



مقالات

محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ

مجمع الفضائل و الفواضل ، نخبۃ الأجلۃ و الأماثل

مولانا محمد عبد الرحمن محدث مبارکپوری

ادارة العلوم الاثرية فيصل آباد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
قُلْ أَطِيعُوا اللّٰهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی اربعہ

معدت البریری

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

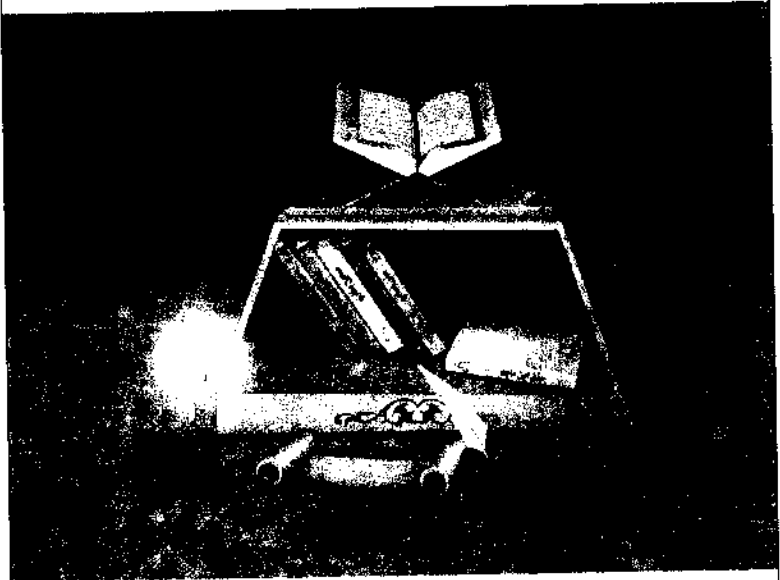
اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

✉ KitaboSunnat@gmail.com

🌐 www.KitaboSunnat.com

مقالات محدث مبارکپوری



مجمع الفضائل و الفواضل ، نخبۃ الأجلۃ و الأماثل

مولانا محمد عبد الرحمن محدث مبارکپوری

ادارة العلوم الاثرية فيصل آباد

www.kitabosunnat.com

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب: ————— مقالات محدث مبارکپوری، رضی اللہ عنہ

مؤلف: ————— مولانا محمد عبدالرحمن محدث مبارکپوری

ناشر: ————— ادارۃ العلوم الاثریہ، منگمری بازار فیصل آباد

فون: 041-2642724

تعداد: ————— 1100

تاریخ طباعت: ————— مارچ 2015ء

مطبع: ————— انٹرنیشنل دارالسلام پرنٹنگ پریس، لاہور

فون: 042-7232400

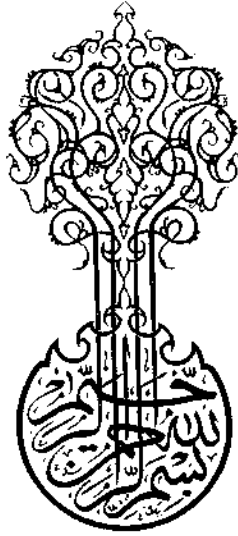
ملنے کا پتہ

1- ادارۃ العلوم الاثریہ، منگمری بازار فیصل آباد

2- مکتبہ اسلامیہ

(A) غزنی سٹریٹ، اردو بازار لاہور

(B) کوٹوالی روڈ فیصل آباد، فون: 042-2631204



فہرست

صفحہ نمبر

22	کلمۃ الناشر
25	مختصر حالات حضرت محدث <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> مبارکپوری
25	نام و نسب
25	مولد و مسکن
25	تعلیم و تربیت
27	خراج تحسین
35	تصانیف
35	تحفۃ الاحوذی شرح سنن الترمذی
36	مقدمہ تحفۃ الاحوذی
38	اہکار المنن فی تنقید آثار السنن
40	إعلام أهل الزمن
41	کتاب الجنائز
42	خیر الماعون فی منع الفرار من الطاعون
43	تحقیق الکلام فی وجوب القراءة خلف الإمام
43	القول السدید فیما يتعلق بتکبیرات العید
44	المقالة الحسنی فی سنیة المصافحة بالید الیمنی
45	نور الأبصار
46	تنویر الأبصار فی تائید نور الأبصار
49	ضیاء الأبصار فی رد تبصرۃ الأنظار

- 50 تنقید الدرۃ الغرة
- 50 الحق المبين في سنية المصافحة باليمين
- 50 الكلمة الحسنی فی المصافحة باليد اليمنی
- 50 رسالة في ركعة الوتر
- 51 الدر المكنون في تانيد خير الماعون
- 51 الوشاح الإبريزی فی حکم الدواء الانكليزي
- 51 إرشاد الهائم إلى منع خصاء البهائم
- 51 رسالة في رفع اليدين للدعاء بعد الصلوات المكتوبة
- 51 رسالة في مسائل العشر
- 51 تنقيد الجوهر النقي
- 52 شرح الموطأ
- 52 رسالة ترجمان
- 52 بعض دیگر رسائل

نُورُ الْأَبْصَارِ ①

- 56 پیش لفظ
- 57 جمعہ بجز پانچ شخص سب پر فرض ہے
- 60 احناف کا موقف
- 62 جامع الآثار علامہ شوق نیوی

پہلا باب

- 63 علامہ نیوی کی اولہ ثمانیہ کے جواب میں
- 63 جمعہ کب فرض ہوا
- 63 پہلی دلیل کہ قبا میں جمعہ نہیں پڑھا

- 63 اس کے پانچ جواب
- 63 پہلا جواب
- 64 تنبیہ: مسافر پر جمعہ فرض نہیں
- 65 دوسرا جواب
- 65 تنبیہ: پہلی نماز جمعہ کہاں ہوئی؟
- 67 تنبیہ آخر: موضع بنی سالم کہاں ہے؟
- 67 تیسرا جواب
- 68 چوتھا جواب
- 70 کبریٰ کا ثبوت: مقام بنی عمرو توالیح مدینہ سے ہے
- 70 تنبیہ: قبا مدینہ سے کتنا دور ہے؟
- 71 پانچواں جواب
- 72 جمعہ بعد ہجرت فرض ہوا
- 74 فصل: نماز جمعہ مکہ مکرمہ میں فرض ہونے کے دلائل کا جائزہ
- 77 دوسری دلیل اور اس کا جواب
- 77 عرفات میں جمعہ نہیں پڑھا گیا
- 77 اجمالی جواب
- 78 تفصیلی جواب
- 81 تیسری دلیل اور اس کا جواب
- 81 اجمالی جواب
- 82 تفصیلی جواب
- 82 یشتابون کے معنی
- 86 چوتھی دلیل اور اس کا جواب

- 90 عوالی مدینہ سے کتنی دور ہیں
- 90 پانچویں دلیل اور اس کا جواب
- 90 حضرت انس رضی اللہ عنہ اپنے قصر میں کبھی جمعہ نہیں پڑھتے تھے
- 92 چھٹی دلیل اور اس کا جواب
- 92 جمعہ اس پر ہے جو جمعہ پڑھ کر گھر آسکے
- 93 پہلا جواب
- 93 دوسرا جواب
- 94 تیسرا جواب
- 94 ساتویں دلیل اور اس کا جواب
- 94 لا تشریق ولا جمعة إلا فی مصر جامع
- 94 پہلا جواب
- 95 دوسرا جواب
- 96 تیسرا جواب
- 96 چوتھا جواب
- 96 پانچواں جواب
- 97 چھٹا جواب
- 97 ساتواں جواب
- 99 آٹھویں دلیل اور اس کا جواب
- 99 مسجد نبوی کے بعد پہلا جمعہ مسجد عبد قیس میں
- 101 پہلا جواب
- 101 تنبیہ
- 102 تنبیہ آخر
- 104 دوسرا جواب

- 104 آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تالیفین رضی اللہ عنہم کا جواب
- 104 حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کا اثر
- 104 حضرت سعید رضی اللہ عنہ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اثر
- 105 حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ اور محمد بن سیرین رضی اللہ عنہ کا اثر
- 106 حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ کا اثر
- 107 حضرت عطاء رضی اللہ عنہ کا اثر

دوسرا باب

- 108 شہر کی تعریف پر بحث
- 108 جمعہ فی القریٰ کے دلائل پر علامہ نیوی کے اعتراضات کا جواب
- 116 ”فاسعوا“ یہ مطلق حکم ہے
- 117 یہ آیت مدنی ہے اور جمعہ مکہ میں فرض ہوا
- 117 دیگر ایراد تباردہ
- 118 قبا میں جمعہ نہیں پڑھا گیا
- 118 قبا میں مدت قیام
- 119 محلہ بنی سالم کیا مدینہ کا محلہ تھا؟
- 119 حضرت اسعد رضی اللہ عنہ بن زرارہ کا حرحہ بنی میاضہ میں جمعہ پڑھنا
- 120 مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کا مدینہ میں جمعہ پڑھانا
- 120 مدینہ طیبہ کی ہستی
- 123 مسجد جوانی میں پہلا جمعہ
- 125 حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان: جمعوا انیثما کنتم
- 125 بخاری و مسلم کا راوی ہونا اور علامہ نیوی
- 127 حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر پر بحث

تَنْوِيرُ الْأَبْصَارِ

فِي تَابِعَاتٍ

2

نُورُ الْأَبْصَارِ

- 132 علامہ نیوی کے رسالہ جامع الآثار کے جوابات
- 132 نورالابصار کا جواب دینے سے علامہ نیوی کا روافرا
- 133 مولوی شوق نیوی کی دوسری وجہ
- 133 قیام قبا کتنے روز تھا؟
- 135 مولوی شوق کی پہلی وجہ
- 136 مولوی شوق کی تیسری وجہ
- 137 نورالابصار نام پر نیوی کے اعتراض کا جواب

ضِيَاءُ الْأَبْصَارِ

3

فِي رَدِّ تَبَصُّرَةِ الْأَنْظَارِ

- 140 علامہ نیوی کا رسالہ تبصرۃ الانظار
- 141 قبا میں ۲۴ روز قیام کی روایت
- 143 علامہ نیوی کی معذرت
- 144 دیگر تنقیحات

الْمَقَالَةُ الْحُسْنَىٰ

4

فِي سُنِّيَةِ الْمُصَافِحَةِ بِالْيَدِ الْيَمْنَىٰ

- 152 مقدمہ
- 152 دو ہاتھوں سے مصافحہ احادیث اور سلف سے ثابت نہیں

152 فقہائے احناف سے بھی اس کا ثبوت نہیں

پہلا باب

ایک ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کا ثبوت

157 پہلی روایت

158 دوسری روایت

159 تیسری روایت

160 تشبیہ: مردوں سے بیعت لینے کے لیے مصافحہ

162 چوتھی روایت

164 پانچویں روایت

164 چھٹی روایت

165 ساتویں روایت

166 آٹھویں روایت

166 نویں روایت

167 دسویں روایت

167 گیارہویں روایت

168 بارہویں روایت

تشبیہ: ان احادیث پر اعتراض کا:

169 پہلا جواب

169 دوسرا جواب

170 تیسرا جواب

171 تیرھویں روایت

172 مصافحہ کے معنی

ایک ہاتھ سے مصافحہ کے متعلق علماء و فقہاء کے اقوال

- 174 علامہ بدر الدین بریلوی عینی حنفی کا قول
- 175 علامہ ضیاء الدین نقشبندی بریلوی کا قول
- 175 علامہ عبدالرؤف مناوی بریلوی کا قول
- 175 علامہ عزیزی بریلوی کا قول
- 176 علامہ ابن رسلان بریلوی کا قول
- 176 علامہ ابن حجر کی بریلوی کا قول
- 176 امام نووی بریلوی کا قول
- 177 جناب شیخ عبدالقادر جیلانی بریلوی کا قول

دوسرا باب

دو ہاتھ سے مصافحہ والوں کی دلیلوں کے جواب میں

- 179 پہلی دلیل
- 179 پہلا جواب
- 180 دوسرا جواب
- 181 تیسرا جواب
- 182 چوتھا جواب
- 185 ایک اعتراض
- 185 پہلا جواب
- 186 دوسرا جواب
- 187 دوسری دلیل
- 187 جواب
- 188 تیسری دلیل

189	دوسرا جواب
190	چوتھی دلیل
191	جواب
192	تنبیہ
192	ایک خواب
193	امام محمد بن نصر <small>رضی اللہ عنہ</small> کا خواب اور فقہ حنفی
194	پانچویں دلیل
194	جواب
196	چھٹی دلیل
196	جواب
198	ساتویں دلیل
198	جواب
199	آٹھویں دلیل
199	جواب

الْقَوْلُ الشَّدِيدُ

فیما يتعلق

5

بِتَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ

203	مقدمہ
203	اکثر صحابہ کرام <small>رضی اللہ عنہم</small> اور تابعین <small>رضی اللہ عنہم</small> کا عمل
204	خلفائے راشدین <small>رضی اللہ عنہم</small> کا عمل
204	حضرت عبداللہ بن عمر <small>رضی اللہ عنہما</small> کا عمل
205	اہل مدینہ کا عمل
206	فقہاء کے سوا کسی اور کا عمل

- 206 خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کا عمل
- 207 خلفائے بنو عباس کا عمل
- 207 ائمہ اربعہ کا عمل
- 208 ائمہ حنفیہ کا عمل
- 208 ہارون رشید، قاضی ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ عنہم
- 209 مشائخ حنفیہ کا عمل
- 209 چھ تکبیروں پر کتنے صحابہ کا عمل تھا؟

پہلا باب

- 211 صحیح اور مرفوع حدیث سے بارہ تکبیروں کا ثبوت
- 211 حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث
- اس کے شواہد اور مؤیدات:
- 214 پہلی روایت
- 215 دوسری روایت
- 215 تیسری روایت
- 216 چوتھی روایت
- 217 پانچویں روایت
- 217 چھٹی روایت
- 217 ساتویں روایت
- 218 آٹھویں روایت
- 218 نویں روایت
- 218 دسویں روایت
- 219 حضرت ابن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث پر اعتراض کا جواب
- 219 تائید و شواہد کی پہلی روایت پر اعتراض کا جواب

- 225 دوسری روایت پر اعتراض کا جواب
- 226 چوتھی روایت پر اعتراض کا جواب
- 227 پانچویں روایت پر اعتراض کا جواب
- 228 امام احمد رضی اللہ عنہ کے فرمان کہ تکبیرات عیدین کے بارے کوئی روایت صحیح نہیں، کا جواب
- 229 صحت کی نفی کو عدم مستلزم نہیں

دوسرا باب

- 231 کیا چھ تکبیریں حدیث مرفوع صحیح سے ثابت ہیں؟
- 231 کوئی حدیث ایسی نہیں جس پر تنقید نہ ہوئی ہو
- 233 حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت پر بحث
- 237 تنبیہ
- 237 علامہ مارون رضی اللہ عنہ کے کلام کا جواب
- 240 ایک اور روایت
- 241 اس روایت پر بحث
- 243 چھ تکبیرات کا مزید ثبوت ہے؟

خاتمہ

نماز عیدین کے متعلق متفرق مسائل

- 245 کیا تکبیرات عیدین میں ہاتھ باندھنے چاہئیں یا نہیں؟
- 246 کیا تکبیروں کے مابین وقفہ کرنا چاہیے؟
- 246 اور کیا اس وقفہ میں کچھ پڑھنا چاہیے؟
- 249 کیا تکبیرات کہتے وقت رفع الیدین کرنی چاہیے؟

5. كِتَابُ الْجَنَائِزِ

258 الجناز پر کتابیں

پہلا باب

- 264 محضر کے احکام میں
- 268 فوائد متفرقہ
- 272 فصل: تجہیز و تکفین
- 274 فصل: قرض کی ادائیگی

دوسرا باب

- 276 غسل میت کے بیان میں
- 280 میت کے غسل دینے کا طریقہ
- 281 فوائد متفرقہ

تیسرا باب

- 284 کفن کے بیان میں
- 286 فصل مردوں کے کفن مسنون کا بیان
- 290 مردوں کے کفنانے کا طریقہ
- 291 فصل: عورتوں کے کفن مسنون کا بیان
- 292 عورتوں کے کفنانے کا طریقہ
- 293 فوائد متفرقہ

چوتھا باب

- 295 جنازہ اٹھانے اور اس کے ساتھ چلنے کے بیان میں
- 298 فوائد متفرقہ

پانچواں باب

- 302 نماز جنازہ کے بیان میں
- 304 نماز جنازہ پڑھنے کا طریقہ
- 305 فصل: امام کہاں کھڑا ہو
- 306 فصل: امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا فیصلہ
- 307 فصل: ثنای پڑھنے کا ثبوت
- 307 فصل: فاتحہ پڑھنے کا ثبوت
- 309 فصل: چار تکبیریں
- 310 فصل: تکبیروں میں رفع الیدین
- 311 نماز جنازہ کی دعائیں
- 314 فوائد متفرقہ

چھٹا باب

- 322 قبر اور دفن کے بیان میں
- 328 فوائد متفرقہ

ساتواں باب

- 331 اہل میت کے ہاں کھانا بھیجنے کے بیان میں
- 336 اہل میت کی طرف سے کھانا

آٹھویں باب

- 336 تعزیت کے بیان میں
- 340 فوائد متفرقہ

نواں باب

- 342 زیارت قبور کے بیان میں
- 344 زیارت قبر کی دعائیں
- فصل: زیارت قبر کے وقت قرآن پڑھ کر
- 346 ثواب بخشے کا بیان
- 347 فوائد متفرقہ

دسواں باب

- 349 ثواب رسائی کے بیان میں
- 351 فوائد متفرقہ
- 354 مسئلہ سماع موتی

اعْلَامُ أَهْلِ الزَّمَنِ 7

- 357 آثار السنن کے جواب کا اشتہار و اعلان
- 364 مؤلف کی بعض چالاکیاں

خَيْرُ الْمَاعُونِ 8

- 378 فی مَنعِ الْفِرَارِ مِنَ الطَّاعُونَ (حِصَّةٌ أَوْلَى) مقدمہ
- 378 امور تنقیح طلب
- تنقیح امر اول:
- 378 کیا طاعون سے بھاگنے والا بچ سکتا ہے؟
- تنقیح امر دوم:

- 379 جو کہے کہ بھاگنے والا ضرور بچ جائے گا وہ شرعاً مسلمان ہے یا نہیں؟
تنقیح امر سوم:
- 380 طاعون پھیلنے کا سبب کیا ہے؟
تنقیح امر چہارم:
- 386 طاعون متعدی مرض ہے یا غیر متعدی؟
تنقیح امر پنجم:
- 392 آپ ﷺ نے طاعون سے پناہ مانگی ہے یا امت کے لیے طاعون میں مرنے کی دعا کی ہے؟
تنقیح امر ششم:
- 394 طاعونی مقام میں ٹھہرنے کی فضیلت ہے یا اس کی مذمت؟
تنقیح امر ہفتم:
- 395 جہور طاعون سے بھاگنے کو ممنوع بتاتے ہیں یا جائز؟

پہلا باب

طاعونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت

- 396 قرآن مجید سے
احادیث مبارکہ سے:
- 407 پہلی حدیث
- 409 دوسری حدیث
- 410 تیسری حدیث
- 415 چوتھی حدیث
- 416 پانچویں حدیث
- 422 چھٹی حدیث
- 425 ساتویں حدیث
- محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

خَيْرُ الْمَاعُونِ

فِي مَنَعِ الْفَرَارِ مِنَ الطَّاعُونِ (حصہ دوم)

دوسرا باب

- 434 طاعونی مقام سے بھاگنے والوں کے اعذار اور ان کا جواب
- 435 عذر نمبر ۱ کا جواب
- 436 عذر نمبر ۲ کا جواب
- 437 عذر نمبر ۳ کا جواب
- 437 عذر نمبر ۴ کا جواب
- 439 عذر نمبر ۵ کا جواب
- 441 عذر نمبر ۶ کا جواب
- 442 عذر نمبر ۷ کا جواب
- 442 عذر نمبر ۸ کا جواب
- 443 عذر نمبر ۹ کا جواب
- 444 عذر نمبر ۱۰ کا جواب
- 445 عذر نمبر ۱۱ کا جواب
- 446 عذر نمبر ۱۲ کا جواب
- 446 عذر نمبر ۱۳ کا جواب
- 447 عذر نمبر ۱۴ کا جواب
- 450 عذر نمبر ۱۵ کا جواب
- 452 عذر نمبر ۱۶ کا جواب

- 455 عذر نمبر ۱۷ کا جواب
- 458 عذر نمبر ۱۸ کا جواب
- 460 عذر نمبر ۱۹ کا جواب
- 466 تشبیہ
- 467 عذر نمبر ۲۰ کا جواب
- 469 عذر نمبر ۲۱ کا جواب
- 469 دوسرا جواب
- 471 تیسرا جواب
- 471 چوتھا جواب
- 472 عذر نمبر ۲۲ کا جواب
- 474 تشبیہ
- 475 عذر نمبر ۲۳ کا جواب
- 478 عذر نمبر ۲۴ کا جواب

خاتمہ رسالہ

- 481 رفع طاعون کے لیے قنوت پڑھنا اور دعا کرنا جائز ہے یا نہیں؟
- 481 مجوزین کی پہلی دلیل
- 482 اس دلیل پر بحث
- 482 مجوزین کی دوسری دلیل
- 483 اس دلیل پر بحث
- 483 مجوزین کی تیسری دلیل
- 484 اس دلیل پر بحث
- 485 مجوزین کی چوتھی دلیل
- 485 اس دلیل پر بحث

488	مجوزین کی پانچویں دلیل
488	اس دلیل پر بحث
488	مجوزین کی چھٹی دلیل
489	اس دلیل پر بحث

مانعین کے دلائل

489	پہلی دلیل
490	اس دلیل پر بحث
491	مانعین کی دوسری دلیل
491	مانعین کی تیسری دلیل
492	اس دلیل پر بحث
492	مانعین کی چوتھی دلیل
493	اس دلیل پر بحث
495	تذکار و مکتوبات محدث مبارکپوری <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> وغیرہ

مقتضا

کلمۃ الناشر

یہ ایک حقیقت ہے کہ ”برصغیر پاک و ہند میں علم حدیث“ کی تاریخ بخت تک تشنہ تکمیل رہے گی جب تک اس میں حضرت مولانا محمد عبدالرحمن محدث مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر خیر نہ ہو۔ آپ اپنے وقت کے بہت بڑے محدث، مفسر، محقق، مدرس، مفتی، ادیب اور نقاد تھے۔ اللہ ﷻ نے انھیں علم کی غیر معمولی بصیرت و بصارت، نظر و فکر کی گہرائی، تحقیق و تنقیح میں باریک بینی اور ژرف نگاہی عطا فرمائی تھی۔ زہد و تقویٰ، اخلاص و للہیت، حسن عمل، اور حسن اخلاق کے پیکر تھے۔

”تحفۃ الاحوذی“ ان کا علمی شاہکار ہے۔ اس کے علاوہ دو درجن سے زائد مختلف عناوین پر ان کی تحقیقی کاوشیں صحیفہ قرطاس پر مرتب ہیں۔

”تحقیق الکلام فی وجوب القراءة خلف الامام“ تو کئی بار زبور طبع سے آراستہ ہوئی۔ مگر اکثر ایسی ہیں جو ایک یا دو بار شائع ہوئیں اور پھر دستیاب نہ ہو سکیں۔ اب **الاتقان للعلوم والادب** نامی کتاب بلکہ نایاب تصانیف کو ”مقالات محدث مبارک پوری“ کے عنوان سے شائع کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے جو حسب ذیل ہیں۔

۱۔ نور الأبصار

۲۔ تنویر الأبصار فی تائید نور الأبصار

۳۔ ضیاء الأبصار فی رد تبصرة الأنظار

۴۔ المقالة الحسنی فی سنیۃ المصافحة بالید الیمنی

۵۔ القول السدید فیما یتعلق بتکبیرات العید

۶۔ کتاب الجنائز

۷۔ اعلام أهل الزمن

۸۔ خیر الماعون فی منع الفرار من الطاعون

کتاب نمبر ۲، ۳، ۷، ۸ حضرت مولانا عطاء اللہ حنفی بھوجانی رحمۃ اللہ علیہ شارح سنن محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نسائی کے قائم کردہ دارالعلوم السلفیہ لاہور سے ملیں۔ جبکہ ”خیر الماعون“ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یوسف صاحب رئیس دارالحدیث الجامعۃ الکمالیہ راجوال، اوکاڑہ کے مکتبہ سے ملی۔ جس پر ہم محترم مولانا حافظ احمد شاکر صاحب مدیر مسئول ہفت روزہ الاعتصام و مدیر دارالعلوم السلفیہ اور حضرت شیخ الحدیث صاحب کے صاحبزادے مولانا عبید الرحمن محسن ﷺ نائب رئیس دارالحدیث الجامعۃ الکمالیہ کے شکر گزار ہیں۔ جنھوں نے ان کتابوں کے فوٹو عنایت فرمائے۔ بلکہ مولانا محسن صاحب نے تو محدث مبارکپوری ﷺ کے نادر تین مکتوبات کا فوٹو بھی عنایت فرمایا۔ اسی طرح ہم اپنے محترم بھائی مولانا عارف جاوید محمدی ﷺ آف کویت کے بھی انتہائی شکر گزار ہیں جنھوں نے حضرت مبارکپوری ﷺ کے بعض دیگر مکتوبات کے علاوہ شیخ محمد نصیف، شیخ سلیمان النجدی الہکی، شیخ عبدالواسع یعنی ﷺ کے مکتوبات اور شیخ الصلالی ﷺ کا قصیدہ، جو انھوں نے حضرت مبارکپوری ﷺ کے محامد و مناقب میں لکھا، کا عکس عنایت فرمایا۔ جنھیں ہم بطور نمونہ ”تذکار محدث مبارکپوری“ کے عنوان سے شامل اشاعت کر رہے ہیں۔ ان کے علاوہ محدث مبارکپوری ﷺ کی جو غیر مطبوعہ تصانیف ہیں، مولانا عارف جاوید محمدی صاحب کی کوشش بسیار کے باوجود، دستیاب نہ ہو سکیں۔ جس کا ہمیں افسوس رہے گا۔ ولعل اللہ یحدث بعد ذلك أمراً۔

اس مجموعہ مقالات کی مراجعت ادارہ کے رفیق مولانا حافظ محمد ضعیب احمد صاحب ﷺ نے کی ہے اور مقدور بھر حوالہ جات کا تقابل بھی کیا ہے۔ اور اس میں حسب ذیل امور کا لحاظ رکھا ہے۔

- ۱۔ آیات مبارکہ اور احادیث و آثار کی مختصر تخریج
- ۲۔ حضرت محدث ﷺ نے جن مراجع کا ذکر کیا ہے ممکنہ حد تک ان کے تعین کو باقی رکھا ہے اور متداول کتب کے حوالے بھی دے دیئے ہیں۔ جنھیں بریکٹ [] میں ذکر کیا گیا ہے تاکہ ابہام نہ رہے۔
- ۳۔ کسی اضافے کی ضرورت محسوس ہوئی تو اسے بھی بریکٹوں [] میں ذکر کیا گیا ہے۔
- ۴۔ حضرت محدث ﷺ کے کلام میں بظاہر ابہام یا سہو محسوس ہوا تو اس کی وضاحت کر دی محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

گئی ہے۔ اور اسے ”اثری“ یا ”م۔خ۔ا“ سے متعین کر دیا گیا ہے تاکہ کوئی اشتباہ نہ رہے۔

اللہ ﷻ سے التجاء ہے کہ ادارہ کی اس حقیر خدمت کو قبول فرمائے۔ ہم ادارہ کے معاونین اور اس کے خدمت گزاروں کے بھی نہایت شکر گزار ہیں جن کے تعاون اور اخلاص سے ادارہ کو خدمت دین حنیف اور اپنے اسلاف کے علمی سرمایہ کے تحفظ کا اعزاز حاصل ہو رہا ہے۔ جزا ہم اللہ أحسن الجزاء عنو عن جمیع المسلمین

خادم العلم والعلماء

ارشاد الحق اثری عنہ

17/11/08

مختصر حالات

حضرت محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ

نام و نسب

محمد عبدالرحمن، والد گرامی کا نام، حافظ عبدالرحیم، دادا کا نام حاجی بہادر تھا۔ اور کنیت ”ابوالعلیٰ“ تھی۔ اکثر حضرات آپ کا نام عبدالرحمن ہی لکھتے اور بولتے ہیں۔ مگر آپ اپنا نام ہمیشہ محمد عبدالرحمن لکھتے تھے جیسا کہ فتاویٰ نذیریہ میں آپ کے فتاویٰ، دیگر دستاویزات اور مہر سے عیاں ہوتا ہے۔

مولد و مسکن

ضلع اعظم گڑھ کے معروف قصبہ ”مبارک پور“ کے محلہ پورہ صوفی کو آپ کے منشا و مولد ہونے کا شرف حاصل ہے۔ سن پیدائش ۱۲۸۳ھ بمطابق ۱۸۶۵ء ہے۔

تعلیم و تربیت

آپ کا گھر مبارک پور کا دینی مدرسہ تھا اور والد گرامی کی شبانہ روز محنتوں سے ہی قصبہ میں عمل بالسنتہ کا طریقہ جاری و ساری ہوا۔ اسی مدرسہ سے انھوں نے تعلیم کا آغاز کیا۔ قرآن مجید اور ابتدائی عربی و فارسی کتابیں اسی مدرسہ میں پڑھیں۔ اس کے بعد قرب و جوار کے علماء سے استفادہ کیا۔ نحو، صرف، فقہ، اصول فقہ اور منطق شیخ حسام الدین مسوی، علامہ فیض اللہ مسوی، مولانا سلامت اللہ جیراج پوری سے پڑھی۔

اس کے بعد مدرسہ چشمہ رحمت غازی پور میں استاذ الاساتذہ مولانا حافظ محمد عبداللہ غازی پوری اور مولانا محمد فاروق چڑیا کوٹی سے تفسیر، حدیث، فقہ، معانی، معقولات وغیرہ مرہبہ علوم کا درس لیا اور مولانا غازی پوری کے ایما پر ۱۳۰۶ھ میں بالآخر شیخ الكل فی الكل حضرت میاں سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی کی خدمت میں حاضر ہو کر صحیح بخاری، صحیح مسلم،

سنن ابی داؤد، ترمذی اور دیگر کتب احادیث، اصول حدیث اور تفسیر جلالین، بیضاوی وغیرہ کا درس لیا اور ان سے سند اجازت حاصل کی۔ شیخ الکل کے علاوہ شیخ العرب والجم ذہبی وقت الشیخ قاضی حسین بن حسن انصاری الخزر رجبی الیمانی سے ۱۳۱۳ھ میں صحاح ستہ، مؤطا امام مالک، مسند دارمی، مسند امام شافعی، مسند امام احمد، الادب المفرد، سنن دارقطنی، معاجم طبرانی کے اطراف کی قراءت کی اور ان سے اجازہ حاصل کیا۔ اور ۱۳۱۳ھ میں شیخ محمد الهاشمی الجعفری سے حدیث المسلسل بالاولیۃ کی سند حاصل کی۔ اور علوم نقلیہ و عقلیہ منطوق، فلسفہ، ہندسہ، ہیئہ وغیرہ میں کامل مہارت حاصل کی۔

تدریسی خدمات

مولانا محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ تعلیم سے فراغت کے بعد تدریس و تصنیف میں مشغول ہو گئے۔ طبابت کا فن انھیں اپنے والد گرامی سے حاصل ہوا تھا، اس لیے طبابت اور افتاء سے گہرا واسطہ رہا۔ والد محترم نے جو مدرسہ گھر میں بنا رکھا تھا اس کو انھوں نے ترقی دی اور اس کا نام ”دارالتعلیم“ رکھا۔ جس میں ایک مدت تک درس و تدریس، تعلیم و تربیت کا اہتمام کیا۔ مدرسہ کی شہرت ہر چہار جانب پھیلی تو تمام اطراف سے تشنگان علم نے وہاں کا رخ کیا۔ ”دارالتعلیم“ کے علاوہ جامعہ سراج العلوم بونڈی بھار، مدرسہ احمدیہ آرہ، مدرسہ دار القرآن والسنتہ کلکتہ وغیرہ معروف مدارس میں درس دیا۔ دارالحدیث رحمانیہ دہلی کے ناظم شیخ عطاء الرحمن نے صدر مدرس کے لیے پیش کش کی، مگر آپ نے تصنیفی مشاغل کی بنا پر معذرت کر لی۔ سلطان عبدالعزیز آل سعود نے آپ سے حرم مکی میں درس حدیث کی استدعا کی تو انھوں نے جواب فرمایا: ”میں تحفۃ الاحوذی کی تکمیل میں مشغول ہوں۔ اس سے فراغت کے بعد غور کروں گا۔“

مشہور تلامذہ

محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے عمر عزیز کا ایک طویل حصہ درس و تدریس میں گزارا۔ اطراف و اکناف سے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر استفادہ کرنے والوں کی فہرست محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

طویل ہے ان میں مشہور تلامذہ حسب ذیل ہیں:

مولانا عبدالسلام مبارکپوری مؤلف سیرۃ البخاری، علامہ تقی الدین محمد بن عبدالقادر ہلالی مراکشی، شارح مشکوٰۃ مولانا عبید اللہ رحمانی، شیخ عبداللہ نجدی، مولانا نذیر احمد رحمانی، مولانا عبدالجبار کھنڈیلوی جے پوری، مولانا عبدالرحمن نگر نہسوی، مولانا امین احسن اصلاحی مؤلف تدریج قرآن، مولانا محمد امین اثری، مولانا سید ابوالحسن علی میاں ندوی، مولانا محمد اسحاق الآردی، مولانا محمد گنگن پوری، مولانا عبدالصمد مبارکپوری، مولانا عبدالسیع مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ وغیرہم۔

خراج تحسین

مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جن بے شمار صلاحیتوں اور خوبیوں سے نوازا تھا ان کا اعتراف ان کے معاصرین اور تلامذہ کے حسب ذیل بیان سے لگایا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ان کے تلمیذ رشید علامہ تقی الدین ہلالی رقمطراز ہیں:

”میں اپنے رب کو شاہد بنا کر کہتا ہوں کہ ہمارے شیخ عبدالرحمن بن عبدالرحیم مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ اگر تیسری صدی ہجری کی شخصیت ہوتے تو آپ کی تمام وہ حدیثیں جنہیں آپ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یا آپ کے اصحاب سے روایت کرتے ہیں صحیح ترین احادیث ہوتیں اور ہر وہ چیز جسے آپ روایت کرتے حجت بنتیں اور اس بات میں کسی دو آدمی کا بھی اختلاف نہ ہوتا۔“

(بحوالہ محدث مبارکپوری حیات و خدمات: ص ۲۳۲)

علامہ تقی الدین حضرت محدث کی ملاقات کے بعد، اپنے قصیدہ میں جو انہوں نے ۱۳۴۲ھ کو لکھا۔ فرماتے ہیں:

لئن كنتُ قد جُبتُ الأقاليمِ راحلا
من الغربِ حتى الهندِ أطوى المراحلِ
وأتعبنى المطوافِ في أرضِ غربتي
فباني لقيت اليومِ براً حلالاً

إماماً هماماً جاداً متبلاً
 حِصَمٌ علومٍ لا تری له ساحلاً
 له الفضل والتبریز فی الهند شائع
 علی کمل أهل الفضل علماً وناملاً
 تالیفه شاعت وذاعت وأشرقت
 علی أهل هذا العصر تحوی الفضائل

حضرت مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں ان کے احساسات کا اندازہ لگائیے۔
 اپنے شیخ محمدی سیدی بن حبیب اللہ شنقیطی کے ذکر خیر کے دوران میں، جن کی خدمت
 میں وہ سات سال رہے، فرماتے ہیں:

میں نے ان جیسا زاہد اور مکارم اخلاق کا حامل کسی کو نہیں دیکھا، سوائے
 ایک ہندی شیخ کے (مراد مولانا محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ ہیں)

(محدث مبارکپوری حیات و خدمات ص ۹۶)

مولانا امین احسن اصلاحی حضرت محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ سے اپنے تلمذ کی
 داستان بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مولانا فی الواقع اپنے فن میں ماہر تھے، جس وقت ان کی خدمت میں
 حاضر ہوا ہوں نہ صرف عربی علوم کی تحصیل سے فارغ ہو چکا تھا بلکہ ادب عربی
 اور قرآن میں تو مجھے اپنے اوپر پورا اعتماد ہو چکا تھا، حدیث کی بھی بہت سی
 چیزیں نگاہوں سے گزر چکی تھیں، کچھ عام درس میں کچھ مطالعہ کے سلسلے میں
 اس وجہ سے مجھے اپنے اوپر اچھا خاصا اعتماد تھا، بلکہ سچ پوچھے تو دل ہی دل میں
 مجھے یہ گمان تھا کہ جب مولانا مجھے پڑھانا شروع کریں گے تو انھیں اندازہ ہوگا
 کہ میں کن صلاحیتوں کا مالک ہوں، لیکن ترمذی کے پہلے ہی سبق میں مجھے
 محسوس ہوا کہ اور چاہے میں کچھ جانتا ہوں یا نہ جانتا ہوں، لیکن حدیث سے تو
 میں بالکل نا بلد ہوں، سب سے پہلا تلخ تجربہ مجھے راویوں کے ناموں کے

پڑھنے میں ہوا، مولانا نے جب ایک ایک نام پر ٹوکنا شروع کیا تو ان کے ٹوکنے کا اندازہ لاکھ مشفقانہ سہی لیکن واقعہ یہ ہے کہ مجھ پر طیش، شرمندگی اور گھبراہٹ کی ایسی ملی جلی کیفیت طاری ہوئی کہ مجھے سر سے پاؤں تک پسینہ آ گیا، وہ ایک ایک نام کی صحت کا اس قدر اہتمام کرتے اور ایک ہی طرح کے ناموں میں ایسے ایسے باریک فرق بتاتے کہ شروع شروع میں تو مجھے گمان ہوا کہ میں اس چیز پر کبھی قابو پایا ہی نہیں سکوں گا، لیکن مولانا نے مجھے مایوسی کے صدمہ سے بچایا، انھوں نے فرمایا کہ تمہیں اس چیز سے بالکل پہلی مرتبہ سابقہ پیش آیا ہے اس میں شبہ نہیں کہ یہ چیز مشکل ہے اور اساتذہ حدیث اس کا بڑا اہتمام کرتے ہیں، لیکن یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ اس پر قابو نہیں پایا جا سکتا، کچھ عرصہ کی مزاولت کے بعد تمہارے لیے بھی ایک جانی پہچانی چیز بن جائے گی، چنانچہ مولانا کی یہ بات بالکل سچ ثابت ہوئی، ہفتہ دو ہفتہ سے زیادہ کی مدت نہیں گزری ہوگی کہ کم از کم ترمذی کے رجال کا تو میں ماہر بن گیا، یا تو اس چیز سے وحشت ہوتی تھی یا یہ حال ہوا کہ ناموں کی تحقیق کرنا میرے لیے ایک دلچسپ مشغلہ بن گیا۔

ناموں کے ساتھ ساتھ مولانا متن کی صحت کا بھی بڑا اہتمام کرتے، ممکن نہیں تھا کہ قراءت کے وقت کوئی لفظ زبان سے غلط نکلے اور وہ اس غلطی کا نوٹس نہ لیں۔ ایک مرتبہ میں نے عَرَف کے لفظ کو باب سَمْع سے پڑھ دیا۔ مولانا نے فوراً ٹوکا انا لا أعرف عَرَف (میں عَرَف سے واقف نہیں ہوں) مجھے معلوم نہیں کہ کیوں یہ یقین تھا کہ میں نے صحیح پڑھا ہے، چنانچہ میں نے بڑے زعم کے ساتھ جواب دیا کہ اما انا فلا أعرف عَرَف (اور یہ خاکسار آپ کے عَرَف سے واقف نہیں ہے۔) اس گستاخانہ فقرہ پر کوئی اور ہوتا تو غالباً آپ سے باہر ہو جاتا لیکن مولانا نے اگر کہا تو یہ کہا کہ فسر اجمع اللغة (اگر تمہیں اس قدر اصرار ہے تو لغت دیکھ لو) سامنے قاموس پڑھی ہوئی

تھی، میں نے بڑے غرہ کے ساتھ اس کی متعلقہ جلد گھسیٹی اور عرف کا پورا کالم پڑھا ڈالا لیکن عرف باب سمع سے اپنے معروف معنی میں میرے ذہن کے سوا اور کہیں وجود رکھتا ہو، تب تو ملے۔ مولانا نے تاڑ لیا کہ مجھے اپنے خیال میں سخت ناکامی ہوئی ہے اور قدرتی طور پر اس کا رد عمل بھی مجھ پر ایک سخت قسم کی کھسیاہٹ کی شکل میں ہوگا، لیکن ان کی شفقت نے یہ گوارا نہ کیا کہ وہ میری گستاخی کا مجھ سے انتقام لیں اور مجھے شرمندہ ہونے کے لیے چھوڑ دیں، فوراً میری تسلی کے لیے عربی میں فرمایا 'کوئی بات نہیں اصل گھوڑا بھی ٹھوکر کھا ہی جاتا ہے۔' اس کے بعد میں نے کان پکڑے کہ اب میں کبھی مولانا کے سامنے اپنی عربی دانی کے زعم میں اس قسم کا کوئی فقرہ زبان سے نہیں نکالوں گا۔ متن حدیث کی حفاظت کا بحیثیت ایک شیخ حدیث کے مولانا کو جو اہتمام تھا، اس کا اندازہ بھی ایک واقعہ سے ہو سکتا ہے۔

ایک مرتبہ میں نے قراءت کرتے ہوئے ایک حدیث کی عبارت ایک خاص تالیف کے ساتھ پڑھی، مولانا نے اس پر ٹوکا اور ایک دوسرے نسخے سے اس کو پڑھا۔ میں نے قراءت کی صحت پر اصرار کیا اور نحو کے اصولوں کے مطابق اس کی ترکیب بیان کر دی، مولانا نے جواب میں فرمایا: کہ نحو کے اعتبار سے تو تمہارا پڑھنا غلط نہیں ہے، لیکن میں نے اپنے شیخ سے یوں ہی سنا ہے مولانا کی یہ بات مجھے بڑی شاندار معلوم ہوئی، میری آنکھوں کے سامنے متن حدیث کی عظمت کی ایک تصویر کھینچ گئی اور دل میں یہ آرزو پیدا ہوئی کہ کاش مجھے بھی حدیث پڑھانے کا مرتبہ حاصل ہو اور میں بھی اپنے شاگردوں سے یہ کہوں کہ میں نے اس حدیث کی روایت اپنے شیخ سے اس طرح سنی ہے۔

اسماء اور الفاظ کے بعد معانی اور حقائق کی باری آتی ہے لیکن اس کے بارے میں مجھے کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے مولانا کی عظیم الشان کتاب تحفۃ

سے اندازہ کر سکتے ہیں کہ مشکلاتِ حدیث کے حل کرنے میں مولانا کا پایہ کتنا بلند ہے۔“ (المیر: ص ۶)

مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور کے حنفی معاصر مولانا ظہیر احسن نیوی کی کئی کتابوں پر نقد کیا اور حنفی مسلک کی ناروا تائید میں ان کے مغالطوں کو تشت ازبام کر دیا۔ اس معاصرانہ چشمک کے باوجود مولانا نیوی کے فرزند مولانا عبدالرشید نے اپنے ایک مکتوب میں مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کو جن القاب سے یاد کیا ان سے مولانا کی عظمت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، لکھتے ہیں:

بخدمت محبّ من فی اللہ مولانا محمد عبد الرحمن صاحب

محدث مبارکپوری أبقاه اللہ (بحوالہ محدث مبارکپوری: ص ۱۳۱)

جس سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ مولانا مبارکپوری کو ان کے مذہبی مخالفین بھی ان کی زندگی میں ”محدث“ تسلیم کرتے تھے۔ اور اسی سے یہ بات بھی نمایاں ہوتی ہے کہ مسلکی اختلاف کے باوجود ایک دوسرے کا احترام اور ان سے تعلق و محبت کا کیا عالم تھا۔

حضرت مولانا شمس الحق رحمۃ اللہ علیہ محدث عظیم آبادی نے جب ”عون المعبود شرح سنن ابی داؤد“ لکھنے کا ارادہ کیا تو اپنے تعاون کے لیے نگاہِ انتخاب جن جن حضرات پر پڑی ان میں ایک محدث مبارکپوری بھی تھے۔ چنانچہ حضرت موصوف اس عظیم الشان شرح کی تکمیل تک برابر چار سال (۱۳۲۰ھ سے ۱۳۲۳ھ) تک ڈیاناواں رہے۔ مولانا عبدالسمیع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ اس حوالے سے جو کچھ لکھتے اور جو فرماتے محدث ڈیاناوی اس پر اعتماد کرتے اور اس کی تحسین فرماتے۔ اور سنن ابی داؤد کے مشکل مقامات کے حل میں ان سے مشورہ کرتے۔ (مقدمہ تحفۃ الاحوذی: ص ۱۸)

مولانا سید عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وہ علوم الحدیث سے شکم سیر تھے، اس کی انواع و اقسام اور علل کی تیز کرنے والے تھے۔ اسماء الرجال، فن جرح و تعدیل اور تخریج احادیث میں ان کا مرتبہ بہت بلند تھا۔ وہ علمائے ربانیین میں سے عالم باعمل، خشوع اور تواضع

کے پیکر، رفیق القلب، کثیر البرکاء، سخی اور طلباء کے لیے انتہائی ایثار پیشہ اور ان کے خیر خواہ تھے۔ کھانے، خوراک و پوشاک میں تکلف اور نمود و نمائش سے دور زاہد، دنیا سے بے نیاز، کم پر گزارہ کرنے والے، عہدہ، منصب اور بڑی بڑی تنخواہوں سے بے نیاز، علم، تصنیف و تالیف اور مطالعہ میں مشغول، ہر حال میں اللہ کا ذکر کرنے والے، دل کے صاف اور زبان کی آلودگیوں سے پاک، اکثر خاموش رہنے والے۔“ (نزہۃ الخواطر: ص ۲۳۲، ۲۳۳ ج ۸)

شیخ احمد شاہ محدث مبارکپوری کی کتاب شرح الترمذی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

تحفة الأحوذی تألیف العالم العلامة الشیخ محمد عبد الرحمن من كبار علماء الحديث بالهند وهو شرح نفیس جدا.
(مقدمہ شرح الشرح للشیخ احمد شاہ کر: ص ۱۲ ج ۱)

”تحفة الاحوذی شیخ عالم علامہ محمد عبد الرحمن کی تالیف ہے، جو ہندوستان کے کبار علمائے حدیث میں شمار ہوتے ہیں یہ شرح بہت نفیس ہے۔“

شیخ محمد نصیف مرحوم نے جدہ سعودی عرب سے اپنے مکتوبات میں ان الفاظ سے حضرت محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کو مخاطب کیا:

حضرة العلامة الكيسرو الأستاذ النحرير مولانا مولوى
محمد عبد الرحمن المبار كورى الأفخم
حضرة العلامة الفهامة الأستاذ المولوى الشیخ
عبد الرحمن المبار كورى الأفخم
حضرت العلامة المفضل الأستاذ المولوى الشیخ
عبد الرحمن المبار كورى المحترم

حلب کے مشہور محدث علامہ محمد راغب الطباغ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حضرت مولانا عبد التواب رحمۃ اللہ علیہ محدث ماتانی نے جب تحفة الاحوذی کی پہلی دو جلدیں ارسال کیں تو محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

انہوں نے ۱۸ ذوالحجہ ۱۳۴۹ھ میں ایک خط محدث مبارکپوری کی خدمت میں لکھا اور انہیں ”سیدی الأستاذ الجلیل المحدث الشیخ“ کے القاب سے مخاطب کیا۔ اور ان سے اجازت عامہ طلب کیا۔ تحفۃ الاحوذی کے بارے میں لکھا:

”وقد كنت به معجباً وفضلکم و غزارة علمکم مقدرأ
اکثر الله فی هذه الأمة من أمثالکم ووفقکم لإفادتها وأجزل
لکم الأجر والثواب بمنه وکرمه“

اسی مکتوب میں ذکر ہے کہ میں نے المطبعة العلمیة سے التقييد والایضاح للعرافی شائع کی ہے اور عنقریب معالم السنن للامام الخطابی کی طباعت کا پروگرام ہے۔ اسی طرح شیخ عبدالواسع یعنی جب دیار ہند میں آئے اور انہیں تحفۃ الاحوذی سے تعارف ہوا تو واپسی پر حضرت محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت جو مکتوب لکھا اس کے الفاظ ہیں:

فلما قدر لی ذوالجلال والإکرام بالسیاحة إلی الهند
اجتمعت ببعض العلماء الأفاضل وأطلعنی علی شرح، لسنن
الحافظ الترمذی رحمۃ اللہ علیہ فأطلقت لجواد عینی العنان، وسرحت
طرف طرفی فی زهور الجنان، شرح جامع الإمام الترمذی
المسمى 'بتحفۃ الأحوذی' تألیف الجناب الأمجد، الهمام
الأسعد، من صعد إلی سماء التحقیق بأبکاره وأفکاره وخاض
بحمار التدقیق بخراند أنظاره، جامع المعقول والمنقول حاوی
الفروع والأصول صاحب التألیفات العدیة والرسائل المفیدة
العلامة عبدالرحمن المبارکپوری فرأیت شرحا
مشملا علی نفائس درر تحیی رمیم الأشباح، وعلی نفحات
تعطر مشام الأرواح فشاهدت بهجة محاسنه بارزة
للعیان، ولفهم معانیہ تنتعش الأرواح وترتاح بمطالعتہ روح

کل إنسان، وکيف لاوموضوع هذا الشرح سنة سيد ولدعدنان، ومعرفة متن أصله وسنده مع التوضيح وكمال البيان، يزداد المؤمن بمطالعه كمال الإيمان، وبالعمل بمافيه يكون سبباً لدخول الجنان .

اسی طرح شیخ سلیمان بن عبدالرحمن بن محمد بن علی بن عبداللہ النجدی الہکی نے مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”ابکار المنن“ پڑھی پھر تحفۃ الا حوزی کا مطالعہ کیا تو ایک خط (۱۸ ربیع الآخر ۱۳۵۳ھ) حضرت محدث رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں لکھا۔ جس میں انھیں ”حضرت العلامة الكبير المحدث الشهير الإمام الحافظ الشيخ“ کے القاب سے یاد کیا اور لکھا کہ میں نے ابکار المنن کا چھ بار مطالعہ کیا ہے اس کی دوسری جلد کا انتظار تھا مگر اسی دوران میں تحفۃ الا حوزی ملی جس سے اہل ایمان کی آنکھیں ٹھنڈی ہو گئیں۔ اور آخر میں آپ سے اجازہ طلب کیا۔

جس سے عرب شیوخ کے ہاں محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ اور تحفۃ الا حوزی کے مقام و مرتبہ کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ملک امام خاں نوشہروی رقمطراز ہیں: ”راقم مؤلف اکتوبر ۱۹۳۵ء میں پہلی مرتبہ باریاب خدمت ہوا۔ جبکہ آپ دہلی دارالحدیث رحمانیہ میں بقصد معالجہ چشم قیام فرما تھے۔ میں آپ کے حسن اخلاق کا مرقع اس سے کم کسی خاکہ میں کھینچنا پسند نہیں کرتا کہ مرحوم موجودہ علماء میں سب سے زیادہ خوش اخلاق تھے۔ اس پر بھی آپ کا اجلال واکرام ایسا گویا شیخ الشیوخ مسند علم پر رونق فرما رہے ہیں اور ان کا یہ مرتبہ تھائی“

(تراجم علمائے حدیث ہند: ص ۲۲۶)

حضرت مولانا صفی الرحمن رحمۃ اللہ علیہ مؤلف الریحق المختوم رقمطراز ہیں:

”مولانا اپنی علمی رفعت اور اخلاقی قوت کی وجہ سے تمام فرقوں میں محترم رہے۔ شیعہ حضرات بھی اپنے مسلک کے متعلق کے بیان کردہ مسلک کو اپنے علماء کے بتلائے ہوئے مسئلہ کے مقابل میں زیادہ صحیح سمجھتے تھے۔ آپ کے علم محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

عمل اور اخلاق نے لوگوں کو حدیث کا احترام کرنا سکھایا۔“

(بحوالہ محدث مبارکپوری: ص ۲۳۴)

علمائے کرام کے ان بیانات سے محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کے علم و فضل، ورع و تقویٰ، اخلاص و للہیت اور ان کی عمقریت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

تصانیف

حضرت محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کی پوری زندگی تعلیم و تعلم میں گزری۔ ہر فن میں انھیں کامل عبور حاصل تھا اور تشنگان علم ہر چہار جانب سے ان کی خدمت میں حاضر ہو کر شرف تلمذ حاصل کرتے۔ درس و تدریس کے علاوہ تصنیف و تالیف کے بھی آپ شہسوار تھے۔ چنانچہ تصنیف کے حوالے سے انھوں نے جو علمی آثار چھوڑے ہیں ان کا مختصر تعارف حسب ذیل ہے۔

۱۔ تحفۃ الاحوذی شرح سنن الترمذی

امام ابو عیسیٰ رحمۃ اللہ علیہ ترمذی کی الجامع کی یہ بے نظیر شرح ہے جو چار ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ عرب و عجم میں متداول ہے اور تمام مشائخ و اعلام کے ہاں جامع ترمذی کے غوامض کے حل کے لیے ایک بہترین مرجع ہے۔ اس کے متعدد ایڈیشن زیور طبع سے آراستہ ہو چکے ہیں۔ دار الفکر مصر میں بھی یہ عظیم الشان شرح دس جلدوں پر مشتمل شائع ہوئی ہے اور اس کا آخری ایڈیشن ۲۰۰۷ء میں دو ضخیم جلدوں میں بیت الافکار الدولية الاردن سے طبع ہوا ہے۔ جو ۲۹۰۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ عمر رضا کحالی نے معجم المؤلفین (ص ۱۶۶ ج ۵) میں لکھا ہے: ”کہ تحفۃ الاحوذی دو جلدوں میں ہے“ اسی طرح مولانا سید عبدالحی حسنی لکھنوی نے نزہۃ الخواطر (ص ۲۴۳ ج ۸) میں فرمایا ہے: کہ یہ تین جلدوں پر مشتمل ہے، مگر یہ بہر نوع درست نہیں۔ حضرت مولانا ابوالشبال احمد رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا کہ مولانا عبدالصمد شرف الدین رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا تھا کہ محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ تحفۃ الاحوذی مصر سے شائع کرانا چاہتے تھے انھوں نے مولانا عبدالصمد شرف الدین رحمۃ اللہ علیہ کے توسط سے مصری مطبع خانوں سے رابطہ

کیا۔ مولانا چاہتے تھے کہ بذریعہ ڈاک اس کے پروف ملتے رہیں۔ پروف ریڈنگ وہ خود کرنا چاہتے تھے۔ مگر بعد مکانی کے باعث اصحاب مطبع نے انکار کر دیا۔ مصری مطبع خانہ سے مایوسی کے بعد ۱۳۲۳ھ میں ہندوستان ہی میں اس کی طباعت کا فیصلہ کیا۔ اس کی اطلاع مولانا تقی الدین ہلالی کوندوۃ العلماء لکھنؤ میں دی، تو انھوں نے اس کے متعلق ایک لمبا قصیدہ لکھ بھیجا۔ جو طبع اول کی جلد چہارم کے آخر میں طبع ہوا۔ محدث مہار کپوری رحمۃ اللہ علیہ کو اس کی کتابت کی فکر ہوئی وہ اس کی کتابت بھی کسی ایسے کاتب سے کروانے کے حق میں تھے جو ہمہ وقت یہی کام کرے، چنانچہ ڈھونڈھوئی کی نزدوزیر آباد میں حضرت مولانا محمد اسماعیل سلفی کے والد محترم جناب مولانا محمد ابراہیم کو اس کی کتابت کی سعادت حاصل ہوئی۔ تحفۃ الاحوذی طبع ہند کی دوسری جلد کی فہرست کے آخر میں ان کا نام یلوح الخط فی القوطاس دھرا کا مصداق بنا ہوا ہے۔ ان ابتدائی مراحل کے بعد اس کی پہلی جلد ۱۳۲۶ھ ۱۹۲۷ء میں برقی پریس دہلی سے زیور طبع سے آراستہ ہوئی۔ جلد دوم ۱۳۲۹ھ بمطابق ۱۹۳۰ء میں، جلد سوم ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء میں اور جلد چہارم ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء میں طبع ہو کر شائقین کے ہاتھوں میں پہنچی۔

۲۔ مقدمہ تحفۃ الاحوذی

یہ موضوع نام سے ظاہر ہے۔ جو دو ابواب اور ”خاتمۃ المقدمہ“ پر مشتمل ہے۔ پہلا باب علم حدیث، محدثین کرام اور کتب احادیث کے تعارف پر مشتمل ہے۔ جو اکتالیس فصلوں میں پھیلا ہوا ہے۔ اور دوسرا باب امام ترمذی اور ان کی الجامع سے متعلقہ نادر مباحث کو محیط ہے۔ جس کے تحت سترہ فصلیں ہیں۔ یہ مقدمہ ۳۴۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ پہلی بار ۱۳۵۹ھ میں جید برقی پریس دہلی سے زیور طبع سے آراستہ ہوا۔ اس کے بعد یہ تحفۃ الاحوذی کے ساتھ متعدد بار شائع ہوا۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ تحفۃ الاحوذی جب نشر السنۃ ملتان کے مدیر حافظ عبدالمعتم مرحوم نے شائع کرنے کا پروگرام بنایا تو راقم نے ان سے مولانا فیض الرحمن ثوری رحمۃ اللہ علیہ، جو اس وقت بقید حیات تھے، کی کتاب رش السحاب فیما تکرک الشیخ مما فی الباب کا تذکرہ کیا کہ تحفۃ الاحوذی کے ساتھ اسے شائع کرنا محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

چاہیے۔ یوں ”وفی الباب“ کی تخریج میں جو کمی محسوس ہوتی ہے۔ اس کا ازالہ ہوگا اور مولانا ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی یہ محنت بھی محفوظ ہو جائے گی۔ چنانچہ انہوں نے تحفۃ الاحوذی کے حواشی میں اسے شائع کر دیا۔ مولانا ثوری رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ تحفۃ الاحوذی پر بھی کچھ نوٹ لکھے تھے۔ اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ”وفی الباب“ میں جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی فہرست حروف تہجی کے مطابق ابواب کی تفصیل کے ساتھ مرتب کی اور اس کا نام ”فہرست أسماء الصحابة الذين ذكرهم الترمذی تحت قوله وفي الباب“ رکھا۔ حافظ عبدالمنعم مرحوم نے مقدمہ تحفۃ الاحوذی کے ساتھ اس رسالے کو بھی شائع کر دیا۔ جو ۸۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہاں دو باتیں مزید قابل ذکر ہیں۔ ایک تو یہ کہ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ، تحفۃ الاحوذی سے پہلے لکھا تھا۔ جیسا کہ تحفۃ الاحوذی کی ابتدا میں انہوں نے ذکر فرمایا ہے۔ البتہ اس مسودہ میں بعض مقامات پر بیاضات تھے اور بعض عناوین کے تحت بھی وہ کچھ لکھنا چاہتے تھے۔ تکمیل شرح کے بعد مقدمہ کی طرف متوجہ ہوئے، مگر اس کی تکمیل کی نوبت نہ آئی کہ آپ کا انتقال ہو گیا۔ آپ کی وفات کے بعد آپ کے شاگرد رشید مولانا عبدالصمد مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ مدرس مدرسہ عالیہ منوالعظم گڑھ نے اس کی کا ازالہ کیا اور اس پر مزید نظر ثانی حضرت مولانا عبید اللہ رحمۃ اللہ علیہ رحمانی شارح مشکوٰۃ نے فرمائی۔ جس کی تفصیل مولانا عبدالسعید رحمۃ اللہ علیہ نے کلمۃ الناشر میں بیان کر دی ہے۔

دوسری بات یہ کہ محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ میں کتب احادیث کا تعارف ذکر کرنے کے ساتھ ان میں سے بعض اہم کتابوں کے بارے میں یہ نشاندہی بھی کی کہ یہ جرمنی کے کتب خانہ میں موجود ہیں۔ حضرت محدث کی اس وضاحت پر ایک حلقہ نے طوفان اٹھایا اور بڑے نازیہ کلمات سے اس کی بھستی اڑائی گئی۔ جس کا جواب جناب ڈاکٹر عین الحق قاسمی صاحب نے ”محدث مبارکپوری حیات و خدمات“ میں دیا اور اس کی وضاحت انہوں نے ایک مضمون میں بھی کی، جو ماہنامہ محدث بنارس ہندو نمبر ۱۹۹۸ء میں شائع ہوا۔ اسی طرح ہمارے فاضل دوست جناب ڈاکٹر خالد ظفر اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ صدر شعبہ علوم اسلامیہ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

گورنمنٹ کالج سمنڈری فیصل آباد نے بھی ”محدث مبارکپوری اور ان کے ناقدین“ کے عنوان سے ایک مفصل مضمون لکھا اور بحث کا حق ادا کر دیا۔ جو ہفت روزہ الاعتصام لاہور کی جلد نمبر ۵۲، ۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۱ھ بمطابق ۲۴ اگست ۲۰۰۰ء کی اشاعت میں طبع ہوا۔ معاندین نے ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم کے سہارے جو بنگلہ بنایا تھا۔ جناب ڈاکٹر خالد ظفر اللہ صاحب نے ڈاکٹر حمید اللہ کے ہی مکتوب کا عکس دیکھ کر حقیقت واضح کر دی ہے۔ جس میں انھوں نے لکھا ہے: فانا أحترمہ کل الاحترام والآراء المنسوبة إلی عنہ لیست قطعاً آرائی وقانی اللہ من مثلها ”کہ میں ان کا بھرپور احترام کرتا ہوں اور ان کے بارے میں میری طرف منسوب آراء قطعاً میری نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ مجھے اس سے محفوظ رکھے۔“ جس سے محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم کی رائے ظاہر ہو جاتی ہے۔ شایقین حضرات تفصیل کے لیے الاعتصام کا حوالہ شمارہ ملاحظہ فرمائیں۔

۳۔ ابرار السنن فی تنقید آثار السنن

آثار السنن علامہ ظہیر احسن نیوی کی کتاب ہے۔ جسے انھوں نے اپنے حنفی مسلک کی تائید و حمایت میں بڑے طمطراق سے مرتب کیا تھا۔ اور یہ دو اجزاء پر مشتمل تھی۔ جس کا پہلا جز ۱۳۱۹ھ میں طبع ہوا تھا۔ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے مولانا شمس الحق رحمۃ اللہ علیہ محدث ڈیانوی کے کہنے پر اس کا جواب ”ابکار السنن فی تنقید آثار السنن“ کے نام سے لکھا۔ مولانا ڈیانوی کا ۱۳۲۹ھ میں انتقال ہو گیا۔ ادھر ابرار السنن کا کام تعطل کا شکار ہو گیا۔ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے تحقیق الکلام حصہ ثانی کے مائیکل پیج مطبوعہ ۱۳۳۵ھ پر ابرار السنن کے بارے میں اعلان لکھا، جس میں انھوں نے فرمایا: ”عرصہ ہوا مولانا شمس الحق رحمۃ اللہ علیہ صاحب محدث عظیم آبادی کی تحریک سے اس کتاب کا جواب لکھنا شروع کیا تھا، مگر مولانا ممدوح کی وفات کی وجہ سے ملتوی ہو گیا تھا۔ الحمد للہ کہ اب ملک پنجاب کے ایک محترم اہل علم کی تحریک سے پھر جواب لکھنا شروع کیا گیا ہے اور بفضلہ تعالیٰ نصف کتاب کا جواب ہو گیا ہے۔ جواب مکمل ہونے کے بعد اگر مصارف طبع کا سامان ہو گیا تو طبع ہو کر شائع ہوگا۔ ان شاء اللہ

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ حضرت مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے جو اس اعلان میں پنجاب کے ایک محترم اہل علم کی تحریک سے ابکار السنن کے دوبارہ لکھنے کا اشارہ کیا ہے۔ اس سے حضرت مولانا عبداللہ صاحب کھپیا نوالی ضلع فیروز پور مراد ہیں۔ چنانچہ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ اپنے ایک مکتوب میں انھیں لکھتے ہیں:

”آپ کا کارڈ تاریخ ۲۳ ذیقعدہ ۱۳۲۹ھ یوم جمعہ کو پہنچا، اس کو پڑھ کر بہت مسرت ہوئی جزاکم اللہ تعالیٰ وبارک فیکم ولکم، اور جمعہ ہی کے روز سے آثار السنن کا جواب لکھنا شروع کر دیا اور برابر اس کے جواب نویسی میں مشغول ہوں۔ آپ مطمئن رہیں، ان شاء اللہ مفصل طور پر عمدہ لکھا جائیگا اور اس کی عمدگی میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا جائے گا۔ آپ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو بخیر و خوبی اختتام کو پہنچائے۔ بہت محنت و کوشش سے لکھا جاتا ہے اللہ تعالیٰ میری محنت و جانفشانی کو مشکور فرمائے اور قبول کرے آمین۔ آپ نے جو ماہوار دینے کا لکھا ہے۔ مجھے منظور ہے۔“

اسی طرح ایک اور مکتوب بنام مولانا عبداللہ رحمۃ اللہ علیہ صاحب لکھتے ہیں:

”کل تاریخ ۲۳ رمضان المبارک یوم شنبہ کو مبلغ دس روپے منی آرڈر موصول ہوئے جزاکم اللہ تعالیٰ..... آثار السنن کے جواب سے بفضلہ تعالیٰ فارغ ہو چکا ہوں۔ لیکن کچھ کچھ بعض بعض مقام شکوک و شبہات و بیاضات باقی تھے اور بعض بعض مقامات غور طلب تھے انھیں کو درست کر رہا تھا، اب اس سے بھی جلد فارغ ہو جاؤں گا اور رمضان المبارک ہی میں ترمذی کی شرح نویسی کا کام شروع کر دوں گا۔“ الخ

یہ مکتوب انھوں نے ۳۳ رمضان المبارک کا لکھا، مگر افسوس اس پر سن درج نہیں۔ اندازہ یہ ہے کہ ۱۳۳۸ھ تھا، کیونکہ ۲۹ رجب ۱۳۳۹ھ کے ایک مکتوب میں مولانا عبداللہ صاحب کو لکھتے ہیں: ”ان دنوں شرح نویسی کا کام پھر بند ہو گیا تھا، میں سفر میں بضرورت شدید گیا تھا... الخ بایں طور ابکار السنن کی تکمیل اور تحفۃ الاحوذی کا آغاز رمضان المبارک

۱۳۳۸ھ کو ہوا تھا۔“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

یہ کتاب سب سے پہلے ۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء میں ۲۶۳ صفحات پر مشتمل مطبع فاروقی دہلی سے شائع ہوئی۔ اس کا دوسرا ایڈیشن الجامعۃ السلفیہ فیصل آباد کے طلباء نے اپنی کوشش سے ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء میں شائع کیا۔ اباکار السنن، آثار السنن کے پہلے جز پر تنقید ہے۔ غالباً اباکار السنن کے دور تصنیف ہی میں تحفۃ الاحوذی لکھنے کا پروگرام بنا تو مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے آثار السنن کے جزء ثانی سے بھی تعرض کیا اور اس کے اہم مباحث کا جواب تحفۃ الاحوذی میں دیا۔ اس لیے علیحدہ مستقل طور پر آثار السنن کے دوسرے حصہ کے جواب کی انھوں نے ضرورت محسوس نہیں کی۔ یاد رہے کہ آثار السنن کا ایک مختصر جواب یا اس پر تبصرہ مولانا ابوالکار محمد علی منوی اعظم گڑھی نے التعقیب الحسن علی المولوی ظہیر احسن کے نام سے دیا تھا۔ جو عربی میں ۲۸ صفحات پر مشتمل تھا۔ (ترجمہ علمائے حدیث: ص ۳۴۱)

۴۔ اعلام اہل الزمن

علامہ نیوی کی ”آثار السنن“ شائع ہوئی، تو متعدد علمائے اہل حدیث نے اس کے جواب کے لیے مولانا شمس الحق رحمۃ اللہ علیہ محدث ڈیانوی کی خدمت میں خطوط لکھے۔ محدث ڈیانوی نے اس کا جواب لکھنے کے لیے مولانا محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کو راغب کیا۔ اس جواب سے پہلے مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ”اعلام اہل الزمن“ کے نام سے اردو میں اشتہار مرتب کیا جو ایک رسالے کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ جس میں آثار السنن کے مصنف کی چند اغلاط اور تسامحات سے خبردار کیا اور فرمایا کہ:

”اس کتاب میں اگر صرف وہی تسامحات اور زلات اور غلطیاں ہوتیں، جو مؤلف کے قلم سے بوجہ ناآشنائی فن حدیث اور بسبب قصور نظر و قلت تدبر و غلط فہمی کے وقوع میں آئی ہیں، تو خیر ایک بات تھی۔ افسوس اس کا ہے مؤلف نے اس کتاب میں عمداً و قصداً وہ چالاکیاں اور بے باکیاں کی ہیں کہ الامان الحفیظ“

محکم دلائل و براہین سے مزین و متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ سے

شائع ہوا تھا۔ تاریخ طباعت ندارد۔ البتہ مولانا عبدالرشید فوقانی ابن النبیوی نے لکھا ہے کہ وہ سال تیرہ سو بیس ۱۳۲۰ (۱۹۰۲ء) ہجری تھا۔ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ رسالہ علامہ نبوی کے پاس بھیجا تھا۔ جس کے دو سال بعد علامہ نبوی کا انتقال ہو گیا۔ (القول الحسن: ص ۱۲) اور بلا ریب ان سالوں میں مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ ڈیانوالہ میں محدث ڈیانوی کے ہاں قیام پذیر تھے۔

۵۔ کتاب الجمانز

نماز جنازہ اور میت کی تجہیز و تکفین کے احکام و مسائل پر مشتمل ہے۔ جو اس موضوع پر اردو زبان میں ایک کامل اور اولین کتاب ہے۔ جسے انھوں نے اپنے والد محترم مولانا حافظ عبدالرحیم کے حکم پر لکھنا شروع کیا۔ مگر اس کی تکمیل سے پہلے ہی بروز جمعہ ۱۳۳۰ھ / ۱۹۱۲ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ اس کتاب میں ایک مقدمہ اور دس ابواب ہیں اور ضمناً فوائد متفرقہ بھی بیان ہوئے ہیں۔ سب سے پہلے یہ کتاب مولانا محمد عبداللہ صاحب کھپیا نوالی ضلع فیروز پور کے اہتمام سے اسلامیا سنیم پریس لاہور سے شائع ہوئی تھی۔ جو بڑے سائز کے ۶۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ تاریخ طباعت ذکر نہیں۔ تحفۃ الاحوذی طبع اول کی جلد دوم کے آخر میں البتہ اس کا اشتہار ہے اور یہ جلد دوم ۱۳۳۹ھ / ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی تھی۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب ۱۳۳۹ھ سے قبل طبع ہو گئی تھی۔ مولانا نے اپنے ایک مکتوب، مکتوبہ ۲۹ جب ۳۹ھ میں جو بنام مولانا عبداللہ صاحب کھپیا نوالی تھا، میں لکھا:

”رسالہ تجہیز و تکفین جو شیخ حمید اللہ صاحب نے طبع کرانے کو لکھا تھا، یہ ابھی تک طبع نہیں ہوا کہ اب اس کے پاس پڑا ہے شیخ صاحب ممدوح نے طبع کرانے کا وعدہ تو کر لیا، مگر پھر اس کی طرف توجہ نہیں کی، حالانکہ کئی دفعہ بذریعہ خط ان کو یاد بھی دلایا گیا۔ اب مسودہ رسالہ واپس لے لینے کا ارادہ ہے۔“

غالباً اس کے بعد اس کی طباعت کا اہتمام مولانا عبداللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کیا تھا۔ اس کی طبع دوم ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰ء میں نامی پریس لکھنؤ سے ہوئی جو متوسط سائز میں ۱۱۱ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد اس کے دیگر ایڈیشن بھی شائع ہوئے۔ پاکستان، سانگلہ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہل ضلع شیخوپورہ میں، مکتبہ اثریہ سے مولانا عبدالشکور صاحب نے اسے شائع کیا، بلکہ محدث مبارکپوری کے پوتے مولانا داکٹر رضاء اللہ مرحوم نے اس کا عربی ترجمہ کر کے شائع کیا۔

۶۔ خیر الماعون فی منع الفرار من الطاعون

۱۳۲۱ھ / ۱۹۰۳ء اور ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۴ء میں مبارکپور میں بھی طاعون کی وبا پھیلی تو کثرت اموات سے مبارکپور کی رونق اجڑ گئی اور کچھ لوگ سرا سیمگی کی کیفیت میں مبارکپور کو خیر باد کہنے لگے۔ فرار من الطاعون کے جواز و عدم جواز کا جھگڑا بھی چل نکلا۔ اسی مسئلہ کی وضاحت کے لیے مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ”خیر الماعون فی منع الفرار من الطاعون“ لکھی۔ اس کتاب کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں ایک مقدمہ اور ایک باب ہے، جس میں طاعون کے علاقہ سے فرار کی ممانعت کا حکم کتاب و سنت اور آثار صحابہ سے ثابت کیا ہے۔ یہ حصہ ۳۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ جو ۱۵ مئی ۱۹۰۶ء میں رضوانی پریس کلکتہ سے مولوی ابوالحسن فصیح الرحمن صاحب شاہ آبادی کی اعانت سے شائع ہوا۔ طاعون کی وبا کے ایام میں بعض علمائے کرام نے فرار من الطاعون کے جواز کا فتویٰ دیا کہ طاعون کے مقام سے نکل کر آس پاس کے باغوں اور جنگلوں وغیرہ میں جانا جائز ہے۔ حتیٰ کہ مولانا محمد سلیم پھریاوی المتوفی ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۶ء نے ایک مستقل کتاب لکھی کہ فرار کی ممانعت اقلیم سے نکلنے کی ہے طاعون والی ہستی سے فرار کی ممانعت نہیں۔ مگر اس کتاب پر اپنے نام کی بجائے مولوی محمد عبداللہ منوی کا نام لکھا۔ (تراجم علمائے اہلحدیث: ص ۳۱۶) مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے غالباً انھی شبہات کے ازالہ کے لیے خیر الماعون کا دوسرا حصہ تحریر کیا جو اس کتاب کا دوسرا باب ہے۔ جس میں طاعونی مقام سے بھاگنے والوں کے تمام اعذار کا پوری شرح و بسط سے جواب دیا ہے۔ آخر میں ”خاتمہ رسالہ“ ہے جس میں رفع طاعون کے لیے قوت کرنے اور دعا کرنے کے جواز و عدم جواز پر بحث ہے۔ یہ دوسرا حصہ ۴۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ جو مطبع سعید المطالع بنارس سے باعانت حافظ عبد الرحمن صاحب بن حافظ سلیمان صاحب مبارکپوری حیدرآبادی طبع ہوا مگر اس پر تاریخ طباعت نہیں ہے۔

۷۔ تحقیق الکلام فی وجوب القراءة خلف الامام

قراءة فاتحہ خلف الامام کے معرکہ آرا مسئلہ پر یہ کتاب مشتمل ہے۔ جو اپنے موضوع پر نہایت جامع اور مکمل ہے۔ اور اسلوب تحریر نہایت شستہ اور عام فہم ہے۔ اردو زبان میں اس جیسی اس سے قبل، بلکہ بعد بھی کوئی کتاب نہیں۔ یہ کتاب دو حصوں میں ہے۔ پہلا حصہ ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء میں لکھا گیا اور تقریباً اسی سال ۱۰۸ صفحات میں شائع ہوا۔ جس میں وجوب قراءة فاتحہ خلف الامام کا اثبات نہایت شرح و بسط سے بیان ہوا ہے۔ دوسرے حصہ میں مانعین کے دلائل بارودہ کا مکمل و مدلل جواب ہے۔ یہ حصہ پہلی بار ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۶ء میں زیور طبع سے آراستہ ہوا۔ (مقدمہ تحفہ: ص ۲۲) اس کے بعد اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہوئے، بلکہ اب تو اس کا عربی میں ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

۸۔ القول السدید فیما يتعلق بتکبیرات العید

نماز عید میں تکبیرات کتنی ہیں، اس رسالہ میں اسی مسئلہ کی وضاحت کی گئی ہے۔ جو ایک مقدمہ اور دو ابواب اور خاتمہ پر مشتمل ہے۔ مقدمہ میں بتلایا گیا ہے اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین عظام رضی اللہ عنہم اور ائمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم کا مسلک یہ ہے کہ عیدین میں بارہ تکبیریں ہیں۔ پہلے باب میں اسی کا اثبات ہے اور دوسرے باب میں مسلک احناف کے دلائل کا تجزیہ ہے۔ خاتمہ میں نماز عید کے دیگر مسائل کا ذکر ہے۔ پورا رسالہ سوال و جواب کے انداز پر لکھا گیا ہے۔ اس کا غالباً پہلا ایڈیشن متوسط سائز کے ۴۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ جو مطبع کلیسی کلکتہ سے شائع ہوا تھا۔ جس پر سن طباعت نہیں لکھا گیا۔ البتہ سرورق پر حضرت مبارکپوری کے نام کے ساتھ مدرس مدرسہ دار القرآن والحدیث لکھا ہوا ہے۔ چنانچہ مرقوم ہے: مؤلف مجمع الفضائل والفواضل نخبة الأجلة والأماثل مولانا مولوی عبد الرحمن صاحب مبارکپوری مدرس مدرسہ دار القرآن والحدیث کلکتہ دامت برکاتہ و عمتہ بإفادته۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب اسی دور میں لکھی اور طبع ہوئی جب محدث مبارکپوری مدرسہ دار القرآن والحدیث کلکتہ میں پڑھاتے تھے۔ اس کا

ایک اور ایڈیشن الحمدیث اکادمی لاہور کے زیر اہتمام ستمبر ۱۹۶۸ء میں شائع ہوا جو چھوٹے سائز کے ۷۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ رسالہ بھی حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا علمی شاہکار ہے۔

۹۔ المقالة الحسنی فی سنیة المصافحة بالید الیمنی

رسالے کا موضوع نام سے ظاہر ہے کہ مصافحہ کا مسنون طریقہ صرف دائیں ہاتھ سے ہے۔ یہ رسالہ تمہید کے بعد ایک مقدمہ اور دو ابواب پر مشتمل ہے۔ مقدمہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ اکیلے دائیں ہاتھ سے مصافحہ کرنا احادیث صحیحہ، آثار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے۔ اور کسی صحابی یا تابعی کے قول و عمل سے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ ثابت نہیں۔ اور اس کی تائید میں احناف کی متعدد معتبر کتابوں سے بھی اس کا ثبوت پیش کیا ہے۔ بعد ازاں پہلے باب میں تیرہ احادیث سے اس دعویٰ کا اثبات ہے اور اس کی تائید میں متعدد اہل علم کے اقوال بھی ذکر ہوئے ہیں۔ دوسرے باب میں دو ہاتھ سے مصافحہ کے قائلین کے استدلال کا جائزہ ہے ہر دلیل کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ یہ رسالہ متعدد بار شائع ہوا۔ اور آخری بار ۱۹۸۰ء میں جامعہ ابراہیمہ ناصر روڈ سیالکوٹ سے طبع ہوا ہے جو ۸۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اور اس کا ابتدائیہ حضرت مولانا عطاء اللہ حنیف رحمۃ اللہ علیہ محدث بھوجیانوی نے رقم فرمایا اور مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کا مختصر تعارف حضرت مولانا محمد علی جانابا صاحب نے لکھا۔ محدث بھوجیانوی نے ذکر کیا ہے کہ اس موضوع پر سب سے پہلا رسالہ شیخ حسین بن محسن انصاری یربانی المتوفی ۱۳۲۷ھ کا ہے۔ جس کا نام القول الحسن المتیمن فی ندب المصافحة بالید الیمنی وأن الذی اظہرہا أهل الیمن ہے۔ جو ۱۳۱۰ھ میں سنن دارقطنی مع التعلیق المغنی کے ساتھ مطبع فاروقی سے شائع ہوا تھا۔ جس کی تلخیص انھی کے تلمیذ رشید سید صدیق حسن خاں نے ہدایۃ المسائل الی ادلۃ المسائل میں پیش کی۔ اسی موضوع پر ایک اور رسالہ مولانا جمیل احمد سہوانی المتوفی ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۵ء کا ہے۔ جس کا نام 'بسط المائدہ' ہے۔ جو ۱۳۰۳ھ میں مطبع مفید عام آگرہ ہند سے طبع ہوا تھا۔ اس کے آخر میں اسی مسئلہ پر ان کی ایک عمدہ نظم بھی ہے۔ جسے مولانا بھوجیانوی نے اپنے مقدمہ میں نقل کر دیا ہے۔ مزید عرض ہے کہ مولانا ابوالکارم محمد علی منوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ایک رسالہ محکمہ کتب و برائقی سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

”الجواب الأسنى عن مسئلة المصافحة باليد اليمنى“ کے نام سے لکھا ہے۔ (تراجم علمائے حدیث ہند: ص ۳۴۱) حضرت محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ رسالہ اردو میں ہے۔ جس کی تعریف اور تخریج فضیلۃ الشیخ الاستاذ وصی اللہ محمد عباس رحمۃ اللہ علیہ مدرس الحرم المکی الشریف نے کی۔ ادارۃ العلوم الاثریہ فیصل آباد کی طرف سے یہ معرب نسخہ بھی شائع ہو چکا ہے۔ سن طباعت اس پر نہیں تقریباً ۱۹۸۵ء بن تھا۔ مصافحہ کے اس مسئلے پر اس بات کا اضافہ فائدہ سے خالی نہیں کہ قاضی ابو عبد اللہ الصیری المتوفی ۴۳۶ھ نے اخبار ابی حنیفہ واصحابہ (ص ۷۶) میں ذکر کیا ہے کہ احمد بن اسد بن عمرو نے فرمایا:

”امام ابو حنیفہ میرے والد کے پاس میرے دادا عمرو بن عامر کی تعزیت کے لیے تشریف لائے تو میں نے دیکھا امام صاحب نے اپنا ہاتھ آگے بڑھایا اور میرے باپ سے مصافحہ کیا۔ الفاظ ہیں: فرأیتہ مذبذباً بالیہ فصافحہ گویا! امام صاحب نے بھی ایک ہاتھ سے ہی مصافحہ کیا ہے۔“

۱۰۔ نور الابصار

یہ کتاب بھی اردو میں ہے۔ جس میں ثابت کیا گیا ہے کہ شہر اور دیہات وغیرہ میں اقامت جمعہ جائز ہے۔ جس کے سرورق پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول لکھا گیا ہے: جمعوا حیثما کنتم برصغیر پاک و ہند میں اہلحدیث اور احناف کے مابین ایک یہ مسئلہ بھی بڑا معرکہ آرا رہا ہے کہ بستیوں میں جمعہ جائز ہے یا نہیں۔ فریقین نے اس پر خوب خوب داد تحقیق پیش کی۔ جس کی ضروری تفصیل حضرت مولانا عطاء اللہ حنیف رحمۃ اللہ علیہ شارح سنن نسائی نے اپنے افتتاحیہ میں ذکر کر دی ہے۔ جو انھوں نے مجموعۃ الرسائل فی الجمعۃ یعنی نور الابصار، مجمع فی القری اور التحقیقات العلی کے لیے لکھا یہ مجموعہ اپریل ۱۹۷۸ء میں جمعیت شبان اہلحدیث خالد آباد فیصل آباد کی طرف سے شائع ہوا تھا۔

محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ رسالہ سب سے پہلے ۵۵ صفحات میں مطبع سعید المطابع محلہ دارانگر بنارس سے طبع ہوا تھا جس پر سن طباعت نہیں۔ اندازہ ہے کہ یہ

بتائید جامع الآثار“ کے آخر میں نور الابصار کا ذکر کیا ہے اور لامع الانوار ۱۳۱۹ھ میں طبع ہوئی تھی۔ ”نور الابصار“ دوسری بار فیصل آباد سے ایک مجموعہ میں ۵۷ صفحات میں شائع ہوا جیسا کہ ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

یہ کتاب مقدمہ، اور دو باب کو محیط ہے۔ مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ بجز پانچ اشخاص (غلام، عورت، مریض، بڑکا، مسافر) کے ہر مسلمان پر جمعہ سب جگہ پر فرض ہے۔ پہلے باب میں علامہ نیوی کی کتاب جامع الآثار فی اختصاص الجمعة بالامصار میں پیش کردہ اولہ ثنائیہ و آثار صحابہ کا جواب ہے اور ہر دلیل کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ اور دوسرے باب میں اس مسئلے سے متعلقہ دیگر مباحث کا جواب ہے۔ یہ رسالہ انھوں نے مولانا ٹمبس الحق محدث ڈیانوی کے حسب ارشاد مرتب کیا تھا۔ جیسا کہ مقدمہ میں خود انھوں نے صراحت کی ہے۔ پورا رسالہ نہایت فاضلانہ مباحث پر مبنی ہے۔ اور ان کا یہ فرمان بالکل درست معلوم ہوتا ہے کہ ”جو شخص ہمارے اس رسالہ نور الابصار کو اول تا آخر بنظر غور و انصاف دیکھے گا اسے یقین کامل ہو جائے گا کہ احناف کا یہ دعویٰ کہ دیہات میں نماز جمعہ ناجائز و گناہ ہے۔ محض غلط اور سراپا باطل ہے۔ اور اس پر آفتاب نیم روز کی طرح روشن ہو جائے گا کہ اہل حدیث کا یہ دعویٰ کہ نماز جمعہ شہر و دیہات وغیرہ ہر مقام میں جائز و صحیح ہے اور اہل مصر و قریہ وغیرہم سب پر یکساں فرض ہے نہایت مدلل و محقق ہے۔“ (ص ۵۷ طبع فیصل آباد)

۱۱۔ تنویر الابصار فی تائید نور الابصار

علامہ نیوی کے رسالہ جامع الآثار کا ایک جواب تو مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا اور ایک دوسرا جواب مولانا ابوالکارم محمد علی رحمۃ اللہ علیہ منوی اعظم گڑھی نے ”المدھب المختار“ کے نام سے دیا۔ علامہ نیوی نے المدھب المختار کے جواب میں ”لامع الانوار بتائید جامع الآثار“ کے نام سے رسالہ لکھا اور اس کے آخر میں ”اطلاع“ کے عنوان سے ”نور الابصار“ کے جواب سے تین وجوہ کی بنا پر پہلو تہی اختیار کی۔ انھی تین وجوہوں کی نقاب کشائی محدث مبارکپوری نے ”تنویر الابصار“ میں کی ہے اور ترکی بہ ترکی جواب دے کر پوری حقیقت واضح کر دلی ہے۔ علامہ منوی نے تنویر الابصار کے نام پر پیشگی بحث کی ہے کہ لادنیہ وستان

میں برخوردار کے ساتھ ”نور الأبصار“ کثیر الاستعمال ہے، اس نام سے اہل مذاق کو عجب شگوفہ ہاتھ آیا ہے۔“ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اے ناظرین! نور الابصار کوئی نیا نام نہیں ہے۔ علمائے متقدمین و متاخرین کی متعدد کتابیں اس نام سے اور اس نام کے مرادف ناموں سے موسوم ہو چکی ہیں۔ از انجملہ ”نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار“ ایک مشہور کتاب ہے، مگر مولانا شوق صاحب کو ان باتوں کی کیا خبر ابھی تھوڑا عرصہ ہو ہے کہ یہ حضرت غزلیات و ہزلیات لکھ رہے تھے اور حسن و شام سندری کی کہانی منظوم کر رہے تھے اور اب چند روز سے محدث کامل الفن بن بیٹھے ہیں۔ ابھی ان حضرت کو اس نام کی قدر کیا معلوم۔ (تنویر: ص ۸)

یہاں ان تین وجوہ کی تفصیل تطویل کا باعث ہوگی، لیکن ایک بات کی وضاحت کے لیے عرض ہے کہ جواب نہ لکھنے کا ایک سبب علامہ نیوی کا محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ پر ”وضع حدیث“ کا اتہام تھا۔ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ سے یوں نقل کرتے ہیں: ”اے ناظرین میں نے نور الابصار میں لکھا ہے: کہ بخاری کی ایک اور روایت میں ہے کہ اربعاً و عشرين ليلة یعنی تبا میں آپ نے چوبیس رات قیام کیا۔ اس پر مولوی شوق صاحب (جو اپنے کو میر لوح محدث کامل الفن لکھوایا کرتے ہیں) اسی لامع الانوار کے آخری ورق میں فرماتے ہیں: کہ ”چوبیس روز قیام قبا کی نسبت کسی کتاب حدیث میں کوئی روایت ہرگز نہیں۔“ اور پھر فرماتے ہیں: ”ذرا ملاحظہ ہو کہ ایک تو ۲۴ روز کی روایت گھڑی گئی اور اس پر حوالہ بھی کسی کا دیا کہ بخاری کا“ اور پھر فرماتے ہیں: ”جس شخص کی یہ حالت ہو وہ کیا اور اس کا رسالہ کیا۔“ (تنویر: ص ۲)

اس اعتراض اور جواب نہ لکھنے کے اس بہانے کا جواب مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا اور بحث کا حق ادا کر دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بذریعہ اشتہار علامہ نیوی نے اس ”وضع روایت“ کے الزام سے معذرت کی۔ جس کی ضروری وضاحت آئندہ آرہی ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت مطلوب ہے کہ علامہ نیوی کے فرزند مولانا عبدالرشید فوقانی نے القول الحسن (ص ۱۴۸) میں لامع الانوار سے علامہ نیوی کا یہ اعلان ذکر کیا ہے۔ مگر اس وجہ

کو انھوں نے حذف کر دیا ہے۔ غالباً اس لیے کہ جب علامہ نیوی خود اس سے معذرت کر چکے تو اب اسے نقل کرنا فضول اور بے معنی حرکت ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر عین الحق قاسمی صاحب نے ”محدث مبارکپوری حیات و خدمات“ (ص ۱۸۴) میں کہا ہے: ”کہ مولانا محدث کے جتنیجے حکیم عبد السمیع صاحب مرحوم نے تنویر الابصار کے حاشیہ میں لکھا ہے: کہ شوق نیوی نے اس رسالہ کو دیکھ کر بذریعہ اشتہار اپنا الزام واپس لے لیا، چنانچہ آپ کے الفاظ یہ ہیں: ”جس عنوان سے صاحب نور الابصار پر الزام قائم کیا گیا تھا وہ صحیح نہیں، جب بعض نسخے میں اس طرح منقول ہے تو ہماری دیانت اس کو مقتضی نہیں کہ ہماری جانب سے کسی پر وضع روایت کا غلط اتہام قائم رہے۔ لہذا ہم صاف طور پر اس الزام کے غلط ہونے کا اعتراف کر کے اس اعتراض کو واپس لیتے ہیں۔ و فوق کل ذی علم علیم۔“ (حکیم عبد السمیع صاحب نے مولانا نیوی کا یہ اعتراف کہاں سے نقل کیا ہے اس کا حوالہ نہیں دیا۔)

اولاً: گزارش ہے ڈاکٹر صاحب نے یہ سب تنویر الابصار مطبوعہ ۱۳۲۰ھ (۱۹۰۲ء) سعید المطالع بنارس کے حوالے سے نقل کیا۔ اور تنویر الابصار کے (ص ۴) کا حوالہ دیا ہے۔ جبکہ یہی مطبوعہ نسخہ راقم کے پیش نظر ہے۔ جس کے (ص ۴) میں تو کیا کسی صفحہ کے حاشیہ میں مولانا عبد السمیع کے یہ الفاظ مذکور نہیں ہیں۔

ثانیاً: ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ”حکیم عبد السمیع صاحب نے مولانا نیوی کا یہ اعتراف کہاں سے نقل کیا ہے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا۔“ یہ نہایت سطحی سی بات ہے۔ حکیم عبد السمیع مرحوم نے اس کا حوالہ دیا ہے اور فرمایا ہے کہ علامہ نیوی نے اس کے بارے میں اشتہار دیا تھا۔ علامہ نیوی نے اس اشتہار کا ذکر خود مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ تنویر الابصار کے جواب تبصرة الأ نظار میں بھی کیا ہے۔ بلکہ ڈاکٹر صاحب نے بھی علامہ نیوی کا یہ اقرار مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ ”ضیاء الابصار فی رد تبصرة الأ نظار“ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ چنانچہ موصوف ”ضیاء الابصار سے نقل کرتے ہیں۔“ قال (علامہ نیوی) میں نے بذریعہ اشتہار مطبوعہ بخاری کی ۲۴ والی روایت کا محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

انکار واپس لے لیا ہے اور اسی زمانہ میں آپ کی خدمت میں اور آپ کے اعوان و انصار کے پاس میں نے وہ اشتہار بھیج دیئے ہیں جس کا شکریہ آپ کو ادا کرنا چاہیے۔ اقوال (محدث مبارکپوری) کیا خوب! سنگین غلطی کریں آپ، بذریعہ اشتہار اس کا اعتراف کریں آپ، اور نہایت ندامت سے واپس لیں آپ۔ اور اس کا شکریہ ادا کروں میں، سچ فرمائیے گا آپ کی یہ بات انجوبہ روزگار نہیں ہے؟ (محدث مبارکپوری حیات و خدمات: جس ۱۸۹) اس لیے یہ کہنا کہ مولانا عبدالمسیح صاحب نے علامہ نیوی کے اعتراف و اقرار کا حوالہ نہیں دیا۔ بالکل مہمل بلکہ بے توجہی کا نتیجہ ہے۔

تنویر الابصار شامل اشاعت ہے قارئین کرام یقیناً اسے پڑھ کر لطف اندوز ہوں

گے۔

۱۲۔ ضیاء الابصار فی رد تبصرة الانظار

علامہ نیوی نے محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ ”تنویر الابصار“ کا جواب ”تبصرة الانظار فی رد تنویر الابصار“ کے نام سے دیا تھا۔ جس کا جواب الجواب مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ضیاء الابصار کے نام سے دیا۔ جو قتال، اقوال کے اسلوب میں صرف چھ صفحات پر مشتمل ہے۔ اور آپ کے رسالہ اعلام اہل الزمن کے ساتھ مطبع سعید المطابع بنارس سے شائع ہوا ہے۔ جس پر سن طباعت نہیں لکھا گیا ہے۔ غالب گمان یہی ہے کہ یہ بھی ۱۳۲۰ھ ہی میں چھپا ہوگا کیونکہ رسالہ تنویر الابصار ۱۳۲۰ھ میں طبع ہوا تھا۔ اور اسی سال ہی ”اعلام اہل الزمن“ شائع ہوا تھا۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم

مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی ابتدائی سطور میں بڑی دلچسپ بات لکھی ہے۔

ان کے الفاظ ہیں: ”حضرت نیوی ہمارے رسالہ نور الابصار کے جواب کی بابت لامع الانور کے آخر میں لکھ چکے ہیں کہ ”اس رسالہ کا مستقل جواب لکھنا بوجہ ذیل نظر انداز کیا گیا۔ اولاً اس وجہ سے کہ ہر رسالہ قابل جواب اور ہر شخص لائق خطاب نہیں ہوتا اس رسالہ کے مؤلف کوئی معروف شخص نہیں الخ“ اور اب انھوں نے ہمارے تنویر الابصار کا مستقل جواب تبصرة الانظار نام لکھ کر شائع کیا ہے، پس اب ان سے کوئی پوچھے کہ آپ کا وہ پہلا لکھنا اپنے قلم سے

مردود ہوا یا نہیں۔“ الخ (ضیاء الابصار)

پورا رسالہ اسی طرح کی نوک جھوک پر مبنی ہے۔

۱۳۔ تنقید الدرۃ الغرة

علامہ نیوی نے نماز میں ہاتھ باندھنے کے حوالے سے ”الدرۃ الغرة فی وضع الیدین علی الصدر وتحت السرة“ کے نام پر ایک رسالہ لکھا۔ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو ہدف تنقید بنایا اور نماز میں سینہ پر ہاتھ باندھنے کو ہی راجح مسلک قرار دیا۔ یہ رسالہ اردو زبان میں ہے، مگر مکمل نہیں۔

۱۴۔ الحق المبین فی سنیۃ المصافحة بالیمین

یہ رسالہ اردو میں صرف داہنے ہاتھ سے مصافحہ کرنے کے بارے میں ہے۔ جو دراصل المجانسة فی المصافحة کا جواب ہے۔ جس میں مصافحہ کے بارے میں علمائے اہل حدیث سے ۳۹ سوالات کیے گئے تھے۔ انہی سوالات کے جواب میں یہ رسالہ مولانا مبارکپوری نے تحریر فرمایا جو مولانا موصوف کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور بڑی تقطیع میں باریک حروف میں لکھا ہوا ہے جو ۹ صفحات پر مشتمل ہے۔ مگر تاحال زیور طبع سے آراستہ نہیں ہو پایا۔

۱۵۔ الكلمة الحسنی فی المصافحة بالید الیمنی

یہ بھی ایک مخطوط ہے۔ جس سے اکیلے داہنے ہاتھ سے مصافحہ کرنے پر بحث ہے، مگر یہ غیر مکمل ہے۔ (مقدمہ)

۱۶۔ رسالة فی رکعة الوتر

یہ بھی اردو میں مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا (مخطوط) ہے اور اس میں مسئلہ وتر پر بحث ہے۔ جو دراصل مولانا عبدالغفور صاحب کے رسالہ ”کشف الستور عن جلستی الوتر“ پر تنقید ہے۔ اور بڑی تقطیع کے ۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ آخری چار یعنی محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴ رسائل کا ذکر ڈاکٹر عین الحق قاسمی صاحب نے ”محدث مبارکپوری حیات و خدمات“ (ص ۱۹۵، ۲۰۴) میں کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ مخطوطات جناب حکیم سیف الرحمن احوذی کے پاس موجود ہیں۔ مگر انہوں نے کوشش بسیار کے باوجود ہم ان رسائل کو حاصل کرنے میں ناکام رہے۔ ولعل اللہ یحدث بعد ذلك أمراً.

۱۷۔ الدر المکنون فی تأیید خیر الماعون

محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ رسالہ ان کے رسالہ خیر الماعون کی تائید ہے۔ خیر الماعون کا ذکر خیر پہلے ہو چکا ہے۔ ان کے موقف کے مخالف جوان کے بعض معاصرین کی رائے تھی، غالباً یہ اس کی تردید ہے۔ (مقدمہ تحفہ الاحوذی: ص ۲۳)

۱۸۔ الوشاح الابریزی فی حکم الدواء الانکلیزی

یہ رسالہ اردو میں انگریزی ادویات کے استعمال کے متعلق ہے۔ (مقدمہ)

۱۹۔ إرشاد الهائم إلی منع خصاء البهائم

یہ رسالہ جانوروں کے خصی نہ کرنے کے موضوع پر ہے۔ (مقدمہ)

۲۰۔ رسالة فی رفع الیدین للدعاء بعد الصلوات المکتوبة

یہ رسالہ فرض نمازوں کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے کے متعلق ہے، مگر نامکمل

ہے۔ (مقدمہ)

۲۱۔ رسالة فی مسائل العشر

عشر کے مسائل سے متعلق یہ رسالہ ہے، مگر نامکمل ہے۔ (مقدمہ)

۲۲۔ تنقید الجوهر النقی

یہ علامہ ماردینی کی الجوهر النقی پر تنقید ہے۔ خود محدث مبارکپوری نے اس کا ذکر کیا

ہے۔ چنانچہ ایک جگہ علامہ ماردینی کے موقف کی کمزوری واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”جوہر النقی کی حقیقت اچھی طرح سے اس وقت ظاہر ہوگی جب ہمارا رسالہ تنقید

الجوھر چھپ کر شائع ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ“ (القول السدید: ص ۵۵ طبع لاہور) یہ رسالہ کہاں ہے اور کیسا ہے کچھ خبر نہیں۔ مولانا عبدالسمیع مرحوم نے فرمایا ہے اپنے برنامے میں انہوں نے کچھ مباحث لکھے تھے۔ بیماری اور قلت فرصت کی بنا پر اس کی تکمیل نہیں کر پائے۔ (مقدمہ تحفہ: ص ۲۳)

۲۳۔ شرح موطأ

آخر عمر میں موطأ امام مالک کی مبسوط شرح لکھنے کا قصد کیا تھا جس کا کچھ مواد جمع بھی کیا تھا، مگر عمر نے وفانہ کی۔ (مقدمہ تحفہ)

۲۴۔ رسالہ ترجمان

مولانا محمد ادریس نگرانی نے تذکرہ علمائے حال (ص ۲۳) میں ذکر کیا ہے کہ مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ جب مدرسہ آ رہ بہار میں مدرس تھے اس وقت یہ رسالہ لکھا تھا۔ جو بالکل نایاب ہے اور کہیں اس کا ذکر نہیں ملتا۔ (محدث مبارکپوری: ص ۱۲۹)

۲۵۔ مولانا نیوی کے صاحب زادے مولانا عبدالرشید فوفانی صاحب نے ابکار الحسن کا جواب القول الحسن کے نام سے لکھا اور طباعت سے پہلے اس کا مخطوط محدث مبارکپوری کو ارسال کیا۔ مولانا عبدالرشید کے ایک مکتوب سے، جو انہوں نے محدث مبارکپوری کی خدمت میں لکھا، معلوم ہوتا ہے کہ القول الحسن کا جواب بھی مولانا مبارکپوری نے لکھنا شروع کیا تھا۔ لکھتے ہیں: ”القول الحسن کا جواب جس وقت تیار ہو جائے تو میرے پاس مقام نیوی بذریعہ جٹری ایک نسخہ قلمی ہی نقل کر کر بھیج دیں گے۔“

(بحوالہ محدث مبارکپوری: ص ۱۳۰)

۲۶۔ ایک دوسرا مکتوب مولانا عبدالرشید، محدث مبارکپوری کی خدمت میں لکھتے ہیں:

”کتب ذیل جو موجود ہوں بذریعہ وی پی بھیج دیجئے۔ سنا ہے کہ آپ نے جو

اب رسالہ نور العینین لکھا ہے وہ بھی ایک نسخہ روانہ فرمائیے۔ خیر الماعون ہر دو نسخہ

۴، المقالة الحسنی ۴، کتاب الجنائز ۴، اور وہ رسالہ جو گاؤں کشی کے باب میں ہے

جس کا نام مجھے یاد نہیں ہو وہ بھی بھیج دیجئے ۴ نسخہ، اعلام اہل الزمن ۴ اور رسالہ
قربانی ۴۔“

یہ مکتوب ۳ مئی ۱۹۳۴ کا ہے۔ اس مکتوب سے بظاہر مولانا مبارکپوری کی مزید تین کتابوں کا پتہ چلتا ہے۔ (۱) جواب نور العینین، (۲) رسالہ گاؤ کشی، (۳) رسالہ قربانی (محدث مبارکپوری حیات و خدمات، ص: ۱۳۰) مگر عموماً تذکرہ نگار ان کا ذکر نہیں کرتے۔
۲۷۔ حضرت مولانا شمس الحق محدث ڈیانوی کے فرمان پر محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ الکل حضرت میاں نذیر حسین محدث دہلوی کے فتاویٰ کو بھی جمع کیا۔ (مقدمہ تحفہ) جو پہلے دو ضخیم جلدوں میں اور پھر تین جلدوں میں شائع ہوا۔ اس فتاویٰ میں متعدد ایسے فتویٰ ہیں جنہیں حضرت محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا اور ان پر تائیدی دستخط حضرت میاں صاحب کے ہیں۔ چنانچہ جو فتاویٰ نذیر یہ الہدایت اکادمی لاہور سے ۱۳۹۰ھ / ۱۹۷۱ء میں شائع ہوا ہے، اس کی جلد اول میں ان کے ایسے فتاویٰ ۴۸، دوسری میں ۴۶ اور تیسری میں ۶۵ ہیں۔ گویا محدث مبارکپوری کے فتاویٰ کی تعداد ۱۵۹ ہے جو حضرت میاں صاحب کے مصدقہ ہیں۔ بلکہ میاں صاحب کے فتاویٰ کے بعد سب سے زیادہ فتاویٰ حضرت محدث مبارکپوری کے ہیں۔

۲۸۔ آخری عمر میں مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شیخ حضرت مولانا حافظ عبداللہ رحمۃ اللہ علیہ غازی پوری کے فتاویٰ کو بھی فقہی ابواب پر مرتب کیا تھا۔ لیکن اس کی اشاعت نہیں ہوئی۔ (مقدمہ تحفہ)

۲۹۔ مولانا عبدالسمیع مرحوم نے ذکر کیا ہے کہ فتاویٰ نذیر یہ میں حضرت محدث کے فتاویٰ کے علاوہ بھی بہت سے فتاویٰ انھوں نے لکھے تھے۔ علم میراث میں انھیں کامل مہارت تھی۔ اور میراث و فرائض پر انھوں نے بے شمار فتاویٰ لکھے تھے۔ (مقدمہ) مگر وہ مرتب نہ ہو سکے۔

ان آثار علمیہ کے علاوہ حضرت مولانا شمس الحق محدث ڈیانوی نے جب ”عون المعبود شرح سنن ابی داؤد“ کی تکمیل چاہی۔ تو سنن ابی داؤد کے مختلف نسخوں کے تقابل اور شرح میں معاونت کے لیے جن علماء و مشائخ کو دعوت دی ان میں سرفہرست حضرت محدث مبارکپوری تھے، بلکہ مولانا ڈیانوی اپنے معاونین میں سے سب سے زیادہ اعتماد آپ پر محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کرتے تھے اور آپ کی رائے کو ہی مقدم سمجھتے تھے۔ جیسا کہ مقدمہ تحفۃ الاحوذی (ص ۱۸) میں حضرت شیخ کے حالات میں عون المعبود کے خاتمۃ الطبع (ص ۵۵۳ ج ۴) اور تراجم علمائے حدیث (ص ۳۲۵) میں مذکور ہے۔ مولانا عبدالمسیح مرحوم نے مقدمہ میں یہ بھی لکھا کہ مولانا مبارکپوری کا اس سلسلے میں ڈیانواں میں قیام ۱۳۲۰ھ سے ۱۳۲۳ھ تک چار سال رہا ہے۔ مگر قابل غور بات یہ ہے کہ عون المعبود جلد چہارم کی کتابت صفر ۱۳۲۲ھ میں اور اس کی اشاعت رمضان ۱۳۲۲ھ میں ہوئی ہے۔ جیسا کہ عون المعبود (ص ۵۵۴، ۵۵۵ ج ۴) سے عیاں ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ عون المعبود کی تکمیل کے بعد بھی مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ حضرت محدث ڈیانوی کے عظیم الشان مکتبہ سے استفادہ کے لیے وہاں ٹھہرے ہوں، بلکہ مولانا محمد عزیز شمس سلفی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہ ہے کہ ڈیانواں میں قیام کی مدت ۱۳۱۷ھ سے ۱۳۲۷ھ تک سات سال ہے۔ (حیاء المحدث شمس الحق و اعمالہ: ص ۲۹۷) بعض حضرات کا تو خیال ہے کہ محدث ڈیانوی سے شرح ابی داؤد میں معاونت دراصل عاقبۃ المقصود میں تھی اور اس کا اختصار مولانا مبارکپوری اور دیگر حضرات کا ہے (محدث مبارکپوری حیات و خدمات: ص ۱۲۲، ۱۲۳) بہر حال شرح ابی داؤد میں بھی ان کا بہت بڑا عمل دخل ہے۔

اس ضروری تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت محدث نے پوری زندگی درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں گزاری۔ یہاں ان کی زندگی کے تمام پہلوؤں پر بحث مقصود نہیں۔ مقصد صرف ان کی دینی و علمی خدمات کا تذکرہ تھا۔ علم و عمل کا یہ آفتاب و مہتاب زندگی کے آخری ایام میں بہت سے جسمانی عوارضات میں مبتلا ہو کر بالآخر ۷۰ سال کی عمر میں ۱۶ شوال ۱۳۵۳ھ / ۲۲ جنوری ۱۹۳۵ء کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے سرزمین مبارکپور میں غروب ہو گیا۔

إنا لله و إنا إليه راجعون. اللهم اغفر لنا وله وارفع درجته في المهديين والحقه بالبينين والصديقين والشهداء والصالحين. آمين يا رب العالمين.

ارشاد الحق اثری

۱۳ رمضان المبارک ۱۴۲۹ھ

مقالہ
1

نُورُ الْأَبْصَارِ

پیش لفظ

اس رسالہ میں پہلے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ نماز جمعہ بجز پانچ شخص: مریض، غلام، عورت، لڑکے اور مسافر کے ہر مسلمان عاقل بالغ پر فرض ہے اور شہر و دیہات وغیرہ، ہر مقام میں اقامت جمعہ جائز و صحیح ہے۔ پھر رسالہ جامع الآثار مصنفہ مولوی ظہیر احسن صاحب شوق کا قابل دید جواب لکھا گیا ہے۔

رسالہ دو باب پر منقسم ہے۔

پہلے باب میں جناب شوق کے ادلہ ثمانیہ کے نہایت معقول اور دندان شکن جواب دیئے گئے ہیں۔

دوسرے باب میں آپ کی بقیہ باتوں پر خوب خوب تنقید کی گئی ہے۔

یہ رسالہ حسب ارشاد جناب مولانا ابوالطیب محمد شمس الحق صاحب محدث عظیم آبادی، تصنیف کیا گیا ہے۔

المصنف

ابوالعلی محمد عبدالرحمن

بن

الحافظ الحاج عبدالرحیم مبارک پوری

اعظم گڑھی عفا اللہ عنہما

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله وأصحابه، أما بعد!

خاکسار راجی رحمۃ اللہ المنان محمد عبد الرحمن بن الحافظ الحاج عبد الرحیم مبارک پوری اعظم گڑھی عفا اللہ عنہ اہل اسلام کی خدمت میں گذارش کرتا ہے کہ ہر چند قرآن پاک اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ نماز جمعہ بجز پانچ شخص (غلام، عورت، مریض، لڑکے، مسافر) کے ہر مسلمان عاقل بالغ پر فرض ہے۔ شہر کار بنے والا ہو یا دیہات کا یا کسی اور مقام کا۔ اور ہر مقام میں اقامت جمعہ جائز ہے۔ شہر ہو یا قریہ یا صحرا سورہ جمعہ میں ہے۔ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الجمعة: ۹) یعنی اے ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کی اذان ہو تو اللہ کی یاد کو دوڑو۔ یہ آیت ہر مکلف ① کو عام ہے۔ اور ہر مکان شہر و قصبہ و دیہات وغیرہ کو شامل۔ مرقاة شرح مشکوٰۃ [ص ۲۷۷ ج ۳] میں ہے۔ دلیل الافتراض من كلام الله تعالى على العموم في الأمكنة انتهى. ابو داود [ج: ۱۰۶۷] میں ہے۔ عن طارق بن شهاب عن النبي ﷺ قال الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض.

”یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نماز جمعہ حق ہے واجب ہے ہر مسلمان

پر، مگر چار شخص: غلام، عورت، لڑکے، بیمار (پر نہیں)“

اور بعض روایات صحیحہ سے مسافر کا بھی مستثنا ہونا ثابت ہے۔ اور نسائی

[ج: ۱۳۷۲] میں ہے: عن حفصة أن النبي ﷺ قال رواح الجمعة واجب

① اس واسطے کہ اس آیت کا کلمہ ﴿فاسعوا﴾ الفاعل العموم سے ہے۔

علی کل محتلم ” یعنی ہر مرد بالغ پر نماز جمعہ کے لیے حاضر ہونا واجب ہے۔ ” یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور اس مضمون کی اور احادیث بھی وارد ہوئی ہیں۔

آیہ جمعہ اور ان احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ بجز پانچ اشخاص مذکورین کے ہر مکلف پر جماعت کے ساتھ نماز جمعہ فرض ہے۔ اور ہر مقام میں اس کا ادا کرنا صحیح و جائز ہے اور کسی آیت یا حدیث سے ثابت نہیں کہ دیہات میں نماز جمعہ ناجائز ہے، بلکہ دیہات میں نماز جمعہ پڑھنا خود آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے۔ آپ جب بنی عمرو بن عوف سے مدینہ کو روانہ ہوئے اور موضع بنی سالم میں پہنچے تو یہیں نماز جمعہ کا وقت آ گیا۔ آپ نے اسی موضع بنی سالم میں جو ایک گاؤں ہے قبا اور مدینہ کے درمیان نماز جمعہ ادا فرمائی۔

قال الإمام البيهقي في معرفة السنن والآثار [ص ۲۶۵ ج ۲]

ورويانا عن معاذ بن [الصواب: عن مغازی] موسى بن عقبة وعن محمد بن إسحاق أن النبي ﷺ حين ركب من بني عمرو بن عوف في هجرته إلى المدينة مر على بني سالم وهي قرية بين قبا والمدينة فأدر كتبه الجمعة فصلى فيهم الجمعة وكانت أول جمعة صلاها رسول الله ﷺ حين قدم. انتهى.

اور آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی دیہات میں نماز جمعہ پڑھی ہے۔ شہر بحرین کے علاقہ میں ایک گاؤں ہے جس کا نام ہے جواتا۔ مسجد نبوی کے جمعہ کے بعد پہلا جمعہ اسی جواتا میں پڑھا گیا ہے۔ صحیح بخاری [ج ۸۹۲] میں ہے۔

عن ابن عباس قال أول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول

الله ﷺ في مسجد عبد القيس بجوانى من البحرين

وفي رواية أبي داود [ج: ۱۰۶۸] قرية من قرى البحرين آنحضرت

ﷺ کے بعد بھی صحابہ رضی اللہ عنہم دیہات میں نماز جمعہ برابر پڑھتے رہے اور اس کا حکم کرتے رہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ شہر بصرہ سے چھ میل کے فاصلہ پر ایک چھوٹی سی بستی میں رہتے تھے جس کا نام تھا زاویہ۔ آپ کبھی کبھی نماز جمعہ و نماز عید اسی زاویہ میں پڑھتے تھے۔ اور کبھی کبھی محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جمعہ وعید کے لیے شہر بصرہ میں آتے تھے۔ صحیح بخاری [قبل: ج: ۹۰۲] میں ہے:

كان أنس بن مالك في قصره أحياناً يجمع وأحياناً لا يجمع وهو
بالزاوية على فرسخين.

نیز اسی [بخاری: قبل حدیث: ۹۸۷] میں ہے۔

أمر أنس بن مالك مولاہ ابن ابی عتبہ بالزاوية فيجتمع
[الصواب: فجمع] أهله وبنيه وصلى كصلوة أهل المصر
وتكبيرهم. انتهى.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل بحرین کو لکھا کہ جمعوا حیثما کنتم یعنی تم لوگ جس
مقام میں رہو نماز جمعہ پڑھو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول شہر ودیہات دونوں کو شامل ہے۔ فتح
الباری: [ص ۳۸۰ ج ۲] میں ہے۔ ہذا یشمل المدین والقری۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما مکہ
اور مدینہ کے درمیان اہل میاہ کو اپنی اپنی بستیوں میں نماز جمعہ پڑھتے دیکھتے تھے۔ اور ان پر
کچھ انکار نہیں فرماتے تھے۔ فتح الباری [۳۸۰ ج ۲] میں ہے: وعند عبد الرزاق
[ص ۱۷۰ ج ۳، ح: ۵۱۸۵] بإسناد صحیح عن ابن عمر أنه كان يرى أهل
المياه بين مكة والمدینة یجمعون فلا یعیب علیهم. صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین
واتباع تابعین وغیر ہم بھی دیہات میں جمعہ پڑھتے رہے اور اس کا فتویٰ دیتے رہے۔ ولید
بن مسلم رضی اللہ عنہ نے امام لیث بن سعد رضی اللہ عنہ سے نماز جمعہ کے بارے میں سوال کیا۔ آپ نے
فرمایا کہ ہر شہر ودیہات میں جس میں مسلمانوں کی جماعت ہو نماز جمعہ پڑھنا چاہیے۔ اس
واسطے کہ مصر اور سواحل مصر کے لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ان
دونوں خلیفوں کے حکم سے نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ اور مصر و سواحل مصر میں متعدد
صحابہ رضی اللہ عنہم موجود تھے۔ فتح الباری [ص ۳۸۰ ج ۲] میں ہے: وروی البیهقی من طریق
الولید بن مسلم سألت اللیث بن سعد فقال کل مدینة أو قرية فیها جماعة
أمروا بالجمعة فإن أهل المصر وسواحلها كانوا یجمعون علی عهد عمر

وعثمان بأمرهما وفيها رجال من الصحابة. ❶ انتهى. المختصر آية جمعہ واحادیث و آثار مذکورہ بالا سے ثابت ہے کہ نماز جمعہ جماعت کے ساتھ ہر مسلمان عاقل بالغ پر فرض ہے۔ اور بجز اشخاص مذکورین کے کوئی مستثنیٰ نہیں ہے۔ اور ہر مقام میں (شہر ہو خواہ دیہات خواہ میدان) نماز جمعہ ادا کرنا صحیح اور جائز ہے۔

مگر حضرات احناف کا یہ دعویٰ ہے کہ دیہات میں نماز جمعہ ناجائز و نادرست ہے اس دعویٰ کے اثبات میں حضرت علیؑ کا یہ قول پیش کرتے ہیں: لا تشریق ولا جمعة إلا فی مصر جامع. ❷ یعنی ”حضرت علیؑ فرماتے ہیں کہ تشریق و جمعہ نہیں، مگر مصر جامع میں۔“ دعویٰ مذکورہ کے اثبات میں حضرات احناف کے پاس بجز اثر علیؑ کے نہ کوئی آیت ہے اور نہ کوئی حدیث۔ اور ہم آگے چل کر ایک نہیں، متعدد وجوہوں سے ثابت کر دیں گے کہ اثر علیؑ سے دعویٰ مذکورہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن احناف ظاہر اثر علیؑ پر اڑ بیٹھے اور غور و خوض سے ذرا بھی کام نہیں لیا۔ جس کا انجام یہ ہوا کہ ادھر آیت جمعہ واحادیث مذکورہ پر عمل ترک ہوا اور ادھر جناب امام اعظم کے اُس اصل کو چھوڑنا پڑا جو آبِ زر سے لکھنے کے قابل بتایا گیا ہے۔ اور اسی قول علیؑ سے قرآن پاک اور احادیث کی تخصیص کی۔ اور صحت جمعہ کے لیے مصر کا ہونا ضروری بتایا۔ اور دیہات میں اقامت جمعہ پر اصرار کرنے کو گناہ کبیرہ ہونے کا فتویٰ دیا۔

اللہ اللہ! قرآن مجید میں ہر مکلف شہری ہو خواہ دیہاتی نماز جمعہ ادا کرنے کو کلمہ ﴿فاسمعوا﴾ سے مامور کیا جائے۔ اور آنحضرت ﷺ صاف اور صریح لفظوں میں یہ فرمائیں کہ الجمعة حق واجب علی کل مسلم الحدیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم دیہات میں نماز جمعہ پڑھیں اور پڑھنے کا حکم کریں۔ اور ادھر ادھر سرگرمی کے ساتھ حضرات احناف کی یہ منادی کہ دیہات میں جمعہ نادرست اور گناہ ہے۔ کبریت کلمة تخرج من أفواهہم۔

❶ ان آثار پر مؤلف [جامع الآثار] نے جو کچھ مہمل کلام کیا ہے اس کا ندان ممکن جواب دوسرے باب میں آتا ہے۔

❷ محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اگر احناف قول علیؑ پر اڑے تھے اچھی طرح اڑتے۔ اور شہر چھوڑ، ہر دیہات میں چھوٹا ہو خواہ بڑا، نماز جمعہ ناجائز بتاتے تو بھی خیر ایک بات تھی۔ مگر حیرت تو یہ ہے کہ ان حضرات نے مصر کی بہت سی تعریفیں گھڑیں۔ جن کو نہ لغت سے کچھ تعلق ہے اور نہ قرآن و سنت سے کچھ لگاؤ۔ کسی نے مصر کے معنی کا دائرہ اس قدر وسیع کیا کہ بہت سے دیہات کو بھی حد مصر کے اندر لے لیا اور ان میں نماز جمعہ کو واجب بتایا اور کسی نے اتنا تنگ کیا کہ بہت سے شہروں کو بھی حد مصر سے خارج کر کے ان میں نماز جمعہ کو ناجائز ٹھہرایا۔ لیجئے قول علیؑ پر بھی پورا عمل نہ ہوا۔ پھر طرہ یہ کہ ان تعریفوں میں باہم ایسا اختلاف کہ الامان! دنیا بھر میں بہت ہی تھوڑے ایسے شہر نکلیں گے، جن میں مصر کی کل مختلف تعریفیں صادق آئیں، اور جن میں باتفاق فقہاء نماز جمعہ بلاشک و شبہ جائز ہو ایسے ہی اکثر شہر نکلیں گے جن کا مصر ہونا اور ان میں نماز جمعہ کا ہونا مشکوک و مشتبہ ہے۔ حتیٰ کہ عند الاحناف مکہ اور مدینہ (جہاں آنحضرت ﷺ نے عمر بھر نماز جمعہ پڑھی ہے) کے مصر ہونے اور ان دونوں متبرک مقاموں میں بھی نماز جمعہ کے جائز ہونے میں شک اور تردد ہے۔ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ [ص ۷۷۷ ج ۳] میں ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

واختلفوا فی حد المصر اختلافا کثیرا قل ما يتفق وقوعه
فی بلد ولا تغتر بقول من قال إن کلاما من الحرمین الشریفین
مصر لصلاحة علیه الصلوة والسلام فیہما لأن الأوصاف
تختلف باختلاف الأوقات الخ .

پھر طرہ پر طرہ یہ ہے کہ اسی شک و شبہ کی وجہ سے فقہائے متاخرین نے ایک نماز ایجاد کی۔ اور ظہر احتیاطی نام رکھا اور اس نماز محدث کا ان مقامات میں پڑھنا واجب بتایا، جو بعض حدود کے رو سے مصر ہیں اور بعض کے اعتبار سے نہیں، تاکہ اگر نماز جمعہ صحیح نہ ہوئی تو یہ احتیاطی ظہر کا کام دے گی واللہ نفل ہو جائے گی۔ اس بدعت و محدث فی الدین پر اگرچہ خود بعض فقہاء نے سخت انکار کیا ہے، تاہم بہت مقاموں میں اس بدعت پر عمل کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الأبصار۔

الحاصل احناف کا یہ دعویٰ کہ ”دیہات میں جمعہ ناجائز و گناہ ہے“ نہایت ضعیف اور بالکل بے اصل ہے۔ اور ان کے منجملہ مسالکِ ضعیفہ کے ایک یہ بھی ہے۔ اسی وجہ سے شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ سے کسی نے ان کا ساتھ نہیں دیا۔ اور کسی نے صحتِ جمعہ کے واسطے مصر کا ہونا ضروری نہیں بتایا اور اسی وجہ سے جناب شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس مسئلہ میں احناف کی رفاقت نہیں کی۔ آپ مصفیٰ شرح موطأ میں فرماتے ہیں۔ ”پس نمازِ جمعہ در رکعت است در وقت ظہر باجماعت عظیمہ از مسلمین در قریہ یاد ر شہر“ نیز فرماتے ہیں۔ ”پس بر جمعیکہ بر اجماع ایشاں اسم قریہ تو اں اطلاق نمود جمعہ واجب است۔“

ان دنوں اسی بے اصل و ضعیف مسلک کے قول کو قوی و مدلل بنانے کی غرض سے مولوی ظہیر احسن شوق نے ایک رسالہ لکھا ہے اور جامع الآثار اس کا نام رکھا ہے۔ اپنی غرض میں کامیاب ہونے کے لیے حضرت شوق نے بہت کچھ زور مارا ہے۔ چنانچہ آپ نے علاوہ اشرعی رحمۃ اللہ علیہ کے سات دلیلیں اور لکھی ہیں اور ان ادلہ میں سے ایک بھی دعویٰ مذکورہ کے مطابق نہیں ہے۔ ان میں بعض تو ایسی ہیں کہ ان کو دعویٰ مذکورہ سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ اور اکثر ایسی ہیں کہ انھی سے دعویٰ مذکورہ کا بطلان و فساد ثابت ہوتا ہے۔ آج ہم حسب اشارہ جناب مولانا ابوالطیب رحمۃ اللہ علیہ شمس الحق صاحب محدث عظیم آبادی حقیق اللہ امانیہ و ارغم انف شانیہ اسی جامع الآثار کی تردید میں اپنا رسالہ نور الابصار تصنیف کر کے اہل اسلام کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ اور ناظرین سے نظر غور و انصاف کے امیدوار ہیں۔ و ما تو فیقی إلا باللہ و هو حسبی و نعم الوکیل۔

واضح ہو کہ ہم نے اپنا رسالہ نور الابصار کو دو باب پر منقسم کیا ہے۔

پہلا باب مؤلف (مولوی ظہیر احسن صاحب) کے ادلہ ثمانیہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم کے جواب میں اور دوسرا باب بقیہ مباحث کے جواب میں۔

آپ نے بھی مسلک حنفیہ کے خلاف میں ایک رسالہ قابل دید تصنیف فرمایا ہے۔ جس کا نام تحقیقات العلنی ہے۔ اس رسالہ میں آپ نے نہایت عمدہ طور پر ثابت کیا ہے کہ نمازِ جمعہ اہل مصر و اہل قرنی وغیرہم پر یکساں فرض ہے۔ حکم اختلاف و کثرت میں صراطِ مستقیم و غیرہ کوئی حد نہیں ہے تو اس مباحث (پروفیسر مکمل مفت آن لائن مکتبہ

پہلا باب

مؤلف کی اولہ شہانہ و آثار صحابہ و تابعین کے جواب میں

قال المؤلف ”احادیث و تفاسیر و کتب سیر سے ثابت ہے کہ آیت جمعہ اگرچہ مدینہ میں نازل ہوئی ہے، مگر نماز جمعہ بذریعہ وحی قبل ہجرت مکہ ہی میں فرض ہو چکی تھی۔ چونکہ وہاں کفار کا غلبہ تھا، آپ خود وہاں اقامت جمعہ سے مجبور تھے۔ مدینہ طیبہ میں چونکہ ہر طرف امن تھا، آپ نے وہاں اس کی اقامت کے لیے کہلا بھیجا۔ وہاں نماز جمعہ ہوتی رہی۔ جب آپ نے مکہ معظمہ سے ہجرت فرمائی تو موضع قبا میں جو مدینہ طیبہ سے تین کوس کے فاصلہ پر ہے دو شنبہ کے روز پہنچے اور قبیلہ بنی عوف کے یہاں نزول اجلال فرمایا۔ وہاں مسجد کی بنا ڈالی گئی۔ عامہ مسلمین کی جماعت کے ساتھ علائقہ نماز ادا ہونے لگی۔ صحیح بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ وہاں چودہ شب قبا میں رہے۔ اس سے یہ نکلتا ہے کہ دو ایک جمعہ قبا میں ضرور پڑھا، مگر کسی روایت سے یہ ثابت نہیں کہ وہاں آپ نے نماز جمعہ ادا فرمائی، بلکہ آپ کی پہلی نماز جمعہ یا تو مدینہ میں ہوئی یا بنی سالم کی مسجد عاتکہ میں، جو مدینہ کا ایک محلہ ہے، جو شہر سے باہر ہے۔ اب یہ امر قابل غور ہے کہ باوجودیکہ نماز جمعہ فرض ہو چکی تھی۔ قبا میں آپ نے نماز جمعہ کیوں ترک کی؟ اگر آپ مسافر تھے، تو قبا والوں کو کیوں اذن [ند] فرمایا۔ پس ترک کرنے سے صاف نکلتا ہے کہ قبا میں نماز جمعہ درست ہی نہیں تھی۔ انتہی ملخصاً

اقول: اس دلیل کے پانچ جواب ہیں۔

پہلا جواب

ہم نے مانا کہ آنحضرت ﷺ نے قبا میں نماز جمعہ ترک کی، مگر اس سے قبا میں نماز جمعہ کا نادرست ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ آنحضرت ﷺ قبا میں مسافر تھے اور مسافر پر جمعہ فرض نہیں۔ ہاں اگر آپ اہل قبا کا جمعہ ترک کرنا ثابت کر دیں تو البتہ قبا میں نماز جمعہ کا نادرست ہونا لازم آئے، مگر اس کا ثبوت آپ سے ناممکن ہے، کیونکہ آپ کے نزدیک نماز محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جمعہ قبل ہجرت مکہ ہی میں فرض ہو چکی ہے۔ اور آنحضرت ﷺ کا اہل مدینہ کو یہ لکھنا کہ
 إذا مال النهار عن شطره عند الزوال من يوم الجمعة فتقربوا إلى الله
 برکعتين بھی آپ کے نزدیک مسلم ہے۔ پھر آپ اہل قبا کا جمعہ ترک کرنا کیسے ثابت کر
 سکتے ہیں۔ اور آپ نے جو یہ فرمایا: کہ اگر آپ ﷺ مسافر تھے، تو قبا والوں کو اذن نہ
 فرمایا۔ ثانیاً جب نماز جمعہ مکہ ہی میں فرض ہو چکی تھی۔ اور اہل مدینہ کو مکہ ہی سے اقامت جمعہ
 کے لیے لکھ بھیجا تھا، تو پھر قبا میں آکر دوبارہ اذن دینے کی ضرورت کیا تھی۔

تنبیہ

مؤلف نے جامع الآثار کے (ص ۲، حاشیہ ص ۳) میں لکھا ہے کہ حضرات غیر
 مقلدین کے نزدیک مسافر پر جمعہ فرض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مؤلف کا یہ لکھنا صحیح نہیں ہے۔
 اہل حدیث کے نزدیک بھی مسافر پر جمعہ فرض نہیں ہے۔ کتب و رسائل اہل حدیث میں
 اس کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ مولانا شمس الحق صاحب تحقیقات العلوی میں فرماتے
 ہیں۔ ”اور ایسا ہی مسافر پر بھی فرض نہیں۔ جیسا کہ ترمذی [ج: ۵۲۷] اور احمد [ص: ۲۲۳
 ج: ۱] نے مقسم عن ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ انتہی اور جناب نواب صدیق الحسن
 خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ بدور الابلہ (ص ۱ طبع بھوپال) میں فرماتے ہیں:

وایجابش بر مسافر یکہ نازل بجائے اقامت جمعہ باشد یا سامع ندائے اوست
 تخصیص بلاخص است آرے اگر انہما نماز جمعہ بجا آرند نماز ایشان مجزی
 باشد۔ زیرا کہ در اصول مقرر شدہ کہ الرخصة ما خیر المکلف بین
 فعله وترکه مع بقاء سبب الوجوب والتحریم۔ انتہی

اور علامہ قاضی شوکانی رحمۃ اللہ علیہ الدرر البھیة [۳۶، ۳۵] میں فرماتے ہیں:

صلوة الجمعة تجب علی کل مکلف إلا المرأة والعبد

والمسافر والمريض۔ انتہی

اسی طرح اور کتب اہل حدیث میں مرفوع ہے۔

دوسرا جواب

اس پہلی دلیل کا مدار کئی باتوں پر ہے۔ ازاں جملہ ایک اس بات پر ہے، کہ آنحضرت ﷺ نے موضع قبا میں نماز جمعہ ادا نہیں فرمائی۔ اور اس کا ثبوت صرف اس روایت سے ہوتا ہے ❶ کہ آپ کی پہلی نماز جمعہ بنی سالم کی مسجد عاتکہ میں ہوئی۔ مگر یہ روایت مولف کے نزدیک ضعیف ہے۔ چنانچہ آپ جامع الآثار کے (ص ۱۰) میں اس روایت کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ”یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ ایک روایت میں ہے کہ بروز دو شنبہ آپ مکہ سے قبا میں پہنچے ہیں۔ اور بخاری کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہاں چودہ شب قیام کیا۔ پس کسی طرح چودھواں روز جمعہ نہیں ہوتا۔ جب یہ روایت عند المؤلف ضعیف ہے اور اسی روایت ضعیف پر اس پہلی دلیل کی بنیاد ہے پس اس دلیل کے ضعیف اور وافی ہونے میں کیا شبہ ہے۔“

تنبیہ

مؤلف نے لکھا کہ ”آپ کی پہلی نماز جمعہ یا تو مدینہ میں ہوئی یا بنی سالم کی مسجد عاتکہ میں۔“ میں کہتا ہوں کہ یہ تردید محض غلط ہے۔ کسی نے یہ نہیں لکھا ہے کہ آپ ﷺ کی پہلی نماز جمعہ مدینہ میں ہوئی۔ تمام اہل سیر بالاتفاق یہی لکھتے ہیں، کہ پہلی نماز جمعہ آپ ﷺ کی موضع بنی سالم کی مسجد عاتکہ میں ہوئی۔ اور حاشیہ پر فتح الباری [ص ۳۵۶ ج ۲] کی جو یہ عبارت ولذٰلک جمع بہم اول ما قدم المدینہ کما حکاہ ابن اسحاق وغیرہ نقل کی ہے۔ اس عبارت کا مطلب آپ کی سمجھ میں نہیں آیا۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی اس عبارت میں ابن اسحاق رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی حکایت کا حوالہ دیا ہے۔ اگر جناب مولف ابن اسحاق رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی حکایت دیکھ لیے ہوتے تو ایسی فاش غلطی میں نہ پڑتے۔ یہاں ہم ابن

❶ کیونکہ کسی روایت میں یہ نہیں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے موضع قبا میں نماز جمعہ ادا نہیں فرمائی۔ صرف اسی روایت سے مفہوم ہوتا ہے، کہ آپ ﷺ نے قبا میں نماز جمعہ نہیں ادا کی۔ (حضرت مولف رحمۃ اللہ علیہ)

اٹخ وغیرہ کی حکایت نقل کر دیتے ہیں، تا کہ ناظرین کو یقین کامل ہو جائے، کہ مؤلف نے فتح الباری کی عبارت کا مطلب نہیں سمجھا۔ اس وجہ سے غلطی میں پڑ گئے۔ الخلیص الحمبر [ص ۲۷۵۲] میں ہے۔

روی البيهقي في المعرفة عن مغازي ابن إسحق وموسى بن عقبة أن النبي ﷺ حين ركب من بني عمرو بن عوف في هجرته إلى المدينة، مر على بني سالم وهي قرية بين قباء والمدينة، فأدر كته الجمعة فصلى فيهم الجمعة وكانت أول جمعة صلاها حين قدم.

خلاصہ الوفاء [۳۷۹] میں ہے۔

الفصل الثالث مسجد الجمعة سبق أن النبي ﷺ في خروجه من قباء أدر كته الجمعة في بني سالم فصلى في بطن الوادي ولابن إسحاق فأدر كته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلها في بطن الوادي فكانت أول جمعة صلاها بالمدينة ولابن زبالة فمر على بني سالم فصلى بهم الجمعة في العسب ببني سالم وهو المسجد الذي في بطن الوادي وفي رواية له فهو المسجد الذي بناه عبد الصمد ولابن شبة عن كعب بن عجرة أن النبي ﷺ جمع أول جمعة حين قدم المدينة في مسجد بني سالم في مسجد عاتكة وفي رواية له الذي يقال له مسجد عاتكة. انتهى .

دیکھو ان روایات سے صاف ظاہر ہے کہ اس مسجد بنی سالم والی نماز جمعہ کو ابن اٹخ وغیرہ سب نے آنحضرت ﷺ کی پہلی نماز جمعہ بتایا ہے۔ اور چونکہ موضع بنی سالم مدینہ کے قریب واقع ہے اس وجہ سے اس مطلب کو کسی نے ان لفظوں سے ادا کیا ہے: وكانت أول جمعة صلاها حين قدم اور کسی نے ان لفظوں سے فكانت أول محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جمعة صلاحها بالمدينة المختصر مؤلف کی یہ تردید کہ آپ ﷺ کی پہلی نماز جمعہ یا تو مدینہ میں ہوئی یا بنی سالم کی مسجد عاتکہ میں، محض غلط ہے اور اس غلطی کی وجہ وہی فتح الباری کی عبارت کا مطلب نہ سمجھنا ہے۔

تشبیہ آخر

مؤلف نے لکھا ہے کہ ”موضع بنی سالم مدینہ کا ایک محلہ ہے جو شہر سے باہر ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی محض غلط ہے۔ موضع بنی سالم مدینہ کا محلہ نہیں ہے، بلکہ وہ ایک دیہات ہے۔ جو مدینہ اور قبا کے درمیان واقع ہے۔ اور مؤلف ① کے حساب سے مدینہ سے ایک کوس کے فاصلہ پر واقع ہے۔ بیہمتی ﷺ نے معرفۃ السنن [ص ۲۶۵ ج ۲] میں لکھا ہے: ہسی قرية بین قبا والمدينة. ناظرین! آپ جانتے ہیں کہ کیوں جناب مؤلف نے بنی سالم کو مدینہ کا محلہ بنایا ہے، بات یہ ہے کہ اگر جناب شوق یہاں صحیح صحیح لکھ دیتے اور ظاہر کر دیتے، کہ موضع بنی سالم قبا اور مدینہ کے درمیان ایک دیہات ہے جو مدینہ سے ایک کوس کے فاصلہ پر واقع ہے، تو اسی پہلی دلیل سے دیہات میں جمعہ کا جائز و درست ہونا ثابت ہو جاتا، اور آپ کی پہلی دلیل بالکل درہم برہم ہو جاتی۔ پس مؤلف کے صحیح اور سچی بات کے ظاہر نہ کرنے میں یہی بھید ہے۔

راز معشوق نہ افشا ہو جائے

ورنہ مرجانے میں کچھ بھید نہ تھا

تیسرا جواب

باتفاق فقہائے حنفیہ یہ مسلم ہے کہ جب امام کے حکم سے دیہات میں کوئی مسجد بنائی جائے، تو اس مسجد میں نماز جمعہ پڑھنا جائز ہے اور بحکم امام اس مسجد کا بننا اس میں اقامت جمعہ کا حکم دینا ہے۔ رد المحتار [ص ۱۳۸ ج ۲] میں ہے: إذا بنی مسجد فی

① مؤلف کے حساب سے اس واسطے کہا گیا ہے کہ مؤلف نے (ص ۱۱) میں ہرم الخبیث اور مدینہ کے درمیان ایک

الرساق بأمر الإمام فهو بالجمعة اتفاقاً على ما قاله السرخسي والرساق القرى كما في القاموس. انتهى اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسجد قبا آنحضرت ﷺ کے حکم سے بنی ہے، بلکہ صحیح بخاری [۳۹۰۶] سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے خود مسجد قبا کی بنیاد ڈالی۔ پس مسجد قبا میں بلاشبہ عند الحنفیہ نماز جمعہ پڑھنا جائز تھا۔ اب حضرت شوق خود ہی فرمائیں کہ باوجودیکہ نماز جمعہ مکہ میں فرض ہو چکی تھی، اور مسجد قبا میں عند الحنفیہ نماز جمعہ جائز تھی، پھر آپ ﷺ نے نماز جمعہ کیوں ترک کی؟ اگر آپ مسافر تھے تو قبا والوں کو کیوں اذن نہ فرمایا؟ فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا.

چوتھا جواب

مقام قبیلہ بنی عمرو بن عوف جہاں آنحضرت ﷺ نے نزول اجلال فرمایا تھا اور مسجد قبا کی بنیاد ڈالی تھی، عند الحنفیہ تو اربع مدینہ و فنائے مدینہ سے ہے۔ اور ہر اس مقام میں جو تو اربع مصر و فنائے مصر سے ہو اس میں عند الحنفیہ نماز جمعہ جائز و درست ہے۔ اور اس مقام کے لوگوں پر نماز جمعہ واجب۔ پس مقام بنی عمرو بن عوف میں عند الحنفیہ نماز جمعہ جائز ہے، اور یہاں کے لوگوں پر نماز جمعہ واجب۔ صغریٰ کا ثبوت یہ ہے، کہ مقام بنی عمرو بن عوف مدینہ سے دو میل کے فاصلہ پر ہے۔ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح صحیح مسلم [ص ۲۲۵ ج ۱] میں لکھا ہے: قال العلماء: منازل بنی عمرو بن عوف علی مبلین من المدینة. انتهى. اور جو مقام کہ مصر سے دو میل کے فاصلہ پر ہو وہ عند الحنفیہ تو اربع مصر و فنائے مصر سے ہے۔ درالمختار [۲ ج ۱۳۹] میں ہے:

والمختار للفتویٰ تقدیرہ بفرسخ ذکرہ الوالوالجی.

”یعنی فتویٰ کے واسطے مختار یہ ہے کہ فنائے مصر کا اندازہ ایک فرسخ یعنی

تین میل مقرر کیا جائے۔“

دیکھو فنائے مصر کی تقدیر جو مختار للفتویٰ بتائی گئی ہے وہ تین میل ہے اور مقام بنی عمرو بن عوف تو مدینہ سے صرف دو ہی میل کے فاصلہ پر ہے۔ پس اس مقام کا فنائے مدینہ سے ہونا نہایت ظاہر ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ [ص ۲۲۶ ج ۳] میں ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ سے محکم واکل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نقل کیا ہے:

واختلفوا فيه فممن أبي يوسف أفكان [إن كان] الموضوع
يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابع المصر وإلا فلا. وعنه
إنها تجب في ثلاث فراسخ وقال بعضهم قدر ميل وقيل قدر
ميلين وقيل ستة أميال وقيل إن أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت
بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة وإلا فلا [قال] في
البدائع وهذا حسن. انتهى.

”یعنی فقہائے حنفیہ توابع کی تعریف و تحدید میں مختلف ہوئے ہیں۔ ابو
یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ شہر کی اذان جس موضع میں سن پڑے،
وہ توابع مصر سے ہے وإلا فلا۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ نماز جمعہ اس موضع
میں واجب ہے، جو شہر سے تین فرسخ یعنی نو میل کے فاصلہ پر ہو، اور بعض نے
توابع مصر کی حد ایک میل اور بعض نے دو میل اور بعض نے چھ میل بتائی ہے،
اور کہا گیا ہے کہ جو شخص شہر میں نماز جمعہ پڑھ کر شام تک بلا تکلف اپنے گھر
واپس جاسکتا ہے، تو اس شخص پر نماز جمعہ واجب ہے وإلا فلا، بدائع میں لکھا
ہے کہ یہ پچھلی تعریف حسن ہے۔“

دیکھو ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں توابع مصر کی چھ تعریفیں مذکور ہیں۔ ان میں بجز
دو کے کل تعریفیں مقام بنی عمرو بن عوف پر صادق آتی ہیں۔ اور تعریف اخیر بھی جس کو بدائع
میں حسن بتایا ہے اس مقام پر بہت اچھی طرح صادق آتی ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد نبوی میں نماز عصر پڑھ کر موضع قبا میں آفتاب بلند رہتے پہنچ جاتے تھے
كما في الصحيحين [بخاری: ۵۵۱، مسلم: ۶۲۱] پس مسجد نبوی میں نماز جمعہ پڑھ کر تو
مقام بنی عمرو بن عوف میں جو موضع قبا میں واقع ہے۔ بہت سویرے آدمی پہنچ سکتا ہے۔ اور
سنو! شہر بصرہ سے چھ میل کے فاصلہ پر ایک چھوٹی سی بستی ہے جس کا نام زاویہ ہے۔ اس
بستی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کا مکان اور کچھ زمین تھی۔ یہ بستی باوجودیکہ بصرہ سے ۶ میل کی

مسافت پر ہے۔ مگر عند الحنفیہ فناے لصرہ سے ہے۔ چنانچہ مؤلف کے استاد جناب مولوی عبدالحی صاحب لکنؤوی رحمۃ اللہ علیہ مجموعہ فتاویٰ [ص ۳۶۰ ج ۱] میں لکھتے ہیں: ”جائز ہے کہ زاویہ فناے مصر ہو۔“ پس مقام بنی عمرو بن عوف جو مدینہ سے صرف دو ہی میل کے فاصلہ پر ہے، بدرجہ اولیٰ فناے مدینہ ہو سکتا ہے۔ المختصر مقام بنی عمرو بن عوف کے فناے مدینہ ہونے میں ذرا شبہ نہیں ہے۔

کبریٰ کا ثبوت

جناب مؤلف جامع الآثار کے (ص ۱۱) میں لکھتے ہیں: الجوهرائی [ص ۷۷ ج ۳]

میں ہے:

فی المعالم للخطابی حرة بنی بیاضة [یقال] علی میل من

المدينة فہی من توابعها وعند الحنفیة تجوز الجمعة فیها.

اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ مرقاۃ [ص ۲۳۶ ج ۳] میں لکھتے ہیں:

قال ابن الہمام ومن كان من نوابع المصر فحكمه حکم

أهل المصر في وجوب الجمعة عليه. انتهى

جب ثابت ہوا کہ عند الحنفیہ مقام بنی عمرو بن عوف توابع مدینہ و فناے مدینہ سے

ہے۔ اور یہاں نماز جمعہ جائز ہے اور یہاں کے لوگوں پر واجب۔ پس اب جناب شوق

صاحب خود ہی ارشاد فرمائیں کہ باوجودیکہ نماز جمعہ مکہ میں فرض ہو چکی تھی۔ پھر آپ رحمۃ اللہ علیہ

نے مسجد قبا میں نماز جمعہ کیوں ترک کی۔ اگر آپ رحمۃ اللہ علیہ مسافر تھے، تو قبا والوں کو کیوں اذن

نہ فرمایا۔ جو جواب اس کا سمجھ میں آئے وہی ہماری طرف سے تصور فرمائیے۔

تتمت

مؤلف نے لکھا ہے کہ ”موضع قبا مدینہ سے تین کوس کے فاصلہ پر ہے۔ میں کہتا

ہوں کہ یہ محض غلط ہے موضع قبا مدینہ سے صرف دو یا تین میل کے فاصلہ پر ہے۔ مجمع البحار

میں ہے: قبا بضم قاف وفتح موحدة مع مد وقصر موضع بميلين أو ثلاثة

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

بالمدينة. ناظرین! جس شخص کو اتنا پتہ ہو، کہ موضع قبا مدینہ سے کتنی مسافت پر ہے۔ تو بھلا وہ شخص مسجد قبائیں نماز جمعہ کا ناجائز ہونا کیا ثابت کر سکتا ہے!

واضح ہو کہ ان چاروں جوابوں میں محض پاس خاطر جناب شوق نماز جمعہ کا قبل ہجرت مکہ میں فرض ہونا فرض کر لیا گیا ہے۔ ورنہ محقق یہ ہے کہ نماز جمعہ مدینہ میں فرض ہوئی ہے۔ جیسا کہ جواب پنجم سے ظاہر ہوگا۔

پانچواں جواب

پہلی دلیل کا اصل مدار اس بات پر ہے۔ کہ نماز جمعہ بذریعہ وحی قبل ہجرت مکہ ہی میں فرض ہو چکی تھی، مگر یہ بات محض بے دلیل اور بالکل بے اصل ہے۔ مکہ میں جمعہ کی فرضیت کسی دلیل سے ثابت نہیں، بلکہ بعض احادیث ضعیفہ سے بصراحت ثابت ہے۔ کہ نماز جمعہ بعد ہجرت مدینہ میں فرض ہوئی ہے۔ سنن ابن ماجہ [۱۰۸۱] میں ہے:

واعلموا ان الله قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا
في يومي هذا في شهرى هذا [من ۱۰] هذا [إلى يوم القيامة
رواه ابن ماجه في ضمن حديث عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه .

”یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جان رکھو اس بات کو کہ اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں پر نماز جمعہ فرض کر دی۔ میرے اس مقام میں، میرے اس دن میں، میرے اس مہینہ میں، میرے اس سال سے قیامت تک۔“

انجام الحلیجہ [ص ۴۲۸، ج ۱، ح ۱۰۸۲ ضمن شروح ابن ماجہ] میں ہے:

ظاهر (هذا) الحديث يدل على أن هذا القول منه صلى الله عليه وآله
صدر في أول خطبة خطبها في مسجد الجمعة حين قدم
المدينة [كما هو المتبادر] وفهم من ذلك أنها لم تكن واجبة
قبل ذلك. انتهى.

یعنی ”اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس بات کو مدینہ میں آنے کے بعد اس خطبہ میں فرمایا ہے، جس کو مسجد نبوی میں اول اول پڑھا جس میں اس حکم دلائل و براہین سے مزین، مسح ہو منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز جمعہ اس سے پہلے فرض نہ تھی۔“

اور قرآن پاک سے بھی یہی ثابت ہے کہ نماز جمعہ مدینہ ہی میں فرض ہوئی۔ کیونکہ آیہ ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة: ۹] الآیہ سے نماز جمعہ کی فرضیت ظاہر ہے اور اس آیت کے مدنی ہونے میں کچھ کلام ہی نہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نماز جمعہ مدینہ ہی میں فرض ہوئی۔ اور کتب فقہ حنفیہ سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ نماز جمعہ بعد ہجرت مدینہ میں فرض ہوئی ہے۔ کفایہ شرح ہدایہ میں ہے:

اعلم أن الجمعة فريضة محكمة ثبتت فرضيتها بالكتاب والسنة وإجماع الأمة ونوع من المعنى أما الكتاب فقولہ تعالیٰ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ وأما السنة فحدیث جابر رضی اللہ عنہ قال خطبنا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فقال: يَا أَيُّهَا النَّاسُ تَوَبُّوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ الْحَدِيثِ فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْجُمُعَةَ فِي يَوْمِي هَذَا فِي شَهْرِي هَذَا فِي مَقَامِي هَذَا الْخِ انْتَهَى. اور کتب تفسیر سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ نماز جمعہ مدینہ میں فرض ہوئی ہے۔ تفسیر معالم التنزیل میں ہے: والأول أولاها وهو أنها (أى الآية) ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾ الآية في الصلوة لأن الآية مكية والجمعة وجبت بالمدينة اور اسی طرح خازن رضی اللہ عنہ، خطیب رضی اللہ عنہ اور قرطبی رضی اللہ عنہ وغیرہ نے بھی لکھا ہے۔ دیکھو امام الکلام (ص ۹۸) مصنفہ مولوی عبدالحی صاحب رضی اللہ عنہ مرحوم۔ الحاصل کسی حدیث سے نماز جمعہ کا قبل ہجرت مکہ میں فرض ہونا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ نماز جمعہ بعد ہجرت مدینہ میں فرض ہوئی اور اسی کی تائید قرآن مجید بھی کرتا ہے۔ ہاں سیوطی وغیرہ نے لکھا ہے کہ نماز جمعہ قبل ہجرت مکہ میں فرض ہوئی ہے، مگر یہ بعض کا قول ہے اور بے دلیل اور غریب ہے اور اکثر علماء کا وہی قول ہے جو حدیث مذکور و قرآن مجید سے ثابت ہے۔ اور یہی قول ظاہر اور صحیح ہے۔

فتح الباری [ص ۳۵۲ ج ۲] میں ہے:

وہو مقتضی ما تقدم أن فرضيتها بالآية المذكورة وهي مدنية
وقال الشيخ أبو حامد فرضت بمكة وهو غريب .

”یعنی جمعہ کی فرضیت کے وقت میں اختلاف کیا گیا ہے۔ اکثر علماء کا یہ
قول ہے کہ نماز جمعہ مدینہ میں فرض ہوئی اور پہلے جو بات بیان ہو چکی، یعنی یہ
کہ نماز جمعہ کی فرضیت آیت مذکورہ سے ہے۔ اس کا بھی یہی مقتضا ہے کہ
مدینہ ہی میں فرض ہوئی اور شیخ ابو حامد کا یہ قول ہے کہ نماز جمعہ مکہ میں فرض
ہوئی۔ اور یہ قول غریب ہے۔“

اور مولف کے استاد جناب مولوی عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ علیہ امام الکلام میں لکھتے ہیں:

لا يقال قد صرح جمع بأن فريضة الجمعة كان بمكة لأننا

نقول هذا خلاف ما عليه الجمهور. إلخ

پس جب ثابت ہوا کہ قول صحیح و محقق یہی ہے کہ نماز جمعہ بعد ہجرت مدینہ میں
فرض ہوئی تو مؤلف کی پہلی دلیل کا لغو اور بیکار ہونا ظاہر ہو گیا۔ کیونکہ اس دلیل کا اصل مدار
اس قول پر ہے کہ نماز جمعہ قبل ہجرت مکہ میں فرض ہوئی۔ اور اس قول کا غریب و غیر صحیح ہونا
بخوبی ظاہر ہو چکا۔

ناظرین! آپ نے دیکھا۔ حضرت شوق نے پہلی دلیل کے مرتب کرنے میں
کیا کیا بے سرو پا باتیں لکھی ہیں۔ پہلے تو آپ نے یہ لکھا کہ نماز جمعہ بذریعہ وحی قبل ہجرت
مکہ ہی میں فرض ہو چکی تھی۔ حالانکہ یہ قول بالکل بے دلیل و غیر صحیح ہے۔ پھر آپ نے یہ فرمایا
کہ موضع قبادینہ سے تین کوس کے فاصلہ پر ہے۔ حالانکہ قبادینہ سے صرف دو یا تین میل
کے فاصلہ پر ہے کما مر۔ پھر آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلی نماز جمعہ یا تو
مدینہ میں ہوئی یا بنی سالم کی مسجد عاتکہ میں۔ حالانکہ یہ تردد محض غلط ہے کما مر۔ پھر آپ
نے یہ افادہ فرمایا کہ موضع بنی سالم مدینہ کا ایک محلہ ہے جو شہر سے باہر ہے۔ حالانکہ موضع بنی
سالم مدینہ کا محلہ نہیں ہے، بلکہ وہ ایک گاؤں ہے۔ جو مدینہ اور قبا کے درمیان واقع ہے
کما مر۔ پھر حاشیہ پر آپ نے یہ تحریر کیا کہ حضرات غیر مقلدین کے نزدیک مسافر پر بھی نماز

جمعہ فرض ہے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ اہل حدیث کے نزدیک بھی مسافر پر جمعہ فرض نہیں۔
 کما سر۔ مگر ہمارے الزامی اور تحقیقی جوابوں سے ان کل بے سر و پا باتوں کی خوب خوب
 دھجیاں اڑ گئیں۔ اور شوق کی پہلی دلیل بالکل برباد ہو کر ہباءِ منشور ہو گئی۔
 بات تو تو نے بنائی تھی یہاں خوب مگر
 تھی جو بگڑی ہوئی قسمت تو بنی خوب نہیں

فصل

واضح ہو کہ مولف نے (ص ۱۳) کے حاشیہ میں اپنے اس دعویٰ پر کہ نماز جمعہ قبل
 ہجرت مکہ ہی میں فرض ہو چکی تھی، چند دلیلیں بیان کی ہیں ان دلیلوں کا جواب یہیں لکھا جاتا
 ہے۔

قال: اس کی چند دلیلیں ہیں:

منها ما أخرجه الدارقطني على ما قاله الحافظ في التلخيص

عن ابن عباس قال أذن النبي ﷺ الجمعة قبل أن يهاجر ولم

يستطع أن يجمع بمكة فكتب إلى مصعب بن عمير الخ.

اقول: اولاً: معلوم نہیں کہ یہ روایت دارقطنی کی کس کتاب میں ہے۔ سنن دارقطنی میں ہم نے

بہت تلاش کیا، مگر ہمیں نہیں ملی۔ اور حافظ ابن حجر نے تلخیص [ص ۵۶، ۵۷ ج ۲] میں نہ

پوری سند نقل کی ہے اور نہ اس کے صحت و سقم سے کچھ بحث کی ہے۔ لہذا جب تک اس

روایت کی پوری سند کا حال صحتاً و سقمناً معلوم ہو قابل احتجاج نہیں ہو سکتی۔

ثانیاً: اس روایت سے غایۃ مافی الباب نماز جمعہ کی اصل مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔ اور اس

سے نماز جمعہ کی فرضیت قبل ہجرت ہرگز ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اس روایت سے

فرضیت قبل ہجرت کی نفی البتہ نکلتی ہے۔ اس واسطے کہ اس روایت میں ہے:

فأجمعوا نساء کم وأبناء کم [فإذا] مال النهار عن شطره

عند الزوال من يوم الجمعة فتقربوا إلى الله بركعتين.

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

”اپنی عورتوں اور لڑکوں کو جمعہ کے روز جمع کرو۔ اور جب آفتاب ڈھل جائے تو دو رکعت نماز پڑھو۔“

دیکھو اس روایت میں عورتوں اور لڑکوں کو بھی نماز جمعہ پڑھنے کا حکم کیا گیا ہے۔ حالانکہ عورتوں اور لڑکوں پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے۔ پس اگر فرض کیا جائے کہ نماز جمعہ قبل ہجرت مکہ میں فرض ہو چکی تھی۔ اور آپ ﷺ نے اس روایت میں اہل مدینہ کو اقامت جمعہ کے لیے علی سبیل الفرض حکم کیا تھا تو لازم آئے گا کہ لڑکوں اور عورتوں پر بھی جمعہ فرض ہو۔ واللازم باطل فالملزوم مثله۔

قال: ومنها ما أخرجه عبد الرزاق [ص ۱۵۹ ج ۳] بإسناد قوي عن ابن سيرين قال جمع أهل المدينة قبل أن يقدمها النبي ﷺ

[يقدم رسول الله ﷺ] وقبل أن تنزل الجمعة. الخ

اقول: اے ناظرین! یہاں مؤلف کا تخریظ قابل تماشہ ہے۔ آپ نے یہاں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اس فعل اجتهادی سے (کہ ان لوگوں نے قبل ہجرت و قبل نزول آیت جمعہ مدینہ میں اپنی رائے سے جمعہ قائم کیا تھا) فرضیت جمعہ قبل ہجرت پر احتجاج کیا ہے اور آپ (ص ۱۱) میں انھیں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اسی فعل اجتهادی کی نسبت یوں تحریر فرماتے ہیں کہ:

”ان لوگوں نے اپنی رائے سے قبل نزول آیت جمعہ مدینہ میں جمعہ قائم کر دیا۔“

پس قبل فرضیت جمعہ ان کا وہ اجتهادی فعل قابل احتجاج نہیں۔“

سبحان اللہ، جس فعل اجتهادی کو (ص ۱۱) میں ناقابل احتجاج بتائیں، اسی

فعل اجتهادی سے یہاں فرضیت جمعہ قبل ہجرت پر احتجاج کریں، اگر یہ تخریظ نہیں ہے تو پھر کیا ہے؟

اور ہاں اے حضرت شوق! یہ تو فرمائیے کہ آپ حضرات کا ایک یہ اصل ہے کہ کسی شے کی فرضیت بغیر دلیل قطعی کے ثابت نہیں ہو سکتی۔ حتیٰ کہ احادیث آحاد سے بھی کوئی شے فرض نہیں ہو سکتی۔ پھر آپ نے جمعہ جیسے فرض کی فرضیت قبل ہجرت کے ثبوت میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے فعل اجتهادی کو کیوں پیش کیا ہے۔ کیا آپ اپنا وہ اصل بھول گئے؟ اچھا سے

بھی جانے دیجئے۔ دعویٰ تو آپ کا یہ تھا کہ نماز جمعہ قبل ہجرت مکہ میں بذریعہ وحی فرض ہوئی۔ اور آپ کی دلیل یہ کہتی ہے کہ نماز جمعہ قبل ہجرت بذریعہ فعل اجتہادی صحابہ رضی اللہ عنہم کے فرض ہوئی کہیے دعویٰ اور دلیل میں مطابقت؟ لا حول ولا قوة الا باللہ۔

کوئی سیدھی بات صائب کی نظر آتی نہیں
آپ کی پوشاک کو کپڑا بھی آڑا چاہیے

قال: ومنها ما رواه الطبرانی [المعجم الكبير: ص ۲۶۷ ج ۱،
ج ۳۳] بإسناد يعتبر به عن أبي مسعود الأنصاري قال أول من
قدم من المهاجرين [المدينة] مصعب بن عمير وهو أول من
جمع بها يوم الجمعة الخ

اقول: اس اثر کی سند میں صالح بن ابی الاخضر واقع ہیں اور یہ ضعیف ہیں۔

التلخيص الحبير [ص ۵۶ ج ۲، ج ۲۲۵] میں ہے: فی إسنادہ صالح
بن ابي الأخضر وهو ضعيف پس اس اثر ضعیف سے فرضیت جمعہ قبل ہجرت پر
استدلال کرنا حضرت شوق جیسے مولانا لوگوں کا کام ہے:

قال: ومنها ما قال الشوكاني في النيل وذلك أن الجمعة
فرضت على النبي ﷺ وهو بمكة قبل الهجرة الخ ومنها ما
قال السيوطي في الإتقان. الخ

اقول: علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ ہوں یا جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ یا کوئی اور ان سے بڑھ کر، ان لوگوں
کے صرف کہہ دینے سے کہ نماز جمعہ قبل ہجرت مکہ میں فرض ہوئی، کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس کے
ثبوت کے واسطے آیت قرآنی یا حدیث صحیح کی ضرورت ہے۔

ناظرین! مولف کی یہی چند دلیلیں تھیں۔ جن کو انھوں نے فرضیت جمعہ قبل
الہجرت کے ثبوت میں پیش کی تھیں۔ ہمارے جواب سے بخوبی ظاہر ہو گیا کہ کسی دلیل سے
فرضیت جمعہ قبل الہجرت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ بعض سے فرضیت جمعہ قبل الہجرت کی نفی نکلتی

اب ہم پہلی دلیل کے جواب سے ہمہ وجوہ فارغ ہو چکے۔ فللہ الحمد

[دوسری دلیل اور اس کا جواب]

قال: ”دوسری دلیل۔ حجۃ الوداع کی نویں ذی الحجہ کو کہ روز جمعہ تھا، آپ ﷺ نے بمقام عرفات و توف فرمایا۔ حدیثوں سے ثابت ہے کہ وہاں آپ ﷺ نے نمازِ ظہر ادا فرمائی۔ چنانچہ صحیح مسلم [ج ۱۲۷/۱۲۱۸] میں ہے:

ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر.

اور بیہقی نے معرفۃ السنن والآثار [ص ۳۶۸ ج ۲] میں لکھا ہے:

فقدر وينا عن النبي ﷺ أنه يوم عرفة جمع بين الظهر

والعصر ثم راح إلى الموقف وكان ذلك يوم الجمعة انتهى.

اگرچہ آپ ﷺ پر نمازِ جمعہ وہاں بوجہ مسافرت فرض نہ تھی، مگر اہل مکہ پر تو نمازِ جمعہ فرض تھی۔ پس آپ ﷺ کے ساتھ اہل مکہ کا ترکِ نمازِ جمعہ کرنا صاف اس پر دال ہے، کہ غیر آبادی کی وجہ سے مقامِ عرفات محل نمازِ جمعہ نہ تھا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ بریلوی مصنفی میں لکھتے ہیں:

کہ با آنحضرت ﷺ جمعے کثیر از اہل مکہ در عرفہ بودند ایشان را جمعہ

نفر بودند و سفر اگر عدم حرم در حق آنحضرت و اہل مدینہ مینماید شد در حق اہل مکہ

علت نمے تواند شد الا بودن ایشان در صحرا۔

پس اس واقعہ سے بھی یہ دعویٰ کہ نمازِ جمعہ شہر ہو یا قریہ یا کوئی اور مقام ہر جگہ فرض

ہے۔ صاف باطل ہے۔ انتہی

اقول: اس دلیل کے دو جواب ہیں۔ ایک اجمالی، دوسرا تفصیلی

اجمالی جواب

بلاشبہ نویں ذی الحجہ کو صحرائی عرفات محل نمازِ جمعہ نہیں ہے، مگر اس سے کسی اور صحرا

کا محل نمازِ جمعہ نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ نظیر اس کی جمع بین الصلواتین ہے۔ دیکھو حنفیہ کے

نزدیک نويس ذی الحجہ کو صحرائے عرفات میں جمع بین الصلواتین جائز ہے، مگر اس سے کسی اور صحرا یا کسی اور مقام میں غیر موسم حج میں جمع بین الصلواتین کا جائز ہونا عند الحنفیہ لازم نہیں آتا۔

تفصیلی جواب

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اہل مکہ نے مقام عرفات میں آنحضرت ﷺ کے ساتھ نماز جمعہ ترک کی اور ظہر و عصر کو جمع کیا۔ اب غور طلب یہ بات ہے کہ اہل مکہ کے ترک نماز کی کیا وجہ ہے۔ سو واضح ہو کہ یہاں تین احتمال ہیں۔

اول: یہ کہ مقام عرفات غیر آبادی کی وجہ سے محل نماز جمعہ نہ تھا۔ اس وجہ سے اہل مکہ نے نماز جمعہ ترک کی۔

دوم: یہ کہ جس وجہ سے عند الحنفیہ اہل مکہ نے نماز ظہر و عصر کو جمع کیا۔ اسی وجہ سے نماز جمعہ بھی ترک کی۔

سوم: یہ کہ جس طرح آنحضرت ﷺ مقام عرفات میں مسافر تھے۔ اہل مکہ بھی مسافر تھے۔ اس وجہ سے اہل مکہ نے نماز جمعہ ترک کی۔

حضرت شوق کی یہ دوسری دلیل کی صحت موقوف ہے احتمال اول کے صحیح ہونے اور احتمال دوم و سوم کے غلط و غیر صحیح ہونے پر۔ مگر معاملہ یہاں برعکس ہے۔ یعنی احتمال اول ہی غلط ہے اور احتمال دوم و سوم صحیح۔ لہذا شوق کی یہ دوسری دلیل بھی لغو اور بیکار ہے۔ احتمال اول کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مقام غیر آباد کا محل نماز جمعہ نہ ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں، بلکہ قرآن و احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے مقام آباد و غیر آباد ہر مقام کا محل نماز جمعہ ہونا ثابت ہے کما مورقہ حقیقہ۔ پس بمقام عرفات اہل مکہ کے نماز جمعہ ترک کرنے کی یہ وجہ قرار دینا کہ غیر آبادی کی وجہ سے مقام عرفات محل نماز جمعہ نہ تھا ہرگز صحیح نہیں ہے۔ احتمال دوم اس وجہ سے صحیح ہے کہ جس طرح عند الحنفیہ بمقام عرفات جمع بین الصلواتین کی علت نسک ہے۔ ترک نماز جمعہ کی بھی یہی علت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی وجہ فارق نہیں

ہے۔ کہ جمع بین الصلوٰۃ کی علت تو نسک ہو اور ترک نماز جمعہ کی علت نہ ہو۔ ومن ادعی الفرق فعليه البيان.

اور احتمال سوم اس وجہ سے صحیح ہے کہ مقام عرفات مکہ سے چار فرسخ یعنی بارہ میل کے فاصلہ پر ہے۔ اور چار فرسخ کی مسافت پر آدمی مسافر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ ایک برید یعنی بارہ میل کی مسافت پر قصر صلوٰۃ و افطار صوم کا فتویٰ دیتے تھے۔ فتح الباری [ص ۵۶۸ ج ۲] میں ہے:

وقد روی ابن ابي شيبة عن حاتم بن اسمعيل عن عبد الرحمن بن حرملة قال قلت لسعيد بن المسيب أقصر الصلوة وأقصر في برید من المدينة؟ قال نعم. انتهى.

”عبدالرحمن بن حرملة نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مدینہ سے ایک برید یعنی بارہ میل کی مسافت پر نماز قصر کروں اور افطار کروں، آپ نے فرمایا: ہاں۔“ اور صحیح مسلم [۶۹۱] کی یہ حدیث اس فتویٰ کی تائید کرتی ہے:

عن يحيى بن يزيد قال سألت أنس بن مالك عن قصر الصلوة فقال كان رسول الله ﷺ إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ شعبة الشاك صلي ركعتين.

مولوی عبدالحی صاحب رضی اللہ عنہ مرحوم التعلیق المحمد [۱۲۷] میں لکھتے ہیں:

هو أصح ما ورد في ذلك وأصرحه انتهى

فتح الباری [ص ۵۶۷ ج ۲] طبع انصاری (ص ۵۷۷ ج ۱) میں ہے۔

هو أصح حديث ورد في بيان ذلك وأصرحه وقد حمله من خالفه على أن المراد به المسافة التي يتدأمنها القصر لا غاية السفر ولا يخفى بعد هذا الحمل مع أن البيهقي ذكر في روايته من هذا الوجه أن يحيى بن يزيد راويه عن أنس قال سألت أنسا عن قصر الصلوة و كنت أخرج إلى الكوفة يعني من البصرة

فأصلى ركعتين ركعتين حتى أرجع فقال أنس فذكر الحديث فظهر أنه سأله عن جواز القصر في السفر لا عن الموضع الذي يبدأ القصر منه ثم أن الصحيح في ذلك أنه لا يتقيد بمسافة بل بمجاوزة البلد الذي يخرج منها ورده القرطبي بأنه مشكوك فيه فلا يحتج به (فإن كان المراد به أنه لا يحتج به في التحديد بثلاثة أميال فمسلم لكن لا يمتنع أن يحتج به) في التحديد بثلاثة فراسخ فإن الثلاثة أميال مندرجة فيها فيؤخذ بالأكثر احتياطاً. انتهى .

پس جب ثابت ہوا کہ احتمال اول غلط اور باطل ہے اور احتمال دوم وسوم صحیح، تو مؤلف کی دوسری دلیل غلط و باطل ہوگئی۔
قال: مجھے زیادہ تعجب شیخ حسین یمانی زویل بھوپال سے ہے۔ کہ باوجود تبحر فی الحدیث انھوں نے اپنے رسالہ میں یہ کیوں کر لکھ دیا:

فالحق وجوب إقامة الجمعة على أهل كل مكان سواء

كانوا أهل مصر أو قرية أو غير ذلك حيثما كانوا ووجدوا .

اقول: جناب شیخ حسین صاحب دامت برکاتہم وعتت فیوضہم نے کوئی تعجب کی بات نہیں لکھی ہے۔ انھوں نے تو وہی لکھا ہے جو قرآن مجید و احادیث صحیحہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے۔ حتیٰ کہ عموم امکانہ کے متعلق آپ کے قلم سے وہی لفظ نکلا ہے جو حضرت عمرؓ کے زبان مبارک پر جاری ہوا تھا۔ صرف خطاب و نصیحت کا فرق ہے۔ ہاں نہایت تعجب ہے فقہائے حنفیہ سے جنھوں نے صحت جمعہ کے لیے بلا دلیل مصر وغیرہ کی متعدد شرطیں لگا کر اور پھر حد مصر میں اختلاف فاحش کر کے دیہات میں جمعہ کو ناجائز بنایا اور خدا جانے کتنے مسلمان عاقل، بالغ مکلف بالجمعہ سے نماز جمعہ کو ساقط کر دیا اور کتنے مقامات کو محل اقامت جمعہ ہونے سے خارج کیا اور کتنے جمعا داد کرنے والوں کے دلوں میں شک ڈال کر ظہر احتیاطی بڑھنے پر مجبور کیا۔ انا لله وانا اليه راجعون .

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

بعض محققین نے بہت صحیح فرمایا ہے:

لقد كثر التلاعب بهذه العبادة حتى وصل إلى حد يفضى
منه العجب .

”یعنی فقہائے حنفیہ کی جانب سے نماز جمعہ کے ساتھ اس کثرت سے
تلاعب ہوا ہے کہ حد عجب کو پہنچ گیا ہے۔“

جناب شوق کو فقہائے حنفیہ کے ان بے دلیل اقوال سے تو کچھ تعجب نہ ہوا، اور
تعجب ہوا تو جناب شیخ صاحب محدث یمانی کے قول سے جو قرآن و احادیث کے مطابق
ہے۔ فیما عجب الہذا العجب!

[تیسری دلیل اور اس کا جواب]

قال: تیسری دلیل، صحیحین [بخاری: ۹۰۲، مسلم: ۸۴۷] میں ہے:

عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: كان الناس يتتابون
الجمعة من منازلهم والعوالمی. انتهى مختصراً.

”یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: کہ باہر کے لوگ مدینہ طیبہ میں نماز جمعہ
پڑھنے کو اپنے اپنے منازل و عوالمی سے نوبت بہ نوبت آتے تھے۔“

اس سے ثابت ہوا کہ اہل عوالمی پر نماز جمعہ فرض نہ تھی۔

اقول: اس تیسری دلیل کے بھی دو جواب ہیں۔ اجمالی اور تفصیلی

اجمالی جواب

اگر مؤلف کی یہ تیسری دلیل صحیح فرض کی جائے تو لازم آتا ہے کہ اہل مدینہ پر بھی
نماز جمعہ فرض نہ تھی۔ کیونکہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں لفظ ”الناس“ اہل مدینہ و اہل عوالمی
دونوں کو شامل ہے۔ پس حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے یہ معنی ہوئے کہ لوگ نماز جمعہ پڑھنے کو مسجد
نبوی میں اپنے اپنے گھروں اور عوالمی سے نوبت بہ نوبت آتے تھے۔ واللازم باطل
فالسلمزوم مثله اور مؤلف نے جو ”الناس“ کا ترجمہ باہر کے لوگ کیا ہے، یہ صریح غلطی

ہے، یا مغالطہ دہی ہے۔

تفصیلی جواب

مؤلف نے ”یتابون“ کا ترجمہ ”نوبت، نوبت آتے تھے“ کیا ہے۔ یہ بہت ہی بڑی غلطی ہے۔ لغت میں انتیاب کے معنی نوبت، نوبت آنے کے نہیں ہیں، بلکہ اس کے معنی مرۃ بعد آخری یعنی پیارے اور بار بار آنے کے ہیں۔ صراح [ص ۹۹ ج ۱] میں ہے۔
انتیاب پیارے آمدن یقال فلان انتاب القوم ای اتاہم مرۃ بعد آخری۔

قاموس [ص ۱۳۵ ج ۱] میں ہے:

انتاہم انتیابا اتاہم مرۃ بعد آخری

مرقاۃ شرح مشکوٰۃ [ص ۵۵ ج ۲] میں ہے:

یقال ناب المكان وأنابہ إذا تردد إلیہ مرۃ بعد آخری۔

اسی وجہ سے نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح صحیح مسلم [ص ۲۸۰ ج ۱] میں لکھا ہے:

قوله یتابون الجمعة ای یحضرونہا [باتونہا]

مطلب حدیث کا یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نماز جمعہ پڑھنے کو اپنے اپنے گھروں سے اور عوالمی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد میں بار بار اور ہمیشہ آیا کرتے تھے۔ انتیاب کے معنی ”نوبت، نوبت آنا“ سمجھنا صریح غلطی ہے۔

ہاں تناوب کے معنی البتہ نوبت، نوبت آنے کے ہیں۔ اسی وجہ سے جہاں نوبت، نوبت آنا مقصود ہے۔ وہاں لفظ تناوب، باب تفاعل سے مستعمل ہوا ہے نہ انتیاب۔

صحیح بخاری کے باب التناوب فی العلم [۸۹] میں کنا ننتاب النزول علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزول یوما وأنزل یوما اور باب فضل العشاء [۵۶۶] میں ہے: عن ابي موسى قال كنت أنا وأصحابي الذين قدموا معي في السفينة نزولا في بقیع بطحان والنبي صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة فكان يتناوب النبي صلی اللہ علیہ وسلم عند صلوة العشاء كل ليلة نفر منهم. الحدیث اور جہاں مرۃ بعد

آخری اور بار بار آنا مراد ہے۔ وہاں لفظ انتیاب مستعمل ہوا ہے۔ مجمع البحار میں ہے: انتابہ إذا قصدہ مرة بعد مرة ومنہ حدیث یا أرحم من انتابہ المسترحمون۔ پس حدیث عائشہ کا وہ مطلب جو شوق نے لکھا ہے ”یعنی یہ کہ باہر کے لوگ مدینہ طیبہ میں نماز جمعہ پڑھنے کو اپنے اپنے منازل اور عوالی سے نوبت بنوبت آتے تھے“ محض غلط اور باطل ہے۔ اور اگر بفرض مجال انتیاب کے معنی نوبت بنوبت آنے کے لغت سے ثابت بھی ہوں تو بھی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ معنی ہرگز مراد نہیں ہو سکتے، بلکہ ”مرة بعد اخرى“ حاضر ہونا اور بار بار ہی آنا مراد لینا متعین ہے۔ اس کی کئی وجہیں ہیں۔

وجہ اول

نسائی [۱۳۸۰] نے اس حدیث کو بایں لفظ روایت کیا ہے: إنما كان الناس يسكنون العالية فيحضرون الجمعة. الحدیث. دیکھو اس روایت میں بجائے ”یستابون“ کے ”محضرون“ آیا ہے۔ اگر انتیاب کے وہ معنی مراد لیے جائیں جو شوق نے لکھا ہے۔ یعنی نوبت بنوبت آنا تو دونوں روایتوں میں تخالف لازم آئے گا۔ کمالاً یخفی علی المتأمل.

وجہ دوم

صحیح مسلم [۸۳۷] میں من منازلہم ومن العوالی ہے۔ اور العوالی اور منازلہم کے درمیان واو عطف کا دلیل ہے۔ اس امر پر کہ منازلہم سے مراد وہ منازل ہیں جو عوالی کے سوا ہیں اور یہ منازل عام ہیں، اس سے کہ مدینہ کے اندر ہوں یا مدینہ کے باہر اور عوالی سے ورے ہوں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان منازل کے سب لوگوں پر یا اکثر پر نماز جمعہ ضرور فرض تھی۔ پس اگر یستابون کے وہ معنی مراد لیے جائیں جو شوق نے لکھا ہے تو لازم آئے گا کہ ان منازل کے لوگوں پر بھی نماز جمعہ فرض نہیں تھی۔ واللزام باطل فالملزوم مثله.

وجہ سوم

بعض عوالی مدینہ سے صرف ایک میل کی مسافت پر ہیں۔ جیسے ”سخ“ صحیح بخاری [۳۶۶۷] میں ہے: إن رسول اللہ ﷺ مات وأبو بکر بالسنح قال إسماعیل تعنی بالعالیة. فتح الباری میں ہے: بینہ و بین المدینة میل اور اس کی زیادہ تحقیق چوتھی دلیل کے جواب میں آتی ہے۔ اور عند الحنفیہ مدینہ سے ایک میل کے رہنے والوں پر جمعہ فرض ہے۔ جیسا کہ خود مؤلف نے (ص ۱۱) میں اس کی تصریح کی ہے۔ پس اگر ”یثابون“ کے وہی معنی مراد لیے جائیں جو شوق صاحب نے بیان کیا ہے تو لازم آتا ہے کہ ان اہل عوالی پر بھی جمعہ فرض نہ ہو جو مدینہ سے ایک میل کی مسافت پر ہیں۔ واللازم باطل فالملزوم مثله.

وجہ چہارم

التلخیص الحبیر [ص ۵۲، ۵۵ ج ۲] میں ہے:

روی أبو داود فی المراسیل عن بکیر بن الأشج أنه کان بالمدينة تسعة مساجد مع مسجده ﷺ یسمع أهلها تأذین بلال فیصلون فی مساجدہم. زاد یحیی بن یحیی فی روايته: ولم یکنوا یصلون فی شیء من تلك المساجد إلا فی مسجد النبی ﷺ. أخرجه البیهقی فی المعرفة ویشهد له صلوة أهل العوالی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الجمعة کما فی الصحیح و صلوة أهل قباء معه کما رواه ابن ماجه وابن خزيمة انتهى، عون المعبود.

شرح سنن ابی داود [ص ۲۰۸ ج ۱] میں ہے۔

أخرج أبو داود فی المراسیل من طریق أحمد بن عمرو بن السرح عن ابن وهب عن یونس بن یزید الأیلی عن ابن شهاب

قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ جمع أهل العوالي في مسجده يوم الجمعة وأخرج ابن ماجه عن ابن عمر قال إن أهل قباء كانوا يجمعون مع رسول الله ﷺ يوم الجمعة وسنده حسن وأخرج الترمذی عن رجل من أهل قباء عن أبيه و كان من أصحاب النبي ﷺ قال أمر النبي ﷺ أن نشهد الجمعة من قباء. انتهى

ان روایات سے صاف ظاہر ہے کہ تمام اہل عوالی مسجد نبوی میں نماز جمعہ کے لیے ہر جمعہ کو ہمیشہ حاضر ہوا کرتے تھے۔ اور ان کو اسی کا حکم تھا۔ پس یہ کل روایتیں صاف دلالت کرتی ہیں اس بات پر کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہرگز یستابون کے وہ معنی مراد نہیں ہیں جو شوق نے لکھا ہے۔

قال: چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے شرح بخاری [ص ۳۸۶ ج ۲] میں لکھا ہے:

قال القرطبي فيه رد على الكوفيين حيث لم يوجبوا الجمعة على من كان خارج المصر كذا قال وفيه نظر لأنه لو كان واجبا على أهل العوالي ماتنا وبواولكنا وبوايحضرون [جميعاً].

یعنی ”قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس روایت میں کوفیوں کا رد ہے کہ ان لوگوں نے ایسے شخص پر جو خارج مصر ہو جمعہ واجب نہیں کیا۔ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول میں نظر ہے۔ کیونکہ اگر اہل عوالی پر جمعہ واجب ہوتا تو وہ لوگ نوبت بنوبت نہ آیا کرتے، بلکہ سب کے سب حاضر ہوا کرتے۔“

اقول: جب یہ محقق ہو چکا کہ انتیاب کے معنی مرتبہ بعد آخری آنے کے ہیں۔ اور اس کے معنی نوبت بنوبت آنا لغت سے ثابت نہیں تو بھلا اب کسی شخص کو قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے صحیح ہونے سے انکار ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ بلاشبہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ اس روایت میں کوفیوں کا رد ہے نہایت صحیح ہے۔ اور کوفیوں کا یہ مسلک کہ ایسے شخص پر جو خارج مصر ہو جمعہ واجب نہیں، بلاشک مردود ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے جو قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں نظر کی ہے یہ

حافظ بریلوی کا مسامحہ ہے۔ حافظ بریلوی نے ”انتیاب“ اور ”تناوب“ کے فرق پر غور نہیں کیا۔ ان دونوں لفظوں کو مترادف خیال کیا ہے۔ اسی وجہ سے ”یتناوبون“ کی تفسیر میں لکھا ہے: ای یحضر ونہانوبا اور اسی وجہ سے قرطبی بریلوی کے کلام میں نظر کی ہے۔

قرطبی بریلوی کو انتیاب اور تناوب کا فرق معلوم ہوا، اسی وجہ سے کوفیوں پر رد کیا، اور نووی بریلوی کو بھی یہ فرق معلوم ہوا، اسی وجہ سے یتناوبون کی تفسیر میں فقط ”یا تونہا“ لکھا۔ اور لفظ ”نوبا“ نہیں بڑھایا ہے۔ حافظ بریلوی جیسے متحر علامہ سے ایسا مسامحہ ہو جانا کچھ محل تعجب نہیں۔ عصمت انبیاء علیہم السلام کی شان ہے۔ علماء سے ایسے ایسے بہت مسامحات ہوئے ہیں۔ بالخصوص علمائے مقلدین سے تو ایسے ایسے موٹے مسامحات وقوع میں آئے ہیں کہ ان علماء کی جلالت شان اور ان مسامحات کو دیکھ کر ایک عجیب حیرت ہوتی ہے۔

[چوتھی دلیل اور اس کا جواب]

قال: چوتھی دلیل: موطا کے باب لاجمعة فی العوالی [بلکہ باب الأمر بالصلاة قبل الخطبة فی العیدین (ح: ۴۷۲)] میں ہے:

عن ابن شہاب عن ابی عیید مولی ابن ازہر قال [ثم] شهدت العید مع عثمان [بن عفان] فجاء فصلی ثم انصرف فخطب وقال إنه قد اجتمع لکم فی یومکم هذا عیدان فمن أحب من أهل العالیة أن ينتظر الجمعة فلينتظرها ومن أحب أن يرجع فقد أذنت له.

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں عید اور جمعہ ایک ہی دن پڑا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بعد نماز عید اہل عالیہ کو اجازت دے دی کہ جس کا جی چاہے جمعہ کا انتظار کرے اور جس کا جی چاہے گھر واپس چلا جائے۔“

اب اس کی وجہ یا تو یہ تھی کہ اجتماع عیدین کی صورت میں نماز عید ادا کرنے سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بعضوں کا مذہب ہے۔ مگر قوی یہ ہے کہ چونکہ اہل بادیہ ہونے کی وجہ سے ان پر نماز جمعہ فرض نہ تھی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے گھر جانے کا اذن دیا۔

اقول: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جو اہل عالیہ کو گھر واپس جانے کی اجازت دی اس کی وجہ یہی تھی کہ اجتماع عیدین کی صورت میں نماز عید ادا کر لینے سے جمعہ کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔ جی چاہے نماز جمعہ پڑھے، نہ جی چاہے نہ پڑھے۔

ابوداؤد [۱۰۷۱] میں ہے:

عن عطاء بن أبي رباح قال صلى بنا ابن الزبير في يوم عيد في يوم الجمعة أول النهار ثم رحنا إلى الجمعة فلم يخرج إلينا فصلينا وحدانا وكان ابن عباس بالطائف فلما قدم ذكرنا ذلك له فقال أصاب السنة.

”یعنی عطاء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے عید کی نماز پڑھائی جمعہ کے روز سویرے، پھر جب ہم لوگ نماز جمعہ کے واسطے حاضر ہوئے تو وہ نہیں نکلے۔ تب ہم لوگوں نے تنہا تنہا نماز پڑھ لی اور ابن عباس رضی اللہ عنہ طائف میں تھے، جب وہاں سے آئے تو ہم لوگوں نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ بیان کیا، ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے سنت کے موافق کیا۔“

اس حدیث پر منذری رضی اللہ عنہ نے سکوت کیا ہے۔ اور عون المعبود شرح سنن ابی داؤد

میں ہے۔ رجالہ رجال الصحیح نیز ابوداؤد [۱۰۷۰] میں ہے۔

عن إياس بن أبي رملة الشامي قال شهدت معاوية بن أبي سفيان وهو يسأل زيد بن أرقم قال أشهدت مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اجتماعاً فی یوم؟ قال نعم قال فكيف صنع؟ قال صلى العيد ثم رخص في الجمعة فقال من شاء أن يصلى فليصل.

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ”معاویہ رضی اللہ عنہ نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم نے کبھی جمعہ اور عید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک دن میں پایا ہے؟ زید رضی اللہ عنہ نے کہا ہاں معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح کیا؟ زید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ نے عید کی نماز پڑھ لی، پھر جمعہ میں رخصت دی، اور فرمایا جس

کا جی چاہے جمعہ پڑھے۔“

اس حدیث کو اگرچہ بعض نے ضعیف کہا ہے۔ مگر ابن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ اور علی بن مدینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصحیح کی ہے اور اس مضمون کی روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ سے بھی آئی ہے۔ ان احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ اجتماع عیدین کی صورت میں عید کی نماز پڑھ لینے کے بعد جمعہ کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔ شہر کا رہنے والا ہو یا بادیا کا، ہر شخص سے نماز عید پڑھ لینے کے بعد جمعہ کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔ انھیں احادیث کی اقتدا کر کے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اہل عالیہ کو گھر واپس چلے جانے کی اجازت دی۔ چنانچہ مؤلف کے استاد جناب مولوی عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ مرحوم التعلیق المجدد [ص ۱۳۶] میں فرماتے ہیں:

اقتدی فیہ عثمان بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم فانہ لما اجتمع العیدان صلی العید ثم رخص فی الجمعة وقال من شاء ان یرخص فیصل۔
آخر جہ النسائی وأبو داود عن زید بن أرقم۔ انتھی۔

”یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اہل عالیہ کو گھر واپس جانے کی اجازت دینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کی ہے۔ اس واسطے کہ جب عید اور جمعہ ایک دن میں جمع ہوئے تھے تو آپ نے عید کی نماز پڑھی پھر نماز جمعہ میں رخصت دی۔ اور فرمایا جو چاہے نماز جمعہ پڑھے۔“

نیز ”قد اجتمع لکم فی یومکم ہذا عیدان“ ان کے بعد لفظ من پر فا کا آنا بھی صاف بتا رہا ہے۔ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اذن دینے کی علت اجتماع عیدین ہی ہے نہ کچھ اور۔ نیز حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے قول فمن أحب من اهل العالیۃ السخ سے عموماً ہر اہل عالیہ کو گھر واپس جانے کا اذن دیا۔ حالانکہ بعض اہل عوالی پر ”جو مدینہ سے صرف ایک میل ۱ کی مسافت پر ہیں“ عند الحنفیہ بھی نماز جمعہ یقیناً فرض

۱ واضح ہو کہ ادنیٰ عوالی مدینہ سے ایک میل کے فاصلہ پر ہے۔ التعلیق المجدد (ص ۱۳۶) میں ہے: الصحیح ان

أدنی العوالی من المدینۃ علی میل أو میلین وأقصاها عمارة علی ثلثة أو اربعة أمیال <= محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہے، اس واسطے کہ یہ لوگ اہل مدینہ کے حکم میں ہیں، پس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اذن کی علت اگر اہل بادیہ ہونا فرض کی جائے تو یہ علت ان بعض اہل عوالی میں کیسے درست ہو سکتی ہے، نیز جب ان اہل عالیہ پر بوجہ اہل بادیہ ہونے کے نماز جمعہ فرض ہی نہ تھی تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو فمن أحب من أهل العالیة أن ينتظر الجمعة فينظرها ومن أحب أن يراجع فقد أذنت له۔ کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟

نیز یہاں اہل عوالی کا نماز عید پڑھنے کو مدینہ میں آنا ثابت ہوا۔ اور تیسری دلیل کے جواب میں ثابت ہو چکا ہے، کہ تمام اہل عوالی مسجد نبوی میں ہر جمعہ کو نماز جمعہ کے واسطے حاضر ہوا کرتے تھے۔ اور اسی کے ساتھ وہ مامور تھے۔ پس جب اہل عالیہ پر بوجہ اہل بادیہ ہونے کے نماز عید و جمعہ فرض ہی نہیں تھی تو یہ لوگ ہر جمعہ کو مسجد نبوی میں حاضر ہونے کی تکلیف کیوں اٹھاتے تھے؟ اور ان کو اس تکلیف کی تکلیف کیوں دی گئی تھی؟ پس ان وجوہ سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت شوق کا یہ قول ”کہ مگر قوی یہ ہے کہ چونکہ اہل بادیہ ہونے کی وجہ سے ان پر نماز جمعہ فرض نہ تھی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے گھر جانے کا اذن دیا، محض باطل اور غلط ہے۔

اے ناظرین! یہاں شوق کی دیانت و انصاف قابل غور ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اذن دینے کی علت جو احادیث سے ثابت ہے اسے تو آپ نے ضعیف بتایا اور اس علت کو جس کا نہ کوئی ثبوت ہے اور نہ وہ کل اہل عالیہ میں درست ہوتی ہے۔ آپ نے قوی بتایا ہے۔

=> واقصاهامطلقاً ثمانية أميال كما بسطه الشيخ نور الدين علي السهمودي في الوفاء الوفاء انتهی۔ اور صحیح بخاری میں ہے: إن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم مات وأبو بكر بالسنح قال إسْمَعِيلُ تعنی بالعالیة فتح الباری میں ہے: السنح بضم المهملة وسكون النون بعدها حاء مهملة منازل بنی الحرث بن الخزرج بالعوالی و بینہ وبين المسجد النبوی میل انتهی۔ (دیکھو فتح الباری کتاب الجواز و کتاب المناقب)

[پانچویں دلیل اور اس کا جواب]

قال: پانچویں دلیل۔ صحیح بخاری میں [قبل حدیث: ۹۰۲] ہے۔

كان أنس في قصره أحيانا يجمع وأحيانا لا يجمع وهو
بالزاوية على فرسخين.

”یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ اپنے قصر میں بمقام زاویہ میں (جو شہر بصرہ سے
چھ میل پر تھا) رہتے تھے کبھی وہ نماز پڑھتے تھے اور کبھی نہیں پڑھتے تھے۔“

اس اثر سے بھی ثابت ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے نزدیک قریہ میں نماز جمعہ فرض
نہ تھی۔ ورنہ اچانا کیوں ترک کرتے۔

اقول: أحيانا يجمع وأحيانا لا يجمع کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ مقام زاویہ میں کبھی نماز جمعہ پڑھتے تھے اور کبھی یہاں
نہیں پڑھتے تھے۔

دوسرا یہ کہ مقام زاویہ سے جمعہ پڑھنے کے واسطے شہر بصرہ میں کبھی آتے تھے۔

اور کبھی نہیں آتے تھے۔ قال الحافظ في الفتح [ص ۳۸۵ ج ۲] قوله

يجمع أى يصلى بمن معه الجمعة أو يشهد [الجمعة] بجامع البصرة.

جناب شوق صاحب چاہیں پہلا مطلب اختیار کریں یا دوسرا، کسی صورت میں

اس اثر سے قریہ میں جمعہ کا ناجائز ہونا ثابت ہوتا ہے اور نہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ

حضرت انس رضی اللہ عنہ کے نزدیک قریہ میں نماز جمعہ فرض نہ تھی۔ اگر پہلا مطلب اختیار کریں تو

اولاً میں یہ کہتا ہوں کہ دعویٰ تو آپ کا یہ تھا کہ دیہات میں نماز جمعہ ناجائز و نادرست ہے، اور

دلیل آپ کی یہ ہوئی کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ مقام زاویہ میں، جو ایک چھوٹی سی بستی ہے، کبھی نماز

جمعہ پڑھتے تھے اور کبھی یہاں نہیں پڑھتے تھے۔ فرمائیے دلیل دعویٰ کے مطابق ہے؟ اور ثانیاً

یہ کہتا ہوں کہ اس مطلب سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کبھی کبھی مقام

زاویہ میں نماز جمعہ نہیں پڑھتے تھے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کہیں بھی نہیں پڑھتے تھے

نہ زاویہ میں اور نہ کسی اور مقام میں، بلکہ دوسری روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

انس رضی اللہ عنہ جب کبھی زاویہ میں نماز جمعہ نہ پڑھتے تو شہر بصرہ آ کر پڑھتے تھے۔ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے:

عن أنس أنه يشهد الجمعة من الزاوية وهي على

فرسخين من البصرة [فتح الباری: ص ۳۸۵، ۳۸۶ ج ۲]

پس اس پہلے مطلب کو اختیار کر کے اس اثر سے یہ ثابت کرنا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے نزدیک قریہ میں نماز جمعہ فرض نہ تھی، محض جہالت ہے اور اگر دوسرا مطلب اختیار فرمائیں، یعنی یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ مقام زاویہ سے کبھی نماز جمعہ کے واسطے بصرہ آتے تھے۔ تو اس مطلب پر یہ تو ظاہر ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کبھی کبھی چھ میل کی مسافت سے نماز جمعہ پڑھنے کو شہر بصرہ کی جامع مسجد میں آتے تھے۔ رہی یہ بات کہ جو کبھی شہر بصرہ نہیں آتے تھے تو آیا مقام زاویہ میں جمعہ پڑھتے تھے یا یہاں بھی نہیں پڑھتے تھے۔

سوا صحیح ہوا کہ در صورت بصرہ نہ آنے کے، مقام زاویہ میں جمعہ کا پڑھنا ہی متعین ہے۔ کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے نزدیک زاویہ محل اقامت جمعہ ضرور ہے۔ اس واسطے کہ زاویہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کا نماز عید پڑھنا ثابت ہے۔ اور جناب شوق کو تو اس بات کا اقرار ہی ہے کہ جس مقام میں نماز عید جائز ہے وہاں نماز جمعہ بھی جائز ہے وباللکس۔

پس حضرت انس رضی اللہ عنہ کا چھ میل سے نماز جمعہ کے واسطے شہر بصرہ آنا، اور کبھی کبھی زاویہ میں رہ کر نماز جمعہ ترک کرنا، باوجودیکہ زاویہ محل اقامت جمعہ تھا، نہایت ہی بعید ہے۔ نیز جب ① حضرت انس رضی اللہ عنہ نماز عید کے واسطے بصرہ نہ آئیں تو اپنے لڑکوں اور غلاموں کو جمع کر کے زاویہ میں نماز عید تو پڑھیں لیکن نماز جمعہ نہ پڑھیں اس کے کیا معنی کیا نماز جمعہ کا درجہ نماز عید سے کچھ کم ہے؟

① عمدة القاری [ص ۳۰۸ ج ۶] میں ہے: عن أنس أنه [كان] إذا كان بمنزله بالزاوية فلم يشهد

العید بالبصرة جمع موالیه وولده ثم یامر مولاه عبد الله بن ابی غنیة فیصلی بهم کصلوة أهل

المصر رکعتین ویکبر بهم کتکبیر هم۔ انتہی۔

الحاصل: حضرت انس رضی اللہ عنہ جب نماز جمعہ کے واسطے بصرہ نہیں آتے تھے تو زاویہ میں ضرور پڑھتے تھے۔ پس اس دوسرے مطلب کو اختیار کر کے اس اثر سے یہ ثابت کرنا کہ دیہات میں جمعہ جائز نہیں یا فرض نہیں پر لے درجہ کی ناانصافی ہے۔

دیکھئے جناب شوق! ہم نے آپ کی اس چھٹی دلیل کا علاوہ اس کے، کہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم حجت نہیں، ایک دوسرا کیسا معقول جواب دیا ہے۔ اب آپ اپنے اس قول کو کہ اب صلوة الجمعة في القرى کے وجوب کے قائلین بجز اس کے کہ فعل صحابہ حجت نہیں، کوئی دوسرا معقول جواب نہیں دے سکتے۔ ندامت کے ساتھ واپس لیجئے۔

[چھٹی دلیل اور اس کا جواب]

قال: چھٹی دلیل: بیہقی [ص ۷۵ ج ۳] نے روایت کی ہے:

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما أنه قال إنما الغسل على من تجب عليه الجمعة فالجمعة على من يأتي أهله.

”یعنی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ جس پر جمعہ واجب ہے اسی پر غسل ہے۔ اور جمعہ اس شخص پر ہے جو جمعہ پڑھ کر گھر واپس آ سکتا ہو۔ یہ اتر صحیح الاسناد ہے۔“

چنانچہ حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے فتح الباری [ص ۳۸۲ ج ۲] میں لکھا ہے:

وصله البيهقي بإسناد صحيح

اور اسی میں یہ بھی ہے:

ومعنى هذه الزيادة أن الجمعة تجب عنده على من يمكنه الرجوع إلى موضعه قبل دخول الليل فمن كان فوق هذه المسافة لا تجب عليه عنده.

پس اس اثر سے ثابت ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس شخص پر، جو شہر سے اتنے دور پر رہتا ہو جو شام تک گھر واپس نہ آ سکتا ہو، جمعہ واجب نہیں۔ پس یہ اثر بھی

اقول: اس دلیل کے تین جواب ہیں۔

پہلا جواب

اس چھٹی دلیل سے ظاہر ہے کہ اہل عوالی پر نماز جمعہ ضرور فرض تھی، کیونکہ اہل عوالی مسجد نبوی میں جمعہ پڑھ کر شام تک اپنے اپنے گھر بہت اچھی طرح واپس آ سکتے ہیں۔ کیونکہ بخاری [رقم: ۵۵۰] و مسلم [رقم: ۱۲۰۷] میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مسجد نبوی میں آنحضرت ﷺ کے ساتھ نماز عصر پڑھ کر عوالی میں آفتاب بلند رہتے ہوئے پہنچ جاتے تھے۔ پس اہل عوالی مسجد نبوی میں نماز جمعہ پڑھ کر تو بہت سویرے اپنے اپنے گھر واپس آ سکتے ہیں۔ اور مؤلف نے پہلی دلیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ قبائلی نماز جمعہ درست تھی اور تیسری اور چوتھی دلیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ اہل عوالی پر نماز جمعہ فرض نہ تھی۔ پس مؤلف کی یہ چھٹی دلیل پہلی اور تیسری اور چوتھی دلیل کی معارض ہوئی۔ لہذا بحکم إذا تعارضتا ساقطا یہ چاروں دلیلیں یعنی پہلی اور تیسری اور چوتھی اور چھٹی ساقط اور بیکار ہو گئیں۔

دوسرا جواب

کیا جبہ ہے کہ الجمعة علی من یأتی اہلہ کا یہ مطلب نہ لیا جائے کہ نماز جمعہ اس شخص پر ہے جو بالغ ہو۔ لغت عرب میں اُتی اہلہ سے جامع مراد لینا شائع ذائع ہے۔ صحیح بخاری میں ہے: باب ما یقول الرجل إذا أتى اہلہ فتح الباری میں ہے: اُی جامع

اس باب میں بخاری نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث لکھی ہے:

قال النبی ﷺ الجمعة واجبة علی کل محتلم و علی من راح الی الجمعة الغسل پس ہم یہ کہتے ہیں کہ الجمعة علی من یأتی اہلہ سے مراد الجمعة علی من یمکنہ أن یجامع اہلہ ہے۔ اور اس معنی کی تائید خود ابن عمر رضی اللہ عنہما کی وہ روایت کرتی ہے جس کو انھوں نے حفصہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ ابو داؤد [رقم: ۳۴۲] اور نسائی [رقم: ۱۳۷۲] وغیرہ میں ہے۔

عن نافع عن ابن عمر عن حفصة قالت قال رسول الله ﷺ الجمعة واجبة على كل محتلم وعلى من راح إلى الجمعة الغسل.

فتح الباری میں ہے: رواہ ثقاة . دیکھو یہ روایت صاف بتاتی ہے کہ الجمعة علی من یأتی اہلہ کا وہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کیا۔ نیز ظاہر ہے کہ یہ معنی احادیث مرفوعہ مذکورہ فی المقدمہ و آیہ جمعہ کے موافق ہے۔ بخلاف اس معنی کے جس کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔ کہ وہ آیہ جمعہ و احادیث مرفوعہ کے صریح مخالف ہے۔ پس اس حیثیت سے اس معنی کو حافظ کے معنی پر ترجیح ہے۔

تیسرا جواب

چونکہ یہ اثر احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم مذکورہ فی المقدمہ کے مخالف ہے۔ لہذا ان احادیث و آثار کے مقابل میں اس اثر کا کچھ اثر نہیں ہو سکتا۔

[ساتویں دلیل اور اس کا جواب]

قال: ساتویں دلیل۔ مصنف عبدالرزاق [ص ۱۶۸ ج ۳، رقم: ۵۱۷۷] میں ہے۔

أبنا الثوری عن زبید الأیامی عن سعد بن عیبدة عن أبی عبد الرحمن السلمی عن علی رضی اللہ عنہ قال: لا تشریق ولا جمعة إلا فی مصر جامع.

یعنی ”ابو عبد الرحمن سلمی سے مروی ہے کہ کہا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہ تشریق و نماز جمعہ نہیں ہے مگر مصر جامع میں۔“
اقول: اس ساتویں دلیل کے سات جواب ہیں۔

پہلا جواب

آیہ جمعہ سے ہر مقام میں، مصر ہو خواہ قریہ خواہ صحرا نماز جمعہ کا صحیح ہونا ثابت ہے۔ کما مر پس قول علی لا تشریق ولا جمعة إلا فی مصر جامع سے صحت جمعہ کے واسطے مصر شرط نہیں ہو سکتا۔ اس واسطے کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک رائے ہے اور رائے سے محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جمعہ کے لیے مصر کا شرط ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ دیکھو عند الحنفیہ مجملہ شرائط کے سلطان کا ہونا بھی ایک شرط ہے۔ اس شرط کی دلیل صاحب ہدایہ [ص ۱۶۸ ج ۱] نے لکھی ہے:

لأنها تقام بجمع عظیم وقد تقع المنازعة في التقدم والتقديم وقد تقع في غيره فلا بد منه.

اس پر مولانا عبدالعلیؒ ارکان اربعہ میں لکھتے ہیں:

ولم أطلع على دليل يفيد اشتراط أمر السلطان وما في الهداية لأنها تقام بجمع عظیم فعسى أن تقع مناورة في التقدم والتقديم الخ هذا رأی لا يثبت به الاشتراط لإطلاق نصوص وجوب الجمعة انتهى.

دوسرا جواب

اگر فرض کیا جائے کہ صحت جمعہ کے واسطے مصر کا ہونا شرط ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس شرط کی رعایت صرف انہیں لوگوں پر ضروری ہے جو شہر کے رہنے والے ہیں جو شہر میں آکر نماز جمعہ بلا تکلف پڑھ سکتے ہیں اور باقی وہ اہل قرنی جو بوجہ بعد مسافت شہر میں نماز جمعہ کے واسطے حاضر ہونے سے معذور ہیں۔ ان سے یہ شرط بوجہ معذوری ساقط ہے۔ ان لوگوں کو اپنے مقام میں نماز جمعہ ادا کرنا صحیح ہے۔ دیکھو عند الحنفیہ سلطان یا اذن سلطان صحت جمعہ کے لیے شرط ہے، مگر جب کسی وجہ سے سلطان کا حاضر ہونا معذور ہو یا استیذان سے معذوری ہو، تو ایسی صورت میں یہ شرط بوجہ ضرورت ساقط ہو جاتی ہے اور مسلمان کو کسی کو امام بنا کر بلا سلطان یا بلا اذن سلطان نماز جمعہ ادا کرنا صحیح ہے۔ عالمگیری [ص ۱۳۶ ج ۱] میں ہے۔

لو تعذر الاستیذان من الإمام فاجتمع الناس على رجل

یصلی بهم الجمعة جاز کذا فی التهذیب.

رد المحتار [ص ۱۳۸ ج ۲] میں ہے۔

ولذا الوما ت الوالی أولم یحضر لفتنة ولم یوجد أحد ممن له

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

حق إقامة الجمعة نصب العامة لهم خطيباً للضرورة كما سيأتي
مع أنه لا أمير ولا قاضي ثمة.

تیسرا جواب

قول علیؑ لا تشریق ولا جمعة إلا فی مصر جامع سے ظاہر ہے کہ شہر کے سوا کسی دیہات میں چھوٹا ہو خواہ بڑا، نماز جمعہ جائز نہیں۔ مگر اکثر فقہائے حنفیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ تمام ان دیہاتوں میں نماز جمعہ فرض ہے جہاں کے مسلمان مکلف اس قدر ہوں کہ وہاں کی بڑی مسجد میں ان کی گنجائش نہ ہو سکے۔ فقہائے حنفیہ کو ان خاص دیہاتوں کی بابت اثر علیؑ کا جواب دینا ضروری ہے پس جناب مؤلف صاحب جو جواب فقہائے حنفیہ کی جانب سے تجویز فرمائیں وہی مجوزین جمعہ فی القرئی کی طرف سے بھی تصور فرمائیں۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ بلا دلیل صرف اتنا کہہ دینے سے کہ دیہات مذکورہ بھی مصر ہیں اثر علیؑ کے جواب سے فرصت نہیں ملی سکتی۔ ورنہ ہم بھی بلا دلیل ہر دیہات کو چھوٹا ہو خواہ بڑا، مصر کہہ سکتے ہیں۔

چوتھا جواب

اس اثر کے ظاہر معنی یہی ہیں کہ تشریق اور جمعہ صحیح نہیں مگر مصر جامع میں، لیکن اس معنی کے مراد لینے سے یہ اثر احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ مذکورہ فی المقدمہ کے معارض واقع ہوتا ہے۔ لہذا اس اثر کے یہ معنی مراد لینا متعین ہے کہ لا تشریق ولا جمعة علی وجہ الکمال إلا فی مصر جامع جمعاً بینہ و بین الأحادیث۔

پانچواں جواب

معلوم نہیں کہ مصر جامع کیا ہے؟ اور جس قدر حدود مصر کتب فقہ میں منقول ہیں، ان میں اکثر خود فقہائے حنفیہ کے نزدیک غلط اور غیر معتبر ہیں۔ اور بعض حدود جو صحیح بتائی گئی ہیں ان کے صحت پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے نہ قرآن و سنت سے اور نہ لغت سے۔ پس جب تک مصر کی تعریف قرآن و سنت یا لغت سے معلوم نہ ہو یہ اثر علیؑ کی طرح قابل عمل محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نہیں ہو سکتا۔ دیکھو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ حنفی حدیث قلتین کی نسبت لکھتے ہیں:

خبر القلتین صحیح و إسناده ثابت ولكن تركناه لأننا لا نعلم

ما القلتان ولأنه روى قلتين أو ثلاثا على الشك. انتهى.

پس ہم بھی اشرعی رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت یہی تقریر پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

أثر على صحيح و إسناده ثابت ولكن تركناه لأننا لا نعلم ما

المصر الجامع ولأنه روى إلا في مصر جامع أو مدينة عظيمة

على الشك.

اسی تقریر کی طرف اشارہ کیا ہے امام شافعی نے اپنے قول سے ولا ندري ما

حدالمصر الجامع أخرجه البيهقي في المعرفة.

چھٹا جواب

اشرعی رحمۃ اللہ علیہ سے ثابت ہے کہ نماز عید و جمعہ بجز مصر جامع کے کسی قریہ میں جائز

نہیں۔ اور آثار حضرت عمر، عثمان اور ابن عمر وغیرہم رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے کہ نماز جمعہ قریہ میں

بھی جائز ہے۔

جب صحابہ رضی اللہ عنہم بابت اشتراط مصر مختلف ہوئے، تو اس صورت میں ہم کو احادیث

مرفوعہ کی طرف مراجعت کرنا اور ان پر عمل کرنا واجب ہے۔ مقدمہ رسالہ ہذا میں احادیث

مرفوعہ صحیحہ نقل ہو چکی ہیں۔ جو بصراحت دلالت کرتی ہیں کہ بجز پانچ شخص (مریض، مسافر،

لڑکے، عورت، غلام) کے ہر مسلمان عاقل بالغ پر نماز جمعہ فرض ہے۔ مصر کارہنے والا ہو یا

قریہ کا یا کسی اور مقام کا۔ پس یہی احادیث مرفوعہ واجب العمل ہیں اور اشرعی رحمۃ اللہ علیہ واجب

الترک۔ اسی تقریر کی طرف اشارہ کیا ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اپنے اس

قول سے: فلما اختلف الصحابة وجب الرجوع إلى المرفوع.

ساتواں جواب

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ لا تشریق ولا جمعة الخ ایک ایسا قول ہے جس

میں اجتہاد و استنباط کو ضرور دخل ❶ ہے۔ اس واسطے کہ اس قول میں نہ امور ماضیہ و اہیہ کا بیان ہے۔ اور نہ کسی عمل کا ذکر ہے۔ جس کے کرنے سے کوئی مخصوص ثواب یا کوئی خاص عقاب حاصل ہو۔ اور نہ اس میں کوئی ایسی بات مذکور ہے جس کا علم بدون ایقاف و اعلام رسول اللہ ﷺ کے ناممکن ہو۔ اس قول میں قرآن مجید کے ایک حکم عام کی اس کے بعض افراد کیساتھ تخصیص ہے آیہ جمعہ میں کلمۃ ﴿فاسعوا﴾ اہل مصر و اہل قرئی وغیر ہم سب کو عام تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس حکم عام کو اہل مصر کے ساتھ خاص سمجھا ہے۔ جس کی کوئی خاص وجہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوئی ہوگی۔ پس حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول من قبیل ما یعقل بالرای ہے۔ لہذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اجتہادی قول قابل احتجاج نہیں۔ اسی تقریر کی طرف اشارہ کیا ہے، علامہ شوکانی رضی اللہ عنہ وغیرہ نے اپنے اس قول سے وللاجتہاد فیہ مسرح فلا ینتھض للاحتجاج بہ۔

قال: ہر صاحب فہم سمجھ سکتا ہے کہ اگر زمانہ نبوی میں کل اہل قریہ مکلف باقامت جمعہ ہوتے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر یہ امر مخفی نہیں رہ سکتا تھا۔ اور وہ اپنے جی سے ایسی شرط لگانے نہیں سکتے تھے۔ اقول: اولاً: اس امر کا حضرت علی رضی اللہ عنہ پر مخفی رہ جانا کچھ بعید نہیں ہے۔ دیکھو ”مخفیات صحابہ رضی اللہ عنہم“ اور کسی حکم عام کو اجتہاد سے اس کے بعض افراد کے ساتھ مخصوص سمجھ کر باقی بعض افراد کے خارج کرنے کے لیے کوئی شرط لگانا بھی مستبعد نہیں ہے۔

❶ ممکن ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس فرمان کی وجہ سیاسی ہو۔ چونکہ کوفہ کے گرد و نواح میں خارجیوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف اودھم مچا رکھی تھی۔ اس بنا پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ فرمان جاری کر دیا ہو۔ تاکہ مرکزی مقامات (شہری علاقوں) کے علاوہ کسی جگہ جمعہ نہ پڑھایا جائے۔ اس فرمان کی وجہ ظاہر ہے، انتظامی اور سیاسی تھی۔ چنانچہ تعلیقات التفسیر علی سنن النسائی [ص ۱۶۰ ج ۱] میں ہے:

وقول علی صدر من وجهة سياسية سداً لفتنة خطباء الخوارج الغاشية في المواضع السائية عن الأمصار الجوامع فلا يصلح لمعارضة النصوص الصحيحة الواضحة والله أعلم.

ثانیاً: آپ کے اس جملہ سے کہ اگر زمانہ نبوی میں کل اہل قریہ مکلف بالجمعہ ہوتے اٹخ۔ ثابت ہوا کہ آپ کے نزدیک بعض اہل قریہ مکلف بالجمعہ تھے۔ پس آپ کے کلام سے لازم آیا کہ بعض اہل قریہ کا مکلف بالجمعہ ہونا حضرت علی رضی اللہ عنہ پر مخفی رہ گیا اور اپنے جی سے ہر اہل قریہ ❶ کو اقامت جمعہ سے منع کر دیا۔ لیجئے جس امر کی آپ نفی کرتے تھے وہ آپ ہی کے کلام سے ثابت ہو گیا۔

[آٹھویں دلیل اور اس کا جواب]

قال: آٹھویں دلیل صحیح بخاری [۸۹۲] میں ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال إن أول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله ﷺ في [مسجد] عبد القيس بجواثي من البحرين.

”یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ مسجد نبوی کے بعد پہلا جمعہ جو ہوا وہ مسجد عبد القیس میں ہوا، بمقام جواثا جو بحرین میں واقع ہے۔“

اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ جب تک جواثا میں جمعہ قائم نہیں ہوا، مسجد نبوی کے سوا کسی اور مقام میں جمعہ ہوتا ہی نہ تھا۔ اب یہ دیکھنا چاہیے کہ ہجرت کے کتنے دنوں بعد جواثا میں جمعہ قائم ہوا۔

حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے فتح الباری [ص ۱۳۲ ج ۱] میں لکھا ہے:

وإنما جمعوا بعد رجوع وفد هم إليهم.

یعنی عبد القیس نے اپنے یہاں جمعہ جب قائم کیا، کہ ان کے وفد مدینہ سے ہو کر ان کے پاس واپس آ گئے۔

مؤلف کہتا ہے کہ اس سے قبل یقیناً آیت تحریم خمر نازل ہو چکی تھی۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ نے وفد عبد القیس کو جو تعلیمیں دی تھیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ آپ

❶ قول علی رضی اللہ عنہ لا تشریق ولا جمعة إلا فی مصر جامع سے ظاہر یہی ہے کہ کسی قریہ میں جمعہ جائز نہیں۔ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ﷺ نے شراب کے مشکوں کے استعمال سے منع فرمایا۔ غرضیکہ کم سے کم ہجرت کو دو تین برس ضرور گزار چکے تھے، بلکہ قاضی عیاض وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ ان کا قدم ۸ھ میں واقع ہوا تھا۔ کما فی الفتح

اب غور کرنے کی یہ بات ہے کہ ہر چند اتنی مدت میں سیکڑوں اہل عوامی و قریبی مسلمان ہو چکے تھے۔ جا بجا مسجدیں بھی تھیں۔ چنانچہ بعض مسجدیں مدینہ طیبہ سے اتنی دور تھیں۔ جہاں کے لوگ جمعہ کے روز مدینہ آ نہیں سکتے تھے۔ چنانچہ روحاء جو مدینہ سے ۳۶ کوس پر ہے وہاں کی مساجد میں سے ایک ایسی مسجد تھی کہ آنحضرت ﷺ نے اس میں نماز پڑھ کر فرمایا: لقد صلی فی هذا المسجد سبعون نبیا۔ أخرجه الترمذی۔ ❶ مگر پھر بھی مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ نماز جمعہ کیوں نہیں ہوئی۔ اور مقام تو اور مقام موضع قبا جو مدینہ طیبہ سے تین کوس کے فاصلہ پر ہے۔ جہاں آنحضرت ﷺ ہر ہفتہ تشریف لے جاتے تھے۔ جہاں کی مسجد کی اتنی بڑی فضیلت کہ اس کی بنیاد خود آنحضرت ﷺ نے ڈالی تھی۔ جس کی شان میں قرآن پاک میں ﴿اَسَسَ عَلٰی النَّقْوٰی﴾ وارد ہوا ہے۔ ایسی متبرک مسجد پھر بھی وہاں آپ ﷺ نے نہ تو اس وقت جمعہ پڑھا جب آپ ﷺ نے مکہ سے ہجرت کر کے وہاں آ کر دو ہفتے کے قریب قیام فرمایا، کما مر، اور نہ بعد قیام مدینہ آپ ﷺ نے وہاں جمعہ قائم کیا۔ فرض تو فرض اگر وہاں صرف جائز ہوتا تو فرض نہ سہی جب بھی جواٹا سے بہت پیشتر وہاں ضرور جمعہ قائم ہو جاتا۔ تاکہ جو لوگ جمعہ کے روز قبا ہی میں رہ جاتے تھے اور مدینہ میں نہیں آتے تھے وہ نماز جمعہ سے محروم نہ رہتے۔ قبا وغیرہ مقامات میں نہ ہونا، بلکہ مسجد نبوی کے بعد پہلا جمعہ ہجرت کے کئی برس بعد جواٹا میں ہونا، جو بحرین میں واقع ہے صاف اس امر پر دال ہے کہ وہ مواضع محل اقامت جمعہ نہ تھے۔

اقول: اس دلیل کے دو جواب ہیں۔

❶ ترمذی میں یہ روایت نہیں مل سکی۔ البتہ طبرانی [ص ۷۷، ج ۱۲] میں الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ موجود

پہلا جواب

جو اثنا میں جمعہ قائم ہونے سے پہلے ہجر اہل عوالی کے کسی اور قریہ کے لوگ مسلمان ہی نہیں ❶ ہوئے تھے۔ پھر مسجد نبوی کے سوا کسی اور مقام میں جمعہ قائم کیسے ہوتا؟ رہے قبا اور دیگر عوالی کے لوگ سوان میں جتنے مکلف بالجمعہ تھے وہ سب کے سب مسجد نبوی میں ہر جمعہ کو نماز جمعہ کے واسطے حاضر ہوا کرتے تھے۔ ان کو اسی کا حکم تھا۔ کما مرہ تحقیقہ پس قبا یا کسی اور عالیہ میں جمعہ قائم ہونے کی کیا صورت تھی؟

تنبیہ

جناب مؤلف لکھتے ہیں کہ ”ہر چند اتنی مدت میں (یعنی ہجرت سے جو اثنا میں جمعہ قائم ہونے تک) سیکڑوں اہل عوالی و قرئی مسلمان ہو چکے تھے۔ اتنی میں کہتا ہوں: کہ اہل عوالی کا اتنی مدت میں مسلمان ہونا تو ظاہر ہے۔ باقی اور اہل قرئی کا مسلمان ہونا اتنی مدت میں ہرگز ثابت نہیں ہے، بلکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صاف تصریح کی ہے کہ قبیلہ عبدالقیس کا اسلام تمام اہل قرئی کے اسلام پر سابق ہے۔ چنانچہ حدیث وفد عبدالقیس کے تحت (ص ۱۳۲ ج ۱) میں لکھتے ہیں:

وفیہا دلیل علی تقدم اسلام عبد القیس علی قبائل مضر الذین کانوا بینہم و بین المدینة و کانت مساکن عبد القیس بالبحرین وما والاہا من اطراف العراق ولہذا قالوا کما فی روایة شعبة عند المؤلف فی العلم وانا نأتیک من شقة بعيدة قال ابن قتیبة: الشقة السفر و قال الزجاج ہی الغایة الی تقصد ویدل علی سبقہم الی الإسلام ایضاً مارواہ المصنف فی الجمعة من طریق أبی جمرة ایضاً عن ابن عباس قال إن أول

❶ اس کا ثبوت پہلی تنبیہ میں بھی آتا ہے۔

جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله ﷺ في
مسجد عبد القيس بجواثي من البحرين وجواثي بضم الجيم
وبعد الألف مثلثة مفتوحة وهي قرية شهيرة لهم وإنما جمعوا
بعد رجوع وفدهم إليهم فدل على أنهم سبقوا جميع القرى إلى
الإسلام.

حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ عبد القیس کا اسلام قبول کرنا تمام اہل قرئی کے
اسلام قبول کرنے سے سابق ہے۔ نیز حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کے تحت (ص ۲۳۸ ج ۲) میں
فرماتے ہیں:

وفيه إشعار بتقدم إسلام عبد القيس على غيرهم من أهل
القرى وهو كذلك كما قررته في أواخر كتاب الإيمان.

”یعنی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما میں اشعار ہے اس بات پر کہ عبد القیس کا
مسلمان ہونا تمام اہل قرئی کے اسلام پر مقدم ہے۔ اور واقع میں بھی ایسا ہی
ہے۔ جیسا کہ میں نے اوائل کتاب الایمان میں اس کو ثابت کیا ہے۔“

ان عبارات سے صاف ثابت ہوا کہ قبیلہ عبد القیس تمام اہل قریہ سے پہلے
اسلام لایا۔ اور ان سے پہلے کسی قریہ کے لوگ مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ پس مؤلف کا یہ لکھنا
کہ ہر چند اتنی مدت میں سیکڑوں اہل عوالی و قرئی مسلمان ہو چکے تھے صاف مغالطہ دینا ہے۔

متنبیہ آخر

جناب مؤلف فرماتے ہیں: چنانچہ رواج جو مدینہ سے ۳۶ کوس پر ہے وہاں کی
مساجد میں سے ایک ایسی مسجد تھی۔ الخ

میں کہتا ہوں کہ جب اوپر ثابت ہوا کہ جو اثا میں جمعہ قائم ہونے سے پہلے بجز
اہل عوالی کے کسی قریہ کے لوگ مسلمان ہی نہیں ہوئے تھے۔ تو پھر قریہ رواج میں (جہاں کے
لوگ ابھی مسلمان ہی نہیں ہوئے تھے) مسجدیں کیسے بن گئیں، رہی وہ مسجد کہ جس میں

محکم دلائل سے مزین و متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

سو اس مسجد کے موجود ہونے سے لازم نہیں آتا کہ اتنی مدت میں روحا کے لوگ مسلمان ہو چکے ہوں۔ اس واسطے کہ یہ مسجد روحا کے مسلمانوں کی تعمیر کی ہوئی نہیں تھی۔ نہایت قدیم تھی تب ہی تو اس میں ستر نیوں کو نماز پڑھنے کا موقع ملا۔ علاوہ بریں ترمذی ۱ کی روایت اس طرح پر ہے۔

إن النبی ﷺ صلی فی وادی الروحاء وقال لقد صلی فی

هذا المسجد سبعون نبیا. کذا فی الفتح. [ص ۱۷۵ ج ۱]

”آنحضرت ﷺ نے وادی روحا میں نماز پڑھی اور فرمایا اس مسجد میں

ستر نیوں نے نماز پڑھی ہے۔“

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے روحا کے وادی میں نماز پڑھی تھی

نہ کہ کسی مسجد میں۔ اور آپ کا فی هذا المسجد فرمانا باعتبار معنی لغوی کے ہے۔

الحاصل: مؤلف کا یہ قول کہ چنانچہ روحا کی مساجد میں سے ایک ایسی مسجد تھی الخ۔ سراسر

مغالطہ ہے۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ جو اٹا میں جمعہ قائم ہونے سے پہلے روحا کے لوگ

مسلمان ہو چکے تھے اور یہاں مسجدیں بھی تعمیر ہو چکی تھیں۔ جناب مؤلف کو بجز ضرر کے

کچھ فائدہ نہیں۔ اس واسطے کہ مقام روحا قریہ جامعہ تھا۔ فتح الباری (ص ۲۸۲ ج ۱) میں ہے

ہی قریة جامعة علی لیلین من المدینة اور قریہ جامعہ میں عند الاحناف جمعہ فرض

ہے، پس اب جناب مؤلف کو بتانا چاہیے کہ جب روحا قریہ جامعہ تھا، اور یہاں کے لوگ

جو اٹا سے پیشتر مسلمان بھی ہو چکے تھے۔ پھر یہاں جو اٹا سے پیشتر جمعہ کیوں نہیں قائم ہوا۔

الخضر، جناب شوق صاحب یا تو یہ تسلیم کریں کہ جو اٹا سے پیشتر روحا کے لوگ

مسلمان نہیں ہوئے تھے، یا تو روحا میں جو اٹا سے پیشتر جمعہ نہ قائم ہونے کی وجہ بیان

کریں۔

۱ ترمذی کی طرف اس کی نسبت محل نظر ہے۔ جس کی توضیح ابھی گزری ہے۔ (م۔خ۔۱)

دوسرا جواب

موضع قبا عند الحنفیہ فناے مدینہ سے ہے۔ اور فناے مصر میں عند الحنفیہ جمعہ جائز ہے۔ کما مرتحقیقہ اور اس میں تو کوئی شبہ ہی نہیں ہے کہ اہل قبا جو اثنا میں جمعہ قائم ہونے سے پیشتر مسلمان ہو چکے تھے۔ نیز موضع حرہ بنی بیاضہ بقول مؤلف مدینہ سے ایک کوس کے فاصلہ پر ہے۔ یہاں عند الحنفیہ نماز جمعہ بلاشبہ جائز ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے (ص ۱۱) میں اس کی تصریح کی ہے اور یہاں کے لوگ بھی جو اثنا میں جمعہ قائم ہونے سے پہلے ہی اسلام لائے تھے۔ پس موضع قبا و موضع حرہ بنی بیاضہ میں جو اثنا سے پیشتر جمعہ قائم نہ ہونے کی جو وجہ جناب مؤلف تجویز فرمائیں وہی ہماری طرف سے بھی تصور کریں۔

الحمد للہ کہ ہم مؤلف کے ادلہ ثمانیہ کے جواب سے فارغ ہو چکے۔ اب آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و آثار تابعین رضی اللہ عنہم کا جواب شروع کرتے ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

قال: مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ [ص ۳۳۹ ج ۱، ح ۵۰۶۰] میں ہے۔

حدثنا عباد بن العوام عن عمر بن عامر عن حماد عن
إبراهيم عن حذيفة قال: ليس على أهل القرى جمعة إنما
الجمع على أهل الأمصار مثل المدائن.

”حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اہل قریہ پر جمعہ نہیں ہے، بلکہ شہر والوں ہی پر ہے، جیسے شہر مدائن۔“

مگر یہ روایت منقطع ہے۔ اس سے ادلہ سابقہ کی فی الجملہ تائید ہو سکتی ہے۔

اقول: آپ کی آٹھوں دلیلیں باطل ہو چکی ہیں۔ کسی دلیل سے قریہ میں نماز جمعہ کا عدم جواز نہیں ثابت ہوتا، بلکہ آپ کی بعض دلیلوں سے اہل قریہ پر نماز جمعہ کا فرض ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پھر اس منقطع روایت سے کس چیز کی تائید ہو سکتی ہے۔

قال: بیہقی بسندہ نے معرفۃ السنن والآثار [ص ۳۶۱، ۳۶۲ ج ۱] میں باسنادہ امام شافعی بسندہ کا یہ قول نقل کیا ہے:

أقل من ستة أميال فيشهدان الجمعة ويدعاناها وكان يروى أن أحدهما كان يكون بالعقيق فيترك الجمعة ويشهدها وكان يروى أن عبد الله بن عمر وبن العاص كان على ميلين من الطائف فيشهد الجمعة ويدعاهما.

ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ سعید بن زید، ابو ہریرہ اور عبد اللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہم شہر سے باہر رہتے تھے۔ کبھی نماز جمعہ ترک کر دیتے تھے۔ اور کبھی شہر میں آ کر پڑھتے تھے۔
اقول: یہ روایتیں بھی منقطع ہیں۔ امام شافعی رضی اللہ عنہ کو سعید بن زید، ابو ہریرہ اور عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہم سے ملاقات نہیں ہے۔ پس یہ روایتیں نہ قابل احتجاج ہیں اور نہ انھیں تائید میں پیش کرنے کا کوئی فائدہ۔ کیونکہ آپ کی اولہ سابقہ کل کی کل ہباء منثورا ہو چکی ہے۔

علاوہ بریں جب یہ لوگ شہر کے باہر چھ میل کے فاصلہ سے کم پر رہتے تھے تو عند الحفیہ فناے مصر کے رہنے والے ہوئے۔ دیکھو پہلی دلیل کا چوتھا جواب، اور فناے مصر میں نماز جمعہ جائز ہے۔ اور اہل فنا پر نماز جمعہ واجب۔ پس آپ ہی فرمائیں کہ یہ لوگ کبھی کبھی نماز جمعہ کیوں ترک کر دیتے تھے۔ فما جوابک فهو جوابنا۔

قال: آثار تابعین رضی اللہ عنہم۔ اگرچہ اخبار مرفوعہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہوتے ہوئے آثار تابعین رضی اللہ عنہم کی نقل کی کچھ ضرورت نہ تھی۔ مگر چونکہ مخالفین بعض آثار تابعین رضی اللہ عنہم بھی پیش کیا کرتے ہیں۔ ہم بھی بعض اجلہ تابعین رضی اللہ عنہم کے آثار نقل کرتے ہیں۔

اقول: جب ظاہر ہو چکا کہ آپ کی اولہ ثمانیہ سے ایک بھی آپ کے دعوے کی مثبت نہیں ہے، بلکہ ان میں اکثر آپ کے دعویٰ کی مبطل ہیں تو بھلا بعض آثار تابعین رضی اللہ عنہم کے نقل کرنے سے کیا شدنی ہے۔ خیر اگر آپ کا جی نہیں مانتا تو نقل کیجئے۔ اور اس کا بھی جواب سن لیجئے۔

قال: حدثنا ابن إدريس عن هشام عن الحسن ومحمد أنهما قالا

الجمعة في الأمصار .

اقول: الجمعة في الأمصار سے دیہات میں نماز جمعہ کا ناجائز ہونا نہیں ثابت ہوتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

الجمعة میں الف لام کمال کے واسطے ہے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ جمعہ علی وجہ الکمال شہروں میں ہوتا ہے۔ الف ولام کمال کے واسطے کثرت سے مستعمل ہوتا ہے۔

جیسے ان احادیث میں المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ۔
المہاجر من ہجر ما نہی اللہ۔ الشدید الذی یملک نفسہ عند الغضب۔

قال الحافظ فی فتح الباری [ص ۵۳ ج ۱] قوله المسلم، قيل الألف واللام فيه للكمال نحوز يد الرجل أى كامل فى الرجوليّہ وقال إثبات اسم الشیء على معنى إثبات الكمال له مستفيض فى كلامهم [ص ۸ ج ۱۰] وقال واللام تستعمل كثيراً للكمال كقوله الشدید الذی یملک نفسہ عند الغضب۔ پس حسن بصری رضی اللہ عنہ اور محمد بن سیرین رضی اللہ عنہ کے قول الجمعة فی الأضراس کو موسیٰ بن جمعہ علی اہل القرئی کے مقابلہ میں پیش کرنا انصاف کی بات نہیں ہے۔

قال: ثنا هشيم قال أخبرنا يحيى بن سعيد عن أبى بكر بن محمد أنه أرسل إلى أهل ذى الحليفة: أن لا يجمعوا بها وأن تدخلوا إلى المسجد مسجد الرسول.

اقول: کہ در خیال ہے! طبیعت حاضر ہے یا نہیں! اس اثر سے تو صاف ظاہر ہے کہ ابو بکر بن محمد رضی اللہ عنہ کے نزدیک اہل قرئی پر نماز جمعہ فرض تھی۔ ورنہ وہ اہل ذی الحلیفہ کو چھ یا سات میل کی مسافت سے مسجد نبوی میں نماز جمعہ کے لیے حاضر ہونے کی ہرگز تکلیف نہ دیتے۔ ان لا یجمعوا بها کے بعد ان داخلوا إلى المسجد مسجد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم۔ کا لفظ صاف بتا رہا ہے۔ کہ اہل ذی الحلیفہ ضرور مکلف بالجمعة تھے۔

قال: غندر عن شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قال: لا جمعة ولا تشريق إلا فى مصر جامع!

اقول: یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا وہی اثر ہے جس کے سات جواب ہو چکے ہیں۔

قال: ثنا هشيم عن مغيرة عن إبراهيم قال كانوا لا يجمعون فى العساكر

اقول: عساكر میں بوجہ سفر جمعہ نہیں پڑھتے تھے۔
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قال: صحیح بخاری [قبل حدیث: ۹۰۲] میں ہے۔

قال عطاء إذا كنت في قرية جامعة نودي بالصلوة من يوم الجمعة فحق عليك أن تشهد سمعت النداء أولم تسمعه انتهى.

قال الحافظ في الفتح [ص ۳۸۵ ج ۲] وزاد عبد الرزاق في هذا الأثر عن ابن جريج أيضاً قلت لعطاء ما القرية الجامعة؟ قال ذات الجماعة والأمير والدور المجتمعة الآخذ بعضها ببعض مثل جدة.

اقول: اثر عطاء رضی اللہ عنہ سے ظاہر ہے کہ جمعہ اسی قریہ میں جائز ہے جہاں امیر اور قاضی ہوں اور آپ جامع الآثار کے صفحہ ۹ میں لکھتے ہیں کہ: ”وہ قصبات وقرئیں کبیرہ جہاں بازار ہوں حاکم ہو یا نہ ہو وہ بھی حکم مصر میں ہیں۔“

پس پہلے آپ اثر عطاء رضی اللہ عنہ کی فکر کر لیجئے۔ اس کے بعد اثر عطاء رضی اللہ عنہ کو موجبین جمعہ علی اہل القرئیں کے مقابلہ میں پیش کیجئے۔ الحمد للہ کہ پہلا باب اختتام کو پہنچا۔ اب یہاں سے دوسرا باب شروع کیا جاتا ہے۔ ختم اللہ تعالیٰ.

دوسرا باب

پہلے باب میں جناب شوق صاحب کی اولہ ثمانیہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم کا جواب دیا گیا ہے۔ اب اس دوسرے باب میں آپ کی بقیہ باتوں کا جواب لکھا جاتا ہے۔ وباللہ التوفیق

قال: حدود مصر

اقول: مصر ۱ کی جتنی تعریفیں فقہاء نے اپنے اپنے اجتہاد ورائے سے بیان کی ہیں ان میں سے ایک بھی یقیناً صحیح نہیں۔ اس واسطے کہ ان میں کوئی تعریف حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مصر جامع کی معتبر اور صحیح وہی تعریف ہوگی جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہوگی۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے قول لا تشریق ولا جمعة إلا فی مصر جامع کا ٹھیک اور صحیح مطلب آپ ہی خوب بیان کر سکتے ہیں اور اگر یہ قول من قبیل ما لا یعقل بالرای فرض کیا جائے۔ تو اس صورت میں مصر جامع کی وہ تعریف صحیح و معتبر ہو گی۔ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح منقول ہو یا جو لغت عرب سے ثابت ہو، مگر مصر جامع کی تعریف نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور نہ لغت عرب سے ثابت۔ لہذا مصر جامع کی کوئی تعریف یقیناً صحیح نہیں۔ یہ ہے حدود مصر کا اجمالی جواب۔ اور تفصیلی جواب آگے آتا ہے۔

قال: مصر کی تعریف میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔ ایک تعریف تو وہی ہے۔ جو عطاء بیہید نے کی ہے۔ جس کی نسبت علامہ عینی بیہید نے شرح بخاری [ص ۱۹۶ ج ۶] میں لکھا ہے: وبهذا قال أصحابنا الحنفية اور اسی تعریف کو صاحب ہدایہ [ص ۱۶۸ ج ۱] نے بایں الفاظ لکھا ہے: والمصر الجامع کل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقیم

۱ اس کی پوری تفصیل حضرت مولانا حافظ محمد عبداللہ صاحب روپڑی نے اطفاء الشبوہ کے دوسرے حصے میں کر دی

الحدود وهذا عن أبي يوسف . یعنی مصر جامع وہ مقام ہے، جہاں امیر وقاضی رہتے ہوں۔ اور تنفیذ احکام و اقامت حدود کرتے ہوں۔ اور یہ تعریف امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

اقول: اولاً: عطاء رضی اللہ عنہ نے قریہ جامعہ کی جو تعریف کی ہے۔ وہی تعریف امام ابو یوسف نے مصر جامع کی بیان کی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ قریہ جامعہ اور مصر جامع ایک شے نہیں۔ پس عطاء رضی اللہ عنہ نے جو تعریف قریہ جامعہ کی بیان کی ہے وہ فی الواقع قریہ جامعہ ہی کی تعریف ہے تو اس کو مصر جامع کی تعریف قرار دینا صحیح نہیں۔ اور اگر واقع میں وہ تعریف مصر جامع کی ہے تو اسے قریہ جامعہ کی تعریف بتانا ٹھیک نہیں۔ اب جب تک کسی دلیل صحیح سے اس کا فیصلہ نہ ہو لے کہ یہ تعریف واقع میں قریہ جامعہ کی ہے یا مصر جامع کی، تب تک امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کی تعریف کو ہم کسی طرح صحیح نہیں کہہ سکتے۔

ثانیاً: اجلہ علمائے احناف نے امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کی اس تعریف کو غیر صحیح اور نامعتبر ہونے کا صاف اعتراف کیا ہے۔

ملا علی قاری رضی اللہ عنہ حنفی شرح مشکوٰۃ [ص ۲۷۷ ج ۳] میں لکھتے ہیں:

وأيضاً من جملة حد المصر على ما صححه صاحب الهداية أنه الموضع الذي له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود ولا شك ولا ريب أن القاضى المنفذ للأحكام عزيز بل معدوم من بين الأنام لأن غالب القضاة يأخذون القضاء بالدراهم واختلف في صحة تقلده ثم غالبهم يأخذون الرشا واختلف في انعزالهم مع الاتفاق على استحقاق انعزالهم ثم أكثرهم ما ينفذون الأحكام إما لجهلهم وإما [أو] لعدم التفاتهم ووجود فسقهم، ولو فرض فرد منهم متصف بأوصاف القضاء وأرادوا إجراء الأحكام على وفق نظام الإسلام منعهم الأمراء والحكام والاحتياط في الدين من شيم المتقين.

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ مجملہ حدود و مصر کے ایک وہ ہے جس کو صاحب ہدایہ نے صحیح کہا ہے اور وہ یہ ہے کہ مصر وہ موضع ہے جس میں امیر ہو اور ایسا قاضی ہو جو احکام شرعیہ کو جاری کرے اور حدود قائم کرے۔ اور اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ ایسا قاضی جو احکام کو نافذ کرے کیا ہے، بلکہ نایاب ہے، اس واسطے کہ اکثر قضاة قضا کو روپیہ دے کر لیتے ہیں۔ اور ایسے قاضی کے صحت تقلید میں اختلاف ہے۔ پھر اکثر قاضی رشوت لیتے ہیں اور ایسے قاضی کے معزول ہو جانے میں اختلاف ہے، مگر اس پر اتفاق ہے کہ وہ مستحق معزولی ہو جاتے ہیں۔ پھر اکثر ان میں احکام شرعیہ کی تنفیذ نہیں کرتے یا تو اس سبب سے کہ وہ جاہل ہیں یا ان کو اس طرف التفات ہی نہیں ہے۔ اور ان میں فسق پایا جاتا ہے۔ اور بالفرض ان قاضیوں میں اگر کوئی ایسا قاضی پایا جائے جو اوصاف قضاء کے ساتھ متصف ہو اور وہ احکام کو نظام اسلام پر جاری کرنا چاہے، تو امراء و حکام اسے روکیں گے۔ اور امور دین میں احتیاط کرنا متقین کی عادات سے ہے۔ اٹھی

دیکھو ملا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس تعریف کے غیر معتبر ہونے کی کتنی وجہیں نکالی ہیں۔

صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس تعریف کی تزییف کی ہے۔ آپ شرح وقایہ

[ص ۲۴۰ ج ۱] میں فرماتے ہیں:

وإنما اختار هذا دون التفسير الأول لظهور التواني في أحكام

الشرع لا سيما في إقامة الحدود في الأمصار. انتهى

”یعنی صاحب وقایہ نے جو تفسیر اول (وہ تعریف جس کو صاحب ہدایہ نے اختیار

کیا ہے) چھوڑ کر یہ تعریف (مصر وہ مقام ہے جہاں کے مکلف اس قدر ہوں کہ وہاں کی اکبر مساجد میں ان کی گنجائش نہ ہو سکے) اختیار کی۔ سو اس کی فقط یہی وجہ ہے کہ احکام شرع میں عموم اور اقامت حدود میں خصوصاً سستی ہو گئی ہے۔

مولانا عبد العلی رحمۃ اللہ علیہ بحر العلوم نے بھی ارکان اربعہ میں اس تعریف کی خوب تردید

کی ہے۔ مولانا کی عبارت دوسری تعریف کے جواب میں آتی ہے۔

اکثر فقہاء و جمہور متأخرین کے نزدیک بھی یہ تعریف معتبر نہیں ہے۔ ورنہ یہ لوگ

اس تعریف کو چھوڑ کر امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کی دوسری تعریف پر فتویٰ ہرگز نہ دیتے۔
الحاصل: مصر کی یہ تعریف جو ابو یوسف رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور جس کو صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے۔ خود عند الحنفیہ نامعتبر ہے۔

قال: وقال أبو حنيفة المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق ووال ينصف المظلوم من الظالم وعالم يرجع إليه في الحوادث.

”یعنی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مصر وہ بلدہ ہے جس میں کوچہ و بازار ہوں۔ اور اس کے علاقہ میں کچھ گاؤں ہوں اور وہاں حاکم ہو جو مظلوم و ظالم کے درمیان انصاف کر سکتا ہو اور وہاں عالم ہو جس کی طرف حوادث میں رجوع کرتے ہیں۔“
اقول: یہ تعریف بھی معتبر نہیں ہے۔

مولانا عبد العلیٰ ارکان اربعہ میں اس تعریف کو اور پہلی تعریف کو نقل کر کے لکھتے

ہیں۔

ويرد هذين الروايتين أن الصحابة والتابعين لم يتركوا الجمعة في زمان يزيد مع أنه لا شبهة في أنه كان من أشد الناس ظلما با لإجماع لأنه قصد هتك حرمة أهل البيت وبقى مصر اعليه ولم يمر عليه وقت إلا كان هو بصدد الظلم من إباحة دماء الصحابة الأخيار وأما انتصاف الظالم من المظلوم فبعيد منه كل البعد فافهم، وفي رواية عن الإمام أبي يوسف المصر موضع يبلغ المقيمون عدد الأيسع أكبر مساجده إياهم في الهداية هو اختيار البلخي وبه أفتى أكثر المشايخ لمارأوا فساد أهل الزمان والولاية فإن شرط إقامة الحدود وانتصاف المظلوم من الظالم ينتفى وجوب الجمعة مع أنها من شعار الإسلام ونحن نقول قد وقع في إقامة الحدود وانتصاف

المظلوم من الظالم فى أمارة بنى أمية بعد وفات معاوية إلا فى زمان عمر بن عبدالعزيز وفى إمارة بعض العباسية ولم يترك الجمعة واحد من الصحابة والتابعين وتبعهم فعلم أنهما ليسا بشرطين. انتهى.

یعنی ”ان دونوں تعریفوں کو یہ بات رد کرتی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رضی اللہ عنہم نے یزید کے زمانہ میں نماز جمعہ ترک نہیں کی۔ حالانکہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یزید بالاتفاق نہایت ظالم تھا اس واسطے کہ اس نے حرمت اہل بیت کی ہتک کی اور اسی پر برابر مصر رہا، اور صحابہ اخیار رضی اللہ عنہم کی خون ریزی کے درپے ہمیشہ رہا۔ پھر ظالم اور مظلوم کے درمیان انصاف کرنا تو بہت ہی بعید ہے اور ابویوسف رضی اللہ عنہ سے ایک تفسیر یہ بھی مروی ہے کہ مصر وہ موضع ہے کہ جس میں اس قدر لوگ مقیم ہوں کہ وہاں کی اکبر مساجد میں ان کی گنجائش نہ ہو سکے۔ ہدایہ میں ہے کہ بلخی رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہی تعریف مختار ہے۔ اور اہل زمان اور ولایت کے فساد کو دیکھ کر اسی تعریف پر اکثر مشائخ نے فتویٰ دیا ہے اس واسطے کہ اقامت حدود اور انتصاف الظالم من المظلوم کی شرط کرنے سے وجوب جمعہ منٹھی ہو جائے گا۔ حالانکہ جمعہ شعار اسلام سے ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد باستثنائے زمانہ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ و بعض خلفائے عباسیہ کے امارت بنی امیہ میں اقامت حدود و انتصاف ظالم و مظلوم میں سستی واقع ہو گئی۔ مگر پھر بھی صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم و تبع تابعین رضی اللہ عنہم سے کسی نے نماز جمعہ ترک نہیں کی۔

پس معلوم ہوا کہ اقامت حدود اور انتصاف الظالم من المظلوم صحت جمعہ کے واسطے شرط نہیں ہیں۔“

دیکھو مولانا نے ان دونوں تعریفوں کی تردید میں کیسی مدلل تقریر کی ہے۔ جب خود علمائے حنفیہ نے ان دونوں تعریفوں کا غیر معتبر ہونا مدلل تقریروں سے ثابت کر دیا تو ہم کو

ان کے غیر صحیح ہونے کے ثبوت میں اور دلائل بیان کرنے کی کچھ ضرورت باقی نہیں رہی۔
 قال: ان دونوں تعریفوں میں تنفیذ احکام و اقامت حدود و انتصاف ظالم و مظلوم سے مراد یہ ہے کہ ان امور پر قدرت رکھتا ہو گو بالفعل موجود نہ ہو۔

اقول: تو پھر مولانا عبد العلی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں تعریفوں کی تردید کیوں کی۔ یزید اگر بالفعل اقامت حدود و انتصاف الظالم من المظلوم نہیں کرتا تھا۔ تو کیا اس میں اس کی قدرت بھی نہ تھی۔ اور اکثر مشائخ نے جو اہل زمان اور ولایۃ کے فساد کو دیکھ کر ان دونوں تعریفوں پر فتویٰ نہیں دیا، بلکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی اس دوسری تعریف پر فتویٰ دیا۔ جس کو بلخی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے سو اس کے کیا معنی؟ کیا اہل زمان اور ولایۃ کے فساد سے ولایۃ و امرا میں اقامت حدود و انتصاف ظالم و مظلوم کی قدرت بھی باقی نہیں رہتی۔ اور فہان شرط إقامة الحدود و انتصاف الظالم من المظلوم ینتفی وجوب الجمعة کا مطلب کیا ہوگا۔ اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو لکھا کہ لا یریب أن القاضی المنفذ للأحكام عزیز بل معدوم یعنی ”قاضی منفذ احکام نایاب، بلکہ معدوم ہے“ تو کیا ایسا قاضی بھی معدوم ہوتا ہے، جو تنفیذ احکام پر قدرت رکھتا ہو اور بالفعل تنفیذ نہ کرتا ہو۔ اور جب تنفیذ احکام و انتصاف سے یہی مراد ہے کہ ان امور پر قدرت رکھتا ہو تو صدر الشریعہ کا یہ قول کہ لظهور التوانی فی احکام الشرع لا سیما فی إقامة الحدود فی الامصار مہمل و بے معنی ہوا جاتا ہے۔ فتفکر۔

ثانیاً: امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں لفظ وال ینصف المظلوم من الظالم اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں لفظ امیر و قاض ینفذ الأحکام و یقیم الحدود واقع ہوا ہے۔ ان الفاظ کے معنی حقیقی یہی ہیں کہ ان امور کو بالفعل جاری کرتا ہے۔ پس اگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی مراد یہ ہوتی کہ ان امور پر قدرت رکھتا ہو تو ضرور لفظ یقدر کا بڑھاتے یا کوئی ایسا قرینہ واضحہ بیان کرتے جس سے یہ مراد اچھی طرح ظاہر ہوتی۔ کیونکہ تعریفات میں الفاظ مجاز یہ کا استعمال بدون قرینہ واضحہ ہرگز جائز نہیں ہے۔

ثالثاً: جب یہ دونوں تعریفیں نامعتبر اور غیر مفتی بہ ہیں تو اس تاویل سے کہ مراد یہ ہے کہ ان امور پر قدرت رکھتا ہو فائدہ کیا؟

قال: جامع الرموز وغیرہ سے ثابت ہے کہ والی عام ہے کہ مسلمان ہو یا کافر۔
اقول: ان دونوں تعریفوں میں جو الفاظ واقع ہوئے ہیں ان سے یہ تعیم نہیں ثابت ہوتی اور
شامی [ص ۱۳۷، ۱۳۸ ج ۲] میں ہے:

قال الشيخ إسمعیل ثم المراد من الأ میر من يعحرس الناس
ويمنع المفسدين ويقوى أحكام الشرع. انتهى.

اس عبارت سے والی کا مسلمان ہی ہونا ثابت ہے، کیونکہ تقویہ احکام شرع
مسلمان ہی والی کا کام ہے۔ پس جب تک کسی دلیل سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ
سے تعیم ثابت نہ ہو لے ان دونوں تعریفوں میں والی سے عام مراد لینا جائز نہیں ہے۔ علاوہ
بریں جب یہ دونوں تعریفیں مفتی بہ نہیں ہیں تو اس تعیم سے کیا حاصل ہونا ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ جب فقہاء نے دیکھا کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف
رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف کی بنا پر بہترے بڑے بڑے شہروں سے جمعہ رخصت ہوا جاتا ہے۔ اور بے
شمار جامع مسجدوں میں جمعہ کے روز سناٹا ہوا چاہتا ہے۔ تب امامین موصوفین کی تعریفوں میں
ترمیمیں اور تاویلیں کی گئیں۔ کسی نے کہا والی عام ہے مسلمان ہو یا کافر۔ کسی نے کہا تنفیذ
احکام وغیرہ سے مراد یہ ہے کہ ان امور پر قدرت رکھتا ہو۔ کسی نے کہا کہ احکام سے مراد فقط
بعض احکام ہیں۔ اور اکثر فقہاء اور جمہور متاخرین نے جب دیکھا کہ ان ترمیمات کے بعد
بھی بہترے شہروں کی جامع مسجدیں سنسان ہی رہا چاہتی ہیں۔ تب ان دونوں تعریفوں
سے صاف اعراض و انماض کر کے ایک دوسری تعریف پر فتویٰ دیا۔

مگر اے ناظرین! یہ سب چہ مے گویاں فضول اور بیکار ہیں۔ یہاں ضرورت
ہے مصر کی اس تعریف کی جو سنت یا لغت سے ثابت ہو۔

قال: اور تئویر الابصار میں لکھا ہے ہو مالا یسع اکبر مساجده أهله المکلفین یعنی
مصر وہ مقام جہاں کے مسلمان مرد عاقل بالغ مکلف بالجمعہ اس قدر ہوں کہ وہاں کی مسجدوں
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

میں جو بڑی مسجد ہو اس میں ان کی گنجائش نہ ہو سکے۔ یہ تعریف امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔ اور مختار علامہ رحمۃ اللہ علیہ بھی ہے اور اسی پر اکثر فقہاء کا فتویٰ ہے۔

اقول: اس تعریف کا بطلان تو خود اثر علی رحمۃ اللہ علیہ لا تشریق ولا جمعة الا فی مصر جامع سے ظاہر ہے اس واسطے کہ اثر علی رحمۃ اللہ علیہ سے ثابت ہے کہ شہر کے سوا کسی قریہ میں جمعہ جائز نہیں۔ قریہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور اس میں متعدد مسجدیں ہوں یا نہ ہوں۔ اور اس تعریف سے بہت سے قریٰ میں جمعہ کا جائز ہونا ثابت ہوتا ہے اس واسطے کہ یہ تعریف بہت سے قریٰ پر صادق آتی ہے۔ شامی [ص ۱۳۷ ج ۲] میں ہے۔ قوله وهو مالا یسع، الخ۔ هذا یصدق علی کثیر من القرى انتہی۔ علاوہ بریں اس تعریف کے صحیح نہ ہونے کی اور بہت سی بھی وجہیں ہیں۔

ازاں جملہ ایک یہ ہے کہ شہر اور گاؤں میں بتائیں کی نسبت ہے۔ جو شہر ہے وہ گاؤں نہیں اور جو گاؤں ہے وہ شہر نہیں۔ پس مصر کی ایسی تعریف ہونی چاہیے جو گاؤں پر صادق نہ آئے۔ مگر یہ تعریف جس پر اکثر فقہاء کا فتویٰ ہے بہت سے گاؤں پر صادق آتی ہے کما مر لہذا یہ تعریف صحیح نہیں۔

اور ازاں جملہ ایک یہ ہے کہ قبل ہجرت مدینہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم نماز جمعہ پڑھتے تھے۔ حالانکہ اس وقت مدینہ پر یہ تعریف صادق نہ تھی۔ نیز قبائے مدینہ تشریف لاتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موضع بنی سالم میں نماز جمعہ پڑھی تھی۔ حالانکہ موضع بنی سالم پر بھی اس وقت یہ تعریف صادق نہ تھی۔

اور ازاں جملہ ایک یہ ہے کہ اس تعریف سے لازم آتا ہے کہ بعض ان قریٰ کبیرہ میں جمعہ جائز نہ ہو جن میں ایک ایسی بڑی اور وسیع مسجد ہو، جس میں وہاں کے کل مکلف بالجمعہ کی گنجائش ہو سکے۔ اور بعض ان قریٰ صغیرہ میں جمعہ فرض ہو جن میں چھوٹی چھوٹی کئی مسجدیں ہوں، مگر ان میں جو مسجد بڑی ہو اس میں وہاں کل مکلفین بالجمعہ کی گنجائش نہ ہو سکے۔ وہو کما تری!

آنحضرت جناب شوق نے مصر کی تین تعریفیں نقل کی تھیں۔ یہ تینوں کی تینوں نامعتبر

اور غیر صحیح ثابت ہوئیں اور ان تینوں کے سوا تمام تعریفوں کے غیر معتبر ہونے کا حضرت شوق نے تو خود ہی اعتراف کیا ہے اور اسی وجہ سے ان کا ذکر کرنا بھی بیکار سمجھا ہے اب حاصل یہ ہوا کہ مصر کی جتنی تعریفیں فقہاء سے منقول ہیں۔ وہ تمام کی تمام غیر منقول ہیں۔

قال: اب ہم ان دلیلیوں کا جواب لکھتے ہیں جن سے لوگ صلوٰۃ الجمعد فی القرئی ثابت کرتے ہیں۔

اقول: بسم اللہ لکھیے پھر دیکھئے آپ کے جوابوں کی کیسی دھجیاں اڑائی جاتی ہیں۔

قال: (۱) قال اللہ تعالیٰ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ۹] اس آیت میں ”فاسعوا“ علی الاطلاق ہے۔ جو اہل مصر و اہل قرئی وغیر ہم سب کو عام ہے۔

اقول: موجبن جمع علی اہل القرئی وغیر ہم کی یہ ایک ایسی قوی اور بین دلیل ہے کہ آج تک اس کا کوئی معقول جواب نہ ہوا ہے اور نہ قیامت تک ہو سکے گا۔ اس واسطے کہ جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ایک اصول جو آپ زر سے لکھنے کے قابل بتایا گیا ہے۔ یہ ہے کہ جو حدیثیں حد تو اتر کو پہنچ گئی ہیں ان سے نسخ قرآن جائز ہے۔ اسی طرح حدیث مشہور سے زیادت علی الکتاب درست ہے۔ مگر جو حدیثیں آحاد کی قبیل سے ہیں ان سے نہ تو نسخ قرآن مجید درست ہے اور نہ تخصیص عموم آیات فرقان حمید جائز ہے۔ تخصیص بھی ایک قسم کا نسخ ہے۔

جناب امام رحمۃ اللہ علیہ کو جب تک کوئی حدیث حد تو اتر تک ثابت نہ ہوئی، انھوں نے قطعاً قرآنیہ کے خلاف میں قبول نہیں کیا اور کبھی آحاد سے عموم قرآن قطعی الثبوت کی تخصیص نہیں کی۔ (جل المتین مصنفہ حضرت شوق)

پس مقلدین جناب امام رحمۃ اللہ علیہ سے اس دلیل کا جواب تو جبری ٹھیک ہو گا کہ کوئی ایسی متواتر یا مشہور حدیث پیش کریں جس سے اہل قرئی کے لیے تکلیف جمع سے آزادی ثابت ہو۔ مگر ایسی حدیث متواتر یا مشہور تو درکنار اس مضمون کی خبر واحد بھی نہیں پیش کر سکتے۔ ولو کان بعضهم لبعض ظہیرا

ان کے پاس تو وہی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ایک اثر ہے۔ جس کے متعدد جواب پہلے محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

باب میں گزر چکے ہیں اور جناب شوق نے جو اثر مذکور کے سوا سات دلیلیں اور لکھی ہیں ان میں سے ایک بھی بجز ضرر کے حضرت شوق کو کچھ مفید نہیں۔ دیکھو پہلا باب۔ جب اثر علیؓ کے سوا مقلدین جناب امامؓ کے پاس کچھ اور پونجی ہی نہیں ہے تو بھلا ان غریبوں سے اس زبردست دلیل کا کیا جواب ہو سکتا ہے۔ اب شوق نے جو اس دلیل کے جواب میں خامہ فرسائی کی ہے اس کی حقیقت ظاہر کی جاتی ہے۔

قال: یہ آیت مدنی ہے اور جمعہ مکہ ہی میں فرض ہو چکا تھا۔

اقول: جناب آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اور اس دعویٰ پر آپ نے جتنی دلیلیں بیان کی ہیں سب کی دھواں دھار تر دید و تغلیط پہلے باب میں گزر چکی ہے۔ غور سے ملاحظہ فرمائیے۔

قال: اس آیت کریمہ میں مراد مومنین سے وہی لوگ ہیں جو مکلف باقامت جمعہ ہو چکے تھے۔

اقول: هذا بناء الفاسد على الفاسد فتأمل وثبت العرش فانقش

قال: یا یوں سمجھو کہ جس طرح اس آیت سے عورت وغیرہا کی تخصیص کی گئی ہے۔ اسی طرح اخبار مرفوعہ و آثار صحابہ سے غیر اہل مصر خاص ہیں اور جو عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے، حنفیہ کے اصول کے موافق بھی خبر آحاد سے اس کی تخصیص ہے۔

اقول: ہم نہیں تسلیم کرتے کہ عند الحنفیہ آیت جمعہ سے عورت وغیرہا مخصوص ہیں بنا بر اصول

جناب امام اعظمؓ، عورت وغیرہا کی تخصیص کے لیے بھی خبر مشہور کی ضرورت ہے۔ آپ

پہلے ان احادیث کو جن میں عورت وغیرہا کا استثنا آیا ہے، مشہور ہونا ثابت کر لیں تب عورت

وغیرہا کی تخصیص کا نام لیں۔ ورنہ آپ لوگ آیت جمعہ سے عورت وغیرہا کی بھی تخصیص نہیں کر

سکتے۔ ان احادیث کا مشہور ہونا اور ان سے عورت وغیرہا کا آیت جمعہ سے عند الحنفیہ مخصوص ہونا

تسلیم کر لیں تو بھی اس آیت سے اہل قرئی کی تخصیص کسی طرح نہیں ہو سکتی کیونکہ اہل قرئی کے

غیر مکلف بالجمعہ ہونے کے بارے میں بجز اثر علیؓ کے کوئی خبر واحد ثابت نہیں ہوئی ہے اور

عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص عند الحنفیہ اخبار آحاد سے جائز ہے نہ آثار صحابہؓ سے۔

قال: (۲) دارقطنیؓ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ عن أم عبد الله الدوسية مرفوعا

الجمعة واجبة على كل قرية فيها امام. الخ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غایت درجہ کی ضعیف ہے۔ جو قابل احتجاج نہیں۔
 اقوال: موجبن جمعہ علی اہل القرئی وغیر ہم اس روایت کو احتجاجاً پیش نہیں کرتے، بلکہ استشہاداً
 و تائیداً۔

قال: (۳) اہل سیر نے لکھا ہے کہ جمعہ کے روز آپ ﷺ نے قبا سے کوچ کیا۔ اور محلہ بنی
 سالم میں جو ایک قریہ ہے مابین قبا اور مدینہ کے، وہاں کی مسجد عاتکہ میں آپ ﷺ
 نے نماز جمعہ ادا فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے۔ کیونکہ بخاری کی
 ایک روایت میں ہے کہ بروز دوشنبہ آپ ﷺ مکہ سے قبا میں پہنچے۔ اور بخاری کی
 ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہاں چودہ شب قیام کیا۔ پس کسی طرح جمعہ چودھواں
 روز نہیں ہوتا۔

اقول: اولاً اگر آپ کے نزدیک یہ روایت ضعیف ہے تو آپ کی پہلی دلیل واہی اور بے کار
 ہوئی جاتی ہے۔ کیونکہ پہلی دلیل کی بنیاد اسی روایت پر ہے۔ کما مر۔

ثانیاً: بخاری کی ایک روایت میں ہے۔ بضع عشرة لیلة یعنی دس رات سے کچھ اوپر
 آپ ﷺ نے قبا میں قیام کیا۔ اور بخاری کی ایک اور روایت میں ہے۔ بضع
 وعشرون لیلة یعنی قبا میں آپ نے چوبیس رات قیام کیا۔ پس اگر چودہ شب والی
 روایت سے بنی سالم میں جمعہ پڑھنے کی روایت کا ضعف ثابت ہوتا ہے۔ تو بخاری
 کی بضع عشرة والی روایت اور بخاری کی اربع وعشرون لیلة والی روایت
 سے تو بنی سالم میں جمعہ پڑھنے کی روایت کی تصدیق و تصحیح ہوتی ہے۔ بضع عشرة
 لیلة۔ والی روایت پر آپ ﷺ قبا میں گیارہ روز قیام کیا۔ اور بارہویں روز جمعہ کو قبا
 سے مدینہ کو روانہ ہوئے۔ اور اربع وعشرون لیلة والی روایت پر آپ ﷺ
 کامل چوبیس روز قبا میں ٹھہرے اور چھبیسویں روز جمعہ کو قبا سے مدینہ کو روانہ ہوئے۔
 دیکھو بخاری کی ان دونوں روایتوں پر قبا سے روانگی کا روز جمعہ پڑتا ہے اور ایک
 روایت میں آیا ہے کہ قبا میں دوشنبہ کے روز پہنچے۔ اور سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ تین
 روز قیام کر کے جمعہ کو روانہ ہوئے۔ اسی روایت کو اکثر اہل سیر نے اختیار کیا ہے اور

اسی روایت پر ابن حبان نے جزم کیا ہے اس روایت سے بھی بنی سالم کی تصدیق و تصحیح ظاہر ہے۔

اور یہ بھی واضح رہے، کہ بنی سالم میں جمعہ پڑھنے کی روایت ایک ایسی روایت ہے کہ اس پر تمام اہل سیر کا اتفاق ہے۔ پس بخاری کی دو ایسی روایتوں کو چھوڑ کر جن سے اس روایت کی تصدیق ہوتی ہے، خواہ مخواہ بخاری کی ایک ایسی روایت اختیار کرنا جس سے اس روایت کا ضعف ثابت ہو مولانا شوق کے علم و انصاف کی کامل دلیل ہے۔

قال: اور بر تقدیر تسلیم محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کا ایک محلہ ہے۔ جو مدینہ کے قریب واقع ہے۔

اقول: محض غلط موضع بنی سالم مدینہ کا محلہ نہیں ہے، بلکہ قبا اور مدینہ کے درمیان ایک گاؤں ہے۔ جو مدینہ سے ایک میل کے فاصلہ پر ہے۔

قال: اور فنائے شہر حکم شہر میں ہے۔

اقول: اولاً: پہلے تو آپ نے بنی سالم کو مدینہ کا ایک محلہ قرار دیا۔ پھر اس کے بعد آپ فرماتے ہیں کہ فنائے شہر حکم شہر میں ہے۔ پس اس سے ثابت ہو گیا کہ آپ کو ابھی تک محلہ شہر اور فنائے شہر میں فرق نہیں معلوم ہے۔

ثانیاً: آپ کی دلیل کی تقریر عربی میں اس طرح ہوئی۔ بنو سالم محلة من المدينة وکل فناء المصر فی حکمہ فی جواز صلوۃ الجمعة۔ اور اس کا نتیجہ آپ نے یہ نکالا ہے۔ فبنو سالم فی حکمہ المدینة فی جواز صلوۃ الجمعة ظاہر ہے کہ شکل اول کا یہ ضرب اول ہے۔ فرمائیے اس میں حد اوسط کا تکرار کہاں ہے۔

ثالثاً: فقہاء کا یہ قول کہ فنائے شہر حکم شہر میں ہے اثر علیٰ صلوۃ لا تشریق ولا جمعة إلا فی مصر جامع سے باطل ہے۔ اس واسطے کہ اس اثر سے ظاہر یہی ہے کہ شہر کے سوا کسی گاؤں میں جمعہ جائز نہیں۔ شہر کے قریب ہو خواہ بعید۔

قال (۴): ابو داؤد و ابن ماجہ وغیرہ سے ثابت ہے کہ اسعد بن زرارة نے قبل ہجرت ہرم النبیۃ میں جو مدینہ سے ایک کوس کے فاصلہ پر حرہ بنی بیاضہ میں واقع ہے، ہمراہ جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم نماز جمعہ پڑھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثوں سے یہ بھی ثابت ہے، کہ ان

لوگوں نے اپنی رائے سے قبل نزول آیت جمعہ مدینہ میں جمعہ قائم کر دیا تھا۔ پس قبل فرضیت جمعہ ان کا وہ اجتہادی فعل قابل احتجاج نہیں۔

اقول: اولاً: آپ کے اس قول سے ظاہر ہے کہ قبل نزول آیت جمعہ نماز جمعہ فرض نہیں ہوئی تھی۔ پس پہلی دلیل میں آپ کا یہ قول کہ نماز جمعہ قبل ہجرت مکہ معظمہ ہی میں فرض ہو چکی تھی باطل ہو گیا۔

ثانیاً: آپ نے (ص ۱۳) کے حاشیہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اسی فعل اجتہادی سے فرضیت جمعہ قبل ہجرت پر احتجاج کیا ہے۔ پس اپنے لیے یہ فعل اجتہادی قابل احتجاج ہو، اور دوسروں کے لیے نہیں اس کے کیا معنی؟

ثالثاً: اصل احتجاج آیہ جمعہ واحدیث مرفوعہ مذکورہ فی المقدمہ سے ہے یہ روایت استشہاداً پیش کی جاتی ہے۔

قال: (۵) بعض کتب حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مکہ سے مصعب بن عمیر کو مدینہ میں نماز جمعہ قائم کرنے کو لکھ بھیجا۔ انھوں نے وہاں نماز جمعہ قائم کر دی تھی۔ حالانکہ اس وقت مدینہ شہر نہ تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ مدینہ پر حد مصردق نہیں تھی۔

اقول: اچھا فرمائیے تو کون سی حد معتبر مدینہ پر صادق تھی۔ ذرا معتبر کا لفظ خیال رہے۔

قال: کتب سیر کے دیکھنے سے ثابت ہے کہ تبع بادشاہ یمن کا جب مدینہ پر تسلط ہوا اور وہ واپس جانے لگا تو مدینہ میں چار سو عالم توریث رہ گئے۔

اقول: کچھ خبر بھی ہے کہ تبع بادشاہ یمن کا کس زمانہ میں مدینہ پر تسلط ہوا تھا۔ اور کب مدینہ میں چار سو عالم توریث تھے۔ جناب یہ واقعہ زمانہ بعثت سے بہت پہلے کا ہے۔ فتح الباری [ص ۲۵۲ ج ۷] میں ہے۔

يقال إن تبعاً لما غزا الحجاز واجتاز يثرب خرج إليه

أربعمائة حبر فأخبروه بما يجب من تعظيم البيت وإن نيا

سبعث بكون مسكنه يثرب فأكرمهم وعظم البيت بأن كساه
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

[وہو اول من کساہ] و کتب کتاباً وسلمہ لرجل من اولئک
الأحبار وأوصاہ أن یسلمہ للنبی ﷺ إن أدرکہ فیقال إن ابا
ایوب من ذریة ذلک الرجل حکاہ ابن ہشام فی التیجان
وأوردہ [ابن عساکر] فی ترجمۃ تبع . انتہی .

”یعنی بیان کیا جاتا ہے کہ تبع نے جب اہل حجاز سے غزوہ کیا اور یثرب
سے آگے بڑھا تو چار سو عالم توریت اس کی طرف نکلے۔ اور بیت اللہ کی تعظیم
واجبی سے تبع کو خبردار کیا اور یہ بھی بتایا کہ عنقریب ایک نبی مبعوث ہوگا۔ جس
کا مسکن یثرب ہوگا۔ پس تبع نے ان کا اکرام کیا اور بیت اللہ کی تعظیم اس طرح
پر کی کہ اس پر غلاف چڑھایا اور اول اول اس تبع نے بیت اللہ پر غلاف چڑھایا
ہے، اور تبع نے ایک خط لکھ کر ان احبار سے ایک شخص کو دیا اور اسے یہ وصیت
کی کہ اگر تم رسول اللہ ﷺ کی ملاقات سے شرف یاب ہو تو میرا یہ خط آپ
ﷺ کو دے دینا۔ پس کہا جاتا ہے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ اسی شخص کی ذریت سے
ہیں۔“

دیکھو اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ تبع کا مدینہ پر مسلط ہونا اور مدینہ میں
چار سو عالم توریت کا موجود ہونا زمانہ بعثت سے پہلے تھا۔ اب مجھ سے یہ بھی سن لیجئے کہ یہ
واقعہ زمانہ بعثت سے کتنا پہلے تھا۔ (تفسیر خازن: ص ۱۵ ج ۴) میں ہے۔

قال الرباشی کان أبو کرب أسعد الحمیری من التبابعة

ممن امن بالنبی ﷺ قبل أن یبعث بسبع مائة سنة .

”یعنی ریاشی نے کہا کہ ابو کرب اسعد حمیری تبابعہ سے تھا۔ اور رسول اللہ

ﷺ کے مبعوث ہونے سے سات سو برس پہلے آپ پر ایمان لایا تھا۔“

پس جب ثابت ہوا کہ تبع کا مدینہ میں آنا اور چار سو عالم توریت مدینہ میں چھوڑ کر
واپس جانا زمانہ بعثت سے سات سو برس پہلے تھا تو اس سے آنحضرت ﷺ کے مبعوث
ہونے کے بعد اور ہجرت سے قبل مدینہ کا مصر ہونا کیسے ثابت ہوا۔ کیا ضرور ہے کہ جب تبع

کے وقت میں چار سو عالم توریت موجود ہوں تو خواہ مخواہ آنحضرت ﷺ کے مبعوث ہونے کے بعد بھی چار سو عالم توریت موجود ہوں۔

علاوہ بریں محمد بن اسحاق وغیرہ نے جو تبع کا قصہ بیان کیا ہے۔ اس میں بجائے ”خروج إلیہ اربعمائة حبر“ کے ”جاءہ حبران عالمان“ واقع ہے۔ یعنی تبع کے پاس مدینہ سے دو عالم توریت آئے۔ پس اب جناب شوق کو لازم ہے کہ پہلے بسند صحیح ثابت کر لیں کہ مدینہ سے تبع کے پاس کتنے عالم توریت آئے تھے۔ چار سو یا فقط دو؟ تب اس کے اس واقعہ کو یہاں پیش کریں۔

فائدہ: اے ناظرین! یمن کے سلاطین کا لقب تبع ہوا کرتا تھا۔ یمن میں بہت سے تباہ ہوئے ہیں۔ مؤلف نے جس تبع کا تذکرہ کیا ہے۔ وہ یمن کا آخری تبع ہے۔ اس کا نام اسعد بن ملیک ہے۔ اور کنیت اس کی ابو کرب ہے اسی کے شان میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ تبع کو گالی نہ دو اس واسطے کہ وہ اسلام لایا تھا اور اسی ① نے اول اول بیت اللہ پر غلاف چڑھایا تھا۔ (دیکھو تفسیر خازن و شروح جامع صغیر)

قال: عقبہ ثالثہ میں پانسو مدنی آئے تھے۔ جن میں سے تہتر مرد ایمان لائے۔ اور اسی دن آپ نے اس انصار کے بارہ فرقہ فرمائے۔ جن پر بارہ آدمیوں کو سردار بنایا۔

اقول: عقبہ ثالثہ میں تہتر مرد اور دو عورتوں کا مدینہ سے آنا بسند صحیح ثابت ہے باقی ان کے سوا اور زیادہ لوگوں کا آنا بسند صحیح ثابت نہیں اور اگر فرض کیا جائے کہ پانچ سو آئے تھے تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ کل خاص مدینہ ہی کے رہنے والے تھے اور عوالی کے نہیں تھے۔ اور یہ بھی تسلیم کر لیں کہ یہ سب لوگ خاص مدینے ہی کے تھے تو اس سے مدینہ کا مصر ہونا کیوں کر لازم آگیا۔

① واضح ہو کہ تبع کے علاوہ اور لوگوں کی طرف بھی بدء کسوة بیت اللہ کی نسبت کی گئی ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح

الباری (ص ۳۵۸ ج ۳) میں ایک فصل اس عنوان سے لکھی ہے: فصل فی معرفة بدء کسوة البيت اس

فصل میں حافظ نے نہایت اچھی بحث لکھی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قال: جس مقام کی یہ حالت ہو وہ شہر کیوں کر نہ ہوگا۔

اقول: مدینہ کی جو حالت آپ نے کتب سیردیکھ کر لکھی تھی اس کی قلعی کھول دی گئی اور پرکایاں ملاحظہ فرما کر آپ ہی فرمائیے کہ مدینہ قبل ہجرت مصر کیوں کر ہو سکتا ہے؟

قال: ثانیاً: وہ مقام جہاں امام یا اس کا نائب رہتا ہو وہ حنفیہ کے نزدیک حکم مصر میں ہے۔ مدینہ میں اسعد بن زرارہ امیر موجود تھے۔

اقول: محض غلط، کسی روایت سے اسعد بن زرارہ کا امیر مدینہ ہونا ثابت نہیں۔ اگر آپ سچے ہیں تو اس کو کسی روایت سے ثابت کر دکھائیں۔

قال: بلکہ خود مصعب بن عمیر تعلیم احکام کے لیے مکہ سے بھیجے گئے تھے۔ وہ خود نائب امام تھے۔

اقول: کیا خوب حضرت مصعب بن عمیر جو تعلیم کے واسطے بھیجے گئے تو وہ نائب امام ہو گئے۔ ابھی تک آپ کو نائب امام کی تعریف نہیں معلوم ہے۔ جب آپ کی یہی حالت ہے تو جس قریہ کو آپ چاہیں گے کس معلم یا کسی اور کو نائب امام قرار دے کر مصر بنا لیں گے۔ قال: (۶) صحیح بخاری [۸۹۲] میں ہے:

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أنه قال أول جمعة جمعت بعد جمعة في

مسجد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فی مسجد عبد القیس بجواثی من

البحرین. اور ابوداؤد [۱۰۶۸] میں ہے: قریة من قرى البحرین.

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح قرآن پاک میں مکہ و طائف پر قریتین کا اطلاق آیا ہے اسی طرح باعتبار معنی لغوی حدیث میں جواثا پر بھی قریہ کا اطلاق آیا ہے۔ ورنہ حقیقت میں جواثا شہر تھا۔ جوہری نے صحاح میں اور زخشری نے بلدان میں لکھا ہے۔ اسم حصن بالبحرین اور ابن اثیر رضی اللہ عنہ نے نہایہ میں لکھا ہے۔ وفيه اول جمعة جمعت بعد المدينة بجواثا هو اسم حصن بالبحرین ظاہر ہے کہ قلعہ شہر میں ہوتا ہے نہ گاؤں میں اور ابو عبید بکری نے اپنے معجم میں لکھا ہے۔ ہی مدینة بالبحرین لعبد القیس اور ابن اثیر رضی اللہ عنہما نے شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔ انہا مدینة پس اس

قدر تصریحات اکابر ”جواثا“ کے شہر ہونے کے ثبوت میں کافی ہیں۔

اقول: جب ابوداؤد کی نفس روایت سے جواثا کا قریہ ہونا ثابت ہے۔ تو ابو عبید بکریؓ اور ابو الحسنؓ نعمی کا یہ قول کہ جواثا شہر ہے قابل التفات نہیں۔ اور اگر ان کا قول صحیح بھی فرض کیا جائے تو بھی اس سے زمانہ نبوی میں جواثا کا شہر ہونا نہیں لازم آتا۔ ہم کہیں گے کہ زمانہ نبوی میں جواثا قریہ ہی تھا۔ جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے۔ پھر بعد میں شہر ہو گیا۔ فتح الباری: [ص ۲۷۱ ج ۲] میں ہے:

وحكى ابن التين عن أبي الحسن اللخمي أنها مدينة وما

ثبت في نفس الحديث من كونها قرية أصح مع احتمال أن

تكون في الأول قرية ثم صارت مدينة. انتهى

اور جن لوگوں نے یہ لکھا ہے جواثا قلعہ کا نام ہے۔ ان کے قول میں اور جواثا کے قریہ ہونے میں کچھ منافات نہیں ہے۔ کیونکہ قلعہ گاؤں میں بھی ہوتا ہے۔ فتح الباری: [ص ۲۷۸ ج ۲] میں ہے۔

وحكى الجوهرى والنمخشري وابن الأثير أن جواثا اسم

حصن بالبحرين وهذا لا ينافي كونها قرية. انتهى.

یہیں سے ظاہر ہو گیا کہ آپ کا یہ قول کہ ظاہر ہے کہ قلعہ شہر میں ہوتا ہے؟ نہ گاؤں میں، محض غلط اور مہمل ہے۔ اور آپ کے اس قول کو کہ حدیث میں جواثا پر قریہ کا اطلاق باعتبار معنی لغوی ہے خود لفظ قریہ من قری البحرین مبطل ہے: فتفکر و تأمل یظہر لک وجہ الإبطال.

قال: (٤) عن عطاء بن أبي ميمونة عن أبي رافع أن أبا هريرة

كتب إلى عمر يسئله عن الجمعة وهو بالبحرين فكتب إليهم

أن جمعوا حيثما كنتم أخرجهم ابن أبي خزيمة وابن أبي شيبه

والبيهقي وقال هذا الأثر إسناده حسن.

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ عینیؒ نے شرح بخاری [ص ۱۸۸ ج ۶] میں لکھا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

معناه جمعوا حیثما کنتم من الأمصار ألا تری أنها لا تجوز

فی البراری

اقول: علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے حیثما کنتم کا جو مطلب بیان کیا ہے۔ اس کو کوئی اہل انصاف کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتا۔ مجھے نہایت حیرت ہے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ سے کہ انھیں ایسی تاویل پر کیسے جرأت ہوئی۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ سوال کرنا کہ جمعہ کس مقام میں ادا کرنا چاہیے۔ اور کس مقام میں نہیں اور اس سوال کے جواب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ لکھنا کہ جمعوا حیثما کنتم نہایت ہی واضح اور ظاہر دلیل ہے کہ آپ نے عموم امکانہ مراد لیا ہے۔ اگر آپ کے نزدیک قریہ میں جمعہ ناجائز ہوتا تو ہرگز ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے جواب میں حیثما کنتم کا لفظ نہیں لکھتے۔ اور علامہ موصوف نے اس تاویل کی جو علت لکھی ہے کہ ألا تری أنها لا تجوز فی البراری صحیح نہیں ہے۔ اس واسطے کہ براری میں جمعہ کا عدم جواز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں۔ اور اگر یہ ہم فرض بھی کر لیں تو عدم جواز جمعہ فی البراری سے عدم جواز فی القریٰ لازم نہیں آتا۔

قال: اس روایت کی تاویل ضرور ہے۔ ورنہ اخبار مرفوعہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم خصوصا اثر علی رضی اللہ عنہ کے معارض واقع ہوتی ہے۔

اقول: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر بجز اثر علی رضی اللہ عنہ کے نہ کسی خبر مرفوعہ کا معارض ہے اور نہ کسی اثر کا، بلکہ آیہ جمعہ و احادیث مرفوعہ صحیحہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم مذکورہ فی المقدمہ کے موافق ہے۔ لہذا اس اثر کے مقابل میں اثر علی رضی اللہ عنہ قابل اعتبار نہیں۔ یا اس کی تاویل کرنا ضروری ہے۔ تاکہ آیہ قرآنی و احادیث صحیحہ و دیگر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کے موافق ہو جائے۔

قال: اور بحالت تعارض ان اخبار و آثار کو بوجہ قوت اسناد ترجیح ہوگی۔ کیونکہ اس روایت میں عطاء بن ابی میمونہ واقع ہوئے ہیں، جن کی نسبت حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے۔ وثقہ ابن معین والنسائی وأبو زرعة وقال ابن عدی فی أحادیثہ بعض ما ینکر وقال البخاری وغیر واحد کان یری القدر اور میزان میں لکھا ہے۔ قال أبو حاتم لا ینتج بہ۔ پس چونکہ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ و ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ کی جرحیں ان پر محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہوئی ہیں۔ اور بخاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کے نزدیک قدری تھے۔ اس وجہ سے ان کی روایت درج صحیح کو نہیں پہنچتی۔

اقول: اے جناب شوق! آپ اپنے لہجے کے (ص ۱۳) میں ابو بکر نبھلی کی نسبت فرماتے ہیں کہ ”متکلم فیہ ہیں ہوا کریں۔ جب مسلم رضی اللہ عنہ نے ان سے احتجاج کیا ہے۔ اور ابن معین و عجل رضی اللہ عنہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ اور علامہ ذہبی رضی اللہ عنہ نے ہو حسن الحدیث لکھ دیا ہے، تو ان کی روایت کسی حالت میں درجہ حسن سے کم نہیں ہو سکتی۔“ انتہی کلامک پس ہم بھی عطاء بن ابی میمونہ کی نسبت آپ کی بھی تقریر پیش کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ان پر ابن عدی رضی اللہ عنہ وغیرہ نے کلام کیا ہے تو کیا کریں۔ جب بخاری رضی اللہ عنہ اور مسلم رضی اللہ عنہ نے ان سے احتجاج کیا ہے اور ابن معین، نسائی اور ابو زرعہ رضی اللہ عنہ نے ان کی توثیق کی ہے تو ان کی روایت کسی طرح ضعیف نہیں ہو سکتی۔

اور اے جناب شوق! آپ نے جلاء العین میں متعدد روایتوں کو صرف اس وجہ سے صحیح بتایا ہے کہ ان کے رجال بخاری یا مسلم یادوں سے ہیں۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر بوجہ عطاء بن ابی میمونہ رضی اللہ عنہ کے جو رجال صحیحین سے ہیں کیوں ضعیف ہو گیا۔ کیا آپ اپنی تھوڑے دنوں کی لکھی ہوئی باتوں کو بھول گئے یا ان باتوں سے رجوع کر گئے۔

قال: چنانچہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کو بھی اس روایت کی صحت میں تردد ہے۔

اقول: جب ابن خزیمہ نے اثر عمر رضی اللہ عنہ کی تصحیح کی ہے اور یہی رضی اللہ عنہ نے اسناد حسن لکھا ہے تو امام شافعی رضی اللہ عنہ کے تردد سے یہ اثر ضعیف نہیں ہو سکتا۔

قال: امام شافعی رضی اللہ عنہ نے جو یہ دعویٰ کیا۔ ان لوگوں کا مقام بحرین کے قرئی میں تھا۔ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔

اقول: اگر وہ لوگ شہر میں تھے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ سوال تھا کہ یہاں جمعہ قائم کیا جائے یا نہیں۔ تو اس سے لازم آتا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو مصر میں بھی جمعہ کے جائز ہونے میں تردد

تھا والزام باطل فإن الجمعة تجوز فی المصر باتفاق جمیع أصحابہ رضی اللہ عنہم فالملزم وم مثله اور اگر فرض کیا جائے کہ وہ لوگ شہر ہی میں تھے تو کیا ہوا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نے تو صاف ان کو لکھا کہ ”جمعوا حیثما کتم“ اور یہ تو نہیں لکھا کہ ”جمعوا فی الأمصار دون القرى“۔

قال (۸): عن ابن عمر أنه كان يرى أهل الميَاه بين مكة والمدینة یجمعون فلا یعیب علیهم. أخرجه عبد الرزاق وقال الحافظ فی الفتح بإسناده صحیح.

اس کا جواب یہ ہے کہ بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہ روایت محفوظ بھی ہے اس میں یہ کہاں ہے کہ وہ لوگ محض قریہ میں نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے۔
 اقول: اس روایت کے محفوظ ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہے۔ اگر آپ کے نزدیک یہ روایت غیر محفوظ ہے تو اس کے مقابل میں کوئی دوسری روایت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ایسی پیش کیجئے جس سے اس کا غیر محفوظ ہونا ثابت ہو۔ اور التلخیص الحیر کی بے سند روایت جو آپ نے نقل کی ہے اس کا جواب ابھی آتا ہے اور آپ نے جو یہ فرمایا کہ اس میں یہ کہاں ہے کہ وہ محض قریہ میں جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ جناب من! ان اهل میاه کا قریہ میں جمعہ پڑھنا تو آفتاب کی طرح روشن ہے اور اس کا انکار آپ کو بھی نہیں ہے۔ رہا یہ کہ وہ قرئی محض قرئی تھے یا نہیں سو اس کی تفتیش محض فضول و لاطائل ہے، کیونکہ اشر علی رضی اللہ عنہ لا تشریق ولا جمعة إلا فی مصر جامع سے عموم ہر قریہ میں جمعہ کا ناجائز ہونا ظاہر ہے۔

قال: اور اگر ہم اس کو بھی تسلیم کر لیں تو ظاہر ہے کہ یہ فعل اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کا نہ تھا، بلکہ اہل میاہ کا تھا جو قابل اعتبار نہیں۔

اقول: مانا ہم نے کہ یہ فعل اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کا نہیں، مگر جب حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ان کے اس فعل پر سکوت کیا تو اب ان کے اس فعل کے قابل اعتبار ہونے میں کیا شبہ رہا۔ اور علاوہ اس کے جب ان اہل میاہ کا یہ فعل آیا جمعہ و احادیث صحیحہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کے موافق ہے تو قابل اعتبار نہ ہونے کی کیا وجہ؟

قال: رہا ابن عمر رضی اللہ عنہما کا سکوت، اس کی بہت سی وجوہ ہو سکتی ہیں۔

اقول: ناجائز اور گناہ کا کام ایک جماعت کی جماعت کو کرتے ہوئے بار بار دیکھنا اور باوجود

قدرت کے ہر بار سکوت کرنا اور انکار نہ کرنا شان صحابہ رضی اللہ عنہم سے نہایت ہی بعید ہے۔ بالخصوص حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما جیسے صحابی سے، جن کا اتباع سنت و انکار بدعت میں تشدد مشہور ہے۔ پس ابن عمر رضی اللہ عنہما کے سکوت کی وجہ فقط یہی تھی کہ یہ لوگ ایک فعل جائز کے قائل تھے۔ اور اس کے سوا کوئی دوسری وجہ نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر کوئی دوسری وجہ ہو سکتی ہے تو بتائے کہ وہ کیا ہے؟

قال: اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ایسی روایت بھی مروی ہے جو عدم جواز پر دال ہے۔ التلخیص الحبیر میں ہے: روی ابن المنذر عن ابن عمر أنه كان يقول: لا جمعة إلا في المسجد الأكبر الذي يصلى فيه الإمام. اقول: اولاً: تلخیص میں اس روایت کی سند نہیں مذکور ہے۔ پہلے آپ اس کی سند نقل فرمائیے۔ تاکہ اس کی صحت و سقم کا حال ظاہر ہو۔

ثانیاً: یہ روایت، روایت اولیٰ کے مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ مطلب اس روایت کا یہ ہے کہ جس شہر میں امام ہو اس شہر کی صرف اسی بڑی مسجد میں نماز جمعہ جائز ہے، جس میں امام نماز پڑھتا ہو اور اس شہر کی کسی اور مسجد میں جمعہ جائز نہیں۔ اس روایت کو قرنی میں جمعہ ہونے نہ ہونے سے کچھ تعلق نہیں۔ کما لا يخفى على المتأمل.

