Fikr-o-Nasar (Islamabad) 3:11-12 (1966)

اقبالؒ اور مسئلہ اجتہاد

☆ ——— محمد مظہر الدین صدیقی

اسلامی نظامِ حیات کے اصولِ حرکت سے بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ روحانی زندگی کا آخری مبنیٰ و اساس اسلام کی نظر میں ایک ابدی حقیقت ہے جو تغیّر و تنوع کی دوگونہ صفات میں ظہور کرتی ہے" جو معاشرہ حقیقت کے ایسے تصوّر پر مبنی ہو اُسے اپنی زندگی میں ثبات و تغیّر کے اضداد میں مصالحت کرکے دونوں کو اپنے اندر سمو لینا چاہیئے" اقبال کے اس دعویٰ کا اطلاق اگر قانون و فقہ کے شعبہ پر کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اسلام کا قانونی نظام تغیّر پذیری کی صفت سے متصف ہوگا مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کے بنیادی اصولوں سے انحراف عمل میں نہ آنے پائے۔ چونکہ بقول اقبال اجتہاد ہی اسلام میں اصولِ حرکت کا درجہ رکھتا ہے اس لئے اجتہاد ہی کے ذریعہ بالآخر اسلامی قوانین کو تغیّر کے زیرِ عمل لایا جا سکتا ہے۔ لیکن جیسا ہم کہہ چکے ہیں اس کی شرطِ اولیٰ یہ ہے کہ جو تغیّر عمل میں آئے، وہ ان اصولوں کے تحت ہی عمل میں آئے جو اس نظامِ قانون کا مبنیٰ اور اساس ہیں اور اُن کے منافی نہ ہو۔ عہدِ جدید میں اجتہاد کے امکانات پر بحث کرتے ہوئے اقبال ترکوں کی اجتہادی کوششوں کا ذکر کرتے ہیں، وہ جدید اسلام میں آزادیٔ افکار کی تحریک کا خیر مقدم کرتے ہیں مگر ساتھ ہی مسلمانوں کو متنبہ کرتے ہیں کہ وہ یورپ کی پروٹسٹنٹ تحریک کو اپنے لئے نمونہ نہ بنائیں کیوں کہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلام کی عالمگیر اخلاقی اقدار ختم ہو جائیں گی اور اس کی جگہ قومیت اور وطنیت کی بنیاد پر اخلاقی اقدار کا نشو و نما ہوگا، وہ اس امکان کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی مصلحین اپنی آزادروی کے جوش میں جادۂ اعتدال سے ہٹ کر اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔

پھر اقبال اس مسئلہ پر کسی قدر تفصیل سے بحث کرتے ہیں کہ آیا اسلامی قانون میں ارتقا ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں وہ بعض تجاویز پیش کرتے ہیں، مثلاً حدیث کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ اگر آزادیٔ فکر کی جدید تحریک کے پیرو جا و بیجا

حدیث کا استعمال کرنا نہیں چاہتے تو وہ درحقیقت سنّی اسلام کے ایک بہت بڑے فقیہہ کے نقشِ قدم پر چلنا چاہتے ہیں۔ یہاں ان کا اشارہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف ہے۔ مگر ساتھ ہی اقبال ان فقہاء کی خدمات پر بھی نازاں ہیں جنہوں نے احادیث کا التزام کیا، کیوں کہ اقبال کی رائے میں ان لوگوں نے فقہ کے دائرہ میں تجریدی میلانِ فکر کی مخالفت کی، اور فقہ کی بنیاد واقعاتی اساس پر قائم کرنے کی کوشش کی۔ مزید برآں اقبال عہدِ جدید میں اجماع کے لئے ایک مشنری وجود میں لانا چاہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں اجماع نے کسی باقاعدہ نظام کی شکل اختیار نہیں کی، اور ایک تصور رخیال کی حد سے آگے نہ بڑھ سکا۔ اجماع کو اگر قانون سازی کے باقاعدہ نظام کی شکل دے دی جاتی تو غالباً یہ بات ان مطلق العنان شاہی حکومتوں کے مفادات کے منافی ہوتی، جو خلافتِ راشدہ کے بعد وجود میں آئیں[۲]۔ لیکن اقبال کہتے ہیں کہ عہدِ جدید میں اجماع کی قابلِ عمل صورت صرف یہی ہے کہ اجماع کا حق مذاہبِ فقہ کے انفرادی نمائندوں سے لے کر ایک مسلم قانون ساز جماعت کے حوالہ کر دیا جائے[۳]۔ اس مقصد کے پیشِ نظر اقبال یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ مجالس قانون سازی میں علما کو ایک اہم مقام عطا کیا جانا چاہیئے تاکہ وہ فقہی اور قانونی امور میں مسلمانوں کی رہنمائی کر سکیں[۴]۔

یہ ان تصورات و افکار کا ایک مختصر خاکہ ہے جو عہدِ جدید میں مسئلہ اجتہاد سے متعلق اقبال نے پیش کئے ہیں۔ اس ضمن میں اقبال کی تجاویز پر کوئی رائے ظاہر کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم ان تاریخی عوامل کا تفصیلی جائزہ لیں جنہوں نے اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اسلامی قانون و فقہ کی تشکیل میں حصہ لیا۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اسلامی فقہ کی ابتدائی نشوونما پر روشنی ڈالی جائے، ایسے تفصیلی مطالعہ کے بعد ہی ہم یہ فیصلہ کر سکیں گے کہ اسلامی اصولوں اور اسلامی اقدار کی متابعت میں عہدِ جدید میں کس طرح اسلامی قانون سازی کا کام انجام پذیر ہو سکتا ہے اس لئے ہم آئندہ صفحات میں قرآن سے شروع کر کے اسلامی قانون سازی کے دیگر عناصرِ ترکیبی مثلاً سنّت، حدیث، اجماع اور اجتہاد پر بحث کریں گے۔

قرآن اسلامی فقہ کے ایک ماخذ کی حیثیت سے: بعض وقت یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے، اقبال نے خود بھی اپنے ایک لیکچر[۵] میں یہی رائے ظاہر کی ہے، اگرچہ یہ بات اس حد تک درست ہے کہ قرآن تمام ممکنہ موضوعات پر قانون وضع کرنے کی کوشش نہیں کرتا اور سماجی مسائل کو ایک قانونی ضابطہ کی طرح حل نہیں کرتا، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ قرآن کو قانون کے ضوابط سے مطلقاً سروکار نہیں، اور وہ صرف معاشرہ کے

اخلاقی مسائل سے بحث کرتے ہوئے چند اخلاقی تعلیمات پر اکتفا کرتا ہے۔ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس زمانہ میں نازل ہوا، جب آپؐ عربی معاشرہ کو از سرِ نو تعمیر کرنے کی جد وجہد میں مصروف تھے، اور ایک ایسے سماج میں قانون کے ذریعہ نظم پیدا کرنا چاہتے تھے جو بالکلیہ قبائلی روایات اور رسوم ورواج کا پابند تھا ان حالات میں یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ قرآن اُن برائیوں اور بدنظمیوں کی نسبت خاموش رہا ہو جن کے تلے عرب معاشرہ دَبا ہوا تھا، نیز قرآن اپنی اس ذمہ داری سے کیسے پہلو تہی کر سکتا تھا کہ وہ رائج شدہ مفاسد اور بدنظمیوں پر قانونی پابندی عائد کرے۔

یہ صحیح ہے کہ قرآن نے بعض برائیوں مثلاً شراب خواری اور جوئے بازی پر کوئی سزا نہیں عائد کی، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ قرآن کا منشا ہی یہ تھا کہ ان افعال پر کوئی قانونی پابندی عائد نہ کی جائے۔ قرآن نے ان افعال کی مذمت میں جو سخت لہجہ اختیار کیا ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسول اللہؐ اور آپؐ کے مقرر کردہ عہدہ داروں سے یہ توقع کرتا تھا کہ وہ ان برائیوں کو بذریعہ قانون رفع کریں قرآن تو نماز کے تفصیلی ارکان کا بھی ذکر نہیں کرتا بلکہ ان تفصیلات کو رسول اللہ کی صوابدید پر چھوڑ دیتا ہے، کہ وہ اُن کے بارے میں خود توضیحات کریں، جب تک رسول اللہؐ مسلمانوں میں موجود تھے اس وقت تک قرآن کو تفصیلی اور فروعی قوانین وضع کرنے کی خود کوئی ضرورت نہیں تھی اور آپؐ کے بعد یہ کام اُمّت کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا کہ وہ قرآن کے اشارات کے مطابق تفصیلی قوانین وضع کرے۔

ان حالات میں یہ کہنا کہ قرآن کی اگر کوئی قانونی حیثیت ہے تو صرف یہ کہ وہ مسلم معاشرہ کی اخلاقی تمناؤں اور نصب العین کا تعین کرتا ہے یا یہ دعویٰ کرنا کہ قرآن اصلاً اسلام کی مذہبی اخلاقیات کی تشکیل سے بحث کرتا ہے[۶] درست نہیں، علاوہ اس امر کے کہ بعض موضوعات پر قرآن نے متعین قواعد وضوابط وضع کئے ہیں اور صرف مذہبی اور اخلاقی تمناؤں کے اظہار پر اکتفا نہیں کیا ہے مذکورہ بالا بیان اس حقیقت کو نظر انداز کرتا ہے کہ جہاں قرآن نے عمومی اشارات پر اکتفا کیا ہے وہاں بھی ان اشارات کے اظہار کے لئے جو لب ولہجہ اختیار کیا ہے اس سے تفصیلی قواعد وضوابط کا مستنبط کرنا مشکل نہیں ہے۔ مثلاً قرآن کہتا ہے کہ جو غلام مکاتبت کے ذریعہ آزادی حاصل کرنا چاہیں ان کی پیش کش کو قبول کر لو۔ (سورہ ۲۴، آیت ۳۳)۔ حضرت عمرؓ نے اس آیت کی بنا پر یہ قاعدہ مقرر کیا کہ اگر کوئی غلام آزادی حاصل کرنے کے لئے اپنے آقا سے معاہدہ کرنا چاہے اور اسے رقم مطلوبہ ادا کرنے پر تیار ہو تو آقا پر قانوناً لازم ہوگا کہ وہ اس سے ایسا معاہدہ

کرے اور اُسے اختیار نہ ہوگا کہ وہ غلام کی پیش کش کو ٹھکرا دے۔ علاوہ ازیں قرآن میں نہ صرف مستقل قانونی ضوابط ہیں بلکہ وہ ان ذرائع کی بھی تصریح کرتا ہے جن سے مزید قوانین وضع کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ جب کبھی مسلمانوں میں باہم کوئی اختلاف و نزاع واقع ہو تو انہیں تصفیہ کے لئے رسول اللہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور آپؐ جو فیصلہ دیں اس پر راضی ہو جانا چاہیے۔ فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم۔ (سورہ نساء۔ آیت ۶۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہی فیصلے تھے جنہوں نے بعد میں سنت کی شکل اختیار کر لی اور جنہیں اسلامی قانون کا ایک اہم ماخذ قرار دیا گیا۔

سنت اور حدیث: سنت سے مراد رسول اللہؐ کا طریقہ ہے، وہ اس عمومی روح اور نقطۂ نظر کا اظہار ہے جو رسول اللہ کے اعمال و اقوال کی تہ میں کارفرما تھا۔ حدیث اور سنت میں اس لحاظ سے بڑا فرق ہے کیوں کہ حدیث ان خصوصی فیصلوں سے عبارت ہے جو رسول اللہؐ نے وقتاً فوقتاً پیش آمدہ مسائل کے بارے میں کئے تھے۔ اس لئے حدیث اس عمومیت سے خالی ہے جو سنت کی امتیازی علامت ہے۔ مدینہ میں اسلامی معاشرہ کے معمار کی حیثیت سے رسول اللہؐ کی سرگرمیاں زندگی کے مختلف شعبوں پر حاوی تھیں، ایک جنگی قائد کی حیثیت سے رسول اللہ نے بہت سے نظائر قائم کئے، اسی طرح مدینہ کے حکمران کی حیثیت سے آپؐ نے بہت سے سیاسی اور بین الاقوامی مسائل حل کر کے مسلمانوں کے لئے اس شعبہ میں متعدد نظائر قائم کئے۔ کبھی کبھی آپ کے پاس لوگ نکاح و طلاق وغیرہ کے مسائل لے کر آتے تھے اور آپ ان کی نسبت فیصلے کرتے تھے۔ پھر ان فیصلوں پر زمانہ مابعد کے مسلمانوں نے عمل کیا۔ اس طرح رسول اللہؐ کی سیرت اور آپؐ کی جنگی اور ملکی سیاست سے آپ کی سنتوں کا تعین ہوتا ہے نہ کہ صرف حدیث سے یعنی ان فیصلوں سے جو لوگوں کے پیش کردہ مسائل کی نسبت آپؐ نے فرمائے تھے، واقعہ یہ ہے کہ اس قسم کے مسائل کی تعداد بہت تھوڑی ہے جو آپؐ کے سامنے پیش کئے گئے اور جن کی نسبت آپؐ نے فیصلے فرمائے، اور یہ خیال کرنا صحیح نہیں ہے کہ رسول اللہؐ کوئی ہمہ گیر قانون ساز تھے جو ہر وقت قانونی فیصلے کرتے رہتے تھے، یہ امر واقعہ ہے کہ صحابہؓ نے وسیع پیمانہ پر حدیث روایت کرنے سے احتراز کیا، بلکہ اس کے برعکس صحابہ کی کوشش یہ رہی کہ لوگ رسول اللہؐ کی طرف غلط سلط باتیں منسوب نہ کرنے پائیں، یہ صحیح ہے کہ اس قسم کی روایتیں مثلاً یہ کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کو شام روانہ کرتے وقت انہیں یہ نصیحت کی کہ تم حدیثوں کی روایت سے احتراز کرنا ورنہ قرآن سے لوگوں کی توجہ اور دلچسپی کم ہو جائے گی بالکل غلط ہیں مگر اس تاریخی

حقیقت سے انکار کرنا ممکن نہیں کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ نے بہت کم احادیث روایت کیں بلکہ جو لوگ کثرت سے احادیث روایت کرتے تھے ان کی روایات کی نسبت یہ حضرات بڑی احتیاط سے کام لیتے تھے، ابن قتیبہ حدیث کے بہت بڑے حامی تھے لیکن وہ بھی حدیث کے بارے میں ممتاز صحابہ کے محتاط رویہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"عائشہؓ حضرت ابوہریرہؓ کی تردید میں بہت پیش پیش تھیں۔ کیوں کہ وہ رسول اللہؐ کی صحبت یافتہ تھیں اور حضرت ابوہریرہؓ سے بھی ذاتی طور پر واقف تھیں، اسی طرح حضرت عمرؓ ان لوگوں کے معاملہ میں بڑے سخت تھے جو رسول اللہؐ سے روایت کرتے تھے یا جو بغیر کسی گواہ کے رسول اللہؐ کے اقوال و افعال کی نسبت خبریں پھیلاتے تھے وہ لوگوں سے کہتے تھے کہ رسول اللہؐ سے جس قدر کم ہو سکے روایت کرو، کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ منافقین، اعراب اور بدفطرت لوگوں کی موجودگی کے باعث کثرت روایات کے ذریعہ کذب بیانی اور فریب کاری کا دروازہ کھل جائے گا، بہت سے صحابہ مثلاً ابوبکرؓ، ابوعبیدہؓ اور عباس بن عبدالمطلب، رسول اللہؐ سے بہت کم روایت کرتے تھے حتیٰ کہ ان میں بعض مثلاً سعید بن زید بن عمرو بن نفیل نے جو عشرہ مبشرہ میں سے تھے رسول اللہؐ سے ایک بھی روایت نہیں کی "

