فقہ اسلامی کے مآخذ

(صدر اسلام سے امام شافعی کے عہد تک)

احمد حسن

۳

فقہ اسلامی کا دوسرا اہم ماخذ سنت ہے۔ یوں تو سنت کے لغوی معنی پامال راستہ کے ھیں، یعنی ایسا راستہ جس پر پہلے کثرت سے لوگ چل چکے ہوں، بالکل نیا نہ ہو۔ مجازاً مثالی طریقہ یا انسان کے مثالی و معیاری عمل کو بھی سنت کہتے ھیں۔ شرعی اصطلاح میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے معیاری طریقہ و عمل کو سنت کہا جاتا ہے، خواہ وہ قولی ہو یا فعلی یا تقریری۔ اسلام سے پہلے بھی عربوں کے یہاں سنت کا تصور موجود تھا۔ وہ اپنے اسلاف یا قبیلہ کے مثالی کردار اور طور طریقوں، رسم و رواج کو سنت سمجھتے تھے۔ لیکن اسلام میں سنت کا تصور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی بعثت سے شروع ہوتا ہے۔ قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے طریقہ و عمل کو مثالی اور عظیم (۱) بتلاتا ہے، اس لئے بار بار وہ مسلمانوں کو آپ کی اطاعت اور اتباع کا حکم دیتا ہے۔ اس لئے آپ کا عمل شرعاً قرآن مجید کے بعد قانون کا دوسرا ماخذ سمجھا گیا۔ (سنت پر تفصیل سے ہم فکر و نظر کے پچھلے شماروں میں لکھ چکے ھیں، اس لئے یہاں اختصار سے کام لیں گے)

قرآن مجید کی متعدد آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کو حکم دیا گیا ہے کہ آپ مسلمانوں کے معاملات اور دیگر مسائل میں قرآن سے فیصلہ فرمائیں (۲)۔ اس لحاظ سے قانون کا اولین اور اساسی ماخذ قرآن مجید ھی ہے، لیکن قرآن ھی اپنے احکام اور آیات کا شارح اور مفسر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم

کو بتلاتا ہے (۳) ۔ اس لئے قرآن سے متعلق وہ تفصیلات اور جزئیات جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم سے ثابت ہیں قانونی حیثیت سے نہایت اہم ہیں۔ اور قرآن سے استنباط احکام کے وقت ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ اذیں قرآن مجید پیغمبر کے تین اہم کام بتلاتا ہے ، (۴) تلاوت آیات یعنی وحی الہی کو لوگوں کے سامنے جوں کا توں پیش کرنا ، تزکیہ یعنی اخلاقی تعلیم و تربیت ، اور تعلیم کتاب و حکمت جس سے مراد غالباً قرآن مجید کی آیات کی شرح و تفصیل ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو سنت قرآن مجید سے اس حد تک مربوط ہے کہ دونوں کو دو مختلف ماخذ کہنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ تاہم وحی جلی ہونے کی حیثیت سے قرآن مجید کا اپنا ایک مقام ہے ، اس لئے قرآن و سنت دونوں الگ الگ ماخذ سمجھے جاتے ہیں ۔ نیز قرآن مجید جس تواتر کے ساتھ اپنی اصلی شکل میں امت کو پہونچا ہے سنت نہیں پہونچ سکی۔ اس لئے سنت کو ماخذ قانون کی حیثیت سے ثانوی درجہ دیا جاتا ہے۔ قرآن مجید کے مجمل احکام سے متعلق سنت کی تشریح ، تفصیل ، تعیین اور تفسیر کی اپنی جگہ اہمیت ہے ، تاہم سنت کو ہمیں قرآن سے علیحدہ ہی ایک ماخذ ماننا ہوگا۔ قرآن مجید جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی اطاعت پر بار بار زور دیتا ہے ، وہاں آپ کے فیصلوں کو ماننے اور آپ کے بتائے ہوئے احکام کے سامنے جھک جانے کو ایمان کا جز بتلاتا ہے (۵) اس سے سنت کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

