معانی الآثار ومشکل الآثار للامام الطحاویؒ

از مولوی سید عبد الرزاق صاحب قادری جعفر ایم اے عثمانیہ

(۴)

الطحاوی اور شرح احادیث مختلفہ میں نے جیسا کہ عرض کیا عام خلافیات اور خصوصاً جو علما رحق کے درمیان ہیں ان کا عام حال یہی ہے کہ بے دلیل بات کسی کی نہیں ہے۔ قرآن کی آیت حدیث متصل ہو یا مرسل یا صحابہ کا قول وفعل یا فتوی ان چیزوں میں اگر سب کا نہیں تو کسی نہ کسی چیز کا ہونا ضروری ہے اور جس کے پاس مندرجہ بالا امور میں سے کوئی بات ہو اس کے قول کو بے دلیل نہیں قرار دیا جاسکتا قرآن اور حدیث مرفوع متصل صحیح اگر کسی کے پاس ہے تو اس کا معاملہ ظاہر ہے کہ صاف ہے لیکن ان کے سوا جو چیزیں ہیں مثلاً مرسل روایت یا صحابہ کا فتوی قول وفعل ہو تو سوچنے کی بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی قول کے انتساب کی جرأت اور وہ بھی ان بزرگوں سے جن کی امانت و دیانت مسلم ہو یا صحابہ کا جو عام حال تھا اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے کون باور کرسکتا ہے کہ انھوں نے اپنی طرف سے اسلام میں کسی چیز کا اضافہ کردیا ہوگا۔ بلکہ ضرور ہے کہ صراحۃً یا قیاساً اس نتیجہ تک وہ ضرور پہنچے ہیں جس پر خود ان کا عمل تھا یا دوسروں کو جس کی ہدایت کرتے تھے اس لئے ائمہ مجتہدین کے اختلافات کے متعلق ایک کلی بات یہ طے شدہ ہے کہ جس نے بھی جو کچھ کہا ہے کسی نہ کسی طرح سے صاحب شرع پر اس کی انتہا ہوتی ہے اور جب صورت حال یہی ہے تو جن مسائل میں اختلاف بین الائمہ ہے ان کے ہر پہلو کے متعلق یہ باور کرنا چاہئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

سے اس کا تعلق ہے۔ پس سوال جو کچھ رہ جاتا ہے وہ یہی ہے کہ دو متضاد باتیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب ہو سکتی ہیں۔

یہ طریقہ کہ صرف اصح مافی الباب کو ترجیح دیدی جائے اور مرسلات فتاوی صحابہ وغیرہ سے قطع نظر کرلی جائے اس کے تو یہ معنی ہیں کہ ہم صحابہ یا تابعین کی طرف ایسی بات منسوب کرتے ہیں جس کے انتساب کو عقل صحیح نہیں سمجھ سکتی یعنی صحابہ وتابعین کی عام سیرت وحالات اس کی تردید کرتی ہے اور یہی وہ راز ہے کہ بجائے اصح مافی الباب کے علماء کے ایک گروہ نے متصلات ومرسلات فتاوی صحابہ وغیرہ کو محض سند کی وجہ سے یا اتصال وعدم اتصال یا رفع ووقف کی وجہ سے مسترد نہیں کیا بلکہ دو متصل صحیح حدیثوں میں ترجیح آخر جن طریقوں سے دی جاتی ہے ان ہی طریقوں کو ان سب چیزوں کے درمیان ترجیح دینے میں انھوں نے اختیار کیا۔

طحاوی سے میں آئندہ نقل بھی کروں گا کہ راویوں پر جرح کرکے کسی ایسے طرزِ عمل کو مسترد کر دینا جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحابی یا ایسے تابعیوں نے منسوب کیا ہو جن کے دین پر اعتماد کیا جاتا ہے یہ ہمارا مذہب اور مسلک نہیں ہے۔ انھوں نے شوافع کی ایک حدیث پر جرح کرنے کے بعد افسوس کرتے ہوئے کہا ہے۔

فما اردت بشیٔ من ذلک تضعیف احد من اھل العلم وما ھکذا مذھبی ولکن اردت بیان ظلم الخصم

میں نے اہلِ علم میں سے کسی کی تضعیف کا ارادہ نہیں کیا اور نہ میرا یہ مسلک ہے بلکہ میں نے صرف خصم کے ظلم کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

جہاں تک واقعات کا تعلق ہے ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ پہلی دو صدیوں تک ترجیح کا عام طریقہ یہی تھا بعد کو امام شافعیؒ نے مرسل حدیثوں کو بھی ناقابلِ احتجاج قرار دیا اور اسی کے ساتھ

---

[1] معانی الآثار ج ۱ ص ۱۲۴۔

اقوال صحابہ کے متعلق ان سے "نحن رجال وھم رجال" کا دعویٰ منقول ہے۔ پھر تابعیوں کے اقوال و فتاویٰ کی جو قیمت ان کے یہاں ہو سکتی تھی ظاہر ہے۔ لیکن سلف میں سابق الذکر طرق ترجیح کا جو رواج تھا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان طریقوں کو پیش نظر رکھ کر کسی نے کوئی مستقل کتاب تصنیف نہیں کی تھی بلکہ عموماً حلقہ ہائے درس میں شاگردوں کے سامنے اپنے پسندیدہ و مختار مسلک کی ترجیح کے وجوہ زبانی بیان کر دیتے تھے یا تالیفات میں اگر کہیں کہیں کوئی ذکر بھی کرتا تھا تو اس کی حیثیت ضمنی اور ذیلی بات کی ہوتی تھی قدما یعنی دوسری تیسری صدی کے ائمہ فقہ و حدیث کی کتابیں ہمارے اس دعویٰ کی دلیل ہیں۔

مگر اسلامی دنیا میں پہلا آدمی جس نے ان متعارض حدیثوں کی ترجیح یا تطبیق میں ترجیح کے ان طریقوں کو پیش نظر رکھ کر مستقل کتاب لکھی بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ وہ علامہ ابوجعفر الطحاوی ہی ہیں۔ ہمارے پیش رو نے "الطحاوی" والے مقالہ میں معانی الآثار کے دیباچہ سے ان کے بعض اقوال نقل کئے ہیں۔ ان سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ خصوصاً ان کے یہ الفاظ کہ بعض لوگوں کی اس درخواست پر کہ

ان اضع لہ کتابا اذکر فیہ الآثار الماثورۃ	میں ایک ایسی کتاب تالیف کروں جس میں ان احکام
عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	کی نسبت جن کے متعلق اہل الحاد و ضعیف لوگ
فی الاحکام التی یتوھم اھل الالحاد	یہ وہم کرتے ہیں کہ ان احکام میں سے بعض بعض
والضعفۃ من اھل الاسلام ان	کی تردید کرتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
بعضھا ینقض بعضاً	منقول آثار نقل کروں۔

متناقض آثار میں سے کسی اثر کو "واجب بہ العمل" بنانے کے لئے ترجیح کے جو طریقے ہیں ان کو پیش نظر رکھکر

انی نظرت فی ذلک وبحثت عنه	میں نے اس کے اندر غور کیا اور شدید بحث کی اور
بحثا شدیدا فاستخرجت منه ابوابا	جس طریقہ کا مجھ سے سوال کیا تھا اس کے مطابق چند
علی النحو الذی سال وجعلت	ابواب مرتب کئے۔ پھر ان ابواب کو متعدد کتابوں
ذلک کتبا ذکرت فی کل کتاب جنسا	پر تقسیم کر دیا جن میں سے ہر کتاب میں میں نے اسی
من تلک الاجناس۔	جنس کی چیزیں بیان کی ہیں۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ اس کتاب کے لکھنے کی غرض ہی یہ ہے کہ سلف میں متعارض آثار کے درمیان ترجیح کا جو طریقہ تھا اس کو زندہ کیا جائے اور یہی ان کے اس کتاب کے لکھنے کی وجہ ہے اسی لئے انھوں نے اس کا نام معانی الآثار رکھا یعنی اس کتاب میں "الآثار" کا جمع کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ "الآثار المتناقضہ" کے معانی اور مطالب کو واضح کرنا ہے بلاشبہ اپنی نوعیت کا اسلام کی تصنیفی وتالیفی تاریخ میں یہ پہلا کام ہے محدث کشمیری حضرت علامہ انور شاہ نے ابن اثیر جزری کے اس قول کی جو طحاوی کے متعلق ان سے منقول ہے

یعنی ان الطحاوی مجدد۔	طحاوی مجدد ہیں

کا جو یہ مطلب بیان کیا ہے کہ

اقول انه مجدد من حیث شرح الحدیث	میں کہتا ہوں کہ وہ شرح حدیث کی حیثیت سے
وهو بیان محامل الحدیث والاسولة	مجدد ہیں یعنی وہ حدیث کے محمل اور سوال وجواب
والاجوبة وغیرها۔	وغیرہ بیان کرتے ہیں۔