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا خلفائے راشدین کو حکومت کے وظائف کی انجام دہی اور اپنے معاشرہ کے مسائل حل کرنے کے لئے حدیث کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ اگر انہیں حدیث کی ضرورت محسوس ہوتی تو وہ یقیناً حدیث کے جمع و تدوین کے لئے کوئی کمیشن ضرور مقرر کرتے یا اس مقصد کے لئے اور کوئی طریق کار اختیار کرتے، آئندہ نسلوں کی بہ نسبت خلفائے راشدین کے لئے حدیث کی چھان بین بہت آسان تھی کیونکہ ابھی تک صحابہ کی بہت بڑی اکثریت مدینہ اور مکہ میں قیام پذیر تھی۔ خلفائے راشدین نے حدیث کا بڑے پیمانہ پر اس لئے استعمال نہیں کیا کہ وہ رسول اللہؐ کی سنت کے رمز شناس تھے، دوسرے الفاظ میں وہ مذہبی اور سماجی مسائل میں رسول اللہؐ کے عمومی نقطۂ نظر سے واقف تھے اور اس لئے ان مسائل کے حل کرنے میں رسول اللہؐ کی اسی عمومی رہنمائی سے استفادہ کرتے تھے اور یہ ضروری نہیں سمجھتے تھے کہ رسول اللہؐ کے خصوصی فیصلوں کو معرض بحث میں لائیں تاریخی حیثیت سے یہ دعوے کرنا غلط ہوگا کہ خلفائے راشدین

احادیثِ نبوی کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے، جب کبھی کوئی حدیث ان کے سامنے پیش کی جاتی تو وہ بڑی احتیاط سے اس کی چھان بین کرتے اور اگر انہیں اطمینان ہو جاتا کہ وہ حدیث صحیح ہے تو وہ اس پر عمل بھی کرتے تھے بشرطیکہ وہ حالاتِ وقت کے لحاظ سے قابلِ عمل ہوتی، لیکن عام طور پر وہ حدیث سے نہیں، بلکہ سنّت سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔

حضرت ابوبکر کی مدّت خلافت زیادہ تر باغیوں اور مرتدین کی شورشوں کو رفع کرنے میں صرف ہوئی حضرت عثمان اور حضرت علی کو قانون سازی سے کچھ زیادہ لگاؤ نہ تھا اور ان کی خلافت میں بھی اندرونی شورشوں اور ہنگاموں نے ان کو دوسرے کاموں پر توجہ کرنے سے باز رکھا۔ البتہ حضرت عمر نے قانون سازی کا کام وسیع پیمانہ پر کیا حالانکہ اُن کے زمانہ میں فتوحات کا سلسلہ جاری تھا اور ایران و روم سے مسلمان جنگوں میں مصروف تھے حضرت عمر نے قانون سازی کے کام میں اسوۂ رسول کی پوری پوری پیروی کی۔ بعض صورتوں میں انہوں نے رسول اللہ کے خصوصی فیصلوں پر بلحاظ اقتضائے حالات عمل نہیں کیا مثلاً مفتوحہ علاقوں کی آراضی کے تقسیم کے معاملہ میں، لیکن وہ بہرصورت رسول اللہ کی سنّت پر عامل تھے یعنی رسول اللہ کے خصوصی فیصلوں میں جو معنویت پنہاں تھی اس سے انہوں نے کبھی انحراف نہیں کیا، اس لئے جہاں تک پہلے چار خلفاء کا تعلق ہے ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ اگرچہ حدیث پر ہمیشہ اور ہر صورت میں عمل نہیں کیا جاتا تھا لیکن رسول اللہ کی سنّت سے کبھی انحراف نہیں کیا گیا۔

بنو امیہ کا دور:

بنو امیہ کے دَور میں اسلامی قانون سازی دو متوازی خطوط پر جاری تھی، بنو امیہ نے عدالتی فیصلوں کے لئے اپنی طرف سے قضاۃ مقرر کئے، لیکن ان قاضیوں کے فیصلوں کو کبھی نظائر کے طور پر استعمال نہیں کیا گیا، کیونکہ یہ لوگ علم و فضل میں کوئی ممتاز درجہ نہیں رکھتے تھے، یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ بنو امیہ کے قضاۃ نے عمل جاریہ میں کوئی تبدیلی نہیں کی اور رائج الوقت طریقہ ہائے عمل کو اسی طرح رہنے دیا، کیوں کہ وہ بہرحال مسلمان تھے اور مسلمان ہونے کی حیثیت سے انہوں نے اسلامی اقدار و معیارات کے مطابق رائج الوقت طریقوں کو بدلنے کی ضرور کوشش کی ہوگی۔ اس امر کے شواہد موجود ہیں کہ بنو امیہ کے بعض قضاۃ پر حضرت عمر کے طریقِ قانون سازی کا بڑا اثر تھا۔ مثلاً بنو امیہ کے ایک قاضی توبہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب دو مدیون نے ایک مکاتب غلام کو فروخت کرنے کی اجازت طلب کی، اور وجہ یہ بتائی کہ غلام زرِ فدیہ کی اقساط ادا کرنے سے قاصر ہے تو توبہ اسے ایک سال کی مہلت دینا چاہتا تھا تاکہ وہ اقساط ادا کر سکے، البتہ جب

غلام نے یہ بتایا کہ وہ مقررہ اقساط ادا نہیں کر سکے گا اور خود اس پر راضی ہے کہ اسے فروخت کر دیا جائے تب توبہ نے اس کے فروخت کئے جانے کی اجازت دی۔ اسی طرح توبہ نے اوقاف کا ایک رجسٹر تیار کروایا۔ اس کے قاضی بننے سے پہلے اوقاف کی جائدادیں نجی منتظمین کے زیر نگرانی رہتی تھیں، توبہ نے یہ استدلال کیا کہ ان جائدادوں کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ غربار اور فقرار کی فلاح و بہبود کے لئے استعمال کی جائیں اس لئے ان کے مفادات کی حفاظت کے لئے اس نے ایسی تمام جائدادوں کو اپنی نگرانی میں لے لیا۔

لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بنو امیہ کے قضاۃ اس علم و فضل سے بے بہرہ تھے جو اوائل اسلام کے فقہا کا وصفِ امتیازی تھا۔ ان فقہا کی عالمانہ بصیرت پر تابعین اور تبع تابعین کو بھی کامل اعتماد تھا۔ بنو امیہ کے قضاۃ کا نہ تو صحابہ سے کوئی ربط و ضبط تھا اور نہ تابعین یا تبع تابعین سے، حالانکہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے آرار و افکار کو اسلامی معاشرہ میں بڑا وزن حاصل تھا، کیونکہ وہ صحیح معنوں میں رسول اللہؐ کی پیروی کا حق ادا کرتے تھے، حجاز، عراق اور شام میں اس زمانہ میں جو فقہی مذاہب نشو و نما پا رہے تھے، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا ان مذاہب پر بڑا اثر تھا، ابھی تک عالمِ اسلام میں فقہی سرگرمیاں کسی خاص نظریہ کی پابند نہ تھیں بلکہ ان کی نوعیت غیر رسمی تھی۔ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین ایسے تمام مسائل میں جو تصفیہ کے لئے ان کے سامنے پیش کئے جاتے اپنی ذاتی رائے کا استعمال کرتے تھے، لیکن صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی رائے کو زمانہ مابعد کے فقہا کی رائے کا ہم پلہ نہیں قرار دیا جا سکتا ہے، زمانہ مابعد میں بھی جب اسلامی فقہ کے اصولوں کی تدوین عمل میں آگئی اور رائے کو اصولِ فقہ سے خارج قرار دے کر اسے فقہی امور کی حد تک ناقابلِ قبول قرار دیا گیا، بعض علما نے صحابہ کی رائے کو اس کی خصوصی حیثیت کی بنار پر ایک فقہی ماخذ کے طور پر تسلیم کیا۔ مثلاً ابن القیمؒ لکھتے ہیں کہ صحابہ کی رائے کو فقہ میں ایک خاص مقام حاصل ہے کیونکہ وہ تقویٰ اور تفقہ کے لحاظ سے ایک نمایاں مقام پر فائز تھے، وہ نزول قرآن کے وقت موجود تھے اور قرآن کی تعبیر و تفسیر بہتر طریقہ پر کر سکتے تھے، علاوہ ازیں شارع کے مقاصد سے بھی انہیں بخوبی واقفیت تھی، اس سلسلہ میں ابن القیمؒ اس واقعہ کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ خود قرآن نے بعض صحابہ مثلاً حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا تھا، بدر میں جب یہ مسئلہ پیش ہوا کہ کفار کے قیدیوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے تو حضرت عمرؓ نے رائے دی، کہ انہیں قتل کر دینا چاہیے۔ بعد میں قرآن نے اس رائے سے اتفاق کیا، اسی طرح حضرت عمرؓ کی رائے تھی کہ ازواجِ مطہرات کو عام لوگوں کے سامنے نہیں آنا چاہیے اور قرآن نے آیت حجاب میں بالکل یہی حکم دیا۔

ابن القیم کی رائے کے برعکس آمدی کے خیال میں اجماعِ صحابہ کو کوئی خاص تقدس حاصل نہیں[95]، وہ کہتے ہیں کہ لوگ اکثر رسول اللہؐ کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپؐ نے فرمایا ہے کہ میری سنّت اور خلفائے راشدین کی سنّت پر چلو، اسی طرح لوگ اس حدیث کو بھی بڑی اہمیت دیتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ صحابہ کی مثال ستاروں کی سی ہے۔ جو لوگ ان کی پیروی کریں گے وہ ہدایت پائیں گے، آمدی یہ بھی کہتے ہیں کہ اس طرزِ خیال کے نمائندوں کا دعویٰ ہے کہ صحابہ کو ایک مخصوص اور منفرد مقام حاصل ہے جو کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا کیوں کہ صحابہ نزولِ قرآن کے وقت موجود تھے، رسول اللہؐ کی صحبت سے فیض یافتہ تھے نیز آپ کے طریقِ تفسیر سے بھی واقف تھے، اس خیال کی تردید کرتے ہوئے آمدی لکھتے ہیں کہ اگر صحابہ کو کوئی خاص مقام حاصل تھا جس کی وجہ سے ان کی رائے پر عمل کرنا ضروری ہے تو پھر انصار کے مقابلہ میں مہاجرین کی رائے کو اوّلیت حاصل ہونی چاہیے، اسی طرح مہاجرین کے مقابلہ میں عشرہ مبشّرہ کو فوقیت حاصل ہونی چاہیے اور آخر الذکر کے مقابلہ میں ابو بکر و عمر کی رائے کو خصوصی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔

آمدی کا مذکورہ بالا استدلال واقعیت سے خالی ہے۔ فقہی علم و بصیرت کے نقطۂ نظر سے صحابہ کی یہ تقسیم صحیح نہیں کہ ان میں سے بعض مہاجر تھے اور بعض انصار، بعض عشرہ مبشّرہ میں سے تھے اور بعض اہلِ بدر میں سے، جہاں تک فقہ کا تعلق ہے اس قسم کے امتیازات و خصوصیات کوئی معنی نہیں رکھتے، اس نقطۂ نظر سے صحابہ کی اخلاقی فضیلت کو نہیں بلکہ ان کی فقیہانہ صلاحیت کو اوّلیت حاصل ہونی چاہیے، جو صحابہ تفقّہ اور اجتہاد کی صلاحیت رکھتے تھے وہ یقیناً بعد میں آنے والے فقہا پر حقِ ترجیح رکھتے ہیں، کیونکہ صحابہ رسول اللہؐ کے مقاصد سے زیادہ گہری واقفیت رکھتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی رائے فقہا کی نظر میں ایک خاص مرتبہ رکھتی تھی اور انہیں آراء سے اوائلِ اسلام میں فقہی سرگرمیوں کا آغاز ہوا۔

یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اوائلِ اسلام کے فقیہہ مذہبی حیثیت سے تو بہت ممتاز تھے لیکن قانونی ذہن نہیں رکھتے تھے[96]۔ اور یہ کہ بنو امیّہ کی قانونی روایات کے مقابلہ میں جن کی نوعیت تجرباتی تھی، ان فقہا کا نقطۂ نظر مذہبی تصوّریت سے قریب تر تھا[97]، اوّلاً اس زمانہ میں جس کا ذکر کیا جا رہا ہے مذہب اور قانون کے اس فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا تھا۔ اور اسلامی معاشرہ میں مذہب کا ہمیشہ قانون سے قریبی تعلق رہا ہے، دوم اگر بعض فقہا مذہبی حیثیت سے بھی بہت ممتاز تھے تو اس سے یہ نتیجہ کیسے نکالا جا سکتا ہے کہ وہ قانون اور فقہ کے شعبہ میں نااہل تھے، ہمارے فقہا کے علاوہ بھی اس زمانہ کے بہت سے مسلمان اہلِ علم

مذہبی اور اخلاقی عظمت کے حامل تھے، لیکن انھوں نے اپنے لئے فقہ کے میدان کا انتخاب نہیں کیا کیونکہ وہ اس کے لئے ضروری قابلیت نہیں رکھتے تھے، اگر اوائلِ اسلام کے فقہاء مذہبی تصوّریت کے حامل ہوتے تو وہ عملِ جاریہ یا علماء کے اجماع کو اتنی اہمیت نہ دیتے، ان کی کامیابی کی وجہ ان کی تصوّریت نہیں تھی بلکہ وہ کامیاب اس لئے رہے کہ انھوں نے رسول اللہؐ اور صحابہ کرام کے قائم کردہ معیارات کی پابندی کی جب کہ اموی قانون سازی میں ان معیارات کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔

اسلامی فقہ کے مزید نشوو ارتقار کے مطالعہ کے لئے ہمیں فقہی مذاہب کے بانیوں پر ایک نظر ڈالنی چاہیئے۔

امام مالکؒ:

امام مالک عموماً اہلِ مدینہ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔ بعض اوقات وہ اس عمل کو مدینہ کی سنّت قرار دیتے ہیں[14]۔ مثلاً:۔

"مالک نے کہا: ہمارے یہاں سنّت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے اور اس کی عدّت کے چند دنوں کے بعد اس سے رجوع کرلے، اس کے بعد پھر اسے طلاق دے دے ایسی حالت میں کہ اس نے عورت کو ہاتھ نہ لگایا ہو تو ایسی صورت میں عورت کو ان ایّام عدّت کا شمار نہیں کرنا چاہیئے جو وہ پہلے گزار چکی ہے بلکہ جس روز سے اس کو دوبارہ طلاق دی گئی ہے، اُس دن سے ازسرِ نو عدّت شمار کرنی ہوگی۔"

یہ ظاہر ہے کہ یہاں سنّت سے امام مالک کی مراد سنّتِ نبوی نہیں بلکہ اہلِ مدینہ کا متفقہ عمل ہے۔ بعض صورتوں میں وہ سنّت کے بجائے الامرُ عندنا کے الفاظ استعمال کرتے ہیں یعنی وہ عمل جس کے مطابق اہلِ مدینہ اپنے معاملات فیصل کرتے ہیں۔ جیسا کہ ذیل کی مثال سے ظاہر ہوگا[15]:۔

"مالک نے ایک ایسی عورت کے متعلق جس نے کچھ رقم کی ادائی کے بعد اپنے شوہر سے طلاق حاصل کرلی ہو یہ فیصلہ کیا کہ اگر یہ معلوم ہوجائے کہ اس کے شوہر نے اس پر ظلم کیا ہے اور اس کی حیثیت مظلوم کی ہے تو شوہر کو وہ پوری رقم واپس کرنی پڑے گی جو اس نے اپنی بیوی سے حاصل کی ہے۔ انہوں نے کہا میں [illegible]

یہی سنتا چلا آیا ہوں، اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر ہم معاملات فیصل کرتے ہیں "
بعض مواقع پر امام مالک الامر المجتمع علیہ عندنا کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جس کے معنے ہیں وہ عمل جس پر ہمارے یہاں سب کا اجماع ہے[۱۶]۔ مثلاً:-

" مالک نے کہا میں ہمیشہ علماء سے سنتا چلا آیا ہوں اور یہ ہمارا متفقہ عمل (الامر المجتمع علیہ عندنا) ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے بدسلوکی نہ کرے اور اسے نقصان نہ پہنچائے اور اس نے اپنی بیوی کو کوئی مال وغیرہ بھی نہیں دیا ہے تو اگر اس کی بیوی اس سے علیحدگی اختیار کرنا چاہے تو یہ جائز ہوگا کہ شوہر بیوی کی طرف سے پیش کردہ کوئی رقم قبول کرے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس کی بیوی کے معاملہ میں بھی یہی فیصلہ دیا تھا جبکہ ثابت کی بیوی نے رسول اللہ کے پاس آکر کہا کہ وہ اپنے شوہر سے علیحدگی چاہتی ہے اور اس کے شوہر نے اسے جو کچھ دیا ہے وہ اس کے لئے بہت کافی ہے۔ اس پر رسول اللہ نے ثابت بن قیس سے فرمایا تم اپنی بیوی سے کچھ لے لو، تو انہوں نے اس سے کچھ مال لے لیا اور باقی اُس کے پاس چھوڑ دیا "

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اگرچہ امام مالک نے ایک حدیث روایت کی ہے مگر وہ استدلال حدیث سے نہیں کرتے ہیں۔ ان کا زور زیادہ تر اہلِ مدینہ کے عمل پر ہے اور حدیث کو صرف وہ "تائید" میں پیش کرتے ہیں۔ بعض صورتوں میں وہ اہلِ مدینہ کے عمل کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں[۱۷]۔ مثلاً:-

" مالک نے مجھ سے بواسطہ فلاں بواسطہ فلاں بواسطہ عبداللہ بن عباس روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ شادی شدہ عورت جس کا کوئی شوہر نہ ہو، اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے اوپر زیادہ حق رکھتی ہے۔ غیر شادی شدہ عورت سے نکاح کے وقت اجازت طلب کرنی چاہیئے اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے۔ مالک نے مجھ سے روایت کی کہ انہوں نے سعید بن المسیب سے سنا ہے کہ عمر بن الخطاب نے کہا۔ عورت کی شادی اس کے ولی کی اجازت یا اس کے خاندان کے صاحب الرائے اشخاص کی اجازت کے بغیر نہیں کرنی چاہیئے۔ مالک نے مجھ سے روایت کی کہ انہیں معلوم ہوا ہے کہ قاسم بن محمد اور سالم بن

عبداللہ اپنی غیر شادی شدہ لڑکیوں کی شادی کے وقت اُن کی مرضی نہیں معلوم کرتے تھے۔"

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام مالک نے مدینہ کے متفقہ عمل کو حدیث پر کیوں ترجیح دی۔ اس کی بہت سی وجوہات ہو سکتی ہیں، منجملہ اس کے ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حدیث مذکور کا ان حالات پر اطلاق نہ ہوتا ہو جن سے مدینہ کے لوگ اس وقت گزر رہے تھے، اس کی ایک اور مثال ہمیں اس واقعہ میں بھی ملتی ہے کہ اگر کوئی کتا کسی برتن میں جس میں دودھ یا پانی ہو منہ ڈال دیتا، تو امام مالک کے نزدیک اس برتن کو سات بار دھونا ضروری نہیں تھا، جب ان سے دریافت کیا گیا کہ حدیث میں تو ایسے برتن کو سات بار دھونے کی تاکید آئی ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ حدیث تو موجود ہے لیکن میں اس کا مفہوم سمجھنے سے قاصر ہوں[۱۸]، یہاں امام مالک نے یہ نہیں کہا کہ حدیث غیر مستند ہے بلکہ انہوں نے محسوس کیا کہ حدیث کا عملی اطلاق بہت دشوار ہے، کیوں کہ حدیث کے معنے بالکل صاف ہیں، امام مالک کا یہ فقرہ کہ حدیث تو موجود ہے مگر میں اس کا مفہوم سمجھنے سے قاصر ہوں، درحقیقت اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ حدیث کا عملی اطلاق دشوار ہے۔

حدیث پر عمل نہ کرنے کی اس سے زیادہ قوی وجہ ابن القاسم نے بیان کی ہے[۱۹] جو المدوّنہ کے مصنف ہیں ابن القاسم بیان کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے عبدالرحمٰن کی لڑکی حفصہ کی شادی المنذر سے کر دی جو حضرت زبیر کے صاحب زادے تھے لیکن انہوں نے لڑکی کے دل کی اجازت نہیں لی۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ یہ حدیث تو موجود ہے لیکن اگر اس پر اہلِ مدینہ کا عمل ہوتا تو ہم اس حدیث کی پیروی کرنے میں حق بجانب ہوتے، مگر بہت سی اور احادیث کی طرح اہلِ مدینہ کا اس پر عمل نہیں ہے، یہ رسول اللہؐ کی اس حدیث سے مشابہ ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ آپؐ نے احرام کی حالت میں خوشبو کا استعمال کیا یا جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ نے زانی اور چور کے بارے میں فرمایا کہ حالت ایمان میں چور چوری نہیں کرتا اور نہ زانی زنا کرتا ہے حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حالتِ ایمان میں ایک مسلمان پر حد عائد کی اور حکم دیا کہ چور کا ہاتھ قطع کر دیا جائے (جب کہ وہ حالت ایمان میں ہو)۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ اسی طرح کی بہت سی احادیث صحابہ سے مروی ہیں۔ لیکن انہیں تیقّن کا وہ درجہ کبھی حاصل نہ ہو سکا جس کی وجہ سے ان پر عمل کرنا ضروری ہوتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کا عمل کچھ اور تھا اور احادیث میں کچھ اور کہا گیا تھا۔ نیز عوام الناس

اور صحابہ نے ان حدیثوں کی پیروی کی جنہیں عمل کی تائید حاصل تھی۔ اس طرح حدیث تو باقی رہی اور اس کی صحت سے کسی نے انکار نہیں کیا، لیکن اس پر عمل نہیں کیا گیا، دوسری طرف روزمرّہ کا عمل کسی اور حدیث پر مبنی تھا، کیوں کہ اس کی پیروی لوگوں نے زیادہ تعداد میں کی۔ اس طرح تابعین نے ان احادیث پر عمل کیا جو انھوں نے صحابہ سے سنی تھیں، اسی طرح دوسرے لوگوں نے جو کچھ تابعین سے سنا وہ اس پر عمل کرتے رہے، مگر کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ جس حدیث پر عمل نہیں کیا گیا وہ غلط ہے یا نظری حیثیت سے مسترد کر دینے کے قابل ہے۔

ابن القاسم کے اس بیان سے ظاہر ہے کہ اس زمانہ کی مرویہ احادیث میں سے بہت سی احادیث تیقن کا وہ درجہ حاصل کرنے سے قاصر رہیں جس کے بعد ان پر عمل کیا جاتا۔ اگر ہم ان وجوہات پر غور کریں جن کے باعث بعض حدیثوں پر عمل نہیں کیا گیا تو ہم محسوس کریں گے کہ ان میں سے بعض احادیث کو شاید عملاً اس لیے مسترد کر دیا گیا کہ وہ سنّت کی صحیح نمائندگی نہیں کرتی تھیں، کیونکہ اوائل اسلام میں احادیث کو سنّت یا رسول اللہؐ کے مثالی عمل کی کسوٹی پر پرکھا جاتا تھا۔ یا ممکن ہے کہ بعض حدیثوں کو اس لئے مسترد کر دیا گیا ہو کہ حالات پر ان کا عملی اطلاق ناممکن سمجھا گیا۔ بہرحال حدیثوں کی قبولیت یا عدم قبولیت کا فیصلہ اس امر سے نہیں کیا جاتا تھا کہ اس کے راوی ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، یا راویوں کا سلسلہ اپنی جگہ مکمل ہے یا منقطع بلکہ خود حدیث کے مضمون پر غور کیا جاتا تھا اور دیکھا جاتا تھا کہ وہ رسول اللہؐ کی سنّت سے کہاں تک مطابقت رکھتی ہے۔

جہاں تک حضرت عمر اور دیگر خلفائے راشدین کے قائم کردہ نظائر کا تعلق ہے امام مالک نے ان کے بارے میں بھی تقریباً یہی نقطۂ نظر اختیار کیا، یعنی انھوں نے ان نظائر پر عمل کرنا ہر صورت میں ضروری نہیں سمجھا بلکہ اہل مدینہ کے عمل سے متمسک رہے۔ مثلاً موطا کی ایک روایت[۵۱] ہے کہ حاطب کے غلاموں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کا ایک اونٹ چرا لیا، یہ معاملہ حضرت عمر کے پاس پیش ہوا۔ حضرت عمر نے پہلے تو کثیر بن صلت کو حکم دیا کہ وہ غلاموں کے ہاتھ کاٹ دیں، اس کے بعد انہوں نے فرمایا "میں دیکھتا ہوں کہ تم غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو" اور غلاموں کے مالک کو سخت سزا دینے کی دھمکی دی، پھر جس شخص کا اونٹ چرایا گیا تھا اس کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے اونٹ کی قیمت دریافت کی اور جب اُن سے کہا گیا کہ اونٹ کا مالک اسے ۴۰۰ درہم پر بھی فروخت کرنے

پر آمادہ نہیں تو انہوں نے غلاموں کے مالک کو حکم دیا کہ وہ فریقِ ثانی کو دو سو درہم ادا کرے، اس واقعہ کا ذکر کرنے کے بعد یحییٰ کہتے ہیں: "میں نے مالک کو یہ کہتے ہوئے سُنا ہے، ہمارا عمل اس بارے میں یہ ہے کہ ہم دوگنی قیمت ادا کرنے کا حکم نہیں دیتے ہیں"

ابنِ حزم جو سنّت پر لفظی حیثیت سے عمل کرنے کے حامی ہیں امام مالک پر سخت تنقید کرتے ہیں کہ وہ حدیث کے مقابلہ میں اہلِ مدینہ کے عمل کو اس قدر اہمیت کیوں دیتے ہیں وہ کہتے ہیں[۲۱] کہ امام مالک کے پیرو کسی حدیث کو اس وقت تک نہیں مانتے جب تک اس پر اہلِ مدینہ کا عمل نہ ہو، لیکن اگر ہمیں رسول اللہؐ سے کوئی معتبر روایت پہنچتی ہے جس پر لوگوں کا عمل نہیں ہے اور اس روایت میں کوئی بڑی صداقت پائی جاتی ہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس پر عمل کیا جا رہا ہے یا نہیں کیا جا رہا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اگر تمام اہلِ زمین رسول اللہؐ کی نافرمانی پر متفق ہو جائیں تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا حق بجانب نہ ہوگا کہ رسول کی نافرمانی کرنی چاہیئے، پھر وہ امام مالک سے دریافت کرتے ہیں "کیا آپ ساری اُمّت کے عمل کی پیروی کرنا چاہتے ہیں یا ابوبکرؓ کے عمل کی یا عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کے عمل کی (اور ان کے علاوہ مدینہ میں کوئی بڑا لیڈر نہ تھا) یا آپ مدینہ کے کسی خاص شخص کے عمل کی پیروی کرنا چاہتے ہیں یا مدینہ کے تمام فقہاء کے عمل کی پیروی کرنا چاہتے ہیں یا اُن میں سے بعض کے عمل کی"

اس تنقید میں ابن حزم اس امر کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہاں رسول اللہؐ کی نافرمانی کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، کیونکہ اگر رسول اللہؐ کی کسی حدیث کو مقبولیت حاصل نہ ہو سکے تو اس کی عدم مقبولیت کے قوی وجوہات ہوں گے، مثلاً یہ کہ اس وقت کے حالات پر حدیث کا اطلاق کرنا دشوار یا ناممکن ہو، یا اسی موضوع پر کسی دوسری حدیث کو مقبولیت حاصل ہو گئی ہو، اسی طرح جب ابن حزم یہ سوال کرتے ہیں کہ آپ ابوبکر کے عمل پر چلنا چاہتے ہیں یا عمر کے عمل پر یا عثمان یا علی کے عمل پر یا تمام اہلِ مدینہ کے عمل پر یا بعض فقہائے مدینہ کے عمل پر یا مدینہ کے کسی خاص شخص کے عمل پر تو ابن حزم کا ذہن اجماع کے تصور سے بالکل خالی معلوم ہوتا ہے کیوں کہ اجماع کسی ایک شخص کے عمل یا کسی خاص گروہ کے عمل پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ اس کا انحصار عام اتفاق رائے پر ہوتا ہے خواہ اس اتفاق میں تمام اشخاص شریک نہ ہوں۔

اسی طرح ابن حزم امام مالک پر یہ بھی تنقید کرتے ہیں کہ وہ ہر امر میں لازماً ابوبکر یا عمر کی پیروی کیوں نہیں کرتے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ موطا میں ابوبکر کے دس فیصلوں کی روایت کی گئی ہے اور ان میں سے بھی امام مالک نے آٹھ فیصلوں کو مسترد کر دیا ہے[۲۲]۔ اس کے بعد ابن حزم کئی مثالیں دیتے ہیں۔ جن میں کسی زیر بحث مسئلہ کی بابت امام مالک نے حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی کی مخالفت کی ہے۔ یہ تنقید بھی صحیح نہیں ہے کیوں کہ امام مالک افراد کی رائے کے مقابلہ میں اہل مدینہ کے اجماع کو ترجیح دیتے ہیں۔

ابن حزم نے امام مالک پر جو اعتراضات کئے ہیں ان میں شاید یہ اعتراض زیادہ وقیع ہے کہ مدینہ بھی عالم اسلام کے ان دوسرے شہروں میں سے ایک تھا، جہاں فقہی امور لوگوں کی توجہ کا مرکز بنے ہوتے تھے مثلاً کوفہ اور بصرہ، اس لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ اہل مدینہ کے عمل کو کوئی خاص اہمیت دی جائے۔ اس بارے میں ابن حزم لکھتے ہیں[۲۳]:۔

"حضرت عمرؓ نے کوفہ، بصرہ اور بعض دوسرے شہر اسلامی مملکت میں نئے سرے سے قائم کئے اور وہاں مسلمانوں کو آباد کیا۔ ان شہروں پر انھوں نے ممتاز صحابہ کو گورنر مقرر کیا۔ مثلاً سعد بن ابی وقاصؓ، مغیرہ بن شعبہؓ، عتبہ بن غزوانؓ وغیرہم، اسی طرح حضرت عثمانؓ نے بھی معاویہؓ اور عمرو بن عاصؓ جیسے صحابہ کو ان شہروں کا گورنر بنایا۔ حضرت علیؓ نے عثمان بن حنیفؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کو بصرہ کا گورنر مقرر کیا، مصر پر انھوں نے قیس بن سعد کو والی بنایا، کیا یہ سمجھنا ٹھیک ہوگا کہ عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور ان کے گورنروں نے اسلامی تعلیمات کو ان شہروں کے باشندوں سے مخفی رکھا۔ پھر مدینہ اور سنت مدینہ کی خصوصی اہمیت کیا ہے؟ جب مدینہ بھی اسلامی مملکت کے دیگر شہروں میں سے ایک تھا۔ پھر مدینہ ایسے خبیث لوگوں کی ولایت میں رہا جیسے عمرو بن سعید، حجاج بن یوسف، طارق اور خالد بن عبداللہ القسری اور عثمان بن حیان المری، یہ سب کے سب خدا کے دشمن تھے۔ بجز ابوبکر بن محمد بن حزم، ابان بن عثمان اور عمر بن عبدالعزیز کے، اس لئے جہاں تک علم و فضل یا روایت حدیث کا تعلق ہے مدینہ کو آخر دوسرے اسلامی شہروں پر کیا تفوق حاصل ہے"

یہ تنقید برمحل ہے مگر اس میں صرف ایک بات کو نظرانداز کر دیا گیا ہے اور وہ یہ کہ اس زمانہ کے تمام فقہی مذاہب علاقائی نوعیت کے تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہر علاقہ کے فقہاء انہیں حدیثوں سے استدلال کرتے تھے، جو اس علاقہ میں رواج پا چکی تھیں۔ اس لئے اگر امام مالک نے اہل مدینہ کی سنت پر اپنی فقہ

کی اساس رکھی تو وہ بڑی حد تک حق بجانب تھے ، البتہ یہ صحیح ہے کہ زمانہ مابعد کے اہل علم کے لئے اہل مدینہ کی سنّت کو ان فقہی فیصلوں پر کوئی خاص تفوّق نہیں حاصل ہے ، جو مختلف علاقوں کے فقیہوں نے اپنے اپنے دائرہ میں کیئے ۔

امام مالک کے طریق کار کے بارے میں ایک اہم بات یہ ہے کہ وہ صرف صحابہ کے قائم کردہ نظائر ہی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ بعض وقت اموی حکمرانوں کے فیصلوں سے بھی استشہاد کرتے ہیں ، مثلاً انہوں نے کئی جگہ مروان ، عبدالملک بن مروان اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کے فیصلوں کا ذکر کیا ہے ، مثلاً عبدالملک بن مروان کے متعلق وہ لکھتے ہیں[۲۴] :-

> " کہ اس نے اپنی ایک لونڈی اپنے ایک دوست کو تحفہ کے طور پر دی ۔ پھر کچھ دنوں کے بعد اس نے اپنے اسی دوست سے اس لونڈی کے بارے میں دریافت کیا ۔ اس کے دوست نے کہا کہ میں اس لونڈی کو اپنے لڑکے کو تحفہ کے طور پر دینا چاہتا ہوں ، تاکہ وہ اس سے حظِ جسمانی حاصل کر سکے ، عبدالملک نے یہ سُن کر کہا کہ مروان تم سے زیادہ متقی تھا ۔ اس نے اپنے لڑکے کو ایک لونڈی تحفہ میں دی ۔ پھر اس سے کہا کہ اس لونڈی کے قریب نہ جانا ۔ کیونکہ میں نے اس کے ٹخنوں کو عریاں دیکھا ہے "

عراقی مذہبِ فقہ : عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ عراقی مذہبِ فقہ نے حدیث کا استعمال نہیں کیا بلکہ حدیث کو ترک کرنے پر زور دیا ۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ عراقی فقہاء نے عمل کے مقابلے میں حدیث کی اہمیت پر بہت زور دیا ، جب کہ بعض مذاہب فقہ اپنے اپنے علاقوں کے عمل کو استدلال کے طور پر پیش کرتے تھے ، عراقی فقہاء نے یہ سوال اُٹھایا کہ عمل سے کس کا عمل مراد ہے ۔ اُمراء کا یا جہلاء کا ، اس طرح عمل کے مقابلہ میں انہوں نے احادیث پیش کیں ، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ عراقی فقہاء انہیں حدیثوں کو مانتے تھے جو ان کے علاقہ میں مشہور اور متداول چلی آ رہی تھیں ۔ ابو یوسف بار بار اصرار کرتے ہیں کہ صرف معروف سنّتوں کی پیروی کی جانی چاہیئے ۔ اور سنّت معروف سے ان کی مراد وہ احادیث ہیں ۔ جن پر ان کے اہلِ مذہب کا عمل تھا ۔ بہرحال عراقی فقہ کے بانیوں پر یہ الزام صحیح نہیں ہے کہ انہوں نے حدیثوں کو مسترد کر دیا ۔ اسی طرح اوزاعی کا یہ الزام بھی بے بنیاد ہے[۲۵] کہ امام ابو حنیفہ کے سامنے جب کبھی کوئی حدیث پیش کی جاتی ہے تو وہ اس حدیث کو چھوڑ کر کوئی اور رائے اختیار کر لیتے ہیں ، اس

طرح جب کوئی مدّعی کسی دوسرے شخص کے خلاف کوئی مقدمہ لاتا اور ساتھ ہی ایک گواہ بھی پیش کرتا تو ابوحنیفہ کے نزدیک مدعی کے لئے یہ ضروری نہیں تھا کہ وہ حلف بھی اُٹھائے، وہ رسول اللہؐ کی اس حدیث سے استدلال کرتے تھے جس میں کہا گیا ہے[26] کہ حلف کی ذمہ داری مدعا علیہ پر ہے اور مدّعی پر صرف یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ایک گواہ پیش کرے لیکن گھوڑوں اور سواروں کو مالِ غنیمت میں سے حصہ دینے کی بابت ابوحنیفہ ایک مشہور حدیث کو چھوڑ کر منذر بن ابی خمیصہ الہمدانی کی ایک روایت[27] پر عمل کرتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عمر کے ایک عامل نے مالِ غنیمت میں گھوڑے اور سوار دونوں کو ایک ایک حصہ دیا۔ امام ابوحنیفہ کے اس طرزِ عمل کی کہ وہ کبھی حدیث کے مطابق حکم دیتے ہیں، اور کبھی حدیث کو چھوڑ دیتے ہیں، جوزف[28] شاخت نے حسبِ ذیل توجیہہ کی ہے:۔

""اب ہم یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ قدیم مذاہبِ فقہ نے رسول اللہ کی احادیث کے خلاف جو دلائل پیش کئے مثلاً یہ کہ ممکن ہے کوئی حدیث قرآن یا دیگر حدیث کے ذریعہ منسوخ ہو چکی ہو یا یہ کہ اگر حدیث زیرِ بحث صحیح ہوتی تو صحابہ رسول اللہ کے اس فیصلہ سے ناواقف نہ ہوتے، تو ان دلائل کا صحیح ہدف احادیثِ نبوی نہیں تھیں بلکہ صرف وہ احادیث تھیں جو حال میں نشو پذیر ہو رہی تھیں اور جن سے یہ خطرہ تھا کہ وہ مذاہبِ فقہ کی زندہ روایات کی جگہ لے سکتی ہیں۔ اس سے اس تضاد کا حل نکل آتا ہے کہ بعض وقت تو احادیث سے استدلال کیا جاتا تھا اور بعض صورتوں میں احادیث پر قائم شدہ عقیدہ اور رواج کو ترجیح دی جاتی تھی ""

اس توجیہہ سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ عراقی مذہبِ فقہ اپنے زندہ عمل سے کسی صورت میں ہٹنا نہیں چاہتا تھا اور کسی ایسی چیز کو برداشت کرنے پر آمادہ نہ تھا جو اس کی راہ میں حائل ہو، پھر یہ بھی واضح نہیں ہے کہ "زندہ عمل" سے شاخت کی کیا مراد ہے، ہمیں امید ہے کہ شاخت "زندہ عمل" سے بنوامیہ کا عمل مراد نہیں لیتا ہے اور نہ اہلِ عراق کے عادات و رواج "زندہ عمل" کے مصداق ہیں۔ کیونکہ عراقی فقہاء ان چیزوں کا کچھ زیادہ احترام نہیں کرتے تھے۔ اور نہ حدیث کے مقابلہ میں انہیں ترجیح دینے پر مائل تھے۔ البتہ اگر شاخت کا مطلب یہ ہے کہ اہلِ عراق صرف انہیں حدیثوں کو مانتے تھے جو عراقی فقہاء کے نزدیک مسلّم تھیں تو ہمیں شاخت پر کوئی اعتراض نہیں ہے، اگر اہلِ مدینہ اپنے عمل کو سنّت قرار دینے میں حق بجانب تھے تو اہلِ عراق بھی جائز طور سے اپنی

مسلّمہ احادیث کو سنّت قرار دے سکتے تھے۔ اس لئے اگر انہوں نے ایسی احادیث کو مسترد کر دیا جو اُن کے اپنے فقہار کی روایت کردہ نہ تھیں تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے، اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ صرف ایسی احادیث پر اعتبار کرتے تھے جو ان کے اپنے شیوخ سے مروی ہوں اور اگر دوسرے مذاہب کے شیوخ نے کوئی حدیث روایت کی ہو تو وہ اس کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے تھے، اصل میں واقعہ بھی یہی تھا جیسے کہ امام ابو یوسف کے اس اصرار سے ظاہر ہوتا ہے کہ صرف سنّت معروفہ پر عمل کیا جائے یعنی اس سنّت پر جو اہلِ عراق میں معروف تھی۔ لیکن عراقی فقہار کے بعض حدیثوں کو مسترد قرار دینے کے اور وجوہ بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ کسی مخصوص صورتِ حال پر حدیث کا اطلاق عمل میں نہ آسکے، ہم نے امام مالک کے طرزِ عمل سے بحث کرتے ہوئے بتایا تھا کہ ایک حدیث کے بارے میں انہوں نے کہا کہ حدیث تو موجود ہے مگر اس کا مفہوم میری سمجھ میں نہیں آیا۔ مطلب یہ ہے کہ حالاتِ وقت کے لحاظ سے اس پر عمل کرنا دشوار ہے۔ بہر حال یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ عراقی مذہبِ فقہ من حیث الکل حدیث کے خلاف نہ تھا اگرچہ اس نے بعض حدیثوں کو قابلِ عمل نہیں سمجھا۔

یہ ثابت کرنا دشوار نہیں ہے کہ عراقی فقہار عملِ جاریہ کو کوئی خاص اہمیت نہیں دیتے تھے، مثلاً امام ابو یوسف نے امام اوزاعی پر اسی لئے سخت تنقید کی کہ آخر الذکر اہلِ شام کے عمل سے استدلال کرتے تھے۔ اگر جنگ کے دوران کوئی شخص اپنے ساتھ دو گھوڑے لے آتا تو امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ تھا کہ اس کو مالِ غنیمت میں سے صرف ایک گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ اوزاعی کہتے ہیں کہ دو گھوڑوں کو دو حصے ملیں گے، البتہ اگر دو سے زیادہ گھوڑے ہوں تو شخص مذکور کو دو حصوں سے زائد مالِ غنیمت نہیں مل سکتا۔ وہ لکھتے ہیں کہ علمار کا یہی عمل رہا ہے اور ائمہ نے بھی اسی پر عمل کیا ہے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ابو یوسف لکھتے ہیں کہ اس کے بارے میں بجز ایک کے رسول اللہؐ یا صحابہ سے ہم تک کوئی روایت نہیں پہنچی اور ایک روایت شاذ ہے، اوزاعی کا یہ کہنا کہ اہلِ علم کا عمل یہی رہا ہے اور ائمہ نے بھی اسی پر عمل کیا ہے بالکل ایسا ہی ہے جیسے اہلِ مدینہ کا یہ دعویٰ جو وہ بار بار کرتے ہیں کہ سنّت یہی رہی ہے (و بہذا لک مضت السنۃ) آخر وہ کون سا امام ہے جس نے اس پر عمل کیا ہے اور وہ اہلِ علم کون ہیں جنہوں نے اس کی پیروی کی ہے

کیا وہ اس لائق ہے کہ اس کی یہ حیثیت تسلیم کی جائے، کیا اس کا علم معتبر قرار دیا جا سکتا ہے، امام ابو یوسف کے ان سوالات سے معلوم ہوتا ہے کہ عراقی فقہاء عام لوگوں کے عمل یا سیاسی حکام کے عمل سے استدلال کرنے کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔

جہاں تک امام ابو یوسف کا تعلق ہے وہ زیادہ تر اپنے ذاتی استدلال (اجتہاد) سے کام لیتے ہیں اور صرف حدیث پر اعتبار نہیں کرتے، جہاں وہ اوزاعی سے بحث کرتے ہیں وہاں بھی، وہ ان کے مقابلہ میں دلائل پہلے پیش کرتے ہیں اور حدیث کو بعد میں ایک ثانوی دلیل کے طور پر اگر ضرورت محسوس کرتے ہیں تو پیش کرتے ہیں۔ بعض وقت وہ روایات اور آثار سے بھی کام لیتے ہیں لیکن ان کا زیادہ زور اپنے دلائل پر ہوتا ہے۔ مثلاً ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر دیوان (رجسٹر) میں کسی شخص کا نام پیدل فوج میں لکھا ہے اور وہ دشمن کے علاقہ میں پیدل سپاہی کی حیثیت سے داخل ہو لیکن بعد میں گھوڑا خرید لے اور اس پر سوار ہو کر لڑائی میں حصہ لے تب بھی مالِ غنیمت میں سے اسے پیدل سپاہی کا حصہ دیا جائے گا۔ دوسری طرف اوزاعی کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ کے زمانہ میں کوئی دیوان (رجسٹر) نہ تھا۔ اور رسول اللہؐ نے سواروں کو مالِ غنیمت میں سے حصہ دیا۔ اور بعد میں مسلمانوں کے تمام ائمہ نے اس کی پیروی کی۔ جواب میں ابو یوسف اوزاعی سے پوچھتے ہیں کہ کیا اس بارے میں کوئی معتبر آثار ہیں کہ رسول اللہؐ نے ایسے کسی شخص کو مالِ غنیمت میں سے سوار کا حصہ دیا ہو، جو پہلے پہل فوج میں پیدل سپاہی کی حیثیت سے داخل ہوا ہو اور اس کے بعد گھوڑا خرید کر یا مستعار لے کر سوار کی حیثیت سے لڑا ہو "کیا تم اس بات پر غور نہیں کرتے" ابو یوسفؒ لکھتے ہیں:۔

"کہ اگر کسی شخص نے چند دنوں تک سوار کی حیثیت سے جنگ میں حصہ لیا ہو اور اس کے بعد اپنا گھوڑا کسی اور کو فروخت کر دیا ہو، پھر یہ دوسرا شخص سوار کی حیثیت سے کچھ دنوں جنگ میں حصہ لے تو کیا ایسی صورت میں دونوں اشخاص کو مالِ غنیمت میں سے سوار کا حصہ ملے گا جب کہ گھوڑا صرف ایک تھا۔ معاملات کا تصفیہ اس پر کیا جائے گا کہ اس وقت صورتِ حال کیا تھی، جب فوج جنگ کے لئے کوچ کرنے لگی، اس وقت جو شخص فوج کے ساتھ سوار کی حیثیت سے روانہ ہو گا، اُسے سوار تصور کیا جائے گا ورنہ اُسے صرف پیدل سپاہی کی حیثیت دی جائے گی۔"

اسی طرح امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی غلام اپنے آقا کے ساتھ جنگ میں حصہ لے رہا ہو تو وہ دشمن کے کسی شخص کو امان دے سکتا ہے لیکن اگر غلام جنگ میں شریک نہیں ہے تو اس کو یہ اجازت نہیں دی جا سکتی کہ وہ دشمن کے کسی شخص کو امان عطا کرے، اوزاعی کہتے ہیں کہ اگر غلام جنگ میں شریک نہ بھی ہو تب بھی وہ دشمن کے کسی سپاہی کو امان دینے کا مجاز ہے، عمر بن الخطابؓ نے ایک ایسے غلام کی امان کی توثیق کی تھی اور انہوں نے اس کا بالکل خیال نہیں کیا کہ غلام شریکِ جنگ ہے یا نہیں، ابویوسف کہتے ہیں کہ غلام نہ تو کسی کو امان دے سکتا ہے اور نہ کسی کی مخالفت یا موافقت میں شہادت دے سکتا ہے خواہ کسی بڑے معاملہ میں ہو یا چھوٹے معاملہ میں، وہ لکھتے ہیں، "کیا تم اس بات پر غور نہیں کرتے کہ غلام کو خود اپنے نفس پر اختیار نہیں ہے، وہ اپنی مرضی سے نہ کوئی چیز خرید سکتا ہے نہ اپنی مرضی سے کسی عورت سے شادی کر سکتا ہے، اس کی دی ہوئی امان کو مسلمان کس طرح قبول کر سکتے ہیں جب کہ خود اپنی ذات کے لئے اس کو کسی خودمختارانہ فعل کی اجازت نہیں ہے۔ (و فعلہ لا یجوز علی نفسہٖ)، کیا تم اس بات پر غور نہیں کرتے کہ اگر وہ دشمنوں کا غلام ہوتا اور مسلمانوں کے علاقہ میں داخل ہونے کے بعد اسلام قبول کر لیتا تو ایسی حالت میں جبکہ اُس کا آقا ذمّی ہے اس کی دی ہوئی امان کو مسلمان کس طرح قبول کر سکتے تھے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ غلام مسلمان ہو لیکن اس کا آقا ذمی ہو تو اس کی امان کو کیسے جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔" ان تمام دلائل کے بعد ابویوسف، فضیل بن زید کی یہ روایت پیش کرتے ہیں، جس میں انہوں نے کہا ہے، ہم ایک دشمن کے قلعہ کا محاصرہ کر رہے تھے۔ کہ ایک غلام نے تیر پھینکا، جس میں اس نے ایک کاغذ اٹکا دیا تھا اور اس کاغذ میں دشمن کو امان دی گئی تھی۔ حضرت عمر نے غلام کی دی ہوئی اس امان کو جائز قرار دیا۔ ابویوسف کہتے ہیں کہ اس حدیث کا اطلاق صرف اس غلام پر ہوتا ہے جو جنگ میں شریک ہو اور اگر یہ روایت نہ ہوتی تو ہم غلام کی دی ہوئی امان کو کسی صورت میں جائز نہ رکھتے خواہ وہ جنگ میں شریک ہو یا نہ ہو۔

ابویوسف کے ذاتی اجتہاد کی ایک اور مثال یہ ہے۔ اگر کوئی غیر مسلم اسلام قبول کرے اور اس کے بعد دشمن کے علاقہ میں مسلمانوں کی فوج سے آملے تو ابوحنیفہ کی رائے میں اس کو مالِ غنیمت میں سے کوئی حصہ نہیں مل سکتا ہے۔ لیکن اوزاعی کی رائے میں اگر ایسا شخص مالِ غنیمت

کی تقسیم سے پہلے مسلمانوں کی فوج میں شریک ہو جائے تو مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہ اسے مالِ غنیمت کا حصہ دیں۔ اوزاعی کی اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ابو یوسف لکھتے ہیں[۲۲]۔

"ذرا اوزاعی کی رائے پر غور کیجئے، اس مسلمان فوج کے بارے میں جو دشمن کے علاقہ میں کسی دوسری مسلمان فوج کو مدد دینے کی غرض سے داخل ہو، اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ وہ پہلی فوج کے ساتھ مالِ غنیمت کی حصہ دار نہیں ہو سکتی۔ مگر اس شخص کے بارے میں اوزاعی کہتے ہیں کہ اس کو مالِ غنیمت میں سے حصہ دیا جائے گا اگرچہ اس نے اسلام اس وقت قبول کیا ہو جب کہ فوج مالِ غنیمت پر قبضہ کر چکی ہو۔ وہ مسلمان فوج جو پہلی فوج کی امداد کی غرض سے دشمن کے علاقہ میں داخل ہوئی، اس کی طاقت میں مزید اضافہ کا سبب بنی۔ اس دوسری فوج نے پہلی فوج کی کمزوری کو رفع کیا، اس کو ہر طرح سہارا دیا لیکن پھر بھی اوزاعی کے نزدیک وہ مالِ غنیمت میں حصہ پانے کی مستحق نہیں ہے، لیکن اس شخص کو جس نے دشمن فوج کے ساتھ مل کر مسلمانوں کا مقابلہ کیا اور جس نے صرف اس وقت اسلام قبول کیا، جب اس نے دیکھا کہ مسلمانوں کا پلّہ بھاری ہو رہا ہے، اوزاعی مالِ غنیمت کے حصہ کا مستحق قرار دیتے ہیں۔ اوزاعی کا فیصلہ کتنا عجیب وغریب ہے اور ہمیں تو بالکل علم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا ہمارے کسی پیش رو نے ایسے کسی شخص کو مالِ غنیمت میں سے حصہ دیا ہو۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ بنو قریظہ کے ایک گروہ نے اسلام قبول کیا تو رسول اللہ نے اسے جان ومال کی حفاظت کا یقین دلایا لیکن مالِ غنیمت میں سے کوئی حصہ نہیں دیا۔"

اُوپر کی تمام مثالوں میں ابو یوسف اپنا ذاتی اجتہاد استعمال کرتے ہیں۔ اور آخر میں اپنے دلائل کو قوی کرنے کی غرض سے حدیث بھی لاتے ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ حدیث کو مانتے ہی نہیں، مگر یہ حقیقت ہے کہ وہ حدیث کو قبول کرنے میں بڑی احتیاط برتتے ہیں، ایک جگہ وہ لکھتے ہیں[۲۳] "صرف معروف حدیثوں سے تمسک کرو۔ شاذ حدیثوں کو قبول نہ کرو۔" آگے چل کر وہ کہتے ہیں "شاذ حدیث کو چھوڑ دو اور اس حدیث کو قبول کرو جس کی عام مسلمان پیروی کرتے ہوں جو فقہاء کے علم میں بھی ہو، اور جو قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو۔" اس طرح حدیث کی قبولیت کا جو معیار ابو یوسف نے قائم کیا ہے وہ یہ ہے۔ اوّلاً عام مسلمان اس حدیث کی پیروی کرتے ہوں۔ دوئم فقہاء اس حدیث سے ناواقف نہ ہوں، سوئم وہ حدیث قرآن سے نہ ٹکرائے، پہلی اور دوسری

شرط کے معنے یہ ہیں کہ وہ حدیث کی قبولیت میں اجماع کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کسی حدیث پر مسلمانوں کا عمل ہے یا نہیں ہے، اس لحاظ سے ان کا طریق کار امام مالک کے طریق کار سے بہت مشابہ ہے کیونکہ امام مالک بھی حدیث کے معاملہ میں اجماع اور عمل کو دیکھتے ہیں۔ اوزاعی کے برعکس امام ابو یوسف سیاسی حکام کے عمل کا کوئی اعتبار نہیں کرتے بلکہ صرف اپنے مذہب کے فقہاء کے عمل اور اجماع کو اہمیت دیتے ہیں۔

اب امام محمد الشیبانی کے نقطۂ نظر کو لیجئے جو عراقی مذہب فقہ کے بڑے ممتاز رکن ہیں، ابو یوسف کے برعکس امام محمد الشیبانی اپنے ذاتی اجتہاد پر بہت کم بھروسہ کرتے ہیں۔ مؤطا امام محمد میں وہ امام مالک سے روایت کرتے ہیں اور اس کی بعد بتاتے ہیں کہ انہیں مالک سے کس حد تک اتفاق اور کس حد تک اختلاف ہے۔ مثلاً الیمین مع الشاہد کے مسئلہ میں وہ امام مالک کا یہ قول نقل کرتے ہیں[۲۴] کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیمین مع الشاہد کی بنا پر فیصلہ کرتے تھے یعنی ایک حلف اور ایک گواہی کی بنا پر، لیکن وہ اس روایت کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں، وہ ابن شہاب زہری کے اس قول کو نقل کرتے ہیں کہ الیمین مع الشاہد ایک بدعت ہے جس کو امیر معاویہ نے رائج کیا ہے، وہ ابن جریج کی روایت بھی نقل کرتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ عطا بن ابی رباح نے ان کو بتایا کہ پہلے پہل عدالتی فیصلے صرف دو گواہوں کی گواہی پر کئے جاتے تھے، پہلا شخص جس نے ایک گواہ اور حلف کی بنا پر عدالتی فیصلے کئے عبدالملک بن مروان تھا۔

روایات پر اعتبار کرنے کے علاوہ امام محمد اکثر اوقات حنفی فقہاء کے اجماع کو بھی تسلیم کرتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قدرتی عمل کے ذریعہ اجماع کے ذریعہ متنازعہ فیہ مسائل کو حل کیا جاتا تھا۔ ذیل میں ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے ظاہر ہوگا کہ امام محمد الشیبانی عراقی فقہاء کے اجماع کو کتنی اہمیت دیتے تھے۔

الشیبانی امام مالک سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ کے زمانہ میں ایک شخص نے اپنی بیوی پر لعنت کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ اس کی بیوی کے بطن سے جو بچہ پیدا ہوا ہے، وہ اس کا بچہ نہیں ہے، رسول اللہ نے حکم دیا کہ میاں بیوی کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا جائے۔ بچہ کے حقوق کے متعلق امام مالک کہتے ہیں کہ بچہ ماں کے ساتھ جائے گا یعنی وہ ماں کا ہوگا اور

ماں سے ہی وراثت پائے گا۔ الشیبانی کہتے ہیں "ہم اسی پر عمل کرتے ہیں۔ ابو حنیفہ اور ہمارے اکثر فقہا کی یہی رائے ہے[۳۵]"

الشیبانی امام مالک سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ عبیداللہ بن عمر کی ایک لڑکی کا نکاح عبداللہ بن عمر کے لڑکے سے ہوا۔ عبداللہ بن عمر کا لڑکا فوت ہو گیا مگر وفات سے پہلے اس نے بیوی کا کوئی مہر مقرر نہیں کیا۔ بیوی کی ماں نے مہر کا مطالبہ کیا۔ ابن عمر نے کہا اس کو مہر نہیں دیا جا سکتا، مگر عبداللہ بن عمر کے لڑکے کی ساس نے اس فیصلہ کو نہیں مانا۔ اس پر یہ معاملہ زید بن ثابت کے سامنے پیش کیا گیا۔ انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ بیوی کو مہر تو نہیں دیا جا سکتا، مگر اسے متوفی کی جائداد سے وراثت کا حصہ ملے گا۔ امام محمد کہتے ہیں ہمارا عمل اس پر نہیں ہے اور اس کے بعد وہ امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا مگر اس کا مہر مقرر نہیں کیا۔ پھر وہ اس سے ازدواجی تعلقات قائم کئے بغیر فوت ہو گیا۔ عبداللہ بن مسعود نے فیصلہ کیا کہ اس عورت کو وہی مہر ملنا چاہیئے جو اس کے خاندان کی دوسری عورتوں کو دیا گیا ہو۔ اس کے بعد الشیبانی مسروق بن الاجدع کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ مہر سے پہلے وراثت کا حق نہیں قائم ہو سکتا۔ جس کے معنے یہ ہیں کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے مہر نہ دیا، ہو تو وہ مال و جائداد میں بھی اس کی وارث نہیں ہو سکتی۔ الشیبانی کہتے ہیں[۳۶]۔ ہمارا عمل اسی پر ہے اور ابو حنیفہ نیز ہمارے دیگر فقہاء کی رائے بھی یہی ہے۔"

الشیبانی امام مالک سے[۳۷] روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرو الحضرمی حضرت عمر بن الخطاب کے پاس آئے اور ان سے اپنے ایک غلام کی شکایت کی اور کہا کہ اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیجیے کیوں کہ اس نے چوری کی ہے۔ جب حضرت عمر نے جرم کی نوعیت کے بارے میں استفسار کیا، تو حضرمی نے کہا اس نے میری بیوی کا آئینہ چرایا ہے جس کی قیمت اسی درہم ہے۔ حضرت عمر نے غلام کو سزا دینے سے انکار کیا اور کہا کہ تمہارے غلام نے تمہارا مال چرایا ہے۔ الشیبانی کہتے ہیں کہ ہمارا عمل اسی پر ہے، اگر کوئی غلام اپنے قریبی رشتہ دار کی کوئی چیز چرائے یا اپنے مالک یا مالکہ کے شوہر کی کوئی چیز چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا کیونکہ اگر وہ مفلس ہوتا تو وہ ان لوگوں کے مال کا حق دار ہوتا۔ ابو حنیفہ اور فقہائے حنفیہ کی اکثریت کی رائے یہی ہے۔

ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ امام محمد اپنے ذاتی اجتہاد کا بہت کم استعمال کرتے ہیں اور

زیادہ تر حنفی فقہاء کے اجماع پر اعتماد کرتے ہیں۔ اس کے برعکس امام ابو یوسف اکثر امور میں اپنا ذاتی اجتہاد استعمال کرتے ہیں اگرچہ حدیث کے معاملہ میں وہ بھی فقہائے حنفیہ کے اجماع کو اہمیت دیتے ہیں۔ یعنی صرف ان احادیث کو تسلیم کرتے ہیں جو فقہائے حنفیہ میں معروف ہیں۔

امام شافعیؒ: امام شافعی ہماری تاریخ فقہ میں ایک بڑا ممتاز مقام رکھتے ہیں، وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے یہ محسوس کیا کہ علاقائی فقہی مذاہب کے اختلافات سے جلد یا بدیر فقہ کے شعبہ میں انتشار پیدا ہوگا۔ اس لئے ایسا کوئی ذریعہ دریافت کرنا ضروری ہے، جس سے فقہی اصولوں میں یکسانیت پیدا ہو۔ اور فقہی فیصلوں کو کوئی مشترکہ بنیاد مہیا ہو جائے، اسی غرض سے امام شافعی نے اس بات پر زور دیا کہ فقہ میں حدیث کا زیادہ سے زیادہ استعمال کیا جائے۔ یہ امام شافعی کی تصانیف کا اثر تھا کہ حدیث نے ایک بڑے پیمانہ کی تحریک کی صورت اختیار کی۔ ان سے پہلے بعض اوقات علاقائی عمل کو حدیث پر ترجیح دی جاتی تھی، علاقائی فقہا کے اجتہاد اور اجماع کی جگہ امام شافعی سنّتِ نبوی کو فقہ کے شعبہ میں ایک اہم مقام دلوانا چاہتے ہیں اور ان کے نزدیک سنّتِ نبوی صرف عام رہنمائی کے اصول مہیا کرنے تک محدود نہیں ہے بلکہ مخصوص فیصلوں سے عبارت ہے جن کی لفظ بہ لفظ پابندی کرنی ضروری ہے۔ نیز سنت کا تعیّن اور تحقق اُن کی رائے میں خالصتہً حدیث کے ذریعہ سے ہی عمل میں آسکتا ہے۔ [۳۸]

کولسن نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ امام شافعی کوئی نیا تصور نہیں پیش کر رہے تھے، [۳۹] اُس کا کہنا ہے:-

> "قدیم مذاہب فقہ میں ابتدا ہی سے یہ میلان پایا جاتا تھا کہ وہ اپنے نظریات کو ماضی سے وابستہ کرکے یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ جس سنّت پر عامل ہیں وہ درحقیقت رسول اللہؐ کی سنّت ہے۔ امام شافعی نے اس میلان سے فائدہ اُٹھایا اور اس کی صحت کو اصولاً تسلیم کیا۔ ساتھ ہی انہوں نے دعویٰ کیا کہ رسول اللہؐ کی سنّت کا تحقق صرف حدیث کے ذریعہ عمل میں آسکتا ہے۔"

یہاں ہمیں اس سوال سے بحث نہیں ہے کہ آیا امام شافعی علاقائی مذاہب فقہ اور اُن کے مخالفین کے درمیان ایک گونہ مصالحت پیدا کرنا چاہتے تھے، کیونکہ یہ مخالفین فقہاء کے

اجتہاد اور اجماع کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے تھے اور فقہی فیصلوں کا سارا دارومدار احادیث پر رکھنا چاہتے تھے ان کے خیال میں اجتہاد اور اجماع نہیں بلکہ حدیث ان فیصلوں کی صحت کی ضامن تھی، لیکن اگر امام شافعی کا مقصد یہ تھا جیسے کہ کولسن کی رائے ہے کہ وہ صرف حدیث کے ذریعہ سنّت کا تحقق کرنا چاہتے تھے تو وہ درحقیقت قدیم فقہی مذاہب کے میلانِ فکر کی مخالفت کر رہے تھے کیونکہ امام ابو یوسف کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم فقہی مذاہب اس امر سے خوفزدہ تھے کہ انہوں نے اجتہاد کے ذریعہ جس اجماع کی بنیاد فراہم کی ہے حدیث اس بنیاد کو منہدم کر دے، سنّت معروفہ پر امام ابو یوسف کا اصرار اسی حقیقت کی نشان دہی کرتا ہے کیوں کہ سنّت معروفہ سے وہ ایسی احادیث مراد لیتے تھے جن سے فقہاء اچھی طرح واقف ہوں، امام ابو یوسف نے سنّتِ معروفہ کو عام حدیثوں سے متمیز کرنے کے لئے ایک حدیث بھی پیش کی ہے، جو حسبِ ذیل ہے:-

> "میرے نام بہت سی احادیث مشہور ہو جائیں گی۔ اس لئے، جو حدیث میرے نام سے روایت کی جائے اور قرآن سے مطابقت رکھتی ہو، اُسے قبول کر لو، لیکن جو حدیث قرآن سے ٹکرائے وہ میری حدیث نہیں ہو سکتی"

اس کے علاوہ ابو یوسف قرضہ بن کعب الانصاری سے ایک روایت بھی نقل کرتے ہیں، جس میں کہا گیا ہے:-

> "عمر بن الخطاب نے ہم لوگوں کی مشایعت کی یہاں تک کہ ہم ایک مقام تک پہنچ گئے وہاں پہنچ کر انہوں نے کہا۔ کیا تمہیں معلوم ہے کہ میں تم لوگوں کے ہمراہ یہاں تک کیوں آیا ہوں۔ انہوں نے کہا۔ ہاں کیوں کہ ہم اس عزت و احترام کے مستحق ہیں۔ عمر نے جواب دیا تم بے شک اس عزت کے مستحق ہو لیکن تم ایسے لوگوں میں جا رہے ہو جو قرآن پڑھنے میں مصروف ہوں گے، اس لئے ان لوگوں سے بہت کم حدیثیں بیان کرنا"

ابن حزم اس حدیث کو غیر مستند قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اس کے راوی قرضہ بن کعب نے شعبی سے کبھی ملاقات نہیں کی جنہوں نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن مسئلہ زیرِ بحث یہ نہیں کہ یہ روایت مستند ہے یا غیر مستند، اہم بات یہ ہے کہ امام ابو یوسف اس روایت

کو نقل کرتے ہیں اور ان کا مقصد یہ ہے کہ حدیث کی بڑھتی ہوئی کثرت کے خلاف رائے عامہ کو متاثر کیا جا سکے۔

بجائے اس کے کہ ہم امام شافعی کو ایک ایسے میلانِ فکر کا نمائندہ قرار دیں جس کا مقصد یہ تھا کہ سنت کا تحقق حدیث کے ذریعہ کیا جائے، یہ بات حقیقت سے قریب تر ہو گی اگر ہم انہیں اس ردِ عمل کا نمائندہ قرار دیں جو رائے اور اجماع کے ان دوگونہ اصولوں کے خلاف پیدا ہو رہا تھا، جن پر قدیم مذاہبِ فقہ کی بنیاد تھی۔ قدیم مذاہبِ فقہ مسائل کا فیصلہ کرنے کے لئے رائے کا استعمال کرتے تھے مگر رائے کی حیثیت غیر رسمی تھی اور اس کا کوئی ضابطہ اور قانون بھی نہ تھا۔ اسی طرح قدیم فقہی مذاہب کا اجماع بھی غیر رسمی تھا۔ اجماع کے لئے اس زمانہ میں کوئی ایسی باضابطہ مشنری نہ تھی جس سے اس امر کا تحقق ہو سکتا کہ واقعتاً اجماع ہوا ہے یا نہیں، اگر چند مشہور و ممتاز فقہاء کسی ایک رائے پر جمع ہو جاتے تو یہ سمجھ لیا جاتا کہ اجماع ہو گیا ہے۔ پھر یہ اجماع بھی علاقائی نوعیت کا تھا اور مختلف مذاہب فقہ کے درمیان درحقیقت بڑا زبردست اختلاف پایا جاتا تھا، امام شافعی نے اجماع کی اس علاقائی نوعیت پر بھی اعتراض کیا اور رائے کے استعمال کو بھی مردود ٹھہرایا کیونکہ وہ موضوعی تھی۔ حدیث کو فقہ میں بڑے پیمانہ پر داخل کرنے سے درحقیقت امام شافعی کا مقصد یہ تھا کہ فقہی فیصلوں میں معروضیت اور عالم گیریت پیدا ہو جائے یعنی اُن کی علاقائی نوعیت ختم ہو جائے۔ حدیث کی نوعیت عالم گیر تھی۔ سنت تو علاقائی نوعیت کی ہو سکتی تھی مگر حدیث علاقائی نوعیت کی نہیں ہو سکتی تھی۔ اس کے علاوہ حدیث پر عمل کرنے کی وجہ سے رائے کے استعمال کی ضرورت باقی نہیں رہتی تھی۔ حدیث کے استعمال سے شخصی رائے کی آزادی بڑی حد تک محدود کی جا سکتی تھی اور حدیث میں تعبیرات کے اختلافات کا امکان بھی کم تھا۔ اس طرح حدیث فقہی فیصلوں میں معروضیت اور عالمگیریت پیدا کرنے کا سبب بن سکتی تھی۔ اور قدیم فقہی مذاہب انہیں دونوں صفات سے عاری تھے۔ یہی وجہ تھی کہ امام شافعی نے اجماع کے مروجہ تصور کے خلاف آواز بلند کی، اور رائے کے بجائے حدیث کے استعمال پر زور دیا۔

رائے اور اجماع کی جگہ حدیث کو رواج دینے میں امام شافعی کو ایک بڑی دشواری کا سامنا تھا اور وہ متضاد احادیث کا مسئلہ تھا۔ حدیث کے تضادات کو رفع کرنے کی کیا صورت تھی۔

اس ضمن میں امام شافعی نے اپنے رسالہ میں حسبِ ذیل نظریہ پیش کیا ہے:[۴۲]

"جہاں تک متضاد احادیث کا تعلق ہے اگر خود احادیث سے اس امر کی نشان دہی نہ ہو سکے کہ ان میں سے کون ناسخ ہے اور کون منسوخ تو سمجھنا یہ چاہیے کہ ان میں باہم مطابقت پائی جاتی ہے اور وہ ایک دوسرے کی تردید نہیں کرتیں۔ کیونکہ رسول اللہؐ نے ممکن ہے ایک عام قاعدہ وضع کیا ہو جس کو وہ عام ہی رکھنا چاہتے ہوں، اور ایک دوسرا عام قاعدہ ایسا وضع کیا ہو جس کو وہ صرف خصوصی حالات تک محدود رکھنا چاہتے ہوں یا ممکن ہے ان سے کوئی سوال کیا گیا ہو، اور اس کا انہوں نے مختصر الفاظ میں جواب دے دیا ہو۔ بعض راویوں نے اس حدیث کو تفصیل کے ساتھ روایت کیا ہوگا، اور بعض دوسرے راویوں نے اختصار سے کام لیا ہوگا۔ اس طرح حدیث مذکورہ پورے طور پر واضح نہ ہو سکی بلکہ نیم واضح اور نیم مبہم رہ گئی، یا یہ ہو سکتا ہے کہ راوی نے رسول اللہ کے جواب کا تو ذکر کر دیا جو اس نے آپؐ سے سنا تھا لیکن اس کو یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ وہ سوال کیا تھا جس کا رسول اللہؐ نے یہ جواب دیا، اگر راوی کو یہ معلوم ہوتا کہ رسول اللہؐ نے کس سوال کا جواب دیا ہے تو وہ رسول اللہؐ کے دلائل سے بخوبی واقف ہوتا جس پر آپ کا جواب مبنی تھا۔ اسی طرح رسول اللہؐ نے ممکن ہے کہ کسی خاص صورتِ حال کے پیشِ نظر کوئی سنّت قائم کی ہو، اور ایک دوسری صورتِ حال کے لئے دوسری سنّت قائم کی ہو، لیکن جن لوگوں نے آپ کی بات سنی وہ ان مخصوص حالات میں تمیز نہ کر سکے جن کے لئے دو سنّتیں قائم کی گئی تھیں۔"

امام شافعی نے مذکورہ بالا بیان میں سنّت کے تضادات کو رفع کرنے کی غرض سے جو خیالات پیش کئے ہیں اُن سے اصل مسئلہ حل نہیں ہو سکتا، اگر امام شافعی کا مقصد یہ تھا کہ فقہ میں زیادہ سے زیادہ معروضیت پیدا ہو تو حدیث کے ذریعہ اس مقصد کا حصول دشوار تھا کیونکہ احادیث کی بھی مختلف تعبیرات و توجیہات ہو سکتی تھیں، مثلاً اس کا فیصلہ کون کر سکتا ہے کہ کون سا عام قاعدہ ہے جس کی عمومیت بہرحال قائم رکھنی ضروری ہے اور کون سا عام قاعدہ ایسا ہے جو صرف کسی خصوصی صورتِ حال کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ اگر کوئی حدیث جزوی طور پر

واضح اور جزوی طور پر مبہم ہے جیسا کہ امام شافعی کہتے ہیں تو اس کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے انفرادی عقل و رائے کا استعمال ضروری ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے اختلافات پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح اگر راوی نے روایت کرتے وقت رسول اللہ کے جواب کا تو ذکر کیا لیکن جس سوال کا وہ جواب تھا اس کا ذکر چھوڑ دیا تو ایسی صورت میں حدیث کی افادیت بہت کچھ مشتبہ ہو جاتی ہے، پھر اگر جیسا کہ امام شافعی کا دعویٰ ہے رسول اللہ نے بعض سنّتیں مخصوص صورتِ حال کے لئے قائم فرمائی تھیں تو اس کا فیصلہ رائے یا اجتہاد کے ذریعہ ہی کیا جا سکتا ہے کہ وہ مخصوص صورتِ حال اس وقت پائی جاتی ہے یا نہیں، کسی حدیث کا اطلاق صرف روایت کے معتبر ہونے یا راویوں کا تسلسل قائم رہنے پر منحصر نہیں ہے بلکہ خود حدیث کے مفہوم و معنی کو بھی اس میں بہت کچھ دخل ہوتا ہے اور مفہوم و معنی کا تعین بہر حال انفرادی فکر و رائے کے ذریعہ ہی کیا جا سکتا ہے، اس لئے یہ توقع غلط ثابت ہوئی کہ حدیث کو بڑے پیمانہ پر رواج دینے سے فقہ میں اختلافات کا دائرہ محدود اور تنگ ہو جائیگا اور اختلاف کی جگہ اتفاق رائے کے امکانات زیادہ ہو جائیں گے، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک مکتبِ فکر کسی مخصوص حدیث کو مانتا اور اس پر عمل کرتا ہے مگر دوسرے مکتبِ خیال کے نمائندے اسی حدیث کو ردّ کر دیتے ہیں۔

خود امام شافعی بہت سی ایسی حدیثوں کو ماننے سے انکار کر دیتے ہیں جن پر دوسرے مذاہب فقہ کا عمل تھا اور ان کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ یہ حدیث معتبر نہیں ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے فقہی موقف کی تائید میں دوسری حدیث لاتے ہیں۔ مثلاً چوری کے معاملہ میں امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ اگر مالِ مسروقہ کی قیمت دس درہم سے کم ہو تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹنا چاہیے۔ ان کا یہ فیصلہ ایک حدیث پر مبنی تھا جو حضرت عبداللہ بن مسعود سے بواسطہ حضرت علی مروی تھی۔ اس حدیث کی رو سے چور کا ہاتھ اسی صورت میں کاٹا جا سکتا ہے جب مالِ مسروقہ دس درہم سے کم نہ ہو[۴۲]، امام شافعی کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ نے جس حدیث کی بنا پر یہ فیصلہ کیا ہے وہ معتبر نہیں ہے اور عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی کی رائے کو حدیث کے مقابلہ میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے بعد وہ حضرت عائشہ سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں جس کے آخری راوی عبداللہ بن عمر ہیں۔ اس حدیث میں رسول اللہ فرماتے ہیں کہ ایک دینار کی چوتھائی قیمت کا مال اگر چرایا جائے تو چور کا ہاتھ کاٹا جا

جا سکتا ہے۔ شافعی کہتے ہیں، ہمارا عمل اس حدیث پر ہے (نہ کہ اس حدیث پر جس پر ابو حنیفہ کا عمل ہے)۔

اسی طرح ایک آزاد مسلمان اور ایک یہودی، عیسائی اور مجوسی کی دیت کے سوال پر امام شافعی نہ صرف اس حدیث کو ماننے سے انکار کرتے ہیں جو عراقی فقیہہ اپنے موقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں، بلکہ وہ قیاس سے کام لیتے ہیں اور صرف ایک ثانوی استدلال کے طور پر ایک دوسری حدیث اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق ایک یہودی، عیسائی یا مجوسی کی دیت ایک آزاد مسلمان کی دیت کے مساوی ہو گی۔ مثلاً اگر کوئی مسلمان کسی ذمّی کو مار ڈالے تو اس پر قصاص واجب ہو گا۔ امام شافعی کتاب الام میں لکھتے ہیں:۔

> "ایسی احادیث متعدد ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ نے مسلمان اور غیر مسلم کی دیت مساوی قرار دی تھی۔ اور یہ روایت ایک ایسے شخص نے کی ہے، جو رسول اللہ کی احادیث کا خصوصی علم رکھتا تھا یعنی ابن شہاب الزہری، چنانچہ ان سے مروی ہے کہ حضرت ابو بکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان کے زمانہ تک ایک مسلمان اور ایک معاہد کی (یعنی جس غیر مسلم سے مسلمانوں کا معاہدہ ہو) دیت مساوی تھی۔ یہاں تک کہ معاویہ نے اس میں تبدیلی کی اور معاہد کی دیت کو ایک آزاد مسلمان کی دیت کا نصف قرار دیا"

امام شافعی کی طرح اہلِ مدینہ بھی ان روایات کو نہیں مانتے تھے بلکہ اس بارے میں جو کچھ ان کا اپنا عمل تھا اس کی پابندی کرتے تھے۔ لیکن اہلِ مدینہ اپنے موقف کی تائید میں کوئی دلیل پیش نہیں کرتے تھے اور نہ ایسی احادیث کی مخالف احادیث پیش کرتے تھے۔ لیکن امام شافعی اپنے موقف کی تائید میں دلائل لاتے ہیں، اور اس سلسلہ میں ان کا موقف یہ ہے کہ کسی غیر مسلم کے قصاص میں مسلمانوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا ہے اور یہودی، عیسائی یا مجوسی کی دیت مسلمان کی دیت کے ایک ثلث ہے۔ امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم مسلمان فوج میں شریک ہو کر کسی غیر مسلم فوج کا مقابلہ کرے تو مالِ غنیمت میں سے مسلمان کو تو حصہ دیا جاتا ہے مگر غیر مسلم کو نہیں دیا جاتا۔ اس طرح جہاں تک مالِ غنیمت میں سے حصہ پانے کا تعلق ہے، سنّت میں

ایک غیر مسلم اور مسلمان کے مابین امتیاز کیا گیا ہے۔ شافعی ایک دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ ہم مسلمانوں سے زکوٰۃ وصول کرتے ہیں جس سے ان کا مال پاک ہو جاتا ہے مگر غیر مسلموں سے ہم جزیہ وصول کرتے ہیں جس کا مقصد بقول قرآن یہ ہے کہ وہ اپنی نظروں میں آپ حقیر ہو جائیں (حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون ۔ سورہ نساء۔ آیت ۲۸) اس طرح خدا اور رسول نے غیر مسلموں کو غلاموں کی حیثیت دی ہے۔ اس کے بعد امام شافعی اپنی تائید میں ایک حدیث پیش کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا کہ کسی مسلمان کو غیر مسلم کے بدلہ میں ہرگز نہ قتل کیا جائے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ حدیث زیادہ مستند ہے، اپنے موقف کی مزید تائید کے لئے امام شافعی عیینہ سے ایک روایت کرتے ہیں جس میں عیینہ نے کہا ہے:۔

"میں نے علی سے دریافت کیا کہ قرآن کے علاوہ رسول اللہ کی طرف سے مسلمانوں کو کچھ اور ہدایات بھی ملی ہیں۔ انھوں نے کہا "نہیں بجز اس کے کہ خدا مسلمانوں کو قرآن اور صحیفہ کا فہم عطا کرے"۔ میں نے دریافت کیا "صحیفہ میں کیا ہے" انہوں نے جواب دیا:۔ دیت کی ادائیگی، قیدیوں کی رہائی اور یہ کہ کسی غیر مسلم کے بدلہ کسی مسلمان کو نہ قتل کیا جائے"۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اجماع، رائے اور علماء و فقہاء کے عمل سے استدلال نہیں کرتے بلکہ فقہ میں حدیث کو فیصلہ کن اہمیت دیتے ہیں، مگر ان کا یہ خیال کہ اجماع، رائے اور عمل کے مقابلہ میں حدیث کے استعمال سے فقہ میں معروضیت پیدا ہو جائے گی، صحیح ثابت نہ ہو سکا۔ حدیث کے استعمال کے باوجود فقہی اختلافات بدستور قائم رہے، کیوں کہ ہر گروہ حدیث کی تعبیر میں ایک دوسرے سے اختلاف کرتا تھا اور وہ اپنے موقف کی تائید میں خود اپنی حدیثیں پیش کرتا تھا۔ اس طرح حدیث نے اختلاف کا وہ دروازہ دوبارہ کھول دیا جس کو امام شافعی بند کر دینا چاہتے تھے۔ خود امام شافعی کا حال یہ ہے کہ وہ صرف انہیں حدیثوں کو مانتے ہیں جو اُن کے نزدیک مستند ہیں اور دیگر فقہی مذاہب جو احادیث استعمال کرتے ہیں انھیں وہ بالکل مردود اور غیر معتبر قرار دیتے ہیں۔

جیسا کہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں قدیم فقہی مذاہب میں اجماع، رائے اور عمل جاریہ پر جو

زور دیا جاتا تھا امام شافعی نے اس کی پُر زور تردید کی، انہوں نے اجماع کے اس تصوّر کو بالکل ردّ کر دیا جس پر قدیم فقہی مذاہب نے اپنی بنیاد رکھی تھی اور جس میں اختلافات کو ایک حد تک روا رکھا جاتا تھا۔ امام شافعی کا مقصد دراصل یہ تھا کہ وہ اسلامی قانون سازی کی بنیاد حدیث پر رکھیں، چنانچہ قدیم فقہی مذاہب پر اعتراض کرتے ہوئے وہ بتاتے ہیں کہ نہ صرف ان مذاہب میں باہم اختلاف ہے بلکہ ہر مذہب کے اندر داخلی اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں[45] کہ مکّہ میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو کسی حالت میں عطا بن ابی رباح سے اختلاف کرنا گوارا نہیں کرتے پھر یہیں وہ لوگ بھی کثیر تعداد میں پائے جاتے ہیں جو عطا بن ابی رباح کی رائے اور فیصلوں کے سخت مخالف ہیں۔ اسی طرح مدینہ میں بعض لوگ الزنجی بن خالد کو فقہ میں اپنا امام مانتے ہیں مگر اس کے برعکس مدینہ کے بعض لوگ سعید بن المسیّب کی طرف مائل ہیں۔ ان میں سے ہر گروہ دوسرے گروہ کی تحقیر کرتا ہے اور راہِ اعتدال سے تجاوز کرنے سے پس و پیش نہیں کرتے، مدینہ کے لوگ بالعموم سعید بن المسیّب کو فقہ میں بہت بڑے درجہ پر رکھتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اُن کی بعض آراء سے اختلاف کرتے ہیں۔ امام شافعی لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک نے مدینہ میں بڑا مرتبہ حاصل کر لیا ہے۔ لیکن ابنِ ابی الزند اُن کی انتہائی مذمت کرتے ہیں، دوسری طرف کوفہ میں بعض لوگ ابنِ ابی لیلیٰ کی طرف مائل ہیں اور امام ابو یوسف کو بُرا سمجھتے ہیں۔ مگر کوفہ میں ایک ایسا گروہ بھی ہے جو ابن ابی لیلیٰ کو نہیں مانتا اور امام ابو یوسف کی پیروی کرتا ہے، کوفہ میں بعض لوگ سفیان الثوری کے خیالات کی پیروی کرتے ہیں اور بعض لوگ الحسن بن صالح کو فقہی امور میں اپنا مقتدیٰ مانتے ہیں۔

ان مثالوں سے امام شافعی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ قدیم مذاہب فقہ میں درحقیقت کسی نوع کا اجماع نہیں پایا جاتا۔ ورنہ اُن کے داخلی اختلافات میں یہ وسعت و شدت کیسے ممکن تھی لیکن امام شافعی کہتے ہیں کہ اجماع کی ایک اور قسم ہے جو فرائض دین سے متعلق ہے اور یہ اجماع حقیقی ہے، اپنے ایک مخالف سے خطاب کرتے ہوئے جو یہ سوال کرتا ہے کہ کیا ہمیں اجماع کے تصوّر سے بالکل دست بردار ہو جانا چاہیئے، امام شافعی کہتے ہیں[46]:۔

"ہاں ایک اجماع جو مسلمانوں کے فرائض دین سے متعلق ہے، بالکل حقیقی ہے اور اس اجماع سے کسی شخص کو لاعلم نہیں ہونا چاہیئے، اگر میں کہوں کہ اس اجماع پر

سب لوگ متفق ہیں تو تم ایک آدمی بھی ایسا نہ پاؤ گے جو دین سے کچھ بھی واقفیت رکھتا ہو اور پھر بھی یہ دعویٰ کرے کہ یہ اجماع نہیں ہے ''

شافعی اپنے مخالف کو بتاتے ہیں کہ مذاہب فقہ جس اجماع کے دعویدار ہیں وہ اختلافات سے معمور ہے، خود مدینہ میں بہت سے امور کی بابت اختلافات پائے جاتے ہیں حالانکہ دعویٰ یہ ہے کہ ان امور کے بارے میں اجماع واقع ہو چکا ہے، اس کے بعد شافعی کہتے ہیں کہ حقیقی اجماع وہی ہے جس میں اختلاف کی گنجائش نہ ہو۔ تم جس اجماع کا ذکر کر رہے ہو، زیادہ سے زیادہ اسے اکثریت کی رائے قرار دیا جا سکتا ہے جس سے ایک اقلیت کو اختلاف ہو، لیکن اسے اجماع کہنا جائز نہیں ہے، یہ تو صرف اکثریت کی رائے ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ امام شافعی کا تصورِ اجماع قدیم مذاہبِ فقہ کے تصورِ اجماع سے بہت مختلف ہے۔ قدیم مذاہب فقہ میں اکثریت کی رائے کو اجماع کہا جاتا تھا بلکہ اگر ممتاز علماء اور اہل الرّائے کی ایک اقلیت بھی کسی امر پر متفق ہو جاتی تھی تو اُسے بھی اجماع قرار دیا جاتا تھا۔ مگر امام شافعی فقہی امور میں کامل اتفاق رائے کا مطالبہ کرتے ہیں اور جب تک کسی امر کے متعلق ایسا کامل اتفاق رائے نہ حاصل ہو جائے، اس وقت تک وہ اس کو اجماع کی حیثیت دینا نہیں چاہتے۔ قدیم مذاہبِ فقہ کا تصورِ اجماع اعداد و شمار سے کوئی تعلق نہیں رکھتا تھا۔ وہ یہ نہیں دیکھتے تھے کہ کسی امر پر اتفاق کرنے والے علماء کی تعداد کیا ہے؟ بلکہ یہ دیکھتے تھے کہ ان علماء کا علمی پایہ کیا ہے، اور ان کا تفقّہ کس درجہ کا ہے۔ امام شافعی اس غیر رسمی اور بے ضابطہ اجماع کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہ تھے۔ اس لئے وہ اہلِ علم کے اجماع کا انکار کرتے تھے اور صرف اُمّت کے اجماع کو حقیقی قرار دیتے تھے، یہ قدرتی بات تھی کہ ایسا اجماع صرف ان امور سے متعلق ہو سکتا تھا جن کا دین کے مہمّاتِ مسائل سے تعلق تھا۔ ایسی ہی امور کے بارے میں کامل اتفاق رائے ممکن تھا۔

باوجود اس امر کے کہ امام شافعی نے اجماعِ خاصہ (علماء کے اجماع) کو مسترد قرار دیا، وہ اس تصوّر سے پوری طرح اپنا دامن بچانے میں کامیاب نہیں ہوئے اور بعض وقت یہ اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اگر کسی معاملہ میں شدید اختلاف رائے رونما ہو جائے تو اس کا فیصلہ صرف اجماعِ خاصّہ یعنی علماء کے اجماع کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے، مثلاً وہ لکھتے ہیں:[۴۴]

"اگر کسی معاملہ میں رسول اللہ کی کوئی سنت موجود نہ ہو، اور قرآن کی تعبیرات میں اختلاف ہو تو ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کی رائے اور علماء کا اجماع بعض تعبیرات کی تائید کرتا ہے اور دیگر تعبیرات اس اجماع کی رو سے غیر مستند قرار پاتی ہیں، ایسی صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ قرآن کے بہتر فہم اور صحابہ اور علماء کی آراء کے ذریعہ راہ صواب معلوم کی جاسکتی ہے۔"

اس آخری جملہ میں امام شافعی نے اس امر کو تسلیم کر لیا ہے کہ جہاں قرآن کی تعبیرات کے بارے میں اختلاف ہو، وہاں صحابہ کی رائے اور علماً کا اجماع فیصلہ کن ہوگا۔ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ امام شافعی اس اصول کا اطلاق حدیث پر کیوں نہیں کرتے، کیوں کہ حدیث کی تعبیرات میں بھی اسی طرح اختلاف پیدا ہو سکتا ہے جس طرح قرآن کی تعبیرات میں۔

نظر بازگشت:- ہم دیکھ چکے ہیں کہ قرآن نے ہر تبدیل پذیر صورتِ حال کے لئے تفصیلی قواعد و ضوابط نہیں بنائے، چند بنیادی سماجی مسائل کے بارے میں قواعد و قوانین وضع کرنے کے بعد قرآن نے یہ کام رسول اللہ اور آپ کے بعد امتِ مسلمہ کی صوابدید پر چھوڑ دیا کہ وہ بدلتے ہوئے حالات کے مطابق قواعد و ضوابط مرتب کریں۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ممکنہ صورتِ حال کے لئے تفصیلی ضوابط بنانے سے احتراز کیا۔ اگرچہ آپ نے ایک سنت قائم کر دی، جو مسلمانوں کے لئے نمونۂ عمل تھا لیکن سماجی اور معاشی مسائل کے بارے میں آپ کے خصوصی فیصلوں کی تعداد بہت کم تھی۔ رسول اللہ نے قانون سازی کا بہت بڑا حصہ خود مسلمانوں کے سربراہوں اور علماً و فضلاً کے فیصلوں کے لئے آزاد چھوڑ دیا۔ حضرت عمر کے زمانہ میں فتوحاتِ اسلامی کے باعث جو سماجی تبدیلیاں واقع ہوئیں ان کے باعث نئے قوانین کی ضرورت محسوس ہوئی۔ حضرت عمر نے نئے قوانین وضع کرنے میں رسول اللہ کی سنت کو تو ضرور پیشِ نظر رکھا لیکن انہوں نے اپنی قانون سازی کا تمام تر دار و مدار رسول اللہ کے خصوصی فیصلوں پر نہیں رکھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ حدیث کو قبول کرنے میں بڑی احتیاط برتتے تھے کیونکہ بڑے پیمانہ پر حدیثوں کی اشاعت سے قانون سازی کا وہ دائرہ بہت محدود ہو جاتا جسے امتِ مسلمہ کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ حضرت عمر کے بعد دوسرے خلفاء نے اسلامی قانون سازی کے دائرہ میں کوئی اہم کام انجام نہیں دیا۔ البتہ بنوامیہ کے دورِ حکومت میں بعض نئے

قوانین کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس لئے بنو امیہ کے عمال اور قاضی اپنی صوابدید اور رائے کے لحاظ سے قوانین وضع کرتے رہتے تھے۔ لیکن آئندہ نسلوں نے اُن کے فیصلوں کو قانونی نظائر کی حیثیت نہیں دی، کیونکہ بنو امیہ کے عمال اور قضاۃ نہ تو علم وفضل کے لحاظ سے کوئی ممتاز درجہ رکھتے تھے اور نہ سنتِ نبوی سے کافی واقفیت رکھتے تھے۔ سنتِ نبوی کی صحیح نمائندگی صحابہ کرام نے کی، اس لئے اسلامی قانون سازی کی روایات ان لوگوں نے قائم کیں جو صحابہ کے فیضِ صحبت سے مستفید ہو چکے تھے، اور قانون سازی کے دائرہ میں عام مسلمانوں نے انہیں کی آراء اور فیصلوں کو استناد کا درجہ دیا۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم فقہی مذاہب کی بنیاد ان لوگوں نے ڈالی جو کسی نہ کسی طرح تابعین اور تبع تابعین کے صحبت یافتہ تھے۔

قدیم فقہی مذاہب کے نمائندے اپنے علاقوں کے رائج شدہ عمل کے پابند تھے، اس علاقائی عمل کی تشکیل میں بہت سے عناصر نے حصہ لیا تھا۔ پہلا عنصر تو رسول اللہ کی سنت تھی، جو صحابہ اور ان کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے واسطہ سے مسلمانوں تک پہنچی تھی۔ اس سنت کی تعبیر و اطلاق میں علاقائی علماء اور فقہاء کے اجماع کو بہت بڑا دخل تھا۔ اجماع کا پہلا مرحلہ علماء اور فقہاء کی رائے تھی جسے ہم ان کا ذاتی اجتہاد بھی قرار دے سکتے ہیں، حدیث کو مسترد تو نہیں کیا گیا مگر اس پر لفظی حیثیت سے عمل کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اگر صورتِ حال کا اقتضاء یہ ہوتا کہ حدیث کو ترک کر دیا جائے تو فقہاء حدیث کو ترک کرنے میں پس و پیش نہیں کرتے تھے۔ اس طرح اسلام کے ابتدائی عہد میں رسول اللہ کی سنت، اور علماء اور فقہاء کا اجماع جو اُن کے ذاتی اجتہاد یا رائے کے ذریعہ حاصل ہوتا تھا قانون اسلامی کی تشکیل پر مؤثر تھا۔ امام شافعی پہلے فقیہہ ہیں جنہوں نے مطالبہ کیا کہ حدیث پر لفظی حیثیت سے عمل کیا جائے۔ انہوں نے اپنی تصانیف کے ذریعہ اس مطالبہ کو مسلمان علماء اور فقہاء سے عملاً منوالیا۔ اس کے بعد سے اجماع اور رائے کو اسلامی قانون سازی میں بہت کم دخل رہا، اور فقہاء کی آزادئ عمل کا دائرہ بہت محدود ہو گیا۔ امام شافعی نے اجماع کے اس تصور کو رد کر دیا جس میں اختلافات کی گنجائش تھی، وہ ایسا اجماع چاہتے تھے جس میں کامل اتفاق رائے پایا جائے۔ حدیث پر زور دے کر انہوں نے سنت کو ایک نئے رُخ پر موڑ دیا کیونکہ سنت کا تحقق اُن کے نزدیک صرف حدیث کے ذریعہ ہو سکتا تھا۔ رائے اور اجتہاد کو امام شافعی نے بالکل رد کر دیا۔ اُن کے خیال میں اجتہاد کی صرف ایک قسم جائز تھی یعنی قیاس، مگر قیاس کا بھی صرف

اسی صورت میں استعمال کیا جاسکتا تھا جب قرآن میں علّت کی صراحت موجود ہو۔ سنّت، اجماع اور رائے کے اس نظام پر جس پر قدیم مذاہبِ فقہ مبنی تھے، امام شافعی کا اعتراض یہ تھا کہ اس سے فقہی اختلافات میں زیادتی ہوتی ہے اور ایک یکساں نظامِ فقہ کی تشکیل دشوار ہو جاتی ہے، وہ قانون سازی کے دائرہ میں زیادہ معروضیت پیدا کرنا چاہتے تھے، ان کا خیال تھا کہ بڑے پیمانہ پر حدیث کے استعمال سے نہ صرف خیالات و افکار میں یکسانیت پیدا ہوگی اور اختلافات میں کمی واقع ہوگی بلکہ اس سے فقہ میں زیادہ معروضیت بھی پیدا ہو جائے گی، رائے اور اجتہاد کے استعمال کے باعث ان کے خیال میں فقہ کے دائرہ میں موضوعیت کا عنصر نشو و نما پا رہا تھا۔

مذکورہ بالا تجزیہ سے ظاہر ہوگا کہ اجتہاد کا دروازہ بند کرنے میں سنّت کے اس نئے تصوّر کو بڑا دخل تھا جس کی رُو سے سنّت کا تحقق صرف حدیث کے ذریعہ عمل میں آسکتا ہے، قدیم مذاہب فقہ حدیث کی لفظی پیروی کو غیر ضروری سمجھتے تھے، وہ حدیث کی تعبیر و تاویل میں اپنا حقِ اجتہاد استعمال کرتے تھے اور حدیث کے اطلاق میں حالات و وقت کو ملحوظ رکھتے تھے، لیکن جب حالات کا خیال کئے بغیر حدیث پر لفظی حیثیت سے عمل کیا جانے لگا تو اجتہاد کا دائرہ محدود تر ہوتا گیا۔

اس واقعہ کو اقبال نے وہ اہمیت نہیں دی جس کا وہ مستحق تھا، اقبال کہتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ اس لئے بند ہو گیا کہ ہمارے فقہاء نے مسلم عقلیت پسندوں (یعنی معتزلہ) کے محرکاتِ عمل کو غلط طریقہ پر سمجھا اور بعض عقلیت پسندوں کی بے راہ روی سے خوف زدہ ہو گئے۔ اقبال نے فقہاء کے نقطۂ نظر کی ایک توجیہہ یہ بھی کی ہے کہ اُن کے زمانہ میں تصوّف کا عروج اور نشو و نما ہوا جس نے غیر مسلم اثرات کے تحت ایک نئی کونیاتی فکر پیدا کرنی شروع کی۔ پھر اس کے بعد زوالِ بغداد کا دَور آیا اور ان حالات میں مسلمان علماء اور فقہاء کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کہ انتشارِ فکر کو روکنے کی غرض سے وہ آزاد خیالی کی تمام راہیں بند کر دیں۔ اس لئے فقہ میں بھی انہوں نے نئے اجتہاد کی کوششوں کو مطعون کیا۔

اگرچہ ہمیں اس سے انکار نہیں کہ جزوی طور پر یہ تمام اسباب مہیا ہو گئے تھے لیکن اجتہاد کا دروازہ بند کرنے میں سب سے بڑا عامل یہ تھا کہ سنّت، اجماع اور اجتہاد کا زندہ رشتہ منقطع ہو گیا اور سنّت کو متحقق کرنے کے لئے صرف

حدیث کا واسطہ اختیار کیا گیا۔

حوالہ جات

۱ - اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامی (انگریزی)۔ لاہور ۱۹۶۲ء صـ۱۴۷

۲ - اقبال۔ ایضاً صـ۱۷۳

۳ - اقبال۔ ایضاً صـ۱۷۴

۴ - اقبال۔ ایضاً صـ۱۷۶

۵ - اقبال۔ ایضاً صـ۱۶۵

۶ - کولسن۔ این۔ جے۔ اسلامی فقہ کی تاریخ (انگریزی)۔ ایڈنبرا ۱۹۶۴ء صـ۱۱

۷ - شبلی نعمانی۔ الفاروق۔ حصہ دوم۔ اعظم گڈھ ۱۳۷۶ھ صـ۱۵۷

۸ - ابن قتیبہ۔ تاویل مختلف الاحادیث۔ قاہرہ ۱۳۲۶ھ، صـ۴۸، ۴۹

۹ - کولسن۔ این۔ جے۔ حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، صـ۳۲

۱۰ - ابن القیم۔ اعلام الموقعین۔ دہلی ۱۳۱۳ھ صـ۲۸

۱۱ - سیف الدین ابی الحسین علی بن ابی علی محمد الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام جلد اوّل، قاہرہ ۱۳۳۲ھ صـ۳۴۷، ۳۸۴

۱۲ - کولسن۔ این۔ جے۔ حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ صـ۲۷

۱۳ - کولسن۔ این۔ جے۔ حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ صـ۲۷

۱۴ - موطاؔ۔ قاہرہ ۱۳۷۰ھ جلد دوم صـ۵۸۳

۱۵ - المدوّنۃ الکبریٰ قاہرہ ۱۳۲۳ھ جلد پنجم صـ۲۳

۱۶ - المدوّنۃ الکبریٰ ایضاً صـ۲۲، ۲۳

۱۷ - الموطّا۔ حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ جلد دوم صـ۵۲۵

۱۸ - المدوّنۃ الکبریٰ۔ حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ جلد چہارم صـ۵

۱۹ - المدوّنۃ الکبریٰ۔ حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ جلد چہارم صـ۲۸

۲۰ - الموطّا۔ حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ جلد دوم صـ۵۴۸

۲۱ - ابن حزم - الاحکام فی اصول الاحکام، جلد اوّل، قاہرہ ۱۳۴۵ھ، ص ۹۹، ۱۰۰

۲۲ - ابن حزم ایضاً جلد اوّل ص ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸

۲۳ - ابن حزم ایضاً جلد اوّل ص ۱۱۵، ۱۱۶

۲۴ - موطّا - حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، جلد دوم۔ ص ۵۴۲

۲۵ - ابن قتیبہ - حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، ص ۶۳

۲۶ - کتاب الاُم، جلد ہفتم، قاہرہ ۱۳۲۴ھ - ص ۱۱۷

۲۷ - ابو یوسف: کتاب الخراج۔ قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۰، ۱۱

۲۸ - جوزف شاخت - مسلم اصول فقہ کے مصادر (انگریزی) آکسفورڈ ۱۹۵۹ء، ص ۶۰

۲۹ - ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی۔ قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ص ۴۱، ۴۲

۳۰ - ابو یوسف: ایضاً ص ۲۲، ۲۳

۳۱ - ابو یوسف: ایضاً ص ۹۸، ۹۹

۳۲ - ابو یوسف: ایضاً ص ۴۳، ۴۴

۳۳ - ابو یوسف: ایضاً ص ۲۳ تا ۲۴

۳۴ - الشیبانی - موطّا - دیوبند - تاریخ ندارد - ص ۳۶۳

۳۵ - الشیبانی - ایضاً ص ۲۶۶

۳۶ - الشیبانی - ایضاً ص ۲۵۰

۳۷ - الشیبانی - ایضاً ص ۳۰۱

۳۸ - ڈاکٹر فضل الرحمان: اسلامی منہاجیات کی تاریخ، کراچی ۱۹۶۵ء، ص ۱۳

۳۹ - کولسن: حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، ص ۵۷

۴۰ - ابو یوسف: حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، ص ۲۲، ۲۳

۴۱ - ابن حزم: حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ جلد اوّل ص ۱۲۵

۴۲ - مجید خدوری: اسلامی فقہ (انگریزی) ترجمہ رسالہ الشافعی بالٹیمور ۱۹۶۱ء، ص ۱۸۰، ۱۸۱

۴۳ - کتاب الاُم: حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، جلد ہفتم ص ۱۲۹

۴۴ - کتاب الاُم: حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، جلد ہفتم، ص ۹۰، ۹۱، ۹۲

۴۵ - کتاب الاُم: حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، جلد ہفتم، ص ۲۵۷

۴۶ - کتاب الاُم: حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، جلد ہفتم، ص ۲۵۷

۴۷ - کتاب الاُم: حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ جلد ہفتم، ص ۲۰ -