ان محرکات پر اخلاقی نقطۂ نظر سے غور کیجیے تو ان میں سے کسی محرک کو بھی ہم برا نہیں کہہ سکتے انسانی مشین کو متحرک رکھنے اور اس کے ذاتی اور نوعی مقاصد کو بروئے کار لانے کے لیے ان میں سے ہر محرک ضروری ہے۔ اگر ان میں سے کسی محرک کی حرکت بھی معطل ہو جائے تو انسان کی پوری مشینری میں اس سے گڑبڑ پیدا ہو جائے گی۔ جس سے اس کی ہستی کسی نہ کسی پہلو سے ضرور متاثر ہو گی۔ یا تو وہ بقائے ذات کے پہلو سے متاثر ہو گا یا بقائے نوع کے پہلو سے یا اس کی اخلاقی حیثیت مجروح ہو گی۔

ان محرکات کی یہ اہمیت تسلیم کرنے کے باوجود اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیا انسان کے لیے یہ عقلاً و نقلاً مناسب ہے کہ وہ اپنے آپ کو ان محرکات کے حوالہ کر دے اور یہ اس کو جس جس کوچہ اور جس جس وادی میں لیے پھریں وہ پھرتا رہے؟ اگرچہ دنیا میں اکثریت ایسے ہی لوگوں کی ہے جنھوں نے اپنی باگیں اپنی خواہشوں اور اپنے جذبات ہی کے حوالہ کر چھوڑی ہیں لیکن کوئی شخص عقل و ہوش رکھتے ہوئے مذکورۂ بالا سوال کا جواب اثبات میں نہیں دے سکتا۔ بلکہ ہر شخص یہی جواب دیگا کہ ان میں سے کوئی محرک بھی ایسا قابلِ اعتماد نہیں ہے کہ آدمی آنکھ بند کر کے اپنے آپ کو بالکل اس کے حوالہ کر دے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے اوپر کے چار محرکات —— ضروریات، خواہشات، شہوت، جذبات —— تو بالکل اندھے واقع ہوئے ہیں۔ یہ صرف اپنے تقاضے کو پورا کرنا اور اپنے مطلوب کو حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ انھیں اس سے کچھ بحث نہیں کہ یہ جائز طریقہ سے حاصل کیے جائیں یا ناجائز طریقہ سے۔ جائز و ناجائز اور حرام و حلال کی انھیں سرے سے کوئی تمیز ہی نہیں ہے یہ صرف اپنی تشنگی کے لیے سیرابی اور اپنی بھوک کے لیے غذا چاہتے ہیں اور اسی طرح چاہتے ہیں جس طرح ایک بیل، ایک گھوڑا اور ایک گدھا چاہتا ہے۔ وہ اس چاہنے میں نہ کسی قانونی حد کے پابند ہیں نہ کسی اخلاقی حد کے —— جس حوض اور جس چراگاہ سے بھی ان کی ضرورت پوری ہو جانے کا امکان نظر آئے، یہ ان کو اپنے لیے مباح سمجھتے ہیں۔ یہ قناعت، ایثار اور اعتدال وغیرہ کے مفہوم سے بھی آشنا نہیں۔ جس طرح ایک گدھے کے پاس ہر چیز کے ناپنے اور تولنے کا پیمانہ صرف ان کا پیٹ ہی ہے اسی طرح یہ بھی ہر چیز کو بطن اور فرج ہی کے پیمانہ سے ناپتے اور تولتے ہیں۔ جن لوگوں کی زندگیاں ان محرکات کے تحت گزرتی ہیں اور وہ ان سے بالاتر کسی شرعی و اخلاقی محرک کے قائل نہیں ہیں، وہی لوگ ہیں

جن کے بارے میں قرآن مجید کا یہ ارشاد ہے کہ یاکلون کما تاکل الانعام (ان کا کھانا پینا اسی طرح ہے جس طرح چوپایوں کا)

ان میں سے پانچواں محرک بلاشبہ اس اعتبار سے قابل اعتماد ہے کہ یہ ایک عقلی اور اخلاقی محرک ہے۔ اس کی روح ملکوتی اور اس کی پرواز ہمیشہ خدا کی طرف ہے اس وجہ سے اس سے یہ اندیشہ نہیں ہے کہ یہ انسان کو اسی دنیا کی کسی دلدل میں پھنسا دے لیکن غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ تمام خوبیوں کے ساتھ ایک نقص اس کے اندر بھی ہے۔ اور وہ ہے اس کے مزاج کا یک رخا پن۔ اپنے اس یک رخے پن کے سبب سے اس کا حال یہ ہے کہ اگر اس کو بغیر کسی روک ٹوک کے اپنی رو پر بہنے کے لیے چھوڑ دیا جائے تو یہ دوسرے محرکات کے ساتھ کوئی رواداری برتنے پر آمادہ نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات ان کو نہ صرف نظر انداز کرکے بلکہ ان کو کچلتا اور پامال کرتا ہوا آگے نکل جاتا ہے۔ اسی سے زندگی کے اندر وہ ناہمواریاں اور بے اعتدالیاں پیدا ہوتی ہیں جن کے مظاہر ہم جوگیوں، راہبوں اور درویشوں کی زندگیوں میں دیکھتے ہیں۔