آگے شاہ صاحب نے اپنے تشریحی بیان پر جو یہ اضافہ فرمایا ہے کہ

والمتقدمون کانوا یروون الحدیث سندا	اور متقدم علماء حدیث کو سند اور متن کے لحاظ سے
ومتنا لا بحثا۔ (العرف الشذی ص ۲۳)	روایت کرتے تھے نہ کہ بحث کے لحاظ سے۔

ظاہر ہے میں نے جو کچھ عرض کیا ہے اس کی تائید شاہ صاحب کے اس کلام سے ہوتی ہے۔ اس کی توجیہ کرتے

ہوئے طحاوی کو الآثار کی شرح میں تجدید کا مقام جو حاصل ہوا اس کے ذکر کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے یہ صحیح بات لکھی ہے کہ طحاویؒ کو قدرتی طور پر ایسے مواقع میسر آئے جن کی وجہ سے حنفیہ شافعیہ مالکیہ تینوں ائمہ مجتہدین کے نقاط نظر اور طریقہ بحث وترجیح میں تبحر حاصل کرنے کا ان کو کافی موقع مل گیا۔ شاہ صاحب کے الفاظ یہ ہیں کہ

والطحاوی اعلم بمذهب ابی حنیفه	طحاوی مذہب امام ابوحنیفہ کے سب سے بڑے عالم ہیں
وھو تلمیذ الشافعی بواسطة واحدة	حالانکہ وہ امام شافعیؒ کے تلمیذ ایک واسطہ سے امام
وتلمیذ مالك بواسطتین وتلمیذ	مالکؒ کے تلمیذ دو واسطوں سے، اور امام صاحب کے
ابی حنیفه بثلثة وسائط۔	تلمیذ تین واسطوں سے ہیں۔

شاہ صاحب کے اس دعویٰ میں کون شک کرسکتا ہے۔ ہمارے پیشرو نے طحاوی کی زندگی کے جس پہلو پر گذشتہ سال ایم اے کا مقالہ پیش کیا ہے اس میں ان امور پر کافی بحث کی گئی ہے بلکہ آخر میں شاہ صاحب نے ائمہ اربعہ میں سے چوتھے امام احمد ابن حنبل کے متعلق بھی اس کا سراغ لگایا ہے کہ طحاوی نے ان کے مکتب خیال سے بھی استفادہ کیا تھا۔ فرماتے ہیں کہ

وذکر فی باب الحج اجازته عن احمد	یک امام مجتہد مجدد نے باب الحج میں بواسطہ امام طحاوی
بواسطة الطحاوی امام مجتهد مجدد۔	امام احمد سے اجازت کا ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوجعفر طحاوی کو حدیث وآثار کی شرح میں تمام شارحین حدیث پر اولیت حاصل ہے۔ یہ میرا ہی دعویٰ نہیں ہے بلکہ آپ دیکھ چکے کہ حضرت انور شاہ صاحب کشمیری جیسے مستند عالم کا بھی یہی دعویٰ تھا۔ میں اب آئندہ ان کے ان شرحی کارناموں کے کچھ نمونے پیش کرنا چاہتا ہوں تقریباً بالالتزام علامہ طحاوی نے ان ہی کی اصطلاح کی بنیاد پر اپنی ہر کتاب میں ان متعارض آثار میں ترجیح کے دو مستقل طریقے اختیار کئے ہیں۔ ایک طریقہ کی تعبیر وہ

اما وجہ ذلک من طریق النظر

یا قریب قریب اسی قسم کے الفاظ سے کرتے ہیں اور امام طحاویؒ کا یہ ایسا دلچسپ اور موثر دلنشین طریقہ ہے کہ غالباً ترجیح کے اس خاص طریقۂ عمل میں ان کی اتباع کوئی نہ کرسکا یا بعضوں نے اگر کیا بھی تو ان کی نظر وہاں نہیں پہنچتی جہاں وہ پہنچ سکے۔ ترجیح کے اس طریقہ کا کیا مطلب ہے اصل حقیقت تو اس کے نمونوں کے دیکھنے ہی سے واضح ہوگی لیکن مجملاً ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اختلافی مسئلہ کا مقابلہ اسی نوعیت کے دوسرے اتفاقی مسائل سے کرکے طحاوی شریعت کی روح یا اس باب میں اسلام کا جو کلی نقطۂ نظر ہے اس کی سراغ رسانی کرکے اس کی روشنی میں اختلاف کا فیصلہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس سے صرف یہی نہیں کہ اس خلافیہ کے متعلق بات طے ہوجاتی ہے بلکہ اس باب کے مسائل جس کلیہ ضابطہ کے تحت درج ہیں ان تک رسائی ہوجاتی ہے۔ گویا منطق کے استقراء سے عام زندگی میں جن کلیات تک پہنچ سکتے ہیں۔ طحاوی نے دین میں ایک نئی راہ کا افتتاح کیا ہے۔ میں خیال کرتا ہوں کہ اگر کچھ دن طحاوی کے ان نظری وجوہ کی کوئی مشق کرے تو ممکن ہے کہ بتدریج اس میں خود ایک قسم کے اجتہاد کا ملکہ پیدا ہوجائے۔

اس کے علاوہ دوسرا طریقہ ترجیح کا وہی ہے یعنی قرائن و قیاسات تاریخی معلومات ماحول کے اقتضارات از قبیل عام ترجیحی وجوہ سے کام لیتے ہیں بلکہ اس سلسلہ میں شافعیوں والے طریقہ "اصح مافی الباب" سے حتی الوسع بچنے کی کوشش کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ترجیح کا یہ نہایت ہی غیر محتاط طریقہ ہے۔ سینکڑوں بدگمانیوں کے بعد ایک غالب گمان حاصل کیا جاتا ہے آخر متصل صحیح حدیث بھی تو زیادہ سے زیادہ خبر واحد ہی ہوتی ہے۔ اور خبر آحاد سے بجز ظنِ غالب کے اور کیا چیز حاصل ہوسکتی ہے۔ اسی چیز نے لوگوں کو مغالطہ میں مبتلا کردیا جنھوں نے فیصلہ کردیا کہ معرفۃ الاسناد سے طحاوی کو محدثانہ تعلق نہیں ہے۔ لیکن اس دعوی کی سستی جب معلوم ہوچکی تو مجھے طحاوی کا چست گواہ قرار نہ دیا جائے گا اگر میں یہ کہوں کہ قصداً اس طرز عمل سے انھوں نے حتی الوسع بچنے کی کوشش کی ہے۔ بعض مواقع پر

مجبوراً شوافع کے طرزِ عمل کو وہ جستہ جستہ مقام پر اپنی کتاب میں اگر اختیار نہ کرتے تو یہ واقعہ ہے کہ اس شبہ کا ازالہ آسان نہ تھا۔

بہر حال میں ان کے علمی کارناموں کو بطور نمونے کے پیش کرتا ہوں۔ یوں تو معانی الآثار کی دونوں جلدیں اور مشکل الآثار کی چار جلدیں ان ہی مباحث سے معمور ہیں لیکن میں حتی الوسع کوشش کروں گا کہ بجائے نادر اور غیر مشہور اختلافی مسائل کے ان ہی مسائل کو نمونہ میں پیش کروں جن کے متعلقہ مباحث عام طور سے مشہور ہیں تاکہ ان لوگوں کو بھی طحاوی کی دقتِ نظر کا اندازہ ہو سکے جن کی رسائی خلافیات کے ان نادر مسائل اور ان مباحث تک نہیں ہے یا کم از کم ان کے متعلقہ معلومات مستحضر نہیں ہیں۔ بلکہ اس کی بھی کوشش کروں گا کہ ان مشہور مسائل میں بھی زیادہ تر وہی مسئلے ہوں جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ حنفیوں کا پہلو کمزور ہے معرفۃ الاسناد کے سلسلہ میں جس طرح مباحث کا ذکر میں نے سلسلہ وار کیا ہے وہی طریقہ یہاں بھی اختیار کرتا ہوں۔ وباللہ التوفیق۔

بیر بضاعۃ کا معاملہ | اس سلسلہ میں سب سے پہلی چیز جسے میں پیش کرنا چاہتا ہوں وہ معانی الآثار کا بھی پہلا مسئلہ ہے۔ طحاوی نے بھی کتاب کو اسی سے شروع کیا ہے۔ میری مراد مسئلۃ الماء سے ہے۔ یعنی نجاست کے ملنے سے پانی کب نجس ہوتا ہے اور کن حالات میں نجس نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ مدرسوں کا یہ ایک عام مشہور اختلافی مسئلہ ہے لیکن افسوس ہے کہ عام مدارس ہیں بلکہ کتابوں میں بھی اس مسئلہ کو جس طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے وہ اتنا مفید نہیں ہے جتنا کہ طحاوی کا طرزِ بیان مفید ہے یعنی پہلی خصوصیت تو ان کے طرزِ بیان ہی کو حاصل ہے۔ پورے باب یا ان کی زبان میں کتاب کو پڑھنے سے بیان کی جو ترتیب قائم ہوتی ہے وہ یہ ہے۔

