نیند کے لئے مطلقاً لازم ہے۔ پھر استرخاء کے ساتھ کچھ بندش باقی رہتی ہے

نبایرة الاسترخاء بخلاف القائم والرائع والساجد على هيئة السنة فلا يرد ان هذا التقرير يوجب النقص بالنوم مطلقاً وهو خلاف ما اجمعنا عليه۔

لكني أقول ^و كمال الاسترخاء مظنة الخروج وتكمن المقعدة مظنة منعه فيتعارضان ولا يثبت النقص بالشك ولا نسوات قوة الدافع بحيث لا يقاومه التمكن بلغ من الكثرة ما يعده به غالباً ولا مظنة الا بغلبة وكيفما كانت فمخالفته للمذهب و لجمهور اهل الاختيار علم كاف على تقاعده عن الحجية۔

بل أقول وبالله التوفيق مسألة التنوير لا تليتم على هذا الاضالان تحقيق هذا القول على ما الهنمى ذو الطول ان الحالات ثلث وذلك ان نفس وجود الاسترخاء لان النوم مطلقاً ثم يبقى معه بعض الاستمسك

۱: تطفل على الفتح ۲: تحقيق مناط النقص بالنوم على مختار الهداية۔

مالہ لیستغرق، فاما غالباً كالنوم قائما
 اور اڪعا وعلیٰ هیأۃ السنۃ ساجدا
 فان بقاءہ علیٰ تلك الهیئات
 دلیل واضح علیٰ غلبۃ الاستمساك
 او مغلوباً كالنوم قاعدا اور اكبا وینتفی
 اصلا فی صورة الاضطجاع و
 الاسترخاء و نحوهما فالاول لا ینقض
 مطلقا والثالث ینقض من دون
 فصل ومنه المتكئی الی ما لو انریل
 سقط لان عدم سقوطه لیس ببقاء
 شیء من المسكۃ فیہ بل للسند
 كیت یسند الی شیء والثانی یفصل فیہ
 فان كان متمكناً المقعدۃ لم ینقض لان
 التمكن یعارض غلبۃ الاسترخاء والانقض و
 النوم علی رأس التنوم جالساً متمكناً
 مدلیاً من القسم الثانی قطعاً دون الثالث
 اذ لو انتفی التماسك لسقط بل کون المجلس
 علی رأس وطمس حامراً بما یوجب تیقظ
 القلب اکثر مما لو كان حیث لا مخافة فی
 السقوط فیکون التمكن مانعاً للنقض
 وهو الموافق للضابطۃ۔

وكن هیبة تلك الكتب الكبار
 كانت تقعد فی عن الاجتراء علی
 انكار هذا الفرع حتی رأیت الامام ابن
 امیر الحاج الحلبي رحمه الله تعالیٰ اور دعا فی

جب تک کہ استغراق نہ ہو، اب یہ بندش یا تو
 غالب ہوتی ہے جیسے قیام یا رکوع یا سنت طہییر پر
 سجدہ کی حالتوں میں سونا کیونکہ سونے والے کا ان
 حالتوں پر برقرار رہنا اس بات کی کھلی ہوئی دلیل ہے
 کہ بندش غالب ہے۔ یا یہ بندش مغلوب ہوتی
 ہے جیسے بیٹھے ہوئے یا سوار ہونے کی حالت میں سونا۔
 اور کروٹ لیٹنے، پخت لیٹنے اور ان دونوں جیسی صورتوں
 میں بندش بالکل ہی ختم ہو جاتی ہے۔ پہلی
 صورت مطلقاً ناقض نہیں، اور تیسری صورت بغیر
 کسی تفصیل کے ناقض ہے اور اسی قسم میں وہ شخص 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 کرنا بندش کے باقی رہ جانے
 کے باعث نہیں بلکہ محض ٹیک کی وجہ سے ہے جیسے مرد
 کو سہارے کھڑا کر دیا جائے۔ اور دوسری صورت میں تفصیل
 اگر مقعدہ کو پوری طرح جماداً حاصل ہے تو ناقض نہیں اس لئے
 کہ مستقر غلبۃ استرخاء کے معارض ہے۔ اور ایسا نہ ہو
 تو ناقض ہے۔ اور تنور کے کنارے بیٹھ کر اس میں پیر لگائے
 استقرار مقعدہ کے ساتھ سونا قطعاً قسم دوم سے قسم سوم سے
 نہیں اس لئے کہ بندش اگر ختم ہو جاتی تو گر جاتا
 بلکہ گرم تنور کے سرے پر بیٹھنا ایسی جگہ سے زیادہ
 بیدار قلبی کا موجب ہے جہاں گرنے کا اندیشہ
 نہ ہو تو بہ استقرار نقض وضو سے مانع ہو گا۔ یہی ضابطہ کے مطابق ہے۔
 لیکن ان بڑی بڑی کتابوں کی ہیبت اس
 جزئیہ کے انکار کی جسارت سے مجھے روکتی تھی یہاں
 تک کہ میں نے امام ابن امیر الحاج سلمیٰ رحمہ اللہ
 تعالیٰ کو دیکھا کہ حلیہ میں یہ جزئیہ خانیہ سے نقل کیا

پھر لکھا: ”یہ غیر ظاہر ہے بلکہ اشبہ ناقض نہ ہوتا ہے
اس لئے کہ مظنۃ حدث (گمان حدث کا محل) وہ
نہیں ہے جس کے ساتھ استرخاء کامل طور پر متحقق ہو۔
اور ظاہر یہ ہے کہ ایسا استرخاء متحقق نہ ہوگا ورنہ
گر جائے گا کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ ٹیک لگانا
یا اس طرح کا اور کوئی مانع نہیں ہے۔“ اھ۔
اس کے باوجود میں نے پسند یہ کیا کہ اگر یہ صورت
واقع ہو جائے تو تجدید و وضو کر لے کیونکہ یہ ایک نادر
صورت ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم احتیاط
پر عمل کر لیں، احتیاط کا معنی یہ کہ یقینی طور پر عہدہ برآ
ہو جائیں اگرچہ حقیقت احتیاط یہی ہے کہ قوی تر
دلیل پر عمل ہو۔

پھر اس جزئیہ سے صاحبِ حلیمہ کا ذہن اس
طرف گیا کہ استرخاء کا سبب خورد پاؤں لٹکانا ہے
اس طرح کہ وہ فرماتے ہیں: ”اس پر قیاس سے
یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر کسی جانور کے پالان پر
سوار ہو کر دونوں جانب سے دونوں پاؤں لٹکا
لئے، جیسا کہ بعض لوگ کرتے ہیں تو وضو ٹوٹ جائے
اور یہ غیر ظاہر ہے الخ۔“

قلت میرے نسخہ حلیمہ میں اسی طرح ہے
اور یہ نسخہ بہت سقیم ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ عبارت
اس طرح ہوگی: فادلی رجلیہ من احد

الحلیة عن الخانیة ثم قال و هو
غیر ظاہر بل الاشبه عدم النقص لان
مظنة الحدث من النوم ما يتحقق معه
الاسترخاء على وجه الكمال والظاهر
عدم وجود ذلك والالقسط لفرض عدم
المانع من استناد او غيره اھ و مع
ذلك اجبت ان يجدد الوضوء ان
وقع ذلك لانها صورة نادرة فلا
علينا ان نعمل فيها بالاحتياط
بعنى الخروج عن العهدة بيقين
وان كان حقيقة الاحتياط هو العمل
ياقوى الدليلين۔

ثم الذی سبق منه الخ
ذهن الحلیة ان سبب الاسترخاء نفس
الادلاء حیث قال فالقیاس على
هذا یفید انه لو ركب على اکان على
على الدابة فادلی رجلیہ من الجانبین
كما یفعله بعضهم انه ینقض و هو
غیر ظاہر الخ۔

قلت هکذا فی نسختی وهی
سقیمة جدا والظاهر فادلی رجلیہ من
احد الجانبین لان هذا

هو الذی یفعله البعض دون العامة
وهو المشابه للادلاء فی التنور فسقط
لفظ احد من قلم الناسخ۔

الجانبین۔ ایک جانب سے اپنے دونوں پاؤں
لٹکانے۔ اس لئے کہ اکثر کے برخلاف بعض
لوگ اسی طرح کرتے ہیں اور یہی تنور میں پاؤں
لٹکانے کے مشابہ بھی ہے تو کاتب کے قلم سے
لفظ "احد" چھوٹ گیا ہے۔

اقول لیکن اس پر دو اعتراض وارد
ہوتے ہیں: اول اگر استرخا کا سبب پاؤں
لٹکانا ہے تو دونوں جانب سے پاؤں لٹکانا
بدرجہ اولیٰ اس کا سبب ہوگا اس لئے کہ اس
مقعدہ کو زیادہ کشادگی مل جاتی ہے باوجودیکہ خود
خانیہ میں اور تمام کتابوں میں اس کی تصریح موجود
ہے کہ اگر جانور کی پشت پر زین یا پالان میں سو گیا
تو وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ استرخائے مفاصل
نہ ہوگا (جوڑ ڈھیلے نہ پڑیں گے) اھ۔

دوم خلاصہ وغیرہ میں ہے اگر چارزا تو
بلیٹھ کر سو گیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اسی طرح اگر بطور
تورک بلیٹھ کر سو گیا۔ تورک کی صورت یہ ہے کہ
دونوں پاؤں ایک طرف کو پھیلا دے اور سر تریوں
کو زمین سے ملا دے اھ۔

تو کیا تنور میں پاؤں لٹکانے کی مذکورہ صورت

اقول نکتہ یرد علیہ :
ان الادلاء ان كانت سببه
فالادلاء من الجانبین اولیٰ لزیادة
الفراج یحصل به فی المقعدة مع
ان المصرح به فی الخانیة
نفسها والکتب قاطبة انه ان نام
على ظهر الدابة فی سیرج او
اکان لا ینتقض وضوؤه لعدم استرخاء
المفاصل اھ۔

وثانیاً قد قال فی الخلاصة
وغيرها ان نام مترجعا لا ینقض
الوضوء وكذا الونام متوركا و
هو ان یسط قدمیه عن جانب ویلصق
الیتیہ بالارض اھ۔

فلا یدخل الادلاء المذكور

۲: تطفل آخر علیہا

۱: تطفل علی الحلیة

۱۲۰/۱ نو لکشور لکھنؤ فصل فی النوم کتاب الطہارة
۱۹/۱ مکتبہ حبیبیہ کوسٹہ الفصل الثالث ۱۱
۱۱۱ فتاویٰ قاضی خاں ۱۱
۱۱ خلاصہ الفتاویٰ

اس صورت میں داخل نہ ہوگی بلکہ اس میں مقعد
کو زیادہ قرار ہوگا بہ نسبت اس کے کہ دونوں پاؤں
کسی ہموار جگہ پھیلائے جائیں۔ جیسا کہ
واضح ہے۔

بلکہ میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ مراد
ایسا گرم تنور ہے جس میں کچھ انگارے ہیں یا
بھڑکانے سے جو گرمی پیدا ہوتی تھی کچھ باقی رہ گئی
ہے جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ کیا
اس لئے کہ گرمی اعضا میں پھیلاپن لانے کا سبب
ہوتی ہے اسی لئے تنور سے تعبیر کی گئی ہے
کرسی سے تعبیر نہ ہوتی باوجودیکہ تنور پر اس
انداز سے بیٹھنا انتہائی نادر ہے اور کرسی پر
بیٹھنا معروف و مشہور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم
افادہ خامسہ؛ نیند بذات خود حدیث نہیں
بلکہ خروج ریح کا گمان غالب ہونے کی وجہ سے
حدیث ہے۔ اسی پر عامرہ علماء ہیں بلکہ توشیح
میں اس پر اجماع و اتفاق کی حکایت کی ہے۔
اور یہی حق ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ
انکم مقعد کا بندھن ہے۔ اسی لئے حضور اقدس
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وضو نیند سے نہیں

فی هذا التفسیر بل هو امکن للمقعدة
من بسط القدمین علی محل
مستو كما لا یخفی۔

بل الوجه عندی ان المراد
تنور حار فیہ شئ من الجمرات او
بقیة من حرارة الايقاد كما او مات
الیہ فان الحر یوجب الارخاء
ولذا عبروا بالتنور دون
الكرسى مع كون الجلوس
علی التنور بهذا الوجه فی غایة الدور
وعلى الكرسى معهود مشهور
والله تعالى اعلم۔
الخامسة النوم لیس بنفسه
حدیث بل لما عسی ان یخرج
وعلیه العامة بل حکى فی
التوشیح الاتفاق علیہ وهو الحق
لحدیث ان العین وكاء السعة
ولذا لم ینتقض وضوؤه
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالنوم

۱۔ مسلمہ نیند خود ناقض وضو نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ سوتے میں خروج ریح کا ظن غالب ہے۔
۲۔ مسلمہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو سونے سے نہ جاتا۔

ٹوٹتا جیسا کہ صحیحین (بخاری و مسلم) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ثابت ہے۔ اور اس کا سبب حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: "بیشک میری آنکھیں سوتی ہیں اور دل نہیں سوتا"۔ اسے صحیحین (بخاری و مسلم) نے أم المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا۔ اور اسے علمائے رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے خصائص سے شمار کیا ہے، جیسا کہ فتح القدر میں قنیہ سے منقول ہے۔

قلت یعنی امت کے لحاظ سے سرکار

کی یہ خصوصیت ہے ورنہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہی وصف ہے اس لئے کہ صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں دل نہیں

کما ثبت فی الصحیحین عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما و ذلك لقوله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان عینی تنامان ولا ینام قلبی رواہ الشیخان عن أم المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا وعدوہ من خصائصه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کما فی الفتح عن القنیة۔

قلت ای بالنسبة الی الامة

والا فالانبياء جميعا كذلك عليهم الصلوٰۃ والسلام لحديث الصحیحین عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الانبياء تنام اعينهم ولا

فت: انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی آنکھیں سوتی ہیں دل کبھی نہیں سوتا۔

- ۱ صحیح البخاری کتاب الوضوء ۲۴ و ۳۰ و کتاب الاذان ۱۱۹ و ابواب الوتر ۱/۱۳۵ قیدی کتب خانہ کراچی
 ۲ مسند احمد بن حنبل عن ابن عباس مکتب الاسلامی بیروت ۲۸۳/۱
 ۳ صحیح مسلم کتاب صلوٰۃ المسافرین باب صلوٰۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دعاء باللیل قیدی کتب خانہ کراچی ۲۶۰/۱
 ۴ صحیح البخاری کتاب التہجد باب قیام النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم باب صلوٰۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم " " " ۲۵۴/۱
 ۵ فتح القدر کتاب الطہارة فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۲۴/۱

تنام قلوبہم۔

فانذفع ما فی کشف الرمز
ان مقتضى كونه من الخصائص ان
غيره صلى الله تعالى عليه وسلم
من الانبياء عليهم الصلوة والسلام
ليس كذلك۔

سوتے۔“
تو (خصوصیت بر نسبت امت مراد لینے سے)
وہ شبہہ دور ہو گیا جو کشف الرمز میں پیش کیا ہے کہ
اس امر کے خصائص سرکار سے ہونے کا مقتضایہ ہے
کہ سرکار اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علاوہ
دیگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہ حال
نہیں ہے۔

کیا یہ ہو سکتا ہے کہ سرکار اکرم صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کی وراثت کے طور پر ان کی امت
کے اکابر میں سے کسی کو یہ وصف مل جائے؟
ملک العلماء بحر العلوم مولانا عبد العلی محمد رحمہ اللہ تعالیٰ
ارکان اربعہ میں لکھتے ہیں: اگر کوئی یہ کہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے متبعین میں سے کوئی اس
رتبہ کو پہنچ گیا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم کی اتباع کی برکت سے نیند میں اس کا دل

۲
وہل يجوز ان يكون ذلك
لاحد من اکابر الامة وراثۃ منہ صلی
الله تعالیٰ علیہ وسلم، قال المولی
ملك العلماء بحر العلوم عبد العلی محمد
رحمہ اللہ تعالیٰ فی الاسکان الاربعۃ ان
قال احد ان كان فی اتباع رسول الله
صلی الله تعالیٰ علیہ وسلم من بلغ رتبة
لا يغفل فی نومہ بقلبه انما تغفل

۱: تطفل على العلامة المقدسی۔

۲: ملک العلماء بحر العلوم مولانا عبد العلی نے فرمایا کہ اگر کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی
وراثت سے حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی یہ مرتبہ تھا کہ حضور کا وضو سونے سے نہ جاتا، آنکھیں
سوتیں دل بیدار رہتا، اور اکابر اولیاء جو اس مرتبہ تک پہنچے ہوں اگرچہ حضور غوث اعظم کے مراتب تک نہیں
پہنچ سکتے، تو یہ کہنا حق سے بعید نہ ہوگا اور مصنف کا حدیث سے اس کی تائید کرنا۔

۱ صحیح البخاری کتاب المناقب باب کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام عینہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۰۴
کنز العمال بحوالہ الیومی عن انس حدیث ۳۲۲۴۸ موسستہ الرسالہ بیروت ۱۱/۴۷۷
۲ فتح المعین بحوالہ کشف الرمز کتاب الطہارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۴۷

غافل نہ ہوتا صرف اس کی آنکھیں غافل ہوتیں،
جیسے امام محی الدین شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ
اور ان کے علاوہ وہ اکابر جن کا یہ وصف رہا ہو
اگرچہ غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مرتبے تک
ان کی رسائی نہ ہو، تو یہ قول حتیٰ سے بعید نہ ہوگا؛
فافہم اھ۔

اقول شریعت سے اس بارے میں
کوئی روک نہیں کہ یہ نبی کے سوا اور کے لئے نہیں
ہو سکتا۔ یہ معاملہ وجدان کا ہے جسے یہ نصیب ہو
وہی اس سے آشنا ہوگا تو انکار کی کوئی وجہ
نہیں۔ ترمذی نے حسن بتاتے ہوئے۔ حضرت
ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے انھوں
نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا
ارشاد ہے: **وَجَّالُ كَابَاپٍ** اور اس کی ماں
تین سال تک اس حال میں رہیں گے کہ ان کے
ہاں کوئی بچہ نہ پیدا ہوگا پھر ان کے ایک لڑکا پیدا
ہوگا جو ایک آنکھ کا ہوگا ہر چیز سے زیادہ ضرور
اور سب سے کم نفع والا، اس کی آنکھیں سوئیں گی
اور اس کا دل نہ سوئے گا۔ الحدیث۔

اور اس حدیث میں **ابن صیاد** کے پیدا
ہونے اور اس کے یہودی ماں باپ کے یہ کہنے
کا بھی ذکر ہے کہ ہمارے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا ہے

عیناہ بیمن اتباعہ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم كالشیخ الامام محی الدین
عبدالقادر الجیلانی قدس سرہ وغیرہ
من وصل الیٰ ہذہ الرتبه وان لم یصل
مرتبتہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لم یکن قوله
بعیدا عن الصواب فافہم اھ۔

اقول لیس من الشرع حجر فی
ذلك انه لا یجوز الا لنسبی والامر فیہ
وجدانی یعلمہ من یرزقہ فلا وجہ
للانکار وقد اخرج الترمذی وقال
حسن عن ابی بکرۃ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
یکث ابوالدجال وامہ ثلاثین عاما
لا یولد لہما ولد ثم یولد لہما
غلام اعور اضرس ثم وقلہ
منفعة تنام عیناہ ولا ینام
قلبہ الحدیث۔

وفیہ ولادۃ ابن صیاد وقول
والدیہ الیہودیین ولدنا
غلام اعور اضرس و

وہ معارفِ الہیہ اور مصالحِ بے حد و شمار میں ہوتی وہ ان کے درجات کی بلندی اور شانِ گرامی کی عظمت کا سبب تھی اھ۔

الحاصل جب یہ بطور استدراج و جال اور ابنِ صیاد کے لئے ہو سکتا ہے تو مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وراثت میں ان کی امت کے بزرگوں کے لئے بدرجہ اولیٰ ہو سکتا ہے۔

پھر میں نے دیکھا کہ عارف باللہ سیدی عبد الوہاب شعرانی قدس سرہ الربانی نے اپنی کتاب الیواقیت والجواہر فی عقائد الاکابر کے باب بیسویں مبحث میں سیدی شیخ محمد مغربی رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کیا ہے کہ یہ حضرت شیخ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے تھے کہ جو یہ دعویٰ کرنے کے اس نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس طرح دیکھا ہے جیسے صحابہ کرام نے دیکھا تو وہ جھوٹا ہے۔ اور اگر یہ دعویٰ کرے کہ وہ قلب کے بیدار ہونے کی حالت میں اپنے قلب سے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیکھتا ہے تو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اس لئے کہ جو شخص بُری عادات یہاں تک کہ خلافِ اولیٰ سے بھی دل کو صاف ستھرا کر کے کمال استعداد پیدا کر لے وہ حق تعالیٰ کا محبوب بن جاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کسی بندے کو محبوب بنا لیتا ہے تو وہ اپنی نورانیتِ قلب کی فراوانی کی

علیہ وسلم فانہ فی المعارف الالہیة و مصالح لا تحصى فہو واقع لدرجاتہ و معظم لشانہ اھ۔

و بالجملہ اذا جازہذا اللدجال و لابن صیاد استدرجالہما فلا تيجوز لکبراء الامۃ بوساۃ المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اولیٰ و احری۔

تھو ساریت العارف باللہ سیدی عبد الوہاب الشعرانی قدس سرہ الربانی نقل فی المبحث الثانی والعشرون من کتاب الیواقیت والجواہر عن سیدی الشیخ محمد المغربی رحمہ اللہ تعالیٰ انہ کان رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول ان من ادعی رؤیة رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کما سأتہ الصحابة فہو کاذب وان ادعی انہ یراہ بقلبہ حال کون القلب یقظانا فہذا الایمنع منہ و ذلک لان من بالغ فی کمال الاستعداد بتنظیم القلب من الرذائل المذمومة حتی من خلاف الاولیٰ صار محبوبا للحق تعالیٰ و اذا احب الحق تعالیٰ عبدا کان فی نومہ من کثرة

نورانیۃ قلبہ کا نہ یقظان لہ الخ۔
وجہ سے خواب کی حالت میں بھی گویا بیدار ہوتا ہے الخ۔

پھر میں نے اس سے بھی زیادہ صریح دیکھا۔
وللہ الحمد — سیدنا شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ
عنه فتوحات مکیہ کے باب ۹۸ میں لکھتے ہیں، ولی
کامل کی شرط یہ ہے کہ حکم وراثت رسول اللہ صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم اس کا قلب نہ سوئے اس لئے کہ
کامل سے اس امر کا مطالبہ ہے کہ وہ اپنی ذات باطن
کو غفلت سے محفوظ رکھے جیسے اپنی ذات ظاہر کو
بیداری کے ذریعہ محفوظ رکھتا ہے اھ — اسے
امام شعرانی نے کبریٰ التمر میں نقل کر کے برقرار رکھا
ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر ان حضرات کے درمیان یہ اختلاف
ہوا کہ نیند کے سوا دیگر نواقض سے انبیاء علیہم
الصلوٰۃ والسلام کا وضو جاتا یا نہیں؟
اقول مراد وہ نواقض ہیں جو حضرات

ثم رأیت والله الحمد ما هو
اصرح قال سیدنا الشیخ اکبر رضی اللہ
تعالیٰ عنه فی الباب الثامن والتسعين
من الفتوحات المکیة من شرط السولی
الکامل ان لا ینام له قلب بحکم الارث
لسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
وذلك لان الکامل مطالب بحفظ ذاته
الباطنة عن الغفلة كما یحفظ ذاته الظاهرة
ونقله السولی الشعرانی فی الکبریٰ الاحمر
مقرا علیہ والله تعالیٰ اعلم۔

ثم وقع الخلف بینہم فی
سائر النواقض سوی النوم هل تكون ناقضة
من الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ام لا۔
اقول ای ما امکن منها

فمسلمہ نیند کے سوا باقی اور نواقض سے بھی انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو جاتا یا نہیں اس میں
اختلاف ہے، علامہ قسٹانی وغیرہ نے فرمایا انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو کسی طرح نہ جاتا اور مصنف کی تحقیق کہ
نواقض حکمیہ مثل خواب و غشی سے نہ جاتا اور نواقض حقیقیہ مثل بول وغیرہ سے ان کی غفلت شان
کے سبب جاتا رہتا۔

۱۰ الیواقیت والجواهر المبحث الثانی والعشرون وارجاء التراث العربی بیروت ۱/۲۳۹
۱۱ الفتوحات المکیة الباب الثامن والتسعون فی معرفة مقام السحر وارجاء التراث العربی بیروت ۲/۱۸۲
۱۲ اکبریٰ الاحمر مع الیواقیت والجواهر وارجاء التراث العربی بیروت ۱/۲۲۸ و ۲۲۹

انبیاء علیہم السلام کے لئے ممکن ہیں وہ نہیں جو ان کے لئے محال ہیں صلوات اللہ تعالیٰ وسلامہ علیہم، جیسے جنون یا نماز میں قہقہہ اور اس کے مثل — درمختار میں ہے عتہ (جنون سے کم درجہ کا ایک دماغی خلل) کسی کے لئے ناقض وضو نہیں، جیسے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی نیند ناقض وضو نہیں۔ ان حضرات کے لئے انعام اور بیہوشی ناقض ہے یا نہیں؟۔ مبسوط کا کلام اثبات میں ہے اھ۔ اس پر سید علی ازہری نے قہستانی کی یہ عبارت پیش کی: انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو کسی طرح نہ جاتا اور درمختار پر اعتراض کیا کہ جب حکم عام ہے تو نیند کے ساتھ خاص کہنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور اس صورت میں ان حضرات کا وضو فرمانا امتوں کے لئے شریعت جاری کرنے اور قانون بنانے کے لئے تھا اھ۔

عليهم لايجنون اذ قهقهة في الصلوة وما ضاهاها مما هو محال عليهم صلوات الله تعالى وسلامه عليهم ففى الدر المختار العتہ لاينقض كنوم الانبياء عليهم الصلوة والسلام وهل ينقض اغماؤهم وغشيهم ظاهرا كلام المبسوط نعم اھ و اعتراضه السيد على الانهرى بعبارة القهستانی لانقض من الانبياء عليهم الصلوة والسلام فلا حاجة الى تخصيص النوم بعدم النقص وحينئذ يكون وضوؤهم تشریعا للامم اھ

۱۔ مسئلہ جنون سے وضو جاتا رہتا ہے۔

۲۔ مسئلہ نماز جنازہ کے سوا اور نماز میں بالغ آدمی جاگتے میں ایسا ہنسے کہ اوروں تک ہنسی کی آواز نہ پھیلے تو وضو بھی جاتا رہے گا۔

۳۔ مسئلہ بعض نواقض وضو۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لئے یوں ناقض نہیں کہ ان کا وقوع ہی ان سے محال ہے جیسے جنون یا نماز میں قہقہہ۔

۴۔ بوہرا ہو جانا یعنی دماغ میں معاذ اللہ خلل پیدا ہو رہے فاسد ہو جائے آدمی کبھی عاقلوں کی سی باتیں کرے کبھی پاگلوں کی سی، مگر جنون کی طرح لوگوں کو مارتا گالیاں دیتا نہ ہو تو اس حالت کے پیدا ہونے سے وضو نہیں جاتا۔

۲۷/۱	مطبوعہ مجتہدانی دہلی	کتاب الطہارۃ
۸۲/۱	المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ	حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار
۴۷/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	فتح المتعین

اس کلام پر ان کے فرزند سید ابوالسعود نے بھی ان کا اتباع کیا مگر عبارت مبسوط کے پیش نظر اغما اور غشی کا استثناء کیا اور فرمایا اس سے زیادہ صریح وہ ہے جو میں نے اپنے شیخ یعنی اپنے والد کی تحریر میں پایا انہوں نے لکھا ہے کہ "انبیاء کی نیند ناقض نہیں اور ان کا اغما اور غشی ناقض ہے" اور انہوں نے کہا کہ حاصل یہ ہے کہ قسمانی نے وضو نہ جانے کا حکم جو عام بتایا ہے وہ اغما و غشی کے ماسوا کے لئے ہے ورنہ لازم آئے گا کہ ان کا کلام مبسوط کی سابقہ عبارت کے مخالف ہوا۔

میں نے اس پر یہ حاشیہ لکھا ہے: اقول؛ اولاً روایات میں اختلاف ہونے کی صورت میں اگر منافات ہوگی تو کوئی حیرت کی بات نہیں ثانیاً کوئی ایسی وجہ ظاہر نہیں اور نہ ہرگز کبھی ظاہر ہوگی جو یہ افادہ کرے کہ فضلات سے تو وضو نہ جائے اور غشی و اغما سے چلا جائے۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ غشی اور اغما نیند کی طرح ہیں اس لئے کہ ان دونوں سے وضو ٹوٹنے کا حکم خروج ریح کے گمان غالب کے باعث ہے۔ تو ظاہر یہ ہے کہ نیند کی طرح ان دونوں سے بھی حضرات انبیاء صلی اللہ تعالیٰ علیہم وسلم کا وضو

وتبعه ولده السيد ابوالسعود لكن استثنى الاغماء والغشى بدليل ما عن المبسوط قال وصرح منه ما وجدته بخط شيخنا (ع ابیہ) حیث قال ونوم الانبياء لا ينقض واغماؤهم و غشيمهم ناقض لله قال والحاصل ان ما ذكره القهستاني من تعميم عدم النقص بالنسبة لما عدا الاغماء والغشى والا يلزم ان يكون كلامه مناقياً لما سبق عن المبسوط.

ورأيتني كتبت عليه اقول اولاً ولاغر وفي المناقاة بعد اختلاف الروايات وثانياً لا يظهر ولن يظهر وجه اصلا يفيد النقص بالغشى والاغماء لا بالفضلات بل الظاهر ان الغشى والاغماء مثل النوم لان النقص بهما انما هو كما لما عسى ان يخرج فالظاهر عدم نقض وضوئهم صلى الله تعالى عليهم وسلم بهما مثله و

۲ : تطفل آخر عليه

۱ : تطفل على سيد ابوالسعود

نہ جائے، اگرچہ پیشاب جسمی چیز سے وضو جانے کا حکم کیا جائے اس وجہ سے نہیں کہ ان سے یہ حقیقہً نجس ہے بلکہ ان کی عظمت شان اور بلندی مرتبت کی وجہ سے خاص ان کے حق میں حکماً نجس ہے ان پر ان کے رب رحمن کی طرف سے دائمی درود و سلام ہو اھ حاشیہ ختم۔

تھرمیں نے دیکھا کہ علامہ طحاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں پہلے تو اس پر جزم کیا کہ کسی چیز سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو نہ جاتا پھر کچھ ویسا ہی کلام ذکر کیا جو میں نے لکھا، وہ فرماتے ہیں، اس میں بعض ماہرین نے بحث کی ہے کہ جب ناقض حقیقی متحقق ناقض نہیں تو حکمی متوجہ بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا علاوہ ازیں مبسوط کی عبارت صریح نہیں اگرچہ ان بھی لی جائے تو اس پر محمول ہوگی کہ وہ ایک روایت ہے اھ اور انہوں نے درمختار کے حاشیہ میں اس پر اعتماد کیا ہے جس پر ابو السعود گئے، لکھتے ہیں: "اور ظاہر یہ ہے کہ انما وغشی بذات خود حدث ہیں اس ظن ریح کے باعث نہیں جس سے یہ دونوں خالی نہیں ہوتے ورنہ ان حضرات کے حق میں یہ دونوں بھی ناقض نہ ہوتے، اھ

اقول یہ کلام اگر تمام ہو تو بعض ماہرین

ان قیل بالنقض بمثل البول لا
لانه منهم نجس حقيقة بل
لانه نجس في حقهم خاصة لعظم شانهم
وعلمو مكانهم عليهم الصلوة و
السلام ابدان من رحمانهم اھ۔

ثم رأيت العلامة ط نقل في
حاشية المراقى بعد جزمه ان
لأنقض من الانبياء عليهم الصلوة
والسلام (ما ينحو منحى بعض ما
ذكرت حيث قال) بحث فيه بعض
الحدائق بانه اذا كان الناقض
الحقيقي المتحقق غير ناقض فالحكى المتوهم
اولى على ان ما في المبسوط ليس بصريح ولو
سلم فيحل على انه رواية اھ واعتمد في
حاشية الدرمامشى عليه ابو السعود
قال وظاهرة ان الاغماء والغشى
نفسهما ناقضان لا ما لا يخلوان عنه
والا لكانا غير ناقضين في حقهم
ايضا اھ۔

اقول هذا ان تم يصلح

ف: معروضه على العلامة ط۔

۱۰ حاشیہ فتح المعین للامام احمد رضا
۱۱ حاشیہ الطحاوی علی مراقی الفلاح
۱۲ حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار
فصل نیقض الوضوء دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۹۰ و ۹۱
کتاب الطہارة المكتبة العربية کوئٹہ ۸۲/۱

کی اس بحث کا جواب ہو سکتا ہے۔ لیکن کلماتِ علماء جس پر ہیں وہ یہی ہے کہ ان دونوں کا شمار نواقضِ حکیمہ میں ہے۔ یہی ہدایہ کا بھی مفاد ہے اس لئے کہ اغما کے ناقض ہونے کی علت استرخا بتائی ہے۔ علامہ شامی نے ابن عبد الرزاق کے حوالے سے مواہب لدنیہ سے نقل کیا ہے کہ علامہ سبکی نے اس پر تنبیہ فرمائی کہ انبیاء علیہم السلام کو غش آنادوسروں کے برخلاف ہے ان کا اغما، قلب پر نہیں بلکہ صرف حواس ظاہرہ پر درود تکلیف کے غلبہ سے ہوتا ہے اور حدیث میں وارد ہے کہ ان کی آنکھیں سوتی ہیں، دل نہیں سوتے۔ تو جب ان کے قلوب اغما سے ہلکی چیز نیند سے محفوظ رکھے گئے تو اغما سے بدرجہ اولیٰ محفوظ ہوں گے۔ اس سے اس بحث کی وجہ و دلیل ظاہر ہو جاتی ہے۔

قلت عجیب یہ کہ سید طحاوی اس استظهار کے بعد پلٹ کر پھر وہی بحث لائے، پھر کہا: ”یہ اس کے منافی ہے جو ملا علی قاری نے شرح شفا میں بیان کیا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ حضور

جو اب عن بحث بعض الحذاق کن الذی علیہ کلمات العلماء عدہما کالنوم من النواقض الحکمیة و هو مفاد الهدایة حیث علل الاغما بالاسترخاء ونقل العلامة ش عن ابن عبد الرزاق عن المواہب اللدنیة نبیہ السبکی علی ان اغما ہم علیہم الصلوٰۃ و السلام یخالف اغما غیرہم و انما هو عن غلبۃ الاوجاع للحواس الظاہرۃ دون القلب وقد وردت نام اعینہم لاقلوبہم فاذا حفظت قلوبہم من النوم الذی هو اخف من الاغما فمنہ بالاولیٰ لہ ، و بہ یتجہ البعث۔

قلت والعجب ان السید ط

ذکرہ ہذا الاستظهار عاد فاورد البعث ثم قال ہذا ینافی ما ذکرہ الملا علی القاری فی شوح الشفاء من الاجماع

۱۔ مسئلہ غشی و بیہوشی سے وضو جاتا ہے مگر یہ خود ناقض وضو نہیں بلکہ اسی نطن خروج ریح وغیرہ کے سبب سے۔

۲۔ غشی انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے جسم ظاہر پر بھی طاری ہو سکتی دل مبارک اس حالت میں بھی بیدار و خبردار رہتا۔

۳۔ معروضہ آخری علی العلامة ط۔

۱۷ رد المحتار کتاب الطہارۃ مطلوب نوم الانبیاء غیر ناقض دار احیاء التراث العربیہ بیروت / ۹۷

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نواقض وضو کے حکم میں امت کی طرح ہیں مگر نیند کا استثناء بطریق صحیح ثابت ہے کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل نہ سوتا۔ اور شفا میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دونوں حدیث سے متعلق دونوں قول طہارت اور نجاست کے حکمات کے ہیں اللہ۔

اقول میرے نزدیک قول فیصل یہ ہے

کہ نیند، غشی اور ان دونوں جیسی چیزیں جن میں جائے غفلت کے باعث حدیث کا حکم ہوتا ہے ایسی چیزوں سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو نہ جاتا۔ لیکن ہمارے حق میں جو نواقض حقیقیہ ہیں وہ ان حضرات صلوات اللہ تعالیٰ و سلامہ علیہم کے حق میں بھی ناقض ہیں اس وجہ سے نہیں کہ نجس ہیں ہرگز نہیں بلکہ یہ ظاہر بلکہ طیب ہیں ہمارے لئے اپنے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ان کا کھانا پینا حلال ہے، جیسا کہ متعدد حدیثوں سے ثابت ہے، بلکہ اس لئے ناقض ہیں کہ ان چیزوں کے لئے ان حضرات کے

علی انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی نواقض الوضوء کالامة الاما صح من استثناء النوم لانه کان صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تنام عینا ولا ینام قلبہ وقد حکى فی الشفاء قولین بالطہارۃ و النجاسة فی الحدیثین منه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اللہ۔

اقول والقول الفصل عندی

ان لا نقض منهم صلی اللہ تعالیٰ علیہ بالنوم والغشی ونحوهما ما یحکم فیہ بالحدیث لمکات الغفلة واما النواقض الحقیقة منا فتقض منهم الصلوات اللہ تعالیٰ و سلامہ علیہم لا لانہا نجسة کلا بل ہی طاهرة بل طيبة حلال الاکل والشرب لنا من نبینا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کما دل علیہ غیر ما حدیث بل لانہا نجاسة فی حقہم صلی اللہ

ف: مسلمہ حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فضلات شریفہ مثل پیشاب وغیرہ سب طیب و ظاہر تھے جن کا کھانا پینا ہمیں حلال و باعث شفا و سعادت مگر حضور کی عظمت شان کے سبب حضور کے حق میں حکم نجاست رکھتے۔

حق میں حکم نجاست ہے جس کا سبب ان کی رفعت مکان اور انتہائی نزاہت شان ہے جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ کیا۔ یہی وجہ ہے جسے ہم اختیار کرتے ہیں اور امید رکھتے ہیں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ حق یہی ہوگا۔

اور تعجب ہے کہ علامہ قہستانی نے سابقہ تصریح کے باوجود یہ کہا کہ اس بحث کی ضرورت نہیں ان کے الفاظ یہ ہیں: "چوں کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا زمانہ گزر گیا اس لئے اس کتاب میں یہ لکھنے کی ضرورت نہیں کہ ان کی نیند ناقض نہیں"۔

اقول کیوں نہیں، عنقریب عیسیٰ بن مریم علیہا الصلوٰۃ والسلام نزول فرمانے والے ہیں علاوہ ازیں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے خصائص مناقب سے آشنائی مطلوبہ مرغوب ہے، شاید اسکے جواب کی طرف اس کتاب میں "کہ کروہ اشارہ کر رہے ہیں کہ اس کے بیان کا موقع کتب فضائل میں ہے کتب فقہ میں نہیں۔"

مگر اس پر یہ کلام ہے کہ طالب علم صحاح کی اس حدیث سے آشنا ہوگا کہ "حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نیند آئی یہاں تک کہ سونے کی آواز آئی پھر حضرت بلال نے حاضر ہو کر نماز کی اطلاع دی تو سرکار نے اٹھ کر نماز ادا کی اور وضو فرمایا،

۱: معروضہ آخری علیہ۔

تعالیٰ علیہم وسلم لرفعة مکانہم ونہایة نزاهة شانہم کما اشرت الیہ فہذا ما نختارہ ونرجو ان یکون صوابا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

والعجب ان العلامة القہستانی مع تصریحہ بما مرجع ہذا البحث مستغنی عنہ فقال ولا نقضاء ترمون الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام لا یحتاج فی ہذا الکتاب الی ان یقال ان نومہم غیر ناقض۔

اقول بلی لیوشکن ان ینزل عیسیٰ بن مریم علیہما الصلوٰۃ والسلام علان العلم بخصائہم ومناقبہم علیہم الصلوٰۃ والسلام مطلوب مرغوب وکانہ یشیر الی الجواب عن ہذا بقولہ فی ہذا الکتاب ای ان محلہ کتب الفضائل دون الفقہ۔

وفیہ ان الطالب ربما یطلع علی حدیث الصحاح انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حتی نفض فاتاہ بلال فاذنه بالصلوٰۃ فقام وصلی ولم یتوضأ، فینبغی

۱: معروضہ علی العلامة القہستانی

۳۷/۱	کتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران	کتاب الطہارۃ
۲۶/۱	قدیمی کتب خانہ کراچی	کتاب الوضوء باب التحضیف فی الوضوء
۱۱۹/۱	" " "	کتاب الاذان باب وضوء الصبیان الخ

تو اسے یہ بتانا چاہئے کہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے۔

پھر اس مسئلہ پر کہ نیند بذات خود ناقض نہیں، علامہ احمد ابن الشلبی کے حاشیہ تبیین الحقائق کا یہ کلام متفرق ہے۔ وہ لکھتے ہیں: مجھ سے اس شخص کے بارے میں سوال ہوا جو انفلتات ریح (برابر ہوا چھوٹے رہنے) کا مریض ہے کہ نیند سے اس کا وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ میں نے جواب دیا کہ نہ ٹوٹے گا اس بنا پر کہ صحیح یہی ہے کہ نیند خود ناقض نہیں، ناقض وہی خارج ہونے والی ریح ہے۔ اور جس کا مذہب یہ ہے کہ نیند خود ناقض ہے اس کو اس کا قائل ہونا لازم ہے کہ جو انفلتات ریح کا مریض ہے اس کا وضو نیند سے ٹوٹ جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم اھ۔

اسے علامہ طحاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں نقل کر کے برقرار رکھا۔ لیکن النہر الفائق میں ہے کہ جسے انفلتات ریح کا مرض ہے اس کے حق میں خود نیند کے ناقض ہونے کا حکم بالاتفاق ہونا چاہئے اس لئے کہ سونے والا (بطور نلن) جس چیز سے خالی نہیں ہوتا اگر اس کا وجود متحقق ہو تو ناقض نہیں پھر متواتر تو بدرجہ اولیٰ

اعلامہ ان هذا من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم۔

ثم من المتفرع على ان النوم نفسه ليس ناقض ما في حاشية العلامة احمد ابن الشلبى على التبيين سئلت عن شخص به انفلتات ریح هل ينقض وضوءه بالنوم (فاجبت) بعدم النقص بناء على ما هو الصحيح ان النوم نفسه ليس بناقض وانما الناقض ما يخرج و من ذهب الى ان النوم نفسه ناقض لزمه نقض وضوءه من به انفلتات الریح بالنوم والله تعالى اعلم اھ۔

ونقله ط على مراقی الفلاح فاقر بكن قال فی النهرینبغی انیکون عینہ اعی النوم ناقضا اتفاقا فیمن فیہ انفلتات ریح اذ ما لا یخلو عنه النائم لو تحقق وجوده لم ینقض فالتوهم

ف: مسئلہ جسے ریح کا عارضہ عدم غدوری تک ہو اس کا وضو سونے سے نہ بانا چاہئے۔

لے حاشیہ الشلبی علی تبیین الحقائق کتاب الطہارة دار الکتب العلمیة بیروت ۵۳/۱
حاشیہ الطحاوی علی مراقی الفلاح " فصل ینقض الوضوء " " " " " ص ۹۰

اولیٰ امہ نقلہ ش۔

اقول ظاہرہ یشبہ التناقض فان مفاد التعلیل عدم النقض اذ لما علمنا ان النوم لا ینقض بنفسه بل لما یتوہم فیہ وھہنا محققہ لا ینقض فما ظنک بالوہوم و جب الحکم بعدم النقض لکن محط نظرہ رحمہ اللہ تعالیٰ استبعاد ان یصلی الرجل العشاء فی اول الوقت فینام ولا یزال مستغرقا فی النوم طول اللیل الی قبیل الصباح ثم یقوم کما هو فیجعل یصلی التہجد و لا یمس ماء فاضطر الی الحکم بجعل النوم نفسه ناقضا فی حقہ۔

اقول کیف یعدل عن حق معول لمجرد استبعاد لاجرم ان قال الشامی بعد نقلہ "فیہ نظرو الاحسن ما فی

نہ ہوگا اھ۔ اسے علامہ شامی نے نقل کیا۔

اقول اس کلام کا ظاہر گویا تناقض کا

حامل ہے حامل ہے اس لئے کہ (مدعا یہ ہے کہ ناقض ہو اور) تعلیل کا مفاد یہ ہے کہ ناقض نہ ہو، کیوں کہ جب ہمیں معلوم ہے کہ نیند بذات خود ناقض نہیں بلکہ اس کی وجہ سے جو نیند کی حالت میں متوہم ہے۔ اور یہاں وہی چیز جب تحقیقی طور پر موجود ہے اور ناقض نہیں تو موہوم کے بارے میں کیا خیال ہے؟ ضروری ہے کہ ناقض نہ ہونے ہی کا حکم ہو۔ لیکن صاحب نہر رحمہ اللہ تعالیٰ کا مطلع نظر اس امر کو بعید قرار دینا ہے کہ وہ شخص اول وقت میں عشا کی نماز ادا کر کے سو جائے اور رات بھر صبح کے ذرا پہلے تک نیند میں مستغرق رہے پھر اٹھ کر ویسے ہی نماز تہجد پڑھنے لگے اور پانی کو ہاتھ بھی نہ لگائے اس کے لئے ناچار اس کے حق میں نیند کو ناقض قرار دینے کا حکم کیا۔

اقول محسن ایک استبعاد کے باعث حق معتمد سے انحراف کیسے ہو سکتا ہے؟ اسی حقیقت کے پیش نظر علامہ شامی نے کلام نہر نقل کرنے کے بعد اسے محل نظر بتایا اور کہا کہ: "احسن

ف: تطفل علی النہر۔

فتاویٰ ابن الشلبیؒ

اقول ولا تظن ان النوم مظنة
الانتشار و الانتشار مظنة خروج المذی
فان المظنة الثانية غير مسلمة لعدم
الغلبة ولذا قال في الحلية
اذالم يكن الرجل مذاء
فالانتشار لا يكون مظنة تلك
البلة

وہ ہے جو ابن شلبی کے فتاویٰ میں ہے "اھ۔
اقول یہ خیال نہیں ہونا چاہئے کہ
نیند میں انتشار آلہ کا غالب گمان ہوتا ہے اور
انتشار میں مذی نکلنے کا گمان ہوتا ہے (اس گمان
کی بنا پر اس کی نیند کو ناقص ہونا چاہئے، مگر یہ خیال
درست نہیں) اس لئے کہ دوسرا مظنہ (خروج
مذی کا گمان) قابل تسلیم نہیں کیوں کہ غالب و
اکثر اس کا عدم وقوع ہے، اسی لئے حلیہ میں
فرمایا: "جب مرد کثیر المذی نہ ہو تو انتشار آلہ اس
تری کا مظنہ نہیں" اھ۔

اسی لئے نیند سے استنجاء کے مسنون ہونے
کی تصریح کی گئی ہے جیسا کہ در مختار وغیرہ میں ہے
تو اظہر وہی ہے جو ابن شلبی نے ذکر کیا۔ مگر وقت
فتویٰ اس پر تامل کی ضرورت ہے کیوں کہ یہ ایک
ایسی بات ہے جس کے بارے میں ائمہ سے کوئی
نص نہیں۔ اور خدا ہی سے ہر شکل کے ازالہ کی امید
ہے۔ مناسب ہے کہ ہم اس تحریر کو نبیہ القوم
ان الوضوء من ائی نوم۔ ۱۳۲۵ھ (آسانی
سے دستیاب لوگوں کی وہ گم شدہ چیز کہ وضو کس نیند
سے لازم ہوتا ہے) سے موسوم کریں۔ اور خدا ہی
کا شکر ہے اس پر جو اس نے تعلیم فرمائی،

ولذا صرحوا بعدم سنية
الاستنجاء من النوم كما في الدار
وغیره فالظاهر ما ذكره ابن الشلبی
وليتأمل عند الفتوى فانه شيء
لا نص فيه عن الائمة
والله المرجو لكشف كل غمة
ولنسم هذا التحير نبه
القومات الوضوء من
اعت نوم والحمد لله
ما علم وصلی الله
تعالى على سيدنا و

لے ردالمحتار کتاب الطهارة مطلب نوم من انفلت ریح دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۵

۲۰ علیہ المجلی شرح نینہ المصلی

اللہ و صحبہ و سلم ، و اللہ
 اور اللہ تعالیٰ کی رحمت اور سلامتی نازل ہو بہا
 آقا اور ان کی آل و اصحاب پر — واللہ سبحانہ
 و تعالیٰ اعلم۔ (ت)

رسالہ
 نبی القوم ان الموضوع من ایت نوم
 ختم ہوا

جلد اول کا حصہ اول ختم ہوا
www.alqasidath.net.org

حصہ دوم رسالہ خلاصہ تبیان الوضو سے
 شروع ہو رہا ہے۔

ابن حمید و اثرم و حاکم و بیہقی جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ہیں،

غزوی من الغسل الصاع و من الوضوء المد۔ غسل میں ایک صاع اور وضو میں ایک مد کفایت کرتا ہے۔ ابن ماجہ سنن میں حضرت عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں،

غزوی من الوضوء مد و من الغسل صاع۔ وضو میں ایک مد 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،

ذکر مثل حدیث عقیل غیرانہ قال فی کان من فی الموضوعین۔ عقیل کی حدیث کے مثل ذکر کی سولنے اس کے کہ طبرانی میں دونوں جگہ من کی جگہ فی کا ذکر کیا ہے۔ (ت) امام احمد اس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں، تم میں ایک شخص کے وضو کو ایک مد بہت ہے۔ فی احد کو مد من الوضوء۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۸۹ www.alahazratnetwork.org

ابن علی ابی داؤد و اخطاء علی ابن ماجہ ان اباداؤد و لم یخرجہ اصلاً انما عندہ ابن جابر کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غسل بالصاع و توضع بالمد و ابن ماجہ لم یخرجہ عن جابر بن عبد اللہ بل عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل بن ابیطالب رضی اللہ تعالیٰ عنہم اھ منہ۔ (م)

ابوداؤد پر رجحوت بولا اور ابن ماجہ پر غلطی کی ابوداؤد نے اس کی بالکل تحریک نہیں کی انہوں نے جابر سے روایت کی وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک صاع سے غسل فرماتے اور ایک مد سے وضو فرمایا 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)

سنن الکبریٰ استجاب ان لا ینقص فی الرضو بیروت ۱/۱۹۵

سنن ابن ماجہ، باب ماجاء فی مقدار الماء مجتہاتی لاہور ۱/۲۴

بحوالہ مجمع الزوائد، باب ما یکنفی من الماء بیروت ۱/۲۱۹

مسند امام احمد، من مسند انس رضی اللہ عنہ مکتبہ اسلامی بیروت ۳/۲۶۲

عص و عزاء الا امام الجلیل فی الجامع الصغیر امام سیوطی نے جامع الصغیر میں جامع ترمذی کی طرف

ابن نعیم معرفۃ الصحابہ میں ام سعد بنت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی 'رسول اللہ صل
اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ،

الوضوء مد والغسل صاع یلہ
وضو ایک مد اور غسل ایک صاع ہے۔

اقول اب یہاں چند امر تنقیح طلب ہیں ،

امر اول صاع اور مد باعتبار وزن مراد ہیں یعنی دو اور آٹھ رطل وزن کا پانی ہو کہ رامپور کے سیر سے وضو میں تین

پاؤ اور غسل میں تین سیر پانی ہو اور امام ابو یوسف و آئمہ ثلاثہ کے طور پر وضو میں آدھ سیر اور غسل میں دو سیر اور جانب کی
وضو میں پسنے تین چھٹانک سے بھی کم اور غسل میں ڈیڑھ ہی سیر یا با اعتبار کیل و پیمانہ یعنی اتنا پانی کہ ناچ کے پیمانہ مد
یا صاع کو بھردے ظاہر ہے کہ پانی ناچ سے بھاری ہے تو پیمانہ بھر پانی اُس پیمانے کے رطلوں سے وزن میں زیاد
ہو گا کلمات آئمہ میں معنی دوم کی تصریح ہے اور اسی طرف بعض روایات احادیث ناظر امام عینی عمدة القاری شرح صحیح
بخاری میں فرماتے ہیں ،

باب الغسل بالصاع ای بالماء قدر ممل الصاع۔ 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
بمد الصاع من الماء۔
دو وزن روایتوں سے مراد یہ ہے کہ غسل پانی کا ایک صاع
بھر کر برتن سے ہوا۔ ت

امام احمد قسطلانی ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں ،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لجامع الترمذی بلفظ یجزئی فی الوضوء
سرطلات من ماء قال المناوی اسناد
ضعیف اھ لکن العبد الضعیف لحریرہ فی
ابواب الطہارة من الجامع فانہ تعالیٰ اعلم
ان الفاظ کے ساتھ حدیث مشرب کی ہے
یجزئی فی الوضوء رطلات من الماء مناوی
نے کہا اس کی سند میں ضعف ہے لیکن فقیر نے
جامع ترمذی کے ابواب الطہارة میں اسے نہیں پایا فائدہ
اللہ منہ غفرلہ (م)

لہ سنن ابن ماجہ باب ما جاء فی مقدار الماء مجتہبی لاہور ۲۴/۱

لہ عمدة القاری ، الغسل بالصاع " " " " ۱۹۶/۳

لہ فتح الباری ، " " " " مصطفیٰ ابوابی مصر ۳۷۹/۱



خلاصہ تبیان الوضو

(وضو و غسل کے مسائل کا مختصر بیان)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْکَرِیْمِ
www.lahazratnetwork.org

مسئلہ مستولہ مولوی علی احمد صاحب مصنف تہذیب البیان ۵ جمادی الاولیٰ ۱۳۱۳ھ
کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ فرائض غسل جنابت جو تین ہیں ان میں مضمضہ
استنشاق و اسالۃ المار علی کل البدن سے کیا مضمضہ و استنشاق و اسالۃ مار مراد ہے۔ بتینوا توجروا (بیان
فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

مضمضہ: سارے دہن کا مع اس کے ہر گوشے پر زے کچھ کے حلق کی حد تک دھلنا۔ درمختار
میں ہے،

فرض الغسل غسل کل قمہ لیہ غسل میں پورے منہ کو دھونا فرض ہے (ت)

ردالمحتار میں ہے:

عبر عن المضمضة بالغسل لافادة الاستيعاب^۱۔

وفى افادته بنفس لفظ الغسل كلام مقدمه فى الوضوء والصحيح ان مفيدة لفظ كل۔

اقول وعلى التسليم فليست دلالتہ على الاستيعاب ظاهرة كدلالة كل فلا يرد ما قاله لکن على الاول لا حاجة الى زيادة كل^۲۔

اسی میں بحر الرائق سے ہے:

المضمضة اصطلاحاً استيعاب الماء جميع الفم^۳۔

اصطلاح میں مضمضہ یہ ہے کہ پانی پورے منہ کا احاطہ کرے۔ (ت)

اور ہم نے دُھونا کہا، دھونا نہ کہا، اس لئے کہ طہارت میں کچھ اپنا فعل یا قصد شرط نہیں پانی گزرنا چاہئے جس طرح ہو۔

اقول وبه ظهران عبارة البحر

اقول اور اسی سے ظاہر ہوا کہ عبارت بخر

ف: معروضہ على العلامة ش۔

۱۰۲/۱	دار احياء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارة	ردالمحتار
"	"	"	"
۷۸/۱	"	"	"

مضمضہ کی تعبیر غسل (دھونے) سے کی تاکہ احاطہ کر لینے کا افادہ ہو۔ (ت)

صرف لفظ غسل سے احاطہ کا افادہ ہونے میں کلام ہے جو خود علامہ شامی وضو کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور صحیح یہ ہے کہ احاطہ کا افادہ لفظ "کل" سے ہو رہا ہے۔

اقول اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ لفظ غسل (دھونا) احاطہ کو بتا رہا ہے تو بھی احاطہ پر اس کی دلالت واضح نہیں جیسے اس معنی پر لفظ کل کی دلالت واضح ہے۔ تو وہ اعتراض نہ وارد ہوگا جو علامہ شامی نے کیا کہ بر تقدیر اول لفظ کل بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ (ت)

احسن من عباسة الدس الا ان يجعل الغسل مبنيا للفعول ای مغسولية كل فمه .
بحر عبارت در مختار سے بہتر ہے مگر یہ کہ عبارت در
میں لفظ غَسَلَ کو مصدر مجہول مانا جائے یعنی
پورے منہ کا دھل جانا۔ (ت)

آج کل بہت بے علم اس مضمضہ کے معنی صرف کُلی کے سمجھتے ہیں، کچھ پانی منہ میں لے کر اُگل دیتے ہیں کہ زبان کی جڑ اور حلق کے کنارہ تک نہیں پہنچتا، یوں غسل نہیں اُترتا، نہ اُس غسل سے نماز ہو سکے، نہ مسجد میں جانا جائز ہو۔ بلکہ فرض ہے کہ داڑھوں کے پیچھے گالوں کی تہ میں، دانتوں کی جڑ میں، دانتوں کی کھڑکیوں میں، حلق کے کنارہ تک ہر پُرزے پر پانی بے یہاں تک کہ اگر کوئی سخت چیز کہ پانی کے بہنے کو روکے گی دانتوں کی جڑ یا کھڑکیوں وغیرہ میں حائل ہو تو لازم ہے کہ اُسے جُدا کر کے کُلی 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 مستی کی ریخیں جم جاتی ہیں کہ اُن کے پھیلنے میں دانتوں یا مسوڑھوں کی مضرت کا اندیشہ ہے تو جب تک یہ حالت رہے گی اس قدر کی معافی ہوگی فان الحرج مد فوع بالنص (اس لئے کہ نص سے ثابت ہے کہ جہاں حرج ہو اسے دفع کیا جائے۔ (ت) در مختار میں ہے

لا ینع طعام بین اسنانہ اذ فی سنہ المجوف
بہ یفتق و قیل ان صلبا منع
وهو الاصح
رد المحتار میں ہے:

قوله به یفتی صرح به فی الخلاصة
وقال لان الماء شیء لطیف
یصل تحته غالباً و یرد
بجارت شارح "اسی پر فتویٰ ہے" — خلاصہ میں
اس کی تصریح ہے، اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ: وجہ
یہ ہے کہ پانی لطیف شے ہے غالب یہی ہے کہ

- ۱۔ مسئلہ دانتوں کی جڑ یا کھڑکی میں سخت چیز جمی ہو تو چھڑا کر کُلی کرنا لازم، ورنہ غسل نہ اترے گا۔
۲۔ مسئلہ چونا یا مستی کی ریخیں جن کے چھڑانے میں ضرر ہو معاف ہیں۔

اس کے نیچے پہنچ جائے گا۔ اس پر وہ اعتراض وارد ہوگا جو ابھی ہم نے ذکر کیا (یعنی یہ کہ محض پہنچنا کافی نہیں، بلکہ بہانا اور قطرے ٹپکنا واجب ہے) اور اس کا مفاد (یعنی کلام خلاصہ کا مفاد) یہ ہے کہ اگر معلوم ہو جائے کہ نیچے پانی نہ پہنچا تو جواز نہ ہوگا (یعنی اس لئے کہ جب یقین ہو کہ اس خاص حالت میں وقوع نہ ہوا تو اکثر حالات میں واقع ہونا اس کے معارض نہیں ہو سکتا) حلیہ میں کہا: یہ اثبت ہے۔ عبارت شارح "یہی اصح ہے" اس کی تصریح شرح غیبہ میں کی۔ اور یہ بھی لکھا کہ وجہ یہ ہے کہ سخت ہونے ہونے کی صورت میں پانی نفوذ نہ کر سکے گا اور ضرورت حرج کی صورت بھی نہیں ہے۔ — مخفی نہیں کہ یہ تصحیح اگلی تصحیح کے منافی نہیں۔ رد المحتار کی عبارت ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

بالجملہ غسل میں ان احتیاطوں سے روزہ دار کو بھی چارہ نہیں ہاں غرغزہ اسے نہ چاہئے کہ کہیں پانی حلق سے نیچے نہ اتر جائے۔ غیر روزہ دار کے لئے غرغزہ سنت ہے۔ درمختار میں ہے: سننہ البالغة بالغرغرة لغير الصائم لاحتمال الفساد۔ جو روزہ دار نہ ہو، روزہ دار کے لئے نہیں کیونکہ اس میں روزہ جانے کا احتمال ہے۔ (ت)

فت: مسئلہ وضو و غسل میں غرغزہ سنت ہے مگر روزہ دار کو مکروہ۔

۱۰۴/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارة	رد المحتار
۲۱/۱	مطبع مجتہدانی دہلی	"	رد المحتار

عليه ما قدمناه انفا (ای۔ ان مجرد الوصول غير كاف بل الواجب الاسالة والتقاطر) ومفاد (ای۔ مفاد ما في الخلاصة) عدم الحوان اذا علم انه لم يصل الماء تحته (ای۔ لان غلبة الوقوع لا تعارض العلم بعد الوقوع) قال في الحلية وهو ثابت، قوله وهو الاصح صرح به في شرح المنية و قال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورة والمخرج اه ولا يخفى ان هذا التصحيح لا ينافي ما قبله اه ملخصا مزيدا ما بين الالهة۔

اُسی کے بیانِ غسل میں ہے :

سننہ کسفن الوضوء سوی الترتیب لہ الخ۔
غسل کی سنتیں وضو کی سنتوں کی طرح ہیں
بجز ترتیب کے الخ۔ (ت)

استنشاق : ناک کے دونوں نتھنوں میں جہاں تک نرم جگہ ہے یعنی سخت ہڈی کے شروع
تک دھلنا۔ ردالمحتار میں بحر الرائق سے ہے :

الاستنشاق اصطلاحاً ایصال الماء الى
المارن ولغة من النشق و هو
جذب الماء ونحوه بريح الانف
الى داخله ۛ
اصطلاح میں استنشاق کا معنی ناک کے نرم حصہ
تک پانی پہنچانا۔ اور لغت میں میں یہ لفظ نشق سے
لیا گیا ہے جس کا معنی پانی اور اس جیسی چیز کو سانس
کے ذریعہ ناک کے اندر کھینچنا۔ (ت)

اُسی میں قاموس سے ہے :

المارن مالان من الانف ۛ
مارن ناک کا وہ حصہ ہے جو نرم ہے (ت)

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 مرنے کو چھو کر گر جاتا ہے بانسے میں جتنی جگہ
نرم ہے اُس سب کو دھونا تو بڑی بات ہے، ظاہر ہے کہ پانی کا باطبع 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
ہی معنی پر 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 تو خیر اس کے ترک کی عادت ڈالنے سے سنت چھوڑنے
ہی کا گناہ ہو گا کہ مضمضہ و استنشاق بمعنی مذکور دونوں وضو میں سنتِ مؤکدہ ہیں کما فی الدر المختار

ف : منہ کے ہر ذرہ پر حلق تک پانی بہنا اور دونوں نتھنوں میں ناک کی ہڈی شروع ہونے
تک پانی چڑھنا غسل میں فرض اور وضو میں سنتِ مؤکدہ ہے۔

۲۹/۱	مطبع مجتہائی دہلی	کتاب الطہارۃ	۱۰ الدر المختار
۴۹۰۸/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	۱۰ ردالمحتار
۷۹/۱	"	"	۱۰ "

و (جیسا کہ در مختار میں ہے۔ ت) اور سنتِ مؤکدہ کے ایک ادھبہ ترک سے اگرچہ گناہ نہ ہو عتاب ہی کا استحقاق ہو مگر بارہا ترک سے بلاشبہ گنہگار ہوتا ہے کہانی سردالمحتاد وغیرہ من الاسفاس (جیسا کہ معتبر کتاب ردالمحتار وغیرہ میں ہے۔ ت) تاہم وضو ہو جاتا ہے اور غسل تو ہرگز اترے ہی گا نہیں جب تک سارا منہ حلق کی حد تک اور سارا نرم بانسہ سمیت ہڈی کے کنارہ تک پورا نہ دھل جائے۔ یہاں تک کہ علامہ فرماتے ہیں کہ اگر ناک کے اندر کثافت جمی ہے تو لازم کہ پہلے اسے صاف کر لے ورنہ اس کے نیچے پانی نے عبور نہ کیا تو غسل نہ ہوگا۔ در مختار میں ہے،

فرض الغسل غسل انفسه حتى ماتحت الدرین علیہ
غسل میں ناک کا دھونا فرض ہے یہاں تک کہ وہ حصہ بھی جو کثافت اور میل کے نیچے ہے۔ (ت)

اس احتیاط سے بھی روزہ دار کو مفر نہیں ہاں اس سے اوپر تک اسے نہ چاہئے کہ کہیں پانی دماغ کو نہ چڑھ جائے، غیر روزہ دار کے لئے یہ بھی سنت ہے۔ در مختار میں ہے،

سننه المبالغة بمجاوزة العاصم لغیر الصائم علیہ
غیر روزہ دار کے لئے نرم سے اوپر پانی پہنچا کر مبالغہ سنت ہے۔ (ت)

أسالة الماء علی ظاہر البدن منہ کے باہر سے تلووں سے نیچے تک جسم کے ہر پوزے، روٹنگے کی بیرونی سطح پر پانی کا تقاطر کے ساتھ بہہ جانا سوا اس موضع یا حالت کے جس میں حرج ہو جس کا بیان آتا ہے۔ در مختار میں ہے،

یفرض غسل کل ما یسکن من بدن کا ہر وہ حصہ دھونا فرض ہے جسے بغیر حرج کے البدن بلا حرج علیہ
دھونا ممکن ہے۔ (ت)

۱۔ مسئلہ سنت مؤکدہ کے ترک کی عادت سے گنہگار و مستحق عذاب ہوتا ہے۔

۲۔ مسئلہ ناک میں کوئی کثافت جمی ہو تو پہلے اس کا چھڑا لینا غسل میں فرض اور وضو میں سنت ہے۔

۳۔ مسئلہ وضو و غسل میں سنت ہے کہ ناک کی جود تک پانی چڑھائے مگر روزہ دار اس سے بچے، ہاں تمام نرم بانسے تک چڑھانا اسے بھی ضروری ہے۔

۲۸/۱	مطبع مجتہبائی دہلی	کتاب الطہارۃ	لہ الدر المختار
۲۱/۱	"	"	۵
۲۸/۱	"	"	۵

لوگ یہاں دو قسم کی بے احتیاطیاں کرتے ہیں جن سے غسل نہیں ہوتا اور نمازیں اکارت جاتی ہیں۔
اولاً غسل بالفتح کے معنی میں نافھی کہ بعض جگہ تیل کی طرح چڑھ لیتے ہیں یا بھیگا ہاتھ پہنچ جانے پر
 قناعت کرتے ہیں حالانکہ یہ مسح ہوا، غسل میں تقاطر اور پانی کا بہنا ضروری ہے جب تک ایک ایک ذرے پر
 پانی بہتا ہوا نہ گزرے گا غسل ہرگز نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے،
 غَسْلُ اِیْ اسَالَةِ الْمَاءِ مَعَ التَّقَاطِرِ
 غسل یعنی قطرے ٹپکنے کے ساتھ پانی بہانا۔ (ت)
 ردالمختار میں ہے،

الْبَلْبَلُ بِلا تَقَاطِرٍ مَسْحٌ بِلَهُ
 قطرے ٹپکے بغیر صرف تکر لینا تو مسح ہے۔ (ت)
 اُسی میں ہے،

لَوْلَوْ نِیْسِلُ الْمَاءِ بَانَ اسْتَعْمَلَهُ اسْتِعْمَالُ
 اگر پانی نہ بہا اس طرح کہ تیل کی طرح پانی صرف
 الدَّهْنُ لَمْ یَجْزِئْهُ
 کل لیا تو فرض ادا نہ ہوا۔ (ت)

ثانیاً پانی ایسی بے احتیاطی سے بہاتے ہیں کہ بعض مواضع بالکل خشک رہ جاتے ہیں یا اُن تک
 کچھ اثر پہنچتا ہے تو وہی بھیگے ہاتھ کی تری۔ اُن کے خیال میں شاید پانی میں ایسی کرامت ہے کہ ہر کچھ و گوشہ میں
 آپ دوڑ جائے کچھ احتیاط خاص کی حاجت نہیں، حالانکہ جسم ظاہر میں بہت موقع 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 اس پر بہنا
 ہرگز منظور نہیں اور حکم یہ ہے کہ اگر ذرہ بھر جبکہ 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 کپٹیوں پر۔ ہم نے اس بارہ میں ایک مستقل تحریر لکھی ہے
 اس میں ان تمام مواضع کی تفصیل جن کا لحاظ و خیال وضو و غسل میں ضرور ہے، مردوں اور عورتوں کی تفسیر بتی
 اور طریقہ احتیاط کی تحقیق کے ساتھ ایسی سلیس و روشن بیان سے مذکور ہے جسے بعونہ تعالیٰ ہر جاہل بچہ

ف : لوگ وضو و غسل میں دو قسم کی بے احتیاطیاں کرتے ہیں جن سے نمازیں اکارت جاتی ہیں۔

۲۹/۱	مطبع مجتہدانی دہلی	کتاب الطہارۃ	۱۵ الدر المختار
۶۵/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	۱۷ رد المختار
"	"	"	۱۸ " "

عورت سمجھ سکے، یہاں اجمالاً اُن کا شمار کئے دیتے ہیں۔

ضروریاتِ وضو مطلقاً یعنی مرد و عورت سب کے لئے :

(۱) پانی مانگ یعنی ماتھے کے سرے سے پڑنا، بہت لوگ لپٹ یا چلو میں پانی لے کر ناک یا برو یا نصف ماتھے پر ڈالتے ہیں پانی تو بہہ کر نیچے آیا وہ اپنا ہاتھ چڑھا کر اوپر لے گئے اس میں سارا ماتھا نہ دھلا بھیگا ہاتھ پھر اور وضو نہ ہوا۔

(۲) پٹیاں جھکی ہوں تو انہیں ہٹا کر پانی ڈالے کہ جو حصہ پیشانی کا اُن کے نیچے ہے دھلنے سے نہ رہ جائے۔

(۳) بھوؤں کے بال چھدرے ہوں کہ نیچے کی کھال چکتی ہو تو کھال پر پانی بہنا فرض ہے صرف بالوں پر کافی نہیں۔

(۴) آنکھوں کے چاروں کونے، آنکھیں زور سے بند کرے، یہاں کوئی سخت چیز جی ہوتی ہو تو چھڑا لے۔

(۵) پلک کا ہر بال پورا بعض وقت کچھ ڈیگرہ سخت ہو کر جم جاتا ہے کہ اس کے نیچے پانی نہیں بہتا اس کا چھڑانا ضرور ہے۔

(۶) کان کے پاس کینٹی ایسا نہ ہو کہ ماتھے کا پانی گال پر اتر آئے اور یہاں صرف بھیگا ہاتھ پھرے۔

(۷) ناک کا سوراخ اگر کوئی گنسا یا تنکا ہو تو اسے پھرا پھرا کر ورنہ یوں ہی دھاڑ ڈالے ہاں اگر بالکل بند ہو گیا تو حاجت نہیں۔

(۸) لگھی جب خاموش بیٹھے تو دونوں لب مل کر کچھ حصہ چھپ جاتا کچھ ظاہر رہتا ہے یہ ظاہر رہنے والا حصہ بھی دھلنا فرض ہے، اگر گلی نہ کی اور منہ دھونے میں لب سمیٹ کر بزور بند کر لئے تو اس پر پانی نہ بہے گا۔

(۹) ٹھوڑی کی ہڈی اس جگہ تک جہاں نیچے کے دانت جھے 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 میل کا ڈر نہیں۔

(۱۳) ناخنوں کے سرے سے کہنیوں کے اوپر تک ہاتھ کا ہر پہلو، چلو میں پانی لے کر کلائی پر اُلٹ لینا

فہمئلہ وضو میں پچیس جگہ ہیں جن کی خاص احتیاط مرد و عورت سب پر لازم ہے۔
ع ناک کا سوراخ ہاتھ پاؤں کے چھتے، کلائی کے گنے، چوڑیاں۔

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 چھلے اور کلائی کے رگنے کے نیچے۔

(۱۶) عورتوں کو پھنسی چوڑیوں کا شوق ہوتا ہے انھیں 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 کڑھیں زیادہ قابل لحاظ ہیں کہ قدرتی ملی ہوتی ہیں۔

(۲۰) ناخنوں کے اندر کوئی سخت چیز نہ ہو۔

(۲۱) پاؤں کے چھلے اور جو گھنا گھٹوں پر یا گھٹوں سے نیچے ہو اس کے نیچے سیلان شرط ہے۔

(۲۲) گئے۔

(۲۳) تلوے۔

(۲۴) ایڑیاں۔

(۲۵) کو نچیں خاص بر مردان۔ www.alahazratnetwork.org

(۲۶) مونچھیں۔

(۲۷) صحیح مذہب میں ساری داڑھی دھونا فرض ہے یعنی چہرے کی حد میں ہے نہ لٹکی ہوتی کہ ہاتھ سے گلے کی طرف کو دباؤ تو ٹھوڑی کے اُس حصے سے نکل جائے جس پر دانت جھے ہیں کہ اُس کا صرف مسح سنت 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 دھونی اگرچہ مونچھیں کسی ہی گھنی ہوں۔

ہوں۔

در مختار میں ہے :

امکات الوضوء غسل الوجه من	ارکان وضو یہ ہیں : چہرے کو لمبائی میں پیشانی کی
مبدأ سطح جہتہ الی منبت	سطح کے شروع سے نیچے کے دانتوں کے اُگنے کی

فت : وضو میں پانچ مواقع اور ہیں جن کی احتیاط خاص مردوں پر لازم۔

جگت تک، اور چڑائی میں ایک کان کی ٹوس سے دوسرے کان کی ٹونک جتنا حصہ ہے سب دھونا — تو آنکھوں کے گوشوں کو دھونا ضروری ہے اور لب کا وہ حصہ بھی جو لب بند ہونے کے وقت گھلا رہتا ہے (یعنی طبعی طور پر بند ہونے کے وقت شدت اور تکلیف سے بند کرنے کے وقت نہیں، اھ، علیٰ — اسی طرح اگر وقت وضو آنکھیں سختی سے بند کر لیں تو وضو نہ ہوگا۔ بحر —) اور پوری دائرہ کا دھونا فرض ہے۔ مذہب صحیح مفتی بربر — جس کی طرف امام نے رجوع کر لیا ہے۔ اور اس کے علاوہ جو روایت ہے اس سے رجوع ہو چکا ہے۔ پھر اس میں اختلاف نہیں کہ دائرہ کے لٹکے ہوئے بالوں کا دھونا یا مسح کرنا فرض نہیں بلکہ (اس کا مسح) مستحسن ہے۔ (مستحسن لٹکے بالوں کی تفسیر علامہ ابن حجر شافعی نے شرح منہاج میں یہ لکھی ہے، بالوں کا وہ حصہ جو نیچے کو پھیلا یا جائے تو پھرے کے دائرے سے باہر ہو جائے۔ پھر میں نے دیکھا کہ مصنف نے زاد الفقیر کی شرح میں یہ لکھا ہے: مجتہد میں ہے کہ بقالی نے کہا: دائرہ کے وہ بال جو ٹھوڑی سے نیچے ہیں وہ امام شافعی کے برخلاف ہمارے نزدیک پھرے میں شمار نہیں اھ) ہلکی دائرہ جس کی جلد نظر آتی ہے اس کے نیچے کی جلد دھونا فرض ہے، نہر۔ اور برہان میں ہے: مذہب مختار میں اس جلد کو دھونا فرض ہے جو بالوں سے چھپی ہوئی نہیں ہے

اسنانه السفلى طولاً وما بين شحمتي
الاذنين عرضاً فيجب غسل المياني
وما يظهر من الشفة عند انضمامها
(الطبيعي لا عند انضمامها
بشدة وتكلف احم وكذا لو
غمض عينيه شديدا لا يجوز
بحر) وغسل جميع اللحية
فرض على المذهب الصحيح
المفتي به الرجوع اليه وما عدا
هذه الرواية مرجوع عنه
ثم لا خلاف ان المسترسل
(وفسره ابن حجر في
شرح المنهاج بما لو مسح
من جهة نزوله لخبر
عن دائرة الوجه، ثم رأيت
المصنف في شرحه
على تراد الفقير قال و
في المجتبى قال البقالى
وما نزل من شعر اللحية
من الذقت ليس من
الوجه عندنا خلافاً للشافعى اھ)
لا يجب غسله ولا مسحه بل ليس
(المسح) وان الخفيفة التي تری بشرتها
يجب غسل ما تحتها نهراً وفي البرهان
يجب غسل بشرة لم يسترها الشعر

جیسے بھووں، مونچوں اور پتی کے بالوں سے [نہ چھپنے والی جلد ۱۲] اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جب مونچھیں اتنی لمبی ہوں کہ لبوں کی سرخی کو چھپالیں کیونکہ سر اجیر میں ہے کہ لبوں کی سرخی کو چھپالینے والی مونچھوں کا خلال کرنا یعنی ہٹا کر لب کی جلد دھونا فرض ہے اور درمختار کی عبارت تلخیص اور ہلالین کے درمیان ردالمختار سے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

قلت وارہی کے لٹکتے ہوئے بالوں کو دھونا میں نے امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اختلاف کا لحاظ کرتے ہوئے مستحب کہا اس لئے کہ علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ صورت اختلاف سے بچنا بالاجماع مستحب ہے بشرطے کہ اس میں اپنے مذہب کے کسی مکروہ کا ارتکاب نہ ہو، جیسا کہ ردالمختار وغیرہ میں ہے۔

ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں کا خلال سنت ہے یہ اس وقت ہے جب پانی

كحاجب وشارب وعنفة في المختار
(ولستثنى منه ما اذا كان الشارب
طويلا يسترحمة الشفتين لما
في السراجية من ان
تخليل الشارب السا تر حمة
الشفتين واجب) اه ملخصا مزيد اما
بين الالهة من رد المختار .

قلت واستجابي غسل المسترسل
نظر الى خلاف الامام الشافعي
رضي الله تعالى عنه لما نصوا عليه
من ان الخروج عن الخلاف
مستحب بالاجماع ما لم يرتكب
مكروه مذهب كما في رد المختار
وغیره۔

اسی میں ہے ،

سنه تخليل اصابع اليدين
والرجلين وهذا بعد

ف : حتی الامکان اختلافِ علماء سے بچنا مستحب ہے جب تک اس کی رعایت میں اپنے مذہب کا مکروہ نہ لازم آئے۔

۱۹۵۱۸/۱	مطبع مجتباتی دہلی	کتاب الطہارۃ	۱۰ الدر المختار
۶۹ تا ۶۶/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	رد المختار
۲۴/۱	مطبع مجتباتی دہلی	"	۱۵ الدر المختار
۹۹/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	رد المختار

ان انگلیوں کے بیچ پہنچ گیا ہو اگر ملی ہوئی ہوں (کہ پانی نہ پہنچے) تو پانی پہنچانا فرض ہے۔ (ت)

کشادہ انگوٹھی کو حرکت دینا مستحب ہے اسی طرح تنگ کو بھی، اگر معلوم ہو کہ پانی پہنچ گیا ورنہ فرض ہے۔ (ت)

آدابِ وضو میں سے یہ ہے کہ آنکھ کے گوشوں، ٹخنوں، ایڑیوں، تلووں پر خاص دھیان دے (ت) قلت یہ اس صورت میں ہے جب پانی ان جگہوں پر خاص دھیان دئے بغیر بہہ جاتا ہو ورنہ فرض ہوگا جیسے اس کی سابقہ نظیروں میں حکم ہے۔ (ت)

دخول الماء خلالها فلو منضمة فرض ہے اسی میں ہے :

مستحبہ تحريك خاتمه الواسع وكذا الضيق ان علم وصول الماء والا فرض ہے اسی میں ہے :

ومن الآداب تعاهد موقیه وكعبیه وعرقوبیه واخصیہ^۳۔ قلت وهذا ان كان الماء يسيل عليها وان لم يتعاهد والا فرض كنظا ثرة الماسرة۔

ضروریاتِ غسلِ مطلقاً ظاہر ہے کہ وضو میں جس جس عضو کا دھونا فرض ہے غسل میں بھی

فرض ہے تو یہ سب اشیاء یہاں بھی معتبر اور ان کے علاوہ یہ اور زائد :

(۳۱) سر کے بال کہ گندھے ہوئے ہوں ہر بال پر جڑ سے نوک تک پانی بہنا۔

(۳۲) کانوں میں بالی پتے وغیرہ زیوروں کے سوراخ کا غسل میں وہی حکم ہے جو ناک میں بلاق وغیرہ کے چھید کا غسل و وضو دونوں میں تھا۔

(۳۳) بھوؤں کے نیچے کی کھال اگرچہ بال کیسے ہی گھنے ہوں۔

(۳۴) کان کا ہر پرزہ اُس کے سوراخ کا منہ۔

ف: غسل میں اُن ۲۵ یا ۳۰ گزشتہ کے علاوہ ۲۲ جگہ اور ہیں جن کی احتیاط مرد و عورت سب پر لازم۔

۲۲/۱	مطبع مجتبائی دہلی	کتاب الطہارۃ	لہ الدر المختار
۲۳ و ۲۲/۱	مطبع مجتبائی دہلی	کتاب الطہارۃ	لہ الدر المختار
۲۴/۱	"	"	لہ

- (۳۵) کانوں کے پیچھے بال ہٹا کر پانی بہائے۔
 (۳۶) استنشاق بمعنی مذکور۔
 (۳۷) مضمضہ بطرز مسطور۔
 (۳۸) داڑھوں کے پیچھے،
 (۳۹) دانستوں کی کھڑکیوں میں جو سخت چیز ہو پہلے جدا کر لیں۔
 (۴۰) چوناریں وغیرہ جو بے ایذا چھوٹ سکے چھڑانا۔
 (۴۱) مٹھوڑی اور گلے کا جوڑ کہ بے منہ اٹھائے نہ دھلے گا۔
 (۴۲) بغلیں بے ہاتھ اٹھائے نہ دھلیں گی۔
 (۴۳) بازو کا ہر پہلو،
 (۴۴) پیٹھ کا ہر درہ،
 (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 پیڑوں کا جوڑ کھول کر دھوئیں۔
 (۴۹) دونوں سرین ملنے کی جگہ خصوصاً جب کھڑے ہو کر نہایتیں۔
 (۵۰) ران اور پنڈلی کا جوڑ جبکہ پیٹھ کر نہایتیں۔
 (۵۱) رانوں کی گولائی۔
 (۵۲) پنڈلیوں کی کرڈیں۔

خاص بھر دال

- (۵۳) گندھے ہوئے بال کھول کر جڑ سے نوک تک دھو تا۔
 (۵۴) مونچھوں کے نیچے کی کھال اگر چہ گھنی ہوں۔
 (۵۵) داڑھی کا ہر بال جڑ سے نوک تک۔

ف: ان ۵۲ کے سوا اٹھ مواقع اور ہیں جن کی احتیاط غسل میں خاص مردوں کو ضرور۔

۶۰۲
(۵۶) ذکر و انشیں کے ملنے کی سطحیں کہ بے جُدا کئے نہ دھلیں گی۔

(۵۷) انشیں کی سطح زیریں جوڑ تک۔

(۵۸) انشیں کے نیچے کی جگہ جود تک۔

(۵۹) جس کا خفتہ نہ ہوا ہو بہت علما کے نزدیک اس پر فرض ہے کہ کھال چڑھ سکتی ہو تو حشفہ کھول کر دھوئے۔

(۶۰) اس قول پر اُس کھال کے اندر بھی پانی پہنچنا فرض ہوگا بے چڑھائے اس میں پانی ڈالے کہ چڑھنے کے بعد بند ہو جائے گی۔

خاص بزناں

(۶۱) گندھی چوٹی میں ہر بال کی جُدا تر کرنی چوٹی کھولنی ضرور نہیں مگر جب ایسی سخت گندھی ہو کہ بے کھولے چڑیں 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 جھمبیں جود تک۔

www.alahazrat.com

(۶۸) گوشت پارہ بالا کا ہر پرت کہ کھولے سے کھل سکے گا۔

(۶۹) گوشت پارہ زیریں کی سطح زیریں۔

(۷۰) اس پارہ کے نیچے کی خالی جگہ غرض فرج خارج کے ہر گوشے پر زے کنج کا خیال لازم ہے، ہاں فرج

داخل کے اندر انگلی ڈال کر دھونا واجب نہیں، بہتر ہے۔

در مختار میں ہے،

بدن کا ہر وہ حصہ جسے بلا حرج دھونا ممکن ہے اسے
ایک بار دھونا فرض ہے جیسے کان، ناف، مونچھیں،
بھون (یعنی جلد اور بال دونوں)، اگرچہ بال گھنے
ہوں۔ اس پر اجماع ہے جیسا کہ تئید میں ہے (ہاں
داڑھی، سر کے بال اگرچہ گندھے ہوئے ہوں، فرج
خارج اس لئے کہ اس کا حکم منہ کی طرح ہے۔ فرج
داخل نہیں، فرج داخل میں اسے انگلی ڈال کر دھونا

يفرض غسل كل ما يمكن من
البدن بلا حرج مرة كاذن وسرة
وشارب وحاجب (اي بشرة وشعراء
ان كشف بالاجماع كما في المنية)
ولحية وشعر رأس ولو متلبدا و
فرج خارج لانه كالفم لا داخل و
لا تدخل اصبعها في قبلها

ف: أن ۶۰ کے سوا دس مواضع اور ہیں جن کی احتیاط غسل میں خاص عورتوں پر لازم۔

نہیں ہے اسی پر قوتی ہے (یعنی یہ واجب نہیں ہے) جیسا کہ شرنبلالیہ میں ہے، جلبي۔ اور تاتارخانیہ میں ہے امام محمد سے روایت ہے کہ اگر عورت انگلی زد اُلے تو تنظیف نہ ہوگی) جس کا ختنہ نہ ہوا ہو اس پر ختنہ کی کھال کے اندر دھونا فرض نہیں بلکہ مستحب ہے یہی اصح ہے۔ یہ کمال ابن الہمام نے فرمایا اور اس کا سبب حرج کو بتایا۔ اور مسعودی میں ہے کہ اگر بغیر مشقت کے اس کھال کو کھول سکتا ہے تو واجب ہے ورنہ نہیں۔ عورت کو اپنے جوڑوں کی جڑ ترکر لینا کافی ہے حرج کی بنا پر لیکن بال کھلے ہوئے ہیں تو سب دھونا فرض ہے۔ اور اگر جوڑے کی جڑ ترکر نہیں ہوتی تو کھولنا واجب ہے یہی اصح ہے۔ مرد کو جوڑے ترکر لینا کافی نہیں بلکہ اس پر کھولنا واجب ہے اگرچہ علوی یا ترکی ہو اس لئے کہ وہ بال کٹا سکتا ہے (یہی صحیح ہے) اور درمختار کی عبارت تلخیص اور شامی سے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

غسل کے آداب میں سے ہے کہ بالی کو حرکت دے اگر معلوم ہو کہ پانی پہنچ گیا ورنہ پانی پہنچانا فرض ہے۔ (ت)

بہ یفتی (اعی لا یجب ذلک کما فی الشرنبلالیہ ح ، وفی التتارخانیة عن محمد انه ان لم تدخل الاصبع فلیس بتنظیف) لا داخل قلفة بل یندب هو الاصح قالہ الکمال وعللہ بالحرج وفی المسعودی ان امکن فتح القلفة بلا مشقة ینجب و الا فلا و کفی بل اصل ضغیرتہا للخرج اما المنقوض فی فرض غسل کلہ، و لو لم یبتل اصلہا ینقضہا هو الاصح لا ینقضہ بل ضغیرتہ فینقضہا وجوبا و لو علویا او ترکیبا لامکان حلقہ (هو الصحیح) اہ ملخصا مزیدا من الشامی۔

اُسی میں ہے :

من ادا به تحریک القرطان علم وصول الماء و الا فرض لہ

۲۹۹۲۸/۱

مطبع مجتہائی دہلی

کتاب الطہارۃ

لہ الدر المختار

۱۰۴۹۱۰۳/۱

دار احیاء التراث العربی بیروت

،،

رد المختار

۲۳/۱

مطبع مجتہائی دہلی

،،

لہ الدر المختار

اُسی میں ہے :

لوخاتمہ ضیقاً نزعہ او حرکہ وجوبا
کقرط و لولو لیکن بشقب اذ نہ قرط
فدخل الماء فی الثقب عند مدوره
علی اذ نہ اجزاء کسرة و اذن
دخلهما الماء و الا یدخل ادخله
ولو باصبغہ، ولا یتكلف بخشب و
نحوہ والمعبر غلبۃ ظنہ
بالوصول ۱۰

اقول ای فی غیر الموسوس و
غیر ماجن لایبالی فالاول ینزل الیقین
الی محض الشک، والثانی یرفع
الشک الی عین الیقین کما هو
معلوم مشاہدہ واللہ المستعان۔

اگر انگوٹھی تنگ ہو تو اتار دے ورنہ واجب ہے کہ
حرکت دے کر پانی پہنچائے جیسے بالی کا حکم ہے اور
اگر کان کے سوراخ میں بالی نہیں ہے اور پانی کان
پر گزرنے کے وقت سوراخ میں بھی چلا گیا تو کافی ہے
جیسے ناف اور کان میں پانی چلا جائے تو کافی ہے
اور اگر پانی نہ جائے تو پہنچائے اگرچہ انگلی کے ذریعہ۔
لکڑی وغیرہ کے استعمال کا تکلف نہ کرے۔ اعتبار
اس کا ہے کہ پانی پہنچ جانے کا غالب گمان ہو جائے۔
اقول یہ ضابطہ اعتبار و سوسہ کے
مرض اور تماشہ باز بے پروا کے حق میں ہے اول
تولیقین کو شک کی منزل میں لاتا ہے اور ثانی شک
یقین بنا لیتا ہے جیسا کہ مشاہدہ اور معلوم ہے۔
اور خدا ہی سے استعانت ہے۔ (ت)

بالجملہ تمام ظاہر بدن ہر ذرہ ہر روٹگے 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۔

۱۔ مسئلہ مواضع احتیاط میں پانی پہنچنے کا ظن غالب کافی ہے یعنی دل کو اطمینان ہو کہ ضرور پہنچ گیا
مگر یہ اطمینان نہ بے پروا ہوں کا کافی ہے جو دیدہ و دانستہ بے احتیاطی کر رہے ہیں نہ وہی و سوسہ زدہ کا
اطمینان ضرور جسے آنکھوں دیکھ کر بھی یقین آنا مشکل بلکہ متدین محتاط کا اطمینان چاہئے۔
۲۔ اکیس مواضع جو پانی بہانے سے بوجہ حرج معاف ہیں۔

(۴) ناخنوں کا حشفہ جبکہ کھال چڑھانے میں تکلیف ہو۔
 (۵) اس حالت میں انہیں 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 ہواؤں کے نیچے۔
 (۷) عورت کے ہاتھ پاؤں میں اگر کہیں مہندی کا جرم لگا رہ گیا۔

(۸) دانتوں کا جما ہوا چونا۔

(۹) مستی کی رینیں۔

(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 اگر چہ مرد کا۔

(۱۳) پلک یا کونے میں سُرمہ کا جرم۔

(۱۴) کاتب کے انگوٹھے پر روشنائی۔ ان دونوں کا ذکر رسالہ الجود المحلو میں گزرا۔

(۱۵) رنگیز کے ناخن پر رنگ کا جرم۔

(۱۶) نان باقی یا پکانے والی عورت کے ناخن میں آٹا علی خلاف فیہ۔

(۱۷) کھانے کے ریزے کہ دانت کی جڑ یا جوف میں رہ گئے کما مر انفاعن المخلصۃ (جیسا کہ ابھی خلاصہ سے گزرا۔ ت)

اقول یونہی پان کے ریزے نہ چھالیا کے دانے کہ سخت ہیں کما مر ایضا (جیسا کہ ابھی خلاصہ سے گزرا۔ ت)

اقول وبتعلیل المسألة

بالحرج لعموم البلوی یندفع

ما مر من الایراد۔

(۱۸) اقول ہلتا ہوا دانت اگر تار سے جکڑا ہے معافی ہونی چاہئے اگر چہ پانی تار کے نیچے نہ بیجے کہ

فہ مسئلہ ہلتا ہوا دانت چاندی کے تار سے باندھنا یا مسالے سے جمانا جائز ہے اور اس وقت غسل میں اُس تار یا مسالے کے نیچے پانی نہ بہنا معاف ہونا چاہئے۔

بار بار کھولنا ضرور دے گا نہ اس سے ہر وقت بندش ہو سکے گی۔
 (۱۹) یونہی اگر اکھڑا ہوا دانت کسی مسالے مثلاً برادہ آہن و مقناطیس وغیرہ سے جمایا گیا ہے جھے ہوئے چھنے
 کی مثل اس کی بھی معافی چاہئے۔

اقول لانہ اس اتفاق مباح و فی
 الاثر الہ حرج۔
 در مختار میں ہے :

لا یشد سنہ المتحرک بذهب
 بل بفضة ۱۰
 رد المحتار میں ہے :

امام کرشی نے کہا: کسی کا اگلادانت گر گیا تو امام ابوحنیفہ
 اس کو اس کی جگہ پھر لگانا مکروہ کہتے ہیں اور فرماتے
 ہیں یہ مرد کے دانت کی طرح ہے لیکن شرعی طور پر
 ذبح کی ہوئی کسی بکری کا دانت لے کر اس کی
 جگہ لگالے۔ امام ابو یوسف اس بارے میں
 امام کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں اس میں کوئی حرج
 نہیں اہل اقلانی — تا ماثر خانہ میں یہ اضافہ ہے:
 بشرنے کہا امام ابو یوسف فرماتے ہیں میں نے ایک
 دوسری مجلس میں اس سے متعلق امام ابوحنیفہ سے
 پوچھا تو اس دانت کو دوبارہ اس کی جگہ
 لگانے میں انہوں نے کوئی حرج نہ قرار دیا۔

اقول قول اول کی بنیاد یہ ہے کہ
 دانت اعصاب میں سے ہے تو موت اس میں

قال الکرخی اذا سقطت ثنیة رجل
 فان ابا حنیفة یکره ان یعیدها و
 یقول ہی کسن میتة و لکن یاخذ
 سن شاة ذکیة یشد مکانہا و
 خالفہ ابو یوسف فقال
 لا باس بہ اہل اقلانی ،
 زاد فی التاترخانیة قال بشر قال
 ابو یوسف سألت ابا حنیفة
 عن ذلك فی مجلس آخر
 فلم یربا عادتہا باسا ۱۰

اقول مبنی القول الاول ان
 السن عصب فیحلہ الموت

والصحيح انه عظم فلا ينجس و
لو من ميتة وقد نص في
البدائع والكافي والبحر والدر
وغيرها ان سن الانساب
طاهرة على ظاهر المذهب وهو الصحيح
وان ما في الذخيرة وغيرها من
انها نجسة ضعيف اعم فارفع الاشكال
كيف لا وقد رجح عنه الامام -
سرايت کرے گی اور صحیح یہ ہے کہ دانت ایک ہڈی ہے،
تو وہ اگر چہ ایک مُردے ہی کا ہونجس نہ ہوگا۔
اور بدائع، کافی، بحر، درمختار وغیرہ میں تصریح ہے
کہ انسان کا دانت پاک ہے، یہی ظاہر مذہب ہے
اور یہی صحیح ہے اور ذخیرہ وغیرہ میں جو لکھا کہ نجس ہے
یہ قول ضعیف ہے اہ، تو اشکال دُور ہو گیا۔ پھر
یہ کیسے نہ ہو جب کہ امام اس سے رجوع کر چکے
ہیں۔ (ت)

ہاں اگر کمانی چڑھی ہو جس کے اتارنے چڑھانے میں حرج نہیں اور پانی بنے کو روکے گی تو اتارنا

لازم ہے۔

(۲۰) پٹی کہ زخم پر ہو اور کھولنے میں ضرر یا حرج ہے۔

(۲۱) ہر وہ جگہ کہ کسی درد یا مرض کے سبب اس پر پانی بہنے سے ضرر ہوگا۔

والمسائل مشہورۃ و فی فتاویٰ لنا من کلامہ (یہ مسائل مشہور ہیں اور ہمارے فتاویٰ

میں مذکور بھی ہیں۔ ت)

غرض مدار حرج پر ہے اور حرج بنص قرآن مدفع اور یہ امت دنیا و آخرت میں مرحومہ، والحمد لله

سرب العالمین۔

درمختار میں ہے:

لا یجب غسل ما فیہ حرج کعین
وان اکتحل بکحل نجس
وثقب انضم و داخل قلفة و شعر
المراة المظفوس و لا یمنع
اسے دھونا واجب نہیں جس کے دھونے میں حرج
ہے جیسے اندرون چشم۔ اگرچہ ناپاک سرمہ لگایا ہو۔
اور ایسا سوراخ جو بند ہو گیا ہو، اور قنہ کی کھال کے
اندر کا حصہ اور عورت کے گنڈھے ہوئے بال۔

ف: مسلمہ ناپاک سرمہ آنکھوں میں لگایا آنکھیں اندر سے دھونے کا حکم نہیں۔

اور طہارت سے مانع نہیں تھی اور مچھر کی وہ بیٹ جس کے نیچے پانی نہ پہنچا (اس کے لئے اس سے بچنا ممکن نہیں ہے) اور مہندی اگرچہ اس میں دہاقت ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور میل اور مٹی اور گارا اگرچہ ناخن میں ہو۔ مطلقاً وہی ہو یا شہری۔ اصح یہی ہے۔ اور وہ رنگ جو رنگیز کے ناخن پر بیٹھ گیا ہے اسے ملخصاً۔ (ت)

الطهارة خرة ذباب و برغوث لم يصل
الماء تحته (لان الاحتراز عنه
غير ممكن، حلية) و حناء و لو
جرمه به يفتى و وسخ و تراب
و طين و لوفى ظفر مطلقاً و يا اد مدنيا
فى الاصح و ما على ظفر صباغ ملخصاً۔

ردالمحتار میں ہے :

عورت کے جوڑے کے مسئلے سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ جو بال خود گرہ کھا کر بیٹھ گیا اسے دھونا واجب نہیں اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں اگرچہ مرد کا بال ہو۔ میں نے اپنے علما میں سے کسی کی اس پر تشبیہ نہ دیکھی۔ تو غور کرو۔

يؤخذ من مسألة الضفيرة انه لا يجب
غسل عقد الشعر المتعقد بنفسه
لان الاحتراز عنه غير ممكن و
لو من شعر الرجل و لم اس من نيه
عليه من علمائنا تأمل في
اسی میں ہے :

نہر میں ہے اگر اس کے ناخنوں کے اندر خمیر رہ گیا ہو تو فتویٰ اس پر ہے کہ وہ معاف ہے (ت)

فى النهر لوفى اظفارہ عجيب فالفتوى
انه مغتفر في

اقول و بالله التوفيق حرج کی تین صورتیں ہیں :

ف : مصنف کی تحقیق کہ جرح تین قسم ہے۔

۲۹۹۲۸/۱	مطبع مجتہائی دہلی	کتاب الطهارة	۱۰ الدر المختار
۱۰۴/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	۱۱ رد المختار
۲۹/۱	مطبع مجتہائی دہلی	"	۱۲ الدر المختار
۱۰۴/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	۱۳ رد المختار
"	"	"	۱۴ "

ایک یہ کہ وہاں پانی پہنچانے میں مضرت ہو جیسے آنکھ کے اندر۔
دوم مشقت ہو جیسے عورت کی گندھی ہوئی چوٹی۔

سوم بعد علم و اطلاع کوئی ضرور مشقت تو نہیں مگر اس کی نگہداشت، اُس 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 از الہ مانع ضرور ہے مثلاً جہاں مذکورہ
صورتوں میں مہندی سُرمہ، آنا، روشنائی، رنگ، بیٹ وغیرہ سے کوئی چیز جمی ہوئی دیکھ پائی تو اب یہ نہ ہو کہ
اُسے یوں ہی رہنے دے اور پانی اوپر سے بہا دے بلکہ چھڑالے کہ آخرازالہ میں تو کوئی حرج بخت ہی نہیں،
تعاہد میں تھا، بعد اطلاع اس کی حاجت نہ رہی۔

ومن المعلوم ان ماکان لضرورة تقدر
بقدرها، هذا ما ظهر لي والعلم
بالحق عند ربي، والله سبحانه و
تعالى اعلم وعلمه جل مجداه اتم و
احكم و صلو الله تعالى على سيدنا
محمد و آله وصحبه اجمعين۔

معلوم ہے کہ جو حکم کسی ضرورت کے باعث ہو وہ
قدر ضرورت ہی کی حد پر رہے گا۔ یہ وہ ہے جو
مجھ پر منکشف ہوا، اور حق کا علم میرے رب کے
یہاں ہے، اور خدائے پاک و برتر ہی کو خوب علم
ہے اور اس مجد بزرگ والے کا علم زیادہ تام اور
حکم ہے۔ اور ہمارے آقا محمد، ان کی آل اور تمام
اصحاب پر خدائے برتر کا درود ہو۔ (ت)

۱۳۱۳ھ، شعبان

مسئلہ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کو زکام ہوا اور بسبب اس کے دردِ سر ہے اسی
حالت میں اُس کو حاجتِ غسل ہوئی اُس نے اس خیال سے کہ اگر میں سر سے نہاؤں گا تو مرض میں ترقی
ہو کر اور عوارض مثل بخار وغیرہ کے پیدا ہو جائیں گے اور زید کو ترقی مرض کا پورا یقین اور تجربہ ہے، اس
سبب سے اُس نے سر کو چھوڑ کر باقی جسم سے نہا لیا اور تمام سر کا خوب مسح کر لیا تو غسل اُس کا
صحیح اور نماز اُس کی یا جس نے اس کے پیچھے پڑھی درست ہوگی یا نہیں؟ یا ایسی حالت میں اس کو
تیمم کا حکم تھا؟ بینوا توجروا۔

الجواب

صورتِ مستفسرہ میں اس کی نماز، امامت سب درست و صحیح ہوئے۔ غریب الروایۃ پھر کتاب الفیض
الموضوع لنقل ما هو المختار للفتویٰ پھر منہ الخ لعلی علی البحر الرائق میں ہے:

ردالمحتار میں ہے :

لکن اذا كان يمكنه غسل الصحيح
بدون اصابة الجريح و الا تيمم
حلیة۔

لیکن جب صحت مند حصے کو اس طرح دھونا ممکن ہو
کہ زخمی حصے پر پانی نہ جائے تو دھوئے ورنہ تيمم
کرے۔ حلیہ۔ (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 لا یخفی هذا (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، یہ ذہن نشین رہے۔ ت)

واعلم ان المدقق العلافی ذکر فی
الدر المختار آخر التيمم ما نصه
(من به وجع رأس لا يستطيع
معه مسحه) محدثا ولا
غسله جنبا ففي الفيض عن
غريب الرواية تيمم وفتی
قارئ الهداية انه يسقط
عنه (فروض مسحه) وكذا
يسقط غسله فيمسحه اهل ملخصا۔

واضح ہو کہ مدقق عسلائی رحمہ اللہ تعالیٰ نے در مختار
باب التيمم کے آخر میں یہ کیا ہے [ہلالین کے درمیان
متن تنزیر الابصار کے الفاظ ہیں ۱۲م] (جس کے
سر میں ایسی بیماری ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے
مسح نہیں کر سکتا) جب بے وضو ہے۔ اور نہ
دھو سکتا ہے جب حالت جنابت میں ہے۔ تو
فیض میں غریب الروایہ سے نقل ہے کہ وہ تمم کرے۔
اور قاری ہدایہ نے فتویٰ دیا کہ (اس سے فرض مسح
ساقط ہے) اور اسی طرح اس کا دھونا ساقط ہے
تو وہ مسح کرے گا اہل ملخصا۔

علامہ شامی نے کہا: قاری ہدایہ نے جو فتویٰ
دیا ہے اسے البحر الرائق میں جلابی سے نقل کیا ہے
اور اسی کو علامہ ابن السخنی نے وہبانیہ کی شرح میں
نظم کیا ہے ا۔ اور علامہ شامی نے عبارت
در مختار "اسی طرح اس کا دھونا ساقط ہے"
کے تحت لکھا ہے یعنی جنابت سے سردھونا

قال الشامي وما افتق به
نقله في البحر عن الجلابي
ونظمه العلامة ابن الشحنة
في شرحه على الوهبانية اه، وقال
تحت قوله وكذا يسقط
غسله اي غسل الرأس

من الجنابة ۱۔

اقول فهذا الذي افتى به العلامة سراج الدين قارى الهداية شيخه المحقق ابن الهمام موافق لما افتى به العبد الضعيف وهو الماشى على الاصل المار الذي تظافرت عليه كلماتهم جميعاً ولم ازل اتعجب مما نقل عن غريب الرواية في مسألة الجنابة من الامر بالتيمم لاجل الضرر في الرأس وحده ثم رأيت منحة الخالق فوجدت انه نقل عن الفيض عن الغريب ما في الدرر ولصيقابه ما قدمت من مسألة المرأة فزودت عجبا فان فرع المرأة يخالف الفرع الاول صريحاً ولذا قال في الفيض عقيب نقله وهو عجيب كما في المنحة ايضا.

ثم ان المولى سيخنه و تعالى فتح بما اوضح السرام وانرا اح العجب فان عبارة غريب الرواية

ساقط ہے ۱۔ (ت)

اقول (میں کہتا ہوں) علامہ سراج الدین قاری الہدایہ شیخ محقق ابن الہمام نے جو فتویٰ دیا بندہ ضعیف کے فتوے کے مطابق ہے۔ اور یہی اس قاعدے پر جاری ہے جس پر تمام علماء متفق ہیں۔ اور اس پر برابر مجھے تعجب رہا جو غریب الروایہ سے فیض میں منقول ہے کہ صرف سر میں ضرر کی وجہ سے تیمم کا حکم ہے۔ پھر میں نے منحة الخالق میں دیکھا کہ بحوالہ فیض غریب الروایہ سے وہی مسئلہ نقل کیا ہے جو در مختار میں ہے اور اس کے بعد بالکل متصل ہی وہ جزئیہ ہے جو عورت سے متعلق میں نے اس فتوے کے شروع میں پیش کیا۔ یہ دیکھ کر مجھے اور زیادہ تعجب ہوا اس لئے کہ جزئیہ عورت، جزئیہ اول کے صراحتاً مخالف ہے۔ اسی لئے فیض میں اسے نقل کرنے کے بعد کہا یہ عجیب ہے۔ جیسا کہ منحة الخالق ہی میں ہے۔

پھر مولیٰ سبحانہ و تعالیٰ نے وہ امر منکشف فرمایا جس نے مقصد واضح کر دیا اور تعجب جاتا رہا۔ اس لئے کہ غریب الروایہ کی اصل عبارت اس

ف: توجیه نفیس لما فی غریب الروایة۔

لہ رد المحتار کتاب الطہارة (آخر باب التیمم) دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۴۳/۱
 ۱۶۴/۱ منحة الخالق علی البحر الرائق، باب المسح علی الخفین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

طرح ہے جیسا کہ منحة الخالق میں بحوالہ فیض اس سے نقل کیا ہے: "جس کے سر میں نزلہ کی وجہ سے چمک آتا ہے اور اسے وضو میں مسح اور جنابت میں غسل ضرر دیتا ہے وہ تمیم کرے، اور اگر عورت کو جنابت یا حیض کے غسل میں سردھونے سے ضرر ہو الخ۔ تو میرے دل میں یہ خیال گزرا۔ واللہ الحمد۔ کہ لفظ "غسل" یہاں زبر سے نہیں بلکہ پیش سے ہے، اس سے مراد سردھونا نہیں جیسا کہ درمختار کی عبارت سے وہم ہوتا ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ اسے غسل اور سر چھوڑ کر بھی بدن پر پانی بہانے سے ضرر ہوتا ہے کیونکہ بخارات دماغ کی طرف چڑھتے ہیں جس سے بعض صورتوں میں تکلیف اور بڑھ جاتی ہے جیسا کہ فن طب میں مذکور معلوم ہے۔ اور یہ حکم بالکل صحیح ہے بخبار ہے جس میں سابقہ قاعدے اور مابعد جرنیے کی کوئی مخالفت نہیں اور بعد والے جرنیے میں خاص عورت کا ذکر اس لئے ہے کہ اس سے مرد کا حکم بطریق اولیٰ دریافت ہو جائے۔ اس لئے کہ جب یہ حکم ہے کہ عورت اپنے لٹکے ہوئے بالوں کا مسح کر لے جب کہ اس کے دھونے میں وہ ضرر نہیں ہوگا جو خود سردھونے میں ہوتا ہے تو (مرد کے لئے) خود سر کے مسح کا حکم بدرجہ اولیٰ ہو جائے گا۔ یہ ساری گفتگو تو غسل سے متعلق ہوتی۔ اب رہا وضو کا معاملہ، تو یہ معلوم ہے

على ما في المنحة عن الفيض عنه
هكذا من برأسه صداع من
النزلة ويضره المسح في الوضوء
أو الغسل في الجنابة يتيمم والمرأة
لو ضرها الخ فتحدس في خاطري
ولله الحمد ان الغسل ههنا بضم
الفاء دون فتحا فليس المراد
غسل الرأس كما اوهمه عبارة
الدر بل المعنى ضرة الغسل
واسالة الماء على بدنه ولو بترك
الرأس لما تصد به الا بخبرة
الى الدماغ فيزداد به ضرر في بعض
الصور كما علم في الطب وهذا حكم
صحيح لا غبار عليه ولا خلاف فيه
للاصل السابق ولا للفرع اللاحق وانما
خص المرأة بالذكر ليعلم حكم الرجل
بالاولى فانه اذا امر بمسح الشعر
الناثر الذي لا يكون ضرر غسله كضرر
غسل نفس الرأس فنفسه اجدر
بالحكم هذا كله في الغسل
واما الوضوء، فسب المعلوم
ان من بلغ به النزلة
مبلغا يضره مسح سب
ف، تطفل على الدر.

کہ جس کا نزلہ اس حد کو پہنچ گیا ہے کہ اسے سر کے صرف چوتھائی حصہ پر بھیگا ہوا ہاتھ پھیرنا ضرر پہنچاتا ہے تو چہرہ اور دونوں ہاتھ پاؤں دھونے میں بدرجہ اولیٰ ضرور ہوگا۔ اس لئے کہ ان اعضاء پر پانی بہانے سے دماغ تک پہنچنے والی ٹھنڈک اس ٹھنڈک کی بہ نسبت زیادہ سخت ہوگی جو سر کے ایک حصہ پر بھیگا ہوا ہاتھ لگنے سے پہنچتی ہے۔ اسی وجہ سے اس شخص کو تمیم کا حکم ہوا۔ یہ انتہائی توجیہ ہے جو اس کلام سے متعلق ہو سکتی ہے۔ تو علامہ محقق مدق علاء الدین کے لئے مناسب یہ تھا کہ اس کلام کی یہ توجیہ بھی پیش کر دیتے، ورنہ سرے سے اس کا ذکر ہی چھوڑ دیتے کیونکہ غریب الروایہ میں ایسا حکم مذکور ہونا کوئی عجیب و غریب بات نہیں۔ جیسا کہ حلیہ میں یہی بات ایک دوسرے مسئلہ سے متعلق کہی ہے جو سب کے برخلاف غریب الروایہ سے نقل کیا ہے۔ تیسری صورت یہ تھی کہ اس مسئلہ پر فیض کا حوالہ نہ دیتے کیوں کہ یہ نقل مذہب کے لئے لکھی گئی ہے اس کی جانب اتساق سے اس مسئلہ کی اہمیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اور اگر فیض کا حوالہ دیا تو اس کے بعد فیض کا ریمارک ”وہو عجیب“ بھی نقل کر کے اس کا کلام مکمل کر دینا چاہئے تھا۔ یہ سب وہ ہے جو بندہ ضعیف پر ظاہر ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ت)

رأسه بيد مبتلة فيضره
 غسل الوجه واليدين و
 الرجلين من باب اولى فان
 البرد الذى يصل الى الدماغ
 باسالة الماء على الاطراف اشد
 من برده على ان يصل باصابة
 يد مبتلة بعض الرأس فلاجل
 هذا امر بالتيمم هذا غاية
 ما يوجه به كلامه فكان الاخرى
 بالمولى المحقق المدقق العلائى
 ان يوجهه هكذا والا تركه اصلا
 كيف ومثل الحكم عن غريب
 الرواية غير غريب كما قاله في
 المحلية في مسألة اخرى نقلها
 عنه مخالف للجميع والا لم
 يعزه للفيض الذى هو
 موضوع لنقل المذهب كيلا
 يكثر تنويها بها والا تم نقل
 كلام الفيض فانه قال عقبه
 وهو عجيب، هذا كله
 ما ظهر للبعد الضعيف،
 والله تعالى اعلم۔

مسئلہ ۱۴ مرسلہ سید مودود الحسن نمبر ۷ ڈیڑھی سید اشفاق حسین صاحب ۱۱ رجب ۱۳۱۷ھ
 یا تہا العلماء رحمکم اللہ تعالیٰ مریض اے علماء اللہ کی آپ پر حجت - ایک بیمار کو نہانے
 لہ حاجۃ الی الغسل والماء یضربہ کی حاجت ہے اور پانی نقصان دیتا ہے تو اُسکے
 فما الحکم فی غسلہ واداء صلوتہ غسل و نماز میں کیا حکم ہے؟ امید ہے کہ ابھی
 الرجاء ان یتینوا لنا الجواب الان - جواب ارشاد ہو۔

الجواب

ان ضرۃ غسل رأسہ لا غیر مسحہ ان اگر اسے صرف سر دھونا مضر ہو تو سر کا مسح کرے
 وغسل سائر جسدہ ، وآت ضرۃ باقی بدن دھوئے ، اور اگر ٹھنڈے پانی سے
 الاغتسال بماء بارد اغتسل بحار نہانا نقصان کرتا ہو تو گرم یا گنگنے سے نہانے اگر
 او فاتورات قدر والا تیمم او مسح مل سکے ورنہ تیمم کر لے یا سر پر مسح کرے اور بدن
 رأسہ وغسل بدنہ حسبما یقتضیہ دھولے جیسا اُس کے حال مرض کا تقاضا ہو اور
 حالہ ، وان ضرۃ الاغتسال فی الوقت البارد اگر ٹھنڈے وقت نہانا نقصان دیتا ہے تو اُس وقت
 تیمم فیہ او مسح وغسل کما مر و اغتسل تیمم یا بدستور سر کا مسح اور باقی بدن کا غسل کر لے
 فی غیر ذلک الوقت وبالجملة یتبع الضرۃ پھر جب گرم وقت آئے نہانے ، غرض جہاں تک
 ولا یجاوزا فحیث لا یجد سبیلا ضرر ہو اُسی کا اتباع کرے اُس سے آگے نہ بڑھے
 الی الغسل یتیمم الی ان یجد سبیلا جب کسی طرح نہ نہا سکے تو جب تک یہ حالت ہے
 واللہ سبحنہ وتعالیٰ اعلم۔ تیمم کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۱۵ از کلکتہ کوچر ٹارنپ ڈاکٹر ڈاکٹر ویلز اسٹریٹ نمبر ۶ مرسلہ رشید احمد خاں

۱۶ جمادی الاولیٰ ۱۳۰۹ھ

ترید کی ران میں پھوڑا یا اور کوئی بیماری ہے ، ڈاکٹر کہتا ہے پانی یہاں نقصان کرے گا مگر
 صرف اسی جگہ مضر ہے اور بدن پر ڈال سکتا ہے۔ اس حالت میں وضو یا غسل کے لئے تیمم درست
 ہے یا نہیں؟ اگر درست ہے تو تیمم غسل کا ویسا ہی ہے جیسا وضو کا؟ یا کیا حکم ہے؟ باقی آداب۔

الجواب

صورتِ مسئلہ میں غسل یا وضو کسی کیلئے تیمم جائز نہیں وضو کیلئے نہ جائز ہونا تو ظاہر کران کو وضو سے کوئی علاقہ
 نہیں اور غسل کے لئے یوں ناروا کہ اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہے لہذا وضو تو بلاشبہ تمام و کمال ہے

اور غسل کی حاجت ہو تو اگر مضرت صرف ٹھنڈا پانی کرتا ہے گرم نہ کرے گا اور اُسے 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 ہو گا مگر اُسے اس پر قدرت نہیں تو ضرر کی جگہ بچا کر باقی بدن دھوئے اور اس موضع پر مسح کر لے، اور اگر وہاں بھی مسح 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 بہانا مضر ہو تو دوا یا پٹی پر مسح ہی کر لے، اگر اس سے بھی مضرت ہو تو اتنی جگہ خالی چھوڑ دے، جب وہ ضرر دفع ہو تو جتنی بات پر قدرت ملتی جائے بجالانا جائے، مثلاً ابھی پٹی پر سے مسح بھی مضر تھا لہذا 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 ہو گا 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 اُس 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 ہو گا فوراً اُس بدن کو پانی سے دھولے، غرض رخصت کے درجے بتا دئے 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 کئے، یہی سب حکم وضو میں ہیں اگر اعضائے وضو میں کسی جگہ کوئی مرض ہو، الحاصل یہاں اکثر کے لئے حکم نکل کا ہے جب اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہو تو ہرگز تیمم کی اجازت نہیں بلکہ یہی طریقہ جو اوپر گزرے بجالائے، ہاں اگر اکثر بدن پر پانی ڈالنے کی قدرت نہ ہو (خواہ یوں کہ خود مرض ہی اکثر بدن میں ہے یا مرض تو کم جگہ ہے مگر واقع ایسا ہوا کہ اُس کے سبب اور صحیح جگہ کو بھی نہیں دھو سکتا کہ اُس کا پانی اُس تک پہنچے گا اور کوئی صورت بچا کر دھونے کی نہیں یوں اکثر بدن دھونے کی قدرت نہیں (مثلاً رانوں، پنڈلیوں، بازوؤں، کلائیوں، پیٹھ پر 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 پھیلتے ہوئے اس طرح ہیں کہ ان کے بیچ بیچ کی خالی جگہ پر بھی پانی نہیں بہا سکتے) تو ایسی حالت میں بیشک تیمم کی اجازت ہوگی اب یہ نہ ہو گا کہ صرف تھوڑا سا بدن دھو کر باقی سارے جسم پر مسح کر لے۔ درمختار میں ہے،

اعضائے وضو میں سے بلحاظ تعداد اکثر اعضا اور غسل میں بلحاظ مسافت اکثر بدن اگر زخمی ہے یا اس پر چھپک ہے تو اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے تیمم کا حکم ہے۔ اور اس کے برعکس صورت ہے تو صحتمند حصہ کو دھونے اور زخمی حصہ پر مسح کرنے کا حکم ہے۔ (ت)

لیکن اگر صحت مند حصے کو اس طرح دھوسکتا ہے کہ زخمی حصہ پر پانی نہ جائے تو اسے دھونا ہے ورنہ تیمم کرے۔ علیہ (ت)

حاصل یہ کہ زخم کی جگہ کو دھونا لازم ہے اگرچہ گرم پانی سے دھوئے۔ اگر دھونے سے ضرر ہو تو مسح کرے، اگر بجائے زخم پر مسح سے بھی ضرر ہو تو پٹی پر مسح کرے، اگر اس سے بھی ضرر ہو تو معافی ہے۔ (ت)

کلام شارح "اگرچہ گرم پانی سے دھوئے" اس کی تصریح قاضی خاں کی شرح جامع صغیر میں ہے اور فتح القدیر میں اسی پر اکتفا ہے اور اس میں اس حکم کو اس سے مقید کیا ہے کہ اگر گرم پانی پر اسے قدرت ہو۔ اور سراج میں ہے کہ یہ واجب نہیں۔ اور ظاہر اول ہے۔ بحر۔

۴۵/۱	مطبع مجتہبی دہلی
۱۴۱/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت
۵۰/۱	مطبع مجتہبی دہلی
۱۸۶/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت

تیمم لوکان اکثرہ ای اکثر اعضاء الوضوء عدد اوقی الغسل مساحة مجرد و حا او بہ جدری اعتبار اللاکثر و بعکسہ یغسل الصحیح و یمسح الجریح ۱۰

ردالمحتار میں ہے ،

لکن اذا کان یکنہ غسل الصحیح بدون اصابة الجریح و الا تیمم، حلیہ ۱۰

ردمختار میں ہے ،

الحاصل لزوم غسل المحل ولو بماء حار فان ضرر مسحه فان ضرر مسحها فان ضرر مسقط اصلا ۱۰

ردالمحتار میں ہے ،

قوله ولو بماء حار نص علیہ فی شرح الجامع لقاضی خان واقتصر علیہ فی الفتح وقیدہ بالقدرۃ علیہ وفي السراج انه لا یجب والظاهر الاول، بحر۔

۱۰	ردالمختار	کتاب الطہارۃ	آخرباب التیمم
۱۰	ردالمختار	"	"
۱۰	ردالمختار	"	آخرباب المسح علی الخضین
۱۰	ردالمختار	"	"

نہیں ہو سکتی یا تو خود اپنا تجربہ ہو کہ نقصان ہوتا ہے یا کوئی صاف علامت ایسی موجود ہو جس سے واقعی ظن غائب
نقصان کا ہو یا طبیب حاذق مسلم مستور بتائے جس کا کوئی فسق ظاہر نہ ہو۔ فی الدر المختار
سرد المحتار:

تیتیم لمرض یشتد او یمتد بغلبة ظن
(اعن امارۃ او تجرۃ شرح منیۃ) او قول
(طبیب حاذق مسلم) غیر
ظاہر الفسق^{لہ} اھ بالالتقاط۔
جب ایسی بیماری ہو کہ (علامت یا تجربہ سے
شرح فیہ) یا ایسے مسلمان ماہر طبیب کے بتانے سے
جس کا فسق ظاہر نہ ہو غلبہ ظن ہو کہ پانی استعمال کرنے
سے وہ بیماری اور سخت ہو جائے گی یا لمبی مدت
لے لے گی تو تیمم کرے اھ مطلقاً (ت)۔

اور تیمم غسل و وضو کا ایک ہی سا ہے بلکہ ایک ہی تیمم دونوں کے لئے کافی ہو سکتا ہے خصوصاً جبکہ نیت
دونوں کو شامل ہو۔

فی سرد المحتار عن الوقایۃ یکفی تیمم
واحد عنہما۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
رد المحتار میں وقایہ سے منقول ہے کہ، ایک ہی تیمم
غسل و وضو دونوں کی جگہ کافی ہے۔ واللہ تعالیٰ

www.KitaboSunnat.com

۴۱/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	باب التیمم	کتاب الطہارۃ	لہ الدر المختار
۱۵۶/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	"	رد المحتار
۱۶۵/۱	"	"	"	۲

پر عطف ہو اور اول اظہر ہے اس لیے کہ سنت یہی ہے کہ
ابتداء وضو میں مسواک کی جائے اور یہ ان کی تصریح ہے بلکہ اظہر ثانی ہے کیونکہ حضرت امام ابو حنیفہ سے بقول صاحب تنبیہ
یہی منقول ہے کہ مسواک سنن دین سے ہے تو اس صورت میں اس میں تمام احوال برابر ہوں گے۔ ت

اقول کونہ من سنن الدین کانت
اقول آپ کے نزدیک مسواک کا سنن دین سے ہونا
اس کے سنن وضو سے ہونے کے مقابل تھا تو اس کو
مرفوع پڑھنے کا کیا فائدہ ہے حالانکہ اس کا عطف سنت
کی خبر پر ہے یعنی سنۃ الوضوء۔

اور دوسرے انداز میں یہ کہ استواء احوال سے
کیا مراد ہے، آیا اس امر کی نفی کہ اس کے ساتھ
کوئی حال خاص ہو اور دوسرے میں سنت ہونا نہ پایا
یا تشکیک کی نفی یا اعتبار احوال؟ اس طور پر کہ اس کا
تعلق بعض کے ساتھ بہ نسبت بعض کے زاید ہو، پہلی
صورت میں دوسرے کو اظہر کہنے کی کوئی وجہ نہیں، تو
اگر ابتداء وضو میں مسواک سنت ہو، یعنی اس صورت
میں طلب زائد ہو اور اس کا تعلق زائد ہو تو غیر وضو
میں اس کے سنت ہونے کی نفی نہیں ہوتی ہے اور
دوسری تقریر پر دوسرے کی اور نہ پہلے کی کوئی گنجائش
ہے چہ جائیکہ کوئی کسی سے اظہر ہو، اور صاحب بحر پر
تعب ہے کہ انہوں نے مسواک کو کلی کے وقت اولی
قرار دیا ہے ذکر وضو سے قبل، اور زلیعی کی پیروی کی ہے
کہ بحر اظہر ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ اس سے ابتداء سنت ہے،
اس پر ان کے بھائی نے منہر میں تنبیہ کی ہے رحمہ اللہ
تعالیٰ جمیعاً۔ صاحب فتح نے یہ علت بیان کی ہے

يقابل عند كونه من سنن الوضوء فما يغني
الرفع مع كونه عطفاً على خبر سنته اى سنة
الوضوء وبوجه اخرها المراد باستواء الاحوال
نفى ان يختص به حال بحيث تفقد السنية
في غيره اى نفي التشكيك بحسب الاحوال بحيث
لا يكون التصاقه ببعضها ازيد من بعض على
الاول لادوجه لاستطهارا لثاني فلو كان سنة في
ابتداء الوضوء اى اشد طلباً في هذا الوقت و
الصق به لم ينتف استنانه في غير الوضوء
وعلى الثاني لادوجه للثاني وللادول فضلاً عن كون احدهما
اظهر من الاخر والعجب من البحر صاحب
البحر انه جعل الاولى كونه وقتاً عند المضمضة
لا قبل الوضوء وتبع الزليعي في ان الحجر اظهر
يفيد ان الابتداء به سنة نبه عليه اخوه
في المنهر ورحمهم الله تعالى جميعاً اها لتفصيل
الفتح ان لاسنية دون المواظب و لم
تثبت عند الوضوء اقول الدليل اعم من
الدعوى فان المقصود نفي الاستئذان للوضوء
والدليل نفي كونه من السنن الداخلة فيه

رسالہ

الاحكام والعلل في اشكال الاحتلام والبلل

(احتلام اور تری کی صورتوں سے متعلق احکام و اسباب)

www.glaharainetwork.org
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مسئلہ ۱۶
۴ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ
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 ہو یا نہیں؟ بیٹنوا توجروا۔

الجواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ هَادِي الْاِحْلَامِ بِاَنْزَلِ الْاِحْكَامِ وَالصَّلٰوةَ وَالسَّلَامَ عَلٰی سَيِّدِ الْمَعْصُوْمِيْنَ
عَنِ الْاِحْتِلَامِ وَاٰلِهِ الْكِرَامِ وَصَحْبِهِ الْعِظَامِ اَلْيَوْمِ يَسِيْلُ فِيْهِ وَاَرْدُ وِحْوَصُهُ بِيْلِ الْاِكْرَامِ
اٰمِيْنَ!

یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور ہر شخص کو اس کی ضرورت اور کتابوں میں اختلاف بکثرت، لہذا ضرور ہے کہ فقیر بعون القدير اس کی ضروری توضیح و تشریح اور مذہب معتمد و مختار کی تنقیح کرے۔
فاقول وبالله التوفيق (تو میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں) یہاں چھ

صورتیں ہیں،

اول 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 ولہیر بلا لا غسل
علیہ اجماعاً .
دومخار میں ہے :

لان تذکر ولومع اللذة والانزال و
لہیر بلا اجماعاً .
ردالمحتار میں ہے :

لا یجب اتفاقاً فیما اذا علم انه
ودی مطلقاً .
جامع الرموز میں ہے :

احترق بقوله المنی والمذی عن الودی
فانه غیر موجب عندہم وان
تذکر الاحتلام کما فی الحقائق .
لفظ منی و ودی لکھ کر ودی سے احتراز کیا ہے اس
لئے کہ ان ائمہ کے نزدیک اس سے غسل واجب
نہیں ہوتا اگرچہ خواب دیکھنا یاد ہو۔ جیسا کہ حقائق
میں ہے۔ (ت)

سوم ثابت ہو کہ یہ تری منی ہے اس میں بالاتفاق نہانا واجب ہے اگرچہ خواب وغیرہ اصلاً

یاد نہ ہو۔

۴۲ ص	سہیل اکیڈمی لاہور	۱۰۰	شرح غنیۃ المستملی شرح غنیۃ المصلی طہارۃ الکبریٰ
۳۱ / ۱	مطبع مجتہاتی دہلی	۱۰۰	کتاب الطہارۃ
۱۱۰ / ۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۰۰	ردالمحتار کتاب الطہارۃ موجبات الغسل
۴۴ / ۱	اسلامیہ گنبد قاموس ایران	۱۰۰	بیان الغسل مکتبہ

رد المحتار میں ہے، بالاتفاق غسل واجب ہے
مطلقاً جب یقین ہو کہ یہ تزی منی ہے۔ (ت)

لیکن علامہ قسستانی کی شرح نقایہ میں ہے، فقیہ
ابو جعفر فرماتے تھے کہ یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد
رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ
تعالیٰ کے نزدیک خواب یاد نہ آنے کی صورت میں اس
پر غسل نہیں۔ ایسا ہی شرح طحاوی میں ہے۔ (ت)
اقول شاید اس کی وجہ۔ واللہ تعالیٰ

اعلم۔ یہ ہے کہ مطلقاً منی نکلنے سے غسل واجب
نہیں ہوتا بلکہ اس وقت جب کہ جست کے طور پر
شہوت سے نکلے تو جب خواب دیکھنا یاد ہو پھر منی بھی
دیکھے تو یقین ہوگا کہ شہوت ہی سے نکلی ہے اور
جب احتلام یاد نہ ہو تو احتمال ہوگا کہ شاید یونہی
بغیر شہوت کے نکل آئی ہے اس لئے شک سے
غسل واجب نہ ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ نیند
سے حرارت جانب باطن کا رخ کرتی ہے اسی لئے
عموماً انتشار آلہ ہوتا ہے یہ سب غلبہ ظن کا حامل
ہے اس کے خلاف کا احتمال یعنی بلا شہوت نکل آنا
نادر ہے اس لئے قابل اعتبار نہیں۔ (ت)

واضح ہو گیا کہ منی دیکھنے کی صورت میں کوئی اختلاف

فی رد المحتار یجب الغسل اتفاقاً اذا
علم انه منی مطلقاً

اسی طرح عامر کتب میں اس پر اجماع منقول،
لکن فی شرح النقایۃ للقمہستانی کان الفقیہ
ابو جعفر یقول هذا عند ابی حنیفہ
ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ و اما
عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ فلا غسل
علیہ اذا لم یتم ذکر الاحتلام کذا فی شرح الطحاوی
اقول لعل وجہہ واللہ تعالیٰ

اعلم ان نزول المنی لا یوجب الغسل
مطلقاً بل اذا نزل عن شهوة دفقا
فاذا نذر الاحتلام ثم سراه علم
انه نزل عن شهوة و اذا لم یتم ذکر
احتمل ان یکون نزل هكذا من دون
شهوة فلا یجب الغسل بالشک والجواب
ان بالنوم تتوجه الحرارة الى
الباطن ولهذا یحصل الانتشار غالباً
فالسبب مظنون والاحتمال المخلاف
اعنی الخروج بلا شهوة نادر
فلا یعتبر۔

شرح نقایہ برجندی میں ہے،

قد ظہر انه لا خلاف فی رؤیة المنی

نہیں، بالاجماع غسل واجب ہے۔ اور شرح
طحاوی میں فقیہ ابو جعفر سے منقول ہے کہ یہ اختلاف
منی دیکھنے کی صورت میں بھی ہے۔ اور مشہور
اقل ہی ہے۔ اھ۔

اب رہیں تین صورتیں اس تری کے منی ہونے کا احتمال ہو، مذی ہونے کا علم ہو، منی 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: بالاتفاق غسل واجب ہے
جب خواب یاد ہونے کے ساتھ اس بات کا
یقین یا احتمال ہو کہ یہ تری مذی ہے اھ مختصراً۔
اقول اس حکم پر متون، شرح، فتاویٰ
تینوں درجے کی کتابیں متفق ہیں۔ تو وہ قابل توجہ
ہیں جو حلیہ میں مصنفی سے اس میں مختلفات سے
منقول ہے کہ: جب احتلام کا یقین ہو اور یہ بھی
یقین ہو کہ یہ تری مذی ہے تو ان تینوں
ائمہ کے نزدیک غسل واجب نہیں، میں نے اپنے
نسخہ حلیہ پر یہاں دیکھا کہ میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے:
عامہ کتب معتبرہ نے اس صورت میں وجوب غسل
پر اجماع نقل کیا ہے۔ بعض کتابوں کے اندر
اس صورت میں امام ابو یوسف اور طرفین کا اختلاف
بتایا ہے۔ لیکن یہ حکایت کہ اس صورت میں

حيث يجب الغسل اجماعاً ونقل في
شرح الطحاوي عن الفقيه ابى جعفر
ان رؤية المنى ايضا على هذا الاختلاف
والمشهور هو الاول اھ۔

في رد المحتار يجب اتفاقاً اذا علم
انه مذى او شك مع
تذكر الاحتلام اھ مختصراً۔
اقول وقد نظرت الكتب على هذا
متونا وشروحا وفتاوى فلا نظر
الى ما في الحلية عن المصنف عن
المختلفات انه اذا اتقن بالاحتلام
وتيقن انه مذى فانه لا يجب
الغسل عندهم جميعاً ورايتنى
كتبت على هامش نسختي الحلية
ههنا مانصه عامة المعتبرات على
نقل الاجماع في هذه الصورة على
وجوب الغسل، وفي بعضها جعلوها
خلافية بين ابى يوسف وصاحبيه اما حكاية

۳۰/۱

نو کشتور لکھنو

کتاب الطهارة

شرح النقاية للبرجندی

۱۱۰/۱

دار احیاء التراث العربی بیروت

رد المحتار

حلیة المحلی شرح منیة المصلی

عدم وجوب پر تینوں ائمہ کا اجماع ہے یہ تمام معتبر کتابوں کے خلاف ہے۔ میں تو یہ کہہ دیتا کہ لفظ "لا" (نہیں) — ناقولوں کے قلم سے زیادہ ہو گیا ہے لیکن جامع الرموز میں بھی دیکھا کہ یہ لکھا ہوا ہے، اگر مذی ہونے کا یقین ہو تو غسل واجب نہیں، احتلام یاد ہو یا نہ ہو، اور یہ تینوں ائمہ کے نزدیک ہے اس کے مطابق جو مصنفے میں مختلفات سے نقل ہے۔ لیکن محیط وغیرہ میں ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے اہ — علیہ پر میرا حاشیہ ختم ہوا۔

اور میں اس وقت بھی یہ بعید نہیں سمجھتا کہ حقیقت وہی ہو جو میرے خیال میں ہے کہ مصنفے یا مختلفات کے نسخے میں "لا" (نہیں) زیادہ ہو گیا ہے اور عثمانی نے اسے بالمعنی نقل کر دیا اور اس کا خیال نہ کیا جو ہم نے بیان کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جس اختلاف کا میں نے اشارہ کیا وہ یہ ہے کہ حصر، مختلف، عون، فتاویٰ عثمانی اور فتاویٰ ظہیریہ میں یہ ہے کہ مذی دیکھنے سے امام ابو یوسف کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا احتلام یاد ہو یا یاد نہ ہو جیسا کہ سید ابوالسعود ازہری کی فتح اللہ المعین میں ہے اور تبیین الحقائق میں

الاجماع علی عدم الوجوب فمخالفة لجميع المعتبرات ولقد کدت ان اقول ان لا وقعت نراثة من قلم الناسخین لو کلا فی رأیت فی جامع الرموز ما نصه لو یقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام ام لا وهذا عندہم علی ما فی المصنفی عن المختلفات لکن فی المحيط وغیرہ انه واجب حیثند اہ ما کتبت علیہ۔

وَأَنَا الآن إِضَالَا اسْتَبْعَدَانِ الْأَمْرَ كَمَا ظَنَنْتُ مِنْ وَقُوعِ لَانِثَادَةِ فِي نَسْخَةِ الْمَصْنُفِ أَوِ الْمَخْتَلَفَاتِ وَنَقْلِهِ الْقَهْصَتَانِ بِالْمَعْنَى وَلَمْ يَتَّبِعْهُ لَمَّا اسْمَعْنَا، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ۔

وَالْخِلَافُ الَّذِي اشْرَتْ إِلَيْهِ هُوَ مَا فِي الْحَصْرِ وَالْمَخْتَلَفِ وَالْعَوْنِ وَفَتَاوَى الْعَثَابِيِّ وَالْفَتَاوَى الظَّهْيَرِيَّةِ مِنْ بَرُؤِيَةِ الْمَذَى لَا يَجِبُ الْغُسْلُ عِنْدَ ابْنِ يُوْسُفَ تَذْكَرُ الْاِحْتِلَامَ أَوْ لَمْ يَتَذَكَّرْ كَمَا فِي فَتْحِ اللَّهِ الْمَعِينِ لِلْسَيِّدِ ابْنِ السَّعُوْدِ الْأَنْهَرِيِّ وَ

لہ حواشی امام احمد رضا علی حلیۃ المحلی

فتح المعین کتاب الطہارۃ

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۵۹/۱

عہ اس کی ایک عمدہ تاویل بھی آگے آرہی ہے؛
انتظار کیجئے ۱۲ منہ (ت)

عہ و سیاقی تاویل نفیس فانظر اہ منہ۔

اسے غایۃ السروجی سے، اس میں امام فقیہ ابو جعفر ہندوانی کے حوالے سے امام ثانی سے نقل کیا ہے رحمہ اللہ تعالیٰ۔ اور ابو السعود میں علامہ نوح آفندی کے حوالہ سے علامہ قاسم ابن قطلوبغا سے یہ نقل ہے، میں کہتا ہوں ہو سکتا ہے امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہوں اھ۔

اور علیہ میں یہ ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے جب یقین ہو کہ یہ تری مذی ہے اور اسے احتلام بھی یاد ہو اس حکم پر ہمارے ائمہ کا اجماع ہے جیسا کہ بہت سی کتب معتبرہ میں مذکور ہے۔ اور مصنف میں یہ لکھا ہے کہ حصر، مختلف اور فتاویٰ ظہیر یہ میں ذکر کیا ہے کہ جب منی دیکھے اور احتلام یاد ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل نہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہوں اھ مختصراً۔

اقول بلکہ تین روایتیں (۱) احتلام یاد آئے بغیر غسل نہیں اگرچہ منی ہی دیکھ لے جیسا کہ امام علی اسپجانی کے حوالے سے دونوں شرح نقایہ (قستانی و برجندی) سے نقل گزری

نقلہ فی التبیین عن غایۃ السروجی عن الامام الفقیہ ابی جعفر الہندوانی عن الامام الثانی رحمہم اللہ تعالیٰ۔ وثی ابوالسعود عن نوح افندی عن العلامة قاسم ابن قطلوبغا ما نصہ قلت فیحتمل ان یکون عن ابی یوسف روایتان اھ۔

وفی المحلیۃ وجوب الاغتسال فیما اذا تیقن کون البلل مذیاً وهو متذکر الاحتلام باجماع اصحابنا علی ما فی کثیر من الکتب المعتمرة وفی المصنف ذکر فی الحصر والمختلف والفتاویٰ الظہیریۃ اذا سرامی مذیاً وتذکر الاحتلام لا غسل علیہ عند ابی یوسف فیحتمل ان یکون عن ابی یوسف روایتان اھ مختصراً۔

اقول بل ثلث الاولى لا غسل بلا تذکروان رای منیا کما مر عن شرحی النقایۃ عن الامام علی الاسبیجانی الثانیۃ لا الا بالمنی

ف : تطفل ما علی المحلیۃ والعلامة قاسم۔

۶۷/۱

دارالکتب العلمیۃ بیروت

کتاب الطہارۃ

۱۰ تبیین الحقائق

۵۹/۱

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

"

۱۱ فتح المعین

۱۲ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

(۲) بغیر منی دیکھے غسل نہیں اگرچہ مذی دیکھے اور احتلام بھی یاد ہو۔ یہی وہ اختلافی روایت ہے جس کا ذکر ہو رہا ہے (۳) احتلام یاد ہونے کی صورت میں تری کے بارے میں مذی کا احتمال ہونے سے بھی غسل واجب ہے اور احتلام یاد نہ ہونے کی صورت میں جب تری کے منی ہونے کا یقین ہو تو غسل واجب ہے۔ یہی اظہر واشہر اور مروی اکثر ہے۔ بلکہ امام ابو یوسف سے ایک چوتھی روایت قول طرفین کے مطابق بھی ہے جیسا کہ قسطنطینی میں عیون وغیرہ کے حوالے سے نقل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

وان رأى المذی متذکراً وہی
 هذه والثالثة يغتسل
 فی التذکر باحتمال المذی
 ایضا وفي عدمه بعلم
 المنی وهی الاظہر الاشہر
 ومروية الاکثر، بل عند
 رابعة نحو قولہما علی
 ما فی القہستانی عن
 العیون وغیرہا، واللہ تعالیٰ
 اعلم۔

عہ اس میں یہ ذکر ہے کہ طرفین (امام اعظم و امام محمد) کے نزدیک مذی سے غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو پھر بتایا کہ ایسا ہی امام ابو یوسف کے نزدیک بھی ہے جب کہ احتلام یاد ہو۔ اور یاد نہ ہو تو ان کے نزدیک غسل نہیں۔ اور عیون وغیرہ میں ہے کہ اس صورت میں بھی ان کے نزدیک غسل واجب ہے۔ تو شاید ان سے دو روایتیں ہوں جیسا کہ حقائق میں ہے اہ۔ تو یہاں پر دو روایتیں یہ ہوں (۱) مذی سے غسل واجب نہیں جبکہ احتلام یاد نہ ہو، یہی مشہور روایت (باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ حیث ذکر الوجوب عندہما بالمذی
 وان لم یتذکر ثم قال "و کذا عند
 ابی یوسف اذا تذکر الاحتلام و اما
 اذا لم یتذکر فلا غسل وفي
 العیون وغیرہ انه واجب
 عندہ فلعل عنہ روایتین
 كما فی الحقائق اہ فالروایتان
 ہتتا عدم الوجوب بالمذی
 اذا لم یتذکر وهی المشہورۃ
 والوجوب بہ وان لم

اور اگر احتلام یاد نہیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان تینوں صورتوں میں اصلاً غسل نہیں۔

وهو الاقيس وبه اخذ الامام
الاجل العارف بالله خلف بن ايوب
والامام الفقيه ابوالليث السمرقندي
كما في الفتح وغيره -
اور یہی زیادہ قرین قیاس ہے۔ اسی کو امام بزرگ
عارف باللہ خلف بن ایوب اور امام فقیہ
ابواللیث سمرقندی نے اختیار کیا، جیسا کہ فتح القیہ
وغیرہ میں ہے۔ (ت)

شکل اخیر یعنی ششم میں طرفین یعنی حضرت سیدنا امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما
بھی امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں یعنی جہاں نہ منی کا احتمال نہ مذی کا یقین بلکہ مذی کا احتمال ہے غسل
بالاتفاق واجب نہیں۔

في سرد المحتار لا يجب اتفاقا فيما
اذا شك في الاخيرين (يعني المذبي والودي)
رد المحتار میں ہے کہ بالاتفاق غسل واجب نہیں
اُس صورت میں جبکہ مذی و وودی میں شک ہو اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) www.alahazratnetwork.org

ہے (۲) مذی سے غسل واجب ہے اگرچہ احتلام
یاد نہ ہو۔ یہ وہ روایت ہے جو عیون میں ہے۔
اور یہ مذہب طرفین کے مطابق ہے۔ اور علامہ ترمذی
اور حلیہ کے کلام میں جو دو روایتیں مذکور ہوئیں وہ
یہ ہیں (۱) مذی سے غسل واجب ہے جب کہ احتلام
یاد ہو۔ یہ وہی مشہور روایت ہے (۲) مذی سے
غسل واجب نہیں اگرچہ احتلام یاد ہو۔ یہ وہ روایت
ہے جو عیون میں مذکور ہے۔ تو عیون اور عیون کی
دونوں روایتیں بالکل ایک دوسری کی ضد ہیں۔
قہستانی کے سیاق سے یہی حاصل ہوتا ہے اور
حقیقت حال خدا نے برتر ہی کو خوب معلوم
ہے ۱۲ منہ (ت)

يتذكر وهي التي في
العيون وهي كما في
مذهبهما و الروايات في
قول العلامة قاسم والحلية
الوجوب بالمذبي اذا تذكر
وهي المشهورة و عدمه
به وان تذكر وهي
التي في العيون فروايتا
العون والعيون على طرفي
نقيض هذا ما يعطيه سوق
القهستاني، والله اعلم بحقيقة
الحال ۱۲ منہ -

مع عدم تذکر الاحتلام

احتلام 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 ہر وہ تری کہ منی و مذی کے سوا ہو)۔ ان سب صورتوں میں دونوں حضرات باتفاق روایات غسل واجب فرماتے ہیں۔

فی رد المحتار یجب عندہما فیما اذا شک فی الاولین (ای المنی والمذی) او فی الطرفين (ای المنی والودی) او فی الثلاثة احتیاطاً ولا یجب عند ابی یوسف للشک فی وجود الموجب۔
رد المحتار میں ہے، امام اعظم و امام محمد علیہما الرحمہ کے نزدیک احتیاطاً اس صورت میں غسل واجب ہے جب منی و مذی میں یا منی و ودی میں یا تینوں میں شک ہو۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہیں کیونکہ موجب کے وجود میں شک ہے۔ (ت)

لیکن جہاں منی کے ساتھ مذی کا احتمال نہ ہو صرف ودی کا شبہ ہو وجوب مطلق ہے، اور جہاں مذی کا بھی شک ہو اس 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 اسے بہت دیر گزر گئی مذی جو اس سے نکلنی تھی نکل کر صاف ہو چکی اس کے بعد سو یا اور تری مذکور پائی جس کا منی و مذی ہونا مشکوک ہے تو بدستور صرف اسی احتمال پر غسل واجب کر دیں گے منی کے غالب ظن کی ضرورت نہ جائیں گے، صور استثناء کہ مذکور ہوئے یاد رکھئے کہ آئندہ اس پر بحث ہونے والی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اب رہی شکل ثانی یعنی پنجم کہ مذی کا یقین ہو اس میں طرفین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بیان مذہب میں علماء کا اختلاف شدید ہے بہت اکابر نے جرم فرمایا کہ اس صورت میں بھی مثل صورت ششم غسل واجب نہ ہونے پر ہمارے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اتفاق ہے۔ مبسوط امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ و محیط امام برہان الدین و معنی و مصنفی للامام النسفی و فتح القدر نقلاً و منیة المصلی و شرح نقایہ للعلامة البرجندی و جامع الرموز للعلامة القستانی و حاشیہ الفاضل عبد الحلیم الرومی علی الدرر و الغرر و بحر الرائق و نہر الفائق و درمختار و حواشی الدر

لسید الحلبي والسيد الطحاوي والسيد الشامي ومسكين^{۱۷} على الكنز. وفتح المعين للسيد الازهرى وتعليقات ابیه^{۱۸}
السید علی بن علی بن علی بن ابی الخیر الحسینی ورحمانیہ و ہندیہ و طحاوی علی مراقی الفلاح و منحة الخالق اسی طرف
ہیں۔ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے :

ان ساری بللا الا انه لم يتذكر الاحتلام فان يتقن انه مذى لا يجب الغسل وان شك انه منى او مذى قال ابو يوسف رحمه الله تعالى لا يجب الغسل حتى يتقن بالاحتلام و قال لا يجب هكذا ذكره شيخ الاسلام كذا في المحيط.

اگر تری دیکھے مگر احتلام یاد نہ آئے تو اگر یقین ہے کہ تری مذی ہے تو غسل واجب نہیں۔ اور اگر شک ہے کہ وہ منی ہے یا مذی ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ غسل واجب نہیں جب تک احتلام کا یقین نہ ہو۔ اور طرفین نے فرمایا: واجب ہے۔ ایسا ہی صحیح الاسلام نے ذکر کیا۔ ایسا ہی محیط میں ہے۔ (ت)

بحر الرائق میں ہے :

لا يجب الغسل اتفاقا فيما اذا يتقن انه مذى و لم يتذكر الاحتلام.

اُس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہیں جب تری کے مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

در مختار میں در بارہ عدم تذکر احتلام ہے :

اذا علم انه مذى فلا غسل عليه اتفاقا.

جب یقین ہو کہ یہ تری مذی ہے بالاتفاق اس پر غسل نہیں۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

لا يجب اتفاقا فيما اذا علم انه مذى مع عدم تذكر الاحتلام.

اُس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہیں جب اُسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

۱۵/۱	لہ الفتاویٰ البندیہ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور	۱۵/۱
۵۶/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۵۶/۱
۳۱/۱	مطبع مجتہبائی دہلی	۳۱/۱
۱۱۰/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۱۰/۱

یعنی اسی طرح منجہ الخالق میں ہے۔ حاشیہ طحاوی میں ہے:

إذا علم انه مذی مع عدم التذکر
لا یجب الغسل اتفاقاً۔
جب یقین ہو کہ وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو
تو بالاتفاق غسل واجب نہیں۔ (ت)

برجندی میں ہے:

ذکر فی البسوط والمحیط والمغنی ہہنا
تفصیلات وهو انه اذا استیقظ و سرائ
بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن
انه مذی لا یجب الغسل وان تیقن
انه منی یجب وان شك انه مذی
او منی قال ابو یوسف لا یجب و قال
یجب۔
مبسوط، محیط اور مغنی میں یہاں کچھ تفصیلات ذکر
کی ہیں، وہ یہ کہ جب بیدار ہو کر تری دیکھے اور احتلام
یاد نہ ہو تو اگر اسے یقین ہو کہ یہ مذی ہے تو غسل
واجب نہیں۔ اور اگر یقین ہو کہ یہ منی ہے تو
واجب ہے۔ اور اگر شک ہو کہ مذی ہے یا منی
تو امام ابو یوسف نے فرمایا، غسل واجب نہیں،
اور طرفین نے فرمایا، واجب ہے۔ (ت)

رحمانیہ میں محیط سے ہے:

استیقظ فوجد علی فراشه او فخذ
بللا ولم یتذکر الاحتلام فان
تیقن انه منی یجب الغسل و
الا لا یجب وان شك انه منی
او مذی قال ابو یوسف لا یجب
الغسل۔
بیدار ہونے کے بعد اپنے بستر یا ران پر تری پائی
اور احتلام یاد نہیں تو اگر اسے یقین ہو کہ یہ تری
منی ہے تو غسل واجب ہے ورنہ (اور اگر ایسا
نہیں تو) واجب نہیں۔ اور اگر شک ہو کہ منی ہے
یا مذی تو امام ابو یوسف نے فرمایا، غسل واجب
نہیں۔ (ت)

أقول ان کی عبارت "والا لا یجب"
ورنہ واجب نہیں میں مسألہ شک کے ساتھ
کھلا ہوا ٹکراؤ ہے (اول سے معلوم ہوا کہ منی کا

أقول فی قولہ و الا لا یجب
تدافع ظاہر مع مسألہ الشک
ولعل الجواب انها حلت

ف: تطفل علی محیط

۹۳/۱ المكتبة العربية کوئٹہ کتاب الطہارة

۳۰/۱ نوکشور لکھنؤ

۱۰ شرح النقاۃ للبرجندی

۳۰ رحمانیہ

یقین نہ ہونے کی صورت میں — جس میں صورت
شک بھی داخل ہے — بالاتفاق غسل واجب
نہیں، اور مسئلہ شک سے معلوم ہوا کہ طرفین کے
نزدیک غسل واجب ہے) شاید اس کا یہ جواب
دیا جائے کہ مسئلہ شک استثناء کے قائم مقام
ہے (یعنی صورت شک کے سوا اور صورتوں میں
بالاتفاق غسل واجب نہیں) مگر اس جواب پر یہ
اعتراض پڑتا ہے کہ پھر لازم ہے کہ اس صورت
میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہو جب منی یا ودی
ہونے میں شک ہو کیونکہ استثناء صرف منی اور
مذی میں شک کی صورت کا ہوا — مگر اس کے جواب
میں کہا جاسکتا ہے کہ مذی سے مراد غیر منی ہے
خواہ ودی ہی ہو اور اس مراد کا بعید ہونا ظاہر
ہے — اور بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ ان کے قول
والا لا یجب کی اصل "وان لا" فصل کے
ساتھ ہے اور تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ وان تیقن
انہ لامنی، لا یجب — اور اگر یقین ہو کہ وہ
منی نہیں تو غسل واجب نہیں۔

جب احتلام یا دنہ ہو اور یقین ہو کہ یہ تری مذی
کی ہے تو اس پر غسل نہیں۔ (دت)

لیکن بالاتفاق غسل واجب نہ ہونے کی چار
صورتیں ہیں — تیسری صورت یہ کہ مذی ہونے کا

محل الاستثناء ویعکرة لزوم ان
لا یجب وفاقا اذا شك انه منی
او ودی — لانه لم یستثن الا الشک
والمنی والمذی الا ان یقال ان المراد
بالمذی غیر المنی وهو ظاهر البعد
والا لم یقال ان یقال ان
اصل قوله و الا لا یجب و
ان لا مفصولا والتقدیر
وان تیقن انه لامنی
لا یجب۔

شرح الکنز للعلامة مسکین میں ہے،

اذا لم یکن الاحتلام و تیقن انه
مذی فلا غسل علیہ

ابو السعود میں ہے،

اما صور ما لا یجب فیہا الغسل اتفاقا
فاربعة (الم قولہ) الثالثة علم

شرح الکنز لمن لا مسکین علی ہامش فتح المعین کتاب الطہارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۹

یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

اس پر غسل نہیں اگر اسے یقین ہو کہ یہ مذی ہے، اسی طرح اگر اسے شک ہو کہ مذی ہے یا ودی اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

بیدار ہونے والے نے اپنے کپڑے یا ران میں تری پانی اور احتلام یاد نہیں تو اگر اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں۔ لیکن سونے کے باوجود اس بات کا یقین متعذر ہے۔ (ت)

بالاتفاق غسل واجب نہیں اس صورت میں جبکہ اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو۔ اور یقین سے مراد غلبہ ظن ہے اس لئے کہ حقیقت یقین باوجود نیند کے متعذر ہے۔

اقول گویا یہ حضرت محقق کے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور حضرت محقق اس طرح کی بات سے غافل رہنے والے نہیں دراصل ان کی عبارات ایک دلکش تحقیق کے پیش نظر ہے، آگے ہم اس کی طرف لوٹیں گے اس کی

انہ مذی و لم یتذکرہ۔

علیمی علی الدرر میں ہے،

لا غسل علیہ ان یتقن انہ مذی و کذا لو شک انہ مذی او ودی و لم یتذکرہ الاحتلام۔

فتح القدير میں ہے،

مستيقظ و جب في ثوبه او فخذہ بللا و لم یتذکرہ احتلاما لو یتقن انہ مذی لا یجب اتفاقا لکن التیقن متعذر مع النوم۔

لمطاوی علی مرقی الفلاح میں ہے،

لا یجب الغسل اتفاقا فيما اذا یتقن انہ مذی و لم یتذکرہ المراد بالیقین غلبۃ الظن لان حقیقۃ الیقین متعذرة مع النوم۔

اقول کا نہ یثیر الی الجواب عما اورد المحقق وما کانت المحقق لیغفل عن مثل هذا وانما هو لتحقیق انیت سنعود الیه بتوفیق من لا توفیق الا من

۵۹ و ۵۸ / ۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱ کتاب الطہارۃ	۱ فتح المعین
۱۵ / ۱	در سعادت	۲ حاشیۃ الدرر علی الفرر لعبد الحلیم	۲ حاشیۃ الدرر علی الفرر لعبد الحلیم
۵۴ / ۱	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر	۳ فصل فی الغسل	۳ فتح القدير
۹۹ ص	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۴ کتاب الطہارۃ	۴ حاشیۃ الطحاوی علی مرقی الفلاح کتاب الطہارۃ

توفیق سے جس کے سوا اور کسی سے توفیق نہیں۔ (ت)

اگر یقین ہو کہ وہ مذی ہے تو اس پر غسل نہیں جب کہ احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں اگر یقین ہو کہ وہ ودی یا مذی ہے تو غسل واجب نہیں۔ اور اگر یقین ہو کہ منی ہے تو واجب ہے۔ اور اگر شک ہو کہ منی ہے یا مذی تو امام ابو یوسف نے فرمایا: غسل واجب نہیں یہاں تک کہ احتلام کا یقین ہو اور طرفین نے فرمایا: واجب ہے۔ ایسا ہی محیط، معنی، مبسوط شیخ الاسلام، فتاویٰ قاضی خاں اور خلاصہ

www.dawateislamiyya.com

فتاویٰ خانیہ اور خلاصہ میں یہ اس طرح نہیں جیسے انہوں نے مطلقاً ذکر کیا ہے ایسے ہی محیط رضی الدین میں بھی نہیں، اور معنی و مبسوط شیخ الاسلام سے متعلق مجھے اطلاع نہیں (ت)

اقول مبسوط کی عبارت تو پہلے ہم ہندیہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں ہندیہ میں محیط اس میں مبسوط سے نقل ہے اسی طرح برجندی کے حوالے سے مبسوط سے، اور ایسے ہی بحوالہ برجندی معنی سے نقل گزر چکی ہے۔ اور محیط سے مراد

۳۳ ص مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

۲۷ صفحہ

۳۱ علیہ الحلی شرح نیتہ المصلی

لیدیہ۔

نیز میں ہے،

ان تیقن انہ مذی فلا غسل علیہ اذا لم یتذکر الاحتلام۔
مصنفی میں ہے،

ان سرائی بللا ولم یتذکر الاحتلام ان تیقن انہ ودی او مذی لایجب الغسل وان تیقن انہ منی یجب وان شک انہ منی او مذی قال ابو یوسف لایجب حتی یتیقن بالاحتلام و قال لایجب، کذا فی محیط و المعنی و مبسوط شیخ الاسلام و فتاویٰ قاضی خاں و الخلاصہ۔

علیہ میں یہ کلام مصنف نقل کر کے فرمایا:

لیس فی الفتاویٰ الخانیة ولا الخلاصہ ذلك كما ذكره مطلقا وكذا ليس في محیط رضی الدین و اما المعنی و مبسوط شیخ الاسلام فلم اقف علیہما۔

اقول اما المبسوط فقد قدما نقله عن الہندیة عن محیط عن المبسوط وكذا عن البرجندی عن المبسوط وكذلك عنه عن المعنی

۱۰ نیتہ المصلی کتاب الطہارۃ

والسراد بالمحيط المحيط البرهانی لالرضوی
 وقد تقدم النقل عنه عن الهمدیه و
 عن البرجندي نعم لم ار هذا فی الخانیة
 بل الواقع فیها خلاف هذا كما سیأتی
 ان شاء الله تعالی ، واما الخلاصة فنصها
 علی ما فی نسختی هکذا ان احتلم
 ولم یرشئ الا غسل علیه بالاتفاف
 وان تذکر الاحتلام وراى بللات
 کان وديا لا یجب الغسل بلا خلاف و
 ان کان مذیا او منیا یجب الغسل
 بالاجماع ولسانوجیب الغسل بالمذی لکن
 المنی یوق باطالة المدة فکات مرادة
 ما یكون صورته المذی لا حقیقة
 المذی الثالث ذاسراى البلل
 علی فراشه ولم یتذکر
 الاحتلام عندہما یجب علیه الغسل وعند
 ابی یوسف لا غسل علیه اهـ
 وهو فیما ساری عاير عن ذکر
 المسألة اصلا فان قلت
 بل فیہ خلاف ما فی المصنفی

محیط برہانی ہے محیط رضوی نہیں۔ اور اس سے نقل
 ہندیہ کے حوالے سے اور برجنڈی کے حوالے سے
 گزر چکی ہے۔ ہاں خانیہ میں یہ میں نے نہ دیکھا،
 بلکہ اس میں اس کے برخلاف واقع ہے جیسا کہ
 آگے ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔ رہا خلاصہ
 تو میرے نسخہ میں اس کی عبارت اس طرح ہے: اگر
 خواب دیکھا اور کوئی تری نہ پائی تو بالاتفاق اس پر
 غسل نہیں۔ اور اگر خواب دیکھنا یاد ہے اور تری
 بھی پائی اگر وہ ودی ہو تو بلا اختلاف غسل واجب
 نہیں۔ اور اگر مذی یا منی ہو تو بالاجماع غسل واجب
 ہے اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے
 لیکن بات یہ ہے کہ دیر ہو جانے سے منی رقیق
 ہو جاتی ہے، لہذا اس سے مراد وہ ہے جو مذی کی
 صورت میں ہے، حقیقت مذی مراد نہیں۔
 سوم جب اپنے بستر پر تری دیکھے اور احتلام یاد
 نہیں تو طرفین کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے اور امام ابو یوسف
 رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس پر غسل نہیں ہے۔
 میرا خیال ہے کہ زیر بحث مسئلہ کا اس
 عبارت میں سرے سے کوئی تذکرہ ہی نہیں۔
 اگر یہ کہو کہ نہیں بلکہ اس میں مصنف کے برخلاف

۱: تطفل على الحلية۔

۲: تطفل على مصنفی الامام النسفی۔

۳: تطفل آخر علیه۔

۱۳/۱ له خلاصة الفتاوى كتاب الطهارات الفصل الثاني في الغسل مكتبة حبيبية كوتة

حيث ارسل البلل ارسالا فشمّل المذی
وقد اوجب فيه الغسل مع عدم التذکر
ومثله ما في الخانیة عن
مبسوط الامام محراب المذهب محمد
بن الحسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ حیث
قال "وفي صلوة الاصل اذا استيقظ و
عنده انه لم يحتلم و وجد
بللا عليه الغسل في قول
ابی حنیفة و محمد رحمهما
اللہ تعالیٰ ، قلت لا تعجل و
اورد الکلام مورده فانه اما ان
يكون المراد بلل معلوم
الحقیقة او غير معلومها او
اعم لاسبيل الى الاول لانه
ارسل البلل ارسالا فيشمّل ما اذا
علم انه منی وليس مرادا قطعاً
لان فيه الغسل بلا خلاف
وما اذا علم انه ودي وليس مرادا
قطعاً اذا غسل فيه
بالاتفاق ولا الى الثالث
لشموله الاول فيعود
المحذوران فتعین
الشافى وكانه لهذا
ابهم وارشاد بالابهام
اللفظی الى الابهام المعنوی

تذکرہ موجود ہے کیونکہ اس میں تری کو بغیر کسی قید کے
مطلق ذکر کیا ہے تو یہ مذی کو بھی شامل ہے اور اس
میں یاد نہ ہونے کے باوجود غسل واجب کیا ہے۔
اسی کے مثل وہ بھی ہے جو خانہ میں محرر مذہب
امام محمد بن الحسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مبسوط سے
نقل ہے۔ امام قاضی خاں فرماتے ہیں : مبسوط
کتاب الصلوة میں ہے : جب بیدار ہو اور اس کے
خیال میں یہ ہے کہ اس نے خواب نہ دیکھا اور اس
نے تری پائی تو اس پر امام ابوحنیفہ و امام محمد
رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر غسل واجب ہے۔
تو میں کہوں گا جلدی نہ کرو اور کلام کو اس کے
مورد ہی پر وارد کرو۔ اس لئے کہ یا تو ایسی تری
مراد ہے جس کی حقیقت معلوم ہے یا نامعلوم ہے
یا وہ جو دونوں سے عام ہے اول ماننے کی کوئی
سبیل نہیں اس لئے کہ اس میں تری کو مطلق ذکر
کیا ہے تو یہ اس صورت کو بھی شامل ہے جب
یعتین ہو کہ وہ منی ہے اور یہ قطعاً مراد نہیں
اس لئے کہ اس میں بلا اختلاف غسل ہے اور اس صورت کو
بھی شامل ہے جب یقین ہو کہ وہ ودی ہے۔ اور یہ بھی
قطعاً مراد نہیں اس لئے کہ اس میں بالاتفاق غسل
نہیں ہے۔ اور سوم ماننے کی بھی گنجائش نہیں
اس لئے کہ وہ اول کو بھی شامل ہے تو اس کے
تحت جو دونوں خرابیاں ہیں وہ پھر لوٹ آئیں گی۔
اب دوسری صورت متعین ہو گئی۔ شاید اسی لئے
امام محمد نے ابہام رکھا اور لفظی ابہام سے معنوی ابہام

لے فتاویٰ قاضی خاں کتاب الطہارة فصل فيما يوجب الغسل نوکشتور کلمتو ۲۱/۱

کی جانب رہنمائی فرمائی۔ تو معنی یہ ہے کہ ایسی تری دیکھی جس کے بارے میں اسے پتہ نہیں کہ وہ کیا ہے۔ تو یہ اس تری کے منی یا غیر منی ہونے میں شک کی صورت ہوتی۔ اور اسے منی کے یقین کی صورت سے کوئی مس نہیں۔ اسی کی نظیر مسکین کی یہ عبارت ہے، اگر بیدار ہونے کے بعد ذکر کی نالی میں تری پائی؟ اس پر ابو السعود نے لکھا، اور اس کے منی یا منی ہونے میں اسے شک ہو۔ خانہ۔ ۱۱۔ اور اسی طرح علیہ کی یہ عبارت ہے، اگر بیدار ہونے کے بعد ذکر کی نالی میں تری پائی الخ۔ اس پر غنیہ میں لکھا، اور اسے پتہ نہیں کہ وہ منی ہے یا منی۔

اقول اسی سے علیہ کے اس اعتراض کا

جواب بھی واضح ہو گیا جو ان الفاظ میں ہے، اس اطلاق میں جو خامی ہے وہ تمہیں معلوم ہے اس لئے کہ وہ منی و منی دونوں کو شامل ہے۔ اور بلاشبہ اس سے منی بالاتفاق مراد نہیں تو لامحالہ مصنف نے یہ ذکر فرمایا کہ اگر اسے منی ہونے کا یقین ہے تو اس پر غسل ہے۔ اور اس کی نظیریں کلام علماء میں ایک دو نہیں بہت ہیں۔

فالمعنى رأى بللا لا يدرك ما هو فهذه صورة الشك في انه منى او غيره ولا محاسن لها بصورة علم المذى و نظيره قول مسكين اذا استيقظ فوجد في احليله بللا اه فقال ابو السعود وشك في كونه منيا او مذيا خانية اه و قول المذبة ان استيقظ الرجل فوجد في احليله بللا الخ، فقال في الغنية لا يدري امنى هو ام مذى اه۔

اقول وبه ظهر الجواب عن ايراد

الحلية بقوله انت عليم بما في هذا الاطلاق فانه يشتمل المنى والمذى ولا شك ان المنى غير مراد منه بالاتفاق فلا جرم انت ذكر المصنف انه لو يقين انه منى فعليه الغسل اه ونظائر هذا كثير في كلامهم غير يسير۔

ف: تفضل على الحلية

۵۹/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	کتاب الطہارۃ	شرح النکح لمنلا مسکین علی ہمش فتح المعین
"	"	"	فتح المعین
۳۳ ص	مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور		غیۃ المصلی
۴۳ ص	سہیل اکیڈمی لاہور	مطلب فی الطہارۃ الکبریٰ	غیۃ المستملی شرح نیتہ المصلی
۳۳ ص	مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور		غیۃ المصلی

اور عامہ متون مذہب و جاہلہ عمائد کی تصریح ہے کہ صورتِ پنج میں مثل صورتِ چہارم ہمارے ائمہ میں مختلف فیہ ہے طرفینِ غسل واجب فرماتے ہیں اور امام ابو یوسف کا خلاف ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ وقایہ و نقایہ و اصلاح و غرر و نور الايضاح و تنوير الابصار و ملقى الابحر و بدائع و اسبغيات و صدر الشريعة و عليه و غنیه و الايضاح و درر و مراقي الفلاح و جوہرہ نیرہ و تبیین الحقائق و مستخلص و شمسی و مجمع الانہر و فتاویٰ امام اہل نجم الدین نسفی و جواہر الفقاویٰ للامام الکرمانی و خانیه و سر اجہ و نجدی و برازیہ و تجنیس و حصر و مختلف و ظہیریہ و خزائن المفتین و ارکان اربعہ اور شروح حدیث سے لمعات و مرقاۃ جزئاً اسی طرف ہیں اور امام محقق علی الاطلاق نے بحثاً اور اس کا افادہ فرمایا کما صرو یا فی بیانہ ان شاء اللہ تعالیٰ (جیسا کہ گزرا اور ان شاء اللہ تعالیٰ اس کا بیان آگے آئے گا۔ ت)۔ وقایہ و شرح میں ہے:

(ورؤية المستيقظ المني أو المذي وان لم يحتلم) اما في المني فظاهراً و اما في المذي فلاحتمال كونه منيارق بحرارة البدن وفيه خلاف لابي يوسف.

(اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ احتلام یا دن نہ ہو) منی میں تو وجود ظاہر ہے۔ مذی میں اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ منی رہی ہو جو بدن کی حرارت سے رقیق ہو گئی اور اس کے بارے میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ (ت)

اصلاح و الايضاح میں ہے:

(ورؤية المستيقظ المني أو المذي وان لم يتذكر الاحتلام) فان ما ظهر في صورة المذي يحتمل ان يكون منيارق بحرارة البدن او باصابة الهواء، فمتى وجب من وجه ما فلاحتمياط في الايجاب وفيه خلاف لابي يوسف.

(اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ احتلام یا دن نہ ہو) اس لئے کہ جو تھری مذی کی صورت میں نظر آرہی ہے ہو سکتا ہے کہ منی رہی ہو جو بدن کی حرارت سے یا ہوا لگنے سے رقیق ہو گئی ہو تو جب کسی صورت سے غسل کا وجوب ہوتا ہے تو احتیاط واجب رکھنے ہی میں ہے اور اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ (ت)

مختصر الوقایہ میں ہے:

اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا۔

(اور بیدار ہونے والے کے منی یا مذی دیکھنے کی صورت میں اگرچہ اسے کوئی خواب یاد نہ ہو) اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ منی تھی جو ہوا گئے سے رقیق ہو گئی۔ (ت)

اور ان ہی اسباب میں سے (یہ ہے کہ نیند) سے بیدار ہونے (کے بعد رقیق پانی پلئے) اور اسے احتلام یاد نہ ہو۔ یہ طرفین کے نزدیک ہے امام ابو یوسف اس کے خلاف ہیں اور امام ابو یوسف ہی کا قول خلف بن ایوب اور امام ابو اللیث نے اختیار کیا ہے اس لئے کہ وہ مذی ہے۔ اور یہی زیادہ قرین قیاس ہے۔ اور طرفین کی دلیل وہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس مرد کے بارے میں سوال ہوا جو تری پلئے اور اسے احتلام یاد نہ ہو تو فرمایا غسل کرے۔ اور اس لئے بھی کہ نیند میں ایک راحت ہوتی ہے جو شہوت کو برا لگھنے کرتی ہے اور منی کبھی عارض کی وجہ سے رقیق ہو جاتی ہے اور عبادت کے معاملے میں احتیاط لازم ہے۔ (ت)

ورؤية المستيقظ المني او المذى له
غزروا درر میں ہے،

(وعند رؤية مستيقظ منيا او مذيا وان لم يتذكر احلاما) لان الظاهر انه منى مرق بهواء اصابه۔

من وشرح علامہ شرنبلالی میں ہے:

ومنها (وجود ماء رقيق) بعد الانتباه من (النوم) ولم يتذكر احلاما عندهما خلافا لابن يوسف وبقوله اخذ خلف بن ايوب و ابو الليث لانه مذى وهو الاقيس ولهما ماروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الرجل يجد البول ولم يذكر احلاما قال يغتسل ولات النوم سراحة تهيج الشهوة وقد يرق المني لعارض والاحتياط لان مرق العبادات۔

تنوير الابصار میں ہے:

- ۱۔ مختصر الوقایة کتاب الطهارة . نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴
۲۔ درر الحکام شرح غزور الاحکام کتاب الطهارة فرض الغسل میر محمد کتب خانہ کراچی ۱۹/۱
۳۔ مراقی الفلاح مع حاشیة الطحطاوی فصل ما یوجب الاغتسال دار الکتب العلمیة بیروت ص ۹۹

اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ اسے
احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

(اور بیدار ہونے والا جسے احتلام یاد نہ ہو اس کے
تری دیکھنے کے سبب اگرچہ وہ مذی ہی ہو) غسل فرض
ہے طرفین کے نزدیک۔ (بخلاف ان کے) یعنی
امام ابو یوسف کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اصل
یہ ہے کہ اس کے ذمہ غسل نہیں ہے پھر اس کے
بخلاف اس پر غسل کا وجوب، بغیر یقین کے نہ ہوگا
اور قیاس ہی ہے۔ طرفین کہہ سکتے ہیں کہ
والا غافل ہوتا ہے۔ اور منی کبھی ہو اسے رقیق ہو کر
مذی کی طرح ہو جاتی ہے تو احتیاطاً اس پر غسل
واجب ہوگا۔ (ت)

تجنبدی میں ہے: اگر منی ہو تو بالاتفاق غسل واجب
ہے۔ اور اگر مذی ہو تو طرفین کے نزدیک واجب
ہے احتلام یاد ہو یا نہ یاد ہو۔ اور امام ابو یوسف
نے فرمایا: غسل واجب نہیں مگر جب احتلام کا
یقین ہو۔ (ت)

ورؤية المستيقظ منيا او مذيا وان
لم يتذكر الاحتلام
لمتنقى ومجتبى فيه

(و) فرض (لرؤية مستيقظ لم يتذكر
الاحتلام بللا ولو مذيا) عند الطرفين
(خلافه) اع لابن يوسف له ان
الاصل براءة الذمة فلا يجب
الابيقين وهو القياس ولهما
ان النائم غافل والمنى قد يبرق
بالهواء فيصير مثل المذى
فيجب عليه احتياطاً

جوہرہ نیرہ میں ہے:

في الجحندی ان كان منيا وجب
الغسل بالاتفاق وان كان منيا وجب
عندهما سواء تذكر الاحتلام اولا و قال
ابو يوسف لا يجب الا اذا تبين
الاحتلام

شرح امام زلیعی میں ہے:

۳۱/۱	مطبع مجتباتی دہلی	لہ الدر المنثور شرح تنویر الابصار کتاب الطهارة
۲۳/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	لہ مجمع الانهر شرح ملتی الابجر کتاب الطهارة
۱۲/۱	مکتبہ امدادیہ ملتان	لہ الجوهرة النيرة

بیہوش ہوا یا نشے میں تھا پھر اپنی ران یا بستر پر مذی پانی تو اس پر غسل لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس مذی کو اسی ظاہری سبب کے حوالہ کیا جائے گا بخلاف سونے والے کے۔ (ت)

(مذی، ودی، اور بغیر تری کے صرف خواب دیکھنا موجب غسل نہیں) شیخ ابو منصور ماتریدی نے اپنی سند سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی وہ فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا، مرد جب نیند سے بیدار ہونے کے بعد تری دیکھے اور اسے احتلام یاد نہ ہو تو غسل کرے اور اگر خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر غسل نہیں۔ اور یہ اس باب میں نص ہے۔ ایسا ہی بدائع میں ہے۔ پھر متن میں ”بغیر تری کے“ مطلق ہے منی و مذی دونوں کو شامل ہے۔ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مذی کی صورت میں اس پر غسل نہیں۔ اور ان کے نزدیک یہ نص منی سے متعلق ہوگا جیسے بیداری کی حالت میں اور طہر فین کی دلیل یہ ہے کہ حدیث مطلق ہے۔ اور اس لئے بھی

غشی علیہ اوکات سکران فوجد علی فخذہ او فراشہ من ذیالمیلزمہ الغسل لانہ یحال بہ علی ہذا السبب الظاہر بخلاف النائم۔
مستخلص الحقائق میں ہے،

(لامذی و ودی و احتلام بلا بلل) مروی عن الشیخ ابو منصور الماتریدی باسنادہ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ قال اذا سراع الرجل بعد ما ینتبه من النوم بللا ولم یتذکر الاحتلام اغتسل وان تذکر الاحتلام ولم یربللا فلا غسل علیہ و ہذا النص فی البای کذا فی البدائع ثم قوله بلا بلل مطلق یتناول المنی والمذی وقال ابو یوسف لا غسل علیہ فی المذی و ہذا النص فی المنی اعتبارا بحالۃ الیقظۃ، و لہما اطلاق الحدیث ولان المنی قد یرق

ف: مسئلہ بیماری وغیرہ سے غش آگیا یا معاذ اللہ نشہ سے بیہوش ہو اس کے بعد جو ہوش آیا تو اپنے کپڑے یا بدن پر مذی پانی تو اس پر سوا وضو کے غسل نہ ہوگا اس کا حکم سوتے سے جاگ کر مذی دیکھنے کے مثل نہیں کہ وہاں غسل واجب ہوتا ہے۔

بسر والزمان فیصیر فی صورۃ المذی کذا فی البدائع ایضاً۔

کہ منی کبھی وقت گزرنے کی وجہ سے رقیق ہو کر مذی کی صورت میں ہو جاتی ہے۔ ایسا بدائع میں بھی ہے۔

جوہر الفتاویٰ کے باب رابع میں کہ فتاویٰ امام اجل نجم الدین نسفی کے لئے معقود ہوتا ہے فرمایا،

استیقف وتذکرانہ ساعی فی منامہ
مباشرة ولم یربلا علی ثوبہ ولا فرشہ
ومکت ساعة فخرج مذی لا یجب
الغسل لظاہر الحدیث من احتلم ولم یر
بلا فلا شیء علیہ، ولیس هذا کما
استیقف ورأی بلة یلزمہ الغسل عند
ابی حنیفة ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ
لانہما یحملان انہ کانت منیا
فرق بسر والزمان وھہنا
عین خروج المذی فوجب الوضوء
دون الغسل قال ولا یلزم علی
هذا من احتلم لیل فاستیقف ولم یر
بلا فتوضأ وصلی الفجر
ثم نزل المنی یجب الغسل
وجانرت صلوة الفجر عند
ابی حنیفة ومحمد رحمہما
اللہ تعالیٰ لانہ انما
یجب الغسل بنزول المنی بعد
ما استیقف ولہذا لا یعید
الفجر بخلاف مسألتنا لانہ نرا ل

نیند سے بیدار ہوا اور اسے یاد آیا کہ اس نے خواب
میں مباشرت دیکھی ہے اور اپنے کپڑے اور بستر پر
کوئی تری نہ پائی اور کچھ دیر کے بعد مذی نکلی تو اس پر
غسل واجب نہیں، اس کی دلیل اس حدیث کا ظاہر
ہے کہ جس نے خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر
کچھ نہیں۔ اور یہ اس صورت کی طرح نہیں جب بیدار
ہوا اور تری دیکھے۔ اس پر امام ابو حنیفہ و امام محمد
رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک غسل لازم ہے اس لئے
کہ ان کے نزدیک وہ اس پر محمول ہے کہ منی تھی
وقت گزرنے کی وجہ سے رقیق ہو گئی۔ اور یہاں
تو اس نے مذی نکلنے کا مشاہدہ کیا ہے اس لئے
اس پر وضو واجب ہے غسل نہیں۔ فرماتے ہیں،
اس پر اس مسئلے سے اعتراض نہ ہوگا کہ کسی نے
رات کو خواب دیکھا اور بیدار ہوا تو تری نہ پائی، وضو
کر کے نماز فجر ادا کر لی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب
ہے اور نماز فجر ہو گئی۔ امام ابو حنیفہ و امام محمد
رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک۔ اس لئے کہ
یہاں بیداری کے بعد منی نکلنے کی وجہ سے غسل واجب
ہوا اسی لئے اسے نماز فجر کا اعادہ نہیں کرتا ہے
اور مسئلہ سابقہ میں ایسا نہیں اس لئے کہ بیدار

ہونے کے بعد اس کے سامنے مذی نکلی تو مذی ہونے کی وجہ سے اس پر غسل لازم نہ ہوا، اھ کچھ اختصار کے ساتھ عبارت ختم ہوئی۔ (ت)

بیدار ہوا اور اپنے بستر یا ران پر مذی دیکھی تو امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر غسل اس پر لازم ہے احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔

بے ہوش تھا افاقہ ہوا تو مذی پائی اس پر غسل نہیں۔ یہی حکم نشہ والے کا ہے۔ اور یہ نیند کی طرح نہیں، اس لئے کہ سونے والا جو دیکھتا ہے اس کا سبب اسے محسوس ہونے والی وہ لذت و راحت ہے جس سے شہوت برانگیختہ ہوتی ہے۔ اور بیہوشی و نشہ، راحت کے اسباب سے نہیں۔

سونے والا بیدار ہو کر اپنے بستر پر مذی یا منی کی صورت میں تری پائے تو اس پر غسل ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر بالاجماع

المذی بعد ما استيقظ وهو يراه فلم يلزم الغسل لانه مذى ^{للمذى} اھ بنحو اختصار۔

فتاویٰ امام قاضی خان میں ہے :

انتبه و رای علی فراشه او فخذہ المذی يلزمہ الغسل فی قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ تذکر الاحتلام اولم يتذكر ^{للمذی} اسی میں ہے :

مغمى عليه افاق فوجد مذيا لاغسل عليه و كذا السكران، وليس هذا كالنوم لان ما يراه النائم سببه ما يجده من اللذة والراحة التي تهيج منها الشهوة والاعتماد والسكر ليسا من اسباب الراحة ^{للمذی} سراجیہ میں ہے :

اذا استيقظ النائم فوجد على فراشه بللا على صورة المذی او المنی عليه الغسل وان لم يتذكر الاحتلام ^{للمذی}

وجیز امام کروری میں ہے :

احتلم ولم ير بللا لاغسل عليه

ص ۵ و ۶

قلبی فوٹو

الباب الرابع

لہ جواہر الفتاویٰ

۲۱/۱

نو لکھنؤ

فصل فیما یوجب الغسل

کتاب الطہارۃ

کے فتاویٰ قاضی خان

۲۲/۱

”

”

”

”

”

”

”

”

”

”

ص ۳

”

باب الغسل

کے الفتاویٰ السراجیہ

اُسی میں ہے :

جب خواب یا دنہ ہو اور یقین ہو کہ مذی ہے یا شک ہو کہ منی ہے یا مذی تو اس صورت میں وجوبِ غسل کا حکم امام ابوحنیفہ و امام محمد کا قول ہے بخلاف امام ابو یوسف کے، رحمہم اللہ تعالیٰ۔ (ت)

وجوب الغسل اذا لم يتذكر حلما وتيقن انه مذى او شك في انه منى او مذى قول ابى حنيفة ومحمد خلافا لى يوسف

اُسی میں ہے :

جم غفیر نے بتایا کہ جب بیدار ہو اور مذی پائے یعنی وہ جو مذی کی صورت میں ہے اور احتلام یا دنہیں تو امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے بخلاف امام ابو یوسف کے۔ (ت)

اطلق الجسم الغفیر انه اذا استيقظ ووجد مذیا یعنی ماصورتہ صورة المذی ولم يتذكر الاحتلام يجب عليه الغسل عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لى يوسف

خزانة امام سمعانی میں برمزط لشرح الطحاوی ہے :

بیدار ہو کر اپنے بستر پر تری پائی اگر وہ مذی ہو تو امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک احتیاطاً اس پر غسل واجب ہے۔ احتلام یا دنہ ہو یا نہ ہو۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اس پر غسل نہیں یہاں تک کہ اسے احتلام کا یقین ہو۔ (ت)

استيقظ فوجد على فراشه بللا فان كان مذیا فعند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى يجب الغسل احتیاطاً تذكر الاحتلام اولم يتذكر وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى لا غسل عليه حتى يتيقن بالاحتلام

ارکان بحر العلوم میں ہے :

غسل کے موجبات میں سے یہ ہے کہ بیدار ہونے والا تری پائے خواہ وہ منی ہو یا مذی اور خواہ اسے احتلام یا دنہ ہو یا نہ ہو امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک۔ اور امام ابو یوسف نے نفی کی اس لئے

من موجبات الغسل وجد ان المستيقظ البلل سواء كان مذیا او مذیا وسواء تذكر الاحتلام ام لا عند الامام ابى حنيفة والامام محمد وقال ابو يوسف لا

له عليه المحلى شرح نية المصلى

” ” ”

خزانة المفتين كتاب الطهارة فصل في الغسل (قلمی نوٹ)

کہ محض احتمال سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور طرفین کی دلیل وہ حدیث ہے جو ترمذی و ابوداؤد نے (مؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی) (اس کے بعد حدیث مذکور بیان کی، پھر فرمایا:) بیدار ہو کر تری پانے والے پر غسل واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ نیند غفلت اور فضلات دفع کرنے کی جانب توجہ کی حالت ہے اور اس وقت ذکر میں سختی و شہوت جماع ہوتی ہے۔ اسی لئے نیند میں احتلام اور شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا زیادہ ہوتا ہے۔ بیداری کی حالت میں ایسا نہیں، اس میں بغیر تحریک کے منی کا نکلنا نادر ہے۔ تو بیدار ہونے والا جب تری پائے تو غالب گمان یہی ہے کہ وہ منی ہے جسے طبیعت نے شہوت کے ساتھ دفع کیا ہے۔ اور تری اگر نڈی کی طرح رقیق ہو تو اس کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ وہ بدن کی حرارت سے رقیق ہو گئی ہے تو شارع نے تری میں مطلقاً غسل واجب کیا اس لئے کہ اس میں شہوت سے نکلنے کے گمان کا موقع ہے۔
فافہم۔ (ت)

لان الغسل لا يجب بالاحتمال دلہما ما
روی الترمذی و ابوداؤد عن أم المؤمنین
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها (فذکر
الحديث المذكور ثم قال) المعنى في
وجوب الغسل على المستيقظ الواجد
البلل ان النوم حالة غفلة وتوجه
الم دفع الفضلات ويكون الذكر
صلبا شاهيا للجماع ولذا يكثر
في النوم الاحتلام وخروج المنى يكون بشهوة
غالبا بخلاف حالة اليقظة فانه ينذر
فيه خروج المنى بلا تحريك فاذا وجد
المستيقظ البلل فالغالب انه منى دفعه
الطبيعة بشهوة وان كان البلل
رقيقا مثل المذي فالغالب
فيه انه رقيق بحرارة البدن
فاوجب الشارع في البلل الغسل
مطلقا لانه مظنة الخروج بالشهوة
فافهم

کبیری علی النیہ میں قول مذکور متن کو عند ابی یوسف سے مقید کر کے وعندہما یجب
فرمایا پھر محل دلیل میں افادہ کیا،
قولہما وجوب الغسل اذا تیقن انه
طرفین کا قول کہ غسل واجب ہے جب یقین ہو کہ

وہ مذی ہے اور احتلام یا دنہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ نیند ذہول اور شدید غفلت کی حالت ہے اس میں بہت سی ایسی چیزیں واقع ہو جاتی ہیں جن کا سونے والے کو پتہ نہیں چلتا تو تری کے مذی ہونے کا یقین اس کی صورت اور رقت ہی کے اعتبار سے ہو پائے گا اور یہ صورت بارہا منی کی بھی ہوتی ہے جس کا سبب بعض غذا میں اور ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن سے رطوبت زیادہ ہو جاتی ہے۔ خلطیں اور فضلات رقیق ہو جاتے ہیں اور حرارت و ہوا کے عمل سے بھی ایسا ہوتا ہے تو غسل کا وجوب ہی صحیح صورت ہے۔ (ت)

مذی ولم يتذكر الاحتلام لان النوم حال ذهول وغفلة شديدة يقع فيه اشياء فلا يشعر بها فتيقن كون البلل مذيا لا يكاد يمكن الا باعتبار صورته ورقته وتلك الصورة كثيرا ما تكون للمنى بسبب بعض الاغذية ونحوها مما يوجب غلبة الرطوبة ورقة الاخلاط والفضلات وبسبب فعل الحرارة والهواء فوجوب الغسل هو الوجه له

سنن دارمی و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ میں ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے،

حضرت اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے استفادہ ہوا کہ آدمی تری پائے اور احتلام یا دنہ نہیں فرمایا، نہاتے۔ عرض کی، احتلام یا دنہ ہے اور تری نہ پائی۔ فرمایا، اس پر غسل نہیں۔

قالت سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن الرجل يجد البلل ولا يتذكر احتلاما قال صلى الله تعالى عليه وسلم يغتسل وعن الرجل الذي يرى انه قد احتلم ولا يجد بللا قال لا يغسل عليه

مولانا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں یجد البلل کے نیچے لکھتے ہیں،

منيا كان او مذيا (منی ہو یا مذی - ت)

۱۲۲/۲ ص ۲۲ و ۲۳ سہیل اکیڈمی لاہور

۱۲۱/۱ ص ۳۱ سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یجد البلة فی منامہ آفتاب عالم پریس لاہور

۱۲۵/۱ ص ۴۵ سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب من احتلم ولم یربلا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

۱۲۴/۱ ص ۱۱۳ سنن الترمذی حدیث ۱۱۳ دار الفکر بیروت

۱۲۱/۱ ص ۱۶۱ سنن الدارمی باب من یری بللا حدیث ۱۱۳ دار الحاسن للطباعة القاہرہ

۱۲۴/۲ ص ۱۳۴ سنن مرقات المفاتیح کتاب الطہارۃ باب الغسل تحت الحدیث ۴۴۱ المکتبۃ الجعیدیہ کوئٹہ

لمعات التتبع میں ہے :

امام ابو حنیفہ و امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ جب بیدار ہونے والا تری دیکھے — منی ہو یا مذی — تو اس پر غسل واجب ہے احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ شمیمی نے فرمایا : امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس صورت میں غسل نہیں جب مذی دیکھے اور احتلام یاد نہ ہو اس لئے کہ مذی نکلنے سے وضو واجب ہوتا ہے غسل نہیں ، اور طرفین کا استدلال اسی حدیث سے ہے۔ (ت)

مذہب ابی حنیفہ و محمد انہ اذا رای المستیقظ بللا منیا کانت او مذیا وجب الغسل یتذکر الاحتلام او لم یتذکر قال الشُّمُّیُّ قال ابو یوسف لا غسل اذا سأل مذیا ولم یتذکر الاحتلام لان خروج المذی یوجب الوضوء لا الغسل و متمسکھما هذا الحدیث ۱

فقیر کہتا ہے غضب اللہ تعالیٰ 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 ہی 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 شارح نے اپنے مشروع کا خلاف بھی کیا وہاں بھی ایراد یا اصلاح کا رنگ برتنا، نہ یہ کہ مسئلہ خلافیہ ہے اور ہمارے نزدیک ارجح یہ ہے کہ مثلاً عبارت مذکور تنویر الابصار میں کہ فریق دوم کے موافق تھی، مدتی علانی نے یہ استثنا بڑھایا :

مگر جب یقین ہو کہ وہ مذی ہے ، یا شک ہو کہ مذی ہے یا ودی ، یا سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو بالاتفاق اس پر غسل نہیں۔ (ت)

الاذا علم انه مذی او شك انه مذی او ودی او کانت ذکرہ منتشرًا قبل النوم فلا غسل علیہ اتفاق ۲ علامہ طحاوی نے فرمایا :

مصنف پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ احتلام یاد نہ ہونے کے ساتھ مذی کی صورت میں غسل لازم نہیں ہوتا ، شارح نے اپنے قول "مگر جب یقین ہو الخ" سے

رد علی المصنف انه فی صورة المذی مع عدم التذکر لا یلزمہ الغسل وقد افادہ الشارح بقوله

۱ لمعات التتبع شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الطہارۃ باب الغسل حدیث ۴۴۱ المکتبۃ المعاد العلیہ لاہور ۲ الدر المختار شرح تنویر الابصار مطبع مجتہاتی دہلی ۳۱/۱

الاذاعلم

اس کا افادہ کیا۔ (ت)

علامہ شامی نے فرمایا،

اعلم ان الشارح قد اصلح عبارة المصنف فان قوله او مذيا يحتمل انه راى مذيا حقيقة بان علم انه مذى او صورة بان شك انه مذى او ودى او شك انه مذى او مئى فاستثنى ما عدا الاخير و صار قوله او مذيا مفروضا فيما اذا شك انه مذى او مئى فقط فهذه الصورة يجب فيها الغسل وان لم يتذكر الاحتلام لكن بقية هذه صادقة بما اذا كانت ذكره منتشرا قبل النوم او لامع انه اذا كانت منتشرا لا يجب الغسل فاستثناه ايضا فصار جملة المستثنيات ثلث صور لا يجب فيها الغسل اتفاقا مع عدم تذكر الاحتلام الخ.

واضح ہو کہ شارح نے عبارت مصنف کی اصلاح فرمائی ہے اس لئے کہ ان کے قول "او مذیا" میں احتمال تھا کہ اس نے حقیقتہً مذی دیکھی ہو اس طرح کہ اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے۔ یا صورتہً مذی دیکھی اس طرح کہ اسے شک ہو کہ وہ مذی ہے یا ودی، یا شک ہو کہ وہ مذی ہے یا مئى۔ تو ما سوائے اخیر کا استثنا کر دیا۔ اور ان کا قول "او مذیا" کی صورت مفروضہ ہو گئی جس میں صرف یہ شک ہے کہ مذی ہے یا مئى۔ تو اس صورت میں غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ لیکن یہ اس صورت پر بھی صادق ٹھہری جب سونے سے قبل ذکر منتشر رہا ہو یا نہ رہا ہو حالانکہ منتشر ہونے کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تو اس صورت کا بھی استثنا کر دیا۔ اب کل تین صورتیں مستثنیٰ ہو گئیں جن میں احتلام یاد نہ ہونے کے ساتھ بالاتفاق غسل واجب نہیں ہوتا (ت)

اور اسی کے مثل جامع الرموز علامہ قسٹانی سے آتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ادھر صاحب نینۃ الصلحی

نے جو عبارت مذکورہ میں فریق اول کا قول اختیار کیا۔ علامہ ابراہیم حلبی نے غنیہ میں اس پر یوں فرمایا،

المصنف مشى على قول ابي يوسف و لم ينبه عليه فيوهم انه مجمع عليه على ان الفتوى على

مصنف کی مشی امام ابو یوسف کے قول پر ہے مگر اس پر تنبیہ نہ کی جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اس حکم پر تینوں ائمہ کا اجماع ہے۔ علاوہ ازیں فتویٰ طرغین

لے حاشیۃ الطحاوی علی الدر المنہار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۹۲/۱

لے رد المنہار دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۱۰/۱

قولہما۔

کے قول پر ہے۔ (ت)

حالانکہ فریق اول کے طور پر ضروریہ قول مجمع علیہ ہی تھا، یونہی حلیہ میں عبارت مذکورہ مصنف سے بسوٹا و محیط و مغنی کے نصوص نقل کر کے فرمایا،

یفید عدم الوجوب بالاجماع فی المذی
 کما فی الودی، و لیس كذلك بل
 ہو علی الخلاف کما صرح بہ نفس
 صاحب المصنفی فی الکافی وقاضی خان فی
 فتاویہ وغیرہما من المشائخ ^{علہ}
 بالجملہ یہ خلاف نادر دہر سے ہے اور راہ تطبیق ہے یا ترجیح۔ اگر ترجیح لیجے فاقول وہ تو
 سردست بوجہ قول دوم کے لئے حاضر۔
 اولاً اسی پر متون ہیں۔

ثانیاً اسی طرف اکثر ہیں و انما العمل بما علیہ اکثر ^{علہ} (عمل اسی پر ہوتا ہے جس پر اکثر ہوں۔ ت)
 ثالثاً اسی میں احتیاط بیشتر اور امر عبادت میں احتیاط کا لحاظ اوفز۔

سابعاً اس کے اختیار فرمانے والوں کی جلالت شان جن میں امام اجل فقیہ ابوالیث سمرقندی
 صاحب حصرو امام ملک العلماء ابوبکر مسعود کاشانی و امام اجل نجم الدین عمر نسفی و امام علی بن محمد اسبجانی
 ہر دو استاذ امام برہان الدین صاحب ہدایہ و خود امام اجل صاحب جفیس و ہدایہ و امام ظہیر الدین محمد بخاری
 و امام فقیہ النفس قاضی خان و امام محقق علی الاطلاق و غیر ہم ائمہ تریح و فتوے بکثرت ہیں اور قول اول کی طرف
 زیادہ متاخرین قریب العصر۔

اور اگر تطبیق کی طرف چلے تو نظر ظاہر میں وہ توفیق حاضر جسے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے

عہ قال رحمہ اللہ تعالیٰ تحت قول عہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے من کی عبارت
 (باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۰ غنیۃ المستملی شرح نیتہ المصلیٰ مطلب فی الطہارۃ الکبریٰ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۳
 ۱۱ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلیٰ باب صلوة المریض دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۰/۵۱
 ۱۲ رد المحتار کتاب الصلوة

اختیار کیا اور من وجہ اس کا پتا اور بعض کتب سے بھی چلتا ہے کہ قول اول میں حقیقت مذی مراد ہے یعنی جب یقین یا غلبہ ظن سے کہ وہ بھی فقیہات میں مثل یقین ہے معلوم ہو کہ یہ تری حقیقت مذی ہے اس کا منی ہونا محتمل نہیں تو بالاجماع غسل نہ ہوگا، اور قول دوم میں صورت مذی مقصود ہے یعنی صورتہ مذی ہونے کا علم و یقین ہو اور دربارہ حقیقت تردد کہ شاید منی ہو جو گرمی پا کر اس شکل پر ہوگی عبارت در مختار ابھی گزری عبارت نقایہ رؤیة المستیقف المنی او المذی کی جامع الرموز میں یوں تفسیر کی:

(المنی) ای شیاً ییقن انه منی (منی) یعنی ایسی چیز جس کے متعلق اس کا یقین ہے

(بقیہ ماشیہ صفحہ گزشتہ)

”رؤیة مستیقف منیا او مذیا“ (بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا موجب غسل ہے) کے تحت فرمایا عبارت من ”او مذیا“ کا تعاضیہ ہے کہ جب اسے مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب ہوا، اور تمحصین اس کے خلاف حکم معلوم ہو چکا، اور نقایہ کی عبارت بھی عبارت مصنف ہی کی طرح ہے اس کے تحت قہستانی نے جواب کی طرف اشارہ کیا۔ اس طرح کہ عبارت نقایہ ”او مذیا“ کی تفسیر یہ کی یعنی ایسی چیز جس کے بارے میں شک ہو کہ وہ منی ہے یا مذی، تو مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہے وہ نہیں جو حقیقتاً مذی ہے۔ تو اس میں حکم سابق کی مخالفت نہیں فافہم اھ۔ اس علامہ شامی نے یہ افادہ کیا کہ وجوب غسل کی نفی کرینا حضرت کے قول میں حقیقت مذی کا یقین مراد ہے

الماتن رؤیة مستیقف منیا او مذیا
قوله او مذیا یقضی انه اذا علم
انه مذی ولم یتذکر احتمالاً
یجب الغسل وقد علمت خلافه و
عبارة النقایة كعبارة المصنف و
اشار القهستانی الى الجواب حيث
فسر قوله او مذیا بقوله ای
شیاً شك فيه انه منی او مذی
فالمراد ما صورته المذی لاحقیقته
فلیس فيه مخالفة لما تقدم
فافهم اھ فافاد ان المراد فی
قول النفاة العلم بحقیقة المذی
وف قول الموجب العلم

بصورتہ فلا خلاف اھ منہ۔

اور وجوب غسل قرار دینے والوں کے قول میں صورت مذی کا یقین مراد ہے تو کوئی اختلاف نہیں ۱۲ منہ (د)

۳	ص	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	کتاب الطہارة	لہ مختصر الوقاۃ فی مسائل الہدیة
۳۱/۱		مطبع مجتہائی دہلی	”	لہ الدر المختار
۱۱۰/۱		دار احیاء التراث العربی بیروت	”	لہ رد المحتار

(او المذی) ای شیاً یَشک فیہ انہ
 منی او مذی تذکو الاحتلام ادکلا
 و هذا عندہما الخ۔
 کہ وہ منی ہے (یا مذی) یعنی ایسی چیز جس کے بارے
 میں اسے شک ہے کہ وہ منی ہے یا مذی —
 احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ اور یہ طرفین کے نزدیک
 ہے الخ۔ (ت)

عبارت مذکورہ وقایہ پر ذخیرۃ العقبے میں لکھا:

لا یقال قد صرح فی جمیع المعتبرات بانہ
 لا یوجب الغسل کالودی فما بال
 للمصنف رحمہ اللہ تعالیٰ عد رؤیتہ
 من الموجبات لانا نقول الذی
 یحکم علیہ بعدم کونہ موجبا
 هو المذی یقینا والذی عد
 موجبا هو ما یکوت فی صورتہ
 مع احتمال کونہ منیا رقیقا کما اثناسیوس
 الیہ الشارح رحمہ اللہ تعالیٰ بقولہ
 اما المذی فلا احتمال کونہ الخ۔
 یہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ تمام معتبر کتابوں میں
 تصریح ہے کہ ودی کی طرح مذی سے بھی غسل واجب
 نہیں ہوتا پھر کیا وجہ ہے کہ مصنف نے مذی دیکھنے
 کو موجباتِ غسل میں شمار کیا مگر اس کا جواب یہ
 ہے کہ جس مذی کے غیر موجب ہونے کا حکم ہے
 وہ مذی یقینی ہے اور جسے موجب غسل شمار کیا ہے
 وہ ایسی تری ہے جو مذی کی صورت میں ہے اور
 اس کے بارے میں احتمال ہے کہ وہ رقیق منی ہو
 جیسا کہ اس طرف شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے
 اس قول سے اشارہ فرمایا کہ ”لیکن مذی تو اس لئے
 کہ احتمال ہے کہ الخ۔ (ت)

اور تحقیق چاہئے تو حقیقت امر وہ ہے جس کی طرف محقق علی الاطلاق نے اشارہ فرمایا یعنی قول
 اول ضرور فی نفسہ ایک ٹھیک بات ہے۔ واقعی جب ثابت ہو جائے کہ یہ تری فی الحقیقتہ 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 مانحن فیہ یعنی سوتے سے اٹھ کر تری دیکھنے میں یہ صورت کبھی موجود نہ ہوگی جب مذی دیکھی جائیگی
 منی ضرور محتمل رہے گی کہ بار یا بدن یا ہوا کی گرمی سے منی رقیق ہو کر شکل مذی ہو جاتی ہے تو بیدار ہو کر دیکھنے
 والے کو علم مذی ہمیشہ احتمال منی ہے اور شک نہیں کہ مذہب طرفین میں اُسے احتمال منی ہمیشہ موجب غسل

ہے اگرچہ احتمال یا ذمہ ہو تو اس صورت میں بھی امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے نزدیک وجوب غسل لازم۔ بالجملہ ترجیح لویا تطبیق چلو، بہر حال صحیح و ثابت وہی قول دوم ہے و باللہ التوفیق۔

اقول اس کا بیان جیسا کہ رب لطیف کے حسن توقیف سے بندہ ضعیف پر منکشف ہوا یہ ہے کہ کبھی شئی کا حکم کرنے میں یا تو اس کے خلاف کا احتمال ہوگا۔ ایسا احتمال صحیح جو دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہو یہاں تک کہ اس کی جانب دل کا جھکاؤ ہو۔ یا اس کے خلاف کا ایسا احتمال نہ ہوگا۔ اول اصطلاح فقہ میں ظن کہلاتا ہے اور ثانی کو علم و یقین کہا جاتا ہے۔ اس علم کے تحت تین صورتیں ہوتی ہیں (۱) خلاف کا وبال یا کل کوئی تصور ہی نہ ہو۔ یہ یقین معنی اخص ہے (۲) خلاف کا تصور محض اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کی حد تک ہو، اس پر کسی طرح کی کوئی دلیل یا سبب نہ ہو۔ یہ یقین معنی اعم ہے (۳) خلاف کا تصور ایسی کمزور ساقط دلیل سے پیدا ہو جس کی طرف دل کا جھکاؤ نہ ہو۔ یہ غالب ظن، اکبر رای اور یقین فقہی کہلاتا ہے اس لئے کہ فقہ میں اسے یقین کا حکم حاصل ہے۔

اسی سے معلوم ہوا کہ فقہی احکام میں کمزور ساقط احتمال کا وبال کل کوئی اعتبار نہیں۔ جیسے اس میں ان دونوں معنوں میں یقین جازم کی بھی احتیاج نہیں۔ توقعاً بنائے احکام میں جب

اقول و بیان ذلك على ما ظهر للعبد الضعيف بحسن التوقيف من المولى اللطيف ان الحكم بشئ امان يحتمل خلافه احتمالا صحيحا ناشئا عن دليل غير ساقط حتى يكون للقلب اليه ركون اول الا اول هو الظن باصطلاح الفقه، والثاني العلم، ويشمل ما اذا لم يكن ثمة تصور ما للخلاف اصلا وهو اليقين بالمعنى الاخص، او كان تصوره بمجرد امكانه في حد نفسه من دون ان يكون ههنا مشار له من دليل ما اصلا وهو اليقين بالمعنى الاعم، او كان عن دليل ساقط مضمحل لا يركن اليه القلب وهو غالب الظن، و اكبر الراى و اليقين الفقهي للتخافة فيه باليقين۔

وبه علم ان في الاحكام الفقهية لاعبرة بالاحتمال المضمحل الساقط اصلا كما لا حاجة الى اليقين الجازم بشئ من المعنيين كذلك، ففى بناء

لفظ احتمال بولتے ہیں تو اس سے احتمال صحیح مراد لیتے ہیں۔ یہ وہی ہے جو کسی غیر ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو۔ اور جب لفظ علم ولیقین بولتے ہیں تو اس سے وہ معنی اعم مراد لیتے ہیں جو اکبرائے کو بھی شامل ہے یعنی جس کے خلاف کا کوئی صحیح احتمال نہ ہو۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی شئی کا غلبہ ظن اور اس کی ضد کا احتمال بمعنی مذکور دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں۔

اب یہ دیکھئے کہ تین چیزیں ہیں۔ منی، مذی، وودی۔ وودی سے ہماری مراد ہر وہ تری جو نہ منی ہو نہ مذی۔ تینوں میں سے کسی ایک سے علم یا احتمال متعلق ہونے پر نظر کرتے ہوئے تری کے دیکھنے کی صورت سات صورتوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ تین صورتیں علم کی ہیں اور چار احتمال کی۔ وہ اس طرح کہ مرئی میں تردد منی و مذی کے درمیان ہوگا یا منی و وودی یا مذی و وودی یا تینوں کے درمیان ہوگا۔ ان چاروں کا مال دو صورتیں ہیں۔ منی کا احتمال ہو مطلقاً، یہ تیسری صورت کے ماسوا میں ہے۔ صرف مذی کا احتمال ہو منی کا احتمال نہ ہو تو اب (احتمال کی دو صورتیں اور یقین کی سابقہ تین صورتیں رہ گئیں) سات صورتیں صرف پانچ ہو گئیں ان کے ساتھ تری نہ دیکھنے کی صورت کو بھی ملا لیا جائے تو کل چھ صورتیں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم نے یہی کیا۔

اسے بطور ضابطہ یوں کہیں کہ منی یا مذی معلوم

الاحکام اذا اطلقوا الاحتمال فانما يريدون الاحتمال الصحيح وهو الناشئ عن دليل غير ساقط، واذ اطلقوا العلم فانما يعنون المعنى الاعم الشامل لأكبر الرأى اى ما لا يحتل خلافة احتمالاً صحيحاً، وبه علم ان غلبة الظن بشئ واحتمال ضده لا يمكن اجتماعها بالمعنى المذكور۔

ثمات الاشياء ثلثة منى وودى ونعنى به كل ما ليس منى ولامذيا فصورة رؤية البلل بالنظر الى تعلق العلم والاحتمال باحد الثلثة تتنوع الى سبع صور ثلثة للعلم واربعة في الاحتمال، وذلك ان يتردد المرئ بين منى ومذى او منى وودى او مذى وودى او بين الثلثة ومرجع الاربعة الى ثنتين احتمال المنى مطلقاً وهو فيما عدا الثالث واحتمال المذى خاصة اى يحتمله لا المنى فعادت السبع خمسا وهى مع صورة عدم رؤية البلل ست كما فعلنا۔

وضابطها ان تقول يكون

یا محتمل ہوگی یا یہ دونوں نہ معلوم ہوں گی نہ محتمل،
اقول اور اگر احتمال کو اس طرح لیجئے کہ علم
 یقین کو بھی شامل ہو۔ یعنی کسی شے کا جواز
 ہو خواہ اس کے ساتھ اس کی ضد کا بھی جواز
 ہو۔ جو احتمال بمعنی معروف ہے۔ یا اس کی
 ضد کا کوئی جواز نہ ہو، جو علم بمعنی معروف ہے۔
 تو اس تقدیر پر پانچ صورتیں صرف تین ہو جائیں گی۔
 وہ اس طرح کہ ہم کہیں منی کا احتمال ہوگا یا مذی کا
 یا دونوں کا احتمال نہ ہوگا۔ تو منی کا علم
 اور مذی یا ودی یا دونوں کے ساتھ اس کا
 احتمال شے اول میں مندرج ہو جائے گا۔
 اور مذی کا علم اور ودی کے ساتھ اس کا احتمال
 شے دوم میں مندرج ہوگا۔ اور ودی کا علم
 یہ تیسری شے ہے۔

پھر تینوں میں سے ہر ایک کی ایک صورت ہے
 اور ایک حقیقت ہے **اقول** اور یہ قطعاً معلوم
 ہے کہ کسی شے کی حقیقت کا یقین اس کی ضد کے
 احتمال کی نفی کرتا ہے۔ یقین کلامی احتمال کلامی کی
 نفی کرتا ہے اور یقین فقہی احتمال فقہی کی۔
 اسی طرح حقیقت شے کا احتمال ضد شے کا احتمال
 نہیں ہوتا اگرچہ اس کے احتمال کے ساتھ ہو۔
 اور شے کی صورت کے علم یا احتمال کا حکم اس کے
 برخلاف ہے۔ اس لئے کہ وہ ضد شے کی حقیقت کے
 احتمال کی نفی نہیں کرتا بلکہ بار بار اس کا افادہ کرتا ہے
 جب کہ یہ ممکن ہو کہ وہ صورت اس کی ضد ہو۔

المنی او المذی معلوما او محتملا
 اولاولا **اقول** وان اخذت
 الاحتمال بحیث یشمل العلم ای
 تسویغ شئی سواء ساغ معه ضده فکات
 احتمالا بالمعنی المعروف اولاولا فکات
 علما فحینئذ یرجع التخمیس تثلیثا
 بات یقال یحتمل منی او مذی اولاولا
 فیندرج علم المنی واحتماله
 مع مذی او ودی او معهما
 فی الاول و علم المذی و
 احتمالہ مع ودی فی الثانی
 و علم الودی هو
 الثالث۔

ثم ان لكل من الثلثة
 صورة و حقيقة **اقول** و معلوم قطعاً
 ان العلم بحقيقة شئی ینفی احتمال
 ضده الکلامی و الفقہی
 الفقہی و کذا احتمالها لایکون احتمالہ
 وان صحب احتمالہ بخلاف
 العلم بصورتہ او احتمالہ فانہ
 لاینفی احتمال حقیقة ضده
 بل ربما یفیده اذا امکن
 ان تکون تلك الصورة
 له فحینئذ یجب مع

تو ایسی حالت میں کسی شے کی صورت کا یقین فقہی بلکہ کلامی بھی اس کی ضد کی حقیقت کے احتمال کلامی بلکہ فقہی کے ساتھ بھی جمع ہوتا ہے جب کہ وہ احتمال کسی دلیل غیر مضحل سے پیدا ہو۔

جب یہ ذہن نشین ہو گیا تو میں کہتا ہوں اس کی گنجائش نہیں کہ یہاں مذکورہ صورتیں معین طور پر شے کی حقیقت سے علم متعلق ہونے کے اعتبار سے لی جائیں۔ اس کی چند وجہیں ہیں جن کی جامع وجہ اول ہے وہ یہ کہ اس سے وہ باطل ہو جائے گا جس پر اجماع ہے کہ خواب یاد ہونے کی صورت میں مذی کے علم و یقین سے غسل واجب ہوتا ہے۔ یہ کیسے ہو سکے گا جب اسے یقین ہو گیا کہ وہ حقیقتاً مذی ہے تو اس کے منی ہونے کا احتمال بالکل نہ رہا۔ اور جب اس کے منی ہونے کا احتمال نہ رہا تو ناممکن ہے کہ اس سے غسل واجب ہو اگرچہ اسے ہزار خواب یاد ہوں اس لئے کہ شرع سے ضروری طور پر معلوم ہے کہ سوا منی کے کوئی پانی، غسل واجب نہیں کرتا۔ تو اسے جس پانی کے حقیقتاً مذی ہونے کا یقین ہو گیا اس سے غسل واجب کرنا ایک نئی شریعت نکالنا ہو گا، والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ دیکھتے نہیں کہ علماء صاف لکھتے ہیں کہ ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے بلکہ بات یہ ہے کہ کبھی منی رقیق ہو کر مذی کی طرح دکھائی دیتی ہے۔ جیسا کہ گزرا۔ ان الفاظ سے ان حضرات نے واضح کر دیا کہ حقیقتاً مذی کا

العلم الفقہی بل کلامی بصورتہ شئ الاحتمال کلامی بل الفقہی لحقیقتہ اذا کان ناشئاً عن دلیل غیر مضحل۔

اذا وعیت هذا فاقول لامساع لان تؤخذ الصور ههنا باعتبار تعلق العلم بحقيقة الشئ عيناً لوجوه يجمعها اولها وهو انه يبطل ما جمعوا عليه من وجوب الغسل بعلم المذی عند تذکر العلم كيف و اذا علم انه مذی حقیقة لم یحتمل كونه منیا اصلاً و اذا لم یحتمل كونه منیاً امتنع ان یوجب غسله ولو تذکر الف علم لما علم من الشرع ضرورة ان لاماء موجبا للماء الا المنی فیکون ایجابہ بما علم انه مذی حقیقة تشریعا جدیداً والعیاذ باللہ تعالیٰ، اما تراهم مفسحین بانا لانوجب الغسل بالمذی بل قد یرق المنی فیوی کالمذی کما تقدم فقد ابانوا ان لیس المراد العلم بحقیقة المذی و الا لم یحتمل ف: معروضه علی العلامة ش

یقین و علم مراد نہیں، ورنہ منی ہونے کا احتمال ہی رہتا۔
وجہ ابھی معلوم ہوئی۔

اگر یہ کہو کہ کسی شے کا یقین فقہی اس کے
ضد کے احتمال کی نفی نہیں کرتا بلکہ اس کا اثبات
کرتا ہے اس لئے کہ علم فقہی وہی غلبہ ظن ہے اگر
احتمال ختم کر دیا جائے تو وہ قطعی ہو جائے میں کہوں گا
کیوں نہیں؟ وہ احتمال فقہی کی نفی کرتا ہے۔ اس لئے
کہ احتمال اگر دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہے
تو اپنی ضد کے غلبہ ظن کی نفی کر دے گا ورنہ وہ ایسا
احتمال ہی نہ ہو گا جس پر کسی فقہی حکم کی بنیاد
رکھی جائے اس لئے کہ ساقط مضحمل کا کوئی اعتبار
نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پہلے سن چکے۔ ورنہ ودی کے
یقین کی صورت میں بھی غسل واجب ہوتا خصوصاً
اس وقت جب خواب یاد ہو اس لئے کہ احتمال
ہے کہ اس میں قلیل منی رہی ہو جو رقیق اور مخلوط
ہو کر گم ہو گئی۔ اور یہ احتمال بلا دلیل نہیں (اگرچہ
دلیل ساقط ہے ۱۲م) احتمال کا یاد ہونا اس
کی دلیل ہونے کے لئے کافی ہے بلکہ خود نیند میں
اس کے گمان کی جگہ ہے جیسا کہ نجیس و مزید کے
حوالہ سے گزرا۔

وجہ دوم (اگر حقیقت شے کے یقین
کا اعتبار ہو تو) اس سے طرفین رضی اللہ تعالیٰ
عنہما کے مذہب پر خواب یاد ہونے اور زیادہ ہونے
کی تفریق اٹھ جائے گی اس لئے کہ یہ حضرات منی
کے احتمال سے قطعاً مطلقاً غسل واجب کہتے ہیں

فان قلت العلم الفقہی بشئ

لا ینفی احتمال ضده بل یحققه اذ
ما هو الا غلبۃ ظن فلو قطع
الاحتمال لکان قطعاً قلت بلی ینفی
الفقہی اذ لو نشأت دلیل
غیر ساقط نفی غلبۃ الظن بضدہ
والا لم یکن احتمالاً یبنی علیہ
حکم فقہی لان الساقط المضمحل
لا عبور بہ کما سمعت و الا لوجب
الغسل فی علم الودعی ایضا
لا سیما عند تذکر العلم اذ یحتمل
ان یكون فیہ قلیل منی رقیق
وامتزج فصار مستهلکاً و لیس
هذا احتمالاً عن غیر دلیل
فکفی بتذکر الاحتمال دلیلاً علیہ
بل النوم نفسه مظنة له علو
ما تقدم عن التجنیس
والمزید۔

وثانیہا انه یرفع الفرق

بین التذکر وعدمہ علی مذہب
الطرفین رضی اللہ تعالیٰ عنہما
لانہما یوجبان الغسل باحتمال المنی
قطعاً مطلقاً وان لم یتذکر
ف: معروضۃ اخری علیہ

اگرچہ خواب یاد نہ ہو۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ایسی چیز سے غسل واجب قرار دے دیں جو منی ہرگز نہیں یہاں تک کہ احتمالاً بھی نہیں، اگرچہ خواب یاد ہی ہو۔ اس کی وجہ ابھی ہم بتا چکے۔ تو مذی کا یقین، اور مذی و ودی کے مابین تردد ہر ایک ویسے ہی ہوگا جیسے ودی کا علم و یقین، اس لئے کہ سب میں یہ قدر مشترک ہے کہ اس چیز کا احتمال نہیں جو شرعاً موجب غسل ہے۔ تو یاد ہونے نہ ہونے کی تفریق بے کار ہوئی۔ حالانکہ اس کے اثبات پر تینوں ائمہ کا اجماع ہے۔

وجہ سوم بر تقدیر مذکور صورتوں کے بیان میں مذی کے یقین و احتمال میں سے کسی کا لحاظ لے کر ہوگا اس لئے کہ حکم میں اس کا کوئی اثر نہیں۔ اور واجب تھا کہ صرف تین صورتوں پر اکتفا ہو۔ اگر منی کا یقین یا احتمال ہے تو وجوب ہے ورنہ نہیں۔ بلکہ بطریق دوم صرف دو ہی پر اکتفا ضروری تھی۔ اگر منی کا احتمال ہے تو وجوب ہے ورنہ نہیں۔ یہ بھی تمام روایات کے برخلاف ہے۔

تو مہر تاباں کی طرح روشن ہوا کہ مذکورہ صورتیں حقیقت نہیں بلکہ صورت ہی سے علم و یقین متعلق ہونے کے اعتبار سے لی گئی ہیں یہی بات ہے کہ خلاصہ میں تصریح کر دی ہے کہ حقیقت مذی مراد نہیں مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہے۔

ولا يمكن ان يوجبها ليس منيا
اصلا حتى بالاحتمال وان تذكر لما
تلونا عليك انفا فكات علم المذى -
والتردد بين المذى والودى
كل كمثل العلم بالودى للاشتراك
في عدم احتمال ما هو موجب
شرعا فبطل الفرق مع اجماعهم
على اثباته -

ف

وثالثها يضيغ حينئذ لحاظ
شي من علم المذى واحتماله
في بيان الصور اذ لا اثر له في
الحكم وكان يجب القصر على ثلث
علم المنى واحتماله فيوجب اولولا
فلا بل اثنين على الوجه الثاني
اي ان احتمل منيا وجب والا
لا وهو ايضا خلاف الروايات
قاطبة -

فبان كالشمس ان الصور
لم تؤخذ الا باعتبار تعلق العلم
بالصورة دون الحقيقة لاجرم
ان صرح في الخلاصة بان مرادة ما
صورته المذى لاحقيقة المذى هو

اور حلیہ میں ہے، مذی پائی یعنی وہ جس کی صورت، مذی کی صورت ہے الخ — اسی طرح بدائع، ایضاح، سراجیہ وغیرہا میں صورت سے تعبیر ہے ان کی عبارتیں گزر چکیں — تو علامہ شامی نے جو راہ تطبیق اختیار کی ہے اس کی کوئی گنجائش نہیں اور اس سے فریب خوردہ نہیں ہونا چاہئے جس کا وہم فتح القدر میں حضرت محقق کے کلام سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح مراقی الفلاح کے حواشی میں یہ تبعیت نہر سید مططاوی کے کلام سے، جیسا کہ اس کو حواشی درمیں ذکر کیا ہے وہ یوں دونوں حضرات نے نیندہ ساتھ یقین کے متعذر ہونے کا حکم کیا ہے حالانکہ نیندہ کے ساتھ متعذر صرف حقیقت کا یقین ہے، صورت کا یقین متعذر نہیں، جیسا کہ واضح ہے۔ تو وہ حکم اس لئے نہیں کہ مذکورہ صورتوں میں حقیقت کا یقین مراد ہے بلکہ اس کا رمز وہ ہے جو میں بیان کر رہا ہوں کسی شئی کی صورت کا یقین، اس کی حقیقت کا یقین کلامی ہوتا ہے جب کہ وہ صورت کسی اور چیز کی ہوتی ہی نہ ہو۔ جیسے مٹی کی صورت — اور (صورت شئی کا یقین، حقیقت شئی کا) یقین فقہی ہوتا ہے جب کہ وہ صورت کسی اور چیز کی بھی ہو سکتی ہو اور وہاں اس کا احتمال کسی ایسی دلیل سے نہ پیدا ہوا ہو جس کی طرف قلب کا جھکاؤ ہوتا ہے — اور (صورت شئی کا یقین، حقیقت شئی کا) یقین کسی معنی میں نہیں ہوتا جب کہ دوسری چیز کی صورت ہونے کا احتمال کسی دلیل صحیح

وفي الحلية وجد مذيا يعني ما صورته صورة المذى اه وكذلك عبر بالصورة في البدائع والايضاح و السراجية وغيرها مما تقدم فالتوفيق الذي سلكه العلامة ش لا سبيل اليه و اياك ان تغتر بما يوهمه ظاهر كلام المحقق في الفتح والسيد ط في حواشي المراق تيعا للنهر كما ذكره في الدر حيث حكما بتعذر اليقين مع النوم و انما المتعذر به التيقن بالحقيقة دون الصورة كما لا يخفى فليس ذلك لان المراد في الصور العلم بالحقيقة بل السرفيه ما أقول ان العلم بصورة الشئ علم كلامي بحقيقته اذ لم تكن لغيره كصورة المنى و علم فقهي بها اذا امكنت لغيره ولم يكن احتمالها هنالك ناشئ عن دليل يركن اليه وليس علما بها اصلا اذ انشأ عن دليل صحيح كصورة المذى عند تذكر الاحتمال فانها لا تختص به بل ربما يكتسيها المنى و له حلية المحلى شرح منية المصلى

سے پیدا ہو۔ جیسے احتلام یاد ہونے کے وقت مذی کی صورت کر یہ صورت مذی ہی سے خاص نہیں بلکہ بارہا منی بھی وہ صورت اختیار کر لیتی ہے اور احتلام اس کی قوی دلیل ہے۔ تو صورت مذی کے یقین میں اس کی حقیقت کا نہ یقین ہوگا نہ ظن غالب بلکہ اس کے ساتھ منی ہونے کا بھی احتمال صحیح موجود ہوگا تو غسل بالاجماع واجب ہوگا۔ لیکن جب احتلام یاد نہ ہو تو اگر وہاں کسی دوسری غیر مضحکل دلیل سے منی ہونے کی گنجائش موجود ہو تو یہ احتمال منی کے ساتھ صورت مذی کا یقین ہوگا ورنہ عدم احتمال منی کے ساتھ صورت مذی کا یقین ہوگا تو یہ مذی کا یقین فقہی ہوگا۔ اول میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے کیونکہ یہ بھی احتمال میں احتلام یاد ہونے کی طرح ہے۔ غسل واجب قرار دینے والوں کی مراد یہی ہے۔ اور وہ راستی پر ہیں۔ اور دوم میں بالاجماع غسل واجب نہیں کیونکہ واضح ہو چکا کہ بغیر احتمال منی کے وجوب غسل نہیں۔ وجوب غسل کی نفی کرنے والوں کی مراد یہی ہے اور وہ بھی راستی پر ہیں۔ یہ انتہائی کوشش ہے جس سے طریقہ تطہیر کی توجیہ ہو سکتی ہے۔

الحاصل کلام صورت ہی کے یقین میں ہے، مگر یہ ہے کہ وجوب غسل کی نفی کرنے والے حضرات نے عدم وجوب کی صورت میں مذی کے یقین کو حقیقت مذی کا یقین قرار دیا۔ اس لئے کہ ایک

الاحتلام اقوی دلیل علیہ فالعلم بصورة المذی لایکون فیہ علما بحقیقته ولا غالب الظن بل مع احتمال صحیح للمنیة فیجب الغسل بالاجماع اما اذا لم يتذكر فان كان هناك مساع للمنیة بدلیل آخر غیر مضحکل کان علما بصورة المذی مع احتمال المنی والاعلمایہا مع عدمہ فکان علما فقہیا بالمذی فالاول یجب فیہ ایجاب الغسل عند الطرفین لکونه فی الاحتمال مثل التذکر وهو مراد الموجبین وقد صدقوا والثانی لایجب فیہ الغسل اجما عالما علمت ان لا وجوب من دون احتمال المنی وهو مراد النفاة و قد صدقوا فهذا غاية ما یوجبہ بہ طریق التطبيق۔

وبالجملة فالکلام انما هو فی علم الصورة غیرات النفاة جعلوه فی صورة النفی علما بالحقیقة لان صورة الشئ لا تحمل

شئی کی صورت کو کسی دوسری چیز کی صورت پر
 بلا دلیل مٹول نہیں کیا جاسکتا۔ اور دلیل کوئی ہے
 نہیں۔ اسے حضرت محقق نے یوں رد کیا کہ اس مذی
 کی صورت میں جسے خواب سے بیدار ہونے والا دیکھے
 منی ہونے کا احتمال مطلقاً موجود ہے۔ اور
 علامہ طحاوی نے یہ سمجھ لیا کہ حضرت محقق کی مراد وہ
 احتمال ہے جو یقین کی نفی کر دے تو جواب دیا کہ
 یہاں یقین فقہی مراد ہے اور حضرت سید رحمہ اللہ
 تعالیٰ اس پر متنبہ نہ ہوئے کہ حضرت محقق اسی کا
 تو انکار کر رہے ہیں اور یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ
 صورت مذی سے متعلق بیدار ہونے والے کا
 یقین فقہی، منی ہونے کے احتمال صحیح سے حسالی
 نہیں ہو سکتا تو وہ حقیقت مذی کا یقین فقہی کیسے
 ہو سکے گا؟

آپ کو معلوم ہے کہ یہاں کی پوری بحث کا
 مدار اس پر ہے کہ یہ دعویٰ ثابت ہو۔ اگر دعویٰ
 ثابت ہو جاتا ہے تو جواب بے کار اور تپلیں بے سو
 ہو جائے گی اور غسل واجب قرار دینے والوں کے
 قول پر اعتماد واجب ہو گا۔ اب وقت آیا کہ ہم
 اپنے رب کی مدد حاصل کریں اور اس بحث کی
 تحقیق میں عنان نظر کو رخصت دیں تاکہ حقیقت امر
 عیاں ہو سکے۔

فأقول وبالله التوفيق، مجھے یہ سمجھ میں آتا ہے

على غيرة الابدليل ولا دليل فردة
 المحقق بقيام احتمال المنوية في صورة
 مذى يراها المستيقظ مطلقا
 وظن العلامة طات مرادة
 الاحتمال الناف لليقين
 فاجاب بان المراد العلم
 الفقهم ولم يتنبه رحمه الله
 تعالى ان هذا هو الذي
 ينكرة المحقق ويدعى ان
 علم المستيقظ بصورة المذى
 لاعراء له عن احتمال صحيح
 للمنوية فكيف يكون علما
 فقهيا بحقيقة المذى .

وانت تعلم ان مناط الامر
 ههنا انها هو ثبوت هذا المدعى فان
 تم ضاع الجواب ولم يفد التطبيق
 ووجب التعويل على قول
 الموجبين فالان ان نستعين
 برينا ونسرح عنان النظر
 في تحقيق هذا المبحث لكي يتجلى
 حقيقة الامر۔

فأقول وبالله التوفيق يظهر لي

کہ حق حضرت محقق علی الاطلاق کے ساتھ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مذی کا مصداق اگرچہ منی کے مابین ہے مگر محقق میں مذی، منی کے ساتھ مجتمع ہوتی ہے۔ بہت سی مذی وہ ہے جس کے ساتھ منی بھی ہوتی ہے جیسے ہر منی کے ساتھ مذی ہوتی ہے۔ اور نیند جو اس سے مانع ہے کہ بیدار ہونے والے کا علم تری کی حقیقت کا معین طور پر احاطہ کر سکے اس نیند کے بعد مذی ہونے کا غلبہ ظن اگر ہوگا تو تین چیزوں میں سے کسی ایک کے سبب ہوگا (۱) مذی کی صورت (۲) ان اسباب کا وجود جن کے نتیجے میں عموماً مذی نکلتی ہے (۳) ان آثار کا مشاہدہ جو مذی ہی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان تینوں میں سے کوئی چیز بھی احتمال منی کی نفی نہیں کرتی۔

اول کا حال تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مذی کی صورت ہونا اس کے منافی نہیں کہ جو نگاہ کے سامنے ہے کل کی کل منی ہی ہو، وہاں ذرا سی منی کے وجود کی بھی نفی کرنا تو دور کی بات ہے۔ اس لئے کہ یہ صورت بارہا منی کی بھی ہوتی ہے۔

دوم اس لئے کہ اس کا تقاضا صرف اس قدر ہے کہ شئی مرتی میں کچھ مذی ہو، اس کا تقاضا یہ نہیں کہ اس میں منی بالکل ہی نہ ہو یہ ہو بھی کیسے جب کہ وہ اسباب جو عام طور سے مذی نکلتے کا سبب ہوتے ہیں وہ منی نکلتے کے داعی اسباب بھی ہوتے ہیں۔ تو ان اسباب کا تحقق منی ہونے

ان الحق مع المحقق حيث اطلق وبيانہ ان المذی وان باين المنی صدقا لكنه يجامعه تحقفا قرب مذی معه منی كما ان كل منی معه مذی وغلبة ظن المذوية بعد النوم المانع لاحاطة علم المستيقظ بحقيقة البلة عينات كان فانما يكون لاحدای ثلث صورة المذی او وجود اسبابه المفضية اليه غالبا او رؤية اشارة المخصوصة به ولاشئ منها ينفي احتمال المنی۔

اما الاول قضاها فانه لا ينافي كون المرتی كله منيا فضلا عن نفيه وجود منی هناك وذلك لان الصورة ربما تكون له۔

واما الثاني فلانه انما يقتضى غلبة الظن بان في المرتی مذيا لان ليس فيه منی اصلا كيف والاسباب المفضية الى الامذاء غالبا اسباب داعية الى الامناء فتحققها لا ينفي المنوية بل

هو من مقدماتها۔

واما الثالث فلانه ان قضى
فبان غالب المرفى مذى لان
ليس فيه مزج منى فان الممزوج
يكون فيه لزوجة ورقة و القلة
ايضا لا تنفى المنى لان الكثرة لا تلتزمه
الاترى ان الشرع اوجب
الغسل بايلاج الحشفة فقط و ان
اخرجها من فوراه و لم ير
عليها بله اصلا سوى نداوة من رطوبة
الفرج و ما هو الا لان الايلاج
مظنة خروج المنى و ربما يكون قليلا
لا يحس به حتى انه لم ينظر
فيه الحيات المنى اذا نزل
بشهوة يحس به المستيقظ لانه
يدفق ويلذذ و يحرك العضو
بل يحس نائلا و انما لم ينظر
اليه لان هذه الاثار لكمال
الانزال لا لخروج قطرة بشهوة
ر بما لا يتنبه لها لشغل
البال اذ ذاك بمطلوب خطير
فثبت ان شيئا من صورة
المذى و اسبابه و اشارة
لا ينفى احتمال المنوية اصلا
ثم النوم من اسباب الاحتلام

کی نفی نہیں کرتا بلکہ وہ تو اس کے مقدمات سے ہے۔
سوم اس لئے کہ اس کا فیصلہ اگر ہوگا تو
صرف اس قدر کہ شئی مرئی کا اکثر حصہ مذی ہے،
یہ نہیں کہ اس میں منی کی آمیزش بھی نہیں۔ اس لئے
کہ اس امتزاج یافتہ چیز میں لزوجت (چسپیدگی)
اور رقت (پتلپن) ہوتی ہے۔ اور کم ہونا بھی منی
کی نفی نہیں کرتا اس لئے کہ اس کے لئے زیادہ ہونا
کوئی ضروری نہیں۔ دیکھئے شریعت نے وقت
جماع صرف مقدار حشفہ داخل کرنے پر غسل واجب
کر دیا ہے اگرچہ فوراً نکال لیا ہو اور اس پر
کوئی تری نظر بھی نہ آتی ہو سو اس کے کہ رطوبت
فرج کی کچھ نہی ہو۔ اس کا سبب یہی ہے کہ داخل
کرنا خروج منی کا مظنہ ہے (گمان غالب کا محل
ہے) اور منی بعض اوقات اتنی کم ہوتی ہے کہ
اس کا احساس نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ اس پر
بھی نظر نہ فرمائی کہ منی جب شہوت سے نکلے گی
تو بیدار شخص کو اس کا احساس ہوگا کیونکہ وہ جست
کے ساتھ نکلے گی، لذت پیدا کرے گی، عضو کو
حرکت دے گی بلکہ نکلتی ہوئی محسوس ہوگی۔
اس پر نظر اسی لئے نہ فرمائی کہ یہ آثار کمال انزال
کے ہیں۔ شہوت کے ساتھ ایک قطرہ نکلنے کے
آثار نہیں جس کا بسا اوقات اسے پتہ بھی نہ چلے گا
کیونکہ اس وقت اس کا دل کسی خاص مطلوب
میں مشغول ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ مذی
کی صورت، اس کے اسباب اور اس کے آثار

میں سے کوئی چیز بھی منی ہونے کے احتمال کی بالکل نفی نہیں کرتی۔ پھر نیند احتلام کے اسباب میں سے ہے اس لئے کہ وہ شہوت، انتشار آلہ اور دفع فضلات کی طرف طبیعت کی توجہ کا باعث ہوتی ہے۔ اور کسی بھی ایسی تری کا وجود جو شہوت سے نکلتی ہے۔ یعنی منی یا مذی۔ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ انتشار اور شہوت میں زور پیدا ہو جس کے نتیجے میں ان فضلات کا دفعیہ ظہور پذیر ہوا کیوں کہ یہ فضلات ہر شہوت اور انتشار سے دفع نہیں ہوتے جب تک کہ کچھ مدت و شدت کا وجود نہ ہو۔

توان و جہوں کے اجتماع کے پیش نظر احتمال منی ضعیف مضحل نہیں بلکہ وہ ایسی دلیل سے پیدا ہے جسے قلب نظر انداز نہیں کرتا تو حالت احتیاط میں اس پر عمل ہوگا۔ اس تفصیل سے واضح ہوا کہ بیدار ہونے والے کو صورت مذی کا یقین نہیں یقین فقہی بھی نہیں اور یہ یقین منی ہونے کے احتمال صحیح سے جدا نہیں ہو سکتا تو غسل واجب قرار دینا ضروری ہے جیسے احتلام یاد ہونے کی صورت میں ضروری ہے۔ یہ بحث تمام ہوئی۔

اب ہم رب علام کی توفیق سے اس مقام کی تقریر اس انداز سے کریں کہ ان شش گانہ صورتوں اور قسموں میں تمام احکام کی علتیں عیاں ہو جائیں۔ فاقول نیند منی نکلنے کا سبب ضعیف ہے۔ اس لئے کہ نیند کا خروج منی تک موصول ہونا غالب و اکثر

لانه یوجب الشهوة و الانتشار و توجیه الطبع الی دفع الفضلات و وجود بلة لا تخرج الابشوة اعفی منیا و مذیا مؤذت بحصول قوۃ فی الانتشار و الشهوة الی ان ادت الی اندفاع تلك الفضلات فانها لا تندفع بكل شهوة و انتشار ما لم یمتد او یشتد۔

فباجتماع هذه الوجود لا یكون احتمال المنی ضعیفا مضحلا بل ناشئ عن دلیل لا یطرجه القلب فیعمل به فی الاحتیاط فظہرات علم المستیقظ بصورة المذی لا یكون علما بحقیقته ولا فقہیها ولا عراء له عن احتمال صحیح للمنیة فوجب ایجاب الغسل كما فی التذکر۔

هذا و لنقرر المقام بتوفیق العلام یحیث یبین العلل لجميع الاحکام فی تلك الصور الست و الاقسام فاقول النوم سبب ضعیف للامناء لعدم غلبة الافضاء بل غلبة

ہوتا ہے۔ اور معلوم ہے کہ جس امر پر کثرتِ احتلام کو متفرع قرار دیا ہے، نیند اس کا سبب موصل ہے۔ میں کہوں گا یاں نیند انتشارِ آلہ کی جانب موصل ہے مگر یہ ہے کہ انتشار، خروجِ منی تک موصل نہیں۔ علیہ میں تو تصریح موجود ہے کہ جب مرد کثیر المذی نہ ہو تو انتشارِ اس تری کا مظنہ نہیں ہے۔ تو انتشار جب خروجِ منی تک موصل نہیں تو خروجِ منی تک موصل کیسے ہوگا؟ مختصر یہ کہ سبب بعید تک جو موصل ہو وہ مستبب تک موصل نہیں ہوتا۔ تو نیند خروجِ منی کا سبب اگر ہے تو بہت دور دراز فاصلے سے۔ لہذا یہ سبب بعید ہے۔ اور اس شہوت کا حصول جو ایسے انتشار ماید یا شدید کی موجب ہو جو اس تری کے نکلنے کا موجب ہو جائے جو بغیر شہوت کے اپنی جگہ سے نہیں ابھرتی، سبب وسیط ہے۔ اور احتلام یعنی نیند کی حالت میں منی کا جُست کرنا اور اپنے مستقر سے شہوت کے ساتھ الگ ہونا سبب قریب ہے۔

اور ان اسباب میں سے کوئی بھی سبب ایسا موصل قطعی نہیں جس سے عادتہ تخلُّف ممکن ہو کیونکہ بہت ایسا ہوتا ہے کہ انسان خواب بیکھتا ہے اور وہ بس ایک پر اگندہ خواب ثابت ہوتا ہے۔

يكثر الخ، ومعلوم ان هذا الذي فرغ كثرة الاحتلام عليه فالنوم سبب مفض اليه قلت نعم هو مفض الى الانتشار بيد ان الانتشار غير مفض الى الامناء وقد نص في الحلية انه اذا لم يكن الرجل مذاء فالانتشار لا يكون مظنة تلك البلة اه فاذا لم يفيض الى الامناء فكيف بالامناء، وبالجملة فالمفضي الى السبب البعيد لا يكون مفضيا الى المسبب فما النوم سبب الامناء الا من وراء وراء وهو سبب بعيد، وحصول شهوة توجب انتشارا يتد او يشتد حتى يوجب نزول بلة لا تبعث الا عن شهوة سبب وسيط والاحتلام اعني اندفاق المنى في النوم و انفصاله من مقرة بشهوة سبب قریب۔

وليس من الاسباب مفضيا قطعاً لا يمكن التخلف عند عادة فلربما يرى الانسان حلماً ويكون من اضغاث احلام لا اثر

له في الخارج -

فَاذَّالِمِ يَرِيْلُ يَحْتَمِلُ اَنْبَعَاثَهُ
عَنْ شَهْوَةِ لَمْ يَجِبِ الْغَسْلُ وَ اِنْ
تَذَكَرَ الْحَلْمَ لِعَدَمِ الْمَوْجِبِ قَطْعًا
وَلَا اِحْتِمَالًا فَيَشْمَلُ مَا اِذَا لَمْ يَرِ
بِلِلْ اَصْلًا اَوْ رُكْبًا وَ دَى اَى
صَوْرَةً لَا تَحْتَمِلُ مَنِيًّا وَ
لَا مَذْيًا -

وَ اِذَا رُكْبًا بَلَّ يَعْلَمُ اَوْ يَحْتَمِلُ
اَنْبَعَاثَهُ عَنْ شَهْوَةِ فَانْ كَانَتْ
عَلَى صَوْرَةٍ مَنِ وَ جِبِ مَطْلَقًا
لِلْعَلْمِ بِنَزُولِ الْمَنِيِّ لَانْ صَوْرَتَهُ
لَا تَكُونُ لَغَيْرِهِ وَ النُّوْمُ سَبَبُ
الشَّهْوَةِ الْمَفْضِي اِلَيْهَا غَالِبًا فَيَحْتَمِلُ
عَلَيْهِ فَيَجِبُ الْغَسْلُ وَ فَا قَا
وَلَا يَنْظُرُ اِلَى اِحْتِمَالِ الْفَصَالِ
عِنْدَنَا اَوْ خُرُوجِهِ عِنْدَ الْاِمَامِ
اَبِي يُوْسُفَ لَا عَنْ شَهْوَةٍ
لَنْدَرْتَهُ وَ قَدْ اَنْعَقَدَ
سَبَبُ الشَّهْوَةِ فَلَا اَغْمَاضَ
عَنْهُ -

وَ كَذَا اِنْ كَانَتْ مَرَاةً
مُتَرَدِّدًا بَيْنَ مَنِ وَ دَى
لَا نَهْمَا اِحْتِمَالًا مِنْ جِهَةِ مَا يَرِي

جس کا خارج میں کوئی اثر و نما نہیں ہوتا۔

(۱-۲) اس لئے جب وہ تری نظر آئے جس کے شہوت سے نکلنے کا احتمال ہوتا ہے تو غسل واجب نہ ہوگا اگرچہ خواب یاد ہو اس لئے کہ وہ چیز ہی موجود نہیں جو قطعاً یا احتمالاً موجب غسل ہوتی ہے۔ یہ حکم اس صورت کو بھی شامل ہے جب کوئی تری بالکل ہی نہ دیکھی جائے اور اس صورت کو بھی جب وہی دیکھی جائے یعنی ایسی صورت جو منی یا مذی کسی کا احتمال نہیں رکھتی۔

(۳) اور جب ایسی تری نظر آئے جس کے شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے ابھرنے کا یقین یا احتمال ہو تو اگر وہ منی کی صورت میں ہے تو مطلقاً غسل واجب ہے اس لئے کہ منی کے نکلنے کا یقین ہے کیونکہ اس کی صورت کسی اور کی نہیں ہوتی۔ اور نیند شہوت کا سبب ہے جو اکثر اس تک موصل ہوتا ہے۔ تو اس منی کو اسی سے وابستہ کر دیا جائیگا۔ اور اس صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہوگا اور اس احتمال پر نظر نہ ہوگی کہ اس کا اپنی جگہ سے انفصال۔ ہمارے نزدیک۔ یا عضو سے اس کا خروج۔ امام ابو یوسف کے نزدیک۔ بغیر شہوت کے ہوا ہو کیوں کہ ایسا ہونا نادر ہے۔ اور شہوت کا سبب پایا جا چکا ہے تو اسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

(۴) یوں ہی اگر شکل مرئی میں منی اور ودی کے درمیان تردید ہو۔ اس لئے کہ دونوں کا احتمال شکل مرئی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ اور جانب منی کو نیند کی وجہ سے

ترجیح حاصل ہے کیونکہ نیند راحت و لذت کا اور حرارتِ شہوت کے ہیجان اور انتشار کا باعث ہے۔ اور بہت ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو مؤید بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اگرچہ مثبت بننے کے قابل نہ ہوں۔ تو طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہو اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ اور اگر احتلام یاد ہو تو جانبِ منی کو زیادہ قوی مرتجح سے ترجیح مل جاتی ہے اس لئے اس صورت میں اجماعاً غسل واجب ہے۔

(۵) اسی طرح اگر اس شکل مرتبی میں منی اور مذی کے درمیان تردد ہو تو بدرجہ اولیٰ غسل واجب ہے۔ اس لئے کہ معلوم ہے کہ یہ تری وہی ہے جو شہوت سے اُبھرتی اور نکلتی ہے اور خود مذی کی صورت منی ہونے کا احتمال رکھتی ہے تو اس کا مذی ہونا محض احتمال و دراحمال ہے اس لئے قابل اعتبار نہیں۔ اور غسل واجب ہے اگرچہ خواب یاد نہ ہو۔ اگر خواب بھی یاد ہو تو امام ثانی بھی فقط فرماتے ہیں اور بالا جماع غسل واجب ہوتا ہے۔

(۶) اور اگر وہ مذی کی صورت میں ہو تو اتنا یقینی ہے کہ یہ ایسی تری ہے جو شہوت سے نکلی ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو چکا کہ مذی کی صورت منی ہونے کے احتمال سے جدا نہیں ہوتی۔ اور اس احتمال کو سبب و سبب کے حصول سے بھی تائید مل گئی ہے اگرچہ خواب اسے یاد نہیں۔ تو یہ ایسا احتمال صحیح ہے جو احتیاطاً لازم کرتا ہے۔ اور خواب بھی یاد ہو تو اسے سبب اقوی سے تائید

وقد ترجح جانب المنی بالنوم الموجب للراحة واللذة وهيجات الحرارة والشهوة والانتشار وسر بسئ صلح مؤید او ان لم یصلح مثبتا فوجب عندهما احتیاطا وان لم یتذکر اما ان تذکر فقد ترجح باقوی مرجح فوجب اجماعا۔

وكان ان كان على صورة متزدة بين منى ومذى بالاولى للعلم بان البلة هي التي تنبعث عن شهوة وصورة المذى نفسها تحتمل المنوية فيكون كونه مذيا مجرد احتمالا في احتمال فلا يعتبر ويجب الغسل وان لم يتذكر فان تذكر وافق الثاني ايضا وكان الاجماع۔

وان كان على صورة مذى فقد علم حصول بلة عن شهوة وعلمت ان صورة المذى لا تنفك عن احتمال المنوية وقد تأيد بحصول السبب الوسيط وان لم يتذكر فكان احتمالا صحيحا يوجب الاحتياط اما اذا تذكر فقد تأيد بالسبب الاقوى

فوجب اجماعاً۔

مل جاتی ہے لہذا اجماعاً غسل واجب ہوتا ہے۔
(۷) اور اگر شکل مرنی میں مذی و ودی کے درمیان
تردد ہو تو اس تری کا حصول متحقق نہ ہو جو عادت
بغیر شہوت کے نہیں نکلتی۔ ایسی حالت میں منی کا
احتمال، احتمال در احتمال ہے۔ اس لئے بالا جماع
اس کا اعتبار نہیں جب تک کہ سبب اقوی احتمال
یاد ہونے سے وہ ٹوکنہ نہ ہو جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ راہ عام پر چلنے والا
ان ہی حضرات کا قول ہے جو غسل کا واجب قرار
دیتے ہیں۔ اور نفی کرنے والے حضرات کا یہ
قول کہ ”اگر مذی کا ایسا یقین ہو کہ منی کا احتمال نہ ہو
تو غسل واجب نہیں“ اگرچہ فی نفسہ ایک صحیح
قول ہے اس لئے کہ غسل بغیر منی کے واجب نہیں
ہوتا اور نیند کے محض ایک سبب ہونے کا اعتبار
نہیں کیونکہ واضح ہو چکا کہ وہ سبب ضعیف ہے جو
موجب نہیں بن سکتا۔ لیکن نیند سے بیدار ہونے
کی صورت میں معاملہ اس قضیہ شرطیہ کے مقدم
(اگر ایسا یقین ہو کہ احتمال منی نہ ہو سکے) کے تحقق
اور ثبوت کا ہے۔ اس لئے کہ ہم تحقیق کر آئے
کہ اس صورت میں مذی کا یقین خواہ صورت کی
وجہ سے ہو یا سبب سے یا اثر سے، وہ احتمال
منی سے جدا نہیں ہو سکتا۔ تو وجوب غسل قرار
دینے والوں کا یہ قول ”اگر مذی کا علم ہو۔ یعنی
احتمال منی بھی ہو۔ تو غسل واجب ہے“
ایسا شرطیہ ہے جس کے مقدم (اگر مذی کا علم

و ان تردد مرأه بین مذی
و ودی فلم یتحقق حصول تلك البلة
التي لا تخرج عادة الاعن شهوة فكان
احتمال المنی احتمالاً علی احتمال فلم
یعتبر اجماعاً ما لم یتأكد بالسبب
الاقوی بتذکر الاحتلام۔

فعلم ان الماشی علی المجادة
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 عبدة
بمجرد سببیه النوم لما علمت انه
سبب ضعیف لا ینهض موجبا لکن
الثان فی تحقق مقدم هذه
الشرطیه فی صورة التيقظ من
النوم لما حققنا ان علم الذی
فیہ سواء كان عن صورة
او سبب او اثر لا ینفک
عن احتمال المنی فقول
الموجبین ان علم المذی
اع واحتمل المنی وجب
الغسل شرطیه، قد علم
لمقدمه صحة الوقوع

مع احتمال منی ہو) کے وقوع کی صحت معلوم ہے تو بوقت وقوع یہ شرط و تعلیق، تنجیز و تنفیذ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور اہل نفعی کا قول ایسا شرطیہ ہے جس کے مقدم کو صحت و وقوع حاصل نہیں تو اس شرطیہ کی جزا (غسل واجب نہیں) کسی بھی صورت میں وقوع نہیں پاتی۔ تو انتقائے شرط کے باعث ہمیشہ نفعی جزا ہی واقع ہوتی ہے نفعی جزا یعنی عدم وجوب غسل کا سلب ہوتا ہے تو وجوب غسل حاصل آتا ہے اور وہی مطلوب ہے۔ اسی طرح تحقیق ہونی چاہئے اس کے اذن سے جس کے سوا اور کسی کی قدرت میں توفیق نہیں۔

اب یہاں چند نفع بخش مفید تنبیہات

لانے میں حرج نہیں

پہلی تنبیہ: ہماری تقریر سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے "علم مذی" کی تفسیر منی و مذی میں شک ہونے سے کی ہے۔ جیسا کہ قہستانی وغیرہ نے کیا ہے۔ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ حقیقت میں شک ہے صورت میں نہیں تو کوئی اضافہ نہ کیا، نہ ہی اس کا ارادہ کیا، بلکہ وہی ذکر کیا جو مراد اور مآل مفاد ہے۔ لیکن مدق علانی نے تصریح کر دی کہ جب مذی کا یقین ہو تو غسل نہیں۔ اور قہستانی نے علم کی تفسیر شک سے کرنے کے بعد اس پر اس تفریح کا اضافہ کر دیا کہ اگر مذی کا

فعمدہ یؤل التعلیق الم
التنجیز و قول النفاة شرطیة
لا یصح وقوع مقدمہا
فلا نزول لجزائہا فی شیء من
الصور فلا انتفاء الشرط یكون
الواقع ابدا نفعی الجزاء ای
سلب عدم وجوب الغسل فیحصل
الوجوب وهو المطلوب ہكذا
ینبغی التحقیق باذن من
بیده وحدہ التوفیق۔

ولا باس بایراد تنبیہات عدیدة

نافعة مفیدة :

الاول بما قررنا علمات
من فسر علم المذی بالشك
فی المنی والمذی كما فعل
القہستانی وغیرہ ان اراد الشك
فی الحقیقة دون الصورة لم یزد
ولم یحاول بل اتى بما هو
المراد ومرجع المفاد ولكن
المدق علانی صرح انه اذا علم
المذی فلا غسل علیہ، و مراد القہستانی
ففرع علی تفسیرہ العلم بالشك انه لو

یقین ہو تو غسل واجب نہیں، احتلام یاد ہو یا نہ ہو الخ۔ اسی لئے ان دونوں حضرات پر اعتراض وارد ہوا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ مدقق علائی کی تفسیر سے متن کی اصلاح نہ ہوئی۔ جیسا کہ علامہ شامی نے اسے اصلاح سمجھا۔ بلکہ یہ تو اسے اصلاح و درستی سے منحرف کرنا ہوا۔ لیکن میں نے علامہ یوسف چلپی کے کلام میں ایسی کوئی بات نہ دیکھی جیسی ان دونوں حضرات کے کلام میں ہے اس لئے میں نے یہ پسند کیا کہ ان کا نام فریق اول میں شمار نہ ہو۔

دوسری تنبیہ: ہم نے بیان کیا کہ احتمال کا اعتبار ہے، احتمال دراحتمال کا نہیں۔ اس لئے اس خیال کا جواب ظاہر ہو گیا جو میرے دل میں پیدا ہوتا تھا اور اسے میں نے اپنے حاشیہ ردالمحتار میں فریق اول کی تائید میں ذکر کیا تھا کہ اگر احتلام یاد نہ ہونے کے باوجود مذی کا علم موجب غسل ہوتا اس بنا پر کہ وہ منی ہونے کے احتمال سے خالی نہیں تو ضروری تھا کہ یاد نہ ہونے کی صورت میں مذی کے احتمال سے بھی غسل واجب ہو۔ احتمال مذی کا معنی یہ کہ مذی

تیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام
ام لا الخ، فعن هذا دخل علیہما
الایراد وظہرات تفسیر العلائی
لیس اصلاحاً للمتن کما نزع العلامة
الشامی بل تحویل لہ عن الصلاح
امایوسف چلپی فلم اس
فی کلامہما فاحبیت
ان لا یعد اسمہ فی الفریق
الاول۔

الثانی بما بینا من ان

المعتبر هو الاحتمال لا الاحتمال علی
الاحتمال ظہر الجواب عما کان یختم لہ
ببالی و ذکرہ فیما علقہ علی
رد المحتار فی تائید الفریق
الاول ان لو کان علم الذی مع عدم
التذکر موجباً للغسل بناء علی
انہ لا یعرى عن احتمال المنویة
لوجب ان یجب ایضاً باحتمال
المذی اعنی التردد بین

۱: تطفل علی المدقق العلائی والقہسافی۔

۲: معروضۃ علی العلامة ش۔

اور ودی ہونے کے درمیان تردد ہو۔ اس لئے کہ تقریر مذکور کی رُو سے ہر احتمال مذی، احتمال منی ہے۔ اور طرفین کے نزدیک احتمال منی سے مطلقاً غسل واجب ہوتا ہے تو یاد ہونے اور نہ ہونے کی تفریق بیکار ہے۔ تو یہ کہنا ضروری ہے کہ منی کا احتمال دو باتوں میں سے کسی ایک سے ہونا ہے (۱) یہ کہ صورت کے اندر منی اور غیر منی کے درمیان تردد ہو، خواب یاد ہو یا نہ ہو (۲) وہ شکل نظر آئے جو مذی ہے اگرچہ احتمالاً سہمی۔ اور احتمال بھی یاد ہو کیوں کہ اس کا یاد ہونا منی نکلنے کی قوی دلیل ہے تو اس کی وجہ سے جو مذی کی شکل میں نظر آ رہا ہے اسے اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ منی ہے جو رقیق ہو گئی۔

لیکن احتمال یاد نہ ہونے اور صورت منویہ کا احتمال نہ ہونے کی حالت میں حکم صورت سے انحراف نہ ہو واجب تک کہ اس کی داعی کوئی دلیل نہ ہو۔ اور جواب کی تقریر اس سے واضح ہے جو اس وقت ربّ قدیر نے بفيض فتح القدير مجھ پر منکشف فرمایا۔ ولله الحمد۔

تیسری تنبیہ: اقول قطع نظر
اس تحقیق سے جو ہم پر واضح ہوئی۔ میں کہتا ہوں

المذی والودی فی عدم التذکر
لان بالتقریر المذکور کل احتمال
مذی احتمال منی واحتمال المنی موجب
عندہما مطلقاً فی بطل الفرق بین التذکر
وعدمہ، فیجب القول بان احتمال المنی
انما یکون باحد شیأین أحدهما ان تكون
الصورة مترددة بین المنی وغیره
سواء تذکر الحلم اولاً والأخرات یرری
ما هو مذی ولو احتمالاً ویتذکر الاحتلام
فان تذکره اقوی دلیل علی الامناء
فلاجله یحمل ما یرری مذیاً علی انه
منی سرق اما اذا لم یتذکر
ولم تحتمل الصورة المنویة فلم یعدل
عن حکم الصورة من دون
دلیل داع الیه وتقریر الجواب
واضح مما فتح القدير الان
من فیض فتح القدير، والله
الحمد۔

الثالث مع قطع نظر عن
التحقیق الذی ظہرنا علیہ اقول

عہ یعنی وہ تحقیق جو ہم پیش کر چکے کہ نیند سے
بیدار ہونے والے کے لئے علم حقیقت کی کوئی سبیل
نہیں اور کلام علماء میں اس کے مراد ہونے کی
کوئی گنجائش بھی نہیں ۱۲ منہ (ت)

عہ ای ما قدمنا ان العلم بالحقیقة
لا الیه سبیل المستیقظ ولا لاسراده
مساغ فی کلام العلماء اھ منہ۔

انما علم المنی يتصور مذكيا وليس
 هذا اللودی ولا تترك الصورة لمحض
 امكان فعلم المذی لا يكون
 احتمال الودی ولذا لم يفسر
 الا بالشك في المنی والمذی
 فاستثناء الدار الشك في
 منی سے متعلق معلوم ہے کہ وہ مذی کی صورت اختیار
 کر لیتی ہے۔ یہ بات ودی میں نہیں۔ اور صورت
 محض امکان کی وجہ سے ترک نہیں کی جاسکتی۔ تو
 مذی کے علم کی حالت میں ودی کا احتمال نہ ہوگا۔
 اسی لئے علمائے علم مذی کی تفسیر میں صرف منی و
 مذی کے درمیان شک ہونے کو ذکر کیا۔ تو

ف: معروضة اخرى عليه۔

عہ ہم نے فریق ثانی کے نصوص کے تحت
 تنویر الالبصار کی یہ عبارت ذکر کی ہے (ورؤية
 المستيقظ منيا او مذيا وان لم يتذكر
 الاحتلام۔ بیدار ہونے والے کا منی یا مذی
 دیکھنا اگرچہ اسے احتلام یاد نہ ہو)۔ اور نقول ختم
 کرنے کے بعد درمختار کا استثناء ذکر کیا؛ (مگر جب
 اسے مذی کا علم ہو یا اس میں شک ہو کہ مذی ہے
 یا ودی یا سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو بالاتفاق
 اس پر غسل نہیں) اس کے بعد علامہ شامی کا یہ
 کلام ذکر کیا کہ "شارح نے عبارت مصنف کی اصلاح
 کی ہے۔ الخ۔" اس کے آگے علامہ شامی کی
 پوری عبارت اس طرح ہے: فراح عليم كفيض
 سے منکشف ہونے والے اس عل سے ظاہر ہو گیا
 کہ یہ معطوفات باہم ایک دوسرے سے مرتبط ہیں
 (باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ قد منالعبارة التنوير في نصوص
 الفريق الثاني وذكرنا بعد انتهاء المنقول
 ما استثنى في الدر وبعده
 كلام العلامة الشامي الشارح
 قد اصلح الخ وتمامه و
 بهذا الحل الذي
 هو من فيض الفتح العليم
 ظهران هذه المتعاطفات
 مرتبطة ببعضها وان
 الاستثناء فيها كلها متصل
 والله در هذا الشارح الفاضل
 فكثيرا ما تخفى اشاراته
 على المعترضين وان
 كانوا من الماهرين

المذی والودی منقطع صاحب درمختار نے مذی وودی کے مابین شک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اور ان سب میں استثنائے متصل ہے اور یہ حضرت شارح فاضل کا کمال ہے کہ ان کے اشارات ماہر معترضین کی نظر سے بھی مخفی رہ جاتے ہیں اور اس سے علامہ شامی نے محشی درمختار علامہ حسینی معترض رقعہ رضی کی ہے اور علامہ طحاوی پر جنہوں نے استثنائے منقطع مان کر یہ جواب دیا ہے کہ استثنائے متصل پر استثنائے منقطع کا عطف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

فأفهمهم^۱ وعرض^۲ به على
العلامة^۳ محتشى^۴ المدر
المعترض^۵ عليه^۶ والعلامة^۷
ط^۸ المجيب^۹ بالتزام^{۱۰} ان
لاضير^{۱۱} في^{۱۲} عطف^{۱۳} الاستثناء^{۱۴} المنقطع
على^{۱۵} المتصل^{۱۶}۔

اقول اس میں کوئی شک نہیں اور

ان محقق نے یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ دیکھنے سے مراد علم ہے ورنہ نایبنا اس حکم سے خارج ہو جائیگا تو عبارت متن: (بیدار ہونے والے کا مذی دیکھنا) کا معنی یہ ہے کہ جب مذی کا علم ہو تو غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یا دنہ ہو۔ اور آپ نے اس عبارت میں دو معنوں کا احتمال بتایا ہے۔ اول یہ کہ مذی سے حقیقت مذی مراد ہو۔ دوم یہ کہ صورت مذی مراد ہو۔ اور اول کو آپ نے مذی ہونے کا علم قرار دیا ہے اور دوم کو مذی اور غیر مذی کے درمیان شک ٹھہرایا ہے۔ تو بر تقدیر اول (باقی بر صفحہ آئندہ)

اقول لا شك وقد اعترف

هذا المحقق ايضا^۱ ان^۲ المراد^۳ بالعلم^۴ بالمراد^۵ بالروية^۶ العلم^۷ والاخرج^۸
الاعمى^۹ فقول^{۱۰} المتن^{۱۱} ورؤية^{۱۲}
المستيقظ^{۱۳} مذيا^{۱۴} معناه^{۱۵} يجب^{۱۶}
الغسل^{۱۷} اذا^{۱۸} علم^{۱۹} المذی^{۲۰}
وان^{۲۱} لم^{۲۲} يتذكر^{۲۳} وانتم^{۲۴}
جعلتموه^{۲۵} محتملا^{۲۶} لمعنيين^{۲۷}
الاول^{۲۸} ان^{۲۹} يكون^{۳۰} المراد^{۳۱} بالمذی^{۳۲} حقيقته^{۳۳}
والثاني^{۳۴} صورته^{۳۵} وجعلتم^{۳۶} الاول^{۳۷} علما^{۳۸} بان^{۳۹}
مذی^{۴۰} والاخير^{۴۱} شكافيه^{۴۲} وفي^{۴۳} غيره^{۴۴} فعلى^{۴۵} الاول

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ)

متن کا معنی یہ ہوا کہ جب حقیقت مذی کا علم ہو (تو غسل واجب ہے) اور بلاشبہ شارح کے کلام ”الا اذا علم انه مذی — مگر جب اسے علم ہو کہ وہ مذی ہے“ سے وہی (حقیقت مذی کا علم) مراد ہے تو یہ شئی کا خود اسی شئی سے استثناء ہوگا۔ استثنائے ثانی کا حاصل یہ ہوگا کہ غسل واجب ہے جب حقیقت مذی کا علم ہو مگر جب اسے شک ہو کہ مذی ہے یا ودی (تو بالاتفاق واجب ہوگا) بلاشبہ یہ استثنائے منقطع ہے۔

ہذا تقدیر دوم متن کا معنی یہ ہو کہ غسل واجب ہے۔ جب اسے مذی کی صورت کا علم و یقین ہو اور اس کی حقیقت میں شک ہو کہ وہ مذی ہے یا غیر مذی۔ اب شارح کا قول ”مگر جب اسے حقیقت مذی کا علم ہو“ قطعاً استثنائے منقطع ہوگا۔ تو آپ کا بڑا مقصد تھا (استثنائے متصل کا اثبات) اس کی یہ راہ نہ تھی بلکہ یوں کہنا چاہئے تھا کہ مصنف کے کلام میں صورت مذی کا علم مراد ہے کچھ اور نہیں۔ جیسا کہ تطبیق میں آپ نے یہی ذکر کیا ہے۔ اور صورت مذی کا علم اس حالت کو بھی شامل ہے جب اسے علم ہو کہ وہ حقیقت میں بھی مذی ہی ہے، اور اس حالت کو بھی شامل ہے جب اسے شک ہو

(باقی بر صفحہ آئندہ)

معنی المتن اذا علم حقيقة المذی ولا شك انه هو المراد بقول شارح الا اذا علم انه مذی فيكون استثناء الشئ عن نفسه و يكون حاصل الاستثناء الثاني يجب اذا علم حقيقة المذی الا اذا شك انه مذی او ودی ولا شك انه استثناء منقطع، و على الثاني معنى المتن يجب الغسل اذا علم صورة المذی و شك في حقيقته انه مذی او غيرة فيكون قول شارح الا اذا علم حقيقة المذی استثناء منقطعاً قطعاً فليس هذا سبيل ما قصدتم بل كانت ينبغي ان يقال ان المراد في كلام المصنف العلم بالصورة لا غير كما ذكرتموه في التوفيق، والعلم بالصورة المذی يشمل ما اذا علم انه في الحقيقة ايضا مذی وما اذا شك انه هو او غيرة

(بقیہ ماشیہ صفر گزشتہ)

کہ وہ مذی ہی ہے یا کچھ اور ہے یعنی منی یا ودی۔ اس لئے کہ صورت مذی ہونے کا علم ہوتے ہوئے یہ قطعی حکم کرنے کا کوئی معنی نہیں کہ وہ حقیقہً مذی نہیں، ہاں جب احاطہ کے ساتھ اسے علم ہو کہ وہ تری پہلے منی تھی اب مذی کی صورت میں بدل گئی تو وہ قطعی حکم ہو سکتا ہے مگر نیند میں ایسے علم و احاطہ کی گنجائش نہیں۔ تو کم از کم مذی کا احتمال ضرور ہوگا۔ اور آپ کے نزدیک اس کی حقیقت کے علم سے کوئی مانع نہیں جیسا کہ ہم نے فریق اول کی تقریر پیش کی۔ تو علم صورت پر محمول کرنے سے کلام مصنف تین صورتوں کو شامل ہوا:

(۱) حقیقت مذی کا علم (۲) مذی اور ودی میں شک (۳) مذی اور منی میں شک۔ اور تینوں میں سے ہر ایک صورت مذی کے علم ہی کی صورتوں میں سے ہے۔ نیز یہ کہ ان میں صرف شک والی دونوں صورتیں ہیں جیسا کہ آپ نے کہا۔ جب ایسا ہے تو علم حقیقت اور شک اول (مذی و ودی میں شک) دونوں ہی کا استثناء استثنائے متصل ہوا جیسا کہ آپ کا مقصود ہے۔

(باقی پر صفحہ آئندہ)

من منی او ودی اذ لا معنی للقطع
بانه ليس مذيا حقیقة مع
العلم بانه مذی صورة الا اذا
احاط علمه بانه كان منيا تحول
مذيا صورة ولا سبيل الى ذلك في
النوم فلا قل من احتمال المذی
ولا مانع عندكم من العلم
بحقیقة علی ما قررنا للفريق الاول
فكان كلام المصنف بحمله علی
علم الصورة شاملا لثلاث صور
علم بحقیقة المذی والشك
بين المذی والودی والشك
بين المذی والمنی وكل
ذلك من صور العلم بصورة
المذی لا مجرد صورتي الشك
كما قلتم وعند ذلك يكون
استثناء علم الحقیقة والشك
الاول كلا متصلا كما
قصدتم۔

المتن مترودا بین ارادة الحقیقه والصدق
 متن میں حقیقت اور صورت دونوں مراد ہونے کا احتمال

(بقیہ ما شیء صفحہ گزشتہ)

تو دو طرح لغزش ہوئی، ایک یہ کہ متن میں حقیقت اور صورت دونوں مراد ہونے کا احتمال مانا، دوسرے یہ کہ ارادہ صورت کو حالت شک سے خاص کر دیا (حالانکہ وہ علم حقیقت کو بھی شامل ہے)۔ پھر یہ سب کچھ اس وقت ہے جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مذی یعنی صورت مذی کا یقین ہونے کی حالت میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ ہو سکتا ہے وہ حقیقت میں ودی ہو۔ اس لئے کہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ ایسے احتمال محض کا اعتبار نہیں بس کا استناد صرف امکان ذاتی پر ہو اور اس پر اس خاص مقام میں کوئی دلیل نہ ہو۔ اور بیدار ہونے والے کے پاس کوئی دلیل نہیں کہ یہ جو صورت میں قطعاً مذی ہے حقیقت میں اصلاً ودی ہے۔ بخلاف منی کے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ علاوہ ازیں مذی کی صورت ودی کے لئے ہونا ثابت نہیں جیسے منی کے لئے ہونا ثابت ہے۔ تو مذی دیکھنے کو مذی و ودی کے درمیان شک ہونے کے معنی پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور جب اسے کلام مصنف شامل نہیں تو اس سے اس کا استثناء قطعاً استثناء منقطع ہی ہوگا۔ تو یہ تیسری لغزش ہے جو پہلی دونوں سے بڑی ہے۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

فوقت الزلة من وجهين في
 ترويد المتن بين الحملين وفي تخصيص
 الاخير بالشك ثم هذا كله اذا
 سلمنا ان في العلم
 بالمذی ای صورته یبقی
 احتمال الودی فی حقیقته
 لما علمت ان لا عبرة
 لمحض احتمال مستند الی
 مجرد امکان ذاق بلا دلیل
 یدل علیہ فی خصوص المقام
 ولا دلیل للمستیقظ علی ان
 هذا المذی هو مذی قطعاً
 بصورته ودی اصلاً فی
 حقیقته بخلاف المنی كما علمت
 علی ان صورة المذی لم یثبت كونها للودی
 كما ثبت للمنی فلامعنی لحمل رؤية
 المذی علی معنی الشك بین المذی
 والودی واذ لم یثمله کلام المصنف
 فاستثناؤه منه لا یكون قطعاً الا منقطعاً
 فهذه زلة ثالثة اعظم من
 اختیها والرابعة لما تقدم

رکھا۔ پھر ارادہ صورت کو شک میں منحصر کر دیا۔ جو خود ان کے مقصود کے خلاف ہو گیا۔ اس لئے کہ ایک ساتھ حقیقت اور صورت دونوں مراد نہیں ہو سکتیں۔ اور شارح نے علم اور شک دونوں کا استثناء کیا ہے تو ایک استثناء ضرور استثنائے منقطع ہے۔ اور حق یہ ہے کہ کلام مصنف میں ان میں سے کسی استثناء کی گنجائش نہیں۔

چوتھی تنبیہ: عبارت غنیہ میں ارادہ حقیقت کی جانب کچھ میلان ہے وہ اس طرح کہ اس کے الفاظ یہ ہیں: نیند شدید غفلت و ذہول کی حالت ہے۔ اس میں ایسی چیزیں واقع ہوتی ہیں جن کا سونے والے کو پتہ بھی نہیں چلتا تو تری کے مذہبی ہونے کا یقین نہ ہو پائے گا مگر اس کی صورت اور رقت ہی کے اعتبار سے، الخ۔

ثم حصر الاخير في الشك عاد نقضا على المقصود لان الاسرادتين لا تجتمعان وقد استثنى العلم والشك معا فاحدهما منقطع لا شك والمحقق ان لا محل لشيء منهما في كلام المصنف۔

الرابع لكلام الغنية جنوح الى ارادة الحقيقة حيث يقول النوم حال ذهول وغفلة شديدة يقع فيه اشياء فلا يشعر بها فتيقن كون البطل مذيا لا يكاد يمكن الا باعتبار صورته ورقته الخ

(بقية حاشية صفحہ گزشتہ)

اور چوتھی لغزش اس تحقیق کے پیش نظر جو بیان ہوئی اور اسی سے یہ بھی واضح ہوا کہ کلام مصنف میں ان دونوں استثناء میں سے کسی کی کوئی گنجائش نہیں۔ استثنائے حقیقت تو باطل ہی ہے اس کی کوئی صورت نہیں اور احتمال و دوی کا استثنائے کار ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں، وباللہ التوفیق ۱۲ منہ (د)

من التحقيق و به ظهران كلام المصنف لا محل فيه لشيء من هذين الاستثنائين فاستثناء الحقيقة باطل اذ لا سبيل اليه و استثناء احتمال الودي ضائع اذ لا دليل عليه، وباللہ التوفیق ۱۲ منہ۔

و: معروضہ رابعة عليه۔

و: معروضہ على الدر۔

له غنية المستمل شرح نية المصلی مطلب في الطهارة الكبرى سهيل الكبيسي لاہور ص ۳۴

اس عبارت کا مطلع نظر وہ نہیں جو ہم نے ثابت کیا کہ یقین صورت ہی کا ہو گا ساتھ ہی حقیقت میں اس کے منی یا مذی ہونے میں تردد ہو گا، بلکہ اس میں تو اس شخص کو اس بارے میں پُر وثوق ٹھہرایا ہے کہ وہ مذی ہے اور اس کے وثوق کی خطا پر تنبیہ کی ہے تو گویا صاحب غنیہ رحمہ اللہ تعالیٰ یہ فرما رہے ہیں کہ یہ شخص جو گمان کر رہا ہے کہ اسے مذی کا یقین حاصل ہے اس کا یقین ایک دھوکا ہے یعنی اس نے اپنے گمان کو یقین سمجھ لیا ہے حالانکہ وہ یقین نہیں اس لئے کہ اس کی بنیاد صرف اس پر ہے کہ اس نے دیکھی جانے والی اس صورت و رقت پر اعتماد کر لیا ہے اور یہ اعتماد بلا عداد ہے۔ اس طرف عبارتِ علیہ میں بھی اشارہ ملتا ہے۔ احتلام یاد ہوتے ہوئے مذی کا یقین ہونے کی صورت میں لکھتے ہیں، ظاہر یہ ہے کہ وہ حقیقت میں مذی نہیں اس لئے کہ منی کا سبب احتلام — ظاہراً موجود ہے اور منی ایسی چیز ہے جسے رقت عارض ہوتی ہے الخ۔

اقول اس طور پر حقیقت مراد لینے میں کوئی حرج نہیں اور یہ ہماری بیان کردہ تحقیق کے منافی نہیں۔ مگر یہ ہے کہ اس میں علم و

فلیس ملحظ هذه العبارة ما قررنا ان التيقن انما هو بالصورة مع التردد في كونه منيا او مذيا حقيقة بل جعله واثقا بانه مذى ونبه على خطأه في وثوقه فكانه رحمه الله تعالى يقول هذا الذى يزعم انه يتيقن بالمذى يقينه مدخول فيه اى ظن ظنه يقينا وليس به اذ ليس منشاء الا الاعتماد على ما يرى من الصورة والرقعة وهو اعتماد من غير عمدة وقد يشير اليه كلام الحلية ايضا فيما اذا يتيقن المذى متذكرا حيث قال الظاهر كونه ليس كذلك حقيقة لوجود سبب المنى ظاهرا وهو الاحتلام وكون المنى مما تعرض له الرقعة الخ۔

اقول ارادة الحقيقة على هذا الوجه لا باس بها ولا ينافي ما قدمت من التحقيق بيئات

ف: تطفل على الغنية والحلية۔

یقین کا اطلاق اس گمان پر کر دیا ہے جسے گمان کرنے والے نے غلطی سے یقین سمجھ لیا۔ تو ہمارے لئے مناسب یہ ہے کہ کلامِ علماء کو اس طرح کے معنی پر معمول نہ کریں۔ اور میں نے جو صورت اختیار کی ہے وہ صاف بے غبار ہے، واللہ الحمد۔

پانچویں تہنیه؛ علیہ کی یہ عبارت؛
”وَجِبَ غَسْلُ مَنْ جَبَّ اسَ خَوَابٍ يَادُنَّ هُوَ اَوْ يَتَّقِنُ
ہو کہ وہ مذی ہے یا اسے شک ہو کہ وہ منی ہے یا
مذی“۔ بظاہر ہماری اس تحقیق کے خلاف ہے
کہ یہاں مذی کا علم و یقین مذی و منی میں شک کے
ساتھ جمع ہوگا۔

مخالف اس لئے کہ صاحبِ علیہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے یقین کو شک کے مقابلہ میں رکھا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ اس سے مراد یا تو صورت کا یقین ہے جیسا کہ یہ ہمارا مسلک ہے تو اب معنی عبارت یہ ہوگا کہ اسے یقین ہے کہ صورت مذی کی صورت ہے یا اسے صورت کے بارے میں تردد ہے کہ وہ منی کی ہے یا مذی کی۔ تو یہ حقیقت میں شک ہونے کے منافی نہ ہوگا۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ اسے یقین ہونے کا گمان ہے اور درحقیقت یقین نہیں ہے جیسا کہ یہ غنیہ کا طرز ہے، تو معنی یہ ہوا کہ اپنے گمان میں خواہ وہ یقین رکھنے والا ہو یا شک کرنے والا ہو۔

فيه اطلاق العلم واليقين على
ظن ظنه الظان بالغلط
يقيناً فالاحرى بان لانحمل كلام العلماء
على مثل هذا المحمل والوجه الذي
اخترته صاف لاكدر فيه والله الحمد۔

الخامس قول المحلية
وجوب الغسل اذا لم يتذكر حلماً و يتقن
انه مذى او شك في انه منى او
مذى الخ يخالف ظاهرة ما حققنا
ات العلم بالمذى ههنا مجامع
للسك في المذى والصنى۔

فانه رحمه الله تعالى جعل
التيقن مقابلاً للشك وجوابه اما
بالحمل على الصورة كما هو مسلكننا
فيعود الى انه يتقن بان الصورة
صورة مذى او تردد في الصورة
فلا ينافي الشك في الحقيقة او بالحمل على
ترعم اليقين من دون يقين
في الحقيقة كما هو مسلكننا
الغنية فالمعنى سواء كان متيقناً
بزعمه او شاكاً۔

چھٹی تبلیہ : صاحب غنیہ نے علم مذی کے ذرائع کو صورت اور رقت میں منحصر رکھا ہے اور کلام فقیر میں یہ ہے کہ یہ علم یا تو صورت سے ہوگا یا اسباب سے یا آثار سے ، اور کسی سے بھی منی ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ تو یہ زیادہ جامع اور زیادہ نافع ہے ، واللہ الحمد۔

ساتویں تبلیہ : عامۃ المتون وشرح نے صورت مسئلہ کے بیان میں تری دیکھنا مطلقاً ذکر کیا ہے کس چیز پر تری دیکھی اس کا ذکر نہ کیا۔ اور بعض نے بستر پر دیکھنے کا ذکر کیا ، بعض نے کپڑے پر ، کہا ، بعض نے ”یا ران پر“ کا اضافہ کیا۔ اور کسی نے ذکر کی نالی میں پانے کا تذکرہ کیا۔ جیسا کہ ہمارے بیان کردہ نصوص کو دیکھنے سے معلوم ہوگا۔ اور مذکورہ آخری صورت خانیر ، محیط ، ذخیرہ ، غنیہ وغیرہ میں ہے بلکہ یہ محرر مذہب امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے الفاظ ہیں جیسا کہ ہندیہ میں محیط سے اس میں ابو علی نسفی سے ، نوادر ہشام کے حوالے سے امام محمد سے منقول ہے۔ خانیر کے الفاظ یہ ہیں : ”ذکر کی نالی کے سے پر تری پائی“ الخ۔ اور میں نے کسی کو نہ دیکھا کہ اس طرف توجہ کی ہو اور اسے کسی معنوی اختلاف پر محمول کیا ہو

السادس حصر الغنیة ذرائع علم المذی فی الصورة والرقعة وكلام الفقیرانہ اما بالصورة او الاسباب او الاثار والكل لا تنفی المنویة اجمع وانفع والله الحمد۔

السابع عامۃ المتون والشرح علی تصویر المسألة بالرؤية مطلقاً من دون ذکر المرئی علیہ ومنہم من صورها بالرؤية علی فراشه ومنہم من قال ثوبه ومنہم من مراد او فخذة ومنہم من صور بالوجدان فی احليله كما تعلم بالرجوع الی ما سردنا من النصوص وهذا الاخير فی الخانية والمحيط والذخيرة والمنية وغيرها بل هو لفظ محرس المذهب محمد رحمہ اللہ تعالیٰ كما فی الهندية عن المحيط عن ابی علی النسفی عن نوادر هشام عن محمد ولفظ الخانية وجد علی طرف احليله بلة الخ ولما من رفع لهذا رأسا واستطرق به الخ خلاف

۱۔ تطفل علی الغنیة۔

۲۔ مسئلہ : صور مذکورہ میں یکساں ہے خواہ تری کپڑے یا ران پر دیکھے یا سر ذکر میں۔
 ۱۵/ لہ الفتاویٰ ہندیہ کتاب الطہارۃ الباب الثانی فی الغسل الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور
 لہ فتاویٰ قاضی خان فصل فیما یجب الغسل نوکلشور لکھنؤ ۲۱/۱

سوا اس کے کہ علامہ مدتی حلی رحمة اللہ تعالیٰ نے غنیہ میں لکھا: ایک چیز باقی رہ گئی، وہ یہ کہ منی جب شہوت سے نکلے خواہ وہ نیند میں یا بیداری میں تو اس کا جست کرنا اور سر ذکر سے تجاوز کر جانا ضروری ہے۔ تو تزی کا صرف سر ذکر کے اندر ہونا کھلی ہوئی دلیل ہے کہ وہ منی نہیں۔ اور نیند غذا کے ہضم اور ہوا کے اٹکنے کی وجہ سے انتشار آلہ کا محل ہے۔ تو مذکورہ صورت میں غسل واجب کرنا مشکل ہے بخلاف اس صورت کے جب ران وغیرہ پر تری موجود ہو اس لئے کہ اس وقت غالب گمان یہ ہے کہ وہ منی ہے جو جست کے ساتھ نکلی ہے اگرچہ اس کا پتا

نہ چلا جیسا کہ ہم نے تقریر کی تھی۔
میں نے ان کی عبارت اس کا جست کرنا ضروری ہے، پر اپنا لکھا ہوا یہ حاشیہ دیکھا، اقول سبحان اللہ یہ ضروری ہے کیسے کہا جا رہا ہے جب کہ مصنفین کا اتفاق ہے کہ طرفین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے نزدیک غسل واجب ہے جب منی شہوت کے ساتھ پشت سے جدا ہو پھر سکون کے بعد باہر آئے۔ اور جیسا کہ ان حضرات نے ذکر کیا اس کی ایک صورت ذکر تمام لینا بھی ہے۔ اسی

معنوی غیر ان العلامة المدقق الحلی رحمة اللہ تعالیٰ قال فی الغنیة بقى شئ وهوان المنى اذا خرج عن شهوة سواء كان فی نوم او يقظة فانه لا بد من دفعه و تجاوزه عن رأس الذکر ايضا فكون البلل ليس الا فی رأس الذکر دليل ظاهر انه ليس بمنى سيما والنوم محل الانتشار بسبب هضم الغذاء وانبعاث الريح فایجاب الغسل فی الصورة المذكورة مشکل بخلاف وجود البلل علی الفخذ و نحوه لان الغالب انه منى خرج بدفق و ان لم يشعربہ ما قررنا ۱۷۱ھ۔

و رأيتني كتبت علی قوله لا بد من دفعه الزمانه اقول سبحان الله كيف يقال لا بد مع اطباقهم ان عند الطرفين رضی الله تعالی عنهما يجب الغسل اذا انفصل المنى عن الصلب بشهوة ثم خرج بعد السكون وكما ذكرنا من صورة امساك الذکر كذلك ذكرنا ما اذا انزل واغتسل قبل ان يبول و يمشي
١: تطفل جليل علی الغنیة۔

٢: مسئلہ انزال ہوا اور نہ لیا اس کے بعد پھر منی نکلی دوبارہ نہانا واجب ہوگا اگرچہ اس بار بے شہوت نکلی ہو مگر یہ کہ پیشاب کر چکا یا سولیا یا زیادہ چل لیا اس کے بعد منی بے شہوت نکلی تو غسل کا اعادہ نہیں۔
۱۷ غنیة المستملی شرح نیتہ المصلی مطلب فی الطہارة الکبری سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

طرح ان حضرات نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ جب انزال ہو اور پیشاب کرنے یا زیادہ چلنے سے پہلے غسل کرے پھر پیشاب کرے تو کچھ منی باہر آئے ایسی صورت میں طرفین کے نزدیک اسے دوبارہ غسل کرنا ہے کیونکہ وہ ایسی منی ہے جو جست کے ساتھ اپنی جگہ سے ہٹی اور بدن کے اندر رہ گئی یہاں تک کہ آہستگی سے باہر آئی۔ تو اگر یہ ہو سکتا ہے تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ اعلیل (ذکر کی نالی) تک آئے اور تجاوز نہ کرے۔ اگر اس میں نزاع کیا جائے کہ جست کرنا صرف اسے مستلزم ہے کہ کچھ باہر آجائے نہ اسے ککل باہر آئے تو اولاً دونوں میں تفریق پر دلیل کا مطالبہ ہوگا پھر فتح القدير کے اس جزئیہ سے معارضہ ہوگا کہ "نماز میں خواب دیکھا اور انزال نہ ہوا یہاں تک کہ نماز پوری کر لی پھر انزال ہوا تو اس کے ذکر نماز کا اعادہ نہیں اور غسل ہے"۔ مان لیجئے اس کی یہ توجیہ کر دی جائے کہ حرکت ایک تدریجی عمل ہے جس کے لئے کچھ وقت درکار ہے تو ہو سکتا ہے اس کی صورت یہ ہو کہ قعدہ اخیرہ میں تھا اس وقت

کثیرا ثم بال فخرج منی یعیید
الغسل عندہما فهو منی قد نزل بدفق
وبقی داخل البدن حتی
خرج برفق فان جانہ هذا
فلم لایجوز ان یأتی
الی الاحلیل ولا یتجاوزہ
ان نوزع فی ہذا بان
الدفق انما یتلزم خروج
بعضہ لاکلہ فمع مطالبۃ
الدلیل علی الفرق ما
ذایصنع بفرع فتح القدير
احتلم فی الصلوۃ فلم یینزل حتی اتہا
فانزل لایعیدہا ویغتسل
ہب ان یوجد ہذا بان
الحركة تدریجۃ لا بدلہا
من زمان فلعل صورته
ان کان فی القعدۃ الاخیرۃ
فاحتلم وانذفق المنی
فانزل من الصلب فالی

ف: مسئلہ نماز میں احتلام ہوا اور منی باہر نہ آئی کہ نماز تمام کر لی اس کے بعد اتری تو غسل واجب ہوگا مگر نماز ہوگئی کہ اس وقت تک جنب نہ ہوا تھا۔

۱۳۴ ص
۵۴/۱
مطلب فی الطہارۃ الکبریٰ قلمی فوٹو
مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر
۱۰ جواشی امام احمد رضا علی غینۃ المستمل
۱۱ فتح القدير کتاب الطہارت فصل فی الغسل

احتلام ہوا اور منی جست کر کے پشت سے چلی اور ذکر کی نالی میں آنے اور نکلنے تک اس نے سلام پھیر دیا اس لئے نماز کے اندر منی نکلنے سے بچ گیا۔ پھر اس جزئیہ کا کیا جواب ہوگا جو ہندیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے، رات کو احتلام ہوا پھر صبح بیدار ہوا اور تری نہ پائی، وضو کر کے نماز فجر ادا کر لی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے اور نماز ہو گئی)۔ اسے مطلق ذکر کیا اور یہ قید نہ لگائی کہ فروج منی کے وقت انتشار آگیا تھا تو غسل اسی وجہ سے ہوا کہ نیند کی حالت میں منی نے جست کیا اور سب کی سب بدن کے اندر رہ گئی یہاں تک کہ بیدار ہوا، وضو کیا اور نماز پڑھی۔ یا اس جزئیہ کو کیا کریں گے جو ہندیہ میں اسی ذخیرہ سے نقل ہے، اس حالت میں بیدار ہوا کہ اسے احتلام یاد ہے اور کوئی تری نہ دیکھی، تھوڑی دیر رُکار رہا پھر منی نکلی تو اس پر غسل لازم نہیں۔ اس کے مفہوم سے مستفاد ہوا کہ اگر

ان ينزل الى القصبه ويخرج
سلم فسلم من النزول
في الصلوة فماذا يجاب
عن فرع الهندية عن الذخيرة
احتلم ليلا ثم استيقظ
ولم ير بللا فتوضا و
صلى صلوة الفجر ثم نزل المنى
يجب عليه الغسل اذ اطلق
ولم يقيد بالانتشار عند الخروج
فما كان الغسل الا باندا فاقه
في النوم وبقاء كله داخل
البدن الى ان يتقظ وتوضا
وصلى اذ ماذا يصنع بفرعها
عنها استيقظ وهو يتذكر الاحتلام
ولم ير بللا ومكث ساعة فخرج
مذى لا يلزمه الغسل اذ
فان فاد بمفهومه ان لو
خرج منى لزم فان

۱۔ مسئلہ رات کو احتلام ہوا جاگا تو تری نہ پائی وضو کر کے نماز پڑھی اس کے بعد منی باہر آئی تو غسل اب واجب ہوا اور وہ نماز صحیح ہو گئی۔
۲۔ مسئلہ جاگا احتلام خوب یاد ہے مگر تری نہیں پھر منی نکلی غسل نہ ہوگا۔

۱۵ / ۱ الفوائد الهندية كتاب الطهارة الباب الثاني الفصل الثالث نوراني كتيب خانہ پشاور
" " " " " " " " " " " "

منی نکلتی تو غسل لازم ہوتا۔ اگر اس پر قناعت نہ ہو تو خود غنیمہ ہی میں ہے، خواب میں اپنے کو جماع کرتے دیکھا، بیدار ہوا تو کوئی تری نہ پائی پھر کچھ دیر بعد مذی نکلے تو اس پر غسل واجب نہیں اور اگر منی نکلے تو واجب ہے۔

اگر یہ علت پیش کریں کہ جست کے ساتھ اپنی جگہ سے اُترنا نکلنے اور اعلیل سے تجاوز کرنے کو مستلزم ہے اگرچہ کچھ دیر بعد سہمی، تو ان جزئیات سے اعتراض نہ ہو سکے گا۔ اور یہاں جب سر ذکر سے تجاوز نہ ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ منی نہیں۔

قُلْتُ (میں کہوں گا) پہلے ان کا استناد جست والی حرکت سے تھا کہ یہ تجاوز کو لازم کرتی ہے اس لئے کہ جو چیز جست کرے وہ بقوت دفع ہوگی تو اسے بغیر جبر و قسر کے روکا نہ جاسکے گا۔ یہ استناد تو ان جزئیات سے باطل ہو گیا۔ اب یہ خود انفصال کو علت ٹھہرانا ہے کہ جب وہ اپنی جگہ چھوڑے گی تو اس کے لئے نکلنا ضروری ہے اگرچہ کچھ عرصہ بعد ہو۔ اس کا جواب وہ ہے جو پہلے بیان ہوا کہ منی نکلنے کے لئے زیادہ ہونا کوئی ضروری نہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قطرہ دو قطرہ آتا ہے، جیسا کہ التقائے خاتنین (مرد و زن کے ختنہ کی جگہوں کے باہم ملنے) کے مسئلہ میں معلوم ہوا) ہدایہ میں

لم یقنع به ففي الغنية نفسها
سأى في نومه انه يجامع فانتبه
ولم يربلا ثم بعد ساعة خرج
منه مذى لا يجب الغسل و
ان خرج منى وجب له

فَانْ اعْتَل بَانَ النَزُولِ
بِدْفَقِ يَسْتَلْزِمُ الْخُرُوجَ وَالتَّجَاوُزَ
عَنِ الْاِحْلِيلِ وَلَوْ بَعْدَ حَيْثُ فَلَ تَرُدُّ
الْفُرُوعَ، وَهَهُنَا اِذَا لَمْ يَتَّجَاوِزْ سِرَّاسُ
الذِّكْرِ عَلِمَ اَنَّهُ لَيْسَ بِمَنِيٍّ۔

قُلْتُ كَانَ اسْتِنَادُهُ
اِلَى الْحَرَكَةِ الدَّفْقِيَّةِ اِنَّهَا تَوْجِبُ
التَّجَاوُزَ لَانَّ مَا يَنْدَفِقُ فَيَهْتَسُو
يَنْدَفِقُ بِقُوَّةٍ فَلَا يَمْنَعُ الْاِقْتِرَاءَ وَقَدْ
ابْطَلَتْهُ الْفُرُوعُ، وَهَذَا اِعْتِلَالُ بِنَفْسِ
الْاِنْفِصَالِ اِنَّهُ اِذَا خَلَى مَقْرَةَ
فَلَا يَدُلُّهُ مِنَ الْخُرُوجِ وَلَوْ
بَعْدَ حَيْثُ وَجَوَابُهُ مَا قَدَّامَتْ
اِنَّ الْكَثْرَةَ لَا تَلْزِمُ الْاِمْنَاءَ
فَقَدْ لَا يَنْزِلُ الْاِقْطَرَةُ اَوْ
قَطْرَتَانِ كَمَا عُرِفَ فِي مَسْأَلَةِ
التَّقَاءِ الْخَاتَنِينِ قَالَ فِي
الْمُهَدَايَةِ قَدْ يَخْفَى عَلَيْهِ

فرمایا: منی قلت کی وجہ سے اس پر مخفی رہ جاتی ہے۔
فتح القدر میں ہے: خروج منی کا مخفی رہ جانا اس کے
کم ہونے اور مجرا (گزرگاہ) میں سُست ہو جانے
کے باعث ہے اس وجہ سے کہ جُست کمزور تھی
کیوں کہ شہوت اپنی انتہا کو نہ پہنچی تھی جیسے جماع
کرنے والا اثنائے جماع جدا ہونے کے قریب لذت
پاتا ہے ا۔ اور علیہ میں اضافہ کے ساتھ کہا:
کیوں کہ وہ کم ہوتی ہے ساتھ ہی اسے خشک کرنے
والی حرارت غالب ہوتی ہے ا۔

اقول اور معاملہ سونے والے کے

بارے میں اور زیادہ واضح ہے کیوں کہ کبھی ایسا
ہوتا ہے کہ کچھ منی اعلیل سے تجاوز کر کے کپڑے
میں جذب ہو جاتی ہے اور قلیل ہونے کی وجہ سے
محسوس نہیں ہوتی۔

مختصر یہ کہ ایک تو متون اور شروح میں اطلاق
ہے اور ان کے پیشوا امام محمد ہیں جنہوں نے مبسوط
میں سب سے پہلے ذکر کیا جیسا کہ ہم نے خانئہ
سے بحوالہ مبسوط نقل کیا۔ دوسرے اصحاب
خانئہ، محیط، ذخیرہ وغیرہم کی تصریحات ہیں
اور ان کے معتمد امام محمد ہیں جنہوں نے نوادر

لقلته ا، وفي الفتح خفاء خروجه
لقلته وتكسله في المجري لضعف
الدفق لعدم بلوغ الشهوة
منتهاها كما يجده المجمع
في اثناء الجماع من اللذة
بمقاربة المزيلة ا، و
ترادف الحلية لقلته مع
غلبة الحرارة المجففة له ا۔

اقول والامر في النائم

اظهر فقد يتجاوز بعضه الاحليل
وينشفه بعض ثيابه ولا يحس
به لقلته،

و

وبالجمله اطلاق المتون
والشروح وقد وتهم محمد في
المبسوط كما قد مناعن الخانية
عن الاصل وتصريح امثال
الخانية والمحيط والذخيرة وغيرهم
وعمدتهم محمد في النوادر

۱: تطفل اخر على الغنية ۲: تطفل ثالث عليه ۳: تطفل رابع عليه

۱۴/۱ المكتبة العربية كراچی كتاب الطهارات له الهداية
۵۶/۱ مكتبة نورير رضويہ كراچی فتح القدير
۱۴/۱ " " " " حلية المحلى شرح فية المصلى

لا یترکان للبحث مجالا ، والحمد لله
سبحنه وتعالیٰ - وفوق کل
ذلک اطلاق مارویتنا من الحدیث
فلا اتجاء للبحث روایة ولادسرایة
والله سبحانه ولی الهدایة۔

میں ذکر کیا۔ ان دونوں کے پیش نظر بحث کی کوئی
گنجائش نہیں رہ جاتی۔ والحمد لله سبحانه وتعالیٰ۔
اور ان سب سے بڑھ کر اس حدیث کا اطلاق ہے
جو ہم نے روایت کی۔ تو روایت، درایت کسی
طرح بھی بحث کی کوئی وجہ نہیں رہ جاتی۔ اور خدا سے
پاک ہی والی ہدایت ہے۔

فائدة: اقول وظهرلك

مما قدمنا ان ذكرهم الامساك
فيما لو احتلموا ونظر بشهوة فامسك
ذكرة حتى سكن ثم ارسل فانزل وجب
الغسل عندهما خلا فاللثاني غير قيد فان
من الناس من يمسك المني بمجرد
التنفس بعد عدة مسرات وقد يبلغ ضعف الدفت في بعضهم

فائدہ: اقول اگر احتلام ہو یا شہوت
سے نظر کی پھر ذکر تمام لیا یہاں تک کہ منی ٹھہر گئی
پھر تھپوڑ دیا تو انزال ہوا، طرفین کے نزدیک غسل
واجب ہو گیا بخلاف امام ثانی کے۔ ہمارے
بیان سابق سے واضح ہے کہ اس جو بیہ میں ذکر
تھا منی کا جو ذکر ہے وہ قید و شرط نہیں (بلکہ
کسی طرح کی کچھ دیر کے لئے منی کا روک لینا مقصود
ہے) اس لئے کہ ایسے لوگ بھی ہیں جو چند بار

۱: تطفل خامس عليه۔

۲: مسلمہ منی کو اپنے محل یعنی مرد کی پشت، عورت کے سینہ سے بہا ہوتے وقت شہوت چاہے۔
پھر اگرچہ بلا شہوت نکلے غسل واجب ہو جائے گا مثلاً احتلام ہو یا نظر یا فکر یا کسی اور طریق سوائے
ادنال سے منی بشہوت اترتی اس نے عضو کو مضبوط تمام لیا نہ نکلنے دی یہاں تک کہ شہوت جاتی رہی
یا بعض لوگ سانس اوپر چڑھا کر اترتی ہوئی منی کو روک لیتے ہیں یا بعض میں ضعف شہوت کے سبب
منی خیال بدلنے یا کر ڈٹ لینے یا اٹھ بیٹھنے یا پشت پر پانی کا چھینٹا دے لینے سے رُک جاتی ہے غرض
کسی طرح شہوت کے وقت اترتی ہوئی منی کو روک لیا یا خود رُک گئی اور پھر جب شہوت جاتی رہی نکلی تو
امام اعظم و امام محمد کے نزدیک غسل واجب ہو جائے گا کہ اترتے وقت شہوت تھی اگرچہ نکلنے وقت نہ تھی
اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہ ہو گا کہ ان کے نزدیک نکلنے وقت بھی شہوت شرط ہے ہاں جب تک
نکلے گی نہیں غسل بالاتفاق واجب نہ ہو گا کہ نکلنا ضرور شرط ہے۔

صرف سانس اوپر کھینچ کر منی روک لیتے ہیں اور کسی میں ضعف جست اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ جب منی کے اپنی جگہ سے جدا ہونے کا احساس کرتا ہے لذت اپنی خاطر پھیر کر کسی اور چیز میں دل کو مشغول کر لیتا ہے یا اگر لیٹا ہو تو بیٹھ جاتا ہے یا بستر پر کوٹ بدل دیتا ہے یا پشت پر ٹھننے پانی کا چھیننا مارتا ہے منی رک جاتی ہے پھر جب چلتا یا پیشاب کرتا ہے تو منی اس وقت نکلتی ہے جب اس میں کسل و فتور آ گیا اور شہوت ختم ہو چکی تو طرفین کے نزدیک ان صورتوں میں بھی غسل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ مدار و مناط متحقق ہے وہ یہ کہ منی اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ ہٹی ہے۔
تو یہ وہن نشین رہے، ایک بار خاص اسی معاملہ میں مجھ سے استفتا ہو چکا ہے۔

المكحول تبليبه : منی کا کسی عارض ہونے والی رقت کی وجہ سے مذی کی صورت اختیار کر لینا، اسے شرح وقایہ میں حرارت بدن کے حوالہ کیا، درمختار اور ذخیرہ میں ہوا کو سبب بنایا۔ بدائع، خلاصہ، بزازیر اور جواہر میں مرور زمان سے تعبیر کیا۔ اور یہ حرارت ہوا دونوں کو شامل ہے۔ اور علامہ ابن کمال نے ایضاً میں دونوں کو جمع کیا، اور صدر الشریعہ پر اقتصار کے سبب اعتراض کا اشارہ کیا۔

اقول اس طرح کی بات اعتراض کے

الی حدانہ اذا احس بالانفصال
فصرف خاطرہ عن الالتذاذ
وشغل باله بشئ اخر و
فقد ان كانت مستلقيا او
تصور في فراشه اورش على
صلبه ماء باردا يقف المنى
عن الخروج ثم اذا مشى
او بال ينزل وهو فاتر فيجب
الغسل في هذه الصور ايضا
عندهما التحقق المناط وهو
خروج منى من ال عن مكانه
بشهوة فاحفظه فقد كانت
حادثه الفتوى۔

الثامن اکتساء المنى صورة

المذی لرقعة تعرضه حالها
في شرح الوقاية على حرارة البدن
وفي الدرر والذخيرة على الهواء
وعبر في البدائع والمخلاصة والبزازیة
والجواهر بسور الزمان وهو
يشملها وجمعها ابت کمال في
الایضاح و اشار الى الاعتراض على صدر
الشریعة انه قصر بالاقصا۔

اقول ومثل ذلك لا يعد

ف : تطفل على العلامة ابت کمال۔

شمار میں نہیں اس لئے کہ اس سے بس صورت مسئلہ کا افادہ مقصود ہوتا ہے حصر مراد نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ اعتراض ہے تو علامہ مقررہ پر بھی ویسے ہی اعتراض پڑے گا اس لئے فتح القدر میں تجنیس کے حوالہ سے ہے، منی ہو اور غذا سے رقیق ہوگئی۔ اور غنیہ میں سب کو جمع کر کے کہا: بعض غذاؤں اور ان جیسی چیزوں کے سبب جو رطوبت کے غلبہ اور اخلاط و فضلات کی رقت کا باعث ہوتی ہیں اور عمل حرارت و ہوا کے سبب اہ۔ اور علیہ و مرقی الفلاح کی عبارت کیا ہی خوب ہے، قد یوق لعارض اہ کسی عارض کی وجہ سے رقیق ہو جاتی ہے اہ۔

اقول ہمیں یہاں ان کی عبارتوں کے تنوع کی فکر نہ ہوتی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ ان حضرات کے غذا کو سبب شمار کرنے کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ منی اندر سے ہی متغیر (اور رقیق) ہو کر نکلی ہو۔ اور اس تقدیر پر اس سے ایک مسئلہ پر سوال پیدا ہو گا وہ یہ کہ خواب یاد رکھتے ہوئے جب بیدار ہوا اور تری نہ پائی پھر مندی نکلی تو ذخیرہ، غنیہ، ہندیہ وغیرہا کے حوالہ سے گزرا کہ اس پر

اعتراضاً فانما یكون المراد افادة تصویر لا الحصر وان كان فعلی العلامة المعترض مثله اذ فی الفتح عن التجنیس رق بالهواء والغذاء وجمع الكل فی الغنیة فقال بسبب بعض الاغذية ونحوها مما یوجب غلبة الرطوبة ورقة الاخلاط والفضلات ولسبب فعل الحرارة والهواء اہ وما احسن قول الحلیة و المراق قد یوق لعارض اہ

اقول ولا یہتمنا تنوع عباراتهم هنا لول ان عدہم الغذاء قد یوہم جوار ان یخرج المنی متغیراً من الباطن و حینئذ ینشؤ منه سؤال علی مسألة وهو ما اذا استیقظ ذاکر حلم ولم یربلا ثم خرج مذی فقد قد مناعن الذخیرة والغنیة والہندیة وغیرہا ان ف: تطلق اخر علیہ۔

۱/ ۵۴ مکتبہ نوریہ رضویہ سکس
۴۳ ص سہیل اکیڈمی لاہور
۹۹ ص دار الکتب العلمیہ بیروت

غسل نہیں۔ اور اسی کے مثل خلاصہ، خزائن المفتین، برجندی، علیہ میں بھی ہے۔ اور غیاثیہ میں غریب الروایہ سے اور فتاویٰ ناہری سے برمز (ن) منقول ہے اور قنیہ میں فتاویٰ ابو الفضل کرماتی سے نقل ہے اور متعدد کتابوں میں ہے۔ اور اس تقدیر پر غسل واجب کرنا ضروری ہے اس لئے کہ احتلام منی ہونے کی قوی تر دلیل ہے اور مذی کی صورت بر تقدیر مذکور احتمال منوتیت سے جُدا نہ ہوگی اگرچہ اس کی آنکھ کے سامنے نکلی ہو اور اس میں بدن کی حرارت اور ہوا اثر انداز نہ ہوئی ہو اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ غذا کی وجہ سے اندر ہی متغیر ہوئی ہو۔

لیکن امام جلیل مفتی جن وانس نجم الدین نسفی قدس سرہ نے تصریح فرمائی ہے کہ تغیر باطن میں نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ان سے ہم نے بحوالہ جواہر الفتاویٰ فرق نقل کیا اس میں اور اُس میں جو بیدار ہو کر تری پائے کہ اس پر غسل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ منی رہی ہو جو وقت گزرنے سے رقیق ہوگئی۔ لیکن یہاں تو اس نے مذی نکلنے آنکھ سے دیکھی ہے تو وضو واجب ہوا غسل نہ ہوا۔ اور ان سے فرق نقل کیا۔ اس میں اور اُس صورت میں جب وہ کچھ دیر ٹھہر چکا ہو پھر منی نکلی ہو کہ غسل منی ہی سے واجب ہو اور یہاں اس کے سامنے مذی

لا غسل ومثله فی الخلاصة و خزائن المفتین والبرجندی والحلیة وفي الغياثية عن غريب الرواية وعن فتاوى الناصري برمز (ن) وفي القنية عن فتاوى ابى الفضل الكرماني وفي غير ما كتاب وعلی هذا يجب الايجاب لان الاحتلام اقوى دليل على المنوية وصورة السندی لا تنفك اذت عن احتمال المنوية وان خرج بسراه ولم يعمل فيه حر بدت وهواء لاحتمال التغير في الباطن بغذاء۔

لکن نص الامام الجلیل مصفتی الجن والانس نجم الدین النسفی قدس سرہ ان التغير لا یكون فی الباطن كما قدمنا عن جواهر الفتاوی عن ذلك الامام من التفرقة بین هذا و بین من استيقظ فوجد بلة حیث يجب الغسل لاحتمال كونه منیا سرق بمرور الزمان اما ههنا فقد عاين خروج المذی فوجب الوضوء دون الغسل والتفرقة بینہ و بین ما اذا مكث فخرج منی ان الغسل انما واجب بالمنی و

وههنا نزال المذی وهو يراه فلم يلزم
لانه مذی وصریح النص ما نقل عنه
الامام الزلیعی فی التبیین حیث ذکر
جوابه فی المسألة انه لا یلزمه شیء
قال فقیله ذکر فی حیرة الفقهاء
فیمین احتلم ولم یربلا فتوضأ وصری
ثم نزل منی انه یجب علیه
الغسل فقال یجب بالمنی بخلاف
المذی اذا سراه یخرج لانه مذی
ولیس فیہ احتمال انه کانت منیا
فتغییرات التغییر لا یكون فی
الباطن اهـ ومثله فی المحلیة
عن مجموع النوازل عن الامام
نجم الدین و زاد ما فی الظاهر
فقد یكون اهـ

اقول فعلى هذا یجب
ان یراد بكلام التجنیس ومن تبعه
ان الغذاء ونحوه یعد المنی لسرعة
التغیر فی الخارج بعمل حراسة تصله
فیہ من بدت او هواء وبهذا
یخرج جواب عما اوردا على العلامة
ابن کمال من وجود قصور فی

نکلی ہے تو غسل لازم نہ ہوا کیونکہ یہ مذی ہے۔
اور صریح نص وہ ہے جو ان سے امام زلیعی نے
تبیین الحقائق میں نقل کیا ہے۔ اس طرح کہ صورت
مسئلہ میں ان کا یہ جواب ذکر کیا کہ اس پر کچھ لازم
نہیں۔ اس پر ان سے کہا گیا کہ حیرة الفقہاء میں
مذکور ہے کہ جسے احتلام ہوا اور تری نہ پائی۔ وضو
کر کے نماز ادا کر لی۔ اس کے بعد منی نکلی تو اس پر
غسل واجب ہے۔ تو فرمایا منی کی وجہ سے واجب
ہے برخلاف مذی کے، جب کہ مذی کو نکلنے دیکھا
ہو اس لئے کہ وہ مذی ہے اور اس میں یہ احتمال
نہیں کہ منی رہی ہو پھر متغیر ہو گئی ہو اس لئے کہ
تغییر باطن میں (اندر) نہیں ہوتا۔ اسی کے
مثل حلیہ میں مجموع النوازل کے حوالہ سے امام
نجم الدین سے منقول ہے اور اس میں یہ اضافہ
بھی ہے: لیکن ظاہر میں تغیر ہوتا ہے۔

اقول تو اس بنیاد پر ضروری ہے کہ
صاحب تجنیس اور ان کے تابعین کے کلام سے
مراد یہ ہو کہ غذا اور اس جیسی چیز منی کو اس قابل
بنادیتی ہے کہ خارج میں وہ اس حرارت کے
عمل سے جو بدن یا ہوا سے پہنچے جلد متغیر ہو جائے۔
اسی سے اس کا بھی جواب نکلی آئے گا جو ہم نے
علامہ ابن کمال پر اعتراض کیا کہ ان کی عبارت میں بھی

قصہ کی موجود ہے۔ لیکن خلاصہ میں یہ عبارت آئی ہے۔ اور اسی بنیاد پر اگر پیشاب کرنے سے پہلے غسل کر لیا پھر مذی نکلی تو دوبارہ غسل کرے گا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک غسل نہ کرے گا اہ۔ حلیہ میں اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھا: اس سے مراد وہ ہے جو مذی کی صورت پر نکلے جیسا کہ اس کی تصریح صاحب خلاصہ اور دوسرے حضرات نے کی ہے اور پہلے ہم اسے پیش کر چکے ہیں۔ تو وہ یاد رہے اہ۔

اقول تاویل کا کیا فائدہ جب کہ اچلہ علماء سے بالاتفاق نقول وارد ہیں، ان میں خود صاحب خلاصہ بھی ہیں، وہ یہ کہ جب احتلام ہو پھر بیدار ہو کر کچھ نہ پائے پھر مذی نکلے تو غسل نہیں۔ اس لئے کہ پیشاب کرنے سے پہلے غسل کرنے سے شہوت کے ساتھ جدا ہونے والی منی کے مادہ کا ختم ہونا اگرچہ معلوم نہ ہوا لیکن جب اس نے آنکھ سے دیکھ لیا کہ مذی نکلی ہے اور تغیر اندر نہیں ہوتا، تو مذی سے غسل کیسے واجب ہوگا۔ بلکہ معاملہ یہاں شاید زیادہ سہل ہے اس لئے کہ ایک بار اس سے منی نکلی اور اس نے غسل کر لیا اور جدا ہونے والی منی میں سے کچھ اندر رہ جانا لازم نہیں، بلکہ غالب بھی نہیں، بلکہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ منی جست کرتی ہے

کلامہ ایضاً لکن وقع فی الخلاصۃ ما نصہ وعلیٰ هذا لو اغتسل قبل ان یبول ثم خرج من ذکرہ مذی یغتسل ثانیاً و عند ابی یوسف لا یغتسل اہ قال فی الحلیۃ بعد نقلہ یرید خرج منه ما هو علیٰ صورة المذی کما صرح بہ ہو وغیرہ وقد مناه فکن منه علیٰ ذکر اہ۔

اقول ایش یفید التاویل

بعد ما تظافرت النقول عن اجلة الفحول منهم صاحب الخلاصۃ نفسه انه اذا احتلم فاستيقظ فلم یجد شیئاً ثم نزل المذی لا یغتسل فان بالاغتسال قبل البول وان لم یعلم انقطاع مادة المنی الزائل بشهوة لکن عین خروج المذی والتغیر فی الباطن لا یكون فکیف یجب الغسل بالمذی بل لعل الامر ههنا اسهل لانه قد امنی مرة واغتسل وبقاء شیء مما نزل فی داخل البیت غیر لازم بل ولا غالب بل الغالب ان المنی اذا اندفق ف: تطفل علی الحلیۃ.

تو منفتح ہو جاتی ہے بخلاف اس صورت کے جب اسے احتلام ہوا اور کچھ باہر نہ آیا پھر وہ چیز نکلی جو مذی کے مشابہ ہے تو اس کا احتلام ہی سے جدا ہونے والی ہونا زیادہ ظاہر ہے یہ نسبت اس کے کہ دوسری بار نکلنے والی چیز، پہلی بار جدا ہونے والی منی کا بقیہ ہو۔

اگر یہ کہو کہ احتلام بعض اوقات بس ایک پرگندہ خواب ہوتا ہے اس لئے کہ سونے والا کبھی وہ دیکھتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ میں کہوں گا ہاں جو افعال اس نے دیکھے ان کی کوئی حقیقت نہیں لیکن طبیعت پر ان کا اثر ویسے ہی ہوتا ہے جیسے ان افعال کا خارج میں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عموماً احتلام کے بعد انزال ضرور ہوتا ہے، اس کے خلاف نادراً ہی ہوتا ہے۔ یہی دیکھئے کہ ہمارے تمام ائمہ نے خواب یاد ہونے کے وقت محض احتمال مذی کو موجب غسل مانا ہے بغیر اس کے کہ وہاں منی کا کوئی احتمال ہو۔ تو احتلام اگر منی نکلنے کی قوی تر دلیل نہ ہوتا تو اس منویت کا اعتبار نہ کرتے جو شکل مرنے کے لحاظ سے احتمال در احتمال ہے۔ اس کے باوجود تمام حضرات کی تصریح ہے کہ اگر احتلام کے بعد بیداری میں مذی نکلنے کا مشاہدہ کیا تو اس پر غسل نہیں، یہ تصریح ناطق ہے کہ آنکھ کے سامنے نکلنے والی تری وہی ہے جو دیکھنے میں آرہی ہے۔ اس مسئلہ پر ان تمام حضرات

اندفع بخلاف ما اذا احتلم ولم يخرج شيئاً ثم نزل ما يشبه مذيافان كونه هو الذي نزال بالاحتلام اظهر من كون النازل مرة اخرى بقیة المنی الزائل۔

فان قلت الاحتلام قد يكون من اضعاث احلام فان النائم ربما يرى ما لا حقيقة له ، قلت نعم لاحقيقة لما رأى من الافعال لكن اثرها على الطبع كمثلمها في الخارج ولذا لا يتخلف الانزال عن الاحتلام الا منادى الامتناع جميعاً اعتبروا مجرد احتمال المذي بدون احتمال منى اصلاً موجبا للغسل عند تذكر الحلم فلو كانه من اقوى الادلة على الامتناع لم يعتبروا المنوية الكائنة من جهة السراى احتمالاً على احتمال ومع ذلك تصریحهم جميعاً بان لو احتلم فرأى في اليقظة نزال مذی لا غسل عليه ناطق بان ما ينزل برأى العين لا يكون الا ما يرى وقد وافقهم عليه صاحب

کی موافقت صاحب خلاصہ نے بھی کی ہے اور کہا ہے کہ: اگر خواب میں اپنے کو کسی عورت سے مباشرت کرتے دیکھا اور بستر پر کوئی تری نہ پائی پھر تھوڑی دیر رکنے کے بعد اس سے مذی نکلی تو اس پر غسل لازم نہیں ہے۔

اور فقیر نے خانیر، بزازیہ، فتح العبیر، البحر الرائق، شرح نقایہ از قہستانی اور برجندی، غنیہ، غنیہ، ہندیہ، شرح وقایہ، ہرجیہ، غیاثیہ، تبیین الحقائق، مجمع الانہر، شرح مسکین، ابوالسعود، مراقی الفلاح، رد المحتار وغیرہا کتابوں کی مراجعت کی تو دیکھا کہ سب نے مذکورہ مسئلہ میں منی کا نکلنا ذکر کیا ہے (یعنی یہ کہ اگر پیشاب سے پہلے غسل کر لیا پھر منی نکلی تو دوبارہ غسل کرے گا برخلاف خلاصہ کے کہ اس میں یہاں مذی نکلنا ذکر ہے ۱۱۲ م) اسی طرح اس کو اجناس، محیط، ذخیرہ، مصنف، مجتبیٰ، انہر الفائق وغیرہا سے منقول پایا۔ اور کسی کو نہ دیکھا کہ یہاں مذی کا ذکر کیا ہو مگر وہ جو خزائن المفتین میں ہے کہ اس میں پہلے بقیہ منی کا نکلنا ذکر کیا، پھر کہا: اور اگر پیشاب کرنے سے پہلے غسل کر لیا، پھر اس سے مذی نکلی تو دوبارہ غسل کرے گا۔ اس کے بعد کچھ اور مسائل ذکر کئے اور ان کے آخر میں (طح) یعنی امام اسپجانی کی شرح طحاوی کا

الخلاصة قائلا ولورأى في منامه مباشرة امرأة ولم يربلا على فراشه فمكث ساعة فخرج منه مذى لا يلزمه الغسل

والعبد الفقير مراجع الخانية و البزازیة والفتح والبحر و شرح النقایة للقهستانی والبرجندی والمنية والغنية والهندية و شرح الوقاية والسراجية و الغياثية و تبیین الحقائق و مجمع الانهر و شرح مسکین و ابا السعود و مراقی الفلاح و رد المحتار و غیرها من الاسفار و وجدتهم جميعا انما ذکر وافی المسألة خروج المنی و کذا رأيتہ منقولاً عن الاجناس و المحيط و الذخيرة و المصنف و المجتبی و النهر و غیرها و لم ارا احدا ذکر المذی الا ما فی خزانة المفتین فانه ذکر اولاً خروج بقیة المنی ثم قال ولو اغتسل قبل ان يبول ثم خرج من ذکره مذی یغتسل ثانياً ثم ذکر مسائل و مرزفی اخرها (طح) ای شرح الطحاوی للامام الاسديجا

رمزدے دیا تو میرے علم میں صاحب خلاصہ کے پیش رو
یہی ہیں۔ پھر میں نے جو اہر الاخطا طی میں یہ عبارت
دیکھی، جماع کے بعد پیشاب کیا پھر غسل کیا اور اس
وقت کی نماز ادا کر لی پھر بقیہ منی نکلی تو اس پر غسل نہیں
اس کے برخلاف اگر غسل سے پہلے پیشاب نہیں
کیا تھا تو طرفین کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے۔
اور اسی طرح مذی نکلنے سے بھی۔ اھ۔

اور اعتماد میں ان کا وہ مقام نہیں جو ان چار
حضرات یعنی اسپیحانی صاحب شرح طحاوی، طاہر
بن احمد بخاری صاحب خلاصۃ الفاوی، حسین
بن محمد سمعانی صاحب خزائن المفتین، اور محقق علی
صاحب علیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ تو اخطا طی کی
جہالت سے ان کی قوت میں کچھ اضافہ ہوگا۔ اور
یہ حضرات بوافقی دیگر اکابر، خروج مذی کا مشاہدہ
کرنے والے محکم کے مسئلہ میں عدم غسل کی تصریح
کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم نے خلاصہ کی عبارت جو پہلے پیش
کی اسے صاحب علیہ وصاحب خزائن المفتین نے
بھی نقل کیا ہے اور برقرار رکھا ہے اور قطعاً
معلوم ہے کہ اس کی سوا اس کے کوئی وجہ
نہیں کہ مذی جب سامنے نکلے تو مذی ہی تدار
دی جائے گی جیسا کہ امام اجل مفتی ثقلین، امام
ابن ابی المظاہر کرمانی، امام فخر الدین زلیعی وغیر ہم
رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس کی تصریح فرمائی ہے تو میرے

فہذا هو سلف الخلاصة في ما اعلم
ثم رأيت في جواهر الاخلاط ما
نصه بال بعد الجماع فاغتسل وصلی
الوقتية ثم خرج بقية المنى لا غسل
عليه بخلاف ما لولم يبل قبل
الاغتسال عليه الغسل عندهما
وكذا بخروج المذی اھ۔

ولیس ہوفی الاعتماد کھٹولاء
الاربعة اعنى اسپیحانی و البخاری
والسمعانی والصلبی رحمہم اللہ
تعالیٰ فلا یزیدون بہ قوۃ و ہم
ناصون فی مسألة المحتلم
الذی عین خروج المذی
بعد الغسل وفاقا لساثر الکبراء
فقد نقل ما قدمنا عن
الخلاصة فی الحلیة و خزائن
المفتین و اقراء، و معلوم قطعاً
ان لا وجه له الا ان المذی
اذا خرج عیاناً لا یجعل قط
الامذیا کما نص علیہ الامام
الاجل مفتی الثقلین والامام ابن
ابی المظاہر کرمانی والامام الفخر الزلیعی
وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ فقولم فی الوفاق

نزدیک موافقت میں ان حضرات کا کلام ان کے مخالفت والے کلام سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ اور صاف واضح راہ جس پر وہ سب کے ساتھ چلے ہیں اس سے زیادہ قابل قبول ہے جس میں وہ متفق ہیں۔ اور اس کی کوئی وجہ بھی معلوم نہیں ہوتی سوا اس کے کہ اس محکم پر قیاس کیا ہو جو بیدار ہو کر مذی پائے کہ ہمارے امہ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہوتا ہے۔ اور امام مقفی جن وانس کے کلام سے واضح ہو چکا ہے کہ یہ قیاس چلنے والا نہیں۔ یہ وہ ہے جو بندہ ضعیف پر منکشف ہوا؛ اس کے بعد اگر کوئی نزاہت اختیار کرے تو یہ اس کے لئے اس کے رب کے یہاں بہتر ہے۔

www.al-islam.org

فائدہ: اقول وہ مسئلہ جو علیہ

کے حوالہ سے بواسطہ مصنف مختلفات سے نقل ہوا کہ جب احتلام کا یقین ہو اور تری کے مذی ہونے کا یقین ہو تو اس پر ان سبھی امہ کے نزدیک غسل واجب نہیں، اس سے متعلق مجھے خیال ہوتا ہے کہ اسے اسی مسئلہ پر محمول کروں جس پر کلمات علماء بغیر کسی اختلاف کے باہم متفق ہیں یعنی وہ محکم جو بیدار ہو پھر اس کے سامنے مذی نکلے، اور اس پر دلیل ہماری سابقہ تحقیق ہے کہ سوتے میں جس سے تری نکلی اس کے لئے یقین کی کوئی راہ نہیں، یہ تو اس کے لئے ہے جو بیدار ہو پھر اس کی آنکھ کے سامنے تری نکلی۔ اس صورت

احب الی من قولهم فی الخلاف وجادة واضحة سدکوها مع الجميع احق بالقبول مما تفردوا به ولا يعرف له وجه الا القياس على المحتمل يستيقظ فيجد مذيا حيث يجب الغسل عند ائمتنا وقد علمت من كلام الامام مفتي الجن والانس انه قياس لا يروج هذا ما ظهر للعبد الضعيف ومع ذلك ان تنزه احد فهو خير له عند ربه والله تعالى اعلم۔

فائدہ: اقول يتراى الى ان

الحمل ما مر عن الحلية عن المصنف عن المختلفات انه اذا اتيقن بالاحتلام وتيقن انه مذى لا يجب الغسل عندهم جميعا على هذه المسألة المتطرفة عليها كلمات العلماء من دون خلاف اعنى المحتمل يستيقظ فيخرج المذى بمرأى منه والدليل عليه ما قد منا تحقيقه ان التيقن لا سبيل اليه لمن خرجت البلة وهو نائم انما هو لمن يتقظ فخرجت بمرأى عينه و

میں یہ مسئلہ صحیح ہے غبار ہے۔ واللہ
الحمد۔

ف لویں تہنیمہ: اس پر اجماع ہے کہ اگر پیشاب کیا،
یا سو گیا، یا زیادہ چلا۔ پھر بقیہ منی بلا شہوت نکلی تو
غسل واجب نہیں۔ اس بارے میں نقل اجماع پر
کتابیں متفق ہیں۔ جیسے تبیین الحقائق، فتح القدر،
مصنفی، مجتبیٰ، حلیہ، غنیہ، خانیر، خلاصہ، برازیرہ
وغیرہ۔ فرق یہ ہے کہ ان میں سے کسی نے صرف
پیشاب کے ذکر پر اکتفا کیا ہے جیسے خانیر کسی نے
اس پر سونے کا اضافہ کیا جیسے محیط، اسلحاجانی، ذخیرہ،
خلاصہ، وحیر اور خزائن المفتین۔ اور کسی نے
چلنے کا بھی اضافہ کیا جیسے تبیین، فتح القدر، منقذ اور
ظہیریہ۔ پھر کثیر نے چلنے کو مطلق رکھا اور زاہدی
نے اسے کثیر سے مقید کیا (زیادہ چلنا کہا)۔ اور یہی ادب
ہے جیسا کہ حلیہ میں اسے بطور توقع کہا اور بحسب میں
اس پر جزم کیا اس لئے کہ وہ قدم دو قدم چلنے سے
نہ ہوگا۔ اور علامہ شامی نے علامہ مقدسی سے
نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ اس
کے لئے چالیس قدم مقرر ہیں تو اس پر غور
کر لیا جائے۔

چینڈھی مسأله صحیحہ لاغبار
علیہا واللہ الحمد۔

التاسع اجمعوا ان لو بال
او نام او مشی کثیرا ثم خرج بقیة المنی
بدون شهوة لا یجب الغسل تطافرت
الکتب علی نقل الاجماع فی ذلك کالتبیین
والفتح والمصنف والمجتبی والحلیة والغنیة
والخانیرة والخلاصة والبزازیة وغیرها
غیران منهم من یقتصر علی ذکر البول کالخانیرة
ومنهم من یرید النوم کالمحیط والاسبیجانی
والذخیرة وخزانة المفتین ومنهم من
یراد المشی ایضا کالتبیین والفتح والمنقذ
والظہیریة ثم اطلق المشی کثیرا وقیده
الزاهدی بالکثیر وهو الاوجه کما ترجاه
فی الحلیة وجزم به فی البحر لان المخطوطة
والمخطوئین لایکون منهما ذلك ونقل
ش عن العلامة المقدسی قال
فی خاطرے انه عین له اربعون
خطوة فلینظر۔

ف مسئلہ جماع یا احتلام پر سونے، چلنے پھرنے یا پیشاب کرنے کے بعد جو اور منی بلا شہوت نکلے اس سے
غسل نہ ہوگا اور چلنے کی بعض نے چالیس قدم تعدا دبتائی، اور صحیح یہ ہونا چاہئے کہ جب اتنا چل لیا جس سے اطمینان
ہو گیا کہ پہلی منی کا بقیہ ہوتا تو نکل چکا اس کے بعد بلا شہوت نکلی تو غسل نہیں۔

اقول هذا ما عين بعضهم
 في الاستبراء وقال بعضهم يزيد
 بعد اربعين سنة بكل سنة
 خطوة وهو كما ترى ناش عن
 منزع حسن لكن المعنى اثقل
 واسرع نزولاً ويظهر في
 ان يفوض الى رأى
 المبتلى به كما هو داب امامنا
 مرضى الله تعالى عنه في
 امثال المقام اعى يعلم من
 نفسه ان انقطع مادة الزائل
 بشهوة ولو كانت له بقية
 لخرج كيف وان الطبايع
 تختلف وهذا ما صححوه
 في الاستبراء كما في الحلية
 وغيرها وقيد مسألة
 الخروج بعد البول في عامة

اقول یہ وہ ہے جو بعض حضرات نے
 استبراء میں مقرر کیا ہے (استبراء، پیشاب کے
 بعد بعض طریقوں سے اس بات کا اطمینان حاصل
 کرنا کہ اب قطرہ نہ آئے گا ۱۲ م) اور بعض نے کہا
 چالیس سال کی عمر کے بعد ہر سال ایک قدم کا
 اضافہ کرے۔ یہ خیال جیسا کہ پیش نظر ہے ایک
 اچھی بنیاد سے پیدا ہوا ہے لیکن منی زیادہ ثقیل
 اور زائل ہونے میں زیادہ سریع ہوتی ہے۔
 اور میرا خیال یہ ہے کہ اسے خود مبتلا کی رائے کے
 سپرد کیا جائے جیسا کہ اس طرح کے مقام میں
 ہمارے امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہی دستور ہے
 یعنی اسے خود اطمینان ہو جائے کہ شہوت سے
 جدا ہونے والی منی کا مادہ ختم ہو گیا اور اگر کچھ بقیہ
 ہوتا تو نکل آتا۔ یہ کیوں نہ رکھا جائے جب کہ
 طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں اور استبراء میں بھی
 علمائے اسی کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ علیہ وغیرہ میں
 ہے۔ پیشاب کے بعد منی نکلنے کے مسئلہ میں

۱۔ مسئلہ پیشاب کے بعد مرد پر استبراء واجب ہے یعنی وہ افعال کرنا جس سے اطمینان ہو جائے کہ
 قطرات نکل چکے اب نہ آئیں گے مثلاً کھنکارنا یا ٹھنڈا یا ران پر ران رکھ کر عضو کو دبانا وغیر ذلک۔ اس میں ٹپلنے
 کی مقدار بعض نے چالیس قدم رکھی بعض نے یہ کہ چالیس برس کی عمر تک اسی قدر اور زیادہ پر فی برس ایک قدم اور
 اور صحیح یہ کہ جہاں تک میں اطمینان حاصل ہو خواہ چالیس سال سے کم یا زائد۔

۲۔ تطفل على العلامة المقدسة والشامى۔

۳۔ مسئلہ وہ جو مسئلہ گزرا کہ پیشاب کے بعد منی اترے تو غسل نہیں اس میں یہ شرط ہے کہ اس
 وقت شہوت نہ ہو ورنہ یہ جدید انزال ہوگا!

عامہ کتب نے یہ شرط رکھی ہے کہ اس وقت ذکر منتشر نہ ہو ورنہ غسل واجب ہوگا۔ اسے محقق علی الاطلاق نے فتح القدير میں ظہیر یہ سے نقل کرنے کے بعد لکھا: یہ محل نظر ہے اس لئے کہ معلوم ہو چکا کہ انزال میں شہوت کا موجود ہونا شرط ہے الخ۔ اس کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا: کیوں کہ صرف انتشار شہوت کو مستلزم نہیں۔ انتشار تو بارہا پیشاب اکٹھا ہونے سے بھی ہو جاتا ہے یہاں تک کہ بچے کو بھی — اور انزال کے بعد بھی خاصی دیر تک باقی رہ جاتا ہے باوجودیکہ شہوت ختم ہو چکی — میں کہتا ہوں جو اب یہ ہے کہ مراد شہوت ہی ہے اور تسامحاً لازم سے تعبیر ہوئی ہے اہ میرا حاشیہ ختم۔ اگے حضرت محقق لکھتے ہیں: بخلاف اس کے جو امام محمد سے مروی ہے کہ بیدار ہونے والا پانی دیکھے اور اسے احتلام یاد نہیں، اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو غسل واجب نہیں، ورنہ واجب ہے۔ اس لئے کہ انھوں نے اس حکم کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ اسے منی شہوت سے نکلی مگر اسے خیال نہ رہا۔ اھ۔

الکتب بان لا یكون ذکوة اذ ذاک منتشرًا والاوجب الغسل قال المحقق فی الفتح بعد نقله عن الظہیریة هذا بعد ما عرف من اشتراطه وجود الشهوة فی الانزال فیہ نظر الخ، وکتبت علیہ ما نصه فان مجرد الانتشار لا یتلزم الشهوة الا ترى بان الانتشار ربما یحصل باجتماع البول حتی للطفل وانه یبقى مدة صالحة بعد الانزال مع عدم شهوة اقول والجواب ان المراد هو الشهوة و وقع التعبير باللائحة مسامحة اھ ما کتبت۔

قال المحقق بخلاف من ادوی

عن محمد فی مستیقف وجد ماء و لم یتذکر احتلاما ان کانت ذکرة منتشرا قبل النوم لا یجب والا فیجب لانه بناه علی انه منی عن شهوة لکن ذهب عن خاطرہ اھ۔

ف: تطفل علی الفتح۔

۵۳/۱	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ	فصل فی الغسل	کتاب الطہارة	۱۰ فتح القدير
۳	قلمی فوٹو	فصل فی الغسل	کتاب الطہارة	۱۱ حاشیہ امام احمد رضا علی فتح القدير
۵۳/۱	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ	فصل فی الغسل	کتاب الطہارة	۱۲ فتح القدير

اقول ان کے فہم تک میرے ذہن قاصر کی رسائی نہ ہو سکی، اس لئے کہ محل استشہاد یہ قول ہے کہ: "اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو غسل واجب نہیں" اس بنیاد پر کہ بیدار ہونے کے بعد دیکھی جانے والی مذی اسی کے حوالہ کی جائے گی۔ جیسا کہ خانہ اور عامر کتب میں ہے۔ امام قاضی خاں کے الفاظ یہ ہیں، اس لئے کہ جب سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو بیدار ہونے کے بعد جو مذی پائی تھی اسی انتشار کے اثر سے ہوگی تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا، مگر یہ کہ اس کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ منی ہے اور معلوم ہے کہ مذی بغیر شہوت انتشار کے اثر سے نہیں ہوتی تو جس طرح امام محمد نے انتشار کہا اور شہوت مراد لی اور اس میں عامر مصنفین نے ان کا اتباع کیا ویسے ہی ان حضرات کے قول میں یہاں ہے اور حضرت محقق کے جواب کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔ تو اس میں تامل کی ضرورت ہے۔ آگے حضرت محقق نے فرمایا: اول (وہ جو ظہیر یہ کے حوالہ سے گزرا) کا مطلب یہ ہے کہ اس نے شہوت پائی، اس کی دلیل یہ ہے کہ تجنیس میں اس کی تعلیل ان الفاظ

اقول لم یصل الی فہمہ قاصر ذہنی فان محل الاستشہاد قوله ان کانت ذکرة منتشر قبل النوم لا یجب بناء علی ان المذی المرئی بعد التیقظ یحال علیہ کما فی الخانیة و عامرة الکتب و لفظ الامام قاضی خان لانه اذا کانت منتشر قبل النوم فما وجد من البلة بعد الانتباه یكون من اثار ذلك الانتشار فلا یلزمه الغسل الا ان یكون اکبر ما یه انه منی الی و معلوم ان المذی لا یكون من اثار انتشار بغیر شہوت فکما اطلق محمد الانتشار و اراد الشہوت و تبعه العامة علی ذلك فکذا فی قولہم ہنا و جواب المحقق لا یمتہہ فلیستامل، قال المحقق و محمل الاول (اعی ما مر عن الظہیریة) انه وجد الشہوت یدل علیہ تعلیلہ فی التجنیس بقولہ لان فی الوجه الاول یعنی حالة

ف: تفضل اخرج علیہ۔

لہ فتاویٰ قاضی خاں کتاب الطہارة فصل فیما یوجب الاغتسال نوکثور بکثرتہ ۱/۲۱ و ۲۲

میں پیش کی ہے، اس لئے کہ پہلی صورت —
یعنی حالت انتشار میں جست اور شہوت کے
طور پر منی کا جدا ہونا اور نکلنا پایا گیا ہے۔ اور
بحر میں اسی کا اتباع ہے۔ علامہ شامی نے
بحر کا حوالہ پیش کرنے کے بعد لکھا: محیط کی عبارت،
جیسا کہ علیہ میں ہے، اس طرح ہے: ایک مرد
نے پیشاب کیا پھر اس سے منی نکلی اگر ذکر منتشر تھا تو
اس پر غسل ہے اس لئے کہ یہ منی کے شہوت سے
نکلنے کی دلیل ہے۔

اقول ہرگز وہم نہ ہو کہ عبارت بحر
کے بعد یہ عبارت لاکر علامہ شامی بحر و فتح پر
شہوت پائے جانے کی شرط لگانے کے معاملہ
میں گرفت کرنا چاہتے ہیں کہ محیط — یعنی محیط رضوی
کیونکہ علیہ میں اسی سے نقل کیا ہے۔ نے تو خود
انتشار ہی کو دلیل شہوت قرار دیا ہے۔ وہ اس
لئے کہ اس سے ان پر گرفت ماننے میں نظر ہے
جو ہمارے کلام سابق سے آگاہی رکھنے والے
پر ظاہر ہے۔ میرے نزدیک اس کلام سے
امام رضی الدین سرخسی کا مطلع نظر۔ واللہ تعالیٰ اعلم
— ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔
یہ سوال جو میرے دل میں آیا ہے اس طرح ہے:
اقول جنابت انزال کے قضائے شہوت کا

الانتشار و جد الخروج والانفصال
على وجه الدفق والشهوة اه
وتبعه في البحر، قال الشامي
بعد عزوه للبحر عبارة
المحيط كما في الحلية رجل
بال فخرج من ذكره متى ان
كان منتشرا فعليه الغسل لان
ذلك دلالة خروجيه عن
شهوة اه۔

اقول وایک ان توہم
من تعقبہ کلام البحر یہ انہ
یرید بہ الاخذ علی البحر والفتح
فی اشتراط وجدان الشهوة لان
المحیط یعنی الرضوی اذ عنہ نقل فی
الحلیة جعل نفس الانتشار دلیل الشهوة
وذلك لان فیه نظر اظاہر المن احاط
بما قد منا من الکلام وانما ملحظ الامام
رضی الدین السرخسی فی
هذا القول عندی واللہ تعالیٰ اعلم
الایماء الخ جواب عن سؤال
اختلج ببالی وهو ما
اقول ان الجنابة قضاء الشهوة

نام ہے۔ جیسا کہ فتح، حلیہ اور بحر میں ہے۔ انزال سے قضاے شہوت، اور نزول منی کے ساتھ شہوت کی صرف تقارنت و معیت دونوں میں بڑا فرق ہے۔ اس لئے کہ جس انزال سے قضاے شہوت کا وقوع ہوتا ہے اس کے بعد فتور اور زوال شہوت کا ظہور ہوتا ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ پیشاب کے بعد کوئی منی اپنے مستقر سے بلا شہوت جدا ہو پھر آدمی میں کچھ نشاط پیدا ہو تو انتشار ہو جائے پھر یہ بلا شہوت جدا ہونے والی منی شہوت کے ساتھ ساتھ، اتر آئے اور اس سے نہ کوئی فتور پیدا ہو نہ کوئی شکستگی آئے تو ہو گا یہ کہ منی حالت شہوت میں باہر آئی ہے اور جنابت نہیں کیونکہ اس سے قضاے شہوت واقع نہیں۔ تو صاحب محیط نے اس سوال کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا۔ اور تقریر جواب اس طرح ہوگی،

اقول یہیں اس سے انکار نہیں کہ منی کبھی بغیر شہوت کے بھی جدا ہوتی ہے اور نہ ہی ہم اس کے قائل ہیں کہ شہوت ہی اس کا سبب معین ہے۔ لیکن جو امر کسی اسباب کا مسبب ہے جب اس کا وجود ہو اور اس کے ساتھ اس کا کوئی ایک سبب بھی موجود ہو تو اسے اسی سبب موجود کے حوالہ کیا جائیگا اور اس طرف التفات نہ ہوگا کہ ہو سکتا ہے وہ کسی اور سبب سے وجود میں آیا ہو۔ جیسا کہ حضرت امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس حیوان سے متعلق ارشاد ہے جو کنویں میں مردہ ملا اور پتہ نہیں

بالانزال كما في الفتح والحلية و البحر وشتات ما بينه وبين مجرد مقارنة الشهوة لنزول مني فان الانزال الذي تقضي به الشهوة يعقب الفتور وزوال الشهوة ولا مانع لان ينفصل مني من مقرة بدون شهوة بعد ما بال ثم ينتعش الرجل قليلا فينتشر فينزل هذا المنفصل بلا شهوة مع شهوة فلا يورث فتورا ولا تكسرا فيكون قد خرج حين الشهوة ولم يكن جنابة لعدم قضاء الشهوة به فادعى الى الجواب وتقريره على ما اقول انا لانكر ان المنى قد ينفصل بدون شهوة ولا نقول ان الشهوة هو السبب المتعين له لكن المسبب لعدة اسباب اذا وجد ووجد معه سبب له فانما يحال على هذا الموجود ولا يلتفت الى انه لعله حصل بسبب آخر كما قال الامام رضي الله تعالى عنه في حيوان وجد في البرميتا ولا يدري متى

اس میں کب واقع ہوا تو اس کی موت کو آب ہی کے حوالہ کیا جائے گا اور یہ نہ کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے وہ کسی اور سبب سے مراد ہو، اور مراد اس میں ڈال دیا گیا ہو۔ تو جب وقت شہوت انزال ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس منی کا نکلنا شہوت ہی سے ہے اس لئے غسل واجب ہوا۔ رہی اس کے بعد سُستی اور فتور آنے کی بات تو وہ کمال انزال میں ہے شریعت نے محض احوالِ حشفہ سے غسل کیسے واجب کیا؟ اسی پر نظر کرتے ہوئے کہ یہ مظنہ انزال ہے باوجود اس کے بعد کسل و فتور نہیں ہوتا بلکہ بار بار انتشار میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس مقام کو سمجھنا چاہئے۔ اور خداے برتر ہی مالکِ فضل و احسان ہے۔

دسویں تہنیہ۔ تعریفِ جنابت سے متعلق۔ اس بارے میں ابھی وہ معلوم ہوا جو صاحبِ فتح نے افادہ کیا اور حلبی و بحر نے جس میں ان کا اتباع کیا

اقول تم پر ہماری تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ ان کا ظاہر کلام جو معنی ادا کر رہا ہے وہ مراد نہیں۔ اور بہتر یہ کہنا ہے کہ جنابت شہوت سے انزال کا نام ہے۔ پھر حق یہ ہے کہ یہ

وقع یحال موته علی الماء ولا یقال لعله مات بسبب آخر والقی فیہ میتا فاذا نزل عند الشهوة كان ذلك دلالة خروجہ عن شهوة فاوجب الغسل اما حدیث تعقیب الفتور فانما ذلك في کمال الانزال الا تری کیف اوجب الشارع الغسل بسجرد ایلاج حشفة نظرا الى كونه مظنة الانزال مع انه لا یعقبه الفتور بل ربما یزید الانتشار فکذا ینبغی ان یفہم هذا المقام والله تعالیٰ ولی الانعام۔

العاشم فی تعریف الجنابة قد علمت ما افادہ الفتح وتبعہ الحلبي والبحر۔

اقول وظہر لك ما قررنا ان ما يعطيه ظاهراً غير مراد والاولى انهما الانزال عن شهوة ثم الحق انه تعریف بالسبب

۱ : تطفل على الفتم والحلية والبحر۔

۱ : بحث تعریف الجنابة۔

۳ : تطفل آخر علیہا۔

وَيَسْتَفَادُ مِنْ نَهَايَةِ ابْتِئَانِهَا
وَجُوبِ الْغَسْلِ بِجَمَاعٍ أَوْ خُرُوجِ
مَنِيٍّ -

أَقُولُ وَأَطْلُقُ عَنْ قَيْدِ الشَّهْوَةِ
بِنَاءِ عَلِيِّ مَذْهَبِهِ الشَّافِعِيِّ ثُمَّ هَذَا
تَعْرِيفٌ بِالْحُكْمِ وَحَقِّ الْحَدِّ
لَهَا مَا أَقُولُ أَنَّهَا وَصْفٌ
حَكْمِيٌّ أَعْتَبَرَهُ الشَّرْعُ قَائِمًا
بِالْمَكْلَفِ مَا نَعَالَه عَنْ تَلَاوَةِ
الْقُرْآنِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ وَلَوْ حَكَمًا مَنِيٌّ
تَزَلَّ عَنْهُ بِشَهْوَةٍ، فَقَوْلِيَّ وَلَوْ حَكَمًا
لَادْخَالَ إِدْخَالَ الْحَشْفَةِ بِشَرْطِهِ
وَقَوْلِيَّ نَزَلَ عِنْدَ بِشَهْوَةٍ لِاخْتِارِ
الْمَرْأَةِ مَنِيٍّ مِنْ وَجْهٍ مِنْ
فَرْجِهَا فَانْهَالَ تَجَنَّبَ بِهِ
وَأَنْ اجْتَنِبَتْ بِالْإِيْلَاجِ
بَلْ قَدْ يَخْرُجُ مِنْهَا
وَلَا تَجَنَّبُ أَصْلًا كَمَا إِذَا
أَوْلَجَ نَصْفَ حَشْفَةٍ فَا مَنِيٌّ
فَدَخَلَ الْمَنِيَّ فَرْجِهَا
فَخَرَجَ وَلَمْ أَقْلُ الْمَغَايَةَ

سبب کے ذریعہ تعریف ہے (یعنی ازال سبب
جنابت ہے خود جنابت نہیں ۱۲م) اور نہایت
ابن اثیر سے یہ تعریف مستفاد ہوتی ہے، جنابت
جماع یا خروج منی سے وجوب غسل کا نام ہے۔

أَقُولُ اس میں انھوں نے اپنے مذہب
شافعی کی بنا پر شہوت کی قید نہ لگائی۔ پھر
یہ حکم کے ذریعہ تعریف ہے (یعنی وجوب غسل
حکم جنابت ہے خود جنابت نہیں ۱۲م) اور اس کی
کما حقہ تعریف یہ ہے، اقول جنابت ایک
حکمی وصف ہے جسے شریعت نے مکلف کما حقہ
قائم، اس کے لئے تلاوت قرآن سے مانع مانا،
جب کہ اس سے اس منی کا خروج ہو جو اس سے
شہوت کے ساتھ اتری، اگرچہ یہ خروج حکماً
ہی ہو۔ "اگرچہ حکماً" میں نے اس لئے کہا کہ ادخال
حشفہ کی صورت بھی اس کی مقررہ شرطوں کے
ساتھ، اس تعریف میں داخل ہو جائے۔ اور
میں نے کہا "اس سے شہوت کے ساتھ اتری"
تاکہ وہ صورت اس تعریف سے خارج ہو جائے
جب عورت کی شرم گاہ سے زوج کی منی باہر آئے،
کیوں کہ عورت کے لئے اس سے جنابت ثابت
نہیں ہوتی، اگرچہ ادخال سے وہ جنابت والی
ہو جاتی ہے۔ بلکہ ایسا بھی ہوگا کہ زوج کی منی

۱۔ تطفل علی ابن الاثیر۔

۲۔ مسئلہ زوج کی منی اگر عورت کی فرج سے نکلے تو اس پر وضو واجب ہوگا اسکے سبب غسل نہ ہوگا۔

عورت سے نکلے اور عورت جنابت زدہ بالکل نہ ہو
مثلاً اس نے نصف حشفہ داخل کیا پھر باہر اس سے
منی نکلی جو عورت کی شرم گاہ میں چلی گئی پھر باہر آئی۔
اور میں نے ”الی غایۃ استعمال المنزیل“ نہ کہا جیسا
کہ فتح و بحر وغیرہما میں حدیث کی تعریف میں کہا ہے
(یعنی یہ کہ شریعت نے اس وصف کو مانع قرار دیا ہے
جب تک کہ مکلف اس وصف کو زائل کرنے والی
چیز استعمال نہ کرے، مثلاً غسل یا تیمم جنابت نہ کرے (۱۲م))

اس لئے کہ یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ مانع ختم
ہو جانے سے ممانعت کا ختم ہو جانا خود ہی ظاہر ہے
اس پر تو تنبیہ کی حاجت نہیں، کسی تعریف میں
اسے داخل کرنے کی حاجت کیا ہوگی؟۔ اسے سمجھ لو۔

جنابت کی وجہ سے شرعاً جو چیزیں ممنوع ہو جاتی
ہیں ان میں صرف تلاوت کے ذکر پر میں نے اکتفا
کی اس لئے کہ تعریف کے اندر ممنوعات کا احاطہ
کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ ضرورت تو احکام
بتانے کے وقت ہے (کہا جاسکتا ہے کہ مانع
تلاوت ہونے کا ذکر کرنے کی بھی کیا حاجت؟ اس کے
جواب میں کہا ۱۲م)۔

اقول اس کے ذکر کی حاجت یہ ہے
کہ منی کی نجاست حقیقیہ تعریف سے خارج ہو جائے،
اور پتھے کے پہلی بار انزال سے ہی اس کے لئے بلوغ
کا حکم ہونا ثابت ہو جائے۔ اور میں نے مانع نماز

استعمال المنزیل كما قال
الفتح والبحر وغيرهما في
حد الحدث اذ لا حاجة
اليه فان نزل المنع بزوال
المانع مما لا حاجة الى
التنبيه عليه فضلا عن
الاحتياج الى اخذها في الحد
فافهم

واقصرت مما يمنع بها على
التلاوة لعدم الحاجة الى استيعاب
الممنوعات في التعريف
وانما ذلك عند تعريف
الاحكام۔

اقول والحاجة الى ذكره
اخراج نجاسة النوى الحقيقية و
حكم البلوغ باول انزال
الصبي واخترت القران

ف: تطفل على الفتح والبحر وغيرهما۔

على قربان الصلوة لان المنع
منها لا يختص بالحدث الاكبر
ولم اقل قائما بظاھر بدن
المكلف كي يصح الحمل على
كل معني الحدث ما يتجزى
منه وهى النجاسة الحكيمة
القائمة بسطوح الاعضاء الظاهرة
وما لا وهوتلبس المكلف بها
كما بينته في الطرس
المعدل في حد الماء المستعمل
ولو قلته لاختص بالاول.

