بسم اللہ الرحمن الرحیم

فقہ القرآن

عدلیہ
اور اجماع

مؤلفہ
مولانا عمر احمد عثمانی

ادارۂ فکر اسلامی
کاشانہ حفیظ ۲۴۰، ایسرداس اسٹریٹ، گارڈن ایسٹ، کراچی ۔۳

طبع اوّل : ستمبر ۱۹۸۸ء

طبع دوم : ستمبر ۱۹۸۸ء/ مارچ ۲۰۰۳ء

مطبع : فضلی سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، کراچی

ناشر : **ادارۂ فکر اسلامی**

کاشانہ حفیظ نمبر ۲۴۰

گارڈن ایسٹ، ایسرداس اسٹریٹ، کراچی

﴿نوٹ از ناشر﴾

پہلی اشاعت میں موجودہ کتاب **"عدلیہ اور اجماع"** کو **فقہ القرآن** کی جلد ہشتم کے طور پر شائع کیا گیا تھا لیکن اب چونکہ ہم ہر حصے اور ہر جلد کو مستقل عنوان کے تحت شائع کر رہے ہیں تاکہ قارئین کرام جس عنوان سے دلچسپی رکھتے ہوں وہ متعلقہ کتاب خرید سکیں۔ اور ذہن پر بوجھ نہ رہے کہ جب تک ہم تمام جلدیں نہ خریدیں، تسلسل باقی نہیں رہے گا، لہٰذا اب یہ کتاب جلد اوّل نہیں سمجھی جائے گی بلکہ اپنے عنوان **"عدلیہ اور اجماع"** کے تحت دستیاب ہوگی۔

ڈاکٹر حبیب الرحمٰن خان

(صدر ادارۂ فکرِ اسلامی)

فہرست مشمولات

ہدیۂ تشکر	۱۱
سرنامہ	۱۲
انتساب	۱۳
کتاب القضاء	۳۳
قضاء کی اہمیت	۳۶
قاضی کا انتخاب	۴۴
قومی ارتقاء	۴۸
مبداء قضاء	۵۵
قاضی کی تعریف	۵۵
فیصلہ اگر شریعت کے مطابق نہ ہو	۵۶
قضاء کی نوعیت	۵۷
قاضی کی اہلیت کے اوصاف	۶۱
قاضی کا مجتہد ہونا	۶۲
اجتہاد میں غلطی	۶۴
عورت کی قضاء	۶۶
اُمّی کی قضاء	۶۶
آنحضرت کا اُمّی ہونا	۶۸
قاضی کا لباس	۷۱
قاضی کی عدالت	۷۳
قاضی سے تخاطب کا طریقہ	۷۵
ادب القاضی	۷۵
قاضی کا سلام وجواب	۸۰
منصب قضاء کیلئے درخواست	۸۰
قبول قضاء	۸۱
عرض ناشر	۱۶
عرض مؤلف	۱۷
پیش لفظ	۲۹
عدالت جامع مسجد میں	۸۲
ہدایا وتحائف	۸۲
مریض کی عیادت اور جنازہ میں شرکت	۸۳
مدعی ومدعی علیہ میں مساوات	۸۳
غیر معتدل حالت میں قضاء	۸۴
رشوت	۸۴
ہدیہ اور رشوت میں فرق	۸۸
سفارش	۸۹
باب فی تحبیس	۹۳
مالی واجبات کیلئے قید کرنا	۹۸
اگر مدعیٰ علیہ اپنی ناداری ثابت کردے	۹۹
اگر قید کے بعد بھی مال ظاہر نہ ہو	۱۰۰
بیوی بچوں کے نفقہ کی عدم ادائیگی میں	۱۰۰
کتاب القاضی الی القاضی	۱۰۱
کتاب کے لئے شرائط	۱۰۱
حدود وقصاص میں	۱۰۳
استخلاف قاضی	۱۰۴
ایک قاضی کا فیصلہ دوسرے قاضی کے سامنے	۱۰۵

قاضی کا فیصلہ ظاہر و باطن میں نافذ ہے ۱۰۶
قضا و علی الغائب ۱۰۸
باب التحکیم ۱۱۰
کتاب الدعویٰ ۱۱۲
دعوے کی سماعت ۱۱۷
کتاب الاقرار ۱۱۸
اقرار کے شرائط ۱۱۸
مرض الموت کا اقرار ۱۲۰
۲- انکار ۱۲۲
مدعی کا حلف سے انکار ۱۲۳
۳- سکوت ۱۲۳
ثبوت کے طریقے ۱۲۴
۱- قاضی کا ذاتی علم ۱۲۵
۲- دو عادل گواہوں کی شہادت ۱۲۷
۳- حلف ۱۲۷
کتاب الوکالۃ ۱۲۹
قصاص و حدود میں ۱۳۲
فریق مخالف کی رضامندی ۱۳۳
معاملات میں وکالت ۱۳۴
باب الوکالۃ فی البیع والشراء ۱۳۶
باب الوکالۃ فی الخصومۃ والقبض ۱۴۰
وکیل کا اقرار ۱۴۲
باب عزل الوکیل ۱۴۶
اجماع ۱۴۸
اجماع کا تصور یہودیت میں ۱۴۹
اجماع کا تصور رومن لا میں ۱۵۲
اجماع اور فقہائے اسلام ۱۵۳
کیا ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع ہو سکتا ہے ۱۷۴
سابق میں مخالف اجماع کا نہ ہونا ۱۷۷
صحابہ کے عہد میں اجماع کی حقیقت ۱۸۶
عہد صحابہ کے بعد ۱۸۷
امام مالکؒ کے نزدیک اجماع کی صورت ۱۸۹
امام شافعیؒ ۱۹۱
امام احمد بن حنبلؒ ۱۹۴
امام ابوحنیفہؒ ۱۹۵
اجماع سکوتی اور ائمہ ثلثہ ۲۰۱
امام احمد بن حنبل اور اجماع ۲۱۱
امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں اجماع کی حیثیت ۲۱۴
امام ابوحنیفہ اور ترک سنت ۲۲۴
جو احادیث رسول اللہ کیطرف منسوب کی جاتی ہیں انکے رد و قبول میں امام صاحب کا رجحان ۲۳۱
اول متواتر ۲۳۲
دوم مشہور و مستفیض ۲۳۳

سوم خبر واحد ۲۳۷
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تنقید خارجی ۲۳۹
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خبر واحد کی داخلی تنقید کے معیار ۲۴۴
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک احادیث کو قبول کرنیکی دوسری شرط ۲۵۷
احادیث کو قبول کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کی تیسری شرط ۲۶۰
چوتھی شرط کہ حدیث کسی ایسے معاملہ میں وارد نہ ہوئی ہو جو عمومی ضرورت کا ہو ۲۶۱
امام اعظمؒ اور اجماع ۲۶۵
کیا کسی سابق عہد کا اجماع موجودہ عہد کیلئے واجب التعمیل ہے؟ ۲۷۶
اجماع کی حقیقی صورت ۲۷۹
کیا موجودہ عہد میں اجماع کی کوئی صورت ممکن ہے؟ ۲۸۹
اجتماعی اجتہاد ۲۹۰
اجماع صحابہ ۲۹۳
علماء بورڈ ۲۹۴
کیا موجودہ عہد میں مزعومہ اجماع کا کوئی مقام اور امکان ہے؟ ۲۹۵
دو اعتراض اور ان کے جواب ۲۹۹
اوّل ۲۹۹
دوسرا اعتراض ۳۰۴
سوانح علامہ شوکانی ۳۰۸
اجماع بحث اول
اجماع لغوی اور اصطلاحی معنوں میں ۳۱۶
اعتراض ۳۱۷
جواب ۳۱۷
اجماع کی اصطلاحی تعریف ۳۱۸
تعریف میں بعض مزید شرطیں ۳۱۹
بحث دوم:-
کیا فی نفسہ اجماع ممکن ہے؟ ۳۲۰
اعتراض و جواب ۳۲۰
ایک اور اعتراض ۳۲۰
جواب ۳۲۱
تیسرا اعتراض اور جواب ۳۲۱
مقام دوم ۳۲۲
جمہور کے مسلک پر اعتراض ۳۲۴
الجوینی کی تقسیم کی تردید ۳۲۵
اصفہانی کی تشریح ۳۲۶
مقام سوم۔ قائلین اجماع تک اجماع کا انتقال ۳۲۸
مقام چہارم۔ آیا اجماع حجت شرعی ہے؟ ۳۲۸
جمہور کا مسلک ۳۲۸

معتزلہ، امامیہ اور خوارج کا مسلک	۳۲۸	وضاحت از مترجم	۳۵۴
اجماع کی حجیت	۳۲۸	خلاصۂ بحث	۳۵۴
اکثریت کا موقف	۳۲۸	بحث سوم۔ اجماع حجت قطعی ہے یا ظنی؟	۳۵۵
حجیت اجماع پر قرآن سے استدلال	۳۳۰	ایک مسلک	۳۵۵
جواب	۳۳۱	رازی اور آمدی کا مسلک	۳۵۵
صاحب المحصول	۳۳۱	ایک اور مسلک	۳۵۶
تمام مؤمنوں کی اتباع یا چند ایک کی	۳۳۷	بزدوی اور احناف کا مسلک	۳۵۷
اعتراض اور جواب	۳۳۸	اجماع کا ثبوت خبر واحد سے ہوگا یا نہیں؟	۳۵۷
آیت سے اجماع پر دلالت قطعی یا ظنی؟	۳۳۹	جمہور کا مسلک	۳۵۷
ایک اعتراض اور اسکا جواب	۳۳۹	ایک جماعت کا مسلک	۳۵۷
فقہاء کی الٹی منطق	۳۴۰	جمہور کا جواب	۳۵۷
حجیت اجماع پر	۳۴۰	امام رازی کا موقف	۳۵۷
خلاف عقل	۳۴۳	آمدی کا قول	۳۵۸
حجیت اجماع پر نصوص قرآنیہ سے		الجوینی کا خیال	۳۵۸
مزید استدلال	۳۴۴	بحث چہارم (ذریعہ اجماع)	۳۵۹
جواب	۳۴۵	ایک رائے	۳۵۹
دوسرا جواب	۳۴۶	علامہ آمدی کی تصریح	۳۵۹
تبصرہ	۳۴۷	الصیرفی کی دلیل	۳۶۰
جواب الجواب	۳۴۷	الہام کا دلیل ہونا	۳۶۰
ایک اور آیت سے استدلال اور اسکا جواب	۳۴۹	قیاس سے اجماع کا جواز یا عدم جواز	۳۶۰
جواب	۳۵۰	طبری پر ابن القطان کی تنقید	۳۶۲
سنت سے حجیت اجماع پر استدلال	۳۵۰	جواب	۳۶۱
تبصرہ	۳۵۳	مذہب سوم	۳۶۲

مذہب چہارم	۳۶۲	جواب	۳۶۸
اختلاف	۳۶۲	بحث ششم۔	۳۷۰
منعقد شدہ اجماع کی دلیل طلب کرنا		اجماع صحابہ میں مجتہد تابعی کی شمولیت	۳۷۰
مجتہد کیلئے ضروری ہے یا نہیں؟	۳۶۲	احناف اور دیگر ائمہ کا مسلک	۳۷۰
استاد ابو اسحٰق کا موقف	۳۶۳	قول کی علت اور مثالیں	۳۷۰
ابو الحسن السہیلی کا مسلک	۳۶۳	دوسرا قول	۳۷۱
بحث پنجم۔ بدعتی مجتہد کے اجماع کی حقیقت	۳۶۳	ضعیف قول	۳۷۱
کشی کا موقف	۳۶۳	قفال کا موقف	۳۷۲
الصیف الہندی کا مسلک	۳۶۴	آمدی کا مسلک	۳۷۲
اہل سنت کا موقف	۳۶۴	بحث ہفتم۔ اجماع صحابہ	۳۷۳
ابو بکر الصیرفی کا مسلک	۳۶۵	اجماع صحابہ سے حجیت اجماع	۳۶۳
بدعتیوں اور خوارج کے بارے		داؤد کا موقف	۳۷۴
میں ابن القطان کی رائے	۳۶۵	سوال وجواب	۳۷۴
چند بزرگوں کا موقف	۳۶۵	بحث ہشتم۔ اجماع اہل مدینہ	۳۷۵
تیسرا قول یعنی آمدی اور متاخرین		جمہور کا مسلک	۳۷۵
کا موقف	۳۶۶	امام مالکؒ کی رائے	۳۷۵
چوتھا موقف۔ بدعتی مجتہد کے		امام مالکؒ کے مسلک کی تشریح	
داعی ہونے کی صورت میں	۳۶۶	جرجانی کی زبانی	۳۷۵
جمہور کا مسلک	۳۶۷	الباجی کی وضاحت	۳۷۶
امام نووی کا موقف	۳۶۷	امام شافعیؒ کا ایک قول	۳۷۷
صاحب المفہم کا ارشاد	۳۶۷	امام شافعیؒ کی تصریح	۳۷۷
القاضی اور عبد الوہاب کا مسلک	۳۶۸	قاضی عبد الوہاب کی وضاحت	۳۷۷
الجوینی کا خیال	۳۶۸	اجماعِ نقلی	۳۷۷

فعلی	۳۷۷
تقریری	۳۷۷
اجماع استدلالی	۳۷۸
ابو العباس القرطبی کا تبصرہ	۳۷۸
مکہ، مدینہ اور کوفہ و بصرہ والوں کا اجماع	۳۷۹
بعض اہل اصول کا خیال	۳۷۹
قاضی کا تشریحی نوٹ	۳۷۹
زرکشی کی وضاحت	۳۸۰
شیخ ابو اسحٰق شیرازی کا قول	۳۸۰
خلفائے اربعہ کا اجماع	۳۸۰
جمہور کا مسلک	۳۸۰
امام احمد کا مسلک	۳۸۰
کچھ اہل علم کی رائے	۳۸۱
دلائل اور ان کا جائزہ	۳۸۱
اصحابی کالنجوم کی روایت کا جائزہ	۳۸۲
اجماع عترت رسول (اہل بیت)	۳۸۲
جمہور کا مسلک	۳۸۲
زیدیہ و امامیہ کا مسلک	۳۸۳
جواب اور جواب الجواب	۳۸۳
ہماری وضاحت	۳۸۳
امامیہ اور زیدیہ کی ایک اور دلیل	۳۸۴
بحث نہم۔ انتظار مجتہد	۳۸۴
بحث دہم۔ انقراض عصر کی شرط	۳۸۴
جمہور کا مسلک	۳۸۶
فقہاء و متکلمین کے ایک گروہ کا موقف	۳۸۶
ایک قول	۳۸۶
الجوینی کا مذہب	۳۸۶
بحث یازدہم (اجماع سکوتی)	۳۸۶
اجماع سکوتی کی تعریف	۳۸۶
اجماع سکوتی کے بارے میں مختلف مذاہب	۳۸۷
اول و دوم	۳۸۷
آیا مجتہدوں کا سکوت ان کی موافقت کی علامت ہے؟	۳۸۸
سوم	۳۸۸
چہارم و پنجم	۳۸۹
ایک اور توجیہ	۳۹۰
ششم و ہفتم	۳۹۰
ہشتم و نہم	۳۹۱
ماوردی اور الرویانی کی تقریر	۳۹۱
دہم	۳۹۲
یازدہم و دوازدہم	۳۹۳
حکومت کی طرف سے ایک حکم کا اجراء اور علماء کا اس پر سکوت	۳۹۵
ایک اور نقطۂ نظر	۳۹۴

ایک اور قول	۳۹۴
ایک مسلک	۳۹۴
بحث دوازدہم۔ ایک اجماع کے خلاف دوسرا اجماع	۳۹۵
ایک قول اور وضاحت	۳۹۵
جمہور کی دلیل	۳۹۵
ابو عبداللہ البصری کی دلیل	۳۹۵
صفی ہندی کی تائید	۳۹۶
صحابہ کے اجماع کے خلاف تابعین کا اجماع	۳۹۶
ایک اور مسلک	۳۹۶
بحث سیزدہم۔	۳۹۷
کسی مسئلہ میں اختلاف رونما ہو جانے کے بعد اجماع کا واقع ہونا	۳۹۷
امام رازی کی رائے	۳۹۷
اس مسئلہ کی دو صورتیں	۳۹۷
اختلاف کرنے والے ایک گروہ کی موت کی صورت میں	۳۹۸
امام رازی کی دلیل	۳۹۸
القاضی کا مسلک	۳۹۹
ابو بکر الرازی کا نرالا مسلک	۳۹۹
بحث چہاردہم۔ دو اقوال کے بعد تیسرا نیا قول	۴۰۰
اول۔ دوم۔ سوم	۴۰۰
ایک ضروری شرط	۴۰۱
بحث پانزدہم۔ دلیل و تاویل کی مخالفت	۴۰۲
جمہور کا مسلک	۴۰۲
ابن القطان کا مسلک	۴۰۲
ابو الحسین البصری کا قول	۴۰۳
سلیم الرازی کا قول	۴۰۳
نئی علت	۴۰۳
بحث شانزدہم	۴۰۴
اہل اجماع کے علم سے مخفی رہ جانے والی دلیل کا وجود	
چند علماء کا مسلک	۴۰۴
مطلق جواز و عدم جواز	۴۰۴
رازی کا موقف	۴۰۴
جواب	۴۰۴
الزرکشی کی تفصیل	۴۰۵
اہل اجماع میں سے اگر کسی مجتہد کو حدیث یاد آجائے	۴۰۵
ابن برہان کا موقف	۴۰۵
ایک جماعت کی رائے	۴۰۵
بحث ہفدہم۔	۴۰۶
اجماع میں عوام کی رائے کی حیثیت	۴۰۶

جمہور کا مسلک ۴۰۶
بعض متکلمین کا موقف ۴۰۶
ابو الحسن کی رائے ۴۰۷
ایک گروہ کی رائے ۴۰۷
قاضی عبد الوہاب اور ابن السمعانی کی رائے ۴۰۸
الرویانی کی تصریح ۴۰۸
سلیم الرازی کی رائے ۴۰۹
الجوینی کی دلیل ۴۰۹
زمانہ اگر مجتہد سے خالی ہو تو عوام کے اجماع کی حقیقت ۴۰۹
بحث ہشتدہم۔ (ماہرین فن کا اجماع) ۴۱۰
ابن جنی کا اختلاف ۴۱۰
علامہ زرکشی کی وضاحت ۴۱۰
اکثر اصولیوں کی رائے ۴۱۰
الصیرفی کی تصریح ۴۱۱
بحث نوزدہم۔ منعقدہ اجماع سے ایک مجتہد کو اختلاف کرنیکا حق ۴۱۲
جمہور کا مسلک ۴۱۲
الصیرفی کا قول ۴۱۲
امام غزالی کا قول ۴۱۲
الجوینی کی شرط ۴۱۳
دلیل ۴۱۳
الصیفی الہندی کی دلیل ۴۱۳
ابن جریر الطبری کا موقف ۴۱۳
استاذ ابو اسحق کا تبصرہ ۴۱۴
ابن حاجب کا مسلک ۴۱۴
اختلاف کرنے والوں کی تعداد ۴۱۴
الہندی کا موقف ۴۱۵
الزرکشی کی صراحت ۴۱۵
ایک اور موقف ۴۱۵
بحث بستم۔ اجماع منقول بطریق احاد ۴۱۸
جمہور کا مسلک ۴۱۸
رازی کا مسلک ۴۱۸
اہل اجماع کی تعداد ۴۱۷
اگر اہل اجماع تواتر سے کم ہوں ۴۱۷
اہل علم کی جماعت کا مسلک ۴۱۷
کچھ حضرات کی رائے ۴۱۷
کچھ دیگر حضرات کا مسلک ۴۱۸
عصر میں صرف ایک مجتہد ۴۱۸
زرکشی کی تصریح ۴۱۹
علامہ الکیا کی تشریح ۴۱۹
خاتمہ۔ "جہاں تک مجھے معلوم ہے" سے اجماع ۴۲۰
الماوردی کی تشریح ۴۲۱

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہدیہ تشکر

من لا یشکر الناس لا یشکر اللہ (ترمذی)

میں صمیم قلب کے ساتھ ادارہ فکر اسلامی کے تمام اراکین اور خصوصیت سے ادارہ کے چیرمین اور صدر جناب محترم ڈاکٹر حبیب الرحمن خان صاحب والیس ایس۔ ایم ڈی۔ ایف سی پی پی امریکہ) اور ادارہ کے سکریٹری جنرل مولانا قاری طاہر المکی کی خدمت میں ہدیہ تشکر و امتنان پیش کرتا ہوں کہ اول الذکر موصوف کی مالی جد وجہد اور ثانی الذکر کے علمی تعاون اور زریں مشوروں سے فقہ القرآن کی آٹھویں جلد ناظرین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر سکا۔

چنانچہ اس جلد میں علامہ شوکانی مرحوم کا تعارف و ترجمہ طاہر المکی صاحب ہی کے رشحات قلم کا رہین منت ہے۔

فجزاهما اللہ تعالیٰ خیر الجزاء (آمین)

ناچیز
عمر احمد عثمانی

سرنامہ

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۝ (۴/۶۵)

(تو قسم ہے آپکے رب کی وہ مومن نہیں ہونگے جبتک وہ آپکو اپنے باہمی تنازعات میں حاکم نہ بنالیں، پھر اپنے دلوں میں آپکے فیصلوں کی وجہ سے کوئی تنگی محسوس نہ کریں اور پوری طرح سرِ تسلیم خم کردیں)

ایک گدائے بے نوا، اسلام کے قاضی اول سرورِ کائنات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ عالیہ کے حضور نذرانۂ اخلاص و عقیدت پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہے جنھوں نے اسلام کے قیامت تک آنیوالے قاضیوں کیلئے اپنی قیمتی ہدایات اور اسوۂ حسنہ سے ایک روشن اور واضح نمونہ اور شاہراہ قائم فرمادی جو ہر زمانہ میں انکی رہنمائی کرتی رہیگی۔ مثلاً

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قاضی بنا کر یمن بھیجنا چاہا تو ان سے پوچھا کہ جب کوئی مقدمہ تمھارے سامنے پیش ہو تو کس طرح فیصلہ کروگے؟ حضرت معاذ رضی نے جواب میں عرض کیا کہ "میں اللہ کی کتاب سے فیصلہ کرونگا۔" آپ صلعم نے پوچھا کہ اگر اللہ کی کتاب میں تمھیں اسکا فیصلہ نہ ملے تو؟ حضرت معاذ رضی نے جواب دیا کہ "پھر میں اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کرونگا" آپ صلعم نے پھر پوچھا کہ "اگر اللہ کی کتاب اور اللہ کے رسول کی سنت میں بھی اسکا فیصلہ نہ ملے تو؟ حضرت معاذ رضی نے عرض کیا۔ "پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا اور اسمیں کوئی کوتاہی نہیں کرونگا"۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی کا سینہ اپنے دست مبارک سے تھپتھپایا اور فرمایا، اس اللہ کی لاکھ لاکھ حمد و ثنا اور شکر ہے جس نے اللہ کے رسول کے فرستادے کو اس امر کی توفیق عطا فرمائی جسے اللہ کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پسند فرماتا ہے۔ سنن ابو داؤد، جامع ترمذی

(بحوالہ جمع الفوائد ص ۲۹/۱۷۰)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ۝

انتساب

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ ۝ (۳۰/۲۱)

اور اللہ کی نشانیوں میں سے (ایک نشانی) یہ بھی ہے کہ اس نے خود تمھارے نفسوں سے تمھارے جوڑے پیدا کردئے تاکہ تم ان کی طرف سکون و اطمینان حاصل کرسکو اور تمھارے درمیان اس نے محبت اور رحمت پیدا کردی۔ اس بات میں بھی سوچنے سمجھنے والے لوگوں کے لئے بڑی نشانیاں ہیں۔

فارسی کا ایک مشہور مقولہ ہے "قدر نعمت بعد از زوال" یعنی نعمت کی قدر اس وقت ہوتی ہے جب وہ نعمت ختم ہوجاتی ہے۔ میری اہلیہ محترمہ طویل ترین علالت کے بعد جو کئی سال کو محیط رہی ۲۰ جون ۱۹۸۷ء کو راہی ملک بقا ہوئیں۔ اگرچہ وہ عرصہ دراز سے علیل تھیں لیکن ان کی زندگی میں مجھے جو سکون و اطمینانِ قلب حاصل تھا وہ ان کے چلے جانے کے بعد تہ و بالا ہوگیا۔

کسی تحقیقی کام کے لئے سکون و اطمینان نہایت ہی اہم عنصر ہے۔ یہ بات مجھے معلوم تو ہمیشہ سے تھی لیکن اس کا مشاہدہ اور تجربہ اب آکر ہوا۔

میں کیا اور میری تصنیف و تالیف کیا؟ مجھے اس بارہ میں کوئی غلط فہمی نہ کبھی تھی نہ اب ہے۔ لیکن بہرحال حق تعالی نے جو تھوڑی بہت علمی خدمت مجھ جیسے ناکارہ سے لیلی ہے اس پر اس کا شکر ہی ادا کرسکتا ہوں۔

اس وقت جو کچھ ہدیۂ ناظرین کر رہا ہوں وہ درحقیقت میری نسبت سے ایک بضاعت مُزجَاۃ ہی ہے (قرآن کی نسبت سے آپ اسے جتنی اہمیت دینا چاہیں دے لیں) میں اس ناچیز خدمت کو اہلیہ مرحومہ محترمہ بریرہ خاتون کے نام سے معنون کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

مرحومہ بہت ہی نیک اور پارسا خاتون تھیں۔ بڑے علمی خانوادہ سے ان کا تعلق تھا۔ وہ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ مدرس اوّل دارالعلوم دیوبند کی پڑپوتی تھیں جو بانیٔ دارالعلوم دیوبند حضرت قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہم زلف اور میرے جدّ اعلیٰ شیخ نہال احمد دیوبندی مرحوم کے بہنوئی تھے۔ اور متولی محمد جلیل صاحب کاندھلوی علیہ الرحمہ کی نواسی تھیں جو حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے۔ ان ہی نے ان کو تعلیم و تربیت دی اور پرورش فرمائی۔

ان کی ایک تصنیف ''عورت کا عائلی مقام'' ۱۹۶۲ء میں ہدیۂ ناظرین کی جا چکی ہے جس نے توقع سے زیادہ خراج تحسین وصول کیا۔ مرحومہ کا اصل نام بریرہ خاتون تھا لیکن میں انھیں پیار سے ''ممتاز جہاں'' کہا کرتا تھا اور وہ کتاب اسی نام سے شائع ہوئی تھی۔ یہی ان کا قلمی نام پڑ گیا تھا

تحریک خلافت میں تمام علمائے ہند حتی کہ حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت تھانوی کے استاد بھی تھے۔ ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے اور کانگریس کی تحریک آزادی میں پوری جمعیۃ علمائے ہند اسی اتحاد کی حامی تھی البتہ حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہٗ اور میرے والد ماجد مسلم لیگ کے حامی تھے چنانچہ تن تنہا یہ دونوں حضرات یعنی میرے والد ماجد اور حضرت

تھانوی رحؒ دو قومی نظریہ اور مسلمانوں کی تنظیم کیلئے کام کرتے رہے۔ حضرت تھانوی کی انتقال کے بعد حق تعالےٰ نے والد صاحب کو حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی اور چند دیگر علمائے دیوبند کی حمایت اور تائید عطا فرمادی تاآنکہ مسلمانوں کی اپنی جداگانہ تنظیم کی وہ کشتی بھنور اور طوفانوں سے ٹکراتی ہوئی ساحلِ مراد سے ہمکنار ہوگئی وَذٰلِکَ فَضْلُ اللّٰہِ یُؤْتِیْہِ مَنْ یَّشَاءُ۔

جیسا کہ ظاہر ہے میں ایک درویش صفت باپ کا بیٹا تھا میرے پاس کوئی جائداد یا بینک بیلنس نہیں تھا۔ مگر اہلیہ مرحومہ ایک بڑے زمیندار گھرانے کی چشم و چراغ تھیں پاکستان بنا تو والد صاحب ڈھاکہ یونیورسٹی میں پروفیسر تھے جمیعۃ علمائے ہند اور حکومت ہند والد صاحب کو کسی قیمت پر برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے ان کا ہندوستان واپس جانے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا لہٰذا ہم سب نے یہ فیصلہ کیا کہ ہم پاکستان منتقل ہو جائیں۔ اہلیہ مرحومہ نے میری خاطر اپنی تمام جائداد پر لات ماری اور ہمارا اس ہجرت میں ساتھ دیا جبکہ اس کا سارا خاندان جمیعۃ علمائے ہند کا اسیر اور کانگرسی تھا اور کوئی ایک فرد بھی پاکستان نہیں آیا۔ مجھے افسوس ہے کہ میں اس کی اس عظیم قربانی کا اسے کوئی صلہ بجز محبت اور مالی و جانی خدمت کے کچھ ادا نہیں کر سکا۔

آخر میں، ناظرین سے استدعا کروں گا کہ وہ مرحومہ کے لئے دعائے خیر فرمائیں کہ حق تعالیٰ اس کی مغفرت فرما کر اس کے درجات بلند فرمائے اور مجھ بندۂ ناچیز کو صبر و شکر کی نعمت سے نوازے (اردو کا صبر شکر نہیں بلکہ عربی کا صبر و شکر) اور مجھے سکون و اطمینان کی دولت عطا فرمائے۔

آمین

ناچیز عمر احمد عثمانی

عرض ناشر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ○

ادارہ فکر اسلامی کی ۸۰ء سے یہ روایت رہی ہے کہ وہ ہر سال فقہ القرآن کی اگلی جلد پیش کرتا آرہا ہے چنانچہ اکتوبر ۸۶ء میں ساتویں جلد ہدیۂ ناظرین کیجا چکی ہے۔ لیکن ہمیں نہایت افسوس ہے کہ اس مرتبہ وہ روایت ٹوٹ گئی جسکی وجہ وہ حادثۂ فاجعہ تھا جو فقہ القرآن کے مصنف مولانا عمر احمد عثمانی کو جون ۸۷ء میں پیش آگیا (جس کی کچھ تفصیل انتساب کے عنوان کے ماتحت آپ پڑھ چکے ہیں) بہرحال اب ۸۸ء میں ہم فقہ القرآن کی آٹھویں جلد پیش کرنے کے قابل ہو سکے جس پر ہم حق تعالیٰ کا جتنا شکر بھی بجالائیں وہ کم ہے کیونکہ اس کے فضل و کرم کے بغیر ادارہ کے بس کی بات نہیں تھی کہ وہ اتنی عظیم خدمت انجام دے سکتا۔

یہ بھی حق تعالیٰ کا احسان ہی ہے کہ اس نے فقہ القرآن کو علمی اور قانونی حلقوں میں وہ قبول عام فرمایا جسکی ہم جیسے ضعیف البنیان انسان توقع بھی نہیں کر سکتے تھے۔

علاوہ ازیں ہمارے ملک کے پریس نے بھی جس بہترین انداز سے اس کتاب کا خیر مقدم کیا ہے اس پر بھی ہم اپنے پریس کے انتہائی شکر گزار ہیں۔

ہمیں افسوس ہے کہ پاکستان کی کمر توڑ مہنگائی نے ہماری راہ میں بڑی دشواریاں پیدا کردی ہیں۔ کتابت طباعت اور جلد سازی کے نرخ خصوصاً کاغذ کی قیمتیں آسمان سے باتیں کر رہی ہیں۔ اللہ کا شکر ہے کہ ادارہ کا مطمح نظر تبلیغ اور محض تبلیغ ہی رہا ہے مالی منفعت کا خیال تو کبھی ادارہ کے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں آیا۔ ہماری کوشش یہی رہی ہے کہ کم سے کم قیمت میں ہم ادارہ کا لٹریچر اپنے ناظرین تک پہنچا دیں۔ حق تعالیٰ اس مقصد میں ہمیں استقامت عطا فرمانے کیساتھ ساتھ ہماری اعانت بھی فرمائے۔ والسلام

ڈاکٹر حبیب الرحمٰن خاں ایس ایس۔ ایم ڈی۔ ایف سی سی پی امریکہ (صدر ادارۂ فکر اسلامی کراچی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ○

عرض مؤلف

اللہ تعالیٰ کا فضل عمیم اور احسان عظیم ہے کہ اس نے مجھ جیسے حقیر و ناچیز بندہ سے فقہ القرآن کی آٹھویں منزل طے کرادی جس پر میں اس کا جس قدر بھی شکر ادا کرسکوں، کم ہے۔ اس وقت فقہ القرآن کی آٹھویں جلد آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس جلد میں ترتیب فقہ کے لحاظ سے کتاب القضاء پیش کی جارہی ہے۔ جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلامی قانون میں قاضی کی کیا اہمیت ہے اور قضاء کا کیا مقام ہے۔ اسی سلسلہ میں کتاب الدعویٰ، کتاب الاقرار۔ باب التحکیم، کتاب الوکالۃ بھی زیر بحث آگئے ہیں جن کا تعلق کتاب القضاء ہی سا تھا۔

اس جلد کا اہم باب "کتاب الاجماع" ہے۔ اس جلد میں کتاب الاجماع کو شامل کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ اولاً ایک دیرینہ کرم فرما کے اصرار پر علامہ شوکانی مرحوم کی مشہور کتاب "ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول" کے باب الاجماع کا ترجمہ کیا گیا تھا۔ علامہ شوکانی چونکہ علمائے متاخرین میں سے ہیں اس لئے انہوں نے اپنی کتاب میں وہ سب کچھ جمع کردیا ہے جو ان سے پہلے اجماع کے سلسلہ میں علمائے متقدمین کہہ چکے یا لکھ چکے تھے اس لئے وہ اس سلسلے کی جامع ترین کتاب بن گئی ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر علامہ اقبال مرحوم نے بھی اپنے خطبات میں شوکانی مرحوم کی تحقیقات کی کافی تعریف و توصیف فرمائی ہے۔

خیال تھا کہ اس باب کو ایک مستقل کتابچہ کی شکل میں فقہ القرآن

سے الگ شائع کیا جائے۔ لیکن ایک دو سرے کرم فرما نے اصرار فرمایا کہ کتاب کے ساتھ آپ کی طرف سے علامہ شوکانی کے حالات و کوائف اور ایک مقدمہ بھی ہونا چاہئے جس سے اجماع کی حقیقت واضح ہو سکے۔

میں مقدمہ لکھنے بیٹھا تو وہ کافی طویل و بسیط ہوتا چلا گیا۔ حال میں مصری علماء متاخرین کی کچھ کتابیں بھی نظر سے گذریں میں نے ان سے بھی استفادہ ضروری سمجھا۔ جن کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آئی کہ فقہ حنفی کے قدیم ترین ماخذ اجماع نام کی کسی چیز کی نشاندہی سے سب کے سب خاموش ہیں۔

قدیم ترین ماخذ میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کی تصنیف کردہ کتب، خصوصیت کے ساتھ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی اصول ستہ (چھ بنیادی کتابیں) خاص اہمیت کی حامل ہیں۔

یہ سلسلہ دراز سے دراز تر ہوتا چلا گیا حتیٰ کہ وہ ایک مستقل کتاب بن گئی۔ میں فقہ القرآن کی ہر جلد میں اجماع کے سلسلہ میں کچھ نہ کچھ عرض کرتا چلا آرہا ہوں۔ مگر اجماع کا نشہ ہمارے علمائے متاخرین کے دماغوں پر اس قدر چھایا ہوا ہے کہ میری ان معروضات سے وہ نشہ نہیں اتر سکا۔ چنانچہ ایک سیاسی مذہبی جماعت کی طرف سے گذشتہ اسمبلی میں جو شریعت بل پیش کیا گیا تھا اس کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ ان حضرات کے خیال میں آج بھی شریعت صرف قرآن و سنت کا نام نہیں ہے بلکہ فقہاء کے اجتہادات، ائمہ مجتہدین کے ارشادات اور اجماعات حتیٰ کہ ان کے قیاسات بھی شریعت ہی شمار ہوتے ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ان موضوعات پر بار بار لکھنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ نشہ اس قدر گہرا ہے کہ اسے تھوڑی سی ترشی نہیں اتار سکتی۔ چنانچہ مجھے یہ فیصلہ کرنا پڑا کہ اسے پھر فقہ القرآن ہی کا حصہ بنا دیا جائے۔ چنانچہ اس جلد میں یہ تمام ابحاث شامل کر دی گئی ہیں۔

واضح رہے کہ میں اجماع کا مخالف نہیں ہوں۔ میں اجماع کو ایک گراں بہا اضافہ سمجھتا ہوں۔ اضافہ اس لئے کہ میرے خیال میں وہ شریعت کا ایک حصہ نہیں ہے لیکن ایک گراں بہا اضافہ ضرور ہے۔ اور اس کی شکل وہ نہیں ہے جو ہمارے علمائے متاخرین نے سمجھی ہوئی ہے بلکہ وہ اجتماعی اجتہادات کا نام ہے جس کی شکل موجودہ عہد میں منتخب اسمبلیوں کے ذریعہ سے اکثریت کے فیصلوں کی شکل میں ہونی چاہئے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں، میں نے علامہ اقبال مرحوم کے خیالات اور ڈاکٹر عبدالحمید متولی کی تحقیقات بھی پیش کر دی ہیں۔

ہماری تاریخ کا المیہ

حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ارشادات کا معاملہ ایسا آسان نہیں ہے جتنا عام طور پر سمجھ لیا گیا ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے نَضَّرَ اللّٰہُ اِمْرَءً سمع منا شَیئاً فبلغه کما سمعه فرُبَّ مبلغ اوعیٰ من سامع (ترمذی)
حق تعالیٰ ایسے آدمی کو سرسبز شاداب رکھے جس نے ہم سے کوئی بات سنی اور جیسا کہ سنا تھا اسی طرح بیان کر دیا کیونکہ بہت سے بیان کرنے والے سننے والے سے زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں۔

نیز ارشاد گرامی ہے :۔ بلغوا عنی ولو اٰیة وحدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج ومن کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار (بخاری و ترمذی)
مجھ سے سیکھ کر لوگوں تک پہنچاؤ خواہ ایک آیت ہی کیوں نہ ہو اور بنی اسرائیل کی حدیثیں بیان کر سکتے ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن جو شخص مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں تلاش کر لے۔ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس معاملہ میں بڑے

محتاط تھے چنانچہ ارشادِ گرامی ہے لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا وَمَنْ كَتَبَ غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ (مسلم) مجھ سے کوئی بات نہ لکھا کرو اور جس نے قرآن کے سوا کچھ لکھا ہو وہ اسے مٹا دے۔

(بحوالہ جمع الفوائد ص ۶۵-۲۶ ج ۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھ پر جھوٹ نہ بولو کیونکہ جس نے مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولا وہ جہنم میں جائے گا۔

(بخاری و مسلم و ترمذی)

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھ پر جھوٹ بولنا کسی اور پر جھوٹ بولنے جیسا نہیں ہے۔ جو شخص مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے اسے جہنم میں اپنا ٹھکانا تلاش کر لینا چاہیے۔ (صحیح بخاری و صحیح مسلم و ترمذی)

نیز بزار نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضہ سے یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے کہ جو مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے تاکہ اس سے لوگوں کو گمراہ کر سکے الخ۔

حضرت انس رضہ سے روایت ہے کہ مجھے تم سے بہت حدیثیں بیان کرنے سے یہ بات مانع ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے اسے اپنا ٹھکانا جہنم میں ڈھونڈ لینا چاہیے۔

(صحیح مسلم)

ان جیسی بے شمار احادیث نبوی کی وجہ سے حنفیہ احادیث کے بارے میں انتہائی محتاط ہیں۔ چنانچہ وہ ہر حدیث کو آنکھیں بند کر کے قبول نہیں کر لیتے

حنفیہ کا یہ رویّہ فطری ہے۔ کیونکہ ان کا تعلق حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مکتبِ فکر سے ہے جن کا عالم یہ تھا کہ بقول عمرو ابن میمون کے جو مشہور تابعی ہیں (رحمہ اللہ تعالیٰ) کہ میں ہر جمعرات کی شام کو بلا ناغہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مجلس میں حاضری دیا کرتا تھا۔ مگر میں نے کبھی ان سے کسی بات کے متعلق بھی یہ فرماتے نہیں سنا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ارشاد فرمایا ہے لیکن ایک دن شام کو ان کے منہ سے بلا ارادہ نکل گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا۔ اس کے بعد ہی ان کا سر جھک گیا میں نے انکی طرف دیکھا کہ وہ اپنے کرتے کے بٹن کھولے ہوئے کھڑے ہیں۔ ان کی آنکھیں ڈبڈبائی ہوئی ہیں۔ گردن کی رگیں پھولی ہوئی ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے فرمایا یا اس کے علاوہ کچھ کہا تھا یا اس سے زیادہ کچھ فرمایا تھا یا اس کے قریب قریب کچھ فرمایا تھا یا اس کے مثل کچھ فرمایا تھا۔ (جمع الفوائد ص ۲۸ ج ۱)

اسی کا نتیجہ ہے کہ حضرات حنفیہ کے ہاں احادیث کے رد و قبول کی شرائط روایۃً اور درایۃً انتہائی سخت اور احتیاط پر مبنی ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کے خیال میں وہ اخبار آحاد جو قرآن کریم کے خلاف ہوں یا جو مسلمات اصول سے متصادم ہوں وہ قابل قبول نہیں ہوتیں مسلّمات اصول میں امہات المومنین اور حضرات صحابہ کرام کی عزت و حرمت اولین حیثیت کی مالک ہوتی ہے۔ البتہ اخبار متواترہ اور اخبار مشہورہ قابل قبول اور واجب العمل ہوتی ہیں۔ ان کے ذریعہ سے وہ قرآن کریم کے عمومات کو مخصوص بھی کر لیتے ہیں۔ حنفیہ کے اصول کے مطابق

اخبار مشہورہ وہ اخبار و احادیث ہوتی ہیں جو حضرات صحابۂ کرام کے عہد میں خبر واحد ہوتی ہیں لیکن تابعین اور بعد کے راویوں کے عہد میں وہ متواتر ہو جاتی ہیں۔

نیز مبتدعہ فرقوں کی روایات مثلاً شیعہ، خوارج، قدریہ، جبریہ اور دیگر فرق ضالہ کی وہ روایات جو ان کے مخصوص عقائد و خیالات کی مؤید ہیں قطعاً قابل قبول نہیں ہوتیں، خواہ وہ اسناد کے لحاظ کتنی ہی صحیح کیوں نہ ہوں۔ پہلی صدی ہجری میں علمائے دین کے دو طبقے مشہور تھے ایک اہل الحدیث کہلاتے تھے جو آنکھیں بند کر کے ہر اس حدیث کو جس کی نسبت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کی جاتی تھی واجب العمل سمجھتے تھے۔ دوسرا طبقہ اہل الرائے کا تھا جو تنقید و تنقیح کے بعد احادیث و روایات کو قبول کرتے تھے ان کا خیال تھا کہ جب تک قطعیت کے ساتھ یقین حاصل نہ ہو جائے کہ وہ واقعی ارشاد نبوی ہے ہر قول کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دینا بہت بڑی جسارت ہے اس لئے روایۃً اور درایۃً ان منسوب اقوال کی تنقیح و تنقید ضروری ہے ان میں مدینہ منورہ کے مشہور فقہہ ابن ابی لیلیٰ اور ربیعۃ الرائے، کوفہ کے ابراہیم نخعیؒ، حماد بن سلیمان اور امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ علیہم اجمعین زیادہ مشہور ہیں۔ چنانچہ مصنفین فقہ جب علماء کے مذاہب و مسالک نقل کرتے ہیں تو انہی القاب سے ان کو یاد کرتے ہیں۔ کوفہ بصرہ اور بغداد میں۔ اصحاب الرائے علماء کا غلبہ تھا۔ جیسے امام ابو یوسفؒ کے خلافت عباسیہ میں قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز ہونے سے بڑی تقویت حاصل ہوئی۔ مگر اس کے بعد اخبار احاد کی حجیت کا علم امام

شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بلند کیا۔ جو اپنے عہد کے ایک نابغہ تھے ان کے بعد امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور ضعیف احادیث کو بھی قیاس وغیرہ پر ترجیح دے کر واجب العمل قرار دیدیا۔ امام احمد بن حنبلؒ عباسی دور کے مقتدر علماء میں شمار ہوتے تھے۔

اس دور میں مامون الرشید کے عہد میں معتزلہ نے خلق قرآن کے مسئلہ پر کافی شور و غوغا کیا اور اصحاب الحدیث نے انکی مزاحمت بڑی شدت سے فرمائی۔ یہ دور آمریت اور شہنشاہیت کا تھا۔ عوام کا مزاج ہمیشہ سے، خصوصاً مسلمانوں کا، آمریت اور شہنشاہیت کے خلاف رہا ہے اور جو شخص بھی کسی آمر اور سلطان سے ٹکر لینے کی جرأت کرتا وہ عوام کا ہیرو بن جاتا۔ سلاطین عباسیہ نے خصوصاً مامون الرشید نے جو معتزلی خیالات کا پیرو تھا۔ مخالفین خلق قرآن کو طاقت اور قوت سے دبانے کی پالیسی اختیار کی۔ لیکن امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے انتہائی پامردی اور استقامت سے اس کا مقابلہ کیا۔ اور اس سلسلہ میں قید و بند کی صعوبتیں بڑے ہی صبر و تحمل سے طویل عرصہ تک جھیلیں۔ کوڑے کھائے، زخمی ہوئے لیکن موقف سے ایک انچ نہیں ہٹے۔ دلائل و براہین کے اعتبار سے معتزلہ کا موقف قوی اور امام احمد ابن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ضعیف تھا۔ چنانچہ تمام علمائے متاخرین نے عملاً معتزلہ کے موقف ہی کو اپنایا ہے۔ اس موضوع پر میں چھٹی جلد میں تفصیل سے بحث کر چکا ہوں اسے دوبارہ دیکھ لیا جائے۔ لیکن چونکہ حکومت وقت نے جبر و تشدد سے اپنا

موقف منوانے کی کوشش کی تھی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے موقف کے لئے بڑی قربانیاں دیں اور بڑے مظالم سہے اس لئے وہ عام مسلمانوں کے ہیرو قرار پائے اور عوام کی قوت نے پانسہ بالکل ہی پلٹ دیا اور متوکل علی اللہ کے عہد میں اصحاب الحدیث کو فتح حاصل ہوگئی اور فقہائے حنفیہ جو اب تک اصحاب الرائے کہلاتے تھے اس لقب سے شرمندگی محسوس کرنے لگے اور اصحاب الحدیث کے ہمنوا ہو جانے ہی میں انہوں نے اپنی عافیت دیکھی۔ ورنہ جیسے معتزلہ کو اہل الحدیث نے ملیا میٹ کر دیا اور ان کا تمام لٹریچر تباہ و برباد کر دیا ان کا بھی یہی حال ہو جاتا۔ معتزلہ نے بہت ذہین طباع اور روشن دماغ علماء پیدا کئے تھے اور اسلام کی بڑی خدمت انجام دی تھی مگر ان کا تمام لٹریچر یا تو دریا برد کر دیا گیا یا نذر آتش ہو گیا۔ اب ان کی کوئی علمی، فقہی اور مذہبی کتاب ڈھونڈھے سے نہیں ملتی۔ صرف ادبی اور تاریخی کتابیں تلاش کرنے سے مل جاتی ہیں۔

وہ فقہ حنفی کو معدوم تو نہیں کر سکے لیکن حنفیہ نے خود ڈھونڈ ڈھونڈ کر وہ احادیث نبوی جمع کرنا شروع کر دیں جن سے حنفی اجتہادات کی تائید ہو سکتی تھی۔ چنانچہ ایسی احادیث نبوی کے مجموعے مرتب کرنے شروع کر دیئے۔ ان میں صحیح اور ضعیف ہر قسم کی حدیثیں آ گئیں۔ جو احادیث نبویہ حنفی موقف کے خلاف تھیں انھیں دور دراز تاویلات سے اپنے موافق بنانے کی کوششیں فرمائیں۔ اور جہاں بات ہی نہ بن سکی وہاں انھیں کہنا پڑا کہ چونکہ یہ احادیث ضعیف ہونے کے

باوجود قرآن کریم کی روح اور مسلمات اصول سے مطابقت رکھتی ہیں اس لئے ہم انھیں قبول کرتے ہیں۔ اور محدثین کے دعووں کے مطابق قرآنی آیات یا صحیح احادیث میں تاویل پر مجبور رہیں۔

عوامی دباؤ کے ماتحت وہ اس حقیقت کے اظہار سے قاصر رہے کہ ہم قرآن کریم کو اصل سرچشمۂ قانون سمجھتے ہیں اور اخبار احاد کو ثانوی درجہ پر رکھتے ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق کہ "میری طرف منسوب احادیث کو قرآن پر پیش کرو۔ تو جو حدیث قرآن سے مطابقت رکھتی ہو وہ میرا قول ہے اور جو حدیث قرآن سے مطابقت نہ رکھتی ہو وہ میرا قول نہیں ہے" ہم اس زرّیں اصول پر عمل کرتے ہیں۔

اسی بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ فقہ حنفی کو سمجھنے کے لئے ہمیں بجائے علمائے متاخرین کی تصانیف کے فقہائے متقدمین کی تصنیفات سے رجوع کرنا چاہئے۔ خصوصًا وہ متقدمین فقہاء جو فتنۂ خلق قرآن سے پہلے گذرے ہیں۔ جن میں بڑی اہمیت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اصول ستہ (چھ بنیادی کتابوں) کی ہے۔ کیونکہ فقہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ امام صاحب کے اجتہادات ہمیں ان کے شاگردوں کے واسطے سے پہنچے ہیں۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تو بہت تھے۔ لیکن فقہ حنفی کی ترتیب و تدوین میں زیادہ مستعدی کے ساتھ ان کے دو مقتدر شاگردوں امام ابو یوسف اور امام ابو محمد بن الحسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہما

نے حصہ لیا ہے۔ ان دونوں حضرات کی تصنیفات ہی فقہ حنفی کی بنیاد تسلیم کی جاتی ہیں۔ دیگر شاگردوں کی تصانیف یا تو تھیں ہی نہیں یا ضائع کر دی گئیں۔ ان کے صرف اقوال فقہ کی کتابوں میں مل جاتے ہیں لیکن ان کی کوئی، تصنیف نہیں ملتی۔ مثلاً اس سلسلہ میں امام زفرؒ اور امام حسن بن زیاد وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

امام محمد بن الحسن کی چھ کتابیں جو اصول ستہؒ کے لقب سے مشہور ہیں یہ چھ کتابیں زیادہ مستند مانی جاتی ہیں۔ کیونکہ ان کی نسبت امام محمدؒ بن الحسن کی طرف زیادہ معتبر مانی گئی ہے۔ انہی کو کتب ظاہر روایت بھی کہا جاتا ہے۔ امام محمد کی دوسری کتب کی نسبت ان کی طرف اتنی مستند نہیں ہے۔ یہ اصول ستہ عوام میں بہت ہی مقبول تھیں۔ ان کا زور توڑنے کے لئے اصحاب الحدیث نے صحاح ستہ کے مجموعے تیار کئے۔

اخبار احاد کے سلسلہ میں محدثین کرام نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر بڑی ہی تیز و تند تنقیدیں فرمائی ہیں اور ان کی طرف ایسے ایسے اقوال منسوب کئے ہیں جن کی صداقت پر کسی طرح بھی یقین کرنے کو دل نہیں مانتا۔ لیکن محدثین کرام میں اتنے بڑے بڑے محدثین کے نام آتے ہیں جن کی تکذیب کر دینا بھی اتنا آسان نہیں ہے۔ اپنے عہد کے بڑے مورخ و محدث خطیبؒ بغدادی نے ان سب کو جمع کر دیا ہے۔ ہمارے حنفی فقہاء و محدثین نے ان کے جواب میں مدافعانہ انداز اختیار فرمایا ہے اور خطیب بغدادی کی کردار کشی پر زیادہ تر زور دیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اگر محدثین کرام نے امام صاحب سے جو اقوال

منسوب فرمائے ہیں انھیں کسی قدر بھی صحیح تسلیم کر لیا جائے (کیونکہ دنیا میں کاہ کا کوہ تو بنایا جا سکتا ہے مگر بالکل ہی بے پر کا کاگ بناتے ہوئے نہیں سنا) تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ خود امام صاحب کے عہد میں بھی محدثین کرام کی تنقیدیں بہت ہی تلخ و ترش ہوتی تھیں جن کے جواب میں بہت ہی زچ ہو کر امام صاحبؒ کے منہ سے بھی ویسے ہی تند و تیز اقوال نکل گئے جو انسان ہونے کے ناتے بشریت کا فطری تقاضا ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا ہم امام صاحب کو ایک حد تک معذور سمجھ سکتے ہیں۔

ایک حیرتناک تجربہ

فقہ القرآن کی جلد ششم میں، میں نے مسئلہ دیت (خون بہا) سے بحث کرتے ہوئے عورتوں کے لئے، نصف دیت ہونے سے اختلاف کیا تھا۔ کتاب شائع ہونیکے بعد ایک نسخہ اپنے ایک بزرگ کرم فرما حکیم نیاز احمد صاحب فاضل دیوبند (مصنف "عمر عائشہؓ" و "روایت افک") کی خدمت میں پیش کیا تھا کتاب ملاحظہ فرمانے کے بعد حکیم صاحب نے میرے موقف سے اتفاق فرماتے ہوئے کتاب کی تعریف تو فرمائی مگر پوچھا کہ آپ نے اس سلسلہ میں حنفیہ کی اصول ستہ بھی دیکھ لیں یا نہیں میں نے چونکہ اصول ستہ نہیں دیکھی تھیں اس لئے انکار کرنا پڑا۔ انھوں نے زور دے کر فرمایا کہ اصول ستہ ضرور دیکھ لیں نیز امام احمد بن عمرو بن ابی عاصم کی کتاب الدیات کو بھی دیکھیں جس کا تذکرہ اکثر کتابوں میں ملتا ہے مگر کتاب نہیں ملتی۔ میں نے خالد اسحٰق صاحب سے گذارش کی کہ یہ کتاب کہیں سے حاصل کریں۔

ان کی پیہم کوششوں سے یہ کتاب برٹش میوزیم لائبریری سے ملی
وہاں سے اس کا فوٹو اسٹیٹ منگوایا گیا۔ یہ کتاب اس موضوع
پر قدیم ترین تصنیف ہے کیونکہ ابن ابی عاصم کا انتقال ۲۸۷ھ
ہجری میں ہوا ہے۔ اب یہ کتاب چھپ کر آگئی ہے)

میری حیرت کی انتہا نہ رہی جب کتب ستہ اور ابن ابی عاصم النبیل کی کتاب الدیات میں بھی اس مسئلہ کا کوئی ذکر نہیں ملا کہ عورت کی دیت نصف ہوتی ہے۔ یقیناً اس مسئلہ کا اضافہ ہماری فقہ میں تیسری صدی ہجری کے بعد ہوا ہے۔ جو کسی طرح بھی مستند نہیں کہا جا سکتا۔ امام محمدؒ کی کتاب الحجۃ علی اہل مدینہ میں عورت کی دیت کا اگرچہ ذکر موجود ہے لیکن چونکہ احناف کے نزدیک یہ کتاب کتب ستہ میں شامل نہیں اس لئے یا تو یہ نقطۂ نظر مرجوح ہے یا یہ عبارت الحاقی ہے جیسا کہ کتب ستہ کے علاوہ دوسری کتب میں اور بھی بہت سے الحاقات ہیں اسی لئے احناف کے ہاں یہ کتب قابل حوالہ تسلیم نہیں کی جاتیں

کچھ یہی حال اجماع کے سلسلہ میں بھی ہے۔ فقہائے متاخرین کے ہاں اجماع پر لمبی چوڑی بحثیں ملتی ہیں مگر فقہائے متقدمین کے ہاں اس کا نام و نشان نہیں ملتا۔ اس موضوع پر میں نے کتاب میں بڑی تفصیلی بحث کی ہے جو آئندہ صفحات میں ہدیہ ناظرین ہوگی۔

والسلام

وما توفیقی الا باللہ

احقر عمر احمد عثمانی

پیش لفظ

از عالی جناب محترم جسٹس عبدالقدیر چودھری صاحب چیف جسٹس
بلوچستان ہائی کورٹ (کوئٹہ)

۱۔ ممتاز قانون دان جناب خالد اسحاق ایڈوکیٹ کے حسب ارشاد "فقہ القرآن" جلد ہشتم پر چند الفاظ بطور پیش لفظ تحریر کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں میں نے اس کتاب کا تفصیل سے اور دوسری جلدوں کا چیدہ چیدہ جگہ سے مطالعہ کیا ہے، بلا شبہ دین اسلام کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ تمام کائنات کے لئے رحمت اس کا وہ عادلانہ قانون حکمت و قانون عدل ہے جس کی نظیر انسانی تاریخ میں نہیں ملتی ظاہر ہے کہ کہاں عقل انسانی کا کارنامہ کہاں حق تعالیٰ جل شانہٗ کا حکیمانہ نظام۔

۲۔ اس جلد میں نظام عدل اور اجماع پر سیر حاصل بحث کی گئی فاضل مصنف نے پوری کوشش اور تندہی سے مسلمہ ماخذات سے استفادہ کیا ہے۔ اور ہر مسئلہ کو فقہ کے معروف دبستانوں کے مستند مجموعوں کی روشنی میں حل کرنے کی سعی کی ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے امام ابو حنیفہ، امام محمد، امام یوسف اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے سرمایہ گراں قدر کا بنظر احتیاط جائزہ لیا ہے تاکہ اختلافی نکتہ ہائے نظر کی تائید یا تردید میں قدیم فکری منہاج سے متعلقہ شواہد سے بھی اعتنا ہو سکے۔ رنگ تحریر مناظرانہ نہیں عالمانہ ہے۔ وہ معاملہ کے مختلف پہلوؤں کو مد نظر رکھ کر سلیقے اور توازن کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔

۳۔ اسلام سزاؤں کے بارے میں مکمل عدل و انصاف اور مساوات کا

ثبوت فراہم کرتا ہے ، یعنی جو شخص بھی کسی جرم کا ارتکاب کرے گا بغیر کسی تمیز اور تفریق کے اسے اپنے جرم کی پوری سزا ملے گی۔ چودہ سو سالوں سے ہمارے کانوں میں یہ صدائے عدل و انصاف ٹکرا رہی ہے کہ

"بخدا اگر فاطمہ بنت محمدؐ چوری کرے تو اس کا ہاتھ بھی کاٹ دوں گا۔"

۳۔ اسلام کے عادلانہ نظام میں بنیادی کردار قاضی یعنی منصف کا ہے اور فاضل مصنف نے اس کردار پر سیر حاصل بحث کی ہے ۔ جو اس امر کی عکاس ہے کہ قاضی میں کیسے کیسے اوصاف ہونے چاہئیں ۔ پیچیدہ و نازک مسائل معاملات کو حل کرنا تنازعہ اختلاف کے تصفیہ کا حکم دینا ، ظالم سے مظلوم کا حق و انصاف دلوانا اور مستحق کا حق دلوانا قاضی کے فرائض میں شامل ہے ۔ قاضی عادل عوام میں عدل و انصاف کا سہارا ہے ۔ اس لئے قاضی میں اعلیٰ اوصاف اور اس عہدہ کے لئے اہلیت کا ہونا لازمی ہے ، اس سلسلے میں کتاب سے دو اقتباسات پیش کرتا ہوں ۔

قاضی کی اہلیت کے اوصاف

قاضی کو قوانین شرعیہ کا ماہر ، عادل و منصف ہونا ضروری ہے تاکہ وہ نہ غلط فیصلے دے اور نہ اس سے کسی فریق کیساتھ نا انصافی ہو مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ہے کہ

۱۔ قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ باحکمت ، سمجھدار ، امانتدار اور متین و سنجیدہ ہو (دفعہ ۱۷۹۲)

۲۔ مسائل قانون اور اصول عدالت کا علم رکھتا ہو اور

مسائل شرعیہ کے مطابق مقدمات کا تصفیہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ (دفعہ ۱۷۹۳)

۳۔ مردم شناس ہو (دفعہ ۱۷۹۴)

۴۔ لڑاکا ، بدتمیز ، مغلوب الغضب اندھا ، اور بہرا نہ ہو۔ (دفعہ ۱۷۹۴)

اور

"نیز امام ترمذی نے حضرت معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن کی طرف (قاضی بنا کر) بھیجا ۔ جب میں چل دیا تو میرے پیچھے پیچھے آدمی دوڑا کر مجھے واپس بلایا ۔ جب میں واپس آگیا تو فرمایا تمھیں معلوم ہے کہ میں نے تمھیں کیوں بلایا ؟ کوئی چیز میری اجازت کے بغیر نہ لینا کیونکہ وہ خیانت ہوگی اور جو خیانت کرے گا وہ خیانت کا مال لیکر قیامت کے دن آئیگا ۔ میں نے اس لئے تمھیں بلایا تھا ۔ اب جاؤ ۔ ایک دوسری حدیث میں آیا ہے کہ الراشی والمرتشی فی النار (رشوت دینے والا اور لینے والا دونوں جہنم میں ہوں گے)"

جناب علامہ عمر عثمانی جو حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے خانوادہ سے تعلق رکھتے ہیں ملت اسلامیہ کے مجموعی شعور سے باخبر ہیں اس میدان میں اپنی خداداد صلاحیتوں کے جوہر دکھانے میں کامیاب رہے ہیں فاضل مصنف نے کتاب و سنت اور فقہ کی مستند کتابوں کی روشنی میں انتہائی اہم بنیادی مسائل جیسے القضاء و اجماع کا جائزہ لیا ہے ان کے صائب رائے اہل نظر کے لئے دعوتِ فکر و تفقیہ کا سامان اپنے اندر رکھتی ہے فاضل مصنف نے گہری تحقیق کی ہے ۔ ان کے کام نے فکر و نظر کیلئے جن نئی راہوں کی نشان دہی

کی ہے وہ ہمارے تیزی سے بدلتے ہوئے معاشرے کو سمت متعین کرنے میں مدد دے سکتے ہیں ۔ مجھے امید واثق ہے کہ ان کے مخلصانہ محنت کو بنظر استحسان دیکھا جائے گا ۔ اسلامی تعلیمات کو قانونی شکل دیکر ان کی بدلتے ہوئے معاشرے پر تطبیق کا کام محض علم و روایت کے بل بوتے پر سرانجام نہیں پا سکتا بلکہ اس کے لئے موجودہ علوم میں دسترس اور معاشرے کے تغیرات کی پرکھ کے لئے بصیرت درکار ہے ۔ اور جس متاثر کن طریقے سے جناب علامہ عثمانی نے ان پر جرح اور تعدیل کی ہے اس سے فاضل مصنف کی علمی و فکری قوتوں کا اندازہ بخوبی ہو سکتا ہے میرے ذاتی خیال میں اس جلد کو اہل علم حضرات بالعموم اور علماء قانون ساز اداروں کے اراکین اور وکلاء بالخصوص مفید پائیں گے ۔ فاضل مصنف کا اسلامی فقہہ کا مطالعہ وسیع ہے اور ساتھ ہی قانون کے ارتقائی پہلوؤں اور جدید قانونی نظریات سے بھی واقف ہیں اس لئے ان کا اندازِ نظر اور پیرایہ تحریر متوازن اور حامل احتیاط ہے ۔ اس جلد کی علمی افادیت سے انکار ممکن نہیں اسے اسلامی قانونی ضابطہ بندی کی طرف ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے اور یہ امید نظر آتی ہے کہ تحقیق کے اس نقش گران قدر سے مزید غور و فکر اور جستجو اور کاوش کی راہیں ہموار ہوں گی اور مصنف کی مساعی کی کما حقہ قدر ہو گی ۔

(عبد القدیر چودھری)

کتاب القضاء

لغت میں قضاءٌ کے معنے انقطاع کے آتے ہیں ۔ قضٰی فلان نَحْبَہٗ کے معنے ہوتے ہیں ، اس کا رشتۂ حیات منقطع ہو گیا ۔ قضٰی فلانٌ دَیْنَہٗ کے معنے ہیں کہ اس نے اپنا قرض ادا کر دیا ۔ قضٰی یَقْضِی بہت سے معنوں میں آتا ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَاِذَا قضٰی اَمْرًا ، فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ (۲/۱۱۷)

جب وہ کسی امر کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ ہو جا ، چنانچہ وہ ہو جاتی ہے ۔

نیز ھُوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ طِیْنٍ ، ثُمَّ قَضٰی اَجَلًا (۶/۲)

وہی تو ہے جس نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا پھر ایک مدت مقرر کر دی ۔

یعنی تمہاری موت کا ایک وقت مقرر کر دیا

نیز سورۂ قصص میں

فَوَکَزَہٗ مُوْسٰی فَقَضٰی عَلَیْہِ (۲۸/۱۵)

اور موسیٰ نے اس کے مکّا مارا اور اس کا قصہ تمام کر دیا۔

یعنی اسے قتل کر دیا۔ اور

فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا (۳۳/۳۷)

اور جب زید نے ان سے اپنی حاجت پوری کر لی

یعنی زید کا دل ان سے بھر گیا۔ اور

مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عٰهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ ، فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضٰى نَحْبَهٗ ، وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوْا تَبْدِيْلًا ۝

(۳۳/۲۲)

اور مؤمنوں میں ایسے لوگ بھی ہیں جنھوں نے اس عہد کو سچ کر دکھایا جو انھوں نے اللہ سے کیا تھا تو ان میں سے کچھ تو ایسے ہیں کہ جنہوں نے اپنے قول و قرار کو پورا کر دیا اور کچھ وہ ہیں جو پورا کرنے کے منتظر ہیں اور انہوں نے اس میں کوئی رد و بدل نہیں کیا (بلکہ اس پر قائم ہیں)

یعنی جنہوں نے اپنے عہد کو سچ کر دکھایا ہے ان میں کچھ تو مر چکے اور کچھ اپنے وقت کے انتظار میں ہیں اور اپنے عہد پر قائم ہیں اور

وَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ (۲/۲۰۰)

اور جب تم اپنے ارکان حج کو ادا کر چکو۔

نیز حضرت موسیٰ اور فرعون کے قصے میں جب مقابلہ پر آنے والے جادوگر ایمان لے آئے۔

وَقَالُوْا لَنْ نُّؤْثِرَكَ عَلٰى مَا جَآءَنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالَّذِيْ فَطَرَنَا ، فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ ، اِنَّمَا تَقْضِيْ هٰذِهِ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا (۲۰/۷۲)

اور انہوں نے کہا کہ (اے فرعون!) ہم تجھے ان واضح دلائل پر جو ہمارے پاس آ چکے ہیں اور اس ذات الٰہی پر جس نے ہمیں پیدا کیا ہے کسی طرح ترجیح نہیں دے سکتے، لہٰذا جو تجھے کرنا ہے کر لے تو اسی دنیا کی زندگی تک ہی فیصلہ کر سکتا ہے۔

یعنی جو تجھے فیصلہ کرنا ہے کر لے۔ اس لفظ کے یہ آخری معنے ہی کلمۂ "قضاء" کے اصطلاحی معنے ہیں یعنی تنازعات میں فیصلہ فیصلہ دینا۔ اگر لفظ قضیٰ کے ان تمام معانی کا دقّتِ نظر سے جائزہ لیا جائے تو ان سب کا مرجع وہی انقطاع کے معنے ہوتے ہیں کیونکہ فیصلہ، نزاع کو قطع کر دیتا ہے۔ اور ادار، قرض کو قطع کر دیتا ہے اور قتل، زندگی کو قطع کر دیتا ہے۔ چنانچہ ابن خلدون نے کہا ہے —— "قضاء، لوگوں کے درمیان خصومات اور تنازعات میں فیصلہ کرنے کے منصب کا نام ہے تاکہ ایک دوسرے کے خلاف دعوٰی اور نزاع ختم ہو سکے۔"

—— اور جرجانی نے "التعریفات" میں کہا ہے —— خصومات میں قضاء، اس حقیقت کا اظہار ہے جو ثابت ہو"——

—— اور ابن فرحون نے اپنی کتاب "تبصرۃ الحکام" میں کہا ہے کہ —— قضاء کی حقیقت بطور الزام کے حکم شرعی کو بتا دینا ہے" —— "قَضَى الْقَاضِي" کے معنے یہ ہیں کہ قاضی نے اہل حق پر حق کو لازم کر دیا۔ اس کی دلیل، حق تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ

(۳۴/۱۴)

توجب ہم نے سلیمان پر موت کا فیصلہ کر دیا۔
یعنی جب ہم نے سلیمان علیہ السلام پر موت کو لازم اور حتمی بنا دیا۔

قضا کی اہمیت

نظام سلطنت میں عدلیہ اہم ترین اور عظیم ترین عناصر میں سے شمار ہوتی ہے۔ یہ وہ تیسرا استون ہے جس پر جمہوری نظام قائم ہوتا ہے۔ فرانسیسی عالم مونٹیسکیو(۱) (MONTESQUIEU) نے جمہوریت کے تین بنیادی ستون قرار دیئے ہیں۔ مقننہ، منتظمہ، عدلیہ۔ اور ارسطو نے کہا ہے کہ دنیا کا نظام، عدل ہی سے قائم ہے۔ امیر عبداللہ بن طاہر(۲) نے اپنے وقت

(۱) اٹھارویں صدی کا ایک فرانسیسی عالم جس کا انتقال ۱۷۵۵ء میں ہوا۔ اس نے ہی سلطنت کے نظام کو ان تین عناصر میں تقسیم کیا۔ اسکی کتاب ہی اس انقلاب فرانس کا سبب بنی جو ۱۷۸۹ء میں برپا ہوا۔
(۲) امیر عبداللہ بن طاہر ۲۱۱ھ میں مامون الرشید (باقی صفحہ ۳۷ پر)

کے ایک عابد و زاہد سے پوچھا تھا —— "یہ سلطنت ہم میں کب تک باقی رہے گی؟" —— تو عابد و زاہد نے جواب دیا تھا —— "جب تک ایوان حکومت پر عدل و انصاف کی چھتری سایہ افگن رہے گی۔ حق تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت نہیں بدلتے جبتک وہ خود اپنی حالت میں تبدیلی پیدا نہ کریں" ——

حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

(۴۹/۹)

اور انصاف کرو، یقیناً حق تعالیٰ انصاف کرنے والوں ہی کو پسند فرماتے ہیں۔

اس آیت کریمہ میں قِسط کا حکم دیا گیا ہے اور قسط انصاف کرنے ہی کو کہتے ہیں —— ارسطو کے عہد سے لے کر ہمارے اس عہد تک ارتقاء یافتہ اقوام اور تمام سماوی ادیان نے عدلیہ کے تقدس اور اس کے احکام کے احترام کو واجب قرار دیا ہے اور جلال و وقار کا ہالہ اس کے گرد قائم کر دیا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے فیصلہ کرنے کی صفت حق تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور وہی احکم الحاکمین ہے۔ وہ اپنی کتاب عزیز میں فرماتا ہے۔

(بقیہ مضمون صـ ۳۶) کی طرف سے مصر کا گورنر تھا۔
کتاب "ولاۃ مصر" محمد بن یوسف کندی صـ ۲۰۴

اِنِ الۡحُكۡمُ اِلَّا لِلّٰهِ يَقُصُّ الۡحَقَّ وَهُوَ
خَيۡرُ الۡفَاصِلِيۡنَ (۶/۵۷)

حکومت اللہ ہی کی ہے ۔ وہ حق کا فیصلہ کرتا ہے اور وہ بہترین فیصلہ کرنے والا ہے ۔

يَقُصُّ الۡحَقَّ کے معنے ہیں کہ وہ حق کے ساتھ فیصلہ کرتا ہے نیز حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَاللّٰهُ يَحۡكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهٖ ، وَهُوَ
سَرِيۡعُ الۡحِسَابِ ۝ (۱۳/۴۳)

اور اللہ ہی فیصلے کرتا ہے ۔ اس کے فیصلوں کو ٹالنے والا کوئی نہیں ہے اور وہ بہت جلد حساب لینے والا ہے ۔

حق تعالےٰ نے اپنے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی صفتِ حکم سے نوازا ہے ۔ چنانچہ آپ کو مخاطب کرکے ارشاد الٰہی ہے ۔

اِنَّا اَنۡزَلۡنَا اِلَيۡكَ الۡكِتٰبَ بِالۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ
بَيۡنَ النَّاسِ بِمَا اَرٰىكَ اللّٰهُ ، وَلَا تَكُنۡ
لِّلۡخَآئِنِيۡنَ خَصِيۡمًا ۝ (۴/۱۰۵)

اے پیغمبر اسلام ! ہم نے آپ کی طرف حق کے ساتھ کتاب نازل کی ہے تاکہ اللہ نے جو کچھ آپکو دکھایا ہے اس کے مطابق آپ لوگوں کے درمیان فیصلے کریں اور آپ خیانت کرنے والوں کے

حمایتی نہ بن جائیں

یعنی ایسا نہ ہو کہ آپ خیانت کرنے والوں کی طرف سے جھگڑنے لگیں ۔ نیز ارشاد فرمایا

قُلۡ اَمَرَ رَبِّیۡ بِالۡقِسۡطِ (۷/۲۶)

اے پیغمبر ! کہدیجئے کہ میرے پروردگار نے انصاف کرنے کا حکم دیا ہے

قضا کا منصب بڑے شرف کا مالک ہے ، ایک حدیث نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں وارد ہوا ہے کہ —— انصاف کرنے والے حکام اپنے پروردگار کے قریب قیامت کے دن نور کے ممبروں پر رحمٰن کے دائیں جانب براجمان ہوں گے —— " مقصد ان لوگوں کی علوئے شان کا بیان ہے جو اپنے قول اور فعل میں انصاف کرنیوالے ہوں ۔ ایک دوسری حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا —— " اے ابوہریرہ ! ایک گھڑی کا انصاف ، ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے اور کسی فیصلے میں ایک گھڑی کا ظلم اللہ کے نزدیک ساٹھ سال کے گناہوں سے زیادہ سخت اور زیادہ بڑا ہے —— " مسلم حکماء نے کہا ہے کہ امام عادل موسلادھار بارش سے زیادہ بہتر ہے اور ظالم امام دوامی فتنہ سے بدتر ہے اور یقیناً حق تعالیٰ سلطان کے ذریعہ سے مصائب کو اس سے زیادہ روکتا ہے جتنا وہ قرآن کے ذریعہ

سے روکتا ہے (۱)

اندلس کا بادشاہ حکم مستنصر باللہ کہا کرتا تھا کہ بڑی سے بڑی مصیبت جو کسی مملکت پر نازل ہو وہ قاضی عادل کی موت سے ہر حال میں کم تر ہے کیونکہ کسی کمانڈر یا وزیر کے مرجانے سے جن کی حیات عمومی ہوتی ہے مملکت کو وہ نقصان نہیں پہنچتا جو ایک عادل قاضی کی موت سے پہنچ جاتا ہے ۔ (۲)

قضاء کی صفت ۔ چونکہ فی الحقیقت حق تعالےٰ کی صفت ہے اس لئے عربی انجیل میں قاضیوں کو "آلہہ" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے ۔ چنانچہ "سفر الخروج" کی آٹھویں آیت میں ہے ۔

"اگر چور کا پتہ نہ لگے تو گھر کے خادم کو آلہہ کے سامنے پیش کیا جائے ۔ وہ ان کے سامنے حلف کرے کہ اس نے اپنے مالک کی مملوکہ اشیاء پر دست درازی نہیں کی ۔"

پھر "سفر خروج" کی نویں آیت ہے کہ

"ہر جنایت کے دعوے میں جو کسی بیل، گدھے، بکری، کپڑے یا کسی گم شدہ چیز کے بارے میں ہو، یہی کہا جائیگا کہ اس کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے تو آلہہ کے سامنے دعویٰ پیش کیا جائے گا اور جسکے

(۱) عبد الفرید لابن ربہ الاندلسی ص۲۵ مطبوعہ دار الثقافہ بدمشق
(۲) "مثل علیا من قضاۃ الاسلام" للعلامۃ محمود الباجی ص۱۷۴

خلاف آلہہ فیصلہ دیدیں اس کے مالک کو اس کا دوگنا دلوایا جائے گا ۔

کتاب المقدس کے انگریزی ترجمہ میں آلہہ کی جگہ "قضاۃ" کا لفظ رکھا گیا ہے ۔ کیونکہ آلہہ سے مقصود قضاۃ ہی ہیں ۔ عملاً آلہہ مراد نہیں ہیں ۔

اس کے بعد کہ مختلف ادیان وشرائع، نیز دساتیر اور فلاسفہ کے بیانات میں ہم نے قضاء کے احترام واہمیت کا مشاہدہ متفقہ طور پر کیا ہے تو یہ سوال سامنے آتا ہے کہ قضاء کی اس تقدیس واحترام کا سبب کیا ہے؟

اس کا جواب یہی ہے کہ ادارۂ قضاء کا احترام اور اس کے گرد عظمت وجلالت اور تقدیس کا جو ہالہ گھیر دیا گیا ہے وہ کوئی شوقیہ نہیں ہے نہ ہی ملت کی نوازش ہے بلکہ یہ ایک بڑی اجتماعی ضرورت ہے ۔ کیونکہ فرد کو اگر اپنے مال، جان اور اپنی آزادی پر اطمینان حاصل نہ ہو تو فرد کی زندگی انتہائی شقاوت کی آئینہ دار ہوگی، اور ملت جو ان افراد ہی کا مجموعہ ہوتی ہے اس پر انارکی اور ظلم وستم کا غلبہ ہو جائے گا اور یہ کوئی معمولی ضرر اور نقصان نہیں ہے ۔

بہت سے لوگ بد عادات کے مجموعہ ہیں مثلاً کینہ، حسد، طمع، انانیت اور تسلط کا شوق، وغیرہ وغیرہ ۔ اگر ملت میں کوئی ایسا ادارہ نہ ہو جو اس قسم کے لوگوں کی حد بندی کر سکے اور افراد کے باہمی تعلقات میں نظم وضبط پیدا کر سکے نیز

اجتماعیت کو مربوط کر سکے تو یہ اجتماع سراسر فساد کا مجموعہ بن جائے گا

پھر قاضی چونکہ ایک ایسا ہی بشر ہوتا ہے جیسا کہ مملکت کے دوسرے افراد، لہٰذا یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے کہ مملکت کے افراد اس کے فیصلے کے سامنے سر جھکا دیں جب تک شرائع، قوانین اور ادیان اس کی شخصیت کے گرد عظمت و تقدیس کا ہالہ نہ بنا دیں، اسی طرح اس کی بات میں وہ تاثیر پیدا ہو سکتی ہے جو تنازعہ کرنے والوں کے نفوس میں گھر کر جائے اور وہ رضامندی اور اطمینان کے ساتھ اس کے سامنے سر جھکا دیں۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۝

(۴/۶۵)

تو اے پیغمبر! تیرے پروردگار کی قسم یہ لوگ اس وقت تک مومن ہی نہیں ہو سکتے جب تک وہ اپنے باہمی نزاعات میں تجھے حَکم نہ بنائیں پھر جو کچھ تو فیصلہ کر دے ان سے اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں اور آپ کے فیصلوں کے سامنے سرِ تسلیم خم نہ کر دیں۔

استاد شکری فرداحی نے جو لبنان کے سابق وزیر انصاف

تھے رئیس جمہوریہ لبنانیہ کو ۱۹۴۶ء میں جو یادداشت فرانسیسی زبان میں پیش کی تھی اس میں انھوں نے لکھا تھا کہ

ہمارے لیے بڑا دشوار ہے کہ ہم اپنے ہی جیسے ایک انسان کے لئے ایسا امتیاز تسلیم کر لیں جو اسے فوق البشر بنا دے کہ وہ ہمارے مخفی اسرار پر مطلع ہو کر ہماری حیات، شرف، حریت اور اموال کی رفتار کا تعین کرے اور ایک فرد بشر کو ضرورتِ اجتماعیہ ایسا تسلط عطا کر دے۔ اگر اس کا مرجع ذات الٰہی نہ ہو تو انتہائی مشکل ہے کہ ہم راضی خوشی اس کے اس غلبہ کو تسلیم کر لیں۔

غالباً قاضی کی بہترین تعریف وہ ہے جو پروفیسر حسن جلال عروسی نے اپنی کتاب "قضاۃ و محامون" کے مقدمہ میں کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ

قاضی، زمین پر اللہ کا سایہ ہے۔ وہ قانون ہے جو انسانی جسم میں مجسم ہو گیا ہے۔ وہی ہے جو قانون کی دقیق و غامض نصوص کو ان حقائق میں تبدیل کرتا ہے جن میں زندگی کی رمق پیدا ہو جاتی ہے۔ وہی ہے جو مقننہ کی روح اور اجتماع کے ارادہ میں نفوذ حاصل کر کے ٹھوس نصوص میں روح حیات پھونکتا ہے کہ یکایک ان سے حقوق و واجبات، زواجر و تہدیدات کے سوتے پھوٹتے، اچھلتے اور جاری ہو جاتے ہیں۔

تنہا قاضی ہی تو ہے جو حکومت کی قوتوں اور حاکم کے تسلط کو مسخر کرنے کی طاقت رکھتا ہے تاکہ حق دار کو اس کا حق واپس دلا سکے چاہے وہ کتنے ہی کم تر درجہ کا مالک ہو اور اسے اس غصب کرنے والے کے قبضہ سے لے سکے چاہے وہ بڑے سے بڑے مرتبہ کا مالک ہو۔

قاضی ہی تنہا اس کی استطاعت رکھتا ہے کہ وہ قانون، عدالت اور اجتماع کے نام پر حاکم اعلیٰ کے خلاف فیصلہ دیدے اور عادل حاکم اعلیٰ کی آنکھیں اس عدالت سے ٹھنڈی ہوں خصوصاً اس احساس سے کہ وہ ایک سلیم الطبع اجتماع کا سربراہ ہے جو حریت پسند آزاد ہم وطنوں پر مشتمل ہے جو غلامانہ ذہنیت کے مالک نہیں ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ وظائف حکومت میں کوئی وظیفہ ایسا ہے جو قاضی کے عمل سے ادنیٰ مشابہت بھی رکھتا ہو جو انھیں قانون کی تطبیق میں اس پر آمادہ کر سکے جو وہ اپنے ضمیر کی اندرونی خفیہ آواز کی متابعت میں کرتا ہے جو اس کے ضمیر اور وجدان سے پھوٹ رہی ہوتی ہے جس میں اسے کسی تنگی، دشواری اور بازپرس کا خوف لاحق نہیں ہوتا اور جس میں اس پر سوائے اپنے ضمیر کی آوازوں اور عدالت و انصاف کی پکار کے جو ارادۂ الٰہی ہی کا نتیجہ ہوتی ہے کسی اور احساس کا غلبہ نہیں ہوتا۔"

قاضی کا انتخاب

چونکہ قاضی کا فیصلہ، ظلم وستم کو عدل وانصاف میں اور استبداد کو حق اور

انصاف وعدل میں تبدیل کرتا ہے اور بے جان جامد نصوص میں زندگی اور حرارت پیدا کرتا ہے اور اشیائے کائنات میں پاکیزہ روح پھونکتا ہے یا جیسا کہ بعض ماہرین قانون نے کہا ہے کہ قضاء کے احکام سفید کو سیاہ اور مربعات کو دوائر بنا سکتے ہیں، چونکہ قضاء کی یہ شان ہوتی ہے اور اجتماع پر اس کے بڑے گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں تو انتہائی ضروری ہے کہ قاضیوں کے انتخاب میں نہایت ہی حسن تدبر اور نہایت احتیاط سے کام لیا جائے۔

قاضی کا فیصلہ جس کی تقدیس واحترام پر تمام شرائع اور ادیان کا اتفاق ہے وہ حقیقت میں ان حقائق ہی کا اظہار نہیں ہوتا جو پہلے سے موجود ہوں جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں بلکہ قاضی فی الواقعہ اس حقیقت کو وجود بخشتا ہے جو اس سے پہلے ایک مجرد ظن وتخمین یا بے کیف تصور کی صورت میں ہوتی اور شک اور تردد کے درمیان جھلمل جھلمل کر رہی ہوتی ہے۔ قاضی کا فیصلہ ایک نومولود حقیقت ہوتی ہے، اس کی مثال اس ریشم کے کیڑے کی طرح ہے جو ریشم کے کوئے سے نکل کر اس سے علیحدہ ہوجاتا ہے اور کوئے سے الگ ایک نئے وجود کی صورت اختیار کرلیتا ہے یا اس پھل کی طرح ہوتی ہے جو اپنے درخت سے توڑ لیا جائے اور اب وہ درخت سے الگ ایک مستقل وجود کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ اور یہ فیصلہ عدل وانصاف کی آواز بلکہ مخلوق میں حق تعالیٰ کا ارادہ ہوتا ہے۔

حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ۝

(٤/٦٥)

نہیں اے پیغمبر اسلام! تیرے پروردگار کی قسم! وہ اس وقت تک مؤمن نہیں ہو سکتے جبتک وہ اپنے باہمی نزاعات میں تجھے حکم نہ بنالیں، پھر تیرے فیصلوں کے متعلق اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں اور آپ کے فیصلوں کے آگے سر تسلیم خم نہ کردیں۔

یہ فیصلہ جسے قاضی صادر کرتا ہے واجب الاحترام ہے اسکے عوامل اور اس کی حیثیات کچھ ہی کیوں نہ ہوں یہ فیصلہ، افراد اور اجتماع کے لئے آخری حجت ہوتا ہے۔

بلا شبہ، ان حالات میں مملکت کو لازم ہے کہ محکمۂ قضا کی اہمیت کا احساس کرے اور ملت کے نام پر حق تعالےٰ کے ارادہ کو حقیقت کا روپ عطا کرنے والے اس ادارہ کے افراد کے انتخاب کی اہمیت کو محسوس کرے۔

یہ بڑی خطرناک بات ہوگی کہ ایسے عظیم تسلط و غلبے کے حامل ادارے کے معاملہ میں کسی تساہل اور سہل انگاری سے کام لیا جائے کیونکہ اس کا صحیح استعمال جہاں بڑی آسانی سے ظلم کو

عدل بنا سکتا ہے وہیں قانون کی عظمت و جلالت کو ظلم اور شر کی خدمت میں بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اور عدالت وانصاف کے روشن اور منور چہرے کو ظلم و تعسف کی سیاہی سے بھی لتھیڑ سکتا ہے۔

قانون، ملت کے ارادہ کا نام ہے، کیونکہ امت جسے بہتر سمجھے وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہی ہے اور قاضی ہی درحقیقت قانون کی روح کا ایک مادّی مظہر ہوتا ہے کیونکہ مقننہ کے ارادے کی تعبیر دینا اور ملت کے نام پر اس کو واضح کرنا اسی کا کام ہے اس منصفانہ قانون کا کیا فائدہ جو غیر صالح ہاتھوں میں پڑ جائے آپ نے دیکھا نہیں کہ انگریز نے جس نے کرۂ ارض کے آدھے حصے پر حکومت کی ہے قانونی نصوص کو کبھی وہ اہمیت نہیں دی جو اس نے ان نصوص کے تطبیق دینے والے کو دی ہے۔ اگر تم ایک عادل، شریف، پاکباز، عالم اور صالح جج کو مقرر کردو اور اسے کوئی قانونی دستاویز حوالے نہ کرو۔ اور اس سے کہو کہ تم لوگوں کے درمیان عدل وانصاف اور حق کے مطابق فیصلے کرو تو اس قاضی سے جو فیصلے صادر ہوں گے وہ عدل کے مطابق ہی ہوں گے اور وہ حق کے سوا کچھ نہیں کہے گا۔

اس کے برعکس اگر تم قانون کی ضخیم مجلدات تیار کردو اور اس میں دنیا کے جدید ترین قوانین جمع کردو اور غیر صالح ہاتھوں میں اس قانون کو تھما دو تو ظلم کے سوا اس سے کچھ بھی صادر نہیں ہوگا اور وہ غلط باتیں ہی کہے گا۔

قاضی جو ایک زندہ انسان ہوتا ہے اسی سے قانون کی عدالت روشنی حاصل کرتی ہے جو محض بے جان نصوص اور سیاہ لکیریں ہوتی ہیں ۔لیکن قاضی کے فیصلے ہی سے افراد کے حقوق اور اجتماع کے مفادات حاصل ہوتے ہیں اور قاضی کے فیصلے ہی سے ایک ضعیف مظلوم کو طاقت ور ظالم کے ظلم سے تحفظ حاصل ہوتا ہے ۔

قومی ارتقاء

کسی قوم کے متعلق معلوم کرنا ہو کہ وہ تہذیبی اعتبار سے کس قدر ترقی یافتہ تھی تو اس قوم کے قضائی ارتقاء سے اس کا اندازہ کرلو ۔عرب کی قبائلی ابتدائی زندگی سے اندازہ لگاؤ جہاں ہر قوی، ضعیف پر غالب تھا جس کی لاٹھی اس کی بھینس کا قانون نافذ تھا لیکن جوں جوں عرب حضارت وتہذیب کے مدارج طے کرتے چلے گئے توں توں ان کے نزدیک حق وعدل کو غلبہ حاصل ہوتا گیا اور قانون کی عملداری غالب آتی گئی ۔

جس اجتماع میں یعنی اس کے شعبہ ہائے زندگی میں قانون کے زیر سایہ فرد مطمئن نہ ہو، خواہ اس کے پاس مادی اکتسابی وسائل کتنے ہی مہیا کیوں نہ ہوں اسے تمدن وتہذیب سے کوئی حصہ نہیں مل سکتا ۔ لہٰذا تہذیب وتمدن اطمینان واستقلال ہی کا ثمرہ ہوتا ہے کہ لوگ عدل وانصاف پر قائم ہوں اور عدل کا تصور بغیر قضاء کے ممکن نہیں ہے ۔

ہم اپنے موجودہ زمانہ میں بھی دیکھتے ہیں کہ عدلیہ کی

سیادت اور اس کا تقدس، حضارت وتہذیب کے ارتقاء کے پہلو بہ پہلو چلتا ہے ۔ جہاں آپ حضارت وتہذیب کو ترقی یافتہ اور پھلتا پھولتا پائیں گے وہاں آپ عدلیہ کو مقدس ومحترم پائیں گے ۔ اس کی مثالیں مسلمانوں کی گذشتہ حکومتوں میں تہذیبی لحاظ سے بکثرت مل سکتی ہیں ۔

اسلامی عربی تاریخ اس کے شواہد سے مالا مال ہے کہ ان کے ہاں عدالت کا تسلط ہر بڑے چھوٹے پر غالب رہا ہے ۔ اور عدالت کے فیصلے خلفاء امراء اور گورنروں پر بھی نافذ ہوتے رہے ہیں جن کے دلوں میں عدل کا تصور راسخ ہو چکا تھا ۔ اور یہ فیصلے ایسے قاضیوں کی زبان سے ہی صادر ہوتے تھے جو ان کے نزدیک نظام خلافت اسلامیہ میں اعلیٰ ترین مرکز کی حیثیت اختیار کر چکا تھا ۔

مذکورہ ذیل قصہ غالباً تہذیب کی تاریخ میں، صرف عربی تہذیب ہی میں نہیں بلکہ پوری دنیا کی تہذیبی تاریخ میں، عمدہ ترین مثال کے لقب سے یاد کیا جائے گا ۔ یہ قصہ کتاب "فتوح البلدان بلاذری" صفحہ ۴۲۸ میں بیان ہوا ہے ۔ نیز استاذ مصطفیٰ احمد زرقانی نے بھی اس کو اپنی کتاب "المدخل الفقہی العام"، صفحہ ۱۲۱ پر نقل کیا ہے ۔

اس قصہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اموی خلیفہ حضرت عمر بن العزیز جب سریر آرائے خلافت ہوئے تو ان کی خدمت میں اہالیان سمرقند ایک وفد حاضر ہوا اور شکایت کی کہ آپ کے کمانڈر انچیف قتیبہ بن مسلم باہلی ہمارے شہر سمرقند میں اپنی افواج کے ساتھ داخل ہو گئے اور اس سے پہلے انہوں نے

کوئی الٹی میٹم نہیں دیا جیسا کہ اسلام میں جنگی قواعد کے مطابق انھیں دینا چاہیے تھا۔

توحضرت عمر بن عبد العزیز نے اپنے عراقی گورنر کو فرمان جاری کیا کہ وہ ایک خاص قاضی کا تقرر کرے، یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ ہمارے اس دور میں خصوصی ٹریبونل قائم کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ عراقی گورنر نے ان کے لئے جمیع بن حاضر باجی کو مقرر کیا جنھوں نے سمر قند جاکر قتیبہ کمانڈر انچیف کے ساتھ ان کی شکایت کی سماعت کی اور مقدمہ کی پوری کارروائی عمل میں لائی اور فیصلہ کیا کہ مسلمان سمر قند سے فوراً نکل جائیں اور اہل سمر قند اپنے قلعوں میں واپس آئیں اور اس کے بعد قتیبہ بن مسلم ان کو الٹی میٹم دیں اور مساویانہ طور پر ان کو جواب کی مہلت دیں۔ پھر اگر وہ انکار کریں تو ان سے جنگ کریں۔

تمام دنیائے قدیم وجدید میں اس جیسے عدل کی مثال نہیں ملتی کہ ہر خواہش، رجحان اور مصلحت سے عاری ہو کر خالص عدل سے کام لیا جائے۔

عظیم قائد قتیبہ بن مسلم باہلی اور ان کے لشکر نے جنھوں نے اس مستحکم قلعہ بند شہر کو فتح کر لیا اور چین کے شہنشاہ کو مطیع کر لیا تھا، قاضی جمیع کے فیصلہ کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور مسلمانوں نے شہر سے نکل جانے کی تیاری شروع کر دی۔

جب اہل سمر قند نے دیکھا کہ معاملہ حقیقت کا روپ دھار رہا ہے اور اس جیسا عدل انہوں نے اس سے پہلے کبھی نہ دیکھا

تھا نہ سنا تھا، تو انھوں نے بیک آواز کہا خوش آمدید مسلمانو! ہم نے حکم کو سن لیا اور ہم نے اطاعت اختیار کر لی۔

اس قصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان صالح حکام حکومت میں عدل اور حق کی روح کس انتہا تک کارفرما تھی اور اس حد تک عدلیہ کے احکام کے آگے سرنگوں ہو جانا صرف افراد تک ہی محدود نہیں تھا بلکہ حکومت کے اداروں تک میں اس پر عمل کیا جاتا تھا۔

بلاشبہ موجودہ دنیا بھی جو حقوق انسانی کے پروپیگنڈے اور یونائٹڈ نیشنز کی ہیئت حاکمہ کے عہد میں سانس لے رہی ہے عدالت ومساوات کی اس منزل تک نہیں پہنچ سکی۔

چنانچہ فتح مندی اور غلبہ کا نشہ، خلیفہ اور اس کے دشمنوں کی شکایت کو سننے کے درمیان حائل نہیں ہوا اور جو فتح اور تسلط خلیفہ کو حاصل ہو چکا تھا اس نے خلیفہ کو اپنی فوج اور اپنے کمانڈر انچیف کی حمایت پر آمادہ نہیں کیا اور اس نے ایک لمحہ کے لئے بھی یہ ارادہ نہیں کیا جو ہو چکا سو ہو چکا اب اس کا تدارک نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ شہنشاہ جرمنی فریڈرک دوم نے کیا تھا جب اس نے سیلزیا (   ) کو فتح کرنا چاہا۔ یہ واقعہ سنہ ۱۷۴۲ء کا ہے۔ اس کے کسی کمانڈر نے جب اس سے کہا کہ یہ بھی ضروری ہے کہ ہم جنگی کارروائی کی کوئی وجہ جواز اختراع کر لیں تو فریڈرک جیسے صاحب قوت بادشاہ نے کہا تھا جو آج تک ضرب المثل بنا چلا آرہا ہے۔

ہمیں پہلے تو قوت سے سیلیزیا کو فتح کر لینا چاہیئے پھر ہمیں کوئی ایسا چرب زبان وکیل بھی بقیناً مل جائے گا جو اس بات پر دلائل و براہین قائم کر دے کہ حق ہمارے ساتھ ہی ہے۔

خلیفہ عمرؒ بن عبد العزیز نے اس معاملہ میں دخل اندازی نہیں فرمائی جو ان سے تعلق نہیں رکھتا تھا کہ وہ اہل سمرقند کے حق میں یا ان کے خلاف خود ہی کوئی فیصلہ صادر فرما دیتے بلکہ انھوں نے فرمان جاری فرمایا کہ اس معاملہ کے لئے کسی قاضی کا تقرر کیا جائے۔ گویا کہ حضرت عمرؒ بن عبد العزیز نے اعلان فرما دیا کہ عدلیہ اور منتظمہ کے ادارے دونوں الگ الگ اور ایک کو دوسرے کا تابع نہیں بنایا جا سکتا۔ یعنی حضرت عمرؒ نے مونتیسکیو ( ) سے ایک ہزار سال پہلے دونوں اداروں کی علیحدگی کا نظریہ عملی طور پر پیش کر دیا تھا۔ پھر حضرت عمرؒ نے نتیجہ کے اس فیصلے کا کوئی بُرا نہیں منایا جو عرب قومیت کے ایک غیر صالح گروہ سے سرزد ہو گیا تھا جس کے خلاف قاضی کا فیصلہ صادر ہوا بلکہ اس کے برعکس اس کا بُرا منایا کہ ان کے کمانڈروں میں سے ایک ممتاز کمانڈر نے شرعی حکم کی خلاف ورزی کی۔ یعنی انھوں نے اس کا بُرا منایا کہ ان کے فوجی سپہ سالار نے اسلام، جزیہ یا جنگ کا الٹی میٹم دیئے بغیر ہی سمرقند کو فتح کر لیا جبکہ حق تعالیٰ نے اپنی شریعت میں کسی علاقہ پر حملہ آور ہونے سے پہلے الٹی میٹم دینا ضروری قرار دیا تھا۔

پھر اس قاضی کی عظمت شان بھی قابل غور ہے جسے اظہار حق میں کسی ملامت گر کی ملامت کا اندیشہ لاحق نہیں ہوا حالانکہ جن کے خلاف اس نے اپنا فیصلہ صادر کیا وہ فوج، کمانڈر انچیف اور خلیفہ تھا۔ لیکن اس نے حق بات کہی، حالانکہ وہ حق بات خود اس کے اور اس کی قوم کے خلاف پڑ رہی تھی۔ اس کی ذات نے خلیفہ، امیر یا سپہ سالار کی رضا کی فکر نہیں کی اسے صرف تنہا حق تعالیٰ کی رضا کی فکر تھی اور یہی بات اسے کافی ہوئی۔

اُدھر قتیبہ بن مسلم باہلی، فتحیاب افواج کا عظیم سپہ سالار جس نے ایشیاء کے قلعوں کو مسمار کر کے رکھ دیا تھا اور شہنشاہان چین کے چھکے چھڑا دیئے تھے اسے اپنی افواج قاہرہ، اپنے اسلحہ اور سپاہیوں کی تعداد کا غرہ قطعاً حارج نہیں ہوا۔ اسے بھی حق کی فکر اور حق کا اتباع ہی دامن گیر تھا اور اس کے ذہن پر اسی تصور کا غلبہ تھا چنانچہ اس نے قاضی کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور پسپائی کا عزم کر لیا۔

یہ واقعہ محض کوئی کہانی نہیں ہے جس کی حکایت کی جائے، یہ ایک شہادت نہیں ہے جس کی روایت کی جائے بلکہ ہر سیاسی حاکم اور ہر فوجی قائد کے لئے ایک اعلیٰ ترین نمونہ ہے نیز حقوق سلطنت میں ایک گرانقدر مثال ہے جو عرب مسلمانوں نے اس عہد میں قائم کر کے دکھا دی جبکہ دنیا کی کوئی قوم عدل و انصاف اور حق کی اس بلندی تک نہیں پہنچ سکی تھی۔

