Fikr-o-Nasar (Islamabad) 4:4(1966)

صدرِ اسلام میں اجتہاد

رائے، قیاس اور استحسان

احمد حسن ریسرچ فیلو ادارۂ تحقیقات اسلامی

صدر اسلام میں قانون کا بنیادی ماخذ قرآن کریم تھا۔ اس کو عملی شکل سنت کی تعبیر، توضیح اور تشریحات کے ساتھ دی جاتی تھی۔ متاخر دور کی روایات اور اصول فقہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اور سنت دو علیحدہ علیحدہ ماخذ ہیں، اور ان میں اوّلیت و ثانویت پائی جاتی ہے، گویا قرآن کی حیثیت متن کی ہے، اور سنت اس کی شرح ہے۔ اصولی طور پر قرآن مجید کو بنیادی و اوّلین ماخذ ضرور سمجھا گیا، لیکن عملی طور پر اس کے ساتھ قدرے بے اعتنائی برتی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ احادیث سے کثرت استدلال کو دیکھ کر بعض مستشرقین کو یہ کہنے کا موقع ملا کہ فقہ اسلامی میں قرآن کو ثانوی درجہ حاصل ہے۔ ہمارے نزدیک قرآن و سنت دونوں ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ ان کی حیثیت ایک "کُل" کی سی ہے۔ جس کے اجزاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں اوّلیت اور ثانویت کا سوال اس وقت پیدا ہوتا جب قرآن کو بغیر سنت کی مدد کے سمجھا جاتا۔ "السنۃ قاضیۃ علی الکتاب" ہمارے خیال کی تائید میں ہے (۱)۔

قرآن کریم جس معاشرہ میں نازل ہوا، اسے طبعی طور پر اسلام کی وسعت کے ساتھ ساتھ ترقی کرنا تھا۔ فتوحات اسلام کے بعد مسلمانوں کا اختلاط مختلف مذاہب کے ماننے والوں اور نئی نئی تہذیبوں سے ہوا۔ خود اسلام میں دوسرے مذاہب کے لوگ داخل ہوتے۔ اس اختلاط سے جو نیا معاشرہ وجود میں آیا، اس

زیرِ نظر مقالہ مصنف کی کتاب JURISPRUDENCE IN THE EARLY PHASE OF ISLAM — "صدر اسلام میں اصولِ فقہ" کے ایک باب کا ترجمہ ہے۔ یہ کتاب کراچی یونیورسٹی میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کی غرض سے پیش کی گئی ہے۔

کے مسائل اس معاشرہ کے مسائل سے مختلف تھے جو قرآن کریم کے نزول کے وقت عرب میں موجود تھا۔ ان نئے مسائل کا مسلمانوں کو بہر حال کوئی حل تلاش کرنا تھا۔ اسلامی قانون جو کتبِ فقہ کے ذخیرہ میں بکھرا ہوا ہے۔ دراصل انہی نئے نئے مسائل کا حل ہے جو انہیں اپنے دور میں اس وقت کے معاشرہ میں پیش آئے۔ مختلف ادوار میں مفکرین نے اس فقہی مواد پر جو اُن سے پہلے وجود میں آچکا تھا، بار بار غور کیا۔ اپنے معاصرین و پیش رووں سے کہیں اتفاق کیا اور کہیں اختلاف۔ اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر ہمارے دور تک فقہی مسائل پر بار بار سوچا گیا۔ بار بار ان کی نئی تعبیرات کی گئیں، گویا ہر بار فقہ اسلامی کی نئی تخلیق ہوئی۔ فقہی مسائل پر آزادی کے ساتھ بار بار سوچنے۔ نئی نئی تعبیر پیش کرنے اور اس تخلیقِ نو کے مسلسل عمل کا نام اجتہاد ہے۔

صدر اسلام میں اجتہاد کا بنیادی طریقہ شخصی رائے تھا۔ رائے ایک جامع اصطلاح تھی، اور قیاس اور استحسان کے ذریعہ جو مسائل بعد میں حل کئے گئے، وہ ابتداء میں رائے کے ذریعہ ہی حل کئے جاتے تھے۔ اگرچہ بعد میں قیاس نے رائے کی جگہ لے لی۔ تاہم فقہاء کا ایک گروہ رائے کو قیاس کی جگہ استعمال کرتا رہا۔

صدر اسلام میں اجتہاد کی اصطلاح نہایت محدود اور متعین مفہوم میں مستعمل تھی۔ اس کے معنی میں وہ وسعت نہیں تھی جو ہمیں امام شافعی اور متاخرین کے دور میں ملتی ہے۔ اس سے مراد آزادانہ شخصی فیصلہ یا ماہرین کا مشورہ سمجھا جاتا تھا۔ صحابہ کرام کے دور میں اس لفظ کا استعمال اسی مفہوم میں ہمیں ملتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ رمضان کے مہینے میں غروب آفتاب کے بعد روزہ افطار کرنے کا حکم دے دیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا، اس پر انہوں نے فرمایا کہ الامر یسیر قد اجتھدنا۔ بات آسان ہے، ہم نے اپنی رائے سے ایسا کیا تھا (۲)۔ موطا مالک میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں کثرت سے مستعمل ہے۔ خصوصاً دیات کے سلسلہ میں امام مالک نے اس کو بار بار استعمال کیا ہے۔ اس کی چند مثالیں ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں:-

قال یحیی: وسئل مالک عن ستر العین وحجاج العین، فقال لیس فی ذلک إلا الاجتهاد الا أن ینقص بصر العین فیکون لہ بقدر ما نقص من بصر العین۔ قال یحیی۔ قال مالک۔ الأمر عندنا فی العین القائمة العوراء اذا طفئت وفی الید الشلاء إذا قطعت انہ لیس فی ذلک إلا الاجتهاد، ولیس فی ذلک عقل مسمی (۳)۔

(ترجمہ) "یحیٰ کہتے ہیں کہ امام مالک سے آنکھ کے پردہ اور ابرو کی ہڈی پر زخم کی دیت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی متعین دیت نہیں ہے۔ صرف اجتہاد (شخصی رائے یا اندازہ) سے کام کیا جائے گا۔ الا یہ کہ اگر آنکھ کی بینائی کم ہو جائے تو اس کی دیت اس کے بقدر ہوگی جتنی آنکھ کی بینائی کم ہوئی ہے۔ پھر یحیٰ کہتے ہیں کہ امام مالک نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک اس پر اتفاق ہے کہ کانی آنکھ اگر اپنی جگہ قائم رہے اور چوٹ سے دب جائے اور مشلول ہاتھ کاٹ دیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں بھی کوئی دیت کی مقدار متعین نہیں ہے، اجتہاد (اندازہ) سے کام لینا ہوگا۔"

یہ لفظ امام مالک عموماً ان مسائل میں استعمال کرتے ہیں جہاں دیت کی مقدار متعین نہیں اور امام کو اس کی مقدار اپنی رائے سے متعین کرنا چاہیئے (۴)۔

ایک دوسری مثال ملاحظہ ہو:۔

وسئل مالك عن النفل هل يكون في اوّل مغنم؟ قال: ذلك على وجه الاجتهاد من الامام وليس عندنا في ذلك امر معروف موثوق الا اجتهاد السلطان ولم يبلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل في مغازيه كلها، وقد بلغني أنه نفل في بعضها يوم حنين، وانما ذلك على الاجتهاد من الامام في اول مغنم وفيما بعد۔ (۵)

(ترجمہ) "امام مالک سے یہ دریافت کیا گیا کہ انعام تقسیم غنیمت سے پہلے دینا چاہیئے یا بعد میں؟ امام مالک نے جواب دیا کہ یہ امام کے اجتہاد پر موقوف ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں سوائے حاکم کے اجتہاد کے کوئی چیز معروف و قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ نیز مجھے ایسی کوئی روایت نہیں پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تمام جنگوں میں انعام تقسیم کیا ہو، مجھے صرف یہ روایت پہونچی ہے کہ آپ نے جنگِ حنین میں انعام تقسیم کیا ہے، یہ امام کے اجتہاد پر ہے خواہ شروع میں انعام دے دے یا تقسیم غنیمت کے بعد میں۔"

اس مثال سے بھی لفظ اجتہاد کے محدود معنی معلوم ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مسائل میں جہاں امام مالک لفظ اجتہاد (اندازہ) استعمال کرتے ہیں، وہاں اہلِ عراق حکومۃ عدل (برابر کا فیصلہ) استعمال کرتے ہیں (۶)۔ لفظ اجتہاد اہلِ عراق کے یہاں اس مفہوم میں بہت کم مستعمل ہے۔ البتہ ابن الندیم نے امام محمد کی طرف ایک کتاب منسوب کی ہے جس کا نام کتاب اجتہاد الرای ہے (۷)۔

(ا)

لغت میں رائے کے معنی شخصی فیصلہ کے ہیں۔عرب اس سے مراد کسی معاملہ میں بصیرت اور غور و فکر کے بعد کسی نتیجہ پر پہونچنے کے لیتے تھے۔جس شخص میں پختہ عقل، طویل تجربہ اور قوتِ فیصلہ ہوتی اس کو وہ ذو الرای کہتے تھے۔ان کے یہاں ذو الرای کے مقابلہ میں مفند تھا۔مفند اس شخص کو کہتے تھے جس میں پختگی عقل اور قوتِ فیصلہ مفقود ہوتی۔وہ مفند صرف مرد کو کہتے تھے۔عورت پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔اس کی وجہ یہ بتلائی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک عورتیں بڑھاپے کو تو چھوڑیے جوانی میں بھی صحت رای اور قوتِ فیصلہ سے محروم ہوتی ہیں[۸]۔اس دور میں رائے کا لفظ خوارج کے عقائد کے معنی میں بھی مستعمل تھا۔چناں چہ خوارج کو اہل الرای کہتے تھے (۹)۔خوارج کو اہل الرای کہنے کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عقائد اہل السنت کے عقائد سے مختلف تھے اور اس معاملہ میں انہیں تفرد اور امتیاز حاصل تھا۔اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رای میں انفرادیت اور شخصی حریتِ فکر کا عنصر داخل ہے۔قرآن مجید ہمیں بتلاتا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم آن کا پیغام اس لئے ماننے کے لئے تیار نہیں تھی کہ ان کے پیرو نچلے طبقے کے لوگ تھے اور انہوں نے بے سوچے سمجھے پیروی شروع کر دی تھی۔

فقال الملأ الذین کفروا من قومہ ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك الا الذین ھم اراذلنا بادی الرای[۱۰]

(ترجمہ) ان کی قوم میں جو کافر سردار تھے، وہ کہنے لگے کہ ہم تو تم کو اپنے ہی جیسا آدمی دیکھتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ تمہارا اتباع انہیں لوگوں نے کیا ہے جو ہم میں بالکل رذیل ہیں اور سرسری رائے سے تمہارا اتباع کر رہے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فکر و نظر اور سوچ سمجھ کر کسی نتیجہ پر پہونچنا زمانہ قدیم سے ہی فضیلت و بڑائی کا معیار رہا ہے۔اندھی تقلید اور سطحی رائے کو کبھی اچھی نظر سے نہیں دیکھا گیا۔

قرآن مجید خود غور و فکر اور تفکر و تدبر کی بار بار دعوت دیتا ہے (۱۱)۔قانونی مسائل میں عقل و شخصی رائے کے استعمال کا جواز قرآن کی اس قسم کی آیتوں سے معلوم ہوتا ہے جن میں سوچنے اور سمجھنے کی ترغیب دی گئی ہے۔جن امور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ ہدایات نہیں ملتیں، اُن میں آپ صحابہ سے مشورہ لیتے۔غزوۂ بدر کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو جگہ لشکر کے قیام کے لئے انتخاب