ہونے کے بجائے مانع تلاوت ہونا اختیار کیا اس لئے
کہ نماز سے ممانعت حدث اکبر کے ساتھ خاص نہیں۔
میں نے (قائم مکلف کہا) ”مکلف کے ظاہر بدن
کے ساتھ قائم“ نہ کہا تا کہ حدث کے دونوں معنوں
پر محمول کرنا صحیح ہو سکے۔ حدث کا ایک معنی تو وہ ہے
جس کی تجزی اور انقسام ہو سکتا ہے۔ یہ وہ
نجاست حکمیه ہے جو ظاہری اعضا کی سطحوں سے
لگی ہوئی ہے (اس کی تجزی مثلاً یوں ہو سکتی ہے
کہ بعض اعضا دھولے ان سے نجاست حکمیه دور
ہو گئی اور بعض دیگر پر باقی رہ گئی۔) اور ایک
معنی وہ ہے جس کی تجزی نہیں ہو سکتی۔ وہ ہے
مکلف کا اس نجاست حکمیه سے تلبس ہونا (بعض
اعضا کے ڈھلنے سے مکلف کی ناپاکی کا حکم ختم نہیں
ہوتا جب تک کہ مکمل طور پر تطہیر نہ ہو جائے۔ سب
دھونے کے بعد ہی وہ پاک کھلائے گا اسی طرح تیمم
کی صورت میں ۱۲ م) جیسا کہ میں نے اُسے ”الطرس
المعدل في حد الماء المستعمل“ میں بیان
کیا ہے۔ اگر میں ”قائم بظاہر بدن مکلف“ کہہ دیتا
تو یہ تعریف صرف معنی اول کے ساتھ خاص ہو جاتی۔
اقول اسی سے ظاہر ہوا کہ حدث کی
درج ذیل تعریف جو صاحب حکمیه نے کی ہے اس
میں کھلا ہوا تسامح ہے وہ لکھتے ہیں: ”حدث وہ
وصف حکمی ہے شارع نے ”اعضا کے ساتھ جس کے
قائم“ ہونے کو جنابت، حیض، نفاس، پیشاب،
پاخانہ اور ان دونوں کے علاوہ نواقض وضو کا مسبب

اقول وبه ظہرات في حد
الحدث المذكور في الحلية انه
الوصف الحكمي الذي اعتبر الشارع
قيامه بالاعضاء سبباً عن
الجنابة والحيض والنفاس
والبول والغائط وغيرهما

مانا ہے۔ اور اس وصف کے ساتھ نماز اور ان چیزوں کے قریب جانے سے روکا ہے جو نماز کے معنی میں ہیں اس حالت میں کہ یہ وصف جس کے ساتھ لگا ہے اس سے لگا ہوا ہو یہاں تک کہ وہ چیز استعمال کرے جس سے شارع اس وصف کو زائل مانے لگا۔

تساجح اس طرح کہ حدث کو جنابت کا مسبب قرار دیا ہے حالانکہ خود جنابت ایک حدث ہے۔ حدث اکبر۔ اب اگر یہ توجیہ کی جائے کہ یہ تعریف حدث بمعنی تلبیس کی ہے اور جنابت سے مراد وہ نجاست حکمیہ ہے (جو اعضا میں لگی ہوئی ہے) اور بعد نہیں کہ یہ کہا جائے کہ جنابت سے مکلف کا تلبیس اس نجاست حکمیہ کے موجود ہونے کا

www.alazratnetwork.org

مسبب ہے۔
میں کہوں گا یہ توجیہ صاحب علیہ کے الفاظ "اعضاء کے ساتھ قائم" سے رد ہو جاتی ہے کیوں کہ اعضا کے ساتھ قائم تو وہی نجاست حکمیہ ہے، مکلف کا اس سے تلبیس اعضا کے ساتھ قائم نہیں۔ تو اس سے مفہم نہیں کہ تعریف میں مجاز کا ارتکاب مانا جائے اور جنابت سے مراد وہ منی لی جائے جو شہوت سے اُتری ہو۔

ثم اقول اس تعریف کے مانع ہونے میں ایک اور خلل ہے۔ وہ اس طرح کہ ان کی عبارت "والحيض والنفاس الخ" میں واو بمعنی ۲: تطفل أخرج عليها۔

من نواقض الوضوء ومنع من قربان الصلوة وما في معناها مع حال قيامه بمن قام به الخ غاية استعمال ما يعتبره نواقضاً به ۱ھ۔

تسا معاً ظاهراً في جعل الحدث مسبباً عن الجنابة بل هي نفسها احد الحدتين كفات وجه بان الحد للحدث بمعنى التلبس والمراد بالجنابة تلك النجاسة الحكمية و لا بعد ان يقال ان تلبسه بها مسبب عن وجودها۔

قلت يدفعه قوله رحمه الله تعالى قيامه بالاعضاء فالقائم بها هي النجاسة الحكمية دون تلبس المكلف بها فلا محيد الا ان يتركب المحبان في الحد فيراد بها المنى النازل عن شهوة۔

ثم اقول خلل اخر مانعته فان الواوات في قوله والحيض والنفاس الخ بمعنى او فيشمل ۱: تطفل على الحلية۔

له حيلة المحل شرح نية المصلح

التعريف الوصف الحكمي الذي
يقوم بالاعضاء عند تلوثها بنجاسات
الحيض وما بعدة الحقيقة فانها
ايضا تمنع من قربان الصلوة
وكونها نجاسات حقيقية لا ينافي
كون الوصف الذي يحصل للاعضاء
بها حكما كما حققه المحقق حيث
اطلق اذ يقول في الفتح من بحث
الماء المستعمل معنى الحقيقة
ليس الا كون النجاسة موصوفا
بها جسم محسوس مستقل بنفسه
عن المكلف وليس التحقق لنا من
معناها سوى انها اعتبار شرعي
منع الشارع من قربان الصلوة
والسجود حال قيامه لمن قام
به الى غاية استعمال الماء فيه
فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار
كل ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان
هناك وصفا حقيقيا عقليا او محسوسا
فلا ومن ادعاء لا يقدر في
اثباته على غير الدعوى فلا يقبل
و يبدل على انه اعتبار اختلافه
باختلاف الشرائع الا ترى ان
الخمر محكوم بنجاسته في
شريعتنا و بطهارته في غيرها

اَوْ (يا) ہے تو یہ تعریف اس وصف حکمی کو بھی شامل
ہوگی جو حیض اور اس کے بعد ذکر شدہ چیزوں کی
نجاست حقیقیہ سے اعضا کے آلودہ ہونے کے
وقت اعضا کے ساتھ قائم ہو۔ اس لئے کہ یہ
بھی نماز وغیرہ کے قریب جانے سے مانع ہے۔
اور ان کا نجاست حقیقیہ ہونا اس کے منافی نہیں
کہ ان سے اعضا کو حاصل ہونے والا وصف
حکمی ہو۔ جیسا کہ محقق علی الاطلاق نے اس کی
تحقیق فرمائی ہے، وہ فتح القدر بحث ماء مستعمل
میں لکھتے ہیں، حقیقیہ کا معنی صرف اس قدر ہے
کہ مکلف سے جدا ایک مستقل محسوس جسم اس نجاست
سے متصف ہے اور ہمارے لئے اس کا معنی بس
اشاہی محقق ہے کہ یہ ایک اعتبار شرعی ہے کہ جس
کے ساتھ وہ قائم ہے اس سے قائم ہوتے ہی
شارع نے اسے نماز و سجدہ کے قریب جانے
سے روکا ہے یہاں تک کہ اس میں پانی کا استعمال
کرے، جب پانی استعمال کر لے گا تو وہ اعتبار
ختم ہو جائے گا۔ یہ سب اطاعت کی آزمائش
کے لئے ہے۔ لیکن یہ کہ وہاں کوئی عقلی یا محسوس
وصف حقیقی ہے تو ایسا نہیں۔ جو اس کا
مدعی ہو وہ اس کے ثبوت میں دعویٰ سے زیادہ
کچھ پیش نہیں کر سکتا۔ اس لئے یہ قابل قبول نہیں۔
اور اعتبار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعتوں کے
مختلف ہونے سے یہ مختلف ہوتا رہا ہے۔ دیکھئے
ہماری شریعت میں شراب کی نجاست کا حکم ہے اور

دوسری شریعت میں اس کی طہارت کا حکم رہا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نجاست صرف ایک اعتبار شرعی ہے جس کے ساتھ شریعت نے آزمائش کے لئے فلاں چیز فلاں حد تک لازم فرمائی ہے اے — ولا عطر بعد عروس — (اس صاف تصریح کے بعد مزید توضیح و اثبات کی حاجت ہی نہیں ۱۲ م)۔

گیارھویں تنبیہ : پیشاب وغیرہ کے بعد بلا شہوت نکلنے والی منی غسل واجب نہ ہونے کی تعلیل امام نسفی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مصنفی میں واقع ہوئی کہ وہ مذی ہے، منی نہیں ہے۔ اس لئے کہ پیشاب نیند، اور چلنا مادہ شہوت قطع کر دیتا ہے اے۔ اسے بحر میں نقل کر کے برقرار رکھا۔

اقول یہ واضح طور پر محل نظر ہے۔ اس لئے کہ منی کی صورت، مذی کے لئے کبھی نہیں ہوتی۔ اور امام موصوف رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام "یہ سب مادہ شہوت کو قطع کر دیتے ہیں" میں کھلا ہوا تسامح ہے۔ یہ چیزیں صرف جدا ہونے والی منی کا مادہ منقطع کر دیتی ہیں تو ان کے باعث اس بات سے اطمینان ہو جاتا ہے کہ ان کے بعد نکلنے والی چیز اس منی کا بقیہ حصہ ہو جو شہوت کے ساتھ اُتری تھی اور یہی مسئلہ کی صحیح تعلیل ہے جیسا کہ تبیین وغیرہ

فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعي الزم معه كذا الحفاية كذا ابتلاء الله ولا عطر بعد عروس۔

المحادی عشر عدم وجوب الغسل بمنى خرج بعد البول ونحوه من دون شهوة وقم تعليله في مصنف الامام النسفي رحمه الله تعالى بانه مذى وليس بمنى لان البول والنوم والمشى يقطع مادة الشهوة اه نقله في البحر واقر۔

اقول وفيه نظر ظاهر فان صورة العنى لا تكون قط للمذى وفي قوله رحمه الله تعالى انها تقطع مادة الشهوة تسامح واضح و انما تقطع مادة العنى المنفصل فيؤمن بهات يكون الخارج بعدها بقية منى كان نزل بشهوة وهذا هو الصحيح في تعليل المسألة كما افادة في التبیین

۱ : تطفل على المصنف والبحر۔ ۲ : تطفل اخر عليهما۔

له فتح القدير كتاب الطهارة باب المار الذي يجوز به الوضوء مكتبة نوريه رضويه سكر ۵/۱
له البحار الرائق بحواله المصنف كتاب الطهارة ايچ ايم سعید کینی کراچی ۵۵/۱

میں اس کا افادہ کیا ہے۔ اس لئے کہ ہر منی کا نکلنا جنابت لانے والا نہیں، بلکہ صرف وہ منی سبب جنابت ہوتی ہے جو شہوت سے اتری ہو اور مذکورہ چیزوں سے اس کا مادہ منقطع ہو گیا۔ تو اس وقت منی کی صورت میں نکلنے والی چیز قطعاً منی ہی ہے لیکن وہ شہوت سے اترنے والی نہیں اس لئے موجب غسل نہیں بخلاف امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے۔

اگر یہ سوال ہو کہ کیا فتح القدر میں افادہ نہیں فرمایا ہے کہ جو بلا شہوت نکلے وہ منی نہیں۔ وہ فرماتے ہیں، منی کا بغیر شہوت ہونا تسلیم نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس کی جو تفسیر کی ہے اس میں شہوت کو لیا ہے۔ ابن المنذر نے کہا ہم سے محمد بن یحییٰ نے حدیث بیان کی، انہوں نے کہا ہم سے ابو حنیفہ نے حدیث بیان کی انہوں نے کہا ہم سے عکرمہ نے حدیث بیان کی، انہوں نے عبد اللہ بن موسیٰ سے، انہوں نے اپنی مال سے روایت کی، کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مذی کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا ہرگز کو مذی آتی ہے۔ اور مذی، ودی، منی تین چیزیں ہیں۔ مذی یہ کہ مرد اپنی بیوی سے ملاعبت کرتا ہے تو اس کے ذکر پر کچھ ظاہر ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے ذکر اور انٹین کو دھوئے اور وضو کرے، اسے غسل نہیں کرنا ہے۔ اور ودی پیشاب کے بعد آتی ہے۔ ذکر اور انٹین کو دھوئے گا

وغیرہ فان لیس خروج کل منی
مجنبا بل منی نزل عن شهوة
وقد انقطع مادته بها فالخارج الآن
منی منی قطعاً لکن غیر نازل
عن شهوة فلا یوجب الغسل
خلافاً للإمام الشافعی رضی اللہ
تعالیٰ عنہ۔

فان قلت ایس افادہ فی
الفتح ان ما نزل عن غیر شهوة
لا یكون منی قال رحمہ اللہ تعالیٰ
کون المنی عن غیر شهوة ممنوع فان
عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا احدثت فی
تفسیرھا ایاء الشهوة، قال ابن المنذر حدثنا
محمد بن یحییٰ حدثنا ابو حنیفہ حدثنا
عکرمہ عن عبد ربہ بن موسیٰ عن
امہ انها سألت عائشة رضی اللہ
تعالیٰ عنہا عن المذی
فقلت ان کل فحل یمذی
وانہ المذی والودی و
المنی فاما المذی فالرجل یلاعب
امراته فیظھر علی ذکره الشف
فیغسل ذکره وانشیہ ویتوضأ
ولا یغتسل واما الودی فانه یكون
بعد البول یغسل ذکره وانشیہ

اور وضو کرے گا، غسل نہیں کرنا ہے۔ لیکن منی تو وہ آب اعظم ہے جس سے شہوت ہوتی ہے اور اسی میں غسل ہے۔ اور عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں حضرت قتادہ سے انھوں نے عکرمہ سے اسی کے ہم معنی روایت کی ہے۔ اور شہوت کے ساتھ نکلے بغیر منی ہونا متصور نہیں۔ ورنہ وہ ضابطہ ہی فاسد ہو جائے گا جو ام المؤمنین نے احکام بتانے کے لئے پانیوں کے باہمی امتیاز کے لئے وضع کیا ہے۔

قلت (میں جواب دوں گا) اس کلام محقق کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو بھی اسے (پیشاب وغیرہ کے بعد نکلنے والی منی کو) مذی سترار دینا درست نہیں۔ بلکہ اگر وہ ہو سکتی ہے تو پیشاب کے بعد نکلنے کی وجہ سے ودی ہو سکتی ہے۔

علاوہ ازیں حضرت محقق نے جو افادہ کیا اس میں وہ متفرد ہیں۔ میرے خیال میں ان سے پہلے کسی نے یہ بات نہ کہی اور نہ ان کے بعد اس میں کسی نے ان کی پیروی کی۔ اور تبیین کی یہ عبارت کلام فتح کی طرح نہیں، تبیین میں ہے؛ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو پانی پھینکے تو غسل کر، اور اگر پھینکنے والا نہ ہو تو غسل نہ کر۔ تو حضور نے پھینکنے کا اعتبار فرمایا اور یہ شہوت ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔

ويتوضأ ولا يغتسل واما المنى فانه الماء الاعظم الذى منه الشهوة وفيه الغسل وروى عبد الرزاق فى مصنفه عن قتادة وعكرمة نحوه فلا يتصور منى الا من خروجه بشهوة والا فيفسد الضابط الذى وضعته لتمييز المياہ لتعطى احكامها لله.

قلت على تسليمه ايضا لا يصح جعله مذيا بل ان كان فلخروجه بعد البول ودیا۔

علا ان ما افاد المحقق شئى تفرد به لا اظن احدا سبقه اليه او تبعه عليه و قول التبيين قال صلى الله تعالى عليه وسلم اذا حذفت الماء فاغتسل وان لم تكن حاذفا فلا تغتسل فاعتبر الحذف وهو لا يكون الا بالشهوة لله.

۱۰ فتح القدير كتاب الطهارة فصل فى الغسل مكتبة نوريه رضويه سحر ۱/ ۵۳ و ۵۴
۲ تبیین الحقائق دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۶۵

یہ عبارت ویسی اس لئے نہیں کہ حذف
(پھینکنے) میں دفق (جست کرنا) ہوتا ہے اور وہ شہوت
ہی سے ہوتا ہے، نفس خروج منی میں ایسا نہیں۔
اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ متون، شروح،
فتاویٰ تمام تر کتابوں میں غسل واجب کرنے والی
منی کے ساتھ شہوت والی ہونے کی قید لگی ہوئی ہے۔
اور یہ احترازی ہے اور یہ بھی ہے کہ جب ضرب سے
یا گرنے سے یا وزنی چیز اٹھانے سے بلا شہوت منی
نکل آئے تو اس سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

رہا حضرت محقق کا کلام ام المؤمنین رضی اللہ
تعالیٰ عنہا سے استدلال اس پر چند کلام ہے۔
اقول، اول ہماری ماں رضی اللہ تعالیٰ عنہا
ان پانیوں کی تعریف ان کے اکثری خواص سے کرنا
چاہتی ہیں اور خاص سے تعریف روا اور عام ہے
خصوصاً زمانہ اولیٰ میں۔

ثانی ضابطہ سے کیا مراد ہے؟۔ پانیوں
کی جانب سے صدق کلی، یا خواص کی جانب سے
یا دونوں جانب سے؟ کوئی بھی درست نہیں۔
اول اس لئے کہ ایک تو اس سے مقصد
حاصل نہیں کیوں کہ اگر شہوت کو منی ہونا لازم بھی ہو

لیس کمشلہ لمن تأمل ففی
الحذف الدفق ولا یكون الا بشهوة
بخلاف نفس خروج المنی کیف وقد
نطقت الکتب عن آخرها متونہا وشروحہا
وفتاویہا بتقید المنی الذی یوجب
الغسل بكونه ذاشهوة وان هذا
القیید احترازی وان المنی اذا خرج
من ضربة او سقطت او حمل ثقیل
من دون شهوة لا یوجب الغسل۔

اما احتجاجہ بقول ام المؤمنین
رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

فاقول فیہ اولات امنا انما
ترید تعریف المیاء بخواصہا
اغلبیة والتعریف بالخاص سائغ شائع
لا سیما فی الصدر الاول
وثانیاً ما ذایراد بالضابط
الصدق الکلّی من جانب المیاء
او الخواص او الجانبین والکل منقوض۔
اما الاول فمع عدم وفائہ بالمقصود
لان لزوم المنویة للشهوة

۱: تفضل علی الفتح۔

۲: مسئلہ چوٹ لگنے یا گرنے یا بوجھ اٹھانے سے منی بے شہوت نکل جائے تو غسل نہ ہوگا
صرف وضو آئے گا۔

۳: تفضل ثالث علیہ۔

۴: تفضل آخر علی الفتح۔

تو یہ اسے مستلزم نہیں کہ منی ہونے کو شہوت بھی لازم ہو اور کلام اسی میں ہے۔ دوسرے یہ کہ خود بھی صحیح نہیں (کہ جب بھی شہوت ہو تو منی بھی ہو) اس لئے کہ مرد کو کبھی ملاعبت سے منی آتی ہے تو یہ انزال مذی ہو جاتا ہے اور غسل واجب نہیں کرتا۔ اور کبھی اسے پیشاب کے بعد شہوت کے ساتھ منی آتی ہے۔ جیسا کہ حضرت محقق سے نقل ہوا۔

تو یہ امانا (منی آنا) ودی قرار پاتا ہے اور غسل نہیں ہوتا۔ اور دونوں ہی خلاف اجماع ہیں (کیوں کہ شہوت کے ساتھ انزال اور امانا قطعاً موجب غسل ہے)

دوم اس لئے کہ بغیر ملاعبت کے نظریاً فکر سے بھی انتشار آکے سے بعض اوقات مذی آتی ہے خصوصاً جب مرد زیادہ مذی والا ہو۔ اور کیا بیوی نہ رکھنے والے کو کبھی مذی نہیں آتی اس لئے کہ کوئی عورت نہیں جس سے وہ ملاعبت کرے یا وجود دے کہ انہوں نے فرمایا ہرگز مذی آتی ہے۔ تو جب مذی کے بارے میں تخلف سے ضابطہ فاسد نہیں ہوتا تو منی میں تخلف سے بھی فاسد نہ ہوگا۔

ثالث اور یہی نشان زدہ نقش و نگار اور محکم حل ہے۔ ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ یہ وہ آب اعظم ہے جو شہوت سے ہوتا ہے کہ یہ لازم آسکے کہ کوئی منی بغیر شہوت کے نہیں نکلتی۔ انہوں نے تو فرمایا ہے: منہ

لا یتلزم لزوم الشهوة للمنیة و انما الكلام فيه لا يصح في نفسه لان الرجل قد يمني بالملاعبة فيكون هذا الانزال مذياً ولا يوجب الغسل وقد يمني بشهوة عقيب البول كما تقدم عن المحقق فيكون هذا الامناء و ديا ولا غسل و كلاهما خلاف للاجماع۔

و اما الشاف فلان الانتشار بنظر او فكر من دون ملاعبة بما يورث الامن او لا سيما اذا كان الرجل مذاء، و هل لا يمني الا عذب ابدأ اذ لامرأة يلاعبها مع انها قالت كل فحل يمني فاذا لم يفسد الضابط بالتخلف في المذي لا يفسد ايضا في المنى۔

و ثالثاً وهو الطراز المعلم والحل المحكم ان ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا لم تقل هو الماء الاعظم الذی من الشهوة لیلزم ان لا یخرج منی الا بشهوة وانما قالت منه

ف: تطفل سابع علیہ۔

الشهوة " اس سے شہوت ہوتی ہے۔ اس سے اگر لازم آئے گا تو یہی لازم آئے گا کہ ہر منی کو شہوت پیدا کرنے میں کچھ دخل ہوتا ہے۔ اور جو چیز شہوت کو پیدا کرنے والی ہو ضروری نہیں کہ شہوت کے ساتھ ہی نکلے۔ ایسا بھی عارض درپیش ہو گا جو اسے اس کی جگہ سے بغیر شہوت کے ہٹا دے۔ اور اس میں شک نہیں کہ بدن میں منی کا پیدا ہونا ہی شہوت کی تولید کرتا ہے کیوں کہ طبیعت اس فضلہ کو دفع کرنے کی جانب متوجہ ہوتی ہے۔ تو منی اگرچہ کسی عارض کے باعث بلا شہوت نکلی ہو مگر اس سے باہر نہ ہوگی کہ یہ وہ پانی ہے جو شہوت پیدا کرتا ہے۔ اور بعینہ نہیں کہ اس کے ہر جز کو شہوت میں کچھ دخل ہو اس لئے کہ ہر جز فضلہ ہی ہے۔ اور معلوم ہے کہ جب منی زیادہ ہوتی ہے شہوت بھی زیادہ ہوتی ہے۔

تو اُم المؤمنین کے ارشاد کو حضرت محقق کی مراد سے کوئی مس نہیں۔ مگر تعجب کی بات نہیں اس لئے کہ (عرب نے کہا ہے) ہر سچے شخص فناء ٹھوکر بھی کھاتا ہے، اور ہر شمشیر براں ناموافق بھی ہو جاتی ہے، اور خدا کو اپنے کلام اور اپنے نبی کے کلام کے سوا کسی اور کلام کی بالکل صحمت منظور نہیں۔ خداے برتر کا درود و سلام ہو حضرت نبی اور ان کے جو انمرد آل و اصحاب پر۔ اور ہم مولاے پاک و برتر سے اس کی عافیت و عفو کے طالب ہیں۔

الشهوة فانما يلزم ان لزما ان لكل منى دخلا في ايراث الشهوة وما يورث الشهوة لا يلزم ان لا يخرج الابهاف قد يعتريه عارض يزيله عن مكانه بدون شهوة ولا شك ان تخلق المنى في البدن هو الذي يولد الشهوة لتوجه الطبع الى دفع تلك الفضلة فالمنى وان خرج لعارض بغير شهوة لا يخرج من انه الما الذي يولد الشهوة ولا يبعد ان يكون لكل جزء منه دخل فيها لان كلة فضلة ومن المعلوم انه كلما ازداد المنى تزداد الشهوة۔

فقول ام المؤمنين لا يمس ما اراد المحقق ولكن لا غرو فكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة وآب الله الصحة كلية الا لكلامه وكلام صاحب النبوة صلوات الله تعالى وسلامه عليه وعلى آله وصحبه اولى الفتوة وتسال المولى سبحانه و تعالى عافيته وعفوه۔

الثانی عشر المرأة كالرجل في الاحتلام نص عليه محمد كما في مختصر الامام الحاكم الشهيد فان احتملت ولم تربللا لا غسل عليها هو المذهب كما في البحر والدرية 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 احتياطاً وهذا غير رواية الاصول عنه فان محمد انص في الاصل ان المرأة اذا احتملت لا يجب عليها الغسل حتى ترى مثل ما يرى الرجل كما في الحلية عن الذخيرة.

بارھویوں تبلیہ: احتلام کے معاملے میں عورت بھی مرد ہی کی طرح ہے۔ امام محمد نے اس کی تصریح فرمائی ہے، جیسا کہ امام حاکم شہید کی مختصر میں ہے۔ تو اگر عورت کو احتلام ہو اور تری نہ دیکھے تو اس پر غسل نہیں۔ یہی مذہب ہے۔ جیسا کہ البحر الرائق ودر مختار میں ہے۔ اور اسی کو لیا جائے گا، یہ شمس الائمة حلوانی نے فرمایا۔ یہی صحیح ہے۔ یہ خلاصہ میں فرمایا۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ یہ معراج الدراية البحر الرائق، مجتبى، حلیہ اور ہندیہ میں کہا۔ اور اسی پر فقیہ ابو جعفر نے فتویٰ دیا۔ اسی پر فقیہ النفس نے خانہ میں اعتماد فرمایا۔ تو اس پر اعتماد نہیں جو امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اس عورت پر احتیاطاً غسل واجب ہے۔ یہ روایت امام محمد سے روایت اصول کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ امام محمد نے بسوٹ میں نص فرمایا ہے کہ عورت کو جب احتلام ہو تو اس پر غسل واجب نہیں یہاں تک کہ اسی کے مثل دیکھے جو مرد دیکھتا ہے۔ جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے نقل ہے۔

۱۔ مسئلہ عورت کو اگر احتلام یاد ہو اور جاگ کر تری نہ پائے تو مرد کی طرح اس پر بھی غسل نہیں، یہی مذہب ہے، اور اسی پر فتویٰ، مگر بعض مشایخ کرام فرماتے ہیں کہ اگر خواب میں انزال ہونے کی لذت یاد ہو تو غسل واجب ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اس وقت چت لیٹی ہو تو غسل واجب ہے، لہذا ان صورتوں میں بہتر یہ ہے کہ نہالے۔

اقول تو (روایت نو اور سے متعلق ۱۲)

مئیدہ کا قول: قال محمد (امام محمد نے فرمایا) مناسب نہیں۔ اور امام برہان الدین نے اپنی کتاب تجنیس میں اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب عورت لذت انزال محسوس کرے۔ پھر انہوں نے اسی روایت کو اختیار کیا یہ علت بیان کرتے ہوئے کہ عورت کا پانی مرد کے پانی کی طرح دفتی اور خست والا نہیں ہوتا وہ اس کے سینے سے اترتا ہے۔ اور اس پر بزازی نے وجہ میں اعتماد کر کے وجوب غسل پر جزم کیا پھر لکھا کہ: اور کہا گیا اس پر غسل لازم نہیں جیسے مرد پر لازم نہیں۔

اقول اور سراجیہ میں تو عجیب روش اختیار کی۔ اس میں لکھا: اس عورت پر غسل ہے۔ اسی پر ابوبکر بن الفضل بخاری نے فتویٰ دیا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں۔ یوں لکھ کر ظاہر الروایہ کو نادر اور نادر کو ظاہر بنا دیا اور امام محمد کی روایت کی حکایت اس طرح کی جیسے یہ تینوں ائمہ کا قول ہو اور جو سب کا قول تھا اسے امام محمد سے ایک روایت

اقول فقول المنیة قال محمد

لیس كما ينبغي وحمل الامام برهان الدين في تجنیسه هذه الرواية على ما اذا وجدت لذة الانزال ثم اختارها معلا بان ماءها لا يكون دافقا كماء الرجل و انما ينزل من صدره ^{له} و اعتمدت البرزنجی في الوجیز فجزم بالوجوب قال وقيل لا يلزمها كالرجل ^{له}.

اقول واغرب في السراجية

فقال عليها الغسل و به افق ابو بكر بن الفضل البخاری وعن محمد انه لا يجب ^{له} فجعل الظاهر نادرا والناظر ظاهرا وحكى رواية محمد كقول الكل وجعل قول الكل رواية عن محمد ثم ان المحقق ايضا

ف: تطفل على السراجية -

ف: تطفل على المنية -

۱۔ التجنیس والمزید کتاب الطہارات مسئلہ ۱۰۲ ادارۃ القرآن کراچی ۱۷۷/۱
۲۔ الفتاویٰ البرزنجیہ علی ہامش الفتاویٰ المنیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱۱/۳
۳۔ الفتاویٰ السراجیۃ کتاب الطہارۃ باب الغسل نوکشور کتب خانہ ص ۳

قرار دے دیا۔ پھر حضرت محقق نے بھی فتح القدر میں اس کو باوجہ قرار دیا ہے۔ اور تبیین میں امام زلیحی کا بھی اس کی ترجیح کی جانب میلان ہے اس طرح کہ جرم فرماتے ہوئے اسے پہلے ذکر کیا ہے اور اس کی دلیل بعد میں ذکر کی۔ اور بخنیس کی طرح ان الفاظ سے اس کی تعلیل فرمائی ہے، اس لئے کہ اس کا پانی سینے سے رحم کی جانب اترتا ہے، اور مرد کا یہ حال نہیں کیونکہ اس کے حق میں یردن شرم گاہ حقیقہ ظاہر ہونا شرط ہے اور یہ وہ ہے جو میں نے اس وقت اس روایت کی تائید میں پایا۔ لیکن تعلیل تو میں کہتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ عورت کی منی میں اگرچہ کچھ دفتی (جست) ہوتا ہے جس کی شہادت ارشاد باری تعالیٰ: اچھلتا پانی جو پشت اور سینے کی پسلیوں کے درمیان سے نکلتا ہے ہے لیکن وہ مرد کی منی کی طرح نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی پشت سے انٹین پھر ذکر کی جانب اترتی ہے۔ یہ ایک بچیپیدہ راستہ ہے۔ اس لئے وہ اگر شدید قوت کے ساتھ دفع نہ ہو تو راستے ہی میں رہ جائے بخلاف عورت کی منی کے۔ اس لئے کہ وہ اس کے سینے کی پسلیوں سے رحم کی جانب اترتی ہے، یہ سیدھا راستہ ہے، تو اس کے لئے

استوجهه في الفتح ولامام
الزليحي في التبیین ايضا
ميل الى اختيارها حيث
قدمها جانر ما بها و اخر
دليلها وعللها كالتجنيس بقوله
لان ماءها ينزل من صدرها
الى رحمها بخلاف الرجل حيث
يشترط الظهور الى ظاهر الفرج
في حقه حقيقة ام فهذا ما
وجدت الان في تشييد هذه
الرواية اما التعليل فاقول حاصله
ان منى المرأة وان كانت
له دفت لشهادة قوله تعالى
ماء دفت يخرج من بين
الصلب والترائب لكن لا منى
الرجل وذلك لانه ينزل من
صليه الى انثييه الى ذكره
وهو طريق ذوعوج فلولم يندفع
بقوة شديدة لبقى في بعض
الطريق بخلاف منيها فانه ينزل
من ترائبها الى رحمها
وهو طريق مستقيم فكان يكفيه

بہنا کافی ہے مگر یہ ہے کہ اس کا اترنا کچھ حرارت کے ساتھ ہوتا ہے تو ایک طرح کا دفتی اسے بھی لازم ہے اور اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ یہ معلوم و مشاہدہ ہے۔

لیکن مدقّی علاقائی پر تعجب ہے کہ وہ یوں لکھتے ہیں، دفتی ذکر نہ کیا تاکہ عورت کی منی کو بھی شامل رہے اس لئے کہ اس میں دفتی غیر ظاہر ہے۔ رہا یہ کہ اس کی جانب بھی آیت میں دفتی کی نسبت موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ نسبت بطور تغلیب ہو (کہ دراصل صرف مرد کی منی میں دفتی ہوتا ہے اسی کے لحاظ سے اس پانی کو مطلقاً دفتی والا فرما دیا گیا ۱۲م) تو اثبات دفتی میں اس آیت سے استدلال کرنے والا درست پر نہیں۔ جیسے تہستانی نے اخی چلی کی تبعیت میں اس سے استدلال کیا ہے۔ تامل کرو، ۱۵۰۔ (درمختار)

اقول نصوص اپنے ظاہر ہی پر محمول ہوں گے جب تک کہ کوئی دلیل ظاہر سے پھرنے والی موجود نہ ہو۔ تو تغلیب کا احتمال اس کا محتاج ہے کہ پہلے عورت کی منی میں عدم دفتی ثابت کیا جائے۔ اور جب اس پر کوئی دلیل نہیں تو احتمال کی کوئی سبیل نہیں، لہذا استدلال پر کوئی گرفت نہیں ہو سکتی۔

السیلان غیرات نزولہ بحرارة
فلزمہ نوع دفتق ولا وجه لانكاره
فانه مشہود معلوم۔

ولكن العجب من المدقق العلائی
حيث قال لم يذكر الدفتق
ليشمل منى المرأة لان الدفتق فيه غير
ظاهر اما اسنادة اليه في الآية فيحتمل
التغليب فالمستدل بها كالتفستاقى
تبعاً لاخى چلی غير مصيب
تاملاً

اقول النصوص تحمل على
ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل
فاحتمال التغليب محتاج الى اثبات عدم
الدفتق في منيها واذ لا دليل فلا
سبيل الى الاحتمال فلا اخذ
على الاستدلال۔

فت: تطفل على الدر۔

علامہ طحاوی فرماتے ہیں: دلیل میں جب
احتمال کا گزر ہو جائے تو اس سے استدلال ساقط
ہو جاتا ہے۔

اقول جب احتمال پر کسی دلیل کی دلالت
نہ ہو تو وہ نظر انداز ہو جائے گا — اور شاید
حضرت مدنی صاحب درمختار رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے
قول "تامل کرو" سے اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

اور علامہ شامی فرماتے ہیں: شاید وہ اس
طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اس کلام کا جواب
دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ عورت کی منی میں دفتی
کا غیر ظاہر ہونا پتہ دیتا ہے کہ اس میں کچھ دفتی ہوتا
ہے اگرچہ مرد کی طرح نہ ہو۔ اس کا ابن عبد الرزاق

نے افادہ کیا ہے۔

اقول اگر حضرت مدنی کی مراد یہ ہو تو
ان کے اول و آخر کلام میں تناقض ٹھہرے گا بلکہ
اول کلام درست ہی نہ ہو سکے گا اس لئے کہ عورت
کی منی شامل کلام ہونے کی بنیاد انہوں نے
اس پر رکھی ہے کہ دفتی کا ذکر ترک کر دیا گیا ہے،
اور اگر اس میں کچھ دفتی ہوتا اگرچہ خفی ہی ہو تو دفتی
ذکر کرنے سے بھی اسے شامل رہتا — بلکہ لفظ

قال العلامة طحاوی
إذا طرق الاحتمال سقطه
الاستدلال

اقول الاحتمال إذا لم يدل
دلیل علیہ لم ينظر اليه وكالت
المدقق رحمه الله تعالى الى هذا
اشار بقوله تأمل.

وقال العلامة ش لعله يشير
الى امكان الجواب لان كون المدقق
منها غير ظاهري لشعريات
فيه دفقا وان لم يكن
كالرجل افاده ابن عبد الرزاق

اقول لو ان المدقق اراد هذا
لناقض اول كلامه آخره بل لم
يستقم اوله لانه بنحو شمول الكلام
لمينها على ترك ذكر الدفتي
ولو كانت فيه دفتي ولو خفيا
لشمله وان ذكر بل مراده
غير ظاهري غير ثابت و

۱ : معروضۃ علی العلامة ط - ۲ : معروضۃ علی العلامتین ش وابن عبد الرزاق۔
۳ : معروضۃ اخروی علیہما۔

۱ / ۹۱ المکتبۃ العربیۃ کراچی
دار احیاء التراث العربی بیروت
۲ / ۱۰۸ رد المحتار

لا معلوم۔

ترجعنا الى تقرير دليل التجنيس
اقول فاذا كان الامر كما وصفنا
 له يجب في انزالها خروج المعنى
 من الفرج الخارج الى الفخذ او الثوب
 غالباً كما في الرجل فعسى ان
 يخرج من الفرج الداخل ويبقى في
 الفرج الخارج ولضعف الدفق يكون قليلاً
 ولرقتة يختلط برطوبة الفرج فلا يحس
 به، فاذا كانت الامر على هذا الحد
 من الخفاء اقمنا وجدانها لذات
 الانزال مقام الخروج كما اقام الشرع
 ايلاج الحشفة مقامه لعين ذلك
 الوجه اعني الخفاء كما بينته في
 الهداية وشروحها كيف وليس المراد
 بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم في
 حديث الشيخين عن انس رضي الله
 تعالى عنه لما سألته ام سليم
 رضي الله تعالى عنها يا رسول الله
 ان الله لا يستحي من الحق
 فهل على المرأة من غسل
 اذا احتلمت قال نعم اذا
 رأت الماء۔

غير ظاہر سے ان کی مراد غیر ثابت و غیر معلوم ہے۔
 اب پھر دلیل تجنيس کی تقریر کی طرف لوٹے
اقول جب حقیقت امر وہ ہے جو ہم نے بیان
 کی تو عورت کے انزال میں منی کا فرج خارج سے
 زان یا کپڑے کی جانب نکلنا عموماً ضروری نہیں جیسے
 مرد میں ہے۔ ہو سکتا ہے فرج داخل سے نکل کر
 فرج خارج میں رہ جائے اور ضعفِ دفق کی وجہ
 سے قلیل ہو اور رقیق ہونے کی وجہ سے رطوبت
 فرج سے مخلوط ہو جائے تو محسوس ہی نہ ہو سکے۔
 جب اس حد تک خفا و پوشیدگی کا معاملہ ہے
 تو ہم نے لذت انزال محسوس کرنے کو فروغ منی کے
 قائم مقام کر دیا جیسے شریعت نے ادخالِ حشفہ
 کو بعینہ اسی وجہ (خفا کی وجہ) سے اس
 کے قائم مقام کیا ہے، جیسا کہ اسے ہدایہ اور اس
 کی شرحوں میں بیان کیا ہے۔ خصوصاً اس نے
 بھی کہ درج ذیل حدیث میں روایت سے روایت
 عینی نہیں بلکہ روایت علمی مراد ہے۔ — شیخین
 نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت
 کی ہے کہ جب حضرت ام سلیم رضی اللہ تعالیٰ عنہا
 نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سوال
 کیا یا رسول اللہ! خدا حق سے جیسا نہیں فرماتا
 کیا عورت پر غسل ہے جب اسے احتلام ہو؟
 تو سرکار نے جواب دیا: ہاں جب پانی دیکھے۔

صحیح البخاری کتاب الفضل باب اذا احتلمت المرأة قیدی کتب خانہ کراچی ۲۲/۱
 صحیح مسلم کتاب الحيض باب وجوب الغسل على المرأة " " " ۱۴۶/۱

یہاں دیکھنے سے آنکھ کا دیکھنا قطعاً مراد نہیں اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ عورت ناپینا ہو، بلکہ یقیناً علم مراد ہے۔ فقہ میں ظن غالب بھی علم و یقین ہے۔ اور انزال میں ظن غالب خروج ہی کا ہے۔ اور ہماری تقریر سابق سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دیکھنے اور چھونے سے اس کا احساس نہ ہونا عورت کے سلسلے میں اس ظن کے معارض نہیں۔ اس لئے حکم کا مدار اسی پر رکھا گیا۔ اور عورت کا لذت انزال محسوس کرنا ہی گویا منی کو نکلتے ہوئے دیکھنا ہے۔ تو ہم اس کے قائل نہیں کہ عورت پر غسل واجب ہے اگرچہ وہ پانی نہ دیکھے کہ حدیث مذکور سے ہم پر اعتراض وارد ہو بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب اس نے لذت انزال محسوس کی تو اس کا پانی دیکھنا محقق ہو گیا۔ اسی طور پر جو ہم نے بیان کیا۔ اور اس کی ضرورت نہیں کہ وہ فرج کے باہر دیکھ کر یا چھو کر منی محسوس کرے۔ یہ بقبض رب جلیل اس دلیل کی تقریر ہوئی۔ اور یہی فتح القیبر میں حضرت محقق کے درج ذیل کلام کا مقصود ہے، وہ فرماتے ہیں، حق یہ ہے کہ اس پر اتفاق ہے کہ عورت کے احتلام میں وجوب غسل کا تعلق منی کے پائے جانے ہی سے ہے۔ اور اس اختلافی روایت میں جو لوگ وجوب غسل کے قائل ہیں وہ اسی بنا پر غسل واجب کہتے ہیں کہ منی پانی جا چکی ہے اگرچہ عورت نے اسے دیکھا نہیں۔ اس کی دلیل تجنیس کی یہ تعلیل ہے،

ورؤية البصر قطعاً فقد تكون عمياء بل الرؤية العلمية والظن الغالب علم في الفقه والخروج هو المظنون في الانزال وقد علم بما قررنا ان عدم الاحساس به بصراً ولا لمساً لا يعارض في المرأة هذا الظن فادى بالحكم عليه و كانت وجد انها لذة الانزال كرويتها اياه خارجاً فنحن لانقول ان الغسل يجب عليها وان لم ترماء حتى يرد علينا الحديث بل نقول اذا وجدت لذة الانزال فقد رأت السماء على الوجه الذي بينا ولا تحتاج الى ان تحس المنى خارجاً فرجها ببصر اولس، هذا تقرير الدليل بفيض الملك الجليل وهذا معنى ما قاله المحقق في الفتح والحق ان الاتفاق على تعلق وجوب الغسل بوجود المنى في احتلامها والقائل بوجوبه في هذه الخلافية انما يوجب بناء على وجوده وان لم تراه يدل على ذلك تعليله في التجنیس احتملت و

لم يخرج منها الماء ان وجدت شهوة الانزال كات عليها الغسل والا لالان ماءها لا يكون دافقا الى اخر ما مر قال فهذا التعليل يفهمك ان المرام بعدم الخروج في قوله ولم يخرج منها لم تخرج فعل هذا الالوجه وجوب الغسل في الخلافية والاحتلام يصدق برؤيتها صورة الجماع في نومها وهو يصدق بصورتي وجود لذة الانزال وعدمه فلذا لما اطلقت ام سليم السؤال عن احتلام المرأة قيد صلى الله تعالى عليه وسلم جوابها باحدى الصورتين فقال اذا مرات الماء ومعلوم ان المراد بالرؤية العلم مطلقا فانها لو تيقنت الانزال بان استيقظت في فور الاحتلام فاحست ببيدها البلل ثم نامت فما استيقظت حتى جفت فلم تر بعينها شيئا لا يسع القول بان لا يغسل عليها مع انه لا رؤية بصير بل رؤية علم وراعى يستعمل حقيقة في معني

عورت کو احتلام ہوا اور اس سے پانی نہ نکلا، اگر اس نے شہوتِ انزال محسوس کی ہے تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ اس کا پانی مرد کی طرح دفتی والا نہیں ہوتا، وہ تو اس کے سینے سے اترتا ہے۔ تو یہ تعلیل بتا رہی ہے کہ ان کے قول "اس سے پانی نہ نکلا" کا مطلب یہ ہے کہ اس نے "نکلے" دیکھا نہیں۔ اس بنیاد پر اوجہ یہی ہے کہ اس اختلافی روایت میں غسل کا وجوب ہو۔ اور احتلام کا معنی اس سے صادق ہو جاتا ہے کہ عورت اپنے خواب میں جماع کی صورت دیکھے۔ اور یہ لذتِ انزال پانے، نہ پانے دونوں ہی صورتوں میں صادق ہے۔ اسی لئے حضرت ام سلیم نے احتلام زن سے متعلق جب سوال مطلق رکھا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے جواب کو ایک صورت سے مقید کر کے فرمایا، یاں جب پانی دیکھے۔ اور معلوم ہے کہ دیکھنے سے مطلقاً علم مراد ہے۔ اس لئے کہ اگر اسے انزال کا یقین ہو گیا۔ مثلاً وہ احتلام کے فوراً بعد بیدار ہو گئی اور ہاتھ سے اس نے تری محسوس کر لی پھر سو گئی، بیدار اس وقت ہوئی جب تری خشک ہو چکی تھی، اس طرح اپنی آنکھ سے اس نے کچھ بھی نہ دیکھا۔ تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس پر غسل واجب نہیں۔ باوجود کے کہ یہ آنکھ کا دیکھنا نہیں بلکہ صرف علم و یقین ہے۔ اور لفظ ساری باتفاق اہل لغت علم کے معنی میں حقیقہ

استعمال ہوتا ہے کسی نے کہا، سرایت اللہ اکبر
کل شئی، میں نے خدا کو ہر شے سے بڑا دیکھا
(یعنی جانا اور یقین کیا) اھ۔ ہم نے بغیض فتح القیہ
عز جلالہ، جو تقریر دلیل رقم کی ہے اس سے واضح
ہے کہ حضرت محقق کے اس کلام پر رد کرنے والے
اکثر حضرات نے ان کے کلام میں اچھی طرح غور نہ کیا۔
رد کرنے والے یہ جلیل القدر علماء ہیں (۱) صاحب فتح
کے تلمیذ، محقق حلبی علیہ میں (۲) محقق ابراہیم حلبی
غنیہ میں (۳) علامہ سید شامی منقہ الخالق میں۔
خدا کی رحمت ہو حضرت محقق پر، اور ان حضرات پر
اور ان کے طفیل ہم پر بھی رحمت ہو۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ سمجھ لیا
کہ حضرت محقق و حوائے اتفاق کر کے دونوں روایتوں
میں تطبیق دینا چاہتے ہیں کہ ظاہر الروایہ سے مراد
اس صورت میں عدم وجوب ہے جب انزال
نہ پایا جائے، اور روایت نادرہ سے مراد اس
صورت میں وجوب ہے جب انزال پایا جا چکا ہو
اور عورت نے اپنی آنکھ سے اسے دیکھا نہ ہو۔
یہ سمجھ کر ان پر اس معنی کے تحت گرفت کی جس سے
وہ بری ہیں۔ علامہ شامی لکھتے ہیں، کلام فتح سے
سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ ان حضرات
کا اس پر اتفاق ہے کہ جب منی پائی جائے تو
غسل واجب ہے۔ اور امام محمد نے اس بنا پر

علم باتفاق اللغة قال (سرایت اللہ اکبر
کل شئی) اھ و بما قررنا الدلیل
بغیض فتح القیہ عز جلالہ
ظہرات الرادین علی کلام المحقق
هذا و هم العلماء المجلة تلمیذہ
المحقق الحلبي في الحلیة و المحقق
ابرهیم الحلبي في الغنیة و العلامة
السید الشامی في المنحة
اکثرهم لم یمنعوا النظر
في کلامه رحمه الله تعالی
وایاهم ورحمنا بهم۔

أما الشامی فظن ان المحقق
یرید بدعوى الاتفاق التوفیق
بین الروایتین بان مراد الظاهرة
عدم الوجوب اذا لم یوجد الانزال
و مراد النادره الوجوب اذا وجد ولم
تره المرأة بعینها فاخذ علیه بما هو
عنه برئ اذ یقول "یفهم من
کلام الفتحة ان مراده انهم اتفقوا
علی انه اذا وجد المنی فقد
وجب الغسل و محمد قال
بوجوبه بناء علی وجود
المنی وان لم تره فلم

غسل واجب کہا کہ منی پانی جا چکی ہے اگرچہ عورت نے اسے دیکھا نہیں تو ”پانی نہ نکلا“ کا معنی یہ ہے کہ اس نے نکلے دیکھا نہیں۔ لیکن مخفی نہ ہو گا کہ امام محمد کے علاوہ حضرات بھی اس حالت میں عدم وجوب کے قائل نہیں ہیں تو علماء عدم وجوب کو ظاہر الروایہ کیسے قرار دے سکتے ہیں؟ مگر یہ کہ حضرت محقق کا مقصد ان علماء پر نقل اختلاف کے بارے میں اعتراض کرنا ہو کہ انہوں نے امام محمد کا قول سمجھا نہیں، عدم خروج سے ان کی مراد عدم رویت ہے۔ اور اس مراد کا بعید ہونا پرشیدہ نہیں۔ اس لئے کہ ان علماء نے غیر امام محمد کے نزدیک وجوب کو اس صورت سے مقید کیا ہے جب منی فرج خارج کی جانب نکل آئے۔ تو عدم رویت میں رویت سے اگر امام محمد کی مراد آنکھ سے دیکھنا ہے تو کوئی بھی اس کے خلاف نہیں جاسکتا اور اگر اس سے ان کی مراد علم و یقین ہے تو وجود منی سے وجوب غسل متعلق ہونے پر اتفاق کہاں ہے؟ پس ظاہر یہی ہے کہ اختلاف باقی ہے اور تجنیس کا کلام امام محمد کے قول پر مبنی ہے۔ اس صورت میں حضرت محقق کے دعوے پر کلام تجنیس میں کوئی دلیل نہیں۔ تو اس میں تامل کیا جائے۔ ۱۱۔

اقول حضرت محقق کو نہ اختلاف سے

یخرج الماء علی معنی لمتروہ خرج، لکن لا ینحی ان غیر محمد لا یقول بعدم الوجوب والحالة هذه فکیف یجعلون عدم الوجوب ظاهراً الروایة اللهم الا ان یكون مراد الاعتراض علیهم فی نقل الخلاف وانهم لم يفهموا قول محمد وان مراد عدم الرؤية ولا یخفی بعد هذا فانهم قیدوا الوجوب عند غیر محمد بما اذا خرج الى الفرج الخارج فان كان مراد (یعنی محمداً) بعدم الرؤية البصرية فهو مما لا یسع احد ان یخالف فيه وان كانت العلمية فلم یحصل الاتفاق علی تعلق الوجوب بوجود المنی فالظاهر وجود الخلاف وان ما فی التجنیس مبنی علی قول محمد وحينئذ لا دلالة له علی ما ادعاه فلیتأمل ۱۱۔

اقول لاهوینکر الخلاف

فت : معروضتہ علی العلامة ش۔

انکار ہے نہ اس سے انکار ہے کہ کلام تجنیس اس پر
 مبنی ہے جو امام محمد سے ایک روایت ہے۔ نہ ہی
 بیان اتفاق سے ان کا مقصد اظہار مطابقت ہے،
 معاملہ صرف یہ ہے کہ لوگوں نے سمجھا کہ اس روایت
 میں امام محمد احتلام زن میں وجود منی کی شرط قرار
 نہیں دیتے کیونکہ اس روایت پر مبنی تجنیس وغیرہ
 کے کلام میں یہ آیا ہے کہ عورت کو احتلام ہوا اور
 اس نے پانی نہ دیکھا۔ یہ سمجھ کر ان حضرات نے
 اس روایت پر اس حدیث سے رد کیا کہ حضور صلی اللہ
 تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "ہاں جب وہ
 پانی دیکھے۔" سرکار نے وجوب غسل کو پانی دیکھنے
 سے مشروط فرمایا۔ تو اس صورت میں غسل کیسے
 واجب ہو سکتا ہے جب پانی نہ نکلا ہو۔

حضرت محقق نے اس کے جواب کی طرف
 اشارہ فرمایا کہ منی کا پایا جانا بالاجماع شرط ہے اور
 اس روایت میں بھی اس کا انکار نہیں ہے۔
 اختلاف ایک دوسری جگہ سے رونما ہوا ہے وہ
 یہ کہ سستی کا علم کبھی خود سستی سے ہوتا ہے اور کبھی
 اس کے سبب کے علم سے ہوتا ہے۔ روایت ظاہرہ
 میں بطریق اول علم کی شرط ہے اور اس میں یہ
 حکم ہے کہ عورت پر غسل نہیں اگرچہ اسے لذت انزال
 محسوس ہو جب تک کہ یہ محسوس نہ کرے کہ منی اس
 کی فرج داخل سے باہر آئی، یہ احساس خواہ دیکھنے
 سے ہو یا چھونے سے ہو۔ جیسا کہ مرد کے بارے
 میں بار نفاق یہ شرط ہے۔ اور امام محمد کی

ولا ان ما في التجنيس مبنى على
 ما روى عن محمد ولا هو يريد
 بيان الاتفاق ابداء الوفاق، وانما
 الامرانهم ظنوا ان محمدا في هذه
 الرواية لا يشترط في احتلامها وجود
 الماء لقول التجنيس وغيره المبنى على
 تلك الرواية احتلت ولم يخرج
 منها الماء فردوا عليها بقوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم
 نعم اذا سرت الماء علق ايجاب
 الغسل عليها برويه الماء
 فكيف يجب و لم يخرج .

فاشار المحقق الى الجواب عنه
 بان وجدان الماء شرط بالاجماع
 ولا تنكره هذه الرواية انما
 نشأ الخلاف من واد آخر و
 ذلك ان العلم بالشيء قد
 يحصل بنفسه وقد يحصل
 بالعلم بسببه فالرواية الظاهرة
 شرطت العلم بالوجه الاول وقالت
 لا يغسل عليها وان وجدت لذة
 الامناء ما لم تحص مبنى خرج من فرجها
 الداخل سواء كان الاحساس بالبصر او
 باللمس كما هو في الرجل بالاتفاق ورواية محمد

روایت میں عورت اور مرد کے درمیان فرق ہے اس طور پر جو ہم نے بیان کیا۔ یہ روایت عورت کے بایں میں لذتِ انزال کے علم کو کافی قرار دیتی ہے اور اسی کو خروجِ منی کا علم مانتی ہے اگرچہ عورت فرج خارج میں منی محسوس نہ کرے۔ یہ ہے حضرت محقق کے کلام کی مراد۔ اس میں اختلاف کو ختم کرنا یا کلامِ تجنیس کی روایت نادرہ پر مبنی ہونے کا انکار کہاں ہے؟

اگر آپ ان کی یہ عبارت ملاحظہ کرتے "فعلی هذا الاوجه وجوب الغسل في الخلافة" (اس بنیاد پر اوجہ یہی ہے کہ اس اختلافی روایت میں غسل کا وجوب ہو) تو آپ کو معلوم ہوتا کہ وہ یہ مانتے ہیں کہ اختلاف باقی ہے اور ترجیح دینا چاہتے ہیں یہ نہیں کہ وہ اختلاف اٹھانا اور تطبیق دینا چاہتے ہیں۔ لیکن پاک ہے وہ ذات جسے لغزش نہیں۔

علامہ شامی، مخفی نہ ہو گا کہ امام محمد کے علاوہ حضرات بھی اس حالت میں عدم وجوب کے قائل نہیں اقول کیوں نہیں امام محمد کے علاوہ حضرات اور خود امام محمد بھی ظاہر ہے میں عدم وجوب کے قائل ہیں جب عورت کو نفس خروج کا پورے طور پر

فرقت بینہا و بیت الرجل بما بیننا فاجتزت فیہا بالعلم بلذۃ الانزال وجعلتہ علما بخروج المنی وان لم تحس منیا خارج فرجہا هذا مراد الکلام فایت فیہ رفع الخلاف و انکار ابتداء کلام التجنیس علی الروایۃ النادرۃ۔

وَلَوْ رَأَيْتُمْ "فَعَلَى هَذَا الْاَوْجِه
وَجُوبُ الْغُسْلِ فِي الْخِلَافَةِ"
لَعَلِمْتُمْ اَنَّهُ يَبْقَى الْخِلَافُ وَيُرِيدُ
التَّوْفِيقَ وَ لَكِنَّ سَبِيحَةَ
لَا يَزِلُّ۔

تو کہم لایخفی ان غیر محمد
لایقول الخ اقول بل ان غیر
محمد بل و محمد ایضا
فی ظاہر الروایۃ یقول بعدم الوجوب
اذا لم یحط علمہا بنفس خروج

۲: معروضہ ثالثہ علیہ۔

۱: معروضہ اخری علیہ۔

اصالة علم نہ ہو۔ اور روایت نادرہ میں وجوب کے قائل ہیں جب لذت انزال کے احساس کے ذریعہ اسے وجودِ منی کا علم فقہی حاصل ہو۔

علامہ شامی، مگر یہ کہ ان کا مقصد اعتراض ہو اقول یہ ان کا مقصد نہیں، نہ ہی انھوں نے اختلاف کی تردید فرمائی ہے بلکہ امام محمد پر مخالفتِ حدیث کا جو اعتراض قائم کیا گیا وہ اس کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ حدیث میں دیکھنے سے مراد علم ہے بالاجماع۔ اور کوئی بھی اس کے خلاف نہیں جاسکتا۔ اور جب علم مراد ہے تو علم اس علم کو بھی شامل ہے جو علم بالسبب کے ذریعہ حاصل ہو۔

علامہ شامی: اور اگر اس سے مراد علم و یقین الخ اقول ہاں یہی مراد ہے امام محمد کے نزدیک بھی اور دوسرے حضرات کے نزدیک بھی۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ شے کا علم اصالةً اور براہِ راست شرط ہے یا نہیں (بلکہ بالواسطہ علم بھی کافی ہے) تو یہ وجودِ منی سے وجوبِ غسل متعلق ہونے پر اتفاق کے منافی نہیں۔ صاحبِ غنیہ حضرت محقق کا کلام نقل کرنے

المنی اصالةً وفي النادرة يقول بالوجوب اذا علمت وجود المنی علماً فقہياً بوجود ان لذة الانزال۔

قولکم الا ان یکون مراده الاعتراض اقول لم یرده ولم یرد الخلاف بل اسراد الجواب اما اور دعلی محمد من مخالفة الحدیث بات الرؤیة فی الحدیث علمیة اجماعاً ولا یسع احد ان ینخلف فیہ وهو اذن یعم العلم الحاصل بسبب العلم بالسبب۔

قولکم وان کانت العلمیة الخ اقول نعم هو المراد عند محمد وغیره جمیعاً انما الخلف فی اشتراط العلم بالشئ اصالةً و عدمه فلا ینافی الاتفاق علی تعلق الوجوب بالوجود۔

اما الغنیة فقال فیہا

ف: معروضہ خامسہ علیہ۔

ف: معروضہ سابعہ علیہ۔

اس پر مبنی ہے کہ شئی کا علم صرف اس عالم میں
مختصر ہے کہ جو اس سے براہ راست متعلق ہو۔
اور یہ بنیاد قطعاً باطل ہے کیا آپ نے نہ دیکھا کہ
شرعیات نے حشفہ غائب ہونے سے غسل واجب
کیا ہے اور غیبیت حشفہ کو ہی رویت منی کے قائم مقام
رکھا ہے باوجودیکہ یہ وہ علم قطعاً نہیں جو خود منی
سے متعلق براہ راست ہو۔

اس کے بعد محقق حلبی نے ان الفاظ سے
احتمال تجنیس کی تضعیف شروع کی، عورت کا پانی
اس کے سینے سے بغیر دفتی کے اترتا ہے، اس کا
وجوب غسل پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ احتلام میں جو ب
غسل کا تعلق تو اس سے ہے کہ منی فرج داخل
سے نکلے جیسے مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
ہے کہ مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے

ہے کہ مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
نکلے جیسے مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
ہے کہ مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
نکلے جیسے مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
ہے کہ مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
نکلے جیسے مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
ہے کہ مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
نکلے جیسے مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
ہے کہ مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے
نکلے جیسے مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے

العلم المتعلق بنفسه اصالة وهو
باطل قطعاً الا ترى ان الشرع
اوجب الغسل بغيبه المحشفة واقامها
مقاماً وئيه المنى مع عدم
العلم المتعلق بنفسه قطعاً.

ثم اخذ المحقق الحلبي يوهن
كلام التجنيس قائلاً لا اثر في نزول
ماؤها من صدرها غير دفتي
في وجوب الغسل فان وجوب
الغسل في الاحتلام متعلق بخروج
المنى من الفرج الداخل كما تعلق في حق
الرجل بخروجه من رأس الذكر الى اخر ما اطال
اقول لم يرد التجنيس ان

مجرد نزول ماؤها من صدرها
يوجب الغسل بدون خروج
وانما اثر النزول من صدرها
الى رحمها في عدم الدفق في منيها مثل الرجل
وعدم الدفق اثر في ضعف دلالة عدم الاحساس
خارج الفرج على عدم الخروج كما قرناه بما يكفى و

ف : تطفل آخر عليها .

طور پر ہم اس کی تقریر کر چکے۔ اور عورت کا حکم اسی عدمِ دفتی سے، اور منی کے رقیق ہونے سے، اور فرجِ خارج کی رطوبت پر مشتمل ہونے سے مرد کے برخلاف ہوا۔ جیسا کہ گزرا۔

آگے فرماتے ہیں: علاوہ ازیں زیرِ بحث مسئلہ میں عورت کی منی کا سینے سے جدا ہونا معلوم نہ ہوا۔ یہ بات خواب میں حاصل ہوئی۔ اور خواب میں دیکھی جانے والی اکثر باتوں کا تحقق نہیں ہوتا تو اس پر غسل کیسے واجب ہوگا!

اقول ہم آٹھویں تنبیہ میں بتا چکے ہیں کہ خواب میں دیکھے جانے والے ان افعال کی اگرچہ کوئی حقیقت نہیں ہوتی لیکن طبیعت پر یہ ویسے ہی اثر انداز ہوتے ہیں جیسے حارج میں ہونے والے یہ افعال یا ان سے بھی زیادہ۔ اور خود غنیمہ میں نیند کو مظننہ احتلام بتایا ہے اور لکھا ہے کہ: کتنے خواب ہیں جو دیکھنے والے کو یاد نہیں رہتے تو بعید نہیں کہ اس نے خواب دیکھا ہو اور بھول گیا ہو، تو اس پر غسل واجب ہے اہ یعنی اس صورت میں جب کہ اس نے تری دیکھی اور اسے یقین ہے کہ وہ مذی ہے، منی نہیں ہے اور خواب

ولشفي وبه وبالرقة وباشتمال فرجها
الخارج على الرطوبة فارقت الرجل
كما تقدم۔

ثم قال على ان في مسألتنا
لم يعلم انفصال منيها عن صدرها
وانما حصل ذلك في النوم واكثر ما
يرى في النوم لا تحقق له فكيف يجب
عليها الغسل اهـ

اقول قد منا في التنبيه
الثامن ان تلك الافعال المرئية حلما
وان لم تكن لها حقيقة تؤشر على
الطبع كمثل الواقع منها في الحارج
او انريد وقد جعل في الغنية نفس
النوم مظنة الاحتلام قال "وكم من
سؤيا لا يتذكرها الراي فلا يبعد
انه احتلم ونسيه فيجب
الغسل اهـ اعى فيما اذا رأى
بلا وتيقن انه مذى وليس
منيا ولم يتذكر المحلم

ف: تطفل ثالث عليها۔

له غنية المستمل شرح نية المصلي مطلب في الطهارة الكبرى سهيل اكيڈمی لاہور ص ۲۵
۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵

اسے یاد نہیں۔ جب یہ حکم خواب یاد نہ ہونے کی صورت میں ہے تو اس صورت میں کیا ہوگا جب عورت کو خواب دیکھنا بھی یاد ہے اور اس سے زیادہ بھی یاد ہے وہ ہے لذتِ انزال کا احساس، تو جو کچھ خواب میں نظر آتا ہے اگر سب مہمل ٹھہرایا جائے تو یاد ہونے نہ ہونے کا فرق بیکار ہو جائے حالانکہ ہمارے ائمہ کا اس فرق پر اجماع ہے۔ اور باقی کلام اس سے ظاہر ہے جو گزر چکا اور جو آئندہ آئے گا۔

آگے فرماتے ہیں، ہاں بعض نے کہا ہے کہ اگر وقتِ احتلام چت لیٹی ہوئی تھی تو اس پر غسل واجب ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے منی نکلی ہو پھر غور کر گئی ہو تو احتیاطاً غسل واجب ہوگا۔ اور وہ بعید نہیں الخ۔

اقول اس طرح کی بات صاحبِ غنیہ جیسے محقق کی شان سے بعید ہے۔ اس لئے کہ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ خواب میں جو کچھ نظر آئے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ اور عورت کو احتلام یاد ہونے اور لذتِ انزال کا احساس کرنے کے باوجود خروجِ منی سے بے خبر قرار دیتے ہیں اور تصریح کرتے ہیں کہ اس نے نہ دیکھا نہ جانا اور حدیث

فاذا كان هذا في عدم التذکر فکیف وقد تذکرت الاحتلام وتذکرت شيئاً اخرج فوقه وهو وجد ان لذت الانزال فلو اهل ما یرى في النوم لضاع الفرق بالتذکر وعدمه مع اجماع ائمتنا علیه وبقية الكلام یرظهر ما قدمت و یأتی۔

ثم قال نعم قال بعضهم لو كانت مستلقية وقت الاحتلام يجب علیها الغسل لاحتمال الخروج ثم العود فيجب الغسل احتیاطاً وهو غیر بعید الخ۔

اقول مثل الكلام من شان هذا المحقق بعید فانه اذا جعل ما یرى في النوم لاحقيقة له وجعلها مع تذکرها الاحتلام ووجد انها لذت الانزال غیر عالمة بالخروج وصرح انها لم تر ولا علمت وان الحديث

ف تطفل رابع علیها۔

نے نظر سے دیکھتے یا علم و یقین حاصل ہونے سے غسل کو مشروط رکھا ہے۔ دوسری طرف ان ساری باتوں کے نہ ہونے کے باوجود عورت پر صرف اس وجہ سے غسل واجب مانتے ہیں کہ وہ چت لیٹی ہوتی تھی۔ کیا یہ وجوب خواب کے مشاہدہ کی وجہ سے ہوا جس کی کوئی حقیقت نہیں اور جس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ اس پر کوئی دلیل نہیں اس لئے قابل قبول نہیں۔ اور لوٹنا، عود کرنا تو خروج کے بعد ہی ہوگا۔ یہاں خروج ہی متحقق نہیں۔ تو احتمال عود کا کیا معنی؟۔ حق یہ ہے کہ محض حلبی کا اس کلام کے قریب جانا، قبول مقصود کی طرف عود فرمانا ہے۔

پھر اس شرط یعنی چت لیٹنے کی شرط کے قائل امام ابو الفضل مجد الدین ہیں جنہوں نے اپنے متن "مختار" کی شرح "اختیار" میں اسے لکھا ہے۔ حلبی کی نقل کے مطابق ان کے الفاظ یہ ہیں، عورت کو جب احتلام ہو اور تری نہ دیکھے، اگر وہ اس حالت میں بیدار ہوئی کہ چت لیٹی ہوتی تھی تو غسل واجب ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ منی نکلی ہو پھر لوٹ گئی ہو، کیوں کہ احتلام میں ظاہر ہی ہے کہ منی نکلی ہو۔ مرد کا حال ایسا نہیں کہ جب تک تنگ ہونے کی وجہ سے اس کی منی عود نہ کر سکے گی۔ اور اگر عورت کسی دوسری جہت پر بیدار ہوئی تو غسل واجب نہیں ہے۔

ناطق بتعلیق الغسل علی رؤیتہا الماء بصرا وعلما فمع انتفائها مطلقا کیف یجب علیہا الغسل بمجرد كونها علی قفاها أبرؤیا حلم لاحقیقة لها وقد قلت ان لا دلیل علیہ فلا یقبل والعود انما یكون بعد الخروج وههنا نفس الخروج غیر متحقق فما معنی احتمال العود فالحق ان استقرابه هذا الکلام عود منه الی قبول المرام۔

ثم ان القائل بهذا الشرط اعنی الاستلقاء الامام ابو الفضل مجد الدین فی الاختیار شرح متنه المختار و لفظه كما فی الحلیة المرأة اذا احتلمت ولم تر بللا ان استيقظت وهي علی قفاها یجب الغسل لاحتمال خروجہ ثم عوده لان الظاهر فی الاحتلام الخروج بخلاف الرجل فانه لا یعود لضيق المحل وان استيقظت وهي علی جهة اخرى لا یجب له۔

۱۔ اقول تو دیکھئے انھوں نے کیسے

بنائے کار اس پر رکھی کہ احتلام میں ظاہر یہی ہے کہ منی نکلی ہو۔ انھوں نے بطور ظاہر اسے معلوم قرار دیا۔ اور اگر وہ بات نہ ہوتی جو غنیہ میں ہے کہ "اس نے نہ دیکھا نہ اسے علم ہوا" تو غسل واجب کرنے کا کوئی معنی ہی نہ تھا اور یہ افادہ کیا کہ بیدار ہونے کے بعد تری نہ پانا اس گمان خروج کے معارض نہیں جب کہ وہ چت لیٹی ہوئی ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے عود کر گئی ہو۔

۲۔ اقول بلکہ یہ بعید ہے۔ اولاً اس

لئے کہ۔ انھیں خیال نہ رہا کہ۔ تری نہ پانے کے معارضہ کو دفع کرنے کے لئے یہی کافی ہے کہ عورت کی منی میں دفتی نمایاں نہیں ہوتا ساتھ ہی وہ رقیق اور اس قابل ہوتی ہے کہ فرج خارج کی رطوبت سے مختلط ہو جائے جیسا کہ بتوفیقہ تعالیٰ ہم نے بیان کیا۔

ثانیاً اگر یہ نظر انداز ہو تو کہنے والا کہہ

سکتا ہے کہ احتمال عود، بعد حشر ورج ایک بے دلیل احتمال ہے اس لئے لائق اعتبار نہیں، اور چت لیڈنا عود کی علت نہیں۔ نفثاً بھی نہیں۔ بلکہ اگر ہے تو صرف اتنا کہ رقیق مانع ہے اور عدم مانع ہرگز کوئی دلیل نہیں جیسا کہ

۱۔ اقول فانظر كيف بنى الامر

على ان الظاهر في الاحتلام الخروج فقد جعله معلوما بحسب الظاهر ولو كانت الامر كما قال في الغنية ان لم ترو ولا علمت لم يكن معنى لايجاب الغسل و افاد ان عدم الوجد ان بعد التيقظ لا يعارض هذا الظن اذا كانت مستلقة لاحتمال العود۔

۲۔ ثم اقول بل هو بعيد اولاً لانه

ذهب عنه ان نفس كون منيها غير بين الدفق مر قيقا قابلا للامتزاج برطوبة الفرج الخارج كاف في دفع هذه المعارضه كما بينا بتوفيق الله تعالى۔

۳۔ و ثانياً اذا لم ينظر الى

ذلك فلقائل ان يقول احتمال العود بعد الخروج احتمال من غير دليل فلا يعتبر واستلقاؤها ليس علة العود ولا ظناً بل ان كان فرقع مانع وعدم المانع ليس من الدليل

۲۔ تطفل على الاختيار شرح المختار۔

۱۔ تطفل خامس عليها۔

۳۔ تطفل آخر عليه۔

اصول میں طے شدہ ہے۔

ثالثاً مانع۔ مقام کا تنگ ہونا۔
 صرف اضطرار میں متحقق ہوگا کیوں کہ دونوں کنارے
 مل جائیں گے اور گزرگاہ بند ہو جائے گی۔ لیکن
 منہ کے بل لیٹنا کشادگی مقام میں چپت لیٹنے ہی کی
 طرح ہے تو استلقاء (چپت لیٹنے) سے حکم کی
 تخصیص کیوں؟ اگر یہ علت بتائی جائے کہ منہ کے
 بل ہونے کی صورت ہو اور منی نکلے تو بستر پر
 گر جائے گی، عود نہ کر سکے گی۔ قلت (میں
 کہوں گا) اگر فرج خارج سے نکلنا مراد ہے تو
 استلقاء کی صورت میں بھی جب اس سے باہر
 آئے گی تو سرینوں کی طرف ڈھلک آئے گی، عود
 نہ کر سکے گی۔ اور اگر فرج خارج میں باقی رہنے
 کے ساتھ فرج داخل سے نکلنا مراد ہے تو امکان
 عود میں صرف استلقاء، منہ کے بل لیٹنے ہی کی
 طرح ہے۔

رابعاً امکان عود کے بارے
 میں ہم ابھی وہ ذکر کریں گے جس کے بعد فرق کی
 کوئی گنجائش باقی نہ رہے گی۔

خامساً بلکہ ہو سکتا ہے کہ اضطرار
 کی حالت ہو اور رانوں کے درمیان موٹا سا تکیہ

فی شیء کما تقریر فی الاصول۔
وثالثاً المانع وهو ضيق المحل

انما يتحقق في الاضطجاع لالتقاء
 الاسكتين وانسداد المسك اما الانبطاح
 فكالاستلقاء في اتساع المحل فلم
 خص الحكم بالاستلقاء فان اعتل
 بانها ان كانت منبطحة وخرج
 المنى يسقط على الفراش
 فلا يعود قلت ان اريد
 الخروج من الفرج الخارج
 ففي الاستلقاء ايضا اذا خرج
 منه نزل الى اليثها فلا يعود
 وان اريد الخروج من الفرج
 الداخل مع البقاء في الفرج الخارج
 فالاستلقاء كالانبطاح في جوائز
 العود۔

ورابعاً سند ذكر انفا في تجويز
 العود ما لا يبقى للفرق
 مساغا۔

وخامساً بل يجوز ان تكون
 مضطجعة وقد وضعت بين

١- تطفل ثالث عليه۔

٢- تطفل رابع عليه۔

٣- تطفل خامس عليه۔

رکھ لیا ہو تو شرمگاہ حالت استلقا کی طرح یا اس سے زیادہ کشادہ رہ جائے گی۔

سادسا اگر حالت استلقا میں ران، ران سے لپٹی ہوئی ہو تو کشادگی کے معاملے میں استلقا کو اضطجاع پر کوئی زیادتی حاصل نہ ہوگی تو اس پر اقتصار جمعا اور منعاً کسی طرح درست نہیں رہ جاتا۔ اس کی اور بھی صورتیں ہیں جو مخفی نہ ہوں گی۔

مگر جو ابائیہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے استلقا کو ذکر کر کے اس سے کشادگی کی صورتوں پر تنبیہ کر دی ہے لہذا منہ کے بل لیٹنے اور مذکورہ صورت پر کروٹ لینے کو بھی شامل ہے۔ اور کسی دوسری ہمت سے ان کی مراد یہ ہے کہ دونوں کنارے باہم ملے ہوئے ہوں اگرچہ یہ ملنا مذکورہ صورت استلقا ہی میں ہو۔

پھر صحیح تعبیر وہ ہے جو "اختیار" میں آئی کہ بیدار ہونے کے وقت اپنے کو چپت لیٹی ہوتی پائے۔ اور اس کی ضرورت نہیں کہ اسے وقت احتلام اپنے چپت ہونے کا علم ہو۔ جیسا کہ غنیہ میں تعبیر کی۔

اس کے بعد محقق حلبی نے اس کی تردید شروع کی جسے "اختیار" میں اختیار کیا۔ کہتے ہیں؛ مگر یہ ہے کہ جب اس کا پانی بطور دفن نہیں اترتا بلکہ

فخذیہا وسادة ضخمة فیبقى الفرج متسعا کلاستلقاء او افرج۔

و سادسا ان استلقت وقد التفت الساق بالساق لا یكون للاستلقاء فضل على الاضطجاع فی باب الاتساع فالقصر علیه منقوض طردا و عکسا وله صور اخرى لا تخفی۔

الات یقال ذکر الاستلقاء ونبه به على صور اتساع الفرج فی شمل الانبطاح والاضطجاع المذكور، والمراد بجهة اخرى جهة التقاء الشفرین ولو فی الاستلقاء على الوجه المزبور۔

و ثم الصواب ما عبر به فی الاختیار من ان تجد نفسها مستلقية اذا تیقظت ولا حاجة الى ان تعلم استلقاءها حين احتلمت كما وقع فی الغنیة۔

ثم اخذ المحقق الحلبي يرد ما اختار فی الاختیار فقال "الا من حیث ان ماء اذا لم ينزل دفقا بل

بہاؤ کے طور پر اترتا ہے۔ تو دو باتوں میں سے ایک لازم ہے۔ اگر فرج بہاؤ کی جانب میں نہ ہو تو عدم خروج لازم ہے اور اگر بہاؤ کی جانب میں ہو تو عدم عود لازم ہے۔ تو اس پر تامل کی ضرورت ہے۔

اقول دو باتوں میں سے ایک بھی لازم نہیں۔ اول اس لئے کہ ہم تحقیق کر چکے کہ عورت کی منی دفتی سے خالی نہیں ہوتی اگرچہ وہ مرد کے دفتی کی طرح نہ ہو تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ جب شرم گاہ بہاؤ کی جانب میں نہ ہو تو عدم خروج لازم ہے۔ کیا معلوم نہیں کہ عورتوں سے وطنی یوں بھی ہوتی ہے کہ ان کے سرنیوں کے نیچے تیکہ رکھ دیتے ہیں جس سے شرم گاہ اونچ پانی پر ہو جاتی ہے اس کے باوجود اس سے پانی باہر آتا ہے بلکہ اس کے ساتھ اس سے مرد کا پانی بھی باہر آتا ہے۔ دوم اس لئے کہ رحم میں جذب کی شدید قوت ہوتی ہے۔ تو بعض اوقات ہو سکتا ہے کہ منی فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں ہو اور رحم کی قوتِ جاذبہ ابھر کر اسے فرج خارج سے جذب کر لے اگرچہ فرج بہاؤ کی جانب میں ہی ہو۔ بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ منی فرج خارج سے بھی تجاوز کر جائے پھر کبھی کششِ رحم سے عود کر آئے۔

سیلانایلزما عدم الخروج ات
لم یکت الفرج فی صیب او
عدم العودات کان فی صیب
فلیتاملہ۔

اقول کلا اللانزمین منتف
اما الاول فلما حققنا ان منیہا لا یخلو
عن دفتی وان لم یکن کدفتی
الرجل فلا نسلہ الزوم عدم الخروج
اذا لم یکت الفرج فی صیب الاتری
انہن ربما یوطأت بوضع و سادة
تحت اعجازہن فیکون الفرج
مرتفعا ومع ذلك یرمین بہاتھن
بل وبماء الرجل ایضا
واما الثاني فلان للرحم
قوة جاذبة شديدة الم جذب
فربما یجوز ان یشخرج المنی
من الفرج الداخل ویکون فی
الفرج الخارج وتہیب جاذبة الرحم
فتجذبه من الفرج الخارج وان کان الفرج
فی صیب بل یجوز ان یجوز المنی الفرج
الخارج ایضا ثم یعود بجذب الرحم۔

و: تطفل ثامن علیہا۔

و: تطفل سابع علیہا۔

دیکھتے فقہا تصریح فرماتے ہیں کہ اگر عورت سے قریب فرج جماع کیا پھر منی اس کی شرمگاہ میں چلی گئی، یا کنواری سے جماع کیا اور اس کی بکارت زائل نہ ہوئی، تو ان صورتوں میں عورت پر غسل نہیں اس لئے کہ غسل کا سبب۔ انزال زن یا دخول حشفہ۔ نہ پایا گیا۔ یہاں تک کہ اگر اسے حمل ٹھہر جائے تو اس پر غسل ہوگا اس لئے کہ یہ اس کا ثبوت ہے کہ عورت کو بھی انزال ہوا تھا کیوں کہ اس کے انزال کے بغیر استقرار حمل نہیں ہو سکتا۔ یہ سئلہ غائبہ، خلاصہ، وجیز، کبریٰ، فرائض المفتین، فتح القدير، البحر الرائق، غنیہ وغیرہ میں مذکور ہے۔ تو انھوں نے اس کا جواز مانا ہے۔ یہاں تک کہ کنواری میں بھی کہ

الاتری الى ما نصوا عليه ان لوجومت فيما دون الفرج فسبق الماء الى فرجها وجمعت البكر لاغسل عليها لفقدها السبب وهو الانزال او مواراة الحشفة حتى لو جلت كانت عليها الغسل لانها لا تحبل الا اذا انزلت والمسألة في الخانية والخلصة و الوجيز والكبرى و خزانه المفتين والفتح والبحر والغنية وغيرها فقد جوزوا حتى في البكر ان يقع الماء خارج فرجها

فتاویٰ قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الاغتسال نوکشتور لکھنؤ ۲۱/۱
 اور اس کی بکارت زائل نہ ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں عورت پر غسل نہ ہوگا کہ نہ اس کا انزال ثابت ہوا نہ اس کی فرج داخل میں حشفہ غائب ہوا، ورنہ بکارت جاتی رہتی۔ ہاں ان جماعوں سے اگر عورت کو حمل رہ گیا تو اب اس پر اسی وقت جماع سے غسل واجب ہونے کا حکم دیں گے اور آج تک جتنی نمازیں قبل غسل پڑھی ہیں سب پھیرے کہ حمل رہ جانے سے ثابت ہوا کہ عورت کو خود بھی انزال ہو گیا تھا ورنہ حمل نہ رہتا۔

- ۲۱/۱ فتاویٰ قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الاغتسال نوکشتور لکھنؤ
 ۱۳/۱ خلاصۃ الفتاویٰ الفصل الثانی فی الغسل مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ
 ۱۱/۴ الفتاویٰ البرازیلیۃ علیٰ ہمش الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور
 ۵۵/۱ فتح القدير کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر
 ۵۷/۱ البحر الرائق ایچ ایم سعید کینی کراچی

منی اس کی فرج خارج سے باہر واقع ہو پھر جذب و کشش پا کر رحم میں چلی جائے۔

غنیہ میں یہ آخری مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ: اس میں شک نہیں کہ یہ حکم اس پر ملنی ہے کہ عورت پر صرف اس سے کہ اس کی منی جدا ہو کر رحم میں چلی جائے غسل واجب ہے، اور یہ اصح، ظاہر الروایہ کے خلاف ہے۔ تاہم غنیہ میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں، فرج داخل سے نکل کر فرج خارج کی طرف آنا شرط ہے۔ اور نصاب میں ہے کہ: یہی اصح ہے ۱۱۱ھ۔ اس بات پر صاحب غنیہ سے علامہ شامی کا بھی توارد ہوا ہے، وہ منہ الخالق میں لکھتے ہیں، میں کہتا ہوں، محض نہیں کہ استقرار محل صرف اس پر موقوف ہے کہ منی اپنی جگہ سے جدا ہو جائے، وہ منی کے باہر آنے پر موقوف نہیں۔ تو ظاہر یہ ہے کہ اس صورت میں وجوب غسل کا حکم اس روایت پر ملنی ہے جو امام محمد سے ماسبق میں نقل ہوئی۔ تامل کرو ۱۱۱ھ۔

یہ لکھنے کے بعد علامہ شامی نے غنیہ میں دیکھا کہ محقق حلبی نے اس کی تصریح کی ہے۔ تو اس پر خدا کا شکر ادا کیا۔ حلبی کا اتباع درمختار میں میں بھی ہے۔ کیونکہ اس میں ان کی شرح صغیر کا کلام نقل کیا ہے کہ یہ محل نظر ہے اس لئے کہ عورت

الخارج ثم ینجذب فیدخل فی الرحم۔

قال فی الغنیة بعد ذکر هذه المسئلة الاخيرة لا شك انه مبني علی وجوب الغسل منيها بمجرد انفصال منيها الى رحمها وهو خلاف الاصح الذي هو ظاهر الرواية قال في الترخانية وفي ظاهر الرواية يشترط الخروج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج وفي النصاب وهو الاصح ۱۱۱ھ۔ وقد تواردت عليه العلامة الشامي في المنحة فقال اقول لا يخفى ان المحبل يتوقف على انفصال الماء عن مقرة لا على خروجها فالظاهر ان وجوب الغسل مبني على الرواية السابقة عن محمد تأمل ۱۱۱ھ۔

ثم رأى الحلبي صرح به في الغنية فحمد الله تعالى عليه وقد تبعه ايضا في الذم اذ نقل عنه ما في شرحه الصغيران فيه نظر لان خروج

کی منی کا فرج داخل سے باہر آنا واجب غسل کے لئے
مفتی بہ قول پر شرط ہے، اور یہ شرط نہ پائی گئی اھ۔
تو ”مفتی بہ قول پر“ کا اضافہ کر کے اس طرف
اشارہ کیا کہ یہ امام محمد کی روایت پر مبنی ہے۔

اقول یہ ان بعض نظروں کا اشتباہ
ہے جس کے سبب انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ روایت
نادرہ میں خروج کی شرط نہیں اور محقق علی لا طلاق
نے اس شبہہ کا ازالہ فرمایا ہے اور ہم اسے
کافی و شافی طور پر بیان کر آئے ہیں۔ تو اس
روایت پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ لیکن
وہ جو منصور یہ کے حوالے سے بیان کیا جاتا ہے کہ
فقہ ابو جعفر کے نزدیک عورت کی منی میں فرج خارج
کی طرف نکلنے کا اعتبار ہے اور امام حلوانی و
امام سرخسی کے نزدیک صرف فرج داخل کی طرف نکلنے
کا اعتبار ہے۔ جیسا کہ برجندی میں منصور یہ سے
نقل کیا ہے۔ **فاقول** اس کتاب کی طرح
ان دونوں اماموں کی طرف یہ انتساب بھی انتہائی
غریب ہے۔ آپ نے دیکھا نہیں کہ امام حلوانی ہی نے
تو امام محمد کی اس روایت نادرہ سے متعلق فرمایا
کہ یہ روایت نہ لی جائے گی، اس لئے کہ عورتیں

منیہا من فرجہا الداخل شروط
لوجوب الغسل علی المفتی بہ ولم
یوجد فیہ فی زیادۃ قوله علی المفتی بہ اشار
الی ابتناہ علی روایۃ محمد۔

اقول و ہذا ما شبہ علی
بعض الانظار فرزعت ان الروایۃ
النادرۃ لا تشترط الخروج وقد انزلہا
المحقق و بینا ہا بما یکفی و یشفی
فلا وجہ لہذا الحمل اما
ما ینذکر عن المنصوریۃ انہ
اعتبر فی منیہا الخروج الح
فرجہا الخارج عند الفقہ
ابی جعفر والی فرجہا الداخل عند
الامامین الحلوانی و السرخسی علی ما
نقل عنہا البرجندی **فاقول** متون
فی الاغراب مثل ذلک الکتاب
الاتری ان الامام الحلوانی
هو القائل لتلك الروایۃ عن
محمد لا یؤخذ بہذہ الروایۃ
فان النساء یقلن ان منی

ف : تطفل على الغنية والدر والمنحة۔

۳۲ / ۱

۳۰ / ۱

مطبع مجتہدانی دہلی
نو کشتور لکھنؤ

کتاب الطہارۃ

”

لہ الدر المختار

لہ شرح مختصر الوقایۃ للبرجندی

بتا قی ہیں کہ عورت کی منی مرد کی منی کی طرح فرج داخل سے باہر آتی ہے اور یہی ظاہر الروایہ کا حکم ہے، جیسا کہ علیہ میں ذخیرہ سے، اس میں امام حسلوانی رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل ہے تو ان کی جانب یہ انتساب کیسے ہو سکتا ہے؟

اگر دریافت کرو کہ پھر استقرارِ حمل سے متعلق جو جو بیہ ہے اس کا مطلب کیا ہے؟ — میں کہوں گا اس کا مطلب واضح ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ — اس لئے کہ حمل سے عورت کو انزال ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور انزال میں غالب یہی ہے کہ منی باہر آتی ہے۔ اور غالب فقہ میں متحقق کا حکم رکھتا ہے۔ تو یہ بات اس کے منافی نہیں کہ حمل خروج منی پر موقوف نہیں بایں معنی کہ اگر خروج نہ ہو تو حمل ہی نہ ہو۔

اگر یہ کہو کہ نہیں بلکہ حمل تو عدم خروج کی دلیل ہے اس لئے کہ استقرار ہو چکا ہے۔ معلوم ہے کہ عورتوں کو جب حمل ٹھہرتا ہے تو وہ مرد کا پانی بھی روک لیتی ہیں، اس میں سے بہت قلیل باہر گرتا ہے۔ میں کہوں گا انزال کا تقاضا یہ ہے کہ خروج منی ہو۔ اور استقرار تو آب منی کے ایک جز سے ہوتا ہے کل سے نہیں معلوم ہے کہ جب انھیں حل ہوتا ہے تو مرد کا کچھ پانی ان سے باہر آگرتا ہے۔ اور اس میں سے صرف وہی جز

السراة يخرج من الداخل كمنى الرجل فهو جواب ظاهر الرواية كما في الحلية عن الذخيرة عنه رحمه الله تعالى فكيف ينسب اليه هذا۔

فان قلت ففرع الحمل ما معناه قلت معناه ظاهرات شاء الله تعالى فان بالحبل ثبت انزالها والغالب في الانزال الخروج والغالب كالمحقق في الفقه فلا ينافيه نفى التوقف على الخروج بمعنى لولا لا لم يكن۔

فان قلت بل الحبل دليل عدم الخروج لاجل الانعقاد الاترى انهن حين يحبلن يمسكن ماء الرجل فلا يرمين منه الاشياء قليلا قلت الانزال يقتضى الخروج والانعقاد يكوّن بجزء من الماء لا بكله الاترى انهمت حيث يحبلن يرمين بشئ من ماء الرجل ايضا ولا يمسكن منه الاجزاء قدر الله

ف: تطفل آخر عليهم۔

رکتا ہے جس سے نسل کا وجود خدا تعالیٰ نے مقدر فرمایا ہے۔ بلکہ ایسا بھی ہے کہ مرد کا پانی بھی اسی وقت گرتا ہے جب ان کے انزال کے ساتھ ان کا پانی بھی گرتا ہے۔ مختصر یہ کہ انزال بعض حصہ منی کے باہر آنے کی دلیل ہے دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔

پھر میں نے دیکھا کہ میری مذکورہ کچھ باتوں کی طرف علامہ طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی رجحان ہے وہ فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں یہ نظر (جو درمختار میں منقول ہے ۱۲م) اسی صورت میں تام ہو سکتی ہے جب بکارت خروج سے مانع ہو اور معاملہ اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ خون حیض بھی اسی جگہ سے باہر آتا ہے۔ تو اس حالت میں چون کہ غالب منی کا اترنا ہے۔ خصوصاً جب کہ عمل ظاہر ہو چکا اور یہ اس کی بڑی دلیل ہے، اس لئے اس کا اعتبار کر لیا گیا اور لازم کو ملزوم کے قائم مقام قرار دیا گیا۔ اور جو فقہ کے مقامات سے آشنا ہے وہ اسے بعید نہ جانے گا۔

ان الفاظ سے انہوں نے افادہ کیا اور خوب افادہ فرمایا، رب جواد کی ان پر رحمت ہو۔
اقول مگر یہ ہے کہ ان کا لفظ "خصوصاً" نمایاں

تعالى ان يكون منه الزرع بل قد لا يرمين به الاحيت ينزلن تبعا لما نهن وبالجمله دلالة الانزال على خروج البعض لا يعارضها دلالة الجبل 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 كانت الغالب في تلك الحالة النزول خصوصاً وقد ظهر الجبل وهو اكبر دليل عليه اعتبروه واقاموا اللزوم مقام الملزوم ومن يعرف مواقع الفقه لا يستبعد ذلك الله۔

فقد افاد و اجاد عليه
رحمة الجواد۔
اقول غير ان في قوله خصوصاً

ف : معروضه على العلامة ط۔

طور پر کھٹک رہا ہے اس لئے کہ یہاں وقت انزالِ خروج
منی کے اکثر ہونے سے متعلق گفتگو ہے اور اس میں
صورتِ حمل کو کوئی خصوصیت نہیں، بلکہ خصوصیت
عدمِ حمل کو ہے کیوں کہ ابھی بیان ہوا کہ حمل میں بوجہ
استقرار (کچھ پانی) روک لینا ضروری ہے۔

پھر ان کے کلام سے استفادہ یہ ہے کہ ان
کی مراد حالتِ جماع میں اکثریت انزال ہے اسی
مراد پر ان کا لفظ ”خصوصاً“ ٹھیک بیٹھ سکتا ہے
کیونکہ انزال پر حمل کی دلالت بہت واضح درویشن
ہے لیکن جماع سے اگر اسے انزال ہو جانا اکثر و
غالب ہوتا تو حمل ظاہر نہ ہوتے ہوئے بھی
(مسئلہ مذکورہ میں) اس پر غسل کا حکم کرنا لازم
ہوتا۔ اس لئے کہ غالب و اکثر، متحقق کا حکم
رکھتا ہے۔ بلکہ عورتوں میں اکثر و غالب یہی ہے
کہ ہر جماع سے انہیں انزال نہ ہو مگر بعض اوقات
میں۔ جیسا کہ اس امر کی معرفت رکھنے والوں
کی تصریح موجود ہے بلکہ انہوں نے تو یہاں تک
کہا ہے کہ اگر ہر جماع کے ساتھ اسے انزال ہو تو
جلد ہی ہلاک ہو جائے۔ یہ کلام غنیہ پر ہوا۔

لیکن حلیہ تو اس
میں محقق علی الاطلاق کا کلام نقل کرنے کے بعد
ان الفاظ میں اس سے نزاع کیا ہے، وہ عورت
جسے احتمال ہوا، پھر بیدار ہوئی اور خواب میں

حزارة ظاهرة لات الكلام ههنا في
اغلبية الخروج عند الانزال ولا
مزية فيه لصورة الحبل بل المزية
لصورة عدمه لما قدمت من وجوب
الامساك في الحبل للانعقاد۔

ثم الاستفادة من كلامه ان
مرادہ اغلبية الانزال في حالة
الجماع وعليه يستقيم قوله خصوصا
فان دلالة الحبل على الانزال اظهر
وانهر ولكن لو كانت الاغلب انزالها
بالجماع لوجب الحكم عليها بالغسل
وان لم يظهر الحبل لان الغالب
كالمتحقق بل الاغلب في النساء
عدم الانزال بكل جماع الا احيانا كما
صرح به اهل المعرفة
بهذا الشأن حتى قالوا لو
انها كلما جمعت انزلت لهلكت سرعيا
هذا الكلام مع الغنية۔

أما الحلية فنقل فيها كلام
المحقق ثم نازعه بقوله دعوى
وجود المنى منها شرعا فيمت
احتملت ثم استيقظت وتذكرت

ف: معروضه اخرى عليه۔

انزال کی لذت اسے یاد ہے مگر اسے چھونے یا دیکھنے سے کوئی تری نہ ملی اس عورت سے متعلق یہ دعویٰ کہ شرعاً اس کی منی پالی گئی، قابل تسلیم نہیں۔ اس لئے کہ خواب میں واقعی طور پر جس بات کا واقع ہونا یاد آتا ہے شرعاً اس کا وجود اسی وقت ثابت ہوگا جب بیداری میں اس کا کوئی شاہد مل جائے۔ اور خواب میں اس سے منی پائے جانے کے تحقق پر شاہد یہی ہے کہ بیداری میں چھونے یا دیکھنے سے اس کو فرج خارج میں وجود منی کا علم ہو جب یہ شاہد موجود نہیں تو ظاہر ہو گیا کہ منی پانی نہ گئی اور جو کچھ اس نے خواب میں دیکھا وہ محض ایک خیال تھا۔ اور ظاہر یہی ہے کہ یہی صورت محل اختلاف ہے۔ اس سے متعلق ظاہر الروایہ میں ہے کہ غسل واجب نہیں، اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ واجب ہے، اور اس روایت کے ضعیف ہونے میں کوئی شک نہیں، اور ضعیف کیوں نہ ہو جب کہ وہ ظاہر نص کے مخالف ہے۔ اسی طرح اس کے مثل پیشاب حیض وغیرہ پر قیاس صحیح کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ شارع نے ان چیزوں کا وجود اسی وقت مانا ہے جب یہ فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں ظاہر ہوں۔ تو یہی حکم منی کا بھی ہوگا۔

اقول اس کا جواب وہی ہے جو ہم

لذة انزال منا ما ولم تجد بللا
لسا ولا رؤية ممنوعة لان ما يتذكر
وقوعه في نفس الامر في النوم
انما يكون محقق الوجود شرعا
اذا وجد في اليقظة ما يشهد
بذلك وليس الشاهد لتحقق
وجود المنى منها ما اذ علمها
بوجوده في الفرج الخارج يقظة
يلمس او يبصر فاذا فقد فقد ظهر
عدم وجوده وان المرفق
لهما في المنامات خيالا و
هذه الصورة فيما يظهر هي محل
الخلافا فظاهر الرواية لا يجب
الغسل وعن محمد نعم ولا شك
في ضعفها كيف لا وهي مخالفة
لظاهر النص وكذا القياس
الصحيح على امثال ذلك
من البول والحيض ونحوهما
فان الشارع لم يعتبر هذه
الاشياء موجودة الا اذا برزت من
الفرج الداخل الى الفرج الخارج
كذا هذا

اقول والجواب ما اذ ناك

ف: تطفل على الحلية.

له عليه المحلى شرح نية المصلى

مراسم الت تذکر الاحتمال دلیل اعتبوره
 الشرع لاسیما مع تذکر لذقة الانزال
 ومن ثم نشأ الفرق بین
 الاحکام فی التذکر وعدمه
 فلولم یکن دلیلا علی نزول
 المنی کانت احتمال المنی احتیما
 علی احتمال فی من تذکر و رأی
 بللا یعلم انه لیس منیا بل ولا یعلم
 ایضا انها بلة ناشئة عن شهوة
 انما یسوغه لترددھا بین
 مذی و ودی و معلوم ان
 الاحتمال علی الاحتمال لا یعبو
 یہ فکانت کمین سراً و لم
 یتذکر مع اجماعهم علی الفرق
 بینھما فما هو الالات التذکر
 دلیل خروج المنی فترقی بہ
 عن الاحتمال علی الاحتمال الی الاحتمال فوجب
 احتیاط الالات الاحتمال معتبر
 فی محل الاحتیاط۔

قولکم انما یكون محقق الوجود
 شرعاً انما أقول ما قام علیه

نے بار بار بتایا کہ احتمال یاد ہونا ایک ایسی دلیل
 ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے خصوصاً
 جب کہ لذت انزال بھی یاد ہو۔ یہیں سے تو
 یاد ہونے اور نہ ہونے میں احکام کا فرق رونما ہوا۔
 اگر یہ نزول منی کی دلیل نہ ہوتا تو منی کا احتمال احتمال
 در احتمال ہوتا اس شخص کے بارے میں جسے احتمال
 یاد ہے اور بیداری میں اس نے ایسی تری
 دیکھی جسے وہ جانتا ہے کہ منی نہیں بلکہ وہ یہ بھی
 نہیں جانتا کہ یہ کوئی ایسی تری ہے جو شہوت
 سے نکلی ہے۔ اس کا صرف امکان مانتا ہے اس
 لئے کہ اس میں مذی اور ودی کے درمیان تردد ہے۔
 اور معلوم ہے کہ احتمال در احتمال کا کوئی اعتبار
 نہیں تو یہ شخص اسی کی طرح ہوا جس نے تری
 دیکھی اور اسے احتمال یاد نہیں، حالانکہ دونوں
 کے درمیان تفریق پر ہمارے ائمہ کا اجماع ہے
 اس کا سبب اس کے سوا کچھ نہیں کہ احتمال
 یاد ہونا خروج منی کی دلیل ہے اسی وجہ سے
 وہ احتمال در احتمال سے ترقی کر کے احتمال کے
 درجہ تک آگیا۔ تو احتیاط واجب ہوئی اس
 لئے کہ مقام احتیاط میں احتمال معتبر ہے۔

صاحب حکیمہ، شرعاً اس کا وجود اسی
 وقت ثابت ہوگا انما أقول جس امر پر دلیل

ف: تطفل أخر عليها۔

له حلیة المحلی شرح نیتة المصلی

دلیل شرعی فقد تحقق وجودہ شرعاً
 ولا یتحتاج الی شاهد من لمس
 او بصیر الا ترى ان المولج المكسل
 قام فيه الدلیل الشرعی علی انزاله
 فاعتبر موجود اشراع مع عدم شهادة
 لمس ولا بصیر نعم یتحتاج الحکم
 بالدلیل الی عدم المعارض وعدم
 وجدان الرجل المحتمل معارض
 لدلالة التذکر بخلاف المرأة کما
 بینا نعم دلالة الا سیلاج
 یقظة اعظم واقوی من
 دلالة الاحتمال فلم یقم
 لها هذا المعارض لاحتمالات
 بعیدة لم تکن تحمل
 لو لا غایة ما فی هذا
 الدلیل من عظم القوة
 بخلاف تذکر الحکم۔

شرعی قائم ہوگی، شرعاً اس کا وجود ثابت ہو گیا
 اور چھوٹے، دیکھنے جیسے شاہد کی حاجت نہ رہی۔
 کیا معلوم نہیں کہ ادخالِ حشفہ والے شخص کے
 بارے میں انزال پر دلیل شرعی قائم ہوگی تو انزال
 کو شرعاً موجود مان لیا گیا باوجود اس کے کہ دیکھنے
 چھوٹے کی کوئی شہادت نہیں — ہاں دلیل پر
 حکم کرنے میں اس کی ضرورت ہے کہ اس کا
 کوئی معارض نہ ہو۔ اور جس مرد نے خواب
 دیکھا اور احتلام اسے یاد ہے مگر اس نے کوئی تری
 نہ پائی تو اس کے یاد ہونے کا اعتبار نہ ہوا۔
 اس لئے کہ تری نہ پانا، دلیل تذکر (یاد ہونا) کے
 معارض ہے۔ اور عورت کی یہ حالت نہیں
 جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ہاں بیداری میں ادخال
 کی دلالت، خواب یاد ہونے کی دلالت سے یاد
 عظیم اور قوی ہے اس لئے یہ معارض (تری
 نہ پانا) اس کے سامنے نہ ٹھہر سکا ایسے بعید
 احتمالات کی وجہ سے جو اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے
 تھے اگر اس دلیل میں انتہائی قوت نہ ہوتی اور خواب
 یاد ہونے کی دلیل ایسی قوی نہیں۔

صاحبِ علیہ: یہ روایت ظاہر
 نص کے مخالف ہے۔ اقول اگر اس میں

قولکم مخالفة لظاهر النص
 اقول لو اوجبت من دون

ت: تطفل ثالث علیہا۔

خروج منی کی دلیل کے بغیر وجوب غسل کا حکم ہوتا تو وہ نص کے مخالفت ہوتی اور جب اس نے بنائے حکم دلیل پر رکھی ہے (تو مخالفت کس بات میں رہی) اور آپ کو بھی اعتراف ہے کہ عورت کے احتلام میں منی پائے جانے سے وجوب غسل پر اتفاق ہوئے میں کوئی شک نہیں اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ روایت سے مراد وجود منی کا علم ہے آنکھ سے دیکھنا مراد نہیں ہے۔ اب مخالفت کہاں ہوئی؟

صاحب حلیہ؛ قیاس صحیح کے بھی خلاف ہے۔ **اقول** مقیس علیہ (پیشاب، حیض وغیرہ ۱۲ م) میں مدار کیا ہے؟ خود ان چیزوں سے براہ راست علم و یقین کا تعلق، یا اس سے اعم (وہ علم جو دلیل کے ذریعہ علم کو بھی شامل ہو ۱۲ م) ثانی تو یہاں حاصل ہے جیسا کہ واضح ہوا۔ اور اول خود مقیس علیہ میں تسلیم نہیں۔ کیونکہ اشباہ میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہ مسئلہ نقل کیا ہے؛ یہ یاد ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہوا اور قضائے حاجت

دلیل علی الخروج لخالف واذ قد بنت الامر علی الدلیل وقد اعرفتم انه لا شك فی الاتفاق علی وجوب الغسل بوجود المنی فی احتلامها وفي ان السراة بالرؤية العلم بوجوده لا برؤية البصر ففیم الخلاف۔

قولکم والقیاس الصحیح
اقول ما اذا المناط فی المقیس
علیها تعلق العلم بنفسها اصالة
ام اعم الثانی حاصل
هہنا کما علمت، والاول غیر مسلم
فی المقیس علیها ففی الاشباہ
ذکر عن محمد رحمہ
اللہ تعالیٰ انه اذا دخل
بیت الخلاء و جلس
للاستراحة و شك هل

۱: تطفل رابع علیہا۔

۲: مسئلہ یہ یاد ہے کہ بیت الخلاء میں گیا اور قضائے حاجت کے لئے بیٹھا تھا مگر یہ یاد نہیں کہ پیشاب وغیرہ کچھ ہوا یا نہیں تو یہی ٹھہرائیں گے کہ ہوا تھا و ضول لازم ہے۔

۱: حلیہ المحلی شرح منیة المصلی

۲: " " "

کے لئے بیٹھا تھا اور اس میں شک ہے کہ کچھ خارج
ہوا تھا یا نہیں تو وہ بے وضو قرار پائے گا۔ اور
اگر یہ یاد ہے کہ وضو کے لئے پانی لے کر بیٹھا تھا
مگر اس میں شک ہے کہ وضو کیا تھا یا نہیں تو
یہ مابین گے کہ وضو کیا تھا۔ دونوں مسئلوں میں غالب
پر عمل کی رو سے یہ حکم ہے ۱۵۔

اس جو بیٹہ پر فتح القدر میں جرم کیا ہے
اس کے الفاظ یہ ہیں، وضو یا حدث میں شک
ہوا اور اس سے پہلے دونوں میں سے ایک کا
یقین ہے تو سابق پر بنا رکھے مگر یہ کہ لاشعری
کو کسی چیز سے تقویت حاصل ہو۔ کیونکہ امام محمد
سے منقول ہے کہ با وضو شخص کو حاجت کے لئے
مغلا میں جانے کا یقین ہے۔ اور اس میں شک ہے
کہ نکلنے سے پہلے قضاے حاجت کیا یا نہیں تو
اسے وضو کرنا ہے۔ اس کے بعد مسألہ وضو ذکر
کیا پھر فرمایا: اس سے اس وجہ کی تائید ہوتی ہے
جو مفضاۃ پر وضو واجب ہونے کے بارے میں
ہم نے ذکر کی ۱۵۔

مفضاۃ وہ عورت جس کے دونوں راستے

خروج منه اولاً کانت محدثاً وان
جلس للوضوء ومعه ماء ثم شك
هل توضأ أم لا کانت متوضیاً
عملاً بالغالب فیہما اللہ۔

وقد جزم بالفرع فی الفتح
فقال شك فی الوضوء او الحدث
وتیقن سبق احدہما بنی علی
السابق الا ان تائید اللاحق
فعن محمد علم المتوضی دخولہ
الغلاء للحاجة وشك فی قضائہا
قبل خروجہ علیہ الوضوء ثم
ذکر مسألة الوضوء ثم قال
وهذا یؤید ما ذکرناہ من
الوجه فی وجوب وضوء
المفضاۃ اللہ۔

۱۵ اذ اخرج لہا سیرح

۱۔ مسئلہ وضو کے لئے پانی لے کر بیٹھا یاد ہے مگر وضو کرنا یاد نہیں تو یہی قرار دینے کے لئے وضو کر لیا۔
۲۔ مسئلہ جس عورت کے دونوں مسلک پر وہ پھٹ کر ایک ہو گئے اُسے جو ریح آئے احتیاطاً وضو کرے
اگرچہ احتمال ہے کہ یہ ریح فرج سے آئی ہو۔

۱۵ الاشباہ والنظائر الفن الاول القاعدة الثانية ادارة القرآن کراچی ۸۷/۱
۱۶ فتح القدر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ کھڑ ۴۸/۱

پر وہ پھٹ کر ایک ہو گئے۔ اس سے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ جب اس سے ریح نکلی اور اسے علم نہیں کہ آگے کے مقام سے ہے یا پیچھے سے، تو پیچھے کے مقام سے قرار دی جائے گی، اس لئے کہ یہی غالب ہے، تو اس پر وضو واجب ہو گا۔ یہ امام محمد سے ہشام کی روایت میں ہے اور اسی کو امام ابو حفص کبیر نے اختیار کیا ہے۔ وجہ مذکور سے اسی کی ترجیح کی جانب حضرت محقق کا میلان ہے اس کے برخلاف جو ہدایہ وغیرہ میں ہے کہ اس پر وضو صرف مستحب ہے کیونکہ اس کے پیچھے کے مقام سے ہونے کا یقین نہیں۔ تو مذکورہ بالا جزئیہ میں یہ مثلاً پیشاب و پاخانہ ہے جسے شرعاً موجود مان لیا گیا باوجود کے کہ بعینہ اس سے متعلق احاطہ علم نہیں۔ اب دم سے متعلق دیکھئے۔ درمختار میں ہے، نفاس ایک خون ہے تو اگر اسے دیکھے (شامی میں ہے مثلاً یوں کہ بچہ نشک نکل آیا جس پر خون کا کوئی نشان نہیں) تو کیا وہ نفاس والی ہوگی یا نہیں؟۔ معتمد یہ ہے کہ ہوگی ۱۱۔

لا تعلم هل هي من القبل او
الدبر تجعل من الدبر لانه الغالب
فيجب عليها الوضوء في رواية هشام
عن محمد و به اخذ
الامام ابو حفص الكبير و
مال المحقق الخ ترجيحه
بما علمت، خلافا لما في
الهداية وغيرها انها
انما يستحب لها الوضوء لعدم
التيقن بكونها من الدبر
فهذا بول مثلا اعتبر موجودا
شرعاً مع عدم احاطة
العلم به عيناً وفي الدر المختار
النفاس دم فلولم تثره
(بان خرج الولد جافاً
بلا دم شمله) هل تكون نفاس
المعتمد نعم ۱۱۔

ف: مسئلہ بچہ بالکل صاف پیدا ہوا جس کے ساتھ خون کا اصلاً نشان نہیں، نہ بعد کو خون آیا، پھر بھی زچہ پر احتیاطاً غسل واجب ہے۔

۵۲/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	باب الحيض	۱۱
۱۹۹/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	۱۱
۵۲/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	"	۱۱

ذکر کی ہے جیسا کہ اس کے حوالہ سے ہم پیش کر چکے۔
پھر لکھا ہے کہ: اس پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ احتیاط
دلیل اقویٰ پر عمل میں ہے اور وہ یہاں مفقود ہے اور

اقول بلکہ موجود ہے جیسا واضح ہو چکا۔
آگے فرمایا: یہ کہ احتلام میں ظاہر خروج منی ہے
قابل تسلیم نہیں۔ بل قد و قد (یعنی بلا خروج
منی بھی احتلام ہوتا ہے) ام۔

اقول اگر یہ مراد ہے کہ حشر و ج اور
عدم خروج دونوں احوال برابری پر ہیں تو یہ صحیح
نہیں ورنہ احتلام یاد ہونے کی دلالت اس امر
پر باطل ہوتی کہ یہ شکل جس میں مذی و ودی کے
درمیان تردد ہے، وہ منی ہی ہے۔ اور اگر یہ
مراد ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ احتلام ہو اور
خروج منی نہ ہو تو بات صحیح ہے مگر اس سے اس
میں کوئی خلل نہیں آتا کہ ظاہر خروج ہے۔

آگے فرماتے ہیں: پھر شارع کی جانب سے
اس احتمال کا اعتبار ظاہر نہ ہو بلکہ شارع نے
عورت پر وجوب غسل اس سے مقید فرمایا کہ اسے
وجود منی کا علم ہو جائے اور اس کے لئے جواب
مطلق نہ رکھا جیسے کہ (حضرت ام سلیم رضی اللہ

الاختیار كما قد منا عنها قال "ويطرقه
ان الاحتياط العمل باقوى الدليلين
وهو هنا مفقود اهـ"

اقول بل موجود کما علمت۔
قال "وكون الظاهر في الاحتلام
المخروج ممنوع بل قد و
قد اهـ"

اقول ان اراد التساوى
فغير صحيح والابطال دلالة التذکر
على ان هذا المتروک بين المذی
والودی منى، وان اراد
ان المخروج قد يتخلف فنعم
ولا يقدر في الظهور

قال ثم لم يظهر من الشارع
اعتبار هذا الاحتمال بل قيد
الشارع وجوب الغسل عليها
بعلمها وجوده ولم يطلق
لها في الجواب كما اطلقت (امى ام سلیم

ف: تطفل سادس علیہا۔

۱۰ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

۱۱ " " " " " "

تعالیٰ عنہا کا) سوال مطلق تھا۔ تو غور سے نظر ڈالو
یہ ایسی تحقیق ثابت ہوگی جس پر کوئی غبار نہیں
ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اھ۔

اقول وہ احتمال جو اختیار میں ظاہر کیا
کہ ہو سکتا ہے حالت استقلا میں منی نکل کر عود کر گئی ہو
تو اس پر مکمل کلام گزر چکا اور وہاں واضح ہوا کہ
اس کی کوئی حاجت نہیں وجود منی کا علم یوں ہی
احتیاطاً ثابت و متحقق ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا،
والحمد للہ۔

مسئلہ زن سے متعلق یہ منہائے کلام ہے
اور میں یہ نہیں کہتا کہ میں نے جو توجیہ پیش کی ہے
اس کے باعث روایت نادرہ پر اعتماد واجب ہے
میں صرف یہ کہتا ہوں کہ حضرت محقق کے کلام کی
تردید آسان نہیں۔

اعتماد تو اسی پر ہے جس پر ہمارے ائمہ
نے ظاہر الروایہ میں حکم فرمایا اور ائمہ درایت
نے جس کے بارے میں تصریح فرمائی کہ وہ اصح
ہے۔ صحیح ہے۔ بہ یؤخذ (اسی کو
اختیار کیا جائے گا) اور اسی پر ائمہ درایت کا فتویٰ ہے۔
اس کے ہوتے ہوئے بحث کی جگہ ہی نہیں۔
ہمارے ذمہ تو اسی کا اتباع لازم ہے جسے
ان حضرات نے راجح و صحیح قرار دیا جسے اگر وہ
اپنی حیات میں ہمیں فتویٰ دیتے تو ہمارے

رضی اللہ تعالیٰ عنہا) فی السؤال فانعم
النظر تجده تحقیقا لا غبار علیہ
ان شاء اللہ تعالیٰ اھ۔

اقول اما الاحتمال الذی ابداہ
فی الاختیار وهو العود حین الاستلقاء
فقد عرفت الکلام علیہ وان لا حاجة
الیہ وان العلم بالوجود متحقق
احتیاطا کما اسلفنا و الحمد
للہ۔

فهذا منتهی الکلام فی مسألة
المرأة ولا اقول ان الذی وجهتها
به یوجب التعویل علی الروایة النادرة
انما اقول ان الرد علی کلام المحقق
غیر یسیر۔

اما التعویل فعلى ما حکم به ائمتنا
فی ظاہر الروایة ونص علی انه الاصح
وانه الصحیح و به یؤخذ و
علیه فتویٰ ائمة الدراییة
فقط معه للبحث مجال و انما
علینا اتباع ما رجحوه
وما صححوه کما لو افتونا
فی حیاتہم، اعاد اللہ
علینا من بركاتہم و مع

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 مظننہ احتلام ہے لہذا اسے منی ٹھہرائے گا اور رقت وغیرہ سے مذی کا اشتباہ معتبر نہ رکھیں گے کہ منی بھی گرمی پہنچ کر رقیق ہو جاتی ہے۔ غیاثیہ میں ہے:

ان کانت منتشرا عند النوم فعلیہ
الوضوء لا غیر لانہ وجد سبب خروج
المذی فیعتقد کونہ مذیا ویحال
بہ الیہ الا اذا کانت اکبر رأیہ
انہ منی رقیق فیحذف یلزمہ
الغسل اللہ۔

اگر سونے کے وقت ذکر منتشر تھا تو اس پر صرف وضو ہے۔ اس لئے کہ خروج مذی کا سبب موجود ہے تو اسے مذی ہی مانا جائے گا اور اسے اسی کے حوالے کیا جائے گا۔ لیکن جب اسے غالب گمان ہو کہ یہ منی ہے جو رقیق ہو گئی ہے تو ایسی صورت میں اس پر غسل لازم ہے۔

اور علیہ کے اندر اس کے بیان میں طول کلام ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ نیند منی کا مظننہ ہے اور انتشار آلہ مذی کا مظننہ ہے اور انتشار سابق ہے اور سبقت سبب ترجیح ہے باوجودے کہ اصل یہ ہے اس کے ذکر غسل نہیں اور منی میں تغیر نہیں۔ پھر فرمایا: اس کی تردید اس سے نہیں ہو سکتی جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس مرد کے بارے میں پوچھا گیا جو تری پائے اور احتلام یاد نہ ہو، فرمایا غسل کرے اور اس مرد کے بارے میں پوچھا گیا جو یہ خیال رکھتا ہے کہ اس نے خواب دیکھا ہے اور تری پائے، فرمایا اس پر غسل نہیں۔ اس لئے کہ ظاہر یہ ہے

واطال فی الحلیة فی بیانہ
بما حاصلت النوم مظننہ
للمنی والانتشار للمذی وقد سبق
والسبق سبب الترجیح مع ان
الاصل براءة الذمۃ وعدم
التغیر فی المنی ثم قال ولایدفعہ
ما عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم عن الرجل یجد
البلل ولا یذکر احتلاما قال یغتسل
وعن الرجل یری انہ قد احتلم
ولم یجد بللا قال لا غسل علیہ
فات الظاہرات المراد

کہ مذکورہ تری سے مراد منی ہے بالاجماع۔ علاوہ
ازیں اس کی سند میں عبداللہ عمری راوی ضعیف
ہے۔ اہ مختصراً

اقول اس حدیث سے ہمارے اصحاب
نے امام مذہب اور محرر مذہب علیہما الرحمۃ کی تائید
میں اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ یہ
دونوں حضرات احتلام یاد نہ ہونے کی صورت میں
مذی سے غسل واجب قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ
گزارا۔ اور ہم نے بدائع کے حوالہ سے نقل کیا کہ یہ
حدیث اس باب میں نص ہے، اور امام ابو یوسف
اسے منی پر محمول کرتے ہیں اور طرغین کی تائید اطلاق
حدیث سے ہوتی ہے۔

پھر عبداللہ عمری کو کھچی قطان نے کی حفظ
کی وجہ سے ضعیف کہا ہے اور امام نسائی وغیرہ
نے لیس بالقوی (قوی نہیں) کہا ہے۔
اقول لیس بالقوی (قوی نہیں) اور لیس
بقوی (ذرا بھی قوی نہیں) میں نمایاں فرق ہے۔
اور ابن معین نے کہا: ان میں کوئی حرج نہیں
ان کی حدیث لکھی جائے گی۔ پوچھا گیا: نافع
سے روایت میں ان کا کیا حال ہے۔ فرمایا:

بالبل المذکور المنی بالاجماع، علی ان
فی سندہ عبد اللہ العمری
ضعیف اہ مختصراً۔

اقول الحدیث قد احتج بہ
اصحابنا لامام المذہب و محرسہ
فی ایجابہما الغسل بالمذی اذا
لم یتذکر حلما کما تقدم وقد منا
عن الیبدائع انہ نص فی الباب
وان ابایوسف یحملہ علی المنی
وان لامامین اطلاق
الحدیث۔

ثم العمری انما ضعفہ یحیی
القطات من قبل حفظہ وقال
النسائی وغیرہ لیس بالقوی۔
اقول وبون بین بنینہ و بین لیس
بقوی، وقال ابن معین
لیس بہ باس یکتب حدیثہ
قیل لہ کیف حالہ
فی نافع قال صالح ثقہ

۱: تطفل على الحلية ۲: تمشية عبد الله العمري المكبر۔

له حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

۳: بدائع الصنائع کتاب الطہارۃ فصل فی احکام الغسل دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۲۷۸
۴: میزان الاعتدال ترجمہ عبداللہ بن عمر العمری ۲/ ۴۲۴ دار المعرفۃ بیروت ۲/ ۲۶۵

صالح ثقہ ہیں۔ امام احمد نے فرمایا: صالح ہیں ان میں کوئی حرج نہیں۔ ابن عدی نے کہا: راستباز ہیں، اور یہ بھی کہا: ان میں کوئی حرج نہیں۔ اور یعقوب بن شیبہ نے کہا: صدوق، ثقہ ہیں ان کی حدیث میں کچھ اضطراب ہے۔ ذہبی نے کہا: صدوق ہیں ان کے حفظ میں کچھ خامی ہے۔ اور یہ امام مسلم ہیں جنہوں نے اپنی تصحیح میں ان کی حدیث روایت کی ہے۔

مختصر یہ کہ وہ ان میں سے نہیں جن کی حدیث ساقط ہوتی ہے اور اس کا اعتبار نہیں جس کے ابن حبان عادی ہیں ایک ہی عبارت ہے جس کے لئے چاہتے ہیں استعمال کر دیتے ہیں بلکہ ان کی حدیث ان شاء اللہ تعالیٰ درجہ حسن سے دور نہیں، یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد نے ان پر سکوت اختیار کیا۔

لیکن اس کا جواب فاقول ظاہر ہے کہ سوال اس تری سے متعلق ہے جو نیند کے سبب پیدا ہوتی ہے اسی لئے سائل نے کہا "اسے احتلام یاد نہیں"۔ یعنی مسبب موجود ہے اور سبب یاد نہیں، فرمایا: غسل کرے۔ پھر سوال ہے کہ سبب یاد ہے مسبب وجود نہیں، فرمایا، اس پر غسل نہیں۔ ایسی صورت میں یہ حدیث ہمارے مبحث سے الگ ہے۔

آگے صاحبِ حلیمہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے چند

وقال احمد صالح لا باس به
وقال ابن عدی فی نفسه
صدوق وقال ایضا لا باس
به وقال یعقوب بن شیبہ صدوق
ثقة فی حدیثه اضطراب وقال لذہبی
صدوق فی حفظه شیء، وهذا
مسلم قد اخرج له فی
صحیحه۔

وبالجملة ليس ممن
يسقط حدیثه ولا عبرة بما تعود به
ابن حبان من عبارة واحدة
يذكرها فی كل من يريد، بل
لا يبعد حدیثه عن درجة الحسن
ان شاء الله تعالى لا جرم ان سكت ابوداؤد
عليه۔

اما الجواب عنه فاقول ظاهراً
ان السؤال عن بلل ينشؤ بسبب النوم
ولذا قال ولم يذكر احتلاماً اي
يجد المسبب ولا يذكر السبب
قال يغتسل ثم سأل يذكر
السبب ولا يجد المسبب قال
لا غسل عليه وحينئذ بمغزل عنه ما نحن فيه۔
ثم انه رحمه الله تعالى

فت تفضل أخرج عليها۔

اعتراض :

أَوْلَا عَلَىٰ عِبَارَةِ الْمَسْأَلَةِ حَيْثُ
أُرْسِلَ فِيهَا الْبَلَلُ قَالَ "وَلَا شَكَّ أَنَّ
الْمَنَىٰ غَيْرُ مَرَادٍ لِاجْرِمَاتِ ذَكَرَ
الْمُصَنِّفُ أَنَّهُ لَوْ تَيَقَّنَ مَنَىٰ فَعَلِيهِ
الْغَسْلُ ۗ"۔

وَقَدْ قَدَّمْنَا الْجَوَابَ عَنْهُ
أَنَّ الْمَرَادَ بِالْبَلَلِ لَا يُدْرَىٰ أَمْنَىٰ
هُوَ أَمْ مَذَىٰ قَالَ فِي الْخَانِيَةِ
فِي تَصْوِيرِ الْمَسْأَلَةِ اسْتَيْقَظَ فُوجِدَ
عَلَىٰ طَرَفِ أَحْلِيلِهِ بَلَّةٌ لَا يُدْرَىٰ
أَنَّهَا مَنَىٰ أَوْ مَذَىٰ ۗ وَالْجُزْءُ وَلَفْظُ الْغِيَاثِيَةِ
ذَكَرَ هِشَامٌ عَنْ مُحَمَّدٍ فِي نَوَادِرِهِ
أَنَّهُ إِذَا وَجِدَ الْبَلَلُ فِي طَرَفِ أَحْلِيلِهِ شَبَهَ
الْمَذَىٰ وَلَمْ يَذْكُرْ حِلْمًا ۗ

أَقُولُ وَنَصُّ الْهِنْدِيَّةِ عَنْ
الْمَحِيطِ وَالْحَلِيَّةِ عَنِ الذَّخِيرَةِ كِلَيْهِمَا
عَنْ الْقَاضِي الْأَمَامِ أَبِي عَلِيٍّ النَّسْفِيِّ
عَنْ هِشَامٍ عَنْ مُحَمَّدٍ إِذَا اسْتَيْقَظَ فُوجِدَ
الْبَلَلُ فِي أَحْلِيلِهِ ۗ

اعتراض کئے ہیں :

اعتراض اول عبارت مسند سے متعلق
ہے کہ اس میں تری مطلق ذکر ہے فرماتے ہیں : اس
میں کوئی شک نہیں کہ منیٰ مراد نہیں۔ اسی لئے
مصنف نے ذکر کیا کہ اگر اسے منیٰ ہونے کا یقین ہے
تو اس پر غسل ہے۔

اور اس کا جواب ہم پیش کر آئے ہیں کہ
مراد ایسی تری ہے جس کے بارے میں اسے پتہ
نہیں کہ منیٰ ہے یا مذیٰ، خانیتہ میں صورت مسند
کے بیان میں کہا : بیدار ہو کر سر احویل پر ایسی تری
پائی جس کے بارے میں وہ نہیں جانتا کہ منیٰ ہے
یا مذیٰ الخ۔ اور غیاثیہ کے الفاظ یہ ہیں : ہشام
نے نوادر میں امام محمد سے نقل کیا ہے کہ جب
کنارہ احویل پر مذیٰ کے مشابہ تری پائے اور اسے
خواب یاد نہیں الخ۔

أَقُولُ ہندیہ میں محیط کے حوالہ سے
اور حلیہ میں ذخیرہ کے حوالہ سے دونوں قاضی امام
ابو علی نسفی سے ناقل ہیں وہ ہشام سے وہ امام محمد
سے : جب بیدار ہو کر اپنے احویل میں تری
پائے الخ۔

لہ حلیہ المحلی شرح مینۃ المصلی

۱۷ فتاویٰ قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الغسل نوکشتور لکھنؤ ۲۱/۱
۱۸ الفتاویٰ الغیاثیہ نوع اسباب الجنابۃ واحکامها مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۸
۱۵ الفتاویٰ الہندیہ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱۵/۱

تو جب یہ امام محمد کے الفاظ میں تو اس پر
اعتراض کا کوئی معنی نہیں۔ اس کا طریقہ یہ تھا
کہ مراد بیان کی جاتی جیسا کہ امام فقیہ النفس وغیرہ
بزرگوں نے کیا۔

اس کے بعد فقہ کی جو عبارت بطور شاہد
پیش کی اس پر اعتراض کیا کہ "اگر اسے یقین ہے
کہ وہ منی ہے تو غسل ہے" اس عبارت کے
مفہوم سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر یقین نہ ہو تو
غسل نہیں۔ اب مفاد یہ ہو گا کہ اگر اسے منی ہونے
کا غالب گمان ہو تو غسل واجب نہیں۔ حالانکہ
اس صورت میں بھی غسل واجب ہے جیسا کہ امام
قاضی خاں نے اپنے فتاویٰ میں اس کی تصریح

فرمائی ہے اور

أقول غالب گمان اور اکبرائے
فقیہات کے اندر یقین میں شامل ہے بلکہ بارہا
اس پر یقین کا اطلاق کرتے ہیں۔ یہ ذہن نشین

رہے۔
اعتراض دوم دلیل مسئلہ پر ہے، اس کا
حاصل یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ انتشار مذی
نکلنے کا مظنہ ہے ہاں مگر جب کہ مرد کثیر المذی ہو
فرماتے ہیں؛ لیکن جب ایسا نہ ہو تو تنہا نینسند

فإذا كان هذا اللفظ محمد
فلا معنى للاعتراض عليه وإنما
كان سبيله بيان المراد كما فعل فقيه
النفس وغيره من الامجاد۔

ثم اعترض على ما استشهد به
من عبارة المنية لوتيقن انه منى
بانه يفيد بمفهومه ان لو لم
يتيقن لا غسل فيفيد ان لو
كان اكبر رايه انه منى لا يجب
لكنه يجب كما صرح به
قاضى خان فى فتاويه اهـ۔

۷

أقول اكبر الرأى فى الفقيہات
ملتحق بالیقین بل ربما اطلقوا
عليه اليقین هذا۔

واعترض ثانياً على دليل
المسألة بما حاصله منع ان
الانتشار مظنة الامتداء الا اذا كان الرجل
مذاء قال اما اذا لم يكن فينفر والنوم

۷: تطفل رابع عليها

۷: تطفل ثالث عليها

مظنة أم مختصراً۔

أقول ان اسراراً المظنة المصطلحة
فقد منات النوم ایضاً ليس مظنة
الامناء فالمراد السبب مطلقاً و لو
لامطلقاً وبهذا المعنى لا شك ان
الانتشار مظنة الامناء ، و ان
بغيت التحقيق فاقول دونك مشرعاً
اعطيتك من قبل به يظهر تعليل المسألة
والجواب عن ایراد الحلیة معافان
النوم سبب ضعيف للامناء و انما كان
تبیقوی باحد شیأین تذکرا احتلام
او ان يحدث بلة لا تتبع الا
عن شهوة وقد اتفيا ههنا اما
الحلم فلعدم الذکر و اما البلة
فلا نعقاد سببها قبل النوم فلم تدل
على احداً انه انتشاراً شديداً
مدیداً یورث خروج بلة عن شهوة
فلم یبق الا محض النوم و كان
سبباً ضعيفاً فتقاعدان ینتهض
موجباً فجعلهما مظنتين و ترجیح الانتشار
بالسبق و عند عدمه افراد النوم
بالمظنية كله بمعزل عن
التحقیق و الله سبحانه و لی

مظنة ہے ام مختصراً۔

أقول اگر مظنة اصطلاحی مراد ہے تو
ہم بیان کر آئے کہ نیند بھی منی نکلنے کا مظنة نہیں —
تو مطلقاً سبب ہونا مراد ہے اگرچہ سبب مطلق مراد
نہ ہو۔ اور اس میں بلاشبہ انتشار مذی نکلنے کا مظنة
ہے اور اگر ناظر کو تحقیق کی طلب ہے تو
میں کہتا ہوں وہ قاعدہ لے لو جو پہلے میں نے
چکا ہوں اس مسألہ کی تعلیل اور اعتراض علیہ کا
جواب دونوں واضح ہو جائیں گے۔ اس لئے
کہ نیند منی نکلنے کا سبب ضعیف ہے اگرچہ اسے
دو باتوں میں کسی ایک سے قوت مل جاتی ہے۔
یا تو احتلام یاد ہو۔ یا ایسی تری نمودار ہو جو بغیر
شہوت کے اپنی جگہ سے نہیں اٹھتی۔ اور یہاں
ایک بھی نہیں خواب یاد ہی نہیں، اور تری ہے تو
اس کا سبب سونے سے پہلے ہی متحقق ہو چکا ہے
اس لئے یہ تری اس کی دلیل نہیں کہ نیند سے
انتشار شدید مدید پیدا ہو جو شہوت سے تری
نکلنے کا موجب ہے، تو اب صرف نیند رہ گئی، وہ
سبب ضعیف ہے اس لئے موجب نہ بن سکی۔
تو صاحب علیہ کا نیند اور انتشار کو دو مظنة شمار کرنا
اور انتشار کو بر بنائے سبقت ترجیح دینا، اور
یہ نہ ہونے کے وقت تنہا نیند کو مظنة ٹھہرانا سب
تحقیق سے بے گانہ ہے۔ اور خداے پاک ہی

۲ : تطفل سادس علیہا

۱ : تطفل خامس علیہا

لے حلیہ الحلی شرح نية المصلي

التوفیق -

وَالشَّائِكُمْ عَنْ قَبُولِهَا قَائِلًا
 اِنَّ تَمَّ تَقْيِيْدًا وَجُوبَ الْغَسَلِ
 بِالْاِنْتِشَارِ لِاحْدَى الْاِحْوَالِ فَكَذَلِكَ
 بَاقِيهَا وَالْاِفْئَالُ كَلَّ عَلَى الْاِطْلَاقِ اَللّٰهُ

مالک توفیق ہے۔

اعترض سوم اس روایت کو ماننے سے
 یہ کہتے ہوئے پس و پیش کی، اگر انتشار سے وجوب
 غسل کو مقید کرنا کسی ایک حالت میں درست ہے
 تو باقی حالتوں میں بھی ایسا ہی ہوگا، ورنہ کسی میں تقیید
 نہ ہوگی۔

ما

اقول ان كانت هذا الماعن

له من الايراد فقد علمت الجواب
 عنه وان كان لان الروايات الظاهرة
 والمتون مطلقة فلا غرو في القول
 بقيد ذكر عن احداثة المذهب
 الثلاثة مرضى الله تعالى عنهم
 تلقاه الجملة الفحول بالتسليم والقبول
 حتى ان المحقق الشرنبلالي ادخله
 في متنه نور الايضاح و نعا فعل
 وقصد المدقق العلائي تكميل
 متن التنوير بزيادة هذا الاستثناء
 وجعلها الشامي اصلاح المتن
 اقول ومع ذلك جواب التنوير
 غير مستنيرات المتون لم توضع
 الا لنقل ما في الروايات الظاهرة

اقول یہ بات اگر اس اعتراض کی وجہ

سے ہے جو ان کے ذہن میں آیا، تو اس کا جواب
 واضح ہو چکا۔ اور اگر اس وجہ سے ہے کہ
 روایات ظاہرہ اور متون میں تقیید نہیں ہے
 تو ایک ایسی قید کو ماننے میں کوئی عجب نہیں جو
 تینوں ائمہ مذہب میں کسی ایک سے نقل کی گئی ہے
 اور اجلہ اکابر نے اسے تسلیم و قبول کے ساتھ
 لیا ہے یہاں تک کہ محقق شرنبلالی نے اسے اپنے
 متن نور الايضاح میں داخل کیا۔ اور بہت
 اچھا کیا۔ اور مدقق علائی نے اس استثناء کا
 اضافہ کر کے متن تنویر کی تکمیل کرنی چاہی اور علامہ
 شامی نے اسے متن کی اصلاح قرار دیا۔
 اقول اس کے باوجود تنویر کا جواب روشن و
 واضح ہے کہ متون کی وضع اسی مذہب کی نقل
 کے لئے ہوئی ہے جو روایات ظاہرہ میں ہے۔

و: معروضه على العلامة ش

و: تطفل سابع عليها

له حلية المحلى شرح غية المصلى

اور یہاں اس بات کا بیان مکمل ہو جاتا ہے کہ عبارت
مقن میں بالکل کوئی کمی نہیں اور اس میں درمختار کے
مذکورہ تینوں استثنائوں میں سے کسی کی حاجت نہیں۔
یہ ذہن نشین رہے۔

امام شمس اللامہ حلوانی نے فرمایا ہے کہ
یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور لوگ اس سے غافل
ہیں تو اسے حفظ رکھنا ضروری ہے ان سے اسی
طرح محیط، خانہ، نذیر، غیاثیہ، ہندیہ وغیرہ
میں منقول ہے۔ اسی طرح ذخیرہ میں اسے
حفظ رکھنے کی تاکید کی ہے جیسا کہ اس سے علیہ
میں منقول ہے۔ سوئی کی نوک جیسی پیشاب
کی باریک باریک بندکیوں کے معاف ہونے کا
مسئلہ ہے اس میں ایک قید کا اضافہ ہوا
اس روایت کے باعث جو علیہ وغیرہ میں نہایت
سے، اس میں محبوبی سے پھر بقالی سے، معلی سے

من المذهب وھہنا تم بیان ان لاقصو
فی عبارة المتن اصلا ولا حاجة
لھا الى شیء من الاستثناءات
الثلثة هذا۔

وقد قال شمس الائمة الحلوانی
ان هذه المسألة یكثر وقوعها والناس
عنھا غافلون فیجب ان تحفظ
كما فی المحيط والخانیة والمنیة و
الغیاثیة والهندیة وغیرھا وھكذا
اوصی بحفظھا فی الذخیرة كما نقل
عنھا فی المحلیة وقد قال فی الغنیة
فی مسألة عفوبول انتصح
كرویس الابراذ قیدتہ روایة مذكورة
فی المحلیة وغیرھا عن النہایة عن
المحبوبی عن البقالی عن المعلی

ف: مسئلہ سوئی کی نوک کے برابر باریک باریک بندکیاں نجس پانی یا پیشاب کی کپڑے یا بدن پر پڑ گئیں
معاف رہیں گی اگرچہ جمع کرنے سے روپے بھر سے زائد جگہ میں ہو جائیں مگر پانی پہنچا اور نہ بہایا غیر جاری پانی
میں وہ کپڑا گر گیا تو پانی نجس ہو جائے گا اور اب اس کی نجاست سے کپڑا بھی ناپاک ٹھہرے گا۔

۱۹ ص	مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ	نوع فی اسباب الجنابة	لہ فتاویٰ غیاثیہ
۵۸/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	کتاب الطہارۃ	البحر الرائق
۱۵/۱	نورانی کتب خانہ پشاور	الباب الثانی الفصل الثالث	الفتاویٰ الہندیۃ بحوالہ المحيط
۲۲/۱	نوٹکسور کٹن	فصل فیما یوجب الغسل	فتاویٰ قاضیخان
۳۳ ص	مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور	موجبات الغسل	غنیۃ المصلی

عن ابی یوسف بان یكون بحیث
لا یرى اثره فان كان یرى
فلا بد من غسله ما نصه
التقیید بعد ما ادراك الطرف
ذکره العلوی فی النوادر عن ابی یوسف
واذا صرح بعض الائمة بقید
لم یروعن غیره منهم تصریح
بخلافه یجب ان یعتبر الخ
وبالجملة لا وجه للعدول مع
اتفاق الفحول علی تلقیه
بالقبول۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ بند کیاں ایسی
ہوں کہ ان کا نشان و اثر دکھائی نہ دیتا ہو اگر
نشان دکھائی دیتا ہے تو دھونا ضروری ہے۔
اس مسئلہ اور قید کے تحت غنیہ میں ہے، نگاہ
سے محسوس ہونے کی قید معلیٰ نے نوادر میں امام
ابو یوسف سے روایت کی ہے۔ اور جب ائمہ میں
کسی ایک سے کسی ایسی قید کی تصریح آئی ہو
جس کے خلاف کی تصریح دوسرے حضرات سے
مروی نہ ہو تو واجب ہے کہ اس قید کا اعتبار
کیا جائے الخ۔ مختصر یہ کہ جب اس روایت کے
قبول پر اکابر کا اتفاق موجود ہے تو اس سے انحراف
کی کوئی وجہ نہیں۔

تنبیہ رابع عشر اقول جس طرح یہ استثناء اسلام ہونے کی کسی صورت سے متعلق نہ یاد ہونے کی حالت
میں صورت سوم یعنی علم منی سے اسے تعلق نہ شکل ششم یعنی علم عدم منی میں اس کی کچھ حاجت کہ اس صورت
میں خود ہی غسل کی ضرورت نہیں، یونہی شکل چہارم کی صورت احتمال منی و ودی سے بھی اسے کچھ علاقہ نہیں کہ
نیند سے پہلے شہوت و انتشار تو دلیل مذی ہوتے جب معلوم ہے کہ یہ تری مذی نہیں تو ان کا ہونا نہ ہونا
یکساں ہوا اور بوجہ احتمال منی مطلقاً غسل واجب رہا۔

ولقد احسن العلامة ط اذ قال "یجب
الغسل عند ہما لا عند ابی یوسف
اسے علامہ مظاہوی نے اچھے انداز میں بیان کیا: ان
کے الفاظ یہ ہیں: طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے۔

۱۔ فائدہ: اذا جاء قید فی مسئلة عن احد الائمة ولم یصرح غیره منہم بخلافه و جب قبول
۲۔ صورت استثناء صرف اس حالت سے متعلق ہے کہ احتمال یاد نہ ہو اور تری خاص مذی ہو یا منی و
مذی میں مشکوک۔

فما اذا شك انه منى او مذى و لم
يكن ذكراً منتشراً او منى او ودى
و لم يتذكر الاحتلام فيهما اهـ

ففصل هذه عن الثنيا وخصه
بالاولى اما ما في البحر من بيان
اولا صورتى الخلاف بين الثانى
والطرفين مطلقاً ثم قوله بعد ذكر
صورة الثنيا هذه تقيد الخلاف
المتقدم بين ابى يوسف وصاحبيه
بما اذا لم يكن ذكراً منتشراً اهـ
فرايتنى كتبت على هامشه
اقول اع الصورة الواحدة
من صورتى الخلاف و
هى ما اذا شك فى المنى والمذى
اما اذا شك فى المنى والودى فلا
دخل فيه للانتشار قبل النوم اهـ
فاعرف ولا تنزل

امام ابو يوسف کے نزدیک نہیں۔ اس صورت میں
جب کہ اسے شک ہو کہ منی ہے یا مذی، اور ذکر
منتشر نہ رہا ہو یا شک ہو کہ منی ہے یا ودى، اور
ان دونوں صورتوں میں احتلام یا نہ ہو۔ (اھرت)
تو احتمال منی و ودى کی صورت کو انھوں نے استثنا
انگ کر لیا اور استثنا کو صرف پہلی صورت سے خاص کیا مگر تحریر میں
امام ثنائی اور طرفین کے درمیان اختلاف کی دونوں
صورتیں پہلے مطلقاً بیان کی ہیں، پھر صورت استثنا
ذکر کر کے لکھا ہے یہ صورت استثنا امام ابو يوسف
اور طرفین کے درمیان ذکر شدہ سابقہ اختلاف کو
اس حالت سے مقید کر دیتی ہے جب ذکر منتشر
نہ رہا ہو۔ یہاں میں نے دیکھا کہ اس کے
حاشیہ پر میں نے یہ لکھا ہے، اقول یعنی اختلاف
کی دو صورتوں میں سے ایک صورت کو مقید کرتی
ہے وہ منی یا مذی میں شک کی صورت ہے لیکن
جب منی یا ودى میں شک ہو تو اس میں سونے
سے پہلے انتشار آلہ کا کوئی دخل نہیں اھ۔ تو
تم اس سے آگاہ رہنا اور لغزش میں نہ پڑنا۔

اب رہی شکل چہارم کی وہ صورت جس میں منی و مذی مشکوک ہو اور شکل پنجم جس میں مذی کا علم ہو
عامۃ کتب میں اسے صورت اولیٰ یعنی حالت شک سے متعلق فرمایا ہے کما مر عن الخانیة وغیرھا
(جیسا کہ خانہ وغیر ہا سے گزارشات)۔

اقول مگر اس سے متعلق کرنا ہی صورت ثانیہ یعنی علم مذی سے بدرجہ اولیٰ 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 بروحہ اولیٰ مذی ہی قرار پائے گی اور غسل واجب نہ ہوگا۔ کتب میں حالت اولیٰ کے ساتھ اس کی تخصیص فریق اول کے طور پر تو ظاہر کہ ان کے نزدیک علم مذی کی صورت میں خود ہی غسل نہ تھا کسی استثناء کی کیا حاجت، اور فریق دوم نے صورتِ خفا پر تخصیص فرمائی کہ بجال احتمال منی بھی صرف احتمال مذی سے مذی ٹھہرنا معلوم ہو جائے، دوسری صورت کا حکم اس سے خود روشن ہو جائے گا۔ لاجرم حلیہ میں فرمایا:

يكون الغسل اذا وجد البلة المتحتم
مذی بطریق شك او فی غالب الساع او
اليقین بشروط كونه غير ذاکر للاحتلام ولا
منتشر الذکر قبیل النوم۔
غسل ہوگا جب وہ تری پائے جس کے مذی ہونے
کا شک یا ظن غالب یا یقین ہے بشرطے کہ
احتلام یاد نہ ہو، نہ ہی سونے سے پہلے ذکر منتشر
رہا ہو۔ (ت)

تنبیہ خامس عشر عامہ کتب مثل فتاویٰ امام قاضی خان و ذخیرہ و محیط برہانی و تبیین الحقائق و فتح القدر و جوہرہ نیرہ و خزائن المؤمنین و محبتہ و غیاثہ و بحر الرائق و جامع الرموز و شرح نقایہ برہندی و علمگیریہ و رحمانیہ و نور الایضاح و مرقی الفلاح و غیرہ میں یہ استثنایوں کی مذکور ہے مگر تبیہ میں اس استثناء میں ایک استثناء بتایا اور اسے محیط و ذخیرہ اور درمختار و مجمع الانہر میں جو اہر کی طرف نسبت فرمایا وہ یہ کہ اس استثناء کا حکم صرف اس 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 قائم اور شہوت حاصل ہو۔ تبیہ میں ہے:

هذا اذا نام قائما او قاعدا اما اذا
نام مضطجعا او تيقن انه منى
فعلیه الغسل وهذا مذکور فی المحيط و
الذخيرة قال شمس الاثمة الحلواني هذه
مسألة يكثر وقوعها والناس عنها
یہ اس صورت میں ہے جب کھڑا یا بیٹھا سویا ہو
اور اگر لیٹ کر سویا ہو یا اسے منی ہونے کا یقین ہو
تو اس پر غسل واجب ہے۔ اور یہ محیط و ذخیرہ
میں مذکور ہے۔ شمس الاثمة حلوانی نے فرمایا، یہ
مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور لوگ اس سے

غافل ہیں اور شرح کوز میں مسکین نے بھی صاحب علیہ
کا اتباع کرتے ہوئے دونوں کا حوالہ دیا ہے (ت)
علامہ شامی نے فرمایا، علیہ میں ذکر ہے کہ انھوں نے
ذخیرہ اور محیط برہانی کی مراجعت فرمائی تو اس میں
کھڑے یا بیٹھے ہوئے سونے کی صورت سے عدم غسل
کی تفسیر نہ پائی اور۔ (ت)

اقول علامہ شامی پر خدا کی رحمت ہو
محقق حلبی نے محیط برہانی کی مراجعت کب فرمائی
جب کہ انھوں نے علیہ کے متعدد مقامات پر
تصریح فرمائی ہے کہ انھیں محیط برہانی کی واقفیت
بہم نہ ہوئی۔ اسی طرح اس مقام پر بھی انھوں نے
تصریح فرمائی ہے، لکھتے ہیں کہ میں خطبہ کتاب کی
شرح میں بیان کر چکا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ محیط
سے مصنف کی مراد صاحب ذخیرہ کی محیط ہے اور خود
اس کی مجھے واقفیت نہ ہوئی۔ میں نے امام رضی الدین
نخعی کی محیط دیکھی تو اس میں اس مسئلہ کا ذکر نہ پایا۔
اور ذخیرہ کی مراجعت کی تو اس میں ان الفاظ میں
اس مسئلہ کی جانب اشارہ پایا، قاضی امام ابو علی
نسفی نے فرمایا کہ ہشام نے اپنی نوادر میں

غافلون اہم وتبعہ مسکین فی شروح الکنز
فعر اہلہما۔
مگر اولاً اس کا پتانہ ذخیرہ میں ہے نہ محیط میں واللہ اعلم
قال الشامی ذکر فی الحلیۃ انه راجع الذخیرۃ
والمحیط البرہانی فلم یو تفسید عدم
الغسل بہا اذا نام قائما وقاعدا۔

اقول رحمہ اللہ السید متی
راجع العلامة الحلبی المحيط البرہانی
وہو قد صرح فی عدۃ مواضع من الحلیۃ
انہ لم یقف علیہ وہکذا صرح
ہہنا ایضا حیث یقول اسلفت فی
شرح خطبۃ الكتاب ان الظاہر
ان مراد المصنف بالمحیط المحيط
لصاحب الذخیرۃ وانہ لم یقف
علیہ نفسہ وراجع محیط الامام
رضی الدین السرخسی فلم یر
لہذا المسئلۃ فیہ ذکر اما الذخیرۃ
فراجعہا فرأیتہ اشار الیہا بما لفظہ قال
القاضی الامام ابو علی نسفی ذکر ہشام فی نوادر

۱: معروضۃ علی العلامة الشامی۔

۲: تطفل علی النیۃ وشرح الکنز لمسکین۔

ص ۳۳

مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

لے فیۃ المصلی موجبات الغسل

۱۱۰ / ۱

دار احیاء التراث العربی بیروت

۳ رد المحتار کتاب الطہارۃ

امام محمد سے روایت کی ہے کہ جب بیدار ہو کر اپنے
احلیل میں تری پائے اور خواب یاد نہیں تو اگر سونے
سے پہلے ذکر منتشر تھا تو اس پر غسل نہیں، اور اگر
سونے سے پہلے ساکن تھا تو اس پر غسل ہے۔ فرمایا:
اور اسے حفظ رکھنا چاہئے کیونکہ اس میں ابتلا بہت
ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں انتہی حد۔
ہاں یہ محیط برہانی میں بھی نہیں ہے کیونکہ اس سے
ہندیہ میں بعینہ ان ہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے
جو ذخیرہ میں ہیں سو اس کے کہ ”اس پر غسل نہیں“
کے بعد یہ اضافہ ہے ”مگر یہ کہ اسے منی ہونے کا یقین
ہو“ اور کہا کہ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا ہے کہ یہ
مسئلہ بہت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے
غافل ہیں تو اسے حفظ کرنا ضروری ہے۔

اسی طرح محیط سے برجندی کی شرح
نقایہ اور رحمانیہ میں منقول ہے مگر دونوں نے
امام ابو علی نسفی کا ذکر چھوڑ دیا ہے اور برجندی نے
شمس الائمہ کا قول بھی ترک کر دیا ہے۔ یہ بھی
معلوم ہے کہ کتب متداولہ میں محیط جب مطلق
بولی جاتی ہے تو محیط برہانی ہی مراد ہوتی ہے

عن محمد اذا استيقظ فوجد البلل
في احليله ولم يتذكر حلما اذا
كان قبل النوم منتشرا لا غسل عليه
وان كان قبل النوم ساكنا كان عليه
الغسل قال وينبغي ان يحفظ هذا فان
البلوى كثير فيها والناس عنها غافلون انتهي۔
نعم ليس هو في المحيط البرهاني ايضا
فقد نقل عنه في الهندية بعين
لفظ الذخيرة غير انه مراد بعد قوله لا غسل
عليه الا ان يتقن انه منى وقال قال
شمس الائمة المحلوفى هذه المسألة
يكثر وقوعها والناس عنها غافلون
فيجب ان تحفظ۔

وهكذا نقل عن المحيط في
شرح النقاية للبرجندی والرحمانية الا
انهما تركا ذكر الامام ابى على النسفى
والبرجندی قول شمس الائمة ايضا معلوم
ان المحيط اذا اطلق في المتداولات
كان المراد هو المحيط البرهاني

ف : فائدة : المحيط اذا اطلق في الكتب المتداوله فالمراد به المحيط البرهاني
لامحيط السرخسى الرضوى .

لہ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی
لہ الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نوراتی کتب خانہ پشاور ۱۵

جیسا کہ فقہ حنفی کی خدمت سے اعتنا رکھنے والا ہے جانتا ہے۔ اور امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں لکھا ہے کہ متعدد حضرات جیسے صاحب خلاصہ و نہایہ کے مطلق بولنے سے محیط برہانی ہی مراد ہوتی ہے محیط امام رضی الدین سرخسی نہیں ہے۔ پھر ہندیہ نے تو اپنی مراد صاف بتا دی ہے کیونکہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ محیط برہانی سے نقل ہو تو مطلق محیط لکھا ہوتا ہے اور محیط رضوی سے نقل ہو تو "کذا فی محیط السرخسی"

سے تعبیر ہوتی ہے (ت)

ثانیاً اقول بلکہ محیط میں ہے تو اس کا رد ہے اس میں صریح تصریح ہے کہ کھڑے، بیٹھے، چلتے، لیٹے

ہندیہ میں ہے جب مرد کھڑے بیٹھے چلتے سوجائے پھر سیدار ہو اور تری پائے تو یہ اور لیٹ کر سوجائے تو سبھی صورتیں برابر ہیں، ایسا ہی محیط میں ہے۔ (ت)

ثالثاً اقول نہ سائل مسئلہ امام محمد میں رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ان کے لفظ کریم ذخیرہ و محیط و تبیین و فتح القدر وغیرہ سے سُن چکے ان میں اس نئے استثناء کا کہیں نشان نہیں۔

رابعاً اقول سونے کی طبعی و عادی وضع وہی لیٹ کر سونا ہے اور کھڑے بیٹھے چلتے سونا اتفاقاً تو اگر لیٹ کر سونے میں بحال شہوت سابقہ علم یا احتمال مذی سے غسل نہ آتا اور دیگر اوضاع پر آتا اور علماء

کما یعرفہ من لہ عناية بخدمة الفقه الحنفی، وقال الامام ابن امیر الحاج فی الحلیة المحيط البرہانی هو المراد من اطلاقہ لغير واحد کصاحب الخلاصہ و النہایة لا محیط الامام رضی الدین السرخسی ^۱ ثم الہندیة قد افصحتم بمرادھا فانھا اذا اثرت عن البرہانی اطلقت و اذا نقلت عن المحيط الرضوی قالت کذا فی

محیط السرخسی۔

ثانیاً اقول بلکہ محیط میں ہے تو اس کا رد ہے اس میں صریح تصریح ہے کہ کھڑے، بیٹھے، چلتے، لیٹے

ہندیہ میں ہے جب مرد کھڑے بیٹھے چلتے سوجائے پھر سیدار ہو اور تری پائے تو یہ اور لیٹ کر سوجائے تو سبھی صورتیں برابر ہیں، ایسا ہی محیط میں ہے۔ (ت)

ثالثاً اقول نہ سائل مسئلہ امام محمد میں رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ان کے لفظ کریم ذخیرہ و محیط و تبیین و فتح القدر وغیرہ سے سُن چکے ان میں اس نئے استثناء کا کہیں نشان نہیں۔

رابعاً اقول سونے کی طبعی و عادی وضع وہی لیٹ کر سونا ہے اور کھڑے بیٹھے چلتے سونا اتفاقاً تو اگر لیٹ کر سونے میں بحال شہوت سابقہ علم یا احتمال مذی سے غسل نہ آتا اور دیگر اوضاع پر آتا اور علماء

۱: تطفل آخر على المنية و مسكين.

۲: مسئلہ جاگ کر تری دیکھنے کے جملہ مسائل میں برابر ہے کہ لیٹا سویا ہو خواہ کھڑا بیٹھا چلتا۔

۳: تطفل ثالث علیہما و علی الدر و مجمع الانہر۔ ۴: تطفل رابع علیہم۔

۱: حلیة المحلی شرح نیتہ المصلی.

بلکہ الفتاویٰ الہندیة کتاب الطہارة الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

مطلق بیان فرماتے کہ سونے سے پہلے شہوت ہونے میں غسل نہیں تو بعینہ نہ تھا کہ نادر صورتوں کا لحاظ نہ فرمایا نہ کہ خود لیٹ کر سونا ہی کہ اصل وضع خواب و معروف و معتاد و متبادر الی الغمہ ہے اس حکم سے مشتق ہو پھر ائمہ کرام اور خود محرز مذہب رحمہم اللہ تعالیٰ اس کا استثناء چھوڑ جائیں یہ کس درجہ بعینہ و دور از کار ہے۔

خامساً قول امام شمس الائمہ حلوانی کا ارشاد کہ کتب کثیرہ اور خود غنیہ میں اس تازہ استثناء 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 اس صورت خواب سے ہرگز نہیں جو نادر الوقوع ہے۔

سادساً اس تفرقہ پر کوئی دلیل بھی نہیں۔

مگر غنیہ میں یہ رائے ظاہر کی ہے، ذکر منتشر ہونے کی صورت میں عدم وجوب غسل اسی وقت ہے جب کھڑے یا بیٹھے سویا ہو کیونکہ ایسی حالت میں عادتاً گہری نیند نہیں آتی تو سبب انتشار کے معارض کوئی اور سبب (اس حالت میں) نہیں پس یہ اس پر محمول ہوگا کہ انتشار ہی سبب ہے اور اس کی وجہ سے نڈی ہی آتی ہے منی نہیں آتی۔ اور کروٹ لینا اعضا کے ڈھیلے پڑ جانے اور سبب احتلام نیند میں استغراق کا سبب ہوتا ہے تو یہ سبب ہونے کے معاملہ میں انتشار کے معارض ہوگا اس لئے احتیاطاً اس کے سبب احتلام ہونے کا حکم ہوگا اور اس کا کہ تری منی ہے جو رفیق ہوگی۔

اس رائے میں سید طحطاوی وسید شامی نے بھی غنیہ کا اتباع کیا ہے۔ اقول یہ رائے

اما ما ابداه في الغنية اذ قال "عدم وجوب الغسل فيما اذا كان منتشرا انها هو اذ انما قائما واقعا عدم الاستغراق في النوم عادة فلم يعارض سببية الانتشار سبب آخر فحمل على انه هو السبب وانما يتسبب عنه المذى لا المنى والاضطجاع سبب الاسترخاء والاستغراق في النوم الذي هو سبب الاحتلام فعارض الانتشار في السببية في السببية فيحكم بسببيته للاحتلام وان البلل منى راق احتياطاً

وتبعه السيدان
ط وش فاقول لامتنع ولا متجه

۱: تطفل على الغنية وط وش۔

۲: تطفل خاص عليهم

نہ واضح ہے نہ باوجہ، اس لئے کہ نیند جس حالت میں بھی ہو وہ احتلام کا سبب قوی نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ وہ صرف اس حالت میں موجب بنتی ہے جس سبب وسیط یا قریب سے قوت پاجائے اور سونے سے پہلے جو سبب مذی متحقق ہو چکا اضطجاع اسے سلب نہیں کرتا بلکہ اس سبب نے جس تری کو آمادہ خروج کر دیا تھا اضطجاع اس کے خروج کو اور موکد کر دیتا ہے کیونکہ اس میں استرخا کامل ہو جاتا ہے تو یہ ثابت نہ ہوا کہ نیند ہی نے وہ تری پیدا کی تھی جو شہوت ہی سے براگیختہ ہوتی ہے۔ اب صرف نیند رہ گئی اور نیند خواہ لیٹ ہی کر ہو احتلام کا سبب قوی نہیں۔ یہ ہمارے طریقہ پر ہے اور حلیمہ کے طریقہ پر یوں کہا جائے گا کہ انتشار سبقت کے باعث سبب پر حاوی ہو گیا تو اس سے اس مذی کی نسبت منقطع کرنے کی کوئی وجہ نہیں، مگر یہ کہ خواب یاد ہو یا منی ہونے کا یقین ہو اور شریعت سے یہاں ایک نیند اور دوسری نیند میں کوئی تفریق ثابت نہیں کہ انتشار کو سبقت کے باعث جو ترجیح ملی تھی وہ نیند کی بعض صورتوں میں ساقط ہو جائے اور بعض میں ساقط نہ ہو۔

لاجرم امام محقق ابن امیر الحاج نے حلیمہ میں اس تفرقہ سے صاف انکار فرمایا، اس کے الفاظ یہ ہیں: تفریق کی وجہ ظاہر نہیں۔ اسی حقیقت کے پیش نظر خانیہ میں فرمایا: جب مرد کھڑے بیٹھے یا چلتے ہوئے سو جائے پھر مذی

فان النوم کیفما کان لیس سببا قویا للاحتلام کہا بیانا، وانما ینتھض موجبا اذا اعتضد بسبب وسیط او قریب والاضطجاع لایسلب انعقاد سبب المذی قبل النوم بل یؤکد خروج ما هیأه هو للخروج لتمام الاسترخاء فلم یثبت ان النوم احد ثلک البلة التي لا تنبعث الا عن شهوة فلم یبق الا مجرد المنام وهو ولو مضطجعا لیس سببا قویا للاحتلام هذا علی طریقنا واما علی طریقة الحلیمة فیلان الانتشار قد استولى علی المسبب بالسبب فلا وجه لقطع النسبة عنه الا بتذکر حلم او علم منی ولم یعهد الشرع ههنا فارقابیت نوم ونوم حتی یسقط الترجیح بالسبب لبعض الاوضاع دون بعض۔

لاجرم امام محقق ابن امیر الحاج نے حلیمہ میں اس تفرقہ سے صاف انکار فرمایا، اس کے الفاظ یہ ہیں: تفریق کی وجہ ظاہر نہیں۔ اسی حقیقت کے پیش نظر خانیہ میں فرمایا: جب مرد کھڑے بیٹھے یا چلتے ہوئے سو جائے پھر مذی

پائے تو امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر غسل واجب ہوگا جیسے کروٹ لیٹ کر سو جائے تو واجب ہوگا اہ۔ تو صاحب خانینہ نے حکم سب میں مطلق رکھا۔ تو انتشار سے وجوب غسل کو مقید کرنا مذکورہ حالتوں میں سے کسی ایک میں اگر تمام اور درست ہے تو باقی حالتوں میں بھی ایسا ہی ہوگا ورنہ سب ہی حالتیں مطلق رہیں گی۔ اس لئے کہ اس بارے میں ان کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں اہ۔ اور علامہ طحاوی و شامی نے رجوع کر لیا اس طرح کہ مراقی الفلاح اور درمختار کے حواشی میں صاحب علیہ کا یہ انکار نقل کر کے برقرار رکھا۔

اقول مگر یہ ہے کہ یہاں سید طحاوی کی نقل میں ایک حثل ہے جس سے علیہ نہ دیکھے ہوئے شخص کو یہ وہم ہوگا کہ صاحب علیہ نے جیسے تفریق کا انکار کیا ہے ویسے ہی انتشار کا انکار کیا ہے اور مطلقاً وجوب غسل کا حکم کیا ہے یہ اس طرح کہ علامہ شرنبلالی کے قول ”جب کہ سونے سے پہلے اس کا ذکر منتشر نہ رہا ہو“ کے تحت سید طحاوی لکھتے ہیں، دوسرے حضرات کی طرح انہوں نے بھی کروٹ لیٹنے اور دوسرے طور پر لیٹنے میں فرق

كان عليه الغسل في قول ابى حنيفة
ومحمد رحمهما الله تعالى بمنزلة
مالونام مضطجعا فاطلق في الكل
فات تم تقييد وجوب الغسل
بالانتشار لاحدى الاحوال المذكورة فكذا
في بافيا والافالكل على الاطلاق
اذ لا يظهر بينهما في ذلك افتراق اھ ورجع
العلامتان ط وش فاثر انكار المحلية
هذا في حواشى المراقى والدر
واقراه۔

اقول غير ان في نقل ط وقع
همنا اخلاص يوهم من لم يطالع
المحلية انه كما انكر التفرقة انكر نفس
الثنيا وحكم بوجوب الغسل
على الاطلاق حيث قال تحت قول
الشرنبلالى ”اذ لم يكت ذكره
منتشرا قبل النوم مانصه لم يفصل بين
النوم مضطجعا وغيره كغيره وقال
ابن امير حاج التفرقة غير ظاهرة

ف، معروضه على العلامة ط۔

لے علیہ المحلی شرح منیۃ المصلی

لے ” ” ”

اور ان ہی کے اور امام صاحب، کے قول پر اس کی
بنیاد بھی ہے تو شکی کی تائید خود اپنی ہی ذات سے
کیسے ہوگی؟ — یہ بحث تمام ہوئی۔

اور یہ مجالہ جب ایک رسالہ کی صورت
اختیار کر گیا تو ہم اسے الاحکام والعلل فی اشکال
الاحتلام والبلل (۱۳۲۰ء) (احتلام اور تری کی
صورتوں سے متعلق احکام و اسباب) سے موسوم کریں
خدا کی حمد کرتے ہوئے اس پر جو اس نے سکھایا اور
درو دیجئے ہوئے اس حبیب اکرم پر۔ ان پر اور ان
کی آل و اصحاب پر خدائے برتر کی رحمت و برکت اور
سلام ہو۔ اور خدائے پاک و برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

وانما تبیتنی علی قولہما فکیف یؤید
الشیء بنفسہ ہذا۔

واذا قد خرجت العجالة فی
صورة رسالة فلنسمها الاحکام
والعلل فی اشکال الاحتلام و
البلل "حامدین لله علی ما
علم و مصلیین علی هذا الجیب
الاکرم صلی الله تعالیٰ علیہ و
علیٰ آلہ وصحبہ وبارک وسلم۔ واللہ سبحانہ
و تعالیٰ اعلم۔

رسالہ

الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل

ختم ہوا

تاکہ اس کی نماز خراب کرنے سے جب تمک جاتا ہے تو اس کی ڈبر میں پھونک مارتا ہے تاکہ اس کو بے وضو ہونے کا وہم ہر جائے تو تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑے جب تک کہ آواز نہ سنے یا بونہ پائے اور انہی سے ایک روایت یہ ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب نماز پڑھتا ہے تو شیطان اُس کی ڈبر میں آکر پھونک مارتا ہے اور اس کے ذکر کے سوراخ کو ترکرتا ہے اور اُس سے کہتا ہے تُو بے وضو ہو گیا تو تم اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑنا جب تک آواز نہ سن لیا یا بونہ سونگہ لیا تری نہ پاؤ۔ عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف 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 ڈبر 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 سن لیا یا بونہ پائے یا تری نہ دیکھو۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں کے جلال اللہ سیوطی نے "لَقَطُ الْمَرْجَانِ" میں ذکر کیا ہے، نیز جلال الدین سیوطی اور ان کے صاحب ہد نے اس کو "آکامُ الْمَرْجَانِ" میں ذکر کیا ہے، اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ یہ حدیث مرفوعہ میں بھی ہے، اور عامر الشعبي کہ اجلہ علماء تابعین میں ہیں فرماتے ہیں کہ شیطان انسان کے ذکر کے سوراخ میں تنوکتا ہے، اس کو عارف نے "الْحَدِيثُ النَّدِيَّةُ" میں ذکر کیا ہے۔ 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 اسے عقبرہ آنے کا گمان ہوتا ہے کبھی پیچھے پھونکتا یا بال کھینچتا ہے کہ یرغ خارج ہونے کا خیال گزرتا ہے اس پر حکم ہوا کہ نماز سے نہ پھرو جب تک تری یا آواز یا بونہ پاؤ جب تک وقت حدیث پر یقین نہ ہو لے۔ ہمارے امام اعظم کے شاگرد جلیل سیدنا حسد اللہ ہی مبارک فرماتے ہیں:

لے مصنف عبد الرزاق مفہوماً
لے حدیث الندیة شرح طریقہ حمیرة ذم الوسوس
المکتبۃ الاسلامی بیروت ۱/۱۴۱ لے ایضاً
لے فی النسخ لفظ المرجان بین الواو و فی لفظہ لہ
لے لفظ المرجان کا جو نسخہ مجھے پاس ہے اس میں واو فی کے درمیان
ایک لفظ ہے جس کو کاتب نے نہیں لکھا اور وہ ینفخ فی الدبر یا
اس کی مثل ہے۔ (د)

صوتاً ویجد بللاً و لعبد الرزاق ابن ابی شیبہ
فی مصنفیہما و ابن ابی داؤد فی کتاب الوسوس
عن ابرہیم النخعی قال کان یقال ان الشیطان
یجری فی الاحلیل و فی الصدح فیری الرجل انه
قد احدث فلا ینصر فن احد کہ حتی ینسمع
صوتاً او یجد دبعاً او یری بللاً قلت ذکرہ ذین
الاثرین الامام الجلیل الجلال السیوطی فی
لقط المرجان مقتصر علیہما هو و صاحبہ البدای
فی اصلہ اکام المرجان مع ثبوتہ فی المرفوع
کما علمت و قال عامر الشعبي من اجلاء علماء
التابعین ان للشیطان بزقة یعنی بلة طرف الاحلیل
ذکرہ العارف فی الحدیث الندیة۔

یقمہا الکاتب و هو ینفخ فی الدبر و نحوہ (منہ ۱۲)

رسالہ

پارق النور فی مقادیر ماء الطهور

۱۳

۲۷

(نور کی تابش، آب وضو و غسل کی مقدار میں)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
www.malazifanetwork.org
نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

مسئلہ ۲۲ رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ وضو و غسل میں پانی کی کیا مقدار شرعاً معین ہے؟
بَيِّنُوا تَوَجُّرُودًا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

ہم قبل بیان احادیث صاع و مد و رطل کی مقادیر بیان کریں کہ فہم معنی آسان ہو۔ صاع ایک پیمانہ ہے چار مد کا، اور مد کہ اسی کو من بھی کہتے ہیں، ہمارے نزدیک دو رطل ہے، اور ایک رطل شرعی یہاں کے روپے سے چھتیس روپے بھر کہ رطل بینس استار ہے، اور استار ساڑھے چار مثقال، اور مثقال ساڑھے چار ما

ف: مثقال و استار و رطل و مد و صاع کا بیان۔

یتوضأ من مد فیسبغ الوضوء وعسی ان
 یفضل منه الحدیث۔
 تمام وکمال وضو وسعت و فراغت کے ساتھ فرمائیے
 اور قریب تھا کہ کچھ پانی پچ بھی رہتا۔

اور ابو یعلیٰ و طبرانی و بیہقی نے ابو امامہ بابلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بسند ضعیف روایت کیا،
 ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 توضأ بنصف مدیہ
 رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نصف مد سے
 وضو فرمایا۔

سنن ابی داؤد و نسائی میں ام عمارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے:

ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 توضأ فاقب بماء ف اناء قدر
 ثلثی المدیہ
 رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو فرمانا
 چاہا تو ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی
 مد کے قدر پانی تھا۔

نسائی کے لفظ یہ ہیں:

فاقب بماء ف اناء قدر ثلثی
 المدیہ
 ایک برتن میں کہ دو ثلث مد کے قدر تھا پانی
 حاضر کیا گیا۔

ابن خزیمہ و ابن حبان و حاکم کی صحاح میں عبد اللہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے:

انہ س رای النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 توضأ بثلث مدیہ
 انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو
 دیکھا کہ ایک تہائی مد سے وضو فرمایا۔

عہ ہکذا عز الہم الزمر قافی
 فی شرح المواہب و قد
 عہ اسی طرح ان کے حوالے سے علامہ زرقانی نے
 شرح مواہب میں ذکر کیا اور (باقی بر صفحہ آئندہ)

۱ شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ہو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۶

۲ مجمع الزوائد بحوالہ الطبرانی فی البکیر کتاب الطہارۃ باب ما یکتفی من المار الخ دار الکتب بیروت ۱/ ۲۱۹

۳ سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب ما یجز من المار فی الوضوء آقاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۳

۴ سنن النسائی • باب القدر الذی یتکتفی بہ الرجل من المار للوضوء نور محمد کاغذ، کراچی ۱/ ۲۴

۵ المستدرک للحاکم • باب ما یجز من المار للوضوء دار الفکر بیروت ۱/ ۱۶۱

صحیح ابن خزیمہ • باب الرخصۃ فی الوضوء حدیث ۱۱۸ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۶۲

موارد النہج • باب ما جار فی الوضوء حدیث ۱۵۵ المطبعتہ السلفیۃ ص ۶۷

اقول احادیث سے ثابت ہے کہ وضو میں عادت کریمہ تشکیل تھی یعنی ہر عضو تین بار دھونا اور کبھی دو دو بار بھی اعضاء دھوئے۔

سواء البخاری عن عبد اللہ بن مرید
وابوداؤد والترمذی وصححه
وابن جبان عن ابی ہریرة
رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان
النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ و
وسلم توضعاً مرتین مرتین۔
اور کبھی ایک ہی ایک بار دھونے پر قناعت فرمائی۔
رواہ البخاری والدارمی وابوداؤد والنسائی

اسے امام بخاری نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ
عنه سے روایت کیا۔ اور ابوداؤد نے اور
ترمذی نے بافادہ تصحیح، اور ابن جبان نے حضرت
ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی کہ
نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو میں دو دو بار
اعضار دھوئے (ت)

اسے بخاری، دارمی، ابوداؤد، نسائی، طحاوی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

احتاط قض علی الضبط قائل
ثلث بالافراد اھ و نقل البعض
عن ابی خزیمہ وجبان بنحو
ثلاثی مد بالتثنية وان الحافظ
ابن حجر قال فی الثلث
لم اجده کذا قال واللہ تعالیٰ
اعلم ۱۲ منہ۔

براہ احتیاط کہتے ہوئے ضبط لفظ کی صراحت
کر دی کہ ثلث بصیغہ واحد ہے اھ۔ اور بعض
نے ابن خزیمہ و ابن جبان سے بصیغہ تشبیہ
”بنحو ثلاثی مد“ (تقریباً دو تہائی مد) نقل کیا۔
اور یہ کہ حافظ ابن حجر نے لفظ ”ثلث“ سے
متعلق کہا کہ میں نے اسے نہ پایا۔ انھوں
نے ایسا ہی لکھا ہے۔ و اللہ تعالیٰ
اعلم ۱۲ منہ (ت)

۱ صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء مرتین قیدی کتب خانہ کراچی ۲۷/۱
سنن ابی داؤد کتاب الطہارة " " " آفتاب عالم پریس لاہور ۱۸/۱
سنن الترمذی ابواب الطہارة باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین حدیث ۳۴ دار الفکر بیروت ۱۱۳/۱
موارد الظمان کتاب الطہارة " " " حدیث ۱۵۷ المطبعة السلفیہ ص ۶۷
شرح الزرقانی علی المواہب اللدیة المقصد التاسع الفصل الاول دار المعرفہ بیروت ۲۵۱/۷

اور ابن خزیمہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا انھوں نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو میں ایک ایک بار اعضاء دھوئے۔ اور اسی کے مثل امام طحاوی نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی روایت کی اور امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی روایت کی کہ انھوں نے فرمایا میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک ایک بار اعضاء دھوئے۔ اور حضرت ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی کہ انھوں نے فرمایا میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تین تین بار اعضاء وضو دھوئے اور یہ بھی دیکھا کہ سرکار نے ایک ایک بار دھویا۔ (ت)

والطحاوی وابن خزیمۃ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال توضأ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مرة مرة وبمشله رواه الطحاوی عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما وروی ایضاً عن امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سأت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ مرة مرة وعن ابی رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سأت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ ثلاثاً وثلاثاً وسأتہ غسل مرة مرة۔

غالباً جب ایک ایک بار اعضاء کریمہ دھوئے تھائی ندپانی فرچ ہوا اور دو دو بار میں دو تھائی اور تین تین بار دھونے میں پورا مد فرچ ہوتا تھا۔
فان قلت لیس فی حدیث ام عمارۃ رضی اللہ

اگر یہ سوال ہو کہ حضرت ام عمارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

۲۷/۱	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۷	صحیح البخاری	باب الوضوء	مرة مرة	
۱۸/۱	آفتاب عالم پریس لاہور	۱۷	سنن ابی داؤد	كتاب الطهارة	” ”	
۲۵/۱	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	۱۷	سنن النسائی	” ”	” ”	
۱۳۳/۱	دارالحاسن للطباعة القاہرہ	۱۷	سنن الدارمی	” ”	” ”	
۲۸/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۷	شرح معانی الآثار	باب الوضوء للصلوة	مرة مرة	
۸۸/۱	المکتب الاسلامی بیروت	۱۷	صحیح ابن خزیمہ	كتاب الوضوء	باب اباحة الوضوء	مرة مرة
۲۸/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۷	معانی الآثار	كتاب الطهارة	باب الوضوء للصلوة	مرة مرة
” ”	” ”	” ”	” ”	” ”	” ”	

تعالیٰ عنہا نہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
توضاً بثلثی مدائمیہ اقب بقاء فی
اناء قدر ششی مد قلت یس
غرضہا منہ الا بیات قدر
ما توضأ بہ والاکات ذکر
قدر السماء او الکاناء فضلا لا طائل
تحتہ علی انہا لم تذکر
طلبہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم زیادۃ فافاد فحوالہ انہ
اجتزأ بہ ولعل هذا هو الباعث للعلامة
الزرقانی اذ یقول فی شرح
المواہب لابی داؤد عن امہ عمارة
انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
توضاً بثلثی مدائمیہ والافلظ ابی داؤد
ما قد سقته لك -

کی حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم نے دو تہائی مد سے وضو کیا اس میں صرف اتنا ہے
کہ حضور کے پاس ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں
دو تہائی مد کی مقدار میں پانی تھا قلت (تو میں
جواب دوں گا) اس سے ان صحابہ کا مقصود یہی
بتانا ہے کہ جتنے پانی سے حضور نے وضو فرمایا اس کی
مقدار کیا تھی، اگر یہ نہ ہو تو پانی کی مقدار یا برتن کا تذکرہ
بے فائدہ و فضول ٹھہرنے کا۔ علاوہ ازیں انہوں
نے یہ ذکر نہ کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم نے مزید طلب فرمایا تو مضمون حدیث سے
مستفاد ہو کہ اتنی ہی مقدار پر سرکار نے اکتفا کر لی۔
شاید یہی وجہ ہے کہ علامہ زرقانی نے شرح مواہب
میں فرمایا کہ امہ عمارہ سے ابو داؤد کی روایت میں
یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دو تہائی
مد سے وضو فرمایا اھ۔ کیونکہ ابو داؤد کے الفاظ
تو وہی ہیں جو میں نے پیش کئے (کہ سرکار نے
وضو فرمانا چاہا تو ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں
دو تہائی مد کے قدر پانی تھا)۔

بالجملہ وضو میں کم سے کم تہائی مد اور زیادہ سے زیادہ ایک مد کی حدیں آئی ہیں اور حدیث ربیع
بنت معوذ بن عفرار رضی اللہ تعالیٰ عنہا
وضأت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
انہوں نے ایک برتن کی طرف جس میں ایک مد

عہ ایک حدیث موقوف میں چہارم مد بھی آیا ہے کما سیأتی ۱۲ منہ :-

شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد التاسع الفصل الاول دار المعرفۃ بیروت ۲۵۱/ع

یا ایک مد اور تہائی مد پانی آتا، اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اسی طرح کے ایک برتن سے وضو کرایا۔ یہ حدیث سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی — اور بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ اس میں ایک مد یا سوا مد پانی ہوگا۔ اور حضرت ربیع سے اصل حدیث سنن اربعہ میں مروی ہے۔ (ت)

وسلم في اثناء نحو من هذا الاناء وهي تشير الى سركوة تاخذ مدا او ثلثا، رواه سعيد بن منصور في سنته وفي لفظ لبعضهم يكون مدا او مدا وسبعاً واصل الحديث عنهما في السنن الاربعة۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اُس برتن سے وضو فرمایا جس میں ایک مد یا سوا مد، اور دوسری روایت میں ایک یا ایک مد اور تہائی مد پانی تھا، تو یہ مشکوک ہے۔ اور شک سے زیادت ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں صحیحین و سنن ابی داؤد و نسائی و طحاوی میں انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک حدیث یوں ہے :

كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يتوضأ بمكوك و يغتسل بخمسة مككات يله
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک مکوک سے وضو اور پانچ سے غسل فرماتے۔

مکوک میں کیلہ ہے اور کیلہ نصف صاع تو مکوک ڈیڑھ صاع ہوا کما فی الصحاح والقاموس وغیرہما فی اقوالہ اخر، اور ایک صاع کو بھی کہتے ہیں بعض علمائے حدیث میں یہی مراد لی تو وضو کے لئے چار مد ہو جائیں گے مگر راجح یہ ہے کہ یہاں مکوک سے مد مراد ہے جیسا کہ خود انہیں کی دیگر روایات میں تصریح ہے والروایات تفسیر بعضها بعضاً (اور روایات میں ایک کی تفسیر دوسری سے ہوتی ہے۔ ت)

ف : فائدہ مکوک اور کیلہ کا بیان

۱۔ کنز العمال بحوالہ صحیح حدیث ۲۶۸۳۷ و ۲۶۸۳۸ موسستہ الرسالہ بیروت ۲۳۲/۹ و ۲۳۳/۱
۲۔ صحیح مسلم کتاب الحيض باب القدر المستحب من المار في غسل الجنابة قديمي كتب خانہ کراچی ۱۴۹/۱
سنن ابی داؤد کتاب الطهارة باب ما يجزي من المار آفتاب عالم پریس لاہور ۱۳/۱
سنن النسائی کتاب الطهارة باب القدر الذي يكتفي به الرجل من المار للوضو نور محمد کارخانہ تجارت کراچی ۲۴/۱
شرح معانی الآثار کتاب الزکوة باب وزن الصاع کم صو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۷۷/۱

امام طحاوی نے فرمایا،

احتمل ان یكون اس ادا بالمكوك المد لانهم
كانوا يستون المد مكوكاً.