خامیوں کا علاج اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان محرکات میں سے کوئی محرک بھی ایسا نہیں ہے جس پر آدمی پورا پورا اعتماد کرسکے بعض اعتبارات سے اگر ان میں خوبیاں ہیں تو دوسرے پہلوؤں سے ان میں خرابیاں بھی ہیں۔ ہماری زندگی کی گاڑی کو پیچھے سے دھکیلتے رہنے کے لیے تو ان کا وجود نہایت ضروری ہے لیکن گاڑی میں جو جگہ ڈرائیور کی ہے اگر اس جگہ بھی انہی کو مسلط کر دیا جائے تو پھر نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اندھے راہ دکھانے والے گاڑی کو کس کھڈ میں گرائیں۔

لیکن اگر یہ محرکات زندگی کے لیے ناگزیر بھی ہیں اور ساتھ ہی ان کے اندر نقائص بھی ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا کیا طریقہ ہے کہ یہ اس افراط و تفریط سے پاک ہوسکیں جن کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے؟

افراط و تفریط سے پاک ہونے کے لیے اسلام نے دو باتیں ضروری قرار دی ہیں:

ایک یہ کہ ہمارے تمام محرکات کا حقیقی مطلوب اور اصلی نصب العین خدا کی رضا جوئی ہو۔ دوسری یہ کہ یہ محرکات شتر بے مہار نہ ہوں بلکہ اپنی تمام سرگرمیوں میں خدا کی مقرر کی ہوئی حدود اور اس کی اتاری ہوئی شریعت کے قوانین کے پابند ہوں۔

(باقی صفحہ ۴۲ پر)

سُنّت کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا موقف

(آخری قسط)

امام شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے تبصرے سے یہ واضح ہوگیا کہ تابعین اور تبع تابعین کے دور میں مختلف امصار میں مختلف فقہی اسکول وجود میں آچکے تھے۔ ہر عالم اپنے اپنے دیار کے علماء اور اساتذہ کی رائے کو ترجیح دیتا تھا۔ یہ رجحان یہاں تک پہنچ گیا کہ ایک شہر کے علماء کا فقہی نقطۂ نظر دوسرے شہر کے اہلِ علم کے نقطۂ نظر سے کافی حد تک مختلف ہوگیا تھا ۔ ــــــــ لیکن یہ اختلاف خود ان کے اپنے شخصی ذوق اور وجدان کی اختراع نہ تھا، بلکہ اس کا اصل سرچشمہ خود ان صحابہ کرام کا اختلاف تھا جو کسی خاص شہر میں مقیم رہے یا ان کا اثر وہاں پہنچا۔ اور بعد میں وہاں کے علماء نے ان کے تمام ذخیرۂ روایات و آثار کو، ان کے قضایا اور فتووں کو، اور ان کے اجتہادی طرزِ فکر وراثت میں حاصل کیا۔ بالآخر یہ بات اس حد تک بڑھ گئی کہ ہر دیار کے فقہاء اپنے اپنے دیار کی احادیث اور فتاویٰ پر بالکل قناعت کرکے مطمئن ہوگئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر شہر میں احادیث نبوی اور ماثورہ احکام کا ایک ایسا مجموعہ وجود میں آگیا جو وہاں کے علماء کے قیاس و اجتہاد کا ماخذ قرار پاگیا۔ اور اس کے برعکس ان کے لیے دوسرے امصار و بلاد کی حدیثوں اور فتووں کو اختیار کرنا یا انھیں اجتہادات کا ماخذ بنانا قریب قریب اس لیے ناممکن ہوکر رہ گیا کہ اپنے دیار کی روایات پر انھیں جو اطمینان اور وثوق حاصل ہوچکا تھا، وہ دوسرے علاقوں کی روایات کو اختیار کرنے کی بآسانی اجازت نہ دیتا تھا۔

اہلِ عراق نے بالعموم ابوہریرہؓ کی روایات کیوں نہیں لی ہیں شاہ صاحبؒ کے بیان سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہوجاتی ہے کہ عراق کے فقہاء نے بالعموم حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں کو کیوں نہیں لیا۔ حتیٰ کہ جن احکام کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث موجود ہیں، ان میں بھی قیاسات کا راستہ کیوں اختیار کیا ہے۔ شاہ صاحب کے بیان کے مطابق اس کی وجہ یہی تھی کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثیں اہلِ عراق تک پہنچی نہیں تھیں، بلکہ ان کا دائرہ شہرت و اشاعت صرف مدینہ تک محدود تھا۔ اور سعید ابن مسیب اور دوسرے فقہائے مدینہ