پانی کی دو قسمیں ہیں، جاری اور غیر جاری۔ جاری پانی میں تو کسی کو اختلاف نہیں ہے یعنی نجاست کے ملنے سے وہ کسی کے پاس ناپاک نہیں ہوتا جس کی وجہ بھی طحاوی نے لکھی ہے۔

لان النجاسۃ تداخل الماء الذی لایجری　کیونکہ نجاست جاری پانی میں داخل نہیں ہوتی اور غیر
ولا تدخل الماء الجاری (ج ۱ ص ۹)　جاری میں ہوتی ہے۔

غیر جاری پانیوں میں بیر (کنویں) کا پانی بھی ہے۔ طحاوی نے جس طریقے سے مسئلہ کو بیان کیا ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اصل اختلاف کنویں اور باولیوں کے پانی میں ہے یعنی اس میں اگر نجاست مل جائے مثلاً بول براز یا مردار وغیرہ چیزیں گر جائیں تو کنویں کا پانی پاک رہے گا یا ناپاک ہو جائے گا امام مالکؒ امام شافعیؒ وغیرہا حضرات کا خیال ہے کہ جب تک رنگ بو مزہ ان تین صفات میں سے کوئی صفت اس نجاست کی وجہ سے نہ بدلے تو بہر حال باولی کا پانی پاک ہی رہتا ہے۔ امام مالکؒ نے آگے بڑھ کر یہاں تک فتویٰ دیا ہے کہ کنووں اور باولیوں ہی کا نہیں بلکہ کسی برتن میں بھی پانی ہو اور اوصاف ثلاثہ میں نجاست کی وجہ سے تغیر نہ ہو تو وہ پاک ہی رہتا ہے۔ امام شافعیؒ نے در اصل اس حکم کو کنووں اور جو کنووں جیسی چیزیں ہوں انھیں تک محدود رکھا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ کنووں کا طول وعرض وعمق مختلف ہوتا ہے اس لئے امام شافعیؒ نے کہا قلتین (دو مٹکے پانی) جس گڑھے میں ہو وہ پاک ہی رہتا ہے اور یہی ان کا وہ مشہور مذہب ہے جس کی تعبیر مسئلہ قلتین سے کرتے ہیں لیکن امام ابو حنیفہ کا مذہب سب ہی جانتے ہیں کہ کنووں اور باولیوں کا پانی نجاست ملنے سے ان کے یہاں ناپاک ہو جاتا ہے۔

پس ائمہ کے اختلاف کی نوعیت تو یہ ہے جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ جس نے بھی جو بات کہی ہے کسی نہ کسی دلیل ہی کی روشنی میں کہی ہے اور دلائل کی انتہا بالواسطہ یا بلا واسطہ صاحب شریعت ہی پر ہوتی ہے جس کے معنی یہی ہوئے کہ خود "الآثار" میں اختلاف ہے۔ اور یہی واقعہ بھی ہے۔ طحاوی اب ان مختلف آثار کو جمع کر کے کسی ایک کو ترجیح دینا چاہتے ہیں۔ اس باب میں پہلی مشہور حدیث بیر بضاعۃ والی ہے۔ جس سے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تردید ہوتی ہے۔

حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیر بضاعۃ سے وضو کرتے
کان یتوضاء من بیر بضاعۃ فقیل	تھے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ اس میں تو مردار حیض کے
یارسول اللہ انہ یلقی فیہ الجیف و	اور حیض کے کپڑے ڈالے جاتے ہیں۔ آپ نے فرمایا
المحائض فقال ان الماء لا ینجس۔	پانی نجس نہیں ہوتا۔

ظاہر ہے کہ اس سے زیادہ کھلی دلیل موالک اور شوافع کے لئے کنووں اور باولیوں کے باب میں اور کیا ہو سکتی ہے مگر اس کے مقابلہ میں ابن عمر سے قلتین والی روایت آتی ہے یعنی۔

اذا بلغ الماء قلتین فلم یحمل بخبث۔ جب پانی قلتین ہو تو وہ "خبث" کو نہیں اٹھاتا

جس کا مفہوم مخالف یہ پیدا ہوتا ہے کہ قلتین سے کم ہو تو پانی نجس ہو جاتا ہے اور اس سے امام شافعیؒ بیر بضاعۃ والی روایت الماء لا ینجس کی تخصیص کرتے ہیں۔ اب تیسری روایت یہ ہے کہ

لا یبولن احدکم فی الماء الراکد	تم میں سے کوئی شخص ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ
ثم یتوضاء منہ ویشرب۔	کرے کہ پھر اس کے بعد وہ وضو کرے اور اس کو پئے

"الماء الراکد" عام ہے، کنووں کا ہو، تالاب کا ہو، برتن کا ہو کسی کا ہو پھر ولوغ کلب والی حدیث بھی ہے کہ جس میں برتن کے دھونے کا حکم ہے جس سے ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ کتے جب کسی پانی بھرے برتن میں منہ ڈالدیں تو برتن نجس ہو جاتا ہے اور جب برتن نجس ہو جاتا ہے تو پانی کیسے پاک رہ سکتا ہے اور یہی آخر کی دونوں حدیثوں کو احناف اپنے مسلک کی دلیل قرار دیتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں۔ ان دو حدیثوں کے سوا حنفیوں کے پاس اور کوئی دلیل نہیں ہے۔ جس حدیث میں ہے کہ سو کر اٹھنے والے پانی کے برتن میں ہاتھ دھونے سے پہلے نہ ڈالیں۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ برتن کا پانی خراب ہو جاتا ہے۔ نیز آیتِ قرآنی "والرجز فاھجر" میں الرجز سے جن لوگوں نے گندگی نجاست مراد لی ہے اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ بہر حال نجاست سے مسلمان کو بچنا چاہئے۔ "وثیابک فطھر"

کا حکم چونکہ اس سے پہلے ہے اس لئے آخر جز کی مذکورہ بالا تفسیر زیادہ قرین قیاس ہے۔ امام طحاوی ؒ نے اپنی سند سے تینوں قسم کی روایتوں کو درج کر کے فیصلہ کرنا چاہا ہے کہ ان آثارِ متعارضہ میں قابلِ ترجیح کونسی حدیث ہو سکتی ہے۔ انھوں نے پہلے بیر بضاعۃ والی روایت ہی کو لیا ہے اور عام محدثین اس کا جو مطلب سمجھے ہوئے ہیں اس سے اختلاف کرتے ہوئے ان کی نگاہ اصلِ واقعہ پر پہنچی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسی باؤلی جس میں مردار جانور اور حیض کے لتے پڑے ہوئے ہوں کیا یہ سمجھ میں بات آتی ہے کہ العیاذ باللہ ایسی حالت میں جبکہ یہ ساری غلاظتیں پانی میں تیر رہی ہوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو کرتے تھے۔ طحاوی ؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ جس نے حدیث کا یہ مطلب سمجھا ہے غلط سمجھا ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کسی کنویں میں اگر یہ ساری چیزیں پڑی ہوں تو اس کے پانی کا متاثر نہ ہونا یعنی بدمزہ رنگ کا نہ بدلنا ناممکن ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس کنویں کا پانی غیر متاثر وغیر متغیر تھا کیونکہ تغیر کی صورت میں تو ناپاکی کے سبھی قائل ہیں طحاوی کے الفاظ یہ ہیں۔

قد اجمعوا ان النجاسۃ اذا وقعت فی البیر	اس پر سب کا اتفاق ہے کہ نجاست جب کنوئیں
فغلبت علی طعمہ او ریحہ او لونہ ان	میں گر پڑے اور پانی کے ذائقہ، بو اور رنگ پر غالب
ماءھا قد فسد ولیس فی بیر بضاعۃ	آجائے تو پانی فاسد ہو جاتا ہے اور بیر بضاعۃ
من ھذا شئ۔	میں ایسی کوئی چیز نہیں تھی۔

سب مانتے ہیں کہ یہ اوصاف بیر بضاعۃ کے پانی کے نہ بدلے تھے۔ طحاوی کہتے ہیں

ونحن نعلم ان بیرا لو سقط فیھا ماھو	اور ہم جانتے ہیں کہ بیر بضاعۃ میں جو جو نجاستیں گری تھیں
اقل من ذلک لکان محالا ان لا	اگر کسی کنویں میں ان سے کم نجاستیں بھی گرینگی تو محال ہے
یتغیر ریح مائھا وطعمہ ھذا	کہ ان کی وجہ سے کنوئیں کے پانی کا ذائقہ اور بو نہ بدلے
مما یعقل ویعلم۔	یہ ایک معقول و معلوم بات ہے۔