نہایہ ابن اثیر جوڑی میں ہے،

اراد بالمكوك المد وقيل الصاع و
الاول اشبه لانه جاء في حديث آخر
مفسوا بالمد والمكوك اسم للمكيال و
يختلف مقدارها باختلاف اصطلاح
الناس عليه في البلاد.

یہ احتمال ہے کہ انہوں نے مکوک سے مد مراد لیا ہو
اس لئے کہ وہ حضرات مد کو مکوک کہا کرتے تھے (ت)

انہوں نے مکوک سے مد مراد لیا۔ اور کہا گیا کہ
صاع مراد لیا۔ اور اول مناسب ہے اس لئے
کہ دوسری حدیث میں اس کی تفسیر "مد" سے
آئی ہے۔ اور مکوک ایک پیمانے کا نام ہے۔
اس کی مقدار مختلف بلاد میں لوگوں کے عرف کے
لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ (ت)

ربا غسل، اس میں کمی کی جانب یہ حدیث ہے کہ صحیح مسلم میں ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

سے ہے :

انها كانت تغسل هي والنبي صلى الله عليه وآله وسلم
تعالى عليه وسلم في اداء واحد
يسع ثلاثة امداد او قريبا من ذلك.

اس کے ایک معنی یہ ہوتے ہیں کہ دونوں کا غسل اسی تین مد پانی سے ہو جاتا تو ایک غسل کو ڈیڑھ
ہی مد رہا، مگر علمائے نے اسے بعید جان کر تین تو جہیں فرمائیں،

اول یہ کہ یہ ہر ایک کے جداگانہ غسل کا بیان ہے کہ حضور اسی ایک برتن سے جو تین مد کی
قدر تھا غسل فرمالتے اور اسی طرح میں بھی۔ ذکرہ الامام القاضی عیاض (یہ توجیہ امام قاضی عیاض
نے ذکر فرمائی۔ ت)

اگر یہ سوال ہو کہ پھر تو ان کا "ایک برتن میں"

فانقلت فعلی هذا یضیع قولہا

۱/ ۳۷۷ شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم هو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۲/ ۲۹۸ الہ النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار باب المیم مع الکاف تحت اللفظ مکک دار الکتب العلمیہ بیروت
۱/ ۱۴۸ صحیح مسلم کتاب الزکوٰۃ باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابة قدیمی کتب خانہ کراچی

فی اناء واحد فانما قصد هابه افادة
اجتماعها معه صلى الله تعالى عليه
وسلم في الغسل من اناء واحد كما
افصحت به في الرواية الاخرى
كنت اغتسل اناء ورسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم من اناء واحد
تختلف ايدى نافية من الجنابة سراة
الشيخان ^١، وفي اخرى لمسلم
من اناء بينى وبينه واحد
فيادرنى حتى اقول دع لى ^٢،
وللنساء من اناء واحد
يادرنى وبادسرة حتى يقول
دعى لى وانا اقول دع
لى ^٣

کنا بے کار ہو جاتا ہے کہ اس لفظ سے ان کا مقصد
یہی بتانا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
کے ساتھ ایک برتن سے غسل کرتی تھیں، جیسا کہ
دوسری روایت میں اسے صاف طور پر بیان
کیا ہے: میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم ایک ہی برتن سے غسل جنابت کیا کرتے اس
میں ہمارے ہاتھ باری باری آتے جاتے —
اسے بخاری و مسلم نے روایت کیا — اور مسلم
کی ایک دوسری روایت میں ہے: ایک ہی برتن
سے جو میرے اور ان کے درمیان ہوتا تو وہ مجھ پر
سبقت فرماتے یہاں تک کہ میں عرض کرتی میرے
لئے بھی رہنے دیجئے۔ اور نسائی کی روایت میں
یہ ہے: ایک ہی برتن سے، وہ مجھ سے سبقت
فرماتے اور میں ان سے سبقت کرتی، یہاں تک
کہ حضور فرماتے: میرے لئے بھی رہنے دو۔ اور
میں عرض کرتی: میرے لئے بھی رہنے دیجئے۔ (ت)

ف: مسئلہ جائز ہے کہ زن و شوہر دونوں ایک برتن سے ایک ساتھ غسل جنابت کریں اگرچہ
باہم ستر نہ ہو اور اُس وقت متعلق ضرورتِ غسل بات بھی کر سکتے ہیں مثلاً ایک سبقت کرے تو دوسرا کئے
میرے لئے پانی رہنے دو۔

۱ صحیح البخاری کتاب الغسل باب هل يدخل يده في الاناء الخ قديمي كتب خانہ كراچی ۴۰/۱
۲ صحیح مسلم کتاب الحيض باب القدر المستحب من المار الخ قديمي كتب خانہ كراچی ۱۳۸/۱
۳ سنن النسائي كتاب الطهارة باب الرخصة في ذلك نور محمد كارخانه تجارت كتب كراچی ۴۷/۱

میں جواب دوں گا ضروری نہیں کہ جب بھی وہ یہ لفظ بولیں تو انہیں یہی بتانا مقصود ہو، یہاں ان کا مقصد یہ بتانا ہے کہ وہی ایک برتن جب حضور غسل فرماتے تو ان کے لئے کافی ہو جاتا اور مزید پانی طلب نہ فرماتے اور یہی حال میرا ہوتا جب میں نہاتی۔

یہ توجیہ بھی امام قاضی عیاض ہی نے پیش کی تاکہ اس میں اور اگلی حدیث فرق میں مطابقت ہو جائے کیوں کہ فرق تین صاع کا ہوتا ہے۔ امام نووی نے بھی اس توجیہ کو برقرار رکھا۔

اقول یہ اس کا محتاج ہے کہ مد بمعنی صاع زبان عرب میں آتا ہو اور اس میں سخت تامل ہے، صحاح و صراح و مختار و قاموس و تاج العروس لغات عرب و مجمع البحار و نہایہ و مختصر سیوطی لغات حدیث و طلبۃ الطلبة و مصباح المنیر لغات فقہ میں فقیر نے اس کا پتہ نہ پایا، اور بالفرض کہیں شاذ و نادر ورود ہو بھی تو اس پر حمل تجز بے قرینہ سے کچھ بہتر نہیں۔ اما جعل امیر المؤمنین عمر بن عبدالعزیز المد بشلثة امداد فحدث لایحمل علیہ کلام ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ لیکن یہ کہ امیر المؤمنین حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مد تین مد کے برابر بنایا تو یہ بعد کی بات ہے، اس پر حضرت ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا کلام محمول نہیں ہو سکتا۔ (ت)

سوم یہ کہ حدیث میں زیادہ کا انکار نہیں، حضور و ام المؤمنین معاً تین مد سے نہائے ہوں اور جب پانی ختم ہو چکا اور زیادہ فرمایا ہو،

یہ توجیہ امام نووی نے پیش کی ان کے الفاظ میں، ہو سکتا ہے یہ ایک وقت (مثلاً غسل شروع کرتے

قلت لایلزمن ان لا ترید بہذا اللفظ کلماتکلمت بہ الا ہذا الافادۃ فقد ترید ہہنا ان ذلک الاناء الواحد کان یکفیه اذا اغتسل ولا یطلب زیادۃ ماء و كذلك انا اذا اغتسلت۔

دوم یہاں مد سے صاع مراد ہے۔

قالہ ایضاً صرافالہ الی وفاق حدیث الفرق الاثلاثانہ ثلثۃ اصع و اقرۃ النووی۔

ابداہ الامام النووی حیث قال یجوز ان یکون ہذا وقع

فی بعض الاحوال و نراداة لهما
فرغ لہ
وقت) ہوا ہوا اور جب پانی ختم ہو گیا تو دونوں حضرات
نے اور لے لیا ہو۔ (ت)

اقول یہ بھی بعید ہے کہ اس تقدیر پر ذکر مقدار عبث و بیکار ہوا جاتا ہے تو قریب تر وہی توجیہ
اول ہے۔

اور میں کہتا ہوں اگر شرکت پر محمول
کر لیا جائے تو بھی (اسی مقدار سے دونوں حضرات
کا غسل) محال نہیں، کیوں کہ یہ روایت ہم پیش
کر چکے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے
آدھے مد سے وضو فرمایا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ
سے مروی ہے کہ ایک مد سے کم پانی ہو تو غسل کرنے
والا پورے بدن پر نہیں پہنچا سکتا۔ اسے علامہ عینی
نے عمدۃ القاری میں ذکر کیا۔ اس کلام سے
مستفاد ہوا کہ ایک مد جو تو پورے بدن پر پہنچایا
جاسکتا ہے تو کل ڈیڑھ مد ہوا (آدھے سے وضو باقی
سے اور تمام بدن۔ اس طرح تین مد سے دو کا غسل
ممکن ہوا ۱۲ م) واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

وانا اقول لو حمل علی الاشتراك
لم یبتنع فقد قد مناد و اية انه صلی
الله تعالیٰ علیہ وسلم توجوا
بنصف مد و روى عن الامام
محمد رحمہ اللہ تعالیٰ انه
قال ان المغسل لا یکن ان
یعم جسده باقل من مد ذکرہ
العینی فی العمدة فاذا مکان تعمیم
الجسد بمد فکان المجموع
مدا ونصفا، و اللہ تعالیٰ
اعلم۔

اور جانب زیادت میں اس قول کی تضعیف تو اور گزری کہ مشکوک سے صاع مراد ہے جس سے
غسل کے لئے پانچ صاع ہو جائیں، ہاں موطن مالک و صحیح مسلم و سنن ابی داؤد میں ام المؤمنین
صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک برتن سے

فت: تطفل اخر علی الامام النووی۔

۱۴ شرح صحیح مسلم للنووی مع صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء قیدی کتب خانہ کراچی ۱/۱۳۸
۱۵ عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء بالمد تحت الحدیث ۴/۲۰۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/۱۳۱

نے پہلے الفاظ میں روایت کی (کان یغتسل
من اناء واحد هو الفرق)، اور امام بخاری
و امام طحاوی کی روایت میں امام زہری سے
ابن ابی ذئب نے بلفظ دوم روایت کی (كنت
اغتسل انا والنبي الخ) ابن ابی ذئب کی متابعت
امام نسائی کی روایت میں عمر اور ابن جریج نے اور
امام طحاوی کی ایک روایت میں جعفر بن برقان نے
کی۔ اور نسائی کی تخریج پر امام زہری سے امام
لیث نے اور نسائی و مسلم کی تخریج میں ان سے امام
سفین بن عیینہ نے ان الفاظ سے روایت کی،
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک قدح
میں غسل فرماتے اور وہ فرق ہے۔ اور میں
اور حضور ایک برتن میں غسل کرتے۔ امام سفین
کے الفاظ ہیں: ایک برتن سے غسل کرتے۔
تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ
عنہا نے دو حدیثیں روایت کیں ایک حضور صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کے فرق سے غسل فرمانے
سے متعلق اور ایک دونوں حضرات کے ایک برتن
سے غسل فرمانے سے متعلق۔ تو امام مالک نے
دونوں حدیثوں میں سے صرف پہلی حدیث ذکر کی۔

ابی ذئب عند البخاری
والطحاوی باللفظ الثاني
تابعه معمر و ابن جریج
عند النسائي و جعفر بن برقان
عند الطحاوی و روى عنه
الليث عند النسائي و سفین
بن عیینة عنده و عند
مسلم بلفظ كان رسول الله
صلى الله تعالى عليه و
سلم یغتسل في القدح
وهو الفرق و كنت اغتسل
انا و هو في الاناء الواحد و لفظ
سفین من اناء واحد في شبه
ان تكون ام المؤمنین رضی اللہ
تعالى عنها ات بحدیثین
اغتساله صلى الله تعالى
عليه و سلم من الفرق
واغتسالهما من اناء واحد
فاقتصر منهما مالك على الحديث
الاول و جمع بينهما ابن ابی ذئب

۱ شرح معانی الآثار کتاب الزکوة باب وزن الصاع کم هو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۷۶/۱
۲ سنن النسائی کتاب الطهارة باب ذکر الدلالة علی انه لا وقت فی ذلك نور محمد کارخانہ کراچی ۴۷/۱
۳ شرح معانی الآثار کتاب الزکوة باب وزن الصاع کم هو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۷۶/۱
۴ صحیح مسلم کتاب الحيض باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة قديمی کتب خانہ کراچی ۱۳۸/۱

و متابعوه و اتی بہما سفین و
واللیث مفصلین ، واللہ تعالیٰ
اعلم۔

اور ابن ذئب اور ان کی متابعت کرنے والے حضرات
(معمّر، ابن جریج) نے دونوں حدیثوں کو ملا دیا۔
اور سفیان و لیث نے دونوں کو الگ الگ بیان
کیا۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

امام طحاوی فرماتے ہیں: حدیث میں صرف برتن کا ذکر ہے کہ اس ظرف سے بہاتے، بھرا ہونا
نہ ہونا مذکور نہیں۔

اقول صرف برتن کا ذکر قلیل الجہدوی ہے اُس سے ظاہر مفاد وہی مقدار آب کا ارشاد ہے
خصوصاً حدیث لیث و سفین میں لفظ فی سے تعبیر کہ ایک قدح میں غسل فرماتے اذ من المعلوم ان
لیس المراد الظرفیة (اس لئے کہ معلوم ہے کہ ظرفیت (قدح کے اندر غسل کرنا) مراد نہیں۔ ت)
اور حدیث مالک میں لفظ واحد کی زیادت اذ من المعلوم ان لیس المراد نفی الغسل من غیرہ
قط (کیونکہ معلوم ہے کہ یہ مراد نہیں کہ اس کے علاوہ کسی برتن سے کبھی غسل نہ کیا۔ ت) بہر حال اس قدر
ضرور ہے کہ حدیث اس معنی میں نص صریح نہیں زیادت کا صریح نص اُسی قدر ہے جو حدیث انس رضی اللہ
تعالیٰ عنہ میں گزرا کہ پانچ مد سے غسل فرماتے، اور پھر بھی اکثر و اشہر وہی وضو میں ایک مد اور غسل میں ایک
صاع ہے، اور احادیث کے ارشادات قولیہ تو خاص اسی طرف ہیں، امام احمد و ابوبکر بن ابی شیبہ و

ف، تطفل ما علی الامام السید الاجل الطحاوی۔

عنه عن شيخ الوهابية الشوكاني ان
المحدث اخرجہ ايضا ابوداؤد و ابن
ماجة بنحوه اقول كذب علي ابى داؤد
واخطاء على ابن ماجه فان
اباد اؤد لم يخرجہ اصلا انما
عنده عن جابر كات النبى

عنه پیشوائے و بابریہ شوکانی کا زعم ہے کہ اس
حدیث کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا اور اسی کے
ہم معنی ابن ماجہ نے بھی۔ اقول اس نے ابوداؤد
کی طرف تو جھوٹا انتساب کیا اور ابن ماجہ کی طرف
نسبت میں خطا کی۔ اس لئے کہ ابوداؤد نے
سرے سے اسے روایت ہی نہ کیا۔ ان کی روایت
(باقی بر صفحہ آئندہ)

عبد بن حمید و اترم و حاکم و ہیثمی جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

يجزئ من الغسل الصاع ومن الوضوء
المدايغ غسل میں ایک صاع اور وضو میں ایک مد
کفایت کرتا ہے۔

ابن ماجہ سنن میں حضرت عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

يجزئ من الوضوء مد ومن الغسل
صاع يه وضو میں ایک مد 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 :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یغتسل
بالصاع ویتوضأ بالمدا و ابن
ماجة لم یخرجه عن جابر بن عبد اللہ
بل عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل
بن ابی طالب رضی اللہ عنہم اعمه۔
حضرت جابر سے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم ایک صاع سے غسل فرماتے اور ایک سے
وضو فرماتے۔ اور ابن ماجہ نے یہ حدیث حضرت
جابر بن عبد اللہ سے روایت نہ کی بلکہ عبد اللہ بن محمد
بن عقیل بن ابی طالب سے روایت کی۔ رضی اللہ
تعالیٰ عنہم۔ (ت)

- ۱۔ المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ ما یجزئ من المار للوضوء الخ دار الفکر بیروت ۱۶۱/۱
السنن الکبریٰ باب استحباب ان لا ینقص فی الوضوء الخ دار صادر بیروت ۱۹۵/۱
مسند احمد بن حنبل عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۳۷۰/۳
المصنف لابن ابی شیبہ کتاب الطہارۃ باب فی الجنب کم کیفیۃ الخ حدیث ۷۰۸ دار الکتب العلمیہ بیروت ۶۶/۱
۲۔ سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی مقدار المار الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۴
۳۔ سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب ما یجزئ من المار فی الوضوء الخ کتاب عالم پریس لاہور ۱۳/۱

فذكر مثل حديث عقيل غير انه قال
في مكان من في الموضوعين

اس کے بعد حدیث عقیل ہی کے مثل ذکر کیا فرق یہ
ہے کہ دونوں جگہ "من" کے بجائے "فی"
کہا۔ (ت)

امام احمد انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:
يَكْفِي أَحَدًا مَدًا مِّنَ الْوَضُوءِ۔
تم میں سے ایک شخص کے وضو کو ایک مد
بہت ہے۔

ابو نعیم معرفۃ الصحابہ میں أم سعد بنت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی،
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:
الوضوءُ مَدٌ وَالْغَسْلُ صَاعٌ۔
وضو ایک مد اور غسل ایک صاع ہے۔

اقول اب یہاں چند امر تنقیح طلب ہیں:

امر اول صاع اور مد باعتبار وزن مراد ہیں یعنی دو اور آٹھ رطل وزن کا پانی ہو کہ رامپور کے
سیر سے وضو میں تین پاؤ اور غسل میں تین سیر پانی ہوا، اور امام ابو یوسف و ائمہ کرام کے طور پر وضو میں آدھ
سیر اور غسل میں دو سیر اور جانب کی وضو میں پونے تین پھانک سے بھی کم اور غسل میں ڈیڑھ ہی سیر،
یا باعتبار کیل و پیمانہ یعنی اتنا پانی کہ ناچ کے پیمانہ مد یا صاع کو بھر دے، ظاہر ہے کہ پانی ناچ سے

عہ و عزاء الامام الجلیل فی الجامع
الصغیر لجامع الترمذی بلفظ یجزی فی
الوضوء سطلان من ماء، قال المناوی
واسنادہ ضعیف آھ لکن العبد الضعیف
لم یروہ فی ابواب الطہارة من الجامع
فاللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ۔

عہ یہ حدیث امام جلال الدین سیوطی نے جامع ترمذی
کے حوالے سے ان الفاظ سے جامع صغیر میں ذکر
کی ہے: وضو میں دو رطل پانی کافی ہے۔
علامہ مناوی نے کہا اس کی سند ضعیف ہے آھ
لیکن میں نے جامع ترمذی کے ابواب الطہارہ
میں یہ حدیث نہ پائی، فاللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ (ت)

۱۔ المعجم الاوسط حدیث ۵۵۱، مکتبۃ المعارف ریاض
۲۔ مسند احمد بن حنبل عن انس رضی اللہ عنہ، المکتبۃ الاسلامیہ بیروت
۳۔ تلخیص الجبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر کتاب الطہارة حدیث ۱۹۲، باب الغسل دار الکتب العلمیہ بیروت
۴۔ الجامع الصغیر بحوالہ حدیث ۹۹۹، دار الکتب العلمیہ بیروت
۵۔ التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث بحوالہ فی الوضوء، مکتبۃ الامام الشافعی ریاض
۸/۲۷۳
۳/۲۶۴
۱/۳۸۶
۲/۵۸۹
۲/۵۰۷

اس طائل ای من دون شك - اندازہ کیا یعنی اس روایت میں بغیر شک کے ہے (ت)
اقول ظاہر ہے کہ پیمانے ناچ کے لئے ہوتے ہیں پانی مکمل نہیں کہ اس کے لئے کوئی مد و صاع
 بعد موضوع ہوں بل نص علماء و ناانہ قیسی فاذا لاھو مکمل ولا موزون (بلکہ ہمارے علماء نے تو تصریح
 فرمائی ہے کہ پانی قیمت والی چیزوں میں ہے جب تو وہ نہ مکمل ہے نہ موزون - ت) تو اندازہ نہ بتایا گیا مگر
 انھیں مد و صاع سے جو ناچ کے لئے تھے اور کسی برتن سے پانی کا اندازہ بتایا جائے تو اس سے یہی مفہوم
 ہوگا کہ اس بھر پانی نہ یہ کہ اس برتن میں جتنا ناچ آئے اس کے وزن کے برابر پانی ۔

اور یہ بہت واضح ہے تو وہ خیال دفع ہو گیا جو
 علامہ علی قاری سے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں واقع
 ہوا کہ انھوں نے حضرت انس کی حدیث " حضور
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک مد سے وضو فرماتے
 اور ایک صاع سے غسل فرماتے " کے تحت لکھا کہ
 مد اور صاع سے مراد اتنے وزن بھر پانی ہے اتنے
 ناپ بھر نہیں اور یہ ضعیف قول خود ان کا ہے
 جس پر نہ تو انھوں نے کسی دلیل سے استناد کیا
 نہ اپنے پہلے کے کسی شخص کے قول سے استناد کیا۔
 اور علماء کے نصوص اور روشن دلیل ہم پیش کر چکے ۔

اگر سوال ہو کہ کیا حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ
 عنہ نے یہ نہیں فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ
 علیہ وسلم دو رطل سے وضو فرماتے اور ایک صاع
 سے غسل فرماتے ۔ اسے امام طحاوی نے روایت

وهذا ظاہر جدا فان دفع ما وقع
 للعلامة على القارى في المرقاة شرح المشکوٰۃ
 حيث قال تحت حدیث انس كان
 صلى الله تعالى عليه وسلم يتوضأ بالمد
 ويغتسل بالصاع المراد بالمد والصاع
 ورنانا لا كيلاً اه فهذا قيله من
 قبله لم يستند فيه لدليل
 ولا قيل لاحد قبله و اسمعناك
 نصوص العلماء والحجة الزهراء ۔

فان قلت اليس قد قال انس
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ کات رسول اللہ
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم يتوضأ برطلين و
 يغتسل بالصاع ، رواه الامام الطحاوی ۔

ف: تطفل آخر عليه

۱۔ عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الغسل باب الغسل بالصاع دار الکتب العلمیۃ بیروت ۲/۲۹۲
 ۲۔ مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح تحت حدیث ۴۳۹ المکتبۃ الحیبیہ کوئٹہ ۲/۱۴۳
 ۳۔ شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم هو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۷

والرطل من الوزن -

قلت المراد بالرطلين هو
المُد بدل ليل حديثه المذكور سابقا
والاحاديث يفسر بعضها بعضا بل
قد اخرج الامام الطحاوي عنه رضی
رضی الله تعالى عنه قال كان
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يتوضأ بالمُد وهو سطلان فافصح
المراد وبهذا استدلال ائمتنا على
ان الصاع ثمانية ارطال ولذا
قال الامام الطحاوي بعد
اخراج الحديث الذي تمسكت
به في السؤال فهذا النس قد اخبروا
ان مُد رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم سطلان والصاع اربعة
اصداد فاذا ثبت ان المد سطلان
ثبت ان الصاع ثمانية ارطال
فقد جعل معنى قوله توضأ برطلين
توضأ بالمد وهو سطلان كما افصح
به في الرواية الاخرى
على ان الرطل مكيال ايضا كما نص عليه
في المصباح المنير ، والله تعالى
اعلم -

کیا۔ اور رطل ایک وزن ہے۔
میں کہوں گا دو رطل سے وہی مُد
مراد ہے، جس پر دلیل خود ان ہی کی حدیث ہے جو
پہلے ذکر ہوئی۔ اور احادیث میں ایک کی تفسیر
دوسری سے ہوتی ہے بلکہ امام طحاوی نے حضرت
انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت بھی کی ہے
کہ انہوں نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم ایک مُد سے وضو فرماتے اور وہ دو رطل
ہے۔ تو مراد واضح ہوگئی۔ اور اسی سے ہمارے
ائمہ نے صاع کے آٹھ رطل ہونے پر استدلال کیا ہے
اور اسی لئے امام طحاوی نے سوال میں تمہاری
پیش کردہ حدیث روایت کرنے کے بعد فرمایا :
یہ حضرت انس ہیں جنہوں نے بتایا کہ رسول اللہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا مُد دو رطل تھا اور صاع
چار مُد کا ہوتا ہے تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ مُد دو رطل
ہے تو یہ بھی ثابت ہوا کہ صاع آٹھ رطل ہے۔
تو امام طحاوی نے ”توضأ برطلین“ (دو رطل سے
وضو فرمایا) کا معنی یہ ٹھہرایا کہ توضأ بالمُد وهو
سطلان ایک مُد سے وضو فرمایا اور وہ دو رطل
ہے) جیسا کہ دوسری روایت میں اسے صاف
بتایا۔ علاوہ ازیں رطل ایک پیمانہ بھی ہے
جیسا کہ مصباح متر میں اس کی صراحت کی ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ت)

۱/ ۲۷۷
۱/ ۲۳۰

ادمع الوضوء۔

ساتھ وضو بھی ملا لیں۔ (ت)

امبرسوم یہ صاع کس نالج کا تھا، ظاہر ہے کہ نالج ہلکے بھاری ہیں، جس پیمانے میں تین سیر جو آئیں گے گیہوں تین سیر سے زیادہ آئیں گے اور ماش اور بھی زائد۔ ابو ساجح ثعلبی نے صدقہ فطر میں ماش یا مسور کا پیمانہ لیا کہ ان کے دانے یکساں ہوتے ہیں تو ان کا کیل و وزن برابر ہوگا بخلاف گندم یا جو کہ ان میں بعض کے دانے ہلکے بعض کے بھاری ہوتے ہیں، تو دو قسم کے گیہوں اگر چہ ایک ہی پیمانے سے لیں وزن میں مختلف ہو سکتے ہیں اور اسی طرح جو۔ در مختار میں اسی پر اقتصار کیا اور امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ میں فرمایا کہ احوط کھرے گیہوں کا صاع ہے۔ اور علامہ شامی نے رد المحتار میں جو کا صاع احوط بتایا اور حاشیہ زلعی لیسید محمد امین میر غنی سے نقل کیا:

ان الذی علیہ مشائخنا بالحریم الشریف
یعنی حرم مکہ میں ہمارے مشائخ اور ان سے پہلے
المکی ومن قبلہم من مشائخہم وبہ كانوا
ان کے مشائخ اس پر ہیں کہ آٹھ رطل جو سے
یفتون تقدیرہ ثمانیۃ اطلال من الشعیرۃ
صاع کا اندازہ کیا جائے اور اکابر اسی پر فتویٰ
دیتے تھے۔

اقول ظاہر ہے کہ صاع اس نالج کا تھا جو اس زمان بکت نشان میں عام طعام تھا اور معلوم ہے کہ وہاں عام طعام جو تھا گیہوں کی کثرت زمانہ امیر مغویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہوئی۔ حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں ہے:

لما کثرت الطعام فی نمر من مغویۃ جعلوہ
مدین من حنطۃ۔

جب حضرت معاویہ کے زمانے میں طعام کی فراوانی ہوئی تو اسے گیہوں کے دو ٹھہرائے (ت)

ف: مسئلہ زیادہ احتیاط یہ ہے کہ صدقہ فطر و فدیہ روزہ و نماز و کفارہ قسم وغیرہ میں نیم صاع گیہوں جو کے پیمانے سے دئے جائیں یعنی جس برتن میں ایک سو چالیس روپے بھر جو ٹھیک ہمارے سطح سے آجائیں کہ نہ اونچے رہیں نہ نیچے، اس برتن بھر کر گیہوں کو ایک صدقہ سمجھا جائے، ہم نے تجربہ کیا پیمانہ نیم صاع جو میں برتنی کے سیر سے کہ تنور و پیہ بھر کا ہے اٹھنی بھر اوپر پونے دو سیر گیہوں آتے ہیں فی کس اتنے دئے جائیں۔

۷۷/۲

رد المحتار کتاب الزکوٰۃ باب صدقہ الفطر و احوال التراث العربی بیروت

۳۷۲/۱

شرح معانی الآثار باب مقدار صدقہ الفطر ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

شرح صحیح مسلم امام نووی میں ہے :

الطعام فی عرف اهل الحجاز اسم
للخطة خاصة به
طعام اہل حجاز کے عرف میں صرف گیہوں کا
نام ہے۔ (ت)

صحیح ابن خزيمة میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے :

قال لم تكن الصدقة على عهد
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
الا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الخطة
فرمایا، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے
میں صدقہ کھجور، خشک انگور اور جو سے دیا جاتا
اور گیہوں نہ ہوتا۔

صحیح بخاری شریف میں ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے :

كان طعامنا يومئذ الشعير
ہمارا طعام اُس وقت جو تھا۔ (ت)

اور اس سے قطع نظر بھی ہو تو خشک نہیں کہ مد و صاع کا اطلاق مد و صاع شعیر کو بھی شامل تو اس پر عمل ضرور
اتباع حدیث کی حد میں داخل۔

فقہ نے ۲۷ ماہ مبارک رمضان ۲۷۷ کو نیم صاع شعیری کا تجربہ کیا جو ٹھیک چار رطل جو کا پیمانہ تھا
اس میں گیہوں برابر ہوا رطل مسطح بھر کر تولے تو ثمن رطل کو پانچ رطل آئے یعنی ایک سو چالیس روپے بھر جو کی
جگہ ایک سو پچھتر روپے آٹھ آنے بھر گیہوں کہ بریلی کے سیر سے اٹھتی بھر اوپر پونے دو سیر ہوئے۔ یہ محفوظ
رکھنا چاہئے کہ صدقہ فطر و کفارات و فدیہ صوم و صلوة میں اسی اندازہ سے گیہوں ادا کرنا احتیاط و نفع للفقرا
ہے اگرچہ اصل مذہب پر بریلی کی تول سے چھ روپے بھر کم ڈیڑھ سیر گیہوں ہیں پھر اسی پیمانے میں پانی بھر کر
وزن کیا تو دو سو پچودہ روپے بھر ایک دو انی کم آیا کہ کچھ کم چھ رطل ہوا تو تنہا وضو کا پانی راپوری سیر سے
تقریباً آدھ پاؤ سیر ہوا اور باقی غسل کا قریب ساڑھے چار سیر کے، اور مجموع غسل کا چھٹا تک ساڑھے پانچ سیر

ف: مسئلہ تنہا وضو کا مسنون پانی راپوری سیر سے کہ چھیا نوے روپے بھر کا ہے تقریباً آدھ پاؤ
اوپر سیر بھر ہے اور باقی غسل کا ساڑھے چار سیر کے قریب، مجموع غسل کا چھٹا تک ساڑھے پانچ سیر سے کچھ زیادہ۔

۱ شرح صحیح مسلم للنووی کتاب الزکوٰۃ باب الامر باخراج زکوٰۃ الفطر الخ تحت حدیث ۲۲۵۳ دار الفکر بیروت ۲/۲۷۳
۲ صحیح ابن خزيمة باب الدلیل علی ان الامر الخ حدیث ۲۴۰۶ المکتب الاسلامی بیروت ۴/۸۵
۳ صحیح البخاری کتاب الزکوٰۃ باب الصدقة قبل العید قیدی کتب خانہ کراچی ۲/۲۰۴ و ۲۰۵

سے کچھ زیادہ۔

یہ بجز اللہ تعالیٰ 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، اسی میں وضو اسی میں غسل، اور ہر عضو پر تین تین بار پانی کا بہنا یہ سخت دشوار بلکہ بہت دور از کار ہے۔

فائدہ ان پانیوں کے بیان میں جو اس حساب سے جدا ہیں،

(۱) آبِ استنجا۔ ہمارے علمائے عظام نے وضو کی تقسیم یوں فرمائی ہے کہ آدمی موزوں پر مسح کرے اور استنجا کی حاجت نہ ہو تو نیم مد پانی کافی ہے اور موزے اور استنجا دونوں ہوں یا دونوں نہ ہوں تو ایک مد اور موزے نہ ہوں اور استنجا کرنا ہو تو ڈیڑھ مد۔ حلیہ میں ہے،

روى الحسن عن ابى حنيفة رضى الله تعالى
عنه فى الوضوء ان كان متخففا
ولا يستنجد كفاه رطل لغسل الوجه
واليدين ومسح الراس والخفين وان
كان يستنجد كفاه دطلان رطل للاستنجاء و
رطل للباقي وان لم يكن متخففا
ويستنجد كفاه ثلاثة ارسطال
رطل للاستنجاء و رطل للقدمين
ورطل للباقي به

امام حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ
عنه سے وضو کے بارے میں روایت کی ہے کہ
اگر موزے پہنے ہیں اور استنجا نہیں کرنا ہے تو
پہرہ اور دونوں ہاتھوں کے دھونے اور سر اور
موزوں کے مسح کے لئے ایک رطل کافی ہے۔
اور اگر استنجا بھی کرنا ہے تو دو رطل۔ ایک رطل
استنجا کے لئے اور ایک رطل باقی کے لئے۔
اور اگر موزے نہیں ہیں اور استنجا کرنا ہے تو
تین رطل کفایت کریں گے، ایک رطل استنجا کے لئے،
ایک رطل دونوں پاؤں کے لئے، اور ایک رطل
باقی کے لئے۔ (ت)

۱۔ مسئلہ ان پانیوں کا بیان جو اس حساب کے علاوہ ہیں۔

۲۔ مسئلہ حالات وضو پر سنون پانی کے اختلافات اور یہ کہ استنجا کے لئے چھٹانک آدھ سیر پانی چاہئے۔

لے حلیہ المحلی شرح نیتہ المصلی

(۲) ظاہر ہے کہ اگر بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ ہو جیسے حاجتِ غسل میں ران وغیرہ پڑنی تو اس کی تطہیر کا پانی اس حساب میں نہیں اور یہیں سے ظاہر کہ بعد جماع اگر کپڑا نہ ملے تو پانی کر اب استنجے کو درکار ہو گا معمول سے بہت زائد ہو گا۔

(۳) پیش از استنجائیں بار دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا مطلقاً سنت ہے اگرچہ سوتے سے نہ جاگا ہو یہ اس سنت سے جدا ہے کہ وضو کی ابتدا میں تین بار ہاتھ دھوئے جاتے ہیں سنت یوں ہے کہ تین بار ہاتھ دھو کر استنجا کرے پھر آغاز وضو میں بار دیگر تین بار دھوئے پھر منہ دھونے کے بعد جو ہاتھ کہنیوں تک دھوئے گا اس میں بھی ناخن دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھوئے تو دونوں کف دست تین مرتبہ دھوئے جائیں گے، ہر مرتبہ تین تین بار، اخیر کے دونوں داخل حساب وضو میں، اور اول خارج۔ ہاں اگر استنجا کرنا نہ ہو تو وہی مرتبہ تین تین بار دھونا ہے، درمختار میں ہے،

(سننہ البداءة بغسل الیدین) الطاہر تین
ثلاثاً قبل الاستنجاء و بعدہ و قید
الاستیقاظ اتفاقی (الی الرغین و هو)
سنة (ینوب عن الغرض) ولیسن غسلہما
ایضامع الذراعین اھ ملتقطاً۔
وضو کی سنت گٹوں تک دونوں پاک ہاتھوں کے دھونے
سے ابتدا کرنا۔ تین بار استنجا سے پہلے اور اس کے
بعد بھی۔ اور نیند سے اٹھنے کی قید اتفاقی ہے اور یہ
ایسی سنت ہے جو فرض کی نیابت کر دیتی ہے۔
اور کلائیوں کے ساتھ بھی ہاتھوں کو دھونا سنون
ہے اھ ملتقطاً (ت)

ردالمحتار میں ہے :

خص المصنف بالمستیقظ تبرکاً بلفظ مصنف نے نیند سے اٹھنے والے کے ساتھ لفظ

۱۔ مسئلہ استنجے سے پہلے تین بار دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا سنت ہے اگرچہ سوتے سے نہ اٹھا ہو، ہاں سوتے سے اٹھا اور بدن پر کوئی نجاست تھی تو زیادہ تاکید یہاں تک کہ سنت مؤکدہ ہے۔
۲۔ مسئلہ وضو کی ابتدا میں جو دونوں ہاتھ کلائیوں تک تین تین بار دھوئے جاتے ہیں سنت یہ ہے کہ منہ دھونے کے بعد جو ہاتھ دھوئے اس میں پھر دونوں کف دست کو شامل کر لے سر ناخن سے کہنیوں کے اوپر تک تین بار دھوئے۔

حدیث سے برکت حاصل کرنے کے لئے کلام خاص کیا۔ اور سنت نیند سے اٹھنے والے کے لئے بھی اور اس کے علاوہ کے لئے بھی ہے۔ اسی پر اکثر حضرات ہیں اھ۔ النہر الفائق میں ہے، اصح جس پر اکثر ہیں، یہ ہے کہ وہ مطلقاً سنت ہے لیکن نجاست کا احتمال ہونے کی صورت میں سنت مؤکدہ ہے مثلاً بغیر استنجا کے سویا ہو، یا سوتے وقت اس کے بدن پر کوئی نجاست رہی ہو اور نجاست کا احتمال نہ ہونے کی صورت میں سنت غیر مؤکدہ ہے مثلاً ان میں سے کسی چیز کے بغیر سویا ہو یا نیند سے اٹھنے کی حالت نہ ہو اھ۔ اسی کے ہم معنی بحر میں بھی ہے اھ

اقول اس کی وجہ یہ ہے کہ نجاست جب متحقق ہے۔ ایسے اس کے لئے جو بغیر استنجا کے سویا ہو۔ اور نیند میں نجاست پر ہاتھ کا پہنچنا معلوم نہیں ہے تو ہاتھ میں نجاست لگنے کا صرف احتمال ہے لیکن جب خود نجاست ہی

الحدیث والسنة تشمل المستيقظ وغيره
وعليه الاكثرون اه وفي النهر
الاصح الذي عليه الاكثر انه
سنة مطلقا لكنه عند توهم
النجاسة سنة مؤكدة كما اذا
نام لاعت استنجا او كان
على بدنه نجاسة، وغير مؤكدة
عند عدم توهمها كما اذا نام
لا عن شئ من ذلك او لم يكن
مستيقظا عن نوم اه ونحوه في
البحر اه۔

اقول ووجه ان النجاسة

اذا كانت متحققة كمن نام غير
مستنجا واصابة اليدف النوم
غير معلومة كانت النجاسة
متوهمة اما اذا لم تكن نفسها

ف مسئلہ بدن پر کوئی نجاست ہو مثلاً ترخارش ہے یا زخم یا پھوڑا یا پیشاب کے بعد بے استنجا سو رہا کہ پسینہ آکر تری پہنچے کا احتمال ہے جب تو گھٹوں تک ہاتھ پہلے دھونا سنت مؤکدہ ہے اگرچہ سویا نہ ہو جبکہ ہاتھ کا اس نجاست پر پہنچنا محتمل ہو اور اگر بدن پر نجاست نہیں تو ان کا دھونا سنت ہے مگر مؤکدہ نہیں اگرچہ سو کر اٹھا ہو، یونہی اگر نجاست ہے اور اس پر ہاتھ نہ پہنچنا معلوم ہے یعنی جاگ رہا ہے اور یاد ہے کہ ہاتھ وہاں تک نہ پہنچے تو اس صورت میں بھی سنت مؤکدہ نہیں ہاں سنت مطلقاً ہے۔

متحقق نہیں تو ہاتھ میں نجاست لگنے کا احتمال / احتمال
ہے اس لئے اس سے مسنونیت مؤکد
نہ ہوگی۔

اگر یہ سوال ہو کہ کیا ایسا نہیں کہ نیند
انتشار آلہ کا مظنہ ہے، اور انتشار مذی نکلنے کا
مظنہ ہے۔ اور گمان غالب محقق کا حکم رکھتا ہے
تو نیند مطلقاً احتمال نجاست کی جگہ ہے۔

میں کہوں گا ہم نے اپنے رسالہ
”الاحکام والعلل“ میں بیان کیا ہے کہ انتشار
مذی نکلنے کا مظنہ اس معنی میں نہیں کہ یہ اکثراً
خروج مذی تک موصل ہوتا ہے۔ علیہ میں اس
کی تصریح موجود ہے۔

پھر اگر یہ سوال ہو کہ حدیث میں اس حکم
کو مطلق نیند سے متعلق فرمایا ہے اور حضور صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم نے اس ارشاد سے اس کی علت
بیان فرمائی ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ رات کو
اس کا ہاتھ کہاں رہا۔ اگر یہ کہتے کہ لوگ بغیر استنجاء
کے سوتے تھے اس لئے یہ ارشاد ہوا تو اس سے
اگر یہ مراد ہے کہ مطلقاً استنجاء ہی نہ کرتے تھے
تو ایسا تو ہر صاحبِ تہافت سے بعید ہے
صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے تو اور زیادہ
بعید ہے اور وہی حضرات اولین مخاطب ہیں

متحققۃ فالنجس بالاصابة توہم
علی توہم فلا یورث تاكد
الاستنان۔

فان قلت اليس انت النوم
مظنة الانتشار والانتشار مظنة الامذاء
والغالب كالمحقق فالنوم مطلقا
محل التوهم۔

قلت بينا في رسالتنا الاحكام
والعلل ان الانتشار ليس مظنة
الامذاء بمعنى المفضى اليه غالباً و
قد نص عليه في الحلية۔

فان قلت انما علق في الحديث
الحكم على مطلق النوم وعلله
صلى الله تعالى عليه وسلم
بقوله فانما لا يدري اين بائت
يداً والنوم لا عن استنجاء
ان اريد به نفيه مطلقاً فمشله
بعيدان ذوى النظافة
فضلا عن الصحابة مرضى
الله تعالى عنهم وهم المخاطبون
اولا يقوله صلى الله تعالى

لہ سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء اذا استيقظ الرجل من نومه ۲۴ دار الفکر بیروت ۱۰۰ /
سنن ابن ماجہ ۲ باب الرجل یستيقظ من منامہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۲

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے کہ جب تم میں سے کوئی نیند سے اٹھے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ پانی سے استنجانہ کرتے تھے تو صحیح معتد بہ ہے کہ پتھر کے ذریعہ استنجانہ سے بھی طہارت ہو جاتی ہے جب کہ نجاست قدر درہم سے زیادہ مخرج سے نکال دینا کرے جیسا کہ رد المحتار پر میں نے اپنے حواشی میں بیان کیا ہے تو احتمال نجاست پیدا کرنے اور نہ کرنے میں پانی سے استنجانہ کرنے اور نہ کرنے کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں۔

قلت (میں کہوں گا) حدیث مسنونیت

بتانے کے لئے ہے اور بدن میں نجاست متحقق ہونے کے وقت اس سنت کا موکہ ہونا مضمون کلام سے معلوم ہوا۔

اگر سوال ہو کہ محقق صاحب حجر، البحر الرائق میں یہ لکھتے کہ: واضح ہو کہ دونوں ہاتھ دھونے سے ابتداء واجب ہے جب ہاتھوں میں نجاست ثابت ہو اور ابتداء وضو کے وقت سنت ہے، اور احتمال نجاست کے وقت سنت موکہ ہے جیسے نیند سے اٹھنے کے وقت احد۔ تو یہ عبارت اس بارے میں نص ہے کہ ہر نیند اس عمل کے سنت موکہ ہونے کا سبب ہے۔

میں کہوں گا ہاں یہاں پر انہوں نے

عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومة وان اسر يد خصوص الاستنجاء بالماء فالصحيح المعتمد ان الاستنجاء بالحجر مطهر اذا لم تتجاوز النجاسة المخرج اكثر من قدر الدرهم كما بينته فيما علقته على رد المحتار فلا يظهر فرق بين الاستنجاء بالماء وتركه في ايوان التوهم وعدمه۔

قلت الحديث لافادة الاستنن

اما تاكده عند تحقق النجاسة في البدن فبالفحوى۔

فان قلت هذا البحر قائلًا

في البحر اعلم ان الابداء بغسل اليدين واجب اذا كانت النجاسة محققة فيهما وسنة عند ابتداء الوضوء وسنة مؤكدة عند توهم النجاسة كما اذا استيقظ من النوم او فهذا نص في كون كل نوم موجب تاكد الاستنن۔

قلت نعم ارسل هنا

فت تطفل على البحر

له سنن الترمذی ابواب الطهارة باب ما جاز اذا استيقظ الخ حدیث نم ۲ دار الفکر بیروت ۱۰۰/۱
 له البحر الرائق کتاب الطهارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۸۹۴/۱

مطلق رکھا مگر چند سطروں کے بعد اس کی قید واضح کر دی ہے، آگے وہ فرماتے ہیں، ہماری تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ شرح مجمع میں جو لکھا ہے کہ نیند سے اٹھنے والے کے لئے دونوں ہاتھ دھونے کا سنون ہونا اس قید سے مقید ہے کہ بغیر استنجا سویا ہو یا سوتے وقت اس کے بدن پر کوئی نجاست رہی ہو یہاں تک کہ اگر یہ حالت نہ ہو تو اس کے حق میں سنت نہیں ہے؛ (شرح مجمع کا یہ قول) ضعیف ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہو کہ سنت مؤکدہ نہیں ہے، یہ نہیں کہ ہرے سے سنت ہی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علیہ میں کہا: نیند سے اٹھنے کے وقت جب احتمال نجاست ہو تو یہ زیادہ مؤکدہ ہے۔ تو انہوں نے ہر نیند کو محل احتمال نہ ٹھہرایا۔

اقول یہی فتح القدر کی اس عبارت کا بھی معنی ہے کہ، کہا گیا نیند سے اٹھنے والے اور اس کے علاوہ کے لئے یہ مطلقا سنت ہے اور یہی قول اولیٰ ہے، ہاں نیند سے اٹھنے اور نجاست کا احتمال ہونے کی صورت میں سنت زیادہ مؤکدہ ہے۔ اور (اور) سے ان کی مراد یہ ہے کہ نیند سے اٹھنا اور نجاست کا احتمال ہونا دونوں باتیں جمع ہوں تو سنت مؤکدہ ہے یہ مراد نہیں کہ نیند سے اٹھنے

ما بان تقييده بعد اسطر اذ يقول علم بما قرنا ان ما في شرح المجمع من ان السنة في غسل اليدين للمستيقظ مقيدة بان يكون نام غير مستنج او كان على بدنه نجاسة حتى لو لم يكن كذلك لايست في حقه ضعيف او المراد نفى السنة المؤكدة لا اصلها اه لا جرم ان قال في الحلية هو مع الاستيقاظ اذا توهم النجاسة أكد اه فلم يجعل كل نوم محل توهم۔

اقول وهو معنى قول الفتح قيل سنة مطلقا للمستيقظ وغيره وهو الاولى نعم مع الاستيقاظ وتوهم النجاسة السنة أكد اه فاراد بالسوا والاجتماع لتوتب المحكم لا مجرد التشريك في ترتيبه وان كان كلامه مطلقا في المستيقظ وغيره

۱۸/۱ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

۱۹/۱ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر

۱۔ البحر الرائق کتاب الطهارة

۲۔ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

۳۔ فتح القدر کتاب الطهارات

والتوهم غير مختص بالمستيقظ على
ان السنن الغير المؤكدة
بعضها اكد من بعض
فافهم -

جب بھی سنتِ مؤکدہ اور احتمالِ نجاست ہو جب
بھی سنتِ مؤکدہ اگرچہ ان کا کلام نیند سے اٹھنے والے
اور اس کے علاوہ کے حق میں مطلق ہے اور احتمال
نجاست ہونا نیند سے اٹھنے والے ہی کے لئے
خاص نہیں۔ علاوہ ازیں سنن غیر مؤکدہ میں بعض سنتیں
بعض دیگر کی بر نسبت زیادہ مؤکدہ ہوتی ہیں۔ تو
اسے سمجھو۔

(۴) **اقول** اگرچہ مسواک ہمارے نزدیک سنتِ وضو ہے خلافاً للامام المشافعی
رضی اللہ تعالیٰ عنہ فعندہ سنة الصلوة كما في البحر وغيره (بخلاف امام شافعی
رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے، کہ ان کے نزدیک سنتِ نماز ہے جیسا کہ بحر وغیرہ میں ہے۔ ت) ولہذا
جو ایک وضو سے چند نمازیں پڑھے ہر نماز کے لئے مسواک کرنا مطلوب نہیں جب تک منہ میں کسی وجہ سے
تغییر نہ آگیا ہو کہ اب اس دفع تغیر کے لئے مستقل سنت ہوگی ہاں وضو بے مسواک کر لیا ہو تو اب پیش از
نماز کر لے كما في الدر وغيره (جیسا کہ دروغیرہ میں ہے) مگر اس کے وقت میں ہمارے یہاں
اختلاف ہے بدائع وغیرہ معتمدات میں قبل وضو فرمایا اور مبسوط وغیرہ معتبرات میں وقت مضمضہ یعنی وضو میں
گلی کرتے وقت حلیہ میں ہے :

وقت استعماله على ما في روضة
الناطف والبدايع ونقله
الزاهد عن كفاية البيهقي
الوسيلة والشفاء قبل الوضوء وربما يشهد
مسواک کے استعمال کا وقت قبل وضو ہے۔
ایسا ہی روضة الناطفی اور بدائع میں ہے اور
زاہدی نے اسے کفاية البيهقي، وسیلہ اور
شفاء سے نقل کیا ہے۔ اور اس پر کچھ شہادت

۱۔ مسئلہ مسواک ہمارے نزدیک نماز کے لئے سنت نہیں بلکہ وضو کے لئے، تو جو ایک وضو سے
چند نمازیں پڑھے ہر نماز کے لئے اس سے مسواک کا مطالبہ نہیں جب تک منہ میں کوئی تغیر نہ آگیا ہو، ہاں
اگر وضو بے مسواک کر لیا تھا تو اب وقت نماز مسواک کرے۔

۲۔ مسواک کے وقت میں ہمارے علماء کو اختلاف ہے کہ قبل وضو ہے یا وضو میں گلی کرتے وقت اور
اس بارہ میں مصنف کی تحقیق۔

صحیح مسلم کی اس حدیث سے ملتی ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرمائی کہ سرکار نے مسواک کی اور وضو کیا پھر اٹھ کر نماز ادا کی۔ اور سنن ابوداؤد میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دن یارات میں جب بھی سو کر بیدار ہوتے تو وضو کرنے سے پہلے مسواک کرتے۔ اور محیط، تحفۃ الفقہاء، زاد الفقہاء اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مسواک کا وقت کُلی کرنے کی حالت میں ہے تاکہ صفائی مکمل ہو جائے۔ اور طبرانی نے حضرت "ایوب" سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو فرماتے تو تین بار ناک میں پانی لے جاتے اور کُلی کرتے اور انگلی منہ میں داخل کرتے۔ اس حدیث سے کچھ دلالت ہوتی ہے کہ مسواک کا وقت کُلی کرنے کی حالت میں ہے اس لئے کہ انگلی استعمال کرنا مسواک استعمال کرنے کا بدل

لہ ما فی صحیح مسلم عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ تسوک وتوضأ ثم قام فصلی و فی سنن ابی داؤد عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کان لا یزقدا من لیل ولا نهار فیستیقظ الا تسوک قبل ان یتوضأ و فی المحيط و تحفۃ الفقہاء و نراد الفقہاء و مبسوط شیخ الاسلام محلۃ المضمضۃ تکمیلًا للانقاء و اخرج الطبرانی عن ایوب قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا توضأ استنشق ثلثا و تمضمض و ادخل اصبعه فی فمه و هذا ما یدل علی ان وقت الاستیاء حالۃ المضمضۃ فان الاستیاء بالاصبع بدل عن الاستیاء بالسواک و الاصل کون الاشتغال بالبدل

عہ میرے نسخہ علیہ میں اسی طرح و توضأ (اور وضو کیا) واؤ کے ساتھ ہے۔ اور صحیح مسلم میں یہ رجوع فتسوک فتوضأ ثم قام فصلی (لوٹ کر مسواک کی پھر وضو کیا پھر اٹھ کر نماز ادا کی) اور شاید دلالت مقصود میں یہ زیادہ ظاہر ہے (ت)

عہ ہکذا ہو فی نسختی الحلیۃ بالواو والذی فی صحیح مسلم رجوع فتسوک فتوضأ ثم قام فصلی ولعلہ اظہر دلالة علی المراد اہ۔

وقت الاشتغال بالاصل أم مختصراً.

اور قاعدہ یہ ہے کہ بدل میں مشغولی اسی وقت ہو جس وقت اصل میں مشغولیت ہوتی ہے مختصراً۔

اقول میرے نسخہ علیہ میں "عن ایوب"

(ایوب سے) ہے۔ اگر یہ اصل میں عن ابی ایوب

رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے اور کاتب سے "ابی"

چھوٹ گیا ہے جب تو مسند ہے ورنہ مرسل ہے

اور ظاہر اول ہے۔ اس لئے کہ طبرانی کی ایک

حدیث حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ

عنه سے طریقہ وضو کے بارے میں آئی ہے۔ لیکن

اس کے الفاظ نصب الراية کے مطابق۔ یہ ہیں،

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب وضو فرماتے

تو کھلی کرتے اور ناک میں پانی ڈالتے اور اپنی انگلیاں

دائری کے نیچے سے ڈال کر ریش مبارک کا خلال

کرتے تھے۔ تو خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔

بہر حال اس حدیث سے استناد تلاش مقصود

میں قریب چھوڑ کر دور جانے کے مرادف ہے اس

لئے کہ امام احمد نے مسند میں امیر المؤمنین حضرت

علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ سے روایت فرمائی ہے کہ

انہوں نے ایک گوزہ میں پانی منگا کر چہرے اور

ہتھیلیوں کو تین بار دھویا اور تین بار کھلی کی تو اپنی

اقول هكذا في نسختي المحلية

عن ايوب فان كانت عن ابی ایوب

رضی اللہ تعالیٰ عنہ واسقط الناسخ

والا فالمرسل والظاهر الاول فان للطبرانی

حدیثا عن ابی ایوب انصاری رضی اللہ

تعالیٰ عنہ فی صفة الوضوء لكن

لفظه كما فی نصب الراية كانت

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ

وسلم اذا توضأ تغمض واستنشق

وادخل اصابعه من تحت

لحيته فخللها ام فالله تعالى

اعلم وعلیٰ كل یخلو عن

ابعاد النجعة فقد اخرج الامام احمد

فی مسنده عن امیر المؤمنین

علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ

انه دعا بكون من ماء

فغسل وجهه وكفيه

ثلثا وتغمض ثلثا فادخل

ف: تطفل على الحلية

الحلية المحلى شرح نية المصلي

على نصب الراية في تحريج اعيان الهداية كتاب الطهارة - اما حديث ابی ایوب نور در ضویر پبلشنگ کمپنی لاہور ۱/ ۵۵

ایک انگلی منہ میں لے گئے۔ اور اس کے آخر میں یہ فرمایا: اسی طرح خدا کے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وضو تھا۔ اور اسی کے ہم معنی عبد بن حمید کی حدیث ہے جو ابوالمطر کے واسطے سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔

ثم اقول یہ بھی اس بارے میں صریح نہیں کہ منہ میں انگلی ڈالنا مسواک کے بدلہ میں تھا، کیونکہ منہ میں انگلی کھنکار وغیرہ نکالنے کے لئے بھی ڈالی جاتی ہے۔ اسی بات کی طرف محقق حلبی نے اپنے لفظ سے بیایدل (کچھ دلالت ہوتی ہے) سے اشارہ فرمایا ہے۔

علاوہ ازیں میں کہتا ہوں قطعی و ضروری طور پر معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مسواک کرنا بہت محبوب تھا اور صرف بیان جواز کے لئے ایک بار ایسا کیا۔ تو چاہئے کہ اس عمل کا وقت مضمضہ ہونا بھی اسی غرض سے ہو یعنی جس نے مثلاً بھول کر مسواک نہیں کی اور بروقت اس کے پاس مسواک موجود نہیں تو وہ وقت مضمضہ انگلیوں سے صفائی کر لے۔ اور اس سے (مسواک کا مقررہ وقت حالت مضمضہ ہونے پر) حدیث صحیحہ کی دلالت بہت ضعیف ہو جاتی ہے۔

بعض اصابعہ فی فیہ وقال فی آخرہ
هكذا كان وضوء نبي الله صلى الله
تعالى عليه وسلم و نحوه عند عبد
بن حميد عن ابى مطر عن على رضي الله
تعالى عنه۔

ثم اقول ليس نصًّا في كونه
بدلاً عن السواك فقد تدخل الاصبع
في الفم لاستخراج النخاع مثلاً و اشار
اليه المحقق بقوله ربها يدل

على اني اقول معلوم ضروري
شدة حبه صلى الله تعالى عليه وسلم
للسواك و انما فعل هذا مرة بيانا
للجواز فليكن كونه عند المضمضة
ايضاً كذلك اى من لم يستك سهوا
مثلاً و لا سواك عنده الآن فليستك
بالاصابع حين المضمضة و بنه هذا
تضعف الدلالة جدا۔

فت: تطلق اخر عليها۔

له مسند ابن جنبل عن على رضي الله تعالى عنه
له حلية المحلى شرح نية المصلى

ہاں ابو عبید نے کتاب الطہور میں امیر المؤمنین
حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے
کہ "کان اذا توضأ یسوک فاه باصبعة" (وہ جب
وضو کرتے تھے تو انگلی سے منہ (بطور مسواک) صاف
کر لیا کرتے تھے۔ لیکن میں کہتا ہوں اس میں
سخت معرکہ آرائی ہے کہ کان یفعل (کیا کرتے تھے)
کی دلالت استمرار بلکہ تکرار پر ہوتی ہے یا نہیں؟
اس کے بارے میں میرا ایک رسالہ بھی ہے جس کا
نام ہے "التاج المکمل فی ائارة مدلول کان
یفعل" (کان یفعل کے مدلول کی توضیح میں راستہ
تاج)۔ اگر ہم یہ اختیار کریں کہ یہ لفظ استمرار و
دوام پر دلالت نہیں کرتا تو مسنون ہونے پر اس
کی دلالت ثابت نہ ہوگی۔ اور اگر یہ اختیار کریں
کہ یہ لفظ استمرار و دوام پر دلالت نہیں کرتا تو مسنون
ہونے پر اس کی دلالت ثابت نہ ہوگی۔ اور اگر
یہ اختیار کریں کہ استمرار پر دلالت کرتا ہے تو
حضرت عثمان کی یہ شان نہیں ہو سکتی کہ اصل مقام
پر مسواک ترک کرنے پر وہ مداومت فرماتے رہے
ہوں۔ جب کہ یہی حضرات تو وہ بزرگ پیشوا و ائمہ
ہیں جو سید انام علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کی
سنتوں کو دانت سے پکڑنے رہنے والے ہیں۔
اب ذہن میں یہ خیال آتا ہے کہ سنت یہ ہے کہ
وضو سے پہلے مسواک کرے اور کھلی کرتے وقت

نعم روی ابو عبید فی کتاب
الطہور عن امیر المؤمنین عثمان رضی اللہ
تعالیٰ عنہ انه کان اذا توضأ یسوک
فاه باصبعة لکنی اقول معتوک عظیم
فی دلالة کان یفعل علی الاستمرار
بل علی التکرار ولی فیہا رسالۃ
سیدتها التاج المکمل فی ائارة
مدلول کان یفعل" فان اخترنا
ان لا کم یدل علی الاستنات
او نعم فما کان عثمان لیواظب
علی ترک السواک فی محله
مع انہم ہم الائمة الاعلام العاضون
بنوا جذہم علی سنت
سید الانام علیہ وعلیہم
الصلوٰۃ والسلام فاذا
ینقدح فی الذہن و اللہ
اعلم ان السنة السواک
قبل الوضوء وان یعالج
باصبعة عند المضمضة لکن
لا اجترئ علی القول بہ
لانی لم احید احد من
علمائنا مال الیہ۔

۸۱۹
انگلی سے صفائی کرے۔ لیکن میں اسے کہنے کی جسارت
نہیں کرتا کیونکہ اپنے علماء میں سے کسی کو میں نے اس طرف
مائل نہ پایا۔

اگر سوال ہو آپ نے یہ قید کیوں لگائی کہ
”اور بروقت اس کے پاس مسواک موجود نہیں۔“
حالانکہ ہر کار کی یہ حدیث موجود ہے کہ ”انگلیاں
مسواک کی جگہ کافی ہیں۔“ اسے ابن عدی،
دارقطنی، بیہقی نے اور ضیاء مقدسی نے مختارہ
میں حضرت انس سے روایت کیا، اس کی سند
سے متعلق ضیاء نے کہا کہ میں اس میں کوئی حرج
نہیں سمجھتا۔ ابن عدی اور بیہقی نے اسے
ضعیف کہا۔ اور امام بخاری نے اس حدیث
کے حضرت انس سے روایت کرنے والے شخص
عبدالحکم قسطلی کو منکر الحدیث کہا۔ اور تقریب میں
اسے ضعیف کہا۔ اور بیہقی نے ایک اور سند
سے اس کو روایت کیا اور اسے غیر محفوظ کہا۔
اور اس کے ہم معنی طبرانی، ابن عدی اور ابوالعیم

فان قلت ما حدك على التقييد
بقولك ولا سواك عند الان مع
ابن عدی والدارقطنی والبیہقی و
الضیاء فی المختارة مروا عن
انس بسند قال الضیاء لا امری
به باسائه قد ضعفه ابن
عدی والبیہقی و قال
البخاری فی رواية عن انس
انس عبدالحکم القسطلی
منکر الحدیث و قال فی التقریب
ضعیف انه قال قال رسول
الله صل الله تعالی علیه
وسلم یجزئ من السواک
الاصابع و رواه البیہقی بطریق

ف: تضعیف عبدالحکم القسطلی۔

۱۰ المختارة فی الحدیث للضیاء۔

- ۵۳۶/۲ میزان الاعتدال ترجمہ عبدالحکم بن عبد اللہ القسطلی ۴۷۵۴ دار المعرفہ بیروت
السنن الکبریٰ للبیہقی کتاب الطہارۃ باب الاستیاک بالاصابع دار صادر بیروت ۴۰/۱
۳ تقریب التہذیب حرف العین ترجمہ ۳۷۶۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۵۳۳/۱
۴ السنن الکبریٰ للبیہقی کتاب الطہارت باب الاستیاک بالاصابع دار صادر بیروت ۴۰/۱
الکامل لابن عدی ترجمہ عبدالحکم بن عبد اللہ القسطلی دار الفکر بیروت ۱۹۷۱/۵
کنز العمال بحوالہ الضیاء حدیث ۲۷۱۸۸ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۳۱۵/۹

نے حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی ہے۔

آخر وقال غیر محفوظ و نحوه للطبرانی وابن عدی و ابی نعیم عن ام المؤمنین الصدیقة رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

میں کہوں گا ابو نعیم نے کتاب السواک
میں حضرت عمرو بن عوف مزی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: انگلیاں مسواک کی جگہ کافی ہوں گی جب مسواک نہ ہو۔ اور اس تفسیر پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے۔ حلہ میں ہے کہ: مسواک موجود ہے تو انگلی اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی اور موجود نہیں ہے تو اس کے قائم مقام ہو جائے گی۔ اسے کافی وغیرہ میں ذکر کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ مسواک کا ثواب مل جائے گا جیسا کہ خلاصہ میں ذکر کیا ہے اھ۔ اور غنیہ میں ہے کہ لکڑی موجود ہے تو انگلی اس کے قائم مقام نہ ہو سکے گی۔ اور بعض شافعیہ کا یہ کہنا کہ دوسرے کی انگلی بھی اپنی انگلی کی جگہ روا ہے بلا دلیل اور زبردستی کا حکم ہے اھ۔ ہندیہ میں محیط اور

قلت روی ابو نعیم فی کتاب السواک عن عمرو بن عوف المزنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الاصابع تجزی مجزی السواک اذ لم یکن سواک وقد اطبق علما وانا علیٰ هذا التفسیر قال فی الحلیة لا یقوم الاصبغ مقام السواک عند وجودہ فان لم یوجد یقم مقامہ ذکرہ فی الکافی وغیرہ یعنی ینال ثوابہ کما ذکرہ فی الخلاصۃ اھ و فی الغنیة لا تقوم الاصبغ مقام العود عند وجودہ وتجویز بعض الشافعیة اصبع الغیر دون اصبع نفسہ تحکم بلا دلیل اھ ، و فی الہندیة عن المحيط والظہیریة

ف مسئلہ مسواک موجود ہو تو انگلی سے دانت مانجنا ادائے سنت و حصول ثواب کے لئے کافی نہیں ہاں مسواک نہ ہو تو انگلی یا کھر کھر اچھڑائے سنت کر دے گا اور عورتوں کے لئے مسواک موجود ہو جب بھی مستی کافی ہے۔

۱۷ کنز العمال بحوالہ ابو نعیم فی کتاب السواک حدیث ۲۶۱۶۸ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۳۱۱/۹
۱۸ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

۱۹ غنیۃ المستملی شرح نیتہ المصلی ومن الآداب ان یتساک سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۳

تظہیر سے نقل ہے کہ انگلی، لکڑی کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔ اگر مسواک موجود نہیں ہے تو داہنے ہاتھ کی انگلی اس کے قائم مقام ہو جائے گی اور درختوں میں ہے؛ مسواک نہ ہو یا دانت نہ ہوں تو کھڑا کپڑا یا انگلی مسواک کے قائم مقام ہو جائے گی۔ جیسے عورت کو مسواک کی قدرت ہو جب بھی کسی اس کے قائم مقام ہو جائے گی اور یہ کلام، حجر سے ماخوذ ہے اور حجر میں مزید یہ بھی ہے کہ انگلی تحصیل ثواب کے قائم مقام ہو جائے گی اور مسواک موجود ہو تو نہیں اور۔ (ت)

لا تقوم الاصبغ مقام الخشبة فان لم توجد فحينئذ تقوم الاصبغ من يمينه مقام الخشبة اه وفي الدر عند فقهاء او فقد اسنانه تقوم الخرقه الخشنة او الاصبغ مقامه كما يقوم العلك مقامه للسراة مع القدرة عليه اه وهو ماخوذ من البحر و مراد فيه تقوم في تحصيل الثواب لا عند وجوده اه۔

امام زبیلی نے قول اول اختیار فرمایا کما سیاقی نقلہ (جیسا کہ اس کی نقل آئے گی۔ ت) اور امام ابن امیر الحاج کے کلام سے اس کی ترجیح مفاد۔

اس طرح کہ انھوں نے آداب وضو کے بیان میں منیہ کی عبارت وان یستاک بالسواک (اور یہ کہ مسواک سے صفائی کرے) کے تحت فرمایا: اگر مسواک موجود ہو ورنہ انگلی سے۔ بعض مشائخ کے قول پر اس کے استعمال میں مستحب یہ ہے کہ کھلی کرتے وقت ہو۔ اور۔ (ت)

حيث قال في آداب الوضوء تحت قول المنية وان يستاك بالسواك ان كان والا فبالاصبع كون الادب في فعله ان يكون في حالة المضمضة على قول بعض المشايخ اه۔

جس کا مفاد یہ ہے کہ اکثر علماء قول اول پر ہیں۔ علامہ حسن شرنبلالی شرح وہبانیہ میں فرماتے ہیں:

ف : هذا قول بعض المشايخ مفاده ان اكثرهم على خلافه۔

۴/۱	سُنن الوضوء المفصل ثانی نورانی کتب خانہ پشاور	کتاب الطہارۃ	لہ الفتاویٰ الہندیۃ
۲۱/۱	مطبع مجتہائی دہلی	"	۵ الدر المختار
۲۱/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	"	۳ البحر الرائق
			۴ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

قبل الوضوء والاكثر على الاول وهو الاولى
 لانه الاكمل في الانقاء
 ۸۱۳ مجتبیٰ میں ہے کہ قبل وضو ہے۔ اور اکثر اول پر ہیں
 اور وہی اولیٰ ہے کیونکہ صفائی میں یہ زیادہ کامل ہے۔

شرح نقایہ برجندی میں ہے : وعلیہ الاکثرون (اور اسی پر اکثر حضرات ہیں۔ ت)۔
اقول وباللہ التوفیق اولایہ معلوم ہو کہ دربارہ سواک کلمات علماء مختلف ہیں کہ سنت ہے یا
 مستحب۔ عام متون میں سنت ہونے کی تصریح فرمائی اور اسی پر اکثر ہیں۔ صغیری میں اسی کو اصح کہا،
 جوہرہ نیرہ ودر مختار میں سنت مؤکدہ ہونے پر جرم کیا، لیکن ہدایہ و اختیار میں استحباب کو اصح اور بیہین وغیر مطلوب
 میں صحیح بتایا، فتح میں اسی کو حق ٹھہرایا، علیہ و بقرنے ان کا اتباع کیا۔ علامہ براہیم علی فرماتے ہیں :
 قد عده القدری والاکثرون من
 السنن وهو الاصح۔
 امام قدوری اور اکثر حضرات نے اسے سنت شمار
 کیا اور یہی اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے : وعلیہ المتون (اور اسی پر متون ہیں۔ ت)۔
 در مختار میں ہے :

السواک سنة مؤکدة کما فی الجوہرہ
 مساوک سنت مؤکدہ ہے، جیسا کہ جوہرہ
 میں ہے۔ (ت)

ہدایہ میں ہے : الاصح انہ مستحب (اصح یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ ت)
 امام زلیعی فرماتے ہیں :

الصیحح انہما مستحبان یعنی السواک والتسمیة
 صحیح یہ ہے کہ دونوں یعنی مساوک اور تسمیہ مستحب

ف مسلمہ مساوک وضو کے لئے سنت یا مستحب ہونے میں ہمارے علماء کو اختلاف ہے، اور اس بارہ
 میں مصنف کی تحقیق۔

۲۰/۱	ایچ ایم سعید کمپنی	کتاب الطہارۃ	۱۰ الجرائق
۱۶/۱	نوکلشور لکھنؤ	"	۱۱ شرح النقایۃ للبرجندی
۱۳ ص	مطبع مجتہائی دہلی	بحث سنن الوضوء	۱۲ صغیری شرح غنیۃ لمصلی
۳۲ ص	سہیل اکیڈمی لاہور	"	۱۳ غنیۃ المستمل و من الآداب ان یتساک
۴۴/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارۃ	۱۴ ردالمحتار
۲۱/۱	مطبع مجتہائی دہلی	"	۱۵ الدر المختار
۲۲/۱	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر	"	۱۶ الہدایۃ مع فتح القدر

ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں وضو کی خصوصیات
میں سے نہیں ہیں۔ (ت)

لانہما ایسا من خصائص الوضوء۔

محقق علی الاطلاق فرماتے ہیں:

حق یہ ہے کہ وہ مستحبات وضو میں سے ہے۔ (ت)

الحق انه من مستحبات الوضوء۔

امام ابن امیر الحاج بعد ذکر حدیث فرماتے ہیں:

عند التحقيق ان سبب کا مفاد استحباب ہے۔ یہی
وجہ ہے کہ خیر مطلوب میں اسی کو صحیح کہا، اور اختیار
میں ہے کہ علمائے فرمایا، اصح یہ ہے کہ وہ
مستحب ہے۔ (ت)

هذا عند التحقيق انما يفيد الاستحباب

فلا جرم ان قال في خير مطلوب هو الصحيح

وفي الاختيار قالوا والاصح انه مستحب۔

علامہ خیر الدین ربلی قول بحد در بارہ استحباب نقلا عن الفتح هو الحق (فتح سے نقل کیا گیا کہ وہ

حق ہے۔ ت) پھر قول صغیری در بارہ سنیت هو الاصح نقل کر کے فرماتے ہیں:

اس سے معلوم ہوا کہ اس بارے میں اختلاف تصحیح

فقد علم بذلك اختلاف التصحيح

سے ہے جیسا کہ منہ الخاتی میں ہے (ت)

كما في المنحة۔

اقول جب تصحیح مختلف ہے تو متون پر عمل لازم کما نصوا علیہ (جیسا کہ علماء نے اس قاعدے

کی صراحت فرمائی ہے۔ ت) قول سنیت کی ایک جہ تزییح یہ ہوئی، وجہ دوم خود امام مذہب رضی اللہ تعالیٰ

عنه سے سنیت پر نص وارد۔ امام عینی فرماتے ہیں:

امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے

المنقول عن ابی حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کہ مسواک دین کی سنتوں میں سے ہے جیسا کہ

على ما ذكره صاحب المفيد ان

صاحب مفید نے یہ نقل ذکر کی ہے ا۔ ا۔

السواك من سنن الدين اه نقله الشلبی

شلبی نے حاشیہ کنز میں نقل کیا۔ (ت)

على الكنز۔

۳۵ / ۱ دار الکتب العلمیۃ بیروت

۱ کتاب الطہارۃ

۲۲ / ۱ مکتبہ نوریہ رضویہ کھڑ

۲ فتح القدر

۲۰ / ۱ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

۳ علیۃ المحلی شرح فیتۃ المصلی

۳۶ و ۳۵ / ۱ دار الکتب العلمیۃ بیروت

۴ منہ الخاتی علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ

۵ حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق

بلکہ ہمارے صاحبِ مذہب کے تلمیذِ جلیل امام الفقہار، امام الحدیث، امام الاولیاء سیدنا عبداللہ بن مبارک رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: اگر بستی کے لوگ سنتِ مسواک کے ترک پر اکتفا کریں تو ہم ان پر اس طرح جہاد کریں گے جیسا مرتدوں پر کرتے ہیں تاکہ لوگ اس سنت کے ترک پر جرات نہ کریں۔

فتاویٰ حج میں ہے :

حضرت عبداللہ بن مبارک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: اگر کسی بستی والے سب کے سب سنتِ مسواک چھوڑ دیں تو ہم ان سے اس طرح جنگ کریں گے جیسے مرتدین سے کرتے ہیں تاکہ لوگوں کو سنتِ مسواک کے ترک کی جسارت نہ ہو جب کہ یہ احکام اسلام میں سے ایک حکم ہے۔ (ت)

قال عبد الله بن المبارك لو ان اهل قرية اجتمعوا على ترك سنة السواك نقاتلهم كما نقاتل المرتدين كيلا يجتوئ الناس على ترك سنة السواك وهو من احكام الاسلام.

علیہ میں اسے نقل کر کے فرمایا :

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ یہ دین کی ایک سنت ہے جیسا کہ مفید میں بلفظہ یہی قول امام صاحب حکایت کیا، اور یہ بعینہ نہیں۔ (ت)

وهذا يفيد انه من سنن الدين كما حكاه قولنا في المفيد وليس بهيئت

وجہ سوم یہی اقویٰ من حیث الدلیل ہے کہ احادیث متوافرہ اس کی تاکید اور اس میں قولاً وفعلاً اہتمام شدید پر ناطق جن سے کتب حدیث معلوم ہیں بلکہ حضور پر نور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اس پر موافقت و مداومت گویا ضروریات و بدیہیات سے ہے ہر شخص کہ احوال قدسیہ پر مطلع ہے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اس پر مداومت فرمانا جانتا ہے، خود ہدایہ میں فرمایا :

اور مسواک کرنا۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس پر مداومت فرماتے تھے۔ (ت)

والسواك لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يواظب عليه.

لہ الفتاویٰ الحجۃ

لہ علیہ المحلی شرح نیت المصلی

کتاب الطہارۃ

لہ الہدایۃ

المکتبۃ العربیۃ کراچی

۶/۱

تبيين میں فرمایا :

وقد واظب عليه النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم
اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس پر
مداومت فرمائی۔ (ت)

اسی طرح کافی امام نسفی وغیرہ میں ہے۔

وسيد عليك بقية الكلام في اتمام
تقريب الس امر بعون الملك العلام۔
بعون ملک علام اس سے متعلق بقية کلام تقریب
مقصود کی تکمیل میں آئے گا۔ (ت)

ثانياً سنيت كموما ظلت دركار۔ اب ہم وضو میں کئی کے وقت احادیث کو دیکھتے ہیں تو ہرگز اس
وقت مسواک پر مواظبت ثابت نہیں ہوتی، خود امام محقق علی الاطلاق کو اس کا اعتراف ہے اور اسی بنا پر
قول استحباب اختیار فرمایا۔ فتح میں فرماتے ہیں :

المطلوب مواظبته عليه الصلوة و
السلام عند الوضوء ولم اعلم
میرے علم میں اس بارے میں کوئی صریح حدیث
مطلوب یہ ہے کہ وضو کے وقت اس پر حضور
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مداومت ثابت ہو اور
حدیثا صریحاً فیہ یہ

www.alahazratnetwork.org

اقول بلکہ مواظبت در کنار چوبیس صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم سے صفت وضو قولاً و فعلاً نقل فرمائی :

- | | | |
|-----------------------------|-----------------------------|--|
| (۱) امیر المؤمنین عثمان غنی | (۲) امیر المؤمنین مولیٰ علی | (۳) عبداللہ بن عباس |
| (۴) عبداللہ بن زید بن عاصم | (۵) مغیرہ بن شعبہ | (۶) مقدم بن معدی کرب |
| (۷) ابوماک اشعری | (۸) ابوبکرہ لیث بن الحارث | (۹) ابو ہریرہ |
| (۱۰) وائل بن حجر | (۱۱) نفیر بن مالک حضرمی | (۱۲) ابوامامہ باہلی |
| (۱۳) انس بن مالک | (۱۴) ابویوب انصاری | (۱۵) کعب بن عمرو یامی |
| (۱۶) عبداللہ بن ابی ادنی | (۱۷) برار بن عازب | (۱۸) قیس بن عائد |
| (۱۹) أم المؤمنین صدیقہ | (۲۰) ربیع بنت معوذ بن عفراء | (۲۱) عبداللہ بن انیس |
| (۲۲) عبداللہ بن عمرو بن عاص | (۲۳) امیر معویہ | (۲۴) جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جمعین |

لہ تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۳۵/۱
لہ فتح القدر " " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۲۲/۱

اول کے پیش علامہ محدث جلیل زلیعی نے ذکر کئے ان کے بعد کے دو امام محقق علی الاطلاق نے زیادہ فرمائے۔
 اخیر کے دو اس فقیر غفرلہ نے بڑھائے، اور ان کے پچیسویں امیر المؤمنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں مگر ان
 سے خود ان 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 تعالیٰ عنہ
 الف عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ
 عنہ الحدیث، والحدیث قبلہ
 رواہ ابوبکر بن ابی شیبہ و العدنی
 والمخطیب عن رجل من الانصار
 ان رجلا قال الا اریکم کیف
 کانت وضوء رسول اللہ صلی اللہ
 تعالیٰ علیہ وسلم قالوا بلی الحدیث
 و حدیث معویة رضی اللہ تعالیٰ
 عنہ عند ابن عساکر۔

اسے سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اسود بن اسود
 بن یزید سے روایت کیا۔ وہ کہتے ہیں مجھے عبد اللہ
 بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمر بن خطاب
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بھیجا۔ اس کے بعد
 طریقہ وضو سے متعلق پوری حدیث ہے۔ اور
 اس سے قبل والی حدیث جسے ہم نے بتایا کہ ایک
 صحابی سے مروی ہے جن کا نام مذکور نہیں، اسے
 ابوبکر بن ابی شیبہ اور عدنی اور خطیب نے روایت
 کیا ایک انصاری سے کہ ایک شخص نے کہا میں
 تمہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وضو
 نہ دکھاؤں؟ لوگوں نے کہا کیوں نہیں! —
 اس کے بعد باقی حدیث ہے۔ اور حضرت
 معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ابن عساکر نے

روایت کی ہے۔ (ت)

ان پچیس صحابہ کی بہت کثیر التعداد حدیثیں اس وقت فقیر کے پیش نظر ہیں ان میں کہیں وضو یا کھلی
 کرتے ہیں مسواک فرمانے کا اصلاً ذکر نہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا طریقہ وضو
 زبان سے بتایا انہوں نے مسواک کا ذکر نہ کیا، جنہوں نے اسی لئے وضو کر کے دکھایا کہ رسول اللہ صلی اللہ
 تعالیٰ علیہ وسلم کا طریقہ مستونہ بتائیں انہوں نے مسواک نہ کی۔ علی الخصوص امیر المؤمنین ذوالنورین و

امیر المؤمنین مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہ دونوں حضرات سے بوجہ کثیر بار بابر کثرت حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وضو کر کے دکھانا مروی ہو کسی بار میں مسواک کا ذکر نہیں۔

سیدنا عثمان غنی سے ایک راوی ان کے آزاد کردہ غلام حمران ہیں جن کی روایت امام احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، بزار، ابویعلیٰ، عدنی، ابن حبان، دارقطنی، ابن کثیر نے اپنی امالی میں اور ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ذکر کی ہے۔ دوسرے راوی ابن الجارود ہیں جن کی روایت امام طحاوی، ابن حبان نے، بغوی نے مسند عثمان میں، اور سعید بن منصور نے ذکر کی ہے۔ تیسرے راوی ابوالشقیق بن سلمہ ہیں جن کی روایت عبدالرزاق، ابن مبیح، دارقطنی، ابوداؤد، ابن خزیمہ اور دارقطنی نے ذکر کی ہے۔ چوتھے راوی ابودارہ ہیں جن کی روایت امام احمد، دارقطنی اور ضیاء نے ذکر کی ہے۔ پانچویں راوی عبدالرحمان سلمانی ہیں جن کی روایت بغوی نے مسند عثمان میں ذکر کی ہے۔ چھٹے راوی عبداللہ بن جعفر، ساتویں ابو علقمہ ہیں دونوں حضرات کی روایت دارقطنی نے ذکر کی ہے۔ اٹھویں راوی عبداللہ بن ابی ملیکہ ہیں جن کی روایت ابوداؤد نے ذکر کی ہے۔ نویں راوی ابو مالک دمشقی ہیں جن کی روایت سعید بن منصور نے ذکر کی ہے وہ کہتے ہیں مجھ سے بیان کیا گیا۔ دسویں راوی ابوالنضر سالم ہیں جن کی روایت ابن مبیح، حارث اور ابویعلیٰ نے ذکر کی ہے اور انھیں حضرت عثمان کی ملاقات حاصل نہیں۔ (ت)

عثمن غنی سے راوی ان کے مولے حمران عند احمد و البخاری و مسلم و ابی داؤد و النسائی و ابن ماجة و ابن خزیمة و البزار و ابی یعلیٰ و العدنی و ابن حبان و الدارقطنی و ابن بشران فی امالیہ، و ابی نعیم فی الحلیة، ابن الجارود عند الامام الطحاوی و ابن حبان و البغوی فی مسند عثمان و سعید بن منصور، ابوالشقیق بن سلمہ عند عبد الرزاق و ابن مبیح و الدارمی و ابی داؤد و ابن خزیمة و الدارقطنی، ابودارہ عند احمد و الدارقطنی و الضیاء، عبد الرحمن سلمانی عند البغوی فیہ، عبد اللہ بن جعفر ابو علقمہ کلاہما عند الدارقطنی عبد اللہ ابن ابی ملیکہ عند ابی داؤد، ابو مالک دمشقی عند سعید بن منصور قال حدثت، ابوالنضر سالم عند ابن مبیح و الحارث و ابی یعلیٰ و لم یلق عثمان۔

علی مرتضیٰ سے راوی عبدخیر عند عبدالرزاق
 و ابی بکر بن ابی شیبہ و سعید بن
 منصور و الدارمی و ابی داؤد و الترمذی
 و النسائی و ابن ماجہ و الطحاوی و ابن منیع و
 ابن خزیمة و ابی یعلیٰ و ابن الجارود و ابن حبان
 و الدارقطنی و الضیاء، ابو حنیفہ عند عبدالرزاق
 و ابن ابی شیبہ و احمد و ابو داؤد و الترمذی
 و النسائی و ابی یعلیٰ و الطحاوی و الہرموی فی
 مسند علی و الضیاء، سیدنا امام حسین رضی اللہ تعالیٰ
 عنہ عند النسائی و ابن جریر ،
 عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عند
 احمد و ابی داؤد و ابی یعلیٰ
 و ابن خزیمة و الطحاوی و ابن
 حبان و الضیاء ، زر بن حبیش
 عند احمد و ابی داؤد و
 سمویہ و الضیاء ، ابوالعرین
 عند احمد و ابی یعلیٰ ، ابو مطر
 عند عبد بن حمید۔

حضرت علی مرتضیٰ سے ایک راوی عبدخیر ہیں جن کی
 روایت عبدالرزاق، ابوبکر بن ابی شیبہ، سعید بن منصور،
 دارمی، ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ،
 طحاوی، ابن طہیح، ابن خزیمہ، ابویعلیٰ، ابن الجارود،
 ابن حبان، دارقطنی اور ضیاء نے ذکر کی ہے۔
 دوسرے راوی ابو حنیفہ ہیں جن کی روایت عبدالرزاق،
 ابن ابی شیبہ، امام احمد، ابو داؤد، ترمذی، نسائی،
 ابویعلیٰ، طحاوی اور ہرموی نے مسند علی میں
 اور ضیاء نے ذکر کی ہے۔ تیسرے راوی سیدنا
 امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جن کی روایت
 نسائی، طحاوی اور ابن جریر نے ذکر کی ہے۔ چوتھے
 راوی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں جن کی
 روایت امام احمد، ابو داؤد، ابویعلیٰ،
 ابن خزیمہ، امام طحاوی، ابن حبان اور ضیاء نے
 ذکر کی ہے۔ پانچویں راوی زر بن حبیش ہیں جن
 کی روایت امام احمد، ابو داؤد، سمویہ اور ضیاء
 نے ذکر کی ہے۔ چھٹے راوی ابوالعرین ہیں جن
 کی روایت امام احمد اور ابویعلیٰ نے ذکر کی ہے۔
 ساتویں راوی ابو مطر ہیں جن کی روایت عبد بن
 حمید نے ذکر کی ہے۔

یونہی عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بھی احادیث کثیرہ بطریق عدیدہ
 مروی ہوئیں سب کی تفصیل باعث تطویل۔ ان تمام حدیث 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 صراحتاً احادیث متعلق وضو و مسواک اس وقت سامنے ہیں کسی ایک حدیث صحیح صریح
 سے اصلاً مسواک کے لئے وقت مضمضہ یا داخل وضو ہونے کا پتا نہیں چلتا جن بعض سے اشتباہ ہو اس سے

دفع شبہ کریں۔

حدیث اول محقق علی الاطلاق نے صرف ایک حدیث پائی جس سے اس پر استدلال ہو سکے۔

حدیث قال بعد ذکر احادیث فانہ فی الصحیحین قال صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لو كانت اشق علی امتی لاصرتہم بالسواک مع کل صلوة او عند کل صلوة وعند النساء فی رواۃ عند کل وضوء ورواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ وصححہا المحاکم و ذکرہا البخاری تعلیقاً و لادلالۃ فی شیء علی کونہ فی الوضوء الا ہذہ و غایۃ ما یفید النذب و ہولاً یستلزم سوی الاستحباب اذ یکفیہ اذا نذب لشیء ان یتعبد بہ احیاناً و لا سنۃ دون المواظبۃ ۛ

اس طرح کہ انھوں نے متعدد حدیثیں ذکر کرنے کے بعد لکھا، اور بخاری و مسلم میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا، اگر میں اپنی امت پر گراں نہ بانتا تو انھیں ہر نماز کے ساتھ، یا ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا۔ اور نسائی کی ایک روایت میں ہے، ہر وضو کے وقت۔ اسے ابن خویمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ حاکم نے اسے صحیح کہا اور امام بخاری نے اسے تالیفاً ذکر کیا۔ ان احادیث میں سے کسی میں مسواک کے وضو کے اندر ہونے پر کوئی دلالت نہیں، مگر صرف اس روایت میں۔ اور یہ بھی زیادہ سے زیادہ نذب کا افادہ کر رہی ہے اور یہ صرف استحباب کو مستلزم ہے اس لئے کہ اس میں یہ کافی ہے کہ حضور جب کسی چیز کی ترغیب دیں تو بعض اوقات اسے عبادت قرار دے دیں اور سنون ہونا حضور کی مداومت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ (ت)

انھیں کا اتباع ان کے تلمیذ محقق حلبی نے حلیہ میں کیا۔

اقول اولاً احادیث میں مشہور و مستفیض یہاں ذکر نماز ہے یعنی لفظ،

عند کل صلوة یا مع کل صلوة، رواہ ہر نماز کے وقت یا ہر نماز کے ساتھ۔ اسے

ف: تطفل على الفتح والحلية۔

مالك و احمد و الستة عن امام مالك، امام احمد اور اصحاب ستہ نے حضرت

عہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا کہ۔ امام نووی نے فرمایا، بعض ائمہ کبار نے غلطی سے یہ دعویٰ کیا کہ امام بخاری نے یہ حدیث روایت نہ کی، اور یہ دعویٰ غلط ہے۔ امام بخاری نے اسے امام مالک سے روایت کیا ہے وہ ابو الزناد سے، وہ اعرج سے وہ ابو ہریرہ سے راوی ہیں۔ اور امام مالک کی موطا میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ نہیں بلکہ اس میں ابن شہاب زہری سے روایت ہے وہ حمید سے وہ ابو ہریرہ سے راوی ہیں انہوں نے فرمایا، اگر میں اپنی امت پر گراں نہ جانتا تو انہیں ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ اور اس کے مرفوع ہونے کی صراحت نہ کی۔ ابن عبد البر نے کہا یہ مرفوع ہی کے حکم میں ہے۔ اور اسے امام شافعی نے امام مالک سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ یہ نیل الاوطار کی عبارت ہے۔ اس کے بعد اس باب میں وارد ہونے والی کچھ حدیثیں شمار کرنا شروع کر دیا اور یہ نہ بتایا کہ امام نووی کا کلام کہاں ختم ہوا۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ قال الشوكاني في نيل الاوطار قال النووي غلط بعض الاثمة الكبار فزعم ان البخاري لم يخرجه وهو خطأ منه وقد اخرج من حديث مالك عن ابى الزناد عن الاعرج عن ابى هريرة وليس هو في موطا من هذا الوجه بل هو فيه عن ابن شهاب عن حميد عن ابى هريرة قال لو كان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل وضوء ولم يصرح برفعه قال ابن عبد البر وحكمه الرقع وقد رواه الشافعي عن مالك مرفوعاً هذا كلامه في النيل ثم جعل يعد بعض ماورد في الباب ولم يعلم ما انتهى اليه كلام الامام النووي —

لہ موطا الامام مالک کتاب الطہارۃ باب جار فی السواک میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱
مسند الامام احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲۴۵/۲
صحیح البخاری کتاب الجمع باب السواک قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۲۲/۱
صحیح مسلم کتاب الطہارۃ " " " " ۱۲۸/۱
نیل الاوطار ابواب السواک و سنن الفطرۃ باب الحث علی السواک مصطفیٰ البابی مصر ۱۲۶/۱

نے مکحول سے اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے حسان بن عطیہ سے روایت کی۔ یہ دونوں مرسل ہیں۔ (ت)

مکحول و ابوبکر بن ابی شیبہ عن حسان بن عطیہ کلاهما مرسل۔
اور بعض میں ذکر وضو ہے یعنی :

ہر وضو کے ساتھ یا ہر وضو کے وقت سے امام مالک، امام شافعی، امام احمد، نسائی، ابن خزیمہ، ابن جبان، حاکم اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ سے۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں بسند حسن حضرت علی سے۔ اور معجم کبیر میں تمام ابن عباس سے۔ اور ابن جریر نے زید بن خالد سے روایت کی۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ (ت)

مع كل وضو یا عند كل وضوء رواة الائمة مالك والشافعي و احمد و النسائی و ابن خزيمه و ابن جبان و المحاكم و البيهقي عن ابى هريرة و الطبرانی فی الاوسط بسند حسن عن علی و فی الكبير عن تمام بن العباس و ابن جرير عن زید بن خالد مرضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

جب روایات متواترہ میں عند كل صلوة یا مع كل صلوة آنے سے ہمارے ائمہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک نماز سے اتصال بھی ثابت نہ ہو بلکہ اتصال حقیقی اصلاً کسی کا قول نہیں

www.alahazratnetwork.org

- ۱۔ کنز العمال بحوالہ ص عن مکحول حدیث ۲۶۱۹۵ موسسۃ الرسالہ بیروت ۳۱۶/۹
 ۲۔ المصنف لابن ابی شیبہ کتاب الطہارات ما ذکر فی السواک حدیث ۱۸۰۳ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۵۷/۱
 ۳۔ موطا الامام مالک کتاب الطہارۃ باب ما جا فی السواک میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱
 الام (لشافعی) باب السواک دار الکتب العلمیہ بیروت ۷۵/۱
 ۴۔ مسند الامام احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲۴۵/۲
 ۵۔ سنن النسائی کتاب الطہارۃ الرخصة فی السواک الخ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۶/۱
 صحیح ابن خزیمہ حدیث ۱۴۰ المکتب الاسلامی بیروت ۷۳/۱
 المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ دار الفکر بیروت ۱۴۶/۱
 سنن الکبیری للبیہقی باب الدلیل علی ان السواک الخ دار صادر بیروت ۳۶/۱
 مع المعجم الاوسط حدیث ۱۲۶۰ مکتبۃ المعارف بیروت ۱۳۸/۲
 مع المعجم الکبیر حدیث ۱۳۰۲ المکتبۃ الفیصلیہ ۶۴/۲
 ۶۔ کنز العمال بحوالہ ابن جریر عن زید بن خالد حدیث ۲۶۱۹۹ موسسۃ الرسالہ بیروت ۳۱۶/۹

حتیٰ کہ شافیہ جو اُسے سنن نماز سے مانتے ہیں تو بعض روایات میں عند کل وضوء آنے سے داخل وضو ہونا کیونکر رنگ ثبوت پائے گا۔

فلیست عند لجعل مدخولها ظرفا
لموصوفها بحيث يقع فيه انما مفادها
القرب والحضور حسا او معنی فلا تقول
ترید عند الدار اذا كانت فيها بل
اذا كانت قریبا منها والقرب المفهوم
هو العرفی دون الحقیقی وله عرض
عریض الا ترى الى قوله تعالى
عند سدرۃ المنتهی عندھا جنۃ
المأویٰ مع ان السدرۃ فی السماء
السادسة كما فی صحیح مسلم عن
عبد الله بن مسعود رضی الله تعالی
عنه والجنۃ فوق السموات

وبما قررنا ظہر ضعف ما وقع
فی عمدة القاری تحت الحدیث فیہ
اباحة السواک فی المسجد
لان "عند" یقتضی الظرفیۃ
حقیقۃ فیقتضی استجابہ فی کل
صلوٰۃ وعند بعض المالکیۃ
ف: بیان مفاد عند۔

کیونکہ لفظ "عند" یہ بتانے کے لئے نہیں کہ
اس کا مدخول اس کے موصوف کا ایسا ظرف ہے
کہ وہ اسی کے اندر واقع ہے بلکہ اس کا مفاد صرف
قریب اور حاضر ہونا ہے حسا یا معنی۔ ترید عند
الدار (ترید گھر کے پاس ہے) اُس وقت نہیں
بولتے جب ترید گھر کے اندر ہو بلکہ اس وقت بولتے
ہیں جب گھر سے قریب ہو۔ اور یہاں جو قریب
سمجھا جاتا ہے وہ عرفی ہوتا ہے حقیقی نہیں ہوتا۔
اور قرب عرفی کا میدان بہت وسیع ہے۔ دیکھئے
باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: "سدرۃ المنتهی کے پاس"
اسی کے پاس جنۃ الماویٰ ہے۔" حالانکہ
سدرۃ چھ آسمان میں ہے۔ جیسا کہ صحیح مسلم
میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ
سے مروی ہے۔ اور جنۃ آسمانوں کے اوپر ہے۔
ہماری اس تقریر سے اُس کا ضعف واضح
ہو گیا جو عمدة القاری میں اس حدیث کے تحت
رقم ہو گیا کہ: اس سے مسجد کے اندر مسواک کرنے
کا جواز ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ "عند"
حقیقۃً ظرفیت چاہتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا
کہ مسواک ہر نماز کے اندر مستحب ہو۔ اور بعض مالکیہ

لہ القرآن الکریم ۵۳/۱۵۱۳

جو تعمیر مسجد کے وقت ہی سے اسی لئے بنا رکھی گئی ہو۔
جیسا کہ اسے ہم نے اپنے فتاویٰ میں بیان کیا ہے۔
چہاں ہم جو انہوں نے ذکر کیا وہ بعض مالکیہ
کا قول نہیں بلکہ خود امام دارالہجرتہ کا قول ہے ان
سے قرطبی نے المفہم میں اس کی حکایت کی ہے،
جیسا کہ مواہب لدنیہ میں ہے۔

ثانیاً عندا الموضوع میں خصوصیت وقت مضمضہ بھی نہیں تو حدیث اگر بوجہ عدم افادہ مواہب طلبت
سنیت ثابت نہ کرے گی بوجہ عدم تعیین وقت استجاب عندا لمضمضہ بھی نہ بتائے گی فافہم۔
حدیث دوم طبرانی اوسط میں ابو امامہ باہلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

بے شک بندہ جب اپنے پاؤں دھوتا ہے اُس
کے گناہ دور ہو جاتے ہیں اور جب مُنہ دھوتا اور
نکل کرتا دھوتا مانتھتا پانی سوگھتا سر کا مسح
کرتا ہے اس کے کانوں آنکھوں اور زبان کے
گناہ نکل جاتے ہیں، اور جب کلائیوں اور پاؤں
دھوتا ہے ایسا ہو جاتا ہے جیسا اپنی ماں سے
پیدا ہوتے وقت تھا۔

ان العبد اذا غسل رجليه خرجت
خطاياها واذا غسل وجهه وتمضمض
وتشوص واستنشق ومسح برأسه
خرجت خطايا سمعه وبصره ولسانه
واذا غسل ذراعيه وقدميه
كان كيوم ولدته أمته

اقول اولاً شوص دھونا اور پاک کرنا ہے کما فی الصحاح (جیسا کہ صحاح میں ہے)۔

قال الرازي:

الشوص الغسل والتنظيف ۱۰ - شوص کے معنی دھونا اور صاف کرنا ہے (ت)

۲: تطفل آخر على الفتح -

۱: تطفل رابع عليه -

۲۰۲/۵	مکتبۃ المعارف ریاض	حدیث ۴۳۹۴	المعجم الاوسط
۲۸۹/۹	مؤسسۃ الرسالہ بیروت	حدیث ۲۶۰۴۸	کنز العمال
۸۷۶/۳	دار احیاء التراث العربی بیروت	باب الصاد فصل الثین	صحاح (الجوہری)

وفي القاموس الدلك باليد و مضغ
السواك والاسنان به او الاستياك ووجع
الضرس والبطن والغسل والتقية^۱

اور قاموس میں ہے : ہاتھ سے ملنا۔ مسواک چبانا
اور اس سے دانت مانجنا۔ یا مسواک کرنا۔
ڈاڑھ اور پیٹ کا درد۔ دھونا اور 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 امامة رضی اللہ تعالیٰ عنہ
قال ات رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم قال ایما رجل قام الی
وضوئہ یرید الصلوٰة ثم غسل کفیہ
نزلت کل خطیئة من کفیہ مع اول قطرة
فاذا امضمض واستنشق واستنثر نزل کل
خطیئة من لسانہ وشفتیہ مع اول قطرة فاذا
غسل وجہہ نزلت کل خطیئة من سمعہ و
بصرہ مع اول قطرة فاذا اغسل ید الی الی الی
المرفقین ورجلہ الی الکعبین سلم من کل
ذنب کھیأة یوم ولدته امہ^۲

(حضرت ابی امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے)
جب آدمی نماز کے ارادے سے وضو کو اٹھے پھر
ہاتھ دھوئے تو ہاتھ کے سب گناہ پہلے قطرہ کے
ساتھ نکل جائیں، پھر جب کلی کرے اور ناک میں
پانی ڈالے اور صاف کرے زبان و لب کے سب
گناہ پہلی بوند کے ساتھ ٹپک جائیں، پھر جب
منہ دھوئے آنکھ کان کے سب گناہ پہلے قطرہ
کے ساتھ اتر جائیں، پھر جب کہنیوں تک ہاتھ او
ر گتوں تک پاؤں دھوئے سب گناہوں سے ایسا
خالص ہو جائے جیسا جس دن ماں کے پیٹ سے
پیدا ہوا تھا۔

فائدہ : یہ نفیس و عظیم بشارت کہ امت محبوب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر رب عترت و جمل کا
عظیم فضل اور نمازیوں کے لئے کمال تہنیت اور بے نمازوں پر سخت حسرت ہے بکثرت احادیث صحیحہ معتبرہ
میں وارد ہوئی، اس معنی کی حدیثیں حدیث ابو امامہ کے علاوہ صحیح مسلم شریف میں

ف : وضو سے گناہ دُھلنے کی حدیثیں۔

امیر المؤمنین عثمان غنی و ابو ہریرہ و عمرو بن عبسہ اور مالک و احمد و نسائی و ابن ماجہ و حاکم کے یہاں عبد اللہ صنابچی اور طحاوی و معجم کبیر طبرانی میں عباد و الدعلبہ اور مسند احمد میں مرہ بن کعب اور مسند مسدد و ابی یعلیٰ میں انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہیں ان میں حدیث صنابچی و حدیث عمر و 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۔

فقہ الاوّل اذا استنثر خرجت الخطايا
من انفه ثم قال بعد ذكر الوجه
واليدین فاذا مسح راسه خرجت
الخطايا من راسه حتى تخرج
من اذنيه، وفي الشافعي
ما منكم رجل يقرب وضوءه
فيتبضض ويستنشق ويستنثر الا
حدیث صنابچی میں یہ ہے: "جب ناک صاف کرے
تو ناک کے گناہ گر جائیں"۔ پھر چہرہ اور دونوں
ہاتھوں کے ذکر کے بعد ہے: "پھر اپنے سر کا مسح
کرے تو اس کے سر سے گناہ نکل جائیں یہاں تک
کہ کانوں سے بھی نکل جائیں"۔ اور حدیث عمرو
میں ہے: "تم میں جو بھی وضو کے لئے جا کر نکلی کرے
ناک میں پانی ڈالے اور جھاڑے تو اس کے چہرے

عہ اور اسے امام احمد و ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ۱۲ منہ (ت)

عہ و رواه ايضا مالك والشافعي و الترمذی و الطحاوی ۱۲ منہ۔

عہ و رواه ايضا احمد و ابوبكر بن ابی شیبہ و الامام طحاوی اور ضیاء نے بھی روایت کیا اور یہ طبرانی کی معجم اوسط میں مختصراً اور ابن زنجویہ کے یہاں بسند صحیح مروی ہے ۱۲ منہ (ت)

لہ کنز العمال بحوالہ مالک، حم، ن، ہ، ک حدیث ۲۶۰۳۳ مؤستہ الرسالہ بیروت ۲۸۵/۹

موطا الامام مالک کتاب الطہارۃ باب جامع الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۲۱

مسند احمد بن حنبل حدیث ابی عبد اللہ صنابچی المکتب الاسلامی بیروت ۳۲۹ و ۳۲۸/۴

سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب مسح الاذنین مع الرأس نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۲۹/۱

المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ دار الفکر بیروت ۱۲۹/۱

خرجت خطايا وجهه من فيه و
خياشمه ثم قال بعد ذكر الوجبه و
اليدين ثم يمسح رأسه الاخرت
خطايا رأسه من اطراف شعرة
مع الماء ليه

کے گناہ منہ سے اور ناک کے بانسوں سے نکل
پڑیں۔ پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر
کے بعد ہے؛ پھر اپنے سر کا مسح کرے تو اس کے
سر کے گناہ بال کے کناروں سے پانی کے ساتھ
گر جائیں؛ (ت)

بہت علما فرماتے ہیں یہاں گناہوں سے صفا مراد ہیں۔

اقول تحقیق یہ ہے کہ کبار بھی دُھلتے ہیں اگرچہ زائل نہ ہوں یہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ
عنه وغیرہ اکابر اولیائے کرام قدست اسرارہم کا مشاہدہ ہے جسے فقیر نے رسالہ الطرس المعدل فی
حد المستعمل (۱۳۲۰ھ) میں ذکر کیا اور کرم مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بجز بے پایاں ہے
حدث عن البحر ولا حرج والحمد لله رب العالمین (بحر سے بیان کیا، اس میں
کوئی حرج نہیں والحمد لله رب العالمین) اور بات وہ ہے جو خود مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ بشارت
بیان کر کے ارشاد فرمائی کہ لا تغتروا اس پر مغرور نہ ہونا سواہ البخاری عن عثمان ذی النورین
رضی اللہ تعالیٰ عنہم، وحسبنا الله ونعم الوکیل

حدیث سوم سنن بیہقی میں ہے www.alahazratnetwork.com

عن عبد الله بن المثني قال حدثني
بعض اهل بيتي عن انس بن
مالك رضي الله تعالى عنه
ان رجلا من الانصار من بني عمرو
بن عوف قال يا رسول الله انك رغبتنا في
السواك فهل دون ذلك من شيء ؟
قال اصبعك سواك عند وضوئك

(عبد اللہ بن المثنی سے روایت ہے وہ کہتے ہیں
مجھے میرے گھر والوں میں سے کسی نے بیان کیا
کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ
نے فرمایا کہ بنی عمرو بن عوف) ایک انصاری غرض کی
یا رسول اللہ! حضور نے سواک کی طرف ہمیں
ترغیب فرمائی کیا اس کے سوا بھی کوئی صورت ہے؟
فرمایا: وضو کے وقت تیری انگلی سواک ہے کہ

لہ کنز العمال بحوالہ مالک حم، م حدیث ۲۶۰۳۵ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۲۸۶/۹
صحیح مسلم کتاب صلوة المسافرین باب اسلام عمرو بن عبسۃ قیدی کتب خانہ کراچی ۲۴۶/۱
صحیح البخاری کتاب الرقاق باب یا ایہا الناس ان وعدہ اللہ حق الخ " " ۹۵۲/۲

تمریرہا علی اسنانک انہ لا عمل لمن
لانیة له ولا اجر لمن لا خشية له
اپنے دانتوں پر پھیرے، بیشک بے نیت کے
کوئی عمل نہیں اور بے خوف الہی کے ثواب نہیں۔

اقول اَوَّلًا یہ حدیث ضعیف ہے لماتری من الجہالة فی سندہ وقد ضعفہ البیہقی
(جیسا کہ تو دیکھتا ہے اس کی سند میں جہالت ہے اور امام بیہقی نے اسے ضعیف کہا ہے۔ ت)
ثانیاً وثالثاً لفظ عند وضوءك میں وہی مباحث ہیں کہ گزرے۔

حدیث چہارم ایک حدیث مرسل میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء شطر الايمان والسواك شطر
الوضوء، رواه ابو بكر بن ابی شیبہ
عن حسان بن عطية ورسته فی کتاب
الايمان عنه بلفظ السواك نصف الوضوء
والوضوء نصف الايمان
وضو ایمان کا حصہ ہے اور مسواک وضو کا حصہ ہے۔
اس کو ابو بکر بن ابی شیبہ نے حسان بن عطیہ سے
روایت کیا، اور رستہ نے اس کو ان سے
کتاب الايمان میں ان الفاظ سے روایت کیا کہ
مسواک نصف وضو ہے اور وضو نصف ایمان (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 جو مکمل ہونا مفہوم ہوتا ہے وہ ہر سنت کے لئے حاصل
ہے قبلیہ ہو خواہ بعدیہ، جس طرح صبح و ظہر کی سنتیں فرضوں کی عمل ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثالثاً اقول جب یہ محقق ہو لیا کہ مسواک سنت ہے اور ہمارے علما اسے سنت وضو مانتے
اور شافعیہ کے ساتھ اپنا خلاف یونہی نقل فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک سنت نماز ہے اور ہمارے نزدیک
سنت وضو، اور متون مذہب قاطبہ یک زبان یک زبان صریح فرما رہے ہیں کہ مسواک سنن وضو سے ہے
تو اس سے عدول کی کیا وجہ ہے، سنت شے قبلیہ ہوتی ہے یا بعدیہ یا داخلہ جیسے رکوع میں تسویہ نظر۔
مگر روشن بیانون سے ثابت ہوا کہ مسواک وضو کی سنت داخلہ نہیں کہ سنت بے مواظبت نہیں اور وضو
کرتے ہیں مسواک فرمانے پر مداومت درکنار اصلاً ثبوت ہی نہیں اور سنت بعدیہ نہ کوئی مانتا ہے نہ اس کا
عمل ہے کہ مسواک سے خون نکلے تو وضو بھی جائے۔ بحر الرائق میں ہے:

۱۵ السنن الکبریٰ کتاب الطہارة باب الاستیاک بالاصابع دار صادر بیروت ۱/۴۱
۱۶ المصنف لابن ابی شیبہ ما ذکر فی السواک حدیث ۱۸۰۳ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۵۷
۱۷ الجامع الصغیر (لسیوطی) بحوالہ رستہ حدیث ۴۸۳۵ " " " " ۲/۲۹۷

اور سراج ہندی نے اپنی شرح ہدایہ میں اس کی علت
یہ بیان فرمائی کہ جب نماز کے لئے وضو کرے گا تو
بعض اوقات اس سے خون نکل جائے گا۔ اور یہ
بالاجماع نجس ہے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک
ناقض وضو نہیں۔ (ت)

وعلله السراج الہندی فی شرح الہدایۃ
بانہ اذا استاک للصلوۃ س بما یخرج
منہ دم وھو نجس بالاجماع وان لم
یکت ناقضا عند الشافعی رضی اللہ
تعالیٰ عنہ۔

لا جرم 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۔

جیسا کہ گذرا، مگر تبیین میں مسواک کے سنت وضو
نہ ہونے کی علت یہ بتانا کہ مسواک وضو کے ساتھ
خاص نہیں۔ (ت)

کما تقدم أما تعليل التبیین عدم
استنانه فی الوضوء بانہ لا یختص بہ۔

اقول اس پر اولاً یہ کلام ہے کہ سنت شے
ہونے کے لئے یہ لازم نہیں کہ اس شے کے ساتھ
خاص بھی ہو۔ دیکھئے ترک لغو مطلقاً سنت ہے
اور روزہ دار، صاحب احرام اور معتکف کے لئے
اس کا سنون ہونا اور موکہ ہو جاتا ہے۔
اور تسمیہ جیسے وضو کے ساتھ خاص نہیں کھانے کے
ساتھ بھی خاص نہیں مگر تسمیہ کے کھانے کی سنت
ہونے سے انکار کی گنجائش نہیں۔ دوسرا کلام یہ ہے
کہ جب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کسی عمل پر دو
چیزوں کے اندر مواظبت فرمائیں تو وہ ان دونوں میں
سنت ہو گا یا ایک میں ہو گا یا کسی میں نہ ہو گا۔ تیسری

اقول اولاً لا یلزم لسنة الشئ
الاختصاص بہ الا ترى ان ترک
اللغو سنة مطلقاً ویتأكد استنانه
للصائم والمحرّم والمعتکف والتسمیة
کما لا تختص بالوضوء لا تختص
بالاکل ولا یسوغ انکار انہما
سنة للأکل، وثانیاً اذا
واظب النبی صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم علی شئ
فی شیئین فہل یکون ذلک سنة
فیہما و فی احدہما اولاً فی شئ منہما الثالث

۲: تطفل أخر علیہ

۱: تطفل علی الامام الزبلی

لیکن اولاً نہ تو اس کا سنتِ وضو ہونا سنتِ دین ہونے کی نفی کرتا ہے۔ بلکہ اس کی تائید کرتا ہے۔ اور نہ ہی اس کا سنتِ مستقلة ہونا سنتِ وضو ہونے کے منافی ہے جیسا کہ ہم نے تقریر کی۔ یہی دیکھئے کہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے کہ مسواک دین کی ایک سنت ہے اور ان کے مذہبِ متین کے حامل جملہ متون کا اس پر اتفاق ہے کہ مسواک وضو کی ایک سنت ہے۔ اور نص متون خود امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نص ہے۔

ثانیاً خود امام عینی نے اس سے ایک ورق پہلے صراحت فرمائی ہے کہ اکثر حضرات کے نزدیک مسواک کا باب احکامِ وضو سے ہے اور تو ہم قول اکثر اور اتفاق متون سے امام کی ایک ایسی روایت کے سبب عدول کیوں کریں جو اس کے منافی بھی نہیں ہے۔

مثلاً اس سے زیادہ عجیب شرح کنز میں علامہ عینی کا کلام ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کنز کی عبارت یہ ہے: سنتہ غسل یدیه الی رسغیه ابتداءً کالتسمیة والسواک۔

ولکن اوکلا لاکونه سنة فی
الوضوء ینفی کونه من سنن الدین
بل یقرره ولا کونه سنة مستقلة
ینافی کونه من سنن الوضوء کما قررنا
الاتری ان الما شور عنہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ انه من سنن الدین
واطبقت حملة عرش مذہبہ المتین
المتون انه من سنن الوضوء و نصہا
عین نصہ رضی اللہ تعالیٰ
عنہ۔

وثانیاً ہذا الامام العینی
نفسہ ناصاً قبل ہذا ابن حویر و رقة
ان باب السواک من احکام الوضوء
عند اکثرین ام فلم نعدل عن قول
الاکثرین وعن اطباق المتون لروایة
عن الامام لاتنافیہ اصلاً۔

وثالثاً العجب من ہذا قولہ
رحمہ اللہ تعالیٰ فی شرح قول کنز
وسنتہ غسل یدیه الی
رسغیه ابتداءً کالتسمیة والسواک

۱: تطفل على الامام العيني
۲: تطفل اخر عليه
۳: ثالث عليه

منکلتا ہے ۱۲ م) بطرز دیگر تمام احوال کے برابر ہونے سے کیا مراد ہے (۱) یہ کہ کسی حال میں مسواک کی ایسی کوئی خصوصیت نہیں جس کے باعث وہ دوسرے حال میں مسنون نہ رہ جائے (۲) یا احوال کے لحاظ سے تشکیک کی نفی مقصود ہے اس طرح کہ مسواک کا بعض احوال سے تعلق بعض دیگر سے زیادہ نہ ہو۔ اگر تقدیر اول مراد ہے تو لفظ السواک کے رفع کو زیادہ ظاہر کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ مسواک اگر ابتداء سے وضو میں سنت ہو۔ یعنی اس وقت میں اس کا مطالبہ اور اس سے اس کا تعلق زیادہ ہو۔ تو اس سے غیر وضو میں اس کی مسنونیت کی نفی نہیں ہوتی۔ بر تقدیر دوم نہ ترکیب ثانی کی کوئی وجہ رہ جاتی ہے نہ ترکیب اول کی کسی ایک کا دوسری سے زیادہ ظاہر ہونا تو درکنار۔ (کیونکہ تمام احوال کے برابر ہونے کا مطلب جب یہ ٹھہرے کہ کسی بھی حال سے اس کا تعلق دوسرے سے زیادہ نہیں، تو نہ یہ کہنے کی کوئی وجہ رہی کہ ابتداء سے وضو میں سنت ہے نہ یہ ماننے کی وجہ رہی کہ وضو میں مطلقاً سنت ہے ۱۲ م)

اور صاحب بحر پر تعجب ہے کہ ایک طرف تو انہوں نے یہ مانا ہے کہ وقت مسواک حالت مضمضہ میں ہونا اولیٰ ہے قبل وضو نہیں، اور دوسری طرف انہوں نے کنز میں لفظ السواک کا جز زیادہ ظاہر ماننے میں امام زلیعی کی پیروی بھی کر لی ہے جس کا مفاد یہ ہے مسواک وضو کے

بحیث تفقد السنیة فی غیرہ
ام نفی التشکیک بحسب الاحوال
بحیث لایکون التصاقہ
ببعضہا انما ید من بعضہ،
علی الاول لا وجہ لاستظہار الثانی
فلوکات سنۃ فی ابتداء الوضوء
ای اشد طلبا فی ہذا
الوقت والصدق بہ لم ینتف
استنانه فی غیر الوضوء،
وعلی الثانی لا وجہ للثانی
ولا للاول فضلا عن کون
احدهما اظہر من
الأخر۔

والعجب من البحر صاحب
البحر انہ جعل الاولیٰ کون وقتہ
عند المضمضۃ لا قبل الوضوء و
تبع الزلیعی فی ان الجبر
اظہر لیفیدان الابداء بہ
سنۃ نبہ علیہ اخوہ

شروع میں ہونا سنت ہے۔ اس پر ان کے برادر نے النہر الفائق میں تنبیہ کی، رحمہم اللہ تعالیٰ جمیعاً۔
اب رہی فتح القدر کی یہ تعلیل کہ بغیر مداومت کے سنت ثابت نہیں ہوتی اور وقت وضو مداومت ثابت نہیں۔

اقول دلیل دعویٰ سے اعم ہے، اس لئے کہ مدعا یہ ہے کہ مسواک وضو کے لئے سنت نہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ مسواک وضو کے اندر سنت نہیں۔ تو کیوں نہ یہ اختیار کیا جائے کہ مسواک وضو کی سنت قبلہ ہے (یعنی وضو کے اندر تو نہیں مگر اس سے پہلے مسواک کر لینا سنت وضو ہے ۱۲)۔

بالجملہ حکم متون و احادیث اظہر وہی مختار بدائع و زیلعی و حلیہ ہے کہ مسواک کی سنت قبلہ ہے ہاں سنت مؤکدہ اسی وقت ہے جب کہ منہ میں تغیر ہو، اس تحقیق پر جبکہ مسواک وضو کی سنت ہے مگر وضو میں نہیں بلکہ اس سے پہلے ہے تو جو پانی کہ مسواک میں صرف ہوگا اس حساب سے خارج ہے سنت یہ ہے کہ مسواک کرنے سے پہلے دھولی جائے اور فراغ کے بعد دھو کر رکھی جائے اور کم از کم اوپر کے دانتوں اور نیچے کے دانتوں میں تین تین بار تین پانیوں سے کی جائے۔ در مختار میں ہے،

اقله ثلاث فی الاعالی و ثلاث فی الاسافل بمیاء ثلثہ
اس کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ تین بار اوپر کے دانتوں میں، تین بار نیچے کے دانتوں میں تین پانیوں سے ہو۔

۱۔ تطفل علی الفتح

۲۔ مسئلہ مسواک دھو کر کی جائے اور کر کے دھولیں اور کم از کم تین تین بار تین پانیوں سے ہو۔

صغیری میں ہے :

يفسله عند الاستناك وعند الفراغ منه۔ مسواک کو مسواک کرنے کے وقت اور اس سے

فارغ ہونے کے بعد دھولے۔ (ت)

(۵) اس قدر تو درکار ہی ہے اور اس کے ساتھ اگر منہ میں کوئی تغیر رانگہ ہوا تو جتنی بار مسواک اور کُلیوں سے اس کا ازالہ ہو لازم ہے اس کے لئے کوئی حد مقرر نہیں، بدبو دار کثیف بے احتیاطی کا حقہ پینے والوں کو اس کا خیال سخت ضروری ہے اور ان سے زیادہ سگرٹ والے کہ اس کی بدبو مرکبِ تمباکو سے سخت تر اور زیادہ دیر پا ہے اور ان سب سے زائد اشد ضرورت تمباکو کھانے والوں کو ہے جن کے منہ میں اس کا جرم دبا رہتا اور منہ کو اپنی بدبو سے بسا دیتا ہے، یہ سب لوگ وہاں تک مسواک اور کُلیاں کریں کہ منہ بالکل صاف ہو جائے اور بُبو 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 دو تین بار حلق سے پوری سانس ہاتھ پر لیں اور معاً سونگے بغیر اس کے اندر کی بدبو خود کم محسوس ہوتی ہے اور جب منہ میں بدبو ہو تو مسجد میں جانا حرام نماز میں داخل ہونا منع، واللہ الہادی۔

(۶) یوں ہی جسے ترکھانسی ہو اور بلغم کثیر و لزوج کہ مشکل بتدریج جدا ہوا اور معلوم ہے کہ مسواک کی تکرار اور کُلیوں غزاروں کا اکثر اس کے خروج میں تو اس کے لئے بھی حد نہیں باندھ سکتے۔

(۷) یہی حال زکام کا ہے جبکہ ریزش زیادہ اور لزوجت دار ہو اس کے تصفیہ اور بار بار ہاتھ دھونے میں جو پانی صرف ہو وہ بھی جدا اور نامعین المقدار ہے۔

(۸) پانوں کی 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

۱۔ مسئلہ حقہ اور سگرٹ پینے اور تمباکو کھانے والوں کے لئے مسواک میں کہاں تک احتیاط واجب ہے اور ان کے امتحان کا طریقہ۔

۲۔ مسئلہ منہ میں بدبو ہو تو جب تک صاف نہ کر لیں مسجد میں جانا یا نماز پڑھنا منع ہے۔

۳۔ مسئلہ پان کے عادی کو کُلیوں میں کتنی احتیاط لازم۔

ہیں کہ تین بلکہ کبھی دس بارہ کھلیاں بھی اُن کے تصفیہ تام کو کافی نہیں ہوتیں، نہ خلال انھیں نکال سکتا ہے نہ مسواک سواٹھلیوں کے کہ پانی منافذ میں داخل ہوتا اور جنبشیں دینے سے اُن جھے ہوئے باریک ذروں کو بتدریج چھڑا چھڑا کر لاتا ہے اس کی بھی کوئی تحدید نہیں ہو سکتی اور یہ کامل تصفیہ بھی بہت مؤکد ہے متعدد احادیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جب بندہ نماز میں کھڑا ہوتا ہے فرشتہ اپنا منہ اس کے منہ پر رکھتا ہے یہ جو کچھ پڑھتا ہے اس کے منہ سے نکل کر فرشتہ کے منہ میں جاتا ہے اس وقت اگر کھانے کی کوئی شے اس کے دانتوں میں ہوتی ہے ملائکہ کو اس سے ایسی سخت ایذا ہوتی ہے کہ اور شئی سے نہیں ہوتی۔

بیہقی شعب الایمان میں، تمام فوائد میں، دلیلی منہ الفردوس میں، اور ضیاء مختارہ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بسند صحیح راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تم میں سے کوئی نماز پڑھنے کھڑا ہو تو مسواک کر لے اس لئے کہ جب وہ اپنی نماز میں قرارت کرتا ہے تو ایک فرشتہ اپنا منہ اس کے منہ پر رکھ دیتا ہے اور جو قرارت اس کے منہ سے نکلتی ہے فرشتے کے منہ میں جاتی ہے۔ اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا، دونوں فرشتوں پر اس سے زیادہ گراں کوئی چیز نہیں کہ وہ اپنے ساتھ والے انسان کے دانتوں کے درمیان کھانے کی کوئی چیز پائیں جب وہ کھڑا نماز پڑھ رہا ہو۔ اور اس

البیہقی فی الشعب و تمام فی فوائد و
الدلیلی فی مسند الفردوس والضیاء فی
المختارۃ عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ
بسند صحیح قال قال رسول اللہ صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم اذا قام احدکم یصلی من
اللیل فلیستک فات احدکم اذا قرأ فی
صلواتہ وضع ملک فاه علی فیہ ولایخبر من
فیہ شیء الا دخل فم الملك، وللطبرانی فی
الکبیر عن ابی یوب الانصاری رضی اللہ
تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم قال لیس شیء اشد علی
المنکین من ان یریا بین
اسنان صاحبہما شیئا و هو
قائم یصلی، و فی

ف: مسئلہ نماز میں منہ کی کمال صفائی کا لحاظ لازم ہے ورنہ فرشتوں کو سخت ایذا ہوتی ہے۔

لہ کنز العمال بحوالہ شعب الایمان و تمام والدلیلی حدیث ۲۶۲۲۱ مؤستہ الرسالہ بیروت ۳۱۹/۹
لہ المعجم الکبیر حدیث ۴۰۶۱ المکتبۃ الفیصلیہ بیروت ۱۷۷/۴

بارے میں امام عبد اللہ بن مبارک کی کتاب الزہریں
بھی حدیث ہے جو ابو عبد الرحمن سلمی سے مروی ہے
وہ امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے
وہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے راوی ہیں۔ اور
دیلی نے بھی عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے
نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔
اور ابن نصر نے کتاب الصلوٰۃ میں امام زہری سے
نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مرسلًا، اور آجری
نے اخلاق حملۃ القرآن میں حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ
وجہہ سے موقوفار روایت کی ہے۔ (ت)

الباب عند ابن المبارک فی الزہد
عن ابی عبد الرحمن السلمی عن
امیر المؤمنین علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ
عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
والدیلمی عن عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ
تعالیٰ عنہما عن صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
وآبن نصر فی الصلوٰۃ عن الزہری عن
النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مرسلًا
والآجری فی اخلاق حملۃ القرآن عن علی
کرم اللہ تعالیٰ وجہہ موقوفًا۔

تعلیمیہ: سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حسن بن زیاد کی روایت کہ مٹھنے 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 پاؤں کے لئے، اور اسی کو علامہ مشرف بخاری رحمہ اللہ نے مقدّمۃ الصلوٰۃ میں ذکر فرمایا کہ

- | | | |
|-----|---------------------------|---------------------------|
| (۱) | در وضو آب بکین و نیم ست | غسل را چار من ز تعلیم ست |
| (۲) | در وضو کن بہ نیم استنجا | دار مردست و رشتے نیمین را |
| (۳) | پس بدان نیم من کہ مے ماند | پائے شوید ہر آنکہ مے ماند |

(۱) پانی وضو میں ڈیڑھ سیر ہے غسل کے لئے چار سیر کی تعلیم ہے۔

(۲) وضو میں آدھے سیر سے استنجا کر، ہاتھ اور منہ کے لئے آدھے سیر کو رکھ۔

(۳) پھر اس آدھے سیر سے جو بچتا ہے پاؤں دھوئے وہ جو کہ جانتا ہے۔

اقول اس سے ظاہر یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ وضو میں صرف قرآن غسل کا حساب بتایا ہے کہ

ف، مسئلہ منہ دھونے سے پہلے کی تینوں سنتیں بھی اسی ایک ہڈ میں داخل ہیں یا نہیں۔

جتنا پانی دونوں پاؤں کے لئے رکھا ہے اسی قدر منہ اور دونوں ہاتھ کے لئے، اول تو اسی میں قدرے بُد ہے۔ پاؤں کی ساخت اگر عالم کبیر میں شتر کی نظیر ہے جس کے سبب اس کے تمام اطراف پر گزرنے کے لئے پانی زیادہ درکار ہے تو شک نہیں کہ ناخن دست سے کہتی کے اوپر تک ہاتھ کی مساحت پاؤں سے بہت زائد ہے تو غایت یہ کہ ہاتھ کے برابر پاؤں پر صرف ہونہ کہ منہ اور دونوں ہاتھ کے مجموعہ کے برابر پاؤں پر، و لہذا حدیث میں ہاتھوں اور پاؤں پر برابر صرف کا ذکر آیا۔ بخاری و نسائی و ابوبکر بن ابی شیبہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی،

انه توضأ فغسل وجهه اخذ غرفة من ماء فتمضمض بها واستنشق ثم اخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا اضاها 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 برأسه 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۔

انہوں نے وضو کیا تو اپنا چہرہ دھویا ایک چلو پانی لے کر اس سے کئی کی اور ناک میں ڈالا پھر ایک چلو لے کر اس طرح کیا۔ اسے اپنے بائیں ہاتھ میں ملا کر اس سے اپنا چہرہ دھویا۔ پھر ایک چلو پانی لے کر اس سے اپنا دایا ہاتھ دھویا۔ پھر ایک چلو پانی لے کر اسے اپنا بائیں ہاتھ دھویا پھر سر کا مسح کیا۔ پھر ایک چلو پانی لے کر اسے دائیں پاؤں پر ڈال کر اسے دھویا پھر دوسرا چلو لے کر اس سے بائیں پاؤں دھویا پھر فرمایا، میں نے اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وضو کرتے دیکھا۔ (ت)

عہ و رواہ ابوداؤد مختصراً و يأتي و ابن ماجه ايضا فاخصره جدا وفرقه اعمنه

عہ ابوداؤد نے اسے مختصراً روایت کیا۔ یہ روایت آگے آئے گی۔ اور اسے ابن ماجہ نے بھی روایت کیا مگر بہت مختصر کر دیا اور اسے الگ الگ کر دیا ۲۲ (ت)

۲۶/۱ لہ صحیح البخاری کتاب الرضو باب غسل الوجه باليدین من غرفة واحدة قديمی کتب خانہ کراچی

۲۹/۱ سنن النسائی باب مسح الاذنين مع الرأس الخ نور محمد کتب خانہ کراچی

۱۷/۱ المصنف لابن ابی شیبہ فی الرضو کم هومرة حدیث ۶۴ دار الکتب العلمیہ بیروت

اور اگر اس سے قطع نظر کیجئے تو دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا، کلی کرنا، ناک میں ڈالنا، مزہ دھونا، دونوں ہاتھ ناخن 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 اتنی اتنی سنتیں یعنی کلائیوں تک ہاتھ تین بار دھونا تین کلیاں، تین بار ناک میں پانی، یہ سب بھی اس حساب کے لئے خارج ہو۔ عجب نہیں کہ حدیث ربیع رضی اللہ تعالیٰ عنہما جس میں پورا وضو مع سنن مذکور ہوا اور وضو کا برتن بھی دکھایا اور راوی نے اس کا تخمینہ ایک مد اور تھائی تک کیا اس کا منشا یہی ہو کہ سنن قبلیہ کے لئے ثلث مد بڑھ گیا مگر احادیث مطلقہ سے متبادر وضو مع السنن ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگرچہ امام؛ کیا پانی کی یہ مقداریں کہ مذکور ہوئیں حدِ محد و د ہیں کہ ان سے کم و بیش ممنوع۔ ائمہ دین و علمائے معتدین مثل امام ابو زکریا نووی شرح صحیح مسلم اور امام محمود بدر عینی شرح صحیح بخاری اور امام محمد بن امیر الحاج شرح منیہ اور ملا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں اجماع امت نقل فرماتے ہیں کہ ان مقادیر پر قصر نہیں مقصود یہ ہے کہ پانی بلا وجہ محض زیادہ خرچ نہ ہو اداے سنت میں تقصیر ہے پھر کسی قدر ہو کچھ بندش نہیں حدیث و ظاہر الروایۃ میں جو مقادیر و جارئہ آئیں ان سے مراد اتنی قدر سنت ہے، حلیہ میں ہے،

ثم اعلم انه نقل غیر واحد اجماع المسلمین علی ان الماء الذی یجزئ فی الوضوء والغسل غیر مقدر بمقدار بعینہ بل یکفی فیہ القلیل والكثیر اذا وجد شرط الغسل وهو جريان الماء علی الاعضاء، وما فی ظاہر الروایۃ من ان ادنی ما یکفی فی الغسل صاع وفی الوضوء مد للحدیث المتفق علیہ لیس بتقدیر لان مرسل هو بیان ادنی قدر الماء السنون فی الوضوء والغسل السابقین لیه

پھر واضح ہو کہ متعدد حضرات نے اس بات پر اجماع مسلمین نقل کیا ہے کہ وضو و غسل میں کتنا پانی کافی ہوگا اس کی کوئی خاص مقدار مقرر نہیں بلکہ کم و بیش اس میں کفایت کر سکتا ہے جب کہ دھونے کی شرط پالی جائے وہ یہ کہ پانی اعضا پر بہ جائے۔ اور وہ جو ظاہر الروایہ میں ہے کہ کم سے کم جتنا پانی غسل میں کفایت کر سکتا ہے وہ ایک صاع ہے اور وضو میں ایک مد کیوں کہ اس بارے میں متفق علیہ حدیث آئی ہے، تو یہ کوئی لازمی مقدار نہیں بلکہ یہ کامل وضو و غسل میں پانی کی ادنیٰ

مقدار سنن کا بیان ہے۔ (ت)

فہم مسلمہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وضو و غسل میں پانی کی کوئی مقدار خاص لازم نہیں۔

حلیہ المجلد شرح منیہ المصلی

اُسی میں ہمارے مشایخ کرام سے ہے :

من اسبغ الوضوء والغسل بدون
ذلك اجزأه وان لم يكفه نراد
عليه ^{یہ}

جو اس سے کم میں وضو و غسل کامل کر لے اس
کے لئے کافی ہے اور اگر اتنا کفایت نہ کرے
تو اس پر اضافہ کر لے۔ (ت)

بلکہ ہمارے علماء نے تصریح فرمائی کہ غسل میں ایک صاع سے زیادت افضل ہے۔ فتاویٰ خلاصہ میں ہے،
الافضل ان لا يقتصر على الصاع
في الغسل بل يغتسل بانريد منه بعد
ان لا يؤدى الى الوسواس فان ادعى
لا يستعمل الا قدر الحاجة ^{یہ}

افضل یہ ہے کہ غسل میں ایک صاع پر محدود نہ رکھے
بلکہ اس سے زائد سے غسل کرے بشرطے کہ
وسوسے کی حد تک نہ پہنچائے اگر ایسا ہو تو صرف
بقدر حاجت استعمال کرے۔ (ت)

اس عبارت میں تصریح ہے کہ قدر حاجت سے زیادہ خرچ کرنا مستحب ہے جبکہ حد و سوسہ تک نہ پہنچے ہاں
وسوسہ کا قدم در میان ہو تو حاجت سے زیادہ صرف نہ کرے۔

اقول وبالله التوفيق ، مراتب پانچ ہیں :

(۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول

ضرورت یہ کہ اس کے بغیر گزر نہ ہو سکے جیسے مکان میں جحریتد خلتہ وہ سوراخ جس میں
آدمی بزور سما سکے۔ کھانے میں لقیحات یقمن صلبہ چھوٹے چھوٹے چنڈ لقمے کہ سد رزق کریں ادائے

۱۔ مسئلہ غسل میں ایک صاع سے زیادہ پانی خرچ کرنا افضل ہے جب تک حد اسراف بے سبب یا وسوسہ
کی حالت نہ ہو۔

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

۱۔ حلیۃ المحلی شرح غیۃ المصلی

۲۔ خلاصۃ الفتاویٰ کتاب الطہارۃ فی کیفیۃ الغسل مکتبہ حبیبیہ کراچہ ۱۴/۱

۳۔ مسند الامام احمد بن حنبل حدیث ابن عسب رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۵/۸۱

۴۔ سنن ابن ماجہ کتاب الاطعمہ باب الاقتصاد فی الاکل الخ ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی ص ۲۴۸

فرائض کی طاقت دیں، لباس میں خرقہ تواری عورتہ اتنا ملکہ اگر ستر عورت کرے۔
 حاجت یہ کہ بے اس کے ضرر ہو جیسے مکان اتنا کہ گرمی جاڑے برسات کی تکلیفوں سے بچ سکے، کھانا اتنا
 جس سے ادائے واجبات و سنن کی قوت ملے، کپڑا اتنا کہ جاڑارو کے اتنا بدن ڈکے جس کا کھونا نماز و جمع
 ناس میں خلاف ادب و تہذیب ہے مثلاً خالی پا جاملے سے نماز مکروہ تحریمی ہے۔

ابوداؤد و الحاکم عن بریدة رضى الله
 تعالى عنه ان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم نهى ان يصلى الرجل
 في سراويل وليس عليه سر داہلے
 (ابوداؤد اور حاکم نے حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ
 عنہ سے روایت کی کہ) رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ
 علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ آدمی بے چادر اور ٹھے
 صرف پا جاملے میں نماز پڑھے۔

مسند احمد و صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے
 فرمایا،

لا يصلين احدكم في الثوب الواحد ليس
 على عاتقيه منه شيء۔
 ہرگز کوئی ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ دونوں
 شانے کھلے ہوں۔

ولفظ البخاری عاتقه بالافراد (ابو بخاری نے مفرد لفظ عاتقه ذکر کیا ہے۔ ت)
 فتاویٰ خلاصہ میں ہے،

لوصلی مع السراويل والقبيص
 اگر کرتا ہوتے ہوئے صرف پا جاملے میں نماز

ف: مسئلہ خالی پا جامہ سے نماز مکروہ تحریمی ہے۔

۱۵۳/۵	دارالفکر بیروت	حدیث ۲۳۴۸	کتاب الزہد	سنن الترمذی
۸۱/۵	و	۶۲/۱	المکتب الاسلامی بیروت	مسند احمد بن حنبل
۹۳/۱	دارالفکر بیروت	آفتاب عالم پریس لاہور	باب من قال تیزر بہ اذا کان ضیقاً	سنن ابی داؤد کتاب الصلوٰۃ
۲۵۰/۱	دارالفکر بیروت	و نہی ان یصلی الرجل و سراویل الخ	المستدرک للحاکم	
۵۲/۱	قدیمی کتب خانہ کراچی	باب الصلوٰۃ فی الثوب الواحد الخ	صحیح البخاری	کتاب الصلوٰۃ
۱۹۸/۱	و	و	باب الصلوٰۃ فی ثوب واحد وصفہ لبسہ	صحیح مسلم
۲۳۳/۲	المکتب الاسلامی بیروت	عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ	مسند احمد بن حنبل	

عندہ یکسر ہے۔

پڑھی تو مکروہ ہے۔ (ت)

یونہی تنہا پا جامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالة، مردود الشهادة، خفيف الحركات ہے۔ یہ مسئلہ خوب یاد رکھنے کا ہے کہ آج کل اکثر لوگوں میں اس کی بے پرواہی پھیلی ہے خصوصاً وہ جن کے مکان سر راہ ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے،

لا تقبل شهادة من يمشي في الطريق
بسر او يلبس حدة ليس عليه غيره
كذافي النهاية۔

اس کی شہادت مقبول نہیں جو راستے میں اس طرح چلتا ہو کہ اس کے جسم پر صرف پا جامہ ہو اور کچھ نہ ہو۔ ایسا ہی نہایت میں ہے۔ (ت)

منفعت یہ کہ بغیر اس کے ضرر تو موجود نہیں مگر اس کا ہونا اصل مقصود میں نافع و مفید ہے جیسے مکان میں بلندی و وسعت، کھانے میں سرکہ چٹنی میری، لباس نماز میں عمامہ۔

زینت یہ کہ مقصود سے محض بالائی زائدات ہے جس سے ایک معمولی افزائش حسن و خوشنمائی کے سوا اور نفع و تائید غرض نہیں جیسے مکان کے دروں میں مچرائیں، کھانے میں رنگتیں کہ قورمہ خوب سُرخ ہو، فرنی نہایت سفید براق ہو، کپڑے میں نیچہ باریک ہو قطع میں کج نہ ہو۔

فضول یہ کہ بے منفعت چیز میں حد سے زیادہ اتسع و تدفق جیسے مکان میں سونے چاندی کے کلس، دیواروں پر قیمتی غلاف، کھانا کھانے پر میوے شیرینیاں، پاپے گٹوں سے نیچے، اول مرتبہ فرض میں ہے، دوام واجب و سنن مؤکدہ، سوم و چہارم سنن غیر مؤکدہ سے مستحبات و آداب زائدہ تک، پنجم باختلاف مراتب مباح و مکروہ تنزیہی و تحریمی سے حرام تک۔

قال المحقق على الاطلاق في الفتح ثم
السيد الحموي في الغمر قاعدة الضرر
يزال ههنا خمسة مراتب ضرورة وحاجة
ومنعنة ونمينة وفضول فالضرورة

ف مسئلہ تنہا پا جامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالة مردود الشهادة ہے۔

۱/ ۵۸ / لہ خلاصۃ الفتاویٰ کتاب الطہارۃ الجنس فیما یکوہ فی الصلوۃ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ
۳/ ۴۶۹ / لہ الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الشہادۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور

جلد اول حصہ دوم ۷

حد کو پہنچ جائے کہ اگر ممنوع چیز نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔ اس سے حرام کا کھانا، جائز ہو جاتا ہے۔ اور نجات جیسے اتنا بھوکا ہو کہ اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر تکلیف اور مشقت میں پڑ جائے۔ اس سے حرام کا کھانا، جائز نہیں ہوتا اور رونے میں افطار مباح ہو جاتا ہے۔ منفعت جیسے وہ شخص جو گیہوں کی روٹی، بکری کے گوشت اور چکنائی والے کھانے کی خواہش رکھتا ہو۔ زینت جیسے حلوے اور شکر کی خواہش رکھنے والا۔ اور فضول یہ کہ حرام اور مشتبہ چیز کھانے کی وسعت اختیار کرنا۔ (ت)

اقول حضرت محقق رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف ایک بات (کھانے) پر کلام کیا اور تعریفاً پیش کرنے کے بجائے فہم سامع کے حوالے کرتے ہوئے مثالوں پر اکتفا کی۔ اور حلوے و شکر کو زینت شمار کرنا محل تامل ہے اس لئے کہ حلوے میں کچھ ایسے فوائد ہیں جو دوسری چیز میں نہیں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حلوا اور شہد پسند فرماتے تھے جیسا کہ

بلوغه حدان لم يتناول الممنوع هلك او قارب وهذا يبيح تناول الحرام والحاجة كالجائع الذي لو لم يوجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون في جهد ومشقة وهذا الايباح الحرام ويبيح الفطر في الصوم والمنفعة كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزينة كالمشتهي الحلوى والسكر والفضول التوسع باكل الحرام والشبهة ۱۰۔

اقول تكلم رحمه الله تعالى في مادة واحدة بخصوصها وقنع عن التعريفات بالامثلة اجمالية على فهم السامع وفي جعل الحلوى والسكر من الزينة تأمل فان في الحلوى منافع ليست في غيرها وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم يجب الحلواء والعسل

ف: تطفل على الفتح والحموى۔

کما اخرجہ الستة عن امر المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا و ما کانت لیحب ما لا منفعة فیہ وقد نہا ربہ تبارک و تعالیٰ عن ترہرة الحیوة الدنیا فلولم تکن الا زینة لما اجہا و لعل ما ذکر العبد الضعیف امکن و امتن۔

اصحابِ ستہ نے ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی ہے۔ اور سرکار کی یہ شان نہ تھی کہ ایسی چیز محبوب رکھیں جس میں کوئی فائدہ نہ ہو۔ حالانکہ انھیں رب تعالیٰ نے دنیاوی زندگی کی آرائش سے منع فرمایا ہے تو یہ اگر محض زینت ہوتا تو سرکار اسے پسند نہ فرماتے۔ اور شاید بندہ ضعیف نے جو ذکر کیا وہ زیادہ پختہ اور مضبوط ہے۔ (ت)

انھیں مراتب کو طہارت میں لحاظ کیجئے تو جس عضو کا جتنا دھونا فرض ہے اس کے ذمے ذمے پر ایک بار پانی تقاطر کے ساتھ اگرچہ خفیف بہہ جانا مرتبہ ضرورت میں ہے کہ بے اس کے طہارت ناممکن، اور تثلیث مرتبہ حاجت میں ہے یونہی وضو میں منہ دھونے سے پہلے کی سنن ثلاث کہ یہ چاروں موکدات ہیں اور ان کے ترک میں ضرر من زیادہ نقص فقد تعدی و ظلم (جس نے اس سے زیادہ یا کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ ت) اور ہر بار پانی بفرغت بہنا جس سے کمال تثلیث میں کوئی شبہ نہ گزرے اور ہر ہر ذرہ عضو پر غور و تامل کی حاجت نہ پڑے یہ منفعت ہے، اور غزہ و تجلیل کی اطالت زینت، اور کسی عضو کو قصداً چار بار دھونا فضول۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان امتقید عون یوم القیامة
غرامحجلین من اثارالموضوء

یعنی میری امت کے چہرے اور چاروں ہاتھ پاؤں روز قیامت وضو کے نور سے روشن و منور

ف: سئلہ وضو میں غزہ و تجلیل کا بڑھانا مستحب ہے اور اس کے معنی کا بیان۔

صحیح البخاری کتاب الاشریہ باب شرب الحلو و العسل سنن ابی داؤد باب فی شرب العسل
قدیمی کتب خانہ کراچی آفتاب عالم پریس لاہور سنن الترمذی کتاب الاطعمہ باب باجار فی حب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحلو و العسل حدیث ۱۸۳۸ دار الفکر بیروت ۳/۳۲۷
سنن ابن ماجہ باب الحلو ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی ص ۲۴۶

ہوں گے تو تم میں جس سے ہو سکے اسے چاہئے کہ اپنے
اس نور کو زیادہ کرے (اسے شیخین نے حضرت
ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا اور مسلم
کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: تم لوگ وضو
کامل کرنے کی وجہ سے روزِ قیامت روشن چہرے
چمکتے دست و پا والے ہو گے تو تم میں جس سے ہو سکے
اپنے چہرے اور ہاتھوں کی روشنی زیادہ کرے (ت)

فمن استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل
رواه الشيخان عن ابى هريرة رضى الله
تعالى عنه وفي لفظ لمسلم عنه
انتم الغر المحجلون يوم القيمة من
اسبغ الوضوء فمن استطاع منكم
فليطيل غرته وتحجيلة ۱۰

یعنی میری امت کے چہرے اور چاروں ہاتھ پاؤں روزِ قیامت وضو کے نور سے روشن ہوں گے تو تم میں جس سے
ہو سکے اسے چاہئے کہ اپنے اس نور کو زیادہ کرے یعنی چہرہ کے اطراف میں جو حدیں شرعاً مقرر ہیں اس سے کچھ
زیادہ دھوئے اور ہاتھ نصف بازو اور پاؤں نیم ساق تک۔ درمختار میں ہے: **۱**
من الاداب اطالة غرته وتحجيلة۔
آداب وضو میں سے یہ ہے کہ اپنے چہرے اور
دست و پا کے نشانات نور زیادہ کرے۔ (ت)

روالمختار میں ہے www.alahazratnetwork.org

بحر میں ہے، چہرے کی روشنی زیادہ کرنا اس طرح
کہ مقررہ حد سے زیادہ دھوئے — اور حلیہ
میں ہے کہ تجلیل کا تعلق دونوں ہاتھ پاؤں سے ہے
(ہاتھ پاؤں کو مقدار سے زیادہ دھوئے) کیا
زیادتی کی کوئی حد بھی ہے اس بارے میں اپنے
اصحاب کی کسی بات سے واقفیت مجھے نہ ہوئی۔
امام نووی نے اس بارے میں شافعیہ کے تین
اقوال لکھے ہیں اول یہ کہ بغیر کسی تحدید کے زیادتی ہو۔

في البحر اطالة الغرة بالزيادة على الحد
المحدد وفي الحلية و التحجيل في
اليدين والرجلين وهل له حد لم
اقف فيه على شيء لاصحابنا ونقل
النووي اختلاف الشافعية
على ثلاثة اقوال الاول الزيادة
بلا توقيت الشافى الى نصف
العصء والساق، الثالث

۱ صحیح البخاری کتاب الوضوء فضل الوضوء والغر المحجلون من آثار الوضوء قدیمی کتب خانہ کراچی ۲۵/۱

۲ صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب استحباب اطالة الغرة والتحجيل في الوضوء " " " " " " ۱۲۶/۱

۳ الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۲۴/۱

دوم یہ کہ آدھے بازو اور نصف ساق تک زیادتی ہو۔ سوم یہ کہ کاندھے اور گھٹنوں تک زیادتی ہو۔ فرمایا کہ احادیث کا مقتضایہ سب ہے اھ۔ اور علامہ طحاوی نے قول دوم کو شرح شرمہ سے نقل کیا اور اسی پر اکتفا کی اھ۔ (ت)

الی المنكب والسرکتین قال والاحادیث تقتضی ذلك ككلاھ ونقل ط الشافی عن شرح شرعة مقصرا علیہ اھ۔

در مختار مکروہات وضو میں ہے :

اور اسراف، اسی سے یہ بھی ہے کہ تین بار سے زیادہ دھوئے۔ (ت)

والاسراف ومنه الزيادة علی الثلاث ین

اُسی میں ہے :

اگر اطمینان قلب کے لئے تین بار سے زیادہ دھویا تو اس میں حرج نہیں۔ (ت)

لوتراد (ای علی التلیث) لطمانینة القلب لا باس به ین

ردالمحتار میں ہے :

کس لئے کہ اسے حکم ہے کہ شک کی حالت چھوڑ کر عدم شک کی حالت اختیار کرے، اور یہ حکم غیر وسوسہ زدہ کے ساتھ مقید ہونا چاہئے۔ وسوسے والے پر تو یہ لازم ہے کہ وسوسے کا مادہ قطع کرے اور تشکیک کی جانب التفات نہ کرے کیوں کہ یہ شیطان کا فعل ہے اور ہمیں حکم یہ ہے کہ اس سے دشمنی رکھیں اور اس کی مخالفت کریں۔ رحمہ۔ (ت)

لانه امر بتوك ما یریبہ الی ما لا یریبہ ویبغیان یقید هذا بغیر الموسوس اما هو فیلزمه قطع مادة الوسواس عنه وعدم التفاتہ الی التشکیک لانه فعل الشیطان وقد امرنا بمعاداته ومخالفتہ سر حمتی ین

اور شک نہیں کہ صرف ایک صاع سے غسل میں سر سے پاؤں تک بغیر اغ خاطر تشکیث کا حصول دشوار،

۸۸/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارة	۱۰ ردالمختار
۲۴/۱	مطبع مجتہائی دہلی	"	۱۰ الدرالمختار
۲۲/۱	"	"	۱۰ " "
۸۱/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	۱۰ ردالمختار

لہذا ہمارے علمائے اطمینان قلب کے لئے صاع سے زیادت کو افضل فرمایا،

لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 دَعِ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ
 فَانَ الصَّدَقَ طَمَئِنَّةً وَانَ الْكُذْبَ
 سَرِيْبَةً رَوَاهُ الْاِئِمَّةُ اَحْمَدُ وَالْتَرْمِذِيُّ
 وَابْنُ جَبَانَ بَسْنَدًا جَيِّدًا عَنِ الْحَسَنِ
 الْمَجْتَبِيِّ رِيْعَانَةً رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
 تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عِنْدَ
 ابْنِ قَانَعٍ عَنْهُ بَلْفِظٍ فَانَ الصَّدَقُ
 يَنْجِيْكَ

کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا
 ارشاد ہے: تجھے جو چیز شک میں ڈالے اسے چھوڑ کر
 وہ اختیار کر جس میں تجھے شک نہ ہو۔ اس لئے
 کہ صدق طماننت ہے اور کذب شک و قلق۔
 اسے امام احمد، ترمذی، اور ابن جبان نے بسند
 جیدہ ریحانہ رسول حضرت حسن مجتبیٰ صلی اللہ تعالیٰ
 علیہ وسلم سے روایت کیا۔ اور ابن قانع نے
 ان سے جو روایت کی اس میں یہ الفاظ ہیں: اس
 لئے کہ صدق نجات بخش ہے۔ (ت)

اور یہ ضرور فوق الحاجت ہے کہ منفعت ہے یوں ہی میل کا چھڑانا داخل زینت، اور اس میں جو
 زیادت ہو وہ بھی فوق الحاجت۔ یہ معنی ہیں قول خلاصہ کے کہ غیر موسوس کو حاجت سے زیادہ صرف کرنا
 افضل ہے۔
www.alahazratnetwork.org

اقول اس تقریر میرے سے۔ جس
 سے مولیٰ تبارک و تعالیٰ نے مجھ کو واقف کرایا۔
 اس اعتراض کا جواب واضح ہو گیا جو امام
 ابن امیر الحاج نے خلاصہ کی سابقہ عبارت نقل
 کرنے کے بعد پیش کیا کہ: مذکورہ افضلیت کو
 مطلق رکھنا محل نظر ہے جیسا کہ تاہل کرنے والے

اقول وبساوقنی المولیٰ
 تبارک وتعالیٰ من ہذا التقریر المنیر
 ظہر الجواب عما اورده الامام ابن
 امیر الحاج اذ قال بعد نقل
 ما قد مناعن الخلاصة لا یعسر
 اطلاق الافضلية المذكورة من نظر

۱ سنن الترمذی کتاب صفة القيامة حدیث ۲۵۲۶ دار الفکر بیروت ۲۳۲/۴
 مسند احمد بن حنبل عن حسن رضی اللہ عنہ الملکت الاسلامی بیروت ۲۰۰/۱
 موارد النظمان الی زوائد ابن جبان حدیث ۵۱۲ المطبعة السلفیہ ص ۱۳۴
 نوٹ، موارد النظمان کے الفاظ میں ہے: فان الخیر طمانیة والشمریبة۔
 ۲ کشف الخفاء بحوالہ ابن قانع عن الحسن حدیث ۱۳۰۵ دارالکتب العلمیہ بیروت ۳۶۰/۱

كما لا يخفى على التأمل ^{اص} ، والله الحمد .
 تنبيهه : ما ذكرت ان تثليث
 الغسل بالطمانينة عسيرا بالصاع شئ
 تشهد له التجربة واليش انا وانت
 وقد استبعدا ریحانة من ریحان
 المصطفى صلى الله تعالى عليه و عليهم
 وسلم اعنى السيد الامام الاجل محمد الباقر
 رضى الله تعالى عنه اخرج البخارى (وعزاه
 فى الحلية لهما ولو اشارة لمسلم ولا عزاه اليه
 فى العمدة ولا الامر شاد) عن ابى اسحق
 حدثنا ابو جعفر انه كان عند جابر
 بن عبد الله هو و ابوه رضى الله
 تعالى عنهم و عنده قوم فسألوه
 عن الغسل فقال يكفيك
 صاع ، فقال رجل ما يكفينى
 فقال جابر كان يكفى
 من هو اوفى منك شعرا
 وخير منك ثم امنافى
 ثوبك ، قال فى العمدة
 فى مسند اسحق بن راهويه

پر مخفی نہیں ہے۔ واللہ الحمد۔

تنبیہ : یہ جو میں نے ذکر کیا کہ ایک صاع سے
 غسل میں اعضا کو تین تین بار دھولینا مشکل ہے ایسی
 بات ہے جس پر تجربہ شاہد ہے اور ماوشما کیا ہیں
 اے گلشن مصطفیٰ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ایک گل تر
 امام اجل سیدنا محمد باقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بعید
 سمجھا۔ امام بخاری نے (علیہ میں اس پر بخاری
 مسلم دونوں کا حوالہ دیا ہے ، اور میں نے یہ حدیث
 مسلم میں نہ دیکھی۔ اور عمدۃ القاری وارشاد الساری
 میں بھی مسلم کا حوالہ نہ دیا) ابواسحاق سے روایت
 کی انھوں نے فرمایا ہم سے ابو جعفر (امام محمد باقر)
 نے حدیث بیان فرمائی کہ وہ اور ان کے والد حضرت
 جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے پاس تھے۔
 اور کچھ دوسرے لوگ بھی وہاں موجود تھے۔ ان
 حضرات نے حضرت جابر سے غسل کے بارے میں
 پوچھا انھوں نے فرمایا: ایک صاع تمھیں کافی ہے۔
 ایک شخص نے کہا: مجھے کافی نہیں ہوتا۔ اس پر
 حضرت جابر نے فرمایا: کافی تو انھیں ہو جاتا تھا
 جو تم سے زیادہ بال اور خیر و خوبی والے تھے۔
 پھر انھوں نے ایک ہی کپڑا اور ڈھکڑھ کر ہماری امت

ف: تطفل أخر علیہا۔

۱۰ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

۱۰ صحیح البخاری کتاب الغسل باب الغسل بالصاع ونحوہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۳۹/۱

بھی فرمائی ہے۔ — عمدۃ القاری میں ہے کہ
مسند اسحاق بن راہویہ میں ہے کہ سوال کرنے والے
ابو جعفر (امام محمد باقر) تھے۔ اور انکی عبارت "ایک
شخص نے کہا" میں قائل سے مراد حسن بن محمد بن علی
بن ابی طالب ہیں جن کے والد ابن الحنفیہ کے ساتھ
معروف تھے اے۔ اس پر قسطلانی نے بھی عینی کی
پیروی کی ہے۔

اقول حضرت حسن بن محمد کی حدیث صحیحین
میں اس طرح ہے، ابو جعفر سے مروی ہے کہ
مجھ سے حضرت جابر نے فرمایا، میرے پاس تمہارا
عم زاد حسن بن محمد بن الحنفیہ کی جانب اشارہ
ہے۔ آیا۔ کہا، غسل جنابت کس طرح ہوتا
ہے؟ میں نے کہا، نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
تین کف پانی لے کر اپنے سر پر بہاتے پھر باقی جسم
پر بہاتے۔ اس پر حسن نے مجھ سے کہا، میرے بال
بہت ہیں۔ میں نے کہا، نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
کے بال تم سے زیادہ تھے۔ یہ بخاری کے الفاظ
ہیں۔ اور اسی کے ہم معنی مسلم کی روایت میں بھی
ہے، اور اس میں یوں ہے کہ جابر نے فرمایا،
میں نے اس سے کہا جان برادر! رسول اللہ

ان متولی السؤال هو ابو جعفر وقوله
قال رجل المراد به الحسن
بن محمد بن علی بن ابی طالب
الذی يعرف ابوه بابن الحنفیہ اھ
وتبعه القسطلانی.