ان کے حافظ و راوی تھے۔ اہلِ عراق میں جن احادیث کو شہرت حاصل تھی اور ان کے حفظ و روایت کا اہتمام تھا وہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی احادیث تھیں۔ چنانچہ امام صاحبؒ کے فقہی اجتہادات میں جہاں کہیں حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث سے مخالفت کی مثالیں ملتی ہیں تو اس کی وجہ عیسیٰ ابن ابان اور فخرالاسلام بزدوی کے قول کے مطابق، حضرت ابوہریرہؓ کا غیر فقیہ ہونا نہیں ہے بلکہ سرے سے ان احادیث تک اہلِ عراق کی رسائی ہی نہیں ہوئی یا اگر ان میں سے بعض احادیث اُن تک پہنچی بھی ہیں تو ان کو اختیار کرنے میں وہ متامل رہے۔ اور ان دونوں صورتوں کا موجب وہی علاقائی رجحان کے پیدا کردہ موانع تھے، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

مختلف امصار کی روایات امام صاحبؒ کے بعد جمع ہوئیں | اس کے بعد دوسرا مرحلہ یہ آیا کہ مختلف فقہی اسکول باہم گھل مل گئے، فقہی آراء و نظریات کی پیدا شدہ خلیجیں پٹنا شروع ہو گئیں، فقہاء اہلِ مسلک نے ایک دوسرے کے علوم و معارف سے استفادہ شروع کر دیا، ایک شہر یا علاقے کی مشہور روایات کو دوسرے شہروں اور علمی مراکز تک پہنچنے اور شہرت پانے کا موقع فراہم ہو گیا۔ ائمۂ مذاہب نے انفرادی اور علاقائی ریزرویشن کے حصار توڑ کر دوسروں کی روایات کو قبول کرنا شروع کر دیا۔ اسی تغیر انگیز مرحلے پر فقہ عراقی اور فقۂ حجازی کے چشمہ ہائے فیض بھی باہم مل گئے۔ اہل الرائے اور اہل الحدیث اور دوسرے اصحابِ مذہب کے افکار و اجتہادات میں مقاربت کا رنگ اُبھر آیا ——— مگر تاریخ تشریع کا یہ انقلابی باب اس وقت پردۂ ظہور پر آیا جب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بحث و تحقیق کی محفلوں سے رخصت ہو کر عالم جاودانی کی طرف کوچ کر چکے تھے۔

دوسرے شہروں کی روایات نہ لینے کے نفسیاتی وجوہ | امصار و بلاد کے اختلاف کے سبب فقہی مسالک کا جدا جدا ہو جانا اس امر کا بنیادی سبب تھا کہ ہر شہر کے فقہا اپنے شہر کی متداول احادیث سے جب کسی دوسرے شہر کی احادیث کو متعارض پاتے تھے تو انھیں بلا تامل رد کر دیتے تھے۔ نفسیاتی طور پر اس کے دو وجوہ قرار دیئے جا سکتے ہیں: ایک یہ کہ شاگرد اپنے اساتذہ و شیوخ کے حالات سے کما حقہ آگاہ ہوتے ہیں، ان کے اقوال و آراء کا منشا بخوبی سمجھتے ہیں اور ان کے دل میں اپنے اساتذہ کا جس قدر اعتماد جاگزیں ہو چکا ہوتا ہے، وہ

دوسرے غیر معروف الحال لوگوں کے بارے میں نہیں ہو سکتا۔ اسی بنا پر وہ معروف اشخاص کی روایات کو اور طریقوں کو غیر معروف اشخاص کی روایات اور طریقوں پر ترجیح دیتے ہیں دوسرے یہ کہ تلامذہ ہمیشہ اپنے شیوخ کے فضل و کمال اور تبحر علمی سے قدرتی طور پر متاثر ہوتے ہیں اور بالعموم اسی رائے کو درجۂ تقدیم میں رکھتے ہیں جو انھوں نے اپنے شیوخ سے اخذ کی ہوتی ہے۔