فرمائی تھی، وہ موزوں نہ تھی۔ اس لئے حباب بن منذر نے آپؐ سے دریافت کیا کہ یہ انتخاب آپؐ نے اپنی رائے سے کیا ہے یا وحی کے ذریعہ۔ اس پہ آپؐ نے فرمایا کہ اپنی رائے سے۔ حباب نے آپؐ کے انتخاب سے اختلاف کرتے ہوئے ایک دوسرے مقام کا مشورہ دیا۔ آپؐ نے اس کو پسند فرمایا۔ اور یہ بھی فرمایا کہ لقد اشرت بالرأی۔ تم نے سوجھ بوجھ کا مشورہ دیا (۱۲)۔ آزادی رائے و مشورہ کی مثالیں کثرت سے ہمیں آپؐ کی سیرت میں ملتی ہیں۔ خود قرآن مجید آپؐ کو صحابہ سے مشورہ لینے کے بارے میں حکم دیتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ قرآن شخصی رائے کے استعمال کے حق میں ہے۔ وہ انسانوں کی عقل وفہم پہ مہر لگانا نہیں چاہتا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قانونی مسائل کے حل میں اتنی مشکلات نہ تھیں جتنی بعد کو پیدا ہوئیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جس مسئلہ میں لوگوں کو کوئی حکم معلوم نہ ہوتا، وہ آپؐ سے دریافت کیا جا سکتا تھا اور اس میں آپؐ کا فیصلہ حتمی ہوتا تھا۔ آپؐ کی وفات کے بعد اس میں پیچیدگیاں بڑھ گئیں۔ صحابہ کرام کے پاس اُس وقت دو مآخذ تھے۔ ایک قرآن مجید، دوسرا آپؐ کا اسوہ اور وہ نظائر جو آپؐ نے اپنے دَور میں چھوڑے تھے۔ قرآن مجید کی کون سی آیت کس موقع کے لئے ہے، اور کس سے کیا حکم نکلتا ہے، اس کا فیصلہ قانونی بصیرت سے ہی کیا جا سکتا تھا، اسی قانونی بصیرت کو ہم رائے کہتے ہیں۔ حدیث کا معاملہ اس سے زیادہ نازک تھا۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ اوّل یہ کہ کسی مسئلہ میں جو حدیث سامنے آتی، اُس کے بارے میں یہ تصدیق کرنا کہ واقعی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ دوم یہ کہ جس صحابی یا راوی نے اس حدیث کو ہم سے نقل کیا ہے، اُس نے اس حدیث کا مفہوم بھی صحیح سمجھا تھا۔ حدیث کا صحیح مفہوم و مراد نہ سمجھنے کی وجہ سے ہی حضرت عائشہ و ابنِ عباس نے متعدد احادیث پر داخلی اعتراضات کیئے ہیں۔ جن سے اہلِ علم بخوبی واقف ہیں۔ اس لئے ہمارا خیال ہے کہ کسی مسئلہ میں قرآن کریم کی آیات کے ہوتے ہوئے، اور احادیث کی موجودگی میں بھی رائے کا استعمال ناگزیر ہے۔ رائے کو اس لئے اہمیت حاصل ہے کہ ہمیں ہر موقع پر قرآن کریم کی آیات اور احادیث کی کوئی تعبیر کرنا ہوگی۔ اس تعبیر کی بنا پر ہی تقریباً ہر مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلافات رونما ہوئے۔ اور یہ سلسلہ صدر اسلام سے ہی شروع ہو چکا تھا۔ بلکہ قانون کے الفاظ اور اس کی روح میں ہمیشہ سے ہی نزاع رہا ہے۔ رائے کے بارے میں عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کا استعمال صرف ان مواقع میں جائز ہے جہاں قرآن

یا سنت میں کوئی واضح حکم موجود نہ ہو۔ اس لئے اختلاف صرف ان مسائل میں ہونا چاہیئے جن کے بارے میں کوئی نصوص موجود نہیں۔ امام شافعی کے دور میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث رہا ہے۔ ان کے مخالف کا نظریہ یہ تھا کہ اختلاف صرف ان مسائل میں ہوا ہے جن کا حکم کتاب و سنت میں موجود نہیں ہے۔ لیکن امام شافعی نے اس کو یہ بتلایا کہ اختلاف ان مسائل میں بھی ہوا ہے، جن کے بارے میں کتاب و سنت میں حکم موجود ہے۔ اپنے اس خیال کی تائید میں وہ قرآن و حدیث سے متعدد مثالیں پیش کرتے ہیں (۱۲)۔ یہ اختلاف ان کے نزدیک صحابہ و تابعین کے درمیان محض تعبیر کی بنا پر پیش آیا۔

صحابہ کرام و خصوصاً حضرت عمرؓ کے اجتہاد پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسائل کے بارے میں قرآن و سنت میں حکم موجود ہوتے ہوئے بھی انھوں نے رائے سے کام لیا۔ واقعہ یہ تھا کہ کسی مسئلہ میں ایک صحابی قرآن کریم کی جس آیت یا جس حدیث سے استدلال کرتے، دوسرے صحابی اس مسئلہ میں دوسری آیت یا دوسری حدیث سے استدلال کرتے۔ اور یقیناً یہ استدلال وہ اپنی رائے (قانونی و فقہی بصیرت) سے کرتے تھے۔ ذیل میں ہم حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں، خصوصاً ان مسائل میں جن کے بارے میں قرآن یا سنت میں حکم موجود تھا۔

یہ سب ہی جانتے ہیں کہ قرآن مجید نے زکوٰۃ میں جو مؤلفۃ القلوب کا حصہ مقرر کیا تھا، اُس کو حضرت عمرؓ نے ساقط کر دیا تھا۔ حالاں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں یہ حصہ ان کو دیا گیا ہے۔ حضرت ابو بکرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں عینیہ بن حصین اور اقرع بن حابس کو کچھ زمین دینے کا ایک فرمان لکھا تھا۔ حضرت عمرؓ نے جب اس کو دیکھا تو یہ کہہ کر اس کو مٹا دیا کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یتألفکما والاسلام یومئذٍ قلیل وان اللہ قد اغنی الاسلام اذھبا فاجھدا جھدکما لا یرعی اللہ علیکما ان رعیتما (۱۴)

(ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری اس زمانہ میں اس لئے دل جوئی کرتے تھے کہ مسلمان کم تھے۔ اب خدا نے اسلام کو بے نیاز کر دیا ہے، جاؤ اور کوشش کرو۔ اگر تم دونوں کے ساتھ رعایت کی جائے گی تو پھر خدا تمہاری رعایت نہیں کرے گا۔

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ بظاہر قرآن مجید کے حکم کے خلاف ہے۔ لیکن انہوں نے حکم کے صرف لفظوں کو نہیں دیکھا۔ رُوحِ حکم کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ

میں بھی ایسے ہی حالات ہوتے جو حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تھے، تو آپ اس کو ساقط فرما دیتے ہیں حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ ہمیشہ کے لئے ساقط ہو گیا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اپنے زمانہ خلافت میں تالیفِ قلوب کے لئے لوگوں کو مال دیا کرتے تھے اور اغلب یہ ہے کہ وہ مال زکوٰۃ میں سے ہی دیتے ہوں گے۔ ایک بطریق (رومی جنرل) کو انہوں نے ایک ہزار دینار اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے دیئے تھے (۱۵)۔ ان دونوں مثالوں سے یہ بات نکلتی ہے کہ ایک بار قانون کو اپنی رائے سے یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ کسی مسئلہ میں قرآن کا حکم موجود ہوتے ہوئے اس کا اطلاق کن صورتوں میں ہوگا اور کن میں نہیں۔

شام و عراق کی فتوحات کے بعد حضرت عمرؓ کے سامنے وہاں کی زمینوں کی تقسیم کا مسئلہ پیش ہوا۔ مسلمان جن میں حضرت بلال پیش پیش تھے، اس بات پر مُصر تھے کہ دوسرے مالِ غنیمت کی طرح زمینوں کو بھی فوج کے درمیان تقسیم کیا جائے۔ کئی دن کی مسلسل بحث و تمحیص کے بعد حضرت عمرؓ اس نتیجہ پر پہونچے کہ زمینوں کو مسلمانوں کے درمیان مالِ غنیمت کے طور پر تقسیم نہیں کرنا چاہیئے۔ ان کے پیشِ نظر اس کے جہاں اور مصالح تھے اُن میں ایک مصلحت انہوں نے یہ بھی بتلائی کہ اگر زمینوں کو اس طرح تقسیم کیا جاتا رہا تو سرحدوں کی حفاظت کے لئے فوج کے اخراجات، اور مفتوحہ علاقوں کے انتظام کے خرچ کے لئے رقم کہاں سے آئے گی؟۔ صحابہ نے ان کی رائے سے اتفاق کیا اور سب متفق اللفظ ہو کر یہ بولے کہ الرأی رأیک۔ رائے تو آپ ہی کی صحیح ہے۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے اپنے خیال کی تائید میں سورۂ حشر کی آخری پانچ آیات پیش کیں۔ اور اُن سے انہوں نے یہ بات اخذ کی کہ مالِ غنیمت میں صرف مہاجرین و انصار ہی کا حصہ نہیں ہے بلکہ آنے والی نسلیں بھی اس میں شریک ہیں (۱۶)۔ اس لئے زمینوں کو اس طرح اگلی نسلوں کے لئے محفوظ کر دیا گیا۔ یہاں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ قرآن کریم تقسیمِ غنیمت کے سلسلہ میں زمین کا استثناء نہیں کرتا۔ صحابہ کا تقسیم زمین کے لئے مطالبہ انہیں آیات کی بنیاد پر تھا جن میں فوج کے درمیان غنیمت تقسیم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ بادی النظر میں حضرت عمرؓ نے ان نصوص کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو انہوں نے قرآن کے منشاء اور روح پر عمل کیا جس کے اشارے انہیں سورۂ حشر کی آیات میں بعد کو مل گئے۔ اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ نے درحقیقت اجتماعی مفاد کو انفرادی فائدہ پر ترجیح دی۔ کیونکہ سماجی مصلحت

کا تقاضا یہی تھا۔ حضرت عمرؓ کا یہ طرزِ استدلال صدر اسلام میں اصولِ استحسان کی بہترین مثال ہے۔

حضرت عمرؓ کے سامنے چند غلام پیش کئے گئے انہوں نے ایک اونٹنی چرا کر اس کو ذبح کر ڈالا تھا۔ پہلے تو حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کے حکم کے مطابق غلاموں کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ لیکن بعد میں مالک کو بلا کر یہ کہا کہ میرا خیال ہے کہ تم نے ان کو بھوکا رکھا ہوگا۔ اس لئے انہوں نے مالک کو اس اونٹنی کی دوہری قیمت ادا کرنے کا حکم دیا، اور ہاتھ کاٹنے کا حکم واپس لے لیا (۱۷)۔

اسی طرح ایک واقعہ اور بیان کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے بیت المال سے چوری کر لی تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے اس کا ہاتھ نہیں کٹوایا (۱۸)۔ باوجودیکہ قرآن مجید میں چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم موجود ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹنے سے گریز کیا۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ قرآن کریم چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ضرور دیتا ہے لیکن تفصیلات کے بارے میں خاموش ہے۔ یہ تفصیلات یا ہمیں سنت سے ملیں گی، یا پھر رائے سے فیصلہ کرنا ہوگا کہ کہاں ہاتھ کاٹا جائے اور کہاں نہیں۔

حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں اُم ولد (بچے والی باندی) کو فروخت کرنے، تحفہ میں دینے اور میراث میں تقسیم کرنے پر پابندی لگا دی تھی۔ اور مالک کے مرنے کے بعد اسے آزاد کر دیا جاتا تھا (۱۹)۔ حالاں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں بچے والی باندیوں کی خرید و فروخت عام تھی۔ حضرت عمرؓ کے اس طرزِ عمل پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ جو سنت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں قائم تھی، انہوں نے اپنی رائے سے اس کو بدل دیا اور ایک نئی سنت قائم کی۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں فتوحات کی کثرت سے غلام اور باندیوں کی بہتات ہو گئی تھی، لوگ باندیاں رکھتے، کچھ روز ان سے فائدہ اُٹھاتے، جب ان کے بچے ہو جاتے تو ان کو فروخت کر دیتے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ باندی کسی ایک مالک کے پاس مستقل نہ رہ سکتی تھی، اس وجہ سے کوئی شخص بھی اس کے بچوں کی کفالت کا ذمہ دار نہ ہوتا۔ اس سماجی برائی کو روکنے کے لئے حضرت عمرؓ کو یہ قدم اُٹھانا پڑا، یہ سماجی حالات جو حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تھے، اگر ان کے پیش روؤں کے دور میں بھی ہوتے تو وہ بھی یقیناً یہی کرتے جو حضرت عمرؓ نے کیا۔ کن حالات میں حضرت عمرؓ نے اس حکم کو نافذ فرمایا، اس کا اندازہ ذیل کے الفاظ سے کیا جا سکتا ہے:-

ان عمر بن الخطاب قال : ما بال رجال یطؤون ولائدهم ، ثم یدعونهن یخرجن لا تاتینی ولیدة یعترف سیدها أن قد ألم بها إلا الحقت به ولدها۔ فارسلوهن بعد أو امسکوهن (۲۰)

(ترجمہ) حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اپنی لونڈیوں سے تمتع کرتے ہیں پھر انہیں چھٹا پھرنے دیتے ہیں، آئندہ اگر کوئی لونڈی میرے پاس آئی، اور اس کے مالک نے یہ اعتراف کیا کہ اس نے اس کے ساتھ صحبت کی ہے، تو میں اس کے بچہ کو اسی مالک کے ساتھ کر دوں گا۔ اس لئے یا تو تم ان لونڈیوں کو چھوڑ دو یا ان کو اپنے پاس روکے رکھو۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بچے والی باندیوں کا مسئلہ نزاکت اختیار کر گیا تھا، اس لئے ان کو یہ قانون بنانا پڑا۔

مذکورہ بالا مثالوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حضرت عمرؓ نے بعض مسائل میں حکم موجود ہونے کے باوجود اپنی رائے و بصیرت سے کام لے کر اس حکم یا مسلمانوں کے عمل کے خلاف قانون نافذ کیا۔ انہوں نے ان مسائل میں قرآن کی ان آیات یا سنت کی خلاف ورزی نہیں کی، بلکہ ان کی روح اور منشا پر عمل کیا۔

رائے اور نص کو عام طور پر دو متضاد اصطلاحیں سمجھا جاتا ہے۔ جس مسئلہ میں نص موجود ہو، وہاں رائے سے استدلال نہیں کیا جاتا۔ ہمارے خیال میں نص کی موجودگی و عدم موجودگی دونوں صورتوں میں رائے ناگزیر ہے۔ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ ہر موقع کے لئے ہمیں نص کی تعبیر کرنا ہوگا، اور تعبیر میں رائے کی بنیاد پر اختلاف لازمی ہے۔ نص لغت میں گردن اٹھا کر دیکھنے کو کہتے ہیں۔ ایک حماسی شاعر کہتا ہے ؎

لها فرخان قد ترکا بوکر　　　　نعشهما تصفقه الریاح

(ترجمہ) اس قطا (بھٹ تیتر) کے دو بچے گھونسلے میں رہ گئے تھے۔ ہوائیں ان کے گھونسلے کو ہلا رہی تھیں۔

اذا سمعا هبوب الریح نصّا　　　　وقد اودی به القدر المتاح (۲۱)

(ترجمہ) جب وہ ہوا چلنے کی آواز سنتے تھے تو گردن اُٹھا کر دیکھتے تھے، حالاں کہ اُن میں ہر ایک کو تقدیر کا لکھا ہلاک کر چکا تھا۔

اسی سے بلندی وظاہر کلام وغیرہ مفہوم لیا گیا ہے۔ اصطلاح میں قرآن وحدیث کے الفاظ سے ظاہری و واضح طور پر جو مفہوم نکلتا ہو، جس کی کوئی دوسری تاویل نہ ہو سکے، اس کو نص کہتے ہیں۔ متاخر دَور کے علمائے اصول نے نص کی مختلف تعریفیں کی ہیں۔ امام الحرمین الجوینی جو نسبتہً متقدم ہیں، اپنی کتاب الورقات میں نص کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں:۔

والنص مالایحتمل الامعنی واحدا، وقیل ماتاویلہ تنزیلہ ۲۲

(ترجمہ) نص وہ ہے جس کے صرف ایک ہی معنی ہو سکتے ہوں (دوسرے معنی کی گنجائش ہی نہ ہو)، یا بعض نے کہا ہے کہ نص وہ ہے جس کی تاویل ہی وہ الفاظ ہوں جن کے ساتھ وہ حکم دیا گیا ہے۔"

نص کی مزید تعریفات، اس کی قسمیں اور اس میں اختلافات متاخر دَور کی چیزیں ہیں۔ زیرِ نظر مقالہ میں ہمیں صرف امام شافعی کے دَور تک اجتہاد کے طریقے دکھانا مقصود ہے، اس لئے نص پر مزید تفصیلات بیان کرنا ہمارے موضوع سے خارج ہے (۲۳)۔ نص کی مذکورہ بالا تعریف کو اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہمیں بہت کم ایسے احکام ملیں گے جن کو کسی مسئلہ میں نص کہا جا سکے۔ کیوں کہ ایسی آیات یا ایسی احادیث بہت کم ہیں جن کا صرف ایک ہی مفہوم ہو، اور دوسری تاویل ممکن نہ ہو، نص کا یہ مفہوم اُس سے بہت مختلف ہے جو دوسری صدی میں سمجھا جاتا تھا۔ امام محمد بن الحسن نے اپنی کتاب السیر الکبیر میں جس طرح اس کو استعمال کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دَور میں نص کے اتنے محدود معنی نہ تھے، جتنے بعد میں سمجھے گئے۔ جس آیت یا حدیث کو نص کہا جاتا تھا، اُس کی مختلف تاویلیں ہو سکتی تھیں، اس کے باوجود وہ نص ہی کہلاتی تھی۔ ذیل میں ہم اس کی ایک مثال نقل کرتے ہیں:۔

قال: ثم أمان الرجل المسلم جائز علی أھل الاسلام کلھم، عدلاً کان او فاسقاً، لقولہ علیہ السلام المسلمون تتکافأ دماؤھم، وھم ید علی من سواھم، یسعی بذمتھم أدناھم۔ والمراد بالذمۃ العھد موقتاً کان أو مؤبداً۔ وذلك الامان وعقد الذمۃ فان کان اللفظ مشتقا من الادنی الذی ھو الأقل کما قال اللہ تعالی: ولا ادنی من ذلك ولا أکثر، فھو تنصیص علی صحۃ أمان الواحد۔ وان کان مشتقا من الدنو، وھو القرب، کما قال اللہ تعالی: فکان قاب قوسین أو أدنی، فھو دلیل علی صحۃ امان المسلم الذی فیکون قریبا من العدو، وان کان مشتقا من الدناءۃ فھو تنصیص علی صحۃ امان

الفاسق لان صفة الدناءة به تليق من المسلمين ۲۴ے

(ترجمہ) اگر کوئی مسلمان، خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، کسی کو امان دیتا ہے تو یہ سارے مسلمانوں کی طرف سے نافذ ہوگی۔ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں کا خون برابر ہے۔ اپنے سے علاوہ دوسروں (غیر مسلموں) کے مقابلہ میں وہ دستِ واحد کی طرح ہیں، ان میں سے ایک ادنیٰ شخص بھی عہد و پیمان کر سکتا ہے۔ یہاں ذمہ سے مراد معاہدہ تھا، خواہ وقتی ہو، یا ہمیشہ کے لئے، امان اور ذمہ معاہدہ ہی ہیں۔ اگر لفظ ادنیٰ سے مراد قلیل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا ادنیٰ من ذلک ولا اکثر۔ تو یہ حدیث اس بارے میں نص ہے کہ ایک شخص بھی امان دے سکتا ہے۔ اگر یہ دنو (جس کے معنی قریب کے ہیں) سے مشتق ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فکان قاب قوسین او ادنیٰ، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دشمن کے قریب سرحد پر رہنے والا مسلمان بھی امان دے سکتا ہے۔ اگر یہ دناءۃ سے مشتق ہے تو اس بات کے لئے نص ہے کہ ایک فاسق بھی امان دے سکتا ہے کیوں کہ صفت دناءۃ مسلمان میں بھی ہو سکتی ہے۔"

اس مثال میں امام محمدؒ لفظ ادنیٰ کو نص کہتے ہیں اور اس کی تین مختلف طریقے سے تاویلیں کرتے ہیں۔ اگر نص کا مفہوم اس دور میں بھی وہی ہوتا جو متاخر علماء اصول نے سمجھا ہے تو امام محمد اس لفظ کی مختلف تاویلیں نہ کرتے۔ بلکہ ایک معنی ہی متعین کر کے اس پر مہر ثبت کر دیتے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ نص کے مفہوم میں تدریجاً تبدیلی آتی رہی ہے۔

جہاں تک ہمیں معلوم ہے سب سے پہلے امام محمد نے اپنی آخری کتاب السیر الکبیر میں اس لفظ (نص) کو استعمال کیا ہے۔ ان کی دوسری کتابوں میں یہ لفظ موجود نہیں ہے۔ ان سے پہلے فقہاء کے یہاں یہ لفظ ہمیں نہیں ملتا۔ ان کی تصانیف میں نص کی جگہ کتاب و سنت، یا کتاب اللہ الناطق اور السنۃ المعروفہ وغیرہ الفاظ ملتے ہیں۔ امام شافعی ضرور اس لفظ کو رائے کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں۔ چوں کہ وہ آزادانہ شخصی رائے کے شدید مخالف ہیں اس لئے وہ نص پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے یہاں نص کا تصور درحقیقت رائے کی مخالفت کا ردّ عمل معلوم ہوتا ہے۔ رائے کا استعمال جب سے مذموم سمجھا جانے لگا، اور قیاس نے اس کی جگہ لے لی، نیز خود شخصی اجتہاد کا دائرہ بھی تنگ ہو گیا۔ اس وقت سے نص کا تصور غالب آتا گیا، اور تقلیدی ذہن کے ساتھ اس کے

استعمال میں وسعت ہوتی گئی ۔ اسی لئے متاخر دَور میں نص کی نئی نئی تعریفات، اس کی مختلف قسمیں، اور اس کی مزید تفصیلات پر بہت کچھ لکھا گیا۔

امام شافعی جن چیزوں کو نص کہتے ہیں، ان میں عقل و رائے کا استعمال درست نہیں سمجھتے ۔ وہ اپنے مخالف کو مندرجہ ذیل الفاظ میں نص اور جملہ کی تعریف سمجھاتے ہیں (جو اس بات کی دلیل ہے کہ نص کا تصور ان کے دَور میں عام طور پر معروف نہیں تھا، اس لئے اُن کو اس کی وضاحت کرنی پڑی) :-

"جس کسی کو کوئی نئی بات پیش آتی ہے تو قرآن مجید اس بارے میں دو طرح حکم بتلاتا ہے۔ تفصیلی (نصاً) اور اجمالی (جملۃً) اگر کوئی شخص یہ پوچھے کہ نص اور جملہ سے آپ کی کیا مراد ہے. تو اس کا جواب یہ ہے کہ نص تو وہ ہے جس کو خدا نے واضح طور پر (نصاً) حلال یا حرام کیا ہے، مثلاً اُس نے ماؤں سے، دادیوں سے، پھوپھیوں سے، خالاؤں سے اور مزید اُن رشتہ داروں سے جن کا اس کے ساتھ ذکر ہے نکاح حرام کیا ہے۔ اور اُن کے سوا دوسرے رشتہ داروں سے نکاح کی اجازت دی ہے۔ ایسے ہی خدا نے مردار، خون، خنزیر کا گوشت، اور ظاہر و باطن بے حیائی کی باتوں کو حرام کیا ہے ۔ اسی طرح خدا نے وضو کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کی تفصیل بتلائی کہ اپنے چہروں اور ہاتھوں کو دھوؤ۔ ان سب امور میں، نیز ان کی مشابہ چیزوں میں صرف قرآن مجید پر اکتفا کیا جائے گا۔ کسی اور طرح استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر مجمل کیا ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجمل وہ فرائض ہیں (جن کی تفصیل قرآن نے نہیں بتلائی) مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ اور حج۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یہ بتایا کہ صلوٰۃ کیا ہے، اس کی تعداد کتنی ہے ۔ اس کا وقت کیا ہے، اور اس کو کیسے ادا کرنا چاہیئے ۔ اسی طرح زکوٰۃ کی حقیقت کو بتلایا، اس کی تفصیل بتلائی کہ کس مال میں زکوٰۃ واجب ہے، وہ کب دینی چاہیئے اور اس کی کتنی مقدار ہے۔ ایسے ہی حج کا طریقہ آپؐ نے بتایا، اور جو چیزیں اس میں داخل، اور اس سے خارج ہیں. اُن کی تفصیل بتائی۔ الخ ۔" (۲۵)