اسلامی قانون کا دوسرا حقیقی ماخذ سنت نبوی ہے ، جو ہم قرآن مجید سے بھی معلوم کر سکتے ہیں ، حدیث سے بھی اور تاریخ سے بھی۔ لیکن ماضی میں سنت کو معلوم کرنے کے سلسلہ میں روایت حدیث پر زیادہ بھروسہ کیا گیا ، اس لئے بعد میں سنت اور حدیث مترادف سمجھے جانے لگے۔ روایت حدیث میں اختلاف کی بنا پر سنت میں بھی اختلاف ہوا اور بعض مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف کا سبب بھی اختلاف حدیث تھا۔ ایک حدیث سے رسول اللہ

صلی اللہ علیہ و سلم کی سنت کسی فقیہ کے نزدیک ثابت ہوتی تھی، لیکن دوسروں کے نزدیک کوئی دوسری روایت زیادہ صحیح تھی۔ یا کچھ فقہاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی زندگی کے ایک واقعہ سے کسی مسئلہ میں استدلال کرتے، لیکن دوسروں کے نزدیک وہ مسئلہ اس واقعہ سے نہیں نکلتا۔ اس لئے سنت میں بھی اختلاف ناگزیر تھا۔ اس لحاظ سے مختلف لوگوں کے نزدیک یا مختلف علاقوں میں جن احادیث کو مستند سمجھا گیا اور ان سے جو سنت اخذ کی گئی، اختلاف کے باوجود ان سب کو سنت ہی سمجھا گیا۔ امام شافعی سے پہلے اس قسم کا اختلاف سنت میں زیادہ نظر آتا ہے، لیکن امام شافعی کے بعد یہ اختلاف کچھ کم ہوگیا، جب امام شافعی اور محدثین کی کوششوں سے اس بات کو عملاً تسلیم کر لیا گیا کہ سنت کا حقیقی ماخذ مستند اور صحیح احادیث ہیں۔

امام شافعی نے سنت کے بارے میں یہ نقطہ نظر پیش کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی مرفوع متصل اور مستند احادیث کو سنت کا ماخذ بنایا جائے، اور اس بات کا پورا یقین کر لیا جائے کہ حدیث کی سند کے راوی ثقہ ہیں، قطع نظر اس سے کہ وہ حدیث خبر واحد ہے، یا اس پر عام طور پر مسلمانوں کا عمل ہے یا نہیں۔ امام شافعی سے پہلے عراق، شام اور مدینہ کے فقہاء اس بات پر زیادہ زور دیتے تھے کہ جس حدیث پر مسلمانوں کا عمل ہو، مشہور ہو اور صحیح ہو، وہ مستند ہے۔ روایت اور راویوں کی ان کی نظر میں زیادہ اہمیت نہیں تھی۔ متقدمین فقہاء نے بعض مسائل میں مرفوع حدیث کی موجودگی میں بھی صحابہ کے آثار کو قابل عمل سمجھا کیونکہ امت میں عام طور سے ان ہی پر عمل تھا۔ لیکن امام شافعی نے معیار یہ بنایا کہ مرفوع حدیث کی موجودگی میں آثار صحابہ قابل عمل نہیں ہوں گے، بلکہ حدیث کو ترجیح دی جائے گی۔ اگر ایک ہی مسئلہ میں دو متضاد احادیث ہیں، تو ان میں سے جو روایت زیادہ صحیح اور مستند ہوگی اس کو ترجیح دی جائے گی (٦)