اس واقعہ نے حکومتی تعلقات میں نئی شاہراہیں کھول دیں

اور اس نظریہ کا ثبوت بہم پہنچا دیا کہ منتظمہ کو ہمیشہ عدلیہ کے احکام کے تابع رہنا چاہئے۔ یہ وہ نظریہ ہے کہ سیاست اور دین کے تمام علم بردار مصلحین آج کی گھڑی تک اسی کی پکار، پکار رہے ہیں۔

مبدا قضاء

قضاء کا اصل مبداء حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ حق تعالیٰ ہی نے بنی نوع انسان کو اپنی جانب سے قضا کی ذمہ داری سونپی ہے۔ چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام کو خطاب کر کے حق تعالیٰ نے فرمایا تھا۔

يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ
فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ
الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ

(۳۸/۲۶)

اے داؤد! ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنا دیا ہے۔ لہٰذا تم لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلے کرو اور خواہش نفس کا اتباع نہ کرو جو تمہیں اللہ کی راہ سے بھٹکا دے۔

نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہے

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ
اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ

(۵/۴۸)

لہٰذا (اے پیغمبر!) ان کے درمیان ان احکام کے

ساتھ جو اللہ نے نازل فرمائے ہیں فیصلے فرمائیے۔ اور جو حق بات آپ کے پاس (احکام الٰہی میں سے) آچکی ہے اسے چھوڑ کر لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے۔

نیز سورۂ انعام میں ہے۔

اَفَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِىْ حَكَمًا وَّهُوَ الَّذِىْٓ اَنْزَلَ
اِلَيْكُمُ الْكِتٰبَ مُفَصَّلًا

(۶/۱۱۴)

(اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ) کیا میں اللہ کے سوا کسی اور کو منصف بناؤں؟ حالانکہ اسی نے تو تمہاری طرف کتاب (قانون) واضح اور مفصل نازل کیا ہے۔

ان آیات سے اور اسی مضمون کی دیگر آیات سے واضح ہے کہ سرچشمۂ قضا حق تعالیٰ کی ذات گرامی ہے

فرضیت قضا

حق تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کو، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے درمیان فیصلے کرنے کا حکم دیا ہے۔ جیسا کہ مذکورہ بالا آیات کریمہ میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سربراہ مملکت کا فریضہ ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان ان کے باہمی نزاعات میں فیصلے کرے اور اگر وہ خود فیصلے نہ کر سکے تو اس مقصد کے لئے اپنے ایسے نائبین کا تقرر کرے جو اس فریضہ کو نیابۃً انجام دے سکیں۔

قاضی کی تعریف

قاضی (منصف یا جج) وہ شخص ہے جسکو

سربراہ مملکت اپنی طرف سے لوگوں کے باہمی نزاعات اور دعاوی کا شرعی احکام کے مطابق فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کرے۔ چنانچہ مجلۃ الاحکام العدلیہ میں قاضی کی یہی تعریف کی گئی ہے کہ "قاضی وہ شخص ہے جس کو سلطان اس لئے مقرر کرے کہ لوگوں کے دعووں اور خصومتوں میں شریعت کے مطابق فیصلہ کیا کرے" (دفعہ ۲۹)

فیصلہ میں "بموجب حکم شرعی" کی قید اس لئے رکھی گئی ہے کہ اگر حکم شرعی کے مطابق فیصلہ نہیں دیا گیا تو وہ حق اور عدل نہیں کہلائے گا بلکہ ظلم و جور ہو گا۔ حق تعالےٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کو

فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ (۳۸/۲۶)

اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ کے الفاظ کے ساتھ شریعت حقہ کے مطابق فیصلے کرنے کا حکم دیا ہے اور داؤد علیہ السلام کو وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى کے ساتھ اپنی خواہشات نفس کا اتباع کرنے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ کے ساتھ لوگوں کی خواہشات کا اتباع کرنے سے ممانعت فرمادی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قاضی اپنی اور لوگوں کی خواہشات کا اتباع نہیں کر سکتا۔ وہ حق اور شریعت کے مطابق فیصلے کرنے کا پابند ہے۔

فیصلہ اگر شریعت کے مطابق نہ ہو

یہاں ایک بحث یہ پیدا ہوتی ہے

کہ قاضی شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند تھا لیکن اگر اس نے فیصلہ شریعت کے مطابق نہیں کیا تو اس کا حل کیا ہوگا؟ اس کا جواب یہی ہے کہ مدعیٰ علیہ کو اس سے اوپر کی عدالت میں اپیل کرنے کا حق ہے۔ وہ اعلیٰ عدالت سے رجوع کر کے فیصلے کو تبدیل کرالے۔ لیکن اگر اس کا موقع نہیں ملا۔ اور عدالت کے فیصلے پر عمل درآمد ہو چکا ہے تو اگر قاضی نے جان بوجھ کر عمداً شریعت کے خلاف فیصلہ دیا تھا تو اس کا تاوان ادا کرے گا اور اگر غلطی سے اس نے خلاف شریعت فیصلہ دیا ہے تو غلطی کا علم ہو جانے کے بعد حقوق العباد میں اگر تدارک ممکن ہو تو اس کا تدارک کیا جائیگا۔ اور حقوق اللہ میں خود حکومت اس کا تاوان ادا کرے گی۔ حقوق العباد کی صورت میں بھی اگر تدارک ممکن نہ ہو تو ضرر رسیدہ شخص کو حکومت کی جانب سے مالی معاوضہ دلایا جائے گا۔

قضا کی نوعیت

اگر کوئی شخص قضا کا اہل ہو اور اپنی صلاحیتوں سے مطمئن ہو اور دوسرا کوئی شخص اس سے اہل تر موجود نہ ہو تو اسے قضا کا منصب قبول کرنا واجب ہے۔ نیز اگر اندیشہ ہو کہ اگر میں نے منصب قضا قبول نہ کیا تو یہ ذمہ داری ایسے شخص کے سپرد کر دی جائیگی جو قضا کا اہل نہ ہوگا تب بھی منصب قضا کو قبول کرنا واجب ہے۔

اگر کوئی شخص اپنے علم و فضل اور تفقہ و دیانت میں قضا کا اہل ہو اور وہ چاہتا ہو کہ وہ مسلمانوں کو اپنے علم و فضل سے فائدہ پہنچائے اور ان کی خدمت کرے کیونکہ جو لوگ یہ خدمت انجام دے رہے ہیں وہ ان سے بہتر طور پر اس خدمت کی سرانجام دینے کی اہلیت رکھتا ہے تو ایسے شخص کے لئے منصب قضا کو قبول کر لینا مستحب ہے۔

اگر کوئی شخص عیالدار اور ضرورت مند ہے اور اس کی اپنی صلاحیتیں ان لوگوں سے کم نہیں ہیں جو اس خدمت کو بجا لا رہے ہیں۔ وہ اس ذمہ داری کو اپنی ضروریات زندگی مہیا کرنے کا ذریعہ تصور کر کے قبول کر لیتا ہے تو اس کے لئے منصب قضا کو قبول کر لینا مباح ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص اس منصب کی خواہش اپنے عز و جاہ اور حصول اقتدار کے لئے کرتا ہے تو اس کا یہ عمل اس کے حق میں مکروہ ہوگا۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا
يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا
وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ ۝ (۲۸/۸۳)

وہ آخرت کا گھر ہم انہی لوگوں کے لئے مخصوص کرتے ہیں جو زمین میں سرکشی (بلند آہنگی) اور فساد نہیں چاہتے۔ اور بہتر انجام تقویٰ شعار لوگوں ہی کیلئے ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص باوجود اپنی جہالت اور نا اہلیت کے منصب قضا کا طالب ہو یا وجود اہل علم ہونے کے فسق و فجور کا مرتکب ہو اور اخلاقی طور پر اس منصب کے قابل نہ ہو یا اپنے مخالفین سے انتقامی جذبے کے ماتحت اس منصب کا طلب گار ہو یا یہ سمجھتا ہو کہ اس کے ذریعہ سے وہ رشوت وغیرہ لے کر مالدار بن سکتا ہے تو ایسے شخص کے لئے اس منصب کا حصول حرام ہے۔

جہاں بعض حالات میں عہدۂ قضا کو قبول کرنا واجب اور افضل ہے وہیں بعض حالات میں اس کو ترک کر دینا بھی افضل ہے۔ جیسا کہ اس کا اختیار کرنا اور نہ اختیار کرنا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و عمل سے ثابت ہے ایسے ہی اس کے ترک کرنے اور احتراز کرنے کے متعلق بھی آپ کے ارشادات موجود ہیں۔ حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ سے آپ نے فرمایا تھا۔ ایاك والامارة یعنے اپنے کو امارت قبول کرنے سے محفوظ رکھنا۔ ایک اور روایت میں منقول ہے کہ آپ نے فرمایا تھا "دو شخصوں کے درمیان امیر ہونے کی کوشش نہ کرنا"۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت ابو ذرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ اے رسول اللہ! مجھے آپ عامل بناتے ہیں؟ تو آپؐ نے ان کے کاندھے پر اپنا دست مبارک مارا اور فرمایا۔ اے ابوذر! تم کمزور آدمی ہو اور یہ کام امانت ہے اور قیامت کے دن رسوائی اور ندامت ہے بجز اس شخص

شخص کے جس نے اسے حق کے ساتھ لیا اور جو حق اس پر
تھا اسے ادا کر دیا (بحوالہ جمع الفوائد ص ۳۱۶/ج۱)

نیز مقدام بن معدیکربؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے دونوں کاندھوں پر اپنا
دست مبارک مارا اور فرمایا اے قدیم (مقدام کی تصغیر ہے)
تم فلاح یاب رہے اگر تمہیں اس حال میں موت آئی کہ نہ تم
کہیں کے امیر ہو نہ منشی ہو نہ لکھیا ہو (ابوداؤد) نیز حضرت
ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا تم لوگ امارت کی حرص کروگے مگر یہ قیامت کے
دن ندامت کا باعث ہوگی، تو دودھ پلانے والی بہت اچھی
اور دودھ چھڑانے والی بہت بری ہوتی ہے (بخاری و نسائی)

بہر حال امت میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ نیک لوگوں
نے منصب قضا کو قبول کرنے سے اجتناب کیا۔ چنانچہ حضرت
امام ابو حنیفہؒ پر جب اس عہدہ کو پیش کیا گیا تو آپ نے اسے
قبول کرنے سے انکار فرمادیا حتی کہ اس انکار پر آپ کو
قید کر دیا گیا اور کوڑے لگائے گئے حتی کہ اسی آزمائش
میں آپ نے انتقال فرمایا اور ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ
امت کے صلحاء نے اسے قبول کیا۔ دونوں باتیں اپنی جگہ
ثابت ہیں۔ لیکن اختلاف صرف اس میں ہے کہ قبول کر لینا
افضل ہے یا ترک کرنا افضل ہے۔ اور اس پر ہر فریق کے
پاس دلائل ہیں۔ لیکن صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ قبول کرنا افضل

ہے بلکہ بعض حالات میں واجب ہے۔ کیونکہ تمام انبیاء کرام
علیہم الصلوۃ والسلام کا عمل یہی تھا۔ اس کے بعد خلفائے
راشدین کا عمل یہی تھا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
ہے کہ عدل ساعة خیر من عبادة ستین سنة یعنی
ایک ساعت کی مجلس عدالت ساٹھ سال کی (نفل) عبادت
سے افضل ہے۔ چنانچہ فقہائے حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ
اور امام محمدؒ نے عہدہ قضا کو قبول کیا تھا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ نے قضا کو قبول کرنے سے اس لئے
انکار نہیں فرمایا کہ ان کے نزدیک عہدہ قضاء کو قبول کرنا
کوئی ناپسندیدہ بات تھی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ اپنے وقت
کی حکومت سے خوش نہیں تھے اور اس حکومت کا کل پرزہ
بننا آپ نے پسند نہیں فرمایا۔ حکومت وقت بھی اس بات کو
سمجھتی تھی اور اسی بناء پر اس نے آپ پر سختیاں روا رکھیں
کیونکہ آپ کے اس انکار سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ
حکومت وقت کو ناپسند فرماتے تھے۔

قاضی کی اہلیت کے اوصاف

قاضی کو قوانین شرعیہ کا ماہر، عادل و منصف
ہونا ضروری ہے تاکہ وہ غلط فیصلے دے اور نہ اس سے کسی
فریق کے ساتھ ناانصافی ہو مجلۃ الاحکام العدلیہ میں
ہے کہ

(۱) قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ باحکمت، سمجھدار

امانت دار اور متین و سنجیدہ ہو (دفعہ ۱۷۹۲)

(۲) مسائل قانون اور اصول عدالت کا علم رکھتا ہو اور مسائل شرعیہ کے مطابق مقدمات کا تصفیہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ (دفعہ ۱۷۹۳)

(۳) مردم شناس ہو (دفعہ ۱۷۹۴)

(۴) لڑکا، بدتمیز، مغلوب الغضب، اندھا اور بہرا نہ ہو۔ (دفعہ ۱۷۹۴)

قاضی کا مجتہد ہونا

بعض فقہاء نے قاضی کے لئے اجتہاد کی صلاحیت کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ قاضی کے لئے مجتہد ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ واقعات وحادثات لامحدود ہیں اور نصوص شرعیہ محدود و معدود ہیں۔ قاضی کو ہر واقعہ اور ہر حادثہ کے لئے نص شرعی کا ملنا ممکن نہیں ہو گا۔ لامحالہ واقعات جدیدہ میں منصوص علیہ مسائل سے استنباط کرنے اور قیاس سے کام لینے کی ضرورت پیش آئے گی اور یہ اسی وقت ممکن ہو سکے گا جبکہ قاضی اجتہادی صلاحیت رکھتا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی مقرر کرتے وقت ان سے قضا کے متعلق جو سوالات کئے تھے ان میں حضرت معاذؓ نے اپنے جواب میں یہ بھی فرمایا تھا "اَجْتَهِدُ بِرَأْيِي" کہ کتاب وسنت میں سے کسی حکم کے منصوص نہ ہونے پر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حق

تعالیٰ کا شکر ادا فرمایا تھا۔ تو اگر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو زمانۂ نبوت میں ایسے مسائل پیش آسکتے تھے جبکہ معاشرہ نہایت سادہ تھا تو آج ایسے مسائل ضرور پیش آسکتے ہیں جن میں اجتہاد کی ضرورت ہو جبکہ معاشرہ بہت بدل گیا اور انتہائی پیچیدہ ہو گیا ہے۔ اگر قاضی میں اجتہاد کی صلاحیت ہی نہ ہو گی تو وہ کیسے اجتہاد کرے گا۔ اور نئے نئے پیش آمدہ مسائل کو کیسے حل کرے گا۔

حنفیہ میں سے امام محمدؒ بھی امام شافعیؒ کے ہم خیال ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ قاضی کے مجتہد ہونے کو مستحسن قرار دیتے ہیں۔ لیکن اجتہاد کو لازمی شرط نہیں سمجھتے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ

فالصحیح ان اهلیة الاجتهاد شرط الاولویة۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۱۳۲)

یعنی صحیح یہ ہے کہ قاضی میں اجتہاد کی اہلیت اولیٰ ہونے کی شرط ہے۔

در مختار میں ہے کہ "مناسب تو یہی ہے کہ قاضی مجتہد ہو، لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو تو کم از کم یہ ضرور ہونا چاہیے کہ وہ امانت و دیانت کے اعتبار سے امین اور متدین ہو، شک و شبہ سے بالاتر ہو، عقل و فراست سے حصہ وافر ملا ہو، نیز فقہ وسنت کے احکام سے باخبر ہو تاکہ کم از کم درجہ میں کچھ نہ کچھ قیاس سے کام لے سکے۔

ہمارے خیال میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک قابل عمل ہے۔

بہتر یہی ہے کہ قاضی مجتہد ہو۔ لیکن اگر اس منصب کے لئے صاحب اجتہاد میسر نہ آسکے تب بھی کم از کم ایسے عالم دین کا انتخاب ضروری ہونا چاہئے جو امین و متدین ہو۔ اس کی شخصیت شک وشبہ سے بالاتر ہو، اسے عقل و فراست سے وافر حصہ ملا ہو اور فقہ و سنت کے احکام سے واقف ہو جو پیش آمدہ معاملات میں کسی نہ کسی حد تک قیاس سے کام لے سکے۔ فقہائے متاخرین نے چونکہ تقریبًا پانچ سو سال سے اجتہاد کا دروازہ بند کیا ہوا ہے اس لئے انھیں اس شرط کو باقی رکھنے میں مشکلات پیش آرہی ہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں اجتہاد شجر ممنوعہ نہیں ہے۔ آج کے دور میں اجتہاد کے لئے گذشتہ دور کے مقابلہ میں وسائل و ذرائع زیادہ میسر ہیں۔ تفاسیر اور احادیث و فقہ کے مجموعے ہمیں جس قدر آج میسر ہیں۔ یقینًا اب سے پہلے لوگوں کو میسر نہیں تھے۔ اپنے پیش رو حضرات کے مقابلہ میں ہمیں اس کی سہولتیں زیادہ میسر ہیں۔

اجتہاد میں غلطی

اجتہاد ایک انسانی کوشش ہے۔ اس میں آدمی صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ ضروری نہیں ہے کہ کسی مجتہد کا اجتہاد ہمیشہ صحیح ہی ہو۔ مجتہد اپنی سی سعی اور کوشش کرتا ہے اور اسے اس کا اجر ملے گا۔ صحیح بخاری، صحیح مسلم اور سنن ابو داؤد میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا۔ جب کوئی حاکم فیصلہ کرے اور اس میں اجتہاد سے کام لے اور صحیح اجتہاد کرے تو اسے دو ثواب ملیں گے اور جب وہ فیصلہ کرے اور اجتہاد سے کام لے اور غلطی کر جائے تو اسے ایک ثواب ملے گا۔

(بحوالہ جمع الفوائد ص ۲۵۹ ج اول)

اجتہاد میں غلطی ہو جانے سے قاضی کا فیصلہ کالعدم نہیں ہوگا۔ اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔ البتہ اسے اپنے غلط فیصلے پر اصرار نہیں کرنا چاہئے۔ آئندہ اگر اسی قسم کا مقدمہ پھر سامنے آئے تو اپنے جدید اجتہاد کے مطابق فیصلہ کر دے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے فیصلے اپنے اجتہاد سے فرمائے جن پر وحی الٰہی نے تنبیہ فرمائی۔ لیکن حق تعالیٰ نے آپ کے ان غلط فیصلوں کو کالعدم نہیں کر دیا بلکہ باقی رکھا۔ مثلاً جنگ بدر کے قیدیوں کو فدیہ لے کر رہا فرما دینا۔ جنگ بدر کے قیدیوں کے بارے میں آپ فیصلہ فرما کر اسے نافذ فرما چکے تھے۔ حق تعالیٰ نے اس فیصلے کو نافذ رکھا دوسرا واقعہ ظہار کے مقدمہ کا ہے جس میں آپ نے طلاق کا فیصلہ فرما دیا تھا۔ لیکن ابھی اس فیصلے کے مطابق عمل نہیں ہوا تھا۔ یعنی عورت نے طلاق کے بعد دوسرا نکاح نہیں کر لیا تھا کہ وحی الٰہی نے اس فیصلے کی تصحیح فرما دی۔

یہی صورت قاضی کے فیصلے میں بھی اختیار کی جائے گی۔ اگر قاضی کا فیصلہ نافذ ہو چکا ہے تو اس کو قائم رکھا جائے گا

اور اگر ابھی اس پر عمل نہیں ہوا ہے تو نافذ ہونے سے پہلے قاضی اپنے فیصلے سے رجوع کر لے اور جدید اجتہاد کے مطابق فیصلے کو تبدیل کر دے۔ لیکن دونوں صورتوں میں آئندہ غلط فیصلے کا اعادہ نہ کرے۔

عورت کی قضا امام شافعیؒ امام مالکؒ، امام احمد بن حنبل عورت کو قاضی مقرر کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کا خیال ہے کہ جن معاملات میں عورت کی گواہی قبول کی جا سکتی ہے ان معاملات میں اس کی قضا بھی صحیح ہے۔ اس قول کا مآل یہ ہے کہ عورت حدود و قصاص میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہادت نہیں دے سکتی۔ ہم اس مسئلہ پر فقہ القرآن جلد سوم میں تفصیل سے بحث کر چکے ہیں۔ وہاں ہم نے بتایا تھا کہ مشہور تابعی حضرت عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ حدود و قصاص میں بھی عورت کی شہادت کو قبول کرنے کے حق میں ہیں۔ اور وہاں ہم نے امام ابن القیمؒ اور امام ابن تیمیہؒ کی تصریحات سے ثابت کیا تھا کہ حضرت عطاءؒ کا ارشاد ہمیں قرآن کریم کی تعلیمات سے قریب تر معلوم ہوتا ہے۔ لہذا ہم عورت کی قضا کو تمام تنازعات میں بہ شمول حدود و قصاص صحیح سمجھتے ہیں۔

اُمّی کی قضا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ جاہل اور اُمّی کی قضا درست ہے یا نہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جاہل کی قضا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ امر قضا کا

تعلق اس سے ہے کہ قاضی کو قضا پر قدرت حاصل ہے یا نہیں اور ظاہر ہے کہ قضا کی قدرت بغیر علم کے کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ فقہائے حنفیہؒ فرماتے ہیں کہ جاہل اور امی کی قضا درست ہے کیونکہ اگر قاضی جاہل اور امی ہے تو وہ دوسرے کسی عالم آدمی سے فتویٰ حاصل کر کے فیصلہ کر سکتا ہے۔ لہذا قضا کا مقصد یعنی حقدار کو اس کا حق دلانا حاصل ہو جاتا ہے۔

اسی سلسلہ میں بعض حضرات نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے اور باوجود آپ کے امی ہونے کے حق تعالیٰ نے آپ کو یہ منصب عطا فرمایا تھا کہ آپ لوگوں کے متنازعہ فیہ امور میں ان کے درمیان فیصلے فرمائیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ امی کی قضا صحیح ہے

ہم اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ یہ بات کہ جاہل کسی عالم سے فتویٰ لے کر فیصلہ کر سکتا ہے۔ ہماری سمجھ میں نہیں آئی۔ یہ بات خود حنفیہؒ کے مسلمات کے خلاف ہے۔ حنفیہؒ نے یہ تسلیم فرمایا ہے کہ جو شخص شہادت کا اہل ہے وہی قضا کا اہل ہو سکتا ہے کوئی شخص جو کسی حادثہ سے ناواقف ہو وہ کسی واقف کار سے پوچھ کر شہادت نہیں دے سکتا تو جاہل قاضی کسی عالم سے پوچھکر فیصلہ کیسے کر سکتا ہے فقہائے حنفیہؒ نے عام حالات میں شہادۃ علی الشہادۃ جائز قرار نہیں دیا۔ بعض مجبوری کی صورتوں میں، مثلاً اصل شاہد مر چکے ہوں، وہ کم از کم حاکم عدالت سے تین دن کے فاصلے پر ہوں

یا اتنے بیمار ہوں کہ عدالت میں حاضر نہ ہو سکتے ہوں تب
ہی شہادت علی الشہادت جائز ہوتی ہے اور وہ بھی استحساناً
جائز کہی گئی ہے۔ اصلاً جائز نہیں کہی گئی۔ ہدایہ میں ہے۔

الشهادة على الشهادة جائزة في كل حق
لا يسقط بالشبهة۔ وهذا استحسان
لشدة الحاجة اليها اذ شاهد
الاصل قد يعجز عن اداء الشهادة لبعض
العوارض فلو لم يجز الشهادة على
الشهادة ادى الى اتواء الحقوق
(ص ۱۷۰ ج ۳)

شہادت علی الشہادۃ ان تمام حقوق میں جائز ہے
جو شبہ سے ساقط نہیں ہو جاتے اور یہ بھی استحسان
کے طور پر ہے کیونکہ اس کی سخت ضرورت پڑ جاتی
ہے کیونکہ شاہد اصل بعض اوقات ادائے شہادت
سے بعض عوارض کی وجہ سے عاجز ہو جاتا ہے۔ تو
اگر شہادت علی الشہادۃ جائز نہ ہو تو یہ بیشمار حقوق
کے ضائع ہو جانے کا سبب بن جائے گا۔

تعجب ہے کہ شہادت علی الشہادۃ حدود و قصاص
میں جو شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں جائز نہیں سمجھی
گئی لیکن امی کی قضاء میں ایسا کوئی استثناء بھی نہیں کیا گیا

آنحضرت کا امی ہونا

رہی یہ دلیل کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم امی (ان پڑھ) تھے لیکن آپ کو حق تعالیٰ نے
لوگوں کے تنازعات میں فیصلے کرنے پر مامور فرمایا تھا۔
لہٰذا ہر امی قاضی بن سکتا ہے غلط فہمی پر مبنی ہے۔ حضور
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو امیؐ اس لئے کہا جاتا تھا کہ آپ
ام القریٰ (مکہ معظمہ) میں پیدا ہوئے تھے۔ یہ ایسا ہی ہے
جیسے حضرموت کے باشندوں کو حضرمی کہتے تھے۔ دوسرے
یہ کہ آپ نے لکھنے پڑھنے کے لئے کسی انسان کے آگے
زانوئے تلمذ طے نہیں کیا تھا بلکہ براہ راست حق تعالیٰ سے
اور جبریل امین سے تعلیم حاصل فرمائی تھی۔ سورۂ نساء میں ہے

وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ
عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ۭ وَكَانَ فَضْلُ اللّٰهِ
عَلَيْكَ عَظِيْمًا ۝ (۴/۱۱۳)

اور اللہ نے آپ پر کتاب و حکمت نازل فرمائی
اور آپ کو وہ کچھ سکھا دیا جو آپ نہیں جانتے
تھے اور آپ پر اللہ کا فضل بہت بڑا ہے۔

اور سورۂ والنجم میں ہے۔

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى ۝ وَمَا يَنْطِقُ
عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝
عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى ۝ (۵۳/۲-۵)

تمہارا رفیق (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) نہ تو بھٹکا ہے
نہ بے راہ ہوا ہے وہ (اپنی) خواہش نفس سے

کلام نہیں کر رہا - یہ تو (حق تعالیٰ کی طرف سے) وحی ہے جو اس کی طرف بھیجی جا رہی ہے - اسے شدید طاقتوں والے (فرشتے یعنی جبریل امین) نے قرآن کی تعلیم دی ہے -

ظاہر ہے کہ جس شخص نے سرچشمۂ علم و ہدایت یعنی ذات باری تعالیٰ سے اور شدید طاقتوں کے مالک جبرئیل امین سے براہ راست علم حاصل کیا ہو اسے امی اور جاہل سمجھنا خود اپنی جہالت و بلاوت کا اعلان ہے -

اس انتظام تعلیم سے پہلے یعنی منصب نبوت پر فائز ہونے سے پہلے آپ بلا شبہ ان پڑھ اور امی تھے، سورۂ عنکبوت میں ہے -

وَمَا كُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِهٖ مِنْ كِتٰبٍ وَّلَا تَخُطُّهٗ بِيَمِيْنِكَ اِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُوْنَ ۝

(۲۹/۴۸)

اے پیغمبر! آپ اس (کتاب کے نازل ہونے) سے پہلے کوئی کتاب نہیں پڑھ سکتے تھے اور نہ اسے اپنے دائیں ہاتھ سے لکھ سکتے تھے (اگر آپ پڑھے لکھے اور تعلیم یافتہ ہوتے) تب تو باطل پرست طرح طرح کے شبہے ضرور ہی کرتے -

اس آیت کریمہ میں قرآن کریم نے صراحت فرما دی ہے کہ یہ کیفیت کہ آپ کوئی کتاب نہ پڑھ سکیں نہ لکھ سکیں وحی نازل ہونے

(نبوت کے شرف سے بہرہ یاب ہونے) سے پہلے تھی - نبوت حاصل ہو جانے کے بعد نہیں تھی - اس آیت کریمہ میں مِنْ قَبْلِهٖ کی صراحت نظر انداز نہیں کی جا سکتی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فصل خصومات کا حکم حق تعالیٰ کی طرف سے نبوت کے بعد دیا گیا ہے جب کہ آپ علم کے افق اعلیٰ پر فائز ہو چکے تھے نبوت سے پہلے نہیں -

قاضی کا لباس

خلافت عباسیہ میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قاضی القضاۃ مقرر ہونے سے پہلے قاضیوں کا کوئی خاص لباس نہیں ہوتا تھا - امام ابو یوسفؒ نے سب سے پہلے قاضیوں کا لباس مقرر کیا - چنانچہ ان کے زمانہ میں قاضیوں کو سادہ اونی خلعت دی جاتی تھی - وہ اس پر چُغہ (گاؤن) پہنتے تھے جس کی آستینیں چوڑی ہوتی تھیں اور کندھوں کے اوپر سے کھلی ہوئی اور قدموں تک لٹکی ہوتی تھیں سر پر ایک عمامہ پہنتے تھے جس کا شملہ دونوں کندھوں کے درمیان لٹکا ہوتا تھا - قاضی القضاۃ عمامہ کے اوپر ایک چادر (سر فراز) اوڑھتا تھا -

سواری کے لئے قاضی کو خچر ملا کرتا تھا جس کا ساز و سامان قیمتی ہوتا تھا - زین کے گرد سمور کی ایک قبا ہوتی تھی جو دونوں طرف لٹکی رہتی تھی - قاضی القضاۃ کے خچر پر سمور کے بجائے بانات کا کپڑا ہوتا تھا -

غالباً یہیں سے قاضی (جج) کے لئے خاص لباس پہننے کی ابتدار

ہوئی ہے جو آج تک چلی آتی ہے ۔ ہائی کورٹ کے جج صاحبان اب بھی عدالت میں مخصوص لباس پہن کر کرسیٔ عدالت کو زینت بخشتے ہیں ۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ خلافت عباسی کے قاضی القضاۃ تھے جو ایرانیوں کے زیر اثر قائم ہوئی تھی ۔ لہٰذا وہ ایرانی تہذیب ہی کی نمائندہ تھی جس میں مصنوعی ذرائع و وسائل سے حکومت کا رعب وداب قائم کرنے کی کوشش کی جاتی تھی ورنہ عربی تہذیب ان تصنعات سے قطعاً ناآشنا تھی ۔ آپ کو یاد ہوگا کہ رومی سلطنت کا سفیر جب حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تو وہ پوچھتا پھرتا تھا کہ خلیفۂ وقت کا محل اور دربار کہاں ہے اور خود حضرت عمرؓ کہاں ہیں لوگوں نے بتایا یہیں کہیں ہونگے ۔ تلاش بسیار کے بعد لوگوں نے بتایا کہ وہ سامنے ایک ببول کے درخت کے سایہ میں آرام فرما رہے ہیں ۔ وہ وہاں پہنچا تو ایک بدو جس کے کپڑوں پر کئی پیوند لگے ہوئے تھے ننگی ریت کے بستر پر ایک پتھر کا ٹکڑا سر کے نیچے رکھے ہوئے محو استراحت تھا ۔ رومی سفیر کے جسم پر آپ کو دیکھتے ہی رعب حق سے کپکپی طاری ہوگئی ۔ وہ انتظار کرتا رہا حتی کہ آپ بیدار ہوئے تو اس نے اپنا تعارف کرایا اور حاضری کا مقصد بیان کیا ۔ آپ اٹھے اور اسے ساتھ لیکر مسجد نبوی میں تشریف لائے اور ایک بورئیے پر بیٹھ گئے ۔ ہمارے قاضی تو قاضی ، ایک عظیم المرتبت خلیفہ کا یہ حال تھا ۔

یہی عربی تہذیب تھی ۔

لیکن آج ان جیسے خدا ترس ، متقی ، پرہیزگار ، مردان حق کہاں سے لائیں جنھیں ہیبت حق سے وافر حصہ ملا ہوا تھا ۔ جب ہیبتِ حق ہی نہیں رہی تو مصنوعی ذرائع و وسائل سے کام لینا پڑتا ہے ۔ لہٰذا ہم سمجھتے ہیں کہ موجودہ دور انحطاط میں ان مصنوعی وسائل کو اختیار کر لینے میں مضائقہ نہ ہونا چاہیئے لیکن ہمیں یہ بات ہر وقت ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ یہ مصنوعی وسائل ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔

ان مصنوعی وسائل کی ضرورت اس لئے ہے کہ اسلام میں ادارۂ قضا یعنی عدلیہ کا مقام منتظمہ اور مقننہ کے خلاف بھی فیصلہ دے سکتی ہے کہ مقننہ نے جو قانون بنایا ہے وہ کتاب وسنت کے خلاف ہے اس لئے قابل رد ہے جو ادارہ اس قدر با اختیار ہو اسے لامحالہ رعب وداب کا حامل ہونا ہی چاہیئے ۔

قاضی کی عدالت

حضور اکرم صلی علیہ وسلم اور خلفائے راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین خلفائے بنو امیہ اور خلفائے بنو عباس کے عہد تک قاضی کی عدالت کے لئے کوئی خاص مقام مخصوص نہیں ہوتا تھا ۔ بلکہ قاضی اپنی عدالت مسجد جامع میں قائم کیا کرتے تھے ۔ بعد میں چل کر یہ دستور نہیں رہا اور قاضی اپنے محل ہی میں عدالتیں قائم کرنے لگے چنانچہ شیخ الاسلام علامہ سرخسیؒ نے

مبسوط میں لکھا ہے کہ "اپنے مکان میں بیٹھ کر حکم قضا دینے میں یا جہاں اس کا جی چاہے کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ قضا کا کام کسی مکان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔"

ہمارے زمانہ میں عدالتیں مخصوص سرکاری عمارتوں میں قائم کی جاتی ہیں جو مشہور بھی ہوتی ہیں اور قاضیوں کی شان کے مطابق بھی۔ جہاں ہر شخص کو پہنچنا آسان ہوتا ہے۔

قاضی سے تخاطب کا طریقہ

کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضیوں کو مخاطب کرنے کے لئے کوئی خاص الفاظ مخصوص نہیں تھے أَيُّهَا الْقَاضِي۔ يَا سَيِّدِي، يَا مَوْلَائِي کہہ کر ہی عام طور سے خطاب کیا جاتا تھا۔ بہرحال خطاب کرنے کے لئے کوئی ایسا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہیے جو قاضی کی عظمت شان کے خلاف ہو۔ میرا خیال ہے کہ یور آنر یا مائی لارڈ جیسے الفاظ قابل ترک ہیں۔ یہ الفاظ ہمیں انگریز سے ورثہ میں ملے ہیں۔ ہمارے معاشرہ میں "جناب والا!" "جناب قاضی صاحب!" حضور والا! جیسے الفاظ مناسب اور موزوں ہیں۔

ادب القاضی

گذشتہ صفحات میں ہم تفصیل سے بتا چکے ہیں کہ اسلامی نظام میں منصب قضا کی کس قدر اہمیت ہے۔ قاضی صفت الٰہی یعنی حکم کرنے اور فیصلہ کرنے کا مظہر ہے کیونکہ وہی احکم

الحاکمین ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (٦/٥٧)

حکم اور فیصلہ کا حق صرف اللہ ہی کو ہے۔ وہی حق کا تتبع کرتا ہے اور وہی فیصلہ کرنے والوں میں سب سے بہتر ہے

يَقُصُّ الْحَقَّ کے معنے حق کے ساتھ فیصلہ کرنے اور حق کا تتبع کرنے کے ہوتے ہیں۔ عربی کا محاورہ ہے۔ قَصَّ الْأَثَرَ (نشان قدم کا تتبع کیا)۔ ہر قانونی حکومت کے تین شعبے ہوتے ہیں منتظمہ، مقننہ، عدلیہ۔ منتظمہ کا سربراہ، حکومت کا سربراہ یعنی خلیفہ، سلطان یا صدر مملکت ہوتا ہے عدلیہ کا حکم سربراہ مملکت پر بھی چلتا ہے۔ عدلیہ کا کام یوں تو مقننہ کے بنائے ہوئے قوانین کے ماتحت خصومات کا تصفیہ کرنا ہے لیکن اسلامی حکومت میں عدلیہ مقننہ کے بنائے ہوئے قوانین کو بھی رد کر سکتی ہے اور کہہ سکتی ہے کہ مقننہ کا بنایا ہوا فلاں قانون کتاب و سنت کے خلاف ہے اس لئے قابل رد ہے۔ اسلامی حکومت میں عدلیہ کا مقام سب سے اونچا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے منصب کے حاملین کی ذمہ داریاں بھی بڑی نازک ہونی چاہئیں۔ ہمارے فقہاء نے قاضی کے لئے کچھ آداب مقرر فرمائے ہیں یعنی اسے کچھ امور کی پابندی اور کچھ امور سے مکمل احتراز کرنا ضروری ہے۔ انہی امور کا نام آداب قضا ہے۔ ان آداب کے بیان میں اہم ترین

دستاویز حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا وہ مکتوب گرامی ہے جو آپ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو تحریر فرمایا تھا۔ حضرت ابوموسیٰ اشعری حضرت عمرؓ کی طرف سے کوفہ کے قاضی تھے جیسا کہ حضرت ابو درداءؓ مدینہ منورہ کے اور حضرت شریحؒ بصرہ کے قاضی تھے۔ ہم اس مکتوب گرامی کا ترجمہ ذیل میں دے رہے ہیں جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بروایت اسامہ الہذلی ابو الملیح و ابوبکر الہذلی ذکر فرمایا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ اللہ کے بندے عمر بن الخطاب امیر المؤمنین کی طرف سے عبداللہ بن قیسؓ کی طرف آپ پر سلام ہو۔ امابعد قضا ایک فیصلہ کن فریضہ اور ایسا طریقہ ہے جو دین میں تواتر کیساتھ رائج ہے (فان القضاء فریضة محکمة و سنة متبعة) اور جس کا اتباع ہر حال میں واجب ہے (۱)

اچھی طرح سمجھ لو، جب کوئی شخص اپنا مقدمہ تمہارے پاس لائے تو کامل غور و فکر کے ساتھ اس کی باتیں سنو، اور جب تم فریقین کی باتیں سننے کے بعد کسی فیصلے پر پہنچ جاؤ تو اس کا نفاذ بھی کرو۔ کیونکہ درست فیصلہ کرنے کا اس وقت تک فائدہ نہیں جبتک اس

(۱) لغوی اعتبار سے سنۃ طریقے کو کہتے ہیں جس کی متابعت باعث ہدایت اور جس کا ترک گمراہی ہے۔ (مولف)

فیصلے کا نفاذ نہ کیا جائے۔ تمام لوگوں کو اپنے حضور میں اور اپنے انصاف میں برابر رکھو تاکہ کمزور اور غریب آدمی انصاف سے مایوس نہ ہو اور زبردست اور طاقتور کو تم سے کسی رو رعایت کی امید نہ ہو۔ جو شخص دعویٰ کرے اس کے ذمے ثبوت بہم پہنچانا ضروری ہے اور جو اپنے خلاف عائد کردہ الزام کی تردید کرے اس پر قسم کھانا واجب ہے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے (یعنی فریقین راضی نامہ کر سکتے ہیں) لیکن ایسی صلح جو حلال کو حلال، رکھے اور حرام کو حرام۔ ایسی صلح (راضی نامہ) جائز نہیں جس سے حرام حلال اور حلال حرام ہو جائے۔ اگر کوئی شخص اپنے حق کو ثابت کرنے کی خاطر فوری طور پر ثبوت مہیا نہ کر سکے تو اسے کچھ عرصے کی مہلت دو۔ اگر اس عرصے میں وہ ثبوت مہیا کر دے تو اس کا حق اسے دلا دو۔ لیکن اگر مدت کے اختتام تک وہ ثبوت بہم نہ پہنچا سکے تو مقدمہ خارج کر دو۔ ایسا کرنے سے اتمام حجت ہو جائے گا اور شک بھی دور ہو جائے گا۔ اگر تم نے آج کوئی فیصلہ کیا ہے لیکن مزید غور و فکر اور عقل سے کام لینے کے بعد تمہیں وہ فیصلہ غلط معلوم ہو اور حق ظاہر ہو جائے تو پہلے فیصلے سے رجوع کر لو۔ رجوع کرنے میں تمہیں

کوئی امر مانع نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ حق اپنی جگہ
پر قائم ہے۔ اسے کوئی چیز بدل نہیں سکتی اور باطل
پر اصرار کرنے سے حق کی طرف رجوع کر لینا بہتر ہے۔
سب مسلمان قابل اعتبار ہیں۔ سوائے ان اشخاص
کے جن کے حد کی سزا میں کوڑے لگائے گئے
ہوں یا جنہوں نے جھوٹی گواہی دی ہو، یا جن کا
نسب مشکوک ہو۔ جس مسئلہ کے متعلق تمہارے
دل میں شبہ پیدا ہو اور کتاب اللہ اور سنت نبوی
میں اس کا ذکر نہ ہو تو اس پر خوب غور و فکر کرو، پھر
اس کی مثالوں اور نظیروں کو دیکھو اس کے بعد
قیاس سے کام لو اور جو قیاس اللہ تعالیٰ کے
ارشاد اور اس کے رسول کی سنت کے زیادہ قریب
ہو اس کے مطابق حکم صادر کرو۔ تنگ دلی کا اظہار نہ
کرو۔ فریقین مقدمہ کو کسی قسم کی تکلیف نہ پہنچانا۔
مقدمے پیش ہونے کے وقت بدخلقی مت دکھاؤ۔
اگر مقدمے کا صحیح فیصلہ کرو گے تو اللہ تعالیٰ اس کا
بہت بڑا اجر دے گا۔ جس شخص کی نیت ٹھیک ہوگی
اور خواہ اسے اپنے اور اپنے عزیز و اقارب کے
خلاف ہی فیصلہ کرنا پڑے، لیکن وہ حق و انصاف
کے راستہ پر گامزن رہیگا تو اللہ تعالیٰ اس کا ہر
طرح کفیل ہوگا۔ لیکن جو شخص جادۂ عدل و انصاف

سے بھٹک جائے گا اور ایسا فیصلہ کریگا جس پر
خود اس کا دل مطمئن ہونے کے لئے تیار نہ ہو تو
اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے۔ اللہ تعالےٰ
اپنے بندوں کو صرف اسی صورت میں ثواب کا حق دار
ٹھہرائے گا جب وہ اپنے اعمال خلوص نیت کے
ساتھ بجالائیں گے۔

اللہ کے پاس اس ثواب کے متعلق جو اس کے
زود حصول رزق اور اس کی رحمت کے خزانوں کی
صورت میں ملیگا تمہارا کیا خیال ہے؟

والسلام علیک ورحمۃ اللہ۔

علامہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "اعلام الموقعین"
میں لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ مکتوب اسلامی نظام
عدل میں ایک بنیاد اور ایک بہترین دستور العمل کی حیثیت رکھتا
ہے۔)

نیز علامہ محمد شہیر ارسلان اپنی کتاب "القضاء والقضاۃ" میں
فرماتے ہیں کہ

فقہاء نے اس مکتوب گرامی سے بہت سے احکام اور
اصول مستنبط کئے ہیں جن کی تفصیل ہمارے موضوع
سے تعلق نہیں رکھتی، کیونکہ اس کا تعلق اصول محاکمات
اور عدالتوں کی نشست، شرائط صلح، بار ثبوت،
شرائط شہادت وغیرہ احکام سے ہے جو آداب

قاضی سے متعلق ہیں۔

(القضاء والقضاۃ ص۵۸ مطبوعہ دارالارشاد بیروت)

قاضی کا سلام وجواب

ہمارے بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ قاضی عدالت میں آئے تو نہ کسی کو سلام کرے اور نہ کسی کے سلام کا جواب دے۔ جو لوگ عدالت میں حاضر ہوں وہ بھی سلام نہ کریں اور اگر کوئی سلام کرے تو قاضی اس کا جواب نہ دے اور جواب دے بھی تو صرف "وعلیکم" کہے۔ کیونکہ اس سے قاضی کے رعب وہیبت میں کمی واقع ہونے کا اندیشہ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ہدایت غیر ضروری ہے۔ سلام وجواب سے قاضی کے رعب وداب میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ وہ عدالت میں حاضر ہو تو عام سلام کرے۔ جو تمام حاضرین کے لئے ہو۔ البتہ کرسیٔ عدالت پر متمکن ہو جانیکے بعد وہ کسی کو سلام نہ کرے۔ لیکن عدالت میں حاضر ہونیوالے اسے سلام کریں اور وہ ان کو پورا جواب دے۔

منصب قضاء کیلئے درخواست

قاضی کو اپنے لئے منصب قضاء کی خواہش اور اس کی درخواست نہ کرنی چاہئے امام ترمذی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ "جو قضا کا طالب ہو اور اس کی درخواست کرے اور سفارشیں بہم پہنچائے اسے خود اس کے نفس کے حوالہ کر دیا جاتا ہے اور جسے جبراً قاضی بنایا جائے تو حق تعالیٰ اس کی مدد کے لئے ایک فرشتہ اتار دیتا

ہے جو اسے صحیح راستہ پر رکھتا ہے۔

لیکن اگر وہ سمجھتا ہے کہ میں اس منصب کا اہل ہوں اور اگر میں اس منصب کو طلب نہیں کروں گا تو نا اہل لوگ اس منصب پر فائز ہو کر لوگوں پر ظلم وستم کریں گے تو منصب طلب کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے شہنشاہ مصر سے وزارت خزانہ کی خود خواہش فرمائی تھی۔ کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اس منصب کا اہل مجھ سے زیادہ کوئی دوسرا آدمی نہیں ہے۔

قبول قضا

اگر حکومت کی طرف سے قضا کی پیش کش ہو تو اگر وہ سمجھتا ہے کہ میں اس کی ذمہ داریوں کو کما حقہ پورا کر سکتا ہوں تو منصب قضا کو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ کبار صحابہ مثلاً حضرت عمرؓ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابت، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت شریحؒ نے قضا کی خدمات ادا کی ہیں۔ (وکفی بھم قدوۃ) سلطان عادل اور سلطان جائر دونوں کی طرف سے قضا قبول کی جا سکتی ہے۔ البتہ اگر یہ خیال ہو کہ سلطان جائر اس کے قبول قضا سے اپنی سلطنت کے جواز کا پروپیگنڈا کرے گا تو قبول نہ کرنا افضل ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اسی اندیشہ کے ماتحت منصب قضا کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ لیکن اگر یہ اندیشہ نہ ہو اور آدمی یہ سمجھے کہ منصب قضا کو قبول کر کے میں ظالم سلطان کی مضرتوں میں کچھ

تو کمی کر سکوں گا تو قبول منصب میں کوئی قباحت نہیں۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے اسی خیال کے ماتحت خلافت عباسیہ میں یہ منصب قبول فرما لیا تھا۔

عدالت جامع مسجد میں

فقہائے حنفیہؒ نے جامع مسجد میں عدالت قائم کرنے کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدینؓ نے مسجد نبوی ہی میں فیصلے فرمائے تھے امام شافعی نے اس کی مخالفت فرمائی ہے۔ لیکن آجکل عدالتیں سرکاری عمارتوں میں قائم ہوتی ہیں اس لئے ہم اس پر بحث کی ضرورت نہیں سمجھتے۔

ہدایا و تحائف

قاضی کو کسی سے ہدیہ اور تحفہ قبول نہیں کرنا چاہئے۔ البتہ اپنے قریبی رشتہ داروں اور ایسے احباب سے جو قاضی ہونے سے پہلے بھی ہدایا اور تحائف دیتے ہوں، قبول کر لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ البتہ اگر قریبی رشتہ دار کا کوئی مقدمہ عدالت میں ہو یا کوئی دوست جو ہدایا دیتا رہتا تھا لیکن اب کچھ زیادہ ہی دے رہا ہے تو اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے۔ کیونکہ یہ زیادتی بوجہ عہدۂ فقہا کے ہے۔ نیز کسی کی دعوت بھی نہ کرنی چاہئے جبکہ ان کے مقدمے عدالت میں دائر ہوں۔ نیز کسی کی طرف سے کوئی خصوصی دعوت ہو تو اسے بھی قبول نہ کرنا چاہئے۔ البتہ اگر کوئی عام دعوت ہو تو اس کو قبول کرنے میں

مضائقہ نہیں۔

مریض کی عیادت اور جنازہ میں شرکت

بیمار آدمی کی عیادت اور جنازہ کے جلوس میں شرکت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ ایک مسلمان کا حق ہے جو بہرحال ادا کرنا ضروری ہے۔

مدعی و مدعیٰ علیہ میں مساوات

عدالت میں مدعی اور مدعیٰ علیہ کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرنا چاہیے۔ کسی ایک فریق کیساتھ خصوصی برتاؤ کرنا جائز نہیں۔ امام اسحٰق بن راہویہ نے اپنی مسند میں حضرت ام سلمہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ جو شخص مسلمانوں کے درمیان قضا کے منصب میں مبتلا ہو جائے تو اسے ان کے درمیان بیٹھنے میں اشارہ کرنے میں اور دیکھنے میں مساویانہ برتاؤ کرنا چاہئے۔ قاضی کو کسی فریق کے ساتھ سرگوشیاں کرنا، اشارے کرنا، بیان میں لقمے دینا قطعاً منع ہے۔ ایسے ہی کسی فریق کے ساتھ ہنس کر بات کرنا بھی ممنوع ہے۔ اسی طرح گواہوں کو لقمے دینا بھی ناجائز ہے۔ کیونکہ ان باتوں سے نیز غیر مساویانہ برتاؤ سے بڑے آدمیوں کی جرأت میں اضافہ ہوگا اور چھوٹے آدمی کا دل ٹوٹ جائے گا۔ بڑا آدمی اس جرأت کی وجہ سے دروغ بیانی بھی کر سکتا ہے اور چھوٹا آدمی دل ٹوٹ جانے کی وجہ سے اپنے حق کو دلیل کے زور سے ثابت کرنے میں خود کو عاجز اور

درماندہ اور مجبور محسوس کرسکتا ہے۔ اسی طرح قاضی کے لئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ کسی فریق مقدمہ سے تخلیہ میں ملاقات کرے یا کسی فریق سے ہنسی مذاق کرے۔

غیر معتدل حالت میں قضا

قاضی کو مقدمات کی سماعت ایسی حالت میں کرنی چاہیئے جب اس کی طبیعت اعتدال پر ہو۔ چنانچہ غیظ و غضب، غم واندوہ، تکلیف و مرض، بھوک پیاس، پُرخوری کی حالت میں سماعت نہیں کرنی چاہیے۔ اسے انتظار کرنا چاہیئے کہ اسکا مزاج اعتدال پر آجائے تو مقدمات کی سماعت کرے۔

اسے اتنی دیر تک کرسئ عدالت پر نہ بیٹھنا چاہیئے کہ وہ تھک جائے۔ اسے مناسب حد سے زیادہ خوش خلقی اور بد خلقی کا مظاہرہ بھی نہ کرنا چاہیئے۔ گواہوں پر ایسی سختی کرنے سے پرہیز کرے جو حق بات کہنے سے مانع ہوجائے۔ دوران شہادت حد سے زیادہ دخل اندازی نہ کرے۔ البتہ اگر کسی ایسے امر کے متعلق شہادت قلم بند کی جارہی ہو جسے وہ مشتبہ سمجھ رہا ہے تو قاضی کو اجازت ہے کہ وہ ہر تنقیح طلب امر کی پوری تحقیق کرے۔ اس میں پوری جرح قدح سے کام لے۔ ایسے موقعہ پر وہ گواہوں کو زجر و توبیخ بھی کرسکتا ہے۔

رشوت

رشوت اس منفعت کا نام ہے جو ایک شخص کسی صاحب

منصب کو اس غرض سے پیش کرتا ہے کہ کسی معاملہ میں خود اپنی ذات یا کسی دوسرے شخص کے مفاد میں حکم یا فیصلہ حاصل کرے محیط المحیط میں ہے کہ رشوت وہ مال ہے جو حاکم کو اپنے حق میں فیصلہ یا حکم کرنے کے لئے دیا جائے۔

قرآن کریم میں رشوت کا لفظ استعمال نہیں ہوا۔ لیکن حق تعالیٰ نے نہایت بلیغ انداز میں اس حقیقت کا بیان فرمادیا ہے۔ چنانچہ سورہ بقرہ میں ہے

وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ
وَتُدْلُوا بِهَآ إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا
مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

(۲/۱۸۸)

اور آپس میں اپنے مالوں کو باطل طریقے پر مت کھاؤ اور ان مالوں کے ذریعہ سے حکام کی طرف (رشوت دے کر) رسائی حاصل نہ کرو کہ لوگوں کے مالوں کا ایک حصہ جانتے بوجھتے گناہ کے ساتھ ہڑپ کرجاؤ۔

علامہ زمخشریؒ، شاہ ولی اللہؒ اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ بعض لوگ حکام کے پاس معاملہ کو لیجاتے ہیں اور رشوت دے دلاکر اپنے حق میں فیصلہ کرا لیتے ہیں اس سے حق تعالیٰ نے منع فرمایا ہے نیز ایک جدید مصری عالم ذکی صالح نے اپنی کتاب "الترتیب

"والبیان فی تفسیر آیات القرآن" میں آیت کریمہ تُدْلُوْا بِھَا اِلَی الْحُکَّامِ کے بارے میں تصریح فرمائی ہے کہ ھٰذَا تَحْرِیْمُ الرِّشْوَۃِ (یہ رشوت کو حرام کرنے کا حکم ہے)

رشوت کے حرام اور مذموم ہونے کا ذکر اکثر احادیث نبوی میں آیا ہے۔ چنانچہ ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعن الراشی والمرتشی فی الحکم (حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے) نیز امام ترمذی نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن کی طرف (قاضی بناکر) بھیجا۔ جب میں چل دیا تو میرے پیچھے پیچھے آدمی دوڑا کر مجھے واپس بلایا۔ جب میں واپس آگیا تو فرمایا؛ تمھیں معلوم ہے کہ میں نے تمھیں کیوں بلایا ہے؟ کوئی چیز میری اجازت کے بغیر نہ لینا کیونکہ وہ خیانت ہوگی اور جو خیانت کرے گا وہ خیانت کا مال لے کر قیامت کے دن آئے گا۔ میں نے اس لئے تمھیں بلایا تھا۔ اب جاؤ۔ ایک دوسری حدیث میں آیا ہے کہ اَلرَّاشِیْ وَالْمُرْتَشِیْ فِی النَّارِ (رشوت دینے والا اور لینے والا دونوں جہنم میں ہوں گے)

مذکورہ بالا آیت کریمہ اور ارشادات نبویہ سے بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بھی عنوان سے کسی قسم کی منفعت

حاکم یا کسی صاحب منصب شخص کو پیش کرتا ہے جس کا مقصد خود اپنے یا کسی دوسرے کے حق میں موافق حکم اور فیصلہ حاصل کرنا ہو تو وہ منفعت رشوت شمار ہوگی جس کا لینا اور دینا دونوں حرام ہیں اور دونوں گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوں گے۔

جب قاضی، جج یا مجسٹریٹ کا دل رشوت میں اٹکا ہوتا ہے تو وہ پریشان حال مظلوم کے مقابل ظالم کو بھلا کب پہچان سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فیصلے میں جب اپنی کوئی غرض شامل ہوجاتی ہے تو معاملہ کا حسن و قبح چھپ جاتا ہے اور دل کے راستے آنکھوں کی طرف سینکڑوں پردے حائل ہوجاتے ہیں۔ مولانا رومی نے بالکل صحیح کہا ہے ؎

چوں دہد قاضی بدل رشوت قرار
کے شناسد ظالم از مظلوم زار
چوں غرض آید ہنر پوشیدہ شد
صد حجاب از دل بسوئے دیدہ شد

آج ہمارے معاشرے میں اکثر برائیوں کی جڑ رشوت ہی ہے "مال حرام بود بجائے حرام رفت" کے مصداق رشوت کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال آدمی کے پاس باقی نہیں رہتا۔ وہ حرام مال حرام کاموں ہی پر صرف ہوجاتا ہے۔ اور اس طرح یہ برائی پھیل کر ایک متعدی مرض کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے جس کی وجہ سے آج قوم کے ضمیر کو اندر ہی اندر گھن لگتا جارہا ہے۔

دفع مضرت کے لئے رشوت

رشوت کی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ قضا کو رشوت کے ذریعہ حاصل کیا جائے اس میں رشوت لینا اور رشوت دینا دونوں حرام ہیں دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص سمجھتا ہے کہ میں برسرِ حق ہوں۔ اگر وہ رشوت نہیں دے گا تو دوسرا فریق جو حق پر نہیں ہے اس کا حق مار کر خود حاصل کرے گا۔ یہ رشوت بھی حرام ہے۔ اس کا لینے والا اور دینے والا دونوں گناہگار ہیں۔ تیسری رشوت کی صورت یہ ہے کہ آدمی اپنی جان و مال سے بے جا ایذا رسانی یا دست اندازی کے دفعیہ کے لئے رشوت پیش کرے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اگر رشوت نہیں دوں گا تو مصیبت میں پھنس جاؤں گا۔ اس رشوت کا لینا حرام ہے مگر دینا حرام نہیں ہے۔ چوتھی صورت رشوت کی یہ ہے کہ کسی آدمی کو کچھ دیا جائے تاکہ وہ حاکم وقت کے پاس اس کے معاملے میں اصلاح کی کوشش کرتا رہے اور معاملہ کو خراب نہ ہونے دے اور دینے والا برسرِ حق ہو تو اس صورت میں بھی رشوت کا لینا حرام ہے۔ مگر رشوت دینا حرام نہیں ہے۔

ہدیہ اور رشوت میں فرق

ہدیہ اور رشوت میں فرق یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قلبی محبت یا شخصی تعلقات کی بنا پر کسی کو کوئی تحفہ یا عطیہ دیتا ہے تو ہدیہ ہے اور اگر کوئی شخص کسی حاکم یا صاحبِ منصب کو اس نیت سے تحفہ یا عطیہ دیتا ہے کہ اس کی توجہ اس کی طرف

ہو جائے اور فوری طور پر یا آئندہ کسی موقعہ پر اس سے کوئی منفعت حاصل کر سکے یا کسی مضرت کو دور کر سکے تو یہ رشوت ہے۔ لیکن ایک قاضی یا صاحبِ منصب آدمی کو ہدایا کے قبول کرنے میں سخت احتیاط کی ضرورت ہے تاکہ اس پر تہمت، حرف گیری یا نکتہ چینی کا احتمال ہی نہ رہے اس لئے اسے ہدایا قبول کرنے سے احتراز ہی مناسب ہے کیونکہ قضا ایک ایسا عظیم المرتبت منصب ہے کہ قاضی اور جج کو ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر رہنا چاہیئے۔

سفارش

سفارش کرنا اچھی بات ہے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے کہ ایک آدمی کچھ مانگنے آگیا تو آپ نے ہماری طرف دیکھا اور فرمایا کہ سفارش کرو۔ تمھیں ثواب ملے گا اور اللہ تو اپنے رسول کی زبان پر جو چاہیگا فیصلہ کرا ہی دے گا (صحاح ستہ)

نیز ابو داؤد اور نسائی میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے بھی حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ سفارش کرو، تمھیں اجر ملیگا۔ (بحوالہ جمع الفوائد ج ۲ ص ۱۴۷)

لیکن مجرموں کی سفارش کرنے میں اختلاف ہے۔ اکثر فقہا کا یہ خیال ہے کہ گرفتار ہونے سے پہلے پہلے مجرم کی سفارش مدعی سے کی جا سکتی ہے۔ لیکن گرفتار ہو جانے کے بعد حاکم اور قاضی سے سفارش نہیں کی جا سکتی۔ ہشام بن عروہ نے ایک واقعہ بیان کیا ہے

کہ ایک چور کو گرفتار کر کے لوگ لیجا رہے تھے۔ راستہ میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ مل گئے۔ انہوں نے ملزم کے حق میں لوگوں سے سفارش کی۔ لوگوں نے آپ سے کہا کہ کیا آپ حد شرعی میں سفارش فرماتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ہاں جبتک ملزم کو امام کے سامنے پیش نہ کیا گیا ہو سفارش ہوسکتی ہے۔ لیکن جب امام کے سامنے پیش کر دیا گیا تو اس کے بعد اگر امام کسی کی سفارش پر اسے معاف کر دیتا ہے تو اللہ اسے معاف نہ کرے۔ اسی مضمون کی ایک روایت حضرت علی رضہ سے بھی منقول ہے۔ (مؤطا امام مالک بحوالہ جمع الفوائد صـ ۲۷۴/۱ج)

امام ابو یوسفؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ میں نے اپنے اصحاب میں متعدد حضرات کو حدود کے سلسلے میں سفارش سے کلیتہً اجتناب کرتے دیکھا ہے۔ یہ حضرات اسے ہر حال میں ناجائز سمجھتے تھے۔ وہ حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے استدلال کرتے تھے کہ جس آدمی کی سفارش اللہ کی کسی حد کے قیام میں رکاوٹ بنی اس نے مخلوق کے سلسلہ میں اللہ کی مخالفت کی۔
(سنن ابو داؤد)

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قریش کو اس مخزومی عورت کے حال نے بڑا فکر مند کر دیا تھا جس نے چوری کر لی تھی تو انھوں نے مشورہ کیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں کون سفارش کر سکتا ہے؟ لوگوں نے کہا کہ اسامہ رضہ کے سوا جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے

بڑے چہیتے ہیں اور کون اس کی جراُت کر سکتا ہے۔ چنانچہ اسامہؓ نے اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کی تو آپ کا چہرہ سرخ ہو گیا اور آپ نے اسامہ رضہ سے کہا کہ کیا تم اللہ کی حدود میں سے ایک حد کے معاملے میں سفارش کر رہے ہو؟ پھر آپ کھڑے ہوئے اور خطبہ دیا اور فرمایا کہ تم سے پچھلی قومیں اسی لئے ہلاک ہوئیں کہ جب ان میں کوئی شریف آدمی چوری کرتا تو وہ اسے چھوڑ دیتے اور اگر کوئی کمزور آدمی چوری کرتا تو اس پر حد قائم کر دیتے اور اللہ کی قسم اگر فاطمہ بنت محمد (اعاذہا اللہ عنہا) چوری کرتی تو میں ضرور اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیتا (صحاح ستہ بحوالہ جمع الفوائد صـ ۲۸۹/۱ج)

لیکن اس کے ساتھ ہی سنن ابو داؤد اور سنن نسائی میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی یہ روایت بھی موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تعافوا الحدود بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب (تم حدود کے معاملات کو اپنے آپس ہی میں درگذر کر لیا کرو کیونکہ جو حد کا معاملہ مجھ تک پہنچ گیا وہ واجب ہو گیا) (بحوالہ جمع الفوائد صـ ۲۷۴/۱ج)

ان تمام روایات کو سامنے رکھتے ہوئے وہی بات سمجھ میں آتی ہے جو حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ جب تک معاملہ عدالت تک نہ پہنچے اور ملزم گرفتار نہ ہوا ہو اس کے سلسلے میں صاحب حق سے سفارش کرنا اور ملزم کو معافی دلوا دینا مستحسن اور کار ثواب ہے۔ لیکن جب معاملہ عدالت تک پہنچ گیا اور ملزم

گرفتار ہو کر اس کا چالان ہو گیا تو اب اس کی سفارش کرنا اور اسے چھڑانے کی کوشش کرنا ناجائز ہے ۔ میرے خیال میں اس بارے میں حدود اور غیر حدود کی کوئی تفریق مناسب نہیں ہے ۔ بات صرف اتنی ہے کہ صاحب معاملہ (مدعی) سے سفارش کر کے ملزم کو معافی دلوا دینا مستحسن ہے اور جب معاملہ عدالت تک پہنچ گیا اور ملزم کا چالان ہو گیا تو اب عدالت سے سفارش کرنا قطعاً ناجائز ہے ۔

باب فی الحبس

حبس کے معنے قید کر دینے کے ہیں ۔ قرآن کریم نے جو جرائم کی سزائیں مقرر کی ہیں ان میں صراحۃً کسی جرم میں قید کر دینے کی سزا کا ذکر نہیں فرمایا ۔ صرف دو جرم ایسے ہیں جن کے لئے قرآن کریم نے اشارۃً جو کچھ فرمایا ہے اس سے قید کرنے کا مفہوم نکالا جا سکتا ہے ۔ اول تو سورۂ نساء کی آیت (۱۵) میں فرمایا گیا ہے

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

(۴/۱۵)

اور تمہاری عورتوں میں سے جو بیحیائی کی مرتکب ہوں تو ان پر تم اپنے میں سے چار گواہ بنالو ۔ تو اگر وہ گواہی دیدیں تو انھیں گھروں میں بند رکھو حتی کہ انھیں موت ہی آجائے یا اللہ ان کے لئے کوئی اور سبیل

نکال دے۔

اس آیت کریمہ میں ان عورتوں کو گھروں میں بند رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جس سے قید و بند کی سزا کا تصور لیا جا سکتا ہے۔ دوسری آیت سورۂ مائدہ کی ہے جو محاربین یعنے باغیوں کے متعلق ہے۔ اس میں فرمایا گیا ہے

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝

(٥/٣٣)

ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں صرف یہ ہے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں۔ انھیں سولی پر چڑھا دیا جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جہت سے کاٹ دیئے جائیں یا انھیں ملک بدر کر دیا جائے۔ یہ ان کے لئے اس دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہوگا۔

يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ کے معنے عام مفسرین نے ملک بدر، زمین بدر کر دینے کے کئے ہیں۔ لیکن عربی زبان میں نفیٌ کے معنے ایک طرف کر دینے، نکال دینے، الگ کر دینے اور دور کر دینے کے

آتے ہیں (تاج العروس) ابن فارس نے کہا ہے کہ اسکے معنے کسی چیز کو کسی دوسری چیز سے ہٹا دینے یا دور کر دینے کے ہیں۔ چنانچہ اَلنَّفِيُّ اس اُبال کو کہتے ہیں جو ہانڈی باہر پھینک دیتی ہے۔ صاحب محیط المحیط نے نفیٌ کے معنے قید کر دینے کے بھی لکھے ہیں۔ اسی آیت کے ذیل میں امام ابو بکر جصاص رازی فرماتے ہیں۔

يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ کے معنے یا تو یہ ہو سکتے ہیں کہ اسے پوری زمین سے باہر کر دیا جائے۔ لیکن یہ تو ممکن نہیں کیونکہ اسے پوری زمین سے باہر کر دینا تو محال ہے۔ اِلَّا یہ کہ اسے قتل ہی کر دیا جائے اور یہ معلوم ہے کہ نفی سے مراد قتل کر دینا نہیں ہے کیونکہ قتل کرنے کا حکم تو پہلے ہی آچکا ہے۔ یا اس سے یہ مراد ہو سکتا ہے کہ اسے اس زمین سے نکال دیا جائے جہاں سے اس نے جنگی خروج (بغاوت) کیا ہے یعنی اسے قید تو نہ کیا جائے بلکہ کسی دوسرے مقام پر بھیج دیا جائے۔ یہ بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ معلوم ہے کہ اس سزا سے مقصود اسے راہ زنی سے روک کر مسلمانوں سے اس کی ایذا رسانی کو روکنا ہے۔ لیکن جب اسے ایک شہر سے نکال کر دوسرے شہر میں بھیج دیا جائے گا تو وہ وہاں بھی فتنہ و فساد پھیلائے گا تو مسلمانوں کے خلاف اس کی ایذا رسانی پھر بھی

قائم رہے گی۔ کیونکہ اس کی کارروائیاں وہاں بھی وہی
کچھ ہوں گی جو یہاں تھیں۔ یا اس سے یہ مراد لیا
جائے کہ اسے دارالاسلام (اسلامی مملکت) سے
نکال دیا جائے۔ یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ ایک مسلمان
کو دارالاسلام سے دارالحرب (کفرستان) کی طرف
نکال دینے میں یہ اندیشہ ہے کہ ہم اسے ارتداد کا
نشانہ بنا رہے ہیں اور اسے بھی ایک حربی بنانے کی
کوشش کر رہے ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ یُنفَوا مِنَ
الارض سے مراد اسے پوری سرزمین ہی سے نکال
دینے کے ہیں باستثنار اس مخصوص جگہ کے جہاں
اسے قید کر دیا جائے جہاں وہ کسی فتنہ و فساد کی
کارروائی نہ کر سکے۔

(احکام القرآن ص ۵۰۱-۵ ج ۲ مطبوعہ مطبعہ بہیہ مصریہ ادارۃ
الملتزم ۱۳۴۷ھ)

اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم
نے بعض جرائم (مثلاً زنا وغیرہ) میں جلاوطنی کی سزائیں دی ہیں۔
حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی بعض مجرموں
کو جلاوطن کیا ہے اور ان حضرات نے اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ
کے یہی معنے سمجھے ہیں کہ مجرموں کو اگر ان سے فتنہ و فساد کا اندیشہ
ہو تو جلاوطن بھی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد
خلافت میں جب اس سزا کے نتیجہ میں بعض مجرم کفار سے جا ملے

اور مرتد ہو گئے تو حضرت عمرؓ نے ملک بدر کرنے کے بجائے
قید کرنے کی سزا دینی شروع کر دی اور انھوں نے نفی کے
معنے وہی کئے جو ہم نے اوپر ابوبکر جصاص رازی سے نقل
کئے ہیں قرآن کے الفاظ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ میں دونوں معنوں کی
گنجائش موجود ہے۔ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم، صدیق اکبرؓ اور
حضرت عمرؓ نے ملک بدر یا شہر بدر کرنے کی سزا دی تو وہ بھی
اس وقت کے حالات میں صحیح تھا لیکن جب حضرت عمرؓ کے
زمانہ میں اس کے نتیجہ میں مجرموں نے مرتد ہونا شروع کر دیا تو حضرت
عمرؓ کو اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ کے وہ معنے چھوڑ کر اس کے دوسرے
معنے اختیار کرنے پڑے تو ان حالات میں یہ تبدیلی بھی صحیح تھی۔

قرآنی آیات کی تفسیر میں تغیر حالات سے تبدیلی کی یہ بہترین
مثال ہے۔ لہٰذا یہ سمجھ لینا بڑی زیادتی ہوگی کہ جو تفسیر ایک دفعہ
اختیار کی جا چکی تھی حالات خواہ کتنے ہی بدل جائیں تفسیر میں تبدیلی
نہیں ہو سکتی۔ جس طرح فقہی احکام تبدیلیٔ حالات سے بدل
سکتے ہیں جس کا ہمارے تمام فقہاء نے متفقہ طور پر اعتراف
فرمایا ہے اسی طرح قرآن کریم کی تفسیر میں بھی تبدیلیٔ حالات سے
تبدیلی کی جا سکتی ہے۔ بشرطیکہ قرآن کے الفاظ اس پر منطبق ہوں۔
قرآن کریم کے الفاظ کے خلاف کوئی تفسیری تبدیلی جائز نہیں
ہو سکتی۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ کے
الفاظ ملک بدری یا شہر بدری پر بھی منطبق تھے اور بعد کے حالات
میں یہی الفاظ قید و بند کی سزا پر بھی منطبق ہیں۔ قرآن کریم کا یہی اعجاز

ہے کہ اس کے الفاظ قیامت تک بدلنے والے حالات پر منطبق ہوتے چلے جاتے ہیں اور کبھی یہ مشکل پیش نہیں آسکتی کہ قرآن کریم بدلے ہوئے حالات میں امت مسلمہ کی مشکلات کو حل کرنے سے قاصر رہجائے۔

ہمارے فقہاء کرام نے قید و بند کی سزا کو زیادہ تر مالی واجبات کی ادائیگی میں استعمال کرنیکی اجازت دی ہے مثلاً فقہاء نے فرمایا ہے کہ

مالی واجبات کو ادا کرنے کیلئے قید کرنا

قاضی کے سامنے جب کوئی حق ثابت ہو جائے اور صاحب حق قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ مدعیٰ علیہ کو قید کر دے تو قاضی کو قید کا حکم صادر کرنے میں جلدی نہیں کرنی چاہئے بلکہ وہ مدعیٰ علیہ کو مجبور کرے کہ وہ مدعی کا حق ادا کر دے اگر وہ پھر بھی مدعی کا حق ادا نہ کرے تو وہ اسے قید کر سکتا ہے کیونکہ قید کرنے کی سزا ٹال مٹول کیوجہ سے عائد ہوتی ہے۔ محض ثبوتِ حق کی وجہ سے نہیں۔ مثلاً زید نے عمرو سے قرضہ لیا تھا اور وہ ادا نہیں کیا یا کوئی چیز اس سے خریدی تھی اور اس کی قیمت ادا نہیں کی یا بیوی کا مہر واجب تھا وہ ادا نہیں کیا یا بیوی بچوں کا نفقہ واجب تھا اس نے وہ ادا نہیں کیا۔ ان تمام حقوق میں اگر وہ اس حیثیت کا مالک ہے کہ وہ ان کو ادا کر سکتا ہے مگر ادا نہیں کرتا تو قاضی اسے ادائیگی پر مجبور کرنے کے لئے قید کر سکتا ہے۔ لیکن مدعی کو یہ ثابت کرنا ہوگا کہ اس کے مالی حالات ایسے ہیں کہ وہ واجبات کو ادا کر سکے۔

اگر مدعی علیہ اپنی ناداری ثابت کر دے

لیکن اگر مدعیٰ علیہ ثابت کر دے کہ وہ اتنا نادار اور تنگ دست ہے کہ ان واجبات کو ادا نہیں کر سکتا تو قاضی پر لازم ہے کہ وہ اسے ادائیگی کے لئے مہلت دے کیونکہ ان حالات میں مہلت حاصل کرنا اس کا حق ہے۔

حق تعالےٰ کا ارشاد ہے

وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ

(۲/۲۸۰)

اور اگر وہ تنگ دست ہو تو آسودگی تک اسے مہلت ملنی چاہئے

یہ وہ حق ہے جو حق تعالیٰ نے اسے عطا فرمایا ہے جسے کوئی حاکم سلب نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر مدعی علیہ اپنی تنگدستی کو ثابت نہ کر سکے اور قاضی کو یہ شبہ ہو کہ مدعی علیہ کے پاس مال موجود ہے مگر وہ اسے ظاہر نہیں کر رہا تو قاضی اسے قید کر سکتا ہے۔ یہ قید بقول امام طحاویؒ ایک ماہ کی اور بروایت امام محمد دو یا تین مہینے کی اور بروایت امام حسن ابن زیاد چار سے چھ مہینے تک ہو سکتی ہے۔ یہ سب روایتیں ان حضرات نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرمائی ہیں۔ لیکن صحیح قول یہی ہے کہ قید کی کوئی حد متعین نہیں۔ قاضی اپنی صوابدید کے مطابق جس مدت تک مناسب سمجھے قید کر سکتا ہے

(ہدایہ آخرین مع حواشی ص ۱۳۶-۱۳۷

اگر قید کے بعد بھی مال ظاہر نہ ہو

اگر قاضی نے مدعیٰ علیہ کو قید کر دیا اور جتنی مدت کے لئے اس نے قید کیا تھا وہ مدت بھی گذر گئی اور اس نے مال کو ظاہر نہیں کیا تو قاضی اس کو رہا کر دے۔ کیونکہ اس کی ناداری ثابت ہوگئی۔ اب اسے مزید قید کرنا ظلم ہے جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

بیوی بچوں کے نفقہ کی عدم ادائیگی میں

یہی حکم بیوی بچوں کے نفقہ کی عدم ادائیگی میں بھی ہے اگر قاضی کو یہ شبہ ہو کہ وہ اس کی استطاعت رکھتا ہے کہ بیوی بچوں کا نفقہ ادا کر سکے لیکن ادا نہیں کر رہا ہے تو قاضی اس سلسلہ میں بھی اسے قید کر سکتا ہے۔ لیکن جب ثابت ہو جائے کہ وہ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کی رہائی لازمی ہوگی۔

باب کتاب القاضی الی القاضی

ایسی ضرورتیں پیش آجاتی ہیں کہ مدعی نے ایک عدالت میں دعویٰ دائر کیا مگر مدعیٰ علیہ وہاں موجود نہیں ہے۔ یا مدعی کے جو گواہ تھے وہ وہاں موجود نہیں ہیں بلکہ وہ بہت دور و دراز مقام پر ہیں جنھیں حاضر عدالت نہیں کیا جا سکتا یا ان کو حاضر کرنے میں دشواری ہے تو قاضی مدعی کا بیان لے کر اس کا ریکارڈ اس علاقہ کے قاضی کو بھیجدے جہاں مدعیٰ علیہ یا گواہان موجود ہیں تاکہ مقدمہ کی باقی کارروائی وہاں کا قاضی جاری رکھ سکے۔ لیکن اس کا جواز صرف حقوق مثلاً قرض، نکاح، نسب، شئے مغصوب، امانت اور مضاربت وغیرہ تک محدود ہے۔ کیونکہ یہ تمام حقوق قرض کی حد میں آتے ہیں۔ حدود و قصاص وغیرہ میں اس کی اجازت نہیں ہے۔

کتاب کیلئے شرائط

کتاب القاضی الی القاضی بغیر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے قبول نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ محض تحریر کوئی ثبوت نہیں ہے۔ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہو سکتی ہے۔

جب تک اس کا مکمل ثبوت بہم نہ پہنچا دیا جائے کہ یہ تحریر فلاں قاضی ہی کی ہے۔ اس وقت تک اسے تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی تحریر لکھ کر گواہوں کو سنا دے کہ اس نے کیا لکھا ہے یا انھیں بتا دے کہ میں یہ کچھ لکھ رہا ہوں۔ پھر گواہوں کی موجودگی میں اس پر اپنی مہر لگائے اور اسے بند کرے کیونکہ اگر گواہوں کو یہ علم ہی نہ ہو کہ قاضی نے اپنی تحریر میں کیا لکھا ہے وہ گواہی کس بات کی دیں گے۔ علم کے بغیر تو شہادت نہیں دی جاسکتی۔ تحریر بناوٹی بھی ہوسکتی ہے اور مہر جعلی بھی ہوسکتی ہے۔

قاضی اس وقت تک یہ تحریر وصول نہ کرے جب تک مدعیٰ علیہ حاضر عدالت نہ ہوجائے۔ جب مدعیٰ علیہ حاضر عدالت ہوجائے تو وہ اس کو وصول کرے۔ جب گواہ اس تحریر کو پیش کریں تو قاضی اس کی مہر وغیرہ دیکھے اور گواہوں کا بیان سنے کہ یہ تحریر فلاں قاضی کی ہے۔ اس نے یہ تحریر ہمیں اپنی عدالت میں حوالہ کی تھی اور ہمیں اسے پڑھکر سنایا تھا اور ہمارے سامنے اس پر اپنی مہر لگائی تھی۔ اس کے بعد قاضی لفافے کو کھولے اور مدعیٰ علیہ کے سامنے اسے پڑھے اور مدعیٰ علیہ کو ہدایت کرے کہ وہ اپنا جواب دعویٰ داخل کرے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ قاضی کی کتاب اسی وقت قبول کیجاسکتی ہے جبکہ لکھنے والا قاضی عہدہ قضا پر برقرار ہو، اگر لکھنے والا قاضی، قضاء الٰہی سے فوت ہوچکا ہے یا معزول کر دیا گیا ہے

یا اب وہ کسی وجہ سے قضا کا اہل نہیں رہا تو اب اس کی تحریر قابل قبول نہیں ہوگی۔ اب اس کی حیثیت ایک معمولی رعایا کے آدمی کی رہ گئی ہے اب اس کی اہمیت ختم ہوگئی۔

نیز یہ بھی ضروری ہے کہ مکتوب الیہ قاضی بھی عہدہ قضا پر فائز ہو، اگر وہ مرگیا یا معزول ہوگیا یا قضا کا اہل نہیں رہا تب بھی یہ تحریر قابل قبول نہیں ہوگی۔ البتہ اگر لکھنے والے قاضی نے پتہ پر یہ لکھا ہے کہ فلاں شہر کے فلاں ابن فلاں قاضی کی طرف یا جو اس کی جگہ پر فائز ہو اس کی طرف سے تو موجودہ قاضی اسے قبول کرسکتا ہے۔ البتہ اگر قاضی نے مکتوب الیہ قاضی کا کوئی نام نہیں لکھا بلکہ یوں لکھا کہ قضاۃ مسلمین سے ہر اس قاضی کی طرف جسے یہ خط ملے تو ایسے مکتوب کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ مکتوب الیہ کا متعین ہونا ضروری ہے۔ ایسے گمنام خط کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔

حدود وقصاص میں

حدود وقصاص میں کتاب القاضی الی القاضی معتبر نہیں مانی جاسکتی۔ کیونکہ یہ شہادت علی الشہادت کی قسم سے ایک شہادت ہے۔ اور حدود وقصاص میں شہادت علی الشہادۃ معتبر نہیں مانی جاتی۔ کیونکہ معاملہ کے اصل شاہد تو وہ ہیں جنھوں نے پہلے قاضی کے سامنے شہادت دی تھی۔ اور قاضی کی تحریر کو دوسرے قاضی تک پہنچانے والے شاہدان پہلے شاہدوں کی شہادت پر گواہی دے رہے ہیں تو یہ اصل شہادت نہیں ہے۔ بلکہ

اصل شہادت پر شہادت ہے۔ لہٰذا اس میں شبہ کی گنجائش ہے اور حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں

استخلاف قاضی

قاضی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اپنی مرضی سے کسی کو اپنا قائم مقام مقرر کر دے اور وہ کسی کو کہہ دے کہ فلاں مقدمہ کا فیصلہ بجائے میرے تم کر دو۔ البتہ اگر امام یا اس کے قائم مقام نے جس نے اسے قاضی مقرر کیا ہو اس بات کا اسے اختیار دیدیا ہے کہ وہ اپنا قائم مقام مقرر کر سکتا ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے ورنہ نہیں یہ ایسا ہی ہے کہ زید نے عمرو کو اپنا وکیل مقرر کیا اور وہ آگے بکر کو اپنی طرف سے وکیل مقرر کر دے ظاہر ہے کہ اس صورت میں اگر مؤکل نے وکیل مقرر کرتے وقت اس کو یہ اختیار دیا تھا کہ وہ آگے اپنا وکیل بھی مقرر کر سکتا ہے تو اس کو وکیل مقرر کرنے کا اختیار ہوگا ورنہ نہیں۔ اس مسئلہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ امام نے کسی کو جمعہ اور عیدین کی اقامت و امامت کے لئے مقرر کیا اور وہ آگے اپنا نائب کسی کو بنا دے تو یہ نیابت جائز ہوتی ہے۔ کیونکہ جمعہ اور عیدین کی اقامت ایک مؤقت چیز ہے جس کی اقامت کسی خاص محدود وقت ہی میں کی جا سکتی ہے۔ اگر مقررہ امام کسی عذر یا بیماری کی وجہ سے اپنا فریضہ ادا نہ کر سکے تو اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے بخلاف قضاء کے کہ وہ کسی وقت معین کے ساتھ مؤقت نہیں کہ اگر وقت پر ادا نہ ہوا تو وہ فوت ہو جائے گا۔ لہٰذا قضاء

میں قاضی کو اپنا نائب مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

البتہ اگر قاضی کے مقرر کردہ نائب نے اصل قاضی کی موجودگی میں فیصلہ دیا ہے یا نائب نے فیصلہ دیدیا اور اصل قاضی نے اس فیصلہ کی تصدیق و توثیق کر دی تو نائب کا فیصلہ صحیح ہو جائیگا۔

البتہ اگر امام نے قاضی کو یہ اختیار دیدیا تھا کہ وہ جسے چاہے اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو وہ جسے چاہے اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے لیکن ایک مرتبہ مقرر کر چکنے کے بعد اسے معزول نہیں کر سکتا البتہ اگر امام نے اسے معزول کر دینے کا بھی اختیار دیا ہو تو وہ اسے معزول بھی کر سکتا ہے۔

ایک قاضی کا فیصلہ دوسرے قاضی کے سامنے

ایک قاضی کا فیصلہ اگر دوسرے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو دوسرا قاضی پہلے قاضی کے فیصلے کو اگر وہ کتاب اللہ، مشہور سنت نبوی یا اجماع کے خلاف نہ ہو لیکن دوسرے قاضی کی رائے کے خلاف ہو تو وہ اسے نافذ کر دے گا۔ کیونکہ فقہاء اور قضاۃ کا اختلاف مجتہد فیہ مسائل میں ایک قاضی کے فیصلہ کو غلط قرار نہیں دے سکتا۔ دوسرے قاضی کے اجتہاد کی بھی بعینہ وہی حیثیت ہے جو پہلے قاضی کے اجتہاد کی تھی۔ پہلے قاضی کے اجتہاد کے لئے یہ وجہ ترجیح حاصل ہے کہ اس کے مطابق ایک حاکم مجاز فیصلہ کر چکا ہے۔ جب کہ دوسرے قاضی کی رائے کو یہ ترجیح حاصل نہیں ہے۔

سہواً اپنی رائے کے خلاف فیصلہ

اگر قاضی کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں ایک خاص رائے رکھتا ہے لیکن جب اس کے سامنے مقدمہ پیش ہوا تو سہواً اس نے اپنی رائے کے خلاف یا اپنے مسلک کے خلاف فیصلہ کر دیا تو فقہاء کی اس بارے میں دو رائیں ہیں۔ پہلی رائے تو یہ ہے کہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ فیصلہ غلط تھا اس لئے وہ نافذ ہو جائے گا۔ یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے۔

دوسری رائے جو صاحبین کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ قاضی نے ایسا فیصلہ کیا ہے جو اس کے نزدیک غلط ہے گو فی نفسہ غلط نہ ہو لیکن چونکہ قاضی اسے غلط سمجھتا ہے، اس لئے وہ غلط ہی ہے اور نافذ نہیں ہوگا۔ اس سلسلہ میں ہم امام ابوحنیفہؒ کی رائے کی تائید کرتے ہیں کیونکہ کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے اجتہاد ہی کو صحیح سمجھے یا اپنے مسلک (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) ہی کو صحیح سمجھے اور دوسرے مسالک یا دوسروں کے اجتہادات کو غلط سمجھے۔ ہمارا مسلک یہ ہے کہ ہم اپنے مسلک (فقہ حنفی) کو راجح سمجھتے ہیں اور تمام فقہاء کے مسالک کو غلط نہیں بلکہ مرجوح سمجھتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ یہی صحیح ہے۔

قاضی کا فیصلہ ظاہر و باطن میں نافذ ہے

قاضی نے جو کچھ بھی فیصلہ کر دیا ہو وہ ظاہر و باطن میں نافذ ہوگا۔ مثلاً عورت نے دعویٰ کیا کہ اس کے شوہر نے اسے تین مرتبہ طلاق دیدی ہے۔ شوہر اس کا انکار کرتا ہے لیکن عورت نے جھوٹے گواہ پیش کر کے قاضی سے طلاق کا فیصلہ لے لیا۔ تو کیا وہ نکاح ثانی کر سکتی ہے اور اس دوسرے شوہر کو اس سے استمتاع جائز ہوگا؟

یا مثلاً کسی مرد نے دعویٰ کیا کہ میرا فلاں عورت سے نکاح ہو گیا ہے۔ عورت نکاح کا انکار کرتی ہے۔ لیکن مرد نے دو جھوٹے گواہ پیش کر کے قاضی سے نکاح کا فیصلہ کرا لیا تو کیا اس مرد کیلئے اس عورت سے استمتاع جائز ہے اور کیا عورت اس مرد کو استمتاع کی قدرت دے سکتی ہے؟

امام محمد کا ارشاد ہے کہ پہلی صورت میں عورت نکاح ثانی نہیں کر سکتی اور نہ دوسرا شوہر اس سے استمتاع کر سکتا ہے۔ ایسے ہی دوسری صورت میں مرد کے لئے اس عورت سے استمتاع جائز نہیں اور نہ عورت کو اسے استمتاع کی قدرت دینا جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قاضی کے فیصلے کے بعد طلاق بھی واقع ہو گئی اور نکاح بھی منعقد ہو گیا۔ اور قاضی کا فیصلہ ظاہر و باطن دونوں میں نافذ ہو گیا۔

ہم شیخین (امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ) کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کے بغیر عورت دو گونہ عذاب میں مبتلا ہو جائیگی۔ طلاق کی صورت میں وہ قانونی طور پر اسے تین مرتبہ طلاق

حاصل ہوگئی لہذا وہ قانوناً اسی شوہر کی طرف نہیں لوٹ سکتی اور واقعہ کے لحاظ سے وہ پہلے شوہر کی منکوحہ ہے لہذا کسی دوسرے مرد سے شادی نہیں کر سکتی۔ اسی طرح نکاح کی صورت میں وہ قانون کی نظر میں اس مرد کی منکوحہ ہو گئی۔ لہذا کسی دوسرے مرد سے نکاح نہیں کر سکتی اور حقیقت کے لحاظ سے وہ اس کی منکوحہ نہیں ہے۔ لہذا اس کے پاس بھی نہیں رہ سکتی۔ تو کیا وہ ساری عمر شوہر سے محروم معلق بیٹھی رہے۔ یقیناً اس میں عورت کے لئے بڑی تنگی ہے۔ لہذا اس کا حل صرف یہی ہے کہ قاضی کے فیصلے کو ظاہر و باطن دونوں میں نافذ تسلیم کیا جائے۔ خصوصاً جب کہ بعض حالات میں ہم قاضی کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ شوہر کی مرضی کے بغیر نکاح کو فسخ بھی کر سکتا ہے۔ اور جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو اسکا وہ نکاح بھی کر سکتا ہے

قضا علی الغائب

اگر مدعیٰ علیہ غائب ہو تو قاضی اسکے خلاف فیصلہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ فیصلہ کر سکتا ہے جب شہادت اس کے خلاف گذر گئی ہو تو حجت قائم ہوگئی اور حق ظاہر ہوگیا تو اب فیصلہ دینے میں کیا چیز مانع آسکتی ہے۔ حنفیہ فرماتے ہیں کہ شہادت پر عمل تو نزاع کو ختم کرنے کیلئے ہوتا ہے اور جبتک مدعیٰ علیہ انکار نہ کرے نزاع پایا ہی نہیں گیا تو شہادت پر عمل بلا وجہ ہوگا۔

ہمیں افسوس ہے کہ حنفیہ کا مسلک ہماری فہم سے بالاتر ہے یہ محض منطقی نکتہ آفرینی یا قانونی موشگافی سے زیادہ نہیں جس کی

ہم تائید نہیں کر سکتے۔ سیدھی بات ہے، مدعیٰ علیہ اگر حاضر عدالت ہوتا تو وہ یا اقرار کرتا یا انکار۔ اگر اقرار کر لیتا تو مدعی کا دعوٰی ثابت تھا اور اگر وہ انکار کرتا تو مدعی سے ثبوت ہی مانگا جاتا اور ثبوت گذرنے کے بعد فیصلہ ہو جاتا۔ وہ ثبوت مدعی اب بھی پیش کر رہا ہے لہذا فیصلہ دینے میں قاضی کو اور کس چیز کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ لہذا ہم امام شافعیؒ کے مسلک کو ترجیح دیں گے۔

یتامی کے مال سے قرض دینا

یتامی کے مال سے وہ قرض دے سکتا ہے اور اس کی دستاویز لکھ سکتا ہے۔ کیونکہ وہ کثرت اشغال کی وجہ سے اموال یتامی کی خود حفاظت نہیں کر سکتا۔ قرض دے کر یہ اطمینان حاصل ہو سکتا ہے کہ مال محفوظ رہیگا۔ اور اگر قرض لینے والے کے پاس سے ضائع ہوگیا تو وہ اسکی ادائیگی کا ضامن ہوگا۔ قرض ڈوب جانے کا اندیشہ بھی نہیں ہے کیونکہ دستاویز لکھی ہوئی موجود ہے اور قاضی کو قدرت حاصل ہے کہ وہ قرض لینے والوں سے رقم واپس وصول کر سکے لیکن ایسے نادار لوگوں کو قرض نہ دے جن سے وہ وصول ہی نہ کر سکے

باب التحکیم

طرفین اگر کسی تنازعہ میں اپنی رضا مندی سے کسی کو فیصلہ کرنے کے لئے حکم بنالیں تو یہ تحکیم جائز ہے۔ البتہ ان کے فیصلہ کرنے سے پہلے پہلے طرفین میں سے کوئی بھی اس تحکیم کو فسخ کرسکتا ہے۔ لیکن فیصلہ صادر کر دینے کے بعد طرفین میں سے کوئی بھی فیصلے سے انکار نہیں کر سکتا۔ نیز تحکیم حدود و قصاص کے علاوہ تمام باہمی تنازعات میں جائز ہے۔ حدود و قصاص میں اس لئے جائز نہیں کہ حکم کو ان کی زندگی اور ان کے خون پر کوئی ولایت حاصل نہیں۔ اور حدود و قصاص میں آدمی کی زندگی اور اس کا خون زیر نزاع ہوتا ہے۔

تحکیم کا جواز خود قرآن کریم سے ثابت ہے۔ میاں بیوی کے تنازعات میں خود حق تعالے نے سورۂ نساء میں خاندانی حکم بنانے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد الٰہی ہے۔

وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِنْ اَهْلِهَا ج اِنْ يُرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا ط (۴/۳۵)

اور اگر تم میاں بیوی کے درمیان نزاع کا اندیشہ کر رہے ہو تو شوہر کے خاندان سے ایک حَکَمْ اور بیوی کے خاندان سے ایک حَکَمْ مقرر کر دو۔ اگر وہ اصلاح کرنا چاہیں گے تو اللہ ان میں موافقت پیدا فرمادے گا۔

لہٰذا قطع نزاع کا ایک طریقہ حق تعالیٰ نے یہ بھی رکھا ہے جس میں طرفین عدالتوں کے چکر سے بچکر اپنے تنازعات طے کر سکتے ہیں۔ یہ دونوں حکم یا ایک ہی حَکَمْ باقاعدہ گواہوں کے بیانات اور تمام تحریری و دستاویزی ثبوت دیکھ سکتے ہیں اور مدعی و مدعیٰ علیہ کے اقرار و انکار پر فیصلے دے سکتے ہیں۔

اگر حکم دو مقرر کئے گئے ہیں تو دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔ کوئی ایک حَکَمْ تنہا فیصلہ نہیں دے سکتا۔ ماں باپ، بیوی اور اولاد کے حق میں دونوں حَکَمْ کوئی فیصلہ نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان کے حق میں ان کی شہادت بھی تہمت کی بناء پر قبول نہیں کی جاتی تو ان کا فیصلہ بھی قابل قبول نہیں ہوگا۔ یہی حکم ہر حاکم مجاز کا ہے کہ وہ بھی اپنے والدین، بیوی اور اولاد کے حق میں اگر فیصلہ دیدیں تو وہ قابل قبول نہیں ہوگا۔ البتہ اگر حَکَمْ اور حاکم مجاز نے ماں باپ، بیوی اور اولاد کے خلاف فیصلہ دیا ہے تو وہ قابل قبول ہوگا۔ کیونکہ مدعی علیہ کیخلاف ان سب کی شہادت بھی مقبول ہوتی ہے۔ کیونکہ خلاف فیصلہ اور خلاف شہادت میں تہمت کا اندیشہ نہیں ہے۔

واللہ اعلم

کتاب الدعویٰ

حاکم کے روبرو اپنے حق کو طلب کرنا دعوی کہلاتا ہے۔ حق کو طلب کرنے والا مُدّعی اور جس سے حق طلب کیا جائے اسے مُدّعیٰ علیہِ اور جس حق کو طلب کیا جائے اسے مُدّعیٰ بہ کہتے ہیں (مجلۃ الاحکام العدلیہ) مطبوعہ کراچی دفعہ ۱۶۱۳ و ۱۶۱۴)

مدعی اور مدعی علیہ دونوں کا عاقل ہونا ضروری ہے۔ کسی پاگل یا نادان بچہ کا دعوی صحیح نہیں ہوگا۔ البتہ ان کی طرف سے ان کے ولی یا سرپرست مدعی یا مدعی علیہ مقدمہ دائر کرسکتے ہیں۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ جو دعوے معاملات کی زد میں آتے ہیں ان میں مدعی علیہ معلوم اور متعین ہو۔ البتہ جو دعوے سزاؤں اور حدود کے ضمن میں آتے ہوں ان میں مدعی علیہ کا متعین ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً قتل اور سرقہ وغیرہ کے جرائم کہ ان میں اگر قاتل یا چور معلوم نہ ہو تو بھی دعوے قابل سماعت ہوگا۔ نیز مُدّعیٰ بہ یعنی جس حق کا دعوی کیا جائے وہ قابل ثبوت ہو عقلاً یا عادۃً محال نہ ہو۔

ان چیزوں کے بارے میں جن کا نفع عام ہو مثلاً عام راستہ، پبلک اسکول، پبلک کالج یا ہسپتال ان کے متعلق ہر عام آدمی کا دعوی قابل سماعت ہوگا۔ جدید قانونی اصطلاح میں اسے عام حق آسائش (Public Right of Easement) کہتے ہیں۔

اگر کوئی یتیم جو سن تمیز کو پہنچ چکا ہو اور اس کا کوئی ولی نہ ہو جو اس کی طرف سے دعوی کرسکے تو عدالت کو چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے مقدمہ کی پیروی کے لئے ولی یا سرپرست مقرر کردے جسے جدید قانونی اصطلاح میں (guardian Ad litem) کہتے ہیں۔

دعوی شرعی نقطۂ نظر سے صحیح ہونا چاہئے یعنی عادۃً عقلاً اور شرعاً قابل قبول ہو اور محال نہ ہو۔ مثلاً کسی شخص کا یہ دعوی کہ فلاں آدمی میرا بیٹا ہے جبکہ وہ شخص عمر میں اس سے بڑا یا برابر ہے عقلاً اور عادۃً محال ہے یا یہ دعوی کہ فلاں شخص نے میری شراب کی بوتل توڑ دی ہے شرعاً ناقابل سماعت ہے۔

جس چیز کا دعوی کیا جائے وہ معلوم اور متعین ہونی چاہئے مجہول اور غیر متعین چیز کا دعوی نہیں کیا جا سکتا۔

قرآن کریم میں کئی مقدمات کا تذکرہ آیا ہے۔ منجملہ ان کے ایک دعوے کا تذکرہ اس طرح کیا گیا ہے۔

وَدَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمٰنِ فِي الْحَرْثِ اِذْ
نَفَشَتْ فِيْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ

شٰهِدِیْنَ ۝ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَیْمٰنَ وَكُلًّا اٰتَیْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا (۲۱/۷۸-۷۹)

اور داؤد اور سلیمان کا واقعہ یاد کیجیے جب وہ اس کھیتی کے بارے فیصلہ دے رہے تھے جسمیں ایک قوم کی بکریاں رات کو چر گئی تھیں اور ہم ان کے فیصلہ کو دیکھ رہے تھے تو ہم نے سلیمان کو فیصلے کی سمجھ دیدی اور ہم نے داؤد اور سلیمان دونوں ہی کو فیصلہ کرنے کی طاقت اور علم عطا کیا تھا۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا ہے کہ یہ کھیتی انگوروں کی تھی جس کے خوشے لٹک رہے تھے اور کچھ لوگوں کی بکریوں نے اس باغ کو بگاڑ دیا تھا۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ فرمایا کہ باغ کے نقصان کے بدلے میں یہ بکریاں باغ والے کو دیدی جائیں۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ فیصلہ سن کر عرض کیا کہ اے اللہ کے نبی! اس کا فیصلہ دوسری طرح بھی ہو سکتا ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے پوچھا وہ کیا؟ سلیمان علیہ السلام نے جواب دیا کہ بکریاں باغ والے کو دیدی جائیں کہ وہ ان سے فائدہ اٹھائے اور باغ بکریوں والوں کے حوالہ کر دیا جائے کہ وہ اس کی خدمت کریں حتی کہ بیلیں ٹھیک ٹھاک ہو جائیں۔ ان پر انگور لگ جائیں اور پھر اسی حالت پر آجائیں جس حالت پر اب تھیں تو باغ والے کو باغ واپس کر دیا جائے اور بکریوں والوں کو ان کی بکریاں واپس کر دی جائیں۔

حضرت داؤد علیہ السلام کو یہ فیصلہ پسند آیا اور انہوں نے فیصلہ واپس لے کر یہی فیصلہ نافذ کر دیا۔