مشکوک روایات کے بارے میں فقہائے عراق کا طرز عمل فقہائے عراق نے قبول روایت کے باب میں غیر معمولی حزم اور تشدد کا رویہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہم سے وراثت میں پایا تھا۔ اسی موروثی ذوق تحقیق کے تحت ان کا ہمیشہ طرز عمل یہ رہا کہ وہ مشکوک اور مشتبہ النسبت روایات پر صحابی کے فتوے کو ترجیح دیتے تھے۔ حتیٰ کہ امام شعبیؒ ——— جو کوفہ کے ان فقہاء میں سے تھے جو احادیث و آثار کے شدید ترین پابند تھے ——— فرماتے ہیں، "علیؓ من دون النبی صلی اللہ علیہ وسلم احب الینا" (کسی حدیث کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بجائے حضرت علیؓ تک پہنچ کر رہ جانا ہمیں زیادہ پسند ہے)۔ گویا امام شعبیؒ کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے نزدیک پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ کسی روایت کے بارے میں شک اور غیر یقینی حالت کے ساتھ یہ کہا جائے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا" بہتر یہ ہے کہ وثوق اور جزم کے ساتھ یہ کہہ دیا جائے کہ "حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوں بیان کیا"۔ امام شعبیؒ کا یہ قول صرف اس اندیشے پر مبنی ہے کہ صاحب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کسی غیر صحیح بات کا انتساب نہ ہو جائے یا اگر روایت کے الفاظ میں کوئی کمی بیشی ہو گئی ہے تو وہ دوسروں ہی کی طرف منسوب ہو کر رہ جائے۔ اسی طرح اہل الرائے کے امام اور کوفہ کے غالب رجحان کے ترجمان، ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے کہ "اقول قال عبد اللہ وقال علقمۃ احب الینا" مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر کے احادیث سنانے کے بجائے یہ کہنا زیادہ پسند ہے کہ "عبداللہ بن مسعودؓ نے یہ فرمایا ہے، علقمہؒ نے یہ کہا ہے"۔ اس سے اس امر کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ فقہائے عراق کا تشدد فی الروایت کا نظریہ ہی انھیں مجبور کرتا تھا کہ وہ صحابی کے فتوے پر تو عمل کریں، لیکن ان احادیث کو اختیار نہ کریں جن کی نسبت تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو رہی ہے مگر ان کی صحت ان کے نزدیک غیر یقینی ہے۔

قبولِ روایت میں احتیاط کرنے کا ایک اور اہم سبب تشدد فی الروایت کا ایک سبب تو وہ ہے جس کا ہم اوپر بالتفصیل ذکر کر چکے ہیں، لیکن اس کے علاوہ ایک دوسرا اہم ترین سبب بھی تھا، وہ یہ کہ تابعین، تبع تابعین اور فقہائے صدرِ اوّل کے دور میں عراق کی سرزمین مختلف غیر اسلامی مذہبوں اور گوناگوں فرقوں کا اکھاڑا بن چکی تھی۔ اہلِ تشیّع کے تمام فرقے وہاں موجود تھے، خوارج کا ہر مکتبِ فکر پایا جاتا تھا۔ مُرجِئہ، جَہمیہ اور قدریہ نے اسے اپنا مرکز بنا رکھا تھا اور ان پر مستزاد زندقہ و الحاد کے علمبرداروں کے شر انگیز ہنگامے تھے جنہوں نے پوری فضا کو مسموم کرکے رکھ دیا تھا۔ ان سب کا کمال یہ تھا کہ دین کے استخفاف کی خاطر اور اپنے مذہب کی تقویت و حمایت کے لیے رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کی طرف جھوٹی روایات منسوب کر دینے میں ذرہ بھر دریغ نہیں کرتے تھے۔ فقہائے اسلام نے جب اس المناک صورتِ حال کا مشاہدہ کیا اور ذاتِ نبویؐ پر کذب و افترا کا ایک طوفان مچا ہوا دیکھا تو ان کے دلوں میں تذبذب اور بے اطمینانی کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ اور وہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب احادیث کا انتساب کرتے ہوئے اس خیال سے باک محسوس کرنے لگے کہ مبادا ان کی جانب سے بھی غلط روایت کو منسوب کر دینے کا گناہ سرزد ہو جائے اور وہ بھی مفترین کے گروہ میں شامل ہو جائیں۔ ایک طرف اس بے اطمینانی کی کیفیت نے اور دوسری طرف حفاظتِ دین کے جذبے نے انھیں مجبور کر دیا کہ وہ ہر حدیثِ نبوی کو لیتے ہوئے زیادہ سے زیادہ اطمینان حاصل کریں، صرف انہی رُواۃ سے لیں جو ان کے لیے معروف ہیں، ان کا سلسلۂ اسناد اضطراب سے محفوظ ہے اور ان کے خیالات جادۂ حق سے منحرف نہیں ہوئے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ان روایات کو رد کر دینے پر مجبور ہوئے، جن کے راوی بذاتِ خود ثقہ اور مستند تھے اور ان کے جاننے والے فقہا بھی ان کی ثقاہت کے معترف تھے لیکن اہلِ عراق ان کے حالات سے بے خبر تھے۔ اب ظاہر ہے کہ اس مجہول الحالی اور گمنامی کی صورت میں اہلِ عراق کے لیے اجنبی رُواۃ کی احادیث کو قبول کر لینا کیسے آسان تھا، جب کہ ان کی نگاہوں کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بکثرت افترا پردازیاں ہو رہی تھیں اور اس چیز نے خود ان کے اندر بھی غایت درجہ کا احتیاط پیدا کر دیا تھا۔