قرآن مجید میں جہاں کتاب و حکمت کے الفاظ ساتھ ساتھ آئے ہیں وہاں حکمت سے مراد امام شافعی سنت رسول لیتے ہیں (۷) ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں لوگوں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی اطاعت فرض کی گئی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے اپنے دیئے ہوئے احکام خدا ہی کی طرف سے سمجھے جائیں گے (۸)۔ سنت رسول کو بھی وہ ایک قسم کی وحی الٰہی سمجھتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ طاؤس کے پاس ایک تحریر تھی جس میں دیت (خوں بہا) کی تفصیلات درج تھیں، جو یقیناً عقل سے متعین نہیں کی جاسکتیں، ان کی تعیین بلاشبہ وحی کے ذریعہ ہی کی گئی ہوگی۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے جن باتوں کو فرض کیا ہے وہ وحی کی بنیاد پر ہی کیا ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں وحی کی ایک قسم وہ ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے یعنی قرآن مجید، دوسری قسم وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم پر بھیجی جاتی ہے (لیکن اس کی تلاوت نہیں کی جاتی) سنت کی تشکیل اسی وحی سے ہوتی ہے اس کی مزید وضاحت میں وہ متعدد روایات پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم پر قرآن مجید کے علاوہ بھی وحی آتی تھی (۹) اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وحی جلی وخفی کا تصور امام شافعی سے پہلے موجود تھا کیونکہ جو روایات وہ پیش کرتے ہیں ان میں یہ خیال پہلے سے موجود ہے۔ یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی، جیسا کہ ڈاکٹر شخت کا خیال ہے، کہ سنت رسول کے وحی ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں امام شافعی نے کوئی قطعی بات نہیں کہی (۱۰)۔

آثار و عمل صحابہ، جن کو سنت صحابہ بھی کہا جاتا ہے ابتدا ہی سے اسلامی قانون کے مآخذ رہے ہیں۔ یہ درحقیقت سنت کا ہی ایک حصہ یا ضمیمہ ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ صحابہ ہی سنت نبوی کے سب سے پہلے شاہد تھے۔ ایسے کبار صحابہ جن کو آپ کے ساتھ رہنے کا کثرت سے موقع ملا، ان کے بارے میں

یہ یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نہ صرف آپ کے عمل سے واقف تھے، بلکہ آپ کی سنت کے منشا اور روح کو بھی سمجھتے تھے، اس لحاظ سے صحابہ کے عمل سے سنت نبوی کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔ عمل صحابہ میں ہمیں اگرچہ اختلاف نظر آتا ہے، تاہم اس سے سنت رسول کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ اسی لئے صدر اسلام کے فقہاء نے آثار صحابہ سے استنباط احکام میں کثرت سے استدلال کیا ہے۔ عمل صحابہ کی اہمیت کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام مالک بعض اوقات حدیث نبوی کے مقابلہ میں صحابہ کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں، اور اس کو غالباً وہ اجماع اہل مدینہ سمجھتے ہیں، اور اجماع اہل مدینہ ان کے نزدیک سنت نبوی کا ماخذ ہے۔ امام مالک کے اس طرز عمل پر اکثر محدثین نے، اور بالخصوص ابن حزم ظاہری نے سختی سے تنقید کی ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اس قسم کی نکتہ چینی محدثین کی طرف سے سنت کے ماخذ میں تبدیلی کے سبب کی گئی، کیونکہ پہلی دو صدیوں میں سنت کا ماخذ صرف حدیث ہی نہ تھا، بلکہ تعامل امت، آثار صحابہ و تابعین، اجماع اہل مدینہ اور حدیث کو سنت نبوی کے معلوم کرنے کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ تدوین حدیث کے بعد یہ معیار بدل گیا، اور صرف حدیث کو سنت کا حقیقی ماخذ سمجھا گیا۔ سنت کے ماخذ میں یہ تبدیلی امام شافعی کے عہد سے ہی شروع ہوچکی تھی۔ امام شافعی بھی امام مالک اور اہل مدینہ کے اس طرز عمل پر سخت اعتراض کرتے ہیں۔ ہم یہاں صرف ایک مثال پر اکتفا کریں گے۔

امام شافعی نے امام مالک سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ سعد بن ابی وقاص اور ضحاک بن قیس حج کے ساتھ عمرہ ادا کرنے پر بحث کر رہے تھے۔ ضحاک نے کہا کہ جو شخص خدا کے احکام سے ناواقف ہوگا وہی دونوں کو ایک ساتھ ادا کرے گا۔ حضرت عمر نے ضرور ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔" اس کا سعد نے یہ جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے حج و عمرہ