اقول حدیث الحسن بن محمد
علی ما فی الصحیحین هکذا عن ابی جعفر
قال لی جابر اتانی ابن عمک
يعرض بالحسن بن محمد بن الحنفیة
قال کیف الغسل من الجنابة
فقلت کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم یاخذ ثلاث کف فیفیضها علی
رأسه ثم یفیض علی سائر جسده
فقال لی الحسن انی رجل کثیر الشعر
فقلت کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
اکثر منک شعرا هذ الفطخ ونحوه عند
وفیه قال جابر فقلت له یا ابن
انحی کان شعرا رسول اللہ

ف: تطلق علی الامام العینی والقسطلانی۔

۱۔ و ۲۔ عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری باب الغسل تحت الحدیث ۲۵۲ دارالکتب العلمیہ بیروت ۳/۲۹۵
۳۔ صحیح البخاری کتاب لغسل باب من افاض علی رأسه ثلاثا قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اکثر من
شعرك واطیب وھونص فی ان محمدا
لم یشھد مخاطبة جابروالحسن و انما
حکاھالہ جابربخلاف حدیث الباب
وفی الکلام ایضاً نوع تفاوت بل الرجل
القائل ھوالامام ابو جعفر نفسہ
او من قال منھم مع تسلیم
الباقین اخرج النسائی عن ابی اسحق
عن ابی جعفر قال تمارینا
فی الغسل عند جابر بن
عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنھما
فقال جابر یكفی من الغسل
من الجنابة صاع من ماء قلنا
ما یکفی صاع ولا صاعان قال جابر
قد کان ینکفی من کان خیراً منکم و
اکثر شعراً صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم۔

قال فی الحلیة یشعر ایضاً
بان ھذا التقدیہ لیس بلازم فی کل
حالة نکل واحد ومن ثمہ قال الشیخ
عز الدین بن عبد السلام ھذا فی حق من

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بال تمھارے بالوں سے
زیادہ اور پاکیزہ تر تھے۔ یہ روایت اس باب کے
میں نص ہے کہ امام محمد باقر حضرت جابر و حسن کی
گفتگو کے وقت موجود نہ تھے اور ان سے حضرت
جابر نے قصہ بتایا بخلاف زیر بحث حدیث کے (جس
میں خود ان کی موجودگی مذکور ہے) اور کلام میں کچھ تفاوت
ہے۔ بلکہ اس حدیث میں ناکافی ہونے کی بات کہنے
والے خود امام ابو جعفر ہیں یا ان حضرات میں سے کوئی
اور شخص جنھوں نے کہا اور باقی نے تسلیم کیا۔ (کیوں کہ
نسائی کی روایت میں یہ تفصیل ہے) امام نسائی نے
ابو اسحق سے روایت کی وہ ابو جعفر سے راوی ہیں
انھوں نے کہا: ہم نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہما کے پاس غسل کے بارے میں اختلاف کیا۔
حضرت جابر نے کہا: غسل جنابت میں ایک صاع
پانی کافی ہے۔ ہم نے کہا: ایک صاع دو صاع
نا کافی ہے۔ حضرت جابر نے فرمایا: کافی تو انھیں
ہو جاتا تھا جو تم لوگوں سے بہتر اور تم سے زیادہ
بال والے تھے صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

حلیہ میں لکھتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ یہ تحدید ہر حال میں، ہر شخص کے لئے لازم
نہیں۔ اسی لئے شیخ عز الدین بن عبد السلام
نے فرمایا یہ اس کے حق میں ہے جس کا جسم نبی کریم

۱۔ صحیح مسلم کتاب الحيض باب استحباب افاضة المار علی الرأس غیرہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۹
۲۔ سنن النسائی کتاب الطهارة باب ذکر القدر الذی ینکفی بہ الرجل من المار للغسل نور محمد کارخانہ کراچی ۱/۴۶

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے جسم کی طرح ہو۔ انتہی۔
یعنی حجم میں۔ اور شاید حضرت جابر کا انکار اور قائل
کی تردید اسی لئے تھی کہ ظاہر یہ تھا کہ قائل کا جسم
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے جسم کی طرح تھا،
ساتھ ہی حضرت جابر نے قائل سے متعلق یہ سمجھا کہ
اسے ایک صاع کے کافی ہونے میں شک ہے
جس کی وجہ و سوسہ ہے یا اور کچھ۔ تو اس کی ایسی
سخت تردید فرمائی جو نفس سے اس شک کا سبب
نکال باہر کر دے اور اس بارے میں رسول اکرم
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتدا پر طمانینت قلب
پیدا کر دے۔

یہ توجیہ جس کی ہمیں توفیق ملی متعدد مشائخ
کے اس قول سے بہتر ہے کہ ظاہر الروایۃ کا کلام
(یعنی وہ جو پہلے گزرا کہ صاع اور مد، ادنی مقدار
کفایت ہے) مقدار کفایت کا بیان ہے پھر
اس کے بعد وہی مشائخ یہ بھی فرماتے ہیں کہ جو وضو
اور غسل اس سے کم مقدار میں کامل کر لے اس کے لئے
وہی کافی ہے اور اگر یہ اس کے لئے کافی نہ ہو تو
اضافہ کر لے۔ اسی طرح اس میں بھی کلام ہے جو
حسن بن زیاد نے وضو کے بارے میں امام ابوحنیفہ
سے روایت کی (یعنی وہ جو گزرا کہ مختلف احوال
میں ایک رطل، دو رطل اور تین رطل کافی ہے)
محقق حلی کا کلام ہلالین کے درمیان ہمارے
اضافوں کے ساتھ ختم ہوا۔

یشبه جسده جسد النبی صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم انتہی یعنی فی الحجم و لعل
انکار جابر و ردہ علی القائل لظہور ان
جسد القائل کان نحو جسد رسول اللہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مع فہم جابر
عنه الشک فی کون ذلک کافیالہ
اما لوسوسۃ او غیرہا فاق برد عنیف
لیکون اقلہ لذلک السبب من النفس
واجمع فی التأسی بہ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم فی ذلک۔

هذا التوجیہ الذی و فقناله
اولی من قول غیر واحد من المشائخ
ان ما فی ظاہر الروایۃ (ای ما تقدم ان
الصاع والمد ادنی ما یکنی) بیان لمقدار
الکفایۃ ثم یرد فونہ بقولہم حتی ان
من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلک
اجزأ وان لم یکفہ مراد علیہ و کذا الکلام
فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ (ای
ما تقدم من رطل و رطلین
وثلثۃ فی الاحوال) فی الوضوء
کلامہ الشریف مزید اصابین
الاهلۃ۔

اقول اَوَّلًا نَظَرَ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى

الی لفظ البخاری قال رجل ولو كان
متذکرا ما فی النسائی من قول الامام
الباقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قلنا لم یرضه
بذکر الوسوسة فحاشا محمد الباقر
عنہا۔

اقول اَوَّلًا ما حسب علیہ رحمۃ اللہ تعالیٰ

نے بخاری کے الفاظ "ایک شخص نے کہا" پر نظر
رکھی اگر انھیں وہ یاد ہوتا جو نسائی میں امام باقر
رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول مذکور ہے کہ "ہم نے کہا"
تو وسوسہ کا تذکرہ پسند نہ کرتے۔ کیوں کہ امام محمد باقر
وسوسہ سے دور ہیں۔

وَتَانِيًا لَوْ كَانَتْ عَلَي ذِكْرٍ مِنْهُ

لم یرضه لفظہ لظہور ان جسد القائل
فان ذلك ان فرض مستقيما ففی
جسد بعضهم كالامام الباقر لاكلهم
والقائلون القوم لقوله قلنا، و
قول جابر من كان خيرا منكم
وان تولی التكلم احدہم۔

ثَانِيًا وَه رَوَايَتٌ يَادِرْهَتِي تَوْبَةُ بَات

نہ کہتے کہ "ظاہر یہ تھا کہ قائل کا جسم الخ" کیوں کہ
اسے اگر درست بھی مان لیا جائے تو ان میں سے
بعض جیسے امام باقر کے جسم سے متعلق یہ بات
ہو سکتی ہے سب سے متعلق نہیں جب کہ قائل
سبھی حضرات تھے کیونکہ امام باقر کے الفاظ یہ ہیں
کہ "ہم نے کہا" اور حضرت جابر کے الفاظ یہ ہیں
کہ "ہم لوگوں سے بہتر تھے" اگرچہ بولنے والے
ان حضرات میں سے ایک ہی فرد ہے ہوں۔

وَتَالثَا لَيَقْتَصِرُ الْأَمْرَ عَلَى

المقاربة في الحجم وحاده بل يختلف

ثَالِثًا مَعَالِمَهُ صَرَفَ حَجْمٍ فِي قَرِيبٍ قَرِيبٍ

ہونے پر محدود نہیں، بلکہ فرق یوں بھی ہوتا ہے

١: تَطْفُلٌ عَلَى الْحَلِيَّةِ ٢: تَطْفُلٌ آخِرُ عَلَيْهَا ٣: تَطْفُلٌ ثَالِثٌ عَلَيْهَا

١: مسئلہ سب کے لئے غسل ووضو میں پانی کی ایک مقدار جس طرح عوام میں مشہور ہے
محض باطل ہے ایک شخص دیو قامت ہے ایک نہایت نحیف وبلایا پتلا، ایک بہت دراز قد ہے دوسرا کمال
بٹھنگنا، ایک بدن نرم ونازک و تر ہے دوسرا خشک کھڑا، ایک کے تمام اعضاء پر بال ہیں دوسرے کا
بدن صاف، ایک کی داڑھی بڑی اور گھنی، دوسرا بے ریش یا چند بال، ایک کے سر پر بڑے بڑے بال انبوہ
دوسرے کا سر منڈا ہوا۔ ان سب کے لئے ایک مقدار کیونکہ ممکن بلکہ شخص واحد کے لئے فصلوں اور شہروں اور
عمر و مزاج کے تبدل سے مقدار بدل جاتی ہے، برسات میں بدن میں تری ہوتی ہے پانی جلد دوڑتا ہے، جائے
میں خشکی ہوتی ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔

لہ سنن النسائی کتاب الطہارة باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل الخ نور محمد کا خانہ تجارت کتب کراچی ۱/۲۶

کہ ایک بدن نرم ہو دوسرا سخت ، ایک رطب ہو دوسرا یابس ، اور یوں بھی کہ ایک شخص کم بال والا ہو دوسرا زیادہ بال والا ، ایک کی داڑھی گھنی دوسرے کی خفیف ، ایک کے سر پر لمبے لمبے بال ہوں دوسرے کا سر منڈا ہوا ہو ، اور اس طرح کے فرق کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں ۔ بلکہ موسم ، شہر ، عمر ، مزاج وغیرہ کی تبدیلیوں سے خود ایک ہی شخص کا حال مختلف ہوا کرتا ہے ۔

رابعاً اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ بالفرض ان سب حضرات میں حجم کا قریب قریب ہونا ظاہر تھا تو محال عادی ہے کہ تمام اسباب اختلاف میں باہم قریب رہا ہو ، بلکہ یہ محال قطعی ہے کیونکہ سب سے عظیم سبب فرق بدن کی نرمی و لطافت ہے اور ایسا کون ہو سکتا ہے جس کا بدن اس ماہ انوار صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بدن جیسا ہو ۔

خامساً امام باقر کی ملاقات سیدنا جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس وقت ہوئی جب حضرت جابر آنکھوں سے معذور ہو چکے تھے تو وہ ان لوگوں کے حجم کی شناخت کیسے کرتے ۔

سادساً خود حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کلام بھی بتا رہا ہے کہ انھوں نے بنائے کلام سر کے بالوں کی کثرت و قلت پر رکھی تھی ۔

باختلاف بدنین نعومة و خشونة و سرطوبة و يبوسة و كون الشخص اجرد او اشعر و كث اللحية او خفيفها و تام الوفرة او محلوقها الى غير ذلك من الاسباب بل يختلف لشخص واحد باختلاف الفصول والبلدان والعمر و المزاج وغير ذلك ۔

و رابعاً به ظهران لو فرض لهم مداناة في الحجم كان من المحال العادي المداناة في جميع اسباب الاختلاف بل هو محال قطعاً فمن اعظمها النعومة و من بدنه كبدن هذا القمر الزاهر صلى الله تعالى عليه وسلم ۔

و خامساً لقوا الامام الباقر سيدنا جابراً رضی اللہ تعالیٰ عنہما انما كان بعد ما صار بصيراً فكيف يعرف حجم ابدانہم ۔

و سادساً كلام جابر نفسه يدل انما بناه على كثرة شعر الراس وقلته ۔

۲: تطفل خامس عليها

۱: تطفل رابع عليها

۳: تطفل سادس عليها۔

وسابعاً يريد رحمہ اللہ تعالیٰ
 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
 لفظ الظاهر ما تقدمت ادنى
 ما يكفي في الغسل صاع وفي الوضوء سد
 فلامحمل لها الا ما ذكر وما بد لسا
 وما غيروا۔

وٹامناً لايجوز ان يكون مراد
 الظاهر والمشاخ تقدير هذا الشخص
 واحد في الدنيا يكون اضأل الناس
 واقصرهم واهزلهم واصغرهم حتى
 لا يمكن لغيره ان يغتسل في قدما
 ما يكفيه وانما هي متمسكة في ذلك بالحديث
 كما ذكرتم وتقدم ولا يسبق الي وهم
 انهم لا يفرقون بين قصير صغير
 ضيئل اجرد امرد مخلوق
 الرأس وطويل كبير عبل اشعر
 كثر اللحية وانى الوفرة
 فيحكموا ان هذا هو ادنى
 ما يكفي كلا منهما فاذا

سابعاً صاحب حلیہ رحمہ اللہ تعالیٰ
 حضرات مشایخ پر یہ گرفت کرنا چاہتے ہیں کہ انہوں
 نے ظاہر الروایہ کو ادنی مقدار کفایت پر محمول کیا
 پھر خود ہی اس کے خلاف اس کے قائل ہوئے کہ جو
 اس سے کم میں پورا کرے تو اسے وہی کافی ہے۔
 حالانکہ صاحب حلیہ نے خود ہی ظاہر الروایہ کے الفاظ
 یہ نقل کئے کہ غسل میں ادنی مقدار کافی ایک صاع اور
 وضو میں ایک مد ہے۔ تو ظاہر الروایہ کا مطلب ان
 حضرات نے جو ذکر کیا اس کے سوا کچھ اور نہیں۔ اور
 ان حضرات نے کوئی تغیر و تبدل نہ کیا۔

ثامناً ممکن نہیں کہ ظاہر الروایہ اور حضرات
 مشایخ کی مراد یہ ہو کہ تحدید دنیا کے ایسے فرد واحد
 کے لئے ہے جو سارے انسانوں سے کم جُستہ،
 پست قد، دُبلد پستلا اور چھوٹا ہو کہ اس کے لئے
 جس قدر پانی کافی ہو جاتا ہے اتنے میں دوسرے
 کسی شخص کے لئے غسل کر لینا ممکن ہی نہ ہو۔
 در اصل اس مقدار کے سلسلے میں ظاہر الروایہ کا استناد
 حدیث پاک سے ہے جیسا کہ آپ نے ذکر کیا اور حدیث
 بھی گزر چکی۔ اور کسی کو وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ
 یہ حضرات پست قامت اور دراز قامت، چھوٹے
 اور بڑے، نحیف اور فریب، کم مو اور بال دار، بے ریش
 اور گھنی دار صحنی والے، سرمندے اور دافرگیسوالے
 کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے اور ایک طرف سے

۲: تطفل ثامن علیہا

۱: تطفل سابع علیہا۔

یہ حکم کرتے ہیں کہ یہی وہ ادنیٰ مقدار ہے جو دونوں میں سے ہر ایک کو کافی ہے۔ تو ان کی مراد کیا ہے؟ تندرست، معتدل ہیأت، متوسط حالت کا آدمی۔ جب ایسا ہے تو بعد میں جو انہوں نے ذکر کیا (اس سے کم میں ہو جائے تو وہ کافی اور اتنے میں نہ ہو سکے تو اضافہ کرے) وہ نہ ظاہر الروایہ کے مخالف نہ اس توجیہ کے مغایر جو آپ نے اختیار کی۔ بالجملہ میری فہم ناقص اس کلام کے مقصود کی دریافت سے قاصر ہے۔

اس ساری بحث و تمحیص کے بعد عرض ہے کہ میرا مقصود صرف یہ ہے کہ امام علی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ مانا ہے کہ حدیث مذکور پتا دے رہی ہے کہ تحدید نہیں، اور یہ پتا دینا اسی وقت راست آسکتا ہے جب وہ امام باقر کا استبعاد تسلیم کریں اور یہ مانیں کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی تردید اس اندیشہ سے تھی کہ وہ بات کہیں وسوسہ یا اسی جیسی کسی چیز کے باعث نہ ہو، اور اس بات پر آمادہ کرنے کی خاطر کہ جہاں تک ہو سکے سرکار کی پیروی کی جائے۔ یہ تردید ایجاب کے مقصد سے نہ تھی اس لئے کہ اس کے لئے تو یہی کہنا کافی تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے یہ مقدار کافی تھی اور مقصود اتنے ہی میں حاصل تھا۔

ثم اقول جب ایک صاع کے بارے

لم یریدوا الا سرجا سویا معتدل الخلق
متوسط الاحوال و جینڈ لایکون ما
اسد فوابہ مناقضا لظاہر الروایة و
ومغایرا للتوجیہ الذی نحوتم الیہ، و
بالجملة اری فہمی القاصر متقاعدا
عن درک مرام هذا
الكلام۔

و بعد اللتیا و التی انما بغیننی
ان هذا الامام رحمہ اللہ تعالیٰ
جعل الحدیث المذكور مشعرا بعدم
التحدید ولا یتقیم الاشعار الا بان
یسلم استبعاد الامام الباقر
ویجعل رد سیدنا جابر رضی اللہ
تعالیٰ عنہما حذرا ان یکون
ذلک عن وسوسة او نحوها و حشا
علی التأسی مہما امکن لا ایجابا
لانہ یکفی کلاما کان یکفیہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
وفیہ المقصود۔

ثم اقول اذا کان هذا

میں یہ استبعاد ہے تو اس سے متعلق کیا خیال ہے جو امر سوم کے تحت بیان شدہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی، چٹووں کے تذکرہ والی حدیث کے ظاہر کا مقتضا ہے۔ کیونکہ اس کا مفاد تو یہ ہے کہ بس ایک چٹو میں چہرے، ہاتھ، اور پاؤں ہر ایک کا استیعاب ہو جاتا تھا۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ہتھیلی ہی سے چٹو لینا مراد ہے بلکہ اس قول میں تو اس کی صراحت بھی ہے کہ "ایک چٹولے کر اسے اپنے دوسرے ہاتھ سے ملایا"۔ جب ایسا ہے تو ایک ہی چٹو میں پورے چہرے کو دھولینا بہت ہی مشکل ہے۔ اس لئے کہ ایک چٹو، ہتھیلی بھر سے زیادہ نہ ہوگا بلکہ ہتھیلی بھر بھی نہ ہوگا اس لئے کہ چٹو لینے کے لئے ضروری ہے کہ ہتھیلی کچھ گہری رکھی جائے۔ اور ایک کان سے دوسرے کان تک چہرے کی چوڑائی دیکھی جائے تو وہ، ہتھیلی کی لمبائی سے بہت زیادہ ہے تو، ہتھیلی بھر پانی طول اور عرض دونوں میں چہرے کا اس طرح احاطہ نہیں کر سکتا کہ اس کے ہر ذرے پر بہہ جائے۔ اور اسے دوسرے ہاتھ سے ملا لیں تو اس کی مقدار میں اس سے کچھ اضافہ نہ ہو سکے گا بلکہ اگر دونوں ہتھیلیاں ملی ہوئی رکھی جائیں تو ان کی مجموعی چوڑائی بھی چہرے کی چوڑائی کے برابر نہ ہوگی۔ اور اگر ان کو الگ الگ کر کے پیشانی کے دونوں حصوں پر لمبائی میں رکھا جائے تو ان دونوں میں اتنا پانی بھرا ہوا نہ ہوگا کہ دونوں کے طول کی پوری مساحت

الاستبعاد فی الصاع فما ظنك بما يقتضيه
ظاہر حدیث الغرافات المارتحت الامر
الثالث عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما
فانه یفید استیعاب کل من الوجه
والید والرجل بغرفة واحدة، و ظاہر
ان المراد الاغتراف بالكف بل صرح به
قوله اخذ غرفة فاضافها الى یدة
الآخری فاذا یعسر جسد الاستیعاب
الوجه بغرفة واحدة فانها لا تزيد
على قدر الكف بل لا تبلغه، اذ لا بد
للاغتراف من تعریف
الكف، و عرض الوجه ما بین
الاذنیت اکبر بکثیر من طول
الكف فماء قدر کف لا یتوسع
الوجه طولا و عرضا بحیث
یسر على کل ذرّة منه
بالسیلان، و اضافة الى
الید الآخری لا تزيد
قدرا بل لو ابقى الكفان
متلاصقتین لم یبلغ
عرض مجموعهما عرض
الوجه وان فرق بینهما
و وضعتا على الجبین
طولا لم یتوسع بهما السماء
بحیث ینحد من جمیع مساحة

سے ڈھلک کر بیٹے بٹوے چہرے کی سطح زیریں کے
 آخری حصے تک پہنچ جائے۔ اور اگر ایسا کرے
 کہ جتنے حصے پر پانی بہ گیا ہے وہاں ہاتھ پھیر کر
 ان حصوں پر کل لے جہاں پانی نہیں پہنچا ہے تو یہ
 بعض حصوں کو دھونا اور بعض کو ملنا ہوا۔ سب کو
 دھونا نہ ہوا۔ اور یہ سب مشاہدہ و تجربہ سے
 معلوم ہے۔ کلائی اور پاؤں کا معاملہ تو اور
 زیادہ مشکل ہے اس لئے کہ ان کے کنارے الگ الگ
 سمتوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ہتھیلی بھسرا پانی
 ہی ناخن سے لے کر کہنی تک ہاتھ کے تمام
 اطراف و جوانب کا احاطہ کرنے پر عقل میں آنے والی
 بات نہیں۔ اور ایک بار پھیرنے میں خود ہتھیلی
 پُری کلائی کا احاطہ نہیں کر سکتی اور اگر ایک بار
 کلائی کی پشت پر ہتھیلی پھیرے، پھر اس کے پیٹ
 پر پھیرے یا اس کے برعکس کرے تو اس میں اتنا
 پانی نہ رہ سکے گا جو نلنے سے زیادہ کام کر سکے۔
 یہی حال پاؤں کا ہے مزید اس میں یہ بھی ہے کہ
 پانی کو نیچے اترنے کے بعد پھر ٹخنوں کے اوپر تک
 بننے کے لئے چڑھنا بھی ہے۔ اور ہاتھ کیا کام
 کر سکتا ہے بس وہی جو ہم نے ابھی بتایا۔ جو
 دعویٰ رکھتا ہو کہ یہ آسان ہے وہ کر کے دکھائے
 کہ امتحان ہی سے آدمی کو عزت ملتی ہے یا ذلت۔
 الکواکب الدراری میں امام کرمانی کو اس
 اعتراض کا خیال ہوا اور صرف ناقابل تسلیم کہہ کر
 گزر گئے اور امام عینی نے بھی ان کا کلام نقل کر کے

الطولین سیالا الی منتهی سطح
 الوجه فان امر الید علی مسیل السماء
 و ذلك بہا ما لم یبلغہ من الوجه کان
 غسلا لبعض و دھنا لبعض و کل ذلك
 معلوم مشاہدہ و امر الذراع
 و القدم اشد اشکالا اذ لہما
 اطراف متباینۃ السموت و
 احاطۃ ماء قدر کف بجمیع
 اطراف الید من الظفر الی
 المرفق مما لا یعقل و الکف
 نفسہ لا تحیط بالذراع فی امر
 احد وان امرت علی
 ظہر الذراع ثم اعدت
 علی البطن او بالعکس لم
 یصحبها من الماء ما یزید
 علی قدر الدھن و كذلك فی
 القدم مع ما فیہا من الصعود بعد
 الهبوط لاجل الاسالۃ الی فوق
 الکعبین و عمل الید قد ذکرنا
 ما فیہ و من ادعی تیسر
 ہذا فلیدنا کیف یفعل فی الامتحان
 یکرم الرجل او ینہان۔
 وقد استشعر الکرمانی فی الکواکب
 الدراری و رود ہذا و قنع بان
 منع و صراحتا الامام العینی و

برقرار رکھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ مانی فرماتے ہیں، اگر یہ کہو کہ ایک چلو میں پاؤں دھونا ممکن نہیں تو میں کہوں گا ہم یہ فرق نہیں مانتے۔ اور شاید اس طرح ذکر کرنے سے ان کا مقصد یہ ہے کہ پانی اس عضو میں کم صرف کیا جائے جس میں اسراف ہونے کا گمان ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں) اس طرح کی

واضح باتوں میں صرف منع سے کام نہیں چلنا نہ ہی یہ قابل قبول ہوتا ہے۔ اور حضرت محقق نے فتح القدر میں اس کو اس پر محمول کیا ہے کہ ہر عضو کے لئے نیا پانی لیتے۔ وہ لکھتے ہیں، وہ جو حضرت ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ پھر ایک چلو پانی لیا۔ الیٰ آخر الحدیث۔ اسے اس طرف پھیرنا ضروری ہے کہ مراد نیا پانی لینا ہے اس کا قرینہ اس کے بعد ان کا یہ قول ہے کہ پھر ایک چلو پانی لیا تو اس سے دایاں ہاتھ دھویا، پھر ایک چلو پانی لیا تو اس سے بائیں ہاتھ دھویا۔ اور معلوم ہے کہ ہر ہاتھ کے لئے تین چلو لے ہوں گے ایک ہی چلو نہیں، تو مراد یہ ہے کہ کچھ پانی دائیں ہاتھ کے لئے لیا پھر کچھ پانی بائیں ہاتھ کے لئے لیا۔ اس لئے کہ وہ صرف فرائض کی حکایت نہیں فرما رہے ہیں بلکہ

اقرحیث قال قال الکرمانی فان قلت
لا یکن غسل الرجل بغرفة واحدة قلت
الفرق ممنوع ولعل الغرض من
ذکره علی هذا الوجه بیان تفریق
الماء فی العضو الذی هو مظنة الاسراف
فیه۔

اقول ومجرد المنع فی

امثال الواضحات لا یسمع ولا ینفع و
حمله المحقق فی الفتح علی تجدید
الماء لكل عضو فقال وما فی حدیث
ابن عباس فاخذ غرفة من
ماء الی آخر ما تقدم ینجب
صرفه الی ان المراد تجدید
الماء بقرینة قوله بعد ذلك
ثم اخذ غرفة من ماء فغسل
بها ید الیمنی ثم اخذ غرفة
من ماء فغسل بها ید الیسری
ومعلوم ان لكل من الیدین ثلث
غرفات لا غرفة واحدة فكان المراد اخذ
ماء للیمنی ثم ماء للیسری اذ لیس یحکی
الفرائض فقد حکى السنن من

ف؛ تطفل علی الامام العینی والکرمانی۔

لہ عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء تحت الحدیث ۱۴۰ دارالکتب العلمیہ بیروت ۲/۴۰۰ و ۴۰۱

مضمضہ وغیرہ سنتیں بھی بیان کی ہیں۔ اور اگر وہی ہو تو مراد یہ ہے کہ یہ وہ ادنیٰ مقدار ہے جس سے عمل مضمضہ کی ادائیگی ہو سکتی ہے جیسے یہ وہ ادنیٰ مقدار ہے جس سے فرض دست کی ادائیگی ہو جاتی ہے اس لئے کہ حکایت اُس وضو کی ہو رہی ہے جو سرکار نے کیا تھا تاکہ دیکھنے والے لوگ اسی طریقہ کی پیروی کریں اہ۔ محقق حلبی نے غنیہ کے اندر اس کلام میں حضرت محقق کی پیروی کی ہے۔

قلت حضرت محقق رحمہ اللہ تعالیٰ کا مطہ نظریہ ہے کہ چلو کے لفظ سے وحدت کا مفہوم الگ کر دیں، اس پر ان کا استناد اس سے ہے کہ یہاں وضوئے مسنون کی نقل ہو رہی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کا ذکر ہے۔ اور مسنون تین بار دھونا ہے تو وحدت کیسے مراد ہو سکتی ہے۔ اس کا معنی بس یہ ہے کہ ہر عمل کے لئے نیا پانی لیا۔ اور یہ اس سے اعم ہے کہ ایک بار لیا یا چند بار لیا تو ان کے قول ”پانی کا ایک چلو لے کر اس سے مضمضہ اور استنشاق کیا“ کا معنی یہ ہو گا کہ دونوں کے لئے جدید پانی لیا اگرچہ چند بار۔ تو وہ یہ نہیں بتاتا کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں ایک ہی پانی میں ہوا جیسا کہ امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کے قائل ہیں۔ یہ ہے حضرت محقق کی مراد۔ اور وہ ہمارے زیر بحث

المضمضة وغيرها ولو كان لكان المراد ان ذلك ادنى ما يمكن اقامة المضمضة به كما ان ذلك ادنى ما يقام فرض اليد به لان المحكى انما هو وضوءه الذي كان عليه ليتبعه المحكى لهم اه و تبعه المحقق الحلبي في الغنية۔

قلت و مطمح نظر كرحمہ اللہ تعالیٰ سلخ الغرفة عن الوحدة مستند الى ان المحكى السوء المسنون بدليل ذكر المضمضة و الاستنشاق والمسنون التثليث فكيف يراد الوحدة وانما معناه اخذ لكل عمل ماء جديد او هو اعم من اخذه مرة او مرارا فيكون معنى قوله غرفة من ماء فتبعض بها واستنشقات اخذ لهما ماء جديد او لو مرارا فلا يدل على انهما بماء واحد كما يقوله الامام الشافعي مرضى الله تعالى عنه فهذا مرادة وهو قيد ينفعنا فيما نحن

مسئلہ میں بھی کارآمد ہے اگرچہ ان کا کلام ایک دوسرے مسئلہ کے تحت ہے۔

اقول لیکن اس میں نمایاں بعد ہے۔ اور حضرت محقق اس سے واقف ہیں اسی لئے فرمایا، "اسے پھیرنا" واجب ہے۔ لیکن مشکل معاملہ ثبوت وجوب ہے اور جس سے انہوں نے استناد فرمایا اس پر اگے کلام ہوگا علاوہ ازیں یہ حدیث ابن ماجہ نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے وہ عطاب بن یسار سے وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی ہیں۔ اور مخرج حدیث یہی زید بن اسلم ہیں۔ اسے امام بخاری نے سلیمان بن بلال سے روایت کیا وہ زید سے راوی ہیں۔ اور نسائی نے ابن عجلان سے روایت کیا وہ زید سے راوی ہیں مطولاً۔ اور ابن ماجہ نے کہا: ہم سے عبد اللہ بن جراح اور ابو بکر بن خلاد باہلی نے حدیث بیان کی انہوں نے کہا ہم سے عبد العزیز بن محمد نے حدیث بیان کی وہ راوی ہیں زید سے۔ پھر اس میں صرف یہ روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک چٹو (من غرفة واحدة) مضمضہ واستنشاق کیا۔ اور

فیہ وان كان كلامه في مسألة اخرى۔

اقول لکن فیہ بعد لا یخفی والمحقق عارف بہ ولذا قال یجب صرفہ لکن الشافعی ثبوت الوجود وما استند بہ سیأقی الکلام علیہ علی ان الحدیث رواہ ابن ماجہ عن زید بن اسلم عن عطاب بن یسار عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وهذا هو مخرج الحدیث رواہ البخاری عن سلیمان بن بلال عن زید، والنسائی عن ابن عجلان عن زید مطولاً، و قال ابن ماجہ حدثنا عبد اللہ بن الجراح وابو بکر بن خلاد الباہلی ثنا عبد العزیز بن محمد عن زید، فاخرجه مقتصراً علی قوله ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مضمض و استنشق من غرفة واحدة و

و: تطفل أخر عليهما۔

و: تطفل على المحقق والغنية۔

سنن ابن ماجہ ابواب الطهارة باب المضمضه والاستنشاق الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۳

اسی طریق سے امام نسائی نے تخریج کی تو انہوں نے فرمایا: ہمیں یثیم بن ایوب الطالقانی نے خبر دی انہوں نے کہا عبد العزیز بن محمد نے بتایا انہوں نے کہا ہم سے زید بن سلم نے حدیث بیان کی۔ اس میں یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے وضو فرمایا تو اپنے دونوں ہاتھ دھوئے پھر ایک چلو (من غرفة واحدة) سے مضمضہ واستنشاق کیا۔ الحدیث۔ تو اس روایت سے وحدت کا معنی الگ نہیں کیا جاسکتا (کیوں کہ اس میں غرفة واحدة صراحتاً موجود ہے) اور جواب میں وہی کافی ہوگا جو آخر میں افادہ فرمایا کہ اگر وہی ہو تو مراد یہ ہے کہ یہ وہ ادنیٰ مقدار ہے الخ۔ اس کے ساتھ ہمارے یہ سبب کی تائید میں بولتی ہوئی وہ احادیث بھی ہیں حضرت محقق پہلے پیش کر آئے۔ اور ان کے تلمیذ محقق نے حلیہ میں ایک اور حدیث کا اضافہ کیا جو بزار نے بسند حسن روایت کی۔

اقول وباللہ التوفیق، میرے نزدیک

تاویل حدیث کے دو طریقے ہیں:

پہلا طریقہ یہ کہ لفظ غرفة کو صرة پر محمول کیا جائے یعنی ہر عضو کو ایک ایک بار دھویا۔ اسی سے ساری گریں یکبارگی کھل جائیں گی۔ اور یہ نہیں تسلیم نہیں کہ مضمضہ اور استنشاق کا ذکر اسے مستلزم ہے کہ تمام سنتوں کا احاطہ رہا ہو۔

من هذا الطريق اخرجہ النسائی فقال اخبرنا الیثم بن ایوب الطالقانی قال حدثنا عبد العزیز بن محمد قال ثنا زید بن سلم و فیہ رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضعاً فغسل یدیه ثم تمضمض واستنشق من غرفة واحدة الحدیث، فهذا لا یقبل الا تسلاخ عن الوحدة وكافی فی الجواب ما افادہ اخر بقوله ولو كانت لكانت الخ مع ما قدم من احادیث ناطقة بالمذهب و مراد تلمیذہ المحقق فی الحلیة حدثنا آخر رواه البزار بسند حسن۔

وانا اقول وباللہ التوفیق للعبد

الضعیف فی الحدیث وجهان:

الاول حمل الغرفة على المرء ای غسل

كل عضو مرة مرة وبهذا تنحل العقد بمرّة ولا تسلم ان ذكر المضمضه والاستنشاق يستلزم استيعاب جميع السنن لم

یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ یہ وضو اس امر کے بیان کے لئے ہو کہ فرائض اور سنن دونوں ہی میں ایک بار پر اقتصار جائز ہے۔ اس میں جو لفظی بُد نظر آ رہا ہے وہ اس حدیث کے مختلف طرق جمع کرنے سے قریب آجائے گا۔

(۱) عبد الرزاق کی روایت میں عطاء بن یسار سے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے یہ ہے کہ انہوں نے وضو کیا تو اپنے ہر عضو کو ایک بار دھویا۔ پھر بتایا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایسا کرتے تھے۔

(۲) سنن سعید بن منصور کے الفاظ یہ ہیں: نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو کیا تو اپنا دست مبارک برتن میں ڈالا پھر کئی کی اور ناک میں پانی چڑھایا ایک بار۔ پھر اپنا دست مبارک اغل کر کے (پانی نکالا) تو ایک بار اپنے چہرے پر بہایا اور اپنے ہاتھ پر ایک ایک بار بہایا۔ اور اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا۔ پھر ہتھیلی بھر پانی لے کر اپنے قدموں پر چھڑکا جب کہ حضور نعلین پہنے ہوئے تھے۔ اس چھڑکنے کی تفسیر آگے حدیث ہی میں آئے گی۔

(۳) بلکہ امام بخاری نے روایت کی، فرمایا: ہم سے محمد بن یوسف نے حدیث بیان کی انہوں نے کہا

لايجوز ان يكوت هذا بيانا لجوانر
الاقتصار على مرة في الفرائض
والسنن وما فيه من البعد اللفظي يقربه
جمع طرق الحديث -

فلجبد الرزاق عن عطاء بن يسار
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
انه توطأ فغسل كل عضو منه غسله واحدة
ثم ذكر ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
كان يفعله به

ولسعید بن منصور فی سننه بلفظ
توطأ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فأدخل يده في الأثناء فتمضمض و
استنشق مرة واحدة ثم ادخل يده
فصب على وجهه مرة وصب
على يده مرة مرة ومسح برأسه
واذنيه مرة ثم اخذ ملاً كفه
من ماء فرش على قدميه وهو
منتعل أه و سياتي تفسير هذا
الرش في الحديث -

بل روى البخارى قال حدثنا
محمد بن يوسف ثنا

ہم سے سفیان نے حدیث بیان کی وہ زید سے راوی ہیں۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک ایک بار وضو کیا۔

(۴) ابو داؤد نے کہا: ہم سے مسدد نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے راوی ہیں انہوں نے کہا مجھ سے زید نے حدیث بیان کی۔

(۵) نسائی نے کہا: ہمیں محمد بن مثنیٰ نے خبر دی انہوں نے کہا ہم سے کحییٰ نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے راوی ہیں انہوں نے کہا ہم سے زید نے حدیث بیان کی۔

(۶) امام اجل طحاوی نے کہا: ہم سے ابن مرزوق نے حدیث بیان کی، انہوں نے کہا ہم سے ابو عاصم نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے وہ زید سے راوی ہیں۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: کیا میں تم لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وضو بتاؤں — پھر انہوں نے ایک ایک بار وضو کیا — اور اسی کے ہم معنی امام طحاوی کے الفاظ ہیں۔

سفین عن زید بلفظ توضعاً للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مرة مرة۔

وقال ابو داؤد حدثنا مسدد ثنا يحيى عن سفین ثنی زیداً

وقال النسائی اخبرنا محمد بن مثنیٰ ثنا يحيى عن سفین ثنا زیداً

وقال الامام الاجل الطحاوی حدثنا ابن مرزوق ثنا ابو عاصم عن سفین عن زید و لفظ الاوليت فيه الا اخبركم بوضوء رسول الله صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فتوضعاً مرة مرة و بمعناه لفظ الطحاوی۔

۲۷/۱	قدیمی کتب خانہ کراچی	باب الوضوء مرة	صحیح البخاری کتاب الوضوء
۱۸/۱	آفتاب عالم پریس لاہور	” ” ”	سنن ابی داؤد کتاب الطہارة
۲۵/۱	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	” ” ”	سنن النسائی
۲۸/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	باب الوضوء للصلوة مرة مرة	شرح معانی الآثار
۱۸/۱	آفتاب عالم پریس لاہور	باب الوضوء مرة مرة	سنن ابی داؤد
۲۵/۱	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	” ” ”	سنن النسائی

(۷) ابن عجلان کے مذکورہ طریق سے نسائی کی روایت میں سابقہ الفاظ کے بعد یہ ہے: اور اپنا چہرہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھ ایک ایک بار دھوئے اور اپنے سر اور دونوں کانوں کا ایک بار مسح کیا۔ الحدیث۔

اس میں اور سعید بن منصور سے نقل شدہ روایت میں اس کی وضاحت موجود ہے جو میں نے ذکر کیا کہ مضمضہ واستنشاق کا تذکرہ تمام سنتوں کے احاطہ کو مستلزم نہیں کہ ترک تثلیث کے منافی ہو۔ کیوں کہ روایات "ایک بار" کے لفظ پر متفق ہیں اور احادیث میں ایک کی تفسیر دوسری سے ہوتی ہے۔ پھر جب مخرج ایک (زید بن اسلم) ہیں تو ایک حدیث دوسری کی مفسر کیوں نہ ہوگی۔

اقول اس کی تقویت اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی شیبہ کے یہاں یہ حدیث مطوّلاً اس اضافہ کے ساتھ ہے: ثم غرّف غرْفَةً فَمَسَحَ رَأْسَهُ وَآذَانَهُ (پھر ایک چلوئے کر اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا) تو جس چلوئے کر چہرہ، ہاتھ اور پاؤں میں سے ہر ایک کا وضو ہو جاتا تھا وہ اگر سر میں استعمال ہوتا تو اسے دھونے کا کام کر دیتا (نہ کہ اس سے صرف مسح ہوتا ۱۲م)

وَلِلنَّسَائِيِّ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ عَجْلَانَ الْمَذْكُورِ
بَعْدَ مَا مَرَّوْغَسَلَ وَجْهَهُ وَغَسَلَ
يَدَيْهِ مَرَّةً مَرَّةً وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَ
آذَانِهِ مَرَّةً مَرَّةً الْحَدِيثُ۔

وَفِي هَذَا وَالَّذِي مَرَّعَنْ سَعِيدِ بْنِ
مَنْصُورٍ ابَانَةٌ مَا ذَكَرْتَهُ مِنْ أَنَّ
ذَكَرَ الْمَضْمُضَةَ وَالِاسْتِنْشَاقَ لَا يَسْتَلْزِمُ
اسْتِيعَابَ السِّنِّ حَتَّى يَنَافِيَ تَرْكُ
التَّثْلِيثِ فَقَدْ تَطَافَرَتِ الرِّوَايَاتُ
عَلَى لَفْظِ مَرَّةً وَالْأَحَادِيثُ يَفْسُرُ بَعْضُهَا
بَعْضًا فَكَيْفَ وَقَدْ اتَّحَدَ
الْمَخْرُجُ۔

اقول وقد يشد عضده
ان الحديث مطوّلاً عند ابن ابی شیبہ
بزيادة ثم غرّف غرْفَةً
فَمَسَحَ رَأْسَهُ وَآذَانَهُ الْحَدِيثُ
فَالْغَرْفَةُ التَّوَضُّؤُ
كَلَامٌ مِنَ الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَالرَّجْلِ لَوْ
اسْتَعْمَلَتْ فِي الرَّأْسِ لَغَسَلَتْهُ
فَانَمَا اسْرَادَ وَاللَّهُ تَعَالَى اعْلَمُ

تومراد۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ وہی ایک ایک بار
ہے ساتھ ہی پانی کی تجدید بھی۔

خدا کی رحمت ہو ابو حاتم پر کہ وہ فرماتے ہیں
ہمیں حدیث کی معرفت نہ ہوتی جب تک اسے
ساتھ طریقوں سے نہ لکھ لیتے۔ اور مجھے معلوم ہے
کہ واقعات کی روایات میں عام راہ یہ ہے کہ
اعم کو انحصار پر محمول کیا جائے مگر تصحیح کی خاطر
اس کے برعکس کرنا بھی جائزے عجب نہیں۔

دوسرا طریقہ یہ کہ غزفہ کو حنفہ پر
(چلو کولپ پر) یعنی دونوں ہاتھ ملا کر لینے پر
محمول کیا جائے۔ اور بعض اوقات لفظ غزفہ کا
اس معنی پر اطلاق ہوتا ہے (۱) بخاری کی روایت
میں ہے کہ حضرت ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا
سے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے غسل مبارک
کی حکایت میں آئی ہے کہ: پھر اپنے سر پر تین
چلو دونوں ہاتھوں سے بہاتے۔ (۲) ابو داؤد
کی روایت میں ہے جو حضرت ثوبان رضی اللہ
تعالیٰ عنہ سے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے
ہے "لیکن عورت پر اس میں کوئی حرج نہیں کہ
بال نہ کھولے، وہ اپنے سر پر دونوں ہاتھوں سے
تین چلو ڈالے" (۳) اور اس کی تائید ابو داؤد

ورحمہ اللہ اباحاتہ اذ قال
ماکتا نعرف الحدیث حتی نکتبہ
من ستین وجہا وانا علم ان
المجادة فی روایات الوقائع
حمل الاعم علی الاخص وکن
لاغر و فی العکس لاجل التصحیح۔

والثانی حمل الغرفة علی
الحفنة ای بکلنا الیدین وربما
تطلق علیہا فروی البخاری
عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ
عنہا فیما حکت غسلہ صلی
اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ثم
یصب علی رأسہ ثلاث غرث
بیدایہ ولا یب داؤد عن ثوبان
رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن
النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم اما المرأة فلا علیہا
ان لا تنقضہ لتغرف علی رأسہا ثلاث
غرفات بکیفیہا ویؤیدہ حدیث ابو داؤد

صحیح البخاری کتاب الغسل باب الوضوء قبل الغسل قیدی کتب خانہ کراچی ۳۹/۱
سنن ابی داؤد کتاب الطہارة باب المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل آفتاب عالم پریس لاہور ۳۴/۱

طحاوی کی روایت سے ہوتی ہے جس کی سند
 یہ ہے۔ عن محمد بن اسحاق۔ عن محمد بن طلحہ۔
 عن عبد اللہ الخولانی۔ عن عبد اللہ بن عباس۔
 عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ عن النبی صلی اللہ
 تعالیٰ علیہ وسلم۔ اس میں یہ ہے کہ پھر اپنے
 دونوں ہاتھ ڈال کر لپ بھر پانی لے کر اسے پاؤں
 پر مارا۔ جبکہ پاؤں میں جوتا موجود تھا۔ تو اس سے
 پاؤں دھویا پھر اسی طرح دوسرا پاؤں دھویا۔
 اور روایت طحاوی کے الفاظ میں یہ ہے: پھر
 اپنے دونوں ہاتھوں سے لپ بھر پانی لیا، تو اسے
 اپنے دائیں قدم پر زور سے مارا پھر بائیں پر بھی اسی
 طرح کیا۔ اس کی تخریج امام احمد، ابویعلیٰ، ابن خزیمہ
 ابن حبان اور ضیائی نے بھی کی ہے۔ اور یہی اس کا
 معنی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ جو سعید بن منصور
 کی حدیث میں آیا کہ فریش علیٰ قدمیہ تو اپنے دونوں
 قدموں پر چھڑکا (۱۲م)۔ دوسرا معنی مسح ہے
 جو بعد میں منسوخ ہو گیا۔ یا مسح اس حالت میں
 ہوا کہ قدموں پر موٹے پاتا بے تھے جیسا کہ امام
 طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا۔

والطحاوی عن محمد بن اسحاق
 عن محمد بن طلحة عن
 عبید اللہ الخولانی عن عبد اللہ بن
 عباس عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم عن
 النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و فیہ
 ثم ادخل یدیه جمیعا فاخذ حفنة
 من ماء فضرب بها علی رجله و فیہا
 النعل فغسلها بها ثم الاخری مثل ذلك،
 و لفظ الطحاوی ثم اخذ بیدیه جمیعا
 حفنة من ماء فصك بها علی
 قدمه الیمنى و الیسرى كذلك و
 اخرجه ایضا احمد و ابو یعلیٰ و
 ابن خزیمة و ابن حبان و الضیاء و هذا
 معنی ما مر من حدیث سعید بن
 منصور ان شاء اللہ تعالیٰ و المعنی
 الآخر المسح و قد نسخ او كان
 و فی القدمین جو بیان
 ثخینان علی ما بینہ الامام الطحاوی
 رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۱۔ سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم آفتاب عالم پریس لاہور ۱۶/۱
 ۲۔ شرح معانی الآثار باب فرض الرجلین فی وضوء الصلوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۲/۱
 ۳۔ صحیح ابن خزیمہ حدیث ۱۴۰۸ المکتب الاسلامی بیروت ۴۴/۱
 موارد الظمان کتاب الطہارۃ حدیث ۱۵۰ المطبوعۃ السلفیۃ ص ۶۶
 کنز العمال بحوالہ حمود، ع و ابن خزیمہ ۱/ ۲۶۹۶۷ مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/ ۴۵۹ و ۴۶۰

اقول وما ذكرت من الوجہین
 فلنعم المحملات هما لمثل
 طريقي ابن ماجة حدثنا ابو بكر
 بن خلاد الباهلي ثنا يحيى بن سعيد
 القطان عن سفينة عن زريدا
 وفيه سريته رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم توضأ غرفة
 غرفة وحديث ابن عساكر
 عن ابي هريرة رضي الله تعالى
 عنه ان النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم توضأ غرفة
 غرفة وقال لا يقبل الله صلوة
 الا بانه فيكون على الحمل
 الاول كحديث سعيد بن
 منصور وابن ماجة والطبراني والدارقطني
 والبيهقي عن ابن عمر و ابن ماجة و
 الدارقطني عن ابي بن كعب و الدارقطني
 في غرائب مالك عن زريدا بن ثابت
 و ابي هريرة معارضى الله تعالى عنهم
 ان رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا
 وضوء لا يقبل الله صلوة الا به وكذا

اقول میں نے جو دو طریقے ذکر کئے
 یہ بہت عمدہ محل ہیں اس طرح کی روایات کے
 جو مثلاً بطریق ابن ماجیوں آئی ہیں ہم سے ابو بکر
 بن خلاد باہلی نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا
 ہم سے یحییٰ بن سعید قطان نے حدیث بیان کی
 وہ سفیان سے وہ زید سے راوی ہیں۔ اس میں
 یہ ہے کہ میں نے دیکھا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ
 علیہ وسلم نے ایک ایک چٹو سے وضو کیا۔
 اور ابن عساکر کی حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ
 تعالیٰ عنہ سے ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
 وسلم نے ایک ایک چٹو سے وضو کیا۔ اور فرمایا:
 اللہ نماز قبول نہیں فرماتا مگر اسی سے۔ تو یہ
 ہمارے بیان کردہ پہلے طریقہ کے مطابق حضرت
 ابن عمر سے سعید بن منصور، ابن ماجہ، طبرانی،
 دارقطنی اور بیہقی کی حدیث کی طرح ہو جائے گی
 اور جیسے حضرت ابی بن کعب سے ابن ماجہ و
 دارقطنی کی حدیث، اور حضرت زید بن ثابت اور
 ابو ہریرہ دونوں حضرات رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے
 غرائب مالک میں دارقطنی کی حدیث ہے کہ
 رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک ایک
 بار وضو کیا اور فرمایا: یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر
 اللہ کوئی نماز قبول نہیں فرماتا۔ اسی طرح

۱ سنن ابن ماجہ ابواب الطہارة باب ماجاء فی الوضوء مرة مرة ایچ ایم سعید پبلی کراچی ص ۳۳
 ۲ کنز العمال بحوالہ کریم عن ابی ہریرة حدیث ۲۶۸۳۱ موسسة الرسالہ بیروت ۳۱/۹
 ۳ سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی الوضوء مرة ومرتين وثلاثا ایچ ایم سعید پبلی کراچی ص ۳۲

حضرت ابن عباس کی حدیث میں دونوں ہاتھوں اور سروں سے متعلق جو مذکور ہے اس کا بھی یہ عمدہ مقل ہوگا۔ مگر یہ ہے کہ چہرے سے متعلق دونوں تا ویس اس سے مکدر ہوتی ہیں کہ ان کا قول ہے ایک چلو پانی لے کر اسے اس طرح کیا، اسے دوسرے ہاتھ سے ملا کر چہرہ دھویا۔ مگر یہ کہ بتکلف اسی معنی پر محمول کیا جائے کہ انھوں نے چلو لینے میں دوسرے ہاتھ کو بھی ملا لیا ایک ہاتھ پر اکتفا نہ کی تو یہ دونوں ہاتھ سے چلو لینے کے معنی کی طرف راجع ہو جائے گا اور اسی طرح ہو جائے گا جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث، حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ہے کہ اپنا دایاں ہاتھ داخل کر کے اس سے دوسرے ہاتھ پر پانی ڈالا پھر دونوں ہتھیلیوں کو دھویا، پھر کھلی کی اور ناک میں پانی ڈال کر جھاڑا پھر برتن میں دونوں ہاتھ ڈال کر ایک لپ پانی لے کر چہرے پر مارا، پھر دوسری پھر تیسری بار اسی طرح کیا۔ اسے امام طحاوی نے مختصراً روایت کیا۔ اس میں یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں سے چہرے پر مارا، پھر دوسری بار اسی طرح کیا، پھر تیسری بار ایسے ہی۔ تو مضمضہ و

للیدیت والرجلین فی حدیث ابن عباس غیرانہ یکدرہما جمیعاً فی الوجه قولہ اخذ غرفة من ماء فجعل بہا ہکذا اضافہا الی یدہ الاخری فغسل بہا وجہہ الا ان یتکلف فیحمل علی ان اضاف الغرفة ای الاغتراف الی الید الاخری ایضا غیر قاصر لہ علی ید واحدۃ فیرجع الی الاغتراف بالیدین ویکون کحدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ایضا عن علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ادخل یدہ الیمنی فافرغ بہا علی الاخری ثم غسل کفہ ثم تمضمض واستنثر ثم ادخل یدہ فی الاناء جمیعاً فاخذ بہما حفنة من ماء فضرب بہا علی وجہہ ثم الثانية ثم الثالثة مثل ذلك و رواہ الطحاوی مختصراً فقال اخذ حفنة من ماء یدہ جمیعاً فصلک بہما وجہہ ثم الثانية مثل ذلك ثم الثالثة فذکر

- ۱۔ صحیح البخاری کتاب الوضوء باب غسل الوجه بالیدین قیدی کتب خانہ کراچی ۲۶/۱
 ۲۔ سنن ابی داؤد کتاب الطہارة باب صفة وضوء النبی صلی علیہ وسلم آفتاب عالم پریس لاہور ۱۶/۱
 ۳۔ شرح معانی الآثار باب حکم الازنین فی وضوء الصلوة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۰/۱

استنشاق تک تو ایک ہاتھ سے چلو لینا ذکر کیا۔
جب چہرے پر آئے تو دوسرا ہاتھ بھی ملا لیا۔ اگر
یہ تاویل نہ مانی جائے تو معلوم ہو چکا کہ ہتھیلی بھر
پانی سے چہرے کا استیعاب دشوار بلکہ متعذر
ہے۔ (ت)

اقول بلکہ بعض اوقات ایسا بھی
ہو گا کہ دونوں ہاتھ سے لینے پر بھی کچھ حصہ باقی
رہ جائے گا صرف ہتھیلی بھر لینے کی تو بات ہی
کیا ہے۔ اس پر دلیل یہی حدیث ہے جس کی
تخریج ہم نے امام احمد، ابو داؤد، ابن حنبلہ،
ابو یعلیٰ، امام طحاوی، ابن حبان اور ضیاء
ذکر کی، جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما
کی روایت سے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
سے مروی ہے اس میں جیسا کہ گزرا تین لپ
سے چہرہ دھونے کے تذکرے کے بعد ہے پھر
اپنے دائیں ہاتھ سے مٹھی بھر پانی لے کر پیشانی
پر ڈال کر اسے چہرے پر بہتا چھوڑ دیا۔ پھر اپنی
کلایوں کو کہنیوں تک تین تین بار دھویا۔ یہ
بھی تجربہ و مشاہدہ سے معلوم ہے۔

الحاصل اگر چلو لینے والی حدیث کو اس کے
ظاہر سے نہ پھیریں تو دھونا بس ملنا ہو کر رہ
جائے گا۔ اور یہ روایت، درایت بلکہ اجماع
کے بھی خلاف ہے۔ اور امام ابو یوسف

الی المضمضة والاستنشاق الا غتران بكف
واحدة فاذا اتى على الوجه اضافه الى اليد
الآخري ايضافان لم يقبل هذا فقد علمت
ان استيعاب الوجه بكف واحدة متعسر
بل متعذر۔

اقول بل لربما تبقى الحفنة
باقية فضلا عن الكفة والدليل
عليه هذا الحديث الذي ذكرنا
تخریجه عن الامام احمد و ابی داؤد
وابن خزيمة و ابی یعلی و الامام
الطحاوی و ابن حبان و الضیاء
عن ابن عباس عن علی عن
النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ و علیہم وسلم
حيث قال بعد ذكر غسل الوجه بثلاث
حفنات كما تقدم ثم اخذ بكفه
اليمنى قبضة من ماء فصبها على
ناصيته فتزكها تستن على وجهه ثم
غسل ذراعيه الى المرفقين
ثلاثا ثلاثا الحديث وهذا ايضا معلوم مشاهد۔

وبالجملة لو لم يصرف حديث
الغرفة عن ظاهرة لرجع الغسل الى
الدهن وهو خلاف الرواية والدراية
بل الاجماع، والرواية الشاذة عن

رحمہ اللہ تعالیٰ سے جو شاذ روایت آئی ہے وہ موقوف ہے جیسا کہ رد المحتار میں علیہ سے، اس میں ذخیرہ وغیرہ سے نقل ہے۔ تاویل نہ کریں تو بس یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ہم یہ کہیں کہ اس بار حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے جس طرح وضو کیا ویسے وضو پر ہمیں قدرت نہیں۔ اور ان کے عمل کی توبہ تہی اور ہے جو ایسے عظیم اعجاز والے ہیں کہ بار بار بڑے لشکر کو قلیل پانی سے سیراب کر دیا۔ ان پر ان کے رب کی جانب سے اعلیٰ و اکمل درود و تحیت ہو۔

اور اسی سے قریب یا اس سے بھی زیادہ عجیب وہ ہے جو سنن سعید بن منصور میں امام اجل ابراہیم نخعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت آئی ہے کہ انھوں نے فرمایا، وہ حضرات اپنے چہروں پر زور سے پانی نہ مارتے تھے اور وضو میں وہ تم سے بہت زیادہ پانی بچانے کی کوشش رکھتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ چوتھائی مد وضو کے لئے کافی ہے اس کے ساتھ وہ سچے درع و پرہیزگار والے، بہت فیاض طبع، اور جنگ کے وقت نہایت ثابت قدم بھی تھے۔

اقول نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جسے کافی قرار دیا (ایک مد - دو رطل) معلوم نہیں اس کے چوتھائی سے ان حضرات نے کیسے کفایت حاصل کر لی، بلکہ ان کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ سنتیں چھوڑ کر

الامامہ الثانی رحمہ اللہ تعالیٰ مؤولۃ کہا فی رد المحتار عن الحلیۃ عن الذخیرۃ وغیرہا فاذا لا یبقی الا ان نقول انا لا نقدر علی مثل ما فعل ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما تلک المرۃ فضلا عن فعل صاحب الاعجاز الجلیل المروی مرار الجمع الجزیل بالماء القلیل علیہ من ربہ اعلیٰ صلوة و اکمل تبجیل۔

ویقرب منه او اغرب منه ما وقع فی سنن سعید بن منصور عن الامام اجل ابراہیم النخعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال لم یکنوا یلطموا وجوہہم بالماء وکانوا شد استبقاء للماء منکم فی الوضوء وکانوا یرون ان ربع المد یجزئ من الوضوء وکانوا صدق وراعوا و اسخی نفسا وصدق عند الباس لہ۔

اقول فلا ادری کیف اجتزوا ربع ما جعلہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مجزئاً بل لا یظن بہم انہم قنعوا بالقرأض دون السنن فاذا یکفی

انہوں نے صرف قرآن پڑھنے پر قناعت کر لی تو (سنتوں کی ادائیگی کے ساتھ چوتھائی مد میں تین تین بار جب انہوں نے سارے اعضاء دھوئے ۱۲ ام) لازم ہے کہ گتوں تک دونوں ہاتھ دھونے، کلی کرنے، ناک میں پانی ڈالنے، چہرہ اور کہنیوں تک دونوں ہاتھ، اور نخنوں تک دونوں پاؤں ہر ایک کے ایک بار دھونے میں صرف پانچ رطل پانی کافی ہو جاتا تھا۔ یہ عقل میں آنے والی اور ماننے والی بات نہیں مگر کسی نبی کے معجزے یا ولی کی کرامت ہی سے ایسا ہو سکتا ہے، تمام انبیاء اور اولیاء پر خدائے برتر کا درود و سلام ہو۔

اگر کہتے آپ کو کیا معلوم شاید مد سے

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کا مد مراد ہو جو چوتھائی کمی کے ساتھ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صاع کے برابر تھا تو وہ چوتھائی مد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے تین چوتھائی (۳/۴) مد کے برابر ہو گا۔

میں کہوں گا یہ ہرگز نہیں ہو سکتا۔

اس لئے کہ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عمر بن عبد العزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دو فضلاء سے پہلے وفات فرما گئے۔ ان کی وفات ۱۹ھ یا ۲۰ھ میں ہوئی اور امیر المؤمنین کی وفات ۳۵ھ میں ہوئی اور یہ تین خلفاء ڈھائی سال رہی، رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

ف: تاریخ وفات امام ابراہیم نخعی و امیر المؤمنین عمر بن عبد العزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔

لغسل الیدين الى الرسغين والمضمضة والاستنشاق وغسل الوجه و الیدين الى المرفقين والرجلين الى الكعبين كل مرة سدس رطل من الماء وهذا مما لا يعقل ولا يقبل الا بمعجزة نبی او كرامة ولی صلی اللہ تعالیٰ علی الانبیاء والاولیاء وسلم۔

فَإِنْ قَلتَ مَا يَدْرِيكَ لَعَلَّ

المراد بالمدة المد العمرى المساوى لصاع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الا ربعا فيكون ربع المدة ثلاثة ارباع المد النبوى صلى الله تعالى عليه وسلم۔

قلت كذا فان ابراهيم

سبق خلافة عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما مات سنة خمس اوست وتسعين و امیر المؤمنین فی رجب سنة احدى ومائة وخلافته سنتان ونصف رضی اللہ تعالیٰ عنہ واللہ تعالیٰ اعلم۔

برکات السماء في حكم اسراف الماء

(بے جا پانی خرچ کرنے کے حکم کے بارے میں آسمانی برکات)

امرِ پنجم: طہارت میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنا کیا حکم رکھتا ہے۔

اقول ملاحظہ کلمات علماء سے اس میں چار قول معلوم ہوتے ہیں ان میں قوی تر دو ہیں، اور فضل الہی سے امید ہے کہ بعد تحقیق و حصول توفیق اختلاف ہی نہ رہے و باللہ التوفیق۔

(۱) مطلقاً حرام و ناجائز ہے حتیٰ کہ اگر نہر جاری میں وضو کرے یا نہائے اُس وقت بھی بلا وجہ صرف گناہ و ناروا ہے، یہ قول بعض شافعیہ کا ہے جسے خود شیخ مذہب شافعی تین امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں نقل فرما کر ضعیف کر دیا، 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 خلاف سنت ہے، علیہ و بحر الراقی 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 اللہ حلوانی و امام فقیہ النفس سے بھی اُس کا استفادہ ہوتا ہے یاں شرنبلالی نے مرقی الفلاح میں عموم کی طرف صاف اشارہ کیا اور امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں فرمایا:

www.alahazratnetwork.org

اجمع العلماء علی النهی عن الاسراف فی الماء ولو کان علی شاطئ البحر و الاظہر انه مکروه کراہة تنزیہ و قال بعض اصحابنا الاسراف حرام لیه

فنیہ و علیہ میں فرمایا:

هر لا یسرف فی الماء ش ای لا یستعمل منه فوق الحاجة الشرعیة (شرح کے ۱۲) ہر پانی میں اسراف نہ کرے

ف: مسئلہ وضو یا غسل میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنے کا کیا حکم ہے اور اس باب میں مصنف کی تحقیق مفرد۔

۱۔ شرح صحیح مسلم للنووی کتاب الطہارة باب القدر المستحب من المار الخ دار الفکر بیروت ۲/ ۱۳۴، ۱۳۵
۲۔ نیل المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۲۹
۳۔ علیہ المحلی شرح نیل المصلی

ش یعنی حاجت شرعیہ سے زیادہ پانی استعمال نہ کرے ہر اگرچہ بہتے دریا کے کنارے شمس الاثمہ حلوانی نے ذکر کیا کہ یہ سنت ہے۔ اسی پر قاضی خاں چلے اور یہ اوجہ ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ تو اسراف مکروہ تشریحی ہوگا۔ اور امام نووی نے اس کے اظہر ہونے کی تصریح کی اور اسراف کا حرام ہونا اپنے بعض اہل مذہب سے حکایت کیا۔ اور ان حضرات شافعیہ کے بعض متاخرین کی عبارت یہ ہے: تین بار سے زیادہ دھونا صحیح قول پر مکروہ ہے اور کہا گیا کہ حرام ہے اور کہا گیا کہ خلاف اولیٰ ہے۔

ہر وات کان علی شط نہر جبار ش ذکر شمس الاثمہ الحلوانی انہ سنۃ وعلیہ مشی قاضی خان وھو اوجہ کہا ہو غیر خاف فلاسراف یكون مکروہا کراہۃ تنزیہ وقد صرح النووی انہ الاظہر وحکم حرمة الاسراف عن بعض اهل مذہبہ وعبارة بعض المتأخرین منہم و الزیادۃ فی الغسل علی الثلث مکروہ علی الصحیح وقیل حرام وقیل خلاف الاولیٰ۔

بحر الرائق میں ہے :

اسراف یہ ہے کہ حاجت شرعیہ سے زیادہ استعمال کرے اگرچہ دریا کے کنارے ہو، اور قاضی خاں نے ذکر کیا ہے کہ اس کا ترک سنت ہے اور شاید یہی اوجہ ہے تو اسراف مکروہ تشریحی ہوگا۔

الاسراف هو الاستعمال فوق الحاجة الشرعية وان کان علی شط نہر وقد ذکر قاضی خان ترکہ من السنن ولعلہ الاوجہ فیكون مکروہا تنزیہاً۔

(۳) مطلقاً مکروہ تک نہیں، نہ تحریمی نہ تشریحی، صرف ایک ادب و امر مستحب کے خلاف ہے۔ بدائع امام ملک العلماء ابوبکر مسعود وفتح القدر امام محقق علی الاطلاق وینیۃ المصلی وغیرہا میں کہ اسراف کو صرف آداب و مستحبات سے شمار کیا سنت تک کہا اور مستحب کا ترک مکروہ نہیں ہوتا بلکہ سنت کا حلیہ میں ہے :

بدائع میں فرمایا ادب اسراف اور تقییر (زیادتی اور کمی) کے درمیان ہے اس لئے کہ حق تغلو اور

قال فی البدائع والادب فیما بین الاسراف والتقییر اذ الحق بین الغلو

ص ۲۹ مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور

۱۔ نیت المصلی آداب الوضوء۔

۲۔ حلیۃ المصلی شرح نیت المصلی

۲۹/۱

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

کتاب الطہارۃ

۳۔ البحر الرائق

تقصیر (حد سے تجاوز اور کوتاہی) کے مابین ہے
نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: کاموں میں
بہتر درمیانی ہیں، انتہی۔ اور امام حلوانی نے ذکر
فرمایا کہ ترک اسراف سنت ہے تو قول اول کی
بنیاد پر اسراف مکروہ نہ ہوگا اور ثانی کی بنیاد پر
مکروہ تنزیہی ہوگا۔ (ت)

التقصیر قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم خیر الامور اوسطها انتہی و
ذکر الحلوانی انه سنة فعلی الاول یكون
الاسراف غیر مکروہ و علی الشافی
کراهة تنزیہیہ

بجر میں ہے:

فتح القدیر میں ہے کہ مندوبات و ضوابط سے
زیادہ ہیں۔ اسراف و تقصیر اور کلام دنیا کا ترک الخ۔
تو ترک مندوب ہونے کی صورت میں اسراف
مکروہ نہ ہوگا اور سنت ہونے کی صورت میں مکروہ
تنزیہی ہوگا۔ (ت)

فی فتح القدیر ان المندوبات نیف و
عشرون ترک الاسراف و التقصیر
و کلام الناس الخ فعلی کونہ مندوب بالذکر
الاسراف مکروہا و علی کونہ سنة یكون
مکروہا تنزیہیہ۔

www.alahazratnetwork.org

غنیہ میں ہے:

(اور) آداب میں سے یہ ہے کہ (پانی میں اسراف
نہ کرے) اسے ممنوعات میں شمار کرنا چاہئے تھا
اس لئے کہ ترک ادب میں تو کوئی حرج نہیں۔ (ت)

(و) من الآداب (ان لایسرف فی الماء)
کان ینبغی ان یعدہ فی المناھی لان
ترک الادب لا یاس بہ

اقول طہارت میں ترک اسراف کا صرف ایک ادب ہونا مذہب و ظاہر الروایۃ و نص صریح
محرر المذہب امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے، امام بخاری نے خلاصہ فصل ثالث فی الوضو میں ایک جنس
سنن و آداب وضو میں وضع کی اس میں فرمایا:

ف: تطفل علی الغنیۃ

۲۸/۱

ص ۳۴

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
سہیل اکیڈمی لاہور

کتاب الطہارۃ

ومن الآداب ان یتساک

۱۰ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

۱۱ البحر الرائق

۱۲ غنیۃ المستملی شرح نیتہ المصلی

لیکن وضو کی سنتیں، تو ہم کہتے ہیں سنت ہے
دونوں ہاتھ گٹوں تک تین بار دھونا الخ (ت)

رہے آداب وضو، تو اصل (مبسوط) میں ہے
کہ ادب یہ ہے کہ پانی میں نہ اسراف کرے نہ کمی
کرے اور اپنے وضو کا بچا ہوا گل یا کچھ پانی کھڑک
ہو کر یا بیٹھ کر قبلہ رو پنی جائے الخ (ت)

اُسی کا بدائع و فتح القدير و منیہ و خلاصہ و ہندیہ و غیر ہا میں اتباع کیا اور اس سے زائد کس کا
اتباع تھا تو اس 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 علانی نے در مختار میں اسی کو مختار رکھا، علامہ مدقق عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں کراہت تحریم
ہی کو ظاہر کیا اور اسی کو امام قاضی خاں و امام شمس الائمہ حلوانی و غیر ہما اکابر کا مفاد کلام مسترار دیا
کہ ترک اسراف کو سنت کہنے سے ان کی مراد سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کا ترک مکروہ تحریمی نیز
مقتضائے کلام امام زلیعی کہ مطلق مکروہ سے غالباً مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے۔ اور بحر الرائق میں اسے
قضیہ کلام منقح 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 الفتاوی سے استفاد

اس کے مضمون و سیاق کے پیش نظر کیونکہ کتابوں
میں مفہوم معتبر ہوتا ہے جیسا کہ در مختار،
عمر العیون اور شامی و غیر ہا میں ہے۔
اور اس کے مقتضائے دلیل کے پیش نظر بھی،
جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ (ت)

اما سنن الوضوء فنقول من السنة
غسل اليدين الى الرسغين ثلاثاً الخ
پھر سنتیں گنا کر فرمایا:

واما آداب الوضوء في الاصل من الادب
ان لا ييسرف في الماء ولا يقتود ان يشرب
فضل وضوئه او بعضه قائماً او قاعدا
مستقبل القبلة الخ۔

اُسی کا بدائع و فتح القدير و منیہ و خلاصہ و ہندیہ و غیر ہا میں اتباع کیا اور اس سے زائد کس کا
اتباع تھا تو اس 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 علانی نے در مختار میں اسی کو مختار رکھا، علامہ مدقق عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں کراہت تحریم
ہی کو ظاہر کیا اور اسی کو امام قاضی خاں و امام شمس الائمہ حلوانی و غیر ہما اکابر کا مفاد کلام مسترار دیا
کہ ترک اسراف کو سنت کہنے سے ان کی مراد سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کا ترک مکروہ تحریمی نیز
مقتضائے کلام امام زلیعی کہ مطلق مکروہ سے غالباً مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے۔ اور بحر الرائق میں اسے
قضیہ کلام منقح 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 الفتاوی سے استفاد

لفحواہا اذ المفاهیم معتبرة في الكتب
كما في الدر والغز والشامی
و غیر ہا و قضیہ دلیلہا
ایضا كما لا يخفى۔

ف : المفاهیم معتبرة في الكتب بالاتفاق۔

۲۱/۱	کتبہ حبیبیہ کوئٹہ	کتاب الطہارت الفصل الثالث	۲۱/۱
۲۵/۱	" " "	" " "	۲۵/۱

شرح تویر میں ہے :

بلکہ قہستانی میں جو اہر کے حوالے سے ہے کہ بتے
پانی میں اسراف جائز ہے اس لئے کہ پانی بے کار
نہ جائے گا، تو تامل کرو۔ (ت)

بل فی القہستانی معزیا للجوہر الاسراف
فی الماء الجاری جائز لانہ غیر مضيع
فتأمل لہ

پھر فرمایا :

پانی میں اسراف مکروہ تحریمی ہے اگر دریا کا پانی یا
اپنی ملکیت کا پانی استعمال کرے لیکن طہارت حاصل
کرنے والوں کے لئے وقف شدہ پانی ہو جس میں
مدارس کا پانی بھی داخل ہے تو اسراف حرام ہے۔ (ت)

مکروہہ الاسراف فیہ تحریمًا لوباء النہر
والمملوک لہ اما الموقوف علی من
یتطہر بہ ومنہ ماء المدارس
فحرام لہ

بجہ میں ہے :

امام زیلعی نے اس کے مکروہ ہونے کی صراحت
فرمائی اور غنیمتے میں اسے منہیات سے شمار کیا تو یہ
مکروہ تحریمی ہو گا۔ (ت)

صرح الزیلعی بکراہتہ وفی المنتقى
انہ من المنہیات فتكون تحريمية۔ لہ

منحۃ الخالق میں نہر سے ہے :

ظاہر یہ ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ
کراہت مطلق بولی جائے تو تحریمی کی جانب پھیری
جاتی ہے تو غنیمتے کا کلام سراج کے مطابق ہے اور

الظاہر انہ مکروہ تحریمًا اذا طلاق
الکراہۃ مصرون الی التحريم
فما فی المنتقى موافق لما فی السراج و

منحۃ الخالق میں ہے صحیح یہ کہنا ہے کہ "خانیہ کے مطابق"
جیسا کہ پوشیدہ نہیں اس لئے کہ سراج کا کوئی تذکرہ
(باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ قال فی المنحۃ صوابہ لما فی الخانیة
کمالا یخفی اذا لا ذکر للسراج فی قولہ

۲۲/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	کتاب الطہارۃ	لہ الدر المنحار
۲۴/۱		"	لہ "
۲۹/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	"	لہ البحر الرائق

المراد بالسنة المؤكدة لاطلاق سنت سے مراد سنت مؤکدہ ہے اس لئے کہ اسراف

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہ تو کلام نہر میں ہے نہ کلام شارح یعنی کلام بحر میں ہے۔
اقول یہ خط اور معنی دونوں اعتبار سے بعید ہے
 اول تو ظاہر ہے اس لئے کہ لفظ "سراج" اور لفظ
 "خانیہ" میں کوئی مناسبت نہیں۔ اور ثانی اس لئے
 کہ کلام غلطی جس میں اسراف کے منہیات سے
 ہونے کی تصریح ہے اس کی کلام دیگر کے ساتھ
 مطابقت کی تفریح صاحب نہر نے اس پر فرمائی ہے
 کہ کراہت مطلق بولی جاتی ہے تو کراہت تحریم پر
 محمول ہوتی ہے اور عبارت خانیہ میں کراہت کا
 کوئی تذکرہ نہیں۔ ہاں انہوں نے کلام خانیہ کی
 توجیہ اس عبارت سے کرنی چاہی ہے جو بعید میں
 لکھی ہے کہ سنت سے مراد سنت مؤکدہ ہے الخ۔
 رسم الخط اور معنی دونوں لحاظ سے قریب تر۔
 بلکہ جسے سننے کے بعد سامع جو دم کرے کہ یقیناً نہر
 کے اصل نسخہ میں یہی ہو گا اور کاتب نے تحریف
 کر دی ہے۔ یہ ہے کہ ہم کہیں صحیح عبارت
 "موافق لما فی الشرح" ہے، یعنی کلام منقی اس کے
 (باقی بر صفحہ آئندہ)

ولافی الشارح اھای صاحب البحر،
 وانا اقول هذا بعید خطا ومعنی، اما
 الاول فظاہر اذ لا مناسبتہ بین لفظ
 السراج والخانیة، واما الثاني
 فلان النہر فرع موافقة المنتقی المصروح
 بكونه من المنہیات علی اطلاق
 الکراہة فان مطلقها یحمل علی التحريم
 ولا ذکر للکراہة فی عبارة
 الخانیة نعم اسراد توجیہ ما فی
 الخانیة الی ما استظہرہ بقولہ
 بعد والمراد بالسنة الخ
 والاقرب خطا ومعنی
 بل الذی یجزم السامع
 بانہ هو الواقع فی اصل نسخة
 النہر فحرفہ النسخات
 نقول صوابہ لما فی الشرح و
 والمراد بالشرح التبیین شرح

ف: معروضۃ علی العلامة ش

النہی عن الاسراف و بہ یضعف جعلہ مندوباً۔
سے مطلقاً نہی ہے اور اسی سے اُسے مندوب قرار دینا ضعیف ہو جاتا ہے۔ (ت)

اب توفیق اللہ تعالیٰ یہاں تحقیق مقام و تنقیح مرام و تصحیح احکام و نقض و ایرام کے لئے بعض تشبیہات نافذ ذکر کریں۔

تنبیہ (۱) علامہ شامی نور قبرہ السامی نے محقق صاحب بحر پر تلخیص فرمائی کہ انہوں نے ایک ایسے قول کا اتباع کر لیا جو اہل مذہب میں سے کسی کا نہیں، اس طرح کہ وہ در مختار کے قول تحریر ما الخ کے تحت لکھتے ہیں، اسے حلیہ میں بعض متأخرین شافعیہ سے نقل کیا ہے جس کی پیروی صاحب بحر وغیرہ نے کر لی ہے الخ۔

اقول صاحب بحر نے اس کی پیروی

التنبیہ الاول عرض العلامة الشامی نور قبرہ السامی بالمحقق صاحب البحر انه تبع قولاً یس ل احد من اهل المذہب حیث قال قوله تحریر ما الخ نقل ذلك فی الحلیة عن بعض المتأخرین من الشافعیة و تبعه علیہ فی البحر و غیرہ الخ۔
اقول لو یتبعہ البحر بل

www.alahazratnetwork.org

ف: معروضہ آخری علیہ۔

(بقیہ ما شیہ صفحہ گزشتہ)

مطابق ہے جو شرح میں ہے۔ اور شرح سے مراد امام زلیعی کی تبیین الحقائق ہے جو البحر الرائق اور النہر الفائق کے متن کنز الدقائق کی شرح ہے۔ اسی میں کراہت کی صراحت اور اطلاق ہے اسی کو صاحب بحر نے نقل کیا اور اس کے ساتھ فقہی کلام ملا دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

مشروح البحر والنہر الكنز للامام الزلیعی فانہ هو الذی صرح بالکراہة و اطلقها و نقلہ البحر و قرنہ بکلام المنتقی و اللہ تعالیٰ اعلم اھ عفی عنہ۔

۲۹/۱

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

کتاب الطہارۃ

۱۰ منحة الخاق علی البحر الرائق

۸۹/۱

دار احیاء التراث العربی بیروت

۱۰

۱۰ رد المحتار

نہیں کی بلکہ انہوں نے مکروہ تنزیہی ہونے کو اوجہ کہا پھر امام زلیعی سے اس کا مکروہ ہونا اور منتقی سے منہی عنہ ہونا نقل کیا اور افادہ کیا کہ اس کا مقصد کراہت تحریم ہے۔ یہ اس قول کو اختیار کرنا نہ ہو بلکہ کلام منتقی سے جو مفہوم اخذ ہوتا ہے اسے بتانا ہوا جیسے اس سے پہلے انہوں نے بتایا کہ صاحب فتح کے ترک اسراف کو مندوبات سے شمار کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اسراف بالکل مکروہ نہ ہو تو اس میں اس کا اتساع درکنار اس کی جانب میلان بھی نہیں، خصوصاً جبکہ ان کے کلام میں آب رواں کے اندر حکم اسراف جاری ہونے کی تصریح بھی نہیں۔ اور مطلق بولنا اس مقام پر حکم کو صاف صریح طور پر عام قرار دینے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا اس لئے کہ پانی کو ضائع کرنے اور نہ کرنے کا بین فرق موجود ہے تو انہیں قول اول کا قبیح کیسے ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اسی لئے جن حضرات کے کلام کا مقصد مانعت ہے انہیں ہم نے قول چہارم میں ذکر کیا، قول اول کے تحت ذکر کیا اس لئے کہ قول اول اسی کی جانب منسوب ہو سکتا ہے جو صاف طور پر اس کا قائل ہو کہ اسراف کا حکم دریا کو بھی شامل ہے۔ ہاں اس قول کی پیروی غنیہ میں ہے کیونکہ اس کے الفاظ یہ ہیں: اسراف مکروہ بلکہ حرام ہے اگرچہ نہر جاری کے کنارے ہو اس لئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے

استوجه کراہة التنزیہ ثم نقل
عن الزیلعی کراہتہ وعن المنتقی
النہی عنہ وافاد ان مقتضاہ کراہة
التحریم وهذا یس اختیار الہ
بل اخبار عما یعطیہ کلام المنتقی کما
اخبار اول ان قضیة عدم الفتح ترکہ من
السندوبات عدم کراہتہ اصلاً فلیس
فیہ میل الیہ فضلاً عن الاتباع
علیہ ولا سیما لیس فی کلامہ
التنصیص بحیریان المحکم فی الماء
الجاری والاطلاق لایسدھہنا
مسد الافصاح بالتعمیم للفرق البین
بالتضییح وعدمہ، فکیف یجعل
متابعاً للقول الاول، وعن ہذا
ذکرنا کل من قضیة کلام المنع فی
القول الرابع دون الاول اذ لاینسب
الالی من یفصح بشمول
الحکم النہر ایضاً نعم
تبعہ علیہ فی الغنیة
اذ قال الاسراف مکروہ
بل حرام وان کان
علی شط نہر جاری
لقولہ تعالیٰ ولا تبذر

تبذیراً۔

التنبیہ الثانی کان عرض علی البحر واتی بالتصریح علی النهر فقال ما ذکرہ الشارح هنا فقد علمت انه لیس من کلام مشائخ المذهب۔

اقول والدر ایضاً مصفی عن هذا الکدر کدر مکنون وانما اغتر المحشی العلامة بقوله لو بقاء النهر و لم یفرق بین تعبیری التوضی من النهر و بقاء النهر و سأیتنی کتبت ههنا علی الدر قوله لو بقاء النهر :

اقول ای فی الارض لانی النهر و اراد تعمیم الماء المباح والمملوک اخراجاً للماء الموقوف فلا ینافی ما قدمه عن القهستانی عن الجواهر۔ کتبت علیه۔

ولا تبذر تبذیراً او فضول خرچی نہ کر اہر۔ (ت) تنبیہ (۲) صاحب بحر پر تو تعریض کی تھی اور صاحب در مختار کے معاملہ میں تو تصریح کر دی اور لکھا کہ: "شارح نے یہاں جو بیان کیا تمہیں معلوم ہے کہ وہ مشائخ مذہب میں سے کسی کا کلام نہیں اہر

اقول اس کو درت سے در بجھی دیکھو کی طرح صاف ہے۔ علامہ محشی کو در مختار کے لفظ "لو بقاء النهر" سے دھوکا ہوا اور التوضی من النهر اور التوضی بقاء النهر (دریا سے وضو کرنا اور دریا کے پانی سے وضو کرنا) کی تعبیروں میں فسق نہ کر سکے۔ یہاں در مختار کے قول "لو بقاء النهر" پر دیکھا کہ میں نے یہ عا شیشہ لکھا ہے :

اقول (پانی میں اسراف مکروہ تحریمی ہے اگر نہر کے پانی سے طہارت حاصل کرے) یعنی نہر کے پانی سے زمین میں (وضو کرے) نہر کے اندر نہیں انہوں نے وقف شدہ پانی کو خارج کرنے کے لئے حکم آب مباح اور آب مملوک کو عام کرنا چاہا ہے تو یہ اس کے منافی نہیں جو وہ قہستانی کے حوالے سے جاہر سے سابقاً نقل کر چکے اہر۔ میرا عا شیشہ ختم ہوا۔

ف : معروضہ سابعہ علیہ

۳۵۹۳۴/۱	سہیل اکیڈمی لاہور	من الآداب ان یتساک	شرح غنیۃ المستملی شرح غنیۃ المصلی ومن الآداب ان یتساک
۹۰/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الطہارة	رد المحتار
۹۹/۱	المجمع الاسلامی مبارکپور اعظم گڑھ (ہند)	کتاب الطہارة	جد المحتار علی رد المحتار

اور علامہ شامی کے اشتباہ کو تقویت
اس سے بھی ملی کہ محقق حلبی نے اب موقوف اور آب
مدارس کا مسئلہ شافعی متاخر کی عبارت سے نقل
کیا کیونکہ ان شافعی کے قول "مکروہ بر قول صحیح، اور
کہا گیا حرام اور کہا گیا خلاف اولیٰ" کے بعد ان کی
بقیہ عبارت یہ ہے: اور محل اختلاف وہ صورت ہے
جب نہر سے وضو کیا ہو یا اپنی ملکیت کے پانی سے
کیا ہو تو زیادتی و اسراف بلا اختلاف حرام ہے
اس لئے کہ زیادتی کی اجازت نہیں اور مدارس کا
پانی اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ وہ ان لوگوں
کے لئے وقف ہوتا اور لایا جاتا ہے جو اس سے
وضوئے شرعی کریں اور ان کے علاوہ کے لئے اس
کی اہانت مقصود نہیں ہوتی اور۔

پھر علامہ شامی نے یہ دونوں مسئلے بحر اور
در کی عبارتوں میں بھی دیکھے یعنی یہ کہ ان دونوں میں
کراہت تحریم کا حکم موجود ہے۔ تو ان کا ذہن اس طرف
چلا گیا کہ دونوں نے تحریم عام کے قول کی پیروی کر لی
ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اس لئے کہ اوقات
میں اسراف کی حرمت اجماعی ہے اور دونوں حضرات
نے تعبیر میں اتنی تبدیلی کر دی جس کے باعث تحریم
کو عام قرار دینے سے بری ہو گئے۔ تو ان حضرات
نے "توضاً من نہر" (دریا سے وضو کیا) نہ کہا
بلکہ بحر نے کہا: ہذا اذا كان

ومما أكد الاشتباه على العلامة
المحشى ان المحقق الحلبى فى الحلیة
نقل مسألة الماء الموقوف وماء المدارس
عن عبارة الشافعى المتأخر فتما مها
بعد قوله مکروه على الصحيح وقيل
حرام وقيل خلاف الاولیٰ و محل الخلاف
ما اذا توضأ من نہر او ماء مملوك له فان
توضأ من ماء موقوف حرمة الزيادة
والسرف بلا خلاف لان الزيادة غير
ماذون فيها و ماء المدارس من هذا
القبيل لانه انما يوقف ويساق لمن يتوضوء
الوضوء الشرعى وله يقصد اباحتها لغير
ذلك اور۔

ثم رأى المسألتين فى عبارتى
البحر والدر و رأى الحكم فيهما
بكراهة التحريم فسبق الى خاطره
انهما تبعاً قيل التحريم العام وليس
كذلك فان حرمة الاسراف فى الاوقات
مجمع عليها وقد غيرا فى
التعبير بما يبرئهما عن
تعميم التحريم، فلم يقلوا
توضاً من نہر بل قال
البحر هذا اذا كان

ماء نہر وقال الدر لو بہاء النہر
والفرق فی التبعیرین
لا یخفی علی المتأمل۔

وبیان ذلك علی ما أقول ان
التوضی من النہر وان لم یبدل
مطابقة الاعلی التوضی بالاغتراف
منہ لکن یدل عرفاً علی نفی الواسطة
فمن ملأ کوناً من نہر و
اغترف عند التوضی من الكون
لا یقال توضاً من النہر
بل من الكون الاعلی ارادة
حذف اعم بہاء ماخوذ من
النہر والتوضی من نہر
بلا واسطة انما یكون فی متعارف
الناس بان تدخل النہر
او تجلس علی شاطئہ وتغترف
منہ بیدك وتتوضأ فیہ
فوقوع الغسالة فی النہر
هو الطریق المعروف للتوضی
من النہر فیدل علیہ
دلالة التزام للعرف المعصود

ماء نہر (یہ حکم اس وقت ہے جب دریا کا پانی
ہو الخ) اور صاحب درمختار نے کہا، لو بہاء النہر
(اگر دریا کے پانی سے وضو کرے الخ) اور تامل
کرنے والے پر دونوں تعبیروں کا فرق مخفی نہیں۔
اقول اس کی توضیح یہ ہے کہ توضیحی من
النہر (دریا سے وضو کرنا) اگر معنی مطابقی کے
لحاظ سے یہی بتاتا ہے کہ اس سے ہاتھ یا برتن
میں پانی لے کر وضو کرنا۔ لیکن عرفاً اس کا معنی
یہ ہوتا ہے کہ اس سے بغیر کسی واسطہ کے وضو
کرنا تو اگر کسی نے برتن میں دریا سے پانی بھر لیا
اور وضو کے وقت برتن سے ہاتھ میں پانی لے کر
وضو کیا تو یہ نہ کہا جائے گا کہ اس نے دریا سے
وضو کیا بلکہ یہی کہا جائے گا کہ برتن سے وضو کیا۔
مگر حذف مراد لے کر کوئی کہہ سکتا ہے کہ دریا
سے۔ یعنی دریا سے لئے ہوئے پانی سے وضو
کیا۔ اور نہر سے بلا واسطہ وضو کرنے کی صورت
لوگوں کے عرف میں یہ ہوتی ہے کہ کوئی دریا کے
اندر جا کر ————— یا اس کے کنارے
بیٹھ کر اس سے ہاتھ میں پانی لیتے ہوئے اسی
میں وضو کرے کہ غسلہ دریا ہی میں کرے یہی نہر
سے وضو کا معروف طریقہ ہے کہ غسلہ اسی میں
گرتا ہے تو عرف معلوم کے سبب اس پر اس

۲۹/۱

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
مطبع مجتہاتی دہلی

۲۴/۱

کتاب الطہارۃ

لہ البحر الرائق

لہ الدر المختار

لفظ کی دلالت التزامی پائی جائے گی۔ اور التوضی بماء النهر (دریا کے پانی سے وضو کرنے) کا مفہوم یہ نہیں ہوتا اس لفظ کی دلالت کسی چیز کے اندر غسل کے کرنے پر بالکل نہیں ہوتی۔ دیکھئے اگر کسی نے اپنے گھر میں اُس پانی سے وضو کیا جو دریا سے لایا گیا تھا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے دریا کے پانی سے وضو کیا اور یہ نہ کہا جائے گا کہ اس نے دریا سے وضو کیا۔ یہی عام مشہور عرف ہے۔ اب رُواں اور غیر رُواں کے درمیان اسراف میں یہ فرق کہ غیر جاری میں پانی برباد ہوتا ہے اور جاری میں برباد نہیں ہوتا، اس کی بنیاد غسل کے اس کے اندر کرنے ہی پر ہے۔ اور اس فرق میں ہاتھ یا برتن سے پانی لینے کو کوئی دخل نہیں کیوں کہ اگر کسی نے دریا سے گھر اُبھر کر زمین پر بے فائدہ بہا دیا تو اس نے پانی برباد کیا۔ اور اگر اپنے پاس کا بھرا ہوا گھڑادریا میں اُنڈیل دیا تو اس نے پانی برباد نہ کیا اور اس بنیاد کو بتانے والا لفظ وہی "من نہسر" (دریا سے) ہے بماء النهر (دریا کے پانی سے) نہیں جیسا کہ واضح ہوا۔ تو من نہسر کہنے میں اس پر دلالت ہوتی ہے کہ حکم تحریم دریا سے وضو کو بھی شامل ہے اور بماء النهر کہنے میں یہ دلالت نہیں ہوتی۔ یہی فرق ہے ان شافعی کی تعبیر میں اور بحر و در کی تعبیر میں۔ اور جب ایسا ہے تو صاحبِ در اپنے ساتھ جو کچھ بھی پائیں گے اور ملتے نہرو غیر ہا کو بھی۔ تو وہ غیر مذہب کے کسی

بخلاف التوضی بماء النهر فلا دلالة له على وقوع الغسالة في شيء اصلا الا ترى ان من توضأ في بيته بماء جلب من النهر تقول توضأ بماء النهر لا من النهر هذا هو العرف الفاشي والفرق في الاسراف بين الماء الجاري وغيره بانه تضييع في غيره لانيه، انما يبتنى على وقوع الغسالة فيه ولا مدخل فيه للاعتراف، فمن ملاحظرة من نهر وسكبها على الارض من دون نفع فقد ضيع وان افرغ جرة عندا في نهر لم يضيع والبدال على هذا المبني هو لفظ من نهر لا لفظ بماء النهر كما علمت، ففي الاول تكون دلالة على تعميم التحريم لاني الثاني هذا هو الفارق بين تعبير ذلك المشافعي وتعبير البحر والدر وحينئذ يجد الدر معه الجواهر والمنتقى والنهر وغيرها فلا يكون

متبعاً لقیل فی غیر المذہب -
 أقول بتحقیقنا هذا ظهر
 الجواب عما اخذ به الامام المحقق الحلبي
 في الحلیة على المشائخ حيث
 يطلقون ههنا من مكان في يقولون
 توضاً من حوض من نهر من كذا
 ويريدون وقوع الغسالة فيه قال
 في المنية اذا كان الرجال صفوفاً
 يتوضون من حوض كبير
 جازاً قال في الحلیة التوضي منه
 لا يستلزم البتة وقوع الغسالة
 فيه بخلاف التوضي فيه ووقوع
 غسالاتهم فيه هو مقصود الافادة
 واطال في ذلك وكرره في
 مواضع من كتابه وهو من
 باب التدنق والمشائخ يتساهلون
 باكثر من هذا فكيف وهو
 المفاد من جهة المعتاد -

قول ضعیف کی پیروی کرنے والے نہ ہوں گے۔
 أقول ہماری اسی تحقیق سے اس کا جواب
 بھی واضح ہو گیا جو امام محقق حلبي نے علیہ میں حضرات
 مشائخ پر گرفت کی ہے اس طرح کہ وہ حضرات
 یہاں "فی" (میں) کی جگہ "من" (سے) بولتے
 ہیں کہتے ہیں توضاً من حوض، من نهر،
 من كذا (حوض سے، دریا سے، فلاں سے وضو
 کیا) اور مراد یہ لیتے ہیں کہ غسلہ اسی میں گرا۔
 علیہ میں لکھا: جب بہت سے لوگ قطاروں میں کسی
 بڑے حوض سے وضو کریں تو جائز ہے۔ اس پر
 علیہ میں لکھا، حوض سے وضو کرنا قطعی طور پر اس
 بات کو مستلزم نہیں کہ غسلہ اسی میں گئے بجائے
 حوض میں وضو کرنے کے۔ اور لوگوں کا غسلہ اس
 میں گرتا ہو یہی بتانا مقصود ہے۔ اس اعتراض
 کو بہت طویل بیان کیا ہے اور اپنی کتاب کے
 متعدد مقامات پر بار بار ذکر کیا ہے حالانکہ یہ
 عبارت میں بے جا تہقیق کے باب سے ہے۔
 حضرات مشائخ تو اس سے بہت زیادہ تسامح سے
 کام لیتے ہیں پھر اس میں کیا جب کہ عرف عام اور
 طریق معمول کا مفاد بھی یہی ہے۔ (ت)

ف: تفضل على الحلیة

اور بہت محققین کراہت کے لئے دلیل خاص یا صیغہ نہی کی حاجت جانتے ہیں یعنی جبکہ فعل سے باز رہنے کی طلب غیر حتمی پر دال ہو۔

اقول اگرچہ دلیل قطعی الثبوت ہو اس لئے

کہ مدار اسی پر ہے جسے ہم نے ذکر کیا یعنی یہ کہ طلب کا حال کیا ہے حتمی ہے یا غیر حتمی، جیسا کہ اس کی تحقیق الجود الحلو میں ہم کر چکے۔ اگرچہ علیہ کے اندر شروع کتاب میں یہ لکھا ہے، منہی، مامور کا مخالف ہے۔ اگر اس سے تعلق رکھنے والی نہی ثبوت اور دلالت میں قطعی ہو تو وہ حرام ہے۔ اور اگر ثبوت میں ظنی ہو دلالت میں نہیں، یا برعکس صورت ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر ثبوت و دلالت میں ظنی ہو تو مکروہ تنزیہی ہے (ت)۔

اور شک نہیں کہ اس تقدیر پر ترک مستحب مکروہ نہ ہوگا۔ مجمع الانہر باب الاذان میں ہے:

لاکراهة في ترك المندوب^۱۔ ترک مندوب میں کوئی کراہت نہیں۔ (ت)

اضطراب یہ کہ جن صاحب^۲ فتح قدس سرہ نے جا بجا تصریح فرمائی کہ خلاف اولیٰ مکروہ تنزیہی ہے اور اوقات مکروہہ نماز میں فرمایا کہ جانب ترک میں مکروہ تنزیہی جانب فعل میں مندوب کے رتبہ میں ہے:

ان کے الفاظ یہ ہیں، تحریم رتبہ میں فرض کے مقابل ہے اور کراہت تحریم رتبہ میں واجب کے مقابل اور کراہت تنزیہ مندوب کے رتبہ میں ہے (ت)۔

حيث قال التحريم في مقابلة الفرض في الرتبة وكراهة التحريم في رتبة الواجب والتنزيه برتبة المندوب^۳۔

۱، تطفل ما على الفتح .

۱، تطفل على الحلية

۲، حلية المحلى شرح منية المصلى

۳، مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر كتاب الصلوة باب الاذان دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۷۵

۴، فتح القدير كتاب الصلوة باب المواقيت فصل في الاوقات المكروهة مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ ۱/ ۲۰۲

انہیں نے تحریر الاصول میں فرمایا کہ مکروہ تنزیہی وہ ہے جس میں صیغہ نہی وارد ہو اور جس میں نہی نہیں وہ خلافِ اولیٰ ہے اور کراہت تنزیہی کا مرجع خلافِ اولیٰ کی طرف ہونا ایک اطلاق موسع کی بنا پر ہے

حیث قال فی الباب الاول من المقالة الثانية من التحریر مسألة اطلاق المأمور به علی المندوب المکروه منہی ای اصطلاحاً حقیقۃً مجازاً لغةً والمراد تنزیہاً ویطلق علی الحرام وخلاف الاولیٰ مما لا صیغۃ فیہ والا فالتنزیہیۃ مرجعها الیہ

اس طرح کہ تحریر الاصول مقالہ دوم کے باب اول مسئلہ اطلاق المأمور به علی المندوب کے تحت لکھا: مکروہ اصطلاح میں حقیقۃً منہی ہے اور لغت میں مجازاً۔ اور مکروہ سے مراد تنزیہی ہے اور اس کا اطلاق حرام پر بھی ہوتا ہے اور اس خلافِ اولیٰ پر بھی جس سے متعلق صیغہ نہی وارد نہیں ورنہ کراہت تنزیہی کا مرجع وہی ہے (جس میں صیغہ نہی وارد ہو)۔ (ت)

جس حکم میں یہ فرمایا کہ علی الاول یكون الاسراف غیر مکروہ (اسراف کو خلافِ ادب ٹھہرانے والے قول پر اسراف مکروہ نہ ہوگا۔ ت) اسی کے صدر میں ہے:

المکروه تنزیہاً مرجعہ الی خلاف الاول والظاهر انہما متساویان

مکروہ تنزیہی کا مرجع خلافِ اولیٰ ہے اور ظاہر یہ ہے کہ دونوں میں تساوی ہے۔ (ت)

جس غنیۃ کے اوقات (غاز) میں باتباع فتح تصریح فرمائی کہ التنزیہیۃ مقابله المندوب (کراہت تنزیہیہ بمقابلہ مندوب ہے۔ ت) اسی کے مکروہاتِ صلوة میں فرمایا:

الفعل ان تضمن ترک واجب فهو مکروه کراهة تحريم وان تضمن ترک سنة فهو مکروه

فعل اگر ترک واجب پر مشتمل ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور ترک سنت پر مشتمل ہو تو مکروہ تنزیہی، لیکن

۲: تطفل على الغنية

۱: تطفل على الحلية

۱: التحریر فی اصول الفقہ المقالة الثانیۃ الباب الاول مصطفیٰ البانی مصر ص ۲۵۶ و ۲۵۷

۲: حلیۃ المحلی شرح غنیۃ المصلی

۳: غنیۃ المستملی شرح غنیۃ المصلی

۲۳۶ ص سہیل اکیڈمی لاہور الشرط الخامس

یہ شدت اور مکروہ تحریمی سے قرب کے معاملہ میں سنت کے تاکید پانے کے لحاظ سے تفاوت رکھتا ہے۔ (ت)

كراهة تنزيه ولكن تفاوت في الشدة والقرب من التحريمية بحسب تأكيد السنة۔

نیز صدر کتاب میں فرمایا:

(واضح ہو کہ نماز کی کچھ سنتیں ہیں) اور ان کا ترک کراہت تنزیہ کا موجب ہے (اور کچھ آداب ہیں) یہ ادب کی جمع ہے اور اس کے ترک میں کوئی حرج اور کراہت نہیں (اور کچھ مکروہات ہیں) ان سے مراد وہ جو ترک سنت پر مشتمل ہو یہ مکروہ تنزیہی ہے یا وہ جو ترک واجب پر مشتمل ہو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ (ت)

(اعلم ان للصلوة سننا) و ترکہا یوجب كراهة تنزيه (و آداب) جمع ادب ولا باس بترکه ولا كراهة (و كراهية) والسر ادبها ما يتضمن ترك سنة و هو كراهة تنزيه او ترك واجب و هو كراهة التحريم۔

جس بحر کے اوقات (نماز) میں تھا التنزیہ فی سرتبة المنذوب (کراہت تنزیہی منذوب

کے مقابل مرتبہ میں ہے۔ ت) اسی کے باب العیدین میں فرمایا:

ترک مستحب سے کراہت لازم نہیں اس لئے کہ کراہت کے لئے دلیل خاص ضروری ہے۔ اسی لئے مختار یہ ہے کہ نماز عید قربان سے پہلے کھالینا مکروہ نہیں۔ (ت)

لا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ كابدلها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلوة اذ اى صلوة الاضحى۔

اور دربارہ ترک اسراف ان کا کلام گزرا اسی کے مکروہات نماز میں ایسی ہی تصریح فرما کر پھر

ف: تطفل على البحر

عہ نیز ثانیاً میں ان کا کلام آتا ہے کہ امام زلیعی نے لطم و جہر کو مکروہ لکھا تو اس کا ترک سنت ہو گا نہ کہ مستحب ۱۲ منہ غفر لہ۔

۳۴۵	ص	سہیل اکیڈمی لاہور	فصل مکروہات الصلوة	شرح غنیۃ المستملی شرح غنیۃ المصلی	۱۲
۱۳	"	"	مقدمۃ الكتاب	"	"
۲۴۹/۱	"	"	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	کتاب الصلوة	۱۳
۱۶۳/۲	"	"	"	باب العیدین	۱۴

خود اس پر اشکال وارد کر دیا کہ ہر مستحب خلاف اولیٰ ہے اور یہی کراہت تنزیہ کا حاصل،
 حیث قال السنۃ ان کانت غیر مؤکدۃ
 ان کے الفاظ یہ ہیں، سنت اگر غیر مؤکدہ ہو تو
 اس کا ترک مکروہ تنزیہی ہے اور کوئی شی مستحب
 یا مندوب ہے اور سنت نہیں ہے تو اس کا
 ترک مکروہ بالکل نہ ہونا چاہئے جیسے علماء نے
 تصریح فرمائی کہ عید اضحیٰ کے دن نماز سے پہلے
 کچھ نہ کھانا مستحب ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر کھالیا
 تو مکروہ نہیں تو ترک مستحب سے کراہت کا ثبوت
 لازم نہ ہوا مگر اس پر اشکال علماء کے اس
 قول سے پڑتا ہے کہ مکروہ تنزیہی خلاف اولیٰ
 ہے اور اس میں شک نہیں کہ ترک مستحب
 خلاف اولیٰ ہے اھ۔

اما العلامة الشاہی فاضطراب
 اقوالہ ہہنا اکثر وافر ففی مستحبات
 الموضوع نقل مسألة الاكل يوم
 الاضحی واستظهر ان ترك المستحب
 لا يكره حيث قال اقول وهذا هو
 الظاهر ان النواقل فعلها اولی ولا يقال
 تركها مكروه اھ ثم بعد صفحة رجع
 وقال قد منان الترك المندوب
 لیکن علامہ شامی تو ان کے اقوال کا
 اضطراب یہاں بہت بڑھا ہوا ہے۔ مستحبات
 وضو میں روز اضحیٰ کھانے کا مسئلہ نقل کیا اور
 ترک مستحب کے مکروہ نہ ہونے کو ظاہر کہا، عبارت
 یہ ہے: میں کہتا ہوں یہی ظاہر ہے اس لئے کہ نوافل کی
 ادائیگی اولیٰ ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان
 کا ترک مکروہ ہے اھ۔ پھر ایک صفحہ کے
 بعد رجوع کیا اور کہا: ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ

ف: معروضۃ علی العلامة ش

۱۰ البحر الرائق کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یرکھ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۲/۲
 ۱۰ رد المحتار کتاب الطہارۃ مستحبات الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۸۴/۱

ترک مندوب مکروہ تنزیہی ہے اہ۔ مکروہات وضو میں کہا، مکروہ تنزیہی خلاف اولیٰ کا مرادف ہے اہ۔ اور مکروہات نماز کے آخر میں رجوع کر کے کہا، ظاہر یہ ہے کہ خلاف اولیٰ اعم ہے بعض اوقات یہ مکروہ نہیں ہوتا یہ ایسی جگہ جہاں کوئی دلیل خاص نہ ہو جیسے نماز چاشت کا ترک اہ۔ مکروہات نماز کے شروع میں کہا، میں کہتا ہوں اس کی معرفت نہی خاص کی دلیل کے بغیر بھی ہوتی ہے اس طرح کہ کسی واجب یا سنت کے ترک پر مشتمل ہو۔ اول مکروہ تحریمی ہے اور ثانی مکروہ تنزیہی اہ۔ اور مکروہات نماز کے آخر میں رجوع کیا اس طرح کہ مذکورہ بالا عبارات کے بعد کہا، اور اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ ترک مستحب خلاف اولیٰ کی طرف راجع ہونے سے مکروہ ہونا لازم نہیں مگر یہ کہ خاص نہی ہو اس لئے کہ کراہت ایک حکم شرعی ہے تو اس کے لئے کوئی دلیل ضروری ہے اہ۔

مکروہ تنزیہی اہ۔ وقال فی مکروہات الوضوء المکروہ تنزیہی اذ ادت خلاف الاولیٰ اہ ورجع آخر مکروہات الصلوٰۃ فقال الظاہر ان خلاف الاولیٰ اعم فقد لایکون مکروہا حیث لادلیل خاص کترك صلوٰۃ الضحیٰ اہ وقال فی صدرها قلت ویعرف ایضا بلا دلیل نہی خاص بان تضمن ترك واجب او سنة فالاول مکروہ تحریمی والثانی تنزیہی اہ ورجع فی آخرها فقال بعد ما مرّ به یظہران کون ترك المستحب ساجعاً الى خلاف الاولیٰ لایلزم منه ان یکون مکروہاً الابنہم خاص لان الکراهة حکم شرعی فلا بد له من دلیل اہ۔

۱۔ معروضۃ اخری علیہ
۲۔ معروضۃ ثالث علیہ

۸۵/۱	دار احياء التراث العربی بیروت	مستحبات الوضوء	کتاب الطہارۃ	رد المحتار
۸۹/۱	"	مکروہات الوضوء	"	"
۴۳۹/۱	"	باب یفسد الصلوٰۃ وما یکره فیہا	کتاب الصلوٰۃ	"
۴۲۹/۱	"	"	"	"
۴۳۹/۱	"	"	"	"

فی غسل الاعضاء اھ۔

زیادہ دھونا مکروہ ہے اھ (ت)

اور خود علامہ صاحب بچرنے بھی اُسے 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

استنجا کے وقت اس انگوٹھی کو اتار لینا جس پر

باری تعالیٰ کا یا اس کے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

کا نام ہو۔ اور انگشتری کے نیچے والے حصہ بدن

دھونے میں خاص خیال رکھنا۔ چہرے پر پانی کا

تھپیر اڑانا۔ اعضاء کو ملنا خصوصاً جاڑے

میں۔ چہرے، ہاتھوں اور پیروں کی حدوں سے

زیادہ پانی پہنچانا، تاکہ ان حدوں کے دھل جانے

کا یقین ہو جائے۔ (ت)

نزع خاتمہ علیہ اسمہ تعالیٰ او اسم

نبیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

حال الاستنجا و تعاہد ما تحت

الخاتم وان لا یلطم وجہہ بالماء والدک

خصوصاً فی الشتاء و تجاوز حدود

الوجه والیدین والرجلین

لیستیقن غسلہما۔

اور شک نہیں کہ وقت استنجا اُس انگشتری کا جس پر اللہ عز و جل یا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ

وسلم کا نام پاک یا کوئی متبرک لفظ ہو اتار لینا صرف مستحب ہی نہیں قطعاً سنت، اور اس کا ترک ضرور

مکروہ بلکہ اسارت ہے بلکہ مطلقاً کچھ لکھا ہو حروف ہی کا ادب چاہئے بلکہ ایسی انگوٹھی پہن کر

بیت الخلا میں جانا ہی مکروہ ہے و لہذا تعویذ لے جانے کی اجازت اُس وقت ہوتی کہ غلاف مشلاً

موم جامہ میں ہو، اور پھر بھی فرمایا کہ اب بھی بچنا ہی اولے ہے اگرچہ غلاف ہونے سے کراہت نہ رہی۔

۱۔ مسئلہ جس انگشتری پر کوئی متبرک نام لکھا ہو وقت استنجا اس کا اتار لینا بہت ضرور ہے۔

۲۔ مسئلہ مطلقاً حروف کی تعظیم چاہئے کچھ لکھا ہو۔

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

۴۔ مسئلہ تعویذ اگر غلاف میں ہو تو اُسے پہن کر بیت الخلا میں جانا مکروہ نہیں پھر بھی اس سے بچنا

افضل ہے۔

ردالمحتار میں ہے :

نقلوا عندنا ان للحروف حرمة ولو
مقطعة و ذکر بعض القراء ان حروف
الهجاء قرأت انزلت على هود
عليه الصلوة والسلام الهـ
منقول ہے کہ ہمارے نزدیک حروف کی بھی عزت
ہے اگرچہ الگ الگ کلمے ہوں۔ اور بعض قراء
نے ذکر کیا کہ حروف تہجی وہ قرآن ہیں جس کا
نزول حضرت ہود علیہ الصلوة والسلام پر ہوا (الجزء)
اسی میں عارف باللہ سیدی عبدالغنی قدس سرہ القدسی سے ہے :

حروف الهجاء قرأت انزلت على هود
عليه الصلوة والسلام كما صرح بذلك الامام
القسطلا في كتابه الاشارات في
علم القراءات الهـ
بحر الرائق میں ہے :

يكره ان يدخل الخلاء ومعه خاتم
مكتوب عليه اسم الله تعالى او شئ
من القرآن الهـ
خلا میں ایسی انگوٹھی لے کر جانا مکروہ ہے جس پر
اللہ تعالیٰ کا نام یا قرآن سے کچھ لکھا ہوا
ہو۔ (ت)

در مختار میں ہے :

راقية في غلاف متجاف لم يكره
دخول الخلاء به والاحتراس
افضل الهـ
ایسا تعویذ غلاف میں لے کر جانا مکروہ نہیں
جو الگ غلاف میں ہو اور بچپنا افضل
ہے۔ (ت)

ف : حروف ہجاء ایک قرآن ہے کہ سیدنا ہود علیہ الصلوة والسلام پر اترا۔

۲۲۷/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	فصل الاستنجار	۱	ردالمحتار کتاب الطہارۃ
۱۲۰/۱	"	قبیل باب المیاء	"	"
۲۴۳/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	باب الانجاس	"	البحر الرائق
۳۴/۱	مطبع مجتہدائی دہلی		"	الدر المختار

یوں ہی انگشتری ڈھیلی ہو تو اسے جنبش دینی وضو میں سنت ہے اور تنگ ہو کہ بے تحریک پانی نہ پہنچے تو فرض۔ خلاصہ میں ہے:

فی مجموع النوازل تحریک الخاتم سنة ان كان واسعاً وفرض ان كان ضيقاً بحیث لم یصل الماء تحته لیه یوں ہی وضو میں منہ پر زور سے پھپکا مارنا مکروہ اور اس کا ترک مسنون۔ در مختار میں ہے:

مکروہه لطم الوجه او غیره بالماء تنزیہاً۔

بجر میں ہے:

ان الزلیعی صرح بان لطم الوجه بالماء مکروهه فیکون ترکہ سنة لا ادباً۔

امام زلیعی نے تصریح فرمائی ہے کہ چہرے پر پانی کا تھپیڑا مارنا مکروہ ہے تو اس کا ترک صرف ادب نہیں بلکہ سنت ہوگا۔ (ت)

یونہی اعضا کا ملنا بھی مثل غسل سنت وضو بھی ہے اور مختار میں ہے:

من السنن الدلک و ترک الاسراف و ترک لطم الوجه بالماء۔

سنتوں سے ہے اعضا کو ملنا، اسراف ترک کرنا، چہرے پر پانی کا تھپیڑا لگانے کو ترک کرنا۔ (ت)

۱۔ مسئلہ انگوٹھی ڈھیلی ہو تو وضو میں اسے پھرا کر پانی ڈالنا سنت ہے اور تنگ ہو کہ بے جنبش دے پانی نہ پہنچے تو فرض۔ یہی حکم بالی وغیرہ کا ہے۔

۲۔ مسئلہ وضو میں منہ پر زور سے پھپکا مارنا مکروہ ہے بلکہ کسی عضو پر اس زور سے ڈالے کہ چھینٹیں اڑ کر بدن یا کپڑوں پر جائیں۔

۳۔ مسئلہ اعضا کا مل کر دھونا وضو اور غسل دونوں میں سنت ہے۔

۲۳/۱	۱۔ خلاصۃ الفتاویٰ کتاب الطہارات الفصل الثالث سنن الوضوء مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ
۲۴/۱	۲۔ الدر المختار کتاب الطہارة مطبع مجتہدانی دہلی
۲۹/۱	۳۔ البحر الرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۲۲/۱	۴۔ الدر المختار " " "

خلاصہ فصل وضو جس آخر صفت وضو میں ہے،

والدلك عندنا سنة^۱ اعضا کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہے (ت) رہا اعضا میں حدود شرعیہ سے اتنا تجاوز جس سے یقین ہو جائے کہ حدود فرض کا استیعاب

ہو گیا۔

۲ **اقول** اگر یقین سے یقین فقہی مراد ہو جیسا کہ کتب فقہیہ میں وہی متبادر ہے تو یہ ادب و سنت درکنار خود واجب و لاپذی ہے، ہاں یقین کلامی مراد ہو تو ادب کہنا عجیب نہیں۔

یہ ذہن نشین رہے، ان چار افعال میں سے آخری دو کے مسنون ہونے پر کجس میں تنبیہ کر دی۔ (ت)

۱ **اقول** اور تعجب ہے کہ پہلے دونوں کو ترک کر دیا حالانکہ ان دونوں کو بھی فتح القیڑ سے نقل کیا ہے اس لئے یہاں سکوت اُس صورت سے زیادہ ایہام خیز ہے جب کہ ان دونوں کو نقل ہی نہ کیا ہوتا۔ اور چہارم (اعضا کو ملنا) سے متعلق تو بجز نے خلاصہ کی سند پیش کی کہ اس میں اسے سنت قرار دیا ہے جب کہ بلاشبہ دوم (انگشتری کو حرکت دینا) بھی اسی کی طرح ہے کہ اس سے متعلق بھی خلاصہ میں مسنون ہونے کی تصریح ہے، رہا اول (جس انگشتری

هذا وقد نبه من هذه الافعال الاربعة على سنية الاخيرين في البحر۔

۲ **اقول** والعجب ترك الاولين مع نقله اياهما ايضا عن الفتح فالسكوت يكون اشدا يها ما مما لو لم ياتوهما ولا شك ان الثاني مثل الرابع الذي استند فيه البحر الى ان الخلاصة جعله سنة فكذلك نصيب فيها على سنية الثاني ايضا اما الاول فها هم الكل واحقها بالتنبيه والبحر نفسه صرح في الاستنجاء

۱ : اعضاے وضو دھونے میں حد شرعی سے اتنی خفیف تحریر بڑھانا جس سے حد شرعی تک استیعاب

۲ : تطفل ما على الفتح۔

میں شبہ نہ رہے واجب ہے۔

۳ : تطفل اخر عليه

۳ : تطفل على البحر

بما سمعت ولكن جل من لا يغيب
عن علمه شئ قط -

پر خدا و رسول کا نام ہو اسے اتار لینا) تو وہ سب سے
اہم اور سب سے زیادہ مستحق تہنید ہے اور خود بجز
نے بیان استنجا میں وہ تصریح کی ہے جو پیش ہوئی۔
لیکن بزرگ ہے وہ جس کے علم سے کوئی شے کسی
وقت اوچھل نہیں ہوتی۔ (ت)

یہاں سے واضح ہوا کہ محقق کا اس عبارت میں ترک اسراف کو (ادب) شمار فرمانا نفی کراہت پر حاکم نہیں
ہو سکتا۔

اقول حضرت محقق رحمہ اللہ تعالیٰ کی

جانب سے سب سے بہتر عذریہ تھا کہ انہوں نے
مجازاً لفظ ادب کا اطلاق اس پر کیا ہے جو سنتوں
کو بھی شامل ہو۔ لیکن انہوں نے یہاں سنتوں کو
ادب سے الگ رکھا ہے جیسے خلاصہ میں الگ الگ
رکھا ہے اور حضرت محقق نے کتاب (ہدایہ) پر
داہنے سے شروع کرنے، اور مسح میں پورے سر
کے احاطہ کو مستحب قرار دینے پر گرفت کی ہے اور
دلیل قائم کرنے کے بعد لکھا ہے، تو حق یہ ہے کہ
سب سنت ہے اور گردن کا مسح مستحب ہے اور پھر

اقول وكان من احسن الاعذار

عن المحقق رحمه الله تعالى انه تجوز
فاطلاق الادب على ما يعمر السنن
لكنه ههنا قد ميز السنن من الادب
كما ميز في الخلاصة واخذ على
الكتاب في جعله التيامن واستيعاب
الرأس بالمسح مستحبين وقال
بعد اقامة الدليل فالحق ان
الكل سنة و مسح الرقبة
مستحب اه ثم قال و من

۱: تطفل على الفتح

۲: مسئلہ وضو میں ہاتھ اور یونہی پاؤں بائیں سے پہلے دہنا، دھونا یعنی سیدھے سے ابتداء کرنا
سنت ہے اگرچہ بہت کتب میں اسے مستحب لکھا۔

۳: اول پر حضرت محقق کا اتباع بر بان پھسر
شرنبالی وغیرہا میں ہے اور ثانی پر بے شمار
لوگوں نے ان کی پیروی کی ہے اھ منہ (ت)

۴: تبعہ علی الاول فی البرہان ثم
الشرنبالی وغیرہما و علی الثانی من
لا یحصی اھ منہ -

السنن الترتیب بین المضمضة والاستنشاق
(وعدا اشیاء ثم قال اکاداب ترک
الاسراف والتقتیر الخ فسیاق کلامه
س حمه الله تعالیٰ ینفی العذر المذکور
والله تعالیٰ اعلم۔

لکھا ہے، اور سنتوں میں سے مضمضہ و استنشاق
کے درمیان ترتیب ہے اور کچھ دوسری چیزیں شمار
کیں پھر لکھا، آداب، ترک اسراف و تقتیر الخ۔ تو
حضرت محقق رحمہ اللہ تعالیٰ کا سیاق، عذر مذکور
کی نفی کر دیتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

ثالثاً، اقول عبارت بدائع میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ملک العلماء رحمہم اللہ تعالیٰ
نے ترک اسراف کو صرف ادب ہی نہ فرمایا بلکہ حق بتایا تو اسراف خلاف حق ہوا باطل ہوا اور اس کا ادنیٰ
درجہ کراہت فماذا بعد الحق الا الضلال (پھر حق کے بعد کیا ہے مگر گمراہی۔ ت) بلکہ اسراف کو
غلو کہا اور دین میں غلو ممنوع، لا تغلوا فی دینکم (اپنے دین میں زیادتی نہ کرو۔ ت)۔

رابعاً، اقول ان تمام تائیدات کے بعد بھی نہر و رد المحتار 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 ترک ادب بھی مکروہ ہو مگر نص امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کیا جواب ہے جس میں اس کے ادب
ہونے کی تصریح فرمائی اور مستحبات مضمضہ کے ساتھ اسل 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 کلمات علماء
کا اختلاف واضطراب سن چکے۔

وانا اقول وباللہ التوفیق اولاً جب و کراہت میں تناقض نہیں کہ ایک کار فہ دوسرے

۱۔ مسئلہ جہاں اور اعضاء میں ترتیب سنت ہے کہ پہلے منہ دھونے پھر ہاتھ پھر سر کا مسح پھر
پاؤں دھونا، یونہی مضمضہ و استنشاق میں بھی۔ یعنی سنت ہے کہ پہلے کلی کرے اس کے بعد ناک میں
پانی ڈالے۔

۲۔ تطفل علی النہر و ش۔

۳۔ فائدہ جلیلیہ دربارہ مکروہ تنزیہی و تحریمی و اسارت و خلاف اولیٰ مصنف کی تحقیق نفیس
فوائد کثیرہ پر مشتمل اور واجب و سنت مؤکدہ و غیر مؤکدہ کے فرق احکام۔

۳۱/۱

مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ

کتاب الطہارۃ

۳۵ القرآن الکریم ۱۰۱/۳

۳۵ القرآن الکریم ۱۰/۱۳۲

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 شرعی اُس وقت اُس پر لازم نہ ہو لازم کہ اس وقت لاکھوں مکروہ کام ترک ٹھہرے کہ مندوبات بیشمار ہیں اور وہ اُس وقت اُن سب کا تارک۔

ثالثاً، اقول کراہت کا لفظ ہی بتا رہا ہے کہ وہ مقابل سنت ہے نہ مقابل مندوب جو بندہ ہو کر بلا وجہ وجیہ ایسی چیز کا ارتکاب کرے جسے اُس کا مولیٰ مکروہ رکھتا ہے وہ کسی ملامت و سرزنش 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 سنت کا ہے کہ اس 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 ہو سکتا۔

رابعاً، اقول و باللہ التوفیق تحقیق بالغ و تمیق بازغ یہ ہے کہ فعل مطلوب شرعی کا ترک نادراً ہو گا یا عادتاً، اور ہر ایک پر سزا کا استحقاق ہو گا یا سرزنش کا یا کچھ نہیں، تو دونوں ترک تین قسم ہوئے، اور تین کو تین میں ضرب دیئے سے نو قسمیں عقلی پیدا ہوئیں، ان میں تین بد اہرہ باطل ہیں، ترک عادی پر کچھ نہ ہو اور نادر پر عذاب یا عتاب، سوم ترک عادی پر عتاب اور نادر پر عتاب۔ اور دو قسمیں شرعاً وجود نہیں رکھتیں، ترک عادی پر عتاب یا عتاب اور نادر پر کچھ نہیں، کہ شرعاً مستحب کے ترک نادر پر کچھ نہیں تو عادی پر بھی کچھ نہیں، اور سنت کے ترک عادی پر عتاب ہے تو نادر پر بھی ہے کہ وہ حکم سنت ہے اور حکم شے کو شے سے انفکاک نہیں۔ اصول امام فخر الاسلام و امام حسام الدین و امام نسفی میں ہے،

حکم السنة ان يطالب المرء باقامتها
 من غير افتراض ولا وجوب لانها طریقة
 امرنا باحیائها فیستحق اللائمة
 بترکها
 سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اسے قائم کرنے کا مطالبہ ہو بغیر اس کے کہ اس پر فرض یا واجب ہو۔ کیونکہ یہ ایسا طریقہ ہے جسے زندہ کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا تو اس کے ترک پر ملامت کا مستحق ہو گا۔ (د)

لاجرم چار قسمیں رہیں :

(۱) ترک عادی ہونا یا نادراً مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو یہ بحال قطعیت و ضرورت

واجب ہے۔

(۲) عادی پر عذاب اور نادراً پر عتاب۔ یہ سنتِ مؤکدہ ہے کہ اگر نادراً پر بھی عذاب ہو تو اس

میں اور واجب میں فرق نہ رہے گا اور عادی پر بھی عتاب ہی ہو تو اس میں اور سنتِ غیر مؤکدہ میں تفاوت نہ ہوگا حالانکہ وہ ان دونوں میں برزخ ہے۔

(۳) عادی ہو یا نادراً مطلقاً مورثِ عتاب ہو، یہ سنتِ زائدہ ہے۔

(۴) مطلقاً عذاب و عتاب کچھ نہ ہو، یہ مستحب و مندوب و ادب ہے۔ پھر از انجا کہ فعل و

ترک میں تقابل ہے بغرض تعادل واجب ہے کہ ایسی ہی چار قسمیں جانبِ ترک نکلیں یعنی جس کا ترک مطلوب ہے :

(۱) اس کا فعل عادی ہو یا نادراً مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو، یہ بحال قطعیت حرام

ورنہ مکروہ تحریمی ہے۔

(۲) فعل عادی پر عذاب اور نادراً پر عتاب، یہ اسارت ہے جس کی نسبت علماء نے تحقیق

فرمائی کہ کراہت تنزیہی سے افسوس اور تحریمی سے اخف ہے۔

(۳) مطلق مورثِ عتاب ہی ہو، یہ کراہت تنزیہی ہے۔

(۴) مطلقاً کچھ نہ ہو، یہ خلافِ اولیٰ ہے۔

تتوییر : اس تقریر میں سے چند جلیل فائدے منجلی ہوئے :

(۱) سنتِ مؤکدہ کا ترک مطلقاً گناہ نہیں بلکہ اس کے ترک کی عادت گناہ ہے۔

(۲) اسارت کے بارے میں اگرچہ کلماتِ علماء مضطرب ہیں کوئی اُسے کراہت سے کم کہتا ہے

کما فی الدرر صدر سنن الصلوٰۃ و بہ جیسا کہ در مختار میں سنن نماز کے شروع میں ہے

نص الامام عبدالعزیز فی الکشف اور امام عبدالعزیز بخاری نے کشف میں اور تحقیق

وفی التحقیق۔ میں اسی کی تصریح کی ہے۔ (ت)

کوئی زائد، کما فی الشامی عن شرح المنار للزین (جیسا کہ شامی میں محقق زین بن نجیم کی

لہ الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب صفة الصلوٰۃ مطبع مجتہدی دہلی ۴۳/۱

لہ رد المختار دار احیاء التراث العربی بیروت ۳۱۸/۱

شرح منار سے نقل ہے۔ ت) کوئی مساوی کمافی الطحاویؒ ثمہ و فی ادراک الفریضة عن الحلبي شارح الدر (جیسا کہ طحاوی نے سنن نماز اور باب ادراک الفریضة میں حلبي شارح در مختار سے نقل ہے۔ ت) مگر عند التحقيق اُس کا مقابل سنت مؤکد ہونا چاہئے کہ جس طرح سنت مؤکدہ واجب سنت زائدہ میں برزخ ہے یونہی اسارت کراہت تحریم و کراہت تنزیہ میں کمافی الشامیؒ (جیسا کہ شامی میں ہے۔ ت) علمگیر یہ میں سراج و ہاج سے ہے :

ان ترك المضمضة والاستنشاق اثم
على الصحيح لانها من سنن
الهدى وتركها يوجب الاساءة بخلاف السنن
الزوائد فان تركها لا يوجب الاساءة اھ۔
اقول قوله اثم اع ان
اعتاد كما هو معروف في محله فيه
وفي نظائره۔

اگر مضمضہ و استنشاق کا تارک ہو تو بر قول صحیح
گنہگار ہو گا اس لئے کہ یہ سنن ہدی سے ہیں اور
ان کا ترک موجب اسارت ہے بخلاف سنن زوائد
کے، کہ ان کا ترک موجب اسارت نہیں اھ۔
اقول قول مذکور "گنہگار ہو گا"
یعنی اگر ترک کا عادی ہو جیسا کہ یہ معنی اپنی جگہ
اس بارے میں اور اس کی نظیروں میں معروف

ahazratnetwork.org ہے۔ (ت)

اصول امام فخر الاسلام و امام حسام الدین و امام نسفی میں ہے :
والسنن نوعان سنة الهدى و تاركها يستوجب اساءة و كراهية
سنت کی دو قسمیں ہیں : (۱) سنت ہدی ،
اس کا تارک اسارت و کراہت کا مستحق ہے۔

مسئلہ وضو میں کھلی یا ناک میں پانی ڈالنے کا ترک مکروہ ہے اور اس کی عادت ڈالنے تو
تو گنہگار ہو گا، یہ مسئلہ وہ لوگ خوب یاد رکھیں کہ جو کلیاں ایسی نہیں کرتے کہ حلقی تک ہر چیز کو دھوئیں
اور وہ کہ پانی جن کی ناک کو چھو جاتا ہے سونگھ کر اوپر نہیں چڑھاتے یہ سب لوگ گنہگار ہیں اور غسل میں تو
ایسا نہ ہو تو سرے سے نہ غسل ہو گا نہ نماز۔

۱۰ حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۲۱۳/۱
۱۱ ردالمختار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳۱۹/۱
۱۲ الفتاویٰ الہندیہ بحوالہ السراج الوہاج کتاب الطہارۃ الباب الاول الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۷۶/۱

والن واٹد وتارکہا لایستوجب اساءة۔^۱
(۲) سنتِ زائدہ، اس کا تارک اسارت کا
مستحق نہیں۔ (ت)

رد المحتار صدر سنن الرضوی میں ہے :
مطلق السنة الشامل لقسمیہا وھما السنة
المؤکدة المسماة سنة الهدی و
غیر المؤکدة المسماة سنة الزوائد۔
مطلق لفظ سنت دونوں قسموں کو شامل ہے دونوں
قسمیں یہ ہیں، (۱) سنتِ مؤکدہ جس کا نام سنتِ ہدی
ہے (۲) سنتِ غیر مؤکدہ جس کا نام سنتِ زائدہ
ہے۔ (ت)

بجہ الراتی سنن نماز مسئلہ رفع یدین للتحریر میں ہے :
انہ من سنن الھدای فھو سنة مؤکدة۔^۲ وہ سننِ ہدی ہے تو وہ سنتِ مؤکدہ ہے (ت)
(۳) کراہتِ تنزیہ نہ مستحب کے مقابل ہے نہ سنتِ مؤکدہ کے، بلکہ سنتِ غیر مؤکدہ کے مقابل
ہے۔ اسے مستحب کے مقابل کہنا خلاف تحقیق ہے اور مطلق سنت کے مقابل بتانا بمعنی اعم ہے
جبکہ اسے اسارت کو بھی شامل کر لیا جائے جس طرح کبھی اسارت کو اعم لے کر سنتِ زائدہ کے مقابل
بولتے ہیں جس طرح اطلاق موسع میں خلاف او لے کو مکروہ تنزیہی کہہ دیتے ہیں۔

(۴) خلاف او لے مستحب کا مقابل ہے اور اپنے معنی خاص پر مکروہ تنزیہی سے بالکل جدا،
ہاں بمعنی اعم اسے بھی شامل اور کراہتِ تنزیہ کا اس کی طرف مرجع ہونا اسی معنی پر ہے۔ بجز کے اشکال
مذکور لیکن علیہ ما قالوا ان المکروہ تنزیہیھا مرجعہ الی خلاف الاولیٰ (اس پر علماء کے
اس قول سے اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس کا مرجع خلاف اولیٰ ہے۔ ت) پر منجہ الخالق میں فرمایا :
الکراہة لابد لہما من دلیل خاص کراہت کے لئے دلیل خاص ضروری ہے۔ اسی

ف، سنتِ ہدی سنتِ مؤکدہ کا نام ہے اور سنتِ زائدہ سنتِ غیر مؤکدہ کا۔

- ۱ اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۱۳۹
۲ رد المحتار کتاب الطہارۃ دار ایچار التراث العربی بیروت ۴۱/۱
۳ البحر الراتی کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۰۲/۱
۴ " " " " باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا " " " " ۳۲/۲

وبذلك يندفع الاشكال لان المكروه
تتزيها الذی ثبتت کراہتہ بالدلیل
یکون خلاف الاولی ولایلزم من کون
الشئ خلاف الاولی ان یکون مکروهاً تتزیها
ماله یوجد دلیل الکراهة۔^۱

اشکال دفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ مکروہ تنزیہی جس
کی کراہت دلیل سے ثابت ہے وہ خلاف اولیٰ
ہے اور کسی شے کے خلاف اولیٰ ہونے سے یہ لازم
نہیں کہ مکروہ تنزیہی ہو جب تک کہ دلیل کراہت
دستیاب نہ ہو۔ (ت)

(۵) کراہت کے لئے اگرچہ تنزیہی ہو ضرور دلیل کی حاجت ہے

کما نص علیہ فی الحدیقة الندیة
وغیرها وبیناہ فی رشاقة الکلام۔

جیسا کہ اس پر حدیقہ ندیہ وغیر یا کی صراحت موجود
ہے اور ہم نے اسے رسالہ رشاقة الکلام
میں بیان کیا ہے۔ (ت)

ف
اقول خلاف سنت ہونا خود کراہت پر دلیل شرعی ہے

لقله صلى الله تعالى عليه وسلم من
راغب عن سنتي فليس مني رواة
الشيخان عن انس ولا بن ماجه
عن ام المؤمنين رضی الله تعالى
عنها من لم يعمل بسنتي
فليس مني فما مر عن
العلامة الشامي من
انها قد يعرف بلاد دليل
خاص كانت تضمن ترك

کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا
ارشاد ہے جو میری سنت سے روگردانی کرے
وہ مجھ سے نہیں۔ اسے بخاری و مسلم نے حضرت
انس سے روایت کیا۔ اور ام المؤمنین رضی اللہ
تعالیٰ عنہا سے ابن ماجہ کی روایت میں ہے :
تو جو میری سنت پر عمل نہ کرے وہ مجھ سے نہیں۔
تو وہ کلام جو علامہ شامی سے نقل ہوا مناسب
نہیں (وہ کہتے ہیں) "کراہت کی معرفت کبھی
دلیل خاص کے بغیر ہوتی ہے جیسے یہ کہ وہ کسی

ف: معروضہ علی العلامة ش

۱ منہ الخالق علی البحر الرائق کتاب الصلوة باب ما یفسد الصلوة وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی ۲/۳۲
۲ صحیح البخاری کتاب النکاح باب الترغیب فی النکاح قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۵۷ و ۵۸
صحیح مسلم
باب استحباب النکاح
۱/۲۲۹
باب ماجاہ فی فضل النکاح ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی ص ۱۳۴

مسلم الثبوت (اسی کو مسلم الثبوت میں پہلے نمبر پر بیان کیا۔ ت) یہ مذہب شافعیہ سے ایسے ہے کہ ان کے یہاں واجب و فرض میں فرق نہیں

والیہ اشارتبعاً للنحریر فی التحریر بقولہ بعدہ والحنفیة لاحظوا حال الدال الخ۔ اور اسی کی طرف مسلم میں اس کے بعد محقق ابن الہمام کی تحریر الاصول کی تبعیت میں یہ کہہ کر اشارہ کیا کہ حنفیہ نے دلیل کی حالت کا اعتبار کیا ہے الخ (ت)

اور بعض نے برعایت مذہب حنفی فرض و واجب اور حرام و مکروہ تحریمی کو تقسیم میں جدا جدا اخذ کر کے سات قرار دیے و بدیہی فی المسلم (اسی کو مسلم الثبوت میں دوسرے نمبر پر بیان کیا ہے۔ ت) بعض نے فرض واجب سنت لفظ حرام مکروہ مباح یوں سات گئے،

وعلیہ مشی فی التفتیح و تبعہ مولیٰ خسرو فی مرقاۃ الوصول والعلامة الشمس محمد بن حمزة الفناری فی فصول البدائع۔ اسی پر صدر الشریعہ تنقیح میں چلے ہیں اور ملا خسرو نے مرقاۃ الوصول میں اور علامہ شمس الدین محمد بن حمزہ فناری نے فصول البدائع میں تنقیح کی پیروی کی ہے۔ (ت)

بعض نے سنت میں سنت بدیہی و سنت زائدہ اور مکروہ میں تحریمی و تشریحی قسمیں کر کے نو شمار کئے کما نص علیہ الفناری فی آخر کلامہ و یشیر الیہ کلام التوضیح۔ جیسا کہ فناری نے اپنے آخر کلام میں اس کی صراحت کی ہے اور کلام توضیح میں اس کی جانب اشارہ ہے۔ (ت)

اقول تقسیم اول میں کمال اجمال اور مذہب شافعی سے ایسے ہونے کے علاوہ صحت مقابلہ اس پر مبنی کہ ہر مندوب کا ترک مکروہ ہو قد علمت انه خلاف التحقيق (اور واضح ہو چکا کہ یہ خلاف تحقیق ہے۔ ت) نیز سنت و مندوب میں فرق نہ کرنا مذہب حنفی و شافعی کسی کے مطابق نہیں۔ یہی دونوں کئی تقسیم دوم میں بھی ہیں سوم و چہارم میں عدم مقابلہ بدیہی کہ سوم میں جانب فعل چار چیزیں ہیں اور جانب ترک دو۔ چہارم میں جانب فعل پانچ ہیں اور جانب ترک تین۔ پھر

۱: تفضل علی المشہور

۲: تفضل علی المشہور

۳: تفضل علی التوضیح والمولیٰ خسرو

۴: معروفتان علی مسلم الثبوت

۵: تفضل علی الشمس الفناری

جانب ترک بسط اقسام کر کے تصحیح مقابلہ کیجئے تو اسی مقابلہ نفل و کراہت سے چارہ نہیں مگر بتوفیق اللہ تعالیٰ تحقیق فقیر سب خللوں سے پاک ہے اس نے ظاہر کیا کہ بلکہ احکام گیارہ ہیں پانچ جانب فعل میں متنازلاً فرض، واجب، سنت مؤکدہ، غیر مؤکدہ، مستحب۔ اور پانچ جانب ترک میں متصاعداً خلاف اولیٰ، مکروہ تنزیہی، اسارت، 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 گیارہواں مباح خالص۔ اس تقریر منیر کو حفظ کر لیجئے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزار یا مسائل میں کام دے گی اور صد ہا عقدوں کو حل کر یگی کلمات اس کے موافق مخالف سب طرح کے ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالیٰ اس سے متجاوز نہیں یقیناً طبع رکھتا ہے کہ اگر حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب و طراز مذہب ہے والحمد للہ رب العالمین اس تحقیق ائینق کے بعد قول سوم ہرگز دوم کی طرف راجع ہو کر منتفی نہیں بلکہ وہی من حیث الروایۃ سب سے اقویٰ ہے کہ حاص نص ظاہر الروایہ کا مقتضی ہے۔

تنبیہ ۴؛ علامہ عمر نے جب کہ قول چہارم اختیار فرمایا امام اجل قاضی خان وغیرہ کا ترک اسراف کو سنت فرمانا بھی اسی طرف راجع کرنا چاہا کہ سنت سے مراد مؤکدہ ہے اور اس کا ترک مکروہ تحریمی۔

اقول اقوال بعض متاخرین میں اس کی تائیدوں کا پتا چلے گا۔ بحر الرائق آخر مکروہات الصلوٰۃ پھر رد المحتار میں ہے :

السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب
 ابو السعود علی مسکین پھر طحاوی علی الدر المختار صدر مکروہات نماز میں ہے :

الفعل اذا كان واجبا او مافی حكمه فعل جب واجب ہو یا وہ ہو جو واجب کے حکم

۱ : تطفل اخر على هؤلاء الثلاثة ۲ : تطفل على النهر

۳ : مسئلہ سنت مؤکدہ کا ترک ایک آدھ بار مورث عتاب ہے مگر گناہ نہیں، ہاں ترک کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا، اور اس بارے میں دفع اوہام و توفیق اقوال علمائے کرام۔

۱ البحر الرائق کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۲/۲
 رد المحتار " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۴۳۹/۱
 حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار " " " " المكتبة العربیہ کوئٹہ ۲۴۶/۱

میں ہے یعنی سنت ہدیٰ اور اس کے مثل تو اس کا ترک مکروہ تحریمی ہے، اور اگر سنت زائدہ ہو یا وہ ہو جو اس کے حکم میں ہے یعنی ادب اور اس کے مثل تو اس کا ترک مکروہ تنزیہی ہے۔

اقول، اولاً ان دونوں حضرات (ابو السعود و طحاوی) نے قہستانی کی پیروی کی ہے۔ قہستانی نے یہ بات مکروہات نماز کے شروع میں ذکر کی اور اسے کسی سے نقل نہ کیا بلکہ یہ دعویٰ کیا کہ کلام علماء اس پر دلالت کرتا ہے۔ تو سید ازہری کو یہ نہ چاہئے تھا کہ اسے اس طرح ذکر کریں جیسے وہ کوئی منقول قاعدہ ہے۔

ثانیاً سنت ہدیٰ کے بعد اور اس کے مثل "کہا۔ پتا نہیں اس سے کیا مراد ہے خود سنت مؤکدہ کو واجب کا حکم نہیں ملتا جب تک کہ اس کے ترک کی عادت نہ ہو پھر اس کے بعد کس چیز میں وہ حکم ثابت ہوگا؟ کیا اس کا بھی کوئی قائل مل سکتا ہے؟

کشف بزدوی و تحقیق علی الحسامی بحث عزیمت و رخصت میں اصول امام ابوالیسر
فخر الاسلام بزدوی سے ہے :

و : معروضۃ علی السید ابی السعود ۔

و : معروضۃ علی القہستانی و السیدین ابی السعود و ط ۔

لہ ماشیۃ الطحاوی علی الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب بالفسد الصلوٰۃ المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱ / ۲۴۰ / ۲۲۹
فتح المعین " " ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی ۱ / ۲۴۱

من سنة الهدى ونحوها فالترك
يكره تحريما وان كانت سنة نراثة
او مافي حكمها من الادب ونحوه
يكره تنزيهاً۔

اقول اولاً تبعاً لقہستانی
فانه ذكره ثمة ولم ينقله عن
احد بل نزع من كلامهم بيدل
عليه فماتت للسيد الانزهرى
ان يسوقه مساق
المنقول۔

و ثانياً لا يدري ماذا اراد
بنحوها فالحكم لا يسلّم له في
السنة المؤكدة ما لم يتعود بالترك
فقيم يثبت بعدها وهل
تري قائلًا به احدا۔

سنت کا حکم یہ ہے کہ اس کی بجا آوری کی دعوت ہو اور اس کے ترک پر ملامت ہو ساتھ ہی کچھ گناہ بھی لاحق ہو۔ (ت)

ترک واجب سے گنہگار ہوگا اور اسی کے مثل سنت مؤکدہ بھی ہے (ت)

مگر صحیح وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے کہ سنت مؤکدہ کا ایک آدھ بار ترک گناہ نہیں، ہاں بُرا ہے، اور عادت کے بعد گناہ و ناروا ہے۔

اقول اور یہی ان شاء اللہ تعالیٰ

امام اہل فخر الاسلام کے اس ارشاد کا رمز ہے کہ: "سنت مؤکدہ کا تارک اسارت کا مستحق ہے" یعنی نفس ترک سے۔ "اور کراہت کا" مستحق ہے۔ یعنی کراہت تحریمیہ کا، جب کہ عادت ہو۔ اس لئے کہ مطلق بولنے کے وقت کراہت تحریمیہ ہی مراد ہوتی ہے۔ اسی لئے امام عبدالعزیز بجناری نے اپنی شرح میں فرمایا کہ: اسارت کا درجہ کراہت سے نیچے ہے۔ اور سنت زائدہ میں نفی اسارت پر اکتفا کی اس لئے کہ ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی بدرجہ اولیٰ معلوم ہو جائے گی۔ اور چونکہ کراہت تنزیہیہ اسارت سے ادنیٰ ہے تو

حکم السنۃ ان یندب الیٰ تحصیلہا و ینلام علیٰ ترکہا مع لحوق اثم لیسیر لہ

در مختار صدر حنظل میں ہے:

یا ثم بترك الواجب ومثله السنۃ المؤکدۃ۔

اقول وهذا ان شاء اللہ تعالیٰ

سر قول الامام الاجل فخر الاسلام ان تارك السنۃ المؤکدۃ ینستوجب اساءۃ ای بنفس التارك وکراهۃ ای تحریمیۃ اعم عند الاعتیاد الاذی هی المحمل عند الاطلاق ولہذا قال الامام عبدالعزیز فی شرحہ ان الاساءۃ دون الکراهۃ و اکتفی فی السنۃ الزائدۃ بنفی الاساءۃ لان نفی الادنی یندل علی نفی الاعلیٰ بالاولیٰ و حیث ان الکراهۃ التنزیہیۃ ادنیٰ من

۱۰ کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ - دار الکتب العربیہ بیروت ۳۰۸/۲

۱۱ الدر المختار کتاب المحظر والاباحۃ مطبع مجتہائی دہلی ۲۳۵/۲

۱۲ اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۱۳۹

۱۳ کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ دار الکتب العربیہ بیروت ۳۱۰/۲

الاساءة فنفى الاعلى لا يستلزم نفى
الادنى ولذا ذكر توجه الائمة حكم
ترك مطلق السنة ثم قسمها قسمين
وفرق بلزوم الاساءة وعدمه
فحصل ان المؤكدة وغيرها تشتركان
في توجه الملام على الترك وتنفارقان
في ان ترك المؤكدة اساءة
وبعد التعود كراهة تحريم
وليس في ترك غيرها الاكراهة
التنزيهية ولعمري ان اشارات
هذا الامام الهمام اذق من هذا
حتى لقبوه ابا العسر و ابا الامام صدر
الاسلام ابا اليسر۔

اعلى کی نفی سے ادنیٰ کی نفی لازم نہ آئے گی۔
اسی لئے مستحی ملامت ہونا مطلق سنت کے ترک
کا حکم بتایا پھر سنت کی دو قسمیں کیں اور اسارت
لازم آنے اور نہ لازم آنے سے دونوں میں فرق کیا
تو حاصل یہ نکلا کہ سنت مؤکدہ اور غیر مؤکدہ دونوں
اس حکم میں مشترک ہیں کہ ترک پر ملامت ہوگی
اور دونوں آپس میں یوں جدا جدا ہیں کہ مؤکدہ کا
ترک اسارت ہے اور عادت کے بعد کراہت
تحريم ہے اور غیر مؤکدہ کے ترک میں صرف کراہت
تنزیہ ہے۔ بخدا اس امام ہمام کے ارشادات
اس سے بھی زیادہ دقیق ہوتے ہیں یہاں تک
کہ علمائے انھیں "ابوالعسر" اور ان کے برادر
امام صدر الاسلام کو "ابوالیسر" کا لقب دیا۔

جہاں جہاں کلمات علماء میں اس پر حکم اٹم ہے اُس سے مراد بحال اعتیاد ورنہ اس میں اور جواب

میں فرق نہ رہے۔
اقول والفرق بتشكيك الائم
كما لجا اليه في البحر لا يجدى
لان التشكيك حاصل في
الواجبات انفسها۔

اقول اور گناہ کی تشکیک سے فرق
— جیسا کہ بحر میں اس کا سہارا لیا ہے۔ کارآمد
نہیں اس لئے کہ تشکیک تو خود واجبات میں بھی
حاصل ہے (کسی واجب میں کم درجہ کا گناہ ہے
کسی میں اس سے سخت ۱۲م)

اور جب اس کا مطلق ترک گناہ نہیں تو مکروہ تحریمی بے عادت نہیں ہو سکتا کہ ہر مکروہ تحریمی گناہ و معصیت
صغیرہ ہے، رد المحتار صدر واجبات صلاة میں ہے،
علامہ ابن نجیم نے بیان معاصی سے متعلق اپنے
صروح العلامة ابن نجیم فی رسالتہ

و: مکروہ تحریمی گناہ صغیرہ ہے۔

و: تطفل على البحر

رسالہ میں تصریح فرمائی ہے کہ ہر مکروہ تحریمی گناہ
صغیرہ ہے۔ (ت)

تکبیر تحریمیہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھانا ترک نہ کرے
اور اگر ترک کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا (ت)

اس لئے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے لیکن اگر بغیر عادت کے
کسی وقت ترک کر دیا تو گنہگار نہ ہوگا اور یہ حکم
تمام سنن مؤکدہ میں عام ہے۔ (ت)

یہ کلام عمدہ ہے مگر اس کے بعد تارک سنت کے لئے
محض ترک سے ہی گناہ لاحق ہونے پر دلالت کرنے
والی دلیل مل جائے اور یہ بہت آسان نہیں۔ (ت)

شرح تحریر میں ہے کہ ترک سے مراد بلاعذر بطور
اصرار ترک کرنا۔ اور شرح کیدانیہ میں کشف کے
حوالہ سے ہے امام محمد نے ترک سنت پر قتال کا،
اور امام ابو یوسف نے تادیب کا حکم دیا اھ۔ تو

المؤلفۃ فی بیان المعاصی بان کل مکروہ
تحریماً من الصغائر

غنیہ میں ہے :

لا یتزک رفع الیدین و لو اعتاد
یاثم ینہ

غنیہ میں ہے :

لانہ سنة مؤکدة اما لو ترکہ بعض
الاحیاء من غیر اعتیاد لا یأثم وهذا
مطرد فی جمیع السنن المؤکدة۔

حلیہ میں کلام مذکور امام ابو الیسر کی طرف اشارہ کر کے فرمایا :

وہو حسن لکن بعد وجود الدلیل الدال
علی لحوق الاثم لتارک السنة بمجرد
الترک لها و لیس ذلک بالسہل الواضح

ردالمحتار سنن صلوٰۃ میں نہر الفائق سے بحوالہ کشف کبیر کلام امام ابی الیسر نقل کر کے فرمایا :
فی شرح التحریران المراد التارک بلاعذر
علی سبیل الاصرار و فی شرح الکیدانیۃ
عن الکشف قال محمد فی المصوبین علم ترک
السنة بالقتال و ابو یوسف بالتادیب اھ ،

ف : مسئلہ تکبیر تحریمیہ کے وقت رفع یدین سنت مؤکدہ ہے ترک کی عادت سے گنہگار ہوگا
ورنہ مکروہ ضرور ہے۔

۱۔ ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب صفة الصلوٰۃ و ادحیاء التراث العربی بیروت ۳۰۶/۱

۲۔ غنیۃ المصلی فصل فی صفة الصلوٰۃ مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ۲۷۸

۳۔ غنیۃ المستملی شرح غنیۃ المصلی فصل فی صفة الصلوٰۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۰۰

۴۔ حلیۃ المصلی شرح غنیۃ المصلی

متعین ہے کہ ترک کو اصرار پر محمول کیا جائے تاکہ ان حضرات کے کلام میں تطبیق ہو جائے۔ (ت)

اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا اسے مستلزم نہیں کہ بلاعدہ ایک بار ترک سے بھی گنہگار ہو جائے تو متعین ہے کہ ترک کے ساتھ عادت کی قید لگائی جائے۔ (ت)

نیتِ وضو کے ترک سے کچھ گنہگار ہوگا جیسا کہ کشف کے حوالے سے ہم نے سابقاً نقل کیا اور مراد یہ ہے کہ بلاعدہ بطور اصرار ترک کرے جیسا کہ شرح تحریر کے حوالے سے ہم نے پہلے لکھا۔ یہ اس لئے جیسا کہ فتح القدر میں تحقیق کی ہے کہ وضو میں نیتِ سنتِ مؤکدہ ہے۔ (ت)

خلاصہ کے اندر وقت تحریر رفع یدین کے ترک میں اختلاف کی حکایت کی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ترک سے گنہگار ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ گنہگار نہ ہوگا۔ اور مختار یہ ہے کہ اگر اس کی عادت ہو تو گنہگار ہوگا اور اگر اچھا ترک کیا تو گنہگار

فیتعین حمل الترتک علی الاصرار تو یفقا بین کلامہم لہ اسی میں ہے :

کونہ سنۃ مؤکدۃ لایستلزم الاثم بترکہ صرۃ واحداۃ بلاعذر فیتعین تقييد الترتک بالاعتیاد۔ اسی کے سنن وضو میں دربارہ نیت ہے :

یاثم بترکہہا اثما یسیرا کما قد مناه عن الکشف والمراد الترتک بلاعذر علی سبیل الاصرار کما قد مناه عن شرح التحریر وذلک لانہا سنۃ مؤکدۃ کما حققہ فی الفتح لہ

فتح القدر میں ہے :

حکى فی الخلاصۃ خلافا فی ترکہ (ای ترک رفع الیدین عند التحریمۃ) قیل یاثم وقیل لا، قال والمختار ان اعتادۃ اثم لا ان کان احيانا انتہی، وینبغى ان نجعل

ف: مسئلہ وضو میں نیت نہ کرنے کی عادت سے گنہگار ہوگا اس میں نیتِ سنتِ مؤکدہ ہے۔

۳۱۹/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	باب صفۃ الصلوۃ	۱
"	"	"	"
۷۳/۱	"	کتاب الطہارۃ سنن الوضو	۳

نہ ہوگا انتہی۔ اور مناسب یہ ہے کہ اس قول مختار کی دونوں شقوں کو ہم ان دونوں قولوں کی مراد قرار دیں تو کوئی اختلاف نہ رہ جائے گا۔ اور گناہ نفس ترک کی وجہ سے نہیں بلکہ استخفاف کی وجہ سے اس کی عادت بنا لینے سے ہے، ورنہ مشکل ہے یا پھر واجب ہو جائے گا۔ (ت)

شقی هذا القول محل القولین
فلا اختلاف ولا اثم لنفس الترك
بل لان اعتادة للاستخفاف و
الافمشکل او یكون واجبا۔

در مختار میں ہے :

جماعت مردوں کے لئے سنتِ مؤکدہ ہے اور کہا گیا واجب ہے، اور اسی پر عامیہ علماء ہیں اور ثمرہ اختلاف ایک بار ترک سے گنہگار ہونے کے حکم میں ظاہر ہوگا۔ (ت)

الجماعة سنة مؤكدة للرجال وقيل
واجبة وعليه العامة ثم ته
تظهر في الاثم بتوكها مرة۔

اسی کے سنن وضو میں ہے :

تین بار اس طرح دھونا کہ ہر مرتبہ پورے عضو کا احاطہ ہو جائے اس میں چلوں کی تعداد کا اعتبار نہیں۔

وتشلیت الغسل المستوعب ولا عبوة
للغرفات ولو اكتفى بمرة ان اعتاده

۱۔ مسئلہ طہارت میں ہر عضو کا پورا تین بار دھونا سنتِ مؤکدہ ہے، ترک کی عادت سے گنہگار ہوگا۔

۲۔ مسئلہ پانی ڈالنے کی گنتی معتبر نہیں جتنا دھونے کا حکم ہے اس پر پورا پانی بہہ جانا معتبر ہے، مثلاً ہاتھ پر ایک بار پانی ڈالا کہ تہائی کلائی پر بہا، باقی پر بھیجا یا تھ پھیرا، دوبارہ دوسری تہائی دھلی، سہ بارہ تیسری۔ تو یہ ایک ہی بار دھونا ہوا۔ ہر بار پورے ہاتھ پر کہنی سمیت پانی ذرہ ذرہ پر بہتا تو تین بار ہوتا۔ اس طرح دھونے کی عادت سے گنہگار ہوگا۔ اور اگر سو بار پانی ڈالا اور ایک ہی جگہ بہا کچھ تھتھے کسی دفعہ نہ بہا اگرچہ بھیجا یا تھ پھیرا تو وضو ہی نہ ہوگا۔

اثر والا۔

اگر ایک بار دھونے پر اکتفا کی تو بصورت عادت گنہگار ہے اور عادت نہ ہو تو نہیں۔ (ت)

و
خلاصہ میں ہے:

اگر ایک بار وضو کیا اس وجہ سے کہ پانی کم یا بے یا ٹھنڈا لگنے کا عذریا کوئی حاجت ہے تو مکروہ نہیں اسی طرح اگر احياناً ایسا کیا لیکن جب اسے عادت بنائے تو مکروہ ہے۔

ان توضع مرة مرة ان فعل لعزّة الماء
لعذر البرد او لمحااجة لا يكره
وكذا ان فعله احياناً ما اذا اتخذ ذلك
عادة يكره الله۔

اقول یعنی مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے اور کراہت مطلق بولنے سے یہی مراد ہوتی ہے اور بلا عذر احياناً کرنے سے جس کراہت کی نفی کی گئی ہے اس سے بھی یہی تحریمی مراد ہے۔ (ت)

اقول ای تحریم لانہ سنة
مؤکدة وهی محمل الاطلاق
والمنفیة عن فعله احياناً من دون
عذر۔

اس کے نظائر کثیر وافر ہیں

تو وہ قابل توجہ نہیں جو بحر میں سنن نماز کے شروع میں تحریر ہے اور ردالمحتار میں یہاں ہمارے ذکر کردہ بعض کلام کے ذریعہ اس کی تردید بھی کر دی ہے، اور توفیق خدا ہی سے ہے۔ (ت)

فلا نظر الحی ما وقع فی البحر صدر
سنن الصلوة وقد مرده فی رد المحتار
بعض ما ذکرنا هنا وبالله التوفیق۔

خوبتر یہ ہے کہ جب ہمارے مشائخ عراق نے جماعت کو واجب اور مشائخ خراسان نے سنت مؤکدہ فرمایا

و: مسئلہ اگر پانی کم ہے یا سردی سخت ہے یا اور کسی ضرورت کے لئے پانی درکار ہے اس وجہ سے اعضا ایک ایک بار دھوئے تو مضائقہ نہیں۔

و: تطفل على النهر۔

۲۲ / ۱

مطبع مجتہدی دہلی

کتاب الطہارات

۱۱ الدر المختار

۲۲ / ۱

مکتبہ حبیبیہ کراچہ

الفصل الثالث

۔

۱۱ خلاصۃ الفتاوی

اور مفید میں یوں تطبیق دی کہ واجب ہے اور اس کا ثبوت سنت سے خود علامہ عمر نے نہر میں اسے نقل کر کے فرمایا :

هذا يقتضى الاتفاق على ان تركها
(مرة) بلا عذر يوجب اثمًا مع انه قول
العراقيين والخراسانيين على انه
ياثم اذا اعتاد الترك كما في
القنية اهـ

اس کا مقضایہ ہے کہ بلا عذر ایک بار ترک کرنے سے
گنہگار ہونے پر اتفاق ہو حالانکہ یہ مشائخ عراق
کا قول ہے اور اہل خراسان یہ کہتے ہیں کہ جب
ترک کی عادت ہو تو گنہگار ہوگا جیسا کہ قنیه میں
ہے۔ (ت)

فائدہ : اس مسئلہ پر باقی کلام اور سنت کی تعریف و اقسام اور سنت غیر مؤکدہ کی تحقیق احکام
اور اس کا مستحب سے فرق اور مکروہ تحریمی و تنزیہی کی بحث جلیل اور یہ کہ مکروہ تنزیہی اصل گناہ نہیں
اور یہ کہ مکروہ تحریمی مطلقاً گناہ ہے اور یہ کہ وہ بے اصرار ہرگز کبیرہ نہیں اور ان مسائل میں فاضل لکھنوی کی
لغزشوں کا بیان، یہ سب ہمارے رسالہ بسط الیٰدین فی السنۃ والمستحب والمکروہین میں
ہے وباللہ التوفیق۔

تنبیہ ۵ : جبکہ علامہ عمر نے کراہت تحریم کا استظهار کیا علامہ شامی نے منحة الخائق میں تو ان کا کلام
مقرر رکھا مگر رد المحتار میں رائے جانب کراہت تنزیہی گئی لہذا دلائل تحریم کا جواب دینا چاہا، علامہ عمر
نے تین دلیلیں پیش فرمائی تھیں :

(۱) کلام امام زلیعی میں کراہت کو مطلق رکھنا۔

(۲) اسراف سے نہی کی حدیثوں کا مطلق یعنی بے قرینہ صارفہ ہونا۔

(۳) نکتے میں اسے منہیات سے گننا۔

علامہ شامی نے اول کا یہ جواب دیا کہ مطلق کراہت ہمیشہ تحریم پر محمول نہیں

کما ذکرنا انفاءً و اشارہ الی ما قدمہ

قبل هذا بصفحة عن البحر

ان المکروہ نوعان احدهما

ماکرہ تحریمًا و هو

لہ النہر الفائق کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ والحدیث فی الصلوٰۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲۳۸/۱

لہ رد المحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۹۰/۱

المحمل عند اطلاقهم الكراهة كما
 في زكاة فتح القدير، ثانيهما المكروه
 تنزيها وكثيرا ما يطلقونه كما في
 شرح المنية

کراہت بولنے کے وقت مراد ہوتا ہے جیسا کہ
 فتح القدير میں کتاب الزکاة میں ہے۔ دوسری
 قسم مکروہ تنزیہی۔ اور بارہا اسے بھی مطلق بولتے
 ہیں جیسا کہ شرح منیہ میں ہے۔ (ت)

اقول اس میں کلام نہیں کہ فقہا بارہا کراہت مطلق بولتے اور اس سے خاص مکروہ تنزیہی یا
 تنزیہی و تحریمی دونوں کو عام مراد لیتے ہیں مگر یہ وہاں ہے کہ ارادہ 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 لگنے ان
 میں مکروہ تنزیہی بھی ہیں کیا يفعلونہ فی مکروہات الصلوٰۃ (جیسے مکروہات نماز میں ایسا کرتے ہیں)۔
 بے قیام دلیل ہمارے مذہب میں اصل وہی ارادہ کراہت تحریم ہے کما مر عن نص المحقق علی
 الاطلاق وکتب المذہب طائفة بذلك (جیسا کہ محقق علی الاطلاق کی تصریح گزری اور کتب
 مذہب اس کے بیان سے لبریز ہیں۔ 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 ہو اور اسی کی تضعیف بھی جلوہ نما۔ دوم سے
 یہ جواب دیا کہ صارف موجود ہے مثلاً جس نے اب نہر سے وضو میں اسراف کیا اگر اُسے سنت نہ جانا تو ایسا
 ہو کہ نہر سے کوئی برتن بھر کر اسی میں الٹ دیا اس میں کیا محذور ہے سو اس کے کہ ایک بحث بات ہے۔
اقول اس کا معنی اسی خیال پر ہے کہ علامہ نے قول اول وچہارم کو ایک سمجھا ہے ورنہ قول
 چہارم میں لب نہر اسراف کی تحریم کہاں اور پاور میں کہ پانی کی اضاعت ہے صارف کیا۔

وقد قدمنا ما يكفي ويشفي ومنه
 تعلم ما في تعبيرة بالوضوء بهاء النهز
 اس پر ہم کافی وضاحت کر چکے ہیں۔ اسی سے
 وہ نکتہ بھی معلوم ہو جاتا ہے جو "وضوء بقاء النهز"

۱ : معروضۃ علی العلامة ش

۲ : اگر فقہا خاص مکروہ تنزیہی یا تنزیہی و تحریمی دونوں سے عام پر اطلاق کراہت فرماتے ہیں
 مگر اصل یہی ہے کہ اس کے مطلق سے مراد کراہت تحریمی ہے جب تک دلیل سے اس کا خلاف ثابت ہو۔

۳ : معروضۃ اخری علیہ

۴ : معروضۃ ثالثۃ علیہ

سے تعبیر میں ہے۔ ربان کا یہ استناد کہ حدیث "جس نے اس پر زیادتی یا کمی کی تو اس نے حد سے تجاوز اور ظلم کیا" ہمارے نزدیک اعتقاد پر محمول ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں ہے اور بدائع میں فرمایا کہ یہی صحیح ہے یہاں تک کہ اگر کمی بیشی کی اور اعتقاد یہ ہے کہ تین بار دھونا ہی سنت ہے تو وعید اسے لاحق نہ ہوگی۔ علامہ شامی نے کہا اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ اس بارے میں صریح ہے کہ اس میں کراہت یعنی کراہت تحریم نہیں۔

فاقول اس سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو ان کا مقصود ہے کہ اسراف بہر حال مکروہ تنزیہی ہے جب تک مخالفت سنت کا اعتقاد نہ ہو۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ — اگر ترک اسراف سنت مؤکدہ ہے۔ جیسا کہ صاحب تہر اس کے قائل ہیں۔ تو اس کی عادت بنا لینا مکروہ تحریمی، اور اچاناً ہونا مکروہ تنزیہی ہوگا۔ اور حدیث یہ حکم کرتی ہے کہ مطلقاً جو زیادتی کرے خواہ ایک ہی بار وہ ظالم ہے تو اس کی تاویل اس امر سے ضروری ہوتی جو زیادتی کو مطلقاً ممنوع قرار دے دے اس لئے علمائے اسے اس معنی پر محمول

أما استنادہ الی ان حدیث فمن مراد علی هذا ونقص فقد تعدی و ظلم محمول علی الاعتقاد عندنا كما فی الهدایة وغیرها وقال فی البدائع انه الصحیح حتی لو زاد او نقص و اعتقد ان الثلاث سنة لا یلحقه الوعید قال وقد منا انه صریح فی عدم کراهة ذلك یعنی کراهة تحریمہ۔

فاقول لا یفید ما قصدہ من قصر الحكم علی کراهة التنزیہ مطلقاً ما لم یعتقد خلاف السنۃ کیف و لو کان ترک الاسراف سنة مؤکدۃ كما یقولہ النہرکان تعودۃ مکروہات تحریماً و وقوعہ ایماناً تنزیہاً و الحدیث حاکم علی من مراد مطلقاً ام ولو مرة بانہ ظالم فلزم تاویلہ بما یجعل الزیادۃ ممنوعۃ مطلقاً فحملوہ علی ذلك فمن مراد او نقص

ف: معروضۃ رابعۃ علیہ

کیا۔ اب جو ایک بار زیباقی یا کمی کرے اور مخالفت کا اعتقاد نہ رکھے تو وعید اسے شامل نہ ہوگی۔ کیا یہ پیش نظر نہیں کہ علما اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ جو اعضاء ایک بار دھوئے اگر اس کا عادی ہو تو گنہگار ہے جیسا کہ درمختار کے حوالے سے ہم نے بیان کیا۔ اور اسی کے ہم معنی خلاصہ سے نقل کیا اور اس کی تصریح علیہ وغیرہا متعدد کتبوں میں موجود ہے۔

پھر حیرت یہ ہے کہ میں نے دیکھا علامہ شامی نے سنن وضو کے بیان میں خود اس کی تصریح کی ہے، وہ لکھتے ہیں، مخفی نہیں کہ تین بار دھونا جب بھی ہو سنت مؤکدہ ہے اور جو اس کے ترک پر اصرار کرے گنہگار ہے اگرچہ اس کے سنت ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو۔ اور علما کا وعید حدیث کو تشکیث کے سنت نہ ماننے پر مجبور کرنا جیسا کہ آ رہا ہے یہ تو ایک بار ترک کرنے میں بھی ہے جس کی دلیل وہ ہے جو ہم نے بیان کی۔ آگے لکھا: اسی سے وہ دفع ہو جاتا ہے جو حجر میں صرف ایک بار ترک تشکیث سے گنہگار نہ ہونے کے قول کو یہ کہہ کر ترجیح دی ہے کہ اگر نفس ترک سے گنہگار ہو جاتا تو حدیث کی یہ تاویل کرنے کی ضرورت نہ ہوتی اھ اس کلام کو نہرو وغیرہ میں برقرار رکھا ہے۔ یہ کلام دفع یوں ہو جاتا ہے کہ عدم اصرار کے باوجود تاویل حدیث کی ضرورت ہے تو اس پر غور کرو اھ۔

مرة ولم يعتقد له يلحقه الوعيد، الا ترى انهم هم الناصون بان من غسل الاعضاء مرة ان اعتاد اثم كما قدمناه عن الدرر ومعناه عن الخلاصة و قد صرح به في المحلية وغير ما كتاب.