قرآن کے حکمِ خاص کی مخالف روایات کے بارے میں فقہ حنفی کا اصول ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ حنفی میں اصولی طور پر نص کے عموم کو لیا جاتا ہے، نیز قرآن کریم کے صرف اپنے بیان کو جو خود بخود واضح ہے، کافی سمجھا جاتا ہے۔

چنانچہ علمائے حنفیہ قرآن کے حکمِ خاص کے ساتھ کسی تشریحی بیان کی ضرورت نہیں سمجھتے، ان کے نزدیک خاص اپنے حکم میں خود واضح اور بیّن ہے اُس کے ساتھ کسی تشریحی بیان کے الحاق کی حاجت نہیں۔ اس اصول کی پابندی میں حنفیہ نے ان تمام احادیث کی مخالفت کی ہے، جو قرآن کے کسی حکم خاص کے لیے بیان اور وضاحت کے طور پر وارد ہوئی ہیں۔ یہ احادیث اہلِ حجاز کے نزدیک حکم خاص کی مُبیّن اور شارح ہیں، لیکن عراق والوں نے انھیں غیر معتبر گردانا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب ان کی نسبت کی صحت سے انکار کیا ہے۔ ہماری رائے میں حنفیہ کا یہ طرزِ عمل بھی اسی بے اعتمادی اور شک کا مظہر تھا جو اختراع پردازوں کے رویّے نے اکثر راویوں کے بارے میں اُن کے دلوں میں پیدا کر رکھا تھا۔

خبرِ واحد قرآن کی ناسخ یا مخصص نہیں ہو سکتی فقہ حنفی کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ خبرِ واحد قرآن کے عام حکم کو خاص نہیں کر سکتی اور نہ مطلق کو مقید میں تبدیل کر سکتی ہے۔ بلکہ قرآن کا عموم علیٰ حالہٖ قائم رہے گا اور اس پر اثر انداز ہونے والی اخبارِ آحاد پر عدمِ صحت کا حکم لگایا جائے گا، کیونکہ حدیث، قرآن کی مخالف نہیں ہو سکتی اور نہ ہی نصِ قرآنی کو منسوخ کر دینے کا مقام اسے حاصل ہو سکتا ہے۔ فقہائے عراق کے نزدیک کسی حکم کی تخصیص یا اس کا نسخ قریب قریب ایک ہی مرتبے کی چیزیں ہیں بلکہ صحابہ اور تابعین کرام میں سے بھی اکثر حضرات نے تخصیص کو لفظ نسخ سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ اہلِ عراق جب یہ کہتے ہیں کہ خبرِ واحد عمومِ قرآن سے متعارض یا اس کی مخصص نہیں ہو سکتی تو ان کا یہ فیصلہ ایک تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایسی روایت ہی در اصل ان کی نگاہ میں مظنّۂ شک ہوتی ہے اور دوسرے اس بنا پر کہ قاعدہ مذکور کی رُو سے وہ نص کے اپنے الفاظ کے مقتضا پر عمل کرنا کافی سمجھتے ہیں اور اس کے لیے مزید کسی بیان اور صراحت کو تسلیم نہیں کرتے۔

اس تفصیلی بحث کا مدعا یہ ہے کہ مقامی حالات کی ناخوشگواری کی وجہ سے علمائے عراق بالعموم راویانِ حدیث کو اشتباہ آمیز نگاہوں سے دیکھتے تھے۔ اور کذب بیانی کے اندیشے سے وہ احادیث کی طرف کم توجہ دیتے تھے اور پیش آمدہ مسائل کے بارے میں بھی نصوصِ قرآنی کے عموم یا خصوص کو ماخذ بنا کر فتوے دے دیتے تھے۔ حتیٰ کہ ایسے مسائل کے بارے میں بھی انھوں نے نصوصِ قرآنی کے استنباط سے فتوے دیئے ہیں جن کے متعلق احادیث موجود تھیں اور دوسرے فقہاء نے ان کی صحت کا اور اُن کے قولِ رسول ہونے کا

فیصلہ دے رکھا تھا۔ بہرحال ان حضرات کا یہ طرزِ عمل بربنائے احتیاط تھا، مگر بعد والوں کو فروع و جزئیات میں روایات کے عدمِ قبول کی مثالیں دیکھ کر یہ غلط فہمی ہو گئی کہ ان ائمہ عظام نے اخبارِ آحاد پر قیاس کو مقدم رکھا ہے۔ اور قیاس ہی کو اپنا ماخذِ عمل ٹھیرایا ہے۔ اسی غلط فہمی کے نتیجے میں متاخرین نے ایسے اصول بنا کر امام صاحب پر چسپاں کر دیئے جو امام صاحب سے ماثور نہ تھے۔