اس مقدمہ میں دیکھئے کہ مدعی (باغ والا) عاقل و بالغ نیز متعین ہے اور مدعی علیہ یعنی بکریوں والے بھی عاقل و بالغ اور متعین ہیں۔ اور مدعی بہ یعنی باغ کا نقصان بھی معلوم اور متعین ہے۔

نَفَشْ۔ رات کو چرنے کو کہتے ہیں۔ دن کے وقت چرنے کو ھَمَلْ کہتے ہیں۔ چنانچہ مسند احمد کی ایک حدیث میں ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی نے کسی باغ کو نقصان پہنچا دیا تھا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا تھا کہ باغ والوں پر دن کے وقت اپنے باغ کی حفاظت ضروری ہے۔ البتہ اگر رات کے وقت کسی جانور نے کسی کے باغ کو نقصان پہنچایا ہے تو اونٹ والے کو باغ کو نقصان کا ضمان دینا ہوگا۔ قاضی شریح کے پاس بھی ایسا ہی مقدمہ آیا تھا تو انھوں نے بھی یہی فیصلہ فرمایا تھا کہ اگر دن کے وقت بکریوں نے نقصان پہنچایا ہے تو کوئی معاوضہ نہیں۔ لیکن اگر رات کو نقصان پہنچایا ہے تو بکریوں کے مالک کو نقصان کا ضمان دینا ہوگا دیکھئے تفسیر ابن کثیر پارہ ۱۷ سورۂ انبیاء ص۲۲ مطبوعہ نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی)

ایک دوسرے مقدمہ کی کاروائی سورۂ یوسف میں بیان ہوئی ہے۔ چونکہ واقعہ بہت مشہور ہے اس لئے ہم قرآنی آیات

کے ذکر سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف واقعہ کے بیان پر اکتفا کریں گے۔ حضرت یوسف علیہ السلام جب اپنے بھائیوں پر چوری کا شبہ ظاہر کرتے ہیں۔ کارواں غلہ لیکر مصر سے روانہ ہو چکا ہے۔ پیچھے پیچھے حکومت کے سپاہی دوڑتے ہیں اور کارواں کو روک لیتے ہیں اور دعوی کرتے ہیں کہ تم چور ہو۔ اپنے اوپر چوری کا الزام سن کر برادران یوسف کے کان کھڑے ہوتے ہیں اور وہ کہتے ہیں تم ہمیں جانتے ہو ہمارے عادات وخصائل سے واقف ہو، ہم ایسے نہیں ہیں کہ زمین میں فساد پھیلاتے پھریں اور چوریاں کریں۔ تمہاری کیا چیز گم ہو گئی ہے۔ شاہی ملازموں نے بتایا کہ بادشاہ کا وہ پیمانہ گم ہو گیا ہے جس سے ناپ کر غلہ دیا جاتا تھا۔ برادرانِ یوسفؑ نے پیمانہ کی چوری سے انکار کیا۔ شاہی ملازمین نے کہا کہ اچھا تم اپنے سامان کی تلاشی دو۔ اگر تم جھوٹے نکلے اور پیمانہ تمہارے سامان سے برآمد ہوا تو اس کی سزا کیا ہو گی۔ برادران یوسف نے کہا کہ جس کے سامان سے پیمانہ برآمد ہو اس کو تم اپنا قیدی بنا لو اور اسی کے حوالہ کر دو جس کا مال اس نے چرایا ہے۔ ہماری شریعت کا فیصلہ یہی ہے۔ بہرحال سامان کی تلاشی لی گئی اور وہ پیمانہ حضرت یوسفؑ کے سگے بھائی بن یامین کی خرجی سے برآمد ہوا۔ اور طے شدہ فیصلے کے مطابق حضرت یوسفؑ نے بن یامین کو روک لیا۔

یہ مقدمہ اگرچہ صحیح نہیں تھا بلکہ بن یامین کو روک لینے کی ایک تدبیر تھی۔ لیکن اس کی کارروائی بطور ایک مقدمہ کے ہوئی تھی۔ اس میں بھی آپ ملاحظہ فرمائیں کہ مدعی یعنی حضرت یوسفؑ جو حکومت مصر کے نمائندہ تھے اور مدعیٰ علیہ یعنی بن یامین عاقل بالغ اور متعین آدمی ہیں۔ نیز مدعی بہ یعنی شاہی پیمانہ بھی معلوم اور متعین ہے۔ نہ مدعی اور مدعی علیہ مجہول ہیں نہ مدعی بہ مجہول ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر ابن کثیر تیرہواں پارہ ص۸ سورہ یوسف مطبوعہ نور محمد کارخانہ کتب آرام باغ کراچی۔)

دعوے کی سماعت

جب مقدمے کے ہر دو فریق حاضر عدالت ہوں تو مدعی قاضی کے پوچھنے پر یا از خود اپنا دعوی تحریری طور پر پیش کرے اور قاضی مدعیٰ علیہ کو ہدایت کرے کہ وہ جواب دعوی داخل کر دے۔ فریقین مقدمہ ایک ساتھ نہ بولیں بلکہ یکے بعد دیگرے اپنا اپنا بیان دیں تاکہ عدالت میں شور و شغب نہ ہو۔ جب مدعی اپنا بیان ختم کرے تو مدعیٰ علیہ اپنا بیان ریکارڈ کرائے۔ مدعیٰ علیہ کی طرف سے تین ہی صورتیں ممکن ہیں یا تو وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے گا، یا انکار کرے گا۔ یا سکوت اختیار کرے گا۔

کتاب الاقرار

۱- اقرار اگر وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے بشرطیکہ وہ عاقل و بالغ ہو اور قانوناً اقرار کا اہل ہو تو قاضی کو چاہئے کہ وہ فوراً مدعیٰ علیہ کو اس کا حق ادا کرنے کا حکم دے اور اس کا حق اس کو دلوا دے۔ لیکن اگر مدعیٰ علیہ بوجہ اپنی تنگ دستی اور عسرت کے مہلت کا طالب ہو اور وہ اپنی عسرت کو ثابت کر دے تو قاضی کو چاہئے کہ وہ اسے مناسب مہلت دیدے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ (۲/۲۸۰)

اگر مقروض تنگ دست ہو تو آسودگی تک اسے مہلت دینا ہے۔

مگر مہلت مناسب ہونی چاہئے کہ صاحبِ حق کا حق ہی ضائع نہ ہو جائے۔

اقرار کے شرائط مُقر (اقرار کرنے والے) کا عاقل و بالغ اور اقرار کا اہل ہونا ضروری ہے لہٰذا کسی نابالغ بچہ اور بچی، نیز پاگل مرد اور عورت کا اقرار

صحیح نہیں ہوگا۔ ایسے ہی ایک ایسے آدمی کا اقرار بھی جس کے تصرفات پر حکومت نے قدغن لگا رکھی ہو جسے اصطلاح فقہ میں مجور کہتے ہیں صحیح نہیں ہوگا۔ اقرار کی صحت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مقر لہ بھی اسے قبول کرلے۔ البتہ اگر وہ رد کر دے تو اقرار رد ہو جائے گا۔ نیز اقرار برضا و رغبت ہونا ضروری ہے۔ جبر و اکراہ کے ماتحت جو اقرار کرایا جائے اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ بہر حال مدعیٰ علیہ اپنے اعتراف اور اقرار کے ماتحت بشرطیکہ وہ اقرار کا اہل ہو ماخوذ ہوتا ہے۔ سورۂ آل عمران میں ہے۔

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ قَالَ ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰي ذٰلِكُمْ اِصْرِيْ قَالُوْٓا اَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوْا وَاَنَا مَعَكُمْ مِّنَ الشّٰهِدِيْنَ ۝ فَمَنْ تَوَلّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ (۳/۸۱-۸۲)

اور یاد کرو جب حق تعالےٰ نے انبیاء سے یہ عہد لیا تھا کہ جو کچھ کتاب و حکمت میں تمہیں عطا کروں، پھر اس کے بعد کوئی رسول ان تعلیمات کی تصدیق کرتا ہوا تمہارے پاس آجائے جو خود تمہارے ساتھ ہے تو تم اس پر ضرور ایمان لاؤ گے اور اس کی مدد کرو گے۔ پھر حق تعالےٰ نے فرمایا کہ کیا تم اس عہد کا اقرار کرتے ہو اور اس پر میری

ضمانت اور ذمہ داری لیتے ہو؟ تو انھوں نے کہا۔ ہاں ہم اقرار کرتے ہیں تو حق تعالیٰ نے فرمایا تو گواہ رہو اور میں بھی تمھارے ساتھ گواہ ہوں۔ تو جو اس کے بعد اپنے عہد سے پھرے گا تو یہی لوگ فاسق ہیں۔

نیز سورۂ ملک میں ہے۔

فَاعْتَرَفُوْا بِذَنْۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّاَصْحٰبِ السَّعِيْرِ ○ (۶۷/۱۱)

تو انھوں نے اپنے گناہ کا اعتراف کرلیا۔ تو اللہ کی رحمت سے دوری ہو جہنم والوں کے لئے۔

ان آیات میں لوگوں کے اپنے اقرار و اعتراف میں ماخوذ ہو جانے کا ذکر فرمایا گیا ہے۔

مرض الموت کا اقرار

اگر کسی نے اپنے مرض الموت میں کسی چیز کا یا کسی دین قرض کا اپنے وارثوں میں سے کسی وارث کے لئے اقرار کیا تو یہ اقرار باقی ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ کیونکہ جب موت سامنے نظر آنے لگے تو اس وقت کا کوئی اقرار معتبر نہیں۔ فرعون نے اپنے آخری وقت میں جب وہ غرق ہونے لگا تو ایمان کا اقرار کرلیا تھا مگر حق تعالیٰ نے اسے قبول نہیں فرمایا۔ سورۂ یونس میں ہے

حَتّٰٓى اِذَآ اَدْرَكَهُ الْغَرَقُ ۙ قَالَ اٰمَنْتُ اَنَّهٗ

لَآ اِلٰهَ اِلَّا الَّذِيْٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوْٓا اِسْرَاۗءِيْلَ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ○ آٰلْـٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِيْنَ ○

(۱۰/۹۰-۹۱)

حتیٰ کہ جب وہ ڈوبنے لگا تو اس نے کہا کہ میں اس بات پر ایمان لے آیا کہ اس کے سوا جس پر بنی اسرائیل ایمان لائے ہیں کوئی معبود نہیں ہے اور میں مسلمانوں میں سے ہوں (حق تعالیٰ نے فرمایا) کیا اب ایمان لا رہا ہے حالانکہ پہلے تو نافرمانی کرتا رہا اور فساد کرنے والوں میں سے رہا؟

نیز سورۂ انعام میں حق تعالےٰ نے اصولی طور پر یہ طے فرمادیا ہے کہ

يَوْمَ يَاْتِيْ بَعْضُ اٰيٰتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا اِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ اٰمَنَتْ مِنْ قَبْلُ اَوْ كَسَبَتْ فِيْٓ اِيْمَانِهَا خَيْرًا

(۶/۱۵۸)

جس دن تیرے پروردگار کی کوئی نشانی ظاہر ہو جائے تو کسی نفس کو اس دن اس کے ایمان کا کوئی فائدہ نہیں جو اب سے پہلے ایمان نہ لے آیا ہو یا اپنے ایمان میں کسی کار خیر پر عمل نہ کرلیا ہو۔

مرض الموت میں جب کہ آدمی اپنے مفادات کو ختم ہوتے

دیکھتا ہے تو وہ کسی وارث کو ناجائز منفعت یا ناجائز ضرر پہنچانے کے لئے اقرار کرسکتا ہے اس لئے مَظِنَّۂ تہمت ہونے کی وجہ سے ایسا کوئی اقرار لازم نہیں ہوگا۔ البتہ اگر ورثاء اپنی مرضی سے ایسے اقرار کو تسلیم کرلیں اور انھیں کوئی اعتراض نہ ہو تو وہ قابل قبول ہوگا۔

تحریری اقرار کا حکم بھی وہی ہے جو زبانی اقرار کا ہے۔ تاجروں کے رواجی اندراجات تحریری اقرار میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ضرورت کے وقت یہ اقرار بھی قابل قبول ہوگا۔

۲۔ انکار دعوے کی سماعت کے سلسلہ میں اگر مدعیٰ علیہ مدعی کے حق کا انکار کردے تو قاضی، مدعی سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے دعوے کا ثبوت پیش کرے اور دادرسی کے مجوزہ قواعد وضوابط کے مطابق عمل کرے۔ اگر مدعی ثبوت پیش کردے، وہ شہادت کی صورت میں ہو یا تحریری دستاویز کی صورت میں تو قاضی اس کے مطابق فیصلہ کردے۔ اگر مدعی اپنے دعوے کے ثبوت میں کوئی چیز پیش نہ کرسکے تو قاضی مدعی کو بتائے کہ وہ مدعیٰ علیہ سے حلف لے سکتا ہے۔ اگر مدعی اس پر راضی ہو تو حاکم مدعیٰ علیہ کو قسم دے گا۔ یہاں یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ مدعیٰ علیہ کو حلف مدعی کے مطالبہ پر دیا جائے گا۔ قاضی ازخود حلف نہیں دے گا۔

قاضی فریقین کے بیان لینے میں جلد بازی سے کام نہ لے بلکہ فریقین کو ثبوت مہیا کرنے کے لئے مناسب مہلت دینی چاہئے

تاکہ ہر فریق اپنا مقدمہ دلیل کے ساتھ ثابت کرسکے۔ لیکن مہلت میں اعتدال ضروری ہے کیونکہ بلاوجہ تاخیر و تعجیل سے مدعی کا نقصان ہے اور مدعی علیہ کا حق دفاع متأثر ہوتا ہے۔

مدعی کا حلف سے انکار اگر مدعی اپنے دعوے کا ثبوت پیش نہ کرسکے یعنی اس کے پاس کوئی تحریری ثبوت یا شہادت موجود ہی نہ ہو اور وہ مدعی علیہ سے حلف لینے کی درخواست کردے تو مدعیٰ علیہ کو اختیار ہے کہ یا تو وہ خود حلف کرے یا مدعی پر حلف کو لوٹا دے۔ یعنی یہ کہے کہ مدعی کے پاس اگر ثبوت موجود نہیں ہے تو وہ حلف اٹھالے کہ اس کا مجھ پر یہ حق ہے۔ اگر مدعی علیہ نے حلف اٹھالیا تو مدعی کا حق ساقط ہوجائے گا اور اگر اس نے خود حلف نہیں اٹھایا بلکہ حلف کو مدعی پر لوٹا دیا اور اس نے حلف کرنے سے انکار کردیا تو ایسی صورت میں دعویٰ خارج ہوجائے گا۔ اور اگر مدعی علیہ نہ تو خود حلف اٹھائے اور نہ حلف مدعی کی طرف لوٹائے تو ایسی صورت میں یہی سمجھا جائے گا کہ مدعی علیہ حلف اٹھانے سے انکاری ہے اور مدعی کا دعویٰ ثابت سمجھا جائے گا۔

۳۔ سکوت اگر مدعیٰ علیہ نہ مدعی کے حق کا اقرار کرتا ہے نہ انکار بلکہ خاموش رہے اور کوئی جواب ہی نہ دے تو قاضی اس سکوت کی وجہ معلوم

معلوم کرے یا مدعیٰ علیہ غیر متعلق باتیں کرے اور مقدمہ کے سلسلہ میں مدعی کے دعوے کے متعلق کچھ اظہار خیال نہ کرے۔

اگر اس کی خاموشی گونگا یا بہرا ہونے کی وجہ سے ہے تو قاضی کوشش کرے کہ وہ معہود اشاروں سے اپنے ما فی الضمیر کا اظہار کردے۔ اگر خاموشی اس وجہ سے ہے کہ وہ عدالت کے رعب و داب کی وجہ سے مرعوب ہے تو قاضی اسے اطمینان دلائے اور اسے بیان دینے پر آمادہ کرے۔ اگر خاموشی اس وجہ سے ہے کہ وہ مدعی سے عداوت رکھتا ہے یا اس سے نفرت کرتا ہے یا عدالت میں اس کا کوئی دشمن بھی موجود ہے جس کے سامنے وہ کچھ کہنا نہیں چاہتا تو قاضی ان اسباب کے ازالہ کی کوشش کرے۔ اور اگر خاموشی محض مقدمہ کو التوا میں ڈالنے کی نیت سے ہے تو قاضی اسے سرزنش کرے۔

بہرحال سکوت کی وجہ معلوم کرکے اس کے مطابق عمل کرے۔ اگر مدعیٰ علیہ باوجود تمام کوششوں کے اپنی خاموشی کو نہ توڑے تو یہ سمجھا جائے گا کہ مدعیٰ علیہ، مدعی کے حق سے انکاری ہے اور قاضی اپنی صواب دید کے مطابق مقدمہ کا فیصلہ کردے۔

ثبوت کے طریقے کسی دعوے کے اثبات کے لئے کئی طریقے ہو سکتے ہیں۔ مثلاً

(۱) قاضی کا ذاتی علم۔

(۲) دو عادل گواہوں کی شہادت

(۳) قرائن و شواہد۔

(۴) تحریری دستاویزی ثبوت

(۵) شہرت عام

(۶) حلف وغیرہ

۱۔ قاضی کا ذاتی علم اگر واقعہ کی اصل حقیقت قاضی کو کسی طرح معلوم ہو جائے تو قاضی محض اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء میں اختلاف رہا ہے۔ لیکن حنفیہ رحمہم اللہ کا مسلک یہی ہے کہ قاضی کے لئے محض اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کر دینا جائز ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ

اور ابو حنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ قاضی کے لئے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کر دینا جائز ہے۔

انھوں نے شریحؒ کے قول کو اختیار کیا ہے ان کا خیال یہی تھا کہ قاضی محض اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ عبد الرزاق نے صحیح سند کے ساتھ ابن سیرینؒ سے نقل کیا ہے کہ ایک آدمی نے قاضی شریحؒ کے سامنے کسی بات کا اعتراف کر لیا۔ پھر وہ اس سے منکر ہو گیا تو انھوں نے اس کے پہلے اعتراف کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ دے دیا۔ اس شخص نے شکایت کی اور کہا کہ کیا آپ بغیر کسی بیّنہ (ثبوت اور شہادت) ہی کے فیصلہ دے

رہے ہیں؟ تو شریحؒ نے جواب دیا کہ تیرے خلاف تیری خالہ کے بھانجے (یعنی خود میں نے) گواہی دے دی ہے۔ نیز اس مسئلہ میں مالکیہ میں سے مطرف، ابن الماجشون، اصبغ اور سحنون نے بھی ان سے اتفاق کیا ہے۔ ابن التین کا بیان ہے کہ فقہاء کا اسی پر عمل ہے۔

(فتح الباری ج ۱۳ ص ۱۴۱ بحوالہ اعلاء السنن ج ۱۵ ص ۱۰۱)

ابو علی کرابیسی نے فرمایا ہے کہ جو کچھ مجھے پہنچا ہے وہ یہی ہے کہ مصر میں آنے کے بعد امام شافعیؒ نے یہی فرمایا ہے کہ اگر قاضی عادل ہو تو اپنے علم کی بنیاد پر حدود و قصاص میں تو فیصلہ نہ دے۔ اس کے سامنے جب کوئی اقرار ہو تو اسی کے مطابق فیصلہ کرے لیکن باقی تمام امور میں وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ دے سکتا ہے۔ یہ علم اسے منصب قضاء پر فائز ہونے سے پہلے حاصل ہوا ہو یا بعد میں (اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا (انتہی) اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا بھی بعینہ یہی مذہب ہے۔ (اعلاء السنن ج ۱۵ ص ۱۰۲)

چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے بنو مخزوم کے ایک آدمی کی شکایت پر حضرت ابو سفیان ابن حرب رضی اللہ عنہ کیخلاف

محض اپنے علم کی بناء پر فیصلہ دیا تھا۔ حضرت ابو سفیان بن حرب نے اس مخزومی پر مکہ میں جبکہ حضرت عمر اور ابو سفیان رضی اللہ عنہما نو عمر تھے کچھ زیادتی کی تھی جس کا حضرت عمرؓ کو علم تھا۔

(الجوہر النقی ج ۲ ص ۲۴۲ بحوالہ اعلاء السنن ج ۱۵ ص ۱۰۳)

۲۔ دو عادل گواہوں کی شہادت

اس کی تفصیلی بحث کتاب الشہادت میں گذر چکی ہے۔ نیز (۳) قرائن وشواہد اور (۴) تحریری دستاویزی ثبوت اور (۵) شہرت عام کی بحث بھی کتاب الشہادت میں آچکی ہے۔ وہاں ملاحظہ فرمالیں۔

۳۔ حلف

ثبوت کا ایک طریقہ حلف دینا بھی ہے اور اس کا پہلا لازمی طریقہ یہ ہے کہ وہ یوں کہے اشھد باللہ یعنی میں اللہ کی قسم کھاکر شہادت دیتا ہوں۔ قسم اللہ کے نام سے یا اللہ کی کسی مخصوص صفت کے نام سے کھائی جائے

حلف کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عدالت میں حاکم عدالت کے سامنے اٹھایا جائے البتہ کسی مرض یا خوف یا گوشہ نشینی کے سبب اگر وہ شخص عدالت میں حاضر نہ ہو سکے تو باجازت عدالت اس کی جائے قیام پر اس کو حلف دیا جا سکتا ہے۔ مدعی یا مدعیٰ علیہ اگر گونگا ہو تو وہ اشارہ سے حلف اٹھا سکتا ہے اور اس کا اشارہ گویائی کا قائم مقام سمجھا جائے گا۔

اگر بہرا ہو تو چاہیئے کہ تختی یا کاغذ پر حلف کا مضمون لکھ کر اسے دکھایا جائے اور اشارہ سے سمجھایا جائے اور وہ حلف کرے۔

حاکم عدالت کے لئے مستحب ہے کہ وہ حلف اٹھانے والے کو پہلے نصیحت کرے اور جھوٹے حلف کے وبال سے اسے ڈرائے۔ نیز حلف میں تغلیظ سے کام لے۔ تغلیظ سے مراد یہ ہے کہ حلف دینے کی جگہ یا تو عدالت ہو یا مسجد ہو یا کوئی اور متبرک مقام ہو۔ اسی طرح دن اور وقت بھی متبرک ہو مثلاً جمعہ اور عصر اور مغرب کے درمیان۔ اور طریقہ یہ ہے کہ بات کو لمبا کر کے اللہ کی شان اور صفات بیان کرتے ہوئے حلف دے۔

اس اہتمام کی غایت یہ ہے کہ حلف اٹھانے والے کے دل پر حق تعالیٰ کی جلالت اور بزرگی اور حلف کی اہمیت کا اثر ہو اور وہ راہ راست اختیار کرے۔

لیکن حلف دینے کی اجازت حدود و قصاص کے علاوہ دیگر مقدمات میں ہے۔ حدود و قصاص کا اثبات کسی شخص کے قسم کھا لینے سے نہیں ہوتا۔ اس کا طریقہ صرف اقرار وشہادت ہے۔

کتاب الوکالۃ

ہر وہ عقد جو انسان خود منعقد کر سکتا ہو اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ اس عقد کو منعقد کرنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنا دے۔ کیونکہ آدمی ہر کام بذات خود نہیں کر سکتا۔ کچھ نہ کچھ کام اسے دوسروں سے کرانے پڑتے ہیں۔ نکاح کے سلسلہ میں ہم کتاب النکاح اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے نکاح کے وقت عمر کے سلسلہ میں بڑی تفصیل سے بتا چکے ہیں کہ نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کے نکاح کا عرب میں کوئی تصور نہیں تھا اور نہ اسلام نے اس کی اجازت دی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس امر کی اہمیت پر زور دیا ہے کہ لڑکیوں کا نکاح بغیر ولی کے نہ ہو۔ ولی جوان لڑکیوں کا نکاح ان کی اجازت سے بطور وکیل کے انجام دے۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے

اَلثَّيِّبُ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ
تُسْتَاذَنُ فِيْ نَفْسِهَا وَاِذْنُهَا صُمَاتُهَا

(رواہ الجماعۃ الا البخاری)

بیوہ لڑکی کو اپنے نفس کا اختیار اس کے ولی سے زیادہ ہے

اور کنواری لڑکی سے اس کے نفس کے بارے میں اجازت لینی ضروری ہے اور اس کی خاموشی ہی اس کی اجازت سمجھی جائے گی۔

چنانچہ متفقہ طور پر فقہاء کا یہ فیصلہ ہے کہ بیوہ لڑکی سے اس کا ولی صراحتاً اجازت لے اور وہ زبان سے اجازت دے۔ البتہ کنواری لڑکی سے بھی اجازت لینی تو ضروری ہے مگر اس کا زبان سے اقرار ضروری نہیں۔ اس کی خاموشی ہی کو اس کی اجازت سمجھا جائے گا۔ اس بات کو قرآن کریم نے بھی تسلیم فرمایا ہے۔ چنانچہ رخصتی سے پہلے ہی بیوی کو طلاق دینے کے سلسلہ میں جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ شوہر کو نصف مہر ادا کرنا ہوگا۔ لیکن اس صورت میں مہر کو معاف کر دینا بہتر ہے، وہاں یہ الفاظ آئے ہیں۔

فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ط وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ط

(۲/۲۳۷)

تو جو کچھ تم نے مہر مقرر کیا تھا اس کا نصف ادا کرنا ہوگا الا یہ کہ بیویاں معاف کر دیں یا وہ ولی معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا بندھن باندھنا تھا۔ اور یہ کہ تم معاف ہی کر دو تقویٰ سے قریب تر ہے۔

اس آیت کریمہ میں قرآن کریم نے ولی کا وکالۃً نکاح کا عقد کرنا تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح سورہ قصص میں حضرت موسیٰ علیہ السلام جب مصر سے فرار ہو کر مدین پہنچے ہیں اور حضرت شعیب علیہ السلام

نے موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا ہے۔

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ

(۲۸/۲۷)

حضرت شعیب نے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ ان اپنی دونوں بیٹیوں میں سے ایک کا میں تم سے نکاح کر دوں۔

اس آیت میں بھی حضرت شعیب علیہ السلام کے اپنی ایک بیٹی کے نکاح فرمانے کا تذکرہ فرمایا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نکاح حضرت شعیب علیہ السلام نے ایسے ہی وکالتاً کیا تھا جیسا کہ عام طور پر باپ اپنی بیٹیوں کا نکاح کیا کرتے ہیں۔ لہٰذا وکالت کی اجازت اور صحت قرآن کریم سے ثابت ہے۔

چنانچہ امام ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت حکیم بن حزام سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک دینار دے کر بھیجا کہ میرے لئے قربانی کے واسطے ایک بکری خرید لاؤ۔ انہوں نے ایک دینار میں ایک بکری خریدی اور اسے دو دینار میں فروخت کر کے ایک دوسری بکری ایک دینار میں خرید لی اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دینار اور ایک بکری لا کر دے دی اور پورا واقعہ بیان کر دیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنی تجارت میں برکت کی دعائیں دیں اور وہ دینار بھی خیرات فرما دیا۔

(الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ برحاشیہ ہدایہ صـ ۱۷ / ج ۳)

نیز حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنے صاحبزادے عمر بن ابی سلمہ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے نکاح کے لئے وکیل بنایا تھا۔ چنانچہ حضورؐ نے اس وکالت کو صحیح تسلیم فرمایا اور عمر بن ابی سلمہ نے اپنی ماں کا نکاح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے کر دیا۔

(ایضاً بحوالۂ مذکورہ)

مختلف تنازعات وخصومات میں بھی کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنا دینا جائز ہے چنانچہ بیہقی نے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے نقل کیا ہے کہ کسی سے کسی معاملہ میں کوئی جھگڑا یا مقدمہ بازی ہوتی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ خود مقدمہ کی پیروی کرنا پسند نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے بھائی عقیلؓ بن ابی طالب کو اپنا وکیل بنا کر بھیج دیا کرتے تھے۔ جب حضرت عقیل بوڑھے ہو گئے تو حضرت علیؓ مجھے (یعنی عبداللہ بن جعفرؓ کو) بھیجنے لگے تھے۔

(ایضاً بحوالۂ بالا ص ۸۷ ج ۳)

قصاص وحدود میں

البتہ قصاص وحدود کے مقدمات میں خود موجود نہ رہتے ہوئے کسی کو اپنی طرف سے وکیل بنا دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ حدود وقصاص کے مقدمات شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اس لئے انہیں اصالۃً پیروی کرنا یا کم از کم خود موجود رہنا ضروری ہے البتہ فریقین عدالت میں خود بھی موجود رہیں اور پیروی کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنا دیں تو صحیح ہے۔ کیونکہ ہر شخص میں صلاحیت

نہیں ہوتی کہ وہ بہتر طریقہ پر عدالت میں اپنا مدعا ثابت کر کے اپنا حق وصول کر سکے۔

فریق مخالف کی رضامندی

یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک فریق نے کسی کو اپنا وکیل بنایا ہے تو اس کے لئے دوسرے فریق کی رضامندی بھی حاصل کی جائے۔ دعوے کو ثابت کرنا یا جواب دہی کرنا ہر فریق کا اپنا حق ہے جسے وہ اصالۃً بھی ادا کر سکتا ہے اور وکالۃً بھی۔ فریق مخالف کو اس پر اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے۔ امام شافعیؒ، امام محمد اور امام ابویوسف کا یہی مذہب ہے اور یہی راجح ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر موکّل مریض، یا سفر میں باہر گیا ہوا، یا پردہ نشین عورت نہیں ہے تو موکّل کو فریق ثانی کی رضامندی حاصل کرنی چاہیئے۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف وکالت کے جواز میں نہیں ہے بلکہ لزوم میں ہے۔ یعنی فریق ثانی پر اس کی مرضی کے خلاف یہ وکالت لازم ہوگی یا نہیں

وکیل کے لئے یہ ضروری ہے کہ موکل تصرف کرنے کی اہلیت اور صلاحیت رکھتا ہو۔ اگر وہ تصرفات کی صلاحیت اور اہلیت ہی نہیں رکھتا مثلاً غلام اور کنیز ہو یا عدالت نے اس کے سادہ لوح اور بیوقوف ہونے کی وجہ سے تصرفات سے اسے روک دیا ہے تو اس کی توکیل (کسی کو وکیل بنانا) صحیح نہیں ہوگا

اسی طرح مؤکل کا عاقل ہونا، بالغ ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ نابالغ بچّہ یا مجنون نہ ہو۔ کیونکہ وہ معاملات کی سمجھ ہی نہیں رکھتے۔

جب وہ خود تصرف نہیں کر سکتے تو کسی کو وکیل کیسے بنا سکتے ہیں۔ وکیل تو خود موکل کی ذمہ داری پر تصرفات کرتا ہے۔

البتہ ایک عاقل، بالغ اور آزاد آدمی ایک نابالغ بچہ یا غلام اور کنیز اور ایک مجبور آدمی (جسے عدالت نے تصرفات سے روک دیا ہو) کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ لوگ اپنی ذات کے لئے تصرفات نہیں کرتے بلکہ مؤکل کی ذمہ داری پر تصرف کرتے ہیں اور مؤکل تصرفات کا اہل ہے۔

معاملات وکالت

وکیل جو معاملات سرانجام دیتا ہے وہ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ معاملات ہوتے ہیں جنھیں وہ سرانجام دیتے ہوئے اپنی طرف منسوب کرتا ہے جیسے خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ۔ ان میں ان کے حقوق کا تعلق وکیل ہی سے ہوگا، موکل سے نہیں۔ دوسری قسم کے وہ معاملات ہوتے ہیں جن کی نسبت وہ اپنی طرف نہیں کرتا بلکہ موکل کی طرف کرتا ہے۔ ان میں اس کے حقوق کا تعلق موکل سے ہوگا وکیل سے نہیں ہوگا۔ مثلاً نکاح، طلاق، خلع، صلح وغیرہ چنانچہ پہلی قسم کے معاملات میں جن میں حقوق کا تعلق وکیل سے ہوتا ہے۔ اسی سے مطالبہ کیا جائے گا۔ مثلاً خریداری اور فروخت اور اجارہ کے معاملات میں قیمت کی ادائے گی، خرید کردہ چیز پر قبضہ مزدور کی مزدوری وغیرہ کا مطالبہ وکیل کی ذمہ داری ہوگی اور اسی سے مطالبہ ہو سکے گا وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے تو وکالۃً فلاں چیز خریدی تھی اس لئے قیمت کی ادائے گی میری ذمہ داری نہیں۔ تم

موکل سے جا کر قیمت مانگو، یا جو چیز میں نے فروخت کی ہے وہ وکالۃً فروخت کی ہے لہذا فروخت کردہ چیز پر میں قبضہ دینے کا ذمہ دار نہیں۔ موکل سے قبضہ لو، میں نے فلاں آدمی کو اجارہ پر وکالۃً رکھا تھا۔ لہذا مزدوری کا مطالبہ مؤکل سے کرو۔ میں مزدوری ادا کرنے کا ذمہ دار نہیں۔ یا جو چیز میں نے فروخت کی ہے، اگر اس میں کوئی عیب نکل آیا ہے تو مؤکل سے جھگڑا کرو، میں ذمہ دار نہیں۔ ان معاملات میں پوری ذمہ داری وکیل ہی کی ہوگی۔

لیکن دوسری قسم کے معاملات میں جس کی نسبت وہ موکل کی طرف کرتا ہے ان میں حقوق کا تعلق وکیل سے نہیں بلکہ مؤکل سے ہوگا۔ مثلاً کسی نے وکالۃً کسی مرد کا نکاح کرایا تو مہر کی ادائے گی کی ذمہ داری موکل پر عائد ہوگی وکیل پر نہیں ہوگی۔ یا وکالۃً کسی عورت کا نکاح کرایا تو یہ ذمہ داری وکیل کی نہیں ہوگی کہ وہ عورت کو شوہر کے حوالے بھی کر دے اور اسے شوہر کے گھر پہنچائے۔ ایسے ہی خلع اور طلاق میں مہر کی ادائے گی، خلع کی رقم کی ادائے گی، نان و نفقہ کی ادائے گی۔ موکل کی ذمہ داری ہوگی۔ ان کا مطالبہ وکیل سے نہیں کیا جا سکتا۔

چنانچہ اگر مؤکل خریدار سے خرید کردہ چیز کی قیمت کا مطالبہ کرے تو خریدار قیمت ادا کرنے سے انکار کر سکتا ہے کہ میں قیمت اسی (وکیل) کو دوں گا جس سے میں نے چیز خریدی ہے۔ البتہ اگر وہ موکل کو قیمت کو ادا کر دے کیونکہ اسے معلوم تھا کہ چیز موکل ہی کی ہے تو اس کی ادائے گی جائز ہوگی اور وکیل کو اس سے دوبارہ قیمت وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

(باب الوکالۃ فی البیع والشراء)

خرید وفروخت میں کسی کو اپنا وکیل بنانا جائز ہے مگر خریداری میں موکل کو وضاحت کر دینی چاہیے کہ جس چیز کو خریدنے کے لئے وہ وکیل بنا رہا ہے وہ کیسی ہو اور اس کی قیمت کیا ہو، اس کی جنس، صفت اور قیمت کی وضاحت ضروری ہے۔ مثلاً اس طرح وکیل بنانا کہ میرے لئے غلہ خرید لاؤ۔ درست نہیں ہوگا کیونکہ غلّہ کے مفہوم میں گیہوں، جَو، چنا، جوار سب شامل ہیں۔ اسے واضح طور پر بتانا چاہئے کہ غلّہ کی کونسی جنس خریدے، گیہوں خریدے، جَو خریدے، چنا خریدے یا جوار خریدے۔ اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں کہ میرے لئے ایک گائے خرید لاؤ، گائے مثلاً پنجاب کی بھی ہو سکتی ہے، سندھ کی بھی ہو سکتی ہے، ہندوستان کی بھی ہو سکتی ہے اور سب کی قیمتیں اور صفات مختلف ہو سکتی ہیں۔ البتہ اگر موکل نے صراحت کے ساتھ اسے اختیار دے دیا ہے کہ جس قسم کی چاہو گائے خرید لاؤ تو وکالت صحیح ہوگی۔

اگر کسی نے کھانا خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا تو عرف کے مطابق طے کیا جائے گا کہ مؤکل کی کیا مراد ہے؟ اگر وہاں گیہوں کی

روٹی کھانے کا رواج ہے تو گیہوں کی روٹی اور سالن مراد ہوگا۔ اور اگر اس علاقے میں چاول کھانے کا رواج ہے تو بھات چاول مراد ہوگا۔

اگر وکیل نے کوئی چیز خریدی اور دوکاندار سے لے لی بعد میں معلوم ہوا کہ اس میں کوئی عیب ہے تو جب تک اس نے وہ چیز موکل کے حوالے نہیں کی اسے عیب کی وجہ سے واپس کر دینے کا اختیار رہے۔ لیکن اگر وہ چیز موکل کے حوالے کر چکا ہے تو اب موکل کی اجازت کے بغیر اسے واپس کرنے کا اختیار نہیں رہا۔ کیونکہ مؤکل کے حوالے کر دینے کے بعد اس کی وکالت ختم ہوگئی۔ اب اسے از سرِ نو اجازت کی ضرورت ہے۔

اگر وکیل نے کوئی چیز خریدی اور قیمت اپنے پاس سے ادا کر دی اور خرید کردہ چیز پر قبضہ بھی لے لیا ہے تو اب وہ اس کی قیمت موکل سے وصول کر سکتا ہے۔ اگر خرید کردہ چیز وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور وکیل نے اس چیز کو قیمت وصول کرنے کے لئے روکا نہیں تھا تو چیز موکل کی ہلاک ہوگئی اور اُسے اس کی قیمت وکیل کو ادا کرنا ہوگی۔

اور وکیل کو یہ حق ہے کہ وہ قیمت کی وصولی تک چیز کو روک لے اور قیمت وصول کرنے کے بعد موکل کے حوالے کرے۔

وکیل جو خرید یا فروخت کے لئے وکیل بنایا گیا ہے وہ اپنے باپ دادا یا کسی ایسے شخص سے خرید وفروخت کا معاملہ نہ کرے جس کی شہادت اس کے حق میں جائز نہ ہوتی ہو کیونکہ اس میں تہمت کا اندیشہ ہو سکتا ہے

یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے لیکن امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مناسب قیمت پر اگر اس نے معاملہ کیا ہے تو جائز ہے ۔ لیکن خود اپنے غلام یا مکاتب سے معاملہ کرنا جائز نہیں ہے ۔ کیونکہ اس صورت میں وہ خود ہی اپنے سے معاملہ کر رہا ہے ۔

اگر کسی نے کسی بیع و فروخت کے لئے دو آدمیوں کو وکیل بنایا ہے تو کوئی وکیل تنہا معاملہ نہ کرے بلکہ دوسرے وکیل کی معیت میں معاملہ کرے ۔ البتہ اگر کسی مقدمہ میں مقدمہ لڑنے کے لئے دو آدمیوں کو وکیل بنایا تھا تو ایک وکیل تنہا مقدمہ کی پیروی کر سکتا ہے ۔ کیونکہ دو وکیلوں کی صورت میں عدالت میں شور وشغب کا اندیشہ ہے ۔ لہذا اس کی اجازت ہوگی ۔ اسی طرح اگر کسی نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا کہ میری بیوی کو طلاق دے دو یا فلاں آدمی کی جو یہ امانت میرے پاس ہے اسے واپس کر آؤ یا فلاں کا جو مجھ پر اتنا قرضہ ہے اسے ادا کر آؤ تو ان صورتوں میں بھی کوئی ایک وکیل اگر یہ کام انجام دیدے تو صحیح ہوگا ۔ البتہ اگر اس نے یہ کہا تھا کہ اگر تم دونوں کی رائے ہو تو میری بیوی کو طلاق دیدو ۔ یا میری بیوی کا معاملہ تم دونوں کے ہاتھ میں ہے ۔ تمہیں اسے طلاق دیدینے کا اختیار ہے تو کسی ایک وکیل کو تنہا اقدام نہیں کرنا چاہئے ۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں کسی رائے اور غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی اور دوسری صورت میں رائے اور غور و فکر کی بھی ضرورت ہے ۔

وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے جس کام کے لئے وکیل بنایا گیا تھا وہ اس کام کے لئے بجائے خود اس کام کو انجام دینے کے کسی دوسرے آدمی کو وکیل بنا دے ۔ البتہ اگر مؤکل نے اس کو اختیار دے دیا تھا تو وہ ایسا کر سکتا ہے ۔

نیز اگر وکیل کے بنائے ہوئے وکیل نے اصل وکیل کی موجودگی میں کوئی معاملہ کیا ہے تو وہ بھی جائز ہوگا ۔ کیونکہ مقصود تو اصل وکیل کی رائے کے مطابق حاصل ہونا تھا اور وہ اصل وکیل کی موجودگی کی وجہ سے حاصل ہو گیا ۔ لیکن اس کی غیر موجودگی میں اگر اس نے کوئی معاملہ کر لیا ہے تو وہ جائز نہیں ہوگا البتہ اگر اس نے معاملہ کر کے اصل وکیل کو مطلع کر دیا تھا اور اس نے اسے منظور کر لیا تھا تو معاملہ جائز ہو جائے گا ۔

اسی طرح اگر اصل وکیل نے اس چیز کو دیکھ کر اس کی قیمت کا اندازہ وکیل ثانی کو بتا دیا تھا اور اس نے اس کے مطابق اس کی غیر موجودگی میں معاملہ کیا ہے تب بھی معاملہ درست سمجھا جائے گا ۔

اس سلسلہ کے باقی مسائل کتب فقہ میں دیکھ لئے جائیں ۔

باب الوکالۃ بالخصومۃ والقبض

خصومت اور مقدمہ بازی کے لئے وکیل بنانا بھی جائز ہے۔ لیکن جسے خصومت اور مقدمہ کی پیروی کے لئے وکیل بنایا گیا ہے وہ مقدمہ کا فیصلہ ہونے پر جس چیز کا دعوٰی کیا گیا تھا اس پر قبضہ بھی کر سکتا ہے کیونکہ خصومت کے لئے وکالت کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ جس چیز کا دعوٰی کرایا جا رہا ہے وہ مدعی کو حاصل ہو جائے۔ اور خصومت کی تکمیل اس پر قبضہ حاصل کرنے ہی سے ہوگی۔ لہذا وکیل بالخصومت فی الحقیقت وکیل بالقبض بھی ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام محمد۔ امام ابو یوسف رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی مذہب ہے۔ لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ موکل نے اپنے وکیل کو خصومت اور مقدمہ کی پیروی کے لئے وکیل بنایا ہے۔ قبضہ کے لئے وکیل نہیں بنایا تو وکیل کو قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ فتوٰی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے قول ہی پر ہے۔ کیونکہ زمانہ خراب آ گیا ہے اور وکیل کے متعلق یہ اندیشہ موجود ہے کہ وہ خیانت کا مرتکب ہو جائے۔ اور وہ چیز ہی خرد برد کر دے۔ لہذا موکل کو خود ہی قبضہ دلایا

جانا چاہئے۔

اگر موکل نے دو وکیلوں کو خصومت کے لئے مقرر کیا تھا تو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالے کے نزدیک بھی دونوں وکیل اجتماعی طور پر قبضہ کریں گے۔ انفرادی طور پر کوئی ایک وکیل قبضہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ کیونکہ موکل نے دو وکیلوں پر اجتماعی طور پر اعتماد کیا ہے۔

جسے قرض وصول کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو اور مقروض قرض ادا کرنے سے انکار کرے تو وکیل کو یہ بھی حق ہوگا کہ وہ قرض وصول کرنے کے لئے چارہ جوئی شروع کر دے اور اس صورت میں جو بھی عدالتی کارروائی کا نتیجہ برآمد ہوگا وہ موکل پر لازم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہی مذہب ہے۔ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور امام حسنؒ ابن زیاد کی روایت امام ابوحنیفہؒ سے یہ ہے کہ اسے عدالتی چارہ جوئی کا اختیار نہیں ہوگا اور جو اس چارہ جوئی کا نتیجہ ہو وہ موکل پر لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ موکل نے قرض وصول کرنے کے لئے وکیل بنایا تھا، چارہ جوئی کے لئے وکیل نہیں بنایا تھا۔ ایک شخص مال وصول کرنے میں اگر قابل اعتماد ہو تو وہ عدالتی چارہ جوئی کے لئے بھی قابل اعتماد نہیں ہو سکتا لہذا جو کارروائی ہو وہ موکل پر لازم نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی نے کسی کو وکیل بنایا کہ فلاں آدمی کے پاس میری فلاں چیز ہے وہ اس سے وصول کرا لو تو اس صورت میں بھی اس شخص کے انکار کی وجہ سے وکیل کو چارہ جوئی کرنے کا

حق نہیں ہوگا۔

اس کی حیثیت محض ایک قاصد کی ہے۔ وہ موکل کو آکر بتا دے کہ دوسرا شخص اس معاملہ میں یوں کہہ رہا ہے۔ اگر چارہ جوئی کرنی ہوگی تو موکل خود چارہ جوئی کرے یا جسے وہ اس کے لئے وکیل بنائے وہ چارہ جوئی کرے گا۔

وکیل کا اقرار

کسی نے قانونی کارروائی کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس نے اپنے مؤکل ہی کے خلاف عدالت میں کسی بات کا اقرار کرلیا، یا عدالت سے باہر اپنے موکل کے خلاف اقرار کرلیا تو امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک وکیل کا یہ اقرار جائز نہیں ہوگا۔ اور اس کا موکل کے مقدمہ پر کوئی اثر نہیں پڑیگا ابتداءً امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی خیال تھا۔ کیونکہ موکل نے اسے عدالتی کارروائی اور اس کے مفاد کی حفاظت کے لئے وکیل بنایا تھا مگر اس نے موکل کے خلاف اقرار کرکے اس کے مفاد کو نقصان پہنچا دیا جس کا اسے اختیار نہیں تھا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا خیال ہے کہ عدالت میں اگر اس نے اقرار کیا ہے تو وہ قابل قبول ہوگا البتہ عدالت سے باہر قابل قبول نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف کا خیال ہے کہ عدالت کے اندر اور عدالت کے باہر دونوں طرح اس کا اقرار صحیح اور قابل قبول ہوگا۔ البتہ اس اقرار کے بعد وہ وکالت سے الگ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی وکالت تو قطعاً صحیح تھی اور اسے عدالت میں جواب دہی کا قطعاً حق حاصل تھا۔ جواب دہی میں اقرار اور انکار دونوں ہی ہو سکتے تھے۔ اسے

بہرحال صحیح بات کہنی چاہیئے خواہ وہ موکل کے حق میں جائے یا خلاف جائے۔ وکالت کی وجہ سے اس کو غلط بات کہنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کسی وکیل نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب آدمی کا وکیل ہوں کہ اس کا قرضہ فلاں آدمی سے وصول کروں اور وہ آدمی اس کی تصدیق کرتا ہے کہ ہاں یہ آدمی واقعی وکیل ہے تو عدالت مقروض کو حکم دے سکتی ہے کہ وہ قرض خواہ کا قرضہ اس وکیل کو ادا کر دے۔ لیکن اگر غائب آدمی حاضر ہونے کے بعد اس بات کا انکار کر دے کہ وہ اس کا وکیل تھا تو قرض دار کو قرضہ اصل قرض خواہ کو دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔ اب وہ وکیل کے خلاف دعویٰ کرے کہ اس نے قرضہ کی رقم غلط وصول کی۔ اگر وکیل کے پاس قرضہ کی رقم موجود ہو تو وہ اس سے وصول کرے لیکن اگر وہ رقم اس کے پاس ضائع ہو گئی ہو تو وہ اس سے کچھ وصول نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے یہ تصدیق کر کے کہ وہ اس کا وکیل ہے اسے قبضہ کا اہل تسلیم کر لیا تھا۔ اور وہ اپنے اعتراف کی بنا پر اس تاوان کا مستحق ہوا ہے کہ اسے قرض خواہ کو قرض کی رقم دوبارہ ادا کرنی پڑی۔ لہٰذا اس نقصان کا وہ خود ذمہ دار ہے۔

اگر کسی وکیل نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں آدمی کا وکیل ہوں تاکہ اس کی امانت جو فلاں شخص کے پاس رکھی ہوئی ہے اس سے وصول کروں۔ اور امین اس بات کی تصدیق کر رہا ہے کہ واقعی وہ امانت خواہ کا وکیل ہے تو امانت دار کو وہ امانت اس وکیل کو ادا

کرنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ قرض کی صورت میں قرض دار کو تصدیق کر کے جو قرضہ وکیل کو ادا کرنا پڑے گا وہ خود اس کا اپنا مال ہے۔ لہذا وہ اگر تصدیق کر کے اپنا مال غلط ہاتھ میں دے رہا ہے تو یہ اس کا تصرف اپنے مال میں ہے جس کا اسے اختیار حاصل ہے۔ لیکن امانت کی صورت میں جو امانت وہ وکیل کو اس کی وکالت کی تصدیق کر کے ادا کرنا چاہتا ہے وہ اس کا اپنا مال نہیں ہے وہ اس شخص کا مال ہے جس نے اس کے پاس امانت رکھی تھی۔ لہذا اگر امانت دار تصدیق کر کے امانت غلط ہاتھ میں دیتا ہے تو یہ اس کا تصرف دوسرے کے مال میں ہے جس کا اسے حق نہیں ہے۔

اگر کسی نے ایک آدمی کو وکیل بنایا کہ فلاں آدمی کے پاس میرا اتنا مال ہے، اسے اس سے وصول کر لو وکیل نے عدالت میں ثبوت بہم پہونچا دیا ہے کہ وہ فلاں آدمی کا وکیل ہے اور مدعی علیہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس شخص کو مال حوالے کر چکا ہوں اور وہ وصول کر چکا ہے۔ تو چونکہ وکالت کا ثبوت بہم پہنچ چکا ہے اور اس شخص کا یہ دعویٰ کہ مال والا اپنا مال وصول کر چکا ہے ابھی محتاج ثبوت ہے اس لئے عدالت اسے حکم دے گی کہ مال وکیل کے حوالے کر دو، اور تم اس شخص سے اپنے مال کا مطالبہ کرو جس کو تم مال ادا کرنے کا دعویٰ کر رہے ہو۔ اگر اس کے پاس مال کو ادا کرنے کا ثبوت نہیں ہے

تو وہ وکیل سے حلف نہیں لے سکتا کیونکہ وہ اصل مالک نہیں ہے وہ تو محض ایک وکیل ہے اگر اسے حلف لینا ہو تو اصل مالک سے حلف لے جس کے متعلق وہ دعویٰ کر رہا ہے کہ وہ مال وصول کر چکا ہے۔

باب عزل الوکیل

موکل اپنے وکیل کو جب اس کی مرضی ہو معزول کر سکتا ہے۔ کیونکہ وکیل بنانا اسکا حق تھا تو اسے اس کے ختم کرنے کا بھی اختیار ہونا چاہیئے۔

اگر وکیل کو اپنا معزول ہو جانا معلوم نہیں ہوا تو جب تک اسے علم نہ ہو وہ اپنی وکالت پر قائم ہے اور اس عرصہ میں اس کے تمام تصرفات جائز اور قانونی ہیں

موکل کی موت، جنون اور مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانے سے وکالت باطل ہو جائے گی۔ لیکن جنون سے مراد جنون مطبق ہے یعنی مسلسل جنون جس میں مجنون کو افاقہ نہ ہوتا ہو، امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جنون مطبق سے مراد مسلسل ایک مہینہ تک جنون باقی رہنا ہے۔ نیز امام ابو یوسف ہی کی دوسری روایت ایک رات دن یعنی چوبیس گھنٹے کا مسلسل جنون بھی ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مسلسل ایک سال تک جنون قائم رہے تو اسے جنون مطبق کہا جائے گا۔

اگر کسی نے دوسرے آدمی کو وکیل بنایا اور وکیل بنانے

کے بعد عدالت نے اس کے تصرفات پر پابندی لگا دی یعنے تصرفات سے روک دیا، یا دو آدمیوں نے جن کی کاروبار میں شرکت ہے کسی کو اپنا وکیل بنایا لیکن اس کے بعد ان کی شرکت ختم ہو گئی اور دونوں الگ الگ ہو گئے تو یہ وکالت بھی ختم ہو گئی، وکیل کو اس کا علم ہو سکا ہو یا نہ ہو سکا ہو۔

اسی طرح اگر وکیل کو جنون مطبق ہو گیا (جنون مطبق کی تفصیل اوپر آچکی ہے) تب بھی وکالت ختم ہو جائے گی۔

اگر کسی نے کسی کو ایک کام کے لیئے وکیل بنایا، اس کے بعد خود ہی اس کام کو انجام دے لیا، تب بھی وکالت ختم ہو گئی۔ کیونکہ موکل کا بذات خود اس کو انجام دے لینا وکیل کو معزول کرنے کے معنے میں ہے۔ واللہ اعلم۔

اجماع

دلائل شرعیہ میں سے اجماع ایک دلیل شرعی مانی گئی ہے، لیکن ہمارے فقہائے کرام نے اجماع کو کیا سمجھا ہے اور اس کی حقیقت کیا ہے۔ اس پر ہمارے متاخرین علماء بہت کم غور فرماتے ہیں۔ انہوں نے یہ سمجھا ہوا ہے کہ ائمہ فقہاء کے اتفاق رائے کا نام اجماع ہے۔ یعنی ان کا اجتہاد انہیں متفقہ طور پر کسی ایک نتیجہ پر پہنچاتا ہے تو وہ اسے اجماع حقیقی قرار دیدیتے ہیں اور اگر چند فقہائ نے اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ فرمایا اور دوسرے فقہاء اس پر خاموش رہے یعنی انہوں نے اس کا انکار یا اسکی تردید نہیں فرمائی تو اجماع سکوتی ہوگیا اور وہ اسے کچھ اس انداز سے پیش کرنے کے عادی ہیں کہ گویا یہ پوری امّت کا متفقہ فیصلہ ہوگیا جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ بعض حضرات تو اصرار فرماتے ہیں کہ اجماع کا انکار کفر ہے۔ لہٰذا اجماع کا منکر کافر، بد دین ملحد، مرتد اور واجب القتل ہے۔ اور وہ پوری امت مسلمہ سے بغاوت کرنے کا مجرم ہے۔

ضرورت ہے کہ اجماع کی حقیقت اور دین میں اس کی شرعی حیثیت کو اچھی طرح پر سمجھ لیا جائے تاکہ اس سلسلہ میں کسی کو اگر غلط فہمی ہے تو اس کا ازالہ ہوسکے۔ اس کی ابتدا ہم دوسری اقوام میں اجماع کے تصور سے کرتے ہیں

اجماع کا تصور یہودیت میں

اجماع کا تصور بڑے ہی قدیم عہد سے چلا آرہا ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے ہمیں اس کی بازگشت یہودیت میں نظر آتی ہے۔ یہودیت میں اجماع کا بعینہ وہی تصور نہیں ہے جو ہمارے ہاں پایا جاتا ہے۔ ہمارے ہاں اجماع اسے کہتے ہیں کہ کسی عہد کے مجتہد علماء تمام کے تمام کسی فیصلے پر قولاً یا عملاً اتفاق کرلیں۔ لیکن یہودیت میں تمام علماء مجتہدین کا اتفاق رائے ضروری نہیں بلکہ اکثریت کا فیصلہ بھی واجب التعمیل ہوتا ہے۔ اکثریت کے فیصلے کو یہودیت میں (Halakhah) ہلاخہ یا ہلاکھ کہتے ہیں۔

ہم یہاں مشہور مصنف بیناشم الوم کی کتاب انسائیکلو پیڈیا جوڈائیکا یا جو جبرو یونیورسٹی" یروشلم سے شائع ہوئی ہے ایک خاص باب پرنسپلز آف جوئیشن لا کے کچھ اقتباسات پیش کررہے ہیں۔

اکثریت کی رائے (Halakheh) تین خاص موقعوں پر واجب التعمیل ہوتی ہے (۱) وہ قوانین جو (Halak ha) ہلاخا کی رائے کے مطابق واجب العمل ہوں (۲) کورٹ کے ججوں کی اکثریت سے تنازعات کے جو فیصلے صادر ہوئے ہوں۔ (۳)

اکثریت کے فیصلے کے مطابق جو قوانین اس لئے مرتب کئے جائیں کہ وہ تمام عوام پر نافذ ہوں (خروج ۲۳/۲ کے مطابق ہیلاکھے (Halakheh) میں یہ پروسیجر تالمود کے عین مطابق اختیار کیا جاتا ہے کہ مختلف آراء میں اقلیت کی رائے پر ہر حال میں اکثریت کی رائے ہی حاوی رہے گی ....
.... مجتہدین محققین کی اکثریت کی رائے ہر حال میں واجب العمل ہے اگرچہ خود اللہ کی آواز (کتاب کی نصوص میں) اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو

اگر کوئی اقلیت ایسے فیصلے سے اتفاق نہ کرے جو اکثریت نے قائم کیا ہے تو باوجود اختلاف رائے کے وہ اقلیت کے لئے بھی واجب التعمیل ہوگا۔ (کالم ۱۶۳ - ۱۶۴-۱۶۵)

کچھ مزید اقتباسات مزید پیش خدمت ہیں۔

یہودی علماء کے نزدیک ایک اہم اصول یہ ہے کہ مکتوب تورات کے علاوہ جو لکھی ہوئی تھی حضرت موسیٰ نے ایک زبانی تورات بھی حق تعالیٰ سے حاصل کی تھی پھر ان میں سے بعض علماء نے کہا ہے کہ چالیس دن میں حضرت موسیٰ کو جو مکتوب قانون دیا گیا تھا وہ محض اصول تھے۔ باقی (تفصیلی) احکام علماء پر چھوڑ دئے گئے تھے کہ وہ ان اصولوں کی روشنی میں قوانین بنائیں۔ چنانچہ قوانین مذہبی میں علماء کا بھی بڑا حصہ ہے۔"

اللہ کا رسول وحی میں تو رد و بدل نہیں کر سکتا اور اگر کوئی ہلاخاہ کا قانون ایسا ہے جو مکتوب وحی نہیں ہے تب بھی وہ سب کے لئے

واجب التعمیل ہے"

مزید ارشاد ہے کہ۔

"علماء کے اجماعی فیصلے کو نہ وحی رد کر سکتی ہے اور نہ لوگ اگر کوئی آسمانی آواز بھی اس رائے کی تائید کرتی ہے جو اقلیت کی رائے ہے تو وہ بھی قابل قبول نہیں ہوگی۔ اللہ بھی اکثریت ہی کی رائے کو تسلیم کرتا ہے۔ حتی کہ پیغمبروں کے حوالوں سے بھی علماء کے اجماعی فیصلے کو بدلا نہیں جا سکتا۔"

انبیاء بشیر و نذیر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی نبی دعوی کرے کہ اسے تورات کے خلاف وحی آئی ہے تو وہ جھوٹا نبی مانا جائے گا۔ اگر ایک ہزار انبیاء بھی دعوی کریں کہ علماء کے اجماعی فیصلے کے خلاف ان پر وحی آئی ہے تو ان کی بات نہیں مانی جائے گی" ....
.... اجماعی مسائل کی بنیاد ایک تو مکتوب تورات ہے دوسرے وہ مسائل ہیں جو علمائے یہود نے تورات کے اصولی احکام پر مبنی کر کے استنباط کئے ہیں ....
... نیز وہ احکام بھی ہیں جو عرف اور حالات کے مطابق علماء نے استنباط کئے ہیں .... بعد کے علماء کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ زمانہ کے حالات میں ان کے مطابق احکام کی تدوین کرتے رہیں .... جرائم کے سلسلہ کے قوانین میں معمولی اکثریت کی بناء پر جو قانون بنائے گئے ہیں وہ کافی نہیں ہیں۔ ان کے لئے بہت بڑی اکثریت کی ضرورت ہے۔

....

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا ص ۴۲۸ ج ۲۲ میں ہے

"اللہ نے مکتوب تورات نازل کی اور وہ بائبل کی پانچ کتابیں ہیں۔ اس کے بعد تلمود ہے جو حضرت موسیٰ کو زبانی وحی کی گئی ہے قوانین کی تشریح کے سلسلے میں جو ہدایات دی گئی ہیں وہ "مشنا" کہلاتی ہیں۔ "مشنا" کی تشریح کے سلسلے میں جو ہدایات دی گئیں، انھیں "گیمارا" کہتے ہیں۔ تالمود میں یہ تمام چیزیں موجود ہیں۔ .....

.... یہود میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو تالمود کے خلاف تھے۔ وہ صرف وحی مکتوب یعنی تورات کو مانتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ہمارے علماء نے بعد میں جو گڑبڑ کی ہے اور اضافے کئے ہیں ہم انھیں نہیں مانتے۔

اجماع کا تصور رومن لاء میں

بعض علماء کا خیال ہے کہ اجماع کا تصور رومن لاء میں بھی موجود تھا چنانچہ رومن لاء میں اہل حکمت و معرفت کے اتفاق سے جو فیصلے صادر ہوتے تھے وہ قانوناً واجب العمل ہوا کرتے تھے چنانچہ استاذ جوستاف جزوینباوم (Von Gyune baum) (شیکاگو یونیورسٹی کے استاذ لغت عربی موتمر علمائے بحوث اسلامیہ جو شہر "SPA" بلجیکا میں ۱۹۵۳ء میں منعقد ہوئی تھی) نے یہ رائے اپنی کتاب "حضارۃ الاسلام، ص ۱۹۳ میں بیان کی ہے۔ یہ کتاب استاذ عبد العزیز توفیق جاوید نے ترجمہ کی اور استاذ کبیر مرحوم عبد الحمید عبادی نے اس پر نظر ثانی فرمائی۔ جو ۱۹۵۶ء میں طبع ہوئی ہے

اجماع اور فقہائے اسلام

سب سے پہلے تو یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ دلائل شرعیہ میں اجماع کی وہ حیثیت ہرگز نہیں ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی ہے یعنی اجماع کی حیثیت مستقل ماخذ یا دلیل شرعی کی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ بات جو اجماعی رائے سے ثابت ہو جائے وہ شریعت بن جائے جیسا کہ ہر وہ مسئلہ جو کتاب اللہ سے یا سنت رسول سے ثابت ہو جائے تو وہ شریعت بن جاتا ہے۔ جس کا قرآن کریم نے حکم دے دیا وہ فرض ہو گیا اور جس سے قرآن نے منع کر دیا وہ حرام ہو گیا۔ اب کسی کو اس میں چون وچرا کی گنجائش نہیں رہی۔ کوئی مسلمان یہ نہیں پوچھ سکتا کہ یہ کیوں حرام ہو گیا اور کیوں فرض ہو گیا۔ ایسے ہی جو بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو گئی کہ آپ نے فلاں بات کا حکم دیا تھا یا فلاں بات سے منع فرمایا تھا وہ واجب، سنت یا مکروہ تحریمی یا تنزیہی ہو گئی۔ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک بات ثابت ہو گئی تو کسی مسلمان کو یہ حق نہیں رہا کہ وہ اس میں چون وچرا کر سکے۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی مسلمان اس بات ہی میں شک کرے کہ یہ بات حضور سے ثابت بھی ہو گئی ہے یا نہیں۔ کیونکہ روایۃً یا درایۃً اس کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونا مشکوک ہو۔

لیکن فقہاء کی آراء کے اتفاق کی یہ صورت نہیں ہے فقہاء کا اجتہاد یا رائے حجت شرعی نہیں ہے۔ اس کے بعد یہ سوال کرنے کا ہر مسلمان کو حق ہے کہ فقہاء نے یہ رائے کس بنیاد پر قائم کی ہے اور آیا وہ بنیاد قرآن کریم کی کسی آیت پر مبنی ہے یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ثابتہ پر متفرع ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو وہ اس بنیاد پر شریعت

بن سکتی ہے کہ قرآن کریم یا سنت ثابتہ سے ثابت ہے نہ کہ اس بنیاد پر کہ فقہائے کرام کی یہ متفقہ رائے ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ
نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا

(٥/٣)

آج میں نے تمہارے لئے دین کو مکمل کر دیا اور اپنے انعام کو تم پر پورا کر دیا اور دین ہونے کے اعتبار سے اسلام کو تمہارے لئے پسند کر لیا۔

دین مکمل ہو چکا اور حق تعالیٰ کی نعمت پوری ہو چکی۔ اب اس میں اضافہ کرنے کا حق نہیں ہے۔ سورۂ نحل میں ہے۔

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا
حَلٰلٌ وَّهٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ
الْكَذِبَ ؕ اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ
الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَ ۝

(٦/١٦)

اور جو کچھ تمہاری زبانیں بیان کرتی ہیں کہ فلاں بات حلال ہے اور فلاں بات حرام ہے تاکہ تم اللہ کے ذمے جھوٹے بہتان باندھنے لگو، تو ایسی باتیں نہ کہو۔ یقیناً جو لوگ اللہ کے ذمے جھوٹ بہتان باندھتے ہیں وہ کبھی فلاح نہیں پا سکتے۔

نیز سورۂ انعام میں ہے۔

وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ اِلَيْكُمُ الْكِتٰبَ مُفَصَّلًا ؕ
وَالَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْلَمُوْنَ اَنَّهٗ
مُنَزَّلٌ مِّنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ
الْمُمْتَرِيْنَ ۝ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّ
عَدْلًا ؕ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ
الْعَلِيْمُ ۝

(٦/١١٤-١١٥)

اے مسلمانو! اور اللہ ہی نے تمہاری طرف قرآن نازل کیا ہے جو واضح اور نکھارا ہوا ہے (جس میں کوئی ابہام یا اجمال نہیں) اور جنھیں ہم نے کتاب دی ہے (یعنی یہود و نصاریٰ) وہ خوب جانتے ہیں کہ قرآن کریم (اے پیغمبر) تیرے پروردگار کی طرف سے حق کے ساتھ نازل کیا گیا ہے۔ لہٰذا آپ شک کرنے والوں میں سے نہ بنئے۔ اور تیرے پروردگار کی بات سچائی اور انصاف کے ساتھ مکمل ہو چکی ہے۔ اس کی باتوں (اور اس کے احکام میں) کوئی تبدیلی کرنے والا نہیں ہے اور وہ اچھی طرح سننے والا اور جاننے والا ہے۔

لہٰذا دین یا شریعت ہر طرح مکمل ہو چکی ہے۔ اب اس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے نہ کمی کی جا سکتی ہے۔ فقہائے امت ایک دو نہیں، سارے کے سارے مل کر بھی اس میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے۔ فقہا کی رائے اور ان کا اجتہاد ایک انسانی رائے اور اجتہاد ہے اسے اللہ کی کتاب۔ اس کے رسول کی سنت کا درجہ نہیں دیا

جا سکتا۔

سورۂ یونس میں ہے۔

قُلْ اَرَاَیْتُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰہُ لَکُمْ مِّنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْہُ حَرَامًا وَّحَلٰلًا۔ قُلْ آٰللّٰہُ اَذِنَ لَکُمْ ○ (۱۰/۵۹)

(اے پیغمبر!) ان سے کہئے کہ ذرا بتاؤ تو کہ اللہ نے تمھارے لئے جو رزق نازل کیا ہے اس میں سے تم نے حلال وحرام قرار دے لیا ہے۔ آپ کہئے کہ کیا تمھیں اللہ نے اس کی اجازت دی ہے؟

ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ نے تمھیں اس کی اجازت نہیں دی۔ اس آیت کریمہ میں یہ بات وضاحت سے بتا دی گئی ہے کہ تشریعی اختیارات (حلال وحرام قرار دینا) صرف حق تعالےٰ ہی کو حاصل ہیں کسی اور کو حاصل نہیں ہیں۔ چنانچہ حق تعالےٰ ان لوگوں سے جو اپنی مرضی سے حلال وحرام کر لیتے تھے سوال فرما رہے ہیں کہ کیا خدا نے تمھیں اس کی اجازت دی ہے کیا خدائی حکم کی کوئی سند تمھارے پاس موجود ہے؟ اگر موجود ہے تو وہ سند پیش کرو، اگر نہیں ہے تو تم اپنے اختیارات سے تجاوز کیوں کرتے ہو جس امر کا تمھیں اختیار ہی حاصل نہیں اس کا اعلان کیوں کرتے ہو؟

بہرحال فقہائے کرام اگر اپنی رائے اور اجتہاد سے اتفاق رائے کے ساتھ ہی کوئی فیصلہ فرماتے ہیں تو ہر مسلمان کو ان سے سوال کرنے کا حق ہے کہ آپ نے یہ فیصلہ کس بنیاد پر فرمایا ہے کیا

قرآن کریم کی کسی آیت سے آپ نے یہ سمجھا ہے یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ثابتہ سے استدلال کیا ہے؟ چنانچہ علامہ شوکانی اپنی مشہور کتاب ارشاد الفحول میں فرماتے ہیں۔

جمهور اهل المذاهب على ان الاجماع لابد له من مستند لان اهل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الاحكام فوجب ان يكون عن مُستندٍ، ولانه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى اثباتِ نوع، اى احداث دليل بعد النبى صلى الله عليه و اله وسلم وهو باطل

(ارشاد الفحول للشوكانى ص۷۵)

جمہور اہل مذاہب کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اجماع کے لئے کسی مستند (وہ سند جس سے دلیل لی جائے) کا ہونا ضروری ہے کیونکہ احکام ثابت کرنے کے لئے اہل اجماع کی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان کا اجماع کسی دلیل سے ثابت ہو کیونکہ اگر ان کا اجماع بغیر کسی سند کے منعقد ہو گیا تو یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک نئے ماخذ کا اثبات اور ایک نئی دلیل کو پیدا کرنا ہوگا جس کا کسی کو حق نہیں ہے۔ اور یہ قطعاً غلط ہے۔

یعنی جمہور فقہاء اسلام کا متفقہ موقف یہی ہے کہ اجماع کے لئے کسی سند کا ہونا ضروری ہے جس کی دلیل کی بنیاد پر فقہاء کرام اجماع

کریں۔ یہ سند کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہونی چاہئے۔

علامہ ابن حزم ظاہری اپنی کتاب الاحکام میں فرماتے ہیں کہ

ان الاجماع لا یخلو امن احد ثلاثة اوجه لا رابع لها بضرورة العقل، اما ان یجمع الناس علی مالا نص فیه وهو باطل ——— ای لانه لابد للاجماع من مستند کما سبق ——— واما ان یکون اجماع الناس علی خلاف النص الوارد من غیر نسخ او تخصیص له ورد اقبل موت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فهذا کفر مجرد، او یکون اجماع الناس علی شیئ منصوص، فهذا هو قولنا وهذا قسمة ضروریة لا نحید عنها اصلا وهو کما ذکرنا، فاتباع النص فرض سواء اجمع الناس علیه، او اختلفوا فیه لا یزید النص مرتبة فی وجوب الاتباع ان یجمع الناس علیه ولا یوهن وجوب اتباعه مخالفة الناس فیه: بل الحق حق وان اختلف فیه والباطل باطل وان کثر القائلون، ولولا صحة النص عن النبی صلی اللہ وسلم بان امته لا یزال منهم من یقوم بالحق ویقول به فیطل

بذلک ان یجمعوا علی باطل، ای علی خلاف نص، لقلنا، والباطل وان اجمع علیه باطل لا سبیل الی الاجماع علی باطل۔

(الاحکام لابن حزم ص ۱۴۱ ج ۳)

عقلی طور پر بداہتہً اجماع کی تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کوئی چوتھی صورت ممکن ہی نہیں ہے ایک صورت تو یہ ہے کہ لوگ کسی ایسے معاملہ میں اجماع کریں جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ یہ صورت باطل ہے کیونکہ جیسا کہ گذر چکا اجماع کے لئے کوئی سند ضروری ہے جس سے دلیل لی جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کا اجماع نص کے خلاف پر ہو جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے پہلے نہ منسوخ ہوئی ہو اور نہ اس میں کوئی تخصیص واقع ہوئی ہو ایسا اجماع خالص کفر ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کا اجماع کسی منصوص چیز پر ہو اور یہی ہمارا سب کا قول ہے۔ یہ بدیہی تقسیم ہے جس سے ہم ایک انچ ادھر سے اُدھر نہیں ہو سکتے اور وہ اسی طرح ہے جس طرح ہم نے بیان کیا ہے تو نص کا اتباع فرض ہے۔ خواہ اس پر لوگوں نے اجماع کیا ہو یا اس پر اختلاف کیا ہو۔ لوگوں کا اس پر اجماع کر لینا اتباع اور پیروی کے واجب ہونے میں نص کے مرتبہ میں کوئی اضافہ نہیں کر دیتا اور لوگوں کا اس میں اختلاف کرنا اس کی

پیروی اور اتباع کے واجب ہونے میں کوئی کمزوری پیدا نہیں کرتا۔ بلکہ حق، بہرحال حق ہے اگرچہ اس میں لوگوں کا اختلاف ہی کیوں نہ ہو اور باطل بہرحال باطل ہے اگرچہ اس کے قائل اکثر لوگ ہوں۔ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات صحیح ثابت نہ ہو جاتی کہ ان کی امت میں ہمیشہ ایک ایسی جماعت رہے گی جو حق پر قائم اور حق کی قائل رہے گی جس سے یہ بات غلط ثابت ہو گئی کہ لوگ باطل پر اجماع کر لیں یعنی نص کے خلاف تو ہم ضرور کہہ دیتے کہ باطل بہرحال باطل ہے اگرچہ اس پر اجماع کر لیا گیا ہو۔ لیکن (مذکورہ بالا ارشاد نبوی کی وجہ سے) باطل پر اجماع کرنے کا امکان نہیں رہا۔

علامہ ابن حزم نے تو بات صاف ہی کر دی ہے یعنی ان کے خیال میں اجماع کی اپنی کوئی حیثیت ہی نہیں۔ کیونکہ اجماع کے لئے کسی نص کی سند ہونا ضروری ہے اور اس نص کا اتباع بہرحال ضروری ہے۔ یہ نص کتاب اللہ کی ہو یا سنت نبوی کی دونوں کا اتباع ضروری ہے۔ اجماع کی وجہ سے اس نص کی قوت میں وجوب اتباع کی جہت سے قطعاً کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اور علماء کے اختلاف کی وجہ سے نص کی قوت میں اتباع کی حیثیت سے کوئی کمی یا کمزوری واقع نہیں ہوتی دونوں صورتوں میں نص کا اتباع بہرحال ضروری ہے۔ لہٰذا اجماع کی کوئی اہمیت ہی نہیں رہی۔ خارجی مسلک کے علامہ اباضی فرماتے ہیں کہ

من شروط الاجماع ان يكون للمجمعين مستند يستندون اليه من كتاب او سنة او اجتهاد - سواء أكان ذلك المستند قطعيا ام ظنيا، فان علمنا مستندهم كان ذلك زيادة لنا في الاطمئنانية وتوسعا في العلم وان جهلناه مع حصول الاجماع منهم وجب علينا ان نحسن الظن بهم، وانهم لم يجمعوا الا وعندهم مستند من قبل الشارع -

(طلعة الشمس ص ۸۳ - ۸۴) [۲۵]

اور اجماع کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اجماع کرنے والوں کے پاس کتاب اللہ، سنت رسول اللہ یا اجتہاد کی کوئی سند ہو جس سے وہ دلیل پکڑتے ہوں۔ یہ سند قطعی بھی ہو سکتی ہے اور ظنی بھی ہو سکتی ہے۔ اگر ہمیں ان کی سند معلوم ہو جائے تو ہمارے لئے اطمینان میں زیادتی اور علم میں وسعت کا باعث ہو گی اور اگر ہمیں معلوم نہ ہو اور اجماع علماء کا ہو چکا ہو تو ہمیں ان کے ساتھ حسن ظن رکھنا ضروری ہے کہ انہوں نے شارع علیہ السلام کی طرف سے کسی سند کے بغیر اجماع نہیں کیا ہو گا۔

طلعة الشمس کی اس عبارت سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اجماع کے لئے کتاب اللہ یا سنت نبوی پر مبنی ہونا ضروری ہے۔

بغیر قرآن و سنت نبوی کی سند کے کسی طرح کا اجماع نہیں ہو سکتا۔
اس شرط کے ساتھ ساتھ علامہ اباضی رح کا یہ بھی خیال ہے کہ اگر ہمیں
اجماع کا علم ہو جائے اور اجماع کرنے والوں کی دلیل اور سند کا
علم بھی ہو جائے تو فبہا۔ اس سے ہمیں اطمینان حاصل ہو جائے گا اور
ساتھ ہی علم میں اضافہ بھی ہو جائے گا۔ لیکن اگر ہمیں اجماع کی دلیل
اور سند کا علم نہ ہو سکے تو ہمیں اجماع کو قبول کر لینا اور اجماع
کرنے والے علماء و فقہاء کے متعلق یہ حسن ظن رکھنا چاہئے کہ ان کے
پاس قرآن و سنت سے اس کی کوئی سند اور دلیل ضرور موجود ہوگی،
جب ہی تو انہوں نے اجماع کیا ہے۔ ورنہ ہرگز اجماع نہ کرتے۔
حسن ظن (جہاں تک ہمارا خیال ہے) بڑی اچھی چیز ہے لیکن محض حسن ظن
کی وجہ سے کسی غیر دینی چیز کو دین ہرگز نہیں بنایا جا سکتا۔
علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ۔

وحکی عبد الجبار عن قوم انه یجوز ان یکون
عن غیر مستند، ذلك بان یوفقهم الله
لاختیار الصواب من دون مستند، وهذا الرأی
اقر العلماء ضعفه (۱) واعتبره الآمدی
شذوذا

(موسوعة الفقه الاسلامی (ص ۱۰۱ ج ۳)

اور عبد الجبار نے ایک قوم سے نقل کیا ہے کہ اجماع کسی

(۱) ارشاد الفحول ص ۷۵

سند اور دلیل کے بغیر بھی جائز ہے اور یہ اس طرح کہ حق تعالیٰ
ان کو بغیر کسی سند اور دلیل کے صحیح بات کو اختیار کرنے
کی توفیق عطا فرما دے۔ علماء نے اس رائے کو ضعیف
ثابت کیا ہے اور علامہ آمدی نے اس قول کو شاذ کہا ہے۔
علامہ شوکانی رح اور علامہ آمدی رح نے اس صورت کو کہ بغیر کتاب اور
سنت کی سند اور دلیل کے علماء کسی رائے اور فیصلے پر اتفاق کر لیں۔ اس کے
متعلق علامہ عبد الجبار سے یہ نقل کرنے کے بعد کہ بعض علماء نے ایسے
اجماع کو قبول کیا ہے جو فیصلہ سنا رہے ہیں وہ یہی ہے کہ علماء نے
اس قول کا ضعف ثابت کیا ہے اور بقول علامہ آمدی اس قول کو شاذ
کہا گیا ہے۔ صاحب موسوعة الفقه الاسلامی فرماتے ہیں۔

واذا عارض الاجماع نص من الکتاب او السنة
فعلماء الاصول یختلفون فمنهم من یقول:
ان من شرط الاجماع ان لا یکون علی خلاف
نص فی الکتاب او فی السنة، ومن ثم لا یعتبرون
مثل هذا الاجماع معتدا به لو فرض انه وقع،
وهؤلاء هم الاباضیة والظاهریة۔ یقول
صاحب طلعة الشمس: الشرط الثانی: الا
یکون هناك نص من کتاب او سنة یخالف ما
اجمعوا علیه، فان الاجماع علی خلاف نص الکتاب
او السنة ضلال، ولا تجتمع الامة علی ضلال

(طلعة الشمس ص ۸۹

وكون الاجماع لا يكون على خلاف النص هو قدر مسلم به عند الجمهور، لا عند الاباضية و الظاهرية فقط

(المستصفى للغزالي ص ۲۱۵ ج ۱)

وحاشية كشف الاسرار لعبد العزيز البخاري

(ص ۹۸۵ ج ۳)

(موسوعة الفقه الاسلامي ص ۱۰۲ ج ۳)

اور جب کتاب یا سنت کی کوئی نص اجماع کے معارض ہو تو علمائے اصول اس میں مختلف الرائے ہیں۔ ان میں ایسے علماء بھی ہیں جو فرماتے ہیں کہ اجماع کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ کتاب یا سنت کی کسی نص کے خلاف نہ ہو۔ اسی وجہ سے وہ اس قسم کے اجماع کا قطعاً کوئی اعتبار نہیں کرتے۔ اگر فرض کر لیا جائے کہ ایسا اجماع واقع ہوا ہو۔ یہ حضرات علمائے اباضیہ اور ظاہریہ ہیں۔

تو صاحب طلعۃ الشمس کہتے ہیں کہ۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں کتاب اللہ یا سنت نبوی سے کوئی نص اس فیصلہ کی مخالف نہ ہو جس پر انہوں نے اجماع کیا ہے۔ کیونکہ کتاب اللہ اور سنت نبوی کی نص کے خلاف اجماع خالصۃً گمراہی ہے اور امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی۔

(طلعۃ الشمس)

اور اجماع کا ایسا ہونا کہ وہ نص کے خلاف نہ ہو، اتنی بات تو جمہور علماء کے نزدیک مسلم ہے۔ یہ صرف اباضیہ اور ظاہریہ کا قول نہیں ہے۔

(المستصفیٰ وحاشیہ کشف الاسرار)

گذشتہ صفحات میں میں نے جو کچھ عرض کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہے کہ جیسا کہ عام طور پر سمجھ لیا گیا ہے کہ اجماع کوئی مستقل قانون کا ماخذ ہے صحیح نہیں ہے بلکہ علماء اسی بات پر اجماع کر سکتے ہیں جس کا ثبوت قرآن و سنت سے ہو۔ کتاب و سنت کی سند کے بغیر جو اجماع کیا جائے گا وہ ملی مصلحت کے مطابق معتبر یا غیر معتبر سمجھا جائے گا۔ اور اگر کتاب و سنت کے برخلاف ہے تو اس اجماع کی کوئی حیثیت نہیں بلکہ وہ سراسر گمراہی اور ضلالت کہلائے گا اجماع کی سلسلہ میں خلفائے راشدین کے عہد کی مجالس شوریٰ کو پیش کیا جاتا ہے کہ جس مسئلہ میں مسلمانوں کو کوئی اشتباہ ہوتا تو تمام صحابہ کو جمع کر لیا جاتا تھا اور باہمی مشورہ سے ایک بات طے کر لی جاتی تھی۔ اس متفقہ فیصلہ کو اجماع کہا جاتا تھا۔ مدینہ منورہ کے مشہور تابعی سعیدؒ بن المسیب نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اگر ہمیں کوئی ایسا معاملہ پیش آئے جس میں (بظاہر) قرآن کا حکم نازل نہ ہوا ہو اور نہ آپ کی سنت سے کوئی رہنمائی ملتی ہو تو ہم کیا کریں؟

آپ نے فرمایا کہ اس کے لئے مسلمانوں کے علماء کو جمع کر لو اور اس معاملہ میں مشورہ کرو اور ایک آدمی کی رائے پر

فیصلہ نہ کرو۔ (١)

حضرات خلفائے راشدین کے عہد میں اس شورائی اجماع کی کیا صورت ہوتی تھی۔ اس کا ایک نمونہ استاذ محمد معروف دوالیبی نے اپنی کتاب "المدخل الی علم اصول الفقہ" میں پیش کیا ہے۔ میں اس کا لفظی ترجمہ پیش کر رہا ہوں۔

(٣) غالباً مسائل اجتہادیہ اور نبی اکرم کی وفات کے بعد نئے واقعات جو حضرات صحابہ کو پیش آئے ان میں واضح ترین قضیہ ان اراضی کی تقسیم کا تھا جو مجاہدین نے عراق، شام اور مصر میں طاقت استعمال کر کے فتح کی تھیں۔ نص قرآنی صراحۃً کہہ رہی ہے جس میں کوئی پیچیدگی نہیں کہ غنائم کا خمس بیت المال میں جمع ہوگا جو ان مصارف میں خرچ ہوتا ہے جنھیں قرآن کریم نے متعین فرما دیا ہے۔

چنانچہ سورۂ انفال میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ (٨/٤١)

اور خوب جان لو کہ جو کچھ بھی تمھیں غنیمت میں حاصل ہو تو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول اور قرابت داروں اور

(١) الحلقۃ الثانیۃ من علم اصول الفقہ للاستاذ عبدالوہاب خلاف ص ١٦-١٧ مطبوعہ مصر۔

یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔

رہ گئے باقی چار خمس تو وہ مجاہدین میں تقسیم ہوں گے۔ آیت مذکورہ بالا کا مفہوم بھی یہی ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی یہی ہے چنانچہ آپ نے خیبر کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم کر دیا تھا۔

(٤) ۔ قرآن وسنت پر عمل کرتے ہوئے غانمین (مجاہدین) حضرت عمر بن الخطاب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مطالبہ کیا کہ اللہ اور ان لوگوں کے لئے جن کا آیت میں ذکر آیا ہے خمس نکال کر بقیہ کو مجاہدین میں تقسیم کر دیں۔

تو حضرت عمرؓ نے فرمایا، بعد میں آنے والے مسلمانوں کا کیا بنے گا؟ کیونکہ زمین تو مع اپنے کافر قابضوں کے تقسیم ہو چکی ہوگی اور آباؤ اجداد سے ان کی اولاد کو وراثت میں منتقل ہو چکی ہوگی۔ یہ عقل کی بات نہیں ہے۔

تو عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت عمرؓ سے کہا: تو پھر عقل کی بات کیا ہے؟

یہ زمینیں اور ان کے کافر قابضین ما افاء اللہ (جو اللہ نے بطور غنیمت کے عطا فرمایا) ہی میں سے تو ہیں۔

تو حضرت عمرؓ نے کہا:

بات وہی ہے جو تم کہہ رہے ہو لیکن میری سمجھ میں نہیں آتی۔ اللہ کی قسم میرے بعد کوئی شہر بھی فتح نہیں ہوگا جس میں کوئی بڑی منفعت ہو سکے بلکہ بہت ممکن ہے کہ وہ مسلمانوں پر بوجھ ہی بن جائے۔

جب عراق کی زمینیں مع اپنے قابضین کے تقسیم ہو چکی ہونگی، اور شام کی زمینیں بھی مع اپنے قابضین کے تو سرحدوں کی حفاظت کہاں سے کی جائے گی؟ اور یتیم اور بیوہ عورتوں کی کفالت کہاں سے ہوگی جو مدینہ منورہ اور عراق اور شام میں پھیلے ہوں گے؟

حضرت عمرؓ پر لوگوں کا اصرار بڑھتا گیا وہ کہنے لگے کہ

جو مال غنیمت حق تعالیٰ نے ہمیں عطا فرمایا تھا اُسے آپ اُن لوگوں کے لئے روکنا چاہتے ہیں جو موجود نہیں اور جنہوں نے جنگ میں کوئی حصّہ نہیں لیا؟ آپ ان لوگوں کے بیٹوں اور پوتوں کے لئے رکھ رہے ہیں جن کا کوئی وجود ہی نہیں؟

ان سب باتوں کے جواب میں حضرت عمرؓ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ رہے تھے کہ بھائیو! میری رائے یہی ہے۔

لوگوں نے کہا اچھا لوگوں سے مشورہ کر لیجئے۔

حضرت عمرؓ نے مہاجرین اولین سے مشورہ کیا تو اُن میں بھی اختلاف ہی رہا۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی رائے یہی تھی کہ لوگوں کو ان کے حقوق کے مطابق زمین بھی تقسیم ہونی چاہیئے۔ لیکن حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ، اور عبداللہ بن عمرؓ کی رائے وہی تھی جو حضرت عمرؓ کی رائے تھی۔ اور حضرت معاذؓ بن جبل کی رائے بھی وہی تھی چنانچہ جو لوگ زمینوں کی تقسیم کا مطالبہ کر رہے تھے ان کی تردید کرتے ہوئے انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا:

اللہ کی قسم اگر زمینیں تقسیم ہوئیں تو وہی کچھ پیش آئے گا جسے

آپ پسند نہیں کرتے۔ پھر ان کے بعد وہ لوگ آئیں گے جو اسلام کے لئے خدمات بجا لائیں گے مگر وہ اس کے اعتراف میں کچھ بھی نہیں پا سکیں گے۔ لہٰذا آپ ایسی صورت نکالئے جو مسلمانوں کے اول و آخر کو سب کو برابر فائدہ مند ہو۔

تو حضرت عمرؓ نے دس انصاریوں کو بلایا۔ اُن میں سے پانچ اَوس کے قبیلے کے تھے اور پانچ خزرج کے۔ سب ان کے سربرآوردہ اشراف میں سے تھے۔ جب وہ سب آ گئے تو حضرت عمرؓ نے حق تعالیٰ کی حمد و ثنا کی پھر کہا کہ میں نے آپ حضرات کو اس لئے تکلیف دی ہے کہ آپ میری امانت (بارِ خلافت) میں شریک ہوں اور آپ کے معاملات کا جو بوجھ مجھ پر آپڑا ہے اس میں آپ میرا ہاتھ بٹائیں کیونکہ میں بھی آپ حضرات جیسا ایک آدمی ہی ہوں اور آپ حضرات آج حق کو برقرار رکھنے والے ہیں۔ کچھ لوگوں نے میری موافقت کی اور کچھ لوگوں نے میری مخالفت کی۔ میں یہ نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش کا اتباع فرمائیں۔ آپ کے پاس اللہ کی کتاب موجود ہے جو حق بات ہی بتاتی ہے۔ اللہ کی قسم اگر میں نے کسی معاملہ میں کچھ بھی کہا ہے تو اس سے میرا مقصد محض حق کا اتباع ہی ہے۔

انصار نے کہا! امیر المؤمنین آپ فرمائیں، ہم اسے سنیں گے۔

حضرت عمرؓ نے کہا کہ آپ نے اُن لوگوں کی باتیں سُن لیں جن کا خیال یہ ہے کہ میں ان کے حقوق کے سلسلے میں ان پر زیادتی کر رہا ہوں۔ اور میں اس سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں

کہ میں ظلم کا ارتکاب کروں۔ اگر میں نے ان پر کچھ بھی ظلم کیا کہ ان کا حق دوسروں کو دیدیا تو مجھ سے زیادہ بدبخت کون ہوگا۔ لیکن میں دیکھ رہا ہوں کہ سرزمین کسریٰ کے بعد کچھ باقی نہیں رہے گا جسے فتح کیا جائے۔ حق تعالےٰ نے ہمیں ان کے اموال، ان کی زمینیں، ان کے باشندے سب مال غنیمت میں عطا فرمائے تو جو ان کے اموال منقولہ غنیمت میں حاصل ہوئے تھے میں نے ان کو ان کے حق داروں میں تقسیم کر دیا۔ اور خمس میں نے نکال لیا اور اسے اس کے مصارف میں کچھ خرچ کر دیا اور کچھ میں خرچ کر رہا ہوں۔ اور میری رائے یہ ہے کہ میں زمینوں اور اس کے باشندوں کو تقسیم نہ کروں بلکہ اسے روک لوں۔ اور ان کی زمینوں پر خراج عائد کردوں اور ان کی گردنوں پر جزیہ لگا دوں جو وہ مسلمانوں کو بطور وظیفے کے ادا کرتے رہیں جو مجاہدین اور ان کی اولاد کے کام آئے اور ان کے بھی کام آئے جو ان کے بعد آئیں گے۔ مجھے بتاؤ کہ یہ سرحدیں ہیں ان کے لئے فوجوں کی ضرورت ہے جو ان کی حفاظت کریں۔ ان بڑے بڑے شہروں کو دیکھو، جیسے شام ہے، جزیرہ ہے، کوفہ ہے، بصرہ ہے، اور مصر ہے، ان کے لئے ضروری ہے کہ وہاں ہمہ وقت فوجیں رکھی جائیں، ان کی تنخواہیں دی جائیں، تو انھیں کہاں سے دیا جائے گا جب تمام زمینیں اور ان کے باشندے تقسیم کر دئیے گئے۔

(المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۹۳ - ۹۵)

علامہ دوالیبی پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

حضرت عمرؓ اسی طرح مشورے کرتے رہے اور بحث کرتے رہے۔ لوگ تقسیم کے لئے ظواہر نصوص سے استدلال کرتے تھے اور حضرت عمرؓ مفتوحہ اراضی اور ان کے باشندوں کو تقسیم نہ کرنے کے لئے مسلمانوں کی مصلحت سے استدلال کرتے تھے۔ اور گویا کہ حضرت عمرؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل میں جو آپ نے ابتداء اسلام میں خیبر کی مختصر زمینوں کے متعلق اختیار فرمایا تھا کیونکہ اس زمانہ میں مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضہ یہی تھا اور سرزمین ہائے سواد عراق، مصر اور شام کے درمیان فرق کر رہے تھے کہ اگر یہاں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق عمل کیا گیا تو مسلمانوں کی مصلحت کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے۔ وہ ان دونوں طرز ہائے عمل میں کوئی تضاد نہیں سمجھ رہے تھے۔

برابر یہی بحث و مباحثہ جاری رہا حتیٰ کہ آخر میں حضرت عمرؓ یہ کہتے ہوئے تشریف لائے کہ مجھے ان لوگوں کے خلاف سورۂ حشر کی آخری آیت میں دلیل مل گئی ہے جہاں حق تعالےٰ نے ان لوگوں کو شمار کرا دیا ہے جو مال غنیمت کے مستحق ہوتے ہیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

وما افاء اللہ علی رسولہ من اہل القریٰ فللہ وللرسول، ولذی القربیٰ والیتٰمیٰ، والمسٰکین،

وابن السبیل، کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء..............

جو کچھ اہالیان شہر سے اللہ نے اپنے رسول کو مال غنیمت عطا فرمایا ہے تو وہ اللہ کے لئے، رسول کے لئے، قرابت داروں کے لئے، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کیلئے ہے تاکہ مال غنیمت حاجت مندوں کے درمیان نہیں بلکہ اغنیاء کے درمیان ہی گھومتا نہ رہ جائے..............