ساتھ ادا کیا تھا۔ اور اس موقع پر میں خود بھی آپ کے ساتھ موجود تھا۔ یہ روایتیں نقل کر کے امام مالک فرماتے ہیں کہ ضحاک کی رائے سعد کی رائے کے مقابلہ میں مجھے زیادہ پسند ہے۔ اور یہ کہ حضرت عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو سعد سے زیادہ جانتے تھے (۱۱) امام شافعی نے امام مالک کے اس طرز استدلال پر اعتراض کیا ہے۔ بعض مسائل میں امام مالک اور اہل مدینہ نہ صرف حدیث کو چھوڑ کر آثار صحابہ پر عمل کرتے ہیں، بلکہ کبھی آثار صحابہ کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کبھی تابعین کے قول کو اختیار کرتے ہیں، کبھی عام اہل مدینہ کے عمل کو، اور کبھی کسی قاضی کے فیصلہ یا کسی مفتی کے فتوے یا کسی حاکم و خلیفہ کی رائے کو اختیار کرتے ہیں۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں وہ اپنی علمی و قانونی بصیرت سے کام لیتے ہوں گے (۱۲)

یہ حقیقت ہے کہ سنت نبوی کے اثبات میں صحابہ کے عمل نے بھی نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اس لئے متقدمین فقہاء تعامل صحابہ سے کثرت سے استدلال کرتے تھے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہوگی کہ صحابہ سنت نبوی سے انحراف نہیں کرسکتے تھے۔ یا وہ اپنے فیصلے سنت نبوی کی روشنی میں ہی کرتے ہوں گے۔ لیکن امام شافعی صریح حدیث کی موجودگی میں تعامل صحابہ سے استدلال کے مخالف تھے۔ ان کے خیال میں سنت کا حقیقی ماخذ حدیث ہے، بشرطیکہ وہ ان کے معیار کے مطابق صحیح ہو، نہ کہ تعامل صحابہ۔ ہاں اگر کسی مسئلہ میں صحیح حدیث قطعی موجود نہ ہو تو وہ آثار صحابہ سے استدلال کرتے تھے۔ صحابہ کے درمیان اختلاف کی صورت میں وہ خلفاء راشدین کی رائے کو ترجیح دیتے تھے۔ یا پھر اس رائے کو جو قرآن مجید کی تعلیم کے موافق ہو۔ یا پھر اس عمل، اجماع اور رائے کو ترجیح دیتے تھے جو قیاس کی رو سے درست ہو (۱۳) امام شافعی کی پوری کوشش یہ ہوتی کہ وہ سنت نبوی کو براہ راست صحیح حدیث سے اخذ کریں۔ تعامل اور صحابہ کے فتووں کے مقابلہ میں حدیث کو وہ ہر حال میں ممتاز اور قابل ترجیح سمجھتے تھے۔

فقہ اسلامی کے ارتقاء میں تابعین کا بھی نمایاں حصہ ہے۔ ان کا علم چونکہ براہ راست صحابہ سے ماخوذ تھا، اور انہوں نے صحابہ کی صحبت اٹھائی تھی، اس لئے ان کے فتاوے اور فیصلے قانونی ماخذ کی حیثیت سے بہت وزنی تھے۔ متقدمین فقہاء ان کے فیصلوں اور فتووں سے کثرت سے استدلال کرتے تھے۔ بعض مسائل میں فقہاء نے ان کی رائے کو صحابہ کی رائے پر ترجیح دی ہے (۱۴)۔ متقدمین فقہاء کی تصانیف تابعین کے اقوال اور فیصلوں سے بھری ہوئی ہیں۔ مؤطا مالک میں آثار صحابہ کے بعد تابعین کے فتوے بھی کثرت سے موجود ہیں۔ امام ابویوسف نے "ادرؤا الحدود بالشبہات" (شبہ کی صورت میں حد کو ساقط کر دو) کا اصول آثار صحابہ اور تابعین کے اقوال سے ہی اخذ کیا ہے (۱۵)۔ آثار صحابہ اور تابعین کے اقوال سے چونکہ سنت نبوی کے منشاء اور روح کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اس لئے متقدمین فقہاء نے مآخذ قانون کی حیثیت سے ان کو بہت اہمیت دی ہے۔

ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ حدیث موجود نہ ہونے کی صورت میں امام شافعی صحابہ کے آثار سے استدلال کرتے ہیں۔ تعامل صحابہ کی اتباع کو وہ تقلید کہتے ہیں (۱۶) لیکن تابعین کے اقوال سے وہ زیادہ استدلال نہیں کرتے۔ وہ تابعین کے اقوال بعض مسائل میں اپنی رائے کی تائید میں پیش کرتے ہیں، لیکن ماخذ یا حجت کی حیثیت نہیں۔ مثلاً قذف کے مسئلہ میں انہوں نے قاضی شریح، امام شعبی، سعید المسیب، عطاء، طاؤس اور مجاہد کی رائے کو پیش کیا ہے (۱۷)۔

فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ قیاس ہے۔ قیاس درحقیقت رائے کی باقاعدہ اور ترقی یافتہ شکل ہے۔ استدلال کا فطری اور سیدھا سادہ طریقہ رائے ہے، جس کو قیاس کے غلبہ سے پہلے استنباط احکام میں نہایت اہمیت حاصل تھی۔ صدر اسلام میں رائے ایک عام اصطلاح تھی، جس کا اطلاق اجتہاد کے مختلف طریقوں پر ہوتا تھا۔ ہمیں اس کا استعمال عہد نبوی اور عہد صحابہ دونوں میں ملتا ہے۔ قرآن مجید

نے ﷺ کہیں کہیں اس کی طرف اشارے کئے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قرآن و سنت سے ہمیں زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں متعین احکام ملتے ہیں۔ لیکن انسانی زندگی متحرک ہے۔ اس لئے بدلتے ہوئے حالات میں تبدیلی احکام ناگزیر ہے۔ رائے سے بدلتے ہوئے حالات میں قانون سازی میں بہت مدد ملتی ہے۔ حضرت عمر کے عہد خلافت میں اس قسم کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔

قانون سازی کے سلسلہ میں ہمیں قیاس کا ابتدائی استعمال حضرت عمر کے خط میں ملتا ہے جو انہوں نے ابو موسی اشعری کو لکھا تھا۔ خط کے الفاظ یہ ہیں:

> الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك مما لم يبلغك فى الكتاب و السنة و اعرف الامثال و الاشباه ، ثم قس الامور عند ذلك (۱۸)۔
>
> جو چیز تمہیں قرآن و سنت میں نہ ملے اور وہ تمہارے ذہن میں کھٹکتی ہو اس پر خوب غور کرو، ہم شکل اور ہم صورت واقعات کو پہچانو، اور معاملات کو ان پر قیاس کرو۔

اسی قیاس نے آگے چل کر فنی شکل اختیار کرلی، اور مقیس، مقیس علیہ اور علت کی بحثیں چھیڑی گئیں۔ تاہم یہ بات واضح رہے کہ قیاس سے ماخوذ احکام میں اختلاف ناگزیر ہے، کیونکہ ایک ہی مسئلہ میں مختلف مجتہدین کی رائے اور نتائج قیاس کے بعد مختلف ہوسکتے ہیں۔ کسی ایک رائے پر عمل کرنے کے لئے اجماع کو حکم بنانا پڑتا ہے۔

امام شافعی نے اصول اربعہ کی جو ترتیب پیش کی ہے قیاس اس میں سب سے آخر میں آتا ہے۔ اور اسی ترتیب کو متاخرین علماء اصول نے بھی اختیار کیا ہے۔ اس پر ہم اس سے پہلے تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں۔ امام شافعی قیاس کو ماخذ کی حیثیت سے اجماع سے ضعیف سمجھتے ہیں۔ حدیث یا آثار کی موجودگی میں