کیا خبرِ واحد کو اصولِ ثابتہ پر ترجیح ہو گی؟ یہ بات تو واضح ہو گئی کہ امام صاحب علی الاطلاق قیاس کو خبرِ واحد پر مرجح ٹھیرانے کے قائل نہ تھے اور ان کے بعض قیاسات جو احادیث کے مخالف ملتے ہیں، ان کی مخالفت کی بنیاد بھی یہ نہیں کہ امام صاحب رُواۃ کے صدق اور کمالِ ثقاہت کے علم کے باوجود قیاس کو ترجیح دیتے ہے بلکہ اس مخالفت کی تہ میں کچھ دوسرے عوامل کار فرما تھے جن میں سے بعض کا تذکرہ ہم کر آئے ہیں۔ لیکن اس مقام پر زیرِ بحث معاملے کا ایک اور پہلو بھی قابلِ غور ہے۔ یہاں ایک تعداد ایسے قیاسات کی بھی ہمیں ملتی ہے جن کا ماخذ اصولِ ثابتہ ہیں۔ ان اصولِ ثابتہ کو اہلِ نظر نے شریعتِ اسلامی کے مجموعی احکام کے تتبّع اور استقراء سے مستنبط کیا ہے۔ تمام علمائے دین ان کو واجب الاعتبار قرار دیتے ہیں۔ ان کے بیان میں نصوصِ قطعیہ وارد ہوئی ہیں۔ اور اسی قبولیت کی بنا پر ان کو امورِ قطعیہ کے زمرے میں شامل کیا گیا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

ا۔ کیا ان اصولِ ثابتہ قطعیہ پر بھی خبرِ واحد کو فوقیت حاصل ہو گی؟

ب۔ کیا ان قیاسات کو بھی مردود قرار دے دیا جائے گا جو ان اصولوں پر استوار تھے، مگر ان کے بارے میں خبرِ واحد وارد ہو چکی ہے؟

ج۔ کیا امام ابو حنیفہؒ بھی اصولِ ثابتہ کو اخبارِ آحاد سے متعارض ہو جانے پر مسترد کر دیتے تھے؟

د۔ پیچھے ہم ذکر کر آئے ہیں کہ ابوالحسن بصری نے دعویٰ کیا ہے کہ علمائے فقہ کا اجماع ہے کہ جب قیاس کا مبنیٰ خود نصِ قطعی ہو یا جس نص پر قیاس کا استناد ہے اس کی علت منصوص ہو، تو ان دونوں صورتوں میں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ اور خبرِ واحد کو شذوذ کے حکم میں رکھا جائے گا۔ کیا ابوالحسن بصری کے دعوے کی رُو سے امام صاحبؒ بھی اس اجماعی فیصلے میں شامل ہیں؟

یہ مباحث کسی قدر تفصیلی وضاحت کے محتاج ہیں۔ ہم کوشش کریں گے کہ غیر ضروری طوالت سے اجتناب کرتے ہوئے ان پر سیر حاصل کلام کریں اور ان کے اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالیں۔

ظنی اور قطعی دلائل کے احکام احکامِ شریعت کا اثبات دو قسم کے دلائل سے ہوتا ہے۔ ایک دلائلِ ظنیہ اور دوسرے دلائلِ قطعیہ۔ تمام علمائے تشریع اور اصحابِ اصول کا اتفاق ہے کہ اخبارِ آحاد قسمِ اول کے دلائل میں سے ہیں۔ نیز اس امر پر بھی علماء متفق ہیں کہ دلیلِ ظنی سے جب دلیلِ قطعی کا معارضہ ہو جائے تو ترجیح دلیلِ قطعی کو ہوگی اور دلیلِ ظنی کا استرداد لازمی ہوگا۔ یہ وہ متفق علیہ اصول ہے جس کا اعتراف عام عقلِ انسانی (COMMON SENSE) بھی کرتی ہے اور شریعتِ اسلامی کا تمام ذخیرۂ منقولات بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ تشریعِ اسلامی کی روح اس اصول میں سمٹ کر آگئی ہے۔ اس لیے دلیلِ قطعی سے معارض ہو جانے پر دلیلِ ظنی کا واجب الترک ہو جانا محتاجِ ثبوت نہیں ہے۔ کیونکہ جو اصل بدلیلِ قطعیت فراہم ہو رہی ہے، اس کے مقابلے میں ظنی الدلالت اصل کا ضعیف اور مردود ہونا اظہر من الشمس ہے۔ اسی بنا پر فقہاء کا فیصلہ ہے کہ اگر خبرِ واحد جسے دلیلِ ظنی قرار دیا گیا ہے، دلیلِ قطعی کے مخالف ہوگی تو اسے شاذ قرار دیا جائے گا، اس کی مخالفت کو کسی پوشیدہ ضعف پر محمول کیا جائے گا یا اس کے رُواۃ کو مجروح خیال کیا جائے گا۔

دلائلِ قطعیہ کی تفصیل دلائلِ قطعیہ کے زمرے میں فقہاء نے جن چیزوں کا ذکر کیا ہے، ان کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ اصلِ قطعی: یعنی وہ نصوص، جو کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہیں۔ نیز وہ احکام جن پر صحابۂ کرام کا اجماع پایۂ ثبوت تک پہنچ چکا ہے۔

۲۔ ایسے محکم تشریعی قاعدے، جو قطعی احکام کی صورت میں تو نہیں ہیں، مگر دین کے ثابت شدہ اور واضح احکام ان کے اصولی وجود کے مؤید ہیں جیسے یہ قاعدہ کہ لَا حَرَجَ فِي الدِّيْنِ (دین میں تنگی نہیں ہے) یا قاعدۂ سدِ ذریعہ باب یا مثلاً یہ اصولی فیصلہ کہ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰی (کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسر کا بوجھ نہیں اٹھاتا) اور اسی نوع کے وہ تمام کلیات جو شریعت کے ماخذِ اول ——— قرآنِ حکیم میں متعدد اصولی ہدایات کی صورت میں مذکور ہیں[1]۔ اسی شق کے ضمن میں آتے ہیں۔

[1] دیکھیں صفحہ آئندہ

۳۔ ایسے تمام قیاسات بھی دلائلِ قطعیہ کی نوعیت رکھتے ہیں جن میں مقیس اور مقیس علیہ کے مابین علت مشترکہ نصِ قطعی سے ثابت ہے۔

۴۔ فقہ و تشریع کے وہ ضابطے بھی دلائلِ قطعیہ کی فہرست میں محسوب کیے گئے ہیں، جن کو علمائے تشریع اور اربابِ بصیرت نے احکامِ شریعت میں فکر و تدبّر کے بعد اور ان کے اسرار و مصالح کے تتبع سے مستنبط کیا ہے[1]۔

امام صاحب نے اصولِ ثابتہ کو مقدم رکھا ہے[2] جمہور علما نے ایسے محکم قیاسات کو جو مذکورہ نصوص پر یا تشریعی اصولوں پر مبنی ہوں، خبرِ واحد پر مقدم رکھا ہے۔ امام صاحب کے بارے میں بھی ہماری تحقیق یہی ہے کہ

---

[1] (حاشیہ صفحہ سابق) مثلاً قرآنِ حکیم میں یہ آیات اسی ضمن میں آتی ہیں: أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ .... جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ...... فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ..... لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ .... اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (مترجم)

[2] ایسے ضوابط کی فہرست بہت طویل ہے۔ یہاں ان کی صرف دو مثالیں ملاحظہ ہوں: الحدود تدرأ بالشبہات (ثبوتِ جرم میں شبہ پیدا ہو جانے سے حد کے اجرا کو روک دیا جاتا ہے) یہ ایک عام قاعدہ ہے کتب فقہ میں اس کی فروع کثرت سے ملتی ہیں۔ اس ضابطے کا ماخذ متعدد احادیث ہیں مثلاً ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث: ادفعوا الحدود ما وجدتم لھا مدفعا (حدود کے نفاذ کو جہاں تک روک سکتے، روکو) یا حضرت عائشہؓ کی یہ روایت کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ادرءوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان کان لہ مخرجا فخلوا سبیلہ فان الامام ان یخطئ فی العفو خیر من ان یخطئ فی العقوبۃ (جہاں تک تم سے ممکن ہو مسلمانوں پر حدود کے اجرا کو روکو۔ اگر ملزم کے بچاؤ کا کوئی راستہ بھی نکل سکتا ہو تو اسے چھوڑ دو، کیونکہ امام کا ملزم کی رہائی میں غلطی کر جانا اس پر نفاذِ سزا میں غلطی کر جانے سے بہتر ہے۔) اسی طرح فقہا کا یہ اصول ہے کہ الضرورات تبیح المحظورات۔ (ضرورت کے وقت ممنوع اور حرام اشیا بھی مباح ہو جاتی ہیں، اس اصول کی اساس قرآن کی اس آیت اضطرار پر ہے فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) (مترجم)

ان کی جانب سے جن بعض اخبار آحاد کی تردید اور بعض کی تائید مروی ہے، اس کی توجیہ بھی مسلکِ جمہور کے مطابق ہی درست ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے بھول کر کھانے سے روزہ نہ ٹوٹنے کے متعلق حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو واجب العمل تسلیم کیا ہے حالانکہ یہ روایت قیاس کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ اس کے قبول کرنے سے کسی اصلِ قطعی کی مخالفت لازم نہیں آتی، اس لیے امام صاحبؒ نے اس کے مطابق فتویٰ دے دیا ہے۔ اسی طرح قہقہہ کے ناقضِ وضو ہونے کے بارے میں جو روایت آئی ہے امام صاحبؒ نے اس کو بھی قیاس پر فوقیت دی ہے باوجودیکہ قہقہہ سے وضو کا ساقط ہو جانا اینٹک دائرۂ قیاس میں نہیں آسکا۔ امام شاطبی رحمہ اللہ ہمارے خیال کی تائید کرتے ہوئے الموافقات میں رقمطراز ہیں:

"امام ابوحنیفہؒ نے حدیث قہقہہ کو قیاس پر ترجیح دی ہے کیونکہ اس مسئلے پر صحابہؓ کی طرف سے، کسی قسم کا کوئی اجماعی فیصلہ منقول نہیں تھا جو اس حدیث کو قبول کرنے میں رکاوٹ بن سکتا تھا۔۔۔ اس کے برعکس قرعہ اندازی والی حدیث کا رد کر دینا ان سے ثابت ہے کیونکہ یہ حدیث اس اجماعی اصول کی مخالفت کرتی ہے جس کی رو سے غلاموں پر جاری شدہ عتق (حسب فیصلہ اجماع) زائل یا منسوخ کرنا ممکن نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اصول قطعیت کا درجہ رکھتا ہے (اور واجب العمل ہے) اس کے مقابلے میں خبرِ واحد ظنی الثبوت ہے (اس لیے متروک ہے)" (ج ۲ صـ ۲۳)

یہی صورت حدیث مصراۃ (جس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے) اور دوسری تمام احادیث کے بارے میں پیش آئی جن کی تردید امام صاحب سے منقول ہے۔ امام صاحب کے نزدیک ان کو متروک العمل قرار دینے کی بنیاد یہی تھی کہ وہ اُن کی نگاہ میں کتاب اللہ کی کسی نص سے متصادم تھیں یا کسی منصوص العلت قیاس سے ان کا تعارض ہوتا تھا۔

امام شاطبیؒ نے الموافقات ہی میں ابن العربی کے حوالے سے چند ائمۂ عظام کے اقوال نقل کیے ہیں، جو اصولِ ثابتہ سے متعارض ہونے والی خبرِ واحد کے بارے میں ان کے موقف کی وضاحت کرتے ہیں۔

امام شاطبیؒ لکھتے ہیں:۔

"ابن العربی نے لکھا ہے کہ جب خبرِ واحد شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ سے متصادم

ہو جائے تو کیا اس پر عمل کرنا جائز ہے؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: "اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔" امام شافعیؒ کا قول ہے: "عمل کرنا جائز ہے۔" امام مالکؒ اس مسئلے میں متذبذب ہیں۔ ان کا مشہور قول، جس پر فتویٰ ہے، یہ ہے کہ اگر کسی دوسرے قاعدہ سے حدیث کی موافقت ہو رہی ہو تو اس حدیث کو لے لیا جائے گا ورنہ ترک کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد ابن العربی نے ولوغ الکلب والی حدیث کے بارے میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ اس حدیث کو بیک وقت دو مضبوط قاعدوں کے خلاف ہونے کی بنا پر رد کر تے ہیں۔ ایک اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ——— اور دوسرا قاعدہ کہ علۃ الطھارۃ ھی الحیاۃ (کسی شے کا ذی حیات ہونا اس کی طہارت کی علامت ہے)۔

بیع عرایا والی حدیث بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے درمیان متنازع فیہ ہے (امام مالکؒ اسے قبول کرتے ہیں، کیونکہ اگر یہ حدیث ایک طرف قاعدۂ ربا سے ٹکراتی ہے تو دوسری طرف "المعروف عرفا کالمشروط شرطا" والا قاعدہ اس کی تائید میں موجود ہے (مگر امام صاحب اسے قاعدۂ ربا کے مناقض ہونے کی بنا پر تسلیم نہیں کرتے)۔

امام صاحب شاذ روایات کو اصول ثابتہ کے مقابلے میں رد کر دیتے تھے۔

امام شاطبیؒ کے کلام سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مابین اصولِ ثابتہ کی ترجیح میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اوّل الذکر کلی طور پر اصولِ ثابتہ کو ترجیح دیتے ہیں اور موخر الذکر کے نزدیک اصولِ ثابتہ کو اس وقت ترجیح ہو گی جب تشریعی قواعد میں سے کوئی قاعدہ بھی خبرِ واحد کی موافقت نہ کر رہا ہو۔ لیکن حق بات یہ ہے کہ خواہ ایک قاعدہ سے خبرِ واحد کی مخالفت ہو رہی ہو لیکن اگر کوئی دوسرا قاعدہ اس کا موافق و موید ہو تو خبرِ واحد کو من کل الوجوہ مخالفِ اصول ٹھہرانا درست نہ ہو گا۔ بلکہ ایسی صورت میں خبرِ واحد دو قاعدوں کے مابین متنازع فیہ مضمون کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے جن میں سے ایک قاعدہ حدیث کی موافقت میں ہے اور دوسرا اس کی عدمِ موافقت میں ہے اور خبرِ واحد کا موافق قاعدہ اُس کے لیے بمنزلہ شاہد کے ہوتا ہے اور اس سے مخالف قاعدے کے مقابلے میں خبرِ واحد کا پلڑا بھاری ہو جاتا ہے۔ خود امام صاحب کے بارے