اس کے بعد فرمایا

للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم........ پھر فرمایا والذین تبوؤ الدار والایمان قبلھم.......... حتی کہ آیت کا خاتمہ ان الفاظ پر فرمادیا والذین جاؤ من بعدھم حضرت عمرؓ نے کہا، میرا نظریہ یہ ہے کہ یہ آیت ساری کی ساری مخلوق کے لئے عام ہوگئی ہے حتی کہ وہ چرواہا بھی اس میں شامل ہوگیا جو مقام کداء میں بکریاں چرا رہا ہے۔ اور آپؓ نے کہا کہ تم چاہتے ہو کہ آخر میں جو لوگ آئیں گے ان کے لئے کچھ بھی نہ رہے۔ تمہارے بعد والوں کا کیا بنے گا؟

اگر آخر میں آنے والے لوگوں کا خیال نہ ہوتا تو جو آبادی بھی فتح ہوتی میں اسے اسی طرح تقسیم کر دیتا جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم کر دیا تھا۔

(المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۲۲۵ - ۲۲۶)

علامہ محمد معروف دوالیبی کی کتاب "المدخل الی علم اصول الفقہ" سے ہم نے یہ طویل اقتباسات اس لئے پیش کئے ہیں تاکہ آپ ملاحظہ فرماسکیں کہ حضرات صحابہ کے بابرکت دور میں شورائی اجماع کی کیا صورت ہوتی تھی۔ ان میں سے حضرت عمرؓ اور ان کے ہم نوا اور ان کے مخالفین میں سے کوئی بھی محض اپنی رائے پر فیصلہ کرنے اور لوگوں کو ان کی رائے مان کر ان سے اتفاق کرنے پر مجبور نہیں کر رہا ہے بلکہ دونوں طرف سے قرآن کریم اور سنت نبوی سے دلائل پیش کئے جاتے ہیں اور بالآخر فیصلہ کسی فرد واحد کی رائے یا صحابہ کی اکثریت کی رائے یا صحابہ کی اجتماعی رائے پر نہیں بلکہ سورہ حشر کی آخری آیت پر ہوتا ہے جو اس مسئلہ میں سند کی حیثیت رکھتی ہے۔

لہٰذا اجماع بذاتہ کوئی چیز نہیں نہ اس کی کوئی شرعی حیثیت ہے۔ اُسے لامحالہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا قیاس سے مستند ہونا چاہئے۔ لہٰذا اہمیت کتاب اللہ یا سنت رسول یا قیاس کی ہوئی نہ کہ اجماع کی اسی لئے ائمہ ثلثہ یعنی امام مالکؒ، اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ صرف اسی اجماع کو مانتے ہیں جو فرائض اور ضروریات دین میں سے ہو جس پر مدینہ منورہ کے علماء متفق الرائے ہوں جو مہبط وحی ہونے کے علاوہ سنت نبوی کا گہوارہ رہا ہے ایسا اجماع کسی نہ کسی دلیل شرعی پر مبنی ہوگا۔ بغیر کسی دلیل کے نہیں ہوگا۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

کیا ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع ہو سکتا ہے؟

ہم جلد ششم میں تفصیل سے بتا چکے ہیں کہ حالات اور زمانہ کے اختلاف کے باعث ہمارے فقہاء کے نزدیک احکام بدل جاتے ہیں۔ ہم نے تفصیل کے ساتھ کافی مثالیں پیش کر دی تھیں کہ خلفائے راشدین نے نصوص شرعیہ کے بھی خلاف احکام نافذ کئے ہیں۔ نصوص شرعیہ سے ہماری مراد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اجماع اور قیاس کا درجہ ان دونوں کے بعد ہی آتا ہے تو اگر قرآن وسنت کے احکام زمانہ اور اس کے حالات کی تبدیلی سے تغیر پذیر ہو سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ اجماع اور قیاس سے مستنبط مسائل واحکام تبدیل نہ ہو سکیں۔

ہم تفصیل کے ساتھ یہ بتا چکے ہیں کہ جمہور فقہاء کے نزدیک اجماع کی اپنی کوئی ذاتی حیثیت نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے ضروری قرار دیا ہے کہ اجماع کے لئے قرآن وسنت کی کوئی سند اور دلیل ہونا ضروری ہے۔ اگر اجماع قرآن وسنت پر مبنی نہ ہو تو وہ انکے نزدیک سراسر گمراہی اور ضلالت ہے۔ کیونکہ دین مکمل ہو چکا ہے۔

اب اس میں اپنی رائے سے اضافہ کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے تو جب اجماع کی شریعت میں یہ حیثیت ہے اور اس کے ساتھ ہی نصوص شرعیہ سے ثابت احکام بھی تبدیلیٔ زمانہ اور تبدیلیٔ حالات سے تبدیل ہو سکتے ہیں تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ تبدیلیٔ زمانہ اور تبدیلیٔ حالات سے اجماع سے ثابت شدہ مسائل میں تبدیلی نہ لائی جا سکے۔

تاہم مناسب معلوم ہوتا ہے کہ استنباط واستدلال کے ساتھ ساتھ اس سلسلہ میں علماء وفقہاء کی تصریحات کو بھی دیکھ لیا جائے کہ وہ اس ضمن میں کیا رائے رکھتے ہیں اس موضوع پر محقق ابن امیر الحاج فرماتے ہیں کہ۔

"فخر الاسلام بزدوی نے کہا: اور اس سب میں یعنی اجماع میں نسخ کا عمل اسی جیسے اجماع سے جائز ہے حتیٰ کہ جب کوئی حکم ایک زمانہ میں اجماع سے ثابت ہوا ہو تو جائز ہے کہ وہی علماء اس کے خلاف پر اجماع کرلیں تو اس اجماع سے پہلا اجماع منسوخ ہو جائے گا۔ اسی طرح دو زمانوں میں بھی کیونکہ اجماع کو ایک زمانہ میں مقید کر دینا جبکہ بعد میں حکم کے تبدیل ہونے کا امکان ہے درست نہیں اسے ہم عنقریب بیان کریں گے۔ فخر الاسلام نے اس قول کی وجہ اپنی کتاب "کشف الاسرار" میں یہ ہے کہ پہلے حکم کی مدت کے ختم ہو جانے یعنی جو حکم وحی سے ثابت ہوا ہے اس کے منسوخ ہونے کے زمانہ کی معرفت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے ختم

ہوگئی کیونکہ آپ کی وفات کے بعد وحی کا نسخ تو نہیں ہوسکتا لیکن جو حکم اجماع سے ثابت ہوا اس کے نسخ کا زمانہ تو حضور کی وفات سے ختم نہیں ہوگیا کیونکہ اجماع کے انعقاد اور پیدائش کا زمانہ باقی ہے۔ لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ جس حکم پر پہلے اجماع والوں نے اجماع کیا تھا۔ اس کے بعد کے لوگ اس کے خلاف پر اجماع کرلیں۔ کیونکہ یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اجماع کسی مصلحت کی بنا پر منعقد ہوا ہو پھر وہ مصلحت بدل جائے تو دوسرا اجماع جو پہلے اجماع کو منسوخ کردے دوبارہ منعقد ہوجائے تو دوسرے اجماع سے یہ بات معلوم ہوجائیگی کہ پہلے اجماع کی مدت ختم ہوگئی ہے لیکن اس کیلئے یہ شرط ہے کہ اجماع کا نسخ اسی جیسے اجماع سے ہو یعنی دونوں قوت کے اعتبار سے مساوی ہوں"۔

(التقریر والتحبیر للمحقق ابن امیر الحاج ص ۶۹-۷۰ ج ۳)

نیز علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ

"کیا کسی ایسے مسئلہ پر اجماع ہوسکتا ہے جس کے خلاف اس سے پہلے اجماع ہوچکا ہے؟

اسے جمہور نے منع کیا ہے کیونکہ اس سے دو اجماعوں میں تصادم لازم آتا ہے۔ لیکن اسے ابوعبداللہ البصری نے جائز قرار دیا ہے اور امام رازی نے کہا ہے کہ یہی

قول بہتر ہے۔ جمہور کی یہی دلیل ہے کہ اجماع کے حجت ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرے مخالف اجماع کا حصول ممتنع ہو۔ لیکن ابوعبداللہ البصری نے کہا ہے کہ اس کا یہ تقاضا نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اجماع ایک غایت تک ہی حجت ہو اور وہ غایت دوسرے اجماع کا حصول ہو۔ علامہ صفی ہندی نے کہا ہے کہ ابوعبداللہ کا ماخذ قوی ہے۔

(ارشاد الفحول للشوکانی ص ۸۵-۸۶)

اس مسئلہ پر المجلس الاعلیٰ للشؤن الاسلامیہ جمہوریۃ المصر العربیہ نے اپنی مشہور تالیف "موسوعۃ الفقہ الاسلامی" جلد سوم میں تفصیل سے بحث کی ہے، ہم اس کے اقتباسات نقل کرتے ہیں۔

سابق میں مخالف اجماع کا نہ ہونا

اجماع میں بعض علماء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس سے پہلے کوئی مخالف اجماع نہ ہوچکا ہو اور بعض نے یہ شرط نہیں لگائی اور بعض علماء نے بعض حالات میں یہ شرط لگائی اور بعض حالات میں نہیں لگائی۔ اس سلسلہ میں موضوع کی تفصیل یہ ہے! جب کسی زمانہ کے علماء نے کسی حکم پر اجماع کرلیا پھر خود انہی کی رائے اس کے خلاف ہوگئی اور وہ اس سے رجوع کرنے پر مجبور ہوگئے اور اب جو رائے انھیں ظاہر ہوئی تھی اس پر انہوں نے پھر اجماع کرلیا تو کیا یہ رجوع جائز ہوگا اور یہ نیا اجماع قابل

شمار ہوگا؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ یہ اختلاف اسی اختلاف پر مبنی ہے جو اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ اہل اجماع کے عہد کا خاتمہ صحت اجماع کے لئے ضروری ہے یا نہیں جنہوں نے اسے ضروری قرار دیا تھا ان کے نزدیک تو چونکہ ان کا عہد ختم نہیں ہوا۔ ان کے نزدیک رجوع کرلینا اور کسی نئی رائے پر اتفاق کرلینا جائز ہے۔ اور جن علماء نے اہل اجماع کا زمانہ ختم ہو جانے کی شرط نہیں لگائی اور سمجھا ہے کہ اجماع اس پہلے لحظہ ہی سے منعقد ہو جاتا ہے جب انہوں نے اتفاق کرلیا تو انہوں نے اجماع کرنے والوں کے لئے رجوع کی اجازت نہیں دی۔ اور ان کے نئے اجماع کو قابلِ شمار نہیں سمجھا۔ یہ تو جب ہے کہ دوسرے اجماع کرنے والے وہی علماء ہوں جنہوں نے پہلا اجماع کیا تھا۔

لیکن جب دوسرے اجماع والے علماء ان کے علاوہ ہوں جنہوں نے اوّلاً اجماع کیا تھا تو اس میں بھی جمہور اور بعض علماء کے درمیان اختلاف ہے (۱)

جمہور کا خیال یہ ہے کہ کسی قوم کا اجماع اپنے سابقین کے اجماع کے خلاف جائز نہیں، کیونکہ پہلا اجماع ثابت ہوچکا اور حجت بن چکا تو اس کے خلاف بغاوت جائز نہیں بلکہ یہ گمراہی ہے۔ اسی کو بعض کتب اصول میں "نسخ الاجماع بالاجماع" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی کے بارے میں مقدسی حنبلی نے کہا ہے۔ لیکن اجماع نہ منسوخ ہوتا ہے اور نہ اس سے اجماع کو منسوخ کیا

(۱) ارشاد الفحول ص۸۱۔

جا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ نص کا زمانہ ختم ہو جانے کے بعد ہی یعنی عہد نبوت کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ اور عہد نبوت کے بعد ہی نسخ کا امکان نہیں، نیز نسخ بغیر نص کے اجماع کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا، کیونکہ نسخ کسی نص ہی کی وجہ سے ممکن ہے (۱)

اس کا حاصل یہ ہوا کہ ایک اجماع دوسرے اجماع سے منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اجماع ثانی اگر بغیر کسی دلیل کے ہے تو وہ غلط ہے اور کسی دلیل سے ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ پہلا اجماع غلط تھا۔ اور اجماع غلط نہیں ہو سکتا۔ (۲)

زرکشی یہ کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے کہ ایک اجماع کے بعد اس کے خلاف دوسرا اجماع صحیح نہیں ہے۔ ورنہ پہلے اجماع کا باطل ہونا لازم آئے گا، یا دونوں اجماعوں کا تعارض لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ (۳)

ابو عبداللہ بصری اور امام رازی کی رائے یہ ہے کہ سابق اجماع کے خلاف اجماع کرلینا جائز ہے۔ کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ پہلا اجماع ایک غایت تک ہی حجت ہو اور وہ غایت دوسرے اجماع کا منعقد ہو جانا ہے (۴)

اور چونکہ اجماع حنفیہؒ کے نزدیک مختلف مراتب کا ہوتا ہے۔ لہٰذا بعض حنفیہ نے ثابت کیا ہے کہ اجماع میں نسخ اسی جیسے اجماع سے جائز ہے چنانچہ شیخ فخر الاسلام بزدویؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۱) روضۃ النظر ص۲۲۹۔ (۲) حوالۂ سابقہ شرح دیکھئے۔ (۳) شرح الکافل لابن لقمان الزیدی ص۵۷۔ (۴) ارشاد الفحول ص۸۱۔

چنانچہ وہ اس میں کوئی تفریق نہیں کرتے کہ دوسری رائے پر اجماع کرنے والے وہی علماء ہیں جنہوں نے اس کے مخالف پہلی رائے پر اجماع کیا تھا یا ان کے علاوہ ہیں چنانچہ ان کے صریح الفاظ یہ ہیں ۔

"اجماع میں اسی کے مثل (اجماع) سے نسخ جائز ہے ۔ حتیٰ کہ جب کوئی حکم ایک عہد کے اجماع سے ثابت ہو چکا تو جائز ہے کہ یہ لوگ اس کے خلاف پر اجماع کر لیں تو اس اجماع سے پہلا اجماع منسوخ ہو جائے گا ۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ دونوں اجماع دو مختلف زمانوں میں ہوئے ہوں یا ایک ہی زمانے میں ہوئے ہوں ۔

(کشف الاسرار للبزدوی ص ۹۸۲ ج ۳)

اس موقع پر کشف الاسرار کے شارح عبدالعزیز بخاری نے متن کی تشریح اور تفسیر نیز اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے اور اجماع میں نسخ اسی جیسے اجماع سے جائز ہے حتیٰ کہ اجماع قطعی کا نسخ اجماع قطعی سے جائز ہے لیکن اجماع قطعی کا نسخ اجماع ظنی سے جائز نہیں ہے ۔

اور ظنی اجماع کو ظنی اور قطعی اجماع سے منسوخ کر دینا جائز ہے ۔ چنانچہ اگر صحابہ نے کسی حکم پر اجماع کیا ۔ پھر کچھ مدت کے بعد اس کے خلاف پر اجماع کر لیا تو یہ جائز ہے اور دوسرا پہلے اجماع کا ناسخ بن جائے گا کیونکہ وہ اسی کے مثل ہے اور

اگر قرن ثانی (یعنی تابعین) نے ان کے خلاف پر اجماع کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس سے کم مرتبہ ہونے کی وجہ سے پہلے اجماع کا ناسخ نہیں بن سکتا ۔ اگر قرن ثانی (یعنی تابعین) نے کسی حکم پر اجماع کر لیا اور پھر اس کے بعد خود انہوں نے ہی یا ان کے بعد والوں (تبع تابعین) نے اس کے خلاف پر اجماع کر لیا یہ یہ جائز ہوگا ۔ کیونکہ دوسرا اجماع پہلے اجماع کے مثل ہے لہذا وہ ناسخ بن سکتا ہے ۔

اور اجماع کا نسخ اس کے مثل سے اس لئے جائز ہے کہ جو حکم اجماع سے ثابت ہوا تھا اس کی مدت ختم ہو سکتی ہے ۔ اور اس کی مدت کا اختتام حق تعالیٰ کی توفیق سے اہل اجتہاد کے، پہلے اجماع کے خلاف دوسرا اجتہاد کر لینے سے معلوم ہو گیا ۔ جیسا کہ ایک نص پہلی نص کے خلاف وارد ہونے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ پہلے حکم کی مدت اب ختم ہو چکی ہے ۔ شیخ بزدوی کا پسندیدہ مذہب یہی ہے لیکن جمہور اہل اصول نے اجماع میں ناسخ اور منسوخ ہونے کا انکار کیا ہے (۱)

اس پوری تفصیل سے واضح ہے کہ حنفیہ اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک اجماع کے بعد دوسرا اجماع ہو سکتا ہے اور جن حضرات نے ایک اجماع کے بعد دوسرے اجماع کا انکار فرمایا ہے وہ وہی حضرات ہیں جو اجماع کے وجود کے اس حد تک قائل نہیں ہیں جس حد تک حنفیہ قائل ہیں ۔ ان کے نزدیک اجماع صرف چند مسائل میں

---

(۱) شرح الکشف لعبدالعزیز بخاری ۔

ہے جو ضروریات دین اور اسلامی فرائض سے تعلق رکھتے ہیں
مثلاً وحدانیت، رسالت، کتاب، ملائکہ، پانچ نمازیں، نمازوں کی
تعداد، نمازوں کے اوقات، نمازوں کی ترتیب روزہ، زکوٰۃ اور
حج وغیرہ، صرف ایسے ہی مسائل میں اجماع ہو سکتا ہے اور اسے
ہی اجماع کہا جا سکتا ہے۔ لیکن جو چیزیں فرائض اور ضروریات
دین سے تعلق رکھتی ہیں ان پر اجماع ہونے کے بعد اس کے
خلاف اجماع ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان کا انکار صراحتہ
کفر ہے۔ اگر ان امور پر امت کا اجماع نہ بھی ہوتا تب بھی ان کا انکار
کفر تھا اور اب اجماع ہو جانے کے بعد بھی ان کا انکار کفر ہے۔
جس معنے میں اور جس عمومیت کے ساتھ حنفیہ اجماع کے قائل ہیں
اس کو تو ائمہ اربعہ میں سے اور کوئی مانتا ہی نہیں۔ لہٰذا ایسے اجماع
کے خلاف جو حنفیہ مانتے ہیں اجماع ہونے کا ائمہ میں سے ایک
بھی مخالف نہیں ہو سکتا۔ وہ ان کے نزدیک اجماع ہی نہیں
ہے تو اجماع کے خلاف اجماع کہاں ہوا۔

علاوہ ازیں مزید اطمینان کے لئے علامہ حافظ ابن القیم کا ایک
اور اقتباس ملاحظہ ہو۔ وہ اپنی مشہور کتاب "الطرق الحکمیہ" میں
فرماتے ہیں کہ۔

قال! ومن ذلك منعه بيع امهات الاولاد،
وانما كان رأيا منه رآه للامة والا فقد
بعن فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومدة خلافة الصديق ولهذا اعزم على

بن ابى طالب على بيعهن، وقال "ان عدم
البيع كان رأيا" اتفق عليه هو وعمر" فقال له
قاضيه عبيدة السلمانى: يا امير المومنين
رأيك مع رأى عمر فى الجماعة احب
الينا من رأيك وحدك" قال! اقضوا كما
كنتم تقضون فانى اكره الخلاف"

(الطرق الحکمیۃ ص۱۷-۱۸)

ابن القیم نے کہا! اور اسی سلسلہ میں حضرت عمرؓ کا
امہات الاولاد (وہ باندیاں جن سے ان کے مالک کی
اولاد پیدا ہو جائے) کو فروخت کرنے سے منع کر دینا
بھی ہے۔ یہ حضرت عمرؓ کی امت کے لئے اپنی رائے
تھی ورنہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات
اور صدیق اکبرؓ کے عہد خلافت میں فروخت ہوتی رہی
ہیں۔ اسی لئے حضرت علیؓ نے ان کی فروخت کو جاری
کر دینے کا ارادہ کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ ان کا فروخت
نہ کرنا ایک رائے تھی جس پر انہوں نے اور حضرت عمرؓ
نے اتفاق کر لیا تھا تو ان کے قاضی عبیدہ سلمانی نے
ان سے کہا: اے امیر المؤمنین آپ کی رائے عمرؓ
کے ساتھ جماعت میں ہمیں آپ کی تنہا رائے سے زیادہ
پسندیدہ ہے۔ تو حضرت علیؓ نے فرمایا! جس طرح
تم فیصلے کرتے رہے ہو اسی طرح فیصلے کرتے رہو میں

بھی مخالفت کو پسند نہیں کرتا۔

(الطرق الحکمیہ ص ۱۷-۱۸)

یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ یہاں مجھے بتانا یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابۂ کرام کی اتفاق رائے سے اپنے عہد خلافت میں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مقدسہ اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے معمول کے خلاف یہ فیصلہ فرما دیا کہ " امہات اولاد کی فروخت ممنوع قرار دیدی گئی"۔ اس کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بھی اسی پر عمل ہوتا رہا۔ صحابہ کا اس پر اجماع ہو چکا۔ لیکن اس کے بعد حضرت علیؓ اپنے عہد خلافت میں اپنے قاضی عبیدہ سلمانی کو فرما رہے ہیں کہ امہات الاولاد کی فروخت کی ممانعت ایک رائے تھی جس پر میں نے اور حضرت عمرؓ نے اتفاق کر لیا تھا، لیکن اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی فروخت کی اجازت ہونی چاہیئے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع ناجائز نہیں ہے اور نہ اجماع کی وہ حیثیت ہے جو ہم نے سمجھ رکھی ہے کہ جس نے اجماع کے خلاف ذرا زبان کھولی اس پر ہم نے کفر کا فتویٰ جڑ دیا۔ اس مسئلہ میں آپ دیکھیں کہ حضرت علیؓ اجماع کے خلاف اپنے قاضی کو ہدایت دے رہے ہیں۔ اگرچہ ان کے قاضی نے ان کی بات ماننے سے شرافت کے ساتھ عذر کر دیا اور حضرت علیؓ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ لیکن ان کے ذہن میں یہ بات آئی تو اور انہوں نے قاضی کو ہدایت تو دے دی۔ اگر یہ اتنی بڑی اور

ملحدانہ بات تھی تو حضرت علیؓ قطعاً اس کا ارادہ نہ فرماتے۔ یہ اجماع کے خلاف رائے دینے اور رائے رکھنے کے لئے ایک دلیل ہے۔

بہرحال سابق اجماع کے خلاف اجماع کیا جا سکتا ہے اور ہمارے فقہائے کرام کے نزدیک یہ بات ناجائز نہیں ہے۔ اس کے بعد آپ اس پر بھی غور فرمائیں کہ جب اجماع کے بعد دوسرا اجماع ہوگا تو اس کی صورت یہ تو قطعاً نہیں ہو سکتی کہ دفعۃً پوری امت مسلمہ کی رائے تبدیل ہو جائے اور بیک وقت سب کے سب سابق اجماع کے خلاف ایک دوسرا اجماع کر لیں۔ ایسا ہونا نہ عقلاً ممکن ہے نہ عادۃً۔ لامحالہ اس کی صورت یہی ہوگی کہ پہلے کسی ایک عالم اور فقیہ کے ذہن میں گذشتہ اجماع کے خلاف داعیہ پیدا ہوگا وہ دوسرے فقہاء و علماء سے اس کا ذکر کرے گا۔ انھیں اپنا ہم خیال بنائے گا۔ تاآنکہ فقہاء و علماء کا اتفاق رائے ہو جائے۔ آج عالم اسلام ہزارہا میلوں پر پھیلا ہوا ہے۔ کسی بات پر اتفاق رائے حاصل کرنے اور لوگوں کو اپنا ہم خیال بنانے میں کچھ عرصہ اور وقفہ کی ضرورت ہے۔ اتنے عرصہ تک اجماع کے خلاف جو مہم چلائی جائے گی اسے آپ کس زمرہ میں رکھیں گے۔ اسے کفر و الحاد اور زندقہ کہا جائے گا یا اس کی اجازت دی جائے گی؟ اگر ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع جائز ہے اور وہ یقیناً جائز ہے تو اس کے لئے آپ کو لامحالہ تبادلۂ خیال، بحث و مباحثہ اور مذاکرہ وغیرہ کی اجازت دینی ہوگی۔

لیکن ہمارے علمائے کرام تو اجماع کے خلاف ایک لفظ سننا بھی برداشت نہیں کرتے۔ اسے کیا کہا جائے؟

اس کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تفصیل سے بتا دیا جائے کہ نفس اجماع کے متعلق ہمارے فقہائے کرام نے کیا سمجھا ہے اور اس کی ابتداء کب اور کیسے ہوئی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات اقدس میں تو نہ اجماع کی ضرورت تھی نہ اس کا کوئی وجود تھا اس کی ضرورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی پیش آئی اور آپ کے بعد ہی یہ وجود میں آیا۔

صحابہ کے عہد میں اجماع کی حقیقت

(۱) سنت اور رائے کے متعلق جو حال تھا کہ صحابۂ کرام کا دور گذر گیا اور ان کے درمیان ان دونوں کے شریعت کی بنیاد ہونے کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ بعینہ یہی حال اجماع کا بھی تھا۔

سعید بن المسیب نے حضرت علی رضؓ سے نقل کیا ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ کوئی معاملہ ایسا پیش آسکتا ہے کہ اس کے سلسلے میں قرآن میں بظاہر کوئی حکم نہ ہو اور آپ کی سنت بھی اس میں خاموش ہو تو ہم کیا کریں؟ آپ نے فرمایا کہ اس کے لئے مسلمانوں کے علماء کو جمع کرو اور ان سے مشورہ کرو اور تنہا رائے پر فیصلہ نہ دو یعنی بغیر مشورہ کے (۱)

(۱) استاذ عبدالوہاب خلاف کی کتاب "علم اصول الفقہ" صـ۱۶ـ۱۷ مطبوعہ مطبعہ نہضتہ مصر۔

(۲) اگر کوئی معاملہ نیا پیش آتا جس میں قرآن و سنت سے کوئی حکم نہ ملتا تو خلفائے راشدین کا بھی یہی دستور تھا کہ مدینہ منورہ میں جتنے علمائے صحابہ تھے ان کو جمع کر لیتے اور ان سے مشورہ کرتے۔ جب سب کی رائے ایک بات پر متفق ہو جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔ (۱)

اور کوئی جھگڑا نہ ہوتا۔ فقہاء نے اسی کا نام اجماع رکھا تھا۔ صحابہ کے دور میں اجماع کی یہی حقیقت تھی۔

(۳) خلفائے راشدین کے عہد میں اس مفہوم سے نظریۂ اجماع کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ان کے عہد میں اجماع کی حدود میں کوئی دشواری نہیں تھی۔ اس سے درج ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

(الف) بحث طلب موضوع میں اجماع مدینہ منورہ کے موجود علماء کا اتفاق کہلاتا تھا۔ پوری امت کا نہیں۔

۲ (ب) جہاں کوئی حادثہ یا واقعہ ظہور پذیر ہو جیسے مدینہ منورہ وہاں کے علماء کے اتفاق رائے کو اجماع کہا جاتا تھا۔ تمام شہروں اور مقامات کے لوگوں کے اتفاق رائے کی ضرورت نہیں تھی۔

عہد صحابہ کے بعد

(۴) جب صحابہ کا دور گذر گیا اور تابعین کا زمانہ آیا تب بھی اجماع کو اصول شریعت میں ایک بنیادی حیثیت حاصل رہی۔

(۱) المدخل الی علم اصول الفقہ صـ۸۶ـ۸۷ مطبوعہ مطابع دار العلم للملایین و علم اصول الفقہ صـ۲۹ مطبوعہ مصر۔

(۵) البتہ تابعین کے سامنے اجماع کی کوئی بنیاد نہیں تھی جس کی حدود واضح اور طریقے نمایاں ہوں۔ کیا صحابہ کے عہد میں مدینہ منورہ مسلمانوں کے علماء کا مرکز تھا جن سے مشورہ کرنا آسان تھا اور اجماع کا حاصل کر لینا ممکن تھا۔ صحابہ کے بعد لوگ کیا کریں اور کیسے کریں جب کہ علمی مراکز متعدد ہو گئے تھے اور علماء مصر، حجاز، عراق اور شام میں متفرق ہو چکے تھے۔

آگے چل کر بلاد اسلامیہ کو اس سے بھی زیادہ وسعت حاصل ہو گئی حتیٰ کہ مغرب میں اندلس تک۔ اور مشرق میں حدود چین تک اس کا حلقہ وسیع ہو گیا۔

(۶) صحابہ کے بعد علماء کرام کے سامنے اجماع کے اب دو مفہوم آئے۔

اول۔ مفہوم واقعی، یہ وہی مفہوم تھا جو خلفائے راشدین کے دور میں تھا۔ جب کہ تنہا مدینہ منورہ ہی علم کا اور علماء کا مرکز تھا اور وہیں اکثر اجل علماء قیام پذیر تھے۔ تو اجماع واقعی اس عہد میں ان علماء کے اجماع کا نام تھا جو مدینہ منورہ میں سکونت پذیر تھے۔

دوم۔ اجماع کا مفہوم ذاتی جو علماء کے اتفاق کا نام تھا۔ یعنی "تمام علماء" کا اتفاق۔ اور "ہر مقام میں" اتفاق۔ جب کہ اسلامی مملکت وسیع ہو چکی تھی اور علمی مراکز متعدد ہو چکے تھے۔ اب اس میں کوئی معقولیت نہیں رہی تھی کہ اب بھی کسی ایک ہی شہر کے علماء کے اتفاق کو دوسرے شہروں کے علماء کو چھوڑ کر

اجماع کا نام دیدیا جاتا۔ اب اجماع یہ تھا کہ تمام شہروں کے تمام علماء کسی امر پر اتفاق کر لیں۔

(۷) اجماع کے مذکورہ بالا دونوں مفہوموں کے ماتحت اجماع کے سلسلے میں علماء و فقہاء میں اختلاف رونما ہوا۔

امام مالکؒ کے نزدیک اجماع کی صورت

(۱) امام مالکؒ نے تو اجماع کو اس کے واقعی مفہوم کے اتباع میں اسی کو اختیار کیا جس پر خلفائے راشدین کے عہد میں عمل ہوتا تھا۔ یعنی علمائے اہل مدینہ کے اتفاق کو انہوں نے اجماع مانا۔

(۲) چنانچہ امام مالکؒ نے مصر میں لیث بن سعد کو ایک مکتوب تحریر فرمایا جس میں فرماتے ہیں۔

> "مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم مختلف امور میں ایسے فتوے دیتے ہو جو ان علماء کی رائے کے خلاف ہوتے ہیں جو ہمارے شہر یعنی مدینہ منورہ کے علماء بیان کرتے ہیں اور آپ جیسا آدمی جو اپنے ملک کے باشندوں میں امانت دار، فاضل اور بلند مرتبہ مانا جاتا ہے اور وہاں کے باشندے آپ کے محتاج بھی ہیں اور جو کچھ آپ سے ان کو ملتا ہے اس پر اعتماد بھی کرتے ہیں اس کا زیادہ حق دار ہے کہ وہ اپنے نفس سے ڈرنے اور اسی کا اتباع کرے جس کی پیروی سے اُسے نجات کی توقع ہو اور حق تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتے ہیں۔

والسابقون الاولون من المهاجرین و الانصار (۹/۱۰۰)

اور مہاجرین وانصار میں سے سابقین اولین الخ اور

فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (۳۹/۱۸)

میرے ان بندوں کو بشارت دیدیجئے جو بات کو سنیں اور بہترین بات کا اتباع کریں۔

چنانچہ لوگ اہل مدینہ ہی کی پیروی کرتے ہیں جہاں قرآن نازل ہوا تھا (۱)

(۳) امام مالکؒ اس مکتوب میں تصریح فرمارہے ہیں کہ اہل مدینہ کے عمل کے خلاف رائے کا اظہار کرنا صحیح نہیں۔ اور سب لوگوں کو ان کی پیروی کرنی چاہئے۔

پھر اس کے بعد انہوں نے تفصیل سے اس کے دلائل دیئے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل مدینہ، علم سنت اور فقہ اسلامی کے وارث ہیں تو جو کچھ اس شہر میں ظاہر اور معمول تھا اس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں کیونکہ وہی فقہ وسنت کے وارث ہیں۔ (۲)

۴۔ اس مکتوب سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ

اولاً:۔ امام مالکؒ کے ارشاد کے مطابق اجماع اہل مدینہ

---

(۱) استاد محمد ابوزہرہ کی کتاب "مالک" ص ۳۰۲ مطبوعہ مصر۔

(۲) حوالۂ سابق صفحہ ۳۰۲ - ۳۰۳، ۳۰۴۔

قولی ہو یا عملی، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ثانیاً:۔ اس میں بھی کوئی فرق نہیں ہے کہ اجماع نقل ہو، یعنی کسی حکم شرعی موروث کے نقل پر اجماع ہو جس میں اجتہاد کا کوئی دخل نہ ہو اور یہ اجماع سب کے نزدیک حجت ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

یا اجماع اجتہادی ہو یعنی کسی اجتہادی حکم پر مدینہ منورہ کے علماء نے اتفاق کر لیا ہو جو خالصتہً رائے سے مستنبط ہو۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ بلکہ اس اخیر میں تو خود فقہائے مالکیہ میں بھی اختلاف ہے چنانچہ بعض مالکیہ نے اپنے فقہاء کی تین رائیں نقل کی ہیں (۱)

اول:۔ بطریق اجتہاد اہل مدینہ کا اجماع حجت شرعیہ ہے اس کی مخالفت جائز نہیں۔

دوم:۔ وہ حجت نہیں ہے۔ البتہ اس اعتبار سے کہ اس اجتہاد پر مدینہ منورہ میں اجماع ہوا ہے جہاں کے علماء علم سنت اور فقہ اسلام کے وارث ہیں لہذا وہ دوسروں کے اجتہاد پر راجح ہوگا۔

سوم:۔ نہ وہ حجت ہے نہ دوسروں کے اجتہاد پر راجح ہے۔

امام شافعیؒ

(۵) امام شافعی نے اجماع کو اپنے ذاتی مفہوم میں اختیار کیا ہے جسے ہم ابھی بیان کر چکے ہیں یعنی تمام بلاد اسلامیہ کے علمائے کرام کا اتفاق

---

(۱) استاد ابوزہرہ کی کتاب "مالک" مطبوعہ مصر۔

رائے (۱)

(٦) علاوہ ازیں امام شافعیؒ نے صرف حقیقی اجماع کو معتبر مانا ہے۔ یعنی ان کے نزدیک اجماع سکوتی کا کوئی اعتبار نہیں۔ اجماع سکوتی اسے کہتے ہیں کہ مجتہدین میں سے کوئی ایک رائے قائم کرتا ہے اور وہ اپنے زمانہ میں مشہور بھی ہو جاتی ہے اور کوئی اس کا انکار نہیں کرتا۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس معاملہ میں ہر عالم سے اس کی رائے منقول ہونی چاہئے اور یہ تمام رائیں کسی معاملہ میں متفق ہو جائیں۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ خاموش آدمی کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جا سکتا (۲)

(۷) اس سے ظاہر ہے کہ امام شافعیؒ اجماع کی شرائط میں کافی متشدد ہیں۔ حالانکہ ان کے استاذ امام مالکؒ اتنے سخت نہیں ہیں۔ جہاں امام مالکؒ نے اجماع واقعی کو جو کبار صحابہ کے عہد میں معروف تھا اختیار فرمایا ہے وہیں ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ اس اجماع کا قطعًا اعتبار نہیں کرتے جب تک تمام بلاد اسلامیہ کے تمام علماء کا اتفاق قولًا ثابت نہ ہو جائے جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ اور اس میں بڑی دشواری ہے جس کے ساتھ اجماع کا وقوع ہی مشکل ہے۔

(۸) اسی لئے امام شافعیؒ اپنے استاد امام مالکؒ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ——— "میں اور کوئی اہل علم اس

---

(۱) حوالۂ بالا صـ۳۷۔ (۲) استاذ ابوزہرہ کی کتاب "الشافعی" صـ۲۹۵ اور اصول الاحکام علامہ آمدی صـ۱۲۵/۱۲ مطبوعہ مصر۔

وقت تک کسی مسئلے کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے جب تک یہ صورت نہ ہو کہ ہم جس عالم سے بھی ملیں وہ یہی بات کہے اور اپنے متقدمین سے وہی بات نقل کرے جیسے یہ کہ شراب حرام ہے اور جو باتیں اسی جیسی ہوں (۱)

پھر یہ بھی فرماتے ہیں کہ ——— "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے کسی نے اور نہ روئے زمین پر کسی عالم نے جسے میں جانتا ہوں سوائے ان جملہ فرائض کے جن کے عوام مکلف ہیں کسی نے کسی مسئلہ کے متعلق اجماع کا دعوی نہیں کیا حتیٰ کہ کسی ایسے ایک آدمی نے بھی نہیں کیا جسے عوام علم کی طرف منسوب کرتے ہوں بجز اس کے کہ یہ دعوی ایک مختصر عرصہ کے لئے ہو مگر جلد ہی اس پر واضح ہو جائے گا کہ اس کے علاوہ بھی اس مسئلہ میں کوئی قول موجود ہے۔ (۲)

(۹) اسی بناء پر امام شافعیؒ باوجودیکہ اجماع کو اصول شریعت میں سے ایک اصل مانتے ہیں لیکن وہ اجماع کے وقوع کا بجز جملہ فرائض کے انکار ہی کرتے ہیں۔

زیادہ واضح الفاظ میں امام شافعی جو اصول شریعت میں سے ایک اصل کے طور پر اجماع کا اقرار کرتے ہیں وہ صرف اس اجماع کے وقوع کا اعتراف کرتے ہیں جسے ہم نے امام مالکؒ کے نزدیک اجماع نقلی کا نام دیا تھا اور یہ منجملہ فرائض کے چند ایک ہی مسائل

---

(۱) استاذ ابوزہرہ کی کتاب الشافعی صـ۲۸۹۔

(۲) استاذ ابوزہرہ کی کتاب "ابن حنبل" صـ۲۹۳ مطبوعہ مصر۔

میں موجود ہے۔

علاوہ ازیں وہ اجماع اجتہادی کا جو رائے اور قیاس سے مستنبط ہو ممالک اسلامیہ کی کثرت و وسعت کے بعد جب علماء منتشر ہوگئے اور ان سب کا اتفاق کسی ایک اجتہاد پر متعذر ہوگیا جب کہ حادثات پیش آتے رہتے ہیں اور ان میں اجتہاد کا دخل بھی بھی ہوتا ہے مگر وہ کسی اجماع کے ہرگز قائل نہیں ہیں۔

امام احمد بن حنبل

(۱۰) امام احمد بن حنبل کے متعلق تحقیق یہی ہے کہ وہ اجماع کے سلسلہ میں اپنے استاد امام شافعی کے مسلک پر ہیں (۱)

جس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مزید تفصیل آگے بیان کریں گے

امام ابوحنیفہ رح

(۱۱) جہاں تک فقہائے حنفیہ کا تعلق ہے تو وہ اس بات میں تو امام شافعیؒ کے ساتھ متفق ہیں کہ اجماع کسی مسئلہ میں بیک وقت امت کے تمام علماء کے اتفاق ہی کا نام ہے۔ البتہ انہوں نے امام شافعی سے اختلاف بھی کیا ہے اور اجماع کے معاملہ کو سہل تر بنانے کی کوشش کی ہے۔ اور وہ اس طرح کہ انہوں نے اجماع حقیقی کے ساتھ ساتھ اجماع سکوتی کو بھی قبول کر لیا ہے۔

اجماع کے سلسلہ میں ہم نے محض تعارف کے طور پر ائمہ اربعہ کے مسلک کو بیان کیا ہے۔ اس کے بعد ہم اس پر تفصیلی بحث کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے زمانہ میں علمائے کرام بات بے بات

(۱) حوالہ سابق "ابن حنبل" ص ۲۶۴ تا ص ۲۶۶

اجماع کی دہائی دینے کے عادی ہیں اور ناواقف مسلمان عوام بھی اس اجماع کے نام سے مرعوب ہیں کہ جہاں کسی نے اجماع کا نام لیا سامعین کے ہوش خطا ہوگئے کہ اب کچھ بات کرنے کا موقعہ ہی نہیں رہا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنی جانب سے کچھ عرض کرنے کے بجائے حنفی علمائے اصول نے اس سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے وہ تفصیل سے پیش کر دیں تاکہ ناظرین خود ہی فیصلہ کر سکیں کہ حقیقت کیا ہے۔ چنانچہ نور الانوار جو اصول فقہ کی بنیادی کتاب ہے اور درس نظامی میں بھی داخل ہے۔ اس کے مصنف شیخ احمد ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ

"اجماع لغت میں اتفاق کو کہتے ہیں اور شریعت میں ایک زمانہ میں امت محمدیہ کے مجتہدین صالحین کے کسی قولی یا فعلی معاملہ پر اتفاق رائے کو کہتے ہیں اور اجماع کے ستون دو ہیں ایک تو عزیمت یعنی اصل اجماع اور وہ زبان سے ایسے الفاظ بولنے کو کہتے ہیں جو کسی حکم پر سب کے اتفاق کو ثابت کر سکے یعنی وہ یوں کہیں اگر وہ قولی بات ہو کہ "ہم نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے" اور اگر عملی بات ہو تو اس پر سب کے سب عمل شروع کر دیں جیسا کہ سب مجتہدین نے متفقہ طور پر مضاربت۔ مزارعت، یا شرکت کے معاملات شروع کر دئے تو یہ ان معاملات کے شروع ہونے پر ان کا اجماع سمجھا جائیگا۔

اجماع کا دوسرا ستون رخصت ہے یعنی مجازی اجماع ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض مجتہدین کسی قول یا فعل پر اتفاق کر لیتے ہیں اور

باقی خاموش رہتے ہیں اور تامل کی مدت یعنی تین دن یا مجلس علم ختم ہو جانے کے باوجود اس کی تردید نہیں کرتے اسے اجماع سکوتی کہتے ہیں۔ یہ ہمارے ہاں مقبول ہے اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ سکوت جیسا کہ موافقت کی بناء پر ہوتا ہے ایسے ہی خوف اور رعب کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے لہٰذا وہ رضامندی کی دلیل نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے عول کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کی مخالفت کی تو ان سے کہا گیا کہ تم نے اپنی دلیل حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کیوں نہ کی؟

تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ حضرت عمرؓ رعب و داب والے آدمی تھے مجھے ان سے ڈر لگا اور مجھے ان کے درّے نے روکے رکھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت عمرؓ حق بات سننے کے بعد شدت سے جھک جانے والے تھے۔ حتیٰ کہ کہا کرتے تھے۔

"تم میں بھلائی نہیں جب تک تم نہ کہو اور مجھ میں خیر نہیں جب تک میں نہ سنوں" اور صحابہ کے بارے میں یہ تصور کیسے کیا جا سکتا ہے کہ وہ دینی معاملات میں تقصیر سے کام لیں گے اور ضرورت کے وقت حق سے سکوت فرمائیں گے حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حق سے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے"

(نور الانوار ص۲۱۹ مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی ادب منزل کراچی)

اجماع سکوتی کے سلسلہ میں ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے صرف امام شافعیؒ کا اختلاف نقل فرمایا ہے۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبل تو نفس اجماع ہی کو نہیں مانتے یعنی وہ اس اجماع کو بھی نہیں مانتے جسے حقیقی اجماع یا اصل اجماع کہا جاتا ہے جسے ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے "عزیمت" سے تعبیر فرمایا ہے۔ وہ اس مجازی، غیر حقیقی یعنی اجماع سکوتی کو کیا مانیں گے۔

اجماع سکوتی کے سلسلہ میں امام شافعی کی طرف سے جو اعتراض کیا گیا تھا افسوس ہے کہ اس کا جواب جو حضرت ملا جیون نے دیا ہے میری ناقص فہم میں نہیں آیا۔

امام شافعیؒ کی طرف سے یہ کہا گیا تھا کہ خاموشی بوجہ رعب اور خوف کے بھی ہو سکتی ہے۔ ہمیشہ رضامندی ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی۔ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کی مثال دی تھی کہ انھوں نے عول کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا تو لوگوں نے کہا کہ آج یہ دلیلیں بیان کر رہے ہو۔ حضرت عمرؓ کے سامنے کیوں نہ پیش کیں؟

تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ رعب و داب والے آدمی تھے۔ مجھے ان کے درّے سے ڈر لگا۔

اس کے جواب میں ملا جیون فرما رہے ہیں کہ حضرت عمرؓ تو حق بات سن کر اسے فوراً مان لیا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کا ان سے ڈرنا اور مرعوب ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔ اس سے حضرت ابن عباسؓ

کے قول کی تردید نہیں ہوتی ۔ وہ حضرت عمرؓ کے متعلق یہ تو نہ کہہ رہے ہیں کہ وہ اپنی رائے میں بڑے متصلب اور متشدد تھے ۔ کسی کی سنتے نہیں تھے ۔ وہ تو اپنے متعلق بتا رہے ہیں کہ مجھے ان سے ڈر لگا ۔ اور میں مرعوب ہو گیا ۔ حضرت عمرؓ کا کردار اپنی جگہ اور حضرت ابن عباس کا مرعوب ہونا اپنی جگہ ۔ لہذا اس سے حضرت شافعیؒ کی دلیل کا جواب نہیں ہوتا ۔ وہ اپنی جگہ پر قائم ہے ۔ کیا کسی آدمی کی صداقت پسندی کا اور حق نیوشی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ وہ پُر وقار اور پارعب نہ ہو اور لوگ اس سے قطعاً مرعوب نہ ہوں ؟

رہ گئی دوسری بات کہ صحابہ کے متعلق یہ کیسے خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ دینی معاملات میں کوتاہی اور حق کہنے سے ضرورت کے موقع پر سکوت کے مرتکب ہوں گے ۔ مجھے افسوس ہے کہ یہ بات بھی موجودہ دور کے باریک بین ذہن (CRITICAL MIND) کو مطمئن نہیں کر سکتی ۔ کیونکہ اگر یہ اصول مان لیا جائے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا اپنے صاحبزادے امیر یزید بن معاویہ کو اپنا ولی عہد نامزد کر دینا بالکل صحیح تھا اور پھر جناب یزید کی خلافت بھی بالکل صحیح تھی کیونکہ سوائے دو صغار صحابہ یعنی حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما کے ان کے ولی عہدی اور خلافت پر کسی صحابی نے بھی اعتراض نہیں کیا ۔ صحابہ کے جم غفیر نے ان کی بیعت کی اور اعتراض کرنے والے دونوں نوعمر صحابی بھی معترض

اس لئے تھے کہ وہ خود مدعی خلافت تھے ۔(۱)

لیکن اس بات کو نہ ہمارے علماء مانتے ہیں نہ عوام ۔ سوال یہ کہ اتنے بڑے دینی معاملے میں دو کے سوا تمام صحابہ نے کیوں کوتاہی فرمائی اور کیوں حق سے خاموش رہے ۔ لہٰذا امام شافعیؒ کا اعتراض اپنی جگہ پر قائم ہے اور ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ کے جواب سے اس کی تردید نہیں ہوتی ۔

اس کے بعد ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :۔

اہل اجماع کا صحابہ سے ہونا یا عترت سے ہونا ضروری نہیں ہے یعنی بعض علماء (مثلاً شیخ محیی الدین ابن عربیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل ایک قول کے مطابق) نے فرمایا ہے کہ اجماع صرف صحابہ ہی کا ہو سکتا ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مدح و ثنا فرمائی ہے لہذا ان کا وجود علم شریعت اور انعقاد احکام میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور بعض لوگوں (یعنی شیعوں) نے کہا ہے کہ اجماع صرف نبی اکرمؐ کی عترت یعنی آپ کی نسل اور قرابت ہی کا ہو سکتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں تم میں دو چیزیں چھوڑے

---

(۱) بیعت نہ کرنے والوں میں چار کا نام لیا گیا ہے ایک عبدالرحمٰن بن ابوبکر کا ان کا نام لینا تو غلط ہے کیونکہ وہ اس سے بہت پہلے وفات پا چکے تھے دوسرے عبداللہ بن عمرؓ کا انھوں نے فرمایا تھا کہ جب سب لوگ بیعت کر لیں گے تو میں بھی کر لوں گا لہذا صرف دو صحابی ہی مخالف رہ جاتے ہیں ۔

جا رہا ہوں، جب تک تم ان سے تمسک کرتے رہو گے، گمراہ نہیں ہو گے۔ ایک کتاب دوسرے میری عترت ۔۔۔۔۔۔ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔ اور اہل اجماع کا مدینہ والا ہونا یا عصر کا ختم ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے کہا ہے کہ اہل اجماع کا مدینہ منورہ کا باشندہ ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مدینہ منورہ اپنے میل کچیل اسی طرح دور کر دیتا ہے جیسا کہ بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے۔ اور خطا بھی ایک طرح کا میل کچیل ہی ہے۔ لہٰذا وہ اس سے منفی ہو گیا۔"

(نور الانوار ص۲۲ مطبوعہ کراچی)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ

"اور اجماع کے وقت تمام علماء کا جمع ہونا ضروری ہے اور ایک آدمی کا اختلاف بھی مانع اجماع ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اکثریت کی مخالفت ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اجماع کے انعقاد کے وقت اگر ایک آدمی بھی مخالفت کرے تو اس کا اختلاف معتبر ہو گا اور اجماع منعقد نہیں ہو سکے گا کیونکہ حضور کے ارشاد لا تجتمع امتی علی الضلالۃ (میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی) میں امت کا لفظ کل افراد کو شامل ہے۔ اس کا احتمال ہے کہ صحت مخالف ہی کے ساتھ ہو الخ

(نور الانوار ص۲۲۱)

نور الانوار کے ان اقتباسات سے مندرجہ ذیل امور واضح

ہوتے ہیں۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک اجماع دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک عزیمت (یعنی اصل اجماع) اس کے لئے ضروری ہے کہ اہل اجماع زبان سے اس بات کا اعلان کریں کہ ہم نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے اگر وہ بات قولی ہو یا سب کے سب اس پر عمل کرنا شروع کر دیں اگر وہ بات عملی ہو۔

(۲) دوسرا اجماع رخصت ہوتا ہے جسے اجماع سکوتی بھی کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ کچھ علماء کوئی فیصلہ کرتے ہیں اور دوسرے علماء اس پر خاموش رہتے ہیں۔

اجماع سکوتی اور ائمہ ثلاثہ

(۳) اس اجماع کو امام شافعیؒ امام مالکؒ۔ امام احمد بن حنبل نہیں مانتے صرف فقہائے حنفیہ مانتے ہیں۔

(۴) شیخ محی الدین بن عربی اور امام احمد (ایک قول کے مطابق) صرف صحابہ کرام ہی کے اجماع کو مانتے ہیں دوسرے کسی کے اجماع کو نہیں مانتے۔

(۵) امام مالکؒ صرف اہل مدینہ کے اجماع کو تسلیم کرتے ہیں۔ دوسرے شہروں کے علماء و فقہاء کے اجماع کا ان کے ہاں کوئی اعتبار نہیں ہے۔

(۶) اہل اجماع کا ایک جگہ جمع ہو کر اتفاق کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی ایک عالم بھی اختلاف کرے تو اجماع منعقد نہیں ہو گا۔

اجماع کے سلسلہ میں استاد ابو زہرہ اپنی مشہور کتاب

"آثار امام شافعیؒ" میں لکھتے ہیں کہ ________ "امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع کے معنی یہ ہیں کہ علمائے عصر کسی حکم پر اتفاق کر لیں۔ پس اجماع ہو جائے گا اسے حجت قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ امام صاحب "الرسالۃ" کے "باب ابطال الاستحسان" میں لکھتے ہیں کہ "نہ میں نہ اہل علم میں سے کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہو چکا ہے۔ البتہ اس صورت میں کہ اسے تمام علماء مانتے اور اپنے سے سابق لوگوں سے بھی اسی طرح نقل کرتے آئے ہوں۔ مثلاً ارکان صلوٰۃ اور رکعات کی تعداد اور حرمت شراب وغیرہ"

پہلا اجماع جو امام شافعیؒ کے نزدیک حجت ہے۔ اجماع صحابہ ہے۔ اجماع صحابہ کا مطلب امام صاحب کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ انہوں نے کسی حدیث کی بنا پر اجماع کیا ہے بلکہ وہ اسے صحابہ کا اجتہاد قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ ________ "جس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع ہو اگر وہ اسے آنحضرت کی طرف منسوب کرتے ہوں تو یہ انتساب صحیح سمجھا جائے گا مگر جب آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب نہ کرتے ہوں اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آنحضرت سے مروی ہو اور یہ بھی کہ آنحضرت سے ثابت نہ ہو۔ لہذا اسے ہم رسول ﷺ سے روایت کا درجہ نہیں دے سکتے کیونکہ آنحضرت سے تو وہی چیز حکایت کی جا سکتی ہے جو حقیقۃً سنی گئی ہو محض توہم کی بناء پر آپ کی طرف کسی چیز کی نسبت صحیح نہیں۔ لہذا ہم اس مسئلہ میں جو فیصلہ اختیار کریں گے وہ صحابۂ کرام کی اتباع

میں ہوگا۔ یہ جانتے ہوئے کہ آنحضرت کی احادیث بعض صحابہ سے تو مخفی ہو سکتی ہیں مگر سب سے مخفی نہیں رہ سکتیں اور یہ کہ صحابۂ کرام کسی ایسے امر پر متفق نہیں ہو سکتے جو سنت کے خلاف یا غلط ہو۔"

واضح رہے کہ امام شافعیؒ فن اصول فقہ کے بانی شمار ہوتے ہیں۔ ان سے پہلے اصول فقہ کے قواعد وضوابط تھے ہی نہیں۔ امت کو فقہی اصول وضوابط سے روشناس کرانے والے پہلے آدمی امام شافعیؒ ہی ہیں اس لئے ان کے ارشادات کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

مندرجہ بالا اقتباس کا حاصل یہ ہوا کہ

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک فرائض متعینہ کے سوا جسے سب لوگ جانتے اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں اور وہ پیشروؤں سے برابر اسے نقل کرتے چلے آرہے ہیں۔ مثلاً نماز کے پانچ اوقات۔ ظہر اور عصر کی چار رکعتیں اور شراب کی حرمت وغیرہ ان کے سوا امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع کا کوئی وجود نہیں امام صاحب کا یہ خیال ہے کہ دیگر مسائل کے متعلق کوئی اہل علم اجماع کا دعوے نہیں کر سکتا۔

(۲) سب سے مقدم امام شافعیؒ کے نزدیک صحابہ کا اجماع ہے اور وہ اس اجماع کو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اجتہاد تسلیم کرتے ہیں اسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی حدیث کی طرف منسوب کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔ ان کا یہ ارشاد ہے کہ ہم جانتے

ہیں کہ احادیث نبوی بعض صحابہ سے تو مخفی رہ سکتی ہیں۔ تمام صحابہ سے مخفی نہیں رہ سکتیں۔ اور صحابہ کرام کسی ایسے امر پر متفق الخیال نہیں ہو سکتے جو سنت کے خلاف ہو، پھر بھی ہم اسے رسول اللہ کی طرف منسوب کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حضور کی طرف تو اسی بات کو منسوب کیا جا سکتا ہے جسے حقیقۃً آپؐ سے سنا گیا ہو۔ محض احتمال کی بناء پر کوئی بات آپ کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی۔

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اجماع سکوتی کا امت میں سوائے فقہائے حنفیہ کے کوئی قائل نہیں ہے۔ امام احمدؒ تو سوائے شیخین کے اجماع کے اور کسی اجماع ہی کے قائل نہیں ہیں امام شافعیؒ اجماع کے قائل ہونے کے ساتھ اس سلسلہ میں بڑے متشدد ہیں اور وہ فرائض وضروریات دین کے علاوہ جو امت میں متوارث اور متواتر چلی آرہی ہیں کسی دوسرے مسئلہ میں اجماع کے قائل نہیں۔ امام مالکؒ تو صرف اہل مدینہ کے اجماع کو مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ، وہ کسی اجماع کے قائل نہیں ہیں۔ اجماع کے سلسلہ میں نرم ترین رویہ فقہائے حنفیہ کا ہے کہ وہ اجماع حقیقی کے ساتھ اجماع سکوتی کے بھی قائل ہیں۔ اس سلسلہ میں استاد ابو زہرہؒ مصری فرماتے ہیں کہ ——

—— (۱) ''امام شافعیؒ، اجماع سکوتی کو معتبر نہیں سمجھتے تھے —— جس کے معنے یہ ہیں کہ مجتہد اپنی رائے سے کوئی مسلک اختیار کرے اور وہ مسلک اس زمانہ میں شہرت پذیر ہو جائے مگر کسی سے اس کا انکار منقول نہ ہو —— امام شافعیؒ اس اجماع کو اجماع ہی نہیں

سمجھتے۔ کیونکہ اجماع کے بارے میں وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ کسی مسئلہ کے متعلق ہر ایک عالم اپنی رائے کا اظہار کرے اور سب کی آرا متفق ہو جائیں۔

(۲) امام شافعیؒ اپنے مناظروں میں اپنے مخالف کے دعوائے اجماع کو تسلیم ہی نہیں کرتے تھے اور اس پر اس کے اثبات کے تمام راستے بند کر دیتے تھے حتیٰ کہ اس کے اثبات کو محال بنا دیتے تھے۔ چنانچہ اپنی کتاب ''جماع العلم'' میں وہ اپنے مناظر کو جواب دیتے ہوئے اجماع کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔

وہ اہل علم کون ہیں کہ جب کسی مسئلہ پر اجماع کر لیں تو ان کا یہ اجماع حجت بن جائے اور سوال وجواب کے بعد ایک طویل تقریر میں اس غلطی کو واضح کرتے ہیں۔

ہر شہر میں ایسے علماء کی کمی نہیں ہے جو دوسرے دیار کے علماء کو غیر فقیہ کہتے ہیں یا انھیں مسند افتاء کا نااہل قرار دیتے ہیں اور کسی کے لئے یہ جائز نہیں سمجھتے کہ ان کے قول پر عمل کرے۔ میں جانتا ہوں کہ ہر شہر کے علماء باہم مختلف الآراء ہیں اور میں یہ بھی جانتا ہوں کہ ایک شہر کے علماء دوسرے دیار کے علماء سے اختلاف رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے علم میں یہ بات آچکی ہے کہ اہل مکہ وہ لوگ ہیں جو عطاء کے قول کے خلاف نہیں کرتے اور بعض وہ بھی ہیں جو دوسروں کے اقوال، ان کے قول کے مقابلہ میں اختیار کر لیتے ہیں پھر زنگی بن خالد بھی مفتی

بنا ہوا ہے ۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو فقہ میں انھیں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں ۔ اور انہی میں سے بعض لوگ سعید بن سالم کے قول کی طرف مائل ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے اصحاب دوسرے کو ضعیف گردانتے ہیں ۔ اور اس معاملہ میں اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں ۔ میں اس بات سے بھی واقف ہوں کہ اہل مدینہ سعید بن المسیب کو دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں ۔ اگرچہ ان کے بعض اقوال کو ترک بھی کر دیتے ہیں پھر ہمارے زمانہ میں کچھ لوگ ابھرے اور انہوں نے فقہ میں خاص مقام حاصل کر لیا، جیسے امام مالک رح ۔ بہت سے لوگ انھیں مقدم سمجھتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان پر حد سے بڑھکر زیادتی کرتے ہیں اور ان کے اقوال وفتاوی کو ضعیف ثابت کرتے ہیں ۔ چنانچہ میں نے ابن ابی الزناد کو دیکھا ہے کہ وہ امام مالک رح کے مذاہب کی تردید میں حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے تھے ۔ اسی طرح مغیرہ بن حازم اور دراوردی ہیں ۔ کوفہ میں ایک جماعت ہے جو ابن ابی لیلیٰ رح کی طرف مائل ہے اور ابو یوسف کے مذہب کی مذمت کرتی ہے ۔ کچھ دوسرے لوگ ہیں جو ابو یوسف رح کے قول کی طرف مائل ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کے مذہب کی مذمت کرتے ہیں ۔ بعض وہ ہیں جنھوں نے قاضی ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے ۔ انھیں غلط قرار دیتے ہیں ۔ کچھ لوگ ثوری رح کی طرف مائل ہیں ۔ دوسرے حسن بن صالح کے قول کو حجت مانتے ہیں ۔

ان امصار کے علاوہ جن کا میں نے تذکرہ کیا ہے دوسرے

بلاد کے متعلق بھی اسی قسم کی خبریں موصول ہوئی ہیں ۔ اہل مکہ علم میں عطاء کو تابعین پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض دوسرے ابراہیم النخعی کو ترجیح دیتے ہیں ۔ پھر ہر شہر کے لوگ اپنے عالم کو دوسرے پر مقدم رکھنے میں اسراف سے کام لیتے ہیں ۔ یہی حال ان علماء کا ہے جنھیں اہل شہر نے فقیہ بنا رکھا ہے ۔ پھر جب اہل امصار کے مابین اختلاف پایا جائے تو یہ کیونکر مانا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ ایک تفقہ یا تفقہ عام پر متفق ہیں ۔ بعض مفتیوں کو میں نے حلف اٹھا کر یہ کہتے سنا ہے کہ فلاں کے لئے اس نقصان عقل اور جہالت کی بناء پر جو اس میں ہے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے اور فلاں اہل علم سے دوسرے شخص کے لئے سکوت اختیار کرنا جائز نہیں ہے ۔ مگر اہل شہر اس شخص کے لئے جس کے علم وفضل اور عقل کی پہلے لوگوں نے تعریف بھی کی ہے فتویٰ دینا جائز نہیں سمجھتے ۔ الغرض اس قسم کی بہت سی باتیں مجھ تک پہنچی ہیں ۔"

(آثار امام شافعی اللاستاذ ابی زہرہ مصری ص ۴۳۳ - ۴۳۵)

ہمیں اپنے ماضی کے ساتھ جو جذباتی عقیدت ہے اس کو امام شافعی رح کے ان ارشادات سے یقیناً ٹھیس لگے گی ۔ لیکن حقیقت بہر حال حقیقت ہے اور حقیقت ہمیشہ کڑوی بلکہ دل خراش اور جذبات شکن ہوتی ہے ۔ امام شافعی رح نے اپنے عہد یعنی دوسری صدی ہجری میں علماء وفقہاء کی جو صورت حال تھی اس کا صحیح نقشہ کھینچ دیا ہے ۔ اس دور میں بھی علماء وفقہاء کا وہی حال تھا جو ہمارے دور کا المیہ ہے کسی عالم کی عزت و آبرو، دوسروں کے ہاتھوں محفوظ نہیں تھی ۔

ہر شہر کا اپنا اپنا فقیہ تھا اور ہر شہر والے اپنے شہر کے فقیہ کو چھوڑ کر دوسرے شہروں کے فقہاء کی کوئی بات سننے کے لئے تیار نہیں تھے ۔ ایک شہر میں اگر دو فقیہ ہیں تو ہر فقیہ کے متبعین دوسرے فقیہ پر ہمہ وقت کیچڑ اچھالنے کے لئے تیار رہتے تھے ۔ کوئی امام ابو یوسف رح کا متبع ہے تو وہ امام ابن ابی لیلیٰ کی پگڑی اچھال رہا ہے ۔ امام ثوری رح پر تنقید کے تیر و نشتر چلا رہا ہے ۔ امام حسن بن صالح کی مذمت کر رہا ہے ۔ صرف متبعین ہی نہیں ۔ فقہاء بھی آپس میں دست و گریبان ہیں ۔ ایک دوسرے کے فتووں پر تنقید کا بازار گرم ہے وہ اس کے فتوے دینے کو ناجائز قرار دے رہا ہے تو دوسرا پہلے مفتی پر تبرّا بھیج رہا ہے

امام شافعی فرماتے ہیں کہ تمھارے مختلف شہروں کے علماء و فقہاء کا حال تو یہ ہے پھر تم کیسے کہہ سکتے ہو کہ فلاں معاملہ میں اجماع سکوتی ہو گیا ۔ ایک نے فتویٰ دیا اور دوسرے فقہاء اس پر خاموش رہے تو سمجھ لیا گیا کہ وہ اس رائے سے لامحالہ متفق ہوں گے ۔ ان علماء کی آپس میں ایک دوسرے پر تنقیدوں کو دیکھو ایک عالم دوسرے کو دجّال ۔ کذاب ۔ فتنہ پرداز قرار دے رہا ہے ، کیا ایسے لوگوں سے اتفاق رائے اور اجماع کی توقع رکھی جا سکتی ہے ؟ ایک فقیہ دوسرے فقیہ کی صورت کا روادار نہیں ۔ کوئی فقیہ دوسرے فقیہ کو اپنے شہر میں برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں کیونکہ اس کی سیادت پر حرف آتا ہے ۔

اسماء رجال کی کتابوں اور فقہاء کے تراجم کی کتابوں کا مطالعہ کرو اور ایک دوسرے پر ان کی تیز تر تنقیدیں دیکھو اور پھر خود فیصلہ کر لو کہ آیا ان میں کسی اتفاق رائے کا امکان بھی ہو سکتا تھا ۔ امام بخاری رح پر اعتزال کا ٹھپہ لگانے کے بعد ذہلی رح نے فرما دیا کہ محمد بن اسماعیل بخاری میرے ساتھ نیشاپور میں نہیں رہ سکتا ۔ غریب امام بخاری کو اپنی جان کا خطرہ ہو گیا اور وہ نیشاپور سے بیک بینی و دوگوش بھاگ کھڑے ہوئے ۔

ایسی ہزار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں ۔ لیکن میں جانتا ہوں کہ اس سے فقہائے سلف کی جگ ہنسائی کے علاوہ ، عوام کے جذبات عقیدت کو بھی ٹھیس ہی لگے گی ۔ لہٰذا یہی بہتر ہے کہ مجھے لب کشائی پر مجبور نہ کیا جائے ۔

اس کے بعد استاذ ابو زہرہ رح مصری فرماتے ہیں کہ ــــــ

ــــــ " پھر امام شافعی رح ان فقہاء کے متعلق بحث شروع کر دیتے ہیں جو " علم کلام " پر غور و خوض کرتے ہیں کہ کیا ان لوگوں کا شمار بھی ان فقہاء میں ہے جن کا اجماع میں داخل ہونا ضروری ہے یا یہ لوگ ان فقہاء کی فہرست سے خارج ہیں ؟ اس طرح ان لوگوں پر سخت اعتراض کرنا شروع کر دیتے ہیں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے ۔

مناظر پوچھتا ہے : پھر اجماع کوئی چیز ہے بھی ؟

امام شافعی رح جواب دیتے ہیں :

ہاں ــــــ بحمد اللہ ــــــ فرائض میں بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت

ہر شہر کا اپنا اپنا فقیہ تھا اور ہر شہر والے اپنے شہر کے فقیہ کو چھوڑ کر دوسرے شہروں کے فقہاء کی کوئی بات سننے کے لئے تیار نہیں تھے۔ ایک شہر میں اگر دو فقیہ ہیں تو ہر فقیہ کے متبعین دوسرے فقیہ پر ہمہ وقت کیچڑ اچھالنے کے لئے تیار رہتے تھے۔ کوئی امام ابو یوسف رحمہ کا متبع ہے تو وہ امام ابن ابی لیلیٰ کی پگڑی اچھال رہا ہے۔ امام ثوری رح پر تنقید کے تیر و نشتر چلا رہا ہے۔ امام حسن بن صالح کی مذمت کر رہا ہے۔ صرف متبعین ہی نہیں۔ فقہاء بھی آپس میں دست و گریبان ہیں۔ ایک دوسرے کے فتووں پر تنقید کا بازار گرم ہے وہ اس کے فتوے دینے کو ناجائز قرار دے رہا ہے تو دوسرا پہلے مفتی پر تبرا بھیج رہا ہے

امام شافعی فرماتے ہیں کہ تمہارے مختلف شہروں کے علماء و فقہاء کا حال تو یہ ہے پھر تم کیسے کہہ سکتے ہو کہ فلاں معاملہ میں اجماع سکوتی ہو گیا۔ ایک نے فتویٰ دیا اور دوسرے فقہاء اس پر خاموش رہے تو سمجھ لیا گیا کہ وہ اس رائے سے لامحالہ متفق ہوں گے۔ ان علماء کی آپس میں ایک دوسرے پر تنقیدوں کو دیکھو ایک عالم دوسرے کو دجال۔ کذاب۔ فتنہ پرداز قرار دے رہا ہے، کیا ایسے لوگوں سے اتفاق رائے اور اجماع کی توقع رکھی جا سکتی ہے؟ ایک فقیہ دوسرے فقیہ کی صورت کا روادار نہیں۔ کوئی فقیہ دوسرے فقیہ کو اپنے شہر میں برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں کیونکہ اس کی سیادت پر حرف آتا ہے۔

اسماء رجال کی کتابوں اور فقہاء کے تراجم کی کتابوں کا مطالعہ کرو اور ایک دوسرے پر ان کی تیز تر تنقیدیں دیکھو اور پھر خود فیصلہ کر لو کہ آیا ان میں کسی اتفاق رائے کا امکان بھی ہو سکتا تھا۔ امام بخاری رح پر اعتزال کا ٹھپہ لگانے کے بعد ذُہلی رحمہ نے فرما دیا کہ محمد بن اسماعیل بخاری میرے ساتھ نیشاپور میں نہیں رہ سکتا۔ غریب امام بخاری کو اپنی جان کا خطرہ ہو گیا اور وہ نیشاپور سے بیک بینی و دو گوش بھاگ کھڑے ہوئے۔

ایسی ہزار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ لیکن میں جانتا ہوں کہ اس سے فقہائے سلف کی جگ ہنسائی کے علاوہ، عوام کے جذبات عقیدت کو بھی ٹھیس ہی لگے گی۔ لہٰذا یہی بہتر ہے کہ مجھے لب کشائی پر مجبور نہ کیا جائے۔

اس کے بعد استاذ ابو زہرہ رح مصری فرماتے ہیں کہ ———

——— "پھر امام شافعی رح ان فقہاء کے متعلق بحث شروع کر دیتے ہیں جو "علم کلام" پر غور و خوض کرتے ہیں کہ کیا ان لوگوں کا شمار بھی ان فقہاء میں ہے جن کا اجماع میں داخل ہونا ضروری ہے یا یہ لوگ ان فقہاء کی فہرست سے خارج ہیں؟ اس طرح ان لوگوں پر سخت اعتراض کرنا شروع کر دیتے ہیں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے۔

مناظر پوچھتا ہے: پھر اجماع کوئی چیز ہے بھی؟

امام شافعی رح جواب دیتے ہیں:

ہاں ——— بحمد اللہ ——— فرائض میں بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت

کا اظہار نہیں کرسکتا جس کے بارے میں تم کہہ سکتے ہو کہ تمام لوگوں نے ان مسائل پر اجماع کرلیا ہے۔ اور کوئی شخص جو تھوڑا بہت بھی علم رکھتا ہے یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں، یہ اجماع نہیں ہے۔ پس یہ وہ طریقہ ہے جس سے اس شخص کی تصدیق کی جاسکتی ہے جو ان مسائل اور چند اصول علم میں اجماع کا دعوی کرتا ہے۔ مگر جس اجماع کے تم مدعی ہو ——— باوجودیکہ اس زمانہ کی اختلافات کا تمہیں علم ہے ——— اور ہر قرن کے لوگوں سے اسے حکایت کرتے ہو تو تم خود ہی انصاف کرو کہ کیا اسے اجماع کہنا صحیح ہے؟

امام شافعیؒ اس مناظرہ میں اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ اجماع جس میں کسی کو اختلاف کی گنجائش نہیں ہے وہ کچھ فرائض اور اصول میں پایا جاتا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ اجماع انہی چیزوں میں ہوسکتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب "اختلاف" میں اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"آنحضرتؐ کے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین میں سے کسی شخص نے فرائض کے سوا جن کے سب مکلف ہیں کسی اور مسئلہ پر اجماع کا دعوی نہیں کیا۔"

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک اجماع کا دائرہ بہت تنگ ہے یعنی صرف چند فرائض میں جن سے واقفیت حاصل کرنا شریعت حقہ کی رو سے ضروریات دین سے ہے۔ وہ مجمع علیہ ہیں۔

(آثار امام شافعی لابی زہرہ مصری ص ۴۳۵-۴۳۶)

امام احمد بن حنبلؒ اور اجماع

امام شافعیؒ اور امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہما کا مسلک اجماع کے سلسلہ میں بیان کر دینے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل کے مسلک پر بھی ذرا وضاحت سے روشنی ڈال دی جائے۔ استاد ابو زہرہؒ مصری کی مشہور کتاب "امام احمد بن حنبل" کے چند اقتباسات اس موضوع پر روشنی کے لئے غالباً کافی ہوں گے۔ استاذ ابو زہرہ فرماتے ہیں۔

——— حافظ ابن قیم نے فقہ حنبلی کے اصول میں اجماع کو نہیں شمار کیا۔ بلکہ وہ امام احمدؒ سے یہاں تک روایت کرتے ہیں کہ

"جو کسی مسئلہ میں اجماع کا ادعا کرتا ہے وہ جھوٹا ہے۔"

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اجماع کا وجود ثابت بھی ہو جائے تو اس کا علم ہونا مشکل ہے۔ امام ابن تیمیہؒ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اجماع کے معنی یہ ہیں کہ مسلمانوں کے علماء احکام اسلامی میں کسی ایک حکم پر ایکا کرلیں اور جب کسی حکم پر اجماع امت ثابت ہو جائے تو پھر کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ اس اجماعی دائرہ سے باہر قدم نکالے کیونکہ امت مسلمہ گمراہی پر مجتمع نہیں ہوسکتی۔ لیکن بہت سے مسائل ہیں جن کے بارے میں لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان پر اجماع ہوچکا ہے۔ حالانکہ حقیقت امر یہ نہیں ہے بلکہ انکے مقابلہ میں دوسرا قول راجح ہے۔"

(فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۴۰۶ ج ۱)

پھر فرماتے ہیں کہ

"تاہم واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ مجتہدین کے زمانے میں ایسے علماء موجود تھے۔ جو دلیل میں جمہور کے اقوال کو پیش کرتے اور بعض مسائل کے متعلق یہ کہتے کہ "یہ مسئلہ اجماعی ہے" حالانکہ ان پر اجماع کا انعقاد ہوا نہیں۔ مثلاً امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب "الرد علی سیر الاوزاعی" میں دو گھوڑوں کے لئے حصے پر انعقاد اجماع سے اختلاف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ (میدان جہاد میں) جس شخص کے پاس دو گھوڑے ہوں، اسے ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ اسے دو گھوڑوں کا حصہ دیا جائے گا۔ لیکن دو سے زیادہ کا نہیں۔ اسی مسلک پر اہل علم اور ائمہ فقہ کا عمل ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسی روایت نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابہ میں سے کسی نے (کسی شخص کو) دو گھوڑوں کا حصہ دلایا ہو اس باب میں جو کچھ معلوم ہے وہ صرف ایک حدیث ہے۔ اور ہمارے نزدیک وہ حدیث آحاد شاذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہم اس پر عمل نہیں کرتے۔ اور اوزاعی کا یہ قول کہ "اسی مسلک پر اہل علم

اور ائمہ فقہ عمل پیرا ہیں" تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کس امام نے اس پر عمل کیا؟ اور کس عالم نے اسے معمول بہ بنایا؟ تاکہ ہم اندازہ کر سکیں کہ آیا وہ اس اعتبار و اعتماد کا اہل بھی ہے یا نہیں اور وہ کس بنیاد پر دو گھوڑوں کا حصہ دلاتا ہے اور تین گھوڑوں کو محروم کر دیتا ہے"۔

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ عامۂ اہل علم کے قول اور عمل ائمہ کو اجماع قرار دیتے ہیں۔ مگر امام ابو یوسفؒ اس سے انکار کرتے ہیں بلکہ اس مسلک کو ناقابلِ قبول قرار دیتے ہیں اور ان (امام اوزاعیؒ) کے دعوے کو انتاج علمی کے اعتبار سے مستقیم و محکم نہیں مانتے بلکہ اس کا مطالبہ کرتے ہیں کہ ان علماء اور اہل علم کا نام لیا جائے تاکہ ان کے بارے میں رائے قائم کی جا سکے (کہ وہ کیا ہیں اور ان کا علمی پایہ کیا ہے) آیا وہ اس کے اہل ہیں کہ ان کی بات مانی جائے اور ان کے قول سے احتجاج کیا جائے؟ یا اس کے سزاوار نہیں ہیں؟ لہٰذا صرف اجماع کا نام لے کر دلیل لانا اور اجماع کرنے والوں کے نام کا ذکر نہ کرنا کوئی نتیجہ خیز بات نہیں ہے"۔

(امام احمد بن حنبلؒ لابی زہرہ ص ۳۶۶ - ۳۲۷)

م اعظم ابوحنیفہ اور ان کی فقہ میں اجماع کی حیثیت

اجماع کے متعلق متأخرین فقہائے حنفیہ نے لمبی چوڑی بحثیں فرمائی ہیں لیکن متقدمین کے ہاں اس کا نام و نشان بھی نہیں ملتا۔ ڈاکٹر محمد بلتاجی استاذ الشریعۃ بکلیۃ دار العلوم القاہرہ اور حال استاذ جامعۃ الامام محمد ابن سعود الاسلامیہ نے فقہ حنفی کے قدیم مآخذ سے تلاش و تفحص کے بعد اپنی کتاب مناہج التشریع الاسلامی فی القرن الثانی جلد اول مطبوعہ ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۹۷۷ء میں جو نتائج تحقیق اس سلسلہ میں قلم بند فرمائے ہیں وہ ہم ذیل میں پیش کر رہے ہیں۔

برصغیر ہند و پاکستان میں مسلمان زیادہ تر سنی حنفی ہیں اور حنفی فقہ کے مقلد ہیں لیکن ہم میں سے بہت کم آدمی ہیں جو فقہ حنفی کی اہمیت اور اس کے مالہ و ما علیہ سے پوری واقفیت رکھتے ہوں۔ ہم لوگ زیادہ تر اس لئے مسلمان اور سنی العقیدہ و حنفی المسلک ہیں کہ ہم مسلمان سنی اور حنفی گھرانوں میں پیدا ہوئے اور ہمارے آباؤ اجداد مسلمان سنی حنفی تھے۔

ہم نے کبھی اس کی کوشش ہی نہیں کی کہ حنفیت اور اس کی خصوصیات کو کماحقہ سمجھ سکیں اور یہ موقعہ پورے فقہ حنفی کے تعارف کا نہیں ہے۔ البتہ فقہ حنفی کی کچھ موٹی موٹی باتوں پر خصوصاً جن باتوں کا تعلق سنت اور اجماع سے ہے روشنی ڈال دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

عثمانی

"فقہ حنفی امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے۔ ان کا نام نامی ابوحنیفہ نعمان بن ثابت فارسی ہے۔ آپ کی پیدائش ۸۰ھ میں ہوئی اور وفات ۱۵۰ھ میں واقع ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ امام اعظم کو فارسی پر بھی عبور تھا (۱) بیان کیا جاتا ہے کہ امام اعظم نے بعض صحابہ کرام سے ملاقات کی اور ان سے علم کی تحصیل فرمائی تھی، ان میں حضرت انس ابن مالک رضی اللہ عنہ متوفی ۹۳ھ اور عبداللہ بن حارث بن جزء الزبیدی متوفی ۹۷ھ کا نام لیا جاتا ہے جن سے امام صاحب رح کی ملاقات ۹۶ھ میں ہوئی۔ نیز عبداللہ بن ابی اوفی کا ذکر بھی کیا جاتا ہے جن کی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوفہ میں سب سے آخر میں وفات ہوئی۔ نیز واثلہ بن الاسقع، عبداللہ بن انیس، عائشہ بنت عجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ کے اسمائے گرامی کا بھی تذکرہ کیا جاتا ہے (۲)

امام ابوحنیفہ رح نے اپنے عہد کے تمام علمائے کرام سے ملاقات کی اور ان سے استفادہ کیا۔ ان میں پیش پیش ابوجعفر، باقر، زید بن علی، رافع مولی ابن عمر رض، ابن شہاب زہری، ربیعۃ الرای، جعفر صادق، سفیان ثوری،

---

(۱) مناقب امام اعظم للعلامۃ الموفق ص ۲۴-۲۷ و ص ۱۵۵ (۲) مناقب الامام الاعظم ص ۲۶-۲۷ ج ۱ کچھ روایات ایسی بھی ملتی ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کی ملاقات حضرت جابر بن عبداللہ اور معقل بن یسار رضی اللہ عنہما سے بھی ہوئی ہے لیکن یہ روایات صحیح نہیں ہیں کیونکہ ان کی وفات ۸۰ھ سے پہلے ثابت ہے جو کہ امام صاحب کا سال پیدائش ہے۔

(ایضاً ص ۲۸-۲۹-۳۷)

شعبہ بن الحجاج، اوزاعی، امام مالک بن انس رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔ حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ امام صاحب نے چار ہزار تابعین اور علماء سے تحصیل علم فرمائی (۱) ان ائمہ میں سے جس امام کے حلقہ سے امام ابوحنیفہ مستقل طور پر وابستہ رہے حتیٰ کہ ان کے خاص شاگرد مشہور ہو گئے وہ ابو اسماعیل حماد بن ابی سلیمان اشعری ثم العکلی کوفی ہیں (۲) جو کوفہ کے مفتی اعظم تھے اور فقہ میں ابراہیم نخعی کے بعد لوگوں کی نگاہیں انہی کی طرف اٹھتی تھیں

(۳) امام ابوحنیفہ شاگردی کے زمانہ میں امام حماد سے ایسے وابستہ ہوئے کہ انکے پاس جو کچھ علم کا ذخیرہ تھا وہ سب سمیٹ لیا۔ امام ابوحنیفہ کا خود قول ہے کہ میں امام حماد سے اس طرح چمٹا رہا کہ شاید ہی کوئی شاگرد اپنے استاد سے یوں چمٹا رہا ہو میں ان سے بہت زیادہ سوالات کیا کرتا تھا۔ بسا اوقات وہ مجھ سے اکتا جاتے اور فرمانے لگتے ابوحنیفہ! میرا سانس پھول گیا اور سینہ تنگ ہو گیا ہے (۴) یعنی تمہارے بہت زیادہ سوالات کرنے کی وجہ سے۔ پھر ایک دن امام حمادؒ نے فرمایا ابوحنیفہ! تم نے تو مجھے بالکل ہی نچوڑ لیا ہے (۵) یعنی جتنا علم میرے پاس تھا وہ سب کا سب حاصل کر لیا ہے۔ حماد اہل عراق کے تمام علم کے وارث تھے جو حضرت علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے عہد سے طبقہ بطبقہ متوارث چلا آ رہا تھا۔ (۶)

---

(۱) مناقب الامام الاعظم ص۳۸-۵۲ (۲) مناقب الامام الاعظم ص۵۳
(۳) مناقب الامام الاعظم ص۷ (۴) ایضاً ص۵۸ (۵) ایضاً ص۶۵
(۶) ملاحظہ ہو التمہید۔ المبحث الرابع۔

ابتدائی طالب علمی کے زمانہ میں امام ابوحنیفہ کا رجحان علم الکلام اور مناظرہ کی طرف بھی رہا تھا اور اس میں انہوں نے کمال حاصل کر لیا تھا یعنی بڑے مرتبہ تک پہنچ گئے تھے وہ کئی مرتبہ بصرہ آئے گئے جو اُن دنوں علم کلام اور مناظروں کا مرکز تھا۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ امام صاحب بیس۲۰ سے زیادہ مرتبہ وہاں کے متکلمین سے مناظرہ کرنے کے لئے گئے لیکن بعد میں امام صاحب نے علم کلام اور مناظرہ کو فقہ کے لئے چھوڑ دیا اور اس کی وجہ انہوں نے یہ بیان فرمائی کہ انہوں نے صحابۂ کرام وتابعین کے رویہ پر غور کیا کہ انہوں نے بحث و مناظرہ سے شدت کے ساتھ منع فرمایا ہے اور وہ ساری عمر فقہ اور تفسیر میں لگے رہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے سمجھ لیا کہ اگر اس میں کوئی خوبی ہوتی تو سلف صالح اسے ضرور اخذ کرتے اور کمینہ قسم کے لوگ اسے نہ اپناتے (۱) علم کلام کو خیرباد کہنے کی بڑی وجہ یہ ہوئی کہ ایک عورت امام صاحب کے پاس آئی جو طلاق کے بارے میں کوئی مسئلہ ان سے پوچھنا چاہتی تھی امام صاحب نے اس کی رہنمائی امام حماد کے حلقہ کی طرف فرما دی جو متکلمین کے حلقہ کے پہلو میں قائم تھا۔ پھر جب امام صاحب نے اس عورت کے سوال کا جواب دینے سے اپنا عجز محسوس کیا تو انہوں نے مناظرہ کو ترک کر دیا اور فرمایا کہ مجھے علم کلام کی ضرورت نہیں اور یہیں سے وہ حماد کے حلقہ کی طرف منتقل ہو گئے اور ان سے فقہ کی تحصیل شروع

---

(۱) مناقب الامام الاعظم للموفق ص۵۹-۶۱۔

کر دی حتیٰ کہ ۱۲۰ھ میں ان کا انتقال ہو گیا (۱) پھر امام حماد کے بعد امام صاحب پورے تیس سال زندہ رہے جن میں وہ اپنے علم اور طرز استنباط کو پھیلاتے رہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عقلی طریق استدلال جو امام ابوحنیفہ کو علوم کلام و مناظرہ میں مشغول رہنے سے حاصل ہو گیا تھا اس کا واضح اثر غیر ارادی اور لاشعوری طور پر ان کے فقہی طریق استنباط میں بھی اس کے بعد نمایاں رہا ہے۔ یقیناً ان کی کچھ کلامی آراء تو تھیں جن کی تبلیغ و اشاعت وہ عمر بھر کرتے رہے۔ مثلاً "ایمان اور اسلام کا مفہوم"، "مرتکب کبیرہ کا انجام"، "مسئلہ تقدیر" وغیرہ (۲) چنانچہ کلامیہ اور اعتقادیہ آراء امام صاحب کی مؤلفات کا بھی موضوع رہی ہیں مثلاً "الفقہ الاکبر" اور "الفقہ الاوسط" اور "العالم والمتعلم" (۳) ابن الندیم نے بھی اشارہ کیا ہے کہ امام صاحب نے ایک کتاب قدریہ فرقہ کے رد میں تصنیف فرمائی تھی۔ (۴) اگرچہ کردری رح نے بیان کیا ہے کہ معتزلہ نے اس کی سختی سے تردید کی ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کی کوئی تصنیف علم الکلام میں ہے (۵) لیکن اکثر محققین نے مذکورہ بالا کتابوں کی نسبت کو امام ابوحنیفہ رح کی طرف صحیح کہا ہے۔

علاوہ ازیں یہ بھی محقق ہے کہ امام ابوحنیفہ رح نے فقہ میں کوئی کتاب

---

(۱) المناقب الامام الاعظم للموفق ص ۵۵ – ۵۶۔

(۲) ایضاً ص ۷۴ – ۸۴ – ۸۶ اور التمہید مبحث ششم فقرۂ ثانیہ التمہید ص ۷۳

(۴) الفہرست ص ۲۰۲ (۵) مناقب الامام الاعظم للکردری ص ۱۰۸ – ۱۰۹

خود تصنیف نہیں فرمائی۔ (۱)

رہا یہ سوال کہ ہم امام ابوحنیفہ رح کی فقہ کو کہاں سے حاصل کریں؟ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رح نے تراسی ہزار ۸۳ ہزار فقہی مسائل میں فتوے دیئے ہیں، بلکہ کہا جاتا ہے کہ امام صاحب نے جن مسائل میں فتوے دیے ہیں ان کا مجموعہ پانچ لاکھ مسائل تک پہنچتا ہے۔ (۲) ہمیں یہاں اس تحقیق کی ضرورت نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے کونسی تعداد صحیح ہے کیونکہ یہ بات تو ثابت ہے کہ امام ابوحنیفہ نے لاکھوں مسائل کے متعلق جو فقہ و تشریع کے تمام پہلوؤں اور ان کے عہد کے معیشتی اور فکری حالات پر مشتمل تھے فتاویٰ دیئے ہیں۔ اور ان کے اصحاب اور تلامذہ متفرق کتابوں میں ان کی بعض آراء کو مدون اور یاد بھی

---

(۱) لیکن موفق مکی نے جو یہ بیان کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ وہ پہلے شخص ہیں جس نے شریعت کے اس علم کو مدون فرمایا (مناقب الامام الاعظم ص ۱۳۶) تو یہ بات تاکید سے کہی جا سکتی ہے کہ ان کا مقصد یہ بتانا ہے کہ انھوں نے اسے اپنے شاگردوں کے ذریعہ مدون فرمایا خصوصاً ابویوسف اور محمد بن الحسن کے ذریعہ سے۔ اور موفق کی عبارت میں تعبیر کی باریک بینی نہیں ہے تو یہ مناقب کی کتابوں میں عام بات ہے۔ اس کا منشاء مبالغہ کی وہ روح ہے کہ جس امام کے مناقب لکھے جا رہے ہوں اس کی طرف بلند ترین فضائل کی نسبت کر دی جائے اگرچہ اس میں تعبیری اختصار سے کام کیوں نہ لینا پڑے۔ اس مقصد کے لئے استاذ محمد ابوزہرہ کی کتاب "ابوحنیفہ" بھی ملاحظہ فرمائیے۔ (ص ۱۹۰)

(۲) مناقب الامام الاعظم للموفق ص ۹۶ ج ۱ و ص ۱۳۷ ج ۲

کرتے رہے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی زندگی میں ان مدوّنین میں سب سے بڑے مدوّن تو امام ابویوسفؒ تھے جو ١١٣ھ میں پیدا ہوئے اور اپنے استاد کے بعد بتیس سال تک زندہ رہے یعنی ١٨٢ھ میں انتقال فرمایا۔ ان کے علاوہ بھی امام ابوحنیفہ کے اصحاب اور تلامذہ میں ایسے لوگ تھے جو ان کے فتاویٰ اور اقوال کو یاد کر لیتے اور زبانی ایک دوسرے سے باہم نقل کرتے تھے تاآنکہ محمد بن الحسن شیبانیؒ جوان ہوئے اور انھوں نے ان تمام حفظ کردہ اور مدوّن فتاویٰ کو جمع کر دیا۔

لیکن امام ابن الحسن نے امام ابوحنیفہ کا تمام فقہ امام ابوحنیفہؒ سے براہ راست حاصل نہیں کیا۔ کیونکہ جب امام ابوحنیفہؒ کی وفات ١٥٠ھ میں ہوئی تو محمد بن الحسن کی عمر کا اٹھارواں سال تھا اور یہ بات عقل میں نہیں آسکتی کہ وہ اس نوجوانی کی عمر میں امام ابوحنیفہؒ کا تمام فقہ ان سے براہ راست خود سن سکتے یا مدوّن کر سکتے (١)

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام محمد نے امام ابوحنیفہؒ کا کچھ فقہ براہ راست خود امام ابوحنیفہؒ سے سنا ہو اور جو کچھ سنا اسے یا اس کے بعض حصے کو مدوّن بھی کر لیا ہو۔ پھر امام ابویوسف اور امام زفر وغیرہ سے ابوحنیفہ کا باقی فقہ سنا اور وہ مدوّن شدہ کتابیں پڑھیں جنھیں ابو ابویوسف وغیرہ نے لکھا تھا۔ پھر امام محمد نے ان سب کو اپنی

---

(١) "ابوحنیفہ" الاستاد محمد ابوزہرہ ص ١٨٨-١٨٦۔

ان مشہور کتابوں میں جن میں انہوں نے حنفی فقہ کو جمع کیا ہے مدوّن کر دیا۔

استاد کبیر علی حفیف، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب امام ابویوسف امام محمد اور امام زفر کے متعلق لکھتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ زیادہ تر جو روایتیں آپ سے آئی کی گئی ہیں ان میں ایسے مسائل بھی ہیں جن کے ساتھ ان کے دلائل بھی موجود ہیں اور ایسے احکام بھی ہیں جن کے ساتھ ان کے اصول اور دلائل موجود نہیں ہیں اور جن دلائل سے ان کی تائید کی گئی ہے، جن اصول پر انھیں متفرع کہا گیا ہے یہ سب کچھ ان کے بعد میں آنے والے فقہائے حنفیہ کا استنباط ہے جنھوں نے ان فروع اور احکام پر غور کر کے ان کے درمیان موازنہ کیا اور شبیہہ کو شبیہہ اور نظیر کو نظیر کے ساتھ ملایا اور اپنے غور و فکر سے ان اصول و قواعد کا استخراج کیا جن کے متعلق انھوں نے یہ سمجھا کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے جب ان مسائل پر غور کیا ہوگا تو ان اصول و قواعد کا لحاظ رکھا ہوگا اور احکام کو مستنبط کرتے وقت ان کی بنیاد انہی اصول پر رکھی ہوگی۔ کیونکہ اس کا یقین کر لیا گیا ہے کہ ان حضرات کے مستنبط کئے ہوئے احکام محض خواہش نفسانی پر مبنی نہیں ہوں گے بلکہ انہی اصول و قواعد پر مبنی ہوں گے جن کا انہوں نے اپنے آپ کو پابند بنا لیا تھا۔ وہ ان کی حدود سے باہر نہیں نکلے ہوں گے۔ کیونکہ مسائل کے احکام کی مصلحت یا حکمت اگر یکساں ہو سکتی ہے تو اسی طرح وہ احکام خود بھی یکساں اور متحد ہوں گے۔ ان اصول و قواعد کے ائمہ سے منقول نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ان کے تحت الشعور میں بھی موجود نہیں تھے

اوران کا استنباط کرتے ہوئے وہ ملحوظ خاطر نہیں تھے

امام ابوحنیفہ کے فقہی رویئے کا پتہ لگانے کی راہ میں یہ بات کوئی سند نہیں رکھتی کہ ان علمائے کرام کی ان پیہم کاوشوں کی طرف رجوع کیا جائے جو وہ ان اصول وقواعد کی نشاندہی میں پیش کیا کرتے ہیں جن سے امام ابوحنیفہؒ اوران کے اصحاب اپنے تفقہ اور فروعی مسائل کے جوابات میں کام لیا کرتے تھے لیکن میری اس تحقیق وتفتیش میں لامحالہ ہر اس بات کو مان لینا ضروری نہیں ہے جو ان علماء —— احناف وغیرہم —— نے بیان کیا ہے۔ البتہ اگر امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کے مسائل واقوال پر منطبق کرنے کے بعد ان اصول کی صحت ثابت ہوجائے تو مضائقہ نہیں۔ لہٰذا علماء کی ان کاوشوں کو قبول کرنے یا ترک کردینے کے سلسلے میں میرا بنیادی ماخذ ومرجع خود امام ابوحنیفہؒ کا تشریعی انداز اور رویّہ رہا ہے اور جن حاصل کردہ اصول ونتائج کا میں نے اضافہ کیا ہے وہ خود امام ابوحنیفہ کی وہ آراء ہیں جو ان کے بیان کردہ مسائل میں پائی جاتی ہیں۔

اس سلسلہ میں میری بڑی آرزو تھی کہ میں امام صاحبؒ کی زیادہ تر آراء سے متعلق جہاں تک ممکن ہو سکے ان کی عبارتوں اور خود ان کے الفاظ سے اخذ کروں اسی طرح ان کے اصحاب کی آراء کے متعلق بھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ میں حنفی مذہب کے افکار کے ارتقاء کو خود امام صاحب کے عہد کے بعد کے زمانہ سے وابستہ سمجھتا ہوں۔ (۱)

(۱) "التمہید" کا المبحث الثالث خصوصاً ص۲۶ و ص۲۹ ملاحظہ فرمائیں۔

میری شدید تمنا تھی کہ جو کچھ میں نے اس مطالعہ اور غور وخوض سے پتہ لگایا ہے وہ صرف قرن ثانی سے تعلق رکھتا ہو اور جو تغیّرات یا ارتقاءآت مذاہب اور مفاہیم میں زمانہ کے ساتھ ساتھ لازمی طور پر دخل انداز ہوتے رہتے تھے ان سے صرف نظر کرسکوں۔

حنفی حضرات کے علاوہ دوسرے لوگوں نے جو کچھ امام ابوحنیفہؒ کے فقہی رویّہ کے بارے میں لکھا ہے تو میں نے ان کی نگارشات کی صحت کی تحقیق کے لئے خود ان آراء کی طرف رجوع کیا جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہیں دوسرے لوگوں سے نہیں خصوصاً اس لئے بھی کہ امام اعظمؒ پر شدید تہمتیں لگائی گئی ہیں جن کے جھوٹ اور بناوٹی ہونے کو موضوعی بحث نے ثابت کردیا ہے (جیساکہ آگے آرہا ہے) موضوعی بحث کرنے کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ جہاں تک ضرورت پڑے ان تمام امور کی تحقیق کے لئے حتی الامکان خود امام ابوحنیفہؒ کی آراء اور خود انکی عبارات والفاظ سے پتہ لگایا جائے۔

چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ میں نے "مبسوط (سرخسیؒ)" کی طرف رجوع کیا جس نے ان تمام مسائل کو جمع کرلیا ہے جن کی تدوین امام اعظم، امام محمد، امام ابو یوسف اور امام زفر نے کی تھی (۱) اور جو کچھ ظاہر الروایت کی کتابوں پر مشتمل ہے جو امام محمد بن الحسن کی تصنیف کردہ ہیں۔ "مبسوط" زیادات، سیر صغیر، سیر کبیر، جامع کبیر ہیں جنھیں "اصول" یا کتب ظاہر الروایت کیا جاتا ہے کیونکہ یہ سب امام ابن الحسنؒ سے ثقہ راویوں

(۱) المبسوط ص۳۰-۳۱ الخاتمة

کے ذریعہ مروی ہے ۔ اور حاکم شہید ابو الفضل محمد بن احمد المروزی نے جن کا انتقال ۳۴۴ھ میں ہوا ۔ ان چھ کتابوں کو ایک جگہ مکرر باتوں کو حذف کر کے جمع کر دیا تھا ۔ پھر امام سرخسیؒ کھڑے ہوئے اور جو کچھ امام مروزی نے جمع کر دیا تھا اس کی شرح لکھی ۔ انہوں نے فرمایا کہ میں نے اس کو درست سمجھا کہ میں اس مختصر کی شرح مرتب کر دوں (۱) اور اس مضمون پر جو ہر مسئلہ کے بیان میں نقل کیا گیا ہے اپنی طرف سے کوئی اضافہ نہ کروں ۔ اور صرف اُسی پر اکتفا کروں جو ہر باب میں قابل اعتماد ہو (۲)

"اصول سرخسیؒ" اور دوسری بہت سی کتابوں کی طرف بھی مجھے رجوع کرنا پڑا جن سے میں نے امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کی فقہ کے اصول کا پتہ لگایا ان سے متعلق اپنی نگارشات پیش کیں جو اپنے مقامات پہ مذکور ہوں گی ——— لیکن جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں اپنی اس تفتیش و تحقیق میں میرا بنیادی ماخذ خود امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے مسائل اور اقوال ہی رہے ہیں ۔

استاد محمد الخضری کا یہ فرمانا بالکل بجا ہے کہ بعض مسائل میں امام صاحب سے نقل کرنے میں اختلاف واقع ہو گیا ہے جس کی وجہ بعض اوقات تو نقل کرنے والوں کی غلطی رہی ہے یا خود امام صاحب کی رائے میں تردد اور تذبذب رہا ہے (۳)

امام ابو حنیفہؒ کے فقہی انداز اور روّیہ کا پتہ لگانے میں ہر ہر قدم

(۱) یعنی جسے امام مروزیؒ نے جمع کیا تھا ۔ (۲) المبسوط ص ۴ ج ۱
(۳) اصول التشریع الاسلامی ص ۳۴۲

پر میں نے اس کا لحاظ رکھا ہے ۔ اسی وجہ سے جن مسائل کے نقل میں اختلاف واقع ہوا ہے ——— اور وہ متفقہ مسائل کی بہ نسبت بہت کم ہیں ——— اس اعتبار سے غور و فکر کیا ہے کہ کونسا قول انکے فقہی انداز اور روّیہ سے مطابقت اور مناسبت رکھتا ہے کہ جس کے لحاظ سے ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دی جا سکے جبکہ اس کا امکان بھی ہے کہ ان اختلافات کی توجیہ و توضیح ان کے فقہی انداز کو سامنے رکھتے ہوئے ہم اس طرح کریں کہ ان کے اجتہاد میں تبدیلی واقع ہو گئی ہو اور انہوں نے پہلے اجتہاد کے نتائج پر غور و فکر کرنے کے بعد دوسری رائے اختیار کر لی ہو ۔ کیونکہ ان کا طریقہ اجتہاد یہ تھا کہ وہ اپنے اصحاب سے برابر مشورہ ، مناظرہ اور بحث و تمحیص کرتے تھے اور اس کے بعد ہی کسی قطعی رائے تک پہنچتے یا فیصلہ فرماتے تھے کہ اس مسئلہ پہ غور و خوض آئندہ بھی روز بروز جاری رہے گا ۔ (۱)

بعض مستشرقین نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کی فقہ اور ان کے مذہب کو مدوّن کرنے والے حضرات اس فقہ کی ترتیب میں "مشنا" کے ارباب کی ترتیب سے متاثر ہوئے ہیں جو یہودی "تلمود" کی بنیاد ہے ۔ (۲) مگر یہ خیال ہی ہے جس کی ہمیں کوئی دلیل نہیں ملی ۔ پھر یہ بات کسی طرح بھی امام ابو حنیفہؒ کی فقہ کی روح اور ان کے استنباط کے انداز

(۱) وہ روایات ملاحظہ فرمائیے جو ابو المؤید خوارزمی نے اس بارہ میں جامع مسانید الامام الاعظم میں (ص ۳۳ ج ۱) پر بیان کی ہیں ۔ (۲) اس سلسلہ میں "ہذا البیان" قسم اول ، فصل اول ، فقرۂ ششم ص ۱۲۸ اور حاشیہ ملاحظہ فرمائیے ۔

سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی۔ اور ہماری نظر میں یہاں اسی کی اہمیت ہے۔"

امام ابوحنیفہؒ اور ترکِ سنت

بسا اوقات سنت کا مبحث امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کے پورے رویہ میں اہم تفصیلی مباحث میں شمار ہو جاتا ہے کیونکہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں ان کے مؤقف نے ان پر طعن وتشنیع کا وسیع میدان مہیا کر دیا ہے۔ ان کے علم اور دین کے بارے میں بھی حتیٰ کہ طعن کرنے والوں کی نظر میں وہ بڑے ہی زندیق ان کی روایت اور تشریع کے میدان میں ان کے مسلمہ اصول وضوابط اسلام سے خارج ہیں۔

خطیب بغدادی متوفی سنہ ۴۶۳ھ نے ان کی برائیوں پر مبنی کئی روایتیں بیان کی ہیں ــــ بشرطیکہ وہ واقعۃً صحیح ہوں ــــ کہ ابوحنیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی حدیثوں کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔ خطیب بغدادی بیان کرتے ہیں کہ ابوحنیفہ کہا کرتے تھے کہ "اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے اور میں ان کو پا لیتا (یعنی ہم دونوں ایک زمانہ میں ہوتے) تو آپ میری بہت سی باتوں کو قبول فرما لیتے" اور وہ بیان کرتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ حدیث کی مخالفت کیا کرتے تھے اور جب انھیں اس پر تنبیہ کی جاتی تو وہ حدیث کے متعلق کہا کرتے "ہمیں اس سے معاف کرو" یا کہتے "اسے خنزیر کی دم سے رگڑ دو" یا کہتے "میں اسے نہیں مانتا" یا کہتے "یہ تو ایک رجز ہے"، "یہ تو ہذیان ہے" یہ تو ایک سجع (مقفی عبارت) ہے (۱)

(۱) تاریخ بغداد ص ۳۰۳–۴۳۱ ج ۱۳

خطیب بغدادی یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض حدیثوں کا مذاق اڑاتے تھے اور ان کو رد کرنے کیلئے امثال گھڑا کرتے تھے مثلاً حضور کی اس حدیث پر کہ "بائع اور مشتری (فروخت کنندہ اور خریدار) جب تک ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں تو انھیں معاملہ کو فسخ کرنے کا اختیار رہے گا" یہ حاشیہ آرائی کی "ذرا بتاؤ تو اگر وہ دونوں ایک ہی کشتی میں سوار ہوں؟" ذرا بتاؤ اگر وہ ایک ہی قید خانہ میں قید ہوں؟" بتاؤ تو اگر وہ دونوں سفر میں ہوں؟ تو کیسے جدا ہوں گے؟ ایسے ہی آپ کی ایک حدیث ہے کہ "جب پانی دو مٹکوں کی مقدار تک پہنچ جائے تو وہ ناپاک نہیں ہو گا"۔ اس پر ابوحنیفہ نے یہ پھبتی کسی کہ "میرے شاگردوں میں ایسے لوگ موجود ہیں جو دو مٹکوں کے برابر پیشاب کر دیتے ہیں" ایسے ہی رکوع جاتے وقت ہاتھ اٹھانے (کی حدیث) کے متعلق یہ حاشیہ آرائی فرمائی "بیچارہ اڑنا چاہتا ہو گا" ــــ (۱)

حتیٰ کہ بغدادی اپنی سند سے ــــ یوسف بن اسباط سے ــــ ان صاحب کا قول نقل کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار سو یا اور زیادہ حدیثیں رد کر دی ہیں اور اس کے بعد اسکی مثالیں انھوں نے بیان کرتے ہوئے یہ حدیث بیان کی ہے کہ "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب کبھی سفر کا ارادہ فرماتے تو ازواج مطہرات میں قرعہ اندازی فرمایا کرتے تھے" تو ابوحنیفہؒ نے فوراً کہا کہ "قرعہ اندازی تو جوا ہے" جیسا کہ خطیب یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے اس قول کی وجہ کو ــــ اگر حضور اکرم اور میں دونوں ایک زمانہ

میں ہوتے تو حضور میری بہت سی باتیں قبول فرما لیتے ——— یہ بتائی کہ دین، اچھی اور عمدہ رائے کے سوا اور کیا ہے (۱)

خطیب بغدادی بیان کرتے ہیں کہ "وکیع نے کہا ہے کہ ہم نے ابو حنیفہؒ کو دو سو حدیثوں کی مخالفت کرتے ہوئے پایا ہے"۔ حماد ابن سلمہ نے کہا کہ "ابو حنیفہؒ محض اپنی رائے سے حدیثوں کو آگے پیچھے کرتے رہتے ہیں (۲) اسی طرح وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ روایت میں صحابہ سے تدلیس کرنے کی بھی کوئی پرواہ نہیں کرتے تھے (۳) نیز یہ کہ امام صاحب سے شرابوں کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے سب کو حلال کر دیا حتیٰ کہ جس سے نشہ ہو جائے اُسے بھی ——— جو قرآن اور سنت دونوں کے خلاف ہے ——— حتیٰ کہ ان کے بارے میں احمد بن معدل کو یہ کہنا پڑا (شعر) اگر تو جھوٹی ہے تو جو کچھ تو نے مجھ سے بیان کیا ہے تیرے اوپر ابو حنیفہ اور زُفر کا گناہ پڑے گا۔ جو قیاس کی طرف زیادہ میلان رکھتے ہیں ——— اور احادیث سے تمسک کرنے سے نفرت کرتے ہیں، ——— (۴) نیز خطیب بغدادی نے اپنی سند سے بیان کیا ہے کہ ——— ابو حنیفہؒ نے میت کی قبر کھولنے اور اس کا کفن چرا کر دینے کو جائز کہا ہے۔ اگر اس کے گھر والوں کو کفن کی قیمت کی ضرورت ہو تو (۵) ایک جملہ میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ خطیب بغدادی نے مذکورہ روایات کے پہلو بہ پہلو بہت سی روایتیں بیان کی ہیں ———

---

(۱) حوالہ سابقہ ص ۱/۱۳ ج۔ (۲) تاریخ بغداد (۳) حوالہ سابقہ ص ۴۱۱ ج ۱۳
(۴) ایضاً ص ۴۱۲ ج ۱۳ (۵) بحوالہ سابقہ۔

بشرطیکہ وہ صحیح ہوں ——— ان سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نہایت کج عقیدہ اور کج ایمان تھے اور ان کی یہ کج عقیدگی با اوقات کفر صریح تک پہنچ جاتی تھی (۱) اسی وجہ سے کوئی تعجب نہیں اگر وہ سنت کے مخالف ہوں۔

جب بعض اہل سنت نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ تمام باتیں منسوب کر ڈالیں تو کیا تعجب ہے کہ بعض علمائے شیعہ امامیہ اثنا عشریہ نے بھی ان کی طرف کچھ ایسی ہی باتیں منسوب کر دیں ——— مثلاً علی اکبر غفاری نے تحف العقول عن آل الرسول" مؤلفہ حسن حرانی (۲) پر تحقیقی کام کیا ہے اس میں یہ لکھ مارا ہے کہ ابو حنیفہؒ نے اپنی کم علمی اور عدم تفقہ کی بنا پر قیاس اور استحسان کو اختیار کیا اور اپنے مذہب کے موافق حدیثیں گھڑنے کو جائز قرار دیا تھا چنانچہ ابو حنیفہؒ نے چار سو حدیثیں بلکہ اس سے زیادہ رد کر دی تھیں (۳)

زمانہ کے گذرنے کے ساتھ ساتھ یہ تہمتیں اور اقوال جو امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں ہر زمانہ میں دہرائے جاتے رہے لیکن بلا شبہ جو کچھ ابن ابی شیبہ نے (۴) امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت حدیث کے متعلق

---

(۱) بحوالہ سابقہ ص ۳۹۹-۴۰۰ ج ۱۳ (۲) ہم نے اس کتاب کی طرف اس سلسلہ میں رجوع کیا جو امام جعفر صادقؒ سے متعلق تھا۔ ملاحظہ ہو فصل اول فقرہ ششم ص ۱۹۵۔ (۳) حاشیہ تحف العقول ص ۴۱۱۔ (۴) ابن ابی شیبہ بڑے حافظ حدیث ہیں ان کا پورا نام ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ کوفی متوفی ۲۳۵ھ ہے "کبار ائمہ حدیث میں سے ہیں ان سے بخاری، مسلم، باقی بر صفحہ آئندہ۔

بیان کیا ہے وہ زیادہ قابل توجہ ہے عملی حیثیت سے بھی اور موضوعی ترتیب وتعلیم کے اعتبار سے بھی کیونکہ حدیث، روایت حدیث اور فقہی میدان میں ابن ابی شیبہ کی اہمیت بہت زیادہ ہے پھر انہوں نے موضوع، علمی اسلوب اور علت آرائی جو امام ابوحنیفہ کی خصوصیات میں سے ہے ان کا ابن ابی شیبہ نے خصوصی لحاظ رکھا ہے۔ اسے ہم عنقریب اسی مفصل میں پیش کریں گے۔ لیکن ہماری رائے میں ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم پہلے امام ابوحنیفہ کی فقہ، ان کے اقوال اور ان کی اصولی تدریسات کو بھی پیش نظر رکھیں جو ان اقوال کے پہلو بہ پہلو بیان کئے جا چکے ہیں کہ سنت کی

(بقیہ مضمون ص۲۴۹) ابو زرعہ رازی، ابو داؤد، ابن ماجہ وغیرہ ہم جیسے بہت سے لوگوں نے روایت کی ہے اور ثقاہت، ضبط، اتقان اور حفظ کے ساتھ موصوف کیا ہے۔ انہوں نے مصنف کتاب تالیف کی اور وہ حدیث کی تالیف کردہ کتابوں میں جامع ترین کتاب ہے جس میں احکام کی حدیثیں جمع کی گئی ہیں اور ابواب فقہ کی ترتیب کے مطابق اسے مرتب فرمایا ہے اور ہر باب میں اس سے متعلق حدیثیں مرفوع، موصول، مرسل، منقطع، موقوف حدیثیں، نیز قول تابعی اور مسئلہ میں تمام اہل العلم کے اقوال جمع کر دیئے ہیں۔ اس کتاب کا ایک خاص باب ہے جس کا عنوان ہی "وہ رسول اللہ کی حدیثیں جن کی مخالفت امام ابوحنیفہ رحمہ نے کی ہے" اس باب میں انہوں نے ایک سو چھبیس مسائل میں امام ابوحنیفہ کا رد کیا ہے اور ہر مسئلہ میں احادیث نبوی کو نقل کیا ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ کوثری "النکت الطریفہ فی التحدث عن ردود ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفہ ص۳۔۴ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

روایت اور ان کو قبول کرنے میں امام ابوحنیفہ کا رجحان کیا تھا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ حق کا پتہ لگانے میں خطیب بغدادی اور ان جیسوں کی روایات کا تتبع کرنے سے زیادہ مفید خود امام صاحب کے مذکورہ بالا رجحانات کا مطالعہ ہوگا کہ وہ کن سندات کو صحیح سمجھتے ہیں، کن کو ضعیف سمجھتے ہیں کن کو موضوع سمجھتے ہیں۔ یہ اسلئے کہ ان روایات اور اقوال کی حقیقت کے ضمن میں یقینی مرجع مکمل صورت میں ہمارے لئے امام صاحب کے وہ مسائل واقوال بھی ہو سکتے ہیں جن میں انہوں نے اپنے قیاسات کی تطبیق ان تمام احادیث سے کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہیں۔ تو یہ قیاسات کیا ہیں؟

جو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے روایت کی جاتی ہیں ان کے رد وقبول میں امام صاحب کا رجحان

اولاً: متواتر:۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تمام جمہور مسلمان فقہاء کی طرح امام ابوحنیفہ بھی یہی سمجھتے تھے کہ سنت کی اقسام میں اول اور اعلیٰ درجہ کی قسم حدیث متواتر ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان تک بغیر کسی شبہہ کے پہنچتی ہے اور وہ ایسی ہی ہے جیسے انہوں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو متواتر ایسی حدیث ہوتی ہے ——— جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے تینوں طبقوں میں ——— اتنی بڑی جماعت روایت کرتی ہے کہ ان کی کثرت تعداد

ان کی ثقاہت وعدالت اور ان کے متعدد جگہوں پر رہنے کی وجہ سے ان کے کسی جھوٹ پر اتفاق کر لینے کا وہم بھی نہ ہو سکے۔ یہ اس قسم کے مسائل ہو سکتے ہیں کہ فرض نمازیں پانچ ہیں، ان میں رکعتوں کی تعداد اتنی اتنی ہے، زکوٰۃ کے متفق علیہ مقداریں اتنی اتنی ہیں (۱) اسی بناء پر سرخسی فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ جو بات متواتر احادیث سے ثابت ہو جائے وہ ایسا علم بدیہی ہے جیسا کہ کوئی بات خود اپنی آنکھ سے دیکھ لی ہو۔ (۲) اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سنت کی جو تواتر کے طریقہ سے ثابت ہو قطعاً مخالفت نہیں کرتے۔ اور امام شوکانی نے ــــــ درست ہی کہا ہے کہ ــــــ اہل اسلام میں سے کسی نے بلکہ عقلاء میں سے کسی نے بھی اس بات کی مخالفت نہیں کی کہ خبر متواتر یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے (۳)

جب امام ابو حنیفہ کی رائے اس حدیث میں جو ہر طبقہ میں تواتر کی شرائط کو پوری کرتی ہو ــــــ ایسی حدیثیں ان تمام احادیث کی نسبت سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جاتی ہوں بہت کم ہیں ــــــ تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی باقی احادیث کی نسبت سے جو تواتر کی شرائط پوری نہ کرتی ہوں امام صاحب کی رائے کیا ہو گی؟

(دوم) مشہور و مستفیض:۔ امام ابو حنیفہؒ سے جو کچھ منقول ہے

(۱) ملاحظہ فرمائیں کشف الاسرار ص ۶۸۱ ج ۲ (۲) اصول سرخسی ص ۲۹۱ ج ۱ (۳) ارشاد الفحول ص ۴۴ (۴) کشف الاسرار ص ۶۸۸ ج ۲

اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ تواتر کے بغیر جن حدیثوں کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی ہے وہ ان میں روایات کی شہرت اور علماء اور راویوں کے درمیان معروف ہونے کے لحاظ سے فرق کرتے تھے اسی لئے وہ غیر متواتر روایتوں کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کرتے تھے (۱) اخبار مشہورہ و مستفیض (۲) اخبار احاد جو شہرت واستفاضہ (معروف ہونے) روایت کے شائع و ذائع ہونے کے اس درجہ تک نہ پہنچ سکے۔

مشہور اور مستفیض وہ احادیث ہیں جو صحابہ کے طبقہ میں تو تواتر کی شرط سے عاری ہوں ــــــ وہ دراصل خبر واحد ہوتی ہیں لیکن صحابۂ کرام کے بعد وہ لوگوں میں پھیل گئیں، علماء نے ان کو قبول کر لیا یعنی ایک بڑی جماعت انھیں نقل کرنے لگی جن کا (صحابہ کے بعد دوسرے طبقہ میں) جھوٹ پر اتفاق کر لینے کا وہم نہ کیا جا سکے۔ اس طرح اس طبقہ (تابعین) کے بعد بھی انھیں ایک جماعت نے نقل کیا ہو جو ثقہ ہوں، اپنے عہد کے امام ہوں جن کو متہم نہ کیا جا سکے لہذا وہ ان کی شہادت اور تصدیق سے بمنزلہ متواتر کے ہو جاتی ہیں (۲) اور جصاصؒ نے (۳) حدیث کی اس قسم کے متعلق کہا ہے کہ یہ متواتر ہی کی ایک قسم ہے اور عیسیٰ بن ابان نے (۳) امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اخبار مشہورہ کا منکر گمراہ

(۱) کشف الاسرار ص ۶۸۸ ج ۲ (۲) وہ ابوبکر احمد بن علی رازی ہیں جو حنفی المذہب ہیں ۳۰۵ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۷۰ھ میں انتقال فرمایا۔ احکام القرآن انکی مشہور تصنیف ہے۔ (۳) عیسیٰ بن ابان حنفی مکتب فکر کے ایک فقیہہ ہیں جو دس سال تک قاضی رہے اور ابو حنیفہ کی فقہ امام صاحب سے حاصل کی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے امام محمد بن الحسن سے بہت کم لیا ہے اور انہوں نے امام شافعی کا رد بھی کیا ہے جن میں وہ احادیث سے وابستہ رہے ہیں۔ ابن الندیم نے نقل کیا ہے (باقی مضمون آئندہ صفحہ پر)

ہے مگر اس کی تکفیر نہیں کی جا سکتی (۲) مشہور حدیثوں کی مثال مسح علی الخفین کرنے (موزوں پر مسح) اور شادی شدہ زانی کے رجم کی احادیث ہیں (رجم کی احادیث پر ہم فقہ القرآن جلد پنجم میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔ اسے دیکھ لیں مؤلف)

امام ابو حنیفہ رح اس قسم کی احادیث کو بھی متواتر کی طرح قبول کرتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ احادیث مشہورہ سے امام صاحب رح قرآن کریم کے احکام پر زیادتی کر لینے کو جائز سمجھتے ہیں مثلاً

یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا بوجوھکم وارجلکم الی الکعبین (سورہ مائدہ $\frac{۵}{۶}$)

(۳) اور حق تعالیٰ کا ارشاد الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مأۃ جلدۃ ($\frac{۲۴}{۲}$)

اور امام ابو حنیفہ کے متبعین میں سے بعض اصولی اس طرف گئے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود رض کی مشہور روایت پر عمل کر کے کفارۂ قسم کے روزوں

(بقیہ مضمون صـــ کا) کہ انہوں نے ایک کتاب خبر واحد میں اور ایک کتاب قیاس کے سلسلہ میں نیز اجتہاد رائے کے سلسلہ میں تصنیف فرمائی ان کی وفات ۲۳۰ھ میں ہوئی ملاحظہ ہو الفہرست صـــ ۲۰۵ نیز تاریخ التشریع الاسلامی صـــ ۲۳۶

(۱) کشف الاسرار صـــ ۶۸۸ ـ (۲) مسانید الامام الاعظم صـــ ۲۸۰ ـ ۲۹۲ والمبسوط صـــ $\frac{۶۸-۹۷}{ج ۱}$

پر لگاتار کی شرط لگانے سے ـــــ جو قرآن کی متواتر قراءت پر زیادتی ہے (۱) ـــــ بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ خبر مشہور کو قبول کرتے ہیں کیونکہ اس سے قرآن کریم پر زیادتی لازم آ رہی ہے۔ (۲)

لیکن ان اہل اصول نے اس قسم کی زیادتی کا نام "نسخ" رکھا ہے تو یہ ان کے نزدیک قرآن کریم کو سنت مشہورہ مستفیضہ سے منسوخ کرنے کے باب سے تعلق رکھتی ہے۔ قرآن کے عام کو خاص کر لینے کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک مخصِّص (خاص کرنے والی دلیل) مخصوص منہ کے قوت میں برابر ہو اور یہ کہ وہ متصل ہو، تاخیر سے فاصلہ کے ساتھ نہ آ رہی ہو اور یہاں یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں جیسا کہ امام عبد العزیز بخاری نے فرمایا ہے (۳)

ـ اور ہمیں امام ابو حنیفہ رح کے اقوال میں خود ایسی کوئی بات نہیں ملی جس کی بناء پر ہم یقین کے ساتھ کہہ سکیں کہ وہ حدیث مشہور کے ساتھ قرآن پر زیادتی کو نسخ سمجھتے تھے لیکن ہمیں ابو یوسف رح کا یہ قول ضرور ملتا ہے ـــــ جیسا کہ سرخسی رح ان سے روایت کرتے ہیں کہ ـــــ مسح علی الخفین کی حدیث سے اس کی شہرت کی بناء پر کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے (۴)

اور ہو سکتا ہے کہ ہم ابو یوسف رح کے اس قول کو خود ابو حنیفہ رح کے

---

(۱) قراءات ابو حنیفہ اور اس کا تشریعی اثر کا عنوان ملاحظہ فرمائیں (۲) کشف الاسرار صـــ $\frac{۶۸۹}{ج ۲}$ (۳) بحوالہ سابقہ ـ (۴) المبسوط صـــ $\frac{۹۸}{ج ۱}$

ل کی تائید سمجھ لیں کہ وہ ایسا کہا کرتے ہوں جیسا کہ مذہب حنفی کے ہل اصول نے بیان کیا ہے —— کیونکہ کہیں اس کا پتہ نشان نہیں ملتا کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس سے اختلاف کیا ہو۔

اور جیسا کہ آگے آرہا ہے امام ابو یوسفؒ اپنے استاد ابو حنیفہؒ کے رجحان کی ہر ممکن حد تک پوری پوری پیروی کرتے تھے بجز اُن رجحانات اور اقوال کے جو خود ابو یوسف کے خصوصی رویّہ کی نشاندہی کرتے ہیں جو ہم تک نقل ہوئے ہیں جنھیں ہم آگے بیان کریں گے۔

بظاہر احادیث کی شہرت و استفاضہ کا معیار امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تھا کہ صحابہ کے طبقہ میں بھی صحابہ کی ایک جماعت اسے نقل کرے اگرچہ وہ تواتر کی حد تک نہ پہنچ سکے —— لیکن اس کو روایت کرنے والے ایک یا دو صحابی نہ ہوں۔ پھر صحابہ کے بعد وہ روایت عام ہو جاتی اور مسلمانوں میں پھیل جاتی ہے —— بطور مثال کے امام ابو حنیفہؒ مسح علی الخفین کے سلسلہ میں بہت سی حدیثیں روایت کرتے ہیں، عمرؓ بن الخطاب سے، علیؓ بن ابی طالب سے، عبداللہ بن مسعودؓ سے، عبداللہؓ بن عمر سے، سعدؓ بن ابی وقاص سے، مغیرہ بن شعبہ سے خزیمہؓ بن ثابت سے، جریرؓ بن عبداللہ بجلی سے، حضرت بریدہؓ سے، یہ سب ۹ صحابی ہیں (۲) جن سے تابعین کی بڑی جماعت —— ہر ایک سے —— نقل کرتی ہے اور تبع تابعین کے دور میں تو اور بھی بڑی جماعتیں نقل کرنے لگتی ہیں۔

---

(۱) ملاحظہ ہو جامع مسانید الامام الاعظم ج ۱ ص ۲۹۰ — ۲۹۲

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ احادیث متواترہ اور مشہورہ کو بغیر کسی شرط کے قبول کرتے تھے اور ان کے ذریعہ سے قرآن پر بھی اضافہ کر لیتے تھے۔ لیکن جب حدیث متواتر یا مشہور نہ ہو —— یعنی خبر واحد ہو اور ان کی روایت سابقہ انداز سے —— مشہور نہ ہو سکی ہو تو امام صاحب کا موقف مختلف تھا جو ہم آئندہ بیان کر رہے ہیں۔

سوم[۳]: خبر واحد

جب ہم ابو حنیفہؒ کی فقہ کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ انہوں نے بہت سے مسائل میں خبر واحد کو بھی قبول کیا ہے لیکن دوسری بہت سی اخبار احاد پر عمل نہیں کیا۔ تو کبھی خبر واحد کو قبول کرنے کی اور کبھی انھیں ترک کر دینے کی کیا وجوہات ہیں؟

درحقیقت ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اس سے پہلے کہ امام صاحبؒ کے متعلق جو کچھ اس ضمن میں کہا جاتا رہا ہے ان کے سر تھوپ دیں۔ پوری احتیاط اور باریک بینی سے انکے مذہب کا بغور مطالعہ کر لیں، یہ اس بناء پر کہ تحقیق کے بعد ہمارے علم میں یہ بات آچکی ہے کہ بعض وہ باتیں جو ان کی طرف منسوب کی گئی ہیں —— اس سلسلہ میں اور دوسرے سلسلوں میں بھی —— نہ تو امام ابو حنیفہؒ نے وہ باتیں کہیں نہ ان کے مطابق عمل کیا بلکہ وہ باتیں، ان کے مذہب میں بعض اصولی افکار کے ارتقاء کا اثر ہیں جو ان کی وفات کے سالہا سال بعد پیدا ہوا۔ اور جو کچھ سالہا سال گزرنے کے بعد اس مذہب کے ضمن میں ثابت کر دیا گیا ہے

وہ ساری باتیں خود امام ابو حنیفہ رح نے نہیں فرمائیں جیساکہ اس کی طرف تمہید میں، میں نے اشارہ کیا تھا جہاں میں نے تحقیق کے لئے زمانہ کے اثرات سے بحث کی تھی۔

اسی وجہ سے حنفی مذہب کے اہل اصول نے جو کچھ کہا ہے ان سب کا تحقیقی جائزہ لینے کے لئے میں نے کمر ہمت باندھی ہے۔ اسی کے ساتھ مجھے ان باتوں کی بھی تحقیق کرنی ہے جن کا دوسرے اہل اصول نے استنباط کیا ہے۔ بہر حال عمل بالحدیث کے سلسلہ میں عموماً ابو حنیفہ رح کے مذہب کی طرف جو کچھ منسوب کیا جاتا ہے مجھے اس سب کا جائزہ لینا ہے۔ میں نے امام ابو حنیفہ رح کی فقہ اور خود ان کے بیان کردہ مسائل و اقوال کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد جو نتیجہ نکالا ہے اور جن نتائج تک میں پہنچا ہوں وہ یہ ہیں کہ امام ابو حنیفہ رح یہ سمجھتے تھے کہ خبر واحد یقینی علم کا موجب نہیں ہوتی (۱)

اس پر عمل چند شرائط کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور یہ شرائط ——— بنیادی طور پر ——— دو بڑی قسموں میں منقسم ہو جاتی ہیں جو مجموعی حیثیت سے روایات کی تنقید و توثیق کے دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہیں یعنی "تنقید خارجی" جس کا تعلق روایات کی سند اور احوال رواۃ سے ہے اور "تنقید داخلی" جس کا تعلق روایت کے مضمون اور اس کے مآل سے ہے۔ ہم دونوں پہلوؤں پر تفصیل سے گفتگو کر رہے ہیں۔

(۱) ملاحظہ ہو، المبسوط ص ۷۹-۸۰ ج ۳

(۱) امام ابو حنیفہ کے نزدیک خبر واحد کی تنقید خارجی

امام ابو حنیفہ احادیث کے راویوں میں مندرجہ ذیل شرطیں لگاتے تھے

۱ ——— اسلام، تو احادیث کے باب میں کافر کی روایت کی قطعاً کوئی اہمیت نہیں (۱)

یہ تو بالکل بدیہی شرط ہے کیونکہ دین کے اثبات میں کافر کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں ہو سکتا۔

۲ ——— عقل، تو نابالغ بچہ کی روایت قبول نہیں کی جائیگی کیونکہ اس کی عقل کامل نہیں ہوتی نہ مجنون اور بے وقوف، نہ ان جیسے دوسرے لوگوں کی روایت (۲)

۳ ——— ضبط، راوی کا اس بات کو جو وہ سن رہا ہے صحیح طور پر سمجھنا اور اسے یاد رکھنا پھر جیسا سنا اور سمجھا تھا بیان کرنا خواہ سننے اور بیان کرنے میں کتنا ہی عرصہ گذر گیا ہو (۳) اسی وجہ سے مغفل اور لاپروا آدمی کی روایت جو ہر معاملہ میں گھس جائے اور دخل اندازی کرے اور پروا نہ کرے قبول نہیں کی جاتی (۴) ایسے ہی ان لوگوں کی روایت بھی قبول نہیں کی جائے گی جو ان جیسا ہو یعنی جن میں ضبط کی شرط نہ پائی جائے

۴ ——— عدالت:- اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی مستقیم الحال

(۱) ملاحظہ ہو اصول سرخسی ص ۲۷۱ ج ۱ اور کشف الاسرار ص ۱۲ (۲) اصول سرخسی ص ۳۷۱-۳۷۳ اور کشف الاسرار ص ۶۱۴-۶۱۵ (۳) ملاحظہ فرمایئے مناقب الامام الاعظم للموفق ص ۱۹۲ ج ۱ اور کشف الاسرار ص ۱ ج ۱ (۴) اصول السرخسی ص ۲۷۲-۲۷۳ ج ۱

اور صادق القول ہو، خواہش نفس کا پیرو نہ ہو جو اسے جھوٹ میں دھکیل دے، اس لئے ابو حنیفہ رح فاسق، کذّاب، خواہش نفس سے متہم، تہمت کا سزا یافتہ (محدود فی القذف) جن کے جھوٹے ہونے کا خود حق تعالےٰ نے فیصلہ فرما دیا ہے چنانچہ فرمادیا

فاولئك عند الله هم الكاذبون (۱)

ان لوگوں کی روایت بھی قبول نہیں ہوتی جو ان جیسے ہوں یعنی ان میں عدالت کی سند موجود نہ ہو جو ان کی روایت کی صحت پر ایک طعن ہے۔

رجال کی روایت پر اور ان کی جرح و تعدیل پر امام ابو حنیفہ سے بہت سے قول نقل کئے گئے ہیں۔ مثلاً ان سے پوچھا گیا کہ سفیان ثوری سے احادیث لی جائیں یا نہیں تو امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ سفیان ثوری ثقہ ہیں لہٰذا ان سے حدیثیں لکھو لیکن جو حدیثیں سفیان ثوری نے عن ابی اسحٰق عن الحارث روایت کی ہیں اور جو احادیث انہوں نے جابر جعفی سے روایت کی ہیں وہ نہیں لکھنی چاہئیں۔ اور امام ابو حنیفہ رح نے جابر جعفی کی روایت کو چھوڑ دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "جعفر جعفی کذاب ہے" (۲) اور جابر جعفی کی ایسی بہت سی روایتیں گزر چکی ہیں جو اس کے بارے میں امام صاحب کے قول کی تائید کرتی ہیں (۳) اور جابر جعفی

---

(۱) سورہ النور ($\frac{۲۴}{۱۳}$) (۲) مناقب الامام الاعظم للموفق ص $\frac{۸۲}{ج ۲}$ و مناقب الکردری ص $\frac{۱۴۳}{ج ۱}$ (۳) خاتمہ السمات المنہجیۃ لجعفر الصادق ص ۲۲۴ ملاحظہ فرمائیے۔

اہل البیت کے بڑے مددگاروں میں سے رہا ہے اور امام باقر کے ساتھ لگا رہتا تھا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے تقریب میں اس کے متعلق لکھا ہے کہ ـــــــ وہ ضعیف ہے اور رافضی ہے (۱) تو وہ اپنی روایات میں خواہش نفسانی کا پیرو ہے جو اسے جھوٹ بولنے پر مجبور کرتا ہے اسی لئے ابو حنیفہ رح نے اس کی روایات کو ترک کر دیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رح نے اس خبر واحد کو ترک کر دیا ہے جو حضرت سعد بن ابی وقاص کی طرف منسوب ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رُطب کو تمر کے بدلے ناپ کر برابر سرابر بیچنے سے منع فرما دیا ہے کیونکہ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب رُطب (تازہ کھجور) کو تمر (خشک شدہ کھجور) کے عوض بیچنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا، کھجور خشک ہو جاتی ہے تو کیا کم ہو جاتی ہے؟ صحابہ نے عرض کیا کہ ہاں کم ہو جاتی ہے۔ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا۔ "تو اب نہیں" اور امام ابو حنیفہ رح بغداد میں آئے تو اس مسئلہ کے متعلق ان سے پوچھا گیا ـــــــ اور یہ مخالفت حدیث کے لئے ان کے خلاف بہت بڑا حربہ تھا تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ رطب (تازہ کھجور) دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یا تو وہ تمر ہوگی یا تمر نہیں ہوگی تو اگر وہ تمر ہے تو اس پر عقد (معاملہ) کرنا جائز ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے التمر بالتمر ------ ----- اور اگر تمر نہیں ہے تب بھی جائز ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ

---

(۱) تاسیس الشیعۃ معلوم دار سلام ص ۲۲۶ (۲) المبسوط ص $\frac{۱۸۵}{ج ۱۲}$

صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب دو نوعیں مختلف ہو جائیں تو جس طرح چاہو خرید و فروخت کرلو .... تو لوگوں نے انکے خلاف حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کا مدار زید بن ابی عیاش پر ہے اور زید بن ابی عیاش کی حدیثیں قبول نہیں کی جاتیں ۔

علمائے حدیث نے ابو حنیفہؒ کے اس طعن کو بڑی پسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے حتیٰ کہ ابن المبارک نے کہا کہ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے (کہ ابو حنیفہؒ کو حدیث کی معرفت نہیں) حالانکہ ان کا یہ قول ہے کہ زید بن ابی عیاش ان لوگوں میں سے ہے جن کی حدیث قبول نہیں کی جاتی (۱) اور زید بن ابی عیاش امام ابو حنیفہ کے اکثر ہم عصر محدثین میں ان اوصاف کے ساتھ مشہور تھا جو اس کی عدالت کو مجروح کر دیتے تھے اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے بھی اس کے بارے میں یہی تھی ۔

ہمیں یہ لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد کے راویوں سے متعلق اپنے ان معیاروں کی تطبیق صحابہ کے طبقہ میں نہیں کرتے بلکہ ان راویوں میں کرتے ہیں جو ان کے نیچے ہوں اور جنھوں نے صحابہ سے روایت کی ہو اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ حضور اکرم سے روایت کرنے میں ثقہ اور عادل ہیں ۔ صحابہ کے بارے میں وہ کیسے جرح کر سکتے ہیں جبکہ مسئلہ میں ان کی اجتماعی رائے

---

(۱) المبسوط ص ۱۸۵ ج ۱۲ ۔

کو جیسے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب بھی نہ کریں تشریعی سرچشمہ اور ماخذ سمجھتے ہیں اور اس کی مخالفت نہیں کرتے جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے اسی لئے وہ اس حدیث میں ــــــ اور اس سے پہلی حدیث میں بھی ــــــ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت کرنے میں طعن نہیں کرتے بلکہ نیچے کے ایک راوی پر جو حدیث کی سند میں آرہا ہے طعن کر رہے ہیں اور وہ زید بن ابی عیاش ہے ۔ لیکن جب خبر واحد کی سند کی صحت صحابی تک بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ اس پر راویوں کی شرائط کے اپنے ان معیاروں کو منطبق نہیں کرتے جو ہم نے بیان کئے ہیں ۔

لیکن مستور الحال کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی کیا رائے ہے جس کے متعلق نہ ایسی کوئی بات معلوم ہو جو اس کی عدالت اور ثقاہت کو ثابت کر سکے اور نہ ایسی کوئی بات معلوم ہو جو اسی لمحہ اس میں طعن کا سبب بن سکے تو وہ بعض اہل اصول کی تعبیر کے مطابق عدالت و ثقاہت کے اعتبار سے (مجہول الحال ہے)

امام ابو حنیفہؒ کا رویہ اس بارے میں یہ تھا کہ ــــــ قبول روایت کے بارے میں ــــــ مستور الحال کو عادل اور ثقہ سمجھا جائے گا کیونکہ بظاہر اس کی عدالت ثابت ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ ــــــ تمام مسلمان ایک دوسرے کے لئے عادل ہی ہیں ــــــ" اور حضرت عمر بن الخطابؓ سے بھی یہی مروی ہے ۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے مستور الحال کی شہادت پر ان معاملات میں جو شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں (قصاص اور حدود کے

علاوہ قاضی کے فیصلے کو جائز قرار دیا ہے جبکہ مقابل (مدعیٰ علیہ) نے اس پر کوئی طعن نہ کیا ہو۔ یہ اس لئے کہ مستورات کے بارے میں اتنا ہی کافی ہے کہ بظاہر اسے فاسق نہ کہا جا سکے (۱) اور امام محمد بن الحسن نے اس مسئلہ میں (کتاب الاستحسان) میں مخالفت کی ہے کیونکہ انہوں نے مستورالحال کے ساتھ فاسق کا معاملہ کیا ہے چنانچہ انھوں نے اس کی روایت کو چھوڑ دیا ہے۔ یہ اس وقت تک ہے جب تک اس کا حال معلوم نہ ہو جائے اور اس کی عدالت ثابت نہ ہو جائے۔ (۲) اور ہم اس مخالفت کی وجہ اس کے بعد کے باب میں بیان کریں گے،

(ب)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک خبر واحد کی داخلی تنقید کے معیار

امام ابوحنیفہؒ اخبار آحاد کے مضامین میں جنھیں وہ قبول کرتے ہیں مندرجہ ذیل شرائط عائد کرتے ہیں۔

۱ ـــــ خبر واحد کا کوئی "مضمون" اُن گذشتہ تشریعی ماخذ کے مخالف نہ ہو جو خبر واحد پر سبقت رکھتے ہیں، یعنی کتاب اللہ، سنت متواترہ، سنت مشہورہ اور اُن تشریعی اصول کے بھی خلاف نہ ہو جو مذکورہ

(۱) ملاحظہ فرمائیے "اصول السرخسی" ص ۳۷۰ ج ۱ اور کشف الاسرار ص ۷۴۰-۷۴۱ اور الاحکام للآمدی ص ۱۱۰ ج ۲ اور ارشاد الفحول ص ۵۰-۵۱۔

ماخذوں کے مجموعۂ نصوص سے ماخوذ ہیں تو اگر خبر واحد کا کوئی مضمون انہیں سے کسی کا بھی مخالف ہو تو ابوحنیفہؒ اس پر عمل نہیں کرتے کیونکہ تعارض کے وقت قوی ترین دلیل کو ترجیح ہوتی ہے اور خبر واحد حجت ہونے کے درجہ میں ان امور سابقہ سے فروتر ہے۔ (۱)

اس معیار کی تطبیق کے مطابق امام ابوحنیفہ نے اخبار آحاد کی ایک بڑی تعداد کو ترک کر دیا ہے جن پر دوسروں نے عمل کیا۔ چنانچہ انہوں نے مُصَرّاۃ والی حدیث (۲) کو ترک کر دیا اور وہ یہ روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے مُصَرّاۃ کو خریدا تو اسے اختیار ہے۔ اگر وہ چاہے تو ایسے جانور کو واپس کر دے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجوریں بھی دے۔

اور علامہ کوثری ابن ابی شیبہ کے اعتراض کے رد میں تسلیم کرتے ہیں کہ بلاشبہ حدیث کی سند صحیح ہے (۳) لیکن اس حدیث کا مضمون ان ماخذ کے خلاف ہے جو کتاب اللہ اور سنت اور متفق علیہ اصول کے جو اس حدیث سے قوی تر ہیں مخالف ہے۔ تو اس کے ظاہر پر عمل کرنا ممنوع ہوگا۔ اول کتاب اللہ کو لیجیے قرآن کریم کی آیت ہے

(۱) اصول السرخسی ص ۳۷۰ ج ۱ و کشف الاسرار ص ۷۴۰-۷۴۱ (۲) تصریہ یہ ہے کہ بکری کو فروخت کرنے والا اس کا دودھ بکری کے تھن میں جمع رکھتا ہے تا کہ خریدار یہ سمجھے کہ بکری بہت زیادہ دودھ دیتی ہے۔

(۳) خود امام ابوحنیفہ نے اسے قاسم بن حبیب صیرفی سے، انہوں نے محمد ابن سیرین سے انہوں نے ابوہریرہ رضہ سے روایت کیا ہے۔ ملاحظہ ہو جامع مسانید الامام الاعظم ص ۲۵ ج ۲۔

فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ
مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ ۲/۱۶۴

تو جو تم پر زیادتی کرے تم اس پر اتنی ہی زیادتی کرو جس قدر اس نے کی ہے۔

اور یہ آیت حتمی طور پر مثل کے ساتھ تاوان واجب کرتی ہے۔ کھجور کا ایک صاع اس دودھ کا مثل نہیں ہے جو خریدار نے جانور خریدنے کے بعد اس سے حاصل کیا ہے نہ اس کی قیمت ہے۔ رہ گئی سنت تو حدیث الخراج بالضمان (تاوان ذمہ داری کا ہے) تو دودھ کا تاوان نہیں ہو سکتا کیونکہ مُصَرّاۃ خریدار کی ذمہ داری میں ہے (اگر مُصَرّاۃ مر گئی تو خریدار کی مرے گی۔ فروخت کرنے والے کی نہیں) رہی اصول کی مخالفت تو اس حدیث نے خریدار کو واپس کرنے کا حق بغیر کسی عیب اور بغیر کسی شرط کے دیدیا ہے اور واپسی کے حق کو تین دن تک محدود کیا ہے اور تین دن کی حد خیار شرط میں ہوا کرتی ہے اور واپسی کا حق اس صورت میں دیا گیا ہے جبکہ مبیع (فروخت کردہ چیز) کا ایک حصہ باقی نہیں رہا اور اور بدل کو واجب کیا گیا جبکہ وہ چیز موجود ہے جس کا بدل واپس کیا جا رہا ہے اور اس بدل کو کھجور یا دوسرے کھانے کی صورت میں واجب کیا گیا ہے۔ حالانکہ جو چیزیں تلف ہو جائیں ان کا تاوان مثل کے ساتھ ہوا کرتا ہے یا قیمت کے ساتھ اور تاوان قیمت کے ساتھ ڈال دیا ہے حالانکہ دودھ مثلی چیزوں میں سے ہے۔ اگر کسی نے مصراۃ کو کھجوروں سے خریدا ہو (یعنی اس کی قیمت ہی دس بیس صاع کھجوریں طے ہوئی ہوں) تو اس میں سود لازم آجائے گا کیونکہ اس صورت میں مقررہ قیمت سے

ایک صاع بڑھ جاتا ہے۔ نیز عوض اور مُعوّض (جس کا عوض تجویز کیا جاتا ہے) دونوں کو جمع کرنا لازم آ رہا ہے۔ اصول کی یہ آٹھ خلاف ورزیاں ہیں جو اس کی متقاضی ہیں کہ حدیث کے ظاہر پر عمل نہ کیا جائے۔ اسی وجہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ مصراۃ کی حدیث ــــ اس کی سند صحیح ہونے کے باوجود ــــ قرآن کریم کی اس آیت سے منسوخ ہے جس میں زیادتی کا تاوان بالمثل بتایا گیا ہے یا اس حدیث سے منسوخ ہے جس میں تاوان ذمہ داری کی بناء پر بتایا گیا ہے۔ (۱)

امام ابو حنیفہ رح نے اس حدیث کو بھی رد کر دیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے

---

(۱) ملاحظہ "النکت الطریفہ فی التحدث عن ردود ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفہ" ص۹۱ - ۹۲ مبسوط ج۱۳ ص۴۰ اور سرخسی نے اس پر اتنا اضافہ اور کیا ہے کہ اس میں کم دودھ اور زیادہ دودھ کو برابر کر دیا گیا ہے کہ دونوں صورتوں میں ایک صاع کھجوریں واجب کی گئی ہیں۔ یہ بات بھی اصول کے خلاف ہے کیونکہ اصول یہ ہے کہ تلف شدہ چیز اگر کم ہو تو تاوان کم ہوتا ہے اور اگر زیادہ ہو تو تاوان زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن یہاں دودھ کم ہو یا زیادہ ہو دونوں صورتوں میں ایک صاع کھجوریں دلوائی جا رہی ہیں۔ حدیث کی سند صحیح ہونے کی وجہ سے امام سرخسی حدیث کی تاویل کرتے ہیں مگر خود ہی اعتراف بھی کرتے ہیں کہ یہ تاویل بعید ہے اور ہمارا خیال ہے کہ وہ تاویل بعید ترین ہے۔ لیکن جس بات نے سرخسی کو تاویل کرنے پر مجبور کیا وہ یہ تھی کہ ان بڑے بڑے صحابہ میں سے جو فقہ کے ساتھ مشہور ہیں کسی نے بھی اس حدیث کو رد نہیں کیا جیسا کہ سرخسی کہتے ہیں نیز ملاحظہ فرمائیے "تاسیس النظر" ص۷۔ نیز ابن تیمیہ رح نے بھی اس حدیث میں حنفی مذہب کی وجوہات اعتراض کو رد کر دیا ہے ملاحظہ ہو "القیاس فی الشرع الاسلامی" ص۵۲-۵۳ نیز ملاحظہ فرمائیے "الموافقات" ص۱۰

اَلْحَرَمُ لَا یُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ

حرم کسی مجرم (گنہگار) اور خون کرکے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا

کیونکہ یہ حدیث حق تعالےٰ کے ارشاد

وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا (۳/۱۷)

اور جو حرم میں داخل ہوگیا وہ مامون ہوگیا۔

کے عموم کے مخالف ہے۔ اسی طرح امام صاحب نے اس حدیث کو بھی رد کر دیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے۔

لَا صَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ (۱)

اس کی نماز نماز نہیں ہے جس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی ہو

کیونکہ یہ حدیث بھی حق تعالےٰ کے ارشاد

فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ (۷۳/۲۰)

تو قرآن سے جو آسانی سے پڑھ سکو پڑھ لو۔

کے عموم کے مخالف ہے۔ ایسے ہی امام ابو حنیفہؒ نے ان حدیثوں کو بھی رد کر دیا ہے جن میں بتایا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ فرما دیا تھا۔ کیونکہ یہ حدیثیں ارشاد الٰہی

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ (۲/۲۸۲)

اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لیا کرو۔ تو اگر دو گواہ نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لینا چاہیئے

(۱) اس روایت کو صحاح ستہ اور امام احمد نے روایت کیا ہے

(اس آیت پر ہم فقہ القرآن جلد ششم کتاب الشہادۃ میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔ اسے وہاں دیکھ لیں۔ مؤلف) نیز ——— امام صاحبؒ کے خیال میں ——— یہ حدیثیں اس سنت مشہورہ کے بھی خلاف ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ

اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ

گواہی کو پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم کھانا انکار کرنے والے (مدّعیٰ علیہ) کے ذمّہ ہے۔

جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس حدیث کو بھی رد کر دیا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "رُطَب" (تازہ کھجور) تَمَر (خشک کھجور) کے بدلے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے کیونکہ یہ حدیث امام صاحب کے نزدیک اس مشہور حدیث کے مخالف ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

اَلتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلٌ بِمِثْلٍ

کھجور کو کھجور کے بدلے میں برابر سرابر فروخت کیا جا سکتا ہے (۱)

(۱) اصول السرخسی ص ۳۶۴-۲۷ ج ۱ اور النکت الطریفہ ص ۳۵۹-۳۶۱ اور اس کے حوالے خصوصاً کتاب الکنی لابن عبد البر اور "عقود الجمان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمان" محمد بن یوسف الصالحی۔ نیز ملاحظہ ہو کتاب الام ص ۱۴۱ ج ۶ و ص ۲۷۴-۲۷۵ و ص ۷۶-۷۹ اور الموطا ص ۱۳۱-۲۲-۱۷ اور ارشاد الفحول ص ۵۳ اور الموافقات ص ۹-۱۱ اور کشف الاسرار ص ۳۳-۳۴-۳۷ ج ۲

اور یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رح نے اس روایت میں اس کے راوی زید ابن ابی عیاش میں بھی طعن کیا ہے اور امام ابو حنیفہ رح نے اس حدیث کو بھی رد کر دیا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب کو پینا مباح قرار دیا ہے کیونکہ وہ روایت اس اجماعی اصول کے مخالف ہے کہ تمام پیشاب نجس ہوتے ہیں ۔ نیز دوسرے اعتبارات کی نسبت سے (۱) اور درحقیقت اخبار احاد کا وہ بڑا حصہ جسے امام ابو حنیفہ رح نے ترک فرمایا ہے اور ان پر طعن کیا ہے انھوں نے انھیں اپنے اس معیار کے مطابق رد کیا ہے اور بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جو ظاہر کتاب اللہ کی مخالف ہیں اور ان میں سے بعض کو اس لئے رد کیا ہے کہ وہ سنت متواترہ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہیں اور بعض کو اس لئے رد فرمایا ہے کہ وہ تشریعی متفق علیہ اصول کے خلاف ہیں جو معمول بہا ہیں ۔

اور امام ابو حنیفہ رح بہت سی ان احادیث کے بارے میں جنھیں انہوں نے رد کیا ہے اپنا موقف تبدیل کر سکتے تھے اگر وہ ——— دوسرے فقہاء کی طرح ، جیساکہ آگے آرہا ہے ——— اس نظریہ کو قبول کر لیتے کہ ظاہر کتاب اللہ وسنت متواترہ اور سنت مشہورہ کو خبر واحد سے خاص کیا جا سکتا ہے اور ان پر خبر واحد سے زیادتی بھی کی جا سکتی ہے لیکن انہوں نے اس نظریہ کو بالکلیہ ترک کرنا ضروری سمجھا (۲) انہوں نے اس نظریہ کو قبول کیا کہ قوی ترین دلیل پر عمل کو ترجیح دی جانی چاہیئے اور جو دلیل ثبوت

---

(۱) ملاحظہ ہو النکت الطریفہ ص ۱۰۵-۱۰۷ ۔

(۲) ملاحظہ ہو کشف الاسرار ص ۷۲۸ - ۷۲۹ ج ۳

کے درجہ میں اور حجت کے درجہ میں ضعیف تر ہو اسے چھوڑ دینا چاہیئے ۔ خبر واحد کی بعینہ یہی صورت ہے جب اسے کتاب اللہ ، سنت متواترہ یا سنت مشہورہ کے مقابلہ میں رکھا جائے ۔

اور یہاں سنت مشہورہ اور خبر واحد کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ رح کا نظریہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ سنت مشہورہ سے قرآن کریم پر زیادتی کر لیتے ہیں اور خبر واحد کو جب وہ کتاب اللہ یا سنت متواترہ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہو تو اسے بالکلیہ ترک کر دیتے ہیں بلکہ اگر خبر واحد کسی اصول کے خلاف ہو جس پر عمل کرنے پر اتفاق ہو چکا ہو تو وہ ایسی خبر واحد کو بھی ترک کر دیتے ہیں ۔ اور جو کچھ امام ابن تیمیہ رح نے اس سلسلہ میں فرمایا ہے کہ خبر واحد کا صحیح سند کے ساتھ آجانا ہی ——— فی ذاتہ ——— ایک مستقل قانون اور اصل ہے تو ضروری ہے کہ کم از کم دوسروں کو تو اپنے اس قانون و اصول کا نشانہ نہ بنایا جائے (۱) حنفی مذہب کے اہل اصول نے خبر واحد کے مضمون کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کے لئے اس روایت سے استشہاد کیا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میرے بعد تمھارے سامنے بہت سی حدیثیں آئیں گی تو جب تمھارے سامنے مجھ سے کوئی حدیث بیان کی جائے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو تو جو قرآن کے موافق ہو اسے قبول کر لو اور جانو کہ وہ میری حدیث ہے اور جو قرآن کے خلاف ہو تو اسے رد کر دو اور جان لو میں اس سے بری الذمہ ہوں (۲)

---

(۱) ملاحظہ ہو القیاس فی التشریع الاسلامی ص ۵۲ ۔ (۲) اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۶۴-۲۶۶

اور امام ابو یوسف نے اس حدیث کی صراحت سے استشہاد کیا ہے (باقی اگلے صفحہ پر)

اور ہمیں خود امام ابو حنیفہؒ کے کلام میں ایسی چیزیں ملتی ہیں جو اس استشہاد کی تائید کرتی ہیں مثلاً ابو حنیفہؒ اپنے اس محدث کا رد کرتے ہوئے جو کہتا ہے "تم ان احادیث کے بارے میں کیا کہتے ہو جو تمہارے بعض اقوال کے مخالف ہیں؟ تو ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ میں راویوں کی تکذیب کرتا ہوں۔ اور میرا ان کو چھوڑنا اور ان کی باتوں کو رد کرنا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تکذیب نہیں ہے۔ کیونکہ میں ہر ایسی بات پر ایمان رکھتا ہوں جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمائی ہے البتہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کبھی ظلم و جور کی بات نہیں فرمائی اور نہ ہی قرآن کریم کی مخالفت فرمائی۔ اور اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی مخالفت فرماتے اور اللہ تعالیٰ کے خلاف ناحق باتیں منسوب کرتے تو حق تعالیٰ آپ کو ہرگز نہ چھوڑتے حتیٰ کہ آپ کے داہنے ہاتھ کو پکڑ لیتے اور آپ کی رگ گردن کاٹ ڈالتے جیسا کہ حق تعالیٰ نے فرما دیا ہے۔

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ۝ (۶۹ / ۴۴ - ۴۷)

اور اگر (بالفرض) وہ من گھڑت باتیں ہمارے ذمے لگاتا تو ہم اس کا دایاں ہاتھ پکڑ لیتے اور پھر اس کی رگ گردن کاٹ دیتے پھر تم میں سے کوئی بھی اسے اللہ سے بچانے والا نہ ہوتا۔ (۱)

(بقیہ مضمون صـ کا) جو ابھی بیان کی گئی ہے ملاحظہ ہو "الرد علی سیر الاذراعی میں صـ ۳۰ ج ۷ اور ملاحظہ فرمائیے کشف الاسرار صـ ۲ ج ۳ (۱) سورۃ الحاقۃ ۴۴ - ۴۷

اور جب امام ابو حنیفہ سے ان کا محدث کہتا ہے کہ تم ان لوگوں کے بارے میں کیا کہتے ہو جنہوں نے روایت کی ہے کہ "جب مؤمن زنا کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ ایمان کو اپنے سر سے ایسے ہی نکال دیتا ہے جیسا کہ وہ قمیص کو اتار دیتا ہے پھر جب وہ توبہ کر لیتا ہے تو اس کا ایمان اسے واپس دیدیا جاتا ہے" تب بھی ابو حنیفہ اپنی اسی تقریر کو اس پر بھی منطبق فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بات جو ان لوگوں نے بیان کی ہے قرآن کے خلاف ہے کیونکہ حق تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتے ہیں۔

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي (۲۴ / ۲) (۱)

حق تعالیٰ نے دونوں سے ایمان کے نام کی نفی نہیں فرمائی بلکہ حق تعالیٰ نے فرمایا۔

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ - (۴ / ۱۶)

اور جو دو آدمی تم میں سے زنا کا ارتکاب کر لیں۔

تو اس آیت میں حق تعالیٰ مِنْكُمْ (تم میں سے) فرما رہا ہے اس مِنْكُمْ سے مراد یہود و نصاریٰ تو نہیں بلکہ اس سے حق تعالیٰ نے مسلمانوں ہی کو مراد لیا ہے پھر امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ہر وہ بات جس کے متعلق ثابت ہو جائے (۲) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے فرمایا ہے تو وہ ہمارے سر آنکھوں پر۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم کے خلاف بناوٹی باتیں حق تعالیٰ کے ذمے نہیں لیکن بہت سے علماء نے اس حدیث کی صحت میں طعن کیا ہے جسمیں

---

(۱) سورۂ نور آیت نمبر ۲ (۲) میں نے اس روایت کو بلفظہ از اوّل تا آخر نقل کر دیا ہے کیونکہ اس نظریہ اور ردیہ کے ثبوت میں اسکی اہمیت ہے۔ کیونکہ یہ خود امام ابو حنیفہؒ کے اقوال ہیں۔

فرمایا گیا ہے کہ احادیث کو قرآن پر پیش کیا جائے۔ چنانچہ شوکانی فرماتے ہیں لیکن جو کچھ ثوبان کی سند سے بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ حدیث کو قرآن پر پیش کیا جائے تو یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے جسے زنادقہ نے گھڑا ہے اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ —— "اسے کسی ایسے آدمی نے بیان نہیں کیا جس کی حدیث کسی چھوٹے یا بڑے معاملے میں ثابت ہوتی ہو" ابن عبدالبر نے کتاب "جامع العلم" میں کہا ہے (۱) کہ عبدالرحمٰن بن مہدی نے کہا ہے کہ زنادقہ اور خوارج نے یہ حدیث گھڑی ہے کہ جو کچھ تمہارے پاس میری طرف سے پہنچے تو اسے اللہ کی کتاب پر پیش کرو تو اگر وہ کتاب اللہ کے موافق ہو تو میں نے اسے کہا ہے اور اگر وہ اس کے خلاف ہو تو میں نے اسے نہیں کہا ...

اور بعض لوگوں نے قرآن پر پیش کرنے کی حدیث کا معارضہ کیا ہے اور کہا ہے کہ ہم نے اس موضوع حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو اسے قرآن کے خلاف پایا۔ کیونکہ ہم نے کتاب اللہ میں پایا ہے

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ (۵۹/۷)

جو کچھ رسول اللہ تمہیں دیدیں اسے لے لو اور جس سے منع کر دیں اس سے باز رہو۔

اور

(۱) اصل میں اسی طرح ہے مگر کتاب کا صحیح نام "جامع بیان العلم" ہے

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (۳/۳۱)

اے پیغمبر کہہ دو کہ اگر تم اللہ سے محبت کرتے رہو تو میرا اتباع کرو، اللہ بھی تم سے محبت فرمائے گا۔

اور ہم نے قرآن میں یہ بھی پایا ہے۔

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (۴/۸۰)

جو رسول کا اتباع کرتا ہے وہی اللہ کی اطاعت کرتا ہے (۱)

لیکن ساتھ ہی یہ روایت بھی کی جاتی ہے کہ ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس حدیث کو رد فرما دیا تھا جس میں کہا گیا ہے کہ

وَلَدُ الزِّنَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ

ولد الزنا تینوں میں سے بدترین ہے۔

حضرت عائشہ نے فرمایا کہ یہ بات کیسے صحیح ہو سکتی ہے حالانکہ حق تعالیٰ نے فرما دیا ہے

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (۳۵/۱۸)

کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائیگا (۲)

اور جیسا کہ شاطبیؒ فرماتے ہیں اس کی بنیاد سلف صالح میں موجود ہے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود اسی بنیاد پر اس حدیث کو بھی

(۱) ارشاد الفحول ص ۳۱ (۲) مبسوط ص ۴۱ ج ۱ اور امام ابوحنیفہؒ نے ولد الزنا کے بارے میں اس حدیث کی خصوصی تاویل کی ہے "مناقب الامام الاعظم" للموفق ص ۱۶۰–۱۶۱ ج ۲ اور مناقب الکردری ص ۱۰۷–۱۰۸ ج ۲

ردفرما دیا تھا جس میں کہا گیا ہے کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونے سے ضرور عذاب ہوتا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى (٣٨-٣٥ / ٥٣)

کوئی بوجھ اُٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا اور انسان کو اپنی سعی اور کوشش کے بغیر کچھ نہیں مل سکتا۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضؓ نے شب معراج میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے اپنے رب کو دیکھنے کی حدیث کو بھی رد کر دیا تھا کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ .... (٦ / ١٠٣)

اگرچہ یہ حدیث دوسرے لوگوں کے نزدیک قابل رد نہیں ہے کیونکہ اس کی سند ایک دوسری بنیاد ہے جو اس کی ضد نہیں ہے اور وہ آخرت میں حق تعالیٰ کی رؤیت کا ثبوت قرآنی اور سنی دلائل سے ہے جو قطعیت کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہیں اور رؤیت کے صحت میں دنیا اور آخرت کے درمیان میں کوئی فرق نہیں ہے

نیز حضرت عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو رد کر دیا تھا جس میں برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے دھولینا ضروری قرار دیا گیا تھا اور انہوں نے اس قطعی بنیاد سے سند پکڑی ہے کہ دین میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس میں مشقت اور حرج ہو یا انسانی طاقت سے باہر ہو۔ اسی لئے ان دونوں نے فرمایا تھا کہ مِهْرَاسْ (١)

---

(١) مہراس پتھر کے اُس بڑے برتن کو کہتے ہیں جسے تراش کر دیگ کی طرح بنا لیا جائے جس میں پانی بھرا رہے اور اس سے وضو کیا جائے ملاحظہ ہو قاموس المحیط ص ٢٥٩ / ج ٢

کے متعلق کیا کہا جائے گا۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ کی حدیث کو جو نحوست کے بارے میں ہے رد فرما دیا تھا اور کہا تھا کہ دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زمانہ جاہلیت کے لوگوں کی باتیں بیان کر رہے تھے۔ اس لئے یہ خیال اس قطعی بنیاد کے خلاف ہے جس کا مآل یہ ہے کہ

اَلْاَمْرُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ (ہر معاملہ اللہ ہی کے اختیار میں ہے) اور چیزوں میں سے کوئی چیز کچھ نہیں کر سکتی اور نہ فال کی کوئی اصل ہے اور نہ چھوت کی (یعنی ایک سے دوسرے کو بیماری لگ جانے کی (١)

اس ساری تفصیل کے بعد امام شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ شریعت اسلامی میں اس انداز کی باتیں بہت زیادہ ہیں اور سلف صالحین سے ایسی بے شمار باتیں منقول ہیں (١)

اور یہ تمام باتیں امام ابوحنیفہؒ کے اس معیار کی تائید کرتی ہیں۔ خواہ خصوصی طور پر اس حدیث کی صحت پر جو ہم نے بیان کی تھی کہ "میرے بعد حدیثیں بہت بیان کی جائیں گی الخ" (جس کا تذکرہ ہم نے شروع میں کیا تھا) کتنا ہی طعن کیوں نہ کیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک احادیث کے مضامین کو قبول کرنے کی دوسری شرط

امام صاحبؒ کے نزدیک حدیث کا مضمون قبول کرنے کی دوسری شرط

---

(١) الموافقات ص ٨-٩ / ج ٢ -

یہ ہے کہ جس صحابی سے کوئی خبر واحد مروی ہو وہ اپنے عمل اور فتویٰ میں روایت کے مضمون کا مخالف نہ ہو کیونکہ اس کی مخالفت —— باوجودیکہ وہی اس روایت کا بیان کرنے والا ہے —— اس کی دلیل ہے کہ اس کے علم میں کوئی ایسی بات ہے جس کی بناء پر روایت کی مخالفت اس کے لئے درست ہو مثلاً روایت کے مضمون کا منسوخ ہونا یا اس سے راجح تر کوئی روایت موجود ہونا یا اس کا مخصوص ہونا وغیرہ

اس لئے امام ابو حنیفہ رح نے حدیث لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ (ولی کے بغیر نکاح نہیں ہو سکتا) پر عمل نہیں کیا کیونکہ اس کی بیان کرنے والی ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے خود اس حدیث پر عمل نہیں کیا کیونکہ انہوں نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی بیٹی کا بغیر عبدالرحمٰن کے علم کے خود ہی نکاح کر دیا تھا —— جیسا کہ مؤطا میں ہے —— اور راوی کا خود اپنی حدیث پر عمل نہ کرنا حدیث میں قابل اعتراض علّت ہوتی ہے (۱)

اور جیسا کہ امام ابو حنیفہ رح نے حضرت ابوہریرہ کی حدیث پر عمل نہیں کیا جس میں برتن کو اگر اس میں کتا منہ ڈال دے سات مرتبہ دھونے اور آخری مرتبہ مٹی سے مانجھنے کا حکم ہے۔ امام صاحب رح نے ابوہریرہ رض کی سات مرتبہ دھونے کی روایت کو نہیں لیا کیونکہ اس حدیث میں یہی علّت ہے کہ خود روایت کرنے والے صحابی نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ کیونکہ اس

---

(۱) النکت الطریفہ ص ۴۲-۴۳۔

بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث ان کے نزدیک منسوخ ہے۔ کیونکہ خبر واحد ہمارے نزدیک صحابی کے لئے قطعی الورود اور قطعی الدلالت ہوتی ہے کیونکہ اس نے براہ راست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اُسے سنا ہے۔ اور ایک قطعی (یقینی) چیز سے صحابی کی روگردانی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اِلّا یہ کہ اسکے علم میں ویسی ہی کوئی دوسری دلیل موجود ہو جو اسکے حکم کو منسوخ کر دیتی ہو ورنہ راوی کی عدالت (ثقاہت) ختم ہو جائے گی۔ اور اس کی کوئی بات اور کوئی روایت قابل قبول نہیں رہے گی۔ اور یہاں ابوہریرہ سے قولاً بھی اور عملاً بھی یہ بات ثابت ہے کہ تین مرتبہ دھو لینا کافی ہے (۱)

اس معیار سے متعلق ابن خلدون فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رح نے یقینی حدیث کی روایت کو ضعیف کہہ دیا ہے (۲) جبکہ اس کے معارض ذاتی عمل ہو (۳) اور ابن خلدون نے اسے امام صاحب کے نزدیک احادیث کے قابل قبول ہونے کی شرائط میں شمار کیا ہے۔ اور استاذ احمد امین نے ابن خلدون کی سابقہ عبارت نقل کر کے یہ حاشیہ لکھا ہے۔ یہ عبارت اگرچہ مختصر اور کسی حد تک پیچیدہ سی ہے لیکن ہمارے خیال میں یہ اس رویّہ[۴] پر دلالت کرتی ہے کہ راویوں پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا بلکہ اُسے ذاتی طبائع اور اجتماعی ماحول پر پیش کرنا بھی ضروری ہے (۴) لیکن اس

---

(۱) النکت الطریفہ ص ۱۱۷ - ۱۱۹ حالانکہ امام بخاری اور امام مسلم نے سات مرتبہ دھونے کی روایت بیان کی ہے ملاحظہ ہو عقود الجمان از کتاب النکت الطریفہ ص ۲۶۳

(۲) یعنی جس روایت کی سند میں کوئی قابل طعن بات نہ ہو (۴) المقدمہ ص ۴۹۶

(۳ یعنی روایت کو۔

(۴) ضحی الاسلام ص ۱۳۱ ج ۲۔

عبارت کا ذاتی طبیعت اور اجتماعی ماحول سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے کوئی تعلق نہیں ہے جو استاد احمد امین کا مطمح نظر ہے ــــــ ابن خلدون یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رح خبر واحد کو جب اس کے راوی کا عمل خود ہی اس کے مخالف ہو رد کر دیا کرتے تھے جیسا کہ برتن کو سات مرتبہ دھونے کی روایت اور اس جیسی دوسری روایات ۔

مضامین احادیث کو قبول کرنے کیلئے امام ابوحنیفہ رح کی تیسری شرط

تیسری شرط حدیث کو قبول کرنے کے لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ حدیث کا راوی اپنی روایت کا انکار نہ کرے ۔ سرخسی رح ابوحنیفہ رح کے متعلق بیان کرتے ہیں ــــــ امام ابو یوسف رح بھی ان کیساتھ ہیں ــــــ کہ وہ اس روایت پر عمل نہیں کرتے تھے جس کا راوی انکار کر دے کہ میں نے یہ روایت بیان کی تھی چنانچہ سلیمان بن موسیٰ نے زہری سے، انہوں نے عروہ سے، انہوں نے حضرت عائشہ رض سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے اس کا نکاح باطل ہے ــــ ــــ پھر روایت کی ہے کہ ابن جریج نے اس حدیث کے متعلق زہری سے پوچھا تو انہوں نے اسے نہیں پہچانا ۔ تو ابوحنیفہ رح نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا کیونکہ اس کا ایک راوی ــــ اور وہ زہری ہیں ــــ اس کا انکار کر رہے ہیں ۔ اور امام سرخسی رح اس کیلئے

عمار بن یاسر رض کی حدیث سے (۱) استشہاد کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو یاد دلانے کی کوشش کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رض کو جنابت کے لئے تیمم کی اجازت دی تھی ــــ یہ یاد دہانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تھی ۔ مگر حضرت عمر رض کو یاد نہیں آیا اور اسی وجہ سے انہوں نے اس حدیث کے مطابق عمل نہیں کیا باوجودیکہ عمار رض ان کے نزدیک عادل اور ثقہ تھے کیونکہ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی سے ایسی بات بیان کی جو خود ان کو یاد نہیں آئی ۔

امام شافعی رح نے اس معیار کو قبول نہیں کیا اور امام محمد بن الحسن نے ان کی موافقت کی ہے ــــ اور یہ عقل میں آنے والی بات ہے کہ راوی ایک روایت کو بیان کرتا ہے پھر اسے بھول جاتا ہے لیکن اس سے روایت کرنے والے اسے اسی سے روایت کرتے ہیں ۔(۱)

چوتھی شرط کہ حدیث کسی ایسے معاملے میں وارد نہ ہوئی ہو جو عمومی ضرورت کا ہو

کیونکہ جو عام ضرورت کا معاملہ ہوگا اسے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے آج تک ہر مسلمان کو جاننے کی ضرورت ہے اور اس بناء پر چونکہ عادت اسی کی متقاضی ہے اسے عام طور پر نقل کیا جائے

---

(۱) مذکورہ بالا حوالے اور نیز ملاحظہ فرمائیں "الاحکام" للآمدی ص ۱۵۱-۱۵۲ زیر عنوان " فی الاستدلال لکل من وجہی النظر"۔

اور اسے شہرت حاصل ہو کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عام ضرورت کے مسائل اور معاملات کے ضمن میں کسی ایک مخاطب پر اکتفا نہیں فرما سکتے تھے (کہ صرف اسی کو بتائیں) بلکہ وہ ایسے مسئلہ کو اتنی تعداد کے سامنے ڈالتے تھے جس سے تواتر اور شہرت حاصل ہو جائے چونکہ پوری مخلوق کی ضرورت اس سے متعلق ہوتی تھی اس لئے اس کی اشاعت میں آپ مبالغہ فرماتے تھے (۱)

اس معیار پر عمل پیرا ہونے کی یہی وجہ ہے۔ اور درحقیقت حنفیہ وغیرہ کی بعض اصول کی کتابوں میں ——— اس معیار کو صراحۃً امام ابوحنیفہؒ کی ذات کی طرف منسوب نہیں کیا گیا بلکہ اسے ابوالحسن کرخیؒ فقیہہ اور حنفی اصولیوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے (۲) لیکن اصول کی اکثر کتابوں میں اس معیار کو خود امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اور میں نے ان احادیث کو تلاش کیا جن پر ابوحنیفہؒ نے عمل نہیں کیا اور اس کے سلسلے میں جو تقاریر کی گئی ہیں ان کا جائزہ لیا تو وہ سب عملاً اسی معیار کی طرف لوٹتی ہیں۔ اس سے اس امر کی ترجیح ملتی ہے کہ خود امام ابوحنیفہؒ بعض ان اخبار احاد کو رد کرنے میں اسی معیار پر عمل کرتے تھے جن میں سند کے اعتبار سے کوئی قابل طعن بات نہیں ہوتی تھی یا دوسری داخلی تنقید کے پہلوؤں کے اعتبار سے بھی کوئی بات نہیں ملتی تھی۔

انہی وجوہات سے امام ابوحنیفہ نے نماز میں بسم اللہ بلند آواز سے پڑھنے کی حدیث کو چھوڑ دیا جو حضرت ابوہریرہ کی روایت سے

---

(۱) عقود الجمان از کتاب "النکت الطریفہ" ص۲۶۲-۲۶۴ ۔ (۲) ملاحظہ ہو "التمہید" مبحث سوم ص۲۷ ۔

ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ الرحمٰن کو زور سے پڑھا کرتے تھے۔ لیکن چونکہ معاملہ شہرت کا تھا (حضور کے ساتھ سارے صحابہ ہی نمازیں پڑھتے تھے لیکن اس بات کو صرف ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں تو امام ابوحنیفہؒ نے اس پر عمل نہیں کیا۔

اور مس ذکر کی حدیث (۱) جسے بُسرہ نے بیان کی ہے وہ بھی شاذ ہے جسے صرف بُسرہ روایت کرتی ہیں۔ حالانکہ معاملہ ایسا ہے جس کے جاننے کی ہر ایک کو ضرورت ہے۔ اور رد کرنے کا سبب یہ ہے کہ یہ کہنا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کی تعلیم کے لئے بُسرہ ہی کو خاص کیا تھا (۲) ——— اور اس حکم کی دیگر صحابہ کو تعلیم نہیں دی ——— حالانکہ انھیں اس کی سخت ضرورت تھی ——— قریب قریب ناممکن ہے (۳) امام ابوحنیفہ نے بُسرہ بنت صفوان کی اس کے مقابلہ میں دوسری حدیث کو قبول کر لیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر جس نے آلۂ تناسل کو چھو لیا وضو کو واجب نہیں کیا تو انہوں نے اس دوسری حدیث کو بسرہؓ کی حدیث پر ترجیح دیدی جس پر امام صاحب نے عمل نہیں کیا جیسا کہ انہوں نے دوسری حدیثوں کو ترجیح دی جن میں بسرہؓ نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازیں

---

(۱) یعنی وہ حدیث جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آلۂ تناسل کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے (۲) حالانکہ انھیں اس مسئلہ کی ضرورت بھی نہیں تھی۔ کیونکہ وہ عورت ذات تھیں۔ (۳) عقود الجمان ص۲۶۴ و اصول السرخسی ص۳۶۸ ج۱ ۔

(۴) ملاحظہ ہو جامع مسانید الامام الاعظم ص۲۴۹ ج۱ ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بلند آواز سے نہیں پڑھا کرتے تھے۔ (۵)

سرخسی نے روایت کی ہے کہ نکاح میں کفاءت (کفو ہونا) چند امور میں معتبر ہے۔ ان میں سے نسب اور مال ہے۔ پھر روایت کی کہ انہی امور میں سے پیشوں میں کفاءت بھی شامل ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اس کا قطعاً اعتبار نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ معتبر ہے حتیٰ کہ رنگ ریز، حجام، جولاہا اور جھاڑو دینے والا اس لڑکی کا کفو نہیں ہو سکتا جس کا باپ بزاز اور عطار ہو اور غالباً انہوں نے اس سلسلہ میں عادت اور عرف کا اعتبار کیا ہے۔ اور ایک حدیث بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ سب لوگ آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں سوائے جولاہے اور حجام کے لیکن ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث شاذ ہے اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ حدیث اس معاملے میں وارد ہوئی ہے جو عمومی ضرورت کا ہے۔ (۲)

اخبار احاد کو قبول یا رد کرنے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہ معیارات ہیں۔ یہاں اسی میدان میں اور بہت سی باتیں بھی ہیں جو امام صاحب کی طرف منسوب کی جاتی ہیں ——— یا علی العموم ان کے مذہب کے سلسلہ میں کہی جاتی ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے

---

(۱) حوالہ گزشتہ ص ۳۱۸-۳۲۲ ج ۱ (۲) المبسوط ص ۲۵ ج ۵ اور دوسری احادیث کے سلسلہ میں ملاحظہ فرمائیں المبسوط ص ۵۵-۵۶ ج ۱۵ و ص ۱۴۲ ج ۲۷ اور الاحکام الآمدی ص ۴۵-۴۶ و ص ۱۶ اور ہدایۃ المجتہد ص ۱۹ ج ۱۔

امام اعظم اور اجماع

——— جہاں اجماع کا تعلق ہے

درحقیقت ہمیں امام ابو حنیفہؒ کے اقوال یا ان کی فقہ میں ایسی کوئی بات نہیں ملتی جو وضاحت کر سکے کہ اجماع کے نظریہ سے متعلق ان کا تصور کیا تھا یعنی یہ کہ وہ اجماع کی تفصیلات کے ساتھ باقی تشریعی ماٰخذ کی طرح اجماع کو بھی ایک مستقل تشریعی ماخذ سمجھتے تھے یا نہیں۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جو بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہو اسے وہ لے لیتے ہیں نیز بعض فقہی فروع میں بھی جس کے مطابق عمل کرنے پر صحابہ کا اتفاق رائے ہو گیا ہو۔ ان دونوں پہلوؤں سے آگے اگر کوئی تحقیق کرنے والا امام ابو حنیفہ کی فقہ اور انکی آراء سے یہ پتہ چلانا چاہے کہ اجماع کے سلسلہ میں ان کا واضح اور تفصیلی نظریہ کیا تھا تو وہ قطعاً کچھ بھی معلوم نہیں کر سکے گا جیسا کہ وہ ان تفصیلی مباحث کا پتہ نشان بھی نہیں چلا سکے گا جو حنفی اصولیین نے اجماع کے متعلق امام ابو حنیفہ کے عہد کے بعد اٹھائے اور ان کے مذہب کی طرف عمومی طور پر منسوب کر دیئے ہیں (۱)

---

(۱) خود ابو حنیفہؒ کی آراء اور جو کچھ ان کے مذہب کی طرف منسوب کر کے اضافہ کیا گیا ہے ان دونوں میں فرق کے لئے تمہید کا تیسرا مبحث ملاحظہ فرمائیے۔

اپنی فقہ کے عام انداز کا بیان کرتے ہوئے (۱) انہوں نے مستقل ماخذ کی حیثیت سے اجماع سے متعلق کوئی بات بیان نہیں کی۔ لیکن ہم ان کی فقہ کا مطالعہ کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ان احادیث میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہوں اجماع کا پرتو محسوس کرتے ہیں۔ (۲) وہ ان متفق علیہ احادیث پر —— جیسا کہ گذر چکا ہے —— اسی وقت عمل فرماتے تھے جب وہ بداہتہً دینی معلومات سے تعلق رکھتی ہوں۔ درحقیقت وہ سنت متواترہ کی نصوص کو دلیل سمجھتے تھے جیسے سہل بن مزاحم نے امام ابوحنیفہ کی طرز فکر کی توضیح کرتے ہوئے اس حدیث نبوی سے تعبیر کیا ہے جس پر سب کا اتفاق ہو۔ اور جیسے سہل نے ان لفظوں میں بجا طور پر ادا کیا ہے کہ "وہ عوام میں معروف و مشہور ہو"۔ (۳)

اقوال صحابہ پر عمل کے سلسلہ میں ہمیں امام ابوحنیفہ کی فقہ میں یہ بھی ملتا ہے کہ وہ بعض اجتہادی مسائل ہیں جس پر صحابہ کا اتفاق ہو گیا ہو اس پر بھی عمل کرتے ہیں جو بداہتہً دین کی معلومات سے الگ چیز ہے۔ امام ابوحنیفہ اس کی وجہ سے قیاس کو بھی ترک کر دیا کرتے تھے جیسا کہ سرخسیؒ بیان کرتے ہیں کہ اگر شوہر اور بیوی دونوں مرتد ہو جائیں تو ان کا نکاح قیاس کے مطابق ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ دونوں کے ارتداد کی صورت میں ایک کا ارتداد مع ایک کی زیادتی کے موجود ہے۔ تو

---

(۱) تمہید مبحث ثانی ص۱۱ (۲) ملاحظہ فرمایئے امام صاحب کے نزدیک "متواتر"

(۳) مناقب الامام الاعظم للموفق ص۸۲

جب ان دونوں کا ارتداد ابتدائے نکاح کے منافی ہے تو وہ بقائے نکاح کے بھی منافی ہوگا۔ لیکن ابوحنیفہ، ابویوسف اور محمد نے قیاس کو چھوڑ دیا کیونکہ اس پر صحابہ کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کا انکار کر کے جب بنو حنیفہ مرتد ہو گئے تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان سے توبہ کا مطالبہ کیا اور توبہ کے بعد انھیں تجدید نکاح کا حکم نہیں دیا نہ صدیق اکبر کے علاوہ اور کسی صحابی نے حکم دیا (۱)

ہمیں امام ابوحنیفہؒ کا کوئی اپنا ایسا قول بھی نہیں ملتا جس میں "اجماع سکوتی" کے نظریہ کی تصریح فرمائی گئی ہو جس میں تمام فقہائے مجتہدین کے اتفاق رائے کی تصریح نہیں ہوتی البتہ بعض مجتہدین زبان سے کہتے یا عمل کرتے ہیں اور باقیوں میں سے کوئی اس کی مخالفت کی تصریح نہیں کرتا بلکہ وہ صراحت سے خاموش رہتے ہیں جبکہ فیصلہ ان کے سامنے پیش کر دیا جاتا یا وہ فیصلہ پھیل جاتا اور مشہور ہو جاتا ہے (۲) علاوہ ازیں ہمیں امام ابوحنیفہؒ کا ایسا کوئی قول بھی نہیں ملتا کہ مذکورہ بالا مسئلہ یا اس کے مماثل کسی مسئلہ پر صحابہ کے اتفاق کی وجہ سے اُس پر عمل کرنے سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ وہ اس پر عمل کرنے کا اقرار کرتے تھے جسے بعد کے فقہائے حنفیہ نے اجماع سکوتی کا نام دے دیا ہے کیونکہ اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ تمام صحابہ نے اس حکم پر یا اس جیسے کسی حکم پر اپنی رائے کی صراحت کر دی ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ

---

(۱) مطلب یہ ہے کہ ابوبکر صدیقؓ کے علاوہ اور کسی صحابی نے بھی حکم نہیں دیا۔(۲)

(۲) المبسوط ص۴۹/۵ اور ہم آگے دیکھیں گے کہ یہی "استحسان" کا بھی ایک مفہوم ہے جس امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے عمل کیا ہے۔

ان کے درمیان کسی مخالفت کا علم نہیں ہو سکا۔

یہاں یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ وہ بعض احکام جن پر ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے عمل کیا ہے اور جن کے بارے میں حنفی علمائے اصول نے بعد میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ حنفیہ کی دلیل ان کے سلسلہ میں "ان پر صحابہ کا اتفاق ہے" وہ درحقیقت اجماع کے زمرہ میں نہیں آتا۔ کیونکہ ان کے سلسلہ میں علماء نے بعد میں بعض صحابہ کا اختلاف بھی بیان کیا ہے۔ اور جب یہ اختلاف ثابت ہو گیا تو وہ مسائل اجماع کے زمرہ میں کیسے آ گئے حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ رح کے بعد خود حنفیہ کے مطابق بھی اسے اجماع نہیں کہا جا سکتا۔ اس کی مثال اس عورت کو وراثت کا حق دینے کا مسئلہ ہے جسے مرض الموت میں طلاق بائنہ دی گئی ہو کیونکہ اسے امام ابو حنیفہ رح اور ان کے اصحاب نے اگر شوہر کی وفات عورت کی عدت کے دوران واقع ہو جائے مطلقہ کو وارث قرار دیا ہے۔ اور اس طرح انھوں نے قیاس کی مخالفت کی ہے اور امام سرخسی رح نے فرمایا ہے کہ ان حضرات کی دلیل اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اتفاق ہے (۱) لیکن ابن رشد اس بارے میں کہتے ہیں کہ اس دعوے کے کوئی معنی نہیں کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ اس مسئلہ میں حضرت عبد اللہ بن الزبیر رض کا اختلاف مشہور ہے (۳) تاہم اس بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ کے خیال کے مطابق

(۱) ملاحظہ ہو اصول سرخسی ص ۳۰۳ ج ۱ اور تاریخ التشریع الاسلامی للخضری ص ۲۰۶۔

(۲) مبسوط ص ۵۸ ج ۶۔ (۳) بدایۃ المجتہد ص ۶۸ ج ۲

اجماع صحابہ ہو سکتا ہے کیونکہ شاید امام صاحب کو عبد اللہ بن الزبیر کے اختلاف کا علم ہی نہ ہوا ہو اور انھوں نے یہی سمجھا ہو کہ صحابہ میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔

کسی صورت میں بھی امام ابو حنیفہ رح کا ان احکام پر عمل پیرا ہونا جن کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ احادیث مروی ہوں یا پھر ان مسائل میں بھی جن کے بارے میں صحابۂ کرام کے درمیان امام صاحب کو کسی اختلاف کا علم نہ ہو سکا ہو صحابہ کے فیصلے پر عمل پیرا ہونا اجماع کو مستقل سرچشمۂ قانون تسلیم کرنے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔

کیونکہ پہلی صورت میں تو امام صاحب کی اصل دلیل سنت متواترہ ہے اور دوسری صورت میں امام صاحب کے اس رویّہ کے مطابق ہے جس کے مطابق ان کے نزدیک قول صحابی بھی واجب التعمیل ہے جیسے ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے

تاہم ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دونوں مذکورہ مفہوموں کے مطابق اگر اسے بھی اجماع سمجھ لیا جائے تو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حجت ہونے میں قیاس پر مقدم ہے کیونکہ جو سنت متواترہ ہو اس پر امام اعظم ابو حنیفہ رح کے نزدیک مطلقاً عمل کرنا واجب ہے۔ اسے قیاس وغیرہ پر پیش کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ اس کا منکر یا اس کے حجت ہونے میں حیل و حجت کرنے والا ان کے نزدیک خود اسلام ہی سے خارج ہے۔ رہے وہ مسائل جن پر صحابہ متفق الرائے ہوں تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان کے اتفاق کی وجہ سے وہ قیاس کو ترک

کر دیتے ہیں۔ لیکن، کیا یہ ممکن ہے کہ اس اخیری معنے کے اعتبار سے اجماع سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ہو؟

ابوحنیفہؒ کی اس مختصر تقریر سے جو انہوں نے اپنے رویّہ کے بارے میں کی ہے وضاحت کے ساتھ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ صحابہ کے اقوال کی طرف ——— وہ متفق ہوں یا مختلف ہوں ——— اسی صورت میں رجوع کرتے ہیں۔

جب انھیں کتاب الٰہی اور ایسی سنت میں جسے وہ قبول کرتے ہوں کوئی حکم نہ ملے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں .... تو اگر میں کتاب الٰہی میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں کوئی حکم نہ پاؤں (۱) تو میں آپ کے اصحاب کے قول کو لے لیتا ہوں (۲) اور جب امام ابو حنیفہؒ (جیساکہ وہ خود تصریح فرمارہے ہیں ——— سنت کے ذخیرہ میں جستجو کر کے جب کسی مسئلہ میں حدیث نبوی کے نہ ملنے کی صورت ہی میں اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرتے ہوں ———

تو یہ بات سمجھ میں نہیں کہ وہ صحابہ کے ایسے اقوال پر عمل کرسکیں جو ایسی سنت کے خلاف ہوں جسے وہ قبول کرتے ہوں اور اس پر اپنے قیاسات کی بنیاد رکھتے ہوں ——— یہاں ایک اور مسئلہ بھی ہے جس پر اس تقریر کی بناء پر تفصیلی بحث کرنے کی ضرورت ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت (خوں بہا) کی ادائیگی کا بار

---

(۱) یعنی جس سنت کو (سنت کی تفصیل سابق کے مطابق جو امام صاحب کے خیال میں ضروری ہے (۲) مناقب الامام الاعظم للموفق ج ۱ ص ۸۹ و تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۶۸

عاقلہ (قبیلہ خاندان) پر ڈالا تھا، قتل خطا میں بھی اور شبہ عمد میں بھی (۱) لیکن جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور انہوں نے دواوین کا نظام قائم کر دیا تو باہمی تعاون اور امداد، دیوان کے ذریعہ سے ہونے لگی۔ چنانچہ ایک دیوان والے ایک دوسرے کی مدد کرنے لگے اگرچہ وہ مختلف قبائل سے تعلق رکھتے تھے۔ اس بنا پر حضرت عمرؓ نے فرما دیا کہ اب دیت کا فریضہ اہل دیوان پر ہوگا۔ جیساکہ امام محمد بن الحسن نے کتاب المعاقل کے شروع ہی میں روایت کر کے کہا ہے اور اسی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے کہا ہے کہ دیت اہل دیوان پر ہوگی لیکن امام شافعیؒ نے اس کا انکار کیا ہے۔ انھوں نے یہی کہا ہے کہ دیت قبیلہ اور خاندان پر ہوگی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں انہی کے ذمہ تھی اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے بعد کوئی حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔ (۲)

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی دلیل اس مسئلہ میں یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل دیوان کے ذمے دیت ڈالنے کا فیصلہ صحابۂ کرام کی موجودگی میں کیا تھا اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا (۳) تو یہ صحابہ کی طرف سے اجماع ہو گیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ صحابہ کے متعلق تو یہ خیال بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اجماع کرلیں گے۔ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ اجماع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

(۱) المبسوط ج ۲۷ ص ۱۲۴-۱۲۵ (۲) المبسوط ج ۲۷ ص ۱۲۵ (۳) نظریۂ اجماع سکوتی کو ملاحظہ فرمائیے

فیصلے کے مطابق ہے ۔ کیونکہ صحابہ جانتے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا فیصلہ قبیلہ پر اس کی مدد اور اعانت کی وجہ سے کیا تھا کیونکہ آپ کے عہد میں نصرت اور اعانت قبیلہ ہی سے حاصل ہوتی تھی ۔ پھر جب حضرت عمر رض نے دواوین مدوّن فرمادئے تو قوت اور نصرت دیوان کے ذریعہ سے ہونے لگی ۔ چنانچہ آدمی اپنے دیوان کیطرف سے خود اپنے قبیلے سے لڑنے لگا تھا ۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے یوم الجمل اور یوم الصفین میں ہر قبیلے کے مقابلہ میں اپنی فوج سے اسی قبیلہ کے آدمیوں کو کھڑا کیا تھا تاکہ وہ خود ہی اپنے قبیلے سے مقابلہ کریں ۔ اس لئے صحابہ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ دیت (خوں بہا) اہل دیوان کے ذمّے ہوگی (۱) پھر امام سرخسی رح فرماتے ہیں کہ حکم شرعی کا مقصد اور منشاء جب سمجھ میں آجائے تو اس حکم کا مقصد اور منشاء جن فروع میں پایا جائے گا وہ حکم ان فروع کیطرف بھی متعدی ہو جائے گا ۔ (۲) یہ بات ذہن میں رہے تو آپ سمجھ سکتے ہیں کہ صحابہ کا یہ اتفاق ــــ جس پر امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے عمل کیا ہے ــــ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح سنت کے خلاف نہیں تھا بلکہ وہ ایسی صحیح تطبیق تھی جس سے حکم کی روح ،

---

(۱) المبسوط ص ۱۲۶ ج ۲۷ ۔ (۲) حوالہ گذشتہ اسی کے متعلق کمال الدین ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ حضرت عمر رض پر اس کا کسی صحابی نے انکار نہیں کیا حالانکہ بظاہر اس سے نزاع بھڑکنے اور بعض مسلمانوں کے مرتد ہو جانے کا اندیشہ تھا تو اگر ان کے عقائد ونظریات میں اتفاق نہ ہوتا اور حضرت عمر رض کی مخالفت کا مفسدہ متوقع مفسدہ سے زیادہ نہ ہوتا تو وہ ضرور اس کا انکار کرتے ۔ فتح القدیر ص ۱۴ ج ۲

اس کے مقصد اور منشاء کی رعایت اور حفاظت ملحوظ تھی کہ حالات و ظروف جب بدل جائیں تو ان کے مطابق عمل کیا جائے گا اگر صحابہ کرام کو اس کا ادراک نہ ہوتا تو کبھی حضرت عمر رض کے فیصلے کو برقرار نہ رکھتے ۔ کیونکہ یہ تو بدیہی بات ہے کہ حضرات صحابہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف اتفاق نہیں فرما سکتے تھے ۔ (۱) پھر صحابہ میں ام الولد کو فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ ام الولد کی بیع جائز نہیں ہے اور علی رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے کہ وہ جائز ہے ۔ پھر تابعین نے اس کے بعد اتفاق کر لیا کہ ام الولد کی بیع جائز نہیں ہے لیکن تابعین کے اس اجماع سے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں گذشتہ اختلاف دور نہیں ہو سکتا ۔ لہٰذا اگر قاضی نے ام الولد کی بیع کے جواز کے حق میں فیصلہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا فیصلہ نافذ ہو جائیگا ۔ کیونکہ قاضی نے مسئلہ میں صحابہ کے قول کا اعتبار کیا اور اسی کو پسند کیا ــــ ــــ جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا نظریہ اور رویہ ہے ــــ لیکن امام محمد رح کے نزدیک قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ انکے نزدیک تابعین کے اجماع سے کہ ام الولد کی بیع فاسد ہے وہ اختلاف اٹھ گیا جو صحابہ کے دور

---

(۱) حضرت عمر رض کی اکثر تشریعات میں جنھیں صحابہ نے برقرار رکھا ــــ بطور سکوت ہی کے سہی ــــ اسی رجحان کی تائید کرتا ہے کہ نصوص سے ان کا یہی تعلق تھا ۔ مثلاً مؤلفۃ القلوب کا دور حضرت عمر رض نے اپنے عہد میں ساقط کر دیا منہج عمر بن الخطاب فی التشریع وص ۱۷-۱۶۱ ۔

(۲) المبسوط ص ۵ ج ۱۳ وکشف الاسرار ص ۹۱۸ ج ۳ ۔

میں تھا رضوان اللہ علیہم اجمعین ۔ تو قاضی کا یہ فیصلہ ایک ایسے مسئلہ میں فیصلہ ہے جو ہمیشہ مجتہد فیہ رہا ہے ۔

امام ابو حنیفہ رح نے وضاحت سے بتا دیا ہے کہ جو کچھ صحابۂ کرام کے اقوال سے نقل کیا جائے خواہ ان میں اتفاق ہو یا اختلاف ہو اور جو کچھ ان کے بعد حضرات تابعین سے نقل کیا جائے امام صاحب ان دونوں میں فرق کرتے ہیں ۔ انہوں نے کھول کر کہہ دیا ہے کہ وہ حجت اور لازم العمل ہونے میں صحابہ اور تابعین کو برابر نہیں سمجھتے ۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ تو جب بات ابراہیم ، شعبی ، حسن ، ابن سیرین اور سعید بن المسیب تک پہنچ جائے (اس کے ساتھ انہوں نے اور بھی کئی ناموں کا اضافہ کیا جو اجتہاد کرتے تھے) تو مجھے بھی حق ہے کہ میں بھی اجتہاد کروں جیسے وہ اجتہاد کرتے ہیں (۱) یعنی ان پر تابعین کے نتائج اجتہاد کی پابندی لازم نہیں ہے جیسا کہ صحابہ کے نتائج اجتہاد کی ۔

اب یہ بات رہ گئی کہ جس مسئلہ پر تابعین یا تبع تابعین فقہاء کا اتفاق رائے ہو جائے اور صحابۂ کرام کی جہت سے اس مسئلہ میں کوئی رائے ہی موجود نہ ہو ۔ تو ایسے اجماع کے متعلق امام صاحب کی کیا رائے ہے ؟

درحقیقت ہم امام ابو حنیفہ رح سے ایسی کوئی بات منقول نہیں پاتے جس سے پتہ چل سکے کہ اس سلسلہ میں ان کا مؤقف کیا تھا ۔ شائد

---

(۱) مناقب الامام الاعظم للموفق ص ۸۹ ج ۱ و تاریخ بغداد ص ۳۶۸ ج ۱۳ ۔

اس کا حقیقی سبب یہ ہے کہ اس طرح کا کوئی اجماع واقع ہی نہیں ہوا ۔ کیونکہ ہر تحقیق و تفتیش کرنے والا ان تمام اجماعی مسائل کو جو تابعین اور تبع تابعین کے عہد میں پیدا ہوئے دین کے ان مسائل کی طرف جو بداہتہً ہر فرد کو معلوم ہوتے ہیں راجع کر سکتا ہے جن کی دلیل حقیقت میں کچھ وہ نصوص ہوتی ہیں جن سے صحابۂ کرام واقف تھے اور جنہیں انہوں نے نقل بھی کیا ہے یا ان کی دلیل خود حضرات صحابہ کا اس انداز کا اجماع ہوتا تھا جیسے ہم بیان کر چکے ہیں ۔ رہ گئیں اس کے علاوہ وہ فقہی فروع جن کے بارے میں طبقۂ صحابہ کے بعد بحثیں اٹھائی گئیں (اور جو مطلق رائے اور اجتہاد پر مبنی ہیں) ــــــ یا بعض اوقات اکثر مسائل میں عقل متعارض پر مبنی ہیں تو ان میں ہمیں اجماع کا کوئی پتہ یا نشان نہیں ملتا جو مختلف شہروں کے فقہاء سے مروی ہو نہ تابعین کے طبقہ میں نہ تبع تابعین کے طبقہ میں یہی وجہ ہے کہ اس بارے میں ہمیں امام ابو حنیفہ رح کی قطعاً کوئی رائے نہیں ملتی ۔

کیا کسی سابق عہد کا اجماع موجودہ عہد کے لئے واجب التعمیل ہے؟

ہم یہاں بیان کر چکے ہیں کہ جمہور فقہاء کی رائے میں اجماع حجت شرعیہ ہے اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ اگر سابق عہد میں کسی مسئلہ پر اجماع ہو چکا ہے تو کوئی اس کی مخالفت کرے لیکن علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ مجتہدین کے لئے ایک نئے اجماع سے سابق اجماع کو توڑ دینا جائز ہے یا نہیں؟

میری رائے یہ ہے کہ دستوری احکام کے سلسلہ میں گذشتہ عہد کا اجماع آئندہ عہد کے لئے واجب التعمیل نہیں ہے اور عصر لاحق کا اجماع بھی ہمارے عہد کے لئے واجب التعمیل نہیں ہے جسکی وجوہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) صحابۂ کرام نے (جیسا کہ امام ابن حزم نے بیان فرمایا ہے) تین مرتبہ اجماع کیا اور ہر مرتبہ جو اجماع کیا وہ پہلی مرتبہ کے اجماع سے مختلف تھا۔ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد انتخاب خلیفہ کے طریقہ پر پہلا اجماع کیا۔ چنانچہ پہلا اجماع اس پر ہوا کہ موجودہ خلیفہ اپنے بعد کے لئے [illegible] کو نامزد کر دے (جیسا کہ حضرت عمرؓ کو حضرت صدیق اکبرؓ نے

نامزد فرمایا اور تمام صحابہ نے اسے تسلیم کر لیا) دوسرا اجماع اس پر ہوا کہ موجودہ خلیفہ چند آدمیوں کو اختیار دیدے کہ وہ اپنے میں سے ایک کو خلیفہ منتخب کر لیں۔ (جیسا کہ حضرت عمرؓ نے چھ صحابۂ کبار کی ایک کمیٹی بنا دی تھی کہ وہ تین دن کے اندر اندر اپنے میں سے ایک کو منتخب کر لیں اور تمام صحابہ نے اسے منظور کر کے اس پر اجماع کر لیا)

اور تیسرا اجماع اس پر ہوا کہ کوئی ایک آدمی جو سمجھتا ہو کہ مجھ میں امامت و خلافت کی تمام شرائط موجود ہیں اپنی طرف لوگوں کو دعوت دے اور لوگ اس کی اطاعت کر لیں۔ (جیسا کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ نے اپنی ذات کی طرف لوگوں کو دعوت دی اور لوگوں نے آپ سے بیعت کر لی۔ (۱) تاہم ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں

---

(۱) ملاحظہ ہو کتاب "ابن حزم" مؤلفہ استاذ شیخ محمد ابو زہرہ مطبوعہ ۱۹۵۴ء صفحہ ۴۳۸ - ۴۳۹ اس سلسلہ میں یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ بعض علماء کرام اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت علیؓ کی خلافت اجماع سے منعقد ہوئی تھی۔ (اس سلسلہ میں ڈاکٹر محمد ضیاؤ الدین ادریس استاذ تاریخ اسلامی کلیہ دار الاسلام کی کتاب النظریات السیاسیۃ الاسلامیہ صفحہ ۱۰۳ مطبوعہ ۱۹۵۷ء ملاحظ فرمائیں۔

اس موقعہ پر ہمیں مورخ کبیر ابن الأثیر کے بیان کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے جو انہوں نے اپنی کتاب الکامل میں ذکر کیا ہے کہ صحابۂ کرام خود حضرت علیؓ کے پاس گئے تھے کہ وہ ان سے خلافت کی بیعت لیلیں۔ اور حضرت علی شروع شروع میں بیعت لینے کیلئے تیار نہیں تھے لیکن جب صحابہ نے اصرار کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اچھا، بیعت مسجد میں ہو گی چنانچہ لوگ مسجد نبوی میں جمع ہو گئے اور حضرت علی علیہ السلام نے ان سے بیعت لیلی۔

آئی کہ امام ابن حزم نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا اس سلسلہ میں ذکر کیوں نہیں فرمایا جن کی خلافت ان تینوں طریقوں سے مختلف طریقوں پر مرتب ہوئی تھی (۱)

اس سے واضح ہے کہ صحابۂ کرام نے کسی ایک اجماع کا التزام نہیں فرمایا بلکہ ہر سابق اجماع کو لاحق اجماع سے توڑا ہے۔ باوجودیکہ ہر مرتبہ وہ اپنے اپنے طریقہ پر اجماع فرماتے رہے ہیں اور ان میں سے کسی ایک نے بھی اس طریقہ کی مخالفت نہیں کی۔

یہاں یہ بات بھی فراموش نہیں کرنی چاہیئے کہ ہر مرتبہ کا اجماع صرف ان صحابۂ کرام کا اجماع تھا جو مجتہدین صحابہ میں سے اس وقت مدینہ منورہ میں موجود تھے۔

بنیادی نظام الحکم فی الاسلام للدکتور عبدالحمید متولی (استاذ القانون الدستوری والانظمۃ السیاسیۃ بکلیۃ الحقوق بجامعۃ الاسکندریہ) الطبعۃ الاولیٰ مطبوعۃ دار المعارف، مصر متو فی سنہ ۱۹۶۳ء۔

---

(۱) حضرت ابو بکر رضہ سے خلافت کی بیعت اولاً صرف ان چند لوگوں نے کی تھی جو سقیفۂ بنی ساعدہ میں جمع ہو گئے تھے۔ پھر اگلے دن مسجد نبوی میں عام لوگوں نے بیعت کی (ملاحظہ ہو الاسلام واوضاعنا السیاسیۃ للاستاذ عبدالقادر عودہ ص۱۱۰ مطبوعہ سنہ ۱۹۵۱ء)

اجماع کی حقیقی صورت

قرن اول میں اجماع کی وہ صورت نہیں تھی جو ہمارے علماء نے بنالی ہے جو ممکن بھی نہیں ہے۔ اجماع کی کیا صورت ہونی چاہیئے اور آج اجماع کا ادارہ کس طرح قائم کیا جانا چاہیئے اس موضوع پر مصر کے مشہور محقق استاذ عبدالوہاب خلاف نے اپنی کتاب "مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ" میں سیر حاصل بحث فرمائی ہے جسے ہم یہاں پیش کر رہے ہیں علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ (۱)

اجماع کی حقیقی صورت

تشریع اسلامی میں جو شخص اجماع کی نظریہ مقصد اور منشاء پر تحقیقی نظر ڈالے گا اور دیکھے گا کہ ابتدائی تشریعی مرحلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کے بعد اجماع کی کیا کیفیت تھی اور جب احکام پر ان کا اجماع ہوا تو اجماع کرنے والوں کا انداز کیا تھا تو وہ اس پر یقین کرے گا کہ اجماع تشریعی ماخذ میں نہایت سنہرا اور شاداب ماخذ ہے جو تشریعی تجدد کا ضامن

---

(۱) اس وقت ہمارے سامنے اس کتاب کا سیکنڈ ایڈیشن ہے جو دارالقلم کویت سے ۱۹۷۰ء اور ۱۳۹۰ھ میں شائع ہوا ہے۔

ہو سکتا ہے اور امت اس کے ذریعہ سے جو حوادث اس میں پیدا ہوں یا جو واقعات ظہور پذیر ہوں ان کا رد در رو مقابلہ کر سکتی ہے اور مختلف زمانوں کے ساتھ ساتھ چل سکتی اور مختلف معاشروں میں مختلف مصلحتوں کا لحاظ رکھ سکتی ہے، اور نظریۂ اجماع کا منشاء و مقصد ہی یہ ہے کہ اسلام کا بنیادی اصول مسلمانوں کے حالات و کوائف کی تنظیم و تدبیر میں "باہمی مشاورت" ہے تاکہ حکام وقت ان کے کوائف و احوال کی تدبیر میں مستقید نہ بن جائیں، خواہ یہ کوائف تشریعی ہوں، سیاسی ہوں اقتصادی ہوں، انتظامی ہوں، غرض کچھ بھی حالات ہوں۔ حق تعالے نے اپنے رسول کو مخاطب کر کے فرمایا تھا۔

تو آپ انھیں معاف کر دیجئے اور ان کے لئے استغفار فرمایئے
اور معاملات میں ان سے مشورہ کیجئے (۳/۱۵۹)

اور حق تعالیٰ سبحانہٗ نے مشورہ فرمانے کے لئے کسی امر کی تخصیص نہیں فرمائی کہ فلاں معاملہ میں مشورہ کیجئے اور فلاں معاملہ میں نہ کیجئے اور حق تعالے سبحانہٗ نے خود مسلمانوں کا یہ وصف بیان فرمایا ہے۔

اور ان کے معاملات باہمی مشورہ سے طے پاتے
ہیں۔ (۴۲/۳۸)

یہ تعریف اس انداز سے فرمائی گئی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی انکی شان، اور ان کے ایمان کا تقاضا ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اور جنہوں نے اپنے پروردگار کی آواز پر لبیک کہا اور صلوٰۃ
کا نظام قائم کیا اور ان کے معاملات مشورہ سے طے
پاتے ہیں" (۴۲/۳۸)

تو ان کی اقامتِ صلوٰۃ کو جو دین کا ستون ہے اس بات سے متصلاً بیان کیا ہے کہ اور ان کے معاملات باہمی مشورہ سے طے ہوتے ہیں تاکہ انھیں پتہ چل جائے اور وہ محسوس کریں کہ مشورہ کرنا اقامت صلوٰۃ ہی کی طرح ان کے دین کے ستونوں میں سے ایک ستون ہے۔

اور اسی بنیاد پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کے سرداروں سے ان معاملات میں مشورہ فرمایا کرتے تھے جن میں آپ کے پروردگار کی طرف سے کوئی وحی نازل نہیں ہوتی تھی۔ اور جن امور کے سلسلہ میں قرآن کریم نازل نہیں ہوا ہوتا تھا ان میں مشورہ سے جو بات طے ہو جاتی تھی وہ شریعت کا حکم ہی بن جاتی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب غزوۂ بدر میں مسلمانوں کو فتح ہو گئی اور انھوں نے بہت سے مشرکین کو گرفتار کر لیا اور بعض مشرکین نے چاہا کہ وہ اپنے قیدیوں کا زرِ فدیہ ادا کر کے انھیں رہا کرا لیں تو۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر فدیہ لینے کے بارے میں قرآن کا کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا تو آپ نے اپنے اصحاب سے مشورہ کیا کہ آپ کیا فیصلہ فرماتے ہیں؟ تو حضرت صدیق اکبر رضؓ نے فدیہ قبول کر لینے کا مشورہ دیا کہ جو چاہے فدیہ دیدے اور ان کے قیدی رہا کر دئیے جائیں لیکن حضرت عمر رضؓ نے فدیہ قبول نہ کرنے کا اور سب کو قتل کر دینے کا مشورہ دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضؓ کے مشورہ کو اختیار کیا اور حق تعالیٰ نے اس رائے کا غلط ہونا بیان فرمایا چنانچہ ارشاد ہے۔ نبی کے لئے یہ درست نہیں تھا کہ ان کے پاس قیدی ہوں، جب تک وہ زمین میں اچھی طرح خون نہ بہا لیتا۔

تم دنیا کا سرو سامان چاہتے اور اللہ آخرت چاہتا ہے (۸/۶۷)
اور سعید بن المسیب نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول کوئی ایسا معاملہ ہمیں پیش آجائے جس میں قرآن کا کوئی حکم نازل نہ ہوا ہو اور نہ آپ کی طرف سے کوئی سنت جاری ہوئی ہو" (تو ہم کیا کریں) "تو آپ نے فرمایا۔ اس کے لئے مؤمنین میں سے جاننے والوں کو جمع کرلو اور باہمی مشورہ کرو اور ایک آدمی کی رائے پر فیصلہ مت کرو"۔

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے اور صحابہ کو متعدد واقعات ایسے پیش آئے جن کے بارے میں قرآن میں کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا اور نہ اس میں رسول اللہ کی کوئی سنت جاری ہوئی تھی تو وہ اسی راہ پر چلے جس کی طرف قرآن نے ان کی رہنمائی کی تھی اور وہ "شوریٰ" تھا اور جس راہ پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم چلتے تھے جب اس مسئلہ کے بارے میں قرآن نازل نہ ہوا ہو تو وہ "شوریٰ" ہی تھا۔ بغوی نے میمون بن مہران سے روایت کی ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس جب مقدمات آتے تو وہ کتاب اللہ میں غور فرماتے تو اگر قرآن میں انھیں ایسی ہدایت مل جاتی جس کے مطابق فیصلہ کرسکیں تو وہ اس کے مطابق فیصلہ کردیا کرتے اور اگر کتاب اللہ میں ایسی کوئی ہدایت نہ ملتی اور انھیں معلوم ہوتا کہ اس سلسلہ میں آنحضرت کی سنت کیا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ کردیتے اور اگر اس میں بھی کامیاب نہ ہوتے تو نکل کر مسلمانوں سے پوچھتے کہ میرے سامنے فلاں فلاں معاملہ آیا ہے تو کیا تمہیں معلوم ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم نے اس معاملہ میں کیا فیصلہ فرمایا تھا۔ بعض اوقات اس سلسلہ میں ان کے پاس صحابہ کی ایک جماعت اکٹھی ہو جاتی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ نقل کرتی۔ اگر وہ اس بارے میں حضور کی سنت معلوم کرنے میں کامیاب نہ ہوتے تو صحابہ کے سرداروں کو اور ان کے بہترین افراد کو آپ جمع کرتے اور ان سے مشورہ کرتے تو اگر کسی ایک رائے پر ان کا اتفاق ہو جاتا تو آپ اسی کے مطابق فیصلہ فرما دیتے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طرز عمل بھی یہی تھا البتہ اگر قرآن وسنت میں اس کا حل انھیں نہ ملتا تو وہ دیکھتے کہ کیا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا ہے؟ اگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا کوئی فیصلہ انھیں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کردیتے ورنہ سرداران قوم کو بلاتے اور مشورہ کرتے جب وہ اتفاق رائے سے کسی بات پر جمع ہو جاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔

مبسوط سرخسی میں ہے کہ حضرت عمرؓ باوجود خود فقیہ ہونے کے صحابہ سے مشورہ کیا کرتے تھے حتی کہ جب کوئی حادثہ ان کے سامنے آتا تو کہتے "میرے لئے علیؓ کو بلاؤ" "میرے لئے زید ابن ثابت کو بلاؤ"۔۔ ۔۔۔۔ چنانچہ ان سے مشورہ کرتے پھر جس فیصلے پر ان کا اتفاق ہو جاتا اس کے مطابق فیصلہ کر دیا کرتے

قاضی شریح فرماتے ہیں کہ مجھ سے حضرت عمرؓ نے کہا تھا " حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے سے جو تم پر واضح ہو، اس کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر حضور کے تمام فیصلے تمہارے علم میں نہ ہوں تو ائمہ مجتہدین کے فیصلوں میں سے جو تمہارے لئے واضح ہو اس کے

مطابق فیصلہ کرو ۔ اگر تمھیں ائمہ مجتہدین کے فیصلوں کا بھی علم نہ ہو تو اپنی رائے سے خود اجتہاد کرو اور اہل علم اور اہل صلاح سے مشورہ کر لو ۔

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ صحابہ کا اجماع صرف کسی ایسے واقعہ کے حکم پر جس کے لیے کوئی نص (قرآن کی آیت یا سنت) موجود نہ ہو اتفاق تھا جن کا جمع ہو جانا ممکن ہوتا جبکہ وہ صحابہ ہیں ان کے سردار اور ان کے بہترین افراد شمار ہوتے ہوں ۔ اور جس چیز نے اس راہ کی پیروی پر آمادہ کیا وہ اس شوریٰ پر عمل تھا جسے اللہ نے ان کے لئے ضروری قرار دیا تھا اور جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمل پیرا تھے اور ان معاملات ہیں جن کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو افراد کے اجتہاد کو منظم کرنے کی کوشش تھی ۔ بجائے اس کے کہ اس قسم کے واقعات کے بارے میں اجتہاد کرنے ہیں ان کے بہترین افراد ہیں سے ہر فرد مستقل ہو وہ سب جمع ہو جائیں ، آپس میں مشورہ کریں ، آراء کا تبادلہ کریں اور خلیفہ اس حکم کو نافذ کر دے جس پر ان کا اتفاق ہو جائے ۔ اس کی وجہ سے علماء تشریع ہیں اختلاف کا دائرہ وسیع نہیں ہوا اور ایک ہی واقعہ کے حکم ہیں ایک ہی شہر ہیں متناقض احکام صادر نہیں ہوئے اور تشریع اسلامی کا دائرہ جدید حوادث کے ساتھ تنگ نہیں ہوا اور اسلامی تشریعات زمانہ کے ساتھ چلنے اور مصالح کا ساتھ دینے ہیں ناکام نہیں ہوئیں ۔

حکمت اور مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ یہ نظام جاری رہتا اور اور خلیفہ یا حاکم کے ساتھ (خلفائے مسلمین اور حکام وقت ہیں سے)

ایک تشریعی جماعت رہتی جس کے ارکان مسلمانوں کے سردار اور ان کے بہترین افراد ہوتے جن کی طرف نئے نئے حوادث کے فیصلوں ہیں جن ہیں قرآن اور سنت کی کوئی نص موجود نہ ہوتی رجوع کیا جاتا اور وہ اتفاق رائے سے جو کچھ فیصلہ کر دیتے اس پر سب عمل کرتے ۔ اور یہ نظام ارتقائی مدارج طے کرتا جاتا اور اس نظام کے ارکان کے انتخاب کا ایسا نظام وضع کر دیا جاتا کہ وہ منتخب ارکان ایسے ہوتے جنکے دینی و مذہبی نیز حیات انسانی کی کوائف وضروریات کے علم پر اعتماد ہوتا اور ان کے اجتماع کی کیفیت اور باہمی مشاورت اور جس پر وہ اتفاق کر لیں اس کی قانونی حیثیت کا ایک باقاعدہ نظام مقرر کر دیا جاتا لیکن اسلامی حکومتیں اس نظام پر نہیں چلیں (۱) اور نہ

---

(۱) اندلس ہیں بعض سلاطین وخلفاء کو اس کا احساس ہوا چنانچہ انھوں نے دوسری صدی ہجری میں علماء کی ایک مجلس قائم کی تھی تاکہ وہ قانون سازی میں اور بعض علماء اندلس کے ترجموں میں اس کا ذکر ملتا ہے کہ وہ خلفاء کے مشیر تھے اور اکثر اس جمعیت نے ملک کے اپنے مسلک کے خلاف فیصلے کئے حالانکہ اندلس میں مالکی مسلک رائج تھا ۔ اور حکومت عثمانیہ کے بعض سلاطین کو بھی اس کا احساس ہوا اور انھوں نے تیرھویں صدی ہجری کے اواخر میں بڑے بڑے علماء کی ایک جمعیت قائم کی جنھیں مدنی معاملات کے قوانین کے بارے میں تکلیف دی گئی کہ وہ قوانین بنائیں جن کے مطابق مدنی معاملات کا فیصلہ کیا جا سکے جس کا ماخذ اسلامی فقہ ہو خواہ وہ مذاہب معروفہ سے الگ ہی کیوں نہ ہو تاکہ فیصلہ روح عصر کے ساتھ چل سکے ۔ ان علمائے کرام نے ایک قانون مرتب کیا جس کا نام "مدونۃ الاحکام العدلیہ تھا" اور اس کی ابتداء سنہ ۱۲۹۳ھ میں ہوئی ۔

انھوں نے اس پر عمل کیا کہ مسلمانوں کے سرداروں میں سے ایک جماعت کو منتخب کر لیتے نئے نئے حادثات کے متعلق باہمی مشورہ سے فیصلہ کرتے اور افراد کو تشریع کا حق نہ دیتے کہ ہر آدمی فتویٰ دے اور اپنی رائے کے مطابق فیصلے کرے اور نہ اسلامی حکومتوں نے ان افراد کے اجتہادات کا کوئی رسمی مجموعہ مرتب کیا جو مسلمانوں کا قانون بنتا اور حسب ضرورت اس میں اضافے اور عادلانہ ترمیمات ہوتی رہتیں۔ لہذا تشریع اسلامی کی کوئی تنظیم نہیں کی گئی کہ قانون ساز ونکی جمعیت منتخب کر لی جاتی جو قانون سازی کا سرچشمہ ہوتی اور نہ احکام اجتہادیہ کا کوئی مجموعہ مرتب کیا گیا جو مسلمانوں کا قانون بن جاتا۔ اسی فرو گذاشت کی وجہ سے اسلامی قانون سازی جمود کا شکار ہو گئی اور زمانہ کے ساتھ چلنے کی اہلیت سے محروم ہو گئی اور مسلمانوں کے قومی ارتقاء کا ساتھ نہ دے سکی اور یہ جمود اس لئے اور بھی سنگ گراں بن گیا کہ مسلمان علماء نے اجماع کی رسمی تعریف اس صورت سے کر ڈالی جس کے وجود اور ثبوت کی کوئی سبیل ہی نہیں۔ انہوں نے اجماع کی رسمی تعریف یہ کی کہ وہ امت اسلامیہ میں تمام مجتہدین کے عہد رسالتماب کے بعد کسی حکم شرعی پر اتفاق رائے کا نام ہے اور انھوں نے اس پر زور دیا کہ جب تک عالم اسلامی میں تمام مسلمان مجتہدین کو اس کا علم نہ ہو جائے اور ہر فرد ان میں سے پیش آمدہ واقعہ میں اپنی رائے کا صراحۃً اظہار نہ کر دے اجماع متحقق نہیں ہو گا۔ ان میں سے ہر ایک کی رائے کا معلوم ہونا ضروری ہے اور یہ معلوم ہونا بھی کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنی رائے پر اصرار کیا حتیٰ کہ ہر مجتہد کو اپنی رائے کے اظہار کا موقعہ مل جانا بھی ضروری

سمجھ لیا گیا۔ گویا کہ انہوں نے ایسے اجماع کو چاہا جو پورے عالم اسلام کا ہو، جس حکم میں وہ منعقد ہو وہ قطعی ہو۔ انہوں نے وہ اجماع نہیں چاہا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا تھا جب انہوں نے حضرت علی رضؓ سے فرمایا تھا مسلمانوں میں سے علماء کو جمع کر لو پھر مسئلہ کو علماء کے درمیان شوریٰ میں ڈالدو اور کسی ایک آدمی کی رائے پر فیصلہ نہ کرو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد صرف اتنا تھا کہ رائے جماعت کی ہو، فرد کی نہ ہو اور حضرت علی ابن طالب نے بھی حضور کے ارشاد سے یہ نہیں سمجھا کہ وہ اس کے مکلف ہیں کہ وہ مسلمانوں کے تمام عالموں کو جمع کریں خواہ مدینہ منورہ میں ہوں۔ خواہ دیہات میں ہوں خواہ یمن وغیرہ میں ہوں۔ انھوں نے اس سے یہی سمجھا تھا کہ وہ اپنے علاوہ دوسرے اہل علم سے بھی مشورہ کر لیں تاکہ رائے جماعت کی ہو ایک فرد کی نہ ہو۔ اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے جب مسلمان سرداروں اور ان کے بہترین اصحاب کو جمع کیا تو انھوں نے بھی صرف انھیں ہی جمع کیا تھا جن کا جمع کرنا موجودین میں سے ممکن تھا جو مدینہ منورہ اور آس پاس کے علاقوں میں موجود تھے اور یہ کوئی روایت نہیں ملتی کہ انہوں نے مدینہ منورہ کے مسلمان سرداروں اور بہترین اصحاب کو جمع کرنے کے بعد فیصلہ اس وقت تک مؤخر کر دیا جب تک ان صحابہ کے سرداروں کی رائے معلوم نہیں کر لی جو مکہ اور یمن اور شام میں تھے اور جو فوجوں کے ساتھ جنگی میدانوں میں متعین تھے یا جو شہروں کی حکومت و امارت پر مامور تھے اور حضرت عمر رضؓ نے جب کہا تھا کہ میرے لئے علی رضؓ کو بلاؤ اور

میرے لئے زیدؓ کو بلاؤ تو انہوں نے یہ نہیں کہا تھا کہ تمام صحابہ کے اہل علم کو بلا لیتے اور جب حضرت شریحؒ سے فرمایا تھا کہ اہل علم سے مشورہ کر لیا کرو تو شریحؒ نے اس سے یہ نہیں سمجھا تھا کہ وہ تمام علماء سے مشورہ کیا کریں۔ تو ہمارے علمائے کرام نے جس اجماع کی رسمی صورت بنائی ہے وہ فرضی اجماع ہے اور وہ، وہ اجماع نہیں جو صحابہ کے عہد میں منعقد ہوتا تھا اور اسی لئے علماء کی ایک جماعت نے کہہ دیا ہے کہ اس اجماع کا انعقاد ممکن نہیں ہے اور نہ عملاً کبھی منعقد ہوا ہے حتی کہ بعض علماء نے مبالغہ سے کام لیا اور کہہ دیا کہ یہ عقلاً ناممکن ہے یعنی اس کے وجود کا عقلی طور پر تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ غالباً اجماع کی یہی حقیقی صورت ہے جسے دیکھ کر لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ اسلامی قانون سازی کے مصادر جمود کا شکار ہو چکے ہیں۔

کیا موجودہ عہد میں اجماع کی کوئی صورت ممکن ہے

اس موضوع پر علامہ اقبالؒ نے اپنی مشہور کتاب تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں بڑی عمدہ بحث فرمائی ہے۔ اس بحث کے اقتباسات ہم یہاں نقل کرتے ہیں"

علامہ فرماتے ہیں۔ فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم۔ لیکن عجیب بات ہے کہ اس نہایت ہی اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے تو خوب خوب بحثیں ہوتی رہیں، لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں یہ تصور ایک مستقل ادارہ کی صورت اختیار کر لیتا۔ شاید اس لئے کہ خلیفۂ چہارم کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان ملوکیت نے سر اٹھایا تو یہ اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دی جاتی۔ اموی اور عباسی خلفا کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے، اس کی بجائے کہ اس کے لئے ایک مستقل مجلس قائم ہو (قانون ساز اور با اختیار) جو

بہت ممکن ہے، انجام کاران سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی

اجتماعی اجتہاد

بہرحال یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا میں جو نئی نئی قوتیں ابھر رہی ہیں کچھ ان سے اور کچھ مغربی اقوام کے سیاسی تجربات کے پیش نظر مسلمانوں کے ذہن میں بھی اجماع کی قدر وقیمت اور اس کے مخفی امکانات کا شعور پیدا ہو رہا ہے۔ بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل مزید برآں غیر علماء (لیکن ماہرین قانون) بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں، اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے، از سرنو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمح نظر پیدا ہوگا۔ ہندوستان میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو۔

(تشکیل جدید آلہیات اسلامیہ ص ۲۶۷ - ۲۶۸)

اس کے بعد یہ بتاتے ہوئے کہ اجماع کسی وقت بھی، قرآنی احکام کو منسوخ نہیں کر سکتا، اجماع کے متعلق مزید رقم طراز ہیں کہ لیکن فرض کیجیے، صحابہ کسی امر پر متفق ہیں۔ اندریں صورت سوال پیدا

ہوتا ہے کہ ان کے فیصلے کی پابندی کیا ہمارے لئے بھی ضروری ہے؟ شوکانی نے اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اور مذاہب اربعہ نے اس کے متعلق جو رائیں قائم کی ہیں ان سب کا بھی ذکر کر دیا ہے۔ میری رائے میں اس مسئلہ کا فیصلہ یوں ہونا چاہئے کہ ہم ایک "امر واقعی" اور "امر قانونی" میں فرق کریں۔ مثلاً اس مسئلہ میں کہ آخری دو سورتیں، معوذتان" قرآن پاک کا جزو ہیں یا نہیں۔ جن کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزو قرآن ہیں۔ تو ہمارے لئے ان کا اجماع حجّت ہے۔ کیونکہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس "امر واقعی" کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے۔ بصورت دیگر یہ مسئلہ تعبیر اور ترجمانی کا ہوگا۔ لہٰذا ہم کرخی رح کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لئے حجّت نہیں کرخی کہتا ہے کہ صحابہ کا اتفاق انہی باتوں میں حجّت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے ان میں ہم اسے حجت نہیں ٹھہرائیں گے۔

لیکن ابھی ایک اور سوال ہے جو اس سلسلہ میں کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ موجودہ زمانہ میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں۔ لہٰذا اس کا طریق کار کیا ہوگا، کیونکہ اس قسم کی مجالس، شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔ ان غلطیوں کے ازالے یا کم سے کم امکان کی صورت کیا ہوگی؟ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور (شیعی، اثنا عشری) میں تو

اس امر کی گنجائش رکھ لی گئی ہے کہ جہاں تک امور دینی کا تعلق ہے ایسے علماء کی جو معاملات دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں ایک الگ مجلس قائم کر دی جائے تاکہ وہ "مجلس" کی سرگرمیوں پر نظر رکھے ۔ یہ چیز بجائے خود بڑی خطرناک ہے، لیکن ایرانی نظریۂ دستور کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا، کیونکہ اس نظریہ کی رو سے بادشاہ کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ امام غائب کی عدم موجودگی میں جو اس کا حقیقی وارث ہے ملک کی حفاظت کا ذمہ دار ٹھہرے، رہے علماء سو بحیثیت نائبین امام ان کا حق ہے کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں، گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سلسلۂ امامت کی عدم موجودگی میں وہ اپنا یہ دعویٰ کس طرح ثابت کر سکتے ہیں بہرحال ایرانی نظریہ دستور کچھ بھی ہو یہ انتظام بڑا خطرناک ہے اور سنی ممالک اسے اختیار بھی کریں تو عارضی طور پر۔ انھیں چاہیئے کہ مجالس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک مؤثر جزو شامل تو کر لیں لیکن علماء کو بھی ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث و تمحیص اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے اس کی رہنمائی کریں ۔ بایں ہمہ شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدِ باب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کہ بحالت موجودہ بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے ۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے ۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی باحتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے ۔ (ایضاً ص ۲۶۷ - ۲۷۱)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا کہ علامہ موصوف کے نزدیک اجماع بھی قانون اسلامی کا اہم ترین ماخذ ہے ۔ مگر علامہ موصوف کے نزدیک اجتہاد

دینی کی ایک صورت ہے یعنی انفرادی اجتہاد کے بجائے اجتماعی طور پر اجتہاد سے کام لیکر فیصلے کرنا ۔ علامہ موصوف کا خیال ہے کہ اجماع کی آج کل عملی صورت مجالس قانون ساز میں مسلمان نمائندوں کا کثرت رائے سے فیصلے کرنا ہے ۔ خلافت چونکہ خلفائے راشدین کے عہد کے بعد ملوکیت میں تبدیل ہو گئی اس لئے اسلام کا یہ اہم ادارہ (Institution) ترقی نہیں کر سکا لیکن ضرورت ہے کہ اسے اس کا اصل مقام پھر سے واپس دلا دیا جائے ۔ مگر یہ ان ہی ممالک میں ممکن ہو سکتا ہے جہاں مجالس قانون ساز میں سب کے سب مسلمان ہوں یا مسلمان بڑی اکثریت میں ہوں ۔ ایک مخلوط مجلس قانون ساز میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں اس کا امکان نہیں ہے ۔

اجماع صحابہ

اجماع صحابہ کے متعلق علامہ موصوف کی رائے یہ ہے کہ امور واقعی میں صحابہ کا اجماع حجت شرعی ہونا چاہیئے مگر امور مجتہد فیہ (وہ معاملات جنہیں اجتہاد کی گنجائش ہو) یا مدرک بالقیاس (وہ معاملات جن کا فیصلہ قیاس سے کیا جا سکتا ہو) میں صحابہ کا اجماع حجت نہیں ہونا چاہیئے ۔ اگر اس امتیاز کو تسلیم کر لیا جائے تو ہماری وہ بہت سی مشکلات حل ہو سکتی ہیں جو آئے دن ہمیں پیش آتی رہتی ہیں ۔ مثلاً یتیم پوتے کی وراثت ۔ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کا نفاذ اور دوسرے بہت سے وہ مسائل جن کے سلسلہ میں علماء کرام کی طرف سے اکثر یہ عذر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ تو امت کا اجماعی فیصلہ ہے اس کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں دیا جا سکتا ۔ لیکن اگر "امور واقعی" اور "امور اجتہادی" میں فرق کیا جا سکے تو یہ دشواری حل ہو سکتی ہے ۔

علماء بورڈ پاکستان کے آئینی سلسلہ میں یہ سوال بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ مسلمانوں کی مجالس قانون ساز میں زیادہ تر وہ نمائندے آتے ہیں جو اسلامی علوم میں کوئی بصیرت نہیں رکھتے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ نمائندے کوئی ایسا فیصلہ کر بیٹھیں جو قرآن وسنت کے خلاف ہو۔ یہ سوال عملی طور پر ہر ملک کے سامنے رہا ہے۔ چنانچہ ایک زمانہ میں "علماء بورڈ" کی ایک تجویز زیر غور رہی ہے اور پھر آئین میں اس مضمون کی ایک دفعہ کا اضافہ کہ کوئی قانون قرآن وسنت کے خلاف نہیں بنایا جا سکے گا اسی مقصد کے لئے کیا گیا تھا کہ اگر ایسی کوئی صورت پیش آجائے تو کورٹ میں ایسے قانون کو چیلنج کیا جا سکے۔ اس سلسلہ میں علامہ موصوف کا مشورہ یہ ہے کہ "علماء بورڈ" کی شکل کی کوئی چیز تباہ کن ثابت ہوگی، لہذا ایسی کوئی غلطی نہ کی جائے۔ علامہ موصوف نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا ہے کہ خود مجلس آئین ساز میں فی الحال علماء کو مؤثر نمائندگی دی جائے۔ اور ساتھ ہی ملک میں فقہ اسلامی کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس میں اصلاح کی جائے۔ فقہ اسلامی کے نصاب میں مزید توسیع کی جائے اور قدیم فقہ کے پہلو بہ پہلو جدید فقہ کا مطالعہ بھی پوری احتیاط کے ساتھ کیا جائے تاکہ اس صورت حال کی اصلاح ہو سکے جو آج ہمارے سامنے در پیش ہے اور مجالس آئین ساز کو ایسے نمائندے میسر آسکیں جو اسلامی قانون پر بھی بصیرت رکھتے ہوں۔

کیا موجودہ عہد میں مزعومہ اجماع کا کوئی مقام اور امکان ہے؟

اسی موضوع پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے مصری عالم ڈاکٹر عبدالحمید متولی استاذ القانون الدستوری اسکندریہ اپنی کتاب مبادی نظام الحکم فی الاسلام (طبع اوّل دار المعارف مصر قاہرہ سنہ ۱۹۱۳ھ) رقم طراز ہیں کہ شریعت اسلامیہ کے مصادر میں عموماً میری رائے یہ ہے کہ موجودہ عہد میں اجماع کا اپنا نہ کوئی مقام ہے نہ امکان، خصوصاً شرعی، دستوری احکام میں تو اجماع کا قطعاً امکان نہیں۔

(۱) اولاً یہ کہ اجماع کا موضوع (علمائے شریعت کی تعبیر کے مطابق) یقیناً بقول امام غزالی امور دینیہ میں سے کوئی امر ہونا چاہئے (۱) اور ظاہر ہے کہ دستوری احکام دینی امور میں شمار نہیں ہوتے۔

اگر ہم پر یہ اعتراض کیا جائے کہ بعض دستوری احکام، بعض علمائے شریعت کی نظر میں دینی امور میں سے شمار ہوتے ہیں یا یہ اعتراض کیا جائے کہ غزالی کی تائید ان کی اس رائے میں اکابر ائمہ میں سے کسی نے نہیں کی۔

---

(۱) المستصفیٰ للامام الغزالی ج ۱ ص ۱۱

پھر بھی واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود اجماع کا عہد جدید میں کوئی مقام ممکن نہیں خصوصًا دستوری احکام میں ۔ اسباب کی وضاحت ہم آگے چل کر کریں گے ۔ (۱)

(۲) اجماع منعقد ہونے کے لئے (جیسا کہ علمائے اصول نے شرط لگائی ہے) امت اسلامیہ کے جمیع مجتہدین کے درمیان اتفاق ہونا ضروری ہے ۔ خواہ وہ مجتہدین ممالک اسلامیہ میں رہتے ہوں یا ممالک غیر اسلامیہ میں ہوں ۔ اور محققین علماء (جیسا کہ استاد اکبر شیخ مراغی کا دعوی ہے) ابتدائی ہجری قرون ثلاثہ کے بعد اجماع کے انعقاد اور اس کے نقل کرنے کو محال سمجھتے ہیں ۔ کیونکہ علمائے کرام مشارق ارض اور مغارب میں منتشر ہو چکے تھے اور عادۃً ان کا اور ان کی آراء کا احاطہ ممکن نہیں رہا تھا ۔ استاد مراغی اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ رائے پوری طرح واضح ہے ۔ کوئی عاقل اس کے خلاف سوچ بھی نہیں سکتا (۲) اور حقیقت یہ ہے کہ عہد جدید میں اکثر علمائے شریعت اسی رائے

---

(۱) ملحوظ رہے کہ اکابر ائمہ میں سے ہمیں کسی کے متعلق معلوم نہیں جس نے امام غزالی رح کی رائے سے اختلاف کیا ہو ۔ البتہ صرف امام آمدی نے اپنی کتاب اصول الاحکام صـ۱۰۱ میں لکھا ہے کہ اجماع کے لئے امام غزالی رح کی یہ قید لگانے سے کہ علماء کا اتفاق کسی دینی معاملہ پر ہونا چاہیے، یہ نتیجہ نکلے گا کہ امت کا اجماع کسی عقلی یا عرفی قضیہ پر حجت شرعی نہیں ہو سکتا حالانکہ ایسا نہیں ہے ۔ (نظام الحکم فی الاسلام صـ۲۱۲)

(۲) الاجتہاد فی الاسلام للاستاد شیخ مصطفی مراغی صـ۲۶

کے ہم نوا ہیں (۱)

---

(۱) ان علماء میں ہم سب سے پہلے تو استاد اکبر شیخ شلتوت کا نام لیں گے، جنہوں نے اپنی کتاب "الاسلام عقیدۃ وشریعۃ صـ۴۷۴ میں لکھا ہے کہ اجماع کی یہ تشریح کہ وہ کسی زمانہ میں امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے یہ محض ایک نظری تشریح ہے جو نہ کبھی واقع ہو سکتی ہے نہ اس سے کوئی تشریع متحقق ہوئی ہے ۔

اسی طرح استاد شیخ خلاف کا نام بھی لیا جا سکتا ہے جن کی رائے میں خلیفہ سوم حضرت عثمان رض کی شہادت کے بعد اجماع کا امکان ہی نہیں رہا چنانچہ انہوں نے اپنی بحث "مصادر الشریعۃ الاسلامی" کے زیر عنوان جو مجلۂ قانون واقتصاد ماہ مئی ۱۹۴۵ء میں شائع ہوا تھا صفحہ ۲۶۳ میں لکھا ہے کہ "مسلمان علماء نے اجماع کی ایسی تشریح فرمائی ہے جس کے وجود پذیر ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں ۔ انھوں نے اجماع کی یہ تعریف فرمائی ہے کہ اجماع امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کے اتفاق کو کہتے ہیں ۔

اسی طرح استاد شیخ شلبی کا نام بھی لیا جا سکتا ہے جنھوں نے فرمایا ہے کہ دونوں خلفاء ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے عہد میں اجماع کا تحقق ممکن تھا ۔ لیکن یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ بعض وہ مسائل جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اجماع کر لیا تھا وہ اکثریت کی رائے تھی ۔ اور دونوں خلفاء کے بعد تو اجماعی صورت میں مجتہدین کے اتفاق کا امکان ہی نہیں رہا ۔ اس میں یہ بات قابل غور وفکر ہے کہ ان دونوں کے عہد میں بھی صحابہ مجتہدین کی اکثریت ہی حصہ لیتی تھی ۔ تمام مجتہدین حصہ نہیں لیتے تھے جیسا کہ علمائے اصول نے شرط لگائی ہے ۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

بلکہ بعض علماء تو قرون ثلاثہ اولیٰ کے بعد ہی اجماع کو ممکن نہیں سمجھتے بلکہ اس سے پہلے بھی اجماع کو محال سمجھتے ہیں۔ نصف قرن اول ہجری سے ذرا پہلے حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جب امت مختلف فرقوں میں بٹ گئی اور بہت بڑی تقسیم واقع ہو گئی خصوصاً حضرت علی رضؓ کی خلافت کی بیعت ہو جانے اور حضرت امیر معاویہ کی ان سے منازعت کے بعد فریقین میں آتش جنگ بھڑک اٹھنے کے بعد تو اجماع کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہی۔

یہ تقسیم ابتداءً تو خلافت اور خلیفہ کے بارے میں سیاسی رنگ میں شروع ہوئی تھی لیکن آگے چل کر یہ تقسیم دینی بن گئی اور مسلمان تین فرقوں میں بٹ گئے خوارج و شیعہ اور اہل السنت والجماعت اور امت کی اکثریت اہل سنت پر مشتمل ہے (۱) چنانچہ شیعہ صرف اپنے ائمہ کے اجماع کو مانتے ہیں۔ دوسرے علماء کے اجماع کو نہیں مانتے۔(۲)

(بقیہ صفحہ سابقہ) نیز استاد شیخ خفیف کا یہ ارشاد بھی ذہن میں رہنا چاہیئے کہ جس نتیجہ پر علماء آخر میں پہنچتے ہیں کہ کسی عہد میں کسی حکم شرعی پر امت محمد صلعم کے علماء مجتہدین کے اتفاق کو اجماع کہتے ہیں کبھی بھی وقوع پذیر نہیں ہوا۔ اسی بارے میں ابن تیمیہؒ نے اپنے رسالہ رفع الملام عن الائمۃ الاعلام میں فرمایا ہے کہ اکثر کسی حکم پر اجماع کا دعویٰ کر دیا جاتا ہے مگر وہ محض مخالف رائے سے ناواقفیت پر مبنی ہوتا ہے۔

(محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء ص ۳۰۴ و ۳۰۵ مطبوعہ سنہ ۱۹۵۶)

(۱) علم اصول الفقہ و خلاصۃ تاریخ التشریع الاسلامی ص ۳۰۵ مطبوعہ سنہ ۱۹۵۲ء۔

(۲) المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی ص ۱۹۱ مطبوعہ سنہ ۱۹۶۱ء الاستاذ الدکتور محمد یوسف موسیٰ

نیز امام احمد بن حنبلؒ سے منقول ہے کہ جو اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے (۱)

دو اعتراض اور ان کے جواب

اس رائے پر کہ عہد جدید میں اجماع منعقد ہی نہیں ہو سکتا چند اعتراض کیئے جاتے ہیں جن میں سے دو اعتراض قابل ذکر ہیں۔

اوّل عہد جدید میں اجماع کا انعقاد ممکن ہے بشرطیکہ ہم اجماع سے مراد اجماع ضمنی یا اجماع سکوتی کو لے لیں جیسا کہ علماء،

---

(۱) "الاجتہاد فی الاسلام للاستاد الاکبر الشیخ المراغی ص ۲۶" و "الاسلام عقیدۃ و شریعۃ" ص ۶۲ نیز ملحوظ خاطر رہے کہ استاد شلبیؒ نے اپنی بحث الفقہ الاسلامی بین المثالیۃ والواقعیۃ میں جو مجلۃ الحقوق سنہ ۱۹۵۹ء و سنہ ۱۹۶۰ء میں شائع ہوئی ہے۔ اس مشہور عبارت کو کہ "جو اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے" احمد بن حنبل کے بجائے امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا ہے جیسا کہ علمائے شرع کی مؤلفات میں مذکور ہے۔ علاوہ ازیں خود ان ہی کی کتاب المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی ص ۱۶۹ میں یہی عبارت امام ابن حنبلؒ کی طرف بھی منسوب فرمائی گئی ہے۔ ہمیں معلوم نہیں شاید امام شافعیؒ سے بھی کوئی عبارت ایسی ہی منقول ہو۔ چنانچہ استاذ شیخ شلبیؒ نے اسی کتاب کے دوسرے مقام پر (المدخل سنہ ۱۶۸ حاشیہ ۲) میں لکھا ہے کہ اسی طرح امام شافعیؒ نے بھی اجماع کے متحقق ہونے کو تسلیم نہیں کیا حالانکہ انھوں نے دلیل کے طور پر اجماع کو تسلیم کیا ہے بشرطیکہ وہ پایا جا سکے۔

حنفیہ نے فرمایا ہے۔ وہ اس نوع کے اجماع کو قبول کر لیتے ہیں جس میں امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کی آراء کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے۔ صرف یہی کافی ہے کہ باقی مجتہدین میں سے کسی مخالف کی رائے کا خلفائے راشدین کے دور میں علم نہ ہو۔

اس اعتراض کے جواب میں ہم عرض کریں گے اجماع ضمنی یا سکوتی صدر اسلام میں قابل فہم معقول اور مقبول ہو سکتا تھا خصوصاً خلفائے ثلاثہ کے دور میں فتنہ سے پہلے پہلے۔

اس دور میں اجماع ضمنی یا سکوتی ہی ہوا کرتا تھا۔ وہ اجماع کبھی بھی نہیں ہوتا تھا جس کا علمائے اصول نے بعد کے عہد میں ذکر فرمایا ہے کہ کسی فیصلہ یا حکم پر امت اسلامیہ کے تمام علمائے مجتہدین کا اتفاق ہو جائے۔ اور اجماع کی وہی صورت آج تک معروف و مشہور چلی آ رہی ہے۔

اس عہد یعنی خلفائے راشدین کے عہد میں خلیفہ جمعہ کے دن یا اور کسی دن اپنے خطبہ میں بعض شرعی احکام یا قواعد کا اعلان کرتا تھا۔ جو صحابہ وہاں جمع ہوتے تھے ان کا سکوت اجماعی موافقت سمجھا جاتا تھا۔ یہ بات معقول اور قابل قبول تھی کیونکہ جو صحابہ وہاں جمع ہوتے تھے وہ تمام مجتہدین یا مدینہ منورہ کے مجتہدین کی اکثریت ہوتی تھی اور خود خلفائے راشدین بھی مجتہد ہوا کرتے تھے اور معارضین کے لئے آزادی رائے کی ضمانت ہوتی تھی اور ہر مجتہد کے فرائض میں داخل ہوتا تھا کہ وہ معارض رائے کا اظہار کریں اور دوسرے مجتہدین سے اگر غلطی کا صدور ہوا ہے تو اس کی تغلیط کریں۔

اگر خلفائے راشدین ہی میں سے کوئی کیوں نہ ہو تو ان حالات

میں یہ اجماع سکوتی قابل قبول اور معقول ہو سکتا تھا (١)

جو اجتہاد خلفائے راشدین کے عہد میں معروف تھا وہ امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کا اجماع نہیں ہوتا تھا جیسا کہ آگے چل کر علمائے اصول نے بیان کیا ہے بلکہ وہ بعید حد تک بلکہ بعید تر حد یا صحیح ترین الفاظ میں تنگ تر حد تک صرف نام کا اجماع ہوا کرتا تھا۔ کیونکہ درحقیقت وہ صرف ان مجتہدین کا اجماع ہوا کرتا تھا جو مدینہ منورہ میں مقیم ہوتے تھے جو علاوہ دار الخلافہ ہونے کے اکثر مجتہد صحابہ کا وطن تھا۔

اس طرح کا اجماع ممکن تھا کیونکہ مجتہدین کی تعداد کم تھی اور وہ ایک شہر میں موجود تھے اس دعوے کی کوئی وجہ نہیں کہ جو صحابہ مجتہدین مدینہ منورہ میں موجود تھے وہ امت اسلامیہ کے تمام علماء مجتہدین تھے حتیٰ کہ حضرت عمر بن الخطاب کے عہد میں بھی جو کبار صحابہ اور اہل الرائے حضرات کو مدینہ منورہ سے باہر جانے نہیں دیتے تھے تاکہ پیش آنے والی مشکلات میں وہ ان کے رائے سے استفادہ کر سکیں لیکن واقعہ یہی ہے کہ مدینہ منورہ میں حاضر صحابہ اور سرداران اصحا

---

(1) Mullot: Introduction a L'eTude du driat Musulmaned Paris 1953 P. 129-130

ملاحظہ ہو المدخل لدراستہ القانون اسلامی۔

یہ کتاب آٹھ سو صفحات پر مشتمل ہے جس میں کبار ائمہ اور علمائے شریعت اسلامیہ کے امہات مراجع کے حوالے دیئے گئے ہیں۔

کی اکثریت پر ہی مشتمل ہوتے تھے۔ وہ جمیع صحابہ مجتہدین کبھی بھی نہیں ہوتے تھے۔

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، خلفائے راشدین کے عہد میں یہی صورت تھی لیکن ان کے بعد صورت بدل گئی۔ ان کے بعد جو خلفاء ہوئے وہ مجتہد نہیں تھے (اِلّا یہ کہ ہم ان میں سے چند ایک، مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیز وغیرہ کا استثناء کریں) مسلمان مجتہدین عالم اسلامی کے اطراف میں منتشر ہو گئے تھے جو جزیرۂ عرب سے لے کر چین تک پھیلا ہوا تھا۔

علاوہ ازیں آزادیٔ رائے کی بھی کوئی ضمانت نہیں تھی سب سے بڑھ کر یہ کہ علمائے اصول نے اجماع کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ امت اسلامیہ کے تمام علمائے مجتہدین کے اتفاق رائے ہی کو اجماع کہہ سکتے ہیں (نہ کہ مدینہ منورہ کے حاضر علماء کی اکثریت کی رائے کو اجماع کہا جا سکتا ہے۔

اس بناء پر یہ بات کوئی عجیب نہیں ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ صحابہ کے اجماع کے بعد کسی کے اجماع کو نہیں مانتے تھے اسی طرح امام مالکؒ اہل مدینہ کے علاوہ کسی دوسرے کے اجماع کو تسلیم نہیں کرتے تھے (۱)

اخیر میں یہ عرض کرنا بھی نامناسب نہ ہوگا کہ خلفائے راشدین کے

(۱) امام فخر الاسلام ابو الحسین علی بن محمد بن حسین بزدوی (علمائے حنفیہ میں سے متوفی سنہ ۴۸۲ھ) کی "الاصول" پر عبد العزیز بخاری کی کشف الاسرار ص۹۴۶ مطبوعہ سنہ ۱۳۰۷ھ نیز کتاب الاسلام واصول الحکم ص۲۲ از استاد علی عبد الرزاق مطبوعہ سنہ ۱۹۲۵ء سکنڈ اڈیشن ملاحظہ ہو۔

عہد میں اجماع سکوتی ہمیشہ اجتماعی موافقت نہیں ہوتی تھی۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے بعض معاملات میں مشورہ کے لئے صحابہ کو جمع کیا۔ حضرت علی رضؓ نے باوجودیکہ وہ عمر رضؓ کی رائے سے متفق نہیں تھے سکوت کا پہلو اختیار کیا اور اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا اور لوگوں کو ان کے اختلاف کا علم اس وقت ہوا جب ان سے بعد میں اظہار رائے کے لئے دوبارہ کہا گیا۔

نیز بعض مرتبہ سکوت خوف کا نتیجہ بھی ہوتا تھا۔ یہ صورت حضرت عبد اللہ بن عباس رضؓ کو پیش آئی جب وہ مسائل میراث میں عول کے سلسلہ میں حضرت عمر رضؓ کی مخالفت کی جرأت نہ کر سکے جبکہ حضرت عمر رضؓ عول کے قائل تھے (۱)

آخر میں ہم اتنا اضافہ اور کریں گے کہ ائمہ وعلمائے شریعت (باستثناء فقہائے حنفیہ) اس اجماع ضمنی (یعنی سکوتی) کو تسلیم نہیں کرتے یعنی وہ حجت شرعیہ کی حیثیت سے اس کا کوئی اعتبار نہیں

(۱) استاد میو (MILLIOT) کی کتاب ص۱۲۹ اور کتاب الاقلید لادلۃ الاجتہاد والتقلید۔

مولفہ نواب صدیق حسن خاں رئیس حکومت بھوپال ص۲۲ مطبوعہ قسطنطنیہ سنہ ۱۲۹۶ء ملاحظہ ہو۔ نواب صاحب نے لکھا ہے کہ بہت سے علماء، اضطراراً یا اختیاراً غیر معروف ہوتے ہیں باوجودیکہ وہ معتمدین میں سے ہوتے ہیں تو جو شخص کسی عہد کے علمائے مسلمین کے اجماع کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ بہت ہی بڑا دعویٰ کرتا ہے اور جس کے قیام کا خیال کرتا ہے وہ بہت ہی کمزور ہوتا ہے۔

کرتے (۱)

اعتراض (۲) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تشریع اسلامی کی تجدید اس عہد جدید میں اسی طرح ممکن ہے کہ ایک جماعت شریعت اسلامی کے علماء اور وضعی قوانین کے علماء کے اشتراک سے ترتیب دی جائے جو ہمارے مسائل ومشکلات کا حل تلاش

(۱) اس رائے کا اظہار استاد ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے اپنی کتاب "المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی" ص ۱۹۲ اور اپنی دوسری کتاب "التشریع الاسلامی دائرۃ فی الفقہ الغربی" ص ۴۷-۴۸ میں کیا ہے جہاں وہ اجماع کے متعلق فرماتے ہیں "یہ وہ حیات بخش سرچشمہ ہے جس کے ذریعہ سے ہم فقہ اسلامی کو جو اپنے مخصوص شرعی مسائل کے ذریعہ سے ترقی کر کے موجودہ عہد کے تمام مسائل اور مشکلات کا احاطہ کر سکتا ہے بحث وتمحیص کے بعد ان مسائل ومشکلات میں اجماع کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا حکم معلوم کر سکتے ہیں۔

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں کہ اب وقت آ گیا کہ ہمارے لئے تشریع اسلامی کا مجموعہ بھی لغت عربی کے پہلو بہ پہلو مہیا ہو سکے اور اس مجموعہ پر عمل کرنا اس فقہ کی ترقی کے مطابق ممکن ہو اور اسے اس عہد جدید پر منطبق کیا جا سکے۔ علاوہ ازیں مبادی، فقہ واصول فقہ کے مطابق اس ارتقاء کا عمل قرآن وسنت میں اور خصوصاً اجماع میں نمایاں ہو سکے۔

یہ عظیم حیات بخش بنیاد جس نے اپنے ثمرات اولین عہد مبارک میں ظاہر کئے تھے موجودہ عہد بلکہ ہر عہد میں پیدا کر سکتے ہیں۔ اس میں یقیناً اس کی صلاحیت ہے بشرطیکہ فقہاء کرام اس کے اس وصف پر غور فرما سکیں۔

کرے اور اس تجدید وارتقاء کا ذریعہ صرف اجماع ہی ہو سکتا ہے ان حضرات کے خیال میں، موجودہ عہد میں اجماع کا امکان زیادہ ہے۔ ان کے بقول ممالک اسلامیہ میں وسائل حمل ونقل کی کثرت اور سہولت کی وجہ سے تعلقات سہل تر ہو گئے ہیں، خصوصاً جب کہ اسلامی حکومتیں مسلمان علماء میں سے ہر شہر سے ان لوگوں کو متعین کر سکتی ہیں جنہیں اجتہاد کا حق حاصل ہو۔ (۱)

لیکن موجودہ حالات میں میرے نزدیک ایک ایسی جماعت کی ترتیب سے بلاشبہ اسلامی شریعت کے قیام ارتقاء کا کام لیا جا سکتا ہے لیکن موجودہ حالات میں یہ جماعت بحث ومناظرہ کی آماجگاہ اور پرانی تشریعات کو دہرانے کا ذریعہ بن جائے گی۔ یہ جماعت جدید تشریع کا ذریعہ نہیں بن سکیگی پھر اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ ایسی کوشش بجائے ارتقاء کا ذریعہ بننے کے جمود کا وسیلہ ہی بن جائے گی۔ کیونکہ اس طرح اجماع متحقق ہی نہیں ہو سکے گا مزید برآں اس جیسی جماعت سے اصلاحی اجماع کے متحقق ہونے کا امکان نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ علمائے اصول نے جو اجماع کی تعریف فرمائی ہے وہ امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کا کسی ایک زمانہ میں اتفاق رائے کا نام ہے اور استاد میلیو نے اپنی اس تجویز میں یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ یہ جماعت امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین پر مشتمل ہو گی خواہ وہ ممالک اسلامیہ میں رہتے ہوں یا ممالک غیر اسلامیہ میں یا امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین پر مشتمل نہیں ہو گی۔

(۱) المدخل لدراسۃ القانون الاسلامی مصنفہ استاد میلیو (Milliot)

علاوہ ازیں امت کے تمام مجتہدین کو جمع کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے خصوصاً جب کہ وہ غیر اسلامی ممالک میں رہائش پذیر ہوں اور مختلف حکومتوں کو اگر ان مجتہدین کے انتخاب کا اختیار دے دیا جائے تو یہ انتخاب مذکورہ بالا شرط کے تحقق کی ضمانت نہیں بن سکتا جب کہ وہ حکومتیں غیر اسلامی بھی ہوں۔

پھر مختلف ممالک اور مختلف مذاہب کے علماء کا ایسا اجماع (خصوصاً جو کچھ اکثر علماء کے متعلق مشاہدہ ہے خاص طور پر علمائے تشیع کے متعلق معروف ہے کہ ان میں اپنے مسلک کے لئے انتہائی تعصب ہوتا ہے) اجماع کا ذریعہ بن سکے قطعاً ناممکن ہے۔ بلکہ اکثریت کا اتفاق رائے بھی مشکل ہے (۱)

ہم نے عرض کیا تھا کہ اس دور میں اجماع بجائے ارتقاء کا ذریعہ بننے کے جمود ہی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ اس کی وضاحت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجماع کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ فقہاء اکثر مسائل کے متعلق اجماع کا دعویٰ کر دیتے ہیں حالانکہ وہ مسائل

---

(۱) "الاجتہاد والتقلید والتعارض والترجیح" ص۲۵ مطبوعہ ۱۹۵۱ء از استاذ شیخ خلاف ملاحظہ ہو۔ واضح رہے کہ یہ شرط کہ اجماع کسی زمانہ میں تمام مجتہدین کے اتفاق رائے کا نام ہے جبکہ ان کا تعلق مختلف ممالک، مختلف شہروں اور مختلف مذاہب سے ہو اس شرط کا متحقق ہونا ممکن ہی نہیں یہ محض ایک فرضی بات ہے جس کا کوئی وجود نہیں۔ نیز "الاقلید لدلالۃ الاجتہاد والتقلید" ص۲۲ مؤلفہ نواب صدیق حسن خاں صاحب بھوپالی بھی ملاحظہ ہو۔

اختلاف رائے کا مظہر تھے لیکن علماء کے اس دعوے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخالف علماء کی زبانیں بند کی جاسکیں اور ان پر اجماع کی مخالفت کا الزام عائد کرکے مخالفت اجماع کے گناہ کا بوجھ ان پر لادا جاسکے کیونکہ اجماع قوانین اسلامیہ کا تیسرا سرچشمہ (قرآن وسنت کے بعد) تسلیم کیا جاچکا ہے مخالف علماء اپنی اپنی شہرت وعظمت کے پیش نظر ان کی فتنہ انگیزی سے ڈر کر خاموشی اختیار کرلیتے ہیں۔

اس پر اتنا اضافہ اور کرتا چلوں کہ اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کا جو حادثہ ایک ہزار سال کے لگ بھگ پیش آیا تھا اس کی بنیاد بھی یہی تنازعہ اجماع تھا (۱)

(ملاحظہ ہو "حضارۃ الاسلام" ص۹۵ مؤلفہ جوستاف فون جرد نیباؤم استاذ شکاگو یونیورسٹی۔ اس کا ترجمہ استاذ عبدالعزیز توفیق جاوید مرحوم نے کیا ہے اور استاذ کبیر عبدالحمید عبادی نے اس پر نظر ثانی فرمائی ہے جو اسکندریہ میں کلیۃ الآداب کے چیرمین اور تاریخ اسلامی کے رئیس اور ہیڈ تھے۔

سوانح علامہ شوکانی ۔ از مولانا طاہر مکی

تیسری صدی ہجری کے ایک شیعہ عالم و مورخ نوبختی نے فرق الشیعہ کے نام سے شیعہ فرقوں کے حالات میں کتاب لکھی تھی جس میں ستر سے زیادہ شیعہ فرقوں کے حالات بیان کئے ہیں اس کے بعد سے اب تک ایک ہزار سال سے زیادہ کے عرصہ میں نئے نئے شیعہ فرقے ہوئے ان کے حالات اگر کوئی مورخ قلمبند کرنا شروع کرے تو غالبًا کئی جلدوں کی ضرورت پیش آجائے گی۔

مقدمہ ... شوکانی کے سوانح پیش کرنے سے قبل یہ مختصر تعارف پیش خدمت ہے:

(۱) سب سے قدیم زیدی فرقہ ہے جو حضرت جعفر صادق کے چچا حضرت زید کی نسبت سے مشہور ہے۔ (اس پر کچھ تفصیل آگے آتی ہے۔)
(۲) جعفری، جو حضرت جعفر صادق کی طرف منسوب ہیں اور بارہ اماموں کو مانتے ہیں اس لئے اثنا عشری بھی کہلاتے ہیں، جعفری اثنا عشریوں میں پھر بہت سے ذیلی فرقے ہیں جن میں زیادہ شہرت ان چار کو حاصل ہے:

(الف) اخباری یعنی محدثین کے معتقد (ب) اجتہادی یعنی فقیہ ملّاؤں کے مقلدین۔ (ج) شیخی، شیخ احمد احسائی کے ماننے والے (د) خالصی، جنھیں وہابی شیعہ بھی کہا جاتا ہے ——— یہ تقریبًا اسی قسم کی تفریق ہے جیسی سُنّی مسلمانوں میں ہے یعنی اخباری اہلحدیثوں کی جگہ، اجتہادی مقلدین فقہ کی جگہ، شیخی بریلویوں کی جگہ اور خالصی دیوبندیوں کی جگہ ہیں۔ ان کے درمیان باہم کشمکش بھی اسی طرح ہے مثلاً دربار لکھنؤ میں پہلے اخباریوں کو عروج حاصل تھا پھر اجتہادیوں کو عروج ملا، اور اجتہادیوں کے سرخیل سید دلدار علی مجتہد نے اخباریوں کے خلاف ایک زبردست کتاب اساس الاصول لکھی جو اب تک اپنے موضوع پر حرف آخر سمجھی جاتی ہے ———
شیخیوں اور خالصی وہابیوں کے درمیان خود ہمارے وطن پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے ایک زبردست جنگ ہو چکی ہے جس میں شیعہ وہابیوں کی نمائندگی ملّا محمد حسین ڈھکو مجتہد اور ملا جاڑا نے کی۔ ایران کے خمینی انقلاب کے بعد اس جنگ میں کمی آگئی ہے خمینی کے حامیوں میں اسپیکر منتظری بھی خالصی بتائے جاتے ہیں۔
(۳) اسماعیلی جو حضرت جعفر صادق کے بڑے صاحبزادے جناب اسماعیل کی طرف منسوب ہیں (جعفری اثنا عشری حضرت جعفر صادق کے چھوٹے صاحبزادے جناب موسیٰ کاظم کو امام ماننے کی وجہ سے اسماعیلیوں سے کٹ جاتے ہیں)
اسماعیلیوں کے بھی اگرچہ بہت سے ذیلی فرقے ہیں لیکن زیادہ شہرت ان دو کو حاصل ہے۔

(الف) آغا خانی جو حسن بن صباح شیخ الجبل کے کاموں کی وجہ سے خصوصی شہرت رکھتے ہیں

(ب) بوہری جن کے پیشوا ملا طاہر سیف الدین نے بڑی شہرت پائی تھی۔ آج کل ان کے لیڈر ملّا طاہر کے صاحبزادے ملا برہان الدین سیفی ہیں۔ سورت میں ان کا عربی مدرسہ جامعہ سیفیہ عربی زبان و ادب کا اچھا مرکز ہے۔ عربی کے مشہور استاد حسن الاعظمی ازہری اسی فرقے سے تعلق رکھتے ہیں ——— اسی فرقہ سے ایک اور صاحب علم ڈاکٹر زاہد علی کی دو کتابوں نے بڑی شہرت پائی ہے۔

۱۔ ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت

۲۔ تاریخ فاطمیین مصر (دو جلدوں میں) یہ نفیس اکیڈمی کراچی سے بار بار شائع ہو چکی ہے۔ آغا خانیوں اور بوہریوں کے حالات جاننے کے لئے یہ کتابیں ناگزیر ہیں۔

(۴) نصیری یہ لوگ حضرت علی رض کو کھلم کھلا خدا قرار دیتے ہیں اور نہایت صراحت سے قرآن کے منسوخ اور ناقابل عمل ہونے کا اقرار کرتے ہیں اردو کے مشہور شاعر حضرت غالب اگرچہ خاندانی طور پر سنی تھے لیکن کبھی نشہ کی ترنگ میں خود کو نصیری بھی قرار دیا کرتے تھے۔ جیسا کہ محمد حسین آزاد نے آب حیات میں صراحت کی ہے، خود غالب فرماتے ہیں:

منصور فرقۂ اسد اللٰہیاں منم
آوازۂ انا اسد اللہ برافگنم

موجودہ شامی صدر حافظ الاسد اسی فرقہ کا انتہائی متعصب لیڈر

ہے یہ پہلے شامی فوج کا کمانڈر انچیف تھا، اسرائیل کی مدد سے فوجی انقلاب لا کر سربراہ مملکت بنا، تب سے اسرائیل سے مقابلہ کرنے کے بجائے اس نے شام کی سنی اکثریت کا جینا دوبھر کر رکھا ہے۔

(۵) دروزی: یہ بھی نصیریوں سے ملتے جلتے ہیں۔ اسرائیلی فوج میں ان کی خاصی بڑی تعداد شامل ہے۔ اور صابرہ و شتیلہ کے فلسطینی کیمپوں پر اسرائیلیوں نے جو لرزہ خیز مظالم کئے تھے اس اسرائیلی فوج میں ان دروزیوں اور شیعوں کی تعداد ساٹھ فیصد تھی (نیوز ویک ۴ اکتوبر ۱۹۸۳ء) لبنان کی خانہ جنگی میں ان کا کافی تذکرہ آتا رہتا ہے۔ کمال جنبلاط ان کا لیڈر تھا خانہ جنگی کے دوران اس کے مرنے کے بعد اب اس کا بیٹا ولید کمال اس فرقہ کا لیڈر ہے۔

(۶) بکتاشی علی اللّٰہی۔ یہ بھی نصیریوں کا ترکی ایڈیشن ہے۔ جو ترکی کی ایرانی و شامی سرحدوں پر آباد ہیں گذشتہ سالوں میں ان کی خونریز ہنگامہ آرائیوں کا تذکرہ اخبارات میں آتا رہا ہے مسیحیوں کے پیشوا پوپ پر حملہ کرنے والا علی نامی ترکی باشندہ بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتا ہے۔

موجودہ زمانے کے ان نمایاں شیعہ فرقوں میں نسبتاً معتدل فرقہ زیدی ہے۔ زمانۂ قریب تک شمالی یمن پر ان کے ائمہ کی حکمرانی تھی۔ ان کے آخری امام البدر کا تختہ ایک زیدی فوجی عبداللہ السلّال نے الٹ دیا تھا جسے مصر کے صدر ناصر کی پشت پناہی حاصل تھی۔ اب بھی شمالی یمن میں پچیس تیس فیصد آبادی زیدی شیعوں کی ہے۔

زیدی شیعوں کی سب سے اہم حدیث کی کتاب مسند زید ہے جو پریس کی برکت سے چھپ کر عام ہو گئی ہے اس میں وہ انتہا پسندانہ افکار اور کفریہ تصورات نہیں پائے جاتے جو غالی شیعہ فرقوں کی کتب عقائد مثلاً "اصول کافی" وغیرہ میں پائے جاتے ہیں۔ ان کے انتہا پسند نہ ہونے ہی کی وجہ سے ان میں کچھ ایسے غیر مقلد علماء بھی پیدا ہوئے جنھوں نے جمہور مسلمانان اہلسنت کے قریب آنے کی کوشش کی ان میں الروض الباسم کے مصنف وزیر یمانی۔ بلوغ المرام کی شرح سبل السلام کے مصنف امیر یمانی اور علامہ مقبلی و علامہ شوکانی نمایاں ہیں۔

علامہ مقبلی کی تحقیقات کو پاکستان میں سب سے زیادہ مولانا عبدالرشید نعمانی (جامع بنوری ٹاؤن کے استاد) نے متعارف کرایا ہے۔ ان کی تقریباً ہر کتاب میں مقبلی کے حوالے بار بار ملتے ہیں نعمانی صاحب نے دراسات اللبیب پر اپنی تعلیقات میں امام بخاری کے خلاف مقبلی کا تنقید و تبصرہ اپنی تائید کے ساتھ کئی صفحات میں دیا ہے جس کا ایک اہم اقتباس فقہ القرآن کی پانچویں جلد (ترجمہ) کے دیباچے میں ہم پیش کر چکے ہیں۔

علامہ شوکانی کی تحقیقات کو برصغیر میں ہمارے اہل حدیث بھائیوں نے متعارف کرایا ہے کیونکہ مشہور اہل حدیث قائد نواب صدیق حسن خاں قنوجی بیک واسطہ شوکانی کے شاگرد تھے۔

نواب صاحب اپنی کتاب ابجد العلوم (ج ۳ ص ۲۰۱ مکتبہ قدوسیہ اردو بازار لاہور) میں آٹھ سطری القاب کے بعد لکھتے ہیں:

امام شوکانی بروز پیر ۲۸ ذی قعدہ ۱۱۷۲ھ میں پیدا ہوئے، بروایت دیگر ۱۱۷۳ھ میں ان کی پیدائش ہوئی اور ۱۲۵۰ھ بروز بدھ ۲۶ جمادی الثانیہ وفات پائی۔

علوم و فنون حاصل کرنے کے بعد زیدی علماء کی تقلید سے انکار کیا اور تقلید کے خلاف "القول المفید فی حکم التقلید" نامی رسالہ لکھا جس کی وجہ سے ان کے خلاف ہنگامہ آرائی شروع ہو گئی اور انھیں زیدی مذہب اہل بیت کا دشمن قرار دیا جانے لگا، حالانکہ وہ ہرگز ان کے دشمن نہیں تھے۔ ان کی کتاب در السحابہ اس پر شاہد عادل ہے۔

امام شوکانی نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن کی تعداد ۱۱۶۵ تک پہونچتی ہے۔ ان میں سے فقہ الحدیث پر ان کی کتاب نیل الاوطار ایسی ہے جس کی کوئی نظیر نہیں۔ اس میں موصوف نے ہر مسئلہ کی داد تحقیق دی ہے اور کہیں انصاف کا دامن ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ امام شوکانی کہا کرتے تھے کہ مجھے اپنی تمام تصنیفات میں یہ کتاب سب سے زیادہ پسند ہے اور میری تحقیقات کا بہترین نمونہ ہے تفسیر میں ان کی کتاب فتح القدیر ہے، گڑھی ہوئی احادیث کے خلاف الفوائد المجموعہ ہے زیدی فقہ کی مشہور کتاب الازہار پر کئی جلدوں میں تنقیدی تبصرہ السیل الجرار المتدفق علی حدائق الازہار کے نام سے ہے، اور اصول فقہ پر ارشاد الفحول کے نام سے ایسی غیر معمولی کتاب لکھی ہے جو

حسن ترتیب وجامعیت کے اعتبار سے بے نظیر ہے ۔

(ابجد العلوم)

اسی ارشاد الفحول کے اجماع والے باب کا ترجمہ پیش نظر ہے تاکہ مؤیدین ومخالفین سب کے دلائل نکھر کر سامنے آجائیں اور مطالعہ کرنے والے حضرات علیٰ وجہ البصیرت کسی فیصلہ تک پہونچ سکیں ۔

اجماع کے متعلق ہم اپنا نقطۂ نظر اس سے پہلے علامہ اقبال کے حوالے سے پیش کر چکے ہیں ۔ علامہ شوکانی کا ترجمہ پیش کرنے کا مقصد ایک تو کلاسیکی کتاب کے حوالے سے مؤیدین ومخالفین کے دلائل یکجا کر دینا ہیں، دوسرے قدیم علماء اس موضوع پر کس انداز سے بحث کرتے تھے اسے پیش کرنا مقصد ہے، تیسرے یہ کہ اس اسلامی وسعت ظرف کا مظاہرہ بھی مقصود ہے جسے قرآن کریم نے

فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (۳۹ / ۱۷-۱۸)

میرے ان بندوں کو کامیابی کی بشارت دیدو جو سب کی بات سنتے ہیں مگر اس میں سے جو بہتر ہو اس پر عمل کرتے ہیں ۔

کی آیت میں بیان کیا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں اس کی ترجمانی فرمائی ہے کہ الحکمة ضالة المؤمن حیث وجدها فهو احق بها یعنی دانائی کی بات مؤمن کی گمشدہ میراث کی حیثیت رکھتی ہے کہ جہاں سے بھی ملے وہ اس کا

سب سے زیادہ حقدار ہوتا ہے ـــــــ اللہ تعالےٰ ہم سب کو کتاب اللہ، اسوۂ رسول ؐ اور اسوۂ صحابہ رضؓ پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے ۔ آمین ۔

طاہر المکی
جامعہ مدنیۃ العلوم ۔ اورنگ آباد ۔
ناظم آباد کراچی 18

اجماع

بحث اوّل

اجماع لغوی اور اصطلاحی معنوں میں

لغوی معنیٰ

محصول میں ہے۔ "اجماع دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک عزم یعنی پختہ ارادہ کر لینا، ارشاد الٰہی ہے۔

فاجمعوا امرکم الآیۃ (یونس - ۷۱)

پس تم اپنے کام کا پختہ ارادہ کر لو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لاصیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل

جس شخص نے روزہ رکھنے کا پختہ ارادہ رات سے نہیں کیا۔ اس کا روزہ نہیں ہوا۔

اجماع کے دوسرے معنیٰ، اتفاق کر لینا ہے **اجمع القوم علی کذ.** لوگ جماعت والے ہو گئے یعنی سب اکٹھے ہو گئے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ اَلْبَنَ۔ وہ دودھ والا ہو گیا اور اَتْمَرَ وہ کھجور والا ہو گیا۔

اعتراض

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اَجْمَعَ جب اکٹھا ہو جانے کے معنوں میں آتا ہے تو اس کا صلہ "علیٰ" آتا ہے یعنی وہ حرف علیٰ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے مگر جب عزم و ارادہ کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے تو اس کا صلہ علیٰ نہیں آتا یعنی بعد میں حرف علیٰ نہیں ہوتا، لہٰذا اجماع ان دونوں معنوں یعنی عزم و اتفاق میں مشترک نہ ہوا۔

جواب

اس کے جواب میں، ابن فارس کی "مقاییس اللغۃ" کی سند پیش کی جا سکتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"اجمعت علی الامر اجماعاً واجمعہ"

میں نے معاملہ کا پختہ ارادہ کر لیا اور میں نے اتفاق کر لیا۔

یعنی دونوں معنوں میں علیٰ کے صلہ کے ساتھ اور بغیر علیٰ کے دونوں طرح مستعمل ہے۔" امام غزالیؒ نے بھی اجماع کے دونوں معنوں میں اشتراک کو تسلیم کیا ہے۔ قاضیؒ فرماتے ہیں۔ "عزم میں بھی متفق ہونے کے ہی معنیٰ پائے جاتے ہیں کیونکہ جو شخص کسی بات پر اپنے خیالات کو جمع کر لیتا ہے وہ درحقیقت اس کا عزم کر لیتا ہے۔" ابن برھان اور ابن سمعانی فرماتے ہیں۔ "عزم کا لفظ لغت سے زیادہ مشابہ ہے یعنی اس میں لغوی معنوں کی جھلک زیادہ ہے۔ اور اتفاق کا لفظ شریعت کے زیادہ مشابہ ہے یعنی اس میں شرعی مفہوم کا رنگ غالب ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگرچہ دوسرے معنیٰ یعنی متفق ہونا شرع کے زیادہ

قریب ہیں مگر یہ بات اس کے منافی تو نہیں ہے کہ یہ معنی بھی لغوی ہوں اور یہ کہ یہ لفظ اتفاق کرنے اور پختہ ارادہ کرنے دونوں کے لئے مشترک ہو۔ ابو علی فارسیؒ فرماتے ہیں۔ ''اجمع القوم'' اس وقت کہا جاتا ہے جب لوگ جماعت والے ہو جائیں جیسا کہ ''البن واتمر'' اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی دودھ والا اور کھجور والا ہو جائے۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف

امت محمدیہ کے مجتہدوں کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی بھی زمانہ میں، کسی بھی معاملہ پر متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔ متفق ہونے سے مراد اشتراک و اتفاق ہے خواہ اعتقاد میں ہو یا قول میں یا فعل میں۔ امت محمدیہ کے مجتہدوں کے اتفاق کی شرط لگانے سے عوام کا اتفاق اجماع سے خارج ہو گیا کیونکہ عوام کے متفق ہونے یا مخالف ہونے کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ نیز مجتہدوں کا متفق ہونا بھی اجماع نہیں کہلا سکتا۔ امت محمدیہ کے مجتہدوں کی قید سے گذشتہ امتوں کے مجتہدوں کا اتفاق بھی اجماع کی تعریف سے خارج ہو گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کی قید سے حضورؐ کے عہد مبارک کا اجماع خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ قابل اعتبار نہیں ہے۔ کسی بھی زمانہ کے قید سے اس وہم کا ابطال ہو گیا کہ اجماع کے لئے امت کے تمام مجتہدوں کا، قیامت تک ہر زمانہ میں کسی مسئلہ پہ متفق ہونا ضروری ہے۔ یہ خیال بالکل لغو ہے

اس سے تو اجماع کبھی بھی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ قیامت کے دن سے پہلے تک مزعومہ اجماع کا امکان ہی نہیں رہا۔ اور قیامت کے بعد اجماع کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور ''زمانہ'' سے مراد وہ عہد ہے جس میں اہل اجتہاد کے سامنے کوئی مسئلہ واقع ہوا ہو۔ لہٰذا جو شخص مسئلہ کے پیدا ہو جانے کے بعد صاحب اجتہاد ہوا ہو اس کا اعتبار نہیں۔ اگرچہ اس مسئلہ میں اصل اجتہاد کرنے والے اس وقت تک زندہ ہی کیوں نہ ہوں۔ ''معاملات میں سے کسی معاملہ پر'' کی جو قید لگائی گئی ہے۔ اس میں شرعی، عقلی، عرفی اور لغوی تمام معاملات داخل ہیں۔

تعریف میں بعض حضرات کی مزید شرطیں۔

اجماع کے حجت ہونے میں بعض حضرات نے بیش نظر معاملہ پر اتفاق کرنیوالے مجتہدوں کا عہد ختم ہو جانے کی شرط عائد کی ہے کہ جن مجتہدوں نے اتفاق کیا تھا وہ سب اللہ کو پیارے ہو چکے ہوں تاکہ ان میں سے کسی ایک کے رجوع کرنیکا احتمال ہی نہ رہے۔ کچھ علماء نے اجماع کئے جانے والے مسئلہ میں پہلے سے اختلاف نہ ہونے کی قید لگائی ہے بعض اہل علم نے اجماع کرنے والے مجتہدوں کے لئے عادل ہونے یا ان کی تعداد تواتر کی حد تک پہنچنے کی شرط لگا کر اجماع کی تعریف میں نکھار پیدا کیا ہے۔

بحث دوم

کیا فی نفسہٖ اجماع ممکن ہے؟

نظام معتزلی اور کچھ شیعہ علماء نے اجماع کے امکان کو محال قرار دیا ہے۔

اعتراض انہوں نے کہا کہ ایک ایسے حکم پر متفق ہو جانا جو بدیہی طور پر معلوم نہ ہو محال ہے، جیسا کہ آن واحد میں بہت سے آدمیوں کا ایک مخصوص غذا کو بیک وقت کھانا یا ایک کلمہ کو سب کا بیک وقت بولنا محال ہے۔

جواب اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اتفاق اس وقت محال ہوتا ہے، جب دو برابر کے احتمالات یکساں ہوں اور کسی ایک احتمال کی کوئی وجہ ترجیح نہ ہو مثلاً ایک خاص کھانے والی چیز یا ایک مخصوص کلمہ، مگر جب کسی چیز میں دلیل یا ظاہری علامت سے ایک جہت کو ترجیح دی جا سکے تو اس پر اتفاق کر لینا محال نہیں ہوا کرتا، جیسے ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر ایک عظیم گروہ کا متفق ہو جانا۔

ایک اور اعتراض کیا فی نفسہٖ اجماع ممکن ہے؟ اس پہ ان حضرات کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مجتہدین کا کسی مسئلہ پر اتفاق کرنا تو بعد کی چیز ہے، پہلے تو یہ دیکھنا ہے کہ ایک فیصلہ کا تمام مجتہدین تک نقل ہو کر پہنچنا بھی ممکن ہے یا نہیں؟ ان مجتہدین کے مختلف علاقوں میں منتشر ہو جانے کے بعد تو کسی ایک فیصلے کا

سب مجتہدین تک پہنچنا ہی ممکن نہیں رہا۔

جواب اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ان کا مختلف علاقوں میں منتشر ہو جانا اس وقت قطعاً مانع نہیں ہو گا جب وہ تحقیق و تلاش میں کوشش کریں اور دلائل کی تلاش و جستجو میں سرگرمی دکھائیں۔ ہاں ان لوگوں کے لئے ضرور ناممکن ہے جو اپنے گھر میں بیکار پڑے رہیں اور تحقیق و جستجو نہ کریں۔

تیسرا اعتراض وہ کہتے ہیں کہ اجماع یا تو قطعی چیز پر ہو گا یا ظنی پر۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ قطعی چیز پر اس لئے کہ اس کا نقل نہ ہونا عادتاً محال ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ اگر وہ نقل کی جانے والی چیز ہے تو باوجود قطعی ہونے کے وہ نقل نہیں کی گئی۔ کیونکہ اگر اس کا وجود قطعی ہوتا تو ضرور نقل ہوتی۔ جب وہ نقل نہیں ہوئی تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں تھا۔ اگر وہ نقل ہو جاتی تو پھر اجماع کی ضرورت نہ رہتی۔ اور ظنی چیز پر اجماع اس لئے محال ہے کہ ظنی بات پر عادتاً اتفاق ہونا محال ہے۔ کیونکہ ظنی چیز کے سلسلہ میں ہمیشہ افہام مختلف اور آراء متباین ہوتی ہیں۔

جواب یہ جو امور قطعی میں اجماع کو محال قرار دیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی قطعی بات کو نقل کی ضرورت اس لئے نہیں ہوتی کہ اس پر اجماع ہو چکا ہوتا ہے جو قطعی سے زیادہ قوی اور مضبوط ہے۔ باقی رہا ظنی میں اجماع کا ممتنع ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی معاملہ ایسا واضح اور نمایاں ہوتا ہے کہ اس میں لوگوں

کے نہ افہام مختلف ہوتے ہیں اور نہ ہی آراء متضاد ہوتی ہیں ۔
فی نفسہٖ امکانِ اجماع کو ممتنع سمجھنے کے متعلق بحث کا یہ پہلا مقام تھا ۔

مقام دوم

خود اجماع کے فی نفسہٖ امکان کو تسلیم کر لینے کے بعد معترضین نے کہا ہے کہ اجماع کو معلوم کر لینے کا امکان نہیں ہے کیونکہ اجماع کے علم کا کوئی ذریعہ نہیں ہے ۔ اس لئے کہ چیزوں کا علم یا تو وجدانی طور پر ہوتا ہے یا غیر وجدانی طور پر وجدانی تو اس طرح ہے جیسے ہم میں سے کسی کو خود بخود بھوک، پیاس اور لذت والم کا احساس ہونے لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ امّت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے اتفاق واجماع کے متعلق ہمیں اس طرح کا علم حاصل نہیں ہوتا ۔ اور غیر وجدانی علم کے متعلق علماء کرام کا اتفاق ہے کہ اس کی معرفت اور پہچان میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ بات جب یہ ہو کہ فلاں شخص نے یہ بات کہی ہے یا نہیں کہی ہے ۔ ایسی بالاتفاق عقل فیصلہ نہیں کر سکتی اور نہ ہی اس میں حس کا کوئی دخل ہے ۔ اس لئے کہ کسی شخص کے کلام کا احساس تب ہی ہو سکتا ہے جب ہم اوّل اس شخص کو پہچانتے ہوں پھر ہم اس کی آواز کو پہچانیں گے ۔ اجماع امّت کا علم اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب کہ ہم مجتہدوں میں سے ہر ایک کو پہچانتے ہوں اور یہ بالکل ناممکن ہے اور کون ایسا مائی کا لال ہے ؟ جو مشرق و مغرب اور تمام ممالک اسلامیہ میں بسنے والے مجتہدوں کو پہچانتا ہو ۔ اس کی عمر تو ان مقامات تک پہنچنے میں گذر جائے گی جہاں اہل علم رہ رہے ہوں کجا یہ کہ وہ ان

علماء کے حالات کا سراغ لگائے اور یہ جانے کہ کون ان میں سے اجماع کا اہل ہے اور کون اجماع کا اہل نہیں ہے ۔ اور پھر یہ جانے کہ اس نے یہ بات کہی بھی ہے یا نہیں ۔ اور یہ تحقیق کرتا پھرے کہ اہل اجتہاد میں سے کونسا گمنام ہے کہ ان میں سے کوئی نقل کرنے والوں سے مخفی نہ رہ جائے ۔ یہ چیز تو تحقیق کرنے والا، ایک ہی شہر کے متعلق بھی نہیں کر سکتا، چہ جائیکہ وہ ایک ملک میں بلکہ تمام ممالک واقالیم میں بسنے والے مجتہدوں کے بارے میں یہ جان سکے جہاں مسلمان آباد ہوں ۔

ہر منصف مزاج شخص پر واضح ہے کہ علماء مشرق کو تمام علماء مغرب کا علم نہیں اور نہ ہی علماء مغرب کو جملہ علماء مشرق کی خبر ہے کجا یہ کہ ایک ایک فرد کے بارے میں تفصیلاً معلوم ہو نیز ہر ایک کے مذہب کی کیفیت اور یہ کہ اس معین مسئلہ میں ان میں سے ہر ایک کیا کہتا ہے، سب باتیں معلوم ہوں ۔

یہ بھی ممکن ہے کہ جس قابل اعتبار مجتہد کے بارے میں ہم سمجھ رہے ہیں کہ وہ اس مسئلہ میں متفق ہے اور اس کی کوئی مخالفت سامنے نہیں آئی فی الحقیقت وہ متفق نہ ہو اور اس نے اپنی اصلی رائے کو تقیۃً ظاہر نہ کیا ہو کیونکہ اسے جان کا خوف ہو ۔ اس لئے کہ مسلمانوں کے ہر گروہ اور ہر جماعت کے متعلق یہ بات معلوم ہے کہ وہ اعتقاد تو ایک بات کا رکھتے ہیں مگر جب دوسرے ان کی مخالفت کرتے ہیں تو وہ کبھی کبھی اپنے مخالف کی ہاں میں ہاں اس لئے ملا دیتے ہیں کہ انھیں مخالفین سے اپنی ذات کو

نقصان پہنچنے کا ڈر ہوتا ہے۔ اگر ایک لمحہ کے لئے اس امکان کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہر شہر میں بسنے والا ہر ایک مجتہد کسی مسئلہ پر اتفاق کر سکتا ہے اور ہمیں وثوق کے ساتھ ان کا اتفاق معلوم بھی ہو سکتا ہے تو اس کے باوجود یہ امکان پھر بھی موجود ہے کہ قبل اس کے کہ دوسرے شہر والے اس مسئلہ پر اجماع کریں پہلے شہر والے اس اجماع سے رجوع کر لیں یا ان میں سے کچھ رجوع کر لیں بلکہ اگر ہم حتمی طور پر یہ فرض بھی کر لیں کہ تمام دنیا کے مجتہدین ایک جگہ پر اکٹھے ہو گئے اور انہوں نے یک زبان ہو کر بیک وقت یہ کہہ بھی دیا ہو کہ ہم فلاں حکم پر متفق ہیں۔ تو باوجود اس کے کہ یہ صورت عملاً ممکن نہیں ہے لیکن اگر بفرضِ محال ایسا ہو بھی جائے تو بھی یہ علم مفیدِ اجماع نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اندیشہ موجود ہے کہ کہیں ان میں اس مسئلہ سے اختلاف کرنے والے بھی ہوں مگر وہ بیچارے تقیۃً جان کے خوف سے خاموش رہے ہوں۔

جمہور کے مسلک پر اعتراض

(۱) یہ جو کہا گیا ہے کہ ہمیں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر تمام مسلمانوں کا اتفاق بداہۃً معلوم ہے۔ تو اگر اتفاق سے مراد ظاہری و باطنی اتفاق ہے تو یہ ایسی چیز ہے جس کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کا علم ممکن ہے اور اگر اتفاق سے مراد محض ظاہری اتفاق ہے تو اس کا دارومدار محض شہرت پر ہے۔ اس قسم کا اتحاد و اتفاق اجماع میں معتبر نہیں ہے کیونکہ اجماع میں وہی علم معتبر ہے جس کا ہر مجتہد بپیشِ نظر مسئلہ میں اعتقاد رکھتا ہو۔ اور معلوم

ہو کہ وہ کسی مجبوری کے ماتحت موافقت پر آمادہ نہیں ہوا۔ بلکہ وہ اس پر ظاہر و باطن سے یقین رکھتا ہے لیکن کسی مجتہد کے متعلق اس قسم کی معرفت حاصل ہونا ذاتی علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

(۲) جو اس امر کا مدّعی ہے کہ اجماع کے نقل کرنے والے کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ تمام دنیا کے علماء کے متعلق اس قسم کی حقیقی معرفت حاصل کر سکے۔ ایسے شخص کا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے اور اس نے نہایت بے تکی بات کہی ہے ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ ایسی معرفت ناممکن العمل ہے۔ اللہ تعالےٰ۔ امام احمد بن حنبلؒ پر رحم کرے کہ انہوں نے کہا۔

"من ادعی وجود الاجماع فھو کاذب"

جو شخص اجماع کے موجود ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ جھوٹا ہے۔

عادتاً وقوعِ اجماع کے تصور کے انکار پر قاضی ابوبکر کی تنقید حیرتناک ہے منکرِ وقوعِ اجماع پر قاضی صاحب کی یہ تنقید بجائے خود نہایت ناپسندیدہ ہے

الجوینی کی تقسیم کی تردید

الجوینیؒ نے کلیاتِ دین اور ظنی مسائل میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کلیات و اصول دین پر اجماع ناممکن نہیں ہے اور ظنّی مسائل پر عادتاً اجماع کا تصور نہیں کیا جا سکتا حالانکہ اس تفریق کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ بحث تو ان مسائل میں ہے جن کی دلیل و حجّت اجماع ہے اور اصول و کلیاتِ دین تو کتاب و سنت سے

قطعی دلائل سے معلوم ہو چکے ہیں۔ ان میں اجماع کی ضرورت ہی نہیں

اصفہانی کی تشریح

علامہ اصفہانی رح نے صحابہ کرام رض کے علاوہ دوسروں کے اجماع کی مخالفت فرمائی ہے۔ انہوں نے کہا کہ سچی بات تو یہ ہے کہ صحابہ کرام کے اجماع کے علاوہ، دوسروں کے اجماع کا علم مشکل ہے۔ کیونکہ عہد صحابہ میں اجماع کرنے والے اکٹھے تھے اور وہ علماء صحابہ تھے جو تھوڑے تھے اور اب یعنی اسلام کے پھیل جانے کے بعد علماء بہت زیادہ ہیں اور منتشر ہیں لہٰذا ان کے اجماع کے متعلق علم حاصل ہونے کی توقع نہیں کی جا سکتی وہ کہتے ہیں کہ حضرت امام احمد بن حنبل رح کا بھی یہی قول ہے باوجود اس کے کہ وہ عہد صحابہ رض کے قریب تھے ان کا حافظہ بھی قوی تھا اور نقلی امور و معاملات پر ان کی نظر وسیع تھی۔ اصفہانی کہتے ہیں کہ ہر منصف مزاج شخص تسلیم کرے گا کہ ہمیں اجماع کی خبر سوائے کتابوں کے اور کسی طریقہ سے نہیں ہو سکتی۔ ظاہر ہے کہ ہمیں اس اجماع کی اطلاع یا تو اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم خود مجتہدوں سے براہ راست سنیں یا اہل تواتر کی نقل سے ہمیں معلوم ہو۔ تو یہ صحابہ کے دور میں ہی ممکن ہے۔ بہرحال صحابہ کے بعد اب ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ انتہیٰ

مقام سوئم۔ قائلین اجماع تک اجماع کا انتقال

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر ہم اجماع کے ثبوت کا امکان اس سے نقل کرنے والوں تک تسلیم کرلیں تو پھر بھی اس کا بعد والوں کی

طرف جو اسے حجت بنائیں منتقل ہونا محال ہے۔ کیونکہ نقل کا طریقہ یا تو تواتر ہے یا خبر واحد۔ عادتاً تواتر کے ساتھ نقل ہونا محال ہے اس لئے کہ اہل تواتر کا مشرق و مغرب میں پھیلے ہوئے مجتہدوں میں سے ہر ایک کا مشاہدہ اور ان سے سماع ناممکن ہے۔ پھر اسی تواتر کے ساتھ بعد والوں کی طرف نقل کرنا اور پھر اسی طرح طبقہ بہ طبقہ نقل کرتے رہنا تاآنکہ یہ سلسلہ اجماع کو حجت و دلیل بنانے والوں تک پہنچ جائے، ناممکن ہے۔ رہا خبر واحد کا طریقہ پر اجماع کا نقل ہونا، تو جیسا کہ آگے تفصیل سے بیان ہوگا نقل اجماع میں اس پر عمل نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ایک بدیہی طور پر معلوم چیز میں شک کرنا ہوا۔ اور ہر زمانہ والوں کے اجماع سے یہ بات قطعی ہو چکی ہے کہ قطعی دلیل کو ظنی دلیل پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اس جواب میں جو کمزوری ہے وہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ اس جواب میں اجماع کا ثبوت خود اجماع ہی سے دیا گیا ہے جو خود متنازعہ فیہ ہے۔ اسے "مصادرہ علی المطلوب" کہتے ہیں جو غلط ہے۔ نیز اس کا معلوم ہونا اس اعتبار سے نہیں ہے کہ اس پر اجماع نقل کیا گیا ہے بلکہ اس جہت سے ہے کہ کوئی متشرع آدمی دلیل قطعی پر دلیل ظنی کو مقدم نہیں کرسکتا۔ اس سے اس کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ایسا کرنے میں ضعیف حجت کو قوی حجت پر ترجیح دینا لازم آتا ہے اور کسی صاحب عقل و شعور سے اس کا صدور ممکن نہیں ہے۔

مقام چہارم ۔ آیا اجماع حجت شرعی ہے؟

اجماع کے فی نفسہٖ امکان ، اجماع سے متعلق علم حاصل ہو جانیکے امکان اور پھر اس کے ہماری طرف نقل ہونے کے امکان کو بطور فرض اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر اس میں اختلاف ہے کہ اجماع حجت شرعی ہے یا نہیں ؟

جمہور کا مسلک جمہور کا مسلک تو یہ ہے کہ اجماع حجت ہے ۔

معتزلہ ، امامیہ اور خوارج کا مسلک نظام معتزلی ، امامیہ اور بعض خوارج کا مسلک یہ ہے کہ وہ حجت شرعی نہیں ہے ۔ حجت تو قرآن و سنت ہے جس کی سند پر اجماع منعقد ہوا ہے بشرطیکہ وہ ہمارے لئے ظاہر ہو چکی ہو اگر قرآن و سنت کی کوئی سند ہمارے علم میں نہیں آسکی تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ ہم اجماع کے لئے کوئی دلیل حاصل نہیں کر سکے ، جس سے حجت قائم کی جا سکے کیونکہ اجماع کے لئے قرآن و سنت کی دلیل ضروری ہے

اجماع کی حجیت کیا اجماع کے حجت ہونے کی دلیل عقل اور سمع دونوں ہیں یا صرف سمع ہے ؟

اکثریت کا موقف ان میں اکثریت کا مسلک یہ ہے کہ اسکے حجت ہونے کی دلیل صرف سمع ہے اور عقلاً اس کا ثبوت غلط ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک بڑی تعداد کا ، اگرچہ

جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً بعید ہے تاہم ان کا کسی خطا اور غلطی پر اتفاق عقلاً بعید نہیں ہے ۔ جیسے کہ کفار کا انکار نبوت پر متفق ہو جانا ہے ۔ ان میں سے کچھ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ اجماع کو اجماع سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے ۔ جیسے کہ انہوں نے مخالف اجماع کو خطاوار قرار دینے پر اجماع کیا ہے ، کیونکہ یہ تو ایک چیز کو خود اسی چیز سے ثابت کرنا ہوا اور ایسا کرنا غلط ہے ۔ اگر وہ اس کے جواب میں یہ کہیں کہ اجماع چونکہ بغیر قرآن و سنت کی سند کے نہیں ہوتا ، اس لئے جب علماء نے منکر اجماع کو خطاکار ٹھہرایا ہے اور اس پر ان کا اجماع ہو گیا ہے ، تو لامحالہ ان کے پاس قرآن و سنت کی کوئی حجت قطعی ہو گی جسکی سند پر انھوں نے اجماع کیا ہے ؟ تو ہم اجماع کی بنیاد پر منکر اجماع کو خطاکار نہیں ٹھہراتے بلکہ اس حجت قطعی کی وجہ سے ٹھہراتے ہیں جس کی سند پر وہ اجماع ہوا تھا تو اس پر بھی یہ اعتراض باقی ہے کہ آپ منکر اجماع کو خطاکار اس حجت قطعی سے قرار دے رہے ہیں جس کا ثبوت خود اجماع ہی پر موقوف ہے اور اس طرح دور لازم آجاتا ہے اور یہ بھی غلط ہے ۔

جواب اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس قسم کی صورت یعنی اجماع اور اجماع کی بنیاد پر اس نص کا پتہ چلتا جس کی وجہ سے منکر اجماع کو خطاکار ٹھہرایا گیا ہے ۔ اجماع کے حجت ہونے پر موقوف نہیں ہے ، لہٰذا اس سے کوئی دور لازم نہیں آتا ۔

اس جواب میں جو کھلا تکلف ہے ، وہ آپ پر مخفی نہیں ہے ۔ اجماع پر قیاس سے استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ قیاس تو خود

ظنی ہے اور ظنی سے قطعی پر احتجاج نہیں کیا جا سکتا۔

اب اجماع کی حجیت کے ثبوت کے لئے سوائے کتاب وسنت کی نقلی دلیل کے اور کوئی دلیل باقی نہیں رہی۔

حجیت اجماع پر قرآنِ کریم سے استدلال

قائلین اجماع نے جن نصوص سے استدلال کیا ہے، ان میں ایک حق تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

> ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المومنین نوله ما تولیٰ ونصله جهنم وساءت مصیراً

(النساء - ۱۱۵)

اور جو شخص سیدھا راستہ معلوم ہونے کے بعد پیغمبر کی مخالفت کرے اور مومنوں کے راستہ کے سوا اور راستے پر چلے تو جدھر وہ چلتا ہے ہم اُسے ادھر ہی چلنے دیں گے اور ہم اسے جہنم میں داخل کریں گے (اور وہ بُری جگہ ہے)

اس آیت کریمہ سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اور سبیل المومنین کے علاوہ دوسرے راستوں کی اتباع کو وعید میں یکجا بیان فرمایا ہے۔ اگر مومنوں کے راستہ کے علاوہ دیگر راہوں کی اتباع مباح ہوتی تو اللہ تعالیٰ کبھی اسے اور مخالفت رسول ﷺ (جس سے بچنے کی تاکید ہے) کو یکجا اور مساوی قرار نہ دیتے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مومنوں کی راہ کے علاوہ دوسری راہوں کی

اطاعت کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایسے قول یا فتویٰ کی اتباع کیجائے جو مومنوں کے قول یا فتویٰ کے خلاف ہو اور جب کہ ایسا کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے تو ثابت ہوا کہ مومنوں کے قول یا فتویٰ کی اتباع کرنا واجب ہے۔

جواب ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ آیت کریمہ میں سبیل المومنین سے مراد مومنوں کا اجماع ہے۔ اس لئے کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ مومنوں کے راستہ سے مراد ان کی یہ راہ ہو کہ انہوں نے رسول اللہ کی متابعت، آپؐ کی نصرت یا آپ کی پیروی فرمائی تھی یا آپ پر ایمان لائے تھے جس کی بنا پر وہ مومن کہلائے۔ چونکہ اس آیت کی مراد میں یہ متعدد احتمال موجود ہیں۔ لہٰذا استدلال مکمل نہیں ہوتا

صاحب المحصول "المحصول" میں فرماتے ہیں

مشاقة (مخالفت) سے مراد، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کفر کرنا اور آپ کی تکذیب ہے۔ اور اگر ایسا ہے تو پھر رسول پاک ﷺ کی تکذیب کی صورت میں، اجماع پر عمل کرنا واجب ہوگا اور یہ باطل ہے، کیونکہ اجماع کے صحیح ہونے کا علم، خود نبوت کے یقینی علم پر موقوف ہے۔ اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اجماع پر عمل کرنا، نبوت کا یقینی علم نہ ہونے کی صورت میں لوگوں کو دو متضاد چیزوں کو جمع کرنے کی تکلیف دینا ہے کہ نبوت کا یقینی علم

بھی نہ ہو یعنی صاحب ایمان نہ ہو اور وہ اجماع پر عمل پیرا ہو اور یہ محال ہے۔

پھر فرمایا۔

"ہم تسلیم نہیں کرتے کہ غیر سبیل المؤمنین کی اتباع کا مخالفت رسول ﷺ کے وقت حرام ہونا، اس بات کو بھی مستلزم ہے کہ مخالفت رسول کے وقت، سبیل المومنین کی اتباع واجب ہو جائے کیونکہ دونوں صورتوں کے مابین ایک تیسری صورت بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ سرے سے کسی راہ کا بھی اتباع نہ کرے۔

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ سبیل المومنین کی اتباع مخالفت رسول ﷺ کے وقت واجب ہے۔ مگر ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ ان کا یہ قول غلط ہے کہ مخالفت ہمیشہ کفر ہی ہوتی ہے اور کفر کی صورت میں عمل کا مطالبہ کرنا محال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مخالفت ہمیشہ کفر ہی کی صورت میں ہوتی ہے اس کی وضاحت یوں ہے کہ مخالفت، "شق" سے مشتق ہے کہ ایک شخص ایک طرف ہو اور دوسرا دوسری طرف۔ اس میں محض مخالفت کا ہونا ہی کافی ہے چاہے یہ مخالفت حد کفر تک پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو۔

ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مخالفت مکمل طور پر ارتکاب کفر سے ہی حاصل ہوتی ہے مگر تم نے یہ کیوں کہا کہ ارتکاب کفر، اجماع پر عمل کرنے کے منافی ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کفر کبھی تو بربنائے جہالت اور نادانستگی سے بھی ہوتا

ہے کہ انسان کو معلوم ہی نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صادق اور سچے تھے اور کبھی کفر دوسری باتوں سے بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے زنّار پہننا، عیار پوشی، قرآن شریف کو غلاظت اور گندگی پر ڈال دینا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مذاق اڑانا اور استخفاف کرنا باوجودیکہ مذاق اڑانے والے کو آنحضرت کی نبوت کا اقرار ہو اور آپ کی نبوت کا علم ہونے کے باوجود آپکی نبوت سے زبانی انکار کرنا اور اس قسم کی دوسری باتیں کفر ہیں مگر جو اجماع پر عمل کرنے کے منافی نہیں ہیں"

صاحب المحصول فرماتے ہیں۔ ہم نے یہ تسلیم کر لیا کہ آیت کریمہ اس امر کی مقتضی ہے کہ غیر سبیل المؤمنین کی اتباع، ممنوع ہو۔ مگر مخالفت رسول ﷺ کی شرط سے نہیں، بلکہ ہدایت کے واضح ہو جانے کی شرط سے۔ اس لئے کہ اللہ تعالے نے رسول کی مخالفت کا ذکر کیا اور اس میں ہدایت واضح ہو جانے کی شرط لگائی پھر غیر سبیل المؤمنین کی اتباع کا اس پر عطف کیا۔ لہذا ضروری ہوا کہ مومنوں کے راستہ کو چھوڑ کر دوسروں کی اتباع کی وعید میں ہدایت کے واضح ہونے کی شرط ہو۔ "الہدیٰ" پر الف لام استغراق کے لئے ہے جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ متفقہ طور پر مخالفت رسول کا عمل اسی وقت حرام ہے جب ہدایت کی تمام قسمیں اور صورتیں واضح ہو جائیں۔ ہدایت کی اقسام و انواع میں سے ایک یہ دلیل بھی ہے جس کی وجہ سے اہل اجماع اس حکم کی طرف گئے ہیں۔ اور اس صورت میں اجماع سے تمسک کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہے،

کیونکہ کوئی شخص جب دوسرے سے یہ کہے کہ جب فلاں شخص کی صداقت تم پر آشکارا ہو جائے تو تم اس کی اتباع کرنا، اس سے یہی سمجھا جائے گا- - - - - - - - - -

- - - - - - - - - - اس کے قول کی صداقت

کسی دوسری بات سے آشکارا ہوگی، خود اس شخص کے ایسا کہنے سے نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ضروری ٹھہرا کہ اہل اجماع کے اجماع کی صحت (صحیح ہونا) کسی ایسی بات سے واضح اور نمایاں ہو جو ان کے اجماع کے علاوہ ہو۔ اور ہم اجماع جدا گانہ دلیل کے بعد ہی کر سکتے ہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ انہوں نے جو اجماع کیا تھا وہ صحیح تھا تو پھر اجماع سے تمسک کا فائدہ کیا رہا۔

ہم نے یہ مانا کہ یہ آیت کریمہ "غیر سبیل المؤمنین" کی اتباع کی ممانعت کرتی ہے، مگر کیا ہر غیر سبیل المؤمنین کی پیروی ممنوع ہے؟ یا بعض کی پیروی کی ممانعت ہے؟ تو پہلی صورت تو ناقابل تسلیم ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو استدلال صحیح نہیں ہے۔ ناقابل تسلیم اس لئے کہ لفظ "غیر" اور "سبیل" میں سے دونوں لفظ مفرد ہیں جو عمومیت کا فائدہ نہیں دیتے اور تسلیم کی صورت میں صحیح اس لئے نہیں کہ اس صورت میں معنیٰ یہ ہوں گے کہ جس نے غیر سبیل المؤمنین کے علاوہ، کسی بھی راہ کی اتباع کی تو وہ شخص مستحق سزا ہوگا۔

رہی دوسری صورت یعنی سبیل المؤمنین کی بعض باتوں کی مخالفت واقعی باعث عذاب ہے تو ہم اس کے قائل ہیں چنانچہ ہمارے

نزدیک بعض وہ باتیں جو سبیل المؤمنین کے خلاف ہوں حرام ہیں اور وہ وہی باتیں ہیں جن کی وجہ سے وہ مؤمن کہلائے اور جو اس سبیل کے خلاف ہوں مثلاً اللہ کے ساتھ کفر کرنا اور رسول اللہ کی تکذیب کرنا تو، یہ مخالفتیں واقعی موجب عذاب ہیں۔

ہماری یہ تاویل دو وجہوں سے متعین ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ نیک لوگوں کے طریقہ کے علاوہ غیر صالحین کے طریقہ کی اتباع نہ کرو تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ جن باتوں کی صالحین پیروی کرتے ہیں اور جن کی وجہ سے وہ صالح کہلاتے ہیں ان کے خلاف عمل نہ کرو۔ اس قول سے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ غیر صالحین کی ہر بات کی پیروی ممنوع ہے۔ حتیٰ کہ خورد و نوش میں بھی ان کے طریقہ ہی کی پیروی کی جائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت ایک ایسے شخص کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو مرتد ہو گیا تھا لہذا آیت کا مقصد لوگوں کو کفر سے روکنا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم اگر تسلیم بھی کر لیں کہ آیت، مومنوں کی راہ کے علاوہ ہر سبیل کی اتباع کے مطلقاً ممنوع ہونے کا تقاضا کرتی ہے تو یہ بات قابل غور ہے کہ "سبیل" درحقیقت اس راستہ کو کہتے ہیں جس پر لوگ چلیں اور یہاں بالاتفاق وہ معنیٰ تو مراد نہیں لہذا لفظ کے ظاہری معنیٰ تو متروک ہوئے، اس لئے ضروری ٹھہرا کہ "سبیل" کے مجازی معنیٰ لئے جائیں لیکن مجازی معنیٰ اور بھی بہت سے ہو سکتے ہیں اور ان میں کسی ایک مجازی معنیٰ کو دوسرے معنیٰ پر ترجیح نہیں دی جا سکتی، علاوہ ازیں یہ کہنا بھی ممکن نہیں ہے کہ اس کے مجازی

معنی یہی ہیں کہ امت محمدیہ کسی حکم پر اتفاق اور اجماع کرے تو اس کی مخالفت موجب عذاب ہوگی کیونکہ چلنے والے راستہ میں اور امت محمدیہ کے احکام میں سے کسی چیز پر اجماع واتفاق کر لینے میں یقیناً کوئی واضح باہمی مناسبت نہیں ہے۔ اور کسی لفظ کو حقیقی معنوں سے مجازی معنوں میں لے جانے کے لئے موزوں مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ ہمیں تسلیم ہے کہ اسے مجازاً "اجماع امّت" پر محمول کر لینا جائز ہے مگر اسی طرح پھر یہ بھی تو جائز ہونا چاہئے کہ لفظ سبیل کے مجازی معنیٰ اس دلیل کے ہوں جسکی وجہ سے کسی حکم پر یہ اتفاق پیدا ہوا ہو کیونکہ جب وہ ایک حکم پر متفق ہوئے ہیں تو یا تو اجماع کسی دلیل کی بنیاد پر ہوگا ایسی صورت میں ان کے لئے دو راہیں پیدا ہوگئیں۔ ایک تو فتوٰی اور دوسری اس فتوٰی کی دلیل مہیا کرنا۔ تو آیت کو فتوٰی پر محمول کرنا، دلیل قائم کرنے سے افضل واولیٰ کیوں ہو گیا؟ بلکہ آیت کو استدلال پر حمل کرنا زیادہ مناسب ہے۔ کیوں کہ اس دلیل کے درمیان (جو ثبوتِ حکم پر دلالت کر رہی ہے) اور اس راستہ کے درمیان جس پر چلنے کا عمل حاصل ہو رہا ہے ایک مشابہت ہے۔ کیونکہ جس طرح پر چلنے کے قابل راستہ پر جسمانی حرکت پائی جا رہی ہے اور بدن کو منزل مطلوب تک پہنچا رہی ہے اسی طرح اس دلیل کے مقدمات قائم کرنے میں ذہنی حرکت ذہن کو مطلوب حکم تک پہنچا رہی ہے۔ اور مجازی معنے کے دیگر حسین پہلوؤں میں سب سے حسین پہلو یہی ہے کہ حقیقی اور مجازی معنوں میں مشابہت

ہوا اور جب بات یوں ٹھہری تو آیت مذکورہ بالا کا تقاضا یہ ہوا کہ اس طریق پر چلنے میں مؤمنین کا اتباع کرنا واجب ہے جسکی بنا پر انہوں نے کسی حکم پر اتفاق کیا ہے اور اس کا حاصل یہ ہوگا کہ دلیل وبرہان کی راہ اختیار کرنا واجب ٹھہرے جیسا کہ انہوں نے اس حکم پر دلیل وبرہان ہی سے استدلال کیا ہے۔ اس صورت میں آیت کریمہ کے مفہوم سے اجماع کے حجت ہونے کا کوئی واسطہ ہی نہیں رہتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان کا اجماع دلیل وبرہان سے نہیں ہے تو وہ قول جو دلیل کے بغیر ہو، خطا ہے، لہٰذا ان کا اجماع ایک غلطی پر ہوگا اور یہ بات اجماع کے صحیح ہونے میں خلل انداز ہو سکتی ہے۔

تمام مؤمنوں کی اتباع یا چند ایک کی؟

پھر فرماتے ہیں۔ "ہم اگر تسلیم بھی کر لیں کہ آیتِ مذکورہ، سبیل المؤمنین کی پیروی کو، واجب قرار دیتی ہے تو پھر یہ سوال ہے کہ یہ آیت چند مؤمنوں کی پیروی کو ضروری قرار دیتی ہے یا تمام مؤمنوں کی پیروی کو؟

رہی پہلی بات یعنی بعض مؤمنوں کی پیروی تو یہ غلط ہے، کیونکہ "مؤمنین" کا لفظ جمع ہے جو استغراق کا فائدہ دیتا ہے اور اس لئے بھی کہ بعض مؤمنوں کے اجماع کا تو کوئی اعتبار ہی نہیں ہے نیز اس لئے بھی کہ مختلف فرقوں کے اقوال ایک دوسرے کے خلاف ہی ہوتے ہیں جہاں تک کل مؤمنین کی اتباع کا تعلق ہے تو یہ قابل تسلیم ہے مگر تمام مؤمن جو قیامت تک پائے جائیں گے

وہ سب ایک زمانہ میں موجود نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا ایک زمانہ کے مومنوں کا اجماع، تمام مؤمنوں کا اجماع نہیں ہوگا۔

اعتراض اگر تم یہ کہو کہ مومن تو صرف وہ ہیں جو تصدیق کرنے والے اور اب موجود ہیں اور وہ لوگ جو ابھی تک وجود ہی میں نہیں آئے وہ "مؤمنین" میں شامل نہیں۔

جواب تو میں کہوں گا کہ جب بعد کے زمانہ کے لوگ وجود میں آئیں گے تو پھر تو یہ کہنا صحیح نہیں ٹھہرے گا کہ پہلے زمانہ کے لوگ سارے کے سارے مومن تھے۔ تو گذشتہ زمانہ کے لوگوں کا اجماع کے بعد کے لوگوں کے وجود پذیر ہو جانے کے بعد تمام زمانوں کے مؤمنوں کا قول تو نہیں کہلا سکتا۔ لہٰذا گذشتہ زمانہ کے لوگوں کا اجماع آنے والے زمانہ کے لوگوں پر حجّت نہیں ہوگا۔ مزید برآں اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ ایک زمانہ میں جو لوگ موجود ہیں وہی کل مومنین ہیں تو یہ آیت تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں نازل ہوئی تھی لہٰذا آیت اس وقت کے مومنوں کے ساتھ مختص ہونی چاہیے اور یہ اس امر کی مقتضی ہے کہ محض انکا یعنی صحابہ کرامؓ کا اجماع حجّت ہو۔ لیکن اجماع سے تمسک تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی مفید ہوگا۔ تو جب تک یہ بات ثابت نہ ہو جائے کہ جو آیت کے نازل ہونے کے وقت موجود تھے۔ وہ سب کے سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی موجود تھے اور وہ سب بیک قول ایک حکم پر متفق ہوئے ہوں۔ اس وقت تک یہ آیت اجماع کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کر سکتی۔

مگر مختلف مسائل میں ہونے والے موجودہ اجماعوں میں سے کسی کے متعلق بھی یہ معلوم نہیں ہے بلکہ جو کچھ معلوم ہے وہ اس کے خلاف ہی ہے کیونکہ صحابہؓ میں سے بہت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی وفات پا گئے تھے لہٰذا اس آیت سے استدلال ساقط ہو گیا۔"

آیت سے اجماع پر دلالت قطعی یا ظنّی صاحب محصول پھر کہتے ہیں۔

"اگر ہم تسلیم کر لیں کہ آیت، اجماع کی حجّیت پر دلالت کرتی ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ دلالت یا تو قطعی ہوگی یا ظنّی۔ اگر دلالت قطعی مانی جائے تو وہ قابل تسلیم نہیں اور اگر دلالت ظنّی ہو تو وہ ہمیں تسلیم ہے لیکن چونکہ مسئلہ قطعی ہے اس لئے ظنّی دلائل سے اس پر استدلال جائز نہیں ہوگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب اگر تم یہ کہو کہ ہم اس مسئلہ کو ظنی ہی سمجھتے ہیں تو اس کے جواب میں میں یہ کہوں گا کہ ائمہ میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا وہ اجماع جو صریح قول کے ساتھ ہو وہ دلیل ظنی ہوتا ہے۔ بلکہ تمام ائمہ کرام نے اس کی نفی کی ہے۔ بلکہ ان میں سے بعض حضرات نے تو سرے سے اس کے دلیل ہونے کی ہی نفی کی ہے۔ اور ان میں سے کئی ایک حضرات نے اسے قطعی دلیل قرار دیا ہے تو اگر ہم اجماع کو دلیل ظنّی ثابت کرتے ہیں تو یہ تمام امت کو خطا کار اور غلط کار قرار دینا ہوگا۔ اور اس سے اجماع میں قصور واقع ہوگا۔

فقہاء کی الٹی منطق

فقہاء پر تعجب ہے کہ انہوں نے اجماع کو آیات و احادیث کے عموم سے ثابت کیا ہے۔ پھر ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی بات کا انکار کرنے والا جو عمومات (نصوص کے عمومی احکام) سے ثابت ہو تو اسے کافر و فاسق قرار نہیں دیا جا سکتا جب کہ انکار کرنے والا کسی تاویل کی بناء پر انکار کر رہا ہو پھر فقہائے کرام یہ بھی کہتے ہیں کہ اجماع سے ثابت ہونے والا حکم قطعی ہے اور اس کا مخالف کافر و فاسق ہے۔ اس طرح ان فقہاء حضرات نے فرع کو اصل سے قوی بنا ڈالا اور یہ بڑی ہی غفلت و لاپروائی ہے۔

حجیت اجماع پر آیت کی دلالت مانی جائے تو وہ کتاب و سنت اور عقل کے خلاف ہے۔

اگر ہم بالفرض تسلیم کریں کہ یہ آیت اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہے تو اس آیت کی یہ دلالت، کتاب و سنت اور عقل کے معارض ہے۔

کتاب کے خلاف اس لئے ہے کہ جن غلط باتوں یا غلط کاموں سے کتاب اللہ میں پوری امت کو ممانعت کی گئی ہے۔ مثلاً ارشاد ہے۔

وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

(البقرہ - ۱۶۹)

اور یہ بھی کہ خدا کی نسبت ایسی باتیں نہ کہو جن کا تمھیں کچھ

بھی علم نہیں۔

ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل

(البقرۃ - ۱۸۸)

اور ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ۔

وہ سب ایسی باتیں ہیں جن کا عہد نبوت میں تصور موجود تھا کیونکہ کسی چیز سے "ممانعت" اسی وقت درست ہو سکتی ہے، جب "منہی عنہ" (جس کام سے روکا جائے) کا تصور موجود ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ عہد نبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اور کفار کی راہ کا اتباع موجود تھا کہ اس کی ممانعت فرمادی گئی۔ حالانکہ قرآن کریم نے صحابۂ کرام کے متعلق یہی بتایا ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جاں نثار اور فرماں بردار تھے اور حضور اکرم کی نافرمانی کا تصور بھی نہیں کرتے تھے۔

خلاف سنت اس لئے ہے کہ بہت سی احادیث میں اجماع کا ذکر نہیں ہے۔ جیسے حضرت معاذ بن جبل کے قصہ میں اجماع کی کوئی شرعی حیثیت ہوتی تو سخت ضرورت کے وقت اجماع پر عمل کرنے کا ذکر ضرور ہی کیا جاتا۔ اس لئے کہ بوقت ضرورت کسی چیز کے بیان میں تاخیر کرنا روا نہیں ہو سکتا حضور انور کا ارشاد گرامی ہے

لا تقوم الساعۃ الا علی شرار امتی

قیامت میری امت کے شریر ترین لوگوں پر قائم ہوگی۔

اسی طرح حضور کا ارشاد گرامی ہے۔

لا ترجعوا بعدی کفارا یضرب بعضکم

رقاب بعض

میرے بعد کافر نہ ہو جانا کہ تم ایک دوسرے کی گردنیں مارنے لگو۔

ارشاد نبی اکرم ہے۔

ان اللہ لا یقبض العلم انتزاعا ینتزعہ من العباد ولکن یقبض العلم بقبض العلماء حتی اذا لم یبق عالمٌ اتخذ الناس رؤسا جہالاً فسئلوا فأفتوا بغیر علم فضلوا وأضلوا۔

اللہ تعالیٰ علم کو اس طرح قبض نہیں کرے گا کہ وہ لوگوں سے علم یکدم سلب کرے گا بلکہ علماء کو اٹھا کر علم کو ختم کرے گا حتیٰ کہ جب کوئی عالم باقی نہیں رہے گا تو لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے۔ ان سے سوال کئے جائیں گے۔ وہ بغیر علم کے فتوی دیں گے چنانچہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے" حضورؐ کا فرمان ہے۔ "فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھاؤ سب سے پہلے یہی علم فرائض لوگوں سے فراموش کیا جائے گا" آنحضرت کا ارشاد گرامی ہے۔

"قیامت کی نشانیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ علم اٹھا لیا جائیگا اور جہالت عام ہو جائے گی"

مندرجہ بالا تمام احادیث اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں کہ امت میں ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا جب لوگ واجبات کی ادائیگی سے

روگردانی کریں گے لیکن وہ امت محمدیہ کے افراد تو اس وقت بھی ہوں گے۔ اگر وہ اس وقت کسی بات پر اجماع اور اتفاق کرلیں تو اصولاً لازم آتا ہے کہ ان کا اجماع بھی حجت شرعیہ ہو۔ حالانکہ ایسا ہرگز نہیں ہے۔

خلاف عقل

آیت کی دلالت، یعنی آیت سے لیا گیا مفہوم، دو پہلو سے عقل کے خلاف ہے۔

ا۔ امت میں سے ہر شخص غلطی کا مرتکب ہو سکتا ہے، تو اس طرح تمام امت سے بحیثیت مجموعی، غلطی کا ارتکاب بھی ممکن ہے۔ جیسا کہ یہ صحیح ہے کہ ہر ایک حبشی کالا ہوتا ہے تو لازماً سب حبشی بھی کالے ہوتے ہیں لہذا اگر امت کا ہر شخص غلطی کر سکتا ہے تو پوری امت بھی غلطی کر سکتی ہے۔

ب۔ اجماع یا تو دلالت سے ہوگا یا امارت (علامت) سے۔

اگر اجماع کسی دلالت پر مبنی ہے تو وہ واقعہ جس پر تمام دنیا کے علماء اکٹھے ہوں گے ایک عظیم واقعہ ہوگا۔ اور اس قسم کا واقعہ ایسا ہی ہو سکتا ہے، جس پر کسی ایسی دلیل قطعی کے نقل کرنے کے دواعی و اسباب بکثرت ہوں جس کی وجہ سے ایسا واقعہ پیش آیا اور انہوں نے اجماع کر لیا اور اس دلالت کی خوب تشہیر ہونی چاہیے۔ اور جب کوئی ایسی قطعی دلیل موجود ہو، جس کی اس درجہ تشہیر ہو چکی ہو تو اجماع کی ضرورت ہی کیا رہ گئی، لہذا تمسک بالاجماع کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر یہ اجماع کسی علامت یا نشانی کی بناء پر پیش آیا ہے تو ایسا ہونا محال ہے۔ کیونکہ علامات میں لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے۔ لہذا علامات کے

تقاضوں پر لوگوں کا متفق ہونا محال ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ امت میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ الأمارة حجّة۔ علامت بھی حجت ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کا مبنی بر امارت حکم پر (جس کا مدار صرف کسی نشانی یا اشارہ پر ہو) متفق ہوجانا محال ہے۔

اور اگر امارت (علامت اور نشانی) اور دلالت کے بغیر ہی اجماع ہوگیا ہے تو یہ بالاتفاق غلط ہے اور اگر وہ اس پر متفق ہوئے ہیں تو وہ لازماً ایک غلط بات پر متفق ہوئے ہیں اس سے تو اجماع ہی میں رخنہ پڑجاتا ہے" **صاحب محصول کا اقتباس ختم ہوا۔**

ہم نے صاحب محصول کے کلام سے صرف وہی حصّہ نقل کیا ہے جو بحث ومباحثہ کے لائق تھا باقی ان کی ضعیف اور پھس پھسی باتیں ہم نے نظر انداز کردی ہیں۔

جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے اس کے بودے اور ضعیف جوابات دیئے گئے ہیں جو ہم سے جواب الجواب کا تقاضا کرتے ہیں۔ اگر ایسا کیا جائے تو بحث بہت طویل ہوجائے گی۔ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اس کو اگر آپ نے ٹھیک طرح سے سمجھ لیا ہے تو آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ آیت اس مقصد ومطلوب پر بالکل دلالت نہیں کرتی جس کی طرف آیت سے استدلال کرنے والے اسے لیجانا چاہتے ہیں۔

حجیت اجماع پر نصوص قرآنیہ سے مزید استدلال

حضرات علماء نے اجماع پر جن آیات سے استدلال کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے۔

وکذٰلک جعلنٰکم امۃ وسطا لتکونوا شہداء علی الناس (البقرۃ - ۱۴۳)

اور اسی طرح ہم نے تم کو معتدل اُمّت بنایا ہے۔ تاکہ تم لوگوں پر گواہ بنو۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں امت محمدیہؐ کے وسط (درمیانی یعنی معتدل اور متوازن) ہونے کی خبر دی ہے۔ اور کسی بھی چیز کا وسط اس کا بہترین حصّہ ہوا کرتا ہے۔ گویا اللہ سبحانہ نے اس امت کے خیر اور بہتر ہونے کی اطلاع دی ہے۔ اگر اس امت کے افراد ممنوعات میں سے کسی ممنوع کے مرتکب ہوں گے تو وہ "خیر" سے متصف نہ رہیں گے۔ اور جب ثابت ہوگیا کہ وہ ممنوعات کا ارتکاب نہیں کرتے تو ضروری ٹھہرا کہ ان کا قول حجت ہو ـــــــ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آیت کے ظاہر کو ترک کردیا گیا ہے کیونکہ کل امت کا عدالت سے متصف ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک فرد عدالت سے متصف ہو، لہٰذا بداہۃً معلوم ہوگیا کہ اس امت کے افراد غیر عادل یعنی ناقابل اعتبار نہیں ہیں۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ ان کے عادل اور معتبر ہونیکا تعین ان امور میں ہوگا جن پر وہ اتفاق کرلیں اور اس کے بعد ضروری ہوگا کہ وہ اپنے قول اور فعل میں خطا سے معصوم ہوں یہ تھی اس آیت کریمہ سے استدلال کی تقریر۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لوگوں کی عدالت کا مطلب تو یہ ہے کہ وہ پابندی کے ساتھ اپنے فرائض وواجبات کو

ادا کرتے اور بری اور قبیح باتوں سے اجتناب کرتے ہیں تاکہ ان کا اعتبار قائم ہو سکے اور ظاہر ہے کہ یہ قطعاً انسانوں کا اپنا فعل ہے، لیکن دوسری طرف حق تعالیٰ نے ہمیں بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو وَسَط بنایا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ وَسَط بنانا فعل الٰہی ہے۔ (انسانی فعل نہیں ہے)۔ لہٰذا، اس کا وسط ہونا (جو فعل الٰہی ہے، عدالت سے قطعاً کوئی الگ چیز ہوئی (جو انسانوں کا اپنا فعل ہے) قول الٰہی اور فعل انسانی ایک چیز نہیں ہو سکتے۔

دوسرا جواب اس کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وسط، دو چیزوں کے درمیان متوسط چیز کا نام ہے۔ اس کے حقیقی معنی یہی ہیں۔ وَسَط کے حقیقی معنے عدالت کے نہیں ہیں۔ اگر عدالت بھی حقیقی معنیٰ ہوں تو یہ لفظ دو معنوں میں مشترک ہو جائیگا جو اصل کے خلاف ہے نیز اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ ہر چیز کا وسطی حصّہ اسکا بہترین حصّہ ہوتا ہے تب بھی تم نے یہ کیسے کہہ دیا کہ حق تعالےٰ نے ان کے "خیر" ہونے کی جو خبر دی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہر طرح کی ممنوعات سے بچیں۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کریں۔ صغیرہ گناہوں سے اجتناب کرنا اس خبر الٰہی کا تقاضا نہیں ہے۔ جب بات یوں ہوئی تو ہو سکتا ہے کہ جس بات پر انہوں نے اجماع کیا ہو اگرچہ وہ غلط ہو مگر وہ خطائے صغیرہ ہو۔ لہٰذا گناہِ صغیرہ کے ارتکاب سے ان کے بہترین امت ہونے میں کوئی رخنہ نہیں پڑے گا۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ان کو عادل اس لئے قرار دیا ہے تاکہ وہ لوگوں پر گواہ ہو سکیں اور

صغیرہ گناہوں کے ارتکاب سے نفس شہادت پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔

تبصرہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ اس سے مراد ان کا صغائر و کبائر دونوں قسم کے گناہوں سے اجتناب کرنا ہے۔ مگر اللہ سبحانہ نے واضح فرما دیا کہ ان کا اس عدالت اور صغیرہ و کبیرہ گناہوں کے اجتناب سے متصف ہونا لوگوں پر گواہ بننے کے مقصد کے لئے ہے اور یہ معلوم ہے کہ یہ گواہی آخرت میں ہوگی۔ لہٰذا ان کی عدالت کے ثبوت کی ضرورت آخرت میں پیش آئے گی۔ اس لئے کہ گواہوں کا عادل ہونا، گواہی ادا کرتے وقت ضروری ہوتا ہے کسی واقعہ کو (جس کی شہادت دی جائے گی) دیکھتے وقت عادل ہونا ضروری نہیں ہے۔ پھر اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ ان کا دنیا میں بھی عادل ہونا ضروری ہے تو اس آیت کریمہ کے مخاطب تو وہ حضرات ہیں جو نزول آیت کے وقت موجود تھے اور جب بات یہ ہے تو اس سے صرف انہی حضرات صحابہ رضؓ کا عادل ہونا ثابت ہوگا جو نزول آیت کے وقت موجود تھے نہ کہ ان کے علاوہ دوسروں کا۔

جواب الجواب اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ظاہر و باطن جاننے والے ہیں، لہٰذا یہ درست نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی کے عادل ہونے کا فیصلہ فرمائیں اور اس کی عدالت کے بارے میں خبر دیں اور جس کے بارے میں خبر دی جائے وہ خبر کے مطابق نہ ہو۔ جب اللہ تعالےٰ نے ان کو مطلقاً عادل قرار

دیا ہے تو ضروری تھا کہ وہ ہر بات میں عادل ہوں، بخلاف دنیاوی حاکم اور گواہوں کے، کہ وہ اگر گناہِ صغیرہ کے مرتکب ہوں تو بھی ان کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے۔ اسلئے کہ حاکم کے پاس باطن کی معرفت کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، لہٰذا اسے لامحالہ ظاہر پر ہی بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ باقی رہا یہ کہنا کہ اس عدالت سے مقصود اس شہادت کا آخرت میں ادا کرنا ہے اور اسی سے یہ استنباط کرنا کہ ان کا عادل ہونا آخرت میں ضروری ہوگا، دنیا میں نہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر ان کا آخرت میں ہی عادل ہونا مراد ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ یوں فرماتے۔

سنجعلکم امۃ وسطاً۔

ہم عنقریب تمہیں امت وسط بنائیں گے۔

اور چونکہ آخرت میں تو تمام امتیں ہی عادل ہوں گی لہٰذا اس آیت میں امت محمدیہ کی اس فضیلت کی کوئی تخصیص باقی نہ رہی۔ باقی رہا یہ کہنا کہ یہ خطاب ان لوگوں سے ہے جو نزولِ آیت کے وقت موجود تھے ناقابل قبول ہے اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ جملہ شرعی تکالیف انہی لوگوں کے لئے مخصوص تھیں جو نزول قرآن کے وقت موجود تھے اور ایسا سمجھنا غلط ہے۔

ان جوابات میں جو کمزوری ہے وہ بالکل واضح ہے، بہرحال اس آیت میں سرے سے متنازعہ فیہ موضوع پر کوئی روشنی نہیں پڑتی کیونکہ اہل اجماع کا بحیثیت مجموعی عادل ثابت ہو جانا۔ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان کا قول حجتِ شرعی بھی ہو جائے جس کی مکلف قیامت تک کے لئے پوری امت محمدیہ کو قرار دیا جائے یہ حق تو صرف شارع

ہی کا ہے، کسی اور آدمی کا نہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس آیت کا مفہوم صرف یہ ہے کہ ان کا قول، جب وہ ہمیں کسی چیز کے بارے میں خبر دیں گے تو وہ قابلِ قبول ہوگا۔ باقی رہا یہ کہ ان کا کسی ایسی دینی بات پر متفق ہو جانا، ان کے لئے اور ان کے بعد قیامت تک آنے والوں کے لئے ثابت شدہ دین بن جائے گا تو اس آیت کریمہ میں اس کا کوئی اشارہ تک نہیں ہے اور نہ ہی یہ آیت اس مقصد و مفہوم کے لئے نازل ہوئی تھی اور نہ ہی یہ آیت کریمہ کسی مطابقت، تضمن اور التزام سے اس کی مقتضی بنتی ہے۔

ایک اور آیت سے استدلال اور اس کا جواب

قائلین اجماع نے جن آیات سے اجماع کے حجت شرعی ہونے پر استدلال کیا ہے ان میں سے ایک یہ آیت بھی ہے۔

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنہون عن المنکر

(آل عمران۔ ۱۱۵)

(مومنو!) جتنی امتیں (یعنی قومیں) لوگوں میں پیدا ہوئیں تم ان سب سے بہتر ہو کہ نیک کام کرنے کو کہتے ہو اور برے کاموں سے منع کرتے ہو۔

امت محمدیہ کا۔ بہترین امت ہونا۔ اس بات کو واجب کرتا ہے کہ وہ جس امر پر اجماع کریں وہ حقیقت ہو اور اگر وہ حقیقت نہیں ہوتی تو پھر گمراہی ہوگی۔

فماذا بعد الحق الا الضلل (یونس - ۳۲)

اور حق کے بعد گمراہی کے سوا ہے ہی کیا؟ -

نیز اگر وہ غلطی اور خطا پر اجماع کر لیں تو پھر وہ اپنے اصلی مشن سے ہٹ جائیں گے یعنی برائیوں کا حکم دینے والے اور نیکیوں سے روکنے والے ہو جائیں گے اور یہ منصوص یعنی قرآن کے صریحی ارشاد کے خلاف ہے۔ اس آیت کریمہ کو صحابہؓ کرام کے ساتھ مخصوص کر دینا بھی مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ آیت گزشتہ تمام انبیاء کی امتوں کے مقابلہ میں وارد ہوئی ہے اور گزشتہ تمام انبیاء کی امتیں صرف وہی لوگ نہیں ہیں جو ان انبیاء کے عہد میں تھے بلکہ بعد کے تمام لوگ بھی ان میں داخل ہیں حتیٰ کہ وہ بھی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ان کی شریعتوں کے پیرو تھے۔ ان سب کے مقابلہ میں امت محمدیہ کو بہتر اور خیر بتایا گیا ہے لہٰذا امت محمدیہ کے بھی تمام افراد مراد ہوں گے یعنی صحابۂ کرام اور تمام بعد میں آنے والے بھی۔

جواب اس آیت کے ظاہری معنے مراد نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر ظاہری معنے مراد ہوں تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ امت محمدیہ میں سے ہر شخص آیت میں مذکورہ اوصاف سے متصف ہو۔ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں تو ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ وہ ہر معروف کا حکم دیتے ہیں۔ اس کے جواب میں ایسا ہی کہا گیا ہے اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ مذکورہ بالا آیت کریمہ میں متنازعہ فیہ مسئلہ پر قطعی کوئی اشارہ نہیں ہے کیونکہ مومنوں کا

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متصف ہونا، اسی بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان کا قول حجت شرعی ہو جو تمام امت کے لئے ثابت شدہ دین بن جائے بلکہ آیت کی مراد یہ ہے کہ وہ اس کا حکم دیتے ہیں جو اسلامی شریعت میں معروف ہے اور وہ اس بات سے روکتے ہیں جو اس شریعت میں ناپسندیدہ ہے۔ لہٰذا کسی چیز کے معروف ہونے اور کسی چیز سے منکر ہونے کی دلیل صرف کتاب اللہ یا سنت رسول ہے نہ کہ ان کا اجماع۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا اجماع اس بات پر قرینہ ہوگا کہ کتاب و سنت میں ایسا حکم موجود ہے جو اسی بات پر دلالت کرتا ہے جس پر انہوں نے اجماع کیا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اجماع بذات خود کوئی دلیل ہے تو اس آیت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو۔ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ امت سے مراد، پوری امت محمدیہ ہے، کسی خاص زمانہ کے لوگ مراد نہیں ہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ امت محمدیہ کو باقی تمام انبیاء کی امتوں کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے۔

پس محل نزاع میں اس آیت سے بھی استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ بحث کا موضوع زمانوں میں سے کسی زمانہ میں مجتہدوں کا اجماع ہے۔

سنت سے حجیت اجماع پر استدلال

معتقدین اجماع نے، حجیت اجماع پر جن احادیث سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک یہ حدیث ہے جسے الطبرانی نے الکبیر میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا:-

لن تجتمع امتی علی الضلالة

میری امت گمراہی پر ہرگز مجتمع نہ ہوگی۔

اس حدیث سے یوں استدلال کیا گیا ہے کہ اس حدیث کا عموم امت سے گمراہی پر جمع ہونے کی نفی کرتا ہے اور خطاء گمراہی ہے۔ لہٰذا امت کا خطا پر اجماع کرنا جائز نہیں ہوگا، لہٰذا وہ جس بات پر بھی اجماع کریں گے وہ حق ہوگی۔

ابوداؤد نے ابومالک اشعری رض سے روایت کی ہے کہ حضور ص نے ارشاد فرمایا۔

ان اللہ اجارکم من ثلاث خلال ان لا یدعو نبیکم فتھلکوا و أن لا یظھر اھل الباطل علی اھل الحق و أن لا تجتمعوا علی ضلالة۔

بے شک اللہ سبحانہ تعالیٰ نے تمھیں تین باتوں سے محفوظ رکھا ہے۔ (۱) تمہارے نبی تمہارے خلاف بددعا نہیں کریں گے کہ تم ہلاک ہوجاؤ (۲) اہل باطل، اہل حق پر غالب نہ آسکیں گے (۳) اور یہ کہ تم گمراہی پر جمع نہ ہوگے۔

ترمذی نے ابن عمر رض سے روایت بیان کی ہے کہ حضور ص انور نے ارشاد فرمایا میری امت گمراہی پر اکٹھی نہ ہوگی اور اللہ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے اور جو جماعت سے الگ ہوا وہ سیدھا جہنم میں گیا۔

ابن ابی عاصم نے حضرت انس سے اسی طرح کی مرفوع حدیث روایت کی ہے جس میں "ید اللہ مع الجماعة" کے الفاظ نہیں ہیں۔

بخاری و مسلم نے حضرت مغیرہ رض کی روایت بیان کی ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لا تزال طائفة من امتی ظاھرین حتی یأتیھم امر اللہ

میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ غالب رہے گا تاآنکہ امرالٰہی انکو اس حالت میں پہنچ جائے کہ وہ غالب ہی ہوں۔

اسی طرح کی حدیث، مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ثوبان رض سے روایت کی ہے۔

من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه

جس نے ایک بالشت بھی جماعت سے علیحدگی اختیار کی، اس نے اپنی گردن سے اسلام کے قلادہ کو اتار پھینکا۔

اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے اور الحاکم نے اپنی مستدرک میں حضرت ابوذر رض سے روایت کیا ہے۔

تبصرہ

اس حدیث میں تو صرف جماعت سے علیحدہ ہونے کی ممانعت کی گئی ہے یہاں بحث اس امر پہ ہو رہی ہے کہ جس مسئلہ پہ علماء اسلام جمع ہوجائیں وہ ثابت شدہ شرعی حجت ہوگی یا نہیں۔ مدار بحث و نظر سے اس حدیث کا کیا تعلق؟

کتاب اللہ اور سنت رسول ص اللہ ہمارے پاس دونوں موجود ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء

(النحل - ۸۹)

اور ہم نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے کہ اس میں ہر چیز کا بیان

(مفصل ہے)

اب تبیین احکام میں، اس کتاب کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

نیز ارشادِ الٰہی ہے

فان تنازعتم فی شیٔ فردّوہ الی اللہ والرّسول

..... الآیۃ (النسآء - ۵۹)

اور اگر کسی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو تو اس میں خدا اور اس کے رسول صلعم کی طرف رجوع کرو۔

اللہ کی طرف رجوع کرنا، اس کی کتاب کی طرف لوٹانا ہے۔ اور رسول کی طرف لوٹانا، آنحضور کی سنّت کی طرف لوٹانا ہے۔

وضاحت از مترجم مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ اگر امّت محمّدیہ صلعم کو کوئی مسئلہ درپیش ہوگا تو وہ کتاب و سنّت کی طرف ہی رجوع کرے گی نہ کہ اجماعِ علماءِ اسلام کی طرف۔

خلاصۂ بحث ان مقامات پر جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے، اگر آپ نے اسے بنظرِ امعان دیکھا ہے اور اس کے سمجھنے کا حق ادا کر دیا ہے تو آپ پر روزِ روشن کی طرح یہ حقیقت بے نقاب ہو چکی ہو گی کہ وہ حق کیا ہے؟ جو شک و شبہہ سے بالاتر ہے۔

معتقدین حجیّتِ اجماع نے، امکانِ اجماع، اس کے معلوم ہونے کے امکان کے بارے میں جو کچھ بیان کیا ہے اگر ہم ان تمام باتوں کو تسلیم بھی کر لیں تو اس سے زیادہ سے زیادہ یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ جس بات پر وہ اجماع کریں وہ حق ہو لیکن کسی چیز کے حق ہونے سے اس کی اتباع واجب نہیں ہوا کرتی۔ جیسا کہ خود ان حضرات کا کہنا ہے کہ

ہر مجتہد اپنے اجتہاد میں حق و صواب پر ہوتا ہے لیکن دوسرے مجتہد پر اس خاص معاملہ میں اس کی پیروی لازم نہیں ہوتی جب آپ کے سامنے یہ حقیقت واضح ہو چکی تو آپ نے حق و صواب کو جان لیا۔

نوٹ آئندہ مباحث اجماع میں، ہم اہل علم کی آراء کو بلا تنقید و تبصرہ بیان کریں گے اور جو کچھ ہم لکھ چکے ہیں، اسی پر اکتفاء کریں گے۔

بحث سوم

اجماع حجّت قطعی ہے یا ظنّی؟

اجماع کو حجّت سمجھنے والے حضرات نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ آیا اجماع حجّت قطعی ہے یا ظنّی؟

ایک مسلک ان میں سے ایک جماعت کا خیال ہے کہ اجماع حجّت قطعی ہے۔ صیرفی اور ابن برہان کی یہی رائے ہے۔ علماءِ احناف میں سے دبوسی اور شمس الائمہ کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ اصفہانی کہتے ہیں مشہور قول یہی ہے اور یہ کہ اجماع کو تمام ادلّہ پر فوقیت حاصل ہے اور سرے سے کوئی دلیل اجماع کے معارض نہیں ہو سکتی۔ اصفہانی نے اسے اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ اجماع کے مخالف کو کافر قرار دیا جائے گا یا اسے گمراہ اور بدعتی سمجھا جائے گا۔

رازی اور آمدی کا مسلک ایک جماعت نے جن میں امام رازی اور امام آمدی بھی شامل ہیں کہا ہے

کہ اجماع صرف ظن کا فائدہ دیتا ہے۔

ایک اور مسلک

ایک گروہ نے کہا ہے کہ جس اجماع پر معتبر علماء مکمل اتفاق کرتے ہیں اور اسے سب معتبر مانتے ہیں وہ اجماع قطعی ہوگا اور جس اجماع میں کچھ علماء اختلاف کریں جیسے اجماع سکوتی کہ جس کا کوئی مخالف ہمیں معلوم نہیں، تو ایسا اجماع حجت ظنی ہوگا کیونکہ اکثر علماء اسے ماننے کے لئے تیار نہیں۔

بزدوی اور احناف کا موقف

امام بزدویؒ اور احناف کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ اجماع کے کئی مراتب ہیں۔

۱۔ صحابہ کا اجماع، وہ تو کتاب اللہ اور خبر متواتر کی طرح ہے۔

۲۔ صحابہ کے بعد والوں کا اجماع، وہ مشہور احادیث کی مانند ہے،

۳۔ وہ اجماع جس میں سابقہ دور یعنی صحابہؓ اور تابعین کے دور میں تو اختلاف تھا مگر بعد میں کسی وقت اتفاق ہوگیا تو اب ایسا اجماع خبر واحد کی طرح ہے

۴۔ اور بعض حضرات کا ان سب اجماعوں کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ ہر طرح کا اجماع واجب العمل ہوتا ہے یعنی عمل کو واجب کرتا ہے، مگر اجماع سے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا۔

پس یہ چار موقف ہوئے۔

اجماع کا ثبوت خبر واحد سے ہوگا یا نہیں؟

اجماع کا ثبوت خبر واحد یا ظاہری قرائن و شواہد سے ہوسکے گا یا نہیں؟ اس اختلاف کی

بنیاد دراصل مذکورۃ الصدر چار مختلف موقفوں پر رکھی ہے۔

جمہور کا مسلک

جمہور کا مسلک تو یہ ہے کہ اخبار احاد اور ظاہری قرائن و شواہد سے اجماع ثابت نہیں ہوگا القاضیؒ التقریب میں فرماتے ہیں یہی مسلک صحیح ہے"

ایک جماعت کا مسلک

ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ اجماع اخبار احاد اور قرائن و شواہد دونوں سے خصوصاً عمل کے لئے ثابت ہوسکتا ہے لیکن اس اجماع سے قطعی حجت کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ خبر واحد میں ہوتا ہے اور یہ کہ اعمال میں اس اجماع کے قابل قبول ہونے پر دلائل موجود ہیں۔

جمہور کا جواب

جمہور نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اخبار احاد کے قبول کرنے پر تو دلائل موجود ہیں مگر اس قسم کے دلائل اجماع کے لئے موجود نہیں ہیں تو اگر ہم اجماع کو خبر واحد کے ہم مرتبہ قرار دیں تو ہم محض قیاس ہی کے ذریعے ایسا کر سکتے ہیں۔ اسی موقف کو عبدالجبار اور امام غزالیؒ نے صحیح قرار دیا ہے۔

امام رازی کا موقف

امام رازیؒ نے "المحصول" میں کہا ہے "اکثر لوگوں کے مسلک کے برخلاف وہ اجماع جو بطریق آحاد کے روایت کیا گیا ہو حجت ہے، کیونکہ اس اجماع پر عمل کے واجب ہونے کا ظن حاصل ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا تاکہ اس ضرر کا ازالہ کیا جاسکے جس کا اندیشہ موجود ہے نیز اس لئے بھی کہ اجماع، حجت کی ایک قسم ہے۔ اجماع کے ذریعہ جو حکم ظنی طور پر حاصل ہوا اسے قبول کیا جائے جیسا کہ سنت

کے ذریعہ سے معلوم حکم کو قبول کر لیا جاتا ہے اس طرح ہم اجماع کو سنت پر قیاس کرتے ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ اجماع سے اصل میں ظنی فائدہ ہوتا ہے پس اس کی تفاصیل کو بھی ظن سے زیادہ کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

آمدی کا قول آمدی نے کہا ہے کہ مسئلہ اس محور پر گھوم رہا ہے کہ آیا بنیادی دلیل کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ بہر حال قطعی ہو یا دلیل کے لئے ایسی کوئی شرط نہیں ہے؟ تو جن علماء کرام نے دلیل کے لئے قطعی ہونے کی شرط لگائی ہے انہوں نے اجماع کے نقل کرنے میں خبر واحد کے مفید ہونے کو غلط قرار دیا ہے اور جنہوں نے دلیل کے لئے قطعی ہونے کی شرط نہیں لگائی۔ انہوں نے خبر واحد کے مفید ہونے کو غلط نہیں قرار دیا۔

الجوینی کا خیال الجوینی کے کلام سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ علماء کا باہمی اختلاف اس بنیاد پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ اختلاف اس قول کے ساتھ بھی کہ اجماع بنیادی طور پر ظنی ہوتا ہے، مسلسل جاری ہے۔ اگر ہم اس کے قائل ہو جائیں کہ سنت کی طرح اجماع کے لئے احاد سندات کے ساتھ نقل کیا جانا کافی ہے۔ تو یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا علامات و حالات سے حاصل شدہ ظن، اس ظن کے ہم پایہ ہوگا جو کہ عادل راویوں کے نقل کرنے سے حاصل ہوتا ہے؟ ابن الانباریؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی اختلاف ہے۔

بحث چہارم ۔ (ذریعہ اجماع)

فقہائے کرام نے اس میں بھی اختلاف کیا ہے کہ وہ کون سے ذرائع ہیں جن سے اجماع منعقد ہو سکتا ہے۔

ایک رائے ایک گروہ نے کہا ہے کہ اجماع کی بنیاد کوئی سند ہونی چاہیئے کیونکہ اہل اجماع احکام شرعی کے اثبات میں کسی مستقل حیثیت کے مالک نہیں ہیں، لہٰذا اجماع کے لئے کسی سند اور ثبوت کا ہونا لازمی ہے اور اگر اجماع یونہی بلا سند و ثبوت منعقد ہو تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک اور ماخذ بھی ہے جو شریعت میں قانون سازی کا اختیار رکھتا ہے حالانکہ ایسا خیال کرنا قطعاً غلط ہے۔

عبدالجبار نے کچھ علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اجماع بغیر کسی سند کے بھی جائز ہے، یہ بات اس لئے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ علماء دین کو حق و صواب اختیار کرنے کی توفیق عطا فرما سکتا ہے۔ جو بغیر کسی سند کے بھی حق کا پتہ لگا سکتے ہیں۔

ان حضرات کا یہ قول نہایت ضعیف ہے اس لئے کہ اللہ کے دین میں کوئی قول بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے۔

علامہ آمدی کی تصریح آمدی نے ذکر کیا ہے اختلاف تو سند کے بغیر ہونے والے اجماع کے جواز میں ہے نہ کہ وقوع میں۔ آمدی کی اس بات کی تردید یہ کہہ کر کر لی گئی ہے، ظاہری اختلاف اجماع کے واقع ہونے ہی میں ہے۔

الصیرفی کی دلیل

الصیرفی کہتے ہیں کہ اجماع کا مکمل اتحاد و اتفاق سے منعقد ہوجانا محال ہے۔ یہاں تک کہ خود صحابہؓ بھی کسی مسئلہ میں ایک دوسرے سے بلا دلیل اتفاق نہیں کرتے تھے، بلکہ ایک دوسرے سے بحث و مباحثہ کرتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض مسائل میں اختلاف باہمی کی وجہ سے مباہلہ تک نوبت جا پہنچی تھی، لہٰذا ثابت ہوا کہ صحابہؓ سے بھی اجماع بلا دلیل کے واقع نہیں ہوتا تھا کجا علماء امّت سے؟

الہام کا دلیل ہونا

الماوردی اور الرویانی نے اجماع میں بحث و نزاع کی اصل بنیاد اس مسئلہ پر رکھی ہے کہ آیا الہام حجّت ہے یا نہیں؟ الہام کے ماننے والوں کا اس پر تو اتفاق ہے کہ جب الہام کسی دلالت پر مبنی ہو تو اس کے لئے کسی دلیل اور سند کا ہونا ضروری ہے۔ ہاں جب اجماع کسی علامت پر مبنی ہو تو پھر انہوں نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے تو اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے خواہ علامت جلی ہو یا خفی۔

قیاس سے اجماع کا جواز یا عدم جواز

امام زرکشی نے البحر میں کہا ہے کہ اجماع قیاس سے بھی جائز ہے۔ اس کی امام شافعیؒ نے تصریح کی ہے۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ الرویانی کا اور ہمارے عام اصحاب کا بھی یہی قول ہے اور یہی پہلا مذہب ہے۔ ابن قطانؒ کہتے ہیں کہ ایک معنی کو دوسرے معنے پر قیاس کر کے اجماع کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس اجماع کے وقوع کے جواز میں ہمارے اصحاب کے مابین

کوئی اختلاف نہیں ہے۔ باقی رہا کسی مشابہہ چیز کو دوسری مشابہہ چیز پر قیاس کر لینا تو اس میں انہوں نے دو جہت سے اختلاف کیا ہے۔

جب اجماع کسی ایسی امارت (علامت) پر قیاس کر کے ہو جو مفید ظن ہو تو اس کا درست و صواب ہونا ضروری ہوگا یعنی اس کی کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس ظن کو معصوم عن الخطا ثابت کر رہی ہو۔

اور جب اجماع کسی ایسی امارت (علامت کی وجہ) سے ہو جو مفید ظن بھی نہ ہو تو پھر یہ مطلقاً جائز نہیں ہے یہی ظاہریہ کا قول ہے۔ محمد بن جریر الطبری نے یہی کہا ہے۔ ظاہریہ نے اس کو اس لئے ممنوع قرار دیا ہے کیونکہ وہ قیاس کے منکر ہیں۔ امام ابن جریر الطبریؒ نے کہا کہ قیاس تو حجت ہے، مگر جب اجماع، قیاس پر مبنی ہو تو اس کی صحت یقینی نہیں ہو سکتی۔

طبری پر ابن القطان کی تنقید

ابن القطان نے ابن جریر طبری پر یہ تنقید کی ہے کہ طبری خبر واحد کے ذریعہ منعقد ہونے والے اجماع کے حق میں ہیں حالانکہ علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ قیاس کی صورت بھی تو یہی ہے۔ لہٰذا جب وہ خبر واحد سے ہونے والے اجماع کو تسلیم کر لیتے ہیں تو پھر انھیں قیاس سے ہونے والے اجماع کو بھی تسلیم کرنا چاہئے۔

جواب

ابن قطان کے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے خبر واحد کے قبول کرنے پر تو اجماع کیا ہے۔ صحابہؓ نے قیاس کے حجت ہونے پر اجماع نہیں کیا۔

لہٰذا، ابن جریر الطبریؒ کا یہ مؤقف کہ قیاس کے برخلاف خبرِ واحد سے منعقدہ اجماع کو وہ حجت قطعی سمجھتے ہیں درست ہے۔

مذہب سوم ابنِ صباغ نے بعض شافعیہ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر امارت یعنی علامت جلی ہوگی تو اس سے اجماع کا انعقاد جائز ہوگا اور اگر امارت خفی ہوگی تو انعقادِ اجماع جائز نہیں ہوگا۔

مذہب چہارم اجماع کسی امارت (علامت) سے تو جائز ہوگا اور دلالت سے جائز نہیں ہوسکا، اس لیے کہ دلالت کی موجودگی میں، اجماع کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔ سمرقندی نے المیزان میں اپنے مشائخ کا یہی مؤقف بیان کیا ہے۔ یہ مسلک کچھ حضرات کے اس مؤقف کے خلاف ہے جنہوں نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ دلالت سے ہونے والے اجماع کا انعقاد جائز ہے۔

اختلاف جو حضرات بغیر کسی دلیل و سند کے منعقدہ اجماع کے جواز کے قائل ہیں وہ پھر اس امر میں مختلف الخیال ہیں کہ آیا بغیر دلیل سے منعقدہ اجماع حجت ہوگا یا نہیں؟ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ وہ حجت ہوگا۔ ابن فورک، عبدالوہاب اور سلیم الرازی ... ہیں سے کچھ لوگوں کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایسا اجماع ... نہیں ہوگا۔

منعقد شدہ اجماع کی دلیل طلب کرنا مجتہد کیلئے ضروری ہے یا نہیں؟

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ آیا جس امر پر

اجماع ہوچکا ہے، اجماع کی دلیل تلاش کرنا مجتہد کے لئے ضروری ہے یا نہیں۔؟

استاد ابو اسحٰق کا مؤقف ابو اسحٰق کا مؤقف یہ ہے کہ منعقدہ اجماع کی دلیل تلاش کرنا، مجتہد کے لئے واجب نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ دلیل اس کے لئے خود ظاہر ہوجائے یا کوئی دوسرا شخص اسے بتا دے، تو یہ اس مسئلہ کے دلائل میں سے ایک دلیل ہوگی۔

ابو الحسن السہیلی کا مسلک ابو الحسن السہیلی فرماتے ہیں کہ جب علماء نے کسی حکم پر کسی آیت یا قیاس یا اس کے علاوہ کسی اور سند سے اجماع کیا ہے تو اس حکمِ اجماع پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ ہمیں یقین ہے کہ علماء کسی دلیل کی وجہ سے ہی اجماع کرتے ہیں ہمارے لئے اس دلیل کا جاننا ضروری نہیں ہے۔

بحث پنجم

بدعتی مجتہد کے اجماع کی حقیقت

بدعتی مجتہد، جب اس کی بدعت اس کی تکفیر کی متقاضی ہو۔ اجماع میں معتبر قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ اجماع میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

الزرکشی کا مؤقف علامہ زرکشی فرماتے ہیں کہ متفقہ طور پر بدعتی مجتہد، امت کے اس زمرہ میں

شامل ہی نہیں ہے جس کی عصمت کی شہادت دی گئی ہے۔ اگرچہ وہ خود اپنے کفر سے لاعلم ہی کیوں نہ ہو۔

الصیفی الھندی کا مسلک

اگر یہ بات ثابت بھی ہو جائے تو بھی بدعتی مجتہد کے کفر پر اسکے اعتقاد کے سبب سے ہمارے لئے اجماع سے استدلال کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ہمارا اجماع تو صرف اس کے کفر پر منعقد ہوتا ہے اور اس کے کفر کا اثبات تنہا ہمارے اجماع سے دور کا باعث ہے (کیونکہ بدعتی مجتہد کا کفر ہمارے اجماع پر موقوف ہے جو ہم نے اس کی تکفیر پر کیا ہے اور یہ اجماع ایک دوسرے اجماع پر موقوف ہے جو اس کے عقائد کے سلسلہ میں کیا ہو کہ وہ عقائد موجب کفر ہیں) اس سے دور لازم آتا ہے جو باطل ہے۔ البتہ اگر وہ بدعتی مجتہد خود بھی ہم سے اس امر پر اتفاق کرے کہ جو کچھ اسکا مسلک ہے وہ واقعی باعث کفر ہے تو اس کا کفر ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس کا قول اجماع کے سلسلہ میں معتبر ہے کیونکہ وہ اہل حل وعقد میں سے ہے۔ الھندی نے اسے صحیح قرار دیا ہے

اہل سنت کا مؤقف

ایک دوسرا مؤقف یہ ہے کہ اجماع میں بدعتی مجتہد کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔ استاد ابو منصور نے اہل سنت کا یہ مؤقف نقل کیا ہے کہ اجماع میں قدریہ خوارج اور روافض کا اتفاق معتبر نہیں ہے اشہب نے امام مالکؒ سے اور العباس بن الولید نے امام اوزاعیؒ کا یہی مؤقف روایت کیا ہے۔ ابو سلیمان جوزجانی نے محمد بن الحسن سے اور ابو ثور نے ائمہ

حدیث سے یہی نقل کیا ہے۔

ابو بکر الصیرفی کا مسلک

ابو بکر الصیرفی کے نزدیک۔ اہل علم سے کوئی شخص بھی اجماع سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ انکے اغراض باہم کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں جیسے کوئی "قدر" کا قائل ہو یا کوئی ارجاء کا عقیدہ رکھتا ہو۔ اسی طرح کا اہل کوفہ وبصرہ کا اختلاف آراء جب کہ وہ اہل فقہ میں سے ہوں، باقی رہے خطابیہ اور روافض کے اقوال تو فقہی مسائل میں ان کو لائق التفات نہیں گردانا جائے گا کیونکہ یہ لوگ فقہ کے اہل نہیں ہیں۔

بدعتیوں اور خوارج کے بارے میں ابن القطان کی رائے

ابن القطان کہتے ہیں۔

"اجماع ہمارے ہاں، اہل علم کا اجماع ہے، اہل بدعت سے متعلق افراد کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔" پھر کہتے ہیں "ہمارے اصحاب نے خوارج سے متعلق کہا ہے کہ اجماع واختلاف میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ ان کے پاس کوئی شرعی اور دینی اصل و بنیاد نہیں ہے جو لوگ ان سے نقل کرتے ہوں نیز اس لئے بھی کہ یہ لوگ، ہمارے ان اسلاف کو جن سے ہم نے اصل دین لیا ہے کافر قرار دیتے ہیں۔

چند بزرگوں کا مؤقف

جن حضرات نے بدعتی مجتہد کو اجماع میں ناقابلِ التفات قرار

دیا ہے، ان میں سے احناف میں ابوبکر رازی ہیں۔ حنابلہ میں قاضی ابویعلیٰ ہیں۔ قاضی صاحب نے امام احمد بن حنبلؒ کے اس قول کی پیروی کی ہے کہ میرے یہاں وہ شخص شہادت بھی نہیں دے سکتا جسے میں عادل نہیں سمجھتا تو میں اس کے فیصلے کو کیسے جائز قرار دے دوں گا۔ قاضی ابویعلیٰ نے فرمایا ہے کہ امام احمد کی مراد جہمی (خوارج کا ایک فرقہ) ہیں۔

تیسرا قول یعنی آمدی اور متاخرین کا موقف

بدعتی مجتہد سے اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ غیر بدعتی مجتہد پر ہی اجماع منعقد ہو سکتا ہے اور بدعتی مجتہد کے لئے مخالفت جائز ہے۔ آدمی کو اپنی اس رائے کی پیروی کرنی چاہئے جس کی طرف خود اس کا اجماع راہنمائی کر رہا ہے اور کسی کے لئے بدعتی مجتہد کی تقلید کرنا روا نہیں ہوگا۔ آمدی نے اسی طرح بیان کیا ہے اور متاخرین نے آمدی کی پیروی کی ہے۔

چوتھا موقف۔ بدعتی مجتہد کے داعی ہونے کی صورت میں۔

اگر بدعتی مجتہد داعی (اپنے مسلک کی دعوت دینے والا) بھی ہے تو وہ اجماع میں ناقابل اعتبار ہوگا اور اگر وہ داعی نہیں ہے تو وہ اجماع میں ناقابل اعتبار ہوگا۔

ابن حزم نے "کتاب الاحکام" میں اسے بیان کیا ہے اور اپنے جمہور محدثین اسلاف سے یہی موقف نقل کیا ہے۔ پھر کہا ہے کہ یہ قول غلط ہے کیونکہ ہم تو عقائد کو ملحوظ رکھتے ہیں۔

جمہور کا مسلک

قاضی ابوبکر اور استاد ابواسحٰق نے کہا ہے کہ ہر منکر قیاس کی مخالفت ناقابل التفات ہوگی۔ استاد ابواسحٰق نے اس مسلک کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے۔ امام الحرمین اور امام غزالی نے انہی حضرات کی پیروی کی ہے۔ ان حضرات کا یہ کہنا ہے کہ منکر قیاس، اجتہاد کے طور طریقہ سے ناآشنا ہوتا ہے۔ اور وہ تو ظواہر ہی سے چمٹا ہوا ہے لہذا وہ عام جاہل آدمیوں کی طرح ہے جسے مسائل کی کوئی پہچان ہی نہیں اور آپ پر یہ مخفی نہ رہا ہوگا کہ جو وجہ بیان کی گئی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ جو علماء قیاس کے طور طریقوں کو جانتے ہوں لیکن قیاس پر عمل نہ کرتے ہوں ان کا یہ حکم نہیں ہے۔ اہل اجماع میں ان کو شمار کیا جائے گا۔ جیسا کہ بہت سے ائمہ نے قیاس پر عمل کرنے سے انکار کیا ہے مگر ان ائمہ نے قیاس کا انکار لاعلمی اور جہالت کی بنا پر نہیں کیا بلکہ اس کا علم رکھتے ہوئے کیا ہے۔

امام نووی کا موقف

امام نوویؒ نے مسلم کی شرح میں، باب السواک میں کہا ہے،

"اکثر علماء اور حضرات محققین کی اکثریت کا پسندیدہ مسلک یہی ہے کہ داؤد ظاہری کی مخالفت، انعقاد اجماع میں کچھ رخنہ نہیں ڈال سکتی۔"

صاحب المفہم کا ارشاد

فقہاء اور اہل اصول کی عظیم اکثریت نے یہی کہا ہے کہ منکرین قیاس کی مخالفت، ناقابل التفات ہوتی ہے۔ بلکہ وہ منجملہ

عوام سے ہیں ۔ اور اگر کسی نے ان علماء کو لائق ذکر سمجھا ہی ہے تو محض اس وجہ سے کہ ان کا کوئی مذہب اور مُوقف بھی ہے کہ انعقاد اجماع میں عوام کی مخالفت کا بھی اعتبار ہونا چاہئے لیکن حق اس کے خلاف ہی ہے ۔

القاضی اور عبدالوہاب کا مسلک

القاضی اور عبدالوہاب نے "الملخص" میں لکھا ہے کہ جس طرح مرسل احادیث کا انکار کرنے والے اور عموم کو ممنوع گردانئے والے اور صیغۂ امر کو وجوب پر حمل کرنے والے ہیں کہ ان کا اجماع میں اعتبار کیا جاتا ہے، ایسے ہی منکرینِ قیاس کی مخالفت کا بھی اعتبار کیا جائے گا ۔ کیونکہ فقہ کا مدار ہی ان اصول موضوعہ پر ہے ۔

الجوینی کا خیال

الجوینی فرماتے ہیں کہ علماء محققین، ظاہریہ کے اختلاف کو ذرا سی اہمیت بھی نہیں دیتے، اس لئے کہ شریعت کا زیادہ تر حصّہ اجتہاد ہی سے ثابت ہے اور نصوص معتبرہ تو شریعت کے عُشر عشیر کی ضرورت کو بھی پورا نہیں کرتیں ۔

جواب

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جو شخص نصوص شریعت کو سمجھتا ہے اور ان کو سمجھنے کا حق ادا کرتا ہے اور آیات قرآنی میں تفکر و تدبّر سے کام لیتا ہے اور سنت مطہرہ کی واقفیت میں اس کی نظر وسیع ہے، اس کو معلوم ہے کہ نصوص شریعت تو ایک بحر ذخّار ہیں ۔ اور علماء ظاہر یعنی منکرینِ قیاس میں اتنا عیب ہی تو ہے کہ

وہ آراء فاسدہ پر عمل نہیں کرتے جن پر کتاب وسنّت یا قابل قبول قیاس کی کوئی دلیل یا رہنمائی موجود نہ ہو ۔

وَتِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا

یہ تو وہ شکایت ہے جس کی وجہ سے تمھیں شرمانے کی ضرورت نہیں ۔

البتہ بعض علماء ظاہر کچھ مسائل میں جمود و تعطّل کا شکار ہو گئے ہیں جن میں انھیں ایسا جمود و تعطل اختیار نہیں کرنا چاہئے تھا ۔ لیکن ایسے مسائل، دیگر مذاہب کے ان مسائل کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہیں جن کے لئے ان کے پاس یقیناً کوئی دلیل ہی نہیں ہے

بحثِ ششم

اجماع صحابہؓ میں مجتہد تابعی کی شمولیت

احناف اور دیگر ائمہ کا مسلک جب کوئی مجتہد تابعی، صحابہ کا زمانہ پالے تو اس کے بغیر صحابہ کا اجماع منعقد نہیں ہوگا، یہ ایک جماعت کا مسلک ہے جن میں قاضی ابوطیب، طبری، شیخ ابواسحٰق شیرازی، ابن الصباغ، ابن السمعانی، اور ابوالحسن السہیلی شامل ہیں۔ قاضی عبدالوہاب نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔ السرخسی نے اکثر احناف سے بھی یہی موقف نقل کیا ہے، سرخسیؒ کہتے ہیں کہ اس وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اجماع صحابہ اشعار (قربانی کے جانور کو حج میں نیزہ مار کر نشان لگانا) میں ثابت نہیں ہے، کیونکہ ابراہیم نخعیؒ اسے ناپسند کرتے تھے اور وہ ان حضرات میں سے ہیں جنہوں نے صحابہ کا زمانہ پایا ہے، لہٰذا ان کے قول کے بغیر ان کا اجماع ثابت نہیں ہوتا ہے۔

قول کی علّت اور مثالیں اس قول کا سبب یہ ہے کہ اپنے عہد کے ان تمام مجتہد تابعین کے سن بلوغ کو پہنچ جانے کے بعد، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین امت کا بعض حصہ بن گئے ہیں، امت کا کل حصہ نہیں رہے۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عمر سے ایک فرض کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا۔ اسئلوا ابن جبیر فانّہ اعلم بہا

سعید بن جبیرؒ سے پوچھو! وہ اس مسئلہ کو زیادہ جانتے ہیں۔

(۲) حضرت انسؓ سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تھا۔ تو وہ فرمایا کرتے تھے۔ ہمارے آقا حسن بصریؒ سے دریافت کرو۔ انہوں نے بھی سنا۔ ہم نے بھی سنا۔ انھوں نے یاد رکھا ہم بھلا بیٹھے"

(۳) ابن عباسؓ سے بچہ کی شیر خوارگی کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے مسروق کی طرف اشارہ کیا اور جب حضرت ابن عباسؓ کو مسروق کے جواب کے بارے میں اطلاع ملی تو اس کی پیروی فرمائی۔

دوسرا قول دوسرا قول یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے اجماع میں، ان کے ہم عصر مجتہد تابعین کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسماعیلؒ بن علیہ اور منکرین قیاس کا یہی مسلک بیان کیا گیا ہے۔ الباجی نے ابن خواز منداد سے بھی یہی نقل کیا ہے، نیز ابن برھان نے الوجیز میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

ضعیف قول یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کوئی تابعی، عہد صحابہؓ میں مرتبۂ اجتہاد پر فائز ہو جائے پھر کوئی حادثہ پیش آئے اور صحابۂ کرامؓ تو ایک رائے پر اجماع کر لیں اور وہ تابعی، صحابہؓ کی مخالفت کرے تو پھر صحابہ کا اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ اور اگر صحابہ کرامؓ اس کے رتبۂ اجتہاد پر فائز ہونے سے پہلے اجماع کر لیں تو پھر دو مسلک ہیں۔

(۱) جو حضرات اجماع کرنے والے فقہاء کا دور (عصر) ختم ہونے کی شرط صحت اجماع کیلئے لگاتے ہیں وہ تو تابعی کے اختلاف کو لائق التفات سمجھتے ہیں یعنی وہ اس کی مخالفت سے انعقادِ اجماع کو جائز نہیں سمجھتے۔

(۲) اور وہ حضرات جو مجتہدین کے عہد ختم ہونے کا اعتبار نہیں کرتے وہ تابعی کی مخالفت کو لائق اعتبار و التفات سمجھتے ہیں یعنی ان کے نزدیک اس مجتہد تابعی کی مخالفت سے صحابہ رضؓ کا اجماع منعقد نہیں ہو سکے گا۔

قفال کا مؤقف

تابعی جب صحابہ کا ہم عصر تھا تو درجۂ اجتہاد پر فائز نہیں تھا البتہ ان کے بعد (یعنی صحابہ کے زمانہ کے بعد) وہ مجتہد ہوا تو اس میں دو رائیں ہیں۔ کچھ علماء کا خیال ہے کہ تابعی کی مخالفت معتبر ہو گی اور بعض کا خیال ہے کہ معتبر نہیں ہو گی۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر صحابہ کا اجماع، تابعی کے مجتہد ہونے سے پہلے کا ہے، تو قطعی طور پر تابعی مجتہد کو ان کے اجماع کی پیروی کرنی ہو گی۔ وہ ان کے اجماع کی مخالفت نہیں کر سکتا۔

آمدی کا مسلک

آمدی کہتے ہیں کہ جو علماء اس کے قائل ہیں کہ صحابہ کا اجماع تابعین کے بغیر منعقد نہیں ہو سکتا ان حضرات میں اختلاف ہے۔

(۱) جو اجماع کرنے والے فقہاء کے عہد سے ختم ہونے کی قید نہیں لگاتے وہ کہتے ہیں کہ اگر تابعی، اجماعِ صحابہ سے پہلے مجتہد تھا تو پھر اس کے بغیر صحابہ کا اجماع منعقد نہیں ہو گا اور اگر وہ مجتہد نہیں تھا تو اس کی مخالفت ناقابلِ التفات ہو گی، آمدی کہتے ہیں کہ یہی امام شافعیؒ، اکثر متکلمین اور امام ابو حنیفہ رحؒ کے اصحاب کا مسلک ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت اسی کے حق میں ہے۔

(۲) جو اجماع کرنے والے صحابہ کے عہد کے ختم ہو جانے کی قید

لگاتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ خواہ تابعی مرتبۂ اجتہاد پر، صحابہ کے اجماع کے دوران فائز ہو یا انعقادِ اجماع کے بعد انہی کے زمانہ میں مرتبہ اجتہاد کو پہنچے، بہر صورت، تابعی کی مخالفت کے ہوتے ہوئے صحابہ کا اجماع منعقد نہیں ہو گا۔

آمدی کہتے ہیں کہ ایک گروہ کا مسلک یہ ہے کہ تابعی مجتہد کی مخالفت کا سرے سے کوئی اعتبار نہیں ہے بعض متکلمین اور دوسری روایت میں امام احمد بن حنبلؒ کا یہی مسلک ہے۔

بحثِ ہفتم - اجماع صحابہ رضؓ

اجماع صحابہ رضؓ بلا اختلاف حجت ہے۔ قاضی عبدالوہاب نے مبتدعین کے ایک گروہ کا یہ مؤقف نقل کیا ہے کہ صحابہ کرامؓ کا اجماع حجت نہیں ہے۔

اجماعِ صحابہ سے حجیت اجماع

امام داؤد ظاہری نے صرف اجماعِ صحابہ کو ہی حجت قرار دیا ہے ابن حبّان نے اپنی صحیح میں جو کچھ کہا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

ابن داؤد کی روایت میں ہے کہ امام حنبلؒ نے کہا کہ نبی اکرم ﷺ اور آپ کے صحابہ رضؓ سے جو کچھ بھی آئے اس کی پیروی کی جانی چاہیئے تابعین کا بھی یہی پسندیدہ مؤقف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔ "جب صحابہ کسی چیز پر اجماع کر لیں گے تو ہم اسے تسلیم کریں گے اور جب

تابعی اجماع کریں گے تو ہم ان کی مزاحمت کریں گے ۔"

داؤد کا مؤقف

ابوالحسن السہیلی نے "ادب الجدل" میں کہا۔ داؤد سے نقل کیا گیا ہے کہ جب صحابہؓ کتاب یا سنت کی نص کو بنیاد بنا کر اجماع کریں گے تو ان کا اجماع قابل قبول ہوگا۔ لیکن جب صحابہ کسی حکم پر اجماع، قیاس کی رو سے کریں گے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ ابن وہب نے کہا ہے کہ داؤد اور ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ اجماع صرف صحابہؓ کا ہی ہے اور اس قول (اجماع صحابہؓ) کی مخالفت جائز نہیں ہے کیونکہ اجماع توفیقی عمل (حق تعالیٰ کی طرف سے متعین) ہوتا ہے اور صحابہ ہی تو وہ ہستیاں ہیں جنہوں نے توفیق (وحی) الٰہی کا مشاہدہ کیا ہوا ہے ۔

سوال :۔ اگر ہم سے یہ دریافت کیا جائے کہ تم صحابہ کرام کے بعد کے لوگوں کے اجماع کے بارے میں کیا کہتے ہو؟

جواب :۔ ہمارے نزدیک یہ دو وجہوں سے جائز نہیں ہے اوّل یہ کہ نبی اکرم ﷺ نے اس بارے میں اطلاع دی ہے آپ کا ارشاد گرامی ہے

"میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق پر غالب رہے گا"

(یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ پوری امت میں سے صرف ایک گروہ حق پر رہے گا اور غالب رہے گا اس ایک گروہ کے علاوہ دوسرے گروہ حق پر نہیں رہیں گے، اس سے ثابت ہوا کہ امت کی اکثریت حق پر نہیں رہے گی لہٰذا اس کے اجماع کی بھی شریعت میں کوئی اہمیت نہیں ہوگی) دوم یہ کہ زمین کے اقطار و جوانب کی وسعت اور علماء کی کثرت تعداد کی وجہ سے مجتہدین کے اقوال کا منضبط کرنا ممکن

نہیں ہے اور جو شخص اس کا مدعی ہے اس کا جھوٹ ہر ایک پر عیاں ہے

بحث ہشتم (اجماع اہل مدینہ)

جمہور کا مسلک

تنہا اہل مدینہ کا اجماع جمہور کے نزدیک حجت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ امت کا ایک حصہ ہیں، کل امت نہیں ہیں ۔

امام مالک کی رائے

جب اہل مدینہ کسی مسئلہ پر اجماع کرلیں گے تو پھر ان کے اجماع کے خلاف دوسرے لوگوں کی باتیں، ناقابل التفات ہوں گی ۔

امام شافعیؒ اپنی کتاب "اختلاف الحدیث" میں فرماتے ہیں ۔

"ہمارے بعض حضرات نے اجماع اہل مدینہ کو حجت کہا ہے، مگر میں نے جب بھی کسی کو ان حضرات کا قول ذکر کرتے ہوئے سنا ہے تو ہمیشہ اس پر تنقید کرتے ہوئے ہی سنا ہے اور یہ قول میرے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے ۔

امام مالک کے مسلک کی تشریح جرجانی کی زبانی

الجرجانی کہتے ہیں کہ امام مالک کی مراد محض فقہاء سبعہ ہیں جب کہ امام مالکؒ کی طرف سے مشہور بات پہلی ہی ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے ۔ امام مالکؒ سے اہل مدینہ کے اجماع کے حجت ہونے کے بارے میں جو کچھ بیان کیا جاتا ہے، اس کو ثابت کرنا

بڑا ہی مشکل ہو جاتا ہے کیونکہ فقہائے مدینہ کا اس پر اجماع ہے کہ بیع بشرط براءت جائز نہیں ہوتی یعنی دوکان دار یہ کہہ دے کہ میں فروخت کردہ چیز میں اگر کوئی عیب نکل آیا تو ذمہ دار نہیں ہونگا۔ یہ چیز کیسی ہی نکلے، واپس نہیں کروں گا۔ دوکاندار کو اس چیز کے عیب کا پتہ ہو یا نہ ہو۔ اس سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی ایسی شرط کیساتھ معاملہ کرتا ہے تو یہ بیع ناجائز ہے۔ اس پر اہل مدینہ کا اجماع ہے مگر اس کے باوجود امام مالکؒ نے اس کی مخالفت کی ہے۔ اگر امام مالکؒ اجماع اہل مدینہ کو حجت سمجھتے ہوتے تو وہ کبھی بھی ان کی مخالفت نہ کرتے۔

الباجی کی وضاحت

الباجی کہتے ہیں کہ اجماعِ اہل مدینہ سے امام مالک کی مراد، ان امور پر اجماع سے ہے، جن کا تعلق عمومی طور پر نقل سے ہو۔ جیسے صاع اور مد کی مقدار، اذان اور اقامت کے مسائل و الفاظ، اور سبزیوں پر زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا، وغیرہ یہ ایسے امور ہیں جو عادتاً متقاضی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لازماً ان کا وجود تھا اگر حضورؐ کے زمانہ کے عمل میں اور اس میں کچھ تبدیلی ہو چکی ہوتی تو وہ تبدیلی معلوم ہوتی۔ باقی رہے اجتہادی مسائل تو اس میں اہل مدینہ اور غیر اہل مدینہ سب برابر ہیں۔

شیخ ابہری کا مؤقف

القاضی نے التقریب میں اپنے شیخ ابہری سے ایسا ہی نقل کیا ہے، لہذا ان امور میں جن کا تعلق عمومی نقل سے ہے اہل مدینہ کا

متفقہ بیان دوسرے لوگوں کے بیان پر راجح ہوگا۔

امام شافعی کا ایک قول

امام شافعیؒ نے بھی اپنے قول قدیم میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ کی نقل (روایت) کو دوسروں کی نقل پر ترجیح دی جائے گی۔

امام شافعی کی تصریح

یونس بن عبدالاعلیٰ نے بیان کیا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا: "جب تو متقدمین اہلِ مدینہ کو ایک مسئلہ پر متفق پائے تو اس کے حق ہونے میں تجھے شک نہیں کرنا چاہیئے اور جب بھی تیرے پاس، اس کے خلاف کوئی چیز آئے، تو تجھے اس کی جانب مطلقاً توجہ نہیں کرنی چاہیئے اور نہ ہی اس کی کچھ پرواہ کرنی چاہیئے۔

قاضی عبدالوہاب کی وضاحت

قاضی عبدالوہاب فرماتے ہیں کہ اجماع اہل مدینہ کی دو قسمیں ہیں نقلی اور استدلالی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شریعت مطہرہ کو نقل کرنے کی صورتیں جس کا مبدا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں تین ہیں حضور اکرمؐ کا قول ہے یا فعل ہے یا تقریر ہے

اجماعِ نقلی

اجماع نقلی کی مثال جیسے اہل مدینہ کا صاع، مد، اذان اقامت، اوقات، اجناس وغیرہ کو نقل کرنا۔

فعلی

جو چیزیں حضور کے دور سے فعلاً مسلسل نقل ہوتی چلی آرہی ہیں۔ ان کی نقل متصل ہو جیسے غلام کی ضمانت اور کفالت وغیرہ

تقریری

اور اس کے علاوہ تقریری کی مثال جیسے صحابہ کا

سبزیوں سے زکوٰۃ نہ لینا، حالانکہ سبزیاں مدینہ میں کاشت کی جاتی تھیں اور حضورؐ اور آپؐ کے بعد خلفاء اس پر زکوٰۃ نہیں لیتے تھے اہل مدینہ کے اجماع کی یہ قسم حجت ہے۔ ہمارے لئے اس پر عمل کرنا اور اس کی مقابلہ میں اخبار و روایات اور قیاس کو ترک کر دینا لازمی ہے ہمارے اصحاب (فقہا) کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اجماعِ استدلالی

اجماعِ اہل مدینہ جو بطور استدلال ہو، اس میں ہمارے حضرات کی تین رائے ہیں۔

پہلی رائے یہ ہے کہ اہلِ مدینہ کا استدلالی اجماع، نہ تو اجماع ہے اور نہ ہی قابل ترجیح۔ ابوبکر، ابویعقوب رازی، قاضی ابوبکر، ابن فورک، طیالسی، ابوالفرج اور ابہری کی یہی رائے ہے۔ قاضی عبدالوہابؒ نے امام مالکؒ کے اس مذہب کے قائل ہونے کا انکار کیا ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس اجماع کو ترجیح حاصل ہوگی۔ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کی یہی رائے ہے

تیسری رائے یہ ہے کہ یہ اجماع حجت تو ہے مگر اس کے خلاف عمل کرنا حرام نہیں ہے۔ قاضی القضاۃ ابوالحسین بن عمر کا یہی موقف ہے۔

ابوالعباس القرطبی کا تبصرہ

ابوالعباس القرطبی کہتے ہیں۔ جہاں تک اجماع اہل مدینہ کی پہلی قسم یعنی اجماع نقلی کا تعلق ہے، اس میں اختلاف نہ کرنا چاہیئے کیونکہ اس کا تعلق نقل متواتر سے ہے۔ اور نقل کے اعتبار سے قول، فعل اور تقریر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سب کی سب نقل ہیں اور علم قطعی حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں اہل مدینہ تعداد کثیر

اور ایک جم غفیر ہیں جن کا حق و صداقت کو ترک کر کے باطل اور کذب پر اتفاق کر لینا، عادتاً محال ہے۔ اور بلاشبہ جس دلیل و حجت کی یہ صورت ہو وہ اخبار آحاد، قیاسات اور ظواہر سے قابل ترجیح ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اجماع بطرز استدلال تو اگر حدیث اس کے معارض ہو تو ہمارے جمہور اصحاب کے نزدیک حدیث اولیٰ ہے جبکہ ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع، حدیث سے اولیٰ ہے، ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ یہ اجماع ہے جو خبر واحد سے بہر حال قابل ترجیح ہے۔ مگر ان حضرات کا یہ خیال درست نہیں کیونکہ جس اجماع کے درست ہونے کی شہادت دی گئی ہے وہ پوری امت کا اجماع ہے بعض افراد کا نہیں

مکہ، مدینہ اور بصرہ و کوفہ والوں کا اجماع

اہل حرمین (مکہ و مدینہ) اور اہل مصرین (بصرہ و کوفہ) کا اجماع حجت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ پوری امت نہیں ہیں بلکہ امت کا حصہ ہیں۔

بعض اہل اصول کا خیال

بعض اصولیوں کا خیال ہے کہ اہل حرمین و مصرین کا اجماع حجت ہے۔

تبصرہ:۔ حالانکہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہم ان لوگوں کا قول نقل کر آئے ہیں جو اجماعِ اہل مدینہ کی حجیت کے قائل ہیں تو جو اس کے قائل ہیں اُنھیں اجماع اہل مکہ و مدینہ اور اجماعِ اہلِ کوفہ و بصرہ کا بطریق اولیٰ قائل ہونا چاہیئے۔

قاضی کا تشریحی نوٹ

جو لوگ ان شہروں کے اہل علم کے

اجماع کی حجیت کے قائل ہیں وہ اپنے اس اعتقاد کی وجہ سے ہیں کہ اجماع، صرف صحابہ کرام رض کا معتبر ہے اور یہ چاروں شہر صحابہ کا وطن تھے اور صحابہ کرام شاذ و نادر ہی ان سے باہر گئے ہیں ۔

زرکشی کی وضاحت
علامہ زرکشی فرماتے ہیں کہ اس سے واضح ہوتا ہے کہ جو لوگ بلاد اربعہ کے باشندوں کے اجماع کے قائل ہیں وہ صرف عہد صحابہ رض تک کے اجماع کے قائل ہیں، انہوں نے جب صحابہ کے دور کی تخصیص کر دی تو وہ ان شہروں میں بعد کے ادوار میں ہونے والے اجماع کو حجت نہیں سمجھتے۔

شیخ ابو اسحٰق شیرازی کا قول
کہا جاتا ہے کہ مخالف کی مراد تو صحابہ اور تابعین کا زمانہ ہے اگر اس کی یہی مراد ہے تو ہمیں تسلیم ہے بشرطیکہ ان شہروں کے علماء مجتمع ہو جائیں لیکن یہ کہنا کہ علماء ان شہروں میں مجتمع ہو چکے تھے، قابلِ قبول نہیں ہے ۔

خلفاء اربعہ کا اجماع

جمہور کا مسلک
جمہور کے نزدیک خلفاء اربعہ رض کا اجماع بھی حجت نہیں ہے کیونکہ وہ امت کا حصہ ہیں، کل امت نہیں ہیں ۔

امام احمدؒ کا مسلک
امام احمد سے روایت کی گئی ہے کہ خلفاء اربعہ کا اجماع حجت ہے ۔

کچھ اہل علم کی رائے
لیکن بعض اہل علم اسے حجت سمجھتے ہیں اسکی تائید میں انکے دلائل یہ ہیں ۔

دلائل
حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ۔

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین ۔

تم پر میری سنت اور خلفاء راشدین کی سنت کی پیروی واجب ہے۔
نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے - میرے بعد دو شخصوں کی ابوبکر اور عمر رض کی پیروی کرو ۔ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں ۔ اس طرح کی کئی اور احادیث ہیں ۔

دلائل کا جائزہ
لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اس امر پر دلالت کر رہی ہیں کہ خلفاء اربعہ رض، اقتدار اور پیروی کئے جانے کے اہل ہیں ۔ ان حدیثوں میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ان کا قول دوسروں پر حجت بھی ہے ۔ کیونکہ مجتہد تو اس کا پابند ہے کہ وہ دلیل و حجت کی تلاش و جستجو کرے حتیٰ کہ یہ بات واضح ہو جائے کہ مجتہد نے جو رائے قائم کی ہے وہ صحیح اور حق ہے مجتہد کا کام دوسرے علماء کی پیروی کرنا نہیں ہے اگر اس قسم کی حدیثوں سے تمام خلفاء یا بعض خلفاء کے قول کی حجیت ثابت ہو سکتی ہے تو پھر حضور ﷺ کی اس حدیث

رضیت لامتی مارضی لہا ابن ام عبد ،

میں اپنی امت کے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو ام عبد کے فرزند نے پسند کیا ۔

سے حضرت ابن مسعود رض کے قول کی حجیت بھی ثابت ہونی چاہئے اور اس حدیث سے کہ

ان اباعبیدۃ بن الجراح امین ہذہ الامۃ ،

اس امت کے امین ابوعبیدہ بن الجراح ہیں ۔

سے حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے قول کا حجت ہونا ثابت ہو جانا چاہیئے۔ جب کہ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ اور اسی طرح اس حدیث سے کہ

اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم

میرے تمام صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، ان میں سے جس کسی کی بھی پیروی کرو گے، ہدایت پا جاؤ گے۔

ہر صحابی کے قول کا مفید حجت ہونا ثابت ہونا چاہیئے۔

اصحابی کالنجوم کی روایت کا فنّی جائزہ۔

اصحابی کالنجوم کی روایت میں علماء نے کافی بحث کی ہے جو مشہور ہے کیونکہ اس کے راویوں میں ایک عبدالرحیم العمی ہے جو اپنے باپ سے روایت کرتا ہے، یہ دونوں باپ بیٹے، نہایت ہی ضعیف ہیں۔ بلکہ ابن معین رحمہ اللہ نے تو فرمایا ہے کہ عبدالرحیم کذاب ہے۔ امام بخاری نے اسے متروک کہا ہے اور اسی طرح ابو حاتم نے بھی کہا ہے۔ اس روایت کا ایک دوسرا سلسلۂ سند بھی ہے جس میں ایک راوی حمزۃ النصیبی آتا ہے، جو نہایت ضعیف ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اسے منکر الحدیث قرار دیا ہے ابن معین نے اس کے متعلق کہا ہے کہ اس کی زیادہ تر حدیثیں موضوع ہیں۔ یہ حدیث جمیل بن زید کے طریقہ سے بھی نقل کی گئی ہے اور وہ مجہول ہے۔

اجماع عترتِ رسول (اہل بیت)

جمہور کا مسلک محض حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عترت کا

اجماع حجت نہیں ہے۔

زیدیہ وامامیہ کا مسلک زیدیہ اور امامیہ اسے حجت قرار قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے

انما یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھرکم تطھیرا۔ (احزاب - ۳۳)

(اے پیغمبر کے) اہل بیت، خدا چاہتا ہے کہ تم سے ناپاکی کا (میل کچیل) دور کر دے اور تمہیں بالکل پاک صاف کر دے،

چونکہ غلطی اور گناہ رجس یعنی گندگی ہے لہذا ضروری ہوا کہ اہل بیت خطا سے پاک ہوں۔

جواب:- اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت کے سیاق وسباق سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیت ازواج مطہرات کے بارے میں ہے۔

جواب الجواب اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ دلیل صحیح وارد ہو چکی ہے، کہ آیت حضرات علیؓ، فاطمہ حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کے حق میں نازل ہوئی ہے۔

ہماری وضاحت ہم نے اس موضوع پر تفصیل سے اپنی تفسیر "فتح القدیر" میں وضاحت کر دی ہے، ناظرین کو اس کا مطالعہ کر لینا چاہیئے۔ مگر آپ پر یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہیئے کہ یہ بات کہ خطاء "رجس" (گندگی) ہوتی ہے نہ تو کہیں لغت میں ہے اور نہ شریعت میں۔

لغت میں تو اس کے معنیٰ غلاظت اور گندگی کے ہیں اور شریعت

میں اس کا اطلاق عذاب پر ہوتا ہے جیسا کہ اللہ سبحانہ کا قول ہے۔

انہ قد وقع علیکم من ربکم رجس و غضب

(الاعراف - ۷۱)

ہود نے کہا کہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تم پر عذاب اور غضب (کا نازل ہونا) مقرر ہو چکا ہے۔ نیز ارشاد الٰہی ہے۔

اولئک لهم عذاب من رجز الیم

(سباء ۳۴/۵)

ان کے لئے سخت درد دینے والے عذاب کی سزا ہے۔ اور رجز، رجس ہے۔

امامیہ اور زیدیہ کی ایک اور دلیل

ان لوگوں نے اس جیسی آیت سے بھی استدلال کیا ہے۔

قل لا اسئلکم علیہ اجراً الا المودة فی القربیٰ

(الشوریٰ - ۲۳)

کہہ دو کہ میں اس کا تم سے صلہ نہیں مانگتا مگر (تم کو) قرابت کی محبت (تو چاہیئے)۔

اور اس کے علاوہ ان بہت سی احادیث سے بھی استدلال کیا ہے جو اہل بیت کے مزید شرف اور عظیم فضیلت پر مشتمل ہیں۔

رد:۔ اس آیت کریمہ اور متعدد احادیث سے اہل بیت کی فضیلت و شرف تو معلوم ہوتا ہے مگر ان سے اہل بیت کے قول کے حجت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اور جس شخص نے بھی ان احادیث سے

ان کے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے، وہ بہت دور کی کوڑی لایا ہے اور نہایت بے تکی بات کہی ہے۔ ہم نے تو آپ کو پوری امت کے اجماع کی حجیّت کی بحث میں اچھی طرح بتا دیا ہے کہ ساری امّت کے اجماع کی حقیقت کیا ہے۔ جن حضرات نے امت کے کسی خاص حصہ کے اجماع کو حجت قرار دے لیا ہے اس پر آپ اس پوری بحث کو بطریق اولیٰ منطبق فرما سکتے ہیں۔

بحث نہم (انتظار مجتہد)

حجیتِ اجماع کے قائل حضرات کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اجماع کے دوران، اس بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ شاید کوئی مجتہد عنقریب پایا جائے، جو اس کی مخالفت کر دے۔ اگر اس بات کا خیال کیا جائے تو پھر تو قیامت کے دن ہی اجماع ہو سکے گا کہ سب علماء مجتہدین موجود ہوں گے اور اب کسی اور کا انتظار نہیں رہے گا۔ مگر اس وقت نہ تو اس اجماع کا امت کو مکلّف کیا جائے گا اور نہ ہی اس اجماع کا کوئی فائدہ ہوگا۔ استاد ابو منصور نے ابو عیسیٰ الوارث اور ابو عبدالرحمٰن الشافعیؒ کا اس امر میں اختلاف بیان کیا ہے۔ ان دونوں حضرات کا خیال ہے کہ آئندہ پیدا ہونے والے مجتہدین کا انتظار ضروری ہے یعنی ان کے نزدیک اجماع ہونے کا امکان ہی نہیں ہے۔

بحث دہم (انقراض عصر کی شرط)

علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اہل اجماع کے اجماع

کی حجیّت میں اُن حضرات کے زمانہ کے ختم ہونے کی شرط لگائی جائے گی یا نہیں جن حضرات نے اجماع کیا ہے کیونکہ ان کا عہد ختم ہو جانے سے پہلے اس کا امکان موجود ہے کہ شاید ان میں سے کوئی رجوع کرے۔

جمہور کا مسلک جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اس کی شرط نہیں لگائی جائے گی۔

فقہاء و متکلمین کے ایک گروہ کا موقف فقہاء کی ایک جماعت، جن میں احمد بن حنبل بھی شامل ہیں اور متکلمین کی ایک جماعت، جنمیں استاد ابوبکر بن فورک بھی داخل ہیں ان کا یہ مسلک ہے کہ اہل اجماع کے زمانہ کے ختم ہونے کی شرط عائد کی جائے گی۔

ایک قول کہا گیا ہے کہ اگر اجماع، قول و فعل دونوں یا ان میں سے کسی ایک سے ہو تو انقراض عصر کی شرط نہیں لگائی جائے گی اور اگر اجماع سکوتی ہو (کہ قائل کی مخالفت کرنے سے سکوت کیا گیا ہو) تو اس میں ان کے عہد کے ختم ہونے کی شرط لگائی جائے گی۔ ابوعلی الجبائی کا یہی مسلک بیان کیا گیا ہے۔

الجوینی کا مذہب الجوینی نے کہا ہے کہ اگر اجماع، قیاس پر مبنی ہو تو اہل اجماع کے زمانہ کے ختم ہونے کی شرط لگائی جائے گی ورنہ نہیں۔

بحث یازدہم (اجماع سکوتی)

اجماع سکوتی کی تعریف اجماع سکوتی اسے کہتے ہیں کہ بعض

مجتہد حضرات ایک بات کہیں اور اس دور کے تمام مجتہدوں میں وہ بات مشہور ہو جائے اور وہ سب کے سب خاموش رہیں، نہ ان کی طرف سے اس کی تائید ہو نہ تردید۔

اجماع سکوتی کے بارے میں مختلف مذاہب،

اجماع سکوتی کے بارے میں کئی مذاہب ہیں۔

اول:۔ پہلا مذہب یہ ہے کہ اجماع سکوتی نہ تو اجماع ہے اور نہ ہی حجّت۔ داؤد ظاہری اور ان کے صاحبزادے اور المرتضیٰ کا یہی مذہب ہے۔ القاضی نے یہی مسلک امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا ہے اور خود بھی یہی مذہب اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ امام شافعی کے آخری اقوال میں سے ہے۔ الغزالیؒ۔ رازیؒ اور آمدیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے جدید مذہب و مسلک میں اس کی تصریح کی ہے۔ امام جوینیؒ کہتے ہیں کہ یہ امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب ہے۔

دوم:۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ اجماع سکوتی، اجماع بھی ہے اور حجّت بھی۔ شوافع میں سے بعض حضرات کا اور اصولیوں کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے اور امام شافعیؒ سے بھی ایسی ہی ایک روایت ہے۔ استاد ابواسحٰق کہتے ہیں کہ اجماع سکوتی کو اجماع کا نام دینے میں تو ہمارے حضرات کے مابین اختلاف ہے، مگر اس پر عمل کے واجب ہونے پر اتفاق ہے۔ ابوحامد الاسفرائینی کہتے ہیں۔

"اجماع سکوتی، حجّت ہے اور اس کا یقین کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کو اجماع کا نام دینے میں شوافع کے دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے

کہ اس کا نام اجماع نہیں ہے مگر یہ خبرِ واحد کی طرح حجت ہے دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا نام اجماع رکھا جائے گا اور ہمارا قول یہی ہے" انتہی۔

آیا مجتہدوں کا سکوت ان کے موافق ہونیکی علامت ہے؟

جو حضرات اجماع سکوتی کو تسلیم کرتے ہیں انہوں نے اسکے حق میں یہ دلیل دی ہے کہ مجتہد حضرات کا سکوت، اس مسئلہ پر ان کی رضامندی اور متفق ہونے کی دلیل ہے کیونکہ تمام حضرات کا باوجودیکہ وہ اس کے خلاف عقیدہ رکھتے ہوں، خاموش رہنا عادۃً بعید ہے لہٰذا اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ حضرات غالباً اس سے متفق ہی ہوں گے۔

ہو سکتا ہے کہ ایک خاموشی اختیار کرنے والے مجتہد کا سکوت اور تردید نہ کرنا اس وجہ سے ہو کہ اس کے نزدیک دلائل میں باہم تعارض تھا یا اس وجہ سے کہ اسے درپیش مسئلہ کے حل میں مثبت یا منفی مؤقف اختیار کرنے کے لئے کوئی مفید دلیل نہیں مل رہی تھی یا وہ اس وجہ سے خاموش رہا کہ اسے انکار کرنے میں اپنی جان کا خوف تھا یا اسی قسم کے کسی اور احتمال کی بنا پر وہ خاموش رہا۔

سوم۔ اجماع سکوتی، حجت ہے مگر اجماع نہیں۔ ابو ہاشم کا یہی قول ہے اور جیسا کہ بیان ہو چکا ہے امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے، صیرفی اور آمدی بھی اسی کے قائل ہیں اور اسی کو پسند کیا ہے،

صیفی ہندی کہتے ہیں۔ اس قول کے عکس پر کسی نے اصرار نہیں کیا یعنی یہ کہ اجماع سکوتی، اجماع تو ہے مگر حجت نہیں ہے۔ اجماع سکوتی کے بارے میں ایسا کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ احادیث سے مروی اجماع کے متعلق وہ حضرات فرماتے ہیں جو ایسے اجماع کو اجماع تو مانتے ہیں، مگر حجت نہیں مانتے ہیں، اسی طرح اجماعِ سکوتی بھی اجماع تو ہے مگر حجت نہیں ہے۔

چہارم۔ اجماعِ سکوتی، اس شرط کے ساتھ اجماع ہے کہ جس دور میں یہ واقع ہو وہ دور گزر جائے اس لئے کہ ممکن ہے سکوت "رضامندی" سے نہ ہو اور بعد میں کچھ فقہا اس کے خلاف رائے دیدیں۔ علی الجبائی کا یہی مسلک ہے۔ امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ ابن فورک نے اپنی کتاب میں اکثر اصحابِ شافعی سے یہی مسلک نقل کیا ہے۔ استاد ابو طاہر بغدادی نے اسے ان (اصحاب شافعی) میں سے ماہرین فقہ شافعی سے یہی نقل کیا ہے۔ ابن القطان اور الرویانی نے بھی اسی قول کو اختیار اور پسند کیا ہے۔ الرافعی کہتے ہیں کہ اصحابِ شافعیؒ کے نزدیک صحیح ترین مسلک یہی ہے۔ شیخ ابو اسحٰق شیرازی نے "اللمع" میں کہا ہے کہ درست مذہب یہی ہے۔ باقی رہی مدت ختم ہونے سے پہلی کی صورت، تو اس میں دو مسلک ہیں، ایک یہ کہ وہ حجت قطعی نہیں ہے اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ دونوں باتوں کی گنجائش ہے

پنجم۔ اگر وہ اجماع سکوتی بطور فتویٰ ہو تو وہ اجماع ہے اور اور اگر بطور حکم ہو تو پھر اجماع نہیں ہے۔

ابن ابی ہریرہ نے یونہی بیان کیا ہے، جیسا کہ ان سے شیخ

ابو اسحٰق، ماوردی، الرافعی، ابن سمعانی اور ابن حاجبؒ نے نقل کیا ہے کہ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات ضروری تو نہیں ہے کہ حاکم کی طرف سے جاری ہونے والی کوئی بات ہمیشہ حکم ہی ہوا کرے (ہوسکتا ہے کہ اس کی حیثیت فتویٰ کی ہو تو فتویٰ کی صورت میں لوگوں کا سکوت رضامندی بھی ہو سکتا ہے۔

ایک اور توجیہہ کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حاکم کے حکم کے خلاف کوئی شخص کچھ کہنے کی جرأت نہیں کرتا۔

لہذا اس پر سکوت کرنا، رضامندی، اور متفق ہونے کی دلیل نہیں ہوسکتا۔ ابن السمعانی نے ابن ابی ہریرہ کے اس مؤقف پر ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بسا اوقات ہم امراء کی مجالس میں موجود ہوتے ہیں وہ ہمارے سامنے ہمارے مذہب کے خلاف فیصلے دیتے ہیں۔ ہم اس پر انھیں نہ ٹوک سکتے ہیں۔ اور نہ ہی اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں۔ تو ہمارا یہ سکوت ان کے فیصلوں کی پسندیدگی پر مبنی نہیں ہوتا۔

ششم ۔ اگر اجماع سکوتی، فتویٰ کے طور پر صادر ہو تو اجماع ہے۔ ابو اسحٰق المروزی کا یہی مؤقف ہے۔ انہوں نے اس کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ حاکم کی طرف سے صادر ہونے والا فتویٰ زیادہ تر باہمی مشورہ سے صادر ہوتا ہے۔ ابن القطان نے الصیرفی سے یہی نقل کیا ہے۔

ہفتم ۔ اجماع سکوتی ایسے مسئلہ میں ہو جس کا کوئی تدارک نہ ہوسکتا ہو مثلاً اس کا تعلق خون بہانے اور فرج کے مباح کرنے سے ہو تو اجماع ہوگا۔ (کیونکہ ان معاملات میں خاموشی، علماء وفقہاء کی طرف سے مستبعد ہے) ورنہ محض حجت ہوگا اور اس کے اجماع ہونے میں

دونوں صورتیں ہیں (یعنی اجماع بھی ہو اور حجت بھی) اور یہ کہ حجت ہو اور اجماع نہ ہو) اسے زرکشی نے نقل کیا ہے۔ اور اسے کسی قائل کی طرف منسوب نہیں کیا۔

ہشتم ۔ اگر سکوت کرنے والوں کی تعداد کم ہو تو اجماع ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ ابو بکر رازی کا قول ہے۔ شمس الائمہ سرخسی نے اسے امام شافعیؒ سے بھی نقل کیا ہے۔ زرکشی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے اصحاب معروف نہیں ہیں۔

نہم ۔ اگر اجماع سکوتی صحابہ کے دور میں ہو تو اجماع ہوگا۔ ورنہ نہیں۔

ماوردی اور الرویانی کی تصریح ماوردی نے "الحاوی" میں اور الرویانی نے "البحر" میں لکھا ہے کہ اگر اجماع سکوتی، عصر صحابہؓ میں تھا اور جب صحابہ میں سے کسی ایک نے ایک قول کیا یا اس کے مطابق فیصلہ کیا اور باقی صحابہ خاموش رہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر ایسے معاملے پر اجماع ہے جس کی تلافی نہ ہوسکے۔ جیسے خون کا بہانا اور کسی عورت کی شرمگاہ کا مباح کر لینا تو پھر اجماع منعقد ہو جائے گا اس لئے کہ اگر صحابہ اس کے خلاف اعتقاد رکھتے تو ضرور اس کا انکار کر دیتے اور اس کی مخالفت کا برملا اظہار کرتے، اس لئے کہ یہ صحابہؓ کے شایانِ شان ہی نہیں ہے کہ وہ ایک ناپسندہ بات کو ہوتے دیکھیں اور پھر چپ سادھ لیں۔

اور اگر معاملہ کی ایسی نوعیت پر اجماع سکوتی ہوا ہے جس کی تلافی ہو سکتی ہو تو وہ اجماع حجت ہوگا اس لئے کہ حق ہمیشہ صحابہ کے ساتھ ہی ہے، ان سے الگ نہیں ہو سکتا یعنی صحابہ نے حق پر ہی اجماع کیا

ہوگا، ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کو اجماع تسلیم کر لینے کی صورت میں اس بارے میں کہ اس اجماع کے بعد اجتہاد ہو سکتا ہے یا نہیں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ یہ اجماع ہو چکا اور اس اجماع کے ساتھ اجتہاد اکٹھا نہیں ہو سکتا۔ دوسری صورت یہ کہ یہ اجماع ہے ہی نہیں چاہے وہ قول بطور فتوی ہو یا بطور حکم، اور یہی قول صحیح ہے۔

دہم ۔ اگر اجماع سکوتی ایسے مسئلہ پر ہے جو دائمی نوعیت کا ہے اور عام طور پر پیش آتا رہتا ہے اور وہ ایسا مسئلہ ہے جس میں غور و فکر ہوتا رہتا ہے تو ایسے مسئلہ پر سکوت اجماع ہوگا۔ امام الحرمین الجوینی کا یہی مذہب ہے۔ امام غزالیؒ نے "المنخول" میں فرمایا ہے کہ مختار قول یہی ہے کہ صرف دو صورتوں میں حجت ہوگا۔ پہلی صورت یہ کہ اس مسئلہ کی کوئی قطعی دلیل ان کے سامنے آگئی ہو اور ظن کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اور اس کی تردید کے دواعی اسباب بکثرت موجود ہوں پھر بھی علماء اس پر سکوت اختیار کئے ہوئے ہیں اور واقعہ یہی ہو کہ اس کی مخالفت کا اظہار کسی طرف سے بھی نہ ہوا ہو، دونوں صورتوں میں اجماع صحیح اور حجت ہوگا لیکن اگر صورت یہ ہو کہ علماء ایک مجلس میں حاضر ہوں، ان میں سے کوئی ایک فتوی دے اور باقی حضرات سکوت اختیار کئے رکھیں تو یہ اجماع نہیں ہوگا اور اس خاموشی کو اعتراض ہی سمجھا جائے گا کیونکہ مسئلہ ظنی تھا، قطعی تو تھا نہیں، اور ادب کا تقاضا یہی تھا کہ قاضیوں اور مفتیوں کا احترام کیا جائے اور ان پر اعتراض نہ کیا جائے لہذا ان کی خاموشی کو رضامندی پر نہیں بلکہ احترام پر محمول کیا جائے گا اور سمجھا جائے گا کہ انھیں اجماع پر

اعتراض ہے، جسے انہوں نے ظاہر نہیں کیا۔

یازدہم ۔ یہ اجماع ہے، بشرطیکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس پر سکوت کرنے والے اس سے متفق بھی ہیں یعنی   آثار و قرائن موجود ہوں جو سکوت کرنے والوں کی رضامندی پر دلالت کرتے ہوں۔ امام غزالیؒ نے "المستصفی" میں یہی موقف اختیار کیا ہے بعض متاخرین کا کہنا ہے کہ یہ صحیح ترین قول ہے۔ کیونکہ ایسے قرائن و آثار کا وجود جن سے علمائے کرام کی رضامندی معلوم ہوتی ہو ایسا ہی ہے گویا علماء نے گفتگو اور بات چیت کے ذریعے اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا ہے تو یہ اجماع کی طرح ہو گیا۔

دوازدہم ۔ اجماع سکوتی قبل از استقرارِ مذاہب (Before Establishment of Thoughts) حجت ہوگا، استقرارِ مذاہب کے بعد نہیں۔ اس لئے کہ استقرارِ مذاہب کے بعد سب علماء میں گویا یہ بات طے ہو چکی کہ وہ ایک دوسرے پر انکار نہیں کریں گے بلکہ وہ اپنے مذہب کے مطابق فتوی دیں گے یا فیصلہ سنائیں گے، دوسرے مذاہب والے اس کے خلاف کچھ ہی سمجھتے رہیں، اور وہ ان کے اختلاف سے اعتناء نہیں کریں گے۔

تمام مذاہب سابقہ کے سلسلہ میں یہ تفصیل ضروری ہے۔ یہ بات اجماع سکوتی کے بارے میں ہے جبکہ زبان سے علماء کچھ نہ کہیں بلکہ خاموش رہیں۔

حکومت کی طرف سے ایک حکم کا اجراء اور علماء کا اس پر سکوت

اگر اہل حل و عقد ایک عمل پر متفق ہو جائیں مگر ان کی طرف سے کوئی

"قول" مخالفت میں صادر نہ ہو حالانکہ اس مسئلہ میں علماء میں اختلاف تھا تو ایک قول یہ ہے کہ یہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل مبارک کی طرح ہوگا اس لئے کہ شارع کی طرح، اجماع کے بعد ارباب حل وعقد کا فعل بھی معصوم عن الخطاء اور برحق ہوتا ہے، لہٰذا ارباب اختیار کے افعال، آنحضور کے افعال کی طرح ہوں گے۔ شیخ ابو اسحٰق شیرازی وغیرہ نے قطعیت کے ساتھ اسی کو اختیار کیا ہے۔ غزالی نے "المنخول" میں فرمایا ہے "مختار اور پسندیدہ یہی ہے"۔

ایک اور نقطہ نظر

ایک قول یہ ہے کہ اس قسم کا اجماع صحیح نہیں اسے الجوینی نے القاضی سے نقل کیا ہے کیونکہ اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ ایک قوم جو بے شمار افراد پر مشتمل ہو ایک ایسے حل پر متفق ہو جائے جو واجب اور ضروری بھی نہیں ہے۔ لہٰذا اس پر اتفاق اور اجماع ناممکن ہے

ایک اور قول

یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا اجماع ممکن ہے مگر اس اجماع پر عمل محض مباح ہوگا تا آنکہ اس کے مندوب یا واجب ہونے پر اجماع کے علاوہ کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ الجوینی کا یہی مسلک ہے۔ القراضی کہتے ہیں یہ تفصیل پسندیدہ ہے۔

ایک مسلک

ہر وہ فعل جو بیان یا حکم کے طور پر صادر ہوا ہو، اس سے اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ ابن سمعانی کی یہی رائے ہے

بحث دوازدہم۔ ایک اجماع کے خلاف دوسرا اجماع

آیا ایک مسئلہ پر اجماع ہو جانے کے بعد اسی مسئلہ پر اس کے

خلاف دوسرا اجماع کرنا جائز ہے؟

ایک قول اور وضاحت

کہا گیا ہے کہ اگر دوسرا اجماع انہی حضرات کی طرف سے ہو رہا ہو جو پہلا اجماع کرنے والے تھے جیسے ایک شہر والے ایک حکم پر مجتمع ہو جائیں پھر انکے سامنے ایسے دلائل ظاہر ہوں کہ اس اجماع سے رجوع کرنا ضروری ہو جائے، اور وہ ان ظاہر ہونے والے دلائل کی وجہ سے مخالف مسئلہ پر اجماع کر لیں تو ان مجتہدین کے اس اجماع سے رجوع کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہے جو دراصل پہلے بیان کردہ ایک اختلاف پر مبنی ہے یعنی اہل اجماع کے دور کے ختم ہونے کی شرط لگانے یا نہ لگانے پر جو اختلاف گذر چکا ہے تو جس نے اہل اجماع کے دور کے ختم ہونیکا اعتبار کیا ہے۔ اس نے پہلے اجماع سے رجوع کو جائز قرار دیا ہے اور جس نے دور کے ختم ہونے کا اعتبار نہیں کیا اس نے اسے جائز قرار نہیں دیا۔ البتہ اگر دوسرا اجماع ان لوگوں سے سرزد ہو جو پہلے اجماع میں شریک نہیں تھے تو جمہور نے اسے (دوسرے اجماع کو) ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ اس سے دو اجماعوں کا تصادم لازم آتا ہے ابو عبداللہ البصری نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ رازی کہتے ہیں کہ اولیٰ یہی ہے۔

جمہور کی دلیل

جمہور نے یہ دلیل دی ہے کہ اجماع کا حجت ہونا، اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ ایک اجماع کے خلاف دوسرا اجماع ممتنع ہو۔

ابو عبداللہ البصری کی دلیل

اجماع کا حجت ہونا اس امر کا تقاضا نہیں کرتا کہ دوسرا اجماع

اس کے خلاف نہ ہو، اس لئے کہ یہ سمجھ لینا قطعاً ممکن ہے کہ پہلا اجماع اسی وقت تک حجت ہوگا جب تک، اس کے خلاف دوسرا اجماع منعقد نہ ہو جائے۔

صفیؒ ہندی کی تائید صفی ہندی لکھتے ہیں کہ ابو عبد اللہ کی دلیل قطعی ہے۔

صحابہ کے اجماع کیخلاف تابعین کا اجماع

ابو الحسن السہیلی نے اپنی کتاب "آداب الجدل" میں اس مسئلہ میں بیان کیا ہے "کہ اگر صحابہ کرامؓ ایک قول پر جمع ہو جائیں پھر تابعین ایک دوسرے قول پر اجماع کر لیں تو امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو جواب ہیں۔

پہلا جواب اور وہی زیادہ صحیح ہے یہ ہے کہ اس قسم کے اجماع کا واقع ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ آپ کی امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی۔

دوسرا جواب اگر اس کا واقع ہونا درست بھی ہو تو پھر تابعین پر واجب ہے کہ وہ اپنے اجماع سے رجوع کر لیں اور صحابہ کے اجماع کی پیروی کریں۔

ایک اور مسلک ابو الحسن السہیلی کہتے ہیں "کہا گیا ہے کہ صحابہؓ اور تابعین میں سے ہر ایک کا اجماع اپنی اپنی جگہ حق و صواب ہوگا۔ یہ قول ان لوگوں کے مسلک کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد حق و صواب پر ہوتا ہے مگر یہ قول اپنی قوت کے

اعتبار سے کچھ بھی نہیں" (انتہٰی)

بحث سیزدھم

کسی مسئلہ میں اختلاف رونما ہو جانیکے بعد اجماع کا واقع ہونا

امام رازی کی رائے امام رازی نے "المحصول" میں کہا ہے "جب دوسرے دور والے، پہلے دور والوں کے دو قولوں میں سے ایک قول پر متفق ہو جائیں۔ تو یہ اجماع ہوگا۔ اسکی مخالفت جائز نہیں ہوگی"۔ بہت سے متکلمین اور بہت سے شافعی و حنفی فقہاء اس رائے کے خلاف ہیں۔

اس مسئلہ کی دو صورتیں کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ اختلاف نے مستقل نوعیت نہ اختیار کر لی ہو اور یہ اس طرح کہ اہلِ اجتہاد کو غور و فکر کی مہلت ملے اور وہ اس مہلت کے عرصہ میں باقاعدہ کسی ایک قول کو اختیار نہ کر لیں۔ جیسے مانعین زکوٰۃ سے جہاد کرنے کے بارے میں صحابۂ کرامؓ کے مابین اختلاف ہوا لیکن مخالفین قتال اپنے خیال پر مستقیم نہیں رہے بلکہ بعد میں ان کا قتال پر اجماع ہو گیا۔ شیخ ابو اسحٰق شیرازی نے "اللمع" میں کہا ہے "مسئلہ قتال بلا خلاف اجماعی بن گیا" الجوینی اور الہندی نے بیان کیا ہے کہ الصیرفی نے اس میں اختلاف کیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دورِ اوّل میں اختلاف مستقل ہو جائے

اور اس پر ایک مدت گزر جائے۔ قاضی ابو بکر تو اس صورت میں اجماع کو ممنوع ٹھہراتے ہیں۔ امام غزالی کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ ابن برہان نے الوجیز میں امام شافعیؒ سے یہی نقل کیا ہے شیخ ابو اسحٰق نے "اللمع" میں اس کو یقینی کہا ہے۔ الجوینی نے اکثر اصولیوں سے اس کا جواز نقل کیا ہے اور اسے ہی رازی اور آمدی نے اختیار کیا ہے کچھ حضرات نے کہا ہے کہ اس کا فیصلہ دو ٹوک نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس میں ذرا سی تفصیل ہے۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ دور سابق میں جو اختلاف تھا اس میں اختلاف کے خلاف یعنی اتفاق کے لیے کوئی عقلی یا نقلی معقول اور قاطع دلیل موجود نہ ہو۔ اگر کوئی ایسی معقول اور قاطع دلیل موجود ہو تو اجماع جائز ہوگا۔ استاد ابو منصور نے اس کے حجت ہونے پر اصحاب شافعی کا اجماع نقل کیا ہے۔ الماوردی اور الرویانی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

اختلاف کرنے والے ایک گروہ کی موت کی صورت میں

لیکن اگر مسئلہ پہ ایک دور میں اختلاف رونما ہوتا ہے، پھر اختلاف کرنے والے دو گروہوں میں سے ایک گروہ فوت ہو جاتا ہے اور دوسرا گروہ زندہ رہتا ہے۔ تو استاد ابو اسحٰق کہتے ہیں کہ باقی بچے رہنے والوں کا مسلک اجماع ہوگا۔ الرازی اور الهندی نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے

امام رازی کی دلیل

امام رازی نے "المحصول" میں کہا ہے کہ ایک گروہ کی موت کی وجہ سے اب صرف دوسرے

گروہ کا قول ہی اجماع کے دلائل کے تحت باقی رہ گیا اور گویا کہ اختلاف ختم ہو گیا۔

القاضی کا مسلک

القاضی نے "التقریب" میں اس کے اجماع نہ ہونے کو ترجیح دی ہے کیونکہ جو لوگ مر چکے ہیں ان کے مر جانے سے ان کا قول تو نہیں مر گیا وہ باقی ہے، لہٰذا مر جانے والوں کا قول باقی رہ جانے والے موجود علماء کے قول ہی کی طرح ہے۔ اور باقی رہنے والے کل امت نہیں ہیں بلکہ امت کا صرف ایک حصہ ہیں، لہٰذا ان کے قول کو اجماع نہیں کہا جا سکتا۔ استاد ابو منصور البغدادی نے "کتاب الجدل" میں اسی کو اختیار کیا ہے اور اسی طرح الخوارزمی نے بھی "الکافی" میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

ابو بکر الرازی کا ایک نرالا مسلک

ابو بکر الرازی نے اس مسئلہ میں ایک تیسرا قول بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر علماء اس میں اختلاف کرنے کی گنجائش نہ سمجھیں تو حجت ہوگا کیونکہ حق سے تمسک کرنے والی جماعت سے زمانہ کبھی خالی نہیں ہو سکتا۔ اور جو جماعت گزر چکی اس کی بات کو موجود رہنے والی جماعت نے باطل کر دیا کیونکہ کوئی زمانہ جب حق سے تمسک کرنے والی جماعت سے خالی نہیں رہ سکتا تو باقی رہنے والی جماعت ہی حق پر ہوگی کیونکہ مخالف جماعت سے تو زمانہ خالی ہو گیا، اگر باقی رہنے والی جماعت بھی حق پر نہ ہو تو زمانہ حق سے تمسک کرنے والی جماعت سے لامحالہ خالی ہو گیا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس جماعت کا قول حجت ہو۔ لیکن اگر باقی رہ جانے والے علماء اب بھی

اجتہاد کی گنجائش سمجھتے ہیں تو پھر اجماع نہیں ہوگا کیونکہ دونوں جماعتیں اختلاف کی گنجائش سمجھ رہی ہیں۔

بحث چہاردہم۔ (دو اقوال کے بعد تیسرا نیا قول)

اگر ایک دور کے علماء ایک مسئلہ میں دو مختلف قول اختیار کریں تو کیا بعد والوں کے لئے ایک تیسرا قول اختیار کرنا جائز ہے؟ علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ ان کے اقوال درج ذیل ہیں۔

اوّل ۔ تیسرا قول اختیار کرنا مطلق ممنوع ہے۔ اس لئے کہ پہلے دور کے علماء کا دو قول اپنانا گویا ان کا اس امر پر متفق ہو جانا تھا کہ ان دو قولوں کے سوا کوئی تیسرا قول نہیں ہو سکتا۔ اُستاد ابو منصور نے کہا ہے کہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ الکیا کہتے ہیں۔ کہ صحیح یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ القفال الشاشی اور قاضی ابو الطیب الطبری اور الرویانی اور الصیرفی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ مؤخر الذکر دونوں حضرات نے صرف چند متکلمین کے علاوہ کسی کا اختلاف نقل نہیں کیا ہے۔ البتہ ابن القطان نے اس میں داؤد کی مخالفت بیان کی ہے۔

دوئم ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تیسرا قول اختیار کرنا **مطلقاً جائز** ہے، ابن برہان اور ابن سمعانی نے اس قول کو بعض حنفیوں اور ظاہریوں سے نقل کیا ہے۔ ایک جماعت نے (جس میں قاضی عیاض بھی شامل ہیں) اسے داؤد کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن ابن حزم نے داؤد کی طرف اس کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

سوم ۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر دو قولوں کے بعد اس نئے قول سے

پہلے دونوں قولوں کی حیثیت ختم ہو جاتی ہے تو مزید تیسرا قول پیدا کرنا، جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر اس سے ان کی حیثیت پر کوئی زد نہیں پڑتی تو اسے اختیار کرنا جائز ہوگا۔ یہ تفصیل امام شافعیؒ سے نقل کی گئی ہے متاخرین شافعیہ نے اسے اختیار کیا ہے اور اصولیوں کی ایک جماعت نے اسے ترجیح دی ہے ان میں ابن الحاجب بھی شامل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ نیا قول جو پہلے دونوں قولوں کی حیثیت کو ختم کر دینے والا ہے، اس بات کے خلاف ہے جس پر اجماع واقع ہو چکا ہے اور وہ نیا قول جو پہلے دونوں قولوں کی حیثیت کو ختم نہیں کرتا۔ وہ پہلے دونوں قولوں کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ بعض وجوہ سے انمیں سے ہر ایک کے موافق ہے اور یہ ایسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ اب سے پہلے دو قول کی صورت میں تھا یعنی پہلے دو اختلافی قول تھے اب تین ہو گئے۔ دو قولوں کے اختلاف کی طرح ہی جس کی تفصیل ہم شروع میں قول سوئم میں بیان کر چکے ہیں، تین، چار یا اس سے زیادہ اقوال کا اختلاف بھی ہے، کہ جو کچھ فقہا کے ابین اس صورت میں اختلاف تھا بعینہٖ وہی اختلاف تین چار یا اس سے زیادہ اقوال میں بھی ہوگا۔ اور ان کے بعد زائد قول کی حیثیت وہی ہوگی جو دو قول کے بعد آنیوالے تیسرے قول کی تھی۔

ایک ضروری شرط اس مسئلہ میں اس بات کی قید لگانا ضروری ہے کہ علماءِ عصر کے مابین اختلاف خواہ دو قولوں پر ہو یا اس سے زیادہ پر مگر یہ ضروری ہے کہ دونوں قول استقرار اور پائیداری اختیار کر لیں البتہ اگر وہ پائیدار ثابت نہ ہوں تو

پھر تیسرا قول پیدا کرنے اور اختیار کرنے کی ممانعت نہیں ہے

بحث پانزدہم (دلیل و تاویل کی مخالفت)

جب ایک عصر کے اہل اجماع کسی دلیل سے استدلال کریں یا کسی نص کا مطلب بیان کریں تو آیا بعد والوں کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ان کی دلیل اور توجیہ کو لغو قرار دیے بغیر ایک اور دلیل یا توجیہ اختیار کر لیں۔

جمہور کا مسلک

جمہور اس کے جواز کی طرف گئے ہیں کیونکہ اجماع اور اختلاف یہی تو ہے کہ باہمی اتفاق یا اختلاف کسی چیز پر حکم لگانے میں ہوتا ہے کہ وہ یوں ہے، لیکن جہاں تک کسی دلیل سے استدلال کرنے اور کسی نص کا مطلب بیان کرنے کا تعلق ہے اس کا اجماع یا اختلاف سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ابن القطان کا مسلک

ابن قطان کہتے ہیں کہ ہمارے کچھ اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ ہمارے لئے عصر اوّل کے اہل اجماع کی دلیل سے نکلنا بھی روا نہیں ہے جس سے وہ استدلال کر رہے ہیں۔ ان کے خیال میں اجماع دلیل پر ہوتا ہے نہ کہ حکم پر۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ دلائل سے مطلوب تو ان کے احکام ہوتے ہیں نہ کہ بذات خود وہ دلائل۔ ہاں اگر وہ اس دلیل ثانی کے انکار پر بھی اجماع کر چکے ہوں تو پھر اجماع کی مخالفت کے سبب سے اس کا اختیار کرنا جائز نہیں ہوگا۔

بعض اہل علم توقف کی طرف گئے ہیں اور ابن حزم نے اس میں تفصیل کی ہے، ان کے نزدیک نص اور غیر نص میں فرق ہے۔ اگر عہد اوّل کے

فقہاء نے نص سے استدلال کیا تھا تو بعد میں آنے والے فقہاء کو غیر نص سے استدلال کرنا جائز نہیں ہوگا۔ البتہ اگر دور اوّل کے فقہاء نے نص خفی سے استدلال کیا تھا تو بعد کے فقہاء کو نئی دلیل پیدا کرنا جائز ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ نص خفی عہد اوّل کے فقہاء پر مشتبہ ہو گئی ہو۔

ابو الحسین البصری کا قول

ابو الحسین البصری نے کہا ہے کہ اگر نئی دلیل کی حجت کو تسلیم کر لینے سے دلیل کا ابطال لازم آتا ہو جس سے پہلے دور کے فقہاء نے استدلال کر کے اجماع کیا تھا تو نئی دلیل کا پیدا کرنا جائز نہیں ہوگا۔

سلیم الرازی کا قول

سلیم الرازی کا کہنا ہے کہ اگر وہ اس کے مدعی ہوں کہ دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر رہے ہیں۔ سلف نے جو کچھ فرمایا تھا اس میں کوئی دلیل نہیں ہے تو یہ ناجائز ہوگا۔

نئی علّت

ایک عصر کے اہل اجماع اگر ایک حکم کو ایک علّت سے معلّل کریں تو کیا ان کے بعد والوں کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اسی حکم کو ایک دوسری علّت سے معلّل کر دیں؟ استاد ابو منصور اور سلیم الرازی کہتے ہیں کہ اس کا حکم دلیل کی طرح ہے کہ جس طرح نئی دلیل کا پیدا کرنا جائز تھا اسی طرح نئی علّت پیدا کر لینا بھی جائز ہے کہ اس حکم کی علّت یہی ہے جو ہم بیان کر رہے ہیں اگر یہ دوسری علّت، بعض فروع میں پہلی علّت کے مخالف ہو تو اس وقت دوسری علّت فاسد ہوگی۔

بحث شانزدہم

اہل اجماع کے علم سے مخفی رہ جانے والی دلیل کا وجود

آیا کسی ایسی دلیل کا پایا جانا جس کے معارض کوئی دلیل نہ ہو ممکن ہے؟ کہ تمام اہلِ علم اس کے معلوم نہ ہونے میں شریک ہوں یعنی وہ دلیل ان میں سے کسی کو بھی معلوم نہ ہو سکے

چند علماء کا مسلک بعض علماء کا خیال ہے کہ ایسا ہونا ممکن اور جائز ہے بشرطیکہ امت کا عمل اس کے موافق ہو اور اگر امت کا عمل اس دلیل کے خلاف ہو تو جائز نہیں ہوگا "آمدی" ابن الحاجب اور صفی الھندی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے ۔

مطلق جواز و عدم جواز ایک رائے یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے، ایک رائے میں یہ مطلقاً ناجائز ہے ۔

رازی کا موقف الرازی نے "المحصول" میں کہا ہے ۔ امت کا اشتراک، اس چیز کے عدم علم میں ایسے امور ہیں جن کے وہ مکلف نہیں کیے گئے، جائز ہے کیونکہ کسی چیز کا علم میں نہ آنا اگر وہ درست ہو تو اس سے علماء کے اجماع پر کوئی نارواپات لازم نہیں آتی۔

جواب: ۔ مخالف کہہ سکتا ہے کہ اگر علماء، اس دلیل کے عدم علم پر مجتمع ہو جائیں تو ان کا اس دلیل کو نہ جاننا ہی ان کی سبیل کہلائے گی (اور سبیل المومنین کی مخالفت قرآن کریم کی رو سے ناجائز ہے) لہٰذا ہمارے لئے بھی ضروری ہو جائے گا کہ ہم کسی ایسی دلیل کو نہ جانیں اور نہ جاننے میں ان کی پیروی لازم ہو جائے گی حتی کہ ہم اس دلیل کی تفصیل

کو جاننے سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو جائیں گے

الزرکشی کی تفصیل علامہ زرکشی نے "البحر" میں کہا ہے یہ دو مسئلے ہیں ۔ ایک یہ کہ آیا امت کا اشتراک واتفاق کسی ایسی بات کے نہ جاننے میں جس کے وہ مکلف نہیں ہیں، جائز ہے؟ اس میں دو قول ہیں ۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ کسی ایسی دلیل یا خبر کا پایا جانا ممکن ہے جس کا کوئی معارض نہ ہو اور پوری امت اسکے نہ جاننے میں متفق اور مشترک ہو؟

اہل اجماع میں سے اگر کسی مجتہد کو حدیث یاد آجائے

اہل اجماع میں سے اگر کسی مجتہد کو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث یاد آجائے جس سے پیش نظر زیر اجماع حکم کی صحت پر شہادت ملتی ہو ۔

ابن برھان کا موقف ابن برھان نے الوجیز میں کہا ہے کہ اس مجتہد پر واجب ہوگا کہ وہ حدیث پر عمل کو ترک کر دے کیونکہ اجماع دلیل قطعی ہے، اب حدیث کی جو دلیل ظنی ہے ضرورت نہیں رہی لہٰذا اسے یہ کہنا جائز نہیں کہ میں فلاں حدیث نبوی کی وجہ سے ایسا کہتا ہوں یا کرتا ہوں ۔

ایک جماعت کی رائے ایک جماعت کا کہنا ہے کہ ایسا ہونا محال ہے، صحیح مذہب یہی ہے ۔ اس لئے کہ اللہ سبحانہ نے ایسی حدیث کے فراموش ہو جانے سے امت محمدیہ کو محفوظ رکھا ہے، جس کا تعلق کسی پیش آمدہ مسئلہ سے ہو

اور اگر ایسا نہ ہو تو اجماع قطعی نہیں رہے گا (کیونکہ اجماع بغیر کسی دلیل کی سند کے نہیں ہو سکتا)۔ اس مسئلہ کو "اوسط" میں عصر کے ختم ہونے کی شرط پر مبنی قرار دیا گیا ہے، جو اختتام عصر کی شرط کا قائل نہیں ہے۔ اس نے رجوع کو ممنوع قرار دیا ہے۔ اور جو لوگ اختتام عصر کی شرط کے قائل ہیں، انہوں نے رجوع کو جائز قرار دیا ہے۔ جمہور کا مسلک یہاں یہی ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں تو نسخ اور تخصیص وغیرہ کے بہت سے احتمالات ہو سکتے ہیں، جب کہ اجماع میں ایسا نہیں ہو سکتا۔

بحث ہفتدہم

اجماع میں عوام کی رائے کی حیثیت

جمہور کا مسلک جمہور کے نزدیک اجماع میں عوام کے تائیدی یا مخالف قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ شرعی امور میں نہ تو اہل نظر ہیں اور نہ وہ حجت کو سمجھتے ہیں، نہ انھیں برہان کی عقل ہے۔

بعض متکلمین کا موقف کہا گیا ہے کہ عوام کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ امت میں شامل ہیں۔ اور امت کا قول اس وجہ سے حجت ہے کہ حق تعالیٰ نے امت کو غلطی اور خطا سے معصوم بنایا ہے اور یہ ناممکن نہیں ہے کہ یہ عصمت پوری امت کو حاصل ہو، امت کے علماء کو بھی اور جہلاء کو بھی ——— ابن الصباغ اور ابن برہان نے یہ قول بعض متکلمین سے نقل کیا ہے۔ الآمدی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور اس قول کو الجوینی

ابن سمعانی اور صیفی صندی نے قاضی ابوبکر سے نقل کیا ہے۔ وہ "مختصر التقریب" میں فرماتے ہیں۔

"اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ جب امت، احکام میں سے کسی حکم پر متفق ہو جائے، جس پر خواص و عوام سب کا اتفاق ہو۔ جیسے صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ کا واجب ہونا، تو جس حکم کی یہ سبیل ہو اس حکم سے متعلق یہی کہا جائے گا کہ امت نے اس پر اجماع کیا ہے۔" البتہ وہ فرعی احکام جس پر علماء نے اجماع کیا ہو۔ اور عوام اس سے الگ رہے ہوں۔ تو اس کے بارے میں ہمارے علماء کی مختلف آراء ہیں بعض نے کہا۔ عوام اجماع کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ اگرچہ انھیں احکام کی تفاصیل کا علم نہیں ہوتا مگر وہ یہ بات تو جانتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی احکام کی وہ تفاصیل جن پر علماء نے اجماع کیا ہو حجت قطعی ہوتے ہیں۔ اجماع میں یہ بات ہی ان کا حصّہ اور شرکت ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ تفصیلات سے ناآشنا ہوں گے۔ ہمارے بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ عوام اجماع میں شامل نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ اجماع تو تفاصیل و جزئیات میں ان کے جاننے کے بعد ہی متحقق ہو سکتا ہے۔ اگر عوام ان تفاصیل کو نہیں جانتے تو ان کا اہل اجماع میں سے ہونا متحقق نہیں ہو سکا۔

ابوالحسین کی رائے ابوالحسین نے "المعتمد" میں کہا ہے کہ علماء کرام نے اجتہادی مسائل میں عوام کے قول کے معتبر ہونے میں اختلاف کیا ہے۔

ایک گروہ کی رائے بعض علماء کا خیال ہے کہ اگرچہ عوام پر علماء کی اتباع کرنا واجب ہے، مگر

علماء کا اجماع، اہل عصر پر اسی صورت میں حجت ہو سکتا ہے جس کی مخالفت کی گنجائش باقی نہ رہے جبکہ ان کے زمانہ کے عوام ان کی پیروی کریں اگر عوام ان کی پیروی نہیں کریں گے تو بعد کے زمانہ کے علماء پر ان کی اتباع واجب نہ ہو سکے گی۔ دوسرے حضرات کی رائے میں عوام کا قول مطلقاً حجت ہے۔

قاضی عبدالوہاب اور ابن السمعانی کی رائے

قاضی عبدالوہاب اور ابن سمعانی کا یہ مسلک ہے کہ اجماع میں عمومی نوعیت کے مسائل میں عوام کا اعتبار کیا جائے گا خصوصی نوعیت کے مسائل میں نہیں۔

الرویانی کی تصریح

الرویانی نے "البحر" میں کہا ہے کہ جن احکام کی معرفت صرف علماء ہی سے مخصوص ہو جیسے زکاتیں عائد کرنا اور بیوی کی پھوپی اور خالہ سے نکاح کا حرام ہونا وغیرہ تو ایسے مسائل میں علماء کے ساتھ، عوام کے اتفاق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر ایسا مسئلہ درپیش ہو، جس کی معرفت عام و خاص سب کو حاصل ہوتی ہے، جیسے رکعات کی تعداد اور ماں سے نکاح کا حرام ہونا وغیرہ، تو آیا اس قسم کے مسائل میں علماء کے ساتھ عوام کے اجماع کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں دو رائے ہیں۔ جن میں سے صحیح تر رائے یہی ہے کہ (اس قسم کے مسائل میں) عوام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اجماع تو نظر و اجتہاد سے صحیح ہو سکتا ہے اور عوام میں نظر و اجتہاد کا ملکہ نہیں پایا جاتا، دوسری رائے یہ ہے کہ اس قسم کے مسائل میں، عوام کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ

ان مسائل کے علم میں شریک ہیں۔

سلیم الرازی کی رائے

سلیم الرازی کہتے ہیں کہ کیا خواص کے اجماع میں عوام کو ملانے کی حاجت ہے؟ اس میں دو رائیں ہیں۔ اور صحیح تر رائے یہی ہے کہ اجماع میں عوام کی شرکت کی ضرورت نہیں ہے۔

الجوینی کی دلیل

الجوینی کہتے ہیں، مقلد، عام آدمی کے حکم میں ہوتا ہے اس لیے کہ مقلد اور مجتہد کے درمیان میں کوئی تیسرا گروہ نہیں ہے۔

ضمنی نوٹ:۔ زمانہ اگر مجتہد سے خالی ہو تو عوام کے اجماع کی حقیقت

جن حضرات کے نزدیک زمانہ کا اہل اجتہاد سے خالی ہونا ممکن ہے۔ کیا ایسی صورت میں عوام کا اجماع حجت ہو گا یا نہیں؟ جو لوگ مجتہدوں کے ہوتے ہوئے ان کے ساتھ عوام کے اجماع کا اعتبار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں، جب کہ زمانہ اہل اجتہاد سے خالی ہو، عوام کا اجماع حجت ہو گا۔ لیکن جو حضرات مجتہدوں کے ہوتے ہوئے بھی ان کے ساتھ عوام کے اجماع کی کوئی حیثیت نہیں سمجھتے۔ وہ اسے مذکورۃ الصدر صورت میں بھی حجت نہیں سمجھتے، باقی رہے وہ حضرات جو اس بات کے قائل ہیں کہ زمانہ "قائم بالحجت" سے خالی نہیں ہو سکتا، ان کے نزدیک تو یہ صورت سرے سے واقع ہو ہی نہیں سکتی۔

بحث ہشتدھم (ماہرینِ فن کا اجماع)

مختلف فنونِ علم میں، دوسروں کے علاوہ، اس فن کے ماہرین کا اجماع معتبر ہوگا۔ فقہی مسائل میں تمام فقہاء کا اجماع معتبر ہوگا۔ اصول کے مسائل میں تمام اصولیوں کا اجماع معتبر ہوگا اور نحوی مسائل میں تمام نحویوں کا اجماع لائق اعتبار ہوگا۔ اور جو علماء متعلقہ فن کے ماہر نہیں ہیں۔ وہ عوام کے حکم میں ہیں، جو عوام کو اجماع میں شریک کرنے کے قائل ہیں، انہوں نے ان غیر ماہرینِ فن کو بھی فن کے اجماع میں شامل کیا ہے، اور جن کے نزدیک عوام، اجماع میں شریک نہیں ہوسکتے انھوں نے غیر ماہرینِ فن کو بھی فن کے اجماع میں شریک نہیں کیا۔

ابن جنی ؒ کا اختلاف

ابن جنی نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ وہ "کتاب الخصائص" میں لکھتے ہیں "بیشک نحویوں کا اجماع حجت نہیں ہے۔" کیونکہ نحو کا تعلق زبان سے ہے اور زبان کا علم فنِ نحو کے ماہرین ہی کو نہیں ہوتا۔ زبان کے مسائل میں تمام اہل زبان شریک ہوتے ہیں۔

علامہ زرکشی کی وضاحت

زرکشی نے "[illegible]" میں کہا ہے کہ علم کلام کے اجماع میں متکلم کے قول اور علم اصول میں اصولی کے قول کا اعتبار کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا قول قابل اعتبار ہوگا، بشرطیکہ وہ متعلقہ فن کے اہل اجتہاد میں سے ہو۔

بہر حال ایک ماہر اصولی جو فقہ میں دسترس رکھتا ہو، فقہی مسائل میں، اس کے اختلاف کا اعتبار کرنے میں دو رائیں ہیں جنہیں الماوردی نے بیان کیا ہے۔ القاضی کی رائے میں اس کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا۔ الجوینی کہتے ہیں کہ حق یہی ہے۔

اکثر اصولیوں کی رائے

لیکن زیادہ تر اصولی جن میں ابوالحسین بن القطان بھی ہیں کا مسلک یہ ہے کہ اس کی مخالفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ مفتیوں میں سے نہیں ہے۔ اگر اسے کوئی واقعہ پیش آجائے تو اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ اس مسئلہ میں مفتی سے فتویٰ طلب کرے۔ الکیا کہتے ہیں کہ جمہور کا مسلک ہی حق ہے، کیونکہ جس نے صرف دو اصولوں پر بھی کامل دسترس حاصل کرلی تو وہ ان دونوں اصولوں میں مجتہد ہے۔

الصیرفی کی تصریح

صیرفی نے "کتاب الدلائل" میں کہا ہے کہ علماء کے اجماع میں دوسروں یعنی غیر علماء کو دخل دینے کا حق نہیں، وہ علم کلام کے ماہر ہوں یا کچھ اور ہوں۔ اور علماء ہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے علم کو حاصل کیا ہے — ان کی آراء میں کتنا ہی اختلاف ہوا کرے علم فقہ کو قائم رکھنے والے یہی حضرات ہیں۔

بہر حال جو متکلم صرف علم کلام میں منفرد ہو وہ زمرۂ علماء میں داخل نہیں ہے، لہٰذا ان لوگوں پر جو اس جیسے نہیں ہیں، مثلاً ماہرینِ فقہ اللہ کی مخالفت، مخالفت شمار نہیں ہوگی۔ اگرچہ علم کلام کے دقائق میں کتنے ہی ماہر اور حاذق کیوں نہ ہوں

بحث نوازدہم

منعقدہ اجماع سے ایک مجتہد کو اختلاف کرنیکا حق

جمہور کا مسلک

جب کوئی ایک مجتہد، ایک اجماع کی مخالفت کرے تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ایسا اجماع، نہ اجماع رہے گا اور نہ حجت۔

الصیرفی کا قول

الصیرفی کہتے ہیں "ایک مجتہد کے اختلاف کو شاذ نہیں کہا جائے گا کیونکہ شاذ تو وہ ہوتا ہے جو ان فقہاء کے ساتھ شامل ہو، بعد میں الگ ہو جائے، ایسے اجماع سے مخالفت کرنے والے اور الگ ہو جانے والے پر کیسے حجت قائم کی جا سکتی ہے۔ حالانکہ اس کو اجماع کا نام ہی اس وقت دیا جائیگا جب وہ مجتہد ان کے ساتھ شامل ہو، اس کے بعد صیرفی فرماتے ہیں کہ اگر وہ کسی مسئلہ پر بطور حکایت اجماع کریں، مثلاً یہ کہ فلاں واقعہ، فلاں دن یا فلاں جگہ اس طرح پیش آیا تھا تو پھر اس مجتہد کیلئے ضروری ہوگا کہ وہ ان کے قول کو قبول کرے اور ان کا ساتھ دے مگر بطور اجتہاد اسے ان کی اتباع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اجتہاد کی صورت میں حق اسی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔

امام غزالی کا قول

صحیح مذہب یہی ہے کہ قلیل تعداد کی مخالفت کے باوجود، اکثریت کا اجماع منعقد ہو جاتا ہے۔ آمدی نے محمد بن جریر الطبری سے یہی نقل کیا ہے اور بغداد کے معتزلی ابو الحسین الخیاط کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے۔

الجوینی کی شرط

امام الحرمین کے والد الشیخ ابو محمد الجوینی فرماتے ہیں "اکثریت کے اجماع درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس طبقہ کے جمہور، ان کی اہم شخصیتیں اور ان کا بڑا حصہ اجماع کی تائید میں ہوں۔ ہم تمام کی شرط نہیں لگاتے اور ہم یہ شرط لگا بھی کس طرح سکتے ہیں۔ بسا اوقات روئے زمین پر ایسے مجتہد بھی ہو سکتے ہیں جن کے بارے میں ہم نے سنا بھی نہ ہو۔ سلف صالحین علم تو حاصل کر لیتے تھے مگر گوشہ گمنامی میں چھپے رہتے تھے۔ بسا اوقات ایک شخص نے بہت سی فقہ کا علم حاصل کیا ہوتا ہے، لیکن اس کے پڑوسی کو بھی اس کے متعلق معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کتنا بڑا فقیہہ ہے۔

دلیل

فرماتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب صحابہ نے ابوبکر صدیق کو خلیفہ بنایا تو حاضرین کے اجماع سے ان کی خلافت منعقد ہو گئی۔ حالانکہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ کئی صحابہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے پہلے ہی مختلف شہروں میں ادھر ادھر گئے ہوئے تھے۔ حاضرین مدینہ منورہ میں سے بھی بعض صحابہ بیعت میں حاضر نہ ہو سکے، جب اکثر صحابہ متفق ہو گئے تو ان بیعت میں شامل نہ ہو سکنے والوں کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

الصیفی الھندی کی دلیل

صیفی ہندی کہتے ہیں کہ جو لوگ کسی ایک مجتہد کے اختلاف کے باوجود اکثریت کے اتفاق کے اجماع ہونے کے قائل ہیں، ان کی مراد اجماع ظنی ہے نہ کہ قطعی۔

ابن جریر الطبری کا موقف

ابن جریر یہ کہتے ہیں کہ اقلیت کا اختلاف

کوئی معنی نہیں رکھتا ایسے لوگ تو امت سے علیحدگی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ حالانکہ اس علیحدگی سے روکا گیا ہے۔

جواب

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جس علیحدگی (شذوذ) کی ممانعت کی گئی ہے۔ وہ ایسی علیحدگی ہے جس سے مسلمانوں کی اجتماعی وحدت پر زد پڑتی ہو لیکن اجتہادی احکام میں اختلاف کرنا۔ اسمیں شامل نہیں ہے۔

استاد ابو اسحق کا تبصرہ

استاد ابو اسحق کہتے ہیں کہ ابن جریرؒ یہ بات کہہ کر اس مسئلہ میں جماعت علماء سے علیحدگی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ لہٰذا ان کی مخالفت قابل اعتبار نہیں ہے۔

ابن حاجب کا مسلک

کہا گیا ہے کہ یہ حجت ہے مگر اجماع نہیں ہے، ابن الحاجب نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اجماع کرنے والوں کی کثرت باوجود کسی مخالف کی مخالفت کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتا ہو تو اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی مخالفت کی وجہ سے اب یہ اجماع قطعی نہیں رہا۔ اور ظاہر یہی ہے کہ یہ بات بڑی ہی بعید ہے کہ مخالف شخص کی دلیل اتنے لوگوں کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہو۔

اختلاف کرنے والوں کی تعداد

ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر اجماع سے اختلاف کرنے والی اقلیت کی تعداد، عدد تواتر کو پہنچ جائے تو پھر اکثریت والوں کا اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ حدّ تواتر سے کم ہو تو پھر اکثریت والوں کا اجماع، ان کے بغیر بھی منعقد ہو جائے گا الآمدی نے اسی طرح

بیان کیا ہے۔ قاضی ابو بکر کہتے ہیں کہ ابن جریر کا صحیح ترین قول بھی یہی ہے۔

الھندی کا موقف

کہا گیا ہے کہ اکثریت کی پیروی بہتر ہے، لیکن اس کی مخالفت بھی جائز ہے۔ اسے الھندی نے نقل کیا ہے۔

الزرکشی کی صراحت

یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایک کی مخالفت سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ البتہ اگر دو علماء مخالفت کریں تو پھر اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ دو یا ایک کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔ ہاں اگر تین علماء مخالفت کریں تو پھر اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ یہ دونوں قول "زرکشی" نے "البحر" میں نقل کئے ہیں۔

ایک اور موقف

کہا گیا ہے کہ اگر جماعت مجتہدین، مسئلہ زیر اجماع میں اجتہاد کو پوری طرح استعمال میں لاتی ہے تو ان کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے حضرت ابن عباسؓ نے مسئلہ عول میں اختلاف کیا اور اگر مسئلہ سراسر اجتہادی ہے اور جماعت نے پورے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کیا ہے، تو اس مسئلہ میں ان کے مخالف کو قابل التفات سمجھا جائے گا، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے عول کے مسئلہ میں جماعت سے اختلاف کیا تھا۔ لیکن اگر جماعت نے مخالف کی رائے کا انکار کر دیا ہو تو پھر مخالف کی مخالفت قابل اعتبار نہیں ہوگی، ابو بکر الرازی اور احناف میں سے ابو عبداللہ الجرجانی کا یہی مسلک ہے شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ یہی موقف صحیح ہے۔

بحث بستم اجماع منقول بطریق آحاد

ماوردی اور امام الحرمین کا مسلک

بطریق آحاد منقول اجماع، حجّت ہے،
الماوردی اور امام الحرمین اور آمدی کا یہی مذہب ہے۔

جمہور کا مذہب

جمہور نے اجماع کے ناقلین کا تواتر کی حد تک پہنچ جانا ضروری مانا ہے۔ یہ اجماع کی شرط ہے۔

رازی کا مسلک

الرازی نے "المحصول" میں اکثر علماء سے بیان کیا ہے کہ ایسا اجماع حجّت قطعیہ نہیں ہے۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ آحاد کے طریقہ پر مروی اجماع لوگوں کے لئے ظنّی حجّت ہے۔ کیونکہ اس سے وجوبِ عمل کا ظن تو حاصل ہوجاتا ہے، لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا تاکہ متوقع ضرر کی تلافی ہوسکے۔ نیز اسلئے بھی کہ اجماع، حجّت کی ایک قسم ہے، لہٰذا اس کے مظنون (جس کی بنیاد ظن پر ہو) سے اسی طرح تمسک کرنا، جائز ہے، جیساکہ اس کے معلوم (جس کی بنیاد یقینی علم پر ہو) سے تمسک کرنا روا ہے، یہ بات ہم سنّت پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں، یعنی سنّت اگر خبر واحد کے طور پر مروی ہو تو بھی اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ اجماع درحقیقت مفیدِ ظن ہے یعنی ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا اس کی تفاصیل میں بھی اس کی حقیقت کو پیش نظر رکھا جائے گا (انتہٰی)

اہل اجماع کی تعداد

اہل اجماع کی تعداد کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کی تعداد کے حد تواتر تک پہنچنے کی شرط نہیں ہے۔ القاضی کا مؤقف اس کے خلاف ہے، ان کے نزدیک اہل اجماع کا تواتر کی تعداد تک ہونا ضروری ہے۔ ابن برہان نے زیادہ تر علماء سے یہی نقل کیا ہے کہ اہل اجماع کی تعداد کا عدد تواتر سے کم ہونا عقلاً جائز ہے، لیکن متکلمین کے چند گروہوں کا مسلک یہ ہے کہ ایسا ہونا عقلاً جائز نہیں ہے۔

اگر اہل اجماع کی تعداد تواتر سے کم ہو!

اگر اہل اجماع کی تعداد تواتر سے کم ہونا جائز سمجھا جائے تو پھر ان کا اجماع ہوگا یا نہیں؟

اہل علم کی جماعت کا مسلک

اہل علم کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ وہ حجّت ہے۔ استاد ابو اسحٰق کا یہی قول ہے۔ امام الحرمین الجوینی فرماتے ہیں کہ اجماع جائز ہوگا مگر جب اجماع کرنے والوں کی تعداد تواتر سے کم ہوگی تو ان کا اجماع حجّت نہیں ہوگا جب تک تکالیف شرعیہ باقی ہیں۔ (۱)

کچھ حضرات کی رائے

ان میں سے بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگرچہ بصورت مذکورہ اجماع کا تصوّر تو کیا جاسکتا ہے، مگر قطعی بات یہی ہے کہ جس اجماع پر، اہل اجماع کی تعداد، عدد تواتر سے کم ہوگی وہ "سبیل المومنین" نہیں

---

(۱) اصل میں ایسا ہی ہے لیکن عبارت ناقص ہے کچھ الفاظ تحریر میں ساقط ہوگئے ہیں۔ لہٰذا بات واضح نہیں ہوسکی ۔۔ (مترجم)

ہے۔ (سبیل المؤمنین تو جب ہو گی کہ اجماع کرنے والوں کا ایمان ثابت ہو جائے۔ وہ اپنے ایمان کا دعویٰ کر رہے ہیں مگر ان کی تعداد حدِ تواتر تک نہیں پہنچتی) تو ان کا ایمان بھی قطعی نہیں ہے۔ لہٰذا ان کا نام نہاد اجماع حقیقی اجماع نہیں اور اس قسم کے منعقدہ اجماع کی مخالفت بھی حرام نہیں ہے۔

کچھ حضرات کا مسلک

ان میں سے کچھ حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اگرچہ ان کے ایمان کو قرائن سے معلوم کیا جا سکتا ہے لہٰذا اجماع میں، ان کے ایمان کا کھوج لگانے کی شرط نہیں لگائی جائے گی بلکہ اس میں صرف ظاہری صورت کا لحاظ کیا جائے گا۔ مگر اجماع تو محض اس لئے حجّت ہوتا ہے کہ وہ دلیل قطعی کو واضح کر دیتا ہے، جس کے لئے اس کا متواتر ہونا واجب ہے۔ ورنہ وہ حجّت قطعی نہ ہو گی، لہٰذا جو چیز اس کے تواتر سے منقول ہو سکی قائم مقام ہوتی ہے یعنی وہ حکم اور وہ فیصلہ جو اجماع کے بتواتر نقل ہونے کا مقصد اور مقتضیٰ ہے اس کے لئے بھی تواتر سے ثابت ہونا ضروری ہے ورنہ اس کا وجود قطعی نہیں ہو گا

عصر میں صرف ایک مجتہد

استاد فرماتے ہیں کہ اگر زمانے میں صرف ایک مجتہد ہی باقی رہ جائے تو اس کا قول، اجماع کی طرح، حجّت ہو گا اور ایک شخص کو امّت کہنا جائز ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اِنَّ اِبْرٰهِيْمَ كَانَ اُمَّةً ...... (النحل ۱۲۰)

بیشک ابراہیم ایک امت تھے۔) صیفی ھندی نے اکثر علماء سے یہی نقل کیا ہے

زرکشی کی تصریح

زرکشی نے "البحر" میں یہی کہا ہے اور ابن سریج نے "کتاب الودائع" میں اسی موقف پر اصرار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ "اجماع کی حقیقت، حق کے مطابق بات کہنا ہے اگرچہ وہ فرد واحد کی طرف سے ہی کیوں نہ ہو۔ پس وہ اجماع ہے۔ اور یونہی اگر دو یا تین افراد سے اجماع حاصل ہو جائے۔ فرد واحد کے اجماع کی دلیل حضرت ابوبکر صدیق رضہ کا عمل ہے۔ جب بنو حنیفہ نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو حضرت ابوبکر صدیق رضہ نے اس کی ادائگی [illegible] ان سے مطالبہ کیا اور یہ مطالبہ تمام صحابہ کے خیال میں صحیح تھا اور سب نے ہی اسے تسلیم کر لیا۔ اور حضرت ابوبکر رضہ کے علاوہ کوئی ایک صحابی بھی اس مطالبہ سے الگ نہیں رہا۔ استاذ ابو اسحٰق فرماتے ہیں کہ یہ امام الحرمین جوینی کی گفتگو ہے اور امام الحرمین کا اس میں اختلاف اولیٰ ہے۔ اور وہی ظاہر ہے کیونکہ اجماع کم از کم دو یا دو سے زیادہ ہی سے منعقد ہوتا ہے۔ ابن القطان نے ابی ہریرہ سے اس کا حجّت ہونا نقل کیا ہے۔

علامہ الکیا کی تشریح

الکیا کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ اس تصور پر مبنی ہے کہ زمانہ بھر میں صرف ایک ہی مجتہد ہو ایسا تصوّر کرنا صحیح ہے۔ جب ہم اس تصور کے قائل ہو جائیں تو اس بات میں کہ محض اس مجتہد فرد واحد کے قول کو اجماع ہو گا یا نہیں؟ تو اجماع کے منعقد ہونے میں اختلاف ہے۔ استاد ابو اسحٰق کی یہی رائے ہے کہ اجماع کرنے والوں کی تحدید نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس تعداد میں ہونے چاہئیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس چیز نے انھیں اس پر آمادہ کیا ہے وہ

یہ ہے کہ اس کے کوئی معنیٰ ہی نہیں کہ اجماع کے لئے کوئی عدد مقرر کر کے اجماع کو اس کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے عدد اور فرد کو مساوی قرار دیا ہے۔ مگر استاد ابو اسحاق کے علاوہ جتنے محققین ہیں وہ سب عدد کا اعتبار کرتے ہیں۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ اجماع تواتر کی تعداد ہی میں معتبر ہے۔ تو اب صورت یہ ہے کہ جب مسئلہ اجماع کی سند سے ثابت ہو جائے تو علماء کی یہ عادت چلی آرہی ہے کہ جو شخص عصر اول کے اجماع کی مخالفت کرے اسے زجر و توبیخ کی جاتی ہے جس کا تقاضا یہی ہے کہ عہد اول کے صحابہ کی کثرت تعداد اس فیصلہ پر متفق رہی ہے۔ اگر اس زمانہ کا کوئی ایک مجتہد ہی اس کا قائل ہوتا تو ظاہر ہے کہ مخالفین کو زجر و توبیخ نہ کیجاتی کیونکہ مجتہد واحد میں نہ تو جملہ اجتہادی صلاحیتوں کا پورا ہونا ممکن ہے نہ ہی اس فرد واحد کے قول کی یہ حیثیت ہو سکتی ہے کہ اس کی مخالفت کرنے والے زجر و توبیخ کے مستحق قرار دئے جائیں

خاتمہ

"جہاں تک مجھے معلوم ہے" سے اجماع

کسی کا یہ کہنا کہ اس مسئلہ میں مجھے اہل علم کا اختلاف معلوم نہیں ہے۔ الصیرفی کہتے ہیں، کیونکہ اختلاف کا امکان ہے اور کسی فردِ واحد کے یہ کہہ دینے سے کہ مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں اختلاف کا امکان ختم نہیں ہو جاتا، لہذا اس کے ایسا کہنے سے اجماع کا استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ ابن حزم نے "الاحکام" میں اسی طرح کہا ہے۔

امام شافعی نے "الرسالۃ" میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ امام احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے۔ ابن القطان کہتے ہیں کہ اگر "لا اعلم خلافًا" (میں کسی اختلاف کو نہیں جانتا) کا کہنے والا، اہل علم میں سے ہو تو پھر اس کا یہ کہنا حجت ہے اور اگر وہ اجماع و اختلاف کے اہل میں سے نہیں ہے تو پھر اس کے اس قول سے استنباط نہیں کیا جا سکتا۔

الماوردی کی تشریح

الماوردی کہتے ہیں کہ اگر یہ الفاظ کہنے والا، اہل اجتہاد میں سے نہیں ہے اور ان لوگوں میں سے ہے جو اجماع و اختلاف کا مکمل علم رکھتے ہیں تو اس کے قول سے اجماع ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس بارے میں ہمارے علماء کا اختلاف ہے۔ اگر وہ اہل اجتہاد میں سے ہوگا تو اس کے ان الفاظ سے اجماع ثابت ہو جائے گا۔ ایک طبقہ کا یہ خیال ہے کہ اگر کوئی عالم یہ کہے مجھے اس مسئلہ میں کسی اختلاف کا علم نہیں تو یہ اجماع ہے، یہ خیال فاسد ہے۔ محمد بن نصر المروزی کا یہی قول ہے۔ اور جہاں تک ہمیں معلوم ہے اہل علم کو ان سے زیادہ جمع کرنے والا اور کوئی نہیں ہے لیکن پھر بھی یہ ایک حقیقت ہے کہ فوق کل ذی علم علیم (ہر صاحب علم سے بڑھ کر کوئی نہ کوئی عالم ضرور ہوتا ہے)۔

ایک دفعہ گائیوں کی زکوٰۃ کے معاملہ میں امام شافعی نے کہہ دیا تھا کہ جہاں تک مجھے معلوم ہے کوئی بھی اختلاف نہیں کرتا کہ تیس سے کم عدد گائیوں کی زکوٰۃ میں ایک بچھڑا واجب نہیں ہوتا۔ حالانکہ اس مسئلہ میں یہ مشہور اختلاف ہے چنانچہ اس میں ایک قوم کی رائے یہ بھی ہے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ کی طرح پانچ گائیوں پر زکوٰۃ فرض ہے۔

ایسے ہی امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں اس مسئلہ میں کہ اگر مدعی کے پاس اپنے دعوے کا کوئی ثبوت موجود نہ ہو تو مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائیگی اور اگر مدعیٰ علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو پھر مدعی کی طرف قسم کے مطالبہ کو لوٹایا جائے گا یعنی اس سے قسم لی جائے گی۔ اس کے بارے میں یہ فیصلہ دیا کہ ہاں مدعیٰ علیہ کے انکار پر مدعی کی طرف قسم لوٹائی جائے اور یہ استدلال فرمایا کہ اس مسئلہ میں نہ لوگوں میں کسی آدمی نہ شہروں میں سے کسی شہر نے اختلاف کیا۔ یعنی یہ فیصلہ متفقہ ہے۔
حالانکہ اس مسئلہ میں بہت مشہور اختلاف ہے، چنانچہ صحابہ میں سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حلف کو مدعی کی طرف لوٹانے کے قائل نہیں تھے بلکہ وہ محض مدعیٰ علیہ کے حلف سے انکار پر فیصلہ فرمایا کرتے تھے اور اسی طرح حضرت ابن عباسؓ اور تابعین میں سے حکمؒ وغیرہ اور ائمہ میں سے ابن ابی لیلیٰ، ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب اور دیگر حضرات اہل علم کے مخالف فیصلے موجود تھے۔ پس جب امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے بھی مخالف فیصلے مخفی رہ سکتے ہیں تو انکے علاوہ، دوسروں کی کیا حیثیت ہے،
تا بہ دیگراں چہ رسد؟

تبرکات عالیہ

حضرت مولانا اشرف علی صاحب نور اللہ مرقدہٗ

گذشتہ سال سرگودھا جاتے ہوئے، راہ میں ساہیوال ضلع سرگودھا میں مولانا عبد الشکور صاحب ترمذی سے شرف نیاز حاصل ہوا جو میرے استاذ زادے اور قبلہ والد ماجدؒ کے خلیفہ ہیں۔ لہٰذا اپنے ہی سلسلہ کے ایک بزرگ ہیں۔ دورانِ گفتگو مولانا نے بتایا کہ بزم جمشید میں آپ کا بہت عمدہ تذکرہ ہے۔ حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ کے کچھ مخلص معتقدین حضرتؒ کے ملفوظات کو قلم بند فرمالیا کرتے تھے۔ ملفوظات کے مجموعے کافی ہیں۔ بزم جمشید بھی حضرتؒ کے ملفوظات ہی کا مجموعہ ہے جو جناب وصل بلگرامی صاحب مرحوم نے قلم بند فرمایا تھا۔ یہ مجموعہ حضرتؒ کی حیات میں تھانہ بھون سے شائع ہوا تھا جو اب نایاب ہے۔ میں نے مولانا سے خواہش کی کہ اس کا ایک فوٹو اسٹیٹ بنوا کر مجھے بھیج دیں۔ اس میں حضرتؒ نے مجھے کچھ وصیتیں اور نصیحتیں فرمائی ہیں جو میرے لئے سرمایۂ سعادت و برکت ہیں۔ اسے محفوظ کرنیکے لئے میں نے مناسب سمجھا کہ اسے جلد ہشتم میں شامل کردوں ناظرین اس عاجز و ناکارہ کیلئے بارگاہ الٰہی میں دعا ضرور فرمائیں کہ حق تعالےٰ مجھے حضرت کی آرزؤں اور تمناؤں کے مطابق بنائے۔ اس سلسلے میں حضرتؒ کی طرف سے جو سند مجھے عطا فرمائی گئی تھی اسکا عکسی فوٹو فقہ القرآن جلد اوّل کے دوسرے ایڈیشن میں شائع ہو چکا ہے۔ اصل کتاب ساہیوال ضلع سرگودھا میں مولانا عبد الشکور صاحب ترمذی کے پاس موجود ہے اور صفحہ ۴۲ سے صفحہ ۴۳ تک یہ مضمون بیان ہوا ہے

نواب جمشید علی خان صاحب کے ذوق۔ ان کی **صحیح عقیدت** اور ان کے دلی جذبات کی بدولت یہ دور عرفان بھی دیکھ لیا۔

مے جی بھر کر پی اور ساقی نے دل کھول کر چھکایا۔ ابھی نشہ نہیں اترا تھا پورا ہوش نہیں آیا تھا کہ یکم ربیع الاول ۱۳۵۸ھ کو ایک نیا منظر سامنے آگیا۔ مخدومی و مطاعی جناب مولانا مولوی حافظ حاجی **ظفر احمد** صاحب عثمانی تھانوی دام مجدہم کے صاحبزادے **مولوی عمر احمد** صاحب سلمہ نے آکر یہ مژدہ سنایا کہ پوربندر (کاٹھیاواڑ) کے ایک ہائی اسکول کے مہتمم نے مجھے بلایا ہے۔ زبانی گفتگو کے بعد اگر شرائط طے ہو گئے تو ملازمت

مل جائے گی۔ میری رائے ہوئی کہ حضرت والا کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر بیان کیا جائے۔ جو حضرت والا کی زبان مبارک سے نکلے اس پر کاربند ہونا چاہیئے۔ چنانچہ حضرت والا سے عرض کیا گیا۔ ارشاد ہوا خدا مبارک کرے اس میں کوئی وجہ انکار معلوم نہیں ہوتی۔ پھر عرض کیا گیا کہ مثنوی مولانا روم اور دیوان حافظ سے اس مقصد کیلئے فال بھی نکالی گئی تھی مثنوی میں نکلا کہ ؎

شاہ و لشکر حلقہ در گوشش شدہ — خسروان ہوش بیہوشش شدہ
صد ہزاراں شاہ و مملوکش بر ق — صد ہزاراں بدر را دادہ بدق

اور دیوان میں حافظ میں یہ نکلا ؎

رسید مژدہ کہ آمد بہار و سبزہ دمید — وظیفہ گر برسد مصرفش گل ست و نبیذ
صفیر مرغ برآمد بط شراب کجاست — فغان فتاد بہ بلبل نقاب گل کہ درید

فرمایا۔ ماشاء اللہ دونوں فال نیک ہیں اللہ تعالیٰ برکت عطا فرمائیں۔ پھر جب مزید دعا کی درخواست کی گئی حضرت والا اور حاضرین نے ہاتھ اٹھا کر کچھ دیر تک دعا کی۔ پھر حضرت اقدس نے مولوی عمر احمد صاحب کو نصیحت و وصیت فرمائی کہاں نواب جمشید علی خاں صاحب کے استفسارات اور جوابات کا ذکر کر رہا تھا اور اپنے خیال میں اس دور کو ختم کر چکا تھا اور کہاں مولوی عمر صاحب کی تقرری کا مژدہ سنانے لگا اور اس کے ساتھ پر کیف امور بھی ضبط تحریر میں آ رہے ہیں یہ کیوں؟ صرف اس وجہ سے کہ پہلے دور کا نشہ باقی تھا دوبارہ میخانہ تک گذر ہو گیا۔ ساقی پر نظر پڑ گئی۔ دوسرا دور شروع ہو گیا۔ پھر کیا تھا جام پر جام چلنے لگے۔ ساقی کے فیوض و برکات کا دریا امڈا اور پھر بارش کرم

ہونے لگی۔ نصیحت و وصیت کہئے یا جو چاہے نام رکھئے ارشادات کا بے کراں سمندر لہریں لینے لگا۔

مولوی عمر صاحب سے مخاطب ہوئے اور الفاظ زبان مبارک سے نکلکر اس طرح کانوں میں آنے لگے۔ "تم جس جگہ جا رہے ہو وہاں تم اکیلے ہو گے، نہ تمہارے سر پر کوئی بڑا ہو گا، جس کا تم کو خوف ہو، نہ کوئی ایسا چھوٹا ہو گا جس کا کچھ لحاظ ہو۔ انسان کی اصلاح کے دو ہی طریقے ہیں۔ یا سر پر کوئی بڑا ہو یا ایسے چھوٹے ہوں جن کا لحاظ ہو کہ اگر میں جادۂ اعتدال سے ہٹوں گا تو یہ لوگ مجھ پر نکیر کریں گے مجھے بدنام کرینگے اور جہاں یہ دونوں صورتیں نہ ہوں وہاں انسان کو بہت سنبھل کر رہنے کی ضرورت ہے۔ وہاں ذرا سی بے فکری اور غفلت سے حالت میں بڑا انقلاب ہو جاتا ہے بس اس کی ضرورت ہے کہ جہاں رہو اپنے بزرگوں کے طریقے پر رہو۔ اور اس کا آسان طریقہ یہ ہے کہ بزرگوں کا نمونہ تمہارے سامنے ہے بس ہر بات میں اس نمونے پر چلتے رہو۔ وضع قطع رفتار۔ گفتار۔ سب ان کے طرز پر ہو۔ آجکل کے نئے طریقوں سے بالکل دور رہو۔ عزت اسی میں ہے کہ بزرگوں کے طریقہ پر رہو۔ کیونکہ نئے طرق میں تم کامل نہیں ہو سکتے۔ ناقص ہی رہو گے جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ نہ ادھر کے رہو گے نہ اُدھر کے۔ اور اپنے بزرگوں کے طرق کو اختیار کرنے سے بحمد اللہ تم کامل ہو گے۔ کیونکہ ان کا کامل نمونہ ابتداء سے اسوقت تک تمہارے سامنے ہے اسی نمونے سے کامل ہو سکتے ہو میں جس وقت تک کانپور نہیں گیا تھا میرے خاندانی سب بزرگ بڑے پائنچوں کا پاجامہ پہنتے تھے۔ میں بھی اسی طرح کا پہنتا تھا۔ پھر جب میں

کانپور چلا گیا وہاں بھی بڑے پائنچوں کا پائجامہ پہنتا رہا۔ جب
وہاں سے واپس آیا اتفاق سے ایک مرتبہ جو میں دیوبند گیا تو صرف
ایک میں سب سے الگ بڑے پائنچوں والا تھا مجھے یہ گوارا نہ ہوا کہ اپنے
بزرگوں کی وضع کے خلاف اپنی خاص وضع اختیار کروں۔ چنانچہ میں نے
اسی وقت ارادہ کر لیا کہ اب میں بھی چھوٹے پائنچوں کا پائجامہ پہنا کرونگا۔
اور اس کے لئے میں نے **حضرت مولانا گنگوہی** رحمۃ اللہ علیہ سے
ان کا پائجامہ یہ عرض کر کے مانگا کہ میں حضرت کے پائجامہ کے مطابق اپنا
پائجامہ قطع کراؤں گا۔ مولانا نے فرمایا کہ میں تو جیسا کوئی بھیج دیتا ہے
پہن لیتا ہوں، کوئی خاص وضع معین نہیں۔ اس کے بعد میں نے ہر شخص
کے پائجامہ کو غور سے دیکھنا شروع کیا کہ جس کی قطع اچھی ہوگی اس کے
موافق قطع کراؤں گا۔ بالآخر ایک صاحب محلہ خیل کے رہنے والے
تھے مجھے ان کے پائجامہ کی قطع پسند آئی۔ اس کے موافق اپنے پاجامے
قطع کرائے۔ اسی کے موافق ایک پائجامہ پر دوسرا پائجامہ قطع ہو رہا ہے
پھر اسی سلسلہ میں بزرگوں کی متابعت کے برکات کا بیان ہونے لگا
اس کے ضمن میں فرمایا کہ اس کا یہاں تک اثر ہوتا ہے کہ بعض دفعہ ظاہری
صورت ان بزرگوں کے مشابہ ہو جاتی ہے نواب قطب الدین خانصاحب
کا واقعہ ہے جو حضرت شاہ **محمد اسحٰق** صاحبؒ کے تلامذہ میں سے
تھے ان کا چہرہ شاہ صاحب کے چہرے کے مطابق ہو گیا تھا یہ تو سنا ہوا
واقعہ ہے جو استادی مولانا فتح محمد صاحبؒ سے سنا اور ایک واقعہ
خود میرا دیکھا ہوا ہے۔ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ کے شاگردوں
میں ایک مولوی احمد الدین ولایتی تھے وہ دیوبند سے فارغ ہو کر میرٹھ میں

مدرس ہو گئے تھے اور وہیں شادی بھی کر لی تھی مگر بیوی پر سختی
بہت کرتے تھے جیسے ہمارے مولوی محمد موسیٰ سرحدی اپنی بیویوں
پر سختی بہت کرتے ہیں۔ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب کو یہ خبر
پہونچی تو سیدھے میرٹھ پہونچے اور واقعات کی تحقیق کی اور بعد
تحقیق مولانا نے جوتہ نکال کر بھرے مجمع میں ان کو مارنا شروع کیا
اور وہ ایسے منقاد تھے کہ بھرے مجمع میں اپنے شاگردوں اور معتقدوں
کے سامنے بلا چون وچرا مار کھاتے رہے ذرا بھی تو اظہار ناگواری
نہیں کیا۔ مولانا نے مارتے ہوئے بھی حدود سے تجاوز نہیں فرمایا۔
یہ نہیں فرمایا کہ ابھی طلاق دیدو بلکہ یہ فرمایا کہ مجھے طلاق کا وکیل بنا دو
یعنی تحقیق مزید کے بعد اگر طلاق کی ضرورت ہوگی تو میں طلاق دیدونگا
ورنہ نہیں۔ انہوں نے مولانا کو وکیل کر دیا۔ اس کے بعد مولانا نے مزید
تحقیق کی اور جب محقق ہو گیا کہ نباہ کی امید نہیں تو حضرت نے طلاق واقع
کر دی یہ واقعہ تو گذر گیا ایک عرصہ طویل کے بعد نواب صاحب چھتاری
نواب احمد سعید خاں صاحب نے مجھے اپنے یہاں مدعو کیا۔ اس وقت نواب
صاحب کو گورنمنٹ سے اپنی ریاست پر اختیارات کامل حاصل ہوئے
تھے۔ بعض احباب نے ان کو اس خوشی میں جشن منانے کی رائے دی
تھی مگر ایک دیندار کارندہ نے جو ان کے دادا صاحب کے زمانہ کے
تھے یہ کہا کہ جشن منانا آپ کے خاندان کی شان کے خلاف ہے علماء
کو مدعو کیجئے۔ ان کے وعظ و بیان کا جلسہ کرائیے تاکہ لوگوں کو دین
کا نفع پہونچے اور آپ داخل ثواب ہوں۔ نواب صاحب ہمیشہ سے
نہایت نیک سلیم الطبع اور دیندار واقع ہوئے ہیں اس وقت انہوں نے

اس رائے کو پسند کر کے علماء کو مدعو کیا۔ میں بھی گیا تھا اور دیوبند سے حافظ احمد صاحب اور دیگر حضرات بھی شریک ہوئے تھے اسوقت مولوی احمد الدین ریاست دان پور میں تعلیم پر مامور تھے۔ دان پور کے رئیس نے ان کو علماء کے پاس یہ پیام دے کر بھیجا کہ چھتاری سے فارغ ہو کر یہاں پر بھی تشریف لائیں۔ جس وقت مولوی احمد الدین یہ پیام لے کر سامنے آئے تو ان کو دیکھ کر بیساختہ میری زبان سے نکلا کہ مولانا محمد یعقوب صاحب یہاں کہاں آگئے۔ ان کی صورت اور چال ڈھال بالکل مولانا سے اس قدر مشابہ ہوگئی تھی کہ دیکھنے والوں کو بالکل یہ معلوم ہوتا تھا کہ مولانا محمد یعقوب صاحب تشریف لے آئے۔ بعد تحقیق معلوم ہوا کہ مولوی احمد الدین ہیں۔ میں نے حافظ صاحب سے کہا کہ مولوی احمد الدین مولانا یعقوب صاحب سے اس قدر مشابہ کیسے ہو گئے؟ انہوں نے یہ واقعہ میرٹھ کا یاد دلایا کہ حضرت نے ان کو میرٹھ میں مارا تھا اور وکالت حاصل کر کے ان کی بیوی کو طلاق دی تھی اور یہ اس پر راضی رہے تھے۔ یہ اس کی برکت ہے کیونکہ یہ واقعہ مولانا کے ساتھ ان کی غایت محبت کی دلیل ہے اور محبت کی یہ خاصیت ہے کہ ؎

من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جان شدی
تا کس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

پھر جب بزرگوں سے محبت ہوتی ہے تو ان کی ہر ادا سے محبت ہوتی ہے اول اول یہ شخص بہ تکلف ان کی اداؤں کو اختیار کرتا ہے پھر اللہ تعالیٰ سچ مچ ان کے مشابہ کر دیتے ہیں حتیٰ کہ بعض اوقات صورت و شکل اور چہرہ مہرہ بھی انہیں کی طرح ہو جاتا ہے اس لئے ہمیشہ اپنے بزرگوں کے

نمونہ پر چلنے کی کوشش کرنا چاہیئے جہاں رہو انھیں کے طرز پر رہو اس سے ایک قدم بھی نہ ہٹو۔ اسی میں دین کی بھی حفاظت ہے اور دنیا کی بھی عزّت ہے۔ تمھاری گفتار و رفتار نشست و برخاست چال ڈھال سب اپنے بزرگوں کے نمونہ پر ہو اس کا پورا اہتمام کرو۔ پھر جہاں بھی رہو کچھ اندیشہ نہیں"۔ یہ وہ نصائح اور وصایا تھے جن سے حضرت اقدس نے مولوی عمر احمد سلمہٗ کو اپنے خاندان کا نونہال اور اپنا بچہ سمجھ کر سرفراز فرمایا۔

اس کے بعد مولوی عمر احمد صاحب نے اپنے والد صاحب کے ایماء سے درخواست دی حضرت والا بھی اس احقر کو ایک سند عطا فرماویں۔ حضرت والا نے فرمایا کہ ہاں مجھے کیا انکار ہے جو سندیں تمھارے پاس ہیں وہ مجھے دکھادو اور ایک مسودہ لکھ کر دیدو جس سے مجھے یہ معلوم ہو جاوے کہ اس قسم کی تصدیق و سند کی ضرورت ہے۔ پھر میں اُس پر غور کر کے اپنے مذاق کے موافق سند لکھدوں گا۔ میری عبارت ظاہر میں زوردار نہ ہوگی۔ مگر چونکہ تمام حدود کی رعایت کی وجہ سے سچی بات ہوتی ہے اس لئے مبالغہ آمیز سندوں سے زیادہ وہ موثر اور مفید ہوتی ہے چونکہ یہ ایک قسم کی شہادت ہے اس لئے مجھے اس کا اہتمام کرنا پڑتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں پکڑ نہ ہو اور مخلوق دھوکہ نہ کھائے۔ اور صاحب درخواست سے مسودہ اس واسطے لکھوا لیتا ہوں کہ مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا مقصود کیا ہے۔ اس سے مجھے مدد ملتی ہے پھر اس کے اندر کمی بیشی کر کے اپنے طرز کے موافق سند لکھدیتا ہوں۔ اور ان حدود کی رعایت کی وجہ سے ایسی تحریر مستقل تصنیف کی مثل ہوتی ہے۔ جو لوگ میرے طرز سے واقف ہیں اُن پر مبالغہ آمیز سند کا

اثر نہیں ہوتا۔ وہ دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں کہ یہ اس کا لکھا ہوا نہیں ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ بڑا تماشہ ہوا ایک صاحب نے بھائی اکبر علی کے پاس مجھ سے سفارش چاہی۔ میں نے ان سے کہدیا کہ سفارش کا مسودہ لکھ کر لے آؤ۔ انہوں نے بڑا زوردار مسودہ لکھا۔ میں نے اس میں کمی بیشی کر کے اپنے طرز پر سفارش کا مضمون لکھدیا۔ وہ اس کو دیکھ کر خوش نہ ہوئے کہ یہ تو پھیکا مضمون ہے۔ میں نے کہا اچھا لائیے۔ میں آپ ہی کا مضمون لکھدوں۔ میں نے انھیں کے مسودہ کا مضمون اپنے قلم سے نقل کر دیا وہ اس کو لے کر بھائی کے پاس گئے تو خط پڑھتے ہی انہوں نے کہا کہ یہ مضمون ان کا نہیں وہ اس طرز کا مضمون نہیں لکھا کرتے معلوم ہوتا ہے تم نے انھیں پریشان کیا ہے۔ تمہاری خاطر سے انہوں نے یہ مضمون اپنی طبیعت کے خلاف لکھدیا ہے تم تو میرے بڑے بھائی کو پریشان کرو اور میں تم کو راحت دوں یہ نہیں ہو سکتا۔ بس میری طرف سے آپ کو جواب ہے۔ میں نے یہ قصہ سنا تو کہا کہ لو اور زوردار سفارش لکھواؤ آجکل کے طرز پر اردو لکھنا اور زوردار مضمون بنانا ہم کو بھی آتا ہے۔ ایک دفعہ میں نے ایک جنٹلمین کے ایک خط کے جواب میں نئی اردو میں مضمون لکھا جس کو دیکھ کر ان کو بڑی حیرت ہوئی۔ انہوں نے کہا کہ ہم تو یہ سمجھتے تھے کہ علماء آج کل کے طرز پر اردو نہیں لکھ سکتے۔ میں جواب دیتا ہوں کہ یہ تو غلط ہے بحمد اللہ ہمیں اس پر بھی قدرت ہے مگر ہم کو تو اس سے نفرت ہے۔ ہم اپنے بزرگوں کے طریقہ کو چھوڑنا پسند نہیں کرتے اسلئے یہ طرز بھی اختیار نہیں کرتے۔ اسی طرح تصدیق و سفارش اور سند وغیرہ

میں ہمارے بزرگوں کا طریقہ یہی ہے کہ سچی بات ہو زوردار یا مبالغہ آمیز نہ ہو۔ یہی طرز مجھے پسند ہے۔

جب میں ڈھاکہ گیا تھا تو مدرسہ دیوبند اور مدرسہ مظاہر العلوم کے حضرات نے مجھ سے فرمایا تھا کہ اگر موقع ملے تو ان مدارس کی نسبت کلمہ خیر کہدیا جائے۔ میں نے دل سے عزم کر لیا تھا کہ خود میں کچھ نہ کہوں گا ہاں اگر کچھ ذکر آگیا تو دریغ بھی نہ کروں گا ہاں اندر سے میرا دل ضرور یہ چاہتا تھا کہ نواب صاحب خود مجھ سے سوال کریں اور میں کچھ کہوں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے نواب صاحب کے دل میں سوال پیدا کیا۔ انہوں نے مجھ سے دریافت کیا کہ **دیوبند اور سہارنپور** کے مدرسوں کی روئدادیں میرے پاس آتی ہیں یہ مدرسے کیسے ہیں۔

میں نے اس کے جواب میں مبالغہ سے کام نہیں لیا صرف اتنا کہدیا کہ یہ **مدرسے ایسے ہی ہیں جیسا مدارس اسلامیہ کو ہونا چاہیئے** اس سے زیادہ ایک حرف نہیں کہا۔

مگر نواب صاحب پر اس کا وہ اثر ہوا جو زوردار الفاظ یا طویل تقریر کا ہرگز نہ ہوتا۔ چنانچہ انہوں نے ایک بڑی رقم دونوں مدرسوں کے واسطے یکمشت تجویز کی اور سالانہ چندہ بھی دونوں کے واسطے مقرر کر دیا۔ وہ یکمشت رقم مجھے دینا چاہی کہ میں اپنے ہاتھ سے دونوں مدرسوں میں دیدوں مجھے اس سے بھی غیرت آئی کہ اپنے مدرسوں کے واسطے ان کے سامنے ہاتھ پھیلاؤں۔ میں نے بہانہ کر دیا کہ میرا سفر طویل ہے۔ راستے میں ریل میں ان کی حفاظت میں نیند بھی نہ آئے گی۔ اتنی بڑی رقم کی حفاظت کیوں کر کروں گا۔ نواب صاحب سمجھ گئے ہنسکر کہنے لگے بہت اچھا۔ میں آپ کو رقم لیجانے کی زحمت

دینا نہیں چاہتا - مگر ان مدارس کے مہتمموں کے نام ایک ایک خط تو آپ لکھدیں گے میں نے اس کو منظور کیا اور دونوں جگہ خطوط لکھدئیے جن کو بیمہ میں رکھ کر انہوں نے بھیجدیا -

یہ طریقہ تھا ہمارے بزرگوں کا - اسی کو میں پسند کرتا ہوں اور جہاں تک ہوسکتا ہے اسی پر عمل کرتا ہوں اس کو چھوڑنا مجھے گوارا نہیں کہ اس کے خلاف میں خیر و برکت نہیں -

اس کے بعد حضرت والا نے مولوی عمر احمد صاحب سے سندیں اور ان کے اساتذہ کی تصدیقیں منگوا کر ملاحظہ فرمائیں اور وہ مسودہ بھی لکھوا کر لے لیا جس کا ذکر اوپر آچکا ہے -

ان سب چیزوں کے **ملاحظہ** کے بعد اپنی طرف سے جو سند عطا فرمائی ہے وہ اس شان، اس پایہ اور اس مرتبہ کی ہے جو ہمیشہ ان کے لئے باعث فخر و مباہات اور موجب خیر و برکات رہے گی اللہ تعالیٰ مولوی محمد عمر احمد صاحب کو حضرت اقدس کے منشاء کے موافق بنائیں اور گمان سے زیادہ اپنے بزرگوں کے اتباع کی توفیق عطا فرمائیں آمین - مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں میں اس سند کی نقل درج کردوں جو حضرت والا مدظلہ العالی نے مولوی عمر احمد کو عطا فرمائی ہے اس سے معلوم ہوگا کہ کس احتیاط کس صدق اور کس صحیح طریقہ سے کام لیا گیا ہے ع

ع یہ ان بزرگان کرام کی شان مبارک اور طرز گرامی کا نمونہ ہے جن کی نظیر محال نہیں تو مشکل ضرور ہے وہ سند ملاحظہ ہو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سند الاعزاز والرضا

من حضرت حکیم الامۃ مجدد الملۃ مولانا الشاہ محمد اشرف علی صاحب دام ظلہم العالی

بعد الحمد والصلوٰۃ - گذارش ہے کہ حامل قرطاس ہذا **مولوی عمر احمد** سلمہ کے علم وعمل کی حالت کے مفصل امتحان کا گو مجھ کو موقع نہیں ملا لیکن اسانید متعددہ مختلفہ کے معائنہ کے ساتھ اُن کے مختصر علمی کارنامے مع انضمام مشاہدہ ذہانت وفطانت خداداد کی بنا پر بشہادتِ قلب مجھ کو یقین ہے کہ وہ انشاء اللہ ہر علمی خدمت مثل **درس وتدریس تصنیف وتالیف وشرح** اعلیٰ پیمانے پر کرسکتے ہیں اور اس پر اول درجہ کا یقین حاصل ہے، اور بزرگوں کی صحبت اور تربیت اور ان کی انقیاد واطاعت اور کسی معارض روایت کا انتفاء اس سے انکے حسن عمل کے متعلق دوسرے درجہ کا یقین حاصل ہے - بہرحال اس پر بلا کسی تردد کے اطمینان ہے کہ میرے نزدیک اپنے معاصرین میں بے نظیر ہیں اور امید ہے کہ مفصل مشاہدہ کرنیوالوں کو اس سے زیادہ درجہ عین الیقین کا حاصل ہوگا اب اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کو گمان سے زیادہ علماً وعملاً وخلافۃً للدین ونفعاً للمسلمین ثابت کرے وذلک علی اللہ بیسیر۔ قالہ بفمہ وامر برقمہ **اشرف علی تھانوی** عفی عنہ - ۲۳ ربیع الثانی سنہ ۱۳۵۸ھ

ع یہ سرخی مولوی عمر احمد کی لکھی ہوئی ہے

مولوی محمد عمر احمد صاحب کے پاس مدرسہ مظاہر العلوم سے سند فراغ کے علاوہ ایک دوسری سند اعزاز بھی ملی تھی جو کاتب کو خوشخط لکھنے کو دے رکھی تھی جس کو کاتب سے لینے کے لئے سہارنپور چلے گئے۔

۳ ربیع الثانی کو یہ سند لے کر حضرت اقدس کی خدمت گرامی میں حاضر ہوئے تھے۔ یہ خادم ساتھ میں تھا اور جناب مولانا ظفر احمد صاحب بھی ہمراہ تشریف لے گئے تھے۔ حضرت والا اس کو ملاحظہ فرما کر بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ میں نے جو سند ان کو دی ہے اس میں مبالغہ نہیں ہے سچی سچی باتیں ہیں۔ ایسی ہی چیزوں کا اثر لوگوں پر زیادہ ہوتا ہے۔ اس کو دیکھ کر اطمینان ہو جاتا ہے کہ اس میں سچی باتیں لکھدی ہیں۔ کسی رعایت سے کام نہیں لیا گیا۔ پھر ارشاد فرمایا کہ مولوی محمد عمر احمد کو میں تاکید کرتا ہوں کہ یہ وعظ کہنا شروع کریں جس کا آسان طریقہ یہ ہے کہ ابتدا میں قرآن شریف یا حدیث کی کوئی کتاب ہاتھ میں لے کر بیان کیا کریں۔ ایک دو آیتیں یا کوئی حدیث پڑھی۔ اس کا ترجمہ اور مطلب بیان کیا اور جو مضمون اس کے متعلق ذہن میں آیا بیان کر دیا پھر آگے چل پڑے۔ اس طرح ایک ہی ہفتہ میں انشاء اللہ آمد ہونے لگے گی۔ اہل علم کا اصل کام وعظ ہی ہے۔ درس و تدریس۔ تصنیف و تالیف سب اسکے مقدمات ہیں۔ امام ابوحنیفہ رح نے کوئی تصنیف نہیں کی اور اگر کوئی مختصر تصنیف کی ہو تو حضرت صدیق اکبر رضہ نے کوئی تصنیف نہیں کی اور اگر ان سے بھی احکام صدقات کے متعلق کوئی مختصر یادداشت منقول ہو اور اس کو تصنیف کہا جائے تو رسول اللہ صلعم اللہ علیہ وسلم نے کوئی تصنیف نہیں فرمائی۔ آپ کا اصل کام تبلیغ احکام تھا۔ گمر افسوس ہے کہ

ف۔ انبیاء کا اصل کام تبلیغ ہے اصطلاحی درس و تدریس نہیں۔

آجکل بعض اہل علم وعظ کہنے کو ذلت سمجھتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ اگر وعظ کہیں گے تو لوگ یہ سمجھیں گے کہ ان کی علمی استعداد اچھی نہ ہو گی اس لئے انہوں نے وعظ کہنا شروع کیا ہے، مگر یہ ان کی کم فہمی ہے وہ علمی استعداد کس کام کی جس سے بندگان خدا تک احکام کی تبلیغ نہ ہو۔ بعض لوگوں کو یہ وہم سوار ہوا ہے کہ بدون عمل کے وعظ کہنا منع ہے اور استدلال میں آیت اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم پیش کرتے ہیں حالانکہ یہاں محل انکار تنسون انفسکم ہے نہ کہ تامرون مطلب یہ ہے کہ اپنے آپ کو اور اپنی اصلاح کو نہ بھولنا چاہیئے۔ یہ مطلب نہیں کہ جس بات پر خود عمل نہ کرو اس کو دوسروں تک بھی نہ پہنچاؤ۔ ترک عمل ایک گناہ ہے تو ترک تبلیغ دوسرا گناہ ہے۔ ایک گناہ کی وجہ سے دوسرے گناہ کا ارتکاب جائز نہیں ہو جاتا۔ بعض لوگوں کو لم تقولون مالا تفعلون۔ کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا مالا تفعلون سے شبہ ہوا ہے، میں نے اس کا ایک جواب دیا تھا جس کو بعض اہل علم اذکیاء نے بہت پسند کیا کہ یہاں قول سے مراد دعوت نہیں بلکہ دعویٰ ہے یعنی جو کام نہ کر سکو یا نہیں کرتے ہو اس کا دعویٰ نہ کرو۔ خود شان نزول اسکی مؤید ہے کیونکہ آیت دعوی ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ بہر حال ان شبہات سے وعظ کو بند نہ کیا جائے بلکہ اس کا اہتمام کیا جائے۔ ایک فائدہ وعظ میں یہ بھی ہے کہ اس سے اپنی کوتاہیوں کی بھی اصلاح ہو جاتی ہے۔ بعض دفعہ وعظ میں کوتاہی ہوتی ہے مگر سامعین میں سے کسی کو اس سے نفع ہوتا ہے وہ اس کو دعاء دیتا ہے اس کی برکت سے واعظوں کی اصلاح ہو جاتی ہے۔

ہمارے حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ بیعت اس نیت سے کرتے تھے کہ اگر ہم عند اللہ مقبول ہوئے تو ہم اس کو بچالیں گے یا وہ مقبول ہوا تو وہ ہم کو بچالے گا۔ سبحان اللہ کیسی اچھی نیت ہے۔ اس پر جناب مولوی ظفر احمد صاحب نے عرض کیا کہ حدیث طویل میں جس میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اعمال کے فضائل بیان فرمائے ہیں۔ یہ بھی وارد ہے ورأیت رجلا من امتی جاءته زبانية العذاب فجاءه امره بالمعروف ونهيه عن المنكر فاستنقذه من ذلك (میں نے اپنی امت میں ایک شخص کو دیکھا جس کے پاس عذاب کے فرشتے آئے۔ اسی وقت اس کے پاس امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پہونچا جس کا وہ عامل تھا اس نے اس کو عذاب سے بچالیا) حضرت والا نے فرمایا۔ لیجئے حدیث سے بھی اس مضمون کی تائید ہوگئی۔ بس اپنی حالت کو نہ دیکھا جائے اللہ کا نام لے کر وعظ کہنا شروع کر دیا جائے۔ بعض لوگوں کو میرے مطبوعہ مواعظ سے وعظ کہنا آگیا ہے۔ اس کا آسان طریقہ یہ ہے کہ مطبوعہ وعظوں میں سے کسی ایک وعظ کو ہاتھ میں لے کر کھڑے ہو جائیں اس کی عبارت پڑھ کر اس کی شرح کر دیں۔ پھر آگے چلیں۔ انشاء اللہ ایک ہی ہفتہ میں آمد ہونے لگے گی۔ اس پر اس خادم نے دریافت کیا کہ حضرت والا نے پہلا وعظ کس طرح فرمایا تھا ارشاد ہوا کہ اسی طرح کہا تھا کہ چند آیتوں کا ترجمہ کر کے مطلب بیان کیا تھا اور ختم کر دیا۔ سب سے پہلا وعظ میں نے جہاں تک مجھے یاد ہے والد صاحب کے حکم سے کہا تھا جبکہ میری شادی ہوئی تھی۔ والد صاحب تو تقسیم طعام کے انتظام کی وجہ سے شریک نہ ہو سکے انہوں نے تو حوض والی مسجد

میں جمعہ پڑھا۔ میں اور ماموں واجد علی صاحب جامع مسجد میں جمعہ کیلئے گئے۔ والد صاحب نے ماموں صاحب سے فرما دیا تھا کہ نماز کے بعد وعظ کا اعلان کر دیں۔ چنانچہ انہوں نے اعلان فرما دیا۔ میں بڑا گھبرایا کہ وعظ کیوں کر کہونگا۔ میں نے ماموں صاحب سے عرض کیا کہ آپ نے اعلان کیا ہے تو آپ ہی وعظ فرمائیں۔ فرمایا تم کو کہنا ہوگا۔

بالآخر میں مجبور ہوا۔ منبر کے اوپر تو نہیں بیٹھا بلکہ نیچے کے حصہ پر بیٹھ گیا اور سر جھکا کر الٓمّٓ ذلك الكتاب لا ريب فيه چند آیتیں پڑھ کر ان کا ترجمہ کیا اور تھوڑی دیر مطلب بیان کر کے ختم کر دیا اس کے بعد جو مسجد سے باہر نکلا تو مجھے ماموں صاحب نے آگے چلنے کو فرمایا۔ میں نے عذر کیا کہ آپ سے آگے کیونکر چل سکتا ہوں۔ فرمایا اب تم مقتدا ہو گئے ہو اور مقتدا کا احترام ضروری ہے اگر ہم گھر کے آدمی ہی احترام نہ کریں گے تو دوسرے کیونکر احترام کریں گے۔ اس لئے میں حکم دیتا ہوں کہ تم آگے چلو۔ حکم سے مجبور ہو کر مجھے آگے چلنا پڑا۔ وہ میرے پیچھے چلے۔ اللہ اللہ پہلے بزرگوں کو مصالح پر کیسی نظر تھی۔ پھر رات کو مولانا شیخ محمد صاحب تھانوی کو خواب میں دیکھا۔ مولانا بڑے خوش تقریر تھے۔ مجھے مولانا سے بہت محبت تھی اور مولانا بھی مجھ سے بہت محبت فرماتے تھے مجھے مولانا کے انتقال کا بہت رنج تھا۔ میں نے خواب میں بھی یہی عرض کیا کہ مجھے آپ کے انتقال سے بہت رنج ہے فرمایا میں تو اب بھی تمہاری طرف اسی طرح متوجہ ہوں جیسا زندگی میں متوجہ تھا اس کے بعد کبھی وعظ میں رکاوٹ نہیں ہوئی۔ پھر تو ہم سراج الواعظین مشہور ہو گئے اسی سلسلہ میں ایک واقعہ بیان فرمایا کہ مولانا شیخ محمد صاحب

سے زمینداری کے معاملات میں والد صاحب کی مقدمہ بازی رہتی تھی۔ مگر مولانا نے اس کا اثر میرے متعلق کبھی نہیں لیا۔ میرے ساتھ بہت محبت و شفقت فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ میرے بعد یہ لڑکا ہوگا۔ کبھی یہ خیال نہ فرمایا کہ یہ میرے مخالف کا لڑکا ہے۔ میں اس کی تعریف کیوں کروں یا اس سے شفقت کے ساتھ کیوں پیش آؤں۔ اور والد صاحب کی بھی یہ حالت تھی کہ باوجود مقدمہ بازی کے ان کے دل میں بھی مولانا سے عقیدت تھی۔ ایک دفعہ میرٹھ سے پان لائے تو ان کا دل چاہا کہ مولانا کی خدمت میں بھیجوں مگر خود بھیجنے میں یہ اندیشہ تھا کہ قبول نہ فرمائیں گے۔ اس لئے مجھے واسطہ بنایا۔ کہ تم یہ پان مولانا کی خدمت میں لیجاؤ۔ چنانچہ میں لے گیا۔ دوپہر کا وقت تھا۔ دروازہ بند تھا۔ میں نے جاکر پکارنا شروع کیا۔ مولوی صاحب۔ مولوی صاحب۔ اس وقت مولانا صاحب وغیرہ جیسے تکلف کے الفاظ کا رواج ہماری جماعت میں نہ تھا۔ نہ آپ اور جناب کا دستور تھا۔ بڑوں کو بزرگوں کو تم سے خطاب کرتے تھے۔ غرض دروازہ کھلا اور مولانا تشریف لائے چونکہ آرام کا وقت تھا اس لئے کرتہ بدن پر نہ تھا۔ رومال اوڑھے ہوئے تھے۔ میں نے پان پیش کئے کہ والد صاحب نے یہ آپ کے لئے بھیجے ہیں۔ مولانا کچھ دیر تک تو متامل رہے کہ اگر لیتا ہوں تو ایسے شخص کا ہدیہ ہے جس سے مقدمہ بازی ہے اس کو کیسے لوں اور اگر نہیں لیتا ہوں تو دلشکنی ایسے شخص کی ہے جس سے کوئی مقدمہ نہیں پھر آپ نے وہ پان لے لئے۔ واپس نہیں فرمائے۔ اُدھر والد صاحب منتظر تھے کہ مولانا قبول فرماتے ہیں یا رد کر دیتے ہیں جب میں نے آکر اطلاع دی کہ

مولانا نے قبول فرما لئے تو بہت خوش ہوئے۔ یہ تھا ہمارا پہلا وعظ جس کے بعد تو صدہا وعظ کہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ مجھے تو میرے بزرگوں نے واعظ بنا دیا۔ حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کئی دفعہ میرا وعظ سنا۔ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تو بہت دفعہ سنا۔ ایک بار کچھ لوگ مجھ پر اعتراض کر رہے تھے۔ مولانا نے فرمایا کہ اس کی کتابوں پر کوئی اعتراض کر لے باقی وعظ میں تو انگلی رکھنے کی جگہ نہیں۔ حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ ترغیب دے کر لوگوں کو میرے وعظ میں بھیجتے تھے۔ حالانکہ میں نے گنگوہ میں جب کبھی وعظ کہا اس کا اہتمام کیا کہ حضرت کو اطلاع نہ ہو۔ مگر حضرت کو اطلاع ہو جاتی تھی اور جب تک وعظ رہتا لوگوں کو اپنے پاس بیٹھنے سے منع فرماتے تھے۔ ارشاد ہوتا تھا کہ حقانی وعظ ہو رہا ہے وہاں جاؤ۔ یہاں بیٹھے کیا کرتے ہو۔

یہ تھے بزرگوں کے طریقے، بزرگوں کی روش، بزرگوں کی شفقت اور بزرگوں کی محبت جس کی بدولت آج ہم کو ہر دولت اور ہر نعمت حاصل ہے جس نے اپنے بزرگوں کے طریقوں کو اختیار کیا، ان کی روش پر چلا وہ کامیاب ہوا اور جس نے اس سے روگردانی کی وہ قعر ذلت میں گرا۔ اس تقریر اور اس بیان کا اثر جو مولوی عمر احمد صاحب پر ہوا اس کو کوئی ان کے دل سے پوچھے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالےٰ ان کو ان کے مقصد میں کامیاب فرمائے اور حضرت والا کی ذات بابرکات کو ہم خدام و طالبین حق کے سروں پر تا مدت مدید قائم رکھے۔ حضور کے فیوض و برکات سے زمانہ کو مستفیض کرے اور

سب کو اتباع سنت اور محبت اولیائے امت کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

و آخر دعوٰنا ان الحمد للہ رب العلمین و الصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد سید المرسلین و آلہ الطیبین و اصحابہ الطاھرین و اولیاء امتہ اجمعین

احقر وصل بلگرامی۔ یکشنبہ۔ ۱۵ ربیع الثانی سنہ ۱۳۵۸ھ مطابق ۴ جون سنہ ۱۹۳۹ء خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون۔

ضروری اطلاع ومعذرت

فقہ القرآن جلد اول ص ۲۸۹، ۳۰۶، ۳۰۸، اور ص ۳۱۱ پر تعبیر کی کوتاہی کے نتیجہ میں بات کچھ سے کچھ ہوگئی ہے جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ مؤلف زکوٰۃ کی شرح میں تبدیلی کا قائل ہے حالانکہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر ضرورت ہو تو زکوٰۃ کے علاوہ بھی مالی ٹیکس لگانے کی اجازت ہے۔ مالی حق کی مقدار صرف زکوٰۃ ہی تک محدود نہیں۔ زکوٰۃ کے علاوہ بھی مالی حق کی شرح میں اضافہ کیا جا سکتا ہے لیکن سبقت قلم سے ہر جگہ بجائے "مالی حق کی شرح میں اضافہ یا ردوبدل" کے "زکوٰۃ کی شرح میں اضافہ یا ردوبدل" کے الفاظ تحریر ہوگئے ہیں اگرچہ ص ۳۰۶ تا ۳۰۷ پر ہمارے نقطۂ نظر کی وضاحت ان الفاظ میں آگئی ہے کہ:۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر موجودہ حالات میں انکم ٹیکس کی آمدنی ہماری ضروریات کی کفالت نہیں کر سکتی اور ہمیں دوسرے ٹیکس بھی لگانے پڑتے ہیں اگر زکوٰۃ کی موجودہ شرحیں بالفرض کافی نہ ہوں تو دوسرے مزید ٹیکس لگانے کو کس نے منع کیا ہے؟ وہ پھر بھی لگائے جا سکتے ہیں"

لیکن چونکہ اس کے باوجود غلط فہمی ہونے کا خدشہ ہے، اسلئے اب اس عبارت کو مندرجہ ذیل الفاظ میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ قارئین کرام مطالعہ سے قبل اس کی تصحیح فرمالیں آئندہ ایڈیشن میں انشاء اللہ ہم متن میں بھی تصحیح کر دیں گے۔

تصحیح شدہ عبارت

ص۲۸۹ سطر ۱۳ کسی قسم کا اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ص۲۸۹ سطر ۱۵ لوگوں کے مشورے سے آنحضرت صلعم کے اس ارشاد کی روشنی میں کہ فِی الْمَالِ حَقٌّ سِوَی الزَّکٰوۃِ زکوٰۃ کے علاوہ بھی صاحب حیثیت لوگوں پر مناسب شرح کے تعین کے ساتھ مالی ٹیکس لگایا جا سکتا ہے،

ص۳۰۶ سطر ۷ ان شرحوں کے علاوہ بھی کسی رفاہی ٹیکس کے اضافہ کی ضرورت واقعی طور پر ہے یا نہیں،

ص۳۰۶ سطر ۸ اگر واقعی ضرورت ہے تو بلاشبہ اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

〃 سطر ۹ اور اگر واقعی ضرورت نہیں ہے خواہ مخواہ مالی حق کی ان شرحوں میں اضافہ کرنا بلا وجہ ہوگا۔

ص۳۰۶ سطر ۱۱ تفصیلی جائزہ لیا گیا تو غالباً کسی اضافہ کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

ص۳۰۸ سطر ۸ کہیں اضافہ کی واقعی ضرورت پیش آتی ہے تو اضافہ کو کس نے منع کیا ہے؟

ص۳۰۸ سطر ۹ قرآن کریم نے صراحت کے ساتھ مالی حق کی شرحیں اسی لئے مقرر نہیں فرمائیں۔

ص۳۰۸ سطر ۱۶ مالی حق کی یہ شرحیں حرف آخر نہیں ہیں۔

ص۳۱۰ آخری سطر آپ مالی حق کی شرحوں میں جتنا اضافہ چاہیں کر سکتے ہیں۔