یعنی وہ ایک مشاہدہ پیش کرتے ہیں کہ پانی اس درجہ سریع القبول چیز ہے کہ معمولی چڑیا بھی اگر اس میں گر کر مر جاتی ہے تو فوراً پینے میں اس کی بدبو محسوس ہوتی ہے بلکہ مزہ بھی بدلا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ البتہ رنگ کے بدلنے کے لئے کچھ زیادہ مقدار کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن شامہ یا ذائقہ کو متاثر کرنے کے لئے بالکل معمولی گندگی کافی ہوتی ہے۔ چہ جائیکہ مرے ہوئے کتے، عذرۃ الناس، الحائض سے کنواں پٹا ہوا ہو اور نہ بو بدلے نہ مزہ۔ امام نے اسی لئے اپنے بیان میں صرف ریح (بو) طعم (مزہ) ہی کا ذکر کیا ہے کہ ان میں تو تغیر فوراً پیدا ہو جاتا ہے مگر حدیث کے الفاظ تو وہی ہیں اس کا کیا جواب ہے؟ طحاویؒ نے جو جواب دیا ہے کتنا محققانہ ہے۔ فرماتے ہیں۔

ان غلاظتوں کی موجودگی کی حالت میں سوال نہ تھا بلکہ ان کے نکل جانے کے بعد بھی صحابہ کو وسوسہ باقی رہا کہ اگر نجاستوں کو بھی نکالدیا جائے اور اس پانی کو بھی نکالدیا جائے جس میں نجاست ملی تھی لیکن اس کے بعد بھی جو سوتے سے نیا تازہ پانی کنوئیں میں آئے گا وہ بھی پاک سمجھا جائے یا نہیں؟ صحابہ کو ایسا وسوسہ کیوں ہوا اس کی وجہ بھی طحاویؒ نے آگے بیان کی ہے۔

یعنی یہ کہ نجاست بھی نکل جائے اور جس پانی میں نجاست ملی تھی وہ بھی نکل جائے لیکن بیر کی دیوار تو دھوئی نہیں گئی، ور گندے پانی کے نیچے جو کیچڑ تھی وہ بھی برآمد نہ ہوئی۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اگر کسی کو وسوسہ ہو کہ دیوار اور کیچڑ میں تو گندہ نجس پیوست شدہ پانی باقی ہی رہا تو یقیناً اس وسوسہ کی گنجائش موجود ہے۔ طحاویؒ نے اس کے بعد دعویٰ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مبارک "الماء لا ینجس" کا مطلب یہ ہے کہ تم نے جس پانی کے متعلق سوال کیا یعنی نجاست کے نکلنے کے بعد نیا اور تازہ پانی جو کنوئیں میں آتا ہے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا۔ نہ یہ کہ نجاست کے مخلوط ہونے کی صورت میں بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا بلکہ مقصود اس وسوسہ کا ازالہ ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ طحاوی نے جو مطلب اس حدیث کا بیان کیا ہے اگر خدا ان سے اس

مطلب کو ادا نہ کرتا تو اسلام جیسے طاہر و مطہر دین پر غیر قوموں کا اعتراض کتنا سخت ہو سکتا تھا — آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لطافتِ طبع بدبو سے نفرت پیاز و لہسن کی بو بھی جن کے لئے ناقابلِ برداشت تھی سمجھ میں آنے کی بات ہے کہ وہی ایسے پانی سے جس میں ایسی غلیظ چیزیں شریک ہوں وضو فرماتے ہوں۔ طحاوی الفاظ کے پرستاروں کے اس رائے سے واقف ہیں بعض حدیث میں "الماء لا ینجس" (پانی ناپاک نہیں ہوتا) کا لفظ آیا ہے۔ پھر تم کون ہو جو الماء کے مطلق لفظ کو آنے والے جاری پانی کے ساتھ مخصوص کرتے ہو۔ حالانکہ سوال کے قرینہ سے جواب کی تخصیص ظاہر ہے لیکن منہ بند کرنے کے لیے ایک نہیں دو دو حدیثیں انھوں نے پیش کر دیں۔ جن میں یہی محدثین بجائے اطلاق کے تخصیص کے خود قائل ہیں یعنی بجنسہ اس نوعیت کا فقرہ نبویہ ہے "ان المومن لا ینجس" دوسری حدیث میں - "ان الارض لا ینجس"۔

طحاوی نے اپنی سندوں سے ان حدیثوں کو درج کرکے پوچھا ہے کہ فرمایئے ان حدیثوں کا کیا مطلب ہے؟ کیا مسلمان کبھی جنب اور ناپاک نہیں ہوتا یا زمین پر پیشاب پائخانہ پڑا ہو تو وہ اس وقت بھی ناپاک نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ دونوں حدیثوں میں تخصیص کرنی ہی پڑے گی۔ یعنی المومن والی میں کہنا پڑے گا کہ ملنے جلنے سے آدمی رک جائے۔ مومن اس قسم کا نجس نہیں ہوتا اور اس مطلب کا قرینہ اس کا سیاق ہے۔ یعنی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا مصافحہ سے ہاتھ کھینچنا اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "المومن لا ینجس" فرمایا۔

اسی طرح "ان الارض لا ینجس" کا فقرہ اس وقت ارشاد ہوا جب ثقیف کا وفد مدینہ منورہ آیا اور مسجد نبوی میں ان کے لئے خیمہ نصب کیا گیا۔ وفد والوں نے کہا کہ "قوم انجاس" یعنی ہم میں کچھ لوگ جنب ہیں۔ اس پر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

ان لیس علی الارض من انجاس الناس شیٔ   زمین پر لوگوں کی نجاستوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا

انما انجاس الناس علی انفسھم۔[1] لوگوں کی نجاستیں تو ان کی ذوات تک محدود رہتی ہیں۔

بہ حال سیاق و سباق سے جس طرح ان فقروں کے مطلق الفاظ میں تخصیص پیدا کی گئی ہے یہی قرینہ الماء لاینجس کی تخصیص کا بھی ہے۔ طحاوی نے اپنی بحث کو ختم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

فکذا قولہ فی بیر بضاعۃ ان الماء لاینجس لیس ھو علی حال کون النجاسۃ انما ھو علی حال عدم النجاسۃ فیھا۔

اسی طرح بیر بضاعۃ کے سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمانا "پانی نجس نہیں ہوتا" نجاست کے کنویں کے اندر ہونے کی صورت میں نہیں تھا بلکہ وہ اس میں نجاست نہ ہونے کی صورت میں تھا۔

اور یہ تو بیر بضاعۃ کی حدیث کا واقعی مطلب تھا لیکن اگر خواہ مخواہ کسی کو اس پر اصرار ہی ہو کہ حالتِ نجاست ہی سے سوال متعلق ہے تو طحاوی نے ایک دوسری راہ بھی اختیار کی ہے یعنی مدینہ منورہ کے مشہور مورخ واقدی کے حوالے سے ایک اور بات بیر بضاعۃ کی نوعیت کے متعلق نقل کی ہے یعنی دراصل یہ باولی یا کنواں نہ تھا بلکہ کاریز تھا۔ اندر اندر نالی بنا کر ایک کنویں کا پانی دوسرے نشیبی کنویں میں اور اس کا تیسرے میں لے جاتے ہیں۔ ہمارے ممالک میں اس قسم کے کاریزوں کا عام رواج ہے۔[2] ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بیر بضاعۃ "الماء الراکد" بند پانی والے خزانۂ آب میں شمار نہیں ہو سکتا اور گفتگو بار بار راکد ہی والے مخازن میں ہے ورنہ جاری پانی کے متعلق تو سب ہی کا اتفاق ہے کہ اس میں نجاست ملتی جائے بہتی جائے اور اس وجہ سے اوصاف ثلاثہ نہ بدلیں تو وہ پانی پاک ہی رہتا ہے۔ خود ان کے الفاظ یہ ہیں۔ بیر بضاعۃ کے متعلق لکھتے ہیں کہ۔

---

[1] یہی وہ کلی بنیاد ہے جس کی وجہ سے اہل سنت والجماعت کے لوگ مشرکوں کی چھوئی ہوئی چیزوں کے استعمال میں مضائقہ نہیں سمجھتے۔ قرآن میں نجس کا لفظ جو ان کے متعلق آیا ہے اس کا مطلب یہی سمجھا جاتا ہے کہ ان کے انفس میں نجاست ہے نہ کہ وہ نجاست ان کی چھوئی چیزوں میں بھی منتقل ہوتی ہے۔ [2] آجکل بھی مدینہ منورہ میں عین الزرقاء جس سے [illegible]