ثم العجب اني رأيت العلامة نفسه قد صرح به هذا في سنن الوضوء فقال لا يخفى ان التشليث حيث كانت سنة مؤكدة واصر على تركه يآثم وان كان يعتقد سنة واما حملهم الوعيد في الحديث على عدم رؤية الثلث سنة كما يأتي فذلك في الترك ولو مرة بدليل ما قلنا قال يوبه اندفع ما في البحر من ترجيح القول بعدم الاثم لو اقتصر على مرة بانه لو اثم بنفس الترك لما احتج الى هذا الحمل اھ واقرة في النهرو وغيره وذلك لانه مع عدم الاصرار محتاج اليه فتدبر اھ۔

ف: معروضه خامسة عليه

وقال بعيدة صريح ما في البدائع
انه لا كراهة في الزيادة والنقصان
مع اعتقاد سنية الثلث وهو مخالف
لما مر من انه لو اكتفى بمرّة واعتاده
اشم ولما سيأتي ان الاسراف مكرهه تحريماً
ولهذا فرغ في الفتح وغيره
على القول بحمل الوعيد على
الاعتقاد بقوله فلونراد لقصد
الوضوء على الوضوء ولطمانينة
القلب عند الشك او نقص الحاجة
لاباس به فان مفاد هذا التفريع
انه لو نراد او نقص بلا غرض صحيح
يكراه وان اعتقد سنية الثلث وبه
صرح في الحلية فيحتاج الى التوفيق
بين ما في البدائع وغيره ويمكن التوفيق بما
قد مناه انه اذا فعل ذلك مرة لا يكره
مالم يعتقد سنة وان اعتاده يكره
وان اعتقد سنية الثلث الا اذا
كان لغرض صحيح اه ، و
لكن سبحان من لا
ينسى -

اس کے کچھ آگے لکھا ہے: بدائع کی تصریح
یہ ہے کہ تثلیث کو سنت مانتے ہوئے کم و بیش
کر دینے میں کوئی کراہت نہیں اور یہ اس کے
مخالف ہے جو بیان ہوا کہ اگر ایک بار دھونے پر
اکتفا کرے اور اس کا عادی ہو تو گنہگار ہوگا اور
اس کے بھی خلاف ہے جو آگے آ رہا ہے کہ اسراف
مکروہ تحریمی ہے اور اسی لئے فتح القدير وغيره میں
وعید کو اعتقاد پر محمول کرنے کے قول پر یہ تفریح کی
ہے کہ اگر وضو پر وضو کے ارادے سے، یا شک
کی حالت میں اطمینان قلب کے لئے زیادتی کی یا
کسی حاجت کی وجہ سے کمی کی تو کوئی حرج نہیں۔
کیونکہ اس تفریح کا مفاد یہ ہے کہ اگر کسی غرض صحیح
کے بغیر کسی بیشی کی تو مکروہ ہے اگرچہ تثلیث کے مسنون
ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو۔ اور علیہ میں اس کی تصریح
کی ہے۔ تو بدائع اور دوسری کتابوں میں جو مذکور
ہے اس میں تطبیق دینے کی ضرورت ہے اور یہ
تطبیق اس کلام سے ہو سکتی ہے جو ہم نے پہلے تحریر
کیا کہ جب ایک بار ایسا کرے تو مکروہ نہیں جبکہ
اسے سنت نہ سمجھے اور اگر اس کا عادی ہو تو مکروہ
ہے اگرچہ تثلیث کو سنت مانے مگر جب کسی غرض
صحیح کے تحت ہو اہ لیکن پاک ہے وہ جسے
نسیان نہیں۔

اقول ناظر کو معلوم ہے کہ کبھی ایک بار

اقول وانت تعلم ان الكراهية

المنفية فيما اذا نقص مرة هي التحريمية
كما قد منالات ترك السنة
المؤكدة مرة واحدة ايضا مكروه
ولولم يكن تحريما وعلف التعود
يحمل التفريع المذكور في الفتح والكافي
والبحر وعامة الكتب فان نفى الباس
يستعمل في كراهة التنزيه كما نصوا عليه
فاثباته المستفاد ههنا بالمفهوم المخالف
يفيد كراهة التحريم -

کمی کر دینے پر کراہت کی جو نفی کی گئی ہے اس سے
کراہت تحریم مراد ہے جیسا کہ ہم نے سابقاً بیان
کیا۔ اس لئے کہ سنت مؤکدہ کا ایک بار بھی ترک
مکروہ ہے اگرچہ مکروہ تحریمی نہ ہو۔ اور عادت ہونے
کی صورت پر وہ تفریح محمول ہوگی جو فحش، کافی،
بکر اور عامہ کتب میں مذکور ہے اس لئے کہ
"لاباس بہ" (اس میں حرج نہیں) کراہت
تنزیہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ علما نے اس کی
تصریح کی ہے تو اثبات "باس" (حرج) جو یہاں
مفہوم مخالف سے مستفاد ہے وہ کراہت تحریم کا
افادہ کر رہا ہے۔

یہ علامہ شامی رحمہ اللہ کے ساتھ خود ان ہی
کی تقریر و تحریر سے کلام ہوا اور بندہ ضعیف کے
نزدیک حدیث کو اعتقاد پر محمول کئے جانے کا
منشاد دوسرا ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالیٰ
ذکر ہوگا۔

هذا الكلام معه رحمه الله تعالى
بما قرر نفسه وعند العبد الضعيف
منشؤ اخر لمحمل العلماء الحديث
على الاعتقاد كما سيأتي ان شاء
الله تعالى -

سوم سے یہ جواب دیا کہ مکروہ تنزیہی بھی حقیقتاً اصطلاحاً منہی عنہ ہے اگرچہ لغتاً اسے منہی عنہ
کہنا مجاز ہے کما فی التخریر (جیسا کہ تحریر میں ہے - ت)۔

اقول اولاً رحمه الله العلامة یہاں تحریر میں اصطلاح سے امام محقق علی الاطلاق
کی مراد اصطلاح نخیوں ہے نہ کہ اصطلاح شرع یا فقہ یعنی جب کہ مکروہ تنزیہی میں صیغہ منہی اور بعض
مندوبات میں صیغہ امر ہوتا ہے، اور نجوی صیغہ ہی کو دیکھتے ہیں اختلاف معانی سے انہیں بحث نہیں
کہ یہاں فعل یا ترک کی طلب حتمی ہے یا غیر حتمی تو ان کی اصطلاح میں حقیقتاً مندوب مامور بہ ہوگا اور
مکروہ تنزیہی منہی عنہ مگر لغتاً ان کو مامور بہ منہی عنہ کہنا مجاز ہے کہ لغت میں مامور بہ واجب اور منہی عنہ ناجائز
ف : معروضہ سادسہ علیہ

ف : مکروہ تنزیہی لغتاً و شرعاً منہی عنہ نہیں اگرچہ نخیوں کے طور اس میں صیغہ منہی ہو۔

سے خاص ہے اور یہی عرف شرع و اصطلاح فقہ ہے تو نحویوں کے طور پر لا تفعل کا صیغہ ہونے سے فقہا کیونکر منہیات میں داخل ہونے لگا، تحریر کی عبارت محل مذکور سابقاً سے ملخصاً یہ ہے:

مسئلة اختلف في لفظ المأمور به في المندوب قيل عن المحققين حقيقة والحنفية وجمع من الشافعية مجازو يجب كون مراد المثبت ان الصيغة في الندب يطلق عليها لفظ امر حقيقة بناء على عرف النحاة في ان الامر للصيغة المقابلة للماضي واخيه مستعملة في الايجاب او غيره فالمندوب مأمور به حقيقة والنافي على ما ثبت ان الامر خاص في الوجوب والاول (اي نفى الحقيقة) اوجه لا بتناؤه على الثابت لغة وابتداء الاول على الاصطلاح (للنحويين) ومثل هذه المكروه (تنزيها) منهي (عنه) اصطلاحا (نحويا) حقيقة مجاز لغة (لان النهي في الاصطلاح يقال على لا تفعل استعلاء سواء كان للمنع المحتم اولاً ما في اللغة فيمتنع ان يقال حقيقة نهى عن كذا الا اذا منع منه) اه مزيد

مسئله مندوب کے بارے میں لفظ مأمور سے متعلق اختلاف ہے۔ کہا گیا کہ محققین سے منقول ہے کہ وہ حقیقۃً مأمور بہ ہے۔ اور حنفیہ اور ایک جماعت شافعیہ سے منقول ہے کہ مجازاً ہے۔ ضروری ہے کہ مثبت کی مراد یہ ہو کہ ندب میں جو صیغہ ہوتا ہے اس پر لفظ امر حقیقۃً بولا جاتا ہے اس بنیاد پر کہ نحویوں کا عرف یہ ہے کہ امر اس صیغہ کو کہتے ہیں جو ماضی و مضارع کے مقابلہ میں ہوتا ہے یہ ایجاب یا غیر ایجاب میں استعمال ہوتا ہے تو مندوب بھی حقیقۃً مأمور بہ ہے۔ اور ثانی اس پر ہے جو ثابت ہوا کہ امر، وجوب میں خاص ہے۔ اور اول (یعنی نفی حقیقت) اوجہ ہے اس لئے کہ وہ اس پر مبنی ہے جو لغتاً ثابت ہے۔ اور پہلے کی بنیاد (نحویوں کی) اصطلاح پر ہے۔ اور اسی کی طرح مکروہ (تنزیہی) بھی (نحوی) اصطلاح میں حقیقۃً منہی (عند) ہے اور لغت میں مجازاً۔ (اس لئے کہ اصطلاح میں نہی کا اطلاق بطور استعلاء لا تفعل (مت کر) پر ہوتا ہے خواہ منع حتی ہو یا نہ ہو۔ لیکن لغت میں حقیقۃً یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فلاں کام سے نہی کی مگر اسی وقت جب کہ اس سے منع کر دیا ہو) اھ، بلائین کے

لہ التحریر فی اصول الفقہ المقالة الثانیة الباب الاول مصطفیٰ البابی مصر ص ۲۵۵ تا ۲۵۷
التقریر والتجیر شرح التحریر " " دار الفکر بیروت ۱۹۰ / ۲ و ۱۹۱

امابین الاہلۃ من شرحہ التقریر
والتجیر لتلمیذہ المحقق ابن امیر
الحاج رحمہما اللہ تعالیٰ -
درمیان اضافے محقق علی الاطلاق کے شاگرد محقق
ابن امیر الحاج رحمہما اللہ تعالیٰ کی شرح "التقریر
والتجیر" سے ہیں۔ (ت)

ثانیاً اقول اگر مکروہ تنزیہی شرعاً حقیقتاً منہی عنہ ہوتا واجب الاحتراز ہوتا
لقولہ تعالیٰ ما نہکم عنہ فانہو^۱ (کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے اور تمہیں جس چیز سے
روکیں اس سے باز آ جاؤ۔ ت) تو مکروہ تنزیہی نہ رہتا بلکہ حرام یا مکروہ تحریمی ہوتا اور ہم نے اپنے رسالہ
جمل مجلیۃ ان المکروہ تنزیہا لیس بمعصیۃ میں دلائل قاہرہ قائم کئے ہیں کہ وہ ہرگز شرعاً منہی عنہ
نہیں۔

ثالثاً خود علامہ شامی کو جابجا اس کا اعتراف ہے کلام علیہ الظاہر ان السنۃ فعل
المغرب فوراً وبعده مباح الی اشتباک النجوم (ظاہر یہ ہے کہ مغرب کی ادائیگی فوراً مسنون ہے
اور اس کے بعد ستاروں کے باہم مل جانے تک مباح ہے۔ ت) نقل کر کے فرمایا،
الظاہر انہ اراد بالمباح ما لا یمنع فلا
ینافی کراہۃ التنزیہ^۲۔
ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے مباح سے وہ مراد لیا ہے
جو ممنوع نہ ہو تو یہ مکروہ تنزیہی ہونے کے منافی
نہیں۔ (ت)

آخر کتاب الاشریہ میں سید علامہ ابوالسعود سے نقل کیا،
المکروہ تنزیہا یجامع الاباحۃ^۳۔
مکروہ تنزیہی اباحت کے ساتھ جمع ہوتا ہے (ت)
رابعاً و خامساً اقول عجب تریہ کہ صدرِ حنظل میں ہمارے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم
کا اجماع بتایا کہ مکروہ تنزیہی ممنوع نہیں۔
پھر تلویح میں واقع ہونے والی ایک لغزش کی
ثم ادعی تبعا لزلۃ وقعت فی

۱: معروضۃ سابعۃ علیہ
۲: معروضۃ ثامنۃ علیہ
۳: معروضۃ عاشورۃ علیہ

۱: القرآن الکریم ۵۹/۷

۲۳۶/۱

دار اجار التراث العربی بیروت

کتاب الصلوۃ

کتاب رد المحتار

۲۹۶/۵

" " "

کتاب الاشریہ

" "

تبعیت میں یہ دعویٰ کر دیا کہ شیخین (امام اعظم و امام ابو یوسف) رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے نزدیک مکروہ تحریمی بھی ممنوع نہیں۔ خدا ہی کے لئے پاکی ہے۔ اس سے زیادہ عجیب کون سا عجیب ہوگا کہ مکروہ تنزیہی تو منہی عنہ ہو اور مکروہ تحریمی ممنوع نہ ہو۔ ہم نے اس کے بطلان پر اپنے رسالہ "بسط الیدین" میں روشن دلائل قائم کئے ہیں اور اس کے خلاف سوائے خاص اپنے امہ اور اپنے مذہب کی کتب متون و شروح و فتاویٰ سے نقل کئے ہیں جن میں خود علامہ شامی کی کتابیں ردالمحتار، نسامات الاسحار وغیرہ بھی ہیں۔ (ت)

التویح و اقمنا فی رسالتنا بسط الیدین
الدلائل الساطعة علی بطلانہا و
ونقلنا مائة نص من اثنتا و
وکتب مذہبنا متونا و شروحا و فتاوی
منہا کتب نفس الشامی کرد المحتار و
نسامات الاسحار علی خلافا ان المکرہ
تحریما ایضا غیر ممنوع عند الشیخین
رضی اللہ تعالیٰ عنہما و سبحن اللہ ای
عجب اعجب من هذا ان یکون المکرہ تنزیہا
منہیا عنہ و المکرہ تحریما
غیر ممنوع۔

سادسا عجیب تر یہ کہ جب شارح نے جو اہر سے آب جاری میں اسراف جائز ہونا نقل فرمایا علامہ محشی نے قول کراہت کے خلاف دیکھ کر اس کی یہ تاویل فرمائی کہ جائز سے مراد غیر ممنوع ہے کیوں کہ علیہ میں اصول ابن الحاجب سے نقل ہے کہ کبھی جائز بولا جاتا ہے اور اس سے وہ مراد ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو۔ یہ مباح، مکروہ، مندوب، واجب سب کو شامل ہے۔ (ت)

سأدسا عجیب تر یہ کہ جب شارح نے جو اہر سے آب جاری میں اسراف جائز ہونا نقل فرمایا علامہ محشی نے قول کراہت کے خلاف دیکھ کر اس کی یہ تاویل فرمائی کہ جائز سے مراد غیر ممنوع ہے کیوں کہ علیہ میں اصول ابن الحاجب سے نقل ہے کہ کبھی جائز بولا جاتا ہے اور اس سے وہ مراد ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو۔ یہ مباح، مکروہ، مندوب، واجب سب کو شامل ہے۔ (ت)

یعنی اب کراہت کے خلاف نہ ہوگا مکروہ تنزیہی بھی شرعاً ممنوع نہیں۔

اقول یہ ایک تو اُس دعوے کا رد ہو گیا کہ مکروہ تنزیہی بھی حقیقہً منہی عنہ ہے۔
سابعاً اصل تحقیق علامہ محشی کے خلاف خود قول صاحب نہر کی تسلیم ہو گئی خود علامہ نے جا بجا تصریح فرمائی کہ کتب میں مفہوم مخالف معتبر ہے جب عبارت جو اہر کے معنی یہ بٹھہرے کہ جاری پانی میں ممنوع

۲: المعروضۃ الثانیۃ عشرۃ علیہ

۱: المعروضۃ الحادیۃ عشرۃ علیہ

لہ حلیۃ المحلی شرح نئیۃ المصلی

نہیں صرف مکروہ تنزیہی ہے تو صاف مستفاد ہوا کہ آب غیر جاری میں منوع و مکروہ تحریمی ہے اور یہی مدائے صاحب نہر تھا بالجملہ نہر کی کسی دلیل کا جواب نہ ہوا۔ رہا یہ کہ پھر آخر حکم منقح کیا ہے، اس کے لئے اولاً تحقیق معنی اسراف کی طرف عود کریں پھر منقح حکم وباللہ التوفیق۔

تفسیر ۶: اسراف بلاشبہ منوع و ناجائز ہے۔ قال اللہ تعالیٰ:

ولا تسرفوا انه لا يحب المرففين لیه
یہودہ صرف نہ کر و بیشک اللہ تعالیٰ بیہودہ
صرف کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

قال اللہ تعالیٰ:

ولا تبذرا تبذیرا ۵ ان المبذرين كانوا
اخوان الشیطن وكان الشیطن لربہ
کفورا ۵
مال بیجا نہ اڑا بیشک بیجا اڑانے والے شیطانوں
کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا بڑا
ناشکر۔

اقول اسراف کی تفسیر میں کلمات متعدد و جہر پر آئے:

(۱) غیر حق میں صرف کرنا۔ تفسیر سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمائی۔

الفریابی و سعید بن منصور و ابو بکر بن
ابن شیبہ و البخاری فی الادب المفرد و ابناء
جریر و المنذرو ابی حاتم و الطبرانی و المحاکم
وصححه و البیهقی فی شعب الایمان و اللفظ
لابن جریر کلہم عنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ
فی قوله تعالیٰ ولا تبذرا تبذیرا قال
التبذیر فی غیر الحق و هو
الاسراف ۵
فریابی، سعید بن منصور، ابو بکر بن ابی شیبہ،
ادب مفرد میں بخاری، ابن جریر، ابن المنذر،
ابن ابی حاتم، طبرانی، حاکم بافادہ تصحیح، شعب
الایمان میں بیہقی۔ اور الفاظ ابن جریر کے ہیں۔
یہ سب حضرات عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ
سے ارشاد باری تعالیٰ ”ولا تبذرا تبذیرا“ کے
تحت راوی ہیں کہ انہوں نے فرمایا: تبذیر
غیر حق میں صرف کرنا، اور یہی اسراف بھی ہے (ت)

ف: اسراف کے معنی کی تفصیل و تحقیق۔

۱۵ القرآن الکریم ۱۳۱/۴ و ۳۱/۴
۲۴ و ۲۶/۱۴ القرآن الکریم ۲۴ و ۲۶/۱۴
۳ جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیة ۲۶/۱۴ دار احیاء التراث العربی بیروت ۸۵/۱۵

اور اسی کے قریب ہے وہ کہ تاج العروس میں بعض سے نقل کیا: وضع الشئ فی غیر موضعه
یعنی بجا خرچ کرنا۔

ابن ابی حاتم نے امام مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کی:
لو انفق مثل ابی قبیس ذہباً فی طاعة الله لم یکن اسرافاً ولو انفق صاعاً فی معصية الله کان اسرافاً۔
اگر تو پہاڑ برابر سونا طاعتِ الہی میں خرچ کرے تو اسراف نہیں اور اگر ایک صاع جو گناہ میں خرچ کرے تو اسراف ہے۔

کسی نے حاتم کی کثرتِ داد و دہش پر کہا لاخیر فی سرف اسراف میں خیر نہیں، اس نے جواب دیا لا سرف فی خیر خیر میں اسراف نہیں۔

اقول حاتم کا مقصود تو خدا نہ تھا نام تھا کما نص علیہ فی الحدیث (جیسا کہ حدیث میں اس پر نص وارد ہے۔ ت) تو اس کی ساری داد و دہش اسراف ہی تھی مگر سخائے خیر میں بھی شرعاً مطلقاً اعتدال کا حکم فرماتی ہے:

قال الله تعالى ، ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً
ہاری تعالیٰ کا ارشاد ہے: اور اپنا ہاتھ اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھ اور نہ پورا کھول دے کہ تو بیٹھ رہے ملامت کیا ہوا تھکا ہوا۔ (ت)
وقال تعالى :

والذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم اور وہ کہ جب خرچ کرتے ہیں نہ حد سے بڑھیں اور

ف: مسلمہ مصارفِ خیر میں اعتدال چاہئے یا اپنا کل مال یک نخت راہِ خدا میں دے دینے کی بھی اجازت ہے اس کی تحقیق۔

۱۔ تاج العروس باب الفار فصل السین دار احوار التراث العربی بیروت ۱۳۸/۶
۲۔ تفسیر ابن ابی حاتم تحت الآیة ۶/۱۴۱ مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز مکتبہ المکرمتہ ۱۳۹۰/۵
۳۔ مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) بحوالہ مجاہد تحت الآیة ۶/۱۴۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۶/۱۳
۴۔ القرآن الکریم ۱۷/۲۹

حکم میانہ روی ہے اور صدق توکل و کمال تبسّل و ابوں کی شان بڑی ہے۔

عہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سیدنا بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا:

انفق بلالا ولا تخش من ذی العرش
 اقلاد۔ رواہ البزار عن بلال و ابو یعلیٰ
 والطبرانی فی الکبیر و الاوسط والبیہقی
 فی شعب الایمان عن ابی ہریرۃ
 و الطبرانی فی الکبیر کالبزار عن ابن
 مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم باسانید
 حسن۔
 اے بلال! خرچ کر اور عرش کے مالک سے کمی
 کا اندیشہ نہ کر۔ (بزار نے حضرت بلال سے اور
 ابو یعلیٰ اور طبرانی نے کبیر میں، اور اوسط اور بیہقی
 نے شعب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ سے،
 اور طبرانی نے کبیر میں، جبکہ بزار نے ابن مسعود
 رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے حسن سندوں کے
 ساتھ روایت کیا۔ ت)

اس حدیث کا مورویوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ
 کے پاس ایک خرمن خرّمہ ملاحظہ فرمایا، ارشاد ہوا: بلال! یہ کیا ہے؟ عرض کی: حضور کے مہمانوں کیلئے
 رکھ چھوڑا ہے۔ فرمایا: اما تخشی ان یکون لك دخان فی نار جہنم کیا ڈرتا نہیں کہ اس کے
 سبب آتش دوزخ میں تیرے لئے دھواں ہو خرچ کر اے بلال! اور عرش کے مالک سے کمی کا خوت
 نہ کر۔ بلکہ خود انھیں بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا:
 اے بلال! فقیر مرنا اور غنی نہ مرنا۔ عرض کی: اس کے لئے کیا طریقہ برتوں؟ فرمایا: سارزقت فلا تخبأ
 وما سئلت فلا تمنع جو تجھے ملے اُسے نہ چھپا اور جو کچھ تجھ سے مانگا جائے انکار نہ کر۔ مسرّح کی
 (ماقی برسنو، ۱۰۲۰)

۲۳/۱	المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت	حدیث ۱۰۲۰	المعجم الکبیر
۵۱/۲	مصطفیٰ البانی مصر	بوالہ الطبرانی و ابی یعلیٰ و البزار الترغیب فی الانفاق	الترغیب والترغیب
۱۹۰/۱	دارالکتب العلمیۃ بیروت	حدیث ۶۳۵	کشف الخفا
۳۸۴/۶	مؤسسۃ الرسالہ	حدیث ۱۶۱۸۵ و ۱۶۱۸۶	کنز العمال
۵۱/۲	مصطفیٰ البانی مصر	الترغیب فی الانفاق الخ	الترغیب والترغیب

(۲) حکم الہی کی حد سے بڑھنا۔ یہ تفسیر ایسا بن مغویہ بن قرہ تابعی ابن تابعی ابن صمبانی کی ہے

ابن جریر و ابوالشیخ عن مسقین بن ابن جریر و ابوالشیخ سفیان بن حسین سے راوی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یا رسول اللہ! یہ میں کیونکر کر سکوں؟ فرمایا: هو ذاك او النار یا یہ یا نار۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و ابوالشیخ فی الثواب و الحاکم و قال صحیحہ الاسناد (اسے طبرانی نے کبیر میں اور ابوالشیخ نے ثواب میں اور حاکم نے روایت کیا اور فرمایا یہ صحیح الاسناد ہے۔ ت)

اگر کہتے ان پر تاکید اس لئے تھی کہ وہ اصحاب صدقہ 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 فرمانے ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کام فی نفسہ محمود ہے اور ہر صادق التوکل کو اس کی اجازت، ورنہ ان کو بھی منع کیا جاتا جیسے ایک صاحب نے عمر بھر رات کو نہ سونے کا عہد کیا، ایک نے عمر بھر روزے رکھنے کا، ایک نے کبھی نکاح نہ کرنے کا۔ اس پر ناراضی فرمائی اور ارشاد ہوا: میں روزہ بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں اور شب کو نماز بھی پڑھتا ہوں اور آرام بھی کرتا ہوں اور نکاح کرتا ہوں فمن سرغب عن سنتی فلیس منی تو جو میری سنت سے بے رغبتی کرے وہ مجھ سے نہیں، رواہ عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ ایک شخص نے پیادہ حج کی منت مانی، ضعف سے دو آدمیوں پر تکیہ دیے چل رہا تھا، اُسے سوار ہونے کا حکم دیا اور فرمایا:

ان الله تعالى عن تعذيب هذا نفسه لغنى - رواه عنه مرضى الله تعالى عنه ۱۲ منہ -

عہ در نشر مطبوعہ مصر کے نسخہ میں سعید بن جبیر واقع ہوا ہے، یہ تصحیف ہے اھ منہ عفی عنہ۔

۱۰۲۱ حدیث ۱۰۲۱ / ۱ / ۳۴۱ / ۱
المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت
دار الفکر بیروت
۳۱۶ / ۴
کتاب الرقاق
المستدرک للحاکم
الترغیب والترہیب بحوالہ الطبرانی و ابی الشیخ و الحاکم فی الترغیب فی الانفاق الخ مصطفیٰ البانی مصر ۲ / ۵۲
صحیح البخاری کتاب النکاح ۲ / ۵۷
صحیح مسلم کتاب النکاح
صحیح البخاری ابواب العمرة ۱ / ۲۵۱
صحیح مسلم کتاب النذر ۲ / ۴۵
قدیمی کتب خانہ کراچی

حسین عن ابی بشر قال اطاف الناس
بایاس بن مغویة فقالوا ما السرف
قال ما تجاوزت به امر الله فهو
سرف لیه

ہیں وہ ابولشیر سے، انھوں نے کہا، ایاس بن معاویہ
کے گرد جمع ہو کر لوگوں نے ان سے پوچھا، اسراف
کیا ہے؟ فرمایا، جس خرچ میں تم امر الہی سے تجاوز
کر جاؤ وہ اسراف ہے۔ (ت)

اور اسی کی مثل اہل لغت سے ابن الاعرابی کی تفسیر ہے کما سیأتی من التفسیر الکبیر (جیسا کہ تفسیر کبیر
سے آئے گا۔ ت) تعریفات السید میں ہے،

الاسراف تجاوز الحد فی النفقة لیه
اسراف، خرچ میں حد سے آگے بڑھنا۔ (ت)

اقول یہ تفسیر مجمل ہے حکم الہی وضو میں کہنیوں تک ہاتھ لگتوں تک پاؤں دھونا ہے مگر اس سے
تجاوز اسراف نہیں بلکہ نیم بازو نیم ساق تک بڑھانا مستحب ہے جیسا کہ احادیث سے گزرا تو امر سے
مراد تشریح لینی چاہئے یعنی حد اجازت سے تجاوز، اور اب یہ تفسیر ایک تفسیر تہذیب کی طرف عود کرے گی۔

(۳) ایسی بات میں خرچ کرنا جو شرع مطہر یا مروت کے خلاف ہو، اول حرام ہے اور ثانی مکروہ

تزیہی - طریقہ محمدیہ میں ہے،

الاسراف والتبذیر وهو منککة ببدل المال
حيث يجب امساكه بحكم الشرع
او المروءة وهي رغبة صادقة للنفس
في الافادة بقدر ما يمكن وهما في
مخالفة الشرع حرامان وفي مخالفة
المروءة مکروهان تزيهيا

اسراف و تبذیر، اس جگہ مال خرچ کرنے کا ملکہ
(نفس کی قوتِ راستہ) جہاں شریعت یا مروت روکنا
لازم کرے اور مروت امکانی حد تک پہنچانے کے
کام میں نفس کی سچی رغبت کو کہتے ہیں۔ اسراف و
تبذیر شریعت کی مخالفت میں ہوں تو حرام ہیں اور
مروت کی مخالفت میں ہوں تو مکروہ تزیہی ہیں۔

اقول ان دونوں کو منکراتِ قلب سے
قرار دینے کے لئے لفظ ملکہ کا اضافہ کر دیا

اقول ونراد ملكة ليجعلهما
من منکرات القلب لانه في

۱ جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیة ۶/۱۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۸/۴۲

۲ الدر المنثور بحوالہ ابی الشیخ

۳ التعریفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران

۴ طریقہ محمدیہ السابع والعشرون الاسراف والتبذیر مکتبہ حنفیہ کوئٹہ

ص ۱۰

۲/۱۵ و ۱۶

کیوں کہ یہاں وہ دل کی برائیاں ہی شمار کر رہے ہیں۔ اور شارح علامہ سید عبدالغنی نابلسی قدس سرہ القدسی نے مخالفت مروّت کی مثال یرپش کی ہے کہ حاجت مند قرابتداروں اور ہمسیوں کو چھوڑ کر بیگانوں اور دُور والوں کو مال دے اور ان پر صدقہ کرے۔

اقول طبرانی نے بسند صحیح حضرت

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اے امت محمد (علیہ الصلوٰۃ والسلام) اُس ذات کی قسم جس نے مجھے حق کے ساتھ مبعوث فرمایا خدا اس شخص کا صدقہ قبول نہیں فرماتا جس کے کچھ ایسے قرابت دار ہوں جو اس کے صلہ کے محتاج ہوں اور وہ دوسروں پر صرف کرتا ہو، اُس کی قسم جس کے دستِ قدرت میں میری جان ہے خدا اس کی طرف روزِ قیامت نظر رحمت نہ فرمائے گا۔
تویہ (حاجت مند اقارب کو چھوڑ کر اجانب کو دینا) صرف مروّت ہی کے خلاف نہیں شریعت کے بھی خلاف ہے۔ اور خدا سے برتر ہی کو خوب علم ہے (ت)

تعدیدها ومثل الشارح العلامة سیدی عبدالغنی نابلسی قدس سرہ القدسی مخالفة المروءة بدفعه للاجانب والتصدق به عليهم وترك الاقارب والمجیران السحایح اھ۔

اقول اخرج الطبرانی بسند

صحیح عن ابی ہریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا امة محمد والذی یعثنی بالحق لا یقبل اللہ صدقة من سرجل وله قرابة محتاجون الی صلته ویصرفها الی غیرہم والذی نفسی بیدہ لا ینظر اللہ الیہ یوم النقیمة اھ فهو خلاف اشیع الامجد خلاف المروءة واللہ اعلم۔

۱: تطفل علی النابلسی۔

۲: مسئلہ جس کے عزیز محتاج ہوں اُسے منع ہے کہ انہیں چھوڑ کر غیروں کو اپنے صدقات دے۔ حدیث میں فرمایا: ایسے کا صدقہ قبول نہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ روزِ قیامت اس کی طرف نظر نہ فرمائے گا۔

۱۔ الحدیقة النذیة شرح الطریقة المحمدیة السابح والعشرون مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲۸/۲
۲۔ مجمع الزوائد بحوالہ الطبرانی کتاب الزکوٰۃ باب الصدقة علی الاقارب دار الکتب بیروت ۱۱۷/۳

وانا أقول وبالله التوفيق آدمی کے پاس جو مال زائد بچا اور اس نے ایک فضول کام میں اٹھا دیا جیسے بے مصلحت شرعی مکان کی زینت و آرائش میں مبالغہ اس سے اسے تو کوئی نفع ہوا نہیں اور اپنے غریب مسلمان بھائیوں کو دیتا تو ان کو کیسا نفع پہنچتا، تو اس حرکت سے ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی بے معنی خواہش کو ان کی حاجت پر مقدم رکھا اور یہ خلاف مروت ہے۔

(۴) طاعت الہی کے غیر میں اٹھانا۔ قاموس میں ہے:

الاسراف التبذیر وادما انفق فی غیر اسراف: تبذیر یا وہ جو غیر طاعت میں طاعة الله۔
خرچ ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں اسی کی نقل پر اقتصار فرمایا۔

أقول ظاہر ہے کہ مباحات نہ طاعت ہیں نہ ان میں خرچ اسراف مگر یہ کہ غیر طاعت سے خلا طاعت مراد لیں تو مثل تفسیر دوم ہوگی۔ اور اب علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ:

لا يلزم من كونه غير طاعة ان يكون حراما نعم اذا اعتقد سنينته (اح) سنينة الزيادة على الثلث في الوضوء) يكون منهيًا عنه ويكون تركه سنة مؤكدة۔
اس کے غیر طاعت ہونے سے حرام ہونا لازم نہیں آتا، ہاں جب اس کے (وضو میں تین بار سے زیادہ دھونے کے) سنون ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تو وہ منہی عنہ ہوگا اور اس کا ترک سنت مؤکدہ ہوگا۔ (ت)

صحیح نہ رہے گا۔

(۵) حاجت شرعیہ سے زیادہ استعمال کرنا،

كما تقدم في صدر البحث عن الحلية و البحر وتبعهما العلامة الشامي۔
جیسا کہ اس بحث کے شروع میں علیہ و بجر کے حوالے بیان ہوا اور علامہ شامی نے ان دونوں کا اتباع کیا۔ (ت)

ف: معروضتہ علی العلامة ش بل والقاموس ایضا۔

۱۔ القاموس المحيط باب الفار فصل اسین تحت "السرف" مصطفیٰ البابی مصر ۱۵۶/۳
۲۔ ردالمحتار کتاب الطهارة مکروہات الوضوء دار اجیاء التراث العربی بیروت ۹۰/۱

اقول اولاً مراتبِ خمسہ کہ ہم اوپر بیان کر آئے ان میں حاجت کے بعد منفعت پھر زینت ہے اور شک نہیں کہ ان میں خرچ بھی اسراف نہیں جب تک حد اعتدال سے متجاوز نہ ہو۔ قال اللہ تعالیٰ: **قل من حرم زینة اللہ التي اخرج لعبادة والطیبت من الرزق** نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی اور پاکیزہ رزق کس نے حرام کئے ہیں۔ (ت)

مگر یہ تاویل کریں کہ حاجت سے ہر بکار آمد بات مراد ہے۔

ثانیاً شرعیہ کی قید بھی مانع جامعیت ہے کہ حاجتِ دنیویہ میں بھی زیادہ اڑانا اسراف ہے مگر یہ کہ شرعیہ سے مراد مشروع و عدل یعنی جو حاجت خلاف شرع نہ ہو تو یہ اس قول پر مبنی ہو جائے گا جس میں اسراف و تبذیر میں حاجت جائزہ و ناجائزہ سے فرق کیا ہے۔ اگر کئے ان علماء کا یہ کلام دربارہ وضو ہے اُس میں تو جو زیادت ہوگی حاجت شرعیہ دینیہ ہی سے زائد ہوگی۔

اقول اب مطلقاً حکم ممانعت مسلم نہ ہوگا مثلاً میل چھڑانے یا شدت گرما میں ٹھنڈکی نیت سے زیادت کی تو اسراف نہیں کہہ سکتے کہ غرض صحیح جائز میں خرچ ہے۔ شاید اسی لئے علامہ طحاوی نے لفظ شرعیہ کم فرما کر اتنا ہی کہا،

الاسراف هو الزيادة على قدر الحاجة۔ اسراف قدر حاجت پر زیادتی کا نام ہے (ت)
اقول مگر یہ تعریف اگر مطلق اسراف کی ہو تو جامعیت میں ایک اور خلل ہوگا کہ قدر حاجت سے زیادت کے لئے وجود حاجت درکار اور جہاں حاجت ہی نہ ہو اسراف اور زائد ہے، یاں علیہ و اتباع کی طرح خاص اسراف فی الوضو کا بیان ہو تو یہ خلل نہ ہوگا۔

(۶) غیر طاعت میں یا بلا حاجت خرچ کرنا۔ نہایہ ابن اثیر و مجمع بحار الانوار میں ہے،

الاسراف والتبذیر فی النفقة لغير حاجة اسراف اور تبذیر: بغير حاجت یا غیر طاعت الہی اوفی غیر طاعة اللہ ﷻ میں خرچ کرنا ہے۔ (ت)

۲: تطفل اخر علیہم

۱: تطفل على الحلية والبحر وش

۴/۳۲ له القرآن الکریم

۱/۴۶

۱: حاشیة الطحاوی علی الدر المنہار کتاب الطہارة المکتبة العربیة کوئٹہ

۲/۳۲۵

۲: نہایة لابن اثیر فی غریب الحدیث والاثار تحت لفظ اسرف دار الکتب العلمیة بیروت

۳/۶۶

مجمع بحار الانوار تحت لفظ اسرف مکتبة دار الایمان مینة المنورة السعودیة

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۔

(۷) دینے میں حق کی حد سے کمی یا بیشی - تفسیر ابن جریر میں ہے؛

الاسراف فی کلام العرب الاخطاء باصابة الحق فی العطية اما بتجاوز حده فی الزيادة و اما بتقصير عن حده الواجب ^{له}

کلام عرب میں اسراف اسے کہتے ہیں کہ دینے میں حق کے حصول سے خطا کر جائے یا تو حق کی حد سے اگے بڑھ جائے یا اس کی واجب حد سے پیچھے رہ جائے (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 تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں؛

فی الوضوء اسراف وفي کل شیء اسراف ^{یہ}

سواہ سعید بن منصور عن یحییٰ بن ابی عمر و السیبانی الثقة مرسلہ

وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے اور ہر کام میں اسراف کو دخل ہے (اسے سعید بن منصور نے یحییٰ بن ابی عمر و السیبانی ثقتہ سے مرسلہ روایت کیا ہے۔ ت)

(۸) ذیل غرض میں کثیر مال اٹھا دینا۔ تعریفات السید میں ہے؛

الاسراف انفاق المال الكثير فی الغرض الخسيس ^{یہ} اھ قدمہ ہہنا و اقتصر علیہ فی المسرف۔

اسراف؛ گھٹیا مقصد میں زیادہ مال خرچ کر دینا۔ بیان اسراف میں اس تعریف کو مقدم رکھا اور مسرف کی تعریف میں صرف اسی کو ذکر کیا۔ (ت)

اقول یہ بھی جامع نہیں بے غرض محض تھوڑا مال ضائع کر دینا بھی اسراف ہے۔

۱: تطفل علی ابن الاثیر والعلامة طاهر

۲: تطفل علی ابن جریر

۳: تطفل علی العلامة السید الشریف

۴: جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیة ۶/۱۴۱ داراجار التراث العربی بیروت ۸/۴۵

۵: کنز العمال بحوالہ ص عن یحییٰ بن ابی عمر و حدیث ۲۶۲۴۸ موسسة الرساله ۹/۳۲۵

۶: التعریفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۱۰

(۹) حرام میں سے کچھ یا حلال کو اعتدال سے زیادہ کھانا۔ حکاہ السید قیلاً (تعریفات میں سید شریف نے اسے بطور قیل حکایت کیا۔ ت) اقول یہ کھانے سے خاص ہے۔

(۱۰) لائق و پسندیدہ بات میں قدر لائق سے زیادہ اٹھا دینا۔ تعریفات علامہ شریفین میں ہے؛ الاسراف صرف الشئ فیما ینبغی تراشدا علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانه صرف الشئ فیما لا ینبغی لہ

اسراف؛ مناسب کام میں حد مناسب سے زیادہ خرچ کرنا، بخلاف تبذیر کے کہ وہ نامناسب امر میں خرچ کرنے کو کہتے ہیں۔ (ت)

اقول ینبغی کا اطلاق کم از کم مستحب پر آتا ہے اور اسراف مباح خالص میں اُس سے بھی زیادہ ہے مگر یہ کہ جو کچھ لاینبغی نہیں سب کو ینبغی مان لیں کہ مباح کاموں کو بھی شامل ہو جائے و لیس ببعید (اور یہ بعید نہیں۔ ت) اور عبث محض اگرچہ بعض جگہ مباح بمعنی غیر ممنوع ہو مگر زیر لاینبغی داخل ہے تو اس میں جو کچھ اٹھے گا اس تفسیر پر داخل تبذیر ہوگا۔

(۱۱) بے فائدہ خرچ کرنا۔ قاموس میں ہے؛

ذهب ماء الحوض سرفافاض من نواحیة تاج العروس میں ہے؛

قال شمر سرف الماء ما ذهب منه فی غیر سقی ولا نفع یقال اروت البئر النخیل و ذهب بقیة الماء سرفاً

شمر نے کہا سرف الماء کا معنی وہ پانی جو سینچائی یا کسی فائدہ کے بغیر جاتا رہا، کہا جاتا ہے کنویں نے کھجوروں کو سیراب کر دیا اور باقی پانی سرف (بیکار) گیا۔ (ت)

تفسیر کبیر و تفسیر نیش پوری میں ہے؛

ف: معروضۃ علی من نقل عنہ السید۔

۱۰	التعریفات للسید الشریف	انتشارات ناصر خسرو تہران ایران	ص ۱۰
۱۱	قاموس المحيط باب الفاء	فصل اسین	مصطفیٰ البابی مصر
۱۲	تاج العروس	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۳۸/۶

اعلم ان لاهل اللغة في تفسير الاسراف
قوليت الاول قال ابن الاعرابي السرف
تجاوز ما حدك الثاني قال شمر ^{عليه}
المال ما ذهب منه في غير منفعة ^{له}

واضح ہو کہ اسراف کی تفسیر میں اہل لغت کے
دو قول ہیں: اول، ابن الاعرابی نے کہا سرف کا
معنی مقررہ حد سے تجاوز۔ دوم شمر نے کہا
سرف المال وہ جو بے فائدہ چلا جائے (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 کر سکتا ہے کہ ان تمام تعریفات میں سب سے جامع و مانع دو واضح تر
تعریف اول ہے، اور کیوں نہ ہو کہ یہ اس عبد اللہ کی تعریف ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
علم کی گھنٹی فرماتے اور جو خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد تمام جہان سے علم میں زائد ہے اور
جو ابو حنیفہ جیسے امام الائمہ کا مورث علم ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعنہ وعنہم اجمعین۔

تبذیر کے باب میں علماء کے دو قول ہیں،

(۱) وہ اور اسراف دونوں کے معنی ناحق صرف کرنا ہیں۔

اقول یہی صحیح ہے کہ یہی قول حضرت عبد اللہ بن مسعود حضرت عبد اللہ بن عباس و عامر صحابہ کرام
رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے، قول اول کی حدیث میں اس کی تصریح گزری اور وہی حدیث بطریق احسن
ابن جریر نے یوں روایت کی،

كما اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه
وسلم نتحدث ان التبذير النفقة
في غير حقه ^{له}

ہم اصحاب محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یہ بیان
کرتے تھے کہ تبذیر غیر حق میں خرچ کرنے
کا نام ہے۔ (ت)

ف: تبذیر و اسراف کے معانی میں فسوق کی بحث۔

عہ وقع ههنا في نسخة تفسير النيسابوري
المطبوعة بمصر عمر بالعين وهو
تحريف۔

عہ یہاں تفسیر نیشاپوری کے مصری مطبوعہ نسخہ میں
شمر کے بجائے عین سے عمر چھپ گیا ہے، یہ
تحریف ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ هكذا هو المال باللام في كلا التفسيرين
وقضية التاج انه الماء بالمهمزة ۱۲ منہ۔

عہ یہ دونوں تفسیروں میں اسی طرح لام سے
مال لکھا ہوا ہے اور تاج العروس کا تقاضا ہے
کہ یہ ہمزہ سے "ماء" ہو ۱۲ منہ (ت)

لہ مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) تحت الآیة ۶/۱۳۱ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۳/۱۴۵/۱۶۶
لہ جامع البیان (تفسیر ابن جریر) ۱۴/۲۶/۲۰۱ دار احیاء التراث العربی ۱۵/۸۶

بذرة تبذیرا خربه و فرقه اسراف^۱۔
بذرة تبذیرا سے خراب کیا اور بطور اسراف
بانٹ دیا۔ (ت)

تعريفات السید میں ہے :
التبذیر تفریق المال علی وجه
الاسراف^۲۔
تبذیر : بطور اسراف مال بانٹنا۔
(ت)

اسی طرح مختار الصحاح میں اسراف کو تبذیر اور تبذیر کو اسراف سے تفسیر کیا۔

(۲) ان میں فرق ہے تبذیر خاص معاصی میں مال برباد کرنے کا نام ہے۔ ابن جریر
عبدالرحمن بن زید بن اسلم مولائے امیر المؤمنین عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی :
لا تبذیر تبذیرا لا تعط فی المعاصی^۳۔ "لا تبذیر تبذیرا" کا معنی ہے "معاصی میں
نہ دے"۔ (ت)

اقول اس تقدیر پر اسراف تبذیر سے عام ہو گا کہ ناحق صرف کرنا عبرت میں صرف کو بھی شامل
اور عبرت مطلقاً گناہ نہیں تو از انجا کہ اسراف ناجائز ہے یہ صرف معصیت ہو گا مگر جس میں صرف کیا وہ خود
معصیت نہ تھا اور عبارت "لا تعط فی المعاصی" (اس کی نافرمانی میں مت دے۔ ت) کا ظاہر یہی
ہے کہ وہ کام خود ہی معصیت ہو، بالکلہ تبذیر کے مقصود و حکم دونوں معصیت ہیں اور اسراف کو
صرف حکم میں معصیت لازم۔

وهذا هو المشتهر اليوم و وقع في التاج
عن شيخه عن ائمة الاشتقاق
ان التبذیر ليشمل الاسراف في
عرف اللغة، و به صرح العلامة
الشهاب في عناية القاضی و
اور اس وقت یہ مشہور ہے اور تاج العروس میں
اپنے شیخ کی روایت سے ائمة اشتقاق سے
نقل کیا ہے کہ لغت کے عرف میں تبذیر اسراف
کو شامل ہے۔ اس کی صراحت علامہ
شہاب خفاجی نے عنایة القاضی میں کی ہے اور

۱۔ القاموس المحيط باب الرار فصل البار مصطفیٰ البابی مصر ۳۸۳/۱

۲۔ التعريفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۲۳

۳۔ جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیة ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳

مفادۃ انت التبذیر اعم و لم یفسر اہ۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ تبذیر اعم ہے اور دونوں

نے اس کی تفسیر نہ کی۔ (ت)

بعض نے یوں فرق کیا کہ مقدار میں حد سے تجاوز اسراف ہے اور بے موقع بات میں صرف کرنا تبذیر، دونوں بڑے ہیں اور تبذیر بدتر۔

خفاجی نے فرمایا: جیسا کہ کشف میں نقل کیا ہے ان دونوں میں یہ فرق کیا گیا ہے کہ اسراف مقدار میں حد سے آگے بڑھنا اور یہ حقوق کی قدروں سے نا آشنائی ہے۔ اور تبذیر حق کی جگہ سے تجاوز کرنا اور یہ کیفیت اور اس کے مقامات سے نا آشنائی ہے اور دونوں ہی مذموم ہیں اور شامی زیادہ بڑا ہے۔ (ت)

قال الخفاجی و فرق بینہما علی ما نقل فی الکشف بان الاسراف تجاوز فی الکمیۃ و هو جہل بمقادیر الحقوق و التبذیر تجاوز فی موقع الحق و هو جہل بالکیفیۃ و بمواقعہا و کلاہما مذموم و الشافی ادخل فی الذمہ

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 و محل نہ تھا ورنہ اسراف ہی ہوتا مگر بے موقع سے مراد یہ ہے کہ سرے سے وہ محل اصلاً مصرف نہ ہو۔ بالجملہ احاطہ کلمات سے روشن ہوا کہ وہ قطب جن پر ممانعت کے افلاک دورہ کرتے ہیں دو ہیں ایک مقصد معصیت دوسرا بیکار اضعاف، اور حکم دونوں کا منع و کراہت۔

اقول معصیت تو خود معصیت ہی ہے و لہذا اس میں منع مال ضائع کرنے پر موقوف نہیں اور غیر معصیت میں جبکہ وہ فعل فی نفسہ گناہ نہیں، لاجرم ممانعت میں اضعاف ملحوظ، و لہذا عام تفسیرات میں لفظ انفاق ماخوذ کہ مفید خرچ و استہلاک ہے کہ اہم بالا فادہ 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 ہو جائیں گے اور بلا وجہ محض اپنی جیب میں ڈالے پھرتا ہے تو

ف مسئلہ اسراف کہ ناجائز و گناہ ہے صرف دو صورتوں میں ہوتا ہے ایک یہ کہ کسی گناہ میں صرف و استعمال کریں دوسرے بیکار محض مال ضائع کریں۔

۱۰ اکتب العلمیۃ بروت ۲۶/۱۰ تحت الآیۃ ۱۴/۲۶ ۴/۲۲

اسراف نہیں کہ نہ فعل گناہ ہے نہ مال ضائع ہوا اور اگر دریا میں پھینک دیے تو اسراف ہوا کہ مال کی اضعاف ہوئی اور اضعاف کی ممانعت پر حدیث صحیح ناطق، صحیح بخاری و صحیح مسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں،

ان اللہ تعالیٰ کسره لکم قیل وقال وکثرة
السؤال واضاعة المال

بیشک اللہ تعالیٰ تمہارے لئے مکروہ رکھتا ہے
فضول بک بک اور سوال کی کثرت اور مال کی اضعاف

یہ تحقیق معنی اسراف ہے جسے محفوظ و ملحوظ رکھنا چاہئے کہ آئندہ انکشاف احکام اسی پر موقوف،

وبالله التوفیق۔

فائدہ: یہاں سے ظاہر ہوا کہ وضو و غسل میں تین بار سے زیادہ پانی ڈالنا جبکہ کسی غرض صحیح سے ہو ہرگز اسراف نہیں کہ جائز غرض میں حشرچ کرنا نہ خود معصیت ہے نہ بیکار اضعاف۔ اس کی بہت مثالیں ان پانیوں میں ملیں گی جن کو ہم نے آب وضو سے مستثنیٰ بتایا نیز تبرید و تنظیف کی دو مثالیں ابھی گزریں اور ان کے سوا علمائے کرام نے دو صورتیں اور ارشاد فرمائی ہیں جن میں غرض صحیح ہونے کے سبب اسراف نہ ہوا:

www.alahazratnetwork.org

(۱) یہ کہ وضو علی الوضوء کی نیت کرے کہ ٹورے ٹورے ہے۔

(۲) اگر وضو کرتے ہیں کسی عضو کی تنگی میں شک واقع ہو تو تم پر بنا کر کے تلیث کامل کر لے، مثلاً شک ہو کہ منہ یا ہاتھ یا پاؤں شاید دو ہی بار دھویا تو ایک بار اور دھولے اگر چہ واقع میں یہ چوتھی بار ہو اور ایک بار کا خیال ہو تو دو بار، اور یہ شک پڑا کہ دھویا ہی نہیں تو تین بار دھوئے اگرچہ واقع کے لحاظ سے چھ بار ہو جائے، یہ اسراف نہیں کہ اطمینان قلب حاصل کرنا غرض صحیح ہے۔ ہم امر چہارم میں ارشاد اقدس حضور پر نور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیان کر آئے کہ، دع مایریبک الی مالایریبک شک کی

ف: مسئلہ ان صحیح غرضوں کا بیان جن کے لئے وضو و غسل میں تین تین بار سے زیادہ اعضا کا دھونا داخل اسراف نہیں بلکہ جائز و روا یا محمود و مستحسن ہے۔

۱۔ صحیح البخاری کتاب فی الاستقراض باب ما نہی عن اضعاف المال قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۲۲
صحیح مسلم کتاب الاقصیۃ باب النہی عن کثرة المسائل الخ " " " " ۲/۷۵
صحیح البخاری کتاب البیوع باب تغیر المشتہات " " " " ۱/۲۷۵

بات چھوڑ کر وہ کرجس میں شک نہ رہے۔

کافی امام حافظ الدین نسفی میں ہے،

هذا (ای وعید الحدیث من مراد علی
هذا ونقص فقد تعدی وظلم) اذا ارادة
معتقدات السنة هذا فاما لو مراد
لطمائنة القلب عند الشك او نية وضوء
أخر فلا بأس به لانه صلى الله
تعالى عليه وسلم امر بترك
ما يريبه الى ما يريبه ۱۰

حدیث پاک ”جس نے اس سے زیادتی یا کمی کی وہ
حد سے بڑھا اور ظلم کیا“ کی وعید اس صورت میں ہے
جب یہ اعتقاد رکھتے ہوئے زیادہ کرے کہ زیادہ
کرنا ہی سنت ہے لیکن شک کے وقت اطمینان قلب
کے لئے زیادہ کرے یا دوسرے وضو کی نیت ہو تو
کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم نے حکم دیا ہے کہ شک کی حالت چھوڑ کر وہ صورت
اختیار کرے جس میں شک نہ رہے۔ (ت)

فتح القدير میں قول ہدایہ الوعید لعدم رسوئته سنة (وعید اس لئے ہے کہ وہ سنت نہیں

سمجھتا ہے۔ ت) کے تحت میں ہے :

فلو سأه وزاد لقصد الوضوء على الوضوء
او لطمائنة القلب عند الشك او
نقص لحاجته لا بأس به ۱۰

تو اگر تہلیل کو سنت مانا اور وضو پر وضو کے ارادے
سے یا شک کے وقت اطمینان قلب کے لئے
زیادہ کیا یا کسی حاجت کی وجہ سے کمی کی تو کوئی
حرج نہیں۔ (ت)

غنیہ میں ہے :

اذا مراد لطمائنة القلب عند الشك او
بنية وضوء أخر فلا بأس به فان
الوضوء على الوضوء نوراً على نور
وقد امر بترك ما يريبه الى ما
لا يريبه ۱۰

شک کے وقت اطمینان قلب کے لئے یا دوسرے
وضو کی نیت سے زیادہ کیا تو کوئی حرج نہیں اس
لئے کہ وضو علی الوضو نوراً علی نور ہے اور اسے
حکم ہے کہ شک کی صورت چھوڑ کر وہ اختیار کرے
جس میں اسے شک نہ ہو۔ (ت)

لہ الکافی شرح الوافی

۱۰ فتح القدير کتاب الطهارة
۱۰ العناية على الهداية مع فتح القدير

مکتبہ نوربیر رضویہ سکھر

۲۴/۱

حلیہ میں ہے :

وعیدا اعتقاد مذکور پر ہے خود فعل پر نہیں۔ اسی کو ہدایہ، محیط رضی الدین اور بدائع میں بھی اختیار کیا ہے اور بدائع میں صراحت کی ہے کہ یہی صحیح ہے اس لئے کہ جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت کو نہ مانے وہ بد مذہب ہے اسے وعید لاحق ہوگی۔ اور اگر تین پر اضافہ وضو علی الوضو کے ارادہ سے ہے یا شک کے وقت اطمینان قلب کے لئے ہے تو اسے وعید لاحق نہ ہوگی اور یہ ظاہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر مذکورہ باتوں میں سے کسی کا قصد ہوئے بغیر اس نے تین بار سے زیادہ دھویا مکروہ ہے یا نہیں، ظاہر یہ ہے کہ مکروہ ہے کیونکہ یہ اسراف ہے۔

الوعید علی الاعتقاد المذكور دون نفس الفعل وعلی هذا مشی فی الهدایة ومحیط رضی الدین والبدائع و نص فی البدائع انه الصحیح لان من لم یسر سنة رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وسلم فقد ابتدع فیلحقه الوعید وانکانت الزیادة علی الثلاث لقصد الوضوء علی الوضوء او بطایفة القلب عند الشک فلا یلحقه الوعید وهو ظاهر وهل لو مراد علی الثلاث من غیر قصد لشیء مما ذکر یکره الظاهر نعم لانه اسراف ہے

اسی طرح نہایہ و معراج الہدایہ و مبسوط و سراج و باج و برجندی و درمختار و علمگیری و غیر ہا کتب کثیرہ میں ہے مگر بعض متاخرین شرح کو ان صورتوں میں واقع ہوا صورت اولیٰ میں تین وجہ سے :

وجہ اول وضو عبادت مقصودہ نہیں بلکہ نماز وغیرہ کیلئے وسیلہ ہے ہمارے علماء کا اس پر اتفاق ہے

فت : مسئلہ بعض نے فرمایا کہ وضو پر وضو اسی وقت مستحب ہے کہ پہلے وضو سے کوئی نماز یا سجدہ تلاوت وغیرہ کوئی فعل جس کے لئے با وضو ہونے کا حکم ہے ادا کر چکا ہو بغیر اس کے تجدید وضو مکروہ ہے۔ بعض نے فرمایا ایک بار تجدید تو بغیر اس کے بھی مستحب ہے، ہاں ایک سے زیادہ بے اس کے مکروہ ہے اور مصنف کی تحقیق کہ ہمارے ائمہ کا کلام اور نیز احادیث خیر الانام علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام مطلقاً تجدید وضو کو مستحب فرماتی ہیں اور ان قیدوں کا کوئی ثبوت ظاہر نہیں۔

اقول مگر ظاہر ایہ حدیث بے اصل ہے،

جو پوری حدیث میں غور کرے اس کی طبیعت اس کی شہادت دے گی۔ اور اگر یہ درست ہوتی تو ہمیشہ باوجود ہنا واجب ہوتا، اور کوئی اس کا قائل نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

تشہد بہ قریحة من نظره فیہ بتمامہ
وایضاً لوصح لوجیت استدامة الموضوع
ولا قائل بہ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثالثاً و تنظیف ہے اور دین کی بنا نطافت پر ہے اور شک نہیں کہ تجدید موجب تنظیف مزید۔
ولہذا جمعہ و عیدین و عرفہ و اعرام و وقوف عرفات و وقوف مزدلفہ و حاضری حرم و حاضری سرکار اعظم

۱: تطفل ثالث علیہما۔

۲: مسئلہ ان بعض اوقات و مواقع کا ذکر جن کے لئے غسل مستحب ہے۔

عہ در مختار میں ہے "جبل عرفہ پر غسل، شامی میں ہے لفظ جبل اس بات کی جانب اشارہ کے لئے بڑھا دیا کہ غسل خود وقوف کی وجہ سے ہے عرفات میں داخل ہونے یا روز عرفہ کی وجہ سے نہیں۔ اور بدائع میں جو ہے کہ "ہو سکتا ہے اس میں اختلاف ہو کہ غسل وقوف کی وجہ سے ہے یا اس دن کی وجہ سے ہے جیسے جمعہ میں اختلاف ہے" علیہ میں اس کی تردید یوں کی ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ غسل وقوف کی وجہ سے ہے۔ اور میں نہیں سمجھتا کہ کسی کا یہ مذہب ہو کہ عرفات کی حاضری کے بغیر صرف روز عرفہ کا غسل مستون ہے۔ ۱۷۔
(باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ قال فی الدر و فی جبل عرفۃ،
قال ش "اقحم لفظ جبل اشارۃ الی
ان الغسل للوقوف نفسہ لالدخول عرفات
ولا للیوم و ما فی البدائع من
انہ یجوز ان یکون علی الاختلاف
اعی للوقوف اولیوم کما فی
الجمعة مرده فی الحلیۃ بان
الظاہر انہ للوقوف قال و
ما ظن ان احد اذهب
الی استنانه لیوم عرفۃ
بلا حضور عرفات ۱۷،

وَدخول منی ورمی چهار ہر سہ روز و شب برات و شب قدر و شب عرفہ و حاضری مجلس میلاد مبارک
وغیرہا کے غسل مستحب ہوئے۔ در مختار میں قول ماتن سن لصلوة جمعة و عید (نماز جمعہ عیدین کیلئے غسل
سنت ہے۔ ت) کے بعد ہے:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اسے حج و نہر میں برقرار رکھا۔ لیکن مقدسی نے
شرح نظم کنز میں لکھا کہ: دن کے باعث اس غسل
کا مسنون ہونا بعید نہیں کیونکہ یہ دن فضیلت رکھتا
ہے یہاں تک کہ اگر یہ کہا کہ میری عورت کو سال
کے سب سے افضل دن میں طلاق، تو روز عرفہ
اس پر طلاق واقع ہوگی۔ اسے ابن ملک نے
شرح مشارق میں ذکر کیا اھ اھ۔ اقول یہ
خود صاحب در مختار ہیں جنہوں نے عرفہ کی شب
میں غسل مسنون یعنی مستحب ہونے کی صراحت
فرمائی اور تاتارخانیہ و قستانی میں بھی اسے شمار
کیا تو دن اس کا زیادہ حقدار ہے۔ اسی لئے
میں نے عرفہ کو وقوف سے الگ شمار کیا اسی طرح
دخول منی کو رمی جمار سے الگ کیا تو یہ اور شرح غزنویہ
کی تبعیت میں جیسا کہ اس سے علامہ شامی نے
نقل کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ (ت)

واقوه فی البحر والنهر لکن قال
المقدسی فی شرح نظم الكنز لایستبعد
سنیته للیوم لفضیلتہ حتی لو
حلف بطلاق امرأته فی افضل ایام
العام تطلق یوم عرفة ذکره
ابن ملک فی شرح المشارق اھ
اقول هذا صاحب الدرنا صا
على استنانه اى استجابہ لیلہ
عرفة وقد عدہا فی التاتارخانیة
والقہستانی فالیوم احق
فلذا افردت عرفة من الوقوف
وکذا دخول منی من رمی الجمار
تبعاً للتنبیر شرح الغزنویة
کما نقل عنہ ش ، واللہ تعالیٰ
اعلم اھ منہ ۔

ف: تطفل على الدر

وكذا الدخول المدينة ولحضور مجمع الناس الخ۔ اسی طرح مدینہ میں داخل ہونے اور لوگوں کے مجمع میں حاضر ہونے کے لئے سنت ہے الخ (ت)

ان سب میں نماز کے لئے وسیلہ ہونا کہاں کہ جنابت نہیں۔

رابعاً صرف وسیلہ ہی ہو کر مشروع ہوتا تو ایک بار کوئی فعل مقصود کر لینے کے بعد بھی تجدید مکروہ ہی رہتی کہ پہلا وضو جب تک باقی ہے وسیلہ باقی ہے تو دوبارہ کرنا تحصیل حاصل 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 ہو گیا اب دوبارہ سے بارہ کس لئے۔

سادساً زین نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضا مرتین مرتین وقال ہونور علی نور یہ
یعنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضو میں اعضاء 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 فضول ہوگی حالانکہ انھیں زین کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء علی الوضوء نور علی نور یہ وضو پر وضو نور پر نور ہے۔

سابعاً ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:
من توضأ علی طہر کتب لہ عشر جو با وضو وضو کرے اس کے لئے دس نیکیاں

۱: تطفل رابعة على الغنية والقارى

۲: تطفل خامس عليهما

۳: تطفل سادس عليهما

۱۲۱/۳۲ مطبع مجتبائی دہلی کتاب الطہارۃ
۴ ص مشکوٰۃ المصابیح باب سنن الوضوء الفصل الثالث قدیمی کتب خانہ کراچی
۳۰۳/۲ دار الکتب العلمیہ بیروت حدیث ۲۸۹۷ کشف الخفاء

مناموی نے تیسریں کہا، ای عشر وضوءات 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 عبد الغنی نابلسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں محقق حلبی کا خلافت
فرمایا، رد المحتار میں ہے،

لکن ذکر سیدی عبد الغنی نابلسی ان المقہوم
من اطلاق الحدیث مشروع عیتہ
ولولہ فصل بصلوة او مجلس آخر و
لا اسراف فیما هو مشروع اما لو کسرہ
ثالثا اور اربعاً فیشترط لمشروع عیتہ
الفصل بما ذکر، و الاکات اسرافاً
محضاً اه فتأمل ۱۱۱۔

لیکن سیدی عبد الغنی نابلسی نے ذکر کیا ہے کہ
اطلاق حدیث سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایک بار
وضو کے بعد اگر کسی نماز کی ادائیگی یا کسی مجلس کی
تبدیلی سے فصل نہ ہو تو بھی دوسری بار وضو جائز و
مشروع ہے اور امر مشروع کے اندر صرف کرنے
میں اسراف نہیں لیکن اگر تیسری یا چوتھی بار وضو
کرے تو اس کی مشروعیت کے لئے مذکورہ امور
میں سے کسی کے ذریعہ فصل کی شرط ہوگی ورنہ محض
اسراف ہوگا، فتأمل کرو ۱۱۱۔

اقول لیکن دونوں حدیثوں کا اطلاق
تو تیسری اور چوتھی بار کو بھی شامل ہے۔ اور
یہ بھی ہے کہ جب دوسری بار میں اسراف نہ ہو

اقول لیکن اطلاق الحدیثین
یشمل الثالث والرابع ایضاً و ایضاً
اذا لم یکن اسرافاً فی الثاني لم یکن فی

ف: قطفل علی المولی نابلسی۔

- ۱ سنن ابی داؤد کتاب الطہارة باب الرجل یجد الوضوء من غیر حدیث آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۹
سنن الترمذی ابواب الطہارة باب ما جاء فی الوضوء لكل صلوة حدیث ۵۹ دار الفکر بیروت ۱/۱۲۲
سنن ابن ماجہ ۱۱۱ باب الوضوء علی طہارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۹
۱۱ التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث من توضأ علی طہر نکبتہ الامام الشافعی ریاض ۲/۴۱۱
۱۲ رد المحتار کتاب الطہارة دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۱

الثالث والرابع وكات المولى النابلسي
 قدس سره القدسي نظر الم لفظ
 الوضوء على الوضوء فهما وضوأت
 فحسب وكذلك من توضع على طهر-
 أقول ووهنه لا يخفى فقوله تعالى
 وهن على وهن لا يدل ان
 هناك وهنيت فقط وكات الشامي
 الم هذا اشار لقوله تأمل تأمل
 وسيأتي ماخذ كلام العارف
 مع الكلام عليه قريبا ان شاء الله
 تعالى-

تو تیسری چوتھی بار میں بھی نہ ہوگا۔ شاید علامہ نابلسی
 قدس سرہ کی نظر لفظ وضو علی الوضو پر ہے
 کہ یہ صرف دو وضو ہوتے ہیں اور یہی حال اس کا
 ہے جس نے وضو ہوتے ہوئے وضو کیا۔
اقول اس خیال کی کمزوری مخفی نہیں، دیکھئے
 ارشاد باری تعالیٰ وهن على وهن (کمزوری پر
 کمزوری) یہ نہیں بتانا کہ وہاں صرف دو ہی
 کمزوریاں ہیں شاید علامہ شامی نے لفظ "تأمل"
 سے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔
 تأمل کرو۔ اور علامہ شامی نے سیدی العارف
 کے کلام کا جو حصہ ذکر نہیں کیا وہ آگے ان شرائط
 تعالیٰ اس پر کلام کے ساتھ جلد ہی آئے گا۔

ثامناً اقول عمل یہ ہے کہ جو وضو فرض ہے وہ وسیلہ ہے کہ شرط صحت یا جواز ہے اور
 شروط و مسائل ہوتے ہیں مگر جو وضو مستحب ہے وہ صرف ترتیب ثواب کے لئے مقرر فرمایا جاتا ہے تو
 قصد ذاتی سے خالی نہیں اگرچہ اس سے عمل مستحب فیہ میں حسن بڑھے کہ مستحب کی یہی شان ہے کہ وہ اکمال
 سنن کے لئے ہوتا ہے اور اکمال سنن واجب اور واجب اکمال فرض۔

اقول اور فرض اکمال ایمان کے لئے اس سے ان کا غیر مقصود ہونا لازم نہیں آتا، نلاحظہ
 و بزاز یہ وغیراً انہ المفسرین میں ہے :

الواجبات اکمال الفرائض والسنن اکمال
 واجبات، فرائض کا تکملہ ہیں اور سنن واجبہ

۱۔ تطفل سابع علی الغنیة والقاری۔

۲۔ مصنف کی تحقیق کہ جو وضو یا غسل مستحب ہے وہ وسیلہ محضہ نہیں خود بھی مقصود ہے۔

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

فتح القدير وبحر الرائق میں ہے :

اذا لم ينو حتى لو يقع عبادة سببا
للثواب فهل يقع الشرط المعتبر
للملوة حتى تصح به اولاً قلنا
نعم لان الشرط مقصود التحصيل
لغيره لالذاته فكيف حصل حصل
المقصود وصار كستر العورة و باقى
شروط الصلوة لا يفتقر اعتبارها
الى ان تنوى به

بے نیت وضو کر لیا جس کے باعث وہ عبادت و
سببِ ثواب نہ بن سکا تو کیا اس (بے نیت
وضو) سے زیچ ہو جائیگا اور یہ اس وضو کی جگہ ہو جائیگی جس کی شرط
نماز میں رکھی گئی ہے؟ ہم جواب دیں گے ہاں۔
اس لئے کہ شرط دوسری چیز کو بروئے کار لانے
کے لئے مقصود ہے بذاتِ خود مقصود نہیں،
تو یہ جیسے بھی حاصل ہو مقصود حاصل ہو جائے گا،
جیسے ستر عورت اور باقی شرائط نماز ہیں کہ ان
کے قابل اعتبار ہونے کے لئے ان میں نیت
ہونے کی ضرورت نہیں۔ (ت)

تو ثابت ہوا کہ وضوئے مستحب وسیلہ نہیں وهو المقصود والحمد لله الودود۔

تاسعاً محققِ حلبی کا یہ استناد کہ اکبلا سجدہ (یعنی سجدہ تلاوت و سجدہ شکر کے سوا محض
سجدہ بے سبب) جبکہ عبادت مقصودہ نہ تھا تو علمائے اس پر حکم کراہت دیا تو وضوئے جدید کی
کراہت بدرجہ اولیٰ۔

اقول خود محقق رحمہ اللہ نے آخر غنیہ میں سجدہ نماز و سہو و تلاوت و نذر و شکر پانچ سجدے
ذکر کر کے فرمایا :

اما بغير سبب فليس بقربة ولا مكروة
نقله عن المجتبي مقرا عليه و
يعني سجدہ بے سبب میں نہ ثواب نہ کراہت۔
(غنیہ میں اسے مجتبیٰ سے نقل کر کے برقرار رکھا)

۲. تطفل ثامن عليها

۱. مسئلہ سجدہ بے سبب کا حکم

ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱ / ۲۵ و ۲۶
مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۲۶ / ۱

کتاب الطہارۃ

۱۰ البحر الرائق

فتح القدير

سہیل اکیڈمی لاہور ص ۶۱۶ و ۶۱۷

فصل مسائل شتی

۱۱ غنیہ المستملی شرح منیر المصلی

اور غنیہ سے اسے ردالمختار میں بھی نقل کیا اور وضوء
 علی الوضوء کے بیان میں غنیہ کے قول (سجدہ بے سبب
 کی کراہت) کو برقرار رکھا اور آخر باب سجدہ تلاوت
 میں سجدہ بے سبب کے غیر مکروہ ہونے پر اعتماد
 کیا مگر تطبیق یوں ہو سکتی ہے کہ یہاں جو کراہت
 مذکور ہے وہ کراہت تنزیہ پر محمول ہو اور وہاں
 جو نفی کراہت ہے وہ نفی گناہ یعنی کراہت تحریم کی
 نفی پر محمول ہو لیکن کراہت کا حکم کرنے کے لئے اگرچہ
 کراہت تنزیہ ہی ہو کسی دلیل کی حاجت ہے جو
 شرعاً اس کی کراہت بتاتی ہو جیسا کہ یہ قاعدہ
 ذکر ہو اور یہاں انہوں نے کسی نقل سے استناد

ذکر کیا تو خدا سے برتر ہی کو خوب علم ہے (ت)

عاشراً وباللہ التوفیق سجدہ سب سے زیادہ خاص حاضری دربار ملک الملوک عند

جلالہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

سب حالتوں سے زیادہ سجدہ میں بندہ اپنے
 رب سے قریب ہوتا ہے تو اس میں دعا
 بکثرت کرو (اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی
 نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے
 روایت کیا۔ ت)

نقلہ عن الغنیة فی ردالمختار ایضا
 وقرہذاھمنا واعتمد ذاک ثمہ الا
 ان یحمل ماھنا علی کراہة
 التنزیہ وماثمہ علی نفی
 الماثم ای کراہة التحریم
 فیتوافقان لکن یحتاج
 المحکم بکراہتہ ولو تنزیہا الی
 دلیل یفیدہ شرعاً کما تقدم
 وهو لم یستندھننا الی
 نقل فاللہ تعالیٰ اعلم۔

ف: تطفل تاسع علیہا۔

صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ باب ما یقال فی الركوع والسجود قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۹۱/۱
 سنن ابی داؤد باب الدعاء فی الركوع والسجود آفتاب عالم پریس لاہور ۱۲۷/۱
 سنن النسائی کتاب افتتاح الصلوٰۃ باب اقرب ما یكون العبد من اللہ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱۴۱/۱

اور دربارِ شاہی میں بے اذن حاضری جرأت ہے اور سجدہ بے سبب کے لئے اذن معلوم نہیں؛ ولہذا شافعیہ کے نزدیک حرام ہے کہ صرح بہ الاصحاب الادب دبیلی الشافعی فی الانوار جیسا کہ امام اردبیلی شافعی نے انوار میں اس کی تصریح کی۔ (ت) اس بنا پر اگر سجدہ بے سبب مکروہ ہو تو وضو کا اس پر قیاس محض بلا جامع ہے۔

رہا علامہ شامی کا اس کی تائید میں فرمانا کہ ہدیہ ابن عماد میں ہے:

شرح مصابیح میں فرمایا کہ وضو اسی وقت مستحب ہے جب پہلے وضو سے کوئی نماز ادا کر لی ہو، ایسا شرعۃ الاسلام اور فقہیہ میں ہے اھ۔ اسی طرح وہ بھی ہے جو علامہ مناوی نے شرح جامع صغیر میں با وضو ہوتے ہوئے دس نیکیاں ملنے سے متعلق حدیث کے تحت فرمایا کہ مراد وہ وضو ہے جس سے کوئی فرض یا نفل نماز ادا کر چکا ہو جیسا کہ راوی حدیث حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عمل سے اس کا بیان ظاہر ہوتا ہے تو پہلے وضو سے جس نے کوئی نماز ادا نہ کی ہو اس کے لئے تجدید وضو مسنون نہیں اھ۔ اور اس کا مقتضایہ ہے کہ اگر مجلس بدل جائے تو بھی دوبارہ وضو مکروہ ہو جب تک کوئی نماز یا ایسا ہی کوئی عمل ادا نہ کر لے اھ۔ (ت)

قال فی شرح المصابیح انما یستحب الوضوء اذا صلی بالوضوء الاول صلوة کذا فی الشرعة والقنیة اھ وکذا ما قاله المناوی فی شرح الجامع الصغیر عند حدیث من توضع علی طہرات المراد الوضوء الذی صلی بہ فرضاً ونفلاً کما بینہ فعل مرادی الخبر ابنت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فمت لم یصل بہ شیاً لایسن لہ تجدیداً اھ ومقتضی هذا کراہتہ وان تبدل المجلس ما لم یؤد بہ صلوة او نحوھا اھ۔

اقول شرعۃ الاسلام میں اس کا پتا نہیں اُس میں صرف اس قدر ہے:

التطہر لکل صلوة سنة النبی علیہ السلام
الصلوة والسلام
ہر نماز کے لئے وضو کرنا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سنت ہے۔ (ت)

۱۸ رد المحتار کتاب الطہارة دار احیاء التراث العربی بیروت ۸۱ /
۱۸ شرعۃ الاسلام مع شرح مصابیح الجنان فصل فی تفضیل سنن الطہارة مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۸۲

ہاں سید علی زاوہ نے اُس کی شرح میں مضمون مذکور شرح مصابیح سے نقل کیا اور اُس سے پہلے صاف تعمیم کا حکم دیا،

ان کے الفاظ یہ ہیں: تو مومن کو چاہئے کہ ہر وقت نازہ وضو کرے اگرچہ با وضو رہا ہو، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس نے با وضو ہوتے ہوئے وضو کیا اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جائیں گی۔ اور شرح مصابیح میں کہا کہ ہر وقت تجدید وضو مستحب ہونے کی شرط یہ ہے کہ پہلے وضو سے کوئی نماز ادا کر لی ہو، ورنہ نہیں۔

حيث قال فالمؤمن ينبغي ان يجدد الوضوء في كل وقت وان كان على طهر قال صلى الله تعالى عليه وسلم من توضأ على طهر كتب له عشر حسنات وقال في شرح المصابيح تجديد الوضوء في كل وقت انما يستحب اذا صلى بالوضوء الاول صلوة والا فلا الحمد.

قلت اسی سے ظاہر ہوا کہ ابن عماد کی عبارت ”کذا في الشريعة — ایسا ہی شرعہ الاسلام یعنی اس کی شرح میں ہے“ کا اشارہ ان کی عبارت ”قال في شرح المصابيح“ (شرح مصابیح میں کہا) کی طرف ہے۔ یہ شرح مصابیح کے کلام میں شامل نہیں ہے۔

قلت وبه ظهران قوله كذا في الشريعة اع شرحها اشارة الى قوله قال في شرح المصابيح لاد اخل تحت قال۔

۱۔ بہر حال اولاً قنیه کا حال ضعف معلوم ہے اور شرح شرعہ بھی بمسوط و نہایہ و عنایہ و معراج الدرایہ و کافی و فتح القدر و حلیہ و سراج و خلاصہ و ناطقی میں کسی کے معارض نہیں ہو سکتی 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 شروع حدیث سے ہے معتمدات فقہ کا مقابلہ نہ کرے گی نہ کہ مسئلہ اتفاق،

۱۔ معروضۃ علی العلامة ش

۲۔ کتب شروع حدیث میں جو مسئلہ کتب فقہ کے خلاف ہو معتبر نہیں۔

۱۔ مفاتیح الجنان شرح شرعہ الاسلام فصل فی تفضیل سنن الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۸۳

علامہ مصطفیٰ رحمہ اللہ نے شرح مشارق ابن ملک کے نص صریح کو اسی بنا پر رد کیا اور اُسے اطلاقات کتب مذہب کے مقابل معارضہ کے قابل نہ مانا، اور خود علامہ شامی نے اُسے نقل کر کے مقرر رکھا۔

تفصیل یہ ہے کہ درمختار میں لکھا لیکن ابن ملک کی شرح مشارق میں ہے کہ اگر عورت سو رہی تھی اور اس سے وطی کی تو شوہر اول کے لئے حلال نہ ہوگی اس لئے کہ اس کے حق میں ذوق عسیلہ (مرد کے چھتے کا مزہ پانے) کی شرط نہ پائی گئی۔ اس پر علامہ رحمہ اللہ نے یہ اعتراض کیا، اس میں خامی یہ ہے کہ کتاب نقل مذہب کے لئے نہ لکھی گئی اور متون و شروح کے اطلاق سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ اور سونے والی کے لئے بھی مزہ پانے کی شرط حکماً موجود ہے کیا دیکھا نہیں کہ سونے والا تڑی پائے تو اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے اسی طرح وہ بھی جو بہوش رہا ہو۔ (ت)

ثانیاً علامہ مناوی شافعی ہیں فقہ میں ان 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 سنة مؤكدة اذا صلى
بلاول صلوة متأً
تو تجدید وضوء سنت مؤکدہ ہے جب پہلے وضو سے کوئی بھی نماز ادا کر چکا ہو۔ (ت)

معلوم ہوا کہ لایسن سے ان کی مراد نفی سنت مؤکدہ ہے و صاحب الدار اداری (اور صاحب خانہ

۱: معروضۃ اخری علیہ
۲: معروضۃ ثالثۃ علیہ

۱: رد المحتار کتاب الطلاق باب الرجعة دار احیاء التراث العربی بیروت ۵۴۰/۲
۲: التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث من توضار علی طہر مکتبۃ الامام الشافعی بیاض ۴۱۱/۲

کو زیادہ علم ہوتا ہے۔ (ت) اور اس کی نفی مقضیٰ کراہت نہیں کما لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) وجہ دوم ایک جلسہ میں وضو کی تکرار مکروہ ہے سراج و باج میں اسے اسراف کہا تو قبل تبدیل مجلس وضو علی الوضو کی نیت کیونکر کر سکتا 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 نراد علی الثالث لطمانینۃ القلب
عند الشک اوبنیۃ وضوء آخر فلا باس
به هکذا فی النہایۃ والسراج الوہاج
شک ہونے کے وقت اطمینان قلب کے لئے
اگر تین بار سے زیادہ دھویا یا دوسرے وضو کی
نیت سے دھویا تو کوئی حرج نہیں، ایسا ہی نہایت
اور سراج و باج میں ہے۔ (ت)

کیا کلام سراج خود اپنے مناقض ہے اور اگر ہے تو ان کا وہ کلام احمق یا قبول ہوگا جو عامہ اکابر
فقول کے موافق ہے یا وہ کہ ان سب کے اور خود اپنے بھی مخالف ہے۔ لاجرم صاحب بحر کے برادر و تلمیذ
نہر الفائق میں ظاہر کر دیا کہ سراج نے ایک مجلس میں چند بار وضو مکروہ کہا ہے دو بار میں حرج نہیں تو اعتراض
نہر با۔ سراج و باج کی عبارت یہ ہے،

لو تکرر الوضوء فی مجلس واحد مراما
لم یستحب بل یکرہ لما فیہ من الاسراف
اگر ایک مجلس میں وضو چند بار مکرر ہو تو مستحب نہیں
بلکہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں اسراف ہے اھ

۱۔ مسئلہ بعض نے فرمایا ایک جلسہ میں دو بار وضو مکروہ ہے۔ بعض نے فرمایا دو بار تک
مستحب اس سے زائد مکروہ ہے۔ اور مصنف کی تحقیق کہ احادیث و کلمات ائمہ مطلق ہیں اور ان تحدیدوں
کا ثبوت ظاہر نہیں۔

۲۔ تطفل علی البحر

۱۔ الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الاول الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱/

۲۔ رد المحتار بحوالہ السراج الوہاج کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۱

وہذا هو ماخذ ما قد مناعت المولى
النابلسی رحمہ اللہ تعالیٰ .
یہی اس کلام کا ماخذ ہے جو علامہ نابلسی رحمہ اللہ
تعالیٰ سے سابقاً ہم نے نقل کیا۔ (ت)

اقول وباللہ التوفیق وضوءے جدید میں کوئی غرض صحیح مقبول شرع ہے یا نہیں ، اور اگر نہیں
تو واجب کہ مطلقاً تجدید مکروہ و ممنوع ہو اگرچہ ایک ہی بار اگرچہ مجلس بدل کر اگرچہ ایک نماز پڑھ کر لڑکھیکار
بہانا ہی اسراف ہے ، اور اسراف ناجائز ہے۔ اور اگر غرض صحیح ہے مثلاً زیادت نفاقت تو وہ غرض زیادت
قبول کرتی ہے یا نہیں ، اگر نہیں تو ایک ہی بار کی اجازت چاہئے اگرچہ مجلس بدل جائے کہ تبدیل مجلس نامتراہد
کو متزاید نہ کر دے گا ، وہ کون سی غرض شرعی ہے کہ ایک جگہ بیٹھے بیٹھے تو قابل زیادت نہیں اور وہاں سے
اٹھ 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۔ بالکل جگہ بدلنے کو اسباب میں کوئی دخل نظر نہیں آتا تو قدم قدم ہٹ کر سوا بار تکرار کی
اجازت اور بے ہتے ایک بار سے زیادہ کی حماعت کوئی وجہ نہیں رکھتی۔ احادیث بیشک مطلق ہیں اور
ہمارے ائمہ کا متفق علیہ مسئلہ بھی یقیناً مطلق اور ایک اور متعدد کا تفرقہ ناموجہ ، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

و اشار فی الدر المنثور الجواب بوجه
آخر فقال لعل کراہة تکرارہ فی مجلس
تنزیہیۃ اللہ اعی فلا یخالف قولہم
لو ترا دبنیۃ وضوء آخر فلا باس بہ
لان الکلمۃ غالب استعمالہا فی کراہة
التنزیہ اقول ویستنی علو
ما اختارہ ان الاسراف
مکروہ تحریمالات المستثنی
اذ اثبتت فیہ کراہة التنزیہ
فلولہ تکف فی المستثنی

در مختار میں ایک دوسرے طریقے پر جواب کی طرف
اشارہ کیا ، اس کے الفاظ یہ ہیں : شاید ایک
مجلس کے اندر تکرار وضوء کی کراہت تنزیہی ہواہ۔
مطلب یہ ہے کہ یہ مان لینے سے ان کے اس قول
کی مخالفت نہ ہوگی کہ اگر دوسرے وضوء کی نیت
سے زیادتی کی تو کوئی حرج نہیں (فلا باس بہ)
اس لئے کہ یہ کلمہ زیادہ تر کراہت تنزیہ میں استعمال
ہوتا ہے۔ **اقول** اس جواب کی بنیاد اس پر ہے
جو صاحب در مختار نے اختیار کیا کہ اسراف مکروہ
تحریمی ہے اس لئے کہ مستثنیٰ میں جب کراہت

ف : تطفل على السراج الوهاج والنهر والبحر۔

منه الاھی لم یصح الثنیا۔

تذریہ ثابت ہوئی تو اگر مستثنیٰ منہ میں بھی یہی کراہت رہی ہو تو استثنا ہی درست نہ ہو۔

اگر یہ سوال ہو کہ اس کے ساتھ بوقت شک اطمینان کے لئے زیادتی کا مسئلہ بھی تو ہے اور دونوں پر ایک ہی حکم لگایا گیا ہے کہ لا باس بہ (اس میں حرج نہیں) حالانکہ یہ زیادتی تو قطعاً مطلوب ہے اس لئے کہ سرکار اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے شک کی حالت چھوڑ کر وہ اختیار کرو جو شک سے خالی ہو تو اسے کراہت تزیہ پر کیسے محمول کریں گے۔

فان قلت معها مسألة الزيادة
للطمانينة عند الشك وقد حکموا
عليهما بحکم واحد وهو لا باس به
وهذه الزيادة مطلوبة قطعاً لقول
صلى الله تعالى عليه وسلم دع ما
يريبك فكيف يحتمل على كراهة
التزيه۔

قلت میں کہوں گا (لا باس بہ کا)
معنی یہ ہو گا کہ شرعاً ممنوع نہیں تو یہ مکروہ تزیہی
اور مستحب دونوں کو شامل ہو گا یہ بات تو ہو گئی مگر
رد المحتار میں طحاوی سے اخذ کرتے ہوئے در مختار
کے جواب کی یہ تردید کی ہے کہ علماء نے اس کی
علت یہ بتائی ہے کہ وہ نورٌ علی نور ہے۔ فرمایا :
اس تلبیل میں اس کا اشارہ ہے کہ وہ مندوب ہے
تو لفظ ”لا باس“ اگرچہ زیادہ تر اس میں استعمال
ہوتا ہے جس کا ترک اولیٰ ہے لیکن بعض اوقات
مندوب میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ البحر الرائق
کے بیان جنائز و جہاد میں ہے (ت)

قلت المعنى لا يمنع شرعاً
فيشمل المكروه تنزيهاً والمستحب
هذا ورد في رد المحتار اخذاً
من طبانهم علوه بانه نور على نور
قال وفيه إشارة الى ان ذلك
مندوب فكلمة لا باس و ان
كان الغالب استعمالها فيما
تركه اولیٰ لكنها قد تستعمل
في المندوب كما في البحر من
الجنائز والجهاد۔

ف : كلمة لا باس لما تركه اولیٰ وقد تستعمل في المندوب ۔

۱/ ۲۴۵ صحیح البخاری کتاب البیوع باب تفسیر المشتبهات قیدی کتب خانہ کراچی
۱/ ۸۱ رد المحتار کتاب الطهارة دار احیاء التراث العربی بیروت

اقول الندب لاينا في الكراهة

فلا يبعد ان يكون مندوبا في نفسه لما فيه من الفضيلة لكن تركه في مجلس واحد اولي قال في الحلية النقل لاينا في عدم الولاية لله. ذكره في صفة الصلوة مسألة القراءة في الاخيرين وقال السيد ط في حواشي المراتي الكراهة لاينا في الثواب افاده العلامة نوح اه قاله في فصل الاحق بالامامة مسألة الاقتداء بالمخالف -

نعم يرد عليه ما ذكرنا ان لا اشرك للمجلس فيما هنا والله تعالى اعلم.

اقول ندب كراهت کے منافی نہیں تو بعید نہیں کہ بر بنائے فضیلت فی نفسہ مندوب ہو لیکن ایک مجلس میں اس کا ترک اولیٰ ہو۔ علیہ میں لکھا ہے کہ نقل خلاف اولیٰ ہونے کے منافی نہیں اہ۔ اسے صفت الصلوة کے تحت بعد والی دونوں رکعتوں میں قرأت کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے اور سید طحطاوی نے حواشی مرقی میں لکھا ہے کہ کراہت ثواب کے منافی نہیں علامہ نوح نے اس کا افادہ کیا اہ۔ یہ انہوں نے فصل احق بالامامة میں اقدائے مخالف کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔

ہاں اس پر وہ اعتراض وارد ہوگا جو ہم نے بیان کیا کہ جگہ بدلنے کو اس باب میں کوئی دخل نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

وجہ سوم یہ سب کچھ سہمی پھر تجدید وضو تو بعد تکمیل وضوئے اول ہوا شنائے وضو میں تجدید کیسی۔ یہ اعتراض علامہ علی قاری کا ہے کہ مرقاة موضع مذکور میں اصل مسئلہ دائرہ یعنی بنیت وضو علی الوضوین بار سے زیادہ اعضاء صونے پر ایراد کیا۔

اور اسی اعتراض کی طرف سید طحطاوی نے اشارہ کیا، اس طرح کہ در مختار کی عبارت لقصد الوضوء علی الوضوء پر لکھا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ چوتھے یا پانچویں چلو میں دوسرے وضو کی نیت متحقق

والی هذا اشار ط اذ قال علی قول الدر لقصد الوضوء علی الوضوء ظاہر ان نية وضوء آخر متحقق في الغرفة الرابعة او الخامسة

ط: الندب لاينا في الكراهة

ط: معروضه على العلامة ش

۱۰ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

۱۱ حاشیۃ الطحطاوی علی مرقی الفلاح کتاب الصلوة فصل فی بیان الاحق بالامامة دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۳۰۴

ہو جاتی ہے اور کوئی کراہت نہیں۔ مگر حدیث کچھ اور بتا رہی ہے ا۔

قلت شاید علامہ بقر نے اسی طرف نظر کرتے ہوئے تمام کتب معتمدہ کے برخلاف "وضوئے اول سے فارغ ہونے" کی قید کا اضافہ کر دیا اور اسے اکثر شروح ہدایہ کی جانب منسوب کیا، جبکہ ان میں یہ بات نہیں۔ صاحب بقر رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال ہے کہ ان شارحین کے کلام کا یہی مطلب متعین ہے۔ بحر کے الفاظ یہ ہیں: اور تمام اقوال پر اگر شک کی حالت میں اطمینان قلب کے لئے زیادہ کیا یا پہلے وضو سے فارغ ہونے کے بعد "دوسرے وضو کی نسبت سے زیادہ کیا تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ یہ نور علی نور ہے۔ یوں ہی اگر کسی حاجت کی وجہ سے کمی کی تو کوئی حرج نہیں، ایسا ہی مبسوط اور اکثر شروح ہدایہ میں ہے ا۔

پھر ان حضرات کے کلام سے یہ بالکل ہی بعید مطلب لینے کے بعد اس پر اتحاد مجلس سے کلام کیا جو گزرا، آگے فرمایا: مگر یہ کہ مجلس بدل جانے کی صورت پر محمول ہو، اور وہ بعید ہے جیسا کہ مخفی نہیں ا۔

ولا كراهة والمحدث يدل على غير هذا ا۔

قلت وكانه الى هذا نظر العلامة البحر فزاد على خلاف سائر المعتمدات قيد الفراغ من الاول وعزاه لاکثر شروح الهداية مع عدمه فيها فلنامنه رحمه الله تعالى انه هو المحمل المتعين لكلامهم فقال "وعلى الاقوال كلها لو مراد لطمائنة القلب عند الشك او بنية وضوء آخر بعد الفراغ من الاول فلا بأس به لانه نورٌ على نور وكذا ان نقص الحاجة لا بأس به كذا في المبسوط واكثر شروح الهداية ا۔

ثم بعد هذا الحمل البعيد من كلامهم كل البعد تكلم فيه باتحاد المجلس كما تقدم قال الا ان يحمل على ما اذا اختلف المجلس وهو بعيد كما لا يخفى ا۔

ف: ثالث على البحر۔

۷۲/۱	المكتبة العربية كوتہ	كتاب الطهارة	له حاشية الطحاوي على الدر المختار	۷۲
۷۳/۱	یچ ایم سعید کمپنی کراچی	"	"	۷۳
"	"	"	"	"
"	"	"	"	"

اقول مرحمك الله ورحمنك
اوليس ما حملتم عليه بعيدا فيمن
الزيادة على الثلث في الغسلات من
التجديد بعد انهاء الوضوء
الاول .

اقول آپ پر خدا کی رحمت ہو اور آپ کے
لطیف ہم پر بھی رحمت ہو۔ کیا آپ نے جو مطلب لیا وہ
بعید نہیں؟ کہاں دوران وضو کسی عضو کو تین بار سے
زیادہ دھونا اور کہاں پہلا وضو پورا کرنے کے بعد
تازہ وضو کرنا (ان کے کلام میں وہ تھا اور آپ نے
اس کا معنی یہ لیا دونوں میں کیا نسبت؟)

یہ اعتراض ضرور محتاج توجہ ہے۔

وانا اقول وبالله استعین (میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی مدد کے ساتھ۔ ت) شے کے
اسباب و شروط ہوں یا احکام و آثار اس کا ذکر اگرچہ مطلق ہو ان سب کی طرف اشعار کہ مسبب و مشروط
کا وجود بے سبب و شرط نہ ہوگا۔

ان عقليا فعقليا او شرعيا فشرعيا
كصلوة الظهر قبل الزوال او بدون
نية -
اگر وہ امر عقلی ہے تو اس کا وجود عقلی اور اگر
شرعی ہے تو وجود شرعی بے سبب و شرط نہ ہوگا
جیسے قبل زوال یا بے نیت، نماز ظہر کا وجود شرعی
نہیں ہو سکتا (اول فقدان سبب کی مثال ہے
دوم فقدان شرط کی ۱۲م)۔

نہ شے اپنے احکام و آثار سے خالی ہوگی کہ یہ دونوں فریق دو طرف تقدم و تاخر ذاتی میں لوازم وجود شئی
ہیں والشئی اذا ثبت ثبت بلوانه (اور شے جب ثابت ہوتی ہے تو اس کے لوازم بھی ثابت
ہوتے ہیں۔ ت)

تبیین الحقائق مسئلہ ذکاۃ الجنین میں ہے :

ای اذبحوه وکلوه وهذا مثل ما یروی
انه صلّ الله تعالیٰ علیہ وسلم
یعنی اسے ذبح کر لو تب کھاؤ اور یہ اسی کے مثل
ہے جو مروی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

۱: تطفل رابع علیہ

۲: تطفل عاشر علی الغنیة وثامن علی القاری وخامس علی البحر ومعرضة علی ط وغیرہم۔

۳: شے اگرچہ مطلق ذکر کی جائے اپنے اسباب و شروط و احکام و آثار پر خود ہی دلالت کرے گی۔

اذن فی اکل لحم الخیل ای اذا ذبح لائن الشئ اذا عرف شروطه و ذکر مطلقاً ینصرف الیہا کقولہ تعالیٰ اقم الصلوٰۃ ای بشر وطہا۔

نے گھوڑوں کے گوشت کھانے کی اجازت دی یعنی جب ذبح کر لئے جائیں۔ اس لئے کہ کسی شے کی شرطیں جب معروف ہوں اور اس کو مطلقاً ذکر کر دیا جائے تو اس کا ان شرطوں کے ساتھ ہونا ہی مراد ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے نماز قائم کر، یعنی اس کی شرطوں کے ساتھ۔ (ت)

آب وضو دو قسم ہے، واجب و مندوب۔

واجب کا سبب معلوم ہے کہ اس 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 اجماع،

- (۱) قہقہہ سے ہنسنا۔
- (۲) غیبت کرنا۔
- (۳) چُغلی 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 فتادیانی

۱۔ مسلمہ اُن بعض اشیاء کا بیان جن کے سبب وضو کی تجدید مطلقاً بالاتفاق مستحب ہوتی ہے خواہ ابھی اُس سے نماز وغیرہ کوئی فعل ادا کیا ہو یا نہیں، مجلس بدلی ہو یا نہیں، وضو پورا ہو یا نہیں، تجدید ایک بار ہو یا سو بار۔

۲۔ فائدہ ضروریہ: اُن دس فرقوں کا بیان جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں اور شرعاً مرتد ہیں۔

۳۔ غلام احمد قادیانی کے پیرو جو اپنے آپ کو نبی و رسول کہتا اپنے کلام کو کلام الہی بتاتا سیدنا عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو گالیاں دیتا، چار سو انبیاء کی پیشگوئی جھوٹی بتاتا، خاتم النبیین میں استثنائی پھر لگاتا وغیرہ وغیرہ کفریہ طعنیں۔

یا چکر الوی یا پیچری یا آج کل کے تیرائی رافضی یا کذابی یا بہائم یا شیطانی یا خوامی و بابی جن عقائد کفر کابیان
حسام الحرمین میں ہے یا اکثر غیر مقلد خواہ بظاہر مقلد و یا بیہ کہ ان عقائد ارتداد پر مطلع ہو کہ

۱۲۔ یہ ایک نیا طائفہ ملعونہ حادث ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی پیروی سے منکر ہے
تمام احادیث مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو صراحتاً باطل و ناقابل بتانا اور صرف قرآن عظیم کے اتباع کا اذعان
رکھتا ہے اور حقیقتاً خود قرآن عظیم کا منکر و مبطل ہے، ان خبیثوں نے اپنی نماز بھی جدا گھڑی ہے جس میں ہر وقت
کی صرف دو ہی رکعتیں ہیں۔

۱۳۔ یہ باطل طائفہ ضروریات دین کا منکر ہے، قرآن عظیم کے معانی قطعیہ ضروریہ میں درپردہ تاویل و تحریف و
تبدیل کرتا، وجود ملائکہ و آسمان و جن و شیطان و حشر ابدان و نار و جہنم و معجزات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام
سے انہیں ملعون تاویلوں کی آڑ میں انکار رکھتا ہے۔

۱۴۔ یہ ملائکہ صراحتاً قرآن عظیم کو ناقص بتاتے اور مولیٰ علی و ائمہ اطہار رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو انبیاء سابقین
علیہم الصلوٰۃ والسلام سے افضل ٹھہراتے ہیں۔

۱۵۔ یہ ملعون طائفہ اللہ تعالیٰ کو بالفعل جھوٹا بتاتا اور صاف کہتا ہے کہ وقوع کذب کے معنی درست ہو گئے۔
۱۶۔ یہ گروہ لعین ہر پاگل اور چوہائے کے لئے علم غیب مان کر صاف کہتا ہے کہ جیسا علم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم کو تھا ایسا تو ہر پاگل اور جانور کو ہوتا ہے۔

۱۷۔ اس شیطانی گروہ کے نزدیک ابلیس لعین کا علم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے زیادہ بلکہ بیشمار
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 ان کے لئے وسعت علم میں خدا کا شریک جانتا ہے۔

۱۸۔ یہ شقی گروہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہونے کا صاف منکر ہے خاتم النبیین
کے معنی میں تحریف کرتا اور معنی اخرا النبیین لینے کو خیالِ جہال بتاتا یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
کے چھ یا سات مثل موجود مانتا ہے۔

۱۹۔ یہ بد بخت طائفہ ان ملعون ارتدادوں کو دفع تو کر نہیں کر سکتا بلکہ خوب جانتا ہے کہ ان سے دفع ارتداد ناممکن
ہے مگر ان مرتدوں کو پیشوا و مدد و مدد دینی ماننے سے بھی باز نہیں آتا اللہ جل و علا و رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم کے مقابل ان کی حمایت پر ٹلا ہوا ہے، اللہ جل و علا و رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو گالیاں
(باقی بر صفحہ آئندہ)

اُن کو عالم دین و عمدہ مسلمین کہتے یا اللہ و رسول کے مقابل اللہ و رسول کو گالیاں دینے والوں کی حمایت کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دینا بہت ہلکا جانتا ہے مگر ان دشنام دہندوں کا حکم شرعی بیان کرنے کو گالیاں دینا کہتا اور بہت سخت بُرا ماننا ہے اور از انجا کہ اُن صریح ارتدادوں کی حمایت سے قطعاً عاجز ہے باوصف ہزاروں تعاضوں کے اُن کا نام زبان پر نہیں لانا اور براہ گریز خدا و رسول جل و علا و صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جناب میں اُن صریح گالیوں کو بالائے طاق رکھ کر سہل اختلاف مسئلہ عطاءے بعض علوم غیبیہ کی طرف بحث کو پھیرنا چاہتا ہے پھر اس میں بھی افتراء و اختراع سے کام لیتا ہے اور اصل مقصود صرف اتنا کہ وہ قہر عظیم والی دشنامہائے خدا و رسول جل و علا و صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھول میں پڑ جائیں اور بات آین و آن کی طرف منتقل ہو، اس چالاک کی کامو جہ ام تسر کے پرچہ اہل حدیث کا ایڈیٹر ہے دیکھو چابک لیٹ اور ظفر الدین الطیب اور کن کش پنجہ چیچ وغیرہ ایہ چالاک پرچہ ۲۶ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۶ھ میں حسام الحرمین کا ذکر منہ پر لایا مگر یوں کہ براہ عیاری اُس کے تمام مقاصد سے دامن بچا کر دو بالائی باتوں امکان کذب و علم غیب کو اس کا بنناے بحث ٹھہرایا، پھر اُن میں بھی امکان کذب کو انگ پھوڑ کر صرف علم غیب میں اپنی بعض قاحشہ جہالتیں دکھائیں جن کا رد بار بار ہو چکا، اسی پرچہ کے رد میں چابک لیٹ بر اہل حدیث دو مجلد میں ہے، پھر ۳۰ جولائی و ۲۰ اگست ۱۳۲۶ء کے پرچوں میں وہی انداز کہ اللہ و رسول جل و علا و صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جناب میں گالیاں شیر مادر۔ قاہر مناظروں کے جواب سے گنگ و کر۔ اور اغوائے عوام کو مناظرہ کا نام زبان پر آسکے رد میں ظفر الدین الطیب چھاپ کر بھیج دیا، اتنا لیس 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 صرف اُس کے ذکر پر اکتفا کیا کہ میری اُردو دانی پر بھی اعتراض ہے۔ اے سجن 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 صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جتنا افتراء اٹھایا اور اس پر تمہاری حدیث دانی سے بارہ سوال تھے وہ کدھر گئے۔ خیر اس کے جواب میں رسالہ لکین کش پنجہ چیچ بر ایڈیٹر اے ایچ رجسٹری شدہ بھیجا، آج پچیس دن ہوئے اس 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

(باقی بر صفحہ آئندہ)

فت: ایڈیٹر اہل حدیث ام تسر کی بار بار گریز فرار پر فرار اور عوام کے بہکانے کو نام مناظرہ کی عیارانہ پکار۔

جل جلالہ وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا جھوٹے منصفوں کے حلال و اتحاد کے قابل یا شریعت مطہرہ کے صراحتاً منکر و مبطل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نام ہے۔ ان سے سیکھ کر یہی چال ایک گنام صاحب چاند پوری دیوبندی درجہ تہجی چلے۔ دشنامی اکابر جن کے زدیہیں 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 بجز کا صاف صاف اقرار کیا بلکہ لکھ دیا (دیکھو رسالہ دفع زلیغ و رسالہ بطش غیب) اب ان کی حمایت میں ججے ہوئے مناظرے یونہی چھوڑ کر یہ درجہ تہجی صاحب سوال علیہ سوال لے کر چلے اور ایک بے معنی رسالہ بنام اسکات المعتمدی چھاپا اور بعنائیت الہی خود بھی اس رسالے میں صاف اقرار کر دیا کہ ان کے تمام اکابر آج تک لا جواب ہیں۔ یہ رسالہ یہاں ۹ شعبان کو پہنچا اور ۲۰ شعبان کو اس کا رد نظر الدین الطیب چھاپا ہوا تیار تھا کہ اسی 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 درجہ تہجی صاحب بولے تو یہ بولے کہ رسالہ کسی کو بھیجا ہی نہیں اور ایک خط اسی چالاک پر مشتمل بھیجا کہ صرف دو مسئلہ امکان کذب علم غیب میں اختلاف ہے و بس یعنی وہ شدید شدید گالیاں کہ ان کے اکابر نے اللہ و رسول جل و علا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو لکھ لکھ کر چھاپیں اصلاً کوئی قابل پرواہ بات نہیں۔ اس خط کے جواب میں معاذ و رسالے تصنیف ہو کر رجسٹری شدہ ان کے پاس روانہ ہوئے، اول بارش سنگی، دوسرا پیکان جاگداز برجان مکذبان بے نیاز، اس دوسرے میں گریز والے صاحبوں کی وہ ہوس بھی پوری کر دی یعنی مسئلہ 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 ان کو صرف دس دن کی مہلت تھی۔

مسلمانو! لہذا انصاف! یہ ان مدعیان دین و دیانت کی حالت ہے مٹھ بھر بھر کہ اللہ و رسول جل و علا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سخت سخت گالیاں دیں، پھر جب مسلمان اس پر مواخذہ کریں جواب نہ دیں، سوالات جائیں جواب غائب، رسائل جائیں جواب غائب، رجسٹریاں جائیں جواب غائب، مناظرے اپنا بجز صاف صاف لکھ دیں کہیں اپنے اکابر کا جواب ہنا قبول کریں چھاپ دیں، اور پھر عوام کے بہکانے کو مناظرہ مناظرہ کی پکار، اس پکار پر جو گرفت ہو اس کے جواب سے پھر فرار اور وہی پکار، اس جیا کی کوئی حد ہے۔ سچ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے،

(باقی صفحہ آئندہ)

ہیں، ان دنوں طاقتوں اور ان کے امثال سے مصافحہ کرنا خود ہی حرام قطعی و گناہ کبیرہ ہے اگر بلا قصد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اذالم تستحی فاصنع ما شئت^۱ جب تجھے جیانا نہ ہو تو جو چاہے کر۔ ص
بیجا باش و ہرچہ خواہی کن

(بیجا ہو جا پھر جو چاہے کر۔ ت)

ہاں ہاں اے اللہ و رسول (جل و علا و صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کو گالیاں دینے والو! کیا مسلمان اللہ و رسول (جل و علا و صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) سے معاذ اللہ ایسے بے علاقہ ہو گئے کہ تم انہیں گالیاں لکھ لکھ کر چھاپو اور وہ بے پرواہی کر کے ٹال دیں۔ نہیں نہیں ضرور تمہیں دو باتوں سے ایک مانتی ہوگی یا تو خدا توفیق دے ان گالیوں سے صراحتاً تو بہ کرو جس طرح ان کی اشاعت کی ان سے صاف صاف اپنی توبہ اور اپنے حکم دشنام کا اعتراف چھاپو یا ان تمام رسائل و کتب کا جواب دو، جواب دو، جواب دو۔ اس کے سوا تمہارا جیلے حوالے ٹالے ہالے ہرگز نہ منے جائیں گے و سب علم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون^۲ (اور اب جان جائیں گے ظالم کس کس کو روٹ پلٹا کھائیں گے۔ ت) ولاحول ولاقوة الا باللہ العلی العظیم ۱۲ منہ عبدہ محمد ظفر الدین قادری غفرلہ۔

۱۔ ان تمام مرتبہ طوائف کا رد کافی و شافی کتاب مستطاب المعتمد المستند و کتاب لاجواب حسام الحرمین و کتاب کامل النصاب تہیید ایمان بآیات قرآن و ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب وغیرہ میں ملاحظہ ہو سوا فرقہ چکر الوبہ کے کہ تالیف المعتمد المستند تک اس کا کوئی تذکرہ ان بلاد میں نہ آیا تھا، یہ کتابیں بریلی مطبع اہل سنت و جماعت کے پتے سے مولوی حکیم حسین رضا خاں صاحب سلمہ سے مل سکتی ہیں، المعتمد المستند عربی زبان میں ۲۳۲ صفحہ میں قیمت (عد) تہیید ایمان بآیات قرآن

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: ان نفیس اسلامی کتابوں کے نام جن سے ایمان تازہ ہو اور مرتدوں کی چالاکیوں کا حال کھلے۔

۱۔ المعجم الکبیر حدیث ۶۵۸ و ۶۶۱ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱/۲۳۷ و ۲۳۸
۲۔ القرآن اکبریم ۲۶/۲۲۷

بھی اُن کے بدن سے بدن چھو جائے تو وضو کا اعادہ مستحب ہے۔

(۱۱) ناخن سے کٹنی تک اپنے ہاتھ کا کوئی حصہ گرچہ کھجانے میں اگرچہ بھولے سے بلا حائل اپنے ذکر کو

لگ جانا۔

(۱۲) تھیلی یا کسی انگلی کا پیٹ اپنے یا پرانے ستر غلیظ یعنی ذکر یا فرج یا دُبر کو بے حائل

چھو جانا اگرچہ وہ دوسرا آدمی کتنا ہی چھوٹا بچہ یا مُردہ ہو۔

(۱۳) نامحرم عورت کے کسی حصہ جلد سے اپنا کوئی حصہ جلد بے حائل چھو جانا اگرچہ اپنی زوجہ ہو

اگرچہ عورت مُردہ یا بڑھیا ہو اگرچہ نہ قصد ہو نہ شہوت، چاہے لذت نہ پائے، جبکہ وہ عورت بہت صغیرہ

چار پانچ برس کی بچی نہ ہو۔

(۱۴) اگر اس چھو 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 قابل لذت ہو اور حائل بہت بھاری مثل رضائی وغیرہ کے نہ ہو۔

(۱۵) نامحرم عورت قابل لذت کو بقصد شہوت چھو جانا اگرچہ حائل کتنا ہی بھاری ہو اگرچہ

اپنی زوجہ ہو اگرچہ لذت نہ پائے مثلاً لحاف کے اوپر سے اس کے بالوں پر ہاتھ رکھنا۔

اور ان کے سوا اور بہت صورتیں ہیں، اور ایک اصل کلی یہ ہے کہ جس بات سے کسی اور امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

میں صرف آیات قرآنیہ سے بتایا ہے کہ ایمان کے یہ معنی ہیں اللہ و رسول (جل و علا و صل) اللہ تعالیٰ علیہ

وسلم کی تعظیم و محبت ایسی ہو تو مسلمان ہے اللہ و رسول (جل و علا و صل) اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو

گایاں دینا کفر ہے۔ ایسوں کے کفر میں جو خود یہ لوگ اور آج کل کے بعض آزاد خیال والے جیلے حوالے

نکالتے ہیں نہایت سلیس و مہذب بیان میں قرآن مجید سے اُن کا جواب ہے، یہ وہ کتاب ہے جس کا

دیکھنا ہر مسلمان کو نہایت ضروری ہے۔ حسام الحرمین میں اکابر علمائے حرمین شریفین کی فہری تصدیقاً

و فتاویٰ ہیں جن میں اُن دشنام و ہندول کا حکم شرعی مدلل ہے اُس کا مطالعہ پکا مسلمان بناتا ہے،

دونوں کا مجموعہ ۱۵ اجز ہے۔ ہریر صرف ۱۰ اور یکم محرم ۱۳۲۵ھ سے ۱۲ ربیع الاول تک آٹھری اُٹے (۸)

ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب اُن دشنامیوں کے فراد اور عیاریوں کے اظہار میں،

جم سواد و جز قیمت (۱) مسلمان اپنا دینی فائدہ حاصل کریں و باللہ التوفیق الحمد للہ سید عبدالرحمن عفا عنہ

محرم الحرام ۱۳۲۵ھ۔

مجتہد کے مذہب میں وضو جاتا رہتا ہے اُس کے وقوع سے ہمارے مذہب میں اعادہ وضو مستحب ہے۔
در مختار میں ہے :

وضوئیس سے زیادہ مقامات میں مستحب ہے ان
سب کا ذکر میں نے فرائض میں کیا ہے۔ ان میں
سے چند یہ ہیں : جھوٹ ، غیبت ، قہقہہ ، شعر ،
اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد اور ہر گناہ کے بعد
اور اختلاف علماء سے نکلنے کے لئے اھ (ت)

اقول میں نے چغٹی کو بھی شامل کیا اس
لئے کہ وہ غیبت ہی کی طرح ہے یا اس سے بھی
سخت ، پھر میں نے میزان امام شعرانی وغیرہ میں
اس کا ذکر دیکھا۔ اور فحش کو میں نے شامل کیا
اس لئے کہ وہ شعر سے زیادہ بُرا ہے ، اور یہ
در مختار کے لفظ "ہر گناہ" کے تحت آسکتا ہے۔
اور گالی دینے کو شامل کیا اس لئے کہ یہ اور
بدتر اور فحش تر ہے پھر انوار شافعیہ میں میں نے اس
کی تصریح دیکھی۔ (ت)

الوضوء مندوب فی نیف وثلثین موضعا
ذکرتهافی الخزان منہا بعد کذب و
غیبة وقہقہة وشعر واکل
جزور وبعد کل خطیئة وللخروج من
خلان العلماء۔

اقول والحقت النیمة لانہا
کالغیبة او اشد ثم رأیتہا فی
میزان الامام الشعرانی وغیرہ والمنت
الفحش لانہ اخنا من الشعر و
ر بسا یدخل فی قوله خطیئة
والشتم لانہ اخبث واخنع ثم رأیت
التصریح بہ فی انوار الشافعیة۔

ردالمحتار میں ہے :

ان اسباب میں چند یہ ہیں ، غصہ آنا ، کسی عورت
کے حسن پر نظر ، اور جھوٹ اور غیبت کے بعد اس لئے
کہ یہ دونوں معنوی نجاستیں ہیں اس لئے کہ جھوٹ

منہا لغضب ونظر لمحاسن امرأة
وبعد کذب وغیبة لانہما
من النجاسات المعنویة ولذا یدخر

ف : جھوٹ اور غیبت معنوی نجاست ہیں ولہذا جھوٹے کے منہ سے ایسی بدبو نکلتی ہے کہ حفاظت
(باقی اگلے صفحہ پر)

من الكاذب نتن يتباعه منه بولنے والے سے ایسی بدبو اٹھتی ہے جس سے محفظ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

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 تعالیٰ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ یہ ان کے منہ کی سڑاندھ ہے جو مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں، اور ہمیں جو جھوٹ یا غیبت کی بدبو محسوس نہیں ہوتی اس کی یہ وجہ ہے کہ ہم اس سے مالوف ہو گئے ہماری ناکیں اس سے بھری ہوئی ہیں جیسے چمڑا پکانے والوں کے محلہ میں جو رہتا ہے اسے اس کی بدبو سے ایذا نہیں ہوتی دوسرا آئے تو اس سے ناک نہ رکھی جائے اتنی مسلمان اس نفسِ فائدے کو یاد رکھیں اور اپنے رب سے ڈریں جھوٹ اور غیبت ترک کریں، کیا معاذ اللہ منہ سے پاخانہ نکلنا کسی کو پسند ہو گا باطن کی ناک کھلے تو معلوم ہو کہ جھوٹ اور غیبت میں پاخانے سے بدتر سڑاندھ ہو۔ ریح وہ 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:

www.alahazratnetwork.org

اذا كذب العبد كذبة يتبعه الملك عنه
ميسرة ميل من نتن ما جاء به
وسرواه امت ابى الدنيا فى كتاب الصمت
و ابونعيم فى حلية الاولياء عنه رضی اللہ
تعالیٰ عنہ۔

جب کوئی شخص جھوٹ بولتا ہے اس کی بدبو
کے باعث فرشتہ ایک میل مسافت تک اُس
سے دُور ہو جاتا ہے (کتاب الصمت میں ابن ابی الیثیاء
اور ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں روایت کیا رضی اللہ
تعالیٰ عنہم۔ 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 بدبو اٹھی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:
اتدرون ما هذه الريح، هذه
جانتے ہو کہ یہ بدبو کیا ہے، یہ ان کی بدبو ہے جو
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ سنن الترمذی کتاب البر والصلۃ حدیث ۱۹۷۹ دار الفکر بیروت ۳۹۲/۳
لہ حلیۃ الاولیاء ترجمہ عبدالعزیز بن ابی رواد۔ حدیث ۱۱۹۱۸ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲۱۴/۸

السلك المحافظ كما ورد في الحديث وكذا الخبر
 صلى الله تعالى عليه وسلم عن سريح
 منتنة بانهاريح الذين يفتابون
 الناس والمؤمنين ولالت ذلك
 منا وامتلاء انوفنا منها لا تطهر لنا
 كالسكن في محله الدباغين
 وقهقهة لانها لما كانت
 في الصلوة جنابة تنقض
 الوضوء اوجبت نقصان الطهارة
 خارجها فكانت الوضوء منها
 مستحبا كما ذكره سيدي
 عبد الغنى النابلسي في نهاية المراد
 على هدية ابن العماد وشعر ابي قبيح
 وللخروج من خلاف العلماء كمس
 ذكره وامرأة له ملتقطا.

فرشتہ ڈور ہٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے
 اسی طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک
 بدبو سے متعلق بتایا کہ یہ ان کی بدبو ہے جو لوگوں کی اوڑ
 مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں۔ چون کہ ہمیں ان سے
 الفت ہوگئی ہے اور ہماری ناکیں ان سے بھری
 ہوئی ہیں اس لئے یہ ہمیں محسوس نہیں ہوتیں جیسے
 چڑا پکانے والوں کے محلہ میں رہنے والے کا حال
 ہوتا ہے۔ اور قہقہہ، اس لئے کہ جب یہ اندرونِ نماز
 ایسا جرم ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو
 بیرونِ نماز اس سے وضو میں نقص آجائے گا اس
 لئے اس سے وضو مستحب ہوا، جیسا کہ سیّدی
 عبد الغنی نابلسی نے "نہایۃ المراد علی ہدیۃ ابن العماد"
 میں اسے ذکر کیا ہے۔ اور شعر یعنی بڑا شعر، اور
 اختلافِ علماء سے نکلنے کے لئے جیسے اپنے ذکر یا
 کسی عورت کا چھو جانا (ملتقطات)

میزان امام شعرائی قدس سرہ الربانی میں ہے :

سعت سیّدی علیا الخواص رحمہ اللہ میں نے سیّدی علی خواص رحمہ اللہ تعالیٰ سے

(بقیہ عاشیہ صفحہ گزشتہ)

مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں — (اس کو
 ابن ابی الدنیا نے کتاب ذم الغیبت میں روایت
 کیا ہے اللہ ان سے راضی ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔ ت)

سريح الذين يفتابون المؤمنين رواه
 ابن ابی الدنیا فی کتاب ذم الغیبت عنہ
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

سنا کہ قمقمہ، سرین زمین پر جمائے ہوئے سو جانا، بدبودار نفل چھو جانا، برص یا جذام والے، یا کافر یا صلیب کا مس ہونا اور ایسے ہی امور جن میں احادیث وارد ہیں ان سب سے وضو ٹوٹنے کی وجہ احتیاط اختیار کرنے کو بتایا گیا ہے۔ انہوں نے فرمایا: تمام نواقض وضو کھانے سے پیدا ہونے والے ہیں اور ہمارے لئے غیر اکل سے کوئی ناقض نہیں۔ اگر کھانا پینا نہ ہوتا تو عورتوں کے چھونے کی ہم میں شہوت بھی نہ ہوتی نہ ہی غیبت اور چغلی ہماری زبان پر آتی اور بالالتقاط۔ (ت)

تعالیٰ یقول وجہ من نقض الطهارة بالقهقهة او نوم الممكن مقعدة او مس الابطال الذی فیہ صنان او مس ابرص او جذام او کافر او صلیب او غیر ذلک مما وردت فیہ الاخبار الاخذ بالاحتیاط، قال و جمیع النواقض متولدة من الاکل و لیس لنا ناقض من غیر الاکل ابداً فلو لا الاکل والشرب ما اشتہینا لمس النساء ولا تکلمنا بغیبة ولا نسیمة اھ۔ بالالتقاط۔

کتاب الانوار امام ابو یوسف اردبیلی میں ہے :

لا ینقض بالکذب والشتم والغیبة و النسیمة و یتحجب فی الکحل للخلات لہ

محل اختلاف ہے۔ (ت)

فتح المعین بشرح قرۃ العین للعلامة زین الشافعی تلمیذ ابن حجر المکی میں ہے :

۱۔ مسئلہ سوتے میں دونوں سرین زمین پر جمے ہوں تو وضو نہیں جاتا مگر اعادہ وضو مستحب جب بھی ہے۔

۲۔ مسئلہ نفل کھانے سے وضو مستحب ہے جبکہ اُس میں بدبودار ہو۔

۳۔ مسئلہ جذامی یا برص والے سے مس کرنے میں بھی تجدید وضو مستحب ہے۔

۴۔ مسئلہ صلیب جسے نصاریٰ پوجتے ہیں اور ہنود کے بت وغیرہ کے چھونے سے بھی نیب وضو چاہئے۔

یہودی کو چھو جانے، شہوت سے نظر کرنے۔ اگرچہ
محرم ہی کی طرف ہو۔ معصیت کی بات زبان پر لانے،
اور عقد سے وضو مستحب ہے۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَسَّ یَسْمٰوٰتِہٖم
وَنظَرٌ بِشَہْوَةٍ وَّلَوْ اَنَّہُمْ مَحْرَمٌ وَّ تَلَفُظٌ
بِمَعْصِیَةٍ وَّ غَضَبٍ ۗ

21

رحمۃ الامر فی اختلاف الائمہ میں ہے :
اتفقوا علی ان من مس فرجہ بعضو غیر
یدیہ لا ینتقض وضوہ و اختلفوا
فین مس ذکرہ بیدہ فقال ابو حنیفہ
لامطلقا والشافعی ینتقض بالمس
بیاطن کفہ دون ظاہرہ من غیر
حائل بشہوۃ او بغیرہا والمشہور عند
احمد انه ینتقض بیاطن
کفہ وبظاہرہ ۗ

اس پر اتفاق ہے کہ جو اپنی شرمگاہ ہاتھ کے علاوہ
کسی عضو سے چھو دے اس کا وضو ٹوٹے گا اور
اس کے بارے میں اختلاف ہے جس نے اپنا ذکر
ہاتھ سے چھو دیا امام ابو حنیفہ نے فرمایا: مطلقاً نہ ٹوٹے گا
امام شافعی نے فرمایا: پشت دست سے چھو دے
تو نہ ٹوٹے گا اور اگر ہتھیلی کے پیٹ سے بغیر کسی حائل
کے شہوت کے ساتھ یا بلا شہوت چھو جائے تو
وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور امام احمد کے نزدیک
مشہور یہ ہے کہ ہتھیلی کے باطن و ظاہر کسی طرف
سے بھی چھو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ (ت)

میزان میں ہے :

وجہ من نقض الطہارۃ بلمس الذکر
بظہر الکف او بالید الی العرفق فهو
الاحتیاط بكون الید تطلت علی
ذلک کما فی حدیث اذا افضی احدکم ببیدہ
الی فرجہ ولیس بینہما ستر ولا حجاب
فلیتوضأ ۗ

ہتھیلی کی پشت سے یا کہنی تک ہاتھ کے کسی حصے
سے وضو ٹوٹنے کی وجہ احتیاط کو بتایا گیا ہے اس
لئے کہ ہاتھ کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ
حدیث میں ہے، جب تم میں کوئی اپنا ہاتھ اپنی
شرمگاہ تک پہنچا دے اور دونوں میں کوئی پردہ
اور حائل نہ رہ جائے تو وہ وضو کرے۔ (ت)

۱۰ فتح المعین شرح قرۃ العین
۱۱ رحمۃ الائمہ فی اختلاف الائمہ
۱۲ میزان الشریعۃ باب اسباب الحدیث
بیان نواقض الوضو عام الاسلام پور پریس کیرس ص ۲۴ و ۲۵
باب اسباب الحدیث دولۃ قطر ص ۱۳
دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۴۲/۱

انوار ائمہ شافعیہ میں ہے :

اسباب الحدیث اربعة الرابع مس
فرج ادمی بالراحة او بطن اصبع
قبلا کانت او دبواناسیا او عامدا من
ذکر او انثی صغیرا و کبیرا حی او میت
من نفسہ او غیرہ و لو مس برؤس
الاصابع او بما بینہا مما لایلی بطن
الکف او بحروف الکفین او مس
انتشیہ او الیتیہ او عجانہ
او عانتہ لم ینتقض لہ

حدث کے اسباب چار ہیں، چوتھا کسی انسان کی
شرمگاہ کا مس ہو جانا، تھیلی سے یا انگلی کے
پیٹ سے، آگے کی شرمگاہ ہو یا پیچھے کی، بھول کر
ہو یا قصداً، مرد کی ہو یا عورت کی، چھوٹا ہو یا بڑا
زندہ یا مردہ، اپنی شرمگاہ ہو یا دوسرے کی۔
اور اگر انگلیوں کے سروں سے مس ہو جائے یا
انگلیوں کے ان درمیانی حصوں سے جو بطن کف سے
ملے ہوئے نہیں ہیں، یا، تھیلیوں کے کناروں سے
مس ہو یا انٹین کو یا سرنیوں کو یا خصیتین اور
دُبُر کے درمیان کے حصے کو یا پیر کو چھو دے
تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

www.alahazratnetwork.org اسی میں ہے :

الثالث لمس بشرة المرأة الكبيرة
الاجنبية بلا حائل فان لمس
شعر او سنا او ظفر او بالشعر او السن او
الظفر او صغيرة لا تشتهى او محرما بنسب
او رضاع او مصاهرة او كبيرة اجنبية مع
حائل وات مرق و لو بشهوة لم
ینتقض و لو لمس امراته او امته
او میتة او عجوزة فانية او
بلا شهوة او بلا قصد انتقض
واذا كانت المرأة فوق سبع

تیسرا اجنبی قابلِ شہوت عورت کی جلد کا بغیر حائل
چھو جانا۔ اگر بال یا دانت یا ناخن کو مس کیا
یا بال یا دانت یا ناخن سے مس کیا یا عورت اتنی چھوٹی
ہے کہ قابلِ شہوت نہیں، یا نسب یا رضاعت
یا مصاہرت کسی سبب سے وہ محرم ہے یا
بڑی اجنبیہ ہے مگر کوئی حائل درمیان ہے
اگر چہ باریک ہو اگر چہ شہوت کے ساتھ ہو،
تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر اپنی بیوی یا باندی یا
مری ہوئی یا فانیہ بڑھیا کو مس کیا یا بے شہوت
یا بے ارادہ مس کیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور

جب سات سال سے زیادہ کی ہو تو اس کے چھوٹنے سے وضو ٹوٹنے میں کوئی شک نہیں اور اگر چھ سال سے کم کی ہو تو یہاں ہمارے اصحاب کے دو قول ہیں۔ مذہب یہ ہے کہ وضو نہ ٹوٹے گا۔

عشماویہ اور اس کی شرح جو اہر زکیہ للعلامة احمد المالکی میں ہے :

ایسی اجنبیہ جو عادتاً قابل لذت ہے اس کے چھو جانے سے وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ اس کے ناخن یا بال ہی کو چھوئے یا خفیف حائل کے اوپر سے چھوئے ایک قول ہے کہ دبیر کے اوپر سے بھی۔ اور اگر لذت کا قصد نہیں، نہ لذت پانی تو اس پر وضو نہیں۔ (ت)

سنین فلاشك في انتقاض الوضوء بلمسها واما اذا كانت دون ست سنين فاصحابنا خرجوا على قولين المذهب انه لا ينتقض له

(وينتقض الوضوء بلمس) اجنبية يلتذ بمثلها عادة ولو ظفرها او شعرها او فوق حائل خفيف قيل و الكثيف (وان لم يقصد اللذة ولم يجدها فلا وضوء عليه)۔

حاشیہ علامہ سقفی میں ہے :

ان کا قول "اجنبیہ کو مس کرنا" یہ ضعیف ہے۔ معتد بہ ہے کہ محرم سے لذت پالی گئی تو یہ بھی ناقص ہے اور محرم و نامحرم میں فرق صرف یہ ہے کہ قصد ہو لذت نہ ملے تو اجنبیہ میں ناقص ہے اور محرم میں ناقص نہیں۔ ان کا قول "عادة" یعنی لوگوں کی عادت کے لحاظ سے، صرف لذت پانے والے کی عادت مراد نہیں تو اس قید سے وہ صغیرہ خارج ہو گئی جو قابل شہوت نہیں جیسے پانچ سال کی بچی اور وہ سن رسیدہ بڑھیا جس سے مردوں کی خواہش بالکل منقطع ہو چکی۔ قولہ "دبیر

قوله لمس اجنبیه هذ اضعیف و المعتمدات وجود اللذة بالمحرم ناقص ولا فرق بین المحرم و غیرها الا فی القصد و حدة بدون وجدان ففی الاجنبیة ناقص و فی المحرم غیر ناقص قوله عادة ای عادة الناس لا المتلذ و حدة فخرج به صغیرة لا تشتهی کبنت خمس و مجوز سنه انقطع منها ارب الرجال بالکلیة قوله و الکثیف قال الشیخ فی حاشیة

سے بھی، شیخ نے حاشیہ ابوالحسن میں لکھا ہے کہ معتد
 یہ ہے کہ تین قسمیں ہیں: (۱) بہت خیف (۲) دبیز
 جو بہت زیادہ دبیز نہ ہو جیسے قبا (۳) اور بہت
 دبیز جیسے لحاف، تو پہلے دونوں کا حکم بر قول راجح
 یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور اخیر میں یہ حکم ہے
 کہ قصد ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اتفاقاً لذت
 مل جانے سے نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

ابی الحسن المعتدان الاقسام ثلثة
 خفیف جدا و کثیف لاجدا کالقباء
 و جدا کالطراحة فالاولات
 حکمها النقص علی الراجح و اما
 الاخیر فالنقص فی القصد دون
 الوجدان لہ

مستحب وضو اور بھی ہیں مگر یہاں وہی اکثر ذکر کئے جن کا وضو میں وقوع عادتاً بعید نہ ہو و لہذا
 کفار کی وہ قسمیں بیان کرنی نہیں جو بلفظ مدعی اسلام ہیں کہ ان میں بہتیرے نماز پڑھتے وضو کرتے مسجد
 میں آتے ہیں تو وضو کرتے ہیں ان سے بدن چھو جانا بعید نہیں۔ یوں ہی کبھی وضو کرتے ہیں پانی کم ہو جاتا
 اور آدمی اپنی کنیز یا خادمہ یا زویہ وغیرہ سے مانگتا اور لینے میں ہاتھ سے ہاتھ لگ جاتا ہے وغیرہ ذلک۔
 کامل احتیاط والے کو ان مسائل پر اطلاع نہایت مناسب ہے۔ آپ نے فصل نماز وغیرہ عبادات
 مقصودہ یا بے تبدل مجلس اعادہ وضو کی کراہت اگر ہوگی بھی تو وہاں کہ اعادہ کے لئے 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
 کر عایت خلاف وہیں مستحب ہے کہ اپنے مذہب کا مکروہ نہ لازم آئے کما فی رد المحتار وغیرہ،
 تو پہلی نو دس صورتیں کہ گویا حدیث معنوی و نجاست باطنی مافی گھٹیں اثبات وضو میں ان کا وقوع کیا نادر
 ہے اور شک نہیں کہ دربارہ نقض و نقض وضو بعض وضو کا حکم ایک ہی ہے جس طرح وضوئے کامل پر
 کوئی ناقض طاری ہونے سے پورا وضو جاتا رہتا ہے اور خلال وضو میں اس کے وقوع سے جتنا وضو ہو چکا
 ہے اتنا ٹوٹ جاتا ہے یونہی یہ اشیاء جن سے طہارت ناقص و بے نور ہو جاتی ہے جب کامل وضو واقع
 ہوں تو پورے وضو کا اعادہ مستحب ہوگا اور اثنائے وضو میں ہوں تو جتنا چرچکا ہے اس قدر کا۔ اور بہر حال
 یہ وضوئے آخر یا وضو علی الوضو سے خارج نہ ہوگا کہ وضوئے اول منقض نہ ہو۔ اس تقریر پر نہ صرف یہی
 وجہ اخیر بلکہ تینوں وجہیں مندق ہو گئیں و لہ الحمد۔

ف: جن باتوں سے اعادہ وضو مستحب ہے جب وہ وضو کرتے ہیں واقع ہوں تو مستحب ہے
 کہ پھر سرے سے وضو شروع کرے۔

لے حاشیہ علامہ سیف علی مقدّمہ العشاویۃ۔

صورتِ ثانیہ یعنی شک میں فقیر نے نہ دیکھا کہ کسی کو شک ہو یا سوا ملا علی قاری کے کہ انہوں نے شک کو یکسر قاطعاً لفظاً کیا اور اس کے اعتبار کو وسوسہ کی طرف منجر مانا۔ مرقاة میں فرمایا:

قلت اما قوله (ای قول الامام النسفی فی الکافی) لطمانینة القلب عند الشک ففیه ان الشک بعد التثلیث لا وجه له وان وقع بعده فلا نهاییة له و هو الموسوسة وللهذا اخذ ابن المبارک بظاہرہ فقال لا امنت اذا نراد علی الثلث ان یا شم، وقال احمد واسحق لا ینزید علیہا الامبتلی ای بالجنون لمظنة انه بالزیادة یحتاط لدینہ قال ابن حجر ولقد شاهدنا من الموسوسین من یغسل یدہ فوق المینت وهو مع ذلك یعتقد ان حدثه هو الیقین قال واما قوله (ای الامام النسفی) لانه امر بترك ما یریبہ ففیه ان غسل السرة الاخری ما یریبہ فینبغی تركه الح ما لا یریبہ وهو ما عینہ الشارح لیتخلص عن الریبة والوسوسة اه۔

کافی میں امام نسفی کے قول "شک کے وقت اطمینان قلب کے لئے زیادتی" پر یہ کلام ہے کہ تین بار دھو لینے کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں اور اگر اس کے بعد بھی شک واقع ہو تو اس کی کوئی انتہا نہیں اور یہی وسوسہ ہے۔ اسی لئے حضرت ابن مبارک نے ظاہر حدیث کو اختیار کر کے فرمایا مجھے اندیشہ ہے کہ تین بار سے زیادہ دھونے کی صورت میں وہ گنہگار ہو۔ امام احمد و اسحاق نے فرمایا: تین پر زیادتی وہی کرے گا جو جنون میں مبتلا ہو اس گمان کی وجہ سے کہ وہ اپنے دین میں احتیاط سے کام لے رہا ہے۔ ابن حجر نے فرمایا، ہم نے ایسے بھی وسوسہ زدہ دیکھے جو سو بار سے زیادہ ہاتھ دھو کر بھی یہ سمجھتا ہے کہ اب بھی اس کا حدث یقیناً باقی ہے۔ مولانا علی قاری آگے لکھتے ہیں: امام نسفی کا یہ فرمانا کہ اسے شک کی حالت چھوڑ دینے کا حکم ہے تو اس پر یہ کلام ہے کہ ایک بار اور دھونے سے بھی اسے شک ہی رہے گا تو اسے یہی چاہئے کہ آچھوڑ کر وہ اختیار کرے جس سے شک نہ پیدا ہو اور یہ وہی ہے جسے شارحین نے متعین فرمایا ہے تاکہ شک اور وسوسہ سے چھٹکارا پائے (ت)

اقول اولاً شک کے لئے منشاء صحیح ہوتا ہے مثل سہو و غفلت بخلاف وسوسہ۔ اول بلاشبہ شرعاً معتبر اور فقہ میں صد ہا مسائل اُس پر متفرع۔ اگر اُسے ساقط الحماظ کریں تو شک کا باب ہی مرتفع ہو جائے گا اور ایک جم غفیر مسائل و احکام سے جن پر اطباق و اتفاقِ ائمہ ہے انکار کرنا ہوگا۔

ثانیاً حدیث دع مایریبک الخ ما لایریبک کا صریح ارشاد طرح مشکوک و اخذ متیقن ہے کہ مشکوک میں ریب ہے اور متیقن بلا ریب، نہ یہ کہ شک کا کچھ لحاظ نہ کر اور امر مشکوک ہی پر قانع رہ کہ یہ مالا یویبک نہ ہو بلکہ یریبک۔

ثالثاً صحیح مسلم شریفین میں ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں،

اذا شك احدكم في صلواته فلم يدر كم صلى ثلاثا او اربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدة تين قبل ان يسلم فان كان صلحاً حساً شفعن له صلواته وان كان صلحاً اتماماً كما ربه كانتا ترغيباً للشيطان له

جب تم میں کسی کو اپنی نماز میں شک پڑے یہ نہ جائے 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 کر لے 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 دو گانہ پورا کر دیں گے (ایک رکعت اکیلی نہ رہے گی جو شرعاً باطل ہے بلکہ ان سجدوں سے مل کر گویا ایک نقل دو گانہ جدا گانہ ہو جائے گا) اور اگر واقع میں چار ہی ہوئیں تو یہ دونوں سجدے شیطان کی ذلت و خواری ہوں گے (کہ اس نے شک ڈال کر نماز باطل کرنی چاہی تھی اُس کی نہ چلی اور مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رحمت سے نماز پوری کی پوری رہی)۔

یہ اس مطلب کا خاص جز، یہ خود حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد اقدس سے ہے۔

۱: تطفل تاسع على القارى ۲: تطفل عاشر عليه ۳: تطفل الحادى عشر عليه

۱: صحیح مسلم کتاب المساجد فصل من شك في صلوة فلم يدر كم صلى الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۱۱

سابعاً احمد میں سیدنا عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ ﷺ

تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

من صلی صلوٰۃ یشک فی النقصان
فلیصل حتی یشک فی الزیادۃ۔^{۱۷}

جسے نماز میں کامل و ناقص کا شک ہو وہ اتنی
پڑھے کہ کامل و زائد میں شک ہو جائے۔

مثلاً تین اور چار میں شبہ تھا تو یہ تمامی نقصان میں شک ہے اسے حکم ہے کہ ایک رکعت اور پڑھے
اب چار اور پانچ میں شبہ ہو جائیگا کہ اب تمامی و زیادت میں شک ہے۔ یہ حدیث سے تو اس مطلب
کی دوسری تصریح ہے ہی مگر دکھانا یہ ہے کہ اس کی شرح میں خود ملاً علی قاری فرماتے ہیں :

لیبن علی الاقل المتیقن
فان زیادۃ الطاعة خیر
من نقصانہا۔^{۱۸}

یعنی کم پر بنا رکھے جتنی یقیناً ادا کی ہیں کہ اگر واقع
میں کامل ہو چکی تھیں اور ایک رکعت بڑھ گئی تو
یہ اس سے بہتر ہے کہ ایک رکعت کم رہ جائے
طاعت کی افزونی اس کی کمی سے افضل ہے۔

معلوم نہیں یہ حکم وضو میں کیوں نہ جاری فرمایا جا لائے کہ اس کی پیشی نماز میں رکعت بڑھا دینے کے برابر
نہیں ہو سکتی۔

خامساً وہ جو فرمایا تثلیث کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں اس سے مراد علم الہی 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 الہی شک بعد کا کیا منافی۔ بندہ اس پر مکلف ہے جو اس کے علم
میں ہے نہ اس پر جو علم الہی میں ہے جس کے علم کی طرف اسے کوئی سبیل نہیں۔

سادساً معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ تعالیٰ علیہ وسلم غسل میں سر 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 ہے

۲ : تطفل الثالث عشر علیہ

۱ : تطفل الثاني عشر علیہ

۳ : تطفل الرابع عشر علیہ

۱۷ مسند احمد بن حنبل حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۱۹۵

۱۸ مرآة المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الصلوٰۃ باب السهو حدیث ۱۰۲۲ المکتبۃ الجیبیہ کوئٹہ ۳/ ۱۰۸

والہذا ایہہ یہی ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں :

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
یتوضأ وضوءہ للصلوۃ ثم یفیض علی
سراسہ ثلاث مرار و نحن نفیض علی
رؤسنا خمساً من اجل الضفر، رواہ
ابوداؤد۔
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز کا سا
وضو کر کے سراسر اقدس پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم
بیمیاں سرگندھے ہونے کی وجہ سے اپنے سروں
پر پانچ بار پانی بہاتی ہیں (اس کو ابوداؤد نے
روایت کیا۔ ت)

آب کون کہہ سکتا ہے کہ معاذ اللہ اہمات المؤمنین کا یہ فعل وسوسہ تھا۔ حاشا بلکہ وہی الہینان قلب
جسے علمائے کرام یہاں فرما رہے ہیں۔

سابعاً وهو الحل صورتیں تین ہیں :

اول یہ کہ متوضی جانتا ہے کہ میں نے تین بار دھویا، ہر بار بالاستیعاب، پھر اس کا دل مطمئن
نہ ہو اور چوتھی بار اور بہانا چاہے۔

دوم یاد نہیں کہ تین بار پانی ڈالا یا دو بار۔

سوم تکلیف تو معلوم ہے مگر ہر بار استیعاب میں شک ہے۔

ملاحظی صورت اولیٰ سمجھے ہیں جب تو فرماتے ہیں کہ تین پورے ہونے کے بعد شک کے کیا معنی۔
اپنا شک چھوڑے اور جو عدو شرع صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا اس پر قانع رہے۔ اس
صورت میں اُن کا انکار بیشک صحیح ہے مگر یہ ہرگز مراد علماء نہیں، اُن کا کلام صورتِ شک میں ہے اور یہ صورت
صورتِ علم ہے اور وسوسہ مردود و نامعتبر ہے۔ شک کی صورت دو صورت اخیر ہیں وہی مراد ائمہ
ہیں اور اُن پر قاری کا کوئی اعتراض وارد نہیں ان میں طمانینتِ قلب ضرور مطلوب شرع ہے جن میں سے
اہمات المؤمنین کا پانچ بار پانی ڈالنا صورتِ اخیر ہے وباللہ التوفیق۔

بالجملہ جس مسئلہ پر ہمارے علماء کے کلمات متضاد ہوں اپنے فہم سے اس پر اعتراض آسان نہیں

والسئلہ عورت کے بال گندھے ہوں اور تین بار سر پر پانی بہانے سے تشکیف میں شبہ رہے تو
پانچ بار بہا سکتی ہے۔

ف: تطفل الخامس عشر علیہ۔

معتبرین ہی کی لغزش نظر ثابت ہوتی ہے اگرچہ غنیہ و بحر و قاری جیسے ماہرین ہوں و الحمد للہ رب العالمین۔
تنبلیہ ۷؛ الحمد للہ کلام اپنے منہ سے کو پہنچا اور اسراف کے معنی و صورت بھی بروجہ کامل انکشاف پایا۔
اب بتوفیق اللہ تعالیٰ تحقیق حکم کی طرف باگ پھیریں۔

اقول انصافاً چاروں قول میں کوئی ایسا نہیں ہے مطروح و ناقابل التفات سمجھے۔
قول سوم کی عظمت تو محتاج بیان نہیں بدائع وقوع و خلاصہ کی وقعت درکنار خود ظاہر الروایہ میں
محرر المذہب کا نص ہے۔

قول دوم کے ساتھ علیہ و بحر کا اوجہ کہنا ہے کہ الفاظ فتویٰ سے ہے اور امام ابو زکریا نووی کے
استظهار پر نظر کیجئے تو گویا اسی پر اجماع کا پتا چلتا ہے کہ انہوں نے اسراف سے نہی پر اجماع علماء نقل
فرما کر نہی سے کراہت تزییہ مراد ہونے کو اظہر بتایا۔

قول چہارم جسے علامہ شامی نے خارج از مذہب گمان فرمایا تھا اُس کی تحقیق سن چکے اور
یہ کہ وہی مختار در مختار و نہر الفائق و مفاد علیق و جواہر الفتاویٰ و تبیین الحقائق ہے نیز زبدہ و حجة
سے مستفاد کہ ان میں بھی کراہت مطلق ہے، جامع الرموز میں ہے؛

تکرہ الزیادة علی الثلث کما فی
الزبدۃ۔
تین بار سے زیادہ دھونا مکروہ ہے جیسا کہ
زبدہ میں ہے۔ (ت)

طے علی المراقی میں ہے؛

فی فتاویٰ الحجة یکرہ صب الماء فی الوضوء
زیادة علی العدد المسنون والقدر المعهود
لما ورد فی الخبر شرار امتی الذین یسرفون فی
صب الماء۔
فتاویٰ الحجیہ و ضوئیں تعداد مسنون اور مقدار معهود زیادہ
پانی بہانا مکروہ ہے اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے
میری امت کے بے لوگہ ہیں جو پانی بہانے میں
اسراف کرتے ہیں۔ (ت)

بلکہ علامہ طحاوی نے اُس پر اتفاق بتایا قول در الاسراف فی الماء الجاری جائز لانہ غیر
مضییع (بتے پانی میں اسراف جائز ہے اس لئے کہ پانی ضائع نہیں جاتا۔ ت) پر لکھتے ہیں؛

۱/ ۳۵ لہ جامع الرموز کتاب الطہارة سنن الوضوء مکتبہ اسلامیہ گنبدہ قاموس ایران
۸۰ لہ حاشیہ الطحاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارة فصل فی المکر وہا دار الکتب العلمیہ بیروت
۱/ ۲۲ لہ الدر المختار کتاب الطہارة سنن الوضوء مطبع مجتہائی دہلی

اور اس کے ساتھ نص حدیث ہے۔

حدیث ۱: امام احمد بن حنبل و ابن ماجہ و ابویعلیٰ اور بیہقی شعب الایمان میں عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
مر بسعد و هو يتوضأ فقال ما هذا
السوف فقال اف الوضوء اسراف
قال نعم وان كنت على نهر جار

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سعد رضی اللہ
تعالیٰ عنہ پر گزرے وہ وضو کر رہے تھے ارشاد
فرمایا: یہ اسراف کیسا۔ عرض کی: کیا وضو میں اسراف
ہے؟ فرمایا: ہاں اگرچہ تم نہر رواں پر ہو۔

اقول اتمام تقریب یہ کہ حدیث نے نہر جاری میں بھی اسراف ثابت فرمایا اور اسراف شرع
میں مذموم ہی ہو کر آیا ہے۔ آیہ کریمہ لا تسرفوا انہ لا یحب المسرفین (اسراف نہ کرو اللہ تعالیٰ مسرفین
کو محبوب نہیں رکھتا۔ ت) مطلق ہے تو یہ اسراف بھی مذموم و ممنوع ہی ہو گا بلکہ خود اسراف فی الوضوء
میں بھی صیغہ نہی وارد اور نہی حقیقتہً مفید تحسیریم۔

حدیث ۲: سنن ابن ماجہ میں عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ہے:

سای رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم س جلا يتوضأ فقال لا تسرف
لا تسرف لہ

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک شخص
کو وضو کرتے دیکھا فرمایا، اسراف نہ کر
اسراف نہ کر۔

حدیث ۳: سعید بن منصور سنن اور حاکم نے اور ابن عساکر تاریخ میں ابن شہاب زہری سے

عہ فتاویٰ حج سے ایک حدیث ابھی گزری کہ فرماتے ہیں صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: میری امت کے
بد لوگ ہیں جو پانی بہانے میں اسراف کرتے ہیں۔
ف: وضو میں ممانعت اسراف کی حدیثیں۔

۱۔ مسند احمد بن حنبل عن عبد اللہ بن عمرو المکتب الاسلامی بیروت ۲۲۱/۲
سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴
۲۔ القرآن الکریم ۱۴۱/۶ و ۳۱/۷
۳۔ سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴

مرسل راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا، یا عبد اللہ لا تسرف اللہ کے بندے! اسراف نہ کر۔ انھوں نے عرض کی، یا نبی اللہ و فی الوضوء اسراف قال نعم (نہ اذ الاخیران) و فی کل شیء اسراف یا رسول اللہ! کیا وضو میں بھی اسراف ہے۔ فرمایا، ہاں اور ہر شے میں اسراف کو دخل ہے۔

حدیث ۴۴ مرسل یحییٰ بن ابی عمر کہ بیان معانی اسراف میں گزری،

فی الوضوء اسراف و فی کل شیء اسراف ہے وضو میں اسراف ہے اور ہر شے میں اسراف ہے۔ حدیث ۵ ترمذی و ابن ماجہ و حاکم حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں،

ان للوضوء شیطانا یقال له الولہان فاتقوا وسواس الماء ہے ان للوضوء شیطان ہے جس کا نام وَلَهَان ہے تو پانی کے وسواس سے بچو۔

حدیث ۶ مسند احمد و سنن ابی داؤد و ابن ماجہ و صحیح ابن حبان و مستدرک حاکم میں عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں،

انہ سیکون فی ہذہ الامۃ قوم یعتدون فی الطہور والدعاء کہ طہارت و دعائیں حد سے بڑھیں گے۔

اور اللہ عز و جل فرماتا ہے،

ومن یتعد حد ودا اللہ فقد ظلم نفسه ہے جو اللہ تعالیٰ کی باندھی ہوئی حدوں سے بڑھے بے شک اس نے اپنی جان پر ظلم کیا۔

۱۔ تاریخ دمشق البکیر ترجمہ البوعیسیٰ دمشقی ۹۰۸۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۹۴/۷۱

کنز العمال بحوالہ الحاکم فی المکنی و ابن عساکر عن الزہری مسلا حدیث ۲۶۲۶۱ موسستہ الرسالہ بیروت ۲۲۴/۹

۲۔ کنز العمال بحوالہ یحییٰ بن ابی عمر و الشیبانی حدیث ۲۶۲۴۸ موسستہ الرسالہ بیروت ۳۲۵/۹

۳۔ سنن الترمذی ابواب الطہارة باب ماجاء فی کراہیۃ الاسراف حدیث ۵۷ دار الفکر ۱۲۲/۱

سنن ابن ماجہ ۱۱ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴

۴۔ سنن ابی داؤد کتاب الطہارة باب الاسراف فی الوضوء آفتاب عالم پریس لاہور ۱۳/۱

مشکوٰۃ المصابیح بحوالہ احمد و ابی داؤد و ابن ماجہ کتاب الطہارة باب سنن الوضوء قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۷

۵۔ القرآن الکریم ۱/۶۵

حدیث ۷ ابو نعیم علیہ میں انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی ،

لاخیر فی صب الماء الكثير فی الوضوء و وضو میں بہت سا پانی بھپکانے میں کچھ خیر نہیں اور
انہ من الشیطان ^{بہ} 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 و بعد نماز عشر
میں فرمایا،

المراد مالیس بخیر و انما یتحقق فی کلام
ہو عبادۃ اذ المباح لاخیر فیہ کما
لا اشرفیہ فیکراہ فی ہذہ الاوقات
کلہا نقلہ السید ابوالسعود فی
فتح اللہ المعین۔

مراد وہ کلام ہے جو خیر نہ ہو اور خیر کا تحقق اسی کلام
میں ہوگا جو عبادت ہو اس لئے کہ مباح میں کوئی
خیر نہیں جیسے اس میں "کوئی گناہ نہیں" تو
مباح کلام بھی ان اوقات میں مکروہ ہوگا۔ اسے
سید ابوالسعود نے فتح اللہ المعین میں نہر سے
نقل کیا۔ (ت)

اقول مگر نظر دقت لیس بخیر اور لاخیر فیہ میں فرق کرتی ہے مباح ضرور نہ خیر نہ شر،
مگر اس 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 ہو۔

فصاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فی قولہ المراد
مالیس بخیر و تسامح فی قولہ
لاخیر فیہ فتح العبارۃ المباح لیس

صاحب نہر نے یہ تو ٹھیک فرمایا کہ مراد مالیس
بخیر ہے (وہ جو خیر نہیں) اور اس میں ان
سے تسامح ہوا کہ المباح لاخیر فیہ (مباح

۱: تحقیق مفاد لاخیر فیہ

۲: مسئلہ طلوع صبح صادق سے طلوع شمس تک دنیوی کلام مطلقاً مکروہ ہے۔

۳: مسئلہ نماز عشر پڑھنے کے بعد بے حاجت دنیوی باتوں میں اشتغال مکروہ ہے۔

۴: تطفل علی النہر ومن تبعہ۔

۱۵: کنز العمال بحوالہ ابی نعیم عن انس حدیث ۲۶۲۶۰ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۳۲۴/۹

۱۶: نہر الفائق کتاب الصلوٰۃ قبیل باب الاذان قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۶۹/۱

فتح المعین " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۴۴/۱

بخیر کما انہ لیس بشر۔

میں کوئی خیر نہیں (صحیح تعبیر یہ تھی کہ المباح لیس
بخیر کما انہ لیس بشر مباح اچھا نہیں جیسے کہ وہ
بُرا بھی نہیں۔ (ت)

ولہذا جبکہ بارہ میں فرمایا :

لاخیر فی السلم فی اللحم لہ
محقق علی الاطلاق نے فتح میں فرمایا :
ہذا العبارة تاکید فی نفی الجوارح
اقول رب عز وجل فرماتا ہے :

گوشت میں بیع سلم بہتر نہیں۔ (ت)
یہ عبارت نفی جواز کی تاکید کرتی ہے۔ (ت)

لاخیر فی کثیر من نجواہم الامن امر
بصدقة او معروف او اصلاح بین
الناس لہ

ان کے اکثر مشوروں میں کچھ بھلائی نہیں مگر جو حکم
دے خیرات، یا اچھی بات، یا لوگوں میں صلح
کرنے کا۔ (ت)

ہر معروف کو استثنا فرمایا اور ہر طاعت معروف ہے تو باقی نہ رہے مگر مباح یا معاصی تو اگر لاخیر
فیہ مباح کو بھی شامل ہوتا ہے کثیراً فرماتے بلکہ فی شوق لہم لاجرم وہ معصیت کے
ساتھ خاص ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث ۸ حدیث صحیح جس کی طرف بار بار اشارہ گزرا احمد و سعید بن منصور و ابن ابی شیبہ و
ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و طحاوی عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی ایک اعرابی
نے خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں حاضر ہو کر وضو کو پوچھا حضور اقدس صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم نے انھیں وضو کر کے دکھایا جس میں ہر عضو تین تین بار دھویا پھر فرمایا :

ہكذا الوضوء فمت نراد علی هذا
اونقص فقد اساء وظلم او ظلم
واساء هذا اللفظ وقد اورد
اسی طرح وضو ہے تو جس نے اس پر بڑھایا یا
گھٹایا تو یقیناً اس نے بُرا کیا اور ظلم کیا۔ یا
(فرمایا) ظلم کیا اور بُرا کیا۔ یہ ابوداؤد کے الفاظ

۱۵ الہدایۃ کتاب البیوع باب السلم
۱۶ فتح القدر

۱۷ القرآن الکریم ۱۱۴/۴

۱۸ سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الوضوء ثلثا آفتاب عالم پریس لاہور

ہیں۔ اور انہوں نے یہ حدیث طریقہ وضو کے بیان کے ساتھ طویل ذکر کی ہے۔ اسی کے مثل امام طحاوی کے بھی الفاظ ہیں اور ان کی روایت میں بغیر شک کے صرف اتنا ہے کہ "اس نے بُرا کیا اور ظلم کیا" اور نسائی وابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں: تو جس نے اس پر زیادتی کی بہ تحقیق اس نے بُرا کیا اور حد سے بڑھا اور ظلم کیا۔ سعید بن منصور اور ابو بکر بن ابی شیبہ کے الفاظ یہ ہیں: جس نے زیادتی یا کمی کی تو یقیناً وہ حد سے بڑھا اور ظلم کیا۔ (ان تمام روایات کا حاصل یہ ہوا کہ: (ت)

مطولاً مع ذکر صفة الوضوء و مثله لفظ الامام الطحاوی مقتصراً قولہ اساء و ظلم من دون شك، و لفظ س و ق فمن نراد علی هذا فقد اساء و تعدى و ظلم و لفظ سعید و ابی بکر فمن نراد او نقص فقد تعدى و ظلم۔

وضو اس طرح ہے جس نے اس پر بڑھایا یا گھٹایا اس نے بُرا کیا اور حد سے بڑھا اور ظلم کیا یہ تمام احادیث مطلق ہیں اور مذہب اول و چہارم کی مؤید، بالجملة ان میں کوئی مذہب مطرود و مطروح نہیں لہذا راہ یہ ہے کہ توفیق الہی جانب توفیق چلے۔

www.alahab.com

فاقول وبالله التوفیق وبه الوصول الی ذری التحقیق (تو میں کہتا ہوں اور خدا ہی کی جانب سے توفیق ہے اور اسی کی مدد سے بلندی تحقیق تک رسائی ہے۔ ت) تقدیر شرعی سے زیادہ پانی ڈالنا سہوا ہوگا یا بحال شک یا دیدہ و دانستہ۔ اول یہ کہ تین بار استیعاباً دھویا اور یاد رہا کہ دوسری بار دھویا ہے۔ اور دوم یہ کہ مثلاً دو یا تین میں شبہ ہو گیا۔ یہ دونوں صورتیں یقیناً ممانعت سے خارج ہیں،

لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا

ف: مسئلہ مصنف کی تحقیق مفرد۔

۱ شرح معانی الآثار کتاب الطہارة باب فرض الرجلین فی وضو الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۲/۱
۲ سنن ابن ماجہ البواب الطہارة باب ماجاء فی القصد فی الوضو الخ " " " " ص ۳۴
۳ المصنف لابن ابی شیبہ کتاب الطہارة باب فی الوضو کم ہومرة حدیث ۵۸ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۴

رافع عن امتی المخطأ والنسیات^۱ ارشاد ہے میری اُمت سے خطا و نسیان اٹھالیا
 وقولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم گیا ہے۔ اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا
 دع ما یریبک^۲ ارشاد ہے، جو شک پیدا کرے اسے چھوڑ کر وہ
 لو جس میں شک نہ ہو۔ (ت)

آوردیدہ و دانستہ کسی غرض صحیح و جائز کے لئے ہو گا یا غرض فاسد و ممنوع کے لئے یا محض
 بلا وجہ، بر تقدیر اول کسی طرح اسراف نہیں ہو سکتا نہ اس سے منع کی کوئی وجہ عام ازینکہ وہ
 غرض غرض مطلوب شرعی ہو جیسے منہ سے ازالہ بدبو، پان یا چھالیا کے ریزوں کا اخراج، یا حسب بیانات
 سابقہ وضو علی الوضو کی نیت یا غرض صحیح جسمانی جیسے میل کا ازالہ یا شدت گرما میں تحصیل برودت۔ تو اب
 ذریعہ مگر دو صورتیں، اور یہی ان اقوال 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 ڈالنے سے واضح ہوگا
 کہ ان صورتوں میں کی اول یعنی غرض فاسد و ناروا کے لئے تقدیر شرعی پر زیادت مطلقاً ممنوع و
 ناجائز ہے اگرچہ پانی اصلاً ضائع نہ ہو۔

www.alahazratnetwork.org

قول اول کا یہی محل ہے اور ضرورتی صریح بلکہ مجمع علیہ ہے اور اسی پر محل کے لئے ہمارے
 علما نے حدیث ہشتم کو صورتِ فساد اعتقاد پر محمول فرمایا یعنی جبکہ جانے کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہی میں
 سنت حاصل ہوگی۔ ظاہر ہے کہ اس نیتِ فاسدہ سے نہر نہیں سمندر میں ایک چلو 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 صورتِ اخیرہ کہ محض بلا وجہ زیادت ہو، اوپر واضح ہو گیا کہ یہاں تحقیق اسراف و حصول نعمت
 اضعاف پر موقوف ہے تو اس صورت میں دیکھنا ہوگا کہ پانی ضائع ہو 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 کھے گا کہ بیکار پانی ضائع کرنا جائز و روا ہے۔ باقی رہی ایک شکل

۲۷۳/۲	دارالکتب العلمیہ بیروت	حدیث ۴۴۶۱	۱۵ الجامع الصغیر
۳۸۲/۱	" "	حدیث ۱۳۹۱	کشف الخفا
۳۶۰/۱	" "	حدیث ۱۳۰۵	"
۲۵۷ و ۲۵۶/۲	" "	۴۲۱۱ تا ۴۲۱۴	۱۶ الجامع الصغیر

کہ زیادت ہو تو بلا وجہ مگر پانی ضائع نہ ہو، مثلاً بلا وجہ محض 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 کاربانانے کے لئے لغار میں پڑے گا یا زمین ہی پر گرے مگر موسم گرما ہے چھڑکاؤ کی جت ہے یا ہوا سے ریٹا 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 وارد ہیں جن کے سبب اضاعت نہ ہوگی مگر اعضا پر یہ پانی مثلاً چوتھی بار ڈالنا محض بے وجہ ہی رہا کہ یہ غرضیں تو برتن میں ڈالنا یا زمین پر بہانا چاہتی ہیں عضو پر ڈال کر گرانے کو ان میں کیا دخل تھا، لاجرم وہ عبث محض رہا مگر پانی ضائع نہ گیا تو اسراف کی کوئی صورت متحقق نہ ہوئی اور اس کے ممنوع و ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں رہی، 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 قاعدہ تحقیق معنی و حکم عبث میں تتبع کلمات علما 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 بدرالدین کردری کی ہے، امام نسفی نے مستصفی پھر علامہ حلبی نے غنیہ میں اسی طرح ان سے نقل فرما کر اس پر اعتماد کیا، اور محقق علی الاطلاق نے فتح القدر اور علامہ طرابلسی نے بریان شرح مواہب الرحمن اور دیگر شراح نے شروع ہدایہ وغیرہ میں اسی کو اختیار فرمایا، غنیہ حلبیہ میں ہے،

فی المستصفی قال الامام بدرالدین
یعنی الکوردی العبث الفعل الذی
فیہ غرض غیر صحیح والسفہ ما
لا غرض فیہ اصلاً
غنیہ شرنبلالیہ میں ہے،

مستصفی میں ہے کہ امام بدرالدین کردری نے
فرمایا، عبث وہ فعل ہے جس میں کوئی غرض غیر صحیح
ہو اور سفہ وہ ہے جس میں بالکل کوئی غرض
نہ ہو۔ (ت)

ف: عبث کسے کہتے ہیں اور اس کا حکم کیا ہے۔

تفسیر رغائب الفرقان میں ہے :
 هو الفعل الذي لا غاية له صحيحة -
 عبت ایسا کام ہے جس کا کوئی صحیح مقصد نہ ہو۔ (ت)
 (۴) غرض شرعی نہ ہو۔

اقول یہ اول ثانی، ثالث سب سے اعم مطلقاً ہے کہ انتفائے غرض صحیح انتفائے غرض شرعی کو مستلزم ہے اور عکس نہیں اور انتفائے غرض شرعی انتفائے مطلق غرض سے بھی حاصل، امام نسفی اپنی وافی کی شرح کافی میں فرماتے ہیں،
 العبت ما لا غرض فيه شرعاً فانما كره
 لانه غير مفيد
 عبت وہ ہے جس میں کوئی غرض شرعی نہ ہو،
 وہ اسی لئے مکروہ ہے کہ بے فائدہ ہے (ت)

(۵) جس میں فاعل کے لئے کوئی غرض صحیح نہ ہو۔
 اقول یہ ۱ و ۳ سے اعم مطلقاً ہے کہ ممکن کہ فعل غرض صحیح رکھتا ہو اور فاعل بے غرض یا غرض غیر صحیح کے لئے 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 مفتی اور غرض شرعی میں مقصود فاعل ہے تو بالعکس تعریفات السید میں ہے :

وقيل ما ليس فيه غرض صحيح لفاعله اه
 اور کہا گیا کہ عبت وہ کام ہے جس میں کرنے والے کی کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ (ت)

اقول اشاراً الى ضعفه وسياتيك
 ان شاء الله تعالى انه الحق -
 اقول حضرت سید نے اس کے ضعیف ہونے کا اشارہ دیا اور ان اشارات آگے بیان ہوگا کہ یہی تعریف حق ہے (ت)

ف: تطفل على العلامة الشريف

عہ اور اگر قصد غلط بھی ملحوظ کر لیجے کہ جس فعل کی غرض فاسد ہے یہ جہلاً اس سے غرض صحیح کا قصد کرے تو ان دو سے بھی عام من وجہ ہوگا ۱۲ منہ۔

لہ غرائب القرآن و رغائب الفرقان تحت الآیة ۲۳ / ۱۱۵ مصطفیٰ البانی مصر ۱۸ / ۴۲
 لہ الکافی شرح الوافی

لہ التعریفات للسید الشریف باب العین انتشارات ناصر خسرو و تهران ایران ص ۶۳

(۶) بے فائدہ کام۔

بحر الرائق میں نہایہ امام سغناقی سے ہے:

مالیس بے فائدہ ہے العبدت^{۱۹} جو فائدہ مند نہ ہو وہ عبث ہے۔ (ت)

امام سیوطی کی دُرّ الثیر میں ہے: عبثا ای لا لمنفعة^{۲۰} (عبث یعنی بے فائدہ۔ ت)

مراقی الفلاح میں ہے:

العبدت عمل لا فائدة فيه ولا حكمة

عبث وہ کام ہے جس میں نہ کوئی فائدہ ہو

نہ کوئی حکمت اس کی مقتضی ہو۔ (ت)

تقتضیه^{۲۱}

جلالین میں ہے: عبثا لا لحكمة^{۲۲} (عبث بے حکمت۔ ت)

غنیہ میں ہے:

الفرقة فعل لا فائدة فيه فکات

انگلیاں چٹانا ایسا کام ہے جس میں کوئی فائدہ

نہیں تویر عبث کی طرح ہوا۔ (ت)

کالعبث^{۲۳}

اقول عبد الملك بن جریر تابعی نے کہ عبث کو باطل سے تفسیر کیا اسی معنی کی طرف

مشیر ہے فان الشئ اذا خلا عن الثمرة بطل (کیونکہ شے کا جب کوئی ثمرہ نہ ہو تو وہ باطل

ہے۔ ت) تفسیر ابن جریر میں ان سے مروی عبثا قال باطلا^{۲۴} (عبث کے معنی میں کہا

باطل۔ ت)

(۷) جس میں فائدہ معتد بہا نہ ہو۔

تاج العروس میں ہے:

قیل العبدت ما لا فائدة فيه کہا گیا عبث ایسا کام ہے جس میں کوئی قابل لحاظ

۱۹ البحر الرائق کتاب الصلوة باب ما یفسد الصلوة وما یکره فیها ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی ۲/۱۹

۲۰ درنثر

۲۱ مراقی الفلاح مع حاشیة الططاوی کتاب الصلوة فصل فی المکرورات دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۳۴۵

۲۲ جلالین تحت الآیة ۲۳/۱۱۵ النصف الثانی مطبع مجتہبائی دہلی ص ۲۹۱

۲۳ غنیة المستملی کراہیة الصلوة سهیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

۲۴ جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیة ۲۳/۱۱۵ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۸/۷۹

يعتد بهما۔

فائدہ نہ ہو۔ (ت)

اقول اسی طرف کلام علامہ ابوالسعود ناظر کہ ارشاد العقل میں فرمایا،

عبثاً بغير حكمة بالغه آھ فافهم۔ عبث، جس میں کوئی حکمت بالغہ نہ ہو اھ

تو اسے سمجھو۔ (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 و خصوص من وجہ ہے کہ اگر کام نہایت سہل ہو جس میں کوئی محنت معتد بہا نہیں تو فائدہ غیر معتد بہا اس کے قابل ہوگا اس تقدیر پر ہفتم صادق ہوگا نہ ہشتم اور اگر فائدہ فی نفسہا معتد بہا ہے مگر اُس کام کے لائق نہیں تو ہشتم صادق ہوگا نہ ہفتم۔ علامہ شہاب کی عنایۃ القاضی میں ہے،

العبث كاللعب ما خلا عن الفائدة مطلقاً
او عن الفائدة المعتد بہا او عما
يقاوم الفعل كما ذكره الاصوليون^۳
عبث لعب کی طرح وہ کام۔ ہے جس میں مطلقاً
کوئی فائدہ نہ ہو یا قابل لحاظ فائدہ نہ ہو،
یا اس فعل کے مقابل فائدہ نہ ہو جیسا کہ اہل اصول

نے ذکر کیا۔ (ت)

اقول مقابلہ مشعر مغایرت ہے یوں یہ قول اضعف الاقوال ہوگا کہ خاص مشقت طلب کاموں سے خاص رہے گا یاں اگر معتد بہ سے معتد بہ بنظر فعل مراد لیں تو ہفتم و ہشتم ایک ہو جائیں گے اور اعتراض نہ رہے گا اور کہہ سکتے ہیں کہ تغیر تعبیر مجوز مقابلہ ہے۔

(۹) وہ کام جس کا فائدہ معلوم نہ ہو۔

اقول اولاً مراد عدم علم فاعل ہے تو حکیم کے دقیق کام جن کا فائدہ عام لوگوں کی فہم سے ورا ہو عبث نہیں ہو سکتے۔

ثانیاً حکمت و عنایت میں فرق ہے احکام تعبیریہ غیر معقولات المعنی کی حکمت ہمیں معلوم نہیں فائدہ معلوم ہے کہ الاسلام گردن نہادن۔

۶۳۲/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	فصل العین	باب الثار	تاج العروس
۱۵۳/۶	" " " " " " " " " "	۱۱۵/۲۳	تحت الآیۃ	العقل السليم
۶۱۱/۶	" " " " " " " " " "	" " " " " " " " " "	" " " " " " " " " "	عنایۃ القاضی و کفایۃ الراضی

ثالثاً عدم علم مستلزم عدم نہیں تو تفسیر اُن تینوں سے اعم ہے۔ تعریفات السید میں ہے؛
العِبْثُ اس کتاب امر غیر معلوم الفائدۃ۔ عِبْثُ ایسے امر کا ارتکاب جس کا فائدہ معلوم نہ ہو۔

اقول مگر علم بے قصد کیا مفید بلکہ اس کی شناعیت اور مزید توجیر حد جامع نہیں۔
(۱۰) وہ کام جس سے فائدہ مقصود نہ ہو۔

اقول یہ نعم سے بھی اعم کہ عدم علم عدم قصد کو مستلزم ولا عکس، تاج العروس میں ہے؛
وقیل ما لا یقصد بہ فائدۃ اہ۔ اور کہا گیا وہ جس سے کوئی فائدہ مقصود نہ ہو اور

اقول او مال ما تزییفہ
اور بعونہ تعالیٰ آگے واضح ہو گا کہ یہی تعریف
الصحیح۔

(۱۱) بے لذت کام عِبْثُ ہے اور لذت ہو تو لعب۔ جوہرہ نیرہ میں ہے؛

العِبْثُ کل فعل لا لذۃ فیہ فاما الذی
عِبْثُ ہر وہ کام جس میں کوئی لذت نہ ہو اور
فیہ لذۃ فہو لعب۔ جس میں کوئی لذت ہو وہ لعب ہے (ت)

اقول یہ اپنے اس ارسال پر بدیہی البطلان ہے نہ ہر بے لذت کام عِبْثُ جیسے دولے 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) عِبْثُ و لعب ایک شے ہیں۔ یہ تفسیر سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما
سے ہے اور کثرتِ اقوال بھی اسی طرف ہے۔ ابن جریر اُس جناب مشرف بہ تشریف اللہم علمہ
الکتاب سے راوی تعبثون تلعبون (تم عِبْثُ کرتے ہو یعنی کھیل کود کرتے ہو۔ ت) بعینہ اسی طرح

۱۔ تطفل اخر علیہ ۲۔ معروضۃ علی السید مرتضیٰ ۳۔ تطفل علی الجوہرۃ

۱۔ التعریفات للسید شریف باب العین انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۶۳
۲۔ تاج العروس باب الثا۔ فصل العین دار احیاء التراث العربی بیروت ۶۳۲/۱
۳۔ الجوہرۃ النیرۃ کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۴۲/۱
۴۔ جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۲۶/۱۲۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۱۱/۱۹

اُن کے تلمیذ ضحاک سے روایت کیا۔ نہایۃ اشیرہ و مختار الصحاح میں ہے؛ العبث اللعب (عبث لعب ہے۔ ت) اسی طرح سیمن و جمل میں ہے؛ ویسأقی، مصباح المنیر و قاموس میں ہے؛ عبث کفرح لعب (عبث فرح کی طرح) یعنی باب سمع سے ہے (کھیل کا نام ہے۔ ت) تاج العروس میں ہے؛
عابث لاعب بما لا یعینہ و لیس من عابث ایسا کھیل کرنے والا جو بے معنی ہے اور بالہ ۱۰

جس سے اسے کام نہیں۔ (ت)

صراح میں ہے؛ عبث بازی (عبث ایک کھیل ہے۔ ت)

درر شرح غرر میں ہے؛ عبثہ ای لعبہ (عبث یعنی لعب۔ ت)۔
مفردات راغب میں ہے؛

العبث ان یخلط بعمله لعباً الخ
اقول وانما صار عبثاً لما خلط للذاتہ
فالعبث حقیقۃ ما خلط لا
ما خلط بہ۔
عبث یہ ہے کہ اپنے کام میں کوئی کھیل ملا لے الخ
اقول وہ کام عبث اسی کھیل کی وجہ سے ہوا
جو اس میں ملا دیا خود عبث نہ ہوا تو عبث حقیقۃً
وہ ہے جس کو ملا یا گیا وہ نہیں جس میں ملا یا گیا (ت)

ططاوی علی الدرر میں ہے؛

العبث اللعب وقیل ما لذتہ فیہ
واللعب ما فیہ لذتہ۔
عبث کھیل کو کہتے ہیں اور کہا گیا وہ جس میں
کوئی لذت نہ ہو اور لعب وہ جس میں کوئی
لذت ہو۔ (ت)

- ۱۵۴/۳ لہ النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار باب العین مع البار دارالکتب العلمیۃ بیروت
مختار الصحاح باب العین موسمتہ علوم القرآن بیروت ص ۲۰۷
۱۷۶/۱ لہ القاموس المحیط باب الثا۔ فصل العین مصطفیٰ البانی مصر
۶۳۲/۱ لہ تاج العروس باب الثا۔ " دار احیاء التراث العربی بیروت
۷۵/۱ لہ صراح " مطبع مجیدی کانپور
۱۰۷/۱ لہ الدرر الحکم فی شرح غرر الاحکام کتاب الصلوٰۃ باب یا یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا میر محمد کتب خانہ کراچی
۳۲۲ ص ۶۶ المفردات باب العین مع البار نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی
۲۷۰/۱ لہ حاشیۃ الططاوی علی الدرر المختار باب یا یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا المكتبة العربیة کوئٹہ

تفسیر ابن جریر میں ہے : عبث العبا و باطلاً (عبث جو لعب اور باطل ہو۔ ت)۔
 یہ بارہ تعریضیں ہیں اور بعونہ تعالیٰ بعد تنقیح سب کا مال ایک اگرچہ ۹ و ۱۱ کی عبارات میں
 تفصیر واقع ہوئی اس کی تحقیق چند امور سے ظاہر فاقول و باللہ التوفیق اولاً لعب و لہو
 ہزل و لغو و باطل و عبث سب کا محصل متقارب ہے کہ بے ثمر و نامفید ہونے کے گرد دورہ کرتا ہے
 نہایۃ ابن اثیر میں ہے :

يقال لكل من عمل عملاً لا يجدي
 عليه نفعاً انما انت لاعب۔
 جو شخص کوئی ایسا کام کرے جو اسے کوئی فائدہ
 دے اس سے کہا جاتا ہے تم بس کھیل کرتے
 ہو۔ (ت)

علامہ خفاجی سے گزرا :

العبث كاللعب ما خلا عن الفائدة۔
 عبث، لعب کی طرح وہ کام ہے جو فائدہ سے
 خالی ہو۔ (ت)

تعریفات علامہ شریف میں ہے :

اللعب هو فعل الصبيان يعقب التعب
 من غير فائدة اھ اقول و
 تعقب التعب خرج نظر الى الغالب
 وليس شرطاً لان ما كمالاً يخفى۔
 لعب وہ بچوں کا کام ہے جس کے بعد تکان آتی
 ہے فائدہ کچھ نہیں ہوتا اھ اقول بعد میں
 تکان ہونے کا ذکر غالب و اکثر کے لحاظ سے ہوا
 یہ لعب کی کوئی لازمی شرط نہیں جیسا کہ واضح ہے۔ (ت)

۱ : مصنف کی تحقیق کہ عبث کی بارہ تعریفوں کا حاصل ایک ہے اور اس کی تعریف جامع مانع
 کا استخراج۔

۲ : لعب و لہو و ہزل و لغو و باطل و عبث متقارب المعنی ہیں۔

۱ جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۸/۷۸

۲ نہایۃ فی غریب الحدیث و الاثر باب اللام مع العین دار الکتب العلمیۃ بیروت ۴/۲۱۸

۳ عنایۃ القاضی و کفایۃ الراضی تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ " " " " ۶/۱۱۱

۴ التعریفات للسید الشریف باب اللام انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۸۳

اصول امام فخر الاسلام بزدوی قدس سرہ میں ہے :

هزل کی تفسیر لعب ہے وہ یہ کہ کسی شے سے وہ
قصہ کیا جائے جس کے لئے اس کی وضع نہ ہوئی
اس کی ضد "جدا" ہے۔ (ت)

اما الهزل فتفسیر اللعب وهو ان
یراد بالشیء ما لم یوضع له وضدہ
المجدلیہ

اس کی شرح کشف الاسرار میں ہے :

لیس المراد من الوضع ههنا وضع
اللغة لا غیر بل وضع العقل او الشرع
فان الکلام موضوع عقلا لا فائدة معناه
حقیقة کانت او مجاز او التصرف
الشرعی موضوع لا فائدة حکمہ
فاذا ارید بالکلام غیر موضوعه
العقلی وهو عدم افادة معناه
اصلا، ارید بالتصرف غیر موضوعه
الشرعی وهو عدم افادته
الحکم اصلا فهو الهزل
ولهذا افسره الشيخ باللعب
اذ اللعب ما لا یفید فائدة اصلا
وهو معنی ما نقل عن الشيخ
ابی منصور رحمه الله تعالی
ان الهزل ما لا یراد به معنی لیه

یہاں وضع سے صرف وضع لغت مراد نہیں۔
بلکہ وضع عقل یا وضع شرعی بھی مراد ہے۔ اس لئے
کہ عقلاً کلام کی وضع اس لئے ہے کہ اپنے معنی کا
افادہ کرے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی۔
اور تصرف شرعی کی وضع اس لئے ہے کہ اپنے حکم کا
افادہ کرے۔ تو جب کلام کا مقصد وہ ہو جس
کے لئے عقلاً اس کی وضع نہ ہوئی۔ وہ یہ
کہ اپنے حکم کا بالکل کوئی فائدہ نہ دے۔ اور
تصرف کا مقصد وہ ہو جس کے لئے شرعاً اس کی
وضع نہ ہوئی۔ وہ یہ کہ اپنے حکم کا بالکل کوئی فائدہ
نہ دے۔ تو وہ ہزل ہے۔ اسی لئے شیخ
نے ہزل کی تفسیر لعب سے فرمائی اس لئے کہ
لعب وہ ہے جو بالکل کوئی فائدہ نہ دے اور یہ
اس کا مطلب ہے جو شیخ ابو منصور رحمہ اللہ تعالیٰ
سے منقول ہے کہ ہزل وہ ہے جس سے کوئی معنی
مقصود نہ ہو۔ (ت)

تو تفسیر ۶ و ۱۲ کا حاصل ایک ہے ولہذا مصباح میں عبث من باب لعب

و عمل مالا فائدة فيه (عبث باب تعب) سے ہے اس کا معنی کھیل کیا اور بے فائدہ کام کیا۔ ت) اور منتخب میں "عبث لفتحتین بازی و بیفائدہ" بطور عطف تفسیری لکھا۔

ثانیاً اقول جس طرح عاقل سے کوئی فعل اختیاری صادر نہ ہوگا جب تک تصور بوجہ تا و تصدیق بفائدہ مانہ 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 جوارج سے کوئی حرکت، تو کسی قسم کا شغل ہو نفس کے لئے اس میں اپنی عادت کا حصول اور اپنے مقصد کے تیسرے اور یہ خود اس کے لئے ایک نوع نفع ہے اگرچہ دین و دنیا میں سوا ایک جیسے کی تحصیل کے اور کوئی ثمر و نفع اُس پر مرتب نہ ہو، بایں معنی کوئی فعل اختیاری فاعل کے لئے اصلاً فائدہ سے عاری محض نہ ہوگا، یاں یہ ممکن کہ وہ فائدہ قضیہ شرع بلکہ قضیہ مرضیہ عقل سلیم کے نزدیک بھی مثل لافائدہ و محض غیر معتد بہا ہو بلکہ ممکن کہ اس کا مال ضرورت ہو جیسے کفار کی عبادات شاقہ عاملۃ ناصبۃ ۰ تصلیٰ ناراحامیۃ ۰ عمل کریں مشقت جھیلیں اور نتیجہ یہ کہ بھرکتی آگ میں غرق ہوں گے۔ تو ۶ سے مقصود وہی ہے۔

ثالثاً یہ بھی ظاہر کہ کوہ کندن و کاہ برآوردن ہر عاقل کے نزدیک حرکت عبث ہے تو مقدار فائدہ و فعل میں اگرچہ تساوی درکار نہیں لغات فاحش بھی نہ ہونا ضرور ۸ سے یہی مراد اور معتد بہ بنظر فعل ہونے سے یہی ہفتم کا مفاد۔ فائدہ کافی نفسہا کوئی امر عظیم مہم باشان ہونا ہرگز ضرور نہیں بلکہ جیسا کام اُسی کے قابل فائدہ معتد بہا ہے و ہذا ما کنا اشرفنا الیہ (یہی وہ ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا تھا۔ ت)۔

رابعاً لذت لعب شرع کریم و عقل سلیم کے نزدیک فائدہ معتد بہا نہیں جبکہ اہو مباح ہو اور لعب کے بعد اُس سے ترویج قلب مقصود، اب نہ وہ عبث رہے گا نہ حقیقۃً لعب، اگرچہ صورت لعب ہو۔ و لہذا حدیث میں ہے حضور سید اکرم رحمت عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں،

فت مسئلہ عبادت و محنت دینیہ کے بعد دفع کلال و ملال و حصول تازگی و راحت کے لئے حیاتیاً کسی امر مباح میں مشغولی جیسے جائز اشعار عاشقانہ کا پڑھنا سننا شرعاً مباح بلکہ مطلوب ہے۔

۱۰ مصباح المنیر کتاب العین تحت لفظ "عبث" منشورات دار الهجرة قم ایران ۳۸۹/۲
۱۱ القرآن الکریم ۸۸/۳ و ۴

الهُوَ وَالْعِبَادُ فَاِنْ اَكْرَهْتَ اَنْ يَرَوْا
 فِي دِينِكَ غَلْظَةً، سَوَاءَ الْبَيْهَقِ فِي
 شَعْبِ الْاِيْمَانِ عَنِ الْمَطْلَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ
 الْمَخْزُومِيِّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ -

لہو و لعب (کھیل کود) کرو کیونکہ میں یہ پسند نہیں
 کرتا کہ لوگ تمہارے دین میں سختی و درشتی دیکھیں۔
 اسے امام بیہقی نے شعب الایمان میں مطلب بن
 عبد اللہ مخزومی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت
 کیا۔ (ت)

امام ابن حجر مکی کف الرعاع پھر سیدی عارف باللہ حلیقہ ندیر میں فرماتے ہیں:

اللَّهُوُ الْبِإِباحِ مَا ذُوْنَ فِيهِ مِنْهُ صَلَّى اللَّهُ
 تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَّهُ فِي بَعْضِ
 الْأَحْوَالِ قَدْ لَانَا فِي الْكَمَالِ وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ
 تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْهُوَ وَالْعِبَادُ دَلِيلٌ لَطَلَبِ
 تَرْوِيحِ اللَّفُوسِ إِذَا سَمُمْتُ وَجَلَّهَا إِذَا
 صَدَّيْتُ بِاللَّهُوِ وَاللَّعْبِ الْبِإِباحِ ۝

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے
 مباح لہو کی اجازت ہے اور یہ بعض احوال میں
 منافی کمال نہیں۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 کا ارشاد ”کھیل کود کرو“ اس بات کی دلیل ہے
 کہ جب طبیعت اکتا جائے اور زنگ خوردہ سی ہو جائے
 تو مباح لہو و لعب کے ذریعہ اسے راحت دینا
 اور اس کا زنگ دور کرنا مطلوب ہے۔ (ت)

تو ابھی ان تفاسیر سے جدا نہیں کہ نہ لعب میں بوجہ لذت فائدہ معتد بہا ہوا نہ عبث سے بسبب
 عدم لذت فائدہ نامعتبرہ منتفی۔

خاصاً بلاشبہ فاعل سے دفع بحث کے لئے صرف فعل فی نفسہ مفید ہونا کافی نہیں بلکہ
 ضرور ہے کہ یہ بھی اُس سے فائدہ معتد بہا بمعنی مذکورہ کا قصد کرے ورنہ اس نے اگر کسی قصد فضول
 بیعنے سے کیا تو اس پر الزام عبث ضرور لازم،

فانما الاعمال بالنیات و انما لكل امرئ ما نوى ۝
 کیونکہ اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر آدمی کے لئے
 وہی ہے جس کی اس نے نیت کی۔ (ت)

۱ شعب الایمان حدیث ۶۵۴۲ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲۴۴/۵
 ۲ الحدیقۃ الندیۃ الصنف الخامس من الامتداد السعۃ فی بیان آفات الید مکتبہ نوریہ رضویہ فصل آباد ۲/۳۳۹
 ۳ کف الرعاع الباب الثانی القسم الاول دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۲۵۲
 ۴ صحیح البخاری باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲

دیکھو فعل فی نفسہ مثنیٰ شرعیہ ہونے کا صالح فائدہ شرعیہ یعنی صلہ رحم و مواسات پر مشتمل تھا مگر جب کہ اس نے اس کا قصد نہ کیا بے ثمر رہا تو حاصل یہ ٹھہرا کہ دفع عبث کو فائدہ معتد بہا بنظر فعل معلومہ مقصودہ للفاعل درکار ہے تو ان تفاسیر کا وہی مال ہو جو ۹ و ۱۰ میں ملوگا تھا۔
مفرداتِ راغب میں ہے :

لعب فلان اذا كان فعله غير قاصد به مقصدا صحيحا۔
کے جس سے وہ کوئی صحیح مقصد ذکر کرتا ہوتا ہے،

سادسا غرض وہی فائدہ مقصودہ ہے اور صحیح یہی کہ معتد بہا ہو تو ۲ و ۵ جی اسی معنی کو ادا کر رہی ہیں اور غرض میں جب کہ قصد ملحوظ ہے تو تعریف سوم و دہم اوضح و انحصار تعریفات میں اور یہیں سے واضح ہوا کہ قول سین و جمل العبث اللعوب و مالا فائداً فیہ و کل ما لیس فیہ۔ صحیح صحیح (عبث لعب بے فائدہ جی میں غرض صحیح نہ ہو۔ ت) میں سب عطف تفسیری ہیں۔

سابعا ہم بیان کر آئے کہ فعل اختیاری بے غرض محض صادر نہ ہو گا تو جو بے غرضیت ہے ضرور بے غرض غیر صحیح ہے تو او ۳ کا مفاد واحد ہے اور اس تقدیر پر سلفہ کا مصداق افعال جنوں ہونے کا ثامنا شرعی سے اگر مقبول شرعاً 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 احاد و قیاس کے بجائے خود حجیت شرعیہ ہیں اور معارضہ کتاب کے وقت نامقبول، امام نسفی کا عدم فرض شرعی سے تعریف فرما کر تعلیل کراہت میں لانا غیر مفید (اس لئے 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 عمل واحد۔
اقول مگر غرض شرعی سے قیادرت غرض مطلوب فی الشرع ہے، اب یہ تخصیص بحسب

عہ وعن هذا ما قال في البحر عہ یہی منشا ہے اس کا جو بحر میں فرمایا کہ (باقی برصغہ آئندہ)

ف : شرع کے دو معنی ہیں : مقبول فی الشرع و مطلوب فی الشرع۔

۱۰ المفردات فی غرائب القرآن تحت لفظ "لعب" اللام مع العين نور محمد کارخانہ کراچی ص ۲۶۶
۱۱ الفتا حات الالہ تحت الآتہ ۲۳/۱۱۵ دار الفکر روت ۲۶۴/۵

مقام ہوگی کہ ان کا کلام عبث فی الصلوٰۃ میں ہے تو وہاں غرض مطلوب شرع ہی غرض صحیح ہے نہ غیر۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عبث کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بدرالدین کردری نے فرمایا وہ ایسا کام ہے جس میں کوئی ایسی غرض ہو جو شرعی نہ ہو۔ اور شرح ہدایہ وغیرہ میں ہے کہ عبث وہ کام ہے جو غرض غیر صحیح کے سبب ہو یہاں تک کہ نہایت میں فرمایا، جو فائدہ مند نہیں وہی عبث ہے اھ۔ تو صاحب بکرنے ایک میں ”شرعی“ سے تعبیر اور دوسری میں ”صحیح“ سے تعبیر کی وجہ سے اختلاف مترار دیا اور سعدی آفندی کا میلان اس طرف ہے کہ صحیح سے مراد وہی شرعی ہے اس لئے کہ کلام اسی سے متعلق ہے۔ تو جس روش پر ہم چلے اسی کی جانب تھولنے اشارہ دیا کہ یہ تخصیص خصوصیت مقام کے پیش نظر ہے۔ اور بکرمیں یہ بہت خوب کیا کہ نہایت اور اس کے علاوہ شروع کی تعبیرات کا مآل ایک ٹھہرایا اور ”غرض غیر صحیح“ و ”عدم غرض“ کے فرق پر التفات نہ کیا۔ مگر عنایت کی عبارت اس تقریب کا بھی احتمال رکھتی تھی کیونکہ اس میں دونوں تعریفیں نقل کی، ”وہ جس میں غرض غیر شرعی ہو اور وہ جس میں کوئی غرض صحیح نہ ہو۔“ پھر کہا کہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

اختلف فی تفسیر العبث فذکر انکر کردری انه فعل فیہ غرض لیس بشرعی والمذکور فی شرح الہدایۃ وغیرہا ان العبث الفعل لغرض غیر صحیح حتی قال فی النہایۃ ما لیس بمفید فهو العبث اھ فاقام الخلاف لاجل التعبير فی احدہما بشرعی وفی الآخر بصحیح وما لیس سعدی آفندی الی ان المراد بالصحیح وهو الشرعی اذ فیہ الکلام فاشاہ الی نحو ما نحونا الیہ ان التخصیص لخصوص المقام ولقد احسن فی البحر اذ جعل ما ل فی النہایۃ وغیرہا من الشروح واحدا ولم یلتفت الی الفرق بین الغرض غیر الصحیح وعدم الغرض ولكن کان عبارة العناية محتملا للفرق بہ ایضا حیث نقل لتعریف بما فیہ غرض غیر شرعی وبما لیس فیہ غرض صحیح ثم

بحر وغیرہ میں ہے؛

جس کام سے مصلیٰ کو فائدہ ہو اس میں حرج نہیں اس لئے کہ مروی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ایک رات نماز میں پسینہ آیا تو حضور نے جبین مبارک سے پسینہ پونچھ دیا، اس لئے کہ اس سے حضور کو تکلیف ہوتی تھی تو پونچھنا مفید تھا۔ اور جب گرمی کے موسم میں سجدہ سے اٹھتے تو دائیں یا بائیں اپنا کپڑا جھٹک دیتے تاکہ صورت باقی نہ رہے۔ (ت)