وہ قیاس کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ قیاس کے استعمال کو وہ ضرورت کی حد تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ جیسے سفر میں پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کی اجازت ہے، اسی طرح قیاس کا حال ہے۔ لیکن جب پانی مل جائے تو تیمم سے طہارت درست نہیں ہوتی، ایسے ہی حدیث یا آثار ملنے کے بعد قیاس کی حجیت باقی نہیں رہتی۔ (۱۹) قیاس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے امام شافعی نے قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی ہے۔ "وحیث ما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ" اور تم جہاں کہیں بھی ہو اس کی طرف اپنا رخ پھیر لو (۲ : ۱۵۰) اس آیت سے انہوں نے یہ بات بھی اخذ کی ہے کہ مسلمانوں پر قیاس کرنا لازم ہے۔ اپنے استدلال کی توجیہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ کعبہ سے دور ہونے کی صورت میں صحیح سمت قبلہ متعین کرنے میں ایسی چیزوں پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے جو کعبہ کا رخ بتلاتی ہوں جیسے پہاڑ اور ستارے۔ ان کو وہ دلائل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح جب کسی مسئلہ میں حکم معلوم نہ ہو تو ہمیں قیاس کرتے ہوئے ایسے ہی دلائل پر اعتماد کرنا ہوگا جو اس حکم کی طرف راہنمائی کرتے ہوں۔ (۲۰) امام شافعی آزادانہ رائے کے استعمال کے سخت مخالف تھے، اور قیاس کے زبردست حامی۔ اسی لئے انہوں نے ایسی رائے کی بہت مخالفت کی ہے جس کی کوئی اصل نہ ہو۔ اس کے برخلاف قیاس اصل پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں رائے میں جانبداری اور تحکم کی زیادہ گنجائش ہے، لیکن قیاس اس سے محفوظ ہے۔

فقہ اسلامی کا آخری ماخذ اجماع ہے۔ قیاس و اجماع کی ترتیب کے بارے میں ہم اوپر گفتگو کر چکے ہیں۔ اجتہاد اور قیاس کے نتیجہ میں جو نیا حکم سامنے آتا ہے اجماع اس کی توثیق یا تردید کرتا ہے۔ قیاس کے ذریعہ حکم دریافت کرنے میں جو غلطی کے امکانات تھے ان کو اجماع سے روکا گیا ہے۔ بعض چیزوں پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ ایسے اجماع کو اجماع امت کہتے ہیں۔ اجماع امت فرائض اور ایسے ہی بہت تھوڑے مسائل تک محدود ہے۔ بعض ایسے

مسائل بھی ہیں جن میں ایک خاص علاقہ کے مجتہدین کا اجماع ہے ، لیکن دوسرے علاقہ کے علماء اس سے اختلاف کرتے ہیں ۔ اس کو اجماع خاصہ یا اجماع مجتہدین کہتے ہیں۔ اجماع خاصہ کو اجماع امت کی سی قوت حاصل نہیں ہے۔ صدر اسلام میں کسی مسئلہ کے بارے میں مجتہدین کی جو مختلف آراء سامنے آتی تھیں ان میں سے ایک کو قبول عام حاصل ہو جاتا اور اس کو اجماع خاصہ کہتے تھے ، اس طریقہ اجماع سے فکری انتشار اور شخصی اجتہاد سے پیدا ہونے والی افراتفری کو روکنا مقصود تھا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے اجماع کا مقصد فقہ اسلامی میں استحکام اور وحدت فکر پیدا کرنا تھا۔ اس قسم کا اجماع نزاعی مسائل میں ہر علاقہ کی رائے عامہ کو ظاہر کرتا تھا ۔ اجماع کے ظاہر ہونے کے بعد مختلف انفرادی رایوں کو شاذ اور مرجوح سمجھا جاتا تھا ۔ یہ بات واضح رہے کہ اجماع خاصہ مجتہدین کی کسی مجلس کے فیصلوں کا نام نہیں تھا ۔ کسی نزاعی مسئلہ میں مختلف مجتہدین جب اظہار خیال کر چکتے تو ایک عرصہ کے بعد خود بخود کسی ایک رائے پر امت کا یا ایک علاقہ کے لوگوں کا اتفاق ہو جاتا تھا ۔ اور اسی رائے کو قبول عام حاصل ہوتا تھا ۔ کسی ایک رائے پر اتفاق اور قبول عام رائے شماری یا اکثریت کے فیصلہ سے حاصل نہیں ہوتا تھا ، بلکہ یہ ایک فطری عمل کا نتیجہ تھا جو ایک مدت کے بعد ظاہر ہوتا تھا ۔ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ اجماع کا عمل دھیما اور غیر محسوس ہوتا ہے اور کسی خارجی کوشش یا کارروائی کا اس میں دخل نہیں ہوتا ۔ اسلامی تصور اجماع اور مسیحی تصور کلیسا میں بھی فرق ہے ۔ اجماع کلیسا کی طرح ایک باقاعدہ منظم ادارہ نہیں ہے ۔ شوریٰ سے جو فیصلے ہوتے ہیں وہ درحقیقت اجماع کی طرف ایک تمہیدی اقدام ہے ۔ شوریٰ کے فیصلے بھی اس وقت اجماع کہلائیں گے جب ایک طویل مدت گذرنے کے بعد امت ان کی توثیق کر دے گی ۔ اس لئے شوریٰ کے فیصلوں کو عارضی و وقتی اجماع کا نام دیا جا سکتا ہے ۔ مفتی عبدہ و دیگر معاصرین اہل علم نے اجماع کے نظریہ میں وسعت دینے کی