اس اقتباس سے پتہ چلتا ہے کہ امام شافعی صرف مجمل احکام میں استدلال کے قائل ہیں، اور منصوص میں

نہیں، حالاں کہ جن چیزوں کو انہوں نے نص کے تحت داخل کیا ہے۔ ان کے بارے میں بھی قرآن کی تفصیلات کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مزید تشریحات ثابت ہیں۔ نیز فقہاء نے قیاس و استدلال سے کام لے کر اس پر بہت کچھ اضافے کئے ہیں۔ اسی طرح مجمل کے تحت جن امور کو وہ بیان کر رہے ہیں، خود قرآن نے بھی ان کی کچھ تفصیلات بتائی ہیں، مثلاً نماز کے اوقات کی طرف قرآن اشارہ کرتا ہے۔ اس کے بعض ارکان کی بھی وہ نشان دہی کرتا ہے۔ زکوٰۃ کے وہ ہمیں مصارف بتلاتا ہے۔ حج کی تفصیل تو قرآن مجید میں دوسرے ارکان کی نسبت سب سے زیادہ ہے۔ امام شافعی کے نزدیک چوں کہ یہ امور مجمل ہیں، اس لئے ان میں استدلال درست ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن یا حدیث کے کسی حکم کو منصوص اور کسی کو مجمل کہنا محض انسانی عقل و رائے پر منحصر ہے۔ اگر بات یہی ہے تو ایک مجتہد جس آیت کو نص مانتا ہے دوسرا اس کو مجمل کہہ سکتا ہے۔ علمائے اصول کے درمیان ایسے اختلافات آپ کو کثرت سے ملیں گے۔ اس لئے امام شافعی کا یہ فرمانا کہ منصوص امور میں صرف تنزیل پہ اکتفا کیا جائے گا، اور استدلال سے کام نہیں لیا جا سکتا، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

امام شافعی "رسالہ" میں نص کے لفظ کو متعدد مقامات پر مختلف شکلوں میں استعمال کرتے ہیں۔ کہیں نص کتاب کہتے ہیں۔ کہیں نص حکم لکھتے ہیں، اور بعض جگہوں پر نص الکتاب والسنۃ کہا ہے (۲۶)۔ ان سب مقامات میں امام شافعی نے لفظ نص کو قرآن یا حدیث کے واضح و ظاہری الفاظ کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ امام شافعی نے رسالہ میں باب الفرائض المنصوصۃ التی سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معھا کے عنوان سے ایک باب قائم کیا ہے۔ اس باب میں وضو سے متعلق آیات نقل کی ہیں اور پھر یہ بتلایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کی کیا تفصیلات بتلائی ہیں۔ اس کے بعد دوسرا باب قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے ماجاء فی الفرض المنصوص الذی دلت السنۃ انما ارید بہ الخاص۔ اس باب میں انہوں نے میراث، قتل، ربا سے متعلق قرآن مجید کی آیات، اور احادیث بیان کی ہیں۔ اس میں وہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قرآن کے بعض منصوص احکام اس کے الفاظ سے عام معلوم ہوتے ہیں لیکن سنت یہ بتلاتی ہے کہ ان کا مصداق خاص ہے (۲۷)۔ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ نص بھی تعبیر، تشریح اور توضیح کی محتاج ہے۔ یہ تعبیر کہیں روایت سے ہوگی اور کہیں رائے سے۔ اس لئے اس میں اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ربا، قتل اور میراث کے مسائل میں جن کو امام

شافعی منصوص کہتے ہیں، فقہاء کے درمیان اختلافات موجود ہیں۔ نص پر امام شافعی نے جو متعدد مقامات پر تفصیل سے روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ اُس وقت کے مکاتبِ فقہ کے لئے نیا تھا، اور عام طور پر اس کے مالہ وما علیہ سے اہلِ علم واقف نہ تھے۔ تصورِ نص کا درحقیقت یہ ابتدائی دَور تھا، اور تیسری صدی کے بعد اس پر مزید سوچا گیا جس کی تفصیلات ہمیں متاخر دَور کی اصولِ فقہ کی کتابوں میں ملتی ہیں۔ تقلیدی دَور میں نص کی اصطلاح کسی فقہی مسئلہ میں ایک شخص یا ایک مکتبِ فکر کے نظریات کو ثابت کرنے بلکہ منوانے کا بہترین ذریعہ ثابت ہوئی۔ نص کے تصور نے آزادانہ شخصی رائے کو اجتہاد سے ختم کر دیا، اس کی جگہ یا تو قیاس نے لے لی، جو قریباً نص کے ہی مترادف ہے، یا پھر اہلِ ظاہر کی ظاہریت نے۔ نص کا استعمال ہمیں ظاہری مکتبِ فکر میں کثرت سے ملتا ہے، کیوں کہ اس مکتبِ فکر کی بنیاد ہی نصوص پر قائم ہے۔

متاخر دَور میں اہل الحدیث اور اہل الرائے کے نام سے دو فقہی مکتبِ فکر وجود میں آئے اور ان کے درمیان شدید نزاع اور اختلاف رہا۔ یہاں ہمیں یہ دکھانا ہے کہ آیا پہلی اور دوسری صدی میں یہ دونوں مکتبِ خیال موجود تھے۔ نیز یہ کہ رائے اور حدیث اس دَور میں بھی دو متضاد اصطلاحیں سمجھی جاتی تھیں۔ ہمارا خیال ہے کہ اس ابتدائی دَور میں حدیث و رائے دونوں ملی جلی اصطلاحیں تھیں، محدثین کے لئے حدیث کے ساتھ ساتھ رائے کے بغیر چارہ نہ تھا، اور مجتہدین رائے اور حدیث دونوں سے استدلال کرتے تھے۔

امام شافعی کی تصانیف میں ہمیں اہل الکلام، اہل الحدیث اور اہل القیاس کی اصطلاحیں ملتی ہیں۔ اہل الحدیث کی اصطلاح عام طور پر وہ ان مقامات پر استعمال کرتے ہیں جہاں انہیں کسی حدیث کی قوت و صحت کو بتلانا ہوتا ہے، یہاں اہلِ الحدیث سے ان کی مراد (جیسا کہ سیاق بتلاتا ہے) ماہرینِ اسناد و روایت اور حفاظ حدیث سے ہوتی ہے (۲۸)۔ اس سے یہ سمجھنا درست نہ ہوگا کہ ان کے زمانہ میں کوئی ایسا مستقل گروہ موجود تھا، جو رائے و قیاس کا شدید مخالف تھا، اور وہ صرف حدیث و روایت سے استدلال کرنا جائز سمجھتا تھا۔ اہلِ حجاز یا اہلِ مدینہ کو عام طور پر اہلِ الحدیث سمجھا جاتا ہے، اور اہل عراق کو اہل الرائے۔ ایسے رجحانات جیسا کہ ہم بعد میں چل کر بتائیں گے، اس دَور میں ضرور پائے جاتے تھے، لیکن ایسے دو مدِ مقابل مکتبِ خیال ابھی تک وجود بھی نہیں آئے

تھے۔ اس کے برخلاف فقہ کو حدیث اور رائے دونوں سے غذا مل رہی تھی۔ صرف حدیث۔ یا صرف رائے ابھی تک کسی کا مسلک نہ تھا۔ امام شافعی کے اپنے مخالفین سے مناظرے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حدیث کے بہت بڑے حامی اور آزادانہ رائے کے شدید مخالف تھے۔ اس کے باوجود اپنے دلائل میں وہ رائے سے نہ بچ سکے۔ اس دَور میں ہمیں بعض مشہور محدثین کے نام ملتے ہیں مثلاً ابن شہاب زہری متوفی ۱۲۴ھ۔ سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ھ۔ سفیان بن عیینہ متوفی ۱۹۸ھ اور وکیع بن جراح متوفی ۱۹۷ھ وغیرہم۔ لیکن ان کے بارے یہ کہنا مبالغہ سے خالی نہ ہوگا کہ ان کا سارا استدلال حدیث سے تھا، اور رائے کی ان کے یہاں قطعاً گنجائش نہ تھی۔ امام شافعی کی فقیہہ کے بارے میں رائے یہ ہے کہ وہ رائے کی نسبت حدیث کا زیادہ متبع ہو، اور ان کے مخالف کا خیال یہ ہے کہ اہل الحدیث بھی جس شخص کی فقاہت کی شہادت دیتے ہوں (۲۹)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محدثین اور فقہاء دونوں رائے و حدیث سے استدلال کرتے تھے، بجز اس کے کہ محدثین کے یہاں روایت کو اہمیت حاصل تھی، اور فقہاء رائے کو اہم سمجھتے تھے۔

امام مالک باوجود محدث ہونے کے موطا میں کثرت سے رائے سے کام لیتے ہیں۔ متعدد مسائل میں وہ مرفوع احادیث چھوڑ کر اپنے اجتہاد (رائے) یا اجماع اہلِ مدینہ پر اعتماد کرتے ہیں (۳۰)۔ اسی طرح اہلِ عراق جن کو شافعی اہل القیاس کہتے ہیں، رائے و قیاس کے ساتھ کثرت سے احادیث لاتے ہیں۔ اس دَور کے فقہائے عراق کی فقہی تصانیف دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث اہلِ مدینہ سے ان کے یہاں کسی طرح کم نہ تھی۔ اہلِ عراق آج تک قلتِ حدیث کے لئے بدنام ہیں جو متاخر دَور میں مکاتب فقہ کے درمیان نزاع و عصبیت کا نتیجہ ہے۔ اس موضوع پر عصرِ حاضر کے محققین خصوصاً ڈاکٹر شخت (J. SEHACHT) نے یہ ثابت کیا ہے کہ اہل عراق کے یہاں حدیث اس دَور کے تمام مکاتب فقہ کی نسبت سب سے زیادہ تھی اور یہ الزام غلط ہے کہ ان کے یہاں حدیث کم ہے اور وہ محض رائے و قیاس سے ہی کام لیتے ہیں (۳۱)۔ بہرحال اہلِ حجاز و اہلِ عراق دونوں کے یہاں حدیث و رائے کا استعمال برابر تھا، اسی لئے امام شافعی متعدد مقامات پر بعض مسائل میں دونوں کو مرفوع احادیث سے اعراض و رائے پر عمل کرنے کا الزام دیتے ہیں (۳۲)۔ اس کے علاوہ ہمیں اس سلسلہ میں بعض اشارے اور بھی ملتے ہیں، جن سے ہمارے خیال کی تائید

ہوتی ہے۔ ابن شہاب زہری جو عام طور پر محدّث کی حیثیت سے مشہور ہیں، لیکن فقیہہ و مجتہد کے نام سے انہیں بہت کم جانتے ہیں۔ امام محمد بن الحسن ان کو اپنے دَور کا سب سے بڑا فقیہہ و محدّث بتلاتے ہیں، ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

وکان (ابن شہاب الزهری) من أفقہ أھل المدینہ واعلمھم بالروایۃ ۴۳

(ترجمہ) ابن شہاب زہری اہلِ مدینہ میں سب سے بڑے فقیہہ اور روایت کے سب سے بڑے عالم تھے'۔ ایک دوسرے مقام پر لکھا ہے:۔