کل عمل یفید المصلی لا باس بہ لماروی انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عرق فی صلواتہ لیلة فسلت العرق عن جبینہ امی مسحہ لانہ کان یؤذیہ فکان مفیداً واذاقہ من سجودہ فی الصیف نقض ثوبہ یمینة ویسرة کیلا تبقى صورة۔

حاشیہ سعدی افندی میں ہے؛

یعنی سرین کی صورت کی نقل نہ ظاہر ہو۔ (ت)

یعنی حکایۃ صورۃ الالیۃ۔

ردالمحتار میں ہے؛

تو اسے جھٹکنا مٹی کی وجہ سے نہیں۔ اس لئے وہ اعراض وارد نہ ہوگا جو بحر میں حلیہ سے منقول ہے کہ جب خاک آلود ہونے کے اندیشے سے کپڑا اٹھالینا مکروہ ہے تو مٹی سے اسے جھاڑنا کوئی مفید عمل نہ ہوا۔ اس عبارت پر میرا حاشیہ

فلیس نقضہ للتراب فلا یرد مافی البحر عن المحلیۃ انہ اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یترب لایکون نقضہ من التراب عملاً مفیداً اھ و رأیتی کتبت

فہم لہ گرمی کے موسم میں دامن پا جامہ سرین سے مل کر ان کی صورت ظاہر کرتا ہے اس سے بچنے کے لئے کپڑا دہننے بائیں نماز میں جھٹک دینا مکروہ نہیں بلکہ مطلوب ہے اور بلا حاجت کراہت۔

لہ العنایۃ علی الہدیۃ علی ہاشم فتح القدر باب ما یفسد الصلوۃ فصل ویکرہ للمصلی ان یرد ثوبہ رضویہ سکھ ۱/۳۵۷

البحر الرائق بحوالہ النہایۃ کتاب الصلوۃ // // // ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۹/۲

ردالمحتار // // // دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۳۰

لہ حاشیۃ سعدی افندی علی العنایۃ // // // مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ ۱/۳۵۷

لہ ردالمحتار کتاب الصلوۃ // // // دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۳۰

یہ ہے: **اقول** علیہ کی عبارت اس طرح ہے: پھر خلاصہ اور نہایت یہ ہے کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جو مصلیٰ کے لئے مفید ہو اس کے کرنے میں حرج نہیں جیسے پیشانی سے پسینہ پونچھنا، اور مٹی سے کپڑا اچھاڑنا۔ اور جو مفید نہیں ہے اس میں مشغول ہونا مصلیٰ کے لئے مکروہ ہے اھ۔ **حلی** نے اس عبارت پر تین طرح اعتراض کیا، وہ لکھتے ہیں: میں کہوں گا (۱) جب خاک آلود ہونے کے اندیشے سے کپڑا اٹھانا مکروہ ہے تو مٹی سے اسے جھاڑنا کوئی مفید عمل نہ ہوا (۲) اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ نماز میں پیشانی سے مٹی صاف کرنا مکروہ ہے یا نہیں جیسا کہ آگے ہم ذکر کریں گے۔

علیہ **اقول** الذی فی الحلیۃ ھکذا ثم فی الخلاصۃ والنہایۃ و حاصلہ ان کل عمل مفید للمصلی فلا بأس بفعلہ کسلت العرق عن جبینہ ونفض ثوبہ من التراب وما لیس بمفید یکرہ للمصلی الاشتغال بہ اھ واعترض علیہ بثلثۃ وجوہ فقال قلت لکن اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلایترب (کما تقدم) وانه قد وقع الخلاف فی انہ یکرہ مسح التراب عن جہتہ فی الصلوۃ کما سندکرہ، وانه قد وقع

عہ ذکر فیہ معتزکا ولم یتخلص من عہ اس میں معرکہ آرائی کی جگہ بتائی ہے اور (باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۔ معروضۃ علی العلامۃ ش

۲۔ مسئلہ نمازی کو ہر وہ عمل کہ نماز میں مفید ہو جائز و غیر مکروہ ہے اور ہر وہ عمل جس کا فائدہ نماز کی طرف عائد نہ ہو کم از کم مکروہ و خلاف اولیٰ ہے۔

۳۔ مسئلہ سجدہ میں ماتھے پر لگی ہوئی مٹی اگر ایذا دے مثلاً اس میں باریک لنگریاں ہوں یا کثیر ہو کہ آنکھوں پلکوں پر چھڑتی ہے جب تو مطلقاً اسے پونچھنے میں حرج نہیں اور نہ اخیر التیمات کے ختم سے پہلے مکروہ ہے اور اس کے بعد سلام سے پہلے حرج نہیں اور سلام کے بعد اسے صاف کر دینا تو مستحب ہے بلکہ اگر ریا کا خیال ہو کہ لوگ ٹیکہ دیکھ کر نمازی سمجھیں جب تو اس کا باقی رکھنا حرام ہوگا۔

۴۔ جہ الممتار علی رد الممتار کتاب الصلوۃ باب ما یفسد الصلوۃ الخ الجمع الاسلامی مبارکپور، ہند ۱/۳۰۵

الندب الحی ترتیب الوجه فی السجود (۳) اور کپڑا تو درکنار چہرے کو سجدے میں خاک آلود

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ان کے کلام سے کوئی بڑی بات حاصل نہیں ہوتی۔
اقول اصول مذہب سے زیادہ مطابق اور ہم آہنگ یہ ہے کہ مٹی سے اگر اسے تکلیف ہو اور اس کا دل بٹے مثلاً یہ کہ اس پر کنکریوں کے ریزے ہوں یا مٹی اتنی زیادہ ہو کہ آنکھوں اور پلکوں پر چھڑا کر گرتی ہو تو اسے صاف کر دے۔
 مطلقاً۔ اگرچہ درمیان نماز میں ہو۔ ورنہ درمیان نماز صاف کرنا مکروہ ہے اگرچہ تشہد اخیر میں ہو، اور اس کے بعد سلام سے قبل صاف کرنے سے متعلق علما کی بلا اختلاف تصریح ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور بعد سلام صاف کرنا دفع اذی اور کراہت مثلاً کے پیش نظر مستحب ہے۔ خانیہ میں ہے: اس میں حرج نہیں کہ پیشانی سے مٹی اور ترنکا نماز سے فارغ ہونے کے بعد صاف کر دے اور اس سے پہلے بھی جب کہ اس سے اسے ضرر ہو اور نماز سے اس کا دل بٹتا ہو۔ اور اگر اس سے ضرر نہ ہو تو درمیان نماز مکروہ ہے اور تشہد و سلام سے پہلے مکروہ نہیں۔ اھ۔ حلیہ میں ہے: تحفہ میں ہے کہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

کلامہ کبیر شیء اقول و
 الاوفق الا لصق باصول المذہب
 ان لو اذاه و شغل قلبہ
 کأن کانت فیہ صغار حصی او کانت
 کثیرا یتناثر علی عیونہ و جفونہ
 مسح مطلقا و لوفی وسط
 الصلوٰۃ و الاکرہ فی خلال الصلوٰۃ
 و لوفی التشہد الاخیر اما بعدہ
 و قبل السلام فقد نصوا ان
 لا یاس بہ بلا خلاف و بعد
 السلام یتحب المسح دفعا
 للاذی و کراہۃ المثلة فقی الخانیة
 لا یاس بان یمسح جبہتہ من
 التراب و المحشیش بعد الفراغ
 من الصلوٰۃ و قبلہ اذا کانت
 یضر ذلک و یشغلہ عن الصلوٰۃ
 وان کانت لا یضر ذلک یکرہ فی وسط
 الصلوٰۃ و لا یکرہ قبل التشہد و
 السلام اھ و فی الحلیة و فی التحفۃ

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

لہ فتاویٰ قاضی خان کتاب الصلوٰۃ باب الحدیث فی الصلوٰۃ الخ نو کشور لکھنؤ ۱ / ۵۷

الثوب من التراب عملاً مفيداً محل نظر ہے کہ مٹی سے کپڑے کو جھاڑنا کوئی مفید عمل ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اسے باقی رکھے تو قطعاً حرام ہے جیسا کہ واضح ہے۔ اور بدائع کی عبارت "اس حالت میں اس کا نماز قطع کر دینا مکروہ نہیں" پر میں نے اپنا تحریر کردہ یہ حاشیہ دیکھا:

اقول کیوں مکروہ نہیں جب کہ اس پر واجب یہ ہے کہ سلام پر نماز پوری کرے نہ یہ کہ سلام کے علاوہ کسی عمل سے نماز قطع کر دے۔ تو اگر قطع سے ان کی مراد نماز پوری کرنا ہے تو قیاس درست نہیں کیونکہ سلام پر نماز پوری کرنے کا تو اسے حکم ہے اس پر اس عمل کا قیاس کیسے ہو سکتا ہے جو مطلوب نہیں اور جب تک وہ نماز سلام سے پوری نہ کرے جو عمل بھی ہوگا درمیان نماز ہی ہوگا کیا وہ مشہور بارہ مسائل پیش نظر نہیں۔ ہدایہ میں فرمایا: امام بردعی کی تخریج پر یہ ہے کہ نماز سے مصلیٰ کا اپنے عمل کے ذریعہ باہر آنا امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک فرض ہے۔ تو ان کے نزدیک اس حالت میں ان عوارض کا پیش آنا ایسا ہی ہے جیسے نماز کے درمیان پیش آنا۔ اور فتح القدر میں امام (باقی بر صفحہ آئندہ)

الناس حرم قطعاً كما لا يخفى ورأيتني كتبت على قول البدائع لو قطع الصلوة في هذه الحالة لا يكره ما نصه:

اقول كيف لا يكره مع ان الواجب عليه الا انها بائنا سلام لا القطع بعمل غيره فان اراد بالقطع الانهاء منعنا القياس لانه ما مور به كيف يقاس عليه ما ليس مطلوباً وهو ما لم ينهما لا يقع الا في خلافتها الا ترى الى الاثنا عشرية قال في الهداية على تخریج البردعی "ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلی فرض عند ابي حنيفة رضی اللہ تعالیٰ عنہ فاعتراض هذه العوارض عند هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة اثم وفي الفتح

ف: تطفل على الامام المجليل صاحب البدائع -

اور اس میں مطلقاً "کوئی حرج نہیں ہے"۔
 ناظر کو معلوم ہے کہ حلّی نے خلاصہ و نہایہ سے
 جس طرح عبارت نقل کی ہے اس پر ان کا
 اعتراض بالکل درست اور بجا ہے کیونکہ اس
 عبارت میں مٹی سے جھاڑنے کی صراحت موجود ہے۔

وانه لا بأس به مطلقاً نظراً
 ظاهراً وانت تعلم ان اعتراضه
 على ما نقل عن الخلاصة والنهية
 صحيح الم غاية للتصريح فيه
 ان النفض من التراب -

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کرنجی سے نقل ہے، امام صاحب کے نزدیک
 ان عوارض کی صورتوں میں نماز اسی لئے باطل
 ہوتی ہے کہ وہ ابھی اثنائے نماز میں ہے کیوں نہ ہو
 جب کہ ابھی اس کے ذمہ ایک واجب باقی
 ہے وہ ہے سلام، یہ نماز کا آخری عمل ہے
 اور نماز میں داخل ہے۔ تو امام بردعی
 و امام کرنجی دونوں حضرات کی تخریجیں اس پر متفق
 ہیں کہ ما قبل سلام، درمیان نماز داخل ہے
 تو اس حالت میں واقع ہونے والا وہ کام مکروہ
 کیوں نہ ہو گا جو نہ افعال نماز سے ہے نہ مفید ہے
 نہ اس کی حاجت ہے تو تدرک کرو۔ اس لئے
 کہ اتفاق موجود ہوتے ہوئے بحث کی
 خصوصاً مجھ جیسے سے۔ گنہائش نہیں۔
 اتباع منقول کا ہو گا اگرچہ اس کی وجہ معقول ظاہر
 نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم منہ غفرلہ (ت)

ناقلات الکرخی انما تبطل عنده
 فیہا لانہ فی اثنائہا کیف وقد
 بقى عليه واجب وهو السلام
 وهو آخرها داخل فیہا
 فاتفقت التخریجات ان ما
 قبل السلام داخل فی خلال
 الصلوة فلم لا یکره ما یكون
 فیہ مما یس من افعال
 الصلوة ولا مفیداً محتاجاً
 الیہ فتدبر اذ لا یبحث مع
 الاطباق لاسیما من مثل
 والاتباع للنقول وان لم
 یظہر للعقول، واللہ تعالیٰ
 اعلم منہ غفرلہ۔

۱۹/۲
 ۳۳۶/۱
 مکتبہ نوریہ رضویہ سکس
 کتاب الصلوة باب ما یفسد الصلوة وما یکره فیہا ایچ ایم سعید پبلی کراچی
 کتاب الصلوة باب المحدث فی الصلوة

اقول اعتراض کے الفاظ میں انہوں نے مطلقاً
کی قید اس لئے رکھی ہے کہ اگر کپڑا ایسا ہو جو کہ
مٹی سے خراب ہو جائے مثلاً مرد کا کپڑا مخلوط
ریشم کا یا عورت کا خالص ریشم کا ہو اور مٹی میں
نمی ہو اب اگر اسے دھو تا نہیں تو کپڑا خاک آلود
رہ جاتا ہے اور دھو تا ہے تو خراب ہوتا ہے ایسی
صورت میں مٹی سے بچانا ممنوع نہ ہونا چاہئے
کیوں کہ ضرورتوں کے پاس ممنوعات مباح
ہو جاتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

لیکن معاملہ یہ ہے کہ لفظ تراب (مٹی)
نہ خلاصہ میں ہے نہ نہایہ میں ہے۔ میرے
نسخہ خلاصہ کی عبارت یہ ہے: "اور اپنے جسم
یا کپڑے کے کسی حصے سے کھیل نہ کرے۔ اور
حاصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جو مفید ہو مصلیٰ کے لئے
اس میں حرج نہیں، جیسا اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم سے بطریق صحیح ثابت ہے کہ جین مبارک
سے پسینہ صاف کیا اور جب سجدہ سے اٹھے تو
اپنا کپڑا دائیں بائیں جھٹک دیتے۔ اور جو
مفید نہیں وہ مکروہ ہے جیسے لعب اور اس
کے مثل۔"

اقول وانا قید بقوله مطلقاً لان
الثوب ان كان مما يفسد التراب
كأن يكون من الحديد المخلوط
للرجل او الخالص للسراة وكان
في التراب نداوة فلولم يغسل
بقى متلوثا ولو غسل فسد
فحينئذ ينبغي ان لا ينهى
التوقى فان الضرورات تبيح المحظورات،
والله تعالى اعلم۔

ولكن الشان ان ليس لفظ
التراب لافي الخلاصة ولا في النهاية فنص
نسختي الخلاصة ولا يعث بشئ من
جسده وثيابه والحاصل ان
كل عمل هو مفيد لا باس به
للمصلى وقد صح عن النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم انه سلت العرق
عن جبينه وكان اذا قام من
سجوده نفض ثوبه يمنا و
يسرة وما ليس بمفيد يكره كاللعب
ونحوه اهـ۔

ف مسئلہ اگر کپڑا بیش قیمت ہے جیسے ریشم تانے کا مرد کے لئے یا خالص ریشمی عورت کے لئے
اور نماز خالی زمین پر پڑھ رہا ہے اور مٹی گیلی ہے کہ کپڑا نہ بچائے تو کپڑے سے خراب ہوگا اور دھونے سے
بگڑ جائے گا تو ایسی حالت میں بچانے کی اجازت ہونی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اور نہایہ کی عبارت جیسے بحر میں نقل کی ہے
 بالمعنی اسی کی طرح ہے جو میں نے عنایہ سے نقل
 کی اور اس میں مراد کی تصریح کر دی ہے کیوں کہ
 اس میں کہا ہے: "تا کہ صورت نہ باقی رہے"
 اور اس عبارت پر ان تینوں اعتراضوں میں سے
 ایک بھی وارد نہیں ہو سکتا۔ مگر امام حلبی نقل
 میں ثقہ، حجت، امین ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ ان
 کے خلاصہ اور نہایہ کے نسخوں میں عبارت اسی
 طرح ہوگی جیسے انھوں نے نقل کی۔ لیکن
 تعجب بحر پر ہے کہ انھوں نے نہایہ کی عبارت تو
 صاف صحیح کی تصریح کے ساتھ نقل کی (وہ جس
 پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا) پھر بھی
 اس کے بعد لفظ "تراب" سے متعلق وارد
 ہونے والے اعتراضات نقل کر کے انھیں
 برقرار رکھا گیا ان کا کوئی جواب نہیں۔

یہ نہایت کلام ہے تحقیق معنی عبث میں، اب تنقیح حکم کی طرف چلے و باللہ التوفیق
 اقول بیان سابق سے واضح ہوا کہ عبث کا مناط فعل میں فائدہ معتد بہا مقصود نہ ہونے پر
 ہے اور وہ اپنے عموم سے قصد مضر و ارادہ شر کو بھی شامل، تو بظاہر مثل اسراف اس کی بھی دو
 صورتیں، ایک فعل بقصد شنیع، دوسری یہ کہ نہ کوئی بڑی نیت ہونہ اچھی۔ رب عزوجل نے فرمایا،
 انفسہم انما خلقتکم عبثا وانکم
 الینا لترجعون لیہ
 کیا اس گمان میں ہو کہ ہم نے تمہیں عبث بنایا
 اور تم ہماری طرف نہ پلٹو گے۔

ونص النهاية على ما نقل
 في البحر مثل ما اثرته عن العناية
 بمعناه وقد صرح فيه بالمراد اذ
 قال كيلا بتقى صومرة ولا توجه
 عليه لشيء من الايرادات بيدان
 الامام الحلبي ثقة حجة امين في
 النقل فالظاهر انه وقع هكذا في
 نسخه الخلاصة والنهاية ولكن
 العجب من البحر نقل عبارة
 النهاية مصرحة بالصواب
 ثم عقبها بالاعتراضات الواردة على
 لفظ من التراب واقربها
 كانه ليس عنها جواب۔

و: حکم عبث کی تنقیح۔

و: تطفل على البحر

علمائے اس آیت کریمہ میں عبث کو معنی دوم پر لیا یعنی کیا ہم نے تم کو بیکار بنایا، تمہاری آخرت میں کوئی حکمت نہ تھی، یونہی سمیٹے پیدا ہوئے یہودہ مر جاؤ گے نہ حساب نہ کتاب نہ عذاب نہ ثواب، جیسے وہ خبیث کہا کرتے تھے:

انھی الٰہیاتنا الدنیا نموت و نحیی
و ما نحن بمبعوثین۔
یہ تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی زندگی، ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور مرنے کے بعد دوبارہ ہم اٹھائے نہ جائیں گے۔ (ت)

اس پر رد کو یہ آیت اُتری۔

كما تقدم بعض نقله و نزع العلامة
الخفاجی بعد ما ذكر فی العبد ثلاث
عبارات تقدمت و الظاهر
ان المراد (اعی فی هذه الكريمة) الاول
اقول اول اعلمت ان الكل واحد
و ثانی ان ابقینا التغایر فالظاهر
الاخیر ان لان فی الهمزة
انكار ما حسبوه لایجاب ما سلبوه
ولیس المراد اثبات فائدة
ما لو غیر معتد بهما ولهذا قال
فی الارشاد بغیر حکمة
بالغة و اطلق الحلال
لان حکم الله تعالى كلها بالغة

جیسا کہ اس کی کچھ نقلیں گزر چکیں — اور علامہ
خفاجی نے عبث سے متعلق وہ تین عبارتیں
ذکر کیں جو گزر چکیں پھر یہ کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ اس
آیت کریمہ میں مراد پہلا معنی ہے اھ —
اقول اولاً یہ واضح ہو چکا کہ سب تعریفیں
ایک ہی ہیں۔ ثانیاً اگر ہم تغایر باقی
رکھیں تو ظاہر آخری دو تعریفیں ہیں۔ اس لئے
کہ ہمزہ میں ان کے گمان کا اتکار ہے تاکہ اس کا
اثبات ہو جس کی انھوں نے نفی کی۔ اور مراد یہ
نہیں کہ کسی بھی فائدہ کا اثبات ہو جائے اگرچہ
قابل لحاظ و شمار نہ ہو۔ اور اس لئے ارشاد
میں فرمایا: بغیر حکمت بالغہ کے۔ اور جلال نے
مطلق رکھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ہر حکم بالغ ہے

ف: معروضۃ اخری علیہ

و: معروضۃ علی العلامة الخفاجی

۱۵ القرآن الکریم ۲۳/۳۴

۱۶ عنایۃ القاضی علی تفسیر البیضاوی تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۶/۶۱۱

۱۷ الارشاد العقل السلیم " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۶/۱۵۳

علی ان الحکمة نفسها يستحيل ان لا يعتد بها۔ علاوہ ازیں بذاتِ خود حکمت ناممکن ہے کہ غیر معتد بہا ہو۔ (ت)
اور سیدنا ہود علی نبینا الکریم وعلیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی قوم عاد سے فرمایا:

اتبنون بكل ریح آية تعبثون ۵ وتتخذون مصانع لعلکم تخلدون ۵
کیا ہر بلندی پر ایک نشان بناتے ہو عبث کرتے
یا عبث کے لئے اور کارخانے بناتے ہو گویا
تھیں ہمیشہ رہنا ہے۔

اس آیت کریمہ میں بعض نے کہا راستوں میں مسافروں کے لئے بے حاجت بھی جگہ جگہ علامتیں قائم کرتے تھے۔

اسے تفسیر کبیر میں ذکر کیا اور بیضاوی، ابوالسعود اور جبل نے اس کا اتباع کیا۔ انوار التنزیل بیضاوی میں ہے (نشان) گزرنے والوں کے لئے علامت (عبث کرتے ہو) اسے بنا کر۔ اس لئے کہ وہ اپنے سفروں میں ستاروں سے راہ معلوم کرنے تھے تو انھیں نشانات کی حاجت نہ تھی اھ۔ اس پر اعتراض ہوا کہ دن میں ستارے نہیں ہوتے اور رات کو کبھی کبھی اتنی بدلی ہو جاتی ہے کہ ستارے چھپ جاتے ہیں۔ عنایۃ القاضی میں علامہ خفاجی نے اس کا یہ جواب دیا کہ زیادہ تر انھیں اس کی حاجت نہ تھی اس لئے کہ بدلی ہونا نادر ہے خصوصاً دیارِ عرب میں۔ اھ۔

اقول اولاً دن والی صورت سے

ذکرہ فی البکیر و تبعہ البیضاوی و ابوالسعود والجبل قال فی الانوار (آیۃ) علما للمارة (تعبثون) یبنائنها اذا کانوا یہتدون بالنجوم فی اسفارہم فلا یحتاجون الیہا اھ فاوردت لانجوم بالنهار وقد یحدث باللیل من الغیوم ما یستر النجوم، و اجاب فی العنایۃ بانہم لا یحتاجون الیہا غالباً اذا مر الغیم نادر لاسیما فی دیار العرب اھ۔

اقول اولاً لم یجب عن

ف: معروضۃ ثالثۃ علیہ۔

۱۵ القرآن الکریم ۲۶ / ۱۲۸ و ۱۲۹

۱۶ انوار التنزیل (تفسیر البیضاوی) تحت الآیۃ ۲۶ / ۱۲۸ و ۱۲۹ دار الفکر بیروت ۲۳۴ / ۴

۱۷ عنایۃ القاضی علی تفسیر البیضاوی " " " دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹ / ۷

اور درر وغنیہ میں اس کا اتباع کیا۔ مولیٰ خسرو کے الفاظ یہ ہیں، وہ بیرون نماز منہی عنہ ہے تو اندرون نماز سے متعلق تمہارا کیا حال ہے۔ اور محقق حلبی کے الفاظ یہ ہیں، عبث بیرون نماز حرام ہے تو اندرون نماز بدرجہ اولیٰ (حرام) ہوگا۔

اگر کئے ان حضرات نے مطلق رکھا ہے اور یہ قسم اول کا حکم ہے میں کہوں گا اصل کلام نماز سے متعلق ہے اور نماز میں ہر عبث قسم اول سے ہے تو اسی کا مراد ہونا متعین ہے اور "العبث" میں لام عہد کا ہے تو اس اعتراض سے چھٹکارا ہو گیا جو سروجی نے غایہ میں وارد کیا اور صاحب بحر نے بحر میں اور شرنبلالی نے غنیہ میں اور شامی نے اس کی پیروی کی۔ (اعتراض یہ ہے) کہ بیرون نماز اپنے کپڑے یا بدن سے عبث (کھیل کرنا) خلاف اولیٰ ہے، حرام نہیں۔ اور کہا کہ، یہ حدیث "بیشک اللہ نے تمہارے لئے تین چیزیں ناپسند فرمائیں؛ نماز میں عبث، روزے میں بیہودگی، قبرستانوں میں ہنسنا۔ قضاعی نے کجی بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی۔" اس میں عبث کے ساتھ اندرون نماز

الفتح و تبعہ فی الدرر والغنیة و لفظ مولیٰ خسرو انہ خارج الصلوٰۃ منہی عنہ فما ظنک فیہا ^{لہ} و لفظ المحقق الحلبي العبث حرام خارج الصلوٰۃ قفی الصلوٰۃ اولیٰ ^{لہ}۔

فان قلت اطلقوا وانساہو حکم القسم الاول قلت اصل الکلام فی الصلوٰۃ وکل عبث فیہا من القسم الاول فتعین مراد اوکانت اللام للعہد فحصل التفضی عما اوراد السروجی فی الغایة و تبعہ فی البحر و الشرنبلالی فی الغنیة و شان العبث خارجہا بشوبہ او بدنه خلاف الاولی ولا یحرم قال و الحدیث (اعی ان اللہ کرہا لکم ثلاثا العبث فی الصلوٰۃ و الرفث فی الصیام و الضحک فی المقابر مرادہ القضاء عن یحیی بن ابی کثیر مرسل) قید بکونہ

ف: تطفل على السروجي والبحر والشرنبلالی وش۔

۱۔ الدرر المحکم شرح غر الاحکام کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ الخ میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰۷
 ۲۔ غنیة المستملی شرح غنیة المصلی کراہیة الصلوٰۃ سہیل الکیڈمی لاہور ص ۳۲۹
 ۳۔ البحر الرائق بحوالہ القضاء فی مسند الشہاب کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰

فی الصلوٰۃ اھ۔

ہونے کی قید لگی ہوئی ہے اھ۔ (ت)

ظاہر ہے کہ معنی اول پر عبث ممنوع و ناجائز ہوگا نہ دوم پر، اور یہاں ہمارا کلام قسم دوم میں ہے یعنی جہاں نہ قصد معصیت نہ پانی کی اصاعت۔

بلکہ میں کہتا ہوں تم کہہ سکتے ہو کہ بنظر دقیق دیکھا جائے تو خود عبث پر منع و تحریم کا حکم بالکل نہیں اور جو حکم منع کسی مذموم ضمیمہ کے شامل ہو جائے گی، وجہ سے ہے اس کا مرجع اس ضمیمہ کی طرف ہے عبث کی جانب نہیں۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ ہم دکھا چکے کہ کلمات کا اس پر اتفاق ہے کہ عبث کا مدار اس پر ہے کہ بالفعل فائدہ کا قصد نہ ہو۔ اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو خود حصول و ثبوت رکھتی ہے۔ اور مضر کا قصد یا عدم قصد اس کا نہ تو جز ہے نہ سبب و شرط کی طرح اس پر اس کا وجود موقوف ہے کہ اسے اس کا محصل شمار کیا جائے۔ تو کسی مضر کا قصد بس اس کا مجاور اور اس سے متصل ہی ہو سکتا ہے اور جو حکم کسی مجاور و متصل کے سبب ہو وہ دراصل اسی متصل کا حکم ہے اس کے ساتھ والے کا نہیں۔ دیکھئے کسی شرط فاسد سے بیع حرام ہوتی ہے

بل اقول لك ان تقول ان في النظر الدقيق لاحكم على العبث في نفسه بالحظر والتحریم اصلاً وما كان لانضمام ضمیمة ذمیمة فانما مرجعه اليها دونه وتحقیق ذلك انا ارسيناك تظافر الكلمات على ان مناط العبث على عدم قصد الفائدة بالفعل وهذه حقيقة متحصلة بنفسها وليس قصد المضر او عدم قصده من مقوماتها ولا مما يتوقف عليه وجودها كسبب و شرط في عدم محصلاتها فاذا لم يمس قصد مضر الا من مجاوراتها وما كان لمجاور يكون حكماً له لصاحبه الا ترى ان البيع يحرم بشرط فاسد و بعد اذ ان الجمعة واذا سئلت

ف : تحقیق المصنفان فی تقسیم الشئ بحسب المجاور لایكون حکم القسم حکم المقسم۔

لہ البحر الرائق بحوالہ الغایۃ للسرحدی کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۰/۲
غنیۃ ذوی الاحکام فی بغیۃ درر الاحکام علی ہامش درر الاحکام " میر محمد کتب خانہ کراچی ۱۰۷/۱
ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیها دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۳۰/۱

اور یہی وہ ہے جو قول سوم میں ارشاد ہوا کہ پانی میں اسراف نہ کرنا آداب سے ہے،
 اما ما فی الحلیۃ فی مسألة فرقة الاصابع
 هل یکره خارج الصلوة فی النوازل
 یکره والظاہرات المراد کراهة
 تنزیہ حیث لایکون لغرض صحیح اما
 لغرض صحیح ولو اراحة الاصابع فلا ھ
 وفي تشبیکہا بعد ذکر النہی
 عنہ فی الصلوة وفي السعی
 الیہا ولمنظرہا کمثلہم فی الفرقة
 مانصہ فیبقی فیما و ساء ھذہ
 الاحوال حیث لایکون عبثا
 علی الاباحۃ من غیر کراهة
 وان کان علی سبیل العبث یکره
 تنزیہا ھ وتبعہ فیہما ش
 والبحرفی الاولی و نراد انہ
 لمالحیکت فیہا خارجہا
 نہی لم تکن تحریمیۃ کما اسلفنا
 قریباً ھ یرید ما قدم انہ

مگر حلیہ میں انگلیاں چٹخانے کے مسئلہ میں ہے؛
 کیا یہ بیرون نماز بھی مکروہ ہے؛ نوازل میں ہے
 کہ مکروہ ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ کراہت تنزیہ
 مراد ہے جبکہ اس کی کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ اور اگر
 کسی غرض صحیح کے تحت ہو اگرچہ انگلیوں کو راحت
 دینا ہی مقصود ہو تو کراہت نہیں ۱۷۔ اور ایک
 ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں
 ڈالنے سے متعلق نماز میں، اور نماز کے لئے
 جانے اور نماز کے انتظار کی حالتوں میں انگلیاں
 چٹخانے کی طرح نہی کا ذکر کرنے کے بعد حلیہ میں
 لکھا ہے: ان کے علاوہ احوال میں جہاں کہ
 عبث نہ ہو بغیر کسی کراہت کے اباحت پر حکم
 ہے گا اور اگر بطور عبث ہو تو مکروہ تنزیہی ہو گا ۱۸۔
 ان دونوں مسئلوں میں شامی نے حلیہ کا اتباع
 کیا ہے اور بقر نے پہلے مسئلہ میں اتباع کیا ہے
 اور مزید یہ لکھا: چونکہ انگلیاں چٹخانے سے متعلق
 بیرون نماز ممانعت نہیں اس لئے وہاں یہ مکروہ

۱۔ مسئلہ نماز میں انگلی چٹخانا گناہ و ناجائز ہے یوں ہی اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہے یا نماز
 کے لئے جا رہا ہے۔ اور ان کے سوا اگر حاجت ہو مثلاً انگلیوں میں بخارات کے سبب کسل پیدا ہو تو
 خالص اباحت ہے اور بے حاجت خلاف اولے و ترک آداب ہے۔

۲۔ مسئلہ یہی سب احکام اپنے ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈالنے کے ہیں۔
 ۱۷ و ۱۸ حلیۃ المحلی شرح نیتہ المصلی

۱۹ البحر الرائق کتاب الصلوة باب ما یفسد الصلوة الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۰/۲

پہلے بتایا کہ بیرون نماز نہی نہیں تو مکروہ تحریمی نہیں
 ثانیاً ہم تحقیق کر چکے کہ ہدایہ کا کلام عبث کی
 قسم اول سے متعلق ہے تو اسے قسم دوم میں جاری
 کرنا درست نہیں۔ (ت)

خارجہا نہی فلا تحريمية وثانيا
 حققنا ان كلام الهداية في القسم
 الاول من العبث فاجراؤه في
 الثاني غير سديد -

ہم اوپر بیان کر آئے کہ کراہت تنزیہی کے لئے بھی نہی و دلیل خاص کی حاجت ہے اور مطلقاً
 کوئی فعل کبھی کسی فائدہ غیر معتد بہا کے لئے کرنے سے شرع میں کون سی نہی مصدوف ہے کہ کراہت
 تنزیہ ہو، ہاں خلاف اولے ہونا ظاہر کہ ہر وقت اولے یہی ہے کہ انسان فائدہ معتد بہا کی طرف
 متوجہ ہو۔ رہی حدیث صحیح :

انسان کے اسلام کی خوبی سے ہے یہ بات
 کہ غیر مهم کام میں مشغول نہ ہو لایعنی بات ترک
 کرے (اس کو ترمذی و ابن ماجہ نے اور
 شعب الایمان میں بہیقی نے حضرت ابو ہریرہ
 سے اور حاکم نے کئی میں حضرت ابو بکر صدیق
 سے اور اپنی تاریخ میں حضرت علی مرتضیٰ سے،
 اور امام احمد نے اور معجم کبیر میں طبرانی نے
 سید ابن سید حضرت حسین بن علی سے، اور
 شیرازی نے القاب میں حضرت ابو ذر سے،
 اور معجم صغیر میں طبرانی نے حضرت زید بن ثابت
 سے، اور ابن عساکر نے حضرت حارث بن ہشام

من حسن اسلام المرء تركه ما
 لا يعنيه ، رواه الترمذی و
 ابن ماجة و البيهقي في الشعب
 عن ابن هريرة و الحاكم في
 الكنى عن ابى بكر الصديق و في
 تاريخه عن على المرتضى و
 واحمد و الطبراني في الكبير
 عن السيد ابن السيد الحسين بن
 على و الشيرازى في الالقاب عن
 ابى ذر و الطبراني في الصغير عن زید بن ثابت
 و ابن عساکر عن الحارث بن هشام

ف: تطلق آخر عليه .

سنن الترمذی کتاب الزہد حدیث ۲۳۲۴ دار الفکر بیروت ۱۳۲/۴
 سنن ابن ماجہ کتاب الفتن باب کف اللسان فی الفتنۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۹۵
 مجمع الزوائد کتاب الادب باب من حسن اسلام المرء الخ دار الکتاب بیروت ۱۸/۸

سے، ان حضرات رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت کیا۔ امام نووی نے اسے حسن اور ابن عبدالبر و ہتھی نے صحیح کہا۔ (ت)

رضی اللہ تعالیٰ عنہم عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حسنه النووی و صححه ابن عبد البر و الہیثمی۔

اقول اس کا مفاد بھی اسی قدر کہ حسن اسلام سب محنت سے ہے اور محنت میں سب مستحسنت بھی نہ کہ ہر غیر مهم سے نہی، ورنہ غیر مهم تو بیکار سے بھی اعم ہے، تو سوا محنت کے سب نے نہی اگر مباحات سراسر نفع ہو جائیں گے۔ لاجرم امام ابن حجر مکی شرح اربعین نووی میں فرماتے ہیں:

الذی یعنی الانسان من الامور ما يتعلق بضرورة حیاته فی معاشه مما یثبته من جوع و یرویہ من عطش و یستر عورتہ و یعف فرجہ و نحو ذلك مما یدفع الضرورة دون ما فیہ تلذذ و استمتاع و استکثار و سلامتہ فی معادہ لہ

انسان کے لئے مهم امور وہ ہیں جو اس کی حیات و معاش کی ضرورت سے وابستہ ہوں اس قدر خوراک جو اس کی جھوک دور کر کے سیری حاصل کرائے اور پانی اس کی پیاس دور کر کے سیراب کر دے اور کپڑا جس سے اس کی ستر پوشی ہو اور وہ جس سے اس کی پارسائی کی حفاظت اور عفت ہو اور اسی طرح کے امور جن سے اس کی ضرورت دفع ہو اور جس میں اس کے معاد و آخرت کی سلامتی ہو وہ نہیں جس میں صرف لطف و لذت اندوزی اور کثرت طلبی ہو۔ (ت)

ابن عطیہ مالکی شرح اربعین میں ہے: ما لایعنیہ هو ما لاتدعو الحاجة الیہ مما لایعود علیہ منہ نفع اخری والذی یعنیہ ما یدفع الضرورة دون ما فیہ تلذذ و تنعم وقال الشیخ یوسف بن عمر ما لایعنیہ هو ما یخاف فیہ فوات الاجر

لا یعنی وغیر مهم امور وہ ہیں جن کی کوئی حاجت نہ ہو، جن سے کوئی آخری فائدہ نہ ہو۔ اور مهم امور وہ ہیں جن سے ضرورت دفع ہو نہ وہ جن میں لذت اندوزی و آسائش طلبی ہو۔ اور شیخ یوسف بن عمر نے فرمایا: لایعنی امور وہ ہیں جن میں اجر فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور

والذی یعنی ہوا الذی لایخاف فیہ فوات ذلک اھ مختصراً۔
یعنی وہم وہ امور ہیں جن میں اجر فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو اھ مختصراً۔ (ت)

علامہ احمد بن حجازی کی شرح اربعین میں ہے :

الذی یعنی الانسان من الامور ما يتعلق بضرورة حیاته فی معاشه وسلامته فی معاده، ومما لایعنیہ التوسع فی الدنیا وطلب المناصب و الریاسة اھ ملخصاً۔

انسان کے لئے مہم وہ امور ہیں جو اس کی معاشی زندگی اور اخروی سلامتی کی ضرورت سے متعلق ہوں اور لایعنی وغیر مہم امور دنیا کی وسعت اور منصب و ریاست کی طلب ہے اھ ملخصاً (ت)

تیسیر میں ہے :

الذی یعنی ما تعلق بضرورة حیاته فی معاشه دون ما زاد، قال الغزالی حد ما لایعنی ہوا الذی لو ترک لم یفت بہ ثواب ولم ینجز بہ ضرر اھ۔

مہم امر ہے جو اس کی معاشی زندگی کی ضرورت سے وابستہ ہو وہ نہیں جو زیادہ ہو۔ اور امام غزالی نے فرمایا : لایعنی کی تعریف یہ ہے کہ اگر اسے ترک کر دے تو اس سے کوئی ثواب فوت نہ ہو اور اس سے کوئی ضرر عائد نہ ہو۔ (ت)

مرقاۃ میں ہے :

حقیقة ما لایعنیہ ما لایحتاج الیہ فی ضرورة دینہ و دنیاہ و لاینفعہ فی مرضاة مولایہ بان یكون عیثہ بدو نہ ممکنا، وهو فی استقامة حالہ بغیرہ متمکنا، قال الغزالی وحد ما لایعنیك ان تتکلم بكل مال و سکت عنہ

لا یعنی کی حقیقت یہ ہے کہ دین و دنیا کی ضرورت میں اس سے کام نہ ہو اور رضاے مولے میں وہ نفع بخش نہ ہو اس طرح کہ وہ اس کے بغیر زندگی گزار سکتا ہو اور وہ نہ ہو تو بھی وہ اپنی حالت درست رکھ سکتا ہو۔ امام غزالی نے فرمایا : لایعنی کی حد یہ ہے کہ تم ایسی بات بولو جو

۱ شرح اربعین للامام ابن عطیہ مالکی

۲ المجلس السنیة فی الکلام علی الاربعین للنوویة المجلس الثانی عشر الخ دار احیاء الکتب العربیة مصر ۳۶ و ۳۷

۳ التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث من حسن اسلام المر الخ مکتبة الامام الشافعی ریاض ۲ / ۳۸۱

نہ بولتے تو نہ گنہگار ہوتے نہ حال و مال میں اس
 سے تمہیں کوئی ضرر ہوتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ
 بیٹھ کر لوگوں سے تم اپنے سفروں کا قصہ بیان کر
 اور یہ کہ میں نے اتنے پہاڑ اتنے دریا دیکھے اور یہ یہ
 واقعات پیش آئے اتنے عمدہ کھانوں اور کپڑوں
 سے سابقہ پڑا، اور ایسے ایسے مشائخ بلاد سے
 ملاقات ہوئی ان کے واقعات یہ ہیں۔ یہ ایسی
 باتیں ہیں جو تم نہ بولتے تو نہ گنہگار ہوتے، نہ ان سے
 تمہیں کوئی ضرر ہوتا۔ اور جب تمہاری پوری کوشش
 یہ ہو کہ تمہاری حکایت میں نہ کسی کمی بیشی کی آمیزش
 ہو، نہ ان عظیم احوال کے مشاہدہ پر لفاخر کے
 اعتبار سے خود ستائی کا شائبہ ہو، نہ کسی انسان
 کی غیبت ہو، نہ خدائے تعالیٰ کی مخلوقات میں
 سے کسی شے کی مذمت ہو تو ان ساری احتیاطوں
 کے بعد بھی تم اپنا وقت برباد کرنے والے ہو اور
 تم سے اپنی زبان کے عمل پر حساب ہوگا اس لئے
 کہ تم خیر کے عوض اسے لے رہے ہو جو ادنیٰ و
 کمتر ہے، کیونکہ گفتگو کا یہ وقت اگر تم ذکر و فکر
 میں صرف کرتے تو رحمت الہی کے فیوض سے
 تم پر وہ در فیض کشادہ ہوتا جس کا نفع عظیم ہوتا
 اگر تم خدائے بزرگ و برتر کی تسبیح کرتے تو اس کے
 بدلے تمہارے لئے جنت میں ایک محل تعمیر ہوتا۔
 جو ایک خزانہ لے سکتا ہو مگر اسے چھوڑ کر ایک
 بے کار کا ڈھیللا اٹھالے تو وہ کھلے ہوئے خسارہ
 عہ مراقبہ کے مطبوعہ مصر نسخہ میں قدرہ کی جگہ باہ
 سے بدرہ چھپا ہوا ہے یہ تصحیف ہے ۱۲ منہ (ت)

لم تأثم ولم تتضرر في حال
 ولا مال ومثاله ان تجلس مع قوم
 فتحكي معهم اسفارك و ما سأيت
 فيها من جبال وانهار، وما وقع لك
 من الوقائع، وما استحسنه من
 الاطعمة والثياب، وما تعجبت منه من
 مشائخ البلاد ووقائعهم، فهذه امور
 لو سكت عنها لم تأثم ولم تتضرر، واذا
 بالغت في الاجتهاد حتى لم يمتزج بحكايتك
 زيادة ولا نقصان، ولا تزكية
 نفس من حيث التفاخر بمشاهدة
 الاحوال العظيمة، ولا اغتياب لشخص،
 ولا مذمة لشيء مما خلقه
 الله تعالى، فانت مع ذلك كله
 مضيع زمانك، ومحاسب على
 عمل لسانك اذ تستبدل الذي
 هو ادف بالذي هو خير،
 لانك لو صرفت زمانك في
 الذكر والفكر بما يفتح، لكن من
 نفحات رحمة الله تعالى ما يعظم
 جدواه ولو سبحت الله تعالى
 بنى لك بها قصر في الجنة، و
 من قدر على ان ياخذ كنزاً من
 الكنوز فاخذ به له مدرة لا ينتفع بها
 عه وقع في نسخة المرقاة المطبوعة مصر
 بدارة بالباد وهو تصحيف اهمنه۔

کان خاسرا خسرا نامینا، و هذا علی فرض السلامة من الوقوع فی کلام المعصية و انی تسلّم من الافات التي ذکرناها۔ اور صریح نقصان کا شکار اور یہ اس مفروضہ پر ہے کہ معصیت کی بات میں پڑنے سے سلامت رہ جاؤ، اور ان آفتوں سے سلامتی کہاں جو ہم نے ذکر کیں۔ (ت)

خلاصہ ان سب نفیس کلاموں کا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنی امت کو لایعنی باتیں چھوڑنے کی طرف ارشاد فرماتے ہیں جتنی بات آدمی کے دین میں نافع اور ثواب الہی کی باعث ہو یا دنیا میں ضرورت کے لائق ہو جیسے بھوک پیاس کا ازالہ بدن ڈھانکنا یا رسائی حاصل کرنا اسی قدر اہم ہے اور اس سے زائد جو کچھ ہو جیسے دنیا کی لذتیں نعمتیں منصب ریاستیں غرض جملہ افعال و اقوال و احوال جن کے بغیر زندگی ناممکن ہو اور ان کے ترک میں نہ ثواب کا فرت نہ اب یا آئندہ کسی ضرر کا خوف وہ سب لایعنی وہ قابل ترک ہے مثلاً لوگوں کے سامنے اپنے سفر کی حکایتیں کہ اتنے اتنے شہر اور پہاڑ اور دریا دیکھے یہ یہ معاملے پیش آئے فلاں فلاں کھانے اور لباس عمدہ پائے ایسے ایسے مشایخ سے

عَلَيْهِ اَقُولُ مَگر جبکہ نیت بیان عجايب صنعته و حکمت و قدرت ربانی و ذکر الہی ہو قال اللہ تعالیٰ فی الافاق وَ فِي اَنْفُسِكُمْ اَفْلا بَصُرْتُمْ ۱۲۵ منہ (اللہ تعالیٰ نے فرمایا، دنیا بھر میں، اور خود تم میں کتنی نشانیوں ہیں تو کیا تمہیں سوجھتا نہیں۔ ت)

عَلَيْهِ اَقُولُ مَگر جبکہ ان کے ذکر میں اپنی یا سامعین کی منفعت دینی ہو اور خالص اُسی کا قصد کرے قال تعالیٰ وَ ذَكَرْهُمْ بَايْتَهُمُ اللّٰهُ (اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اور انہیں اللہ کے ان یاد دلاؤ۔ ت) ۱۲ منہ۔

عَلَيْهِ اَقُولُ مَگر جبکہ اس سے مقصود اپنے اوپر احسانات الہی کا بیان ہو کہ ایسی جگہ ایسی بے پرو سامانی میں مجھ سے ناچیز کو اپنے کرم سے ایسا ایسا عطا فرمایا۔ قال اللہ تعالیٰ وَاٰمِنَعَمَّ رَبِّكَ فِخْدَاتٍ (اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اور اپنے رب کی نعمت کا خوب چرچا کرو۔ ت) ۱۲ منہ۔

عَلَيْهِ اَقُولُ مَگر جبکہ علمائے سنت و صلحائے امت کے فضائل کا نشر اور سامعین کو ان سے استفادہ کی طرف ترغیب مقصود ہو عند ذکر الصّٰلِحِيْنَ تَنْزِلُ الرَّحْمَةِ (صالحین کے ذکر پر اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے۔ ت)

ف: حدیث و ائمہ کی جلیل نصیحت، لایعنی باتوں کاموں کے ترک کی ہدایت اور لایعنی کے معنی کا بیان۔

۱۵ مرقاة المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الادب باب حفظ اللسان تحت الحدیث ۴۸۴ مکتبۃ المدینہ کراچی ۵۸۵
۵۸۶
۱۵ القرآن الکریم ۴۱/۵۱ ۱۵ القرآن الکریم ۱۴/۵ ۱۵ القرآن الکریم ۹۳/۱۱
۱۵ کشف الخفا ۵۳/۴۱ ۱۵ کشف الخفا ۶۵/۲ ۱۵ کشف الخفا ۱۷۷۰

احتیاطوں کے بعد بھی اُس کلام کا حاصل یہ ہو گا کہ تو نے اتنی دیر اپنا وقت ضائع کیا اور تیری زبان سے اس کا حساب ہو گا تو خیر کے عوض ادنیٰ بات اختیار کر رہا ہے اس لئے کہ جتنی دیر تو نے یہ باتیں کیں اگر اتنا وقت اللہ عزوجل کی یاد اور اس کی نعمتوں و نعمتوں کی فکر میں صرف کرتا تو غالباً رحمت الہی کے فیوض سے تجربہ پر وہ کھلتا جو بڑا نفع دیتا اور تسبیح الہی کرتا تو تیرے لئے جنت میں محل چننا جاتا اور جو ایک خزانہ لے سکتا ہو وہ ایک نکمٹا ڈھیلا لینے پر بس کرے تو صریح زبان کا رہو، اور یہ سب بھی اس تقدیر پر ہے کہ کلام معصیت سے بچ جائے، اور وہ آفتیں جو ہم نے ذکر کیں ان 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 کر لے تو غالباً اس پر باعث نہ ہو گا مگر وسوسہ اور کم از کم اتنا ضرور ہو گا کہ دیکھنے والے اسے موسوس جانیں گے اور بلا ضرورت شہ عیہ محل تہمت میں پڑنا ضرور مکروہ ہے فیذکر عنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مذکور ہے من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یقفن مواقف التہم و فی الباب عن

www.alahazratnetwork.org

علہ اقول ہر بار تسبیح الہی کرنے پر جنت میں ایک پڑ بویا جانا احادیث کثیرہ میں ہے من احادیث ابن مسعود وابن عباس وابن عمر و وجابروا فی ہر یومۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اما بناہ القصر فاللہ تعالیٰ اعلم۔

علہ اور دہ فی الکشاف من آخر سورة الاحزاب والعلامة الشرنبلالی قبیل سجود السہو من مراقی الفلاح۔
علہ کشف میں سورہ احزاب کے آخر میں اور علامہ شرنبلالی نے سجدہ سہو کے بیان میں مراقی الفلاح میں لکھا ہے۔ (ت)

علہ الکشاف تحت الآیۃ ۳۳ / ۵۶ دارالکتاب العربی بیروت ۵۵۸ / ۳
کشف الخفایہ حدیث ۸۸ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۳۴ / ۱
مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحاوی باب ادراک الغریضہ " " " " ص ۵۸
علہ سنن الترمذی کتاب الدعوات حدیث ۳۴۴۵ و ۳۴۴۶ دارالفکر بیروت ۲۸۴۹ / ۵

۱۔ **یوم المؤمنین** الفاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ
یہ غشا۔ قول دوم ہے۔

بالجملہ حاصل حکم یہ نکلا کہ بے حاجت زیادت اگر باعتقاد سنیت ہو مطلقاً ناجائز و گناہ ہے
اگرچہ دریا میں اور اگر پانی ضائع جائے تو جب بھی مطلقاً ممنوع و مکروہ تحریمی اگرچہ اعتقاد سنیت نہ ہو،
اور اگر نہ فساد عقیدت نہ اضاعت تو خلاف ادب ہے مگر عادت کر لے تو مکروہ تنزیہی۔ یہ ہے بحمد اللہ
تعالیٰ فقہ جامع و فکر نافع و درک بالغ و نور بازغ و کمال توفیق و جمال تطبیق و حسن تحقیق و عطرہ دقیق،
و باللہ التوفیق، و الحمد للہ رب العالمین۔

اقول اس تنقیح جلیل سے چند فائدے روشن ہوئے :

اولاً اصل حکم وہی ہے جو امام محرر المذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کتاب اصل میں ارشاد فرمایا
کہ بقیۃ احکام کے مناط عقیدت و اضاعت و عادت میں اور وہ نفس فعل سے زائد۔ فی نفسہ اس کا
حکم اسی 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 نہ ہا رہیں۔

ثالثاً دربارہ زیادت منع و اجازت میں عادت و ندرت کو دخل نہیں کہ فساد عقیدت
یا پانی کی اضاعت ہو تو ایک بار بھی جائز نہیں اور ان دونوں سے بری ہو تو بار بار بھی گناہ و معصیت
نہیں کراہت تنزیہی جدمات ہے، ہاں دربارہ نقص یہ تفصیل ہے کہ بے ضرورت تین بار سے کم
دھونے کی عادت مکروہ تحریمی اور اچھانا ہو تو بے فساد عقیدت صرف مکروہ تنزیہی ورنہ تحریمی کہ تثلث
سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کے ترک کا یہی حکم بخلاف زیادت کہ ترک تثلث نہیں بلکہ تثلث پوری کر کے

عہ رواہ الخرائطی فی مکارم الاخلاق عنہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ قال من اقام نفسه
مقام التهمة فلا یلومن اساء الظن به ۱۲ منہ
عہ خرائطی نے مکارم الاخلاق میں امیر المؤمنین
عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے
کہ جس نے تہمت کی جگہ اپنے آپ کو پہنچایا تو بدگمانی
کرنے والے کو ملامت نہ کرے ۱۲ منہ (ت)

لہ کشف الخفا بوالخرائطی فی مکارم الاخلاق تحت الحدیث ۸۸ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۳۷

زیادت ہے۔

وبہ ظہر ضعف ما مر عن العلامة شرف
التنبیہ الخامس من التوفیق بین نفی
البدائع الکراهة اعم التحريمية
عن الزيادة على الثلاث والنقص عنها
عند عدم الاعتقاد مع اشعار الفتح
وغیره بثبوتها اذا اراد او نقص لغير
حاجة بان محمل الاول اذا فعله مرة
والثاني على الاعتیاد فهذا مسلم في
النقص ممنوع في الزيادة۔

اسی سے اس تطبیق کی کمزوری ظاہر ہو گئی جو علامہ
شامی سے ہم نے تنبیہ پنجم میں نقل کی۔ تفصیل
یہ کہ صاحب بدائع نے تین بار سے کم و بیش دسویں
سے متعلق بتایا کہ اگر (کمی بیشی کے مسنون ہونے)
کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو مکروہ نہیں یعنی مکروہ تحریمی نہیں۔
اور صاحب فتح القدر وغیرہ نے پتادیا کہ اگر زیادتی
یا بے حاجت کمی کرے تو کراہت ثابت ہے اگرچہ
وہ تین بار دسویں کو ہی مسنون ماننا ہو۔ علامہ شامی
کی تطبیق یہ ہے کہ نفی بدائع کا مطلب یہ ہے کہ اگر
کبھی ایک بار کمی بیشی کا مرتکب ہوا تو کراہت
نہیں اور فتح وغیرہ کے اثبات کراہت کا معنی یہ ہے
کہ اگر کمی یا زیادتی کی عادت کرے تو کراہت ہے
اس تطبیق پر کلام یہ ہے کہ کمی کی صورت میں تو یہ تسلیم
ہے مگر زیادتی کی صورت میں تسلیم نہیں (جیسا کہ
اوپر واضح ہوا۔ م)

اب ایک بحث اور رہ گئی کہ فتح القدر وغیرہ
میں جیسا کہ وہاں گزرا وعید حدیث کو عدم اعتقاد
پر محمول کر کے یہ تفریع کی ہے کہ اگر کسی حاجت
کے تحت کمی بیشی کی تو اس میں حرج نہیں۔ جس کا
مفہوم یہ ہے کہ اگر بلا حاجت کمی بیشی ہے تو مکروہ
ہے۔ اس تفریع کے مفہوم سے علامہ شامی نے اسراف
کی کراہت پر استناد کیا ہے اور اس سے

ایما الاستناد الى مفهوم تفریع
الفتح وغیرہ المارثمه وقد تمسك
به ایضا العلامة ط علی ان کراهة
الاسراف کراهة تحريم حيث قال اقول
ياثم بالاسراف ولو اعتقد سنية
الثلاث فقط فلذا قالوا في المفهوم
رای بیان مفہوم قولہم ان الحدیث

فت : حدیث وائمه کی جلیل نصیحت ، لایعنی باتوں کاموں کے ترک کی ہدایت ، اور لایعنی کے معنی کا بیان۔

علامہ طحاوی نے بھی اسراف کی کراہت تحریم پر استناد کیا ہے وہ کہتے ہیں: میں کہتا ہوں اگر صرف تثلیث کے مسنون ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تو بھی اسراف سے گنہگار ہو جائے گا۔ اسی لئے مفہوم میں (حدیث اعتقاد پر محمول ہے) اس کلام کے مفہوم کے بیان میں (علمائے کرام نے کہا ہے کہ اگر تین کے عدد کو مسنون ماننا ہو اور وضو علی الوضو کے ارادے سے یا اطمینان قلب کے لئے زیادتی کرے یا کسی حاجت کی وجہ سے کمی کرے تو کوئی حرج نہیں۔ یعنی اس سے استفادہ یہ ہوا کہ اگر بلاغرض زیادہ کرے تو اس میں حرج ہے) اور اگر ایسا ہوتا جیسا ذکر کیا گیا (کہ حرج صرف اعتقاد خلاف میں ہے) تو مطلقاً زیادتی مکروہ نہ ہوتی۔
طحاوی کی عبارت ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

کلام شامی کا منشا بھی یہی ہے فرق یہ ہے کہ انھوں نے اسے عادت پر محمول کیا ہے اور طحاوی نے مطلق رکھا ہے اقول اور ان کے اطلاق کی تائید میں کچھ قابل استناد عبارتیں ہیں جیسا کہ معلوم ہوا۔ رہی علامہ شامی کی یہ تفصیل کہ اسراف اگر اچاناً واقع ہو تو مکروہ تنزیہی ہے اور عادت ہو تو مکروہ تحریمی ہے، میرے علم میں کسی نے اس کی تصریح نہیں کی ہے۔ علامہ شامی

محمول علی الاعتقاد) حتی
لوراعی سنیۃ العباد و
نراد لقصدا لوضوء علی الوضوء
اولطمانینۃ القلب اولنقص
لحاجة فلا یاس بہ داعی
فافیادوان لوزاد بلاغرض
کانت فیہ یاس) ولوکانت کما
ذکر (ان لا یاس الا فی الاعتقاد)
لا تکرۃ الزیاد مطلقاً و مزیداً
منابین الاہلۃ۔

وہذا ہو منزع کلام شامی
بیدانہ حملہ علی التعود و اطلق
ط اقول ولا طلاقہ مستندات
کما علمت اما تفصیل شامی ان
الاسراف یکرہ تنزیہات وقع
احیاناً و تحریمات تعود فلا
اعلم من صرح بہ و کانہ
اخذہ من جعل النہر
ف: معروضۃ اخری علیہ

نے شاید اس کو اس سے اخذ کیا ہے کہ صاحب نہر نے ترک اسراف کو سنت مؤکدہ قرار دیا ہے باوجودیکہ صاحب نہر نے اسراف کی کراہت کا تحریمی ہونا ظاہر کیا تو علامہ شامی نے ان کی مخالفت کی ہے۔

اب تفریح مذکور کے مفہوم سے استناد پر میں کہتا ہوں وہ حضرات تو خود مفہوم کی توضیح کر رہے ہیں اور اس بات کی تشریح فرما رہے ہیں کہ حکم حدیث کو انہوں نے اعتقاد سے وابستہ رکھا ہے اسی کے لئے انہوں نے ایسی صورت پیش کی ہے جس میں زیادتی یا کمی اعتقاد کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی اور غرض کے تحت ہو۔ اس لئے کہ کارعقل کے لئے کوئی غرض ہونا ضروری ہے۔ تو اگر اس کے اعتقاد پر نہ چلیں تو وہی ہونا چاہئے جو ان حضرات نے ذکر کیا (اب اگر اعتقاد کو بنیاد نہ مان کر مطلقاً اسراف کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں ام) تو یہ اس کو نہیں بتاتا کہ مدار کار اُس صورت پر ہے جو ان حضرات نے پیش کی ورنہ شرح اؤ اور مشروح میں مخالفت لازم آئے گی اس لئے کہ مشروح نے تو حکم کا مدار اعتقاد پر رکھا ہے اور یہ صراحت کر دی ہے کہ اگر تین بار دھونے کو سنت مانتے ہوئے زیادتی یا کمی کی تو وعید اسے لاحق نہ ہوگی جیسا کہ بدائع سے نقل ہوا۔ اور شرح حکم کو اس کے علاوہ کسی اور چیز سے وابستہ کرتی ہے۔

ترکہ سنة مؤکدة مع خلافه
له في حمل الكراهة على
التحريم۔

فأقول هم أنفسهم في
إبانة المفهوم وشرح نوطهم الحكم
بالاعتقاد فذكروا تصويروا لا يكون
فيه الزيادة والنقص لاجل الاعتقاد
بل لغرض آخر لان العاقل
لا بد لفعله من غرض فاذا
لم يكن المشي على ما اعتقد
فليكن ما ذكره فلا يدل على
ادارة الامر على هذا التصوير والكل
لمخالف الشرح المشروح فان
المشروح ناطه الاعتقاد
وصرح ان لو زاد او نقص
واعتقد ان الثلاث
سنة لا يلحقه الوعيد
كما تقدم عن البدائع
وهذا ينوطه بشئ آخر
غيره وبالجملة لان سلم
ان لشرح المفهوم مفهوما
ما اخرجوا سلم مفهوما

و: معروضة الثالثة عليه وعلى العلامة ط۔

و: معروضة رابعة على ش واخرى على ط۔

معارض لمنطوق البدائع وغیرہا
والمنطوق مقدم فافہم۔
الحاصل ہم یہ نہیں مانتے کہ شرح مفہوم کا کوئی دوسرا
مفہوم ہو سکتا ہے۔ اگر اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو
اس کا مفہوم بدائع وغیرہا کے منطوق کے معارض
ہے اور منطوق مقدم ہوتا ہے۔ تو اسے سمجھو۔

س ابغاً جبکہ حدیث نے بے قید حال و مکان زیادت و نقص پر حکم اسارت و ظلم و تعدی فرمایا
اور زیادت میں تعدی خاص مکان اضاعت میں ہے اور نقص میں خاص بحال عادت، لہذا ہمارے علماء
کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے حدیث کو ایک منشاء و نیت یعنی اعتقاد سنیت پر حمل فرمایا جس سے بے قید
حال و مکان مطلقاً حکم تعدی و اسارت ہو۔

خاصاً بدائع وغیرہ کی تصریح کہ اگر بے اعتقاد سنیت نقص و زیادت ہو تو وعید نہیں
صحیح و صحیح ہے کہ عادت نقص یا اضاعت زیادت میں لحوق وعید اس ضم ضمیمہ پر ہے تو فعل بجائے خود
اپنے منشاء و غایت و مقصد و نیت میں مواخذہ سے پاک ہے کما علمت ہکذا اینبغی التحقيق
واللہ تعالیٰ ولی التوفیق (جیسا کہ واضح ہوا، اسی طرح تحقیق ہونی چاہئے، اور خدا ہی مالک توفیق
ہے۔ ت)

الحمد للہ اس امر خجیم 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

رکھنے کے قابل، والحمد للہ علی نعمہ الجلائل و صلی اللہ تعالیٰ علی سید الاواخر والاوائل
وآلہ وصحبہ الکریم الافاضل۔

فائدہ مہتممہ: وضو میں پانی زیادہ نہ فرچ ہونے کے لئے چند امور کا لحاظ رکھیں،
(۱) وضو دیکھ دیکھ کر ہوشیاری و احتیاط کے ساتھ کریں، عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ وضو

۱: فائدہ: وہ باتیں جن کے لحاظ سے وضو میں پانی کم فرچ ہو۔

۲: مسئلہ وضو میں جلدی نہ چاہئے بلکہ درنگ احتیاط کے ساتھ کرے، عوام میں جو مشہور ہے کہ
وضو جوانوں کا سا، نماز بوڑھوں کی سی، یہ وضو کے بارے میں غلط ہے۔

بہت جلد کرنا چاہئے اور اسی معنی پر کہتے ہیں کہ وضو نوجوان کا سا اور نماز بُوڑھوں کی سی، یہ غلط ہے بلکہ وضو میں بھی درنگ و ترکِ عجلت مطلوب ہے۔ فتح و بحر و شامی شمار آدابِ وضو میں ہے: **والتانی** (ٹھہر ٹھہر کر دھونا۔ ت)، علمگیریہ میں **معراج الدرایہ** سے ہے، **لا یتعجل فی الوضوء** (وضو میں جلدی نہ کرے۔ ت)۔

اقول ظاہر ہے کہ جس شے کے لئے شرع نے ایک حد یا ندھی ہے کہ اس سے نہ کمی چاہئے نہ بیشی، تو اس فعل کو با احتیاط بجالانے ہی میں حد کا موازنہ ہو سکے گا نہ کہ لپ جھپ اناپ شناپ میں۔ (۲) بعض لوگ چٹو لینے میں پانی ایسا ڈالتے ہیں کہ اُبل جاتا ہے حالانکہ جو گرا بیجا کر گیا اس سے احتیاط چاہئے۔

(۳) ہر چٹو بھرا ہونا ضرور نہیں بلکہ جس کام کے لئے اس کا اندازہ رکھیں مثلاً ناک میں نرم بانے تک پانی چڑھانے کو پورا چٹو کیا ضرور نصف بھی کافی ہے بلکہ بھرا چٹو کلی کے لئے بھی درکار نہیں۔ (۴) لوٹے کی ٹونٹی متوسط معتدل چاہئے، نہ ایسی تنگ کہ پانی بیدردے، نہ فراخ کہ حجت 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 پوری دھار نہ گرائے بلکہ باریک۔

(۵) بہت بھاری برتن سے وضو نہ کرے خصوصاً کمزور کہ پورا قابو نہ ہونے کے باعث پانی بے احتیاط گرے گا۔

(۶) اعضاء دھونے سے پہلے اُن پر بھیگا ہاتھ پھیر لے کہ پانی جلد دوڑتا ہے اور تھوڑا بہت کام دیتا ہے خصوصاً موسمِ سرما میں اس کی زیادہ حاجت ہے کہ اعضا میں خشکی ہوتی ہے بہتی دھار بیچ میں جگہ خالی چھوڑ جاتی ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے۔ **بحر الرائق** میں ہے: **عن خلف بن ایوب انه قال خلف بن ایوب سے روایت ہے کہ انھوں نے**

ف سئلہ مستحب ہے کہ اعضاء دھونے سے پہلے بھیگا ہاتھ پھیر لے خصوصاً جاڑے میں۔

۳۲/۱	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ	کتاب الطہارۃ	لہ فتح القدر
۲۸/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	کتاب الطہارۃ	البحر الرائق
۹/۱	نورانی کتب خانہ پشاور	الفصل الثالث فی المستحبات	لہ الفتاویٰ المنیۃ

فرمایا، وضو کرنے والے کو چاہئے کہ جاڑے میں اپنے
اعضا کو پانی سے تیل کی طرح ترک کرے پھر ان پر پانی
بہائے اس لئے کہ پانی جاڑے میں اعضا سے الگ
رہ جاتا ہے۔ ایسا ہی بدائع میں ہے (ت)

وضو کے آداب میں یہ ہے کہ دھوئے جانے والے
اعضا پر ہاتھ پھیر لے، اور ہتھ پھڑکھڑ کر دھوئے، اور
کل لیا کرے خصوصاً جاڑے میں اھ۔ (ت)

آس پر بجر کا اعتراض ہے کہ انہوں نے ملنے
کو مندوبات میں شمار کر دیا جب کہ خلاصہ میں یہ ہے
کہ وہ ہمارے نزدیک سنت ہے اور یہ اعتراض
ہم تندہ سوم میں ذکر کر چکے ہیں۔ علامہ شامی
منحۃ الخالق حاشیۃ البحر الرائق میں بجر کے اعتراض
مذکور کے تحت لکھتے ہیں: اس کا یہ جواب دیا جاسکتا
ہے کہ صاحب فتح کی مراد یہ ہے کہ دھوئے جانے
والے اعضا پر بھیگا ہوا ہاتھ پھیر لیا جائے اس
کی وجہ وہ ہے جو شارح نے غسل وجر پر کلام کے
تحت حضرت غلف بن ایوب سے نقل کی (وہی جو اوپر
ہم نے ابھی نقل کیا) لیکن انہیں اس کے ساتھ جانے
کی قید لگانا چاہئے تھا۔ تامل کرو۔ اھ۔

یذبحی للمتوضئ فی الشتاء ان یبل اعضاءه
بالماء شبه الدهن ثم یسبل الماء علیها
لان الماء یتجافی عن الاعضاء فی الشتاء
کذا فی البدائع علیہ
فتح القدر میں ہے:

الاداب امر الیبل علی الاعضاء المغسولة
والتأفی والدک خصوصاً فی
الشتاء اھ۔

واعترضه فی البحر بانہ ذکر الدک
من المندوبات و فی الخلاصۃ انہ
سنۃ عندنا اھ وقد مناه فی التنبیہ
الثالث وقال العلامة ش فی
المنحۃ قوله " ذکر الدک الخ
یمکن ان یجاب عنہ بان مرادہ
امر الیبل المبلولة علی الاعضاء
المغسولة لما قدمہ الشارح عند
الکلام علی غسل الوجه عن خلف
بن ایوب (اعی ما نقلناہ أنفا
قال) لکن کان یذبحی تفتییدہ
بالشتاء تأمل اھ۔

۱۱/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	کتاب الطہارۃ	۱۰ البحر الرائق
۳۲/۱	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ	"	۱۱ فتح القدر
۲۹/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	"	۱۲ البحر الرائق
"	"	"	۱۳ منحۃ الخالق علی البحر الرائق

اقول اولاً ان اسر اذ انه لا يندب اليه الا في الشتاء فممنوع لان الماء وان كان لا يتجافى عن الاعضاء في غير الشتاء فلا شك ان البل قبل الغسل ينفع في كل زمات فانه ليسهل مرور الماء ويقلل المصروف منه كما هو مجرب مشاهد فالنقل عن الامام خلف في الشتاء لا ينفيه في غيره انما يقتضى ان الحاجة اليه في الشتاء اشد وهذا قد صرح به المحقق حيث قال خصوصاً في الشتاء

وثانياً امر امر اليد على الاعضاء المغسولة قد افرزه المحقق عن ذلك كما سمعت فكيف يحمل عليه.

لكن التحقيق ما اقول ان الامرار المذكور له ثلثة محتملات الاول الامرار بعد الغسل اعنى بعد

اقول اولاً اگر علامہ شامی کی مراد یہ ہے کہ وہ صرف جاڑے ہی میں مندوب ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اس لئے کہ غیر سرما میں پانی اگرچہ اعضا سے الگ نہیں ہوتا مگر اس میں شک نہیں کہ دھونے سے پہلے تو کر لینا ہر موسم میں مفید ہے کیوں کہ اس سے پانی باآسانی گزرتا ہے اور کم صرف ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ تجربہ و مشاہدہ سے معلوم ہے۔ تو امام خلف سے نقل اگرچہ خاص جاڑے کے لفظ کے ساتھ ہے مگر اس سے غیر سرما کی نفی نہیں ہوتی اس کا تقاضا صرف یہ ہے کہ جاڑے میں ضرورت زیادہ ہے اور اس کی تو حضرت محقق نے تصریح کر دی ہے اس طرح کہ انہوں نے لکھا: "خصوصاً جاڑے میں۔"

ثانیاً دھوئے جانے والے اعضا پر ہاتھ پھیرنے کو حضرت محقق نے ذلك (اعضا کو ملنے) سے الگ ذکر کیا ہے جیسا کہ ان کی عبارت پیش ہوئی تو اسے اس پر کیسے محمول کیا جائے گا؟ لیکن تحقیق وہ ہے جو میں کہتا ہوں کہ مذکورہ ہاتھ پھیرنے میں تین معنی کا احتمال ہے: اول: دھولینے کے بعد ہاتھ پھیرنا یعنی پانی گرجانے

۱: معروضۃ علی العلامة ش۔

۲: مسئلہ ہر عضو دھو کر اس پر ہاتھ پھیر دینا چاہئے کہ پانی کی بوندیں ٹپکنا موقوف ہو جائے تاکہ بدن یا کپڑے پر نہ ٹپکیں۔

کے بعد باقی کو خشک کرنے کے لئے ہاتھ پھیرنا تاکہ
کیڑوں پر نہ ٹپکے۔

دوم: دھونے کے ساتھ ساتھ ہاتھ پھیرنا یعنی
جس وقت پانی اعضاء پر گر رہا ہے اسی وقت
ہاتھ پھیرتے جانا۔ یہ بعینہ وہی دلك (اعضاء کو
ملنا) ہے جو مطلوب ہے۔ بحر میں حضرت خلف
سے نقل شدہ کلام کے بعد لکھا: ذلک، غسل
بالفتح۔ دھونے کے مفہوم میں داخل نہیں۔
وہ صرف مندوب ہے۔ اور خلاصہ میں ذکر کیا کہ
سنت ہے۔ اور اس کی تعریف یہ ہے: دھونے
جانے والے اعضاء پر ہاتھ پھیرنا۔

سوم: دھونے سے پہلے ہاتھ پھیرنا (فتح کی
عبارت ہے: امرار اليد على الاعضاء المغسولة
اعضائے مغسولہ پر ہاتھ پھیرنا ۱۱۲) عبارت فتح
کے اندر یہ معنی لینے کے لئے دو باتوں کی ضرورت
ہے۔ ایک یہ کہ ہاتھ کے ساتھ "تر" کی قید لگائی
جائے۔ دوسری یہ کہ "مغسولہ" میں مجاز مانا جائے
اور کہا جائے کہ مغسولہ کا معنی یہ کہ وہ جو دھوئے
جائیں گے یا وہ جن کے دھونے کا حکم ہے۔
ایسی صورت میں دلك (اعضاء کو ملنا) سے
تیسرا معنی مراد لیا جاسکتا ہے جیسا کہ علامہ
شامی کا خیال ہے اور "ہاتھ پھیرنے" سے پہلا
معنی مراد ہو سکتا ہے۔ یہ معنی اسے الگ ذکر کرنے

ما انحدر الماء لنشف الباقي كيلا
يتوشش على الثياب۔

وَأَثَانِي مَعَ الْغَسْلِ أَي حِينَ كُونَ الْمَاءَ
بَعْدُ مَا رَأَى عَلَى الْأَعْضَاءِ وَهُوَ عَيْنُ
الدَّلِكِ الْمَطْلُوبِ قَالَ فِي الْبَحْرِ
خَلْفٌ مَا قَدَّمَ عَنْ خَلْفِ
الدَّلِكِ لَيْسَ مِنْ مَفْهُومِهِ (أَي
الْغَسْلِ بِالْفَتْحِ) وَأَنَا هُوَ مَنْدُوبٌ
وَذَكَرَ فِي الْخُلَاصَةِ أَنَّهُ سُنَّةٌ
وَحْدَةٌ أَمْرًا لِيَدَّ عَلَى الْأَعْضَاءِ
الْمَغْسُولَةِ ۱۱۲۔

وَالثَّالِثُ قَبْلَ الْغَسْلِ وَيَحْتَاجُ إِلَى
التَّقْيِيدِ بِالْمَبْلُورَةِ وَالتَّجْوِزِ فِي
الْمَغْسُولَةِ بِمَعْنَى مَا سَيُغْسَلُ
أَوْ مَا الْمَرْبُوهُ أَنْ يُغْسَلَ فَتَح
قَدْ يُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ بِالدَّلِكِ
الثَّالِثُ كَمَا نَزَعُ الْعِلَامَةُ
شَبَّ وَبِالْأَمْرَارِ الْأُولَى فَلَا هُوَ
يَنَافِي الْأَفْرَازَ وَلَا يَلْزَمُ
عَدَالْتَانِي مِنَ الْمَنْدُوبَاتِ
خِلَافَ مَا هُوَ الْمَذْهَبُ الْمَذْكُورُ
فِي الْخُلَاصَةِ وَمَنْ الْقَرِينَةُ
عَلَيْهِ أَنْ الْمَحْقُوقَ بَحْثٌ فِي

کے خلاف پڑے گا۔ اور یہ بھی لازم آئے گا کہ انہوں نے دوسرے معنی کو خلاصہ میں ذکر شدہ مذہب کے برخلاف، مندوبات میں شمار کر دیا۔ اور اس پر ایک قرینہ بھی ہے وہ یہ کہ حضرت محقق نے دلک (بمعنی دوم) کے حقیقتِ غسل سے خارج ہونے پر بحث کی ہے اور ان کا میلان اس طرف ہے کہ دھونے کی مشروعیت کا جو مقصود ہے وہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس بحث کا صاحبِ غنیہ نے کافی و شافی جواب دے دیا ہے (مگر جب وہاں دلک کو عینِ غسل اور نفسِ فرض قرار دینے کی طرف مائل ہیں ۱۱۲ م) تو بعید ہے کہ یہاں فرضیت کے بدلے مسنونیت سے بھی فروتر صرف ایک ادب کے تحت اسے داخل کر دیں۔ اور ان کے لفظ "خصوصاً جاڑے میں" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ معنی دوم کے تو مطلقاً مسنون ہونے کی علما نے تصریح فرمائی ہے۔ اور جاڑے کی قید صرف معنی سوم میں لگائی ہے۔ یہ منجہ الخالق کے جواب کی انتہائی توجیہ ہے اور اسی سے بحر کا اعتراض بھی دفع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ لفظ دلک سے بتبادروہی معنی دوم ہے اسی لئے صاحبِ بحر اسی پر گئے ہیں اور سابق میں ہم نے بھی ان ہی کے نشانِ قدم کی پیروی کی ہے۔ بلکہ خود علامہ شامی ردالمحتار میں اسی پر گام زن ہیں اور فتح پر وہی اعتراض کیا ہے جو بحر نے کیا، وہ لکھتے ہیں: لیکن ہم پہلے ذکر کر چکے کہ دلک سنت ہے۔

کون الدلک خارجا عن
حقیقة الغسل و مال الح
ان المقصود بشریة الغسل
لا یحصل الابه وقد اجاب
عنه فی الغنیة بما یکنی
وشفی فی بعد ان یدخله
ههنا فی مجرد ادب
نازل عن الاستنات ایضا
خلفه عن الافتراض
وقد یؤیده ایضا لفظه
خصوصا فی الشتاء لان
الثانی صرحوا باستنانه
مطلقا و انما قیدوا
بالشتاء الثالث ، فهذا
غایة توجیه ما فی
المنحة و به یندفع ایراد
البحر وان کانت المتبادر
من الدلک هو الثانی
ولذا مشی علیہ فی
البحر و اقتفینا اثره فیما
مریبل مشی علیہ ش
نفسه فی رد المحتار و
اعترض علی الفتح بما
اعترض فی البحر قائل
لکن قد منا ان الدلک سننة

کہ یہاں دلک کے مندوب ہونے پر مجرم کیا اور
مسنون ہونے کو خلاصہ کی طرف یوں منسوب کیا
جیسے یہ ان کا پسندیدہ نہیں، اور وہاں حضرت
محقق پر یہی اعتراض کیا ہے کہ خلاصہ میں لکھا ہے
کہ وہ ہمارے نزدیک سنت ہے۔

جزمہ ہنہ مندب الدلک و نسب
الاستنان للخلاصة كغير المرتضى
له واعترض ثمه على المحقق
بان في الخلاصة انه سنة
عندنا

(۷) کلائیوں پر بال ہوں تو ترشوا دیں کہ ان کا ہونا پانی زیادہ چاہتا ہے اور مونڈنے سے سخت
ہو جاتے ہیں اور تراشنا مشین سے بہتر کہ خوب صاف کر دیتی ہے اور سب سے احسن و افضل نورہ ہے
کہ ان اعضا میں یہی سنت سے ثابت۔ ابن ماجہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی،
ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
کان اذا طلم بدأ بعورته
فطلاها بالنورۃ و سائر جسده
اہلہ

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب نورہ کا
استعمال فرماتے تو ستر مقدس پر اپنے دست مبارک
سے لگاتے اور باقی بدن مبارک پر ازواج مطہرات
لگا دیتیں صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہن وبارک
وسلم۔

آور ایسا نہ کریں تو دھونے سے پہلے پانی سے خوب بھگولیں کہ سب بال کچھ جائیں ورنہ کھڑے بال
کی جڑ میں پانی گزر گیا اور نوک سے نہ بہا تو وضو نہ ہوگا۔

(۸) دست و پا پر اگر لوٹے سے دھاڑ ڈالیں تو ناخنوں سے کھنیوں یا گٹوں کے اوپر تک
علی الاتصال آتا دیں 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 یوں کرتے ہیں کہ ناخن سے کھنی یا گٹے تک بہاتے لائے پھر دوبارہ سہ بارہ

ف: مسئلہ ہاتھ، پاؤں، سینہ، پشت پر بال ہوں تو نورہ سے دور کرنا بہتر ہے۔ اور
موتے زیر ناف پر بھی استعمال نورہ آیا ہے۔

کے لئے 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 کھنی یا گنے تک لاکر دھار روک لیں اور رکا ہوا ہاتھ ناخنوں تک لے جا کر وہاں سے پھر اجر کریں کہ سنت یہی ہے کہ ناخن سے کہنیوں یا گٹوں تک پانی بے نہ اس کا عکس، کما نص علیہ فی الخلاصۃ وغیرھا (جیسا کہ خلاصہ وغیرہ میں اس کی تنصیص کی ہے۔ ت۔)

(۱۰) قول جامع یہ ہے کہ سلیقہ سے کام لیں، سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیا خوب فرمایا ہے:

قد یرفق بالقلیل فیکفی ویخرق
 الکثیر فلا یکنی ذکرہ الامام النووی
 فی شرح مسلم و اوردہ الامام العینی
 فی شرح البخاری بلفظ قد یرفق
 الفقیہ بالقلیل فیکفی ویخرق
 الاخرق فلا یکنی بہ

یعنی سلیقہ سے اٹھاؤ تو تھوڑا بھی کافی ہو جاتا ہے اور بد سلیقگی بر تو تو بہت بھی کفایت نہیں کرتا (اسے امام نووی نے شرح مسلم میں ذکر کیا اور امام عینی نے شرح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا:

www.alahazratnetwork.org

فائدہ: اوپر حدیث گزری کہ وہاں نام شیطان وضو میں وسوسہ ڈالتا ہے اس کے وسوسہ سے بچو، دفع وسوسہ کے لئے بہترین تدبیر ان باتوں کا التزام ہے:

(۱) رجوع الی اللہ و اعوذ و لاحتول و سورۃ ناس کی قرارت اور امنت باللہ و رسوله ط کہا اور هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن ط و هو بكل شیء علیہ ان سے

۱: مسئلہ سنت یہ ہے کہ پانی ہاتھ پاؤں کے ناخن کی طرف سے کہنیوں اور گٹوں کے اوپر تک ڈالیں ادھر سے ادھر کو نہ لائیں۔

۲: فائدہ جلیسہ: دفع وسواس کی دعائیں اور علاج۔

۱۔ شرح صحیح مسلم للامام النووی کتاب الحيض باب القدر المستحب من الماء دار الفکر بیروت ۱۳۷۳/۲

۲۔ عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء بالمد تحت الحدیث ۶۴-۲۰۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴/۳

۳۔ القرآن الکریم ۵/۳

فوراً وسوسہ دفع ہو جاتا ہے اور سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْمَخْلَقِ ۷ اِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۷ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ۷ 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 تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا وجدت ذلك فادفع اصبعك السبابة اليمنى فاطعنه في فخذك اليسرى وقل بسم الله فانها سكين الشيطان۔ رواه البزار والطبرانی عن والد ابى العليح وسواہ ايضا الحكيم التومذی

جب تو ایسا پائے تو اپنی داہنی انگشتِ شہادت اٹھا کر اپنی بائیں ران میں مار اور بسم اللہ کہہ کہ وہ شیطان کے حق میں چھری ہے (اس کو بزار اور طبرانی نے ابویلیح کے والد سے روایت کیا ہے اور حکیم ترمذی نے بھی اسے روایت کیا ہے)

(۲) وسوسہ کی نہ سُننا اس پر عمل نہ کرنا اس کے خلاف کرنا، اس بلائے عظیم کی عادت ہے کہ جس قدر اس پر عمل ہو اسی قدر بڑھے اور جب قصدِ اس کا خلاف کیا جائے تو باذنِ تعالیٰ تھوڑی مدت میں بالکل دفع ہو جائے۔ عمرو بن مُرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ما وسوسة باولع من يراها تعمل فيه۔ رواه ابن ابى شيبة۔

شیطان جیسے دیکھتا ہے کہ میرا وسوسہ اس میں کارگر ہوتا ہے سب سے زیادہ اسی کے پیچھے پڑتا ہے۔

(اسے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ت)

امام ابن حجر کی اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں مجھ سے بعض ثقہ لوگوں نے بیان کیا کہ دو وسوسہ والوں کو نہانے کی ضرورت ہوئی دریا کے نیل پر گئے طلوعِ صبح کے بعد پہنچے، ایک نے دوسرے سے کہا: تو اتر کر غوطے لگا میں گنتا جاؤں گا اور تجھے بتاؤں گا کہ پانی تیرے سارے سر کو پہنچا یا نہیں۔ وہ اتر اور غوطے لگانے شروع کئے اور یہ کہہ رہا ہے کہ ابھی تھوڑی سی جگہ تیرے سر میں باقی ہے وہاں پانی نہ پہنچا،

۱۹/۱۴ القرآن الکریم

۱۵ کنز العمال بحوالہ طب والحکیم عن ابی ملیح حدیث ۱۲۷۳ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۲۵۲/۱

المعجم الكبير حدیث ۵۱۲ المكتبة الفيصلية بیروت ۱۹۲/۱

مجمع الزوائد بحوالہ الطبرانی والبزار کتاب الصلوة باب السهولة دار الکتب بیروت ۱۵۱/۲

۱۶ المصنف لابن ابی شیبہ کتاب الطہارۃ حدیث ۲۰۵۴ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۷۹/۱

ایک صبح سے دوپہر ہو گیا آخر تھک کر باہر آیا اور دل میں شک رہا کہ غسل اُترایا نہیں۔ پھر اس نے اس دوسرے سے کہا: اب تو اُتر میں گنوں گا۔ اُس نے ڈبکیاں لگائیں اور یہ کہتا جاتا ہے کہ ابھی سائے سر کو پانی نہ پہنچا، یہاں تک کہ دوپہر سے شام ہو گئی، مجبور وہ بھی دریا سے نکل آیا اور دل میں شبہ کا شبہ ہی رہا، دن بھر کی نمازیں کھوئیں اور غسل اُترنے پر یقین نہ ہونا تھا نہ ہوا، والعیاذ باللہ تعالیٰ، ذکرہ فی الحدیقة السنیة (اسے حدیقة نذیر میں بیان کیا گیا۔ ت) یہ دوسو سو ماننے کا نتیجہ تھا۔

اور صالحین میں سے ایک صاحب فرماتے ہیں مجھے دربارہ طہارت و سوسہ تھا، راستہ کی کچھڑ اگر کپڑے میں لگ جاتی اُسے دھوتا (حالانکہ شرعاً جب تک خاص اُس جگہ نجاست کا ہونا ثابت و متحقق نہ ہو حکم طہارت ہے) ایک دن نماز صبح کے لئے جاتا تھا راہ کی کچھڑ لگ گئی میں نے دھونا چاہا اور خیال آیا کہ دھوتا ہوں تو جماعت جاتی ہے، ناگاہ اللہ عز و جل نے مجھے ہدایت فرمائی میرے دل میں ڈالا کہ اس کچھڑ میں لوٹ اور سب کپڑے سان لے اور یونہی نماز میں شریک ہو جا، میں نے ایسا ہی کیا، پھر دوسو سو نہ ہوا۔ ذکرہ فی الطریقة المحمدیة (اسے طریقة محمدیہ میں ذکر کیا گیا۔ ت) یہ اس کی مخالفت کی برکت تھی۔

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا احدکوا ذاکات فی المسجد جاء الشیطان فابس بہ کما یبس الرجل بدابتہ فان اسکن له 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 لئے اس پر ہاتھ پھیرتا ہے پس اگر وہ شخص ٹھہرا رہا یعنی اسکے دوسو سے فوراً الگ نہ ہو گیا تو اسے باندھ لیتا یا لگام دے دیتا ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث کو روایت کر کے فرمایا:

انتم ترون ذلك اما الموثوق فتراه ما شاكذ الا یدكر الله یعنی حدیث کی تصدیق تم آنکھوں دیکھ رہے ہو وہ جو بندھا ہوا ہے اُسے تو دیکھے گا یوں جھکا ہوا

واما الملجم ففاتح فاذا لا يذكر
الله عز وجل۔ رواه الامام احمد۔
کہ ذکر الہی نہیں کرتا اور وہ جو لگام دیا ہوا ہے وہ منہ
کھولے ہے اللہ تعالیٰ کا ذکر نہیں کرتا (اسے
امام احمد نے روایت کیا۔ ت)۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں ،
اذا وجد احدكم في بطنه شيئاً
فاشكك عليه اخبره منه شيئاً
ام لا فلا يخرج من المسجد
حتى يسمع صوتا او يجدر يচারواه
مسلم والترمذی عن ابی ہریرة و
لاحمد والترمذی وابن ماجة والنخيل
عنه مختصرا بلفظ لا وضوء الا من
صوت اور یخ ولاحمد والشیخین وابی داؤد
والنسائی و ابناء ماجة و خزیمة و حبان
عن عماد بن تمیم عن عمه عبد الله
جب تم میں کوئی اپنے شکم میں کچھ محسوس کرے جس
سے اس پر اشتباہ ہو جائے کہ اس سے کچھ خارج ہوا
یا نہیں تو وہ مسجد سے نہ نکلے یہاں تک کہ آواز
سُنے یا بُو پائے۔ اسے مسلم و ترمذی نے حضرت
ابو ہریرہ سے روایت کیا۔ اور ان سے امام احمد،
ترمذی، ابن ماجہ اور خطیب نے مختصراً ان الفاظ
میں روایت کیا ہے، وضو نہیں مگر آواز یا بُو
سے۔ اور امام احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد،
نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ اور ابن حبان کی
روایت عماد بن تمیم سے ہے، وہ اپنے چچا عبد اللہ

عنه وقع ههنا في نسخة كنز العمال المطبوعة
بجدة راباد عن عمر مكان عن عمه وهو
تصحيح شديد فاجتنبه اه منه۔
عہ یہاں کنز العمال کے نسخہ مطبوعہ جدر آباد میں عن
یعمہ کی جگہ عن عمر صحیح گیا ہے اور یہ شدید قہم کی
تصحیف ہے۔ اس سے ہوشیار رہنا چاہئے اھ منہ (ت)

۱ مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۳۲۰/۲
۲ صحیح مسلم کتاب الحيض باب الدليل على ان من يتيقن الطهارة قديماً كتب خانہ کراچی ۱۵۸/۱
۳ سنن الترمذی الباب الطهارة باب ماجار في الوضوء من الريح حديث ۵، دار الفکر بیروت ۱۳۴/۱
۴ سنن ابن ماجہ باب لا وضوء الا من حدث ايچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۹
۵ مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۴۱۰/۲ و ۴۳۵

بن زید بن عاصم سے راوی ہیں وہ کہتے ہیں ایک شخص نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس یہ شکایت عرض کی کہ اسے خیال ہوتا ہے کہ نماز میں کچھ محسوس کر رہا ہے۔ سرکار نے فرمایا: نماز سے نہ پھر وہاں تک کہ آواز سنو یا بُو پائے۔ اور امام احمد و ابویعلیٰ حضرت ابوسعید سے وہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ تم میں کوئی نماز میں ہوتا ہے اور شیطان اس کے پاس آکر اس کے پیچھے سے کوئی بال کھینچتا ہے جس سے وہ یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ اس کا وضو جاتا رہا، ایسا ہوتا وہ نماز سے پھر یہاں تک کہ آواز سنے یا بُو پائے۔ اور اسے ان سے سعید بن منصور نے مختصراً حضرت عباد کی حدیث کے مرفوع الفاظ کے ہم معنی ذکر کیا ہے۔ اور بزّار حضرت ابن عباس سے وہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ تم میں کسی کے پاس نماز میں شیطان آکر اس کے پیچھے پھونک دیتا ہے جس سے اس کو خیال ہوتا ہے کہ مجھے حدت ہو گیا حالانکہ اسے حدت نہ ہو تو کوئی ایسا محسوس کرے

بن زید بن عاصم قال شكى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الرجل يخيل اليه انه يجد الشئ في الصلوة قال لا تصرف حتى تسمع صوتا او تجد ريحا ولاحمد و ابى يعلى عن ابى سعيد عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الشيطان لياتى احدكم وهو في صلوته فيأخذ بشعرة من دبره فيمدها فيرى انه قد احدث فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا و رواه عنه سعید بن منصور مختصرا نحو المرفوع من حدیث عباد وللبزار عن ابن عباس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ياتي احدكم الشيطان في الصلوة فينفخ في مقعدته فيخيل انه احدث ولم يحدث فاذا وجد ذلك فلا ينصرف حتى

- صحیح البخاری کتاب الوضوء باب لا يتوضأ من الشك قديمی کتب خانہ کراچی ۲۵/۱
 صحیح مسلم کتاب الحيض الدليل على ان من يتيقن الطهارة " " " ۱۵۸/۱
 سنن النسائي كتاب الطهارة باب الوضوء من الريح نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۳۷/۱
 سنن ابی داؤد " باب اذا شك في المحدث آفتاب عالم پریس لاہور ۲۳/۱
 سنن ابن ماجه ابواب الطهارة باب لا وضوء الا من حدث ايج ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۹
 الجامع الصغير بحوالہ حم ع حدیث ۲۰۲۷ دارالکتب العلمیة بیروت ۱۲۴/۱

تو نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ آواز سنے یا بُوپائے۔
 اور اسے طبرانی نے ان سے مختصراً ان الفاظ میں
 روایت کیا ہے جسے نماز کے اندر ایسا خیال ہو کہ
 اسے حدیث ہو تو ہرگز وہ نماز سے نہ پھرے یہاں
 تک کہ آواز سنے یا بُوپائے۔ اور عبد الرزاق و
 ابن ابی الدنیا حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ
 تعالیٰ عنہ سے راوی ہیں، انھوں نے فرمایا،
 شیطان تم میں کسی کے گرد اس کی نماز توڑنے
 کے لئے گھیرا ڈال دیتا ہے، جب اس سے عاجز
 ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی نماز سے پھرے تو اس کے
 پیچھے پھونک دیتا ہے تاکہ اسے یہ خیال ہو کہ اسے
 حدیث ہو گیا۔ ایسا ہو تو ہرگز کوئی نماز سے نہ پھے
 یہاں تک کہ بُوپائے یا آواز سنے۔ اور حضرت
 ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہی ایک اور
 روایت میں یہ ہے کہ وہ نماز میں کسی کے پاس
 آکر اس کے پیچھے پھونک دیتا ہے اور اس کے
 احلیل (ذکر کی نالی) کو تر کر دیتا ہے پھر کہتا ہے تو
 بے وضو ہو گیا۔ تو ہرگز کوئی نماز سے نہ پھرے
 یہاں تک کہ بُوپائے اور آواز سنے اور تری پائے۔
 اور عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ اپنی اپنی مصنف
 میں، اور ابن ابی داؤد کتاب الوسوسہ میں حضرت

یسمع صوتا او یجد ریحا و رواہ عنہ
 الطبرانی فی الکبیر مختصراً بلفظ من
 خیل له فی صلواتہ انه قد احدث
 فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد
 ریحا و لعبد الرزاق و ابن ابی الدنیا
 عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ
 عنہ قال ان الشیطان لیطیف باحدکم
 فی الصلوٰۃ لیقطع علیہ صلواتہ فاذا
 اعیاه ان ینصرف فنفخ فی دبرہ
 یریه انه قد احدث فلا
 ینصرف احدکم حتی یجد
 ریحا او یسمع صوتاً و فی روایۃ
 اخری عن رضی اللہ تعالیٰ عنہ
 حتی انه یاق احدکم
 و هو فی الصلوٰۃ فینفخ فی
 دبرہ ویبل احلیلہ ثم
 یقول قد احدث فلا ینصرف
 احدکم حتی یجد ریحا ویسمع
 صوتا ویجد یغلا و لعبد الرزاق
 و ابن ابی شیبہ فی مصنفیہما
 و ابن ابی داؤد فی کتاب الوسوسۃ

۱۰ کشف الاستار عن زوائد البزار کتاب الطہارۃ باب ما ینقض الوضوء حدیث ۲۸۱ مؤستہ الرسالہ بیروت ۱۳۶

۱۱ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت حدیث ۱۱۹۲۸

۱۲ المکتب الاسلامی بیروت حدیث ۵۳۶

۱۳ آکام المرجان بحوالہ عبد اللہ بن مسعود باب ۱۲۰ مکتبہ خیر کثیر کراچی ص ۹۲

ابراہیم نخعی سے راوی ہیں انہوں نے فرمایا: کہہ جاتا تھا کہ شیطان اخیل میں اور ڈبر میں دوڑ جاتا ہے۔ آدمی کو یہ خیال دلاتا ہے کہ اسے حدیث ہو گیا تو ہرگز کوئی نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ آواز سنے یا بو پائے یا تری دیکھے۔

قلت یہ دونوں اثر (اثر ابن مسعود و اثر امام نخعی) امام جلال الدین سیوطی نے "لقط المرجان" میں ذکر کئے اور انہوں نے انہی دونوں پر اکتفا کی اسی طرح اس کی اصل آکام المرجان میں قاضی بدر الدین شعبلی نے بھی ان ہی دونوں پر اکتفا کی ہے حالانکہ یہ مضمون مرفوع میں موجود ہے جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور اجلہ علمائے تابعین میں سے امام عامر شعبی فرماتے ہیں، شیطان کبھی تھوک دیتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ سر اخیل تر کر دیتا ہے۔ اسے عارف باللہ عبد الغنی نابلسی نے حدیقہ ندیہ میں ذکر کیا۔ (ت)

عن ابرہیم النخعی قال کانت یقال ان الشیطان یجوی فی الاحلیل و فی الدبر فیری الرجل انه قد احدث فلا یتصرف احد کم حتی یسمع صوتا ویجد ریحا ویبری بللاً۔

قلت ذکر ہذین الاثرین الامام جلیل الجلال السیوطی فی لقط المرجان مقتصراً علیہما ہو، و صاحبہ البدر فی اصلہ اکام المرجان مع ثبوتہ فی المرفوع کہا علمت و قال عامر الشعبی من اجلاء علماء التابعین ان الشیطان بزقة یعنی بلة طرف الاحلیل ذکرہ العارف فی الحدیقة الندیة۔

عہ لقط المرجان کے میرے نسخہ میں واو اور فی کے درمیان ایک لفظ ہے جو کاتب نے صاف نہ لکھا وہ ینفخ فی الدبر یا اس کے ہم معنی کچھ ہو گا اھ منہ (ت)

عہ فی نسختی لقط المرجان بین الواو فی لفظہ لم یقفہا کاتب و هو ینفخ فی الدبر و نحوہ اھ منہ۔

ان حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ شیطان نماز میں دھوکا دینے کے لئے 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 پھر و جب تک تری یا آواز یا بونہ پاؤ یعنی جب تک وقوعِ حدیث پر یقین نہ ہو۔

ہمارے امام اعظم کے شاگرد جلیل سیدنا عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں:

اذا شك في الحدث فانه لا يجب عليه
الوضوء حتى يستيقن استيقانا بقدر
ان يحلف عليه - علقه عنه
الترمذی فی باب الوضوء من
الريح -
یعنی یقین ایسا درکار ہے جس پر قسم کھا سکے
کہ ضرور حدیث ہو اور جب قسم کھاتے بچکچکائے
تو معلوم ہوا کہ معلوم نہیں مشکوک ہے اور شک
کا اعتبار نہیں کہ طہارت پر یقین تھا اور یقین
شک سے نہیں جاتا۔ (ترمذی نے باب الوضوء
من الريح میں اسے ابن مبارک سے تسلیقاً
روایت کیا ہے۔ ت)

اسی لئے سنت ہوا کہ وضو کے بعد ایک پھینا رومالی یا تہ بند ہو تو اس کے اندرونی حصے پر جو بدن کے
قریب ہے دے لیا کریں ثعلیق ہو من الماء پھر اگر قطرہ کا شبہ ہو تو خیال کریں کہ پانی جو
چھڑکا تھا اس کا اثر ہے۔

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا توضأت فانتضح - رواه ابن ماجة
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔
جب تو وضو کرے تو پھینا دے لے (اسے)
ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا۔

۱۔ مسئلہ شیطان کے تھوک اور پھونک سے نماز میں قطرے اور ریح کا شبہ جاتا ہے حکم
ہے کہ جب تک ایسا یقین نہ ہو جس پر قسم کھا سکے اس پر لحاظ نہ کرے شیطان کہے کہ تیرا وضو جاتا رہا
تو دل میں جواب دے لے کہ ضعیف تو جھوٹا ہے اور اپنی نماز میں مشغول رہے۔
۲۔ مسئلہ سنت ہے کہ وضو کے بعد رومالی پر پھینا دے لے۔

۱ سنن الترمذی ابواب الطہارت حدیث ۷۶ دار الفکر بیروت ۱/۱۳۵
۲ سنن ابن ماجہ // باب ما جاء فی توضیح بعد الوضوء بحکم سعید کعبہ کراچی ص ۳۶

بلکہ ارشاد فرماتے ہیں صلّے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم،
 عشر من الفطرة قص الشارب
 واعفاء اللحية والسواك و
 استنشاق الماء وقص الاظفار
 وغسل البواجم و نتف
 الابط وحلق العانة وانتقاص
 السماء، قال الراوى ونسبت
 العاشرة الا ان تكون المضمضة

دس باتیں قدیم سے انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ
 والسلام کی سنت ہیں: لبس کترنا، واراضی بڑھانا،
 مسواک کرنا، وضو و غسل میں پانی سونگھ کر اوپر
 چڑھانا، ناخن تراشنا، انگلیوں کے جوڑ (یعنی
 جہاں جہاں میل جمع ہونے کا محل ہے اُسے)
 دھونا، بغل اور زیر نائ بالوں سے صاف کرنا، شرمگاہ
 پر پانی ڈالنا۔ راوی نے کہا دسویں میں بھول گیا

عنه قال المناوى من للتبعيض ولذا
 لم يذكر الختان هنا ^{فمن} أقول كونها
 للتبعيض لا شك فيه فان الختان
 والمضمضة كلا من الفطرة كما ياتي
 فالزيادة على العشر معلومة ولكن
 ما علل به من عدم ذكر الختان
 هنا لا محل له وكانه نسي
 ان الراوى نسي العاشرة فما
 يدريك لعلها الختان كما استظهره جمع
 كما سيأتي اذ منه -

عنه علامہ مناوی نے کہا من الفطرة میں من
 تبعيض کا ہے۔ اسی لئے یہاں ختنہ کا ذکر نہ کیا اور
 أقول من برائے تبعيض ہونے میں کوئی شک
 نہیں اس لئے کہ ختنہ اور کٹی ہر ایک کا شمار فطرت
 کے تحت ہے جیسا کہ آرہا ہے تو دس سے زیادہ ہونا
 معلوم ہے لیکن من برائے تبعيض ہونے کی جو
 علت بیان کی ہے کہ اسی لئے یہاں ختنہ کا ذکر
 نہیں اس کا کوئی موقع نہیں، شاید وہ یہ بھول
 گئے کہ راوی دسویں چیز بھول گئے ہیں۔ ہو سکتا
 ہے وہ ختنہ ہی ہو جیسا کہ ایک جماعت نے اسے
 ظاہر کہا ہے جیسا کہ اگلے حاشیہ میں آرہا ہے ۱۲۲ (ت)

ف: دس باتیں قدیم سے سنتِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں۔

رواه احمد و مسلم والاربعة عن
 عليه السلام في الحديث من اغتسل يوم الجمعة
 غسله الله بماء كثير من الجنة
 وفضل الشراب و تقليم الاظفار و
 نتف الابط
 عليه السلام
 خصال الفطرة الختان والاستحذاء
 وفضل الشراب و تقليم الاظفار و
 نتف الابط
 عليه السلام
 حديث من اغتسل يوم الجمعة
 غسله الله بماء كثير من الجنة
 وفضل الشراب و تقليم الاظفار و
 نتف الابط
 عليه السلام

اقول ایک حدیث میں کئی کو بھی خصالِ فطرت سے گنا ہے۔ امام احمد و ابوبکر بن ابی شیبہ
 و ابو داؤد و ابن ماجہ عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 فرماتے ہیں،

ان من الفطرة المضمضة والاستنشاق
 (المی قولہ) والانتضاح بالماء والاختنان
 فطرت سے بے کٹی اور ناک میں پانی ڈالنا
 (المی قولہ) شرم گاہ پر چھیننا اور ختنہ۔
 واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ۔
 واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

www.alahazratnetwork.org

- صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ قديمی کتب خانہ کراچی ۱۲۹/۱
 سنن ابی داؤد باب السواک من الفطرۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۸/۱
 سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب الفطرۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۵
 مسند احمد بن حنبل عن عائشہ رضی اللہ عنہا المكتب الاسلامی بیروت ۱۳۴/۶
 سنن الترمذی کتاب الادب حدیث ۲۷۶۶ دار الفکر بیروت ۳۳۸/۴
 سنن النسائی کتاب الزینۃ باب من السنن الفطرۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۲۷۴/۱
 شرح صحیح مسلم للنووی مع صحیح مسلم باب خصال الفطرۃ قديمی کتب خانہ کراچی ۱۲۹/۱
 صحیح البخاری کتاب اللباس باب قص الشارب الخ قديمی کتب خانہ کراچی ۸۷۵/۲
 صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ " " " " ۱۲۹ و ۱۲۸/۱
 مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ المكتب الاسلامی بیروت ۲۲۹/۲ و ۲۳۹ و ۲۸۳
 مسند احمد بن حنبل عن عمار بن یاسر " " " " ۲۶۳/۴
 سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب الفطرۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۶

جاء فی جبیریل فقال یا محمد اذا توضأت فانضح لہ
جبیریل نے حاضر ہو کر مجھ سے عرض کی یا رسول اللہ!

جب حضور وضو فرمائیں چھینٹا دے لیا کریں۔
جبیریل کا اپنی صورت مثالیہ کے ستر پر چھڑکنا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حضور
طریقہ وضو عرض کرنے کے لئے تھا اور حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل تعلیم امت کے لئے۔
مرقاۃ میں ہے،

نضح فرجہ ای ورش انرا ۵ بقلیل من
من الماء اوسراولہ بہ لدفع
الوسوسة تعلیم اللامۃ۔
”ستر مبارک پر چھینٹا دیا“ یعنی تہ بند یا پا جاعے پر بھی
امت کو دفع و وسوسہ کی تعلیم دینے کے لئے تھوڑا
پانی چھڑک دیا۔ (ت)

معہذ اُس میں اقیام کے لئے جن کو برو دتِ شانہ کا عارضہ نہ ہو، ایک نفع اور بھی ہے کہ شرمگاہ پر سر و پانی
پڑنے سے اس میں تکاثف و استسماک پیدا ہو کر قطرہ موقوف ہو جاتا ہے کما ارشد الیہ حدیث مزید
رضی اللہ تعالیٰ عنہ عند ق۔

عہ سیدنا امام محمد کتاب الآثار میں فرماتے ہیں،

اخبرنا ابو حنیفة عن حماد بن سعید انہ
جبیر عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال
اذا وجدت شیئا من البلة فانضحہ ما یلیہ
من ثوبک بالماء ثم قل هو من الماء قال
حماد قال لی سعید بن جبیر انضحہ بالماء
ثم اذا وجدته فقل هو من الماء قال
محمد وبہذا ناخذ اذا کان کثیر ذلک من
الانسان وهو قول ابی حنیفة۔
یعنی سیدنا امام اعظم حماد بن سلیمان سے وہ سعید بن جبیر
سے وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بیان
فرماتے ہیں کہ انجوں نے فرمایا تری پاؤ تو شرمگاہ
اور وہاں کے کپڑے پر چھینٹا دے لیا کرو، پھر شہد گزریں
تو خیال کرو کہ پانی کا اثر ہے۔ امام حماد نے فرمایا کہ ایسا
ہی سعید بن جبیر نے مجھ سے فرمایا امام محمد فرماتے ہیں ہم اسی
کو اختیار کرتے ہیں جب آدمی کو شہد زیادہ ہو کرے
تو یہی طریقہ برتے اور یہی قول امام اعظم کا ہے رضی
تعالیٰ عنہم اجمعین۔ (ت)

لے سنن الترمذی ابواب الطہارة باب ما جاء فی النضح بعد الوضوء حدیث ۵۰ دار الفکر بیروت ۱۸/۱
الجامع الصغیر بحوالہ ت و حدیث ۳۵۷۳ دار الکتب العلمیہ ۲/۲۱۸
لے مرقاۃ المفاتیح کتاب الطہارة ۳۶۱ المكتبة الجبیبیہ کوئٹہ ۲/۷۷
۸۳ کتاب الآثار لہ الاحادیث الملائکة ۱۰۵

اقول مگر یہاں اولا یہ ملحوظ رہے کہ مقصود نفی و سوسہ ہے نہ ابطال حقیقت، تو جسے قطرہ اترنے کا یقین ہو جائے وہ پانی پر حوالہ نہیں کر سکتا، یونہی جسے معاذ اللہ سلس البول کا عارضہ ہو اُسے یہ پھینٹنا مفید نہیں بلکہ بسا اوقات مضر ہے کہ پانی کی تری سے نجاست بڑھ جائے گی۔

ثانیاً سفید کپڑا پانی پڑنے سے بدن سے چمٹ کر بے حجابی لاتا ہے اس کا خیال فرض ہے۔
ثالثاً یہ جیلہ اس وقت تک نافع ہے کہ چھڑکا ہوا پانی خشک نہ ہو گیا ہو ورنہ اس پر حوالہ نہ کریں گے
وجہ امام کروری میں ہے :

سأرى البلة بعد الوضوء ساٹلا من
ذکره يعيد الوضوء وان كان يعرض
كثيرا ولا يعلم انه بول او ماء لا يلتفت اليه
وينضح فرجه او اتراسه بالماء قطعاً
للسوسة واذ بعد عمده عن الوضوء
او علم انه بول لا تنفعه الحيلة
وضوء کے بعد ذکر سے تری بہتی دیکھی تو وضوء کا اعادہ کئے
اور اگر ایسا بہت پیش آتا ہو اور وہ نہ جانتا ہو
کہ پیشاب ہے یا پانی، تو اس کی طوت التفات
نہ کرے اور اپنی شرمگاہ یا تہمہ پر قطع و سوسہ
کے لئے پانی چھڑک دیا کرے۔ اور جب وضوء
کئے دیر گزر چکی ہو اور اسے معلوم ہو کہ پیشاب ہے
تو یہ جیلہ اس کے لئے کار آمد نہ ہوگا۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ و خزانۃ المفتین میں ہے :

ولفظهما وينبغي ان ينضح فرجه
واتراسه الخ
ان کے الفاظ یہ ہیں، اپنی شرمگاہ اور تہمہ پر پانی
چھڑک لینا چاہئے۔ (ت)

فائدہ : ہم نے زیر امر سوم آٹھ پانی گنائے تھے جو آب وضوء کے شمار سے جدا ہیں یہ ان کا
نواں ہوا۔ ان دیار میں رواج ایسے لوٹوں کا ہے جن میں جانب 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

۱۔ مسئلہ اس پھینٹے میں چند امر ملحوظ ہیں۔

۲۔ مسئلہ علاوہ ان آٹھ پانیوں کے دو پانی اور جو حساب آب وضوء سے جدا ہیں۔

۳۔ مسئلہ دستہ دار لوٹا ہو تو مستحب یہ ہے کہ پانی ڈالتے وقت اس کا دستہ تھامے اُس کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے۔

عہ ای بالواؤ دون اواہ متہ (یعنی دونوں پر، یہ واو کے ساتھ ہے او (یا) کے ساتھ نہیں ۱۲ منہ۔ (ت)

۱۳۔ الفتاویٰ البزازیہ علیٰ ہامش الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثالث نوری کتب خانہ پشاور ۱۳/

.....

ہاتھ نہ رکھے بلکہ دستہ پر۔ اور جب بھیگے ہاتھ سے دستہ چھو جائے گا تو مستحب ہو کہ وضو سے پہلے اسے تین بار دھو لے، یہ دسواں پانی ہوا، تلك عشوة كاملة۔

فتح القدير و بحر الرائق و رد المحتار آداب وضو میں ہے :

کون أنيته من خزن وان يغسل دستہ تین بار دھو لے، اور دھوتے وقت ہاتھ دستے پر رکھے لوٹے کے منہ پر نہیں۔ (ت)

(۳) اگر شیطان جیلہ سے بھی نہ مانے اور دوسرے ڈالے ہی جائے کہ تیرے وضو میں غلطی رہی یا تیری نماز ٹھیک نہ ہوئی تو سیدھا جواب یہ ہے کہ خبیث تو جھوٹا ہے۔ ابن جبان و حاکم ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

اذا جاء احدكم الشيطان فقال انك
احدثت فليقل انك كذبت و
لا ابن جبان فليقل في
نفسه
جب تم میں کسی کے پاس شیطان آکر دوسرے ڈالے کہ تیرا وضو جاتا رہا تو فوراً اُسے جواب دے کہ تو جھوٹا ہے (اور اگر مثلاً نماز میں ہے تو) دل میں یہی کہہ لے، مطلب وہی ہے کہ دوسرے کی طرف التفات نہ کرے۔

اقول حالتیں تین ہوتی ہیں :

۱۔ مسئلہ مستحب ہے کہ وضو سے پہلے لوٹے کا دستہ تین بار دھو لے۔

۲۔ مسئلہ مستحب ہے کہ وضو مٹی کے برتن سے کرے۔

۳۔ رَوِّ دوسرے کا تیسرا علاج

۸۴/۱	رد المحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی تنمیم المنہویات دار احیاء التراث العربی بیروت	
۳۲/۱	فتح القدير کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھ	
۲۸/۱	البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	
۱۳۲/۱	رد المحتار کتاب الطہارۃ دار الفکر بیروت	
ص ۷۳	موارد الظلمان حدیث ۱۸۷ المطبوعۃ السلفیۃ	

ایک تو یہ کہ عدو کا وسوسہ مان لیا اس پر عمل کیا یہ تو اُس 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 یہ ماننا جائے گا وہ اس کا سلسلہ بڑھاتا رہے گا، یہاں تک کہ نتیجہ وہی ہوگا کہ دو دو پہر کامل دریا میں غوطے لگائے اور سر نہ ڈھلا۔

دوسرے یہ کہ ماننے تو نہیں مگر اُس کے ساتھ نزاع و بحث میں مصروف ہو جائے یہ بھی اس کے مقصد ناپاک کا حصول ہے کہ اُس کی غرض تو یہی تھی کہ یہ اپنی عبادت سے غافل ہو کر کسی دوسرے جھگڑے میں پڑ جائے اور پھر اس حصے میں ممکن ہے کہ وہی خبیث غالب آئے اور صورت ثانیہ صورت اولے کی طرف عود کر جائے والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

لہذا نجات اس تیسری صورت میں ہے جو ہمارے نبی کریم حکیم علیم رؤف رحیم علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم نے تعلیم فرمائی کہ فوراً اتنا کہہ کر الگ ہو جائے کہ تو جھوٹا ہے۔

اقول یعنی یہ نہیں کہ صرف اس معنی کا تصور کر لیا کہ یہ کافی نہ ہوگا بلکہ دل میں جمالے کہ ملعون جھوٹا ہے پھر اُس کی طرف التفات اور اُس سے بحث و بُرد و مات کی کیا حاجت، شاید اسی لئے لفظ فی نفسہ زیادہ فرمایا۔

تنبیہ ضروری سخت ضروری اش ضروری: اقول ہمارے حضور پر نور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جامع الکلم عطا فرمائے گئے مختصر لفظ فرمائیں اور معانی کثیرہ پر مشتمل ہوں۔ شیطان دو قسم ہیں:

شیاطین الجن کہ ابلیس لعین اور اس کی اولاد ملائین ہیں اعاذنا اللہ والمسلمین من شرہم وشر الشیاطین اجمعین (اللہ تعالیٰ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو ان کے شر اور تمام شیاطین کے شر سے پناہ دے۔ ت۔)

دوسرے شیاطین الانس کہ کفار و مبتدعین کے داعی و منادی ہیں۔

لعنہم اللہ وخذلہم ابدا و نصرنا علیہم نصرًا مؤبدا و
خدا ان پر لعنت فرمائے اور ان کو ہمیشہ بے سہارا رکھے اور ان پر ہمیں دائمی نصرت عطا فرمائے۔

ف: تنبیہ ضروری ضروری سخت ضروری: آریوں، پادریوں وغیرہم کے لکچرندائیں سننے کو جانے سے قرآن عظیم سخت ممانعت فرماتا ہے۔

أَمِينَ بِجَاهِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى
عَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، أَمِينَ!
ہمارا رب عزوجل فرماتا ہے:

وَكذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ
الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى
بَعْضٍ فَخَرَفَ الْقَوْلَ غَرًّا
یونہی ہم نے ہر نبی کا دشمن کیا شیطان آدمیوں اور
شیطان جنوں کو کہ آپس میں ایک دوسرے کے
دل میں بناوٹ کی بات ڈالتے ہیں دھوکا دینے
کے لئے۔

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: اللہ کی
پناہ مانگ شیطان آدمیوں اور شیطان جنوں کے شر سے۔ عرض کی کیا آدمیوں میں بھی شیطان ہیں؟ فرمایا:
ہاں۔ مرواۃ احمد وابن ابی حاتم والطبرانی عن ابی امامۃ واحمد وابن مردویہ والبیہقی فی
الشعب عن ابی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہما (اس کی روایت احمد نے ابن ابی حاتم اور طبرانی نے
ابن امامہ سے اور احمد نے ابن مردویہ اور بیہقی نے شعب میں ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے کی۔ ت)
ائمہ دین فرمایا کرتے کہ شیطان آدمی شیطان جن سے سخت تر ہوتا ہے مرواۃ ابن جریر عن
عبد الرحمن بن نمیر (اس کو ابن جریر نے عبد الرحمن بن زید سے روایت کیا۔ ت)

أقول آیہ کریمہ میں شیاطین الانس کی تقدیم بھی اس طرف مشیر، اس حدیث کریم نے کہ جب
شیطان دوسو سو ڈالے اتنا کہہ کر الگ ہو جاؤ 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 سننے اور سنکا توڑ کر ہاتھ پر دھر
دیجے کہ تو جھوٹا ہے، تو بیٹ اپنا سامنہ لے کر رہ جاتا ہے۔

آج کل ہمارے عوام بھائیوں کی سخت جہالت یہ ہے کہ کسی آریہ نے اس شہتار دیا کہ اسلام
کے فلاں مضمون کے رد میں فلاں وقت پکچر دیا جائے گا یہ سننے کے لئے دوڑے جاتے ہیں، کسی پادری

۱۱۲/۶ القرآن الکریم

۲۶ مسند احمد بن حنبل عن ابی ذر رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۵/۸۷۱۷۸
الدر المنثور بحوالہ احمد وابن ابی حاتم وغیرھا تحت الآیۃ ۱۱۲/۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۳۰۸

نے اعلان کیا کہ نصرانیت کے فلاں مضمون کے ثبوت میں فلاں وقت ندا ہوگی یہ سُننے کے لئے دوڑے جاتے ہیں۔

بھائیو! تم اپنے نفع و نقصان کو زیادہ جانتے ہو یا تمہارا رب عز و جل تمہارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، اُن کا حکم تو یہ ہے کہ شیطان تمہارے پاس وسوسہ ڈالنے آئے تو سیدھا جواب یہ دے دو کہ ”تُوْجُھوْنَا ہے“ نہ یہ کہ تم آپ دوڑ دوڑ کے اُن کے پاس جاؤ اور اپنے رب جل و علا، اپنے قرآن، اپنے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شان میں کلماتِ ملعونہ سنو۔

اقول یہ آیت جو ابھی تلاوت ہوئی اسی کا تمہ اور اس کے متصل کی آیات کریمہ تلاوت کرتے جاؤ دیکھو تمہ ان عظیم تمہاری اس حرکت کی کیسی کیسی شناعتیں بتاتا اور اُن ناپاک لکچروں، نداؤں کی نسبت تمہیں کیا کیا ہدایت فرماتا ہے، کریمہ مذکورہ کے تمہ میں ارشاد ہوتا ہے:

ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم
وما يفترون^۱
اور تیرا رب چاہتا تو وہ یہ دھوکے بناوٹ کی باتیں نہ بناتے پھرتے، تو تو انہیں اور ان کے

بہتانوں کو یک لخت چھوڑ دے۔

دیکھو انہیں اور اُن کی باتوں کو چھوڑنے کا حکم فرمایا یا اُن کے پاس سُننے کے لئے دوڑنے کا۔ اور سُننے اس کے بعد کی آیت میں فرماتا ہے:

ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون
بالآخرة وليقتروا ما هم
مقترون^۲
اور اس لئے کہ اُن کے دل اُس کی طرف کان لگائیں جنہیں آخرت پر ایمان نہیں اور اسے 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 اُس کا نتیجہ یہ فرمایا کہ وہ ملعون باتیں ان پر اثر کر جائیں اور یہ بھی اُن جیسے ہو جائیں والیعا ذب اللہ تعالیٰ۔ لوگ اپنی جہالت سے گمان کرتے ہیں کہ ہم اپنے دل سے مسلمان ہیں ہم پر ان کا کیا اثر ہوگا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

جو دجال کی خبر سُننے اُس پر واجب ہے کہ اُس سے
دُور بھاگے کہ خدا کی قسم آدمی اس کے پاس جا بیگا
اور یہ خیال کرے گا کہ میں تو مسلمان ہوں یعنی مجھے
اُس سے کیا نقصان پہنچے گا وہاں اُس کے دھوکوں
میں پڑ کر اس کا پیرو ہو جائے گا (اسے ابو داؤد
نے عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور تمام
صحابہ سے روایت کیا۔ ت)

من سمع بالدجال فليتأمن منه فوالله
ان الرجل لياتيه وهو يحسب
انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به
من الشبهات - رواه ابو داؤد عن
عمران بن حصين رضی اللہ تعالیٰ
عنه وعن الصحابة جميعا -

کیا دجال ایک اُسی دجال اخبث کو سمجھتے ہو جو آنے والا ہے، حاشا تمام گمراہوں کے داعی
منادی سب دجال ہیں اور سب سے دُور بھاگنے ہی کا حکم فرمایا اور اُس میں یہی اندیشہ بتایا ہے۔
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

آخر زمانے میں دجال کذاب لوگ ہوں گے کہ وہ
باتیں تمہارے پاس لائیں گے جو نہ تم نے
سُنیں نہ تمہارے باپ دادا نے، تو اُن سے
دُور رہو اور انہیں اپنے سے دُور رکھو کہ تمہیں گمراہ نہ کر دیں
کہیں تمہیں فتنہ میں ڈالیں (اسے مسلم نے ابو ہریرہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا۔ ت)۔

يكون في آخر الزمان دجالون كذابون
ياتونكم من الاحاديث بما لم تسمعوا
انتم ولا اباؤكم و اباؤهم
لا يضلونكم ولا يفتنونكم - مسلم عن
ابن هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ -

اور سُنئے اس کے بعد کہ آیات میں فرماتا ہے:

تو کیا اللہ کے سوا کوئی اور فیصلہ کرنیوالا ڈھونڈوں
حالانکہ اُس نے مفصل کتاب تمہاری طرف
اتاری اور اہل کتاب خوب جانتے ہیں کہ وہ تجھے
رب کے پاس سے حق کے ساتھ اُتری تو
خبردار شک نہ کرنا اور تیرے رب کی بات سچ

افغير الله ابتغي حكما وهو الذي انزل
اليكم الكتب مفصلا والذين اتينهم
الكتب يعلمون انه منزل من
ربك بالحق فلا تكونن من
الممترين ۵ وتمت كلمت ربك صدقا

اور انصاف میں کامل ہے کوئی اس کی باتوں کا بدلنے والا نہیں اور وہ شنوا دانا ہے اور 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 انگلیں دوڑاتے ہیں بیشک تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اُس کی راہ سے بہکے گا اور وہ خوب جانتا ہے ہدایت پانے والوں کو۔

وعدلا لا مبدل لکلمتہ وهو السميع
العلیم ۵ وان تطع اکثر فی الارض
یضلوک عن سبیل اللہ ان
یتبعون الا الظن وان ہم الا
یخروصون ۵ ان ربک هو اعلم
من یضل عن سبیلہ وهو اعلم
بالمہتدین ۱۰

یہ تمام آیات کریمہ انھیں مطالب کے سلسلہ بیان میں ہیں گویا ارشاد ہوتا ہے تم جو ان شیطان آدمیوں کی باتیں سننے جاؤ کیا تمہیں یہ تلاش ہے کہ دیکھیں اس مذہبی اختلاف میں یہ لکچر اریا منا دی کیا فیصلہ کرتا ہے، ارے خدا سے بہتر فیصلہ کس کا، اس نے مفصل کتاب قرآن عظیم تمہیں عطا فرمادی، اس کے بعد تم کو کسی لکچر نذا 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 تمہیں کی پٹی آنکھوں پر بندھی ہے کہ ہٹ دھرمی سے مکرے جاتے ہیں تو تجھے کیوں شک پیدا ہو کہ ان کی سننا چاہے تیرے رب کا کلام صدق و عدل میں بھر پور ہے کل تک جو اس پر تجھے کامل یقین تھا آج کیا اس میں فرق آیا کہ اس پر اعتراض سننا چاہتا ہے کیا خدا کی باتیں کوئی بدل سکتا ہے۔ یہ نہ سمجھنا کہ میرا کوئی مقال کوئی خیال خدا سے چھپ رہے گا وہ سننا جانتا ہے۔ دیکھو اگر تو نے ان کی سنی تو وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں گے کیا یہ خیال کرتا ہے کہ ان کا علم دیکھوں کہاں تک ہے، یہ کیا کہتے ہیں۔ ارے ان کے پاس علم کہاں وہ تو اپنے ادہام کے پیچھے لگے ہوئے ہیں اور نری انگلیں دوڑاتے ہیں جن کا تھل نہ بیڑا، جب اللہ واحد قہار کی گواہی ہے کہ ان کے پاس نری مہل انگلیوں کے سوا کچھ نہیں تو ان کو سننے کے کما معنی، سننے سے پہلے وہی کہہ دے جو تیرے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا کہ "کذابت" 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 اس کی راہ سے بہکے گا اور کون راہ پر ہے تو پورا راہ پر ہوتا تو بے راہوں کی سننے ہی کیوں جاتا حالانکہ تیرا رب فرما چکا ذرہم و سالیفترون چھوڑ دے اُنھیں اور ان کے بہتانوں کو تیرے

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرما چکے، ایاکم و ایتاہم ان سے دُور ہو اور ان کو اپنے سے دُور کرو کہیں وہ کو بہکانہ دیں کہیں وہ تم کو فتنے میں نہ ڈال دیں۔

بھائیو! ایک سہل سی بات ہے اسے غور فرما لو، تم اپنے رب علیہ اپنے قرآن اپنے نبی پر سچا ایمان رکھتے ہو یا معاذ اللہ کچھ شک ہے، جسے شک ہو اسے اسلام سے کیا علاقہ، وہ ناحق اپنے آپ کو مسلمان کہہ کر مسلمانوں کو کیوں بدنام کرے۔ اور اگر سچا ایمان ہے تو اب یہ فرمائیے کہ ان کے لکچروں نباؤں میں آپ کے رب و قرآن و نبی و ایمان کی تعریف ہوگی یا مذمت۔ ظاہر ہے کہ دوسری ہی صورت ہوگی اور اسی لئے تم کو بلا تے ہیں کہ تمہارے منہ پر خدا و نبی و قرآن و دین کی توہین و تکذیب کریں۔

اب ذرا غور کر لیجئے ایک شہر 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 اللہ انصاف، کیا کوئی غیرت والا، حمت والا، انسانیت والا جبکہ اسے اس بیان سے روک دینے باز رکھنے پر قادر نہ ہو اسے سُننے جائے گا، حاشا اللہ کسی بھنگی چمار سے بھی یہ نہ ہو سکے گا پھر ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ دیکھو کہ اللہ و رسول و قرآن عظیم کی توہین تکذیب مذمت سخت تر ہے یا ماں باپ کی گالی۔ ایمان رکھتے ہو تو اسے اس سے کچھ نسبت نہ جانو گے۔ پھر کون سے کلیجے سے اُن جگر شکنانہ ناپاک ملعون بہتانوں افزاؤں شیطانی اُسکلوں ڈھکوسلوں کو سُننے جاتے ہو بلکہ حقیقتاً انصافاً وہ جو کچھ بکے اور اللہ و رسول و قرآن عظیم کی تحقیر کرتے ہیں اس سب کے باعث یہ سُننے والے ہیں اگر مسلمان اپنا ایمان نبھالیں اپنے رب و قرآن و رسول کی عزت عظمت پیش نظر رکھیں اور ایسا کر لیں کہ وہ خبیث لکچر گندی نہ اُٹیں سُننے کوئی نہ جائے گا جو وہاں موجود ہو وہ بھی فوراً وہی مبارک ارشاد کا کلمہ کہہ کر کہ تو جھوٹا ہے چلا جائے گا تو کیا وہ دیواروں پتھروں سے اپنا سمر بھوڑیں گے تو تم سُن سن کر کہلو اتے ہو نہ تم سُنو نہ وہ کہیں، پھر انصاف

عَلَيْهِ جَل وَعَلَا وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۱۲ مِنْ

عَلَيْهِ جَل وَعَلَا وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۱۲ مِنْ

عَلَيْهِ جَل وَعَلَا وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۱۲ مِنْ

ف : اللہ و رسول و قرآن عظیم کی جتنی توہین آریہ و پادری اپنے لکچروں میں کرتے ہیں اس سب کا وبال شرعاً اُن پر ہے جو سُننے جاتے اور ایسے جلسوں میں شریک ہوتے ہیں۔

کچھ کر اس کہنے کا وبال کس پر ہوا۔ علما فرماتے ہیں ہٹے کتے جو ان تندرست جو بھیک مانگنے کے عادی ہوتے اور اسی کو اپنا پیشہ کر لیتے ہیں انہیں 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، والیہا ذبا للہ تعالیٰ، قرآن عظیم کے نص قطعی نے ایسی جگہ سے فوراً ہٹ جانا فرض کر دیا اور وہاں ٹھہرنا فقط حرام ہی نہ فرمایا بلکہ سنو تو کیا ارشاد کیا۔ رب عزوجل فرماتا ہے،

وقد نزل علیکم فی الکتب ان اذا سمعتم
آیت اللہ یکفر بہا ویستہزا بہا
فلا تقعدوا معہم حتی یخوضوا فی حدیث
غیرہ انکم اذا مثلہم ان اللہ
جامع المنفقین و الکفرین فی
جہنم جمیعاً۔

یعنی بے شک اللہ تم پر قرآن میں حکم اتا چکا کہ
جب تم سنو کہ خدا کی آیتوں سے انکار ہوتا اور
ان کی ہنسی کی جاتی ہے تو ان 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 تم بھی
انہیں جیسے ہو بیشک اللہ تعالیٰ منافقوں اور

کافروں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا۔

آہ آہ عوام تو ہر گناہ ہے یہاں تو اللہ واحد قہار یہ فرما رہا ہے کہ وہاں ٹھہرے تو تم بھی انہیں جیسے
ہو۔ مسلمانو! کیا قرآن عظیم کی یہ آیات تم نے منسوخ کر دیں یا اللہ عزوجل کی اس سخت وعید کو سچا نہ سمجھے
یا کافروں جیسا ہونا قبول کر لیا۔ اور جب کچھ نہیں تو ان جگہٹوں کے کیا معنی ہیں جو آریوں پادریوں کے
لکچروں نداؤں پر ہوتے ہیں ان جلسوں میں شرکت کیوں ہے جو خدا اور رسول و قرآن پر اعتراضوں کے لئے
جاتے ہیں۔ بھائیو! میں نہیں کہتا قرآن فرماتا ہے، انکم اذا مثلہم (تم بھی انہیں جیسے ہوتے)
ان لکچروں پر جگہٹ والے ان جلسوں میں شرکت والے سب انہیں کافروں کے مثل ہیں وہ علانیہ تک کہ

عہ جل و علا و صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ۱۲ منہ

ف : دیکھو قرآن فرماتا ہے ہاں تمہارا رب رحمان فرماتا ہے جو ایسے جلسوں میں جائے ایسی جگہ کھڑا ہو
وہ بھی انہیں کافروں آریوں پادریوں کی مثل ہے۔

کافر ہوئے یہ زبان سے کلمہ پڑھیں اور دل میں خدا و رسول ﷺ کی اتنی عزت نہیں کہ جہاں ان کی توہین ہوتی ہو وہاں سے بچیں تو یہ منافق ہوئے جب تو فرمایا کہ اللہ انھیں اور انھیں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا کہ اب یہاں تم تچر دو اور تم سنو ذق انک انت العزیز الکریم ﷺ (کھولتے پانی کا عذاب چکھ، ہاں ہاں تو ہی بڑا عزت والا کم والا ہے۔ ت) الہی! 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 جلتے ہیں ملک میں ان کے شور و شر کا نشان نہ رہے گا، جہنم کے گندے شیطان کے بندے آپس ہی میں ٹکرائیں گے اور سر چھوڑیں گے، اللہ و رسول ﷺ 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 و حسبنا اللہ و نعم الوکیل و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ اجمعین۔

خیر، بات دُور پہنچی اور بحمد اللہ تعالیٰ بہت نافع و ضروری تھی، کہنا یہ تھا کہ وسوسہ شیطان کا تیسرا علاج یہ ہے کہ خبیثت تو جھوٹا ہے۔

ابوحازم کہ اجلۃ ائمہ تابعین سے ہیں، ان کے پاس ایک شخص آکر شاکی ہوا کہ شیطان مجھے وسوسے میں ڈالتا ہے اور سب سے زیادہ سخت مجھ پر یہ گزارتا ہے کہ آکر کہتا ہے تو نے اپنی عورت کو طلاق دے دی۔ امام نے 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 کھانی شیطان سے کیوں نہیں قسم کھا کر کہتا کہ وہ تیرا بچھا چھوڑے۔ إخراجہ ابوبکر بن ابی داؤد فی کتاب الوسوسۃ (ابوبکر بن ابوداؤد نے اسے کتاب الوسوسہ میں بیان کیا۔ ت)۔

(۴) وسوسہ کا اتباع اپنے حول و قوت پر نظر سے ہوتا ہے، ابلیس خیال ڈالتا ہے کہ تو نے

علاء جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ۱۲ منہ
فت : دفع وسواس کے دوا آخری علاج۔

۱۲ القرآن الکریم ۴۳/۲۹

۱۲ آکام المرجان بحوالہ ابن ابی داؤد الباب السابع والثمانون مکتبہ خیر کثیر کراچی ص ۱۶۵

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 و کافی ہے اعلیٰ کے درجات اعلیٰ کے لائق ہیں دشمن سے کہہ کہ اپنی دل سوزی اٹھار کے مجھ سے تو اتنا ہی ہو سکتا ہے ناقص ہے تو میں خود ناقص ہوں اپنے لائق میں بجایا میرا مولیٰ کریم ہے میرے عجز و ضعف پر رحم فرما کر اتنا ہی قبول فرمائے گا اُس کی عظمت کے لائق کون بجایا سکتا ہے

بندہ ہمان برکہ زکۃ تقصیر خویش
عذر بدرگاہ خدا آورد
ورنہ سزاوار خداوندیش
کس نتواند کہ بجا آورد

(بندہ وہی بہتر ہے کہ اپنے قصور کا عذر اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں کرے ورنہ خدا کی شان کے لائق کوئی شخص پورا نہیں کر سکتا۔ ت)

علامہ محمد زرقانی رحمہ اللہ تعالیٰ شرح مواہب لدنیہ شریف میں فرماتے ہیں:

قال فی النصاب الوسوسة من افات
الطہارۃ واصلہا جہل بالسنة او خیال
فی العقل واتباعها متکبر مدل بنفسه
سئ الظن بعبادۃ اللہ تعالیٰ معتمد
علی عملہ معجب بہ وبقوتہ و
علاجہا بالتلہی عنہا الخ۔

نصائح میں فرمایا، وسوسہ طہارت کی ایک آفت
ہے اور اس کی بنیاد سنت سے بے خبری یا
عقل کی خرابی ہے۔ اس کی پیروی کرنے والا تکبر،
خود رانی، اللہ کی عبادت کے ساتھ سوہ ظن،
اپنے عمل پر اعتماد، اپنی ذات اور اپنی فریفتگی
کا شکار ہے اور وسوسہ کا علاج یہ ہے کہ اس سے

بے پروا ہو جائے۔ (ت)

مولانا شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ شرح سفر السعادة میں فرماتے ہیں،
در دفع آن خاطر تکلف نمایند و در پے
آن زوند و ہم برخصت عمل کنند و اگر شیطان
بسیار مزاحمت دہد و گوید کہ ایس عمل کہ تو
کردی ناقص و نادرست است و پذیرائی
درگاہ حق نے برغم او بگوید کہ تو برو از دست
من بریں نمی آید و مولائے من کریم است

اس خیال کو دفع کرنے میں تکلف نہ کرے اور
اس کے پیچھے نہ پڑے اور رخصت پر عمل کرے۔
اگر شیطان بہت مزاحمت کرے اور کہے کہ یہ عمل
جو تو نے کیا وہ ناقص و نادرست ہے اور
بارگاہ حق میں مقبول نہیں، اس کے برخلاف
کہے، تو جابجا، مجھ سے اس سے زیادہ نہیں ہو سکتا

تعالیٰ از من ہیں قدر پذیرد و فضل و رحمت وی
واسع است۔
اور میرا مولا کریم ہے، مجھ سے اسی قدر قبول فرما
لے گا، اس کا فضل اور اس کی رحمت بہت
وسیع ہے۔

(۵) آخر الداء الکی و آخر الحیل السیف (آخری دوا داغنا ہے اور آخری حیلہ
تلوار۔ ت) یوں بھی نہ گزرے تو کئے فرض کر دم کو 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 و سوسہ کی جہا کٹ جائے گی اور بجزو نہ تعالیٰ دشمن ذلیل و خوار پسا ہوگا۔ یہی معنی ہیں اس
ارشاد امام اجل مجاہد تلمیذ سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے کہ فرماتے:

لان اصلی وقد خرج منی شیء احب الی من
ان اطیع الشیطان ذکر فی الحدیقة الندیة۔
مجھے بے وضو پڑھ لینا اس سے زیادہ پسند ہے
کہ شیطان کی اطاعت کروں۔ (اسے حدیقۃ الندیہ
میں بیان کیا گیا ہے۔ ت)

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 لئ یدھب
ذلک عنک حتی تنصرف وانت تقول
ما اتممت صلاتی۔ رواہ امام دار الہجوة
رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی مؤطاہ۔
اپنی نماز پڑھے جا کہ یہ شبھے دفع نہ ہوں گے جب تک
تو یہ نہ کہے کہ ہاں میں نے نماز پوری نہ کی یعنی یونہی
سہی مگر میں تیری نہیں سُننا۔ (اسے امام دار الہجوة
رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی مؤطا میں روایت
کیا۔ ت)

مراقاة میں ہے،

المعنی لا تذهب عنک تملک الخطرات
الشیطانیة حتی تفرغ من الصلوة
معنی یہ ہے کہ وہ شیطان فی خیالات تم سے دُور
نہ ہوں گے جب تک ایسا نہ ہو کہ تم نماز سے فارغ

۱ شرح سفر السعادة باب در طہارت حضرت پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مکتبہ نوریہ رضویہ سکر ص ۳۰
۲ الحدیقۃ الندیة الباب الثالث الفصل الاول النوع الثاني // فیصل آباد ۲/۶۸۸
۳ مؤطا الامام مالک کتاب السہو العل فی السہو میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۸۴

ہو جاؤ اور شیطان سے کہو تو ٹھیک کہتا ہے میں نے اپنی نماز پوری نہ کی لیکن میں تیری بات نہیں ماننا اور تیری تحقیر کے لئے اور تیرے ارادہ کو شکست دینے کیلئے میں اسے پوری نہ کروں گا۔ یہ دوسوسوں کے دفعیہ اور شیطانی خیالات کی بیخ کنی کے لئے تمام طاعات میں بہت عظیم بنیاد ہے۔ حاصل یہ کہ شیطان سے چھٹکارا اسی طرح ملے گا کہ خدا کی مدد ہو اور ظاہر شریعت کہ مضبوطی سے تھامے رہے، بڑے خیالات اور دوسوسوں کی طرف التفات نہ کرے۔ اور طاقت و قوت نہیں مگر برتری و عظمت والے خدا ہی سے۔ (ت)

وانت تقول للشيطان صدقت ما اتهمت
صلاقي لكن ما اقبل قولك ولا اتهمها
ارغامالك ونقضا لما اردته مني، وهذا
اصل عظيم لدفع الوسوس
وقمع هوا جس الشيطان في
سائر الطاعات والحاصل ان
الخلاص من الشيطان انما هو
بعون الرحمن والاعتصام بطواهر
الشريعة وعدم الالتفات الى الخطرات و
الوسوس الذميمة، ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم

المحمد! یہ فتویٰ الاحول شریف بر تمام ہوا، اس سوال کے متعلق کسی کتاب میں چند سطروں سے زائد نہ تھا، خیال تھا کہ دو تین ورق لکھ دیے جائیں گے و لہذا ابتداء میں خطبہ بھی نہ لکھا مگر جب فیض بارگاہ عالم پناہ سید العالمین محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جوش پر آیا فتویٰ ایک مبسوط رسالہ ہو گیا عظیم و جلیل فوائد جزلی پر مشتمل جو اس کے غیر میں نہ ملیں گے و الحمد للہ رب العالمین، بلکہ متعدد جگہ قلم روک لیا کہ طول زائد ہوتا اسی کے مضامین سے ایک مستقل رسالہ بسط الیومین جس کا ذکر اوپر گزارا جدا کر لیا، لہذا مناسب کہ اس کا تاریخی نام **بأمرق النور فی مقادیر ماء الطهور** (نور کی تابش آب طہارت کی مقدار میں۔ ت) ہو، اور خطبہ کہ سابقاً نہ ہوا لہذا مسطور ہو کہ النہایۃ ہی الرجوع الی البدایۃ (انتہاء ابتداء کی طرف لوٹتی ہے۔ ت) اول باخر نسبتے وارد (اول آخر سے نسبت رکھتا ہے۔ ت)۔

توساری تعریف خدا کے لئے جس نے آسمان سے پاک اور پاک کرنے والا پانی اتارا تاکہ اس سے ہماری پلیدی دور کر کے ہمیں خوب خوب پاک کر دے۔ اور

فالحمد لله الذي انزل من السماء
ماء طهورا ليدهب عنا الرجس
ويطهرنا به تطهيرا و وضع

جس نے ترازو رکھی اور ہر چیز کی ایک مقدار متعین فرمائی تاکہ ہم عدل اختیار کریں اور اس کے دونوں کنارے، زیادتی اور کمی سے بچیں۔ اور پاک تر درود، پاکیزہ تر سلام ان پر جو مردہ دینے والے ڈرنا نے والے بنا کر بھیجے گئے، اور خدا کی طرف سے اس کے اذن سے دعوت دینے والے اور روشن چراغ بنا کر مبعوث ہوئے۔ تو انہوں نے ہمیں اپنے فیض کی فراواں، بھرپور، موسلا دھار بارش سے پاک فرمایا اور ہم اپنے فضل کے ہر لمحہ و ہر آن خوب خوب برستے بادل کے ذریعہ ہم سے کفر کی پلیدی، ضلالت کی ناپاکی دور کر دی۔ تو ان پر، ان کی آل پر اور ان کے اصحاب پر خدا کی رحمت و برکت اور اس کا زیادہ سے زیادہ سلام نازل ہو۔ الہی قبول فرما۔

یہ رسالہ تو پورا ہوا۔ اور چونکہ عجلت و پریشی تھی اس لئے کہ ایک طرف رسالہ لکھا جا رہا تھا دوسری طرف طباعت ہوتی جا رہی تھی اور طبیعت کچھ عظیم اہم معاملات میں مشغول تھی، ساتھ ہی پریشانیوں کا ہجوم، ذہن کی بستگی، فکر کی فروماندگی بھی دامنگیر رہی اس طرح کلام کے گوشوں میں کچھ باتیں چھپی رہ گئیں۔ خصوصاً دو باتیں:

اول چلو سے متعلق حدیث۔ اس میں جو اشکال ہے معلوم ہو چکا۔ سنت یہ ہے

المیزان و قدر کل شیء تقديرًا نختار العدل و يجتنب طرفيه اسرافًا و تقديرًا و اظہر الصلوٰۃ و اطيب السلام علی من ارسل بشیرًا و نذیرًا، و داعيًا الی اللہ باذنه و سراجًا منیرًا فظہرنا بمیاء فیضہ الہامرا الماطر کثیرا غزیرا و اذہب عنا اسر جاس الکفر و انجاس الضلال بسحاب فضلہ المنہل ابدًا کل حین و ان ہذا کبیرا فصلی اللہ تعالیٰ علیہ و علی الہ و صحبہ و بارک و سلم تسلیما کثیرا کثیرا امین!

ہذا و لاجل العجل اذکات تنیقہ و طبع الفتاویٰ جار و الطبع مشغول بشیون اہم عظیمۃ الاخطار مع ہجوم الہموم و جمود الذہن و خمود الافکار بقف خیایا المرام فی سوا یا الکلام لاسیما اثنان

الاول حدیث الغریۃ وقد علمت ما فیہ من الاشکال فلوارسلت

فہم سئلہ نہ دھونے میں نہ گالوں پر ڈالے نہ ناک پر، نہ زور سے پیشانی پر۔ یہ سب افعال جہال کے ہیں بلکہ باہستگی بالائے پیشانی سے ڈالے کہ ٹھوڑی سے نیچے تک بہتا آئے۔

الغرفة على الجبهة كما هو السنة في
 فتاوى الامام قاضى خان وخزانة المفتين
 ان امراد غسل وجهه يضع الماء على
 جبينه حتى ينحدر الماء الى اسفل
 الذقن ولا يضع على خده ولا على انفه
 ولا يضرب على جبينه ضرباً عنيفاً فمعلوم
 قطعان الماء لا يستوجب جميع اجزاء الوجه
 وان استقبل الماء في مسيله فاخذة باليد
 وامرها على اطراف الوجه لم يكن غسلها
 كما قدمت من قبل نفسى لوضوحه بشهادة
 العقل والتجربة ثم رأيت منصوصاً عليه
 في الخلاصة والخزانة اذ يقولان الغسل مرة
 فريضة عندنا وان توضع مرة واحدة جاز
 وتفسير السبوع ان يصل الماء الى العضو
 ويسيل ويتقاطر منه قطرات اما اذا
 افاض الماء على رأس العضو
 فقبل ان يصل الى
 المرافق او الكعب يمسك

کہ چلو پیشانی پر ڈالا جائے۔ فتاویٰ امام قاضی خان
 اور خزائنہ المفتین میں ہے، جب چہرہ دھونا چاہے
 تو پانی جبین پر ڈالے تاکہ وہ اتر کر ٹھوڑی کے نیچے
 تک آئے اور رخسار پر یا ناک پر نہ ڈالے اور نہ پیشانی
 پر زور سے دے مارے۔ اب اگر اس طرح
 پیشانی پر چلو ڈالے تو قطعاً معلوم ہے کہ پانی چہرے
 کے تمام حصوں کا احاطہ نہ کر سکے گا۔ اور بہتے ہوئے
 پانی پرینچ میں ہاتھ لگا کر چہرے کے اور حصوں تک
 ہاتھ پھیر دیا تو یہ دھونا نہ ہوا جیسا کہ پہلے اسے میں
 نے اپنی طرف سے لکھا تھا کیونکہ یہ عقل و تجربہ کی شہادت
 کے مطابق بالکل واضح بات تھی پھر میں نے دیکھا کہ
 خلاصہ اور خزائنہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔
 ان کی عبارتیں یہ ہیں، ایک بار دھونا ہمارے
 نزدیک فرض ہے اور اگر ایک بار کامل و سابع
 طور پر دھولیا تو وضو ہو گیا۔ اور سابع کا معنی یہ ہے
 کہ پانی عضو تک پہنچے اور اس سے اس طرح
 بہہ جائے کہ کچھ قطرے ٹپکے جائیں لیکن اگر عضو
 کے سرے پر پانی بہایا اور کتنی یا کتنے تک پہنچنے سے

ف: مسئلہ ضروریہ خود پانی کا تمام عضو پر بہنا ضرور ہے اگر ہاتھ یا پاؤں کے نیچے پر پانی
 ڈالا کہ نیوں گٹوں تک نہ پہنچا تھا کہ نیچے میں ہاتھ لگا کر آخسر عضو تک پھیر دیا تو وضو نہ ہوگا کہ
 یہ بہانا نہ ہوا بلکہ چیرٹنا ہوا۔

۱۶/۱ نوکشور لکھنؤ
 قلمی
 ۲/۱
 کتاب الطہارۃ باب الوضو والغسل
 فصل فی الوضو
 ۱۶/۱ فتاویٰ قاضی خان
 خزائنہ المفتین

پہلے پانی روک کر، پھینکی کے ذریعہ عضو کے آہستہ تک
پھیلا دیا تو سبوح نہ ہوا اسیہ خلاصہ کے الفاظ ہیں۔
اور فراتہ المفتین کے الفاظ یہ ہیں، ایک بار
سابع (احاطہ کے) طور پر دھونا فرض ہے (آگے
عبارت خلاصہ کے مثل ہے اور کچھ زیادہ ہے)۔
دوم اعضاء پر پانی کی تقسیم سے متعلق

حسن بن زیاد کی روایت اور امر چہارم سے کچھ
پہلے اس کی توجیہ میں، میں نے جو استنہار کیا
اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ایسا بعد ہے کہ
سنت استنجا کو تو شمار کریں اور ان سنتوں کو جو گویا
وضو کے جز کی حیثیت رکھتی ہیں، چھوڑ جائیں۔
فصل غسل کے آخر میں خلاصہ کے الفاظ یہ ہیں،
حاصل یہ کہ ایک رطل استنجا کے لئے، ایک
رطل دونوں قدم کے لئے، ایک رطل باقی اعضا
کے لئے اھ۔ اور فصل وضو کے شروع میں
وجیز گزیری کے الفاظ یہ ہیں، ایک رطل استنجا
کے لئے، ایک پیر دھونے کے لئے، ایک اور بقیہ اعضاء
کے لئے اھ۔ تو یہ منہ اور ناک کو شامل ہونے
میں ظاہر ہے ایسے ہی گٹوں تک دونوں ہاتھ
بھی ہیں۔ علاوہ اس کے یہ معلوم ہو چکا ہے

الماء ویسد بکفہ الی اخر العضو لایکون
سبوحاً اھ هذا لفظ الخلاصة و لفظ
خزانة المفتین الغسل مرة سابعة
فریضة ثم ذکر مثله و زیادة۔

والثانی، روایة الحسن فی

توزیع الماء علی الاعضاء و ما
استظهرت فی توجیہ قبیل
الاموال ابع فی عکرة بعد ان یحاسبوا
سنة الاستنجاء و یترکوا هذه السنن
التي کانها للوضوء من الاجزاء لاسیما
ولفظ الخلاصة فی آخر فصل الغسل و
الحاصل ان الرطل للاستنجاء و الرطل
للقدمین و الرطل لساثر الاعضاء اھ
ولفظ وجیز الکردری فی صدر فصل
الوضوء رطل للاستنجاء و آخر
لغسل الرجل و آخر لبقیة
الاعضاء اھ فهذا ظاهراً فی شمول
القسم و الانف فکذا الی ان الی
الرغیفین علی انک علمت

- ۱ خلاصہ الفتاویٰ کتاب الطہارات الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوٹہ ۲۲/۱
۲ فراتہ المفتین کتاب الطہارة فصل فی الوضوء قسلی ۳/۱
۳ خلاصہ الفتاویٰ کتاب الطہارات الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوٹہ ۱۴/۱
۴ الفتاویٰ البزازیة علی ہامش الفتاویٰ الہندیة کتاب الطہارة الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱۱/۱

کہ چہرے اور دونوں ہاتھوں کے مجبوسے ، اور دونوں پیروں کے درمیان پانی کی مقدار برابر ہونا بعید ہے۔ تو ان باتوں پر تامل کی ضرورت ہے۔ شاید خدا اس کے بعد کچھ اور ظاہر فرمائے۔ اور خدا کا درود و سلام اور برکت ہوان پر جو قدر و قدر میں تمام انبیا سے عظیم ہیں اور حضور کی آل و اصحاب ، ان کے اولیا و جماعت پر بھی دنیا و آخرت میں۔ اور خدائے پاک و برتر ہی کو خوب علم ہے اور اس ذات بزرگ کا علم زیادہ تمام اور محکم ہے۔ (ت)

بَعْدَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَ مَجْمُوعِ نَفْسِ
الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَبَيْنَ الْقَدَمَيْنِ
فَلْيَتَأَمَّلْ لَعَلَّ اللَّهَ يَحْدِثُ بَعْدَ
ذَلِكَ أَمْرًا وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَىٰ أَعْظَمِ
الْأَنْبِيَاءِ قَدْرًا وَفَخْرًا وَعَلَىٰ آلِهِ وَ
صَحْبِهِ وَأَوْلِيَانِهِ وَحُزْبِهِ أَدْوَىٰ وَ
آخِرِي وَبَارِكْ وَسَلِّمْ وَاللَّهُ سَبِّحْهُ
وَتَعَالَىٰ أَعْلَمُ وَعَلِمُهُ جَلَّ شَانُهُ
أَتَمُّ وَأَحْكَمُ۔

مسئلہ ۱۸ از کلکتہ دھرم تلامبر 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

www.alahazratnetwork.org

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ حالت جنابت میں ہاتھ دھو کر کھل کر کے کھانا کھانا کراہت رکھتا ہے یا نہیں؟ بیٹواتوجروا۔

الجواب

نہ ، اور بغیر اس کے مکروہ۔ اور افضل تو یہ ہے کہ غسل ہی کر لے ورنہ وضو کہ جہاں جنب ہوتا ہے ملائکہ رحمت اس مکان میں نہیں آتے، کما نطقت بہ الاحادیث (جیسا کہ احادیث اس پر ناطق ہیں۔ ت)۔ درمختار میں ہے :

لا یاس باکل و شرب بعد مضمضة و غسل ید و اما قبلھا فیکرہ للجنب
ملخصاً۔

کھل کرنے اور ہاتھ دھو لینے کے بعد کھانے پینے میں حرج نہیں، اور اس سے پہلے جنب کے لئے مکروہ ہے (ملخصاً ت)۔

ردالمحتار میں حاشیہ علامہ حلبی سے ہے :

وضوء الجنب لہذا الاشياء مستحب
 ان کاموں کے لئے جنب کو وضوے محدث کی طرح
 کو وضوء المحدث لہ

وضو کر لینا مستحب ہے۔ (ت)

امام طحاوی شرح معانی الآثار میں مالک بن عبادہ غافقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی کہ انہوں نے
 حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیکھا کہ حاجت غسل میں کھانا تناول فرمایا انہوں نے فاروق اعظم رضی اللہ
 تعالیٰ عنہ کے سامنے اس کا ذکر کیا، فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اعتراف نہ آیا انہیں کھینچتے ہوئے
 بارگاہ انور میں حاضر لائے اور عرض کی، یا رسول اللہ! یہ کہتے ہیں کہ حضور نے بحال جنابت کھانا تناول کیا۔
 فرمایا:

نعم اذا توضأت اكلت و شربت و لکنی
 لا اصلی و لا اقرء حتی اغتسل بھ
 ہاں جب میں وضو فرماؤں تو کھاتا پیتا ہوں مگر
 نماز و قرآن بے نہائے نہیں پڑھتا۔ (ت)
 واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۹ مکملہ غرہ شعبان ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ حالت ناپاکی میں مسجد میں جانا جائز ہے یا نہیں؟
 بیٹنوا توجروا۔

www.alahazratnetwork.org

الجواب

حرام ہے مگر بضرورت شدیدہ کہ نہانے کی ضرورت ہے اور ڈول رتھی اندر رکھا ہے اور یہ
 اس کے سوا کوئی سامان نہیں کر سکتا نہ کوئی اندر سے لادینے والا ہے یا کسی دشمن سے خائف ہے اور
 مسجد کے سوا جگہ پناہ نہیں اور نہانے کی مہلت نہیں ایسی حالتوں میں تیمم کر کے جاسکتا ہے صورت اولے میں
 صرف اتنی دیر کے لئے کہ ڈول رتھی لے آئے اور صورت ثانیہ میں جب تک وہ خوف باقی رہے۔

اقول بلکہ صورت ثانیہ میں اگر دشمن سر پر آگیا تیمم کی بھی مہلت نہیں تو بے تیمم چلا جائے اور کواڑ
 بند کرنے کے بعد تیمم کر لے فان المحققین اذا اجتمعوا قد مر حق العبد لفقره و غنى المولى (کیونکہ جب
 حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں تو حق العبد کو مقدم کرے اس لئے کہ بندہ محتاج ہے اور مولیٰ بے نیاز
 ہے۔ ت) صرف اس ضرورت کے لئے کہ گرم پانی سقائے میں ہے اور سقایہ مسجد کے اندر ہے باہر تازہ

۱۹۵/۱

لہ رد المحتار کتاب الطہارۃ باب الحيض دار احیاء التراث العربی بیروت

۶۵/۱

شرح معانی الآثار // باب ذکر الجنب و المأخض ارح ام سعد کلمنی کراچی

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 حافظ 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 لادینے والا ہے تو تیمم کر کے اندر جا کر لاسکتا ہے۔ واللہ سبحنہ و تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۲۰۴ جمادی الآخرہ ۱۳۱۲ھ

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 ہونہ کسی دوسرے شخص کا بلکہ خود اپنی ہلک ہو کہ بلا ضرورت پاک شے کو ناپاک کرنا ناجائز و گناہ ہے۔ بحر الرائق بحث ما مستعمل میں بدائع سے ہے، تنجیس الطاہر حرام (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 تعالیٰ اعلم۔

www.alahazratnetwork.org

مسئلہ ۲۰۵ از سبیلی بصیبت مملکت پنجابیاں مرسلہ شیخ عبدالعزیز صاحب ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین ان 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 ان میں علاوہ نظم قرآن شریف کے دیگر مضامین بھی شامل ہوتے ہیں چنانچہ بعض قسم اس 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 قرأت 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 علیٰ حد القیاس اس قسم کے مصاحف کے مس کرنے کا حکم بحق جنب اور محدث کے حرام ہے یا مکروہ اور در صورت کراہت تحریمی ہوگی یا تنزیہی یا جائز یا بلا کراہت ہے۔ بیوا تو جو را۔

ف: مسئلہ بلا ضرورت پاک چیز کو ناپاک کرنا حرام ہے۔

لہ البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۹۴/۱

الجواب

محدث کو مصحف چھونا مطلقاً حرام ہے خواہ اس میں صرف نظم قرآن عظیم مکتوب ہو یا اس کے ساتھ ترجمہ و تفسیر و رسم خط وغیرہ بھی کہ ان کے لکھنے سے نام مصحف زائل نہ ہوگا آخر اسے قرآن مجید ہی کہا جائے گا ترجمہ یا تفسیر یا اور کوئی نام نہ رکھا جائے گا یہ زوائد قرآن عظیم کے توابع ہیں اور مصحف شریف سے جدا نہیں، ولہذا حاشیہ مصحف کی بیاض سادہ کو چھونا بھی ناجائز ہوا بلکہ پٹھوں کو بھی بلکہ چولی پر سے بھی بلکہ ترجمہ کا چھونا خود ہی ممنوع ہے اگرچہ قرآن مجید سے جدا لکھا ہو، ہندیہ میں ہے :

ان ہی امور میں سے مصحف چھونے کی حرمت بھی ہے۔ حیض و نفاس والی کے لئے، جنب کے لئے، اور بے وضو کے لئے مصحف چھونا جائز نہیں۔ مگر ایسے غلاف کے ساتھ جو اس سے الگ ہو جیسے جردان اور وہ جلد جو مصحف کے ساتھ لگی ہوئی نہ ہو، اس غلاف کے ساتھ چھونا جائز نہیں جو مصحف سے جڑا ہوا ہو یہی صحیح ہے، ایسا ہی ہدایہ میں ہے، اسی پر فتویٰ ہے اسی طرح جو ہرہ نیرہ میں ہے۔ اور صحیح ہے کہ مصحف کے کناروں اور اس بیاض کو بھی چھونا منع ہے جس پر کتابت نہیں ہے۔ ایسا ہی تبیین میں ہے۔ (ت)

منها حرمة مس المصحف لایجوز لہما وللجنب والمحدث مس الصحف الابغلاف متجان عنه كالخريطة والمجلد الخیر المشرن لا بما هو متصل به هو الصحیح هكذا فی المهدیة وعلیہ الفتویٰ كذا فی الجوهرة النيرة والصحیح منع مس حواشی المصحف والبیاض الذی لا کتابة علیہ هكذا فی التبیین لہ

۱۔ مسئلہ بے وضو آیت کو چھونا تو خود ہی حرام ہے اگرچہ آیت کسی اور کتاب میں لکھی ہو مگر قرآن مجید کے سادہ حاشیہ بلکہ پٹھوں بلکہ چولی کا بھی چھونا حرام ہے ہاں جسے زدن میں ہو تو جردان کو ہاتھ لگا سکتا ہے۔

۲۔ مسئلہ قرآن مجید کا خالی ترجمہ اگر جدا لکھا ہو اسے بھی بے وضو چھونا منع ہے۔

اُسی میں ہے :

اگر قرآن فارسی میں لکھا ہوا ہو تو مذکورہ افسراد کے لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا چھونا مکروہ ہے اور صحیح یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے۔ اسی طرح خلاصہ میں ہے۔ (ت)

لوكان القراءات مكتوباً بالفارسية يكره لهم مسه عند ابى حنيفة وهكذا عندهما على الصحيح هكذا فى الخلاصة له

در مختار میں ہے :

اصح ہے کہ فارسی میں قرآن لکھا ہو تو بھی چھونا جائز نہیں مگر ایسے غلاف کے ساتھ جو مصحف سے الگ ہو۔ (ت)

ولو مكتوباً بالفارسية فى الاصح الا بغلافه المنفصل له

رد المحتار میں ہے :

اس غلاف کے ساتھ نہیں جو مصحف سے ملا ہوا ہو جیسے اس کے ساتھ جڑی ہوئی جلد، یہی صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے اس لئے کہ جلد تابع ہے۔ سراج۔ (ت)

دون المتصل كالجلد المشترى هو الصحيح وعليه الفتوى لان الجلد تبع له سراج له

اُسی میں ہے :

سراج میں ایضاً کے حوالے سے ہے کہ کتب تفسیر میں جہاں فقہ آن لکھا ہوا ہے اس جگہ کو چھونا جائز نہیں، اور وہ دوسری جگہ کو

فى السراج عن الايضاح ان كتب التفسير لا يحون من موضع القراءات منها وله ان يمس

ف: مسئلہ کتب تفسیر و حدیث و فقہ میں جہاں آیت لکھی ہو خاص اس جگہ بے وضو ہاتھ لگانا حرام ہے باقی عبارت میں افضل یہ ہے کہ با وضو ہو۔

۳۹/۱	الفصل الرابع نورانی کتب خانہ پشاور	الباب السادس	كتاب الطهارة	الفتاوى الهندية كتاب الطهارة
۵۱/۱	مطبع مجتہبائی دہلی	باب الحیض	"	الدر المختار
۱۹۵/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	"	رد المختار

مُحْوَسَّکَاتَا هِیَ - یهٰی عِلْمُ کُتُبِ فِقْهِ کَا هِیَ جِبَانِ مِیْنِ
 قُرْآنِ سَیْ کَچْھ لَکْھَا تْھُوَا هُو، بَخْلَافِ مِصْحَفِ کَیْ کَہ
 اَسْ مِیْنِ سَبِّ قُرْآنِ کَیْ تَابِعِ مِیْنِ اِھ - وَاللّٰہُ
 سَبِّحْہُ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ - (ت)

غیرہ وکذا کتب الفقہ اذا کان فیہا
 شیء من القرآن بخلاف المصحف
 فان کل فیہ تبع للقرآن اھ - واللہ
 سبحنہ وتعالٰی اعلم -

www.alahazratnetwork.org

رسالہ

ارتفاع الحجب عن وجوه قراءة الجنب

۱۳

۲۸

(بحالت جنابت قرآن پڑھنے کی مختلف صورتوں کی نقاب کشائی)

www.alahazratnetwork.org

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْکَرِیْمِ

مسئلہ ۲۲ محرم الحرام ۱۴۲۸ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جنب کو کلام اللہ شریف کی پوری آیت پڑھنی ناجائز ہے یا آیت سے کم بھی، مثلاً کسی کام کے لئے 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۔
بیّنوا توجروا۔

الجواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حمد الہی انزل کتابہ و قدس
جنابہ فحرم قراءتہ حال
حمد ہے اسے جس نے اپنی کتاب نازل فرمائی اور
اس کی بارگاہ مقدس رکھی، کہ اس کی قرارت

الجنابة والصلوة والسلام على من اتاه
خطابه وظهره حابه وعلى الال والصحابة
وامّة الاجابة -

بجالت جنابت حرام فرمائی۔ اور درود و سلام ہو
ان پر جنس اپنا کلام عطا کیا، اور جن کا صحن پاکیزہ رکھا
اور ان کے آل و اصحاب اور امت اجابت پر بھی۔

اولاً یہ معلوم رہے کہ قرآن عظیم کی وہ آیات جو ذکر و ثنا و مناجات و دعا ہوں اگرچہ پوری آیت ہو
جیسے آیۃ الکرسی بلکہ متعدد آیات کاملہ جیسے سورہ حشر کی اخیر تین آیتیں هو اللہ الذی لا اله الا هو عالم
الغیب والشہادۃ سے آخر سورت تک بلکہ پوری سورت جیسے الحمد شریف بہ نیت ذکر و دعا بے نیت
تلاوت پڑھنا جنب و حائض و نفسا سب کو جائز ہے اسی لئے کھانے یا سبق کی ابتدا میں بسم اللہ
الرحمن الرحیم کہہ سکتے ہیں اگرچہ یہ ایک آیت مستقلہ ہے کہ اس سے مقصود تبرک و استفتاح ہے نہ کہ تلاوت
توحسبنا اللہ ونعم الوکیل اور ان اللہ وانا الیہ مرجعون کہ کسی مہم یا مصیبت پر بہ نیت ذکر و دعا نہ
بہ نیت تلاوت قرآن پڑھے جاتے ہیں اگرچہ پوری آیت بھی ہوتی تو مضائقہ نہ تھا، جس طرح کسی چیز کے
گننے پر عسلیٰ سبنا ان یبد لنا خیرا منها انالی ربنا مرغوبوں کے گنا۔ بحر میں بعد ذکر مسائل ممانعت ہے،
یہ سب اس وقت ہے جب بقصد قرآن پڑھے۔
لیکن جب ثنا یا کسی کام کے شروع کرنے کے
ارادے سے پڑھے تو اصح روایات میں ممانعت
نہیں۔ اور تسمیہ کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ
جب اسے ثنا یا کسی کام کے شروع کرنے کے ارادے
سے پڑھے تو ممانعت نہیں۔ ایسا ہی غلاصہ میں ہے۔
امام ابو اللیث کی عیون المسائل میں ہے، اگر
سورۃ فاتحہ بطور دعا پڑھی یا کوئی ایسی آیت
پڑھی جو دعا کے معنی پر مشتمل ہے اور اس سے
تلاوت قرآن کا قصد نہیں رکھا تو کوئی حرج نہیں ہے۔
اسی کو امام حلوانی نے اختیار کیا اور غایۃ البیان
میں مذکور ہے کہ یہی مختار ہے۔ (ت)

هذا کله اذا قرأ علی قصد انه قرأت اما
اذا قرأه علی قصد الشناء او افتتاح
امر لایمنع فی اصح الروایات و قد
التسمیۃ اتفاق انه لایمنع اذا کان علی
قصد الشناء او افتتاح امر کذا فی
المخلاصة و فی العیون لابن اللیث ولو
انه قرأ الفاتحة علی سبیل الدعاء
او شیاً من الآیات الی فیہا معنی
الدعاء ولم یرد بہ القراءة فلا بأس
بہ امه واختارہ الحلوانی و ذکر
فی غایۃ البیان انه المختار

فہ مسلمہ جو آیت بلکہ پوری سورت خالص دعا و ثنا ہو جنب و حائض بے نیت قرآن صرف دعا و
ثنا کی نیت سے اسے پڑھ سکتے ہیں جیسے الحمد و آیۃ الکرسی۔

ہاں آیۃ الکرسی یا سورۃ فاتحہ اور ان کے مثل ایسی قرارت کہ سننے والا جسے قرآن سمجھے اُن عوام کے سامنے جن کو اس کا جنب ہونا معلوم ہو یا آواز بہ نیت ثنا و دعا بھی پڑھنا مناسب نہیں کہ کہیں وہ بحال جنابت تلاوت جائز نہ سمجھ لیں یا اس کا عدم جواز جانتے ہوں تو اس پر گناہ کی تہمت نہ رکھیں۔

یہی اس کا معنی ہے جو امام فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے فرمایا کہ میں اس پر فتویٰ نہیں دیتا اگرچہ یہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے اھ۔ یہ بات انہوں نے سورۃ فاتحہ سے متعلق فرمائی۔ شیخ اسمعیل بن عبد الغنی نابلسی، سیدی العارف عبد الغنی نابلسی کے والد گرامی اپنے حاشیہ درر میں فرماتے ہیں، امام ہندوانی کا مقصد اس روایت کی تردید نہیں بلکہ یہ انہوں نے اس خیال سے فرمایا ہے کہ جو اس جنابت والے کی نیت جانے بغیر اس سے سنے گا تو اس کا ذہن اس طرف جائے گا کہ بجا جنابت تلاوت جائز ہے۔ اور بہت ایسی صحیح باتیں ہوتی ہیں جن پر کسی اور خرابی کی وجہ سے فتویٰ نہیں دیا جاتا۔ انہوں نے یہ نہ فرمایا کہ میں اس پر عمل نہیں کرتا اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے مروی ہے اھ۔

اقول میں نے باواز بلند پڑھنے کی قید لگائی اور یہ کہ اُن عوام کے سامنے جن کو اُس کا جنب ہونا معلوم ہو اس لئے کہ حسدِ ابی کا اندیشہ اسی صورت میں ہے۔ اور یہ کلام ابو جعفر

وهذا معنى ما قال الامام الفقيه ابو جعفر الهندواني لا يفتى بهذا وان روى عن ابى حنيفة اھ قاله فى الفاتحة قال الشيخ اسمعیل بن عبد الغنى نابلسی والد السيد العارف عبد الغنى نابلسی فى حاشيته على الدرر لم يرد الھندوانى رد هذه الرواية بل قال ذلك لما يتبادر الى ذهن من يسمعه من الجنب من غير اطلاع على نية قائله من جوارحه منه وكم من قول صحيح لا يفتى به خوفا من محذور اخر ولم يقل لا اعلم به كيف وهو مروى عن ابى حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ اھ۔

اقول وقيدت بالجهر وكونه عند من يعلم من العوام انه جنب لان المحذور انما يتوقع فيه وهذا محمل حسن جدا وما بعد

البحر تبعا للحلية فسيأتي جوابه وما
احلى قول الشيخ اسمعيل انه مروى
عن الامام وكيف يرد ما قالت
خدام-

کا بہت نفیس مطلب ہے۔ اور حجرتے بر بیتی علیہ جو
بحث کی ہے آگے اس کا جواب آ رہا ہے۔ اور
شیخ اسمعیل کا یہ جملہ کتنا شیریں ہے کہ یہ امام
سے مروی ہے اور خدام کا کلام اس کی تردید
میں کیسے ہو سکتا ہے؟

ثانیاً آیت طویلہ کا پارہ کہ ایک آیت کے برابر ہو جس سے نماز میں فرض قرارت مذہب
سیدنا امام اعظم کی روایت صحیحہ امام قدوری و امام زلیعی پر ادا ہو جائے جس کے پڑھنے والے کو
عرفاً تالی قرآن کہیں جنب کو بنیت قرآن اُس سے مانعت فعل منازعت نہ ہونی چاہئے۔

اقول کیف وهو قرآن حقیقۃً
وعرفاً فی شملہ قولہ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم لا یقرء الجنب ولا
المحائض شیاً من القرأت رواہ
الترمذی وابن ماجہ و حسنہ المنذری
وصححہ النووی کما فی
الحلیۃ۔

اقول اس میں نزاع کیوں ہو چکی ہے
حقیقۃً و عرفاً قرآن ہے تو سرکار اقدس صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد قطعاً اسے شامل ہے:
”جنب اور محائض قرآن سے کچھ بھی نہ پڑھیں“
اسے ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا، اور
منذری نے اسے حسن اور امام نووی نے
صحیح کہا، جیسا کہ علیہ میں ہے۔

قطعاً کون کہہ سکتا ہے کہ آیۃ مدینت کے اول سے یا یہاں الذین امنوا یا آخر سے
لفظ علیہم چھوڑ کر ایک صفحہ بھر سے زائد کلام اللہ بر بنیت کلام اللہ پڑھنے کی جنب کو اجازت ہے۔
ردالمحتار میں ہے:

لو كانت طویلة كانت بعضها کایۃ آیت اگر طویل ہو تو اس کا بعض حصہ ایک آیت

ف: مسئلہ کسی آیت کا اتنا ٹکڑا کہ ایک چھوٹی آیت کے برابر ہو بنیت قرآن پڑھنا جنب
محائض کو بالاتفاق ممنوع ہے۔

سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ما جاء فی الجنب المحائض حدیث ۱۳۱ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۸۲
سنن ابن ماجہ " " باب ما جاء فی قرارة القرآن الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۴۴

کے حکم میں ہوگا اس لئے کہ پوری آیت تین آیتوں کے برابر ہے، اسے علیہ میں فخر الاسلام کی شرح جامع صغیر کے حوالے سے ذکر کیا ہے (ت)

اقول حضرت موصوف قدس سرہ اصطلاح فقہاء کی طرف چلے گئے کہ لمبی آیت وہ ہے جس سے واجب نماز، ضم سورہ کی ادائیگی ہو جائے اور یہ وہ ہے جو تین آیتوں کے برابر ہو۔ لیکن یہاں پر یہ معنی مراد لینا ضروری نہیں اس لئے کہ مدار حرمت اس پر ہے کہ جتنے حصے کی تلاوت ہو وہ اس قدر ہو جس سے حضرت امام کے نزدیک فرض قرأت ادا ہو جاتا ہے اور یہ وہ ہے جو ایک آیت کے برابر ہو تو پوری آیت اگر دو آیتوں کے برابر ہے تو اس کا نصف ایک آیت کے برابر ہوگا تو اسے نہی کے تحت قطعاً داخل ہونا چاہئے۔ اور مزید اسی پر قیاس کر لو۔