قال (9): قال البيهقي في المعرفة حكي الليث بن سعد أن أهل الإسكندرية ومدائن مصر وسواحلها كانوا يجمعون الجمعة على عهد عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان بأمرهما وفيها رجال الصحابة.

اس کا جواب یہ ہے کہ لیث بن سعد رضی اللہ عنہ اتباع تابعین سے ہیں۔ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہما کا زمانہ نہیں پایا۔ پس سند منقطع ہے۔ اقول: اگر لیث بن سعد رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہما کا زمانہ نہیں پایا تو ان اہل اسکندریہ و اہل مصر وغیرہم کا زمانہ تو ضرور پایا ہے۔ جن کا جمعہ پڑھنا بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں پھر سند کیسے منقطع ہوگی۔ سند تو جب منقطع ہوتی کہ اہل مصر محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

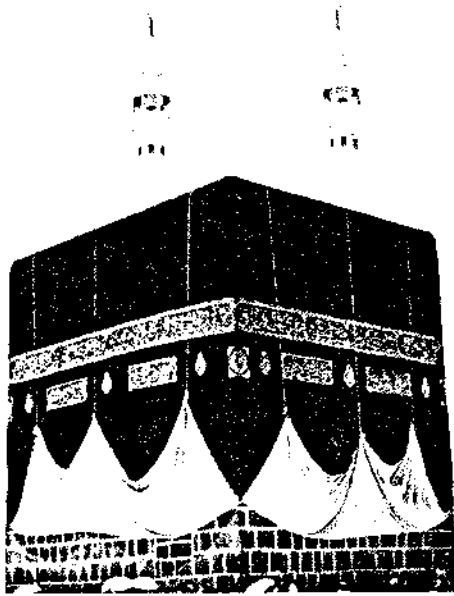
وغیر ہم کا جمعہ پڑھنا خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے۔ امام لیث بن سعد رضی اللہ عنہ کا اتباع تابعین سے ہونا تو آپ ہی نے لکھا ہے۔ اتنا اور سنیے کہ آپ کو پچاسوں تابعین سے ملاقات ہے۔ اور آپ کا وطن مصر ہے۔ دیکھو (الرحمة الغیثیة بالترجمة اللیثیة للمحافظ ابن حجر) جب آپ اتباع تابعین سے ہیں اور مصر ہی کے رہنے والے ہیں اور آپ کو پچاسوں تابعین سے ملاقات بھی ہے تو اس روایت کے موصول ہونے میں کیا شبہ ہے؟

قال: اور فقیر کے پاس معرفۃ السنن کا قلمی پرانا نسخہ بخط یمن موجود ہے۔ اس میں مدائن مصر و مدائن سواحلاہا ہے۔ جس سے یہ نکلتا ہے کہ وہ لوگ شہر میں پڑھتے تھے۔

اقول: آپ کا نسخہ غلط ہے۔ جن نسخوں میں مدائن مصر و سواحلاہا ہے وہی صحیح ہے۔ اور اسی طرح حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے بھی فتح الباری میں نقل کیا ہے آپ کے نسخہ کے غلط ہونے کی بہت بڑی دلیل یہ ہے کہ امام لیث بن سعد رضی اللہ عنہ نے قریہ میں نماز جمعہ جائز ہونے پر انھیں اہل اسکندریہ وغیر ہم کے فعل سے استدلال کیا ہے۔ فتح الباری [ص ۳۸۰ ج ۲] میں ہے۔ وروی البیہقی من طریق الولید بن مسلم سألت اللیث بن سعد فقال کل مدینة أوقریة فیہا جماعۃ أمر و بالجمعة فإن أهل مصر و سواحلاہا كانوا یجمعون الجمعة علی عهد عمر و عثمان بأمر ہما و فیہا [فیہما] رجال من الصحابة. پس اگر یہ لوگ جمعہ شہر میں پڑھتے تھے۔ تو امام لیث رضی اللہ عنہ کا استدلال غلط ہو جاتا ہے۔ علاوہ اس کے مدائن مصر و مدائن سواحلاہا کا کچھ مطلب بھی تو نہیں بنتا۔ لہذا آپ کا نسخہ بلاشبہ غلط ہے۔ مصر اور سواحلاہا کے درمیان لفظ مدائن کا تب کی غلطی سے زیادہ ہو گیا ہے۔

الحمد للہ کہ دوسرا باب بھی اختتام کو پہنچا "إن شاء اللہ تعالیٰ" جو شخص ہمارے اس رسالہ نور الابصار کو اول سے آخر تک بنظر غور و انصاف دیکھے گا اسے یقین کامل ہو جائے گا کہ احناف کا یہ دعویٰ کہ دیہات میں نماز جمعہ ناجائز و گناہ ہے۔ محض غلط و سراپا باطل ہے اور اس پر آفتاب نیم روز کی طرح روشن ہو جائے گا کہ اہل حدیث کا یہ دعویٰ کہ نماز جمعہ شہر و دیہات وغیرہ ہر مقام میں جائز و صحیح ہے۔ اور اہل مصر و اہل قریہ وغیر ہم سب پر یکساں

فرض ہے نہایت مدلل و محقق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و آخر دعوانا ان
الحمد لله رب العالمین. والصلوة والسلام علی خیر خلقہ محمد وآلہ
و أصحابہ أجمعین.



مقالہ

2

تَنْوِيرُ الْأَبْصَارِ

فِي تَأْيِيدِ

نُورِ الْأَبْصَارِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تنویر الأبصار فی تأیید نور الأبصار

حامد او مصلیا

اما بعد خاکسار محمد عبدالرحمن مبارک پوری اعظم گڑھی جملہ برادران اہل اسلام کی خدمت میں ملتئم ہے کہ مولوی ظہیر احسن صاحب شوق نے ایک رسالہ مسمیٰ بہ جامع الآثار شائع کیا تھا جس میں آیہ قرآنیہ واحادیث نبویہ کے خلاف یہ لکھا تھا کہ ”دیہات ① نماز جمعہ پڑھنا ناجائز و نادرست ہے۔“ اس رسالہ کے شائع ہوتے ہی علمائے اہل حدیث اس کی تردید کی طرف متوجہ ہوئے۔ چنانچہ تھوڑے عرصہ میں اس رسالہ کے چار جواب تیار ہو گئے، پہلے جناب مولوی محمد علی صاحب کا نہایت معقول اور دندان شکن جواب مسمیٰ بہ ”المذہب المختار“ طبع ہو کر شائع ہوا۔ ماشاء اللہ جناب مولوی صاحب نے حضرت شوق کو اعتراضات و ایرادات کے ایسے ایسے سخت پھندوں میں پھانسا ہے کہ جن سے ان حضرت کو عمر بھر رہائی پانا ناممکن ہے، پھر اس کے بعد میرا نہایت پر زور قابل دید رسالہ نور الابصار چھپ کر شائع ہوا اس رسالہ نے تو مولوی شوق صاحب کو بالکل مبہوت کر دیا اور اس کی ساری قابلیت اور محدثیت کی ایسی قلعی کھول دی کہ اس کا داغ قیامت تک مٹنا مشکل ہے اور ابھی دو جواب شائع ہونے کو باقی ہیں۔

مولوی شوق صاحب نے رفع ندامت کے خیال سے ”المذہب المختار“ کا ایک مہمل جواب کسی صورت سے لکھ کر شائع کیا ہے۔ جس کا نام ”لامع الانوار“ رکھا ہے۔ مگر میرے رسالہ ”نور الابصار“ کا جواب ان سے کسی طرح نہ ہو سکا۔ آخر عاجز ہو کر بھاگے۔ اور

① یعنی ان دیہات میں جن پر حد مصداق نہیں۔

لطف یہ ہوا کہ انھوں نے جو ”لامع الانوار“ کے آخری ورق پر جواب نہ لکھنے کی تین وجہیں لکھی ہیں، انھیں وجہوں سے ان کا جواب سے عاجز و قاصر ہونا ثابت ہو گیا۔ نیز انھیں وجہوں سے ان کی قابلیت و حدیث دانی کا اندازہ بھی نہایت اچھی طرح معلوم ہو گیا۔ اب ہم یہاں ان وجہوں کو ملاحظہ ناظرین کے واسطے نقل کر کے ان وجوہ کے نتائج کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور چونکہ دوسری وجہ میں ہم پر وضع روایت کا غلط اتہام قائم کیا گیا ہے اور اسی اتہام کو ”نور الابصار“ کے جواب نہ لکھنے کی ایک بہت بڑی وجہ سمجھی گئی ہے۔ اس لیے ہم دوسری وجہ کو پہلے لکھنا مناسب سمجھتے ہیں۔ پس اب پہلے حضرت شوق صاحب کی دوسری وجہ کی سیر کر لو پھر اس کے بعد ہم ان کی پہلی اور تیسری وجہ کی سیر کرائیں گے۔

مولوی شوق صاحب کی دوسری وجہ

اے ناظرین! میں نے ”نور الابصار“ میں لکھا ہے کہ بخاری کی ایک اور روایت میں ہے اربعاً و عشرین لیلۃ یعنی قبا میں آپ نے چوبیس رات قیام کیا۔ اس پر مولوی شوق صاحب (جو اپنے کو سر لوح محدث کامل الفتن لکھوایا کرتے ہیں) اسی ”لامع الانوار“ کے آخری ورق میں فرماتے ہیں کہ ”چوبیس روز قیام قبا کی نسبت کسی کتاب حدیث میں کوئی روایت ہرگز نہیں ہے۔“ اور پھر فرماتے ہیں۔ ”ذرا ملاحظہ ہو کہ ایک تو چوبیس روز کی روایت گھڑی گئی اور اس پر حوالہ بھی کس کا دیا کہ بخاری کا۔“ اور پھر..... فرماتے ہیں ”جس شخص کی یہ حالت ہو وہ کیا اور اس کا رسالہ کیا؟“ سبحان اللہ محدث ہو تو ایسا ہو اور کامل الفتن ہو تو ایسا ہو۔ یہاں مولانا شوق کی محدثیت اور کامل الفتنیت قابل تماشا ہے۔ دیکھو قبا میں چوبیس رات قیام کرنے کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے۔ اور کہاں کہ پارہ دوم میں۔ اور کن نسخوں میں بھی کہ جو ہندوستان میں شائع ہیں جن میں درس تدریس جاری ہے پڑھا پڑھایا جاتا ہے۔ یعنی بخاری مطبوعہ مصطفائی کے صفحہ (۶۱) میں اور بخاری مع فتح الباری مطبوعہ انصاری کے صفحہ (۲۶۱) میں۔ اگر مولانا شوق کی کد تھیت اداران کے کمال کا دیکھو کہ انھوں نے کس صفائی سے اس روایت کا انکار کیا ہے اور کس دلیری و جرأت سے اس

”نور الابصار“ کے جواب نہ لکھنے کی وجہ ٹھہرائی ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار۔

یہاں بخاری کی چوبیس رات والی روایت کو بقدر ضرورت نقل کر دینا نیز اس روایت کے متعلق شارحین بخاری کے اقوال نیز تراجم بخاری سے بقدر حاجت ترجمہ لکھ دینا ضروری ہے۔ تاکہ مولانا شوق کی محدثیت کی حقیقت اور ان کے قول مذکور کی صداقت خوب اچھی طرح ظاہر ہو جائے۔ پس بغور سنو کہ بخاری مطبوعہ مصطفائی جلد اول کے صفحہ (۶۱) میں ہے: عن أنس بن مالك قال قدم النبي ﷺ المدينة فنزل أعلى المدينة في حى يقال لهم بنو عمرو وبن عوف فأقام النبي ﷺ فيهم أربعاً وعشرين ليلةً اور بخاری مع فتح الباری کے صفحہ (۲۶۱) میں ہے فأقام النبي ﷺ فيهم أربعاً وعشرين ليلةً اور تیسیر القاری شرح بخاری جلد اول کے صفحہ (۱۶۳) میں اس روایت کا ترجمہ اس طرح پر لکھا ہے گفت انس قدم آرد آنحضرت مدینہ را پس فردا آمد جانب اعلائے مدینہ در محلہ کہ گفتہ می شد ایشان را بنو عمرو و بن عوف پس اقامت فرمود بیغیر خدا رحمت کند خدا بروے در میان ایشان بست و چهار ۲۴ شب۔ اور شیخ الاسلام دہلوی والد شیخ سلام اللہ صاحب المجلد شرح الموطن ترجمہ بخاری میں لکھتے ہیں: (فأقام النبي) پس اقامت فرمود آنحضرت (ﷺ) بهم أربعاً وعشرين ليلةً) میان ایشان بست و چهار ۲۴ شب۔ اور فضل الباری ترجمہ بخاری کے صفحہ (۱۴۵) میں اس روایت کا ترجمہ اس طرح پر لکھا ہے نبی ﷺ مدینہ میں آئے اور مدینہ کے اونچے طرف میں ایک قبیلہ میں جو بنو عمرو و بن عوف کے نام سے مشہور تھے اترے سو نبی ﷺ ان میں چوبیس راتیں ٹھہرے رہے۔ اور حافظ ابن حجر فتح الباری (ص ۲۶۱ ج ۱) مطبوعہ انصاری میں لکھتے ہیں۔ قوله فأقام فيهم أربعاً وعشرين كذا للمستملی والحموی۔ اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ عمدة القاری (ص ۳۵۲ ج ۲) میں لکھتے ہیں وفي رواية المستملی والحموی أربعاً وعشرين ليلةً. علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد الساری (ص ۲۲۱ ج ۱ مصری) میں لکھتے ہیں ولأبى ذر الوقت وابن عساكر في نسخة أربعاً وعشرين.

اے ناظرین! جب صحیح بخاری کی ۲۴ رات والی روایت اور اس کا ترجمہ دیکھ چکے محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اور اس روایت کے متعلق شارحین بخاری کے اقوال بھی سن چکے تو اب مولوی شوق صاحب کے اس قول کو کہ ”چوبیس روز قیام قبا کی نسبت کسی کتاب حدیث میں کوئی روایت ہرگز نہیں ہے۔“ نظر عبرت سے دیکھو اور ان کے اس قول پر کہ۔ ”کہ ایک تو ۲۴ روز کی روایت گھڑی گئی اور اس پر حوالہ بھی کس کا دیا کہ بخاری کا۔“ اچھی طرح غور کرو اور ان کے حال پر افسوس کرو اور اِنسا للہ پڑھو۔ اور یہ بھی سوچو کہ جس شخص کی یہ حالت ہو وہ میرے رسالہ ”نور الابصار“ کا جواب کیا خاک لکھ سکے گا۔

مولوی شوق صاحب کی پہلی وجہ

مولوی شوق صاحب نے جامع الآثار میں لکھا ہے۔ موضع قبا مدینہ طیبہ سے تین کوس کے فاصلے پر ہے۔ اے ناظرین! چونکہ موضع قبا کو تین کوس کی مسافت پر بتانا صریح غلطی ہے۔ اس وجہ سے میں نے نور الابصار میں اس کی تردید کی اور لکھا کہ یہ محض غلط ہے۔ موضع قبا، مدینہ سے صرف دو یا تین میل کے فاصلے پر ہے اور اس کے ثبوت میں مجمع البحار کی یہ عبارت پیش کی قبا موضع بمبیلین أو ثلثة من المدینة۔ اس پر شوق صاحب فرماتے ہیں۔ (تعجب ہے کہ اس عبارت یعنی مجمع البحار کی عبارت میں تین میل موجود اور پھر بھی اعتراض) اور پھر لکھتے ہیں کہ (میل جو عربی لفظ ہے۔ اس کی فارسی کروہ اور ہندی کوس ہے الی قولہ جب میل کی ہندی کوس ہے تو تین کوس لکھنا غلط کیونکر ہو گیا اور یہ امر آخر ہے کہ عربی کا کوس یہاں کے کوس سے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔) یہاں ہمارے مولانا شوق کی لیاقت اور خوش فہمی قابل ملاحظہ ہے۔ آپ کو اس بات کا اقرار بھی ہے کہ عرب کا کوس (یعنی عرب کا میل) یہاں کے کوس سے بہت چھوٹا ہوتا ہے اور پھر آپ موضع قبا کو (جو عرب کا میل سے دو میل یا تین میل کے فاصلے پر ہے) ہندی کوس سے تین کوس کے فاصلے پر بتاتے ہیں۔ ماشاء اللہ لیاقت ہو تو ایسی ہو اور سمجھ ہو تو ایسی ہو۔ ذرا ان سے کوئی پوچھے کہ اگر کسی نے عربی میل کو ہندی کوس لکھ دیا تو اس لکھ دینے سے کیا عربی میل کی مسافت بھی بڑھ کر ہندی کوس کے برابر ہو جائے گی یا ہندی کوس گھٹ کر عربی میل کے برابر ہو جائے گا۔ پھر اس لکھ دینے سے موضع قبا یہاں کے کوس سے تین کوس کے فاصلے پر کیونکر ہو جائے گا؟ ہم یہاں شوق صاحب کی محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اس خوش فہمی کو ایک مثال سے سمجھانا بہت مناسب سمجھتے ہیں۔ وہ یہ کہ بعض کتابوں میں درہم کو ہندی روپیہ لکھا ہے پس اگر کوئی احمق درہم کو ہندی روپیہ لکھا ہو ادیکھ کر کہے کہ چاندی کا نصاب زکوٰۃ دوسور روپیہ ہے اور کوئی عاقل اس احمق کی تردید میں لکھے کہ چاندی کا نصاب دوسو روپیہ نہیں ہے، بلکہ صرف دوسو درہم ہے۔ اور اس کے ثبوت میں شرح وقایہ کی یہ عبارت پیش کرے وللفضة مائتا درہم۔ اس پر وہ احمق مولانا شوق کی بعینہ یہی تقریر کرے اور اس عاقل کے جواب میں لکھے کہ ”تعب ہے کہ عبارت شرح وقایہ میں مائتا درہم موجود اور پھر بھی اعتراض۔“ اور پھر لکھے کہ ”درہم جو عربی لفظ ہے اس کی ہندی روپیہ ہے تو چاندی کا نصاب دوسور روپیہ لکھنا غلط کیونکر ہو گیا اور یہ امر آخر ہے کہ عرب کا روپیہ یہاں کے روپیہ سے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔“

اے ناظرین! کیا اس احمق کی اس تقریر سے اس عاقل کا اعتراض اٹھ سکتا ہے اور باوجود اس اقرار کے کہ عرب کا روپیہ یعنی درہم یہاں کے روپیہ سے بہت چھوٹا ہوتا ہے کیا چاندی کا نصاب یہاں کے روپیوں سے دوسور روپیہ بتانا صحیح ہو جائے گا۔ حاشا وکلا۔ اس مثال سے شوق صاحب کی لیاقت اور خوش فہمی بہت اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے۔ اسی لیاقت اور خوش فہمی پر ارشاد ہوتا ہے۔ (جس کو اتنا بھی نہیں معلوم کہ کوس میل عربی کی ہندی ہے وہ کیا اور اس کے اعتراضات کیا۔) فاعتبروا یا اولی الابصار

ناظرین! اوپر تو حضرت شوق کی حدیث دانی و قابلیت کی حالت ظاہر ہوئی تھی۔ اب یہاں ان کی خوش فہمی و لیاقت کی کیفیت معلوم ہوئی پس ظاہر ہے کہ جس شخص کی یہ حالت ہو اس سے تو اس کی امید نہیں ہے کہ میرے رسالہ کو سمجھ سکے بھلا وہ جواب کیا لکھ سکے گا۔

مولوی شوق صاحب کی تیسری وجہ

مولوی شوق صاحب نور الابصار کے جواب نہ لکھنے کی تیسری وجہ یہ لکھتے ہیں کہ ”اس رسالہ کا ماخذ وہی مذہب المختار ہے۔ اس کے مضامین کو الٹ پھیر کر کے لکھا ہے چونکہ ہم حکم ”ذاتہا بولتین“ کے متعلق جو نصاب لکھا ہے اس موضوع سے اس نور الابصار کا جواب نہیں ہو سکتا

ہے۔ اے ناظرین! مولوی شوق صاحب ”المدھب المختار“ اور ”نور الابصار“ کو دیکھ کر اور دو باقی جوابوں کا حال سن کر بالکل مبہوت ہو گئے ہیں۔ جو اس ٹھکانے نہیں ہیں۔ پہلی وجہ میں آپ نے فرمایا ہے۔ ”وہ کیا اور اس کا رسالہ کیا۔“ اور اب تیسری وجہ میں لکھا ہے۔ ”وہ کیا اور اس کا رسالہ کیا۔“ اور اب تیسری وجہ میں ارشاد ہوتا ہے۔ کہ ”اس رسالہ کا ماخذ وہی مذھب المختار ہے۔ اسی کے مضامین کو الٹ پھیر کر لکھا ہے۔“ جس شخص کی بدحواسی و پریشانی خاطر کی یہ کیفیت ہو وہ کسی رسالہ کا جواب کیا لکھ سکے گا اس تیسری وجہ سے مولانا شوق کی راست گوئی کی حالت بھی معلوم ہوگئی۔ ”مذھب المختار“ اور ”نور الابصار“ طبع ہو کر شائع ہیں ان دونوں رسالوں کو اول سے آخر تک بغور دیکھنے سے ان کی اس راست گوئی کی جانچ بہت اچھی طرح ہو سکتی ہے۔ اے ناظرین! مولوی شوق صاحب کی یہی تین وجہیں ہیں۔ انھیں وجہوں سے آپ نے ”نور الابصار“ کا جواب نہیں لکھا ہے۔ مگر آپ حضرات کو انھیں وجہوں سے صاف معلوم ہو گیا کہ ہمارے رسالہ ”نور الابصار“ کے جواب سے جو حضرت شوق صاحب بھاگے ہیں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، مگر یہی کہ یہ حضرت جواب سے بالکل عاجز و قاصر ہیں اور جب کسی طرح جواب نہیں پڑا ہے۔ تو یونہی رو باہانہ تین عذر لکھ کر چلتے ہوئے ہیں۔ اور انھیں وجہوں سے ان حضرت کی قابلیت اور محدثیت اور کامل الفیت کی اچھی طرح قلعی بھی کھل گئی۔ اور ہاں واضح رہے کہ ہم نے نور الابصار میں تہذیب کا نہایت درجہ خیال رکھا ہے۔ نہ کہیں لایعنی مذاق و ظرافت سے کام لیا ہے۔ اور نہ کوئی سخت اور دل شکن لفظ استعمال کیا ہے۔ حتیٰ کہ اس کے نام میں بھی کوئی ثقیل اور ناملائم لفظ نہیں رکھا ہے۔ نہ ہم نے اس کا نام (المنشار) رکھا اور نہ (السيف البتار) (

کے لقب سے اس کو لقب کیا اور نہ (المسمار) کے نام سے موسوم کیا، بلکہ اس کا ایک مہذب اور لطیف نام نور الابصار رکھا۔ مگر مولوی شوق صاحب اس نام سے خوش نہیں ہوئے، چنانچہ اس نام کی نسبت انھوں نے یہ مذاق لکھا ہے۔ ”ہندوستان میں چونکہ برخوردار کے ساتھ نور الابصار کثیر الاستعمال ہے اس نام سے اہل مذاق کو عجب شگوفہ ہاتھ آیا۔“ سچ ہے حضرت شوق جیسے محدث کامل الفن کے مقابلہ میں انھیں ناموں میں

سے کوئی نام نہایت مناسب تھا اسی نام سے یہ حضرت راضی اور خوش ہوتے۔
 اے ناظرین! نور الابصار کوئی نیا نام نہیں ہے علمائے متقدمین و متاخرین کی متعدد
 کتابیں اس نام سے اور اس نام کے اور مترادف ناموں سے موسوم ہو چکی ہیں۔ از انجملہ
 نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار ایک مشہور کتاب ہے۔ مگر مولانا شوق صاحب کو
 ان باتوں کی کیا خبر ابھی تھوڑا ہی عرصہ ہوتا ہے کہ یہ حضرت غزلیات و ہزلیات لکھ رہے تھے
 اور حسن اور شام سندر کی کہانی منظوم کر رہے تھے اور اب چند روزوں سے محدث کامل الفتن
 بن بیٹھے ہیں۔ ابھی ان حضرت کو اس نام کی قدر کیا معلوم ہے۔

ہنوز طفلی و از نونش و نیش بے خبری
 ز عشق ماچہ کہ از حسن خویش بے خبری

الراقم

مصنف عبد الرحمن عفا اللہ عنہ

از مبارک پور - ضلع اعظم گڑھ

مقالہ

3

ضِيَاءُ الْأَبْصَارِ

فِي رَدِّ تَبَصُّرَةِ الْأَنْظَارِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ضیاء الابصار فی رد تبصرة الانظار

حامد او مصليا . اما بعد پس واضح ہو کہ مولوی ظہیر احسن صاحب شوق نیوی نے ان دنوں ایک رسالہ سیر بنگال اور اس کے ساتھ ہمارے رسالہ تنویر الابصار کا جواب تبصرة الانظار نام لکھ کر شائع کیا ہے۔ جس کو دیکھ کر اہل علم تو اہل علم لڑکے تک ہنستے ہیں۔ ہمارے مخاطب حضرت شوق کو رسالہ لکھ کر شائع کرنے سے مطلب ہے۔ مہملات و خرافات سے مملو ہو بلا سے۔ علماء نہیں بلا سے۔ آپ اپنے اس شعر کے پورے عامل ہیں۔۔۔

اے شوق بلا سے نہ ہوں کچھ گل بوٹے
جو رنگ ہے اپنا وہ نہ ہر گز چھوٹے

اس وقت ہم تبصرة الانظار کا جواب لکھنے کو بیٹھے ہیں۔ حضرات ناظرین! ذرا متوجہ ہو کر بغور و انصاف ملاحظہ فرمائیں۔

قال: تبصرة الانظار فی رد تنویر الابصار

اقول: حضرت نیوی ہمارے رسالہ نور الابصار کے جواب کی بابت لامع الانوار کے آخر میں لکھ چکے ہیں۔ ”اس رسالہ کا مستقل جواب لکھنا جوہ ذیل نظر انداز کیا گیا۔ اولاً اس وجہ سے کہ ہر رسالہ قابل جواب اور ہر شخص لائق خطاب نہیں ہوتا۔ اس رسالہ کے مؤلف کوئی معروف شخص نہیں الخ“ اور انھوں نے ہمارے تنویر الابصار کا مستقل جواب تبصرة الانظار نام لکھ کر شائع کیا ہے۔ پس اب ان سے کوئی پوچھے کہ آپ کا وہ پہلا لکھنا آپ ہی کے قلم سے مردود ہو آیا نہیں۔

صاحبو! بات سے ہے کہ جب ہمارے بزرگ اور زبردست رسالہ نور الابصار کا محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جواب کسی طرح نہ ہو سکا تو جواب نہ لکھنے کی چند وجہیں آپ نے تراش کر شائع کیں۔ مگر ماشاء اللہ وہ وجہیں کچھ ایسی معقول اتریں کہ انھیں سے سب لوگ خوب اچھی طرح سمجھ گئے کہ۔

زابد نہ داشت تاب جمال پری رھاں
کنجے گرفت و ترس خدا را بہانہ ساخت

پھر جب آپ کی ان وجوہ کی تردید میں تصویر الابصار نہایت آب و تاب کے ساتھ شائع ہوا۔ اور ادھر کلکتہ سے اشتہار واجب الاظہار طبع ہو کر پڑا۔ اور اسی اثنا میں آپ نے اپنی غلطی کا اعلان بھی شائع کر دیا۔ پس ان تینوں پرچوں سے آپ کی جن جن باتوں کی قلعی کھلی ہے اور جس قدر نیک نامی آپ نے حاصل کی ہے اس کو نہ پوچھو، اب آپ نے یہ خیال کیا کہ اگر تصویر الابصار کا جواب نہ شائع ہوا تو اور بہت بڑی نیک نامی ہو چاہتی ہے۔ لہذا دو چار مہمل اعتراض کر کے اس کا نام تبصرۃ الانظار فی رد تنویر الابصار لکھ کر شائع کیا ہے تاکہ ظاہر ہو کہ مولانا شوق نے تنویر الابصار کا جواب لکھا۔

قال: ہرگز آپ نے یوں نہیں لکھا ہے، بلکہ اربع وعشرون لیلۃ لکھا ہے اور مکرر اسی طرح لکھا ہے اب دیکھئے کہ اولاً آپ نے یہ غلطی کی کہ اس روایت کے بعض الفاظ غلط طور پر نقل کئے۔ ثانیاً اب کس دلیری سے آپ لکھتے ہیں کہ میں نے اربعاً وعشرین لکھا ہے جو بالکل غلط ہے۔ الخ

اقول: آپ کا یہ اعتراض مضحکہ ظفان ہے۔ آپ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اپنے علم و فضل اور متانت کی اپنے ہاتھوں قلعی کھولی ہے۔ حضرت اربع وعشرون لیلۃ اور اربعاً وعشرین لیلۃ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ان دونوں لفظوں کے معنی چوبیس رات کے ہیں۔ ہاں جو ان دونوں لفظوں میں ایک اعرابی فرق ہے۔ اس کا اعتبار ترکیب عربی میں ضروری ہے نہ کہ زبان اردو میں، آپ کے اس اعتراض کا اہمال ذیل کی مثال سے بہت اچھی طرح ظاہر ہو سکتا ہے۔

زید نے دعویٰ کیا کہ نماز میں آمین آہستہ ہی کہنی چاہیے، کیونکہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ

نے روایت کیا ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نماز میں آمین باواز بلند نہیں کہتے تھے۔

بکرنے جواب میں لکھا کہ اس روایت کی سند کابالائی حصہ اس طرح پر ہے۔ عن ابی سعید عن ابی وائل قال قال کان الخ۔ اس سند میں ابوسعید واقع ہیں۔ اور یہ ابوسعید ضعیف ہیں۔ اس وجہ سے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

زید نے لکھا کہ ابی سعید کا ضعف کسی کتاب رجال سے ہرگز ثابت نہیں۔

بکرنے جواب دیا کہ میں نے جو لکھا ہے کہ ابی سعید ضعیف ہیں سوان کا ضعف کتاب رجال سے ثابت ہے۔ تقریب میں ہے: ضعیف مدلس خلاصہ میں ہے: قال النسائی ضعیف قال الذہبی ما علمت أحدا وثقه۔

دلیل ضعف دیکھ کر زید بالکل ساکت اور لا جواب ہو گیا۔ اور جب کچھ نہیں بنا تو حضرت شوق کی وہی مہمل تقریر دہر گھسیٹی کہ ہرگز آپ نے یوں (یعنی ابی سعید) نہیں لکھا ہے، بلکہ ابوسعید لکھا ہے اور مکرر اسی طرح لکھا ہے۔ اب دیکھئے کہ اولاً آپ نے یہ غلطی کی کہ اس روایت کے بعض الفاظ غلط طور پر نقل کیے۔ ثانیاً اب کس دلیری سے آپ لکھتے ہیں کہ میں نے ابوسعید لکھا ہے جو بالکل غلط ہے۔

حضرات ناظرین! ملاحظہ فرمائیں جس طرح زید نے پہلے ابوسعید کے ضعف کا صاف انکار کیا۔ اور جب دلیل ضعیف دکھائی گئی تو ابی سعید اور ابوسعید کا لغو جھگڑا نکالا۔ اسی طرح ہمارے مخاطب نے پہلے جب ۲۴ رات والی روایت کا صاف انکار کیا۔ اور جب آپ کو بتایا گیا کہ یہ روایت صحیح بخاری کے (ص ۶۱) میں موجود ہے، تو بالکل ساکت اور لا جواب ہو کر اربع و عشرون اور اربعا و عشرين کا مہمل اعتراض پیش کیا۔ فاعتبروا یا اولی الأبصار۔

قال: امام بخاریؒ نے تو چوبیس والی روایت ہرگز نہیں لکھی الخ۔

اقول: آپ اپنی غلطی کا اشتہار دے چکے اور صاف لفظوں میں اعتراف کر چکے کہ ۲۴ والی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے اور اس تبصرۃ الانظار میں بھی آپ لکھتے ہیں کہ ”ہر شخص سے محکم لائن و براہین سے مؤرخین، صنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ“

بمقتضائے انسانیت چوک ممکن ہے۔ مگر انسان کے لیے کمال جو ہر یہ ہے کہ جب اس کو اپنی غلطی پر اطلاع ہو جائے تو اس کا اعتراف کر لے اور نفسانیت کو دخل نہ دے میرے نزدیک یہ اعلیٰ درجہ کا کمال ہے۔ بہر کیف جب اس بارے میں اشتہارات چھپوا کر میں شائع کر چکا ہوں تو وہ پہلا خیال اور انکا قول قابل گرفت نہیں ہو سکتا۔ انتہی بلفظہ جب یہ سب کچھ آپ لکھ کر شائع کر چکے تو اب بکا کیجئے کہ امام بخاری نے تو چوبیس والی روایت ہرگز نہیں لکھی۔ اس بکنے سے کچھ ہونا جانا نہیں ہے۔

عبرت کا مقام ہے کہ ۲۴ والی روایت جموی کے نسخہ میں موجود۔ مستملی کے نسخہ میں موجود۔ ابن عسا کر کے نسخہ میں موجود۔ ابوالوقت کے نسخہ میں موجود۔ ابو ذر کے نسخہ میں موجود۔ حافظ ابن حجر کے نسخہ میں موجود، صاحب تیسیر القاری نے شرح کے واسطے صحیح بخاری کا جو نسخہ اختیار کیا ہے اس میں یہ روایت موجود، شیخ الاسلام دہلوی والد شیخ سلام اللہ نے ترجمہ کے واسطے جو نسخہ اختیار کیا ہے اس میں یہ روایت موجود، مولوی احمد علی صاحب نے جو صحیح بخاری چھپوائی ہے اس میں یہ روایت موجود، مگر بایں ہمہ حضرت شوق کی جرأت کو دیکھو کہ کس صفائی سے فرماتے ہیں کہ ”امام بخاری نے تو ۲۴ والی روایت ہرگز نہیں لکھی۔“

کہاں ہیں علمائے حنفیہ ذرا وہی لوگ انصاف سے فرمائیں کہ کیا ایسی ہی جرأت اہل علم سے صادر ہوا کرتی ہے۔ کیا ارباب علم ایسی ہی بدیہی باتوں کا انکار کیا کرتے ہیں۔

إنا لله وإنا إليه راجعون۔

قال: میں نے بذریعہ اشتہارات مطبوعہ اس کو واپس لے لیا ہے اور اسی زمانہ میں آپ کی خدمت میں اور آپ کے اعموان وانصار کے پاس میں نے وہ اشتہارات بھیج دیے ہیں جس کا شکر یہ آپ کو ادا کرنا تھا۔

اقول: کیا خوب! سنگین غلطی کریں آپ، بذریعہ اشتہارات اس کا اعتراف کریں آپ، اور نہایت ندامت کے ساتھ واپس لیں اس کو آپ، اور اس کا شکر یہ ادا کروں میں۔ سچ فرمائیے گا کیا آپ کی یہ بات عجوبہ روزگار نہیں ہے۔

قال: اولاً: اکثر صحیح بخاری میں یہ لفظ مروی نہیں۔

اقول: ذرا غور سے کام لیا کیجئے۔ آپ کا یہ قول آپ ہی کی تردید کر رہا ہے۔
قال: مانئاً: ہر شخص سے بمقتضائے انسانیت چوک ممکن ہے الی قولہ اعتراف کر لے اور
نفسانیت کو دخل نہ دے۔ الخ۔

اقول: مگر جب آپ کو اپنی غلطی پر اطلاع ہوئی تو اس کا اعتراف تو بذریعہ اشتہار کر لیا۔ جو
بلاشبہ کمال کی بات ہے۔ لیکن نفسانیت کو بھی آپ نے دخل دیا، جس کی وجہ سے آپ کا کمال
خاک میں مل گیا۔ ۲۳ رات والی روایت کا صحیح بخاری میں موجود ہونا آپ تسلیم کر چکے اور
خاص اسی کے واسطے اعلان چھاپ کر شائع کیا۔ اور اب اسی تبصرۃ الانظار میں لکھتے ہیں
کہ ”امام بخاریؒ نے تو ۲۳ والی روایت ہرگز نہیں لکھی۔“ اگر یہ نفسانیت نہیں ہے تو کیا ہے؟
قال: اگر بالفرض کل نسخ صحیح بخاری میں بھی اسی طرح ہوتا الی قولہ کیونکہ اکابر محدثین کو بھی
بعض اوقات یہی واقعہ پیش آیا ہے کہ بعض روایات صحیحین کی نسبت صحیحین میں ہونے سے
انکار کیا ہے۔

اقول: خوب حضرت نے تو بقول ع

میں تو ڈوبا ہوں ولے تجھ کو بھی لے ڈوبونگا

اپنی ذہل غلطی میں اکابر محدثین کو بھی شریک کر لیا۔ جناب! ۲۳ والی روایت
اوائل صحیح بخاری میں موجود۔ اور بخاری کی مشہور و متداول شروح فتح الباری، ارشاد الساری،
عمدة القاری، تیسیر القاری وغیرہا میں اس روایت کا ذکر، اور نور الابصار کے ایک مقام میں
نہیں، بلکہ متعدد مقاموں میں آپ کو یاد دلایا گیا ہے کہ یہ روایت صحیح بخاری میں موجود ہے،
مگر اس پر بھی آپ نے اس روایت کا انکار ان لفظوں میں کیا ہے۔ ”چوبیس روز قیام قبا کی
نسبت کسی کتاب حدیث میں کوئی روایت ہرگز نہیں ہے۔“ اور اسی پر آپ نے بس نہیں
کیا، بلکہ اس روایت کے گھڑ لینے کا مجھ پر اتہام کیا۔ اب آپ ہی ایمان سے فرمائیے کہ اکابر
محدثین میں کس محدث نے صحیحین کی ایسی روایت کا باوجود بار بار یاد دلانے کے اس طرح
انکار کیا ہے۔ اگر آپ سچے ہیں تو دو چار نہیں ایک ہی محدث کا نام لیں۔ ورنہ خدا سے ڈرنا
چاہیے اور اکابر محدثین پر افسر نہیں کرنا چاہیے۔

قال: اسی چھاپے کی صحیح بخاری کے حاشیہ پر بطور نسخہ اربع عشرہ لکھا ہوا ہے۔

اقول: ہم نے اربع عشرہ کے نسخہ کا انکار کیا ہے۔ جو آپ اس نسخہ کو نقل کرنے چلے۔

مقصود تو اربع عشرین کے نسخہ کا ثابت کرنا ہے، جس کا آپ نے انکار کیا تھا۔ پس ہم کو اربع عشرہ کے نسخہ کے متعلق حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی عبارتوں کے نقل کرنے کی کیا ضرورت؟

قال: اے میرے اللہ! الحمدیث ہونے کا دعویٰ اور دیانت کا یہ حال کہ اس کے بعد والی عبارت کو جو اس روایت کی تغلیط کر رہی ہے، حضرت نے یک قلم نظر انداز کر دیا الی قولہ لا تقربوا الصلوٰۃ کہا جائے و انتم سکاری چھوڑ دیا جائے۔

اقول: انفس ہے آپ کی خوش فہمی پر اور آپ کی دیانت پر، سنئے جب آپ نے ۲۴ والی روایت کا ویسا ہی صاف انکار کیا جیسا کہ یہود نے نزول وحی کا صاف انکار کیا تھا، آپ نے ان لفظوں میں انکار کیا ہے۔ ”چوبیس روز قیام قبا کی نسبت کسی کتاب حدیث میں کوئی روایت ہرگز نہیں ہے۔“ اور یہود کے انکار کو اللہ تعالیٰ نے ان لفظوں سے حکایت کیا ہے:

﴿ما أنزل الله على بشر من شيء﴾ تو ہم نے آپ کے اس انکار کے ابطال میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت کو پیش کیا۔ قوله فأقام فيهم أربعاً وعشرين كذا للمستملی والحموی۔ اس عبارت سے آپ کے انکار کا ابطال آفتاب نیم روز کی طرح ظاہر ہے۔

یہی حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت وللباقین أربع عشرة الخ سواولاً: اس سے یہی ۲۴ والی روایت کا صحیح بخاری میں موجود ہونا ثابت ہے۔ ثانیاً: ہم کو اربع عشرہ کے نسخہ سے انکار نہیں۔ پس ہم کو اس عبارت کے نقل کرنے کی کیا ضرورت؟ رہی یہ بات کہ صحیح بخاری کا اربعاً وعشرين والنسخہ صواب ہے۔ یا اربع عشرة والا۔ سواس سے آپ کو

کچھ تعلق ہی نہیں ہے، کیونکہ آپ کو تو اربعاً وعشرين والی روایت سے بالکل انکار ہے۔ ثبت العرش ثم انقش کہیے اب آپ کے فہم شریف میں بات آئی، کہاں ہیں اہل علم احناف ذرا حضرت نبوی (جن کو محدث کامل الفتن اور علامہ زمن ہونے کا دعویٰ ہے) کی

اس خوش فہمی کو ملاحظہ فرمائیں۔ اور پھر انصاف سے بتائیں کہ کیا ایسے ہی مقام میں آیہ ﴿لا تقربوا الصلوٰۃ﴾ پڑھی جاتی ہے کیا دیانت اور انصاف اسی کا نام ہے؟

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قال: حضرت کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ میل لفظ عربی کا ترجمہ کوس لکھنا محض غلطی اور حماقت ہے۔

اقول: کسی کی عبارت کے مطلب کو تحریف کرنا اور اس کو خلاصہ مطلب بتانا اہل علم کا کام نہیں ہے۔ محدث کامل الفن اور خادم حدیث نبوی ہونے کا دعویٰ اور دیانت کا یہ حال، ہمارا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ یہاں کے کوس سے موضع قبا کو تین کوس کے فاصلے پر بتانا محض غلطی اور حماقت ہے، جو تنویر الابصار کے ملاحظہ کرنے والے پر آفتاب کی طرح ظاہر ہے۔ اور ہاں یاد رہے کہ بجز آپ کے کسی اور نے موضع قبا کو یہاں کے کوس سے تین کوس کے فاصلے پر نہیں بتایا ہے۔ پس مثال مذکور بجز آپ کے اور کسی کے لیے موزوں نہیں ہو سکتی۔ اگر اس مرتبہ آپ سمجھ گئے تو خیر والا آئندہ ہم بہت اچھی طرح آپ کی تشریح کر دیں گے۔

قال: یہ کس نے لکھا ہے کہ قبا یہاں کے کوس سے تین کوس کے فاصلے پر ہے آخر افزا کس کا نام ہے اپنی جانب مہمل قیود لگا کر اعتراضات کرنا الخ۔

اقول: آپ کے اس قول سے صاف معلوم ہوا کہ موضع قبا کا یہاں کوس سے تین کوس پر ہونا محض غلط ہے۔ رہی یہ بات کہ یہاں کے کوس کی قید آپ نے لگائی ہے یا میں نے۔ سو واضح رہے کہ یہ قید ہی آپ ہی نے لگائی ہے۔ آپ ہی کے قلم کا یہ تصور ہے۔ چنانچہ آپ اسی لامع الانوار کے آخر میں فرماتے ہیں۔ ”جب میل کی ہندی کوس ہے تو تین کوس لکھنا غلط کیونکر ہو گیا اور یہ امر آخر ہے کہ عرب کا کوس یہاں کے کوس سے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔“ انتہائی بلفظہ، لیجئے آپ ہی کے کلام سے موضع قبا کا یہاں کے کوس سے یعنی ہندی کوس سے تین کوس کے فاصلے پر ہونا غلط ثابت ہو گیا۔ اور قبا کے تین کوس کے فاصلے پر ہونے کے ثبوت میں آپ نے جو تقریر سلجھا کر لکھی تھی وہ آپ ہی کے قلم سے درہم برہم ہو گئی۔

دیکھتے ہو کیا ادھر گرزلف برہم ہو گئی

یہ سراسر حرکت باد صبا تھی میں نہ تھا

قال: اولاً: ان کتابوں کا نام لکھیے کہ کس نے لکھا ہے۔

اقول: ہم کو ان کتابوں کی فہرست لکھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ آپ چھان بین کیجئے معلوم ہو جائے گا۔ چھان بین کے بعد بھی اگر پتہ نہ لگا تو ہم بتا دیں گے کہ فلاں نے لکھا ہے۔

قال: ثانياً: بالفرض اگر کسی نے درہم کا ترجمہ روپیہ لکھا ہے تو غلطی کی ہے۔

اقول: غلطی کی وجہ؟ اگر یہ خیال ہے کہ ہندی روپیہ عربی درہم سے بڑا ہوتا ہے تو واضح رہے کہ ہندی کوس بھی عربی میل سے بڑا ہوتا ہے۔ اس کی تصریح آپ نے خود کی ہے۔

قال: ثالثاً: اگر بالفرض درہم کا ترجمہ صحیح بھی ہو تب بھی آپ کی مثال میں اس احمق کا قول صحیح نہیں ہو سکتا۔

اقول: جب درہم کا ترجمہ فرض کیا تو ہماری مثال میں اس احمق کے قول کو صحیح نہ ماننا اور اپنے قول کو صحیح کہنا آپ کے عاقل اور کامل الفہم ہونے کی دلیل روشن ہے۔ احمق سے احمق آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ اگر آپ کا یہ قول (جب میل کی ہندی کوس ہے تو تین کوس لکھنا غلط کیونکر ہو گیا اور یہ امر آخر ہے کہ عرب کا کوس یہاں کے کوس سے بہت چھوٹا ہوتا ہے) صحیح ہے تو اس احمق کا یہ قول (جب درہم کی ہندی روپیہ ہے تو چاندی کا نصاب دوسو روپیہ لکھنا کیونکر غلط ہو گیا کہ عرب کا روپیہ یہاں کے روپیہ سے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔) بھی ضرور صحیح ہوگا۔

جناب! یہ مثال لا جواب ہے۔ اور مثل لہ کے ساتھ نہایت ہی چسپاں! اس مثال سے آپ کے قول کی قلعی خود اچھی طرح کھل گئی ہے۔ ہر شخص بخوبی سمجھ گیا ہے کہ آپ اسی احمق کے ہم قول اور ہم خیال ہیں۔ اب خیر اسی میں ہے کہ آپ خاموشی اختیار فرمائیں اور اس مثال کی نسبت ذرا بھی چون و چرا نہ کریں۔

قال: کیسے کیسے مہذبانہ کلمات زبان قلم سے نکل چکے اور نکل رہے ہیں۔

اقول: تنویر الابصار سے آفتاب کی طرح روشن ہے کہ لامع الانوار کے آخر میں نور الابصار کے جواب نہ لکھنے کی نسبت جو کچھ آپ نے ارقام فرمایا ہے اس وقت آپ کے حواس ٹھکانے نہیں تھے۔ بذریعہ اشتہارات مطبوعہ کے اپنی غلطی کا اعتراف کرنا اسی بدحواسی کا

نتیجہ ہے والا ایسی ڈبل چوک اور سنگین غلطی تو ادنیٰ طلبہ حدیث سے بھی ہونا بعید ہے۔ پس ایسی حالت میں لفظ (حواس ٹھکانے نہیں ہیں) نہ غیر مہذب ہے اور نہ اس کا یا اس کے مرادف کسی اور لفظ کا لکھنا خلاف تہذیب ہے۔ ورنہ آپ خود اپنی زبان سے غیر مہذب ٹھہرا جائینگے۔ کیونکہ سفر بنگال میں جب ایک نازک اور خطرناک مقام میں آپ کے حواس ٹھکانے نہیں رہے تھے تو آپ نے اپنے آپ کو خود بدحواس اور ہوش و حواس باختہ لکھا ہے چنانچہ آپ فرماتے ہیں ”طرح طرح کے خیالات دل میں آنے لگے اور نہایت ہی پشیمانی ہوئی کہ اتنی رات گزرے ناحق ایسی خطرناک راہ میں چلنے کا ارادہ کیا چور تو چور اگر اسباب کی طرح سے اسی مزدور کی نیت میں فتور آجائے تو یہ میرا کام تمام کر کے دریا میں ڈال دے اور کسی کو کچھ پتہ تک نہ لگے کہ کیا واقعہ گذرا ہر چند دل کو ڈھارس دیتا تھا، مگر ادھر دریا ادھر میدان پھر اس پر یہ سناٹا یہ دیکھ کر ہوش و حواس باختہ ہو رہے تھے۔ خوف کے مارے دو قدم چلنا مشکل تھا اگر کہیں سے کچھ کھڑکھڑاہٹ کی آواز آجاتی تو کلیجہ منہ کو آجاتا غرض اسی بدحواسی میں رفتہ رفتہ یکا یک چراغوں کی روشنی پر نظر پڑی کچھ مکانات نظر آنے لگے دم میں دم آیا جان میں جان آئی۔“ دیکھئے اس خطرناک راہ میں جب آپ کے حواس ٹھکانے نہیں رہے تھے تو خود اپنے کو آپ نے بدحواس اور ہوش و حواس باختہ بتایا ہے۔ جناب! بدحواس کو بدحواس کہنا یا یوں کہنا کہ اس کے حواس ٹھکانے نہیں نہ کچھ خلاف تہذیب ہے اور نہ اس میں کچھ مضائقہ ہے۔

سودائی کو سودائی کہو شوق سے لیکن

ہوشیار کو دیوانہ بنانا نہیں اچھا

قال: آپ کے نزدیک تہذیب تو اس

اقول: جناب! ہمارے مہذب رسالہ نور الابصار کو تہذیب سے جہاں تک علاقہ، اس کو اہل انصاف بخوبی جانتے ہیں۔ لیکن اس کے مقابلہ میں آپ کو شکست فاش ہوئی ہے اس کی نسبت جو کچھ آپ فرمائیں تعجب کی بات نہیں ہے۔

قال: یہ کوئی خلاف تہذیب جملہ نہیں، بلکہ لطف آمیز مذاق ہے۔
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اقول: ”تنویر“ میں آپ کے اس مذاق کے جواب میں عبرت ناک مضمون لکھا گیا ہے، مگر افسوس اس سے ہوئی۔ اگر کوئی آپ کا دوسرا خصم ہوتا، تو ایسے موقع میں آپ کے لیے یہ مصرع پیش کرتا۔ ع

بے حیا پاش و بر چہ خواہی کن

الرافعہ

محمد عبد الرحمن الجبار کفوری عفا اللہ عنہ

مقالہ

4

الْمَقَالَةُ الْحُسْنَىٰ

فِي سُنِّيَةِ الْمَصَافِحَةِ بِالْيَدِ الْيُمْنَىٰ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد

وآله وأصحابه أجمعين. أما بعد!

خاکسار محمد عبدالرحمن بن حافظ عبدالرحیم عاملہما اللہ تعالیٰ بفضله العمیم وجعل ما لهما النعم المقیم. مسلمانوں کی خدمت میں متمس ہے کہ ہر چند کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا احادیث صحیحہ صریحہ مرفوعہ سے ثابت ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی ایک ہاتھ (یعنی داہنے ہاتھ) سے مصافحہ کرنے کے بارے میں آثار صحیحہ موجود ہیں۔ اور علمائے متقدمین و متاخرین و شرح حدیث نے بھی ایک ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کی صاف تصریح کی ہے۔ حتیٰ کہ بعض علمائے حنفیہ نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے اور جماعت صوفیائے کرام میں جناب مولانا قطب ربانی، سید شیخ عبدالقادر جیلانی رضی اللہ عنہ نے بھی صاف طور پر لکھ دیا ہے کہ ایک ہی ہاتھ سے مصافحہ کرنا صحیح ہے۔ لیکن بعض ناواقف حضرات (بدنام کنندہ گونامے چند) اپنی نادانی اور نفسانیت کی وجہ سے اس سنت نبویہ کو بدعت اور ناجائز بتاتے ہیں اور اس سنت کے عالمین کو بدعتی کہتے ہیں۔ یہ لوگ اتنا نہیں سمجھتے کہ اس سنت کے عالمین کو بدعتی کہنا درحقیقت رسول اللہ ﷺ کو اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور علمائے امت کو بدعتی کہنا ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک آج ہم انھیں ناواقف لوگوں کی تشبیہ اور عبرت کے واسطے خصوصاً اور سائر اہل اسلام کے نفع کے لیے عموماً یہ رسالہ مسے بہ.....

المقالة الحسنى في سنة المصافحة باليد اليمنى لکھ کر شائع کرتے ہیں۔ تاکہ یہ لوگ اس کو دیکھ کر عبرت حاصل کریں اور باقی تمام اہل اسلام اس سے مستفید ہوں۔ یہ رسالہ ایک مقدمہ اور دو باب پر مرتب ہے۔

وما توفیقی إلا باللہ وهو حسبی ونعم الوکیل

مقدمتاً

ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا جس طرح اہل حدیث مصافحہ کرتے ہیں احادیث صحیحہ صریحہ اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے نہایت صاف طور پر ثابت ہے اس کے ثبوت میں ذرا بھی شک نہیں ہے۔ اور دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا جس طرح اس زمانہ کے حنفیہ میں رائج ہے نہ کسی حدیث صحیح سے ثابت ہے اور نہ کسی صحابیؓ کے اثر سے اور نہ کسی تابعی کے قول و فعل سے۔ اور ائمہ اربعہ (امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم) سے بھی کسی امام کا دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا یا اس کا فتویٰ دینا بسند منقول نہیں اور فقہائے حنفیہ نے تشبیہ اور تمثیل کے پیرایہ میں جو یہ لکھا ہے۔ ❶

کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فقہ کی کاشت کی اور زراعت کی، اور علقمہ رضی اللہ عنہ نے اس میں آب پاشی کی اور اس کو سینچا اور امام نخعی نے اس کو کاٹا۔ اور حماد نے مالش کی اور امام ابوحنیفہؒ نے اس کے ٹلہ کو چکی میں پیسا۔ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ نے اس کے آٹے کو گوندھا۔ اور امام محمد رضی اللہ عنہ نے اس کی روٹی پکائی اور باقی تمام لوگ (یعنی مقلدین احناف) اس روٹی سے کھا رہے ہیں۔

سو واضح رہے کہ ان کاشت کرنے والے، زراعت لگانے والے، آب پاشی کرنے والے، کاٹنے والے، مالش کرنے والے، آٹا پینے والے، آٹا گوندھنے والے، روٹی

❶ در مختار [ص ۲۹، ۵۰، ج ۱] میں ہے: قالوا: الفقه زرع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وسقاه علقمة وحصده إبراهيم النخعي وداسه حماد وطحنه أبو حنيفة وعجنه أبو يوسف وخبزته محمد فسائر الناس يأكلون من خبزته. وقد نظم بعضهم فقال:

حصاده ثم إبراهيم دو اس

الفقه زرع ابن مسعود وعلقمه

محمد خابزوالآكل الناس

نعمان طاحنه يعقوب عاجنه

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

پکانے والے میں سے بھی کسی کا دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا یا اس کا فتویٰ دینا ثابت نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک جو نہایت مستند اور معتبر کتابیں ہیں جن پر مذہب حنفی کی بنا ہے۔ ان میں بھی دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کا مسنون یا مستحب ہونا نہیں لکھا ہے۔ کتب حنفیہ میں طبقہ اولیٰ کی کتابیں امام محمد رحمہ اللہ کی تصنیفات (مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، سیر صغیر، سیر کبیر، زیادات) ہیں جن کے مسائل مسائل اصول اور مسائل ظاہر الروایہ سے تعبیر کیے جاتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کی ان تصنیفات میں آخری تصنیف کی جلالت شان کا پتہ اچھی طرح تم کو اس سے لگ سکتا ہے کہ امام ابو یوسف جو امام محمد رحمہ اللہ کے استاد ہیں اس کتاب کو ہر وقت اپنے پاس رکھتے تھے۔ نہ حضر میں اس کو جدا کرتے اور نہ سفر میں۔ اس آخری تصنیف میں بھی امام محمد نے یہ نہیں لکھا کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے کرنا چاہیے، بلکہ اس قدر لکھا: لا بأس بالمصافحة یعنی مصافحہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ فقہائے حنفیہ کے طبقہ ثانیہ میں علامہ قاضی خان بہت بڑے پائے کے فقیہ ہیں آپ کی ضخیم کتاب جو فتاویٰ قاضی خاں کے نام سے مشہور ہے۔ عند الحنفیہ نہایت مستند ہے۔

قاضی صاحب نے اپنی اس کتاب کے ہر باب میں بے شمار مسائل جزئیہ کو درج فرمایا ہے۔ لیکن آپ نے اس کتاب میں دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنے کو نہیں لکھا ہے۔ کتب معتبرہ حنفیہ میں ہدایہ ایک درسی اور ایسی مقبول اور مستند و معتد کتاب ہے کہ اس کی مدح میں فقہائے حنفیہ اس شعر کو پڑھتے ہیں۔ (دیکھو مقدمہ ہدایہ) [مفتاح السعادة ج ۲۳۹ ج ۲ و کشف الظنون: ص ۲۰۳۲ ج ۲]

إن الهداية كالقرآن قد نسخت

ما صنفا قبلها في الشرع من كتب

یعنی ”ہدایہ نے قرآن مجید کی طرح تمام ان کتابوں کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے لوگوں نے تصنیف کی تھیں۔“ اس کتاب میں بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے کرنا چاہیے، بلکہ اس میں صرف اس قدر لکھا ہے کہ

ولا بأس بالمصافحة لأنه هو المتوارث وقال عليه السلام

من صافح أخاه المسلم وحرک یدہ تناثرت ذنوبہ. انتہی

(ہدایہ: [ص ۲۵۲ ج ۳])

”یعنی مصافحہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایک قدیم سنت ہے اور فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ جو شخص اپنے مسلمان بھائی سے مصافحہ کرے اور اپنے ہاتھ کو ہلادے تو اس کے گناہ جھڑتے ہیں۔“

ہدایہ کے شروع: بنایہ، عنایہ، کفایہ، نتائج الافکار، تکملہ فتح القدر وغیرہا میں بھی اس امر کی تصریح نہیں کی گئی ہے کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے مسنون یا مستحب ہے۔ اور کتب معتبرہ حنفیہ میں شرح وقایہ بھی درسی کتاب ہے اور قریب قریب ہدایہ کے مقبول و مستند ہے اس میں بھی دونوں ہاتھوں سے مسنون یا مستحب ہونا نہیں لکھا ہے اس میں صرف اس قدر لکھا ہے کہ مصافحہ کرنا جائز ہے اور اس کتاب کے شروع، حواشی معتبرہ ذخیرۃ العقبی وغیرہ میں بھی اس کی تصریح نہیں کی گئی ہے کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے ہونا چاہیے۔ اب آؤ ذرا ان متون ثلاثہ معتبرہ کو دیکھیں جن پر فقہائے متاخرین کا اعتماد ہے۔ ① یعنی وقایہ، کنز، قدوری۔ سو واضح رہے کہ ان متون میں بھی دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کا مسنون یا مستحب ہونا نہیں لکھا ہے۔

المختصر مذہب حنفی کی جتنی کتابیں مستند و معتبر ہیں جن پر مذہب حنفی کی بنا ہے ان میں سے کسی میں دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا نہیں لکھا ہے نہ ان میں یہ لکھا ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا ضروری ہے اور نہ یہ لکھا ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ مسنون یا مستحب ہے۔

اگر کوئی صاحب فرمائیں کہ فقہ حنفی میں درمختار ایک مشہور و معروف کتاب ہے اور اس میں لکھا ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا سنت ہے۔ تو ان کو یہ جواب دینا چاہیے۔

① اعلم أن المتأخرين قد اعتمدوا على المتون الثلاثة: الوقاية ومختصر القدوري والكنز.

کہ کسی کتاب کا مشہور و معروف ہونا اور بات ہے اور اس کا مستند و معتبر ہونا اور بات ہے۔ درمختار کے مشہور و معروف ہونے سے اس کا مستند و معتبر ہونا لازم نہیں۔ دیکھو فقہ حنفی میں خلاصہ کیدانی کیسی مشہور کتاب ہے۔ بالخصوص بلاد ماوراء النہر میں کہ وہاں تو لوگ اسے ازبر کرتے ہیں۔ مگر ساتھ اس شہرت کے محققین حنفیہ کے نزدیک بالکل غیر مستند اور ناقابل اعتبار ہے۔ پس درمختار کے مشہور و معروف ہونے سے اس کا مستند و معتبر ہونا ضروری نہیں ہے اور ساتھ اس کے فقہائے حنفیہ نے اس امر کی صاف تصریح کی ہے ① کہ ”درمختار وغیرہ کتب مختصرہ سے فتویٰ دینا جائز نہیں“ علاوہ بریں ہمیں یہ بھی دیکھنا ضروری ہے۔ کہ درمختار میں یہ مسئلہ (یعنی دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کا سنت ہونا) کس کتاب سے نقل کیا گیا ہے؟ اور جس کتاب سے نقل کیا گیا ہے، وہ کتاب کیسی ہے معتبر یا غیر معتبر؟ پس واضح ہو کہ کہ درمختار میں یہ مسئلہ قنویہ سے نقل ② کیا گیا ہے۔ اور عند الحنفیہ قنویہ معتبر نہیں ہے۔ (دیکھو مقدمہ عمدة الرعاية۔) اس کتاب کا مصنف اعتقاداً معتزلی تھا اور فروع میں حنفی۔ اس کی تمام کتابیں قنویہ وغیرہ بتصریح فقہائے حنفیہ نامعتبر و غیر مستند ہیں اور صاحب قنویہ نے اس مسئلہ کی کوئی دلیل بھی نہیں لکھی ہے۔ پس جب معلوم ہوا کہ درمختار میں یہ مسئلہ قنویہ سے نقل کیا گیا ہے اور فقہائے حنفیہ کے نزدیک قنویہ غیر معتبر و غیر مستند ہے اور قنویہ میں اس کی کوئی دلیل بھی نہیں لکھی ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کے سنت ہونے کے ثبوت میں درمختار کا نام لینا ناواقف لوگوں کا کام ہے۔ اور درمختار کے مثل بعض اور کتب حنفیہ متاخرین میں بھی دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کے مسنون ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ لیکن وہ نہ کتب معتبرہ مذکورہ بالا کی طرح معتبر و مستند ہیں اور نہ ان میں معتبر و مستند کتاب سے یہ دعویٰ

① مقدمہ عمدة الرعاية حاشیہ شرح وقایہ [ص ۱۰، الحج ۱] میں ہے: لا يجوز الإفشاء من الكتب المختصرة

کا لنہر و شرح الكنز للعینی والدر المختار و شرح تنویر الأبصار. انتہی

② درمختار [ص ۳۸۱، ج ۲، مع ردالمحتار] میں ہے۔ وفي القنوية: السنة في المصافحة بكلتا يديه و تمامہ

فيما علقته على الملتقى. انتہی.

منقول ہے اور نہ ان میں اس کی کوئی دلیل لکھی ہے۔ غالب یہ ہے کہ اسی قنیہ سے بواسطہ یا بلاواسطہ یہ دعویٰ نقل کیا گیا ہے۔

یہ سب باتیں جب تم سن چکے تو اب ہمارے اس زمانہ کے احناف کا صنیع دیکھو۔ ان لوگوں نے اس مسئلہ میں تحقیق سے کچھ بھی کام نہیں لیا، اور جن احادیث سے ایک ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے ان کو بالکل یہ نظر انداز کیا، بلکہ اپنی ان تمام مستند کتابوں کو بھی نظر انداز کیا جن پر مذہب حنفی کی بنا ہے اور اڑے تو کس پر؟ درمختار وغیرہ پر اڑے تو ایسا کہ ایک ہاتھ کے مصافحہ کو غیر مسنون ٹھہرا دیا اور بعض جہال و متعصبین نے تو اس قدر تشدد کیا کہ اپنی جہالت اور تعصب کے جوش میں آ کر ایک ہاتھ کے مصافحہ کی نسبت نادرست اور بدعت ہونے کا دعویٰ کر دیا اور اس پر بھی تسکین نہ ہوئی تو اس سنت نبویہ کو نصاریٰ کا کام ٹھہرا کر اور اس سنت کے عالمین کو برے لقب سے یاد کر کے اپنے جہالت اور تعصب سے بھرے ہوئے دل کو ٹھنڈا کیا۔ انا لله وانا اليه راجعون۔

وها أنا أشرع في المقصود متوكلا على الله الودود

پہلا باب

ایک ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کے ثبوت میں پہلی روایت

حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ تمہید شرح موطا [ص ۲۳۶، ۲۳۷ ج ۱۲] میں لکھتے ہیں:
حدثنا عبد الوارث بن سفیان قال ثنا قاسم بن أصبغ [قال] ثنا
ابن وضاح قال ثنا يعقوب بن كعب قال ثنا مبشر بن إسماعيل
عن حسان بن نوح عن عبيد الله بن بسر قال: ترون يدي هذه
صافحت بها رسول الله ﷺ وذكر الحديث .

یعنی ”عبید اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ تم لوگ میرے اس ہاتھ
کو دیکھتے ہو، میں نے اسی ایک ہاتھ سے رسول اللہ ﷺ سے مصافحہ کیا
ہے۔“ اور ذکر کیا حدیث کو۔ یہ حدیث صحیح ہے ❶ اس حدیث سے بصراحت
ثابت ہوا کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا مسنون ہے۔

❶ اس حدیث کے پہلے راوی حافظ ابن عبدالبر ہیں حافظ ذہبی تذکرۃ الحفاظ (ص ۳۲۳ ج ۳) میں ان کی نسبت
لکھتے ہیں:

ساد أهل الزمان في الحفظ والإتقان، قال أبو الوليد الباجي: لم يكن بالاندلس
مثل أبي عمر في الحديث . اور پھر لکھتے ہیں:

كان دينا صينا ثقة حجة صاحب مستند وأتباع اور پھر لکھتے ہیں:

قال الحميدي: أبو عمر فقيه حافظ مكثر عالم بالقراءات وبالخلاف وبعلم

الحديث والرجال. انتهى

اور دوسرے راوی عبدالوارث بن سفیان ہیں۔ یہ حافظ ابن عبدالبر کے شیوخ کبار سے ہیں۔ = <

دوسری روایت

عن انس بن مالک قال: صافحت بكفى هذا كفى رسول

اللہ ﷺ فما مسست خزا ولا حريراً أألین من كفه ﷺ

یعنی ”انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے اپنی اس ہتھیلی سے

مصافحہ کیا ہے رسول اللہ ﷺ کی ہتھیلی سے، پس میں نے رسول اللہ ﷺ

کی ہتھیلی سے زیادہ نرم نہ کسی خنز کو اور نہ کسی ریشمی کپڑے کو مس کیا۔“

یہ حدیث مسلسل بالمصافحہ کے نام سے مشہور ہے اس حدیث کی سند میں جتنے راوی واقع ہیں ان میں سے ہر ایک نے اس حدیث کو روایت کرتے وقت اپنے استاد سے ایک ہی ہاتھ سے مصافحہ کیا ہے۔ جیسا کہ انس رضی اللہ عنہ نے ایک ہاتھ سے رسول اللہ ﷺ سے

=> حافظ ابن عبد البر بیہقی نے تمہید میں انھی عبدالوارث بن سفیان کے واسطے سے اکثر حدیثیں معرض احتجاج میں روایت کی ہیں۔

تیسرے راوی قاسم بن اصبح ہیں۔ حافظ ذہبی کتاب مذکور (ص ۱۷۳) میں ان کے ترجمہ میں

لکھتے ہیں:

قاسم بن اصبح بن محمد بن يوسف بن ناصح او واضح الإمام الحافظ محدث الأندلس

اور پھر لکھتے ہیں:

وذكر وانه كان بصيرا بالحديث ورجاله.

اور پھر لکھتے ہیں:

وانتهى إليه بئلك الديار علو الإسناد والحفظ والجلالة أثنى عليه غير واحد. انتهى

چوتھے راوی ابن وضاح ہیں اور یہ بھی ثقہ اور قابل احتجاج ہیں۔ حافظ زلیحی بیہقی نے ہبل بن سعد کی

بزرگوار والی حدیث (جس کی سند میں محمد بن وضاح واقع ہیں) کی نسبت لکھا ہے۔ اسنادہ صحیح. اور باقی

رواۃ یعنی یعقوب بن کعب اور بشر بن اسمعیل اور حسان بن نوح بھی ثقہ اور قابل احتجاج

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ہیں۔ دیکھو علامہ اور فریب و غیرہ سب راجح۔

مصافحہ کیا تھا۔ اس حدیث کو علامہ محمد عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے حصر الشارڈ میں اور علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے اتحاف الکاہر میں اور بہت سے محدثین نے اپنے مسلسلات میں ذکر کیا ہے۔ اس حدیث کی اسناد کے کئی طریق ہیں۔ بعض طریق اگرچہ قابل احتجاج و استشہاد نہیں، مگر بعض طریق قابل استشہاد ضرور ہے۔ اور ہم نے اس روایت کو احتجاجاً پیش نہیں کیا ہے، بلکہ استشہاداً۔ اور اسی طرح تیسری روایت بھی استشہاداً ہی ذکر کی گئی ہے۔

واضح ہو کہ ان دونوں روایتوں میں اگرچہ داہنے ہاتھ کی تصریح نہیں ہے۔ لیکن ان روایتوں میں جو آگے آتی ہیں۔ داہنے ہاتھ کی تصریح موجود ہے اور مصافحہ کے داہنے ہی ہاتھ سے مسنون ہونے کی تائید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے:

كان النبي ﷺ يحب التيسم ما استطاع في شأنه كله في طهور ووتر جلده وتعله. متفق عليه [بخاری: ۴۲۶، مسلم: ۲۶۸]

كذافي المشكوة. [۴۰۰]

یعنی ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کاموں میں حتی الوسع داہنے کو محبوب رکھتے، وضو کرنے میں اور کنگھی کرنے اور جوتا پہننے میں۔“ اس حدیث کے عموم میں مصافحہ بھی داخل ہے۔ جیسا کہ علامہ یعنی رحمۃ اللہ علیہ نے بنایہ شرح ہدایہ میں اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح صحیح مسلم میں اس کی تصریح کی ہے۔

تیسری روایت

عن أبي أمامة: تمام التحية الأخذ باليد والمصافحة باليمنى. رواه الحاكم في الكنى كذافي كنز العمال .

[ص ۱۳۱ ج ۹، ح: ۲۵۳۲۷]

یعنی ”ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ سلام کی تمامی ہاتھ کا پکڑنا ہے اور مصافحہ داہنے ہاتھ سے ہے۔“ روایت کیا اس کو حاکم نے کتاب الکنی میں۔

اس روایت سے بھی صراحۃً معلوم ہوا کہ ایک ہاتھ سے یعنی داہنے ہاتھ سے

مصافحہ کرنا چاہیے۔

تنبیہ

واضح ہو کہ جس طرح ملاقات کے وقت مصافحہ کرنا مسنون ہے اسی طرح مردوں سے بیعت لینے کے وقت بھی مصافحہ کرنا مسنون ہے۔ التعلیق المجد [ص ۳۹۲] میں ہے:

أخرج أبو نعیم فی کتاب المعرفة [ص ۳۲۷، ۳۲۸ ج ۶
ترجمة: ۳۸۰۵] من حدیث نُهیة [بھیة] بنت عبد اللہ البکریة
قالت وفدت مع أبی علی النبی ﷺ فبايع الرجال و صافحهم
وبایع النساء ولم یصافحهن.

یعنی ”ابو نعیم نے کتاب المعرفة میں نہیہ بنت عبد اللہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں اپنے باپ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی پس رسول اللہ ﷺ نے مردوں سے بیعت لی اور ان سے مصافحہ کیا اور عورتوں سے بیعت لی اور ان سے مصافحہ نہیں کیا۔“

موطا امام مالک [ص ۴۹۳ ج ۴، ح: ۱۹۸۴] میں أمیمة بنت رقیقہ کی حدیث میں ہے کہ عورتوں نے بیعت کے وقت آنحضرت ﷺ سے مصافحہ کی درخواست کی۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

إني لا أصافح النساء

یعنی ”میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا۔“

فتح الباری [ص ۶۳۷ ج ۸] میں ہے:

وروی النسائی والطبری من طریق محمد بن المنکدر أن
أمیمة بنت رقیقة أخبرته أنها دخلت فی نسوة تبایع فقلن یا
رسول اللہ ﷺ ابسط یدک نصافحک فقال إني لا أصافح
النساء، الحدیث.

حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ تمہید شرح موطا [ص ۲۲۳ ج ۱۲] میں لکھتے ہیں:

محکم دلائل سے مزین و متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ
قولہ رسول اللہ ﷺ إني لا أصافح النساء دليل على أنه كان لا يفتح يده لهن

الرجال عند البيعة وغيرها ﷺ

یعنی ”رسول اللہ ﷺ کا یہ قول کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا۔ دلیل ہے اس بات کی کہ رسول اللہ ﷺ بیعت وغیرہ کے وقت مردوں سے مصافحہ کرتے تھے۔“

صحیح بخاری [۲۷۱۳] میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ مہاجر عورتوں سے بیعت لے کر فرماتے تھے:

قد بايعتكم كلاما

یعنی ”میں نے تجھ سے کلاما (زبانی) بیعت لی ہے۔“

حافظ ابن حجر بیہقی فتح الباری [ص ۶۳۶ ج ۸] میں لکھتے ہیں:

قوله قد بايعتكم كلاما أي يقول ذلك كلاماً فقط لا

مصافحة باليد كما جرت العادة بمصافحة الرجال عند

البيعة [المبايعة]

یعنی ”جن امور پر آنحضرت ﷺ عورتوں سے بیعت لیتے ان کو زبانی

فرماتے اور عورتوں سے ہاتھ سے مصافحہ نہیں کرتے جیسا کہ بیعت کے وقت

مردوں سے مصافحہ کرنے کی عادت جاری ہے۔“

اور واضح ہو کہ بعض روایات ضعیفہ میں بیعت کے وقت عورتوں سے بھی مصافحہ کرنا

آیا ہے۔ التعلیق المحمد [ص ۳۹۲] میں ہے۔

وجاءت أخبار ضعيفة بمصافحة النساء عند البيعة أحيانا

فعند الطبراني من حديث معقل بن يسار أن النبي ﷺ كان

يصافح النساء في بيعة الرضوان من تحت الثوب وأخرج ابن

عبد البر عن عطاء وقيس بن أبي حازم أن النبي ﷺ كان إذا

بايع لم يصافح النساء إلا على يده ثوب .

یعنی طبرانی بیہقی میں معقل بن یسار رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ

ﷺ بیعتہ الرضوان میں عورتوں سے مصافحہ کرتے تھے۔ کپڑے کے نیچے سے اور ابن عبد البرؒ نے عطاءؒ اور قیس بن ابی حازمؒ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بیعت لیتے تو عورتوں سے مصافحہ نہ کرتے، مگر اپنے ہاتھ پر کپڑا رکھ کر۔

المختصر بیعت کے وقت مردوں سے مصافحہ کرنا بلاشبہ مسنون ہے علمائے حنفیہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

علامہ عینی بنایہ شرح ہدایہ [ص ۱۹۴ ج ۱۲ باختلاف] میں لکھتے ہیں:

ولا بأس بالمصافحة لأنه المتوارث أى السنة القديمة فى

بیعة وغیر ذلک. انتہی

”یعنی مصافحہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ وہ متوارث ہے یعنی

قدیم سنت ہے۔ بیعت وغیرہ میں۔“

اور واضح ہو کہ مصافحہ عند الملاقات اور مصافحہ عند البیعة کی حقیقت شرعیہ ایک

ہے۔ کیونکہ احادیث میں جیسے مصافحہ عند الملاقات پر مصافحہ کا لفظ وارد ہوا ہے۔ مصافحہ

عند البیعة پر بھی وارد ہوا ہے۔ اور ان دونوں وقتوں کے مصافحہ کی حقیقت میں شرعاً کچھ

فرق ثابت نہیں ہے۔

اور یہ بھی واضح ہے کہ بیعت کے وقت ایک ہی ہاتھ (یعنی داہنے ہاتھ) سے

مصافحہ کا مسنون ہونا احادیث صحیحہ صریحہ سے ثابت ہے۔ پس مصافحہ عند البیعة کی انھی

احادیث سے مصافحہ عند الملاقات کا بھی ایک ہی ہاتھ سے (یعنی داہنے ہاتھ سے) مسنون

ہونا آفتاب کی طرح ظاہر ہے۔ اس لیے ہم مصافحہ ملاقات کے ایک ہاتھ سے مسنون

ہونے کے ثبوت میں احادیث مصافحہ بیعت کو بھی پیش کرتے ہیں۔

چوتھی روایت

صحیح ابوعوانہ [ص ۷۰ ج ۱] میں عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے:

فقلت يا رسول الله ابسط يدك لأبايعك فبسط يمينه
فقبضت يدي فقال: مالك يا عمرو؟ فقلت: أردت أن أشرط
فقال: تشترط ماذا؟ قلت يغفر لي فقال، أما علمت يا عمرو إن
الإسلام يهدم ما كان قبله. (مشکوٰۃ: ص ۲۸)

یعنی ”عمرو بن العاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے میرے قلب میں
اسلام ڈالا تو میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا یا رسول اللہ ﷺ اپنے
ہاتھ (مبارک) کو بڑھائیے کہ میں آپ سے بیعت کروں۔ پس رسول اللہ
ﷺ نے اپنے داہنے ہاتھ کو بڑھایا۔ پھر میں نے اپنا ہاتھ سمیٹ لیا۔ آپ
نے فرمایا: کیا ہے تجھ کو اے عمرو۔ میں نے کہا: کچھ شرط کرنا چاہتا ہوں، آپ
نے فرمایا: کس بات کی شرط کرنا چاہتا ہے، میں نے کہا: اس بات کی کہ میری
مغفرت کی جائے، آپ نے فرمایا: تجھ کو خیر نہیں ہے کہ اسلام کے پہلے جتنے
گناہ ہوتے ہیں ان کو اسلام نیست و نابود کر دیتا ہے۔“

اس حدیث کو امام مسلم [۱۹۲] نے بھی صحیح میں روایت کیا ہے، مگر اس میں بجائے
ابسط يدك کے ابسط يمينك واقع ہوا ہے۔ اس حدیث سے صراحتاً معلوم ہوا کہ
بیعت کے وقت ایک ہی ہاتھ (یعنی داہنے ہاتھ) سے مصافحہ کرنا مسنون ہے۔ کیونکہ اگر
دونوں ہاتھ سے مصافحہ ضروری یا مسنون ہوتا تو آپ اپنے دونوں ہاتھوں کو بڑھاتے اور
واضح ہو کہ اس حدیث کے موافق بیعت کے وقت داہنے ہی ہاتھ سے مصافحہ کرنے کی
عادت بھی برابر جاری ہے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ مرقاہ شرح مشکوٰۃ [ص ۱۰۲ ج ۱] میں اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

ابسط يمينك أى افتحها ومدها لأضع يميني عليها كما

هو العادة في البيعة.

یعنی ”اپنے داہنے ہاتھ کو بڑھائیے تاکہ میں اپنے داہنے ہاتھ کو آپ کے

داہنے ہاتھ پر رکھوں جیسا کہ بیعت میں عادت ہے۔“

جب اس حدیث سے ثابت ہوا کہ بیعت کے وقت ایک ہی ہاتھ (یعنی داہنے ہاتھ) سے مصافحہ کرنا مسنون ہے تو اسی سے ملاقات کے وقت بھی ایک ہی ہاتھ (یعنی داہنے ہاتھ) سے مصافحہ کا مسنون ہونا ثابت ہوا ہے، کیونکہ مصافحہ ملاقات اور مصافحہ بیعت دونوں کی حقیقت ایک ہے، ان دونوں مصافحہ کی حقیقت میں شریعت سے کچھ فرق ثابت نہیں۔ کما تقدم بیانہ

پانچویں روایت

مسند احمد بن حنبل (ص ۶۸ ج ۵) میں ہے:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو سعيد وعفان قالنا ثنا ربعة بن كلثوم حدثني أبي قال: سمعت أبا غادية يقول: بايعت رسول الله ﷺ، قال أبو سعيد: فقلت له: يمينك؟ قال: نعم. قالوا جميعاً: في الحديث وخطبنا رسول الله ﷺ يوم العقبة. الحديث.

یعنی ”ربیعہ بن کلثوم کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے باپ نے حدیث بیان کی کہ میں نے ابو غادیہ سے سنا، وہ کہتے تھے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی، پس میں نے ابو غادیہ سے کہا: کیا آپ نے اپنے داہنے ہاتھ سے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی تھی؟ انھوں نے کہا: ہاں۔“

یہ روایت صحیح ہے اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔ اس روایت سے بھی بیعت کے وقت ایک ہی ہاتھ سے (یعنی داہنے ہاتھ سے) مصافحہ کا مسنون ہونا بصراحت ثابت ہے۔ پس اسی سے مصافحہ ملاقات کا بھی ایک ہی ہاتھ سے (یعنی داہنے ہاتھ سے) مسنون ہونا ثابت ہوا۔ کما مر

چھٹی روایت

صحیح بخاری [۳۶۹۸] میں عبد اللہ عمرو بن عبد اللہ سے روایت ہے۔

وكان بيعة الرضوان بعد ماذهب عثمان إلى مكة فقال رسول الله ﷺ بيده اليمنى: هذه يد عثمان، فضرب بها على يده، فقال: هذه لعثمان. الحديث.

یعنی ”عثمان رضی اللہ عنہ کے مکہ چلے جانے کے بعد بیعت الرضوان ہوئی۔ پس رسول اللہ ﷺ نے اپنے داہنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا یہ میرا داہنا ہاتھ عثمان رضی اللہ عنہ کا ہاتھ ہے۔ پھر آپ نے اپنے داہنے ہاتھ کو اپنے دوسرے ہاتھ پر مارا اور فرمایا یہ بیعت عثمان رضی اللہ عنہ کے لیے ہے۔“

اس حدیث سے بھی ایک ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ آپ کا داہنا ہاتھ تو بجائے ایک ہاتھ عثمان رضی اللہ عنہ کے تھا اور دوسرا خود آپ ﷺ کا۔

فتکر

ساتویں روایت

مسند احمد بن حنبل [ص ۴۹۱ ج ۳] میں ہے۔

عن حبان [حیان] أبي النصر قال: دخلت مع وائلة بن الأسقع على أبي الأسود الجرشى في مرضه الذي مات فيه فسلم عليه وجلس [قال] فأخذ أبو الأسود يمين وائلة فمسح بها عينيه ووجهه لبيعة بها رسول الله ﷺ. الحديث.

یعنی ”حیان کہتے ہیں کہ میں وائلہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ ابو الاسود کے پاس ان کے مرض الموت میں گیا۔ پس وائلہ رضی اللہ عنہ نے ان کو سلام کیا اور بیٹھے۔ پس ابو الاسود نے وائلہ رضی اللہ عنہ کے داہنے ہاتھ کو پکڑا اور اس کو اپنی دونوں آنکھوں اور منہ سے لگایا۔ اس واسطے کہ وائلہ رضی اللہ عنہ نے اپنے اسی داہنے ہاتھ سے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی تھی۔“

اس روایت سے بھی داہنے ہاتھ سے مصافحہ بیعت کا مسنون ہونا بصراحت

ثابت ہے۔ پس اسی سے مصافحہ ملاقات کا بھی ایک ہی ہاتھ سے مسنون ہونا ظاہر ہے۔ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

آٹھویں روایت

صحیح ابوعوانہ [ص ۳۸ ج ۱] میں ہے:

حدثنا إسحاق بن سيار قال حدثنا عبید الله قال أبنا سفیان عن زياد بن علاقة قال سمعت جريرا يحدث حين مات المغيرة بن شعبة خطب الناس فقال أوصيكم بتقوى الله وحده لا شريك له والسكينة والوقار فباني بايعت رسول الله ﷺ بيدي هذه على الإسلام وأشترط على النصح لكل مسلم فورب الكعبة أني لكم ناصح أجمعين واستغفر ونزل.

(صحیح بخاری: ج ۵۸)

یعنی ”زیاد بن علاقہ سے روایت ہے کہ جب مغیرہ بن شعبہ نے انتقال کیا تو جریر رضی اللہ عنہ نے خطبہ پڑھا اور کہا: اے لوگو! ”میں تم کو اللہ وحدہ لا شریک لہ سے ڈرنے اور سکون اور وقار کی وصیت کرتا ہوں۔ میں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنے اس ایک ہاتھ سے اسلام پر بیعت کی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے ہر مسلمان کے واسطے خیر خواہی کرنے کی شرط کی ہے۔ پس رب کعبہ کی قسم ہے میں تم لوگوں کا خیر خواہ ہوں اور استغفار کیا اور اترے۔“

اس روایت سے بھی ایک ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا ظاہر ہے۔

نویں روایت

سنن ابن ماجہ (۳۱۱) میں ہے:

عن عقبه بن صهبان قال سمعت عثمان بن عفان يقول ما تغنيت ولا تمنيت ولا مسست ذكري بيمني منذ بايعت بها رسول الله ﷺ.

”یعنی عقبہ بن صہبان رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے عثمان رضی اللہ عنہ کو سنا

وہ کہتے تھے کہ جب سے میں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنے داہنے ہاتھ سے بیعت کی ہے تب سے میں نے نہ تقنی کی اور نہ جھوٹ بولا اور نہ اپنے داہنے ہاتھ سے اپنے ذکر کو چھوا۔“

اس روایت سے بھی مصافحہ ملاقات کا ایک ہاتھ یعنی داہنے سے مسنون ہونا ظاہر ہے۔

دسویں روایت

کنز العمال [ص ۳۲۲ ج ۱، ح: ۱۵۰۶] میں ہے:

عن أنس قال: بايعت النبي ﷺ بيدي هذه على السمع والطاعة فيما استطعت. (ابن جرير)

یعنی ”انس“ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی اپنے اس ایک ہاتھ سے سمع اور اطاعت پر بقدر اپنی استطاعت کے۔“
روایت کیا اس کو ابن جریر نے۔

اس روایت سے بھی ایک ہاتھ سے مصافحہ ملاقات کا مسنون ہونا ظاہر ہے۔

گیارہویں روایت

کنز العمال [ص ۳۲۰ ج ۱، ح: ۱۴۹۷] میں ہے:

عن عبد الله بن عكيم قال بايعت عمر بيدي هذه على السمع والطاعة فيما استطعت. (ابن سعد [ص ۱۱۳ ج ۶])

یعنی ”عبد اللہ بن عکیم“ روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے بیعت کی اپنے اس ایک ہاتھ سے سمع اور طاعت پر بقدر اپنی استطاعت کے۔“ روایت کیا اس کو ابن سعد نے۔

اس روایت سے بھی بیعت کے وقت ایک ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا ظاہر

ہے اور اسی سے مصافحہ ملاقات کا بھی ایک ہاتھ سے مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ دسویں اور گیارہویں روایت میں اگرچہ داہنے ہاتھ کی تصریح نہیں ہے۔ مگر روایات مذکورہ بالا بتاتی ہیں کہ ان دونوں روایتوں میں ایک ہاتھ سے مراد داہنا ہاتھ ہے۔ نیز واضح ہو کہ بیعت کی روایت مذکورہ میں بعض روایتیں استشہاداً پیش کی گئی ہیں۔ نیز واضح ہو کہ مصافحہ بیعت کے ایک ہاتھ سے مسنون ہونے کے بارے میں اور بھی بہت سی روایات مرفوعہ و موقوفہ آئی ہیں اور جس قدر یہاں نقل کی گئی ہیں وہ اثبات مطلوب کے واسطے کافی و وافی ہیں۔

بارہویں روایت

کتاب الترغیب والترہیب [ص ۲۳۳ ج ۳] میں ہے۔

عن مسلمان الفارسی عن النبی ﷺ قال إن المسلم إذا لقی أخاه فأخذ بيده تحانت عنهما ذنوبهما كما يتحات الورق عن الشجرة اليابسة في يوم ربيع عاصف. رواه الطبرانی بإسناد حسن. یعنی ”مسلمان فارسی نے فرمایا کہ جب کوئی مسلمان اپنے بھائی سے ملاقات کرتا ہے اور اس کا ہاتھ پکڑتا ہے تو ان دونوں کے گناہ اس طرح جھڑتے ہیں جس طرح سخت ہوا کے دن سوکھے درخت سے پتے جھڑتے ہیں۔ اس حدیث کو طبرانی نے باسناد حسن روایت کیا ہے۔“

اس حدیث سے بھی ایک ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا ظاہر ہے، کیونکہ اس میں لفظ ”ید“ بصیغہ واحد ہے اور صیغہ واحد فرد واحد پر دلالت کرتا ہے۔ واضح ہو کہ مصافحہ کی جن جن حدیثوں میں لفظ ”ید“ واقع ہوا ہے بصیغہ واحد ہی واقع ہوا ہے۔ مصافحہ کی کسی حدیث میں لفظ ”ید“ بصیغہ ثنویہ نہیں واقع ہوا ہے۔ و من ادعی خلافہ فعلیہ البیان۔ پس اس قسم کی تمام احادیث ہمارے مدعا کی مثبت ہیں۔

متنبیہ

دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کے قائلین اس قسم کی احادیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ لفظ ”ید“ اسم جنس ہے۔ جس کا اطلاق قلیل اور کثیر پر ہوا ہے۔ پس اس قسم کی حدیثیں جن میں لفظ ”ید“ بصیغہ واحد واقع ہوا ہے، ایک ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے پر نص نہیں ہیں۔ اور بعض اشخاص نے اس جواب کی تقریر ان لفظوں میں کی ہے۔ کہ متدل (اہل حدیث) نے دودعوے کئے ہیں ایک یہ کہ مصافحہ ایک ہی ہاتھ سے مسنون ہے دوسرا یہ کہ دونوں ہاتھوں سے مسنون نہیں، مگر دلیل سے دونوں دعوے ہرگز ثابت نہیں ہوتے۔ پھر لکھتے ہیں کہ غایۃ مافی الباب اس تقدیر پر دونوں نوع کا ثبوت ہوگا نہ ایک فرد مخصوص کا کیونکہ جنس کا اطلاق ایک فرد پر بھی من حیث الحقیقہ ہے اور دو فرد پر بھی۔

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کے اس جواب کے تین جواب ہیں۔

پہلا جواب

جب یہ لوگ اس قسم کی احادیث میں لفظ ”ید“ کو اسم جنس ٹھہراتے ہیں اور صاف صاف اعتراف کرتے ہیں کہ ان احادیث سے دونوں نوع مصافحہ کا (یعنی ایک ہاتھ کا بھی اور دونوں ہاتھ کا بھی) ثبوت ہوتا ہے تو ان لوگوں کا یہ دعویٰ کہ ”ایک ہاتھ سے مصافحہ غیر مسنون ہے۔ یا ناجائز ہے۔“ خود ان ہی کی زبان سے باطل و مردود ہو گیا۔ رہا ان لوگوں کا یہ قول کہ ”اس قسم کی حدیثیں ایک ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے پر نص نہیں ہیں۔“ صحیح نہیں ہے جیسا کہ تم کو دوسرے اور تیسرے جواب سے معلوم ہوگا۔

دوسرا جواب

اس قسم کی احادیث میں لفظ ”ید“ سے جنس مراد لینا غیر مسلم ہے۔ کیونکہ ان احادیث میں لفظ ”ید“ معرف باللام ہے، یا مضاف پس ہم کہتے ہیں کہ الف ولام عہد خارجی کے لیے ہے اور ایسے ہی اضافت بھی، اور معبود دہنا ہاتھ ہے جیسے کہ احادیث مذکورہ بالا سے ثابت ہے۔ اور باوجود استقامت عہد کے الف ولام کو جنس کے لیے ہے ٹھہرانا صحیح

نہیں ہے کیونکہ الف ولام میں اصل عہد ہے۔

تیسرا جواب

اگر فرض کیا جائے کہ ان احادیث میں لفظ ”ید“ جو معرف باللام یا مضاف واقع ہے اس میں الف ولام یا اضافت عہد کے واسطے نہیں ہے تو بھی ان احادیث میں لفظ ”ید“ کو داہنے ہاتھ پر محمول کرنا متعین ہے۔ کیونکہ مصافحہ بیعت میں داہنے ہاتھ کی تصریح متعدد حدیثوں میں آئی ہے۔ اور مصافحہ بیعت اور مصافحہ ملاقات دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ کما مر۔ اور مصافحہ ملاقات کا بھی داہنے ہاتھ سے مسنون ہونے کا ثبوت تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکا ہے۔ پس ان احادیث میں لفظ ”ید“ سے دونوں ہاتھ مراد لینا یا بایاں ہاتھ مراد لینا ہرگز صحیح نہیں ہے۔

دیکھو اکثر احادیث قطع ید میں بھی لفظ ید مضاف یا معرف باللام واقع ہوا ہے جیسے لا تقطع ید السارق (متفق علیہ) (بخاری: ص ۱۰۰۳ ج ۲، مسلم ۶۳ ج ۲) [۴۴۰۱]

اور حدیث

قطع النبی ﷺ ید السارق. الخ (متفق علیہ)

(بخاری: ۶۷۹۸، مسلم ص ۶۳ ج ۲)

اور حدیث

لعن اللہ السارق یسرق البیضة فتقطع یدہ. الخ (متفق علیہ)

(بخاری: ۶۷۸۳، مسلم: ۴۴۰۸)

اور حدیث

لا تقطع الید إلا فی الدینار الخ (طحاوی: ص ۱۶ ج ۳)

اور حدیث

کان یقطع الید علی عہد رسول اللہ ﷺ فی عشرة دراهم.

(مسند امام ابوحنیفہ: ص ۱۵۷)

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ اور

دونوں ہاتھ یا بایاں ہاتھ مراد لینا ہر گز ہر گز صحیح نہیں ہے۔ اور اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ مگر یہی کہ بعض احادیث میں قطع ید میں داہنے ہاتھ کی تصریح آئی ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں فاقطعوا ایما نہما واقع ہے۔

الحیصل سلمان رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے اور تمام ان احادیث سے جن میں لفظ ”ید“ معرف باللام یا مضاف واقع ہوا ہے۔ ایک ہی ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے اور ان احادیث سے دونوں ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کا دعویٰ کرنا نادقیق یا تعصب پر مبنی ہے۔

تیسری روایت

جامع ترمذی [۲۷۲۷] میں ہے

عن البراء بن عازب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يتفرقا. قال الترمذی. هذا حديث حسن غريب.

یعنی ”براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلى الله عليه وآله وسلم نے: کہ جب دو مسلمان باہم ملاقات کرتے ہیں پس مصافحہ کرتے ہیں تو قبل اس کے کہ یہ ایک دوسرے سے جدا ہوں ان دونوں کی مغفرت کی جاتی ہے۔ کہا ترمذی نے یہ حدیث حسن غریب ہے۔“

اس حدیث سے اور اس کے سوا تمام ان احادیث سے جن میں مطلق مصافحہ کا ذکر ہے اور ”ید“ اور ”کف“ کی تصریح نہیں ہے۔ ایک ہی ہاتھ کا مصافحہ ثابت ہوتا ہے اور ان احادیث سے دونوں ہاتھ کے مصافحہ کا ثبوت نہیں ہوتا اس واسطے کہ اہل لغت اور شراح حدیث نے مصافحہ کے جو معنی لکھے ہیں۔ وہ دونوں ہاتھ کے مصافحہ پر صادق نہیں آتے اور ایک ہاتھ کے مصافحہ پر جس طرح اہل حدیث میں مروج ہے، بخوبی صادق آتے ہیں۔ اب پہلے مصافحہ کے معنی سنو۔

مصافحہ کے معنی

علامہ مرتضیٰ زبیدی حنفی رحمۃ اللہ علیہ تاج العروس شرح قاموس (ص ۱۸۱ ج ۲) میں لکھتے ہیں:

الرجل يصافح الرجل إذا وضع صفح كفه في صفح كفه
وصفحا وجههما ومنه حديث المصافحة عند اللقاء وهي
مفاعلة من إصاق صفح الكف بالكف وإقبال الوجه على
الوجه كذا في اللسان والأساس والتهذيب فلا يلتفت إلى من
زعم أن المصافحة غير عربي. انتهى

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ حنفی مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ص ۸۲ ج ۲) میں لکھتے ہیں:

المصافحة هي الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد.

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری (ص ۲۹۳ ج ۱۳) میں لکھتے ہیں:

هي مفاعلة من الصفحة والمراد بها إفضاء بصفحة اليد إلى
صفحة اليد.

ابن الاثیر رحمۃ اللہ علیہ نہایہ (ص ۲۸۸ ج ۲) میں لکھتے ہیں:

ومنہ حدیث المصافحة عند اللقاء وهي مفاعلة من إصاق
صفح الكف بالكف وإقبال الوجه على الوجه.

ان عبارات کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ مصافحہ کے معنی ہیں بطن کف کو بطن کف سے ملانا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ پشت کف کو پشت کف سے یا بطن کف کو پشت کف سے، ملانے کو مصافحہ نہیں کہیں گے۔ جب تم مصافحہ کے معنی معلوم کر چکے تو سنو کہ مصافحہ کے معنی کا مصافحہ مروجہ عند اہل حدیث پر صادق آتا تو ظاہر ہے، رہا دونوں ہاتھ کا مصافحہ سوا اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ داہنے ہاتھ کے بطن کف کو داہنے ہاتھ کے بطن کف سے ملایا جائے اور مصافحین میں سے ہر ایک اپنے بائیں ہاتھ کے بطن کف کو دوسرے کے

معاہدہ ہاتھ کے پشت کف سے ملانے کے واسطے صورت کا مصافحہ اس کے خلاف تھا اکثر اختلاف میں

مروج ہے اور اس کے ثبوت میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت:

علمنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم و کفی بین کفہ الشہد. بخاری [۶۲۶۵]

پیش کی جاتی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ داہنے ہاتھ کے بطن کف کو داہنے ہاتھ کے بطن کف سے اور بائیں ہاتھ کے بطن کف کو بائیں ہاتھ کے بطن کف سے ملایا جائے۔ اور مصافحین میں سے ایک کے دونوں ہاتھ بطور مقرض کے ہوں۔ اس مقرضی صورت کا مصافحہ اس زمانہ کے بعض احناف میں رائج ہے۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت میں فقط داہنے ہاتھ کے بطن کف کو داہنے ہاتھ کے بطن کف سے ملانے پر مصافحہ کے معنی صادق آتے ہیں اور باقی زائد ہے۔ جس کو مصافحہ سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ رہی دوسری صورت۔

سوالاً: اس کو پہلی صورت کے قائلین کی دلیل مذکور باطل کرتی ہے۔

ثانیاً: یہ مقرضی مصافحہ ایک مصافحہ نہیں ہے، بلکہ دو مصافحہ ہے۔ کیونکہ داہنے ہاتھ کا بطن کف داہنے ہاتھ کے بطن کف سے ملتا ہے۔ اور اس پر مصافحہ کی تعریف الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد صادق آتی ہے۔ لہذا یہ ایک مصافحہ ہوا اور بائیں ہاتھ کا بطن کف بائیں ہاتھ کے بطن کف سے ملتا ہے اور اس پر بھی مصافحہ کی تعریف صادق آتی ہے لہذا یہ بھی ایک مصافحہ ہوا۔ پس مقرضی مصافحہ میں بلاشبہ دو مصافحے ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ مصافحہ کے جو معنی اہل لغت نے بیان کیے ہیں، شرع نے اس سے دوسرے معنی کی طرف نقل نہیں کیا ہے۔ لیکن شرع نے مصافحہ کے لیے داہنے ہاتھ کو ضرور متعین کیا ہے، جیسا کہ روایات مذکورہ بالا سے واضح ہے۔ بناء علیہ اس مقرضی مصافحہ میں بائیں ہاتھ کے بطن کف کو بائیں ہاتھ کے بطن کف سے ملانا محض بیکار اور بے سود ہے اور اس میں اصل مصافحہ وہی داہنے ہاتھ کے بطن کف کو داہنے ہاتھ کے بطن کف سے ملانا ہے۔ ہمارے اتنے بیان سے صاف ظاہر ہوا کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے نیز تمام ان احادیث سے جن میں مطلق مصافحہ کا ذکر ہے اور یذا اور کف کی تصریح نہیں ہے۔ ایک ہی ہاتھ سے مصافحہ کا

مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے۔ فسفکر وتدبر۔

ہم نے ایک ہاتھ کے مصافحہ کی سنیت کے اثبات میں تیرہ روایتیں پیش کی ہیں۔ ان کے سوا اور بھی روایتیں ہیں۔ لیکن اس قدر اثبات مطلوب کے لیے کافی دوانی ہیں۔ اب ہم ایک ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون یا مستحب ہونے کے متعلق علماء وفقہاء کے چند اقوال بیان کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

ایک ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون یا مستحب ہونے کے متعلق

علماء وفقہاء کے اقوال

علامہ بدر الدین عینی حنفی رحمۃ اللہ علیہ کا قول

آپ بنایہ شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں:

واتفق العلماء علی أنه یستحب تقدیم الیمنی فی کل ما هو من باب التکریم کالوضوء والغسل ولبس الثوب والنعل و الخف والسر او یل ودخول المسجد والسواک والاکتحال وتقلیم الأظفار وقص الشارب و ننف الإبط وحلق الرأس والسلام من الصلوۃ والخروج من الخلاء والأکل والشرب والمصافحة واستلام الحجر والأخذ والعطاء وغير ذلك مما هو فی معناہ ویستحب تقدیم الیسار فی ضد ذلك. انتهى.

یعنی ”علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ تمام ان امور میں جو باب تکریم سے ہیں، داہنے کا مقدم کرنا مستحب ہے، جیسے وضو اور غسل کرنا اور کپڑا اور جوتا اور موزہ اور پاجامہ پہننا اور مسجد میں داخل ہونا اور مسواک کرنا اور سرمہ لگانا اور ناخن اور لب کے بال تراشنا اور بغل کے بال اکھیڑنا اور سرمہ موٹنا اور نماز سے سلام پھیرنا اور پانچخانہ سے نکلنا اور کھانا اور پینا اور مصافحہ کرنا اور حجر اسود کا بوسہ

لینا اور لینا اور دینا وغیرہ اور ان کاموں میں جو ان امور کے خلاف ہیں، بائیں
کا مقدم کرنا مستحب ہے۔“

علامہ ضیاء الدین حنفی نقشبندی رحمۃ اللہ علیہ کا قول

آپ اپنی کتاب لوامع العقول شرح رموز الحدیث میں لکھتے ہیں۔

والظاهر من آداب الشریعة تعین الیمنی من الجانین
لحصول السنة كذلك فلا تحصل بالیسری فی الیسری ولا
فی الیمنی. انتهى، ذکره تحت حدیث. إذا التقى المسلمان
فتصافحا وحمد الله، الحدیث.

یعنی ”آداب شریعت سے ظاہر یہی ہے کہ مصافحہ کے مسنون ہونے کے
لیے دونوں جانب سے داہنا ہاتھ متعین ہے۔ پس اگر دونوں جانب سے بایاں
ہاتھ ملایا گیا یا ایک جانب سے داہنا اور ایک طرف سے بایاں تو مصافحہ مسنون
نہیں ہوگا۔“

علامہ عبدالرؤف مناوی رحمۃ اللہ علیہ کا قول

آپ اپنی کتاب الروض العفیر شرح جامع صغیر میں لکھتے ہیں:

ولا تحصل السنة إلا بوضع الیمنی حیث لا عذر. انتهى
یعنی ”مصافحہ مسنون نہیں ہوگا، مگر اسی صورت سے کہ داہنے ہاتھ کو داہنے
ہاتھ میں رکھا جائے، جبکہ کوئی عذر نہ ہو۔“

علامہ عزیزی رحمۃ اللہ علیہ کا قول

آپ اپنی کتاب السراج المنیر شرح جامع صغیر [ص ۷۸ ج ۱] میں حدیث لقاہ
حاج کی شرح میں لکھتے ہیں:

إذا لقيت الحاج أي عند قدومه من حجة فسلم عليه

وصافحه أي ضع يدك الیمنی فی یدہ الیمنی. انتهى

یعنی ”جب تو حاجی سے ملاقات کرے، حج سے آنے کے وقت تو اس پر سلام کر اور اس سے مصافحہ کر۔ یعنی اپنے داہنے ہاتھ کو اس کے داہنے ہاتھ میں رکھ۔“

علامہ ابنِ رسلان رحمۃ اللہ علیہ کا قول

علامہ علقمی اپنی کتاب الکوکب المنیر شرح جامع صغیر میں حدیثاً إذا التقى المسلمان فتصافحا الخ کے تحت میں لکھتے ہیں:

قال ابن رسلان ولا تحصل هذه السنة إلا بأن يقع بشرة

أحد الكفين على الآخر. انتهى

یعنی ”مصافحہ کی سنت حاصل نہیں ہوگی۔ مگر اسی طور سے کہ ایک ہتھیلی کا بشرہ دوسری ہتھیلی کے بشرہ پر رکھا جائے۔“

علامہ ابن حجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کا قول

آپ المنج القويم شرح مسائل التعليم میں لکھتے ہیں:

يسن التيامن بالوضوء لأنه سنة النبي كان يحب التيامن في شأنه

كله مما هو من باب التكريم كتنسيق شعر وطهور واكتحال

وخلق وترف إبط و قص شارب ولبس نحو نعل و ثوب و تقليم

ظفر و مصافحة و أخذ و عطاء و يكره ترك التيامن. انتهى

اس عبارت کا حاصل وہی ہے جو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کا حاصل ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا قول

علامہ عبداللہ بن سلیمان السبئی نے اپنے رسالہ مصافحہ میں لکھتے ہیں:

قال النووي يستحب أن تكون المصافحة باليمنى وهو

أفضل. انتهى

یعنی ”نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ داہنے ہاتھ سے مصافحہ کرنا مستحب ہے۔ اور یہی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

افضل ہے۔“ اب ہم آخر میں جناب قطب ربانی مولانا شیخ سید عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ (جو پیران پیر کے لقب سے مشہور ہیں اور جن کا ایک عالم ارادت مند ہے۔) کا قول نقل کر کے پہلے باب کو ختم کرتے ہیں۔

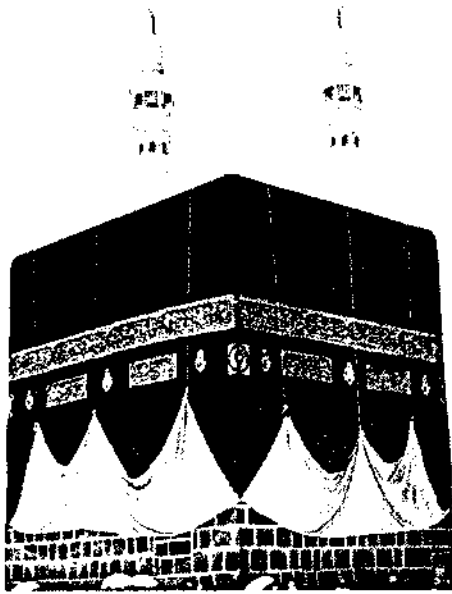
جناب قطب ربانی مولانا شیخ سید عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کا قول
آپ اپنی بے نظیر کتاب غنیۃ الطالبین میں لکھتے ہیں:

فصل: فیما یستحب فعلہ بيمينه وما یستحب فعلہ بشماله
یستحب له تناول الأشياء بيمينه والأكل والشرب
والمصافحة والبدء بها فی الوضوء والانتعال ولبس الثياب
وكذلك يبدأ فی الدخول إلى المواضع المبارک كالمساجد
والمشاهد والمنازل والدور برجله اليمنى وأما الشمال فلفعل
الأشياء المستقدرة وإزالة الدرن والاستنثار والاستنجاء وتنقية
الأنف وغسل النجاسات كلها إلا أن يشق ذلك أو يتعذر
كالمشلول والمقطوع يساره في فعله بيمينه.

یعنی ”یہ فصل ہے ان امور کے بیان میں جن کا داہنے ہاتھ سے کرنا مستحب ہے اور ان امور کے بیان میں جن کا بائیں ہاتھ سے کرنا مستحب ہے۔ مسلمان کے لیے چیزوں کو لینا اور کھانا اور پینا اور مصافحہ کرنا داہنے ہاتھ سے مستحب ہے اور وضو کرنے میں اور جوتے اور کپڑے پہننے میں داہنے طرف سے شروع کرنا مستحب ہے اور اسی طرح تبرک مقامات جیسے مسجد اور مجلس اور منزل اور گھر میں داخل ہونے میں داہنے پیر سے شروع کرنا چاہیے۔ لیکن بائیں ہاتھ سوان چیزوں کے کرنے کے لیے ہے جو مستنقد رہیں اور میل کے دور کرنے کے لیے ہے جیسے ناک جھاڑنا اور استنجاء کرنا اور ناک صاف کرنا اور تمام نجاستوں کا دھونا، مگر جس صورت میں بائیں ہاتھ سے ان کاموں کا کرنا دشوار ہو جائے ہو سکے، جیسے وہ شخص جس کا بائیں ہاتھ شل ہو گیا ہو یا وہ شخص جس کا بائیں

ہاتھ کٹ گیا ہو تو اس صورت میں ان کاموں کو (مجبوراً) داہنے ہاتھ سے کرے۔“

کہاں ہیں سلسلہ قادریہ کے مریدان؟ اور کدھر ہیں حضرت پیران پیر کے ارادتمندان؟ اپنے پیر و نگیر کے اس قول کو بغور و عبرت ملاحظہ فرمائیں۔ اور اگر اپنی ارادت اور عقیدت میں سچے ہیں تو اسی کے مطابق عمل کریں اور ایک ہاتھ کے مصافحہ کی نسبت یا اس کے عاملین کی نسبت اپنی زبان سے جو ناملائم الفاظ نکالے ہوں ان کو ندامت کے ساتھ واپس لیں۔ واللہ الہادی الی الحق.



دوسرا باب

دو ہاتھ سے مصافحہ والوں کی
دلیلوں کے جواب میں

پہلی دلیل

صحیحین میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

علمنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم و کفی بین کفیہ التّشہد .

یعنی ”ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد کی تعلیم ایسی حالت میں دی کہ میری ہتھیلی آپ کی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھی۔“ اس دلیل کے چار جواب ہیں۔

پہلا جواب

قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ (و کفی بین کفیہ) میں لفظ ”کفی“ سے ظاہر یہ ہے کہ ان کی فقط ایک ہتھیلی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ حالتِ تعلیم تشہد میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی فقط ایک ہتھیلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں ہتھیلیوں میں تھی۔ کیونکہ ”کفی“ میں لفظ کف مفرد ہے اور مفرد فر دواحد پر دلالت کرتا ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کف کو بیضغہ ثمنیہ اور اپنے کف کو بیضغہ مفرد ذکر کرنا بھی ظاہر دلیل اسی امر کی ہے کہ لفظ ”کفی“ سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی ایک ہی ہتھیلی مراد ہے۔ نیز ابن مسعود کی اگر دونوں ہتھیلیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں تبرک ہتھیلیوں میں ہوتیں تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ ضرور اس کی تصریح فرماتے اور اہتمام اور اعتناء کے ساتھ بلکہ فخر کے ساتھ فرماتے: و کفای بین کفیہ یعنی میری دونوں ہتھیلیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھی۔ اس صورت میں و کفی بیسن

کفیفہ کہنے کا کوئی موقع نہیں تھا۔ نیز ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی غرض و کفیفہ بین کفیفہ سے اس حالت اور وضع کا بتانا ہے جس حالت اور وضع کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تشہد کی تعلیم دی تھی۔ پس اگر تعلیم تشہد کے وقت حالت یہ تھی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی دونوں ہتھیلیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھیں تو ابن مسعود و کفیفہ بین کفیفہ فرماتے کیونکہ خاص اس حالت پر لفظ و کفیفہ بین کفیفہ صراحتاً و ضامناً دلالت نہیں کرتا۔

پس جب معلوم ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول مذکور میں ”کفیفہ“ سے ان کی فقط ایک ہتھیلی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی فقط ایک ہتھیلی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھی۔ تو ظاہر ہے کہ اس دلیل سے دونوں ہاتھ سے مصافحہ والوں کا دعویٰ کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ لوگ اس طرح کے مصافحہ کے قائل نہیں، بلکہ اس مصافحہ کے قائل ہیں، جس میں دونوں جانب سے دو، دو ہتھیلیاں ملائی جائیں۔ پس جو ان لوگوں کا دعویٰ ہے۔ وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا اور جو ثابت ہوتا ہے۔ وہ ان کا دعویٰ نہیں۔

دوسرا جواب

اگر فرض کیا جائے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول مذکور میں لفظ کفیفہ سے ان کی فقط ایک ہتھیلی مراد نہیں ہے، بلکہ ان کی دونوں ہتھیلیاں مراد ہیں۔ تو اس تقدیر پر و کفیفہ بین کفیفہ کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی دونوں ہتھیلیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھیں۔ باری صورت

لیکن جو لوگ دونوں ہاتھ سے مصافحہ کے قائل ہیں۔ وہ اس طرح کے مصافحہ کے قائل نہیں ہیں۔ پس جو ان لوگوں کا دعویٰ ہے وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا اور جو ثابت ہوتا ہے وہ ان کا دعویٰ نہیں۔

تیسرا جواب

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول مذکور میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لفظ ”کفی“ سے جنس مراد نہ ہو، بلکہ فرد واحد مراد ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ جنس مراد ہو اور دو فرد مراد ہوں۔ اور اس دوسرے احتمال میں تین احتمال ہیں ایک یہ کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی دونوں ہتھیلیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں ہتھیلیوں میں تھیں۔ بصورتِ مسطورہ بالا۔ دوسرا احتمال یہ کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی داہنی ہتھیلی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بائیں ہتھیلی میں اور بائیں داہنی میں تھی۔ اور تیسرا احتمال یہ کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی داہنی ہتھیلی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی داہنی ہتھیلی میں اور بائیں ہتھیلی میں تھی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے دونوں ہاتھ بصورتِ مقرض تھے۔ ان تمام احتمالات میں سے کسی احتمال سے دونوں ہاتھوں کا مروج مصافحہ ثابت نہیں ہوتا۔ نہ مقرضی اور نہ غیر مقرضی۔ غیر مقرضی کا عدم ان عبارات سے صاف واضح ہے رہا مقرضی مصافحہ۔ سو یہ بھی کسی احتمال سے ثابت نہیں ہو سکتا، اس واسطے کہ جتنے احتمالات مذکور ہوئے ہیں وہ سب احتمالات تو مراد نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ایک فعل خاص کی حکایت ہے اور فعل میں عموم نہیں ہوتا ہے۔ کما تقرر فی مقرہ ❶۔ پس ان احتمالات میں سے کوئی ایک ہی احتمال مراد ہوگا اور جو احتمال مراد ہونے کے لیے متعین کیا جائے گا، اس کے مراد ہونے کے لیے کوئی دلیل صحیح ہونی چاہیے۔ بلا دلیل کوئی احتمال ہرگز مراد نہیں ہو سکتا۔ اور ظاہر ہے کہ احتمالات مذکورہ میں ہر ایک احتمال سے مصافحہ مقرضی کی نفی نکلتی ہے۔ إلا احتمال اخیر اور احتمال اخیر کے مراد ہونے کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ بناء علیہ احتمال اخیر سے بھی مقرضی مصافحہ ثابت نہیں ہو سکتا۔ فتفکر

❶ تحریر اور اس کی شرح تقریر و تحبیر (ص ۲۲۱ ج ۱) میں ہے: إذا نقل فعله صلی اللہ علیہ وسلم بصفة لا عموم لها كصلى في الكعبة لا يعم باعتبار من الاعتبارات لأنه أي نقل فعله بالصفة المذكورة إخبار عن دخول جزئي في الوجود فلا يدل على الفرض والنقل لشخصيته. انتهى.

چوتھا جواب

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جس میں لفظ و کفی بین کفہ واقع ہے۔ نہ اول ملاقات کا بیان ہے نہ مصافحہ کا ذکر اور نہ بیعت کا تذکرہ۔ پس کیونکر معلوم ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کف کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں کفوں میں ہونا علی سبیل المصافحہ تھا۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ مطلقاً کون الکف بین الکفین یاخذ الید مستلزم حصول مصافحہ کو نہیں ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ یہ علی سبیل المصافحہ نہ ہو بلکہ من قبیل أخذ الیدین من غیر حصول المصافحہ ہو۔ و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بلکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ علی سبیل المصافحہ نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو موصولاً باب الاخذ بالیدین میں ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ فتح الباری [ص ۵۵ ج ۱۱] میں لکھتے ہیں:

وجہ إدخال هذا الحديث (أى حديث عبد الله بن هشام) فى المصافحة أن الأخذ باليد يستلزم التقاء صفحة اليد بصفحة اليد غالباً ومن ثم أفردها بترجمة تلى هذه لجواز وقوع الأخذ باليد من غير حصول المصافحة.

اور علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد الساری [ص ۱۲۲ ج ۹] میں لکھتے ہیں:

ولما كان الأخذ باليد يجوز أن يقع من غير حصول مصافحة أفرده بهذا الباب.

ان دونوں عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ ہاتھ کا پکڑنا ہو سکتا ہے کہ بغیر حصول مصافحہ کے لیے ہو۔ اس لیے امام بخاری رضی اللہ عنہ نے اس کا ایک علیحدہ باب منعقد کیا۔ اور مولوی عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ صاحب حنفی مجموعہ فتاویٰ (ص ۵۳ ج ۲) میں لکھتے ہیں:

”و آنچه کہ در صحیح بخاری در باب مذکور از عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مرویست“

علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و کفی بین کفہ التمشید كما يعلمنی

الحديث. پس ظاہر آنست کہ مصافحہ متوارثہ کہ بوقت تلاقی مسنون است
نہودہ بلکہ طریقہ تعلیمیہ بودہ بوقت کہ اکابر بوقت اہتمام تعلیم چیزے از ہر دو
دست یا یک دست اصغر گرفتہ تعلیم مے سازند۔“

یعنی ”صحیح بخاری میں جو عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مروی ہے کہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد سکھلایا۔ اس حالت میں کہ میری ہتھیلی آپ کی دونوں
ہتھیلیوں میں تھی۔ سو ظاہر یہ ہے کہ یہ مصافحہ متوارثہ جو بوقت ملاقات مسنون
ہے، نہیں تھا بلکہ طریقہ تعلیمیہ تھا کہ اکابر کسی چیز کے اہتمام تعلیم کے وقت
دونوں ہاتھ سے یا ایک ہاتھ سے اصغر کا ہاتھ پکڑ کر تعلیم کرتے ہیں۔“

اور مولوی صاحب موصوف کے علاوہ اجلہ فقہائے حنفیہ نے بھی اس امر کی تصریح
کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے دونوں کفوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کف کو پکڑنا
مزید اہتمام و تاکید تعلیم کے لیے تھا اور ان لوگوں میں سے کسی نے یہ نہیں لکھا ہے کہ یہ علی سمیل
المصافحہ تھا۔

ہدایہ [ص ۱۱۱ ج ۱] میں ہے:

والأخذ بهذا (أى بتشهد ابن مسعود) أولى من الأخذ
بتشهد ابن عباس [.....] لأن فيه الأمر وأقله الاستحباب
والألف واللام وهما للاستغراق وزيادة الواو وهى لتجديد
الكلام كما فى القسم وتأكيد التعليم. انتهى

علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فتح القدر [ص ۲۲۱ ج ۱] میں لکھتے ہیں:

قوله وتأکید التعليم یعنی بہ اخذہ بیدہ لزیادۃ التوکید لیس

فی تشہد ابن عباس. انتهى

حافظ زلیعی رحمۃ اللہ علیہ تحریج ہدایہ [ص ۲۲۱ ج ۱] میں لکھتے ہیں:

ومنها (أى من ترجیح تشہد ابن مسعود علی تشہد ابن

عباس) أنه قال فیہ علمنی التشہد وكفى بین كفیہ ولم يقل

ذلک فی غیرہ فدل علی مزید الاعتناء والاهتمام بہ۔ انتہی۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ درایہ [ص ۱۵۶ ج ۱، ح: ۱۸۵] میں لکھتے ہیں:

وأما تأكيد التعليم ففي تشهد ابن عباس أيضاً عند مسلم
فسلم للمصنف إثنان وبقی إثنان إلا أن يريد بتأكيد التعليم قوله
كفي بين كفيه فهي زائدة له۔ انتہی۔

اور کفایہ حاشیہ ہدایہ [ص ۵۹ ج ۱] میں ہے:

وتأكيد التعليم فإنه روى عن محمد بن الحسن أنه قال أخذ
أبو يوسف بيدي وعلمني التشهد (وقال) أخذ أبو حنيفة بيدي
فعلمني التشهد. وقال أبو حنيفة: أخذ حماد بيدي وعلمني
التشهد وقال حماد: أخذ علقمة بيدي وعلمني التشهد وقال
علقمة: أخذ ابن مسعود بيدي وعلمني التشهد وقال ابن
مسعود: أخذ رسول الله ﷺ بيدي وعلمني التشهد. الخ

ان عبارات سے صاف واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کف کو اپنے دونوں کفوں میں پکڑنا مزید اہتمامِ تعلیم کے لیے تھا اور علی رضی اللہ عنہ سبیل المصافحہ نہیں تھا۔ اور ہاں واضح رہے کہ رسول اللہ ﷺ کا ہاتھ پکڑ کر تعلیم کرنا متعدد احادیث سے ثابت ہے۔

ازال جملہ مسند احمد بن حنبل (ص ۸۷ ج ۵) [ص ۹ ج ۵] کی ایک یہ روایت

ہے۔

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا إسماعيل ثنا سليمان بن
المغيرة عن حميد بن هلال عن أبي قتادة وأبي الدهماء قالوا:
كانا يكثران السفر نحو هذا البيت قال: [قالا]: أتينا على رجل
من أهل البادية فقال البدوي أخذ رسول الله ﷺ بيدي [أخذ
بيدي رسول الله ﷺ] فجعل يعلمني مما علمه الله تبارك وتعالى

وقال إنك لن تدع شيئاً اتقاه الله جل واعر [تبارك وتعالى]

إلا أعطاك الله خيرا منه.

یعنی ”ابوقادہ اور ابوالدہاء کہتے ہیں کہ ہم دونوں ایک بدوی شخص کے پاس آئے تو اس بدوی نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑا، پس مجھے تعلیم کرنے لگے۔ ان باتوں کی جن کی اللہ تعالیٰ نے آپ کو تعلیم دی تھی، اور فرمایا: کہ جب تو اللہ تعالیٰ کے ڈر سے کسی چیز کو چھوڑ دے گا تو ضرور اللہ تعالیٰ اس چیز سے بہتر کوئی چیز تجھے عطا کرے گا۔“

[ایک اعتراض] اگر کوئی کہے (کما قال بعض الأحناف) کہ صحیح بخاری سے دونوں ہاتھ کا مصافحہ ثابت ہے اس واسطے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں لکھا ہے۔

باب الأخذ باليدین وصافح حماد بن زید ابن المبارک بیدیدہ.

یعنی باب دونوں ہاتھوں کے پکڑنے کے بیان میں اور حماد بن زید نے ابن المبارک سے اپنے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا پھر اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور کو ذکر کیا ہے۔ پس جب صحیح بخاری میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس باب سے دونوں ہاتھ سے مصافحہ ثابت ہے۔ تو اس کے قابل قبول اور قابل عمل ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ تو اس کے دو جواب ہیں۔

پہلا جواب

یہ ہے کہ بخاری کے اس باب میں تین امر مذکور ہیں۔

(۱) ایک امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ترویج یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ باب دونوں ہاتھ کے پکڑنے کے بیان میں۔

(۲) دوسرے حماد بن زید کا اثر

(۳) تیسرے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مجرد ترویج سے دونوں ہاتھ کے مصافحہ کا ثابت نہ ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ مصنفین کی ترویج ان کا دعویٰ ہوتا ہے جو بلا دلیل کسی طرح قابل قبول نہیں۔ اس کے علاوہ مجرد دونوں ہاتھوں کے پکڑنے کا نام مصافحہ نہیں ہے۔ دونوں ہاتھ کے پکڑنے سے

دونوں ہاتھ سے مصافحہ کا حصول ضروری نہیں ہے۔ اور حماد بن زید کے اثر سے بھی دونوں ہاتھ کا مصافحہ کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا۔ دیکھو پانچویں دلیل کا جواب۔ رہی ابن مسعود کی حدیث مذکور۔ سو اس سے بھی دونوں ہاتھ کا مصافحہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا، جیسا کہ تم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ پس یہ کہنا کہ دونوں ہاتھ کا مصافحہ صحیح بخاری سے ثابت ہے صاف دھوکہ دینا اور لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنا ہے۔

دوسرا جواب

یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس باب سے دونوں ہاتھ کے مصافحہ کا ثبوت تین امر پر موقوف ہے۔ ایک یہ کہ اس باب میں لفظ ”بالیدین“ کے بابت صحیح بخاری کے نسخ متفق ہوں۔ یعنی ایسا نہ ہو کہ بعض نسخوں میں ”بالیدین“ بصیغہ تشنیہ ہو اور بعض نسخوں میں ”بالید“ بصیغہ واحد ہو۔

دوسرے یہ کہ ”أخذ بالیدین“ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود مصافحہ بالیدین ہو۔ تیسرے یہ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مقصود کسی حدیث مرفوع سے ثابت بھی ہو۔ اگر یہ تینوں امر ثابت ہیں تو بلاشبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس باب سے دونوں ہاتھ کا مصافحہ ثابت ہوگا۔ والا فلا۔ لیکن واضح رہے کہ ان تینوں امروں سے کوئی بھی ثابت نہیں۔ اس باب میں لفظ بالیدین کے بابت صحیح بخاری کے نسخ متفق نہیں ہیں، بعض میں بالیدین بصیغہ تشنیہ واقع ہوا اور بعض میں بالید بصیغہ واحد واقع ہوا ہے۔ چنانچہ ابو ذر اور مستملی کے نسخہ میں بصیغہ واحد ہی واقع ہے۔ دیکھو شروع بخاری، بلکہ بعض نسخوں میں بالیمین واقع ہوا ہے۔ اور اخذ بالیدین سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود مصافحہ بالیدین ہونا بھی ثابت نہیں بلکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ شراح صحیح بخاری نے صاف تصریح کر دی ہے کہ چونکہ ❶ ہو سکتا ہے کہ اخذ بالیدین بغیر حصول مصافحہ کے ہو۔ اس لیے بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے لیے ایک علیحدہ باب بلفظ باب

❶ صحیح بخاری مطبوعہ نظامی (ص ۹۲۶ ج ۲) کے حاشیہ میں ہے: ولما كان الأخذ باليد يجوز أن يقع من

الاخذ باليدین منعقد کیا۔ اور بالفرض امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مقصود ہو بھی تو یہ مقصود کسی حدیث مرفوع صحیح صریح سے ہرگز ہرگز ثابت نہیں پس یہ کہنا کہ صحیح بخاری سے دونوں ہاتھ کا مصافی ثابت ہے۔ سراسر غلط ہے۔

دوسری دلیل

عن الحكم قال سمعت أبا جحيفة قال خرج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم بالهاجرة إلى البطحاء فتوضأ ثم صلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين وبين يديه عنزة (قال شعبة) وزاد فيه عون عن أبيه عن أبي جحيفة قال كان يمر من ورائها المرأة [المارة] وقام الناس فجعلوا يأخذون يديه فيمسحون بهما وجوههم قال فأخذت بيده فوضعتها على وجهي فإذا هي أبرد من الثلج وأطيب رائحة من المسك. رواه البخاری. [۳۵۵۳]

خلاصہ ترجمہ یہ ہے کہ

حکم نے کہا: کہ میں نے ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ سے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوپہر کو بطحاء کی طرف نکلے پس وضو کیا پھر ظہر کی نماز دو رکعت پڑھی اور عصر کی نماز دو رکعت۔ اور آپ کے آگے نیزہ تھا اور لوگ کھڑے ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں ہاتھوں کو پکڑ کر اپنے مونہوں پر ملنے لگے۔ ابو جحیفہ نے کہا: پھر میں نے آپ کا ہاتھ پکڑا اور اس کو اپنے منہ پر رکھا تو وہ برف سے زیادہ ٹھنڈا اور مشک سے زیادہ خوشبودار تھا۔ روایت کیا اس کو بخاری نے۔

جواب

اس حدیث کو مصافحہ سے کچھ تعلق نہیں ہے اور اس حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم ظہر اور عصر کی نماز سے فارغ ہو کر اٹھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں ہاتھوں کو پکڑ کر اپنے مونہوں پر ملنے لگے۔ سو ظاہر ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں کو پکڑنا اس غرض سے تھا کہ ان متبرک اور برف سے زیادہ ٹھنڈے اور مشک سے زیادہ

معطر ہاتھوں کو تبر کا اپنے مونہوں اور گالوں سے لگائیں اور جو لوگ اس کو مصافحہ خیال کرتے ہیں ان کا یہ خیال بالکل غلط اور باطل ہے۔ اتنا بھی وہ نہیں سوچتے کہ مصافحہ کا یہ کون سا وقت تھا۔

تیسری دلیل

عن أبي أمامة قال قال رسول الله ﷺ إذا تصافح المسلمان لم تفرق أكفهما حتى يغفر لهما. رواه الطبراني.

[ص ۳۳۶، ۳۳۷ ج ۸]

یعنی ”ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کہ جب دو مسلمان باہم مصافحہ کرتے ہیں تو نہیں جدا ہوتیں ہتھیلیاں ان کی یہاں تک کہ مغفرت کی جاتی ہے ان دونوں کے واسطے۔ روایت کیا اس کو طبرانی نے۔“

اس حدیث میں محل استدلال لفظ اکفہما سے استدلال کی تقریروں کی جاتی ہے کہ ”اکف“ جمع کف کی ہے اور جمع کا اطلاق تین سے کم پر نہیں آتا۔ اور تین اور تین سے زیادہ پر آتا ہے پس اکفہما کے معنی جیھی ٹھیک ہوں گے کہ دونوں ہاتھ سے مصافحہ کیا جائے کہ دونوں مصافحہ کرنے والے کی دو دو ہتھیلیاں مل کر چار ہو جائیں گی۔ اور اگر ایک ہاتھ سے مصافحہ مسنون ہوتا تو بجائے اکفہما کے ”کفہما“ بصیغہ ثننیہ وارد ہوتا ہے۔ اس دلیل کے دو جواب ہیں۔

پہلا جواب

یہ حدیث ضعیف ہے قابل احتجاج نہیں۔ علامہ عزیزی رحمۃ اللہ علیہ شرح جامع صغیر میں اس حدیث کی نسبت میں لکھتے ہیں:

قال الشيخ حديث ضعيف

یعنی کہا شیخ نے: ”کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔“

اور علامہ عبدالرؤف مناوی رحمۃ اللہ علیہ شرح جامع صغیر [ص ۳۱۸ ج ۱، ح ۵۲۶] میں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

لکھتے ہیں:

قال الهيثمي [مجمع الزوائد: ص ٤٣ ج ٨] فيه مهلب بن العلاء لم

أعرفه وبقية رجاله ثقات

یعنی ہیشمی نے کہا: ”کہ اس حدیث کی سند میں مهلب بن العلاء واقع ہیں۔

اور میں ان کو نہیں پہچانتا اور ان کے سوا باقی راوی ثقہ ہیں۔“

دوسرا جواب

جن لوگوں نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے دونوں ہاتھ سے مصافحہ کے

مسنون ہونے پر استدلال کیا ہے۔ ان کو اس حدیث کے لفظ ”اکفہما“ سے سخت دھوکا ہو

گیا ہے اور ان سے بہت بڑی غلطی ہو گئی ہے۔ ان لوگوں کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص

اللہ تعالیٰ کے قول قد صغت قلوبکما میں لفظ قلوب بصیغہ جمع دیکھ کر یہ دعویٰ کرے

کہ ہر شخص کے سینے میں دو دل ہوتے ہیں اور اس کے ثبوت میں اللہ تعالیٰ کے اسی قول کو

پیش کرے اور تقریر استدلال وہی کرے جو اکفہما میں کی گئی ہے، یعنی کہے کہ جمع کا

اطلاق تین سے کم پر نہیں ہوتا۔ پس ”قلوبکما“ کے معنی جیسی ٹھیک ہوں گے کہ ہر شخص کے

سینے میں دو دل ہوں کہ دو شخصوں کے دو دو دل مل کر چار دل ہو جائیں۔ اور اگر ہر شخص کے

سینے میں ایک ہی دل ہوتا تو اللہ تعالیٰ کے قول میں بجائے ”قلوبکما“ کے قلبا کما بصیغہ

ثنیۃ وارد ہوتا کیا اس شخص کی اس تقریر سے اس کا یہ دعویٰ ثابت ہو سکتا ہے۔ کہ ہر شخص کے

سینے میں دو دل ہوتے ہیں۔ حاشا وکلا

قال الله تعالى ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾

[الأحزاب: ٤]

وقال قائل

ہم معتقد دعویٰ باطل نہیں ہوتے

سینے میں کسی شخص کے دو دل نہیں ہوتے۔

جن لوگوں نے لفظ ”اکفہما“ سے استدلال کیا ہے ان کے دھوکے میں محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کو نحو کے ایک ایسے موٹے قاعدہ سے ذہول ہو گیا ہے۔ جو ہدایتیہ النحو وغیرہ میں بھی موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ جب تشنیہ کو تشنیہ کی طرف مضاف کرنا چاہتے ہیں تو پہلے تشنیہ کو لفظ جمع سے تعبیر کرتے ہیں۔

قال فی ہدایۃ النحو [ص ۷۲] واعلم أنه إذا أريد إضافة منشي إلى المنشي يعبر عن الأول بلفظ الجمع كقوله تعالى صغت قلوبكما وفاقطعو أيديهما. انتهى.

چوتھی دلیل

دونوں ہاتھ سے مصافحہ کے قائلین میں سے ایک صاحب لکھتے ہیں کہ محدثین کی تصریح سے ثابت ہے کہ بوقت بیعت رجال حضرت مصلی اللہ علیہ وسلم دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرتے تھے چنانچہ ارشاد الساری (ص ۷۳۰۳ ج ۷) میں ہے:

قد بايعتكم كلاً ما أى بالكلام لا باليد كما كان يبايع الرجال بالمصافحة باليدين .

اور عمدۃ القاری (ص ۲۰۸ ج ۹) [ص ۲۳۱ ج ۱۹] میں ہے:

قد بايعتكم كلاً ما وهو منصوب بنزع الخافض وهو من قول عائشة رضی اللہ عنہا والتقدير كان يبايع بالكلام ولا يبايع باليد كالمبايعه مع الرجال بالمصافحة باليدين .

اور اس کی تائید مولانا شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی حدیث روایا سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ درمبین میں بضم ن حدیث طولانی یہ مذکور ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں دست مبارک کو میری طرف پھیلا یا اور بیعت کے لیے اشارہ کیا تب میں آگے بڑھا، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ اپنے دونوں ہاتھوں میں پکڑ کر مصافحہ کیا۔“ اور قول جمیل (ص ۲۱) میں لکھتے ہیں۔

محکم دلائل و برکات میں سے ان کے دل و جان سے مناد و موعظت تھے مشتمل ہفتے آرا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کو خواب میں دیکھا پس میں نے بیعت کی اور حضرت ﷺ نے میرا ہاتھ اپنے دونوں ہاتھوں میں لے لیا، اس لیے میں بیعت کے وقت دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرتا ہوں۔ اور جب بوقت بیعت دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنا آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے اور افراد مصافحہ میں مخالف من حیث الاخذ بالید وبالیدین شرعاً ثابت نہیں تو یہیں سے ثابت ہو گیا ہے کہ مصافحہ تیجہ بھی دونوں ہاتھ سے کرنا چاہیے۔“

جواب

بجز صاحب عمدۃ القاری اور صاحب ارشاد الساری کے کسی محدث نے اس امر کی تصریح نہیں کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بوقت بیعت رجال دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرتے تھے۔ نہ امام بخاری و امام مسلم نے اس کی تصریح کی ہے اور نہ ترمذی و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ نے اور نہ امام احمد بن حنبل و امام شافعی و امام مالک نے اور نہ دارقطنی و سیہتی و ابن کثیر نے اور نہ ان محدثین کے سوا کسی اور محدث نے ومن ادعی خلافہ فعلیہ البیان

رہے صاحب عمدۃ القاری یعنی علامہ یعنی برسیہ حنفی، سوان کا عدد محدثین میں نہیں ہے اور لیکن صاحب ارشاد الساری یعنی علامہ قسطلانی برسیہ، سوطا ہر یہ ہے کہ انھوں نے اپنے اس قول میں علامہ یعنی برسیہ کی تبعیت کی ہے کیونکہ قسطلانی برسیہ نے ارشاد الساری میں یعنی کی عمدۃ القاری میں سے بہت کچھ اخذ کیا ہے۔ کمالاً بخفی علیٰ مزاولیہما علاوہ بریں ان دونوں صاحبوں کا یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے، انھوں نے اس دعوے کی کوئی دلیل نہیں لکھی ہے۔ اور پہلے باب میں صحیح روایتوں سے بصراحت ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بیعت کے وقت ایک ہاتھ سے (یعنی داہنے ہاتھ سے مصافحہ کرتے تھے۔)

پس بمقابلہ ان روایات صحیحہ صریحہ کے علامہ یعنی برسیہ و قسطلانی برسیہ کا دعویٰ بلا دلیل کیونکر مقبول و مسموع ہو سکتا ہے؟ اور ہاں یہ بھی واضح رہے کہ بیعت کے وقت ایک ہی ہاتھ یعنی داہنے ہی ہاتھ سے مصافحہ کرنے کی عادت بھی برابر جاری رہی ہے۔ جیسا کہ ملا علی قاری حنفی نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اس کی تصریح کی ہے۔ دیکھو پہلا باب۔

اور انہیں روایات صحیحہ صریحہ کے مقابلہ میں مولانا شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے والد بزرگوار مولانا شاہ عبدالرحیم رحمۃ اللہ علیہ صاحب کے خواب کی بھی کچھ حقیقت نہیں ہے۔ کیونکہ خاتم المرسلین سید ولد آدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث صحیحہ صریحہ کے مقابلہ میں کسی شخص کا خواب یا کشف ہرگز قابل اعتبار و لائق التفات نہیں ہو سکتا گو وہ کتنا ہی بڑا علامہ ہو۔ اور اسی طرف اشارہ کیا ہے مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے القول الجلیل کے حاشیہ میں۔ چنانچہ اپنے دادا شاہ عبدالرحیم رحمۃ اللہ علیہ صاحب کے خواب کے تحت میں فرماتے ہیں کہ بعض اکابر مرید سے فرماتے ہیں کہ اپنا داہنا ہاتھ پھیلائے، پھر بیعت لینے والا اس پر اپنا داہنا ہاتھ رکھتا ہے، اسی طرح عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا۔ اٹھی دیکھئے شفاء العلیل ترجمہ از القول الجلیل (ص ۲۵) نظامی مصنف مولانا خرم علی صاحب مرحوم۔

متنبیہ

متدل مذکور نے مولانا شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے والد بزرگوار کے خواب مذکور کے حجت اور قابل عمل بنانے کے لیے ایک عجیب تقریر فرمائی جو سننے کے قابل ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ کوئی غیر مقلد یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ شاہ ولی اللہ صاحب اور شاہ عبدالرحیم صاحب کا محض خواب و خیال ہے کیونکہ بخاری اور مسلم میں یہ حدیث موجود ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے مجھے خواب میں دیکھا بیشک اس نے مجھی کو دیکھا کیونکہ شیطان میری شکل میں نہیں آ سکتا اور مسلم شریف میں ہے کہ صالح مرد کا خواب نبوت کے چھیا لیس اجزاء سے ایک جز ہے۔

میں کہتا ہوں کہ مولانا شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے والد ماجد کا خواب مذکور ان احادیث صحیحہ صریحہ مرفوعہ کے مخالف ہے جو پہلے باب میں مذکور ہیں لہذا وہ قابل عمل ہرگز نہیں ہو سکتا اور اگر متدل صاحب نہ مانیں اور خواہ مخواہ اپنی تقریر سے خواب مذکور کو باوجود مخالفت احادیث کے بھی قابل عمل اور حجت ٹھہرائیں تو یاد رکھیں کہ ان کو امام محمد بن نصر کے ایک خواب سے (جس کو انھوں نے مسجد نبوی میں دیکھا تھا) اپنے مذہب خفی کو خیر باد کہنا محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

پڑے گا۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ ① نے تہذیب الاسماء واللغات (ص ۱۲۲) مطبوعہ لندن میں اس طرح لکھا ہے۔ ”کہ محمد بن نصر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ میں نے بیس اور کئی برسوں تک حدیثیں لکھیں۔ اور مجھے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں حسن ظن نہ تھا۔ ایک روز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد میں بیٹھا ہوا تھا کہ مجھے نیند آگئی تو میں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور آپ سے میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کو یعنی ان کی فقہ کو لکھوں؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ پھر میں نے کہا مالک رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کو یعنی ان کی فقہ کو لکھوں؟ آپ نے فرمایا۔ مالک کی جو رائے میری حدیث کے موافق ہو اس کو لکھ۔ پھر میں نے کہا شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کو یعنی ان کی فقہ کو لکھوں؟ پس آپ نے غضبان کی طرح اپنے سر مبارک کو نیچے کر لیا۔ اور فرمایا۔ تم کہتے ہو شافعی کی رائے۔ اچی وہ رائے نہیں ہے۔ وہ تو ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے میری سنت کی مخالفت کی ہے۔ امام محمد بن نصر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں اس خواب کے بعد مصر میں گیا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتابوں کو لکھا۔“

اب ہمارے متدل کو چاہیے کہ اس خواب کے ساتھ اپنی تقریر کو ملائیں اور

① قال النووي في تهذيب الأسماء [ص ۹۲ ج ۱] ذكر الشيخ أبو إسحق في طبقات الفقهاء عن محمد بن نصر قال: كتبت الحديث بضعا وعشرين سنة [وسمعت قولاً ومسائل] ولم يكن لي حسن رأي في الشافعي فبينما أنا قاعد في مسجد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أغفيت فرأيت النبي صلی اللہ علیہ وسلم في المنام، فقلت: يا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أكتب رأي أبي حنيفة فقال: لا. فقلت: رأي مالک فقال: اكتب ما وافق حدیثی، قلت: اكتب رأي الشافعي فطأ طأ راسه شبه الغضبان، وقال: لاتقول رأي الشافعي، ليس بالرأي بل هو رد على من خالف سنتي، قال: فخرجت إثر هذه الرؤيا إلى مصر وكتبت كتب الشافعي. انتهى .

فرمائیں کہ کوئی غیر مقلد یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ امام محمد بن نصر مروزی رحمۃ اللہ علیہ کا محض خواب و خیال ہے کیونکہ بخاری اور مسلم میں یہ حدیث موجود ہے کہ حضرت سیدنا ابو ذر نے فرمایا: جس شخص نے مجھے خواب میں دیکھا بے شک اس نے مجھ کو دیکھا۔ کیونکہ شیطان میری شکل میں نہیں آسکتا اور مسلم شریف میں ہے کہ صالح مرد کا خواب نبوت کے چھیالیس اجزاء میں سے ایک جزء ہے۔ پس اب مستدل کو لازم ہے کہ اپنے مذہب حنفی کو چھوڑ کر کوئی اور مذہب اختیار فرمائیں۔

پانچویں دلیل

وہی مستدل صاحب لکھتے ہیں کہ

عمدة القاری اور فتح الباری میں ہے کہ ابو اسماعیل بن ابراہیم فرماتے ہیں کہ میں نے حماد بن زید کو دیکھا کہ ان کے پاس عبد اللہ بن مبارک مکہ معظمہ تشریف لائے تو آپ نے دونوں ہاتھ سے مصافحہ کیا اور حماد بن زید اور عبد اللہ بن مبارک جلیل القدر تابعی تھے۔ اس روایت سے بخوبی واضح ہوا کہ مصافحہ دونوں ہاتھ سے زمانہ خیر القرون میں عمل درآمد تھا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیکھنے والے یعنی حضرات تابعین رضی اللہ عنہم بھی دوہنی ہاتھ سے مصافحہ کرتے تھے۔ پس جو لوگ دو ہاتھ سے مصافحہ کو خلاف سنت کہتے ہیں تا وقتیکہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنے کی کوئی حدیث پیش نہ کریں۔ ان کا قول قابل اعتبار نہیں ہو سکتا۔

جواب

یہ دلیل دونوں ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ ہاں! مستدل کی ناواقفی اور ناانہمی کی البتہ دلیل ہے۔

اولاً: اس وجہ سے کہ مستدل نے حماد بن زید اور عبد اللہ بن مبارک کو تابعی بتایا ہے حالانکہ یہ دونوں شخص تابعی نہیں تھے، بلکہ اتباع تابعین سے تھے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں بزرگوں کو طبقہ ثامنہ سے لکھا ہے اور طبقہ ثامنہ اتباع تابعین کا طبقہ ہے دیکھو [مقدمہ] تقریب التہذیب۔ پس مستدل کا ان دونوں بزرگوں کو تابعی لکھنا سراسر

ناواقفی ہے۔

ثانیاً: اس وجہ سے کہ تابعین اور اتباع تابعین کے اقوال و افعال بالاتفاق حجت نہیں کما تقرر فی مقررہ پس دونوں ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے پر مجرد حماد بن زید کے فعل سے احتجاج کرنا محض ناواقفی ہے۔

ثالثاً: اس وجہ سے کہ حماد بن زید کے فعل کے خلاف ایک ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کے بارے میں متعدد حدیثیں موجود ہیں۔ دیکھو پہلا باب۔ پس باوجود موجود ہونے احادیث متعددہ کے حماد بن زید کے فعل بلا دلیل کو پیش کرنا اور پھر یہ لکھنا کہ جو لوگ دو ہاتھ سے مصافحہ کو خلاف سنت کہتے ہیں۔ تا وقتیکہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنے کی کوئی حدیث پیش نہ کریں۔ اٹح صاف اور کھلی ناواقفی اور بے خبری ہے۔

رابعاً: اس وجہ سے کہ اسماعیل بن ابراہیم کی روایت سے حماد بن زید کا دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنا تو ثابت ہے، مگر عبداللہ بن مبارک کا دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنا ہرگز ثابت نہیں ہوتا پس اس روایت کو اس دعویٰ کے ثبوت میں پیش کرنا کہ دونوں جانب سے دونوں ہاتھ ملنا سنت ہے۔ صاف ناہنجی ہے۔

اور واضح رہے کہ متدل کا ایک حماد بن زید کا فعل (اور وہ بھی ایک مرتبہ کا فعل) پیش کر کے یہ لکھنا کہ اس روایت سے بخوبی واضح ہے کہ مصافحہ دونوں ہاتھ سے زمانہ خیر القرون میں عمل درآمد تھا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو دیکھنے والے یعنی حضرات تابعین رضی اللہ عنہم بھی دوہی ہاتھ سے مصافحہ کرتے تھے محض جھوٹ ہے اور عوام اہل اسلام کو صاف مغالطہ دینا ہے۔

اور اگر غور و تدبر سے کام لیا جائے تو اسی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں دونوں ہاتھ سے مصافحہ نہیں کیا جاتا تھا اور اس پر ہرگز عمل درآمد نہیں تھا۔ کیونکہ اس زمانہ میں اگر عام طور پر تمام لوگ دوہی ہاتھ سے مصافحہ کرتے ہوتے تو اس تقدیر پر اسماعیل کا حماد بن زید کو دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنے کی خبر دینا اور کس کو؟ کہ یحییٰ وغیرہ جیسے لوگوں کو، محض بے فائدہ ٹھہرتا ہے اور لفظ ”کلتنا“ کا زیادہ کرنا بھی بالکل لغو اور بے سود ہوتا ہے۔

پس صاف معلوم ہوا کہ اس زمانہ میں ایک ہی ہاتھ سے مصافحہ کا رواج تھا اور اسی

پر عمل درآمد تھا۔

اور جب اسماعیل نے حماد بن زید کو دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرتے ہوئے دیکھا تو ان کو یہ ایک نئی بات معلوم ہوئی۔ اس وجہ سے لوگوں کو اس کی خبر دی۔ اس تقدیر پر اس خبر کا مفید ہونا ظاہر ہے اور لفظ ”کلنا“ کے بڑھانے کا بھی فائدہ اس تقدیر پر مخفی نہیں ہے۔ فتاویٰ چھٹی دلیل

وہی مستدل صاحب لکھتے ہیں کہ

فقہاء بالاتفاق دونوں ہاتھ سے مصافحہ کو سنت لکھتے ہیں۔ چنانچہ مجالس الابرار میں ہے:

والسنة فيها أن تكون بكلتا اليدين.

اور قیہ میں ہے:

السنة فيها أن يضع يديه على يديه من غير حائل من ثوب

أو غيره.

اور رزمختار میں ہے:

والسنة أن تكون بكلتا يديه.

اور شیخ عبدالحق اشعۃ اللمعات [ص ۲۰ ج ۳] میں لکھتے ہیں:

”و مصافحہ سنت است [نزد ملاقات] و باید کہ بہر دو دست بود“

جب کہ تمام فقہاء دوہی ہاتھ سے مصافحہ کو مسنون لکھتے ہیں۔

اور کوئی حدیث ایک ہاتھ کے مصافحہ کی مخالفین پیش نہیں کر سکتے تو خواہ مخواہ اقوال

فقہاء کو چھوڑ دینا بجز نفس پرستی کے اور کیا ہو سکتا ہے۔

جواب

مستدل کا یہ لکھنا کہ

فقہائے کرام بالاتفاق دونوں ہاتھ سے مصافحہ کو سنت لکھتے ہیں۔ اور پھر یہ لکھنا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کہ جب کہ تمام فقہاء دو ہی ہاتھ سے مصافحہ کو مسنون لکھتے ہیں۔ سراسر جھوٹ ہے۔ بجز صاحب مجالس الابرار و صاحب قدیہ وغیرہ بعض فقہائے متاخرین کے کسی نے دونوں ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا نہیں لکھا ہے، بلکہ بعض فقہائے حنفیہ نے ایک ہی ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کی تصریح کی ہے۔ دیکھو پہلا باب

متدل کا دینی رسالہ میں ایسا صاف جھوٹ بولنا کس قدر شرم کی بات ہے۔ ایسے ہی مولوی لوگ اہل علم کو بدنام کرتے ہیں اور متدل کے اس قول سے کہ کوئی حدیث ایک ہاتھ کے مصافحہ کے مخالفین پیش نہیں کر سکتے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ متدل کو کتب حدیثیہ سے بالکل نا آشنائی اور بے خبری ہے۔ حتیٰ کہ ادا اہل مشکوٰۃ شریف پر بھی نظر نہیں ہے۔ کیونکہ مشکوٰۃ شریف کے تیسرے ہی ورق میں عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کی ایک ہاتھ (یعنی داہنے ہاتھ) سے بیعت کے وقت مصافحہ کرنے کی روایت موجود ہے۔ اور متدل کے نزدیک مصافحہ بیعت اور مصافحہ تحیت کی حقیقت ایک ہے دونوں کے افراد میں من حیث الازد بالید اور بالیدین مخالف نہیں۔ دیکھو مخالفین کی چوتھی دلیل۔ کس قدر عبرت کا مقام ہے کہ ایسے ایسے نادانوں اور بے خبر حضرات رسالے تصنیف کر کے شائع کرتے ہیں۔ یہاں تک تو متدل کی بے خبری اور ان کے جھوٹ بولنے کا تذکرہ تھا۔ اب ان بعض فقہاء کے اقوال کا جواب لکھا جاتا ہے۔ جن کی کتابوں کی عبارتیں متدل نے نقل کی ہیں پس واضح ہو کہ

اولاً: بعض فقہاء فقہائے متقدمین سے نہیں۔

ثانیاً: ان کی کتابیں کچھ ایسی مستند اور معتد نہیں۔

قدیہ اور اس کے مصنف کا حال مقدمہ رسالہ میں معلوم ہو چکا۔ اور رد المحتار میں دونوں ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا اسی قدیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ رہی مجالس الابرار و سوا میں شبہ نہیں کہ مضامین مواعظ و رد بدعات میں ایک مفید کتاب ہے۔ لیکن ان مسائل اور احکام شرعیہ کی بابت جو اس کتاب میں بلا دلیل درج ہیں۔ اس کتاب کا معتمد و مستند ہونا فقہائے حنفیہ سے کسی نے نہیں لکھا ہے۔ اور شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ صاحب نے جو یہ لکھا ہے۔

”کہ باید کہ بہر دودست بود۔“

سوظا ہر ہے کہ انھی بعض کتابوں سے لکھا ہے۔

ثالثاً: ان فقہاء نے دو ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ ان لوگوں کا قول بلا دلیل حجت نہیں۔ پس ان بعض فقہاء متاخرین کے قول بلا دلیل سے دونوں ہاتھ سے مصافحہ کی سنیت ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔

اور پہلے باب میں متعدد حدیثیں لکھی گئی ہیں۔ جن سے ایک ہی ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا بصراحت ثابت ہے۔ پس اب ہم ان حضرات سے جنہوں نے ان فقہاء کے اقوال سے احتجاج کیا ہے۔ دریافت کرتے ہیں کہ خواہ مخواہ ایک ہاتھ کے مصافحہ کی حدیثوں کو چھوڑنا اور ان فقہاء متاخرین کے قول بلا دلیل پر عمل کرنا یہ نفس پرستی ہے یا ان فقہاء کے قول کو چھوڑنا اور رسول اللہ ﷺ کی حدیثوں پر عمل کرنا نفس پرستی ہے۔ ایمان سے فرماتے جائیں۔

ساتویں دلیل

وہی متدل صاحب فرماتے ہیں کہ مصافحہ قربت مقصودہ ہے پس دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنا اولیٰ وارجح ہوگا۔ کیونکہ قربت میں جتنے اعضاء شریک ہوں گے۔ وہ اجر کے مستحق ہوں گے۔ پس بلا عذر شرعی کے ایک ہاتھ کو ایسے کار خیر سے محروم رکھنا قساوت قلبی کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے۔

جواب

ماشاء اللہ کیا معقول دلیل ہے۔ سبحان اللہ کیا انوکھی فقہانہت ہے اب تو ہمارے متدل صاحب مصافحہ میں سر کو بھی ملا لیا کریں گے۔ بلکہ پیر وغیرہ جن اعضاء کا مصافحہ میں شریک کرنا ممکن ہے، بھی ضرور شامل کر لیا کریں گے۔ ورنہ ان اعضاء کو ایسے کار خیر سے محروم رکھ کر قسوی القلب ٹھہریں گے۔

کدھر ہیں علمائے حنفیہ! ذرا ہمارے متدل صاحب سے دریافت فرمائیں کہ

آنحضرت ﷺ کی احادیث صحیحہ صریحہ کے موافق ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنے میں قساوتِ قلبی ہے۔ یا ان احادیث کو پس پشت ڈال کر متدل کی اس نقاہت پر (جسے دیکھ کر لڑکے تک ہنس دیں) عمل کرنا قساوتِ قلبی ہے۔

آٹھویں دلیل

نصاری ایک ہاتھ سے مصافحہ کرتے ہیں۔ پس ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنے میں ان کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ اور نصاریٰ اور یہود کی مخالفت کرنے کا حکم ہے۔ اس لیے دوہی ہاتھ سے مصافحہ کرنا ضروری ہے۔ اور ایک ہاتھ سے مصافحہ ہرگز جائز نہیں۔

جواب

جب سید المرسلین خاتم النبیین احمد مجتبیٰ رضی اللہ عنہم سے ایک ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا ثابت ہے۔ اور کسی حدیث سے ایک ہاتھ سے مصافحہ کے بارے میں نصاریٰ کی مخالفت کرنے کا حکم ہرگز ثابت نہیں ہے تو ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا نہ کسی قوم کی مشابہت سے ناجائز ہو سکتا ہے اور نہ کسی کے قول و فعل سے مکروہ ٹھہرے گا، بلکہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسنون ہی رہے گا۔ اور ایسے امر مسنون کو کسی قوم کی مشابہت کی وجہ سے یا کسی کے قول و فعل سے ناجائز ٹھہرانا مسلمان کا کام نہیں ہے۔

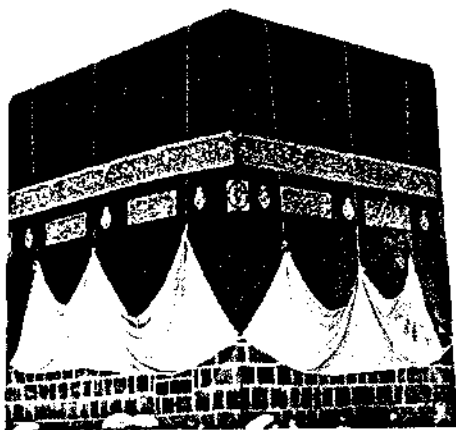
اور یہود اور نصاریٰ کی مخالفت کرنے کا بلاشبہ حکم آیا ہے۔ مگر ان ہی امور میں جن کا مسنون ہونا قرآن یا سنت سے ثابت نہیں یا ان امور میں جن کا جائز یا مسنون ہونا پہلے ثابت تھا۔ مگر پھر خود آنحضرت ﷺ نے ان امور میں یہود اور نصاریٰ یا کسی اور قوم کی مخالفت کرنے کا حکم فرمادیا۔

دونوں ہاتھ سے مصافحہ والوں کے پاس دونوں ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کی یہی آٹھ دلیلیں ہیں جن کی حقیقت ہم نے اچھی طرح ظاہر کر دی۔ جو لوگ ہمارے جوابوں کو انصاف کی نگاہ سے ملاحظہ فرمائیں گے۔ ان کو اچھی طرح اطمینان ہو جائے گا کہ دونوں ہاتھ سے مصافحہ والوں کے پاس ان کے دعویٰ کی ایک بھی دلیل نہیں ہے اور دونوں

ہاتھ سے مصافحہ کے مسنون ہونے کا خالی دعویٰ ہی دعویٰ ہے، اور بس۔

ولكن هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه الرسالة والحمد لله
تعالى أولاً وآخرًا وظاهرًا وباطنًا و صلى الله على خير خلقه
محمد وآله وأصحابه أجمعين.

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ



مقالہ
5

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

قال رسول الله ﷺ

التكبير في الفطرسبع في الأولى وخمس في
الأخرة والقراءة بعدهما كلتيهما

الْقَوْلُ السَّدِيدُ

فيما يتعلق

بِتَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ

مؤلفه

مجمع الفضائل والفواضل نخبه الأجلة والأماثل
مولانا مولوى عبد الرحمن صاحب مباركپوری

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العلمين والسلام على خير خلقه محمد

وآله وصحبه أجمعين. أما بعد!

یہ تکبیرات عید کے بارہ میں ایک مختصر سا رسالہ ہے، جس کا نام القول السدید فیما يتعلق بتکبیرات العید رکھا گیا ہے۔ یہ رسالہ ایک مقدمہ دو ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔

مقدمہ میں بتلایا گیا ہے کہ اکثر صحابہ کرامؓ، تابعین عظامؓ، ائمہ مجتہدینؒ اور عامہ مسلمین کا مسلک یہ ہے کہ نماز عیدین میں بارہ تکبیریں کہنا چاہئیں۔

کہ پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ۔

پہلے باب میں اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ یہی مسلک و مذہب اولیٰ اور قابل عمل ہے۔ دوسرے باب میں ثابت کیا گیا ہے کہ اس بارہ میں مسلک احناف غیر اولیٰ اور مرجوح ہے۔ خاتمہ میں مختصر نماز عید کے دوسرے مسائل ذکر کئے گئے ہیں، اور بتلایا گیا ہے کہ تکبیرات عیدین میں رفع الیدین کرنے کا کوئی ثبوت نہیں۔

مُقَدِّمَةٌ

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین رضی اللہ عنہم اور ائمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم کی اکثریت عیدین میں بارہ تکبیروں کی قائل تھی۔

سوال ۹: اس زمانہ میں عموماً تمام اہلحدیث بھفت مذکورہ بارہ تکبیریں کہتے ہیں۔ کہ پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ اور تمام احناف چھ تکبیریں کہتے ہیں اس طور پر کہ پہلی رکعت میں قبل قراءت کے تین اور دوسری رکعت میں بعد قراءت کے تین۔ پس سوال یہ ہے کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم و ائمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم و عامہ مسلمین کس طرف ہیں۔ اہلحدیث کی طرف یا احناف کی طرف یعنی بارہ تکبیرات کے قائل ہیں یا چھ کے؟

جواب: اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم اور ائمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم و عامہ مسلمین اہلحدیث کی طرف ہیں۔ یعنی بارہ تکبیرات کے قائل ہیں۔ علامہ شوکانی رضی اللہ عنہ نیل الاوطار [ص ۲۹۸ ج ۳] میں لکھتے ہیں:

قد اختلف العلماء في عدد التكبيرات في صلاة العيد في
الركعتين وفي موضع التكبير على عشرة اقوال أحدها أنه يكبر
في الأولى سبعا قبل القراءة وفي الثانية خمسا قبل القراءة قال
العراقي وهو قول أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين
والائمة.

یعنی تکبیرات عیدین کی عدد اور ان کے محل میں علماء کا اختلاف ہے۔ اور اس میں دس قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ پہلی رکعت میں قبل قراءت کے سات اور دوسری رکعت میں قبل قراءت کے پانچ تکبیریں کہی جائیں۔ علامہ عراقی نے کہا کہ اکثر اہل علم صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رضی اللہ عنہم اور ائمہ رضی اللہ عنہم کا یہی

قول ہے۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ سنن کبریٰ [ص ۲۹۱ ج ۳] میں لکھتے ہیں: والحدیث المسند مع ما علیہ من عمل المسلمین اولیٰ ان یتبع یعنی نماز عیدین میں بارہ تکبیریں کہنے کی حدیث مسند آئی ہے۔ اور اسی پر عام مسلمانوں کا عمل ہے۔ پس اس حدیث مسند کے مطابق عمل کرنا اولیٰ ہے، جبکہ عام مسلمانوں کا بھی اسی پر عمل ہے اور فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ [ص ۱۷۳ ج ۱] میں ہے۔ وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس یعنی آج عام مسلمانوں کا عمل ابن عباس کے قول پر یعنی بارہ تکبیروں پر ہے۔

سوال 2: کیا کسی روایت سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل کس پر تھا بارہ تکبیروں پر یا چھ تکبیروں پر؟
جواب: ہاں مصنف عبد الرزاق [ص ۶۹۶ ج ۳، ح: ۵۶۷۸] کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا، اس روایت کا خلاصہ مضمون یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نماز عیدین میں بارہ تکبیریں کہتے تھے۔ اور فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر اور عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم نماز عیدین میں بارہ تکبیریں کہتے تھے۔ اس روایت کی تائید عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جس کو بزار [ص ۲۳۴ ج ۱۳ البحر الزخار] نے روایت کیا ہے۔ ان دونوں روایتوں کے الفاظ پہلے باب میں نقل کئے گئے ہیں۔

واضح ہو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بارہ تکبیروں کے خلاف دو روایتیں اور آئی ہیں۔ جو بواسطہ حارث اعور کے منقول ہیں۔ اور یہ حارث اعور وہ شخص ہے جن کو ابن المدینی اور شعبی نے کذاب کہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں روایتوں پر نہ اہل حدیث کا عمل ہے اور نہ حنفیہ کا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت چھ تکبیریں کہنے کی آئی ہے، جو بواسطہ عامر کے منقول ہے۔ غالباً یہ عامر بن شعبی ہیں جن کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سماع نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیمہ اتم۔

سوال 3: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما بہت بڑے قبیح سنت تھے۔ اتباع سنت میں آپ کا تشدد مشہور ہے، آپ کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا۔ یا کبھی آپ سے چھ تکبیروں پر عمل کرنا بھی مروی ہے؟
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جواب: آپ کا عمل بارہ ہی تکبیروں پر تھا آپ سے کبھی چھ تکبیروں پر عمل کرنا مروی نہیں ہے۔ دیکھو شرح معانی الآثار [ص ۳۴۵ ج ۲]۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال 4: مدینہ منورہ میں جہاں آنحضرت ﷺ نے ہجرت کے بعد سے آخر عمر تک نمازِ عیدین پڑھائی ہے، اہل مدینہ کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا یا چھ تکبیروں پر۔ نیز اہل مکہ کا عمل کس پر تھا۔ مختصر زمانہ سلف میں اہل حرمین شریفین کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا یا چھ تکبیروں پر؟

جواب: اہل مدینہ کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا۔ مؤطا امام مالک [ص ۹۲ ج ۲] میں ہے: عن نافع مولیٰ عبد اللہ بن عمر أنه قال شهدت الأضحیٰ و الفطر مع أبی ہریرة فکبر فی الركعة الأولى سبع تکبیرات قبل القراءة و فی الآخرة خمس تکبیرات قبل القراءة قال مالک وهو الأمر عندنا . یعنی نافع کہتے ہیں کہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ بقر عید اور عید فطر کی نمازوں میں حاضر ہوا۔ پس انھوں نے پہلی رکعت میں قبل قراءت کے سات اور دوسری رکعت میں قبل قراءت کے پانچ تکبیریں کہیں۔ امام مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے یہاں یعنی مدینہ منورہ میں اسی پر عمل ہے۔ جامع ترمذی [۵۳۶] میں ہے۔ وهو قول أهل المدينة یعنی اہل مدینہ کا عمل بارہ تکبیروں پر ہے اور اہل مکہ معظمہ کا عمل بھی بارہ ہی تکبیروں پر تھا۔ خلاصہ یہ کہ زمانہ سلف میں اہل حرمین شریفین کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا۔

امام بیہقی رضی اللہ عنہ سنن کبریٰ [ص ۲۹۲ ج ۳] میں لکھتے ہیں:

نخالفه فی عدد التکبیرات و تقدیمهن علی القراءة فی

الركعتین [جميعا] بحديث رسول الله ﷺ ثم فعل أهل

الحرمین و عمل المسلمین إلی یومنا هذا.

یعنی چونکہ بارہ تکبیروں کا ثبوت رسول اللہ ﷺ کی حدیث سے ہے اور ہمارے زمانہ تک اہل حرمین شریفین اور عامہ مسلمین کا عمل بھی بارہ ہی تکبیروں پر ہے۔ اس لیے ہم لوگوں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے چھ تکبیروں کے قول کی مخالفت کی ہے اور بارہ تکبیروں کے قائل ہوئے ہیں۔

سوال 5: مدینہ میں سات امام بہت بڑے پایہ کے گزرے ہیں۔ جو افضل و کبار تابعین سے ہیں اور جو فقہائے سبعہ کے لقب سے مشہور ہیں اور جن کے علوشان و اسمائے گرامی کو کسی شاعر نے ان دو شعروں میں اس طرح ظاہر کیا ہے۔

الأكل من لا يقتدى بأئمة
فقسمته ضيزى عن الحق خارجة
فخذهم عبید الله عروة قاسم
سعيد أبوبكر سليمان خارجة

یعنی یاد رکھو کہ جو لوگ ان ائمہ (جن کے نام ابھی لئے جائیں گے) کی اقتداء کریں ان کی تقسیم ظالمانہ اور نامنصفانہ ہے اور وہ حق سے خارج ہیں وہ ائمہ یہ ہیں۔ عبید اللہ بن عبد اللہ، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق، سعید بن مسیب، ابوبکر بن عبد الرحمن، سلیمان بن یسار، خارجه بن زید رضی اللہ عنہم ان فقہائے سبعہ کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا یا چھ تکبیروں پر؟
جواب: ان فقہائے سبعہ کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا۔ جیسا کہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور ترمذی رضی اللہ عنہ کے کلام مذکور سے معلوم ہوتا ہے، اور حافظ عراقی رضی اللہ عنہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ وہو قول الفقهاء السبعة من أهل المدينة یعنی مدینہ کے فقہائے سبعہ کا بھی یہی مسلک تھا۔

سوال 6: خلفائے بنی امیہ میں خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کا علم و فضل اور تقویٰ و اتباع سنت مشہور ہے۔ آپ خلفائے راشدین میں شمار ہوتے ہیں۔ میمون بن مہران کہتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز کے سامنے اور علمائے کرام ایسے معلوم ہوتے تھے جیسے استاذ کے سامنے شاگرد، پس سوال یہ ہے کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا یا چھ تکبیروں پر؟

جواب: خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا، شرح معانی الآثار [ص ۳۲۹ ج ۴] میں ہے: حدثنا أبو بكرة قال ثنا روح قال ثنا عتاب بن بشير عن خصيف أن عمر بن عبد العزيز رضی اللہ عنہ كان يكبر سبعا وخمسا. یعنی خصيف سے روایت ہے کہ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نماز عیدین میں پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں چھ تکبیریں کرتے تھے۔ لشيوخنا [ص ۳۲۹ ج ۴] میں ہے: حدثنا عمر بن عبد العزيز رضی اللہ عنہ کے

اس اثر کو دوسری سند سے بایں لفظ روایت کیا ہے۔ عن ثابت بن قیس قال شهدت عمر بن عبد العزيز فكبر في الأولى سبعا قبل القراءة وفي الآخرة خمسا قبل القراءة. یعنی ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں عمر بن عبد العزيز رضی اللہ عنہ کے یہاں آیا وہ نمازِ عیدین میں پہلی رکعت میں قبل قراءت کے سات اور دوسری رکعت میں قبل قراءت کے پانچ تکبیریں کہتے تھے۔

سوال 7: جب بنو امیہ سے خلافت منتقل ہو کر بنو العباس میں آئی۔ تو خلفائے عباسیہ کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا یا چھ تکبیروں پر؟

جواب: خلفائے عباسیہ کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا ہدایہ [ص ۳۷۱ ج ۱ حاشیہ مولانا عبدالحی لکھنوی] میں ہے: لما انتقلت الولاية إلى بني العباس أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناسرهم. یعنی جب خلافت منتقل ہو کر بنو العباس میں آئی، تو خلفائے عباسیہ نے یہ حکم جاری کیا کہ تکبیراتِ عیدین کے بارہ میں سب لوگ ان کے جدا مجد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کریں۔ یعنی بارہ تکبیریں کہا کریں۔ اور ظاہر ہے کہ جب خلفائے عباسیہ نے بارہ تکبیروں پر عمل کرنے کے لیے حکم جاری کیا تو خود ان کا عمل بھی بارہ ہی تکبیروں پر رہا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال 8: ائمہ اربعہ (یعنی امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہم) میں سے کون کون امام بارہ تکبیروں کے قائل و عامل تھے اور کون کون چھ تکبیروں کے؟

جواب: امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم یہ تینوں امام بارہ تکبیروں کے قائل و عامل تھے۔ اور فقط امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ چھ تکبیروں کے قائل و عامل تھے۔

قال العراقي وهو مروى عن عمر وعلي وأبي هريرة وأبي سعيد وجابر وابن عمر وابن عباس وأبي أيوب وزيد بن ثابت وعائشة وهو قول الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر بن عبد العزيز والزهري ومكحول وبه يقول مالك والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق. انتهى. كذا في النيل [ص ۲۹۸، ۲۹۹ ج ۳]

یعنی ”بارہ تکبیروں پر عمل کرنا بصفت مذکورہ بالا یہی مروی ہے۔ حضرت عمر، حضرت علی، ابو ہریرہ، ابوسعید، جابر، ابن عمر، ابن عباس، ابویوب، زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اور یہی قول ہے مدینہ کے فقہائے سبعہ کا (جن کے نام پہلے گزر چکے ہیں) اور یہی قول ہے عمر بن عبدالعزیز، زہری، بدرمکھول رضی اللہ عنہم کا، اور اسی کے قائل ہیں، امام مالک، امام اوزاعی، امام شافعی، امام احمد، اور امام اسحاق رضی اللہ عنہم۔“

سوال 9: کیا ائمہ حنفیہ میں سے بھی کسی امام نے بارہ تکبیروں پر عمل کیا ہے؟

جواب: ہاں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مشہور شاگرد امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ اور امام محمد رضی اللہ عنہ نے بارہ تکبیروں پر عمل کیا ہے۔ ردالمحتار: [ص ۲۷۱ ج ۲] میں ہے۔ وروی عن ابی یوسف ومحمد فانہما فعلا ذلک لأن ہارون امرہما أن یکبر ابتکبیر جدہ ففعلا ذلک. یعنی ابو یوسف رضی اللہ عنہ اور محمد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان دونوں (اماموں) نے بارہ تکبیروں پر عمل کیا ہے۔ اس وجہ سے کہ خلیفہ ہارون رشید نے ان کو حکم دیا کہ آپ لوگ ہمارے جد امجد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تکبیروں پر یعنی بارہ تکبیروں پر عمل کریں سو ان دونوں اماموں نے بارہ تکبیروں پر عمل کیا۔ اور حاشیہ ہدایہ [ص ۳۷۱ ج ۱] میں ہے: وروی عن ابی یوسف أنه قدم بغداد وصلی بالناس صلوة العید وخلقہ ہارون الرشید فکبر بتکبیرات ابن عباس وروی عن محمد ہکذا. یعنی امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آپ بغداد میں آئے اور نماز عید پڑھائی اور آپ کے پیچھے ہارون الرشید بھی تھا۔ پس آپ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تکبیریں کہیں یعنی بارہ تکبیروں پر عمل کیا اور اسی طرح امام محمد رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔

سوال 10: کیا ان دونوں اماموں نے محض ہارون رشید کے حکم کی تعمیل کے لئے بارہ تکبیروں پر عمل کیا تھا یا اس کو حق جان کر کیا تھا؟

جواب: محض ہارون رشید کے حکم کی تعمیل کے لئے بارہ تکبیروں پر عمل نہیں کیا تھا، بلکہ نماز عیدین میں بارہ تکبیروں کا کہنا حق جان کر کیا تھا، دلیل اس کی یہ ہے کہ ان دونوں اماموں محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

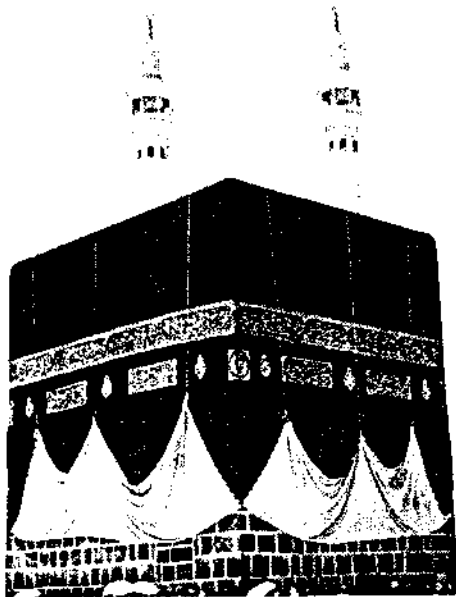
سے ایک روایت بارہ تکبیروں کی بھی آئی ہے۔ بلکہ فقہ حنفی کی ایک معتبر و مستند کتاب مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ ابو یوسف چھ تکبیروں کے قول سے رجوع کر کے بارہ تکبیروں کے قائل و عامل ہو گئے تھے۔ رد المحتار [ص ۲۷۲ ج ۲] میں ہے: ومنہم من جزم بأن ذلك رواية عنهما بل في المجتبیٰ وعن أبي يوسف أنه رجع إلى هذا. یعنی بعض فقہاء کا اس بات پر جزم ہے کہ بارہ تکبیروں پر عمل کرنا ان دونوں اماموں سے ایک روایت میں آیا ہے، بلکہ مجتبیٰ میں لکھا ہوا ہے کہ ابو یوسف رضی اللہ عنہ چھ تکبیروں کے قول سے رجوع کر کے بارہ تکبیروں کے قائل و عامل ہو گئے تھے، اور بعض علمائے حنفیہ نے جو یہ لکھا ہے کہ ان دونوں اماموں نے بارہ تکبیروں پر عمل حق جان کر نہیں کیا تھا، بلکہ محض خلیفہ کی اطاعت کرتے ہوئے کیا تھا صحیح نہیں ہے۔ اولاً اس وجہ سے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے ثانیاً: اس وجہ سے کہ ان دونوں اماموں سے ایک روایت بارہ تکبیروں کی بھی آئی ہے، بلکہ امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا چھ تکبیروں سے رجوع منقول ہے۔ کما مر

سوال 11: کیا امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ اور امام محمد رضی اللہ عنہ کے بعد مشائخ حنفیہ میں سے کسی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارہ تکبیروں کے قول پر عمل کیا ہے۔ یا عمل کرنے کو مختار بتایا ہے؟
جواب: ہاں متعدد مشائخ حنفیہ نے نماز عید الفطر میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارہ تکبیروں کے قول پر عمل کرنے کو مختار اور بہتر بتایا ہے۔ رد المحتار [ص ۲۷۲ ج ۲] میں ہے: ذکر غیر واحد من المشایخ أن المختار العمل بروایة الزیادة أی زیادة تکبیرة فی عید الفطر وبروایة النقصان فی عید الأضحی عملاً بالروایتین وتخفيفاً فی الأضحی لاشتغال الناس بالأضحی. انتہی

سوال 12: یہ تو معلوم ہوا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین و ائمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم و عامہ مسلمین کا عمل بارہ تکبیروں پر تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ چھ تکبیروں پر کتنے صحابہ کا عمل تھا اور وہ کون کون سے صحابی ہیں۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے ان دونوں فریق میں سے کس فریق کا قول حدیث مرفوع صحیح سے ثابت ہے؟

جواب: چھ تکبیروں پر پانچ چھ صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل تھا۔ ازاں جملہ عبداللہ بن مسعود، حذیفہ، ابو موسیٰ

اشعری، ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے ان دونوں فریقوں میں سے فریق اول (جو بارہ تکبیروں کے قائل ہیں) کا قول حدیث مرفوع صحیح سے ثابت ہے اور انہیں کا قول قابل اخذ و لائق عمل ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے پہلا اور دوسرا باب غور سے دیکھیں۔



پہلا باب

صحیح اور مرفوع حدیث سے بارہ تکبیروں کا ثبوت

سوال نمبر ۹: اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین رضی اللہ عنہم وائمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم و عامہ مسلمین جو نماز عیدین میں بارہ تکبیرات کے قائل ہیں ان کی کیا دلیل ہے؟ اس بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ صحیح یا حسن آئی ہے یا نہیں؟ اگر آئی ہے تو وہ کونسی حدیث ہے اور کس کتاب کی ہے اور کن کن محدثین رضی اللہ عنہم نے اس کی تصحیح یا تحسین کی ہے؟

جواب: اس بارے میں حدیث مرفوعہ صحیح آئی ہے اور وہ عمرو بن شعیب سے مروی ہے۔ جس کو ابو داؤد رضی اللہ عنہ اور ابن ماجہ رضی اللہ عنہ نے اپنے سنن میں اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے اپنے مسند میں روایت کیا ہے۔ اور امام بخاری اور امام احمد اور علی بن مدینی رضی اللہ عنہم نے اس کی تصحیح کی ہے اور حافظ عراقی رضی اللہ عنہ نے اس کی سند کو صالح کہا ہے اور حافظ ابن عبد البر رضی اللہ عنہ نے اس کی سند کو حسن بتایا ہے اور ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے۔ اور حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے امام بخاری رضی اللہ عنہ وغیرہ سے اس کی تصحیح نقل کر کے سکوت کیا ہے اور اس حدیث کی بہت سی حدیثیں مؤید و شاہد ہیں۔ عمرو بن شعیب کی وہی حدیث مرفوعہ صحیح مع شواہد اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم و ائمہ مجتہدین و عامہ مسلمین کی دلیل ہے۔ عمرو بن شعیب کی وہ حدیث یہ ہے:

عن عمر و بن شعيب عن أبيه عن جدّه أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم کبر فی عید ثنتی عشرة تکبیرة سبعا فی الأولى و خمساً فی الآخرة ولم یصلها قبلها ولا بعدها. رواه أحمد و ابن ماجه و قال أحمد أذهب إلی هذا. کذا فی المنتقی و رواه أبو داود فی سننه هكذا حدثنا مسدد ناالمعتمر قال سمعت عبد الله بن عبد الرحمن الطائفي یحدث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال نبي الله صلی اللہ علیہ وسلم التکبیر فی الفطر سبع فی الأولى و خمس فی الآخرة و القراءة بعدهما کلتيهما.

”یعنی روایت ہے عمرو بن شعیب سے وہ روایت کرتے ہیں اپنے باپ شعیب سے وہ روایت کرتے ہیں اپنے دادا عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز عیدین میں بارہ تکبیریں کہیں سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں اور نماز عید سے پہلے نہ کوئی نماز پڑھی اور نہ اس کے بعد۔ روایت کیا اس حدیث کو احمد اور ابن ماجہ نے اور امام احمد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں اسی حدیث پر میں عمل کرتا ہوں۔ اور روایت کیا اس حدیث کو ابو داؤد نے اس طرح سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نماز عید کی پہلی رکعت میں سات تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں پانچ اور قراءت دونوں رکعتوں میں تکبیروں کے بعد ہے۔“

حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہما تلخیص الحبر [ص ۸۴ ج ۲] میں لکھتے ہیں: ورواہ أحمد وأبو داؤد وابن ماجہ والدارقطنی من حدیث عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدہ وصحہ أحمد وعلی والبخاری فیما حکاہ الترمذی. یعنی عمرو بن شعیب کی حدیث کو احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ اور دارقطنی رضی اللہ عنہم نے روایت کیا اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے اور امام علی بن مدینی رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور امام بخاری رضی اللہ عنہ نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ ترمذی نے بیان کیا ہے۔ حافظ زیلعی رضی اللہ عنہ تخریج ہدایہ [۲ ج ۲۱۷] میں لکھتے ہیں:

قال النووی فی الخلاصة قال الترمذی فی العلیل سألت البخاری عنه فقال هو صحیح.

”نووی نے خلاصہ میں لکھا ہے کہ ترمذی نے کہا میں نے امام بخاری رضی اللہ عنہ سے عمرو بن شعیب کی اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا تو امام بخاری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔“

نیز حافظ زیلعی رضی اللہ عنہ اسی تخریج ہدایہ [ص ۲۱۷ ج ۲] میں لکھتے ہیں:

قال فی عللہ سألت محمد اعن هذا الحدیث فقال لیس محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

شیء فی هذا الباب أصح منه وبه أقول وحديث عبد الله بن عبد الرحمن الطائفي أيضاً صحيح والطائفي مقارب الحديث.

”امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس بارہ میں اس سے زیادہ صحیح اور کوئی حدیث نہیں اور پھر فرماتے ہیں کہ میرا (ترمذی) بھی ایسا ہی خیال ہے۔ نیز عبد اللہ بن عبد الرحمن طاغی رحمہ اللہ کی حدیث بھی صحیح ہے اور عبد اللہ بن عبد الرحمن طاغی رحمہ اللہ مقارب الحدیث ہیں“

اور ابن ماجہ کے حاشیہ میں بحوالہ لمعات لکھا ہے:

قال فی شرح کتاب الحرقی روی عمر وبن شعیب عن أبیه عن جدہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبر ثنتی عشرة تکبیرة سبعا فی الأولیٰ وخمسا فی الآخرة. رواه أحمد وابن ماجه وقال أحمد أنا أذهب إلىٰ ذلك وكذلك ذهب إليه ابن المدینی وصحح الحدیث

”عمر و بن شعیب روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (نمازِ عیدین میں) بارہ تکبیریں کہیں، سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں، اسے احمد اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں میرا مسلک بھی یہی ہے اور یہی امام علی بن مدینی کا مسلک ہے اور آپ نے اس حدیث کو صحیح بھی قرار دیا ہے۔“

علامہ شیخ منصور بن ادریس رحمہ اللہ ”کشاف القناع“ میں عمرو بن شعیب کی حدیث کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

قال عبد الله قال أبي أنا أذهب إلىٰ هذا ورواه ابن ماجه وصححه ابن المدینی.

یعنی امام احمد رحمہ اللہ کے لڑکے عبد اللہ نے کہا کہ میرے باپ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا

کہ میں عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ کی حدیث (مذکور) پر عمل کرتا ہوں۔ اور اس حدیث کو ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے اور علی بن مدینی رضی اللہ عنہ نے اس کو صحیح کہا ہے۔

علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نیل الاوطار [ص ۲۹۷ ج ۳] میں لکھتے ہیں:

حدیث عمرو بن شعیب قال العرفی اسنادہ صالح.

حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کی سند صالح ہے۔

اور حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے عمرو بن شعیب کی حدیث مذکور کی سند کو حسن بتایا

ہے جیسا کہ دوسرے باب کے شروع میں معلوم ہوگا۔

الحاصل عمرو بن شعیب کی حدیث مذکور بلاشبہ صحیح و قابل احتجاج ہے اور اس

حدیث کی تائید ذیل کی دس روایتوں سے ہوتی ہے۔

(عمرو بن شعیب کی حدیث مذکور کے شواہد و مؤیدات)

پہلی روایت

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے سنن کبریٰ [ص ۲۸۷ ج ۳] میں روایت کی ہے:

عن الزبیدی عن الزھری عن حفص بن عمر بن سعد بن

قرظ أن أباه وعمومته أخبروه عن أبيهم سعد بن قرظ أن السنة

فی الأضحی والفقطر. الخ كذا فی الجوهر النقی.

یعنی ”سعد قرظ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نماز عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں بارہ تکبیریں

کہنا سنت ہے۔ سات تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں۔“

واضح ہو کہ سعد قرظ رضی اللہ عنہ ایک مشہور صحابی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں

موضع قبا میں اذان دیا کرتے تھے۔ اور جب کوئی صحابی رضی اللہ عنہ کہے کہ سنت یہ ہے کہ تو رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مراد ہوتی ہے کما تقرر فی مقروہ۔ نیز واضح ہو کہ سنن کبریٰ کی اس

روایت میں سعد بن قرظ رضی اللہ عنہ واقع ہے اور معرفۃ السنن کی روایت میں سعد القرظ واقع ہے۔

اور صواب سعد القرظ ہے کتب رجال حدیث میں سعد القرظ ہی وارد ہے۔ اور یہ بھی یاد رہے

کہ ابن ماجہ [۱۲۷۷] نے بھی اپنے سنن میں سعد القرظ کی اس حدیث کو دوسری سند سے روایت کیا ہے۔ ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں:

عن عبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد مؤذن رسول الله
ﷺ حدثني أبي عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ كان يكبر في
العیدین فی الأولى سبعا قبل القراءة وفي الآخرة خمسا قبل القراءة
یعنی ”سعد مؤذن رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے۔ کہ رسول اللہ
ﷺ نماز عیدین کی پہلی رکعت میں سات تکبیریں قبل قراءت کے کہتے تھے
اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں قبل قراءت کے کہتے تھے۔“

دوسری روایت

جامع ترمذی [۵۳۶] میں ہے۔

عن كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ كبر
في العیدین فی الأولى سبعا قبل القراءة وفي الآخرة خمسا
قبل القراءة.

یعنی ”کثیر بن عبد اللہ کے دادا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے
نماز عیدین میں پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں قبل
قراءت کے کہیں۔“

ترمذی اس حدیث کو روایت کر کے لکھتے ہیں۔

حدیث جَد کثیر حدیث حسن.

یعنی کثیر کے دادا کی یہ حدیث حسن ہے۔

تیسری روایت

مسند بزار [ص ۲۳۲ ج ۳، ح ۱۰۲۳] میں ہے:

عن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله ﷺ تخرج

له العنزة في العيدين حتى يصلى إليها فكان يكبر ثلاث عشرة تكبيرة وكان أبو بكر وعمر يفعلان ذلك. كذا في النيل.
یعنی ”عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ عیدین میں نیزہ نکالا جاتا تھا تاکہ رسول اللہ ﷺ اس کی طرف نماز پڑھیں پس آپ تیرہ تکبیریں (مع تکبیر تحریر) کہتے تھے اور ابو بکر رضی اللہ عنہما اور عمر رضی اللہ عنہما بھی اسی طرح کرتے تھے۔“

حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ اس حدیث کو تلخیص الحیر [ص ۸۵ ج ۲] میں ذکر کر کے لکھتے ہیں۔ صحیح الدارقطنی ارسالہ یعنی دارقطنی نے اس حدیث کے مرسل ہونے کی تصحیح کی ہے۔

چوتھی روایت

مصنف عبدالرزاق [ص ۸۵ ج ۳، ح: ۴۸۹۵] میں ہے۔

أخبرنا إبراهيم بن أبي يحيى عن جعفر بن محمد عن أبيه قال كان علي يكبر في الفطر والأضحى والاستسقاء سبعا في الأولى وخمسا في الأخرى ويصلى قبل الخطبة ويجهر بالقراءة قال وكان رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان يفعلون ذلك. كذا في تخريج الهداية للزيلعي.

یعنی ”محمد (المعروف بہ امام باقر) سے روایت ہے۔ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نماز عید الاضحیٰ اور عید الفطر اور استسقاء میں پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہتے تھے اور نماز خطبہ سے پہلے پڑھتے تھے اور قراءت جہر سے کرتے تھے اور علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما اسی طرح کرتے تھے۔“ اس حدیث کو حافظ زلیعی نے تخریج ہدایہ میں نقل کر کے سکوت کیا ہے۔

پانچویں روایت

دارقطنی [ص ۳۷ ج ۲، ح: ۱۹] میں ہے:

عن عبد الله بن محمد بن عمار عن أبيه عن جده قال كان رسول الله ﷺ يكبر في العيدين في الأولى سبعا وفي الآخرة خمسا وكان يبدأ بالصلوة قبل الخطبة.

یعنی ”عمار سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز عیدین میں پہلی رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہتے تھے اور نماز خطبہ سے پہلے پڑھا کرتے تھے۔“

چھٹی روایت

سنن ابی داؤد [دیکھیے: ۱۱۳۹، ۱۱۵۰] میں ہے:

عن عائشة قالت كان النبي ﷺ يكبر في العيدين في الأولى بسبع تكبيرات وفي الثانية بخمس قبل القراءة سوى تكبيرتي الركوع

یعنی ”ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز عیدین میں پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں قراءت کے شروع کرنے سے پہلے کہا کرتے تھے۔ ان تکبیرات میں رکوع میں جانے کے لیے کبھی جانے والی تکبیریں شامل نہیں۔“

ساتویں روایت

طبرانی مسند کے معجم کبیر [دیکھیے: ص ۳۵۷ ج ۱۰، ح: ۱۰۷۰۸] میں ہے:

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يكبر في العيدين ثنتي عشرة تكبيرة في الأولى سبعا وفي الآخرة خمسا. كذا في النيل. یعنی ”ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز عیدین میں

بارہ تکبیریں کہتے تھے۔ پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ۔“

آٹھویں روایت

یہی [ص ۲۹۲ ج ۳] نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے:

قال مضت السنة أن يكبر للصلوة في العيدين سبعا وخمسا.

كذا في النيل.

”حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نماز عیدین میں سات اور پانچ تکبیریں

کہنا سنت ہے۔“

نویں روایت

شرح معانی الآثار [ص ۳۴۳ ج ۴] میں ہے:

عن أبي واقد الليثي وعائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالناس يوم الفطر والأضحى فكبر في الأولى سبعا وقرأ ﴿ق والقرآن المجيد﴾ وفي الثانية خمسا وقرأ ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾

”ابو واقد لیثی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلى الله عليه وسلم نے عید الاضحیٰ اور عید الفطر کے روز لوگوں کو نماز پڑھائی پس پہلی رکعت میں سات تکبیریں کہیں اور سورہ ق والقرآن المجید پڑھی اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہیں اور سورہ اقتربت الساعة وانشق القمر پڑھی۔“

دسویں روایت

دارقطنی [ص ۲۹۹ ج ۲، ح ۲۴] میں ہے:

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم التكبير في العيدين

في الأولى سبع تكبيرات وفي الأخيرة خمس تكبيرات .

یعنی ”ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلى الله عليه وسلم نے فرمایا: نماز

عیدین کی پہلی رکعت میں سات تکبیرات ہیں اور دوسری رکعت میں پانچ۔“
یہ کل دس روایتیں ہوئیں ﴿تلك عشرة كاملة﴾ اور یہ کل روایتیں عمرو بن
شعب کی حدیث مذکور کی مؤید و شاہد ہیں۔ پس عمرو بن شعب کی حدیث بلاشبہ صحیح اور قابل
احتجاج ہے۔

سوال نمبر 2: عمرو بن شعب مذکور کی سند میں عبد اللہ بن عبد الرحمن طاکھی واقع ہے۔ ان کی
نسبت امام طحاوی شرح معانی الآثار [ص ۳۴۳ ج ۴] میں لکھتے ہیں۔
لیس عند ہم بالذی یحتج بروایتہ۔

عبد اللہ بن عبد الرحمن کی روایت قابل احتجاج نہیں ہوتی ہے۔
اور علامہ علاء الدین ”جوہر النہی“ [ص ۲۸۵ ج ۳] میں لکھتے ہیں:
عبد اللہ الطائفی متکلم فیہ قال ابو حاتم والنسائی لیس
بالقوی وفی کتاب ابن الجوزی ضعفہ یحییٰ۔ انتہی۔
یعنی عبد اللہ طاکھی متکلم فیہ ہیں ابو حاتم اور نسائی نے کہا ہے کہ یہ قوی نہیں
ہیں اور یحییٰ بن معین نے ان کو ضعیف کہا ہے۔

جواب: ابن حبان رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن عبد الرحمن طاکھی کی توثیق کی ہے اور یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ
نے ان کے بارے میں لکھا ہے صالح اور ابن عدی نے لکھا ہے: ہو ممن یکتب حدیثہ
اور امام بخاری رضی اللہ عنہ نے لکھا ہے مقارب الحدیث اور یہ تینوں لفظ الفاظ تعدیل سے ہیں اور
ابن عدی نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان کی تمام حدیثیں جو عمرو بن شعب سے مروی ہیں مستقیم ہیں۔
چنانچہ میزان الاعتدال [ص ۲۵۲ ج ۲، ترجمہ: ۴۳۱۱] میں ہے:

ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال ابن معین صویلح وقال ابن
عدی أما سائر حدیثہ فعن عمر و بن شعب وہی مستقیمہ فہو
ممن یکتب حدیثہ

اور خلاصہ [ص ۷۲ ج ۲، ترجمہ: ۳۶۲۲] میں ہے قال یحییٰ صالح۔
رہے ابو حاتم، نسائی اور یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہم کہ انھوں نے عبد اللہ بن عبد الرحمن پر

جرح کی ہے تو ان کی جرح معتبر نہیں۔

اولاً: اس وجہ سے کہ یہ جرحیں مبہم ہیں اور اصول حدیث میں یہ ثابت شدہ ہے کہ جب کسی راوی میں جرح مبہم اور تعدیل جمع ہوں تو جرح مبہم قادر نہیں ہوتی ہے۔

ثانیاً: اس وجہ سے کہ ابو حاتم، نسائی اور ابن معین رضی اللہ عنہم یہ تینوں محققین فی الرجال و متقدمین فی الجرح ہیں اور محققین اور متقدمین کی تعدیل معتبر ہوتی ہے اور ان کی جرح غیر معتبر، مگر جبکہ کوئی منصف غیر متقدمان کا موافق ہو اور زیر بحث میں کوئی غیر متقدمان کا موافق نہیں، بلکہ امام بخاری، ابن حبان اور ابن عدی رضی اللہ عنہم نے ان کی مخالفت کی ہے۔ یعنی عبداللہ بن عبدالرحمن کی تعدیل کی ہے، پس جبکہ امام بخاری اور ابن حبان وغیر ہما نے عبداللہ بن عبدالرحمن کی تعدیل و توثیق کی ہے اور ابو حاتم اور نسائی وغیر ہما کی جرحیں غیر قادر و غیر معتبر ہیں، تو عبداللہ بن عبدالرحمن کا مقبول و قابل احتجاج ہونا صاف ظاہر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاری، امام احمد اور امام علی بن مدینی ایسے نقادان فن نے عمرو بن شعیب کی روایت کردہ حدیث کو صحیح و قابل احتجاج بتایا ہے۔ اور اس پر عمل کیا ہے یہی وجہ ہے کہ ابن عدی نے صاف صراحت کر دی ہے کہ عبداللہ بن عبدالرحمن کی حدیثیں جو عمرو بن شعیب سے مروی ہیں وہ مستقیم ہیں۔ تعجب ہے امام طحاوی اور علامہ علاء الدین وغیر ہما پر کہ ان لوگوں نے ابو حاتم و نسائی وغیر ہما کی جرح مبہمہ غیر قادرہ کا تو لحاظ اور اعتبار کیا اور ابن حبان اور امام بخاری وغیر ہما کی توثیق و تعدیل کا خیال نہ فرمایا۔ اچھا اگر ان لوگوں کے نزدیک عبداللہ بن عبدالرحمن متکلم فیہ تھے اور ان کی وجہ سے عمرو بن شعیب کی روایت مذکورہ ضعیف تھی تو کیا بوجہ شواہد و مؤیدات مذکورہ کے (جن کی تعداد دس تک پہنچی ہے) بھی مقبول و قابل احتجاج نہیں ہو سکتی ہے۔ فسامحہم اللہ تعالیٰ!

سوال نمبر 3: یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ نے اگرچہ عبداللہ بن عبدالرحمن کے بارے میں ”صالح“ لکھا ہے، مگر ان کی تصعیف بھی کی ہے، جیسا کہ جو ہر النقی کی عبارت منقولہ سے معلوم ہوا اور میزان الاعتدال میں ہے: وقال مرة ضعيف یعنی ابن معین نے ایک مرتبہ کہا کہ عبداللہ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

بن عبدالرحمن ضعیف ہیں۔

جواب: جب یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ سے کسی راوی کے بارے میں جرح بھی منقول ہو اور تعدیل بھی تو اس سے ہرگز یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ راوی ان کے نزدیک ضعیف و ناقابل احتجاج ہے۔ حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ بذل الماعون [ص ۱۱۷] میں لکھتے ہیں:

وقد وثقه أي أبا بلج يحيى بن معين والنسائي ومحمد بن سعد والدارقطني ونقل ابن الجوزي عن ابن معين أنه ضعفه فإن ثبت ذلك فقد يكون سئل عنه وعن فوقه فضعفه بالنسبة إليه وهذه قاعدة جليلة فيمن اختلف النقل عن ابن معين فيه نبه عليها أبو الوليد الباجي في كتابه رجال البخاري كذا في الرفع والتكميل .

یعنی ”یحییٰ بن معین، نسائی، دارقطنی، محمد بن سعد رضی اللہ عنہم نے ابولج کی توثیق کی ہے۔ اور ابن الجوزی نے لکھا ہے کہ یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ نے ابولج کو ضعیف کہا ہے۔ پس اگر یہ ثابت ہو تو بات یوں ہوگی کہ ابن معین رضی اللہ عنہ سے ابولج کے بارے میں دریافت کیا گیا ہوگا اور کسی اور راوی کے بارے میں بھی دریافت کیا گیا ہوگا۔ جو ابولج سے زیادہ ثقہ ہوگا۔ پس ابن معین رضی اللہ عنہ نے اسی دوسرے زیادہ ثقہ راوی کے اعتبار سے ابولج کو ضعیف کہا ہوگا اور یہ ایک قاعدہ جلیلہ ہے ان راویوں کی بابت جن کے بارے میں ابن معین رضی اللہ عنہ سے توثیق اور تضعیف دونوں منقول ہوں اس قاعدہ کو ابوالولید باجی نے اپنی کتاب رجال البخاری میں ذکر کیا ہے۔“

اور علامہ سخاوی رضی اللہ عنہ فتح المغیث [ص ۱۲۷-۱۲۸ ج ۲] میں لکھتے ہیں:

مما ينبه عليه أنه ينبغي أن تتأمل أقوال المزكين و مخارجهما فيقولون فلان ثقة أو ضعيف ولا يريدون به أنه ممن يحتج

بحدیثه ولا ممن يرد، وإنما ذلك بالنسبة لمن قرن معه علی

وفق ماوجه إلى القائل من السؤال وأمثلة ذلك كثيرة لا نطيل بها. منها ما قال عثمان الدارمي سألت ابن معين عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه كيف حديثهما فقال ليس به بأس. قلت هو أحب إليك أو سعيد المقبري قال سعيد أوثق والعلاء ضعيف فهذا لم يرد به ابن معين أن العلاء ضعيف مطلقا بدليل أنه قال لا بأس به وإنما أراد أنه ضعف بالنسبة لسعيد المقبري وعلى هذا يحمل أكثر ماورد من الاختلاف في كلام أئمة الجرح والتعديل ممن وثق رجلا في وقت وجرحه في وقت. كذا في الرفع والتكميل.

علامہ سخاوی رحمہ اللہ کے اس کلام کا حاصل بھی وہی ہے جو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے

بذل الماعون میں لکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال نمبر 4: یہ تو معلوم ہوا کہ عبد اللہ بن عبد الرحمن طاکھی مقبول وقابل احتجاج ہیں اور امام طحاوی اور علامہ علاء الدین غیر ہما رحمہما اللہ کا ان کو ضعیف بتانا اور ان کی وجہ سے عمرو بن شعیب رحمہ اللہ کی روایت کردہ حدیث کو ضعیف کہنا ناقابل التفات ہے، مگر امام طحاوی رحمہ اللہ نے عمرو بن شعیب رحمہ اللہ کی حدیث مذکور کے ضعیف ہونے کی ایک وجہ اور لکھی ہے وہ یہ کہ عمرو بن شعیب رحمہ اللہ نے اس حدیث کو بسلسلہ عن ابیہ عن جدہ روایت کیا ہے اور اس سلسلہ میں سماع نہیں ہے، چنانچہ امام مدوح رحمہ اللہ شرح معانی الآثار [ص ۳۴۴ ج ۴] میں لکھتے ہیں:

ثم هو أيضا عن عمر وبن شعیب عن ابیہ عن جدہ و ذلك

عندہم أيضا ليس بسمع.

پس اس کا کیا جواب ہے؟

جواب: اس سلسلہ میں بلاشبہ سماع ہے محدثین نے اس کی صاف تصریح کی ہے عمرو بن شعیب رحمہ اللہ نے حدیث مذکورہ کو اپنے باپ شعیب سے روایت کیا اور شعیب نے اپنے دادا

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، جیسا کہ ابوداؤد کی روایت ❶ منقولہ میں اس کی تصریح موجود ہے اور عمرو نے اپنے باپ شعیب سے سنا ہے اور شعیب کو بھی اپنے دادا عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے سماع حاصل ہے۔ خلاصہ [ص ۲۸۷، ۲۸۸ ج ۲] میں ہے۔

قال الحافظ أبو بكر بن زياد صح سماع عمرو من أبيه
وصح سماع شعیب من جدہ عبد اللہ بن عمرو وقال البخاری
سمع شعیب من جدہ عبد اللہ بن عمرو .

یعنی حافظ ابوبکر بن زیاد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ عمرو کے سماع کا وجود ان کے باپ سے صحیح ہے اور شعیب کا بھی سماع رضی اللہ عنہما ان کے دادا عبداللہ بن عمرو سے صحیح ہے۔

خلاصہ کے حاشیہ [ص ۲۸۸ ج ۲] میں بحوالہ تہذیب لکھا ہے:

قال الجوز جانی قلت: لأحمد سمع من أبيه شيئاً؟ قال:
يقول حدثني أبي قلت فأبوه سمع من عبد الله بن عمرو وقال
نعم أراه قد سمع منه.

یعنی ”جوز جانی نے کہا کہ امام احمد رضی اللہ عنہ سے میں نے دریافت کیا کہ عمرو نے اپنے باپ سے سنا ہے؟ آپ نے کہا عمرو کہتے تھے کہ میرے باپ نے مجھ سے حدیث بیان کی ہے، پھر میں نے دریافت کیا عمرو کے باپ شعیب نے عبداللہ بن عمرو سے سنا ہے؟ آپ نے کہا کہ ہاں۔“

تخریج زیلیعی [ص ۵۹ ج ۱] میں ہے:

قد ثبت فی الدارقطنی [ص ۵۰ ج ۳ رقم ۲۰۸] وغیرہ بسند صحیح

سماع عمرو من أبيه شعیب وسماع شعیب من جدہ عبد اللہ.

یعنی ”دارقطنی رضی اللہ عنہ وغیرہ میں سند صحیح سے ثابت ہے کہ عمرو نے اپنے باپ شعیب سے سنا ہے اور شعیب کو بھی اپنے دادا عبداللہ بن عمرو سے سماع حاصل ہے۔“

❶ ابوداؤد کی یہ روایت عمرو بن شعیب کی حدیث مذکورہ کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔

نیز تخریج زیلیعی [ص ۳۳۱ ج ۲] میں ہے۔

قال البخاری رأیت أحمد بن حنبل وعلی بن عبد اللہ وابن
راہویہ والحمیدی یحتجون بحديث عمر وبن شعيب عن أبيه
فمن الناس بعدهم.

یعنی ”امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے احمد بن حنبل، علی بن عبد اللہ،
ابن راہویہ اور حمیدی رحمہم اللہ کو دیکھا کہ یہ لوگ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی
حدیث سے احتجاج کرتے تھے، پھر ان لوگوں کے بعد اور کون لوگ ہیں۔ جو
انکار کی جرأت کر سکتے ہیں؟“

دیکھئے محدثین نے کس طرح وضاحت کر دی ہے کہ عمرو کا اپنے باپ شعیب سے
سماع ہے اور شعیب کو ان کے دادا عبد اللہ بن عمرو سے سماع ہے۔ پس باوجود اس تصریح
و تخصیص کے امام طحاوی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ اس سلسلہ میں سماع نہیں ہے کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔
سوال نمبر 5: دس روایتیں جو عمرو بن شعیب کی حدیث مذکور کی تائید و استہداد میں نقل کی گئی
ہیں۔ ان میں سے پہلی روایت کی سند میں بقیہ واقع ہیں اور علامہ علاؤ الدین رحمہ اللہ اس
روایت کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ”اس کی سند میں بقیہ واقع ہیں اور بقیہ متکلم فیہ ہیں۔“
پس بقیہ کی روایت شواہد میں کیوں ذکر کی گئی؟

جواب: بے شک بقیہ متکلم فیہ ہیں، مگر ان کی روایت استہداد اور متابعتاً پیش کی گئی ہے۔ نہ
احتجاجاً و استدلالاً۔ اور بقیہ کی روایتیں بلاشبہ استہداد کے قابل ہوتی ہیں امام مسلم نے اپنی صحیح
میں ان سے متابعتاً روایت کی ہے علاوہ اس کے پہلی روایت جو امام بیہقی رحمہ اللہ کی سنن کبریٰ
سے منقول ہے وہ سنن ابن ماجہ میں دوسری سند سے مروی ہے جس میں بقیہ نہیں ہے۔ پس
پہلی روایت بوجہ تعدد طرق کے اور بوجہ شواہد مذکورہ کے درجہ حسن تک پہنچ سکتی ہے۔ پس اس
اعتبار سے یہ پہلی روایت اس قابل ہے کہ احتجاجاً پیش کی جائے۔ اور جب یہ پہلی روایت
احتجاجاً پیش کرنے کے قابل ہے تو ظاہر ہے استہداد اور متابعتاً پیش کرنے کے لیے بدرجہ اولیٰ

واضح ہو کہ پہلی روایت کو یعنی سعد قرظ کی روایت کو علامہ علاؤ الدین نے جوہر النہی میں سنن کبریٰ سے نقل کیا ہے، لیکن آپ نے اس کی پوری سند نقل نہیں کی، اس لیے معلوم نہیں کہ بقیہ نے اپنے شیخ سے بصیغہ عن روایت کی ہے یا بلفظ تحدیث، اگر بلفظ تحدیث روایت کی ہے تو اس تقدیر پر یہ روایت اکیلی ہی بعض آئمہ حدیث کے نزدیک مقبول و قابل احتجاج ہے۔ اس واسطے کہ ان بعض آئمہ حدیث نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ اگر بقیہ ثقافت سے بلفظ حدیث یا خبرنا روایت کریں تو ثقہ ہیں اور ان کی روایت مقبول۔

خلاصہ [ص ۱۲۴ ج ۱ ترجمہ: ۸۹۰] میں ہے:

قال النسائي إذا قال حدثنا وأخبرنا فهو ثقة. قال ابن عدی إذا حدث عن أهل الشام فهو ثبت قال الجوزجانی إذا حدث عن الثقات فلا بأس به.

یعنی ”امام نسائی فرماتے ہیں کہ بقیہ رضی اللہ عنہ جب ”ثنا“ اور ”اخبارنا“ کے لفظ سے روایت کریں تو وہ ثقہ ہیں امام ابن عدی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بقیہ جب شامیوں سے روایت کریں تو ان کی روایت قابل قبول ہوگی اور جوزجانی کہتے ہیں کہ جب وہ ثقہ راویوں سے روایت کریں تو اس وقت ان کی روایت لے لی جائے گی۔“

اور میزان الاعتدال [ص ۳۳۱ ج ۱] میں ہے:

قال غير واحد من الأئمة بقیة ثقة إذا روى عن الثقات .

بقیہ جب ثقہ راویوں سے روایت کریں تو اس وقت وہ ثقہ شمار ہوں گے۔

پس اس لحاظ سے جب ان کی روایت بانفراد یا بعض محدثین کے نزدیک مقبول و قابل احتجاج ہے تو استہداد کے لیے تو بدرجہ اولیٰ لائق احتجاج ہوگی۔ الحاصل ہر لحاظ سے بقیہ رضی اللہ عنہ کی روایت شواہد میں پیش کی جاسکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال نمبر 6: دوسری روایت جو جامع ترمذی سے نقل کی گئی ہے۔ اس کی سند میں کثیر بن عبد اللہ واقع ہیں جو ضعیف ہیں۔ پس ان کی وجہ سے یہ حدیث ضعیف ہوئی، پھر ترمذی کا اس روایت کو حسن کہنا کیونکر صحیح ہوگا اور بعض اہل علم نے جو ترمذی کی تحسین پر انکار کیا ہے اس

انکار کا کیا جواب ہوگا؟

جواب: چونکہ روایات مذکورہ بالا اس دوسری روایت کی شاہد ہیں پس انھیں شواہد کی وجہ سے ترمذی نے اس روایت کو حسن کہا ہے اور کسی روایت ضعیف کو بوجہ اس کے شواہد کے حسن کہنا صحیح ہے۔

دیکھو معاذ اللہ کی یہ روایت ان فی کل ثلاثین بقرة تبعا وفي كل أربعين مسنة ضعیف ہے، مگر بوجہ شواہد کے ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔ [ترمذی: ۶۲۳] حافظ ابن حجر بیہقی فتح الباری [ص ۳۲۲ ج ۳] میں لکھتے ہیں: إنما حسنه الترمذی لشواہده یعنی اس روایت کو ترمذی نے بوجہ اس کے شواہد کے حسن کہا ہے۔ اسی تقریر سے ان اہل علم کا جواب بھی حاصل ہو گیا۔ جنھوں نے ترمذی کی تحسین پر مواخذہ کیا ہے۔ نیل الاوطار [ص ۲۹۸ ج ۳] میں ہے۔

قال الحافظ في التلخيص وقد أنكر جماعة تحسینه علی

الترمذی وأجاب النووی فی الخلاصة عن الترمذی فی تحسینه

فقال لعله اعتضد بشواهد وغیرها. انتهى. والله تعالیٰ أعلم

سوال نمبر 7: چوتھی روایت کی سند میں ابراہیم بن ابی یحییٰ واقع ہیں، جن کو یحییٰ القطان بیہقی نے کذاب کہا ہے۔ پھر ان کی روایت شواہد میں کیوں ذکر کی گئی؟

جواب: ابراہیم بن ابی یحییٰ کو اگرچہ قطان نے کذاب کہا ہے، مگر امام شافعی بیہقی نے ان کی توثیق کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث میں ثقہ ہیں اور امام مدوح بیہقی نے ان سے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں اور سفیان ثوری بیہقی اور ابن جریج بیہقی اور بڑے بڑے محدثین نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ ابن عقدہ بیہقی کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم بن ابی یحییٰ بیہقی کی حدیث میں غور و فکر کیا اور اس کو دیکھا تو معلوم ہوا وہ منکر الحدیث نہیں ہیں۔ ابن عدی بیہقی نے کہا کہ میں نے بھی ان کی حدیثوں کو بہت دیکھا، لیکن کوئی حدیث منکر نہیں پائی۔ حوالہ کے لیے دیکھئے میزان الاعتدال [ص ۵۸، ۵۹ ج ۱]۔ پس جب ابراہیم بن ابی یحییٰ بیہقی کے بارے میں امام شافعی اور ابن عقدہ اور ابن عدی بیہقی کا یہ قول ہے تو ان کی کسی محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

حدیث کو استشہاداً ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

سوال نمبر 8: پانچویں روایت جو دارقطنی رضی اللہ عنہ سے نقل کی گئی ہے وہ بواسطہ عبد اللہ بن محمد بن عمار مروی ہے اور ان لوگوں کے بارے میں یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ نے لیس ہشیء کہا ہے میزان الاعتدال [ص ۳۹۰ ج ۲] میں ہے:

قال عثمان بن سعيد قلت ليحيي كيف هؤلاء؟ قال: ليسوا

بشيء.

”عثمان رضی اللہ عنہ بن سعید کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ سے ان لوگوں کے بارہ میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: لیسوا ہشیء“
اور حافظ زیلیعی رضی اللہ عنہ تخریج ہدایہ [ص ۲۱۸ ج ۲] میں اس روایت کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

عبد الله بن محمد بن عمار قال ابن معين فيه ليس بشيء
عبد اللہ بن محمد رضی اللہ عنہ کے بارہ میں یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ نے یہی الفاظ دہرائے کہ ”لیس ہشیء“

پس یہ روایت شواہد میں کیوں ذکر کی گئی؟

جواب: جب یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ کسی راوی کے بارے میں لیس ہشیء کہیں تو اس لفظ سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی ہے کہ وہ راوی ضعیف ہے۔ بلکہ اس لفظ سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی حدیثیں تھوڑی ہیں۔ یعنی اس نے زیادہ حدیثیں روایت نہیں کی ہیں۔ پس عبد اللہ بن محمد بن عمار کے بارے میں جو انہوں نے لیسوا ہشیء کہا ہے سوا اس لفظ سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ ان لوگوں سے زیادہ حدیثیں مروی نہیں ہیں۔ لیکن اس لفظ سے ان لوگوں کا ضعف ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ حافظ ابن حجر فتح الباری [ص ۴۲۱ مقدمہ] میں عبد العزیز بن الحارث کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

ذكر ابن القطان الفارسي أن مراد ابن معين من قوله [بقوله

في بعض الروايات] ليس بشيء يعني أن أحاديثه قليلة [جداً]

انتہی.

یعنی ”ابن قطان فارسی بے سند فرماتے ہیں: یحییٰ بن معین بے سند جب کسی کے بارے میں کہیں کہ: لیس بشیء تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس سے مروی احادیث کی تعداد [بہت] کم ہے۔“

اور حافظ سخاوی بے سند فتح المغیث [ص ۱۲۳ ج ۲] میں لکھتے ہیں:

قال ابن القطان إن ابن معین إذا قال فی الراوی لیس بشیء إنما یرید أنه لم یر وحدیناً كثيراً. کذا فی الرفع والتکمیل [ص ۲۱۲] یعنی ابن معین بے سند کے قول لیس بشیء سے مراد یہ ہے کہ راوی کثیر الروایۃ نہیں۔

واضح ہو کہ شواہد میں جو باقی اور روایتیں ذکر کی گئی ہیں، وہ بھی محض استہداداً و متابعاً ذکر کی گئی ہیں نہ احتجاجاً و استدلالاً۔ پس ان کا بھی ضعف کچھ مضر نہیں ہے۔

سوال نمبر 9: یہ تو معلوم ہوا کہ عمرو بن شعیب بے سند کی حدیث مذکورہ صحیح و قابل احتجاج ہے بالخصوص جبکہ دس روایتیں اس کی مؤید و شاہد ہیں، مگر امام احمد بے سند کے اس قول کا کیا جواب ہے کہ

لیس یروی فی التکبیر فی العیدین حدیث صحیح. کذا فی الجرہر النقی وغیرہ.

یعنی ”تکبیرات عیدین کے بارے میں کوئی صحیح حدیث روایت نہیں کی گئی

ہے“ جواب بقاعدہ اصول حدیث یا اصول فقہ ہونا چاہیے؟

جواب: اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ امام احمد بے سند نے خود عمرو بن شعیب بے سند کی حدیث مذکورہ کو روایت کیا ہے اور اس کو صحیح کہا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اسی حدیث پر میں عمل کرتا ہوں پس امام احمد بے سند کا یہ قول جو ”جوہر النقی“ سے نقل کیا گیا ہے۔ ان کے اس دوسرے قول و فعل کا معارض ہے پس یا تو یہ کہو کہ امام مدوح بے سند کے دونوں قول بقاعدہ فقہانہ فیہ إذا تعارضوا تساقطوا ساقط ہیں یا یہ کہو کہ ان کا پہلا قول اس وقت کا ہے کہ جب ان کو عمرو بن شعیب بے سند کی حدیث صحیح ملی نہیں تھی اور ان کا یہ دوسرا قول و فعل اس وقت کا ہے، جبکہ عمرو بن شعیب محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ﷺ کی حدیث صحیح ان کو مل گئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اس سوال کا ایک دوسرا جواب یہ ہے کہ امام احمد ﷺ نے تکبیرات عیدین کے بارے میں حدیث صحیح کے مروی ہونے کی نفی کی ہے۔ پس اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کے نزدیک اس بارے میں کوئی حدیث حسن و قابل احتجاج مروی نہ ہو اور جو مروی ہو وہ ضعیف و ناقابل احتجاج ہی مروی ہو کیونکہ نفی روایت صحیح، نفی روایت حسن کو یا روایت ضعیف کو مستلزم نہیں۔ چنانچہ دیکھئے کہ تسمیة فی الوضوء کے بارے میں انھی امام احمد ﷺ کا یہ قول ہے کہ لا أعلم فی التسمیة حدیثا ثابتا یعنی تسمیة فی الوضوء کے بارے میں مجھے کسی حدیث ثابت کا علم نہیں۔ کوئی حدیث ثابت نہیں جانتا۔ اور تو سعه علی العیال یوم عاشورہ کے بارے میں انھیں امام احمد ﷺ کا یہ قول ہے کہ لا یصح یعنی توسعہ کی حدیث صحیح نہیں ہے۔ امام ممدوح ﷺ کے ان دونوں قولوں کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔ ازاں جملہ ایک یہی ہے جو ہم نے ابھی بیان کیا حافظ ابن حجر ﷺ نتائج الافکار [ص ۱۶۵ ج ۱، رقم: ۴۴] میں لکھتے ہیں۔

ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال لا أعلم فی التسمیة فی الوضوء حدیثا ثابتا قلت لا یلزم من نفی العلم ثبوت العدم وعلی التنزل لا یلزم من نفی الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن یراد بالثبوت الصحة فلا ینتفی الحسن وعلی التنزل لا یلزم من نفی الثبوت عن کل فرد نفیہ عن المجموع. انتھی.

یعنی ”امام احمد ﷺ سے یہ ثابت ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ وضو کرتے وقت بسم اللہ کہنے کے بارے میں کوئی حدیث ثابت میں نہیں جانتا۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کسی چیز کے متعلق علم نہ ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اس کا وجود ہی نہیں۔ اور اگر ایک لمحہ کے لیے اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی یہ بات لازم نہیں آتی کہ ثبوت کی نفی سے ضعف ثابت ہو جائے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ لفظ ”ثبوت“ سے مراد صحت ہو نہ کہ حسن، اور پھر اس سے بھی بڑھ

کر یہ کہاں سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر اکیلے اکیلے فرد سے ثبوت کی نفی کر دی جائے تو تمام کے مجموعہ سے بھی ثبوت کی نفی ہو جائے۔“

اور علامہ نور الدین سمودی رحمۃ اللہ علیہ جوہر العقدين میں لکھتے ہیں:

قلت لا يلزم من قول أحمد في حديث التوسعة على العيال يوم عاشوراء لا يصح أن يكون باطلا فقد يكون غير صحيح وهو صالح للاحتجاج به إذ الحسن رتبة بين الصحيح والضعيف. انتهى كذا في الرفع والتكميل. [ص ۱۹۵]

یعنی ”امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیث توسعہ کی نسبت کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے سو ان کے اس کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ حدیث باطل و ناقابل احتجاج ہو کیونکہ کبھی حدیث غیر صحیح ہوتی ہے، مگر وہ قابل احتجاج ہوتی ہے، اس واسطے کہ صحیح اور ضعیف کے درمیان حسن کا درجہ ہوتا ہے۔“

سوال نمبر 10: یہ تو بہت وضاحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ اکثر صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین جو نماز عیدین میں بارہ تکبیرات کے قائل ہیں۔ ان کا قول حدیث مرفوع صحیح سے ثابت ہے۔ اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جو لوگ چھ تکبیرات کے قائل ہیں ان کا قول حدیث مرفوع صحیح سے ثابت ہے یا نہیں؟

جواب: اس کو معلوم کرنے کے لیے دوسرا باب پڑھیے۔

دوسرا باب

کیا مسلکِ احناف میں عیدین میں چھ تکبیریں حدیثِ مرفوعہ و صحیح سے ثابت ہیں؟

سوال نمبر 1: نماز عیدین میں چھ تکبیریں کہنے کے بارے میں جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے کوئی حدیث مرفوعہ جس کی محدثین ناقدین نے تصحیح یا تحسین کی ہو، آئی ہے یا نہیں؟ اس باب میں کسی بڑے شخص کا قول نقل کیا جائے جس کی تنقید پر اجلہ حنفیہ کو اعتماد ہو؟
جواب: چھ تکبیریں کہنے کے بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ جس کی تصحیح یا تحسین ناقدین نے کی ہو، نہیں آئی ہے۔ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ (جن کی تنقید پر حافظ زلیعی اور ان کے شیخ علامہ علاء الدین رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ جیسے اجلہ حنفیہ کو اعتماد ہے۔) لکھتے ہیں:

روى عن النبي ﷺ من طريق حسان أنه كبر في العيدين
سبعاً في الأولى وخمساً في الثانية - حديث عبد الله بن
عمرو ابن عمرو وجابر وعائشة وأبي رافع وعمر بن عوف
المزني ولم يرو عنه من وجه قوى ولا ضعيف خلاف هذا وهو
أولى ما عمل به. كذا في النيل [ص 299 ج 3]

”حسن واسطوں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے عیدین میں پہلی رکعت میں سات تکبیریں کہیں اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہیں۔ اور یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت جابر رضی اللہ عنہ، ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت ابی واقد اور حضرت عمرو بن عوف المزنی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس کے برعکس نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت خواہ سند صحیح کے ساتھ ہو یا سند ضعیف کے ساتھ مروی نہیں۔ بایں وجہ بارہ تکبیروں والی روایت پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔“

سوال نمبر 2: علمائے حنفیہ چھ تکبیروں کے ثبوت میں کوئی حدیث مرفوعہ پیش کرتے ہیں یا محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نہیں؟ اگر پیش کرتے ہیں تو اس کا مرفوع ہونا صحیح ہے یا نہیں؟

جواب: علامہ ابن الہمام، علامہ علاؤ الدین اور حافظ زلیعی رحمہم اللہ وغیرہ ایک حدیث مرفوع پیش ضرور کرتے ہیں۔ اگرچہ اس کا مرفوع ہونا صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ ابن مسعود کا قول ہے وہ روایت یہ ہے:

عن أبي عائشة أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الأضحى والفطر فقال أبو موسى [كان] يكبر أربعا تكبيره على الجنائز قال حذيفة صدق. رواه أبو داود.

یعنی ”ابو عائشہ سے روایت ہے کہ سعید بن عاص نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حذیفہ رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلى الله عليه وسلم نماز عیدین میں کتنی تکبیریں کہتے تھے تو ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ چار تکبیریں کہتے تھے جیسا کہ نماز جنازہ میں آپ کا معمول تھا۔ حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا تو ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے سچ کہا۔“ اس حدیث کو ابو داود [۱۱۵۳] نے روایت کیا۔

اس حدیث کا مرفوع ہونا اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ اس حدیث کو صرف اکیلے ابو عائشہ مرفوع روایت کرتے ہیں اور ابو عائشہ کے سوا اور جتنے ثقہ راوی اس کو روایت کرتے ہیں سب کے سب اسے بالاتفاق موقوف روایت کرتے ہیں۔ اور یہ ابو عائشہ مجہول ہیں۔ پس بقاعدہ اصول حدیث ان کے مرفوع روایت کرنے کی زیادتی منکر وغیر معتبر ہوئی اور اس حدیث کا موقوف ہونا یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہونا صحیح اور معتبر ہوا۔ ابو عائشہ کے مجہول ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ میزان الاعتدال [ص ۵۲۳ ج ۳] میں ہے۔

أبو عائشة جلیس لابی ہریرة غیر معروف وروی عنہ

مکحول.

حافظ زلیعی رحمہم اللہ تخریج ہدایہ [ص ۲۱۵ ج ۲] میں لکھتے ہیں:

لكن أبو عائشة قال ابن حزم فيه مجهول وقال ابن القطان لا

أعرف حاله.

کہ ابو عائشہ کے بارہ میں امام ابن حزم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ وہ مجہول ہے اور ابن قطان رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ میں اس کے حال کو نہیں جانتا۔

اور یہی بات فتح القدر حاشیہ ہدایہ [ص ۲۲۶ ج ۱] میں ہے:

لكن أبو عائشة في سند ه قال ابن القطان لا أعرف حاله

وقال ابن حزم مجهول.

اور اس بات کا ثبوت کہ ”ابو عائشہ کے سوا جتنے ثقہ راوی اس حدیث کو روایت کرتے ہیں سب کے سب موقوفاً روایت کرتے ہیں۔“ یہ ہے کہ اس حدیث کو ابو عائشہ کے سوا چار ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے اور چاروں نے موقوفاً روایت کیا ہے ان چاروں ثقہ راویوں کے نام یہ ہیں۔ علقمہ، اسود، عبداللہ بن قیس، کردوس۔ اور اس حدیث کو ایک مجہول شخص نے روایت کیا ہے۔ اس نے بھی موقوفاً ہی روایت کیا ہے۔ اب ہر ایک کی روایت نقل کی جاتی ہے۔

مصنف عبدالرزاق [ص ۲۹۳، ۲۹۴ ج ۳ باختلاف الفاظ] میں ہے:

أخبرنا معمر عن أبي إسحق عن علقمة والأسود قال كان ابن مسعود جالسا وعند ه حذيفة وأبو موسى الأشعري فسألهم سعيد بن العاص عن التكبير في صلوة العيد فقال حذيفة سل الأشعري فقال الأشعري سل عبد الله فإنه أقدم منا وأعلمنا فسأله فقال ابن مسعود يكبر أربعاً ثم يقرأ ثم يكبر فيه فيركع فيقوم في الثانية فيقرأ ثم يكبر أربعاً بعد القراءة. كذا في تخريج الزيلعي. [ص ۲۱۳ ج ۲]

یعنی ”علقمہ اور اسود نے کہا کہ ابن مسعود بیٹھے ہوئے تھے اور ان کے پاس حذیفہ رضی اللہ عنہ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ اشعری رضی اللہ عنہ بھی تھے پس سعید بن عاص نے ان لوگوں سے دریافت کیا کہ نمازِ عید میں کتنی تکبیریں کہی جائیں؟ حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا ابو

موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے دریافت کیجئے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے کہا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے دریافت کیجئے اس واسطے کہ ہم سے وہ علم اور عمر میں بڑے ہیں تو سعید بن عاص نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا پس عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا چار تکبیریں کہی جائیں، پھر قراءت کی جائے پھر تکبیر کہی جائے۔ پھر رکوع کیا جائے، پھر دوسری رکعت میں قراءت کی جائے پھر بعد قراءت کے چار تکبیریں کہی جائیں۔“

شرح معانی الآثار [ص ۳۲۷، ۳۲۸ ج ۴] میں ہے۔

عن أبي إسحاق عن إبراهيم بن عبد الله بن قيس عن أبيه أن سعيد بن العاص دعاهم يوم عيد فدعا الأشعري وابن مسعود وحذيفة بن اليمان فقال إن اليوم عيدكم فكيف أصلى قال حذيفة سل الأشعري وقال الأشعري سل عبد الله فقال عبد الله تكبر. الخ

عبد اللہ بن قیس کی اس روایت کا بھی وہی مضمون ہے جو اسود اور علقمہ کی روایت مذکورہ کا ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ [ص ۴۹۳، ۴۹۵ ج ۱] میں ہے:

حدثنا يزيد بن هارون عن المسعودي عن معبد بن خالد عن كردوس قال قدم سعيد بن العاص في ذي الحجة فأرسل إلى عبد الله وحذيفة وأبي مسعود الأنصاري وأبي موسى الأشعري يسألهم عن التكبير في العيد فأسندوا أمرهم إلى ابن مسعود. فذكر بمعنى رواية السبيعي. كذا في الجوهر النقي. [ص ۲۹۰ ج ۳]

کردوس کی اس روایت کا بھی وہی مضمون ہے جو اسود اور علقمہ کی روایت مذکورہ کا ہے دیکھو حدیث مذکورہ کو۔ ابو عاصم رضی اللہ عنہ کے سوا اسود اور علقمہ اور عبد اللہ بن قیس اور کردوس محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نے روایت کیا ہے، مگر ان میں سے کسی نے مرفوعاً روایت نہیں کیا ہے اور ان چاروں ثقہ راویوں کے علاوہ ایک مجہول شخص نے حدیث مذکور کو روایت کیا ہے اس نے بھی موقوفاً ہی روایت کیا ہے۔ دیکھو جو ہر النقی [ص ۲۸۹-۲۹۱ ج ۳]

واضح ہو کہ حدیث مذکور کے مرفوعاً صحیح نہ ہونے کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ اس حدیث کی سند میں عبدالرحمن بن ثوبان واقع ہیں اور یہ متکلم فیہ ہیں۔ تخریج زیلیعی [ص ۲۱۵ ج ۲] میں ہے:

قال ابن معین هو ضعيف وقال أحمد لم يكن (هو) بالقوى
وأحاديثه مناكير.

یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ وہ قوی نہیں اور اس کی روایت کردہ احادیث منکر ہیں۔ امام نسائی رضی اللہ عنہ اور ابن عدی رضی اللہ عنہ وغیرہ نے بھی اس کی تضعیف کی ہے۔ چنانچہ میزان الاعتدال [ص ۵۵۱، ۵۵۲ ج ۲] میں ہے:

قال النسائي ليس بالقوى وقال ابن عدى يكتب حديثه على
ضعفه وقال العقيلي لا يتابع عبد الرحمن إلا من [هو] دونه
أو مثله.

پس جبکہ عبدالرحمن بن ثوبان متکلم فیہ ہیں اور ان کے سوا کسی ثقہ نے زیادت رفع کو روایت بھی نہیں کیا، بلکہ سب نے موقوفاً روایت کیا ہے تو عبدالرحمن بن ثوبان کی وجہ سے بھی حدیث مذکور کا مرفوعاً صحیح نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ فنفکر و تدبر بہر حال حدیث مذکور کا مرفوع ہونا صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ موقوف روایت ہے یعنی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ امام بیہقی رضی اللہ عنہ سنن کبریٰ [ص ۲۹۰ ج ۳] میں حدیث مذکور کو روایت کر کے لکھتے ہیں:

خولف راويه في موضعين في رفعه وفي جواب أبي موسى
والمشهور أنهم أسندوه إلى ابن مسعود فأفتاهم بذلك ولم

يسنده إلى النبي ﷺ . كذا رواه السبيعي عن عبد الله بن موسى أو ابن أبي موسى أن سعيد بن العاص أرسل الخ. وعبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان ضعفه ابن معين. كذا في الجوهر النقي. [ص ۲۸۹، ۲۹۰ ج ۳]

یعنی ”اس حدیث کے راوی کی وجہ مخالفت کی گئی ہے۔ ایک اس حدیث کے مرفوع کرنے میں اور دوسرے ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کے جواب میں اور مشہور یہ ہے کہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ وغیرہ نے سعید بن عاص کو کہا کہ آپ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے دریافت کریں پس انھوں نے ان سے دریافت کیا تو انھوں نے چھ تکبیریں کہنے کا فتویٰ دیا اور رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا۔ اسی طرح سبیعی نے عبد اللہ بن موسیٰ رضی اللہ عنہ یا ابن ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان کو یحییٰ بن معین نے ضعیف کہا ہے۔“

اور امام مدوح رضی اللہ عنہ معرفۃ السنن [ص ۳۱ ج ۳] میں لکھتے ہیں:

وعبد الرحمن هذا قد ضعفه يحيى بن معين والمشهور من هذه القصة أنهم أسند وأمرهم إلى ابن مسعود فأفتاه ابن مسعود بأربع في الأولى قبل القراءة وأربع في الثانية بعد القراءة ويركع بالربعة ولم يسنده إلى النبي ﷺ . كذلك رواه أبو إسحاق السبيعي وغيره عن شيوخهم ولو كان عند أبي موسى فيه علم من النبي ﷺ لما [ما] كان يسأله ابن مسعود وروى عن علقمة عن عبد الله أنه قال خمس في الأولى وأربع في الثانية وهذا يخالف الرواية الأولى. انتهى .

”یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ نے عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان کو ضعیف کہا ہے اور مشہور اس روایت میں یہ ہے کہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ اور حذیفہ رضی اللہ عنہ وغیرہ نے اپنے امر

کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا۔ پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ان کو فتویٰ دیا کہ

پہلی رکعت میں قبل قراءت کے چار تکبیریں اور دوسری رکعت میں بعد قراءت کے چار تکبیریں مع تکبیر رکوع کے کہنا چاہیے، اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا اسی طرح ابواسحاق سمیعہ وغیرہ نے اپنے شیوخ سے روایت کیا اور اگر ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کے پاس چھ تکبیروں کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث ہوتی تو وہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نہ دریافت کرتے۔ اور علقمہ سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پہلی رکعت میں پانچ اور دوسری رکعت میں چار تکبیریں کہنا چاہیے، اور یہ روایت پہلی روایت کے مخالف ہے، جبکہ پہلی روایت میں چار چار تکبیروں کا ذکر ہے اور اس میں پانچ اور چار کا۔“

تنبیہ

علامہ علاؤ الدین رحمۃ اللہ علیہ نے امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کے اس کلام کو جس کو انھوں نے سنن کبریٰ میں لکھا ہے، جو ہر انتہی میں نقل کیا ہے، پھر اس کا جواب دیا ہے، اس جواب کو یہاں نقل کر کے اس کی حقیقت ظاہر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ علامہ ممدوح رحمۃ اللہ علیہ جو ہر انتہی [ص ۲۹۰ ج ۳] میں لکھتے ہیں۔

قلت أخرجه أبو داود كما أخرجه البيهقي أولاً وسكت عنه

یعنی ابو عاتشہ کی حدیث کو ابو داود نے روایت کیا ہے جیسا کہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے

پہلے روایت کیا ہے اور ابو داود نے اس پر سکوت کیا ہے۔

اقول: یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے ❶ کہ جس حدیث پر ابو داود سکوت کریں وہ صحیح یا حسن ہو۔ اور اگر امام ممدوح رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ کلیہ مسلم ہو تو عمرو بن شعیب رحمۃ اللہ علیہ کی بارہ تکبیروں کی حدیث اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی بارہ تکبیروں کی حدیث جو پہلے باب میں گزر چکی ہے،

❶ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارہ میں کتاب التلکث میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔

امام ممدوح رضی اللہ عنہ کے نزدیک صحیح یا حسن ہوگی۔ کیونکہ ابوداؤد نے ان دونوں حدیثوں کو اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ اور ان دونوں پر سکوت کیا ہے اور علامہ ممدوح رضی اللہ عنہ کا ان دونوں حدیثوں کو ضعیف بتانا غلط ہو جائے گا۔ تعجب ہے کہ عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر ابوداؤد نے جو سکوت کیا ہے یہ سکوت تو علامہ ممدوح رضی اللہ عنہ کے نزدیک موجب صحت یا حسن کا نہ ہوا۔ حالانکہ عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ کی حدیث کی تصحیح امام بخاری رضی اللہ عنہ اور علی بن مدینی رضی اللہ عنہ جیسے ناقدین فن اور ماہرین رجال نے کی ہے اور ابو عائشہ کی حدیث پر ابوداؤد نے جو سکوت کیا ہے یہ سکوت ابو عائشہ کی حدیث کی صحت یا حسن کا موجب ہو گیا حالانکہ ابو عائشہ کی حدیث کی کسی ناقد فن نے نہ تصحیح کی ہے اور نہ تحسین، بلکہ امام بیہقی رضی اللہ عنہ وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔

پھر علامہ ممدوح رضی اللہ عنہ لکھتے ہیں ومذهب المحققین أن الحكم للرافع لأنه زاد یعنی محققین کا مذہب یہ ہے کہ جب کسی حدیث کو کوئی راوی مرفوعاً روایت کرے اور کوئی موقوفاً تو مرفوع روایت کرنے والے کی روایت مقبول ہوگی، کیونکہ اس نے ایک زائد بات کی روایت کی ہے۔

اقول: بہت تعجب ہے علامہ علاء الدین رضی اللہ عنہ جیسے علامہ پر کہ آپ کو محققین کا یہ مذہب معلوم ہوا اور کیا آپ کو محققین کا یہ مذہب معلوم نہ تھا کہ ہر ایک راوی کی زیادتی مقبول نہیں ہوتی ہے، بلکہ ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے اور وہ بھی کب؟ کہ جب علت شدوذ سے پاک ہو اور زبرد بحث سند میں مرفوع روایت کرنے والے (ابو عائشہ) ثقہ نہیں ہیں، بلکہ مجہول ہیں اور مجہول کی زیادتی بالاتفاق نامقبول وغیر معتبر ہوتی ہے اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے اس رافع مجہول سے چشم پوشی بھی کر لیں تو بھی رفع کی زیادت علت شدوذ سے پاک نہیں ہو سکتی۔

فإن كنت لا تدري فترك مصيبة
وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

و اما جواب ابی موسیٰ فیحتمل أنه تأدب مع ابن مسعود
فأسند الأمر إليه مرة و كان عنده فيه حديث عن النبي ﷺ
فذكره مرة أخرى.

کہ ہو سکتا ہے کہ ابو موسیٰ نے پیاس ادب مسائل کو ابن مسعود کی طرف
مرفوع کا حکم دیا ہو یا وجود یکہ آپ کو حدیث مرفوع کا علم ہو اور ہو سکتا ہے کہ کبھی
اس حدیث مرفوع کو ذکر بھی کیا ہو۔

اقول: علامہ ممدوح کو پہلے زیادت رفع کی صحت ثابت کرنا چاہیے، پھر اس کے بعد اس جمع
و توفیق کو بیان کرنا چاہیے۔ ثبت العرش فانقش اور پھر علامہ ممدوح رحمہ اللہ نے عبدالرحمن
بن ثابت کے بارے میں بعض محدثین سے تعدیل و توثیق نقل کی ہے، مگر ابو عاتشہ کی تعدیل
و توثیق سے بالکل خاموشی اختیار کی ہے تو کیا صرف عبدالرحمن بن ثابت کے ثقہ ہونے سے
ابو عاتشہ کے مجہول ہونے سے قطع نظر بھی کر لیں۔ اور عبدالرحمن بن ثابت کو بھی ثقہ فرض کر
لیں تو کیا صرف عبدالرحمن کے ثقہ ثابت ہو جانے سے ان کی روایت میں زیادتی علت شدوذ
سے پاک ہو جائے گی؟ ہرگز نہیں، زیادت رفع میں عبدالرحمن بن ثابت نے ایک نہیں، بلکہ
کئی اوثق راویوں کی مخالفت کی ہے پھر علت شدوذ سے مبرا کیونکر ہو سکتی ہے؟ پھر علامہ
ممدوح رحمہ اللہ چند موقوف روایتوں کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ان موقوف روایتوں سے حدیث
مرفوع کی تائید ہوتی ہے، حالانکہ ان موقوف روایتوں سے حدیث مرفوع کی تائید نہیں ہوتی
ہے، بلکہ ان موقوف روایتوں سے زیادت رفع کا غیر مقبول ہونا اور غیر معتبر ہونا ثابت ہوتا
ہے۔ کما تقدم تقریرہ فتذکر۔

الحاصل: امام بیہقی رحمہ اللہ کے کلام مذکور کے جواب میں جتنی باتیں علامہ علاؤ الدین رحمہ اللہ نے
لکھی ہیں وہ سب کی سب تعجب خیز و حیرت انگیز ہیں۔ ہمارے اتنے بیان سے نیز دیگر
بیانات سے جو اس رسالہ میں علامہ ممدوح رحمہ اللہ سے متعلق ہیں۔ مجملاً معلوم ہو سکتا ہے کہ آپ
نے جو ہر انتہی میں سنن کبریٰ کی کیسی تردید کی ہوگی؟ اور جو ہر انتہی کی حقیقت اچھی طرح سے
اس وقت ظاہر ہوگی جب ہمارا رسالہ تنقید الجوہر چھپ کر شائع ہوگا۔ إن شاء الله تعالى.

سوال نمبر 3: یہ تو ثابت ہوا کہ ابو عاتشہ کی حدیث مذکورہ کا مرفوع ہونا صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے، مگر علامہ علاء الدین رضی اللہ عنہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ یہ قول ایسا ہے کہ اس میں رائے و قیاس کو دخل نہیں۔ پس یہ قول حکماً مرفوع ہوا؟

جواب: ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول حکماً مرفوع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس میں رائے و قیاس کو دخل ہے اس وجہ سے کہ نماز جنازہ کی چار تکبیروں پر نماز عیدین کی تکبیروں کا قیاس ہو سکتا ہے اور ابو عاتشہ کی حدیث مذکورہ میں لفظ تکبیرہ علی الجنائز اس کی تائید کرتا ہے۔

امام بیہقی رضی اللہ عنہ سنن کبریٰ [ص ۲۹۱ ج ۳] میں لکھتے ہیں۔ ہذا رای من جهة عبد الله کہ یہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے ہے۔ اور علامہ علاء الدین رضی اللہ عنہ وغیرہ کا یہ لکھنا کہ ”اس قول میں رائے و قیاس کو دخل نہیں“ اور اس کی دلیل یہ بیان کرنا کہ سات تکبیروں اور سات سے کم اور سات سے زیادہ میں رائے و قیاس کی جہت سے کچھ فرق نہیں ہے۔“ صحیح نہیں ہے، کیونکہ رائے واجتہاد کی جہت سے عیدین کی تکبیرات کا قیاس جنازہ کی تکبیرات پر ہو سکتا ہے جیسا کہ تکبیرات عیدین کے رفع الیدین کا قیاس تکبیرات جنازہ میں رفع الیدین پر حنا بلہ کے نزدیک ہو سکتا ہے پس فرق کی وجہ ظاہر ہے۔ ہاں جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بارہ تکبیروں کے قائل ہیں ان کے قول میں رائے و قیاس کو البتہ کچھ دخل نہیں ہے۔ کیونکہ بارہ تکبیروں کا کوئی مقیاس علیہ نہیں ہے اور اگر فرض کیا جائے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول حکماً مرفوع ہے تو یہ بھی قول بارہ تکبیروں کی حدیثوں کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ جو حقیقتاً مرفوع ہیں اور پھر مختلف فیہ مسئلہ میں قول صحابی کو حکماً مرفوع کہنا ویسے بھی غلط ہے۔ کما تقرر فی مقررہ واللہ تعالیٰ اعلم ❶

سوال نمبر 4: علامہ ابن الہمام، علامہ علاء الدین اور حافظ زلیعی رضی اللہ عنہم وغیرہم جو چھ تکبیروں کے ثبوت میں صرف ابو عاتشہ کی حدیث مذکورہ پیش کرتے ہیں اس کی کیا وجہ ہے کیا اس بارے میں کوئی اور حدیث مرفوع آئی ہی نہیں ہے؟ یا آئی ہے، مگر یہ لوگ اس کو ناقابل

❶ مختلف فیہ مسئلہ میں قول الصحابہ کو حکماً مرفوع کہنا غلط ہے۔ فافہم ولا یفتروا منہ المغتر بہ ملا ابو محمد محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

استدلال سمجھ کر پیش نہیں کرتے؟

جواب: چھ تکبیروں کے بارے میں ایک حدیث مرفوع اور آئی ہے جس کو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح معانی الآثار میں روایت کیا ہے مگر ان آئمہ مذکورین میں سے کوئی اس کو پیش نہیں کرتا۔ حالانکہ یہ لوگ اپنی تصانیف میں بہت کثرت سے شرح معانی الآثار کی روایتیں نقل کرتے ہیں اور معرض استدلال میں پیش کرتے ہیں۔ پس ظاہر یہ ہے کہ ان آئمہ نے طحاوی کی اس حدیث کو ناقابل استدلال ہی سمجھ کر پیش نہیں کیا۔ کیونکہ وہ حدیث ضعیف و ناقابل استدلال ہے۔ طحاوی [ص ۳۲۵ ج ۲] کی وہ حدیث یہ ہے:

علی بن عبد الرحمن و یحییٰ بن عثمان قد حدثنا [نا] فقال ثنا عبد الله بن يوسف عن یحییٰ بن حمزة قال حدثنی الوضین بن عطاء أن القاسم أبا عبد الرحمن حدثه قال حدثنی بعض أصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم عید فکبر أربعاً وأربعاً ثم أقبل علينا بوجهه حين انصرف فقال لا تنسوا کتکبیر الجنائز وأشار بأصابعه وقبض إبهامه.

یعنی ”بعض صحابہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو عید کے دن نماز پڑھائی۔ پس آپ نے چار چار مرتبہ تکبیریں کہیں پھر نماز سے فارغ ہونے کے بعد ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ نہ بھولنا عیدین کی تکبیرات جنائز کی تکبیرات کی طرح ہیں اور اپنے انگوٹھے کو دبا کر چار انگلیوں سے اشارہ کیا۔“

اس حدیث کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی سند میں وضین بن عطاء واقع ہیں جن کی نسبت علامہ علاء الدین رحمۃ اللہ علیہ جوہرائقی (ص ۲۹ ج ۱) میں لکھتے ہیں: وہ سو واہ یعنی وضین بن عطاء ضعیف ہیں نیز اس کی سند میں قاسم ابو عبد الرحمن واقع ہیں جن کی نسبت وہی علامہ علاء الدین رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب جوہرائقی (ص ۲۰ ج ۲) میں لکھتے ہیں: وأما القاسم فقد قال ابن حنبل یروی عنہ علی بن زید

أعاجیب وما أراها إلا من قبل القاسم وقال ابن حبان یروی عن أصحاب رسول اللہ ﷺ المعضلات ویأتی عن الثقات المقلوبات حتی یسبق إلى القلب أنه كان المعتمد لها. انتهى.

”یعنی قاسم کے بارے میں امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ ان سے علی بن یزید عجیب عجیب حدیثیں روایت کرتے ہیں اور میرا گمان یہی ہے کہ یہ حدیثیں انھیں قاسم کے جانب سے ہیں اور ابن حبان نے کہا کہ قاسم اصحاب رسول اللہ ﷺ سے معضل حدیثیں روایت کرتے ہیں اور ثقہ راویوں سے منقول حدیثوں کو نقل کرتے ہیں یہاں تک کہ دل میں یہ بات آتی ہے کہ انھوں نے قصداً ایسا کیا ہے۔“

پس جب طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی اس حدیث کی سند میں وضین بن عطاء ضعیف ہیں اور قاسم کی یہ حالت ہے تو یہ حدیث کیونکر قابل احتجاج ہو سکے گی۔ علاوہ اس کے اس حدیث میں صرف چار چار تکبیریں کہنے کا ذکر ہے اور اس امر کا بیان نہیں ہے کہ یہ چار چار تکبیریں دونوں رکعتوں میں قبل قراءت کے تھیں یا پہلی رکعت میں قبل قراءت کے تھیں اور دوسری رکعت میں بعد قراءت کے۔ پس یہ حدیث اس وجہ سے بھی حنفیہ کے نزدیک قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اگر کوئی کہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو روایت کر کے لکھا ہے:

هذا حدیث حسن الإسناد وعبد اللہ بن یوسف ویحییٰ بن حمزة والوضین والقاسم کلهم أهل رواية معروفون بصحة الرواية

یعنی ”یہ حدیث حسن الاسناد ہے اور عبد اللہ بن یوسف اور یحییٰ بن حمزہ اور وضین اور قاسم یہ سب اہل روایت ہیں اور صحت روایت میں مشہور ہیں۔“

تو جب امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو حسن الاسناد کہا اور اس کے رواۃ کی

نسبت تصریح کر دی کہ یہ سب صحت روایت کے ساتھ مشہور ہیں، تب یہ حدیث کیونکر ضعیف محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

و ناقابل استدلال ہو سکتی ہے؟ تو جواب اس کا یہ ہے کہ جب آپ خود علامہ علاؤ الدین بریلویؒ حنفی کی زبانی وضین بن عطاء اور قاسم کی حالت معلوم کر چکے ہیں تو پھر باوجود اس کے کہ یہ دونوں راوی اس حدیث کی سند میں موجود ہیں اور امام طحاویؒ نے نہ ان کا کوئی متابع بیان کیا اور نہ ہی اس کا کوئی اور طریق ذکر کیا ہے تو یہ حدیث کیونکر حسن الاسناد ہو سکتی ہے اور امام طحاویؒ کا یہ قول "هذا حديث حسن الإسناد الخ" کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے؟ اور ہاں یہیں سے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس قول کی فی الجملہ تصدیق ہو سکتی ہے۔ جس کو انھوں نے امام طحاویؒ کے متعلق منہاج السنہ [ص ۱۹۵ ج ۸] میں لکھا ہے کہ

ليست عادته نقد الحديث كنفد أهل العلم ولهذا روى في شرح معاني الآثار الأحاديث المختلفة وإنما يرجح ما يرجحه منها في الغالب من جهة القياس الذي راه حجة ويكون أكثره مجروحاً من جهة الإسناد ولا يثبت فإنه لم يكن له معرفة بالإسناد كمعرفة أهل العلم به وإن كان كثير الحديث فقيها عالماً. انتهى

یعنی "جیسے علمائے حدیث حدیث کی تنقید کرتے ہیں امام طحاویؒ کی ویسی تنقید کرنے کی عادت نہیں ہے اس لیے وہ شرح معانی الآثار میں مختلف حدیثوں کو روایت کر کے جو بعض حدیثوں کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں تو اکثر قیاس سے ترجیح دیتے ہیں اور اس کو حجت سمجھتے ہیں۔ حالانکہ اکثر ان میں سند کے اعتبار سے ضعیف ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاویؒ اگرچہ کثیر الحدیث فقیہ اور عالم ہیں لیکن اور علمائے حدیث کی طرح ان کو فن اسناد کا علم نہیں تھا۔" واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

سوال نمبر 5: جب طحاویؒ کی حدیث مذکور کی یہ حالت ہے اور ابو عاتشہ کی حدیث مذکور کا مرفوع ہونا صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ ابن مسعودؓ کا قول ہے اور قول بھی ایسا کہ اس میں رائے و قیاس کو دخل ہے تو پھر چھ تکبیریں کہنے کا ثبوت کیا ہے؟

جواب: چھ تکبیریں کہنے کا رسول اللہ ﷺ سے کوئی ثبوت صحیح نہیں ہے اس وجہ سے امام بیہقی
رحمہ اللہ [ص ۲۹۱ ج ۳] نے لکھا ہے:

والحدیث المسند مع ما علیہ [من] عمل المسلمین أولی

أن یتبع

یعنی بارہ تکبیروں کی حدیث مرفوعہ مسند پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور اسی پر
مسلمانوں کا عمل ہے۔

اور حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وهو أولیٰ ما عمل به.

یعنی بارہ تکبیروں کی حدیث پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ [ص ۳۰۰ ج ۳] لکھتے ہیں:

وأرجح هذه الأقوال أولها في عدد التكبير وفي محل القراءة.

یعنی تکبیراتِ عیدین کے عدد کے بارے میں اور تکبیراتِ عیدین کے
بارے میں دس قول ہیں ان دسوں قول میں ارجح قول پہلا قول ہے۔ وہ یہ کہ
پہلی رکعت میں قبل قراءت کے سات اور دوسری رکعت میں قبل قراءت کے
پانچ تکبیریں کہی جائیں۔

خاتمہ

نمازِ عیدین کے متعلق متفرق مسائل

کیا تکبیراتِ عیدین میں ہاتھ باندھنے چاہئیں یا نہیں؟

سوال 1: تکبیراتِ عیدین میں ہاتھوں کو باندھے رہنا چاہیے یا چھوڑ دینا چاہیے؟

جواب: اس بارے میں کوئی حدیث نظر سے نہیں گزری، مگر صحیح حدیثوں سے عیدین کے سوا باقی تمام نمازوں میں بعد تکبیر تحریمہ کے ہاتھوں کو باندھنا ثابت ہے۔ پس ظاہر یہی ہے کہ نمازِ عیدین میں بھی بعد تکبیر تحریمہ کے ہاتھوں کو باندھ لینا چاہیے اور علمائے حنفیہ وغیرہم بھی تکبیر تحریمہ کے بعد ہاتھ باندھ لینے کو کہتے ہیں اب رہا یہ کہ ہاتھوں کو باندھ لینے کے بعد تکبیراتِ زوائد میں ہاتھوں کو چھوڑ دینا چاہیے یا باندھے رہنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں واضح ہو کہ اثنائے تکبیراتِ زوائد میں ہاتھوں کو چھوڑ دینے کی کوئی دلیل نہیں ہے بنا بریں باندھے ہی رہنا چاہیے۔ فقہائے حنفیہ نے جو یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ جس قیام میں ذکر مسنون ہو اس میں ہاتھوں کو باندھنا چاہیے اور جس قیام میں ذکر مسنون نہ ہو اس میں ہاتھوں کو چھوڑ دینا چاہیے اور اسی قاعدہ کی بنا پر کہتے ہیں کہ ”اثنائے تکبیرات میں چونکہ ذکر مسنون نہیں ہے اس لیے اثنائے تکبیرات میں ہاتھوں کو چھوڑ دینا چاہیے۔“ تو حنفیہ کا یہ قاعدہ کسی دلیل صحیح سے ثابت نہیں ہے، بلکہ یہ قاعدہ خود ان کے عمل سے متروک ہے، کیونکہ قومہ میں ذکر مسنون ہے۔ مگر خود حنفیہ بھی قومہ میں ہاتھوں کو نہیں باندھتے، بلکہ چھوڑ دیتے ہیں۔ اگر وہ یہ کہیں کہ جس قیام میں ذکر طویل ہو اس میں ہاتھوں کو باندھنا چاہیے اور جس میں طویل نہ ہو اس میں نہ باندھنا چاہیے اور چونکہ قومہ میں ذکر طویل نہیں ہے اس لیے اس میں ہاتھوں کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ تو انھیں اس تفریق کو کسی دلیل سے ثابت کرنا چاہیے جب تک یہ تفریق کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ کی جائے تب تک۔ ”یہ تفریق ہرگز قابل تسلیم نہیں ہو سکتی۔“ ہذا ما

کیا تکبیروں کے درمیان وقفہ کرنا چاہیے؟

اور کیا اس وقفہ میں کچھ پڑھنا چاہیے؟

سوال 2: تکبیرات عیدین میں ہر تکبیر کے بعد کچھ وقفہ کر کے دوسری تکبیر کہنا چاہیے یا چاروں تکبیروں کو مسلسل لگاتار کہنا چاہیے اور اگر وقفہ کرنا چاہیے تو کس قدر اور وقفہ میں کچھ پڑھنا چاہیے یا نہیں اور اس بارے میں آئمہ اربعہ کا کیا مذہب ہے؟

جواب: اس بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ نظر سے نہیں گزری ہاں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بسند قوی ثابت ہے کہ وہ ہر دو تکبیروں کے درمیان بقدر ایک آیت کے جو نہ بہت بڑی ہو اور نہ بہت چھوٹی، وقفہ کرتے تھے۔ اور وقفہ کرنے کو کہتے تھے اور اسی طرح حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے تلخیص الحجیر [ص ۸۵-۸۶ ج ۲] میں ہے۔

ويقف بين كل تكبيرتين بقدر قراءة آية لا طويلة ولا

قصيرة هذا لفظ الشافعي وقد روى مثل ذلك عن ابن مسعود

قولاً وفعل. قلت رواه الطبراني والبيهقي موقوفاً وسنده قوي

وفيه عن حذيفة وأبي موسى مثله. انتهى

اور امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے سنن کبریٰ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک اثر نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر دو تکبیر کے درمیان وقفہ کرتے اور وقفہ میں تہلیل و تکبیر کہتے تھے، مگر علامہ علاؤ الدین رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی سند کے بعض راویوں کو ضعیف قرار دیا ہے، اور بعض راویوں کے متعلق لکھا ہے کہ ان کا حال معلوم نہیں اور سنن کبریٰ ملتی نہیں ہے کہ اس میں اس اثر کی سند یکبھی جائے اور اس کی جانچ کی جائے پس معلوم نہیں کہ اس روایت کی سند کیسی ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس اثر کو اثرم نے بھی روایت کیا ہے، مگر اس کی سند کا بھی حال معلوم نہیں کہ کیسی ہے اور اس بارے میں آئمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ تکبیرات عیدین کے درمیان وقفہ نہیں کرنا چاہیے، بلکہ مسلسل لگاتار کہنا چاہیے۔ جیسا کہ رکوع اور سجود میں تسبیحات کہی جاتی ہیں اور ان دونوں اماموں کی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

دلیل یہ ہے کہ تکبیرات عیدین میں ذکر مشروع ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوتا جیسا کہ تکبیروں کا کہنا منقول ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر دو تکبیر کے درمیان وقفہ کرنا چاہیے اور وقفہ میں تہلیل و تکبیر کہنا چاہیے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ کن لفظوں سے تہلیل و تکبیر کہی جائے اکثر شافعیہ کہتے ہیں کہ اس طرح کہنا چاہیے:

سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر

اور بعض کہتے ہیں کہ اس طرح کہنا چاہیے:

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد

وهو على كل شيء قدير.

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس طرح کہنا چاہیے:

الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا

وصلى الله على محمد بن النبي وسلم تسليما كثيرا

امام احمد کی دلیل وہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے۔

وہی اثر ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

نیل الاوطار [ص ۳۰۰ ج ۳] میں ہے:

قد وقع الاختلاف [الخلاف] هل المشروع الموالاة بين

تكبيرات صلوة العيد أو الفصل بينها بشيء من التحميد

والتسبيح ونحو ذلك فذهب مالك وأبو حنيفة والأوزاعي

إلى أنه يوالى بينها كالتسبيح في الركوع والسجود قالوا أنه

لو كان بينها ذكر مشروع لنقل كما نقل التكبير وقال الشافعي

إنه يقف بين كل التكبيرتين يهلل ويمجد ويكبر واختلف

أصحابه فيما يقوله بين التكبيرتين فقال الأكثرون يقول

سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وقال بعضهم

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وقيل غير ذلك.

”اس بارہ میں اختلاف ہے کہ نمازِ عید کی تکبیروں کے درمیان وقفہ کر کے اس میں تسبیح و تحمید کہنی چاہیے یا نہ کہنی چاہیے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام اوزاعی رضی اللہ عنہم کی رائے ہے کہ تکبیروں کے درمیان وقفہ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ بغیر وقفہ کے مسلسل تکبیریں کہنا چاہیے کیونکہ اگر ان تکبیروں کے درمیان کچھ پڑھنا درست ہوتا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور کوئی حدیث اس بارہ میں منقول ہوتی جیسے کہ تکبیرات کے بارہ میں منقول ہے۔

اس کے برعکس امام شافعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ تکبیرات میں وقفہ کرنا چاہیے۔ اور اس وقفہ میں تہلیل و تہلیل اور تکبیر کہی جائے۔ لیکن اس تہلیل و تہلیل اور تکبیر کے بارہ میں اصحاب الشافعی مختلف ہیں اکثر کہتے ہیں کہ وہ سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ہے اور بعض کہتے ہیں لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ہے۔ اور کچھ اس کے علاوہ اور بھی الفاظ کا ذکر کرتے ہیں۔“

علامہ شیخ منصور بن ادریس حنبلی رضی اللہ عنہ ”کشاف القناع“ میں لکھتے ہیں:

(ويقول بين كل تكبيرتين) زائد تين (الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا و صلى الله على محمد النبي وآله وسلم تسليما كثيرا) لما روى عقبه بن عامر قال سألت ابن مسعود عما يقوله بين تكبيرات العيد قال يحمد الله ويشني عليه ويصلى على النبي صلی اللہ علیہ وسلم ثم يدعو ويكبر، الحديث وفيه فقال حذيفة وأبو موسى صدق أبو عبد الرحمن

رواه الأثرم و حرب و احتج به أحمد و لأنها تكبيرات حال محكم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

القيام فاستحب أن يتخللها تكبيرات كمكبيرات الجنازة.

”کہ دو تکبیروں کے درمیان یہ دعا پڑھنی چاہیے: اللہ اکبر کبیرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا الخ کیونکہ عقبہ ابن عامر فرماتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ نماز عید ادا کرنے والا دو تکبیروں کے درمیان کیا کہے تو آپ نے فرمایا اللہ کی حمد کرے اس کی ثنا کرے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے پھر دعائے مانگے اور تکبیر کہے۔ اور اسی روایت میں ہے کہ یہ سن کر حضرت حذیفہ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے درست جواب دیا ہے اور امام احمد رضی اللہ عنہ نے بھی اسی روایت سے تکبیرات میں وقفہ کرنے اور وقفات میں پڑھنے پر استدلال کیا ہے۔“

الحاصل تکبیرات عیدین کے درمیان وقفہ کرنے اور اس میں کچھ پڑھنے اور ذکر کرنے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے ہاں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بسند قوی ثابت ہے کہ وہ ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر ایک آیت کے وقفہ کرتے تھے اور حذیفہ رضی اللہ عنہ اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

کیا تکبیرات کہتے وقت رفع الیدین کرنی چاہیے یا نہیں؟

سوال 3: تکبیرات زوائد میں رفع الیدین کرنا کسی حدیث مرفوع صحیح سے ثابت ہے یا نہیں؟
جواب: تکبیرات زوائد میں رفع الیدین کرنا کسی حدیث مرفوع صحیح سے ثابت نہیں ہے۔

هكذا قال في عون المعبود (ص ۲۴۸ ج ۱) وأما رفع الیدین

ففي تكبيرات العيدین فلم يثبت في حدیث صحیح مرفوع

وإنما جاء في ذلك أثر. انتهى ما قال

سوال 4: امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم یہ تینوں امام تکبیرات زوائد میں رفع الیدین کے قائل ہیں پس یہ لوگ یا ان کے مقلدین رفع الیدین کے اثبات میں کوئی حدیث مرفوع پیش کرتے ہیں یا نہیں اگر پیش کرتے ہیں تو وہ صحیح و قابل احتجاج ہے یا نہیں؟ اور اس سے تکبیرات زوائد میں رفع الیدین کرنا ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جواب: ہاں ان آئمہ کے مقلدین رفع الیدین کے اثبات میں دو حدیثیں مرفوع پیش کرتے ہیں، مگر دونوں ضعیف ہیں اور دونوں میں سے کسی سے تکبیرات زوائد میں رفع الیدین کرنا ثابت بھی نہیں ہوتا ہے صاحب ہدایہ [ص ۱۷۳-۱۷۴ ج ۱] لکھتے ہیں:

ویرفع یدیدہ فی تکبیرات العیدین لقلولہ میں اللہ کے لئے لا ترفع
الایدی إلا فی سبع مواطن و ذکر من جملتها تکبیرات الأعیاد.
یعنی ”تکبیرات عیدین میں رفع الیدین کرنا چاہیے۔ اس واسطے کہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ رفع الیدین نہ کیا جائے، مگر سات جگہوں میں
اور انھیں سات جگہوں میں تکبیرات عیدین کو بھی ذکر کیا۔“

صاحب ہدایہ کے سوا اور فقہائے حنفیہ بھی اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں، مگر یہ
حدیث ضعیف ہے۔ حوالہ کے لیے دیکھئے۔ تخریج ہدایہ۔ اور باوجود ضعیف ہونے کے اس
حدیث سے تکبیرات عیدین میں رفع الیدین کرنا ثابت بھی نہیں ہوتا، کیونکہ اس حدیث میں
تکبیرات عیدین کا ذکر ہی نہیں ہے۔ حافظ زلیعی تخریج ہدایہ (ص ۲۲۰ ج ۲) میں لکھتے ہیں:

قلت تقدم فی صفة الصلوة وليس فیہ تکبیرات العیدین.
یعنی ”یہ حدیث باب صفة الصلوة میں گزر چکی ہے، مگر اس میں تکبیرات
عیدین کا کہیں ذکر نہیں۔“

اور یعینہم یہی بات علامہ ابن الہمام حنفی فتح القدر [ص ۴۲۷ ج ۱] میں لکھتے ہیں کہ
تقدم الحدیث فی باب صفة الصلوة وليس فیہ تکبیرات

الأعیاد.

ایک تو یہی حدیث مرفوع تھی، جس کی بابت آپ کو معلوم ہو گیا کہ اس کی حقیقت
کیا ہے۔ اب دوسری حدیث سنئے امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ سنن کبریٰ [۲۹۲-۲۹۳ ج ۳] میں لکھتے
ہیں:

باب رفع الیدین فی تکبیر (ات) العید

یعنی تکبیرات عیدین میں رفع الیدین کرنے کا باب

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

پھر ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک حدیث روایت کی ہے جس میں تکبیر تحریمہ اور رکوع اور رکوع سے سر اٹھانے کے وقت رفع الیدین کرنے کا ذکر ہے اور اس حدیث کے آخر میں یہ جملہ مذکور ہے۔

ویرفعهما فی کل تکبیرة یکبرها قبل الرکوع.
یعنی ”رسول اللہ ﷺ رکوع سے قبل ہر تکبیر میں رفع الیدین فرمایا کرتے تھے۔“

مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے، کیونکہ اس کی سند میں بقیہ واقع ہیں اور یہ مدلس و ضعیف ہیں اور باوجود ضعیف ہونے کے اس جملہ کے ساتھ یہ متفرد ہیں ان کے سوا کوئی اور اس جملہ کو روایت نہیں کرتا ہے اور اس کے ساتھ اس جملہ سے تکبیرات عید میں رفع الیدین کرنا ثابت بھی نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس جملہ کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب رکوع کرنے کے لیے تکبیر کہتے تو رفع الیدین کرتے اور امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی باب السنۃ فی رفع الیدین کلمۃ کبر للکوع میں اس جملہ کا یہی مطلب سمجھا ہے کیونکہ اس باب میں بھی اسی حدیث کو ذکر کیا ہے۔ پس اس جملہ کو تکبیرات عیدین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اگر اس جملہ کا یہ مطلب لیا جائے کہ رکوع سے پہلے آپ جتنی بھی تکبیریں کہتے تھے۔ ان میں رفع الیدین کرتے تھے جیسا کہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے باب رفع الیدین فی تکبیر العیدین میں سمجھا ہے تو یہ جملہ تکبیرات عیدین کو بھی شامل ہوگا، مگر اس مطلب کے متعین ہونے پر کوئی دلیل ہونی چاہیے۔ اور بدون متعین ہونے کے اس سے استدلال صحیح نہیں۔
لانہ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. کیونکہ جب کسی چیز میں احتمال کی گنجائش نکل آئے تو اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

علامہ علاء الدین رحمۃ اللہ علیہ جو ہر النقی [ص ۲۹۳ ج ۳] میں لکھتے ہیں:

وهذه العبارة لم تجئ فی ما علمنا إلا فی هذه الطريق و

جميع من روى هذا الحديث من غير هذه الطريق لم

يذكر وهذه العبارة إنما لفظهم وإذا أراد أن يركع رفعهما

أونحو هذا من العبارة وهذا اللفظ الذى وقع فى هذا الباب من طريق بقية يحتمل وجهين أحدهما إرادة العموم فى كل تكبيرة تقع قبل الركوع ويندرج فى ذلك تكبيرات العيدين والظاهر أن البيهقى فهم هذا فى هذا الباب والثانى إرادة العموم فى تكبيرات الركوع لا غير وأنه كان يرفع فى جميع تكبيرات الركوع كما هو المفهوم من ألفاظ بقية الرواة والظاهر أن هذا هو الذى فهمه البيهقى فيما مضى فقال باب السنة فى رفع اليدين كلما كبر للركوع وذكر حديث بقية هذا فعلى هذا يندرج فيه تكبيرات العيدين فإن أريد الوجه الأول وهو العموم الذى يندرج فيه تكبيرات العيدين فعلى البيهقى فيه أمران أحدهما الاحتجاج بمن هو غير حجة لو انفردو لم يخالف الناس فكيف إذا خالفهم والثانى أنه إذا احتج به ودخلت تكبيرات العيدين فى عمومها لا حاجة إلى هذا القياس الذى حكاه عن الشافعى وإن أريد الوجه الثانى وهو العموم فى تكبيرات الركوع لا غير لم يندرج فيه تكبيرات العيدين فسقط الاستدلال به ووقع الخطاء من الراوى حيث أراد تكبيرات الركوع لا غير فأتى بعبارة تعم تكبيرات الركوع وغيرها والظاهر أن الوهم فى ذلك من بقية. انتهى.

الحاصل: ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے بھی تکبیراتِ عیدین میں رفع الیدین کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال 5: یہ تو معلوم ہوا کہ تکبیراتِ عیدین میں رفع الیدین کرنا کسی حدیث مرفوع سے ثابت نہیں ہے، نہ صحیح سے نہ ضعیف سے۔ اب سوال یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے بسند صحیح تکبیرات

عیدین میں رفع الیدین کرنا ثابت ہے یا نہیں۔ اگر ثابت ہے تو کون کون صحابی رضی اللہ عنہم سے؟
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جواب: بیہقی رحمہ اللہ کی ایک روایت میں آیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تکبیرات عیدین میں رفع الیدین کرتے تھے، مگر اس روایت کی سند ضعیف ہے، کیونکہ اس میں ابن لہیعہ واقع ہیں جن کا ضعیف ونا قابل احتجاج ہونا مشہور ہے۔ تلخیص الحیر [ص ۸۶ ج ۲] میں ہے:

قوله عن عمر أنه كان يرفع يديه في التكبيرات رواه البيهقي

وفيه ابن لهيعة

یعنی ”حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ تکبیرات عیدین میں رفع الیدین کرتے تھے، روایت کیا اس کو بیہقی رحمہ اللہ نے اور اس کی سند میں ابن لہیعہ ہیں۔“

اور علامہ ابن القیم رحمہ اللہ زاد المعاد [ص ۴۴۳ ج ۱] میں لکھتے ہیں:

وكان ابن عمر مع تحريره للاتباع يرفع يديه مع كل تكبيرة

یعنی ابن عمر رضی اللہ عنہما باوجود اس کے کہ وہ اتباع سنت کا بہت خیال رکھتے تھے عیدین کی ہر تکبیر میں رفع الیدین کیا کرتے تھے، مگر علامہ ممدوح رحمہ اللہ نے نہ اس اثر کی سند لکھی ہے اور نہ اس کے مخرج کا نام بتایا ہے اور ہم کو باوجود تلاش کے نہ اس کی سند معلوم ہوئی اور نہ اس کے مخرج کا پتہ لگا پس معلوم نہیں کہ اس اثر کی سند کیسی ہے صحیح ہے یا ضعیف، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور علامہ شیخ منصور ابن اوریس جنلی رحمہ اللہ کشاف القناع [ص ۵۲ ج ۲] میں لکھتے ہیں:

عن عمر أنه كان يرفع يديه في كل تكبيرة في الجنازة

والعيدو عن زيد كذلك. رواهما الأثرم.

یعنی ”حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ جنازہ اور عید کی ہر تکبیر میں رفع الیدین کرتے تھے اور زید سے بھی اسی طرح مروی ہے ان دونوں روایتوں کو اثرم نے روایت کیا ہے۔“

مگر علامہ شیخ منصور رحمہ اللہ نے ان دونوں اثروں کی سند نقل نہیں کی۔ پس معلوم نہیں کہ ان دونوں اثروں کی سند کیسی ہے۔

الحاصل: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر جس کو بیہقی رحمہ اللہ اور اثرم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اس کی سند کا

حال معلوم نہیں اور اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زید رضی اللہ عنہ کے اثر کی سند کا حال معلوم نہیں اور اگر یہ آثار صحیح بھی فرض کر لیے جائیں تو بھی حجت نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ صحابہ کے افعال ہیں اور افعال بھی ایسے کہ جس میں قیاس واجتہاد کو دخل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال 6: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما بہت بڑے متبع سنت تھے اتباع سنت میں آپ کا تشدد مشہور ہے۔ پس ظاہر یہی ہے کہ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تکبیرات عیدین میں رفع الیدین کرتے ہوئے دیکھا ہوگا اور آپ کا تکبیرات عیدین میں رفع الیدین کرنا اتباعاً للسنۃ ہوگا؟
جواب: بے شک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما بہت بڑے متبع سنت تھے، مگر آپ کے بہت بڑے متبع سنت ہونے سے یہ لازم نہیں کہ آپ کا ہر فعل اتباعاً للسنۃ ہی ہو۔ دیکھئے آپ وضو میں پیروں کو سات سات بار دھوتے تھے، کیا آپ کا یہ فعل بھی اتباعاً للسنۃ تھا۔ اگر آپ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے افعال کا تتبع کریں گے تو ایسی متعدد مثالیں آپ کو ملیں گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال 7: حنفیہ اور شافعیہ اور حنابلہ تکبیرات عیدین کے رفع الیدین کے ثبوت میں دونوں حدیثیں اور آثار مذکورہ بالا کے سوا کوئی اور بھی دلیل پیش کرتے ہیں؟
جواب: یہ لوگ اس بارہ میں کوئی اور دلیل احادیث مرفوعہ یا آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے پیش نہیں کرتے۔ ہاں قیاسات البتہ پیش کرتے ہیں۔ شافعیہ تکبیرات عیدین کے رفع الیدین کو رفع الیدین عند القيام وعند الركوع وعند الرفع من الركوع پر قیاس کرتے ہیں اور حنابلہ تکبیرات جنازہ کے رفع الیدین پر قیاس کرتے ہیں۔ مگر ان قیاسات کی صحت غیر مسلم ہے۔ اور بر تقدیر صحت ان قیاسات کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ تکبیرات عیدین میں رفع الیدین نہیں کرنا چاہیے۔

علامہ ابن الہمام رضی اللہ عنہ فتح القدر [ص ۴۲۷ ج ۱] میں لکھتے ہیں:

تقدم الحديث في باب صفة الصلوة وليس فيه تكبيرات

الأعياد واللہ اعلم فما روى عن أبي يوسف أنه لا ترفع الأيدي

فيها لا يحتاج فيه إلى القياس على تكبيرات الجنائز بل يكفي

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

فیه کون المتحقق من الشرع ثبوت التکبیر ولم یثبت الرفع
فیبقى علی العدم الأصلی.

یعنی حدیث (لا ترفع الأیدی إلا فی سبع مواطن)

باب صفة الصلوة میں حدیث گزر چکی ہے اور اس میں تکبیراتِ عیدین کا ذکر
نہیں ہے پس ابو یوسف بیہید سے جو یہ مروی ہے کہ تکبیراتِ عیدین میں رفع الیدین نہ کیا
جائے اس میں تکبیراتِ جنازہ پر قیاس کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے، بلکہ اس میں یہی کافی
ہے کہ شریعت سے نمازِ عیدین میں تکبیر کہنا ثابت ہے۔ اور رفع الیدین کرنا ثابت نہیں
ہے۔ پس ”رفع الیدین“ عدمِ اصلی پر باقی رہے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔

الرافع

مصدر عبد الرحمن المبارکفوری عفا اللہ عنہ

مقالہ

6

کِتَابُ الْجِنَائِزِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العلمين، والصلوة والسلام على خير خلقه محمد

وآله واصحابه اجمعين، أما بعد:

خاکسار محمد عبدالرحمن بن حافظ عبدالرحیم صاحب مبارک پوری (عاملہما اللہ تعالیٰ بفضلہ العمیم وجعل مالہما النعیم المقیم) مسلمانوں کی خدمت میں ملتہم ہے کہ اردو زبان میں کوئی ایسا رسالہ دیکھنے میں نہیں آیا، جس میں جنازہ کے متعلق تمام وہ ضروری احکام و مسائل جمع کیے گئے ہوں جو احادیث سے ثابت ہوں، اور جسے ہر اردو خواں پڑھ کر اپنے موتی کی تجھیز و تکفین سنت کے مطابق اچھی طرح پر کر سکے، اور جو اہل علم کو بھی فی الجملہ مفید ہو، بناء علیہ میرے والد محترم (جن کو ہر امر میں اتباع سنت کا بہت زیادہ خیال رہتا تھا غفر اللہ لہ ورضی عنہ) نے مجھے ارشاد فرمایا کہ میں ایک ایسا رسالہ اردو زبان میں لکھ دوں، پس میں نے اتھالا لامر سیدی الوالد یہ رسالہ لکھا اور نام اس کا کتاب الجنائز رکھا، یہ رسالہ ایک مقدمہ اور دس باب پر مرتب ہے۔

ربنا تقبل منا إنک أنت السميع العليم.

مُقَدِّمَةٌ

جنائز کے احکام و مسائل احتضار کے وقت سے لے کر دفن تک اس کثرت سے ہیں اور اس قابل ہیں کہ مستقل تصنیف میں جمع کیے جائیں، یہی وجہ ہے کہ محدثین نے اس باب میں کتاب الجنائز کے نام سے مستقل کتابیں لکھی ہیں، ہمارے علم میں (واللہ تعالیٰ اعلم) محدثین میں سے اول اول جس نے اس باب میں مستقل کتاب لکھی وہ محدث عبد الوہاب بن عطاء الخفاف بصری نزیل بغداد ہیں، آپ بصرہ کے مشاہیر محدثین سے ہیں، فن حدیث میں خالد حدّٰ، سلیمان تیمی اور سعید بن ابی عروبہ وغیرہم کے شاگرد اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ وغیرہ کے استاذ ہیں، اور ابو عمرو بن علا سے، جو قرآن سے ایک مشہور قاری ہیں، فن قراءت حاصل کیا ہے۔ امام مسلم رحمہم اللہ نے اپنی صحیح میں اور ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے اپنے سنن میں آپ کی سند سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ محدث سعید بن ابی عروبہ کی صحبت میں ایک مدت تک تھے۔ ۲۰۴ھ میں وفات پائی، حافظ ابن حجر رحمہم اللہ نے آپ کی کتاب الجنائز سے فتح الباری میں بعض حدیثیں نقل کی ہیں۔

محدث عبد الوہاب بن عطاء کے بعد علامہ مزنی نے کتاب الجنائز کے نام سے ایک مستقل کتاب تالیف کی، عون المعبود حاشیہ سنن ابی داؤد میں اس کتاب کی بعض روایتیں منقول ہیں، لیکن اصل کتاب سے نہیں، علامہ ممدوح، امام طحاوی رحمہم اللہ کے ماموں اور امام شافعی رحمہم اللہ کے مشہور شاگرد ہیں، نام اسماعیل بن یحییٰ، کنیت ابو ابراہیم، وطن اور مسکن مصر تھا، امام شافعی رحمہم اللہ کی تائید و نصرت میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں، امام شافعی رحمہم اللہ فرماتے تھے المزنی ناصر مذہبی جب آپ کتاب ”مختصر“ تصنیف کر رہے تھے، تو جس مسئلہ کی تحقیق سے فارغ ہوتے اور اس کو کتاب میں درج کرتے تو دو رکعت شکرانہ نماز پڑھتے، نماز باجماعت ادا کرنے کا اتنا التزام و اہتمام رہتا تھا کہ جب کوئی نماز جماعت کے ساتھ نہیں ملتی تو اس کو پچیس مرتبہ پڑھتے، تاکہ جماعت کا ثواب حاصل ہو، امام شافعی رحمہم اللہ کی

تجہیز و تکفین میں شریک تھے اور آپ ہی نے ان کو غسل دیا تھا۔ ۲۶۴ھ میں وفات پائی۔ اور قرافہ صغریٰ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی قبر کے قریب مدفون ہوئے۔

علامہ مرنی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد محدث ابو بکر مروزی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الجنائز کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھی، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کی اس کتاب سے انخیص الحجیر میں بعض حدیثیں نقل کی ہیں، نام احمد بن علی ہے اور وطن اور مسکن مرو ہے، جو ملک خراسان کا ایک مشہور شہر ہے، فن حدیث میں امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ وغیرہما کے شاگرد اور امام نسائی اور ابو عوانہ اور طبرانی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہم کے استاد ہیں، حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ تذکرۃ الحفاظ میں لکھتے ہیں کان من أوعية العلم وثقات المحدثین له تصانیف مفیدة و مسانید یعنی ابو بکر مروزی رحمۃ اللہ علیہ بہت بڑے عالم اور ثقات محدثین سے تھے، اور مفید کتابیں تصنیف کی ہیں، امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سنن میں آپ کی سند سے کثرت سے حدیثیں روایت کی ہیں، شہر حمص کے عہدہ قضا پر مامور تھے، پھر دمشق کے قاضی مقرر ہوئے، اور دمشق ہی میں ۲۹۲ھ میں وفات پائی۔

محدث ابو بکر رحمۃ اللہ علیہ کے بعد محدث ابن شاہین رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الجنائز کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھی، آپ کی اس کتاب کی نسبت حافظ زیلیعی رحمۃ اللہ علیہ نصب الراية میں لکھتے ہیں: مجلد وسط یعنی اوسط درجہ کے حجم کی کتاب ہے، نہ بہت بڑی نہ بہت چھوٹی، ابن شاہین عراق کے ایک مشہور محدث ہیں، نام عمر بن احمد، کنیت ابو حفص ہے، دمشق، شام، فارس اور بصرہ میں بڑے بڑے ائمہ حدیث سے حدیث پڑھی ہے، ابن الفوارس کا بیان ہے کہ جس قدر کتابیں ابن شاہین نے تصنیف کی ہیں، کسی محدث نے تصنیف نہیں کیں۔ محمد بن عمر داودی نے ابن شاہین سے سنا، وہ کہتے تھے کہ اس وقت تک جس قدر روشنائی میں نے خریدی ہے اس کا حساب کیا تو وہ سات سو درہم کی ہوئی ہے۔ آپ کے سامنے جب مذہب کا تذکرہ ہوتا تو آپ فرماتے: انا محمدی المذہب یعنی میرا مذہب محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، آپ کا سن ولادت ۳۰۸ھ اور سن وفات ۳۸۵ھ ہے۔ حافظ زیلیعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الراية میں ابن شاہین کی کتاب الجنائز سے متعدد حدیثیں نقل کی ہیں۔

کتاب الجنائز کا پہلا باب، باب الاحتضار ہے، جس میں احتضار کے مسائل لکھے جاتے ہیں۔ لیکن اس باب میں مختصرین کی عبرت خیز حکایات بھی شامل کر لی جائیں تو یہ باب اس قابل ہو جاتا ہے کہ کتاب الجنائز کے نام سے علیحدہ اس کے لیے ایک مستقل کتاب لکھی جائے، چنانچہ محدث ابن ابی الدنیانے اس خصوص میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام کتاب المحتضرین ہے، اس کتاب میں محدث ممدوح نے احتضار کے متعلق تمام احادیث و روایات کو جمع کیا ہے۔ اور مختصرین کی نتیجہ خیز و عبرت انگیز حکایات اور سلف صالحین کے احتضار کے وقت کے حالات لکھے ہیں، جن کو پڑھ کر بہت کچھ عبرت ہوتی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تلخیص میں اس کتاب سے بعض روایتیں نقل کی ہیں، ابن ابی الدنیانے بغداد کے ایک مشہور محدث ہیں، حافظ ابن ابی حاتم رحمہ اللہ اور ان کے والد حافظ ابو حاتم وغیرہما نے آپ سے حدیثیں روایت کی ہیں، خلفائے عباسیہ کی متعدد اولاد کی تادیب و تعلیم آپ کے متعلق کی گئی تھی، معتضد باللہ اور ملکشہ باللہ کی تادیب و تعلیم کے وقت دربار خلافت سے آپ کو روزانہ پندرہ دینار ملتے تھے، آپ کی تصنیفات کی تعداد سو سے متجاوز ہے۔ ۲۰۸ھ میں ولادت اور ۲۸۲ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔

محدث ابن ابی الدنیا کے بعد محدث طبرانی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر کتاب المختصر نام ایک کتاب لکھی، آیات التثنیت کی بعض شروح میں اس کتاب سے بعض روایتیں منقول ہیں۔ طبرانی رحمہ اللہ ایک بہت بڑے جلیل القدر کثیر التالیف محدث ہیں، آپ کی تالیفات میں معجم کبیر اور اوسط اور صغیر بہت مشہور ہیں، استاذ ابن العمید کہتے ہیں کہ وزارت و ریاست کی حلاوت و خوشی جو مجھے حاصل ہے، اس کے برابر دنیا میں کسی کی خوشی و حلاوت کو نہیں سمجھتا تھا، یہاں تک کہ میں نے محدث طبرانی اور محدث ابو بکر جعابی کا مناظرہ دیکھا، یہ مناظرہ میرے سامنے ہوا، اس مناظرہ میں طبرانی رحمہ اللہ، جعابی دونوں ایک دوسرے پر غالب ہوتے رہتے تھے، طبرانی اپنے کثرتِ حفظ کی وجہ سے اور جعابی اپنی فطنت اور جودت طبع کے سبب سے، مناظرہ ہوتے ہوتے دونوں کی آوازیں بلند ہو گئیں، جعابی نے کہا میرے پاس ایک ایسی حدیث ہے کہ دنیا میں بجز میرے کسی کے پاس نہیں طبرانی رحمہ اللہ نے کہا لاؤ پیش کرو،

جعابی نے اس کو بایں سند پڑھنا شروع کیا: حدثنا أبو خلیفة ثنا سلیمان بن ایوب السخ یعنی حدیث بیان کی ہم سے ابوخلیفہ نے انھوں نے کہا حدیث بیان کی ہم سے سلیمان بن ایوب نے، طبرانی نے کہا کچھ خبر بھی ہے؟ سلیمان بن ایوب میں ہی ہوں اور ابوخلیفہ رضی اللہ عنہ نے مجھی سے یہ حدیث سنی ہے، پس آپ مجھ سے اس حدیث کو سن کر سند حاصل کر لیں۔ اس پر جعابی کو بہت ندامت ہوئی، استاذ ابن العمید کہتے ہیں کہ طبرانی رضی اللہ عنہ کو اس وقت جو خوشی و فرحت حاصل ہوئی، اسے دیکھ کر میں نے یہ آرزو کی کہ کاش یہ وزارت و ریاست مجھے نہ ہوتی اور میں طبرانی رضی اللہ عنہ ہوتا، اور جو خوشی و فرحت ان کو ہوئی ہے مجھے ہوتی، طبرانی رضی اللہ عنہ کا سن ولادت ۲۶۰ھ ہے اور سن وفات ۳۶۰ھ۔

مجھے کتاب الجنائز کی تصنیف کے وقت ان کتب مذکورہ بالا کا پتہ لگا ہے، اگر تخلص و تتبع کیا جائے تو اور کتابوں کا پتہ مل سکے گا، لیکن آج یہ تمام کتابیں نایاب و ناپید ہیں، اگر یہ کتابیں دستیاب ہوتیں تو ہم کو اپنی اس کتاب الجنائز میں ان سے بہت کچھ فوائد و مطالب مفید کے جمع کرنے کا موقع ملتا، ہم نے یہاں ان حفاظ محدثین کا اور ان کی کتابوں کا ذکر محض تبرکاً کیا ہے، کہ ہماری یہ کتاب اگر ان کی ان کتابوں کے فوائد سے خالی رہی تو ان کے ذکر خیر سے تو خالی نہ رہے۔ ❶

اب ہم اپنی اس کتاب الجنائز کے متعلق دو تین باتیں یہاں لکھ دینا مناسب سمجھتے ہیں، پس واضح ہو کہ ہماری یہ کتاب دس باب پر مرتب ہے، ہر باب میں پہلے اس باب کے مسائل و احکام مسلسل طور پر بیان کیے گئے ہیں، پھر اس باب کے متعلق متفرق باتیں جو ضروری اور مفید تھیں فوائد متفرقہ کے عنوان سے لکھی گئی ہیں، پس اس کتاب کے پڑھنے والوں کو چاہیے کہ اس کے جس باب کو پڑھنا چاہیں اس کو شروع سے اس کے فوائد متفرقہ تک غور سے پڑھ جائیں اور اس باب کے تمام مسائل کو خوب اچھی طرح پر معلوم کر لیں، پھر اس

❶ ان محدثین کے یہ مختصر حالات تذکرۃ الحفاظ، خلاصۃ التہذیب، ابن خلکان، تاج الملک و غیرہ سے لکھے گئے

کے بعد فوائد متفرقہ کو پڑھیں۔

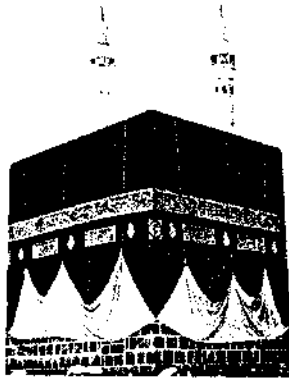
اس کتاب میں جس قدر عربی عبارتیں لکھی گئی ہیں، سب کا ترجمہ کر دیا گیا ہے، ہاں اس کتاب کے حواشی میں بہت سے مقاموں میں عربی عبارتوں کا ترجمہ نہیں کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان عبارتوں کا مضمون متن کتاب میں بیان ہو چکا ہے، یا ان کا ترجمہ اردو خواں لوگوں کو چنداں مفید نہیں، یا علمی مضمون ہونے کی وجہ سے ان کا ترجمہ ان کو کچھ مفید نہیں، پس اردو خواں صاحبان کو حواشی میں عربی عبارات کو بلا ترجمہ دیکھ کر ترجمہ نہ ہونے کی شکایت نہیں کرنی چاہیے۔ یہ عبارات عربیہ ان کے لیے نہیں ہیں، بلکہ اہل علم کے لیے ہیں۔ ہم نے اس کتاب کو اپنے والد مرحوم کے ارشاد سے ان کے زمانہ حیات میں لکھنا شروع کیا تھا، لیکن قبل اس کے کہ کتاب مکمل ہو کر شائع ہو، والد مرحوم کے سفر آخرت کا وقت آ گیا، اور اس دار فانی کو خیر باد کہہ کر دار البقا کو رحلت فرما گئے، انا لله وانا الیہ راجعون۔ اس کتاب کا کچھ حصہ آپ سن چکے تھے، اور باقی حصہ کے سننے کی دل میں تمنا باقی تھی، جو ان کے ساتھ چلی گئی۔ مگر الحمد للہ کہ ان کی خواہش کے مطابق یہ کتاب مکمل ہو کر شائع ہو گئی۔ پس جو لوگ اس کتاب سے مستفید ہوں، ان کی خدمت میں گزارش ہے کہ ازراہ کرم والد مرحوم کے لیے جو اس کتاب کی تصنیف کے اصل باعث اور محرک ہیں، دعا کریں اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت کرے اور جنت الفردوس الاعلیٰ میں ان کو جگہ دے۔ آمین

جن دس بابوں پر یہ کتاب مرتب ہے، ان کی فہرست یہ ہے:

- پہلا باب: مختصر کے احکام میں۔
 دوسرا باب: غسل میت کے بیان میں۔
 تیسرا باب: کفن کے بیان میں۔
 چوتھا باب: جنازہ اٹھانے اور اس کے ساتھ چلنے کے بیان میں۔
 پانچواں باب: نماز جنازہ کے بیان میں۔
 چھٹا باب: قبر اور دفن کے بیان میں۔

- آٹھواں باب: تعزیت کے بیان میں۔
نواں باب: زیارت قبور کے بیان میں۔
دسواں باب: ثواب رسائی کے بیان میں۔

تلک عشرة كاملة. وما توفیقی إلا باللہ وهو حسبی ونعم
الوکیل.



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پہلا باب

مُحْتَضِرٌ ۱ کے احکام میں

جب کوئی شخص مرنے کے قریب ہو تو سنت ہے کہ اس کو قبلہ کی طرف متوجہ ۲ کر دیں یعنی داہنی ۳ کروٹ پر اس طرح لٹائیں کہ اس کا منہ قبلہ کی طرف ہو، اور اگر کسی وجہ سے اس طرح نہ لٹا سکیں تو چپٹ لٹائیں، اس طرح پر کہ اس کے پیر قبلہ کی طرف ہوں، اور سر کے نیچے تکیہ یا کوئی اور چیز رکھ کر اونچا کر دیں کہ منہ قبلہ کی طرف متوجہ ہو جائے۔ اس طرح لٹانے میں بھی سنت ادا ہو جائے گی، اگر قبلہ کی طرف متوجہ کرنے میں مریض کو تکلیف ہو، تو جس حالت پر ہو اسی حالت پر اس کو چھوڑ دیں۔

اس کو کلمہ لا الہ الا اللہ کی تلقین کریں، یعنی اس کے پاس بیٹھ کر یہ کلمہ باواز بلند

۱ جو شخص مرنے کے قریب ہو اس کو مختضر کہتے ہیں۔

۲ عن ابی قتادۃ ان البراء بن معرور اوصی ان یوجہ للقبلۃ إذا احتضر فقال رسول اللہ ﷺ اصاب الفطرۃ، رواہ البیہقی والحاکم کذا فی النیل [ص ۲۱۱ ج ۳] فقال الحافظ فی الدرایۃ [ص ۲۲۸، ۲۲۹ ج ۱] أخرجه الحاکم وقال صحیح [ص ۳۵۳، ۳۵۴ ج ۱]

[اس بارے میں راجح یہی ہے کہ یہ روایت یحییٰ بن عبد اللہ بن ابی قتادہ سے مرسل مروی ہے۔ تفصیل دیکھیے: ارواء الغلیل، ص ۱۵۳، ۱۵۴ ج ۳ (ضییب)]

۳ لقولہ ﷺ إذا أویت مضجعک فتوضأ وضوءک للصلوۃ ثم اضطجع علی شقک الایمن وقل اللهم انی أسلمت نفسی، الحدیث. وفی آخره فان مت من لیتک فانت علی الفطرۃ [بخاری: ۶۳۱۱، مسلم: ۱۰۰۱، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کہیں کہ وہ سنے اور یہ کلمہ اس کو یاد آجائے اور اس کو کہے، مگر ٹھہر ٹھہر کر اطمینان کے ساتھ کہیں، لگاتار دیر تک نہ کہتے رہیں، اور نہ چلا کر شور و غل کے ساتھ کہیں، کیونکہ مریض پر جان کنی کا وقت نہایت نازک ہوتا ہے، ایسا نہ ہو کہ آزرہ خاطر ہو کر کہیں زبان سے کوئی ناملائم بات نکالے یا اس کے دل کو اس سے نفرت ہو۔

مریض جب ایک بار لا الہ الا اللہ کہے، تو پھر تلقین کی ضرورت نہیں، ہاں اس کلمہ کے بعد کوئی دوسری بات بولے تو پھر تلقین کرنا چاہیے، کہ وہ اس کلمہ کو پھر کہے اور اس کا آخری کلمہ لا الہ الا اللہ ہو۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

قال رسول اللہ ﷺ من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل

الجنة. [ابوداؤد: ۳۱۱۶]

”فرمایا رسول اللہ ﷺ نے جس شخص کا آخری کلام لا الہ الا اللہ ہو، وہ جنت میں داخل ہوگا۔“

اور حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: جس بندہ نے لا الہ الا اللہ کہا، پھر اسی پر مر گیا تو وہ جنت میں داخل ہوگا۔ [مسلم: ۹۴] حضرت عبد اللہ بن مبارک جب قریب المرگ ہوئے، تو ایک شخص ان کو کلمہ لا الہ الا اللہ کی تلقین کرنے لگا، اور اس کلمہ کو بار بار کہنے لگا، عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کہ جب میں اس کلمہ کو ایک بار کہوں تو میں اسی پر ہوں، جب تک کہ میں کوئی اور بات نہ بولوں۔ [ترمذی: ۹۷۷] امام ترمذی لکھتے ہیں: کہ عبد اللہ بن مبارک کی مراد وہ حدیث ہے، جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ جس شخص کا آخری کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہوگا۔

یہاں مجھے ابو زرعہ رضی اللہ عنہ محدث کا قصہ یاد آ گیا۔ حافظ ابن ابی حاتم رضی اللہ عنہ [المجرح والتعديل: ص ۳۲۵، ۳۲۶ ج ۱، سیر اعلام النبلاء: ص ۸۵ ج ۱۳] نے لکھا ہے کہ جب ابو زرعہ قریب المرگ ہوئے، تو لوگوں نے ان کو کلمہ لا الہ الا اللہ کی تلقین کرنی چاہی، اور

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

باہم حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا تذکرہ کرنے لگے، جو ابھی اوپر مذکور ہو چکی ہے، پس ابو زرعہ رضی اللہ عنہ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو مع الاسناد پڑھنا اور سنانا شروع کیا، جب لا الہ الا اللہ پر پہنچے اور اس کلمہ کو زبان سے کہہ چکے، بس اسی وقت ان کی روح قبض ہو گئی۔ سبحان اللہ کیسی اچھی موت ہوئی ہے! اور کیسا اچھا خاتمہ ہوا! اللھم ارزقنا حسن الخاتمة واجعل آخر کلامنا لا الہ الا اللہ آمین۔ جان کنی کے وقت مریض کے پاس سورہ یسین پڑھنے کا بھی حکم ہے۔

جب روح قبض ہو جائے تو آنکھیں بند کر دی جائیں اور ہاتھ پیر سیدھے کر دیے جائیں اور تمام بدن کپڑے سے ڈھانک دیا جائے، اور میت کے لیے اور اپنے لیے دعائے استغفار کریں اور کوئی بر ا کلمہ زبان سے نہ نکالیں، کیونکہ اس وقت جو کچھ کہا جاتا ہے فرشتے اس پر آمین کہتے ہیں۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پر داخل ہوئے اور ان کی آنکھیں کھلی تھیں، تو آپ نے ان کو بند کر دیا، پس ان کے گھر کے بعض لوگ رونے چلانے لگے، آپ نے فرمایا اپنی جانوں کے واسطے بجز نیک دعا کے بددعا نہ کرو، اس واسطے کہ جو تم لوگ کہتے ہو اس پر فرشتے آمین کہتے ہیں، پھر آپ نے ابو سلمہ رضی اللہ عنہا کے لیے یوں دعا کی:

اللھم اغفر لأبی سلمة وارفع درجته فی المہدیین واخلفه فی عقبہ فی الغابریں واغفر لنا وله یارب العلمین وافسح له فی قبرہ ونور له فیہ .

اے اللہ! تو ابو سلمہ کو بخش دے اور ہدایت والوں میں اس کا درجہ بلند کر اور اس کے پسماندوں میں اس کا خلیفہ بن یعنی ان کا محافظ و نگہبان رہ اور ہم لوگوں کی اور اس کی مغفرت کر یا رب العالمین اور اس کے واسطے اس کی قبر میں کشادگی اور اس کے واسطے اس کی قبر میں روشنی کر۔ (بخاری و مسلم) (مسلم: ۹۲۰/۷) صحیح بخاری کی طرف اس کی نسبت محل نظر ہے۔]

پس روح قبض ہو جانے کے بعد اہل میت کو یہ دعا پڑھنی چاہیے اور بجائے الی محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

سلمہ کے اپنے میت کا نام لینا چاہیے۔ مثلاً میت کا نام عبد اللہ ہے تو یوں کہنا چاہیے۔

اللهم اغفر لعبد الله وارفع درجته الخ

موت کے صدمہ کے وقت صبر کرنا چاہیے، اور یہ دعا پڑھنی چاہیے:

إنا لله وإنا إليه راجعون اللهم أجرني في مصيبي واخلف لي

خيراً منها .

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب کسی مسلمان کو کوئی مصیبت پہنچے اور وہ یہ دعا پڑھے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس سے بہتر بدلہ دیتا ہے۔ [مسلم: ۹۱۸] حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں جب (میرے شوہر اول) ابوسلمہ رضی اللہ عنہ نے وفات پائی تو میں نے اپنے جی میں کہا کہ ابو سلمہ رضی اللہ عنہ سے بہتر کون مسلمان ہوگا! یہ اس خاندان کے پہلے شخص تھے، جس نے رسول اللہ ﷺ کی طرف پہلے ہجرت کی تھی، پھر میں نے اس دعا کو پڑھا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے بدلہ میں ان سے بہتر شخص (رسول اللہ ﷺ) مجھ کو عطا فرمایا [مسلم ۹۱۸] جو لوگ مصیبت کے وقت صبر کرتے اور انا لله وإنا إليه راجعون پڑھتے ہیں، ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے۔

﴿وبشر الصبرين ۝ الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا

إليه راجعون ۝ أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة

وأولئك هم المتهتدون ۝﴾ [البقرہ: ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷]

”یعنی خوشخبری دیدے ان صبر کرنے والوں کو کہ جب ان کو کوئی مصیبت

پہنچتی ہے تو وہ کہتے ہیں، انا لله وانا اليه راجعون یہی وہ لوگ ہیں، جن پر ان

کے رب کے طرف سے بخششیں اور رحمتیں ہیں اور یہی وہ لوگ ہیں جو راہ

پائے ہوئے ہیں۔“

میت پر نوحہ کرنا اور زور سے رونا بڑا گناہ ہے۔ آہستہ آہستہ رونا اور آنسو بہانا منع

نہیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میت والوں کے

نوحہ کرنے اور زور سے رونے کی وجہ سے میت پر عذاب کیا جاتا ہے۔ [بخاری: ۳۹۷۸،

مسلم: ۹۲۷

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں اس شخص سے بیزار ہوں جو مصیبت کے وقت سر منڈائے اور چلا کر روئے اور کپڑوں کو پھاڑے“ (بخاری: ۱۲۹۶ و مسلم: ۱۰۴۰) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ہم میں سے وہ نہیں جو اپنے گالوں کو پیٹے اور گریبان کو پھاڑے اور جاہلیت کی پکار پکارے“ (بخاری: ۱۲۹۴ و مسلم: ۱۰۴۰) یعنی رونے کے وقت زبان سے ایسی باتیں نکالے جو جاہلیت کے زمانہ میں کافر لوگ کہا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ تمام مسلمانوں کو صدمہ موت کے وقت صبر جمیل کی توفیق بخشے اور بے صبری کے تمام کاموں سے بچائے۔

فوائد متفرقہ

فائدہ: تلقین کی حدیث سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ تلقین کے وقت فقط لا الہ الا اللہ کہنا چاہیے، مگر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ اس حدیث میں لا الہ الا اللہ سے مراد شہادت کے دونوں کلمے ہیں، یعنی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ دونوں کلموں کی تلقین کرنی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فائدہ: مرنے کے وقت ہر مسلمان کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن یعنی نیک گمان رکھنا چاہیے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی وسیع رحمت اور اس کے کرم عام پر نظر کر کے یہ امید اور گمان رکھنا چاہیے کہ وہ میرے گناہوں کو بخشے گا اور مجھ کو جنت میں داخل کرے گا۔ اور اپنے گناہوں پر نظر کر کے اللہ تعالیٰ پر ہرگز بدگمان نہیں رکھنا چاہیے، یعنی ہرگز یہ گمان نہیں رکھنا چاہیے کہ وہ میری مغفرت نہیں کرے گا۔

ایک حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: انا عند ظن عبدی یعنی میں

① ”نوح کی وجہ سے عذاب کا ذکر“ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما میں بیان کردہ حدیث میں نہیں۔ فاضل مصنف نے

تو حاکم میں لایا کہ وہی دلیل کر لیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اپنے بندہ کے گمان کے نزدیک ہوں۔ (بخاری: ۴۰۵۷، مسلم: ۲۶۷۵) یعنی میرے ساتھ جیسا گمان نیک یا بدر رکھے گا، میں اس کے ویسے ہی گمان کے نزدیک ہوں، اور اس کے اسی گمان نیک یا بد کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ کروں گا۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم لوگوں میں سے ہر ایک شخص کو بس اسی حالت میں مرنا چاہیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کیساتھ حسن ظن رکھے۔“ (مسلم: ۲۸۷۷) ہاں اپنے گناہوں سے نڈر بھی نہیں ہونا چاہیے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک جوان شخص کے پاس تشریف لے گئے اور وہ جان کنی کی حالت میں تھا، پس آپ نے فرمایا تو اپنے کو کیسا پاتا ہے؟ اس نے کہا، میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں اور اپنے گناہوں سے ڈرتا ہوں۔ آپ نے فرمایا: ایسے وقت میں جس بندہ کے دل میں یہ دونوں باتیں جمع ہوتی ہیں اللہ تعالیٰ اس کو وہ چیز دیتا ہے جس کی وہ امید رکھتا ہے اور بے خوف کرتا ہے اس چیز سے جس سے وہ ڈرتا ہے۔ (ترمذی: ۹۸۳)

فائدہ: موت کی سختی اور سکرات کی شدت کو مکروہ سمجھنا اور ناپسند کرنا نہیں چاہیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی موت کی سختی ہوئی تھی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینے پر ٹیک دیے ہوئے انتقال فرمایا۔ پس میں آپ کے بعد کسی شخص کے واسطے موت کی سختی کو ناپسند نہیں کرتی۔ (بخاری: ۴۴۴۶) اور ایک روایت میں ہے کہ آپ کی موت کی سختی دیکھنے کے بعد کسی شخص کی موت کی آسانی پر میں شک نہیں کرتی۔

(ترمذی: ۹۷۹)

فائدہ: ناگہانی موت کے بارے میں مختلف روایتیں آئی ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اچھی نہیں۔ عبید بن خالد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: ناگہانی موت غضب کی پکڑ ہے۔ (ابوداؤد: ۳۱۱۰) اور بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ناگہانی موت اچھی ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ناگہانی موت مومن کے واسطے راحت ہے اور فاجر کے واسطے غضب ہے۔ (مصنف ابن ابی

شعبہ [ص ۲۸ ج ۳، ح: ۱۲۰۰۷] علمائے حدیث نے ان حدیثوں میں اس طرح جمع و توفیق بیان کی ہے کہ جو شخص موت سے غافل نہ ہو اور مرنے کے لیے ہر وقت تیار و مستعد و آمادہ رہتا ہو، اس کے لیے ناگہانی موت اچھی ہے اور جو شخص ایسا نہ ہو اس کے لیے اچھی نہیں۔
واللہ تعالیٰ اعلم

فائدہ: جمعہ کے دن اور جمعہ کی رات کی موت بہت اچھی ہے۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے، جو شخص جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات کو مرے گا اللہ تعالیٰ اس کو قبر کے فتنے سے بچائے گا۔ (ترمذی: ۱۰۷۴) یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کی تائید متعدد حدیثوں سے ہوتی ہے۔ ❶ الحمد للہ کہ میرے والد مرحوم نے جمعہ ہی کے دن بعد نماز جمعہ اس دارنا پائیدار سے دار البقا کو رحلت فرمائی ہے اور وہ جمعہ بھی رمضان المبارک کے اخیر عشرہ کا جمعہ تھا۔ غفر اللہ لہ ورضی عنہ۔ دوشنبہ کے دن کی بھی موت اچھی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوشنبہ ہی کے دن انتقال فرمایا ہے، اسی وجہ سے حضرت ابو بکرؓ نے اپنے مرض الموت میں دوشنبہ کے دن اپنے مرنے کی تمنا ظاہر کی تھی، مگر ان کا

❶ قال الحافظ فی الفتح [ص ۲۵۳ ج ۳] بعد ذکر هذا الحدیث وفي إسناده ضعف وخرجه أبو يعلى من حدیث أنس نحوه وإسناده أضعف. انتهى. وفي تنقيح الرواة [ص ۲۵۶ ج ۱] وللحدیث عند البيهقي وأبى نعيم وغيرهما طرق يشد بعضها بعضاً، انتهى. وفي المرقاة شرح المشكوة [ص ۲۳۲ ج ۳] أخرج أبو نعيم في الحلية عن جابر قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة أجز من عذاب القبر وجاء يوم القيامة وعليه طابع الشهداء وأخرج حميد في ترغيبه عن إياس بن بكير أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال من مات يوم الجمعة كتب له أجر شهيد ووقى فتنة القبر وأخرج من طريق ابن جريج عن عطاء قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ما من مسلم أو مسلمة يموت في يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقى عذاب القبر وفتنة القبر ولقى الله ولا حساب عليه وجاء يوم القيامة ومعه شهود يشهدون له أو طابع وهذا

الحدیث لطیف صرح فيه بنفى الفتنة والعذاب معا. انتهى. [راجع: أنيس الساري: ۳۳۹۳
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

انتقال منگل کی رات کو ہوا۔

فائدہ: قبر میں ہر ایک شخص سے سوال ہوگا، مگر چند لوگ ایسے ہیں جن سے سوال نہیں ہوگا۔ از انجملہ ایک شہید فی سبیل اللہ ہے، اور ایک مرابط یعنی وہ شخص جو سرحد اسلام کی حفاظت کرے، اور ایک وہ شخص جس کی موت جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات کو ہوئی ہو۔ جیسا کہ اوپر ترمذی کی حدیث سے معلوم ہوا ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بذل الماعون ﴿۱﴾ میں لکھا ہے کہ جو شخص طاعون میں مبتلا ہو کر مرے، اس سے بھی قبر میں سوال نہیں ہوگا، کیونکہ وہ نظیر شہید فی المعرکہ ہے، اور اسی طرح جو شخص طاعون میں صابراً محتسباً ٹھہرا رہے اور طاعونی مقام سے نہ بھاگے، اس سے بھی قبر میں سوال نہیں ہوگا، اگرچہ وہ طاعون میں مبتلا ہو کر نہ مرا ہو، کیونکہ وہ نظیر مرابط ہے۔

فائدہ: بعض موتیں شہادت کی موتیں ہوتی ہیں، ان موتوں سے مرنے والوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہید فرمایا ہے۔ جابر بن عتیق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ

”اللہ کی راہ میں قتل ہونے کے علاوہ شہادت کی سات قسمیں ہیں۔ جو طاعون سے مراد وہ شہید ہے، اور جو ڈوب کر مر گیا وہ شہید ہے، اور جو ذات الجذب سے مراد وہ شہید ہے، اور جو پیٹ کی بیماری سے مراد وہ شہید ہے، اور جو آگ میں جل کر مراد وہ شہید ہے، اور جو دیوار یا کسی اور چیز کے نیچے دب کر مراد وہ شہید ہے اور جو عورت ولادت کے وقت مری وہ شہید ہے۔“

(موطا امام مالک: ۶۰۶، ابوداؤد: ۳۱۱۱، نسائی: ۳۱۹۶)

اور ابن ماجہ [۱۶۱۳] اور دارقطنی [الأفراد رقم: ۲۵] ق. الجزء الثاني.

والعلل: [۲۷۹۳] کی روایت میں ہے کہ مسافر کی موت شہادت ہے، اسی طرح پر اور بھی

۱ یہ کتاب اب تک چھپی نہیں ہے اس کا ایک نسخہ قلمی خود حافظ ابن حجر کے ہاتھ کا لکھا ہوا بائبل پور میں خدا بخش خاں صاحب کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ [مگر اب یہ زیور طبع سے آراستہ ہوگئی ہے۔ اثری]

چند موتوں کا شہادت ہونا احادیث سے ثابت ہے۔ لیکن ان موتوں سے مرنے والے حکمی شہید ہیں۔ اصلی شہید اور ان حکمی شہیدوں کے درمیان احکام جنازہ کے متعلق کئی باتوں کا فرق ہے۔ از انجملہ ایک یہ کہ اصلی شہید بغیر غسل کے دفن کیے جاتے ہیں، اور ان حکمی شہیدوں کو غسل دینا چاہیے، اور از انجملہ ایک یہ کہ اصلی شہید پر جنازہ کی نماز پڑھنے کے بارے میں حدیثیں مختلف آئی ہیں، اسی وجہ سے اس بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ پڑھنی چاہیے۔ اور ان حکمی شہیدوں پر جنازہ کی نماز بالاتفاق پڑھنی ضروری ہے۔

فائدہ: اگر کوئی شخص کسی قریب المرگ سے یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یا فلاں شخص سے میرا سلام کہہ دینا، تو اس میں کچھ حرج نہیں، بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا کیا ہے۔

فائدہ: کسی مصیبت اور تکلیف پہنچنے کی وجہ سے موت کی آرزو نہیں کرنی چاہیے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: تم لوگوں میں کوئی شخص کسی مصیبت پہنچنے کی وجہ سے ہرگز موت کی آرزو نہ کرے، اگر اس کو آرزو کرنا ہی ہے تو یوں کہے:

اللهم احيني ما كانت الحيوة خيرا لي وتوفني اذا كانت

الوفاة خيرا لي. (بخاری: ۵۶۷۱/۱۰ و مسلم: ۲۶۸۰/۱۰)

”یعنی اے اللہ مجھ کو زندہ رکھ جب تک میرے لیے زندگی بہتر ہو، اور مجھ کو

وفات دے جب میرے لیے وفات بہتر ہو۔“

فصل

جب روح قبض ہو جائے تو فوراً تجھیز و تکفین کا سامان کرنا چاہیے۔ حصین رضی اللہ عنہ ابن

وحوح سے روایت ہے کہ طلحہ بن براء مریض ہوئے تو رسول اللہ ﷺ ان کی عیادت کو

تشریف لے گئے، پس آپ نے فرمایا: کہ میرا تو بس یہی گمان ہے کہ طلحہ کی موت آ پہنچی، تو

ان کے مرنے کی مجھے خبر دینا اور تجھیز و تکفین میں جلدی کرنا، اس لیے کہ مسلمان کی لاش کو اس

کے لوگوں میں روکنا مناسب و سزاوار نہیں۔ (ابوداؤد: ۳۱۵۹)

اگر کوئی رات کو مرے اور رات ہی کو تجھیز و تکفین اور نماز جنازہ ہو سکے تو رات ہی کو دفن کر دیں، دن کا انتظار نہ کریں، رات کو مردے کا دفن کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ رات ہی کو دفن کیے گئے ہیں، اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا رات ہی کو دفن کی گئی ہیں اور اگر رات کے وقت تجھیز و تکفین اور نماز جنازہ نہ ہو سکے تو البتہ دن کا انتظار کرنا چاہیے اور جمعہ کے دن اگر نماز جمعہ کے قبل تجھیز و تکفین اور نماز جنازہ سے فراغت ہو سکے تو قبل ہی فارغ ہو جانا چاہیے اور نماز جنازہ میں زیادہ لوگوں کے شریک ہونے کے خیال سے نماز جمعہ کا انتظار نہیں کرنا چاہیے۔

قرابت مند اور دوست و احباب کو تجھیز و تکفین اور نماز جنازہ میں شریک ہونے کے لیے موت کی خبر دینا جائز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے باہم ایک دوسرے کو موت کی خبر دی ہے اور حدیث میں جو تعبی کی ممانعت آئی ہے، سو نبی سے مطلق موت کی خبر دینا مراد نہیں ہے، بلکہ اس طرح پر موت کی خبر دینا مراد ہے جس طرح پر زمانہ جاہلیت میں دستور تھا، حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے بخاری کی شرح [ص ۱۱۷ ج ۳] میں لکھا ہے کہ ”جاہلیت کا دستور تھا کہ جب کوئی مرتا تو کسی کو محلوں کے دروازوں پر اور بازاروں میں بھیجتے، وہ گشت کر کے باواز بلند اس کے مرنے کی خبر کرتا۔“ اور نہایت جزری [ص ۸۶ ج ۵] وغیرہ میں لکھا ہے کہ ”جب کوئی شریف آدمی مرتا یا قتل کیا جاتا تو قبیلوں میں ایک سوار کو بھیجتے، جو چلا کر اس کی موت کی خبر کرتا، کہ فلاں شخص مر گیا، یا فلاں شخص کے مرنے سے عرب ہلاک ہو گیا۔“

پس موت کی خبر جاہلیت کے اس طریقے پر دینا ممنوع و ناجائز ہے۔ ❶ اور

❶ بعض بعض مقاموں میں دستور ہے کہ میت کی تجھیز و تکفین کے بعد محلوں میں یا محلہ کی گلی کو چوں میں کوئی شخص باواز بلند پکارتا ہے کہ فلاں شخص مر گیا، جنازہ کو چلو صابو! اور اس پکارنے سے اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ جنازہ اٹھایا گیا۔ اب نماز جنازہ اور دفن کے واسطے چلنا چاہیے اور کثرت سے لوگ جمع ہوں۔ سو اس غرض سے اس طرح پکارنے کو بعض اہل علم نے جائز رکھا ہے۔ اور بعض اہل علم نے ممنوع و ناجائز بتایا ہے، اور کہا ہے کہ یہ بھی نہیں ہے۔ =

مجرد یعنی محض) موت کی خبر دینا، جس طرح رسول اللہ ﷺ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے باہم ایک دوسرے کو دی ہے منع نہیں۔

فصل

کوئی شخص مر گیا، اور اس نے اپنی بیوی کا دین مہر ادا نہیں کیا، اور کچھ مال بھی نہیں چھوڑا تو اس صورت میں اس کو بیوی اگر اپنا دین مہر خوشی سے معاف کر دے تو بڑے ثواب کی بات ہے، اور اپنے شوہر متوفی پر بہت بڑا احسان کرنا ہے، اور اگر مال چھوڑ گیا ہے، تو اس صورت میں اس کی بیوی سے خواہ مخواہ دین معاف کرانا جائز نہیں، بلکہ اس صورت میں ورثا کو لازم ہے کہ اس کی بیوی کا دین مہر اور دوسرے قرض خواہوں کا قرض فوراً ادا کر دیں۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه. یعنی مومن کی روح اس کے قرض کے ساتھ معلق رہتی ہے یہاں تک کہ اس کا قرض اس کی طرف سے ندا دیا جائے۔ (ترمذی: ۱۰۷۸، ۱۰۷۹) محمد بن عبد اللہ بن جحش سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قسم ہے اس ذاتِ پاک کی جس کے ہاتھ میں محمد ﷺ کی جان ہے، اگر کوئی شخص اللہ کی راہ میں شہید کیا جائے، پھر زندہ ہو، پھر اللہ کی راہ میں شہید کیا جائے، پھر زندہ ہو، پھر اللہ کی راہ میں شہید کیا جائے اور اس پر قرض ہو تو وہ جنت میں نہیں داخل ہوگا۔ یہاں تک کہ اس کا قرض ادا کیا جائے۔ [مسند احمد: ص ۲۹۰ ج ۵] نیز سعد بن اطول سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ

==> میں کہتا ہوں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ اس طرح پکارنے سے احتراز کیا جائے، فقہ حنفی کی کتاب رد المحتار میں لکھا ہے کہ ”اگر میت عالم یا زاہد ہو، جس کو لوگ متبرک سمجھتے ہوں تو ایسی میت کے جنازے میں شریک ہونے کے لیے بازاروں میں پکارنے کو بعض متاخرین نے مستحسن سمجھا ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ بعض متاخرین کا یہ استحسان ٹھیک نہیں، کیونکہ زمانہ خیر القرون میں بڑے بڑے متبرک عالم اور زاہد گزرے ہیں، لیکن کسی کے جنازے میں شریک ہونے کے لیے بازاروں میں پکارا نہیں گیا۔

میرا بھائی مر گیا اور تین سو اشرفیاں چھوڑ گیا، اور چھوٹے بچوں کو چھوڑا، تو میں نے ارادہ کیا کہ ان اشرفیوں کو ان بچوں پر خرچ کروں۔ پس رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تیرا بھائی اپنے قرض کے ساتھ مقید ہے، سو تو اس کا قرض ادا کر، سعد بن اطول کہتے ہیں کہ میں نے اپنے بھائی کا کل قرض ادا کر دیا۔ [مسند احمد: ص ۷۵ ج ۵] ان احادیث سے معلوم ہوا کہ جو شخص قرض دار مرے اور مال چھوڑ جائے تو اس کے وارثوں کو لازم ہے کہ اس کا قرض فوراً ادا کر دیں، اور اگر اس نے مال نہیں چھوڑا ہے تو اگر قرض خواہ لوگ قرض کو معاف کر دیں یا وارث لوگ یا کوئی اور صاحب اس کا قرض اپنی طرف سے ادا کر دیں، تو خود بھی بہت بڑے ثواب کے مستحق ہونگے۔ اور میت قرض دار کو بھی قرض کی قید سے رہائی ہو جائے گی۔

ابو الیسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: من أنظر معسراً أو وضع عنه أظله الله في ظله یعنی ”جس شخص نے کسی محتاج قرض دار کو مہلت دی یا اس کا قرض معاف کر دیا، تو اللہ تعالیٰ اس کو اپنے سایہ میں جگہ دے گا۔“ (مسلم: ۳۰۰۶) اور ابو قتادہ کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن کی مصیبتوں سے اس کو نجات دے گا۔ [مسلم: ۱۵۶۳] رسول اللہ ﷺ پہلے ایسے شخص کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھتے تھے، جو قرض دار مرتا اور مال نہ چھوڑ جاتا، جس سے اس کا قرض ادا کیا جاتا، بلکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرماتے کہ تم لوگ اس کے جنازہ کی نماز پڑھ لو، پھر جب فتوحات ہوئیں اور غنیمت کے مال آئے، تو رسول اللہ ﷺ ایسی قرض دار میت کا قرض خود اپنی طرف سے ادا فرماتے اور اس کے جنازہ کی نماز پڑھتے۔

دوسرا باب

غسل میت کے بیان میں

شہید کے سوا ہر میت کو غسل دینا ضروری ہے، شہید کو بغیر غسل کے اس کے کپڑوں میں مع خون کے دفن کرنے کا حکم ہے، ابورافع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: ”جو شخص میت کو غسل دے اور چھپائے یعنی اس بات کو چھپائے جو ظاہر کرنے کے قابل نہ ہو، تو اس کے چالیس کبیرہ گناہ بخشے جاتے ہیں۔“^①

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص میت کو غسل دے اور غسل دینے میں امانت کو ادا کرے، یعنی شریعت کے مطابق غسل دے اور کوئی مکروہ و نا قابل ذکر بات اس سے معلوم ہو، تو اس کو ظاہر نہ کرے۔ پس وہ شخص اپنے گناہوں سے ایسا نکل جاتا ہے کہ اس کی ماں نے جس دن اس کو جنا تھا۔ اور چاہے کہ میت کو اس کے قرابت مند غسل دیں، جو قرابت میں زیادہ قریب ہوں، بشرطیکہ ان کو غسل دینے کا طریقہ معلوم ہو، اور اگر نہ معلوم ہو، تو وہ لوگ غسل دیں جو پرہیزگار اور امانت دار ہوں (مسند احمد: ص ۱۱۹، ۱۲۰ ج ۶) لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ (نیل الاوطار: ص ۲۶ ج ۳) ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ میت کو غسل دینا بہت بڑے ثواب کا کام ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ میت کو اس کے قرابت مند لوگ غسل دیں جو قرابت میں زیادہ قریب ہوں، اور اگر ان کو غسل دینے کا طریقہ معلوم نہ ہو تو دوسرے لوگ غسل دیں جو دیندار اور پرہیزگار ہوں۔

امام مالک رضی اللہ عنہ اپنے مؤطا [ص ۱۸۷، ۱۸۸ ج ۲، ح ۲/۴: ۵۷] میں لکھتے ہیں کہ ”انہوں نے اہل علم سے سنا کہ جب کوئی عورت مر جائے اور وہاں عورتیں موجود نہ ہوں

① (مستدرک الحاکم [ص ۳۵۴، ۳۶۲ ج ۱]۔ طبرانی [ص ۳۱۵ ج ۱، ح ۹۲۹] اور بیہقی [ص ۳۹۵ ج ۳] نے بھی

جو اس کو غسل دیں اور نہ اس کا زجرم ہو اور نہ اس کا شوہر ہو، جو اس کو غسل دے تو وہ عورت تیمم کرائی جائے۔ پس اس کا منہ اور دونوں ہتھیلیاں پاک مٹی سے ملی جائیں۔ اور جب کوئی مرد مر جائے اور وہاں بجز عورتوں کے کوئی مرد نہ ہو تو عورتیں اس کو تیمم کرائیں، اس بارے میں ایک مرسل حدیث بھی آئی ہے۔ یہ حدیث سبل السلام (ص ۳۶ ج ۲) میں مذکور ہے۔

ابوداؤد رضی اللہ عنہ نے اپنی کتاب مراسیل [۴۰۴] میں مکحول سے روایت کی ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: جب کوئی عورت مرے اور مردوں کے سوا کوئی دوسری عورت نہ ہو، اور کوئی مرد مرے اور عورتوں کے سوا کوئی دوسرا مرد نہ ہو تو اس عورت اور مرد کو تیمم کرایا جائے اور دفن کیے جائیں، اور وہ دونوں بجائے ایسے شخص کے ہیں جس کو پانی نہ ملے۔

شوہر کو جائز ہے کہ اپنی بیوی کو غسل دے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے:

لو مت قبلی لغسلتک، الحدیث

(مسند احمد [ص ۲۲۸ ج ۶] ابن ماجہ [ص ۱۴۶۵ صحیح ابن حبان، بلوغ المرام)

”اے عائشہ رضی اللہ عنہا اگر تو مجھ سے پہلے مرتی تو میں تجھ کو غسل دیتا۔“

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو غسل دیا تھا۔ اسماء بنت عمیس سے روایت ہے وہ کہتی ہیں کہ جب فاطمہ رضی اللہ عنہا کا انتقال ہوا تو میں نے اور علی رضی اللہ عنہ نے ان کو غسل دیا۔ ❶ ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ شوہر کو جائز ہے کہ اپنی بیوی کو غسل دے۔ اور یہی مذہب ہے امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ اور جمہور علماء ❷ کا اور

❶ دارقطنی [ص ۲۷ ج ۲، ح ۱۲]، شافعی اور بیہقی نے المعرفة میں بھی اس کو روایت کیا ہے اور اسناد اس کی حسن ہے۔ نیل [ص ۲۷ ج ۳، آثار السنن، ص ۲۶۹، ۲۷۰]

❷ فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ شوہر کو جائز نہیں کہ اپنی بیوی کو غسل دے یا اس کو چھوئے، اور یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ بیوی کے مرنے سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے اور شوہر، شوہر باقی نہیں رہتا ہے، بلکہ اجنبی ہو جاتا ہے، مگر اس حکم سے رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستثنیٰ تھے۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ جیسے قرابت مند بھی مستثنیٰ تھے۔ اس واسطے کہ <

بیوی کو بھی جائز ہے کہ اپنے شوہر کو غسل دے۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ان کی بیوی نے غسل دیا تھا، فقہائے حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے۔

=> رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ موت سے ہر سب اور نسب ٹوٹ جاتا ہے، مگر میرا سبب اور نسب۔ پس اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا تھا کہ تو اگر مجھ سے پہلے مرتی تو میں تجھ کو غسل دیتا اور اسی وجہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو غسل دیا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ فقہائے حنفیہ کی یہ دلیل صحیح نہیں خود فقہائے حنفیہ نے اس کو مخدوش کر دیا ہے، علامہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ حاشیہ در مختار (ص ۱۷۳۶ ج ۱) میں لکھتے ہیں وفیہ اناہ لو اعتبر ذلك لما جاز لعلى تزوج بمحرم لفاطمة وقد ثبت انه تزوج بنت اختها باذن منها بعد موتها وأما الحديث فهو في الآخرة كما استقف عليه وأيضاً فإن عثمان تزوج البنت الثانية له صلی اللہ علیہ وسلم انتہی یعنی حنفیہ کی اس دلیل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس کا اعتبار کیا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا نکاح نہیں ٹوٹا، بلکہ علی رضی اللہ عنہ کا نکاح باقی رہا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کسی محرم سے نکاح کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے مرنے کے بعد ان کی بھانجی سے نکاح کیا ہے۔ لیکن یہ حدیث کہ ”موت سے ہر سبب اور نسب ٹوٹ جاتا ہے، مگر میرا سبب اور نسب“ سو یہ آخرت کے متعلق ہے اور نیز حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے (اپنی زوجہ رقیہ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مرنے کے بعد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری بیٹی (ام کلثوم رضی اللہ عنہا) سے نکاح کیا ہے، پھر علامہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ آگے چل کر یہ ثابت کیا ہے کہ حدیث مذکورہ آخرت سے متعلق ہے، اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ عمدۃ القاری (ص ۸۴ ج ۸) میں لکھتے ہیں۔ فیہ نظر لاندہ لو بقیة الزوجية بينهما لما تزوج أمانة بنت زينب بعد موت فاطمة وقد مات عن أربع حواضر۔ یعنی فقہائے حنفیہ کی اس دلیل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے درمیان زوجیت باقی رہتی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے مرنے کے بعد امامہ بنت زینب سے ہرگز نکاح نہ کرتے، حالانکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چار حره بیویاں چھوڑ کر انتقال فرمایا تھا۔ اور وہاں یاد رہے کہ فقہائے حنفیہ جو حدیث مذکورہ پیش کرتے ہیں اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو علامہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بہت ضعیف اور ناقابل اعتبار ہے، اس کی سند میں خارجہ بن مصعب واقع ہیں، اور یہ متروک ہیں اور کذا بین سے تدریس

کرتے ہیں اور ابن معین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کاذب کہا ہے دیکھو الفوائد المجموعہ (ص ۱۰۶) اور تقریب۔
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: جو شخص میت کو غسل دے اس کو غسل کرنا چاہیے، اور جو میت کو اٹھائے اس کو وضو کرنا چاہیے۔

(ابوداؤد: ۳۱۶۱، ترمذی: ۹۹۳)

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ غسل دینے والے کو غسل کر لینا اور اٹھانے والے کو وضو کر لینا ضروری ہے، مگر اور روایتوں ❶ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم ضروری

❶ وہ روایات یہ ہیں:

۱۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: جب تم میت کو غسل دو تو اس کے غسل دینے سے تم پر غسل نہیں ہے، پینک تمھاری میت پاک مرقی ہے، نجس نہیں ہے۔ پس تم کو کافی ہے کہ اپنے ہاتھوں کو دھولو، روایت کیا اس کو بیہقی [ص ۳۰۶ ج ۱] نے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ تلخیص [ص ۱۳۸ ج ۱] میں لکھتے ہیں: کہ اس کی اسناد حسن ہے، پھر لکھتے ہیں کہ ”اس حدیث اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یوں تطبیق دی جائے گی کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں غسل کرنے کا حکم استنباطی ہے یا غسل کرنے سے مراد ہاتھوں کو دھو لینا ہے۔“

۲۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہم لوگ میت کو غسل دیتے تھے، پس ہم لوگوں میں سے بعض لوگ غسل کرتے تھے اور بعض لوگ غسل نہیں کرتے تھے۔ روایت کیا اس کو خطیب [تاریخ بغداد: ص ۲۳ ج ۵] نے۔ حافظ تلخیص [ص ۱۳۸ ج ۱] میں لکھتے ہیں کہ ”اس کی اسناد صحیح ہے، اور اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں غسل کرنے کا حکم استنباطی ہے اور ان مختلف حدیثوں میں جمع و توفیق کی یہ صورت بہ نسبت اور صورتوں کے بہت اچھی ہے۔“

۳۔ صحیح بخاری [قبل حدیث: ۱۲۵۳] میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے سعید بن زید کے ایک بیٹے کو حنوط لگایا اور اس کو اٹھایا اور جنازے کی نماز پڑھی، اور وضو نہیں کیا۔

۴۔ مؤطا امام مالک [ص ۱۸۷ ج ۲، ح ۵۷۲] میں ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جب انتقال فرمایا تو ان کی بیوی اسماء نے ان کو غسل دیا پھر باہر نکلیں اور جتنے مہاجرین وہاں حاضر تھے ان سے پوچھا کہ یہ دن سخت جاڑے کا ہے اور میں روزہ سے ہوں، کیا مجھ کو غسل کرنا ضروری ہے؟ سبھوں نے کہا کہ نہیں، = <

نرہی اور آہستگی سے غسل دیں اور میت سے کوئی مکروہ اور معیوب بات معلوم ہو تو اس کو چھپائیں اور کسی سے ظاہر نہ کریں، اور جس مقام میں غسل دیں وہاں پردہ کر لیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی کرے گا۔ (بخاری: ۲۳۳۲، مسلم: ۲۵۸۰) نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: اپنے مردوں کی خوبیوں کو بیان کرو، اور ان کی برائیوں کے ذکر سے باز رہو۔ (ابوداؤد: [۳۹۰۰]، ترمذی: [۱۰۱۹]) علماء لکھتے ہیں کہ غسل دینے والا جب میت کی کوئی اچھی بات دیکھے، مثلاً اس کے چہرہ کا چمکنا، اور روشن ہونا یا اس سے خوشبو کا معلوم ہونا، تو بہتر ہے کہ اس کو لوگوں سے بیان کرے، اور اگر کوئی بات مکروہ دیکھے، مثلاً اس کے چہرے یا بدن کا سیاہ ہو جانا یا اس کی صورت کا بدل جانا یا اس سے بدبو معلوم ہونا تو اس کو لوگوں سے ظاہر کرنا جائز نہیں۔

فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ میت کو غسل دینے کے واسطے تخت یا چار پائی پر پہلے بائیں کروٹ لٹائیں تاکہ غسل دینے میں داہنی طرف سے شروع ہو، پھر غسل دیں، یہاں تک کہ اوپر سے نیچے تک تمام بدن کا غسل ہو جائے، یہ ایک غسل ہوا، پھر داہنی کروٹ پر لٹا کر اسی طرح غسل دیں، یہ دوسرا غسل ہوا۔ پھر بائیں کروٹ پر لٹا کر اسی طرح غسل دیں۔ یہ تیسرا غسل ہوا۔

فوائد متفرقة

فائدہ: جب میت کو غسل دینے کے واسطے تخت یا چار پائی پر لٹائیں تو کس رخ پر لٹائیں؟ اس بارے میں کوئی حدیث نظر سے نہیں گزری، علماء کی رائیں اس بارے میں مختلف ہیں بعض کہتے ہیں جیسے قبر میں لٹایا جاتا ہے، اسی طرح غسل دینے کے وقت بھی لٹانا چاہیے اور

اور تیسرے غسل میں کچھ کا فور بھی ملا لینا چاہیے، لیکن سنن ابوداؤد [۳۱۴۷] میں محمد بن سیرین سے روایت ہے کہ انھوں نے غسل میت کا طریقہ ام عطیہؓ سے سیکھا تھا، وہ غسل دیتے تھے پانی اور بیری کے پتوں سے دو بار اور

بعض کہتے ہیں اس طرح لٹایا جائے کہ اس کے پیر قبہ کی طرف ہوں، فقیہ سرحسی حنفی کہتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ جس رخ لٹانے میں آسانی ہو اسی رخ لٹائیں۔ [المبسوط: ص ۵۹ ج ۲] فائدہ: حنفی مذہب کی کتابوں میں لکھا ہے کہ ”جس تخت پر میت کو غسل دینا ہو اس کو پہلے کسی خوشبودار چیز مثلاً اگر یالو بان سے تین بار یا پانچ بار دھونی دے لیں۔“ لیکن اس دھونی کا ثبوت حدیث سے نہیں ملتا ہے۔ ہاں کفن کے دھونی دینے کا ثبوت حدیث سے ہے جیسا کہ تم کو آگے معلوم ہوگا۔

فائدہ: اوپر حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے معلوم ہوا کہ میت کو پانی اور بیر کے پتوں سے غسل دینا چاہیے۔ رہی یہ بات کہ بیر کے پتوں کو کس طریق سے استعمال کرنا چاہیے، سو اس کے متعلق حدیث سے کوئی تشریح نہیں ملتی ہے۔ فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ بیر کے پتوں کو پانی میں جوش دیا جائے اور اسی جوش دیے ہوئے پانی سے میت کو غسل دیا جائے۔ اور علامہ قرطبیؒ نے لکھا ہے کہ بیری کے پتوں کو پانی میں ڈالیں اور پانی کو خوب حرکت دیں، یہاں تک کہ گاج نکلے، پس اس گاج کو میت کے تمام بدن پر ملیں۔ پھر خالص پانی ڈالیں یہ ایک غسل ہو ملک عرب میں یہ دستور ہے کہ بیری کے پتوں کو پانی میں پیس کر میت کے تمام بدن پر ملتے ہیں پھر خالص پانی سے بدن کو صاف کر دیتے ہیں۔

فائدہ: میت چونکہ منہ اور ناک سے پانی خارج نہیں کر سکتی، اس وجہ سے فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ میت کو بلا مضمضہ و استنشاق کے وضو کرانا چاہیے۔ اور بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ میت کو مضمضہ اور استنشاق اس طرح کرایا جائے کہ انگلی میں کپڑا لپیٹ کر اس کے مسوڑھوں اور دانتوں اور لبوں کو مل دیا جائے اور ناک کے نتھنوں میں انگلی پھرائی جائے۔ اور بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ میت اگر جنب ہو تو اس کو مضمضہ اور استنشاق کے ساتھ وضو کرانا چاہیے۔ اور فقہائے شافعیہ لکھتے ہیں کہ میت کو مضمضہ اور استنشاق کے ساتھ وضو کرانا چاہیے جنب ہو یا نہ ہو۔

میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہی ہے کہ میت کو مضمضہ (کلی کرانا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) کے ساتھ وضو کرانا چاہیے۔ اور اگر مضمضہ اور استنشاق نہ ہو سکے تو وہی کیا جائے جو فقہائے حنفیہ نے لکھا ہے، یعنی انگلی میں کپڑا لپیٹ کر اس کے مسوڑھوں اور دانتوں

اور لبوں کو مل دیا جائے اور ناک کے نتھنوں میں انگلی پھرائی جائے۔

فائدہ: تین بار غسل دینے کے بعد میت کی شرمگاہ سے کوئی شے خارج ہو تو اس کا دھو دینا کافی ہے یا پھر سے غسل دینا چاہیے؟ اس بارے میں علماء کے دو قول ہیں حسن بصری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ دھو دینا کافی ہے، پھر سے غسل دینے کی ضرورت نہیں، اور یہی قول ہے علمائے حنفیہ کا، اور محمد بن سیرین رضی اللہ عنہ ① کہتے ہیں کہ تین بار غسل دیا جائے۔ اگر تین بار غسل دینے کے بعد کوئی شے خارج ہو تو پانچ بار غسل دیا جائے۔ اور اگر پانچ بار غسل دینے کے بعد کوئی شے خارج ہو تو سات بار غسل دیا جائے، یہ محمد بن سیرین وہ شخص ہیں جو تجھیز و تکفین کے احکام و مسائل کو تمام تابعین سے زیادہ جاننے والے تھے، اور غسل دینے کا طریقہ ام عطیہ رضی اللہ عنہا سے سیکھا تھا۔

فائدہ: کوئی مسلمان مرجانے کے بعد نجس و ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اپنے مردوں کو نجس مت کہو، کیونکہ مومن نجس نہیں، نہ زندگی کی حالت میں اور نہ مرنے کے بعد، روایت کیا اس کو سعید بن منصور نے، حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے شرح البخاری [ص ۱۲۷ ج ۳] میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور یہ اثر مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے۔

① ابن سیرین کے قول کی تائید ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ہوتی ہے جو (ص ۲۵) میں گزر چکی ہے۔ صحیح

تیسرا باب کفن کے بیان میں

میت نے اگر کچھ مال چھوڑا ① ہے تو پہلے اس سے اس کی تجہیز و تکفین کی جائے گی اگر اس قدر مال چھوڑا ہے کہ اس سے کفن مسنون ہو سکتا ہے تو کفن مسنون ہی دینا چاہیے۔ یعنی میت مرد ہو، تو تین کپڑے اور عورت ہو تو پانچ کپڑے، اور اگر اس قدر مال نہیں چھوڑا ہے تو تین اور پانچ کی کوئی قید نہیں دو کپڑے ہو سکیں تو دو ہی کافی ہیں، ایک ہو سکے تو ایک ہی کافی ہے، بلکہ ضرورت کے وقت ایک ایسے کپڑے میں بھی کفنانا جائز ہے جو اس قدر لمبا نہ ہو کہ میت کے پورے قد کو چھپائے، ایسی صورت میں سر کی طرف کفنانا چاہیے اور پیروں کی طرف اذخر ② سے یا کسی اور گھاس سے چھپا دینا چاہیے، حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جنگ احد کے دن حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ شہید ہوئے تو ان کے کفن کے واسطے کوئی کپڑا نہیں ملا، مگر ایک ایسی چادر تھی کہ اس سے ہم لوگ ان کا سر چھپاتے تو پیر کھل جاتے اور پیر چھپاتے تو سر کھل جاتا، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم لوگ ان کا سر چھپائیں اور پیروں پر اذخر ڈال دیں [بخاری: ۱۲۷۵] حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ بھی اسی طرح ایک ناکافی کپڑے میں کفنائے گئے تھے کہ سر کی طرف کفن تھا اور پیر اذخر سے چھپا دیے گئے تھے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سفید کپڑے پہنو، کیونکہ وہ تمہارے بہترین کپڑوں سے ہیں اور ان میں

① فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ اگر میت نے کچھ مال نہیں چھوڑا تو اس کی تجہیز و تکفین اس شخص پر واجب ہے جس پر اس کا خرچہ حالت حیات میں واجب تھا، اور اگر وہ شخص بھی نہ ہو یا اس کو تجہیز و تکفین کی استطاعت نہ ہو تو اس کی تجہیز و تکفین بیت المال سے ہوگی اور اگر بیت المال منتظم نہ ہو تو اس کی تجہیز و تکفین مسلمانوں پر ہے۔ (شرعیہ

ورد مختار] ص ۲۰۶ ج ۲ وغیرہ)

② اذخر ایک خوشبودار گھاس کا نام ہے جو عرب میں ہوتی ہے۔ موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اپنے مردوں کو کفننا ❶۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کفن سفید ہونا بہتر ہے۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: جب کوئی اپنے بھائی کو کفن دے تو اچھا کفن دے۔ (مسلم: ۹۴۳) اچھے کفن سے مطلب یہ ہے کہ عدد اور طول و عرض میں کامل اور سنت کے مطابق ہو اور قیمت میں اوسط درجہ کا ہو، اور پاک و صاف اور ستر ہو، اچھے کفن سے یہ مطلب نہیں ہے کہ بیش قیمت ہو، کیونکہ بیش قیمت کفن دینے سے ممانعت آئی ہے۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: کفن میں حد سے نہ بڑھو۔ (یعنی بیش قیمت کفن نہ دو) اس واسطے کی وہ بہت جلد چھین لیا جائے گا۔ (ابو داؤد: ۳۱۵۴) (یعنی گل سڑ جائے گا) کفن کے واسطے نیا کپڑا ہونا ضروری نہیں ہے، پرانے اور مستعمل کپڑے میں بھی مردوں کو کفننا جائز و درست ہے، رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا کے کفن میں اپنا مستعمل تہبند دیا تھا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اپنے مرنے کے وقت اپنے اس کپڑے کی طرف اشارہ کر کے جس کو وہ پہنے ہوئے تھے فرمایا کہ میرے اس کپڑے کو دھو لینا اور دو نئے کپڑے لے لینا اور مجھے ان ہی پرانے اور نئے کپڑوں میں کفننا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: آپکا یہ کپڑا تو پرانا ہے، آپ نے فرمایا: بہ نسبت مردے کے زندہ نئے کپڑے کا زیادہ مستحق ہے۔ (بخاری: ۱۳۸۷)

اپنی زندگی میں اپنے واسطے کفن تیار رکھنا جائز ہے، بخاری کی ایک حدیث [۱۲۷۷] میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک روز ایک اچھی چادر پہن کر باہر تشریف لائے، ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ چادر مجھے عنایت فرمائیے، لوگوں نے اس سے کہا تم نے اچھا نہیں کیا، رسول اللہ ﷺ نے اس کو خواہش و رغبت سے پہنا تھا۔ اور تم کو معلوم ہے کہ آپ کسی سائل کا سوال رد نہیں فرماتے، اس شخص نے کہا میں نے اس کو پہننے کے واسطے نہیں مانگا ہے، بلکہ میں نے اس کو اپنے کفن کے واسطے مانگا ہے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے اپنے مرنے کے وقت صوف کا ایک پرانا جبہ نکلوایا

❶! ابو داؤد [۳۸۷۸]، ابن ماجہ [۱۴۷۲]، ترمذی [۹۹۴] اور امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث [حسن] صحیح ہے۔

اور لوگوں سے کہا مجھے اسی پرانے جبہ میں کفنانا، جنگ بدر کے روز اسی جبہ کو پہن کر میں نے جہاد کیا تھا، اور اپنے کفن کے واسطے میں نے اس کو چھپا رکھا تھا۔

(تذکرۃ الحفاظ: ص ۲۲، ۲۳ ج ۱)

اب مردوں اور عورتوں کے کفن مسنون کا بیان علیحدہ علیحدہ کیا جاتا ہے۔

فصل: مردوں کے کفن مسنون کا بیان

مردوں کے واسطے کفن مسنون تین کپڑے ہیں، اور وہ تین لفافے ہیں، یعنی تین چادریں جو اس قدر لمبی اور چوڑی ہوں جن میں میت کو خوب اچھی طرح پر لپیٹ سکیں اور سر سے قدم تک بخوبی چھپ جائے، بخاری [۱۲۷۳] اور مسلم [۹۴۱] میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے:

كفن رسول الله ﷺ في ثلثة أثواب بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة.

رسول اللہ ﷺ تین کپڑوں میں کفنائے گئے، جو سفید تھے اور مقام سحول کے بنے ہوئے اور سوتی تھے جن میں نہ کرتا تھا نہ عمامہ۔

جامع ترمذی [بعد حدیث: ۹۹۷] میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کفن کے بارے میں مختلف روایتیں آئی ہیں، ان تمام روایتوں میں حضرت عائشہؓ کی یہ روایت زیادہ صحیح ہے، اور اکثر اہل علم صحابہؓ وغیرہم کا اسی پر عمل ہے اور مردوں کو کرتا اور ازار اور لفافہ میں بھی کفنانا ثابت ہے، مؤطا امام مالکؒ [ص ۱۹۰ ج ۲: ۵۷۶]، مؤطا امام محمدؒ [ص ۱۶۲] میں ہے:

عن عبد الله بن عمر و بن العاص أنه قال الميت يقمص

ويؤزر و يلف بالثوب الثالث

یعنی ”حضرت عبد اللہ بن عمر و بن العاصؓ نے فرمایا کہ میت کو کرتا ازار پہنایا جائے اور تیسرے کپڑے میں لپیٹا جائے، بخاری [۱۲۶۹] اور مسلم [۲۳۰۰] میں حضرت

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن ابی کا جب انتقال ہوا تو اس کے بیٹے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ اپنا کرتا مجھے عنایت فرمائیے، میں اس میں اپنے باپ کو کفناؤں گا، آپ نے ان کو اپنا کرتا دے دیا۔

رہی یہ بات کہ مردوں کو تین لفافے میں کفنانا افضل ہے یا کرتے اور ازار اور لفافے میں؟ پس واضح ہو کہ مردوں کو تین لفافے میں کفنانا افضل ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تین لفافے ہی میں کفنائے گئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر اہل علم صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم کا اسی پر عمل ہے اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم کے نزدیک بھی مردوں کو تین لفافے ہی میں کفنانا افضل ہے۔ ❶

اگر میت کو کرتے اور ازار اور لفافہ میں کفنانا ہو تو کرتے اور ازار کا طول کتنا ہونا چاہیے؟ سو واضح ہو کہ عام فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ میت کا کرتا گردن سے قدم تک ہونا چاہیے۔ لیکن مولانا ثناء اللہ صاحب پانی پتی مالا بدمنہ میں لکھتے ہیں۔

”مرد راسہ پارچہ مسنون است بقول ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ کے کفنی تا نصف ساق و دو چادر از سر تا قدم۔“

”یعنی مرد کے لیے تین کپڑے مسنون ہیں بقول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ایک

کفنی نصف ساق تک اور دو چادریں سر سے قدم تک۔“

میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہی ہے کہ میت اگر مرد ہے تو اس کا کرتا نصف ساق تک

ہونا چاہیے۔ ❷

❶ حنفیہ کے نزدیک مردوں کا کرتا اور ازار اور لفافہ میں کفنانا افضل ہے، ملا علی قاری نے مرقاۃ (ص ۳۳۲ ج ۴) میں بحوالہ مواہب لکھا ہے قال مالک و الشافعی و احمد يستحب ان تكون الثلاثة لفائف ليس فيها قميص ولا عمامة وقال الحنفية الاثواب الثلاثة ازار و قميص و لفافة. انھنی

❷ رہی یہ بات کہ میت کا کرتا کیسا ہونا چاہیے۔ سو فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ بلا کلی اور بلا آستین کے ہونا چاہیے۔ اور مکتف اور مزر نہیں ہونا چاہیے۔ یعنی اس کے کنارے سلعے ہوئے نہ ہوں اور نہ اس میں گھنڈی اور ٹکڑے ہوا در محمد بن = <

اور میت کے ازار کے متعلق فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ سر سے قدم تک ہونا چاہیے۔ ❶ اور میت کو اس میں لپیٹنا چاہیے۔ اور زندہ کے ازار کی طرح میت کی ازار کو کمر سے باندھنا نہیں چاہیے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ موطا [ص ۱۶۲] میں لکھتے ہیں۔

الإزار يجعل لفافة مثل الثوب الآخر أحب إلينا من أن يؤزر
”یعنی ہمارے نزدیک میت کی ازار کو ازار بنانے سے اس کا لفافہ بنانا

=> سیرین تابعی کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ میت کا کرتا زندہ کے کرتے کے مثل مکلف اور مزرر ہونا چاہیے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری [ص ۳۹ ج ۳] میں لکھتے ہیں: فسی الخلافیات للبيهقي من [طريق] ابن عون قال كان محمد بن سيرين يستحب أن يكون قميص الميت كقميص الحي مكففا مزرراً یعنی محمد بن سیرین اس بات کو مستحب سمجھتے تھے کہ میت کا کرتا زندہ کے کرتے کی طرح مکلف و مزرر ہونا چاہیے اور محمد بن سیرین وہ شخص ہیں جن کی نسبت حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ شرح بخاری میں لکھتے ہیں: كان ابن سيرين أعلم التابعين بعمل الموتى یعنی میت کے احکام تجمیز و تکلیف کو محمد بن سیرین تمام تابعین سے زیادہ جانتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ میت کا کرتا اگر مکلف و مزرر ہو تو وہ بھی جائز و درست ہے کیونکہ اس کی ممانعت حدیث سے ثابت نہیں ہے، بلکہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا کرتا عبد اللہ بن ابی کے کفنانے کو دیا تھا جو مکلف و مزرر تھا، اور اگر مکلف نہ ہو تو بھی جائز ہے۔

❶ علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر (ص ۴۵ ج ۱) میں لکھا ہے کہ زندہ کی ازار اور میت کے ازار میں فرق کرنے کی کوئی وجہ حدیث سے میں نہیں جانتا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس محرم کے بارے میں جو مر گیا تھا فرمایا کہ ”اس کو اس کے دونوں کپڑوں میں کفنانا“ اور اس محرم کے دو کپڑے وہی احرام کے دو کپڑے چادر اور ازار تھی اور یہ معلوم ہے کہ اس کی وہ ازار کمر سے تھی اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازار ان عورتوں کو دی تھی جنہوں نے آپ کی بیٹی کو غسل دیا تھا اس سے بھی ظاہر ہے کہ میت کی ازار زندہ کی ازار کی طرح کمر سے ہونی چاہیے، پس میت اگر مرد ہے تو اس کی ازار بھی اسی طرح کمر سے ہونی واجب ہے، کیونکہ عورت اور مرد کی ازار میں اس بارے میں کچھ فرق نہیں۔ انھی کلام مترجم۔ علامہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن الہمام کی اس بحث کو حاشیہ در مختار [ص ۳۶۹ ج ۱] میں نقل کر کے لکھا ہے کہ ”مجھے اکثر یہ بات کھڑا کرتی تھی یہاں تک کہ میں نے اس کو ابن الہمام کے کلام میں دیکھا۔“ فنفکر و تأمل۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

”بہتر ہے۔“

مطلب یہ ہے کہ میت کی ازار کو زندہ کی ازار کی طرح کمر سے باندھنے سے بہتر ہے کہ اس کو لفافہ بنایا جائے اور اس میں میت کو لپیٹا جائے۔ میت کو سلے ہوئے کرتے میں بھی کفنانا درست ہے۔ ❶ رسول اللہ ﷺ نے عبد اللہ بن ابی کے کفنانے کے لیے اپنا کرتادے دیا تھا، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، اور نسائی (سلفی: جس ۲۲۴ ج ۱) میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک صحابی کو اپنے جبہ میں کفنا یا تھا۔

اگر کوئی محرم مرد حالت احرام میں مر جائے تو اس کو غسل دے کر اس کے احرام کے صرف دونوں کپڑوں میں کفنائیں اور اس کا سر نہ چھپائیں اور نہ اس کے بدن و کفن میں خوشبو لگائیں۔ بخاری [۱۲۶۷] اور مسلم [۱۲۰۶] میں حضرت جابر رضی اللہ عنہما ❷ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھا۔ پس اس کی اونٹنی نے اس کو گرا دیا اور وہ مر گیا۔ اور وہ شخص محرم تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو پانی اور پیر کے پتوں سے غسل دو اور اس کے دونوں کپڑوں میں اس کو کفناؤ، اور اس کو خوشبو نہ لگاؤ، اور اس کے سر کو نہ چھپاؤ۔ اس واسطے کہ وہ قیامت کے دن بلیک پکارتا ہوا اٹھایا جائے گا۔

❶ بعض فقہائے حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر زندہ کا کرتا کفن میں دینا چاہیں تو اس کا چاک گر بیان اور اس کی دونوں آستین کاٹ ڈالیں۔ سو اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

❷ حنوط ایک مرکب خوشبو کا نام ہے جو خاص مردوں کے بدن اور کفن میں لگانے کے واسطے بنائی جاتی ہے، مجمع البحار اور نہایہ [ج ۳۵۰] میں ہے: الحنوط ما بخلط من الطیب لا کفان الموتی و اجسامہم للموت انتھی، ہمارے ملک ہندوستان میں حنوط نہیں ملتا ہے، پس بجائے اس کے عطر استعمال کرنا چاہیے اور اگر مشک مل سکے تو اس کو بھی بجائے حنوط کے استعمال کرنا جائز ہے، سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے حکم کیا تھا کہ جب میں مر جاؤں تو مجھے مشک لگانا (کذا فی الدار: جس ۲۳۰ ج ۱) اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرے پاس جو مشک موجود ہے اسی مشک کو بجائے حنوط کے استعمال کرنا اور کہا کہ یہ مشک رسول اللہ ﷺ کے حنوط کا فضلہ ہے۔ (کذا فی التلخیص: جس ۱۰۷ ج ۲)

{تعمیر: صحیحین میں یہ روایت حضرت جابر رضی اللہ عنہما سے مروی نہیں، بلکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ ضعیب احمد}

فصل: مردوں کے کفنानے کا طریقہ

کفنانے سے پہلے مردوں کے سر اور ڈاڑھی اور کفن میں حنوط لگانا چاہیے۔ اور اگر حنوط موجود نہ تو عطر یا کوئی اور خوشبو استعمال کرنا چاہیے، اور کسی خوشبودار چیز مثلاً اگر یالوبان کو جلا کر اس کے دھوئیں سے کفن کو بسانا اور دھونی دینا بھی آیا ہے، مسند احمد [ص ۳۳۱ ج ۳] میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ❶ کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تم لوگ میت کو دھونی دو، تین مرتبہ دو، اور تباہتی [ص ۴۰۵ ج ۳] کی روایت میں ہے کہ میت کے کفن کو تین بار دھونی دو، اور سجدہ کی جگہوں پر کافور ملنا چاہیے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میت کے مواضع سجود پر (یعنی دونوں ہتھیلیوں اور ناک اور پیشانی اور دونوں زانوں اور دونوں قدم کے اگلے حصہ پر) کافور ملا جائے۔

(رواہ ابن ابی شیبہ [ص ۴۶۰ ج ۲، ح: ۱۱۰۲۳] والبیہقی کذانی الدراریہ: [ص ۲۳۰ ج ۱])

مردوں کو تین لفافوں میں کفنانا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ تینوں لفافوں کو ایک دوسرے پر بچھائیں، پھر میت کو چت لنائیں پھر اوپر کے لفافہ کی داہنی طرف کو پہلے لپیٹیں تاکہ کفن کا لپیٹنا داہنی طرف سے شروع ہو، پھر بائیں طرف کو لپیٹیں، پھر اسی طرح نیچے کے باقی دونوں لفافوں کو لپیٹیں اور فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ پہلے بائیں طرف کو لپیٹیں، پھر اس کے بعد داہنی طرف کو لپیٹیں تاکہ کفن کی داہنی طرف اوپر پڑے۔ پھر سر اور پاؤں کی طرف کفن کو گرہ دیں تاکہ کفن منتشر نہ ہونے پائے اور جب میت کو لحد میں رکھیں تو ان دونوں گروں کو کھول دیں۔ سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کا ایک لڑکا مر گیا، تو انھوں نے اپنے غلام کو کہا کہ اس کو لے جا کر دفن کرو، اور جب اس کو لحد میں رکھنا تو کہنا بسم اللہ وعلیٰ سنۃ رسول اللہ پھر اس کے سر اور پیر کی گرہ کو کھول دینا۔ (رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: [ص ۵۰ ج ۱])

اور اگر مردوں کو کرتے اور لفافے میں کفنانا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے لفافہ

❶ اس حدیث کے راوی صحیح کے راوی ہے۔ (کذافی التلخیص: [ص ۴۰ ج ۲])

بچھائیں پھر اس پر ازار بچھائیں، پھر میت کو پہلے کرتا پہنا کر ازار لپیٹیں پھر لفافہ لپیٹیں، پھر سر اور پیر کی طرف گروہ دے دیں، جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہوا۔

فصل: عورتوں کے کفن مسنون کا بیان

عورتوں کے واسطے کفن مسنون جو پانچ کپڑے ہیں وہ یہ ہیں، تہبند اور کرتا اور شمار جس کو دامنی کہتے ہیں یعنی سر بند اور دولفافی یعنی دو چادر، ابوداؤد [۳۱۵] میں لیلیٰ ثقفیہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:

كنت فيمن غسل أم كلثوم ابنة رسول الله ﷺ عند وفاتها فكان أول ما أعطانا رسول الله ﷺ الحقاء ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعد في الثوب الأخر ورسول الله ﷺ جالس عند الباب معه كفننا بنا ولنا [ها] ثوباً ثوباً.

لیلیٰ ثقفیہ رضی اللہ عنہما کہتی ہیں کہ ان عورتوں میں میں بھی تھی جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کی بیٹی حضرت ام کلثوم کو ان کی وفات کے وقت غسل دیا تھا۔ پس رسول اللہ ﷺ نے پہلے ہم کو تہبند دیا، پھر کرتا، پھر خمار، پھر ملحفہ یعنی چادر، پھر ایک دوسرے کپڑے میں لپیٹی گئیں اور رسول اللہ ﷺ دروازے کے پاس بیٹھے ہوئے تھے ان کے پاس کفن تھا، ایک ایک کپڑا ہم کو دیتے تھے۔

حدیث میں اس کی تصریح نہیں آئی ہے کہ عورتوں کے کفن میں جو تہبند دیا جائے وہ کتنا لمبا اور کتنا چوڑا ہونا چاہیے، لیکن یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا کے کفن میں اپنا تہبند ① اپنی کمر سے کھول کر دیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے تہبند کا لمبائی چوڑائی بقدر تہبند شرعی کے ہونی چاہیے اور عورتوں کا کرتا۔ مونڈھے

① سفر السعادت (ص ۱۲۲ طبع مصر ۱۸۳۸) میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تہبند کی لمبائی چار ہاتھ اور ایک باشت اور چوڑائی دو ہاتھ ایک باشت تھی۔

سے قدم تک ہونا چاہیے، جیسا کہ زندہ عورتوں کو اتنا لمبا کرتہ پہننا مشروع و درست ہے اور خمار یعنی سر بند کا طول اور عرض ❶ اس قدر ہونا چاہیے کہ عورت کا سر مع اس کے بالوں کے اس میں چھپ سکے۔

عورتوں کے کفنانے کا طریقہ

کفنانے سے پہلے مرد کی طرح عورت کے سجدہ کی جگہوں پر بھی کا فور ملنا چاہیے، اور حنوط یا عطر استعمال کرنا چاہیے، اور عورت کے سر کے بالوں کی تین چوٹیاں ❷ بنا کر پیچھے ڈال دینا چاہیے، سر کے آگے کے بالوں کی ایک چوٹی بنائی جائے، اور سر کے دونوں جانب

❶ حنفی مذہب کی بعض کتابوں میں جو یہ لکھا ہے کہ دائمی یعنی سر بدن کا چوز ان ایک بالشت اور لمبان دو ہاتھ ہونا چاہیے۔ سو یہ ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ایک بالشت چوڑے سر بند سے سر مع بالوں کے چھپ نہیں سکتا یہی وجہ ہے کہ مذہب حنفی کی ایک کتاب مفتاح الصلوٰۃ میں لکھا ہے کہ "ایک بالشت چوڑی دائمی سے عورت کا سر چھپ نہیں سکتا؟ پس دائمی کو بقدر ضرورت چوڑی ہونا چاہیے، جس کی زیادہ سے زیادہ حدود بالشت ہونی چاہیے۔"

❷ ابن حبان کی روایت [ص ۱۵ ج ۵، ح: ۳۰۲۲] میں ہے اغسلنها ثلاثا أو خمساً أو سبعا وجعلن لها ثلاثة قرون۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (ان عورتوں کو جو آپ کی بیٹی کو غسل دے رہی تھیں) ان کو غسل دو تین بار، پانچ بار یا سات بار اور ان کے بالوں کی تین چوٹیاں بناؤ اور سعید بن منصور کی روایت میں ہے: عن ام عطية قالت قال لنا رسول الله ﷺ اغسلنها وتراوا جعلن شعرها ضفائر یعنی ام عطیہ نے کہا کہ ہم کو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان کو غسل دو طاق یعنی تین بار یا پانچ بار یا سات بار اور ان کے بالوں کی چوٹیاں بناؤ۔ ان دونوں روایتوں کو حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری [ص ۱۳۴ ج ۳] میں ذکر کیا ہے۔ ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ عورتوں کے بالوں کی تین چوٹیاں بنانی چاہئیں اور صحیح بخاری میں ام عطیہ نے اپنی حدیث میں ہے۔ فصفرنا شعرها ثلاثة قرون وألقيناها خلفها اور ایک روایت میں ہے کہ فصفرنا شعر بنت النبی ﷺ تعنی ثلاثة قرون وقال وكعب عن سفیان ناصيتها وقرنيها یعنی ام عطیہ نے کہا کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کی بیٹی کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائیں اور ان چوٹیوں کو ان کے پیچھے ڈال دیا۔ = <

کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیں اور عورت کے کفن کو بھی کسی خوشبودار چیز اگر یا لوبان سے دھونی دی جائے۔

عورت کو پہلے تہبند میں لپیٹیں، اور تہبند کو زندہ کی طرح کمر سے نہ باندھیں، بلکہ بغل سے لے کر سینہ اور کمر اور ران وغیرہ بدن کے جس قدر حصہ پر لپیٹ سکیں لپیٹیں، پھر کرتا پہنائیں، پھر خمار یعنی سر بند سے اس کے سر اور بالوں کو چھپائیں، پھر دونوں لفافہ میں لپیٹیں پھر سر اور پیر کی طرف کفن کو گرہ دیں۔

فوائد متفرقہ

فائدہ: اوپر جو یہ لکھا گیا کہ تہبند کو زندہ کی طرح کمر سے نہ باندھیں، بلکہ بغل سے لیکر سینہ اور

پس حدیث مرفوعہ اور صحابیہ عورتوں کے فعل سے ثابت ہوا کہ میت عورت ہو تو اس کے سر کے بالوں کی تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈال دینا چاہیے اور یہی مذہب ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ وغیرہما کا اور فقہاے حنفیہ کہتے ہیں کہ میت عورت ہو تو اس کے بالوں کی دو چوٹیاں بنا کر اس کے سینے پر ڈال دی جائیں، لیکن اس کا کوئی ثبوت نظر سے نہیں گزرانہ کسی حدیث مرفوعہ سے اور نہ کسی صحابی یا صحابیہ کے قول و فعل سے علامہ یعنی حنفی اپنے مذہب کی تائید میں لکھتے ہیں۔ ”اگر تم کہو کہ ابن حبان کی حدیث میں آیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بالوں کی تین تھمیرہ بناؤ، تو ہم تین تھمیرہ بنانے کا انکار نہیں کرتے ہیں تاکہ ہم لوگوں پر یہ حدیث حجت ہو ہم لوگ تو بس تھمیرہ کو پیچھے ڈالنے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تھمیرہ کو پیچھے نہیں ڈالنا چاہیے، بلکہ سینہ پر ڈالنا چاہیے، کیونکہ تھمیرہ کو پیچھے ڈالنا زینت میں داخل ہے۔ {عمدة القاری: ج ۳ ص ۱۸}

میں کہتا ہوں کہ فقہاے حنفیہ دو تھمیرہ بنانے کو کہتے ہیں۔ تین تھمیرہ بنانے کے قائل نہیں۔ پس ابن حبان کی حدیث مذکور بلاشبہ ان پر حجت ہے، رہا علامہ یعنی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمانا کہ ”تھمیرہ کو پیچھے ڈالنا زینت میں داخل ہے۔“ سوا اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ زینت میں داخل ہے تو اس کا ممنوع و ناجائز ہونا غیر مسلم ہے۔ کیونکہ اگر یہ ناجائز ہوتا تو ام عطیہ رضی اللہ عنہا وغیرہ صحابیہ عورتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی کے تھمیرہ کو پیچھے نہ ڈالتیں، بلکہ سینہ پر ڈالتیں اور ظاہر یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ام عطیہ رضی اللہ عنہا وغیرہما کے اس فعل کی اطلاع رہی ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ران وغیرہ بدن کے جس حصہ پر پلیٹ سکیں لپیٹیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ بخاری [۱۲۵۳] میں حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم لوگ غسل دے کر فارغ ہونا تو مجھے خبر کرنا، پس جب ہم غسل دینے والی عورتیں رسول اللہ ﷺ کی بیٹی کو غسل دے کر فارغ ہوئیں، تو آپ کو خبر دی تو آپ نے اپنی کمر سے تہبند کھول کر ہمیں دیا، اور فرمایا اشعرنہا ایہ یعنی اس تہبند میں ان کو لپیٹو کہ بدن سے متصل رہے بخاری [۱۲۶۱] میں بعض رُواة سے اس لفظ کی تفسیر بلفظ السفنہا مروی ہے، یعنی ان کو اس تہبند میں لپیٹو۔ نیز بخاری [۱۲۶۱] میں ہے: و كذلك كان ابن سيرين يأمر بالمرأة أن تشعرو ولا تؤزر، یعنی اسی طرح پر ابن سیرین حکم کرتے تھے کہ عورت کو تہبند میں لپیٹنا چاہیے اور زندہ کی طرح کمر سے باندھنا نہیں چاہیے۔ علامہ یعنی رضی اللہ عنہ اس کی شرح [عمدة القاری: ص ۲۷ ج ۸] میں لکھتے ہیں: أى ولا تجعل الشعار عليها مثل الإزار لأن الإزار لا يعم البدن بخلاف الشعار. انتھی حاصل اس کا یہ ہے کہ تہبند کو زندہ کی طرح کمر میں باندھنا نہیں چاہیے، کیونکہ اس طرح باندھنے سے بدن کے زیادہ حصہ کو نہیں گھیرے گا، بلکہ تہبند میں عورت کو لپیٹنا چاہیے۔

فائدہ: فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ عورتوں کے کفن کے پانچ کپڑے یہ ہیں۔ کرتا، ازار، لفافہ، خمار یعنی سر بند اور خرقة یعنی سینہ بند اور لکھتے ہیں کہ سینہ بند کا چوڑا ان بغل سے لے کر رانوں تک ہونا چاہیے، اور لبان تین ہاتھ اور عورتوں کے کفنانے کا طریقہ اس طرح لکھتے ہیں کہ پہلے عورت کو کرتہ پہنائیں پھر سر بند سے اس کا سر چھپائیں۔ پھر ازار کو، پھر لفافہ کو لپیٹیں پھر تمام کفنوں کے اوپر سینہ بند کو لپیٹیں۔ اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ ازار کے اوپر اور لفافہ کے نیچے لپیٹنا چاہیے۔ مولوی عبدالحی صاحب رضی اللہ عنہ ۱ شرح وقایہ [ص ۲۵۲] کے حاشیہ پر لکھتے ہیں کہ جو بات ابو داؤد وغیرہ کی حدیث سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے۔ ”کہ سینہ بند کو کرتا کے بھی نیچے ہونا چاہیے۔“

۱ مولوی عبدالحی صاحب نے سینہ بند اور تہبند کو ایک ہی چیز سمجھا ہے۔ وهو الظاهر كما لا يخفى على

چوتھا باب

جنازہ اٹھانے اور اس کے ساتھ چلنے کے بیان میں

جنازہ کے اٹھانے میں کسی قسم کی کچھ دناءت نہیں ہے، خود حضور سرور عالم رسول اللہ ﷺ نے جنازہ اٹھایا ہے اور بڑے بڑے جلیل القدر صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین اور ائمہ دین نے جنازہ اٹھایا ہے۔ پس جو شخص جنازہ کے اٹھانے میں دناءت سمجھے وہ بلاشبہ ضعیف الایمان ہے۔

جنازہ کے ساتھ چلنا ایک حق ہے، منجملہ ان حقوق کے جو مسلمانوں میں باہم ایک دوسرے پر واجب ہیں، علاوہ اس کے جنازہ کے ساتھ چلنے میں بہت بڑا ثواب ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں میں باہم ایک دوسرے پر پانچ حق واجب ہیں، سلام کا جواب دینا، مریض کی عیادت کرنی، جنازہ کے ساتھ چلنا، دعوت کا قبول کرنا، چھینکنے والے کا جواب دینا۔ روایت کیا اس کو بخاری [۱۲۳۰] اور مسلم [۲۱۶۲] نے۔ نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے جو شخص ایمان کا کام سمجھ کر اور ثواب حاصل کرنے کی نیت سے کسی مسلمان کے جنازے کے ساتھ جائے، اور برابر اس کے ساتھ رہے یہاں تک کہ اس کے جنازہ کی نماز پڑھے۔ اور اس کے دفن سے فارغ ہو تو وہ دو قیراط ثواب لے کر لوٹے گا ہر قیراط احد پہاڑ کے برابر ہوگا۔ اور جو شخص اس کے جنازے کی نماز پڑھ کر دفن سے پہلے ہی لوٹ آئے، تو وہ ایک قیراط ثواب لے کر لوٹے گا۔ (بخاری [۴۷] و مسلم [۹۳۵]) سبحان اللہ! جنازے کے ساتھ جانے میں کتنا بڑا ثواب ہے، مگر بہت سے مسلمان اپنی غفلت کی وجہ سے اتنے بڑے ثواب سے اپنے آپ کو محروم رکھتے ہیں۔

جنازہ کے ساتھ جانے والوں کو جنازہ کے آگے پیچھے دائیں بائیں ہر طرف چلنا جائز ہے رہی یہ بات کہ افضل کیا ہے؟ جنازہ کے آگے چلنا یا پیچھے، سواس کا بیان آگے آتا ہے۔

جنازہ کے ساتھ جانے والوں کو جنازہ سے نہ زیادہ آگے رہنا چاہیے اور نہ زیادہ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

پیچھے، بلکہ جنازے کے قریب قریب چلنا چاہیے، مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار جنازہ کے پیچھے چلے اور پیدل جنازہ کے پیچھے اور آگے اور دائیں اور بائیں اس کے قریب قریب چلے (ابوداؤد: ۳۱۸۰) عبد الرحمن بن قرظ رضی اللہ عنہ صحابی ایک جنازہ میں تشریف لے گئے پس دیکھا کہ کچھ لوگ جنازہ سے زیادہ آگے بڑھے ہوئے ہیں اور کچھ لوگ جنازہ سے زیادہ پیچھے ہٹے ہوئے ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ جنازہ کو رکھ دو اور آگے بڑھنے والوں اور پیچھے رہنے والوں کی طرف پتھر چلایا، یہاں تک کہ سب لوگ ان کے پاس جمع ہو گئے، پھر آپ نے فرمایا کہ جنازہ اٹھاؤ پس جنازہ اٹھایا گیا۔ پھر فرمایا کہ جنازہ کے آگے پیچھے دائیں بائیں ہو کر چلو۔ (رواہ سعید بن منصور)

جنازہ کے ساتھ کسی سواری پر سوار ہو کر جانا جائز ہے، مگر اولیٰ و افضل یہ ہے کہ بلا کسی عذر کے سوار ہو کر نہ جائے، اور سوار ہو کر جنازہ سے واپس ہونا بلا کراہت جائز ہے، جنازہ کے ساتھ ہو کر جانے کا اتفاق ہو تو جنازہ کے پیچھے چلنا چاہیے، سوار ہو کر جنازہ کے آگے یا دائیں بائیں نہیں چلنا چاہیے۔

جنازہ کے اٹھانے کا طریقہ یہ ہے کہ جنازہ کی چار پائی کے چاروں کناروں کو چار شخص کندھے پر اٹھائیں، ابن ماجہ [۱۴۷۸] میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ❶ کہ انھوں نے کہا جو شخص جنازہ کے ساتھ چلے، تو اس کو چاہیے کہ چار پائی کے چاروں جانب کو اٹھائے کیونکہ یہ سنت ہے، پھر اگر چاہے ثواب حاصل کرے اور اگر چاہے چھوڑ دے۔ اور ترمذی (۱۰۴۱) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے، جو شخص جنازہ کے ساتھ چلا اور اس کو تین بار اٹھایا تو جو اس کے ذمہ تھا اس کو پورا کیا۔ اس حدیث کو عبد الرزاق [ص ۵۱۲ ج ۳، ح: ۶۵۱۸] نے اس طرح روایت کیا ہے کہ جس شخص نے جنازہ کو اس کے چاروں طرف سے اٹھایا، تو اس نے پورا کیا جو اس کے ذمہ تھا۔ ان حدیثوں سے معلوم ہوا کہ جنازہ کے ساتھ چلنے والوں کو کم از کم ایک ایک بار چاروں

❶ اس مضمون کی اور بھی روایتیں آئی ہیں۔

طرف سے اٹھانا چاہیے، علمائے دین لکھتے ہیں:

کہ جنازہ کو اس کے چاروں طرف سے اٹھانے کی صورت یہ ہے ① کہ پہلے جنازہ کے سر کے داہنے طرف کو اپنے داہنے کندھے پر اٹھائے اور کچھ دور لے چلے، پھر پائتانہ کے داہنے طرف کو اپنے داہنے کندھے پر اٹھائے، اور کچھ دور لے چلے پھر جنازہ کے سر کے بائیں طرف کو اپنے بائیں کندھے پر اٹھائے اور کچھ دور لے چلے، پھر پائتانہ کے بائیں طرف کو اپنے بائیں کندھے پر اٹھائے اور کچھ دور لے چلے۔

جنازہ کو سرعت اور تیزی کے ساتھ لے چلنے کا حکم ہے، بخاری [۱۳۱۵] اور مسلم [۹۴۴] کی ایک حدیث میں ہے اسر عوا بالجنازة یعنی فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ جنازہ کو تیزی کے ساتھ لے چلو۔

جنازہ کے ساتھ عورتوں کا جانا جائز نہیں ہے، حضرت انس سے روایت ہے ② کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک جنازہ میں نکلے، تو آپ نے عورتوں کو دیکھ کر ان سے پوچھا، کیا تم جنازہ کو اٹھاؤ گی، انھوں نے کہا نہیں، آپ نے فرمایا کیا تم دفن کرو گی، انھوں نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا تم لوٹ جاؤ گنہگار ہو کر۔

(رواہ ابو یعلیٰ [ص ۱۳۲ ج ۴، ح ۴۰۴۳])

جنازہ کے ساتھ آگ لے جانا نہیں چاہیے، یہ جاہلیت کی رسم ہے، اور جس جنازہ کے ساتھ نوہ کرنے والی عورت ہو، اس کے ساتھ جانا نہیں چاہیے۔ حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ جب مرنے لگے تو انھوں نے وصیت کی کہ میرے ساتھ

① قال محمد بن الحسن فی الكتاب الآثار ص ۴۸ رقم ۲۳۵ و صفتہ أن یدؤ [وبہ ناخذ] الرجل فیضع یمین المیت المقدم علی یمینہ ثم یضع یمین المیت المؤخر علی یمینہ ثم یعود [الی المقدم الأیسر فیضعه علی یسارہ] ثم یأتی المؤخر الأیسر فلیضعه علی یسارہ

وهذا قول أبي حنيفة. انتهى

② اس روایت کو حافظ نے (فتح الباری [ص ۱۸۲ ج ۱۳]) میں ذکر کیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

انگلیٹھی نہ لے جانا، لوگوں نے کہا کیا آپ نے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ انھوں نے کہا ہاں میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے۔ (ابن ماجہ: ۱۲۸۷)

اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم کو اس جنازہ کے ساتھ جانے سے منع کیا، جس کے ساتھ چلانے والی یعنی نوحہ کرنے والی عورت ہو۔

(احمد، ابن ماجہ [۱۵۸۳])

حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انھوں نے مرنے کے وقت اپنے بیٹے عبد اللہ سے کہا کہ جب میں مر جاؤں تو میرے جنازہ کے ساتھ کوئی نوحہ کرنے والی عورت نہ جائے، اور نہ میرے جنازہ کے ساتھ آگ جائے۔ (مسلم: [۱۲۱])

جو لوگ جنازہ کے ساتھ جائیں ان لوگوں کو چاہیے کہ جب تک جنازہ کندھے پر سے زمین پر نہ رکھا جائے تب تک نہ بیٹھیں ❶ ابوداؤد [۳۱۷۳] میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ جب تم لوگ جنازہ کے ساتھ چلو تو نہ بیٹھو، یہاں تک کہ جنازہ رکھا جائے۔ یہ حدیث بخاری [۱۳۱۰] اور مسلم [۹۵۸] میں بھی ہے۔

فوائد متفرقة

فائدہ: جنازہ کے ساتھ پیدل چلنے والوں کو جنازہ کے آگے پیچھے دائیں بائیں ہر طرف چلنا جائز ہے، لیکن اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ آگے چلنا افضل ہے یا پیچھے، امام مالک رضی اللہ عنہ، امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام احمد رضی اللہ عنہ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے۔ اور امام ابوحنیفہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، اور امام ثوری رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ ہے کہ جنازہ کے آگے پیچھے ہر طرف چلنا برابر ہے، کسی طرف کو کسی طرف پر فضیلت نہیں ہے، صحیح بخاری سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مذہب تھا۔

❶ یعنی کندھوں سے زمین پر رکھا جائے، جیسا کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے اور ابوداؤد [۳۱۷۳] کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ لحد میں رکھا جائے، اور ابوداؤد نے پہلی روایت کو راجح بتایا ہے اور امام بخاری نے بھی اپنی

امام مالک بن انسؒ و امام شافعیؒ وغیرہما کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ اور ابو بکرؓ اور عمرؓ کو دیکھا کہ یہ لوگ جنازہ کے آگے چلتے تھے، روایت کیا اس کو احمد [ص ۸ ج ۲]، ابوداؤد [۳۱۷۹] ترمذی [۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹]، نسائی [۱۹۳۶] اور ابن ماجہ [۱۲۸۲] نے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری [ص ۱۸۳ ج ۳] میں لکھا ہے کہ اس کے تمام راوی صحیح کے راوی ہیں لیکن اس کے مرسل اور موصول ہونے میں اختلاف ہے اور بلوغ المرام [۵۵۸] میں لکھا ہے کہ اس حدیث کو ابن حبانؒ نے صحیح کہا ہے اور نسائی اور ایک جماعت نے اس کو ارسال کے ساتھ معلول کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے چلنا آگے چلنے سے افضل ہے، جیسا کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا تنہا پڑھنے سے افضل ہے۔ روایت کیا اس کو سعید بن منصور وغیرہ نے، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری [ص ۱۸۳ ج ۳] میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور یہ موقوف مرفوع کے حکم میں ہے لیکن اثرم نے کہا ہے کہ امام احمد بن حنبلہؒ نے اس کی اسناد میں کلام کیا ہے۔

امام ثوریؒ کی دلیل یہ ہے کہ مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے سوار جنازہ کے پیچھے چلے اور پیدل جنازہ کے پیچھے اور آگے اور داہنے اور بائیں اس کے نزدیک نزدیک چلے، روایت کیا اس کو ابوداؤد نے اور ترمذی (ص ۱۰۳۱) میں یہ حدیث اس طرح پر ہے کہ سوار جنازہ کے پیچھے چلے اور پیدل جنازہ کے جس طرف چاہے چلے۔ کہا ترمذی نے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور حافظ نے فتح الباری [ص ۱۸۳ ج ۳] میں لکھا ہے کہ ابن حبان اور حاکم بن علیؒ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور ایک دلیل یہ ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا کہ تم لوگ مشایعت کرنے والے ہو سو چلو جنازہ کے آگے اور اس کے پیچھے اور اس کے دائیں اور اس کے بائیں روایت کیا اس کو بخاری نے تعلیقاً [قبل حدیث: ۱۳۱۵]

● اس دلیل کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی اور بھی دلیلیں ہیں اسی طرح امام شافعیؒ کے قول کی بھی اور دلیلیں ہیں، یہاں صرف ایک ایک دلیل لکھ دی گئی ہے۔

فائدہ: جنازہ کے ساتھ سوار ہو کر جانے کے متعلق حدیثیں مختلف آئی ہیں۔ بعض حدیثوں سے اس کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔ جیسا مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جو ابھی مذکور ہو چکی ہے، اور بعض حدیثوں سے اس کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ میں چند آدمیوں کو دیکھا کہ وہ سوار ہیں پس آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو شرم نہیں آتی کہ اللہ کے فرشتے تو اپنے قدموں پر ہیں اور تم لوگ چار پائیوں کی پیٹھوں پر۔ (ترمذی [۱۰۱۳] وابن ماجہ [۱۳۸۰]) ان مختلف حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی گئی ہے کہ جنازہ کے ساتھ پیدل چلنا اولیٰ و افضل ہے، اور سوار ہو کر چلنا جائز ہے، مگر کراہت کے ساتھ۔

ہاں واضح رہے کہ سوار ہو کر جنازہ سے واپس ہونا بلا کراہت جائز ہے، کیونکہ واپسی کے وقت سوار ہونے کی اجازت ثابت ہے اور کسی حدیث سے اس کی ممانعت ثابت نہیں۔

فائدہ: جنازہ کے ساتھ کوئی کلمہ یا کوئی دعا یا قرآن مجید باواز بلند پڑھتے ہوئے نہیں چلنا چاہیے ❶ کیونکہ حدیث صحیح سے اس کا کچھ ثبوت نہیں ہے۔

اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جو اس مضمون کی ایک روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ کے پیچھے چلتے تھے۔ اور ہم لوگ جنازہ کے ساتھ جانے اور واپس آنے کی حالت میں آپ سے کچھ نہیں سنتے تھے مگر ”لا إله إلا الله“ سو یہ روایت ضعیف ہے۔

فائدہ: عامر بن ربیعہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے:

إذا رأيتم الجنابة فقوموا حتى تخلفكم
جب تم لوگ جنازہ دیکھو تو اٹھ کھڑے ہو یہاں تک کہ تم لوگوں سے آگے
بڑھ جائے۔ [بخاری: ۱۳۰۷]

❶ فقہائے حنفیہ نے بھی لکھا ہے کہ جنازہ کے ساتھ چپ چاپ چلنا چاہیے، کوئی کلمہ یا کوئی دعا یا قرآن مجید باواز بلند پڑھتے ہوئے نہیں چلنا چاہیے۔ دیکھو [در مختار] ص ۲۳۳ ج ۲ مع رد المحتار وغیرہ)

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جانے کا یہ حکم پہلے تھا بعد کو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔
مسلم [۹۶۳] میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

رأينا رسول الله ﷺ قام فقمنا وقعد فقعنا يعني في
الجنائز رواه مسلم وفي رواية مالك و أبي داود قام في
الجنائز ثم قعد بعد. كذا في المشكوة [۱۶۵۰]

”یعنی ہم لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ (جنازہ میں) کھڑے
ہوئے تو ہم لوگ بھی کھڑے ہوئے اور جب آپ بیٹھے تو ہم لوگ بھی بیٹھے، روایت کیا اس کو
مسلم نے اور مالک اور ابو داؤد کی روایت میں ہے۔ کہ آپ جنازہ میں کھڑے ہوئے پھر
بعد کو بیٹھے۔

اور مسند احمد [ص ۸۲ ج ۱] میں یہ حدیث بایں لفظ مروی ہے۔

كان رسول الله ﷺ امرنا بالقيام في الجنائز ثم جلس بعد
ذلك و امرنا بالجلوس

”یعنی رسول اللہ ﷺ نے ہم کو جنازہ کے بارے میں کھڑے ہونے کا
حکم فرمایا تھا، پھر بعد میں آپ بیٹھے اور ہم کو بھی بیٹھنے کا حکم فرمایا۔
بعض اہل علم کہتے ہیں کہ جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جانے کا یہ حکم منسوخ نہیں
ہے، بلکہ یہ حکم باقی ہے، ہاں ضروری نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جنازہ کے واسطے مسجد کے علاوہ کوئی اور جگہ مقرر کرنی چاہیے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں مسجد نبوی کے علاوہ ایک خاص جگہ نماز جنازہ کے واسطے مقرر تھی۔ ❶

بعد نماز عصر اور بعد نماز فجر نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے، ہاں آفتاب کے طلوع ہونے کے وقت اور غروب ہونے کے وقت اور ٹھیک دوپہر کو آفتاب کے کھڑے ہونے کے وقت نماز جنازہ پڑھنا نہیں چاہیے۔

نماز جنازہ چاہے جوتی پہنے ہوئے پڑھے یا نکال کر پڑھے دونوں طرح پڑھنا جائز و درست ہے، پہنے ہوئے پڑھنا چاہے تو جوتیوں کو الٹ کر دیکھ لے ناپاکی لگی ہو تو زمین پر خوب رگڑ ڈالے کہ پاک و صاف ہو جائے اور نکال کر پڑھنا چاہے تو جوتیوں کو اپنے دونوں پیروں کے درمیان رکھے، اپنے آگے اور داہنی طرف نہ رکھے، اور بائیں طرف اگر آدمی نہ ہوں تو پیچھے رکھنا بھی درست ہے، نماز جنازہ کے علاوہ اور نمازوں کو بھی جوتی پہنے ہوئے پڑھنا درست ہے، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے جب کوئی شخص مسجد میں آوے تو اپنی جوتیوں کو دیکھے اگر ان میں ناپاکی معلوم ہو تو زمین پر رگڑ ڈالے، پھر ان کو پہن کر نماز پڑھے، روایت کیا اس کو ابو داؤد [۶۵۰] نے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے جب کوئی نماز پڑھے تو اپنی جوتیوں کو اپنی داہنی طرف نہ رکھے اور نہ اپنی بائیں طرف رکھے۔ ہاں اگر اس کے

❶ صحیح بخاری [۱۳۲۹] میں ہے: عن عبد الله بن عمر أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ يريدون رجل منهم وامرأة زنيا فأمر بهما فرجما قريبا من موضع الجنائز عند المسجد. اور مشکوٰۃ [۲۹۲۹] میں باب الافلاس والانظار میں ہے عن محمد بن عبد الله بن جحش قال: كنا جلوساً بفضاء المسجد حيث يوضع الجنائز. الحديث. حافظ ابن حجر فتح الباری [ص ۱۹۹ ج ۳] میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کے تحت لکھتے ہیں: دل حدیث ابن عمر المذكور علی أنه كان للجنائز مكان معد للصلوة علیها فقد استفاد منه أن ما وقع من الصلوة علی بعض الجنائز فی المسجد كان لأمر عارض أولیان الجواز. انتهى

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

بائیں طرف کوئی نہ ہو تو بائیں طرف رکھے اور چاہیے کہ اپنے دونوں پیروں کے درمیان رکھے [ابوداؤد: ۶۵۴]، اور ایک روایت میں ہے کہ یا جو تئوں کو پہن کر نماز پڑھے۔ روایت کیا اس کو ابوداؤد نے، امام طحاوی حنفی شرح معانی الآثار [ص ۵۱۱ ج ۱] میں لکھتے ہیں کہ اس بارے میں [۶۵۵] حدیثیں متواتر آئی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جو تئیں پہن کر نماز پڑھی ہے، پھر امام مدوح نے اس بارے میں متعدد حدیثیں روایت کی ہیں، پھر آخر میں لکھتے ہیں کہ ”جو تئیں پہن کر نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔“

مراہو لڑکا پیدا ہو تو اس پر نماز جنازہ نہیں پڑھنا چاہیے، اور اگر زندگی کے کچھ آثار پائے جائیں مثلاً چھینکنا یا رونایا حرکت کرنا تو اس پر نماز جنازہ پڑھنا چاہیے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: لڑکے پر نماز جنازہ پڑھی جائے اور نہ وہ میراث پائے اور نہ کوئی دوسرا اس سے میراث پائے یہاں تک کہ وہ آواز دے۔ روایت کیا اس کو ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ رضی اللہ عنہم نے، اور صحیح کہا اس کو ابن حبان رضی اللہ عنہ اور حاکم رضی اللہ عنہ نے (کنذانی الدرر ایہ ص ۲۳۵ ج ۱، رقم: ۳۰۶) اس بارے میں اور بھی حدیثیں آئی ہیں جو اس حدیث کی تائید کرتی ہیں، اس حدیث میں لڑکے کے آواز دینے سے مطلب یہ ہے کہ اس میں زندگی کی کوئی علامت پائی جائے، مثلاً چھینکنا یا رونایا حرکت کرنا۔

نماز جنازہ پڑھنے کا طریقہ

نماز جنازہ پڑھنے کا طریقہ یہ ہے کہ میت اگر مرد ہو تو امام اس کے سر کے پاس کھڑا ہو اور اگر عورت ہو تو امام اس کی کمر کے پاس کھڑا ہو، اور مقتدی لوگ اس کے پیچھے صف باندھے کے کھڑے ہوں، بہتر یہ ہے ❶ کہ تین صفیں کر لیں، پھر عام نمازوں کی طرح دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں یا کانوں تک اٹھائے اور آواز بلند کہے اللہ اکبر، پھر ہاتھوں

❶ ابوداؤد [۳۱۶۶] وغیرہ میں مالک بن ہبیرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس میت پر تین صفوں نے نماز پڑھی، اللہ تعالیٰ نے اس کی مغفرت واجب کر لی، اور حاکم [ص ۳۶۲ ج ۱] کی روایت میں ہے کہ

محکم دلائل سے مزین و متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کو باندھ لے اور دعائے ثنا پڑھے جو اور نمازوں میں پڑھی جاتی ہے، پھر سورہ فاتحہ پڑھے پھر باواز بلند کہے اللہ اکبر، پھر درود پڑھے جو اور نمازوں میں پڑھا جاتا ہے، پھر باواز بلند کہے اللہ اکبر اور ان دعاؤں میں سے کوئی دعا پڑھے جو آگے لکھی جائیں گی۔ پھر باواز بلند کہے اللہ اکبر، پھر دائیں ① اور بائیں سلام پھیرے مقتدی لوگ بھی ٹھیک اسی طرح کریں، مگر تکبیر اور سلام باواز بلند نہ کہیں، چاروں تکبیروں میں رفع یدین کرنا کسی حدیث مرفوع صحیح سے ثابت نہیں، ہاں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما ② اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما چاروں تکبیروں میں رفع یدین کرتے تھے۔

فصل

میت اگر مرد ہو تو اس کے سر کے پاس اور عورت ہو تو اس کی کمر کے پاس امام کے کھڑے ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مسند احمد [ص ۱۱۸، ۲۰۴ ج ۳]، ترمذی [۱۰۳۴] اور ابن ماجہ [۱۴۹۴] میں ابو غالب سے روایت ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے ایک مرد کے جنازہ کی نماز پڑھی تو اس کے سر کے پاس کھڑے ہوئے اور جب وہ جنازہ اٹھایا گیا تو ایک عورت کا جنازہ لایا گیا، پھر اس پر حضرت انس رضی اللہ عنہ نے جنازہ کی نماز پڑھی تو اس کے بیچ میں کھڑے ہوئے، اور ہم لوگوں میں علماء بن زیاد علوی بھی تھے، انھوں نے جب مرد اور عورت کے جنازہ میں کھڑے ہونے کا یہ فرق دیکھا تو کہا اے ابو حمزہ (ابو حمزہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی کنیت

① مؤطا مالک رضی اللہ عنہ [ص ۲۰۲، ج ۲، رقم: ۵۹۵] میں نافع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما جب نماز جنازہ پڑھتے تو سلام پھیرتے، یہاں تک کہ اپنے قریب والوں کو سنا تے۔

② قال الحافظ فی الدرایہ [ص ۲۳۶ ج ۱] عن ابن عمر رضی اللہ عنہما أنه كان يرفع يديه في كل تكبيرة. أخرجه البخاری فی الجزء المفرد بإسناد صحيح وأخرجه الدارقطني مرفوعا وقال الصواب موقوف انتهى. وقال فی التلخیص (ص ۱۲۷ ج ۲) وقد صح عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أنه كان يرفع يديه في تكبيرات الجنائز. رواه سعيد بن منصور. انتهى.

ہے) کیا اسی طرح رسول اللہ ﷺ مرد کے جنازہ میں اور عورت کے جنازہ میں کھڑے ہوتے تھے، جہاں آپ کھڑے ہوئے ہیں؟ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا ہاں! اس حدیث کو ترمذی نے حسن کہا ہے۔ صحیح بخاری [۱۳۳۲] میں حضرت سرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے ایک عورت پر جنازہ کی نماز پڑھی جو اپنے نفاس میں مر گئی تھی۔ پس رسول اللہ ﷺ اس کے بیچ میں کھڑے ہوئے ان دونوں حدیثوں سے صاف طور سے ثابت ہوا کہ میت مرد ہو تو امام کو اس کے سر کے پاس اور عورت ہو تو اس کے بیچ میں کمر کے پاس کھڑا ہونا چاہیے۔

فصل

حنفی مذہب کی کتابوں میں جو یہ لکھا ہے کہ ”میت مرد ہو خواہ عورت دونوں کے جنازہ کی نماز میں امام کو اس کے سینہ کے مقابل کھڑا ہونا چاہیے“ سو اس کا کوئی ثبوت صحیح حدیث سے نہیں ملتا ہے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایک قول حدیث انس رضی اللہ عنہ مذکور کے موافق منقول ہے کہ میت مرد ہو تو امام اس کے سر کے مقابل اور عورت ہو تو اس کے بیچ میں کمر کے مقابل کھڑا ہو امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا یہی ایک قول ہے، امام طحاوی رضی اللہ عنہ حنفی نے شرح معانی آثار [ص ۲۹۱ ج ۱] میں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو بہتر بتایا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

قال أبو جعفر والقول الأول أحب إلينا لما قد شده من

الآثار التي رويناها عن رسول الله ﷺ

”یعنی ابو جعفر طحاوی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا پہلا قول (جو حدیث کے موافق ہے) ہمارے نزدیک زیادہ محبوب ہے، کیونکہ اس قول کا ثبوت ان حدیثوں سے ہوتا ہے، جن کو ہم نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے۔“

فصل

جنازہ کی نماز میں پہلی تکبیر کے بعد دعا ثنا پڑھنے کا ثبوت یہ ہے کہ حضرت فضالہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دعا کرتے ہوئے سنا جس محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نے دعا کرنے سے پہلے نہ اللہ تعالیٰ کی ثنا کی تھی اور نہ رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجا تھا۔ پس آپ نے فرمایا کہ اس نے جلدی کی، روایت کیا اس حدیث کو ابو داؤد [۱۳۸۱]، ترمذی [۳۴۷۷]، نسائی [۱۲۹۲] اور ابن ماجہ ① نے۔ اس حدیث سے نمازِ جنازہ میں دعائے پڑھنا ثابت ہے۔ مؤطا امام مالک [ص ۱۹۶، ج ۲] میں ہے کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ آپ جنازہ کی نماز کیوں کر پڑھتے ہیں؟ انھوں نے کہا کہ میں جنازہ کے ساتھ اس کے لوگوں کے یہاں سے چلتا ہوں۔ پس جب جنازہ رکھا جاتا ہے تو اللہ اکبر کہتا ہوں اور اللہ کی حمد کرتا ہوں اور اس کے نبی پر درود بھیجتا ہوں پھر کہتا ہوں اللهم عبدک وابن عبدک الخ حضرت ابو ہریرہ کے اس اثر سے بھی نمازِ جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد دعائے پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے، اور اس کا ثبوت اس سے بھی کہ نمازِ جنازہ نماز ہے۔ پس جیسے تمام نمازوں میں دعائے پڑھی جاتی ہے نمازِ جنازہ میں بھی پڑھنا چاہیے۔

فصل

پہلی تکبیر میں سورہ فاتحہ پڑھنے اور دوسری تکبیر میں درود اور تیسری میں دعا اور چوتھی کے بعد سلام پھیرنے کا ثبوت یہ ہے کہ حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ نمازِ جنازہ میں سنت ہے کہ سورہ فاتحہ پڑھے اور رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھے، پھر میت کے واسطے اخلاص کے ساتھ دعا کرے اور قراءت نہ کرے مگر ایک بار، پھر سلام پھیرے، روایت کیا اس حدیث کو اسماعیل قاضی نے۔ کتاب الصلوٰۃ علی النبی ③ [ج: ۹۳] میں اور ابن الجارود نے المفتی [۵۴۰] میں، اور عبدالرزاق [۶۳۲۸] اور نسائی [۱۹۹۱] نے

① ابن ماجہ کی طرف اس کی نسبت محل نظر ہے۔ (م۔خ۔۱)

② یہ ابوسعید خدری نہیں، بلکہ ابوسعید قبری ہیں۔ (م۔خ۔۱)

③ حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس حدیث کے راوی صحیحین کے راوی ہیں، کذا فی الخلیل [ص ۶۰ ج ۳]۔

حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نماز میں سنت یہ ہے کہ اللہ اکبر کہے پھر سورہ فاتحہ پڑھے، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، پھر میت کے واسطے اخلاص کے ساتھ دعا کرے، اور قرأت نہ کرے، مگر پہلی تکبیر میں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری [ص ۲۰۳ ج ۳] ❶ میں لکھا ہے کہ اسناد اس کی صحیح ہے، نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ کو آہستہ پڑھنا چاہیے، نسائی [۱۹۹۱] میں حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نماز جنازہ میں سنت یہ ہے کہ پہلی تکبیر میں سورہ فاتحہ آہستہ پڑھی جائے پھر تین تکبیریں کہی جائیں اور آخری تکبیر کے وقت سلام پھیرا جائے۔ اسناد اس حدیث کی صحیح ہے اور یہ وہی حدیث ہے جو ابھی اوپر عبد الرزاق رحمہ اللہ اور نسائی رحمہ اللہ سے منقول ہوئی ہے، نسائی میں یہ حدیث اسی طرح پر ہے، اور صحیح بخاری [۱۳۳۵] میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی، پس سورہ فاتحہ پڑھی اور کہا تاکہ تم لوگ جان لو کہ نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھنا سنت ہے، اور حاکم [ص ۳۵۸ ج ۱] کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک جنازہ میں الحمد جہر سے پڑھا ہے۔ تاکہ تم لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ نماز جنازہ میں الحمد پڑھنا سنت ہے۔ (کذافی الفتح: [ص ۲۰۲ ج ۳]) حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوا کہ نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ آہستہ پڑھنا چاہیے اور یہی مذہب ہے جمہور ❷ کا اور درود ❸ کو بھی آہستہ پڑھنا چاہیے۔

❶ قال الحافظ في الفتح [ص ۲۰۳، ۲۰۴ ج ۳] روى عبد الرزاق والنسائي عن أبي امامة بن سهل قال السنة في الصلوة على الجنابة أن يكبر ثم يقرأ بأم القرآن ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يخلص الدعاء للميت ولا يقرأ إلا في الأولى إسناده صحيح. انتهى.

❷ قاضی شوکانی نیل [ص ۶۱ ج ۳] میں لکھتے ہیں قال بعض اصحاب الشافعي أنه يجهر بالليل كالليلية وذهب الجمهور إلى أنه لا يستحب الجهر في صلوة الجنابة وتمسكوا بقول ابن عباس المتقدم لم أقرأ أي جهراً إلا لتعلموا أنه سنة وبقوله في حديث أبي امامة سرأ في نفسه. انتهى

❸ اس واسطے کہ نماز جنازہ میں درود کا جہر سے پڑھنا کسی حدیث صحیح صریح سے ثابت نہیں،

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

رسول اللہ ﷺ سے نماز جنازہ میں احادیث صحیحہ سے چار تکبیریں ثابت ہیں، اور پانچ بھی، اور بعض صحابہ سے پانچ سے زیادہ بھی ثابت ہیں۔ مگر اکثر عمل چار تکبیروں پر رکھنا چاہیے، ایک تو اس وجہ سے کہ چار تکبیروں کی حدیث متفق علیہ ہے اور پانچ تکبیروں کی حدیث متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ فقط مسلم کی ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ جنھوں نے پانچ تکبیروں کی حدیث روایت کی ہے، ان کا عمل بھی عام طور پر چار ہی تکبیروں پر تھا، کبھی کبھی پانچ تکبیریں کہہ لیا کرتے تھے۔ صحیح مسلم [۹۵۷] میں عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت ہے کہ زید بن ارقم ہم لوگوں کے جنازہ پر چار تکبیریں کہا کرتے تھے اور ایک جنازہ پر انھوں نے پانچ تکبیریں کہیں تو میں نے ان سے پوچھا، تو انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ پانچ تکبیریں کہتے تھے۔ تیسرے اس وجہ سے کہ جمہور سلف و خلف اور امام مالک اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد رضی اللہ عنہم وغیرہم کا عمل چار ہی تکبیروں پر تھا، چوتھے اس وجہ سے کہ بعض ضعیف روایتوں ❶ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

>= رہی یہ بات کہ دعا کو آہستہ پڑھنا چاہیے یا جبر سے، سو اس کی نسبت قاضی شوکانی لکھتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ دعا کو آہستہ پڑھنا بھی جائز ہے اور جبر سے پڑھنا بھی جائز ہے۔ قال فی النیل قول عوف بن مالک سمعت النبی ﷺ صلی علی جنازۃ یقول اللهم اغفر له۔ الخ وفی رواۃ لمسلم: فحفظت من دعائه وقول وثالثہ فسمعتہ یقول اللهم الخ ذلک يدل علی أن النبی ﷺ جهر بالدعاء، وهو خلاف ما صرح به جماعة من استحباب الإسرار بالدعاء وقد قيل إن جهره ﷺ بالدعاء لقصد تعليمهم وأخرج أحمد عن جابر قال ما أباح لنا فی دعاء الجنائزۃ رسول اللہ ﷺ ولا أبو بکر ولا عمر وفسر أباح بمعنی قدر قال الحافظ والذي وقفت علیہ باح بمعنی جهر والظاهر أن الجهر والإسرار بالدعاء جائزان. انتهى. النیل [ص ۶۳، ۶۵ ج ۴]

❶ ان روایتوں کو حازمی نے کتاب الاعتبار (ص ۱۲۶) میں ذکر کیا ہے اور ان کی تضعیف کی ہے۔

جنازہ کی نماز جو آخر میں پڑھی ہے، جس کے بعد پھر آپ کو نماز جنازہ پڑھنے کا اتفاق نہیں ہوا۔ اس میں چار ہی تکبیریں تھیں، پانچویں اس وجہ سے کہ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں سب لوگوں کو چار ہی تکبیروں پر جمع کیا تھا۔ فتح الباری [ص ۲۰۲ ج ۳] میں ہے تہمتی [ص ۳۷ ج ۴] نے بہ سند حسن روایت کیا ہے، کہ ابو وائلؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں لوگ سات اور چھ اور پانچ اور چار تکبیریں کہتے تھے، پس حضرت عمرؓ نے لوگوں کو چار تکبیروں پر جمع کیا، نیز اسی کتاب میں اس سے پہلے ہے کہ ابن المنذر نے باسناد صحیح روایت کیا ہے، کہ سعید بن المسیب نے کہا کہ تکبیریں چار اور پانچ تھیں پس حضرت عمرؓ نے لوگوں کو چار پر جمع کیا۔ ان پانچ وجہوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ اکثر چار ہی تکبیروں پر عمل رکھنا چاہیے اور کبھی پانچ بھی کہہ لے تو درست ہے، کیونکہ پانچ تکبیروں کا کسی حدیث سے صریح طور پر منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

فصل

نماز جنازہ کی چار تکبیروں میں رفع الیدین کرنا کسی حدیث مرفوعہ صحیح سے ثابت نہیں ہے اور جو مرفوع حدیثیں اس بارے میں آئی ہیں، وہ ضعیف ہیں۔ ہاں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا نماز جنازہ کی چاروں تکبیروں میں رفع الیدین کرنا بہ سند صحیح ثابت ہے اور اس بارے میں ائمہ دین کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ فقط پہلی تکبیر میں رفع الیدین کرنا چاہیے اور باقی تین تکبیروں میں رفع الیدین نہیں کرنا چاہیے، اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ چار تکبیروں میں رفع الیدین کرنا چاہیے، جامع ترمذی [۱۰۲۷] میں ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نماز جنازہ کی ہر تکبیر میں رفع الیدین کرنا چاہیے، اور یہی قول ہے ابن المبارک اور شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن عمارؒ کا اور بعض اہل علم کے نزدیک پہلی تکبیر میں رفع الیدین کرنا چاہیے، یہی قول سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہ کا ہے۔

نماز جنازہ کی دعائیں

(۱) صحیح مسلم [۹۶۳] میں عوف بن مالک رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

ایک جنازہ پر نماز پڑھی، میں نے آپ کی دعایا ذکر لی، آپ یوں دعا فرماتے تھے:

اللھم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ وأکرم نزلہ ووسع
مدخلہ واغسلہ بالماء و الثلج والبرد ونقه من الخطایا کما
نقیت الثوب الأبيض من الدنس وأبدلہ داراً خیراً من دارہ
وأهلاً خیراً من أهله وزوجاً خیراً من زوجته وأدخلہ الجنة وأعدہ
من عذاب القبر ومن عذاب النار.

”اے اللہ تو اس کو بخش دے اور اس پر رحم کر اور اس کو عافیت دے اور اس
کے گناہ معاف کر اور اس کی مہمانی اچھی کر اور اس کی قبر کو کشادہ کر اور اس کو
پانی، برف اور اولے سے دھو دے اور اس کو گناہوں سے پاک کر جیسا کہ تو
نے سفید کپڑے کو میل پکیل سے پاک کیا اور اس کے گھر سے اچھا گھر اور اس
کے گھر والوں سے اچھے گھر والے اور اس کے بوریے سے اچھا جوڑا اس کو
بدلے میں دے، اور اس کو جنت میں داخل کر اور اس کو قبر کے عذاب اور آگ
کے عذاب سے پناہ میں رکھ۔“

نماز جنازہ کی تمام دعاؤں سے یہ دعا زیادہ صحیح ہے۔

کذا فی جامع الترمذی [۱۰۲۵]

(۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب جنازہ کی نماز پڑھتے
تو یہ فرماتے:

اللھم اغفر لحینا وحیننا و شہدنا و غائبنا و صغیرنا و کبیرنا
و ذکرنا و أنشانا . اللھم من أحییتہ منا فأحیہ علی الإسلام ومن
توفیتہ منا فتوفہ علی الإیمان ، اللھم لا تحرمننا أجرہ ولا تفتننا

”اے اللہ جو ہم میں زندہ ہیں اور جو ہم میں مردہ ہیں اور جو ہم میں حاضر ہیں اور جو ہم میں غائب ہیں اور جو ہم میں چھوٹے ہیں اور جو ہم میں بڑے ہیں اور جو ہم میں مرد ہیں اور جو ہم میں عورتیں ہیں ان سب کو بخش دے اے اللہ ہم میں سے جس کو تو زندہ رکھے اس کو اسلام پر زندہ رکھ اور جس کو تو مارے اس کو ایمان پر مار، اے اللہ ہم کو اس کے ثواب سے محروم نہ کر اور ہم کو اس کے بعد قنہ میں نہ ڈال۔“ (ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔)

(۳) حضرت واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مسلمان کے جنازہ پر ہم لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی، پس میں نے آپ کو یہ دعا پڑھتے ہوئے سنا:

اللھم ان فلان بن فلان فی ذمتک وحبل جوارک فقہ فتنہ
القبر وعذاب النار وانت اهل الوفاء والحق اللھم اغفر له
وارحمہ انک الغفور الرحیم.

(ابوداؤد [۳۲۰۲]، ابن ماجہ [۱۴۹۹])

”اے اللہ بیشک فلاں بن فلاں تیری پناہ اور تیری ہمسائیگی کے امان میں ہے، پس تو اس کو قبر کے فتنے اور آگ کے عذاب سے محفوظ رکھ اور تو وفا اور حق والا ہے، اے اللہ تو اس کو بخش دے اور اس پر رحم کر، بے شک تو بڑا بخشنے والا مہربان ہے۔“

واضح ہو کہ فلاں بن فلاں کی جگہ میت اور اس کے باپ کا نام لینا چاہیے۔

(۴) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز جنازہ میں یہ دعا پڑھتے تھے:

اللھم انت ربھا وانت خلقتها وانت هديتها للإسلام وانت
قبضت روحھا وانت أعلم بسرھا وعلانیتها جننا شفعا فاغفر
لھا. (ابوداؤد [۳۲۰۰]، نسائی [عمل الیوم واللیلہ: ۱۰۸۵۰])

”اے اللہ تو اس کا رب ہے تو ہی نے اس کو پیدا کیا اور تو ہی نے اس کو محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اسلام کی ہدایت دی اور تو ہی نے اس کی روح کو قبض کیا اور تو ہی اس کے پوشیدہ اور اس کے ظاہر کو خوب جانتا ہے ہم لوگ سفارشی ہو کر آئے ہیں، پس تو اس کو بخش دے۔“

(۵) حضرت یزید بن رکانہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جنازہ پڑھنے کے لیے کھڑے ہوتے تو یہ فرماتے:

اللهم إنه عبدك وابن أمتك يشهد أن لا إله إلا أنت
وحدك لا شريك لك ويشهد أن محمداً عبدك
ورسولك أصبح فقيراً إلى رحمتك وأصبحت غنياً عن
عذابه تخلى من الدنيا وأهلها إن كان زاكياً فركه وإن كان
مخطئاً فاغفر له، اللهم لا تحرمننا أجره ولا تضلنا بعده. ❶

(رواه الحاكم وقال إسناده صحيح: [ص ۳۵۹ ج ۱])

”اے اللہ بے شک یہ تیرا بندہ اور تیری لونڈی کا بیٹا ہے، گواہی دیتا ہے اس بات کی کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو اکیلا ہے، کوئی تیرا شریک نہیں ہے، اور اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تیرے بندے اور تیرے رسول ہیں یہ تیری رحمت کا محتاج ہے اور تو اس کے عذاب سے بے نیاز ہے،

❶ اس دعا کے الفاظ حضرت یزید بن رکانہ کی حدیث کے بعد حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوفہ دعا کے ہیں۔ جس کی سند میں شرمیل بن سعد صدوق وخطیب ہے اور اکثر ائمہ حدیث نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ مانا گیا نقل الفاظ میں صرف نظر سے یوں ہوا۔ حضرت یزید کی روایت کے الفاظ یوں ہیں:

اللهم عبدك وابن أمتك احتاج إلى رحمتك وأنت غني عن عذابه إن

كان محسناً فزد في إحسانه وإن كان مسيئاً فتجاوز عنه.

امام حاکم بیہقی نے اس حدیث کی بابت فرمایا ہے: اسناد صحیح۔ جبکہ انہوں نے ابن عباس کی

موقوفہ روایت کے ضعف کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ (م۔خ۔۱)

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

دنیا اور دنیا والوں سے علیحدہ ہو گیا اگر یہ پاک ہے تو اس کو پاک کر (یعنی پاکی کا ثواب دے) اور اگر گنہگار ہے تو اس کو بخش دے، اے اللہ اس کے ثواب سے ہم کو خروم نہ کر اور اس کے بعد ہم کو گمراہ نہ کر۔

فوائد متفرقة

فائدہ: قاضی شوکانی نے نیل الاوطار [ص: ۶۳ ج ۴] میں لکھا ہے کہ اگر لڑکے کا جنازہ ہو تو اس دعا کا پڑھنا مستحب ہے:

اللهم اجعله لنا سلفا و فرطا و اجرا

”اے اللہ اس لڑکے کو ہمارے واسطے پیش رو اور پہلے سے سامان کرنے

والا اور ثواب کا ذریعہ کر دے۔“

روایت کیا اس کو بیہقی [ص ۱۰ ج ۴] نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے، اور اسی کے مش

روایت کیا سفیان نے اپنی جامع میں حسن سے۔

فائدہ: جنازہ کی دعائیں جن الفاظ کے ساتھ حدیث میں آئی ہیں، ان ہی الفاظ کے ساتھ پڑھنا چاہیے، ان میں کچھ تغیر و تبدل نہیں کرنا چاہیے۔ ❶ مرد کا جنازہ ہو خواہ عورت کا، لڑکے کا ہو خواہ لڑکی کا، مثلاً اللهم اجعله لڑکے کے جنازہ پر پڑھنی چاہیے، اور لڑکی کے جنازہ پر بھی، اور لڑکی کا جنازہ ہو تو اللهم اجعلها پڑھنے کی ضرورت نہیں، اسی طرح پر جس دعا میں مذکر کی ضمیر ہے تو اس کو مذکر ہی کی ضمیر پڑھنا چاہیے، مرد کا جنازہ ہو خواہ عورت کا اور جس دعا میں مؤنث کی ضمیر ہو تو اس کو مؤنث ہی کی ضمیر پڑھنا چاہیے، عورت کا جنازہ ہو خواہ مرد کا۔

فائدہ: نسائی [۱۹۸۹] میں طلحہ بن عبد اللہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن

❶ نیل الاوطار [ص ۶۵ ج ۴] میں ہے: والظاهر انه يدعو بهذه الألفاظ الواردة في هذه الأحاديث

سواء كان الميت ذكراً أو أنثى ولا يحول الضمائر المذكورة إلى صيغة التانيث إذا كان الميت

مذكراً، دلایل قرآنیہ سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

عباس رضی اللہ عنہ کے پیچھے ایک جنازہ کی نماز پڑھی، پس انھوں نے سورہ فاتحہ اور ایک اور سورہ جبر سے پڑھی یہاں تک کہ ہم کو سنایا پھر جب وہ فارغ ہوئے تو میں نے ان کا ہاتھ پکڑا اور ان سے پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ سنت ہے اور حق ہے اور ابن الجارور ❶ کی مستقی میں زید بن طلحہ تمیمی سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک جنازہ پر سورہ فاتحہ اور ایک اور سورہ پڑھی اور جبر سے قراءت کی اور فرمایا کہ میں نے بس اسی لیے جبر سے قراءت کی ہے کہ تم لوگوں کو بتا دوں کہ یہ سنت ہے۔ اور ابو یعلیٰ یسید ❷ کی روایت [۲۶۵۳] میں سورہ فاتحہ کے علاوہ ایک اور سورہ پڑھنے کا ذکر ہے، پس ان روایتوں سے معلوم ہوا، کہ نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ کے علاوہ ایک اور سورہ بھی پڑھنا جائز ہے۔

فائدہ: جب کئی جنازے ایک ساتھ جمع ہوں تو ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ سب کے لیے ایک ہی نماز پڑھنا کافی ہے، پس اگر مردوں اور عورتوں کے جنازے ایک ساتھ جمع ہوں تو مردوں کے جنازے کو امام کے قریب رکھیں، اور عورتوں کے جنازے کو ان کے پیچھے قبلہ کی طرف رکھیں۔ اور اگر لڑکوں اور عورتوں کے جنازے جمع ہوں تو لڑکوں کے جنازے امام کے قریب اور عورتوں کے جنازے ان کے پیچھے قبلہ کی طرف، اور اگر مردوں اور لڑکوں اور عورتوں کے جنازے ایک ساتھ جمع ہوں، تو مردوں کے جنازے امام کے قریب اور لڑکوں کے جنازے ان کے پیچھے قبلہ کی طرف اور

❶ أخرج ابن الجارود في المنتقى [۵۳۶] من طريق زید بن طلحة التیمی قال سمعت ابن عباس قرأ علی جنازة فاتحة الكتاب وسورة وجهر بالقراءة وقال إنما جهرت لا علمکم أنها سنة، وأخرجه [۵۳۷] أيضاً من طریق طلحة بن عبد الله قال صلیت خلف ابن عباس علی جنازة فقرا بفاتحة الكتاب وسورة فجهر حتى سمعنا، الحدیث کذا فی عون المعبود. (ص ۱۹۱ ج ۳)۔

❷ قال الحافظ ابن حجر فی التلخیص (ص ۱۱۹ ج ۲) ورواه أبو یعلیٰ فی مسنده من حدیث ابن عباس وزاد وسورة، قال البیهقی ذکر السورة غیر محفوظ. انتهى.

عورتوں کے جنازے لڑکوں کے پیچھے قبلہ کی طرف۔ مؤطا [ص: ۲۰۱ ج ۳، رقم: ۵۹۴] امام مالک رحمہ اللہ میں ہے کہ حضرت عثمان اور حضرت ابن عمر اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم مردوں اور عورتوں پر جنازہ کی نماز مدینہ میں پڑھتے تھے، پس مردوں کو امام کے قریب کرتے اور عورتوں کو قبلہ کی طرف۔ ابو داؤد [۳۱۹۳] اور نسائی [۱۹۷۹] میں عمار مولیٰ حارث سے روایت ہے کہ ایک لڑکے اور ایک عورت کا جنازہ حاضر ہوا، تو لڑکا آگے کیا گیا لوگوں کے قریب اور عورت اس لڑکے کے پیچھے رکھی گئی، پس ان دونوں پر نماز پڑھی گئی اور لوگوں میں ابو سعید خدری، ابن عباس اور ابو قتادہ رضی اللہ عنہم تھے، تو میں نے ان لوگوں سے اس کو پوچھا تو ان لوگوں نے فرمایا کہ یہ سنت ہے، اس باب میں اور بھی حدیثیں آئی ہیں۔

واضح ہو کہ مذہب حنفی میں بھی کئی جنازوں پر ایک نماز پڑھنا درست ہے، علامہ ابن الہمام فتح القدر [ص ۴۶۵ ج ۱] میں لکھتے ہیں کہ معلوم کرو کہ ایک نماز جیسے ایک میت کے لیے ہوتی ہے، اسی طرح ایک نماز کئی میت کے لیے بھی ہوتی ہے، پس جب کئی جنازے جمع ہوں تو اگر چاہے ہر میت پر الگ الگ نماز پڑھے اور چاہے تو سبھوں پر ایک ہی نماز پڑھے، اور مردوں کے رکھنے میں اختیار ہے، چاہے ان کو طول میں ایک سطر کر کے رکھے، اور جوان میں افضل ہو اس کے پاس کھڑا ہو اور چاہے ان کو قبلہ کی طرف ایک کے پیچھے ایک کو رکھے۔ اور ان مردوں کی رکھنے کی ترتیب امام کے اعتبار سے وہی ہے۔ جو حالت زندگی میں امام کے پیچھے تھی۔ پس جو افضل ہو وہ امام کے قریب رکھا جائے۔ اور جو مفضول ہو امام سے دور قبلہ کی طرف رکھا جائے۔ پس جب مرد اور لڑکے کا جنازہ جمع ہو جائے تو مرد امام کی طرف اور لڑکا قبلہ کی طرف کیا جائے اور اگر دونوں کے ساتھ خنثی ہو تو وہ لڑکے کے پیچھے رکھا جائے، پس امام کے قریب مردوں کی صف باندھی جائے، پھر لڑکوں کی، پھر خنثی کی، پھر عورتوں کی، پھر مراہقات کی اور اگر کل مرد ہی کا جنازہ ہو تو حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ جوان میں افضل اور عمر میں بڑا ہو امام کے قریب رکھا جائے، انتہی کلام ابن الہمام مترجماً

فائدہ: فاسق اور بدکار مسلمان کے جنازہ کی نماز پڑھنا چاہیے، مگر اہل علم اور مقتدا لوگ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نہ پڑھیں۔ (تاکہ لوگوں کو عبرت ہو) بلکہ اور لوگوں کو کہہ دیں کہ وہ پڑھ لیں، زید بن خالد جہنی سے روایت ہے کہ مسلمانوں میں سے ایک شخص خیبر میں مر گیا، اور اس کے مرنے کی خبر رسول اللہ ﷺ کو دی گئی آپ نے فرمایا کہ اس پر جنازہ کی نماز تم لوگ پڑھ لو، پس آپ کے اس فرمانے سے لوگوں کے چہرے متغیر ہو گئے جب آپ نے لوگوں کے چہروں کی یہ حالت دیکھی تو فرمایا کہ اس شخص نے اللہ کی راہ میں چوری کی ہے یعنی مال غنیمت سے چوری کی ہے، روایت کیا ❶ اس کو ابوداؤد [۲۷۱۰]، نسائی [۱۹۶۱]، ابن ماجہ [۲۸۴۸] نے۔ جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنے کو تیر کے پھل سے قتل کر ڈالا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھی، روایت کیا اس کو مسلم [۹۷۸] نے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق بدکار مسلمان کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھنا چاہیے، چنانچہ یہی مذہب حضرت عمر بن عبدالعزیز اور اوزاعی وغیرہما کا ہے مگر امام مالک، شافعی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہم کا یہ مذہب ہے کہ فاسق کے جنازہ کی نماز پڑھنا چاہیے، اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے خود (بذاتہ) نماز نہیں پڑھی تھی۔ لوگوں کی تشبیہ کے لیے، لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے پڑھی تھی، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نسائی کی روایت میں آیا ہے کہ ”لیکن میں سو اس کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھوں گا“ اور فاسق کی نماز پڑھنے پر یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے، صلوا علی من قال لا إله إلا الله. یعنی جو شخص لا إله إلا الله کہے اس پر جنازہ کی نماز پڑھو۔

(کذافی النلیل: [ص ۱۶۴ ج ۳])

فائدہ: جنازہ کی نماز پوری نہ ملے، تو مثل اور نمازوں کے جس قدر امام کے ساتھ ملے اس کو امام کے ساتھ پڑھ لے اور جس قدر فوت ہوگئی ہو اس کو امام کے سلام پھیرنے کے بعد پوری کر لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ادرکتہم فصلوا وما فاتکم فاتموا.

❶ اس حدیث پر ابوداؤد اور منذری نے سکوت کیا ہے، اور اس کے تمام راوی صحیح کے راوی ہیں۔ (کذافی نلیل

اللاوطار: [ص ۴۷ ج ۳])

یعنی جو امام کے ساتھ پاؤ اس کو پڑھ لو، اور جو فوت ہو اس کو پوری کر لو، سو آپ کا یہ حکم نماز جنازہ کو بھی شامل ہے۔ مؤطا [ص ۱۹۶، ج ۲] امام مالک رضی اللہ عنہ میں ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ نے زہری سے پوچھا کہ کوئی شخص نماز جنازہ کی بعض تکبیروں کو پائے اور بعض تکبیریں فوت ہو جائیں تو کیا کرے انھوں نے فرمایا کہ جو تکبیر فوت ہو جائے اس کو قضا کر لے۔

فائدہ: جس میت پر جنازہ کی نماز نہیں پڑھی گئی اور یوں ہی بلا نماز جنازہ کے دفن کر دیا گیا تو اس کی قبر پر جنازہ کی نماز پڑھنا جائز و درست ہے، اور اس کے لیے کسی خاص مدت کی تحدید و تعیین ثابت نہیں ہے ❶ اور حنفی مذہب کی کتابوں میں جو یہ لکھا ہے کہ قبر پر جنازہ کی نماز اسی وقت تک جائز ہے، جب تک لاش کے پھٹ جانے کا گمان نہ ہو، سو اس کا حدیث سے کچھ ثبوت نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض قبروں پر دفن سے ایک ماہ گزرنے کے بعد نماز جنازہ پڑھی ہے۔ ❷

فائدہ: صحیح بخاری [۱۲۳۷] میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک شخص رات کو مر گیا تو لوگوں نے اس کو رات ہی کو دفن کر دیا، جب صبح ہوئی تو لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ کی اطلاع دی، آپ نے فرمایا کہ مجھے اس کی خبر دینے سے تم لوگوں کو کس چیز نے روکا، لوگوں نے کہا رات تھی اور اندھیری اس وجہ سے آپ کو تکلیف دینا ہم

❶ قال فی سبل السلام [ص ۱۳۸، ج ۲] اختلف القائلون بالصلوة علی القبر فی المدة التي شرعت فیها الصلوة فقيل إلى شهر بعد دفنه وقيل إلى أن يبلى الميت لأنه إذا بلى لم يبق ما يصلی علیه وقيل أبداً لأن المراد من الصلوة علیه الدعاء وهو جائز فی کل وقت. قلت هذا هو الحق إذ لا دلیل علی التحدید بمدة. انتهى

❷ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر بعد شهر. رواه الدارقطنی وعن سعید بن المسیب أن أم سعد ماتت والنبی صلی اللہ علیہ وسلم غائب فلما قدم صلی علیها وقد مضى لذلك شهر. رواه الترمذی. وعن أبي قتادة أنه صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر البراء، وفي رواية بعد شهر. كذا في

المنتقى والنیل (ص ۵۱، ج ۲، ص ۸۰)

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

لوگوں نے پسند نہیں کیا۔ پس آپ اس کی قبر پر تشریف لے گئے اور قبر پر جنازہ کی نماز پڑھی اور ایک روایت [۱۳۲۱] میں ہے کہ ابن عباس نے کہا کہ ہم لوگوں نے آپ کے پیچھے صف باندھی، پھر آپ نے نماز جنازہ پڑھی۔ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جس میت پر نماز جنازہ پڑھی گئی ہے، اس کی قبر پر بھی نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے، پس اگر کسی کو نماز جنازہ نہیں ملی، اور بعد دفن کے پہنچا، تو قبر پر نماز جنازہ پڑھ سکتا ہے، اکثر اہل علم کا یہی مذہب ہے ﴿۱﴾ اور امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جس میت پر نماز جنازہ پڑھی گئی ہے اس کی قبر پر نماز جنازہ پڑھنا جائز نہیں۔

فائدہ: بخاری [۱۳۳۳] اور مسلم [۹۵۱] میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبشہ کے بادشاہ نجاشی کے مرنے کی خبر اسی روز لوگوں کو دی جس روز وہ

﴿۱﴾ قال ابن المنذر قال بمشروعيته الجمهور و منعه النخعي و مالک و أبو حنيفة و عنهم إن دفن قبل أن يصلی عليه شرع و إلا فلا. كذا في فتح الباری [ص ۲۰۵ ج ۳] و قال ابن الهمام في فتح القدير [ص ۵۸ ج ۱] و ما في الحديث من الصف [صفهم خلفه] و في الصحيحين عن الشعبي قال أخبرني من شهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم أنه أتى علي قبر منبوذ فصفهم فكبر أربعاً قال الشيباني من حدثك بهذا قال ابن عباس، دليل علي أن لمن لم يصل أن يصلی علي القبر و إن لم يكن الولي و هو خلاف مذہبنا و لا مخلص إلا براءة أنه لم يكن صلي عليها [أصلاً] و هو في غاية من البعد من الصحابة. انتهى قال في سبل السلام [ص ۱۳۸ ج ۲] و أما القول بأن الصلوة علي القبر من خصائصه صلی اللہ علیہ وسلم فلا تنهض لأن دعوى الخصوصية خلاف الأصل. انتهى. فإن قلت في الصحيحين في قصة المرأة التي كانت تقم المسجد دلوني علي قبرها فذكره فصلي عليها و زاد مسلم ثم قال إن هذه القبور مملوءة ظلمة علي أهلها و إن الله ينورها بصلواتي عليهم فهذه الزيادة تدل علي أن ذلك من خصائصه. قلت: قال الشوكاني في النيل أجاب الجمهور عن هذه الزيادة بأنها مدرجة و مجرد كون الله ينور القبور بصلواته صلی اللہ علیہ وسلم علي أهلها لا ينفى مشروعية الصلوة علي القبر لغيره. انتهى النيل [ص ۵۶ ج ۲]

مرا تھا۔ اور لوگوں کو لے کر مصلے کی طرف نکلے، اور لوگوں نے آپ کے پیچھے صف باندھی اور آپ نے نماز جنازہ پڑھی، اور چار تکبیریں کہیں۔ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ میت غائب پر نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا اور اکثر سلف رحمۃ اللہ علیہم کا یہی مذہب ہے [قالہ الحافظ فی الفتح: (ص ۲۰۵ ج ۳)]، اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک میت غائب پر جنازہ کی نماز پڑھنا جائز نہیں۔

فائدہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جس مسلمان میت کے جنازہ پر چالیس آدمی کھڑے ہوں جو کسی چیز کو اللہ تعالیٰ کا شریک نہ ٹھہراتے ہوں یعنی مشرک نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ اس میت کے بارے میں ان لوگوں کی شفاعت قبول کرے گا۔ روایت کیا اس کو مسلم [۹۴۸] نے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس میت پر مسلمانوں کی ایک اتنی بڑی جماعت جنازہ کی نماز پڑھے، جن کی تعداد ایک سو ہو اور وہ سب اس کے لیے شفاعت کریں تو ان کی شفاعت قبول کی جائے گی۔ روایت کیا اس کو مسلم [۹۴۷] نے۔ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ نماز جنازہ میں مسلمانوں کا کثرت سے شریک ہونا میت کے حق میں قبولیت دعا کا باعث ہے، پس خوش نصیب ہیں وہ مردے جن کے جنازہ کی نماز میں چالیس موحد مسلمان شریک ہوں اور خلوص دل سے ان کے لیے دعا کریں اور اس سے اور زیادہ شریک ہوں تو اور بڑی خوش نصیبی ہے۔

فائدہ: اکثر فقہائے حنفیہ کا قول یہ ہے کہ ”نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھنا مکروہ ہے ہاں سورہ فاتحہ کو اگر دعا کی نیت سے پڑھے تو مضائقہ نہیں۔ سو واضح ہو کہ فقہائے حنفیہ کا یہ قول صحیح نہیں ہے، خود علمائے حنفیہ نے اس قول کی تردید کر دی ہے۔ علامہ شرنبلالی حنفی نے فقہائے حنفیہ کے اس قول کی تردید میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس کا نام رکھا ہے۔ النظم المستطاب بحکم القراءة فی صلوة الجنائز بأم الكتاب. علامہ ممدوح نے اس کتاب میں فقہائے حنفیہ کے اس قول کی خوب اچھی طرح پر تردید کی ہے اور نہایت شافی دلیلوں سے ثابت کیا ہے کہ نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا اولیٰ ہے۔ اور کراہت کی کوئی دلیل نہیں ہے، اور مولوی عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ علیہ حنفی لکھنوی نے بھی اپنی تصنیفات میں محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

فقہائے حنفیہ کے اس قول کی تردید کی ہے، اور لکھا ہے کہ ”نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا اولیٰ و اقویٰ ہے اس واسطے کہ اس کا ثبوت رسول اللہ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہے اور فقہائے حنفیہ کے اس قول کی کوئی دلیل نہیں۔“ ❶ الحاصل یہ خوب یاد رکھنا چاہیے کہ نمازِ جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد سورہ فاتحہ کا پڑھنا سنت ہے اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے اور فقہائے حنفیہ کا قول مذکور صحیح نہیں ہے۔

❶ دیکھئے: مسلک احناف اور مولانا عبدالحی کھنوی از استاد محدث ارشاد الحق اثری (ص ۱۲۳) (م۔ خ۔ ۱)

چھٹا باب قبر اور دفن کے بیان میں

ہشام بن عامر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم لوگوں نے جنگ احد کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر شخص کے لیے ایک ایک قبر کھودنا ہم پر دشوار ہے آپ نے فرمایا کشادہ قبر کھودو اور گہری کھودو اور اچھی کھودو، اور دو دو، تین تین کو ایک ایک قبر میں دفن کرو، اور جس کو قرآن زیادہ یاد ہو اس کو آگے کرو۔ روایت کیا اس حدیث کو نسائی [۲۰۱۲] وغیرہ نے۔ ❶ ایک صحابی انصاری کہتے ہیں ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک جنازہ میں گئے پس میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ قبر کے کنارہ پر بیٹھے تہ کھودنے والے کو فرماتے کہ پیر کی طرف کشادہ کر سر کی طرف کشادہ کر۔ روایت کیا اس حدیث کو ابوداؤد [۳۳۳۲] وغیرہ نے۔ ❷ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ قبر کو گہری اور کشادہ اور اچھی کھودنا چاہیے۔ لیکن حدیث میں اس کی تصریح نہیں آئی ہے کہ کتنی گہری ہونی چاہیے۔ ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ میرے لیے بقدر قد کے گہری قبر کھودو [دیکھیے: التلخیص الحبیر: ص ۱۲۷ ج ۲] اور اس کی بھی تصریح نہیں آئی کہ کس قدر کشادہ ہونی چاہیے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قدر کشادہ ہونی چاہیے کہ بقدر ضرورت کچھ لوگ قبر میں داخل ہو کر میت کو لحد میں رکھ سکیں۔

فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ قبر کا طول بقدر طول میت کے اور قبر کا عرض بقدر نصف طول کے ہونا چاہیے اور گہرائی بقدر نصف قامت کے ہونا چاہیے اور اگر بقدر قامت کے ہوتو احسن و افضل ہے۔ (شامی: ص ۲۳۳ ج ۲، طحاوی: ص ۲۸۱ ج ۱)

❶ قال فی المنقی رواہ النسائی والترمذی بنحوہ وصححہ وقال فی مشکوٰۃ رواہ أحمد والترمذی وأبو داؤد وروی ابن ماجہ إلی قولہ وأحسنوا.

❷ محکم دلائل و براہین سے مزین و متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قبر دو قسم کی کھودی جاتی ہے، ایک بغلی اور دوسری صندوقی، بغلی اس کو کہتے ہیں جس میں میت کے رکھنے کی جگہ قبلہ کی دیوار میں زمین سے لگا کر کھودی جاتی ہے اس کو عربی میں لحد کہتے ہیں اور صندوقی اس کو کہتے ہیں جس میں میت کے رکھنے کی جگہ بیچ میں بنائی جاتی ہے اس کو عربی میں شق کہتے ہیں۔ بغلی اور صندوقی دونوں قسم کی قبر بنانا جائز ہے، مگر بغلی اولیٰ و افضل ہے، رسول اللہ ﷺ کی قبر بغلی بنائی گئی تھی، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض الموت میں وصیت کی کہ میرے لیے بغلی قبر بنانا [میرے اوپر اینٹیں لگانا]، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کی قبر بغلی بنائی گئی تھی۔ ❶ روایت کیا اس کو مسلم [۹۶۶] نے۔ مسند احمد [ص ۱۳۹ ج ۳] اور ابن ماجہ [۱۵۵۷] میں حضرت انس رضی اللہ عنہ ❷ سے روایت ہے کہ مدینہ میں دو شخص قبر کھودنے والے تھے، ایک بغلی کھودتا تھا اور ایک صندوقی، جب رسول اللہ ﷺ کا انتقال ہوا تو صحابہ نے دونوں شخص کے پاس آدمی بھیجا کہ جو پہلے آئے وہی آپ کے لیے قبر کھودے۔ پس پہلے وہ شخص پہنچا جو بغلی قبر کھودتا تھا۔ اور آپ کے لیے بغلی قبر کھودی گئی، اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ ❸ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لیے بھی بغلی قبر کھودی گئی تھی۔

دونوں قسم کی قبر میں میت کے رکھنے کی جگہ خوب کشادہ ہونی چاہیے کہ اس میں وہ با فراغت بلا تنگی کے رکھا جائے، قبر کھودنے میں بہت احتیاط کرنی چاہیے، مردہ کی کوئی ہڈی

❶ أخرجه ابن أبي شيبة وابن المنذر كذا في التلخيص [ص ۲۷ ج ۲، ح: ۷۸۰]

تتبعه: حافظ ابن حجر نے التلخيص الحبير میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول (العمقوه لي قدر.....) کو ابن ابی شیبہ اور ابن المنذر کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس لیے محدث مہار کپوری کا حضرت سعد بن ابی وقاص کی حدیث کو ابن

ابی شیبہ اور ابن المنذر کی طرف منسوب کرنا ان کی صرف نظر کا نتیجہ ہے۔ (م۔ خ۔ ا)

❷ رواه أحمد و ابن ماجه من حديث أنس وإسناده حسن. كذا في التلخيص. (ص ۱۲۸ ج ۲)

❸ رواه ابن أبي شيبة. كذا في التلخيص (ص ۱۲۷ ج ۲) وفي الدراية [ص ۲۳۹ ج ۱، ح: ۳۰۹] و

لابن أبي شيبة عن مالك عن ابن عمر الحد للنبي ﷺ ولأبي بكر وعمر. وهذا من أصح

نکلے تو ٹوٹنے نہ پائے۔ جو ہڈی نکلے اس کو بحفاظت تمام پھر اسی قبر میں دفن کر دینا چاہیے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے مردہ کی ہڈی کا توڑنا ایسا ہے جیسے زندہ کی ہڈی کا توڑنا۔ روایت کیا اس کو ابو داؤد [۳۲۰۷] نے، مردہ کو لحد میں رکھنے کے واسطے بقدر ضرورت دو یا تین یا چار آدمی قبر میں داخل ہوں۔ رسول اللہ ﷺ کی قبر میں چار آدمی داخل ہوئے تھے۔ عورت کی قبر میں اس کے محرم لوگ داخل ہوں اور عورت کی قبر میں اس کا شوہر بھی داخل ہو سکتا ہے، اگر محرم یا شوہر موجود نہ ہوں تب غیر محرم داخل ہوں۔ فقہائے حنفیہ نے لکھا ہے کہ غیر محرم میں جو بوڑھے ہوں وہ عورت کی قبر میں داخل ہوں اور اگر بوڑھے موجود نہ ہوں تو جوانوں میں جو صالح و دیندار ہوں وہ داخل ہوں۔

(کذافی الطحاوی: ص ۳۸۱ ج ۱)

میت کو قبر میں قبر کے پائتانہ کی طرف سے داخل کرنا سنت ہے، ابو داؤد [۳۲۱۱] میں ابو اسحق سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن یزید نے میت کو قبر کے پائتانہ سے قبر میں داخل کیا اور کہا کہ یہ سنت ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے درایہ [ص ۲۴۰ ج ۱] میں لکھا ہے کہ اس حدیث کے سب راوی ثقہ ہیں، اور حافظ زلیعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الراية [ص ۲۹۹، ۳۰۰ ج ۲] میں لکھا ہے کہ اس حدیث کو بیہقی رحمۃ اللہ علیہ [ص ۵۴ ج ۴] نے بھی روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے ❶ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مردہ قبر کے پائتانہ سے قبر میں داخل کیا

❶ قال الزليعي في نصب الرأية ورواه البيهقي وقال إسناد صحيح وهو كالمسند لقوله من السنة. انتهى. فإن قلت في سند هذا الحديث أبو إسحاق وهو السبيعي وكان قد اختلط في آخر عمره. قلت نعم لكن رواه عنه شعبة وهو لا يحمل من المشايخ إلا صحيح حديثهم كما صرح به الحافظ ابن حجر في الفتح الباري [ص ۳۰۰ ج ۱] فإن قلت أبو إسحاق السبيعي مدلس أيضا قلت رواية شعبة عن أبي إسحاق السبيعي محمولة على السماع وإن كانت معننة قال الحافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ في طبقات المدلسين قال البيهقي وروينا عن شعبة أنه قال

كفيتكم بدليس ثلثة الأعمش وأبي إسحاق وبتادة قال الحافظ فهذه قاعدة <= > محكم دلائل وبراین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جائے روایت کیا اس کو ابن ابی شیبہ [ص ۷۱ ج ۳، ح: ۱۱۶۷۷] نے اور اسناد اس کی صحیح ہے۔ ❶ ابواسحاق کی حدیث اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کے قول سے ثابت ہوا کہ میت کو قبر کے پائنانہ سے قبر میں داخل کرنا چاہیے، اور یہی مذہب ہے امام شافعی رضی اللہ عنہ اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ اور اکثر اہل علم کا، اور میت کو قبلہ کی طرف سے بھی قبر میں داخل کرنا حدیث میں آیا ہے، جامع ترمذی [۱۰۵۷] میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک قبر میں داخل ہوئے اور آپ کے لیے چراغ جلایا گیا پس آپ نے میت کو قبلہ کی طرف سے لیا، کہا ترمذی ❷ نے کہ یہ حدیث حسن ہے اور مصنف ❸ ابن ابی شیبہ [ص ۱۸ ج ۳، ح: ۱۱۶۹۰] میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یزید بن مکلف کو قبلہ کی طرف سے قبر میں داخل کیا۔ نیز اسی کتاب [ح: ۱۱۶۸۹] میں ہے کہ ابن الحنفیہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو قبلہ کی طرف سے قبر میں داخل کیا، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث اور حضرت علی رضی اللہ عنہ

> = جیدۃ فی احادیث ہؤلاء الثلاثة أنها جاءت من طريق شعبة دلت على السماع ولو

كانت معنة. انتهى

❶ قال الحافظ في الدراية [ص ۲۴۰ ج ۱] وروى ابن شاهين من حديث أنس رفعه يدخل الميت من قبل رجله ويسل سلا. وإسناده ضعيف. ورواه ابن أبي شيبة بإسناد صحيح لكنه موقوف على أنس. انتهى

❷ قال الزيلعي في نصب الراية [ص ۳۰۰ ج ۲] وأنكر عليه لأن مداره على الحجاج ابن أروطة وهو مدلس ولم يذكر سما عاً. قال ابن القطان ومنهال بن خليفة ضعفه ابن معين وقال البخاري فيه نظر. انتهى.

❸ قال ابن الترمذاني في الجوهر النقي [ص ۵۵ ج ۲] وفي المحلي [ص ۷۸ ج ۵] لابن حزم صح عن علي أنه أدخل يزيد بن المكلف من قبل القبلة وعن ابن الحنفية أنه أدخل ابن عباس من قبل القبلة وأخرج عبد الرزاق في مصنفه إدخال علي ابن المكلف من جهة القبلة بسند صحيح ثم قال وبه نأخذ. انتهى

کے فعل سے ثابت ہوا کہ میت کو قبلہ کی طرف سے قبر میں داخل کرنا چاہیے، اور یہی مذہب ہے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا، لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ضعیف ہے، اور ترمذی نے جو اس حدیث کو حسن کہا ہے، سو اس پر محدثین نے انکار کیا ہے، ہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اصرار صحیح ہے۔

میت اگر عورت ہے تو قبر میں داخل کرنے کے وقت قبر پر پردہ کرنا چاہیے اور اگر مرد ہے تو پردہ نہیں کرنا چاہیے۔ اس بارے میں کئی روایتیں آئی ہیں۔ میت کو جب قبر میں داخل کریں تو کہیں بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے (جل السلام ص ۱۵۴ ج ۲، تلخیص ص ۱۲۹ ج ۲، نیل ص ۸۰، ۸۱ ج ۴) کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب تم لوگ مردوں کو قبر میں رکھو تو کہو بسم اللہ علی ملۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ روایت کیا ۱ اس کو احمد رحمۃ اللہ علیہ [۴۸۱۲، ۴۹۹۰، ۵۲۳۳، ۶۱۱۱] اور ابو داؤد [۳۲۱۳] اور نسائی [عمل الیوم واللیلۃ: ۱۰۸۶۰] نے۔ اور صحیح کہا اس کو ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے، اور ایک روایت میں بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ کہنا بھی آیا ہے۔ میت کو لحد میں لٹا کر اس کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دیں اور انتشار کے خیال سے جو کفن کو گرہ دیا تھا سواب کھول دیں۔ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کا ایک لڑکا مر گیا تو انھوں نے اپنے غلام کو کہا کہ اس کو لے جا کر دفن کرو، اور جب اس کو لحد میں رکھنا تو کہنا بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پھر اس کے سر اور پیر کی گرہ کھول دینا۔ روایت کیا اس کو طحاوی نے شرح معانی الآثار [ص ۵۰ ج ۱] میں۔ پھر کچی اینٹوں کو کھڑی کر کے لحد کو بند کریں۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی لحد کچی اینٹوں سے بند کی گئی تھی۔ ۲ امام نووی نے مسلم کی شرح [ص ۳۱۱ ج ۱] میں لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی لحد نو اینٹوں سے بند کی گئی تھی۔ جب لحد بند ہو جائے تو عورت کی قبر سے پردہ ہٹالیں اور آہستہ آہستہ مٹی گرائیں۔ اور سب لوگ دونوں ہاتھوں سے

۱ کذا فی بلوغ المرام للحافظ ابن حجر وقال وأعله الدارقطنی بالوقف.

۲ عن عامر بن سعد بن أبي وقاص أن سعد بن أبي وقاص قال في مرضه الذي هلك فيه

الحدو والى لحداً وأنصبا على اللبن نصباً كما صنع بر سول الله ﷺ رواه مسلم [۹۶۶] محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

تین تین بار مٹی دیں، عامر بن ربیعہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان بن مضمون رضی اللہ عنہ کے جنازہ کی نماز پڑھی اور ان کی قبر پر آئے پس تین بار دونوں ہاتھوں سے کھڑے ہو کر مٹی دی۔ روایت کیا اس کو دارقطنی [ص ۶ ج ۲، ح ۱] نے اور بزار [۳۸۲۲] کی روایت میں ہے کہ قبر کے سرے پاس کھڑے ہو کر مٹی دی۔ (سبل السلام: ص ۱۵۷ ج ۲) علمائے حنفیہ و شافعیہ نے لکھا ہے کہ پہلی بار میں منہا خلقنکم اور دوسری بار میں وفيہا نعیدکم۔ اور تیسری بار میں منہا نخر جکم تارة اخرى پڑھنا مستحب ہے۔ مسند احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ [ص ۲۵۴ ج ۵] میں اس بارے میں ایک حدیث ضعیف آئی ہے، پھر قبر کو کوہان شتر کی طرح بنائیں۔ بخاری [۱۳۹۰] میں سفیان تمار سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کو مسنم یعنی کوہان شتر کی طرح بنائی ہوئی دیکھا تھا۔ پھر قبر پر پانی چھڑکیں، حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر پر ایک مشک پانی چھڑکا گیا تھا، اور جس نے پانی چھڑکا تھا وہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ تھے، سر کی طرف سے شروع کر کے پیر تک پہنچایا، روایت کیا اس کو بیہقی نے دلائل النبوة [ص ۶۲ ج ۷] میں۔ (کذا فی المشکوٰۃ) قبر پر پانی چھڑکنے کے بارے میں۔۔۔ میں آئی ہیں۔ پھر سب لوگوں کو

چاہیے کہ قبر کے پاس کھڑے ہو کر میت کے واسطے دعا کریں۔ کہ اللہ تعالیٰ اس کی مغفد کرے، اور اس کو منکر نکیر کے سوال کے جواب میں ثابت قدم رکھے۔ ابو داؤد [۳۲۲۱] میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب میت کے دفن سے فارغ ہوتے تو اس پر ٹھہرتے اور لوگوں سے فرماتے کہ اپنے بھائی کے واسطے دعائے مغفرت کرو۔ اور اس کے لیے ثابت قدم رہنے کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرو، اس واسطے کہ اس وقت اس سے

① قال القاری فی المرقاة (ص ۷۶ ج ۴) وروی أحمد باسناد ضعیف أنه يقول مع الأولى منها خلقتکم ومع الثانية وفيہا نعیدکم ومع الثالثة ومنہا نخر جکم تارة اخرى حضرت مصنف نے لکھا ہے اور "ایک حدیث ضعیف میں میت کو قبر میں رکھنے کے وقت بھی اس آیت کا پڑھنا آیا ہے۔ فتاویٰ نذیریہ (ص ۴۱۷ ج ۱) صحیح

سوال ہوگا۔ حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، (کذا فی بلوغ المرام) مسلم [۱۲۱] میں حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے جان کنی کے وقت اپنے بیٹے عبد اللہ سے کہا جب میں مر جاؤں تو میرے جنازہ کے ساتھ کوئی نوحہ کرنے والی عورت نہ جائے اور نہ میرے جنازہ کے ساتھ آگ جائے اور جب مجھ کو دفن کرنا تو سہولت اور آہستگی سے مجھ پر مٹی گرانا، پھر میری قبر کے پاس اتنی دیر تک کھڑے رہنا جتنی دیر میں اونٹ ذبح کیا جاتا ہے۔ اور اس کا گوشت تقسیم کیا جاتا ہے، تاکہ مجھے تم لوگوں کی وجہ سے انیت ہو اور میں جان لوں کہ اپنے رب کے بھیجے ہوئے کو یعنی منکر و نکیر کو کیا جواب دیتا ہوں۔

فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ دفن کے بعد دعا اور قرأت قرآن کے لیے قبر کے پاس اتنی دیر تک ٹھہرنا مستحب ہے جتنی دیر میں اونٹ ذبح کر کے اس کا گوشت تقسیم کیا جائے۔
(دیکھو در مختار مع رد المحتار: ص ۲۳۷ ج ۲ اور طحاوی)

فوائد متفرقة

فائدہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو میں نے سنا کہ فرماتے تھے، جب کوئی مر جائے تو اس کو روکو نہیں اور تیزی اور سرعت کے ساتھ اس کو قبر کے پاس پہنچاؤ اور اس کی قبر کے سر کے پاس سورہ بقرہ کا شروع یعنی آلم سے مفلحون تک اور اس کے پیر کے پاس سورہ بقرہ کا آخر یعنی آمن الرسول سے آخر سورہ تک پڑھنا چاہیے، روایت کیا اس کو تیمہتی نے شعب الایمان [ص ۱۶ ج ۷، ح ۹۲۹۴] میں اور کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہے۔

فائدہ: قبر کے پہنچانے اور اس کے معلوم ہونے کے لیے قبر کے سر ہانے کوئی بھاری پتھر رکھ دینا یا گاڑ دینا جائز و درست ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی غرض سے عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کی قبر کے سر ہانے ایک بھاری پتھر رکھ دیا تھا۔ (یہ حدیث ابو داؤد [۳۱۶۲] میں ہے۔)

فائدہ: قبر کو پکی کرنا، اس پر عمارت بنانا، اس پر چراغ جلانا، اس پر بیٹھنا، اس پر ٹیک لگانا، اس پر چلنا، اس پر لکھنا، اس کی طرف نماز پڑھنا، یہ سب باتیں ممنوع و ناجائز ہیں،

احادیث صحیحہ سے ان باتوں کی ممانعت ثابت ہے۔
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

فائدہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو قبر کے پاس گزرے۔ پس فرمایا کہ ان دونوں قبروں کے مردے عذاب کیے جاتے ہیں اور کسی بڑے امر میں عذاب نہیں کیے جاتے (یعنی کسی ایسے امر میں عذاب نہیں کیے جاتے ہیں، جس سے ان کو بچنا شاق اور گراں ہوتا) لیکن ان دونوں میں سے ایک، سو وہ پیشاب سے بچتا نہیں تھا اور لیکن دوسرا سو وہ چغل خوری کرتا تھا۔ پھر آپ نے کھجور کی ایک تازی شاخ لی اور اس کو نصفاً نصف پھاڑا، پھر ایک ٹکڑے کو ایک قبر میں اور دوسرے ٹکڑے کو دوسری قبر میں گاڑ دیا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے یہ کیوں کیا ہے؟ آپ نے فرمایا شاید ان دونوں کے عذاب میں تخفیف کی جاوے، جب تک کہ یہ دونوں ٹکڑے خشک نہ ہوں۔“ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قبر میں کھجور کی شاخ گاڑنا درست ہے چنانچہ اس حدیث کے راوی حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ ان کی قبر میں کھجور کی دو شاخیں رکھ دی جائیں اور بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھی اور کسی کو جائز نہیں۔

میں کہتا ہوں جیسا کہ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کی اور قبر میں کھجور کی شاخ کو رکھنا جائز سمجھا اسی طرح اب بھی اگر کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا و اتباع کرے اور قبر میں کھجور کی شاخ گاڑے تو اس میں کچھ حرج نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بہت سے لوگ جو بیر کی شاخ یا انار کی شاخ قبر میں گاڑتے ہیں سو اس کا کچھ ثبوت نہیں ہے۔

فائدہ: ڈھیلوں پر سورہ اخلاص وغیرہ پڑھ کر قبر میں رکھنا یا قرآن مجید کی کوئی آیت یا کوئی دعا لکھ کر قبر میں رکھنا یا کعبہ شریف کا غلاف یا کسی بزرگ کا کوئی کپڑا یا اس کی کوئی اور چیز تبرکاً قبر میں رکھنا جائز نہیں ہے یہ کام ناواقف لوگوں کا ہے۔ ایسے کاموں سے احتراز واجباً لازم ہے۔

فائدہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک انصاری مرد کے جنازہ میں ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے، قبر کے پاس پہنچے تو ابھی لحد کھودنا باقی تھا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ رو ہو کر بیٹھے، اور آپ کے ساتھ ہم لوگ بھی بیٹھے، روایت کیا اس کو ابو داؤد [۳۳۱۲] نے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قبر کے تیار ہونے میں کچھ دیر ہو تو لوگوں کا بیٹھ جانا جائز ہے، اور قبلہ رو ہو کر بیٹھنا بہتر ہے۔

فائدہ: یہ جو مشہور ہے کہ میت کو لحد میں رکھ کر اینٹوں سے بند کرتے وقت عورت ہو تو سر کی طرف سے بند کرنا مستحب ہے اور مرد ہو تو پیر کی طرف سے، سو اس کا کوئی ثبوت حدیث سے نہیں ملتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ میت عورت ہو خواہ مرد دونوں کو سر ہی کی طرف سے بند کرنا چاہیے تاکہ دونوں کے لحد کے بند کرنے کا شروع داہنی طرف سے ہو۔

فائدہ: قبر کو زیادہ اونچی نہیں بنانا چاہیے۔ رسول اللہ ﷺ کی قبر زین سے ایک ① بالشت اونچی بنائی گئی تھی، مسلم [۹۶۹] میں ابو ہیان الاسدی سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مجھے کہا کہ کیا میں تم کو اس کام پر نہ بھیجوں جس پر رسول اللہ نے مجھے بھیجا تھا (وہ کام یہ ہے کہ) جہاں کہیں کوئی تصویر دیکھنا بس اسے مٹا ہی دینا اور جہاں کہیں کوئی بلند قبر دیکھنا بس اسے برابر ہی کر دینا۔

فائدہ: بشیر بن خصاصیہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ قبروں کے درمیان جوتی پہنے ہوئے چل رہا ہے، پس آپ نے فرمایا کہ اے سستی ② جوتوں کا پہننے والا اپنی دونوں جوتیوں کو ڈال دے، روایت کیا اس کو ابو داؤد [۳۲۳۰]، نسائی [۲۰۵۰] اور ابن ماجہ [۱۵۶۸] نے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ جب بندہ اپنی قبر میں رکھا جاتا ہے اور لوگ (اس کو دفن کر کے) پھرتے ہیں، تو وہ ان کی جوتیوں کی آواز سنتا ہے۔ روایت کیا اس کو بخاری [۱۳۳۸] اور مسلم [۲۸۷۰] وغیر ہمانے۔ پہلی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قبرستان میں قبروں کے درمیان جوتی پہن کر چلنا جائز نہیں اور دوسری حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ قبرستان میں قبروں کے درمیان جوتی پہن کر چلنا جائز ہے۔ ان ہی دونوں مختلف حدیثوں کی وجہ سے علما کی رائیں بھی مختلف ہوئیں، بعض علماء جائز کہتے ہیں اور بعض ③ ناجائز۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

① روایت کیا اس کو ترمذی [ص ۳۱۰ ج ۳] نے اور ابن حبان نے اس کو صحیح کہا ہے، صرح بہ الحافظ فی بلوغ المرام [۵۶۷]

② سستی جوتیوں سے وہ جوتیاں مراد ہیں جو دباغت شدہ چیزوں سے بنائی گئی ہوں۔

③ حضرت مصنف کے نزدیک ناجائز کہنے والوں کا قول مدلل ہے۔ فتاویٰ نذریہ: ص ۳۰۸ ج ۱ صحیح محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ساتواں باب

اہل میت کے ہاں کھانا بھیجنے کے بیان میں

عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب جعفر طیار رضی اللہ عنہما کے شہید ہونے کی خبر آئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جعفر کے اہل و عیال کے واسطے کھانا بناؤ، اس واسطے کہ ان کو ایسی خبر ملی ہے، جو ان کو کھانا بنانے سے روکتی ہے۔ (ابوداؤد: ص ۳۱۳۲ والترمذی: ۹۹۸، ابن ماجہ: ۱۶۱۰، صحیحہ ابن السکن و حسنہ الترمذی کذا فی النیل: ص ۹۷ ج ۴)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرابت مند اور پڑوسیوں کو چاہیے کہ موت کے دن کھانا پکا کر اہل میت کے گھر بھیجیں، ملا علی قاری فرماتے ہیں (مرقاۃ: ص ۹۶ ج ۴) کہ جب کھانا پکا کر بھیجا جائے، تو اہل میت کو اصرار کے ساتھ کھانا کھلانا چاہیے، تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ شدت رنج و غم کی وجہ سے یا شرم و لحاظ کی وجہ سے کھانا نہ کھائیں، اور نہ کھانے کی وجہ سے ضعیف و پریشان ہوں۔ پھر لکھتے ہیں کہ اس قدر کھانا بھیجنا چاہیے کہ دن اور رات دونوں وقت کے لیے اہل میت کو کافی ہو، اس واسطے کہ رنج و غم جو کھانا کھانے سے روکتا ہے، غالباً ایک دن سے زیادہ باقی نہیں رہتا ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ تین دن تک کھانا بھیجنا چاہیے۔“

میں کہتا ہوں کہ عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے فقط ایک وقت یا دو وقت کھانا بھیجنا ثابت ہوتا ہے، اور تین دن تک کھانا بھیجنا نہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور نہ کسی دوسری حدیث سے۔

حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں ❶ کہ ہم لوگ یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم دن کے بعد اہل میت کے ہاں مجتمع ہونے اور کھانا بنانے اور کھانے کو نیاحت کی ایک قسم سمجھتے تھے،

❶ اس حدیث کو ابن ماجہ [۱۶۱۲] اور احمد [۲۰۴ ج ۲] نے روایت کیا ہے، اور اسناد اس کی صحیح ہے۔ کذا فی اللیل: [ص ۹۷ ج ۴]۔

یعنی جیسے میت پر نوحہ کرنا حرام ہے، اسی طرح دفن کے بعد اہل میت کے یہاں لوگوں کا جمع ہونا اور کھانا کھانا بھی حرام ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ میت کے دفن کے بعد یا موت سے تیسرے یا چوتھے دن یا کسی اور دن اہل میت کا موت کی وجہ سے کھانا پکانا اور اہل برادری اور دوست و احباب کو کھلانا حرام و ناجائز ہے اور جاہلیت کی رسم ہے۔ ﴿فقہاے

﴿اگر کوئی کہے کہ مشکوٰۃ شریف باب المعجزات [۵۹۳۲] میں عاصم بن کلیب سے روایت ہے کہ قال خسرنا مع رسول اللہ ﷺ فی جنازہ "الحديث" وفيه فلما رجع استقبله داعی امرأته فأجاب ونحن معه فحسبنا بالطعام فوضع يده ثم وضع القوم فاكلوا الخ خلاصہ ترجمہ یہ ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک جنازہ کے دفن کرنے کے لیے نکلے، پس جب رسول اللہ ﷺ دفن سے فارغ ہو کر واپس ہوئے تو اس میت کی بیوی کی طرف سے ایک شخص دعوت دینے کو آنحضرت ﷺ کے سامنے آیا آپ نے اس کی دعوت قبول فرمائی اور ہم لوگ آپ ﷺ کے ساتھ تھے پھر کھانا لایا گیا اور لوگوں نے کھانا کھایا۔"

اس حدیث سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ موت کے دن اہل میت کا کھانا پکانا اور اہل برادری اور دوست احباب کو دعوت دینا اور کھلانا جائز ہے، نیز دفن کے بعد اہل میت کے یہاں لوگوں کا جمع ہونا اور کھانا کھانا جائز ہے یہ سب کچھ "داعی امرأته" سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ امرأته کی ضمیر مجرد اس میت کی طرف راجع ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشکوٰۃ شریف کی حدیث مذکورہ میں لفظ داعی امرأته جو باضافت لفظ امرأۃ الی الضمیر المحرور واقع ہوا ہے یہ صحیح نہیں ہے بجائے اس کے داعی امرأۃ ہونا چاہیے، یعنی لفظ امرأته کو ضمیر مجرد کی طرف مضاف نہیں ہونا چاہیے، بلکہ امرأۃ کا لفظ مکروہ بلا اضافت ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے اس صورت میں اس حدیث کے معنی یہ ہوں گے کہ رسول اللہ ﷺ اس میت کے دفن سے واپس ہوئے تو ایک عورت کی طرف سے ایک شخص دعوت دینے کو آپ کے سامنے آیا اور آپ نے اس کی دعوت قبول کی اور اس صورت میں اس میت کی عورت کا دعوت دینا اور اس کی دعوت کا قبول کرنا ہرگز ثابت نہیں ہوگا، رہی یہ بات کہ مشکوٰۃ کی حدیث مذکورہ میں داعی امرأته صحیح نہیں ہے، بلکہ بجائے اس کے داعی امرأۃ ہونا چاہیے۔ سو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ حدیث مشکوٰۃ میں ابوداؤد سے نقل کی گئی ہے اور ابوداؤد میں داعی امرأته نہیں ہے، بلکہ داعی امرأۃ ہے ابوداؤد مع عون

حنفیہ نے بھی اس کو ناجائز اور بدعت قبیحہ لکھا ہے، علامہ ابن الہمام فتح القدر [ص ۴۷۳ ج ۱] میں لکھتے ہیں:

=> كذا في النسخ العاصرة وفي المشكوة: داعى امرأته بالإضافة إلى الضمير. انتهى.
یعنی ابوداؤد کے جتنے نسخے حاضر موجود ہیں سب میں داعی امرأة ہے۔ یعنی لفظ امرأة لکرہ بلا اضافت ہے، اور مشکوٰۃ میں داعی امرأته مضاف إلى الضمیر المجرور ہے۔

یہ مشکوٰۃ کی یہ حدیث مسند احمد (ص ۲۹۳ ج ۵) دارقطنی (ص ۲۸۵، ۲۸۶ ج ۳) بیہقی کی سنن کبریٰ (ص ۶۹۷ ج ۶) میں بھی موجود ہے لیکن ان میں بھی داعی امرأته نہیں ہے، بلکہ ان میں داعی امرأة من قریش ہے۔ مسند احمد، دارقطنی اور بیہقی رضی اللہ عنہم کی ان روایات سے بھی صاف ثابت ہوتا ہے کہ وہ دعوت دینے والی عورت اس میت کی بیوی نہیں تھی، بلکہ کوئی دوسری عورت تھی جو قریش سے تھی، ہاں واضح رہے کہ میت جس کے جنازہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے تھے ایک انصاری مرد تھا۔ مسند احمد: (ص ۴۰۸ ج ۵) میں یہ حدیث مختصر امروی ہے۔ اس میں ہے فی جنازة رجل من الأنصار.

مشکوٰۃ شریف کی حدیث مذکور میں داعی امرأته کے صحیح نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ میں وہ دعوت دینے والی عورت اس مرد صحابی متوفی کی بیوی نہیں ہو سکتی، کیونکہ جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ دفن کے بعد اہل میت کے یہاں جمع ہونے اور کھانا پکانے اور کھانے کو از قسّم نیاحت سمجھتے تھے، یعنی حرام دنا جائز جانتے تھے، پس جب یہ حالت تھی تو اس صحابی متوفی کی بیوی اپنے شوہر کے دفن کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو کیونکر کھانے کی دعوت دے کر اپنے گھر جمع کر سکتی تھی، اور کیسے اس کی دعوت قبول کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم اس کے گھر کھانا کھا سکتے تھے، پس اس سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ دعوت دینے والی کوئی دوسری عورت تھی جس کی دعوت بلا تاہل قبول کر لی گئی اور اس کے گھر جا کر کھانا کھایا گیا اور یہ بین دلیل ہے اس امر کی کہ مشکوٰۃ کی حدیث میں داعی امرأته صحیح نہیں ہے، بلکہ بجائے اس کے داعی امرأة ہونا چاہیے، جیسا کہ ابوداؤد اور مسند احمد وغیرہ کی روایت میں ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ میں وہ دعوت دینے والی عورت اس صحابی انصاری متوفی کی بیوی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو اپنے شوہر انصاری کی روح پر واز کر جانے کے بعد خود اپنے غم و الم میں مبتلا ہو گئی ہوگی، =>
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

وبكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع في السرور لا في الشورور وهي بدعة مستقبحة.

=> اس کے بچے بچیاں الگ باپ کی مفارقت میں بلبلارہے ہوں گے، ہمسایہ اور قربت مند عورتیں تعزیت کے لیے جمع ہوں گی، گھر عمکدہ بن گیا ہوگا۔ مرد تجہیز و تکفین میں مصروف ہوں گے، پس اس کی ایسی حالت زار میں خود اپنا اور اپنے بچوں کا کھانا پکانا مشکل تھا اور یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جعفر بن ابی طالب کے اہل و عیال کے واسطے کھانا بناؤ اس واسطے کہ ان کو ایسی خبر ملی ہے جو ان کو کھانا بنانے سے روکتی ہے۔ بھلا اس کی ایسی حالت اور ایسے وقت میں اطمینان کہاں کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی ایک جماعت کی دعوت کا انتظام کرے اور مقام بقیع یا بقیع (مشکوٰۃ کے بعض نسخوں میں بقیع ہے اور بعض نسخوں میں بقیع جو مدینہ سے ۲۰ میل پر بجانب پورب واقع ہے۔ امام خطابی کے نزدیک بقیع کا لفظ صحیح و صواب ہے اور بقیع کا لفظ غلط ہے۔) میں بکری خریدنے کے لیے کسی کو بھیجے اور جب وہ وہاں سے ناکام واپس آئے تو پھر اس کو اپنے کسی ہمسایہ کے پاس بھیجے اور جب اس سے ملاقات نہ ہو تو پھر اس کی بیوی کے پاس بھیجے اور پھر بکری مل جانے کے بعد اس کو ذبح کرا کے پکائے اور ایک جماعت کا تمام کھانا ذفن سے واپسی تک تیار کر لے غرض ان کاموں کے لیے زیادہ وقت چاہیے، اس میت کی موت کے وقت سے اس کے ذفن سے واپسی تک یہ سب کام ایک عورت وہ بھی غم زدہ کے ہاتھ سے انجام نہیں پاسکتے۔ اور ابو داؤد [۳۳۳۲] کی حدیث میں ہے: فأجاب ونحن معه فحسبنا بالطعام اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذفن سے واپسی تک کھانا تیار ہو گیا تھا، پس ان باتوں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ دعوت دینے والی عورت اس صحابی انصاری متونی کی عورت نہ تھی، بلکہ کوئی دوسری عورت تھی۔ نیز ثابت ہوتا ہے کہ مشکوٰۃ کی حدیث مذکور میں داعی امر آتھ ہونا صحیح نہیں ہے بلکہ داعی امر اؤ ہونا چاہیے جیسا کہ ابو داؤد اور مسند احمد بیہقی وغیرہ کی حدیث میں ہے۔ پس جب ان ادلہ و قرائن کے مجموعہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مشکوٰۃ کی حدیث مذکور میں داعی امر اؤ ہونا صحیح ہے تو اس حدیث سے ذفن کے بعد اہل میت کے یہاں لوگوں کے جمع ہونے اور کھانا کھانے کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

اگر کوئی کہے کہ مشکوٰۃ میں ابو داؤد کے ساتھ دلائل النبوة کا بھی حوالہ ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ یہی تھی

دلائل النبوة میں یہ حدیث نقل کی ہو اور اس میں داعی امر اؤ ہونا صحیح ہے اور اس کا یہ ہے کہ ادلہ و قرائن

اہل میت سے کھانے کی ضیافت لینا مکروہ ہے۔ کیونکہ کہ کھانے کی دعوت و ضیافت خوشی کے وقت جائز و شروع ہے نہ مصیبت کے وقت اور وہ بدعت قبیحہ ہے۔

قاضی خان اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں:

یکرہ اتخاذ الضیافة فی ایام المصیبة لأنها ایام تأسف فلا

بلیق بہاما یکون لسرور .

مصیبت کے دنوں میں ضیافت کرنا مکروہ ہے اس لیے کہ مصیبت کے دن رنج و غم کے دن ہیں پس ان مصیبت کے دنوں میں وہ کام لائق نہیں جو خوشی کے وقت ہوتا ہے۔
بزازیہ [ص ۸۱ ج ۴ حاشیہ فتاویٰ عالمگیری] میں ہے:

یکرہ اتخاذ الطعام فی الیوم الأول أو الثالث أو بعد الأسبوع

پہلے دن یا تیسرے دن یا ہفتے کے بعد کھانے کی دعوت و ضیافت کرنا مکروہ ہے۔
اسی طرح اور فقہائے حنفیہ نے لکھا ہے۔

=> اور خود بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے سنن کبریٰ (ص ۶۹۷) میں یہ روایت لکھی ہے جس کا لفظ یہ ہے۔ صنعت امرأة من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاما فدعته وأصحابہ. الخ اس سے بھی دلائل الیومۃ میں داعی امرأة ہونا متعین ہے۔

اگر فرض کر لیا جائے کہ مشکوٰۃ میں داعی امراتہ ہونا صحیح ہے تو بھی اس حدیث سے موت کی تقریب میں دفن کے بعد لوگوں کا اہل میت کے یہاں مجتمع ہونے اور کھانا کھانے کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس واقعہ میں اس عورت دعوت دینے والی کا دعوت دینا موت کی تقریب کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ اس کی نیت پہلے ہی سے دعوت دینے کی تھی، اور موت کے قبل ہی سے دعوت کا انتظام کر رہی تھی چنانچہ مسند احمد کا یہ جملہ اس پر دلالت کرتا ہے فقالت یا رسول اللہ !إنہ کان فی نفسی ان أجمعک ومن معک علی طعام فارسلت إلی بقیع فلم أجد شاة تباع. الخ (ص ۳۹۴ ج ۵)

حاصل یہ کہ مشکوٰۃ شریف کی حدیث مذکور سے اہل میت کا میت کی وجہ سے کھانا پکانا اور اہل برادری دوست احباب کو کھانا ثابت نہیں ہوتا، واللہ اعلم (ہذا من إفادات المؤلف رحمۃ اللہ علیہ) مصحح محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

آٹھواں باب

تعزیت کے بیان میں

مصیبت والوں کی تعزیت کرنا یعنی ان کو صبر کی تلقین کرنا اور تسلی دینا سنت ہے۔ تعزیت سے اہل مصیبت کے مغموم دلوں کو تسلی ہوتی ہے، اور ان کو صبر و سکون حاصل ہوتا ہے اور تعزیت کرنے والوں کو ثواب ملتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو مسلمان اپنے کسی بھائی کی مصیبت میں اس کی تعزیت کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن بزرگی کا حلقہ پہنائے گا۔ روایت کیا اس کو ابن ماجہ [۱۶۰۱] نے۔

تعزیت کی فضیلت میں اور بھی حدیثیں آئی ہیں۔ تعزیت کے واسطے کوئی خاص الفاظ مقرر نہیں ہیں۔ ایسا مضمون ہونا چاہیے جس سے رنج و غم دور ہو اور صبر و تسلی حاصل ہو۔ تعزیت کے وقت میت کے واسطے دعا کرنا بھی آیا ہے۔ ① رسول اللہ ﷺ نے اپنی ایک

① نسائی [۱۸۸۱] اور ابوداؤد [۳۱۲۳] کی ایک حدیث میں آیا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو کسی صحابی کے گھر تعزیت کے واسطے گئی تھیں۔ جب واپس آئیں تو رسول اللہ ﷺ نے کہا: کہاں گئی تھیں؟ حضرت فاطمہؓ نے کہا: اس گھر والوں کے پاس گئی تھی، بس ان کی میت کے واسطے میں نے دعائے رحمت کی اور ان کی تعزیت کی۔

(ابوداؤد مع عون العبود: ص ۱۶۰ ج ۳)

تعمیر: یہ حدیث صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں ربیعہ بن سیف نامی راوی سخت ضعیف ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں ربیعہ ایسی روایات بیان کرتا ہے جن کی کسی ایک راوی نے بھی متابعت و تائید نہیں کی اور محدثین نے اس کی تمام مرویات کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ امام نسائی وغیرہ نے بھی ربیعہ کو ضعیف کہا ہے۔ (سنن نسائی: ص ۲۱۶ ج ۱ لاہور) تہذیب التہذیب (ص ۲۵۵ ج ۲) میزان (ص ۲۳۳ ج ۳) لہذا اس حدیث سے ہوقد تعزیت ماتم پر، میت کے لیے ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔ علاوہ ازیں جس لفظ کا ترجمہ ہے۔ "ان کی میت کے واسطے میں نے دعائے رحمت کی" ابوداؤد میں "فرحمت" نسائی میں "تو رحمت" آیا ہے اس سے ہاتھ اٹھا کر میت کے لیے دعا رحمت کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ ہمارے ہاں ہوقد تعزیت ماتم پر ہاتھ اٹھا کر دعا کی جاتی ہے، بلکہ اس سے مراد

مترجمین الفاظ میں صریحاً بیان ہے کہ دعا "تو رحمت" ہے "فرحمت" (مشکوٰۃ) مفت آن لائن مکتبہ

صاحبزادی کو جبکہ ان کا ایک لڑکا قضا کر گیا تھا، اس طرح تعزیت فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کا تھا، جو اس نے لے لیا، اور اسی کا ہے جو اس نے دیا۔ اور اس کے نزدیک ہر چیز کا ایک وقت مقرر ہے۔ پس صبر کرنا چاہیے اور ثواب حاصل کرنا چاہیے۔ روایت کیا اس کو بخاری [۱۲۸۴] اور مسلم [۹۲۳] نے۔ یعنی لڑکا اللہ تعالیٰ کی امانت تھا جو اس نے لے لیا۔ پس صبر کرنا چاہیے اور صبر کر کے ثواب حاصل کرنا چاہیے اور اس لڑکے پر کیا موقوف ہے، ہر ایک چیز کی ایک مدت مقرر ہے پھر آخر اس کو فنا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کو جب کہ ان کا ایک لڑکا قضا کر گیا تھا اس طرح تعزیت کا خط لکھا:

بسم الله الرحمن الرحيم

یہ خط ہے محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف سے معاذ بن جبل کو، سلام علیک میں اللہ کی حمد کرتا ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اما بعد پس اللہ تعالیٰ تمہارے لیے اجر زیادہ کرے اور تمہارے دل میں صبر ڈالے اور ہم کو اور تم کو شکر نصیب کرے۔ بلا شک ہماری جانیں، ہمارے مال اور ہمارے اہل اور ہماری اولاد اللہ تعالیٰ کی عمدہ بخششوں سے ہیں اور اس کی عاریتادی ہوئی چیزوں سے ہیں جن کی حفاظت اور نگہبانی کا ہم کو حکم کیا گیا ہے، ہم لوگ ان سے ایک مدت معین تک فائدہ اٹھاتے ہیں اور وہ ان کو وقت مقررہ پر لے لیتا ہے۔ پھر اس نے ہم لوگوں پر شکر کرنا فرض کیا ہے جب وہ دے، اور صبر کرنا فرض کیا ہے جب وہ مبتلا کرے۔ پس تمہارا لڑکا اللہ تعالیٰ کی عمدہ بخششوں سے تھا اور اس کی عاریتادی ہوئی چیزوں سے جس کی حفاظت اور نگہبانی کا تم کو حکم کیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے تم کو اس لڑکے سے بہت خوشی اور مسرت کے ساتھ متمتع کیا اور تم سے اس کو اجر کثیر کے ساتھ لے لیا، جو بخشش اور رحمت اور ہدایت ہے۔ اگر تم ثواب لینا چاہو تو صبر کرو۔ ایسا نہ ہو کہ تمہاری بے صبری تمہارے اجر کو مٹا دے پھر تم کو ندامت اٹھانا پڑے۔ اور یاد رکھو کہ بے صبری کسی چیز کو لوٹا نہیں لاتی اور نہ رنج و غم کو دور کرتی ہے۔ اور جو ہونا تھا سو ہو گیا۔

والسلام۔ روایت کیا اس کو حاکم [ص ۲۷۳ ج ۳] نے اور ابن مردویہ نے۔
 حضرت ابو بکرؓ کے پوتے قاسم بن محمد کی تعزیت میں محمد بن کعب قرظی نے جو
 مضمون بیان کیا تھا اس کو یہاں لکھ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مؤطا [ص ۲۱۶، ۲۱۷ ج ۲]
 امام مالک میں یحییٰ بن سعید سے روایت ہے کہ قاسم بن محمد نے کہا کہ میری ایک بیوی مر گئی تو
 محمد بن کعب قرظی تعزیت کے واسطے میرے پاس تشریف لائے اور بیان کیا کہ:

”بنی اسرائیل میں ایک شخص تھا جو فقیہ عالم، مجتہد اور عابد تھا۔ اور اس کی
 ایک بیوی تھی، جس پر وہ نہایت شیفتر رہتا تھا اور بہت ہی محبت رکھتا تھا۔ اتفاق
 کہ اس کی وہ بیوی قضا کر گئی۔ پس وہ عابد نہایت مغموم ہوا اور اس درجہ اس کو
 رنج و غم ہوا کہ ایک گھر میں خلوت نشین ہو گیا اور اندر سے گھر کو مقفل کر لیا، اور
 لوگوں سے ملنا جلنا بالکل ترک کر دیا۔ کوئی شخص اس کے پاس نہیں جاسکتا تھا۔
 عابد کا یہ واقعہ سن کر ایک عورت آئی اور کہا کہ عابد سے مجھے ایک ضرورت ہے۔
 ان سے مجھے ایک فتویٰ پوچھنا ہے، مگر میں ان سے بالمشافہ اور روبرو ہو کر
 پوچھوں گی۔ بجز اس کے میری تشفی نہیں ہوگی۔ عابد کے دروازہ پر جتنے لوگ
 تھے وہ تو چلے گئے مگر یہ عورت بیٹھی رہ گئی اور کہا کہ بغیر پوچھے میں کسی طرح ٹل
 نہیں سکتی۔ کسی نے عابد سے کہا ایک عورت آپ سے کوئی فتویٰ پوچھنے آئی ہے
 اور آپ سے وہ بالمشافہ پوچھنا چاہتی ہے۔ سب لوگ تو چلے گئے۔ مگر وہ بیٹھی
 ہوئی ہے اور وہ بغیر بالمشافہ پوچھے کسی طرح جانے کو نہیں کہتی۔ عابد نے کہا
 اچھا اس کو آنے کی اجازت دو۔ پس وہ عورت عابد کے پاس آئی اور کہا کہ میں
 آپ سے ایک فتویٰ پوچھنے آئی ہوں۔ عابد نے کہا، وہ کیا ہے؟ عورت نے کہا
 میں نے اپنی ایک پڑوسن سے ایک زیور عاریتاً لیا تھا۔ اور اس کو ایک زمانہ تک
 میں خود بھی پہنتی تھی۔ اور غیر کو بھی پہننے کو دیتی تھی۔ اب وہ پڑوسن اپنا زیور مجھ
 سے طلب کرتی ہے تو کیا میں اس کا زیور اس کو دے دوں؟ عابد نے کہا ہاں
 واللہ اس کا زیور اس کو دیدے۔ عورت نے کہا اس کا زیور تو میرے پاس ایک

زمانہ تک رہ چکا ہے۔ عابد نے کہا تب تو اور زیادہ ضرورت ہے کہ تو اس کا زیور اس کو دیدے۔ عورت نے کہا حضرت! اللہ تعالیٰ آپ پر رحم کرے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ایک چیز عاریتاً دی تھی۔ پھر اس نے اپنی چیز لے لی، تو اس پر آپ اتنا غم کرتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ اپنی چیز کا آپ سے زیادہ حقدار ہے۔ عورت کا اتنا کہنا تھا کہ عابد چونک پڑا اور متنبہ ہو گیا اور عورت کی اس بات سے اس کو بہت نفع ہوا۔

رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک صحابی کا ایک چھوٹا لڑکا مر گیا۔ آپ نے اس کی تعزیت کی اور ایک حدیث سنائی۔ اس حدیث کو معلوم کر لینا چاہیے:

سنن نسائی [۲۰۹۰] اور مسند احمد بن حنبل [ص ۴۳۶ ج ۳ ص ۵، ۳۳، ۳۵] میں قرہ مزنی سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب بیٹھتے تھے تو آپ کے حضور میں صحابہ جناب کی ایک جماعت بھی بیٹھا کرتی تھی۔ جماعت صحابہ جناب میں ایک شخص تھا اور اس کا ایک چھوٹا لڑکا تھا۔ جب وہ حضور نبوی میں آتا تو اپنے ساتھ اپنے اس چھوٹے بچے کو بھی لاتا اور حلقہ صحابہ جناب میں اس کو اپنے آگے بٹھالیتا۔ (ایک روز) رسول اللہ ﷺ نے اس شخص سے کہا کیا تم اپنے اس بچے سے بہت محبت رکھتے ہو (کہ ہر وقت اس کو اپنے ساتھ رکھتے ہو؟) اس شخص نے کہا یا رسول اللہ ﷺ! جس قدر میں اپنے اس بچے سے محبت رکھتا ہوں اسی قدر اللہ تعالیٰ آپ سے محبت رکھے۔ (اتفاق) کہ اس کا وہ لڑکا مر گیا۔ پس اس شخص نے حضور نبوی میں آنا ترک کر دیا، کہ حلقہ صحابہ جناب میں بیٹھوں گا اور اپنے آگے بچہ کو نہ دیکھوں گا تو بہت قلق ہوگا۔ رسول اللہ ﷺ نے جب اس شخص کو حلقہ صحابہ جناب میں نہیں دیکھا تو فرمایا کہ کیا بات ہے کہ میں فلاں شخص کو نہیں دیکھتا ہوں۔ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ اس کا وہ چھوٹا پیارا بچہ مر گیا۔ پس رسول اللہ ﷺ نے اس سے ملاقات کی اور اس کی تعزیت کی اور تسلی و تشفی دی، اور فرمایا کہ اے فلاں کیا تمہیں یہ پسند ہے کہ تم (دنیا میں) اپنی عمر بھر اپنے بچے سے متفق ہو؟ یا یہ پسند ہے کہ کل (قیامت کے دن) جنت کے جس دروازہ پر تم پہنچو تمہارا وہ بچہ تمہارے واسطے جنت کا دروازہ کھولنے کے لیے پہلے ہی سے موجود ہے؟ اس شخص نے کہا یا

[لے خود] مشغول شوند، انتھی

فائدہ: قاضی شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے نیل الاوطار [ص ۹۵ ج ۳] میں لکھا ہے:

قال فی البحر والمشروع مرة واحدة لقله علیہ السلام

التعزیه مرة.

یعنی کتاب بحر میں لکھا ہے کہ تعزیت ایک مرتبہ کرنا جائز کیا گیا ہے اس واسطے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ❶ کہ تعزیت کرنا ایک بار ہے۔

فائدہ: تعزیت کے وقت میت کے واسطے دعا کرنا بھی آیا ہے۔ ابوداؤد [۳۱۲۳] اور

نسائی [۱۸۸۱] کی ایک حدیث میں ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کسی صحابی کے گھر تعزیت کے

واسطے گئی تھیں۔ جب واپس آئیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کہاں گئی تھیں؟ حضرت

فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اس گھر کے لوگوں کے پاس گئی تھی پس میں نے ان کی میت کے واسطے

دعاے رحمت کی اور ان کی تعزیت کی۔ ❷

❶ علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی صحت و ضعف کے متعلق کچھ نہیں لکھا۔ معلوم نہیں کہ یہ حدیث کس کتاب کی

ہے اور کسکی ہے۔ قابل استدلال ہے یا نہیں۔ بہر کیف ظاہر یہی ہے کہ تعزیت ایک بار کرنی چاہیے۔ فقہائے حنفیہ

بھی لکھتے ہیں کہ تعزیت ایک بار کرنا چاہیے۔ (رد المحتار: [ص ۲۳۱ ج ۲]) میں تاتارخانیہ سے نقل کیا ہے کہ جس شخص

نے ایک مرتبہ تعزیت کر لی تو اس کو دوسری مرتبہ تعزیت کرنا لائق و سزاوار نہیں۔ روایت کیا اس کو حسن نے ابوحنیفہ

رحمۃ اللہ علیہ سے۔

❷ دیکھو عون المعبود (ص ۱۶۰ ج ۳)

نواں باب

زیارتِ قبور کے بیان میں

قبر کی زیارت کرنا مردوں کے واسطے سنت ہے، اور عورتوں کے واسطے بعض حدیثوں سے جائز معلوم ہوتا ہے اور بعض سے ناجائز۔ قبر کی زیارت اس غرض سے مشروع ہوئی ہے کہ مردوں کے واسطے استغفار اور دعا کی جائے۔ قبروں کو دیکھ کر عبرت حاصل ہو اور اپنی موت اور آخرت یاد پڑے۔ دنیا سے دل سرد ہو، آخرت کے سامان کا خیال و فکر پیدا ہو۔ پس اسی غرض کے حصول کے لیے قبروں کی زیارت کرنا چاہیے۔

زیارتِ قبر کے واسطے کوئی خاص دن یا کوئی خاص وقت مقرر نہیں ہے۔ جب اور جس وقت چاہے دن کو یا رات کو زیارتِ قبر کے لیے قبرستان میں جائے۔ ہاں جمعہ کے روز قبروں کی زیارت کرنا بہ نسبت اور دنوں سے افضل ہے۔^①

محمد بن نعمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: جو شخص ہر جمعہ کو اپنے باپ دونوں کی قبر کی یا ان میں سے ایک کی قبر کی زیارت کرے تو اس شخص کی مغفرت کی جاتی ہے اور لکھ لیا جاتا ہے کہ وہ اپنے ماں باپ کا فرماں بردار ہے۔ روایت کیا اس کو تہمتی بینہ نے شعب الایمان [ص ۲۰۱ ج ۶، ح: ۷۹۰۱] میں۔^②

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو شخص ہر جمعہ کو ایک بار اپنے ماں باپ دونوں کی قبر کی یا ایک کی زیارت کرے تو اللہ تعالیٰ اس

① حنفی مذہب کی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ ”دوشنبہ اور ہفتہ اور جمعہ اور ہفتہ یہ چار دن زیارتِ قبور کے لیے افضل ہیں، لیکن اس بارے میں کوئی حدیث نظر سے نہیں گزری۔ واللہ اعلم“

② كذا في المشكوة وهو حديث مرسل والحديث عند ابن عدی عن أبي بكر و عند الحكيم الترمذی عن أبي هريرة مر فوعا متصلا لكن إسنادهما لا يخلو عن ضعف كذا في تنقيح الروايات

الرواية: صحيح الرواية: ص ۳۳۳، ۳۳۴ ج ۱

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کے گناہوں کو بخشے گا اور لکھے گا کہ وہ اپنے ماں باپ کا فرماں بردار ہے۔ روایت کیا اس کو حکیم ترمذی نے۔

اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے جو شخص جمعہ کے دن اپنے ماں باپ دونوں کی قبر کی یا ایک کی قبر کی زیارت کرے اور اس کے پاس سورہٴ یٰسّٰ پڑھے تو اس کی مغفرت کی جاتی ہے۔ روایت کیا اس کو ابن عدی رضی اللہ عنہما [ص ۱۸۰ ج ۵] نے۔

لیکن یہ تینوں حدیثیں ضعیف ہیں، اور حاکم کی ایک روایت میں آیا ہے۔ کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا ہر جمعہ کو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہما کی قبر کی زیارت کرتی تھیں۔ (کذافی النیل: [ص ۱۱۱ ج ۴]) اگر رات کو زیارت کرنا چاہے تو آخر رات کو زیارت کرنا افضل ہے۔ رسول اللہ ﷺ اکثر آخر رات کو زیارت کے واسطے جنت البقیع میں تشریف لے جاتے تھے۔

زیارت قبر کا طریقہ یہ ہے کہ منہ قبر کی طرف اور پشت قبلہ کی طرف کر کے کھڑا ہو، اور زیارت قبر کی جو دعائیں آگے لکھی گئی ہیں ان میں سے کوئی دعا پڑھے۔ اور ان کے علاوہ مردوں کے واسطے اور بھی دعائیں کرے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ کی قبروں پر آئے تو اپنے منہ کو قبروں کی طرف کیا اور کہا السلام علیکم یا اهل القبور یغفر الله لنا ولكم۔ روایت کیا اس کو ترمذی [۱۰۵۳] نے۔

ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوٰۃ [ص ۱۱۴ ج ۴] میں لکھتے ہیں کہ: ”اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ زیارت کرنے والا میت پر سلام کرنے کے وقت اپنے منہ کو میت کے منہ کی طرف کرے۔ اور دعا کرنے کے وقت بھی اپنے منہ کو میت کے منہ کی طرف کیے رہے اور اسی پر عام مسلمانوں کا عمل ہے۔“ اور زیارت قبر کے وقت کھڑے کھڑے دعا کرنا چاہیے زیارت قبر کے وقت بیٹھ کر دعا کرنا ثابت نہیں ہے اور ہاتھ اٹھا کر بھی دعا کرنا ثابت ہے۔ صحیح مسلم [۱۰۳/۹۷] میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ بقیع میں تشریف لے گئے اور دیر تک کھڑے رہے۔ پھر تین بار دعا کے واسطے ہاتھ اٹھایا۔

زیارتِ قبر کے وقت نہایت اخلاص کے ساتھ مُردوں کے واسطے دعا کرنا چاہیے اگر اللہ تعالیٰ نے زیارت کرنے والے کی دعا مردوں کے حق میں قبول کر لی اور مردوں کی مغفرت ہو گئی یا ان کے عذاب میں تخفیف کی گئی تو یہ کتنی بڑی بات ہے۔ اگر عربی میں دعائیں یاد ہوں تو عربی میں دعا کرے ورنہ اپنی زبان میں دعا کرے۔

زیارتِ قبر کی دعائیں

(۱) بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کو تعلیم فرماتے تھے کہ جب وہ قبرستان میں جائیں تو یہ کہیں:

السلام علیکم اهل الدیار من المؤمنین والمسلمین وانا ان شاء الله بکم للاحقون نسأل الله لنا ولكم العافیة (رواہ مسلم ۹۷۵)

”اے قبر کے رہنے والے مومن اور مسلمانو! تم پر سلام اور ہم بھی ان شاء اللہ تعالیٰ تم سے ضرور ملنے والے ہیں۔ اور ہم اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم لوگوں کو اور تم لوگوں کو عافیت میں رکھے۔“

(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ میری ہر باری کی رات کو آخر شب میں جنت البقیع میں تشریف لے جاتے تھے اور کہتے تھے:

السلام علیکم دار قوم مؤمنین و آناکم ما توعدون غداً مؤجلون وانا ان شاء الله بکم للاحقون اللهم اغفر لاهل بقیع الغرقد (رواہ مسلم: ۱۰۲/۹۷۴)

”اے قبروں کی رہنے والی ایمان والی قوم! تم پر سلام اور تمہارے پاس وہ چیز آگئی ہے۔ جس کا تم سے وعدہ کیا جاتا تھا کل تک (یعنی قیامت تک) تم مہلت دیے گئے ہو اور ہم بھی ان شاء اللہ تم سے ملنے والے ہیں اے اللہ بقیع الغرقد کے رہنے والوں کو بخش دے۔“

(۳) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ (زیارت محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ)

قبر کے وقت) میں کیا کہوں؟ آپ کے گھر آیا یہ کہو۔

السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم
الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم
للاحقون. (رواه مسلم: ۱۰۳/۹۷۴)

”اے قبروں کے رہنے والے مومنو اور مسلمانو! تم پر سلام اور اللہ تعالیٰ رحم
کرے ان لوگوں پر جو ہم سے آگے چلے گئے اور ان لوگوں پر جو پیچھے رہ گئے
اور ان شاء اللہ ہم تم سے ضرور ملنے والے ہیں۔“

(۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ کی قبروں پر گزرے
تو اپنے روئے مبارک کو قبروں کی طرف کیا اور کہا:

السلام عليكم يا أهل القبور يغفر الله لنا ولكم انتم سلفنا
ونحن بالآثر.

”اے قبروں کے رہنے والو! تم پر سلام، اللہ تعالیٰ ہم کو اور تم کو بخشے، تم ہم
سے پہلے گزر گئے اور ہم بھی پیچھے پہنچنے والے ہیں۔“

روایت کیا اس کو ترمذی [۱۰۵۳] نے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

گر نہ قضا بود کہ باہم رویم
می رسد آن وقت کہ ماہم رویم

فصل

زیارتِ قبر کے وقت قرآن پڑھ کر ثواب بخشنے کا بیان

امام نووی نے اپنی کتاب اذکار میں لکھا ہے کہ محمد بن احمد مروزی نے کہا کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے سنا وہ کہتے تھے کہ ”جب تم لوگ قبرستان میں جاؤ تو سورہ فاتحہ اور ﴿قل أعوذ برب الفلق﴾ اور ﴿قل أعوذ برب الناس﴾ اور ﴿قل هو الله أحد﴾ پڑھو اور اس کا ثواب مردوں کو بخشو، مردوں کو ثواب پہنچے گا۔“ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ اور اہل علم نے بھی زیارتِ قبور کے وقت ان سورتوں اور بعض اور سورتوں کو پڑھنے اور ان کا ثواب مردوں کو بخشنے کو لکھا ہے مگر باوجود تلاش کثیر کے اس بارے میں کوئی حدیث مرفوع صحیح نظر سے نہیں گزری۔ اور جو مرفوع حدیثیں اس باب میں نقل کی جاتی ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

ازاجملہ ایک وہ حدیث ہے جس کو ابو محمد سمرقندی نے فضائلِ قل هو اللہ احد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جو شخص قبروں کے پاس گزرے۔ اور قل هو اللہ احد گیارہ بار پڑھے، پھر اس کا ثواب مردوں کو بخشے تو بقدر تعداد مردوں کے اس کو ثواب دیا جائے گا [دیکھیے: فضائلِ سورۃ الإخلاص للحسن الخلال: ج ۵۴] اور

ازاجملہ ایک وہ حدیث ہے جس کو ابو القاسم سعد بن علی زنجانی نے اپنے نوائد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو شخص قبرستان میں جائے، پھر سورہ فاتحہ اور قل هو اللہ احد اور الہاکم التکاثر پڑھے، پھر کہے یا اللہ میں نے جو تیرا یہ کلام پڑھا ہے اس کا ثواب اس قبرستان کے مؤمن اور مسلمان مردوں کو بخش دیا، تو وہ مُردے اللہ تعالیٰ سے اس کی شفاعت کرائیں گے۔ اور

① اذکار نووی میں یہ روایت نہیں مل سکی۔ قرطبی نے اسے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ التذکرۃ

ازاجملہ ایک وہ حدیث ہے جس کو خلال کے شاگرد عبد العزیز نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص قبرستان میں داخل ہو پھر سورہ یس پڑھے تو اللہ تعالیٰ مُردوں پر تخفیف کرتا ہے اور بقدر تعداد مُردوں کے اس کو نیکیاں ملتی ہیں۔

اور

ازاجملہ ایک وہ حدیث ہے جس کو قرطبی نے اپنے تذکرہ [ص ۱۰۰ ج ۱] میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جب کوئی مومن آیۃ الکرسی پڑھے اور اس کا ثواب مُردوں کو بخشے تو اللہ تعالیٰ مشرق اور مغرب کی ہر قبر میں نور داخل کرتا ہے اور ان کے خواب گاہ کو وسیع کرتا ہے اور پڑھنے والے کو ساٹھ نبی کا ثواب دیتا ہے، اور ہر میت کے مقابلہ میں اس کا ایک درجہ بلند کرتا ہے اور ہر میت کے مقابلہ میں اس کے واسطے دس نیکیاں لکھتا ہے۔

یہ چاروں حدیثیں ایصالِ ثواب کے بارے میں بہت مشہور ہیں۔ اکثر علماء ایصالِ ثواب کے بیان میں ان کو نقل کرتے ہیں، مگر یہ سب ضعیف ہیں۔ اہل علم نے ان کے ضعیف ہونے کی تصریح کی ہے۔ لیکن حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ [۱۳۰] نے لکھا ہے کہ یہ روایتیں اگرچہ ضعیف ہیں لیکن ان کا مجموعہ بتاتا ہے کہ ان کی کچھ اصل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فوائد متفرقہ

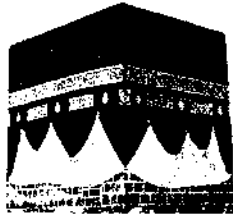
فائدہ: صحیح مسلم [۹۷۶] میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کی اور خود روئے اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے ان کو رلایا، اور فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے اجازت مانگی کہ اپنی والدہ کے واسطے استغفار کروں تو مجھے اس کی اجازت نہیں ملی اور اجازت مانگی کہ ان کی قبر کی زیارت کروں تو مجھے اس کی اجازت ملی۔

فائدہ: بخاری [۱۱۸۹] اور مسلم [۱۳۹۷] میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کجاوے نہ باندھے جائیں یعنی سفر نہ کیا جائے، مگر تین مساجد کی طرف۔

مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ۔ اس حدیث کے عموم سے ثابت ہوتا ہے کہ صالحین کی قبروں کی زیارت کے واسطے سفر کرنا جائز نہیں۔ مولوی خرم علی صاحب اس حدیث کے فائدہ میں لکھتے ہیں کہ اکثر احتیاط والے عالم ہو جب اس حدیث کے اولیاء اور بزرگوں کی قبروں محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

پر جانا اگر تین منزل ہو یا زیادہ درست نہیں جانتے۔
 فائدہ: زیارت قبور کے وقت قبر کو سجدہ کرنا، اس کو بوسہ دینا، اس سے معافہ کرنا، اس کا طواف کرنا، اس کے سامنے جھکنا، اس پر چادر غلاف چڑھانا، مردوں سے مرادیں اور حاجتیں مانگنا، یہ سب باتیں حرام و ناجائز ہیں۔ مولانا ثناء اللہ صاحب پانی پتی مالا بدمنہ میں لکھتے ہیں:

”سجدہ کردن، بسوی قبور انبیاء و طواف قبور کردن و دعا از انہا خواستن و نذر برائے آنہا قبول کردن حرام است بلکہ چیز ہائے از انہا بکفری رساند پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم بر آنہا لعنت کردہ و ازان منع فرمودہ و گفتہ کہ قبر مرابت تکبیر نہی۔“



دسواں باب ثواب رسائی کے بیان میں

میت کے واسطے دعا کرنا اور دعا کا نفع اس کو پہنچنا قرآن مجید اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے اور تمام علمائے اہل سنت کا مذہب بھی یہی ہے، کہ دعا کا نفع میت کو پہنچتا ہے سورہ حشر میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر: ۱۰] ”یعنی جو لوگ صحابہ مہاجرین اور انصار کے بعد آئے وہ کہتے ہیں اے ہمارے رب تو مغفرت کر ہماری اور ہمارے ان بھائیوں کی جنہوں نے ایمان لانے میں ہم پر سبقت کی۔“ اس آیت سے میت کے واسطے دعا کرنا اور دعا کا نفع پہنچنا ثابت ہوتا ہے اور نماز جنازہ کی جس قدر دعائیں آئی ہیں ان تمام دعاؤں سے میت کے واسطے دعا کرنا اور دعا کا نفع پہنچنا ثابت ہوتا ہے، نیز بہت سی احادیث صحیحہ سے یہ ثابت ہوتا ہے۔

اسی طرح عبادات مالیہ کا بھی ثواب میت کو پہنچنا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ اور تمام علماء اہل سنت کا مذہب بھی یہی ہے، کہ عبادات مالیہ کا ثواب میت کو پہنچتا ہے۔ بخاری [۶۷۶۰] اور مسلم [۱۰۰۳] میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ میری ماں یکا یک مر گئی اور میرا گمان ہے کہ اگر وہ بات کرتی یعنی بات کرنے کا اس کو موقع ملتا تو وہ صدقہ کرتی، سو اگر میں اس کی طرف سے صدقہ کروں تو کیا اس کا ثواب اس کو پہنچے گا؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔

بخاری [۲۷۷۰] میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ میری ماں وفات پا گئی ہے۔ اگر میں اس کی طرف سے صدقہ کروں تو اس کو نفع پہنچے گا؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ اس شخص نے کہا میرے پاس ایک باغ ہے آپ کو گواہ رکھتا ہوں کہ میں نے اس باغ کو اپنی ماں کی طرف سے صدقہ کر دیا۔

سے روایت ہے کہ ان کی ماں مر گئیں تو انھوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ میری ماں کا انتقال ہو گیا، میں ان کی طرف سے صدقہ کروں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ انھوں نے کہا کون سا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: پانی پلانا۔ ابو داؤد [۱۶۸۱] کی روایت میں ہے، کہ انھوں نے کہا کون سا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: پانی۔ پس انھوں نے ایک کنواں کھدوایا اور کہا کہ یہ کنواں ام سعد کے واسطے ہے، یعنی اس کا ثواب میت کو پہنچے۔

ان احادیث صحیحہ صریحہ سے عبادات مالیہ کا ثواب میت کو پہنچنا صاف طور پر ثابت ہوتا ہے۔

اور عبادات بدنیہ جیسے تلاوت قرآن اور نماز اور روزہ وغیرہ کا ثواب میت کو پہنچنا کسی حدیث صحیحہ صریحہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ اور جو روایتیں عبادات بدنیہ کے ثواب کے پہنچنے کے بارے میں نقل کی جاتی ہیں وہ ضعیف ہیں۔ از انجملہ وہی چار روایتیں ہیں جو زیارات قبور کے بیان میں مذکور ہوئی ہیں اور از انجملہ ایک وہ روایت ہے جس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ ﷺ میں اپنے ماں باپ کے ساتھ ان کی زندگی میں نیکی کرتا تھا، پس ان کے مرنے کے بعد ان کے ساتھ کیونکر نیکی کروں؟ آپ نے فرمایا: مرنے کے بعد نیکی یہ ہے کہ اپنی نماز کے ساتھ ان کے واسطے بھی نماز پڑھ، اور اپنے روزہ کے ساتھ ان کے واسطے بھی روزہ رکھ۔ یہ حدیث بھی ضعیف اور ناقابل وثوق ہے۔

اس کے علاوہ بعض اور روایات بھی آئی ہیں اور وہ بھی ضعیف ہیں اور اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ اکثر علماء کے نزدیک عبادات بدنیہ کا ثواب میت کو پہنچتا ہے، اور بعض کے نزدیک نہیں پہنچتا ہے۔ حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ شرح الصدور [ص ۱۲۹] میں لکھتے ہیں:

اختلف فی وصول ثواب القران للمیت فجمهور السلف
والأئمة الثلاثة علی الوصول وخالف فی ذلک إمامنا الشافعی
کذا فی المرقاة. (ص ۳۸۲ ج ۲)

تلاوت قرآن کے ثواب کے پہنچنے میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور سلف

اور ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک پہنچتا محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہے اور ہمارے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نہیں پہنچتا ہے۔

اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ شرح فقہ اکبر [ص ۱۶۰] میں لکھتے ہیں:

اختلف (العلماء) فی العبادات البدنیة كالصوم والصلوة
وقراءة القرآن والذکر فذهب أبو حنیفة وأحمد وجمهور
السلف إلى وصولها والمشهور من مذهب الشافعی وما لک
عدم وصولها.

”عباداتِ بدنیہ جیسے روزہ نماز اور قراءت قرآن اور ذکر کے ثواب پہنچنے
میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد اور جمہور سلف رحمۃ اللہ علیہم کا
مذہب یہ ہے کہ عباداتِ بدنیہ کا ثواب میت کو پہنچتا ہے اور مذہب مشہور امام
شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہم کا یہ ہے کہ نہیں پہنچتا ہے۔“ واللہ تعالیٰ اعلم

فوائد متفرقة

فائدہ: ثوابِ رسائی کے واسطے شریعت سے نہ کوئی خاص دن مقرر ہے اور نہ کوئی خاص
وقت جب اور جس وقت چاہے مردوں کے واسطے صدقہ کرے اور ان کے لیے دعا و استغفار
کرے۔ ثوابِ رسائی کے واسطے تیسرے دن، دسویں، بیسویں، چالیسویں دن کو یا کسی اور
دن کو مخصوص کرنا یا ہفتہ میں پنجشنبہ کو خاص کرنا ناجائز کام ہے، اور یہ حدیث جو مشہور ہے کہ
مومنین کی روحیں جمعہ کی شب کو اور عیدین اور شبِ برات کو چھوٹی ہیں اور پہلے اپنی قبروں کو
اور پھر اپنے گھر کو آتی ہیں، پھر نرم آواز سے اپنے اقربا کو پکارتی ہیں کہ ہمارے واسطے کچھ
صدقات خیرات کرو۔ پس اگر وہ کچھ خیرات و صدقات کرتے ہیں تو دعا دے جاتی ہیں،
ورنہ ناخوش ہو کر چلی جاتی ہیں۔ سو یہ حدیث بالکل بے اصل ہے، ہرگز اعتبار سے لائق
نہیں۔

فائدہ: میت کے ساتھ قبر پر کھانا یا غلہ یا نقد لے جانا اور وہاں فقراء و مساکین کو تقسیم کرنا
شریعت سے ثابت نہیں۔ اس سے بچنا چاہیے۔

فائدہ: اکثر احناف میں ثوابِ رسائی کی یہ صورت بہت جاری ہے کہ حافظ کو نو کر رکھ کر یا
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کچھ اجرت دے کر میت کے واسطے قرآن پڑھاتے ہیں سو اس صورت سے میت کو ثواب نہیں پہنچتا ہے۔ فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں ❶ کہ اس صورت سے نہ میت کو ثواب پہنچتا ہے اور نہ قرآن پڑھنے والے اور پڑھانے والے کو ثواب ہوتا ہے۔

بلکہ یہ دونوں پڑھنے والے اور پڑھانے والے گناہ گار ہوتے ہیں۔

فائدہ: عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: قبر کے اندر میت کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی ڈوب رہا ہو اور فریاد کر رہا ہو، میت منتظر رہتا ہے کہ اس کے باپ یا ماں یا بھائی یا کسی دوست کی طرف سے کوئی دعا اس کو پہنچے۔ پس جب کوئی دعا اس کو پہنچتی ہے تو وہ دعا اس کو دنیا و ما فیہا سے زیادہ محبوب ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ زمین والوں کی دعا سے قبر والوں پر پہاڑوں کے مانند (ثواب، رحمت اور مغفرت) داخل کرتا ہے، اور زندہ لوگوں کا تحفہ مردوں کی طرف یہ ہے کہ ان کے واسطے استغفار کیا جائے۔ روایت کیا اس حدیث کو بیہقی نے شعب الایمان [ص ۲۰۳ ج ۶، ح: ۹۰۵ و ص ۱۶ ج ۷، ح: ۹۳۹۵]

❶ رد المحتار حاشیہ در المختار میں ہے: قال تاج الشریعة فی شرح الہدایة إن القرآن بالأجرة لا یستحق الثواب لا للمیت ولا للقاری وقال العینی فی شرح الہدایة ویمنع القاری لل دنیا والأخذ والمعطى الثمان فالحاصل أن ما شاع فی زماننا من قرأة الاجزاء بالأجرة لا یجوز لأن فیہ الأمر بالقراءة واعطاء الثواب للأمر والقراءة لأجل المال فإذا لم یکن للقاری ثواب لعدم النیة الصحیحة فاین یصل الثواب إلی المستأجر ولو لا الأجرة ما قرأ أحد لأحد فی هذا الزمان بل جعلوا القرآن العظیم مکسباً وسیلة إلی جمع دنیا إنا لله وإنا إلیہ راجعون . انتهى

نیز اس کتاب میں ہے: ونقل علامة الخلو تی فی حاشیة المنتهی الحنبلی عن شیخ الإسلام تقی الدین ما نصح ولا یصح الاستیجار علی القراءة وإهدائها إلی المیت لأنه لم ینقل عن أحد من الأئمة الإذن فی ذلك وقد قال العلماء أن القاری إذا قرأ لأجل المال فلا ثواب له فأی شیء یصل إلی المیت وإنما یصل إلی المیت العمل الصالح والا استیجار علی

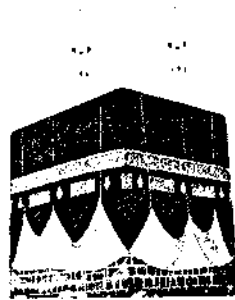
محرم التلاوة لم یقل به أحد من الأئمة وإنما تنازعوا فی الاستیجار علی التعلیم . انتهى
محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

میں۔ (مشکوٰۃ شریف ۲۳۵۵)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہمارے مردے ہماری دعا اور استغفار کے بہت محتاج ہیں۔ پس مردوں کے واسطے بہت کثرت سے دعا اور استغفار کرنا چاہیے۔

ربنا اغفر لنا و لإخواننا الذین سبقونا بالإیمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک رؤوف رحیم ۝ رب اغفر لی ولوالدی وارحمہما کما ربینی صغیرا .

وہذا آخر ما أردنا إیراده فی هذا الكتاب، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب وإلیہ المرجع والمآب، وصلى اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ وأصحابہ أجمعین، و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمین .



مسئلہ سماع موتی

سوال: کیا مردے سنتے ہیں یا نہیں؟ اگر سنتے ہیں تو نم کنومۃ العروس والی حدیث کا کیا مطلب ہے۔ بینوا بالدلیل تو جروا عند الجلیل۔

جواب: آیت ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾ [الروم: ۵۲] اور آیت ﴿وَمَا أَنْتَ بِمَسْمُوعٍ مِنَ فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: ۲۲] سے صریح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ مردے سنتے نہیں ہیں۔ اور اسی کی تائید حدیث نم کنومۃ العروس سے بھی ہوتی ہے۔ لیکن بعض احادیث صحیحہ سے خاص اوقات و مواقع میں مردوں کا سنا ثابت ہوتا ہے۔

جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ سے جس میں یہ لفظ واقع ہے۔ **إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نَعَالِهِمْ** (رواہ البخاری [۱۳۳۸] ایضاً) اور جیسے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جس میں یہ لفظ واقع ہے۔ **مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعٍ مِنْهُمْ** (رواہ البخاری [۱۳۷۰] ایضاً) جیسے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے جس میں یہ لفظ واقع ہے:

كان رسول الله ﷺ يعلمهم إذا خرجوا إلى المقابر السلام عليكم أهل الديار. الخ (رواه مسلم ۹۷۵)

پس دونوں آیتوں مذکورہ بالا اور ان احادیث کے درمیان جمع اور توفیق کی صورت یہ ہے کہ مردے سنتے نہیں ہیں، لیکن جب اللہ تعالیٰ کسی خاص وقت یا کسی خاص موقع میں ان کو سنانا چاہتا ہے تو وہ سن لیتے ہیں۔

تفسیر فتح البیان مصنف نواب صدیق حسن خاں صاحب (ص ۱۰۵ ج ۷) میں ہے:

وظاهر نفی سماع الموتى للعموم فلا يخص منه إلا ماورد
بدليل كما ثبت في الصحيح أنه ﷺ خاطب القتلى في قلب
بدر فقيل له يا رسول الله ﷺ إنما تكلم أجساد الأرواح لها.
وكذا ما ورد من أن الميت يسمع خفق نعال المشيعين له إذا

انصرفوا. انتهى

اور فتح الباری شرح صحیح بخاری [ص ۲۳۵ ج ۳] میں ہے:

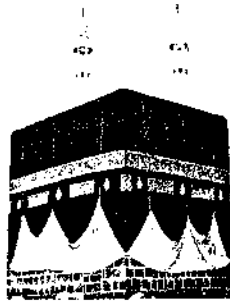
قال ابن التين لا معارضة بين حديث ابن عمر رضي الله عنهما والآية لأن
الموتى لا يسمعون بلاشك لكن إذا أراد الله إسماع ما ليس
من شأنه السماع لم يمتنع كقوله تعالى إنا عرضنا الأمانة الآية
وقوله تعالى فقال لها وللأرض اتبيا طوعاً أو كرهاً الآية. انتهى

اور اس مسئلہ کے متعلق میرا ایک مضمون فتاویٰ نذیریہ (ص ۳۱۱-۳۱۳ ج ۱) میں

درج ہے اس کو بھی دیکھ لینا چاہیے۔ ہذا ما عندی واللہ تعالیٰ اعلم

أملد

محمد عبد الرحمن المبارکفوری عفی اللہ عنہ



مقالہ

7

اعْلَامُ أَهْلِ الزَّمَنِ

یعنی آثار السنن کے جواب کا اشتہار
جو بسبب زیادہ طول ہو جانے کے
رسالہ کی صورت میں شائع کیا گیا



الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد

وآله واصحابه أجمعين. أما بعد!

آثار السنن (جس کے مؤلف نے بذریعہ اشتہارات و اعلانات کے ایک مدت سے اس کی دھوم مچا رکھی تھی) کی جلد اول کا پہلا حصہ طبع ہو کر تھوڑے دنوں سے شائع ہوا ہے۔ ہم نے جو اس کو اول سے آخر تک دیکھا تو اس کو اور اس کے مؤلف کو اس مشہور مقولہ کا مصداق پایا۔

إن الذي لا يحسن معرفة الفقه قد صنف فيه كتابا

اس کتاب میں اگر صرف وہی مسامحات اور زلات اور غلطیاں ہوئیں جو مؤلف کے قلم سے بوجہ نا آشنائی فن حدیث اور سبب تصور نظر، قلت تدریس و حفظ فہم کے وقوع میں آئی ہیں تو خیر ایک بات تھی۔

انفوس اس کا ہے کہ مؤلف نے اس کتاب میں عداوت خدا و رسول پائی اور بے باکیاں کی ہیں کہ الامان السخيف، حدیث صحیحہ میں کوئی آیت قرآنیہ و حدیثیہ روایات علی وجہ الصواب تالیف کرنی والی تھی نہیں ہے۔ اہل علم کو اس کا بیوقوفانہ تصور اس اہم کام کے واسطے کتب حدیثہ میں کوئی مزاحمت نہ ہو۔ اس کا بیوقوفانہ تصور اور ساتھ اس کے اصول حدیث میں بھی اس کا کوئی اور تصور نہ ہو۔ اس کے واسطے یہ مطالبہ بریں وسعت نظر، قلب سلیم، فہم مستقیم، دقت و حفاظت، دیانت و انصاف، اور عداوت جو ضروری امر ہے۔

اب ہم حضرات و ناظرین کو یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ مؤلف آثار السنن اور اس میں کہاں تک دخل ہے تاکہ آثار السنن کی حقیقت جان لے اور یہ معلوم ہو کہ اس کتاب سے اہل اسلام کس قدر دھوکے اور مغالطے میں پڑ سکتے ہیں۔

پس واضح ہو کہ مؤلف کو کتب حدیثیہ کے ساتھ جہاں تک مزاولت ہے اس کا بخوبی اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ رسالہ نور الابصار کے ایک مقام میں لکھا گیا تھا کہ ”بخاری کی ایک اور روایت میں ہے اربعاً وعشرین لیلۃ یعنی قبا میں آپ نے چوبیس رات قیام کیا۔“ یہ روایت صحیح بخاری مطبوعہ مصطفائی کے (ص ۶۱) میں موجود ہے۔ مگر نور الابصار میں صحیح بخاری کے صفحہ کا نشان نہیں دیا گیا تھا۔ اس پر حضرت مؤلف اپنے رسالہ لامع الانوار کے آخری ورق میں لکھتے ہیں کہ ”چوبیس روز قیام قبا کی نسبت کسی کتاب حدیث میں کوئی روایت ہرگز نہیں ہے۔“ اور پھر لکھتے ہیں کہ ”ایک تو چوبیس روز کی روایت گھڑی گئی اور حوالہ بھی کس کا دیا کہ بخاری کا۔“ دیکھو مؤلف کو بخاری جیسی درسی و متداول کتاب میں کیسی مزاولت ہے۔ اور جب صحیح بخاری میں آپ کی یہ حالت ہے تو اسی پر اور کتب حدیثیہ کو قیاس کر لو۔ مؤلف کو اصول حدیث میں جہاں تک دخل ہے اس کا پتہ اس سے اچھی طرح لگ سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قراءت فاتحہ خلف امام کے اثر کو (جس کی نسبت دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ہذا اسناد صحیح اور حاکم نے لکھا ہے: صح) آپ نے آثار السنن (ص ۸۲) میں ضعیف ٹھہرایا ہے۔ اور ضعیف کی وجہ یہ لکھی ہے کہ اس اثر کو جو اب تبی نے یزید بن شریک سے بالاختلاف روایت کیا ہے۔ کبھی بلا واسطہ روایت کیا ہے اور کبھی بواسطہ حارث بن سید کے۔ دیکھو مؤلف کو مسئلہ مزید فی متصل الا سانیہ سے (جو اصول حدیث کا ایک مونا مسئلہ ہے) بالکل بے خبری ہے ابھی تک مؤلف کو اس کی خبر نہیں ہے کہ اس قسم کا اختلاف قادح و مورث ضعیف نہیں ہوتا۔ عبرت کا مقام ہے کہ جس کو اتنا نہیں معلوم وہ حدیث شریف میں تقید روایات کے ساتھ کتاب تالیف کرے۔ اب تو مؤلف اپنی اس ناواقفی کی بدولت صحیحین کی روایتوں کو بھی ضعیف بنا کینگے کیونکہ اس قسم کا اختلاف صحیحین کی متعدد روایتوں میں بھی موجود ہے۔ قال الحافظ فی مقدمة الفتح وقد اکثر الشیخان من تخریج مثل هذا۔ انتھی۔ فنعوذ باللہ من امثال هذا الجهل۔

① واضح ہو کہ ہم نے تعلق الحسن کو بھی آثار السنن ہی سے تعبیر کیا ہے۔

طرف یہ کہ حضرت مؤلف اپنی اسی اصول دہانی پر دارقطنی رضی اللہ عنہ کے قول ہذا
 اسناد صحیح کی تردید فرماتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: ”فالحکم بصحة الإسناد
 غیر صحیح انتہی۔“ فاعتبروا یا اولی الابصار۔

اور سنو مؤلف نے مجرد اختلاف کو (اسناد میں ہو یا متن میں) اضطراب (مورث
 ضعف) سمجھا ہے چنانچہ اسی بنا پر عبادہ رضی اللہ عنہ کی قراءت فاتحہ خلف امام والی حدیث کو (جس
 کی نسبت ترمذی نے کہا ہے حسن، دارقطنی رضی اللہ عنہ نے کہا ہے: اسنادہ حسن ورجالہ
 ثقات، خطابی نے کہا ہے: اسناد جید لا مطعن فیہ، حاکم نے کہا ہے: اسنادہ
 مستقیم، بیہقی رضی اللہ عنہ نے کہا ہے: صحیح، حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے کہا ہے: اسناد حسن،
 تخصیص میں ہے، احمد والبخاری فی جزء القراءۃ و صححہ) آپ نے ضعیف
 بتایا ہے۔ آثار السنن (ص ۷۶) میں عبادہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی سند کے متعلق کچھ اختلاف
 بیان کر کے لکھتے ہیں فاضطرب اسنادہ والاضطراب مورث للضعف انتہی۔ اور
 اسی طرح مجرد اختلاف سے اور کئی صحیح روایتوں کو مضطرب ٹھہرا کر ضعیف بنا ڈالا ہے حالانکہ
 اصول حدیث میں صاف طور پر بیان کیا گیا ہے کہ مجرد اختلاف کا نام اضطراب نہیں ہے،
 بلکہ اضطراب کا ہونا دو شرطوں پر موقوف ہے۔ قال الحافظ فی مقدمۃ
 الفتح [ص ۳۲۸، ۳۲۹] الاختلاف علی الحفاظ فی الحدیث لا یوجب أن
 یکون مضطرباً إلا بشرطین أحدهما استواء وجوہ الاختلاف [.....]
 وثانیہما مع الاستواء أن یتعذر الجمع علی قواعد المحدثین۔ انتہی۔
 مؤلف کو ان دونوں شرطوں سے بالکل بے خبری ہے۔ ورنہ حدیث عبادہ کو ہرگز مضطرب
 الاسناد نہ بتاتے، کیونکہ اس میں وجوہ اختلاف برابر نہیں۔ اور ساتھ اس کے یہاں حسب
 قواعد محدثین رضی اللہ عنہم جمع و توفیق بھی بہت اچھی طرح سے حاصل ہے۔ دیکھو رسالہ تحقیق
 الکلام فی وجوب القراءۃ خلف الإمام۔ وعلیٰ ہذا جن جن حدیثوں کو آپ نے
 مضطرب کہا ہے کسی میں یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں۔ آپ نے ہر اختلاف کو اضطراب
 مورث ضعف سمجھ رکھا ہے اور اسی سنگین غلط فہمی کے سبب سے کتنی احادیث صحیحہ کو ضعیف بنا
 محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ذال ہے۔

مقام طور ہے کہ جس شخص کی اصول حدیث میں یہ حالت ہو، اس کی کتاب کہاں تک قابل اعتماد ہو سکتی ہے۔ مولف کی وسعت نظر کی کیفیت اس سے معلوم ہو سکتی ہے کہ کتاب تدریب الراوی کی جس آپ نے صیرفی شافعی کا جو یہ مذہب دیکھا کہ ”تابعی کی وہ روایت جو صحابی مجہول الاسم سے معتضاً صحیح نہیں۔“ اور عراقی کا اس طرف میلان دیکھا جس آپ نے اس کو ثبوت سمجھا اور صیرفی شافعی کے اس مذہب سے حدیث محمد بن ابی عائشہ عن رجل من اصحاب النبی ﷺ قال: قال النبی ﷺ لعلمکم تفرءون۔ الخ کو (جس کی نسبت حافظ ابن حجر نے تلخیص میں لکھا ہے اسنادہ حسن۔ اور تہذیبی ﷺ نے معرفۃ السنن میں لکھا ہے: ہذا اسناد صحیح) ضعیف بنا ڈالا۔ اور آپ کو اس کی خبر نہیں کہ حافظ ابن حجر تہذیبی نے صیرفی کے اس مذہب کی تردید کر دی ہے۔ حافظ سخاوی ﷺ وغیرہ شراح الشیہ نے اس کی بحث سٹ سے لکھی ہے۔

اگر مولف کی نظر شرح الشیہ پر نہیں ہے تو کیا ان کو اتنا بھی معلوم نہیں ہے کہ کتب حدیث میں اس قسم کی دو پر نہیں بیسیوں روایتیں موجود ہیں جن کو تابعی نے صحابی مجہول الاسم سے معتضاً روایت کیا ہے۔ اور ساری کی تصریح نہیں کی ہے۔ مگر پھر بھی اکابر محدثین نے روایتوں کو تسلیم کر لیا ہے۔ ان روایتوں کی نسبت ان اکابر محدثین کی تصحیح یا تحسین کیا ہے۔ فی شافعی مذہب میں یہ تصحیح و تحسین ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ اس امر کے اثبات پر یہ تصحیح و تحسین کافی نہیں ہے۔ اس لیے اس سے صحیح و قابل احتجاج ہوتی ہے۔ تحقیق ان کے مولف کو اس کی تردید کرنا چاہیے۔

اس میں ابن ماجہ اور اسناد مسند بن ماجہ میں محمود کے ترجمہ میں یہ عبارت واقع ہے۔ ذکرہ ہمیں حسان بنی اثقات و قال حدیثہ معلل۔ چونکہ نافع بن محمود قراءت خلف امام کے اس حدیث سے راویوں پر جس کی نسبت دارقطنی ﷺ فرماتے ہیں: ہذا اسناد حسن ورجحانہ ثقات کلہم۔ اس سے مولف کو میزان میں حدیثہ معلل کا لفظ نہایت تغیرت معلوم ہوا۔ اور آپ نے حجت اس کو آثار السنن میں نقل کر دیا۔ اور آپ کو اس محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کی خبر نہیں ہے کہ اصل کتاب ثقات ابن حبان میں یہ لفظ نہیں۔ میزان مطبوعہ میں یہ لفظ غلطی سے چھپ گیا ہے۔ اگر آپ کو ثقات ابن حبان کی زیارت نصیب نہیں ہوئی تھی تو آپ نے اتنا بھی خیال نہیں کیا کہ خلاصہ تہذیب التہذیب وغیرہ جن کتابوں میں ثقات ابن حبان سے نافع بن محمود کا ترجمہ نقل کیا گیا ہے کسی میں لفظ وحديثہ معلل نہیں ہے۔ اگر آپ نے نافع بن محمود کا ترجمہ ان کتابوں میں نہیں دیکھا تو کیا اپنے استاد مولوی محمد الحق بیہید صاحب کی کتاب غیث الغمام بھی نہیں دیکھی ہے۔ مولوی صاحب ممدوح نے اس کتاب میں نافع بن محمود کا ترجمہ ثقات ابن حبان سے پورا نقل کیا ہے۔ اس میں بھی وحديثہ معلل نہیں ہے۔ اس امر کے اثبات میں کہ ثقات ابن حبان میں لفظ وحديثہ معلل نہیں ہے۔ تحقیق الکلام میں نہایت تحقیق و تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

اور سنو! اسامہ بن زید لیش کی وہ روایت جس میں یہ مذکور ہے ثم سمعنا من صلواتہ بعد ذلك التغليس حتى مات لم يعد إلى أن يسفر۔ رواہ أبو داود [۳۹۴] اس کے تمام راوی ثقہ ہیں اور اس کی صحت پر ائمہ حدیث کی کثرت سے شہادتیں موجود ہیں۔ اور ساتھ اس کے سنن کبریٰ بیہقی اور طبرانی میں اس روایت کا عاضد موجود ہے۔ فتح الباری [ص ۶ ج ۲] میں ہے: وقد وجدت ما يعضد رواية أسامة (بن زید) إلی أن قال: فلا توصف والمحال هذه بالمشهور عندنا انتهى اور عاضد اس عاضد کے متعدد روایتیں اسامہ بن زید کی روایت کی شہادتیں اور کتب تاریخ المعتمد اور عون المعبود (ص ۵۳ ج ۱) شرح سنن ابی داؤد۔ مرحوم مولف نے ان باتوں کی مطلقاً تردید نہیں ہے۔ آپ اسامہ بن زید کی اس روایت کی نسبت شمار السنن (ص ۱۵۱) میں لکھتے ہیں: وفي إسناده مقال والزيادة غير محفوظة انتهى اور شرح ابی داؤد میں اس روایت کی نسبت (جن کی متاعین کتب حدیث میں موجود ہیں) مؤلف نے یہ سبب ذکر کیا ہے کہ خبری کے غیر محفوظ ہونے کا حکم لگایا ہے اس علم غور کر سکتے ہیں کہ اس شخص کے معنیوں کا دائرہ اتنا تنگ ہو، اس کی کتاب سے مسلمانوں کو فائدہ پہنچ سکتا ہے یا نہیں۔ مولف کے قلب سلیم کی سلامت کی کیفیت اس سے معلوم ہو سکتی ہے کہ حدیث

ہلب میں جو یہ جملہ واقع ہوا ہے: ”بضع ہذہ علی صدرہ“ یہ جملہ نماز میں سینہ پر ہاتھ باندھنے کی ایک قوی اور بین دلیل ہے۔ اس جملہ کی نسبت آثار السنن (ص ۶۸) میں آپ فرماتے ہیں۔ ”معلوم کرو کہ میں نے اپنی آنکھوں سے مسند احمد کے چھپے ہوئے اور قلمی نسخوں میں حدیث ہلب میں اس جملہ کو اس طرح بلفظ بضع ہذہ علی صدرہ دیکھا ہے۔ اور حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ ابن خزیمہ نے حدیث وائل کو بلفظ اُنہ وضعہما علی صدرہ اور برزاز نے بلفظ عند صدرہ روایت کیا ہے۔ اور مسند احمد میں ہلب کی حدیث میں بھی اس کے مثل ہے۔“ اٹھنی مترجم، مؤلف کا یہ بیان نہایت صحیح ہے بلاشبہ مسند احمد کے نسخ مطبوعہ و قلمیہ میں حدیث ہلب میں یہ جملہ اس طرح بلفظ بضع ہذہ علی صدرہ واقع ہے۔ اس میں کسی اہل علم کا کلام نہیں ہے، مگر اس جملہ کی نسبت مؤلف کا قلب سلیم جو کچھ کہتا ہے وہ سننے کے قابل ہیں آپ آثار السنن (ص ۶۸) میں فرماتے ہیں۔

ويقع في قلبي أن هذا تصحيف من الكاتب والصحيح هذه علي هذه يعني ميرے قلب میں آتا ہے کہ یہ جملہ بلفظ بضع ہذہ علی صدرہ صحیح نہیں ہے۔ اس جملہ کو اس طرح کسی کاتب نے غلطی سے بنا دیا ہے اور یہ جملہ بلفظ بضع ہذہ علی صدرہ صحیح ہے۔ دیکھو مؤلف نے خود اپنی آنکھوں سے مسند احمد کے نسخ مطبوعہ و قلمیہ میں اس جملہ کو بلفظ بضع علی صدرہ دیکھا اور حافظ ابن حجر کے کلام سے بھی آپ کو اس جملہ کا اس طرح ہونا ثابت ہوا، مگر آپ کا قلب سلیم کہتا ہے کہ نہیں اس جملہ کا اس طرح پر ہونا غلط ہے۔ حضرات ناظرین! خیال فرما سکتے ہیں کہ جس شخص کے قلب کی یہ حالت ہو اس کی کتاب پر کہاں تک اطمینان ہو سکتا ہے۔

مؤلف کے فہم مستقیم کی استقامت کی حقیقت حال اس سے ظاہر ہو سکتی ہے کہ عبادہ کی حدیث کو (جس کی صحت ائمہ حدیث ترمذی، دارقطنی، خطابی، حاکم، بیہقی، حافظ ابن حجر بریلوی سے اوپر منقول ہو چکی ہے اور بخاری بریلوی نے بھی جزء القراءۃ میں اس کی تصحیح کی ہے کما مر) مؤلف نے آثار السنن (۸۰) میں ضعیف ٹھہرایا ہے۔ اور اس کے ضعف کی ایک دلیل لکھی ہے کہ ”چونکہ اس حدیث کو بخاری اور مسلم نے اپنی صحیح میں روایت نہیں کیا

ہے۔ اور بخاری رحمۃ اللہ علیہ اثبات قراءت فاتحہ خلف امام پر حریص تھے۔ اس لیے یہ حدیث ضعیف ہے۔ "ما شاء اللہ۔ آپ کی فہم کیسی صحیح اور درست ہے۔ شیخین کا اس روایت کو اپنی صحیح میں روایت نہ کرنے سے اس حدیث کو ضعیف سمجھنا، کیا مؤلف کے مستقیم الفہم ہونے کی کافی دلیل نہیں ہے؟

لطف یہ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جزء القراءۃ میں عبادہ کی اس حدیث کی تصحیح کی ہے، حضرت مؤلف اس کا انکار فرماتے ہیں۔ چنانچہ آثار السنن (ص ۸۰) میں لکھتے ہیں:

وأما ما زعمه بعضهم من أن البخاری صححه فی جزء القراءۃ فلیس بصحیح. حالانکہ جزء القراءۃ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تصحیح موجود ہے، مگر اس کے سمجھنے کے واسطے ذرا عقل چاہیے۔ پس مؤلف کے استقامت فہم کی یہ ایک دوسری دلیل ہے۔

مؤلف کے قوت حافظ کی حالت اس سے ظاہر ہو سکتی ہے کہ آثار السنن کے صفحہ (۸۱) میں آپ نے لکھا ہے کہ تابعی کی وہ روایت ضعیف وغیر صحیح ہوتی ہے جو صحابی مجہول الاسم سے معنی ہو۔ اور خود ہی آپ اسی آثار السنن کے صفحہ ۵۶ میں امرأۃ من بنی النجار والی روایت کی نسبت لکھ چکے ہیں اسناد حسن حالانکہ اس روایت کو بھی تابعی (عروہ بن زبیر) نے امرأۃ ❶ من بنی النجار سے معنی روایت کیا ہے۔

اور کتاب مذکور کے (ص ۷۷) میں محمد بن اسحاق کی نسبت لکھا ہے: لا یستحج بما انفرد بہ. یعنی جس امر میں محمد بن اسحاق متفرد ہوں اس میں وہ قابل احتجاج نہیں۔ اور خود ہی آپ نے (ص ۱۹) میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول کے جواب میں محمد بن اسحاق کی اس روایت سے احتجاج کیا ہے۔ جس میں وہ لفظ سمعت امرأۃ کے ذکر کرنے میں متفرد ہیں۔ محمد بن اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کا اس لفظ کے ذکر کرنے میں متفرد ہونا خود مؤلف کے کلام سے ظاہر ہے۔ دیکھو آثار السنن (ص ۱۹، ۲۰) مؤلف کی دیانت و انصاف کا حال امور مندرجہ سرخی ذیل سے اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے۔

❶ امرأۃ من بنی النجار کے صحابی مجہول ہونے سے مؤلف انکار بھی نہیں کر سکتے۔

مؤلف کی بعض چالاکیاں

(۱) جو حدیث صحیح، کہ مذہبِ حنفی کے موافق نہیں ہوتی اس کے ضعیف بنانے میں مؤلف نے ایک چال یہ اختیار کی ہے کہ اس کے کسی راوی ثقہ کے جروح غیر قاعدہ کو کتب رجال سے نقل کر کے فرماتے ہیں کہ یہ راوی مختلف فیہ ہے لہذا یہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر صحیح کے ایک راوی جو اب تمیمی کی نسبت لکھتے ہیں، (۸۲) قلت جواب التیمی مختلف فیہ وثقہ ابن معین وضعفہ ابن نمیر ورمی بالإرجاء۔ انتہی

کس قدر افسوس و عبرت کا مقام ہے کہ جواب تمیمی (جو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے استاد ہیں جن کو دارقطنی رضی اللہ عنہ نے ثقہ کہا ہے۔ حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے صدوق لکھا ہے۔ ابن معین رضی اللہ عنہ نے توثیق کی ہے۔) کے مختلف و ضعیف بنانے کے واسطے ابن نمیر کی جرح مبہم (جو ابن معین رضی اللہ عنہ وغیرہ کی توثیق کی وجہ سے مردود بالکل نامعتبر ہے۔) پیش کی جاتی ہے۔ اور رمی بالإرجاء کا لفظ نقل کیا جاتا ہے جو از روئے اصول حدیث کے کسی طرح قادح نہیں ہے۔ إنا لله واما الیہ راجعون۔ کہاں ہیں ملٹے حنفیہ، ذرا مؤلف کی اس دیانت کو ملحوظ فرمائیں۔ اور ذرا یہ بھی سوچیں کہ مؤلف نے اپنی اسی دیانت کی بدولت امام اعظم صاحب کو کئی مختلف فیہ قرار دیا۔ اور کتب امام اعظم صاحب کی شان میں بھی ائمہ حدیث سے جرح مبہم کی معنی و جرح مشتمل کتاب نقل ہے۔ حافظ ابن عبد البر رضی اللہ عنہ التمهید ۱ لما فی السؤل هذا من اسنادی والاسانید اس ۸۸۸ میں لکھتے ہیں: وهو سی الحفظ عند اہل الصحیحین۔

اور امام صاحب نے اپنی اسی دیانت سے امام صاحب کے بڑے استاد حماد رضی اللہ عنہ کو بھی مختلف فیہ قرار دیا۔ اور کتب امام صاحب کی شان میں بھی رمی بالإرجاء کہا گیا ہے۔ دیکھو تقریب

۱۰ صاحب کتبہ الصحیحین، کتابہ فی الفہم والحدیث ولا أعلم نظیرہ.

انتہی یہ کتابیں ہرگز صحیح نہیں ہیں، امام صاحب کی کتابوں میں موجود ہے۔ (اب طبع ہو گیا ہے) محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اے برادران اسلام! مؤلف کی یہ روش حضرات شیعہ سے ماخوذ ہے۔ اہل سنت کی تمام احادیث صحیحہ کو حضرات شیعہ اسی چال سے ضعیف ثابت کرتے ہیں کیونکہ بقول مؤلف کون ایسا راوی ہے جس پر کچھ نہ کچھ کلام نہیں کیا گیا ہے؟ فاعتبروا یا اولی الابصار

(۲) جب کسی راوی غیر قوی کی حدیث ضعیف کو حضرت مؤلف قابل استدلال بنانا چاہتے ہیں تو اس راوی غیر قوی کی ہلکی ہلکی جرحوں کو رجال کی کسی کتاب سے نقل فرماتے ہیں اور اس کی بھاری جرحوں کو نقل نہیں کرتے اور پھر فرماتے ہیں۔ فالحدیث حسن یا اس کے مثل کوئی اور لفظ لکھتے ہیں۔ دیکھو جعفر بن میمون ایک راوی غیر قوی ہیں ان کے بارے میں مؤلف نے آثار السنن (ص ۷۵) میں میزان الاعتدال سے صرف اس قدر عبارت نقل کی ہے: قال ابن معین لیس بذاک وقال مرة صالح الحدیث وقال المدارقطنی يعتبر به وقال ابن عدی لم أر احادیثه منكرة. اور اس عبارت کے پہلے میزان الاعتدال میں یہ عبارت ہے: قال أحمد والنسائی لیس بقوی مگر جناب مؤلف نے اپنی دیانت سے اس عبارت کو نقل نہیں کیا پھر تقریب سے یہ عبارت صدوق یخطئ نقل کر کے فرماتے ہیں۔ فالحدیث حسن.

اہل انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ جعفر بن میمون کا ضعیف وغیر قوی ہونا عندالمحدثین ایک مشہور بات ہے اجلہ حنفیہ کو بھی اس کا اعتراف ہے۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ عمدۃ القاری (ص ۱۴ ج ۶) میں لکھتے ہیں: جعفر بن میمون فیہ کلام حتی صرح النسائی أنه لیس بشقة. انتہی. مگر ساتھ اس کے مؤلف نے میزان الاعتدال سے عبارت نقل کرنے میں کیسی صریح دیانت سے کام لیا ہے۔ اور مزہ یہ کہ اس دیانت کی وجہ سے جعفر بن میمون کی جس حدیث کو حسن بنایا ہے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی صاف تضعیف کی ہے، مگر غریب مؤلف کو اس کی کچھ خبر نہیں ہے۔

(۳) اگر کسی محدث کی کسی عبارت کے بعض لفظ سے تعدیل نکلتی ہے اور بعض سے جرح تو محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اس عبارت سے جناب مؤلف دو کام لیتے ہیں۔ اپنے مطلب کی حدیث کے راوی ضعیف و غیر قوی کو اس عبارت سے قوی و قابل استدلال بناتے ہیں اور جو حدیث اپنے مطلب کی نہیں ہوتی اس کے کسی راوی کو اسی عبارت سے ضعیف و ناقابل استدلال ٹھہراتے ہیں۔ جعفر بن میمون کے حسن الحدیث و قوی ہونے کے ثبوت میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی یہ عبارت پیش کی ہے۔ صدوق یخطئی کما مر اور ابو مخزومہ کی ترجیح والی روایت (جس کی نسبت ابن الہمام نے اسناد صحیح لکھا ہے۔ اور نووی نے کہا ہے حسن دیکھو مرقاة علی قاری [ص ۵۳ ج ۲] کے ایک راوی حارث بن عبید کو آپ نے ضعیف بنایا ہے اور ان کے ضعیف ہونے کے ثبوت میں حافظ ابن حجر کی اسی عبارت کو پیش کیا ہے چنانچہ آثار السنن (۵۰) میں فرماتے ہیں: أما الحارث فضعفه غیر واحد إلی أن قال وقال الحافظ فی التقریب صدوق یخطئی.

(۴) جب کسی راوی کو آپ غیر قوی و ناقابل استدلال بنانا چاہتے ہیں تو اس کی تمام جرحوں کو بالاستیعاب نقل کرتے ہیں۔ اور اس کے بارے میں ائمہ حدیث کی جو تعدیلیں ہیں ان کو آپ بالاستیعاب نقل نہیں کرتے، بلکہ فقط بعض کو نقل کر دیتے ہیں۔ آثار السنن (ص ۱۱۹) میں کامل ابوالعلاء کی نسبت میزان الاعتدال سے آپ نے اس قدر عبارت نقل کی ہے: وثقه ابن معین وتکلم فیہ غیرہ قال النسائی لیس بالقوی وقال مرة لیس بہ بأس وقال ابن حبان کان ممن یقلب الأسانید ویرفع المراسیل من حیث لا یدری اور ای میزان میں یہ بھی عبارت موجود ہے و ذکر ابن عدی [فی] الکامل احادیث وقال لم أر للمتقدمین فیہ کلاما وافی بعض روایاتہ اشیاء أنکرتہا ومع هذا أرجو أنه لا بأس بہ. مگر مؤلف نے اپنی دیانت سے اس عبارت کو نقل نہیں فرمایا۔

(۵) کبھی حضرت مؤلف حدیث صحیح (جو آپ کے مذہب کے موافق نہیں ہوتی) کے کسی ایسے راوی ثقہ کے ثقہ ہونے سے انکار کرتے ہیں جس کے ثقہ ہونے کی تصریح محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

تقریب اور خلاصہ وغیرہ تمام کتب رجال میں موجود رہتی ہے۔ اور کتب رجال سے عبارت نقل کرنے میں صاف بے عنوانی کرتے ہیں۔ جابر بن عبد اللہ کے اثر صحیح (کنسا نقرأ فی الظهر والعصر خلف الإمام الخ جس کی نسبت مزنی [بوصیری مصباح الزجاجة: ۴: ۷۱ ج ۱] میں لکھتے ہیں: هذا إسناد صحيح ورجاله ثقات) کے ضعیف بنانے کی غرض سے آثار السنن (ص ۸۲) میں لکھتے ہیں: قلت ورواه كلهم ثقات إلا سعيد بن عامر. انتھی. یعنی اس اثر کے کل راوی ثقہ ہیں مگر سعید بن عامر اور پھر خلاصہ سے یہ عبارت نقل کی ہے: قال أبو حاتم فی حدیثه بعض الغلط. انتھی حالانکہ اسی خلاصہ میں اس عبارت سے پہلے یہ عبارت موجود ہے قال ابن معین ثقة مأمون. مگر مؤلف نے اپنی دیانت سے اس عبارت کو نقل نہیں کیا، لکھنا حدیث کی کتاب، اور پھر اس میں ایسی دیانت۔ معاذ اللہ۔ اور لطف یہ کہ تقریب سے جو آپ نے عبارت نقل کی ہے اس میں بھی ثقہ صالح موجود ہے۔

(۶) جس حدیث کو مؤلف اپنے مذہب کے مؤید سمجھتے ہیں اور اس کی سند میں کوئی راوی مدلس ہوتا ہے، جس نے اس کو معنعن روایت کیا ہے تو آپ وہاں اپنی دیانت سے بالکل سکوت فرماتے ہیں اور اس کا مدلس ہونا ظاہر نہیں کرتے۔

دیکھو ابن عباس کے زنجی والے اثر میں (جو بطریق عمرو بن دینار مروی ہے) ابن لہیعہ واقع ہیں اور یہ مدلس ہیں قال ابن حبان. صالح لكنه يدلس عن الضعفاء كذا فی المیزان. اور انھوں نے اثر مذکور کو عمرو بن دینار سے معنعن روایت کیا ہے۔ مؤلف نے اپنے مذہب کی تائید میں اس اثر کو بیہتی سے آثار السنن (۹) میں نقل کیا ہے اور ابن لہیعہ کی تدلیس سے بالکل سکوت کیا ہے۔

اور حدیث امرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وماتيسر کو مؤلف نے اپنے مذہب کی مؤید سمجھا ہے اور آثار السنن (ص ۷۵) میں نقل کیا ہے اور اس حدیث کی سند میں قتادہ واقع ہیں اور یہ مدلس ہیں خلاصہ میں ہے کہ أحد الأئمة الأعلام حافظ مدلس محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اور انہوں نے اس حدیث کو ابو نضرہ سے معنعنا روایت کیا ہے۔ یہاں بھی مولف نے قنادہ کی تدلیس سے بالکل خاموشی اختیار کی ہے، بلکہ اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔ اور اسی طرح کی متعدد روایتیں آثار السنن میں موجود ہیں جن کی سند میں مدلسین واقع ہیں، مگر چونکہ وہ مؤلف کے مطلب کی ہیں اس وجہ سے ان کی تدلیس سے بالکل سکوت کیا ہے۔

اور جو حدیث صحیح مؤلف کے مذہب کے موافق نہیں ہوتی اور اس کی سند میں کوئی راوی مدلس ہوتا ہے تو آپ فوراً بول اٹھتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں فلاں راوی مدلس ہے۔ حالانکہ اس مدلس کی تدلیس متابعت یا کسی اور وجہ سے مضمر نہیں ہوتی دیکھو واکل بن حجر کی حدیث (کسان رسول اللہ ﷺ إذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته) تا میں بالجبر کی ایک قوی اور بین دلیل ہے۔ لیکن چونکہ یہ روایت مؤلف کے مذہب کے موافق نہیں ہے اس لیے آثار السنن میں اس روایت کو ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ ”اس کی سند میں سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ واقع ہیں اور یہ مدلس ہیں۔“

حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی تدلیس قاصر و مضمر صحت حدیث نہیں ہے اور بدون تصریح سماع کے ان کی روایت مقبول ہوتی ہے۔ علامہ حلبی اپنے رسالہ التبیین لأسماء المدلسین کے آخر میں لکھتے ہیں:

وشانيتها من احتمال الأئمة تدليسهم وخرجوا له في الصحيح وإن لم يصرح بالسماع وذلك إمامته أولقطة تدليس في جنب ماروى أولأنه لا يدللس إلا عن الثقة وذلك كالزهرى والأعمش والنخعي إبراهيم الكوفي وإسماعيل بن أبي خالد وسليمان التيمي وحميد الطويل والحكم بن عتيبة ويحيى بن أبي كثير وابن جريح والثوري وابن عيينة وشريك وهشيم ففي الصحيحين لهؤلاء الحديث الكثير مالم يس فيه تصريح بالسماع. انتهى. دیکھو ظفر الامانی۔ (ص ۲۲۱)

طرہ یہ کہ آپ نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا مدلس ہونا ظاہر کر کے ان کی روایت مذکورہ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

پیشے کی اس روایت کو ترجیح دی جیسی ہے جس میں انھوں نے اہم اور غلط سے بچانے کے لیے بھلا صوتہ کے کبھی أخفی بھا صوتہ اور کبھی خفض بھا صوتہ روایت کیا ہے مؤلف کے استاذ مولوی عبدالحی صاحب تعلیق المجد (ص ۱۰۳) میں لکھتے ہیں:

أجمع الحفاظ منهم البخاری وغيره أن شعبة وهم في قوله خفض صوتہ وإنما هو مد صوتہ لأن سفیان وکان أحفظ من شعبة ومحمد بن سلمة وغيرهما رووا عن سلمة بن كهيل هكذا. انتهى.

اور عبادہ کی قراءت فاتحہ خلف امام والی حدیث (جس کے صحیح ہونے پر ائمہ حدیث کی شہادتیں اوپر منقول ہو چکی ہیں۔) کے بارے میں حضرت مؤلف آثار السنن (ص ۷۶) میں فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں مکحول ہیں اور یہ مدلس ہیں اور انھوں نے حدیث قراءت فاتحہ خلف امام کو محمود بن ربیع سے معنعنا روایت کیا ہے، حالانکہ مکحول کی تدلیس حدیث مذکور کی صحت کو کچھ مضرت نہیں ہے۔ کیونکہ مکحول صحابہ صغار سے تدلیس نہیں کرتے اور محمود بن ربیع صحابی صغیر ہیں: قال الحفاظ في التقريب محمود بن ربیع بن سراقه صحابی صغیر. انتهى. وقال الذهبي في تذكرة الحفاظ. في ترجمة مكحول أنه يرسل كثيرا ويدلس عن أبي بن كعب وعبادة بن الصامت وعائشة والکبار وروى عن أبي امامة الباهلی ووائلة بن الأسقع وأنس بن مالک ومحمود بن الربیع الخ. اس عبارت سے مکحول کا محمود بن ربیع سے تدلیس نہ کرنا آفتاب کی طرح روشن ہے۔ اس عبارت کو مؤلف نے بھی نقل کیا ہے مگر ساتھ اس کے آپ نے مکحول کی تدلیس دکھا کر عبادہ کی حدیث کو ضعیف بنا ہی ڈالا۔

اہل علم انصاف سے بتائیں کہ مؤلف کا اپنے مذہب کے موافق حدیثوں کے راوی مدلس کی تدلیس مضرت کو ظاہر نہ کرنا اور جو احادیث صحیحہ کہ مذہب حنفی کے موافق نہیں ہے ان کے راوی مدلس کی تدلیس غیر مضرت کو ظاہر کرنا اور اسی تدلیس غیر مضرت وغیر قوادح سے ان احادیث صحیحہ کو ضعیف بنانا کیا صریح ”دیانت“ نہیں ہے؟

(۷) جب کسی راوی کے سماع و عدم سماع یا اس کے ضعیف ہونے نہ ہونے میں محدثین کا اختلاف ہوتا ہے اور وہاں کئی قول ہوتے ہیں تو ایسی حالت میں مؤلف کو تحقیق سے کچھ سروکار نہیں ہوتا۔ ایسی حالت میں قول مرجوح کے اختیار کرنے میں اگر اپنا مطلب حاصل ہوتا ہے تو آپ اس کو اختیار کر لیتے ہیں۔ اور مذہب راجح کو غیر صحیح ٹھہرا دیتے ہیں۔ ائمہ حدیث اور اجلہ علمائے حنفیہ زلیعی اور ابن الہمام وغیرہما رحمہم اللہ نے صاف تصریح کی ہے کہ ابن سیرین کو ابن عباس سے سماعت نہیں ہے اور کتب رجال میں اس کی تصریح موجود ہے۔ خلاصہ میں ہے: قال أحمد لم يسمع وقال خالد الحذاء كل شيء يقول يشبه **۱** عن ابن عباس إنما سمعته من عكرمة أيام المختار . اور نووی نے تہذیب الاسماء [ص ۸۳ ج ۱] مطبوعہ میں ابن سیرین کا ترجمہ بط سے لکھا ہے جن لوگوں سے ابن سیرین کا سماع ہے ان کا نام تفصیل سے بیان کر کے لکھا ہے: قال أحمد بن حنبل لم يسمع ابن سيرين (ابن عباس انتھی اور ابن الہمام نے فتح القدير [ص ۷۱ ج ۱] میں لکھا ہے: إن ابن سيرين لم ير ابن عباس . انتھی . اور عینی رحمہم اللہ نے بنیہ [ص ۲۵۴ ج ۱] میں صاف طور پر تسلیم کیا ہے کہ ابن سیرین کی روایت ابن عباس سے مرسل ہے اور بیہقی رحمہم اللہ کی خلافیات سے یہ عبارت نقل کی ہے عن شعبة حدثنا ابن سيرين عن ابن عباس والصحيح أن بينهما عكرمة . الخ

اور ترمذی زلیعی [ص ۱۲۹ ج ۱] میں ہے: قال البيهقي في المعرفة وابن سيرين عن ابن عباس مرسل لم يلقه ولا سمع منه وإنما هو بلاغ بلغه . زلیعی نے بیہقی کے اس قول پر کچھ بحث و انکار نہیں کیا ہے۔ غرض ائمہ حدیث ہوں یا اجلہ حنفیہ سبھی تصریح کرتے ہیں کہ ابن سیرین کو ابن عباس سے سماع نہیں ہے اسی وجہ سے زنجی والا اثر جس کو ابن سیرین نے ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ منقطع کہا جاتا ہے۔ ہاں صرف ایک

۱ کذا فی نسخة المطبوعة لعله هو ثبت

کتاب طبقات الحفاظ ذہبی بسید کی اس عبارت (سمع محمد ابا ہریرۃ و عمر بن حصین و ابن عباس و ابن عمر و طائفۃ) سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سیرین بسید کو ابن عباس سے سماع ہے۔ اگر فرض کیا جائے کہ اس عبارت میں ابن عباس کا لفظ ذہبی بسید کی قلم سے بالقصد نکلا ہے تو بھی چونکہ ذہبی کے سوا کسی اور نے نہیں لکھا ہے نیز ذہبی بسید نے اس کو بلا حوالہ لکھا ہے۔ نہ معلوم یہ کس کا قول ہے۔ اس لیے قول سماع ضرور مرجوح و غیر معتبر ہے۔ اور قول عدم سماع باشبہ راجح و معتبر ہے۔ مگر اے ناظرین! چونکہ زنجی والا اثر مؤلف کے مطلب کا تھا اس وجہ سے آپ نے اسی قول مرجوح کو اختیار کر لیا اور قول راجح کو غیر صحیح ٹھہرا دیا چنانچہ آثار السنن میں آپ لکھتے ہیں: وما زعموا من أنه مرسل فليس بصحيح قد صرح بسماعه منه الحافظ الذهبي في طبقات الحفاظ. انتہی

اور سنو! ابن لہیعہ ایک ضعیف راوی ہیں۔ محدثین کے نزدیک ان کا ضعیف و ناقابل احتجاج ہونا مشہور ہے۔ ان کی نسبت خلاصہ میں لکھا ہے ترکہ و کیع و یحییٰ القطان و ابن مہدی۔ یعنی کیع اور یحییٰ القطان اور ابن مہدی بسید نے ابن لہیعہ کو چھوڑ دیا ہے۔ اور واضح رہے کہ یحییٰ القطان بسید وہ شخص ہیں کہ ائمہ حدیث ان کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ یحییٰ القطان بسید جس کو چھوڑ دیں گے ہم بھی چھوڑ دیں گے۔ دیکھو تہذیب التہذیب۔ اور اسی خلاصہ میں ہے قال یحییٰ بن معین لیس بالقوی یعنی یحییٰ بن معین بسید نے کہا کہ ابن لہیعہ قوی نہیں ہیں۔ اور میزان میں ہے: قال ابن معین ضعیف لا یحتج بہ۔ یعنی ابن معین بسید نے کہا کہ ابن لہیعہ ضعیف ناقابل احتجاج ہیں۔ اور یحییٰ بن معین بسید وہ شخص ہیں کہ امام احمد بسید ان کی شان میں فرماتے ہیں کہ جس حدیث کو یحییٰ بن معین بسید نہ پہچانیں وہ حدیث ہی نہیں ہے۔ دیکھو خلاصہ۔ ان ائمہ کے علاوہ اور محدثین نے بھی ابن لہیعہ کی تضعیف کی ہے۔ نسائی بسید نے کہا ہے ضعیف، ابو زرہ بسید اور ابو حاتم بسید نے کہا ہے: أمره مضطرب یکتب حدیثہ للاعتبار۔ اور جوز جانی بسید نے کہا ہے لا نور علی حدیثہ ولا ینبغی أن یحتج بہ ان تمام ائمہ حدیث کے اقوال سے ابن لہیعہ کا علی الاطلاق بلا قید کسی وقت اور کسی حالت کے ضعیف و ناقابل احتجاج ہونا ظاہر محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہے۔ اسی وجہ سے بیہتی رضی اللہ عنہ نے معرفۃ السنن میں ابن عباس کے زنجی والے اثر کو (جس کو قعنبی نے ابن لہیعہ کے واسطے سے روایت کیا ہے) ضعیف بتایا ہے چنانچہ اس اثر کو ابن لہیعہ کے طریق سے اور پھر جابر کے طریق سے روایت کر کے لکھتے ہیں: ابن لہیعہ و جابر الجعفی لا یحتج بہما۔ ہاں، ابن حبان رضی اللہ عنہ کے اس قول سے (کان صالحا لکنہ بدلس عن الضعفاء ثم احترق کتبہ و کان أصحابنا یقولون سماع من سمع منہ قبل احتراق کتبہ مثل العباد لہ عبد اللہ بن وہب و ابن المبارک و عبد اللہ بن یزید المقرئ و عبد اللہ بن مسلمة القعنبی فسماعہم صحیح کذا فی المیزان) سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن لہیعہ کی کتابیں جلنے کے پہلے جن لوگوں نے ابن لہیعہ سے سنا ہے ان کا سماع صحیح ہے، جیسے عبد اللہ بن وہب، ابن المبارک، عبد اللہ بن یزید، قعنبی۔ لیکن ابو زرعہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ سماع الأوائل والأواخر منہ سواء إلا ابن المبارک و ابن وہب کانا یتبعان أصولہ و لیس ممن یحتج بہ۔ ابو زرعہ کے اس قول سے ظاہر ہے کہ ابن لہیعہ ناقابل احتجاج ہیں اور جن لوگوں نے اس سے احتراق کتب کے پہلے سنا ہے اور جن لوگوں نے بعد کو سنا ہے دونوں کا سماع برابر ہے یعنی کسی کا سماع صحیح نہیں ہے، مگر ابن المبارک اور ابن وہب کا سماع، اس قول سے عبد اللہ بن یزید اور قعنبی کا سماع غیر صحیح ثابت ہوا اور ابن معین رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ہو ضعیف قبل أن یحترق کتبہ و بعد احتراقہا۔ یعنی ابن لہیعہ ضعیف ہیں کتابیں جلنے کے پہلے بھی اور بعد بھی، ابن معین کے اس قول سے ثابت ہوا کہ کسی کا سماع صحیح نہیں ہے۔ نہ ابن المبارک کا اور نہ ابن وہب کا اور نہ کسی اور کا۔ مگر اے ناظرین! چونکہ ابن عباس کا زنجی والا اثر (جس کو انھیں ابن لہیعہ کی وجہ سے بیہتی نے ضعیف کہا ہے) مذہب حنفی کا مؤید تھا اس لیے حضرت مؤلف نے اپنی دیانت سے تمام ائمہ حدیث مذکورین کے اقوال مذکورہ کو نظر انداز کیا اور ابن حبان کے قول کو اختیار کر کے ابن لہیعہ کو قوی اور قابل احتجاج بنایا۔ اور

① صحیح میں ابن لہیعہ کے مکان میں آگ لگی اور سب کتابیں جل گئیں۔

بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کے قول مذکور کی تردید کر دی چنانچہ آثار السنن (ص ۵) میں اثر مذکور معرفۃ السنن سے نقل کر کے لکھتے ہیں: وأعله اليهقي وقال لا يحتج به قلت القعبي من أصحابه الذين سمعوا منه قبل احتراق كتبه وذهب غير واحد من المحدثين إلى أن سماع من سمع منه قد يما جيد اور پھر ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ کا قول مذکور پیش کیا ہے اور تقریب کی ناتمام عبارت نقل کی ہے اور اس صریح ”دیانت“ پر ایک دوسری دیانت آپ نے یہ کی کہ ابن حبان کا قول صرف اس قدر (کان أصحابنا يقولون إلى قوله فسماعهم صحيح) نقل کیا ہے۔ اور اس کے پہلے یہ جملہ ہے: يدللس عن الضعفاء۔ لیکن اس جملہ کو آپ نے دیدہ و دانستہ نقل نہیں فرمایا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس جملہ سے ابن لہیعہ کا مدلس ہونا نکلتا ہے اور اثر مذکور کو ابن لہیعہ نے عمرو بن دینار سے معنعنا روایت کیا ہے۔ پس اگر آپ اس جملہ کو نقل فرماتے تو آپ ہی کے قلم سے اثر مذکور کا ضعیف ہونا ثابت ہو جاتا۔ یہی بھید ہے اس جملہ کے نقل نہ کرنے میں اور اس دوسری دیانت پر ایک تیسری دیانت آپ نے یہ کی کہ میزان میں ابن حبان کے دو قول مذکور ہیں ایک تو وہی جس کو مؤلف نے نقل کیا۔ اور اس قول کے بعد ابن حبان کا ایک اور قول ہے، مگر چونکہ وہ آپ کے لیے مضر ہے اور اس سے ابن لہیعہ کا ضعف ٹپکتا ہے۔ اس لیے اس کو بھی نظر انداز فرمایا۔

فاعتبروا یا أولى الأبصار۔

حضرات ناظرین! یہ چند مثالیں ہیں آپ کی ”دیانت“ کی۔ اس طرح کی ”دیانتوں“ سے آپ کی آثار السنن مملو ہے اس کتاب میں ان احادیث ضعیفہ کے صحیح و قابل احتجاج بنانے میں جو مذہب حنفی کی مؤید ہیں اور ان احادیث صحیحہ ثابتہ کے ضعیف و ناقابل استدلال ٹھہرانے میں جو مذہب حنفی کے مخالف ہیں۔ مؤلف نے جو جو بیجا کارروائیاں اور چالاکیاں اور جو جو رنگ آمیزیاں اور ملمع سازیاں کی ہیں۔ ان کو دیکھ کر دل کانپ اٹھتا ہے۔

تضعیف احادیث صحیحہ و تصحیح احادیث ضعیفہ کی بابت آپ نے کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا ہے۔ کون سی ایسی چال ہے، جو آپ نہیں چلے ہیں۔ کون سی ایسی چالاکی ہے، جس کے آپ مرتکب نہیں ہوئے ہیں۔

کون سی فکر نہ کی کون سی تدبیر نہ کی
ہم نے اپنے دل مضطر کے سنبھلنے کے لیے

اس حالت اور اس لیاقت اور اس دیانت پر حضرت مؤلف نے اپنے زمانہ کے تمام اہل اسلام کو آثار السنن اور اپنی تمام تالیفات کی روایت کرنے کی اجازت عامہ دی ہے۔ چنانچہ عمدۃ العناقید میں آپ لکھتے ہیں: قد أجزت بکتابی آثار السنن وما يتعلق به من التعليقات وسائر تالیفاتى إلى أن قال لكل من أدرک حیاتی من أهل الإسلام. حزه یہ کہ آپ کی تالیفات میں درود جدائی، صبح وصال، شام فراق اور حسن اور شام سندر کی کہانی بھی داخل ہے۔

اور ہاں یہ بھی واضح رہے کہ مؤلف نے اسی عمدۃ العناقید میں یہ تحریر کیا ہے کہ علامہ سندھی کے اجازت عامہ میں ہمارے شیخ مراد آبادی (مولانا فضل الرحمن صاحب) داخل ہیں۔ پس اس طریق سے میرے اور علامہ سندھی کے درمیان فقط ایک واسطہ ہے۔“ اس تحریر میں مؤلف نے مغالطہ سے کام لیا ہے۔ اس واسطے کہ مولانا ممدوح رحمۃ اللہ علیہ کو علامہ سندھی کی اجازت عامہ قبول و منظور نہ تھی۔ اس امر کو شیخ احمد کی صاحب نے ہمارے بعض محترم اور ثقہ احباب سے بالتصريح بیان کیا ہے۔ مولانا ممدوح سے کئی صاحب نے ہر چند اس طریق سے روایت کرنے کی اجازت چاہی، مگر مولانا نے ان کو اجازت نہ دی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب مولانا نے علامہ سندھی کی اجازت عامہ کو قبول نہیں فرمایا تو آپ کے لیے وہ اجازت اجازت نہ رہی۔ بناء علیہ آپ کے تلامذہ کو اس طریق سے روایت کرنا یا یوں کہنا کہ میرے اور علامہ سندھی کے درمیان فقط ایک واسطہ ہے ہرگز روا نہیں۔ پس اگر مؤلف کو مولانا ممدوح رحمۃ اللہ علیہ نے اس طریق سے روایت کرنے کی اجازت دی ہے تو اس کا کافی ثبوت پیش کرنا چاہیے۔ ورنہ بلا اجازت یہ کہنا کہ ”میرے اور علامہ سندھی کے درمیان فقط ایک واسطہ ہے۔“ صاف مغالطہ دینا ہے۔

المختصر جب حضرت مؤلف کی دیانت، وسعت نظر، قلب سلیم، فہم مستقیم، قوت

حافظہ کا اندازہ معلوم ہو چکا۔ اور کتب حدیث و اصول حدیث میں جہاں تک آپ کو مہارت

ہے۔ اس کی بھی حالت ظاہر ہو چکی ہے، تو اہل انصاف بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ مؤلف کی آثار السنن مسلمانوں کو کہاں تک اور کس قدر دھوکے اور مغالطے میں ڈال سکتی ہیں اور یہ بھی اچھی طرح معلوم کر سکتے ہیں کہ اس کتاب کے جواب کی کہاں تک ضرورت ہے۔

جب میں نے اس کتاب کو دیکھا اسی وقت اس کے مفصل اور مبسوط جواب لکھنے کا مصمم ارادہ کر لیا تھا۔ لیکن فرصت کا منتظر تھا۔ اسی اثنا میں جناب مولانا ابو الطیب شمس الحق بریلوی صاحب محدث عظیم آبادی کی خدمت میں مختلف دیار و مزار سے متعدد خطوط اس کتاب کے جواب کے بارے میں آئے اور جناب مدوح بریلوی نے اس خاکسار کو اس کے جواب لکھنے کی نسبت ارشاد فرمایا۔ اس لیے اس کا جواب شروع ہی کر دینا مناسب معلوم ہوا۔ اگرچہ بوجہ دیگر مشاغل علمیہ کے فرصت بہت ہی کم رہتی ہے۔ پس بذریعہ اس اشتہار کے عام اطلاع دی جاتی ہے کہ آثار السنن کا جواب نہایت تحقیق و بيط کے ساتھ متوکلا علی اللہ شروع کر دیا گیا۔ اللہ تعالیٰ جلد اختتام کو پہنچا کر شائع کرائے۔ آمین

جواب میں ایسی ایسی نایاب قلمی عتیق کتابوں سے مدد لی جاتی ہے کہ جن کی زیارت کو اہل علم کی آنکھیں ترس رہی ہیں۔ اور جواب ایسے عمدہ عنوان اور خوش اسلوبی اور اس تحقیق و بيط اور وضاحت سے لکھا جاتا ہے کہ اہل علم کو دیکھ کر ان شاء اللہ تعالیٰ نہایت محظوظ ہوں گے۔ اور ان کی زبان سے برجستہ یہ شعر نکلے گا۔

بہت اہل فتنہ نے گو خاک چھانی

ہوا دودھ کا دودھ پانی کا پانی

المستمر

أبو العلی محمد عبد الرحمن مبارک یوری

أعظم کُفُوفِ عفا الله عنه

واردصال موضع ڈیانوان ضلع بیٹنہ دولتخانہ

جناب مولانا أبو الطیب شمس الحق صاحب

زیدت برکاتہ وعم فیوضہ

مقالہ

8

يَفْرَمِنَ الْمَنِيَّةِ كُلِّ حَمِيٍّ * وَلَا يَنْجِي مِنَ الْقَدْرِ الْحَذَارُ

خَيْرُ الْمَاعُونِ

فِي مَنَعِ الْفَرَارِ مِنَ الطَّاعُونِ

حِصَّةٌ أَوَّلُ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد
وآله وأصحابه أجمعين. أما بعد:

یہ ایک رسالہ ہے موسوم بہ ”خیر الماعون فی حکم الفسار من الطاعون“ جس میں پہلے آیت قرآنیہ اور احادیث صحیحہ صریحہ سے ثابت کیا گیا ہے کہ طاعون سے بھاگنا ممنوع و ناجائز ہے۔ پھر طاعون سے بھاگنے والوں کے تمام اعذار اور ان کے جملہ حیلوں اور بہانوں کے کافی و شافی جواب دیے گئے ہیں۔ یہ رسالہ ایک مقدمہ اور دو باب اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے۔ وما توفیقی إلا باللہ وهو حسبی ونعم الوکیل.

مُقَدِّمَتَا

قبل اس کے کہ اصل مقصود شروع کیا جائے چند امور تنقیح طلب کی تنقیح کر دینا ضروری ہے کیونکہ ان امور کی تنقیح سے ہی طاعون سے بھاگنے والوں کے اکثر غلط خیالات کی بہت کچھ اصلاح ہو جائے گی ان شاء اللہ تعالیٰ

امور تنقیح طلب

(۱) کیا طاعون سے بھاگنے والوں کو ان کا بھاگنا نفع پہنچا سکتا ہے یعنی وہ بھاگنے کی وجہ سے طاعون میں مبتلا ہونے سے بچ سکتے ہیں؟

(۲) جس شخص کا یہ اعتقاد ہو کہ طاعون سے جو بھاگ جائیگا وہ ضرور بچ جائیگا وہ شخص شرعاً مسلمان ہے یا نہیں؟

(۳) طاعون کے پیدا ہونے کا سبب شرعاً فساد ہوا ہے یا کوئی دوسرا سبب ہے؟

(۴) قانون شریعت سے طاعون متعدی مرض ہے یا غیر متعدی؟

(۵) آنحضرت ﷺ نے طاعون سے پناہ مانگی ہے یا اپنی اُمت کے واسطے طاعون میں مرنے کی دعا کی ہے؟

(۶) شریعت میں طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے کی فضیلت وارد ہوئی ہے یا اس کی مذمت؟

(۷) جمہور اہل علم صحابہ و تابعین وغیرہم رضی اللہ عنہم کا کیا مذہب ہے طاعون سے بھاگنے کو ممنوع دنا جائز بتاتے ہیں یا جائز اور درست کہتے ہیں؟

تنقیح امراول

طاعون سے بھاگنے سے نہ کوئی بچ سکتا ہے اور نہ طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے

سے کوئی طاعون میں مبتلا ہو سکتا ہے بلکہ جس کی تقدیر میں جو کچھ لکھا جا چکا ہے وہی ہوتا ہے محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

فرمایا اللہ تعالیٰ نے ﴿قُلْ لَنْ يَصِيْبَنَا اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا﴾ [التوبة: ۵۱] یعنی کہہ دو ”(اے محمد ﷺ) ہم لوگوں کو ہرگز نہیں پہنچے گا مگر وہی جو اللہ نے ہم لوگوں کے واسطے لکھ رکھا ہے۔“ اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے ﴿لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ اِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ اَوْ الْقَتْلِ﴾ [الأحزاب: ۱۶] ”یعنی ہرگز نفع نہیں دے گا بھاگنا تم لوگوں کو اگر تم لوگ موت سے یا قتل ہونے سے بھاگو گے۔“ اور مشکوٰۃ شریف میں ابن دہلی سے روایت ہے کہ میں ابی بن کعب کے پاس آیا اور ان سے کہا کہ میرے دل میں تقدیر کے بارے میں کچھ واقع ہوا ہے سو مجھ سے حدیث بیان کرو شاید اللہ تعالیٰ میرے دل سے اس کو دور کر دے، پس ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر اللہ اپنے آسمان والوں اور زمین والوں کو عذاب کرے تو عذاب کریگا اور وہ ان کے واسطے ظلم کرنے والا نہ ہوگا اور اگر ان پر رحمت کرے تو اس کی رحمت ان کے واسطے ان کے اعمال سے بہتر ہوگی اور اگر تو احد کے برابر اللہ کی راہ میں سونا خرچ کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو قبول نہ کریگا جب تک تو تقدیر پر ایمان نہ لائے اور جب تک تو یہ یقین نہ کرے کہ جو کچھ تجھ کو پہنچا ہے وہ تجھ سے خطا کرنے والا نہ تھا اور جو تجھ سے خطا کیا ہے وہ تجھ کو پہنچنے والا نہ تھا اور اگر تو مرے اس اعتقاد کے سو پر تو ضرور دوزخ میں داخل ہوگا۔ ابن دہلی نے کہا پھر میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آیا تو انھوں نے اسی کے مثل کہا۔ پھر میں حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ کے پاس آیا تو انھوں نے اسی کے مثل کہا۔ پھر میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا تو انھوں نے مجھ سے اسی کی مثل نبی ﷺ سے حدیث بیان کی۔ روایت کیا اس کو احمد اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے۔

تنقیح امر دوم

مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اشعۃ اللمعات میں لکھتے ہیں:

”گر بختن از طاعون معصیت است و در حکم فرار از زحف و اگر اعتقاد کند کہ اگر

نہ گریزد البتہ می رود و اگر بگریزد البتہ بسلامت میماند البتہ کا فرگرد و نحو ذہا اللہ من ذلک۔“
 اتھی۔ یعنی طاعون سے بھاگنا گناہ ہے اور زحف سے بھاگنے کے حکم میں ہے۔ اور اگر

اعتقاد کرے کہ اگر نہ بھاگے گا تو ضرور مر جائیگا اور اگر بھاگے گا تو ضرور سلامت رہے گا، تو ضرور کافر ہو جائے گا۔ اور علامہ آلوسی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر روح المعانی میں فتاویٰ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں:

أما الخروج من محله بقصد أن له قدرة على التخلص من قضاء الله تعالى وأن فعله هو المنجى له فواضح أنه حرام بل كفر اتفاقاً. انتهى.

یعنی ”لیکن طاعونی مقام سے اس قصد سے نکلنا کہ اس کو قضاے الہی سے خلاصی پانے پر قدرت ہے اور اس کا فعل ہی نجات دینے والا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ حرام ہے، بلکہ بالاتفاق کفر ہے۔“

تنقیح امر سوم

ڈاکٹری اور یونانی طب کے اصول و قوانین سے یہ امر مسلم ہو چکا ہے کہ طاعون کے پیدا ہونے کا سبب فساد ہوا ہے۔ اسی وجہ سے عامہ اطبا اور ڈاکٹر طاعونی مقام کو چھوڑ کر کسی ایسے مقام میں نکل جانے کو تجویز کرتے ہیں جہاں کی ہوا رداءت و فساد سے پاک و صاف ہو اور طاعون سے محفوظ رہنے کی اس کو ایک عمدہ اور نہایت مفید تدبیر خیال کرتے ہیں۔ اسی بنا پر بعض مولویوں نے یہ فتویٰ دیا کہ بغرض تبدیل ہوا طاعونی مقام سے نکلنا جائز ہے۔ اور بعض نے اس کو ضروری بتایا۔ اور اسی بنا پر جب کسی مقام میں طاعون کا اثر نمودار ہوتا ہے تو عوام تو عوام خواص بھی وہاں سے نکل بھاگتے ہیں لیکن شریعت سے ہرگز ہرگز ثابت نہیں کہ طاعون کے پیدا ہونے کا سبب فساد ہوا ہے، بلکہ حدیث صحیح صریح سے یہ ثابت ہے کہ طاعون کے پیدا ہونے کا سبب و خنز جن ہے۔ یعنی جنوں کے نیزہ مارنے سے طاعون ہوتا ہے۔ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کرتے ہیں:

فداء أمتي بالطعن والطاعون قيل يا رسول الله هذا الطعن قد

عرفنا فما الطاعون قال وخز أعدائكم من الجن وفي كل

شہادۃ. رواہ أحمد.