فقال قوم كانت طريقا للماء الى البساتين	ایک جماعت نے کہا ہے کہ بیر بضاعۃ باغوں تک پانی کے
فكان الماء لا يستقر فيها فكان حكمها	پہنچنے کا ایک راستہ تھا اور پانی اس میں ٹھہرتا نہیں تھا۔
كحكم ماء الانهار۔	اس بنا پر اس کے پانی کا حکم نہروں کے پانی کا سا تھا۔

اس قول کو نقل کر کے الواقدی کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ۔

حدثنيه ابو جعفر احمد بن ابی عمران عن محمد	یہ ابوجعفر نے ابو عبداللہ سے اور انھوں نے واقدی سے
ابی عبد الله محمد بن شجاع الثلجی	روایت کی کہ کنواں ایسا ہی تھا۔
عن الواقدی انها كانت كذلك۔	

ظاہر ہے کہ الواقدی کا حدیث میں کچھ ہی مرتبہ ہو لیکن تاریخ جغرافیہ خصوصاً مدینہ منورہ جو ان کا وطن تھا اس کے جغرافیہ اور مقامات کے متعلق ان کا بیان یقیناً ناقابل اعتنا نہیں قرار پا سکتا۔

یہ تو بیر بضاعۃ کی مہم تھی اب رہ گئی قلتین والی حدیث۔ طحاوی نے چند سنجیدہ سوالات کئے ہیں۔ پہلا سوال تو قُلّہ کی لغوی تحقیق کے متعلق ہے۔ عرب میں ہر جگہ پانی کو مٹکوں سے بھی ناپتے ہیں اور قدآدم سے بھی۔ خصوصاً دریاؤں اور نالاوں میں جب لوگ گھستے ہیں تو پوچھتے ہیں کہ کتنا پانی ہے۔ کوئی چھاتی برابر کوئی قدآدم برابر بتاتا ہے۔ طحاوی کا بیان ہے کہ قلہ کے ایک معنی مٹکوں کے بھی ہیں۔ لیکن دوسرے معنی قدآدم کے بھی تو ہیں پھر آپ کے پاس مٹکے والے ترجیح کی کیا دلیل ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں۔

فقد يجوز ان يكون مقدارها	تمہارے کہنے کے مطابق ہو سکتا ہے کہ اس کے پانی کی مقدار
قلتين من قلال هجر كما ذكرتم	ہجر نامی گاؤں کے دو مٹکے ہوں لیکن یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ
ويحتمل ان يكون القلتين اريد	قلتین قلۃ الرجل سے لیا گیا ہو جس کے معنی قامت انسانی
بهما قلة الرجل وهي قامته۔	(قدآدم) کے ہیں، اس طرح مقدار کا معیار مٹکے نہیں قدآدم ٹھہرے گا۔

اور جب دونوں احتمال ہیں تو قرینہ کے بغیر ترجیح کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ طحاوی نے دعوی کیا ہے کہ

لغۃً شوافع جس مطلب کو اس حدیث سے نکالنا چاہتے ہیں اس لغت کی بنیاد پر احناف بھی کہہ سکتے ہیں کہ قلتین سے دو قد آدم پانی مراد ہے۔ یعنی اتنے پانی کا حکم بیان کیا گیا ہے جو کثیر ہو۔ مقصد یہ ہے کہ یہ پانی اتنا زیادہ ہے کہ خبث اور گندگی اس پر غالب نہیں آسکتی۔ فرماتے ہیں کہ جب قُلّہ میں قدِ آدم کے معنی کی بھی گنجائش ہے تو

فاریدا اذا کان الماء قلتین ای　　مطلب یہ ہے کہ پانی کی مقدار جب قلتین (یعنی دو قد آدم) کے برابر
قامتین لم یحمل نجسا لکثرتہ ولانہ　　ہو تو اس کی زیادتی کی وجہ سے گندگی اس پر غالب نہیں آئے گی
یکون بذلک فی معنی الانھار۔　　اور اس وجہ سے بھی کہ اب یہ پانی نہروں کے پانی کی طرح سمجھا جائیگا۔

اپنے اس فقرہ میں امام طحاوی نے امام ابو حنیفہؒ کے اصل مذہب کی طرف بھی اشارہ کر دیا یعنی "الماء الراکد" اگر کثیر ہو مثلاً دو قد آدم پانی والا خزانہ آب ہو تو اوصاف ثلاثہ کے عدم تغیر کی صورت میں وہ بھی ناپاک نہیں ہوگا۔[1] کہ حکماً وہ بھی ما رجاری ہے۔ طحاوی نے اس لغوی بحث کو پیش کرنے کے بعد پھر شوافع کے اس اعتراض کی طرف توجہ کی ہے کہ

فان قلتم ان الخبر عندنا علی ظاہرہ　　اگر تم کہو کہ ہمارے نزدیک خبر اپنے ظاہر پر ہے اور مٹکوں سے
والقلال قلال الحجاز المعروفۃ　　مراد حجاز کے معروف مٹکے ہیں۔

یعنی حجاز میں ہجر نامی گاؤں کا جو قلال مروج تھا وہی مراد ہے اس پر طحاوی نے ایک دلچسپ اعتراض قلتین کی حدیث میں نکالا ہے۔ یعنی اس میں تو مطلقاً حکم ہے کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا خواہ رنگ مزہ بو بدلے یا نہ بدلے اور آپ لوگ تو اس کے قائل نہیں ہیں۔ کہتے ہیں۔

---

[1] مثلاً حیدرآباد　میں عثمان ساگر نظام ساگر وغیرہ تالابوں کا پانی کیا محض اس لئے کہ کسی طرف اس میں کچھ گندگی لگ گئی ہو، نجس ہو جائیگا۔ لیکن اس کا معیار کہ کثیر پانی کی معین مقدار کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ پانی کی مقدار اور نجاست کی مقدار و نوعیت ان سب کو دیکھنا پڑے گا امام نے اسی لئے مبتلیٰ بہ کی رائے پر اس کو محول کیا ہے۔ بعد کو امام محمد نے اپنی مسجد کے صحن کی طرف اشارہ کر کے کہا تھا کہ اتنا بڑا حوض اگر ہو تو ناپاک نہ ہوگا۔ لوگوں نے ناپا اور اس سے "دہ در دہ" عشر فی عشر کا مسئلہ احناف میں مروج ہوا۔

لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یذکرہ ذلک کیونکہ حضور نے اپنے ارشاد میں اس کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی

فی الحدیث فالحدیث علی ظاہرہ۔ بنا بریں حدیث اپنے ظاہر پر رہیگی (اور حکم مطلق رہے گا)

یعنی جب ظاہر حدیث پر اصرار ہے تو فرمائیے کہ کیا اس کا بھی اقرار کیجئے گا کہ دو مشکوں بھر پانی کسی حال میں بھی نجس نہیں ہونا چاہیے اوصاف ثلاثہ بدل ہی کیوں نہ گئے ہوں۔ شوافع نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس خصوصیت کا علم دوسری روایتوں سے ہوا۔ طحاوی نے اس روایت کو ذکر کرکے اعتراض کیا ہے کہ

ھذا منقطع وانتم لا تثبتون   یہ منقطع ہے۔ اور تم حدیث منقطع کو قابل حجت

المنقطع ولا تحتجون بہ   نہیں ٹھہراتے۔

بہرحال کسی دوسری حدیث ہی کی وجہ سے سہی ایک مطلق روایت میں دو دو خصوصیت کا یعنی قلال میں قلال ہجر کا اور الماء میں ماء راکد کا اضافہ اگر شوافع کرسکتے ہیں تو طحاوی کہتے ہیں کہ پھر "اذا کان الماء" کے عام لفظ میں ہمیں اختیار دیجئے کہ بجائے مطلق پانی کے الماء کو ماء جاری پر ہم محمول کریں۔ اور تخصیص کی ہم بھی وہی وجہ بیان کریں گے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری حدیثوں یعنی "ماء راکد" "ولوغ کلب" وغیرہ والی کی تصحیح کی یہی صورت ہے۔ طحاوی کے الفاظ یہ ہیں۔

جاز لغیرکم ان یجعل الماء علی خاص   دوسروں کیلئے گنجائش ہے کہ وہ اس پانی سے ایک خاص قسم کا

من المیاہ فیکون ذلک عندہ علی ما   پانی (یعنی ماء جاری) مراد لیں تاکہ اس حدیث میں اور

یوافق الآثار الاول ولا یخالفھا۔   دوسری حدیثوں میں مطابقت ہوجائے اور باہم کوئی مخالف نہ رہے۔

پھر ماء راکد والی ولوغ الہر والکلب والی حدیثوں کا ذکر کرکے کہتے ہیں۔

ثبت بذلک ان ما فی حدیث القلتین   اس سے معلوم ہوا کہ قلتین کی حدیث میں جس پانی کا ذکر ہے

ھو علی الماء الذی یجری۔   اس سے مراد ماء جاری (بہنے والا پانی) ہے۔

اور ایسی صورت میں تو قلہ میں قد آدم کے معنی کی بھی ضرورت نہیں رہی بلکہ مطلب وہی ہوگا کہ کسی نہر یا ندی