اور یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ تین آیت کے مساوی ایک آیت کے تہائی حصہ کی تلاوت جائز نہیں اس لئے کہ وہ ایک آیت کے

لانہا تعدل ثلاث آیات ذکرة فی الحلیة عن شرح الجامع لفخر الاسلام

اقول ذهب قدس سرہ الی مصطلح الفقہاء ان الطویلة هی التي تأدی بہا واجب ضم السورة وہی التي تعدل ثلاث آیات ولكن اس اداة هذا المعنى غیر لازم ہرہنا اذ المناط کون المقروء قدر ما ی تأدی بہ فرض القراءة عند الامام وهو الذی يعدل آية فلو كانت آية تعدل آيتين عدل نصفها آية فینبغی ان یدخل تحت النہی قطعاً وقس علیہ۔

و کیف یستقیم ان لا یجوز تلاوة ثلاث آية تعدل ثلاث آیات لکونه يعدل آية ویجوز تلاوة

۱ : تطفل خويدم ذليل على خدام الامام الجليل فخر الاسلام ثم الحلیة وش۔
۲ : تطفل آخر علیہم۔

ایۃ تعدل ایتین بترك حرف
منہا مع انہ یقوب قدر
ایتین فبصر۔
برابر ہے۔ اور دو آیتوں کے مساوی ایک آیت
کی تلاوت اس کا کوئی حرف چھوڑ کر جائز ہے؟
حالات کہ وہ تقریباً دو آیت کے برابر ہے۔ تو بصیرت

سے کام لو۔ (ت)

ہاں جو پارہ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اس کے پڑھنے کو قرأت قرآن نہ سمجھیں اُس سے فرض
قرأتِ یک آیت ادا نہ ہواتے کو بہ نیت قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے امام کرنی منع فرماتے ہیں،
امام ملک العلماء نے بدائع اور امام قاضی خاں نے شرح جامع صغیر اور امام برہان الدین صاحب ہدایہ
نے کتاب التجنیس والمزید اور امام عبدالرشید ولوالحی نے اپنے فتاویٰ میں اسی کی تصحیح فرمائی، ہدایہ و
کافی وغیرہما میں اسی کو قوت دی، درمختار میں اسی کو مختار کہا، علیہ و بحر میں اسی کو ترجیح دی، تحفہ و
بدائع میں اسی کو قول عامہ مشائخ بتایا، اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں خلاصہ کی فصل حاوی عشر
فی القراءۃ میں اسی کی تصحیح کی، امام فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر اور امام رضی الدین سرخسی نے
محیط پھر محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی، اور زاہدی نے اس کو اکثر کی طرف نسبت
کیا۔ غرض یہ دو قول مرجح ہیں www.alahazratnetwork.org

اقول اور اول یعنی جماعت ہی بوجہ اقوی ہے۔

اولاً اکثر تصحیحات اسی 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 اسی میں احتیاط زیادہ اور وہی قرآن عظیم کی تعظیم تام سے اقرب۔

رابعاً اکثر ائمہ اسی طرف ہیں اور قاعدہ ہے کہ العمل بما علیہ الاكثر (عمل اسی

پر ہوگا جس پر اکثر ہوں۔ ت) اور زاہدی کی نقل امام اجل علاء الدین صاحب تحفۃ الفقہاء و
امام اجل ملک العلماء صاحب بدائع کی نقل کے معارض نہیں ہو سکتی۔

ف مسئلہ صحیح یہ ہے کہ بہ نیت قرآن ایک حرف کی بھی جنب و حائش کو اجازت نہیں۔

خاصاً اطلاقِ احادیث بھی اسی طرف ہے کہ فرمایا جنب و حائض قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔
سادساً خاص جزیئہ کی تصریح میں امیر المؤمنین مولیٰ علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کارشاد موجود
کہ فرماتے ہیں :

اقرؤ القرآن ما لم یصب احدکم
جناۃ فات اصابہ فلا ولا حرفا
واحدا - رواہ الدارقطنی وقال هو
صحیح عن علی رضی اللہ
تعالیٰ عنہ -

قرآن پڑھو جب تک تمہیں نہانے کی حاجت نہ ہو
اور جب حاجت غسل ہو تو قرآن کا ایک حرف
بھی نہ پڑھو۔ (اسے دارقطنی نے روایت کیا اور
کہا یہی صحیح ہے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ
سے مروی ہے۔ ت)

سابعاً وہی ظاہر الروایہ کا مفاد ہے، امام قاضی خان شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں :
امام محمد نے کتاب میں آیت اور آیت سے کم حصہ
میں کوئی تفریق نہ رکھی اور یہی صحیح ہے (ت)

لم یفصل فی کتاب بین الأیة و ما
دونہا وهو الصحیح -

بخلاف قول دوم کہ روایت نوادر ہے۔
سرواها ابن سماعۃ عن الامام رضی اللہ
تعالیٰ عنہ کہا ذکرہ الزاہدی -

اسے ابن سماعہ نے حضرت امام رضی اللہ تعالیٰ
عندہ سے روایت کیا ہے جیسا کہ زاہدی نے
ذکر کیا ہے۔ (ت)

ثامناً قوتِ دلیل بھی اسی طرف ہے تو اسی پر اعتماد واجب۔

و یظہر ذلک بالکلام علی ما استدلو
بہ للامام الطحاوی فاعلم
انہ وجہہ رضی الدین
فی محیطہ والامام فخر الاسلام
فی شرح الجامع الصغیر بان النظم
والمعنی یقتصر فیما دون الأیة

یہ ان دلیلوں پر کلام سے ظاہر ہو گا جن سے
ان مرجحین نے امام طحاوی کی حمایت میں
استدلال کیا ہے۔ اب واضح ہو کہ محیط میں
رضی الدین نے اور شرح جامع صغیر میں امام فخر الاسلام
نے مذہب امام طحاوی کی توجیہ میں یہ ذکر کیا ہے کہ
مادون الآیة (جو حصہ ایک آیت سے کم ہے اس)

میں نظم و معنی دونوں میں قصور و کمی ہے۔ اور اس طرح کی عبارت لوگوں کی بول چال اور گفتگو میں بھی آتی رہتی ہے تو اس میں عدم قرآن کا شبہہ جاگزیں ہو جاتا ہے اور اسی لئے اتنے حصہ سے نماز جائز نہیں ہوتی (ت)

اقول اولاً ما دون الآية میں نظم و معنی کے قصور و کمی تک میرے فہم قاصر کی رسائی نہ ہو سکی۔ اس لئے کہ جزو و آیت کبھی پورا جملہ اور افادہ معنی میں مستقل ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد: واصبر (اور صبر کر) اور کبھی پوری آیت ایسی نہیں ہوتی جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے: "جب خدا کی مدد اور فتح آئے" یہ گفتگو معنی سے متعلق ہوئی اور نظم اسی کے تابع ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ ما دون الآية سے مقابلے کا چیلنج نہیں تو چیلنج تو صرف سب سے مختصر سورہ کے مثل سے ہے ہر ہر آیت سے نہیں کیونکہ سب سے زیادہ مبالغہ کے ساتھ جو تحدی (چیلنج) وارد ہے وہ یہ ارشادِ ربانی ہے: "تو اس کے مثل کوئی سورہ لے آؤ۔"

ويجرى مثله في محاورات الناس وكلامهم فتمكنت فيه شبهة عدم القران ولهذا لا تجوز الصلوة به اهـ۔

اقول اولاً لم يصل فہمی القاصر الى قصور النظم والمعنى فيما دون الآية فبعض آية ربما يكون جملة تامة مستقلة بالافادة كقوله تعالى واصبر و آية تامة لا تكون كذلك كقوله تعالى اذا جاء نصر الله وفتح هذا في المعنى و النظم يتبعه وان اريد التحدى فليس الابتنحوا قصور سورة لا بكل آية آية فابلغ ما ورد به التحدى قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله۔

ف: تطفل ثالث على خدام الامام فخر الاسلام وعلى الامام رضى الدين السرخسى۔

لہ البحر الرائق بحوالہ المحيط کتاب الطہارۃ باب الحيض ایچ ایم سعید پبلیشرز راجی
 لہ القرآن الکریم ۱۱/۱۱۵
 لہ القرآن الکریم ۱۰/۱
 ۲۳/۲

ثانیاً بہت سی پوری آیتیں بھی ایسی ہیں جن کے الفاظ لوگوں کی بول چال میں زبانوں پر آتے رہتے ہیں جیسے ارشادِ باری تعالیٰ: "ثم نظر" پھر دیکھا۔ اور ارشادِ حق تعالیٰ: "ثم یلد" وہ والد نہیں۔ اور اس کا ارشاد: "ولم یولد" اور وہ مولود نہیں۔ باوجود کے کہ یہ دو آیتیں ہیں۔ اور اس کا ارشاد: "مدھامتان" **ثالثاً** لوگوں کی گفتگو میں اس کے جاری ہونے سے صرف سامع پر اشتباہ ہوتا ہے کہ بولنے والے کی زبان پر وہ عبارت یوں آگئی جس کے الفاظ نظمِ قرآن کے مرافی ہو گئے یا اس نے قرآن پڑھنے کی نیت کی ہے، تو سننے والے کے نزدیک شبہ جاگزیں ہو جاتا ہے۔ رہا اُس عبارت کو ادا کرنے والا تو انسان اپنے متعلق پوری طرح آشنا ہوتا ہے اگر واقعی اس کی نیت تلاوت کی ہے تو اس کے نزدیک اشتباہ کا کوئی معنی نہیں۔ "اور اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کے لئے وہی ہے جو اس نے نیت کی"۔ اور

وثنایاً رب آية تامة تجرى الفاظها على اللسنة في محاورات الناس كقوله تعالى ثم نظر وقوله تعالى لم يلد وقوله تعالى ولم يولد على انهما آيات وقوله تعالى مدھامتان **و** والثا جریانہ فی تحاور الناس انما یورث الاشتباہ علی السامع انه جرى علی لسانه وافق لفظه نظم القران او قصد قراءة القران فتتمکت الشبهة عند السامع اما هو فالانسان علی نفسه بصيرة فاذا قصد التلاوة فلا معنی للاشتباہ عنده و انما الاعمال بالنیات و انما لكل امرئ ما نوى **و** الاشتباہ عند السامع

و : تطفل رابع عليه وثالث علی السرخسی۔
و : تطفل خامس عليه وثالث علی السرخسی۔

۱۵ القرآن الکریم ۲۱/۴۴
 ۱۶ القرآن الکریم ۳/۱۱۲
 ۱۷ القرآن الکریم ۶۴/۵۵
 ۱۸ الصیح البخاری باب کیف کان بدو الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۱

سامع کا اشتباہ اُس علم کی نفی نہیں کر سکتا جو قاری کو خود اپنی ذات سے متعلق حاصل ہے۔

شاید اسی لئے محقق علی الاطلاق نے فتح القدر میں اس تقریر سے ہٹ کر صرف اُس پر اکتفا کیا جو صاحب محیط و امام فخر الاسلام کے آخر کلام میں واقع ہے وہ یہ کہ اس قدر سے نماز نہیں ہوتی۔ حضرت محقق لکھتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مادون الایة پڑھنے والے کو قرأت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: "تو قرآن سے جو میرا آئے پڑھو۔" جیسے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "جنابت والا قرآن کی قرأت نہ کرے؛" ترجیحاً وہاں مادون الایة پڑھنے سے اس کو قرأت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا کہ اتنے سے نماز درست نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی اتنے حصے سے اس کو قرأت کرنے والا شمار نہ کیا جائیگا تو اتنا پڑھنا جنب و محالض پر حرام نہ ہو گا۔

اسے محقق حلبی نے علیہ میں کافی امام نسفی کی تبعیت میں رد کر دیا کہ حدیث مطلق ہے اس میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں۔ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں، یہ نص کے معاملہ میں تعلیل ہے اس لئے قابل قبول نہیں کیونکہ حدیث (لا یقرأ الجنب و المحالض شیئاً من القرآن) میں شیئاً

لا ینفی ما یعلمہ من نفسه۔

وَکَانَ لِاجْلِ هَذَا عَدْلُ الْمُحَقِّقِ عَلَی الْاِطْلَاقِ فِی الْفَتْحِ عَنْ هَذَا التَّقْرِیرِ وَاقْتَصَرَ عَلَی مَا حَطَّ عَلَیْهِه کَلَامُهُمَا الْاِخْرَآءُ وَهُوَ عَدَمُ جَوَازِ الصَّلَاةِ بِهِ حِیْثُ قَالَ وَجْهٌ اَنْ مَا دُونَ الْاٰیَةِ لَا یَعْدُ بِهِ قَارِئًا قَالَ تَعَالٰی فَاَقْرَؤْا مَا تِيسِرُ مِنَ الْقُرْآنِ کَمَا قَالَ صَلَّى اللهُ تَعَالٰی عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَا یَقْرَأُ الْجَنْبُ الْقُرْآنَ فَکَمَا لَا یَعْدُ قَارِئًا بِمَا دُونَ الْاٰیَةِ حَتّٰی لَا تَصِحُّ بِهَا الصَّلَاةُ کَسَدَا لَا یَعْدُ بِهَا قَارِئًا فَلَا یَحْرُمُ عَلَی الْجَنْبِ وَ الْمَحَالضِ اَللّٰهُ۔

وَسَدَدَهُ الْمُحَقِّقُ الْحَلَبِيُّ فِی الْحَلِيَّةِ تَبَعًا لِلْإِمَامِ النَّسْفِيِّ فِی الْكَافِي بِإِطْلَاقِ الْحَدِيثِ مِنْ دُونَ فَصْلِ بَيْنِ قَلِيلٍ وَكَثِيرٍ قَالَا وَهُوَ تَعْلِيلٌ فِي مَقَابِلَةِ النَّصِّ فَيُرَدُّ لِأَنَّ شَيْئًا نَكَرَةً فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ

۱۴۸/۱ فتح القدر کتاب الطہارۃ باب الحيض والاستحاضۃ مکتبہ نوریہ رضویہ کھر

مقام نفی میں نکرہ ہے اس لئے وہ عام ہوگا اور
مادون الایة بھی قرآن ہے تو اس کا پڑھنا
بھی ناجائز ہوگا جیسے پوری آیت کا پڑھنا۔
اس تردید میں ان دونوں حضرات کی پیروی بجز
پھر شامی نے بھی کی ہے۔

میں نے دیکھا اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا:
اقول حضرت محقق مسئلہ کا مسئلہ پر قیاس
نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ احادیث
نے جنب پر قرأتِ قرآن حرام کی ہے اور ہمیں
معلوم ہے کہ مادون الایة (آیت سے کم حصہ)
کو پڑھنا، شرعاً قرأتِ قرآن شمار نہیں ہوتا
ورنہ اس سے نماز ہو جاتی۔ اس لئے کہ ارشادِ
باری تعالیٰ فاحرؤا ما تیسر من القرآن (تو
قرأت کرو جو بھی قرآن سے میسر آئے) نے
قرأت فرض کی، جس میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق
نہیں، ساتھ ہی ما تیسر (جو بھی میسر آئے)
کے اطلاق کی تاکید بھی ہے، جب ایسا ہے تو
تو اطلاق احادیث میں بھی تمہارے لئے تحت
نہیں، تو اسے سمجھو۔

پھر در مختار کی عبارت ہے، اگر کھانے

فتعم ومادون الایة قرآن
فیمتنم کالایة اه و تبعهما
البحر ش۔

ورأیتنی علقت علیہ مانصہ
اقول المحقق لا یقیس المسألة
علی المسألة بل یرید ان الاحادیث
انما حرمت علی الجنب قراءة القرآن
وقد علمنا ان قراءة مادون الایة
لا تعد قراءة القران شرعاً و الا
لجاءت به الصلوة لان قوله تعالیٰ
فاقرؤا ما تیسر من القرآن
قد فرض القراءة من دون
فصل بیت قلیل و کثیر مع
تاکید الاطلاق بما تیسر
وینتذ لاحجة لكم فی اطلاق
الاحادیث فافهم۔

ثم لما قال الدر لوقصد

ف: تطفل على الحلية والبحر وش۔

۱۹۹/۱ لہ البحر الرائق کتاب الطهارة باب الحيض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۱۱۷/۱ لہ جہ الممتار علی رد الممتار " المجمع الاسلامی مبارکپور ہند

کا قصد ہو اور ایک ایک کلمہ بول کر سکھائے تو بقرول
اصح جائز ہے۔ اس پر علامہ شامی نے لکھا: یہ
حکم امام کرخی کے قول پر ہے۔ اور امام طحاوی کے
قول پر نصف آیت سکھائے۔ نہایہ وغیرہا۔
اس پر بچنے یہ کلام کیا کہ امام کرخی کے نزدیک آیت
اور مادون الآیة یہ دونوں ہی عدم جواز میں برابر ہیں۔
نہر میں اس کا یہ جواب دیا کہ مادون الآیة سے ان
کی مراد اس قدر ہے جتنے سے اس کو قرارت
کرنے والا کہا جاسکے اور ایک ایک کلمہ سکھانے سے
اس کو قرارت کرنے والا شمار نہ کیا جائے گا ۱۱۷ھ۔

اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا: اقول اس
کلام محقق کی تائید ہوتی ہے۔ اسی لئے کہ یہاں
آپ حضرات کی نظر بھی اس طرف نہیں کہ
احادیث میں قلیل و کثیر کے درمیان کوئی تفسیرتی
نہیں بلکہ یہاں آپ نے صرف اس کا سہارا لیا ہے
کہ جس نے ایک کلمہ پڑھا اسے قاری شمار نہیں
کیا جاتا باوجودے کہ وہ کلمہ بھی قطعاً بعض قرآن
ہے۔ اسی طرح وہ حضرات بھی کہتے ہیں کہ
جس نے مادون الآیة پڑھا اسے بھی قرارت
کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا ورنہ وہ ارشاد

التعلیم ولقت کلمة کلمة حل في
الاصح وکتب علیہ ش هذا علی
قول الکرخي وعلی قول الطحاوی تعلم
نصف آية نهاية وغيرها ونظر فيه
في البحر بان الکرخي قال باستواء
الآية وما دونها في المنع واجاب
في النهري بان مرادة بما دونها
ما به يسمی قارئاً وبالتعليم کلمة
کلمة لا يعد قارئاً ۱۱۷ھ۔

کتبت علیہ اقول هذا يؤيد
كلام المحقق فانك الضالم تنظر و
ههنا الى ان الاحاديث لم
تفصل بين القليل والكثير وانما
مفزعك فيه الى ان من قرأ
كلمة لا يعد قارئاً مع ان تلك
الكلمة ايضا بعض القرآن قطعاً
فكذلك هم يقولون ان من
قرأ مادون الآية لا يعد قارئاً
ايضاً والا لكان ممثلاً لقوله

ف: تطفل على النهروش۔

تعالیٰ فاتر و اما تیسر منہ و لزم
جوان الصلوة بما دون الایة
بالمعنی المذكور و هو خلاف ما اجمعنا
علیه اھ۔

ثم لما قال ش بقی ما لو
كانت الكلمة ایہ كص وق نقل
نوح افندی عن بعضهم انه ينبغي
الجوان اقول و ينبغي عدمه في
مد هامتان تأمل اھ۔

کیت علیہ اقول و وجہہ
على ذلك ظاهر فانه لا يعد
بهذا قارئاً و اللجان الصلوة
به و به يظهرو وجه ما بحث
العلامة المحشي في "مد هامتان"
فانه تجوز به الصلوة عند الامام
على ما مشي عليه ملك العلماء
في البدائع و الامام الاسبيجاني
في شرح المختصر و شرح
الجامع الصغير من دون حكاية

باری تعالیٰ فاتر و اما تیسر منہ کی بجا آوری
کرنے والا قرار پاتا اور ما دون الایہ بمعنی مذکور
سے نماز کا جواز لازم ہوتا۔ حالانکہ یہ ہمارے
اور آپ کے اجماعی حکم کے برخلاف ہے اھ۔

پھر علامہ شامی لکھتے ہیں : یہ صورت
رہ گئی کہ اگر وہ کلمہ پوری ایک آیت ہو جیسے ص
اور ق تو کیا حکم ہے ؟ علامہ نوح آفندی نے
بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ جواز ہونا چاہئے۔
میں کہتا ہوں اور مد ہامتات میں
عدم جواز چاہئے۔ تأمل کرو اھ۔

اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا : اقول
اس قول کی بنیاد پر اس کی وجہ ظاہر ہے
کیونکہ وہ اتنی مقدار پڑھنے سے قرأت کرنے والا
شمار نہ ہوگا ورنہ اس سے نماز جائز ہوتی۔
اور اسی سے اس کی وجہ ظاہر ہو جاتی ہے
جو علامہ شامی نے مد ہامتات میں بحث
کی ہے کیونکہ اس سے حضرت امام کے نزدیک
نماز ہو جاتی ہے جیسا کہ اس پر بدائع میں
ملک العلماء اور شرح مختصر و شرح جامع صغیر
میں امام اسبیجانی لکھے ہیں اور مذہب امام

ف : معروضہ اخری علی العلامة ش۔

۱۱۸ / ۱ / ۱۱۶ / ۱ /
دار احیاء التراث العربی بیروت
المجمع الاسلامی مبارکپور ہند
دار احیاء التراث العربی بیروت
رد المحتار علی رد المحتار کتاب الطہارۃ
رد المحتار

رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اس میں کسی خلاف کی کوئی حکایت بھی نہیں۔ ان سب سے اُس بیان کی تائید ہوتی ہے جو ہم نے کلام محقق علیہ الرحمہ کی تقریر میں پیش کیا اور میرا حاشیہ ختم ہوا۔

یہ سب ان حضرات کی تقریرات کے مطابق ان کے ساتھ کلام تھا۔ اور میں کہتا ہوں۔ وباللہ التوفیق۔ یہ اعتراض نہرو شامی کے کلام پر صرف اس لئے متوجہ ہوا کہ ان حضرات نے مذہب امام کرخی کو ایسے معنی پر محمول کیا جس سے وہ امام طحاوی کے قول کی طرف راجع ہو گیا۔ ہم نے تو قصر تحقیق کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ جتنے سے بھی اسے قرارت کرنے والا شمار کیا جائے اس کا پڑھنا بالاتفاق جائز نہیں اگرچہ وہ بعض آیت ہی ہو۔ اور اس پر امام ابو جعفر طحاوی کے قول کی توجیہ فرمانے والے اُن تینوں بزرگوں (فخر الاسلام، رضی الدین، حضرت محقق) کا کلام بھی شاہد ہے جیسا کہ ہم نے پیش کیا۔ امام طحاوی کا قول اختیار کرنے والے یہ فخر الاسلام ہیں جو اس بات کی تصریح فرما رہے ہیں کہ کسی لمبی آیت کا اتنا حصہ جو ایک آیت کی طرح ہو، پڑھنا جائز نہیں۔ تو

خلاف فیہ علی مذہب الامام
رضی اللہ تعالیٰ عنہ وکل ذلك
یؤید ما قد منافی تقریر کلام المحقق
ما علق علیہ۔

وهذا كله كلام معهم على ما
قرروا وانا قول وباللہ التوفیق
انما توجه هذا على كلام النهرو
ش لانها حملا مذہب الكرخي
على ما اُل به الى قول الطحاوي
فانا اثبتنا عمرش التحقيق ان
ما يعد به قارئا لا يجوز
وفاقا ولو بعض آية وقد
شهد به كلام اولئك
الاعلام الثلاثة الموجهين قول
ابن جعفر كما سمعت وهذا فخر الاسلام
المختار قوله مصرحا
بعدهم جواز بعض آية
طويلة يكون كآية
فان كانت ابو الحسن
ايضا لا يمنع الاما يعد
به قارئا لم يبق

ف: تطلق آخر على النهرو ثالث على ش۔

اگر امام ابو الحسن کرخی بھی صرف اسی کو ناجائز کہتے ہیں جس سے اس کو قرارت کرنے والا شمار کیا جائے تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں رہ جاتا۔ تو صحیح وہ ہے جس کی تصریح صاحب علیہ نے فرمائی اور بقرنے ان کا اتباع کیا کہ امام کرخی کی ممانعت اپنے خالص اطلاق و عدم تقييد پر باقی ہے اس شرط کے ساتھ کہ قرارت بنیت قرآن ہو اور امیر المؤمنین علی المرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نص سُن چکے کہ بحالت جنابت ”ایک حرف بھی“ نہ پڑھو۔

علیہ میں کہا، نہایہ وغیرہا میں مذکور ہے کہ جب معلم حاضر ہو تو اسے چاہئے کہ بچوں کو ایک ایک کلمہ سکھائے اور دو کلموں کے درمیان فصل کر دے، یہ حکم امام کرخی کے قول پر ہے۔ اور امام طحاوی کے قول پر یہ ہے کہ نصف آیت سکھائے، انتہی — صاحب علیہ لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں امام کرخی کے قول پر تفریح مذکور محل نظر ہے اس لئے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ آیت اور مادون الآیہ دونوں ہی کو بقصد قرآن پڑھنا منع ہے جیسا کہ گزرا، تو ان کے نزدیک حائضہ کو بہ قصد قرآن ایک کلمہ بھی زبان پر لانے سے ممانعت ہوگی اس لئے کہ مادون الآیہ اس پر بھی صادق ہے۔ یہ گفتگو اس صورت میں ہے جب کہ ایک کلمہ کامل آیت نہ ہو، اگر ایسا ہو جیسے مدھامتان ۵ تو ممانعت اور زیادہ ظاہر ہے۔

الخلافة فالصحيح مانص عليه في الحلية
وتبعه البحرات منع الكرخي
مبقي على صرافة ارساله
ومحوضة اطلاقه بعد
ان تكون القراءة بقصد القران
وقد سعت نص امير المؤمنين
المرتضى رضی اللہ تعالیٰ عنہ
ولا حرفا واحدا۔

قال في الحلية المذكور في

النهاية وغيرها اذا حاضرت المعلمة
فينبغي لهما ان تعلم الصبيان كلمة كلمة
وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي
وعلى قول الطحاوي تعلم نصف
آية انتهى، قال قلت وفي التفریح
المذكور على قول الكرخي نظر فانه
قائل باستواء الآية وما دونها في
المنع اذا كانت بقصد القران
كما تقدم فهم حينئذ
عنده ممنوعة من ذكر الكلمة
بقصد القران لصدق مادون
الآية عليها وهذا اذا لم تكن
الكلمة آية فان كانت
كمدھامتان فالمنع اظهر

اگر یہ سوال ہو کہ شاید اس قائل کی مراد یہ ہو کہ تعلیم مذکور قرأتِ قرآن کے علاوہ کسی اور نیت سے ہو۔ تو میں کہوں گا ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں امام کرچی ایک ایک کلمہ ہونے کی شرط نہیں رکھتے بلکہ اسے جائز کہتے ہیں اگرچہ نصف آیت سے زیادہ ہو، اس کے بعد کہ پوری آیت نہ ہو۔ ہاں ایک ایک کلمہ کی قید شاید اس لئے ہو کہ سکھانے میں عموماً یہی ہوتا ہے یا اس لئے کہ اتنے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو اس سے زیادہ کا دروازہ کھولنے کی حاجت نہیں اھ۔

اقول اس کی ایک تیسری صورت بھی ہے جو اول کے مثل یا اس سے بھی خوب تر ہے۔ وہ یہ کہ دو کلموں کے مرکب میں بار بار ایسا ہوگا کہ غیر قرآن کی نیت ہی نہ ہو پائے گی جیسے ارشاد باری تعالیٰ: اَنَا اللهُ (میں خدا ہوں) اور یہ ارشاد: فاعبدنی (تو میری عبادت کر) اور یہ فرمان: عصی ادم، کہ غیر تلاوت میں

فان قلت لعل مراد هذا القائل التعليم المذكور بنية غير قراءة القرآن قلت ظاهرات الكرخي حينئذ ليس بمشروط ان يكون ذلك كلمة كلمة بل يجيزة ولو اكثر من نصف آية بعد ان لا يكون آية نعم لعل التقييد بالكلمة لكونه الغالب في التعليم اولان الضرورة تندفع فلا حاجة الى فتح باب المزيد عليه اھ۔

اقول وکھ ملحق ثالث مثل الاول او احسن وهو ان المركب من كلمتين ربما لا تجد فيه نية غير القرات كقوله تعالى انا الله وقوله تعالى فاعبدني وقوله تعالى عصي ادم فان من قاله في غير التلاوة

عہ میری یہ روش ہم قدمی کے طور پر ہے ورنہ آگے ذکر ہوگا کہ میرے نزدیک باوجود ثانی ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ ذکرته مما شاة وسيأتي ان الوجه عندى الثانى اھ منہ۔

عہ القدر ان الكريم ۱۳/۲۰

عہ حلیہ الحلی شرح نية المصلى
عہ القدر ان الكريم ۳۰/۲۸
عہ " " ۱۲۱/۲۰

جو اس طرح کہے گمراہ ہو جائے، اور قرآنی مفردات میں سے کوئی ایسا نہیں کہ اس کا قرآن ہونا ہی متعین ہو اور انسانی بول چال کے مقامات میں آنے کے قابل نہ ہو تو وہ ذکر کیا جو زیادہ عام اور زیادہ کافی ہو اور جس میں ادراک معنی کی حاجت نہ ہو اور اس میں کوئی خرابی نہیں یہاں تک کہ بہتال خصوصاً پردہ نشین عورتوں کے لئے بھی۔

صاحبِ علیہ نے جو افادہ کیا بہت عمدہ و با وقعت کلام ہے مگر یہ کہ میں کہتا ہوں اس کے بعد کہ پوری آیت نہ ہو، یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ جو غیر قرآن کی نیت سے ہو اس میں یہ قید نہیں کہ ایک آیت سے کم ہو اور آیت و مادون الایة ہر ایک کبھی غیر قرآن کی نیت کے قابل ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا جیسے آیت الکرسی، اور وہ بعض ٹکڑے جو ہم نے تلاوت کئے۔ تو جو غیر قرآن کی نیت کے قابل ہو جائے اس کا پڑھنا صحیح ہے اگرچہ ایک آیت ہو اور جو ایسا نہ ہو اسے پڑھنا درست نہیں اگرچہ ایک آیت سے کم ہو۔

اور صاحبِ علیہ نے سورۃ فاتحہ سے متعلق جو بحث کی ہے اور کہا ہے کہ ثنا و دعا کی نیت سے اس میں تغیر نہیں ہوتا اس لئے کہ خصوصیت قرآنیہ اسے قطعاً لازم ہے۔ کیوں نہ ہو جب کہ

فقد غوی، بخلاف المفردات القرآنیة فلیس شیئ منها بحیث یتعین للقرآنیة ولا یصلح الدخول فی مجاری المحاورات الانسانیة فذکر ما هو اعم و اکفی ولا یحتاج الی ادراک المعنی ولا غائلة فیہ اصلاحتی للجهال لاسیما النساء المخدرات فی الجهال۔

وهذا كما ترى کلام حسن ای ما افادہ فی الحلیة^{۱۳} اقول لا وجه لقوله بعد ان لا یكون آیة فان ما كان بنیة غیر القرات لا یتقید بما دون آیة كما تقدم وكل من آیة وما دونها قد یصلح لنیة غیره وقد لا کایة الکرسی والابغاض التي تلونا فما صلح صح ولو آیة وما لا فلا ولودونها۔

وما بحث فی الفاتحة وعدم تغیرها بنیة الثناء والدعاء ان الخصوصية القرآنیة لانما لها قطعاً کیف لا و

یہ وہ قدرِ معجز ہے جس سے تحدی واقع ہے۔
 ظاہر ہے کہ یہ بحث ہر آیت میں جاری نہیں ہوتی
 تو پتہ نہیں کہ آیت کی قید لگانے پر ان کے لئے باعث
 کیا ہے (یعنی ان کے اس قول میں، اس کے بعد
 کہ پوری آیت نہ ہو) یا وجود سے کہ خلاصہ سے
 انھوں نے اعتماد کے ساتھ خود ہی نقل کیا ہے
 کہ تم نظر اور لہ یولد کے مثل میں جواز ہے۔
 پھر سورہ فاتحہ کے مثل میں ان کی بحث کو اگر کچھ
 سہارا بھی مل جائے تو بھی کوئی بحث، نص کے خلاف
 فیصلہ نہیں کر سکتی۔

پھر یہاں سوال اور شاید کے طور پر جوابات
 ذکر کی ہے کہ "تعلیم میں امامِ کرخی کی مراد غیر قرآن کا
 قصد ہونے کی صورت میں ہے" اس کو اس سے
 پہلے بطور جرم بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ تعلیم میں
 بھی نیتِ قرآن نہ ہونا چاہئے اس کی وجہ ہم معنی و
 اثر کے لحاظ سے آگے بیان کریں گے اھ۔ مائن
 کی عبارت تھی: "قرآن کی تہجی اور بحوں کو ایک ایک
 حرف سکھانا مکروہ نہیں، اس پر حلیہ میں لکھا؛
 بظاہر یہ حکم اسی صورت میں ہے جب نیتِ قرآن
 نہ ہو اور اگر اس سے قرآن کی نیت ہو تو مکروہ ہے اھ۔

هو معجز يقع به التحدى فلا يجزى
 في كل اية كما لا يخفى فلا ادري
 ما المحامل له على التقييد بهما مع
 انه هو الناقل عن الخلاصة
 معتمدا عليه جواز مثل ثم
 نظرو لہ یولد، ثم بحثه في
 مثل الفاتحة وان كان
 له تماسك فما كان لبحث ان
 يقضى على النص۔

ثم ما ذكره ههنا سؤالا وترجيا
 ان مراد الكرخي في التعليم ما
 اذ انوى غير القران قد جزم
 به من قبل قائلنا ينبغى ان
 يشترط فيه (اع في التعليم) ايضا
 عدم نية القران لما سذكرا عن قريب
 معنى واثر اھ وقال عند قول الماتن لا يكره
 التهجى بالقران والتعليم للصبيان حرفا
 حرفا هذا فيما يظهر اذا لم ينو به القران
 اما اذا نواه به فانه يكره اھ۔

۱: تطفل اُخر علیہا۔

۲: مسئلہ تعلیم کی نیت سے قرآن مجید قرآن ہی رہے گا صرف اتنی نیت جنبہ حائض کو کافی نہیں۔

۳: علیہ المحلی شرح فیۃ المصلی

اقول یہی بے داغ، خالص حق ہے۔
 تو صرف نیت تعلیم سے کوئی تغیر نہیں ہوتا کیوں کہ کسی
 شے کی تعلیم یہی ہے کہ اس شے کو دوسرے کے
 سامنے اس لئے پیش کرے کہ اُسے اس کا علم حاصل
 ہو جائے۔ تو جب اس نے پڑھا اور تعلیم قرآن کی
 نیت کی تو یہ مستحق ہو گیا کہ دوسرے کو بتانے سکھانے
 کے لئے اس نے قرآن پڑھنے کا قصد کیا۔ تو نیت
 تعلیم سے نیت قرآن میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی
 بلکہ اس کی اور تائید و تاکید ہوتی ہے — تو
 درمختار میں نیت تعلیم کو غیر قرآن کی نیتوں میں شمار
 کرنا بے جا ہے، اس پر متنبہ رہنا چاہئے۔

اگر سوال ہو کہ جب نیت تعلیم سے
 کوئی تغیر نہیں ہوتا تو کیا وجہ ہے کہ نمازی اگر
 اپنے امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دے دے تو
 اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے حالانکہ وہ بھی
 تعلیم ہی ہے اور قرأت قرآن مفسد نماز نہیں،
 میں کہوں گا فساد نماز کا سبب یہ نہیں ہے
 کہ لقمہ دینے کی نیت سے قرآن میں تغیر ہو گیا بلکہ
 اس کا سبب یہ ہے کہ غیر امام کو لقمہ دینا اعمال نماز
 میں نہیں، اور یہ عمل کثیر ہے اس لئے نماز کو فاسد
 کر دے گا۔ دیکھو اگر مصیبت سے کہا جائے فلاں

اقول وهذا هو الحق الناصح
 فمجرد نية التعليم غير مغير فما
 تعليم شئ الا القاؤه على غيره
 ليحصل له العلم به فاذا قرأ و
 نوع تعليم القرأت فقد اراد
 قراءة القرأت ليلقيه ويلقنه
 فنية التعليم لا يغيره بل يقدره
 فما وقع في الدر المختار
 من عدة نية التعليم في
 نيات غير القرأت ليس في محله
 فليتنبه -

فانقلت نية التعليم ان لم
 تكن مغيرة فما بال فتح المصلی
 على غير امامه يفسد صلواته
 وما هو الا التعليم وقراءة
 القرأت لا تفسد الصلوة
 قلت ليس الفساد لان القرأت
 تغیر بنیة الفتح بل لان الفتح
 على غير الامام ليس من اعمال
 الصلوة وهو عمل کثیر فيفسد
 الا ترى ان المصلی ان قيل له

و: تطفل على الدر المختار

۲۔ مسئلہ نمازی اگر اپنے امام کے سوا کسی کو قرآن مجید میں لقمہ دے گا نماز جاتی رہے گی۔
 ۳۔ مسئلہ نمازی نماز میں ہے اُس وقت کسی نے کہا فلاں آیت یا سورت پڑھ۔ اُس نے اس کا
 کہا ماننے کی نیت سے پڑھی نماز جاتی رہے گی۔

آیت پڑھو، اس نے اس کے حکم کی بجا آوری کئے
پڑھا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی باوجود اسے کہ اس
نے قرآن ہی پڑھا۔ وبالله التوفیق۔

اب اس پر کلام رہ گیا جو امام ابن الہمام
نے توجیہ کی اور ہم نے جو ان کے مقصد کی تقریر کی
تو اس کا بہت عمدہ جواب وہ ہے جو حلیہ میں
مذکورہ جواب اول کے بعد نقل کیا وہ لکھتے ہیں :
باوجودیکہ یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ دونوں میں
احتیاط پر عمل ہے وہ یہ کہ نماز میں عدم جو انہے
اور جنب کے لئے پڑھنے کی ممانعت ہے اھ۔

اقول اس کی تقریر یہ ہے کہ حضرت امام اور
صحابین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے درمیان فرض قرارت کی
مقدار میں اختلاف صحابین نے فرمایا تین چھوٹی آیتوں
یا تین آیتوں کے برابر، ایک لمبی آیت کی قرارت فرض ہے
اس لئے کہ عرف میں اسکے بغیر اسے قرارت کرنے والا
نہیں کہا جاتا اور امام نے فرمایا بلکہ ایک آیت پڑھنا فرض
ہے جبکہ وہ اس میں نہ ہو جو لوگوں کی بول چال میں جاری ہے
اور جو ان کی باہمی گفتگو کے مشابہ جیسے تم نظر۔ کیونکہ
جب اس شرط کے ساتھ کوئی آیت پڑھے گا تو عرفاً اسے قرارت
کرنے والا شمار کیا جائے گا بخلاف اس کے جو
ایک آیت سے کم ہو اسی معنی میں جو ہم نے پہلے
بیان کیا۔ تو وہ اس کی وجہ سے اگرچہ حقیقتاً
قرارت کرنے والا ہے مگر عرفاً اسے قرارت کرنے والا

اقرایة کذا فقراً امتثالاً لامرہ
فسدت صلوتہ مع انہ لم یقرأ
الا القرآن وبالله التوفیق۔

بقی الکلام علی توجیہ الامام
ابن الہمام وما ذکرنا لہ من تقریر
المرام فلنعم الجواب عنہ ما نقلہ
فی الحلیة بعد الجواب الاول المذكور
اذ قال مع انہ قال اجیب الضابط بالخذ
بالاحتیاط فیہما وهو عدم الجواز فی
الصلوة والمنع للجنب اھ۔

اقول تقریر یہ ان الامام و

صاحبیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم
اختلفوا فی فرض القراءة فقلا
ثلث قصار او اية طويلة اى ما
یعدل ثلاثا لانه لا یسمى فی العرف
قارثا بدونہ وقال بل اية اى اذا
لم تکن مما یجری فی تحاور الناس و
یشبه تکلمہم فیما بینہم کم نظر فانہا اذا
کانت كذلك عد قارثاً عرفاً بخلاف
ما دون الاية بالمعنى الذى
اعطينا من قبل فهو وان
کانت به قارثاً حقیقة لا یعد
قارثاً عرفاً فطرق الشبهة

شمار نہیں کیا جاتا۔ تو عرف کی بہت سے اس کے
 بری الذمہ ہونے میں شبہہ راہ پا گیا۔ اسی طرح
 اس کی خود محقق حلبی نے تقریر کی ہے اور فرمایا ہے
 کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ما یتسر مقتضاه
 یہ ہے کہ مادون الآیہ سے بھی نماز ہو جائے اور یہی
 حضرت ابن عباس کا قول ہے انہوں نے فرمایا
 تمہیں قرآن سے جو بھی میسر آئے پڑھو اور قرآن میں
 سے کچھ بھی قلیل نہیں۔ مگر یہ ہے کہ مادون الآیہ نص سے
 خارج ہے اس لئے کہ مطلق اسی کی طرف پھرتا ہے
 جو ماہیت میں کامل ہو اور مادون الآیہ سے اس کو
 عرفاً قرارت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا تو اس پر
 لازم ہوا اس سے وہ یقینی طور پر عمدہ برآئے ہوا،
 اس لئے کہ اس پر جزم نہ ہوا کہ یہ مقدار، قدر لازم
 کے افراد سے ہے تو اتنے سے وہ بری الذمہ ہوا
 خصوصاً جبکہ یہ مقام احتیاط ہے بخلاف کامل آیت
 کے، کہ اسے پڑھنے کی وجہ سے اس پر قرارت
 کرنے والے کا اطلاق ہوتا ہے۔ (تو حضرت امام
 اور صاحبین کے درمیان) اختلاف کی بنیاد اس
 پر ہے کہ چھوٹی آیت پڑھنے سے عرفاً سے قرارت
 کرنے والا شمار کیا جاتا ہے یا نہیں؟ صاحبین
 نے فرمایا: نہیں، اور امام نے فرمایا: ہاں۔
 اور اسرار میں ہے کہ قول صاحبین میں احتیاط
 ہے اس لئے کہ ارشاد باری لہ یدل
 اور۔ ثم نظر۔ بطور قرآن متعارف نہیں
 اور درحقیقت یہ قرآن ہے۔ تو حقیقت کا اعتبار

فی براءة الذمۃ من قبل العرف
 هكذا قرره هذا المحقق نفسه
 وقال قوله تعالى "ما تيسر مقتضاه
 الجواز بدون الآية وهو قول
 ابن عباس فانه قال اقرأ
 ما تيسر معك من القرأت
 وليس شيء من القرأت
 بقليل الا ان مادون الآية خارج
 من النص اذ المطلق ينصرف الى
 الكامل في الماهية ولا يجوز بكونه
 قارئاً عرفاً به فلم يخرج عن
 عهدة ما لزمه بيقين اذ لم
 يجزم بكونه من افرادة فلم
 تبرء به الذمۃ خصوصاً والموضع
 موضع الاحتياط بخلاف الآية
 اذ يطلق عليه قارئاً بها فالخلاف
 راجع بين الامام وصاحبيه
 مبنى على الخلاف في قيام
 العرف في عده قارئاً بالتقصيرة
 قال لا وهو يمنع وفي الاسرار
 ما قاله احتياط فان قوله
 "لم يلد" ثم نظر لا يتعارف
 قرأتاً وهو قرأت
 حقيقة فمن حيث الحقيقة
 حرم على الحائض والجذب

کر کے حائض و جنب پر اس کی قرأت حرام رکھی گئی اور عرف کا لحاظ کر کے ہم نے اس سے نماز جائز نہ کہی، تاکہ دونوں مسئلوں میں بہارا عمل احتیاط پر رہے اور مختصراً۔

تو باری تعالیٰ کے ارشاد: فاقروا ما تیسر من القرآن میں مادون الآیہ کو اطلاق کا شامل نہ ہونا اسے مستلزم نہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد لایقراً الجنب و لا الحائض شیئاً من القرآن (جنب اور حائض قرآن سے کچھ بھی نہ پڑھیں) میں بھی اطلاق اسے شامل نہ ہو بلکہ دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں شامل ہو اور وہاں شامل نہ ہو۔

تھہ اقول محضی نہیں کہ اگر "یہاں" (مسئلہ جنب میں) بنائے کار اس پر ہوتی جس کی وجہ سے اس کو عرفاً قرأت کرنے والا شمار کیا جائے تو لازم تھا کہ صاحبین کے نزدیک جنب اور حیض و نفاس والی کے لئے تین آیت سے کم بہ نیت قرآن پڑھنا جائز ہو۔ حالاں کہ

ومن حیث العرف لم یجز الصلوة بہ احتیاطاً فیہما ۱۰ مختصراً۔

فعدم تناول الاطلاق مادون الآیة فی قرآنہ تعالیٰ فاقروا ما تیسر من القرآن لایستلزم عدم تناولہ لہ فی قولہ صلوات اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لایقراً الجنب ولا الحائض شیئاً من القرآن بل قضیة الدلیل هو تناول ہرہما والخروج ثمہ۔

ثم اقول لایخفی علیک ان لو بنی الامر ہرہما علی ما یعد بہ قارئاً عرفاً لزم ان یحل عند صاحبین للجنب واختیہ قراءة مادون ثلث آیات بنیة القران ولا قائل بہ فتحقق

ف: تطقل علی الفتح۔

۱۰ فتح القدر کتاب الصلوة فصل فی القراة مکتبہ نوریہ رضویہ کتبہ ۲۹۰/۱

۱۰ القرآن الکریم ۲۰/۳

۱۰ سنن الترمذی ابواب الطہارة باب ماجاء فی الجنب الحائض الخ حدیث ۱۳۱ دار الفکر بیروت ۱۸۲/۱
سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی قراة القرآن علی غیر طہارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۴۴

ان قول الکرخی هو الامرجح روایة
ودرایة والحمد لله ولی الهدایة۔

ولکن العجب من المحقق الحلبي
کتبت هذا ثم سأيت في غنيته
مال الى ما قلت ان لا قائل به
حيث قال "وينبغي ان تقيد الآية
بالقصيرة التي ليس مادونها مقدار
ثلث آيات قصار فانه اذا قرأ مقدار
سورة الكوثر بعد قارئاً وان
كان دون آية حتى جائرت
به الصلوة واما ما على وجه
الدعاء والثناء فلانه ليس بقصر ان
لان الاعمال بالنيات والالفاظ
محتملة فتعتبر النية و
لذا الوقراً ذلك في الصلوة
بنية الدعاء والثناء لا تصح
به الصلوة ^{عليه}

اقول اولاً وقع بحثه على
خلاف المنصوص في شرح
الجامع الصغير للإمام فخر الاسلام فانه

کوئی اس کا قائل نہیں۔ تو ثابت ہوا کہ امام کرخی
ہی کا قول روایت و درایت دونوں لحاظ سے
ارجح ہے اور ساری حمد خدا کیلئے ہے جو ہدایت کا مالک ہے۔
لیکن محقق حلبي (صاحب غنیہ) پر تعجب

ہے کہ وہ اس طرف مائل ہیں جس کے بارے میں
میں نے کہا کہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ مذکورہ بالا
سطور لکھنے کے بعد میں نے غنیہ میں دیکھا کہ وہ لکھتے
ہیں: آیت کے ساتھ یہ قید ہونی چاہئے کہ ایسی
چھوٹی آیت جس سے ذرا کم ہو تو وہ آیت تین
چھوٹی آیتوں کے بقدر نہ ہو اس لئے کہ جب وہ
سورہ کوثر کے بقدر پڑھے اگرچہ وہ ایک آیت سے
کم ہی ہو تو اس کی وجہ سے وہ قرأت کرنے والا
شمار ہوگا یہاں تک کہ اس سے اس کی نماز
ہو جائے گی۔ لیکن جو دعا اور ثنا کے طور پر ہو تو وہ
قرآن نہیں اس لئے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے
اور الفاظ میں احتمال ہوتا ہے تو نیت کا اعتبار
ہوا۔ اسی لئے اگر اسے نماز میں بر نیت دعا و
ثنا پڑھا تو نماز درست نہ ہوگی۔

اقول اولاً ان کی بحث اس کے خلاف
واقع ہے جو امام فخر الاسلام کی شرح جامع صغیر
میں منصوص ہے اس لئے کہ انہوں نے لمبی

ف: تطفل على الغنية۔

آیت کے بعض کو ایک آیت کے مثل شمار کیا ہے
تین آیت کے مثل نہیں جیسا کہ گزرا۔

ثانیاً قول امام سے عدول کر کے تین
آیت کی فرضیت میں قول صاحبین کی طرف آگے۔
اگر اس میں انہوں نے احتیاط کی رعایت کی ہے
کیونکہ اسرار کے حوالہ سے گزرا کہ قول صاحبین میں احتیاط
ہے تو خود اسرار ہی کے حوالہ سے یہ بھی گزرا کہ نماز کے
بارے میں ہے اور مسئلہ جنب میں احتیاط ممانعت
میں ہے۔ اسے اسی طرح غنیہ میں نقل بھی کیا ہے۔

ثالثاً نماز میں قرأت برنیت ثنا ہو تو
نماز نہ ہوگی، یہ مسئلہ انہوں نے منصوص کے برخلاف
ذکر کیا کیوں کہ بحر میں امام خاصی کی توشیح سے منقول
ہے کہ جب پہلی دونوں رکعتوں میں سورۃ فاتحہ کی
قرأت برنیت دعا کرے تو علمائے نصی فرمایا ہے
کہ اس سے نماز ہو جائے گی اھ۔ اور بخنیس سے
نقل ہے کہ جب نماز میں برنیت ثنا فاتحہ کتاب
کی قرأت کرے تو نماز جائز ہے اس لئے کہ قرأت
اپنے محل میں پائی گئی تو نیت سے اس کا حکم
نہ بدلے گا اھ۔ اسی کے مثل درمختار میں بھی
ہے۔ یا بحر میں قنیہ سے نقل کیا ہے کہ اس

۱: تطفل ثالث علیہا

۲: مسئلہ نماز میں سورہ فاتحہ یا سورت پڑھی اور قرأت کی نیت نہ کی دعا و ثنا کی نیت کی جب
بھی نماز ہو جائے گی۔

اعتبرکون بعضہا کایة لا کثلث
کما تقدم۔

وثانیاً عدل عن قول
الامام الخ قولہما فی افتراض ثلث
فان ساعی الاحتیاط لہما سر عن
الاسرار ان ما قالا احتیاط فتقدم
عن الاسرار نفسہا ان ذلک فی
الصلوة اما فی مسألة الجنب فالاحتیاط
فی المنع وقد نقلہ ہکذا فی الغنیة۔
وثالثاً ما ذکر من عدم الاجزاء
اذ قرأ فی الصلوة بنية الثناء
خلاف المنصوص ایضاً فی البحر عن
التوشیح عن الامام الخاصی اذ قرأ
الفاتحة فی الاولین بنية الدعاء نصوا
علی انہما مجزئۃ اھ وعن التجنیس
اذ قرأ فی الصلوة فاتحة الكتاب علی
قصد الثناء جائزت صلوتہ لانہ
وجدت القراءة فی محلہا فلا یتغیر
حکمہا بقصد اھ ومثلہ فی الدرر نعم
نقل فی البحر عن القنیة

۱: تطفل آخر علیہا

نے اس بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے اور شرح شمس الائمہ کا نشان (رمز) دے کر لکھا ہے کہ وہ قرأت کی جگہ کافی نہ ہو سکے گی اھ۔ اور معلوم ہے کہ قنیہ کتب معتدہ کے مقابلہ میں نہیں آسکتی اور زاہدی نقل میں بھی ثقہ نہیں جیسا کہ علمائے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔

انہا ذکر ت فیہ خلافا ورقمت لشرح شمس الائمة انہا لاتنوب عن القراءة اھ وانت تعلم ان القنیة لاتعارض المعتمدات والنزہدی غیر موثوق بہ فی نقلہ ایضا کما نصوا علیہ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنبیہ: عیون امام فقیہ ابواللیث کی عبارت کہ صدر کلام میں گزری جس میں فرمایا تھا کہ فاتحہ وغیرہ آیات دُعا بہ نیت دُعا پڑھنے میں صریح نہیں، نہر الفائق میں اس سے یہ استنباط فرمایا کہ یہ حکم صرف انہیں آیات سے خاص ہے جن میں معنی دعا و ثنا ہوں ورنہ مثلاً سورہ لہب وغیرہ اگر بہ نیت غیر قرآن پڑھے تو ظاہراً روانہ ہونا چاہئے۔

ان کے الفاظ یہ ہیں: آیات میں معنی دُعا ہونے کی قید سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ جو آیات ایسی نہ ہوں۔ جیسے سورہ ابی لہب۔ اس میں غیر قرآن کی نیت اثر انداز نہ ہوگی مگر اس کی تصریح کلام علماء میں میری نظر سے نہ گزری۔ (ت)

حیث قال ظاہر التقید بالآیات التي فیہا معنی الدعاء يفہم ان ماليس كذلك كسورة ابی لہب لا یؤثر فیہا قصد غیر القرآنیة لکنی لہ اسر التصریح یہ فی کلامہم۔

علمائے شامی نے منخو الخائق و رد المحتار میں اس کی تائید فرمائی کہ، علمائے تصریح فرمائی ہے کہ کتابوں میں مفہوم معتبر ہوتا ہے اھ۔ منخو الخائق کے الفاظ یہ ہیں: مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے جب تک اس کے خلاف کی تصریح نہ ہو۔ (ت)

قد صرحوا بان مفاہیم الکتب حجة اھ ولفظ المنحة المفہوم معتبر مالہ یصرح بخلافہ اھ۔

۲۰۰/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	باب الحيض	كتاب الطهارة	لہ البحر الرائق
۱۳۳/۱	قدیمی کتب خانہ کراچی	باب الحيض	كتاب الطهارة	لہ النهر الفائق شرح كنز الدقائق
۱۱۶/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت			لہ رد المحتار
۱۹۹/۱	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	باب الحيض		لہ منخو الخائق علی البحر الرائق

اقول اولاً خلاصہ و بزائیر و بحر میں ہے :

هذا لفظ الوجيز اما اذا قصد الثناء او افتتاح امر فلا في الصحيح۔
اور یہ و چیز کے الفاظ ہیں ؛ لیکن جب ثناء یا کوئی کام شروع کرنے کی نیت سے پڑھے تو صحیح قول پر مانعت نہیں۔ (ت)

در مختار میں ہے :

فلو قصد الدعاء والثناء او افتتاح امر حل۔
اگر دعایا ثناء یا کسی کام کے شروع کرنے کی نیت ہو تو جائز ہے۔ (ت)

یہاں تو کہہ سکتے ہیں کہ بتقیح افتتاح کا حاصل دعاء و ثناء سے جدا نہ ہوگا ، مگر خلاصہ و حلیہ و بحر میں ہے :

و حرمة قراءة القرآن (ای من احکام الحيض) الا اذا كانت اية قصيدة تجرى على اللسان عند الكلام كقوله ثم نظر او لم يولد۔
(احکام حیض میں سے) قرأت قرآن کی حرمت بھی ہے مگر جب ایسی چھوٹی آیت ہو جو بول چال میں زبان پر آتی رہتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ، ثم نظر۔ یا۔ ولم يولد۔ (ت)

یعنی جبکہ قرأت قرآن کی نیت نہ ہو اور اپنے کلام میں پوری آیت سے موافقت ہو جائے مثلاً زید کی حکایت حال میں کہا ثم نظر نہ دید (پھر زید نے نظر کی۔ ت) یا کسی نے ہندہ کے حمل کو پوچھا کہ پیدا ہوا؟ کہا ما وضع ولم يولد بعد (نہیں پیدا کیا ، اور لم يولد بعد میں کہا۔ ت) تو اس میں حرج نہیں اگرچہ ثم نظر بالاتفاق اور ولم يولد علی الخلاف پوری آیتیں ہیں اس لئے کہ بنیت قرآن نہ کہی گئیں ، یہاں سے صراحت ظاہر کہ جواز کے لئے عدم نیت قرآن کافی ہے خاص نیت دعایا ثناء ضرور نہیں کہ ان صورتوں میں دعا و ثنا کہاں۔ یونہی اگر نقل حدیث میں کہا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

فت : تطفل على الزهر و ش

۱۔ الفتاویٰ البزازیة علی ہامش الفتاویٰ الہندیة کتاب الصلوة الفصل الحادی عشر نورانی کتب خانہ پشاور ۴۱/۱
۲۔ الدر المختار کتاب الطہارة
۳۔ خلاصۃ الفتاویٰ کتاب الحيض الفصل الاول
مطبع مجتہبائی دہلی
مکتبہ حبیبیہ کوسہ
۳۳/۱
۲۳۰/۱

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 ثنا، لاجرم بحر سے گزرا،

هذا كله اذا قرأ على قصد انه
قرآن له
یہ سب اس وقت ہے جب بہ نیت قرآن
پڑھا ہو۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ میں ہے۔ تنویر میں ہے،
یحرم قراءة قرآن بقصد

قرآن کا کوئی حصہ بہ نیت قرآن پڑھنا (اس کے لئے)
حرام ہے۔ (ت)

ثانياً عیون کا اتنا مفاد مسلم کہ آیات دعائیں نیت دعا درکار ہے یہ کہ نیت دعا ہی پر مدار ہے
وہ اس لئے کہ عبارت عیون میں نیت غیر قرآن کی
صورت پیش کی گئی ہے وہ یہ کہ آیات دعا
بہ نیت دعا پڑھی جائیں اس کا مفاد یہ ہے کہ
آیات دعا پڑھنے کا جواز صرف اس صورت میں
ہوگا جب وہ بہ نیت دعا پڑھی جائیں، نہ یہ کہ
مطلقاً ہر آیت پڑھنے کا جواز صرف نیت دعا ہی
کی صورت میں محدود ہے۔ مثلاً کہا جائے کہ اگر
کام شروع کرنے کے ارادہ سے بسم اللہ پڑھی
اور تلاوت کی نیت نہ کی تو اس میں کوئی حرج نہیں،
تو اس کا یہ معنی نہ ہوگا کہ پورے قرآن میں حکم جواز
بس اسی ایک صورت میں محدود ہے کہ اسے
کوئی کام شروع کرنے کے ارادہ سے پڑھا جائے۔ (ت)

وذلك انه تصوير لنية غير القران
وهي في آيات الدعاء بنية الدعاء
فيفيد ان الجواز بنية الدعاء
مقصود على آيات الدعاء لا قصر
الجواز مطلقاً على نية الدعاء
كأن تقول لو قرأ التسمية
بنية الافتتاح ولم يرد
القراءة فلا بأس به
لا يدل على قصر الحكم
في جميع القران على
نية الافتتاح۔

ف: تطفل أخر عليهما۔

لکنی اقول وباللہ التوفیق (لیکن خدا کی توفیق سے میں کہتا ہوں۔ ت) تحقیق مقام
یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں: عدم نیت و اعدام نیت۔ عدم نیت یہ کہ بعض الفاظ اتفاقاً موافق نظم قرآن
زبان سے اپنے کلام سے ادا ہو جائیں جیسے صورت مذکورہ میں شہ نظر اور ولہ یولد کہ ان کے کلم کے
وقت متکلم کا خیال بھی نہیں جاتا کہ یہ الفاظ آیات قرآنیہ ہیں یہاں قرآن عظیم کی طرف قصد سرے سے پایا
ہی نہ گیا۔ اور اعدام نیت یہ کہ آیات قرآنیہ کی طرف التفات کرے اور بالقصد انھیں نیت قرآن سے
پھیر کر غیر قرآن کا ارادہ کرے۔ آیۃ الکرسی یا سورہ فاتحہ یا سورہ تبت وغیر ہا ہر کلام طویل میں یہی صورت
متحقق ہو سکتی ہے، ناممکن ہے کہ بلا قصد زبان سے تین آیت کے برابر کلام نکل جائے جو بالکل نظم قرآنی کے
موافق ہو کہ اس قدر سے تحدی فرمائی گئی ہے تو کوئی اُسے پر کیونکر قادر ہو سکتا ہے۔ نہیں بلکہ یقیناً الفاظ
قرآنیہ ہی کا قصد کرے گا پھر ان کو بالارادہ نیت قرآن سے نیت غیر کی طرف پھیرے گا اور موجودات حقیقیہ
اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتے نہ باوجود علم قصداً تبدیل 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 ہو جائے گا نہ اس کا علم کہ یہ واقع
میں شہد ہے زوال پائے گا۔ یونہی جب اس نے نظم قرآنی کی طرف قصد کیا اور اُسے ادا کرنا چاہا تو باوجود
علم حقیقت اس کا یہ خیال کر لینا کہ میں یہ قرآن نہیں پڑھنا کچھ اور پڑھنا ہوں، نہ قرآن عظیم کو اس کی حقیقت
سے مغیر ہو سکتا ہے نہ یہ دیدہ و دانستہ اُس تبدیل خیال سے کچھ نفع پاسکتا ہے تو کیونکر ممکن کہ تعظیم
قرآن عظیم کے لئے جو حکم شرع مطہر نے اسے دیا یہ دانستہ نیت پھیر کر اُسے ساقط کر دے۔

اقول وبہ استبان ضعف ما
اجاب به العلامة اسمعیل فی حواشی
الدرر عن بحث الحلیۃ فی قراءة الفاتحة
بنیۃ الدعاء اذ قال المحقق ان هذا
قرآن حقیقۃ و حکما و لفظا و معنی کیف
لا و هو معجز یقع به التحدی و تغیییر
المشروع فی مثلہ بالقصد

اقول اسی سے اس کی کمزوری واضح
ہوگی جو حواشی درر میں علامہ اسمعیل نے بنیت دعا
قرات فاتحہ کے بارے میں بحث حلیہ کے جواب
میں لکھا ہے۔ محقق حلی نے لکھا تھا، یہ حقیقت،
حکماً، لفظاً، معنی ہر طرح قرآن ہے۔ کیوں نہ ہو
جب کہ یہ وہ قدر معجز ہے جس سے تحدی واقع
ہوتی ہے اور ایسے کلام میں جو امر شرعاً ثابت ہے

۱۔ مسئلہ قرأت جنب کی صورتوں میں مصنف کی تحقیق جلیل مفرد۔

۲۔ تطفل علی سیدی اسمعیل محشی الدرر والعلامة ش۔

میں تنبیہ کر دی تھی مگر علامہ نے اس کی طرف توجہ نہ کی اور وہی بات دُہرا دی نہ اس کا جواب دیا نہ جواب کے قریب گئے۔

واقول حل مسئلہ سے متعلق میں عرض گزار ہوں۔ خصوصیات کا وجود تو ان کے ثبوت واقعی سے ہوتا ہے اور ان کا ظہور ان کے تفصیلی یا اجمالی علم سے ہوتا ہے جیسا کہ آپ نے بیان کیا۔ اور کارِ تحدی ان دونوں ہی سے مکمل ہوتا ہے۔ اور دونوں اس صورت میں حاصل ہیں اس لئے کہ اس نے اسی سے اخذ کا قصد کیا جو قرآن ہے۔ اور اپنی جانب سے کچھ نہ کیا سو اس کے کہ نیت پھیر دی۔ اور پھر نا علم کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور پھرنے سے علم ختم نہیں ہو جاتا۔

یہ بھی ہے کہ قصد پھرنے کی وجہ سے اگر مخلوق کو عاجز کر دینے والی خصوصیات ختم ہو جاتیں تو ضروری تھا کہ اس سے ان کی عاجزی بھی ختم ہو جاتی، اور یہ براہتہً باطل ہے۔

اسی طرح اس جواب کا بھی ضعف واضح ہو گیا جو صاحب نہر نے پیش کیا۔ اور علامہ شامی نے رد المحتار میں ان کا اتباع کیا۔ کہ اصل میں اس کا قرآن ہونا اس سے مانع نہیں کہ قصد کے باعث وہ قرآنیت سے خارج ہو جائے۔

فی بحثہ فلم یلتفت الیہ العلامة و اعاد الکلام من دون جواب و لا السلام۔

واقول فی الحل وجود المزایا بثبوتها الواقعی و ظهورها بالعلم تفصیلاً او اجمالاً كما وصفتم و بهما یتم امر التحدی و كلاهما حاصل حیث اذ ما قصد الاخذ الا مما هو قرأت و ما حدث الا صرف النیة و لا صرف الابد العلم و لا علم ینتفی بالصرف۔

وایضاً لوفات المزایا المعجزة للخلق بصرف القصد لوجب قوت عجزهم و هو باطل بداهة۔

و کذا ما اجاب النهر و تبعه فی رد المحتار بان کونه قرآناً فی الاصل لا یمنع من اخراجه عن القرآنیة بالقصد اه و قد کانت

ف: تطفل آخر علیہما۔

لہ النہر الفاتی کتاب الطہارة باب الحيض قیدی کتب خانہ کراچی ۱۳۳/۱
رد المحتار دار ایثار التراث العربی بیروت ۱۱۶/۱

محقق نے اپنے کلام میں اس کا بھی اشارہ دے دیا تھا جیسا کہ پیش ہوا۔ اور ہم نے تو بہت اچھی طرح واضح کر دیا کہ قصہ میں یہ تاثیر قطعاً نہیں ہوتی کہ وہ حقائق و اقیعہ کو تبدیل کر دے۔

اسی طرح اس کی کمزوری بھی عیاں ہو گئی جس نے غنیہ سے استناد کیا کہ ”جو بطور دعا ہو وہ قرآن نہیں اس لئے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے“ جیسا کہ گزرا۔

اقول ہاں جس نے دعا کا قصد کیا اسے تلاوت کا ثواب نہیں ملے گا لیکن جس نظم کے ذریعہ متحدی ہوئی ہے اس کے برقرار رہتے ہوئے قرآن سے قرآنیت کیونکر نکل جائے جب کہ قرآن ہی سے اخذ کا قصد بھی موجود ہے تو محض نیت کے پھر دینے سے وہ اس تعظیم کو کیسے ختم کرنے کا جو اس کے ذمہ واجب تھی۔ اس لئے کہ کسی چیز کو جانتے ہوئے اس سے نیت پھیر لینے کا اگر کوئی اثر ہو سکتا ہے تو یہی کہ اس میں اس کا جو فائدہ تھا اس سے وہ محروم ہو جائے نیز کہ اس پر جو لازم تھا وہ بھی اس سے ساقط ہو جائے۔

الحاصل ان میں کسی میں کوئی کارآمد بات نہیں۔

ثم اقول امید ہے کہ ناظر کو ہمارے

اقی المحقق علیٰ هذا ایضا كما سمعت
اما نحن فقد اوضحنا باحسن وجه
ان لا اثر للقصد في تغيير
الحقائق۔

وكنذا ما تقدمت تمسك
الغنية ان ما على وجه الدعاء
ليس بقراءات لان الاعمال بالنيات الخ

اقول نعم لا يشاب ثواب التلاوة
من نواه دعاء لكن القرآن كيف ينسلخ عن
القرآنية مع بقاء النظم المتحدی
به واذ القصد الى الاخذ منه
فبمجرد صرف النية كيف
يزيل التعظیم الواجب عليه فان صرفها
عن شئ مع العلم به ان كان له
اثر ففی حرمان الصارون عما
هوله دون اسقاط ما هو عليه و
بالجملة ليس فی شئ من هذه
ما يغنی من جوع۔

ثم اقول عساك ایقنت مما

١: تطفل على النهر و رابع على ش

٢: تطفل على الحلية

٣: غنية مستعمل شرح غنية المصلى

بمبحث قرارة القرآن للجنب سهيل اكيڈمی لاہور ص ۷۷

بیان سابق سے اس بات کا بھی یقین حاصل ہو چکا ہوگا کہ مدار اس پر ہے کہ قرآن کی طرف توجہ کر کے اس کے نظم سے کچھ اخذ کرے اور اسے غیر قرآن کی نیت سے پڑھے، خواہ وہ اس مقدار میں ہو جس سے تحدی ہوئی ہے یا نہ ہو اس نے کہ وجوب ادب و تعظیم کے معاملہ میں کلام عزیز کے قلیل و کثیر کا حکم ایک ہے۔ آپ سُن چکے کہ جبرائیل نے فرمایا: قرآن میں سے کچھ بھی قلیل نہیں۔ تو محقق حلبی نے اپنی گفتگو جو مقدار تحدی سے خاص فرمائی وہ بے محل ہے۔ اور اس کا حقیقہ، حکماً، لفظاً، معنی قرآن ہونا اس پر موقوف بھی نہیں جیسا کہ ان کے کلام سے وہم ہوتا ہے۔ ہاں خصوصیت قرآنیہ مقدار تحدی ہی کو لازم ہے اس لئے کہ اسی مقدار کا زبان پر اتفاقاً جاری ہو جانا محال ہے اس سے کم کا نہیں۔ جیسا کہ فرقان اور جناب فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے موافقات سے معلوم ہے اور اس سے بھی کہ جب تخلیق کے مراحل کے ذکر پر مشتمل آیت مبارکہ سُنی تو کہہ دیا "فتبارک اللہ احسن الخالقین" پھر ایسا ہی نازل بھی ہوا۔ لیکن ہم بتا چکے کہ جب خود اس کے دل میں قرآن عظیم سے اخذ کا قصد موجود ہے تو تحدی والی گفتگو

القیت عليك ان المناط هوان
يعمد الى القرآن فيأخذ من نظمه
ويقرأه على نية غيره سواء كان قدراً
ما وقع به التحدى اولافان
القليل والكثير من الكلام العزيز
سواء في وجوب الادب والتعظيم اما
سمعت الى قول حبر الامة سيدنا
عبدالله بن عباس رضی اللہ تعالیٰ
عنہما ليس شئ من القرآن بقليل
فتخصيص المحقق الكلام بما تحدى
به ليس في محله ولا يتوقف عليه
كونه قرأنا حقيقة وحكماً ولفظاً ومعنى
كما يوهمه كلامه نعم لزوم الخصوصية
القرآنية يختص بذلك لاستحالة
جريانه على اللسان اتفاقاً دون
مادونه كما علم من موافقات الفرقان
والفاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وقوله
عند سماع آية اطوار الخلق فتبارك
الله احسن الخالقين فنزل
كذلك لكن اسمعناك ان
لا حاجة اليه بعد
تعهد الاخذ من القرآن العظيم فهو

ف: تفضل اُخبر عليها

له القرآن الكريم ۲۳/۱۳

بما فی نفسہ علیم فافہم کی یہاں کوئی ضرورت ہی نہیں کیونکہ اسے اپنے دل و تثبت۔

ثابت قدم رہو۔ (ت)

تو واجب تھا کہ سورہ فاتحہ و آیۃ الکرسی بالائے سرفقط الحمد للہ یا سبحن اللہ یا لا الہ الا اللہ بھی جنب کو جائز نہ ہو جبکہ ان میں اخذ عن القرآن کا قصد کرے اگرچہ نیت قرآن سے پھر کر غیر قرآن کی کر لے، مگر شرع مطہر نے لحاظ فرمایا کہ مسلمان ہر وقت ہر حال میں اپنے رب جل و علا کے ذکر و ثنا اور اس سے سوال و دعا کا محتاج ہے اور ثنائے الہی وہی اتم و اکمل ہے جو خود اس نے اپنے نفس کریم پر کی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عرض کرتے ہیں:

لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك يا
الہی! میں تیری تعریف نہیں کر سکتا تو ویسا ہی ہے جیسی تو نے خود اپنی ثنا کی۔

یونہی جو دعائیں قرآن عظیم نے تعلیم فرمائیں بندہ ان کی مثال کہاں سے لا سکتا ہے رحمت شریعت نے نہ چاہا کہ بندہ ان خزانوں سے روکا جائے علی الخصوص حیض و نفاس و ایام جن کی تہائی عمر انہیں عوارض میں گزرتی ہے، لہذا یہاں برتدیل نیت اجازت عطا فرمائی جسے بسم اللہ الرحمن الرحیم پر نیت افتتاح کہنے کے جواز پر علماء نے ظاہر کر دیا۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ نماز میں کسی کلام سے اگرچہ آیت یا ذکر الہی 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 العالمین یا خبر غم کے جواب میں انا للہ وانا الیہ راجعون، یا کسی نے پوچھا فلاں شخص کیسا ہے، اس کی خوبی بتانے کو کہا سبحن اللہ، نماز جاتی رہے گی۔ مگر کسی شخص نے آواز دی اور اس نے یہ جتانے کو کہ میں نماز پڑھتا ہوں لا الہ الا اللہ یا سبحن اللہ یا اس کے مثل

ف: مسلمہ نماز میں اگر کسی آیت یا ذکر الہی سے کسی شخص کو خطاب یا بات کا جواب چاہے گا مثلاً بقصد جواب خوشی کی خبر پر الحمد للہ رب العزت کی خبر پر انا للہ وانا الیہ راجعون کہا نماز جاتی رہے گی ہاں اگر کسی نے پکارا اُسے یہ جتانے کے لئے کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں سبحن اللہ یا لا الہ الا اللہ وغیرہ کہا نماز نہ جائے گی۔

ذکر کیا قرآن عظیم سے کچھ کہا نماز نہ جائے گی کہ شرع مطہر نے اس حاجت کے دفع کو اتنے کی اجازت فرمادی ہے
در مختار میں ہے :

یفسدھا جواب خیر سوء بالاسترجاع۔
خبر بد کے جواب میں اتا لله و اتالیہ راجعون
پڑھنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے :

اراد اعلامہ بانہ فی الصلوٰۃ لا تفسد
اتفاقا ابن ملک و ملتقی۔
اگر یہ بتانے کا ارادہ ہے کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں تو
اس سے نماز بالاتفاق فاسد نہ ہوگی ابن ملک
و ملتقی۔ (ت)

ہدایہ میں ہے :

لو اجاب رجلا فی الصلوٰۃ بلا الہ الا اللہ
فہذا کلام مفسد وان اراد اعلامہ
انہ فی الصلوٰۃ لم تفسد
بالاجماع لقولہ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم اذا نابت احدکم
نائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسبح اللہ۔
اگر اندرون نماز لا الہ الا اللہ کہہ کر کسی کو جواب دیا
تو یہ کلام مفسد نماز ہے اور اگر اپنے اندرون نماز
ہونے سے اس کو آگاہ کرنا مقصود ہے تو
بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ حضور
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : جب تم
میں سے کسی کو نماز میں کوئی حادثہ پیش آئے تو
سبحان اللہ کہہ اھ۔ (ت)

اقول فہذا ظہر الجواب
عن بحث الحلیۃ ولله الحمد ومحصلہ
ان ذلك مستثنی بالاذن الشرعی
كما استثنی بہ قصد الاعلام بانہ
فی الصلوٰۃ مع تحقق المعنی
اقول تو اسی سے بحث علیہ کا جواب
ظاہر ہو گیا۔ ولله الحمد۔ اور اس کا حاصل یہ ہے
کہ یہ باذن شریعت مستثنیٰ ہے جیسے باذن شرعی
اپنے مشغول نماز ہونے کو بتانے کا قصد مستثنیٰ ہے
باوجود کے کہ معنی مفسد قطعاً متحقق ہے، وہ ہے

۸۹/۱	مطبع مجتہائی دہلی	باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکبرہ فیہا	لہ الدر المختار کتاب الصلوٰۃ
"	"	"	"
۱۱۶/۱	المکتبۃ العربیۃ کراچی	"	۳۷ الہدایۃ

المفسد قطعاً وهو افادة معنى ليس من
اعمال الصلوة فانهم وتثبت -
اور جب حاجت اکمليت ذکر و دُعا کا لحاظ فرمایا تو حاجت تعلیم قرآن تو اس سے اہم ہے خصوصاً حائض کے لئے
کہ اس کا زمانہ ممتد ہے،

حتى ان مالکاً اباح لهما التلاوة لهذا
وبه فرق بينها وبين الجنب -

یہاں تک کہ اسی وجہ سے امام مالک نے اس
کے لئے تلاوت جائز کہی، اور اسی سے اس
میں اور جنب میں فرق کیا۔ (ت)

مگر یہ حاجت ایک ایک کلمہ سکھانے سے پوری ہو جاتی ہے اور شک نہیں کہ وہ بہ نسبت مرکبات صورت
نظم فتر آئی سے دُور تر ہے لہذا اسی قدر کی اجازت ہوئی،

وقد اشار الامام الفقيه ابو الليث في
شرح الجامع الصغير الى ان اباحه
التعليم لاجل العذر كما في الحلية و
عبرني محيط السرخسي بالعذر والضرورة
كما فيها ايضا -

امام فقیہ ابو اللیث نے شرح جامع صغیر میں
اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ تعلیم کا جواز عذر
کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ حلیہ میں نقل کیا۔ اور
محیط سرخسی کی تعبیر یہ ہے کہ "عذر ضرورت کی
وجہ سے ہے"۔ اسے بھی حلیہ میں نقل کیا۔

اقول میری تقریر سابق سے اور اس
بیان سے کہ اپنے مشغول نماز ہونے کو مذکورہ
کلمات سے بتا سکتا ہے جب کہ یہاں
ضرورت بمعنی حقیقی موجود نہیں۔ اور یہ کہ شریعت
نے دُعا کے معاملہ میں جنب کی حاجت کا لحاظ
کیا ہے حالانکہ وہ غسل کر سکتا ہے بلکہ دوسرے
الفاظ سے دُعا بھی کر سکتا ہے۔ بخلاف تعلیم
کے۔ (اس تقریر و بیان سے) صاحب حلیہ
کے دُعا اعتراضوں کا جواب منکشف ہو جاتا ہے

اقول وبما قررت و ذکررت
من حدیث اعلام الصلوة مع
عدم الضرورة بالمعنى الحقيقى ومن
اعتبار الشرع حاجة الجنب في
الدعاء مع تمكنه من الاغتسال بل
ومن الدعاء بالفاظ آخر بخلاف
التعليم يفتح الجواب
عن ايراد الحلية على
مسئلة التعلم بقوله لا يخفى

ما فيه بالنسبة الى الجنب ثم ما في
كوت هذا الاحتياج مبني
لذلك اه فافهمم، والله
اعلم۔

جو انھوں نے مسئلہ تعلیم سے متعلق ان الفاظ میں
پیش کئے ہیں کہ: اس مسئلہ میں جنب کی نسبت
جو خامی ہے وہ پوشیدہ نہیں۔ پھر اس کے لئے
تعلیماً کلمہ قرآن پڑھنے کے حکم میں اس ضرورت
کے باعث اباحت ہونے میں جو کلام ہے وہ بھی
مخفی نہیں اھ۔ تو اسے سمجھو اور جانو۔ واللہ اعلم۔

ظاہر ہے کہ ان کے ماوراء مثل قصص وغیرہ میں نہ تو حاجت ہے نہ وہ دعا و ثنا کے معنی ہیں کہ ان
سے ملتی ہو سکیں تو بعد قصد قرآن پھر تبدیل نیت وہی شہد کو دانستہ نمک ٹھہرا کر کھانا ہوگا تو حکم ممانعت
ہی چاہئے جب تک شرع سے اجازت ثابت نہ ہو اور وہ کہیں ثابت نہیں مہذا اگر مطلقاً تبدیل نیت کی
اجازت ہو تو جو کلام طویل قرآن عظیم نے اپنے محبوبوں مقبولوں یا دشمنوں سے نقل فرمائے اور دور تک ان کا
سلسلہ چلا گیا ہے جیسے سورہ نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام میں قال چھوڑ کر سب انی دعوت قوم
لیلا و نہارا ۵ سے لتسکوا منها سلا فحاجا ۵ تک سورہ آیتیں متواتر، اور سورہ جن میں انا
سمعنا قرانا عجبا ۵ سے اما الفاسطون فکانوا الجھنم حطباً ۵ تک پندرہ آیتیں، اور سورہ لقمان
میں یلنئی انھا ان تک سے ان انکر الاصوات لصوت الحمیر ۵ تک چار طویل آیتیں کہ
ہر ایک تین آیت کی مقدار سے زائد ہے، اور سورہ اسراء میں وقالوا چھوڑ کر لن نوٹت سے
کتبا نقرؤ ۵ تک اس نیت سے کہ یہ نوح و لقمان و جن و کفار کے کلام ہیں پڑھ سکے بلکہ تمام
سورہ یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام شروع سورت کے اذ قال یوسف لابیہ سے گیا رہویں رکوع کے
ادخر و الحقنی بالصلحین ۵ تک جس کی مقدار نصف پارہ قرآن عظیم سے بھی زائد ہے بحال
جنابت بہ نیت حکایت قصہ پڑھ جائے اور جائز ہو بیچ بیچ میں سے چند جملے جو قرآنیت کے لئے متعین
ہیں ترک کر دے یعنی رکوع دوم میں واوحینا الیہ لتنبئنھم نصف آیت سوم میں وکذلک
مکننا سے نجزی المحسنین ۵ تک کچھ کم دو آیتیں، پھر کذلک لنصرف نصف آیت ہفت میں

۱۰ علیہ الحلی شرح نیت لمصلی

۱۹	تا	۱۶	۱۵	تا	۱۵	۲۰	تا	۱۵
۱۵	تا	۱۲	۱۵	تا	۱۲	۲۲	تا	۱۲
۱۵	تا	۱۲	۱۵	تا	۱۲	۲۲	تا	۱۲

و كذلك مكتنا^۱ ایک آیت، ہشتم میں وانه لذ و علم لما علمنا^۲ تہائی آیت، نہم میں كذلك كذنا ليوست اور نرفع درجات من نشأ^۳ چہارم آیت و بس جس کی مقدار چورانوے آیت طویل ہوئی یہ کس قدر مستبعد اور قرآن عظیم کے ادب سے جدا و البعد ہے تو سوا ان صورتوں 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 اتفاق کلمات قرآنیہ سے متفق ہو جائیں زیر حکم نہیں، اور قرآن عظیم کا خیال کر کے بے نیت قرآن ادا کرنا چاہئے تو صرف دو صورتوں میں اجازت، ایک یہ کہ آیات دعا و ثنا بہ نیت دعا و ثنا پڑھے، دوسرے یہ کہ بجا حد 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 منظم ہو جائے کما نصوا علیہ (جیسا کہ علمائے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ت۔)

هذا ما ظهر لي وارجو ان يكون صوابا وباللہ
 التوفيق والله الحمد ابدًا۔
 یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا اور امید رکھتا ہوں
 کہ درست ہو، اور خدا ہی سے توفیق ہے اور

اللہ ہی کے لئے ہمیشہ حمد ہے (ت)

تنبیہ ۲: تمام کتب میں آیات ثنا کو مطلق چھوڑا اور اس میں ایک قید ضروری ہے کہ ضروری یعنی بدیہی ہونے کے سبب علمائے ذکر فرمائی وہ آیات ثنا جن میں رب عزوجل نے بصیغہ متکلم اپنی حمد فرمائی جیسے وانی لغفار لمن تاب^۴ ان کو بہ نیت ثنا بھی پڑھنا حرام ہے کہ وہ قرآنیہ کے لئے متعین ہیں بندہ انھیں میں انشائے ثنا کی نیت کر سکتا ہے جن میں ثنا بصیغہ غیبت یا خطاب ہے۔
 تنبیہ ۳: اقول یہاں ایک اور نکتہ ہے بعض آیتیں یا سورتیں ایسی ہی دعا و ثنا ہیں کہ بندہ ان کی

۱۔ مسئلہ ان مسائل کا خلاصہ حکم جامع و منقح۔

۲۔ مسئلہ جنب کو وہ آیات ثنا بہ نیت ثنا بھی پڑھنا حرام ہے جن میں رب عزوجل نے اپنے لئے متکلم کی ضمیریں ذکر فرمائیں۔

۳۔ مسئلہ جن آیات دعا و ثنا کے اول میں قل ہے ان میں جنب یہ لفظ چھوڑ کر بہ نیت دعا پڑھے ورنہ جائز نہیں۔

۶۸/۱۲	۵۱ القرآن الکریم	۵۶/۱۲	۱۱ القرآن الکریم
۸۲/۲۰	۵۲	۶۶/۱۳	۵۳

انٹا کر سکتا ہے بلکہ بندہ کو اسی لئے تعلیم فرمائی گئی ہیں مگر ان کے آغاز میں لفظ قُل ہے جیسے تینوں قُل اور کریم قُل اللهم ملك الملك ان میں سے یہ لفظ چھوڑ کر پڑھے کہ اگر اس سے امر الہی مراد لیتا ہے تو وہ عین قرارت ہے اور اگر یہ تاویل کرے کہ خود اپنے نفس کی طرف خطاب کر کے کہتا ہے قُل اس طرح کہ، یوں ثنا و دعا کر، تو یہ امر بدعا و ثنا ہوا نہ کہ دعا و ثنا اور شرع سے اجازت اس کی ثابت ہوئی ہے نہ اس کی۔

تنبیہ ۴: اقول یوں ہی وہ ادعیہ و اذکار جن میں حروفِ مقطعات ہیں مثلاً صبح و شام کی دعاؤں میں آیت الکرسی کے ساتھ سورہ غافر کا آغاز حسَّٰہ ۰ تنزیل الکتب من اللہ العزیز العلیم ۰ غافر الذنب وقابل التوب شدید العقاب ذی الطول ۰ لا الہ الا اللہ ہو الیہ المصیر ۰ تک پڑھنے کو حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جو صبح پڑھے شام تک ہر بلا سے محفوظ رہے اور شام پڑھے تو صبح تک، رواہ الترمذی والبزار و ابن نصر و مردویہ والبیہقی فی شعب الایمان عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ بحالتِ جنابت اسے نہیں پڑھ سکتا کہ حروفِ مقطعات کے معنی اللہ و رسول ہی جانتے ہیں جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ کیا معلوم کہ وہ ایسا کلام ہو جس کے ساتھ غیر خدا بے حکایت کلام الہی تکلم نہ کر سکتا ہو، لہذا اجازت صرف دعا و ثنا کی ہے کیا معلوم کہ ان کے معنی میں کچھ اور بھی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنبیہ ۵: اقول ہماری اس تقریر سے یہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ جن آیات میں بندہ دعا و ثنا کی نیت نہیں کر سکتا بحالِ جنابت و حیض انھیں بطورِ عمل بھی نہیں پڑھ سکتا مثلاً تفریق اعدا کے لئے سورہ تبت نہ کہ سورہ کوشر کہ بوجہ ضمائر متکلم انا اعطینا قرآنیت کے لئے مستعین ہے۔

۱: مسئلہ اُسے حروفِ مقطعات والی دعا کی بھی اجازت نہیں۔

۲: بلاؤں سے محفوظی کی دعا۔

۳: مسئلہ جن آیات میں خالص دعا و ثنا نہیں انھیں جنب یا حائض پر نیت عمل بھی نہیں پڑھ سکتے۔

لے القرآن الکریم ۲۶/۳
 ۲۵ القرآن الکریم ۴۰/۴ تا ۳
 ۲۵ الدر المنثور بحوالہ الترمذی والبزار ومحمد بن نصر الخ تحت الآیۃ ۴۰/۴ تا ۳ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲۳

عمل میں تین نیتیں ہوتی ہیں: یا تو دُعا جیسے حزب البحر، حزمیانی یا اللہ عزوجل کے نام و کلام سے کسی مطلب خاص میں استعانت جیسے عمل سورۃ یٰسّٰ و سورۃ مزمل صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا اعداد معینہ خواہ ایام مقدرہ تک اس غرض سے اس کی تکرار کہ عمل میں آجائے حاکم ہو جائے اس کے موکلات تابع ہو جائیں، اس تیسری نیت والے تو بحال جنابت کیا معنی بے وضو پڑھنا بھی روا نہیں رکھتے، اور اگر بالفرض کوئی جرأت کرے بھی تو اس نیت سے وہ آیت و سورت بھی جائز نہیں ہو سکتی جس میں صرف معنی دعا و ثنا ہی ہے کہ اولاً یہ نیت دعا و ثنا نہیں، ثانیاً اس میں خود آیت و سورت ہی کی تکرار مقصود ہوتی ہے کہ اُس کے خدام مطیع ہوں تو نیت قرآنیہ اُس میں لازم ہے۔ رہیں پہلی دو نیتیں جب وہ آیات معنی دعا سے خالی ہیں تو نیت اولیٰ ناممکن اور نیت ثانیہ عین نیت قرآن ہے اور بقصد قرآن اُسے ایک حرف بھی روا نہیں۔

تنبیہ ۶: یہی حکم دم کرنے کے لئے پڑھنے کا ہے کہ طلبِ شفا کی نیت تغیر قرآن نہیں کر سکتی آخر قرآن ہی سے تو شفا چاہ رہا ہے کون کے گا کہ افسحبتکم انما خلقنکم عبثاً تا آخر سورت مصرع و مجنون کے کان میں جنب پڑھ سکتا ہے ہاں جس آیت یا سورت میں خالص معنی دعا و ثنا بصیغہ غیبت خطاب

www.alahazratnetwork.org

۵۵ حدیث میں ہے کوئی آسیب زدہ یا مجنون تھا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اُس کے کان میں یہی آیتیں پڑھیں وہ فوراً اچھا ہو گیا، رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اُن سے دریافت فرمایا: تم نے اس کے کان میں کیا پڑھا، انھوں 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۔ اخرجه الامام الحکیم الترمذی و ابویعلیٰ و ابن ابی حاتم و ابن السنی و ابونعیم فی الحلیۃ و ابن مردودیہ عنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۱۲ منہ۔

۱: مسئلہ صرف عمل میں لانے کی نیت سے جنب و خالص آیات دعا و ثنا بھی نہیں پڑھ سکتے۔
۲: مسئلہ دم کرنے کے لئے بھی جنب وہی خالص آیات دعا و ثنا یعنی نیت قرآن خاص بر نیت دعا و ثنا ہی پڑھ سکتا ہے۔

۳: آسیب زدہ و مصروع و مجنون کا علاج۔

لہ القرآن الحکیم ۲۳/۱۱۵

لہ الدر المنثور بحوالہ الحکیم و ابی یعلیٰ و ابن ابی حاتم و غیر ہم تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ دار احیاء التراث العربی بیروت ۶/۱۴

ہوں اور اس کے اول میں قُل بھی نہ ہو، نہ اُس میں حروفِ مقطعات ہوں، اور اُس سے قرآنِ عظیم کی نیت بھی نہ کرے بلکہ دعا و ثنا کی برکت سے طلبِ شفا کرنے کے لئے اس پر دم کرے تو واسطہ ہے۔

ہمارے بیانِ سابق سے واضح ہوا کہ تغیر دعا و ثنا کی نیت سے ہوتا ہے شفا طلبی کی نیت سے نہیں ہوتا۔ اور شامی میں سیدی عبدالغنی قدس سرفے نقل کرتے ہوئے وہ لکھا ہے جس سے اس کے خلاف وہم پیدا ہوتا ہے وہ لکھتے ہیں؛ جو تعویذ قرآنی آیات پر مشتمل ہو اگر اس کا ثول اس سے الگ ہو۔ جیسے وہ جو موم جامہ وغیرہ کے اندر ہوتا ہے۔ تو اسے لے کر بیت الخلاء میں جانا اور جنب کے لئے اُسے چھونا اور لینا جائز ہے۔ اور اس سے استفاد ہوتا ہے کہ جو آیات بر نیت دعا و ثنا لکھی گئی ہوں وہ قرآنیت سے خارج نہ ہونگی بخلاف اُن کے جو اس نیت سے پڑھی جائیں تو نیت منطوق کی تبدیلی میں اثر انداز ہوتی ہے مکتوب کی تبدیلی میں نہیں اہ۔ جیسا کہ پیش نظر ہے اس کی بنیاد یہ سمجھنے پر ہے کہ نیت دعا کی طرح شفا طلبی کی نیت سے بھی تبدیلی ہوتی ہے اور یہ نیت مکتوب میں اثر انداز نہیں ہوتی تو یہی حکم نیت دعا کا بھی ہے یا یوں کہیں کہ شفا طلبی بھی دعا ہی کے باب سے ہے تو شفا طلبی کی نیت

تثلیثیہ؛ علمت مما القیت علیک ان التغير بنية الدعاء والثناء دون نية الاستشفاء ووقع في ش نقلا عن سیدی عبدالغنی قدس سرہ؛ ما یوہم خلافہ اذ قال المہیکل والحماثلی المشتمل علی الآيات القرآنية اذا کان غلافه منفصلا عنه کالمشمع ونحوه جانرا دخول الخلاء به ومسسه وحمله للجنب ویستفاد منه ان ما کتب من الآيات بنية الدعاء والثناء لا یخرج عن کونه قرآنا بخلاف قراءته بهذک النیة فالنیة تعمل فی تغیر المنطوق لا المکتوب اہ ومبناہ کہما تری علی فہم ان نية الاستشفاء مغیرة کنیة الدعاء ولم تعمل فی المکتوب، فکذلک نية الدعاء او نقول الاستشفاء من باب الدعاء فنیته نیتہ

فہم لہ فقط شفا لینے کی نیت قرآن مجید کو قرآنیت سے خارج نہیں کر سکتی۔

واقول ليس الامر كذا فمعنى
 القراءة بنية الدعاء ان يكون
 الكلام نفسه دعاء فليريد به انشاء
 لا تلاوة الكلام العزيز والاستشفاء
 دعاء معنوي لا يجعل اللفظ بمعنى
 الدعاء فليس هو من باب ولا تغيير
 ايضا فان الذي يقرأ او يكتب مستشفيا
 متبركا فانما يريد التبرك والاستشفاء
 بالكلام العزيز لانه يخرج عن القرآنية
 ثم يستشفى بغير القرآن ولو كانت تغيير
 لجانان يقرأ الجذب القرأت كله
 بنية الشفاء فان القرآن من اوله
 الى اخره نور وهدى وشفاء وهذا
 لا يسوغ ان يقول به احدا وبالجملة
 فالمعنى في الرقية هو القرآن نفسه
 لا غيره الا ترى ان بعض الصحابة رضی اللہ
 تعالیٰ عنہم لما رقی السليم بالفاتحة على
 شاء وجاء بها الى اصحابه كرهوا
 ذلك وقالوا اخذت على كتاب الله
 اجرا حتى قد مو المدينة فقالوا
 يا رسول الله اخذ على كتاب الله
 اجرا فقال رسول الله صلى
 الله تعالى عليه وسلم
 ۱: تطفل على سيدى عبد الغنى وش
 ۲: تطفل ثالث عليهما

بھی نیت دُعا ہی ہے۔ واقول اور معاملہ
 ایسا نہیں کیوں کہ بنیت دُعا پڑھنے کا معنی یہ ہے
 کہ کلام خود دعا ہو اور اس سے بجائے تلاوت کے
 انشائے دُعا کا قصد کرے۔ اور شفا طلبی تو معنوی
 دعا ہے جو لفظ کو دُعا کے معنی پر مشتمل نہیں کر دیتی لہذا
 وہ اس دعا کے باب سے نہیں۔ اور تبدیلی بھی
 نہیں اس لئے کہ جو شفا و برکت حاصل کرنے
 کے لئے پڑھتا ہے وہ کلام عزیز ہی سے شفا
 حاصل کرنا چاہتا ہے یہ نہیں کہ اسے قرآنت سے
 خارج کر لیتا ہے پھر غیر قرآن سے شفا کا طالب ہوتا ہے
 اگر یہ نیت تبدیلی لانے والی ہو تو جائز ہوگا کہ جنب
 پورا قرآن بنیت شفا پڑھ جائے اس لئے کہ قرآن
 شروع سے آخر تک سبھی نور و ہدایت اور شفا ہے۔
 اور اس جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہو سکتا۔ الحاصل
 تعویذ میں خود قرآن ہی مقصود ہوتا ہے غیر قرآن
 مقصود نہیں ہوتا۔ دیکھئے ایک صحابی نے کچھ
 بکریاں لینے کی شرط پر جب سانپ کاٹے شخص کو
 سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کیا اور بکریاں اپنے ساتھیوں
 کے پاس لائے تو انھوں نے اسے مکروہ و ناپسند
 سمجھا اور کہا کہ تم نے کتاب اللہ پر اجرت حاصل کی،
 یہاں تک کہ ان حضرات نے مدینہ حاضر ہو کر عرض
 کیا، یا رسول اللہ! اس نے کتاب اللہ پر اجرت
 لی ہے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

۲: تطفل اخر عليهما

نے فرمایا، جن پر تم اجرت لیتے ہو ان میں سب سے زیادہ حق کتاب اللہ کا ہے جیسا کہ بخاری کی جامع صحیح میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے تو تعویذ بنانے اور دم کرنے سے سورہ فاتحہ کتاب اللہ ہونے سے خارج نہ ہوئی جب کہ دُعا و ثنا ہونے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے تو اس کا کیا حال ہوگا جو دُعا و ثنا بننے کے قابل نہیں۔

اور یہ جو افادہ کیا کہ نیت مکتوب میں اثر انداز نہیں ہوتی تو میں کہتا ہوں ہاں جسے بطور قرآن دکھا گیا اگرچہ وہ سورہ فاتحہ ہی ہو اس سے متعلق یہ نہیں ہو سکتا کہ جنب اپنے دل میں کہے یہ قرآن نہیں بلکہ دُعا ہے۔ یا کہے میں اس سے قرآن کا قصد نہیں کرتا بلکہ دُعا و ثنا کا قصد کرتا ہوں، پھر اسے مس کرے، اس لئے کہ اس کے ارادہ کا اس حصہ قرآن کے اس لباس میں ظاہر ہونے میں کوئی دخل نہ ہو اس کا کام تو پہلے ہی انجام پذیر ہو چکا ہے۔

رہی یہ صورت کہ از سر نو وہ اسی طرح لکھے

ان احق ما اخذتم عليه اجرا كتاب
الله كما في الجامع الصحيح عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
فلم يخرج الاسترقاء الفاتحة عن
كونها كتاب الله مع انها تصلح
للدعاء والثناء فكيف بما لا يصلح
لهما۔

۱
اما ما افاد من ان النية
لا تعمل في المكتوب فاقول نعم ما كتب
قرانا ولو فاتحة لا يصلح للجنب ان
يقول في نفسه ليس هذا قرانا
بل دعاء او يقول لا اسيد به قرانا
بل دعاء و ثنا ثم يمسه اذ
لا مدخل لاسم ادته في ظهوره
في هذه الكسوة التي قد تم
امرها۔

۲
اما ان ينشئ كتابة مثلها

۱: مسئلہ لکھے ہوئے قرآن کو جنب اپنی نیت سے نہیں بدل سکتا مگر سورہ فاتحہ تنہا کہیں لکھی ہے اس میں یہ نیت کر لے کہ یہ ایک دُعا ہے اور اسے ہاتھ لگائے یہ جائز نہیں۔

۲: مسئلہ آیات دُعا و ثنا کو بہ نیت دُعا و ثنا پڑھنے کی اجازت ہے لکھنے کی اجازت نہ ہونی چاہئے اگرچہ دُعا ہی کی نیت کرے تو جنب وہ تعویذ کسی نیت سے نہ لکھے جس میں آیات قرآنیہ ہوں۔

۱ صحیح البخاری کتاب الرقاق باب الشرط فی الرقية لقطع من لغنم قديمي كتب غاز كراحي ۲/ ۸۵۴

اور دعا و ثنا کی نیت رکھے تو میں کہتا ہوں
سابقاً میں نے جو تحقیق رقم کی اس کا تقاضا یہی ہے
کہ ممانعت ہو اس لئے کہ اجازت حاجت کے
باعث ہوتی ہے اور دعا و ثنا میں کتابت کی کوئی
حاجت نہیں۔ اور جو امر خلاف قیاس وارد ہوتا ہے
وہ اپنی جگہ سے متجاوز نہیں ہوتا۔ اسی سے ظاہر ہے
کہ جنب کو آیات کے تعویذات لکھنے کی اجازت
نہ ہوگی اگرچہ وہ خالص دعا و ثنا پر ہی مشتمل ہوں
اور دعا و ثنا ہی کی نیت بھی ہو۔ اس بارے میں
مزید مراجعت کی جائے اور اس کا حکم واضح کر لیا جائے۔
اور خدائے پاک و برتر ہی کو خوب علم ہے۔

وینوی الدعاء والثناء فاقول قضية
ما قدمت من التحقيق المنع لان
الاذن وسر دللحاجة ولا حاجة في الدعاء
والثناء الى الكتابة وما ورد على خلاف
القياس لا يتعداه، وبه يظهر انه
لا يؤذن في كتابة الرقي بالآيات
وان تمحضت للدعاء والثناء
ونواهما فليراجع وليحذر
والله سبحانه وتعالى اعلم۔

تنبیہ مهم یہ کہ ہم نے سلسلہ کلام میں اوپر ذکر کیا کہ غیر تلاوت میں اپنی طرف سے سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ
والسلام کی طرف نافرمانی و گناہ کی نسبت حرام ہے ائمہ دین نے اس کی تصریح فرمائی بلکہ ایک جماعت
علمائے کرام نے اُسے کفر بتایا، مولیٰ کو شایان ہے کہ اپنے محبوب بندوں کو جس عبارت سے تعبیر
فرمائے دوسرا کہ تو اُس کی زبان گدی کے پیچھے سے کھینچی جائے اللہ المثل الاعلیٰ بلا تشبیہ یوں خیال کرو
کہ زید نے اپنے بیٹے عمر کو اس کی کسی لغزش یا بھول پر متنبہ کرنے ادب دینے حزم و عزم و احتیاط اتم
سکھانے کے لئے مثلاً یہودہ نالائق احمق وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا باپ کو اس کا اختیار تھا اب
اب کیا عمر کو کا بیٹا بکریا غلام خالد انھیں الفاظ کو سند بنا کر اپنے باپ اور آقا عمر کو یہ الفاظ کہہ سکتا ہے
حاشا اگر کہے گا سخت گستاخ و مردود و ناسزا و مستحق عذاب و تعزیر و سزا ہوگا جب یہاں یہ حالت ہے
تو اللہ عز و جل کی ریس کر کے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شان میں ایسے لفظ کا بگنے والا کیونکر سخت
شدید و مدید عذاب جہنم و غضب الہی کا مستحق نہ ہوگا والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

امام ابو عبد اللہ قرطبی تفسیر میں زیر قولہ تعالیٰ وطفقا یخصفان علیہما من ورق الجنة
ف: فائدہ ضروریہ: تلاوت قرآن یا قرأت حدیث کے سوا اپنی طرف سے آدم علیہ الصلوٰۃ و
السلام خواہ کسی نبی کو معصیت کی طرف منسوب کرنا سخت حرام ہے۔

(اور آدم و حوا اپنے جسم پر جنت کے پتے چپکانے لگے۔ ت) فرماتے ہیں:

قاضي ابوبکر ابن العربي رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ: آج ہم میں سے کسی کے لئے حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے متعلق یہ کہنا جائز نہیں مگر صرف اس صورت میں کہ اسے باری تعالیٰ کے کلام یا اس کے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے کلام کے اثنائے میں ذکر کریں۔ اسے ابتداءً اپنی طرف سے بتانا تو ہمارے لئے اپنے ان قریبی آباء کے حق میں بھی جائز نہیں جو ہماری ہی طرح ہیں پھر ان کے حق میں کیوں کر روا ہو گا جو ہمارے سب سے پہلے باپ ہیں جو بڑی عظمت و بزرگی والے اور سب سے پہلے نبی بھی ہیں ان پر اور تمام انبیاء و مرسلین پر خدائے برتر کا درود و سلام ہوتا ہے۔

قال القاضي ابوبکر بن العرف رحمة الله تعالى لا يجوز لاحد منا اليوم ان يخبر بذلك عن آدم عليه الصلوة والسلام الا اذا ذكرناه في اثناء قوله تعالى عنه او قول نبية صلى الله تعالى عليه وسلم فاما ان يتدعى ذلك من قبل انفسنا فليس بجائز لنا في ابائنا الادنين اليانا المماثلين لنا فكيف بابينا الاقدم الاعظم الاكبر النبي المقدم صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى جميع الانبياء والمرسلين

امام ابو عبد اللہ محمد عبد ربي ابن الحجاج مدخل میں فرماتے ہیں:

ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو شخص انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام میں سے کسی نبی کے بھی بارے میں غیر تلاوت و حدیث میں یہ کہے کہ انھوں نے نافرمانی یا خلافت و رزی کی تو وہ کافر ہے، اس سے ہم خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔

قد قال علماء نازحمهم الله تعالى ان من قال عن نبى من الانبياء عليهم الصلوة والسلام في غير التلاوة و الحديث انه عصى او خالف فقد كفر نعوذ بالله من ذلك

ایسے امور میں سخت احتیاط فرض ہے اللہ تعالیٰ اپنے محبوبوں کا حسن ادب عطا فرمائے۔ آمین!

وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ وصحبہ اجمعین و بارک و سلم

واللہ سیخنہ و تعالیٰ اعلم

الجامع لاحکام القرآن تحت الآیة ۲۰/۱۲۱ دارالکتب العلمیة بیروت ۱۱/۱۶۹

المدخل لابن الحجاج بحوالہ القرطبی فصل فی مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ دارالکتب العربیة بیروت ۲/۱۶

۱۵/۲ " " " " " " " " " " " "

ماخذ و مراجع

نام کتاب	مصنف کتاب	سین و قبا جری
۱- الاجزاء في المحدث	عبد الرحمن بن عمر بن محمد البندادی المعروف بالنعاس	۴۱۶
۲- الاجناس في الفروع	ابو العباس احمد بن محمد الناطق المنفي	۴۴۶
۳- الاختيار شرح المختار	عبد الشيرين محمود (بنده سوم و دو) المنفي	۶۸۳
۴- الادب المفرد للبخاری	محمد بن اسمعيل البخاری	۲۵۶
۵- ارشاد الساری شرح البخاری	شهاب الدين احمد بن محمد القسطلانی	۹۲۳
۶- ارشاد بعقل السليم	ابو سعید محمد بن محمد العمادی	۹۵۱
۷- الارکان الاربع	مولانا عبید العللی بحر العلوم	۱۲۲۵
۸- الاشباه والنظائر	شیخ زین الدین بن ابراهیم بابن نجیم	۹۷۰
۹- اشعة المعاني شرح مشکوٰۃ	شیخ عبدالحق المحدث الدهلوی	۱۰۵۲
۱۰- اصول البزدوی	علی بن محمد البزدوی	۴۸۲
۱۱- الاصلاح والایضاح للوقایة في الفروع	احمد بن سلیمان بن کمال باشا	۹۳۰
۱۲- آکام المرجان في احکام الجان	قاضی بدر الدین محمد بن عبید الله الشبلی	۷۶۹
۱۳- النفع الوسائل الى تحرير المسائل	قاضی برهان الدین ابراهیم بن علی الطرسوسی المنفي	۷۵۸
۱۴- امداد الفناج شرح نور الايضاح	حسن بن عمار الشرنبلالی	۱۰۶۹
۱۵- الانوار لعلي البار	امام يوسف ابن ابراهیم الازدي سبلی الشافعي	۷۹۹

- ۲۳۲ عبد الملک بن محمد بن بشران
- ۳۶۳ احمد بن محمد المعروف بابن السنی
- ۴۰۷ احمد بن عبد الرحمن الشیرازی
- ۱۸۹ ابو عبد الله محمد بن حسن الشیبانی
- ۴۰۰ محمد بن حسن المدنی ابن زباله
- ۲۰۴ محمد بن ادريس الشافعی
- ۲۵۶ زبیر ابن بکار الزبیری
- ۳۶۰ الحسن بن عبد الرحمن الراهمزی
- ۴۰۵ ابو عبد الله محمد بن عبد الله غیشاپوری
- ۵۰۵ امام محمد بن محمد الغزالی
- ۶۷۶ محی الدین یحیی بن شرف النوروی الشافعی
- ۶۷۶ ابو زکریا یحیی بن شرف النوروی
- ۶۳۰ علی بن محمد ابن ایبراهیم الشیبانی
- ۸۰۶ امام زین الدین عبد الرحیم بن الحسین العرانی
- ۸۵۲ شهاب الدین احمد بن علی بن حجر عسقلانی
- ۹۰۳ علامه جلال الدین محمد بن اسعد الدوانی
- ۹۱۱ جلال الدین عبد الرحمن بن کمال الدین السیوطی
- ۹۷۴ احمد بن حجر الھدیمی المکی
- ۱۰۱۴ نور الدین علی بن سلطان محمد القاری (ملا علی القاری)
- ۱۱۷۹ شاه ولی الله بن عبد الرحیم
- ۱۲۰۵ سید محمد بن محمد قاضی الزبیدی
- ۱۲۷۳ عبد الغنی الدہلوی المدنی
- سید محمد شطا الدمیاطی
- ۴۲۸ ابو علی حسین بن عبد الله الشیرازی ابن سینا
- ۱۶- امانی فی الحدیث
- ۱۷- الایجاز فی الحدیث
- ۱۸- الغاب الروات
- ۱۹- الاصل (مبسوط)
- ۲۰- اخبار مدینہ
- ۲۱- الامم
- ۲۲- اخبار مدینہ
- ۲۳- امثال النبی صلی اللہ علیہ وسلم
- ۲۴- اربعین للحاکم
- ۲۵- اجیار العلوم
- ۲۶- اربعین نوروی
- ۲۷- الاذکار المنجیة من کلام سید الابرار
- ۲۸- اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابة
- ۲۹- الفیۃ العرانی فی اصول الحدیث
- ۳۰- الاصابة فی تمییز الصحابة
- ۳۱- انموذج العلوم
- ۳۲- الاتقان
- ۳۳- اعلام یعقوب طبع الاسلام
- ۳۴- الاسرار المرفوعہ فی الاخبار المرضوعہ
- ۳۵- الانتباه فی سلاسل اولیاء
- ۳۶- اتحاف السادة المتقین
- ۳۷- انبجاح الحاجۃ حاشیہ سنن ابن ماجہ
- ۳۸- اعانة الطالبین
- ۳۹- الاشارات ابن سینا

ب

۵۸۴	علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی	۴۰ - بدائع الصنائع
۵۹۳	علی بن ابی بکر المرغینانی	۴۱ - البدایة (بدایة المستدی)
۹۴۰	شیخ زین الدین بن ابراہیم بابن نجیم	۴۲ - البحر الرائق
۹۲۲	ابراہیم بن موسی الطرابلسی	۴۳ - البرہان شرح مواہب الرحمن
۳۴۲	فقیہ ابو الیث نصر بن محمد السمرقندی	۴۴ - بستان العارفین
۵۰۵	حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالی	۴۵ - البسیط فی الفروع
۸۵۵	امام بدر الدین ابو محمد البینی	۴۶ - البنایة شرح الهدایة
۴۱۳	یوسف بن جریر الخمی الشطنوفی	۴۷ - بجة الاسرار
۸۵۲	احمد بن علی ابن حجر عسقلانی	۴۸ - بلوغ المرام
۱۲۳۹	شاه عبد العزیز بن شاه ولی اللہ	۴۹ - بستان المحدثین
۶۱۹۰۵	رشید احمد گنگوہی	۵۰ - براہین قاطعہ

www.alahazratnetwork.org

ت

۱۲۰۵	سید محمد تفضی الزبیدی	۵۱ - تاج العروس
۵۴۱	علی بن الحسن المدمشقی بابن عتاکر	۵۲ - تاریخ ابن عساکر
۲۵۶	محمد بن اسمعیل البخاری	۵۳ - تاریخ البخاری
۵۹۳	بربان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۴ - التجنیس والمزیہ
۸۶۱	کمال الدین محمد بن عبد الواحد بن الہمام	۵۵ - تحریر الاسول
۵۴۰	امام علاء الدین محمد بن احمد السمرقندی	۵۶ - تحفة الفقہاء
۴۳۰	عبد العزیز بن احمد البخاری	۵۷ - تحقیق المسامی
۸۴۹	علامہ قاسم بن قطلوبغا المنہفی	۵۸ - الترجیح والتصحیح علی القہوری
۸۱۶	سید شریف علی بن محمد الجرجانی	۵۹ - التعریفات لسید شریف
۴۶۳	یوسف بن عبد اللہ ابن عبد البر الاندلسی	۶۰ - التہدید لما فی المرطبان المعانی الاسانید

		٦١ - تنبيه الأنام في آداب الصيام
٩١١ - ٨٦٣	علامه جلال الدين محلي و جلال الدين السيوطي	٦٢ - تفسير الجلالين
٨٥٢	ابو الفضل احمد بن علي بن حجر العسقلاني	٦٣ - تهذيب التهذيب
٩٢٣	ابو الحسن علي بن محمد بن عراق الكفائي	٦٤ - تنزيه الشريعة المرفوعة عن اخبار الشيعة المرفوعة
٣٢٤	عبد الرحمن بن محمد الرازي (حافظ)	٦٥ - تفسير ابن ابي حاتم
١٣١٠	ابو جعفر محمد بن محمد بن جرير	٦٦ - تهذيب الآثار
٩١١	ابوزكريا يحيى بن شرف النوادي	٦٧ - تقريب القريب
٨٤٩	محمد بن محمد بن امير الحاج الحلبي	٦٨ - التقرير والتحجير
١٠٣١	عبد الرؤف بن تاج العارفين بن علي المناوي	٦٩ - التيسير شرح الجامع الصغير
٤٢٣	فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي	٧٠ - تبين الحقائق
٨٥٢	شهاب الدين احمد بن علي ابن حجر العسقلاني	٧١ - تقريب التهذيب
٨١٤	ابوطاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي	٧٢ - تنوير المقياس
١٠٠٣	شمس الدين محمد بن عبد الله بن احمد الترمذاشي	٧٣ - تنوير الابصار
٢٩٢	محمد بن نصر المروزي	٧٤ - تعظيم الصلوة
٣٦٣	ابو بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي	٧٥ - تاريخ بغداد
٤٤٣	عمر بن اسحق السراج الهندي	٧٦ - التوشيح في شرح الهداية
٣١٠	محمد بن جرير الطبري	٧٧ - تاريخ الطبري
٣٤٣	نصر بن محمد بن ابراهيم سمرقندي	٧٨ - تنبيه الغافلين
٦٣٣	محمد بن محمود بن حسن بغدادي ابن نجار	٧٩ - تاريخ ابن نجار
٦٥٦	زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري	٨٠ - الترغيب والترهيب
٤٢٤	عبد الله بن مسعود بن تاج الشريعة	٨١ - التوضيح شرح التنقيح في اصول الفقه
٤٣٨	شمس الدين ابو عبد الله محمد بن احمد الذهبي	٨٢ - تذكرة الحفاظ
٤٣٨	شمس الدين محمد بن احمد الذهبي	٨٣ - تهذيب تهذيب الكمال
٤٩٢	سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله قضاة اني	٨٤ - التلويح شرح توضيح
٩١١	جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر السيوطي	٨٥ - تدريس الراوي

٩١١	بلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر السيوطى	٨٦ - التعقيبات على الموضوعات
٩٦٦	شيخ حسين بن محمد بن الحسن ديار بكرى	٨٤ - تاريخ الخميس
١٠٠٨	داؤد بن عمر انطاكى	٨٨ - تذكرة اولى الابواب انطاكى
١٠١٣	على بن سلطان محمد القارى	٨٩ - البيان فى بيان ما فى ليله النصف من شعبان
١١٣٠	احمد بن ابوسعيد المعروف ملا جيون	٩٠ - تفسيرات احمدية
١٢٢٥	قاضى شنار الله پانى پتى	٩١ - التفسير المنظرى
١٢٣٩	الشاه عبد العزيز دهلوى	٩٢ - تحفة اثناء عشرية
١٢٥٢	محمد امين ابن عابدين	٩٣ - تنبيه ذوى الافهام
١٣٢٣	عبد القادر الرافعى الفاروقى	٩٢ - التحرير المختار (تقريرات الرافعى)
٩٨٦	محمد بن طاهر الضنى	٩٥ - تذكرة الموضوعات للفتنى
		٩٦ - تجنيس الملتقط
	محمد مومن بن محمد زمان الحسينى	٩٤ - تحفة المومنين فى الطب
٩١٠	حسين بن على الكاشغرى الااعظ	٩٨ - تحفة الصلوة (فارسي)

ث

٣٦٠	ابوبكر محمد بن الحسين الاجرى	٩٩ - الثمانون فى الحديث
	ابو محمد محمد بن امير المكي المصرى	١٠٠ - ثبت

ج

٢٤٩	ابوعلى محمد بن عيسى الترمذى	١٠١ - جامع الترمذى
٩٦٢	شمس الدين محمد الخراسانى	١٠٢ - جامع الرموز
٢٥٦	امام محمد بن سماعيل البخارى	١٠٣ - الجامع الصيغ للبخارى
١٨٩	امام محمد بن حسن الشيبانى	١٠٤ - الجامع الصغير فى الفقه
٢٦١	مسلم بن حجاج القشيري	١٠٥ - الجامع الصيغ للمسلم
٥٨٦	ابونصر احمد بن محمد العتبانى	١٠٦ - جامع الفقه (جامع الفقه)

- ٨١٣ شيخ بدر الدين محمود بن اسرائيل با بن قاضي
 ٢٢٠ ابى الحسن عبده الله بن حسين الكرخي
 برهان الدين ابراهيم بن ابوبكر الاخطاى
 ٩٨٩ احمد بن تركى بن احمد الماكنى
 ٥٦٥ ركن الدين ابوبكر بن محمد بن ابى المفاخر
 ٨٠٠ ابوبكر بن على بن محمد العدا لى
 ٢٣٣ يحيى بن معين البغدادى
 ٩١١ علامة بلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر السيوطى
 ٣١٠ محمد بن جرير الطبرى (تفسير طبرى)
 بعد از ٢٥٦ ابو على حسن بن عرفة
 ٢٦٣ ابوبكر احمد بن على خطيب بغدادى
 ٦٣٦ محمد بن محمود الاسروشى
 ٦٢٦ ضياء الدين عبد الله بن احمد المالطى
 ٩١١ نور الدين على بن احمد السهموى المصرى
 ٩٤٠ محمد غوث بن عبد الله گواليارى
 ٩١١ ابوبكر جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين سيوطى
 ٩٤٢ شهاب الدين احمد بن محمد بن حجر المكنى
 ١٠٥٢ عبد الحى بن سيعد الدين محدث دهلوى
 ٥٥٦ امام ناصر الدين محمد بن يوسف السمرقندى
- ١٠٤ - جامع الفضولين فى الفروع
 ١٠٨ - الجامع الكبير فى فروع الحنفية
 ١٠٩ - جواهر الاخطاى
 ١١٠ - الجواهر الزكية
 ١١١ - جواهر الفتاوى
 ١١٢ - الجوهرة النيرة
 ١١٣ - الجرح والتعديل فى مجال الحديث
 ١١٤ - الجامع الصغير فى الحديث
 ١١٥ - جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير طبرى)
 ١١٦ - جزر محدثى حسن بن عرفة
 ١١٤ - الجامع للاحق الراوى والسامع
 ١١٠ - جامع احكام الصغار فى الفروع
 ١١٩ - جامع الادوية والاعشاب
 ١٢٠ - جواهر العقدين فى فضل الشرفين
 ١٢١ - جواهر خمسة
 ١٢٢ - جمع الجوامع فى الحديث
 ١٢٣ - جوهر منظم فى زيارت قبر النبي المكرم صلى الله عليه وسلم
 ١٢٤ - جذب القلوب الى ديار المحبوب
 ١٢٥ - الجامع الكبير فى الفتاوى

ح

- ١١٤٦ محمد بن مصطفى ابراهيم النادمى
 ١٠٢١ احمد بن محمد الشلبى
 ١٠١٣ عبد العزيز بن محمد الرومى
 ٨٨٥ قاضى محمد بن فراموز ملاخسرو
- ١٢٦ - حاشية على الدرر
 ١٢٤ - حاشية ابن شلبى على التبيين
 ١٢٨ - حاشية على الدرر
 ١٢٩ - حاشية على الدرر للملاخسرو

۴۳۰ کے بعد	حسین بن محمد السمعانی السمیقانی	۱۵۳ - خزائن المفتین
۵۹۸	حسام الدین علی بن احمد الملکی الرازی	۱۵۴ - خلاصۃ الدلائل
۵۴۲	طاہر بن احمد عبد الرشید البخاری	۱۵۵ - خلاصۃ الفتاویٰ
۹۴۳	شہاب الدین احمد بن حجر الملکی	۱۵۶ - الخیرات الحسان
۹۱۱	جلال الدین عبد الرحمن بن کمال الدین السیوطی	۱۵۷ - الخصائص الکبریٰ
۹۱۱	علی بن احمد السہودی	۱۵۸ - خلاصۃ الوفا
۱۰۸۸	علاء الدین محمد بن علی الحسکفی	۱۵۹ - خزائن الاسرار فی شرح تنویر الابصار

د

۸۵۲	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۱۶۰ - الدرایۃ شرح الہدایۃ
۸۸۵	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو	۱۶۱ - الدرر (درر الحکام)
۱۰۸۸	محمد بن علی المعروف علاء الدین الحسکفی	۱۶۲ - الدر المنثور فی شرح تنویر الابصار
۹۱۱	علاء الدین عبد الرحمن السیوطی	۱۶۳ - الدر النثیر
"	" " " "	۱۶۴ - الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور

ذ

۹۰۵	یوسف بن جنید الجلیلی (چلبی)	۱۶۵ - ذخیرۃ العقبۃ
۶۱۶	برہان الدین محمود بن احمد	۱۶۶ - ذخیرۃ الفتاویٰ
۲۸۱	عبد اللہ بن محمد ابن ابی الدنیا القرشی	۱۶۷ - ذم الغیبۃ

ح

		۱۶۸ - الرحانیۃ
۱۲۵۲	محمد امین ابن عابدین اشامی	۱۶۹ - رد المحتار
۷۸۱	ابو عبد اللہ محمد بن عبد الرحمن دمشقی	۱۷۰ - رحمة الامۃ فی اختلاف الامۃ
۲۳۹	ابو مروان عبد الملک بن حبیب السلمی (القرطبی)	۱۷۱ - غائب القرآن

۹۴۰	شیخ زین الدین بابن نجیم	۱۰۲ - رفیع الغشاء فی وقت العصر العشاء
۲۸۰	عثمان بن سعید الدارمی	۱۰۳ - رد علی الجمیة
۱۲۳۶	۶۱۸۳۱ مولوی ستمعیل دہلوی	۱۰۴ - رسالہ نذور
۲۶۵	عبد الحکیم بن ہوازن القشیری	۱۰۵ - رسالہ قشیریہ
۸۵۵	بدر الدین ابو محمد محمود بن احمد العینی	۱۰۶ - رمز الحقائق شرح کنز الدقائق
۸۴۹	قاسم بن قطلوبغا المصری	۱۰۷ - رفع الاستتبابہ عن سبل الیاء
۹۱۱	جلال الدین عبد الرحمن بن کمال الدین السیوطی	۱۰۸ - رسالہ طلوع ثریا
"	"	۱۰۹ - رسالہ اتحاف الغرہ
۹۴۰	ذین الدین بن ابراہیم ابن نجیم	۱۱۰ - رسالہ ابن نجیم
۱۰۱۳	علی بن سلطان محمد القاری	۱۱۱ - رسالہ ابتدا
۱۰۹۸	احمد بن سید محمد مکی الحموی	۱۱۲ - رسالہ القول البلیغ فی حکم التبلیغ
۱۱۴۹	شاہ ولی اللہ دہلوی	۱۱۳ - رسالہ انصاف
۱۲۵۲	محمد امین آفندی ابن عابدین	۱۱۴ - رسالہ ابن عابدین
۱۳۱۴	جعفر بن اسمعیل البرزنجی	۱۱۵ - رسالہ میلاد مبارک (الکوکب الانور علی عقد الجواہر)
۶۹۳	ابو جعفر احمد بن احمد الشہید یا المحب الطبری المکی	۱۱۶ - الرياض النضرة فی فضائل العشرہ
۱۲۳۶	۶۱۸۳۱ میان ستمعیل بن شاہ عبد الغنی دہلوی	۱۱۷ - رسالہ بدعت
"	براونی خرد علی	۱۱۸ - رسالہ دعائیہ
۱۳۲۳	ابو الحسنات محمد عبد الحمی	۱۱۹ - رسالہ غایۃ المقال

نہ

۸۶۱	شیخ الاسلام محمد بن احمد الاسیبانی المتوفی او اخر القرن السادس	۱۹۰ - زاد الفقہار
۱۰۱۶	کمال الدین محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الہمام تقریباً	۱۹۱ - زاد الفقیر
۱۸۹	محمد بن محمد التمرانی	۱۹۲ - زواہر الجواہر
۱۲۵۰	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۹۳ - زیادات
	محمد بن علی الشوکانی	۱۹۴ - زہر التفسیر فی حدیث المعمرین

۹۱۱	جلال الدین عبدالرحمن السیوطی	۱۹۵ - زہر الربی علی المجتبیٰ
۹۲۱	محمد بن عبداللہ ابن شحہ	۱۹۶ - زہر الروض فی مسئلۃ الخوض
۹۶۴	شہاب الدین احمد بن محمد ابن حجر المکی	۱۹۷ - الزواجر عن الکبائر
۱۲۵۲	شیخ عبدالحق محمد شہ دہلوی	۱۹۸ - زبدۃ الآثار فی اخبار قطب الاخبار
"	"	۱۹۹ - زبدۃ الاسرار فی مناقب غوث الابرار

س

۸۰۰	ابوبکر بن علی بن محمد الحداد البیہقی	۲۰۰ - السراج الوبان (شرح قدوری)
۲۷۳	ابو عبد اللہ محمد بن زید ابن ماجہ	۲۰۱ - السنن لابن ماجہ
۲۷۳	سعید بن منصور الخراسانی	۲۰۲ - السنن لابن منصور
۲۷۵	ابرداد سلیمان بن اشعث	۲۰۳ - السنن لابن داؤد
۳۰۳	ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی	۲۰۴ - السنن خلفائی
۴۵۸	ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیہقی	۲۰۵ - السنن للبیہقی
۳۸۵	علی بن عسمر الدارقطنی	۲۰۶ - السنن لدارقطنی
۲۵۵	عبد اللہ بن عبدالرحمن الدارمی	۲۰۷ - السنن للدارمی
۲۱۳	ابو محمد عبد الملک بن ہشام	۲۰۸ - سیرت ابن ہشام
۷۳۴	محمد بن عبد اللہ ابن سید الناس	۲۰۹ - سیرت میمون الاثر
ساتویں صدی ہجری	سراج الدین سجاد ہندی	۲۱۰ - سراجی فی المیراث
۷۳۸	شمس الدین محمد احمد الذہبی	۲۱۱ - سیر اعلام النبلاء
۱۳۰۴	محمد بن عبدالحق لکھنوی	۲۱۲ - السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ
"	عمر بن محمد ملا	۲۱۳ - سیرت عمر بن محمد ملا
۱۵۱	محمد بن اسحاق بن یسار	۲۱۴ - سیرت ابن اسحاق
"	"	۲۱۵ - سراج القاری
"	"	۲۱۶ - السعدیہ
۱۳۰۴	محمد بن عبدالحق لکھنوی ہندی	۲۱۷ - السعی المشکور فی رد المنذیب الماتور

ش

- شمس الائمة عبد الله بن محمود الكردري
 ۹۷۳
 ۱۱۰۶
 ۹۷۸
 ۱۰۹۹
 ۵۹۲
 ۱۰۶۲
 ۱۰۵۲
 ۵۱۶
 ۹۳۱
 ۲۸۰
 ۶۷۶
 ۳۲۱
 ۹۲۱
 ۱۲۵۲
 ۹۱۱
 ۱۱۲۲
 ۱۱۲۲
 ۶۷۶
 ۹۳۲
 ۷۷۷
 ۸۹۰
- شرح الائمة عبد الله بن محمود الكردري
 شهاب الدين احمد بن حجر المكي
 ابراهيم بن عطية الماكي
 علامه احمد بن الحجازي
 ابراهيم بن حسين بن احمد بن محمد بن البيهقي
 امام قاضي خان حسين بن منصور
 شيخ اسمعيل بن عبد الغني التاطليسي
 شيخ عبد الحميد المحدث الدهلوي
 حسين بن منصور البغوي
 يعقوب بن سيدي علي زاده
 ابراهيم بن منصور المنفي الاسيبياني
 شيخ البرزكيايكي بن شرف النووي
 ابراهيم بن احمد بن محمد الطحاوي
 ابو البرزكيايكي بن محمد بن شحنة
 محمد امين ابن عابد بن اشامي
 علامه جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي
 علامه محمد بن عبد الباقي الزرقاني
 علامه محمد بن عبد الباقي الزرقاني
 شيخ البرزكيايكي بن شرف النووي
 مولانا عبد علي محمد بن حسين البرجندي
 صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
 محمد بن محمد بن محمد ابن شحنة
- ۲۱۸ - الشافي
 ۲۱۹ - شرح الاربعين للنووي
 ۲۲۰ - شرح الاربعين للنووي
 ۲۲۱ - شرح الاربعين للنووي
 ۲۲۲ - شرح الاشباده والنظار
 ۲۲۳ - شرح الجامع الصغير
 ۲۲۴ - شرح ال...
 ۲۲۵ - شرح سفر السعادة
 ۲۲۶ - شرح السنة
 ۲۲۷ - شرح شرعة الاسلام
 ۲۲۸ - شرح مختصر الطحاوي للاسيبياني
 ۲۲۹ - شرح القريسين
 ۲۳۰ - شرح مسلم للنووي
 ۲۳۱ - شرح معاني الآثار
 ۲۳۲ - شرح المنظومة لابن وبيان
 ۲۳۳ - شرح المنظومة في رسم المفتي
 ۲۳۴ - شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور
 ۲۳۵ - شرح مواهب اللدنية
 ۲۳۶ - شرح موطا امام مالك
 ۲۳۷ - شرح المهذب للنووي
 ۲۳۸ - شرح النفاية
 ۲۳۹ - شرح الوقية
 ۲۴۰ - شرح الهداية

۵۴۳	امام الاسلام محمد بن ابی بکر	۲۴۱- شرح شریعت الاسلام
۲۵۸	ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیهقی	۲۴۲- شعب الایمان
۴۸۰	احمد بن منصور الحنفی الاسیبجانی	۲۴۳- شرح الجامع الصغیر
۵۲۶	عمر بن عبدالعزیز الحنفی	۲۴۴- شرح الجامع الصغیر
۵۴۴	ابوالفضل عیاض بن موسی قاضی	۲۴۵- الشفا فی تعریف حقوق المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم
۶۸۶	رضی الدین محمد بن الحسن الاسترآبادی	۲۴۶- شرح شافیہ ابن حاجب
"	"	۲۴۷- شرح کافیہ ابن حاجب
۷۳۹	محمود بن عبدالرحمان الاصفہانی	۲۴۸- شرح طوابع الانوار
۷۵۶	تقی الدین علی بن عبدالکافی السبکی	۲۴۹- شفا- السقام فی زیارة خیر الانام
۷۹۲	سعد الدین مسعود بن عمر تقی زانی	۲۵۰- شرح عقائد النفسی
"	"	۲۵۱- شرح المقاصد
۸۱۶	سید شریف علی بن محمد الجرجانی	۲۵۲- شرح المواقف
"	"	۲۵۳- شرح السراجی
۸۴۱	موسی پاشا بن محمد الرئی	۲۵۴- شرح حقیقینی
۹۵۴	معین الدین الہرودی ملا مسکین	۲۵۵- شرح ماشیہ لکنزہ مسکین
۱-۱۴	علی بن سلطان محمد القاری	۲۵۶- شرح فقہ اکبر
"	"	۲۵۷- شرح عین العلم
۱۱۷۹	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم الدہلوی	۲۵۸- شرح قصیدہ الطیب النغم
"	"	۲۵۹- شرح قصیدہ ہمزہ
"	"	۲۶۰- شرح رباعیات
"	"	۲۶۱- شرح فرائح الرحمن
"	"	۲۶۲- شفا- العلیل
بعد از ۹۰۷	ابوالمکارم بن عبداللہ بن محمد	۲۶۳- شرح النقایہ لابن المکارم
۲۰۶	حافظ عبدالملک بن محمد نیشاپوری	۲۶۴- شرف المصطفیٰ
	احمد بن ترکی المالکی	۲۶۵- شرح مقدمہ عثمانویہ

٦٠٤	مبارك بن محمد المعروف بابن الاثير الجزري	٢٦٦ - شرح جامع الاصول للمضيف
٩٨٤	محمد بن محمد المعروف بابن البهنسي	٢٦٤ - شرح الملتقى للبهنسي
٤٦٨	عبد الوهاب ابن احمد الشهير بابن وهبان	٢٦٨ - شرح درر البحار

ص

٣٩٣	اسماعيل بن حماد الجوهري	٢٦٩ - صحاح الجوهري
٣٥٣	محمد بن بيان	٢٤٠ - صحيح ابن بيان (كتاب التقاسيم والانواع)
٣١١	محمد بن اسحاق ابن فرهم	٢٤١ - صحيح ابن فرهم
٦٩٠ تقريباً	ابو فضل محمد بن عمر بن عمار السعدي	٢٤٢ - الصراح
٩٥٦	ابراهيم الحلبي	٢٤٣ - صغيري شرح فيه
١٢٢٦	سيد احمد شهيد بريولي	٢٤٣ - صراط مستقيم
٩٤٣	شهاب الدين احمد بن حجر المكي	٢٤٥ - الصواعق المحرقة

www.alahazratnetwork.org

ط

١٣٠٢	سيد احمد الطحاوي	٢٤٦ - الطحاوي على الدر
١٣٠٢	سيد احمد الطحاوي	٢٤٤ - الطحاوي على الراق
٤٣٨	محمد بن احمد الذهبي	٢٤٨ - طبقات المقرئين
٨٣٣	محمد بن محمد الجزري	٢٤٩ - طبقات القراء
٩٨١	محمد بن بزرعل المعروف ببركلي	٢٨٠ - الطريقة الحموية
٥٣٤	نجم الدين عمر بن محمد النسفي	٢٨١ - طلبة الطلبة

ع

٨٥٥	علامه بدر الدين ابني محمد محمود بن احمد العيني	٢٨٢ - عمدة الساري شرح صحيح البخاري
٤٦٦	اكمل الدين محمد بن محمد ابابرتي	٢٨٣ - العناية شرح البداية
١٠٦٩	شهاب الدين الخفاجي	٢٨٣ - عناية القاضي حاشية على تفسير البيناوي

٢٤٨	ابو الليث نصر بن محمد السمرقندي	٢٨٥ - عيون المسائل
١٢٠٢	محمد امين ابن عابدين الشامي	٢٨٦ - عقود الدرية
١٠٣٠	كمال الدين محمد بن احمد الشهير بطاشكبرى	٢٨٤ - عمدة
٣٦٢	ابوبكر احمد بن محمد ابن السنن	٢٨٨ - عمل اليوم والليلة
٦٣٢	شهاب الدين شهرودي	٢٨٩ - عوارف المعارف
٦٩٩	ابو عبد الله محمد بن عبد القوي المقدسي	٢٩٠ - عمدة الفقيه
٨٣٠	محمد بن عثمان بن عمر الحنفي البغدادي	٢٩١ - عين العلم
١١٤٩	شاه ولي الله بن شاه عبد الرحيم الدهلوي	٢٩٢ - عمدة الجيد
١٢٥٢	محمد امين آفندي ابن عابدين	٢٩٣ - عقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية
١٣٠٢	محمد بن عبد الحميد الكهنوي	٢٩٤ - عمدة الرعايا في حل شرح الرعايا

غ

٤٥٨	شيخ قوام الدين الامير كاتب ابن امير الاتقاني	٢٩٥ - غاية البيان شرح الهداية
٨٨٥	قاضي محمد بن فراموز ملا خسرو	٢٩٦ - غرر الاحكام
٢٣٠	ابو الحسن علي بن مغيرة البغدادي المعروف باثرم	٢٩٤ - غريب الحديث
١٠٩٨	احمد بن محمد الحموي المكي	٢٩٨ - غرر عيون البصائر
١٠٦٩	حسن بن عمار بن علي الشربلالي	٢٩٩ - غنية ذوا الاحكام
٩٥٦	محمد ابراهيم بن محمد الحلبي	٣٠٠ - غنية المستعلي
٦٤٦	يحيى بن شرف النووي	٣٠١ - غيث النفع في القرار السبع

ف

٨٥٢	شهاب الدين احمد بن علي ابن حجر العسقلاني	٣٠٢ - فتح الباري شرح البخاري
٨٦١	كمال الدين محمد بن عبد الواحد بابن الهمام	٣٠٣ - فتح القدير
٥٣٤	امام نجم الدين النسفي	٣٠٤ - فتاوى النسفي
٨٢٤	محمد بن محمد بن شهاب ابن بزاز	٣٠٥ - فتاوى بزازية

		۳۰۶ - فتاویٰ تجر
۱۰۸۱	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی الرملی	۳۰۷ - فتاویٰ خیریتہ
۵۷۵	سراج الدین علی بن عثمان الاوشی	۳۰۸ - فتاویٰ سراجیہ
	عطار بن حمزہ السعدی	۳۰۹ - فتاویٰ عطار بن حمزہ
	داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی	۳۱۰ - فتاویٰ غیاثیہ
۵۹۲	حسن بن منصور قاضی خان	۳۱۱ - فتاویٰ قاضی خان
	جمیعت علماء اورنگ زیب عالمگیر	۳۱۲ - فتاویٰ ہندیہ
۶۱۹	ظہیر الدین ابوبکر محمد بن احمد	۳۱۳ - فتاویٰ ظہیریہ
۵۴۰	عبد الرشید بن ابی حنیفہ - الولوالجی	۳۱۴ - فتاویٰ ولوالجیہ
۵۳۶	امام صدر الشیخہ حسام الدین عمر بن عبد العزیز	۳۱۵ - فتاویٰ الکبریٰ
۱۵۰	الامام الاعظم ابی حنیفہ نعمان بن ثابت الکوفی	۳۱۶ - فقہ الاکبر
	سیہ محمد ابی السعود الحنفی	۳۱۷ - فتح المعین
۸۷۲	زین الدین بن تل بن احمد الشافعی	۳۱۸ - فتح المعین شرح قرۃ العین
۶۳۸	محمّد بن محمد بن علی بن عربی	۳۱۹ - الفتوحات المکیہ
۱۲۲۵	عبد العلی محمد بن نظام الدین الکندی	۳۲۰ - فتوح الرحموت
۴۱۴	تمام بن محمد بن عبد اللہ البعلی	۳۲۱ - الفوائد
۱۲۵۲	محمد امین ابن عابدین الشامی	۳۲۲ - فوائد المخصّصہ
۱۰۳۱	عبد الرؤف المناوی	۳۲۳ - فیض القدر شرحت الجامع الصغیر
۲۶۷	اسمعیل بن عبد اللہ الملقب بسموئیل	۳۲۴ - فوائد سموئیلیہ
۲۹۴	ابو عبد اللہ محمد بن یوب بن ضریس البعلی	۳۲۵ - فضائل القرآن لابن ضریس
۴۹۲	ابو الحسن علی بن الحسین الموصلی	۳۲۶ - فوائد الخلیجی
۶۳۶	محمد بن محمود أسرو مشنی	۳۲۷ - فصول العبادی
۷۸۶	عالم بن العلام الانصاری الدبلوی	۳۲۸ - فتاویٰ تاتار خانیہ
۹۰۳	امام محمد بن عبد الرحمن السخاوی	۳۲۹ - فتح المغیث
۹۷۰	زین الدین بن ابراہیم ابن نجیم	۳۳۰ - فتاویٰ زینیہ

٩٤٢	شهاب الدين احمد بن محمد بن حجر المكي	٣٣١ - فتح المعين شرح اربعين
"	" " "	٣٣٢ - فتح الاله شرح المشكاة
"	" " "	٣٣٣ - فتاوى الفقيه ابن حجر مكي
١٠٩٨	محمد بن حسين الانقروبي	٣٣٤ - فتاوى القروي
١١١٦	سيد اسعد ابن ابى بكر المدنى الحسينى	٣٣٥ - فتاوى اسعدي
١٢٥٠	محمد بن على بن محمد الشوكاني	٣٣٦ - قرآنه مجموع شوكاني
١٢٨٢	جمال بن عمر المكي	٣٣٧ - فتاوى جمال بن عمر المكي
	ابو عبد الله محمد بن وضاح	٣٣٨ - فضل لباس العمام
	ابو عبد الله محمد بن على القاعدى	٣٣٩ - فتاوى قاعدية
١٠٠٢	محمد بن عبد الله التمشى	٣٤٠ - فتاوى غزوى
		٣٤١ - فتاوى شمس الدين الرملى
		٣٤٢ - فتح الملك المجيد
١٢٣٩	عبد العزيز بن دلى الله الدبلوى	٣٤٣ - فتح العزيز (تفسير عزيزى)

ق

٨١٤	محمد بن يعقوب الفيروز آبادى	٣٤٤ - القاموس المحيط
٨٤٢	زين الدين بن على بن احمد الشافعى	٣٤٥ - قرآه العين
٦٥٨	نجم الدين ممتاز بن محمد الزاهدى	٣٤٦ - القنينة
		٣٤٧ - القرآن الكريم
٣٨٦	ابو طالب محمد بن على المكي	٣٤٨ - قوت القلب فى معاملة المحبوب
٨٥٢	شهاب الدين احمد بن على القسطلانى	٣٤٩ - القول المسدود
١١٤٩	شاه دلى الله بن شاه عبد الرحيم الدبلوى	٣٥٠ - قرآه العينين فى تفضيل الشيخين
"	" " "	٣٥١ - القول الجميل
١٣٠٢	محمد بن عبد الحمى لكهنوى انصارى	٣٥٢ - قمر الاقمار حاشية نور الانوار
"	ابراهيم بن عبد الله اليمنى	٣٥٣ - القول الصواب فى فضل عمر بن الخطاب

ك

- ٣٣٣ حاكم شهيد محمد بن محمد
٣٦٥ ابراهيم عبد الله بن عدي
٩٤٣ سيد عبد الوهاب الشعرائي
١٨٩ امام محمد بن حسن الشيباني
١٨٢ امام ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري
ابو المحاسن محمد بن علي
٣٣٠ ابراهيم احمد بن عبد الله
١٠٥٠ عبد الرحمن بن محمد عماد الدين بن محمد العمادي
لابي عبيد
٣٢٤ ابراهيم عبد الرحمن ابن ابي حاتم محمد الرازي
١٨٩ امام محمد بن حسن الشيباني
٤٣٠ ابو بكر بن ابي داود
علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري
علامة المقدسي
٤٦٨ امين الدين عبد الوهاب بن وسبان الدمشقي
٩٤٥ علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين
٨٠٠ جلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي تقريباً
٩٤٣ شهاب الدين احمد بن حجر المكي
٤١٠ عبد الله بن احمد بن محمود
٣٠٥ ابو عبد الله الحاكم
٤٨٦ شمس الدين محمد بن يوسف اشافعي الكوفي
٣٥٣ محمد بن جبان التميمي
١٩٨ يحيى بن سعيد القطان
- ٣٥٣ - الكافي في الفروع
٣٥٥ - الكامل لابن عدي
٣٥٦ - البكريت الاحمر
٣٥٤ - كتاب الآثار
٣٥٨ - كتاب الآثار
٣٥٩ - كتاب الامام في آداب دخول الحمام
٣٦٠ - كتاب السواك
٣٦١ - كتاب الهدية لابن عماد
٣٦٢ - كتاب الطهور
٣٦٣ - كتاب العلل على ابواب الفقه
٣٦٤ - كتاب الاصل
٣٦٥ - كتاب الوسوسة
٣٦٦ - كشف الاسرار
٣٦٤ - كشف الرمز
٣٦٨ - كشف الاستار عن زوائد البزار
٣٦٩ - كنز العمال
٣٤٠ - الكفاية
٣٤١ - كفاية الرعايا
٣٤٢ - كنز الدقائق
٣٤٣ - الكنى للحاكم
٣٤٣ - الكواكب الدراري
٣٤٥ - كتاب الجرح والتعديل
٣٤٦ - كتاب المغازي

- ۲۸۱ - عبد اللہ بن محمد بن ابی الدنیا القرشی
- ۱۸۰ - عبد اللہ بن مبارک
- ۵۲۸ - جابر اللہ محمود بن عمر الزمخشری
- ۱۸۹ - ابو عبد اللہ محمد بن حسن الشیبانی
- " " " "
- ۲۷۵ - سلیمان بن اشعث السجستانی
- ۲۸۱ - عبد اللہ بن محمد بن ابی الدنیا
- " - ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن ابی الدنیا
- ۳۲۲ - ابو جعفر محمد بن عمرو العقیلی المکی
- ۴۵۸ - احمد بن حسن البیهقی
- ۴۶۳ - ابو بکر احمد بن علی خطیب بغدادی
- ۴۹۰ - نصر بن ابراہیم المقدسی
- ۵۰۵ - امام محمد بن محمد الغزالی
- ۹۳۹ - ابو الحسن علی بن ناصر الدین الشاذلی
- ۱۰۶۷ - مصطفیٰ بن عبد اللہ حاجی خلیفہ
- ۹۷۳ - شیخ عبد الوہاب بن احمد الشعرائی
- ۱۲۳۳ - شیخ سلام اللہ بن محمد شیخ الاسلام محدث رامپوری
- ۲۰۷ - محمد بن عمر بن واقد الواقدی
- ۳۷۷ - کتاب الصمت
- ۳۷۸ - کتاب الزہد
- ۲۷۹ - الکشاف عن حقائق التنزیل
- ۳۸۰ - کتاب الحج امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ
- ۳۸۱ - کتاب المشیخہ امام محمد
- ۳۸۲ - کتاب المراسیل
- ۳۸۳ - کتاب البعث والنشور
- ۳۸۴ - کتاب الاخوان
- ۳۸۵ - کتاب الضعفاء الکبیر
- ۳۸۶ - کتاب الزہد الکبیر للبیہقی
- ۳۸۷ - کتاب الرواۃ عن مالک بن انس
- ۳۸۸ - کتاب الحج علی مآرک الحج
- ۳۸۹ - کیمیائے سعادت
- ۳۹۰ - کفایۃ الطالب الربانی شرح لرسالہ ابن ابی زہر القہر وانی
- ۳۹۱ - کشف الظنون
- ۳۹۲ - کشف الغمہ
- ۳۹۳ - کتاب الصغیر
- ۳۹۴ - کتاب المصاحف ابن الانباری
- ۳۹۵ - کمالین حاشیہ جلالین
- ۳۹۶ - کتاب المغازی

ل

- ۱۰۵۲ - علامہ شیخ عبد الحی المحدث الدہلوی
- ۹۱۱ - علامہ جلال الدین عبد الرحمن بن محمد السیوطی
- ۳۹۷ - لمعات النقیح
- ۳۹۸ - لفظ المرغان فی اخبار الجمان

- ٤١١ جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور المصري
٩١١ - الآل المصنوعة في الاحاديث الموضوعه - ابو بكر عبد الرحمن بن كمال الدين السيوطي
٩٤٣ - رواقع الانوار القدسية المنتخب من الفتوحات المكية - عبد الوهاب بن احمد الشعرائي

م

- ٨٠١ الشيخ عبد اللطيف بن عبد العزيز ابن الملك
٢٨٣ بكر خواهرزاده محمد بن حسن البخاري الحنفي
٢٨٢ شمس الائمة محمد بن احمد السرخسي
٩٩٥ نور الدين علي الباقر
٩٨١ محمد طاهر الفتنى
٥٥٠ احمد بن موسى بن عيسى
١٠٤٨ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المعروف بهاماد آفندي شيخنا زاده
٦٠١٦ امام برباي الدين محمد بن تاج الدين
٦٤١ رضى الدين محمد بن محمد السرخسي
٥٩٣ بربان الدين علي بن ابى بكر المرغيناني
٦٦٠ محمد بن ابى بكر عبدالقادر الرازى
٦٢٣ ضيار الدين محمد بن عبد الواحد
٩١١ علامه جلال الدين السيوطي
٤٣٤ ابن الحاج ابى عبدالله محمد بن محمد العبدري
١٠٦٩ حسن بن عمار بن علي الشربلاني
١٠١٣ علي بن سلطان طاعلى قارى
٩١١ علامه جلال الدين السيوطي
ابراهيم بن محمد الحنفى
٢٠٥ ابو عبد الله الحاكم
٤١٠ حافظ الدين عبدالله بن احمد النسفى
- ٢٠٢ - مبارق الازهار
٢٠٣ - مبسوط خواهرزاده
٢٠٢ - مبسوط السرخسي
٢٠٥ - مجرى الانهر شرح طهقى الابجر
٢٠٦ - مجمع بحار الانوار
٢٠٤ - مجموع النوازل
٢٠٨ - مجمع الانهر فى شرح طهقى الابجر
٢٠٩ - المحيط البربانى
٢١٠ - المحيط الرضوى
٢١١ - مختارات النوازل
٢١٢ - مختار الصحاح
٢١٣ - المختارة فى الحديث
٢١٤ - المختصر
٢١٥ - مدخل الشرع الشريف
٢١٦ - مرآتى الفلاح شرح نور الايضاح
٢١٤ - مرقات شرح مشکوة
٢١٨ - مرقات الصعود
٢١٩ - مستخلص الحقائق
٢٢٠ - المستدرک للحاكم
٢٢١ - المستصفى شرح الفقه النافع

- ١١١٩ - محب الله البهاري
 ٢٠٣ - سليمان بن داود الطيالسي
 ٣٠٤ - احمد بن علي الموصلي
 ٢٣٨ - حافظ السخري ابن راهوية
 ٢٣١ - امام احمد بن محمد بن حنبل
 ٢٩٢ - حافظ ابراهيم احمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار
 ٢٩٣ - ابو محمد عبد بن محمد حميد الكشي
 ٥٥٨ - شهر دار بن شيرويه الديلمي
 ٤٤٠ - احمد بن محمد بن علي
 ٤١٠ - حافظ الدين عبد الله بن احمد النسفي
 ٢٣٥ - ابراهيم عبد الله بن محمد احمد النسفي
 ٢١١ - ابراهيم عبد الرزاق بن همام الصنعاني
 ٦٥٠ - امام حسن بن محمد الصفحاني الهندي
 ٢٣٠ - ابو نعيم احمد بن عبد الله الاصبهاني
 ٢٦٠ - سليمان بن احمد الطبراني
 ٢٦٠ - سليمان بن احمد الطبراني
 ٢٦٠ - سليمان بن احمد الطبراني
 ٤٢٩ - قوام الدين محمد بن محمد البخاري
 ٤٢٢ - شيخ زلي الدين العراقي
 ٦٩١ - شيخ عمر بن محمد النجاشي الحنفي
 ٦١٠ - ابراهيم ناصر بن عبد السيد المطرزي
 ٢٢٨ - ابراهيم بن احمد بن محمد القدوري الحنفي
 ٩٣١ - يعقوب بن سيري علي
 ٥٠٢ - حسين بن محمد بن مفضل الاصغفاني
 ابراهيم بن عباس عبد الباري العشماوي المالك
- ٢٢٢ - مسلم الثبوت
 ٢٢٣ - مسند ابى داود
 ٢٢٤ - مسند ابى يعلى
 ٢٢٥ - مسند السخري ابن راهوية
 ٢٢٦ - مسند الامام احمد بن حنبل
 ٢٢٤ - المسند الكبير في الحديث
 ٢٢٨ - المسند الكبير في الحديث
 ٢٢٩ - مسند الفردوس
 ٢٣٠ - مصباح المنير
 ٢٣١ - المعقظ
 ٢٣٢ - مصنف ابن ابي شيبة
 ٢٣٣ - مصنف عبد الرزاق
 ٢٣٤ - مصباح الدرعي
 ٢٣٥ - معرفة الصحابة
 ٢٣٦ - المعجم الاوسط
 ٢٣٤ - المعجم الصغير
 ٢٣٨ - المعجم الكبير
 ٢٣٩ - معراج الدراية
 ٢٤٠ - مشكاة المصابيح
 ٢٤١ - المعنى في الاصول
 ٢٤٢ - المغرب
 ٢٤٣ - مختصر القدوري
 ٢٤٣ - منافع الجنان
 ٢٤٥ - المفردات للامام راغب
 ٢٤٦ - المقدمة العشماوية في اللغة المالكية

٥٥٦	ناصر الدين محمد بن يوسف الحسيني	٢٢٤ - الملتقط (في فتاوى ناصري)
٨٠٤	نور الدين علي بن ابى بكر الهيثمي	٣٢٨ - مجمع الزوائد
٨٢٤	محمد بن محمد بن شهاب ابن بزاز	٢٢٩ - مناقب الكردى
٣٠٤	عبد الله بن علي ابن جازود	٢٥٠ - المنقذ (في الحديث)
٣٢٣	الحاكم الشهير محمد بن محمد بن احمد	٢٥١ - المنقذ في فروع الغنيمة
١٢٥٢	محمد بن ابن عابد بن اشامى	٢٥٢ - منحة الخالق حاشية بحر الرائق
١٠٠٣	محمد بن عبد الله التمر تاشى	٢٥٣ - منح الفقار
٩٥٦	امام ابراهيم بن محمد الحلبي	٢٥٢ - ملتحقى الابحر
٦٤٦	شيخ ابو زكريا يحيى بن شرف النواوى	٢٥٥ - منهاج النوى (شرح صحيح مسلم)
٦٩٢	منظر الدين احمد بن علي بن ثعلب الحنفى	٢٥٦ - مجمع البحرين
	شيخ عيسى بن محمد ابن ايساخ الحنفى	٢٥٤ - البتقى
٢٥٦	عبد العزيز بن احمد الحلوانى	٢٥٨ - المبسوط
٥١٠	الحافظ ابو الفتح نصر بن ابراهيم الهروى	٢٥٩ - مسند في الحديث
٢٦٢	يعقوب بن شيبه السدوسى	٢٦٠ - المسند الكبير
٤٠٥	سديد الدين محمد بن محمد الكاشغرى	٢٦١ - نية المصلى
١٤٩	امام مالك بن انس المدنى	٢٦٢ - موطن امام مالك
٨٠٤	نور الدين علي بن ابى بكر الهيثمى	٢٦٣ - موارد الظمان
٦٢٢	احمد بن منظر الرازى	٢٦٢ - مشكلات
٢٤٦	ابى اسحق ابن محمد الشافعى	٢٦٥ - منذب
٩٤٣	عبد الوهاب الشعرانى	٢٦٦ - ميزان الشرعية الكبرى
٤٢٨	محمد بن احمد الذهبى	٢٦٤ - ميزان الاعتدال
٢١٠	احمد بن موسى ابن مردويه	٢٦٨ - المستخرج على الصحيح البخارى
٢٢٤	محمد بن جعفر الخزاز العلى	٢٦٩ - مكارم الاخلاق
١٥٠	ابو حنيفة نعمان بن ثابت	٢٤٠ - مسند الامام اعظم
١٨٩	ابو عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى	٢٤١ - مؤطا الامام محمد

۳۰۳	حسن بن سفیان النسوی	۴۷۲ - المسند فی الحدیث
۳۸۸	احمد بن محمد بن ابراهیم الخطابی	۴۷۳ - معالم السنن لابن سلیمان الخطابی
۵۱۶	قاسم بن علی الحریری	۴۷۴ - مقامات حریری
۵۱۶	ابو محمد الحسین بن مسعود البغوی	۴۷۵ - معالم التنزیل تفسیر البغوی
۵۴۸	ابو الفتح محمد بن عبد الکریم الشهرستانی	۴۷۶ - الملل والنحل
۵۹۷	ابو الفرج عبد الرحمن بن علی بن الجوزی	۴۷۷ - موضوعات ابن جوزی
۶۰۲	ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح	۴۷۸ - مقدمه ابن الصلاح فی علوم الحدیث
۶۵۶	عبد العظیم بن عبد القوی المنذری	۴۷۹ - مختصر سنن ابی داؤد للحافظ المنذری
۷۱۰	ابو البرکات عبد اللہ بن احمد النسفی	۴۸۰ - مدارک التنزیل تفسیر النسفی
۷۵۶	عضد الدین عبد الرحمن بن رکن الدین احمد	۴۸۱ - المواقف السلطانیہ فی علم الکلام
۸۳۳	محمد بن محمد الجزری	۴۸۲ - مقدمہ جزریہ
۹۰۲	شمس الدین محمد بن عبد الرحمن السخاوی	۴۸۳ - مقاصد حسنة
۹۲۳	احمد بن محمد القسطلانی	۴۸۴ - المواہب اللدیہ
۱۰۱۴	علی بن سلطان محمد القاری	۴۸۵ - المنہج الفکریہ شرح مقدمہ جزریہ
"	" " "	۴۸۶ - المسک المتقسط فی الفسک المتوسط
۱۰۵۲	شیخ عبد الحق بن سیف الدین الدہلوی	۴۸۷ - ما ثبت بالسنة
۱۰۹۶	قاضی میر حسین بن معین الدین	۴۸۸ - الیبنذی
۱۱۷۹	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم الدہلوی	۴۸۹ - مسوی مصفی شرح موطا امام مالک
"	" " "	۴۹۰ - مکتوبات شاہ ولی اللہ
۱۱۹۵	مرزا منظر جان جاناں	۴۹۱ - مکتوبات
"	" " "	۴۹۲ - ملفوظات
"	" " "	۴۹۳ - معمولات
	محمد حسین بن محمد الہادی بہادر خاں	۴۹۴ - مخزن ادویہ فی الطب
	ابو الحسنات محمد عبد الحمی	۴۹۵ - مجموعہ فتاوی
۱۲۳۳	سید نذیر حسین الدہلوی	۴۹۶ - معیار الحق

۱۰۳۴

مولوی نذیر الحق میرٹھی
شیخ احمد سرہندی

- ۴۹۷ - مظاہر حق
۴۹۸ - مکتوبات ایام ربانی
۴۹۹ - مناصح فی تحقیق مسئلہ المصافحہ
۵۰۰ - مفاتیح الصلوٰۃ
۵۰۱ - مجتبیٰ شرح قدوری
۵۰۲ - مشیخہ ابن شاذان
۵۰۳ - معرفۃ الصغایہ لابن نعیم
۵۰۴ - مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)

۴۳۰

احمد بن عبداللہ اصہبانی
امام فخر الدین رازی

۶۰۶

ن

۷۳۵

عبداللہ بن مسعود

۵۰۵ - النقایۃ مختصر الوقایۃ

۷۶۲

ابو محمد عبداللہ بن یوسف المنفی الزینعی

۵۰۶ - نصب الرایۃ

۱۰۶۹

حسن بن عمار بن علی الشربلی

۵۰۷ - نور الایضاح

۷۱۱

حسام الدین حسین بن علی السفناقی

۵۰۸ - النہایۃ

۶۰۶

محمد الدین مبارک بن محمد الجزری ابن اشیر

۵۰۹ - النہایۃ لابن اشیر

۱۰۰۵

عسمر بن نعیم المصری

۵۱۰ - النہر الفائق

۲۰۱

ہشام بن عبید اللہ المازنی المنفی

۵۱۱ - نوادر فی الفقہ

۱۰۳۱

محمد بن احمد المعروف بنشانی زادہ

۵۱۲ - نور العین

۴۷۶

ابواللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی

۵۱۳ - النوازل فی الفروع

۲۵۵

ابوعبداللہ محمد بن علی الحکیم الترمذی

۵۱۴ - نوادر الاصول فی معرفۃ اخبار الرسول

و

۷۱۰

عبداللہ بن احمد النسفی

۵۱۵ - الوافی فی الفروع

۵۰۵

ابو حامد محمد بن محمد الغزالی

۵۱۶ - الوجیز فی الفروع

۶۷۲

محمد بن صدر الشریعہ

۵۱۷ - الوقایۃ

۵۰۵

ابن حامد محمد بن محمد الغزالی

۵۱۸ - الرسیط فی الفروع

۵۹۳

بربان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی

هـ
۵۱۹ - الهدایة فی شرح البدایة

۹۷۳

سید عبد الوہاب الشعرائی

۵۲۰ - الیواقیت والجواهر

۷۶۹

ابن عبد اللہ محمد بن رمضان الرومی

ی
۵۲۱ - ینابیع فی معرفۃ الاصول

ضمیمہ ماخذ و مراجع

سن وفات ہجری	نام مصنف کتاب	نمبر شمار	نام کتاب
۶۸۵ / ۶۹۶ / ۶۹۱	ناصر الدین ابوسعید عبد اللہ بن عمر البیضاوی	۱	انوار التنزیل فی اسرار التاویل (تفسیر البیضاوی)
۴۶۳ / ۱	ہدیة العارفين	۲	الاستیعاب فی معرفة الاصحاب
۴۶۲	ابو عمر یوسف بن عبد اللہ النعمی القزطبی	۳	اوضح رمز علی شرح نظم الكنز
۱۰۰۴	علی بن محمد ابن غانم المقدسی	۴	الاستذکار
۴۶۳	یوسف بن عبد اللہ ابن عبد البر اللاندلسی	۵	الافراد
۳۸۵	علی بن عمر الدارقطنی	۶	الایضاح فی شرح التجرید
۵۴۳	امام ابو الفضل عبد الرحمن بن احمد الکرمانی	۷	اسباب النزول
۴۶۸	ابو الحسن علی بن احمد الواسعی	۸	ایضاح الحق الصریح فی احکام الیوم النفریح
۱۲۴۶	شاہ محمد اسماعیل بن شاہ عبد الغنی دہلوی	۹	انفاس العارفين
۱۱۷۶	شادول اللہ بن شاہ عبد الرحیم	۱۰	انسان العین
"	"	"	"
۱۰۴۴	علی بن برہان الدین حلبی	۱۱	انسان العیون فی سیرة الامین المامون
۱۲۲۵	قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی	۱۲	ارشاد الطالبین
۹۸۹	قطب الدین محمد بن احمد الحنفی	۱۳	الاعلام باعلام بلد اللہ المحرام

- ١٣ - ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى حسين بن محمد سعيد عبد الغنى الملكى الحنفى
 ١٥ - الآداب الحميده والاخلاق محمد بن جرير الطبرى
 ١٦ - الاربعين طائيه ابراهيم محمد بن محمد الطائى الهمدانى
 ١٤ - انيس الغريب جلال الدين عبد الله بن ابى بكر السيوطى
 ١٨ - الارشاد فى الكلام امام ابو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى الشهير بابام الحرمين ٢٤٨
 ١٩ - افضل القراء بقراء ام القراء احمد بن محمد بن حجرى
 ٢٠ - الاعتبار فى بيان النسخ والنسوخ من الاخبار محمد بن موسى الحامزى الشافعى ٥٨٢

ت

- ٢١ - تلخيص الجامع الكبير كمال الدين محمد بن عباد الحنفى ٦٥٢
 ٢٢ - تحفة المحررين فى شرح تلخيص على بن بلبان الفارسى المصرى الحنفى ٤٣٩
 ٢٣ - تقوية الايمان شاه محمد سميل بن شاه عبد الغنى ديلوى ١٢٢٦
 ٢٤ - تعليم المتعلم امام بربان الدين الزرنوبى
 ٢٥ - الترغيب والترهيب ابو القاسم اسمعيل بن محمد الاصبهاني ٥٣٥
 ٢٦ - تذكرة الموتى والقبور قاضى محمد شتار الله پانى پتى ١٢٢٥
 ٢٤ - التثبيت عند التبييت جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين السيوطى ٩١١
 ٢٨ - تلخيص الادله لقواعد التوجيه ابو اسحق ابراهيم بن سمعيل الصفار البخارى ٥٣٢
 ٢٩ - تفضيم المسائل
 ٣٠ - تنبيه الغافل والاسنان ابن محمد امين ابن عابدين الشامى ١٢٥٢

ث

- ٣١ - ثغنيات ابو عبد الله قاسم بن الفضل الشافعى الاصفهاني ٢٨٩
 ٣٢ - ثواب الاعمال لابن حبان محمد بن حبان ٢٥٢

ج

- ٣٣ - الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبي) ابو عبد الله محمد بن احمد القرطبي ٦٤١

۴

۵۰ - رفع الاشقااض و دفع الاعتراض الخ محمد امين ابن عابدين الشهير بابن عابدين ۱۲۵۲

س

۵۱ - سلفيات من اجزاء الحديث حافظ ابراهيم الطاهر احمد بن محمد السلفي ۵۸۶
 ۵۲ - السراج المنير في شرح جامع الصغير علي بن محمد بن ابراهيم المعري العزيزي ۱۰۶۰
 ۵۳ - سنن الهدى عبد الغني بن احمد بن شاه عبد القدوس گنگوہي
 ۵۴ - سنن في الحديث حافظ ابراهيم سعيد بن عثمان ابن السكن البغدادي ۳۵۳

ش

۵۵ - شرح رساله فضاليه علامه ابراهيم بن محمد الباجوري ۱۲۶۶
 ۵۶ - شرح الصغرى علامه محمد يوسف السنوسي ۸۹۵
 ۵۷ - الشامل في فروع الحنفية ابو القاسم اسماعيل بن حسين البيهقي الحنفى ۴۰۲
 ۵۸ - شرح صحيح بخارى الكواكب الدراري محمد بن يوسف الكرماني ۶۹۶
 ۵۹ - شفا العليل شرح القول الجليل مولوي خرم علي بلهوري غالباً ۱۲۷۱
 ۶۰ - شرح صحيح بخارى ناصر الدين علي بن محمد ابن منير
 ۶۱ - شرح زيج سلطاني عبد العلي بن محمد بن حسين ۹۳۳
 ۶۲ - شفا العليل وبل العليل ابن عابدين محمد امين آفندي ۱۳۵۲

ص

۶۳ - الصحاح الماثوره عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيخ ابراهيم بن محمد الحلبي ۹۵۶
 ۶۴ - صغرى شرح فية لمصلي شاه محمد اسماعيل بن عبد الغني دهلوي
 ۶۵ - صراط مستقيم ۱۲۴۶

ط

۲۳۰ محمد بن سعد الزہری ۶۶ - الطبقات الكبرى

غ

۴۲۸ غرائب القرآن و رغائب الفرقان (تفسیر نیشاپوری) نظام الدین حسن بن محمد نیشاپوری
 ۲۲۴ قاسم بن سلام البغدادی ۶۸ - غریب الحدیث
 ۲۸۵ ابراہیم بن اسحق الحرابی ۶۹ - غریب الحدیث
 غالباً ۱۲۴۱ مولوی غم علی بلہوری ۷۰ - غایۃ الاوطار ترجمہ در مختار

ف

۱۲۰۴ سلیمان بن عراش فحی الشہیر بالجمل ۷۱ - الفترحات الالہیۃ (تفسیر جمل)
 ۲۸۱ عبد اللہ بن محمد ابن ابی الدنیا البغدادی ۷۲ - الفرج بعد الشدة
 ۷۳ - فاتح شرح قدوری
 ۷۴ - فائدہ حاکم و خلاص
 ۱۰۳۱ عبد الرؤف النادوی ۷۵ - فیض التقدير شرح الجامع الصغیر
 ۱۱۷۶ شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم ۷۶ - فیوض الحرمین
 ۱۱۳۳ شاہ رفیع الدین ۷۷ - فتاویٰ شاہ رفیع الدین
 ۹۷۴ احمد بن محمد ابن حجر مکی ۷۸ - الفتح المبین شرح اربعین فردی
 ۷۹ - فصل الخطاب فی رد ضلالت ابن عبد الوہاب
 ۵۶۱ سید شیخ عبد القادر گیلانی ۸۰ - فتوح الغیب
 ۱۰۰۴ عبد العزیز بن ولی اللہ الدہلوی ۸۱ - فتاویٰ عزیز

ق

۷۵۲ محمد امین ابن عابدین الشہیر بابن عابدین ۸۲ - قرۃ عیون الاخبار

ك

- | | | |
|------|--|--|
| | محمد شيخ الاسلام بن محمد فخر الدين | ٨٣ - كشف الغطاء سالزم للموتى على الاحياء |
| ٢٨٥ | ابراهيم بن اسحاق الحربى | ٨٤ - كتاب اتباع الاموات |
| ٣٦٠ | سليمان بن احمد الطبرانى | ٨٥ - كتاب الدعوات |
| ٣٩٩ | ابراهيم بن عبد الله بن محمد بن جعفر | ٨٦ - كتاب الثواب فى الحديث |
| ١١٢٣ | عبد الغنى نابلسى | ٨٧ - كشف النور عن اصحاب القبور |
| ٢٢١ | امام احمد بن محمد بن حنبل | ٨٨ - كتاب الزهد |
| ٢٨١ | عبد الله بن محمد بن ابى الدنيا | ٨٩ - كتاب القبور |
| | ابو الحسن بن براء | ٩٠ - كتاب الروضة |
| ٢٢٣ | حافظ هناد بن السرى التميمى الدارمى | ٩١ - كتاب الزهد |
| | | ٩٢ - كتاب ذكر الموت |
| ١٢٨٩ | قطب الدين الدبلوى | ٩٣ - كتاب ادعية الحج والعمرة |
| ١٠٣١ | عبد روف بن تاج الدين بن على المنادى | ٩٤ - كنوز الحقائق فى حديث خير الخلائق |
| ١٨٢ | قاضى امام ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم حنفى | ٩٥ - كتاب الخروج |
| ٩٤٣ | ابو العباس احمد بن محمد بن حجر مكى | ٩٦ - كشف الرماح عن المحرمات للهود السامع |

ل

- | | | |
|-----|---------------------------------------|------------------|
| ٩٤٨ | شيخ رحمة الله بن قاضى عبد الله السندى | ٩٤ - باب المناسك |
|-----|---------------------------------------|------------------|

م

- | | | |
|------|-----------------------------|---|
| ١٠١٢ | على بن سلطان محمد القارى | ٩٨ - منح الروض الازهر فى شرح الفقه الاكبر،
مجموعه خانى (فارسى) |
| ١١٥٥ | مرزا مظفر جان جاناى | ٩٩ - مقامات مظفر و تسميه مقامات مظفر |
| ٩٠٣ | عبد الوهاب بن احمد الشعرانى | ١٠٠ - مشارق الانوار القدسيه فى بيان العموم المحمديه |

- ۲۲۹ - ۱۰۱ - مسند الكبير في الحديث ابو محمد عبيد بن حميد الكشي
- ۴۲۸ - ۱۰۲ - المنتقى في احاديث الاحكام عن خير الانام احمد بن عبد الحلیم ابن تيمية
- ۵۳۷ - ۱۰۳ - منظومة الفسفي في الخلفات نجم الدين عمر بن محمد الفسفي
- ۷۳۹ - ۱۰۴ - معراج الدراية في شرح الهداية امام قوام الدين بن محمد الكاكي
- ۳۱۶ - ۱۰۵ - المسند الصحيح في الحديث ابو عروانه يعقوب بن اسحق الاسفرائني
- ۱۰۶ - ۱۰۶ - مسند الشاميين
- ۱۰۵۲ - ۱۰۷ - مدارج النبوة شيخ عبدالحق محدث دهلوي
- ۱۰۸ - ۱۰۸ - مجمع البركات " " "
- ۹۱۱ - ۱۰۹ - مناهل الصفا في تخریج احاديث الشفا - جلال الدين عبد الرحمن بن ابی بكر السيوطي
- ۷۱۱ - ۱۱۰ - مختصر تاريخ ابن عساکر امام محمد بن مكرم المعروف بابن منظور
- ۱۲۶۲ - ۱۱۱ - مائة مسائل محمد اسحق محدث دهلوي
- ۱۱۲ - ۱۱۲ - مسائل الربيعين
- ۱۲۲۵ - ۱۱۳ - مالا بد منه قاضي محمد شمس الله پاني پتي
- ۷۴۰ - ۱۱۴ - مشکوة المصابيح ابو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب
- ۱۰۸۸ - ۱۱۵ - متشق ياد رنتقي في شرح الملتقى علامه الدين المحصيني
- ۱۲۳۰ - ۱۱۶ - موضع القرآن ترجمه القرآن شاه عبد القادر بن شاه ولي الله دهلوي
- ۷۲۲ - ۱۱۷ - ثنوي شريف فارسي منظوم - ملا جلال الدين محمد بن محمد الرومي البليخي القونوي
- ۸۱۶ - ۱۱۸ - مصطلحات الحديث علي بن السيد محمد بن علي الجرجاني سيد شريف
- ۷۹۱ - ۱۱۹ - المقاصد في علم الكلام علامه سعد الدين مسعود بن عمر التفازاني
- ۶۳۸۹ - ۱۲۰ - مغني المستفتي عن سوال المفتي علامه جاهد آفندي
- ۱۳۵۲ - ۱۲۱ - مظاہر في ترجمه مشکوة المصابيح قطب الدين دهلوي
- ۱۰۵۲ - ۱۲۲ - منة الجليل ابن مابدين محمد امين آفندي
- ۱۰۵۲ - ۱۲۳ - مفاتيح الغيب في شرح فتوح الغيب عبدالحق بن سيف الدين محدث دهلوي
- ۲۰۲ - ۱۲۴ - تابع في الفروع امام ناصر الدين محمد بن يوسف الصمغندي

- ۱۲۵۰ - محمد بن علی الشوکانی نیل الاوطار شرح مفتی الانجار
- ۱۲۴۱ - خرم علی بلہوری نصیر المسلمین
- ۸۹۸ - عبد الرحمن بن احمد الجامی نفحات الانس من حضرت القدس
- ۱۰۶۹ - قاضی عیاض احمد بن محمد الخفاجی نسیم الرياض فی شرح شفاء قاضی عیاض
- ۸۳۳ - شمس الدین محمد بن محمد ابن الجزری الفشر فی قرآۃ العشر
- ۸۵۲ - احمد بن علی حجر القسطلانی زہرۃ النظر فی توضیح نجمۃ الفکر
- ۱۳۰۶ - مولوی عبد العلی مدراسی تقع المفتی والمسائل
- ۲۵۵ - ابو عبد اللہ محمد بن علی حکیم الرتذی نوادر الاصول
- عمر بن محمد بن عون الشامی - نصاب الاحساب فی الفتاوی
- علی بن نائم المقدسی - نور الشمعد فی ظفر الجمعہ
- ۹۲۲ - عبد الرحیم بن علی الرومی المعروف شیخ زاده نظم الفرائد و جمع الفوائد فی الاصول
- ۱۳۶ - نانخ شرح قدوری
- شرف الدین بخاری - ۱۳۷ - نایم حق
- ۹۸۸ - شمس الدین احمد بن قورد المعروف بقاضی زاده نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار

و

- ۶۸۱ - شمس الدین احمد بن محمد ابن خلکان - ۱۳۹ - وفيات الایمان
- ۳۲۵ - نور الدین علی بن احمد السهمودی - ۱۴۰ - واقعات المفتیین
- ۹۱۱ - " " " " " " - ۱۴۱ - وفاء الوفاء

هـ

- ۱۱۷۹ - شاه ولی اللہ بن شاه عبد الرحیم الدہلوی - ۱۴۲ - ہوامع
- " " " " " " - ۱۴۳ - ہمعات