یعنی ”آنحضرت ﷺ نے فرمایا میری امت کا فنا ہونا طعن اور طاعون سے ہے کہا گیا یا رسول اللہ طعن کو تو ہم نے پہچانا پس طاعون کیا ہے آپ نے فرمایا طاعون تمہارے دشمن یعنی جنوں کا نیزہ مارنا ہے۔“ روایت کیا اس حدیث کو امام احمد بیہد نے۔

یہ حدیث صحیح ہے۔ جیسا کہ تم کو عنقریب معلوم ہوگا۔ علمائے اہل سنت نے اسی حدیث کے مطابق طاعون پیدا ہونے کا سبب ”وخر جن“ ہی کو ٹھہرایا ہے اور اس امر کو کہ ”طاعون پیدا ہونے کا سبب فساد ہوا ہے۔“ باطل کیا ہے۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ عمدۃ القاری (ص ۸۷ ج ۱۰) شرح بخاری میں لکھتے ہیں: ❶ کہ ”اگر تو کہے کہ شارع نے خبر دی ہے کہ طاعون ”وخر جن“ سے ہوتا ہے سو اس میں اور اطبا کے اُن اقوال میں جن کو وہ طاعون کی تفسیر میں ذکر کرتے ہے بظاہر منافاة ہے تو میں کہوں گا کہ حق وہی ہے جو شارع نے کہا ہے اور اطبا نے طاعون کی تفسیر میں اپنے قواعد کے مطابق کلام کیا ہے اور طعن جن ایک ایسا امر ہے جو عقل سے دریافت نہیں ہو سکتا۔ علاوہ بریں احتمال ہے کہ یہ چیزیں (جن کو اطبا طاعون کی تفسیر میں بیان کرتے ہیں جیسے ورم قتل غشی۔ خفقان وغیرہ) ”وخر جن“ کے وقت حادث ہوتی ہوں اور منجملہ اُن امور کے جن سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ طاعون ”وخر جن“ سے ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ طاعون غالباً عدل فصول میں اور اُن شہروں میں ہوتا ہے جو آب

❶ عبارتہ ہکذا فان قلت إن الشارع أخبر بأن الطاعون من وخر الجن فبينه وبين ما ذكر من الأقوال في تفسير الطاعون منافاة ظاهرة. قلت: الحق ما قاله الشارع والأطباء تكلموا في ذلك على ما اقتضته قواعدهم وطعن الجن أمر لا يدرك بالعقل فلم يذكره على أنه تحتمل أن يحدث هذه الأشياء في من يطعن عند وخر الجن ومما يؤيدان الطاعون وقوعه من وخر الجن غالباً في أعدل الفصول وفي أصح البلاد هواء وأطيبها ماء ولو كان من فساد الهواء يعم الناس الذين يقع فيهم الطاعون ولطعن الحيوانات أيضاً. انتهى ۱۲

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

وہوا کے اعتبار سے بہت صحیح اور پاکیزہ ہوتے ہیں اور اگر طاعونِ فساد ہوا کی وجہ سے ہوتا ہے تو جن لوگوں میں واقع ہوتا وہاں کے تمام لوگوں کو ہوتا اور حیوانات کو بھی ہوتا۔“ اتھی کلام العینی مترجماً۔

اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری شرح بخاری (ص ۱۵۱ ج ۱۰) میں لکھتے ہیں: ”کہ جن دلائل سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ طاعون ”خنز جن“ سے ہی ہوتا ہے ایک یہ ہے کہ طاعون غالباً عدلِ فضول میں ہوتا ہے اور ایسے شہروں میں ہوتا ہے جو آب و ہوا کے اعتبار سے بہت عمدہ اور پاکیزہ ہوتے ہیں نیز اگر فسادِ ہوا کی وجہ سے طاعون ہوتا تو ہمیشہ ہوا کرتا کیونکہ ہوا کبھی فاسد ہو جاتی ہے اور کبھی اچھی رہتی ہے یعنی جس طرح ہوا کا فاسد اور صحیح ہونا ہوا کرتا ہے اسی طرح طاعون کی آمد و رفت بھی ہمیشہ ہونی چاہیے حالانکہ طاعون کا آنا جانا بالکل بے ٹھکانے ہے نہ اس کا کچھ قیاس ہے اور نہ کچھ تجربہ کبھی تو سال کے بعد آتا ہے۔ اور کبھی کتنے برسوں تک غائب رہتا ہے اور اس کا کچھ نام و نشان تک بھی نہیں رہتا ہے نیز اگر فسادِ ہوا کی وجہ سے طاعون ہوتا تو عموماً تمام لوگوں اور تمام حیوانوں کو ہوتا حالانکہ ایک ہی مقام میں بہت سے لوگوں کو ہوتا ہے اور بہتر ہے ایسے لوگوں کو جن کا مزاج انھیں مبتلا یا ان طاعون کی مثل ہوتا ہے نہیں ہوتا۔ نیز اگر فسادِ ہوا کی وجہ سے طاعون ہوتا تو تمام بدن کو عام ہوتا حالانکہ یہ بدن کے بعض بعض خاص حصوں میں ہوتا ہے اور ان سے تجاوز نہیں کرتا نیز اگر فسادِ ہوا کی وجہ سے طاعون ہوتا تو اخلاط میں تغیر واقع ہوتا اور کثرت سے بیماریاں ہوتیں۔ حالانکہ یہ طاعون بلا کسی مرض کے انسان کو قتل کر ڈالتا ہے۔ پس ان دلائل سے معلوم ہوا کہ طاعون ”خنز جن“ سے ہوتا ہے جیسا کہ ان احادیث سے ثابت ہے جو اس بارے میں وارد ہوئی ہیں“ اتھی کلام الحافظ مترجماً۔ در مختار میں ہے: کل طاعون وباء ولا عکس انتھی۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کے تحت لکھتے ہیں: لأن البواء اسم لكل مرض عام والطاعون المرض العام بسبب وخنز الجن انتھی۔ علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ شرح اشباہ (ص ۲۶۵) میں لکھتے ہیں: الطاعون ليس مرضاً لانه وخنز الجن انتھی۔

علامہ علی قاری رحمۃ اللہ علیہ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں لکھتے ہیں: ومن مات فی الطاعون فهو شهید محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

لأنه مقتول الجن على ماورد به الخبر انتهى . حاصل ان عبارتوں کا یہ ہے کہ طاعون کے پیدا ہونے کا سبب ”وخر جن“ ہے۔ علامہ علقمی ^{علقمی} شرح جامع صغیر میں لکھتے ہیں: ❶ ”کہ ہمارے شیخ نے کہا کہ اطبا کا قول ہے کہ طاعون ایک زہر یا مادہ ہے جو درم قتال کو پیدا کرتا ہے اور اس کا سبب جو ہر ہوا کا فاسد ہو جانا ہے اور احادیث صحیحہ سے اطبا کا یہ قول باطل ہے اور ابن القیم ^{بن القیم} نے اپنی کتاب الہدی میں اطبا کے اس قول کو کئی وجہوں سے باطل کیا ہے۔“ پہلے علامہ علقمی ^{علقمی} نے ان وجوہ کو ابن القیم کی کتاب مذکور سے نقل کیا ہے اور منجملہ ان وجوہ کے ایک یہ وجہ نقل ❷ کی ہے کہ ”ہر طبعی سبب والی بیماری کے واسطے کوئی طبعی دوا ہوتی ہے۔ اور اس طاعون کی دوا سے اطبا عاجز ہو گئے ہیں یہاں تک کہ حذاق اطبانے اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ طاعون کی کوئی دوا ہی نہیں ہے اور اس کا کوئی دافع ہی نہیں مگر وہی جس نے اس کو پیدا کیا ہے۔“ اتھی مترجماً۔

مولانا شیخ عبدالحق ^{بن عبدالحق} صاحب سفر السعادة میں لکھتے ہیں: ”وخر طعن غیر نافذ کو کہتے ہیں اور یہ ایک ایسا امر ہے کہ بجز شارع کی خبر کے نہیں معلوم ہو سکتا اور عقل اس کو دریافت نہیں کر سکتی اسی لیے اطبانے اس کو ذکر نہیں کیا ہے اور اطبانے جو کہا ہے کہ وہ ایک بثر ہے یا ایک ورم ہے یا ایک زخم ہے اور چینین و چنان سو واقع میں اسی وخر جن کا اثر ہے کہ محسوس ہوتا ہے اور دلیل اس معنی پر یہ ہے کہ طاعون کبھی ایسے شہروں میں ہوتا ہے جہاں کی ہوا بہت صحیح اور پانی بہت پاکیزہ ہوتا ہے۔ نیز طاعون کا سبب اگر فساد ہوا ہوتا تو روئے زمین

❶ قال شيخنا قال الأطباء الطاعون مادة سمية تحدث ورمًا قتالاً وأن سببه فساد جوهر الهواء وهذا باطل بالأحاديث الصحيحة وقد أطل ابن القيم في الهدى قول الأطباء هذا لوجه انتهى كلام العلقمي ١٢ .

❷ عبارته هكذا ومنها أن كل داء ذاسب من الأسباب الطبيعية له دواء من الأدوية الطبيعية وهذا الطاعون أعمى الأطباء دواءه حتى سلم حذاقهم أنه لا دواء له ولا دافع له إلا الذي خلقه وقدره . انتهى .

سے ہرگز منقطع نہ ہوتا کیونکہ کسی زمانہ میں بعض شہر فسادِ ہوا سے خالی نہیں ہوتے اور کبھی ایسے لوگوں کو طاعون ہوتا ہے جن کا مزاج دوسروں سے صحیح ہوتا ہے۔ نیز اگر فسادِ ہوا کی وجہ سے طاعون ہوتا تو تمام بدن کو پکڑتا۔ حالانکہ بدن کی ایک جگہ میں ہوتا ہے خلاصہ کلام یہ کہ طاعون کا پیدا ہونا کسی ضابطہ اور قیاس کے تحت میں نہیں آتا ہے اگر فسادِ ہوا کی وجہ سے ہوتا تو اس کا کوئی ضابطہ اور قیاس ہوتا ایسا ہی کہا گیا ہے اور یہ باتیں قرآن و امارات ہیں اس امر پر کہ فسادِ ہوا کی وجہ سے طاعون کا پیدا ہونا اور سببِ حدوثِ طاعون کا فسادِ ہوا میں منحصر ہونا مستبعد ہے اور یہ باتیں اس امر کی دلائل قطعیہ نہیں ہیں اور اصل دلیل مخبر صادق کی حدیث ہے اگر بحسب روایت کے صحت کو پہنچے اس حدیث کے صحیح ہونے کے بعد کسی دوسری دلیل کی حاجت نہیں رہے گی اور کوئی چیز اس کی معارض نہیں ہوگی۔“ انتہی کلام الشیخ مترجماً۔

میں کہتا ہوں بلاشبہ اصل دلیل مخبر صادق رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہی ہے جو ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت سے اوپر منقول ہو چکی ہے اور یہ حدیث بحسب روایت کے صحت کو پہنچی ہے۔ ائمہ حدیث نے اس کی تصحیح کی ہے۔ حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کے طرق اور شواہد کو ذکر کر کے نہایت اچھی طرح سے اس کی صحت بیان کی ہے اور آخر میں لکھا ہے: والعمدة فی هذا الباب علی حدیث ابی موسیٰ فإنه یحکم له بالصحة لتعدد طرقه إلیه انتھی۔ اور ابن خزیمہ رضی اللہ عنہ اور حاکم رضی اللہ عنہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔ فتح الباری (ص ۱۸۲ ج ۱۰) میں ہے: وقد صححه ابن خزيمة والحاکم اور حافظ عبد العظیم منذری رضی اللہ عنہ کتاب تریب و تریب (ص ۲۷۹) میں اس حدیث کو ذکر کر کے لکھتے ہیں: رواه أحمد بأسانید أحدها صحیح وأبو یعلیٰ والبزار والطبرانی انتھی۔ اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی شاہد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے الطاعون شهادة لأمتی ووخزأعدانکم من الجن الحدیث۔ علامہ سیوطی رضی اللہ عنہ اس حدیث کو جامع صغیرین میں ذکر کر کے لکھتے ہیں: طس وأبو نعیم فی فوائد ابی بکر بن خلاد عن عائشة انتھی۔ علامہ مناوی شرح جامع صغیر میں اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں: قال الهیثمی إسناده حسن انتھی۔

المختصر طاعون پیدا ہونے کا سبب شرعاً ”وخر جن“ ہے اور اس کا سبب فساد ہوا نہیں ہے اور طاعون کے وخر جن ہونے کی تائید احمد اور نسائی کی اس روایت سے ہوتی ہیں:

عن العر باض بن سارية أن رسول الله ﷺ قال يختصم الشهداء والمتوفون على فرشهم إلى ربنا عز وجل في الذين يتوفون من الطاعون فيقول الشهداء إخواننا قتلوا كما قتلنا ويقول المتوفون إخواننا ماتوا على فرشهم كما متنا فيقول ربنا انظر وإلى جراحهم فإن أشبهت جراحهم جراح المقتولين فإنهم منهم ومعهم فإذا جراحهم قد أشبهت جراحهم. رواه أحمد والنسائي.

”یعنی عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا شہید لوگ اور وہ لوگ جو اپنے فرشوں پر مرے ہیں (یعنی اپنے گھروں میں مرے ہیں اور شہید نہیں ہوئے ہیں) اللہ تعالیٰ کے پاس طاعون سے مرنے والوں کے بارے میں جھگڑیں گے۔ شہید لوگ کہیں گے کہ یہ طاعون سے مرنے والے ہماری بھائی ہیں جیسے ہم قتل کئے گئے ہیں یہ لوگ بھی قتل کئے گئے ہیں اور وہ لوگ جو اپنے فرشوں پر مرے ہیں کہیں گے کہ یہ طاعون میں مرنے والے ہمارے بھائی ہیں جیسے ہم لوگ اپنے فرشوں پر مرے ہیں یہ لوگ بھی اپنے فرشوں پر مرے ہیں۔ پس ہمارا رب فرمائے گا دیکھو طاعون میں مرنے والوں کے زخموں کو اگر ان لوگوں کے زخم شہیدوں کے زخموں کے مشابہ ہوں تو یہ لوگ انھیں شہیدوں میں سے ہیں اور ان کے ساتھ ہیں۔ پس ان لوگوں کے زخم شہیدوں کے زخم کے مشابہ ہوں گے۔“ روایت کیا اس حدیث کو احمد اور نسائی نے۔

اس حدیث کی سند حسن ہے اور اس کی شاہد ختبہ بن سلمیٰ کی یہ مرفوع روایت ہے:

يأتى الشهداء والمتوفون بالطاعون فيقول أصحاب الطاعون

نحن شهداء فيقال انظروا فان كان جراحهم بجراح الشهداء
تسيل دمًا وريحها كريح المسك فهم شهداء فيجدو نهم
كذلك أخرجه أحمد بسند حسن.

اور ہاں واضح رہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں وارد ہوا ہے: غدة كغدة الإبل
يخرج في الآباط والمراق ”یعنی طاعون گلٹی ہی اونٹ کی گلٹی کی مثل بغلوں میں اور
مراق میں نکلتی ہے۔“ سو اس میں اور طاعون کے ”ونز جن“ سے ہونے میں کچھ منافات نہیں
ہے۔ کیونکہ یہ گلٹی اسی ”ونز جن“ کا اثر ہے۔ علامہ شیخ اسمعیل مہاجر حنفی تفسیر روح البیان
(ص ۹۹ ج ۱) میں لکھتے ہیں:

وهذا ينافي قوله عليه السلام في حديث آخر غدة كغدة
البعير تخرج في مرق البطن وذلك أن الجنى إذا وخز العرق
من مرق البطن خرج من وخزه الغدة فيكون وخز الجنى سبب
الغدة الخارجة. انتهى.

اور مولانا شیخ عبدالحق شرح سفر السعادة میں لکھتے ہیں: ”وآنچه اطبا گفته اند کہ
بزرے یاورمی است یا قروچی است چنین وچنان در واقع اثر همان ونز و طعن جن است کہ
محسوس میشود“ انتہی۔ الحاصل طاعون کے پیدا ہونے کا سبب شرعاً فساد ہوا نہیں ہے بلکہ
”ونز جن“ ہے۔

تنقیح امر چہارم

بعض ڈاکٹروں کا خیال ہے کہ طاعون متعدی مرض ہے یعنی طاعون ایسا مرض
ہے کہ جو شخص اس میں بیمار ہو تو اس سے میل جول رکھنے اور اس کی استعمال کی ہوئی چیزوں
کے استعمال کرنے سے صحیح اور اچھے آدمی کو بھی طاعون ہو جاتا ہے۔ بعض ڈاکٹروں کا یہ خیال
بہت سے ناواقف مسلمانوں کے دلوں میں نہایت رسوخ کے ساتھ جم گیا ہے اسی وجہ سے یہ
لوگ طاعونی مقام سے نکل بھاگنے کو نہایت ضروری بتاتے ہیں۔ خود بھاگتے اور لوگوں کو

بھگاتے ہیں۔ طاعونی مریض اور ان کی تیمارداری سے سخت اجتناب کرتے اور طاعونی مردوں کی تجنیز و تکفین سے کوسوں بھاگتے ہیں لیکن بعض ڈاکٹروں کا یہ خیال شرعاً محض غلط اور بالکل باطل ہے۔ قانون شریعت سے طاعون کا غیر متعدی ہونا ثابت ہے اور صاف صاف بتا دیا گیا ہے کہ طاعون وغیرہ کوئی مرض متعدی نہیں ہے۔ صحیح بخاری میں ہے عن اسی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ لا عدوی۔ الحدیث یعنی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کسی مرض میں تعدی نہیں یعنی کسی بیمار کی بیماری کسی دوسرے کو لگتی نہیں۔ اور اسی کتاب میں ہے:

عن اسی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ لا ہامۃ ولا صفر فقال اعرابی یا رسول اللہ ﷺ فما بال الابل التی تکون فی الرمل لکانھا الطباء فیخا لظھا البعیر الأجر ب فیجر بھا فقال رسول اللہ ﷺ فمن أعدی الأول۔

یعنی ”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کسی کی بیماری کسی دوسرے کو لگتی نہیں اور ہامہ اور صفر نہیں پس ایک اعرابی نے کہا یا رسول اللہ ﷺ تو کیا وجہ ہے کہ ریگستان میں اونٹ ہرن کے مثل ہوتے ہیں پھر خارشتی اونٹ ان میں ملتا ہے تو ان کو خارشتی بنا دیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تو پہلے اونٹ کو کس نے خارشتی بنایا۔“

یعنی اللہ تعالیٰ ہی نے دوسرے اونٹوں کو بھی ابتداءً خارشتی بنایا جیسا کہ اسی نے پہلے اونٹ کو ابتداءً خارشتی بنایا۔ ان دونوں حدیثوں کے عموم سے صاف معلوم ہوا کہ طاعون متعدی نہیں ہے۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے إذا وقع بارض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه یعنی ”جس جگہ طاعون واقع ہو اور تم وہاں ہو تو وہاں سے بھاگنے کے قصد سے مت نکلو۔“ یہ حدیث نص صریح ہے۔ اس بات پر کہ طاعون متعدی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر طاعون متعدی ہوتا تو رسول اللہ ﷺ طاعونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت نہ فرماتے، بلکہ وہاں سے بھاگنے کا حکم

فرماتے۔ اگر کوئی کہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: فر من المجدوم كما تفر من الأسد یعنی مجزوم سے تو ایسا بھاگ جیسا کہ تو شیر سے بھاگتا ہے۔ اور فرمایا لا یورد ممرض علی مصح یعنی بیمار اونٹ والا اپنے بیمار اونٹوں کو صحیح اونٹ والے کے صحیح اونٹوں میں نہ ملائے۔ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جذام اور اونٹ کی بیماری متعدی ہے۔ پس ان دونوں حدیثوں اور احادیث مذکورہ بالا میں جمع و توفیق کی کیا صورت ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں باہم جمع و توفیق کی بہت سی صورتیں ائمہ دین نے بیان کی ہیں۔ ہم یہاں صرف ایک وجہ لکھتے ہیں جس کو حافظ ابن حجر نے اولی کہا ہے اور جس کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ شرح نخبة [ص ۵۶] میں لکھتے ہیں:

والأولى في الجمع بينهما أن يقال إن نفيه صلى الله عليه وآله وصحبه للعدوى باق على عمومه وقد صح قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يعدى شيء شيئاً وقوله صلى الله عليه وسلم لمن عارضه بأن البعير الأجر ب يكون في الإبل الصحيحة فيخا لظها فتجرب حيث رد عليه بقوله فمن أعدى الأول یعنی أن الله سبحانه ابتداء ذلك في الثاني كما ابتداء في الأول وأما الأمر بالفرار من المجدوم فمن سدباب الذرائع لئلا يتفق للشخص الذي يخالطه شيء من ذلك [بتقدير الله تعالى ابتداءً، لا بالعدوى المنفية، فيظن أن ذلك] بسبب مخالطته فيعتقد صحة العدوى وفيقع في الحرج فأمر بتجنبه حسماً للمادة والله أعلم انتهى.

حاصل اس کا یہ ہے کہ حدیث لا عدوی اور حدیث فر من المجدوم میں جمع و توفیق کی بہتر صورت یہ ہے کہ عدوی کی نفی جو آنحضرت ﷺ نے فرمائی ہے وہ اپنے عموم پر باقی ہے اور کیونکر اپنے عموم پر باقی نہیں رہے گی۔ حالانکہ آنحضرت ﷺ کا یہ فرمانا محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ثابت ہے کہ ”کسی کی کوئی بیماری کسی کو لگتی نہیں۔“ اور آنحضرت ﷺ کا یہ فرمانا بھی ثابت ہے کہ ”کس نے پہلے اونٹ کو خارشتی بنایا“ (جواب میں اُس اعرابی کے جس نے کہا تھا کہ خارشتی اونٹ جب اچھے اور تندرست اونٹوں میں ملتا ہے تو ان کو خارشتی بنا دیتا ہے۔) یعنی اللہ تعالیٰ ہی نے دوسرے اونٹوں کو بھی ابتداءً خارشتی بنایا جیسا کہ اسی نے پہلے اونٹ کو ابتداءً خارشتی بنایا اور لیکن مجذوم سے بھاگنے کا حکم سو یہ باب سد ذرائع سے ہے تاکہ تعدیہ کا غلط اعتقاد کسی کے دل میں نہ آئے یا وہ اس واسطے کہ جو شخص مجذوم سے میل جول رکھتا ہو اور اس کو محض اللہ کی تقدیر سے ابتداءً جزام ہو جائے نہ میل جول رکھنے کی وجہ سے تو اس کے دل میں یہ غلط اعتقاد پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ اس کو جو یہ بیماری ہوئی سو مجذوم سے میل جول رکھنے کی وجہ سے اور جب یہ غلط اعتقاد اس کے دل میں پیدا ہوگا تو وہ گناہ میں پڑے گا پس رسول اللہ ﷺ نے مجذوم سے بھاگنے اور اس سے میل جول نہ رکھنے کا حکم کیا کہ دل میں اس غلط اعتقاد کے آنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں:

فإن قال قائل فنجعل هذا مضادا لما روى عن النبي ﷺ
لا يورد ممرض على مصح كما جعله أبو هريرة قلت لا ولكن
يجعل قوله ولا عدوى كما قال النبي ﷺ نفى العدوى أن
يكون أبداً ويجعل قوله لا يورد ممرض على مصح على الخوف
منه أن يورد عليه فيصيبه بقدر الله ما أصاب الأول فيقول الناس
أعداء الأول فكره إيراد المصح على الممرض خوف هذا
القول وقدرينا عن رسول الله ﷺ في هذا الآثار أيضاً وضعه
يد المجذوم في القصة فدل فعل رسول الله ﷺ أيضاً على
نفى الأعداء لأنه لو كان الأعداء مما يجوز إذا لما فعل النبي
ﷺ ما يخاف ذلك منه لأن في ذلك جر التلف إليه وقد نهى
الله عز وجل عن ذلك فقال ولا تقتلوا أنفسكم انتهى.

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے اس کلام کا مال وہی ہے جو حافظ کے کلام کا ہے لیکن امام
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اتنی بات زیادہ لکھی ہے کہ ان احادیث میں ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پیالہ میں مجذوم کے ہاتھ کا رکھنا بھی روایت کیا ہے۔ سو حضرت کا یہ فعل عدوی کی نفی پر دلیل ہے کیونکہ اگر عدوی ہوتا تو حضرت ایسا ہرگز نہ کرتے اس واسطے کہ اس میں اپنی طرف تلف کھینچ لاتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے اپنی جانوں کو قتل مت کرو۔ الحاصل قانون شریعت سے طاعون متعدی مرض نہیں ہے اور عقلاً بھی اس کا متعدی ہونا ثابت نہیں اور اس کے تعدیہ کے جو ثبوت پیش کیے جاتے ہیں وہ مخدوش ہیں اور ناقابل تسلیم۔ یہی وجہ ہے کہ سر میجر کل گہارن اور ڈاکٹر ہینفکن نے بمبئی کے طاعون میں مزید تحقیقات کے بعد جو رائے ظاہر کی اور لکھا وہ یہی کہ طاعون متعدی مرض ہی نہیں ہے اور ڈاکٹر گلگہارن کی تحقیقاتی کمیٹی کی تہا یہ رائے نہیں ہے، بلکہ یورپ کے ایک گروہ کا یہی خیال ہے۔ (دیکھو رسالہ الطاعون) اگر کوئی کہے کہ جن ڈاکٹروں کا یہ خیال ہے کہ طاعون متعدی ہے وہ اس کے ثبوت میں چند تاریخی شہادتیں پیش کرتے ہیں ان کا بیان ہے کہ لندن میں جو دہا ۱۶۳ء میں آئی تھی وہ جس گھر میں گئی اس گھر کے تمام آدمیوں کو ہلاک کر دیا۔ روس میں جو لوگ مردوں کو دفن کیا کرتے تھے وہ سب کے سب ہلاک ہو گئے۔ بوشہرہ کی وبا کے متعلق ایک ایرانی اخبار نے بیان کیا تھا کہ بوشہرہ کے قاضی نے بڑی بڑی تنخواہوں پر سو آدمی نعشوں کے دفن کرنے کے لیے نوکر رکھے تھے۔ جن میں ۹۶ آدمی مر گئے اور اب صرف ۳ آدمی باقی ہیں ۱۸۳۵ء میں دو مصری مجرموں کو ان مریضوں کے بستروں پر لٹا دیا گیا تھا جو طاعون سے مر گئے تھے اور یہ دونوں مجرم بیمار ہو گئے اسی طرح کی اور بھی شہادتیں پیش کی جاتی ہیں۔ پس ان شہادتوں سے طاعون کا متعدی ہونا ظاہر ہوتا ہے تو جواب اس کا اولاً یہ ہے کہ جن ڈاکٹروں کا یہ خیال ہے کہ طاعون متعدی نہیں وہ بھی اپنے اس خیال کے ثبوت میں بہت سی تاریخی شہادتیں پیش کرتے ہیں اور ان کا بیان ہے کہ ۱۸۳۵ء میں قاہرہ کے شفاخانہ میں تین ہزار وبائی مریض زیر علاج تھے۔ ان بیماروں کے بستر دوسرے بیماروں کے استعمال میں آئے لیکن وہ اس مرض سے محفوظ رہے۔ ۱۸۷۸ء میں رشیا کے بعض

دوسرے دیہات سے باہمی آمد و رفت رہی لیکن ان پروبا کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوا۔ ۱۸۳۳ء میں آٹھ مہینے تک اسکندریہ میں طاعون رہا۔ لیکن تجارت بالکل بے خطر تھی۔ اسی طرح اور بھی شہادتیں پیش کی جاتی ہیں۔ پس جب مذکورہ بالا شہادتوں کے خلاف میں یہ تاریخی شہادتیں موجود ہیں تو مذکورہ بالا شہادتوں سے طاعون کا متعدی ہونا کیوں ثابت ہو سکتا ہے۔

ثانیاً: یہ کہ طاعونی مقام میں جتنے لوگ طاعون میں مبتلا ہوتے ہیں ظاہر ہے کہ تعدیہ کے قائلین کے نزدیک بھی ان میں بہت سے ایسے بیمار ہوتے ہیں جن کو طاعون تعدیہ کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ابتداء کسی خاص سبب سے ہوتا ہے۔ پس ان بیماریوں کے علاوہ باقی اور جتنے بیمار ہیں ان کی نسبت ان قائلین تعدیہ کو کس چیز نے یقین دلادیا کہ ان کو ابتداء طاعون نہیں ہوا، بلکہ ان کو طاعونی مریضوں کے پاس رہنے اور ان کے میل جول سے ہوا۔ پس جب تک اس احتمال کی نفی کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ کر لی جائے ہرگز ہرگز طاعون کا متعدی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

ثالثاً: یہ کہ ڈاکٹر اور یونانی طبیب اس امر کو تسلیم کر چکے ہیں طاعون کے پیدا ہونے کا سبب فساد ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ ہوائے فساد ایک سبب ہے جو کسی خاص شخص کے ساتھ مخصوص نہیں پس باوجود اس عام و مشترک سبب کے اس بات کا یقین کر لینا کہ بعض لوگوں کو ہوائے فساد کی وجہ سے طاعون ہوا اور بعض لوگوں کو ہوائے فساد کی وجہ سے نہیں، بلکہ طاعونی مریضوں سے میل جول رکھنے کی وجہ سے ہوا عجیب بات ہے۔

قال فی کنوز الصحة والذین لا یعتقدون العدوی أن هذه الأمراض لا تنتقل بالملاسة وإنما تصیب كثيرا من الناس فی آن واحد لوجود السبب المحدث لها فی الجوفینکرون الکرنیتینا ویقولون بعدم نفعها انتهى.

تنقیح امر پنجم

آنحضرت ﷺ نے طاعون سے پناہ نہیں مانگی ہے، بلکہ اپنی امت کے واسطے طاعون میں مرنے کی دعا مانگی ہے۔ مسند احمد بن حنبل میں ہے:

عن أبي بردة بن قيس أحمي أبي موسى الأشعري قال قال رسول الله ﷺ اللهم اجعل فناء أمتي بالطعن والطاعون.

یعنی ”ابو بردہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے اے اللہ! میری امت کی موت اپنی راہ میں کر طعن سے اور طاعون سے۔“

اس حدیث کا اہل علم نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس دعا سے یہ ارادہ کیا ہے کہ آپ کی امت کے واسطے شہادت کی قسموں سے بلند ترین قسم حاصل ہو اور وہ قتل فی سبیل اللہ ہے ان کے اعداء انس یا جن کے ہاتھوں سے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

قال العلماء أراد صلى الله عليه وسلم أن يحصل لأمته أرفع أنواع الشهادة وهو القتل في سبيل الله بأيدي أعدائهم إما من الإنس وإما من الجن انتهى.

اس حدیث کی سند حسن ہے اور طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے معجم کبیر میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو صحیح الاسناد کہا ہے اور حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے تلخیص المستدرک میں تصحیح حاکم پر کچھ کلام نہیں کیا ہے۔ حافظ منذری رحمۃ اللہ علیہ ترغیب و ترہیب میں اس حدیث کو نقل کر کے لکھتے ہیں: رواه أحمد وأحمد ياسناد حسن والطبراني في الكبير ورواه الحاكم من حديث أبي موسى وقال صحيح الإسناد. علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو جامع صغیر میں بلفظ مسند احمد نقل کر کے لکھتے ہیں: طب عن أبي بردة الأشعري. علامہ مناوی رحمۃ اللہ علیہ شرح جامع صغیر میں لکھتے ہیں: ورواه أيضاً الحاكم باللفظ المزبور وصححه وأقره عليه الذهبي بل رواه أحمد باللفظ المزبور قال الهيثمي محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

رجالہ ثقافت انتہی، علامہ عزیزی رحمۃ اللہ علیہ شرح جامع صغیر میں لکھتے ہیں: صححہ الحاکم وأقروه، ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی مثل حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے بھی ایک ضعیف روایت آئی ہے۔ جس کو ہم تائید اور استشہاداً لکھتے ہیں: کنز العمال (ص ۳۲۳ ج ۲) میں ہے:

عن أبي بكر الصديق رضی اللہ عنہ قال كنت مع رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم في الغار فقال اللهم طعناً وطاعوناً قلت يا رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اني أعلم أنك سألت منايا أمتك فذا الطعن قد عرفنا فما الطاعون قال ذرب كالدمل إن طال بك حياة فستراه (ع) وهو ضعيف .
 یعنی ”ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ غار میں تھا پس آپ نے فرمایا: اے اللہ طعن اور طاعون۔ میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں جانتا ہوں کہ آپ نے اپنی امت کی موت کا سوال کیا ہے پس اس طعن کو ہم نے پہنچانا سو طاعون کیا ہے؟ آپ نے فرمایا گٹھی ہے ذہن کی مثل۔ اگر تمہاری زندگی دراز ہوگی تو عنقریب اس کو دیکھو گے۔ روایت کیا اس کو ابو یعلیٰ نے۔“

اور کنز العمال (ص ۳۲۳ ج ۲) میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ایک یہ اثر بھی منقول ہے: عن أبي السفر قال كان أبو بكر إذا بعث إلى الشام بايعهم على الطعن والطاعون انتهى، یعنی ”ابو السفر سے روایت ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ جب شام کی طرف لوگوں کو بھیجتے تھے تو ان سے طعن اور طاعون پر بیعت لیتے تھے۔“ روایت کیا اس کو مسدود نے اپنی مسند میں۔ علامہ ابن حجر کی کے فتاویٰ حدیثیہ میں ہے:

وسئل رضى الله عنه هل ورد في حديث الطاعون وخز إخوانكم وهل استعاذ صلى الله عليه وسلم منه فأجاب بقوله المحفوظ وخز أعدائكم ولم يرد إخوانكم ولم ترد استعاذته صلى الله عليه وسلم منه بل دعا به وطلبه لأمته في حديث أبي

یعلیٰ وأخرج أحمد عن معاذ أن الطاعون شهادة ورحمة ودعوة
نبيكم الخ .

یعنی ”ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ طاعون کی حدیث میں لفظ
و خزاخوا انکم وارد ہوا ہے اور کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طاعون سے پناہ
مانگی ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ محفوظ لفظ و خزا انکم ہے اور انخوا انکم کا
لفظ وارد نہیں ہوا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طاعون سے پناہ مانگنا وارد نہیں ہوا
ہے، بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طاعون کی دعا مانگی ہے اور اس کو اپنی امت کے
واسطے طلب کیا ہے۔ جیسا کہ ابو یعلیٰ رحمۃ اللہ علیہ کی حدیث میں ہے اور احمد رحمۃ اللہ علیہ نے
معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ طاعون شہادت اور رحمت ہے اور تمہارے نبی
کی دعا ہے۔“

تنقیح امر ششم

شریعت میں طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے کی مذمت نہیں وارد ہوئی ہے، بلکہ
اس کی بہت کچھ فضیلت ثابت ہے۔ صحیح بخاری اور مسند احمد بن حنبل (ص ۲۵۲ ج ۶) میں
ہے:

عن عائشة أنها قالت سألت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن الطاعون
فأخبرني رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أنه كان عذابا يبعثه الله على من يشاء
فجعل له رحمة للمؤمنين فليس من رجل يقع الطاعون فيمكث
في بيته صابراً محتسباً يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له إلا
كان له مثل أجر الشهيد هذا لفظ أحمد وفي رواية البخاري في
القدر ما من عبد يكون في بلد يكون فيه ويمكث فيه لا يخرج
من البلدة صابراً محتسباً يعلم أنه ما يصيبه إلا ما كتب الله له إلا
كان له مثل أجر شهيد .

یعنی ”عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے طاعون کا حال دریافت کیا آپ نے مجھے بتایا کہ وہ عذاب تھا جس پر اللہ چاہتا بھیجتا تھا پس اللہ نے مومنوں کے واسطے اس کو رحمت بنا دیا سو جو شخص طاعون واقع ہونے کے وقت اپنے گھر میں صبر کے ساتھ اور ثواب کا امیدوار ہو کر ٹھہرا رہے اور یقین رکھے کہ اس کو وہی پہنچے گا جو اللہ نے اس کے لیے لکھ رکھا ہے تو اس شخص کے واسطے شہید کے برابر ثواب ہے۔ یہ احمد کا لفظ ہے اور صحیح بخاری کی روایت میں ہے کہ جو بندہ ایسے شہر میں ہو جہاں طاعون ہے اور اس میں ٹھہرا رہے اور شہر سے نہ نکلے اور صابر اور ثواب کا امیدوار ہو اور یقین رکھے کہ اس کو وہی پہنچے گا جو اللہ نے اس کے واسطے لکھ رکھا ہے تو اس بندہ کے واسطے ایک شہید کا ثواب ہے۔“

اور اس کے سوا اور فضیلتیں بھی وارد ہوئی ہیں جیسا کہ تم کو آگے چل کر معلوم ہوگا۔

تنقیح امر ہفتم

جمہور اہل علم صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین و تبع تابعین رضی اللہ عنہم کا مذہب یہی ہے کہ طاعون سے بھاگنا حرام و ناجائز ہے۔ دیکھو اس رسالہ کا پہلا باب بحث حدیث پنجم۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پہلا باب

طاغیونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت کا ثبوت

طاغیونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت قرآن مجید سے

قال الله تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾

[البقرة: ۲۴۳]

”یعنی کیا تو نے نہ دیکھا ان لوگوں کو جو نکلے اپنے گھروں سے موت کے ڈر سے اور وہ ہزاروں تھے پس کہا ان سے اللہ نے مر جاؤ پس زندہ کیا ان کو اللہ نے بیشک اللہ بڑا فضل والا ہے اور لیکن اکثر لوگ نہیں شکر کرتے ہیں۔“

مولانا شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فتح الرحمن میں اس آیت کے فائدہ میں لکھتے ہیں:

”مترجم گوید ایشان قومی از بنی اسرائیل بودند از ترس و باسحر رفتند و آنجا غضب الہی یکبارہ ہلاک شدند و باز دعائے حزقیل علیہ السلام زندگانی یافتند۔“ یعنی ”یہ لوگ بنی اسرائیل سے ایک قوم تھی و باکے ڈر سے میدان میں چلی گئی اور اس جگہ غضب الہی سے یکبارگی ہلاک ہو گئی۔ اور پھر حزقیل علیہ السلام کی دعا سے دوبارہ زندگی پائی،“ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بسند صحیح مروی ہے کہ یہ لوگ طاغیوں کے ڈر سے اپنے گھروں سے نکل بھاگے تھے اور اکثر مفسرین و اہل علم کا یہی قول ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ لوگ جہاد کے ڈر سے بھاگے تھے مگر یہ قول ضعیف ہے اور اللہ تعالیٰ کا ان لوگوں کو ہلاک کر ڈالنا ان کی عقوبت کے لیے تھا کہ ممانعت دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

سیظھر لکھنا کلاہ۔ پس بنا بر قول اکثر مفسرین و اہل علم کے اس آیت سے طاعون سے بھاگنے کی ممانعت کا ثابت ہونا ظاہر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل علم نے اس آیت سے طاعونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت پر استدلال کیا ہے۔ علامہ شیخ احمد صاوی رحمۃ اللہ علیہ مالکی حاشیہ تفسیر جلالین (ص ۱۱۵ ج ۱) میں لکھتے ہیں: أَخَذَتِ الْأُنْمَةَ مِنَ الْآيَةِ النَّهْيِ عَنِ الْخُرُوجِ مِنْ بَلَدٍ فِيهَا الطَّاعُونَ أَنْتَهَى. یعنی ”اماموں نے اس آیت سے یہ ثابت کیا ہے کہ طاعونی شہر سے نکلنا منع ہے۔“ اور حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ اکیل فی استنباط التزیل (ص ۶۷) برجامع البیان میں لکھتے ہیں:

قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ أَخْرَجَ الْحَاكِمُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُمْ خَرَجُوا فِرَارًا مِنَ الطَّاعُونَ فِيهِ ذِمَّ الْفِرَارِ مِنْهُ أَنْتَهَى.

یعنی ”حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ یہ لوگ راعون سے بھاگ کر نکلے تھے پس اس آیت سے طاعون سے بھاگنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔“ اور علامہ احمد معروف بہ ملا جیون حنفی تفسیر احمدی (ص ۱۶۹) میں لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ کا قول ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ الخ [البقرة: ۲۴۳] و باور طاعون سے نہ بھاگنے کے مسئلہ میں ہے معلوم کرو کہ موت سے نہ بھاگنے کے بارے میں بہت سی آیتیں ہیں اور یہ آیت ان میں پہلی ہے اور اس کا قصہ حسینی میں اس طرح پر ہے کہ داوردان نامی ایک گاؤں میں وبا پیدا ہوئی تو وہاں کے کچھ لوگ نکل بھاگے اور سلامت رہے اور کچھ لوگ اپنے گھروں میں ٹھہرے رہے سو وہ مر گئے پس لوگوں نے یقین کیا کہ وبا سے بھاگنا نجات کا سبب ہے۔ پھر دوسرے سال وبا پیدا ہوئی تو اس مرتبہ سب کے سب اپنے گھروں سے نکل گئے اور وہ فقط موت ہی کے ڈر سے نکلے تھے پس اللہ تعالیٰ نے کہا مر جاؤ۔ یا اس کو دو فرشتوں نے کہا ایک میدان کے اوپر کی جانب سے اور ایک نیچے کی جانب سے۔ پھر اس قصہ کو پورا ذکر کر کے لکھا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ بنی اسرائیل سے ایک قوم تھی ان کے بادشاہ نے ان کو جہاد کے واسطے بلایا۔ پس یہ لوگ قتل

ہونے کے ڈر سے بھاگ گئے پھر اس کے بعد علامہ مدوح لکھتے ہیں مال اس آیت کا یہ ہے کہ بلاشبہ ثابت ہو چکا ہے کہ جب کسی شہر میں وبا اور طاعون واقع ہو تو وہاں سے بھاگنا حرام ہے اور اسی طرح وہاں جانا بھی حرام ہے اور ہماری غرض یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو قرآن سے ثابت کریں پس طاعونی شہر میں داخل ہونے کی حرمت آیت ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 1۹۵] سے ثابت ہوتی ہیں۔ جیسا کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اور طاعونی شہر سے بھاگنے کی حرمت اس آیت ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ الخ سے ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قصہ کے ذکر کرنے سے یہی نفع ہے کہ سننے والوں کو عبرت ہو اور اس سبب سے بازر ہیں جو ان لوگوں سے منقول ہے اور وہ طاعون سے بھاگنا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طاعون سے بھاگنا منع ہے اور اس مضمون کی بہت آیتیں قرآن میں ہیں جیسے آیت ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ﴾ [الجمعة: ۸] وغیرہ۔ یہ نہیں کہا جائیگا کہ ”اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کسی اخروی عذاب کو مرتب نہیں کیا ہے جیسا کہ اکثر قصوں میں مرتب کیا ہے۔ پس اس آیت سے طاعون سے بھاگنے کی ممانعت پر کیونکر استدلال کیا جائیگا۔“ کیونکہ ہم کہیں گے کہ اس آیت میں دنیا کے عذاب کا مرتب کرنا کافی ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو کہا کہ مر جاؤ زیادہ سے زیادہ جو کہا جائیگا وہ یہ ہے کہ کیوں نہیں جائز ہے کہ اس قصہ سے غرض اور مقصود اس امر کے تعجب کا بیان کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتنے ہزار آدمیوں کو ایک لمحہ میں مار ڈالنے کے بعد زندہ کیا اور ان کے طاعون سے بھاگنے کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ یا اس آیت کا فائدہ مسلمانوں کو جہاد پر آمادہ اور مستعد کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ لامحالہ موت آنے والی ہے۔ جیسا کہ تفسیروں میں اس کی تصریح کی گئی ہے نیز یہ آیت قتل ہونے کے ڈر سے بھاگنے کے بیان میں ہے۔ جیسا کہ دوسری روایت میں مذکور ہے اور وبا سے بھاگنے کے بیان میں نہیں ہے۔ اور اس کا جواب اس طرح پر دیا جاسکتا ہے کہ دوسری روایت ضعیف ہے اس کے ضعیف ہونے پر اس کو پیچھے ذکر کرنا دلالت کرتا ہے۔ اور اگر تسلیم کیا جائے کہ اس قصہ سے ہزاروں آدمیوں کے زندہ کرنے کے تعجب کا بیان کرنا مقصود ہے۔ یا مسلمانوں کو جہاد پر آمادہ و مستعد کرنا مقصود

ہے پس جو ہم نے ذکر کیا ہے وہ لا اقل إشارة النص ہے اور وہ استدلال کے حق میں عبارت النص کے مثل ہے بالخصوص جبکہ وہ حدیث سے مؤید ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے ”طاعون سے بھاگنے والا لڑائی سے بھاگنے والے کی مثل ہے۔“ انتھی کلام ملا جیون مترجم۔

اور علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ مکی زواجر (ص ۱۹۲ ج ۲) میں لکھتے ہیں: طاعون سے بھاگنا گناہ کبیرہ ہے فرمایا اللہ تعالیٰ نے ﴿الْم تَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ [البقرة: ۲۴۳] جان تو کہ اللہ تعالیٰ کی عادت ہے کہ احکام کے بیان کے بعد قصوں کو بیان کرتا ہے تاکہ سننے والے کو عبرت ہو۔ اکثر مفسرین نے کہا ہے کہ واسط کے قریب ایک گاؤں میں طاعون ہوا پھر علامہ ابن حجر نے اس قصہ کو پورا ذکر کر کے وہ حدیثیں نقل کی ہیں جس سے طاعون سے بھاگنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ پھر لکھتے ہیں: طاعون سے بھاگنے کو گناہ کبیرہ شمار کرنا بھی ظاہر آیت ہے اس بنا پر جو اکثر مفسرین سے منقول ہوا، نیز یہی ظاہر احادیث ہے کیونکہ طاعون سے بھاگنے کو لڑائی سے بھاگنے کے ساتھ تشبیہ دینا اس بات کو چاہتا ہے کہ گناہ کبیرہ ہونے میں وہ اس کے مثل ہے۔ انتھی کلام ابن حجر مترجم۔ اور علامہ مرتضیٰ زبیدی حنفی احياء العلوم کی شرح (ص ۵۳۱ ج ۹) میں طاعون سے بھاگنے کی ممانعت کی حدیثوں کو نقل کر کے لکھتے ہیں اور لیکن وہ آیت جس سے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے استدلال کیا ہے اور وہ ﴿الْم تَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ الایۃ ہے۔ کلبی نے کہا کہ وہ آٹھ ہزار تھے اور قوادہ نے کہا کہ طاعون واقع ہوا پس ان میں سے دو تہائی نکل بھاگے اور ایک تہائی باقی رہ گئے۔ پھر طاعون ہوا تو سب کے سب نکل بھاگے پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو عفو بتا مارڈالا انتھی مترجم۔ اور علامہ عینی حنفی عمدۃ القاری شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ طاعون سے بھاگنا ایسا ہے جیسے لڑائی سے بھاگنا، اور بیان کیا جاتا ہے کہ کم ایسا ہوتا ہے کہ جو شخص طاعون سے بھاگا ہو پھر سلامت رہا ہو اور اس بارے میں نصیحت کے واسطے اللہ تعالیٰ کا یہ قول کافی ہے۔ ﴿الْم تَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ الایۃ حسن نے کہا کہ

یہ لوگ طاعون کے ڈر سے نکلے تھے پس اللہ تعالیٰ نے ان کو ایک ساعت میں مار ڈالا اور یہ لوگ چالیس ہزار تھے اٹھی۔ المختصر آیہ مذکورہ سے طاعونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت کا ثابت ہونا ظاہر ہے اور اس مطلوب پر اس آیت سے استدلال صحیح ہے۔
 اوپر جو لکھا گیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بسند صحیح مروی ہے کہ یہ لوگ طاعون سے بھاگے تھے اب اس روایت کو سنو تفسیر ابن کثیر میں ہے:

قال وكيع بن الجراح في تفسيره حدثنا سفيان عن ميسرة بن حبيب النهدي عن المنهال بن عمرو والأسدي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ قال كانوا أربعة آلاف خرجوا فراراً من الطاعون قالوا نأتى أرضاً ليس بها موت حتى إذا كانوا بموضع كذا وكذا قال لهم الله موتوا فماتوا فمر عليهم نبي من الأنبياء فدعا ربه أن يحييهم فأحياهم فذلك قوله عز وجل ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ الآية انتهى.

یعنی ”ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آیہ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ﴾ الآية کی تفسیر میں روایت ہے کہ یہ لوگ چار ہزار تھے جو طاعون سے بھاگ کر نکلے تھے ان لوگوں نے کہا ایسی زمین میں چلیں جہاں موت نہ ہو یہاں تک کہ جب اس جگہ میں پہنچے تو اللہ نے ان کو کہا کہ مر جاؤ پس مر گئے۔ پھر ان لوگوں پر ایک نبی کا گزر ہوا تو انھوں نے اللہ تعالیٰ سے ان کے زندہ کرنے کے واسطے دعا کی اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو زندہ کر دیا۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ سے یہی مراد ہے۔“

اس روایت کی سند صحیح ہے اس سند میں بجز میسرہ بن جبیب کے باقی کل راوی صحیح

بخاری کے راوی ہیں اور میسرہ بن حبیب بھی ثقہ ہیں۔ ابن معین اور عجل بن یسین نے ان کی توثیق کی ہے۔ دیکھو خلاصہ۔ یہ روایت تفسیر ابن جریر میں بھی اسی سند سے موجود ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اس روایت کی تائید عمرو بن دینار اور قتادہ اور حسن وغیرہم کی ان روایتوں سے ہوتی ہے جن کو ابن جریر طبری رضی اللہ عنہ نے اپنی تفسیر میں باس عنوان ذکر کیا ہے (ذکر الأخبار عن من قال كان خروج هؤلاء القوم من ديارهم فراراً من الطاعون) اور وہ روایتیں یہ ہیں:

قال الطبري حدثنا عمرو بن علي قال ثنا ابن أبي عدي عن الأشعث عن الحسن في قوله ﴿الْم تَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ قال خرجوا فراراً من الطاعون الخ. حدثنا الحسن بن يحيى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن الحسن في قوله تعالى ﴿الْم تَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ قال فروا من الطاعون ﴿فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ ليكملوا بقية آجالهم. حدثنا محمد بن عمرو قال ثنا أبو عاصم عن عيسى عن ابن أبي نجيح عن عمرو بن دينار في قول الله تعالى ﴿الْم تَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ قال وقع الطاعون في قرية فخرج أناس وبقى أناس فهلك الذين بقوا في القرية وبقى الآخرون ثم وقع الطاعون في قريتهم الثانية الخ. ثم ذكر الطبري هذه الرواية من طريق أخرى ثم قال حدثنا بشر بن معاذ قال حدثنا سويد قال حدثنا سعيد عن قتادة ﴿الْم تَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ﴾ الآية مقتهم الله على فرارهم من الموت فأما تهم الله عقوبة الخ. حدثت عن عمار بن الحسن قال ثنا ابن أبي جعفر عن أبيه عن حصين عن

هلال بن يساف في قوله تعالى ﴿الْم تَر إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا﴾
 الاية قال كان هؤلاء القوم من بنى اسرائيل اذا وقع فيهم
 الطاعون الخ. حدثني يونس قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرني
 سعيد بن ابي ايوب عن حماد بن عثمان عن الحسن انه قال في
 الذين اماتهم الله ثم احياهم قال هم قوم فروامن الطاعون
 فاماتهم الله عقوبة ومقتا ثم احياهم لا جالهم.

علامہ ابن جریر طبری رضی اللہ عنہ نے عنوان مذکور کے پہلے بھی اس مضمون کی چند روایتیں لکھی ہیں۔ ازاں جملہ ایک یہ ہے:

حدثني يونس قال اخبرنا ابن وهب قال ابن زيد في قول الله
 ﴿الْم تَر إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ
 فَقَالَ لَهُمَ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أحيَاهُمْ﴾ قال قرية كانت نزل بها
 الطاعون الخ .

ان روایات کے علاوہ اور بھی روایتیں ہیں جن سے ابن عباس کی روایت مذکورہ
 کی تائید ہوتی ہے۔ اور اوپر جو یہ کہا گیا کہ اکثر مفسرین و اہل علم کا یہی قول ہے کہ یہ لوگ
 طاعون سے بھاگے تھے اب اس کا ثبوت سنو۔ ”امام بغوی معالم التنزیل میں لکھتے ہیں: کہ
 اکثر مفسرین نے کہا ہے کہ ایک گاؤں میں جس کو لوگ داوردان کہتے تھے طاعون واقع ہوا تو
 کچھ لوگ گاؤں سے نکل بھاگے اور کچھ لوگ گاؤں میں ٹھہرے رہے۔ پس بھاگنے والے
 سلامت رہے اور ٹھہرنے والوں میں اکثر لوگ مر گئے۔ جب طاعون مرتفع ہو گیا تو بھاگنے
 والے گاؤں میں آئے تب ٹھہرنے والوں نے کہا بھاگنے والے لوگ ہم لوگوں سے زیادہ
 چالاک اور ہوشیار تھے۔ جیسا کہ ان لوگوں نے کیا اگر ہم لوگ بھی کیے ہوتے تو بچ جاتے۔
 اگر دوسری مرتبہ طاعون ہوا تو ہم لوگ ایسی زمین میں نکل جائیں گے جہاں طاعون نہ ہوگا۔
 اتفاق کہ سال آئندہ اس گاؤں میں پھر طاعون ہوا تو وہاں کے اکثر لوگ نکل بھاگے اور ایک
 وسیع میدان میں جا کر ٹھہرے۔ پھر ایک فرشتہ نے اس میدان کے نیچے کی جانب سے اور
 محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ایک نے اوپر کی جانب سے پکارا کہ ﴿موتوا﴾ یعنی مر جاؤ پس سب کے سب مر گئے۔ اور حافظ ابن کثیر اپنی تفسیر (ص ۳۳۲ ج ۲) میں لکھتے ہیں کہ سلف سے غیر واحد نے یعنی بہت لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ لوگ ایک شہر کے رہنے والے تھے بنی اسرائیل کے زمانہ میں ان لوگوں میں سخت وبا آئی تو موت کے ڈر سے میدان میں نکل بھاگے اور ایک وسیع میدان میں ٹھہرے پس اللہ تعالیٰ نے دو فرشتوں کو بھیجا ایک نے میدان کے نیچے کی جانب سے اور دوسرے نے اوپر کی جانب سے ایک ایسی چیخ ماری کہ سب کے سب مر گئے۔ پھر حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کے زندہ ہونے کا قصہ لکھ کر کہتے ہیں کہ اس قصہ میں عبرت اور دلیل ہے کہ قدر سے حذر نہیں چجاتا ہے اور اللہ سے کوئی پناہ کی جگہ نہیں، مگر اسی کی طرف کیونکہ یہ لوگ وبا سے بھاگ کر طول حیاة کی غرض سے نکلے تھے۔ پس ان کے ساتھ ان کے قصد کے خلاف معاملہ کیا گیا۔ اور ان واحد میں فوراً ان کو موت آگئی۔ اتھی مترجم۔

اور ہم نے جو اوپر دوسرے قول کو ضعیف کہا تھا سو اس کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مفسرین عموماً اس قول کو پہلے قول سے پیچھے ذکر کرتے ہیں۔ ہم نے تفسیر کی جتنی کتابیں دیکھی ہیں۔ سب میں یہ دوسرا قول پہلے قول سے پیچھے ہی مذکور ہے۔ اور ساتھ اس کے بہت سی تفسیروں میں یہ دوسرا قول بلفظ قیل مذکور ہے اور ساتھ اس کے متعدد کتب تفسیر میں یہ دوسرا قول سرے سے ذکر ہی نہیں کیا گیا ہے۔ فقط پہلا ہی قول لکھا گیا ہے۔ چنانچہ تفسیر جلالین، تفسیر ابن کثیر، تفسیر جامع البیان، تفسیر اکلیل، تفسیر حسینی میں فقط پہلا ہی قول مذکور ہے۔ دوسرا قول سرے سے ذکر ہی نہیں کیا گیا۔ اور تفسیر معالم التنزیل، تفسیر خازن، تفسیر کبیر، تفسیر بیضاوی، تفسیر کشاف، تفسیر خطیب شربینی، تفسیر ابی السعود، تفسیر مدارک، تفسیر نیساپوری، تفسیر روح المعانی وغیرہا میں دونوں قول مذکور ہیں، مگر ان سب میں دوسرا قول پہلے قول سے پیچھے مذکور ہے اور دوسرے قول کے ثبوت میں کوئی صحیح روایت بھی نہیں ہے اور تفسیر ابن جریر میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے جو دو روایتیں اس بارے میں مروی ہیں وہ قابل احتجاج نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک کی سند کے اکثر راویوں کا کتب رجال سے پتہ نہیں لگتا ہے اور ایک کی سند منقطع ہے۔ چنانچہ تفسیر ابن جریر میں پہلی روایت بایں سند مروی ہے۔

حدثنی محمد بن سعد قال حدثنی اُبی حدثنی عمی قال حدثنی اُبی عن اُبیہ عن ابن عباس قوله ﴿ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِیْنَ خَرَجُوا مِنْ دِیَارِهِمْ وَهُمْ اَلْوَفَّ یَقُولُ عِدَدٌ کَثِیْرٌ خَرَجُوا فِرَارًا مِنَ الْجِهَادِ فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ فَاَمَّا تَهُمُ اللّٰهُ ثُمَّ اَحْیَاهُمْ وَاَمْرُهُمْ اَنْ یَّجَاهِدُوا وَاَعَدُّوْهُمْ فِذٰلِکَ قَوْلُهُ ﴿ وَقَاتِلُوا فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ وَاَعْلَمُوْا اِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ ﴿

اس روایت کی سند کے اکثر راویوں کا پتہ نہیں چلتا کہ کیسے ہیں قابلِ احتجاج ہیں یا ساقطِ الاحتجاج اور ساتھ اس کے اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ زندہ کئے گئے وہی لوگ قاتلوا کے مخاطب ہیں۔ حالانکہ جمہور محققین کا مختار یہ ہے کہ قاتلوا کے مخاطب وہ لوگ نہیں ہیں۔ علامہ رازی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں:

﴿ وَقَاتِلُوا فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ وَاَعْلَمُوْا اِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ ﴿ فِیْهِ قَوْلَانِ الْاَوَّلُ اَنْ هٰذَا خَطَابٌ لِلَّذِیْنَ اَحْیَوْا قَالِ الضَّحَاکُ اَحْیَاهُمْ ثُمَّ اَمْرُهُمْ بِاَنْ یَّذْهَبُوْا اِلَى الْجِهَادِ لِاَنَّهُ تَعَالٰی اِنَّمَا اَمَّا تَهُمُ بِسَبَبِ اِنْ کَرِهُوا الْجِهَادَ وَاَعْلَمُ اَنْ هٰذَا الْقَوْلُ لَا یَتِمُّ اِلَّا بِاَضْمَارِ مَحذُوفٍ تَقْدِیْرِهٖ وَقِیْلَ لَهُمْ قَاتِلُوا وَالْقَوْلُ الثَّانِیُّ وَهُوَ اِخْتِیَارِ جَمْهُورِ الْمُحَقِّقِیْنَ اَنْ هٰذَا اسْتِیْنَاْفُ خَطَابٍ لِلْحَاضِرِیْنَ یَتَضَمَّنُ الْاَمْرَ بِالْجِهَادِ اِلَّا اَنَّهُ سَبْحَانَهُ بِلُطْفِهِ وَرَحْمَتِهِ قَدِمَ عَلٰی الْاَمْرِ بِالْقِتَالِ ذِکْرَ الَّذِیْنَ خَرَجُوا مِنْ دِیَارِهِمْ لِئَلَّا یُنْکَصَ عَنْ اَمْرِ اللّٰهِ بِحُبِّ الْحَیَاةِ بِسَبَبِ خَوْفِ الْمَوْتِ وَلِیَعْلَمَ کُلُّ اَحَدٍ اَنَّهُ یَتْرَکُ الْقِتَالَ لَا یَشِقُّ بِالسَّلَامَةِ مِنَ الْمَوْتِ کَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی ﴿ قُلْ لَنْ یَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ اِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ اَوْ الْقِتْلِ ﴿ اَنْتَهٰی. اور علامہ ابن جریر لکھتے ہیں: وَلَا وَجْهَ لِقَوْلٍ مِنْ زَعْمِ اَنْ قَوْلُهُ ﴿ وَقَاتِلُوا فِی سَبِیْلِ اللّٰهِ ﴿ اَمْرٌ مِنَ اللّٰهِ ﴿ لِلَّذِیْنَ خَرَجُوا مِنْ دِیَارِهِمْ وَهُمْ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

الوف بالقتال بعد ما أحياهم .

پھر علامہ ممدوح رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وجہ نہایت مدلل طور پر بیان کی ہے۔ من شاء الاطلاع عليه فليبر جمع الی تفسیر داوردوسری روایت بایں سند مروی ہے۔

حدثنا القاسم بن الحسين قال ثنا حجاج عن ابن جريج قال

قال ابن عباس كانوا أربعين ألفاً وثمانية آلاف إلی قولہ وہم

ألوف فرارا من الجهاد فی سبیل اللہ فأما تهم اللہ ثم أحياهم

فأمر بالجهاد فذلک قولہ وقاتلوا فی سبیل اللہ. الآية.

اس روایت کی سند منقطع ہے اس واسطے کہ ابن جریج رحمۃ اللہ علیہ کو ابن عباس سے

ملاقات نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ تقریب میں لکھتے ہیں: السادسة طبقة عاصروا

الخامسة لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة كابن جريج انتهى. اور

اس روایت میں بھی قاتلوا کے مخاطب وہی لوگ ہیں۔ جو مار کر زندہ کئے گئے تھے۔ فتفنگر

اور ہم نے جو یہ کہا کہ ان لوگوں کو ہلاک کرنا ان کی عقوبت کے لیے تھا۔ سو یہ ظاہر

ہے اور مفسرین نے اس کی تصریح بھی کی ہے۔ دیکھو یہ اور قنادہ اور حسن کی روایت

مذکورہ بالا میں بھی اس امر کی تصریح موجود ہے۔ پس ان سب امور کے ثابت ہونے سے

اکثر مفسرین و اہل علم کے قول پر آئیہ مذکورہ سے طاعونی مقام سے بھاگنے کی نہ ناعت کا ثابہ

ہونا صاف ظاہر ہے۔

اگر کوئی صاحب فرمائیں کہ یہ ایک قصہ ہے امت۔ البتہ کا پس ہم کو اس قصہ سے

کیا تعلق؟ تو ان کو معلوم کرنا چاہیے کہ قرآن مجید میں امم سابقہ کے جننے تھے مذکور ہیں وہ ہم

مسلمانوں کی عبرت اور نصیحت کے واسطے ذکر کئے گئے ہیں۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے ﴿لَقَدْ

كَانَ فِي قِصَّتِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ اور فرمایا ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن

يَخْشَى﴾ پس یہ کہنا کہ ہم کو اس قصہ سے کیا تعلق، نادانی کی بات ہے۔ اور اگر کوئی صاحب

یہ کہیں کہ پہلے قول پر آئیہ مذکورہ کو اس کے بعد والی آئیہ ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ کے

ساتھ کچھ تعلق نہیں باقی رہتا ہے اور دوسرے قول پر ان دونوں آیتوں میں باہم تعلق اور ارتباط

کا ہونا ظاہر ہے لہذا دوسرا قول راجح ہے، بلکہ وہی متعین ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ پہلے قول پر آیہ مذکورہ کو اس کے بعد والی آیت ﴿وَقَاتِلُوا﴾ کے ساتھ تعلق ظاہر ہے۔ تعلق کی نفی کرنا ہرگز صحیح نہیں ہے۔ علامہ ابن جریر جامع البیان (ص ۲۳۸ ج ۲) میں لکھتے ہیں:

وإنما حث الله تعالى ذكره عباده بهذه الآية على المواظبة على الجهاد في سبيل الله والصبر على قتال أعداء دينه وشجعهم بإعلامه إياهم وتذكيره لهم أن الإمامة والإحياء بيديه وإليه دون خلقه وأن الفرار من القتال والهرب من الجهاد ولقاء الأعداء إلى التحصن بالحصون والاختباء في المنازل والدور غير منح أحدا من قضائه إذا حل بساحته ولا دافع عنه أسباب منية إذا نزل بعقوبته كما لم ينفع الهاربين من الطاعون الذين وصف الله صفتهم في قوله ﴿الْم تَر إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ فراراً من أوطانهم وانتقالهم من منازلهم إلى الموضع الذي أملوا بالمصير إليه السلامة وبالموت النجاة من المنية حتى أتاهم أمر الله فتركهم جميعاً خسر دأصروا في الأرض هلكى ونجما حل بهم الذين باشروا كروب الزبوا وخالطوا بأنفسهم عظيم البلاء انتهى كلام ابن جرير رحمته.

اس مضمون کو بہت سے مفسرین نے بیان کیا ہے۔ تفسیر جلالین میں یہ مضمون نہایت اختصار کے ساتھ ان لفظوں میں بیان کیا گیا ہے۔ والقصد من ذکر خبر هؤلاء تشجيع المؤمنین علی القتال ولذا عطف علیہ وقاتلوا فی سبیل اللہ انتہی۔

طاغیوں کے مقام میں ٹھہرے رہنے کا وجوب

اور

وہاں سے بھاگنے کی ممانعت اور حرمت احادیث سے

پہلی حدیث

مشکوٰۃ شریف میں ہے:

عن معاذ قال أوصاني رسول الله ﷺ بأربع عشرة كلمات الحديث وفيه وإياك والفرار من الزحف وإن هلك الناس وإذا أصاب الناس موت وأنت فيهم فاثبت الخ رواه أحمد.

یعنی معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے دس باتوں کی وصیت کی ہے اور اس حدیث میں ہے کہ زحف سے بھاگنے سے بچ، اگرچہ لوگ ہلاک ہو جائیں اور جب لوگوں میں موت ہو (یعنی طاغیوں اور باہوں) اور تو ان لوگوں میں موجود ہو تو ٹھہرا رہ۔ روایت کیا اس حدیث کو احمد نے۔

یہ حدیث صحیح ہے اور اس حدیث کی شاہدہ روایت ہے جو مسند عبد بن حمید میں ام ایمن سے مروی ہے اور وہ روایت یہ ہے:

① عن أم أيمن أنها سمعت رسول الله ﷺ يوصي بعض أهله فقال لا تترك بالله شيئا وإن قطعت أو حرقت بالنار ولا تفر يوم الزحف وإن أصاب الناس موت وأنت فيهم فاثبت.

یعنی ”ام ایمن رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا

① إسناده هكذا حدثنا عمر بن سعيد الدمشقي قال ثنا سعيد بن عبد العزيز التنوخي عن أم

مكحول عن أم أيمن أنها سمعت الخ ١٢

کہ آپ اپنے بعض اہل کو وصیت فرماتے تھے کہ اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک مت کر اگرچہ تو ٹکڑے ٹکڑے کیا جائے۔ یا آگ میں جلایا جائے اور زحف کے روز مت بھاگ اور اگر لوگوں میں موت ہو اور تو ان لوگوں میں موجود ہو تو ٹھہرا۔“

ان دونوں حدیثوں میں موت سے مراد طاعون اور وبا ہے۔ مجمع البحار میں ہے۔
وإذا أصاب الناس موت أى طاعون ووباء انتھى۔ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ملا علی قاری بیہ لکھتے ہیں:

(وإذا أصاب الناس موت) أى طاعون و وباء (وَأنت فیہم) الجملة حالیۃ (فائت) لقوله علیہ السلام إذا وقع الطاعون ببلد و أنتم فیہ فلا تخر جو امنہ و إذا وقع ببلد لستم فیہ فلا تدخلوا إلیہ۔ انتھى۔

یعنی ”جب لوگوں میں موت ہو یعنی طاعون اور وبا ہو اور تو ان لوگوں میں موجود ہو تو ٹھہرا، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے۔ کہ جب کسی شہر میں طاعون ہو اور تم لوگ، اس شہر میں موجود ہو تو اس سے مت نکلو۔ اور جب کسی ایسے شہر میں طاعون ہو کہ تم اس میں نہیں ہو تو تم اس میں مت داخل ہو۔“

اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی بیہ اس حدیث کا ترجمہ اشعة اللمعات میں اس طرح لکھتے ہیں:

”وین برسد مردم را مرگ از وبا و طاعون حالانکہ تو در ایشانی پس بر جائے خود باش و بیرون مرو۔“
پھر لکھتے ہیں:

”و حکم آن است کہ در شہر یکہ و با پیدا گردد از انجا بیرون نا بیدرفت و از جائے دیگر بان شہر ہم نا بید شد و گر یختن از طاعون معصیت است و در حکم

فرار از زحف است و اگر اعتقاد کند کہ اگر نہ بگریزد البتہ می میرد و اگر بگریزد البتہ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

سلامت می ماند کافر گردد و نعوذ باللہ من ذلک انتھی۔“

یعنی حکم اس کا یہ ہے کہ جس شہر میں دبا پیدا ہو اس جگہ سے باہر نہیں جانا چاہیے اور دوسری جگہ سے اس شہر میں داخل بھی نہیں ہونا چاہیے اور طاعون سے بھاگنا گناہ ہے اور زحف سے بھاگنے کے حکم میں ہے اور اگر اعتقاد کرے کہ اگر نہ بھاگے گا تو ضرور مر جائے گا اور اگر بھاگ جائیگا تو ضرور سلامت رہے گا۔ تو ایسا اعتقاد کرنے والا کافر ہوگا نعوذ باللہ من ذلک۔“

معاذ اللہ اور ام ایمن رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ثابت ہوا کہ جس مقام میں طاعون ہو۔ شہر میں ہو خواہ شہر کے کسی محلہ میں۔ خواہ کسی دیہات و ہستی میں تو اسی مقام کے لوگوں میں ٹھہرے رہنا چاہیے اور چونکہ ٹھہرے رہنے کا حکم بلفظ اثبت (جو امر کا صیغہ ہے) وارد ہوا ہے اور امر حقیقتاً و جوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے معلوم ہوا کہ جس مقام میں طاعون ہو وہاں کے لوگوں میں ٹھہرے رہنا واجب ہے۔ پس بعض علما نے جو یہ فتویٰ دیا ہے کہ (جس جگہ طاعون ہو اس کے آس پاس کے میدان و جنگل و باغ میں چلے جانا جائز ہے) سو یہ فتویٰ اس حدیث کے صریح خلاف ہے۔ اور بعض علماء نے جو یہ فتویٰ دیا ہے کہ (چونکہ فناے آبادی حکم میں آبادی کے ہے اس لیے میدان میں چلے جانا جائز ہے) سو یہ فتویٰ بھی اس حدیث کے صاف خلاف ہے کیونکہ اس حدیث سے صراحۃً ثابت ہے کہ جس آبادی کے لوگوں میں طاعون ہو اسی آبادی کے لوگوں میں ثابت رہنا چاہیے۔ پس آبادی کے لوگوں کو چھوڑ کر فناے آبادی میں (جس کی مسافت عند الحفیہ ایک فرسخ بلکہ تین فرسخ تک بھی ہوتی ہے) نکل جانے کو جائز بتانا ضرور اس حدیث کے خلاف ہے۔ اور اس حدیث سے بعض ناواقفین کا یہ قول کہ (مقام طاعون میں ٹھہرے رہنا جائز نہیں وہاں سے بھاگ جانا ضروری ہے) بھی صاف طور پر باطل اور مردود ہو گیا۔

دوسری حدیث

شرح معانی الآثار میں ہے:

عن سعد بن ابى وقاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول
إذا وقع الطاعون بأرض وأنتم بها فلا تقروا منها وإذا كان بأرض
فلا تهبطوا عليها .

”یعنی سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو
کوستا کہ فرماتے تھے جب کسی جگہ میں طاعون واقع ہو اور تم وہاں ہو تو وہاں
سے مت بھاگو اور جب کسی جگہ میں ہو تو وہاں مت جاؤ۔“

صحیح مسلم میں اسامہ بن زید کی ایک روایت میں اسی حدیث کے مثل بلفظ ”لا تقروا“
مروی ہے۔ اس حدیث سے صراحتاً معلوم ہوا کہ طاعونی جگہ سے بھاگنا نہیں چاہیے۔ اور
چونکہ بھاگنے کی ممانعت بلفظ نہی وارد ہوئی ہے اور صیغہ نہی حقیقتاً حرمت پر دلالت کرتا ہے
اس لیے معلوم ہوا کہ طاعونی مقام سے بھاگنا حرام ہے اور ظاہر ہے کہ طاعونی جگہ سے فرار
کرنے کے معنی ہیں اس جگہ سے اجتناب اور احتراز کرنا اور وہاں سے بخوف طاعون ہٹ
جانا اور الگ ہو جانا جیسا کہ حدیث فر من المجدوم میں فرار من المجدوم کے یہی
معنی ہیں پس جو لوگ طاعونی مقام کو طاعون کے ڈر سے چھوڑ کر آس پاس کے میدان و جنگل
و باغ میں چلے جاتے ہیں وہ ضرور طاعونی جگہ سے فرار کرتے ہیں۔ پس دونوں فتویٰ جو اوپر
مذکور ہوئے وہ اس حدیث کے بھی صریح خلاف ہیں اور بعض ناواقفین کے قول مذکور کا بھی
باطل اور مردود ہونا صاف ظاہر ہے۔ پہلی حدیث سے طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے کا
وجوب صراحتاً ثابت ہوا اور اس حدیث سے طاعونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت صراحتاً
نکلی۔

تیسری حدیث

مسند احمد بن حنبل میں ہے:

عن عائشة رضي الله عنها تقول: قال رسول الله ﷺ: فناء أمتي
بالتعفن والطاعون، فقلت: يا رسول الله ﷺ هذا الطعن قد

کالشہید، و الفار منها كالفار من الزحف .

یعنی ”عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے میری امت کا فنا ہونا طعن اور طاعون سے ہے۔ پس میں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ ہم نے اس طعن کو پہچانا پس طاعون کیا ہے آپ نے فرمایا: گلٹی ہے جیسے اونٹ کو گلٹی ہوتی ہے۔ طاعون میں ٹھہرنے والا مثل شہید کے ہے اور اس سے بھاگنے والا مثل اس شخص کے ہے جو لڑائی سے بھاگا ہو۔

یہ حدیث قابلِ احتجاج ہے۔ علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ شرح مواہب (۵ ج ۳۵۲) میں لکھتے ہیں: وروى أحمد بر رجال ثقات: الطاعون غدة كغدة البعير، المقيم به كالشہيد و الفار منه كالفار من الزحف . حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار تخریج احياء العلوم میں لکھتے ہیں: حدیث تشبیہ الفرار من الزحف رواه أحمد من حدیث عائشة یاسناد جيد ومن حدیث جابر یاسناد ضعيف انتہی اور حافظ منذری رحمۃ اللہ علیہ ترغیب و ترہیب میں لکھتے ہیں:

وعن عائشة رضی اللہ عنہا قالت قال رسول الله ﷺ: لا تفتنى أمتي إلا بالطعن والطاعون، قلت: يا رسول الله ﷺ هذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة البعير المقيم بها كالشہيد، و الفار منه كالفار من الزحف. رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني وفي رواية لأبي يعلى قال وخزة تصيب أمتي من أعدائهم من الجن كغدة الإبل، من أقام عليها كان مرابطاً، و من أصيب به كالشہيد و من فر منه كان كالفار من الزحف، ورواه البزار وعنده: قلت: يا رسول الله ﷺ هذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: يشبه الدميل يخرج في الأباط والمراق وفيه تزكية أعمالهم وهو لكل مسلم شهادة. قال المملى رضى الله عنه أسانيد الكل حسان انتہی.

حافظ ابن حجر بیہیہ نے اس حدیث کی سند کو حسن کہا ہے: وتسجی عبارتہ عن قریب. حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے ثابت ہوا کہ طاعون سے بھاگنا حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔ اس واسطے کہ آنحضرت ﷺ نے اس حدیث میں ”فرار من الطاعون“ کو ”فرار من الزحف“ سے تشبیہ دی ہے اور ”فرار من الزحف“ بہت بڑا گناہ ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمُ الْاُدْبَارَ وَمَنْ يُولُوهُمْ يُؤْمِدْ بِهِرَ الْاِمْتِحَانِ فَذَرْهُمْ اذْهَبُوا لِيَلْعَنُوا اَلْمُتَّوَلِيْنَ﴾ [الأنفال؛ ۱۵، ۱۶]

یعنی ”اے ایمان والو! جب بھڑو تم کافروں سے میدان جنگ میں تو مت دو ان کو پیٹھ اور جو کوئی ان کو پیٹھ دے اس دن مگر یہ کہ ہنر کرتا ہو لڑائی کا یا جا ملتا ہو فوج میں، سو وہ لے پھر اغضب اللہ کا اور اس کا ٹھکانا دوزخ ہے اور کیا بری جگہ جائیگا۔“

مولانا شاہ عبدالقادر صاحب بریلوی فائدہ میں لکھتے ہیں: ”یعنی جب مقابلہ میدان میں ہو تو بھاگنا اشد گناہ ہے اور جو دوڑ ہو یا غارت تو بھاگنا ہنر ہے۔“ اور فرمایا رسول اللہ ﷺ نے:

اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: وما هن يا رسول الله ﷺ؟ قال: الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربو وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف الحديث. متفق عليه.

یعنی ”بچو سات چیزوں سے جو ہلاک کرنے والی ہیں۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا یا رسول اللہ ﷺ وہ کیا ہیں۔ آپ نے فرمایا شرک کرنا اللہ کے ساتھ اور جادو کرنا اور مارنا اس جان کا جس کو اللہ نے حرام کیا ہے، مگر ساتھ حق کے اور کھانا سود کا اور کھانا یتیم کے مال کو اور پیٹھ دینا لڑائی کے دن الخ۔“
علامہ عبدالرؤف مناوی شرح جامع صغیر میں لکھتے ہیں:

شبه به فی ارتکاب الکبیرة قال تعالیٰ ﴿یا ایہا الذین امنوا اذا لقیتم الذین کفروا زحفاً فلا تولوهم الادبار﴾ فکما یحرم الفرار من الزحف یحرم الخروج من بلد وقع فیها الطاعون انتهى.

علامہ احمد ضیاء الدین رحمۃ اللہ علیہ حنفی لوامع العقول شرح راموز الاحادیث (ص ۲۵۲۶ ج ۲) میں لکھتے ہیں: الفار منه كالفار من الزحف في الوبال والصابر عليه كالصابر في سبيل الله في حصول الأجر انتهى. علامہ شیخ احمد بن علی رحمۃ اللہ علیہ حنفی مجالس الابرار (ص ۶۱۶) میں لکھتے ہیں: وبدل على التحريم ماروى عن أم المؤمنين عائشة رضی اللہ عنہا أنه عليه السلام قال: الفار من الطاعون كالفار من الزحف. انتهى. علامہ مرتضیٰ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ حنفی احیاء العلوم کی شرح میں لکھتے ہیں: واستدل به من ذهب إلى أن النهی فيه للتحريم انتهى. علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ زواجر (ص ۱۹۳ ج ۲) میں لکھتے ہیں:

تشبيهه بالفرار من الزحف يقتضى أنه مثله في كونه كبيرة وإن كان تشبيه لا يقتضى تساوى المتشابهين من كل وجه لأن المقام هنا يشهد لتساويهما في هذا الشيء الخاص وهو كونه كبيرة إذ القصد بهذا التشبيه إنما هو زجر الفار والتغليظ عليه حتى ينزجروا لا يتم ذلك إلا إن كان كبيرة كالفرار من الزحف. انتهى.

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

ومنهم من قال النهی فيه للتنزيه فيكره ولا يحرم وخالفهم جماعة فقالوا يحرم الخروج منها لظاهر النهی الثابت في الأحاديث الماضية وهذا هو الراجح عند الشافعية وغيرهم ويؤيده ثبوت الوعيد على ذلك فأخرج أحمد وابن خزيمة من

حدیث عائشہ مرفوعاً فی إثناء حدیث بسند حسن قلت:
یا رسول اللہ ﷺ فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة الإبل المقيم
فيها كالشهيد والفار منها كالفرار من الزحف انتهى.

ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں بایں لفظ باب منعقد کیا ہے۔ باب الفرار من
الطاعون من الكبائر یعنی یہ باب اس بیان میں ہے کہ طاعون سے بھاگنا کبیرہ گناہوں
سے ہے۔ پھر عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ تفسیر روح المعانی (ص ۶۹
ج ۹) میں ہے:

فمنهم من حرمه كابن خزيمة فإنه ترجم في صحيحه باب
الفرار من الطاعون من الكبائر وإن الله تعالى يعاقب من وقع منه
ذلك ما لم يعف عنه واستدل بحديث عائشة الفرار من
الطاعون كالفرار من الزحف. رواه الإمام أحمد والطبراني
وابن عدي وغيرهم وسنده حسن. انتهى.

امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ اپنے مکتوبات (ص ۲۹ ج ۲) میں فرماتے
ہیں۔ ”وگرے بختن از موت و با گناہ کبیرہ است در رنگ فرار یوم زحف و کسیکہ در زمین و با با صبر
بماند و بمیرد از شہد است و از قنہ قبر مامون و آنکہ صبر نماید از غازیان است۔“

إن قال لى مت مت سمعنا وطاعة
وقلت لداعى الموت أهلا ومرحبا

المختصر، عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے طاعون سے بھاگنے کا حرام اور گناہ کبیرہ ہونا
بلاشبہ ثابت ہے اور واضح ہو کہ دوسری حدیث سے طاعونی جگہ سے بھاگنے کی ممانعت ثابت
ہوتی ہے اور اس حدیث سے نفس طاعون سے فرار کرنے کی زمت نکلتی ہے۔ پس اس
حدیث سے جس طرح طاعونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح
ایک طاعونی مقام کے ایک طاعونی محلہ سے اس کے دوسرے غیر طاعونی محلہ میں بھی بھاگنے
کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ پس دونوں فتویٰ اور بعض ناواقفین کے قول مذکور کا باطل اور
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

مردود ہونا اس حدیث سے بھی ظاہر ہے۔

چوتھی حدیث

مشکوٰۃ شریف میں ہے:

عن جابر أن رسول الله ﷺ قال الفار من الطاعون كالفار من الزحف، الصابر فيه له أجر شهيد. رواه أحمد.

یعنی ”جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے طاعون سے بھاگنے والا لڑائی سے بھاگنے والے کی مثل ہے اور اس میں صبر کرنے والے کے لیے ایک شہید کا ثواب ہے۔“ روایت کیا اس کو احمد رحمہ اللہ نے۔

اس حدیث کی صحت میں محدثین مختلف ہیں۔ حافظ منذری رحمہ اللہ ترغیب و ترہیب میں جابر کی اس حدیث کو بلفظ (الفار منه) الفار من الزحف و من صبر فيه کان له أجر شهيد) نقل کر کے لکھتے ہیں: رواه أحمد والبخاری والطبرانی و إسناده أحمد حسن انتهى. ابن حجر رحمہ اللہ کی زواجر میں لکھتے ہیں:

وروى أحمد بسند حسن والبخاری والطبرانی عن جابر رضی اللہ عنہ
قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: في الطاعون الفار منه كالفار من الزحف ومن صبر فيه كان له أجر شهيد والترمذی
وقال حسن غريب.

اور حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے جامع صغیر میں بلفظ مشکوٰۃ نقل کر کے اس پر علامت تصحیح لکھی ہے اور بلفظ منذری نقل کر کے اس پر علامت تضعیف لکھی ہے اور حافظ عراقی نے اس کی سند کو ضعیف بتایا ہے۔ کما مر. اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں جابر کی اس حدیث کو نقل کر کے لکھتے ہیں: وسنده صالح للسمت باعات پس جابر کی یہ حدیث اگر قابل احتجاج نہیں ہے تو قابل استشہاد ضرور ہے۔ مولانا شیخ عبدالحق رحمہ اللہ محدث دہلوی اشعۃ اللمعات (ص ۲۵۳ ج ۱) میں اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں:

”ازیں حدیث معلوم می شود کہ گر یختن از طاعون گناہ کبیرہ است۔ چنانچہ فرار از زحف و اگر اعتقاد کند کہ اگر نگر یزد البتہ می میرد و اگر بگریزد البتہ بسلامت می ماند آن خود کفر است انتہی۔“

یعنی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون سے بھاگنا گناہ کبیرہ ہے۔ جیسا کہ لڑائی سے بھاگنا اور اگر اعتقاد کرے کہ اگر نہ بھاگے گا تو ضرور مر جائیگا اور اگر بھاگ جائے گا تو سلامت رہے گا۔ تو یہ اعتقاد کفر ہے۔ اور مظاہر حق میں اس حدیث کے تحت میں لکھا ہے کہ کہا طیبی نے مشابہت دی گناہ کبیرہ ہونے میں انتہی اور علامہ عزیزی شرح جامع صغیر میں اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں: فکما یحرم الفرار من الزحف یحرم الخروج من بلد وقع فیها الطاعون بقصد الفرار. انتہی. اور علامہ احمد ضیاء الدین بیہقی حنفی لوامع العقول میں اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

شبه به فی ارتکاب الکبیرة قال اللہ تعالیٰ ﴿یا ایہا الذین امنوا اذا لقیتم الذین کفروا زحفوا فلا تولوهم الأدبار﴾ الآیة فکما یحرم الفرار من الزحف یحرم الخروج من بلد وقع فیها الطاعون. انتہی.

پانچویں حدیث

صحیح بخاری اور مسلم میں ہے:

عن أسامة بن زيد قال قال رسول الله ﷺ الطاعون رجز أرسل على طائفة من بني إسرائيل أو على من كان قبلكم فإذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه و إذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه .

یعنی ”اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے طاعون عذاب ہے جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر یا ان لوگوں پر جو تم سے

پہلے تھے بھیجا گیا تھا پس جب تم کسی جگہ میں طاعون سنو تو وہاں نہ جاؤ اور جب کسی مقام میں طاعون ہو اور تم وہاں ہو وہاں سے طاعون سے بھاگ کر مت نکلو۔“

اس حدیث سے صراحتاً معلوم ہوا کہ طاعونی جگہ سے طاعون سے بھاگنے کے ارادہ سے نکلنا حرام و ناجائز ہے۔ کیونکہ اس حدیث میں خروج کی ممانعت بلفظ نبی (فلا تسخر جوا) وارد ہوئی ہے جو حقیقتاً حرمت کے لیے موضوع ہے اور اس نبی کے نبی تحریمی ہونے پر عائشہ رضی اللہ عنہا کی (الفار من الطاعون کا لفار من الزحف) بھی واضح دلیل ہے۔ کما تقدم بیانہ اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ اور جو لوگ اس نبی کو تنزیہی کہتے ہیں ان کا قول بے دلیل ہے۔ علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ شرح موطا (ص ۸ ج ۴) میں اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں: والجمہور علیٰ انہ للتحريم حتى قال ابن خزيمة إنه من الكبائر التي يعاقب الله إن لم يعف. یعنی جمہور کا یہ قول ہے کہ طاعونی جگہ سے بھاگنے کی نبی تحریمی ہے یہاں تک کہ ابن خزيمة رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ طاعونی جگہ سے بھاگنا ان کبیرہ گناہوں سے ہے جن پر اللہ تعالیٰ عذاب کریگا اگر معاف نہ کیا۔ اور علامہ ممدوح رحمۃ اللہ علیہ شرح مواہب اللدنیۃ میں لکھتے ہیں:

وخالقہم الأكثر وقالوا إنه للتحريم حتى قال ابن خزيمة:
إنه من الكبائر التي يعاقب عليها إن لم يعف، وهو ظاهر قوله
صلى الله عليه وسلم: الطاعون غدة كغدة البعير المقيم بها
كالشہيد والفار منه كالفار من الزحف، رواه أحمد ورجال
ثقات. وروى الطبرانی وأبو نعیم بإسناد حسن مرفوعاً:
الطاعون شهادة لأمتي ووخذ أعدائكم من الجن غدة كغدة
الإبل تخرج في الآباط والمراق من مات منه مات شهيداً ومن
أقام به كان كالمرباط في سبيل الله ومن فرمته كان كالفار من
الزحف انتهى. امام نووی رحمۃ اللہ علیہ شرح صحیح مسلم (ص ۲۲۸ ج ۲) میں لکھتے

میں: وفی هذا الأحادیث منع القدوم علی بلدة الطاعون
 ومنع الخروج فرارا من ذلك أما الخروج لعراض فلا بأس
 وهذا الذي ذكرنا هو مذهبنا ومذهب الجمهور، قال القاضي:
 هو قول الأكثرين حتى قالت عائشة رضي الله عنها: الفرار منه كالفرار من
 الزحف، قال و منهم من جوز القدوم عليه والخروج منه فرارا .
 یعنی ”اسامہ بن زید رضي الله عنه وغیرہ کی ان حدیثوں میں طاعونی شہر میں جانے
 کی اور اس سے طاعون سے فرار کے ارادہ سے نکلنے کی ممانعت ہے لیکن کسی اور
 ضرورت سے نکلنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب
 ہے۔ قاضی نے کہا یہی اکثروں کا قول ہے یہاں تک کہ عائشہ رضي الله عنها نے کہا کہ
 طاعون سے بھاگنا لڑائی سے بھاگنے کی مثل ہے اور بعض لوگوں نے طاعونی شہر
 میں جانے اور اس سے نکلنے کو جائز کہا ہے۔ پھر امام نووی رحمته الله ان بعض لوگوں
 کے اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں: والصحيح ماقد مناه من النهي عن
 القدوم عليه والفرار منه لظاهر الأحاديث الصحيحة. انتهى. یعنی
 اور صحیح وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کیا، یعنی طاعونی شہر میں داخل ہونا اور اس
 سے بھاگنا ممنوع ہے کیونکہ ظاہر احادیث صحیحہ سے یہی ثابت ہے۔“

اور حافظ ابن حجر رحمته الله فتح الباری (ص ۱۵۸ ج ۱۰) میں لکھتے ہیں:

ومنهم من قال: النهي فيه للتنزيه فيكره ولا يحرم وخالفهم
 جماعة فقالوا يحرم الخروج منها لظاهر النهي الثابت في
 الأحاديث الماضية وهذا هو الراجح عند الشافعية وغيرهم
 ويؤيده ثبوت الوعيد على ذلك فأخرج أحمد وابن خزيمة من
 حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعا في إثناء حديث بسند حسن قلت يا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة الإبل، المقيم
 فيها كالشهيذ، والفرار منها كالفرار من الزحف وله شاهد من

حدیث جابر رفعہ: الفار من الطاعون کالفار من الزحف والصابر فیہ كالصابر فی الزحف أخرجه أحمد أيضاً وابن خزيمة وسنده صالح للمتابعات انتهى.

یعنی ”بعض لوگوں نے کہا ہے کہ طاعونی جگہ سے نکلنے کی نہیں جو حدیث میں آئی ہے وہ تنزیہی ہے پس نکلنا مکروہ ہے۔ اور حرام نہیں ہے اور ایک جماعت نے ان بعض لوگوں کی مخالفت کی ہے اور کہا کہ طاعونی مقام سے نکلنا حرام ہے بسبب ظاہر ممانعت کے جو احادیث گزشتہ سے ثابت ہے اور شافعیہ وغیرہم کے نزدیک یہی راجح ہے اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ طاعونی مقام سے نکلنے پر وعید ثابت ہے چنانچہ احمد رحمہ اللہ اور ابن خزيمة رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً بسند حسن روایت کیا ہے۔ کہ میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاعون کیا ہے آپ نے فرمایا گلٹی ہے جیسے اونٹ کو گلٹی ہوتی ہے۔ اس میں مقیم رہنے والا مثل شہید کے ہے اور اس سے بھاگنے والا لڑائی سے بھاگنے والے کی مثل ہے اور اس حدیث کی شاہد وہ حدیث ہے جس کو احمد رحمہ اللہ اور ابن خزيمة رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ طاعون سے بھاگنے والا لڑائی سے بھاگنے والے کی مثل ہے اور طاعون میں صبر کرنے والا لڑائی میں صبر کرنے والے کی مثل ہے اور سند اس کی متابعت کی صلاحیت رکھتی ہے۔“

علامہ شیخ احمد بن علی رومی حنفی رحمہ اللہ مجالس الابرار (ص ۳۶۶) میں لکھتے ہیں:

المجلس التاسع والخمسون في ماهية الطاعون وعدم التقدم عليه وعدم الفرار منه. یعنی انسٹھویں مجلس طاعون کی ماہیت کے بیان میں اور اس بات کے بیان میں کہ طاعون میں جانا نہیں چاہیے اور طاعون سے بھاگنا نہیں چاہیے۔ پھر اس کے بعد علامہ ممدوح رحمہ اللہ نے اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکورہ مصابیح سے نقل کی ہے پھر لکھتے ہیں: وقد وقع فيه النهي عن القدوم عليه وعن الفرار عنه. یعنی اس حدیث میں

طاغونی جگہ میں جانے اور وہاں سے بھاگنے سے نہی واقع ہوئی ہے پھر لکھتے ہیں:

واختلف فی هذا النهی فقال القاضی تاج الدین السبکی
مذهبنا هو الذی علیہ الأكثرون أن النهی عن الفرار منه للتحريم
وقال بعض العلماء هو للتزیه واتفقوا علی جواز الخروج
لشغل غیر الفرار لقوله علیہ السلام فی آخر الحدیث ولا
تخرجوا منها فرارا ویدل علی التحريم ماروی عن أم المؤمنین
عائشة رضی اللہ عنہا أنه علیہ السلام قال: الفار من الطاعون كالفار من
الزحف .

یعنی ”اس نہی میں اختلاف کیا گیا ہے۔ قاضی تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا
ہمارا مذہب وہی ہے جس پر اکثر علماء ہیں کہ طاغونی جگہ سے بھاگنے کی نہی تحریمی
ہے اور بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے اور تمام علماء نے اتفاق کیا ہے
کہ فرار کے سوا کسی اور کام کے واسطے نکلنا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
آخر حدیث میں فرمایا ہے کہ طاغونی جگہ سے بھاگ کر مت نکلو اور اس نہی کے
تحریمی ہونے پر عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ طاعون سے بھاگنے والا لڑائی سے بھاگنے والے کی مثل ہے۔“

اور علامہ شیخ اسمعیل رحمۃ اللہ علیہ مہاجر حنفی تفسیر روح البیان (ص ۹۹ ج ۱) میں لکھتے

ہیں:

والفرار من الطاعون حرام إلی أن قال وفي الحدیث الفار
من الطاعون كالفار من الزحف والصابر فیہ كالصابر فی
الزحف فهذا الخبر یدل علی أن النهی عن الخروج للتحريم
وأنه من الكبائر وليس بعید أن يجعل الله الفرار منه سببا لقصر
العمر كما جعل الله الفرار من الجهاد سبب لقصر العمر قال

الله تعالیٰ ﴿ قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم من الموت او القتل
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

واذلا تمتعون الا قليلا ﴿۱۶﴾ (الاحزاب: ۱۶) انتھی۔

یعنی ”طاعون سے بھاگنا حرام ہے اور حدیث میں ہے کہ طاعون سے بھاگنے والا لڑائی سے بھاگنے والے کے مثل ہے اور اس میں صبر کرنے والا لڑائی میں صبر کرنے والے کے مثل ہے۔ پس یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ طاعونی جگہ سے نکلنے کی نہی تحریمی ہے اور وہاں سے نکلنا گناہ کبیرہ ہے“ اور علامہ شیخ عبدالحق بیہقی محدث دہلوی اشعة اللمعات (ص ۶۳۹ ج ۱) میں اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں۔

”ضابطہ دروہ میں است کہ درانجا کہ ہست نباید رفت واز انجا کہ باشد نباید گریخت و اگر چه گریختن در بعض مواضع مثل خانہ کہ دروے زلزله شدہ یا آتش گرفتہ یا نشستن در زیر دیوار یکہ خم شدہ نزد غلبہ ظن بہلاک آمدہ است اما در باب طاعون جز صبر نیامدہ و گریختن تجویز نیافتہ و قیاس این بر آن مواد فاسد است کہ آنہا از قبیل اسباب عادیہ اند و این از اسباب وہمی و برہر تقدیر گریختن از انجا جائز نیست و بیج جا وارد شدہ و ہر کہ بگریزد عاصی و مرتکب کبیرہ و مردود است نسأل اللہ العافیہ انتھی۔“ یعنی طاعون کے بارے میں قاعدہ یہی ہے کہ جس جگہ ہے وہاں جانا نہیں چاہیے اور جس جگہ ہو وہاں سے بھاگنا نہیں چاہیے اور اگرچہ بعض مقامات میں بھاگنا آیا ہے۔ جیسے مثلاً کسی گھر میں زلزلہ ہو یا آگ لگی ہو۔ یا کوئی دیوار خم ہو گئی ہو تو ان صورتوں میں جب ہلاک ہو نیکاظن غالب ہو تو بھاگنا آیا ہے۔ لیکن طاعون کے بارے میں بجز صبر کرنے کے کوئی دوسرا حکم نہیں آیا ہے اور طاعون کو ان صورتوں پر قیاس کرنا فاسد ہے کیونکہ یہ صورتیں اسباب عادیہ سے ہیں اور طاعون اسباب وہمی سے ہے اور بہر تقدیر طاعونی جگہ سے بھاگنا جائز نہیں ہے اور جو شخص بھاگے وہ نافرمان اور گناہ کبیرہ کا مرتکب اور مردود ہے۔ نسأل اللہ العافیہ

تنبیہ

واضح ہو کہ اس حدیث میں لفظ ارض سے وہ جگہ مراد ہے جہاں طاعون واقع ہو
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

شہر ہو یا کوئی محلہ یا کوئی اور بستی علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی فتاویٰ کبریٰ میں لکھتے ہیں: المراد بالأرض محل الإقامة وقع به الطاعون سواء كان بلداً أم قرية أم محلة أم غيرها لا جميع الإقليم انتهى . اور علامہ احمد ضیاء الدین رحمۃ اللہ علیہ حنفی لوا مع العقول شرح راموز الاحادیث (ص ۳۲۹ ج ۱ مطبوعہ مصر) میں اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: إذا سمعتم بالطاعون بأرض أى بلغكم وقوعه ببلد أو محل انتهى . اور علامہ عبد الرؤف رحمۃ اللہ علیہ مناوی شرح جامع صغیر میں اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: إذا سمعتم بالطاعون بأرض أى إذا بلغكم وقوعه فى بلدة أو محلة انتهى . اور حدیث الفار من الطاعون كالفار من الزحف نص قاطع ہے۔ اس امر پر کہ احادیث منع فرار میں لفظ ارض سے مراد وہ جگہ ہے جہاں طاعون ہو یا کوئی بستی یا کوئی محلہ اور اس کی بحث دوسرے باب میں بسط اور تفصیل کے ساتھ آئے گی۔

چھٹی حدیث

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے:

عن عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ قال إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه .

”یعنی عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم کسی جگہ میں طاعون سنو تو وہاں مت جاؤ اور جب کسی جگہ میں واقع ہو اور تم وہاں ہو تو وہاں سے بھاگ کر مت نکلو۔“

اس حدیث سے صراحٹا معلوم ہوا کہ جب کسی مقام میں طاعون ہونے کی خبر سنے تو وہاں جانا نہیں چاہیے۔ اور طاعونی جگہ سے بھاگ کر نکلنا نہیں چاہیے۔ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ملک شام کا ارادہ کر کے مدینہ سے روانہ ہوئے اور جب مقام سرغ میں پہنچے، جو شام کے قریب ایک بستی ہے، تو وہاں آپ نے سنا کہ شام میں طاعون ہے۔ پس آپ نے اسی

حدیث کو وہاں عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے سن کر وہیں سے مدینہ کو واپس چلے آئے اور شام میں نہیں گئے۔ صحیحین میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شام کی طرف روانہ ہونے اور سرخ سے واپس چلے آنے کا قصہ اس طرح مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ملک شام کو روانہ ہوئے یہاں تک کہ جب سرخ میں پہنچے تو حضرت ابو عبیدہ وغیرہ امیران اجناد نے آپ سے ملاقات کی اور آپ کو خبر دی کہ شام میں طاعون ہے۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ مہاجرین اولین کو بلاؤ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان کو بلایا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے مشورہ کیا اور ان کو خبر دی کہ شام میں طاعون ہے۔ مہاجرین اولین نے مختلف رائیں دیں۔ بعض نے کہا آپ ایک امر کے واسطے نکلے ہیں اور ہم مناسب نہیں سمجھتے کہ آپ اس سے واپس چلے جائیں اور بعض نے کہا کہ آپ کے ساتھ باقی لوگ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب ہیں اور ہم مناسب نہیں سمجھتے کہ آپ ان لوگوں کو اس وبا میں لیجائیں۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو کہا کہ انصار کو بلاؤ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان کو بلایا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے بھی مشورہ کیا انصار نے بھی مہاجرین اولین کی طرح مختلف رائیں دیں۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو کہا کہ مہاجرین فتح سے جو لوگ جو وہوں ان کو بلاؤ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا۔ پس ان لوگوں سے جدا حلاف کے کہا کہ ہم لوگ مناسب سمجھتے ہیں کہ آپ لوگوں کے ساتھ واپس چلے جائیں۔ اور ان لوگوں کو وبا میں مت جائیں۔ تب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں میں پکار دیا کہ میں صبح کو اونٹنی پر سوار ہونے والا ہوں یعنی کل مدینہ کو میرا کوچ ہے۔ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ اللہ کی قدر سے بھاگتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا اے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ! کاش اس بات کو کسی اور نے کہا ہوتا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی مخالفت کو ناپسند رکھتے تھے۔ ہاں ہم اللہ کی قدر سے اللہ کی قدر ہی کی طرف بھاگتے ہیں۔ بتاؤ اگر تمہارے پاس اونٹ ہو اور تم کسی ایسی وادی میں اترو جس کا ایک جانب شاداب اور سبزی سے بھرا بھرا ہو اور دوسرا جانب خشک بلا سبزی کے ہو۔ اگر تم شاداب جانب کو چراؤ گے تو کیا اللہ کی قدر سے نہیں چراؤ گے اور اگر خشک جانب چراؤ گے تو کیا اللہ کی قدر سے نہیں چراؤ گے۔ پھر عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ جو کسی ضرورت سے کہیں گئے

تھے اور مجلس شوریٰ میں حاضر نہ تھے آئے اور کہا کہ اس بارے میں میرے پاس علم ہے۔ یعنی حدیث ہے۔ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے ”کہ آپ فرماتے تھے جب کسی جگہ طاعون سنو تو وہاں مت جاؤ اور جب کسی جگہ میں طاعون واقع ہو اور تم وہاں ہو تو وہاں سے بھاگ کر مت نکلو۔“ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کی حمد کی اور مدینہ کو واپس ہوئے۔ صحیحین کی اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اور مجلس شوریٰ میں جتنے لوگ حاضر تھے ان میں سے کسی کو طاعونی مقام میں جانے کے متعلق حدیث معلوم نہیں تھی اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شام میں جانے کے بارے میں ان لوگوں سے رائے طلب کی اور ان لوگوں نے مختلف رائیں دیں اور اکثر رائے پر حضرت عمر نے مدینہ کو واپس چلے آنے کا ارادہ کر دیا۔ لیکن جب عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث سنی کہ جس جگہ طاعون سنو وہاں مت جاؤ انا اور اس حدیث کو اپنے اور اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجتہاد و رائے کے مطابق پایا تو خوش ہو کر اللہ تعالیٰ کی حمد کی اور مدینہ کو واپس ہوئے۔ علامہ زرقاتی رضی اللہ عنہ شرح موطا (ص ۶۷ ج ۲) میں لکھتے ہیں:

فحمد الله عمر على موافقة اجتهاده واجتهاد معظم الصحابة للحديث النبوي ثم انصرف راجعا إلى المدينة اتباعاً للنص النبوي القاطع للنزاع وبه أمر الله عباده أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فمن كان عنده علم ذلك وجب الانقياد إليه انتهى.

”یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اللہ کی حمد کی اس بات پر کہ ان کا اور اکثر صحابہ کا اجتہاد حدیث نبوی کے موافق ہوا پھر حدیث نبوی کی جو قاطع نزاع تھی پیروی کی اور مدینہ کو واپس ہوئے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اسی کا حکم کیا ہے کہ جب وہ باہم کسی بات میں جھگڑیں تو اس کو قرآن اور حدیث کی طرف پھیریں۔ پس جس کے پاس اس کا علم ہو اس کی پیروی واجب ہے۔“

علامہ بیہقی رحمہ اللہ عمدة القاری (ص ۱۸۱ ج ۱۰) میں لکھتے ہیں: قوله فحمد الله محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

عمر رضی اللہ عنہ یعنی علی موافقہ اجتہادہ واجتہاد معظم أصحابہ حدیث رسول اللہ ﷺ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کی حمد اس بات پر کی کہ ان کا اور اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجتہاد رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے موافق ہوا۔ پس حدیث نبوی کے معلوم ہو جانے کے بعد اجتہاد ورائے کا کچھ اعتبار نہ رہا اور مدینہ واپس چلے آنے اور شام میں نہ جانے کی اصل وجہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث ٹھہری۔ یہی وجہ ہے کہ صحیحین میں سالم بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: إن عمر إنما انصرف بالناس عن حدیث عبد الرحمن بن عوف. یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ لوگوں کے ساتھ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث ہی کی وجہ سے مدینہ کو واپس ہوئے۔ پس جو لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سرخ سے واپس چلے آنے کو طاعون سے بھاگنا خیال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ طاعون سے بھاگے ہیں وہ سخت غلطی کرتے ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف طاعون سے بھاگنے کی محض غلط نسبت کرتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سرخ سے واپس چلے آنے میں ہرگز ہرگز طاعون سے بھاگے نہیں تھے، بلکہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث کے جملہ اول یعنی إذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه پر عمل کیا تھا۔ اور واضح رہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ ہی میں بعض لوگوں نے غلط فہمی سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف طاعون سے بھاگنے کی نسبت کی تھی جب اس کی خبر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوئی تو آپ نے اللہ تعالیٰ کے حضور میں اس غلط نسبت سے اپنی براءت ظاہر کی جیسا کہ تم کو دوسرے باب میں معلوم ہو گا۔ المختصر عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے بصراحت ثابت ہوا کہ طاعونی مقام میں جانا نہیں چاہیے۔ اور جس جگہ طاعون ہو وہاں سے بھاگنے کے قصد سے نکلنا جائز نہیں ہے۔ اور اس حدیث کے موافق بہت سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں۔ علامہ مرتضیٰ زبیدی احیاء العلوم کی شرح (ص ۵۳۱ ج ۹) میں لکھتے ہیں: وقد وردت أخبار كثيرة موافقة لحدیث عبد الرحمن بن عوف انتھلی۔

ساتویں حدیث

شرح معانی الآثار میں ہے:

عن عمرو بن العاص أن الطاعون وقع بالشام فقال عمرو: تفرقوا عنه فإنه رجز فبلغ ذلك شرحبيل بن حسنة فقال: قد صحبت رسول الله ﷺ يقول: إنها رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم فاجتمعوا له ولا تفرقوا عليه. فقال عمرو: صدق.

یعنی ”عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ شام میں طاعون واقع ہوا تو عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم لوگ اس سے متفرق ہو جاؤ۔ پس عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کی یہ بات شرحبیل بن حسنة رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو انھوں نے کہا کہ میں رسول اللہ ﷺ کی صحبت میں رہا ہوں۔ پس میں نے آپ سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے کہ طاعون تمہارے رب کی رحمت ہے اور تمہارے نبی کی دعا ہے اور صالحین کی موت ہے جو تم سے پہلے تھے سو تم لوگ اس کے لیے جمع رہو اور متفرق مت ہو۔ پس عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ شرحبیل بن حسنة رضی اللہ عنہ نے سچ کہا۔“

اس حدیث کی سند صحیح ہے کما صرح بہ الحافظ فی الفتح (ص ۱۵۵ ج ۱۰)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ طاعون خدا کی رحمت ہے اور نبی ﷺ کی دعا ہے اور مراد اس دعا سے وہ دعا ہے جو ابوبردہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہو چکی ہے۔ یعنی یہ کہ فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے اللهم اجعل فناء أمتي في سبيلك بالطعن والطاعون. یعنی اے اللہ میری امت کی موت اپنی راہ میں کر طعن اور طاعون سے۔ علامہ عبدالرؤف مناوی شرح جامع صغیر میں اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں: وهذا الحديث هو المشار إليه في خبر آخر بقوله الطاعون رحمة ربكم ودعوة نبيكم انتهي. اور مجالس الابرار (ص ۳۳) میں ہے: والمراد من قول معاذ دعوة نبيكم حديث اللهم اجعل فناء أمتي بالطعن والطاعون انتهي. پس جب شرحبیل رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ثابت ہوا کہ طاعون ہمارے خدا کی رحمت اور ہمارے نبی ﷺ کی دعا ہے تو اس سے محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

بھاگنا اور متفرق ہونا نہیں چاہیے یہی وجہ ہے کہ شرحبیل رضی اللہ عنہ نے عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ پر انکار کیا اور لوگوں سے کہا کہ طاعون کے لیے مجتمع رہو۔ اور اس سے متفرق مت ہو اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے اس انکار کا کچھ جواب نہیں دیا بلکہ شرحبیل رضی اللہ عنہ کی تصدیق کی اور یہی وجہ ہے کہ ابو واثلہ ہذلی نے بھی عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ پر انکار کیا اور یہی وجہ ہے کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو جب عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کی یہ بات پہنچی تو انھوں نے بھی انکار کیا اور کہا: بل هو رحمة ودعوة نیکم اور واضح رہے کہ شرحبیل رضی اللہ عنہ اور ابو واثلہ رضی اللہ عنہ نے نہایت سخت لفظوں میں عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ پر انکار کیا ہے۔ جیسا کہ تم کو آثار صحابہ میں معلوم ہوگا۔

تنبیہ

واضح ہو کہ عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے جو لوگوں کو طاعون سے متفرق ہو جانے کو کہا سو وجہ اس کی یہ ہے کہ انھوں نے طاعون عمواس (جس میں پچیس یا تیس ہزار مسلمان مرے تھے) کی نہایت شدت اور کثرت اموات دیکھ کر بہت ڈر گئے تھے اور اس کو عذاب الہی خیال کیا تھا۔ اور طاعون کی رحمت خدا و دعائے نبی ہونے کی حدیث معلوم نہیں تھی۔ کنز العمال [ج ۴، رقم ۱۱۷۵۹] میں ہے:

عن عبد الرحمن بن غنم قال کان عمرو بن العاص حین
أحس بالطاعون فرق فرقا شدیداً فقال یا ایہا الناس تبددوا فی
ہذہ الشعاب و تفرقوا فإنه قد نزل بکم امر من اللہ لا آراہ
إلا رجزاً أو الطوفان الخ .

یعنی ”عبدالرحمن بن غنم سے روایت ہے کہ جب عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کو طاعون محسوس ہوا تو بہت ڈرے پس کہا اے لوگوں ان گھاٹیوں میں تم لوگ متفرق ہو جاؤ۔ کیونکہ اللہ کی طرف سے تم پر ایک امر نازل ہوا ہے۔ جس کو میں عذاب یا طوفان کے سوا کچھ اور نہیں لگان کرتا۔“

اور عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ نے بھی طاعون کو عذاب خیال کر کے لوگوں کو بھاگنے کو کہا تھا۔ پس شرحبیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ نے اسی وقت کھڑے ہو کر ان پر بھی انکار کیا۔ اور طاعونی مقام محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

سے بھاگنے کی ممانعت کی حدیث کو پیش کیا۔ کنز العمال میں ہے:

عن شهر بن حوشب قال لما مات معاذ تكلم عمرو بن عبسة أيضا في من يليه وكان يقول أنا رابع الإسلام فقال يا أيها الناس إن هذا الطاعون رجس فتفرقوا عنه في الشعاب فقام شرحبيل بن حسنة فقال والله لقد أسلمت وأن أميركم هذا أضل من جملة أهله فانظروا ما يقول قال رسول الله ﷺ: إذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تهرَبوا فإن الموت في أعناقكم وإذا كان بأرض فلا تدخلوها فإنه يحرق القلوب .

یعنی ”شہر بن حوشب سے روایت ہے کہ جب معاذ رضی اللہ عنہ مرے تو عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے قریب و پاس کے لوگوں میں کلام کیا اور کہتے تھے کہ میں اسلام کا چوتھا ہوں۔ پھر کہا اے لوگوں یہ طاعون عذاب ہے۔ پس اس سے گھٹائیوں میں متفرق ہو جاؤ پھر شرحبیل بن حسنة رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا کہ واللہ میں اس وقت اسلام لایا ہوں جبکہ..... تمہارا یہ امیر اپنے اہل کے اونٹ سے زیادہ گمراہ تھا۔ دیکھو یہ کیا کہتا ہے۔ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے جب کسی جگہ طاعون واقع ہو اور تم وہاں ہو تو مت بھاگو کیونکہ موت تمہاری گردنوں میں ہے اور جب کسی جگہ طاعون ہو تو وہاں مت جاؤ اس واسطے کہ وہ دلوں کو جلا دیتا ہے۔“

کنز العمال میں جس کتاب سے یہ روایت نقل کی گئی ہے اس کا نام نہیں لکھا گیا ہے۔ بلکہ نام کی جگہ بیاض چھوڑ دیا گیا ہے۔ مگر حافظ سیوطی نے درمنثور میں لکھا ہے:

وأخرج سيف في الفتح عن شرحبيل بن حسنة قال قال رسول الله ﷺ: إذا وقع الطاعون بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فإن الموت في أعناقكم وإذا كان بأرض فلا تدخلوها فإنه يحرق القلوب .

یعنی ”روایت کیا سیف نے فتوح میں شرحبیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: جب کسی جگہ طاعون واقع ہو اور تم وہاں ہو تو موت نکلو کیونکہ موت تمہاری گردنوں میں ہے۔ اور جب کسی جگہ ہو تو وہاں مت داخل ہو کیونکہ وہ دلوں کو جلا دیتا ہے۔“

آثار صحابہ رضی اللہ عنہم

حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ شرح الصدور میں لکھتے ہیں:

وأخرج ابن عساکر **١** عن أبي عتبة الخولاني الصحابي رضی اللہ عنہ أنه قيل له إن عبد الله بن عبد الملك **٢** خرج هارباً من الطاعون فقال إنا لله وإنا إليه راجعون ما كنت أرى أن أبقى حتى أسمع بمثل هذا أفلا أخبركم عن خلال كان عليها إخوانكم، أولها لقاء الله تعالى كان أحب إليهم من الشهيد، والشانية لم يكونوا يخافون عدواً قلوباً أو كثراً، والثالثة لم يكونوا يخافون عوزاً من الدنيا كانوا واثقين بالله أي يرزقهم، والرابعة إن نزل بهم الطاعون لم يبرحوا حتى يقضى الله فيهم ما قضى.

یعنی ”ابن عساکر نے ابو عتبہ خولانی صحابی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ان سے کہا گیا کہ عبد اللہ بن عبد اللہ بن عبد الملک طاعون سے نکل بھاگے۔ پس ابو عتبہ رضی اللہ عنہ نے کہا انا للہ وانا الیہ راجعون۔ میں گمان نہیں کرتا تھا کہ میں ایسے وقت تک باقی رہوں گا کہ ایسی بات سنوں گا۔ کیا میں تم کو ان خصلتوں کی خبر نہ دوں کہ جن پر تمہارے بھائی لوگ تھے۔ پہلی خصلت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات

١ شرح الصدور (ص ۷) میں یہ ابن ابی الدنیاس سے ہے۔ اور ابو عتبہ کی بجائے عقبہ ہے، مگر صحیح ابو عتبہ ہے۔ ملاحظہ ہو۔ الزہد لابن المبارک رقم (۵۲۳) ۱۱۱ ص ۱۹۲ ج ۶) وغیرھا (اثری)

٢ صحیح ابن ابی الدنیاس میں عبد الملک سے ہے، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کرنا ان لوگوں کے نزدیک شہد سے بڑھ کر محبوب تھا۔ اور دوسری خصلت یہ تھی کہ وہ لوگ دشمن سے ڈرتے نہ تھے کم ہوں یا زیادہ۔ اور تیسری خصلت یہ تھی کہ وہ لوگ محتاجی اور دنیا کی تنگی سے ڈرتے نہیں تھے اللہ تعالیٰ پر وثوق رکھتے تھے۔ اور چوتھی خصلت یہ تھی کہ اگر ان میں طاعون واقع ہوتا تو وہ ملتے نہ تھے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان میں حکم کرتا جو حکم کرنا چاہتا۔“

اور شرحبیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ کا اثر ساتویں حدیث کے ضمن میں مذکور ہو چکا ہے اور مسند احمد بن حنبل (ص ۱۹۵ ج ۴) میں شرحبیل بن حسنہ کا اثر باس لفظ مذکور ہے۔

عن عبد الرحمن بن غنم قال لما وقع الطاعون بالشام خطب عمرو بن العاص فقال إن هذا الطاعون رجس فتفرقوا عنه في هذه الشعاب وفي هذه الأودية فبلغ ذلك شرحبيل بن حسنة قال فغضب فجاء وهو يجر ثوبه معلق نعله بيده فقال: صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمرو أضل من حمار أهله، ولكنه رحمة ربكم ودعوة نبيكم ووفاة الصالحين قبلكم .

یعنی ”عبد الرحمن بن غنم سے روایت ہے کہ جب شام میں طاعون واقع ہوا تو عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے خطبہ پڑھا۔ پس کہا یہ طاعون عذاب ہے سو اس سے متفرق ہو جاؤ۔ ان گھاٹیوں میں اور ان وادیوں میں۔ پس عمرو بن عاص کی یہ بات شرحبیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو غضب میں آگئے اور اپنے کپڑے کو کھینچتے ہوئے اور اپنے جوتے کو اپنے ہاتھ میں لٹکائے ہوئے آئے اور کہا میں رسول اللہ صلى الله عليه وسلم کی صحبت میں رہا ہوں اور عمرو بن عاص اپنے اہل کے گدھے سے اضل ہیں، لیکن طاعون تمہارے رب کی رحمت ہے اور تمہارے نبی کی دعا ہے اور اگلے صالحین کی وفات ہے۔

اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کی اس بات پر معاذ رضی اللہ عنہ نے بھی انکار کیا ہے۔ مسند احمد

(ص ۲۳۸ ج ۵) میں ہے:

عن أبي قلابة إن الطاعون وقع بالشام فقال عمرو بن العاص
إن هذا الرجز قد وقع ففر وامنه في الشعاب والأودية فبلغ ذلك
معاذا فلم يصدق بالذي قال فقال: بل هو شهادة ورحمة ودعوة
نبيكم ﷺ أعط معاذا وأهله نصيبهم من رحمتك.

یعنی ”ابوقلابہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ شام میں طاعون واقع ہوا تو عمرو بن
عاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ عذاب واقع ہوا ہے۔ پس اس سے گھائیوں اور وادیوں
میں بھاگو۔ سو یہ بات معاذ رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو انہوں نے عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کی اس
بات کی تصدیق نہیں کی اور کہا بلکہ طاعون شہادت اور رحمت ہے اور تمہارے
نبی ﷺ کی دعا ہے۔ اے اللہ معاذ رضی اللہ عنہ کو اور اس کے اہل کو اپنی رحمت سے
ان کا حصہ دے۔“

اور واضح رہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ وہ صحابی ہیں جن کے بارے میں آنحضرت
ﷺ نے فرمایا ہے: وأعلمهم بالحلال والحرام معاذا بن جبل. رواه
الترمذی (ص ۶۲۶) یعنی صحابہ جن رضی اللہ عنہم میں حلال اور حرام کے زیادہ جاننے والے معاذ بن
جبل رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور ابو ائملہ ہذلی رضی اللہ عنہ نے بھی عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کی اس بات پر انکار کیا ہے۔
اور ان کا انکار مسند احمد بن حنبل میں بایں لفظ مروی ہے: كذبت واللسه لقد صحبت
رسول الله ﷺ وأنت شر من حماری هذا. حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ فتح الباری میں
لکھتے ہیں: وفي معظم الطرق أن عمرو بن العاص صدق شر حبيل وغيره
على ذلك یعنی اکثر طرق میں ہے کہ عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے شر حبیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی
ان کے انکار کرنے پر تصدیق کی ہے۔

علامہ زرقانی رضی اللہ عنہ شرح موطا میں لکھتے ہیں:

قال ابن عبد البر ولم يبلغني عن أحد من حملة العلم أنه
فرمته إلا ما ذكر المدائني أن علي بن زيد بن جدعان هرب منه

إلى السبالة فكان يجمع كل جمعة ويرجع فإذا رجع أصحابه
 فمن الطاعون فطعن فمات بالسبالة. انتهى.

یعنی ”ابن عبدالبر بیہیہ نے کہا کہ اہل علم میں سے کسی کی نسبت مجھے یہ خبر
 نہیں پہنچی ہے کہ وہ طاعون سے بھاگا ہے۔ مگر ہاں وہی جو دانی نے ذکر کیا
 ہے کہ علی بن زید بن جدعان طاعون سے بھاگ کر سبالہ میں چلے گئے اور ہر
 جمعہ کو نماز جمعہ پڑھنے کے واسطے آتے۔ پھر جمعہ پڑھ کر جب سبالہ جانے لگتے
 تو لوگ چلا کر پکارتے کہ (دیکھو) یہ طاعون سے بھاگا ہے۔ پھر ان کو طاعون
 ہوا اور سبالہ ہی میں مرے۔“

بلاشبہ کوئی شخص بھاگ کر موت سے ہرگز نہیں بچ سکتا۔ جس کی موت طاعون میں
 لکھی ہے اس کو ضرور طاعون میں مبتلا ہو کر مرنا ہے۔ چاہے وہ ٹھہرا رہے چاہے بھاگے۔ سچ
 فرمایا اللہ تعالیٰ نے ﴿لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ﴾
 [الأحزاب: ۱۶] الحمد للہ کہ پہلا باب اختتام کو پہنچا۔ اب یہاں سے دوسرا باب شروع کیا
 جاتا ہے۔

مقالہ
8

يَفِرُّ مِنَ الْمَنِيَّةِ كُلِّ حَيٍّ ☆ وَلَا يَتَجَمَّعُ مِنَ الْقَدْرِ الْجِدَارُ

خَيْرُ الْمَاعُونِ

فِي مَنَعِ الْفِرَارِ مِنَ الطَّاعُونَ

حِصَّةٌ دَوِّمٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوسرا باب

طاعونی مقام سے بھاگنے والوں کے اعذار اور ان کا جواب

جو لوگ طاعونی مقام سے بھاگنے کو جائز یا ضروری بتاتے ہیں وہ متعدد عذر پیش کرتے ہیں اب ہم ان کے عذروں کو نقل کر کے ان کا جواب لکھتے ہیں۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم جواب لکھنا شروع کریں طاعون سے بھاگنے والوں کی خدمت میں قرآن مجید کی ایک آیت اور عمدۃ القاری شرح بخاری اور تفسیر روح البیان کی ایک ایک عبارت اور سلیمان بن معبد کا ایک شعر پیش کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔ قرآن مجید کی آیت یہ ہے

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾

[آل عمران: ۱۴۵]

”یعنی بغیر حکم اللہ تعالیٰ کے کوئی شخص نہیں مر سکتا لکھا ہوا ہے، وقت مقرر ہے۔“
عمدۃ القاری کی عبارت یہ ہے:

ولا يتحيل في الخروج في تجارة أو زيارة أو شبههما
ناوياً بذلك الفرار منه ويبين هذا المعنى قوله صلى الله عليه
وسلم إنما الأعمال بالنيات.

”یعنی طاعون سے بھاگنے کے لیے کوئی حیلہ نہیں کرنا چاہیے کہ تجارت یا زیارت یا اسی طرح کسی اور کام کے بہانہ سے نکلے اور نیت طاعون سے بھاگنے کی رکھے اور اس مطلب کو رسول اللہ ﷺ کا یہ قول إنما الأعمال بالنيات یعنی تمام کام اور اعمال کا مدار نیت ہی پر ہے۔ صاف طور پر بیان کرتا ہے۔“

تفسیر روح البیان کی عبارت یہ ہے:

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

أما الخروج بغير طريق الفرار فمرخص فيه لكن مباشرة
الحيلة لأجل الخلاص من الموت سفه وعبث لا يشك في
حرمتها عوام المسلمين فضلا عن خواصهم .

”یعنی طاعونی مقام سے بغیر طریق فرار کے نکلنا جائز ہے لیکن موت سے
بچنے کے لیے حیلہ کرنا حماقت اور عبث ہے۔ اس کی حرمت میں عام مسلمان
شک نہیں کرتے چہ جائے کہ خواص۔“

سليمان بن معبد کا یہ شعر ہے:

لعمرك ما للناس في الموت حيلة

ولا لقضاء الله في الخلق مدفع

”تیری عمر کی قسم موت کے بارے میں کسی کا کچھ حیلہ چل نہیں سکتا اور اللہ کے حکم کو

کوئی دفع کرنے والا نہیں ہے۔“

بہتر ہوگا کہ طاعونی مقام سے بھاگنے والے حضرات پہلے اس آیت اور عبارت
اور شعر کے مضمون کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیں۔ پھر بعد اس کے اپنے عذروں کا جواب
ملاحظہ فرمائیں۔

عذر (۱)

مجذوم سے بھاگنا بلاشبہ جائز ہے۔ پس طاعونی مریض یا طاعونی مقام سے
بھاگنا کیوں جائز نہیں ہوگا۔

جواب

مجذوم سے بھاگنا حدیث سے ثابت ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: فر من
المجذوم كما تفر من الأسد. رواه البخاری ”یعنی مجذوم سے ایسا بھاگ جیسے تو
شیر سے بھاگتا ہے۔“ اور طاعون اور طاعونی مقام سے بھاگنا حدیث سے ثابت نہیں
ہے۔ بلکہ حدیث سے طاعون اور طاعونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت ثابت ہے۔ پس

طاعونی مریض یا طاعونی مقام سے بھاگنے کو مجذوم سے بھاگنے پر قیاس کرنا سراسر فاسد ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

واحتسجو أيضاً بالقياس على الفرار من المجذوم وقد ورد
الأمر به والجواب أن الخروج من البلد التي وقع بها الطاعون
قد ثبت النهي عنه والمجذوم قد ورد الأمر بالفرار منه فكيف
يصح القياس. انتهى

عذر (۲)

شیر اور دشمن سے بھاگنا نہایت ضروری ہے۔ پس طاعون سے بھی بھاگنا بہت ضروری ہے کیونکہ وہ شیر اور دشمنانِ جان سے کسی طرح کم نہیں۔

جواب

طاعون کو شیر اور دشمن پر قیاس کرنا باطل ہے طاعونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت آئی ہے۔ طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے کا حکم ہے اور شیر اور دشمن کے مقابلہ میں نہ ٹھہرے رہنے کا حکم ہے اور نہ ان سے بھاگنے کی ممانعت آئی ہے، بلکہ ان سے بھاگ کر جان بچانے کا حکم ہے۔ علامہ مرتضیٰ زبیدی حنفی نے احیاء العلوم کی شرح میں اس عذر کا جواب اس طرح لکھا ہے:

والجواب أن السلامة من الأسد والعدو نادر والهلاك
معهما كالمتيقن فصار كالتقاء الإنسان نفسه في النار بخلاف
الفرار من البلد الذي يقع به الطاعون فإن السلامة فيه كثيرة
وإن لم تكن غالبية. انتهى.

”یعنی شیر اور دشمن سے سلامت رہنا نادر ہے اور ان دونوں سے ہلاک ہونا کالمستیقن ہے۔ پس شیر اور دشمن کے مقابلہ میں ٹھہرے رہنا گویا اپنے آپ کو آگ میں ڈالنا ہے۔ بخلاف طاعونی مقام کے کہ یہاں ٹھہرے رہنے میں

سلامت رہنا کثرت کے ساتھ ہے گو غالب نہیں ہے۔“

عذر (۳)

طاغونی مقام سے بھاگنا اگر درست نہیں ہے تو اس مکان سے تم کیوں نکل بھاگتے ہو جس میں آگ لگ گئی ہو۔ اسی جلتے ہوئے مکان میں کیوں ٹھہرے نہیں رہتے۔

جواب

جس مکان میں آگ لگی ہو اس میں ٹھہرے رہنا جائز نہیں اس وجہ سے اس مکان سے ہم نکل بھاگتے ہیں اور طاغونی مقام میں ٹھہرے رہنے کا حکم ہے اور وہاں سے بھاگنا جائز نہیں۔ اس لیے ہم وہاں سے بھاگنے کو نادرست و ناجائز کہتے ہیں۔ پس طاغونی مقام کو آگ لگے ہوئے مکان پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ مولانا شیخ عبدالحق صاحب ہینڈ مینڈت دہلوی اشعة اللمعات میں لکھتے ہیں:

”و بالجملہ بے شک فرار از اں منہی عنہ است و معصیت است و قیاس آں بر خروج از درون خانہ نزد زلزله وقوع نار فاسدست از جهت ورود نص بر خلاف آں و نیز ہلاک در صورت زلزله و افتادن آتش در خانہ غالب بلکہ یقینی است عادتاً بخلاف مردن نزد عدم خروج از وہا کہ مشکوک است انھی۔“

عذر (۴)

طاغون عذاب الہی ہے اور ایک بہت بڑی بلا ہے۔ اور قحط اور جملہ بلاؤں اور ہلاکت کی جگہوں سے فرار کرنا بلا شبہ جائز ہے۔ پس طاغون سے بھی فرار کرنا بلا شبہ جائز ہے۔

جواب

طاغون امم سابقہ کے لیے عذاب تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب محمد مصطفیٰ ﷺ کی امت کے واسطے طاغون کو رحمت اور شہادت بنا دیا ہے۔ علامہ قسطلانی مواہب

اللدنیہ (ص ۲۵۱ ج ۵) میں لکھتے ہیں:

ومنها (أى من خصائص هذه الأمة) أن الطاعون لهم شهادة
ورحمة وكان على الأمم عذابا. رواه أحمد والطبرانی فی
الکبیر من حدیث أبی عسیب مولی رسول اللہ ﷺ ورجال
أحمد ثقات ولفظه: الطاعون شهادة لأمتی ورحمة لهم ورجز
على الکفار انتهى.

حاصل ترجمہ یہ ہے کہ اس امت محمدیہ کی خصوصیتوں سے ایک یہ خصوصیت ہے
کہ طاعون ان کے لیے شہادت اور رحمت ہے اور ام سابقہ کے لیے عذاب تھا۔ پس طاعون
کو مسلمانوں کے حق میں عذاب الہی اور بلا سمجھنا اور اس بنا پر طاعون سے فرار کو جائز بتانا
نادانی کی بات ہے۔ نیز طاعون کو قحط و دیگر بلا یا اور ہلاکت کی جگہوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں
کیونکہ طاعون سے فرار کی ممانعت آئی ہے۔ بخلاف قحط و دیگر بلا یا و مہالک کے۔ علامہ
شہاب آلوسی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر روح المعانی (ص ۷۰ ج ۹) میں لکھتے ہیں:

قد قال الجلال السیوطی الفرار من الوباء کالحمی ومن
سائر أسباب الہلاک جائز بالإجماع والطاعون مستثنی من
عموم المہالک المأمور بالفرار منها للنہی التحریمی
أو التزیہی عن الفرار منه. انتهى.

”یعنی جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ بھاگنا و با سے جیسے بخار اور تمام
ہلاکت کے اسباب سے جائز ہے بالاجماع اور تمام ہلاکت کے اسباب سے
طاعون مستثنیٰ ہے۔ کیونکہ طاعون سے فرار کی نہیں آئی ہے تحریمی یا تزیہی اور
طاعون کے سوا اور ہلاکت کے تمام اسباب سے فرار کا حکم ہے۔“

یہاں مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب کی ایک عبارت نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا
ہے۔ آپ آریہ ﴿فانزلنا علی الذین ظلموا رجلاً من السماء﴾ کے تحت فرماتے
ہیں:

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

”دریں جا بخاطر اکثر ظاہر بینان اشکالے روی دہد کہ فرار از قحط دیگر بلیات بلاشبہ در شریعت جائز است چنانچہ مشہور است الفرار مما لا یطاق من سنن المرسلین۔ دو با و طاعون کہ اشد بلیات است چرا فرار ازیں بلا در شریعت ممنوع داشته اند، جوابش آنکہ ایں راد و جہت است اول آنکہ در صورت دو با و طاعون اکثر اہل شہر خصوصاً اقارب و شعائر و اصدقا و معارف بیماری باشند اگر مردم را حکم بجواز فراری فرمودند ایں بیماراں را بیمار داری کہ می کرد ہمہ بخوف جاں خود کہ خیلی شیریں است گرفتہ می رفتند و بیماراں بے اجل می مردند یعنی حرج عظیم می کشیدند پس در اں وقت خدمت بیماراں ونہ شکستن خاطر آنہا و خواطر عاجزان و شکستہ پایاں کہ طاقت گریز مطلق نہ دارند حکم جہاد پیدا کرد و صبر در اں مثل صبر در صف قتال موجب اجر و ثواب گردید بخلاف بلیات دیگر از قحط و خوف دشمن کہ ایں مانع از فرار در انجا متحقق نیست بلکہ فقراں و بے مایگان از ہمہ پیشقدم می باشند در فرار با مستغنی می باشند از انکہ مال ندارند تا کسے دنبال آنہا گیرد؟ و دوم آنکہ بقاء و طاعون از آثار و احوال - خبیثہ جنیان است کہ بیکبارگی برائے ایدائے مسلمین از بنی آدم و غیر سہمین منتشر شدہ بایں نوع اذیت می رسانند پس گریختن از مقابلہ آنہا دلیل ترسیدن از آنہا است و صبر و استقامت موجب ذلت و انکسار نحو آنہا پس بایں جہت نیز حکم جہاد و صبر در قتال پیدا گرد و در حدیث نیز اشارہ واقع شدہ بایں معنی جائیکہ فرمودہ اند در حق طاعون کہ فاخا و خزاعہ انکم من الجن، اٹھی کلامہ۔

عذر (۵)

فتاویٰ الأشباہ والنظائر میں ہے:

وفي البرازية إذا تزلزلت الأرض وهو في بيته يستحب له الفرار إلى الصحراء لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة

وفيه قيل الفرار مما لا يطاق من سنن المرسلين انتهى وهو يفيد الفرار من الطاعون إذا نزل ببلدة. انتهى.

”بزاز یہ میں ہے کہ جب زلزلہ آئے اور آدمی اپنے گھر میں ہو تو اس کو میدان میں بھاگ جانا مستحب ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مت ڈالو اپنی جانوں کو ہلاکت میں اور اسی بزاز یہ میں ہے کہ کہا گیا ہے کہ بھاگنا ابن امور سے جن کی طاقت نہیں پیغمبروں کی سنت ہے اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ جب کسی شہر میں طاعون واقع ہو تو اس سے بھاگنا جائز ہے۔“

جواب

طاعون کو زلزلہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ دیکھو تیسرے عذر کا جواب۔ اور طاعونی مقام میں ٹھہرنا امور مالا یطاق نہیں ورنہ طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے کا ہرگز حکم نہ ہوتا پس بزاز یہ کی عبارت سے طاعون سے بھاگنے کا جواز ثابت نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے علامہ حموی حنفی رحمۃ اللہ علیہ شرح اشباہ میں لکھتے ہیں: وفسی الإفادة نظر ظاهر لمن تدبر. یعنی بزاز یہ کی عبارت سے فرار من الطاعون کے جواز کے مستفاد ہونے میں ظاہر نظر ہے تدبیر کرنے والے کے لیے۔ اور خود صاحب اشباہ عبارت مذکورہ کے بعد لکھتے ہیں: والحدیث سی الصحیحین بخلافہ. یعنی حالانکہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی حدیث طاعون سے بھاگنے کے خلاف میں ہے۔ مقصود صاحب اشباہ کا یہ ہے کہ بزاز یہ کی عبارت سے اگرچہ فرار من الطاعون کا جواز مستفاد ہوتا ہے لیکن صحیحین کی حدیث سے اس کی ممانعت ثابت ہے۔ اور ہاں واضح رہے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آیہ ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ۱۹۵] سے زلزلہ کے وقت گھر کے اندر سے باہر نکل بھاگنے کا جواز ثابت ہے لیکن اس آیت سے طاعونی مقام سے بھاگنے کا جواز ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھو عذر (۲۱) کا جواب۔

عذر (۶)

طاعون متعدی مرض ہے۔ ڈاکٹروں اور یونانی طبییوں نے اس کا متعدی ہونا تسلیم کیا ہے اور شرعاً بھی اس کا متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے طاعونی مقام میں جانے کو منع فرمایا ہے۔ پس جبکہ طاعون متعدی مرض ہے تو طاعونی مقام سے بھاگنا فقط جائز ہی نہیں، بلکہ بہت ضروری ہے۔

جواب

طاعون کا متعدی ہونا نہ عقلاً ثابت ہے اور نہ شرعاً بلکہ شریعت سے اس کا غیر متعدی ہونا صاف طور پر ثابت ہے جیسا کہ مقدمہ میں بسط و تفصیل کے ساتھ معلوم ہوا۔ اور آنحضرت ﷺ نے جو طاعونی مقام میں جانے کی ممانعت فرمائی ہے سو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ طاعون متعدی ہے کیونکہ اگر یہ وجہ ہوتی تو آپ طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے کا حکم اور وہاں سے بھاگنے کی ممانعت ہرگز نہ فرماتے، بلکہ وہاں سے بھاگنے کا حکم فرماتے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں:

قالوا فقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه الآثار أن لا يقدم على الطاعون وذلك للخوف منه قيل لهم مافي هذا دليل على ما ذكرتم لأنہ لو كان أمره بترك القدوم للخوف منه لكان يطلق لأهل الموضع الذي وقع فيه أيضاً الخروج منه لأن الخوف عليهم منه كالخوف على غيرهم فلما منع لأهل الموضع الذي وقع فيه الطاعون من الخروج منه ثبت أن المعنى الذي من أجله منعهم من القدوم غير المعنى الذي ذهبتم إليه. انتهى.

عذر (۷)

جس مقام میں طاعون ہوتا ہے وہاں کی ہوا ضرور فاسد اور خراب ہوتی ہے کیونکہ ہوا کے فاسد ہونے ہی کی وجہ سے طاعون پیدا ہوتا ہے۔ پس ہم لوگ میدان میں یا کسی اور مقام میں تبدیل ہوا کی غرض سے جاتے ہیں طاعون سے بھاگتے نہیں۔

جواب

یہ عذر بالکل غلط ہے کیونکہ اس کی بنیاد اس امر پر ہے کہ طاعون کے پیدا ہونے کا سبب فساد ہوا ہے اور اس امر کا فاسد اور باطل ہونا مقدمہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہو چکا ہے۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ فساد ہوا ہی کی وجہ سے طاعون پیدا ہوتا ہے تب بھی اس عذر کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس مقام میں طاعون ہوتا ہے وہاں کی ہوا فاسد ہو جاتی ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہاں کی ہوا میں طاعونی سمیت سرایت کر جاتی ہے اور طاعونی اثر سے ایسی متاثر و متکیف ہو جاتی ہے کہ جو شخص وہاں رہے گا اور وہ طاعونی ہوا بذریعہ استنشاق اس کے اندر جائے گی تو اس کو طاعون ہو جائے گا۔ پس ظاہر ہے کہ ایسی طاعونی ہوا کو چھوڑ کر میدان یا کسی اور مقام میں تبدیل ہوا کی غرض سے جانا درحقیقت طاعون ہی سے بھاگنا ہے۔ پس یہ کہنا کہ ہم میدان یا کسی اور مقام میں تبدیل ہوا کی غرض سے جاتے ہیں طاعون سے بھاگتے نہیں ہیں محض غلط عذر اور سر اسر باطل حیلہ ہے۔

عذر (۸)

طاعونی مقام سے نہ نکلنا اور وہیں ٹھہرے رہنا عزیمت ہے اور اس میں فضیلت اور توکل ہے اور وہاں سے نکل جانا رخصت و مباح ہے۔

جواب

طاعونی مقام سے نکل جانے کو رخصت و مباح اور وہاں ٹھہرے رہنے کو عزیمت

بتانا ایک محض باطل دعویٰ ہے جس کا بطلان پہلے باب سے صاف ظاہر ہے۔ اس عذر کا جواب مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اشعة اللمعات میں اس طرح لکھا ہے:

”گویم کہ تشبیہ بزحف وورود وعود منافی آں است چہ فرار از زحف بافاق ممنوع وگناہ کبیرہ است و تشبیہ بان مثبت اشتراک و مساوات است یا چیزے ازان کم باشد انتھی۔“

عذر (۹)

طاعونی مقام کو چھوڑ کر میدان میں چلے جانا یہی طاعون کی دوا ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر اور طبیب کہتے ہیں۔ اور طاعونی کی دوا کرنا بلاشبہ جائز ہے۔ پس ہم لوگ میدان میں علاجا و دواء جاتے ہیں طاعون سے بھاگتے نہیں۔

جواب

جو لوگ طاعونی مقام کو چھوڑ کر میدان میں علاجا و دواء جاتے ہیں۔ ان کی غرض اور نیت یہی ہوتی ہے کہ میدان میں جانے سے ہم طاعون سے بچ جائیں گے۔ اور جو لوگ طاعون سے بھاگ کر میدان میں جاتے ہیں ان کی بھی یہی غرض اور نیت ہوتی ہے کہ میدان میں بھاگ جانے سے ہم طاعون سے بچ جائیں گے۔ صحیح لوگوں کا میدان میں علاجا و دواء جانا اور علاج سے میدان میں بھاگنا یہ دونوں ایک ہی چیز ہے اور ان دونوں سے ایک ہی مطلب اور ایک ہی غرض ہے فقط الفاظ کا فرق ہے اس کے علاوہ صحیح لوگوں کا میدان میں دواء و علاجا جانا ایک بے معنی بات ہے۔ دوا و علاج مریضوں کا ہوا کرتا ہے نہ صحیح لوگوں کا پس یہ کہنا کہ ہم میدان میں علاجا و دواء جاتے ہیں طاعون سے بھاگتے نہیں ہیں سراسر جھوٹا حیلہ ہے۔ اور ڈاکٹر و طبیب جو میدان میں نکل جانے کو طاعون کی دوا بتاتے ہیں سوان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جیسے طاعونی مریضوں کا علاج دواؤں سے ہوتا ہے اسی طرح طاعونی مریضوں کا میدان میں نکل جانا بھی ان کی دوا ہے، بلکہ ان کا مطلب ان کے غلط خیال کے مطابق، جس کی تغلیط مقدمہ میں ہو چکی ہے، یہ ہے کہ طاعونی مقام میں رہنے سے طاعونی محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

مریضوں کے میل جول اور فسادِ ہوا کی وجہ سے صحیح اور اچھے لوگوں کو بھی طاعون ہو جائے گا۔ لہذا طاعونی مقام کو چھوڑ کر میدان یا کسی اور مقام میں نکل بھاگنا چاہیے یا طاعونی مقام کے طاعونی اثر سے محفوظ رہیں پس میدان میں نکل جانے کو جو یہ لوگ دوا بتاتے ہیں سواصل مقصود انکا طاعونی مقام سے بھاگنا ہی ہے نہ یہ کہ میدان میں نکل جانا درحقیقت طاعون کا علاج ہے۔ اور اگر ہم فرض بھی کر لیں کہ طاعونی مقام کو چھوڑ کر میدان میں چلے جانا یہی طاعون کی دوا اور علاج ہے تو یہ دوا شرعاً حرام و ناجائز ہے۔ لہذا کسی مسلمان کو یہ دوا کرنا ہرگز ہرگز جائز نہیں۔ اس کے سوا دوسری جائز دوا جو چاہے کر سکتا ہے۔ کیا غضب ہے کہ ہمارے دین و دنیا کے طیب جن کے نسخہ پر ہماری روحانی اور جسمانی صحت اور دینی اور دنیاوی عافیت موقوف ہے، یعنی رحمۃ اللعالمین محمد مصطفیٰ ﷺ نے طاعون کی بیماری میں جس امر سے سخت ممانعت کی تھی وہ یہی طاعون سے بھاگنا اور طاعونی مقام کو چھوڑ کر کسی اور جگہ نکل بھاگنا تھا۔ اب اسی امر کو طاعون کی دوا اور علاج ٹھہرایا جاتا ہے۔ عیاذُ باللہ۔

عذر (۱۰)

جیسے طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے میں تقدیر پر راضی رہنا ہے اسی طرح وہاں سے بھاگنے میں اور وہاں داخل ہونے میں بھی تقدیر پر راضی رہنا ہے۔ دیکھو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب مقام سرخ میں پہنچ کر شام میں طاعون ہونے کی خبر سنی تو وہیں سے واپس ہونے کا ارادہ کیا۔ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے کہا آپ اللہ کی قدر سے بھاگتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ہاں ہم اللہ کی قدر سے اللہ کی قدر ہی کی طرف بھاگتے ہیں۔ پس جس طرح طاعونی مقام میں ٹھہرنا جائز ہے اسی طرح وہاں سے بھاگنا اور وہاں داخل ہونا بھی جائز ہے۔

جواب

طاعونی مقام سے بھاگنے اور وہاں داخل ہونے کی ممانعت میں نصوص صریح موجود ہیں اس وجہ سے وہاں سے بھاگنا اور وہاں داخل ہونا ممنوع و ناجائز ہے۔ اور تقدیر پر راضی رہنے سے وہاں سے بھاگنا اور وہاں داخل ہونا جائز نہیں ہو سکتا۔ اور حضرت ابو عبیدہ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ﷺ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی گفتگو اس وقت کی ہے کہ جب ان کو طاعونی مقام سے بھاگنے اور وہاں داخل ہونے کی ممانعت کی حدیث معلوم نہ تھی۔ جیسا کہ تم کو باب اول تحت حدیث ششم میں معلوم ہوا۔ مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی اشعة اللمعات میں لکھتے ہیں:

”اگر گویند کہ توکل و رضا بر تقدیر ہر دو صورت است ہم در بودن اینجا کہ وبا است و ہم در رفتن کہ در آنجا وبا است جو ابش آنکہ در برابر حکم شارع این سخن نامسوع و باطل است حکم آں است کہ ازیں جا کہ ہست نہ بر آید و آنجا کہ ہست نہ رود عقل را دریں جامد ظلمت و اللہ اعلم،“ انتہی۔

عذر (۱۱)

لوگ کہتے ہیں کہ طاعون میں مرنے سے شہادت حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے طاعونی مقام میں صبر کرنا اور ٹھہرے رہنا ضروری ہے اور وہاں سے بھاگنا ناجائز ہے تو دیوار کے نیچے دب کر مر جانے میں بھی تو شہادت حاصل ہوتی ہے پھر گرتی ہوئی دیوار کے نیچے لوگ صبر کر کے کیوں بیٹھے نہیں رہتے اور کیوں اس سے بھاگتے اور بھاگنے کو ضروری بتاتے ہیں۔

جواب

جو لوگ طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے اور صبر کرنے کو ضروری بتاتے ہیں وہ اس وجہ سے نہیں کہ طاعون میں مرنے سے شہادت حاصل ہوتی ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ احادیث صحیحہ میں طاعونی مقام میں صبر کرنا اور ٹھہرے رہنے کا حکم اور وہاں سے بھاگنے کی ممانعت وارد ہے۔ اور دیوار کے نیچے دب کر مر جانے میں بلاشبہ شہادت حاصل ہوتی ہے، مگر اس کے نیچے صبر کرنے اور ٹھہرے رہنے کا ہرگز ہرگز حکم نہیں ہے، بلکہ وہاں سے بھاگنے کا حکم ہے۔ شرح معانی الآثار میں ہے: رسول اللہ ﷺ بھد ف مائل فاسرع یعنی ”رسول اللہ ﷺ ایک جھکے ہوئے ٹیلے کے پاس گزرے پس آپ نے تیز روی فرمائی۔“ اسی وجہ سے وہ لوگ گرتی ہوئے دیوار کے پاس سے بھاگتے اور بھاگنے کو ضروری سمجھتے ہیں۔

عذر (۱۲)

مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے فتویٰ دیا ہے ❶ کہ طاعونی مقام سے نکل کر آس پاس کے باغوں اور جنگلوں میں نکل جانا جائز ہے چنانچہ ایک فتویٰ میں لکھتے ہیں کہ جس جگہ طاعون ہو اس کے آس پاس کے جنگل و باغ میں جانا درست ہے، مگر اور جگہ جانا نادرست ہے اور طاعون زدہ جگہ میں جانا بھی گناہ ہے۔

جواب

بے شک مولانا ممدوح نے یہ فتویٰ دیا ہے، لیکن ان کا یہ فتویٰ بالکل بے دلیل و بے سند ہے۔ ہم نے اس خصوص میں ان کے متعدد فتوے دیکھے سب میں صرف اسی قدر لکھا دیکھا کہ آس پاس کے جنگل و باغ میں جانا درست ہے، مگر کسی فتویٰ میں مولانا صاحب نے اس کی دلیل نہیں لکھی ہے۔ بعض اہل علم نے ان کی خدمت میں بتا کید لکھا کہ آپ کے پاس اس کی جو دلیل ہو اس سے مطلع فرمائیے مگر اس پر بھی کوئی دلیل نہیں پیش کی۔ غرض نہ مولانا صاحب نے اپنے اس فتویٰ کے ثبوت میں کوئی دلیل لکھی ہے اور نہ کوئی دلیل صحیح اس پر قائم ہے اور باب اول کے دیکھنے سے اس فتویٰ کا صحیح نہ ہونا صاف طور پر ظاہر ہو چکا ہے۔

عذر (۱۳)

ملک شام کے طاعون میں حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ طاعون عذاب ہے۔ سوان گھاٹیوں اور وادیوں میں بھاگو۔ اس سے معلوم ہوا کہ آس پاس کے میدانوں اور باغوں میں طاعون سے بھاگ کر جانا جائز ہے۔

❶ فتاویٰ رشیدیہ میں یہ فتویٰ نہیں ملا۔ (اثری)

جواب

عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے بلاشبہ لوگوں کو طاعون سے وادیوں اور گھاٹیوں میں بھاگنے کو کہا لیکن آپ کا یہ کہنا اس وجہ سے تھا کہ آپ نے طاعون کو مطلقاً عذاب الہی خیال کیا تھا حالانکہ طاعون مسلمانوں کے لیے عذاب نہیں ہے، بلکہ رحمت ہے۔ علاوہ اس کے شریعیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ پر انکار کیا اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے نہایت سخت لفظوں میں انکار کیا۔ مولانا شیخ عبدالحق مدارج النبوة میں لکھتے ہیں:

”وچوں رسید مردم را طاعون بر خاست عمرو بن العاص وگفت بمردم متفرق شوید از وے کہ وے در حکم آتش است گفت معاذ بن جبل عجب کول بودہ تو و ہر آئینہ تو گمراہ تری از ہمار اہل تو، شنیدم رسول خدا را صلی اللہ علیہ وسلم کہ می گفت این رحمت است این امت را خداوند اید اکن معاذ راء اہل معاذ را اور کسانیکہ یاد کنی ایشان را اور این رحمت انتھی۔“

اور تم کو پہلے باب میں معلوم ہو چکا ہے کہ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ان صحابہ رضی اللہ عنہم کی تصدیق کی۔ پس عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے اس فعل سے احتجاج ہرگز صحیح نہیں ہے۔

عذر (۱۴)

بعض علما (مولوی اشرف علی صاحب) نے اپنے ایک فتویٰ میں لکھا ہے ① کہ چونکہ فنائے آبادی حکم میں آبادی کے ہے۔ لہذا مجموعہ کو مکان واحد کہا جائے گا اس لیے میدان میں نکلنا جائز ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ بعض حدیث میں لفظ ارض مذکور ہے اور بعض میں لفظ بلد واقع ہے جیسا کہ نووی نے حکایت کیا ہے اور یہ مسلم ہے کہ بعض حدیث بعض کی مفسر ہوا کرتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ارض سے مراد بلد ہے اور اس کی تائید در مختار کی یہ عبارت کرتی ہے۔ (جب کوئی شخص بلد سے نکلے) کیونکہ صاحب در مختار نے حکم کو بلد کے

① یہ فتویٰ، انداد الفتاویٰ (ص ۲۹۱ ج ۳) میں موجود ہے۔ (اثری) محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ساتھ متفقہ کیا ہے اور ہر گاہ متعلق حکم کا وہی بلد واقع ہوا ہے اور بلد مع اپنے کل اجزا کے محل واحد ہے۔ جیسا کہ احکام جمعہ اور عیدین میں اعتبار کیا گیا ہے تو ٹکنا شہر سے میدان میں داخل خروج نہیں ہے۔ اور بعض رسالہ میں جو ابن حجر کی تصنیفات سے ہے منقول ہے کہ ارض سے مراد محل اقامت ہے۔ جہاں طاعون واقع ہو شہر ہو یا گاؤں یا کوئی محلہ یا اور کوئی جگہ اور تمام اقلیم مراد نہیں ہے لیکن چونکہ ابن حجر علمائے شافعیہ سے ہیں اس لیے ان کا قول ہمارے لیے حجت نہیں ہے۔

جواب

یہ فتویٰ صحیح نہیں ہے۔ اس واسطے اس کا مدار تین امروں پر ہے ایک یہ کہ بعض احادیث میں جو لفظ ارض واقع ہے اس سے مراد بلد ہے۔ دوسرے یہ کہ متعلق حکم وہی بلد ہے۔ تیسرے یہ کہ فناے بلد حکم میں بلد کے ہے۔ ان تینوں امروں سے پہلا امر صحیح نہیں اور اس کے ثبوت میں جو دلیل پیش کی گئی ہے وہ بالکل مخدوش و ناقابل اعتبار ہے۔

اولاً: اس وجہ سے کہ جس حدیث میں لفظ بلد واقع ہے اس کو نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بایں لفظ ذکر کیا ہے۔

الطاعون كان عذابا يعثه الله على من يشاء فجعله رحمة للمؤمنين

فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابرا. الحدیث.

یہ حدیث صحیح بخاری ❶ کی ہے اور مقدمہ میں پوری مع ترجمہ کے مذکور ہو چکی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حدیث کا مضمون اور ان احادیث کا مضمون جن میں لفظ ارض واقع ہے ایک نہیں۔ اس حدیث میں طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے کی فضیلت کا بیان ہے اور ان احادیث میں طاعونی مقام سے بھاگنے اور وہاں داخل ہونے کی ممانعت کا ذکر ہے۔ پس یہ حدیث ان احادیث کی مفسر کیونکر ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس سے قطع نظر کی جائے اور یہ حدیث

❶ اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث کو غیر صحیحین کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں ہے۔

ان احادیث کی مفسر ٹھہرائی جائے تو اس تقدیر پر ان احادیث میں لفظ ارض سے بلد مراد ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ تم کو مقدمہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ اس حدیث کو امام احمد رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے مسند میں روایت کیا ہے اور ان کی روایت میں بجائے فی بلدہ کے فی بیتہ واقع ہے۔ اور یہ تو مسلم ہی ہے کہ بعض روایات بعض کی مفسر ہوا کرتی ہیں پس لازم آتا ہے کہ ان احادیث میں ارض سے مراد بیت ہو و ہو کما تری۔

ثانیاً: اس وجہ سے کہ اس حدیث میں بلد سے خصوص بلد مراد ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ اس میں جو فضیلت مذکور ہے ظاہر ہے کہ وہ بلد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ پس جب خود اس حدیث میں بلد سے خصوص بلد مراد نہیں تو ان احادیث میں ارض سے خصوص بلد کیونکر مراد ہو سکتا ہے۔

ثالثاً: اس وجہ سے کہ عامہ احادیث میں لفظ ارض ہی کا واقع ہے فقط ایک حدیث میں لفظ بلد واقع ہے۔ پس ظاہر یہ ہے کہ بلد ہی سے مراد ارض ہو اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ قرآن مجید ^۱ اور احادیث نبویہ میں بلد سے مطلق ارض مراد ہونا آیا ہے اور ارض سے بلد مراد ہونا نہیں معلوم ہوتا۔

رابعاً: اس وجہ سے کہ لغت میں بلد کے معنی جس طرح شہر کے آئے ہیں مطلق ارض کے بھی آئے ہیں۔ دیکھو صراح و قواموس وغیر ہما اور جب عامہ احادیث میں لفظ ارض کا واقع ہے تو ظاہر ہے کہ اس حدیث میں بلد سے مطلق ارض مراد ہوگا۔ ان وجوہ اربعہ سے پہلے امر کا صحیح نہ ہونا صاف ظاہر ہو گیا اور اس پہلے امر کی عدم صحت سے دوسرے امر کی بھی عدم صحت ظاہر ہو گئی اور درمختار کی عبارت میں لفظ بلد واقع ہونے سے اس بات کی ہرگز تائید نہیں ہوتی کہ اس حدیث میں لفظ ارض سے مراد بلد ہے کیونکہ اس

^۱ قال اللہ تعالیٰ ﴿وَتَحْمِلْ أُنْفَالِكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾ [النحل: ۷۰]
وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتخذوا ظهور دوابکم منابر فإن اللہ تعالیٰ ﴿فإنما سخرها لكم لتبلغكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس﴾ الحديث رواه أبو داود .

عبارت میں بلد سے خصوصاً بلد مراد ہونا غیر مسلم ہے۔ رہا تیسرا امر سوا اس کی صحت اگر تسلیم کی جائے تو اس کا اطلاق مسلم نہیں۔ یعنی یہ مسلم نہیں ہے کہ فناء بلد ہر امر میں بلد کے حکم میں ہے، بلکہ فقط انہی امور میں بلد کے حکم میں ہے جو اہل بلد کے حوائج سے ہوں دیکھو کتب فقہ ۱۰ اور ظاہر ہے کہ طاعون سے بھاگ کر فناء بلد میں آنا اہل بلد کے حوائج سے نہیں کیونکہ یہ حرام و ناجائز ہے اور حوائج اہل بلد سے مراد حوائج مشروعہ ہیں۔ جیسے اداے نماز جمعہ و عیدین۔ پس طاعون سے بھاگنے کے بارے میں فناء بلد کے حکم میں ہرگز نہیں ہو سکتا ان امور ثلاثہ کی حقیقت ظاہر ہونے سے بعض علما کے اس فتویٰ کا غیر صحیح اور غلط ہونا اچھی طرح روشن ہو گیا۔ علامہ ابن حجر کی کا یہ قول کہ ارض سے مراد محل اقامت ہے جہاں طاعون واقع ہو۔ الخ۔ نہایت صحیح ہے جیسا کہ تم کو پہلے باب میں معلوم ہوا اور اس باب میں بھی آگے چل کر معلوم ہوگا پس علامہ ممدوح کے اس مدلل اور صحیح قول کو صرف اس وجہ سے نہ ماننا کہ وہ شافعی تھے صاف تعصب ہے۔

عذر (۱۵)

بعض علما نے لکھا ہے کہ جو شخص ضعف یقین کے سبب طاعونی مقام میں رہنے کو باعث ابتلاء بطاعون سمجھنے کا خوف کرتا ہے تو اس کو وہاں سے نکل جانا مضاائقہ نہیں ہوگا۔ اس واسطے کہ وہ اپنے اسلامی اعتقاد کو بچانا چاہتا ہے اور وہ ڈرتا ہے کہ اگر وہ ٹھہرا رہے اور اس کو

۱۰ کفایہ شرح ہدایہ میں ہے۔ فإن قلت فناء المصر فی حکم المصر فی حق صلوة الجمعة والعیدین حتی جازت الصلوة فیہ مع کون المصر شرط الجواز هذه الصلوة فکیف أعطی الفناء حکم غیر المصر فی حق القصر للمسافر قلنا فناء المصر إنما یلحق بالمصر فیما کان من حوائج أهل المصر وصلوة الجمعة والعیدین من حوائج أهل المصر فاما قصر الصلوة فلیس من حوائج أهل المصر فی حق هذا حکم. انتہی ۱۲

طاعون ہو جائے تو کہیں دل میں یہ اعتقاد پیدا نہ ہو جائے کہ یہاں کا ٹھہرنا طاعون میں مبتلا ہونے کا سبب ہو اور ایسا اعتقاد مذہب اسلام میں کفر ہے ایسے اعتقاد کے پیدا ہونے سے بچنے کے لیے اور اپنے اسلامی اعتقاد کے کھوئے جانے کے خوف سے طاعونی مقام سے نکل جانے کی ممانعت حدیث میں نہیں آئی ہے، بلکہ طاعون سے بچنے کی نیت سے بھاگنے کی ممانعت آئی ہے۔

جواب

اولاً: طاعونی مقام میں رہنے کو باعث ابتلاء بطاعون سمجھنے کا خوف وہی شخص کرتا ہے جس کے دل میں پہلے ہی سے یہ کفری اعتقاد پیدا ہو چکا ہے کہ یہاں کا ٹھہرنا طاعون میں مبتلا ہونے کا سبب ہے۔ پھر یہ کہنا کہ اس کا وہاں سے نکل جانا اپنے اسلامی اعتقاد کے بچانے کے لیے ہے ایک مہمل اور بے معنی بات ہے۔ اب اس کا اسلامی اعتقاد باقی کہاں ہے جس کو وہ بچانا چاہتا ہے۔ وہ تو پہلے ہی رخصت ہو چکا ہے۔

ثانیاً: جو شخص ضعف یقین کے سبب طاعونی مقام میں رہنے کو باعث ابتلاء بطاعون سمجھنے کا خوف کرتا ہے وہ ضرور طاعونی مقام سے نکل جانے کو باعث نجات من الطاعون سمجھنے کا بھی خوف کرے گا۔ یعنی وہ ضرور ڈرے گا اگر طاعونی مقام سے نکل بھاگا اور طاعون سے بچ گیا تو کہیں دل میں یہ اعتقاد پیدا نہ ہو جائے کہ طاعونی مقام سے نکل بھاگنا طاعون سے بچنے کا سبب ہو اور ایسا اعتقاد بھی مذہب اسلام میں کفر ہے۔ پس جو عذر طاعونی مقام سے نکل جانے کے لیے سوچا گیا ہے وہی بھاگنے کی صورت میں بھی قائم ہے۔

وہی بے پردگی شیشہ میں بھی ہے
بنی ہے دختر رز پارسا کیا

پس اس عذر کے باطل ہونے میں کیا شبہ ہے۔ اس عذر کے باطل ہونے کی اور

بھی کئی وجہیں عذر (۱۶) کے جواب میں تم کو معلوم ہوں گی۔

عذر (۱۶)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: کہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث (جس کسی جگہ طاعون واقع ہو تو وہاں مت جاؤ اور جب کسی جگہ واقع ہو اور تم وہاں ہو تو وہاں سے مت نکلو) کی امام طحاوی رضی اللہ عنہ نے مشکل الآثار میں یہ تاویل کی ہے کہ جب کسی شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہ طاعونی مقام میں داخل ہو اور بتلائے طاعون ہو تو اس کے خیال میں یہ آئے کہ طاعونی مقام میں داخل ہونے سے ہم طاعون میں مبتلا ہوئے اور اگر طاعونی مقام سے نکلے اور طاعون سے بچے تو اس کے خیال میں آئے کہ ہم نکلنے کی وجہ سے بچے تو ایسے شخص کو طاعونی مقام میں نہ داخل ہونا چاہیے اور نہ وہاں سے نکلنا چاہیے۔ تاکہ اس کا اعتقاد محفوظ رہے لیکن جو شخص یہ اعتقاد رکھے کہ ہر شے اللہ کی قدر سے ہے اور اس کو کچھ نہیں پہنچے گا مگر وہی جو اللہ تعالیٰ نے اس کے واسطے لکھ رکھا ہے تو ایسے شخص کو طاعونی مقام سے نکلنے اور وہاں داخل ہونے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور درمختار ② میں بھی اسی طرح لکھا ہے۔ پس امام طحاوی رضی اللہ عنہ کی تاویل سے معلوم ہوا کہ طاعونی مقام سے نکلنا اور وہاں داخل ہونا ضعیف

① عبارتہ ہکذا وعن عبدالرحمن بن عوف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه قال اذا وقع الرجز بارض فلا تدخلوها و اذا وقع وانتم فيها فلا تخرجوا عنها والرجز العذاب والمراد منه الوباء ههنا وذكر الطحاوی فی مشکل الآثار هذا الحديث فقال تاويله انه اذا كان بحال لو دخل وابتلى به وقع عنده انه ابتلى بدخوله ولو خرج ونجى وقع عنده انه نجى بخروجه فلا يدخل ولا يخرج صيانة لاعتقاده فاما اذا يعلم ان كل شيء بقدر الله وأنه لا يصيبه إلا ما كتبه الله فلا بأس بان يدخل ويخرج. كذا في الظهيرية انتهى. ۱۳

② عبارتہ ہکذا و اذا خرج من بلدة بها طاعون فإن علم ان كل شيء بقدر الله فلا بأس بان يدخل ويخرج و إن كان عنده أنه لو خرج نجى ولو دخل ابتلى به كره له ذلك فلا يدخل ولا يخرج صيانة إلا اعتقاده وعليه حمل النهي في الحديث الشريف انتهى. ۱۴

الاعتقاد لوگوں کے واسطے منع ہے اور راسخ الاعتقاد لوگوں کے واسطے جائز ہے۔

جواب

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث کی جو تاویل کی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اولاً اس وجہ سے کہ اس حدیث میں لفظ فلا تدخلوا اور فلا تغربوا جو الفاظ عموم سے ہے۔ پس اس حدیث سے ہر مسلمان کے واسطے (ضعیف الاعتقاد ہو خواہ راسخ الاعتقاد) طاعونی مقام میں داخل ہونے اور وہاں سے نکلنے کی ممانعت ہے۔ پس اس حدیث کے حکم عام سے راسخ الاعتقاد لوگوں کے خارج کرنے کے لیے کوئی دلیل صحیح ہونی چاہیے۔ اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی اس تاویل کی جو وجہ لکھی ہے وہ بالکل مخدوش و ناقابل اعتماد ہے۔ کیونکہ جس طرح ضعیف الاعتقاد لوگوں کے واسطے طاعونی مقام سے نکلنا ان کے اعتقاد میں خلل آنے کا باعث ہے اسی طرح طاعونی مقام میں ان کا ٹھہرے رہنا بھی ان کے اعتقاد میں خلل آنے کا باعث ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ ٹھہرے رہے اور بتلائے طاعون ہو گئے تو ان کے خیال میں آئے گا کہ اگر ہم یہاں سے نکل گئے ہوتے تو بچ جاتے پس امام طحاوی نے جو وجہ لکھی ہے اگر صحیح ہو تو لازم آتا ہے کہ ضعیف الاعتقاد لوگوں کو طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنا بھی ممنوع و ناجائز ہو واللہ اعلم بالصواب۔

ثانیاً: اس وجہ سے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم ضرور راسخ الاعتقاد تھے اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ فلا تغربوا اور فلا تدخلوا کے مخاطب بالاصالۃ صحابہ رضی اللہ عنہم ہی تھے۔ پس اگر راسخ الاعتقاد لوگوں کے واسطے طاعونی مقام سے نکلنا اور وہاں داخل ہونا جائز ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم سے فرما دیتے کہ آپ لوگ فلا تدخلوا اور فلا تغربوا کے حکم سے خارج ہیں۔ حالانکہ کسی روایت سے یہ ثابت نہیں۔

ثالثاً: اس وجہ سے کہ کچھ بعید نہیں ہے کہ کوئی راسخ الاعتقاد اپنے نفس پر اعتماد کر کے طاعونی مقام میں جائے اور طاعون کی نہایت شدت اور موتوں کی بہت کثرت دیکھ کر اس کا

نفس اس سے بے وفائی کر جائے اور اسے دھوکا دیدے اور اس کے اعتقاد میں خلل آجائے۔ چنانچہ علامہ ابن دقیق العید رحمۃ اللہ علیہ نے طاعونی مقام میں داخل ہونے کی ممانعت کی یہی وجہ لکھی ہے آپ لکھتے ہیں: ”طاعونی مقام میں داخل ہونا اپنے نفس کو بلا پر پیش کرنا ہے اور شاید اس کا نفس طاعون پر صبر نہ کر سکے نیز طاعونی مقام میں داخل ہونے میں صبر اور توکل کا دعویٰ پایا جاتا ہے پس وہاں داخل ہونے کی ممانعت کر دی گئی۔ تاکہ لوگ نفس کے دھوکے میں پڑنے سے بچیں اور اس کے ایسے امر کے دعویٰ سے بچیں کہ جس پر جانچ اور امتحان کے وقت ثابت نہ رہیں۔“ انتہی کلامہ۔ پس جب راسخ الاعتقاد لوگوں کے اعتقاد میں بھی خلل آنے کا احتمال ہے تو پھر ان لوگوں کے لیے طاعونی مقام میں داخل ہونا کیونکر جائز ہو سکتا ہے اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی تاویل کیونکر صحیح ہو سکتی ہے۔

رابعاً: اس وجہ سے کہ اس تاویل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ دخول و خروج کی ممانعت کی علت صیانتِ اعتقاد ہے۔ لیکن اس علت کا متعین ہونا کسی دلیل صحیح سے ثابت نہیں اور اہل علم نے اس ممانعت کی متعدد علتیں نکالی ہیں۔ لیکن کوئی علت خدشہ سے خالی نہیں۔ جیسا کہ تم کو عذر (۱۷) کے جواب میں معلوم ہوگا۔ پس اس ممانعت کی علت صیانتِ اعتقاد ٹھہرانا اور اسی بنا پر راسخ الاعتقاد لوگوں کے لیے دخول و خروج کو جائز بتانا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔

واضح ہو کہ حافظ عبدالعظیم منذری رحمۃ اللہ علیہ نے تلخیص السنن میں بعض اہل علم سے نقل کیا ہے کہ طاعونی مقام سے نکلنے اور وہاں داخل ہونے کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ لوگ فتنہ میں پڑنے سے محفوظ رہیں۔ یعنی تاکہ لوگوں کو اس بات کا گمان نہ ہونے پائے کہ فلاں شخص طاعونی مقام میں گیا اس وجہ سے ہلاک ہو گیا اور فلاں شخص طاعونی مقام سے بھاگا اس وجہ سے طاعون سے بچ گیا۔ سو بعض اہل علم کے اس کلام کا جواب اس سوا ہو جس عذر کے جواب سے، نیز عذر (۱۵) کے جواب سے ظاہر ہے۔ کما لا یخفی علی المتأمل الصادق.

عذر (۱۷)

طاغونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ اگر صحیح لوگ بھاگ جائیں گے تو طاغونی مریضوں کی تیمارداری اور طاغونی مردوں کی تجنیز و تکفین نہیں ہو سکے گی۔ پس اگر یہ علت ممانعت پائی جائے گی تو بھاگنا ممنوع ہوگا۔ والا فلا۔

جواب

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ اہل علم نے طاغونی مقام سے فرار کرنے اور وہاں داخل ہونے کی ممانعت کی مختلف علتیں تجویز کی ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی علت خدشہ سے پاک نہیں ہے۔ ہر ایک علت پر کوئی نہ کوئی خدشہ ضرور ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض اہل علم نے اس ممانعت کو تعبدی قرار دیا ہے۔ علامہ شہاب آلوسی تفسیر روح المعانی میں لکھتے ہیں:

واختلفوا فی علة النهی فقیل ہی أن الطاعون إذا وقع فی بلد
مثلاً عم جمیع من فیہ بمداخله سببه فلا یفید الفرار منه بل إن
كان أجله قد حضر فهو میت و إن إلا فلا، و إن أقام
فتعینت الإقامة لما فی الخروج من العث الذی لا یلیق
بالعقلاء و اعترض منع عمومہ إذا وقع فی بلد جمیع من فیہ
بمداخله سببه و لو سلم فالوباء مثله فی أن الشخص الذی فی
بلده إن كان أجله قد حضر فهو میت، و إن رحل و إلا فلا، و إن
أقام مع أنهم جوزوا الفرار منه، و قیل ہی أن الناس لو
تواردوا علی الخروج لصاعت المرضی العاجزون عن الخروج
لفقد من یتعهد هم و الموتی لفقد من یجهزهم و أيضاً فی
خروج الأقویاء كسر قلوب الضعفاء عن الخروج، و أيضاً أن
الخارج یقول لولم أخرج لمت، و المقیم یقول لو خرجت
لسلمت، فیقعا فی اللو المنهی عنه، و اعترض کل ذلك بأنه

موجود فی الفرار عن الوباء أيضاً وكذا الداء الحادث ظهوره المعروف بين الناس بأبى زوعة الذى أعيا الأطباء علاجه ولم ينفع فيه التحفظ والعزلة على الوجه المعروف فى الطاعون وقيل هى أن للميت به وكذا للصابر المحتسب المقيم فى محله وإن لم يمت به أجر شهيد، وفى الفرار إعراض عن الشهادة وهو محل التشبيه فى حديث عائشة رضي الله عنها عند بعض، واعترض بأنه قد صح أنه صلى الله عليه وسلم مريض مائل فأسرع، ولم يمنع أحد من ذلك، وكذا من الفرار من الحريق مع أن الميت بذلك شهيد أيضاً وذهب بعض العلماء إلى أن النهى تعبدي وكأنه لمارأى أنه لا تسلم علة له عن الطعن قال ذلك ولهم فى ذلك رسائل عديدة فمن أراد استيفاء الكلام فيها فليرجع إليها انتهى.

حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ ”طاعونی مقام سے فرار کی ممانعت کی علت میں علماء مختلف ہیں۔ بعض نے کہا کہ اس کی علت یہ ہے کہ جب کسی شہر میں طاعون واقع ہوتا ہے اس کے سبب کے مداخلت کی وجہ سے تمام شہر والوں کو عام ہو جاتا ہے۔ پس وہاں سے بچنا کچھ مفید نہیں ہوتا، بلکہ جس کی موت حاضر ہو چکی ہے وہ ضرور مرنے والا ہے اگرچہ وہ بھاگ جائے اور اگر موت حاضر نہیں ہوئی ہے تو وہ ہرگز مرنے والا نہیں اگرچہ وہ ٹھہرا ہے۔ پس ٹھہرے رہنا ہی متعین ہے، کیونکہ نکل بھاگنا عبث کام ہے جو عقل کے لائق نہیں۔ اس علت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات کہ ”جب کسی شہر میں طاعون ہوتا ہے تو اس کے سبب کے مداخلت کی وجہ سے تمام شہر والوں کو عام ہو جاتا ہے۔“ غیر مسلم ہے اور اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو وہاں بھی تو موت کے حاضر ہونے سے مرنے اور موت کے حاضر ہونے سے نہ مرنے کے بارے میں طاعون ہی کے مثل ہے حالانکہ وہاں سے بھاگنے کو علماء نے جائز بتایا ہے۔ اور بعضوں نے کہا کہ ممانعت کی علت یہ ہے کہ اگر تمام لوگ طاعونی محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

مقام سے نکل بھاگیں گے تو مریض اور مردے ضائع ہو جائیں گے کیونکہ مریضوں کی تیمارداری کون کریگا اور مردوں کی تجہیز و تکفین کیوں کر ہوگی۔ نیز ایک علت یہ ہے کہ قوی لوگوں کے نکلنے میں ان ضعیفوں کی دل شکنی ہوگی جو نکلنے سے عاجز ہیں نیز ایک علت یہ ہے کہ بھاگنے والا کہے گا کہ اگر میں نہ بھاگتا تو مر جاتا اور ٹھہرنے والا کہے گا کہ اگر میں بھاگتا تو بچ جاتا۔ پس یہ دونوں لوگوں میں پڑیں گے جو ممنوع ہے۔ ان سب علتوں پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ سب علتیں وبا سے بھاگنے میں بھی پائی جاتی ہیں نیز یہ علتیں اس بیماری میں بھی پائی جاتی ہیں جو لوگوں میں ابوزدعہ کے نام سے مشہور ہے جس کا ظہور اب ہوا ہے جس کے علاج سے اطبا عاجز آ گئے ہیں اور طاعون کی طرح اس میں بھی حفاظت اور کنارہ کشی سے کچھ نفع نہیں ہوتا۔ اور بعضوں نے کہا کہ طاعون میں مرنے والے کو نیز طاعونی مقام میں صبر کے ساتھ ٹھہرنے والے کو ایک شہید کا ثواب ہے اور طاعونی مقام سے بھاگنے میں اس شہادت سے اعراض کرنا ہے۔ اس علت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک جھکی ہوئی دیوار کے پاس گزرے پس آپ نے تیز روی فرمائی، اور اس بات سے کوئی شخص منع نہیں کیا گیا ہے اور اسی طرح حریق سے بھی بھاگنا ممنوع نہیں ہے۔ حالانکہ اس میں بھی مرنے والا شہید ہوتا ہے اور بعض علماء نے کہا کہ طاعونی مقام سے بھاگنے کی ممانعت تعبدی ہے اور گویا ان بعض علماء نے جب دیکھا کہ کوئی علت خدشہ سے سالم نہیں تو اسی وجہ سے اس ممانعت کو تعبدی قرار دیا۔“ پس جب معلوم ہوا کہ علماء کی تجویز کی ہوئی علتیں کل کی کل مخدوش ہیں اور ساتھ اس کے ان علتوں سے کوئی بھی ایسی علت نہیں ہے جس کی تصریح کسی حدیث صحیح میں آئی ہو تو ان علتوں میں سے کسی خاص علت کو متعین کر کے اس کی بنا پر طاعونی مقام سے نکلنے اور وہاں داخل ہونے کو جائز بتانا کیونکر صحیح ہوگا۔ اور جب ہم ممانعت کی متعدد حدیثیں صحیح اور صریح دیکھ چکے تو ہمیں اس کی علت تلاش کرنے کی نہ کوئی ضرورت ہے اور نہ کسی غیر معصوم کی تجویز کی ہوئی علت پر کامل اطمینان اور پورا بھروسہ کر کے ان احادیث کے خلاف عمل کرنا جائز ہے، بلکہ ہم کو انھیں احادیث کا ماننا اور انھیں کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے۔ ولنعلم ما قیل۔

زبان تازہ کردن باقرار تو
نیا نگیستن علت از کار تو

عذر (۱۸)

حدیث: إذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بارض وأنتم بها فلا تخرجوا فرار منه في لفظ ارض سے ملک مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب کسی ملک میں طاعون سنو تو اس ملک میں مت جاؤ اور جب کسی ملک میں طاعون واقع ہو اور تم اس ملک میں ہو تو اس ملک سے بھاگ کر مت نکلو۔ پس جب کسی ملک کے کسی مقام میں طاعون واقع ہو تو اس طاعونی مقام سے اس ملک کے ہر غیر طاعونی مقام میں نکل بھاگنا جائز ہے ہاں اس ملک سے کسی دوسرے ملک میں بھاگنا البتہ ممنوع و ناجائز ہے۔ مثلاً ملک ہندوستان کے ایک مقام بمبئی میں طاعون واقع ہو تو ہندوستان کے ہر غیر طاعونی مقام لکھنؤ، بنارس، اعظم گڑھ، پٹنہ وغیرہ میں بمبئی سے بھاگ کر جانا جائز ہے۔ ہاں ہندوستان سے بھاگ کر ملک فارس یا ملک عرب میں یا کسی اور ملک میں جانا ممنوع ہے اور اسی طرح جب کسی ملک کے کسی مقام میں طاعون ہو تو اس ملک کے ہر مقام میں داخل ہونا ممنوع ہے۔

جواب

یہ عذر سراسر باطل اور محض غلط ہے۔ کیونکہ اس کا مدار اس بات پر ہے کہ حدیث مذکور میں ارض سے مراد ملک ہے اور یہ بات کسی دلیل صحیح سے ہرگز ہرگز ثابت نہیں، بلکہ اس کا بطلان ثابت ہے۔ دیکھو پہلا باب۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے سلف و خلف سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے کہ حدیث مذکور میں ارض سے مراد ملک ہے۔ اب یہاں بھی اس کے بطلان کی چند وجہیں لکھی جاتی ہیں۔ پس بغور سنو! ایک وجہ یہ ہے کہ شرع سے ملک کی کوئی تحدید ثابت نہیں نہ رسول اللہ ﷺ سے کوئی تحدید منقول ہے اور نہ کسی صحابی سے اور کسی آیت یا حدیث میں ارض سے ملک مراد ہونا بھی ثابت نہیں۔ پس حدیث مذکور میں ارض سے مراد ملک کیونکر ہو سکتا ہے، اور ایک وجہ یہ ہے کہ جب کسی ملک کے کسی شہر یا کسی گاؤں میں محکم دلائل و براہین کے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

طاعون ہوتا ہے تو وہاں کے لوگ آس پاس کے میدانوں اور باغوں میں بھاگتے ہیں یا اسی ملک کے کسی دوسرے مقام میں چلے جاتے ہیں۔ لیکن ایسا نہیں کرتے کہ اس ملک کو چھوڑ کر کسی دوسرے ملک میں بھاگ جائیں۔ مثلاً ہندوستان کے کسی مقام میں طاعون ہو تو وہاں کے لوگ ملک عرب یا ملک فارس میں نہیں بھاگیں گے، پس اگر حدیث مذکور میں ارض سے ملک مراد لیا جائے تو ظاہر ہے کہ طاعونی مقام سے کسی دوسرے ملک میں بھاگنے کی ممانعت بالکل بے معنی ٹھہرتی ہے۔ اور ایک وجہ یہ ہے کہ حدیث مذکور میں ارض سے اگر ملک مراد لیا جائے تو اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ اگر کسی سال ملک عرب کی کسی چھوٹی سے چھوٹی بستی میں بھی طاعون واقع ہو تو دنیا بھر کے تمام لوگوں کو اس سال فریضہ حج ادا کرنے کے لیے جانا ممنوع و ناجائز ہو اور جتنی مدت تک ملک عرب کے کسی مقام میں طاعون باقی رہے اتنی مدت تک ملک عرب کے سوا باقی کسی اور ملک کے لوگ حج کی واسطے نہ جاسکیں و ہو کما تری۔ اور ایک وجہ یہ ہے کہ پہلے باب میں طاعون سے نہ بھاگنے کے متعلق جو حدیثیں نقل کی گئی ہیں ان میں بعض کے الفاظ یہ ہیں: الفار من الطاعون کا لفار من الزحف والصابر فیہ لہ اجر شہید۔ اور بعض میں بجائے ”الصابر فیہ“ کے ”المقیم فیہا“ واقع ہوا ہے اور بعض کے الفاظ یہ ہیں: وإذا أصاب الناس موت وأنت فیہم فاثبت۔ اور بعض میں لا یخرج من البلدة اور بعض میں فی مکث فی بیتہ واقع ہے۔ یہ الفاظ بمجموعہا نص صریح ہیں اس امر پر کہ جس مقام میں طاعون ہو اسی طاعونی مقام میں صبر کرنا اور مقیم رہنا چاہیے۔ اور وہاں سے نکلنا جائز نہیں ہے۔ پس ان الفاظ سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث مذکور میں ارض سے ملک مراد نہیں ہے اور جس نے ارض سے ملک مراد لیا ہے سخت غلطی کی ہے اور ایک وجہ یہ ہے کہ جب عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو طاعون سے وادیوں اور گھاٹیوں میں بھاگنے کو کہا تو شریحیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ نے ان پر انکار کیا اور حدیث مذکور کو استدلال میں پیش کیا۔ کما تقدم فی الباب الأول۔ پس اگر حدیث مذکور میں ارض سے ملک مراد ہوتا تو شریحیل رضی اللہ عنہ عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ پر ہرگز انکار نہ فرماتے اور ایک وجہ یہ ہے کہ اصل مقصود شارع کا طاعون سے بھاگنے اور طاعون میں داخل ہونے کو منع کرنا ہے اور

لفظ ارض مناط حکم نہیں ہے۔ اصل حکم ممانعت کے اعتبار سے لفظ ارض کا ذکر و عدم ذکر دونوں برابر ہے اس مدعا کے ثبوت کے لیے حدیث الفار من الطاعون کا لفار من الزحف واضح دلیل ہے اور حدیث مذکور سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جملہ فلا تقدہ موا علیہ اور فلا تخرجوا فرارا منہ میں علیہ اور منہ کی ضمیر ارض کی طرف نہیں راجع ہے، بلکہ طاعون کی طرف راجع ہے کما لا یخفی علی المتأمل اور مطلب یہ ہے کہ جب کسی زمین میں طاعون سنو تو اس طاعون میں نہ جاؤ اور جب کسی زمین میں طاعون واقع ہو اور تم اس زمین میں ہو تو اس طاعون سے بھاگ کر مت نکلو۔ اور اس مدعا کے ثبوت کے لیے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی یہ روایت فباذا سمعتم بہ بأرض فلا تدخلوها علیہ أخرجه مسلم۔ یعنی ”جب تم کسی زمین میں طاعون سنو تو اس زمین میں اس طاعون پر مت داخل ہو“ نص صریح ہے پس اصل ممانعت طاعون سے بھاگنے اور اس میں داخل ہونے کی ہے اور لفظ ارض کو اس حکم ممانعت میں کچھ دخل نہیں ہے تو ارض سے ملک مراد لینا اور اس حکم ممانعت کو ملک کے ساتھ مقید کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ ان وجوہ سے صاف طور پر واضح ہے کہ حدیث مذکور میں ارض سے ملک مراد لینا سراسر باطل ہے۔ اور جب ارض سے ملک مراد لینا باطل ہے تو اس عذر کا مردود و باطل ہونا بھی صاف طور پر واضح ہو گیا۔ رہی یہ بات کہ حدیث مذکور میں ارض سے ملک مراد نہیں ہے تو اس سے علمائے سلف و خلف کے نزدیک کیا مراد ہے سو واضح ہو کہ ارض سے مراد ہر وہ جگہ ہے جہاں طاعون واقع ہو۔ شہر ہو خواہ قریہ خواہ کوئی محلہ کیونکہ حدیث مذکور میں لفظ ارض باطلاق ہر طاعونی جگہ کو شامل ہے اور حدیث الفار من الطاعون۔ الخ وغیرہ سے بھی یہی ثابت ہے دیکھو پہلا باب۔

عذر (۱۹)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ طاعون سے بھاگے ہیں اور لوگوں کو طاعون سے بھگایا ہے۔ صحیحین میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ سے ملک شام کو روانہ ہوئے جب موضع سرخ میں پہنچے تو وہاں سنا کہ شام میں طاعون ہے۔ پھر وہیں سے مدینہ کو واپس چلے آئے اور

شام میں نہیں گئے۔ اس روایت میں حضرت عمرؓ کا طاعون سے بھاگنا ثابت ہوا، شرح معانی الآثار (ص ۳۱۴ ج ۲) میں طارق بن شہاب سے روایت ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے کہا کہ میں ابو عبیدہؓ کے ساتھ تھا جبکہ شام میں طاعون ہوا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ابو عبیدہؓ کو اس مضمون کا خط لکھا کہ جب تمہارے پاس میرا یہ خط پہنچے تو میں تم کو تاکید کرتا ہوں کہ اگر صبح کو پہنچے تو شام نہ کرنا یہاں تک کہ سوار ہو جانا اور اگر شام کو پہنچے صبح نہ کرنا یہاں تک کہ سوار ہو کر میری طرف روانہ ہو جانا کیونکہ مجھے تم سے ایک ایسی ضرورت پیش آئی ہے کہ اس میں مجھ کو تم سے بے نیازی نہیں ہے۔ ابو عبیدہؓ نے جب اس خط کو پڑھا تو کہا کہ امیر المؤمنین اس شخص کو باقی رکھنا چاہتے ہیں جو باقی رہنے والا نہیں ہے پھر ابو عبیدہؓ نے جواب میں لکھا کہ میں مسلمانوں کے ایک لشکر میں ہوں ان کو چھوڑ کر میں نہیں آسکتا اور میں نے امیر المؤمنین کی ضرورت کو معلوم کر لیا پس آپ اپنے عزم سے مجھے معاف فرمائیے۔ جب یہ جواب حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو رونے لگے۔ آپ سے کہا گیا کیا ابو عبیدہؓ نے وفات پائی؟ آپ نے کہا نہیں۔ اور حضرت عمرؓ نے ابو عبیدہؓ کو لکھا تھا کہ اردن نشیب اور عیث ہے اور جابیه پاکیزہ زمین ہے اس لیے مسلمانوں کو اردن سے اٹھا کر جابیه میں لے جاؤ۔ پس مجھ سے ابو عبیدہؓ نے کہا کہ چلو اور مسلمانوں کے لیے اترنے کی جگہ تجویز کرو۔ تو میں نے کہا کہ میں اس کو نہیں کر سکتا ہوں۔ پس ابو عبیدہؓ سوار ہونے لگے اور مجھ سے کہا کہ لوگوں کو روانہ کرو پھر ابو عبیدہؓ کو طاعون ہوا اور وہ مر گئے اور طاعون مرتفع ہو گیا۔ اس روایت سے حضرت عمرؓ کا لوگوں کو طاعون سے بھاگنا ثابت ہوا اس واسطے کہ جس ضرورت سے ابو عبیدہؓ کو نہایت تاکید کے ساتھ طلب کیا تھا وہ ضرورت یہی تھی کہ ابو عبیدہؓ شام سے جو طاعونی جگہ تھی بھاگ آئیں۔ اور جو اردن سے مسلمانوں کو اٹھا کر جابیه میں لے جانے کو لکھا تھا سو اس کی وجہ یہی تھی کہ اردن میں طاعون تھا۔ پس جب حضرت عمرؓ خود طاعون سے بھاگے ہیں اور لوگوں کو طاعون سے بھاگایا ہے تو طاعون سے بھاگنے کے جائز ہونے میں بھلا کوئی شبہ ہو سکتا ہے۔

جواب

حضرت عمرؓ نے خود طاعون سے بھاگے ہیں اور نہ طاعون سے کسی کو بھاگایا ہے۔ جو لوگ حضرت عمرؓ کی طرف طاعون سے بھاگنے یا بھگانے کی نسبت کرتے ہیں وہ سراسر غلط نسبت کرتے ہیں اور صریح تہمت لگاتے ہیں۔ شرح معانی الآثار (ص ۲۸۰ ج ۲) میں ہے:

عن زید بن اسلم عن ابيه قال: قال عمر بن الخطاب: اللهم إن الناس يخلون ❁ ثلث خصال وأنا أبرأ إليك منهم، زعموا أنني فررت من الطاعون وأنا أبرأ إليك من ذلك، وأني أحللت لهم الطلاء وهو الخمر وأنا أبرأ إليك من ذلك، وأني أحللت لهم المكس وهو النجس وأنا أبرأ إليك من ذلك .

یعنی ”زید بن اسلم سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا اے اللہ! لوگ مجھ پر تین باتوں کی تہمت لگاتے ہیں اور میں تیری طرف ان تینوں باتوں سے براءت ظاہر کرتا ہوں۔ لوگوں نے گمان کیا کہ میں طاعون سے بھاگا ہوں اور میں اس سے تیری طرف براءت ظاہر کرتا ہوں اور لوگوں نے گمان کیا کہ میں نے ان کے لیے شراب حلال کر دی ہے اور میں اس سے تیری طرف براءت ظاہر کرتا ہوں اور لوگوں نے گمان کیا کہ میں نے ان کے واسطے مکس حلال کر دیا ہے اور میں اس سے تیری طرف براءت ظاہر کرتا ہوں۔“

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری [ص ۱۸۷ ج ۱۰] میں اس روایت کی سند کو صحیح کہا ہے۔ اس روایت سے صاف معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے خود طاعون سے بھاگے ہیں اور نہ کسی کو طاعون سے بھاگایا ہے۔ ان کی طرف طاعون سے بھاگنے یا بھگانے کی نسبت کرنا

ان پر صریح اتہام ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو شام میں طاعون ہونے کی خبر سن کر مقام سرغ سے مدینہ کو واپس چلے آئے، سواس کو طاعون سے بھاگنا خیال کرنا سخت غلطی کرنا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ طاعون سے ہرگز نہیں بھاگے تھے، بلکہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کیا تھا۔ علامہ ابن حجر رضی اللہ عنہ مکی زواجر میں لکھتے ہیں:

وقد عمل عمرو والصحابہ بمتقضى هذا الحدیث (أی حدیث عبد الرحمن بن عوف) لما رجعوا من سرغ حين أخبرهم به ابن عوف انتهى.

یعنی ”حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کیا جبکہ مقام سرغ سے واپس ہوئے جس وقت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے ان کو حدیث کی خبر دی۔“

اور اس کا مفصل بیان پہلے باب میں ہو چکا ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کو بذریعہ تاکیدی خط کے جس ضرورت کے واسطے طلب کیا تھا ظاہر یہ ہے کہ وہ ضرورت یہ نہ تھی کہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ طاعون سے بھاگیں اور اس کی دلیل میں وہی شرح معانی الآثار کی روایت مذکورہ ہے، کیونکہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ طاعون سے بھاگنے کو اپنے لیے ناجائز سمجھتے تھے اور لوگوں کے اس اتہام سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ طاعون سے بھاگے ہیں نہایت ناخوش اور سخت بیزار ہوئے۔ یہاں تک کہ جناب الہی میں اس اتہام سے اپنی بیزاری اور براءت ظاہر کی اور ساتھ اس کے مقام سرغ میں عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے طاعونی جگہ سے طاعون سے بھاگنے کے ارادہ سے نکلنے کو ممنوع اور ناجائز ہونے کی حدیث بھی سن چکے تھے تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کو جس ضرورت کے واسطے بذریعہ تاکیدی خط کے طلب کیا تھا وہ ضرورت یہی تھی کہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ طاعون سے بھاگ آئیں۔ حاشا وکلا۔ علاوہ بریں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کو جو خط لکھا تھا اس کے کسی لفظ سے یہ بات نکلتی بھی نہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی غرض ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے بلانے سے یہ تھی کہ وہ طاعون سے بھاگ آئیں۔ خط کے الفاظ ہیں:

إذا أتاک کتابی هذا فإنی أعزم علیک ان أتاک مصباحاً
 لا تمسی حتی ترکب وإن أتاک ممسیلاً نصبح حتی ترکب إلی
 فقد عرضت لی إلیک حاجة لا غنائی عنک فیها (طحاوی)
 یعنی ”جب میرا یہ خط تمہارے پاس پہنچے تو میں تم کو تاکید کرتا ہوں کہ اگر صبح
 کو پہنچے تو شام نہ کرنا یہاں تک کہ سوار ہو جانا اور اگر شام کو پہنچے تو صبح نہ کرنا
 یہاں تک کہ میری طرف سوار ہو کر روانہ ہو جانا۔ کیونکہ مجھے ایک ایسی ضرورت
 پیش آئی ہے کہ اس میں مجھ کو تم سے بے نیازی نہیں ہے۔“

دیکھو اس خط سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ
 سے کوئی خاص ایسی ضرورت تھی کہ جس کی وجہ سے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت
 میں فی الفور حاضر ہونا نہایت ضروری تھا اور اس خط سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ جس
 ضرورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کو طلب کیا تھا وہ یہ تھی کہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ طاعون
 سے بھاگ آئیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کو یہ خط لکھا کہ مسلمانوں کو اردن
 سے اٹھا کر جابیہ میں لے جاؤ۔ سو اس لکھنے سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مقصود طاعون سے فرار کرانا
 ہرگز نہیں تھا اور اس پر دلیل وہی شرح معانی الآثار کی روایت مذکورہ ہے۔ رہی یہ بات
 اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مقصود طاعون سے فرار کرانا نہیں تھا تو پھر کس ضرورت سے حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حکم نافذ فرمایا تھا۔ سو واضح ہو کہ اردن کی زمین جہاں حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے
 لشکر کو اتارا تھا لشکر کے ٹھہرنے کے قابل ہرگز نہ تھی۔ کیونکہ وہ پانی سے قریب اور عیسق اور
 نمناک تھی۔ جو لشکر کی صحت اور تندرستی میں بہت نقصان پہنچانے والی تھی۔ اور جابیہ کی زمین
 پانی سے دور اور عمدہ اور پاکیزہ تھی اور ظاہر ہے کہ لشکر کی صحت اور تندرستی کا محفوظ رکھنا نہایت
 ضروری امر ہے۔ اسی ضرورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اردن سے جابیہ میں لشکر لے جانے
 کا حکم نافذ فرمایا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کو جن لفظوں میں خط لکھا تھا اس کو حافظ
 ابن حجر رضی اللہ عنہ نے اس طرح نقل کیا ہے: أما بعد فإنک نزلت بالمسلمین أرضا

غمیقة ۱۰ فارفعہم إلى أرض نزهة یعنی بعد حمد و صلوة کے معلوم ہوا کہ تم نے مسلمانوں کو ایسی زمین میں اتارا ہے جو پانی سے قریب اور نمناک ہے۔ سو تم ان لوگوں کو کسی ایسی زمین میں لے جاؤ جو پانی سے دور اور پاکیزہ ہو اور امام طحاویؒ نے حضرت عمرؓ کے اس خط کو بایں لفظ نقل کیا ہے: إن الأردن أرض عميقة وإن الجابية أرض نزهة فانہض بالمسلمین إلى الجابية. یعنی اردن کی زمین عیسق ہے اور جابییہ کی زمین پانی سے دور اور پاکیزہ ہے۔ سو تم مسلمانوں کو اردن سے اٹھا کر جابییہ میں لے جاؤ۔ پھر امام طحاویؒ لکھتے ہیں:

فهذا عمر يخبر أنه يبرأ إلى الله أن يكون فر من الطاعون
فدل ذلك أن رجوعه كان لأمر آخر غير الفرار وكذلك ما
أراد بكتابه إلى أبي عبيدة أن يخرج هو ومن معه من جند
المسلمين إنما هو لنزاهة الجابية وعمق الأردن انتهى.

(شرح معانی الآثار: ص ۲۳۱۸ ج ۲)

حاصل اس کا یہ ہے کہ حضرت عمرؓ جناب الہی میں فرار من الطاعون سے اپنی براءت ظاہر کر رہے ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا (سرخ سے) واپس چلا آنا فرار کے سوا کسی اور وجہ سے تھا اور اسی طرح ابو عبیدہؓ کو جو خط لکھا تھا کہ مسلمانوں کو اٹھا کر جابییہ میں لے جاؤ۔ سو اس لکھنے کی وجہ کچھ نہیں تھی۔ مگر یہی کہ اردن کی زمین عیسق تھی اور جابییہ کی زمین پانی سے دور اور پاکیزہ تھی۔ الحاصل اردن سے مسلمانوں کو اٹھا کر جابییہ میں لے جانے کو جو حضرت عمرؓ نے لکھا تھا اس کی وجہ طاعون سے بھگانا ہرگز نہیں ہے اور نہ یہ وجہ خط کے کسی لفظ سے نکلتی ہے، بلکہ جس ضرورت سے حضرت عمرؓ نے یہ حکم نافذ فرمایا تھا وہ اسی خط میں بتصریح مذکور ہے جو ابھی بیان کی گئی، یہی وجہ ہے کہ ابو عبیدہؓ اس خط کو دیکھتے

۱۰ قال الحافظ [الفتح: ص ۱۸۸ ج ۱۰] قوله غميقة بغين معجمة وقاف بوزن عظيمة أي قريية من

المياه والنزوز.

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہی اس حکم کی تعمیل کے واسطے بلا تامل اسی وقت مستعد ہو گئے اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما سے کہا کہ چلو اور مسلمانوں کے ٹھہرنے کے واسطے جا بیہ میں جگہ تجویز کرو۔ پھر اس کے لیے خود سوار ہوئے۔ اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے اس حکم کی وجہ طاعون سے بھگانا ہوتا ابو عبیدہ رضی اللہ عنہما ہرگز اس حکم کی تعمیل نہ کرتے، کیونکہ وہ طاعون سے بھاگنے کو کسی طرح جائز نہیں سمجھتے تھے۔ دیکھو حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے کس قدر سخت تاکید سے ان کو طلب کیا تھا، مگر چونکہ خط پڑھ کر ان کے خیال میں یہ بات گذری کہ طاعون کے ڈر سے مجھے طلب کیا ہے اور اپنے اس خیال کو لوگوں سے ان لفظوں میں تعبیر کیا: **إن أمير المؤمنين أراد أن يستبقي من ليس بياق.** (طحاوی) یعنی ”امیر المؤمنین (حضرت عمر رضی اللہ عنہما) نے اس شخص کو باقی رکھنا چاہا ہے جو باقی رہنے والا نہیں ہے۔“ پس باوجود اس سخت تاکید کے بھی اس حکم کی تعمیل نہیں کی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی خدمت میں حاضر نہیں ہوئے اور اس طاعونی مقام میں ٹھہرے رہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کو ان لفظوں میں جواب لکھا: **قد عر فنا حاجة أمير المؤمنين فحللني من عزمك.** یعنی ہم نے امیر المؤمنین کی حاجت کو معلوم کیا۔ سو مجھے آپ اپنے اس تاکید کی ارادہ سے معاف فرمائیں۔ المختصر حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے خود طاعون سے بھاگے ہیں اور نہ کسی کو طاعون سے بھگایا ہے۔ ان کی طرف اس بات کی نسبت کرنا سراسر اتہام ہے۔ پس جو لوگ طاعون سے بھاگنے کو جائز کہتے ہیں اور ثبوت میں اس بات کو پیش کرتے ہیں وہ بہت بڑی غلطی کرتے ہیں۔

تنبیہ

واضح ہو کہ طارق بن شہاب کی روایت مذکورہ بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما ابو عبیدہ رضی اللہ عنہما کے ساتھ شام میں موجود تھے اور ان کی موجودگی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہما

قال الحافظ ولعله كانت حاجة بأبي عبيدة في نفس الأمر فذلك استدعاه وظن أبو عبيدة

أنه إنما طلبه ليسلم من وقوع الطاعون فاعتذر عن إجابته لذلك انتهى ١٢

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کا خط ابو عبیدہؓ کے پاس پہنچا تھا لیکن علامہ ابن الاثیر جزری نے تاریخ کامل (ص ۵۶۰ ج ۲) میں طارق بن شہاب کی روایت مذکورہ بالا کو بطولہا نقل کر کے حضرت عمرؓ کے شام کی طرف روانہ ہونے اور پھر عبدالرحمن بن عوفؓ سے حدیث سن کر سرغ سے واپس چلے آنے کی روایت صحیحین سے نقل کی ہے۔ پھر اس کے بعد علامہ محمودؒ لکھتے ہیں:

وهذه الرواية أصح فبان البخاري ومسلما أخرجاها في صحيحهما ولأن أبا موسى كان في هذه السنة بالبصرة ولم يكن بالشام لكن هكذا ذكره وإنما أوردناه لنبه عليه انتهى.

یعنی ”یہ روایت زیادہ صحیح ہے اس واسطے کہ بخاری اور مسلم نے اپنے صحیح میں اس کو روایت کیا ہے اور اس واسطے کہ ابو موسیٰ اس سال بصرہ میں تھے اور شام میں نہیں تھے۔ لیکن انھوں نے اس کو اسی طرح بیان کیا ہے اور ہم جو اس کو یہاں لائے ہیں سو فقط اس وجہ سے کہ لوگوں کو اس پر متنبہ کر دیں۔“

جو حضرات طارق بن شہاب کی روایت مذکورہ بالا کو محل استدلال میں پیش کرتے ہیں ان کو چاہیے کہ علامہ ابن الاثیر کے اس کلام پر بھی ذرا غور فرمائیں۔

عذر (۲۰)

حضرت عمر اور حضرت علی اور مغیرہ بن شعبہ اور عمرو بن عاص اور ابو موسیٰ اشعریؓ طاعون سے خود بھاگے ہیں اور لوگوں کو بھگا گیا ہے۔ طحاوی میں شعبہ کی حدیث میں مروی ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے طارق بن شہاب وغیرہ سے کہا کہ میرے اہل میں طاعون واقع ہوا ہے۔ پس تم لوگوں میں سے جو شخص الگ اور دور ہونا چاہے وہ الگ اور دور ہو جائے اور دو باتوں سے بچو۔ ایک یہ کہ کوئی کہنے والا کہے کہ فلاں شخص نکل گیا پس سلامت رہا اگر میں بھی نکل جاتا تو میں بھی سلامت رہتا۔ دوسرے یہ کہ کوئی کہنے والا کہے کہ فلاں شخص ٹھہرا رہ گیا۔ پس بتلا ہو گیا اگر میں بھی ٹھہرا رہتا تو میں بھی بتلا ہو جاتا۔ اور ابن جریر نے نقل کیا ہے کہ ابو موسیٰؓ طاعون کی وجہ سے اپنے لڑکوں کو دیہات میں بھیج دیتے تھے اور عمرو بن

عاص رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے کہا کہ تم لوگ اس عذاب سے گھائیوں اور وادیوں میں بھاگو۔ اور تابعین سے اسود بن ہلال اور مسروق بھی طاعون سے بھاگے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ طاعون سے بھاگنے کی نہی جو حدیث میں آئی ہے وہ نہی تنزیہی ہے ورنہ یہ لوگ طاعون سے ہرگز نہیں بھاگتے اور جب یہ نہی تنزیہی ہے تو طاعون اور طاعونی مقام سے بھاگانا جائز و حرام نہیں۔

جواب

ان صحابہ رضی اللہ عنہم مذکورین کی طرف طاعون سے بھاگنے کی نسبت کی جاتی ہے۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف طاعون سے بھاگنے کی نسبت کرنا بالکل غلط ہے جیسا کہ تم کو ابھی اوپر معلوم ہو چکا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اور مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کا طاعون سے بھاگنا صحیح ثابت نہیں۔ ومن ادعی خلافہ فعلیہ البیان اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے جو لوگوں کو طاعون سے بھاگایا اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے طاعون کو مطلقاً عذاب الہی خیال کیا تھا اور ساتھ اس کے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان پر انکار کیا اور انھوں نے ان صحابہ کی تصدیق کی۔ یہ سب باتیں تم کو اوپر معلوم ہو چکی ہیں۔ رہے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سوانھوں نے فرار من الطاعون کی ممانعت کی ایک علت تجویز کی تھی جو شعبہ کی روایت منقولہ میں مذکور ہے اور اسی علت کی بنا پر فرار کو جائز رکھا تھا۔ امام طحاوی رضی اللہ عنہ شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں:

فقد بین أبو موسیٰ الأشعری فی حدیث شعبۃ المکر وہ فی الطاعون ما هو وهو أن یخرج منه خارج فیسلم فیقول سلمت لأنی خرجت أو یهبط علیہ هابط فیصیبه فیقول أصابنی لأنی هبطت انتهى.

علاوہ بریں ہو سکتا ہے کہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو وہ حدیثیں نہ پہنچی ہوں جن سے فرار من الطاعون کی نہی کا تحریمی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرف فرار من الطاعون کی جزا نسبت کرنا پھر اسی بنا پر فرار من الطاعون کی نہی کو تنزیہی قرار دینا ہرگز صحیح

نہیں۔ رہے اسود بن ہلال اور مسروق سوان کا طاعون سے بھاگنا اگر ثابت ہو تو اس سے بھی فرار من الطاعون کی نہی کا تزیہی ثابت نہ ہونا ظاہر ہے۔

عذر (۲۱)

طاعونی مقام سے بھاگ جانا بہت ضروری ہے کیونکہ ایسے مقام میں ٹھہرے رہنا اپنی جان کو ناحق ہلاک کرنا ہے اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ یعنی ”مت ڈالو اپنی جانوں کو ہلاکت میں۔“

جواب:

اگر یہ عذر صحیح ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ معرکہ قتال سے بھی بھاگ جانا بہت ضروری ہو کیونکہ معرکہ میں ٹھہرے رہنا بھی اپنی جان کو ناحق ہلاک کرنا ہے۔ واللازم باطل فالملزوم مثله۔ اگر کوئی صاحب فرمائیں کہ معرکہ میں ثابت قدم ٹھہرے رہنے اور وہاں سے بھاگنے کی ممانعت آئی ہے تو ہم بھی کہیں گے کہ طاعونی مقام میں صبر کرنے اور ٹھہرے رہنے کا حکم ہے اور وہاں سے بھاگنے کی ممانعت آئی ہے۔ اگر کوئی کہے کہ معرکہ میں ٹھہرے رہنا ناحق اپنی جان کو ہلاک کرنا نہیں ہے، بلکہ ذریعہ حیات ابدی ہے تو ہم بھی کہیں گے کہ طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنا ناحق اپنی جان کو ہلاک کرنا نہیں ہے، بلکہ ذریعہ شہادت ہے جو حیات ابدی ہے۔ دیکھو پہلا باب۔

دوسرا جواب

جو لوگ اس عذر کو پیش کرتے ہیں وہ بالکل ناواقف ہیں کیونکہ تم کو پہلے باب میں معلوم ہو چکا ہے کہ طاعون مسلمانوں کے واسطے تہلکہ نہیں ہے، بلکہ خدا کی رحمت اور شہادت ہے اور طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے کا حکم ہے یہی وجہ کہ طاعون عموماً اس میں (جو نہایت شدت کا طاعون تھا جس میں بقول علامہ یعنی ہذا تیس ہزار مسلمان مرے تھے) حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ وعظ کہنے کو کھڑے ہوئے اور فرمایا اے لوگو! یہ طاعون محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

تمہارے رب کی رحمت ہے اور تمہارے نبی کی دعا ہے اور اگلے صالحین کی موت ہے اور کہا کہ ابو عبیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو طاعون ہوا اور مر گئے۔ پھر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ خلیفہ بنائے گئے اور یہ بھی وعظ کہنے کو کھڑے ہوئے اور فرمایا اے لوگو! یہ طاعون تمہارے رب کی رحمت ہے اور تمہارے نبی کی دعا ہے اور اگلے صالحین کی موت ہے۔ پھر کہا اللہ تعالیٰ سے معاذ رضی اللہ عنہ سوال کرتا ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ کے اہل و عیال کو طاعون سے ان کا حصہ دے دیا جائے۔ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے۔ اللھم ادخل علی آل معاذ نصیبهم عن هذه الرحمة یعنی ”اے اللہ معاذ رضی اللہ عنہ کے اہل و عیال کو اس رحمت سے ان کا حصہ دے۔“ پس حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبد الرحمن رضی اللہ عنہ کو طاعون ہوا اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ ان کے پاس گئے عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے کہا: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [آل عمران: ۶۰] حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ [الصف: ۱۰۲] پھر عبد الرحمن رضی اللہ عنہ قضا کر گئے اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی دو عورتوں کو بھی طاعون ہوا اور وہ دونوں بھی قضا کر گئیں۔ پھر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور اپنے واسطے طاعون میں مبتلا ہونے کی دعا کی اور ان کی ہتھیلی میں طاعون ہوا پھر وہ طاعون کی طرف دیکھتے اور ہتھیلی کے پشت کو چومتے اور اس کو مخاطب کر کے فرماتے کہ اس اجر و ثواب کے بدلے میں جو تجھ میں ہے دنیا کی کسی چیز کو میں دوست نہیں رکھتا۔ دیکھو طاعون عمواس کی نہایت شدت کی حالت میں ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ اور معاذ رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو جمع کر کے وعظ میں یہ حدیث سنائی کہ طاعون خدا کی رحمت ہے۔ اے اللہ اور خود مع تمام لوگوں کے طاعونی مقام میں ٹھہرے رہے اور اسی پر بس نہیں کیا، بلکہ اپنے اور اپنے اہل و عیال کے واسطے طاعون میں مبتلا ہونے کی دعائیں مانگیں۔ پس جو لوگ طاعونی مقام میں ٹھہرے رہنے کو ناحق جان ہلاک کرنا بتاتے ہیں اور اس کے ثبوت میں آئیے ﴿وَلَا تَلْقُوا﴾ پیش کرتے ہیں اگر یہ لوگ ناواقف اور نادان نہیں ہیں تو پھر کیا ہیں۔

تیسرا جواب

آیہ مذکورہ میں تہلکہ سے ہلاکت کی وہ صورتیں مراد ہیں جن میں عادتاً ہلاکت یقینی یا ظنی ہو۔ مثلاً زہر قاتل کھانا، دھکتی ہوئی آگ میں کود پڑنا۔ اور وہ صورتیں مراد نہیں ہیں جن میں عادتاً ہلاکت نہ یقینی ہے نہ ظنی بلکہ فقط موہوم و مشکوک ہے۔ مثلاً کشتی میں سوار ہونا وغیرہ امور، ورنہ لازم آئے گا کہ اس قسم کے تمام امور ناجائز ہوں۔ اور ظاہر ہے کہ طاعونی مقام میں ٹھہرنے سے عادتاً ہلاکت نہ یقینی ہے نہ ظنی بلکہ موہوم و مشکوک ہے پس طاعونی مقام سے بھاگنے کو ضروری بتانا اور آیہ مذکورہ سے استدلال کرنا ہرگز صحیح نہیں۔

چوتھا جواب

آیہ مذکورہ میں تہلکہ سے مراد ترک نفقہ فی سبیل اللہ ہے کیونکہ اس آیت سے پہلے ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ہے صحیح بخاری میں ہے: عن حذيفة ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ قال: نزلت في النفقة حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

نزلت في النفقة في سبيل الله عز وجل وهذا الذي قاله حذيفة جاء مفسراً في حديث أبي أيوب الذي أخرجه مسلم والنسائي إلى قوله وإمانزلت هذه الآية فينا معشر الأ نصار إنا لما عز الله دينه وكثر ناصروه قلنا بيننا سر أن أموالنا قد ضاعت فلو أنا أقمنا فيها وأصلحنا ماضع منها فأنزل الله هذه الآية فكانت التهلكة الإقامة التي أردناها وصح عن ابن عباس وجماعة من التابعين نحو ذلك في تأويل الآية انتهى.

[۱] یعنی حذیفہ رضی اللہ عنہ نے جو یہ کہا کہ یہ آیت ترک نفقہ فی سبیل اللہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے سو یہ بات ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مفسراً آئی ہے۔ جس کو مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے کہا ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے کہ یہ آیت ہم

جماعت انصار کے بارے میں نازل ہوئی ہے جب اللہ نے اپنے دین کو غالب کیا اور اس کی مدد کرنے والے زیادہ ہوئے۔ تو ہم انصار نے باہم آہستہ یہ کہا کہ ہمارے مال ضائع ہو گئے ہیں۔ پس اگر ہم لوگ اقامت کرتے اور اپنے ضائع شدہ مالوں کی اصلاح کرتے تو اللہ نے اس آیت کو نازل کیا۔ پس تہملکہ سے مراد وہ اقامت ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا تھا اور اس کی مثل اس آیت کی تاویل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اور تابعین رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے ثابت ہے۔“

پس جب حذیفہ اور ابو ایوب اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کی روایت کے مطابق اس آیت میں تہملکہ سے مراد ترک نفقہ فی سبیل اللہ ہے اور وہ اقامت ہے جس کا انصار رضی اللہ عنہم نے ارادہ کیا تھا تو اس آیت کو طاعون سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

عذر (۲۲)

صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور مسلمان ہوئے پس ان کو مدینہ کی آب و ہوا نا موافق ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کو حکم کیا کہ مدینہ کے باہر اس مقام میں چلے جائیں جہاں صدقہ کے اونٹ رہتے ہیں اور ان کا دودھ اور ان کا پیشاب متیوں۔ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا پھر اچھے ہو گئے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ طاعونی مقام سے باہر نکل جانا جائز ہے کیونکہ وہاں کی ہوا بسبب فاسد ہو جانے کے وہاں کے لوگوں کو ضرور نا موافق ہو جاتی ہے۔

جواب

اولاً: مدینہ میں نہ اس وقت طاعون تھا اور نہ قیامت تک وہاں کبھی طاعون ہوگا جیسا کہ صحیحین کی حدیث سے ثابت ہے پس اس حدیث سے طاعونی مقام سے باہر نکل جانے کا جواز ہرگز نہیں ثابت ہو سکتا۔

ثانیاً: مقدمہ رسالہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ طاعون کے واقع ہونے کا سبب فساد ہوا نہیں محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہے۔ پس اس حدیث سے طاعونی مقام سے باہر نکل جانے کو جائز بتانا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔

تالثاً: آنحضرت ﷺ نے جو ان لوگوں کو مدینہ کے باہر صدقہ کے اونٹوں میں چلے جانے کا حکم فرمایا سو وجہ اس کی یہ تھی کہ ان لوگوں کو استسقا کی بیماری ہو گئی تھی اور استسقا کے بیماروں کے واسطے اعرابی اونٹنیوں کا دودھ اور ان کا پیشاب بہت نافع اور نہایت مفید علاج ہے اور ان لوگوں کو مدینہ میں رہ کر اعرابی اونٹنیوں کا دودھ اور پیشاب ملنا آسان نہیں تھا۔ اس ضرورت سے آنحضرت ﷺ نے صدقہ کے اونٹوں میں ان لوگوں کو بھیجا تھا۔ پس اس حدیث سے طاعونی مقام سے باہر نکل جانے کو جائز بتانا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔

رابعاً: اگر ہم ان تینوں جوابوں سے قطع نظر کریں اور ٹھوڑی دیر کے لیے مان لیں کہ اس حدیث سے طاعونی مقام سے باہر نکل جانے کا جواز ثابت ہوتا ہے تو اس ارشاءِ عثمان پر بھی فقط انھیں لوگوں کا طاعونی مقام سے نکلنا جائز ہوگا جو طاعون میں مبتلا ہو گئے ہوں اور یہ بھی کب کہ جب وہ مبتلا یا ان طاعون علاج کی غرض سے باہر جانا چاہیں اور یہ بھی کب کہ جب ان کا علاج طاعونی مقام میں رہ کر نہ ہو سکے یا دقت کے ساتھ ہو اور باہر نکلنے میں آسانی کے ساتھ ہو۔ فسدبر و تفکر۔ علامہ عینی اس عذر سے جواب اس طرح لکھتے ہیں:

وقيل إذنه صلى الله عليه وسلم للذين استوخموا المدينة بالخروج حجة لمن أجاز الفرار وأجيب بأنه لم يكن ذلك فراراً عن الوباء إذ هم كانوا مستوخمين خاصة دون سائر الناس بل للاحتياج إلى الفرع ولا عيادهم المعاش إلى الصحارى انتهى.

اور علامہ مرتضیٰ بیہدیز بیدی حنفی شرح احیاء العلوم میں اس عذر کا جواب اس طرح

لکھتے ہیں:

والحق أن خروج العرنيين لم يكن لقصده الفرار أصلاً إنما

كان لمحض التداوی كما تقدم عن الطحاوی وكان خروجهم من ضرورة الواقع لأن الإبل ما كانت تتهياً إقامتها في البلد وإنما كانت في مراعيها ودوائهم كان بألبانها وأبوالها واستنشاق تلك الروائح فكان الخروج من البلد ضمناً لأمر محقق الوجود بخلاف الخروج من البلد الذي يقع فيه الطاعون إلى بلد آخر فإنه خروج إليه بالقصد لأمر مظنون إذ لا يؤمن وقوع الطاعون في البلد الآخر. انتهى.

تشبیہ

ہم نے جو ابھی یہ کہا ہے کہ ان لوگوں کو استسقاء ہو گیا تھا اور استسقاء کے بیماروں کو اعرابی اونٹنیوں کا دودھ اور ان کا پیشاب بہت مفید اور نافع علاج ہے۔ اب اس کا ثبوت سنو۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ زاد المعاد میں لکھتے ہیں:

والدلیل علی أن هذا المرض كان الاستسقاء مارواه مسلم فی صحیحہ فی هذا الحدیث أنهم قالوا إنا جئنا المدينة فعظمت بطوننا وارتهشت أعضاؤنا وذكر تمام الحدیث والجوی داء من أدواء الجون. انتهى.

اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

فان قلت هل لأبوال الإبل تأثير في الاستسقاء حتى أمرهم صلى الله عليه وسلم بذلك قلت كان إبله صلى الله عليه وسلم ترعى الشيخ والقيصوم وأبوال الإبل التي ترعى ذلك وأبوالها تدخل في علاج نوع من أنواع الاستسقاء. انتهى.

اور علامہ شیخ ابو علی بن سینا رحمۃ اللہ علیہ قانون (ص ۱۷۹ ج ۱) میں لکھتے ہیں:

وبول الجممل ينفع في الاستسقاء وصلابة الطحال لا

سیمامع لبن اللقاح روى لو شربتم من ألبانها وأبوها لصحتم
فشربوا وصحوا. انتهى.

اور علامہ ابو منصور حسن بن نوح القرطبی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”غنا منا“ میں لکھتے ہیں:

ويسقى لبن اللقاح في هذه العلة في النوع البارد والحرار
وفيه وتكون الناقة أعرابية فإنه لا يصلح غيره وفيه وينفع هذا
النوع كل ما بدر البول مثل دواء الكركم بماء الأصول
والحندقوقى فإن له خاصية في النفع من ذلك وكذلك بول
الجمال انتهى.

اور علامہ قرشی رحمۃ اللہ علیہ موجز میں لکھتے ہیں:

ولبن اللقاح الأعرابية للشيخ والقيصوم خصوصاً
إذا استعمل عوض الغذاء والماء نفع جدا وقد وقع منهم جماعة
في بلاد العرب فاضطروا إلى ذلك فبرءوا وكذلك أبو ال
الإبل والمعز الأعرابية. انتهى.

ملائیس شرح میں لکھتے ہیں:

قوله الأعرابية أى البدوية فإن الأعرابية إنما يقال على
سكان البادية وهذا هو الفرق بين الأعرابي والعربي انتهى.

عذر (۲۳)

مشکوٰۃ شریف میں ہے:

عن يحيى بن عبد الله بن بحير قال أخبرني من سمع فروة
بن مسيك يقول قلت يا رسول الله ﷺ عندنا أرض يقال
لها أبيسن وهي أرض ريفنا وميرتنا وإن وبائها شديد فقال دعها
عنك فإن من القرف التلف. رواه أبو داود.

یعنی ”فروہ بن مسیک کہتے ہیں کہ میں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ ہمارے نزدیک ایک زمین ہے جس کو لوگ آئین کہتے ہیں اور وہ ہماری کھیتی اور غلہ کی زمین ہے اور اس کی وبا سخت ہے پس آپ نے فرمایا اس زمین کو چھوڑ دے اس واسطے کہ بیماری کی نزدیکی سے تلف ہے۔ روایت کیا اس حدیث کو ابوداؤد نے۔“

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس مقام میں وبا ہو اس کو چھوڑ دینا چاہیے۔ اور چونکہ وبا اور طاعون ایک ہی چیز ہے۔ اس لیے اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جس مقام میں طاعون ہو اس مقام کو چھوڑ کر کسی اور مقام میں نکل جانا چاہیے۔

جواب

اولاً: یہ حدیث ضعیف و ناقابل احتجاج ہے۔ کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہے۔ حافظ عبد العظیم منذری تلخیص سنن ابی داؤد میں لکھتے ہیں:

فی إسنادہ رجل مجہول و رواہ عبد اللہ بن معاذ الصنعانی عن معمر بن راشد عن یحییٰ بن عبد اللہ بن بحیر بن رسان عن فروة وأسقط مجہولاً و عبد اللہ بن معاذ وثقه یحییٰ بن معین وغیرہ و کان عبد الرزاق یکذبه انتھی.

ثانیاً: اس حدیث سے ہرگز ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جس مقام میں طاعون ہو تو وہاں کے لوگوں کو اس کو چھوڑ کر کسی اور مقام میں نکل جانا چاہیے، بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس مقام میں طاعون ہو تو اس مقام میں دوسرے مقام کے لوگوں کو داخل نہیں ہونا چاہیے اس واسطے کہ فروہ بن مسیک کا حاصل سوال یہ ہے کہ ہمارے قریب میں ایک زمین ہے۔ جس میں ہماری زراعت ہوتی ہے اور جس میں ادھر ادھر سے غلے آتے ہیں، یعنی اس میں داخل ہونے اور آمد و رفت کرنے کا اتفاق پڑتا ہے تو کیا اس زمین میں ہم جائیں اور آمد و رفت کریں یا نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دے یعنی

داخل مت ہو۔ اور یہ تو حکم ہی ہے کہ جس جگہ طاعون ہو وہاں داخل نہیں ہونا چاہیے۔ علامہ علی قاری رحمۃ اللہ علیہ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں لکھتے ہیں: دعھا عنک ای اترکھا عن دخولک فیہا والتردد إلیہا لأ نہ بمنزلة بلد الطاعون یعنی حضرت نے جو فرمایا کہ چھوڑ دے اس کو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں داخل ہونے اور آمد و رفت کرنے کو ترک کر دے کیونکہ وہ زمین بمنزلہ طاعونی شہر کے ہے۔

مثلاً: وباء اور طاعون ایک چیز نہیں ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری حنفی اشاہ (ص ۶۶۶) میں لکھتے ہیں:

وقد صرح شار حوا البخاری ومسلم والمتکلمون علی الطاعون کابن حجر بأن الوباء اسم لكل مرض عام وإن کل طاعون وباء وليس کل وباء طاعونا انتهى .

یعنی ”بخاری اور مسلم کے شارحین اور طاعون پر بحث کرنے والے علما جیسے ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ وبا ہر مرض عام کا نام ہے اور ہر طاعون وبا ہے اور ہر وبا طاعون نہیں ہے۔“

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری (ص ۱۵۱ ج ۱۰) میں لکھتے ہیں:

والدلیل علی أن الطاعون یغایر الوباء ما سیاتی فی رابع أحادیث الباب إن الطاعون لا یدخل المدینة وقد سبق فی حدیث عائشة قد منا المدینة وهی أوباء أرض الله وفيه قول بلال أخرجوننا إلی أرض الوباء إلی أن قال فکل ذلك یدل علی أن الوباء غیر الطاعون وأن من أطلق علی کل وباء طاعونا فبطریق المجاز إلی أن قال والذي یفتقر به الطاعون من الوباء أصل الطاعون الذي لم یتعرض له الأطباء ولا أكثر من تکلم فی تعريف الطاعون وهو کونه من طعن الجن انتهى .

حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ دلیل اس بات پر کہ طاعون اور وبا ایک چیز نہیں

ہے یہ ہے کہ حدیث سے ثابت ہے کہ مدینہ منورہ میں طاعون داخل نہیں ہوگا اور مدینہ طیبہ میں وبا کا ہونا حدیث سے ثابت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وبا اور طاعون ایک چیز نہیں ہے اور جو لوگ ہر وبا پر طاعون کا اطلاق کرتے ہیں وہ علی طریق المجاز اطلاق کرتے ہیں۔ اور جس امر سے طاعون اور وبا میں افتراق اور مغایرت ثابت ہوتی ہے وہ اصل طاعون ہے۔ جس کے ساتھ اطباء نے تعرض نہیں کیا ہے اور جن لوگوں نے تعریف طاعون میں کلام کیا ہے ان میں اکثر نے بھی اس سے تعرض نہیں کیا ہے اور وہ طاعون کا طعن جن سے ہونا ہے۔ پس جب طاعون اور وبا ایک چیز نہیں ہے تو اس وجہ سے بھی فروہ بن مسیک کی حدیث مذکورہ سے طاعونی مقام کو چھوڑ کر کسی اور جگہ نکل جانے کا جواز ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔

مولانا شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ نے اشعة اللمعات میں فروہ بن مسیک کی اس حدیث کے کئی جواب لکھے ہیں اور خوب اچھی طرح سے بتا دیا ہے کہ اس حدیث سے طاعون سے بھاگنے والوں کا استدلال صحیح نہیں ہے ایک یہ جواب لکھا ہے کہ طاعونی جگہ سے نکلنے اور بھاگنے کی ممانعت صحیح بخاری اور صحیح مسلم وغیرہم کی احادیث صحیحہ سے ثابت ہے اور فروہ بن مسیک کی یہ حدیث سنن ابی داؤد کی ہے۔ پس یہ حدیث صحیحین کی حدیثوں کی معارض و متصادم نہیں ہو سکتی ہے۔ اور ایک یہ جواب دیا ہے کہ محدثین نے کہا ہے کہ فروہ بن مسیک سے فقط وہ ایک حدیث مروی ہے اور وہ بھی ایک مجہول شخص سے جس کا نام معلوم نہیں ہے نیز یحییٰ بن عبد اللہ (جو اس حدیث کے ایک راوی ہیں) کے ثقہ ہونے میں اختلاف ہے پھر آخر میں لکھتے ہیں: ”وبا بجملة بیشک فرار از ان منعی عنه و ممنوع و معصیت است“ یعنی حاصل کلام یہ ہے کہ طاعون سے بھاگنا بلاشبہ ناجائز اور منع اور گناہ ہے۔

عذر (۲۴)

سنن ابی داؤد میں ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگ ایک مکان میں رہتے تھے تو ہماری عدد زیادہ تھی اور ہمارا مال بھی زیادہ تھا پھر ہم دوسرے مکان میں چلے گئے سو اس مکان میں ہماری عدد بھی گھٹ گئی اور مال بھی کم ہو گیا۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

دلوں میں گھسا ہوا تھا زائل ہو جائے گا۔“

حافظ ابن حجر نے اس کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ چونکہ حضرت ﷺ نے دیکھا کہ ان کے دلوں میں جاہلیت کا خیال جما ہوا ہے اس لیے اس مکان کو چھوڑ دینے کو فرمایا پھر بعد اس کے آپ نے ان لوگوں کو اور اپنی تمام امت کو جو بات صحیح تھی بتا دیا وہ یہ کہ لا طيرة ولا عدوى یعنی کسی چیز میں شوم اور بدشگونی نہیں اور عدوی نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس دوسری وجہ پر بھی اس حدیث کو طاعون سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اور اگر پہلی وجہ صحیح فرض کی جائے تو اس تقدیر پر بھی اس حدیث سے طاعونی مقام سے بھاگنے کا جواز کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ طاعون واقع ہونے کا سبب فساد ہوا نہیں ہے۔ کما تقدم بیانہ۔ المختصر طاعونی مقام سے فرار کی ممانعت میں نصوص صریحہ موجود ہیں۔ پس ان نصوص صریحہ کو نظر انداز کرنا اور ایسی روایتوں کو پیش کرنا جن کو طاعون سے کچھ تعلق نہیں ہے جاہل اور نادان لوگوں کا کام ہے۔ طاعون سے بھاگنے والوں کے یہی اعذار ہیں جن کے جواب سے ہم فارغ ہو چکے۔ ہمارے اس رسالہ کو اول سے آخر تک جو شخص بغور پڑھے گا اس کو مجوزین فرار کے تمام رسائل اور ان کے تمام فتاویٰ و تحریرات متعلقہ کا مفصل اور مدلل جواب اس رسالہ میں ملے گا۔ اس رسالہ کی تصنیف کے وقت ہم نے مجوزین فرار کے تمام رسالوں اور تحریروں اور فتوؤں کے ہم پہنچانے میں بہت کوشش کی ہے۔ غالباً اب کوئی ایسا عذر باقی نہیں، جس کا جواب اس رسالہ میں نہ ہو۔ الحمد للہ کہ دوسرا باب بھی اختتام کو پہنچا اب خاتمہ رسالہ لکھا جاتا ہے۔ ختمہا اللہ تعالیٰ بالخیر

خاتمہ رسالہ

اس بیان میں کہ رفع طاعون کے واسطے قنوت پڑھنا

اور

دعا کرنا جائز ہے یا نہیں

اس باب میں علما کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض کے نزدیک جائز ہے بعض کے نزدیک نہیں۔ ہم نے اس بات میں بہت کچھ تفحص اور تلاش کیا، مگر باوجود تفحص بالغ اور تلاش کثیر کے کوئی نص صحیح صریح رفع طاعون کے واسطے دعا کرنے یا نماز میں قنوت پڑھنے کے جواز یا عدم جواز میں نہیں۔ یہاں ہم فریقین کے دلائل کومع بیان مالہا وما علیہا کے نقل کر دیتے ہیں اور فیصلہ ناظرین پر چھوڑتے ہیں۔

مجوزین کی پہلی دلیل

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ بقول البدیع میں لکھتے ہیں کہ شیخ شہاب الدین بن ابی حزلہ نے ذکر کیا کہ بعض صالحین نے ایک محلہ میں طاعون کی کثرت کے وقت بیان کیا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کے حال کی شکایت کی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم کیا کہ اس دعا کے ساتھ دعا کریں۔

اللھم انا نعوذ بک من الطعن والطاعون وعظیم البلاء فی
النفس والمال والأهل والولد اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ
اکبر ممانخاف ونحذر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر وعدد ذنوبنا
حتی تغفر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر صلی اللہ علی محمد
وآلہ وسلم اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر
نییک فینا فامہلتنا وأمرت بنا منا زلنا فلا تہلکنا بذنوبنا یا
أرحم الراحمین .

اس دعا کے پہلے جملہ کا ترجمہ یہ ہے۔ اے اللہ میں پناہ مانگتا ہوں تجھ سے طعن سے اور طاعون سے اور جان اور مال اور اہل و عیال میں بلاے عظیم سے۔

اس دلیل پر بحث

وہی حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ اسی القول البدیع میں اس دعا کو نقل کر کے لکھتے ہیں:
قال شيخنا ويعد صحة صدور هذا الدعاء لمصادمته لما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه دعا بذلك لأمته وكيف يتصور أن يأمرهم أن يستعيذوا مما دعا لهم به انتهى .

یعنی ”کہا ہمارے شیخ (حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ) نے کہ اس دعا کی صحت بعید ہے۔ کیونکہ یہ متضاد ہے اس حدیث کے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے واسطے طاعون کی دعا مانگی ہے اور کیونکر متصور ہو سکتا ہے کہ اپنی امت کے واسطے جس امر کی دعا فرمائی ہے اس سے پناہ مانگنے کا ان کو حکم فرمائیں۔“

مجوزین کی دوسری دلیل

سنن ابن ماجہ (ص ۲۵۴ مصری) میں ہے:

عن عبد الله بن عمر قال أقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا معشر المهاجرين خمس إذا ابتليتم بهن وأعوذ بالله أن تدرن كوهن لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشى فيهم الطاعون الحديث .

یعنی ”عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے سامنے آئے اور کہا اے جماعت مهاجرین تم میں پانچ چیزیں ہیں جب تم ان کے ساتھ آزمائش کیے جاؤ (تو خیر نہیں) اور میں اللہ سے پناہ مانگتا ہوں کہ تم

ان کو پاؤ جب کسی قوم میں بے حیائی کے کام ظاہر ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

علانیہ طور پر لوگ کرنے لگیں تو ان میں طاعون ظاہر ہوتا ہے، الخ۔“

حاشیہ ابن ماجہ میں کتاب الزوائد سے نقل کیا ہے۔ ہذا حدیث صالح للعلم بہ وقد اختلفوا فی ابن ابی مالک و ابیہ . یعنی یہ حدیث عمل کرنے کے واسطے صلاحیت رکھتی ہے اور ابن ابی مالک اور ان کے باپ کے بارے میں محدثین نے اختلاف کیا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رفع طاعون کے واسطے دعا کرنا جائز ہے۔

اس دلیل پر بحث

آنحضرت ﷺ نے اس حدیث میں اس بات سے پناہ مانگی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اس زمانہ کو پائیں جس میں بے حیائی کے کام علانیہ طور پر ہونے لگیں اور طاعون سے پناہ نہیں چاہی ہے پس اس حدیث سے رفع طاعون کے واسطے قنوت پڑھنے کا یادعا کرنے کا جواز ثابت نہیں ہو سکتا۔

مجوزین کی تیسری دلیل

نوازل کے وقت نماز میں قنوت پڑھنا بلاشبہ جائز ہے اور طاعون اشد نوازل ہے۔ پس اس کے واسطے قنوت پڑھنا بالاولیٰ جائز ہوگا۔ اور نوازل کے واسطے قنوت پڑھنا ان کے رفع کے لیے دعا کرنا ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری حنفی رحمۃ اللہ علیہ اشباہ میں لکھتے ہیں: کہ ۹۶۹ میں بمقام قاہرہ مجھ سے رفع طاعون کے واسطے دعا کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو میں نے جواب دیا کہ میں نے اس کو صراحتاً نہیں دیکھا ہے لیکن کتاب الغایہ میں صراحتاً لکھا ہے کہ جب مسلمانوں میں کوئی نازلہ نازل ہو تو امام فجر کی نماز میں قنوت پڑھے اور ثوری اور احمد کا بھی قول ہے اور جمہور اہل حدیث نے کہا ہے کہ نوازل کے وقت تمام نمازوں میں قنوت پڑھنا مشروع ہے اور فتح القدیر میں ہے کہ نازلہ کے وقت قنوت کا مشروع ہونا برابر جاری ہے۔ منسوخ نہیں ہے اور الحمد للہ کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے۔ پھر علامہ مدوح کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں:

فالقنوت عند نافی النازلة ثابت وهو الدعاء برفعها ولا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

شك أن الطاعون من أشد النوازل. انتهى.

”یعنی ہمارے نزدیک نازلہ میں قنوت پڑھنا جائز ہے اور وہ اس کے رفع کے واسطے دعا کرنا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ طاعون اشد نوازل ہے۔“

اس دلیل پر بحث

طاعون اگرچہ اشد نوازل ہے لیکن وہ مسلمانوں کے واسطے رحمت ہے جیسا کہ پہلے باب میں معلوم ہوا۔ پس اس کے رفع کے واسطے مسلمانوں کو دعا کرنا کیونکر جائز ہوگا۔ علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ شرح اشباہ (۶۱۵) میں لکھتے ہیں: هو وإن كان من أشد النوازل إلا أنه رحمة وشهادة فلا يطلب رفعها انتهى. لیکن اس بحث پر وہ بحث وارد ہوتی ہے جو مانعین کی پہلی دلیل پر وارد ہے۔ دوسری بحث یہ ہے کہ مسلمانوں کے حق میں طاعون کا نازلہ ہونا غیر مسلم ہے کیا تمہیں معلوم نہیں کہ طاعون عموماً اس میں کسی صحابی سے رفع طاعون کے لیے قنوت پڑھنا ثابت نہیں اگر طاعون نازلہ ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم طاعون عموماً اس میں ضرور قنوت پڑھتے جیسا کہ اور نوازل میں قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ پس جو لوگ طاعون کو نازلہ ٹھہرا کر اس کے رفع کے لیے قنوت پڑھنے کو جائز بتاتے ہیں ان کو لازم ہے کہ پہلے کسی دلیل صحیح سے یہ ثابت کر لیں کہ طاعون مسلمانوں کے حق میں نازلہ ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ طاعون مسلمانوں کے حق میں نازلہ ہے تو واضح رہے کہ اس نازلہ (طاعون) اور دیگر نوازل میں بہت فرق ہے۔ اس نازلہ میں صبر کرنے اور ٹھہرے رہنے کا حکم ہے۔ بخلاف دیگر نوازل کے۔ اس نازلہ میں صبر کے ساتھ ٹھہرے رہنے میں شہید کا ثواب ہے۔ بخلاف دیگر نوازل کے۔ اس نازلہ میں فرار ناجائز و حرام ہے۔ بخلاف دیگر نوازل کے، یہ نازلہ مسلمانوں کے واسطے رحمت و شہادت ہے۔ بخلاف دیگر نوازل کے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے واسطے اس نازلہ میں مبتلا ہو کر مرنے کی دعا فرمائی ہے۔ بخلاف دیگر نوازل کے۔ پس اس نازلہ یعنی طاعون کو دیگر نوازل پر قیاس کر کے اس کے رفع کے واسطے قنوت پڑھنے اور دعا کرنے کو جائز بتانا کیونکر صحیح ہوگا؟

مجوزین کی چوتھی دلیل

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ اشباہ میں لکھتے ہیں: ”طاعون خسوف (چاند گرہن) کے مثل ہے۔ اس واسطے کہ مذیہ المفتی میں ہے کہ چاند گرہن اور دن کی تاریکی اور سخت ہو اور بارش اور برف اور فزع اور عموم مرض کے وقت تنہا تنہا دو رکعت نماز پڑھنا چاہیے۔“ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ طاعون عموم مرض سے ہے پس اس کے واسطے بھی دو رکعت نماز تنہا تنہا مسنون ہوگی۔ پھر اس کے بعد لکھتے ہیں کہ خسوف وغیرہ میں لوگ دعا کے واسطے جمع ہوتے ہیں اس لیے رفع طاعون کے دعا کے واسطے جمع ہونا بھی مشروع ہوگا۔ پھر اس کے بعد لکھتے ہیں کہ فقہانے تصریح کی ہے کہ عموم مرض کے رفع کے واسطے مجتمع ہو کر دعا کرنا جائز ہے اور صحیحین کے شرح اور طاعون پر بحث کرنے والے علما جیسے حافظ ابن حجر وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ وبا ہر مرض عام کا نام ہے اور ہر طاعون وبا ہے اور ہر وبا طاعون نہیں۔“ پس ہمارے اصحاب کا مرض عام کے ساتھ تصریح کرنا گویا وبا کے ساتھ تصریح کرنا ہے اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ وبا طاعون کو شامل ہے اور اسی سے معلوم ہوا کہ رفع طاعون کے واسطے دعا کرنے کو مجتمع ہونا جائز ہے، لیکن نماز تنہا تنہا دو رکعت پڑھیں اور رفع طاعون کی نیت کریں۔ انتہی مترجماً ملخصاً

اس دلیل پر بحث

اس دلیل پر یہ بحث ہے کہ طاعون کو عام مرضوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ طاعون میں جو خصوصیتیں پائی جاتی ہیں وہ عام مرضوں میں نہیں پائی جاتیں۔ پس طاعون کے سوا اور عام مرضوں کے رفع کے لیے دعا کے جائز ہونے سے رفع طاعون کے لیے دعا کا جواز ثابت نہیں ہو سکتا اور اس دلیل پر علامہ حموی حنفی نے شرح اشباہ میں دو بحثیں کی ہیں۔ پہلی بحث یہ کی ہے کہ طاعون کو خسوف قمر پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ قیاس کی شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ اور اگر تسلیم کیا جائے کہ قیاس کی شرطیں پائی جاتی ہیں تو بھی قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ ہمارے زمانہ میں قیاس کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔ علما کو بس اسی قدر اختیار ہے کہ

کتب معتمدہ سے (مسائل کو) صاحب مذہب سے نقل کر دیا کریں۔ علاوہ بریں خود مصنف یعنی ابن نجیم نے اپنے بعض رسائل میں تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے کہ چار سو کے بعد سے قیاس منقطع ہو گیا ہے۔ پس کسی کو جائز نہیں ہے کہ کسی کو کسی مسئلہ پر قیاس کرے اور علامہ حموی نے دوسری بحث یہ کی ہے کہ طاعون مرض نہیں ہے، بلکہ وہ وخر جن ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔ اور پھر لکھا ہے کہ مصنف اشباہ کا یہ قول کہ ”ہمارے علمائے حنفیہ کا مرض عام کے ساتھ تصریح کرنا گویا وبا کے ساتھ تصریح کرنا ہے اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ ہر وبا طاعون ہے۔ سو اس میں نظر ہے اس واسطے کہ طاعون وبا کا غیر ہے اور اس کو جو وبا سے تعبیر کرتے ہیں سو اس وجہ سے کہ وہ وبا میں زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ کتاب الہدیٰ میں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وبا مرض عام ہے اور طاعون مرض ہی نہیں ہے، بلکہ وہ وخر جن ہے۔

قال الحموی فی شرح الأشباہ قوله هو كالخسوف الخ
أقول هذا قیاس غیر صحیح لعدم وجود شرائطه وعلی تسلیم
وجود الشرائط فباب القیاس مسدود فی زماننا إنما للعلماء
النقل عن صاحب المذہب من الکتب المعتمدة علی أنه صرح
بنفسه فی بعض رسائله بأن القیاس بعد أربع مائة منقطع فلیس
لأحد أن یقیس مسألة علی مسألة، قوله ولا شک أن الطاعون
من قبیل عموم المرض، قلت الطاعون لیس مرضاً لأنه
وخر الجن كما ثبت فی الحدیث، قوله فتصریح أصحابنا
بالمرض العام بمنزلة تصریحهم بالوباء الخ أقول فیہ إن
الطاعون غیر الوباء وإنما عبر عنه بالوباء لكونه یكثر فی الوباء
كما فی الہدی ووجهه أن الوباء هو المرض العام والطاعون
لیس مرضاً كما قد مناه بل هو من وخر الجن انتهى کلام
الحموی رحمہ اللہ.

اور اس دلیل کے متعلق علامہ احمد بن علی رومی رحمہ اللہ مجالس الارباب (ص ۳۷۲)
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

میں لکھتے ہیں کہ ایک قوم نے رفع طاعون کے واسطے دعا کرنے کے جواز پر بعض فقہاء کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ ”نوازل کے وقت تمام نمازوں میں قنوت پڑھنا مشروع ہے اور عموم امراض کے واسطے مجتمع ہونا اور دعا کرنا جائز ہے۔“ اور اس قوم نے کہا کہ بعض فقہاء کا مرض عام کے ساتھ تصریح کرنا گویا وبا کے ساتھ تصریح کرنا ہے۔ جو طاعون کو شامل ہے نیز طاعون اشد نوازل سے ہے اور جواب اس کا یہ ہے کہ وبا اور نوازل میں سے ہر ایک عام ہے جو طاعون وغیر طاعون کو شامل ہے، مگر چونکہ طاعون میں یہ خصوصیت ہے کہ وہ شہادت اور رحمت ہے اور ہمارے پیغمبر محمد ﷺ کی دعا ہے، بخلاف وبا اور نوازل کے۔ لہذا رفع وبا اور نوازل کے واسطے دعا کرنا مشروع ہے اور رفع طاعون کے واسطے دعا کرنا مشروع نہیں اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ طاعون سے بھاگنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، بخلاف وبا اور باقی نوازل کے۔

قال أحمد بن علي في مجالس الأبرار وقد تمسك قوم
علي مشروعيته بقول بعض الفقهاء أن القنوت في الصلوات
كلها مشروع عند النوازل وأن الأواع والدعاء لعموم
الأمراض جائز وقالوا إن تصریحهم بالمرض العام بمنزلة
التصریح بالوباء الذي يشمل الطاعون وهو أيضاً من أشد
النوازل والجواب أن كلاً من الوباء والنوازل وإن كان عاماً
يشمل الطاعون وغيره إلا أن الطاعون اختص بكونه شهادة
ورحمة ودعوة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام بخلاف الوباء
والنوازل ولهذا شرع الدعاء برفعهما ولم يشرع برفع الطاعون
ويؤيد ذلك وورد النهي عن الفرار عنه دون الوباء وسائر
النوازل انتهى.

مجوزین کی پانچویں دلیل

عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم إني أعوذ بك من البرص والجدام والجنون ومن سبي الأسماق رواه أبو داود والنسائي كذا في المشكوة .

یعنی ”انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتے تھے اے اللہ! میں تجھ سے پناہ مانگتا ہوں برص سے اور جذام سے اور جنون سے اور بری بیماریوں سے۔“ روایت کیا اس کو ابو داؤد اور نسائی نے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بری بیماریوں سے پناہ مانگنا اور اس کے رفع ہونے کی دعا کرنا جائز ہے اور طاعون بھی بری بیماریوں سے ہے۔ پس اس سے بھی پناہ مانگنا اور اس کے رفع ہونے کے واسطے دعا کرنا جائز ہے۔

اس دلیل پر بحث

مسلمانوں کے حق میں طاعون کا سبب الاسباق یعنی بری بیماریوں سے ہونا غیر مسلم ہے اور عدم تسلیم کی وجہیں اور پر مذکور ہو چکی ہیں۔ پس اس حدیث سے رفع طاعون کے واسطے دعا کرنے کا جواز ثابت نہیں ہو سکتا۔

مجوزین کی چھٹی دلیل

صحیح بخاری میں ہے۔ باب من دعى برفع الوباء والحمى یعنی یہ باب اس بیان میں ہے کہ جو شخص کہہ دیا اور بخار کے رفع ہونے کے واسطے دعا کرے تو کیسا ہے؟ پھر امام بخاری رضی اللہ عنہ نے اس باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ دعا نقل کی ہے جس میں یہ جملہ ہے۔ وانقل حماها فاجعلها بالجحفة یعنی اے اللہ! مدینہ کے بخار کو مدینہ سے اٹھا اور اس کو جحفہ میں ڈال دے۔ پس حضرت کی اس دعا سے رفع طاعون کے لیے دعا کرنے کا جواز صاف ظاہر ہے، کیونکہ مدینہ کا بخار وہابی بخار تھا جیسا کہ احادیث سے ثابت محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہے اور طاعون بھی ایک وبائی بیماری ہے۔

اس دلیل پر بحث

حضرت کی اس دعا سے فقط اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ وبائی بخار کے رفع ہونے کے لیے دعا کرنا مشروع ہے۔ لیکن اس سے طاعون کے رفع ہونے کی دعا کا مشروع ہونا نہیں ثابت ہوتا کیونکہ وبائی بخار اور طاعون ایک چیز نہیں ہے۔ فتفکر

مانعین کے دلائل

پہلی دلیل

شرحییل بن حسنہ اور معاذ بن جبل وغیرہما رضی اللہ عنہما کی احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ کہ طاعون مسلمانوں کے واسطے شہادت ہے اور خدا کی رحمت ہے اور ہمارے نبی کی دعا ہے۔ پس جب مسلمانوں کے حق میں طاعون ایسی چیز ہے تو ان کو اس کے رفع ہونے کے واسطے دعا کرنا جائز نہیں۔ مجالس الابرار (ص ۳۷۲) میں ہے:

قال المنبجی ❶ يكره لأن معاذاً امتنع منه و أعتل أن الطاعون شهادة ورحمة ودعوة نبينا محمد عليه السلام بناءً على ما روى عن عبد الله بن رافع أن أبا عبيدة بن الجراح لما أصيب في طاعون عمواس استخلف معاذاً واشتد الأمر فقال الناس لمعاذ ادع الله برفع هذا الرجز فقال إنه ليس برجز ولكنه دعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وشهادة يخص الله تعالى بها من شاء منكم اللهم ات ال معاذ نصيهم الأوفر من هذه الرحمة فهذا القول من معاذ صريح بأن الدعاء برفعه غير

❶ صحیح المنبجی ہے جن کا نام محمد بن محمد بن محمد بن محمود الصالحی ابو عبد اللہ شمس الدین الحنبلی التوتنی ۸۵ھ [اشری]

مشروع وقد صح أن معاذاً أعلم الأمة بالحلال والحرام وأنه
 إمام الفقهاء يوم القيامة فلو كان مشروعاً لما أحوجهم أن
 يسئلوه بل كان يفعل من تلقاء نفسه بل لو كان مباحاً لبادر
 بفعله عند سؤال الرعية عنه ما ظنوا أنه كان مصلحة لهم انتهى.

حاصل اس کا یہ ہے کہ میٹھی نے کہا کہ رفع طاعون کے واسطے دعا کرنا مکروہ
 ہے کیونکہ معاذ رضی اللہ عنہ رفع طاعون کے لیے دعا کرنے سے باز رہے اور دلیل یہ
 بیان کی ہے کہ طاعون شہادت اور رحمت ہے اور ہمارے نبی محمد ﷺ کی دعا
 ہے۔ چنانچہ عبد اللہ بن رافع سے روایت ہے کہ ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ جب
 طاعون عمواس میں مبتلا ہوئے تو معاذ رضی اللہ عنہ کو اپنا خلیفہ بنایا اور طاعون کی شدت
 ہوئی تو لوگوں نے معاذ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ دعا کیجئے کہ اللہ تعالیٰ اس عذاب کو
 دور کرے معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ عذاب نہیں ہے، لیکن وہ تمہارے نبی کی دعا
 ہے اور اگلے صالحین کی موت ہے اور شہادت ہے، تم لوگوں میں سے جس کو
 اللہ چاہتا ہے اس کے ساتھ خاص کرتا ہے۔ اے اللہ! معاذ رضی اللہ عنہ کے اہل کو اس
 رحمت سے بڑا حصہ عطا کر۔ پس معاذ رضی اللہ عنہ کا یہ قول صراحتاً دلالت کرتا ہے اس
 امر پر کہ رفع طاعون کے لیے دعا کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ثابت ہے کہ
 معاذ رضی اللہ عنہ تمام امت سے حلال اور حرام کو زیادہ جانتے تھے اور وہ قیامت کے
 روز تمام فقہاء کے پیشوا ہونگے۔ اگر دعا کرنا جائز ہوتا تو لوگوں کو ان سے دعا
 کرنے کے واسطے سوال کرنے کی حاجت نہ ہوتی، بلکہ وہ خود اپنی طرف سے
 دعا کرتے، بلکہ اگر مباح ہوتا تو فوراً دعا کرتے جبکہ رعیت نے دعا کرنے کو
 اپنے حق میں بہتر سمجھ کر اس کا سوال کیا تھا۔

اس دلیل پر بحث

طاعون نفس شہادت و رحمت نہیں ہے، بلکہ منشاے شہادت و رحمت ہے اور نفس

شہادت اور رحمت کے رفع ہونے کے واسطے دعا کرنا البتہ ناجائز ہے۔ لیکن منشائے شہادت و رحمت کے رفع ہونے کے لیے دعا کرنا ناجائز نہیں دیکھو ملاقات عدو منشائے شہادت ہے اور اس سے عافیت کی دعا کرنا ثابت ہے۔ نیز رفع طاعون کے واسطے دعا کرنے سے رفع شہادت و رحمت کے لیے دعا کرنا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ حاصل اس دعا کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اعدا کو ہم پر مسلط نہ کرے، بلکہ ہم کو ان پر غالب اور فتح یاب کرے۔ علامہ حموی شرح اشباہ میں کتاب تحفة الراغبین فی امر الطواغین سے نقل کرتے ہیں:

واجب بأن الطاعون منشأ الشهادة والرحمة لا نفسهما
والمطلوب رفع ما هو المنشأ وغايته أن يكون كملاقة
العدو وقد ثبت سؤال العافية منها انتهى.

دلیل الطالب میں ہے۔ ”ولازم نمی آید از دعائے مذکور دعا بر رفع رحمت
وشہادت زیرا کہ حاصل دعا ایس است کہ او تعالیٰ اعدائے مارا بر ما مسلط نکند
بلکہ مارا بر آنها فیر و زمند گرداند انتھی۔“

مانعین کی دوسری دلیل

ابو بردة رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح سے ثابت ہو چکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا فرمائی ہے کہ اے اللہ! میری امت کی موت طعن اور طاعون سے کر۔ پس رفع طاعون کے واسطے دعا کرنا یا اس سے پناہ مانگنا ہرگز جائز نہیں کیونکہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی مخالفت لازم آتی ہے اور اسی مخالفت کی وجہ سے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بعض صالحین کے خواب مذکور کو غیر صحیح ٹھہرایا ہے۔

مانعین کی تیسری دلیل

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں ملک شام کا طاعون جو طاعون عمواس کے نام سے مشہور ہے کوئی معمولی طاعون نہ تھا نہایت شدت کا طاعون تھا اور کئی مہینے تک ٹھہرا رہ گیا۔ نہایت کثرت سے موتیں ہوئیں پچیس ہزار مسلمان اس طاعون میں مرے۔ ابو عبدہ رضی اللہ عنہ صحیح دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

بن جراح اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما وغیرہما اجلہ صحابہ اس طاعون میں دنیا سے اٹھ گئے۔ اس طاعون میں قنوت پڑھنے کی جس قدر ضرورت تھی ظاہر ہے لیکن پھر بھی کسی صحابی سے رفع طاعون کے واسطے قنوت پڑھنا یا دعا کرنا ثابت نہیں، بلکہ اس کے خلاف منقول ہے مجالس الابرار ① میں ہے کہ جب ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ طاعون میں مبتلا ہوئے تو معاذ رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا اور طاعون کی شدت ہوئی تو لوگوں نے معاذ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ اللہ تعالیٰ سے اس عذاب (یعنی طاعون) کے رفع ہونے کے لیے دعا کریں۔ معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ عذاب نہیں ہے، لیکن یہ تمہارے نبی کی دعا ہے اور اگلے صالحین کی موت ہے اور شہادت ہے اللہ جس کو چاہتا ہے اس کے ساتھ مخصوص کرتا ہے اور کہا اے اللہ اس رحمت سے معاذ رضی اللہ عنہ کے اہل و عیال کو ان کا پورا حصہ دے۔

اس دلیل پر بحث

بلاشبہ طاعون عموماً اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا رفع طاعون کے لیے قنوت پڑھنا یا دعا کرنا منقول نہیں لیکن نہ منقول ہونا دعا کرنے کے ناجائز و ممنوع ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ و فیہ مسافیہ اور مجالس الابرار سے جو روایت منقول ہوئی ہے اس میں اس کی سند مذکور نہیں ہے۔ معلوم نہیں کہ اس کی سند کیسی ہے۔ اور مسند احمد وغیرہ میں معاذ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت صحیح سندوں سے مروی ہے۔ لیکن اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ لوگوں نے کہا کہ آپ اللہ تعالیٰ سے اس عذاب کے رفع ہونے کے لیے دعا کریں۔

مانعین کی چوتھی دلیل

رفع طاعون کے لیے دعا کے جواز و عدم جواز میں علما مختلف ہیں۔ بعض جائز بتاتے ہیں بعض ناجائز۔ اور بعض تنہا تنہا دعا کرنے کو جائز سمجھتے ہیں اور جمع ہو کر دعا کرنے کو بدعت کہتے ہیں۔ مجالس الابرار ② میں ہے کہ حنبلیوں نے اس مسئلہ کو تصریح کے ساتھ

① مجالس الابرار کی یہ عبارت مانعین کی پہلی دلیل میں مذکور ہو چکی ہے۔ ۱۲

② مجالس الابرار کی عبارت یہ ہے: وقد صرح الحنابلة المسئلة وقال صاحب الفروع =

بیان کیا ہے اور ان میں سے صاحب فروع نے لکھا ہے کہ رفع طاعون کے لیے قنوت نہیں پڑھنا چاہیے کیونکہ طاعون عموماً وغیرہ میں قنوت پڑھنا ثابت نہیں ہے اور ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ اس کے مشروع اور جائز ہونے کی طرف مائل ہوئے ہیں، لیکن اس کے واسطے جمع ہونے کو منع کیا ہے اور کہا ہے کہ رفع طاعون کے واسطے دعا کرنے کو مجتمع ہونا جیسا کہ استسقا میں لوگ مجتمع ہوتے ہیں بدعت ہے اور یہ بدعت ۴۹۷ء میں دمشق کے طاعون کبیر میں پیدا ہوئی ہے اور اس سے دمشق کے طاعون میں کچھ فائدہ نہیں ہوا، بلکہ اور شدت بڑھ گئی پھر ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ اگر یہ مشروع ہوتا تو سلف پر اور فقہاء اور ان کے اتباع پر جو پہلے ہو چکے ہیں مخفی نہ رہتا اور اس بارے میں ہم کو نہ کوئی حدیث ملی ہے اور نہ کوئی اثر اور نہ کوئی فرع جو فقہاء اور ائمہ سے منقول ہو۔ پس جب رفع طاعون کی دعا کے بارے میں علماء اس طرح مختلف ہیں تو احتیاط اس میں ہے کہ نہ قنوت پڑھا جائے اور نہ دعا کی جائے۔

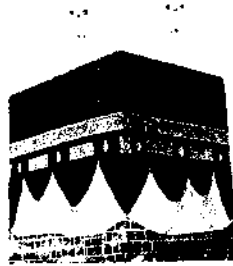
اس دلیل پر بحث

کسی امر کے جواز و عدم جواز میں علماء کا نفس اختلاف اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس امر کے عدم جواز میں احتیاط ہو، بلکہ جس فریق کے پاس صحیح دلیل ہو اسی کا قول قابل اختیار ہے، ہاں جس صورت میں دونوں فریق کی دلیل صحیح ہو اور ایک کو دوسرے پر کسی وجہ

> = منهم لا یقنت له لانه لم یثبت القنوت فی طاعون عموماً وغیرہ وابن حجر وإن مال إلی مشروعیۃ فرادی إلا أنه منع الاجتماع له وقال وأما الاجتماع للدعاء برفعه کما فی الاستسقاء فیدعة حدثت بدمشق فی الطاعون الکبیر سنة تسع وأربعین وسبعمانه ولم یفاد شینابل از داد الأمر شدة ثم قال ولو أنه کان مشروعاً لم یخف علی السلف ولا علی فقہاء الأمصار وأتباعهم فی الأعصار الماضیة فلم یبلغنا فی ذلك خبر ولا أثر عن المحدثین ولا فرغ مسطور من أحد من الفقہاء وأئمة الدین انتهى.

سے ترجیح نہ ہو تو اس صورت میں عدم جواز کے اختیار کرنے میں البتہ احتیاط ہوگی۔ هذا ما
ظهر لى فى هذا البحث من دلائل الفرقين والكلام عليها والله تعالى اعلم
بالصواب وهذا آخر الرسالة والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم
على خير خلقه محمد خاتم النبيين وآله وصحبه وأزواجه وذرياته وأهل
بيته أجمعين.

تَمَّتْ





تذکار و مکتوبات

محدث مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ



از عبد الرحمن بن بکر بن ہاشم - بخیرت شریف مگر جناب مولوی محمد عبد اللہ رحمہ اللہ علیہ ورحمۃ اللہ علیہ -
 ایسا کارڈ تاریخ ۲۳ ذی قعدہ جمع کو پہنچا اور کچھ ہلکا بہت سرت ہو گیا۔ جزاکم اللہ تعالیٰ وبارک و بیکر و کلمہ۔
 اور جمعہ ہی کے روز آنا السنن کا جواب بلکہ شروع کر دیا اور برابر اس کے جواب نویسی بن مشول صون آپ بظاہر میں
 اتنا اس کی مفصل طور مدح لکھا جا دیا اور اول عدلی میں کوڑتین اوٹھا صین رکھا جا دیا گیا اب ہا دیا گیا
 کہ اس کا اس کو بخیر رضوی اختیار کو پہنچا ہے۔ بہت عمدتہ و شریف سے لکھا جاتا ہے اللہ تعالیٰ سبب محنت و محنت
 کہ مشکور ہے اور قبول رکھا اسن۔ اپنے جفا۔ ہوا دینے کو لکھا۔ جو منظر ہے۔ اور تین الکل
 طبع صوبہ شروع ہو گئی آٹھ صفحے طبع ہو کر مورخین کے نام میں جاریہ کر دیکھتے ہیں آٹھ کے اور اس کو دیکھ کر
 جو کل میں دالین کر دیا۔ آپ اللہ کے ذمہ زین کہ اسم کا جلد طبع کرانے۔ اہل مطابع الکل معاملہ کے
 عزاب ہوتے ہیں نہ اس کے اپنے قول کا خیال صونا ہے اور اپنے وعدے کا۔ صاحب مطبع کے پاس برابر
 بدینہ تائید لکھی جاتی ہے اور خطوط تائید روانہ ہوتے رہتے ہیں مگر بھی مانع نہیں رہتے۔

۲۹ رجب المرجب ۱۰۰۰ھ - ۲۹ رجب المرجب ۱۰۰۰ھ
 از عبد الرحمن بن یحییٰ - بزرگوار است که هر کس در روز عید الفطر عقیقه کند و عقیقه را در روز عید الفطر
 کند بجزیت چون - عقیقه را کیونجا بخت رکعت - فضل ولادت و کیفیت خط طغفون میں لکھی گئی ہے اجمالی و مختصر کیفیت ہے کہ
 (۱) حکم یہ ہے کہ ہر بچہ پندرہ ماہ شدہ کی بابت دعویٰ کیا گیا تھا وہ فارم ہو گیا تھا لہذا واطا الیہ را چون - دعویٰ نہ کیا گیا اور پیر
 جو بیعت ہو ان کا صلہ ہوا اور جہانی و بر دشتی انکا کر - (۲) یہ تمیز و تفریق جو شیخ حمید اللہ صاحب طبع کرانے لکھا تھا اور
 معرفت مولود شرف الدین صاحب کتابت کو لکھنے کے دلالت تھا کہ یہ اہل کتاب سے نہیں ہوا لہذا یہ کتاب ہم پر ہوا ہے یہ
 مدد سے طبع کرانے کے لئے اور اگر کسی طرف تو یہ نہیں کی حالانکہ کسی دفعہ بیرون خط او کو یاد بھی دلا گیا - اب عید الفطر کے روزوں
 کے عید الفطر - (۳) ہر سال ہمارے اہل الدین لاکھوں نوزخت نہیں ہوا ہے - (۴) ہر سال ہمارے اہل الدین لاکھوں نوزخت
 اور کے نوزخت کی مالک کثرت عبادت سے آگاہی - (۵) انہوں نے شرم بوسی کا نام جو نہ ہو گیا تھا میں بوس میں بوزت
 گوئی جو بوس سے وہاں اگر مالک پر کیفیت برفہ ہو گئی تھی - (۶) کہ بعد ازاں چھ ہوں - عرض محمد اسد اللہ صاحب
 اکتبر ابوعلی اچھے ہیں - (۷) مولود جو صاحب آئے بھائی کیسے میں سندنکار روانہ کرو گا - اب انکا نام و کیفیت
 اور اپنے والد ماجد کا نام شرف الدین اور یہ لکھیں لیکن کہ کتب حدیث کے لوگوں کے نام میں نوزخت ہوں - (۸) اور جن

از عبد الرحمن بن یزید
بسطا لہ عزیزم سوزی علیہ السلام

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ بعد از کمالی من کبریت ہوں اللہ تعالیٰ تم کو عاقبت رکھے۔
 تم سے خط کا انتظار زیادہ تھا میری جو تکلیف سے تم کو ایک کارڈ لکھا اس کا ڈکے روانہ
 کرنے کے بعد دو ستر روز شمار املفوف سے خط ہو گیا اور اسکو پڑھا کروں سے آخر تک ہونا
 ستر کیفیت مزبور سے آگاہ ہو۔ اصلی کی جملہ طبعین بیلے آجکل میں انڈیا میں جا رہا ہوں
 سے منگ لی گئی اور اجرتی جلد تھے حاجی علیہ العاف صاحب لکھ کر کھنی کھنی کی جلد میں موجود ہیں
 لہذا اب منقریب شیخ نور الدین صاحب اور سید کا ایک خط لکھ کر یہ بندہ روانہ کر دوں
 کر دوں گا۔ سب سے اس خط سے معلوم ہوا کہ حاجی علیہ العاف صاحب نے کتبہ میں سے چھٹار
 تالی کے آٹھ تالی کے کتبہ تیار کرنا شروع کر کے طلب کیا ہے اور تم سے کہو تیار کرنا شروع کر رہی
 ایک ربع کی تحفہ فی نسخہ کرنے دید یا سو مزبور نہ بہت اچھا کیا اور حمزہ اور کس کے مزور
 کھول کر جو تکلیف سے بہت سیاعداس کی خدمت میں جمع کر رہا ہے یہ بھی بہت اچھا کیا ہے
 درجہ اول سے اب جو تکلیف وہاں جلد تالی کا کوئی نسخہ باقی نہیں رہا ہے اسلئے اگر تم کھول کر
 رہیں جلد تالی کے کتبہ نسخے اور جلد اول کے بھی کتبہ نسخے بھیج دینے جائیں جو جلد اول و جلد تالی
 سے کتبہ نسخے وہاں موجود ہو جائیں تو بہت بہتر ہوگا۔ اگر کوئی اور شخص بھی
 تاجر از قیمت ہر کم از کم دو دو نسخے بھی طلب کرے تو تم دید بنا اور اگر کوئی شخص بھی
 کوئی طالب علم ایک ایک نسخہ طلب کرے اور قیمت میں تخفیف کرنا چاہے تو بھی
 نسخہ آٹھ انگلی تخفیف کر سکتے ہو۔ انہوں کو کیا کتبہ لکھا جاتا ہے کہ کاتب اندازوں میں
 دو ماہ سے بیمار ہے اور اب تک اسکو صحت حاصل نہیں ہوئی ہے دو ماہ سے کاپی لکھنا
 کام یک لخت بند اور معلوم نہیں کہ ابھی تک کتبہ وہ لکھنے سے قابل ہو گا ہے غیب کو بہت
 تر ہو سو رہا ہے کہیں جیسا ہوتا ہے کہ اگلے ماہ سے سو دن اٹھالوں اور وہی ہمارا
 کتبہ کاتب سے کاپی لکھانے کا انتظام کروں کہیں کہیں مستقل کاتب کا ملنا جو فقط میرا ہی کام
 کرنے کے مشورے اب میں وہ ایک ہفتہ تک کاتب کے صحت کا انتظار کروں گا اگر اسکو پڑھنا

ہو گئی تو حور و نہ او ستر مانیب کا انتظام کرنا ضروری ہو گا تم کو تاکید ملتا جا سکتا ہے کہ تم کسی
 خوشخط سلیقہ مند کاتب جو عربی خط لکھنا جانتا ہو ضرور تلاش کرو اور اسی خیال میں ہی
 اور پھر یہ مطلع کرو اب بعد رابع فی طباعت میں جہا تک ممکن ہو چلی ہی کرنا چاہئے۔
 مقدمہ کی غرض کیلئے باقی بار دو یا دو ان کا سفر بہت ضروری اور اس سفر کیلئے اختیار ہوں
 ہی نہ تھا یہاں اس وقت ہونا بہت ضروری ہے تمہاری معیت و رفاقت کے بغیر کام نہیں
 چل سکتا لہذا تم کو بھی اس سفر کیلئے اختیار دینا چاہئے۔ یہاں خط سے معلوم ہوا کہ تم نے
 آثار السنن کی جلد دوم کے جواب کیلئے کارا راہہ معلوم کر لیا ہے اور تم خود خاص طور پر اپنی
 طبیعت اور کارا راہہ خواہش ہے اس مبارک کام کیلئے دستہ دہا دہ ہو کر اس غرض سے بہت
 سرت ہونی چاہئے اللہ تعالیٰ اس راہہ میں تم کو کامیاب کرے پس تم کو تلقین جانا
 ہے کہ تم منور کلام علی اللہ ضرور کام کو شروع کرو اور حسب فرستہ روزانہ مجھ تک کہ کام کیا
 سردا الٹ اللہ تعالیٰ تم کو کلمہ کے لفظیہ کے کام سے تم کو بقدرت تعالیٰ اپنی مشائیت پر
 یقین و محنت و کوشش سے ملے گا۔ میں ہو۔ اگر آثار السنن جلد دوم موجود نہیں ہے تو فوراً
 کہیں سے منگوا اور خارج ذیلی اور دراب بھی منو سنا کر لائی کہ میں تم کو اپنی کتاب
 موجود میں شرح چاہئے کہ اول اول آثار السنن کے پہلے باب کو دن ہے آخر تک دو میں بار سنائیت
 ظاہر لفظ سے دیکھو اور اس باب میں جتنی حدیثیں مذکور ہوں ہر ایک حدیث کی بطور توفیق
 کرو اور مخصوص کتب ہر ایک دراب اور اول صحیح البخاری و صحیح مسلم و صحیح ابوداؤد و
 صحیح ترمذی جلد اول سے لے کر اس باب کے ہر ایک حدیث سے متعلق حدیثیں و اقصیت...
 اطلاع حاصل کرنا اسے اہم و گہری سمجھو ان حدیثوں سے متعلق حدیثیں و روایاتی آیت
 اور کن گون کا دستاویز سے کام لیا ہے اسکی برائیکے بات... کتب ضرور ہر
 نو ضروری ہر ایک کا دستاویز اس حدیثوں سے کتابت ہونا ہے یا نہیں ہوا کھانچ لے ان حدیثوں
 کی جو درسی حدیثیں معارض ہوں، انکو کھانچ کر کے تراجم کرو اور تصویب کے بعد حدیث
 میں کروا کر اس پر پہلو سے تصدیق کرو جو حدیث ایک باب کی تفسیر سے ثابت ہو گا تو اس طرح

اعتقادِ غیبی کی تقویت کیلئے میں نے ابھی کوئی نسخہ تجویز فرمایا مناسب نہیں جان سکتا
 تھا، مگر بعد بالکل صحیح اور توی ہو چکا تو میں تمہارے اعتقادِ غیبی کے کوئی عمدہ
 نسخہ تجویز کرونگا مگر اس کو جاننا کہ اپنی حکمت اور شہدِ رستی کا بہت
 خیال رکھو اور اس کے پینے میں بھی احتیاط رکھو بازار کی پوری پوری دیکھو سے
 پر سبز کرنا چاہئے کیلئے بطورِ عمدہ کوئی مناسب چیز بنا کر لو اور علی الصباح کچھ
 ناشتہ کر دو اور شام کی وقت بھی جب پھر پانچ بجے ہو اور عید
 میں ملا حمت ہو تو اس وقت بھی ضرور کچھ ناشتہ کرنا پڑے۔ جناب میاں صاحب کی
 خدمت میں بطورِ خدمت گزار اور مولانا احمد علی صاحب اور مولانا علی صاحب
 عزیز کو میرے شمعوں پہنچاؤ۔ اور مولانا محمد بشیر صاحب کو میرے
 شمعوں پہنچاؤ۔ آج ایک خط لکھنے والا تھا لیکن بوجہ منگنی وقت کا نہیں
 لکھ سکا آئندہ لکھوں گا اللہ اعلم ما تقطرون السلام
 راقمِ بندگی جس مبارک پوری ازخیر میں شمعوں پہنچاؤ

تصیفة فی مدح

الشیخ العلامة / عبد الرحمن المبارکفوری

من تألیف

الشیخ الدكتور / نقی الدین الہلالی

(مکتوبة بخط یدہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہونہ کلامتہ اولیٰ اصبح اعمس واولیٰ صلا فی اولیٰ لیلۃ الرمضان الخ ۳۰۰ ومن جملة لا تخلو من تکلف فقاہلوا ہا القبول
 وساہران شاء اللہ تصیفة قرآءتین بصغر فی الوقت واعد اللہ تصیفة من جملة لا تخلو من الصبر الثاني
 لئن کنت قد جئت الاقالیم والہلالا من العرب حتی الہند اظری الزاجلا
 وانقبتی الاطراف فی ارض فر بنی فانی فی الیوم ہجرتا فلما جئت
 لعلما ہما صبح ما جاد امتیثلا عینہ علیہ لا تری لہ منہ ساہلا وہ تقرب الیہ فقل من ہونہ
 لہ الفضل والقریب فی الہند شائع علی کل اصل الفضل علما وناعلا
 تألیفہ مشاعت ونامت وشرقیت علی اصل ہذا الفصیح نحو فی الفضائل
 وسارت مسیر الشمس فی کل بلدۃ وعتت بنوع کالغیوث ہوا طلا وہ بتلام عن الیوم ہونہ
 بسوا الی الرحمن نال اضافة بنو الیوم مشہور وما کان جامعلا

فلائقہ مسداویج و کفہ ^{ہی الویل لا یفیک بالخیر} ہما طلا ^{وان شئت قلت ہما طلا وسلا}
 صن عنہ اصل الفضل والعلو الخ ^{لتر فہا ان کنت بالشیخ جاہلا}
 وسئل عنہ شرح الرعدی فأنہ ^{خبرک} ^{لما حلہ من} مشکا کلا ^{(۳۳) بالمسکن الوزن وغیرہم عند اللہ}
 مشکا کلا ^{من تصدق لجلہا من العلماء المتقین الذخا ہلا} ^{عنہم علیا عن صفیرہ}
 رأینا شروعا عدۃ لم نجدہا ^{شفاء غلیب قد امان المسائل}
 الیہا شرح من الشیخ شارح ^{المصدر الذی قد کن الحق سائلا}
 لما عدت الاعناق من کل جہۃ ^{وکل غدا عنہ بشوق فسا} ^{ثلا}
 فہا ریدیسر عن قریب ختاقہ ^{فیطلع بدرا فی سما العلم کاملا}
 وجاز بحیر من افاد الریدیہ ^{وبلفہ یار حمن ما کن} ^{آعلاء}
 الا یعلیٰ کبر وقد خزنت مغزیا ^{عظیما بحیر صکار فی المجد} ^{وافلا}
 قالوا کتبہ العید المضطر الی رحمة اللہ
 محمد بن عبد القادر الہلالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين
 أما بعد فيقول العبد الضعيف محمد بن عبد الرحمن بن الحافظ عبد الرحيم المبارك فوري
 عفا الله تعالى عنهما أنه قد وقع الاتفاق في بلدة كنفؤ بالعلامة الأديب
 والفاضل اللبيب مولانا الشيخ تقي الدين بن عبد القادر الهلالي بالله الله
 في أيامه والليالي فذكر الفاضل الجليل الشيخ محمد بن ابراهيم بن عبد اللطيف
 ابن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب التيمي النجدي وقال بأنه
 قد قرأ كتب الصحاح الستة وغيرها من كتب الحديث واصوله والنسب
 على شيوخه الاعلام ووصف لي علمه وفضله وصلاحه وتقواه وقال لي
 انه يريد ان اجيز له برواية الحديث ووصل سنة بسند موثوقها الاجزاء
 فاسعفته بطلوبه تحقيق الظن ومغرب به وان كنت لست اهلا لذلك ولا
 من يخوض في هذه المسالك ولكن تشبها بالائمة الاعلام السابقين
 الكرام - واذا اجزت مع القصور فاني :- ارجو التشبه بالذبيح اجازوا
 السالكين الى الحقيقة منها :- سبقوا الى غرف الجنان فجازوا
 فاقول وبالله التوفيق اني قد اجزت الشيخ محمد بن ابراهيم المذكور
 ان يروي عني كتب الصحاح الستة وغيرها من كتب الحديث واصوله
 والتفسير وان يقرى آها وانى قد حصلت القراءة والسماعة والاجازة
 عن شيخنا العلامة السيد محمد نذير حسين المحدث الدهلوي رحمه الله تعالى
 وهو حصل القراءة والسماعة والاجازة عن الشيخ المكرم الاورع البارع
 في الافاق محمد سق المحدث الدهلوي رحمه الله تعالى وهو حصل
 القراءة والسماعة والاجازة عن الشيخ الاجل مسند الوقت الشاذ

عبد العزیز المحدث الدہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ وهو حبل القہار
 والسماعة والاجازة عن الشيخ القرم المعظم بقية السلف وحجة
 الخلف الشاه ولى الله المحدث الدہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ
 وباقي السند مكتوب في اوائل تحفة الاحوذى شرح الترمذى
 قلت واجزته ايضا ان يروى عنى جميع ما حواه اتحاف الاكابر في
 اسناد الدفاتر من الكتب الحديثية وغيرها الشيخ شيبان
 الامام المحافظ الرباني القاضي محمد بن علي الشوكاني كما اجازني
 برواية جميعه شيخنا العلامة حسين بن محسن الانصاري
 الخزر سجي اليماني رحمہ اللہ تعالیٰ وهو قد حصل الاجازة برواية
 جميعه عن شيخه العلامة الشريف محمد بن ناصر الحسن الكازمي
 والقاضي العلامة احمد بن محمد بن علي الشوكاني كلاهما عن الامام
 القاضي محمد بن علي الشوكاني مؤلف اتحاف الاكابر
 وباقي السند مكتوب فيه واوصيه بتقوى الله في السر والعلانية
 واشاعة السنة السنوية بلا خوف لومة لائم وان يلزم على نفسه الاتباع
 والاجتناب عن الابتداع واسأل الله تعالیٰ ان يوفق لذلك لي وله والمجد لله رب العالمين
 اولاً واخراً وحسبنا الله ونعم الوكيل
 املاه المجيز الفقير الي احسان ربه الكريم محمد عبدالرحمن بن
 المحافظ عبدالرحيم المبارك في شهر رمضان سنة ١٢٣٩ من الهجرة النبوية

مولانا محمد اسمعیل عن الشیخ الرحیل مسند الوقت الشاہ عبد العزیز عن بقیة السلف وحقہ الخلف
 ائمة من آیات اللہ الشاہ ولی اللہ بالاسناد الذی ہومذکور فی کتابہ الارشاد الی جمعہات الاسناد
 و الثانی منہم الحدیث الاکمل العلامة مولانا محمد بن محمد العزیز المدعو مشیخہ محمد الهاشمی الجعفری والفاطمی
 الرضوی وروی عن الشیخ الکبیر العلامة ابی الفضل عبد الحق بن فضل اللہ العثماني عن العالم الرانی
 العلامة القاضی محمد بن علی بن محمد الشوکانی بالاسناد المذكور فی حقیقۃ المسیح باتحاف الاکابر و الثالث
 منہم مسند الحدیث بین العلامة القاضی الشیخ حسین بن محسن الانصاری الخزرجی الیابی عن العلامة الشریف
 محمد بن ناصر السننی الحجازی و العلامة القاضی احمد بن الامام القاضی محمد بن علی الشوکانی کلاهما عن الامام القاضی
 الرانی محمد بن علی الشوکانی بالاسناد المذكور فی اتحاف الاکابر و اوصی الجہاز المذكور بتقری اللہ و لازم طامنتہ
 فی السرد العلامة و اشاعتہ السنۃ السنیۃ بلا خوف لومة لائم و عدم القول بالزای فی معنی الحدیث و اتباع السلف
 الصالح فی فہم اداء و بلا جتہ ما اشکل من متون الاحادیث الی الکتب المؤلفة فی ترمیم الحدیث کتھا بینه الاثیر
 و جمع البعار و غیرہا و ما اشکل من معانی الاحادیث الی شروحات الفہم الباری و غیرہ و فقتنا اللہ و ایاہ لما یرضاه
 و سلك بنا و بہ طریق النجاة و ختم لہ و لنا بخیر و الحمد لله الا لا اخر و ظاہر و باطننا و حسبنا اللہ و نعم الوکیل
 و کلا حول و لا قوۃ الا باللہ العلی العظیم و صلی اللہ علی خیر خلقہ محمد و آلہ و اصحابہ

الوکیل و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العلی العظیم و صلی اللہ علی خیر خلقہ محمد و آلہ و اصحابہ

کتبہ محمد عبد الرحمن المبارکفوری عفا اللہ عنہ فی شہر اللہ الحرم ملکستان من الحجۃ النبویہ علی صاحبہا الف صلوة
 الخیر

کتبہ المجتہد محمد عبد الرحمن المبارکفوری عفا اللہ عنہ
 فی شہر اللہ الحرم ملکستان من الحجۃ النبویہ

کتبہ المجتہد محمد عبد الرحمن المبارکفوری
 عفا اللہ تعالیٰ عنہا فی شہر ذی الحجۃ سنۃ ۱۳۴۳ من الحجۃ النبویہ
 علی صاحبہا الف صلوة و تحیة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين اما بعد فيقول العبد الضعيف محمد عبد الرحمن
 الباد ككودي عفا الله تعالى عنه ان العالم النبيل والفاضل الجليل ابا محمد عبيد الجبار بن الطيب داد ارجنشن الكهيمتري
 الكيديوني قد جالسني عدة اشهر حين اقامتني في دهلي لطباعة شرح الترمذي السمي بحفظة الاحوذى وذكري في المشا
 احدثي رواية وحسن اية واستحسنه مقامات عديده من الصحاح الست فوجدته رجلا صالحا ذا علم وعمل صاحب فهم سليم وطبع
 مستقيم على طريقة السلف لذي الله عنهم اعتقادا وعملا متبعا للكتاب والسنة ناصر لهم اذ ابا عنهم ما تشدد على اهل البدعة
 والهوا اذ انا على القلدين الذين جمل مساعيم بقراءة الحديث واقرانه تسوية الحديث على من هب امامهم فبارك الله في علوم
 وفتح المسلمين بطول بقائه ولما اردت الرحيل الى وطني طلبت مني الاجازة ووصلت سند بسند ائمة الحديث من اصحاب الصحاح
 وغيرهم فاسعفته بطلوبه تحقيقا لظنه ومخوبه وان كنت لست اهلا لذلك ولا من يخوض في هذه المسالك ولكن تشبها بالائمة
 الاعلام السابقين الكرام سه واذا اجرت مع الفقور فانني اذجو التشبيه بالذين اجازوا السالكين الى الحقيقة منهم :
 سبوا الى عرف الجنان فغادوا فاقول وبالله التوفيق الى قد اجرت الشيخ ابا محمد عبد الجبار المذكور ان يقى أموطا الاما
 مالك وصحيف البخاري وصحيف مسلم وسنن البهوتي وجامع الترمذي وسنن النسائي وسنن ابن ماجه وشكوة المعاصير والمنق
 وبلوغ المرام وغيرها من كتب الحديث وشرح النخبة ومقدم ابن الصلاح وغيرهما من كتب اصول الحديث وتفسير الجلالين

مروا في الحديث على ٩٩

ادارہ کی دیگر مطبوعات

- 1 العلل المتناہیة فی الأحادیث الواہیة (2 جلدیں)
- 2 إعلام أهل العصر بأحكام ركعتي الفجر للمحدث شمس الحق الديناوي ؒ
- 3 المنسد للإمام أبي يعلى أحمد بن علي بن المتنى الموصلي ؒ (تخمین جلدوں میں)
- 4 المعجم للإمام أبي يعلى الموصلي ؒ
- 5 مسند السراج للإمام أبي العباس محمد بن إسحاق السراج الثقفي النيسابوري
- 6 المقالة الحسنی (المعربة) للمحدث عبد الرحمن المبارکفوري ؒ
- 7 جلاء العین فی تواریخ روایات البخاری فی جزء رفع الیدین (للشیخ الأستاذ بدیع الدین شاہ الراشدی ؒ)
- 8 فضائل شهر رب لابی محمد الحسن بن محمد الخلال ؒ
- 9 تبیین العجب... فی فضل رجب للحافظ ابن حجر العسقلانی ؒ
- 10 امام دارقطنی ؒ
- 11 صحاح ستہ اور ان کے مولفین
- 12 موضوع حدیث اور اس کے مرائج
- 13 عدالت صحابہ رضی اللہ عنہم
- 14 کتابت حدیث تا بعد تالیفین
- 15 النسخ والسنوخ
- 16 احکام الہماز
- 17 امام محمد بن عبد الوہاب ؒ
- 18 قادیانی کا فرکیوں؟
- 19 بیار سے رسول اللہ کی بیاری نماز
- 20 مسئلہ قریانی اور پرویز
- 21 پاک و ہند میں علمائے اہل حدیث کی خدمات حدیث
- 22 توضیح الکلام فی وجوب القراءة خلف الإمام (جو بلا
- 23 احادیث ہدایہ: فنی و تحقیقی حیثیت
- 24 مولانا سرفراز صدیقی تصانیف کے آئینہ میں
- 25 آفات نظر اور ان کا علاج
- 26 احادیث صحیح بخاری و مسلم میں پرویزی تفکیک کا علمی
- 27 آئینہ ان کو دکھایا تو برامان گئے
- 28 حوزہ المؤمنین
- 29 امام بخاری ؒ پر بعض اعتراضات کا جائزہ
- 30 اسباب استکفاف الفقہاء
- 31 مسلک اہل حدیث اور تحریکات جدیدہ
- 32 مسلک احناف اور مولانا عبدالحی کبکنوی
- 33 مشاہیرات صحابہ رضی اللہ عنہم اور مسلف کا موقف
- 34 مقالات 1-2
- 35 فلاح کی راہیں
- 36 اسلام اور موسیقی پر اشراق کے اعتراضات کا جائزہ
- 37 اسلام اور موسیقی
- 38 نوافل کی جماعت کے ساتھ فرض نماز کا حکم
- 39 احکام الحج والعمرة والزیارة
- 40 مقام صحابہ رضی اللہ عنہم
- 41 تنقیح الکلام فی تأیید توثیح الکلام
- 42 تفسیر سورۃ بقرہ
- 43 مقالات محدث مبارکپوری ؒ (صاحب تحفۃ
- 44 اعلاء السنن فی المعیوان (مختل مسلف کی معروف
- 45 مقالات اثریہ
- 46 الاوادی شرح جامع الترمذی)
- 47 کتاب کا تقدات جائزہ