کوشش کی ہے۔ وہ مجتہدین کے ساتھ عام مسلمان مفکرین ، دانشور، مصنفین ، صحافی ، مختلف علوم وفنون کے ماہرین اور وکلاء کو بھی اہل اجماع میں شامل کرتے ہیں۔ حکومت کی نمائندہ اسمبلیوں کے فیصلے ان کے نزدیک اجماع کا حکم رکھتے ہیں۔ وہ اجماع کو ایک منظم ادارہ کی شکل دینا چاہتے ہیں۔ ہمارے خیال میں اس قسم کی کوششیں تصور اجماع کو وسعت دینے کے لئے بلاشبہ مفید ہیں۔ تاہم اس قسم کی مجلسوں اور تنظیموں کے فیصلوں کو اجماع کی طرف ایک قدم کہا جاسکتا ہے ، نہ کہ حقیقی اجماع امت۔ ان فیصلوں کو حقیقی معنی میں اجماع اسی وقت کہا جا سکتا ہے جب ایک مدت گذرنے کے بعد امت بالاتفاق ان کی توثیق کرے۔ اس لئے شوری کے فیصلوں کی طرح اس اجماع کو بھی ہم ہنگامی یا عارضی اجماع ہی کا نام دے سکتے ہیں۔

امام شافعی کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع امت کے تو قائل تھے ، لیکن اجماع خاصہ یا اجماع مجتہدین پر وہ سخت اعتراض کرتے تھے۔ اختلاف کی موجودگی میں وہ اجماع کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ لیکن اجماع خاصہ میں ایک نہ ایک مجتہد کا اختلاف ناگزیر تھا۔ اس لئے انہوں نے ایسے اجماع پر اپنے شبہات ظاہر کئے ہیں۔ اجماع کے اثبات پر دلائل دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ افراد سنت نبوی کو نظر انداز کرسکتے ہیں، لیکن پوری امت اس کو نہیں چھوڑ سکتی۔ پوری امت کسی ایسی بات پر ہرگز متفق نہیں ہوسکتی جو سنت نبوی کے خلاف ہو، یا نادرست ہو۔ (۲۱) لیکن اس قسم کا اجماع ان کے نزدیک فرائض اور دین کی اساسی چیزوں پر ہی ہوسکتا ہے ، فروع میں نہیں۔ اس اختلاف کے باوجود وہ مطلق اجماع کو کتاب و سنت کے بعد فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ سمجھتے ہیں۔ اپنی تصانیف میں کتاب و سنت کے فوراً بعد وہ اجماع کو لاتے ہیں۔ اور اس سے استدلال کرتے ہیں۔ کسی مسئلہ کے بارے میں جب ان دونوں ماخذوں میں انہیں حکم نہیں ملتا تو اجماع صحابہ کو وہ ماخذ بناتے ہیں۔ اگر ان کے درمیان بھی اختلاف ہوتا ہے تو خلفاء راشدین کی رائے، یا کسی