وروی ذلک افقھم واعلمھم فی زمانہ واعلمھم بحدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن شہاب الزهری

(ترجمہ) اس کو اپنے زمانہ کے سب سے بڑے فقیہہ، سب سے بڑے عالم اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے سب سے زیادہ جاننے والے ابن شہاب زہری نے روایت کیا ہے (۴۴)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل الحدیث و اہل الرأئے کے دو مختلف مکتبِ خیال اس وقت علیحدہ علیحدہ موجود نہ تھے۔ خود امام شافعی کی تصانیف میں ہمیں اہل العلم بالحدیث والرائے کی اصطلاح ملتی ہے، جو رائے و حدیث کے امتزاج کو بتلاتی ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رائے و حدیث کا یہ شدید تناؤ امام شافعی کے بعد پیدا ہوا ۔ یہ وہ دَور ہے جب فقہی مذاہب وجود میں آچکے تھے، اور ہر امام مجتہد کے مقلدین و متبعین اپنے مذہب کی بالادستی و برتری ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ شخصی تقلیدی عصبیت زور پکڑ رہی تھی۔ اس دَور میں اپنے مذہب کی فوقیت کو ثابت کرنے کے لئے اور مخالف مذہب کو گرانے کے لئے کیا کچھ نہیں کیا گیا۔ جھوٹی روایتیں گڑھی گئیں، اپنے امام کے مناقب بنائے گئے، مخالفین کے لئے طرح طرح کے قصّے وضع کئے گئے، حتے کہ مناظرے تک اپنے امام کی طرف منسوب کئے گئے جن میں مخالفین کی ہزیمت کو دکھلایا گیا ہے۔ ہمارے اس خیال کی تائید ائمہ کے مناقب کی کتابوں، اور خصوصیت سے امام ابو حنیفہ کے موافق و مخالف جو کچھ لکھا گیا ہے، اس سے ہوتی ہے ۔ بہرحال یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ رائے و حدیث میں خفیف سی تفریق کی بنیاد امام شافعی کے دَور میں پڑ چکی تھی، اور بعد میں اسی چیز نے شدت اختیار کرلی۔ اہل مدینہ کو

اہل الحدیث کا لقب دے دیا گیا کیوں کہ خود امام شافعی مدینہ کو دار الہجرت والسنۃ کے نام سے یاد کرتے ہیں، اور اسی دَور میں اہلِ عراق کو اہل القیاس کہا جاتا تھا۔ یہی چیز بعد میں ان کے اہل الرائے کے لقب کا سبب بنی۔

تیسری صدی ہجری میں تدوین حدیث کی تحریک شروع ہونے سے حدیث کے ضخیم مجموعے وجود میں آئے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسا طبقہ بھی رونما ہوا جس کا رجحان صرف حدیث کی طرف تھا اور رائے کو وہ مذموم سمجھتا تھا۔ ہر مسئلہ کو وہ حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کرتا تھا اسی رجحان کی انتہا پسندی نے ظاہری مکتب خیال کو جنم دیا۔ اب صورتِ حال یہ تھی کہ رائے کی مذمت میں احادیث بیان کی جاتیں. اور اس کی تردید وابطال میں صحابہ وتابعین کے آثار روایت کئے جاتے، یہاں تک کہ خود حدیث کی کتابوں میں رائے وقیاس کی مذمت پر ابواب قائم کئے گئے۔ اس دَور میں رائے وحدیث میں تفریق کھل کر سامنے آچکی تھی، اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا دونوں کے درمیان تناؤ بڑھتا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسی دَور میں بعض تابعین مثلاً امام شعبی متوفی ۱۰۳ھ کی طرف رائے کی مذمت میں روایات منسوب کی گئیں (۳۵)۔ ہمیں بعض وجوہ کی بنا پر یہ روایتیں مشکوک معلوم ہوتی ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ امام شعبی جس دَور سے تعلق رکھتے ہیں، ہمارے نزدیک اس دَور میں حدیث و رائے کے دو مخالف مکاتب خیال کا وجود نہ تھا۔ نیز اجتہاد کا جو طریقہ اس دَور میں کارفرما تھا. اس کے پیشِ نظر شعبی کا اس شدت سے رائے کی مخالفت کرنا کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خود شعبی سے بعض ایسے فقہی مسائل مروی ہیں جن کی بنیاد ہی رائے پر ہے (۳۶)۔ تعجب ہے کہ شعبی ایک طرف رائے پر پیشاب کرنے کو تیار ہیں (جیساکہ روایات بتلاتی ہیں) اور دوسری طرف رائے پر مبنی مسائل کو نقل کر رہے ہیں۔ تیسری وجہ ہے کہ عمر بن عبدالعزیز کے دورِ خلافت میں امام شعبی قاضی مقرر ہو گئے تھے (۳۷)۔ کیا کوئی قاضی رائے کے بغیر بھی فیصلے کر سکتا ہے؟ بہرحال امام شعبی کی جو تصویر ان کی طرف منسوب روایات سے سامنے آتی ہے، ہمارے نزدیک تاریخی طور پر وہ صحیح نہیں ہے۔ کچھ اسی طرح کے وجوہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن کے لقب ربیعۃ الرأی کے بھی معلوم ہوتے ہیں۔ غالباً یہ لقب بھی ان کو امام شافعی کے بعد کے دَور میں ہی دیا گیا ہوگا۔ امام مالک

موطا میں کہیں بھی ان سے اس لقب کے ساتھ روایت نہیں کرتے۔ لیکن اس پر ابھی مزید تحقیق کی گنجائش ہے (۳۸)۔

امام شافعی اہل الکلام سے عام طور پر معتزلہ مراد لیتے ہیں۔ اور غالباً خوارج بھی ان میں داخل ہیں۔ ان کے ساتھ امام شافعی کے مناظرے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انکار حدیث کے لحاظ سے ان کے تین گروہ تھے۔ ایک گروہ صرف قرآن کو حجت مانتا تھا اور حدیث کا قطعاً منکر تھا۔ دوسرا گروہ صرف ان احادیث کو حجت سمجھتا تھا جو قرآن کے موافق ہوتیں، بقیہ کو ردّ کرتا تھا۔ تیسرا گروہ صرف اخبار احاد کا منکر تھا، اور مشہور احادیث کو حجت تسلیم کرتا تھا۔ امام شافعی نے ان تینوں گروہوں کے دلائل اور ان کی تردید اختصار کے ساتھ جماع العلم میں بیان کی ہے (۳۹)۔ اہلِ الکلام چوں کہ عقل سے استدلال زیادہ کرتے تھے اس لئے امام شافعی کہیں کہیں ان کو اہل العقول بھی کہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ان مجتہدین کی نسبت جن کے پاس قرآن و سنت جیسے اصول موجود تھے، پھر بھی وہ رائے و استحسان سے کام لیتے تھے، اہل العقول اجتہاد کے زیادہ مستحق تھے، کیوں کہ ان کے پاس سرے سے کوئی اصول ہی نہیں تھے (۴۰)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کو رائے و استحسان کے بارے میں کچھ غلط فہمی تھی، اس لئے وہ ان کی شدید مذمت کرتے ہیں۔ کہیں رائے کو ہوائے نفس کہتے ہیں (۴۱)۔ اور کہیں استحسان کو نئی شریعت بنانے کے مترادف سمجھتے ہیں (۴۲)۔ اور کہیں تلذذ سے تعبیر کرتے ہیں (۴۳)۔ آگے چل کر ہم یہ دکھائیں گے کہ حقیقت اس کے خلاف تھی۔

صدر اسلام میں تین مقامات اجتہاد کے مرکز تھے۔ عراق۔ شام اور حجاز۔ مصر کا اجتہاد تخلیقی سے زیادہ تقلیدی تھا، اگرچہ وہاں بھی لیث بن سعد جیسے تخلیقی رجحان رکھنے والے مجتہد موجود تھے۔ امام محمد بن الحسن صرف انہی تین مراکز کا نام لیتے ہیں (۴۴)، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں مصر کو اجتہاد کے میدان میں ممتاز مقام حاصل نہ تھا۔ ان فقہی مکاتب کا میلان مسائل کے حل کرنے میں زیادہ تر رائے کی طرف تھا۔ ہر مکتب کے فقہاء کے درمیان جو اختلافات تھے، نیز مختلف مکاتب کے درمیان جو مختلف مسائل میں نزاع تھا، اس کی بنیاد رائے پر تھی۔ ابن المقفع متوفی سنہ ۱۴۰ھ نے اس دور کے فقہاء اور مکاتبِ فکر کے درمیان اختلاف رائے کی

تصویر ذیل کے الفاظ میں کھینچی ہے :-

"کوفہ، بصرہ اور ان کے اطراف میں قتل (دماء)، نکاح (فروج) اور مال (اموال)، کے متناقض احکام میں اختلاف انتہائی شدت اختیار کر چکا ہے۔ ایک شخص کے خون اور شرم گاہ کو حیرہ میں حلال سمجھا جاتا ہے، لیکن کوفہ میں وہ حرام ہیں۔ خود کوفہ کے اندر یہ اختلاف موجود ہے۔ اس کے ایک محلہ میں جو چیز حلال ہے، دوسرے میں وہ حرام ہے۔ ...... اہلِ عراق و اہلِ حجاز میں سے ہر فریق اپنے فقہی نظریات کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور دوسرے کا استخفاف کرتا ہے "

"ان میں سے جو لوگ پیروی سنت کے دعویدار ہیں، وہ اس چیز کو بھی سنت بنا دیتے ہیں جو حقیقت میں سنت نہیں ہے یہاں تک کہ اپنے اس زعم میں کہ وہ سنت ہے بلا کسی ثبوت و حجت کے وہ خون بہاتے ہیں۔ جب ان سے یہ دریافت کیا جاتا ہے کہ اس طرح کا خون رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بہایا گیا یا خلفائے راشدین (آئمۃ الھدی) کے زمانہ میں ؟ تو اس کا جواب دینے سے وہ قاصر رہتے ہیں۔ جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ تمہاری اس مزعومہ سنت کے مطابق کون سا خون بہایا گیا تھا، تو جواب میں کہتے ہیں کہ عبدالملک بن مروان نے ایسا ہی کیا تھا، یا کسی امیر (حاکم) نے۔ انتہائی نازک و اہم مسائل میں وہ اپنی رائے سے کام لیتے ہیں جس سے مسلمانوں میں سے کسی کا قول بھی متفق نہیں ہے۔ اپنی اس شخصی رائے اور چیرہ دستی پر انہیں ذرا بھی وحشت نہیں ہوتی۔ بلکہ صاف اقرار کرتے ہیں کہ یہ اُن کی ذاتی رائے ہے' اس میں وہ کتاب اور سنت سے استدلال نہیں کرتے " (۴۵)

بعینہٖ یہی تصویر امام شافعی کی تصانیف میں ان کے مخالفین کے ساتھ مناظرے پڑھنے والے کے سامنے آتی ہے۔ ذیل میں ہم چند فقہی مسائل کا تجزیہ کر کے یہ بتلائیں گے کہ اس دور کے مجتہدین مختلف اجتہاد کے مراکز میں کس طرح آزادی کے ساتھ مسائل کے حل میں رائے سے

کام لیتے تھے۔

امام مالک نے سعید بن المسیب کی روایت سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ڈاڑھ کی دیت ایک اونٹ مقرر کی تھی۔ اس کے برخلاف حضرت معاویہؓ نے پانچ اونٹ مقرر کئے تھے۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے سعید بن المسیب فرماتے ہیں:۔

قال سعید بن المسیب: فالدیۃ تنقص فی قضاء عمر بن الخطاب، وتزید فی قضاء معاویۃ۔ فلو کنت أنا لجعلت فی الاضراس بعیرین بعیرین، فتلک الدیۃ سواء، وکل مجتھد ماجور۔(۴۶)

(ترجمہ) حضرت عمرؓ کے فیصلہ میں دیت کم ہے، اور حضرت معاویہ کے فیصلہ میں زیادہ۔ اگر ڈاڑھ کی دیت کا میں فیصلہ کرتا تو دو دو اونٹ مقرر کرتا۔ اس طرح دیت برابر ہو جاتی۔ اور ہر مجتہد اجر پانے والا ہے۔"

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ سعید بن المسیب اس مسئلہ میں نہ حضرت عمر کی بات مانتے ہیں اور نہ حضرت معاویہ کے فیصلہ پر عمل کرتے ہیں، نیز ان کی رائے اہل مدینہ کے خلاف ہے جن کا عمل حضرت معاویہ کے فیصلہ پر ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دانت کی دیت پانچ اونٹ مقرر کی ہے۔ اور ڈاڑھ بھی چوں کہ دانت ہے اس لئے اس کی دیت بھی پانچ اونٹ ہونا چاہیئے۔ اس طرح ڈاڑھ کے مسئلہ میں ان کا عمل قیاس پر ہے (۴۷)۔ اس مثال سے ہمیں اس دور میں آزادیٔ رائے کا پتہ چلتا ہے۔ ڈاڑھ کی دیت میں اگرچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث مروی نہیں ہے، لیکن حضرت عمر و معاویہ کے فیصلے اس مسئلہ میں موجود تھے۔ اس کے باوجود سعید بن المسیب دیت کے فیصلہ میں رائے زنی کا حق رکھتے ہیں اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہر مجتہد کو اجر ملے گا۔ غالباً اس سے وہ اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے بھی اپنی رائے سے ہی فیصلے کئے تھے۔ امام مالک بھی بجائے کسی ایک صحابی کے قول پر عمل کرنے کے رائے سے کام لیتے ہیں اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث پر قیاس کرتے ہیں۔ تاہم ان کے قیاس کی تائید حضرت معاویہ کے فیصلہ سے ہوتی ہے۔ سعید بن المسیب اگرچہ فقہائے سبعہ مدینہ میں سے تھے، اس کے باوجود امام مالک ان کی رائے پر عمل نہیں کرتے۔ کیوں کہ اجتہاد میں آزادیٔ رائے اس دور کا امتیازی وصف تھا۔

اب ایک دوسری مثال لیجئے۔ پسلی یا ہنسلی (کی ہڈی) کی دیت حضرت عمر نے (روایات کے مطابق) ایک اونٹ مقرر کی تھی۔ اہلِ مدینہ ان کے اس فیصلہ پر عمل نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ پسلی یا ہنسلی کی دیت کے لئے کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ اس کا فیصلہ اندازہ سے (حکومۃ باجتہاد) سے کیا جا سکتا ہے (۴۸)۔ امام شافعی اس آزادی رائے پر ان کی سخت گرفت کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ دیات کی تعیین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے وحی کے ذریعہ فرمائی تھی۔ حضرت عمرؓ چوں کہ خلیفہ ہونے کی حیثیت سے آپؐ کے جانشین تھے، اس لئے آپ کا فیصلہ بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اہلِ مدینہ کو وہ حضرت عمر اور سعید بن المسیب کے فیصلے چھوڑ کر اپنی رائے پر عمل کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں اہلِ مدینہ کے علم کا ماخذ شخصی رائے تھا (۴۹)۔ ہمیں یہاں اس سے بحث نہیں کہ اہلِ مدینہ کا نقطۂ نظر صحیح ہے، یا امام شافعی حق پر ہیں، ان دونوں مثالوں سے یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے کہ اجتہاد میں آزادیٔ رائے کس درجہ کارفرما تھی۔

دیات ہی سے متعلق ایک اور مسئلہ لیجئے۔ اہلِ مدینہ کے نزدیک عورت کے اعضاء کی دیت مرد کے اعضاء کی دیت کا نصف ہے۔ اگر اس کی مقدار کل دیت (سو اونٹ یا اس کے برابر رقم) کی ایک ثلث (یا اس سے زائد) ہو، لیکن اگر ثلث سے کم ہو تو مرد کے اعضاء کی دیت کے برابر ہے۔ اس اصول کی بنیاد پر سعید بن المسیب کی رائے ہے کہ عورت کی تین انگلیوں کی دیت دس اونٹ ہیں، کیوں کہ اس کی تعداد ثلث سے کم ہے، اور چار انگلیوں کی دیت بیس اونٹ ہیں (کیوں کہ اس کی مقدار ایک ثلث سے زائد ہے)۔ ان سے جب دریافت کیا گیا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ انگلیوں کی تعداد میں اضافہ کی صورت میں دیت اور کم ہو گئی۔ انہوں نے جواب دیا کہ یہی سنت ہے (۵۰) (یعنی اہلِ مدینہ کا اس پر اجماع ہے)۔ اس مسئلہ میں سعید بن المسیب اپنی رائے سے فیصلہ نہیں کرتے بلکہ اجماع اہلِ مدینہ سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ جس اصول سے استدلال کرتے ہیں اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ زید بن ثابت کا قول ہے۔ اہل مدینہ کا اسی پر عمل ہے۔ اہلِ عراق کا اس بارے میں اہلِ مدینہ سے اختلاف ہے۔ اُن کے نزدیک عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے، مقدار کچھ بھی ہو۔ ان کا مذہب حضرت عمر اور حضرت علی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (۵۱)۔

امام شافعی ان دونوں نقطہ ہائے نظر کا مقابلہ کرتے ہیں۔ اور دونوں کو شخصی رائے بتلاتے ہیں۔ حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت زید بن ثابت کے اقوال کو رائے کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ سعید بن المسیب جس سنت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اُس کے بارے میں اُن کا خیال ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بھی ہو سکتی ہے، صحابہ کی سنت بھی ہو سکتی ہے اور اس کی بنا رائے بھی ہو سکتی ہے (۵۲)۔ اس مثال سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس دَور میں مختلف فقہا کس آزادی سے سوچتے تھے۔ صحابہ کے درمیان، اور آئمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف درحقیقت رائے کی بنیاد پر ہی تھا۔ اسی لئے ہمارے نزدیک اس دَور میں اجتہاد کا سب سے بنیادی اصول رائے تھا۔

اہلِ مدینہ کے یہاں حدیث پر عمل اور اس کے جانچنے کا طریقہ محض اسناد ہی نہ تھا۔ یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام مالک متعدد احادیث خود روایت کرتے ہیں، لیکن ان کا عمل ان کے خلاف ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ محدّث و حافظ حدیث کی حیثیت سے جو احادیث اُن تک پہنچی تھیں، ان کا روایت کرنا ضروری تھا، لیکن ان پر عمل وہ ایک فقیہہ و مجتہد کی حیثیت سے کرتے تھے۔ اہلِ مدینہ حدیث پر غور و فکر اور عقل و رائے کی روشنی میں عمل کرتے تھے۔ بعض اوقات حدیث کا مفہوم بھی محض رائے (مجتہدانہ بصیرت) سے متعین کیا جاتا۔ ذیل کی مثالوں سے ہمارے اس خیال پر روشنی پڑتی ہے:

امام مالک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل روایت کرتے ہیں کہ آپؐ ظہر، عصر، اور مغرب و عشاء کی نمازیں بلا کسی خوف و بارش کے ملا کر پڑھتے تھے۔ اس کے بعد اس کی توجیہہ یوں فرماتے ہیں: قال مالکؒ: اری ذلک کان فی مطر (۵۳)

(ترجمہ) میرا خیال ہے کہ آپؐ نے ایسا بارش میں کیا ہوگا۔"

حالاں کہ روایت میں خود بلا خوف و بارش کی صراحت موجود ہے، اس کے باوجود وہ اپنی رائے (فقہی فہم و بصیرت) سے اس کی توجیہہ کرتے ہیں۔

اہلِ مدینہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و خلفائے راشدین کا یہ عمل روایت کرتے ہیں کہ وہ فجر کی نماز میں طویل سورتیں پڑھتے تھے۔ لیکن ان کا عمل اس کے خلاف ہے۔ امام شافعی

جب ان کو ترک حدیث کا الزام دیتے ہیں تو اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں ،

نقلت للشافعی انا نخالف ھذا، نقول: یقرأنی باقل من ھذا، لأن ھذا تثقیل علی الناس (۵۴)

(ترجمہ) ہم اس کے قائل ہیں کہ فجر کی نماز میں ان سے مختصر سورتیں پڑھی جائیں ، کیوں کہ یہ (طویل سورتیں پڑھنا) لوگوں پر گراں گزرتا ہے "

امام شافعی جب اہلِ مدینہ کو نماز میں رکوع سے قبل اور رکوع کے بعد رفع یدین (جو صحیح احادیث سے ثابت ہے) ترک کرنے پر حدیث پر عمل نہ کرنے کا الزام دیتے ہیں تو اس پر وہ اُن سے پوچھتے ہیں ، فما معنی رفع الیدین عند الرکوع ؟

(ترجمہ) رکوع کے وقت دونوں ہاتھ اُٹھانے کا کیا مطلب ہے" ؟

اس کے جواب میں امام شافعی رفع یدین کی عقلی توجیہہ کرتے ہوئے اس کا مقصد واضح کرتے ہیں (۵۵)۔ نماز کے سارے ارکان تعبدی ہیں ۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جیسے اس کی شکل بتلادی ہے اس میں چوں وچرا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ لیکن اُس دَور میں عقل و رائے کو اتنی وسعت و غلبہ حاصل تھا کہ تعبدی چیزوں کی بھی مصلحتیں پوچھی جاتیں ، اور ان کا فراخدلی سے جواب بھی دیا جاتا تھا ۔

مذکورہ بالا مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ جو دارالہجرہ والسنۃ کہلاتا تھا ، رائے سے آزاد نہیں تھا ۔ بلکہ رائے وعقل کے استعمال میں بعض مسائل میں اہلِ مدینہ اس درجہ بڑھے ہوئے تھے کہ اہلِ عراق بھی ان کو حدیث پر عمل نہ کرنے کا الزام دیتے ہیں (۵۶) ۔ امام شافعی اہل مدینہ کی رائے کو من گھڑت اور ہوائے نفس پر مبنی سمجھتے ہیں ۔ اور متعدد مقامات پر اُن کی رائے کی شدت سے تردید کرتے ہیں ۔ ہمیں ان کا یہ الزام صحیح نہیں معلوم ہوتا ۔ اُس دَور کے مراکز اجتہاد کا اگر آپ جائزہ لیں تو معلوم ہوگا ہر مرکز کے فقہاء اپنے مقامی ماحول ، علاقائی روایات ، مسلسل عمل ، اور رسم ورواج اور سماجی حالات سے متاثر ہو کر اجتہاد کر رہے تھے ۔ رائے میں شخصی تقلید سے آزادی ضرور تھی ، لیکن ہر مجتہد کے اجتہاد میں مقامی روایات سے وابستگی پائی جاتی تھی ۔ یہ بات الگ ہے کہ کہیں روایت پر زور تھا ، جیسے عراق ۔ کہیں مقامی عمل یا اجماع کو مستند سمجھا جاتا تھا ، جیسے مدینہ ، اور کہیں سلف اور عام مسلمانوں کے عمل سے استدلال

کیا جاتا تھا جیسے شام۔ آگے چل کر شخصی تقلید نے اس مقامی و علاقائی رجحان کی جگہ لے لی، اہلِ مدینہ مالکی اور اہلِ عراق حنفی کہلانے لگے۔ فقہائے مدینہ کی رائے درحقیقت عوام کے مسلسل عمل، مقامی صحابہ و تابعین فقہاء کے اجتہادات، علاقائی روایات اور مدینہ کے سرکاری قوانین کے مجموعہ کا نام تھا۔ موطا کو غور سے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک اجماعِ مدینہ کے سلسلے میں تین چیزوں سے استناد کرتے ہیں۔ اول عوام الناس کے عمل سے، دوم علمائے مدینہ کے اجماع سے، سوم مدینہ کے بعض سیاسی حکام کے قوانین سے۔ بہرحال امام شافعی کا اہل مدینہ پر یہ الزام کہ ان کی رائے من گھڑت تھی درست نہیں ہے۔

اجتہاد میں عقل و رائے سے کام لینے میں اہلِ عراق، اہلِ مدینہ سے کچھ پیچھے نہیں ہیں۔ اُن کے یہاں فقہی مسائل میں عقل و قیاس کی کثرت کے سبب امام شافعی ان کو اہل القیاس کہتے ہیں بعض اوقات احادیث کو بھی وہ عقل کی روشنی میں جانچتے ہیں، حدیث مصراۃ پر بلفظہٖ عمل نہ کرنا اور اس کی عقلی توجیہہ کر کے اس پر عمل پیرا ہونا ان کی عقل دوستی کا بین ثبوت ہے۔ حالاں کہ امام شافعی اس حدیث کو قطعاً خلافِ قیاس نہیں سمجھتے، بلکہ جو حدیث ان کے نزدیک صحیح سند سے ثابت ہو جائے اس میں چوں و چرا کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے وہ حدیث مصراۃ پر لفظاً عمل کرتے ہیں اور اہل عراق کی عقل پرستی (ان کی نظر میں) کی شدید مذمت کرتے ہیں (۵۷)۔

مالِ غنیمت میں سے سوار کو گھوڑے کے دو حصے دینا اور پیدل کو ایک حصہ دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقلاً درست نہیں ہے۔ حالاں کہ یہ صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ اِن کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ یہ عقل و قیاس کے خلاف ہے کہ انسان کے مقابلہ میں جانور کو دوہرا حصہ دیا جائے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر کے دَور خلافت میں شام کے گورنر نے گھوڑے کو اکہرا حصہ دیا تھا، یہ گویا جانور کو انسان پر فوقیت دینا ہے، اور حضرت عمر نے اس کی منظوری دے دی تھی۔ نیز اس سلسلہ میں جو احادیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں، وہ ان کے نزدیک قابلِ استناد نہیں (۵۸)۔

اس مسئلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد، امام ابو حنیفہ سے اختلاف کرتے ہیں۔

ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ گھوڑے کو دوہرا حصہ دینے کے بارے میں جو احادیث و آثار مروی ہیں ان کی تعداد زیادہ ہے اور وہ زیادہ قوی و مستند ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے عقلی اعتراض کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ بالفرض گھوڑے کو بھی اکہرا حصہ دیا جائے تو خود امام صاحب کی رائے کے مطابق انسان اور جانور مساوی ہو جاتے ہیں۔ گھوڑے کو دوہرا حصہ دینے کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ لوگوں کو اس سے جہاد کے لئے گھوڑے پالنے کی ترغیب ہوگی، اور اس طرح وہ ان کے اخراجات پورے کر سکیں گے۔ نیز ان کا استدلال یہ ہے کہ گھوڑے کا حصہ بھی مالک کو ہی ملتا ہے، اس لئے جانور کو انسان پر فوقیت کا کوئی سوال پیدا نہیں (۵۹)۔ امام محمد ان کے عقلی اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں فوقیت جانور کو انسان پر نہیں ہے، بلکہ سوار کو پیدل لڑنے والے پر ہے۔ نیز گھوڑے کا حصہ بھی چوں کہ سوار ہی کو دیا جاتا ہے، اس لئے انسان اور جانور کا کوئی مقابلہ نہیں ہے۔ اس کے بعد سوار کو جو تین حصے دیئے جاتے ہیں، اس کی عقلی وجوہ بتاتے ہیں۔ ان کے خیال میں ایک حصہ اس کو گھوڑے کے اخراجات کے لئے ملتا ہے، دوسرا گھوڑے پر سوار ہو کر لڑنے کی وجہ سے، اور تیسرا خود اپنے جسم و جان سے لڑنے کے سبب سے (۶۰)۔ اس مثال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اہل عراق احادیث کو عقل کی روشنی میں جانچتے تھے۔ اور عقلی تعبیر کی بنیاد پر ان سے استدلال کرتے یا اُن کو رد کرتے تھے۔

اہل عراق کے یہاں ہمیں بعض مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن میں وہ عقل و قیاس کے خلاف حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مثلاً بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ حالاں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جانا چاہیئے۔ ان کی دلیل وہ احادیث و آثار ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ امام ابوحنیفہ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ فرمایا کہ اس مسئلہ میں اگر احادیث نہ ہوتیں تو میں اس کے بدلہ میں ایک روزہ رکھنے کا حکم دیتا۔ لیکن اہل مدینہ ان احادیث کو تسلیم نہیں کرتے، ان کا خیال ہے کہ کھانے پینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور اس کے بدلے دوسرا روزہ رکھنا چاہیئے۔ اس کا جواب امام محمد ان کو یہ دیتے ہیں کہ اس قسم کے مسائل کا فیصلہ رائے و قیاس سے نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ یہ ایسی احادیث سے ثابت ہے جن کو ہم رد نہیں کر سکتے۔ نیز اس مسئلہ میں وہ فقہائے عراق کے اجماع

کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں (۶۱)۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ مقامی و علاقائی اجماع کا جس کو امام شافعی اجماع الخاصہ کہتے ہیں، نزاعی مسائل کو طے کرنے میں بہت دخل تھا۔ بعض علاقوں میں جن میں مدینہ سب سے ممتاز ہے، مقامی اجماع کے مقابلہ میں مرفوع احادیث تک کو ترک کر دیا جاتا تھا۔ زیر بحث مسئلہ میں بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ اپنے علاقائی اجماع پر عمل پیرا ہیں، اہل عراق اگرچہ اس مسئلہ میں حدیث پر عمل کر رہے ہیں، لیکن اپنا استدلال وہ بھی علاقائی اجماع پر ختم کرتے ہیں۔

امام محمد کا مؤطا میں اپنے دلائل کے ختم پر وعلیہ عامۃ فقہائنا، لکھنا، اور ابو یوسف کا کتاب الخراج میں وعلیہ اصحابنا، یا علیہ فقہاؤنا یا علیہ جماعۃ اھل العلم وغیرہ لکھنا اہل عراق کے محدود علاقائی رجحان کو بتلاتا ہے۔ یہ صرف اہل عراق کے ساتھ ہی خاص نہ تھا بلکہ اس دور کے ہر مکتب فقہ میں علاقائی اجماع فقہی مسائل میں فیصلہ کن عامل کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس علاقائی اجماع کی بنیاد پر مختلف مکاتب فقہ کے درمیان اختلافات پائے جاتے تھے۔ جن مسائل میں علاقائی اجماع ہر مکتب فقہ میں سمجھا جاتا تھا وہ صرف اکثریت کی رائے ہوتی تھی یا اس کو اس علاقہ میں قبول عام حاصل ہو جاتا تھا، ورنہ خود اس اجماعی مسئلہ میں اسی علاقہ کے بعض اہل علم کو اختلاف ہوتا تھا، اور وہ اپنے نقطۂ نظر پر قائم رہتے تھے۔ اس صورت کو دیکھ کر امام شافعی نے اجماع الخاصہ پر شدید حملے کئے ہیں، اور اس کا ردِ عمل یہ ہوا کہ انھوں نے علاقائی اجماع کا سرے سے انکار ہی کر دیا۔ آخر میں وہ صرف فرائض میں اجماع کے قائل رہ گئے تھے (۶۲)۔

احادیث کی طرح صحابہ و تابعین کے اقوال اور فیصلوں کو بھی اہل عراق سوچ سمجھ کر قبول کرتے تھے، ہر رائے اور روایت کو آنکھیں بند کر کے ماننا اس دور کا خاصہ نہ تھا۔ امام محمد بعض احادیث کی روشنی میں ایک مسئلہ سے متعلق حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی رائے پر عقلی تنقید کرتے ہیں اور اس پر عمل کرنے سے انکار کرتے ہیں (۶۳)۔ ایک دوسرے مسئلہ میں امام شافعی، سعید بن المسیب، حسن بصری اور ابراہیم نخعی کی رائے اپنے خیال کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ اس پر امام محمد جواب دیتے ہیں:۔

لیس یلزمنی قول واحد من ھؤلاء ولا یلزمک

(ترجمہ) ان میں سے ایک کی بات کا بھی نہ میں پابند ہوں نہ آپ پابند۔

امام شافعی جب ان پر اعتراض کرتے ہیں کہ کبار تابعین کے اقوال موجود ہوتے ہوئے آپ سنت پر قیاس کیوں کر رہے ہیں۔ اس کا وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ صرف سنت پہ ہی قیاس نہیں، بلکہ عقل کے بھی موافق ہے:۔

انا نزعم قولنا ھو القیاس علی السنۃ والمعقول (۶۴)

اس دور کے مکاتبِ فقہ کا عقل و رائے کی طرف رجحان کتنا تھا، اور حریتِ فکر کو کتنی وسعت حاصل تھی، اس کا کچھ اندازہ مذکورہ بالا مثالوں سے لگایا جا سکتا ہے۔

اجتہاد میں آزادی رائے اور عقل و قیاس کی روشنی میں غور و فکر نے مختلف فقہی مسائل میں انتشار کی کیفیت پیدا کر دی تھی، اس کا سدباب ایک حد تک علاقائی اجماع کے ذریعہ کیا گیا۔ جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ اس انتشار و فوضویت سے تنگ آکر ابن المقفع یہ رائے دیتا ہے کہ ہر شخص اپنی رائے خلیفہ کے سامنے پیش کرے، اور صرف خلیفہ کو یہ اختیار ہے کہ ان میں سے جسے چاہے نافذ کرے۔ قانون میں شخصی رائے کو وہ محدود کرنا ضرور چاہتا ہے، لیکن بالکل ختم کرنے کا وہ قائل نہیں ہے (۶۵)۔ اس بارے میں امام ابو یوسف کا نقطہ نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ میں مختلف رایوں میں سے خلیفہ جس رائے کو دینی مصالح و مصالح عامہ کے قریب سمجھتا ہو، اس کو اختیار کرے (۶۶) حریتِ فکر، نقطۂ نظر کے اختلاف اور آزادی رائے کو وہ بھی بند کرنا نہیں چاہتے، بلکہ اس کی مضرتوں کو روکنا چاہتے ہیں۔

حواشی وحوالجات

۱۔ اس موضوع پر تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ہماری کتاب JURISPRUDENCE IN THE EARLY PHASE OF ISLAM — کا باب سوم "فقہ اسلامی کے ماخذ" (مخطوطہ)

۲۔ مؤطا مالک۔ مطبوعہ قاہرہ۔ سنہ ۱۹۵۱ء، ج ۱ ص ۳۰۲۔

۳۔ ایضاً ج ۲ ص ۸۵۸۔

۴ - دیات کے سلسلہ میں اس لفظ کی مزید مثالوں کے لئے دیکھئے مؤطا مالک ج ۲ - ص ۸۵۳ اور ۸۵۹ -

۵ - مؤطا مالک ج ۲ - ص ۴۵۵ - ۴۵۶

۶ - محمد بن الحسن الشیبانی - المؤطا - مطبوعہ دیوبند - (سنہ طباعت مذکور نہیں) ص ۲۹۴ -

۷ - ابن الندیم - الفہرست مطبوعہ قاہرہ سنہ ۱۳۴۸ھ ص ۲۸۸

۸ - ابن منظور - لسان العرب - مادہ رائی اور فند

۹ - ایضاً - یقال فلان من اهل الرای - ای یقول رأی الخوارج ویقول بمذهبهم - حضرت عکرمہ کے بارے میں ابن سعد نے نقل کیا ہے کان عکرمة یری رأی الخوارج - طبقات ابن سعد - مطبوعہ بیروت - سنہ ۱۹۵۷ء - ج ۵ - ص ۲۹۲ - ۲۹۳

۱۰ - سورہ صود : ۲۷ ۱۱ - سورہ محمد : ۲۴ وغیرہ آیات ملاحظہ ہوں

۱۲ - ابن ہشام - سیرۃ النبی - مطبوعہ قاہرہ سنہ ۱۳۲۹ھ - ج ۲ - ص ۲۱۰ - ۲۱۱

۱۳ - "قال الشافعی : فقال : وقد علمت انهم اختلفوا فی الرأی الذی لا متقدم فیه کتاب ولا سنة أفنوجد فیما اختلفوا فیه کتاب وسنة ؟ قلت نعم - قال : واین ؟ قلت : قال الله عز وجل : المطلقت یتربصن بانفسهن ثلثة قروء" الخ

امام شافعی : کتاب الام - مطبوعہ قاہرہ - سنہ ۱۳۲۴ھ - ج ۷ ص ۲۴۵

۱۴ - ابو بکر جصاص - احکام القرآن - قسطنطنیہ - سنہ ۱۳۳۵ھ - ج ۳ - ص ۱۲۴

۱۵ - ابن سعد - الطبقات الکبریٰ - مطبوعہ لیڈن - سنہ ۱۳۲۲ھ - ج ۵ - ص ۲۵۸ -

۱۶ - ابو یوسف - کتاب الخراج - مطبوعہ قاہرہ سنہ ۱۳۰۲ھ ص ۱۳ - ۱۵

۱۷ - مؤطا مالک - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ - ص ۸۴۷

۱۸ - ابو یوسف - کتاب الخراج - محولہ بالا ایڈیشن - ص ۱۰۴

۱۹ - مؤطا مالک - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ ص ۶۷۷

۲۰ - ایضاً ص ۷۴۲ - ۷۴۳

۲۱ - دیوان حماسہ - شرح تبریزی - مطبوعہ قاہرہ، سنہ ۱۲۹۶ھ - ج ۳ - ص ۱۵۱

۲۲ - الورقات فی اصول الفقہ (مجموعہ متون اصولیہ کے ساتھ شائع ہوئی ہے) مطبوعہ دمشق۔ تاریخِ طباعت درج نہیں۔ ص ۲۲۔

۲۳ - "نص اور رائے" نہایت وسیع اور نازک موضوع ہے، اس کے سارے گوشوں پر تفصیل سے گفتگو کرنے کے لئے مستقل مقالہ درکار ہے۔ اپنی زیرِ تجویز کتاب DEVELOPMENT OF ISLAMIC JURISPRUDENCE IN THE — POST SHAFII PERIOD — "امام شافعی کے مابعد دور میں اصولِ فقہ کا ارتقاء" میں انشاء اللہ ہم اس موضوع پر سیر حاصل بحث کریں گے۔

۲۴ - محمد بن الحسن الشیبانی - السیر الکبیر (مع شرح السرخسی) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۷ء ج ۱ ص ۲۵۲ - ۲۵۳

۲۵ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۷۱

۲۶ - امام شافعی - کتاب الرسالہ، مطبوعہ قاہرہ - ۱۳۲۱ھ ص ۵ - ۷ - ۱۶ - ۵۰ اور ۶۶

۲۷ - ایضاً ص ۲۲ - ۲۴

۲۸ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن ج ۷ - ص ۱۰۲ - ۱۴۷ - ۲۱۱ - ۲۳۸

۲۹ - ایضاً ص ۲۵۶ - قال الشافعی: وافقہ الناس عندنا وعند اکثرھم اتبعھم للحدیث، وذلك اجھلم، لأن الجھل عندك قبول خبر الانفراد۔ وكذلك اكثر ما يحتاجون فيه الى الفقهاء ويفضلونهم به مع أن الذى ينصت غير موجود فى الدنيا۔ قال هو وبعض من حضر معه: فانی اقول: انما النظر فی هذا الی من یشهد له أهل الحديث بالفقه۔

۳۰ - اس کی تفصیل کے لئے کتاب الام ج ۷ میں اختلاف مالک والشافعی، اور ابنِ حزم کی الاحکام فی اُصول الاحکام میں اجماع کی بحث ملاحظہ ہو۔

۳۱ - یوسف شخت - مبادیِ فقہ اسلامی - مطبوعہ لندن ۱۹۵۹ء - ص ۲۷

J. SCHACHT, THE ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE, LONDON, 1959, P. 27

۳۲ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۱۸۷ - ۲۲۱ - ۲۳۱ - ۲۴۰ - ۲۴۲ - ۲۴۲ نیز امام شافعی، اختلاف الحدیث (کتاب الام ج ۷ کے حاشیہ پر) ص ۱۱۵۔

۳۳ - محمد بن الحسن - المؤطا - مطبوعہ دیوبند - تاریخ طباعت درج نہیں - ص ۳۱۹ -

۳۴ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۹۱ -

۳۵ - ملاحظہ ہو طبقات ابن سعد ترجمہ امام شعبی - نیز سنن الدارمی، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۹ھ
ج ۱ - ص ۴۶ - ۴۷ وغیرہ -

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ابنِ حزم ایک طرف ایسی روایات نقل کرتے ہیں جن سے امام شعبی رائے کے مخالف معلوم ہوتے ہیں، دوسری طرف وہ امام شعبی کی اسناد سے ہی رائے کی موافقت میں روایتیں بیان کرتے ہیں - اسی تضاد کے پیشِ نظر اس قسم کی روایات ہمیں مشکوک معلوم ہوتی ہیں -

ابن حزم - الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۷ھ ج ۶ ص ۲۹ وغیرہ

۳۶ - امام ابو یوسف - کتاب الخراج - محولہ بالا ایڈیشن ص ۲۵ - نیز امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن ج ۷ ص ۱۶۲ - ۱۷۰

۳۷ - ابن سعد - الطبقات الکبریٰ - مطبوعہ بیروت ۱۹۵۷ء ج ۶ ص ۲۵۲

۳۸ - پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی کے اوائل میں فقہاء کے یہاں اجتہاد میں جو حدیث و رائے کا امتزاج تھا، اس کی بنیاد پر ہم رائے کی "حمایت میں روایات" اور "رائے کی مخالفت میں روایات" کو مشکوک سمجھتے ہیں - اور ربیعۃ الرائے کے لقب کی وجہ بھی متاخر دور میں حدیث و رائے کا تناؤ معلوم ہوتا ہے - اسی حد تک ہم ڈاکٹر شخت سے اتفاق کرتے ہیں - لیکن انہوں نے جو اپنی کتاب میں فقہاء تابعین کو جن میں امام شعبی اور ربیعۃ الرائے بھی شامل ہیں، انہیں روایات کی بنا پر محض خرافاتی و بے بنیاد ثابت کیا ہے، ہمیں ان سے اس بات میں قطعاً اتفاق نہیں - کتاب الآثار اور مؤطا میں اُن سے جو بعض اہم فقہی مسائل مروی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کوفہ اور مدینہ میں فقہ کے ارتقاء میں ان کا زبردست حصہ تھا - (شخت - مبادیٔ فقہ اسلامی - ص ۲۴ - ۲۳۰)

۳۹ - امام شافعی - جامع العلم - مطبوعہ قاہرہ ۱۹۴۰ء ص ۱۳ - ۲۸ - ۴۶ - ۴۷ -

۴۰ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۷۳ -

۴۱ - ایضاً - ج ۶ - ص ۲۰۳ ، اور ج ۷ ، ص ۲۷۲ وغیرہ

۴۲ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۶ - ص ۲۰۷

ویحرم علیہ ان یعمل بغیر ھذا من قولہ استحسنت لانہ اذا أجاز لنفسہ استحسنت أجاز لنفسہ ان یشرع فی الدین

۴۳ - امام شافعی - الرسالہ - محولہ بالا ایڈیشن - ص ۷۰

۴۴ - محمد بن الحسن - السیر الکبیر (معہ شرح السرخسی) - مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۷ء - ج ۱ - ص ۲۳۰

۴۵ - ابن المقفع ، رسالہ فی الصحابہ (مشمول رسائل البلغاء) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۴ء - ص ۱۲۶

۴۶ - مؤطا مالک - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ - ص ۸۶۱ - ۸۶۲

۴۷ - ایضاً - نیز امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ ص ۲۱۸

۴۸ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۱۸

۴۹ - ایضاً -

وان اولی علم الناس بعد الصلوٰۃ ان یکون علیہ اجماع بالمدینۃ الدیات، لأن ابن طاؤس قال عن أبیہ : ما قضی بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عقل وصدقات فانما نزل بہ الوحی۔ وعمر من الاسلام بموقع الذی ھو بہ من الناس۔ فخالفتموہ فی الدیات۔ وخالفتم ابن المسیب بعدہ فیہا۔

..... ولا أری دعواکم الموروث (کذا) کما ادعیتم وما اراکم قبلتم عن عمر ھذا وما احد کم تقبلون العلم إلا عن انفسکم۔

۵۰ - مؤطا مالک ، محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ - ص ۸۵۴ - ۸۶۰

۵۱ - محمد بن الحسن - کتاب الآثار - مطبوعہ کراچی سعیدی پریس - ص ۲۵۷ - ۲۵۸ - نیز امام شافعی کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۷ - ص ۲۸۲

۵۲ - ایضاً ص ۲۸۲

۵۳ - مؤطا مالک - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۱ - ص ۱۴۴

۵۴ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۱۹۲

۵۵ - ایضاً - ص ۱۸۶ - ۲۳۳ -

۵۶ - ملاحظہ ہو امام محمد بن الحسن الشیبانی کی کتاب الحجج ، جس میں متعدد مسائل میں وہ اہل

مدینہ کو حدیث پر عمل نہ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔

۵۷۔ امام شافعی۔ اختلاف الحدیث (برحاشیہ کتاب الام ج ۷)۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۲۳۶/۲۴۲

۵۸۔ امام ابو یوسف۔ کتاب الخراج۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۱۱۔ نیز ابو یوسف۔ الرد علی سیر الاوزاعی۔ مطبوعہ قاہرہ۔ سنہ طباعت درج نہیں۔ ص ۲۱۔

۵۹۔ ایضاً

۶۰۔ امام محمد بن الحسن۔ السیر الکبیر (مع شرح السرخسی) مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۳۵ھ۔ ج ۲۔ ص ۱۶۷۔

۶۱۔ امام محمد بن الحسن۔ کتاب الحج (مخطوطہ) ص ۱۰۴

۶۲۔ اس موضوع پر ہم نے اپنی کتاب JURISPRUDENCE IN THE EARLY PHASE OF ISLAM "صدر اسلام میں اصول فقہ" کے مختلف ابواب میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ خصوصیت سے ملاحظہ ہو، باب ہفتم و ہشتم۔

۶۳۔ امام محمد بن الحسن۔ السیر الکبیر (مع شرح السرخسی)۔ مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۳۵ھ۔ ج ۲۔ ص ۲۶۰۔

عن ابی الدرداء رضی اللہ عنہ: لا باس بما أصاب السریۃ من الطعام أن یرجعوا بہ إلی أھلھم فیأکلون ویھدون ما یبیعوا۔ فکانہ جعل الاھداء من جملۃ الحاجۃ کالأکل ولسنا ناخذ بذلک

۶۴۔ امام شافعی، کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۲۸۳

۶۵۔ ابن المقفع۔ رسالۃ فی الصحابہ۔ محولہ بالا ایڈیشن ص ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۵۔ ۱۲۷

۶۶۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۱۱۔ ۳۱۔ ۳۴۔ ۳۹۔ ۵۴۔

"... فخذ یا امیر المومنین بای القولین رأیت، واعمل بما تری أنہ أفضل وأخیر للمسلمین، فان ذلک موسع علیک ان شاء اللہ تعالیٰ۔"

"... فخذ فی ذلک بما رأیت أنہ أصلح للرعیۃ وأوفر علی بیت المال وبای القولین احببت۔"

"فخذ فی ای القولین احببت، واعمل بما تری أنہ أصلح للمسلمین وأعم نفعاً لخاصتھم وعامتھم۔"

"وکذلک الامام یمضی علی ما رای من ذلک بعد أن یحتاط للمسلمین والدین"

*****

باب ۱۰ کی من اصول الفقہ فقہ کتاب التعریفات