میں دو مٹکوں برابر بھی پانی جاری ہو جو کم از کم مقدار ہے تو پانی نجاست کو بہا لیجاتا ہے۔

طحاوی نے بیر بضاعۃ اور قلتین والی حدیثوں کا جو مطلب بیان کیا ظاہر ہے کہ ان مطالب کے ساتھ ماء راکد والی و ولوغ کلب والی وغیرہ نبوی حدیثوں کے نہ رد کرنے کی ضرورت ہوتی ہے نہ تخصیص کی بلکہ ساری روایتوں میں موافقت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ ہیں وہ طحاوی کے کمالات جو انھوں نے آثار کے معانی تیسّر میں حاصل کئے ہیں۔ خود کہتے ہیں کہ

وھذا الذی صححناہ علیہ معانی ھذہ الآثار۔	اور یہ وہی چیز ہے جس پر ہم نے معانی الآثار کی تصحیح کی ہے۔

انھوں نے ماء راکد اور ولوغ کلب والی حدیثوں کے اطلاق کو باقی رکھنے کے لئے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ عہد صحابہ کے مشہور تاریخی واقعہ یعنی عبداللہ بن زبیر کی خلافتِ مکہ کے عہد میں چاہِ زمزم میں ایک حبشی گر کر جو مر رہا تھا تو سب کے سامنے

امر ابن الزبیر بنزح ماءہا فجعل الماء لا ینقطع فنظر فاذا عین تجری من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم	عبداللہ بن زبیر کے حکم پر کنوئیں کا پانی کھینچا گیا لیکن پانی تھا کہ ٹوٹنے میں نہیں آتا تھا غور کرنے کے بعد پتہ لگا کہ کنوئیں کے نیچے ایک چشمہ جو حجر اسود کی طرف سے آ رہا ہے یہ دیکھ کر ابن زبیر نے فرمایا بس رہنے دو (جو پانی نکل گیا کافی ہے)

اپنی متعدد سندوں سے اس تاریخی واقعہ کو جو صحابہ کے سامنے پیش آیا طحاوی نے روایت کیا ہے ظاہر ہے کہ پانی اگر پاک ہی تھا تو اس فضول کوشش کی کیا حاجت تھی بلکہ آبِ زمزم کے مقدس پانی کو اور وہ بھی عرب کی وادی غیر ذی زرع میں بہانا جہاں چاروں طرف سے لوگ جمع ہوتے ہوں کہاں تک قرینِ عقل و دین ہو سکتا ہے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی چند فتوے فارہ (چوہے) الدابۃ وغیرہ جو نرے ہیر کے متعلق ہیں نقل کیا ہے۔ نیچے اتر کر کوفہ کے ائمہ الشعبی، ابراہیم نخعی، حماد بن ابی سلیمان سے کن کن چیزوں میں کتنے ڈول نکالے جائیں۔ ان کے آثار نقل کئے ہیں اور آخر میں لکھتے ہیں اور یہی مسئلہ الماء

صحیح تعبیر ہے۔ اس پر بھی متنبہ کرتے ہیں۔

فھذا من روینا عنہ من اصحاب	یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ و تابعین ہیں جن سے ہم نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتابعیھم	روایات پیش کی ہیں ان حضرات نے صرف وقوع نجاست کی
قد جعلوا میاہ الآبار نجسۃ بوقوع النجاسات	وجہ سے کنووں پر ناپاکی کا حکم لگایا ہے اور اس امر کی رعایت نہیں
فیھا ولم یراعوا کثرتھا ولا قلتھا ولا راعوا	کی کہ ان کنووں کا پانی قلیل تھا یا کثیر یہاں اس امر کی رعایت
دوامھا ورکودھا وفرقوا بین ذلک وبین	ضروری ہے کہ پانی دائم تھا اور ساکن اور فرق اگر فرمایا تو بس
ما سواھا۔	جاری اور غیر جاری کا فرمایا۔

پھر یہ فرما کر کہ صحابہ و تابعین کے آثار ان حدیثوں کے سوا ہیں جو میں پیش کر چکا ہوں بحث کو ختم کرکے لکھتے ہیں کہ اسی طرف

ذھب اصحابنا فی النجاسات التی	جو نجاستیں کنووں میں جا پڑتی ہیں ان کے بارے میں ہمارے
تقع فی الآبار ولم یجز لھم ان یخالفوھا	اصحاب کا یہ مسلک ہے ان کیلئے کسی طرح درست نہ تھا کہ
لانہ لم یرو عن احد خلافھا۔	وہ اس مسلک کے خلاف کرتے کیونکہ سلف میں کسی سے اس کے

خصوصاً چاہ زمزم کا واقعہ تو ایک طرح سے اجماع صحابہ و تابعین کا رنگ لئے ہوئے بھی ہے اور یوں بھی کسی سے مسئلہ الآبار میں کوئی مختلف فتویٰ مروی نہیں ہے۔ کتاب کے آخر میں ایک دلچسپ سوال و جواب بھی ہے۔ حنفیوں سے پوچھا جاتا ہے کہ نجاست کے ملنے سے کنویں کا پانی جب نجس ہو جاتا ہے تو پھر وہ کبھی پاک نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ کنویں کی دیوار اور کیچڑ ہیں تو وہی نجس پانی پیوست ہوتا ہے جواب میں طحاوی نے ولوغ کلب کی حدیث پیش کی ہے کہ کتے کا جھوٹا کیا ہوا پانی ظاہر ہے کہ اس وقت بھی خصوصاً جب برتن ہیں پیتا ہو پیوست ہوتا ہے لیکن برتن توڑنے کا کہاں حکم ہے۔ صرف دھونے کا حکم ہے۔ اعتراض ہوا کہ کنویں کی دیوار دھوا و۔ جواب دیا کہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔ دلچسپ بات

یہ کہی گئی کہ

کان من اوجب نجاستها بوقوع النجاسة فیها فقد اوجب طهارتها۔ جو شخص نجاست گرنے سے کنویں کو نجس قرار دیتا ہے اس نے کنویں کی طہارت کو واجب قرار دیدیا۔

مطلب یہ ہے کہ نجاست کے ملنے سے کنویں کا پانی نجس ہو جاتا ہے یہ بھی شریعت ہی کا حکم ہے اور دیوار دھوئے بغیر کنواں پاک ہو جاتا ہے یہ بھی شریعت ہی کا حکم ہے عقل کو دخل دینے کی ضرورت نہیں۔

مختلف آثار کے معانی اس طرح پیدا کئے جائیں کہ ان میں اختلاف باقی نہ رہے۔ اس کی ایک مثال تو یہ تھی اور یہ اس کتاب کا پہلا باب ہے۔ خصوصاً بیر بضاعۃ کے سوال وجواب کا جو مطلب طحاوی نے بیان کیا ہے کتنا دلچسپ ہے ان سے پہلے کسی کی اس طرف نظر نہیں گئی۔ یہ حکیمانہ نظر ہے اور اسلام کے کلیات کے مطابق ہے مگر دوسروں پر کیا خود حنفیوں پر حنفی علماء پر تعجب ہے کہ بیر بضاعۃ کے متعلق اکثروں نے جواب میں اس پہلو کو مان لیا ہے کہ سوال کا تعلق اس حال سے ہے جس میں یہ ساری غلاظتیں پانی میں تیر رہی تھیں۔ حالانکہ یوں بھی دوسرے تاریخی آثار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دراصل ایک میدانی باؤلی تھی جس سے عموماً باغات اور کھیتوں کو سینچا جاتا تھا۔ چونکہ اس کے اطراف کو من سے محفوظ نہیں کیا گیا تھا اس لئے ہوا سے اڑ اڑ کر کبھی کبھی اس قسم کی چیزیں اس میں گر پڑتی تھیں۔ لیکن ہر وقت باؤلی چونکہ چالو رہتی تھی یہ گندگیاں نکالدی جاتی تھیں۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں بھی وہ وسوسہ پیدا ہو سکتا تھا جو طحاوی نے ظاہر کیا ہے اس کے سوا کوئی دوسرا مسئلہ حدیث کا ہو ہی نہیں سکتا۔ مگر حریفوں نے طحاوی کو فنِ حدیث میں اتنا بدنام کیا ہے کہ جس صحیح نتیجہ تک ان کی نظر پہنچی ہے اس کا بہت کم ذکر کیا جاتا ہے۔ جب احناف ہی اس کا ذکر نہیں کرتے تو دوسرے کیا کریں گے۔ اور یہ صرف پروپیگنڈے کا نتیجہ ہے جو ان کے خلاف ارجانی طریقے اختیار کئے گئے۔ عفی اللہ عنہم۔

رفع الیدین کا مسئلہ | نمونے کے لئے میں نے ایک دوسری چیز رفع الیدین کے مسئلہ کا انتخاب کیا ہے ظاہر ہے کہ تیرہ سو سال سے اس مسئلہ پر زور آزمائیاں ہو رہی ہیں اور خدا ہی جانتا ہے کہ صرف ایک اس معمولی خلافیہ میں جسکے متعلق صرف اولیت وغیر اولیت کا اختلاف ہے اتنا لٹریچر جمع ہوگیا ہے کہ ہزار ہا صفحات میں اسے پھیلایا جاسکتا ہے۔ میری غرض اس مسئلہ کی تحقیق نہیں بلکہ صرف طحاوی کے طریقہ کار کی مثال پیش کرنی ہے۔ مسئلہ تو معلوم ہی ہے کہ حنفیہ صرف افتتاحی تکبیر میں رفع الیدین کے قائل ہیں اور شوافع وغیرہ رکوع میں جانے اور اس سے اٹھنے دونوں صورتوں میں رفع کے قائل ہیں دلچسپی کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں پہلے طحاوی کے نظری طریقہ کو درج کروں کہ وہ شاید عوام میں کم مشہور ہے اور طحاوی کے خاص مسلک کی یہ ایک اچھی مثال ہے۔

انھوں نے نماز کی تکبیروں کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ایک تو وہ ہے جس کے بغیر نماز درست ہی نہیں ہوتی اور وہ تکبیر افتتاح ہے اور دوسری وہ تکبیریں ہیں جو اس کے سوا رکوع سجود میں منتقل ہونے کے وقت کی جاتی ہیں فرماتے ہیں۔

لقد رئینا تکبیرۃ الافتتاح من صلب	(تکبیرات پر غور کرنے سے معلوم ہوا) کہ تکبیر تحریمہ نماز کا ایک
الصلوۃ الا باصابتها ورئینا التکبیرۃ	جزء ہے جس کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی اور دو سجدوں کے
بین السجدتین لیست کذلک لانہ	درمیان تکبیر کو دیکھا اس کا یہ حکم نہیں ہے کیونکہ اگر اس تکبیر
لو ترکها تارک لم تفسد علیہ صلوتہ ورئینا	کو کوئی شخص ترک کردے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اسی
تکبیرۃ الرکوع وتکبیرۃ النهوض لیستا من	طرح رکوع کو جاتے اور اس سے اٹھنے کی تکبیر کو دیکھا
صلب الصلوۃ لانہ لو ترکهما تارک لم تفسد	تو ان کو بھی نماز کے اجزاء میں نہیں پایا کیونکہ اس کے
علیہ صلوتہ وهما من سنتها۔	ترک سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

اور اس مقدمہ کے بعد نتیجہ پیدا کرتے ہیں کہ رکوع والی تکبیر کے متعلق تم ہی بتاؤ کہ اسے کس ذیل میں داخل

کروگے۔ افتتاح کی تکبیر کی ذیل میں یا سجدہ والی تکبیر کی مد میں۔ ظاہر ہے کہ افتتاحی تکبیر جب واجب ہے تو اس مد میں رکوع والی تکبیر نہیں جاسکتی۔ بلکہ مسنونہ تکبیروں کے سلسلوں میں اس کا شمار ہوگا۔ طحاوی کہتے ہیں کہ رکوع والی تکبیر۔

کما کانت من سنۃ الصلوٰۃ کما ان التکبیر بین السجدتین من سنۃ الصلوٰۃ — دو سجدوں کے درمیان والی تکبیر کی طرح رکوع والی تکبیر کا شمار بھی نماز کی مسنونہ تکبیروں میں ہوگا۔

اور جب رکوع والی تکبیر سجدہ والی تکبیر کے مد میں آگئی تو رفع الیدین میں بھی بجائے غیر جنس کے یعنی تکبیر واجب (افتتاحی) کے اسے اپنی جنس والی تکبیر یعنی سجدہ والی تکبیر جس میں رفع الیدین بالاتفاق نہیں ہے تابع ہونا چاہیے کہتے ہیں۔

کانتا فی ان لا رفع فیھا کما لا رفع فیھا فھذا ھو النظر فی ھذا الباب۔ — دونوں تکبیریں اس حیثیت سے یکساں ہوگئیں کہ جیسے اس میں ہاتھ نہیں اٹھائے جاتے اس میں بھی نہیں اٹھائے جائیں گے

فقیہ حقائق اشیاء کو دیکھ کر ان کے لئے لوازم ثابت کرتا ہے۔ طحاوی کہتے ہیں کہ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے اور اپنی تائید میں مشہور محدث ابوبکر بن عیاش کا قول اپنی سند سے نقل کرتے ہیں وہ کہتے تھے کہ

ما رایت فقیھا قط یفعلہ برفع یدیہ فی غیر التکبیرۃ الاولیٰ۔ — میں نے کسی فقیہ کو نہیں دیکھا کہ وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی تکبیر میں ہاتھ اٹھاتا ہو۔

خیر یہ تو نظری بحث ہوئی اور اس کے لئے بقول طحاوی فقیہ مزاج آدمی ہونے کی ضرورت ہے لیکن روایات کے ظاہر پر اصرار کرنے والوں کی بھلا اس سے کیا تسلی ہوسکتی ہے۔ ان کے لئے طحاوی نے دوسرا طریقہ رفع الیدین کے متعلق پیدا کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ روایتیں جو دونوں طرف ہیں اور طحاوی نے پہلے شوافع کے مویدات نقل کئے ہیں اور اس سلسلہ میں حضرت علیؓ ابن عمرؓ پھر ابو حمید الساعدی والی روایت جس میں دس صحابیوں کے سامنے انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دکھاتے ہوئے

رفع الیدین کیا دوسروں نے نہ ۔

صدقت هکذا کان یصلی — آپ نے ٹھیک کہا حضور اسی طرح نماز پڑھتے تھے ۔

وائل بن حجر مالک بن الحویرث ابو ہریرہ سب کی مرفوع روایتیں ہیں مگر براء بن عازب اور ابن مسعود سے ثم لا یعود والی روایت نقل کی ہے یعنی تکبیر افتتاح کے بعد پھر رفع یدین کے عمل کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری تکبیروں میں نہیں دہرایا جس سے احناف کی تائید ہوتی ہے پھر خود ہی سوال اٹھاتے ہیں کہ تو رفع کیسے کرتے ہیں ۔

فما دونہ نحن نتواتر الآثار وصحۃ اسانیدھا — جو مسلسل روایتیں ہم نے پیش کی ہیں وہ صحیح سندوں سے ہیں

واستقامتھا فھو اولی من تو کہ — صحیح اور پختہ ہیں پاک ہیں اور ہمارا مسلک ہمارے نزدیک بہتر ہے

اور اسی مرعیانہ لہجہ کا وہ جواب دیا جاتا ہے۔ رفع الیدین کے مسئلہ میں واقعہ کی اصل نوعیت کیا ہے اس کا پتہ چلانے کے لئے انہوں نے سب ذیل واقعہ پیش کیا ہے ۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ان کا اپنا فعل عدم رفع کا نقل کرکے طحاوی نے ثابت کیا ہے کہ سند صحیح سے یہ بات ثابت ہے کہ عدم رفع ہی حضرت علیؓ کا عمل تھا اور جب ایسا ہے تو کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ جو نقل کیا ہے کہ آپ رفع کرتے تھے خود بخود معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا فعل تھا جسے بعد کو چھوڑ دیا گیا ورنہ حضرت علیؓ اپنی روایت کے خلاف کیوں عمل کرتے۔ طحاوی کہتے ہیں ۔

فحدیث علی اذا صح ففیہ اکثر الحجۃ — حضرت علیؓ کی حدیث اگر پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو اس میں

لقول من لا یری الرفع — تارکین رفع کے لئے زیادہ روشن دلیل ہے

اس لئے کہ

فان علیاً لم یکن لیری النبی صلی اللہ علیہ وسلم — حضرت علیؓ ایسے نہیں تھے کہ حضور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع کرتے

رفع یدین [illegible] بعد [illegible] حضرت علیؓ کا ترک رفع

[illegible] کہ ان کے نزدیک [illegible] ہو۔

اور بالخصوص صحابہ کی دیانت و عدالت اور اتباع نبوت پر جو خصوصی اعتماد ہے ان کے نزدیک یہ چیز ایک کلی قاعدہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ آخر کوئی وجہ ہوسکتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وہی صحابی ایک فعل کو منسوب کریں اور یہ یقین کرتے ہوئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ غیر منسوخ عمل تھا خود تو اس پر عمل ترک کردیں اور عام مسلمانوں کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نقل کریں۔ علی الخصوص حضرت علیؓ جیسے امام امت و حجت اسلام شخصیت سے آدمی اس کی کوئی توقع کرسکتا ہے۔ دوسروں پر تو غلط فہمی کا اندیشہ بھی ہوسکتا ہے لیکن خلفاء کے متعلق بھی اس قضاء و فیصلہ کی جرات ہوسکتی ہے کہ مذاق نبوت سے وہ ناواقف تھے اور یہی کارروائی انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے متعلق کی ہے یعنی عدم رفع ان کا فعل ہی تھا پس معلوم ہوا کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی ایسے فعل کی روایت کرتے تھے جو خود ان کے نزدیک منسوخ ہوچکا تھا۔

(۳) [illegible] ابو ہریرہؓ و ابو حمید ساعدی کی دس صحابیوں والی روایت۔ ان دونوں کی سندوں پر [illegible] حالانکہ [illegible] ان کو اس کا احساس بھی ہے اس لئے کسی دوسری جگہ اس قول کا تذکرہ بھی [illegible] لکھتے ہیں۔

فما [illegible] من ذلک ضعیف [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] صحیح [illegible] الفاظ کو [illegible]

[illegible] انھوں نے ہی [illegible]

طریقہ نہیں ہے کہ راویوں کے پٹھوں کو ٹٹولتے پھریں اور ذرا کوئی دبلا نظر آیا جرح کی چھری چلا دی لیکن خصم کے دعوے نے ان کو اس پر آمادہ کیا جس کا انھیں افسوس ہے۔

(۳) اس سلسلہ میں ایک روایت شوافع کے پاس بہت اہم ہے یعنی وائل بن حجر حضرمی کی روایت۔ یہ دراصل حضر موت کے سلطان تھے اور کچھ دنوں کے لئے مدینہ آکر اسلام کی تعلیم حاصل کی پھر وطن واپس ہو گئے۔ یہ اور ان کے بیٹے لوگوں سے رفع الیدین کی روایت نقل کیا کرتے تھے۔ طحاویؒ نے اس حدیث کا ذکر چھیڑا ہے اور ابراہیم نخعی کے مشہور قصہ کو نقل کیا ہے یعنی ابراہیم نخعی نے روایت کیا کہ عبداللہ بن مسعود سے لایعود کی حدیث مروی ہے۔ ایک صاحب نے کہا کہ وائل بن حجر تو رفع روایت کرتے ہیں۔ ابراہیم نخعی کو سائل کے اس اعتراض پر غصہ آگیا۔

فغضب ابراھیم وقال راہ ھو ولم یرہ ابن مسعود ولا اصحابہ۔ ابراہیم نخعی کو طیش آگیا، کہنے لگے وائل نے تو حضور کو دیکھا تھا اور ابن مسعود اور ان کے ساتھیوں نے نہیں دیکھا؟

طحاویؒ نے ابراہیم نخعی کی اس پختہ اصولی بات کو بہت سراہا ہے اور زور شور سے اس کی تائید ان الفاظ میں کی ہے۔

فعبداللہ اقدم صحبۃ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافہم بافعالہ من وائل۔ عبداللہ بن مسعود وائل بن حجر سے رفاقت وصحبت کے لحاظ سے بھی پہلے ہیں اور یوں بھی حضورؐ کے افعال کو وائل سے زیادہ سمجھتے تھے

جو لوگ ابن مسعودؓ کے اس قرب سے واقف ہیں جو دربار رسالت پناہی سے ان کو حاصل تھا کیا طحاوی کی اس بات کا انکار کر سکتے ہیں۔ بیس سال تک ابن مسعود جلوت وخلوت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں۔ ان کو سواد (راز) کی باتیں سننے کا بھی حکم تھا۔ طحاوی نے افہم بافعالہ جس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وائل ایک مسافر آدمی آئے اور چلے گئے ہو سکتا ہے کہ اس زمانہ میں رفع الیدین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کرتے ہوں لیکن آخری فعل بھی حضورؐ کا یہی تھا۔ اس فیصلہ کا حق جتنا

ابن مسعود کو حاصل ہے کیا وائل جیسے وقتی صحبت والے صحابی کو حاصل ہو سکتا ہے۔ خصوصاً جن کا گھر حضر موت ہو یعنی مدینہ منورہ سے سینکڑوں میل بلکہ اس سے بھی زیادہ دور ہو۔ ایک اصولی بات طحاوی نے پیدا کی ہے یعنی صرف یہی نہیں کہ عقل ہی کا یہ اقتضا ہے کہ ابن مسعود کے فیصلے کو وائل جیسے بزرگوں کے فیصلہ پر ترجیح ہونی چاہئے۔ بلکہ وہ مشہور حدیثیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام حکم دے رکھا تھا کہ نماز میں مجھ سے قریب وہی لوگ رہیں جو اہل فہم و عقل ہیں۔

بلنی منکم اولوا الاحلام والنہی — صاحب عقل وہیں میرے قریب رہیں۔

کبھی فرماتے۔

لیلنی منکم المہاجرون والانصار لیحفظوا — میرے قریب مہاجر و انصار رہیں تاکہ وہ یاد رکھیں۔

طحاوی نے اس موقعہ پر اپنے خاص صحیح سند سے ان دونوں فرامین اور ان کے سوا بھی جن کا مفاد یہی ہے نقل کیا ہے اور اس سے انھوں نے نتیجہ نکالا ہے کہ جب مقربین بارگاہ نبوت اور ان صحابیوں میں اختلاف پیدا ہو جائے جن کو یہ مرتبہ حاصل نہ تھا تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منشاء مبارک کی تعمیل ہوگی اگر "اولوا الاحلام والنہی" یا "المہاجرون والانصار" کی روایتوں کو ترجیح دی جائے اور اس بنیاد پر ابن مسعودؓ کی روایت کو وائل کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں اور بات بھی یہی ہے کہ تمام ترمیموں کا علم ان لوگوں کو کیسے ہو سکتا ہے جو وقتی طور پر کچھ دن کے لئے دربار رسالت میں آئے اور چلے گئے۔ اس کی توقع تو ان ہی لوگوں سے ہو سکتی ہے جو خلوت اور جلوت میں مدت العمر ساتھ رہے۔ ایسا نہ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کو قریب رہنے صف اول میں رہنے کی تاکید ہی کیوں فرماتے اور یہ بڑی اہم بات ہے۔ ترجیح روایات میں اس کی حیثیت گویا کلیہ کی ہے۔

(۴) پھر انھوں نے حضرت عمرؓ کا طرز عمل بھی نقل کیا ہے کہ وہ رفع نہیں کرتے تھے اور ان کے متعلق بھی پوچھا ہے کہ۔

افتری عمر بن الخطاب خفی علیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ فی الرکوع والسجود وعلمہ ذلک من دونہ۔

کیا عمرؓ کی نسبت یہ خیال کرتے ہو کہ ان پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع و سجود میں رفع یدین کرنا مخفی رہا اور ان کو اس کا علم کسی دوسرے ذریعے سے ہوا۔

بلاشبہ یہ سوال بہت معقول ہے اور ہم سوال طحاوی سے تو اوپر بھی اضافہ کرتے ہیں کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دوامی طرز عمل رفع کا تھا تو کب ممکن تھا کہ حضرت عمرؓ اس کی خلاف ورزی کرتے اور کوئی صحابی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جانتا تھا کہ آپ کا آخری فعل یہی رہا تھا وہ نہ ٹوکتا۔ طحاوی آگے لکھتے ہیں۔

ومن ھو معہ یراہ یفعل غیر ما رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل ثم لا ینکر ذلک علیہ ھذا عندنا محال

جماعت کے ایک ساتھ ہونے والے لوگ بھی ان کو بعض رکوع میں ایسا کرتے ہوئے پاتے اور وہ ان کو ایسا کام کرتے دیکھتے جو اس کے خلاف تھا جو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا تھا اور پھر اس پر باوجود [illegible]

خصوصاً جب ہمیں معلوم ہے کہ جب ایسی چھوٹی چھوٹی ذرا ذرا سی باتوں میں گرفت ہوتی تھی۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بجائے قصر کے حج کے موقع پر نماز پوری پڑھنی چاہی تو لوگوں نے بہت عجب کیا کہ صحابہ نے ہمیشہ قصر پڑھی تھی حالانکہ ایک لحاظ سے تو گویا نماز کی وہ ایک شکل تھی جس پر نبوت کے طرز عمل سے چونکہ [illegible] بنتی تھی صحابہ نے خلیفہ سے باضابطہ اس پر جرح کی [illegible]

واقعہ تو یہ ہے کہ طحاوی نے تیسری صدی میں رفع یدین کے مسئلہ کو جس حقیقت سے [illegible] تھا آئندہ ہونے کی گنجائش باقی نہ رہی تھی لیکن آدمی کسی کی زبان بند کر سکتا ہے نہ ہاتھ کو لکھنے سے روک سکتا ہے۔ وکل یعمل علی شاکلتہ۔

(باقی آئندہ)