دوسرے صحابی کی رائے سے استدلال کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں وہ قیاس سے کام لیتے ہیں، جس کی اصل کو وہ قرآن و سنت میں موجود ہونا ضروری سمجھتے ہیں اس کے بغیر ان کے نزدیک قیاس درست نہیں ہو سکتا۔ (٢٢) امام شافعی احکام شریعت معلوم کرنے کے لئے قرآن و سنت کو اصلی ماخذ سمجھتے ہیں، اور ان کو دو اساسی ماخذ (اصلان اور عینان) کہتے ہیں۔ قیاس و اجتہاد ان کے نزدیک اساسی ماخذ (اصل اور عین) نہیں ہیں۔ بلکہ یہ انسانی ذہن سے متاثر ہیں اور ان کے ذریعہ معلوم کئے ہوئے احکام ذہنی کاوش کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ (٢٣) ان کے خیال میں قرآن و سنت میں دینی امور سے متعلق تمام ضروری احکام موجود ہیں۔ (٢٤) اس لئے وہ اپنی تصانیف میں قیاس و اجماع کے مقابلہ میں فقہ اسلامی کے ماخذ کی حیثیت سے کتاب و سنت پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے اس اصول نے متاخرین علماء اصول کو بہت متاثر کیا۔

حواشی

(١) قرآن مجید ٣٣:٢١ - ٦٨:٤

(٢) قرآن مجید ٥:٤٨ - ٤٩

(٣) قرآن مجید ١٦:٤٤

(٤) قرآن مجید ٣:١٦٤

(٥) قرآن مجید ٤:٦٥

(٦) امام شافعی - کتاب الام - ج ٧ - ص ١٧٧ - ١٧٩ - ١٨٤

(٧) رسالہ شافعی - ص ١٣

(٨) ایضاً - ص ٧

(٩) امام شافعی - کتاب الام - ج ٧، ص ٢٧١

(١٠) Joseph Schacht, *The Origions of Muhammadan* Jurisprudence, Oxford, 1959, p. 14.

(١١) کتاب الام - ج ٧ - ص ١٩٩

(١٢) اس مسئلہ پر تحقیق کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو محمد یوسف گورایہ صاحب کا غیر مطبوعہ مقالہ "مؤطا مالک میں تصور سنت"
The concept of Sunnah in the Muwatta of Malik b. Anas.

(١٣) كتاب الام - ج ٧ - ص ٢٣٦ - رسالہ شافعی - ص ٨٢

(١٤) امام محمد بن الحسن - السير الكبير (مع شرح السرخسی) حیدر آباد دکن - ١٣٣٥ھ ج ٢ ص ٢٦٠

(١٥) ابو یوسف کتاب الخراج - القاهره ١٣٠٢ھ ص ٩٠

(١٦) كتاب الام ج ٧ - ص ٢٢١ - ٢٣٦

(١٧) ایضاً ص ٣١

(١٨) المبرد - الكامل - قاهره ١٩٣٦ء ج ١، ص ١٣ - اس پر مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، الفاروق ج ٢ - ص ١١٥ (حضرت عمر کا اجتہاد) -

(١٩) رسالہ شافعی - ص ٨٢

(٢٠) رسالہ شافعی ص ٦٦ - كتاب الام ج ٧ ص ٢٧٢

(٢١) رسالہ شافعی ص ٦٦

(٢٢) كتاب الام ج ٧ ص ٢٣٦

(٢٣) ایضاً ج ٦ ص ٢٠٣

(٢٤) ایضاً ص ٢٧١ - رسالہ شافعی - ص ٣

بقیہ نظرات

کی بدولت نہ صرف اپنے پاؤں پر کھڑی ہوگئی بلکہ آج اقوام عالم کی صف میں اس کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے -

اس کے بعد ہمارے سامنے ایک مثال چین کی ہے جس نے فطرت کے چند سادہ اصولوں کو اپنا کر قومی تعمیر کا کام شروع کیا - اور نہایت تھوڑی مدت میں وسائل حیات سے فائدہ اٹھا کر ایک توانا ملک بن گیا - چینیوں کی خودی بیدار ہے اس لئے خدا بھی ان کا ساتھ دیتا ہے افسوس کہ ہم مسلمان ہوتے ہوئے بھی اللہ کی تائید و نصرت سے محروم ہوتے جارہے ہیں- اس محرومی کی وجہ ہمارا نفاق ہے - ان اللہ لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم (اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے اطوار کو نہیں بدلتی) یہ اللہ کی سنت ہے - ولن تجد لسنة اللہ تبديلا - (اور اللہ کی سنت میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی)